



略号

『宝性(高崎)』…高崎直道『宝性論』(講談社、インド古典叢書、一九八九年)

『宝性・無差別(高崎)』…高崎直道『宝性論・大乘法界無差別論』(大蔵出版、新国訳一切経、論集部、一九九九年)

『如来蔵( )』…高崎直道『如来蔵思想』(法蔵館、一九八八年)

『形成』…高崎直道『如来蔵思想の形成』(春秋社、一九七四年)

『本覚批判』…袴谷憲昭『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)

『莊嚴経論』…袴谷憲昭・荒井裕明『大蔵莊嚴経論』(大蔵出版、新国訳大蔵経、瑜伽行派、一九九三年)

『道元仏教』…袴谷憲昭『道元と仏教 十二巻本』(正法眼蔵)の道元(一九九二年)

『唯思論考』…袴谷憲昭『唯識思想論考』(大蔵出版、二〇〇一年)

『縁起と空』…松本史朗『縁起と空 如来蔵思想批判』(大蔵出版、一九八九年)

『禅批判』…松本史朗『禅思想の批判的研究』(大蔵出版、一九九四年)

『仏教論(上)』…松本史朗『仏教思想論』上(大蔵出版、二〇〇四年)

『中仏批判』…伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』(大蔵出版、一九九二年)

註釈篇

仏性義<sup>①</sup> 五門分別<sup>②</sup>

釈名一 弁体二 料簡有無内外三世当現之義三 明因義四 説性所以五<sup>③</sup>

( ) 釈名一

第一には釈名なり。<sup>④</sup>

⑤Aとは是れ其の中国の言なり。此に翻じて覺と名づく。妄を返し真に契い、実を悟るを覺と名づく。仏を挙げて性を樹てるが故に仏を明かすなり。

⑥B言つ所の性とは、釈に四義有り。

⑦一には、種子因本の義なり。言つ所の種とは、衆生の自実たる如来蔵性が、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。故に『経』に説いて言わく、「云何が性と名づけけるや。性とは所謂る阿耨菩提

中道の種子なり。」と。『大智論』の中に亦た云わく、「性ととは  
本分の種と名づく。黃石中に有る所の金性・白石の銀性の如  
く、一切衆生に涅槃性有り。」と。斯の文に顯らかなり。

二には、体の義を性と名づく。体を説くに四有り。一に  
は、仏因の自体を名づけて仏性と為す。謂わく、真識心なり。  
二には、仏果の自体を名づけて仏性と為す。所謂る法身なり。  
第三には、通じて仏因と仏果とに就いて同一の覺性を名づけて  
仏性と為す。其れ猶お世間の麥の因と麥の果とは同一の麥  
性なるがごとし。是の如き一切なり。当に知るべし、是の性  
は因果に異ならず。因果は恒に別なるも、性は殊ならず。此  
の前の三義は、是れ能知性なり。衆生に就いて周り、非情に  
は通ぜざるなり。第四には、諸法の自体を通説するが故に、名  
づけて性と為す。此の性は、唯だ是れ諸仏の究める所のみな  
り。仏に就いて、諸法の体性を明かすを以つての故に、仏性  
と云ふなり。此の後の一義は、是れ所知性にして、其の内外  
に通ずるなり。斯れ等は皆な是れ体の義を性と名づくなり。  
三には、不改を性と名づく。不改に四有り。一には、因  
の体は不改なり。之を説きて性と為す。是の因は常に果と為  
らざるを説きて不改と為すと謂ふには非ず。此れは因時に就  
いて、隨縁し及び非因と為るべからず。故に不改と稱す。故  
に『經』に説いて言わく、「若し衆生を殺せば、仏性を喪滅し、  
是の処有ること無し。」と。又復た説いて言わく、「因の不改

とは得果の時に、因の名は改まると雖も、因の体は亡せず。」  
と。因の体は即ち是れ如来藏性なり。顯れて法身と為れども、  
体は變易すること無し。有爲が果を得て因謝するが如きには  
非ず。体に就いて論ずるを以つての故に、不改と名づく。二  
には、果の体は不改なり。説き名づけて性と為す。一たび得  
れば常然にして、壞すべからざるが故に。第三には、因果の  
自体に就いて通じて不改を性と名づく。麥の因果は麥性の不  
改なるが如し。不改を以つての故に、麥を種えれば麥を得て、  
余物を得ず。是の如き一切なり。仏性も亦た爾り。仏因と仏  
果とは、性が不改なるが故に、衆生は究竟して、必ず當に仏  
に爲り、余法に作らざるべし。『經』が説く仏性の旨要は斯に  
在り。第四には、諸法の体実を通説して、不改を性と名づく。  
復た縁の別には内外・染淨ありと雖も、性実は平等・湛然に  
して、一味なるが故に不改と曰ふ。此れは、第三の不改を  
性と名づくなり。

四には、性の別を性と名づく。性の別には四有り。一に  
は、因性は果に別異なるを明かす。二には、果性は因に別異  
なるを明かす。第三には、通じて因果の体性は非情に別異な  
るに就く。故に『經』に説いて言わく、「非仏性たる一切の草  
木石等に爲いて仏性を説く。」と。四には、一切諸法の理実は、  
情相虚妄の法に別なるに就いて、之を名づけて性と為す。故  
に『經』に説きて言く、「如来蔵とは、我・衆生には非ず。命

に非ず、人に非ず。」と。又復た「經」に言わく、「仏性は陰・界・入の中に住すると雖も、而も実に陰・界・入に同じからざるなり。」と。此の界は別なるを以つての故に、各つけて性と為す。仏性の名義、庶もろ判ずること是の如きなり。

訳註

- (1) 科文(⊕四七二下四行)。「章題」。
- (2) 大正藏本文に「五門五別」とあるが、「五門分別」の誤字と見做し改める。
- (3) この「五門分別」に関する本来の存否は不明。各節の冒頭に一致しない場合もある。利便性を考慮して、各節のタイトルとして採用する。以後、一々註記しない。
- (4) 科文( )。「釈名一」(⊕四七二上七行)。「仏性」の語義解説。「仏性」の原語は多くの場合、*buddha-dhātu* という複合語である。以下、意遠は「仏」と「性」とに分けて解釈するが、原語は複合語なのでこの区別は正しい判断と思われる。但し、彼の原語に関する知識は不明。意遠は「*仏(buddha)*」はなほ「性(*dhātu*)」の解釈を重視している。近代における仏性の研究には枚挙に暇がない。松本史朗『縁起と空』二六四—二六七頁、袴谷意昭『道元仏教』二〇—二二四頁、「本覚思想と『法華經』」(駒澤大学仏教学部論集、二二号、一九九〇年十月)一一八—一九頁参照。
- (5) 科文( ) ⊕「仏」(⊕四七二上七行)。「仏」の語義解説。
- (6) 「中国」の原語は *madhyadesā* で「中インド」の意味。
- (7) 「此」は「中国(China)」である。

(8) 「仏性」における「仏」が「釈尊(Sākyamuni)」に限定されず、「覺の」と一般として解釈されている。しかも、その「覺り」の内容は「返本還源」的な解釈である。

(9) 科文( ) ⊕「性」(⊕四七二上八行)。「性(*dhātu*)」の意味は、「種子因本の義」、「体の義」、「不改の義」、「性の別の義」の四つあるとされる。

(10) 科文( ) ⊕「種子因本之義」(⊕四七二上九行)。「性」=「如来藏性」を「仏」の「種子」因「本」と解釈する。また、この三語は同義語と見做されている。

(=)「種」の原語は *bīja* 。

(12) 「如来藏性」という表現については典拠未詳。

(13) 『涅槃經』卷第二七「師子吼菩薩品第十一」に、「善男子。仏性者、即是一切諸仏阿耨多羅三藐三菩提中道種子。」(大正藏一・二五三三下)とある取意。「この經文は、「性」を「種子」と解釈する典拠。取意と經文との差異は、主語を「性」とするか「仏性」とするかである。この用例よりみれば、意遠が「仏性」という語の中で「性」の方を重視していることは容易に推定できる。

(14) 『大智度論』卷第三二に、「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。」(大正藏三五・二九八中)とある取意。この一文も、「性」を「種子」と解釈する典拠。取意と『大智度論』の一文との差異は二つ。第一の差異は、主語を「性」とするか「法性」とするかにある。『大智度論』の「法性」の原語は不明。「如」「法性」「實際」の三語における「法性」に相当するものは *dharmā-dhātu* である。『大智度論』における「三語」については、『中仏批判』一七四—一八〇頁、袴谷意昭『大

乗大義章』第二三問答の考察』、『駒澤短期大学仏教論集』第九号  
二〇〇三年十月(参照。第二の差異は、「一切衆生」と「一切世間  
法」とである。この差異が本質的な差異なのか判断しがたい。慧  
遠が「一切世間法」を「一切衆生」に改めて引用した理由は、お  
そらく「涅槃」を「衆生」に限定し、そこから「非情」を除外す  
るからであろう。』『大智度論』自体も同じ考えなのか不明。

(15) 大正蔵本文に「本人分種」とあるが、その脚註(8)により「人」  
を除く。慧遠の特徴である四字の文体と、所引の『大智度論』に  
順じて正しいと思われる。

(16) (科文)(8)「体義」(472上二五行)。「体の義」は  
① 仏因の自体、② 仏果の自体、③ 仏因仏果の同一覚性、④ 諸  
法の自体、である。

(17) 「体」はこの「四義」の中で「自体」「性体」「体性」とも言い  
換えられている。サンسكريット語のsvabhāvaに相当するのではないかと推定する。根拠は、科文(1)性の十分説中の(1)  
「体性」の「体」の原語がsvabhāvaだということにある。この(1)  
「体性」は「如来蔵」「法身」「真如」を内容とし、この三語は「体  
の義」中の① 仏因の自体、「真識心」、② 仏果の自体、「法  
身」③ 諸法の自体「に基本的に一致すると思われるからである。  
『真識心』と「如来蔵」とが同義であることについては、『大乘義  
章』巻第三「八識義」に「阿梨耶者…名別有八。一名蔵識。如  
来之蔵為此識故…五名真識…六名真如識」(大正蔵四四・五二  
四下)を参照。ここで慧遠は、第八識「阿梨耶識」に八種の異名  
を数え、そのうち第一の「蔵識」は「如来之蔵」のことであり、第  
五は「真識」、第六は「真如識」なので同一と判断できる。

(18) (科文)(8) ④ 仏因自体(472上二五行)。

(19) 「真識心」については前註(17)参照。

(20) (科文)(8) ② 仏果自体(472上二六行)。

(21) 「法身」については前註(17)参照。

(22) (科文)(8) ④ 通就仏因仏果(472上二七行)。

(23) 「同一の覚性」とは、「真識心」と「法身」とが「同一」である  
ことを意味する。

(24) この「是性、不異因果」という一文は少し複雑である。問題は  
「因果」の解釈であるが、「因」では「因」は「衆生」、果」は「仏」  
をそれぞれ意味していると思われる。その根拠は、直後に①②③  
を「衆生」に限定しているからである。「性」は「衆生」(困)や  
「仏」(果)と同じという意味。

(25) この「因果恒別、性体不殊」は「衆生」と「仏」は常に別で  
あるが、その根底にある「性体」は同一であるという意味。直前  
の妻の比喩を参照すれば理解しやすい。

(26) 「能知性」は「能知の性」と読み、「認識するものの性」「認識  
主体の性」という意味。具体的には「真識心」「法身」である。「能  
知(能く知るもの)」とは、「衆生(sattva)」のことであり、「認識  
する側」を意味する。玄奘がsattvaを「情」(じじ)有るものと  
解して、「有情」と訳したことは有名。「能知」と「情」とはほぼ  
同義であり、玄奘の「有情」という訳語の背景はこの辺りにある  
のだろうか。慧遠が「能知」の語を用い、丁寧に「衆生」と限定  
するのは、いうまでもなく「衆生」と「非情」(じじろ無きもの)と  
を区別したいからである。「衆生」と「非情」との区別は、科文(8)  
④ ① (8) ② でも再説される。それでは「草木石」「山河

大地非情物」に「性」を認めるも、「涅槃」成仏」を認めていない。即ち、慧遠は「非情有性」を主張するが「非情成仏」を主張しない。鎌田茂雄『中国華嚴思想の研究』(東京大学出版会、一九六五年)四四〇-四四二頁参照。詳しくは、後註(266)参照。「能知性」と「所知性」との区別は、サンキヤ(Sankhya「数論」)の思想における「精神原理(purusa)」と「原質(prakṛti)」との区別に類似するように思ふ。

(27)「科文」(㊸)「諸法の自体」(㊸四七二上二〇行)。

(28)「諸法の自体」は「内外」の「諸法」に共通する「所知性」である。科文(㊸)によれば、「内」は「衆生」、「外」は「山河大地非情等物」である。この「内外」によって、「一切法」を示している。

(29)「所知性」は「所知の性」と読み、「認識されるものとしての性」「認識対象の性」という意味。科文(㊸)「能所二分」によれば、「所知性」とは、「如・法性・實際・実相・法界・法住・第一義空・一実諦等」である。詳しくは後註(92)(93)(94)(95)参照。

(30)「科文」(㊸)「不改義」(㊸四七二上三行)。「不改」は変化しないこと。

(31)「性」を「不改」と規定する先駆者には曇鸞(四七六-五四二)がいる。曇鸞の『無量寿経論優婆塞含願生偈婆藪樂頭菩薩造立註』(『浄土論註』と略称)巻上において「又言、性は必然義・不改義、如海性一味、衆流入者、必為一味、海味不随彼改也。」(浄土全一・五下)とある。早島鏡正・大谷光真『浄土論註』(仏典講座<sup>23</sup>、大蔵出版、一九八七年)一〇四-一〇五頁によれば、『浄土論註』の

典拠は、『大智度論』卷一九(大正蔵二五・一九九上-中)と『華嚴経』(大正蔵九・五七五中)とされる。どちらも、一つの「海」と複数の「川」の比喩であるが、「性は必然義・不改義」という主張をそのままでは見出せない。従って、「性」を「不改」と規定するのは、曇鸞自身の学説であろう。慧遠は「性」について「不改」だけでなく、「一味」もまた多用する。おそらく、彼は曇鸞説に親しんでいたと思われる。一般に、善導(六一三-六八一)を基点にして浄土思想を考える際に、曇鸞はその先駆者、慧遠はその批判対象と見做される。しかし近年、ジョアキン・モンテイロ氏や袴谷憲昭氏の研究によって、曇鸞と善導の思想には異質な側面が多く、むしろ曇鸞と吉蔵との思想的共通面が指摘されている。ジョアキン・モンテイロ『天皇制仏教批判』(三一書房、一九九八年七月)一五五-一九三頁、同『二種深信の思想的な意味について』善導における如来蔵思想批判』、『同朋大学仏教文化研究所紀要』一六号、一九九七年一月、袴谷憲昭『法然明恵』八五-九一頁、同『吉蔵』観無量寿経疏』と浄土思想』、『平井俊榮博士古稀記念論集・三論教学と仏教諸思想』所収、春秋社、二〇〇〇年、同『是報非化説考』、『駒澤短期大学研究紀要』二九号(一)(二〇〇一年)参照。「不改」「一味」という規定よりみれば、曇鸞と慧遠の「性」の概念はよく類似性している。両者は、菩提流支や勒名摩提の訳経論を中心にして思想形成を遂げたのだから当然である。

(32)「科文」(㊸)「因体不改」(㊸四七二上三行)。

(33)大正蔵本文に「返」とあるが、脚註(原)によって、「及」に改める。

(34)「性」は「因時」「衆生」においては、「随縁」であり、また

「非因」にはならないことを「不改」と称す。決して、「因」が「果」にならないことではない。

(35) 『涅槃經』卷第七、「如来性品第四之四」において、「仏性勇猛難可沮壞。是故無有能殺害者。若有殺者則斷仏性。如是仏性終不可斷性若可斷。無有是処。」(大正二・四〇八中)とある取意。

(36) 『典拠未詳』因不改者、得果之時、因名雖改、因体不亡は、「因」=「衆生」と「果」=「仏」とにおける「性」の様態を明示していると思ふ。つまり、「衆生」は「仏」と名を改めるが、「因体」=「如来蔵性」=「真識心」は「亡びず」、「果体」=「法身」として顕現し、その「体」は「変易」しないことである。明白に懸違は「体」の常任性(不亡)、「無変易」(常然)を認めている。

(37) 「非如有為得果因謝」とは、おそらく、説一切有部における「有為法」の「因果」とは違つたことを述べたもの。有部は「有為法」の「因果」の根底に「不改」「不亡」「無変易」の「法」を認めない。ところが仏教思想の原則を墨守しえたが、議論の余地がある(38)。

(38) (科文)(B) ①二果体不改(四七二上中一行)。

(39) (科文)(B) ④第三通就因果自体不改(四七二上中二行)。

(40) 表の比喩は、(科文)(B) ①と共通する。

(41) この「經」は、仏性を説示する經典全般を意味すると判断する。經典に説かれる「仏性而要」とは、「衆生究竟、必當為仏、不作余法」といわれる。注意しておきたいのは、この一文が、「一切皆成」を意味するか否か、という点である。私は「究竟」という限定語があるので、「一切皆成」の意と解しない。また、「為仏(成仏)」論が仏教でありえるか否かという問題について、袴谷憲昭「法然明

恵」三六一—三九六頁、同「菩薩成仏論と捨身二譚」(駒澤短期大学研究紀要)二八号、二〇〇〇年三月)、同「法華經」と「無量壽經」の菩薩成仏論(駒澤短期大学仏教論集)六号、二〇〇〇年十月)参照。私の力不足によって本格的に論じることが不可能であるが、私自身も、袴谷氏と同じく、「成仏」論を仏教思想とは考えがたいことのみを述べておきたい。そう考える個人的理由は、もし仏教が「成仏」論ならば、信仰者と信仰対象とは、最終的に同一の境地(?)に至ることになり、そこにおいて「信」は成立するのか、「信じるもの」と「信じられるもの」の区別は成立するのかという疑問があるからである。この問題については、松本史朗「縁起と空」一九一—二四四頁も参照。私は「解脱」や「涅槃」もまた松本史朗氏の考察によつて、非仏教的な觀念であると考えるに至つた。

(42) (科文)(B) ②第四、通説諸法体実不改(四七二上中大行)。

(43) (「縁別」「内外・染淨」は直前の「諸法」に同じ。「内外」は前註(28)参照。「染淨」については、(科文)(B) ①「縁分」によれば、「染」は「生死」「淨」は「涅槃」である。

(44) (「性実」は直前の「体実」に同じ。この「性実」が「平等」「湛然」「一味」であることを「不改」と規定するのは、懸遠の「性」の規定において本質的なものと考ええる。特に「一味」は繰り返して再説される。(科文)(A)「所言一者」(B)「麁縁」(D)「理性」(C)「体性」(E)「就世」等である。「味」の規定について簡略にいえば二元論の「一者」である。

(45) (科文)(B) ④四性別名性(四七二上中九行)。

(46) (科文) (㉔) ①「明因性別異於果」(四七二上中九行)。「因性」「真識心」「如来藏性」が「果性」「法身」とは異なっている側面をいう。

(47) (科文) (㉔) ②「明果性別異於因」(四七二上中十行)。前註(46)を「果性」を主語にして言い換えたもの。

(48) (科文) (㉔) ③「第三通就因果体性別異非情」(四七二上中十行)。「これは「衆生」と「非情」とにおける「性」の差異を示したもの。前註(26)参照。

(49) 『涅槃經』卷第三七、迦葉菩薩品第十二之五に「為非仏性名為仏性……(中略)……非仏性者、所謂一切牆壁瓦石無情之物、難如是等無情之物、是名仏性。」(大正蔵二・五八一上)とある取意。「非情有性」に関する典拠。取意と經文との差異は次のような点にある。すなわち、『涅槃經』は「是の如き無情の物を離れて、是を仏性と名づく」と主張するように、「無情の物」を除外し、衆生だけに仏性を認める。これに対して取意は、非情にも仏性を認める。慧遠は經文を正反対に解釈したように見えるが、必ずしも正反対の解釈ではないと思う。なぜならば、慧遠は「性」を「能知性」と「所知性」とに区別しているからである。慧遠はこの經文を『涅槃經義記』卷第十において、「牆壁瓦石無情之物は是非仏性なり。此れ等の非仏性を簡ぶが為めの故に性を説きて有と為す。性には二種有り。一には能知性なり。謂わく真識心なり。此の真識心は衆生に之有り、外法には即ち無し。故に上に説きて言く、其れ仏性とは謂わく衆生なり」と。又た妄心の処は此の真心に有り。妄心の処無ければ、即ち真心も無し。故に上に説いて言わく、凡そ有心の者は悉く仏性有り」と。二には所知性なり。所

謂る有無・非有無等の一切の法門なり。此れは内外に通じ、唯だ内に在るのみにあらず。今、此の所論は初言に約するのみ。(大正蔵三七・八八四下)と解釈している。『涅槃經義記』では經文を「能知性」の否定、「所知性」の肯定と解釈する。慧遠のように、『涅槃經』の經文を「所知性」の肯定と読むことは、經文の趣旨より一步踏み込んだ解釈であろう。なぜならば、この經文自体は、無情における仏性の否定としか読めないからである。

(50) (科文) (㉔) ④「四就一切諸法理実、別於情相虚妄之法」(四七二上中十二行)。「これは、「一切諸法の理実」と「情相虚妄之法」の区別。おそろく、「一切諸法」「情相虚妄之法」であり、その根底に「なる、理実」を認める考へ。科文) (㉔) ⑤「諸法自体」「人」(㉔) ⑥「所知性」等と同義。

(51) 『勝鬘經』「自性清淨章第一三」に「世尊、如来藏者、非我非衆生非命非人。」(大正二・三二二中)とある取意。「一切諸法の理実」と「情相虚妄之法」との区別に関する典拠。取意と經文との差異は、經文「非我非衆生」を、「非我衆生」と「非」の一字を略して引用することだけである。慧遠は經文中の「我」「衆生」「命」「人」を、「情相虚妄之法」「如来藏」を、「一切諸法の理実」と見做した。前者については、私は仏教として正しい判断であると考える。しかし、後者は問題である。というも私は、「我」「衆生」「命」「人」を五蘊であると分別することが、仏教の基本思想と考えるからである。この点について、『大毘婆沙論』卷第九に、「問。補特伽羅何知不知。答。彼如兔角、不可得故。謂一切法無我・有情・補特伽羅・命者・生者・能養育者・作者・受者、唯空行聚。是故無有補特伽羅、能知諸法。」(大正蔵二七・四四上)とあり、「俱舍論」



卷第二九「破執我品」に「謂唯於諸蘊補特伽羅。説人契經作如是

説……(大正蔵二九・一五四上)とあるを参照。『大毘婆沙論』の問答については、袴谷憲昭『仏教入門』(大蔵出版、二〇〇四年三月)一四八頁参照。『俱舍論』所引の「人契經」については、袴谷憲昭『仏教史論』六六頁、八三頁註(14)参照。私は、『勝鬘經』も慧遠も、「我」とその同義の概念を否定しながらも、その否定対象と同義の「如来蔵」を肯定してしまつたと考える。また、高崎直道「如来蔵思想をめぐる論争 清弁造「中觀心論」 声聞真実決択章を素材として」、『仏教思想史』第三卷 仏教における対論 インド篇、平楽寺書店、一九八〇年)二三三頁、二五〇頁註(13)参照。

(52) 『涅槃經』卷第七「如来性品第四之四」に「衆生仏性者、住五陰中。」(大正蔵二二・四〇八下)とあり、同経卷第二七「師子吼菩薩品第十一之一」に「仏性者、非陰界入。」(大正蔵二二・五二六中)とあり、この二つの經文をあわせた取意。慧遠の「性」解釈は、『俱舍論』が紹介する犢子部が主張する「蘊」と「不二不異」の「補特伽羅」に類似する(大正蔵二九・一五二下)。

(53) 「界」の原語は dhātu である。五蘊・十八界・十二処と、仏性において dhātu の意味が相違すること。五蘊とは異なる一なる「性(dhātu)」を容認するのは仏教思想とは言い難い。『縁起と空』一 九頁参照。

(54) (脚註)に「應」とあるも、大正蔵本文「庶」のまま訓読す。

## ( ) 弁体二

第二に次いで性の体状を弁える。

然るに仏性とは、蓋し乃ち法界門の中の一門なり。門は別にして異なること雖も、妙旨は虚融し、義は在らざること無し。在らざること無きが故に、縁無ければ性に非ず。縁無ければ性非ざるが故に、以つて定論し難し。是を以つて『經』の中に、或いは生死を説きて以つて仏性為し、或いは涅槃を説きて仏性と為す。或いは説きて因と為し、或いは説きて果となし、或いは復た説きて非因非果と為す。或いは説きて空と為し、或いは説きて有と為し、或いは復た説きて非空非有と為す。或いは説きて一と為し、或いは説きて異と為し、或いは復た説きて不二不異と為す。或いは説きて有と為し、或いは説きて無と為し、或いは復た説きて非有非無と為す。或いは説きて内と為し、或いは説きて外と為し、或いは復た説きて非内非外と為す。或いは説きて当と為し、或いは説きて現となし、或いは説きて非当非現と為す。或いは色心を説きて以つて仏性と為し、或いは復た非と言ふ。或いは一切の善悪無記を説きて以つて仏性と為し、或いは復た非と言ふ。是の如き一切は仏性に非ざること無し。復た異論すと雖も、皆な一性門の中に入らざること莫し。性の義は既に然り。執して是非を定むれば、旨を失わざること無し。『經』に摸象の喩を

説く失は此に在り。

斯れ等の諸法を云何が性と名づくや。

性と為す義は、備に初門の如し。良に以れば諸法は性にあらざることを無きが故に、題を註し異を弁える。広略は定め難し。或いは立てて一と為し、乃至は衆多なり。

(A) 性の一分説<sup>(71)</sup>

言つ所の一とは、復た縁の別には染淨の殊りあると雖も、性旨は一味・湛然として虚空の如し。故に一と云つなり。

(B) 性の二分説<sup>(76)</sup>

或いは分ちて二と為す。二には四門有り。

一には縁に約して二を分かつ。縁には染淨有り。染は謂わく生死、淨は謂わく涅槃なり。生死と涅槃との体は、皆な是れ性なるが故なり。『涅槃』の中に、師子菩薩は仏性を問ひ、如来讀じて言わく、「師子菩薩は、二つの莊嚴を具して、能く二を問う。仏は二つの嚴を具して、能く二を答う。一とは謂く涅槃、二とは謂く生死なり。」と。

二には体用に二を分かつ。癡縁について性を論すれば、性は常に一味なり。是れは其の体なり。隨縁について性を

弁えれば、性には染と淨とが有り。是れは其の用なり。

三には能所に二を分かつ。一には能知性、二には所知性なり。能知性とは、謂わく真識心なり。此れは真識覚知の性なるを以つての故に、無明と合すれば便ち妄知を起し、無明を遠離すれば便ち正智と為る。世人に報心覚知の性が有るを以つての故に、昏氣と合すれば便ち夢知を起し、昏氣を遠離すれば便ち正智を起すが如し。若し真心覚智の性無ければ、終に妄知無く、亦た正知も無し。草木等が智性無きが故に、夢知有ること無く、亦た悟知有ること無きが如し。此の能知性は、局つて衆生に在るのみ。非情に通ぜず。故に『經』に説きて言わく、「非仏性に為いて仏性を説く。非仏性とは、所謂る一切の牆壁瓦石なり。」と。又た『經』に説いて言わく、「凡そ心有る者は、悉く是れ仏性あり。」と。此れ等は皆な是れ能知性なり。所知性とは、謂わく如・法性・實際・真相・法界・法住・第一義空・一実諦等なり。『經』の中に説くが如し、「第一義空を名づけて仏性と為す。或いは言わく中道を名づけて仏性と為す。」と。是の如き等の言、当に知るべし、皆な是れ所知性なり。此の所知性は内外に該通す。故に『經』に説きて言わく、「仏性は空の如く一切処に遍する。」と。

四には果に対して二を分かつ。一には法仏性、二には報仏性なり。法仏性とは本有の法体なり。彼の法仏とは体に増減無し。唯だ隱顯と淨穢とが有るを異と為す。鉢の中の金と

鉢を出でる時とは、体に多少無きが如し。亦た凍れる水と消融の時とは、体に増減無きが如し。是の如き等の言は、當に知るべし、皆な是れ法仏の性なり。報仏性とは本無の法体なり。唯だ第八真識心の中に於いて、其の方便可生の義有るのみ。鉢の中の金は器具を造作すべきの義有るも、器具は已に現の中に有らざるが如し。樹子の中に未だ樹体有らず、唯だ方便可生の義有るのみが如し。若し生性無ければ、無量百千の方便を以つてすと雖も、仏は生ずべからず。焦げた種の中より樹は生ずべからざるが如し。『勝鬘經』に説くが如し、如来藏の中に過恒沙の一切の仏法を具す。』と。『如來藏經』に説く、衆生の中に如来の一切の種徳を具足す。』と。『馬鳴論』に説く、本従り以來た一切性の功德法を具足す。』と。『華嚴經』に説く、一切衆生の心微塵の中に、無師智・無礙智・廣大智等を具す。』と。當に知るべし、皆な是れ法仏性なり。『涅槃』に説くが如し、衆生の身の中に未だ徳体有らず。樹子の中に未だ樹体有らず、篋篋の中に未だ声体有らざるが如し。』と。是の如き等の言、應に知るべし、皆な是れ報仏性なり。

問つて曰わく、向に法仏性は本の法体と言つなり。其の相は云何ん。妄想心の如きは、未だ縁に対して現に煩惱を起さずと雖も、体は是れ一切過恒沙等の諸もろの煩惱性なり。真心も是の如し。未だ縁に従つて諸徳を現成せずと雖も、体は是れ一切の三昧・智慧・神通・解脱・陀羅尼等の一切の徳

性なり。是の諸もろ徳性は、同体縁集して、不離不即、不異不脱なり。二相は是の如し。

### ◎性の三分説<sup>(108)</sup>

或いは分がちて三と為す。三には四門有り。

一には縁に約して三に分かつ。『涅槃』に説くが如し。一には不善の五陰、二には善の五陰、三には仏果の五陰なり。不善の五陰とは、仏性は外凡の五陰を集成す。陰は即ち是れ性なり。凍れるものは是れ水の如し。故に『經』に説きて言わく、生死の二法は是れ如来藏なり。』と。善の陰と言つは、仏性は三乗の聖人の無漏の五陰を集成す。陰は即ち是れ性なり。果の陰と言つは、仏性は仏果の五陰を集成す。陰は即ち是れ性なり。湯は是れ水、鑊劍は是れ金なるが如し。

二には縁に約して、実に就いて以つて三種に分かつ。一には染性、二には淨性、三には非染淨性なり。性が生死に在るを名づけて染性と為す。性が涅槃に在るを名づけて淨性と為す。此の二は縁に約す。実に就いて性を論ずれば、性の外に縁は随うべき變動無し。不変を以つての故に、古今一味なり。是の故に名づけて非染淨性と為す。

三には体・相及び用を以つて三に分かつ。『馬鳴論』に説くが如し、一には体大、謂わく真如性なり。二には相大、謂

わく真如の中に過恒沙の性功德の法を具す。三には用大、謂わく真心の中に備に法界染淨の用を起す。」と。此の三は、後の「八識章」の中に具に広く分別するが如し。

四には果に対して三を論ず。一には法仏性、二には報仏性、三には応仏性なり。法・報の両性の義は、前に釈するが如し。応仏性とは、応仏に二有り。一には法応なり。現化法門の力を得るを以つての故に、普門は皆な現す。二には報応なり。本大悲大願力を以つての故に、物に隨いて異なりて示す。法応の家性は本有の法体なり。如来藏中の緣起の法門は、是れ其の体なり。報応の家性は本無の法体なり。唯だ方便可生の義有るのみ。

① 性の四分説<sup>(12)</sup>

或いは説きて四と為す。『涅槃』に説くが如し、「一には闍提人に有りて、善根人に無し。二には善根人に有りて、闍提人に無し。三には二人俱に有り。四には二人俱に無し。」と。是の義は云何ん。仏性には四有り。一には不善の陰、二には善の五陰、三には仏果の陰、四には是れ理性なり。四の中の前の三は用に隨つて以つて分かつ。後の一は實に就く不善の陰とは、凡夫の五陰にして真妄の所集なり。唯だ眞のみ生ぜず、単り妄のみも成ぜず。真妄和合して方に陰の生

ずること有り。陰を撰し妄に従わせしむは、唯だ妄心の作すところなり。夢の中の身は、皆な夢心の作すところなるが如し。波は風の作すところの如し。陰を撰して眞に従わせしむは皆な真心の作すところなり。夢の中の身は皆な報心の作すところの如し。波は水の作すところの如し。眞に従うの義邊を説きて仏性と為す。『勝鬘經』の「生死の二法は是れ如来藏なり。」と、其の義は相似たり。

善の五陰とは、地上の身なり。通じて之を論ずれば、地前にも亦た有り。此の陰は真心と緣治とが合して成じる。陰を撰して縁に従わしむは、緣治の所造なり。狂敵の具は模樣の所作なるが如し。陰を撰し眞に従わせしむは、真心の所為なり。狂敵の具は眞金の所作なるが如し。真作の義邊を説きて仏性と為す。

仏果の陰とは、是れ仏果の徳なり。前の善陰と大いに況ます相似するも、満と不滿とは異なれり。

理性<sup>(33)</sup>というは、癡縁<sup>(34)</sup>して実を談ず。実の処<sup>(35)</sup>には縁無し。縁無きを以つての故に真体<sup>(36)</sup>は一味にして、非因果<sup>(37)</sup>なり。涅槃の中の非因果性と其の理は二なり。

四の中の初めの一は闍提人に有りて、善根人に無し。第二の善陰は善根人に有り、闍提人に無し。第三の果陰は二人俱に無し。第四の理性は二人俱に有り。通じて而も之を論ずれば、三人俱に有り。仏も亦た有るが故に。四種は是の如し。

『經』の中に或いは、復た性を説きて四と爲す。一には是れ因性、二には是れ果性、三には是れ因果性、四には非因果性なり。

因性<sup>142</sup>と言つは、所謂る生死の十二因縁なり。能く菩提の与に因縁と作るが故に、名づけて仏性と爲す。是れを以つて『經』に言わく、「譬えば胡瓜は能く熟病の与に因縁と作る。故に名づけて熟病と爲すが如し。」と。因縁も亦た爾り。問うて曰わく、因縁は是れ虚妄の法なり。云何んが能く菩提の与に因と作るや。然るに彼の生死の十二因縁の起るは、妄情が真如に託して立つるに由るが故なり。『經』に説きて言わく、「十二因縁は、皆な真実第一義心に依る。」と。妄に就いて之を論ず。是れは虚構なりと雖も、真縁に拠りて撰すれば斯れ実ならざること無し。縁を究め実を悟れば便ち大覚を生ず。是の故に因縁は能く仏因と爲る。故に『經』に説きて言わく、「因とは所謂る十二因縁なり。」と。

果性<sup>146</sup>と言つは、謂わく、大涅槃如来蔵性なり。体は本より浄なりと雖も、縁に従つて染と説き、染の時を因と爲す。復た対治に随つて、染を思めるを浄と爲し、浄相は始めて顯われる。之を説きて果と爲す。果徳が寂滅なるを名づけて涅槃と爲す。故に『經』に説きて言わく、「果とは所謂る無上大般涅槃なり。」と。

是の因果とは、所謂る十二縁を観察する智なり。未だ満た

ざるを因と爲し、満足するを果と爲す。此れは是れ方便作の行徳なり。故に『經』に説きて言わく、「是因是果は十二縁所生の法の如し。」と。

非因果とは如実の法性なり。旨は染浄に通じ、而も因果に非ざるなり。故に『經』に説きて言わく、「非因果を名づけて仏性と爲す。」と。癡縁して実を談ず。体に就いて指すなり。

### ⑤ 性の五分説<sup>154</sup>

又た『經』の中に性を説きて五と爲すが如し。『涅槃』に「一には因性、二には因因性、三には果性、四には果果性、五には非因果性なり。」と説くが如し。

因性<sup>157</sup>と言つは、謂わく、十二因縁が能く涅槃の与に本因と爲るが故なり。問うて曰わく、因縁は是れ生死の法なり。云何んが能く涅槃の与に因と作るや。釈して言わく、因縁は眞妄を集成す。縁を撰し妄に従わしむは妄心の所爲なり。虚誑の無法なるを仏性と名づけず。縁を撰して実に従わしむは皆な真心の作すところなり。故に『地経』に言わく、「十二因縁は皆な真心の作すところなり。」と。眞の作すところに由るが故に、之を究むれば実を得、便ち涅槃と名づけるなり。故に因と爲すことを得る。因の故に性と名づく。義は前釈の如し。

因因<sup>158</sup>と言つは、謂わく菩薩道なり。道が起るは必ず十二

縁に由りて生ず。因に従つて因を起す。故に因因と曰う。然るに此れは通じて証教の兩行を説き、以つて因因と為す。独り教行のみには非ず。

果性<sup>(65)</sup>と言つは、謂わく大菩提なり。

果果と言つは、謂わく大涅槃なり。前の果と言つは、方便菩提の有作の果なり。此の果果は性淨涅槃の無作の果なり。通じて而も之を論ずれば、性淨と方便<sup>(66)</sup>とは俱に是れ菩提なり。並びに是れ涅槃なり。兩門を別たんが為に、異名を互いに説く。此の二果は、復た同時なりと雖も、義に隨いて之を分かち。菩提を以つて彼の涅槃を顯すことを得る。菩提の能顯の義を説きて因と為す。涅槃の所顯の義を説きて果と為す。然るに彼の菩提は、返つて前因に望んで、已に果の名を受く。涅槃は是れ彼の果の家の果なり。故に果果と云つ。

云何んが因中の因縁の理を単に説きて因と為し、所生の行徳を名づけて因因と為し、乃至は果中の方便菩提を単に名づけて果と為し、性淨の体を名づけて果果と為すや。

彼の因中の始修<sup>(67)</sup>の方便は理に依りて行を起すを以つてなり。是の故に理本を直ちに名づけて因と為し、行を因因と為す。果は終極に抛り、徳を擲し体に帰するがゆえに、徳を名づけて果と為し、体を果果と名づつ。

然るに彼の果中の方便菩提を説き名づけて果と為し、性淨涅槃を別して果果と為す。

何が故に因中の証教の兩行を通じて因因と為し、果を以つて因に類するや。因中の教行は応に名づけて因と為し、証を因因と為すべし。但だ彼の因中の位分は參差して、義に前後を別つのみ。凡時の生死は本に就いて因と説く。聖道の中の証教は殊ると雖も、同じく前に依りて起きるを但だ因因と名づくのみ。果には先後無し。故に同時に就いて体徳を二に分かつ。義の左右に隨つて隱顯して言つのみ。

非因果とは、釈は前に異ならず。

### ⑤ 性の六分説<sup>(68)</sup>

又た『經』の中の乳酪等の喩に准じ、性を分かちて六と為す。

喩相は云何ん。一には維血乳、二には出血乳、三には是れ酪、四には生蘇、五には熟蘇、六には醍醐なり。此の況を以つて性の差別に六有り。四門にて分別す。第一<sup>(69)</sup>には、彼の「迦葉品」の中に依れば、「凡夫の仏性は維血乳の如し。須陀・斯陀は小煩惱を断じ、所有の仏性は出血乳の如し。那含の人の仏性は酪の如し。羅漢の仏性は生蘇の似如し。縁覺・菩薩の性は熟蘇の如し。仏は醍醐の如し。」と。第二<sup>(70)</sup>には、彼の「如来性品」に依れば、「凡夫の仏性は維血乳の如し。声聞の仏性は出血乳の如し。縁覺は酪の如し。菩薩の仏性は生熟蘇の如し。

し。七地已還は生蘇の似如し。八地已上は熟蘇の似如し。仏は醍醐の如し。」と説く。第三<sup>(173)</sup>には通じて「凡夫・二乘、乃至は大乗の善趣の人の所有の仏性は雑血乳の如し。種性・解行は出血乳の如し。初地は酪の如し。二地已上、乃至は七地までは生蘇の似如し。八地已上は熟蘇の似如し。仏は醍醐の如し。」と説く。第四<sup>(174)</sup>門の中には、「凡夫・二乘・地前の菩薩の所有の仏性は雑血乳の如し。初地の仏性は出血乳の如し。二地已上の仏性は酪の如し。八地已上の性は生蘇の如し。後身の仏性は猶お熟蘇の如し。仏は醍醐の如し。」と。此の後の兩門は義有りて文無し。

### ⑥ 性の七分説<sup>(177)</sup>

或いは復た義に隨いて性を分けて七と爲す。

『經<sup>(175)</sup>』の中に、「衆生の仏性は六法に即せず、六法に異ならず。」と説くが如し。六法に即せずとは、之を以つて一と爲す。六法に異ならずとは、即ち以つて六と爲す。前に通じて七と説く。六法と言つは、所謂る五陰と及び我となり。何となれば、是の我は、五陰が和合し、仮名が集用するを説きて、名づけて我と爲す。真性が縁起し、此の六を集成す。六は即ち是れ性なり。故に異ならずと云つ。性は平等にして、妙に名相を出す。稱して即せずと曰つ。

又た『經<sup>(176)</sup>』に「涅槃の河の中に七衆生有りて、性水を離れず。」と説くが如し。性は人の別に隨つて、亦た七種に分かつ。七衆生とは、一には是れ常に没するもの、二には是れ暫く出で還た没するもの、三には出で已りて即ち住するもの、四には住し已りて方を觀るもの、五には方を觀已りて行くもの、六には行じ已りて復た住するもの、七には水と陸と俱に行くものなり。

然るに此の所説の差別に五有り。

一<sup>(178)</sup>には、常に没する人は、一闍提が三途に常に没するに喩う。暫く出で還た没するものは、彼の外凡、乃至は小乘の爛と頂との人が、善業を作すと雖も、堅固ならざるを以つて、還た三惡に墮するに喩う。故に還た没すと名づく。亦た彼を取り有を求める凡夫、乃至は念処を以つて還た没すと爲すべし。爛と頂已上のものは、聖性を成就し、百千世を遂て必ず解脱を得て、成するを住する人と爲す。出で已りて即ち住するものは、彼の忍心と世第一法とに喩う。此の人は畢竟して、永く三途を出でるが故に、説きて住と爲す。亦た、爛と頂とのものは俱に住と名づくべきなり。方を觀るものを須陀洹の人が四諦を觀察するに喩う。行くものを斯陀に喩う。住するものを那含に喩う。水と陸と俱に行くものを阿羅漢と縁覺と菩薩、乃至は如来に喩う。

是れ一門竟る

第二<sup>(179)</sup>には、常に没するものを外凡夫が三有に常に没するに

喩う。暫く出で還た没するものを五停心の總と別との念処に喩う。聖性を未だ成ぜず、還復た退くが故なり。住するものを熾等に喩う。聖性を成就し、必ず涅槃を得るが故に住と為す。余は皆な前の如し。此れ二門竟る

第三には、常に没するものを外凡夫に喩う。暫く出で還た没するものを、五停心の總と別との念処に喩う。住するものを四賢忍心に喩う。方を觀るものを四沙門果に喩う。觀已つて行くものを縁覺が四諦を觀察し已つて因縁に趣入するに喩う。行き已つて住するものを菩薩に喩う。煩惱を捨離するが名づけて行と為し、衆生を化せんが為に三有を捨てず、之に因りて住と為す。水と陸とを俱に行くものを如来に喩う。此れ三門竟る

第四には、常に没するものを外凡夫に喩う。暫く出で還た没するものを、五停心の總と別との念処に喩う。住するものを熾等乃至は大乘の解行の人に喩う。方を觀るものと言つは初地に喩う。觀已つて行くものを二地の上乃至は七地に喩う。行き已つて住するものを八地の上乃至は十地に喩う。水と陸とを俱に行くものを如来に喩う。第四門竟る

第五に、常に没する人を一切の凡夫・二乘に喩う。常に凡夫・二乘地に住するが故なり。暫く出で還た没するものを彼の大乗善趣の人に喩う。分は未だ決定せず、容いは退失有るべきが故に還た没すると名づく。住するものを彼の種性と解行

とに喩う。方を觀する已後は前の第四に同じ。

此れ等の差別は義に隨つて左右するも、性に依らざることを莫し。性は此れ等に隨うが故に七種有り。

④ 性の八分説(168)

又た人の別に隨つて、性を分けて八と為す。当体を一と爲し、前に通じて八と為すなり。

① 性の十分説(169)

『宝性論』の如きは性を説きて十と為す。一には体性、二には因性、三には果性、四には業性、五には相応性、六には行性、七には時差別性、八には遍処性、九には不変性、十には無差別性なり。彼の『論』の偈に言わく、「体と及び因と果と業と、相応と及び行と、時差別と遍処と、不変と無差別なり。」と。

初めに体性とは、『論』の釈に三有り、一には如来藏。染時の体なり。二には法身。淨時の体なり。即ち前の藏体が顯われるを法身と名づく。此の二は唯だ衆生に就いて以つて説くのみ。三には真如体。旨は染淨・内外の諸法に通ず。体は融じて一味なるが故に説きて如と為す。」と。義に隨いて体を



弁えれば、名は乃ち無量なり。且く隠と顯と理美とに隨いて三を論ず。此の三は乃ち是れ諸法の体なり。故に体性と名づくなり。

因性<sup>196</sup>と言つば、性は緣起に從つて行徳を集成す。行徳は未だ円ならず、之を説きて因と為す。因行は衆しと雖も、且く四種を論ず。一には信心なり。二には是れ般若なり。三には是れ三昧なり。四には是れ大悲なり。故に、彼の論<sup>197</sup>に言わく、「信心と般若と三昧と大悲」と等と。以つて四障<sup>198</sup>を治し、四果を得るが故に、且く四を説くのみ。四障とは、彼の論<sup>199</sup>に説くが如し、「一には闡提の謗法。二には外道の著我。三には声聞の畏苦。四には緣覺の捨心、諸もろの衆生を捨つるなり」と。此の障を対治するが故に四因を説く。大乘を信じるが故に謗法を断除す。般若の實照は著我を遠離す。三昧の空定は畏苦を除滅す。大悲は物に隨いて捨心を対治す。四果を得るとは、謂わく如来の淨・楽・我・常を得るなり。此の能有るを以つての故に四因を説く。因に就いて性を弁える。故に因性と名づく。是れを以つて『終』に言わく、「仏性とは大信心と名づけ、般若波羅蜜と名づけ、首楞嚴定と名づけ、大慈悲と名づく」と。斯の文に顯かなり。

果性<sup>200</sup>と言つば、仏性の体は緣起して徳を成す。徳の満ちるを果と名づく。果徳は衆しと雖も、且く四種を論ず。一には淨、二には楽、三には我、四には常なり。故に彼の論<sup>201</sup>に

云わく、「淨・我・楽・常等、彼岸の功德の果なり」と。四倒を翻し四障を除滅するを以つて、四因に対するが故に、果を説きて四と為す。四倒を翻すとは、声聞は仏を無常・無樂・無我・不淨なりと計し、凡夫の法に同するが故に、如来を淨・我・楽・常と説くなり。四障を除くとは、一には縁相。謂わく無明地なり。彼を対除するが故に、果を説きて淨と為す。二には因相。謂わく無漏業なり。此の業有るを以つて、能く變易を招き自在を得ず。彼を対治するが故に、仏の真我を説く。三には生相。謂わく意生身なり。是れ苦法なるが故に真樂を得ず。彼を対治するが故に、果を説きて樂と為す。四には壞相。謂わく變易死なり。真常を得ず。彼を対治するが故に、果を説きて常と為す。四因に対するとは、信は謗法を治し其の淨果を得せしむ。慧は妄我を除き仏の真我を得せしむ。定は畏苦を除き仏の真樂を得せしむ。大悲心を以つて有を捨てざるが故に、仏の真常を得せしむ。然るに此の四果の体相には各おの二あり。淨中の二とは、一には是れ因相、本来無染なり。二には是れ勝相、離染清淨なり。此れは方便淨なり。我中の二とは、一には外道の虚妄の著我を離れる。二には声聞の倒見の無我を離れる。樂中に二有り。一には諸苦を離れる。二には煩惱を除く。常中の二とは、一には有為の断辺を離れる。二には無為の常辺を離れる。斯れ等の差別は、同じく皆な是れ果なり。果に就いて性を弁える。故に果性と言つなり。

業性と言つは、業性に二有り。一には苦を厭う。二には涅槃を求む。故に彼の『論』に言わく、「苦を厭い、涅槃を求め、欲し願う等の諸業あり。」と。性に依りて起作す。故に名づけて業と為す。業は即ち是れ性なり。故に業性と名づけける。是を以つて『經』に言わく、「若し如来蔵無ければ、種種の苦を厭い、涅槃を樂救することを得ず。」と。然るに上の因性は善趣に在り。今此の業は、種性以前、大乘善趣の欣厭の心なり。

相応性とは、因及び果を明かす。性に即して而も起り、性と相応するなり。莊嚴具は金と相応するが如きを相応性と名づく。因の相応の中に義の別に三有り。一には大乘を信ずるを法身の因と為す。二には定慧を仏智の因と為す。三には悲心は彼の如来の大悲の与に因と為す。此れ等は皆な悉く性と相応す。果の相応の中にも亦た義の別に三有り。一には五通。二には知漏尽。三には漏尽無垢。此の三果が、性を離れざるを果の相応と名づく。と。相応の義に就いて、以つて性を弁える。故に相応性と名づけける。

行性と言つは、行の別に三有り。一には妄見の凡夫は顛倒の見を起す。二には実見の聖人は妄想心を離れる。三には如来は戲論の習無し。と。三行は殊なると雖も性体は不二なり。其れ猶お種・穀・芽・茎等は異なれども、穀性に別無きがごとし。行に就いて性を弁える。故に行性と云うなり。故

に彼の『論』に言わく、「実を見ざる者を説きて凡夫と言つ。聖人及び仏は、能く衆生の如来蔵中の真如は無差別なりと見る。」と。

時差別とは、三種の時有り。一には不浄時。位は凡夫に在り。二に浄時。所謂る菩薩なり。三には善浄時。名づけて如来と為す。故に彼の『論』に言わく、「不浄有り、浄有り、及び、善浄等あり。是の如く次第するを衆生・菩薩・仏と説く。」と。時差別に就いて、以つて性を分けるが故に、差別性と名づけける。

遍処と言つは、処の別に三有り。一には凡夫。二には菩薩。三には如来。三処は殊なると雖も、性は在らざること無し。器は異なると雖も、空は在らざること無きが如し。故に遍処と名づけける。遍処の義に就いて、性を弁えるを以つての故に遍処性と名づく。故に彼の『論』に言わく、「空は一切に遍く、而も空は無分別なるが如し。自性として無垢なる心も亦た遍くして無分別なり。」と。

不変性とは、前の三時に就いて、性の不変なることを明かす。一には凡夫時の性体は不変なり。不変に三有り。一には邪念の風も、吹き変じること能わざるなり。二には業と結との水も、漬変すること能わざるなり。三には病と死との火も、焼変すること能わざるなり。二には菩薩時の性体は不変なり。不変に二有り。一には生の不変。二には滅の不変。故

に彼の『論』に言わく、「菩薩の仏性は不生不滅なり。」と。三には仏時に就いて性は不変なり。不変に四有り。「一には生は生ずること能わず。二には老は老いること能わず。三には病は病むこと能わず。四には死は死すること能わず。是を以つて如来は常恒・清涼にして、体は真にして不変なり。」。不変の義に就いて、以つて性を弁えるが故に、不変性と名づける。

無差別とは、其の衆義を明かすに、体は無差別なり。故に彼の『論』に言わく、「法身と及び如来、聖諦と涅槃とは、功德相離れず。光は日を離れざるが如し。」と。当に知るべし、此れ等は門に随い異なりて弁えるも、而も体は別にあらず。故に『經』に説きて言わく、「仏は即ち涅槃、涅槃は即ち第一義空、第一義空は即ち是れ実諦、実諦は即ち是れ仏性なり。」と。是の如き等なり。無差別の義に就いて、以つて性を弁える。故に無差別性と名づける。

### ①性の三十三分説

又た人の別に随い、或時には分かち三十三と為す。何者か是なりや。『涅槃』に説くが如し、「如来の仏性は、義の別に七有り。一には常、二には楽、三には我、四には淨、五には真、六には実、七には名づけて善と為す。後身の仏性は、義

の別に六有り。一には常、二には淨、三には真、四には実、五には善、六には少見なり。」と。我とは是れ仏の義なり。仏の究竟自在たるに同じきことを得ざるが故に我を説かず。楽は涅槃の義なり。分相涅槃は、唯だ仏果に在るのみにして、永安を得ざるが故に楽を説かず。理実には通じて有り。「九地の仏性は、義の別に六有り。一には常、二には淨、三には真、四には実、五には善、六には可見なり。六・七・八地の仏性には五有り。一には真、二には実、三には淨、四には善、五には可見なり。」と。然るに、向の九地は、之を見聞し究め、十地は眼にて見て、如来は究竟す。故に説きて常と為す。八地已還は、未だ彼に同ずることを得ず。略して常の義を隠すも、理實には之有り。初歡喜従り乃至は五地の仏性には五有り。「一には真、二には実、三には淨、四には可見、五には善不善なり。」と。其れ未だ般若の空觀を得ず。但だ能く塵惑を除くのみにして微障を未だ遣らざるを以つて、善不善と名づく。地前の仏性は、略して分別すること無し。此れ則ち、初地、乃至は如来に、二種の五種、兩種の六種、一種の七種、都て合せて其の二十九種有り。彼の凡夫・声聞・緣覺・大力の菩薩の四人の仏性に通ずれば、則ち三十三種の仏性有り。

Ⓚ性の無量説<sup>(28)</sup>

隨緣について広く性を分かつては、乃ち無量なり。故に『經』に説きて言わく、「仏性とは一法と名づけず。百法とも名づけず。千法とも名づけず。当に知るべし、一切の善・不善は斯れ仏性と名づく」と。

訳註

(55) (科文) (四七二中十六行)

(56) 法上「十地論義疏」卷第一(大正蔵八五・七六五下)に、「大法界者、是仏性異名」とあるのを下敷きにしたのか。この一文によれば、慧遠の師である法上(四九五・五八〇)は、「大法界」と「仏性」とを名称の差異(異名)と理解したようである。慧遠は、単にこの二概念を異名とするのではなく、「法界」は「仏性」をも含むより包括的概念と理解したようである。この差異は、慧遠が「性」を「能知性」(如来蔵)と「所知性」(如・法性・實際・法界など)とに区別することに関連するやもしれない。この法上説については、木村清孝「初期中国華嚴思想の研究」(春秋社、一九七七年一〇月)三〇二頁参照。

(57) 無不在故、無縁而非性。無縁而非性故、難以定論。「の意味は難解である。「無縁」の解釈がポイントと思われる。この「縁」は狭義にとれば、「生死」「涅槃」である(科文) (Ⓛ)。(Ⓛ)しかし、「こゝでは広義にとつて、「或」以下に説かれる「因」「果」「非因非果」等の全てを「縁」と理解する。より広義にとれば、私は「

の「縁」を「一切法」と理解している。つまり、何か「縁」が無ければ、「性」を説くことは不可能であり、「縁」は多様なので定まった議論をすることは困難である」と解釈した。「非因非果」のように、「縁」を否定する場合でも、「性」を論じの上で否定という形で「縁」を必要とする。慧遠は、完全に「縁」をもたない「性」を「廢縁」といい、「縁」をもつ「性」を「隨縁」という。この「廢縁」「隨縁」という「性」の二側面については、科文) (Ⓛ) ⑤ 「体用分二」に説かれる。後註(81)(83)参照。

(58) 『涅槃經』卷第三「師子吼菩薩品第十一之六」に「復有甚深。於是經中、或時說我、或說無我、或時說常、或說無常、或時說淨、或說不淨、或時說樂、或時說苦、或時說空、或說不空、或說一切有、或說一切無、或說三乘、或說一乘、或說五陰即是仏性。…(中略)…雖有仏性、不説決定、是故名深。」(大正蔵一一・五五九上)とある取意。この經文は、「大海に関する八つの不思議の比喩」の第三番目「同一鹹味」中の經文である。引用した箇所(の末尾)は、「仏性は有るといつても、決定して説かないから仏性は奥深い」と結ばれている。このような言い方では、『涅槃經』の読者をいたすらに悩ますだけである。結局のところ一切は「仏性」になつてしまふ。現在に至るまで、「仏性」の定義が不明確になつてしまつたのは、論者の見解だけでなく、『涅槃經』そのものにも原因がある。

(59) 『涅槃經』卷第二七「師子吼菩薩品第十一之一」(大正蔵一一・五三三上)下(の取意。科文) (Ⓛ) ⑥ にて論じられる。後註(79)参照。

(60) 『涅槃經』卷第二七「師子吼菩薩品第十一之一」(大正蔵一一・

五二四上)の取意。科文( ) (D) 「經中復說性爲四、( ) (E)にて論じられる。後註(141)参照。

(61) 『典拠未詳。』『涅槃經』卷第二七、師子吼菩薩品第十一之一に「仏性者名第二義空」(大正藏二二・五三三中)の取意が。

(62) 『涅槃經』卷第三五に「時節有異、其体は一。衆生仏性、亦復如是。若言衆生中別有仏性者、是義不然。何以故。衆生即仏性。仏性即衆生。直以時異、有淨不淨。」(大正藏二二・五七二中)下)とある取意。「不二不異」という主題ではないが、科文( ) (A)、( ) (B)、( ) (C)等は関連課題である。

(63) 『涅槃經』卷第三五、迦葉菩薩品第十二之三に「善男子。衆生仏性非有非無。所以者何。仏性雖有、非如虛空。何以故。世間虛空雖以無量善巧方便、不可得見、仏性可見。是故、雖有、非如虛空。仏性雖無、不同兔角。何以故。龜毛・兔角雖以無量善巧方便、不可得生、仏性可生。是故、雖無、兔角不同。是故、仏性非有非無、亦有亦無。」(大正藏二二・五七二中)科文( ) (B)「生了」にて論じられる。

(64) 『涅槃經』卷第三五、迦葉菩薩品第十二之三(大正藏二二・五七二下)五七二中)の取意。科文( ) (B)「内外」にて論じられる。

(65) 『涅槃經』卷第三七(大正藏二二・五八〇下)五八一中)の取意。ただし、經文は「過去」「現在(現)」「未來(当)」「三世」と非三世とに関する議論。科文( ) (C)「就世、( ) (D)「当現」にて論じられる。

(66) (前註(58)所引の經文中、「或說五陰即是仏性」参照。

(67) (典拠未詳。『涅槃經』卷第三五(大正藏二二・五六九下)か。

『大乘義章』の研究(二) 「仏性義」註釈研究 (岡本)

(68) 「一性」の原語は *eka-dātu* と思われる。菩提流支訳「不増不減經」に「一界」(大正藏一六・四七六下)と訳されるものに相当する。「不増不減經」については、「形成」六九 九〇頁参照。

(69) 『涅槃經』卷第三二、師子吼菩薩品第十一之六に「善男子。譬如有王告一大臣。汝牽一象以示盲者。爾時大臣受王勅已。多集衆盲以象示之。時彼衆盲各以手觸。大臣即還而白王言。臣已示竟。爾時大王。即喚衆盲各各問言。汝見象耶。衆盲各言。我已得見。王言。象爲何類。其觸牙者即言象形如蘆服根。其觸耳者言象如箕。其觸頭者言象如石。其觸鼻者言象如杵。其觸脚者言象如木臼。其觸脊者言象如床。其觸腹者言象如囊。其觸尾者言象如繩。善男子。如彼衆盲不說象体亦非不說。若是衆相悉非象者。雖是之外更無別象。善男子。王喻如來正遍知也。臣喻方等大涅槃經。象喻仏性。盲喻一切無明衆生。」(大正藏二二・五五六上)とある。この「摸象の喩」を略述すれば次のとおり。国王の勅命によって、大臣が盲人たちの前に一頭の象を連れてきて触らせる。王は盲人たちに象とはいかなる類かと問う。盲人たちはそれぞれ、触った部分に応じて、牙を触った者は蘆服根のようであるとか、尾を触った者は繩のようであるとか、答える。この比喩によって、「涅槃經」の釈尊は、象の一部は象自体ではなく、またその一部を離れて象はない」という訓戒をたれる。そして最後に、王「如來の正遍知、大臣」『涅槃經』、象「仏性、盲人たち」一切の無明の衆生を喩えたものであることが明かされる。つまり、仏性は部分の總和であり、分割不可能であるということ。この点を意識して、「雖復異論、莫不入一性門中。性義既然、執定是非、無不失言」と述べている。この「摸象の喩」については、袴谷憲昭「難言(nirahatya)の

思想背景』(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四九号、一九九一年三月)、同『唯識説における仏の世界』、『唯識論考』所収)七二五頁註(60)と、研究余史「七一八頁を参照。

(70)「初門」は「釈名」のこと。

(71) 性の一分説とは、「所言者」に関する私による便宜上の造語。「一」によって分析・分別する説」という意味。以下「性一分説」という表現は同様に私による。

(72) 科文( ) (A) 「性の一分説」(四七二下四行)。「性」を「一味」「湛然」「虚空」によって規定する。「性の一元性」「一味」(常任性)「湛然」を明白に述べている。「一味」については、科文( ) (B) (C) (D) (E) 「理性」( ) (F) 「真如」でも論じられる。「湛然」と「虚空」の比喻については、科文( ) (C) 「性体」後註(274)(275)(283)も参照。

(73) 「染浄」は「生死」と「涅槃」のこと。科文( ) (B) 「約縁分」参照。

(74) 「一味」の原語は *eka-rasa* である。「仏性義」における「性」の規定の中で、「この一味」という規定は「常」と並んで最重要であると私は考える。と「このも、仏教における *dhatu* は「十八界」のうちに複数で用いる「この方」が一般的であるが、前註(68)の「一性」のうちに *dhatu* を「一」なるものと解釈すれば、仏教は「一元論へと変質してしまつたからである。慧遠は「仏性義」において「一味」という規定を繰り返して主張する。この「一味」については、『涅槃經』卷第八「如来性品第四之四」に「復次、善男子。譬如雪山有一味菓。名曰栳味。其味極甜在深巖下、人無能見。有人聞香、即知其地当有是菓。…(中略)…如是一味菓、隨其流

処、有種種異。…(中略)…一味者喻如仏性。以煩惱故出種種味。所謂地獄・畜生・餓鬼・天・人・男・女・非男非女・刹利・婆羅門・毘舍・首陀。」(大正蔵二二・四〇八中)とあるによつたと思われる。この経文は「一味菓の喩」として有名。その趣旨は「仏性」(一味)は煩惱によつて、地獄・餓鬼・天・人・男・女・非男非女・刹利・婆羅門・毘舍・首陀の四姓へと転じるが、その「一味」なる「仏性」は変化しないこと。このような「仏性」は「我(ātman)」と同義と理解せざるえない。高崎直道氏は、この経文の後に説示される「非聖之人横計於我大小諸相、猶如稗子、或如米豆、乃至母指、如是種種妄生憶想、妄想之想無有真實、出世我相名為仏性。如是計我名最善。」(大正蔵二二・四〇八下)という経文を、おそらくチベット訳より和訳された上で次のように述べる。「これらはすべて、外教のアートマンについていわれたことであるのは注目に値する。そこには、我(アートマン)をタイプ一視する態度が全く見えず、積極的にその名を利用して見られるように見える。…その表現において、もしくはその発想において、極めてウパニシャッド=ヴェーダンタ的であることは、この経の特徴として否めないところである。」(『形成』一四六―一四七頁)。高崎氏の見解に全く賛成する。後者の経文は、法顯訳『泥洹經』欠けるので、四十卷本の方はよりインド思想の影響を色濃く受けたと推定される。また「一味菓の喩」については、松本史朗「三論教学の批判的考察」(『禅批判』所収)五四七―五五〇頁参照。また「一味」の典拠として、『涅槃經』卷第三「師子吼菩薩品第十一之六」に「一切当得常楽我常。是名一味。」(大正蔵二二・五五九上)とある経文も考えられる。この経文がここの「一味」の

典拠ならば、慧遠の「一味」の語は「常楽我淨」の四波羅蜜を意味する。この四波羅蜜のうち「常」「我」の二概念は、一元性を明示する言葉として最適である。また、「仏性義」中の「一味」の用例は後註(81)参照。

(75)『虚空』の原語は *akāśa, ākāśa* である。『虚空』は、「無時間なもの」「常住なもの」を喻えるものとして、仏典において多く用いられる。その用例の枚挙に暇がないが、慧遠の所引のものでは、『涅槃經』卷第三十七「迦葉菩薩品」(大正藏二一・五八一上)がある。經文は科文( ) (◎) 中の後註(275)参照。仏教思想における

「虚空」の問題点を考察したものとして、松本史朗「縁起と空」二三四—二三五頁、三三三—三三四頁、同「仏教思想論(上)」九九—一九頁、袴谷憲昭「仏教思想論争考」(駒澤短期大学仏教論集 十号、二〇〇四年十月)一五四—一六五頁参照。仏教は「無常」を説くものと考えているが、古くは説一切有部が「三無為法」という概念をつくり、更にその「三無為」の一つに「虚空」を位置づけたことも、仏教が「常住」の方向へ転じたことの遠因と思われる。「三無為」中の「虚空」については、「俱舍論」卷第一「界品」(大正藏二九・二下)参照。

(76) 性の二分説は、直後の「或分爲二」に対する私の造語。「性」を「二」つの観点より分別するという意味。全く別の二つの「性」があるわけではない。

(77) 科文( ) (◎) 或分爲二。二有四門。「(四七二下五行)」。四門とは、「一約縁分二」、「二体用分二」、「三能所分二」、「四対果分二」である。

(78) 科文( ) (◎) 一約縁分二(四七二下六行)。「縁」の二

種とは「染」と「淨」である。これはそれぞれ、「染」は「生死」、「淨」は「涅槃」と説明される。これらの二つの「縁」の「体」は「性」であるということ。「こ」でも「性」の「体」の常住性と二元性の性格は失われていない。

(79) 『涅槃經』卷第二十七「師子吼菩薩品第十一」(大正藏二一・五三三上)中の取意。「染」を「生死」、「淨」を「涅槃」と解釈する典拠。ただし經文には「染」「淨」の語を欠く。

(80) 科文( ) (◎) 二体用分二(四七二下十行)。「性」の「体」の側面を「魔縁」といい、その「用」の側面は「隨縁」といわれる。「魔縁」と「隨縁」とを対概念と理解し術語として讀んだ。

(81) 科文( ) (◎) 魔縁(四七二下十行)。「魔縁」の語は、「縁を撤廃した」という意味で、「性」がいかなる「縁」ともかわらない状態。また「隨縁」とは対になる状態である。「縁」については後註(83)参照。このような「魔縁」の「性」は「常」「一味」と規定され、これは「性」の「体」の側面である。即ち、「性」の常住性と二元性を示す。「魔縁」の語は、科文( ) (◎) 「理性」( ) (◎) 「非因果性」の規定にも用いられている。また、「一味」といつ規定に注目すれば、科文( ) (◎) 諸法体実、( ) (◎) 一分説、( ) (◎) 非染非淨性、( ) (◎) 理性、( ) (◎) 真如にも見出せる。また「常」の語に注目すれば、科文( ) (◎) 「性体」にも「常然」として見出せる。端的に言えば、「体」とは「真如」そのものである。

(82) 「一味」については、前註(74)参照。

(83) 科文( ) (◎) 隨縁(四七二下十一行)。「隨縁」の語は「縁に随っている」という意味で、本来「常」「一味」な「性」が

多様な「縁」とかかわっている状態、また「麁縁」とは対になる状態である。これは「性」の「用」の側面である。前註(78)科文<sup>⑤</sup>の用例より考えて、「縁」は「染」「生死」と「浄」「涅槃」とを意味するのであろう。しかし「この用例によっても「縁」そのものの意味は確定できない。後代の用例で恐縮であるが、成唯識論 巻第一における「一者執<sup>①</sup>我体常周遍量同虚空。②随处業造 受苦染故。」(大正蔵三一・中)という一文が気になる。この記述は、仏教よりみて外道が執着している「我」を要約したものである。私の理解によれば、①は「我」そのもの規定であり、「我」の「体」は、常住で遍満し、その大きさは虚空に同じとされる。一方②は、「我」が輪廻している側面の説明であり、「処に随つて」業を造り、苦や染を受けるとされる。この①は「性」の「麁縁」に酷似し、②は「性」の「随縁」に酷似している。「了」は「随縁」と「随処」との類似性に限定して考えてみたい。この「縁」と「処」とは、私には同義語ではないかと思われるのである。「随縁」には「染」「生死」という輪廻の側面だけでなく、「浄」「涅槃」という解脱の側面も含まれるので、「随処」と完全に一致するわけではない。しかし、「随縁」と「随処」とが類似していることは否めないだろう。とすれば「縁」は「処」と解釈することも可能である。この「処」や「縁」の原語は何であろうか。松本史朗「仏教思想論(上)」一八七頁註(105)において、「漢訳で「縁」「所縁」「所依」と訳される語は全て「基体」を意味することが知られる。「縁」が“depend on”“rely on”の動詞をも意味する以上、「所縁」と「所依」という訳語が、依り所「基体」という意味で全く同義であることは明らかである。」と述べられている。私の

印象にすぎないが、この「随縁」の「縁」は、松本氏の指摘した用例に相当するのではないかと思われた。そこでこの「縁」の原語を *pratyaya* と想定し、モニエルの梵英辞典を調べたところ、*pratyaya* は ground, basis の意味があると確認した。Monier Williams “Sanskrit-English Dictionary” Oxford University Press, London, 1899, p.673 参照。英語 ground を直訳すれば「場所」であり、「随処」の「処」にも一致する。論証になっているか全く自身はないが、この「随縁」の「縁」の原語は *pratyaya* であり、「場所」という意味ではないかと考えた。ただし、厄介な問題がある。後出する「理性」は「麁縁」だけでなく、「実処」とも規定されるからである(註(135)参照)。「実処」は「真実の場所」という意味あろう。つまり「麁縁」の「性」=「理性」=「実処」(真実の場所)と理解できる。ならば「随縁」の「縁」を「場所」という語で解釈すれば、「仮処(仮りの場所)」という造語をするしかない。この「仮処」は「生死」や「涅槃」のことである。「涅槃」が「仮処」というのもおかしいが、「性浄涅槃」と「方便涅槃」という区別を導入して、「方便涅槃」ならば「仮処」でも良いであろう。全くの珍説がもしれない。問題提起のみして、いずれ「随縁」と「麁縁」における「縁」について再考してみたい。この他に一般に「随縁」は「真如随縁」として知られる。この「真如随縁」については、石井公成「随縁の思想」(荒牧典俊編著「北朝隋唐中国仏教思想史」所収、法蔵館、二〇〇二年二月)一七〇—一七一頁参照。石井氏は、慧遠の「随縁」についても分析しているが、「麁縁」と対になる「随縁」の幅広い用例を採取し分析しているの



で有益である。後註(302)(310)参照。

(84) (科文) ( ) (B) 「三能所分二」(四七二下十二行)。「性」を「能知性」と「所知性」との観点より区別する。

(85) (科文) ( ) (B) (A) 能知性 ( ) (四七二下十三行)。科文 ( ) (B)

(A) 前註(26)よりも詳説されている。「能知性」は「真識心」である。仏教の「六識」説において「心」は無常なものである。しかし、慧遠は「八識」説を導入し、その「第八識」たる「真識心」。「阿梨耶識」を「如来蔵」や「真如」と同一視するので、その結果、「心」の「常」なる側面を容認することになる(前註(17)参照)。ただし、「心」が完全に「常」なるものであれば、「心」は動かないものになり、対象にはたつきかけ、認識する能力をもたなくなってしまう。しかし、慧遠は「真識心」に認識力を認めるので、完全に「真識心」を「常」なものとしてのみ理解しては

わけではない。この「第八識」が認識力をもつという点について、『大乘義章』卷第三末「八識義」では、「了別有三。一、事相了別。謂前六識。二、虚妄了別。謂第七識。三者真実自体了別。謂第八識」(大正蔵四四・五二五上)と述べられている。つまり、「第八識」は「真実自体」を認識(了別)するのである。この「真実自体」を、「所知性」たる「如・法性・實際」等と私は理解している。つまり、「如・法性・實際」等は、前七識によつては認識不可能であり、「第八識」によつてのみ認識可能だということである。しかし、「能知性」と「所知性」との区別によつても、「心」が「常」であり、「無常」であるという矛盾を回避しきつているわけではない。というのも

「真識心」は「如来蔵」「真如」とも同義と見做されるからである。慧遠に対して好意的に解釈すれば、仏教は五蘊以外に認めない以

上、矛盾を犯してまでも「如来蔵」「真如」を「識蘊」として位置づけなければならなかったのである。しかし繰返すが、仏教における五蘊は無常であると私は考える。

(86) 大正蔵本文に「使」とあるが、その脚註(原)によつて「便」に改めて訓読する。

(87) 前註に同じ。

(88) 慧遠は草木における「悟知」を認めないので、「非情成仏」も否定しているように思われる。

(89) 『涅槃経』卷第三七「迦葉菩薩品第十二之五」において、「為非仏性名為仏性。…(中略)…非仏性者。所謂一切牆壁瓦石無情之物。離如是等無情之物。是名仏性。」(大正蔵二二・五八一上)とある取意。気になる点は「為非仏性」の「為」の読み方である。この「為」は去声の「ゝ」のために「な」のか、平声「ゝ」において「な」のか。ここでは後者で読む。前註(49)参照。

(90) 『涅槃経』卷第二七「師子吼菩薩品第十一之一」に「衆生亦爾。悉皆有佛心。凡有心者定当成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故。我常宣說一切衆生悉有仏性。」(大正蔵二二・五二四下)とある取意。この取意は前註(49)所引の『涅槃義記』卷第十中の取意と同文である。

(91) (科文) ( ) (B) (A) 所知性 ( ) (四七二下二行)。「所知性」の内容は、「如」「法性」「實際」「実相」「法界」「法住」「第一義空」「一実諦」の九種の同義語によつて示される。前註(29)参照。

(92) (A) 「如」「法性」「實際」の三語の淵源は、羅什訳『大品般若』卷第一「序品第一」の「復次舍利弗。菩薩摩訶薩欲知諸法如・法性・實際。当学般若波羅蜜。舍利弗。菩薩摩訶薩心如是住般若波羅蜜。」

(大正蔵八・二一九下)であり、また『大智度論』卷第三二(大正蔵五・二九七中 二九九上)ではこの三語を註釈している。更に『大乘義章』卷第一「如・法性・實際義」(大正蔵四四・四八七中 四八八下)はこの『大品般若』と『大智度論』を下敷きにして執筆されたものである。「如」法性「實際」については、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)を参照。袴谷氏は、この三語の原語について玄奘訳を参照して次のように、「如」=「真如(tathata)」、「法性」=「法界(dharma-dhātu)」、「實際(實際)」=「實際(bhūta-kotī)」と比定している。

(93) 『法界(dharmatā)』については、『中仏批判』一七四 一八〇参照。

(94) 『法界』の原語は不明であるが前註(92)論文によれば dharmadhātu である。しかし、「法性」の原語も dharmadhātu なので、慧遠はこの原語に対する知識が無かったのかもかもしれない。

(95) 『第一義空』を「性(dhātu)」と見做すのは必ずしも間違っていない。というのも後註(96)の『涅槃經』も「仏性」を「第一義空」と規定するからである。仏教における「空」の理解は多様であり、慧遠も『大乘義章』「四空義」「十一空義」「十八空義」においてそのような多様な「空」を解説する。ここでは、『第一義空』の同義語とされる「如」法性「實際」絡みで、「四空義」(大正蔵四四・五〇六下 五〇七中)における「他法空」説を紹介しておきたい。「四空」の典拠は、羅什訳『大品般若』卷第五(大正蔵八・二五一上)であり、その名称は「法相空」「無法空」「自法空」「他法空」である。このうち「他法空」説について、慧遠は「他

法空者、或有衆生、謂如・法性・實際之外、更有余法、名之爲他。今爲破彼、明如等外、更無他法、名他法空。」(大正蔵四四・五〇七上)と解説している。即ち、慧遠によって了解された「他法空」説とは、「如」法性「實際」等以外の「他法」が無いという意味での「空」であり、「如」法性「實際」の「不空」を強調するものである。この「他法空」説は、チベットチヨナン派において「他空」説と称される。「他空」説については、袴谷憲昭「チヨナン派と如来蔵思想」(『チベット仏教』所収、岩波講座、東洋思想、第十一巻、一九八九年五月)一九二 二二一頁参照。

(96) 『涅槃經』卷第二七「師子吼菩薩品第十一」に、「善男子。仏性者名第一義空。第一義空名爲智覺。所言空者、不見空与不空。智者見空及与不空。(中略)空者一切生死、不空者謂大涅槃。(中略)見一切空、不見一切不空、不名中道。乃至、見一切無我、不見我者、不名中道。中道者名爲仏性。以是義故、仏性常恒無有變易。」(大正蔵二一・五三三中)とある取意。「第一義空」が「仏性」という常住(常恒)なものを意味することの根拠。この経文の解釈については、『禪批判』五六八 五六九頁参照。

(97) 『涅槃經』卷第三七「迦葉菩薩品第十二」五(大正蔵二一・五八一上)に、「善男子。虚空無故非内非外。仏性常故非内非外。故説仏性猶如虚空。」とある取意が、慧遠は、この経文を「仏性」の遍満性を説示したものと理解している。『辻森訳註』(一)二八頁註<sup>83</sup>は、『涅槃經』卷第三七「迦葉菩薩品第十二」五(大正蔵二一・五八〇下)を指示するが妥当ではないだろう。というのも、慧遠の見解は、「所知性」は「内外」に遍満するという点にあるのだから。

(98) (科文) (B) 「四対果分二」(四七二下二六行)。「果」を「法仏性」と、「報仏性」との二側面より分別する。科文) (B)

Q 仏果自体」を更に二種の観点より分別したものを。

(99) (科文) (B) ④「法仏性」(四七二下二七行)。「法仏性」の読み方は、後註(100)により「法仏の性」である。「法仏性」の規定は「本有法体」とされるので、衆生に内在する「法仏(法身)」を意味するのである。ただ「法仏」は「顯」「淨」、「法仏性」は「隱」「染」という差異があると述べられる。この差異は、本質的な差異ではなく、その様態における差異と判断する。後註(288)参照。

(100) (大正蔵本文に欠くも、その脚註(9)により、「如是等言当知皆是法仏之性」という十二字を加え訓読する。

(101) (科文) (B) ④「報仏性」(四七三上一行)。「報仏性」の読み方は、後に「報仏之性」とも記述されるので、「報仏の性」である。この「報仏性」の規定は「本無法体」であり、「第八真識心中、有具方便可生之義」とされる。おそらく「法仏性」は「常」「一」なるものなので、何かを生じることとは出来ないであろう。それに対して「報仏性」は「生性」とも呼ばれ、「果」を生じることである。

(102) 『勝鬘經』、空義隱覆真實章第九に、「不空如来藏、過於恒沙不離不脱不異不思議佛法。」(大正蔵二二・二二二下)とある取意。

(103) 『如来藏經』に、「一切衆生、雖在諸趣煩惱身中、有如來藏常無染汚、徳相備足、如我無異。」(大正蔵一六・四五七下)とある取意。

(104) 『大乘起信論』に、「如来藏、従本已来、唯有過恒沙等諸淨功德。」

(大正蔵三一・五八〇上)とある取意。

(105) 『華嚴經』「宝王如来性起品第三十三之三」に、「仏子、如来智願無相智願、無礙智願、具足在於衆生身中。愚痴衆生顛倒想覆、不知不見生信心。」(大正蔵九・六二四上)とある取意。「無師智」はこの経文より少し前に見出せる。

(106) 『涅槃經』卷第二六、光明遍照高貴徳王菩薩品第十之六に、「善男子、一闍提中、無有仏性者、善男子、譬如王闍提養育、其音清妙心、即耽著喜樂愛念情無捨離。即告大臣、如是妙音從何処出。大臣答言、如是妙音從空篋出。王復語言、持是声来。爾時大臣、即持空篋置於王前而作是言、大王、当知、此即是声。王語空篋出声。而是空篋声亦不出。爾時大王即断絃声亦不出。取其皮木悉皆析裂推求其声了不能得。爾時大王即瞋大臣。云何乃作如是妄語。大臣白王、夫取声者法不如是、应以衆緣善巧方便声乃出耳。衆生仏性亦復如是無有住処。以善方便故得可見。以可見故得阿耨多羅三藐三菩提。一闍提雖不見仏性、云何能遮三惡道罪。善男子、若一闍提信有仏性。当知是人不至三惡。是亦不名一闍提也。以不自信有仏性故即墮三惡。墮三惡故名一闍提。」(大正蔵二二・五一九中)とある取意。この「空篋の喩」は、経文においては一闍提における仏性の有無に関する喩とされているが、慧遠は「報仏性」に関する喩として引用する。

(107) 『篋篋(く)』は楽器の名称。『諸橋大漢和辞典』巻八、八〇一頁を参照。

(108) 性の三分説は、直後の「或分爲三」に対する私による造語「性」を、「三」の範疇より分別したもの。決して全く別な「性」が三つあるわけではない。

- (109) (科文) ( ) (◎) 或分爲三。三有四門。(⊕) 四七三上十八行。「四門」とは、「一約緣分三」、「二約緣就実、以分三種」、「三體相及、用以分三」、「四対果論三」である。
- (110) (科文) ( ) (◎) 「一約緣分三」(⊕) 四七三上十九行。「ここにおける」縁」とは「五陰」のこと。「性」を「五陰」の關係から三つに分別する。
- (111) 『涅槃經』の取意であるが、「不善五陰」、「善五陰」、「仏果五陰」の三つに分別する典拠は未詳。「善五陰」の語は、『涅槃經』卷第三五、迦葉菩薩品第十二之三(大正藏二二・五七二下)にみいだせる。
- (112) 「不善陰」は「不善五陰」の略稱。「仏性」が「生死の二法」を集成している様態を「不善陰」と称している。これは「外凡」の「五陰」にある。
- (113) 『勝鬘經』「自性清淨章第十三」に「死者此二法是如来蔵。世間言説故有死有生。」(大正藏二二・三三三中)とある取意。「不善の五陰」の典拠とされる。
- (114) 「善陰」は「善五陰」の略稱。「仏性」が「三乘聖人の無漏五陰」を集成している様態。
- (115) 「果陰」は「仏果五陰」の略稱。「仏性」が「仏果の五陰」を集成した様態。
- (116) (科文) ( ) (◎) 「二約緣就実、以分三種」(⊕) 四七三上三五行。「ここにおける」縁」とは「染」と「淨」とである。「実」とは「性」の「無縁」の状態。用語上の差異はあるも、基本的に(科文) ( ) (◎) に同じ。
- (117) 「染性」は「染の性」と読める。「性」が「生死」に在る状態
- (118) 「淨性」は「淨の性」と読める。「性」が「涅槃」に在る状態。
- (119) 「非染非淨性」は「性」の「不変」の状態。「古今一味」ともいわれる。この「古今一味」は無時間の表現である。「性」が本来常住で無時間なこと。
- (120) (科文) ( ) (◎) 「三體相及、用以分三」(⊕) 四七三上十九行。「性」を「體」「相」「用」の三つの範疇より分別したもの。「馬鳴論」、即ち「大乘起信論」に依拠した考え方。
- (121) 脚註(8)に「三種」とあるも、大正藏本文のまま「三」とする。
- (122) 『大乘起信論』に「所言義者、則有三種。云何爲三。一者體大。謂一切法真如平等不増減故。二者相大。謂如来蔵具足無量功德性故。三者用大。能生一切世間出世間善因果故」(大正藏三二・五七五下)とある取意。「起信論」本文の「善因果」を「染淨之用」に改めている。
- (123) 「八識章」は『大乘義章』「八識義」のこと。『大乘義章』卷第三末「八識義」に、「真中分三。如起信論。…」(大正藏四四・五三〇上)とある箇所への指示。
- (124) (科文) ( ) (◎) 「四対果論三」(⊕) 四七三中四行。「性」を「三身」という三つの範疇より分別する。(科文) ( ) (◎) では、「法仏性」「報仏性」だけであったが、更に「応仏性」に開く。
- (125) 性の四分説は、直後の「或説爲四」に対する私の造語。明確な科文にはなっていないが、「不善陰」「善陰」「仏果陰」「理性」、「因性」「果性」「因果性」「非因果性」に區別されている。
- (126) (科文) ( ) (◎) (⊕) 四七三中十行。この箇所に対する分析として、吉村誠「唯識派の理行二仏性説」(『東洋の思想と宗教』十

九号、二〇〇二年三月）参照。

- (127) 『涅槃經』卷第三六、迦葉菩薩品第十二之四に、「善男子。或有仏性一闍提有善根人無。或有仏性善根人有一闍提無。或有仏性二人俱有。或有仏性二人俱無。」(大正藏二二・五七四下)の引用。
- (128) 「不善陰」「善五陰」「仏果陰」「理性」の四種の仏性は、前の三種は「随用」、後の一のみ「就実」である。この「就実」と「随用」との区別は、「体」と「用」とに相当すると思われる。

- (129) 「不善の陰」とは、「凡夫」の「五陰」であり、真妄和合識(第八識)中、特に「妄心」の作用によって、五陰を妄心に從属させている状態。これを「夢」の中の身体は皆な夢心が作ったもの」という比喻によって説明している。「こゝで意遠は、「一闍提」を「凡夫」と解釈している。「一闍提」の研究史については、奥野光賢『涅槃經』をめぐる最近の研究について(奥野光賢『仏性思想の展開 吉蔵を中心とした』法華論『受容史』所収、大蔵出版、二〇〇二年三月)二八〇-二八七頁に的確にまとめられているので参照されたい。

(130) 『勝鬘經』の典拠は前註(113)参照。

- (131) 「善の五陰」とは初地以上の修行階梯にある五陰であり、真妄和合識(第八識)中、特に「真心」の作用によって、五陰を真心に從属させている状態。「地前亦有」とされるので、必ずしも初地の段階に入らなくとも、「真心」の作用が活発になれば、「善の五陰」は形成されると意遠は考えたのであろう。「こゝで意遠は「善根人」を「地上之身」を中心に理解している。

- (132) 「仏果の五陰」とは、「善の五陰」に類似したものであるが、「善の五陰」はまだ不完全な状態(不滿)であるに對して、「仏果の

五陰」は完全な状態(滿)である。「一闍提」や「善根人」は完全に解脱していないので、「仏果の五陰」ではない。

- (133) 「理性」とは、「魔縁」「実之処」「真体」「一味」「非因果果」と規定される。「一闍提」にも「善根人」にもある。これは法相宗の「理性」、あるいは「仏地終論」における「清淨法界」(大正藏二六・三〇五下)。「真如法身仏性」(大正藏二六・二九八上)にも類似する。ただし、「成仏の原因」とは解釈できない。吉村前註(126)論文三二頁参照。後註(268)(283)参照。

(134) 「魔縁」については科文( ) (B) ①の前註(81)参照。

- (135) 「実之処」は脚註(8)によって、「之」を補足し、「実の処」と訓読する。「実処」であっても意味は変わらない。私は「実の処」を直訳して「真実の場所」として理解する。というのも、「実の処」という語は、「理性」が「一切法」を成立させる「場所」である側面を明示していると私は理解するからである。一般に如来蔵思想における「真如」は、「随縁」して「動き」「転じる」と理解されている。このような理解は間違ではないが、いつも「動き」「転じる」わけではないだろう。そもそも「真如」は唯識思想においては「無為法」に分類されるように、「動き」がなく、「転じる」こともない。如来蔵思想においても必ず「動き」「転じる」わけではない。この側面を『涅槃經』は「非因果非性」と表現するのである。また仏教内部の「場所」論については袴谷憲昭の一連の研究を参照すべきであるが、「こゝでは最近のものを紹介しておく。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』三一号、二〇〇三年三月)、同『仏教思想論争考』、『駒澤短期大学仏教論集』十二号、二〇〇四年十月)参照。「実の処」と



に共通する。

(153) 『涅槃經』卷第二七、師子吼菩薩品第十一之一に、「非因果果名為仏性。非因果故常恒無變。」(大正藏二二・五二四上)とある取意、「非因果性」の典拠。

(154) 性の五分説 はやはり私による造請。科文( ) (D) の「因果性」を除き、「因因性」「果果性」を加えた説。科文としては明白ではない。

(155) (科文) ( ) (E) (四七三下二〇行)。

(156) (前註) (14) 参照。

(157) ( ) 「因性」については前註(142)(143) 参照。

(158) ( ) 「経」については前註(144) 参照。ただし経文に「皆真心作」の語はなく、「十住経」は「是皆依心」、『十地経論』は「皆依一心」とする。

(159) ( ) 「因因性」は「菩提道」のこと。「十二因縁」という「因」によつて、「菩提道」という「因」が起きるから。

(160) ( ) 「果性」は「大菩提」であり、「方便涅槃」「有作の果」である。

(161) ( ) 「果果性」は「大涅槃」であり、「性淨涅槃」「無作の果」である。前註(146)(148) 参照。脚註(原)により「果」を加えて「果果」として訓読する

(162) ( ) 「方便涅槃」と「性淨涅槃」とを「二果」として区別することによつて、「涅槃」に至る過程( ) 「方便涅槃」と「涅槃」そのもの( ) 「性淨涅槃」とを区別しようとしたのだと考える。

(163) ( ) 「大正藏本文」「家果」を脚註(原)に「家の果」とあるのを尊重して「家の果」と訓読する。

(164) ( ) 「脚註(原)」に「始修」とあるに従い本文「始終」を改める。

(165) ( ) 「非因果性」については前註(152)(153) 参照。

(166) ( ) 性の六分説 は私による造請。

(167) (科文) ( ) (F) (四七四上二四行)、『涅槃經』に散説される「牛乳の比喩」、即ち「雑血乳」「出血乳」「酪」「生酥」「熟酥」「醍醐」の六つの意味を「四門」によつて分別する。慧遠自身の説は不明。

(168) ( ) 「況」は、『諸橋大漢和辞典』第六巻に「たとえる」(一〇三六頁)とある。ここでは、その名詞形と解して「たとえ」と読む。

(169) (科文) ( ) (G) 「第一」(四七四上三三行)。

(170) 『涅槃經』卷第三五、迦葉菩薩品第十一之三に、「衆生仏性如雑血乳。血者即是無明行等一切煩惱。乳者即是善五陰。也(中略)如衆生身皆從精血而得成就。仏性亦爾。須陀洹人・斯陀含人断少煩惱仏性如乳。阿那含人仏性如酪。阿羅漢人猶如生酥(蘇)。從辟支仏至十住菩薩猶如熟酥(蘇)。如来仏性猶如醍醐。」(大正藏二二・五七一下)と説かれる取意。乳製品の生成過程の比喩によつて、仏性のあり方を説明した経文。経文では、仏性のあり方と乳製品の製造過程とを、衆生の仏性「雑血乳」、須陀洹人・斯陀含人の仏性「乳」、阿羅漢人の仏性「生酥」「蘇」、辟支仏より十住菩薩に至るまでの仏性「熟酥」「蘇」、如来の仏性「醍醐」と五段階に区別している。しかし慧遠が紹介する第一説は、凡夫の仏性「雑血乳」、須陀・斯陀「出血乳」、那含人の仏性「酪」、羅漢の仏性「生酥」、縁覚・菩薩の性「熟酥」、仏「醍醐」と六段階に区別している。この六段階へ変更した理由は、声聞の四沙門果における阿那含の欠を補うために「酪」を加えたことによる。従つて、経文自体は、性の五分説 と見做せるはずである。

(171) (科文) ( ) (H) 「第一」(四七四上二七行)。

(172) 『涅槃經』卷第八「如来性品第四之五」に、「如因乳生酪、因酪得生酥、因生酥得熟酥、因熟酥得醍醐。」(大正藏二・四二一上)とあるによるか。第二説は、凡夫の仏性「雑血乳」、声聞の仏性「出血乳」、縁覚の仏性「酪」、菩薩(七地以前)の仏性「生熟酥」、菩薩(八地以上)の仏性「熟酥」、仏「醍醐」と六段階に區別する。

(173) 科文( ) (F) 「第三通説」(四七四中二行)。

(174) 凡夫・二乘・大乘善趣之人の仏性「雑血乳」、種性・解行「出血乳」、初地の菩薩「酪」、二地から七地までの菩薩「生酥」、八地以上の菩薩「熟酥」、仏「醍醐」の六段階。

(175) 科文( ) (F) 「第四門」(四七四中五行)。

(176) 凡夫・二乘・地前の菩薩の仏性「雑血乳」、初地の菩薩の仏性「出血乳」、二地より七地の仏性「酪」、八地以上の菩薩の仏性「生酥」、第十地の菩薩の仏性「熟酥」、仏「醍醐」という六段階。

(177) 性の七分説 は私による造語。

(178) 科文( ) (G) (四七四中九行)。

(179) 科文( ) (G) (四七四中十行)。

(180) 『涅槃經』卷第三二「師子吼菩薩品第十一之六」に、「非六法不離六法。善男子。是故我說衆生仏性、非色不離色。乃至非我不離我。」(大正藏二・五五六中)とある取意。犢子部の「非即非離蘊の補特伽羅」に酷似する。

(181) 「五陰」が和合し、「仮名」が形成されるのを、「我」と見做すのは仏教的考えである。しかし、真性が六法(五陰と我)を集め形成するといつのは、仏教的な觀念とは考え難い。「性体」の「平等」

は、科文( ) (B) ( ) (B) ( ) (B) にも関連する。

(182) 科文( ) (G) (四七四中十六行)。「涅槃經」卷第三六「迦葉菩薩品第十二之四」に、「善男子。如洹河中有七衆生。一者常没、二者暫出還没、三者出已則住、四者出已遍觀四方、五者遍觀已行、六者行已復住。水陸俱行。」(大正藏二・五七四下)とある取意。「仏性義」と經文との最大の相違は、「仏性義」において、「不離性水。性随人別」という記述が挿入されていることである。この經文はいわゆる「無性の文証」の一つとされる。「無性の文証」については、袴谷意昭「無性の文証の確認」、『駒澤短期大学研究紀要』第三三号、二〇〇五年三月(参照。袴谷氏による新番号)、「常盤氏による旧番号」五」に相当する。「無性」の問題からいえば、「常没」の解釈が重要であるが、慧遠の紹介する五説の中で、「常没のもの」を「無性」とする解釈はない。「常没のもの」暫く出て還た没するもの、「出でて住するもの」住し已って方を観るもの、「方を觀已って行するもの」行し已って住するもの、「水と陸と俱に行くもの」の七人の比喩の意味について、五説に區別して紹介する。慧遠自身の解釈は不明。

(183) 科文( ) (G) ①第一説(四七四中九行)。

(184) 科文( ) (G) ②第二説(四七四中二八行)。

(185) 科文( ) (G) ③第三説(四七四下二行)。

(186) 科文( ) (G) ④第四説(四七四下八行)。

(187) 科文( ) (G) ⑤第五説(四七四下十二行)。

(188) 性の八分説 も私による造語。

(189) 科文( ) (H) 「又随人別、分性爲八」(四七四下十七行)。前の「恒河中の七人の比喩」に、「性」そのもの(「当体」)を加えて



「性」を「八」に分別する。

(190) 性の十分説 は私による造語。

(191) 科文( )① 如宝性論 説性爲十( )② 四七四下十八行。『宝性論』卷第三「一切衆生有如來藏品第五」中の「如來藏」の十義による。十義については Jikido Takasaki "A Study of the

Ratnagotravibhāga", p.400-407 (Roma, 1966) 高崎直道「法身の一元論 如來藏思想の法觀念」(『如來藏』) 所収 法蔵館 一九八八年、同「宝性(高崎)」(インド古典叢書、講談社、一九九九年) 四六頁、一五五頁 四参照。

(192) 性の十分説の十種の名称は、(1)「体性」、(2)「因性」、(3)「果性」、(4)「業性」、(5)「相応性」、(6)「行性」、(7)「時差別性」、(8)「遍処性」、(9)「不変性」、(10)「無差別性」である。これは「如來藏」の十義の各語尾に「性」を付け加えた懸遠による造語。「如來藏」の十義は次註(193)参照。これにより、性の十分説中、「性」を除く原語は判明する。

(193) 『宝性論』卷第三「一切衆生有如來藏品第五(通二九偈)」に「体及因果業 相応及以行 時差別遍処 不遍無差別」(大正藏三・一八二八中)とある引用。これがいわゆる「如來藏」の十義である。その名称を『形成』二三頁において明らかにされている原語とともに列挙すれば、(1)「体 (svabhāva)」、(2)「因 (hetu)」、(3)「果 (phala)」、(4)「業 (karma)」、(5)「相応 (yoga)」、(6)「行 (vṛtti)」、(7)「時差別 (avasthā-prabheda)」、(8)「遍一切処 (sarvatra)」、(9)「不変 (avikāra)」、(10)「無差別 (asambheda)」である。また 十義は「清淨法界」の六相より展開したものである。「清淨法界」の六相については 袴谷憲昭「清淨

法界」考(『唯識論考』所収) 七五〇 七八七頁参照。両者は前の六つの規定の語を同じくする。親光菩薩等造・玄奘訳「仏地經論」卷第七(大正藏二六・三三二下)では、(1)「自性」、(2)「因」、(3)「果」、(4)「作業」、(5)「相応」、(6)「差別」と漢訳す。無著菩薩造 波羅頗密多羅訳「大乘莊嚴經論」卷第三「菩提品第十」(大正藏三一・六〇六上)では(1)「性」、(2)「因」、(3)「果」、(4)「業」、(5)「欠」、(6)「位」と漢訳されている。袴谷憲昭・荒井裕明共著「大藏莊嚴經論」(大蔵出版、新国訳大蔵經、瑜伽行派、一九九三年) 一四四 一四五頁参照。

(194) 科文( )① 「体性」( )② 四七四下二行。まず取意を含めてまとめると、(1)「体性」の規定は、「如來藏」「法身」「真如体」のことである。「如來藏」は「染時の体」。「法身」は「淨時の体」。「真如体」は「衆生(染淨)」だけでなく「内外」の「諸法」にも共通する「体」といわれる。また「真如体」は、「如來藏」「法身」をも包括する概念なので、「一味」ともいわれる。(1)「体性」の最も単純な規定は「諸法の体」である。「真如」のみは、その「体」としての性格が最も顕著なせい、懸遠は「真如」の語尾に「体」を付け加えて「真如体」と呼び、「真如」の「体」たる性格を強調している。この(1)体性の規定は、性の十分説における根本的な規定といえる。また懸遠は、(2)「因性」から(10)「無差別性」の規定をそれに対応する『宝性論』の偈文、あるいは長行釈より採用している。しかし(1)「体性」の規定だけは、対応する『宝性論』における(1)「体」の偈文や長行釈から採用しないで、「一切衆生有如來藏」という經文に対する釈偈を典拠にしている。この釈偈については次註(195)参照。おそらへ「体」としての性格は「如來藏」

「法身」「真如」の三語に集約されていると意遠は判断したのである(参考までに『宝性論』の「体」の規定に関する偈と長行釈とを以下に引用しておく)、『宝性論』巻第三、「一切衆生有如來藏品第五」の通三〇・三一偈に「初依体・因故、説一偈、自性常不染、如空淨水、信法及般若、三昧大悲等、此初半偈示現何義、偈言、自在力不变、思実体柔軟、宝空水功德、相似相对法、此偈明何義、向説三種義、彼三種義、次第依於自相同相、(大正藏三・八二八中)とある。この一節によれば、『宝性論』における「体」の規定は「自性常不染(sadā prakṛty-asamkīṣān)」即ち「常に本性清淨たること」である。そして同じく「不变」である。この「本性清淨」と「不变」とが何を指すかといへば、長行釈にいわれる「三種義」つまり「法身」「真如」「仏性」なのである。従つて、意遠は『宝性論』の「自性常不染」「不变」という規定を無視したのではなくて、「体」そのものを①「体性」の規定に採用したのである。また、「自性常不染」は「本来無染」として、

(3) 果性の中で扱われていることも、積極的に採用しなかつた理由かもしれない。後註(205)(230)参照。

(195) 『宝性論』巻第三、「一切衆生有如來藏品第五」に、「一切衆生有如來藏。彼依何義故。如是説偈言。仏法身遍滿。真如無差別。皆実有仏性。是故説常有。此偈明何義。有三種義。是故如來說一切時一切衆生有如來藏。何等為三。一者如來法身遍在一切諸衆生身。偈言仏法身遍滿故。二者如來真如無差別。偈言真如無差別故。三者一切衆生皆悉実有真如仏性。偈言実有仏性故。」(大正藏三・八二八上 中)とある取意。この『宝性論』における「法身( dharmakāya)」「真如( tathatā)」「仏性( gotra)」を、「仏

性義」では「如來藏」「法身」「真如体」に名称と順番を変更した。まず「仏性」から「如來藏」への改称について私見を述べておきたい。原語 gotra を勒那摩提は「仏性」と漢訳した。『宝性論』における gotra が一般的用法とは異なり、「性( dhātu)」の同義語として用いられることは既に指摘されている。これについては、袴谷意昭『宝性論』における「信」の構造批判(『本覚批判』所収)二四五—二四六頁、一五八—二六〇頁参照。このように、『宝性論』において gotra=dhātu という解釈が成立するならば、厳密には、勒那摩提は gotra を「性( dhātu)」と漢訳しなければならなかつたはずである。しかし gotra を「仏性( buddha-dhātu)」と漢訳した理由は、衆生に有る gotra=dhātu は buddha-dhātu と稱すべきである、と勒那摩提は判断したからと推定する。その意味では決して誤訳ではないだろう。更に「仏性義」ではこの「仏性」を「如來藏」と改称した。これも意遠は、衆生にある「体」を「如來藏」とよぶべきだと判断したからと推定する。次に、「真如」から「真如体」への改称について述べておく。『宝性論』において「仏性」「法身」「真如」は同義語である。この同義語について、意遠もまた「名は乃ち無量なるも隱と顯と理実を隨いて三を論ず。此の三は諸法の体なり」と基本的に承認している。しかし全くの同義語ではない理由は、「隱」「顯」「理実」という三つの観点の相違にある。この「隱」「顯」「理実」は、『宝性論』には明瞭に見出せない語で、この三語によって意遠は『宝性論』を解釈したので、その順序は変更されたのである。「隱」と「顯」とはそれぞれ「染時」と「淨時」ともいわれる。「染時」と「淨時」とは、「菩薩」「時差別性」における「不淨時」=「凡夫」と「淨時」=「菩薩」

と「善淨時」「如来」という規定を導入したものとと思われる。ただし、(1)「体性」における「淨時」は、(7)「時差別性」における「善淨時」「如来」に対応し、「淨時」「菩薩」の規定を欠いている。(1)「体性」の中で(7)「時差別性」と全く対応しないのは「真如」であり、その意味では(1)「体性」の規定において、最も重要なのは「理実」とされる「真如体」といえよう。私なりの表現をすれば、「仏性義」は、「真如」「体」が、「隠」れて「染時の体」であることを「如来藏」と称し、同じ「真如」が、「顯」われて「淨時の体」であることを「法身」と称している。更に、「真如」は「衆生(染淨)」だけではなく、「内外」の「法」における「体」に関する名称として用いられている。この「真如」「如来藏」「法身」の三者は同じ内容であり、ただその状態(「隠」「顯」「理実」)によつて名称が異なるのである。三者が全く同じ「体(svabhāva)」であることも言ひまでもないことである。

(196) (科文) (1) 「因性」(2) 四七四下二七行。(2) 「因性」の規定は、「性」が緣起に従い、「行徳」(四因)を集成して、「四障」を対治するが、未だその「四因」が不完全(「未円」)な状態をいう。完全な状態ならば「果」と名づけざるえないから、「未円」と称するのである。主な行は次の四因。信心 = 大乘に対する信。般若 = 「我」に対する執着を離れること。「三昧」 = 苦に対する畏怖を取り除くこと。「大悲」 = 衆生を見捨てる心を対治することである。「因性」の語義解釈は「因に就いての性」である。これは「四因」が「性」を顯現させるための「因」という意味であり、「因」 = 「性」ではないことに注意。あくまで「性」は「行」(「四因」)の拠り所であり、「因」そのものとは見做されていない。

「性」を「如来の常楽我淨」の「四果」として顯現させる能力は、「四因」にあり、「性」にはない。「四障」とは、闡提の謗法(おそらく大乘への誹謗)、外道の「我」に対する執着、声聞が苦を畏れること、緣覺が衆生を見捨てることである。

(197) 『宝性論』卷第三「一切衆生有如來藏品第五」の通三四偈に、大乘信爲子 般若以爲母 禅胎大悲乳 諸仏如実子(大正藏三・八二九中)とある取意。この偈については、『宝性』(高崎)二五八二五九頁 1参照。

(198) 大正藏本文「四部」を脚註(原)により、「四障」に改める。

(199) 『宝性論』卷第三「一切衆生有如來藏品第五」の通三三・三三三偈に、有四种障礙 謗法及著我 怖畏世間苦 捨離諸衆生 此偈明何義 偈言、闡提及外道 声聞及自覺 信等四種法 清淨因心知(大正藏三・八二八下)とある取意。

(200) 「因性」は「因」についての性、「因の性」と読む。

(201) 『涅槃經』卷第三「師子吼菩薩品第十一」之六に「仏性者名大信心」(大正藏二・五五六下)とあり、同卷第二七「師子吼菩薩品第十一」に「仏性者即首楞嚴三昧性如醒醐。即是一切諸仏之母 以首楞嚴三昧力故 而令諸仏常樂我淨。…首楞嚴三昧者 有五種名。一者首楞嚴三昧 二者般若波羅蜜 三者金剛三昧 四者師子吼三昧 五者仏性。隨其所作、处处得名」(大正藏二・五二四下)とある取意。

(202) (科文) (1) 「果性」(2) 四七五上十行。(3) 「果性」の規定は「仏性」が集成した行徳(四因)が完全になること、「常」「楽」「我」「淨」の「四果」である。『宝性論』における「如来藏」の「果」説を踏襲したものであるが、懸遠の「性」は、ウパニシャドの「我

説(ātma-vāda)」と基本的不同であることは否定できない(以下に思ふ)。

(203) 『宝性論 卷第三』一切衆生如来藏品第五、の本頌7前半(通三五偈前半)に「淨染我常等 彼岸功德果」(大正藏三二・八二九中)とある引用。いわゆる「常染我淨」の四波羅蜜である。四波羅蜜は、『涅槃經 卷第二』壽命品第一之一(大正藏二二・三七七中下)、『勝鬘經 顛倒真實章第十二』(大正藏二二・三三二上)などでも説示される。

(204) 「四障」の原語は「縁相 (pratyaya-laksana)」「因相 (hetu-laksana)」「生相 (sambhavalaksana)」「壞相 (vibhavalaksana)」である。またこの「四障」の記述は、『宝性論 卷第三』一切衆生有如來藏品第五に「彼岸有四障。何等為四。一者縁相 二者因相 三者生相 四者壞相。縁相者。謂無明住地。即此無明住地与行作縁。如無明縁行。無明住地縁亦如是故。因相者。謂無明住地縁行。即此無明住地縁行為因。如行縁識。無漏業縁亦如是故。生相者。謂無明住地縁依無漏業因生三種意生身。如四種取。縁依有漏業因而生三界。三種意生身亦如是故。壞相者。謂三種意生身縁不可思議變易死如依生縁故有老死。三種意生身縁不可思議變易死亦如是故。」(大正藏三一・八三〇中)とある取意。

(205) 「淨中の二」については、『宝性論』に「有二種法。依此二法。如來法身有淨波羅蜜心知。何等為一。一者本来自性清淨。以因相故。二者離垢清淨。以勝相故。」(大正藏三一・八三〇下)とある。『宝性』(高崎)二六七頁 1 参照。同じで高崎氏は『撰大乘論』において、「本来自性清淨 (praktivisuddhi)」と「離垢清淨 (vaimalya-suddhi)」を「所縁清淨 (alambanavisuddhi)」と「道

清淨 (mārgavisuddhi)」と併せ「四種清淨」とよばれることを指摘している。「四種清淨法」については袴谷意昭「唯識説における仏の世界 四種清淨法」の構造」(『唯識論考』所収)六八九

七二二頁参照。また瑜伽行派における「本来自性清淨」と「離垢清淨」との関係については袴谷意昭「清淨法界 考」(『唯識論考』所収)七五〇 七八七頁参照。慧遠は「本来自性清淨」を「本來無染」へ、「無垢清淨」を「無染清淨」へと名を改めて引用する。「因相」の原語は sāmānyalaksana、「勝相」の原語は viśeṣalaksana である。「宝性論」の「法身」にせよ、慧遠の「性」にせよ「無垢清淨(無染清淨)」という規定だけであればその淨化を「果」に限定できるが、「本来自性清淨(本來無染)」という規定によつて、「果」位における淨化には限定できず、「因」位においても「法身(性)」は本來清淨なものと理解せざるえない。唯識思想とは違つて、如来藏思想が衆生の中にまで「如来藏」「法身」「真如」を容認したことの帰結である。以下「我」「衆」「常」についても同様に「果」には必ずしも限定できない。

(206) 「我中の二」については、『宝性論』に「有二種法。依此二法。如來法身有我波羅蜜心知。何等為一。一者遠離諸外道見。以離虛妄我戲論故。二者遠離諸声聞見。以離無我戲論故。」(大正藏二二・八三〇下)とある。問題は、慧遠が『宝性論』に従いながらもより強調して、声聞における「無我」という考えを「倒見」と見做してしまふことである。私は、仏教思想において「無我」は「正見」であり、「倒見」ではないと理解している。このような声聞批判は非仏教的な方向へ向かうだけであり、仏教にとって正しい道筋を歩んでいるとはいえない。

(207)「案中の二」については、『宝性論』に「有二種法。依此二法如來法身有染波羅蜜心知。何等爲二。一者遠離一切苦。二遠離一切煩惱習氣。此以何義。云何遠離一切苦。以滅一切種苦故。以滅一切意生身故。云何遠離煩惱習氣。以証一切法故。」(大正藏二・八三〇下)とある。「苦」の「滅」や「煩惱」の「滅」は、あくまで「無我」に立脚すべきであろう。というのも、「我」を容認すること自体が、「邪見」であり「煩惱」であるから。

(208)「常中の二」については、『宝性論』に「有二種法。依此二法如來法身有常波羅蜜心知。何等爲二。一者不滅一切諸有爲行。以離斷見辺故。二者不取無爲涅槃。以離常見辺故。」(大正藏二・八三〇下)とある。「有爲法」「無爲法」を離れた「性」とは一体何であるか。「性」は、仏教における「法(dharma)」のあり方から完全に逸脱しているのであるだろうか。水野弘元「無爲法について」(水野弘元著作選集、第二巻、春秋社、一九九七年)によれば、「無爲」は仏教において本来説かれていたわけではない。しかしながら、「性」が「法」の範疇を超えるのはより問題があると考ええる。

(209)「果性」の語は、「果」についての性「果の性」と読む。  
(210)「科文」(1)「業性」(2)四七五上二九行。(4)「業性」の規定は、苦を厭い、涅槃を求めることである。また、「業性」の末尾では、(2)「因性」は善趣にあり、(4)「業性」は「種性」以前における大乘の善趣の厭欣の心といわれる。

(211)「宝性論」巻第三、「一切衆生有如來藏品第五」の本頌(後半)通三五偈後半)に「厭苦求涅槃 欲願等諸業」(大正藏三二・八二九中)とある引用。

(212)「業性」の読み方については判断に苦しむ。「業」に関する偈の

引用の後、「依性起作。故名爲業」といわれていることから考えれば、「性」は所依、「業」は能依と判断できる。「性」に依拠して業(起作)がある」と解釈できるからである。しかし、「業即是性」という表現から考えると、「性」と「業」との間には、所依と能依の関係を想定できない。「性」の一元性は、能所関係を弱めてしまうことに帰結するのだろうか。少なくとも、慧遠はどのように判断したと推察される。

(213)『勝鬘經』「自性清淨章第一三」に「若無如來藏者。不得厭苦樂求涅槃。」(大正藏二二・三三三中)とある取意。取意では、經文の「者」を除き、「種種」を挿入する。しかし内容上異なるものではない。

(214)「科文」(1)「相応性」(2)四七五中六行。(5)「相応性」の規定は、「因」と「果」とが「性」に「結合(yogya)」して起ること。因は「信大乘爲法身因」「定・慧爲仏智因」「悲心与彼如來大悲爲因」の三種。「果」は「五通」「知漏尽」「漏尽無垢」の三種。  
(215)『宝性論』巻第三、「一切衆生有如來藏品第五」(大正藏三二・八三三中下)の取意。長文のため引用は割愛する。

(216)「相応性」の読み方は、「相応の義についての性」「相応の性」である。「相応」=「性」ではない。

(217)「科文」(1)「行性」(2)四七五中十三行。「行性」の規定は、「性」が「凡夫」「聖人」「如來」へと転じる(vrtti)。「行」の原語は vrtti、チベット語訳は jing pa である。『大乘莊嚴經論』「菩提品」(大正藏三一・六〇六中)では、「清淨法界」の(6)位(vrtti)の規定は「如來の三身」である。また『仏地經論』巻第七(大正藏二六・三三五下)でも、「清淨法界」の(6)「差別



偈)に「有不淨雜淨 及び善淨等」(大正藏三・八三二上)とある引用。ただし勒那摩提訳は「雜淨」(脚註)と「有淨」(本文)との差異あり。高崎氏は「宝性・無差別」で「雜淨」と見做し訓読している(二四五頁)。その根拠は明示されていないが、『宝性論』梵本を参照したためと思われる。この箇所を『宝性』(高崎)「七〇頁では「不淨かつ淨なると」と和訳されている。従って漢訳は「雜淨」が正しいと思われる。しかし、「仏性義」が「有淨」とある『宝性論』のテキストに依拠して引用したことは間違いない。

(225)「時差別性」の読み方は「時差別性」である。

(226)「科文」(1)「遍処性」(四七五中二二行)。「遍処」の原語は *sarvathaga* であり、勒那摩提訳「遍一切処」の方が良いと思われる。慧遠が「一切」を省略する理由は明確ではない。あるいは、慧遠には「一切処」の語感に「内外」を含蓄すると感じたのかもかもしれない。(8)「遍処性」の規定は、「凡夫」「菩薩」「如来」は異なるが、「性」は適在していること。(6)「行性」(7)「時差別性」はほぼ同義である。

(227)「器に遍在する虚空の比喻」は長行釈(大正藏三・八三三中)に由来する。「性」(*dhātu*)は「虚空に喩えられることが多い。虚空については前註(75)参照」。

(228)「遍処性」の読み方は「遍処性」である。「遍処」は「性」ではない。

(229)『宝性論』卷第三「一切衆生有如來藏品第五」本頌11(通四九偈)に「如空遍一切 而空無分別 自性無垢心 亦遍無分別」(大正藏三・八三三中)とある引用。

(230)「科文」(1)「不変性」(四七五中二六行)。「不変」の原語は *avikāra* である。(9)「不変性」の規定は、「凡夫」「菩薩」「如来」の「三時」において「性」が「不変」(*avikāra*)であること。やはり(6)「行性」とほぼ同義である。後註(274)(283)参照。

(231)大正藏本文「耶」を脚註(註)にしたが「邪」に改める。

(232)「凡夫時」における「不変」は「宝性論」卷第三「一切衆生有如來藏品第五」に(1)不正思惟風 (2)諸業煩惱水 (3)自性心虛空 (4)不為彼一生 自性清淨心 其相如虛空 邪念思惟風 所不能散壞 (5)諸業煩惱水 所不能濕爛 老病死熾火 所不能燒然(大正藏三・八三三下 八三三上)とある取意。このうち(1)(2)の偈は梵本に欠き(3)は通六四偈に相当する。この問題については『宝性』(高崎)「二八七頁」1参照。梵本において(1)(2)の内容は(3)の直後の長行釈に見出せる。ちなみに慧遠は引用しないが、『宝性論』における「不変」に関する本頌11は V.V.Gokhale "A Note on Ratnagotravibhāga I:52-Bhagavadgīta XIII:32" (山口博士還暦記念 印度学仏教学論叢)所収 法蔵館、一九五五年)において、「バガヴァット・ギーター」第十三章第三偈とほぼ同文と指摘されている。この点は『宝性』(高崎)「二八三頁」3にて指摘されている。ただし、私自身がこのことを知っていたのは、二〇〇四年十一月十七日、桂紹隆先生の「袴谷・松本両氏の仏教理解に対する若干の異議申し立て」(駒澤短期大学仏教論集、十一号)という公開講演が行われ、その懇親会の席にて桂先生が当該論文を話題にされ、後日(二八日付私信)袴谷憲昭先生が当該論文のコピーを私にも一部読んで下さったことにより知った。その時は、大して気にも留めていなかったが、「仏性義」を註釈しながら『宝性論』を読むと頷けるこ

とが多い。桂・袴谷両先生には感謝の意を表しておきたい。

- (233) 『菩薩時』における「不変」は、『宝性論』巻第三、「一切衆生有如來藏品第五」本頌<sup>24</sup>(通六六偈)に、「菩薩摩訶薩 如來知仏性 不生亦不滅 復無老病死等」(大正蔵三一・八三三中)とある取意。この偈は、『宝性論』では「淨不淨時」に対する偈であるが、慧遠は『菩薩時』に改める。また、『宝性論』では「菩薩は仏性の不生不滅を知る」という趣旨の内容であるが、慧遠は、この中から「知る」という観点を除き、「菩薩の仏性は不生不滅である」としている。
- (234) 『仏時』における「不変」は、『宝性論』巻第三、「一切衆生有如來藏品第五」通八〇偈に、「不生及不死 不病亦不死 以常恒清涼 及不變等故」(大正蔵三一・八三三上)とある取意。
- (235) 『不変性』の読み方は「不変についての性」「不変の性」である。
- (236) 科文( ) ① 「無差別性」(四七五下五行)。( ) ② 「無差別」の原語は *asambheda* である。<sup>10</sup> 「無差別性」の規定は「体」の「無差別 (*asambheda*)」である。「の」の「体」は、(1) 「体性」の三義である。「如來藏」「法身」「真如」を意味する。やはり、(6) 「行性」にほぼ同じである。
- (237) 『宝性論』巻第三、「一切衆生有如來藏品第五」本頌<sup>26</sup>(通八四偈)に、「法身及如來 聖諦与涅槃 功德不相離 如光不離日」(大正蔵三一・八三三中)とある引用。
- (238) 『涅槃經』巻第二七、「師子吼菩薩品第十一」に、「仏性者名第一義空」(大正蔵二二・五三三中)とある取意が。
- (239) 『無差別性』の読み方は、「無差別についての性」「無差別の性」である。

(240) 三十三分説 は私による造語。

(241) 科文( ) ① 又隨人別、或時分性、為三十三(四七五下五行十一行)。

(242) 『涅槃經』巻第三五、「迦葉菩薩品第十二之三」に、「如是等法是仏心性。如是仏性則有七事。一常二我三樂四淨五真六實七善。是名分別答。善男子。後身菩薩仏性有六。一常二淨三真四實五善六少見」(大正蔵二二・五七一上 中)とある取意。この取意のうち、「後身菩薩」の「仏性」について、『涅槃義記』巻十では「後身有六。標別拳數。十地學究名曰後身。理性唯一味。上下養育。行性差殊。前後不等。今論行性」(大正蔵三七・八六九上)と、「理性」「行性」によって読解されている。おそらく、『涅槃義記』執筆頃に「理性」「行性」は対概念となり、經典解釈に援用されたのである。

(243) 「理実」は何度も繰り返される。科文( ) ① 「体性」において「真如」が「理実」と称されていたことを想起すれば、「性」の普遍性をいうのである。科文( ) ② 「理性」にも通じると思われる。つまり、修行の階梯にしたがって仏性の徳には差異があるが、仏性の「体」そのものは道理として存在すること。この「理実」を『涅槃義記』では「理性」といい、様々に数えられる徳目を「行性」という。前註(242) 参照。

(244) 『涅槃經』巻第三五、「迦葉菩薩品第十二之三」に、「九住菩薩仏性六種。一常二善三真四實五淨六可見」(大正蔵二二・五七一中)とある取意。

(245) 『涅槃經』巻第三五、「迦葉菩薩品第十二之三」に、「八住菩薩下至六住仏性五事。一真二実三淨四善五可見」(大正蔵二二・五七



一中とある取意。確かに「九住菩薩」と比較すれば「常」を欠く。

(246) 『涅槃經』卷第三五「迦葉菩薩品第十二之三」に「五住菩薩下至初住仏性五事。一真二実三淨四可見五善不善」大正藏二二・五七一中とある。この經文に続いて「斷善根人」もまた「五種」六種の仏性を得ることを述べるが、懸遠は言及しない。

(247) 大正藏本文に「空」とあるも、脚註<sup>(原)</sup>により「空慧」に改める。

(248) 性の無量説は私による造語。

(249) (科文) (㊦) 隨緣公分性乃無量(四七五下五行二八行)。

(250) 『涅槃經』卷第三七「迦葉菩薩品第十一之四」に「夫仏性者。不名。法不名十法。不名百法不名千法不名万法。未得阿耨多羅三藐

三菩提時。一切善不善無記尽名仏性。」(大正藏二二・五八〇下)とある取意。

( ) 料簡有無・内外・三世・当現之義三

第三門の中に差別して四有り。<sup>(251)</sup>  
一には有無を明かす、二には内外を明かす、三には世に就いて論ず、四には当現を弁える

Ⓐ 有無

有無<sup>(252)</sup>というは、義に兩門有り。一には縁に約して以って論ず。二には体に就いて分別す。

縁に約す<sup>(253)</sup>と言うは、『經』<sup>(254)</sup>に説いて四有り。一には闍提人

に有り、善根人に無し。二には善根人に有り、闍提人に無し。三に二人俱に有り。四には二人俱に無し。義は上に弁えるが如し。今重ねて之を論ずれば、「闍提に有り」とは、不善性有り。仏性は縁起して、不善と為るが故に。不善の法は即ち是れ仏性なり。此の不善性は、闍提には則ち有り、善人には無きなり。「善根人に有り、闍提に無し」とは、謂わく善性なり。仏性は縁起して、三乗の無漏あり。之を名づけて善と為す。善は即ち是れ性なり。故に善性と名づく。此の性は聖に有り、闍提に無きなり。「二人に有り」とは、同じく理性有り。「二人に無し」とは、同じく果性無し。

体性に就いて有無を弁えると言うは、仏性の体は、亦た有と説くことを得、亦た無と説くことを得、亦た説きて非有無と為すことを得るなり。

言う所の有とは、如来藏の中より法界恒沙の仏法を縁起す。之を説きて有と為す。

言う所の無とは、解に兩義有り。一には、離相を無と名づく。淨醍醐の体は、是れ有なりと雖も、而も青黄赤白等の相無きが如し。亦た一切衆生の心識の体は是れ有なりと雖も、大小・長短等の相有ること無し。仏性も亦た爾り。体は是れ有なりと雖も、而も一相も無し。無相の義は、後の『八識章』の中に具に弁えるが如し。二には、無性を無と名づく。如来藏の中の恒沙の仏法、同一体性なり。互いに相い縁集して、一

法として別に自性を守ること有ること無し。諸法を説きて之を以つて常と為すが如きは、諸法を離れて外に別に一の常性有りて得べきこと無し。諸法は齊しく爾り。故に説きて無と為す。有無は是の如し。<sup>(25)</sup>

非有無とは、非は謂わく有無の両法にして、並びに説きて非有無と為す。亦た有無の二法を除捨するを非有無と為すには非ず。亦た有無を合して一法と為し、非有無と為すにも非ず。亦た有無の二法の中に、別に一法を立て非有無と為すにも非ず。当に知るべし。彼の無法を説きて有と為せば、有は則ち非有なり。遷つて即ち此の有法を説きて無と為せば、無は則ち非無なり。是の故に、名づけて非有非無と為す。故に『經』に説きて言わく、「有無の方便によりて、非有非無に入る。」と。相を遣り之を論ずれば、妙に四句を絶す。何等を四と為すや。一には非有。二には非無。三には非有非無。第四には是れ非有非無に非ず。縁起の諸法は、皆な無自性なり。無性なるを以つての故に、無を説きて有と為す。無を有と為すが故に、有は即ち非有なり。無は無性なるが故に、有を説きて無と為す。有を無と為すが故に、無は即ち非無なり。遷つて即ち彼の有無の法を説きて、非有非無と為す。非有非無も亦た無自性なり。故に『經』に説きて言わく、「乃至は如離如性なり。」と。遷つて即ち此の非有非無を説きて、有無と為すが故に、有無の法も亦た不可得なり。是れ即ち仏性は理とし

て形名を絶し、心言も及ばず、無取無捨にして、正智の所知なり。聖賢巧みに悟り、妙に其の中に在り此に一門竟る。

② 内外

内外と言つは、義の別に兩門あり。一には、相に随つて以つて分かつ。二には、情と理と相對す。

相に随つと言つは、衆生を内と為し、山河・大地・非情物など、之を以つて外と為す。若し当に彼の因果の性を説けば、同じて衆生に在るべし。是を内と言つこと得。若し理性を説けば、性は内外に通ず。復た、彼の内外の相に約して弁えりと雖も、而も体は平等にして非内非外なり。

情理と言つは、即ち彼の妄想の陰・界・入などは、性を説くを以つての故に、内に在りと言ひ得るなり。而も真は平等にして、妙に情妄を出でるなり。之を名づけて外と為す。故に『經』に説きて言わく、「外の有為法の依持・建立を断じ、脱し、異する者は、是れ如来藏なり。」と。又た『經』に復た言わく、「性は陰・界・入の中に住在すると雖も、而も実に陰・界・入に同じからず。」と。同じからざるを以つての故に、之を名づけて外と為す。情取に同じからざれば、亦た説きて非内非外と為すことを得るなり。故に『經』に説きて言わく、「衆生の仏性は非内非外なり。」と。此に二門竟る。

◎就世

世に就くと<sup>223</sup>言つは、其の性体を論すれば、古今常湛にして、猶お虚空の三世の撰に非ざるが若し。故に『經』に説きて言わく、「仏性は是れ三世の撰に非ざるなり。」と。

隨縁<sup>224</sup>について性を弁えれば、是れ三世有り、三世に非ざる有り。相状は如何ん。

今先に、仏に就いて其の性相を弁えれば、如来の仏性は、因に拠り以つて望めば、未来と説くことを得る。因に對して果を弁えれば、現在と爲すことを得る。對を捨て之を論すれば、三世の撰に非ず。良に以れば如来の体は、眞性を究め、法の本如を悟り、先に染有り、後に息み淨と爲すには非ず、徳は法性に同じきが故に三世に非ず。又復た所得は常に不生滅なるが故に三世に非ず。故に『涅槃經』「迦葉品」に云わく、「如来の仏性は、是れ過去・現在・未来に非ず。」と。

後身<sup>225</sup>の仏性は、前に拠り以つて望めば、名づけて未来と爲す。仏に就いて返つて望めば、名づけて過去と爲す。前を形して後に対すれば、説きて現在と爲す。所得の処に隨い、分に生滅を離れ、如理に契合すれば、亦た説きて三世の撰に非ずと爲すことを得る。若し三世の撰に非ざれば、何が故に『經』に、「後身の仏性は現在・未来なり。少分に見るが故に名づけて現在と爲し、具に當に在ると見るを名づけて未来と

爲す。」と云つや。此れ亦た三世に非すの言に違せず。蓋し乃ち果に對して、之を説けば現と爲す。因に對して果を名づけば、説きて未来と爲す。對を捨て之を論すれば、則ち三世に非ず。

九地菩薩の下より初地に至るまで、其の行を論すれば、実に十地と同じなり。然るに『經』の中に説く、「九地以還は、仏性を見聞するも、未だ眼に見ず。」と。故に、一向に是れ其の三世の所撰なり。種性・解行の所有の仏性は、実如を究めて言えは、分顯の処は平等離相にして、亦た三世の撰に非ず。但だ今は、地前は皆凡なるを判せんが爲に、仏性は一向に三世の所撰なり。

下の闡提の仏性に至るも同じく爾なり。相に隨い流転するを三世の撰と名づけるも、体は生滅に非ざるなり。此に三門竟る

◎当現

当現<sup>226</sup>と言つは、若し凡に就いて説けば、因性は現に在り、果性は當に在り。若し仏に就いて論すれば、果性は現に在り、因性は過去なり。其の理性を語れば、言は當と現とに通ず。体は當と現とに非ざるが故に。此に四門竟る

訳註

- (251) 科文( )、「第三門中、差別有四」(Ⓐ四七六上二)。(Ⓐ)「有無」、  
①「内外」、②「就世」、③「当現」である。
- (252) 科文( ) (Ⓐ)「有無」(Ⓐ四七六上三行)。
- (253) 科文( ) (Ⓐ)「約縁」(Ⓐ四七六上四行)。
- (254) 『涅槃經』卷第三六、迦葉菩薩品第十二之四に、「善男子。或有  
有仏性一闍提有善根人無。或有仏性善根人有一闍提無。或有仏性  
二人俱有。或有仏性二人俱無。」(大正藏二二・五七四下)とある  
引用。
- (255) 「義は上に弁えるが如し」とは、科文( ) (Ⓐ) (大正藏四四・  
四七三中)である。先に、「不善陰」「善陰」「仏果陰」「理性」と  
表現したものを、「不善性」「善性」「果性」「理性」と名称を変更  
しただけ。
- (256) 科文( ) (Ⓐ) 「言就体性并有無者」(Ⓐ四七六上十二行)。
- (257) 『大乘義章』卷第三末、「八識義」の指示。
- (258) 脚註(Ⓐ)に、「是縁起寂滅説之為無」とある。これに、従って訓読  
すれば、「有無は是の縁起寂滅如きなり。之を説きて無と為す」で  
ある。今は本文のまま。
- (259) 脚註(Ⓐ)「非有非無」とあるが、大正藏本文、「非有無」のまま訓  
読す。「非」は「有」と「無」とに係るので意味は同じ。
- (260) 『菩薩地持經』卷第八「菩提分品之奈」に、「如是方便入非有亦  
非無」(大正藏三〇・九三三上)の取意か。この取意は、『四論玄  
義』「初章義」における取意の文とほぼ同じ。拙稿「淨影寺慧遠の  
二諦説」(駒澤短期大学仏教論集、十号、二〇〇四年十月)九三  
頁参照。
- (261) 大正藏本文、「無有」とあるが、脚註(Ⓐ)「非カ」との指摘に従い、  
「非有」とする。
- (262) 典拠未詳
- (263) 「理絶形名」とは、「理」には「形象(形)も、名称(名)も  
無いこと。
- (264) 科文( ) (Ⓐ)「内外」(Ⓐ四七六中九行)。
- (265) 科文( ) (Ⓐ)「随相」(Ⓐ四七六中九行)。
- (266) 「内」とは「衆生」のこと。「外」とは「山河」「大地」の非情  
物、いわゆる器世間。
- (267) 衆生だけが解脱するということ。「非情成仏」を間接的に否定  
している。前註(26)(39)参照。
- (268) 「理性」は「衆生」「非情」にも共通し遍在する。袴谷氏のい  
う「場所」として理解できるように思われる。前註(44)(72)(133)  
参照。
- (269) 科文( ) (Ⓐ)「情理」(Ⓐ四七六中十四行)。「情」は「こころ」  
「こころ」あるもの「の意味。ただし、「こころ」では、「妄想」の語を  
用いるので、「妄心」。「理」は「理性」と思われる。「妄心」との対  
と考えれば、「真心」である。前註(50)参照。
- (270) 『勝鬘經』「自性清淨章第十三」に、「世尊。断脱異外有為法依  
持建立者。是如来藏。」(大正藏二二・二二二中)とある引用。こ  
の経文における、「有為法」を慧遠は「五陰」「十八界」「十二処」と  
理解した。
- (271) 『涅槃經』卷第八「如来性品第四之五」に、「性本淨故雖復处在  
陰界入中。則不同於陰入界也。」(大正藏二二・四一四上)とある  
取意。

(272) 『涅槃經』卷第三十七「迦葉菩薩品第十二之五」に、「善男子、虛空無故非内非外、仏性常非内非外、故説仏性猶如虛空。」(大正藏二・五八一上)とある取意。

(273) (科文) (◎)「就世」(四七六中二〇行)。

(274) 「性体」は過去・現在・未来の「三世」にないこと。つまり常住なものである。繰り返しになるが、「古今常湛」「非三世」とは非仏教的な觀念であると思われる。この「性体」は次の「隨縁」と対になっている。したがって、「性体」は「魔縁」と同義、「魔縁」については前註(81)参照。この「就世」では、「性体」あるいは「体」の「非三世」「非生滅」と、「隨縁」「三世」との二側面が語られている。後註(283)参照。

(275) 『涅槃經』卷第三十七「迦葉菩薩品第十二之五」に、「善男子、虛空無故非三世攝。仏性常故非三世攝。善男子、如來已得阿耨多羅三藐三菩提。所有仏性一切佛法常無變易故。以是義故。無有三世猶如虛空。」(大正藏二・五八一上)とある取意。經文の趣旨は、虛空の如く、仏性は三世の攝ではなく常住であることについて。(276) (1)「こ」では、「隨縁」は「性体」と對概念である。「隨縁」の「性」は「三世」に有る場合、無い場合がある。「隨縁」については前註(83)参照。

(277) 『涅槃經』卷第三十五「迦葉菩薩品十二之三」に、「如來仏性非過去非現在非未來。」(大正藏二・五七一中)とある引用。ただし、經文は「是」の一字無し。

(278) 「後身」は「後身の菩薩」の略称であり、『涅槃經』より推定すれば、「十住菩薩」を指す。「後身菩薩」の名は、「如來」「後身菩薩」「九住菩薩」「八住下至六住菩薩」「五住下至初住菩薩」において、

「仏性」を分別する中に出てくるからである。「如來」と「九住菩薩」との間に位置づけられている以上、「後身菩薩」は「十住菩薩」と推定される。前註(242)参照。

(279) 『涅槃經』卷第三十五「迦葉菩薩品十二之三」に、「後身仏性現在未來。少可見故得名現在。未具見故名爲未來。」(大正藏二・五七一中)とある取意の文。以下の本文において、「九地」から「初地」までの仏性について論じている。そこに引用される『經』に註番号をつけ忘れたが出典未詳。辻森訳註(一)では、『涅槃經』(大正二・五二八上)と指示するが再考の余地あり。

(280) (科文) (◎)「当現」(四七六下十三行)

(281) 「凡夫」において、「因性」は「現(現在)」、「果性」は「当(未來)」にある。

(282) 「仏」において、「因性」は「過去」、「果性」は「現(現在)」にある。

(283) 「理性」は「当(未來)」、「現(現在)」の時間に遍在している。なぜならば、その「体」は「非当現」だから。「こ」でも、「理性」は常住なものを意味する。前註(133)(194)(230)(268)(274)参照。

#### ( ) ( ) 明因義四

第四門(44)中、性に就いて因を弁える。中に於いて兩門あり。一には縁正分別、二には生了分別なり。

① 縁正分別

縁正<sup>285</sup>と言つは、親にして而も果を感ずるを名づけて正因と爲し、疎にして而して果を助発するを名づけて縁因と爲す。

仏性は果に望めば、是れ何の因の撰なりや。縁<sup>286</sup>に説く、「正因は其の法仏性なり。遷た法仏に望めば、以つて正因と爲す。磁石中の金は、磁より出でし金の与に正因と爲るが如きなり。其の報仏性は、遷た報仏に望めば、以つて正因と爲す。彼の樹子は腐らず、壞れざれば、可生の義有りて、樹の与に因と作るが如し。」縁正の因とは是の如し。

若し菩提<sup>289</sup>に就けば、總じて一果と爲す。仏性の本体は、果を起すの義強し。故に正因と説く。諸度等の行が方便し助発するを説きて縁因と爲す。若し果徳を分かち、性淨と方便との二種に差別すれば、是れ則ち縁と正との差は互いに不定なり。若し性淨菩提涅槃に望めば、則ち是れ仏性と同体にして、相が起るを以つて正因と爲し、諸度等の行を名づけて縁因と爲す。若し方便菩提涅槃に望めば、諸度等の行が同類にして果を生ずるを名づけて正因と爲し、仏性の理を資すく、之を説きて縁と爲す。縁正の義は、愈の況え是の如し。此に一門竟る

② 生了分別

生了<sup>292</sup>と言つは、方便の果に望めば、報仏性は是れ其の生因なり。真心の体の上<sup>293</sup>に、本従り已來た、可生の義有りて、彼の果を生ずるが故に。『涅槃』に云わく、「仏性は無と雖も、兎角に同じからず。兎角は無量の方便を以つると雖も、生ずることを得べからず。仏性は可生なり。」と。可生を以つての故に、名づけて生因と爲す。

問つて曰わく、何が故に、兎角の無は、無にして而も生ずべからず、仏性の無は無にして而も生ずべきや。

釈して言わく、兎角は四無<sup>295</sup>の中に於いて、是れ畢竟無なり。故に生ずべからず。

性淨の果に望めば、法仏性は是れ但だ了因のみにして、是れ生因に非ず。

云何んが、是れ生因に非すと知り得るや。

『涅槃』に説くが如し、「涅槃の因は所謂る仏性なり。仏性の性は涅槃を生ぜず。」と。故に生因には非ず。

是の義は云何ん。

性淨の因果は、体一にして別無し。時に随つて分異す。染に在るを因と爲し、纏を出でるを果と爲す。因に拠り以つて望めば、因の外に更に果体として生ずべきこと無し。果に拠り以つて望めば、果の外に更に因体として能く生ずるもの無

し。故に生因には非ず、但だ是れ了因のみなり。

是の義は云何ん。

諸仏の性は、是れ真識心体有りて、本従り已來た、顯了し果を成ずべきの義有り。故に了因と名づく。瓶の中の燈には可了の義有り。瓶を破せば則ち見えるが如し。是の如き可了の義有るを以つての故なり。『涅槃』に説きて云わく、「仏性は有と雖も虚空と同じからず。虚空は無量の方便を以つると雖も見ること得べからず。仏性は可見なり。」と。可見は猶お是れ可了の義と云ふべきなり。可了を以つての故に、名づけて了因と爲す。

問つて曰わく、何が故に、虚空の有は有にして而も見回く、仏性の有は有にして而も可見なりや。

釈して言わく、虚空は無を説きて有と爲すが故に有にして見回く、仏性の有は有を説きて有と爲すが故に有にして可見なり。因の義は是の如し。

若し果徳に就いて、總じて以つて一と爲せば、是れ則ち仏性を説きて生因と爲す。同一体性が、転変し相起するの義を説きて生と爲す。有為の因果が互いに興り、異体の相が因謝して果起ざるを弁え説きて生と爲すに同じからざるなり。諸度等の行が、方便し顯了するを説きて了因と爲す。是を以つて『經』に説く、「仏性は乳の如し。方便の行は喩えるに醍醐を以つる。」と。乳は能く酪を生ずるを名づけて生因と爲す。

醍醐等の縁は酪を顯了す。故に了因と名づく。

若し果徳に就いて、其の性淨と方便との差別を分かつては、是れ則ち生と了との二相は不定なり。若し性淨菩提涅槃に望めば、諸度等の行は是れ了因なり。故に彼の『金剛般若經論』に言わく、「檀等の波羅蜜は實に於いて了因と爲す。」と。斯の文に顯らかなり。

仏性は彼の性淨の果に望めば、但だ是れ正因のみなり。生に非ず了に非ず。生に非ずと言つば、仏性の体は、臨時を因と名づく。因に就いて以つて望めば、因の外に更に果体として生ずべきこと無し。顯時を果と名づく。果に抛りて以つて望めば、果の外に更に因体として能く生ずることも無し。故に生因には非ず。是れを以つて『經』に言わく、「仏性の性は涅槃を生ぜず。」と。涅槃の法は因従り生ぜず。更に復た説いて言わく、「生因の所起を名づけて無常と爲し、了因の所起之を名づけて常と爲す。」と。涅槃は但だ了因の所得と爲すのみなり。因従り生ぜざるが故に名づけて常と爲す。了因に非ずと言つば、仏性は体に抛れば、是れ方便顯了の行には非ず。故に涅槃に望めば了因と名づけず。

若し仏性が随縁し転變し、前を籍り後を起し、涅槃を満足すと言へば、亦た生と名づけることを得る。但だ異体は無く合掌の有に非ず。之を名づけて生と爲す。又復た、仏性は諸地の中に在りて、縁に従つて顯了し、涅槃を満足するを、亦

たすと名づけることを得る。但た異相のみに非ず、涅槃を顕了するが故に、了に非ずと言つたり。

若し方便涅槃・菩提涅槃の教道と行徳に望めば、亦生亦了なり。生因と言つば、諸度を修するを藉りて彼の果報を起す。故に名づけて生と為す。是を以つて『經』に言わく、「復た生因有り。謂わく、六波羅蜜阿耨菩提なり。」と。了因と言つば、前の諸地の中に、所成の方便の教道と行徳は、体と相応す。徳体は成すると雖も、後に望めば猶お闡障の為に覆われる所に於て、顯了することを得ざるがごとし。大菩提を成する中、修せられる所の方便の諸行有りて、闡障を遣除し、前の諸徳を了し、大菩提を成す。故に了因と名づく。是を以つて『經』に言わく、「復た了因有り。謂わく、八正道阿耨菩提なり。」と。仏性は彼の方便の果に望めば、亦生亦了なり。生因と言つば、即ち性は彼の方便の果徳を起すなり。真金従り莊嚴の具を起すが如し。故に生因と名づく。是を以つて『經』に言わく、「復た生因有り。謂わく、首楞嚴定阿耨菩提なり。」と。首楞嚴定とは即ち是れ仏性なり。故に『經』に説きて言わく、「仏性を名づけて首楞嚴と為す。」と。了因と言つば、仏性は彼の方便の行の為に顯れ、体は則ち明了になるなり。明了の性は果徳を資成す。故に了因と名づく。是を以つて『經』に説きて言わく、「復た了因有り。所謂る仏性阿耨菩提なり。」と。因の差別を弁えること、之を略して爲す爾なり。此に一門竟る

訳註

(284) (科文) ( ) 第四門中、就性并因 ( ) (四七六下十五行)。 (A) 「一縁正分別」、 (B) 「生了分別」。

(285) (科文) ( ) (A) 「縁正」 ( ) (四七六下十六行)。いわゆる「正因仏性」と「縁因仏性」との論究。これは吉藏(五四九 六三)の思想においても重要である。奥野光賢「仏性思想の展開 吉藏を中心とした」法華論「受容史」(大蔵出版、二〇〇二年十月)一九四 一九六頁参照。

(286) ( ) 「正因」は「親しく果を予感させる因」。「縁因」は「疎(つつ)じて果を助発する因」。「正因」「縁因」一般の解釈がこれで良いかわからないが、少なくとも慧遠の「正因」「縁因」の語義はこのようである。「正因」は「了因」「縁因」は「生因」と類似している。

後註 (292) ( ) (293) ( ) (298) ( ) 参照。

(287) (科文) ( ) (A) 「仏性望果」 ( ) (四七六下十八行)。次の「若就菩提」と区別した。この「仏性望果」は、(科文) ( ) (B) 「四对果分二」と関連する内容である。

(288) ( ) 『涅槃經』卷第二五、師子吼菩薩品第十一之「」に「正因者名爲仏性。縁因者発菩提心。以二因縁得阿耨多羅三藐三菩提。如石出金。」(大正蔵三五三三三)とある取意が、「正因」「縁因」の語の他に、対応するのは「石から金を出だす」という喩えのみである。この比喩によって典拠と判断した。しかし、この『涅槃經』の經文に対して、慧遠は他に類例のないほど解釈をくわえている。従つて、取意の範囲を確定することは困難である。では、どのようにならば「正因」「縁因」を解釈したのか吟味しておきたい。慧遠は、經文の「正因とは名づけて仏性と為す」の「仏性」を「法



仏性」と解し、「正因」を「法仏性」と規定した。また「縁因とは發菩提心なり」の「菩提心」を「報仏性」と見做し、「縁因」を「報仏性」と規定した。「仏性」を「法仏性」と解釈することは、慧遠の「仏性」理解からすれば当然である。というのも、彼は『宝性論』卷第三「一切衆生有如來藏品第五」(大正藏三二・八二八上)の釈偈によって、「仏性」「法身」「真如」を同義語とするからである(この釈偈については前註<sup>195</sup>(参照)。さて、この「緣正分別」の記述において、「法仏性」は「正因」、「法仏」は「果」と規定されている。しかし、これは確定的な規定ではない。というのも、法仏性」と「法仏」との関係は、科文(一)⑤「四対果分二」では、「法仏性者、本有法体、与彼法仏、体無増減、唯有隱顯・淨穢為異」と述べられているからである。つまり、「法仏性」と「法仏」との関係は、「隱」と「顯」、あるいは「淨」と「穢」と称することとも可能なのである。また、「法仏性」と「法仏」とは、「体に増減無し」といわれている。この「増減無し」は「変わらない」「同一」と理解できる。「法仏性」と「法仏」との差異は、この「同一」なもの「隱」れているか、「顯」れているか、「穢」れるているか、「淨」められたかにある。それを、科文(一)⑥「四対果分二」では二つの比喻によって例示する。第一の比喻は「如磁中金、与出磁時、体無多少」である。これを、「磁」あらがね(の)の中にある「金」と、「磁」より打出された「金」とは、その「体」において、「変わらない」と、私は理解する。理解のポイントは、「体無多少」である。「こ」をおさえないと、変化に関する比喻と誤解してしまつたろう。第二の「水と水の比喻」も同じことを説明している。このように、「法仏性」と「法仏」との関係は、その「体」に因果関係

があるのではなく、その状態(「隱顯」「淨穢」)に因果関係がある。ではなぜ、慧遠は「隱」「穢」を「正因」とを同義語として用いるのだからか。それは「正因」の語義解釈を参照すればわかりやすいと思う。慧遠は「正因」の語を「親而感果」と解した。私は前註<sup>286</sup>(一)において「感果」を「果を予感させること」と訳した。つまり、「隱」れている状態にせよ、「穢」れている状態にせよ、「正因」とは、何か未知の存在があると予感させることである。そして、「隱」れている存在が「顯」れ、「穢」れている存在が「淨」められることを「果」と表現している。重要なことは、「隱顯」「淨穢」どちらの状態にあつても、「同一」なものの状態が変わつただけであり、「同一」なもそれ自体は「変わらない」のである。つまり、「法仏(法身)」は常住だと理解することが重要であらう。「体」の「同一性」を考慮しないで、「隱顯」「淨穢」「因果」という表現を過度に重視すると、「法仏(法身)」の同一性を理解できなくなる。前註<sup>99</sup>(参照)。この他に『涅槃經』卷第二八「師子吼菩薩品第十一」にも、「因有二種。一者生因。二者了因。能生法者是名生因。燈能了物故名了因。」(大正藏二二・五三〇上)とある。

(289)「報仏性」は「法仏性」とは違つて変化する。つまり果を生じる。このことを「可生の義」と称している。前註<sup>101</sup>(参照)。

(290)科文(一)④「若就菩提」(四七六下二三行)。

(291)大正藏本文、「呪」とあるも、「況」の誤字と見做した。「況」の読みは「たとえ」。

(292)科文(一)⑤「生了」(四七六下二九行)。この「生因」「了因」の直接の典拠は、『涅槃經』卷第三九「橋陳如品第十三」の「仏言、云何有二。婆羅門言。一者生因。二者了因。仏言、云

何生因。云何了因。婆羅門言。生因者、如泥出瓶。了因者、如燈照物。仏言。是二種因、因性是一。若是一者、可令生因作了因。可令了因作生因不。不也瞿曇。仏言。若使生因不作了因。了因不作生因。可得說言因相不。婆羅門言。雖不相作故有因相。婆羅門。了因所了因即同了不。不也瞿曇。仏言。我法雖從無常獲得涅槃、而非無常。婆羅門。從了因得故常染我淨。從生因得故無常無染無我無淨。是故如來所說有二。如是二語無有二也。是故如來名無二語。如汝所說曾從先旧智人辺聞。(大正藏二・五九三上)である。この經文について述べたいことは多々あるが、今は「生因」「了因」の背景についてのみ言及しておく。この經文末尾で、「仏は、婆羅門」が語る「生因」「了因」に対して、「汝の所説はかつて先旧の智人の辺従り聞きしが如し。」と述べている。この一文に示唆されていると思われるが、「生因」「了因」の対概念は『涅槃經』に先行して、仏教論理学の術語として用いられたものなのである。具体的にこの二語は、龍樹菩薩造、吉迦夜・曇曜共訳『方便心論』(大正藏三・一三三下)に「知因者、能知二因。一。生因。二。了因。」とある文に遡及できる。その漢訳語と原語とを併記すれば、「生因 (karana-hetu)」「了因 (jñapaka-hetu)」である。『方便心論』の上記箇所については、宇井伯寿「方便心論の註釈的研究」(『印度哲学研究』第二所収、岩波書店、一九二五年)四七八頁参照。その後の研究としては、梶山雄一「仏教知識論の形成」(平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座・大乘仏教 認識論と論理学』所収、講談社、一九八四年七月)参照。『方便心論』の作者の問題については、宇井、梶山論文を参照されたい。また所引の『方便心論』については、石飛道子『龍樹造「方便心論」の研究』(山喜房仏書林

二〇〇六年一月)五〇—五一頁参照。石飛氏は「生因」を「生じる原因」「了因」を「知らしめる原因」と訳されている。基「因明入正理門疏」では「因有二種。一。生。二。了。如種生芽。能起用故。名爲生因。故理門云。非如生因由能起用。如燈照物。能顯果故名爲了因。」(大正藏四四・一〇一中下)と解説している。「了因」に関する比喩、如燈照物「は、涅槃經」のものと同じである。「了因」については、『四卷楞伽』(大正藏一六・四九〇上)に「顯示因」「七卷楞伽」(同・六〇〇上)に「顯了因」「十卷楞伽」(同・五三〇上)に「了因」とある。これらに「燈の比喩」があることから、『楞伽經』における原語は *vyāñjana-hetu* であり、その原語を異にするが「了因」の意味は同じと判断される。南条校訂本八三頁、安井広済新訳七四頁、高崎直道『楞伽經』(仏典講座17、大蔵出版、一九八〇年一月)三四四頁参照。『涅槃經』十巻以降は後代の成立と見做されているが、橋陳如品」の作者は、インドで研究されていた仏教論理学の議論を知っていたと推定される。尚、私の調査は、『涅槃經』の「生因」「了因」の意味を知るべく中村元『仏教語大辞典』望月仏教大辞典』にあたり、その記述から「方便心論」と「因明入正理門疏」と原語を確認し、高崎氏の『楞伽經』を参照しただけである。その他の知識は全て袴谷憲昭先生の調査による。先生の多大な学恩に感謝の意を表したい。

(293)「生因」は「生じる因」。この「生因」は「報仏性」に比定されている。また「生因」=「報仏性」は、「真心の体」そのものではなく、その「体」の上にある「可生の義」とされる。「真心の体」は「真如識」(第八「阿梨耶識」の異名)であり、慧遠は「真如」という常住なものを「果を生じる因」と見做すことを回避したの

である。

(294)『涅槃經』卷第三五「迦葉菩薩品第十二之三」に、「仏性雖無不同兔角。何以故。兔毛・兔角以雖無量善巧方便不可得生。仏性は生は故雖無不同兔角。」(大正藏二二・五七二中)とある取意。「兔角」「兔毛」とは、「四無」のうち「畢竟無」を喩えたものである。その意味は「絶対に存在しない」ということ。つまり、兔に角は生えないが、仏性は「可生」であるということ。

(295)「四無」の具体的内容は不明。最も一般的な「四無」は次のような四つの「無」(abhava)である。「以前の無」(prāgabhava)、「破壊無」(pradhvam sabhava)、「畢竟無」(atyantabhava)、「相互無」(anyonyabhava)。「畢竟無」は絶対的な無、「相互無」は二つの事物の間に同一性の存在が否定される無。「以前の無」は結果が生じる前にはその結果の存在が否定される無、「破壊無」は結果が生じた時点で、その原因の存在が否定される無。『涅槃經』巻第一九では「無の六義」としてみえる(大正藏二二・五一九下—五三〇上)。「畢竟無」「有時無」「少故」「無受故」「受盡法故」「不對故」の六つ。

(296)大正藏本文に欠けるが、脚註<sup>295</sup>甲)によればこの直後に「四字あり。」「仏性の無とは因時には果無きなり。四無の中に於いて是れ有時無にして、畢竟無には非ず。故に可生(性)無きなり」。最後の四字は「故無可性」であるが、「性」を「生」の誤字と見做して訓読した。この「有時無」については前註(295)参照。おそらく prāgabhava である。

(297)『涅槃經』巻第二九「師子吼菩薩品第十一之三」に、「我所宣說涅槃因者。所謂仏性。仏性之性不生涅槃。是故我言涅槃無因。能

破煩惱故名大果。不從道生故名無果。是故涅槃無因無果。」(大正

藏二二・五三八下)とある中の一部の引用。經文の趣旨は、「涅槃の因は仏性」であるが、「仏性の性は涅槃を生じない」から「涅槃は無因無果」である、ということ。慧遠は「仏性の性は涅槃を生じない」という經文から、「法仏の性」は「生因(生じる因)」ではなく、「了因(知らしめる因)」であると解釈した(語釈については前註(191)石飛氏による)。「佛教思想論(上)」一七—一八頁において、松本史朗氏は「如来藏思想」も、瑜伽行派の正統的学説も、単一・常住な、究極的基体、「A」の実在を承認する点で、「このアートルン論」といって単純な一元論の影響によって、大乘仏教内部に成立した思想であることには変わりないが、両者を分けるのは、前者、つまり「如来藏思想」が、「アートルン論」の素朴な仏教版(Buddhist version)であったのに対し、後者、即ち、瑜伽行派の正統的学説が、常住なものは、因たりえない、という仏教的原則を守るうとした点だけであろう。」と述べられた。私が「生因」「了因」について考える上で、この松本氏の御見解が常に念頭にあった。その是非を判断することは困難であるが、「常住なもの、因たりえない」という仏教的原則」という言葉は、仏教的原則を確認する上で、学ばせていただいたし賛成もしたい。その上で言いたいことは、如来藏思想を根本的立場とする右の『涅槃經』の經文、及び「生因」と「了因」とを區別する慧遠、どちらも、「仏教的原則」をそれなり知っていたということである。しかし、厳守していない。後註(302)参照。

(298)「性淨の因果」は「体一」であるならば、なぜ「因果」と稱する必要があるのか理解に苦しむ。これは「正因」についても同様



(310)「随縁」「転変」と併記されるので両語は同義語。問題は「生因」を含蓄する「転変」は、サーンキヤの「転変説」とよく類似しているといふことである。前註(302)参照。つまり「随縁」とは、サーンキヤ哲学における「転変説」に類似するものだといえる。詳細な論証は今後の課題としたい。

(311) 本文「但異体無。無合掌有」であるが全く読解できなかった。『辻森訳註』(一)「四二頁の訓読は、但だ異体の無、合掌」或いは牽?の有に非ず」で、それを踏襲しただけである。

(312) 本文「菩提教道」とあるが、脚註(原)により「菩提涅槃教道」に改めた。

(313) 本文「行」を脚註(原)により「行徳」に改める。

(314) この一段は「方便涅槃」「菩提涅槃」の「教道」と「行徳」を問題にした箇所である。「生因」「了因」も「行を修すること」に関連させられている。「修行」=「因」と理解される。それぞれの意味は「行を修すること」によって果を生じる「因」「行を修すること」によって顕れる「因」である。両者に大差はない。つまり「了因」「修行」が「因」となって、常住な「仏性」は解放されるのである。「生因」「了因」が本来もっていた、論理的認識論的な意義は薄れ、「生因」「了因」は修行論とされている。

(315) 『涅槃経』卷第二八「師子吼菩薩品第十一之二」に、「復有生因。謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提。」(大正蔵二二・五三〇上)の取意。

(316) 『涅槃経』卷第二八「師子吼菩薩品第十一之二」に、「復有了因。謂八正道阿耨多羅三藐三菩提。」(大正蔵二二・五三〇上)の取意。前註(304)の「了因」に同じ。

(317) この一段「方便果」もまた、修行による果の生起と顕現を問題にした一節である。この「方便果」の観点でも、「生因」も「了因」も大差はなくなる。その意味は前註(314)に同じ。

(318) 『涅槃経』卷第二八「師子吼菩薩品第十一之二」に、「復有生因。謂首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提。」(大正蔵二二・五三〇上)の取意。

(319) 『涅槃経』卷第二七「師子吼菩薩品第十一之二」に、「仏性者即首楞嚴三昧性如醍醐。即是一切諸仏之母。以首楞嚴三昧力故、而今諸仏常染我淨。」(大正蔵二二・五二四下)とある取意。

(320) 『涅槃経』卷第二八「師子吼菩薩品第十一之二」に、「復有了因。謂仏性阿耨多羅三藐三菩提。」(大正蔵二二・五三〇上)の取意。

### ( ) 説性所以五

第五門の中に、経論に性を説く所以を弁明す。経は多く空を説き、諸法の性を破して、諸法の空を説くなり。今此に何が故に仏性を宣説するや。然るに彼の清浄法界門の中に、一切の義を備つ。諸法は縁起して、互に相集成す。空に就いて法を論ずれば、法として空ならざること無し。性に拠りて法を弁えれば、法として性に非ざること無し。空と性とは、各おの是れ一門なり。門は別にして既に殊なれり。所為も亦た異なれり。空を説くは有に執する衆生を破さんが為なり。性を説く所為は経論に同じからず。『涅槃経』に云わく、「衆生

をして不放逸ならしめんが為の故に、仏性を宣説す。」と。若し性を説かざれば、縊じて心に自ら軽んじ、己は能く大菩提を成ぜざると謂つて、心は道に趣くこと無く、多く放逸を起す。故に、「衆生は悉く仏性有りて、定んで必ず当に成ずべし。」と説き、放逸を捨て、趣向に随順せしむなり。『宝性論』の中の所為に五有り。一には、衆生が己自身に怯弱の心を生じ、己に性無しと謂い、自ら絶ちて求ざるが為の故に、仏性は衆生に同じく有当に必ず果を得ると説く。磁石の中に其の金性有りて消融すれば必ず得、木に火性有りて之を擲れば必ず生ず、乳に酪性有り縁具すれば便ち出するが如し。其の勇猛を増し、仏の心を求めん。此の一義は『涅槃』と同じなり。二には、余の衆生を輕慢せんが為の故に、仏性を宣説す。彼は当に作仏すべし。云何が軽んずべきや。是を以つて『經』の中に、不輕菩薩、若し四衆を見れば、高き声にて唱えて言わく、「汝當に作仏すべし。我は汝を輕せず。」と。衆生に仏性有ると知るを以つての故なり。三には、我を妄執する衆生の為の故に、仏性を宣説す。情取に同じからず。故に『經』に説きて言わく、「如来藏とは、我・衆生に非ず、命に非ず、人に非ず。」と。四には、虚妄の法に執着せんが為の故に、仏性を宣説す。所取に同じからず。五には、真如・仏性を誹謗し、是れ則ち斷滅するなりと謂つが為の故に、仏性を説く。是れは真なり、是れは實に常・樂・我・淨なり。亦た斷滅を怖畏す

るより、實を樂つ衆生の為に仏性を説くべし。仏性の義、略して弁えること是の如し。

訳註

(321) 科文( )「弁明經論說性所以」(⊙四七七下一行)。經論において仏性が説示された理由。

(322) 『宝性論』卷第四「為何義說品第七」本領58(通偈一五六)に、「処如經中說 内外一切空 有為法如雲 及如夢幻等 此中何故說一切諸衆生 皆有如來性 而不說空寂」(大正藏三一・八四〇中下)とある。この『宝性論』の問題提起、つまり「空」と「性」との差異はなぜあるのか、といつことを、「說性所以五」は踏襲している。

(323) 「清淨法界」の出典未詳。

(324) 「空」と「性」とを清淨法界の二側面と見做す折衷的な解釈。前註(95)「他空法」説を参照。

(325) 『涅槃經』卷三五「迦葉菩薩品第十一之三」に、「說諸衆生悉有仏性、為令一切不放逸故。是名如意誦」(大正藏一一・五七四中)とある取意。

(326) 『涅槃經』卷第七「如來性品第四之四」に、「有仏性者、必定当成阿耨多羅三藐三菩提」(大正藏一一・四〇五中)とある取意。

(327) 『宝性論』卷第四「為何義說品第七」本領59(通偈一五七)に「以有怯弱心 輕慢諸衆生 執着虚妄法 誹謗真如仏性 計身有神我為令如是等 遠離五種過 故說有仏性」(大正藏三一・八四〇下)とある取意。『辻森訳註』(一)の四三三頁、註一四〇では、以



したからと思われる。この『法華終論』の受容と展開については、奥野光賢「仏性思想の展開 吉蔵を中心とした『法華論』受容史」『大蔵出版』二〇〇二年十月) 第二篇参照。私自身は、『法華経』は仏性を説示しないと判断しているが、この分野における研究は多いので、機会があれば論じてみたい。

(329) 『勝鬘經』「自性清淨章第十三」に、「如来蔵者、非我非衆生非命非人」(大正蔵二二・二三中)とある取意。前註(51)参照。

## 後記

本来、研究篇を加える予定であったが時間の都合上省略せざるえなくなった。「仏性義」は私にとって難解な文献であり、「仏性」の海に溺れたというのが正直な気持ちである。なるべく早い時期に、研究篇の別稿を準備して、本稿とともに識者の忌憚のない御批判を頂戴したいと考えている。尚、本稿において、私は「仏性義」中に見出せる非仏教的な観念を指摘した。その大半が如来蔵・仏性思想に関連する観念である。私が、このように考えるにいたったのは、袴谷憲昭氏、松本史朗氏、伊藤隆寿氏、ジョアキン・モンテイロ氏の研究の影響によるものである。特に、私はジョアキン・モンテイロ氏より仏教について多くの課題を戴いた。本稿において、その学恩に少しでも報いることが出来ればと願っているが、そ

の自信は全くない。

私の問題意識は極めて単純で、大乘を立場とする人々は、「大乘非仏説論」に対して論理的な応答をしたのか否か、ということである。特に、如来蔵・仏性思想のみを過度に問題視する気持ちはない。「理解いただければ幸いである。私は学部二年生の時、鎌田茂雄著『八宗綱要』(講談社学術文庫)を読んだ。「仏教は沢山あるのだな」というのが率直な感想だった。しかし、先の四氏の研究を読み、自分でも少しづつ仏教について考えることが出来るようになるにつれて、原始仏教や部派仏教を小乗と蔑視する大乘側の主張に違和感を抱くようになった。私は、伝承されてきた「阿含」や説一切有部等の思想に問題がないとは思わない。しかし、それらにも問題があることと、それらを一括して小乗と見做すことは全く別次元の問題だと理解している。また、私は仏教自体を全面的に断罪したい気持ちも全くない。私は、仏教から多くの事柄を学んでいるつもりであるし、仏教研究することに、この上ない喜びも感じている。

最後に、私に初めて講義の機会をを与えてくださった駒澤短期大学仏教科の諸先生方にお礼を申しあげたい。駒澤短期大学の閉鎖は本当に残念でならない。そして、論集の最後の編集委員奥野光賢先生には、原稿の遅れにより多大なご迷惑をかけたことを謝り、尚かつ親切丁寧な励まし言葉を頂戴



したことに感謝の意を表しておきたい。

（二〇〇六年七月二十六日 脱稿）

『大乘義章』の研究（二） 「仏性義」註釈研究（岡本）