

# 『仏地経論』の二界無尽説について

坂井祐円

はじめに

法相唯識の特徴的な教義である五姓各別説には、二つの理論的根拠がある。その一つは、『成唯識論』に説かれる「本有無漏種子説」で、これは五姓の区別を規定する「種姓 (gotra)」の概念を、「個々の有情の阿頼耶識に本来的に依附して存続している、無漏智の因縁たる無漏種子」として解釈する考え方である。他方、もう一つの根拠として挙げられるのが、『仏地経論』に説かれる「二界無尽説」である。

仏教学において五姓各別説を扱う場合、普通には前者の考え方を検証することが圧倒的に多いわけであるが、本稿では、後者の「二界無尽説」を取り上げることによって、五姓各別説のもつ思想的意義を改めて考える契機としたと思う。

## 一、『仏地経論』について

最初に、本稿において主要テキストとなる『仏地経論』が、どのような背景をもった論書であるのかを整理しておくことにしよう。

『仏地経論』とは、仏陀の究極的な境界（すなわち、仏身・仏土）を説示する唯識思想系統の經典『仏地経』の注釈書である。この『仏地経』の注釈には、現存しているものとして、漢訳の『仏地経論』（七卷、親光等造、玄奘訳）の他に、チベット訳の『仏地経解説』（戒賢造、訳者不明）がある。これら二本の異同に関しては、西尾京雄氏による詳細な先行研究<sup>①</sup>があり、これに依ると、二本は積相を同じくしていることから同一の原典をベースにしていることが推定されるが、ただし、漢訳はチベット訳の二倍以上の分量があるため、漢訳においては、翻訳者によっていかに附加・増広がなされているのかを確認することができるという<sup>②</sup>。

そもそも漢訳の『仏地経論』は、玄奘三蔵（六〇二―一六六四）によって訳出されたわけであるが、この論書の訳出において特筆すべき点は、その著者を記載するに際して、「等」の一字をもって複数の著者を予想せしめることである。玄奘の訳出した仏典の総計は七五部一三四〇卷<sup>③</sup>にもよるが、その中で著者の記載に「等」をつけた論書は、①五百大阿羅漢等造『阿毘達磨大毘婆沙論』（二〇〇卷）、②最勝子等造『瑜伽師地論積』（二卷）、③親光菩薩等造『仏地経論』（七卷）、④護法菩薩等造『成唯識論』（一〇卷）、のわずかに四本のみである。

この中、④の『成唯識論』に関しては、「等」が付された経緯についての明確な記録が残っている。よく知られているように、それは「合採」という編纂的翻訳方法である。記録によれば、当初、玄奘は『唯識三十頌』に対する十大論師の注釈をすべて訳出する予定であったが、それでは後学の者がどの注釈を正しい拠り所とするべきかを巡って混乱を招くであろう、という弟子の慈恩基（六三一―六八二）の進言によって、論師の一人である護法（Dharmapala 五三〇―五六二）の説を中心に据えて、適宜、他の論師の説を編入していったというのである。

それでは、こうした合採という翻訳方法は他の三本にも適用されているのかといえば、①・②に関して言えば、対応する梵語原典や蔵訳によって、合採という方法を用いてはいないことが確認できる。残る③の『仏地経論』に関しては、全く記録がないため明言はできないが、ただし、論旨の進め方が、『成唯識論』と同様に、いくつかの「有義」

を提示してその中から正義の説を判定するという方法を取っている」と、戒賢 (Śīlabhadra 五二九―六四五) の釈が正義ではないとしてもある程度忠実に編入されている形跡があること、などから、この論書もまた合採訳という方法を用いている可能性が高いことになる。

ところが、近代になって安慧 (Sthiramati 四七〇―五五〇) の『唯識三十論釈』 *Trisikavijñāpabhāṣya* が発見されて以来、この合採訳という伝承それ自体の信憑性に疑問が持たれるようになってきたのである。というのも、『成唯識論』において安慧の説として提示される見解と、梵本のステイラマティの注釈の内容とが必ずしも一致していないことがわかってきたからである。<sup>⑤</sup>

以上のような背景を踏まえて、近年では、『仏地経論』と『成唯識論』との二論書が、実は、玄奘が自ら構築した学説を表明するために、親光・護法の名のもとに編纂的に著作したのではないか、という大胆な仮説を提唱する学者も出てきている。<sup>⑥</sup> 筆者としては、そこまで断定することはできないとしても、玄奘がこの二論書の翻訳に当たって、梵語原典を忠実に翻訳したのではなく、何らかの意図をもって加筆や修正を行ったことは確実であろうと考えている。そこで次より、二界無尽説の原文を検討するに際しては、こうした観点を常に念頭に置きながら考察を進めていきたいと思う。

## 二、原文内容の検討

原文は、<sup>⑦</sup> 内容上、大きく三段 (1)―(3) に分けて考えることができる。中の第二段はさらに四つ ①―④ に分けることができる。以下では、まず原文の書き下しを各々表記し、その上で各項目ごとにコメントを加える、という手順で論を進めていくことにする。

「尽虚空性・窮未來際」とは、世尊の無尽究竟の殊勝功德を顕示す。謂く、虚空の常にして窮尽無きが如く、諸仏の法界の起こさるる功德も亦復た是の如し。窮尽無きが故に。未來際に有尽の期無きが如く、一切有情を利樂して加行すること休息無きが故に。諸仏の功德を性と為すは是れ常にして無尽なり。究竟を性と為すはこれ無常なるも相續して断ぜず。無尽・究竟は定んで説くべからず。仏の法身・清淨法界の理性の功德、性は是れ常なるを以ての故に、受用・変化の二身の功德、性は無常なると雖も断尽無きが故に、無尽・究竟なり。

『仏地経論』が二界無尽説を表明するのは、『仏地経』の初めに説かれる仏徳讚歎の経文の末尾の一句「尽虚空性窮未來際」に対する解釈においてである。この仏徳讚歎の経文は、「仏の二十一種の殊勝功德」を説き明かす一段として解釈されている。しかもこの一段は、全体を二十一種の殊勝功德に区分した解釈と、一種の総句と二十種の別句とに分けた解釈との、二種の解釈に分かれている。「尽虚空性・窮未來際」という一文は二種の殊勝功德に分割して捉えられており、前半の解釈では二十番目と二十一番目の殊勝功德に、後半の解釈では別句の十九番目と二十番目の殊勝功德に、それぞれ配置されている。また、前半の解釈では、「尽虚空性」を自利の無尽功德、「窮未來際」を利他の無尽功德と捉え、後半の解釈では、「尽虚空性」を無尽功德、「窮未來際」を究竟功德と捉えている。

さて、ここに挙げた二界無尽説の原文は、その後半の解釈の中で説かれているものである。ただし、この第一段では、単に殊勝功德の意味内容について述べられるだけで、二界無尽説そのものはまだ展開してはいない。この段において重要なことは、無為の仏の法身すなわち清淨法界の無尽性が、受用身・変化身という究竟の利他功德という形をとって有為の有情界にはたらきかけるといふ構造であろう。ここに二界無尽説へと展開するための基本構造をはつきりと見出すことができるからである。二界無尽説の二界とは、ここでいう清淨法界と有情界とを指すことは言うまで

もない。

ちなみに『仏地経解説』では、「尺虚空性窮未來際」を一種の殊勝功德として捉えており、この点において、この経文を二種の殊勝功德として捉える『仏地経論』と大きく異なっている。こうした配置には、玄奘が二界無尽説を提出するための何らかの意図が隠されていると見ることができよう。『仏地経解説』は、当然ながら、二界無尽説に言及してはいない。この説が玄奘によつて意識的に挿入されたものであることは確実である。

## (2) ①

一切の如来は本より弘願を發し、有情の爲の故に大菩提を求むるも、若し諸の有情尽く滅度を得ば、爾の時諸仏の有爲の功德は何んぞ断滅せざるや。諸の有情界の一切尽く滅度有ること無き時、故の佛の功德も断滅有ること無し。所以は何ん。法爾に由るが故に、無始の時より來た一切の有情に五種性有り。一は声聞種性、二は独覺種性、三は如來種性、四は不定種性、五は無有出世功德種性。余の経論に広く其の相を説くが如し。

ここで初めて二界無尽説の要点が説き示される。この文脈を追つてみると、次のようになる。すべての如来は、有情が般涅槃に入つて成仏することを願つて、利他の功德を起こすわけであるが、しかしながら、もしもすべての有情が尽く般涅槃に入つてしまふことになると、諸仏の利他功德のはたらきはもはや必要がなくなるので尽きてしまふことになる。これでは、仏の清浄法界が無尽でありその利他功德が究竟であるとする『仏地経』の経文内容と矛盾する。有情界が無尽であるからこそ、清浄法界よりはたらしき出る利他功德もまた無尽と云えるのである。ならば、どのようにして有情界が無尽であると証明できるのか。そこで提出されるのが「五姓各別説」である。法爾に由つて無始の時よりすべての有情は五つの種姓に區別されており、その中でも特に般涅槃することのない第五の無有出世功德種性が

存在するために、有情界が尽きるといふことはないわけである。

この文面を素直に読むならば、大体以上のようになるであろう。中国仏教においては、よく知られているように、華嚴学の大成者である法蔵（六四三～七二二）が、こうした見方を痛烈に批判している。法蔵の解釈によれば、二界無尽説の前提には、有情界における個体の総数が限定されており、そのため、もしすべての有情が成仏するとすると、有情が成仏していけばそれだけ有情界の総数も減少していくわけであるから、いずれは必然的に有情の数が尽きるときがやってくる、という論法があると見るのである。華嚴学の伝統では、この解釈に則って、有情界の総数が減少するとその分だけ逆に清浄法界の総数が増加するという意味で、この考え方を「二界増減説」と呼称している。そこで法蔵は『不増不減経』の所説を根拠として盛んにこれを論破しようと努めるのである。いわく、有情界は原理上増減することなどあり得ない、なぜならば、有情界とは、清浄法界の理体を根拠として生起する事相（仮象）に他ならず、従って、有情界の数が増えたり減ったりするとして実体的に捉えることなど邪見にすぎないのである、と。ここではまた、有情界と清浄法界とが理事相即して不二であるという論理を基調としているために、こうした批判が展開されるわけである。

とはいえ、『仏地経論』の「二界無尽説」の意図は、果たしてこうした法蔵の解釈と次元を同じくしているのだろうか。まず、法蔵の立場と確実に異なるのは、二界無尽説が「性相別論」を立場としていることである。理事相即の論理では、清浄法界はすべての有情に本来的に内在しており、有情が自身の本来的な清浄性に目覚めることが成道の基礎となると考える。しかし、性相別論では、無為法と有為法とを明瞭に区別することを論理の基本としており、これが提出する成道観では、清浄法界より等流せる正法（十二部教）を聞熏習する種子を増上縁（外縁）とし、阿頼耶識に依附する本有無漏種子を因縁（内因）として、無分別智が生起する、と主張する。すなわち、清浄法界は有情に内在するのではなく、普遍的な原理として外在していると考えるのである。法蔵はこうした性相別論の論理それ自体

に批判を加えようとしたのかもしれないが、性相別論における無為法と有為法との区別は、存在形式が常（不変）であるか無常（生滅変化）であるかの相違に基づくものであり、存在形式を構成する諸要素の数量の増減が問題となっているわけではない。まして、有情界の個体の総数が限定されているなどと考えるのは、全くのナンセンスであると言えよう。従って、有情界が無尽であるという意味を正しく理解するためには、法蔵の解釈とは別の観点から考えなければならぬことになる。

ところで、先の第一段において、「尺虚空性・窮未来際」の經文を二種の殊勝功德に分けて解釈していることに触れたが、実はこの解釈の意図は、その後述べる二界無尽説が性相別論を基調としていることを示唆するためであるとは言えないだろうか。というのも、もし『仏地經解説』の如く「尺虚空性窮未来際」の文を一種の殊勝功德と見るならば、無為法である清浄法界と有為法である利他功德とが混在してしまい、『仏地經』が理事相即の論理を立場としていると受け取られる可能性があるからである。そこで、玄奘は性相別論の立場を明確に位置づける意味で、この經文を取って無為の殊勝功德と有為の殊勝功德とに峻別して解釈したのではないかと推測されるのである。

## (2) ①②

分別して前の四種性を建立するに、時限無きと雖も然も畢竟じて滅度を得る期有り。諸仏の慈悲の巧方便なるが故に。

先の項目では、有情界の無尽性の根拠として五姓各別説が説かれたが、ここからはそれら五つの種姓について具体的に言及していくことになる。

ここでは無有出世功德種姓以外の四種姓がまとめて扱われており、これら四種姓はいずれも時期はともかく必ず般

涅槃に入ることが端的に説き示されている。この記述は、この後に説かれる無有出世功德種姓の説明に比べると、あまりに簡略である。実際、他の唯識論書を見ればわかるように、菩薩種姓と声聞・独覚の二種姓とでは多くの差異がある。例えば、『成唯識論』の本有無漏種子説に基づく五姓各別説の伝えるところでは、菩薩と声聞・独覚とがそれぞれ有する無漏種子には、全分と一分という優劣がつけられている<sup>⑩</sup>。また、修道の果として菩薩が証得するのは無住処涅槃であり、声聞や独覚が阿羅漢となつて証得する無余涅槃とは区別されているのである<sup>⑪</sup>。それにも関わらず、これら四種姓を全く同列に扱うのは、この二界無尽説を提出する意図が、第五の無有出世功德種姓の問題と結びついていることを暗示していると言えるだろう。

(2)―③

第五の種性は出世功德の因有ること無きが故に、畢竟じて滅度を得る期有ること無し。諸仏は但だ彼の為に方便して神通を示現して、悪趣を離れ善趣に生ずるの法を説くべきのみなり。彼れ教に依りて善因を勤修して人趣に生ずるを得、乃し非想非非想処に至ると雖も、必ず還退して諸の悪趣に下墮す。諸仏方便して復た為に通を現じて説法教化し、彼れ復た善を修し善趣に生ずるを得るも、後に還退し墮して諸の苦悩を受く。諸仏方便して復た更に拔濟す。是の如く展転して未來際を窮む。其をして畢竟じて滅度せしむること能わず。

ここでは、第五の無有出世功德種姓が、永久に般涅槃に入る時期がないこと、そして諸仏はこの種姓のために神通を現わして善趣（人天乘）に生ずるように説法教化するのみであること、が述べられる。また、諸仏の方便が未來際を窮めるといふ記述から、ここに利他功德の無尽性の意味を見出すことができるのであり、二界無尽説を提出する根拠がこの第五の種姓にあることをはっきりと示した一文であるとも言える。

ところで、五姓各別説の五つの種姓がまとまって説かれるのは、インドの仏教文献の中では、この『仏地経論』以外では『楞伽經』<sup>12</sup>が挙げられる。五姓各別説の原型それ自体は『瑜伽師地論』に辿ることができが、この論では菩薩種姓・声聞種姓・独覺種姓および無種姓の四と、不定種姓の<sup>13</sup>一とを別々に説いているのである。従って、『仏地経論』が五種姓をまとめて列挙する背景には『楞伽經』の影響を考えることができそうである。

そこで、これに関連して、遁倫(六五〇?~七二〇?)の『瑜伽論記』(撰述七〇五年頃)が伝える興味深い記録<sup>14</sup>が想起される。それは、玄奘がインドに留学していた頃、『楞伽經』の梵本を看る機会があり、この經典に説かれる五種姓のうち、第五の無種姓については、衆生済度のために取えて成仏しない大悲闡提と、勝れた縁にあえば成仏できる断善闡提の二類が挙げられており、いずれも有仏性の者であることを確認した。これに対して、『大乘莊嚴経論』に説かれる無仏性の者は畢竟無性であることから、玄奘が中国へ帰ろうとした時に、インドの諸大徳に対し、本国では畢竟無性を信じる者はいないからこの語を削除して欲しいと願ひ出た。しかし、玄奘の師である戒賢は、そのような意見は辺境人の考えであるとして、これを斥けたというのである。

さて、こうした逸話から指摘できることは、玄奘が畢竟無性の問題に対して強い関心をもっていたということ、そして当時の中国仏教界の大勢が一闡提成仏論ひいては一切皆成論に傾いていることを玄奘がはっきりと意識していたこと、の二点であろう。一方で、この記述から玄奘が畢竟無性の概念に対して否定的であったと読むこともできるが、おそらくそれはあり得ないだろうと思う。玄奘が帰朝して『瑜伽師地論』や『仏地経論』を訳出した後、周知のように、一乗皆成説と三乘五性説との対立から仏性論争が勃発するが、もし玄奘が三乗家の側に与していなかったとすれば、論争がそれほど熾烈になるはずなどないからである。このように見ると、玄奘が『仏地経論』の中にこの二界無尽説を挿入し、永久に成仏できない無有出世功徳種姓の存在を強調したことの背景には、まさしく当時の中国仏教界の思想潮流に対する確信的なアンチテーゼが企図されていたのだと言えるだろう。当然ながら玄奘には仏性論争を予

測できたであろうし、高弟たちがこの論争に身命を賭したのもひとえに玄奘の意志を受け継ぐとする動機からであろうと考えられるのである。

もう一つ重要な指摘としては、この二界無尽説が形成される上では『楞伽經』の五姓各別説を批判的に援用している可能性が高い、ということである。もしこの説が玄奘による創作であるとすれば、先の『瑜伽論記』の記述はきわめて重要な意味をもつことであろう。この可能性は決して否定できるものでもない。それを裏付ける証拠として、次の不定種姓の説明を挙げるができる。

(2)―④

余の經中に一切有情の類は皆仏性有りて皆當に作仏すべしと宣説すと雖も、然るは真如法身の仏性に就いて、或いは少分の一切の有情に就いて方便して而も説くものなり。不定種性の有情をして、決定して速やかに無上正等菩提の果に趣むかしめんが為の故に。

ここでは『大乘涅槃經』の後半部分の随所に説かれる「一切衆生悉有仏性」という思想を取り上げている。この思想にあえて言及するのは、これが二界無尽説とは真つ向から対立する考え方だからである。そのため、この思想に二つの解釈を施すことによって、その矛盾を收拾しようとするのである。二つの解釈とは、一つは真如法身の仏性から説かれたという見方、二つは不定種姓に対する方便説という見方である。特に後者では、「一切」の意味について「少分の一切」という特異な概念を提示している。

ところで、この二つの解釈の原点となる考えは、『大乘莊嚴經論』および『撰大乘論』が伝える「一乗が説かれる理由を明かす偈頌」<sup>⑦</sup>に辿ることができる。この詩頌の中では、一乗の教説が、不定種姓を大乘に引き入れるために、

あるいは究極的であるために、説かれたと述べている。この一乗の概念に対する視座が、『大乘涅槃經』の思想に適用されたところに、二界無尽説の特徴があると言えよう。

翻つて、玄奘が帰朝した当時の中国仏教界に目を転ずれば、その大勢を占めていたのは『大乘涅槃經』の研究を宗とする撰論学派であった。例えば、玄奘唯識に対して旧来の仏教との相違点を十四箇条にまとめて批判した靈潤（？一六三四？）<sup>15</sup>はまさしくこの学系であるし、また仏性論争において法相宗義を盛んに詰難した法宝（一六七？一七〇五）<sup>16</sup>も同様である。従つて、玄奘が、当時の中国仏教界を意識して、『大乘涅槃經』の有名な金句に対する独特の解釈を提供した、と考えることは決して無理ではないように思われる。しかも、「少分の一切」という用語が他の唯識論書のどこにも見出せないことを加味すると、玄奘が二界無尽説を創作した可能性はますます高まるのである。

### (3)

此の道理に由りて、諸仏の有情を利樂せる功德は断尽有ること無し。此の利他の徳は自利の徳に依りて乃し断ずること無きを得る。是の故に如来の有為の功德は因に從りて生ずるが故に、念念に滅すると雖も而も断尽無し。仏の功德の無尽究竟に由る。

第三段は二界無尽説の総結である。ここでは、諸仏の有為の利他功德が断尽しない理由を、二つの観点から述べていることがわかる。その第一は「此の道理に由りて」であり、第二は「自利の徳に依りて」である。「此の道理」とは、第二段で詳しく述べてきた種姓差別の道理であり、つまりは有情界の道理を意味する。これに対し、「自利の徳」とは第一段で触れた諸仏の無為の殊勝功德のことで、これは清浄法界の理体である。すなわち、二つの観点とは有情界と清浄法界との二界を指すのである。そして、この二界が無尽であるために、諸仏の有為の利他功德もまた無尽で

ある、ということを主張するのが、二界無尽説の全容ということになる。

### 三、「有情界は無尽である」という思想について

二界無尽説の特徴は「有情界は無尽である」という思想に極まる。そこで最後にこの問題について考えてみたいと思う。

有情界が無尽である根拠は五姓各別説であるが、その五姓各別説の道理とは、(2)―①の文にあるように、「法爾に由つて」種姓が存在していることである。従つて重要なのは、この「法爾」という概念の意味を明らかにすることにあると言えるだろう。そこで『瑜伽師地論』を見ると、「声聞地」には「法爾道理 (dharma-yukti)」という諸法觀察における一つの道理が説かれている。法爾道理とは、地には堅という性質があり、水には湿という性質がある、というように、その法が持っているありのままの性質(＝自性)を観察することを意味する。すると、この説明に準拠する限り、法爾によつて種姓が存在しているという意味は、まさしく種姓という法の有する自性があるのままそのようである、というように表現するしか手立てがないことになろう。しかしこれでは単なる同語反復に過ぎない。よつて、こうした法爾の概念を、さらに思想的に昇華させる必要がある。

そこで、その手がかりとして、「菩薩地」には種姓の同一の概念として「界 (grāhi)」が挙げられているが、このことに注目したいと思う。この界という概念に関連して「声聞地決択分」に興味深い議論がある。それは、畢竟無涅槃法(＝無種姓)の者が説かれることについての、皆有仏性論者と一分無性論者との問答であるが、その最初の問答では、有仏性論者の「畢竟無涅槃法はどのようになつて存在しうるのか」という問いに対し、無性論者は、一つの經典を引用して、諸の有情の類には、種々の界性、無量の界性、下劣の界性、勝妙の界性が有るためである、と説明するのである。<sup>22</sup>このように、界の多元性を説く經典を引用して種姓差別の教証とする姿勢は、他の唯識論書にも継承され

ていて、『大乘莊嚴經論』では「界の差別に由るとは、衆生は種種なる界有るによりて無量の差別あり。多界修多羅に説くが如し。界の差別に由るが故に応に三乗の差別有り」と知るべし。」と述べられるし、また『顕揚聖教論』にも「阿頼耶識中に種種の界有るに由るが故に、又經に悪又聚の喩を説くが如し。」とある。さらに『成唯識論』では、次のように説明されている。

契經に説くが如し、一切の有情は無始時來種種の界有り、悪又聚の如く法爾に而も有り、と。<sup>26</sup>

ここにおいて、界の多元性と法爾という語が初めて結びついていることに注目したい。法爾とは法がそのままに存在すること、つまりは「法の自性」を捉えたものである。そうした自性が界の多元性と結びつくということは、いわばこれは「多元性における法の固有性」を意味すると言えよう。

そこで、この法爾の概念を踏まえて、法爾によつて種姓が存在しているという意味を解釈するならば、これは「各々の種姓は他の様々な種姓において固有性がある」ということになる。これを具体的に考えると、例えば菩薩種姓であれば、この種姓は他の四つの種姓から独立して存在しているのではなく、他の四つの種姓との関係性の中で菩薩種姓の固有性が見出される、ということなのである。つまり、ある有情のもつ種姓の固有性は、他の有情のもつ種姓との関係性によつて初めてその意義が見出される、ということであり、さらに言えば、五つの種姓の相依相対する関係性において、ある有情の固有の種姓が決定する、という意味なのである。従つて、「二界無尽説の主張する「有情界は無尽である」という思想は、実はこうした「種姓の相関性と固有性」といった内容を本質としていることなのである。

## おわりに

中国仏教の特質は、全般的に仏教は大乘、大乘は一乗であると割り切つて考える点にあると言える。こうした傾向

はインド仏教と著しく異なっている。インドでは、部派的なあり方やアビダルマ的な考え方こそ仏教そのものであった。現実の世界には、アビダルマ教学を遵守し阿羅漢道を実践していた修道者のグループが、仏教の主流の勢力として長く存続していたのである。そのため、たとえ一乗思想を理想と掲げる大乘教徒であっても、こうした存在を前提にして思索を展開するのが常であった。彼らにとつては、理想的には悉有仏性であり一乗であるとしても、現実の世界ではそれに反するような多くの事例を如実に体験させられていたのである。玄奘はインド仏教のこうした事実を目の当たりにし、中国仏教の安直な一乗的傾向に危惧を感じたのではなからうか。中国仏教の一乗的傾向は、理事相即の論理や一切皆成論において、顕著に見られる。これらの系譜は、現実を展開している多元的な状況を仮象なものとし、観念的な理体に一元化してしまうものである。そこには、仏教の思索の所産である部派仏教も独覚の仏教もすべて大乘に帰趨させてしまい、その固有性や意義などを排斥してしまう危険性を孕んでいるのである<sup>②</sup>。

従つて、玄奘が『仏地経論』において、性相別論を強調し、有情界の無尽性を掲げようとした意図とは、結局のところ、大乘仏教の真意が、多元性を排斥する観念的な一乗を説くことではなく、声聞や独覚あるいは人天の教えや一闡提の存在までも、それらの固有性を容認しつつ包括していくことにあるのだ、ということを一乗思想に染まった中国仏教界に伝えようとするのだたのではないかと思うのである。しかしながら、実際に起こった仏性論争は、玄奘の意図に反して、成仏する有情は全てなか一部なのかという議論にその焦点が置き換えられてしまう。五姓各別説もまた、本有無漏種子説を根拠として、種姓の優劣を説く一つの教義へと変貌していくのである。

## 註

- ① 西尾京雄『佛地経論之研究』全三卷、国書刊行会、一九八二年（原本発行一九四〇年）。
- ② 前掲書第二卷、一〇四頁―一二二頁参照。
- ③ この数字は『玄奘法師行状』（大正五〇・二二〇中）に基づく。『大慈恩寺三藏法師伝』卷一〇（大正五〇・二七七上）によ

れば、七四部一三三八卷である。

④ 慈恩基『成唯識論掌中樞要』卷上本（大正四三・六〇八下）。

⑤ この問題に関する詳細な研究に、勝又俊教『佛教における心識説の研究』（山喜房佛書林、一九五六年）第一章「成唯識論の成立と諸論師の思想」（一頁～六六頁）がある。

⑥ 長谷川岳史「玄奘における『仏地経論』・『成唯識論』訳出の意図」（『印度学仏教学研究』四八巻二号、二〇〇〇年三月）、同「『仏地経論』と『成唯識論』——玄奘における両書の翻訳の意図——」（『龍谷大学論集』四五五号、二〇〇〇年一〇月）。

⑦ 『仏地経論』巻二（大正二六・二九八上～中）。

⑧ 『仏説仏地経』（二巻、玄奘訳）の仏徳讚歎の経文（大正二六・七二〇下）は、以下のものである。また、『仏地経論』の解釈による「二十一種の殊勝功德」の区分は（ ）の番号によって示す通りである。

是薄伽梵最清淨覺。（1）不二現行（2）趣無相法。（3）住於仏住。（4）逮得一切仏平等性（5）到無障処。（6）不可転法（7）所行無礙。（8）其所成立不可思議。（9）遊於三世平等法性。（10）其身流布一切世界。（11）於一切法智無疑滯。（12）於一切行成就大覺。（13）於諸法智無有疑惑。（14）凡所現身不可分別。（15）「不可分別」一切菩薩正所求智。

（16）得仏無二任勝彼岸。（17）不相間雜如来解脱妙智究竟。（18）証無中辺仏地平等（19）極於法界。（20）尽虚空性（21）窮未來際。

この中、「不可分別」の語は『仏地経論』の解釈による挿入である。また、経文を絵句と別句に分ける場合は、（1）が絵句で、残りが別句となる。ちなみに『仏地経解説』では、「最清淨覺」を第一の殊勝功德とし、「尽虚空性窮未來際」を第二十一の殊勝功德とする。他の区分は『仏地経論』と同じである（西尾前掲書、一九三頁～二〇一頁参照）。

⑨ この批判は、法蔵『一乗教義分齊章』（いわゆる『華嚴五教章』）の「第九所詮差別」の段の「種姓差別」の項において、大乘終教の種姓差別を述べる中で「一切衆生皆当作仏」に対する七難七答の問答として、展開している（大正四五・四八七上～中）。

⑩ 『成唯識論』巻二（大正三一・九上）

⑪ 『成唯識論』巻一〇（大正三一・五五中）

⑫ 『四卷・楞伽経』巻一（大正一六・四八七上～下）、『十卷・入楞伽経』巻三（大正一六・五二六下～五二七中）、『七卷・大

乘入楞伽經』卷二（大正一六・五九七上）下。

⑬ 『瑜伽師地論』卷三七（大正三〇・四九六下）、『同』卷五二（五八七中）下、『同』卷五二（五八九上）中。

⑭ 『瑜伽師地論』卷八〇（大正三〇・七四九中）。

⑮ 遁倫『瑜伽論記』卷二三（大正四二・六二五上）中。

尚、最澄の『法華秀句』卷上末、四九頁～五〇頁（『伝教大師全集』第一卷所収）に、この『瑜伽論記』の一文が引用されており、こちらの方が『瑜伽論記』よりも文面が整っていて読みやすい。

⑯ 玄奘が帰朝したのは六四五年（貞観十九年）、『瑜伽師地論』の訳了は六四八年（貞観二十二年）、『仏地経論』の訳了は六四九年（貞観二十三年）である。

⑰ 『大乘莊嚴経論』卷五「述求品」（大正三一・六一五中）、『撰大乘論』卷下（大正三一・一五一中）、『撰大乘論世親釈』卷十（大正三一・三七七下～三七八上）。

尚、その偈頌は、『撰大乘論』から引用すれば、次のようである。

為引撰一類 及任持所余 由不定種性 諸仏説一乘

法無我解脱 等故性不同 得二意樂化 究竟説一乘

⑱ 靈潤の十四箇条の批判、およびその後の仏性論争の展開に関しては、最澄『法華秀句』卷中本・中末の「大唐仏性諍」に詳しく伝えられている。

⑲ 法宝は『一乘仏性究竟論』六卷によって法相教義の五姓各別説を批判したが、法相宗第二祖の慧沼（六四九～七一四）は『能顕中辺慧日論』四巻をつくり、この批判をさらに徹底的に論難した。この二論書で行われた議論が、後に日本において最澄（七七七～八二二）と徳一（七四九～八二九？）による三一権実論争の基盤になっていく。

⑳ 『瑜伽師地論』卷二五（大正三〇・四一九中）下。

㉑ 『瑜伽師地論』卷三五（大正三〇・四七八下）。

㉒ 『瑜伽師地論』卷六七（大正三〇・六六九中）。

㉓ この経典は、袴谷憲昭「三乗説の一根柢—*Aksarāsi-sūtra*と*Bahuhūka-sūtra*—」（古田紹欽博士古稀記念論集・仏教の歴史的發展に見る諸形態」、一九八一年）の研究成果により、『雑阿含経』第四四四経（大正二・一一四下～一一五上）が、その

古形を伝えるものであることが知られている。

②4 『大乘莊嚴經論』卷一「種姓品」(大正三二・五九四中)。

②5 『顯揚聖教論』卷一七「撰勝決択品」(大正三二・五六七中)。

②6 『成唯識論』卷二(大正三一・八上)。

②7 こうしたインド仏教と中国仏教との性格の相違に関しては、長尾雅人「一乗・三乗の議論をめぐって」(『中観と唯識』(岩波書店、一九七八年)所収、初刊は『塚本博士頌寿記念・仏教史学論集』・一九五六年)における優れた考察が非常に参考になった。