

仏性論雑考

古賀 英彦

一、三因仏性

草木国土悉皆成仏というのが中国的仏性論の行きつくところであつたが、しかしさすがに草木国土は自分で成仏するわけにはいかないのであつて、「一仏成道すれば、法界は此の仏の依正に非ざるは無し」と『金剛鐔』(大4678c)にいわれるように、依報としてお相伴にあずかるのである。その一仏成道の次第を説明するのが三因仏性の教説である。『観音玄義』上に「仏(＝行者)は初発心より人法の空を觀じ、三仏性を修し、六即位を歴て六即人法(果仏)を成ず」(大34879a)という。三因仏性というのは、

正因仏性

了因仏性

縁因仏性

の三種仏性を指す。これは『法華文句』十上(大34140c)に、

仏性には五有り。正因仏性は通じて本と当とに亘り、縁了仏性は種子本有にして適今に非ざるなり。果性と果果性とは定めて当に之を得べく、決して虚しからざるなり。

という中の、前の三仏性にほかならない。『法華文句記』十中には次のように注釈する(大3439a)。

正因は通じて亘るとは、性徳は迷悟因果に通ずるが故なり。

「性徳」とは、仏性のもつ天然の活力のことであり——ただしこの仏性はすでに中国的変容を蒙り、中国思想における宇宙生々の原理である一気概念と同化して、万法生起の根本となっている⁽¹⁾——、修徳(修得とも書く)つまり行者の人為が加わって得られる能力と対照してこう呼ばれる。正因仏性は凡夫(迷・因)にも諸仏(悟・果)にもへだてがないのである。性徳は「諸法生起の本」とされる⁽²⁾。

縁了に種子は本有なりと云うは、還た性徳に約して以て二因を明らむるなり。新熏もて修得を成ずることに対するを以ての故に。

縁因仏性と了因仏性について種子は本有であるというのは、やはり性徳にもとづいて二因の特質を明らかにするのである。つまり本有ではない新熏の種子によつて修徳を成就するのではないというのである。種子は「能生の義」とされる⁽³⁾。

此の三を因と為し、因を転じて果と成す。果中の菩提及以涅槃およびを名づけて果性と果果性と為すなり。

この三仏性は因となり、転じて果を成就する。果中の菩提を果仏性と名づけ、涅槃を果果仏性と名づける。

若し性に対して修を弁ずれば、祇だ是れ修得なるのみ。縁了は果に至りて名づけて菩提と涅槃と為す。

実際には修性不二であるけれども、性徳に対比させて修徳をいえば、果性と果果性とはひとえに修得である。了因仏性は果に転じて菩提といい、縁因仏性は涅槃という。

これを因果の関係にしたがって整理すれば次のようになる(般若と解脱については次に引く『観音玄義』の文参照)。

(因) (果)

正因仏性↓正因仏性

了因仏性↓果仏性——菩提・般若

縁因仏性↓果果仏性——涅槃・解脱

【図で明らかかなように、正因仏性には因果関係の実体がない。『法華文句』に「正因仏性は通じて本(因)と当(果)とに亘る」というように、因が果に転化することはないのである。この関係を「非因非果」と呼ぶ。『観音玄義』上に次のようにいう(大 3488c)、

大経に非因非果をば仏性と名づくこと云う者は、即ち是れ正因仏性なり。

又た是因非果をば名づけて仏性と為すと云う者は、此れ性徳の縁了に抛りて、皆な名づけて因と為すなり。

又た是果非因をば仏性と名づくこと云う者は、此れ修徳の縁了の皆な満つるに抛る。了は転じて般若と名づけ、縁は転じて解脱と名づく。(了は)亦た菩提なる果と名づけ、(縁は)亦た大涅槃なる果果と名づく。皆な称して果と為すなり。

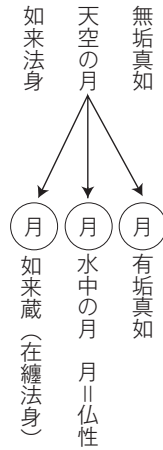
「大経」とは『涅槃経』のことで、卷二七師子吼菩薩品に次のようにいう(大 1252a)、

善男子、是因非果とは仏性の如し。是果非因とは大涅槃の如し。是因是果とは十二因縁所生の法の如

し。非因果果をば名づけて仏性と為す。因果に非ざるが故に常恒無変なり。

『涅槃經』は因果の四句分別を示しただけで、了因↓菩提、縁因↓涅槃という因果の関係づけはやっていない。これは『涅槃經』にもとづいて、天台が独自に發展させた考えである。ただ非因果の理法はそのままに受けついでいる。

「因でもなければ果でもないものを正因仏性と呼ぶ。因果の支配を超越しているから常に変化しない」というのは、仏性論のかなめでありながら存外わかりにくい。明確な理解を得るために、旧稿⁽⁴⁾で用いた図解を引用したい。



月は仏性の譬えであり、真如と法身とは種姓とともに仏性の実体である。天空の月と水に映った月とが別物ではないように、如来の仏性と衆生身中の仏性とが別物ではない、同一物であるということを図解したものである。ただ衆生においては如来蔵・有垢真如と呼ばれ、如来においては清浄法身・無垢真如と呼ばれるところに、雑染から清浄へという仏道のすじみちがかくされている。

仏性思想もこのすじみちから離れるものではない。そもそも仏性思想の中心となるのは真如という概念

である^{〔補注〕}。世親の『仏性論』は「仏性なる者は即ち是れ人法二空所顯の真如なり」(大3178b)と定義しているが、この真如は三性のうちの円成実自性を指す。つまり仏性を心の構造の中に組み入れて、心性と等置しているのである^{〔5〕}。したがって雑染—有垢真如から清淨—無垢真如への過程は、客塵煩惱に覆われた行者の心性の、雑染から清淨へのあゆみにほかならない。

『涅槃經』卷七に「(大12404c)」、

復た比丘有りて、仏秘藏甚深經典(＝如来藏經)を説くらく、一切衆生には皆な仏性有り。是の性を以ての故に無量億の諸煩惱結を断ちて、即ち阿耨多羅三藐三菩提を得成す。一闍提を除く、と。

『泥洹經』卷四に「(大12381b)」、

復た比丘有りて、如来藏經を広説して言わく、一切衆生には皆な仏性の身中に在る有りて、無量の煩惱悉く除滅し已って、仏は便ち明顯なり。一闍提を除く、と。

チベット語訳からの和訳をそえておこう。

またここに或る比丘が、偉大な如来藏經によつて説く、一切衆生には仏性があり、その仏性は各おのの身中に完具しており、一切衆生はあらゆる煩惱を断滅しおわつて作仏するが、一闍提は除く、と(西藏語訳北京版大藏經三二冊一八五頁五葉六行)。

仏性は本来清淨で煩惱とは無縁であるが、常に行者と一体であるから、行者とともに雑染から清淨への道をたどることになる。しかるに「煩惱を断滅しおわつて作仏する」のは行者であつて——「菩提を撰ずるは眷属(sattva衆生)なり」(『宝性論』一八八頁)——、仏性ではない。仏性はすでに作仏しているのである。「仏なる者は即ち是れ仏性なり。何を以ての故ぞ。一切諸仏は此れを以て性と為せばなり」(『涅槃經』二十七、大12524a)。

しかし衆生が作仏するというのは、衆生が仏に変容することでもない。

無量の諸患積聚するの身、陰界諸入の因縁和合せる、休息寂滅して如来性に入れば、仏性は顕現して究竟して成就す(『泥洹經』五、大12988c)。

無限のうれいのつもった身心、因縁和合によって陰界入から成る身心、その活動が止息し寂滅して、つまり煩惱が断滅して、行者が如来性に悟入すると、つまり見性すると、仏性は顕現して窮極的に清浄となり、仏徳(仏の三徳いわゆる智断恩徳)が成就する。あるいは涅槃の三徳すなわち法身・般若・解脱が成就する。いわゆる見性成仏説であるが、行者の側からいえば見性であり、仏性の側からいえば顕現である。ただ両者は啐啄同時、これが衆生の作仏である⁽⁷⁾。

『観音玄義』は次のようにいう(大34880c)、

是くの如く智断円極するが故に法身は顕著なり、即ち是れ三種仏性の義円かなるなり。法身満足するは即ち是れ非因非果なり。正因満つるが故に云く、隠れては如来蔵と名づけ、顕われば法身と名づく。是因に非ずと雖も而も名づけて正因と為し、是果に非ずと雖も而も名づけて法身と為す。

「是くの如く智断円極す」というのは、後に見るように、煩惱を断滅するために方便をつくした結果であり、それによって「法身が顕著となる」つまり「法身が顕現する」のである。これは三種仏性のはたらきが完成したことにはかならない。「清浄法身が仏徳を円満足するのは非因非果の関係においてである。正因仏性の因としてのはたらきが満ちる点をとらえて、煩惱に隠れている時には如来蔵と呼び、解脱して顕われた時には法身と呼ぶ。因ではないけれども正因といい、果ではないけれども法身というのである。つまり正因仏性は常に不変であるけれども、雑染(隠覆)から清浄(顕現)への転換を、かりに因から果への変化と見なして考えるのである。この考えは如来蔵思想に由来する。

『宝性論』は、如来蔵と呼ばれる仏性の三種実体について考察するが、そのうち「如来の種姓―蔵」がなぜ「如来―蔵」でありうるかという理由を述べるくだりで次のようにいう、

蔵と樹と金像と転輪聖王と宝像との譬喩は、彼の三仏法身を生ずることを示現す。自体性に依りて、如来の性は諸の衆生の蔵なるを以て、是の故に説きて一切衆生に如来蔵有りと言く。

此れは何の義を示すや。諸仏如来は、三種身有りて「如来の」名義を得るを以ての故に、此の五種の喩は、能く三種の仏法身の因と作る「ことを示す」。是の義を以ての故に、如来性は因なりと言くなり。此れは何の義を以てするや。此中には性の義を明らかに以て因の義と為すなり(一四二頁)。

九種の譬喩によって如来蔵のかくされた意味を示すところであるが、この五種の譬喩は、種姓―蔵が三種仏身を生じることを表わす。「自体性に依りて」というのは「如来性それ自体の性質として」ということである。

そもそも諸仏如来は、三種仏身を所有してはじめて如来の名義〈tathagatava〉(如来の身分、資格、如来たること)を得るのであるが、その名義を与えるのが種姓〈gotra〉(血筋・血統)としての如来性〈tathagata-dhatu〉である。こうしてこの五種の譬喩の意味するところは、如来性が三種仏身の因となるということである。したがってこの場合に限っていえば、如来の性〈dhatu〉の意味は「性」ではなくて「因」〈hetu〉の意味である。これに對置するとき「如来の名義」〈tathagatava〉を得た仏身は「果」だということになる。ここにいちおう因果の関係が成り立つように見える。

しかし三種仏身というのはけつきよく法身に収斂⁽⁸⁾されるから、仏性の実体である法身と別物ではないわけである。ただ「隠れては如来蔵と名づけ、顕われては法身と名づく」(『観音玄義』前引)というにすぎないのである。だから前掲の図解の天空の月と水中の月との喩えが示すように、両者は同一物であるか

ら、因果の關係を立てようがないのである。そのところを踏まえて『涅槃經』は「非因果果をば名づけて仏性と為す。因果に非ざるが故に常恒無変なり」(前引)といったのであろう。

『観音玄義』は次のようにしめくくる。

仏性は因果に通じて不縦不横なり。性徳時の三因は不縦不横にして、果の満つる時に三徳と名づく。故に普賢觀⁹⁾に云わく、大乘の因なる者は諸法実相なり。大乘の果なる者も亦た諸法実相なり、と。

「不縦不横」とは不二不異の關係をいう。「性徳時」というのは行者の人為が加わらない時をいい、「果の満つる時」というのは修徳時をいう。「三徳」というのは、法身・般若・解脱の涅槃の三徳のことであるとすると、智徳・断徳・恩徳の、いわゆる仏の三徳をも意味する。『観音玄義』は両者を合糅するのである。三因仏性は三徳を成就する。『観音玄義』上にいう(大 3482b)、

若し性徳の了因種子を論ずれば、修徳は即ち般若を成し、究竟すれば即ち智徳なる菩提を成す。

性徳の縁因種子は、修徳は解脱を成し、断徳なる涅槃なり。

若し性徳の非縁非了ならば即ち是れ正因にして、若し修徳の成就すれば、則ち是れ不縦不横の三点の法身なり。

性徳の了因種子は、修徳の般若すなわち智徳菩提を成就する。

性徳の縁因種子は、修徳の解脱すなわち断徳涅槃を成就する。

性徳の非縁非了すなわち正因は、修徳が成就するときは、不縦不横の三点の法身である。

正因について「修徳を成就する」とはいわないで、「修徳が成就するときは、不縦不横の三点の法身である」というのは、右に見た非因果の道理にしたがうからである。ただその成就が縁了二因のはたらきに負うこと、後に見るとおりである。

種子について、『観音玄義記』一にいうところを詳しく見てみよう(大34898b)。

問う、文中に縁と了とは並びに種と云う者は、其の義は何ぞや。

答う、夫れ種と言う者は凡そ二義有り。一、敵対するをば種なりと論ず、三道は是れ三徳の種なるが如し。二、類例するをば種なりと論ず、縁と了とは是れ智と断との種にして、性徳の法身は修徳の法身の種なるが如し。此の二は皆な能生の義を取るなり。若し二空を以て種と為さば、即ち類例の義なり。若し二執を以て種と為さば敵対の義なり。

種子という語の意味は「能生の義」である。性徳の法身の種子は修徳の法身を生じる。右に見たように、法身は非因非果であるから、こう考えるのは道理に反するように見える。しかし「法身種子」という語がすでに真諦訳の『撰大乘論』上に出ている(大3317a)。

是の間熏習なる者は、若しくは下中上品なるも、応に知るべし是れ法身の種子なることを。阿黎耶識を対治するに由りて生ず、是の故に阿黎耶性の撰には入らず。出世の最清浄なる法界より流出せるものなるが故に。……此の間熏習は阿黎耶識には非ず。法身及び解脱身の撰に属す。如是如是(あたかも)「法身種子は」下より中上へと次第に漸増することく、如是如是(そのように)果報識は次第に漸減し、依止は即ち転ず。若し依止の一向に転ずれば、是の有種子の果報識は即ち無種子となり、一切皆な尽きん。

「依止」とはアラヤ識のことである。それが転ずるといふのはいわゆる「転依」のことで、清浄法身が顕現することにはかならない。

唯識学派は、仏性思想をも種子説によつて説明するようである。『宗鏡録』五にいう(大4840b)、
若し法相宗の所説ならば、一切の有漏の妄法も無漏の浄法も、無始時來、各おの種子有りて阿頼耶識

中に在り、縁熏習に遇えば即ち各おの自性より起こる。

中国で最も早くまとまった仏性論を提示したのは、『大乘義章』であるが、仏性の語義を解釈するところで(大4472a)、

言う所の性なる者は積するに四義有り。一なる者は種子因本の義なり¹⁰⁾。

といっている。「因本」というのは根本原因と言い換えて良いであろう。『観音玄義』にいわゆる「諸法生起の本」つまり仏性の性徳のことである。

「三点」とは周知の伊字三点のことで、法身・般若・解脱のいわゆる涅槃の三徳を表わすが、「三点の法身」という言い方は、他の二徳との不縦不横の關係において顕現した修徳の法身であることを示す。その法身は性徳の正因種子が成就するが、般若と解脱とは、それぞれ性徳の了因種子と性徳の縁因種子とが成就するのである。

了因と縁因とは、前に引いた『涅槃經』の「是因非果とは仏性の如し」という言葉と対応する。『涅槃經』はさらに次のようにいう、

是因非果をば名づけて仏性と為すとは、因より生ずるに非ざるが故に(つまり果ではないから)是因非果なり。沙門果に非ざるが故に非果と名づく。

何が故に因と名づくるや。了因なるを以ての故なり。善男子、因に二種有り。一には生因なり、二には了因なり。能く法を生ずる者をば是れ生因と名づく。灯は能く物を了せしむるが故に了因と名づく(大12530a)。

『涅槃經』は仏性を因と呼ぶゆえんを了因であるからとして、暗に生因ではないということを示している。これに対し仏性に、種子を媒介として「能生の義」を附与するのは、生因として認めることであり、

仏性論の中国的展開であった³³⁾。

また次のようにもいう(大12533b)。

汝は言う、衆生は悉有仏性なるに何が故ぞ見ざるとは、是の義は然らず。何を以ての故ぞ。諸の因縁の未だ和合せざるが故なり。善男子、是の義を以ての故に我は二因を説く、正因と縁因となり。正因なる者は名づけて仏性と為し、縁因なる者は発菩提心なり。二の因縁を以て阿耨多羅三藐三菩提を得るなり。

三因仏性の各名称が『涅槃經』にもとづくものであることは明らかである。そのうち正因と縁因とを対置した議論が『宝性論』にある。『宝性論』は三宝が世に出現する根柢を仏性に求めるのだが、

清浄の因と縁とを得て、三宝を出生すと応に知るべし。是の故に偈に言わく、初句を正因(ārah)と為し、余の三を淨縁(pratyaya)と為すが故に。(四八頁)

という。「清浄」とは、「転依の」実体なる者は、向に説ける如来蔵の、煩惱蔵の所纏を離れざる、諸煩惱を遠離し、転身して清浄なることを得たるをば、是れをば名づけて実体と為すと応に知るべし(一五六頁)といわれるところの、転依³⁴⁾して煩惱を遠離した清浄法身のことである。「向に説ける」とは、三宝について述べおわった直後のくだりを指す。

問うて曰わく、何等の法に依りて此の三宝有り、而して此の法に依りて世間及び出世間の清浄なるもの有ることを得て、三宝を生起するや。

答えて曰わく、彼の義の為の故に兩行の偈を説く。

真如の雜垢有ると、及び諸垢を遠離せると、仏の無量の功德と及び仏の所作業と。

是くの如きの妙境界は、是れ諸仏の所知にして、此の妙法身に依りて、三宝を出生す。(四〇頁)

「初句を正因と為し」というのは「真如の雜垢有る」つまり如来藏で、「真如仏性の未だ諸煩惱の所纏を離れざる」(四〇頁)についていうのである。これは「諸垢を遠離せるとは即ち彼の如来藏の轉身して仏地に到り、法身を得証して、如来法身と名づけらるる」(四〇頁)る真如仏性と対比される。ただし両者は同一物であり、「隱」と「顯」との違いがあるのみであることは前に見たとおりである。「功德」と「所作業」とは如来の属性である。

この箇所は漢訳にはうまく出ていないので梵文から和訳して引用するが、次のようにいわれる(四七頁)。
 そのうちこの四句の中の初の如来藏は、出世間法の種子(Seed)であるから、内身の如理作意(無分別智)によるそれ(如来藏)の清浄化(つまり転依)に照らして、三宝出生の正因であると知らねばならない。

仏性は出世間法の種子であるが故に正因であるとされる。

さて次に、縁因と了因とを対にして、了因が般若智徳を成就し、縁因が解脱断徳を成就するとする考えは、『涅槃經』にもない『宝性論』にもない、天台独自のものである。『観音玄義』上にいう(大3489b)、『

了因と縁因とを釈すれば、了は是れ顕発にして縁は是れ資助なり。了を資助して法身を顕発せしむるなり。

了なる者は即ち是れ般若の観智なり。亦た慧行正道と名づく。智慧莊嚴なり。縁なる者は解脱なり。行行動道にして、福德莊嚴なり。大論に云わく、一人は能く耘くまり、一人は能く種うゆ、と。種とは縁に喩え、耘とは了に喩う。

今は正に円教の二種莊嚴の因を明らかにす。仏は二種莊嚴の果を具せばなり。此の因果の根本を

原ぬるに即ち是れ性徳の縁了なり。此の性徳は本^も自之有りて、適今には非ざるなり。

前に見たように、性徳の正因仏性は修得の三点法身を生じる。これは正確には、「隠れては如来蔵と名づけ、顕われては法身と名づく」(大3480c)といわれたように、三点法身として顕現するということがある。しかしこれは正因の自力によるのではない。縁因が了因を資助して、了因をして法身を顕発せしめる結果である。これを智慧莊嚴(了因)と福德莊嚴(縁因)の二種莊嚴という。つまり二種莊嚴によって三点法身は成就するのである。「即ち是れ三種仏性の義は円かなるなり」(大3480c)といわれるゆえんであるが、仏性のはたらきが完成するのは自然にそうなるのではない。行者の修行に待つのである。『観音玄義』はいう、

修行は福慧を出でず。慧は即ち般若にして、福は即ち五度なり。互いに相い資導して、行を以て願に順い、事理をして円足せしむ。(大3487b)

福慧を積すれば、亦た定慧とも名づく。定は静愛と名づけ、慧は観策と名づく。寂照の智は幽として朗らかにせざる無きこと、明鏡の堂に高きが如く、福德禪定は純厚に資発すること、明灯の淨油の如し。亦た称して目と足と備わりて清涼池に入るを得と為す。池とは即ち涅槃なり。涅槃は称して、二種莊嚴の法身を莊嚴すると為す。(同879b)

「福慧」というのはいわゆる二種資糧のことで、六度中の前五度福德と第六度智慧とを指す。しかるに福德を代表するものは禪定であるから、福慧は「亦た定慧とも名づく」といわれるのである。『観音玄義記』二には次のようにいう(大3490a)。

寂照下は福智の徳なり。寂照の智なる者は権実の二智なり。幽として朗らかならざるもの無しとは、即ち三惑の暗無きなり。福德禪定は必ず諸度及び大小諸禪を含めば、福を以て智を資くこと油の灯

を助くるが如きなり。

禪定と智慧とは、あたかも目と足とのように行者をみちびいて、涅槃の清涼池に入らせる。そこで涅槃は、般若と解脱との二種莊嚴の因が、行者の修習によって智徳と断徳との二種莊嚴の果となり、法身を莊嚴することであると定義されるのである。つまり正因仏性が三点法身として究極的に顕現することは、法身・般若・解脱の涅槃の三徳が出さううことにほかならないわけである。

縁は能く了を資け、了は正因を顕わにし、正因は究顕すれば則ち果仏と成る。(『観音玄義記』、905a)

ともいわれる。正因仏性は究極的に顕現したとき果仏となる。これは行者の成道である。本節の冒頭にも引いたように「仏(＝行者)は初発心より人法の空を觀じ、三仏性を修し、六即位を歴て六即人法(果仏)を成ず」といわれるのだが、二種莊嚴とは「人法の空を觀じ、三仏性を修」することにほかならない。「人空を觀ずるは是れ了因種なり(人空を觀ずることは了因仏性の修習である)」「法空を觀ずるは是れ縁因種なり(法空を觀ずることは縁因仏性の修習である)」といわれる(大 34878c)。

論に云わく、衆生の無上なる者は仏是れなり。仏なる者は即ち覺なり。覺は是れ智慧なり。始めに人空を覺し、終りに法空を覺す。(大 34878c)

『観音玄義記』一に云う(大 34898a)。

始めに人空を覺し、終りに法空を覺すとは、人は是れ覺智なり、独り自ら人執を空すのみならず、復た能く法執を空す。

人法二執について次のようにいう、

今縁は既に智慧を以て人と目す。故に人執空すれば則ち智人顕わる。況んや本空を觀ずれば乃ち本智を顕わにす。本智は即ち是れ性徳の了因なり。(998a)

法空を觀ずるは即ち縁因種なりとは、覺智に由るが故に法執既に亡び、五陰は清淨なり。乃ち淨陰を以てして縁因と為す。況んや本空を了すれば乃ち陰は本淨なり。本淨の陰を性緣種と名づく。(同)

此れ等の法(智人と淨陰)を攪りて、之を称して仏と為す。(898)

天台の仏性論における基本的立場は、『金剛錚』に次のように述べられる(大46784)、

衆生は自ら仏の依正中に於いて、而して殊見を生じて苦樂に昇沈す。一々皆な計して己れの身土の、淨穢宛然たり、成壞斯に在ると為せばなり。

衆生は本來的に仏の身土の中に在りながら、殊見を生じて苦樂に昇沈している。ひとりひとりが皆な虚妄分別を起こして、仏の身土を己れの身土だと妄想するからである。この状態を『觀音玄義』は「理具情迷」(大34877b)という。「情」とは情識のこと、所縁によつて生じる識のことである(『智度論』三二、大25292a)。これは虚妄分別の当体であるが、我執(能取)と法執(所取)との存在することによつて成り立つ。したがって「情迷」から離脱するためには二執を打破しなければならぬ。「大乘の空觀は、情を蕩い徳を顕わす」(『觀音玄義記』一、大38888)、「人法の空を觀じ、三仏性を修」するのは、迷情を洗い流して、仏性の性徳を顕わすためにほかならない。

この考えは世親の『仏性論』にいうところの、「仏性なる者は即ち是れ人法二空所顯の真如なり」(大31787b)という教説に沿うものである。前述したように、この教説は前提として、仏性を心性と等置するのであるが、「人法二空所顯」といわれるのは、心性真如つまり無分別心は、妄執された我・能取と法・所取との二の空無において顯現するからである。

二、如来性悪不断

『観音玄義』上はこう(大 34882c)、『

縁了を料簡す。

問う、縁了は既に性徳の善有り、亦た性徳の悪有りや。

答う、具す。

『観音玄義記』二にいう(大 34905a)、『

初めに善悪の法門は性徳は皆な具することを明らむ。

縁因と了因とについて考察するにあたり、はじめに仏性の性徳は、善悪の法門(善悪の理法)を具有することを明らかにする。

初めに問う、縁は能く了を資け、了は正因を顕わにし、正因は究顕すれば則ち果仏と成る。今は性具の縁了二因は乃ち是れ性徳にして、(仏性に)仏と成るの善を具することを明らむ。若し九界と造らば亦た因縁を須つ。九界は仏に望むに皆な名づけて悪と為す。此れ等の諸悪も性は本具なりや、と。

はじめに質問する、縁因は能く了因をたすけ、了因は正因をあらわにし、正因は究極的に顕現すると果仏となるとされる。ところでいま性具の縁了二因は性徳であるから、仏性は仏となる善の性徳を本来具有することが明らかとなった。仏性がもし九界ともなるのであれば、やはり因縁を必要とするが、十界中の九界は、仏界と対比すればすべて悪界である。ではこれら諸悪の性徳をも仏性は本来具有しているのであるか、と。答えは前掲のとおり、仏性は性徳の善も、性徳の悪も本来具有するというのである。『観音玄義』は議論を進めるために問答を設ける(大 34882c)。

問う、闡提と仏とは何等の善悪を断ずるや。

答う、闡提は修善を断じ尽くして、但だ性善のみ在り。仏は修悪を断じ尽くして、但だ性悪のみ在り。

問う、一闡提と諸仏とはどのような善悪を断っているのか。答う、一闡提は修徳の善を断ちつくして、ただ性徳の善のみがのこっている。諸仏は修徳の悪を断ちつくして、ただ性徳の悪のみがのこっている。つまりこの問答は、修徳の善悪は断つことができるけれども、性徳の善悪は絶つことができないという理論を前提に作られたものである。議論は続く(882c)。

問う、性徳の善悪は、何ぞ断ず可からざる。

答う、性の善悪は、但だ是れ善悪の法門にして、性として改む可からざるのみ。三世を歴るも誰として能く毀つもの無く、復た断壊す可からず。譬えば魔の如きの経を焼くと雖も、何ぞ能く性善の法門をして尽きしめん。縦令い仏の悪譜を焼くも、亦た悪の法門をして尽きしむる能わざること、秦の焚典坑儒の如き、豈に能く善悪をして断尽せしめんや。

性徳の善悪はどうして断つことができないのか。答え、性徳の善悪は、善悪の法門(理法)であつて、本質的に変改できないからである。要点を説明すると次のようになる。澄観の『華嚴経随疏演義鈔』四十二にいう(大 3633c)。

善悪の二法は共に真如を以てして其の性と為す。若し善性を断ぜば即ち真如を断ぜん。真は断ず可からず。故に性善は断ず可からずと云う。仏性は即ち是れ真実の性なり。真実の性は即ち第一義空なれば、如何んぞ断ず可けん。性悪不断なるは、即ち妄法も本と真なればなり。故に無尽なり。

性徳と修徳とのちがいは、前述したように、性徳は仏性の持つ天然自然のちからであり、修徳は行者の人為造作が加わったちからである。性徳の善悪は真如仏性の天然のちからであつて、「皆な本具なるを以

て、故に名づけて性善性悪と為すことを得」(『観音玄義記』大34905b)なのであり、「性として改む可からざる」もの、本性として変改できないものである。これを断つことは、真如仏性そのものを断とうとすることである。できない相談である。

「善悪の二法」というのは、今の場合、具体的には次の十法界を指す。

地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天・声聞・縁覚・菩薩・仏

これは天台教学にいうところの三千世間であり、全世界・一切法である。このうち善法は仏の一界のみであり、残余の九界は悪法である。しかし十界すべてが真如仏性を本性とする、つまり真如仏性でできていると考えるのが、中国仏教の仏性論である。この考えをまとめて、

万法は是れ真如なり、不変に由るが故に。

真如は是れ万法なり、随縁に由るが故に。

という(『金剛鐺』大34905c)。万法つまり世界は、真如の不変随縁というはたらきによって現われているというのだが、この不変随縁ということについての、『禪源諸詮集都序』の説明はたくみで解りやすい。曰わく、

真金の如きは、工匠等の縁に随つて鑲釧盃蓋の種々なる器物と作るも、金性は必ず変じて銅鉄と為らず。金は即ち是れ法にして、不変と随縁とは是れ義なり。設し人有つて問うて説わん、何物か不變、何物か随縁、と。只だ合に答えて云うべし、金なり、と。(大48401b)

不変と随縁とはともに真金という法(存在)の義(作用)であるから、その主体はいうまでもなく真金である。それは工匠などの縁に随つて——随縁して——種々の器物に変化するけれども、金であることににおいては変化しないので不変という。しかるに不変は真如の「体」であり、随縁は真如の「用」である

と、いわゆる体用論の立場から説明される。

体用論というのは、中国思想の宇宙生々論において、一個の原理と万有との関係を説明したものである。体と用との関係はしばしば水と波との関係に譬えられる。前に引いた『金剛錘』の文は続けて、

是ならば則ち無波の水有ること無く、未だ不湿の波有らず。

という。「無波の水有ること無し」というのは「真如是万法、由随縁故」を承け、「未だ不湿の波有らず」というのは「万法是真如、由不変故」を承ける。随縁の故に無波の水はないというのは、万法(波)でない真如(水)はないということであり、不変の故に不湿の波はないというのは、真如(水)でない万法(波)はないということである。水と波との譬喩は、もともと二つのものの不可分の関係を表わすのである。

この関係を体用論においては「体用無二」という。まず真如について述べるところを見ておこう。『大乘止観法門』一に、「二種の如来蔵を挙げて——ただし如来蔵は二つあるわけではない。宇宙論的原理は常に唯一である。この「二種」とは二つの側面ということである——以て真如を弁ず」として次のように(大 46648c)：

問うて曰わく、如来の蔵は是くの如き等の、無量の法性を具するの時、為た差別有りや、為た差別無しや。

答えて曰わく、蔵の体は平等にして、実に差別無し、即ち是れ空如来蔵なり。然れども此の蔵の体には復た不可思議の用有り、故に一切の法性を具足して其の差別有り、即ち是れ不空如来蔵なり。此れ蓋し無差別の差別なり。

「法性」というのは「法性とは能く諸法を生ずるの義」(『大乘止観法門』二、大 46649c)といわれるように、「諸法生起の本」とされる「性徳」と同じである。そもそも如来蔵は一心¹³⁾の別名として取りあげ

られるのであるが、三義ありとされて「一には能蔵を蔵と名づけ、二には所蔵を蔵と名づけ、三には能生を蔵と名づく」(644b)と云ふ、

第三に能生を蔵と名づくとは、女の胎蔵の能く子を生じるが如く、此の心も亦た爾り。体に染浄二性の用を具す。故に染浄二種の熏力に依りて、能く世間出世間の法を生ず。

というのを承けて「無量の法性を具す云云」といったのである。「差別」とは方法の示す種々相のことである。如来蔵の自体は平等一味でまったく差別の相はない。そこを空——方法の空無なる如来蔵という。しかしながらこの如来蔵の自体には、また不可思議な作用があつて一切の法性を具足しているから、あらゆる差別の相がある。そこを方法の不空なる如来蔵という。けだしこの如来蔵の具有する差別を無差別の差別というのである。

さて「体用無二」について、『大乘止観法門』二に次のようにいう(大4650b)、

今云う体用無二なる者は、衆塵の別用を攬りて泥団の一体を成すが如きには非ず。但だ世諦の中の一々の事相即ち是れ真諦の全体なるを以て、故に体用無二と云う。

是の義を以ての故に、若し真諦の世諦中の一切の事相を撰して尽くすを得れば、即ち世諦中の一々の事相も亦た世諦中の一切の事相を撰して皆な尽くさん。

「体用無二」というのは要するに体用「一体」ということなのだが、それは衆塵の別々の用を取りまとめて泥団の一体とするようなものではない。つまり泥団は微塵を一粒々々に分けて取り出すことができるけれども、体と用とはそのように別々に取り出すことはできないというのである。

「真諦」「世諦」については左のように入れられる。

若し真諦に約せば本と衆相無し。

若し世諦に拠れば彼此差別す。

体を以て用を作すをば名づけて世諦と為す。(以体作用、名為世諦)

用は全て是れ体なるをば名づけて真諦と為す。(用全是体、名為真諦) (650b)

若し観門を修せざれば、即ち世諦の縁起する所以を知らず。

若し止門を修せざれば、即ち真諦の常寂たる所以を知らず。

若し観門を修せざれば、便ち真即是俗なることを知らず。

若し止門を修せざれば、即ち俗即是真なることを知らず。(658b)

「世諦」は随縁する真如の作用つまり方法を、「真諦」は不変である真如の自体を意味するようである。

「体を以て用を作す」というのは、随縁して方法と成るとき、真如は全体で作用するというのであるが、これは体用論における基本的な考えであって、次のように説明される(大46650c)。

一心は全体もて唯だ一小毛孔と作り、復た全体もて能く大城と作るに、心は既に是れ一にして大小無し、故に毛孔と城とは俱に全く一心を用いて体と為す。当に知るべし、毛孔と城とは体融平等なることを。

若し心体平等の義を以て彼を望めば、即ち大小の相は本来非有にして不生不滅なれば、唯一の真心なるのみ。

ここに「一心」というのは、宇宙論的原理である「唯一真心」のことで、仏性とも真如如来蔵とも同義語である¹⁴⁾。

一心は随縁して、全体が一小毛孔ともなり、また一大城ともなるが、一心は唯一であって大小の種類別はないから、つまり「大」の一心が大城となり、「小」の一心が毛孔となるというようなことはなく、毛

孔となるのも大城となるのも同一の一心であるから、両者はともに同一の一心全体を用いて自体とするのである。(これは一心全体の作用のもたらす結果である)。すると毛孔と大城とは、自体が融合した同一存在であることになるであろう。

この観点から見れば、大小の相は本来非有であつて、不生不滅すなわち空——存在しないのであるから、実在するのは唯一の真心だけだということになるであろう。

此の「唯一の真心」は前の「空如来蔵」にほかならないが、それは同時に不可思議用があつて、一切の差別相を具有することであつた。「今云う」ところの「世諦の中の一々の事相」および「一切の事相」は、この一切の差別相のことにほかならない。

世諦方法の中の「一々」の事相が真諦真如の全体であるのは、真如が全体作用する結果であつた。この事実を前提として、真如が方法の中の「一切」の事相を撰しつくす点(不空如来蔵)を考えるならば、方法中の「一々」の事相もまた方法中の「一切」の事相を撰しつくすことになるう。

真如が方法の中の「一切」の事相を撰しつくすというのは、不空如来蔵の特性であつたが、これは体用論においては、真如が方法の「統体」であることを意味するのである。仏性論はインド仏教も中国仏教も、いわゆる「大宇宙＝小宇宙」式の考へにしたがうのであるが、真如が「一々の事相の全体」であるというのは、「統体」が大宇宙に当るのに対して、小宇宙に当るであろう。いうまでもなく大宇宙と小宇宙とは同じものである。であるから、「一切」の事相を撰しつくす「統体」としての真如が、「一々」の事相の全体であるならば、この「全体」は「統体」にほかならないから、「一々」の事相もまた「一々」が「一切」の事相を撰しつくすことになるう。

この論理をいま問題の十界に当て嵌めるならば、統体としての真如は十界を包含すると同時に、一々の

界の全体として、一々の界に含容される。つまり一々の界はそれぞれであるためには、十界を含容しなければならぬ。ある一界がその一界であるためには、他の九界を必然的に具有しなければならないことになる。このところを「十界互具」(『十不二門指要鈔』上、大46707b)というのである。「夫れ一心に十法界を具し、一法界に又た十法界を具して百法界なり」(『摩訶止観』五上)といわれるゆえんである。

こういうわけで、仏界(善)は必ず地獄にいたるまでの他の九界(悪)を具有することになるし、地獄界は必ず、仏界におよぶまでの他の九界を具有するのである。

善悪は既に是れ理性(真如仏性)に本具なれば、則ち断ず可からず。(『観音玄義記』二、大34905b)

これはいわゆる性具であり理具であるが、何故であるかという理由は述べられない。つまり前の不空如来蔵についていわれたように、不可思議である。

闡提は性徳の善を断ぜざれば、縁に遇えば善は発す。仏も亦た性悪を断ぜざれば、機縁の激する所、慈力の熏する所、阿鼻に入りて一切の悪事を同じくして衆生を化す。(『観音玄義』上、大34882a)

闡提が悪の代表であることはいうまでもない。しかるに如来もまた性悪不断とされるのであるが、これは中国の変容を蒙った仏性思想のしからしめるところであった。だから中国思想としては特異なわけではない。宋儒には「善悪皆天理」という言葉がある。

【注】

(1) 拙稿「中国仏教の仏性論」(『禅学研究』九三号) 参照。

(2) 『観音玄義記』一に次のようにいう「今、流を把みて源を尋ぬるに、須らく性徳にして諸法生起の本と為ることを

明らむるべし」(大34895a)

(3) 『観音女義記』一(大34898b)参照。この点については後述する。

(4) 「図説インド仏教の仏性論」(『禪文化研究所紀要』三二号)

(5) 拙稿「空性と真如仏性」(『禅学研究』八三号)、「仏性思想の変遷—インド仏教から中国仏教へ—」(『禅文化研究所紀要』三〇号)参照。

(6) 中村瑞隆『梵漢対照研究—乘宝性論研究』。以下『宝性論』の引用はこの本からする。

(7) 拙稿「見性成仏説と宝性論」(『禅学研究』七九号)、「仏性の構造」(同八一号)、「空性と真如仏性」(同八三号)参照。

(8) 『宝性論』は三身についていう「初は法身如来にして、第二は色身仏なり。譬えば虚空中に一切の色身有るが如く、初の仏身中に於いて「有ること」最後身も亦た爾り」(一七二頁)。

(9) 『観普賢菩薩行法経』(大9392b)。「大宗を正説すれば実相に過ぎず。実相は祇だ是れ常住の仏性なるのみ」(『法華文句記』十中、大3438c)。

(10) この文章は次のように始まっている。

仏なる者は是れ其れ中国(インド)の言にして、此に翻じて覺と名づく。妄を返して真に契い、実を悟れば覺と名づく。仏を挙げて性を樹つ。故に仏なることを明らむるなり。

「拳仏樹性、故明仏也」というところが解りにくい。「仏全体をあげて性という概念を立てるのだから、仏性とは仏そのものにはかならない」と読んでも良いかどうか。

(11) 注(1)に挙げた論文参照。吉蔵は、この点に疑義を呈している(『勝鬘經玉窟』十四、十五)。

(12) 『宝性論』は、転依は二智を因とするという。「二種の出世間の無分別智とその後得智とが、離繫果と名づけられる

転依の因である」(一六一頁)。「転依のなすはたらきとは、要するに二智のはたらきであり、解脱身の成就と法身の清浄化であると知らねばならない」(一六三頁)。最後のところの漢訳は「満足解脱身、清浄真法身」とする。

(13)『大乘止観法門』は、自性清浄身、真如、仏性、法身、如来蔵、法性をまとめて一心と呼ぶ(大466a)。これは中国化した仏性論の特徴である。

(14)前注を見よ。

【補注】

『宝性論』は『大乘莊嚴經論』第九章三七偈を引いている(一三九頁二三行)。

一切衆生に無差別であるけれども(つまり衆生身中に在って煩惱に覆われているけれども)、真如は、すでに清浄さに到来しているものであつて(tathata suddhim agata)、如来の当体(tathagatatva)である。だから一切衆生は如来を蔵するもの(如来蔵)である。

「清浄さに到来している」「真如」が「如来の当体」であると、語源解釈も含んで説明されている。「如来の当体」とは、「如来の自性(svabhava)である仏体(Buddhata)——覚体とも訳される——」のことで、「遍在者(sarvatra-gatava)」であるとされる(『大乘莊嚴經論』レヴィ本三三六頁)。この場合には如来法身を意味する(拙稿「仏性思想の変遷」参照)。ではその真如そのものは何かといえば、自性清浄心(citta-prakti-prabhasvarata)、『宝性論』二二五頁など)にはかならない。いわゆる心性であり、心真如(citta-tathata)、『莊嚴經論』八八頁)である。

また『楞伽經』にいう(一八段、梵本六七頁)。

そのうち円成実自性とはなにか。すなわち相分と名と事の相の分別とは無縁の、聖智所趣の趣であり、自覚聖智の行境であるところの真如が、円成実自性であり、如来蔵の核心(tathagata-garbhā-traya)である。

