

天桂の仏性観（II）

志 部 憲 一

はじめに

天桂伝尊（一六四八—一七三五）は『涅槃経』二十五卷「師子吼菩薩品」「大正藏」第十一卷、七六七a、以下【】内は筆者註記の「諸善男子。彼の野干の如きは師子を逐うこと百年に至ると雖も、終に師子吼を作すこと能わず。……【中略】……師子吼とは決定の説と名づく。一切衆生悉く仏性有り。如来常住にして変易有ること無し」（原漢文）の語を挙げ、次のように述べている。

獅【師】子吼と云は決定の説と云と仰せられた。最後に説き玉ふ決定の説じゃ。何が決定の説なれば一切衆生悉く仏性、如来常住無有變易也。是が獅子吼決定の説じゃと言に仰せられた」

『驢耳弹琴弁註』（坤卷、三五丁）「駒大図書一三三—六二。尚、以下原典の片仮名は平仮名に改める」

天桂は『涅槃経』の命題ともいえる「一切衆生悉く仏性、如来常住無有變易」に注目し、自身の著作中で何度もこの言葉に言及している。また『驢耳弹琴』中に「性善性悪」と「仏性有無」の両篇を著し、天桂独自の仏性観を示した。

この『涅槃経』の「一切衆生悉く仏性」（「師子吼菩薩品」）に代表される仏性思想は、種姓（悟りを得可き素質）差別問題、性得仏性（先天的）・修得仏性（後天的）問題、草木成仏等の問題を廻り論争を展開してきた。また最近、仏性の範囲やその本質を問題として「仏性内在論」や「仏性顕在論」等の主張もされている。

これら仏性問題の中で、天桂が特に注目したのは「仏性内在論」的思考である。仏性思想は基本的に全ての衆生に仏となる可能性を認めた考え方で、如来蔵思想と同じもの³とされる。しかし如来蔵思想はインドの「我（アートマン）」思想との同一性が指摘されている。仏性も「一切衆生悉く仏性」と

表現され、仏性が衆生中に内在するという実体的・対象的な印象が強い。天桂はこの「仏性内在論」的思考に対して徹底的な批判を行なっている。

また天桂の仏性観の特色として「仏性未来説」を挙げるこ
とができる。これは後述する如く『涅槃経』の「仏性未来論
説」や道元禪師(一一〇〇～一二五三)の「仏性は成仏よりさ
きに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり」『仏性
卷』(二二頁)「河村孝道校註『道元禪師全集』第一卷」等の影
響が窺えるが、迷悟を明確に指摘している点において注目さ
れる。凡夫・迷いの衆生には未だ仏性は顕現していないと主
張したのである。

ところでこの仏性のアトマン的印象と龍樹(二―三世紀
頃)に代表される空観思想等との矛盾点を如何に理解するか
が重要な問題となる。仏性の本質は何かという問題である。
天桂の場合後述する如く「仏性を見れば一切の法は因縁生で
無性と云ことを知るなり。空三昧を得て、諸法無性と知たと
きが仏性が顕現じや」『驢耳弹琴弁註』(坤卷、四一丁)等と述
べ、「無性説」を主張している。天桂の仏性観は終極的にこの
「仏性無性説」に至っているのである。筆者は教学的素養に
乏しいが、上記の問題点を天桂の主張を中心に検討してみた
い。

本年の『宗学研究』[第四十一号、平成十一年三月]に拙稿「天

桂の仏性観」を發表した。これは天桂の仏性観を仏性内在説
批判(天台性具説批判)および仏性未来説(一切衆生悉有仏性
は因中説果・衆生引化の爲)の二点に限定して検討したもので
ある。しかし紙幅の関係で全般的な検討ができなかった。そ
こで本稿では、天桂晩年の著作である『驢耳弹琴』とその提
唱記録と推測される『驢耳弹琴弁註』を中心に、もう一度天
桂の仏性観を確認整理して置きたい。

拙稿「天桂の仏性観」(『宗学研究』、第四十一号)でも紹介し
たが、天桂の仏性に関する主な資料を挙げてみよう。

- ①『驢耳弹琴』⁵ 卷四―仏性有無―[駒大図書一三三―一五―
四、刊本] c f Ⅱ 『続曹洞宗全書』 語録二 収録。
- ②『驢耳弹琴』 卷五―性善性悪―[駒大図書一三三―一五―
五、刊本] c f Ⅱ 『続曹洞宗全書』 語録二 収録。
- ③『驢耳弹琴弁註』 坤卷―仏性有無―・性善性悪―[駒大図
書一三三―一六―、写本]
- ④『仏性卷・弁註』⁶ 『正法眼蔵蒐書大成』 卷一五、影印] c f Ⅱ

『正法眼蔵註解全書』 収録。

上記資料①②の『驢耳弹琴』には天桂独自の仏性観が種々
な經典類を引用して詳説される。また資料③『驢耳弹琴弁註』
はその提唱記録。最後の資料④『仏性卷・弁註』は道元禪師
の『正法眼蔵・仏性卷』に対する天桂の註解。以上の四点を
挙げる事が出来る。ただし、資料①『驢耳弹琴』―仏性有

無しの後半部分は道元禪師の「仏性巻」を中心にした解説であり、資料④『仏性巻・弁註』と重複する解説もかなり多い。以上が天桂の仏性に関する主な資料である。

以下本稿では一、仏性内在論否定・二、草木成仏論・三、仏性未來説・四、仏性無性説の四項目に分けて順次検討してみよう。

一 仏性内在論否定

— (A) 見聞覚知説批判と (B) 天台性具説批判 —

『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」の語は「衆生に悉く仏性有り」と理解できる。仏教の歴史の中で「悉有仏性」の言葉は当然仏性内在論を生んだ。天桂はこの内在論を外道の神我説と見て批判したのである。批判を(A)「見聞覚知説批判」と(B)「天台性具説批判」の二つに分けて検討してみよう。

(A) 「見聞覚知説批判」

まず(A)「見聞覚知説批判」とは「大恵」と「中峰」という名前の二者が見聞覚知の件で批判されている問題である。大恵は臨済宗に属する円悟克勤(一〇六三—一一三五)の法嗣であった大恵【慧】宗杲(一〇八九—一一六三)を指し、また中峰は臨済宗楊枝派の中峰明本(一一六三—一二三三)を指すと思われる。両者に対する天桂の批判は『夢中説夢巻・弁

註』と『法華要解風調記』に見出せる。

この天桂による大恵・中峰批判は拙稿「天桂和尚の基本思想」—心の主張—「曹洞宗研究紀要」第十八号、二二六—二二八頁で触れたが、もう一度検討してみよう。先ず『夢中説夢巻・弁註』に大恵・中峰批判が次のように示される。

諸人者、夢と覚とを知るや。中峰大恵等寤寐合一の論、仮令利觜掉舌あるも未だ嘗って夢覚実相の談を見聞せざるあり。楞嚴寤寐合一の説有りと雖も、如来の密旨を了会する者鮮し。……「中略」……尽地尽界、森羅万像諸仏衆生、悉く皆自心実相無相の相、故に夢と言うも実相。覚と言うも実相

『夢中説夢巻・弁註』(三四九頁)「『正法眼蔵菟書大成』巻十五」[以下「弁註」は片仮名を平仮名に改める]

上記の通り天桂は大恵・中峰が「寤寐合一」・「夢覚一実相」を理解していないとして批判している。両者の内、大恵に関しては後述するように該当する記述がある。しかし中峰には特に批判に該当する文章は見当たらない。強いて挙げれば「中峰和尚広録」の「東語西話下」の言葉等であろうか。参考に挙げてみよう。

或る者永嘉の「夢裏明明として六趣あり、覚て後空空として大千無し」と謂うを引く。既に覚めぬ。仏身と謂い、菩提座と謂う。亦た地の寄る可き無く、又た何の言説いて寐

語に非ざるや。学者未だ能く真誠に夢覚めざれば仏を讚ずと曰うと雖も乃ち仏を謗するのみ。……〔中略〕……
 円覚に「此の無明と云うは実に体有るに非ず。夢中の人の夢の時、無に非ず。醒めるに至るに及んでは、了に所得無きが如し」と。与麼に説き来たれば、無明豈に実体定性の得可き有らんや。乃ち全体是れ清浄法身なり。然りと雖も經中に謂うが如く、「醒めるに至るに及んでは、了に所得無し」と。還て曾て与麼に醒めるや未だしや。須らく知るべし醒めるに二義有り。最初色空等の法は皆自心の現量乃ち浄法界身の影像なりと省す。是の如く醒めれば能く枝葉の無明を断ず。最後に見聞情尽き、能所識消じて一法の是れ法身なることを見ず、一法の法身に非ざることを見ず。是非俱に泯じて念念皆な如なるときは、此に到て方に無明の根本を断ずるなり。

「東語西話下」(『中峰和尚広録』十八之下、四丁六丁)「駒大図書一二四―四六―一四」

中峰は上記の如く夢と覚【**醒**】を分けて、夢を迷いの世界、覚【**醒**】を悟りの世界と見ているようである。また傍線部分に「自心の現量」という言葉が用いられているが、上記刊本(寛文十三年重刻二一六七三)の「頭注」には大恵の引用文「但だ心の分別計較、自心の見【**現**】量有るは悉く皆是れ夢。若し心識寂滅し一動念無き処是を正覚と名づく」が

掲げられている。文中の「自心の見【**現**】量」は感覺器官による知覚である。この「頭注」も中峰と同じく夢を迷いとし、覚を悟りと解しているようである。天桂の生涯は(一六四八―一七三五)であり、上記刊本を見る事は可能であった。その天桂は「夢と言つても実相。覚と言つても実相」(傍線部分)として夢覚一実相と主張している。この点夢覚を迷悟の關係と捉える大恵・中峰との相違が認められるのである。

またついでに言えば、『妙経要解標幟筆削記』(駒大図書忽一四三―二、卷二)「安樂行品」の「経 若於夢中」の註に「教人は夢は我が所迷の随煩惱に依て見ると謂えり」とある。夢を迷い・煩惱の所産と見ると批判している。この本は天桂の『法華経要解』講義を中心に構成されおり、天桂及びその系統では「夢」を迷いと捉える視点を批判しているようである。以上天桂の中峰批判の理由を一応推測してみた。

次に大恵批判を検討してみよう。批判は次のように示されている。

仏性と云へば心意識の覚知分別を仏性と覚ておる。それを見聞に主が有と覚て見聞の主、是什麼物ぞと云て、仏性と云ものが中にあると覚ておる。主とは自由の義、見聞の上自在にして、さわりないを見聞の主と云。見聞覚知を仏性と思故じや。又寤寐恒一安樂品に有弁。一のことを大恵中峰が夢のあるときは、転ぜらるることはないが、夢の

ないときは死人に同じい。睡中無夢の中那裏にか主とならんと云てあるが、此れは見聞覚知を仏性と思故に向じや。

『法華要解風調記』(下巻、六〇丁)「駒大図書三五三―五
―二A―三。以下『法華要解風調記』は『風調記』と略す」

この天桂の批判は大恵の次の言葉などを指していると思われる。これは大恵が師匠の円悟に出会う前、修行時代に於ける疑問である。

釈迦老師寤寐常一と説く。返って己れに就いて推窮するに、只今惺々の時は仏の讚する所の者の戒定慧、解脱知見一一依って之を行す。以至三千の威儀、八万の細行、性業遮業一一鎔銖分曉することを得たり。仏の呵する所は、故らに敢えて犯さず。甚麼としてか一睡著する時、夢に金宝を得、一切如意の事を見ては心中に輒く喜び、夢に火を焚き、水に溺れ、及び人の為に殺されると見ては、便ち怕怖悼惶し驚き、覚め来って通身汗出ず。その時に当って心意識尚在り。只だ是れ睡着すれば早く尔も下落を知らず。況んや殻漏子を脱却して地水火風一時に散じ了らば、更に主と作り得ること所在らんや。日裏底と分明に両般と作る。

『大慧普説』(巻二、三五―三六丁)「駒大図書一二四―四九」

これは大恵が夢を見ている時は未だ意識があるが、夢の無

い時、或は死去した時は主人公となることは出来ないとし、經典の「寤寐恒一」に疑問を提示したものである。天桂はこの疑問に対して上記『風調記』傍線部分で「睡中無夢の中那裏にか主とならんと云うてあるが、此れは見聞覚知を仏性と思ふ故に向じや」と批判し、更に続けて次のように大恵を批判している。

汝が日用光中念有るの時も自心、念のない時も此自心じゃないか。すれば爾るが如く、爾が夢の有るときも心、夢のないときも自心じゃ。夫を見聞【覚知】が仏性じゃと思ふ故に、夢見ぬ時は死人に同じいと見た。それならば醒れた時物思わぬは死だか。夢覚二つ乍ら一自心の実相なることを知ぬ故に、見聞覚知は幻化虚妄なることを知ぬ。それで楞嚴の寤寐恒一を疑。当に知るべし。夢の時夢なり。夢のない時も夢なり。これを無夢の大夢と云う。永平は夢中説夢と仰せられた。……………「中略」……………子ても覚ても自心じゃ。思ても心。思わいでも心。見聞覚知が心ではない。

『風調記』(下巻、六〇―六一丁)「尚【】内は筆者補足」
天桂はこの大恵批判の中で有念・無念、夢・覚、共に一自心上の実相で同一と解説している。「心意識のある時」も「心意識のない時」も共に自心上の一樣相とするのである。そして一方の「心意識のある時」や「見聞覚知」を主人公・仏性とする視点を否定している。また「覚ても心、眠ても心、悟

ても心、迷ても心、同一自心と見れば寤寐一実相」『風調記』(下巻、三九丁)とする記述もある。上記の通り天桂は『首楞嚴経』の「寤寐恒一」を「自心上に於ける恒一論と解釈し、經典に疑問を提示した大恵を批判しているのである。

ところで天桂の場合、上記の如く「心」を中心にした記述が非常に多い。既にこの「心」の問題について拙稿「天桂和尚の基本思想」―心の主張―『曹洞宗研究紀要第十八号、昭和六十一年刊』で取り上げ、更に最近、拙稿「天桂伝尊と唯心思想について」『宗学研究』第四十号、平成十年刊』で触れた。天桂の主張した「心」と「見聞覚知」・「心意識」の相違点をもう一度整理してみよう。例えば天桂は

理事、頓漸、修証、前後、迷悟、真妄、菩提煩惱、生死涅槃等一切對待の法は皆是れ一心上縁起の義名なり

『面授卷・弁註』(二六六頁)

と述べている。「一心上縁起の義名」とある通り、上記傍線部分の「一切對待の法」は縁の趣く処に従つてこの「一心」に付けた義名(仮名)に過ぎないとする。天桂がこの「心」を基本にしていた事は次の記述にも窺える。

名は実の實と云へども名で実は何れぬ。名は只まぎれぬ爲のしるしじや。世界の事も其の通りじや。山と云は誰が付けた名じや。おれが山じやと云て出はせぬ。一切あとから付た名じや。名が実の實と世間の学者が言ばに顕て書てあ

れば、名と云ものと実と云ものと二つある者と覺へているが、心の名で実と云ものはない。

『風調記』(上巻、四丁)

また次のような記述もある。

大集経上文の末の意に曰。一は跡から付た名じや。生も仏も迷も悟も一切諸法跡から付ぬ名はない。何に付けた名なれば、心に付けた名じや。然れば心がいつちのさきじや。

……「中略」……莊子が如きは名は実の實と云へども吾門では無名に名を付た。無法に法を説た。

『風調記』(上巻、四丁)

上記の如く天桂は「心」を全ての基本に置いている。そして種々の名前はこの基本的「心」に付けられたとする。天桂は上記傍線部分で「心がいつちのさきじや」と述べる。これは「一の先」であろう。しかし次の傍線部分「無名に名を付た」とある通り、「心」も無名の処に付けた仮の名前に過ぎないとしているのである。

それでは此の「心」は如何なるものであろうか。天桂の主張を窺ってみよう。例えば『宝積経』(六三三頁)『大正藏』、第十一巻』を引用し、次のように述べている。

是の心内に非ず。外に非ず。亦た中間に非ず、是の心無色、無形、無対、無識、無知、無住、無処。是の如きの心は十方三世一切の諸仏已に見ず。今も見ず。当に見ず。一切仏

の若きも、過去より来今まで而も見ざる所。云何ぞ当に有るべし。但だ顛倒の想を以つての故に、心諸法の種々差別を生ず。是の心幻の如し。憶想分別を以つての故に、種々の業を起し、種々の身を受く。是の心夢の如し。無我中に於いて我想を生ず。『授記卷・弁註』(二三八頁)

このように天桂は内外無く、無色、無形、無対、無識、無知、無住、無処で、幻の如く、夢の如き「心」を主張している。そして前述の「理事、頓漸、修証、前後、迷悟、真妄、菩提煩惱、生死涅槃等一切對待の法は皆是れ一心上縁起の義名なり」『面授卷・弁註』(二六六頁)と述べる如く、この「心」を基本・土台にして、種々の法を捉えているのである。ただ基本・土台と言うと「心」というものがあつて、そこから種々の法が発生するようにも解される。しかしそのような根源的なものを天桂は否定しているようである。二、三例を挙げてみよう。

心上元より無性寂靜じゃ。仮名のみ也。百千万の事も自心に返照して仏も仮名じゃと云ことを知れ。瞋恚の實際は真如なり。是も教者共がわるく覺て一切無明依真如起る。真如より起ると云は何ぞ。真如と云う者が在て、夫より出てくると云じゃの。如実に自心を知るを真如と云う。腹を立てれば丁度腹の立真の如く、心と云者が自体が無いから因縁に依て変じて行くと云ことを知れ。……………「中略」

天桂の仏性觀(II)(志部)

……………無い者が變じて為たと云ことを知れ。變ずると云は因縁じゃ。たとえと云は無い者じゃはの。瞋恚が真如三昧じゃ。『驢耳彈琴弁註』(坤卷、二二丁)

天桂は常に因縁生を主張し根源的なものを極力否定している。ここで「瞋恚の實際は真如なり。是も教者共がわるく覺て一切無明依真如起る」と述べる通り、瞋恚(無明)即真如とし、真如より瞋恚(無明)が発生するという「真如」の固定化を否定している。次の例も根源的なものを否定した例である。宗鏡引首に見たり元於無相。心原なんにもなければひよつと分別しそこなうて転して、……………それを譬て云わば風起……………今日一念でも起た時が始じゃものを、それを知らいで見えぬから、妄相が元からあると覺えておる。波が元から起てあると思て無始劫より迷たと思。先三世をみるから分別じゃ。始はない。無始の無明じゃ。始なく終はない。妄念は無始じゃものを、それを無始よりの無明じゃと覺えておる。無始無終が直に大本じゃ。始終のないものはなんぞの。永明常居不動之源と。元より心源に於ては何にもない。たとえ澄切た淵の水が風が起れば波が動如くといえども、根本不動源に於ては動く者はないと。ここがわるい。源と云処を立た。やっぱし動て波となれども水じゃ。

『風調記』(下巻、三三丁)

上記傍線部分の出典は永明延寿(九〇四〜九七五)撰『宗鏡

録』『大正蔵』、第四十八卷、四三〇c)にある「如風起澄潭之浪、浪雖動而常居不動之源」である。天桂はこの永明延寿の「不動之源」と言う主張を批判したのである。天桂の批判の背景・根拠は前述の傍線に「心と云者が自体が無いから因縁に依て変じて行くと云ことを知れ」と記されるように因縁生、縁起説であり、「心」の固定化も否定しているのである。

また次のように「正覚」の固定化も否定しているのである。
 如来の正覚と云が早や魔説じゃ。大論にも云てある。如来は仏も来るが如く衆生も来るが如くじゃ。仏心衆生心二つはないぞ。如来の本覚は何ぞなれば久く已に成仏を示すは、衆生の化度する為である。是が我が仏説であると仰せられた。摩耶胎産より八相成道は魔説じゃ。衆生が本来成仏なることを知らぬ故に八相を示現し玉ふ。

『驢耳弹琴弁註』(乾卷、二丁)

上記の如く天桂は如来の「正覚」を否定するが、その背景には「本来成仏」の視点がある。また同時に前述した「因縁生」の視点もあるのである。因縁によって変化して止まない世界を指摘しているのである。以上三点ほど天桂が根源的なもの・固定的なものを否定している例を挙げた。

さて話を天桂の大恵批判に戻してみよう。道元禪師による大恵批判は有名であるが、『説心説性卷』に次のような大恵批判が示されている。

後来径山大慧禪師宗杲といふありていはく、いまのともがら、説心説性をこのみ、談玄談妙をこのむによりて、得道おそし。但まさに心性ふたつながらなげすてきたり、玄・妙ともに忘じきたりて、二相不生のとき、証契するなり。この道取、いまだ仏祖の縑紉をしらず、仏祖の列辟をきかざるなり。これによりて、心はひとへに慮知念覚なりとしりて、慮知念覚も心なることを学せざるによりて、かくのごとくいふ。性は澄湛寂靜なるとのみ妄計して、仏性法性の有無をしらず、如是性をゆめにもいまだみざるによりて、しかのごとく仏法を辟見せるなり。仏祖の道取する心は皮肉骨髓なり、仏祖の保任せる性は竹篋拄杖なり。仏祖の証契する玄は、露柱・燈籠なり、仏祖の拳拈する妙は、知見解会なり。

『説心説性卷』(四五〇頁) 『道元禪師全集』第一卷

この大恵批判に見られる通り、道元禪師は大恵の「慮知念覚」否定の姿勢に対して、「仏祖の拳拈する妙は知見解会なり」(傍線部分)と述べ「慮知念覚」を肯定している。その理由は何か。道元禪師は「慮知念覚も心なることを学せざるによりて」(傍線部分)と述べ、「慮知念覚」も「心」の一樣相に過ぎないと見ているのである。この視点で「心意識」や「慮知念覚」を積極的に認めているのである。

また天桂も道元禪師のこの「仏祖の拳拈する妙は知見解会

なり」の言葉を引用しながら積極的に心意識を認めている。まず『説心説性卷・弁註』では

諸人当に知るべし。仏祖の挙拈する妙は是れ什麼ぞ。所謂る知見解会なり。知見解会とは什麼ぞ。即ち是れ汝が自心の知解なり。汝が自心を離れて外、別に知見解会有りや。

然るに今時支那扶桑の人師、渾て此義を会せず。皆云く、吾門の公案は無文無字言句上に在らず。知見解会の通ぜざる処なり。参じて知り証して知るべしと云て甚だ言語知解を嫌う。

『説心説性卷・弁註』(五二九頁)

とし、知見解会に対する誤解を批判している。さらに天桂は随所で知見解会を認めている。それは

分別はわるいものじゃと我てにわるくする。なんと丸い物を見れば丸いと知る。文殊の智慧ではないか。

『風調記』(中卷、二〇丁)

等の言葉に代表される。分別や知るといふ事を智慧の働きとする。天桂はこの分別や知るといふ心意識の働きを諸法と「心」との関係の上で理解しているのである。それは

方法唯心の所現。自心の宝鏡に移た影坊子じゃ。……「中略」……見聞覚知を仏性じゃと云が、それは鏡に移た心の影坊子じゃ。

『風調記』(下卷、六九丁)

等の記述に窺える。見聞覚知は皆自心に映った影坊子、一自心上の一つの様相に過ぎないとするのである。また更に例

天桂の仏性観(II)(志部)

を挙げれば

会も知も心じやないか。それで古仏の諸仏の妙は知見解会なりと仰せられた。

『風調記』(下卷、一八丁)

縁に依て喜怒が起る。起る処、返してみればなんにも来処もなく去処もない。

『風調記』(下卷、三三丁)

等の記述がある。以上の如く天桂は天桂自身の基本的論理である「心」と「諸法」との関係で知見解会、見聞覚知、会知、喜怒等を積極的に肯定しているのである。知見、解会、喜怒等は皆唯心、一心上に於ける一樣相、影に過ぎないと見るのである。しかも「方法唯心の所現」等の語が示すように、知見・解会・喜怒も唯心の一樣相で実体は無いと解説される。上記の如く天桂は心意識の働き、たとえば、知見、解会、見聞覚知、喜怒等の一切を認める。但し、これらの心意識は縁起によって心上に仮に生じたものであり、縁が尽きれば消滅してしまう影(無自性・空)と説明するのである。

しかし、この心意識の働きを認める主張は、見聞覚知の主人公を認める説と非常に混同され易い要素を持つ。ただ、天桂が心意識の働きを認めるのは、心上に於ける一樣相(影)としての知見解会であり、見聞覚知の主人公を認める心常相滅論的見解とは異なるであろう。

何故ならば、天桂は随所で見聞覚知に主人公有りとする見方を否定しているからである。例えば、大恵・中峰批判で挙

げた

仏性と云へば心意識の覚知分別を仏性と覺ておる。それを見聞に主が有と覺て見聞の主、什麼物ぞと云て、仏性と云ものが中にあると覺へておる。主とは自由の義、見聞の上に自在にしてさわりないを見聞の主と云。見聞覚知を仏性と思故じゃ。
『風調記』(下巻、六〇丁)
とする記述や

然るに多く風力所転の心意識、覚知能了の者を認めて、錯て仏性と為す。亦た主人公と為す。此は是れ無始劫来生死の本。痴人、呼んで本来人と作す者なり。

『海水一滴』(巻一、一二丁)

或は、

凡夫は見聞覚知せる六塵の縁影のみを心と覺ゆ。此は無始劫来生死の根帯なることをしらず。

『発無上心卷・弁註』(四七六頁)

等の記述を挙げる事が出来る。天桂は前述した通り「心意識」の働きを諸仏の働きとして肯定している。それは一心上の影・無自性・空としての「心意識」・「分別」といえるであろう。しかしここでは「見聞覚知」に主人公を認める心常相減論的視点を批判している。同じ「心意識」を一方では肯定し、一方では批判しているのである。それは心意識を実体的に見るか、因縁に依て顕現した影と見るかの相違であるが、この

辺はかなり微妙な問題であろう。

天桂の説に従えば、上記に「心意識の覚知分別を仏性と覺ておる」や「覚知能了の者を認めて、錯て仏性と為す」とある通り、「心意識」の働きをそのまま「仏性」と捉える視点を批判しているのである。これも一種の仏性内在論批判と言えらるであろう。以上天桂の(A)「見聞覚知説批判」を大恵・中峰批判の関連で検討した。

(B) 「天台性具説批判」

次に仏性内在論批判を(B)「天台性具説批判」に窺つてみよう。前述した通り、この天台の性具説批判について、拙稿「天桂の仏性観」(『宗学研究』(第四十一号))で触れた。しかし紙幅の関係で十分な検討ができなかった。要点の再説と補足説明を試みよう。まず天桂は天台性具説批判に至った理由を次のように述べている。

属、洛西に隠士光靈なる者有り。『護法集』・『金毘論消毒』の二書を撰出して、以て『止観』・『金毘』の牴謬を校訂するに、一々仏説を以て対弁して之を質す。固に車横に推さず、理曲げて断わらざるものか。其れ之を覽る者、徒らに麻を担うこと莫れ。惜しいかな彼れ已に逝きぬ。若し寿年有るときは前程依怙有らん。仏藏経に所謂る釈迦牟尼仏猶お好弟子の在るありとは、其れ若の如くの人なるか。(a)

彼の書中に性善性悪の邪解を矯むるに止観に「性具の善は他師も亦た知る。悪の縁了を具することは他亦た測ること莫し」と謂うを挙して、乃ち『宝積経』（卷五）「如来能く善不善の法を説けども、善不善有りと建立し玉わず」と説き玉うを引いて徴詰して曰く、「如来、善不善有りと立せざるも、亦た悪の縁了を具することを測る莫しと謂わんや。………」〔中略〕………老僧之を熟覽撈撫して謂えらく、『護法』『消毒』の為に、校讐せらるるものは、後來彼の宗属、無智見の禿子等利養を求めが為の故に、(b)宗祖智者・荆溪の名を侵冒して己が所見を添糅し、附載するものならんか。如何んとなれば宗祖たるの人、豈に是の如く仏意に齟齬する浅薄の惑説あるべからず。是を以て如今菽麦を弁ぜざる者の妄添爲ることを証せんが為に、諸経論を引証して之を助言す。

『驢耳弹琴』（卷五、一―二丁）〔尚、文中の各記号等は筆者註〕

上記に見られる通り、天桂は光霊撰『護法集』・『金鉍論消毒』の二書中に天台智顛撰『摩訶止観』及び荆溪湛然（七一―七八二）撰『金鉍論』批判がある点に注目し、その批判に賛同しているのである。光霊の批判は傍線部分(a)の「彼の書中に性善性悪の邪解を矯むるに、止観に『性具の善は他師も亦た知る。悪の縁了を具することは彼亦た測ること莫し』

と謂うを挙して、乃ち『宝積経』（卷五）「如来能く善不善の法を説けども、善不善有りと建立し玉わず」と説き玉うを引いて徴詰して曰く」の文に示される如く、天台の性具説・性悪説批判であった。

天桂はこの『驢耳弹琴』卷五に「性善性悪」の章を設け、その冒頭に上記の如く光霊を好意的に紹介し、その説を補充・補足する形で天台の「性善性悪説」批判を行なった。『驢耳弹琴』―性善性悪―の解説はかなり長いが、要は天台の「性善性悪説」を性の固定化、仏性内在論の一形態として批判しているのである。

天台の性具説¹¹⁾は天台教学の最高原理とされ、一一の諸法に一切法を具すと見る思想と言われる。またこの性具説と性悪説は一般的に同一趣旨とされ天台独自の思想と位置づけられている。その理由として、性に善を具することは仏教一般で説くが、性に悪を具することを説かない。故に性悪説¹²⁾は天台独自の優れた説とする。例えば如来の性悪説は如来の中に悪の可能性としての性悪を本具しているというもので、性悪があるお蔭で如来は衆生救済に当たってよく神通力を發揮するとされる説である¹³⁾。

この性具説を光霊が先ず批判し、天桂がこれに賛同したのである。天桂は傍線部分(b)で「宗祖智者・荆溪の名を侵冒して己が所見を添糅し、附載するものならんか。如何んと

なれば宗祖たるの人、豈に是の如く仏意に齟齬する浅薄の惑説あるべからず」と述べ、天台の性悪説等は天台の宗徒が天台智顛大師や判溪湛然の名前を騙って後世の者が付加したものと推測している。ところが天桂が引用文に示した(a)止観に「性具の善は他師も亦た知る。悪の縁了を具すること他亦た測ること莫し」の文は天台智顛の『摩訶止観』に見出せない。これは単なる記述間違いであろうか。しかし天桂は『驢耳弹琴』の「性善性悪」でも同じく『止観』の文として次のように引用している。

彼の『止観』に云う所の「心性本有の悪了縁を具す」と。

『驢耳弹琴』(巻五、七丁)

天桂が『摩訶止観』の文として挙げた上記の(a)「止観に『性具の善は他師も亦た知る。悪の縁了を具すること他亦た測ること莫し』と、この「性善性悪」(七丁)にある「止観に云う所の『心性本有の悪了縁を具す』は共に『摩訶止観』の原文には見出せない。天桂はこの『止観』の文をどこから引用したのであるか。

天桂が天台批判の論拠とした光靈撰の『金鉉論消毒』―四依章・闡堤章―(五丁)に「他の云く、性具の善は他師も亦た知る。悪の縁了を具することは、他亦た測ること莫し」の文が見出せる。ただ天桂が『止観』と記すのに対して『金鉉論消毒』は「他の云く」と記している。『止観』と言う文字がな

いのである。以上の点から天桂は『金鉉論消毒』(五丁)に「他の云く」とあった部分を「止観に」と書き間違えた可能性が高いのである。天桂の間接引用時の誤解とすれば問題は解決するのである。

それではこの光靈撰の『金鉉論消毒』―四依章・闡堤章―(五丁)に引用された「他の云く、性具の善は他師も亦た知る。悪の縁了を具することは、他亦た測ること莫し」の出典は何んであるか。安藤俊雄著『天台学』に「性悪説の説かれているのは観音玄義のみ」(一六五頁)とあるが、その『観音玄義』の註解書である四明知礼(九六〇―一〇二八)撰『観音玄義記』巻二に「性に善を具するは諸師も亦た知るも、悪の縁了を具するは、他皆な測ること莫きを以て」「大正蔵」第三十四卷、九〇五a」の文が見出せる。光靈はこの箇所より引用したのであるか。天桂が何故引用を間違えたか詳細は不明であるが、天桂自身はこの性悪説を天台智顛大師の『止観』の説とし、天台宗全体の重要な教義、主張として扱っているようである。

天桂の天台智顛大師批判は別な角度からもされている。天台智顛説の「不改の性」批判である。例えば

内外中間にあらぬ心を不改の性ありと天台が云たに依て、光令が文を挙げて性ありと云は魔説と破した。

『驢耳弹琴弁註』(坤巻、一一―一三丁)

この傍線部分の「不改の性」は天台智顛撰『摩訶止観』巻五「大正蔵」第四十六卷、五三aに「如是性とは、性は以て内に拠る。総じて三義あり。一には不改を性と名づく。無行經に不動性と称す。性は即ち不改の義なり云々」と記述される。天桂の批判はこの「不改の性」に向けられた。理由は「不改の性」を仏性の実体説として批判しているのである。天台宗では性具説に関して、天台智顛と以後の湛然や四明知礼等の間で開きがあるとされる。智顛には「性」の字の使用例があるが、性具説の顯著な例は見出せない。しかし「具」や「心具」という用語があり、思想的に性具説は智顛の段階で充分形成されていたと言われる「以上安藤俊雄著『天台学』一三五頁参照」。このように天台宗内部では「性具説」の唱導者について異論も提示されている。天桂も前述の『驢耳弹琴』傍線部分(b)で

『護法』『消毒』の為に、校讐せらるるものは、後來彼の宗属、無智見の禿子等利養を求めが為の故に、宗祖智者・荆溪の名を侵冒して己が所見を添糝し、附載するものならんか。如何となれば宗祖たるの人、豈に是の如く仏意に齟齬する浅薄の惑説あるべからず。

と述べ、「性具説」の発展形態である「性惡説」を天台智顛本人の説ではないとする。次の天桂の主張も後世における妄添とするのである。

然るに諸仏に性惡有り闡提に性善有りと言うものは知らず、其れ何の典章にか有るや。試みに証拠せよ看ん。願うに今時或は五逆の惡を作し、非道を行じて更に妨げ無し。即ち是れ性惡の法門なりと活計して、以て犯重の罪業を怖れざる者有り。胡為ぞ、是の如きの惡套墮落の邪路を闡くや。是を一言以て國を亡ぼすと謂うものなり。吁、大小の天台豈に是の如きの話頭有らんや。知りぬ。是れ後世輕慢巧慧徒らの妄添なるもの必せり。夫れ善惡の二法は因縁所生。善心一念起き時、從來する所無し。止む時も亦た從去する所無し。無來無去皆是れ唯心所現の影像。当処に出生し隨処に滅尽す。能現の心を求むに了に不可得。惡心所現の時も、亦た爾り。『驢耳弹琴』(卷五、二九丁)

しかし天桂は前述の如く『摩訶止観』中の「不改の性」を問題としている。批判全般から言えば、天台智顛をはじめ天台宗全体の「性具説」・「性惡説」批判を行なっているようである。批判例を幾つか挙げてみよう。

- (1) 教人禪者共に仏性と云者は有る者と覺て居るが、走覺ゆるは魔の眷属じゃ。光令が消毒に分別仏魔章と云て注し出したが此意也と。『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三五丁)
- (2) 天台も錯りはせぬ筈じゃが、性があると云じゃ。『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三六〇七丁)
- (3) 善惡は皆因縁じゃ。是を天台が性善、性惡と云也。仏の

仰せられぬことを云て却て自慢するじゃ。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三七丁)

(4)一切の法は因縁より外に無いと決定すべし。然るを台家では性ありと立る。兎角仏が腹中にかたまつてあると覺た。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三九丁)

(5)天台は性を不改に名くと云て情をこわがらず、内に何にかあるぞ。さがして見よ。但し天台坊主の腹中には何ぞかたまり物があるか。しかも他宗に無い不俱の談じゃと云て自慢する也。無所從來・無所去で何にもない。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、四〇丁)

(6)仏の愚痴と仰せらるゝことを天台は他宗に無いことじゃと云て自慢を云也。外道の神我と同じことじゃ。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、四一丁)

(7)中論に天台が飯を喫する間もはなすことならぬ、空仮中の三諦は云に不及、諸法に性はないと云てある。未曾て一法も因縁より生ぜざることなし。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、四二丁)

天桂はこれら一連の天台性具説批判を「仏性内在論批判」として扱っている。それは次の記述に明らかである。

仏性と云を古今教人共が取り違て文字に取り付くから、人々五尺の境界に具してあると思ふじゃ。元古仏性篇に詳に仰せられた。大底、性善性悪は一言国を亡ずるあやま

ちじゃ。悪行は性悪の法門と云うじゃ。正法を滅却することじゃ。此始りは地獄の衆生を度する手段じゃ。苦に代て地獄へ入る為に性悪を残て置と。我が生滅の分別ほどじゃ。存もよらぬ虚言じゃ。悪いことは諸人共に移り易いものじゃ。仏を知らぬから作りごとをするじゃ。光令が『消毒』に云ふたれども、勦絶せぬから、老人が助言する。爰に洛西の隠人光令と云者有り。『消毒』・『護法』の二章を出す。老僧偶ま一覽巻をおお【つ】て大息す。古来より人我の増長するのみで、一つも護法の為にする書はない。此二書、理をまげて断らぬ。是を見る者は麻を荷ことはなけん。何でも覺えたことを捨ぬ愚痴の人が多いほどに、仏説を見よ。惜哉早く過去せり。然ども二書有る時は釈迦仏に好い弟子あり。破未尽なることあり。そこを助言する。就中性善性悪のことを「他、性具の善は知ていれども悪の了縁を知らぬから書き出す」とあり。『消毒』に『宝積經』を引て、仏に善悪ないと云ことを以て破した。善悪自性はない。助言するは、先、善悪を知らぬからさまざま云じゃ。善悪は心造所現の影像なり。……「中略」……内外中間にあらぬ心を不改の性ありと天台が云たに依て、光令が文を挙て性ありと云は魔説と破した。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、一二一―一三丁)

この『驢耳弹琴弁註』は『驢耳弹琴』をテキストとした天

桂自身の提唱記録と推測される。傍線部分に「仏性と云を古今教人共が取り違て文字に取り付くから、人々五尺の境界に具してあると思ふじゃ」の文が呈示され、次に天台の「性具説」・「性悪説」批判が示されているのである。この点天桂は「天台性具説」を「仏性内在論」の一種と見なしていた事が分かるのである。以上見た通り天桂は天台宗の根本思想である「性具説」を仏性内在論として批判したが、その批判の矛先は天台智顛大師だけでなく、上記傍線部分に「台家では」・「天台坊主の腹中には」・「天台は」とある通り、天台宗全体に向けられている。

更に天台全体に対する非難として、荆溪湛然が『華嚴経』「唯心所造」の「所造」を「心具」と解した事を批判した例等がある。それは『止観輔行伝弘決』「卷第五之三」が「心造」と云は、即ち心具なり。故に造の文を引て以て心具を証す」
〔『大正蔵』第四六卷、二九三a〕と述べ、「所造」を「心具」と解釈した事に対する批判である。天桂の湛然批判は次の様である。

荆溪が補【輔】行に云てをいた。法界の性は唯心の所造と云。造の字を見そこなふてをいたに依て、心造と云は心具の義じゃと云てをいたが、是が大いな違じゃ。仏説をも見よ。五蘊十二処十八界等は衆生の心の所業に依てなると仰せられた。前にも云た。地獄の業作せば地獄に成り。畜生

の行を作せば畜生になる。十界皆如是心の所造なり。心造の字を以て心具と云はれぬことじゃ。心地の本具なればつくことはならぬ。造ると云は衆生分別の所作業を云。此の事『消毒』に破してある。最もよい。教人共が私の見を以て性偏じゃ、互具じゃの各具じゃのと云て、いろいろの分別してこしらいた。是を戯論と云。

『驢耳弹琴弁註』（坤卷、四丁）

上記傍線部分に「此の事『消毒』に破してある。最もよい」とあるが、光霊の批判は『消毒』ではなく、『護法集』に示されている。その光霊著『護法集』（十三丁、七丁）に「心造」と「心具」の相違点が記される。光霊の主張を幾つか挙げてみよう。

十界の諸法妄想より生ずるが故に、三界唯心と説く。即ち三界は唯心の妄想のみにして其の性無きことを顯す。

『護法集』（十五丁）

若し心造、即ち心具ならば、何が故ぞ所具の諸色、幻の如く虚妄にして真実に非ずや。

『護法集』（十六丁）

若し造即ち具ならば、何が故ぞ、經に衆生諸仏の刹業の所造にして幻の如しと云うや。

『護法集』（十六丁）

今、經義に依るに、造は即ち是れ作なり。具を先より已に備わるに有に名づく。今將に之をして有ならしむるに名づく。是の故に具と造は、義甚だ相違す。

『護法集』(十七丁)

上記は光靈が「心造」と「心具」の相違点を述べ、荆溪湛然の「心造と云は、即ち心具なり」とする主張を批判したものである。天桂はこの光靈の湛然批判の影響を受けたのである。これ以外にも天桂著作の随所に天台の心具・性具・互具等に対する批判が散見できる。いずれにしても天桂の天台批判は『摩訶止観』中の「不改の性」批判を始め、上記の心具・性具・互具、及び性善性悪説に及んでおり、天台宗の根本教義に対するものであった。以上天桂による「仏性内在論批判」を天台性具説批判に窺った。

二 草木成仏論

草木成仏⁽¹⁴⁾とは草や樹木も成仏できるという思想である。天桂は『驢耳弹琴』(巻二)に「草木成仏」の項目を設けて、種々論じている。この草木成仏は仏性の本質或は範圍の問題で大変重要であるが、中国において唱えられた比較的新しい考えといえる。この「草木成仏」の創唱者を常盤大定著『仏性の研究』が嘉祥大師吉蔵(五四九〜六二三)と指摘した。常盤氏はその中で

理内にありては、依正不二なるを以て、衆生に仏性あるのみならず、草木にも仏性あり。理内とは、諸法の平等を悟るをいふ。ここに嘉祥は、草木の有性を認め、衆生成仏す

る時に、一切の草木を亦成仏すといひ、ここに流支訳の『唯識論』の唯識無境界の語を引証す。嘉祥が『唯識論』の心外無法を引証して、一切を心に帰せしめて、依正不二、諸法平等を証する材料とせるは、頗る珍とすべく、況んや依正不二の上に立ちて、草木の有性成仏を推論せるは、亦頗る珍とすべし。学者或は初めて草木成仏を論ぜざるを以て、法蔵なりとし、甚しきは荆溪なりとするも、嘉祥に於て既に此論あるは教理史上大いに注目せざるべからず。

『仏性の研究』(二一七〜二一八頁)

と述べ、吉蔵は依正不二の視点⁽¹⁵⁾において、衆生は勿論、草木にも仏性があると主張したとする。

それでは天桂はこの「草木成仏」に関して如何なる主張をしているか。まず『驢耳弹琴』の文を挙げて見よう。

台家の草木発心修行成仏記に曰く、無情仏性は法華の妙旨。草木成仏は本門の密義なり。草木既に生住異滅の四相を具す。是れ則ち発心修行菩提涅槃の姿なり。止観輔行に十義を以て、之を評す。証眞が止観の私記「第一の本」に云く、一代の経説、一宗の教文に都て草木成仏の説無し。輔行の十義、金錚の一論、只だ非情有仏性の義を明して草木発修行成仏を論ぜずと。又た十義を以て破斥して其の発修行成仏の義無きことを明すと雖も、然ども此の義、顯密家の教人の知る所に非ず。故に語に依り義を鑿して、徒らに牛皮を穿

ち去るのみ。

①涅槃に所謂る一切牆壁瓦石は無情の物、是の如き等の物を離れる。是を仏性と名づく。又た②十二因縁を名づけて仏性と為すと。是の如く如來の所説不可思議、有情非情變易有ること無し。而も聲聞緣覺は之を言うに足らず。仮令補処の菩薩も亦た之を知ること能わざる所なり。何んとなれば、③人、但だ牆壁瓦石は非情、十二因縁は有情とのみ知て、未だ(a)仏性の有無を了すること能わず。しかのみならず、一切衆生有仏性と謂て、一切衆生無仏性と謂わす。是の故に諸の教人等、性遍【偏】心遍【偏】性具心具三種世間の理致を以て、④草木瓦石をして覺知能了の心に撞入し、發心修行成仏せしめんと欲す。悉く是れ妄想分別の閑機巧なり。然も恁麼なりと雖も、(b)吾が祖門中に在て之を言うときは、則ち但だ牆壁瓦石に仏性無きのみにあらず、嶺南人無仏性、去れ汝に仏性なし。煩惱菩提涅槃生死仏と云い衆生と云う。悉く是れ仮名。畜だ草木成仏せざるのみにあらず、心成仏せず、人成仏せず。仏豈に復た仏と成らんや。……〔中略〕(約一丁半)……⑤凡そ草木發心修行成仏の説は本門の密義とは、一代時教那の經中に仏之を説き玉うや。或は中陰經¹⁶に曰う一仏成道、觀見法界、草木国土、悉皆成仏の文を引て之を証する者有り。彼の經を索覽するに此等の文無し。今時の人皆な成仏する者は但

天桂の仏性觀(II) (志部)

だ是れ心のみと謂えり。故に混(ひたすら)に、心遍【偏】性遍【偏】理具色具等機心巧弁を認(こしらえ)て⑥生仏に託せざる不羈落魄の心有りと探求して草木瓦石等の吐肚裏に撞入して、彼等をして發心修行成仏せしめんと欲する者は吁んのはれ何の幻術ぞや。

『驢耳弹琴』(卷二、二七―二九丁)

この『驢耳弹琴』では天台宗檀那流の祖、覺運(九五三―一〇〇七)著『草木發心修行成仏記』¹⁷が挙げられ、草木瓦石が自ら發心修行するという「自發心修行説」¹⁸「國訳一切經」諸宗部十四、金剛錍解題、九二頁参照」が批判されているのである。

まず天桂が傍線部分①で指摘する如く、『涅槃經』(八二八頁b)に「所謂る一切牆壁瓦石無情の物、是の如き等【無情】の物を離れる。是を仏性と名づく」とある。更に傍線部分②で指摘するが如く、『涅槃經』(七六八頁c)に「十二因縁を名づけて仏性と為すと」とある。

天桂はこの『涅槃經』の文を何故引用したかと言えば、以後の傍線部分③で「人、但だ牆壁瓦石は非情、十二因縁は有情とのみ知て」と述べているように、一般的解釈では、心意識・精神作用のないもの、生命の無いものを非情とし、十二因縁【衆生の苦惱を十二の項目に分けて説いたもの】を有情と受け止めているとする。非情に仏性なく、有情に仏性あり

とする一般的解釈を最初に掲げた。

そして傍線部分④と⑥の如く、草木瓦石等に「心」を投入して有情となし、¹⁹⁾ 発心修行成仏させようとする「自発心修行説」を批判しているのである。結局傍線部分⑤で「凡そ草木発心修行成仏の説は本門の密義とは、一代時教那の経中に仏之を説き玉うや」と示す通り、天桂の批判は天台宗の「草木発心修行成仏記」に向けられたものといえる。

それでは天桂は「草木成仏」を完全に否定したのであろうか。この点について検討してみよう。天桂はまず上記傍線部分で「証眞が止観の私記「第一の本」に云く、一代の経説、一宗の教文に都て草木成仏の説無し。輔行の十義、金鉉の一論、只だ非情有仏性の義を明め草木発修成仏を論ぜずと」の文を取り上げ、さらに『驢耳弹琴弁註』で、「私記に一代時教に草木成仏と云ことはない。台家でも此事は無いと云た。是ですんだことじゃに、末で又さまざまのことを云た」『驢耳弹琴弁註』(乾卷、二八丁)と解説している。天桂は平安後期鎌倉初期に活躍した天台宗の学僧・宝地坊証眞(生没年不詳)の言葉を引用して、經典に「草木成仏」説が無い事を根拠に「草木成仏」を否定しているのである。『驢耳弹琴』の提唱記録である『驢耳弹琴弁註』にはほぼ同様な記述がある。参考の為に挙げてみよう。

⑦永平の宗乗を以て看るときは、牆壁瓦礫に仏性あらざる

のみに非ず。⑧仏性と云者も仏性で無い。嶺南人無仏性。又誰に逢ても去れ。尔に仏性無しじゃ。仏性を取出して看よ。無い者じゃ。草木成仏せざるのみに非ず。人も心も仏にはならぬ。況や仏が仏に猶成ぬ。大凡古今錯て即心成仏——と云が身が仏に成乎。慥に見届て云へ。草木成仏の事は無いことを作て云は、草木成仏を立す為じゃ。仏の仰せられぬことじゃけれども、成仏せずと云は無い。⑨仏に成ると云は寐言じゃ。目がさめれば、上に菩提の求むべき無く、下衆生の度すべき無い。是が仏の本意じゃ。元より仏に成る者無い時、成仏を何にするぞ。是ひとりない心外無法じゃ。夫で仏の成仏すると云は摩説じゃ。抜舌の虚語なりと仰せられた。

『驢耳弹琴弁註』(乾卷、二八丁)

天桂は『驢耳弹琴』傍線部分(b)で「吾が祖門中に在て之を言うときは、則ち但だ牆壁瓦石に仏性無きのみならず、嶺南人無仏性、去れ汝に仏性なし。煩惱菩提涅槃生死仏と云い衆生と云う。悉く是れ仮名。畜だ草木成仏せざるのみにあらず、心成仏せず、人成仏せず。仏豈に復た仏と成らんや」と述べ、五祖弘忍(六〇一―六七四)と六祖慧能(六三八―七一三)間の無仏性の公案を提示した。そして「草木」は勿論「心」・「人」・「仏」の「成仏」をも否定したのである。

さらに上記『驢耳弹琴弁註』傍線部分⑦⑧でも「永平の宗乗を以て看るときは、牆壁瓦礫に仏性あらざるのみに非ず。

仏性と云者も仏性で無い。嶺南人無仏性。又誰に逢ても去れ。爾が仏性無しじゃ。仏性を取出して看よ。無い者じゃ。草木成仏せざるのみに非ず。人も心も仏にはならぬ。況や仏が仏に猶成ぬ」と述べている。禅宗の「無仏性の公案」の立場・視点から「草木成仏」をはじめ「人」・「心」・「仏」の成仏を否定しているのである。これら二つの引用文には「(b)吾が祖門中に在て之を言うときは」或は「⑦永平の宗乗を以て看るときは」とあり、禅宗の視点・立場を強調している点が注目される。

さて「草木成仏」に関する天桂の主張を「草木」と「成仏」との二つの語句に分けて検討してみよう。まず後半の「成仏」に関して天桂は常々これを否定している。上記傍線部分⑨で「仏に成ると云は寐言じゃ。目がさめれば、上に菩提の求むべき無く、下衆生の度すべき無い。是が仏の本意じゃ」と述べているのも、一種の「成仏」否定である。天桂の「成仏」否定の背景には本来成仏の視点がある。例えば「我朝近日無眼子が旧華嚴如来性起品の文に依て本来成仏のことを一切衆生発心した、一切衆生菩薩行了ると云たを本来成仏と思て居る。既に本来成仏の時、何んの用に発心修行し羊ぞ。本来と云は元よりこのかた仏じゃと云こと。夫れがあとへかへりて修行しなをすことがいるか」『驢耳彈琴弁註』(乾卷、五丁)や「宝積経に一切諸法本際解脱するに及ぬとある。然ば本来成

仏なれば何の羊に発心修行が在るかの」『驢耳彈琴弁註』(乾卷、六丁)等は本来成仏の故に、更に発心修行して成仏する必要があるかと述べているのである。これら天桂の本来成仏の主張とそれに付随する「修行否定」論は天桂思想の一つの特色となっている。以上天桂による「成仏」否定を検討した。

次に「草木成仏」の「草木」という言葉に注目してみよう。天桂はまず唯心所現の視点により「一切諸法悉く名づけて心と為す。一切諸法心より起る所にして心のために相と作る」『驢耳彈琴』(卷二、二八丁)と述べ、諸法と心を同一とする。結論から先に言えば天桂は「唯心所現」・「心外無別法」の視点でこの「草木」を解釈している。心意識のない「草木」と心意識のある「衆生」、この「無情」と「有情」の相違・差別を「唯心所現」の視点で解消している。前述の吉蔵の説に近似するのである。例えば次の様に述べている。

且つ夫れ三無差別の章に諸経論の説を挙するが如く、諸仏も仮名、衆生も仮名、如來世尊も亦復た仮名。①一切所有る諸法、一法として仮名ならずと云うこと無し。可の中ち、何にかこれ実号、何にかこれ本名なるや。請う証拠して看よ。若し能く實の如く自心を了知せば、則ち諸仏衆生及び依報正報悉く唯心所現の影相仮名のみ。然りと雖も②古今學仏法の痴人、徒らに見聞覚知六塵の縁影を認めて、自心の性と為す。此れは是れ輪回顛倒の本根なり。乃ち名句文

字に転却せらる。故に謂諸法実_レに自性有りと謂て、心具性偏、性具心偏、色本心末、各具互具等の妄見を作して、空拳指上に実解を生ず。是を以て草木瓦石無情と一切衆生の有情と一に非ず、異に非ず、同一仮号、無分別法なることを了ぜず。

『驢耳弹琴』(卷二、五二―五三丁)
天桂は上記傍線部分①で「一切所有る諸法、一法として仮名ならずと云こと無し。可の中ち、何にかこれ実号、何にかこれ本名なるや。請う証拠して看よ。若し能く實の如く自心を了知せば、則ち諸仏衆生及び依報正報悉く唯心所現の影相仮名のみ」とし、前述した通り一切諸法を「唯心所現」の視点で捉えている事が窺える。この「心」を中心とした視点で、全ての存在は同一と主張しているのである。

また「無情」と「有情」を分けるのは心意識が有るか否かであろう。天桂は「有情」の心意識に関して傍線部分②の如く「見聞覚知六塵の縁影を認めて、自心の性と為す」と述べ、因縁により生じた影であり、実有の見に陥るのを戒めている。結局、有情の心意識の実体性を否定した上で「草木瓦石無情と一切衆生の有情と一に非ず、異に非ず、同一仮号、無分別法」と述べたのである。このように天桂は「草木瓦石無情」と「一切衆生の有情」を仮の存在として、両者に相違を認めないののである。

この「唯心所現」・「三界唯心」から吉蔵の如く、当然「草木

成仏」を導く事ができ、また「仏性顕在論」の主張も可能である。その証拠に天桂は『驢耳弹琴』(卷二)で「柏樹に仏性あることを勘破すべし」(五四丁)や「祖門中に在ては須らく虚空の成仏あり」(五四―五丁)等と主張している。

また天桂は『驢耳弹琴』(卷二、五〇丁―五二丁)において、道元禅師の『正法眼蔵』を引用し、「草木瓦礫」・「牆壁瓦礫」・「草木國土」・「日月星辰」等の言葉を種々解説しているが、これらを単なる無情を表す言葉とはしていない。例えば「草木國土」・「日月星辰」について、道元禅師の言葉

草木國土これ心なり。心なるがゆゑに衆生なり。衆生なるがゆゑに有仏性なり。日月星辰これ心なり。心なるがゆゑに衆生なり。衆生なるがゆゑに有仏性なり。

『驢耳弹琴』(卷二、五二丁)

を引用、明確に有仏性を認めているのである。さらに天桂はこれら道元禅師の主張を挙げた上で「夫れ草木成仏の真実義は、古仏恁麼の宗乘を参尽するとき此子の通消息有らんか」『驢耳弹琴』(卷二、五六丁)と記し、また「草木成仏は如来の密説あれども見えぬじゃ」『驢耳弹琴弁註』(乾卷、三二丁)と記述している。これは「草木成仏」を認めていると理解できる。

これらの点から、まず天桂は天台系統『草木発心修行成仏記』等の草木瓦石が自ら発心修行するという「自発心修行説」

を否定した。そしてその否定の為に、前述した「草木成仏せざるのみに非ず。人も心も仏にはならぬ。況や仏が仏に猶成ぬ」等の「本来成仏説」或は禅宗の「無仏性」の公案を掲げた。しかし最後に検討したように、天桂は「唯心所現」の視点において「草木成仏」説を一応認めたと考えられる。

三 仏性未来説

鏡島元隆著『道元禪師と引用經典・語録の研究』（六四頁）に「原文では未来あるいは可能性として示されたものが、現在あるいは現実性として読みなおされている例」として「仏性の巻」における「仏言く、仏性の義を知らんと欲わば、当に時節の因縁を觀すべし。時節若し至れば、仏性現前す」「道元禪師全集」第一卷、一七頁参照」の文が挙げられている。

この言葉は『涅槃經』「師子吼菩薩品」を踏まえた百丈懷海（七四九―八一四）の語からの引用といわれる。その百丈の言葉は「經に云く、仏性の義を識らんと欲わば、當に時節因縁を觀すべし。時節若し至れば、其の理自ずから彰わる」「聯灯会要」卷七「『出統藏』第二三六卷、二七〇b」と示される。兩者の一番最後の部分が「仏性現前す」（道元禪師）と「其の理自ずから彰わる」（百丈）のように少し換えられているが大体一致する。尚、『涅槃經』「師子吼菩薩品」の原文は「仏性を見んと欲わば、應當に時節形色を觀察すべし。是の故に我れ、

一切衆生悉く仏性ありと説く」「『大正藏』第十二卷、七七七a」である。

鏡島説は百丈拈提語が依拠した『涅槃經』の原意について、「時節若し至れば仏性現前せん」という仏性の内在的可能性であり、これを道元禪師が批判したとする。その根拠として、『道元禪師と引用經典・語録の研究』（六五頁）に

時節若至の道を古今のやから往往におもはく、仏性の現前する時節の向後にあらんずるをまつなりとおもへり。かくの如く修行しゆくところに、自然に仏性現前の時節にあふ。時節いたらざれば參師聞法するにも、弁道功夫するにも、現前せずといふ（正法眼藏仏性）

或は、

時節若至といふは、すでに時節いたれり。なにの疑著すべきところかあらんとなり（正法眼藏仏性）

と云う道元禪師の言葉を挙げられた。そして『涅槃經』の未来の可能性としての仏性が、道元禪師によって現実性を示す言葉に読み直されたと主張されている。

天桂もこの道元禪師の読み換え問題に触れている。

古仏の時節若至すれば、仏性不至なりとの玉ふは、若至と棒よみにし玉故に、すればと云、手爾葉を付け玉ふ。意は、永平が見るときは、若至は既至と云んが如し。只仏性若し至ればと、すれば、仏性は未だ至らざるなり。若の字は、

預及之辞なり。雑心論云、若是其事也、又云、若は如也、其の如而説之也。又預及之辞にして、若し至ればとよむ。則如今は至らざるの詞なり。然れば不の字を、未也の訓にして、未至の意なり。故に古仏は、若至を既至と、云はんが如しとの玉ふ。故に次下の丈に、即ち今は時節既至る。是仏性現前の日なり。其理自彰なりとの玉ふ。如此依古仏意則、若は如也。然也の訓を以て、時節如是至ればと云ふ義に見て、若【しかく】至ると、よむべし。

『仏性・弁註』（三〇頁）

天桂は最後の傍線部分で「如此依古仏意則、若は如也。然也の訓を以て、時節如是至ればと云ふ義に見て、若【しかく】至ると、よむべし」と註解した。文中に「依古仏意則」とある通り、天桂は道元禪師の意図に従うならばとしている。このように天桂も道元禪師の読み換え問題を、禪師の意志として一応認識していた。ところが後述する如く、天桂は随所で仏性未来説を説いているのである。この点矛盾はないであろうか。

道元禪師は仏性の未来性を否定し、天桂が傍線部分で「時節既至る。是仏性現前の日なり」と要約する通り、現実性を示す言葉として受け止めた。しかし一方で、「仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり」『仏性巻』（二二頁）『道元禪師全集』第一巻]や「仏性は成仏以

後の莊嚴なり」『柏樹子巻』（四四二頁）『道元禪師全集』第一巻]等と述べている。これは「成仏」の前後に言及しており、迷悟の転換点を示した言葉である。凡夫の立場からみれば当然将来における成仏の可能性ということ、仏性の将来性を認めた事になる。この点を天桂は如何に理解していたのであろうか。まず上記『仏性巻』に対する天桂の註解を挙げてみよう。

弁に曰く、涅槃經に一切衆生悉有仏性衆生と説くを以て、人皆な成仏已前の十界の衆生、闡提人等も亦た皆な具足して体性有る者と謂えり。是れ依文解義の妄見なり。見ずや、涅槃經如来性品に曰く、仏性は雄猛なり。毀壞すべきこと難し。壞すべからずといえども、然も見るべからず。若し阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得て、爾して乃ち証知すと。故に古仏成仏より後に具足す。必ず成仏と同參すと曰う。抑も仏性とは自心の異名。經に所謂実の如く自心を知る、一切智々成仏なりと。故に十住の菩薩なりと雖も、明に見ず。成正覚の時、了々に之を見る。是を以て成仏して後に乃ち証知すと説玉う。……【中略】……仏性の有無を明かに、道取することは、成仏已来に、具足する法なりと、參学する是正的也。知らず。夫れ伽耶成仏已来か。久遠成仏已来か。是れ什麼の時節ぞ。成仏の後具足すると、示誨あるは、古仏の老婆心なり。這裡何の前後の

抱うべきか之れ有らん。『仏性・弁註』（三四―三五頁）

天桂もやはり成仏已前と已後に分けて註解している。仏性は成仏已前には無く、已後に具足すると明示しているのである。その他の箇所でも道元禪師の「仏性は成仏以後の莊嚴なり」の言葉を引用している。いくつか挙げてみよう。

①五十二位を経て妙覚に至るが、乳の醍醐味に成る如く此のとき仏性が顕る、。夫より先きには仏の性と云はない。

夫で元古仏の仏性が成仏すると云は愚痴の人の云ことじゃ。仏性と云は成仏以後の莊嚴也と仰せられた。仏も涅槃經で心は仏性に非ずと仰せられた。畜生の性也。餓鬼になるときは餓鬼の性也。仏になるときは仏の性也じゃ。

『驢耳弹琴弁註』（坤卷、三八丁）

②故に永平古仏の曰く、誰れか道取する。仏性必ず成仏すべしと。仏性は成仏以後の莊嚴なりと。又所謂る仏性は、成仏より前に具足するにあらず。成仏より後に具足するなり。仏性は必ず成仏と同参するなりと。是れ等の謂いなり。是れを以ての故に仏、菩提心は仏性に非ずと説きたまう。

『驢耳弹琴』（卷四、一二丁）

天桂は上記傍線部分①で「五十二位を経て妙覚に至るが乳の醍醐味に成る如く此のとき仏性が顕る、。夫より先きには仏の性と云はない」と述べ、その根拠として道元禪師の「仏性は成仏已後の莊嚴なり」の言葉を引用しているのである。

天桂の仏性観（II）（志部）

また天桂は衆生・声聞・縁覚と仏の境界の違いを『涅槃經』を引用して明確に述べている。まず『涅槃經』（七七六a）本文を『驢耳弹琴』に次の如く示した。

善男子。衆生の仏性は諸仏の境界なり。是れ声聞縁覚の所知に非ず。一切衆生は仏性を見ず。是の故に常に煩惱に繋縛せられて、生死に流転す。仏性を見るが故に、諸結煩惱繋ぐこと能わざる所なり。生死を解脱して、大涅槃を得。

『驢耳弹琴』（卷四、三丁）

この『驢耳弹琴』の文に対して天桂は『驢耳弹琴弁註』で次の様な註解をしている。

善男子、衆生の仏性は諸仏の境界也。あるに依て声聞・縁覚見る処で無い。如何ぞ。闍提人は未来に成仏ありと説くれば縁に依て断善根の念が一転すれば仏性顕る、からじや。『驢耳弹琴弁註』（坤卷、三九丁）

天桂は上記で衆生・声聞・縁覚を仏性を見ることの出来ない人々とした。さらに天桂は菩薩に²²関しても仏との違いをハッキリ示している。たとえば次の様な記述がある。

(1)凡そ菩薩地、補処迄が無明の識夢未さめざる也。無始世より吾人共に迷て五道輪転して居ると見るから求仏度生がいる。『驢耳弹琴弁註』（坤卷、一五丁）

(2)百千年声聞・縁覚は随逐し居ても、獅子吼がならぬは仏性を知らぬからじゃ。又獅子吼菩薩白仏言、一切衆生に

仏性があらば、だうして衆生は見ぬぞ。何を仏性とするぞ。十住の菩薩は何等の法に住して了々に仏性を見ぬぞ。仏は何等の法に住して了々に仏性を見玉ふぞと詮ぎしかけられた。『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三五―三六丁)

上記(1)及び(2)ともに菩薩を覚者として認めていない。これらの点から天桂は衆生・声聞・縁覚・菩薩と仏との相違を明確に認めていたと言える。天桂は前述した通り道元禪師の「仏性は成仏以後の莊嚴なり」の言葉を自らの仏性観補足の為に引用した。しかし上記の如き迷悟の相違をはっきり意識した上での引用であろう。以上の通り天桂は衆生・声聞・縁覚・菩薩と仏との相違を明確にした。最高位として仏性を設け、菩薩以下衆生まで全て迷中の存在と示したのである。

話を道元禪師に戻して見よう。道元禪師自身は「この法は人人の分上にゆたかにそなはれりといえども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし」『弁道話』(四六〇頁)『道元禪師全集』第二卷」等と述べ迷悟の転換点を認めている。いま問題提起した『仏性卷』中の「時節若至」を将来の成仏の可能性を否定し、現実性の問題と解釈した点も仏果上よりの註解とすれば問題はないであろう。私自身は『正法眼蔵』を主に仏果上からの解説・コメントと理解している。この点迷悟の明確な解説が見出せる『正法眼蔵随聞記』・『学道用心集』等と『正法眼蔵』の註解姿勢とは区別すべきであ

ろう。安易な迷悟同一や悟否定を説く曹洞宗の伝統的宗義解釈には混乱が有る様に常々思っている。

さて次に天桂の仏性未来説²³⁾を検討してみよう。一般的に衆生は如何に理解されているであろうか。「衆生」の定義は様々である。但通常、衆生は命在るもの、生きとし生ける者、情感覚のある有情を指した言葉とされる。またインドでは六道輪回の関係から主に動物を意味するともいわれる。六道に輪回転生する生き物ということであれば、当然仏の位には至っていない。迷いの中にあるもの達と言える。

この衆生である迷いの者達・凡夫に仏性があるという『涅槃経』中の「一切衆生悉有仏性」はどんな意味をもった言葉なのか。天桂は「一切衆生悉有仏性」という言葉を、

一切衆生も仏性を因縁に依て見ることある故に、我常に一切衆生悉有仏性と説也。心ある者は成仏せずと云ことはない。是を因中説果と云。是衆生引化の為じやと也。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三七丁)

と述べている。文中に「因中説果・衆生引化の為」と述べる通り、衆生を導く為の方便とはっきり認めた。「因中説果」とは最初の因(衆生)において、将来の結果(仏性)を説き示したものの、予言したもので衆生を教え導く為の方便と理解できる。上記の「因中説果・衆生引化」の言葉に代表される通り天桂は仏性未来説を主張した。

以下天桂の仏性未來説を(a)「闡提成仏」・(b)「未來喻説」・(c)「菩提心は仏性に非ず」の三つの項目に分けて検討してみよう。

(a) 「闡提成仏」

『涅槃經』に説かれる闡提²⁴とは「無信」・「破戒」・「非法器」とも称され、当初「断善根」の者として仏となる可能性を持たない者とされた。しかし『大般涅槃經』(四十卷)成立の過程で、終極的には仏性を有するものとして成仏が認められた。当初成仏不可とされた「闡提」が成仏可能となった理由は『法華經』等の一乘思想との関連や『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」という命題と齟齬を来すという点にあったとされる。

天桂の「闡提」に関する主張を窺ってみよう。天桂は『驢耳弹琴』——仏性有無——に『涅槃經』卷二十五(七六九a)の闡提に関する記述を引用している。引用文は次の通りである。

我れ常に宣説す。一切衆生に悉く仏性有り。乃至一闡提等も亦た仏性有り。一闡提等は善法有ること無けれども、仏性も亦た善なれば、未來に有るを以ての故に、一闡提等も悉く仏性有りとす。何を以ての故に。一闡提等定めて當に阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得べしと。

『驢耳弹琴』(卷四、二丁)

天桂の仏性觀(II)(志部)

この引用文について天桂は『驢耳弹琴弁註』で次の様に解説している。

闡提人にも仏性ありと説く也。心ある者は成仏せずと云ことないからのことじや。闡提人にも仏性あれども、今は善根を断ずるから起らぬが、未來では起ることも在ふ

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三七丁)

天桂は上記の如く『涅槃經』本文に従い、闡提の未來成仏を認めた。さらに続けて『驢耳弹琴』に『涅槃經』卷三十一(八〇九b)の「迦葉菩薩品」を引用している。引用文は次のようである。

又同經(迦葉品)に曰く。定めること無きを以ての故に、或は善根を断ず。断じ已て還た生ず。闡提に二種有り。入楞伽卷二に云く。一切の法本來涅槃なることを知って、畢竟して入らず。善根を捨てるには非ず。何を以ての故に、善根を捨てる。一闡提、仏の威力を以ての故に、或る時は善根生ず。仏は一切衆生に於て、捨る時無きが故に、若し諸の衆生、根性定ならば、終に先に断じ、断じ已て復た生ぜず。亦た一闡提の輩ら地獄に墮して、壽命一劫なりと説くべからず。入因縁定性無き故に善男子。是の故に如来一切の法は定相有ること無しと説きたまう。

『驢耳弹琴』(卷四、二丁)「尚、文中へ内は天桂の割り注」

この「迦葉品」にも衆生が因縁生にして、定性無しとする理由で闡提成仏が示されている。この引用文に対する天桂の註解『驢耳弹琴弁註』は次のようである。

亦迦葉品に定ること無きを以ての故に或は善を断じ了れば、又生じ、一切衆生に定法は無いと説き玉ふが是じや。正因仏性、縁因仏性と云があるが、正因と云ことは衆生のことじや。縁因とは六度等のことを云也。闡提人の断じたこと云は縁因のことじや。正因の善を断すると云ことは無い。さるに依て未来に於て縁があれば正因が顕れてくる。善悪は皆因縁じや。『驢耳弹琴弁註』(坤巻、三七丁)

ここでも天桂は正因・縁因の二種の仏性を根拠に闡提成仏を説いている。この正因と縁因について天桂は次のように因縁生説として捉えている。

仏言、善男子、因に二種あり。正因縁因也。正因で云ときは乳の中に醍醐が有るは有れども縁因の因縁に依ら子ば何ほどでも正因はあらはらぬ。正因が顕るれども衆生がやはり邪見に居たときは顕れはせぬ。其通りに五味も色、のことをするで醍醐に成る。因縁の外に法は無い。一大事因縁と云も諸人の見羊がわるい。因縁の一大事と云たが好い。因縁が無ければ成仏もならぬ。因縁じやに依て法に定法は無い。然るに法花は法花でなければそでない。華嚴でなければ成らぬと云て法が有る者と思て居る也。仏性の顕現せ

ぬじや。夫で一切法は因縁より生ぜぬ法はない。

『驢耳弹琴弁註』(坤巻、三八丁)

天桂思想の中でこの因縁生説は大きな比重を占める。この仏性問題においても仏性未来説の背景にこの因縁生説がはっきり示されているのである。もし「定性」があれば衆生も闡提人も共に固定化され仏性を顕すことは出来ない。この点因縁生説は天桂の仏性観と強い関連がある。例えば「惣じて仏性は因縁に依ら子ば顕現せぬ。因縁さえあれば仏に成らぬ者はない。元が仏じやからのこと。夫で一切衆生悉【有仏】性と仰せられた」『驢耳弹琴弁註』(坤巻、二九丁)等として随所に因縁生説が強調される。

天桂の仏性観は既に検討したように「仏性内在論」否定を挙げる事ができる。また「一切衆生悉有仏性」を因中説果を示した言葉と解し、仏性未来説を主張している。この『涅槃經』で説かれる闡提成仏も定性無き故に仏性を得ることが可能と示されている。この点「闡提成仏」も天桂の未来成仏説の一つの根拠となっているのである。上記『涅槃經』卷二十五「師子吼菩薩品」の闡提成仏は更に仏性未来説へと展開している。続いて検討してみよう。

(b) 「未来説」

『涅槃經』の闡提成仏は更に続いて未来説を示している。

天桂もこの未来喩説「『涅槃經』卷二十五（七六九a）」を『驢耳彈琴』に引き続き引用している。

善男子。譬えば人有り、家に乳酪有て、人有つて問うて言く、汝に酥有りや。答て言く、我れに酪有り、実に酥に非ざれども巧方便を以て定て当に得べきが故に、酥有りと云うが如し。衆生も亦た爾り。悉く皆な心有り。凡そ心有る者は、定めて当に阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得べし。是義を以ての故に、我れ常に一切衆生に悉く仏性ありと宣説す。

『驢耳彈琴』（卷四、二丁）

この『驢耳彈琴』に引用された『涅槃經』の未来喩説に関する天桂の解説は次のようである。

善男子、人在て尔に酥ありやと問へば乳酪有て酥はなけれども作れば有ると同【じ】こと。衆生も亦復尔り。巧方便を以て定て得べきが故に酥ありと云。一切衆生も仏性を因縁に依て見ることある故に、我常に一切衆生悉く仏性と説也。心ある者は成仏せずと云ことはない。是を因中説果と云。是衆生引化の爲じやと也。

『驢耳彈琴弁註』（坤卷、三七丁）

上記の如く天桂は乳酪の未来喩説を「因中説果」・「衆生引化」の言葉として解説しているのである。次の例も同じである。

云何ぞ復た未来有と名づくや。譬えば人有り、(a)陶師の所

天桂の仏性觀（II）（志部）

に往きて、瓶有りや不やと問う。答えて言く、瓶有りと。而も是れ陶師実に未だ瓶有らず。泥有るを以ての故に、故に瓶有りと云うが如し。当に知るべし。是の人妄語に非らざるなり。(b)乳中に酪有り。衆生の仏性も亦た復た是の如し。仏性を見んと欲わば、応当に時節「因縁」形色を觀察すべし。是の故に我れ一切衆生悉く仏性有りと説く。

『驢耳彈琴』（卷四、三丁四丁）

この『涅槃經』卷二十六（七七七a）の「仏性を見んと欲わば、応当に時節「因縁」形色を觀察すべし」は道元禪師が『仏性卷』に引用した言葉であり有名である。この闡提人及び衆生の未来成仏の爲に用意された陶師と瓶の喩説（前述『涅槃經』卷二十五と同じ喩）を天桂は次の様に解説している。

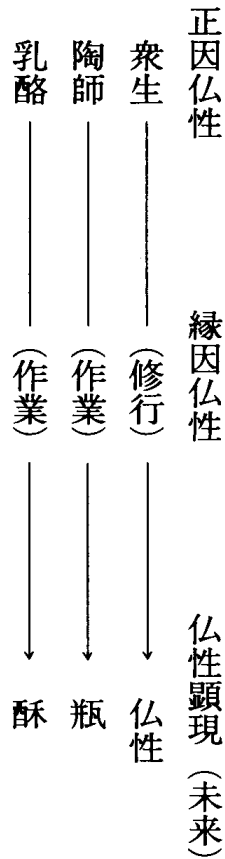
如何ぞ闡提人は未来に成仏ありと説くなれば、縁に依て断善根の念が一転すれば仏性が顕る、からじや。……（中略）……感応同交する因縁がなければ等正覚に上ることはならぬ。でに闡提成仏は未来に有と云は譬ば人あり、陶師の処へ行て瓶ありやと云消息に出ず。今はなくても后にある。闡提人も如是じや。

『驢耳彈琴弁註』（坤卷、三九丁）

上記は天桂が『驢耳彈琴』本文に引用した『涅槃經』中の仏性未来喩説である。迷いの衆生に仏性ありとする「一切衆生悉く仏性衆生」という表現が何故されているか。何故可能

なのか。その説明の為に譬え話として示されたものである。陶器を製造する人の所で瓶があるかと尋ねれば、「泥」があるから造れば出来る。故にありと答える事が可能である。また乳酪があれば当然その加工品としての酥はあると答えることが可能だという未来喩説である。

「一切衆生悉有仏性」の言葉もこれと同じ論理だという意味である。迷いの衆生も修行によって仏性を顕すことが出来る。その為に仏性ありと説くとされる。いまは無くても修行によって将来仏性が顕現すると解説されているのである。天桂はこの『涅槃経』の未来喩説に従って「一切衆生悉有仏性」の言葉を「因中説果」・「衆生引化」の言葉と解したのである。未来喩説を \square 示すれば次のようである。



(c) 「菩提心は仏性に非ず」

また仏性未来説に関連して「菩提心は仏性に非ず」とする天桂の主張に注目してみよう。菩提心を起こした時点では未だ仏性は顕れていないことを示した言葉である。これも一種の仏性未来説である。この言葉は『涅槃経』卷二十六(七七八

a)の「師子吼菩薩品」に示される言葉である。天桂はこれを『驢耳弹琴』に引用した。

善男子。心は仏性に非ず。何を以ての故に。菩提心は是れ無常なり。仏性は常なるが故に。汝、何が故ぞ退心有りと言ふものは、実に退心無し。若し退有らば、終に阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず。究竟は得ると雖も遅く得るを以ての故に、之を名づけて退と為す。訳人回文未盡なり。蓋し退菩提心は梵行く品に曰く、善男子無量の衆生菩提心を発すとも、生死の中に諸の過惡多きを見て、心即ち退没して、或は声聞と為り、或は縁覚と為り、舍利弗の退位の如く、若し菩薩有つて是の経を聞かば終に、菩提の心を退失して声聞辟支仏と為らず。是の如き菩薩は復た未だ初めより不動地に階らずと雖も、心堅固にして退没有ること無し。是の故に不可思議と名づく。取意略して記す。心は実に仏性に非ず。何を以ての故に。一闍提等へ鈍根の人に非ず。舍利弗等の點慧の如し。一たび菩提心を発して後善根を断じて地獄に墮するが故に。若し菩提心是れ仏性ならば、一闍提の輩則ち一闍提と名づくことを得ず。菩提の心も亦た名づけて無常と為すことを得ず。是の故に定て知りぬ。菩提の心実に仏性に非ずということ。

「驢耳弹琴」(卷四、四〇五丁)「 \wedge 内は天桂の割り注」天桂は『驢耳弹琴弁註』でこの『涅槃経』の「心は仏性に

非ず」の言葉を註解し、次のように述べている。

善男子、心は仏性に非ず。……此の二つの心の字の上に菩提の二字脱した者じゃ。夫でなければきこえぬ。翻訳未
尽じゃ。菩提心者仏性に非ずと仏の仰せらるゝは深意のあることじゃ。是を只心と云ときは兼る処が広い。十界共に心じゃ。仏の一切衆生悉有仏性と仰せらるゝは因中説果の化度の辞で実ではない。菩提心は仏性にあらぬと云如来の深意は、一切衆生本来成仏で妙覚の眼で見れば迷た衆生はない。八相成道は拔苦の虚言也と仏の説て仰せられた通りに、上求菩提下化衆生は夢物語じゃ。妙覚の眼には夢はない。さるに依て菩提心を発すは仏性では無いと云こと。

『驢耳弹琴弁註』（坤卷、三九丁）

天桂は『涅槃經』の「心は仏性に非ず」の言葉に「菩提」の二字を補った上で、傍線部分の如く本来成仏に於て、發菩提心は必要ないとしている。菩提心を発す事自体、未だしとするのである。また天桂は『驢耳弹琴』の中でもこの「菩提心は仏性に非ず」の言葉を解説している。上記と内容的には同じであるが参考の為に挙げてみよう。

前の文に所謂る善男子。心は仏性に非ず、心は是れ無常、仏性は常なる故にとは、惛惛地に檢点し来たれば、則ち両箇の心の字の上に菩提の二字脱するか。蓋し菩提心は退不退有るを以ての故に。審細に前後の經文を熟覽せよ。心と

天桂の仏性觀（II）（志部）

性とは名は別に義は一なり。但だ之を心と性とのみ謂うときは、其の該る所広し。或いは六道の心四聖の心有るが故に。然りと雖も此の菩提心は仏性に非ざるの仏語、恢いに宗旨有り。訳人疎略なる故に仏意を流通すること能ざることと在ること有り。所以は何かん。実の如く自心を知る。便ち是れ成仏なり。其の自心を知る時節は必ずしも六道四生四信五品五十二位等に限らず。不可思議の時節因縁變なり。夫れ自心とは本来成仏本覚の妙心なり。然れば則ち發菩提心、修行成仏、八相等を言うものは、所謂る上求下化、元

本の無明識夢、未だ覚めざる拔舌の虚語邪見の魔説にして、如来の真実語に非ず。『驢耳弹琴』（卷四、七ノ八丁）

最後の傍線部分に發菩提心、修行成仏、八相（釈尊生涯の中で八つの重要な出来事。降兜率・入胎・出胎・出家・降魔成道・初転法輪・入滅）等が無明あるいは魔説として斥けられている。八相は通常八つの出来事の内一番重要な出来事を成道とする意味で八相成道と呼ばれる。これら菩提心を発す事や成道や成仏を願う事が、本来成仏の視点から否定されているのである。本来成仏を知り得てはじめて仏性が顕現してくるという意味である。前述の如く道元禪師の『仏性卷』に「仏性は成仏以後」とする有名な記述がある。天桂はこの道元禪師の言葉とここで検討した『涅槃經』の【菩提】心は仏性に非ず」の言葉を併記している。それは次のようである。

故に永平古仏の曰く、誰れか道取する。仏性必ず成仏すべしと。仏性は成仏以後の莊嚴なりと。又所謂る仏性は、成仏より前に具足するにあらず。成仏より後に具足するなり。仏性は必ず成仏と同参するなりと。是れ等の謂いなり。是を以ての故に仏、菩提心は仏性に非ずと説きたまう。

『驢耳弹琴』(卷四、一二丁)

五十二位を経て妙覺に至るが乳の醍醐味に成る如く、此のとき仏性が顕る。夫より先きには仏の性と云はない。夫で元古仏の仏性が成仏すると云は愚痴の人の云ことじや。仏性と云は成仏以後の莊嚴也と仰せられた。仏も涅槃經で心は仏性に非ずと仰せられた。畜生の性也。餓鬼になるときは餓鬼の性也。仏になるときは仏の性也じや。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三八丁)

ここでは成仏の前後を明確に分け、菩提心を成仏以前のものとし、仏性を成仏以後と述べる。結局迷悟を明確に分けているのである。上記で検討したこの「菩提心は仏性に非ず」も一種の仏性未來説を現した言葉であろう。ところで天桂は「性」と「心」との関係を如何に見ていたのであろうか。この点について窺ってみよう。先ず天桂は「仏性」と「仏心」を同一と見なしている。その例を挙げてみよう。

(a) 涅槃經一切衆生悉有仏性とあるをどの羊なものじやと思つてはききちがえる。性の字を心と云字にすれば早くき

こえる。性の字は心と云字じや。性は物の心より生ずるを性と云うと注してある。一切衆生悉有仏心とすれば早くきこれども云々。『風調記』(中卷、三二丁)

(b) 心外に元より仏法あるにあらず。見聞覺知の上へ、見聞覺知すべき物の無くして、しかもよく妙に見聞覺知するを、爾が心之妙法と云ふなり。是を正因の仏性とも云ふ。仏性を仏心と云へば、早く我が心と請合やすし。爾が本然あやまらぬ。本より未だむすばれぬ。解脱の仏心なり。此の仏心一切衆生悉有にして、しかも物あるにあらず。仏にあまりなく。衆生に不足ない。無生無滅の仏心なり。

『天桂老人弁道法語』(六三頁) 『禪門曹洞法語全集』

上記で天桂は「仏性」と言うより、「仏心」と言った方が判りやすいと述べている。「性」と「心」とはどのような関係にあるのかを検討してみよう。天桂は前述した如く、「理事、頓漸、修証、前後、迷悟、真妄、菩提煩惱、生死涅槃等一切對待の法は皆是れ一心上縁起の義名なり」『面授・弁註』(二六六頁)と述べる。また「一切諸法、唯心所現」『風調記』(上卷、二丁)等と述べ、心をその基本としている。この「心」と「性」との関係は、「心」が基本であり、この「心」の一つの表情が「性」である。天桂は「心」より生じた「性」、「唯心所現」としての様々な「性」を示している。

例えば

(c) 心性と云時は兼る処がひろい。人に成た時人の性、畜生に成た時は畜生の性。十界それらの性じゃ。一概に仏性と覚るは悪い。然れば何んとして仏が一切衆生悉有仏性と云たと難が在ふが、是は如来の衆生を引化し羊為に因中の果を説て、心ある者は成仏せずと云こと無しと引立た辞じゃと云々。吾に具して居る理じゃ。性は字書の注を見よ。性は理也。命也と有る。無所從來【無所】去の明なる自心の顯る、時を仏性と云い、通論に人は五方の風、山川の氣に依て生ずとある。其土地の氣に依て、人の氣質が違ふ通じや。亦字訓に性ず。生也。生れて受るを性と云ふ字を見れば、心の生するを性と云。日本辞に生れ付きと云ことじゃ。生れ付と云者はどこにある。尋て見よ。どこにもないけれども、にぶうして鈍なれば鈍な生れ付じやと云も走じや。どっこにも無い者じゃ。『驢耳彈琴弁註』（坤卷、四〇丁）(d) 性の字は五方論に、人五方の風、山川の氣に依て生ずるが故に性は生れて受ることあるが故に心生ずるを性と云。善心生すれば善性生ず。悪心生すれば悪性生ず。心の所現じゃ。所現に何のかたまりがあろうぞ。空なる故に善悪を妨げず。定て性があらば成仏はせぬぞよ。教人共が十如是の下で相が目に見えるから、改められぬ性は内に有て改められぬと云じゃ。智論に云、性を名自有不待因縁。仏は心

天桂の仏性觀(II) (志部)

は内外中間に非ずと仰せられた。是はうそにするかな。只此の煩惱の如くとあるに、天台独りが内にあると云はるるか。仏説に性有と云ことあらば証拠せよ。一切無性を以て性とするとこそ仰せられた。性有とは仏の一言も仰せられたことはない。一切経會て無いことじゃ。夫ならば達磨の見性成仏と仰せられたと云が、是も一切性無性と見るを云なり。

『驢耳彈琴弁註』（坤卷、一二丁）

上記の通り天桂は「人に成たとき人の性、畜生に成たときは畜生の性。十界それらの性じゃ」或は「善心生すれば善性生ず。悪心生すれば悪性生ず。心の所現じや」と述べ、「唯心所現」の理論で「性」を捉えている。しかも「性」について「日本辞に生れ付きと云ことじゃ。生れ付と云者はどこにある。尋て見よ。どこにもないけれども、にぶうして鈍なれば鈍な生れ付じやと云も走じや。どっこにも無い者じゃ」とし、「固定的な「性」を否定している。以上天桂の仏性未來説を検討した。天桂の仏性はここに示されるように、衆生・声聞・縁覚・菩薩と明確に分類された「仏性」であり、当然迷悟がはっきり区別されているのである。

四 仏性無性説

それでは天桂の仏性成就・仏性顯現は如何なる時を指すのであろうか。関連する記述を『驢耳彈琴弁註』から幾つか挙

げてみよう。

①智恵を知らずば仏性を知らぬじゃ。……〔中略〕……十二因縁を觀する知恵が即是れ阿耨多羅三藐三菩提を成就するた子じゃと也。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三六丁)

②十二因縁を見る者を法を見るとき。法を見る者、是仏を見る也。仏と云は何なれば仏性じゃ。十二因縁に始終無いと見れば、一切諸法の無性なることを知也。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三六丁)

③仏の妙覺の目がさめて見れば迷た者はない。此の妙覺のとき仏性顯現じゃ。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三八丁)

④縁に依て断善根の念が一転すれば仏性顯る、云々。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三九丁)

⑤仏の仏性を見んと思はゞ時節形色を觀ずべしと有り。……〔中略〕……元古仏時節因縁と仰せられた。百丈も時節因縁と云り。仏法でも世法でも煩惱でも菩提でも、因縁より外には一塵も無い。其因縁を知て見れば本来空な者じゃと云々。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、三九丁)

⑥無所從來【無所去】の明なる自心の顯る、ときを仏性と云い。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、四〇丁)

⑦諸法無性と知たときが仏性が顯現じゃ。

『驢耳弹琴弁註』(坤卷、四一丁)

これらの記述の中で、⑦「諸法無性と知たときが仏性が顯現じゃ」とする記述は重要である。天桂が最も注目したのはこの「仏性無性説」である。無性説の資料を挙げてみよう。

⑧蓋し性の字の理義、諸大乘の經論に専ら、一切の諸法は皆無性を以て性とす。其の性無性にして体性あること無しと云う。然るに教人等所謂る仏説に違却し、還て一切の諸法皆体性有て改易すべからず。心具し性具す。是れ十界互具、一念三千の法門なりと謂て、覺えず外道神我の邪執に墮する者は亦た傷しからずや。

『驢耳弹琴』(卷五、七丁)

⑨教禪の大師等、仏性心性の性の字を錯解して、外道の神我を執するが如く、一切衆生の身中に心仏性体の一物本具せりと謂り。是の故に介爾の一念十界三千互具性具等の邪見を起こして、以て円教一乘不共の談と謂う。哀しむべきかな。一切の諸法無性を以て性と為すとは、如来決定獅子吼の説なり。

『驢耳弹琴』(卷四、一一丁)

天桂は傍線部分で「一切の諸法無性を以て性と為すとは、如来決定獅子吼の説なり」と述べ、この「無性説」を重視していたことが分かる。ついでに天桂が挙げた大乘經典と經文を示してみよう。

(a) 『涅槃經』(『大正藏』第十二卷、七六三c) 無性を以ての故に能く阿耨多羅三藐三菩提を得。

『驢耳弹琴』(卷四、一五丁)

(b) 『中論』(『大正藏』第三十卷、三三三c―三四c)「卷四」に曰く、諸法定性有るときは因果等の諸事無し。……………「中略」……………若し決定の性有らば、世間種種の相、生ぜず滅せず常住にして壞せず。

『驢耳弹琴』(卷四、一五―七丁)

(c) 『仏藏経』(『大正藏』第十五卷、七八五a)「卷一」に曰く、諸法若し決定の体性有ること、毛髪を拆て百分が一の如くならば、是れ則ち諸仏世に出でたまわず。亦た終いに諸法性空を説かず。

『驢耳弹琴』(卷四、二〇丁)

(d) 『思益経』(『大正藏』第十五卷、五四a)「卷二」法は皆な因縁に属す。定れる根本有ること無し。

『驢耳弹琴』(卷四、二二丁)

(e) 『大般若経』一切の法は皆無性を以て自性と為す。

『驢耳弹琴』(卷四、二二丁)

以上天桂が挙げた主な經典類を挙げた。天桂の仏性観は最終的にはこの「仏性無性説」に至るのである。天桂は天台宗の仏性観を「仏性内在論」として強烈に批判した。その為に『驢耳弹琴』に「性善性悪」の項目を設けた程である。その中に「諸大乘の経論に専ら一切の諸法は皆無性を以て性となす。其の性無性にして体性あること無しと云う」[前述『驢耳弹琴』卷五、七丁]とする記述がある。これも各種經典類の無

性説を意味し、天桂の「仏性内在論」批判の論拠となっているのである。

おわりに

「一切衆生悉有仏性」は衆生中に仏性有りと読むことができる。迷いの衆生が仏性を有するという主張が如何にして可能か。この矛盾する記述を如何に理解するか。また同時にこの「有仏性」の言葉に起因する性の固定化・実体化を如何に解消するか。ここに仏教者の努力があったと言える。天桂はまず「一切衆生悉有仏性」の言葉を因中説果の方便説とした。衆生の時に仏性はないと認めたのである。

さらに天桂が目したのは諸經典類に見出せる「無性説」である。この無性説を通じて固定的性の解消をはかった。たとえば「仏性と衆生心とは異名同義。譬えば八識変じて大円鏡智と為すが如し。唯だその名の変ずるのみ。その形有て変ずる者には非ず。故にその名を説くときは四聖六凡。その義を言うときは、皆同一性。所謂る無性」『驢耳弹琴』(卷四、一四丁)や「一切が皆同一無性の道理なれども因縁に依て名がかわると也」『驢耳弹琴弁註』(坤卷、二六丁)等の主張に見られる如く、全てを同一性、無性と見る視点が用いられている。この「無性」は当然「無自性・空」と言う事であり、また「因縁に依て名がかわる」と示されるように背景に因縁生説・縁

起説がある。

天桂の仏性観は単なる凡夫の仏性を認めていない。この因縁生説と関連する「無性」という事を理解した上で始めて顕現して来る世界であろう。以上断片的資料をつなぎ合わせて天桂の仏性観を窺った。ただ「無仏性の公案」等の禅宗の仏性観を時間・紙幅の関係で省略した。天桂の仏性観の半分しか検討出来ていないのである。

天桂の仏性観が主に示された『驢耳弹琴』——仏性有無——は大きく前後二段に分ける事ができる。前半は一般の仏教思想に基づく仏性解説であり、様々な經典が論拠として引用されている。後半は禅宗関係の仏性観として、道元禅師の『仏性の巻』を中心に註解がされている。天桂は前半の仏教学と後半の禅宗関係の仏性観を比較して「前に挙する所の経論等、仏乘に於て、大概を挙するのみ。若し夫れ、祖門下なるときは、永平古仏、仏性の篇に曰く云々」『驢耳弹琴』(巻四、二二丁)や「是迄引処の経文、是は仏乘に於て大半挙て云た。是ばかりでは仏性の道理がしつかりと知れぬが、祖門中ではしつかりと知ることじや云々」『驢耳弹琴弁註』(坤巻、四二丁)等と述べている。

故に今回の論考は『驢耳弹琴』前半部分、經典を用いた一般仏教学からのみ検討したといえる。今後機会があれば天桂が仏教学よりも優位に置いた禅宗(道元禅師撰『仏性巻』)に対

する註解。①『驢耳弹琴』——仏性有無——と②『仏性巻・弁註』に見出せる)の仏性観を検討してみたい。

註

(1) 仏性論争について常盤大定著『仏性の研究』(二一―五頁)は一乗家(涅槃宗・三論宗・天台宗・華嚴宗)の一性皆成思想と唯識家(法相宗)の五性各別思想の論難往復に大別されるとした。また仏性の有無や意義問題を視点にすれば同一人間の中に成仏出来ない者【一闡提】が存在するか否かで、一切有性説(理仏性)と一分無性説(行仏性)との対立となるとした。さらに先天的か後天的かによって性得仏性(先天的)・修得仏性(後天的)に分類されるとしている。常盤氏が解説する理仏性と行仏性との対立は、例えば高崎直道氏代表編集『仏教・インド思想辞典』「仏性」(三七四頁)に紹介される嘉祥大師吉蔵(五四九―六二三)著『涅槃経遊意』中の理性(本有)と行性(始有)との対立と同一概念である。これら理仏性・行仏性の思想的淵源は『涅槃経』の正因仏性・縁因仏性・了因仏性等に求められるであろう。『涅槃経』(七七五頁b)には「善男子。因に二種有り。一には正因。二には縁因。正因とは乳より酪を生ずるが如し。縁因とは醪煖等の如し。乳より生ずるが故に、故に乳の中に而も酪の性有りと言う。……〔中略〕……善男子。衆生の仏性も亦た二種の因なり。一には正因。二には縁因。正因とは謂く、諸の衆生。縁因とは謂く

六波羅蜜なり」(原漢文)等の記述がある。仏性も先天的な性得仏性のみでは説明しきれない。そこにはどうしても後天的な修得仏性が必要であったと言える。この『涅槃経』の説に基づき天台智顛大師(五三八〇―五九七)も正因・了因・縁因の三種の仏性義を立てている。天桂も『涅槃経』に三因仏性、五仏性のことが説かれてあるが、ひっくくって云へば正・了・縁の三仏性じゃ。せんぎしてみよ。成仏の正しい因はなんじゃ。心じゃ。智慧を以て性【正】因を悟るを了因と云。或持戒経【禪】定修行することは正因を了【ず】る処の縁となる。此を縁因と云。『風調記』(下巻、二六丁)とし、正因・了因・縁因に言及している。天桂の場合、仏性の固定化を否定し、因縁による変化を説いた。因縁生説を重視したのである。天桂にとって正因を顕現させる為の了因・縁因は重要な言葉である。【一】内は筆者補足。

(2) 「仏性内在論」や「仏性顕在論」等は松本史朗著『禅思想の批判的研究』(五八九―五九七頁)参照。尚、水谷幸正「仏性について」(『日本印度学仏教学研究』第四卷二号、昭和三一年)は『涅槃経』に「衆生が悉く仏性を有す」等の内在論的な主張だけでなく、「仏性は内に非ず、外に非ず」といった普遍性や顕在性を示す言葉があるとし、さらに『涅槃経』前半の十巻には仏性内在論的色彩が強く、後半の師子吼菩薩品、迦葉品に仏性の普遍性が強調されていると指摘している。水谷氏の指摘の如く仏性を標榜した原典に「内在論」および「顕在論」的要素があったことは後の仏性解釈にも影響を与えた。仏教辞典類では一般的に仏性を「仏

としての本質・素質・本性」として、将来仏になる可能性とする。つまり「内在論的」に解説がされている。一方「顕在論的」解説もされている。それは主に禅宗の仏性観である。その例を挙げてみよう。①「禅門では、種子とみるよりも、仏そのものとみる。仏そのものである仏性を、本来のありのままのすがたであらわすことが修行(妙修)であると説く」中村『仏教語大辞典』。②「佛性は、すべての人が仏に成り得る可能性として、人間に内在する潜在的素質と解されるが、佛性の真義はこのような人間に内在する可能性ではなく、草木国土・日月星辰のすべてが現に佛であることであると示す云々」駒大『禅学大辞典』。禅門では他に「仏性海」等の言葉を用い、山河大地等全ての存在に仏性を見る仏性観(「正法眼蔵」)等が示される。この点禅門の仏性観は「仏性顕在論」的傾向が強いと言える。

(3) 高崎直道氏は「如来蔵思想」について「大乘仏教のなかで、すべての衆生に仏となる可能性のあることを主張し、これを「如来となるべき胎児」という意味で「如来蔵」と呼び、また「仏となる因」という意味で、「仏性」と名づける思想」『仏教・インド思想辞典』(三四二頁)と述べ、如来蔵と仏性は思想基盤が同一と解説。

(4) 高崎直道著『仏性とは何か』(四二頁参照)

(5) 『驢耳弹琴』は七巻七冊である。内容は本成仏義・一生成仏・草木成仏・三無差別・仏性有無・性善性悪・教外別伝・諸教判釈・甚大久遠・諸法実相の十章に分かれている。この書は批判的精神で知られる天桂の特色を充分示し

たものである。『日本禅籍史論』を著した岡田宜法氏もこの書を「兎も角も『驢耳弹琴』の一書は、極めて批判的態度を以て、以上の十項目を論述したことは、依然として天桂師の特色を物語るものであると共に、従来無比判に宗学のみ閉じ籠もりし宗学者と大に異なるものが存することに注意すべきであろう」(上巻、五九三頁)と紹介している。特に「性善性悪」は今回取り上げた天台宗の性具説・性悪説を批判したもの。寛政元年(一七四八)刊行である。

(6) 天桂著『仏性巻・弁註』は「仏性巻」を註解・解説したものである。享保十四年(一七二九)八十二歳の時撰述された『驢耳弹琴』[享保十八年(一七三三)撰述]の四年前に完成している。『驢耳弹琴』——仏性有無——の後半部分も道元禅師の「仏性巻」を中心にした解説であり、「仏性巻・弁註」と重複する解説も多い。両者の比較検討は今後の課題としたい。

(7) 『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性衆生」は一切の衆生に仏性有りとする主張で、「仏性内在論」が生まれた。禅宗では有名な「無仏性」の公案等によりこの「内在論」否定がされてきた歴史がある。道元禅師も「衆生もとより仏性を具足せるにあらず」『仏性巻』(三五頁)(『道元禅師全集』第一巻)等と述べ、「仏性内在論」を否定している。

(8) 道元禅師は「仏性内在論」を強く批判した人である。例えば「仏性の言をききて、学者おほく先尼外道の我のごとく邪計せり。それ人にあはず、自己にあはず、師をみざるゆえなり。いたづらに風火の動著する心意識を、仏性の

覚知・覚了とおもへり。たれかいふし、仏性に覚知・覚了ありと」『仏性巻』(一五〇一六頁)、『道元禅師全集』第一巻」等と述べ、心意識を仏性とする視点を痛烈に批判している。この道元禅師による「仏性内在論」批判は、当然「心常相滅論」批判とも一致する。『弁道話』には有名な道元禅師による「心常相滅論」批判が次のように示される。「とうていはく、あるがいはいはく、生死をなげくことなかれ、生死を出離するに、いとすみやかなるみちあり、いはゆる、心性の常住なることわりをしるなり、そのむねたらく、この身体は、すでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、この心性はあへて滅することなし、よく、生滅にうつされぬ心性わが身にあることをしりぬれば、これを本来の性とすがゆえに、身はこれかりのすがたなり、死此生彼さだまりなし、心はこれ常住なり、去・来・現在かはるべからず、かくのごとくしるを、生死をはなれたりといふなり、このむねをしるものは、従来の生死ながくたえて、この身、をはるとき、性海にいる。性海に朝宗するとき、諸仏如来のごとく、妙徳、まさにそなはる、いまはたとひしるといへども、前世の妄業になされたる身体なるがゆゑに、諸聖とひとしからず、いまだこのむねをしらざるものは、ひさしく生死にめぐるべし、しかあればすなはち、ただいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。いたづらに閑坐して一生をすぐさん、なにのまつところかあらむ。かくのごとくいふむね、これはまことに諸仏諸祖の道にかなへりや、いかん。しめしていはいはく、いまいふところの見

またく仏法にあらず、先尼外道が見なり」「弁道話」(四七二頁)「道元禪師全集」第二卷」

この道元禪師の「心常相滅論」批判は更に「先尼外道見」の紹介、南陽慧忠国師(七七五)の「心常相滅論」批判へと展開している。道元禪師が取り上げた如く、禪宗ではこの慧忠国師による「心常相滅論」批判は有名な話として伝承されてきた。天桂が「心常相滅論者」として批判した中峰も「昔し忠国師謂く、近来南方の仏法大概変じ了れり。尽く謂えり、四大身中に箇の神性不生不滅有て、四大壞する時、此の性壞せずと。此等の見解西天の外道と等し」。「山房夜話上」『中峰和尚広録』(十一之上、一四丁)「駒大図書一二四―四六―七」として慧忠国師による「心常相滅論」批判を充分知っていた。このように中峰は勿論、大恵禪師も随所に見聞覚知の主体を認める事を批判しているのである。この点禪者の「心常相滅論」批判は共通認識であり、その正否は微妙である。ただ中峰の場合「何をか心と謂う。靈知不昧の謂なり。何をか識と謂う。靈知に依て妄りに分別を起こすの謂なり。今の学者其の玄弁を極めて、多く識神を認めて自ら靈知の心体を知らず」「法語」(二二丁)「中峰和尚広録」卷五之下」や「靈知の心体宛然として見聞覚知の間に顕露す」同「法語」(三三丁)等の記述があり、これら「靈知の心体」的言葉を如何に解すべきかが問題であらう。

(9) 天桂の『説心説性卷・弁註』(五二八頁)には道元禪師の「後来径山大慧禪師宗杲といふありて」とする大恵(II

慧)批判が示されるが、天桂は「大恵禪師」の名前に替えて「有般の漢」という文字を用いた。大恵の名前が伏せられたのである。ただこの大恵の名前変更は単に大恵弁護とは言えない。何故ならば天桂は註解において次のように解説しているからである。「諸人当に知るべし仏祖の拈括する妙は是れ什麼ぞ。所謂る知見解会なり。知見解会とは什麼ぞ。即ち是れ汝が自心の知解なり。汝が自心を離れて外、別に知見解会有りや。然るに今時支那扶桑の人師渾て此義を会せず。皆云く、吾門の公案は無文無字言句上に在らず。知見解会の通ぜざる処なり。参じて知り証して知るべしと云て甚だ言語知解を嫌う」『説心説性卷・弁註』(五二九頁)。この批判は道元禪師の主張である「仏祖の拈括する妙は知見解会なり」『説心説性卷』(四五〇頁)「道元禪師全集」第一卷」の言葉を踏まえており、当然大恵批判ともなっているからである。さらに天桂による具体的な大恵批判を挙げてみよう。たとえば「大恵の大悟十八度小悟不知数と云も子ごとじや。不迷と云眼が開ん故じや」陽松庵藏『法華要解風調記』(四卷、三五丁)「駒大図書三五三。五―W四八―四」等の記述があり、天桂の大恵批判はかなり明確である。

天桂による大恵の名前の変更は別の理由からである。例えば「自証三昧卷・弁註」(五八九頁)では、大恵宗杲批判に触れ、「此より下三紙四行余の文径山大慧の事あり。今之を載せず。其の故は是亦た宗我の偏見を長ざる端なり。参学弁道の大恵、之に過ぎること莫し。老僧往々如是の処に到

ては弁註を欠くのみにあらず。本文をも書写せず。其旨趣は仮令い古仏は無我の心を以て是の如く其非を弁じたまふことありといふとも、人々其本旨を知らず、却て我宗の慢を増長することあればなり」とし、大恵批判を宗派的我見を増長させるものとして削除している。又『仏向上巻・弁註』(三三八頁)では、徳山、臨済、岩【巖】頭、雪峰等が批判されている文に対し割り注で「妄添」の文字を加え、更に「洞済の妄称を立てより已来、両家瞎禿子互に宗我の無明を長ず。故に老僧常に之を傷む」とし、洞済一致の視点から祖師批判文等を極力排除している。このように天桂は宗我見・宗我の無明を増長させる記述を削除・変更したのであり、大恵より「有般の漢」への文字変更は単なる大恵弁護とは言えないであろう。

(10) この光霊は光令「『驢耳弹琴弁註』坤巻、一二丁」とも記されるが、生没年等の詳細は不明である。天桂側資料として『驢耳弹琴』(巻五、一丁)に「属【ちかごろ】、洛西に隠士光霊なる者有り」と示される程度である。ただ天桂が引用した『護法集』・『金毘論消毒』には著者として「義範」の名前が記されている。これらの点から推測して光霊(光令)と義範は同一人物であろう。義範著の『護法集』は駒大図書館に刊本が所蔵される。タイトル等は「『護法集』——分別仏魔章——」[駒大図書館三五九—八]である。また『金毘論消毒』(二冊)は刊本として伝えられる。タイトル等は『金毘論消毒』正徳癸巳「正徳三年・一七一三」八月刊」と『金毘論消毒』——四依章・闡堤章——正徳甲午「正徳

四年・一七一四」五月刊」等と記述される。また『金剛鉤解題』(九六頁)「『国訳一切経』諸宗部十四」に慧澄師『金剛鉤開講要義』の説として「金剛鉤消毒一卷(刊)、義範著、荆溪の意を知らず、漫りに経文に依って妄破を構う、浅陋支離、歯牙に挂くるに足らず」とする批判文が紹介されている。尚、渋谷編「昭和現存『天台書籍綜合目録』」下巻に『護法集』の作者として義範の名前が見出せる。この点からして天台系統の学者と推測できる。

(11) 性具説の性具について宇井伯寿著『仏教汎論』は「性具は性徳本具の意味」(五八四頁)と述べ、また性具説について「一識一塵、一色一香の当体に凡て本来三千善惡の諸法を具して居ると説くこと」(五八四頁)と解説している。一方天台性具説について安藤俊雄著『天台学』は「天台学を統攝する最高原理として、古来性具法門を挙げるのが普通である」(二三五頁)とし、また「性具思想は、もともと地論系の唯心論や摂論系の唯識論の対抗原理として形成されたものである。すなわち一一の諸法に一切法を具すと見る思想である」(二三八頁)と解説する。安藤氏によれば、天台智顓自身は別段性具の用語を多用したわけではなく、後の湛然の『金毘論』や三大部の注釈等に性具という言葉が出現するという。ただ天台智顓は「性」及び「具」、あるいは「心具」という用語を用いており、思想的には充分性具説を形成していたとする。また同氏は性具説に関し、智顓の原始天台と後代の学説の間に大きな違いがあるとし、

「智顛の性具説は一法の中に他の一切法が可能性として潜在するという思想であって、後代の発達した性具説の如く、一切法の個別相がそのまま顕在するという思想ではない。具の思想を具相と具性の二種の思想に分けることができる。具性説は一法の中に他の一切法の性が、可能性として潜在的に本具しているという思想である。これに対して、具相説は性はもとより、相をそのまま本具するという見解である。天台性具思想は具性説から次第に具相説へ発達し、ついに性具説といえは具相説が正統であるとされるに至った」(一二七頁)と解説。このように安藤氏は具性説より具相説へと性具説が拡大発展したとする。

(12) 宇井伯寿著『仏教汎論』では「性具説は必然的に、性悪説といはれることになるものであって、性には染悪の徳を具するとせられて居る。天台宗のいふ所では、仏教一般に、性に善を具することは之を説くが、性に悪を具することを説かないから、性悪説は天台独得の説であるといふ」(五八九頁)と述べ、性具説即性悪説として天台独自の説と解説している。一方安藤俊雄著『天台学』は「性具説と性悪説とは同義異語として解釈され使用されている。けれども厳密には両者を区別すべきであって、広義に解釈すれば、性具思想は必ずしも天台法門の独説とすべきではなく、一即一切を説く諸大乘学の共通法門であるといえる。しかるに狭義の性具説は、全く天台学のみ独説であって、これが性悪説である」(一六五頁)とし、性具説を広義と狭義

の二種類に分け、狭義の性具説のみを性悪説と主張している。

(13) 宇井伯寿著『仏教汎論』(五八五頁)及び安藤俊雄著『天台学』(二六六頁)等参照。

(14) 草木瓦礫等の非情成仏・非情仏性説は天台宗の湛然等に依て強調されたと言われる。(以上宮本正尊『草木国土悉皆成仏』の仏性論的意義とその作者)、『日本印度学仏教学研究』第九卷二号、昭和三六年、二八六頁参照)また赤尾栄慶「法蔵にみえる草木成仏について」、『日本印度学仏教学研究』第三二卷二号、昭和五九年)は草木成仏について、単に草や樹木に限定されず、山河大地等の心を有しないもの、つまり非情も成仏することを述べたものとし、更に非情成仏や無情成仏と同義語と述べている。

(15) 最近仏性問題に関し、大塚注目される論考を発表されている松本史郎氏は自説「仏性顕在論」の関連で次のように吉蔵の「草木成仏」説を紹介している。「この「仏性顕在論」を最初に説いた人物は誰か。私はすでに「おそらく中国において、仏性内在論は仏性顕在論に展開した」と述べた。これは、インドの如来蔵思想とはアートマン論であり、アートマン論である以上、仏性(アートマン)の「肉体内における」内在を主張する筈であると考えたからである。実際、インドの如来蔵思想を説く文献に、「仏性顕在論」つまり「仏性は草木瓦礫に全貌している」などという考え方は、認められない。すると、「仏性顕在論」は中国において始めて唱えられたということになるが、では「仏性顕在論」

の創唱者は誰か。私はその明確な創唱者を三論宗の吉蔵(五四九―六二三)ではないかと考えるのである。現に吉蔵が「草木有仏性」説乃至「草木成仏」説を説いたことは、すでに鎌田茂雄博士らの研究によって明らかにされている。すなわち、吉蔵は『大乘玄論』卷三「仏性義」の第七「内外有無門」において、若欲明有仏性者、不但衆生有仏性、草木亦有仏性、(大正四五、四〇中)と述べて、「草木有仏性」説を明言したのである。では、「草木有仏性」または「草木成仏」という驚くべき説が何故成立するかといえ、その成立の根拠を、吉蔵は同論で、次のように述べている。唯識論云、唯識無境界、明山河草木皆是心想、心外無別法。此明理内一切諸法依正不二、以依正不二故、衆生有仏性、則草木有仏性。(大正四五、四〇下)これについて、鎌田博士が述べられた次のような解釈は、全く正当なものと思われる。彼が草木仏性を認めた根拠は、「依正不二」の立場である。「依正不二」を成立せしめるには、「唯識無境界」の理論が用いられた、「心外無別法」で、山河草木すべて「心想」にはかならないとした。それ故衆生に仏性を認めるならば、当然その対境たるべき非情物にも仏性を認めなければならぬとしたのである、慧遠が能知性としての仏性は有情に限り、所知性としての仏性を非情に認めたのを一歩進めて、能知即所知として、有情非情に通じて仏性を認めた。吉蔵によって、中国仏教思想史上、はじめて草木成仏が主張された。すなわち、吉蔵において「草木有仏性」の根拠は、依報も正報も不二であるという「依正不二」の立

場であり、その「依正不二」を成立させるためには、「唯識無境」「心外無別法」の「唯心説」が用いられたのである。松本史朗著『禪思想の批判的研究』(一〇〇―一〇二頁)上記の如く、吉蔵の「草木成仏」は依正不二を根拠とし、「唯心説」がその論拠として用いられたとある。仏性の所在、範囲の問題及び仏性の本質を知る上で、この「草木成仏」は重要な語句であろう。

(16) この「一仏成道、親見法界、草木国土、悉皆成仏」の偈は古来「中陰経」の文として伝えられたが、これは現在誤りとされている。(以上中村『仏教語大辞典』参照)。天桂も「彼の経を索覧するに此等の文無し」として疑問を呈示していた。尚、宮本正尊『草木国土悉皆成仏』の仏性論的意義とその作者(同上)もこの偈の作者問題に触れている。宮本氏は宝地房証真の『止観私記』にこの偈が見出されることを根拠に、作者不明であるが慈慧大師良源(九二―九八五)を最上限として、宝地房証真を最下限と年代を推定した。

(17) 天桂が引用した『草木発心修行成佛記』について『仏書解説大辞典』では「覚運(天曆七、寛弘四 AD九五三―一〇〇七)問、良源(延喜二、寛和元 AD九一二―九五)答」と記す。

(18) 宮本正尊『草木国土悉皆成仏』の仏性論的意義とその作者(二八六頁)は日本に於ける「草木成仏論」の創唱者として最澄(七六七―八二二)と空海(七七四―八三五)の両者を挙げたが、まだ草木自ら発心し成仏するとは説い

ていないとした。更にこの草木の発心修行成仏を明言したのは後世の頼宝（一二五六―一三三〇）著『真言本母集』卷三「草木成仏」・宥快（一三四五―一四一六）著『宗義決撰』卷七・印融（一四〇〇―一四八四）著『仙保隱遁鈔』卷一「草木成仏義」であると間接紹介している。

(19) 天桂は草木瓦石等に「心」を投入するという説に反論し「心の相をして草木に有らしむと云ば草木ではない。人じゃ。私記十義の破釈の一つじゃ。草木に心があらば有情じゃ。仏経にないことじゃ」『驢耳彈琴弁註』（乾卷、二二丁）。「心をこしらへて草木に入ると云ことは決定ないことじゃ」『同』（乾卷、一三三丁）等と述べている。これは天台の「草木発心修行成佛記」等に向けた批判である。

(20) 日本天台の草木成仏説は比叡山仏教の円珍（八一四―八九一）・安然（八四一？―九一五？）・良源・忠尋（一〇六五―一一三八）を経て完成されたという。しかし鎌倉時代に入って『法華三大部私記』を完成した宝地坊証真（生没年不詳）によって厳しい批判を受けた。「以上、宮本正尊『草木国土悉皆成仏』の仏性論的意義とその作者」二六八頁参照

(21) 天桂が『驢耳彈琴』（卷二、五〇―五一丁）「草木成仏」の項に引用した『正法眼蔵』の卷名と本文を示してみよう。①草木瓦礫を認して無情とするは不遍學なり。無情を認して草木瓦礫とするは不参飽なり。たとひいま人間の所見の草木等を認して、無情に擬せんとすとも、草木等も凡慮の量るところにあらず。ゆえはいかんとなれば、天上

人間の樹林、はるかに殊異あり。中國辺地の所生齊しきにあらず。海裏山間の草木、みな同じからざるなり。いはんや空に生ずる樹木あり。雲におふる樹木有り。風火等の中に所生長の百草万樹おほよそ有情と学しつべきあり。無情と認せられざるあり。草木の人畜の如くなるあり。有情無情未だ明らめざるなり（『無情説法巻』）

② 国師因僧問う。如何なるか是れ古佛心。師曰く、牆壁瓦礫と。いはゆる問処は、這頭得恁麼と云ひ。那頭得恁麼と云ふなり。この道得を挙して、問処とせるなり。この問処、広く古今の道得となれり。是の故に、華開の万木百草、是れ古仏の道得なり。古仏の問処なり。世界起の九山八海、是れ古佛の日月面なり。古佛の皮肉骨髓なり。（『古仏心巻』）

③ 而今佛道に道ふ一切衆生は、心有る者は皆な衆生なり。心是れ衆生なるが故に、無心の者は同じく衆生なるべし。衆生是れ心なるが故に。然あれば心皆な是れ衆生なり。衆生皆な是れ有佛性なり。草木國土是れ心なり。心なるが故に衆生なり。衆生なるが故に有佛性なり。日月星辰是れ心なり。心なるが故に衆生なり。衆生なるが故に有佛性なり。（『仏性巻』）

(22) 天桂は菩薩を仏の位として認めていない。その理由は以下の通りである。『天桂和尚年譜』によると、天桂は寛文十年（一六七〇）二十三歳の時、現京都市東山区の真言宗泉涌寺に至り、「戒光院周律師」（？―一七〇〇）の『法華經』の講義を聞いた。その時『法華經』に示された時間論

と菩薩地誓願の文に疑団を抱いたとされる。時間論とは「六十劫猶食頃の如し」『妙法蓮華經』「大正藏」第九卷、四a」に関するものである。また菩薩地誓願とは『妙法蓮華經』「大正藏」第九卷、八b」に示される「一人でも迷の衆生が存在したら、決して正覚を取らないとする昔時の釈尊の誓願」と、成道以後の迷の衆生存在の矛盾であった。天桂は菩薩の誓願について『驢耳弹琴』で次の様に述べられている。

「老僧丁年の時、法華の講席に在て、此の菩薩の願文を聞いて、大いに疑うこと茲に年有り。或る時、覚えず此の事を発明す。其の後宝積經「富樓那盜難品」を拝覽するに丁て象手比丘、佛に問うて曰く、世尊初より一切衆生を度し尽くさんの願有りと雖も、今に於て所度の衆生未だ尽きず。佛滅度の後、若し人有て此の難作さんときは、則ち当に如何と答うべきや。仏、象首に告げ玉わく、若し是の如きの難有らば、応に還て彼に問うべし。汝何の法を以てか衆生と為すやと。此を以て之を視よ。若し挙一明三的ならば、則ち須く此の佛の答話の一言に道い尽し了り玉うことを領取すべし。所以はいかん。凡そ衆生有るを以ての故に菩薩地の願度有り。若し衆生無きときは則ち何の度尽の願か之れ有らん。菩薩地の求佛度生の願志は皆な是れ無明睡裡の仮夢なり。然りと雖も菩薩地に在るときは則ち實に是れ度すべき衆生有りと見るが故に箇の願欲有り」『驢耳弹琴』(巻一、四四丁) 天桂の疑団は後に解決したと自ら語るが、その内容は『宝積經』「富樓那盜難品」によって確認できた

している。天桂の疑団は「衆生なし」とする結論において解決されたとする。これは「衆生」の実体無しの意味である。衆生無きが故にその相対的意味での仏も無しとする視点であろう。煩惱無ければ聖解なしである。この『驢耳弹琴』巻一自体が本来成仏をテーマとした巻なのである。このように迷いの衆生の存在を認め、その度生を願う菩薩の位を天桂は認めないのである。尚、この天桂の疑団について拙稿「天桂伝尊の疑団と本来成仏論」『曹洞宗宗学研究所紀要』創刊号、昭和六十三年」等で触れた。

(23) 天桂の仏性未來説を示せば次のようである。

① 正因仏性、縁因仏性と云があるが、正因と云ことは衆生のことじゃ。縁因とは六度等のことを云也。聞提人の断じたと云は縁因のことじゃ。正因の善を断すると云ことは無い。さらに依て未來に於て縁があれば正因が顕れてくる。善悪は皆因縁じゃ。

『驢耳弹琴弁註』(坤巻、三七丁)

c f 〓 仏性の理を具せぬ者はない。夫を一切衆生悉有仏性と仰せられた。『驢耳弹琴弁註』(坤巻、四二丁)

② 一切衆生も仏性を因縁に依て見ることある故に、我常に一切衆生悉有仏性と説也。心ある者は成仏せずと云ことはない。是を因中説果と云。是衆生引化の爲じゃと也。

『驢耳弹琴弁註』(坤巻、三七丁)

③ 仏性と云と兎角腹中に有る者と皆覺て居るが、仏性は因縁生じゃ。『驢耳弹琴弁註』(坤巻、三七丁)

④ 醍醐醐味が始めからあるでは無い。因縁で生ずる也。一

一切衆生悉有仏性と云に依て仏性が自らある羊に思っているが、そでないこと。……「中略」……仏の妙覚の目がさめて見れば迷た者はない。此の妙覚のとき仏性顕現じゃ。

一切衆生悉有【仏性】と云へば同じ羊なことじゃに依て見誤る也。五十二位を経て妙覚に至るが乳の醍醐味に成る如く此のとき仏性が顕る。夫より先きには仏の性と云はない。夫で元古仏の仏性が成仏すると云は愚痴の人の云ことじゃ。仏性と云は成仏以後の莊嚴也と仰せられた。

『驢耳弹琴弁註』（坤卷、三七〇八丁）

⑤衆生の仏性は諸仏の境界也。あるに依て声聞・縁覚見る処で無い。如何ぞ闍提人は未来に成仏ありと説くなれば、縁に依て断善根の念が一転すれば仏性が顕る、からじゃ。

『驢耳弹琴弁註』（坤卷、三九丁）

⑥惣じて仏性は因縁に依ら子ば顕現せぬ。因縁さえあれば仏に成らぬ者はない。元が仏じゃからのこと。夫で一切衆生悉【有仏】性と仰せられた。一切衆生が迷を追をが、三悪道に入ても心有る者は成仏せぬと云こと無しじゃ。法花に有る、元が長者の子だ。乞食に成てもやっぱり長者の子じゃ。夫で仏性は未来也と仰せられたも爰じゃ。

『驢耳弹琴弁註』（坤卷、三九丁）

⑦人に成たとき人の性。畜生に成たときは畜生の性。十界それらの性じゃ。一概に仏性と覚るは悪い。然れば何んとして仏が一切衆生悉有仏性と云たと難が在ふが、是は如来の衆生を引化し羊為に因中の果を説て、心ある者は

成仏せずと云こと無しと引立た辞じゃと云々。

『驢耳弹琴弁註』（坤卷、四〇丁）

⑧衆生が志が有て八正道を修行すれば仏性が顕る。故に仏性は未来也と説くと也。夫で一切衆生悉【有仏】性と云は勸化の辞也。『驢耳弹琴弁註』（坤卷、四一丁）

⑨善男子、乳中に酪の性ありと云は、衆縁の力ら借るべからず。人も一切に仏性有りと云をふならば修行もいらぬ。常見の外道じゃ。水と乳と合て一月過て酪に成るけれども、一滴のはぐ樹のしるを入子ばくさる。元より酪があらば何が故に縁の待ん。すれば因縁がた子じゃ。衆生の仏性も亦復如是。一切衆生悉有仏性と説といへども、因縁を借子ば三悪道にもなるから、爰を修行を借りてすれば如来の仏性も顕現する也。衆縁を借りてあらはる、なれば無性じゃ。無性なるを以ての故に能く阿耨多羅三藐三菩提を成ずるとある。

『驢耳弹琴弁註』（坤卷、四一丁）

(24) 闍提については、『仏書解説大辞典』第七卷、四一六―七頁・『仏教・インド思想辞典』―仏性―参照。