

浄影寺慧遠の仏性思想 (上)

岡本 一平

序 問題の所在

本稿は、拙稿『大乘義章』の研究(二) — 「仏性義」註釈研究¹⁾ (以下「義章(二)」と略称)の「研究篇」に相当する。ただ論究すべき問題は多く、「研究篇」の一部にすぎないことをお断りしておく。本稿の課題は、浄影寺慧遠(五二二—五九二)の『大乘義章』「仏性義²⁾」における「性」の「四義」における「種子因本の義」と「体の義」とを考察することにある。まず「性」の「四義」について説明しておきたい。「仏性義」の科文は次の五項目に大別されている。

(Ⅰ) 釈名一 (Ⅱ) 弁体二 (Ⅲ) 料簡有無内外三世当現之義三 (Ⅳ) 明因義四 (Ⅴ) 説性所以五

このうち(Ⅰ) 釈名一は「仏性」の語義規定に相当し、慧遠は「仏性」を「仏」と「性」とに二分し二語を規定している。そして「性」の語義規定は、「所言性者、釈有四

義³⁾。」という一文によって始まる。この一文に因んで「性」の「四義」と呼称した。「仏性」の原語は一般にBuddha-dhātuという複合語であることが明らかにされているので、「仏性 (buddha-dhātu)」を「仏 (buddha)」と「性 (dhātu)」とに区別する慧遠の解釈は妥当であろう。この原語を前提にすれば、「性」の「四義」とは、「性 (dhātu)」に関する四種の意味・規定といえる。「四義」の名称を列挙しておけば、①「種子因本の義」、②「体の義」、③「不改の義」、④「性別の義」である。(Ⅰ) 釈名一における「仏」の語義規定は、大正藏経の行数にして僅か二行にすぎないが、「性」の語義規定は三五行である。無論、行数によって思想を量ることは出来ないが、私見では、慧遠は「仏性」という複合語のうち、「性」の方に解釈の比重をおいている。そこで慧遠が偏重する「性」の語について「四義」を介して吟味してみたい。

尚、私が「性 (dhātu)」の語に注目する契機になったの

は、慧遠が「性」を重視することだけでなく、松本史朗氏による dhātu-yada の仮説から知的な刺激を受けたからである。ただ、私は dhātu-yada の仮説自体は再考の余地があると考えている。本稿に関連する松本氏の見解の中で最も重要なものを次に掲げておく。

さて、『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」における「仏性」の原語が、*“buddha-dhātu”* であることはすでに明らかされているにもかかわらず、「仏性」に関して相変わらず、「成仏の可能性」とか、さらには「仏の本質」「仏の本質」といった語義説明が繰り返されていることは、私には理解できない。*“dhātu”* とは「置く場所」を原義とし、「基体」とか、英語でいう *“locus”* の意味であって、そこに「本性」や「本質」の意味は全くない。

この松本氏の見解について、基本的に賛成したい。特に「仏性」を「成仏の可能性」と見做す一般的な解釈に再考を促したことは特筆すべき事柄だと考えるし、何より私自身が再考をせまられていると思っている。また私は、袴谷憲昭氏の仏性に対する見解からも影響を受けているので、袴谷氏の見解の中で、本稿に関連する重要な文章を紹介しておきたい。

「仏性」(*buddha-dhātu*) とは、仏陀 (*buddha*) 即ち釈尊の基体 (*dhātu*) であるが、釈尊の遺骨 (*dhātu*)

もまた、「仏性」と言葉も同じであると理解しなければならぬ。しかるに、ここで最も大切なことは、仏陀＝釈尊と基体、あるいは、釈尊と遺骨とは、敵対関係にあるということである。仏陀もしくは釈尊とは、とりもなおさず正しいことだけを主張したその方の知性や言葉を目指すはずであり、「基体」や「遺骨」とは、その知性や言葉の背後や根底にあつて、前者を支えているものと考えられる。後に、中国や日本で「本覚思想」とも呼ばれるようになった「仏性」思想とは、その後者を重んじることによって前者を骨抜きにした思想である。簡単に言ってしまうは、釈尊滅後に、その人の正しい言葉を取るのか遺骨を取るのかという問題が生じた時に、後者を取ったのが「仏性」思想であり、前者を取ったのが正しい仏教にはかならない。

この袴谷氏の見解についても私は基本的に賛成しておきたい。特に「釈尊」の「言葉」と「遺骨」とを二者択一的な問題として設定したことに共感を覚える。ただし、慧遠の「仏性義」における「仏」の語義規定をみる限り、後代において「仏性」の「仏」は、釈尊という意味すらなくなり、非人格的抽象原理としての「仏 (*buddha*)」の意味しかなくなっていくように思われる。私も仏性思想が仏教でありえるかという疑問をもっているが、本稿では、何より慧遠の「仏性」理解を「性」の「四義」の分析を介して把

握することを優先させたい。

第一節 種子因本の義

最初に①「種子因本の義」¹⁰の全文を提示すれば次のようである。

「一」一者種子因本之義。所言種者、衆生自実如来藏性、出生大覚与仏為本。称之為種。種猶因也。故経説言。云何名性。性者所謂阿耨菩提中道種子。大智論中亦云。性者本分種。如黄石中所有金性白石銀性。一切衆生、有涅槃性。斯文顕矣。（大正蔵四四・四七二上・九一—四行）

「種子因本の義」「一」の内容は、「種子因本」の規定と二種の教証（『涅槃経』『大智度論』）の提示である。「種子因本」の語は「種子」「因」「本」の三語からなり、おそらく慧遠はこの三語を同義語と見做している。また「種子因本」の一語として用いているか否か定かではない。第一の教証『涅槃経』は「種子」、第二の教証『大智度論』は「種」に関するものなので、三語中の基本となるのは「種子」であろう。慧遠は、この基本語「種子」に「因」「本」の意味を含蓄させているように思われる。ここで注意したいのは、基本語「種子」である。この「種子」は「種」とも言い換えられて、「種子」と「種」との同異が不明瞭である。私は「義章（二）」の「所言種者」の註記において「種」

の原語は *grāha* とした。しかし、その後再考している間に「種子」「種」の原語は *grāha* と特定できるわけではなく、*sūtra* の意味も含蓄されているのではないかと考えるにいたった。その理由を述べる前に、「種」の原語を *grāha* と推定した理由について述べておきたい。端的にいえば、私は記述「一」中の「出生」の語を「種（たね）から芽が発芽する」というニュアンスで理解していたのである。「義章（二）」で提示した「所言種者」以下の訓読を訓読①、その訓読を導いた解釈を和訳①として次に掲げておく。

〔訓読①〕言う所の種とは、衆生の自実たる如来藏性が、大覚を出生し、仏の与に本と為る。之を称して種と為す。種は猶お因のごときなり。（義章（二））
四八頁）

〔和訳①〕「種」とは、衆生の「自実」たる「如来藏性」が、「大覚」を「出生」し「仏」（「大覚」の本性（「本」と為っていることである。これ（「之」）を「種」と呼称する。この「種」は「因」のようなものである。

この「義章（二）」の時点における私の理解のポイントは、「種」「自実」「如来藏性」「本」「因」は能生であり、「大覚」「仏」はそれより「出生」した所生と解釈することにあつた。いわば、「自実」「如来藏性」は「種（たね）」であり、「大覚」「仏」は芽のようなものと理解していたのである。そして、このような用法ならば「種」の原語は *grāha* だろう

と想定したのである。当然、「種子因本」という語の「種子」や、第一の教証『涅槃經』における「阿耨菩提中種子」の「種子」も、「種」の原語を *biṅṣā* と推定する際の解釈に影響を与えた。しかし、「所言種者」「称之為種」「種猶因也」の三箇所は「種子」ではなく「種」であり、第二の教証『大智度論』の取意の文も「本分種」とあり、「種」である。したがって、「種（たね）」という意味だけでは解釈しきれない問題を残すように思った。そして、私は第二の教証『大智度論』によって「種」の原語を *gotra* と想定してみようと考えたのである。そのきっかけは、『大毘婆沙論』における「界（*dhamu*）」の定義にある。『大毘婆沙論』は、「十八界（*asīṭṭasa dhatavah*）」の「界（*dhamu*）」を八義によって定義し、声論者の説として三義（旧訳では二義）を紹介している。その「界」の第一番目の定義を浮陀跋摩・道泰等訳『阿毘曇毘婆沙論』卷第三八「使健度十門品之二」（旧訳『婆沙論』）と玄奘訳『大毘婆沙論』卷第七一「結蘊第二中十門納息第四之一」（新訳『婆沙論』）より引用しておきたい。

〔2〕已説体性。所以今当説。何故名界。界是何義。

答曰。①性義是界義。②段義、③分義、④別義、⑤種種相義、⑥不相似義、⑦分齊義、是界義。⑧種種所依、是界所作。声論者説曰。(1)趣義是界義。(2)持養義是界義。①性は界義者、譬如一山之中多有諸性。鉄

性、白鐵性、鉛性、銅性、銀性、金性、石性、白墻性。如是一所依身、有十八界性。（大正蔵二八・二七九下）

〔3〕已説界自性。所以今当説。問。何故名界。界是何義。

答。①種族義是界義。②段義、③分義、④片義、⑤異相義、⑥不相似義、⑦分齊義、是界義。⑧種種因義、是界義。声論者説(1)馳流故名界。(3)任持故名界。(2)長養故名界。応知、此中①種族義是界義者、如一山中有多種族。謂金、銀、銅、鉄、白鐵、鉛、錫、丹青等石、白墻土等異類種族。如是於一相統身中、有十八界異類種族。（大正蔵二七・三六七下）

「界（*dhamu*）」の八義中の第一番目は、「〔2〕浮陀跋摩訳では①「性義」、〔3〕玄奘訳では①「種族義」である。訳語の差異はあるものの、「一つの山の中に金・銀などの複数の「性（種族）」があるように、衆生の「一所依身（相統身）」の中にも十八界がある」という基本的な趣旨は一致する。『大毘婆沙論』の梵本は知られていないが、玄奘訳『俱舍論』「分別界品」の次の有名な用例を参照すれば、「種族」の原語は *gotra* であることはほぼ確実と思われる。

〔4〕法種族義是界義。如一山中有多銅鉄金銀等族説名多界。如是一身、或一相統有十八類諸法種族、名十八界。（大正蔵二九・五上）

この「4」によって「2」の①「性」、「3」の①「種族」の原語を *gotra* と想定しておきたい。¹⁶ さて以上の考察を踏まえて、教証の第二『大智度論』の「種」について吟味してみたい。まず『大智度論』巻第三二「初品中四縁義・第四九」をやや長めに提示する。

〔5〕④法性者法名涅槃。不可壞不可戲論。⑤法性名爲本分種。如黃石中有金性、白石中有銀性。如是一切世間法中皆有涅槃性。⑥諸仏賢聖、以知慧方便持戒禪定、教化引導、令得是涅槃法性。利根者、即知是諸法皆是法性。譬如神通人能變瓦石皆使爲金。鈍根者、方便分別、求之乃得法性。譬如大冶鼓石、然後得金。(大正藏二五・二九八中)

この記述〔5〕は、鳩摩羅什訳『大品般若経』の次の經文に対する註釈箇所である。

〔6〕復次、舍利弗。菩薩摩訶薩、欲知諸法如、法性、實際、當學般若波羅蜜。舍利弗。菩薩摩訶薩、心如是住般若波羅蜜。(大正藏八・二一九下)

この『大品般若経』〔6〕中の「如」「法性」「實際」の三語は、袴谷憲昭氏の原語の想定によれば、「如 (tathata)」「法性 (dharma-dhatu)」「實際 (bhuta-koti)」である。つまり『大智度論』〔5〕は、「法性 (dharma-dhatu)」に関する記述ということになる。〔5〕④は「法性」の説明、⑤は「法性」に関する比喻、⑥は「利根者」と「鈍

根者」とにおける「法性」の認識方法の差異の説明である。「仏性義」「1」第二の教証は、この④の箇所の取意である。「1」と「5」を比較検討する前に、先に「2」「3」と「5」について考察しておきたい。まず「2」「3」と「5」は、ともに *dhatu* に関する規定といえる。「2」「3」の *dhatu* は「十八界」の解説であり、その *dhatu* は *gotra* と規定された上で複数と見做されている。これは「一山の中に複数の鉱脈が有る」という能喩、「一相統中に十八界が有る」という所喩によつて確実である。いわば『大毘婆沙論』〔2〕〔3〕は〈多界〉説である。袴谷氏は、複数の *dhatu* について次のように説明している。

〔*dhatu*の意味は、(＝岡本補) モニエル＝ウィリアムズズの示すところによれば、第一義こそ“layer (層)”; “stratum (地層)”; であるが、用例的には、種種の原因となる“constituent part (構成要素)”; や“ingredient (成分)”; などを意味して複数形で用いられることが圧倒的に多い。(中略) 仏教の唯識文獻においても、「原因」となる「要素」的な意味で複数で用いられる場合が多いようである。(中略) アビダルマ教義的にはあくまでも「原因」の意味で「種子 (*bija*)」と同義の複数で用いられることが多い。

記述「2」〔6〕の説く「十八界」としての〈多界〉は、私には袴谷氏がいう「構成要素」「成分」の意味に合致す

るように思われる。「構成要素」や「成分」は必ず複数であるはずだからである。

それに対して、「5」は「法性 (dharma-dhatu)」の解説であり、その「法性」は「本分種」と規定された上で単数、つまり「一界」と見做されているようである。「黄石の中に金性があり、白石の中に銀性が有る」という能喩は、複数の「本分種」や「性」を意味するとも読めるが、「一切世間法の中に涅槃性が有る」という所喩から考えると、やはり「涅槃性」という dhatu は単数であると私は思う。多様な「一切世間法」の中に「涅槃性」が有ると解釈できるからである。また「如 (tathata)」「實際 (bhūta-koti)」と同列に扱われる「法性 (dharma-dhatu)」は、「十八界」中の「意識」の対象としての「法界」とは違い、一なる実在と理解できる。従って、『大智度論』[5]の「法性」「涅槃性」は「一界」説といえる。『大毘婆沙論』[2][3]は「多界」を説き、『大智度論』[5]は「一界」を説く。仏教思想史において dhatu の一と多の差異は重要な問題であるが、ここではまず差異よりも共通性に着目したいのである。それは両文献が dhatu をテーマにし、類似した喩脈の比喩を用いることである。この喩脈の比喩は、[2][3]では「性・種族 (gotra)」という規定の比喩であることを勘案すれば、「5」の「本分種」の「種」は gotra と推定される。あるいは『大智度論』の作者は、『大毘婆沙論』[2]

[6]のように説一切有部が「界 (dhatu)」を「性・種族 (gotra)」によつて規定していること知つていて、その「多界」説を「一界」説へと転用したと推定できる。このような推定について、記述 [5] ④中の「利根者」の説明を根拠に考えてみたい。「利根者」の説明は、「諸仏と賢聖は、智慧・方便・持戒・禪定によつて、「衆生を」教化しこの涅槃の法性を獲得させる。〔その結果〕「利根者」は、この諸法を全て法性であると知る。たとえば神通力をもつ人が、能く〔その神通力によつてたちまち〕瓦石を全て金に変化させるようなものである。」という意味である。『大智度論』の作者はこの [5] ④において「一界」説を主張しているとは私は解釈している。そして記述 [5] ⑤は、次の『雜阿含經』「四九四經」の「多界」説を下敷きにして「一界」説へ転用したように思われる。

[7]如是我聞。一時仏住王舍城迦蘭陀竹園。尊者舍利弗在耆闍掘山中。爾時、尊者舍利弗、晨朝著衣持鉢、出耆闍掘山、入王舍城乞食。於路邊見一大枯樹、即於樹下敷坐具、斂身正坐。語諸比丘。若有比丘修習禪思、得神通力、心得自在、欲令此枯樹成地、即時為地。所以者何。謂、此枯樹中有地界。是故比丘得神通力、心作地解、即成地不異。若有比丘得神通力、自在如意、欲令此樹為水・火・風・金・銀等物、悉皆成就不異。所以者何。謂、此枯樹有水界故。是故比丘禪

思、得神通力、自在如意。欲令枯樹成金、即時成金不異。及余種種諸物、悉成不異。所以者何。以彼枯樹有種種界故。是故比丘禪思、得神通力、自在如意、為種種物、悉成不異。比丘、當知比丘禪思、神通境界不可思議。是故比丘當勤禪思、學諸神通。舍利弗說是經已、諸比丘聞其所說、歡喜奉行。(大正藏二・一二八下―一二九上)

この「7」「雜阿含經」「四九四經」の趣旨は、「比丘が禪思の修習により神通力を獲得すると、枯樹を意のままに地・水・風・金・銀に変化させることが出来る。なぜならば、枯樹にはこれらの種種の界が有るから」ということである。この「枯樹有種種界」という経文は〈多界〉説といえよう。「四九四經」の〈多界〉説と、『大智度論』「5」の〈一界〉説とは、「枯樹」と「瓦石」との比喩の違いはあるものの、神通力によってその中にある *upādāna* そのものへと変化させるという趣旨は同じである。しかし、「7」の「枯樹」の中には「地」「水」「火」「風」「金」「銀」等の「種種界」、つまり〈多界〉があることに対して、「5」の「瓦石」の中には「金」という一つの「法性」、つまり〈一界〉しかない。ここに〈多界〉から〈一界〉への変容が認められる。以上のように、記述「5」全般は〈一界〉を説こうとしているのである。

さて、改めて記述「1」の「種子因本の義」について考

えてみたい。そこにある「種子」と「種」との意味をどのように確定すべきだろうか。私は「種」が単に「種子」の略称である可能性は否定しない。しかし、記述「1」の「所言種者、衆生自実如来藏性、出生大觉与仏為本。称之為種。種猶因也。」という文章における「種」は、*gotra* と *biḥā* の二義を説く曖昧な表現である可能性が高いと考える。そしてその二義中、*gotra* の意味の方が強くでていると考える。その理由は、「出生」の語を「種(たね)」から「発芽」という意味ではなく、母が子を産むような「出産」や、鉞山から鉞脈・鉞石を「掘り出す」ような意味と私は理解するからである。後者の意味ならば、「種」の原語は *gṛha* の方が良いだろう。

この理解の妥当性を高める上で、記述「1」の「因」についても考えておきたい。この「因」は何であろうか。私は「仏性義」で用いられる「正因」の意味で理解したいと思う。「仏性義」科文(IV)明因義四(A)「縁正」によれば、慧遠は「正因」「縁因」を次のように定義している。

「8」言縁正者、親而感果名為正因、疎而助発名為縁因。仏性望果、是何因撰。經説。正因其法仏性。還望法仏以為正因。如鉞石中金与出鉞金為正因矣。其報仏性、還望報仏以為縁因。如彼樹子不腐不壞有可生義。与樹作因。縁正因如是。(大正藏四四・四七六下)

この記述「8」によれば、「正因」とは、「親しく果を予

感させる因」といえる。そして「果に望めばどのような因か」という問いに対する答は興味深い。「法仏性」（正因）から「法仏」（果）への関係は、「鉢石」の比喩、つまり「鉢石中の金」（正因）と「鉢石より掘り出された金」（果）とによって説明している。この比喩はgotraに対応し、しかも「一界」説と解釈できる。「報仏性（縁因）」から「報仏性（果）」への関係は、「樹子」の比喩、つまり「樹子」（縁因）と「生長した樹」（果）とによって説明している。この比喩はbrajaに対応するだろう。従って、記述「1」の「種子」はbraja、「種」はgotraという原語を想定することは可能であり、記述「1」はこのような二義を含む曖昧な表現になっているのである。そして、「法仏性」と「報仏性」とを比較した場合、「性(dharm)」に相応しいのは「法仏性」である。その結果、「種」にはgotraの意味を強くだすこととして、私は先の訓読①、和訳①を次のように改めたい。

〔訓読②〕言う所の種とは、衆生の自実たる如来蔵性が、大覚として出生し、仏の与に本と為る。之を称して種と為す。種は猶お因のごときなり。

〔和訳②〕「種(gotra)」とは、衆生の「自実」たる「如来蔵性」が、「大覚」として「出生」し「仏」（大覚）の本性（本）と為っていることである。これ（之）を「種」と呼称する。この「種」は「因」のようなものである。

つまり「訓読①」の解釈も間違いではないが、「を」ではなく「として」の方を優先し、「如来蔵性」と「大覚」との関係は能所関係ではなく、同一関係のニュアンスを読みこむべきだと考える。「種」「自実」「如来蔵性」は衆生の中の「隠」の形態、「大覚」「仏」は「顕」の形態という差異はあるが、双方は基本的に同一であると私は理解している。

第二節 体の義

次に「体の義」について補足すべきことはあまりない。まず「体の義」の全文を提示する。

〔9〕二体義名性。説体有四。一仏因自体、名為仏性。謂真識心。二者仏果自体、名為仏性。所謂法身。第三通就仏因仏果、同一覚性、名為仏性。其猶世間麦因麦果、同一麦性。如是一切。当知、是性不異因果、因果恒別、性体不殊。此前三義、是能知性。局就衆生、不通非情。第四通説、諸法自体、故名為性。此性唯是諸仏所究。就仏以明諸法体性。故云仏性。此後一義、是所知性。通其内外。斯等皆是体義名性。（大正藏四四・四七二・一四一―二二行）

この「体の義」の「体」^②の原語は、『宝性論』卷第三「一切衆生有如來藏品第五」で説かれる「如来蔵」の〈十義〉

中、第一番目の「体(svabhava)⁽²³⁾」であろうという私見は既に述べた。「義章(二)」「科文①」「性の十分説」①「体性」によれば、「体性」はその様態によって「如来蔵(gotrā)」「(隠)」「法身(dharmakāya)」「(顯)」「真如体(tathata)」「(理実)」と名称は変化するが「一味」とされている。この「体性」の三種の様態は、この記述「9」における「真識心」(仏因自体)、「法身」(仏果自体)、「同一の覚性」(通就仏因仏果)に相当する。この「同一の覚性」という語は、やはり「一界」を説く表現であろう。

藤井教公氏は次のように、この記述「9」中の「真識心」(仏因自体)に、慧遠の仏性理解の根本を見出している。

慧遠は、本経に対する注釈書『涅槃經義記』において、前述の如来性品の「我者即是如来蔵義。一切衆生悉有仏性。即是我義。」(㊤十二・四〇七b)を釈して、「如来蔵者仏性異名。論其体也。是真識心於此心中、該含法界恒沙仏法。故名為蔵。又為無量煩惱所蔵。亦名為蔵。」(㊤三七・六九二c)と述べて、如来蔵＝仏性＝真識心としている。又『大乘義章』仏性義においても、仏性の体を説明するその第一に、仏因の自体を仏性と名づけるが、それは真識心であるということをおっしゃっており、この仏性＝真識心という、識説の上に立つ仏性理解が彼の解釈の根本をなしていることが知られるのである。

私は藤井氏の右のような見解に対して共感しつつも、「識説の上に立つ仏性理解が彼の解釈の根本である」という側面を強調しすぎると、慧遠の「仏性義」の撰述目的が不明瞭になってしまう気がする。私には、慧遠や地論宗における識説による「仏性」解釈を彼らの中心的立場と見做すあり方は、後代の諸師、吉蔵や智顛の観点であるように思われる。藤井氏は次のように慧遠の仏性解釈について結論づける。

この仏性は中道であるという仏性の理解は、実は吉蔵の創始によるものではなく、河西道朗以来の伝統的学説であるとされているが、吉蔵の五種仏性説に関しては、慧遠のそれに影響を受けているとはいうものの、彼独自の説がみられる。それは、中道仏性を第五の非因非果性であるとし、それが正因仏性であるとした点である。(中略)吉蔵が仏性を中道と把え、それが正因仏性であるとしたことから、彼は慧遠の仏性＝真識心説とする実体論的解釈をとらずに、むしろそれを斥けて、三論の空観の立場に立つて仏性を理解しているということが知られるのである。

私は、吉蔵の見解を根拠にして藤井氏がいうように、慧遠の「仏性＝真識心」が実体論的解釈であるということに賛成したい。ただ、私は吉蔵の仏性説もまた実体論的解釈であると考え、なぜならば、「非因非果性」とは、「因

果」を否定する觀念であり、それこそ実体論ではないのだろうか。例えば、慧遠が「非因非果性」の教証とする『涅槃經』「師子吼菩薩品」の經文は次のようである。

〔10〕非因非果名為仏性。非因果故常恒無變。（大正藏 一二・五二四上）

この「非因果の故に常恒にして無變なり」とは、私には「仏性」が常住であり、実体化されているとしか読めない。私は今のところ、吉蔵について論じることとはできないが、本当に吉蔵は「仏性」の実体論的解釈を「斥けた」のだろうか。前節で確認したように、慧遠には『大智度論』の影響が極めて強い。『大智度論』は『大品般若經』の注釈書であることから、「空」思想を主張すると一般的に理解されているが、『大智度論』の主張する「法性 (dharma-dhatu) 〔註〕」の觀念は、典型的な（一界）説であり、それこそ実在論としかいえないと考える。個別の考察を要する問題であるが、おそらく『大智度論』の（一界）説は、隋の三大法師と称される慧遠・吉蔵・智顛の三師に共通する思想であるように思っている。

私が、慧遠における識説による「仏性」解釈をあまり強調したくないのは、慧遠の「実体論的解釈」を無視したいからではなく、より厳密に慧遠の（一界）の構造を理解したいからなのである。例えば、「真識心」と「仏性」とを結びつけるのは、『大乘義章』「八識義」の主題であり、必

ずしも「仏性義」の主題ではないからである。また「法身」（仏果自体）は、『大乘義章』「三仏義」の主題である。従って、この点から考えると「仏性義」は他の義科に対する総論的な位置にあり、「仏性義」の主題は、大乘經論に示された「仏性」、あるいはその同義語の組織化・体系化にあると考えられる。識説による「仏性」解釈は、慧遠の思想における重要な問題ではあるが、特に「所知性」という論点を含まないで、過度に重視したくないだけである。そして、「能知性」と「所知性」の双方を包括し、その体系化の際に慧遠が重視したのは「性 (dhatu)」という語だと私は考えている。「能知性」という観点から言えば、記述〔9〕の「体の義」でも、「真識心」と「法身」の同一性、つまり「同一の覚性」を主張することの方に主眼があるように思われる。このことは次のような（一性）の主張によく表現されているように思われる。

〔11〕如是一切無非仏性。雖復異論、莫不皆入一性門中。性義既然。執定是非、無不失旨。經說摸象喻失在此。（大正藏四四・四七二中・二七行下・一行）

この記述〔11〕の趣旨は、「一切は仏性で無いものはない、様々に論じることが可能であっても、全ては「一性門」の中に入る。「性 (dhatu)」の意味はそのようなものである。だから、決めかかって何が正しい「性」であり、何が誤った「性」でありと執着すると、「性」の主旨を見

失う。「涅槃經」「師子吼菩薩品」にて説示される「象を撫でる」比喻のような過失に陥る。」というものである。結局、慧遠は「一性門」、つまり〈一界〉説の中で仏教思想の諸問題の解決を図ろうとするのである。しかし、それが本来に仏教的な解決方法であったかは疑わしい。

この「一性門」という考えは、記述「9」では、「真識心」「法身」における「同一の覚性」、つまり「能知性」（衆生・認識主体の性）の問題にとどまらず、衆生と非情とに共通する「所知性」（認識対象の性）という概念を提示し、その同一性をも主張しようとするのである。「能知性」と「所知性」とは「義章（二）科文（Ⅱ）弁体二・⑧「性の二分説」・③「三能所分二」において次のようにも説明される。

「12」能知性者、謂真識心。以此真識心覚知性故、与無明合、便起妄知、遠離無明、便為正智。如似世人以有報心覚知性故、与昏気合、便起夢知、遠離昏気、便起正智。若無真心覚知性者、終無妄知、亦無正知。如草木等、無智性故、無有夢知、亦無悟知。此能知性。局在衆生。不通非情。故経説言。為非仏性説於仏性。非仏性者、所謂、一切牆瓦石。又経説言、凡有心者悉是仏性。此等皆能知性也。（大正藏四四・四七二下）

「13」所知性者、謂、如、法性、實際、実相、法界、法住、第一義空、一実諦。如経中説、第一義空名為仏性。或言中道名為仏性。如是等言、当知、皆是所知性

也。此所知性、該通内外。故経説言、仏性如空、遍一切処。（大正藏四四・四七二下）。

この「12」の「能知性」と「13」の「所知性」とについて、既に内容の分析と典拠を明らかにしているので参照していただきたい。ここで確認しておきたいことは、「能知性」の有る衆生だけが、「如 (tathata)」「法性 (dharma-dhātu)」「實際 (bhūta-kōji)」等の八種の語によって示される「所知性」を「覚知」し解脱するということである。衆生(内)にも草木等の非情(外)にも「性 (dhatu)」は「虚空」のように遍在しているが、非情は「無智性」なので「性 (dhatu)」を「悟り」解脱することは不可能なのである。おそらく、慧遠が「仏性」の語よりも「性」の語を重視するのは「所知性」を含む「一性門」、つまり〈一界〉説を確立するためだったと思われる。

- (1) 拙稿「大乘義章」の研究 (二) — 「仏性義」註釈研究 — 「駒澤短期大学仏教論集」第一二号、二〇〇六年一〇月一〇二頁「後記」を参照。以下「義章 (二)」と略称。
- (2) 「大乘義章」「仏性義」「二種種性義」の概説は、富貴章信「中国日本仏性思想史」第一部 第三節 浄影寺慧遠の仏性説（富貴章信仏教学選集第一巻、国書刊行会、一九八八年六月）三五―八五頁を参照。

- (3) 『大乘義章』巻第一「仏性義」（大正藏四四・四七二上・八一九行）、「義章（二）」四八頁参照。
- (4) 六つの規定よりなるdharma-vādaの仮説の初出は、松本史朗「如来藏思想は仏教にあらず」（『縁起と空—如来藏思想批判』所収、大蔵出版、一九八九年七月）五一―六頁を参照されたい。また、同「瑜伽行派とdharma-vāda」（『仏教思想論』上、所収、大蔵出版、二〇〇四年四月）において、「従って、瑜伽行派の正統的学説は、規定②を欠いた“dharma-vāda”の一形態と見るべきであって、Aの存在を認めている以上、その構造が“dharma-vāda”であることには変わりない。」一一―八頁と述べられ、瑜伽行派の正統的学説についてより厳密に論究された。ここでいう「A」については、同論文六五頁によれば「仏性、真如、法界、法性、如来藏、我、（基体）」を具体例とする。規定②とは、「②故に、LはSを生じる〔原因である〕。」というものである。
- (5) 端的に言えば、松本論文（前註4）の「如来藏思想は仏教にあらず」という論題に集約される。私はこの見解に基本的に賛成したい。
- (6) 拙稿「清浄法界と如来藏—理性・行性の思想背景—」（『駒澤大学仏教学部論集』第三七号、二〇〇六年一〇月）二七九頁、二九三頁、二九六頁註19参照。註19において「自分なりに規定したい」と述べたが、未だその責任を果していないことを遺憾に考えている。
- (7) 松本論文（前註4）の前者五頁。
- (8) 袴谷憲昭『法華経』と本覚思想」（『駒澤大学仏教学部論集』第二一号、一九九〇年一〇月）一一―九頁参照。この引用箇所は、松本史朗『般若経』と如来藏思想」（前註4前書、所収）二六四―二六七頁を踏まえて執筆されたようである。この松本論文についても是非参照されたい。
- (9) 『大乘義章』「仏性義」（大正藏四四・四七二上・七一八行）、「義章（二）」四八頁参照。
- (10) 『義章（二）』四八―四九頁参照。
- (11) 『涅槃経』巻第二七「師子吼菩薩品第十一之一」（大正藏一一・五二三下）、「義章（二）」五〇頁註13参照。
- (12) 『大智度論』卷三二「积初品中四縁義・第四九」（大正藏二五・二九八中）、「義章（二）」五〇頁註14参照。また本文では記述「5」として引用。
- (13) 註記の段階で気がついたことを記しておく。松本史朗「瑜伽行派とdharma-vāda」（前註4後書、所収）八〇―八一頁において、松本氏は「瑜伽師地論」「声聞地」の一節を「12」として紹介し、その和訳を②として提示されている。また一七五頁註40において漢訳により、チベット訳の術語の異同を検討されている。その相当箇所を漢訳によって紹介すれば、玄奘訳『瑜伽師地論』卷三一「本地分中

声聞地第二第三瑜伽處之二」における「能正解了一切界義。謂種性義、及種子義、因義、性義。是其界義。」(大正藏三・四五四下・一一―一三行)である。このうち松本氏は和訳²⁾において、「界」は*dham*、種性は*gotra*、種子は*bija*、因は*hetu*、性は*prakṛti*と原語を指摘されている。この松本氏の指摘した「種子義、因義、性義」の部分は、「種子因本之義」に内容と順序が一致する。一致しないのは最後の「性」と「本」であるが、松本氏の指摘による「性」の原語*prakṛti*によれば、「種子因本」の「本」も*prakṛti*と推定可能である。また、私が本文にて論じているように、慧遠は「種子因本之義」において「種子」と「種」とを用いる。これも「声聞地」の「種子(*bija*)」と「種性(*gotra*)」とに対応するように思われる。ただし慧遠は活躍年代からいって、玄奘訳を読む機会はないので、『瑜伽師地論』『声聞地』を参照出来ない。しかし、今の所私は「種子因本」の三連語を同時に用いる用例をこの「声聞地」の箇所には見出してはいない。この三連語の典拠はどこなのだろうか。

(14)「義章(二)」「五〇頁註11参照。(11)は(11)の誤植であり、お詫びして訂正する。

(15)二種の教証はともに梵本を欠くため、あくまで想定にすぎない。また、慧遠のサンスクリット語の知識も不明である。そのような状況で、私の力量を超える原語の

想定をするのは学術的な印象を与えるかもしれない。私にしても乏しい知識を振りかざし、恥をかくようなまねはしたくない。しかし、いずれにしても「種子」「種」の概念を可能な限り確定しなければ、慧遠における「性」の概念を明白にできないだろう。概念を確定する場合、漢字の意味を探るだけでなく、インド以来の仏教教義に基づいた翻訳語としても考える必要があると考える。慧遠の仏教理解がどのようなものであれ、少なくとも、慧遠にとって仏教とはインドに起源を持つ「外来思想」という認識は確実にあったと、私は考える。

(16)袴谷憲昭「真如・法界・法性」(『批判仏教』所収、大蔵出版、一九九〇年三月)二五七頁における袴谷氏の和訳、二七一頁註20を参照。私は『俱舍論』梵本を確認していない。袴谷論文註20によれば、P.Pradhan, *Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu*, Patna 1967, p.13, 17-21である。その他、私が参照したのは、『国訳一切経』毘曇部、二五、三九頁註199の第二〇頌前半の称友疏における引用文である。玄奘訳、真諦訳、称友疏の引用の順番に引用すれば、「聚生門種族 是蘊処界義」(大正藏二九・四下)、「聚來門性義 陰入界三名」(大正藏二九・一六五上)、*rāśyāvadāragotrārhā*である。真諦は*gotra*を「性」と漢訳しているようである。

(17)袴谷憲昭「大乘大義章」第一三問答の考察」(『駒澤短

期大学仏教論集』第九号、二〇〇三年一〇月）一九三頁参照。なお二〇一頁註17には、記述「5」⑤の箇所に関する袴谷氏の見解が提示されているので参照されたい。ここでは、袴谷氏は自身が提起された「本迹思想」の作業仮説的定義を基準として、「本迹思想の図」のBあるいはEにもなりうる」と指摘している。私は基本的に妥当だと思ふ。ちなみに、この「本迹思想」（本則と三つの付則）の仮説的定義は「批判仏教」（本則と三つの付則）のそれとともに、袴谷憲昭「安然『真言宗教時義』の「本迹思想」（『駒澤短期大学研究紀要』第三一号、二〇〇三年三月）一四七―一五〇頁において初めて提起されたものである。またこの袴谷論文一三六頁には「本迹思想の図」と題してAからFの六種の図と付1・2の二種の図、合計八種の図があり、それによって「本迹思想」を具象化されている。ただし後に袴谷憲昭「仏教思想論争考」（『駒澤短期大学仏教論集』第一〇号、二〇〇四年一〇月）一八五頁、二〇六頁註96において、「本迹思想」の仮説から「場所仏教」の仮説へと名称を変更し、本則の若干の語句を改められた。従って、私は以後この仮説を「本迹思想」ではなく「場所仏教」と呼ぶことにしたい。私は、袴谷氏の「場所仏教」の仮説を有効と思ひながらも正確に理解しているか自信がない。「場所」という表現は、慧遠の文献を読解する上で有効な表現方法であると考へて

いる。例えば、『大乘義章』「如・法性・實際義」（大正藏四四・四八八上―中）において、慧遠は「實際」の「際」を「聖所証処、故名為際。」（上・二五行）、「証処名際」（上・二八―二九行）、「証処名際」（中・五行）、「住処名際」（中・一四行）と解釈している。「聖所証処」は「聖人によって証られる場所（原理）」、「住処」は「住む場所（原理）」という意味であらう。

(18) 袴谷論文（前註17の第二論文）一四一頁。ただ、この文章の末尾で「アビダルマ教義的にはあくまでも「原因」の意味で「種子 (bija)」と同義の複数形で用いられることが多い。」と述べられているが、この点についてはどの用例を指しているのか、私の乏しい知識では皆目検討もつかない。少なくとも、「アビダルマ」文献である記述「2」「3」「4」の用例では「界性 (dhatu)」を「種子 (bija)」とする用例はない。ちなみに「因」という規定は、『大毘婆沙論』における「界」の八義中⑧「種種因義」（玄奘訳、大正藏二七・三六八上・二二―一四行）に見出せる。しかし、この箇所が良いのだろうか。この「種種因」は、淨陀跋摩訳（大正藏二八・二七九下・二六―二八行）の⑧「種種所依（所作）」に対応するので「様々な拠り所」という意味での「因」である。

(19) ラモット氏による『大智度論』の仏訳 E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu Sagesse de Nāgārjuna*, Tome

V. Louvan-la-Neuve, 1980, pp. 2196を参照したが、そのような註記はなく、私の誤った推定である可能性も高い。なお「本分種」についても、la partie fonda mentale (malabhaga)と訳されており、「種」について対応する訳語はないようである。

(20) この『雜阿含經』「四九四經」を知ったのは、山部能宜「初期瑜伽派に於ける界の思想について—*Aksarāsūtra*をめぐって—」(『待兼山論叢』哲学篇、第二一〇号、一九八七年)によってである。この論文の二三頁において、山部氏は「四九四經」の要約と分析をし、三四頁註13には「パリーとの対応、及び『俱舍論』と『順正理論』(大正藏二九・四二一中)に引用されることを指摘しているのを参照されたい。『雜阿含經』「四九四經」は、赤沼智善『漢巴四部四阿含互照録』(破塵閣書房、一九二九年九月)五七頁によれば、5 (枯樹) AVI.41.Dārukhandhaと指示される。『南伝大藏經』卷二〇「増支部」『六集』「四一經」八一—八三頁、AIII p340-341。尚、印順編『雜阿含經論會編』下(正聞出版社、台北、初版一九八三年、十刷二〇〇〇年)では「弟子所説誦第六」(舍利弗相應)「三八六頁に位置づけられている。この印順編著は、二〇〇五年二月にジョアキン・モンテイロ氏が台湾より来日された際に頂戴した。ここにモンテイロ氏の学恩に感謝の意を表しておきたい。

(21) 「義章(二)」九二頁、九四—九五頁註286・288参照。大正藏原文「還望報仏以為正因」の「正因」は「縁因」の誤字と見做して改める。「義章(二)」の該当箇所も「縁因」に訂正したい。

(22) 「義章(二)」四九頁、六一—六三頁①「性の十分説」①「体性」、七九—八一頁註194・195参照。拙稿(前註6)二七四—二七七頁参照。

(23) 大正藏三一・八二八中。

(24) 「義章(二)」五一頁註17、七九—八一頁註194・195を参照。拙稿(前註6)二七五—二七七頁を参照。また拙稿「浄影寺慧遠の二諦説」(『駒澤短期大学仏教論集』第一〇号、二〇〇四年一〇月)八九—九〇頁を参照。

(25) 藤井教公『涅槃經』における一、二の問題—浄影寺慧遠と吉藏における仏性の理解』(『印度学仏教学研究』第二七—二、一九七九年三月)一五四頁を参照。

(26) 藤井論文(前註25)一五五頁を参照。

(27) 松本史朗「三論教学の批判的研究—*dharu-vada*としての吉藏思想—」(『禅思想の批判的研究』所収、大藏出版、一九九四年一月)五四—五七七頁。

(28) 「義章(二)」五九頁、七七頁註153を参照。大正藏四四・四七三下・一八行。

(29) 袴谷論文(前註17第一論文)一九三頁を参照。

(30) 「義章(二)」五五頁、六七頁註68、69を参照。

〔31〕「義章（二）」六七頁註69参照。大正藏一二・五五六上。

〔32〕「義章（二）」五六頁、七一―七二頁註84―97参照。