

四論玄義仏性義の考察

- 一 はじめに
- 二 本書における涅槃經の扱い
- 三 涅槃經各品に対する見解
- 四 五種仏性について
- 五 正性の概念
- 六 おわりに

一 はじめに

隋から初唐における三論学派の仏性研究は、南北朝時代の仏教学者による『涅槃經』研究の伝統、彼らの仏性解釈のあとを承けてなされたものであり、その仏性説は、南北朝時代の研究成果の継承発展によって形成されたものであろうことは否定出来ぬ。しかも、吉蔵にみられるように、三論学派の『涅槃經』の重視からしても、仏性の問題は重要であったと

伊 藤 隆 寿

思われるし、慧均も『四論玄義』において、八不義とか二諦義等と並べて論じ、それも仏性義のみ二卷にわたって説かれている点からしても、その占める位置の大きいことが窺われよう。⁽¹⁾

ところで、『四論玄義』の仏性義は、従来吉蔵の仏性説を見る際の参考に資せられる程度で、大要は同じということで扱われて来たようであるし、本書に掲げる南北朝時代諸師の仏性説が、六朝の仏性思想を考察する上に用いられている位である。⁽²⁾しかし、吉蔵の仏性説というのは、『大乘玄論』卷三所収の「仏性義」が、まとまったものとして取扱われ、その外『中観論疏』や『浄名玄論』及び『涅槃經遊意』に散見する仏性説を以って考察理解されているが、『大乘玄論』の編集成立については疑問が提示されるようであるから、南都を⁽³⁾も含めた三論学派あるいは三論教学として考える場合は、思

想の展開成立についての再検討の要が生ずる。また吉蔵との比較や後代の仏教思想（特に禅関係）を考慮して詳細に検討すると、その違いや種々の注意される点が存するし、中国仏教思想史上の意義も認められるのではないかと思う。さらに南都における仏性研究を考える上でも示唆を得るであろう。

本書の仏性義に関する概要は、『印度学仏教学研究』第二十一巻第一号（昭和四十七年十二月）に「四論玄義の仏性説」として述べたが、今回は、目次に掲げた二三の問題について考察を加えたいと思う。

二 本書における涅槃經の扱い

『四論玄義』には吉蔵にみられるような教判論は見られぬのであるが、南北朝時代における五時教判や四宗判に対して批判的であったことは間違いなく、大乘經典はすべて一味のものとして、その価値を認めていたようである。「三乗義」では、成実、毘曇学派の人々の諸大乘經典に対する見解を述べたあと、

但し、馮、觀二師は、四と五との異なるを執せるが為に、前の三と四とを説いて、猶し是れ無常半字の教なりと説く。夢覺義の中に説くが如し。（続蔵一・七四・九〇右上）

として、道場寺慧觀等が、『涅槃經』をして法身、仏性の常住を明すものとみて、漸教五時の最後に位置せしめたことを

批判する。文中の夢覺義とは、現行本では欠巻となっているので、慧均の詳しい説明批判は知ることが出来ないが、今の文に続いて次のように言う。

涅槃、大品及び夫人等の經に至るまで、一乗を明すを以て其の事無二なり。涅槃も亦た半に非ず満に非ず。涅槃の非三非一に随つて而も三一を明す。般若も亦た半に非ず満に非ず、而も三一半満を明す。猶し般若及び勝鬘に至るも亦た然るなり。涅槃も亦た常に非ず無常に非ず。般若も亦た常に非ず無常に非ず。及び法華、夫人に至るまで亦た然なり。是れ諸大乘（經）は、一乗義を明すこと、一種に非ざれども斉し。今、満字の教、法として摩訶衍經に貫通せるを明す。

としている。明らかに般若空觀の立場、著者の言葉で言え、無依無得の立場から諸大乘經典を一仏乘に帰せしめ、その差違は仏の善巧方便による随宣説との見方である。したがって、

勝鬘經は正法を以て開いて三乗五教とし、法華經は則ち一乗を以て開いて三乗と為す。（同九〇右下）

とするも、その理由は「縁に就いて論ず」としている。一般的な教相判釈による価値判断はしないということ、『涅槃經』についても、『般若經』と同様に依用重視している。それは『涅槃經』を多用していることから言えるし、三論一家の相伝であるとして、

一乗とは只だ是れ仏性、只だ是れ般若なり。是の故に亦た名づけて第一義空とし、亦た名づけて般若とし、亦た仏性と名づけ、亦た涅槃と名づけ、亦た名づけて一乗と為す。(同九〇右下く左上) といひ、般若、涅槃の宗致を明さば、一であるとしている。

三 涅槃經各品に対する見解

そこで『涅槃經』の各品に対する見解はどうかというに、この点につき、わずかながら仏性義中に触れるところがある。現在、吉藏の涅槃經疏は伝わらず、その断簡が南都の三論宗章疏類に見られるに過ぎないし、また慧均にも『涅槃經』に対する注釈書があったようであるが、それは全く伝えられていない。吉藏疏の逸文によって、ある程度の輪郭は理解出来るかとも考えられるが、今のところ、仏性義の第四広料簡門の第一弁宗途に示される見解は、『大乘玄論』の仏性義にも述べられぬところであり、三論学派の立場からの理解として注意するに値しよう。

まず、一段の最初に「三論一家、涅槃の義宗を弁ずることを得るなり」と宣言して、「徳王の文、亦た是れ具に仏性を論ずべくも、而も師子吼の文、正意乃ち顕る。亦た方に具足すると言ふことを得るなり」(卅一・七四・一・四九左下)と、自己の立場を明示し、次に問を設けて次第にこれを釈明して行く。しかるに『涅槃經』は、その全体にわたって涅槃ある

いは仏性を説くわけであるが、それをいかに理解解釈するかで、南北朝の仏教学者は苦心したに相違なく、したがって各品の所説についても、各々異った見解を生じたであろうし、どこに宗義の根本を求めるかについても異論はあったものと思われるが、師子吼品を以て正意とすることは、三論の立場からの一つの結論であったと考えられる。よって涅槃學派からの反論が提示される。すなわち、当時の涅槃學派の人々は、第二卷の純陀品を以て、開宗の常弁としていたごとくであり、哀嘆品は三点四徳を明すもの、金剛身品は百非を明し、乃至如来性品も仏性中道を明すとして各々涅槃義、仏性義を説くものとして重視し、講説においても、一つの形が定っていたごとくであり、それを無視して師子吼品こそは、具足して仏性を明し、涅槃義を明すなりとするのは、自分に都合の良いようにした勝手な説であるというのである。これに對して、師子吼品の前文にて多く涅槃仏性を明してはいるが、その来意は各々異なるのであって、結論からいえば、未だ正しく涅槃仏性等の義を積したものは言えず、したがって玄悟の人ならば、それで十分とも言えるが、そうでない場合は、文意宗途からして未だ十分ではない。師子吼品こそは正しく体と用とを兼ね備えて明しており、この見解は、自分勝手な論ではなく、三論一家の相伝説であると明言する⁶⁾。したがって従来の各品に対する批判の要点は次のようである。

純陀品——從來開宗の常弁とするも、文意は三修比丘を破せんが為の故に弁ずること常なるも正宗には非ず。

哀嘆品——三点四徳涅槃を明すは、昔日の無法涅槃の意を破斥せんが故なり。

金剛身品——正しく中道仏性を明すには非ずして、仮上の百非を絶とするなり。

四相品——三密中の身密にて秘藏の義を開くのみ。

如来性品——仏性力に由るが故に善業を成就し、また難見の性を見ることが出来ることを説いたもので、仏性の義を明すことを主眼としたものではない。

というもので、次に自説を展開する。始めに、一家相伝に云くとして、

師子吼品は正しく平正中道の義を明す。經に涅槃と名づけ、而も具さには仏性を論ず。仏性は即ち是れ涅槃の義なり。既に仏性を弁ぜば應に仏性品と云うべきも、能論の人に從つて名と為すが故に師子吼品と言うなり。（卅一・七四・一・五〇左上）

として師子吼品が正しく仏性の体用因縁の正義を明すことを主張するが、『涅槃經』の一部は、四大士の言ありて涅槃仏性の正道を論ずとしているから、基本的には、諸大乘經典に對する立場と同様に、各品の価値の差別は立てておらず、等しく仏性、涅槃を説くものとして認めている。しかし特に後の四品を重要視し、その中でも師子吼品を正意として主張するの

は、やはり従来の涅槃經解釈に對する批判、否定面の強調から来るものとも考えられる。したがって「若し異とせば」と断り、しかも一家相伝の説として純陀品と後の四品に對する見解を述べている。

① 純陀品——但為開涅槃仏性之緣由方便、即是開路義也。

② 迦葉品——正論因果常無常義

③ 徳王品——正論涅槃体用常無常義

④ 師子吼品——正論仏性緣正両性常無常義

⑤ 陳如品——論生死涅槃常無常義

さらに続いて、『涅槃經』中の五（六）大士を取上げて、各々涅槃の一部を開説するに五種の異があるとして、能説能論の人に對して次のようにその差違を述べる。

① 純陀・文殊——因獻供為開密之端、即是因供約有為無為常無常、倒写更相治病、略開涅槃門。

② 迦葉——因問答約常無常、広開涅槃。

③ 徳王——約体用、明常無常方便修成門。

④ 師子吼——約不思議、中道仏性緣正常無常門。

⑤ 陳如——約生死涅槃、邪正不二常無常門。

とするもので、以上が仏性義中にみられる慧均の見解である。

四 五種仏性について

上説のごとく、無得正観の立場より『涅槃經』に対する三論一家の見解を述べ、続いて、『涅槃經』中に四句百非を明すに三処ありとして、自己の仏性説を展開する基本的な諸条件を提示して行く。百非を明す三処とは、いわく、

一には金剛身品に法身は四句百非を離れ、一切皆非を明す。而も仮の法身上に百非を論ずれば、正意は正法に望めて傍と為るなり。二には第十九卷徳王品も四句百非を離るるを明す。亦た是れ仮上の百非を正とし、正法を傍とするなり。三には師子吼品は仏性は四句百非を離れることを明す。正しく中道正法法身涅槃仏性に就いて同じく正道不二を明すなり。(同五〇左下)

として、師子吼品に明すところこそが、般若中観の三論一家の根本立場に契つた究極の説であることを言つて、正道不二の立場から五種仏性説を展開して行くのである。

初めに説かれる五種仏性とは次のごときものである。

不二にして二なるが故に、非因にして因なり。因に二有り、一に境界因、即ち是れ二諦なり。二に了因、即ち是れ観智なり。観智は即ち是れ般若、般若は即ち是れ二智なり。非果にして果なり。果に別総有り。総にして名別なるを菩提果とし、別にして用総なるを涅槃にして果果とす。此の四は傍なるを明す。傍にして非傍、所以に正とす。故に正因は非因果なり。

というもので、これを図示するとつぎのようになる。

- ①境界因——二諦
- ②了因——観智、般若、二智
- ③果——菩提
- ④果——涅槃
- ⑤正 因——非因果

ここにおいては、一一の説明はなされていないが、注意されるのは、境界因を二諦としてゐる点であり、梁代以降の仏性説においても、また自己の教学の根本に約教の二諦を据えた吉藏においても、境界仏性は十二因縁の不生不滅とされている⁽²⁾。しかし、『中論』乃至八不を二諦を以て宗とし二諦を明すものと捉える吉藏の立場からは、当然境界性を二諦としても不合理ではない。しかるに『中論疏』巻一本において二智二諦と涅槃の五性の関係を述べて、

問う、二智二諦皆な中道なれば、正性を顯わすやいなや。答う、亦た得るなり。問う、涅槃の五性と何ぞ異なるや。答う、此の中には二智と二諦とを明かす、則ち二智は是れ果性なり。仏の二智を明かすを以ての故なり。二諦は是れ仏の所照の境なり。但し此の両性あり、此の境智は皆な正性を開発す。境に非ず智に非ず亦た正性の義あるなり。問う、何が故に彼は五性を明かし、今は両性を明かすや。答う、正しくは二智の能説、二諦の所説を明かして、正しく因果を明かさざるが故に但だ二性のみ有り。彼の經は正しく因果を明かして正性を開発す。故に五性の義を明かすな

り。若し論主に就かば、二諦を悟って二智を発生す。亦た是れ因
因なり。正性を開発するが故に、亦た五性を具することを得るな
り。（大・四二・一二中）

と説明している。したがって、境界性を二諦とし、了因性を
二智とする本書の説と、この吉蔵の説明は合致していると言
える。この吉蔵の説明を参照する時、慧均が、

今、仏性を識らんと欲せば、則ち須らく境智を識るべし。境智を
達せば則ち仏性を了す。唯だ仏性は二因二果の為に本と為るのみ
なり。（卍一・七四・一・五一右上）

と言う理由も明らかとなる。したがって吉蔵の五種仏性説に
おいては、今だ二諦、二智を表面に出して五性に配当してい
なかつたものを、慧均において明示している点は、両者の、
前後あるいは相違を考える上で注意されるところである。観
智または二智を発生する根本に二諦を持ち出したことは、三
論一家の立場をより明確に打出したものとと言える。この五
種仏性説は、『涅槃経』師子吼品の生了及び正縁の二因や果
と果果の二種等を組み合せて成立されているが、根本的な正
因仏性を非因果とし、境・了の二因及び果・果果の二果
は、その非因果非果の上に捉えられていること明瞭である。し
かも不二の立場から因果の二を開いて行く方法は、吉蔵の五
種仏性においても明確には示されておらず、彼においては
『浄名玄論』において、不二の理と不二の観を、それぞれ因

と因因性に配当しているにすぎない。⁽⁹⁾

以上の五種仏性を示したのち、古来の諸説を出し、特に開
善寺智蔵の五種仏性及び共有四名、各有四名の仏性説を詳し
く紹介し、その説を一応好しとして認めていることは、慧均
あるいは三論学派の仏性説の成立が、開善等の学説を継承
し、さらに自己の立場から発展させて組織大成されたもので
あることを暗に示している。⁽¹⁰⁾ 本書独自の五種仏性説の主要
は、前回発表したので再説は避けるが、本書には吉蔵の『中
観論疏』や『浄名玄論』に見られる十二因縁に約した五種仏
性と相似せる説明もみられる。すなわち、第七の雑料簡門に
おいて

其の能く観智を発生せるを取らば是れ境界性なり。其の能観の義
を取れば観智性と名づく。観行明浄なるを菩提智性と為す。断常
の二見、畢竟永尽するを涅槃果性とし、即ち此の十二因縁、未
だ曾て是れ因果にあらざれば、即ち是れ正性なり。（卍一・七四
・一・六三右上）

とするものである。したがって本書の仏性説を、吉蔵のもの
と比較すると、明らかに整理、体系化が一段と進み、整然と
まとめられていることは一目瞭然である。本書の成立が、吉
蔵よりも後代であろうとの一つの傍証ともなり得る。しか
も、不二相即の論理及び中仮の概念で一貫され組織されてい
る点は注目し値する。そこで問題となるのは、五種仏性の第

五非因果の正因仏性を、吉蔵、慧均共に正性としている点である。

五 正性の概念

元來、正性なる用例は、仏教ではあまり見られないものとされ、吉蔵や慧均の五種仏性の最後の究極の立場を示す、独特の用例であると見られている。⁽¹¹⁾ まず、經典中に、その用例を求めるならば、まず玄奘訳の『大毘婆娑論』卷三では、世第一法の説明として、

また次に是の如き心心所法を等無間とす。異生の性を捨てて聖性を得、邪性を捨てて正性を得るなり。能く正性離生に入るが故に、世第一法と名づく。(中略) 正性を得とは、此の心心所法、能く苦法智忍を得、以て能く一切正法を任持するを謂う。故に且らく彼を説いて以て正性とす。(大・二七・一二上以下)

と説かれ、また『俱舍論』卷二十三でも、苦法智忍の説明として、

即ち此れを正性離生に入ると名づけ、また正性決定に入ると名づく。(中略) 故に經に正性とは、いわゆる涅槃なりと説く。(大・二九・一二一上)

などと説明される。しかしながら、この用例は、玄奘訳のみのものであって、六十卷毘婆娑や真諦訳の俱舍論では、正性に当るところは、正決定とか正定聚と訳されており、その意

味も、吉蔵等の正性とは異なるし、一般に、無漏智を生じて煩惱を断ずるを聖性という用例などとは全く相違する。⁽¹²⁾ しかも、玄奘特有の訳語例を、彼以前の吉蔵等三論学派の人々が用いるはずはない。次に羅什訳の『思益梵天所問經』卷一では、

若し法に於て一異を作さずして問わば、名づけて正問とす。また綱明よ、一切法は正なり、一切法は邪なり。綱明の言わく、梵天よ、何んが一切法は正なり、一切法は邪なりと謂うや。梵天言わく、諸の法性に於て心無きが故に、一切法を名づけて正とするなり。若し無心法の中に於て、心に分別の觀を以てせば、一切法を名づけて邪とするなり。一切法の相を離るるを名づけて正と為す。若し、是の離相を信解せざれば、是れ即ち諸法を分別するなり。若し諸法を分別せば、則ち増上慢に入るなり。分別に隨う所を皆名づけて邪とす、と。綱明言わく、何なるを謂いて諸法の正性と為るや。梵天言わく、諸法の自性を離れ、欲際を離れる、是れを正性と名づくるなり、と。(大・一五・三六中)

ここで説かれる正性とは、無心、無分別の境地であり、無相、無自性なるところであって、言語思慮を絶した境界である。以上が諸經論にみられる正性の用例である。そこで振り返って、吉蔵及び慧均における正性の意味を考えてみると、吉蔵は『中論疏』卷一の五種仏性の説明で、

然も十二因縁は、本性寂滅にして、未だ曾て境智ならず、亦た因果に非ず。何を以て之を目づく⁽¹³⁾と知らざれども、強いて正性と名

づく。(大・四二・六中)

とし、慧均も、

正性を至論せば、未だ曾て因果境智に非ず。非因果非智非断なるが故に正性と名づく。前に説く正性の如きは、ただ是れ強いて名を仮るのみにして、正法、正道、正性、正因果等の無量の名を略づく。(卅一・七四・一・六三右下及び五三右上)

と説明して、否定詞によってしか表現出来ぬ不可言、不可思惟の絶対のところを指したものである。したがって仏性をそのように理解すれば、「仏性と法性とは則ち一道清浄不二」とされ、「仏性、法性、法界、如如もまた是れ正道にして更に二の別無し」とも言われる。したがって、吉蔵等における正性の意味は、かなり拡大され、深められてはいるが、恐らくは『思益經』あたりに典拠を有したものであらうと考えられる。それは、經文の「一切法正、一切法邪」を慧均、吉蔵共に数度引用することからも言えよう。ただ、第五の非因果の仏性を、正性と呼称したのは、師である法朗に始まるごとくであり、慧均は、「大師この時直に非因果を正性、正法仏性とする」と云う」と述べている。法朗が、一般的に正因仏性と呼ばずに正性と書いたことについては、天台章安の『涅槃經疏』卷二十四に、

興皇(法朗)は、但だ正法正性と名づけ、稱して正因とするを許さざるなり。(大・三八・一七七上)

と述べていることから明らかである。しかも続いて説明をして、

然るに此の五性は乃ち是れ開合の異なり。正性は不二にして縁性は則ち二なり。二とは是れ因果なり。因を開いて因因を出だし、果を開いて果果を出だす。四を合して二とす。いわゆる因果の二を合して一とす。縁を合して正とするなり。正は復数無し。

と述べているが、これは全く、慧均の五性開合の説明に合致するものである。ここでは、興皇の説として紹介しているから、あるいは法朗の著作を見てのこととも思われるが、吉蔵や慧均を含めた興皇門下を総称したものと理解されるから、少なくとも、慧均の説は、三論一家の学説として対外的に認められ得る客観性は有しているし、湛然は、本書の存在を知っていたことも予想される。ただ、開善寺智蔵の仏性説を述べるにも正性を用いる点は、三論の影響であらうか。いずれにせよ、三論一家の正性は、単に正因仏性の省略語では勿論ないし、特別の意味内容を付された言葉である。慧均は次のようにも言う。

正性とは正法の異因、正道の別名なり。正法は未だ曾て因の果とにあらず、未だ曾て真の俗とにはあらず。而も無名相中に名を仮りて説くなり。(卅一・七四・一・五二左下)

また、第二釈名門の最後のところで、

仏性を至論すれば、仏は四句百非を窮むるが故に仏なり。性は是

れ正の義、正は是れ実の義、正実の性を窮めるなり。(同四六右下)

ともいうから、仏性の根本は正実性であるということ、正性と表現したとも言える。しかし、五種仏性を展開するところ、

今、一往正法。仏性は是れ正因性なりと明すも、若し至論して之を明さば、仏性は因果なるべからずして而も能く因果の用を起す。故に非因果を正法仏性とす。(同五二左上)

と説明していることからすれば、正性とは、正法仏性のことに外ならない。したがって、言うところの正法とは、

正しく中道を以て正因の体とす。故に正因仏性は是れ正法。(同四八左上)

とされる、その中道正法である。四句百非を絶した不可言、不可思惟の絶対究極のところは、自己の体験、実践による以外に不可知なものであり、中道の具体化、自覚を要する。したがって正因の体あるいは正法仏性、正性の体を中道というが、それをより実践的具体的な表現として「仏性の体は悟を以て体とす」といい、悟心、観心の重要性を言い、我々の心を重視して、主体的に説明している点は、後の仏性思想を考へる上においても注意すべきであろう。心に関連して次のように説く。

唯だ心のみ是れ能く顛倒妄情を起す。横に心と謂うは、此の心は

還つて能く不二清浄を悟る。故に心ある者に就いて菩提を得るなり。悟時に至つて内外の相無し。故に仏性と言うは、非内非外、非因果等、一切は浄なることを得るなり。(同四九左上)

心とは二意有り。一には正道を心とす。故に大経に、阿耨多羅三藐三菩提心と云うなり。二には心法を修せんと欲す。更に遠物には非ざるなり。心は是れ迷悟の主なるが故に、衆生は神明を研修して、此の心は心に非ざるを悟らば、入理の門を心とするなり。(同・十五左上)

と述べている。以上が、慧均の言う正性の大よその内容である。

そこで、『思益経』に依る正性の用例として、『大乘無生方便門』を見てみたい。「五方便」は北宗神秀(六〇六〜七〇六)の作であると認められているから、時代的に吉蔵や慧均とは、それほど離れてはいない。正性を説くのは、五門中の第四に明諸法正性門として明している。まず最初に、

心に思わざれば心如なり、口に議せざれば身如なり、身心如如、⁽¹³⁾即ち是れ不思議如如解脱なり。解脱とは即ち是れ諸法の正性なり。

と定義する。心不思議、心不思議とは、すなわち言亡慮絶の境地であり、不可思議解脱と言う外はないが、それを正性であるという。

次に前述した『思益経』の梵天と綱明の問答を引用して、

それを解釈している。

問う、云何なるか是れ自性。云何なるか是れ欲際なる。答う、心に見聞覚知を執すれば、五陰に各の自性有り、これ自性なり。識縁じ眼見る、これ欲際なり。識は、耳に声を、鼻に香を、舌に味を、身に触を縁ず。是れ欲際なり。心起らざれば、常に無相にして清浄なり、是れを諸法の正性とするなり。問う、云何が是れ自性を離れ、欲際を離るや。答う。達摩和尚解して云く、心起らざれば是れ自性を離れ、識生ぜざれば是れ欲際を離る。心識俱に起らざれば、是れ諸法の正性なり。水の大いに流れ尽きて、波浪即ち起らざるが如きなり。是くの如く意識滅すれば、種々の識は生ぜざるなり。

慧均における心の扱いに比すれば、一段と実践的、主体的に観察しており、単に心を迷悟の主体として悟心を重視する段階から、さらに心そのものの否定まで進んでいる。しかし正性として表現される境界、境地は、結局同一であると言えるのではなからうか。そこに思想的な関連性を看取することが出来るように思う。「五方便」では、最後の総結において、

一切法の平等に由るが故に、一切法の正性を現す。正性中に於いて心無く、意無く、識無し。心無きが故に動念無く、動念無きが故に思惟無し。識無きが故に分別も無し。

としている。勿論、「五方便」の正性は、『思益經』によるものであり、直接的に三論の正法仏性としての正性に関連性

を有するものではないが、その思想的な立場、根本概念において、連関が認められ、両者共に『思益經』に依拠している点も注意される。しかも、北宗系に見られる点は、注意されるべきで、特にそれは、吉蔵よりも慧均においてである。正性は、明らかに抽象名詞として用いられており、それは、仏性、法性、解脱、涅槃と団体異名である。したがって、仏性との関わりにおいて考えるとき、南宗における見性の問題と、当然底触して来る概念ではなからうかと思う。つまり『歴代法宝記』等において、見性は、涅槃、第一義空等と同義に扱われるようになるからである。

六 おわりに

『四論玄義』に関しては、従来の研究が少ないこともあって、中国仏教史上における位置づけとか、三論学派内では吉蔵との関係において、種々の説明すべき問題が非常に多い。今回論じた「仏性義」についても、資料論としては、吉蔵の撰述と伝えられる『大乘玄論』との比較対照や、思想上の問題としては、天台や慧遠の涅槃経観なり仏性説との関連、対比、内容的には、理内理外の概念と草木有仏性の問題及び見性の問題などが残されている。前述したところは「仏性義」の記述を要約したに過ぎなかったが、涅槃に対する三論一家の立場と正性の概念について、幾分なりとも明らかになった

ものと思う。

- 1 吉蔵の涅槃經研究については、平井俊栄「中觀論疏における涅槃經の引用——その思想的背景——」（駒沢大学仏教学部論集第二号、昭和四十六年十二月）に明らかにされている。
- 2 鎌田茂雄『中国仏教思想史研究』（昭和四十三年三月、春秋社）一三頁以下参照。
- 3 宇井伯寿国訳『大乘玄論』（国訳一切経諸宗部一）及び伊藤「大乘玄論八不義の真偽問題」（印度学仏教学研究第十九卷第二号及び駒沢大学仏教学部論集第三号）参照。
- 4 平井氏前掲論文及び村中祐生「嘉祥大師の教判思想」（大正大学研究紀要第五十七輯、昭和四十七年三月）参照。
- 5 吉蔵の涅槃經疏の断簡については平井俊栄「吉蔵著涅槃經疏逸文の研究」（南都仏教二十七、二十九号所収）参照。また慧均に涅槃疏があったらしいことは、文中に「大經疏中に具に之を説く」（続蔵一・七四・一・五〇左下）と説明を譲っている。
- 6 『四論玄義』卷七「問第二卷純陀品、正開宗弁常、可非涅槃義耶。哀嘆品、明円伊三点、豈非論涅槃耶。第三卷金剛身品、遺百非、非涅槃仏性耶。第四卷明顯納妃生子等、皆是涅槃義、何意非涅槃義。又如來性品明仏性、仏性亦是中道、如來三轉明仏性、最後以中道結成弁如來性、豈非是明仏性。而師子吼文、方顯明仏性具足。此文明涅槃義、特是於汝義便故作此説也。答不然。未悉經之大宗、故作此語也。前多文雖明顯明涅槃仏性、而來意各異。直是答問意、未是正積涅槃仏性等義。若玄悟之人、於乃足之。而文意宗途猶是未足。（中略）一家相伝云、彼仏性、

四論玄義仏性義の考察（伊藤）

- 7 師子吼文方具足也」（続蔵一・七四・一・四九左下—五〇右上）『中觀論疏』卷一本「大涅槃經明五種仏性、蓋是諸仏之秘藏、万流之宗極、蘊在因縁之内。所以然者、十二因縁不生不滅、謂境界性。由十二因縁本無生滅、發生正觀、即觀智仏性。斯觀明了即名菩提果仏性。正觀既彰、生死患累、畢竟空永滅、即大涅槃果果仏性」（大正四二・六中）
- 8 『大般涅槃經』卷二十七「善男子、因有二種、一者生因、二者了因。能生法者、是名生因。灯能了物、故名了因。煩惱諸結、是名生因、衆生父母、是名了因。如穀子等、是名生因、地水糞等、是名了因。復有生因、謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提、復有了因、謂仏性阿耨多羅三藐三菩提、復有了因、謂六波羅蜜仏性、復有生因、謂首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提、復有了因、謂八正道阿耨多羅三藐三菩提、復有生因、所謂信心六波羅蜜」（大正十二・五三〇上）また「善男子、因有二種、一者正因、二者縁因。正因者如乳生酪、縁因者如醪煖等。（中略）世尊、如仏所説、有一因者正因縁因、衆生仏性為是因、善男子、衆生仏性亦二種因、一者正因、二者縁因、正因者謂諸衆生、縁因者謂六波羅蜜」（同五三〇中下）
- 9 「善男子、仏性者、有因有因因、有果有果果、有因者即十二因縁、因因者即是智慧、有果者即是阿耨多羅三藐三菩提、果果者即是無上大般涅槃」（同五二四上）『浄名玄論』卷一「不二理即因仏性、不二觀謂因因性、由不二境、発不二智、故是因因、但觀智円満、即是菩提、菩提無累、即是涅槃、以此因果、顯非因果、即是正性、故五性不二理

及不二観、既不立文字性故、不二教不撰之也」(大正三八・八六二中)

10 開善寺智蔵の仏性説については、太田久紀「開善寺智蔵法師の仏性説」(駒沢女子短大研究紀要第二号、昭和四十三年)に詳しい。

11 正性については、鎌田博士前掲書四二頁や同博士「三論宗・牛頭禪・道教を結ぶ思想的系譜——草木成仏を手がかりとして——」(駒沢大学仏教学部研究紀要第二十六号、昭和四十三年三月)に關説され、特に道教經典との關連を究明しておられる。

12 国訳『中観論疏』(国訳一切經論疏部六)四十五頁の脚注にて、五種仏性の正性を、聖性に同じとし、俱舍論、唯識の用例を当てはめているが、これは訂正を要する。

13 『鈴木大拙全集』第三卷所収の第四号本を用いた。

14 鈴木哲雄「荷沢神会より壇經に至る見性の展開」(印度学仏教学研究第十七卷第一号、昭和四十三年十二月)参照。