

清淨法界と如來藏

——理性・行性の思想背景——

岡　本　一　平

一 問題の所在

「理性」「行性」は、主に中国の法相宗の学僧たちが、経論に説かれる「悉有仏性」説と「五性各別」説とを折衷するため主張した学説として知られている。一般に「悉有仏性」を「理性」、「五性各別」を「行性」と解釈したとされる。本文の目的は、「理性」「行性」の思想背景を、インドの瑜伽行派の諸文献における「清淨法界」の「六相」と「如來藏」の「十義」とに遡及可能な概念と見做し、「理性」「行性」の諸問題を吟味することにある。

従来の研究において、明確な問題意識の下このような考察はなされてこなかった。その理由は、主に二つの先入観が相互に関連していたから思われる。第一の理由として、研究者が「理性」「行性」を二対の概念と見做す先入観が強いといふことを挙げられる。確かに、基（六三二）〔六八〕は「理性」「行性」を二対の概念として用いる。しかし、円測（六三一六九六）は、「真如法身仏性」と「行性」を対にして

用いることもある。この「真如法身仏性」は「理性」に相当するといえるが、必ず「理性」の語を用いるかといえばそうではない。しかも、これらの語の起源が、以下に論述するようには「清淨法界」の「六相」や「如來藏」の「十義」にあるならば、二対の概念でない方が自然なのである。また、その起源において対立する概念でもない。第二の理由として、「行性」の「行」が漢訳語であるという視点を欠いていたことが挙げられる。私見では、「行」は如來藏の「十義」における第六番目、^{〔六〕}の漢訳語であり、「転じる」「はたらく」という意味である。この二つの先入観が相互に補完し合って、仏教思想史における「理性」「行性」の位置づけは不明確になってしまったようと思われる。そこで、私は「行」の原語と典拠とを手掛かりにして、「理性」「行性」の仏教思想史における位置づけを問い合わせてみたいと考える。

一 慧遠における「理性」と「行性」

「理性」「行性」について、私が瑜伽行派の諸文献に遡及し検討するに至った契機は、淨影寺慧遠の『大乘義章』「仮性義」の註釈研究によつて与えられた。現在知られている限り、「行性」という語の最古の用例は『大乘義章』「仮性義」にある。この説解を通じて、「行性」中の「行」の典拠は、勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』〔『宝性論』と略称〕に遡及できることを知りえた。次の〔一〕は『大乘義章』「仮性義」、〔二〕は『宝性論』の当該箇所である。

〔一〕『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、八には遍一切處、九には不变、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、相應と及び行と、時差別と遍處と、不变と無差別となり。」と。（大正藏四四・四七四下）

〔二〕体と及び因と果と業と 相應と及び行と 時差別と遍處と 不变と無差別と

彼の妙義の次第なり 第一真法性を
我は是の如く略説す 汝は今、應に善く知るべし
此の偈は何の義を示現するや。略説すれば此偈に十種義

の義有り。此十種に依りて第一義の実智の境界たる仮性の差別を説く。応に知るべし。何等を十と為すや。一には体、二には因、三には果、四には業、五には相應、六には行、七には時差別、八には遍一切處、九には不变、十には無差別なり。（大正藏三一・八二八中）

この記述〔一〕〔二〕を比較すれば、記述〔二〕「仮性義」の「性」を十に分別する説（「性の十分説」と略称）が、記述〔二〕『宝性論』の如來藏の「十義」にもとづいていることは一目瞭然である。この「十義」は、如來藏を十種の觀点・範疇より規定したものである。高崎直道氏によつて明らかにされた原語と漢訳語とを併記すれば、(1)「体(svabhāva)」、(2)「因(hetu)」、(3)「果(phala)」、(4)「業(karman)」、(5)「相應(yoga)」、(6)「行(vṛtti)」、(7)「時差別(avasthā-prabheda)」、(8)「遍一切處(sarvatrāga)」、(9)「不变(avikāra)」⁽¹⁰⁾「無差別(asampheda)」である。

記述〔一〕によれば、慧遠の「性の十分説」の各用語は、如來藏の「十義」にもとづいて「性」を十の範疇より區別した上で、〈十義〉の各語尾に「性」を付け加えていることが判明する。この「性」は、「仮性(buddha-dhātu)」の「性(dhātu)」であり、「宝性論」の「七種金剛句」⁽⁵⁾の第四番目「性(dhātu)」にも相當すると思われる。「性の十分説」の各語を列挙すれば、(1)「体性」、(2)「因性」、(3)「果性」、(4)

「業性」、(5)「相應性」、(6)「行性」、(7)「時差別性」、(8)「遍歎性」、(9)「不變性」、(10)「無差別性」である。

つまり、(6)「行性」の語は、(6)「行 (vṛtti)」の語尾に「性 (dhātu)」を加えた慧遠の造語である。むろん、慧遠における原語の知識を確認する術はない。しかし、重要なことは、「行性」の語を用いるすべての文献の中で、管見の限り

「行」の語の典拠を明示するのは、記述「二」「仮性義」のみだということである。従つて、中国や日本の仏教において用いられる「行性」の語は、「宝性論」における「十義」の中の(6)「行 (vṛtti)」にもどづいた慧遠による造語と判断してもよいと考える。ただし「行性」の内容は、この語を用いる学僧によつてまちまちなので、その内容まで慧遠や「宝性論」に由来するわけではない。

以上、「行性」という語の典拠を、「行」の原語と共に確認したので、次に「性的十分説」中の(6)「行性」の記述を引用して、慧遠における「行性」の内容について考察しておきたい。

(三)行性と言うは、行の別に三有り。一には、妄見の凡夫が顛倒の見を起すことなり。二には、実見の聖人が妄想の心を離れることなり。三には、如來には戯論の習が無きことなり。三行は殊ると雖も、性体は不二なり。其れ猶お種・殻・牙・莖等は異なれども、殻の性に別無きが

どし。行に就いて性を弁えるが故に行性と云う。故に彼の「論」に言わく、「実を見ざる者を説きて凡夫と言う。聖人と及びと仏とは、能く衆生の如來藏中の真如は無差別と見る」と。(大正藏四四・四七五中)

まず「行性」という複合語は、「行に就いて性を弁える」といわれる所以で、「行についての性」「行の性」という意味である。この「行 (vṛtti)」は、「転ずる〔こと〕」「はたらく〔こと〕」の意味であり、慧遠は、「妄見の凡夫が顛倒の心を起す」と「聖人が妄想の心を離れる」と「如來には戯論の習〔慣〕が無きこと」の三つと見做している。この「行」は、「凡夫」「聖人」「如來」の「存在」を指すのか、その「行為」を指すのか不明瞭である。その經証たる「宝性論」の偈では、「行為」、長行釈の方では「存在」の方に力点を置いている。しかし、「行為」は三者の「存在」を離れてありえない所以で、「行」は「存在」と「行為」とを含意していると考える。ここでは、三者の「存在」に力点をおいて解釈すれば、「凡夫」「聖人」「如來」という「三行」(三つの転じ方・はたらき)」は異なるが、その「性体」においては一つである(「三行雖殊、性体不二」)、というのが「行性」の趣旨である。この「性体」は、後述するように「理性」や(1)「体性」つまり「如來藏」「法身」「真如」を意味すると私は考えている。慧遠の(6)「行性」の規定は、「性 (dhātu)」が

「凡夫」「聖人」「仏」へと「転じる (vritti)」^⑤、しかも「性」において「一」である、とまとめておきたい。この「性」は、「体性」「理性」を意味するので、「如來藏」「法身」「真如」を代入することが出来る。

次に、「理性」という語の典拠も「仮性義」にある。ただし、「行性」とは違つて、少し複雑な問題がある。というのも「仮性義」において、慧遠は「理性」と称すべき内容に対して、必ずしも「理性」と名づけないからである。私見では、「理性」は〈十義〉中の(1)「体 (svabhava)」における「真如体」と考へている。この私見を論証してみたい。次の記述

〔四〕は〈性の十分説〉中の(1)「体性」の記述、〔五〕はその

経証たる『宝性論』である。

〔四〕初めに体性とは、『論』の釈に三有り。「一」には如來藏。染時の体なり。「二」には法身。淨時の体なり。即ち前の藏体が顯れるを名づけて法身と名づく。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。義に隨い体を弁えれば、名は乃ち無量なり。且く隱と顯と理実とに随つて二と論ず。此の三は乃ち是れ諸法の体なり。故に体性と名づく。(大正藏三四・四七四下)

〔五〕向に説く所の如きは、一切衆生に如來藏有り。彼は何

の義に依るが故に、是の如く説くや。偈に言わく、
仮の法身は遍満し 真如は無差別なり

皆な實に仮性有り 是の故に常に有りと説く

此の偈は何の義を明かすや。三種の義有り。是の故に如來は、「一切時に一切衆生に如來藏有り」と説く。何等を三と為すや。「一」には、如來の法身が、「一切諸もろの衆生の身に遍在することなり。偈に「仮の法身は遍満し」と言うが故に。「二」には、如來の真如の無差別なることなり。偈に「真如は無差別なり」と言うが故に。「三」には、一切衆生は皆な悉く實に真如仮性有ることなり。偈に「皆な實に仮性有り」と言うが故なり。(大正藏三一・八二八上―中)

慧遠は「〔論〕の釈」といつているので、おそらく長行釈の方に従つたと思われる。記述〔五〕の長行釈中の「法身 (dharma-kāya)」「真如 (tathata)」「仮性 (gotra)」の三語を、慧遠は記述〔四〕において、「如來藏」「法身」「真如」の順序に変更している。この順序変更は、本来は同義と見做されている三語に対し、(7)「時差別性^⑥」の「不淨」(II「染時」と「淨時」という状態を読み込むことによつて、この三語の位置を区別したものと思われる。また「宝性論」にない慧遠の独自の用語は、「隠」「顯」「理実」の三語である。記述〔四〕の「体性」を図示すれば次のようにある。

「〔体〕の名称」（様態1）　（様態2）

- ① 「如來藏」＝「染時」　＝「隱」　衆生に限定
② 「法身」　＝「淨時」　＝「顯」
③ 「真如体」＝「染淨・内外の諸法に〔共〕通」

＝理実　諸法に共通

つまり、「体性」に関する名称は無限（＝「無量」）にあるが、「隱」「顯」「理実」という三つの観点からいえば「如來藏」「法身」「真如体」の三種類の名称によって表現されるといわれている。『宝性論』の取意を含めて整理すれば、①「如來藏」＝「染時」＝「隱」、②「法身」＝「淨時」＝「顯」、③「真如体」＝「理実」である。更に①「如來藏」と②「法身」とは衆生に限定されるが、③「真如体」は「一味」であり「染淨・内外の諸法に通ず」といわれる所以、衆生だけではなく非情にも共通する「性」である。また③「真如体」は「理実」といわれ、「理性」という表現を欠くものの、後述するように「理性」の用例と内容上一致すると思われる。つまり、(1)「体性」の規定は、「隱」「顯」「理実」の様態において「如來藏」「法身」「真如」という異名をもつが「一味」であり、「諸法の体（諸法之体）」である、とまとめておきたい。

次に「仮性義」における「理性」の用例を提示しておこう。

(1)「理性」と言うは、廢縁について実を談するなり。實之處には縁無し。縁無きを以つて以つての故に、眞体は一味

にして、非因非果なり。『涅槃』中の非因非果性と其の理は一なり。（大正藏四四・四七三中）

この記述〔六〕によれば、「理性」は「眞体」と言い換えられている。この「眞体」は、記述〔四〕の③「眞如体」の略称であろう。この他に、③「眞如体」と「理性」との共通性は「一味」と規定されることと、「実之處（眞実の場所）」、あるいは「実」と規定されることである。この「実之處（眞実の場所）」は「体性」における「諸法の体（諸法之体）」と同一である。さらに、③「眞如体」が「理実」といわれる所以は、「理性」の「理」とも共通する。簡単にいえば「理性」とは「眞如」である。即ち「理性」の規定は、「眞如」「廢縁」「実之處」「非因非果」「一味」とまとめられる。

『宝性論』の(1)「体（svabhāva）」という漢訳語を尊重し、その内容も「眞如」だけではなく「如來藏（仮性）」「法身」を含むので、慧遠は、(1)「体性」中の「眞如体」を「理性」と呼ばなかつたのであろう。しかし、この比較によつて「体性」と「理性」とはほぼ同一の概念であると知られるであろう。

以上の考察をまとめれば次のようである。「理性」「行性」は、『宝性論』における如來藏の「十義」中の(1)「体（svabhāva）」（＝「如來藏」「法身」「眞如」）と(6)「行（vṛtti）」とに由来する慧遠の造語ということである。また慧遠における

る「理性」は、「性 (dhātu)」における「体 (svabhāva)」(=「真如」)の側面であり、衆生と非情とを含む「一切が存在するため」に必要な「実之處（眞実の場所）」である。「行性」は、同じ「性 (dhātu)」における「行 (vṛtti)」の側面を意味する。「理性」(=「体性」)が「凡夫」「聖人」「仏」へと「転じて」いる様態を「行性」と称するのである。

一 清淨法界と如來藏の規定

『大乘義章』「仮性義」を介して、この「理性」「行性」の思想背景が、『宝性論』における如來藏の「十義」へと遡及可能なことを指摘した。さて、法相宗における「理性」「行性」を考察する前に、もう一つ吟味すべき問題がある。それは清淨法界の「六相」⁽¹⁰⁾である。というのも、高崎直道氏の研究によれば、『宝性論』の「十義」は、『大乘莊嚴經論』における「清淨法界」の「六相」から展開したものだからである。⁽¹¹⁾また、袴谷憲昭氏は、「六相」を説く瑜伽行派の諸文献の中で、玄奘訳『仮地經論』の「六相」だけに異説があることを指摘している。⁽¹²⁾私は「理性」「行性」を、「六相」や「十義」の思想展開の中で位置づけるべきだと考えるので、高崎・袴谷の両氏の見解を参考しながら、⁽¹³⁾「六相」と「十義」とにおける⁽¹⁴⁾svabhāva⁽¹⁵⁾vṛttiの差異を吟味してみたい。

ここで「清淨法界」の規定というのは、『大乘莊嚴經論』「菩提品第十」⁽¹³⁾における「六相」、及び『仮地經論』に説かれる「清淨法界」の「六相」である。「如來藏」の規定というのは、『宝性論』「一切衆生有如來藏品第五」に説かれる「十義」である。その成立の前後関係は、『大乘莊嚴經論』の「六相」を受けて『宝性論』の「十義」が成立したとされる。⁽¹⁴⁾のような前後関係があるならば、当然、「清淨法界」と「如來藏」との間に、異質性だけではなく、同質性を見出すことは可能であろう。私は、その同質性を「清淨法界」と「如來藏」とが、どちらもdhātuと称されていることに求めた。『清淨法界』の原語はdharmadhatu-visuddhiである。また、『宝性論』における如來藏がdhātuであることは、論の主題を示す「七種金剛句」を参照すれば容易に判明する。

〔七〕仏と法と及び衆僧と 性と道と功德と業とに
此の論の体を略説す 七種金剛句なり⁽¹⁵⁾（大正藏三）。

八二〇下）

この「七種金剛句」をサンスクリット原語とともに併記すれば、「仏 (buddha)」「法 (dharma)」「衆僧 (gana)」「性 (dhātu)」「道 (bodhi)」「功德 (guna)」「業 (karma, buddham)」である。そして「性 (dhātu)」を詳解したものが、「宝性論」「一切衆生有如來藏品」に相当する。つまり、『宝性論』は「性 (dhātu)」を「如來藏 (ratnagatagarbha)」

と解釈したのである。

近年における最も重要なdhātuの議論には、松本史朗氏によるdhātu-vāda（基体説）の仮説がある。松本氏がdhātu-vādaという仮説を提示された理由は次のようにある。

さて筆者はここで、唯識説と如来藏思想がともに「法界無差別」を主張する点を重視して、一つの仮説（hypothesis）を立てたいと思う。それは、唯識説をも如來藏思想をも包含するただひとつのdhātu-vāda（the theory of locus）というものがあり、それが「すべては空であり、従つてlocusも空である」と説く中觀派のśūnyatāvādaと対立していたというのが、インド大乗仏教史の現実であった、というものである。⁽¹⁵⁾

また、次のようにも述べられている。

私がじこで“dhātu-vāda”として紹介した考え方とは、実は私はその人が批判した対象であった。いうまでもなく、ウパニシャッドのブラフマン・アートマン論である。⁽¹⁶⁾

このように、松本氏のdhātu-vādaという仮説は、唯識説と如來藏思想との同質の論理構造を示すため、更には、インド思想におけるブラフマン・アートマン論とも共通の論理構造を解説するために提示された仮説である。私は、この松本氏の問題提起を有意義なものとして承認したい。その理由は、瑜伽行派の思想と如來藏思想とアートマン論との基本的な思

想構造が一元論であり、同時にそれらが非仏教的観念であることを初めて提示されたと考えるからである。「清淨法界」の〈六相〉も、「如來藏」の〈十義〉も、松本史朗氏のいうdhātuの多様な側面を分析したものと、私は考える。私が、両概念におけるdhātuの語に注意したのは、松本氏のdhātu-vādaなくしてありえなかつた。ただ、この仮説を有意義なものと思いながらも、この仮説によつて〈六相〉や〈十義〉を吟味することはしない。その理由はdhātu-vādaの六つの規定に対して賛成しているのではなく、その基本的趣旨に賛成しているからである。つまり、瑜伽行派の思想と如來藏思想と同一の思想構造をもち、それはアートマン論とも同一である、ということについてである。六つの規定自体は、再考の余地があると考えている。ただし、私が〈六相〉と〈十義〉においてdhātuの語に注意したのは、松本氏のdhātu-vādaの仮説より多くを学んだことを再度記しておきたい。

では、瑜伽行派の諸文献は、どのようにそのdhātuを規定したのか、〈六相〉と〈十義〉の差異を吟味してみたい。先に、勒那摩提訣『宝性論』によつて如來藏の〈十義〉の名称を紹介した。ここでは比較を容易にするために、玄奘訣『仮地經論』卷第七によつて〈六相〉の記述を引用しておく。

〔八〕復た義有り。此の中に清淨法界を顯示せり。六種の相有りて、一切の仮地の功德を總摸するなり。謂わく、自

性相、因相、果相、若しくは作業相、若しくは相應相、若しくは差別相なり。（大正藏二六・三三下）

この記述〔八〕によれば、「仏地經論」における「清淨法界」は「仏地」に限定されている。この限定は当然である。

というのも、〔六相〕は「仏地經」の結偈に対する註釈において説かれ、その結偈は「仏地」に関する偈だからである。

次に〔六相〕の名称を列挙しておけば、(1)「自性 (svabhāva)」、(2)「因 (hetu)」、(3)「果 (phala)」、(4)「作業 (karman)」、「相應 (yoga)」、(5)「差別 (vṛtti)」である。漢訳語の差異を除けば、〔六相〕と〔十義〕の前の六つは同語である。この中で(6)「差別 (vṛtti)」の規定は、「仏地」という限定によつて、次のように「如來の三身」⁽²⁾を内容とする。

〔九〕義有り。此れ六種相中の差別の相を顯すなり。諸もろの如來の所依たる清淨法界の体性は差別有ること無きと雖も、而も三身の種種の相に異りて転変し同じからず。故に差別と名づく。「自性法」とは、即ち是れ如來の初の自性身にして、体は常に不變なり。故に自性と名づく。力・無畏等の諸もろの功德法の所依止なるが故に。亦た法身と名づく。「受用」とは、即ち是れ次の受用身なり。能く自他をして種種の大法樂を受用せしむるが故に。「變化」とは、即ち是れ後の變化身なり。衆生を利益し安樂せしむと欲せんが為に、種種の變化の事を顯示

するが故なり。体の義、依の義、衆德聚の義を、總じ名づけて身と為す。是の如きは三身の名義を略稱するなり。

（大正藏二六・三三五下）

この記述〔九〕によれば、「清淨法界」の「体性」は無差別（＝「無有差別」）であるが、しかも「自性身」「受用身」「變化身」の「三身」に「轉變」するとされ、そのことを「差別 (vṛtti)」と称している。伝統的に唯識思想における「真如」は「凝然」であり、「動かない」とされるが、唯一の例外は、「清淨法界」＝「真如」が三身へ「轉變」する事とにある。つまり、「清淨法界」の(6)「差別 (vṛtti)」の規定は、「如來の三身」である。

これに対して、「寶性論」における如來藏の(6)「行 (vṛtti)」は、次のように「仏地」という制約を緩め「衆生」にも関連すると規定される。

〔十〕又た行の義に依るが故に一偈を説く。

実を見る者は説いて言わく 凡夫と聖人と仏と
衆生は如來藏なり 真如と無差別なればなり

此の偈は何の義を示現するや。偈に言わく、

凡夫は心顛倒す 実を見るものは彼に異なる

如実にして不顛倒なる 諸仏は戲論を離れる

此の偈は何の義を明かすや。向に如來の法界中の一切法の真如の清淨なると同相なるを明かし、「般若波蜜」の

無分別智の法門等に依りて、諸もろの菩薩・摩訶薩の為に説けり。此は何の義を以つてなりや。略して明かせば三種人に依る。何等を三と為すや。一には実を見ざるの凡夫、二には実を見る聖人、三には畢竟して成就せる如來の法身なり。是れを三種の「行」と名づく。応に知るべし。応に云何が知るべきや。謂わく、顛倒を取ると、顛倒を離れると、戯論を離れるとの是の如き次第なり。此れ何の義を以つてなりや。顛倒を取るとは、謂わく、諸もろの凡夫の三種の虚妄なる想・心・見の故なり。偈に「凡夫は心顛倒す」と言うが故なり。顛倒を離れた時は、聖人は虚妄なる想・心・見を離れるを以つての故なり。偈に「実を見るものは彼に異なる」と説く言うが故なり。戯論を離れるとは、正しく顛倒及び諸もろの戯論を離れるなり。煩惱障と智障と、及び煩惱の習氣とを、諸仏如來は根本より永く尽くすを以つての故なり。

偈に「如実にして不顛倒なる諸仏は戯論を離れる」と言うが故なり。⁽²⁾（大正藏三一・八三二下—八三三上）即ち、この記述〔十〕によれば、「⁽¹⁾〔十義〕」の〔6〕「行（vṛtti）」は、「凡夫」「聖人」「仏（＝如來法身）」へと「次第」に転じる（vṛtti）ことを内容としているのである。ちなみに、この箇所が、慧遠の「行性」の典拠に相当する。記述〔九〕と〔十〕とを比較すれば、「清淨法界」と「如來藏」とにおける

〔6〕vṛttiの規定の差異は明瞭である。つまり両者の差異とは、dhātuを「仏」に限定するのか、衆生にも「転じる」と見做すのか、という点にある。「清淨法界」における〔6〕「差別（vṛtti）」の規定は、「如來の三身」を内容とし、「如來藏」の〔6〕「行（vṛtti）」の規定は「凡夫」「聖人」「仏（＝如來法身）」を内容とする。また両者に共通するのは「自性身」＝「法身」である。「宝性論」と比較した場合、瑜伽行派の正統説に近いと思われる「仏地經論」は、やはり「清淨法界」の〔6〕「差別」を「衆生」（＝「凡夫」「聖人」）にも関連するものとは主張出来ないのである。なぜならばその背景には「五性各別」説があるからである。もし、「仏地經論」が〔6〕「差別」の規定において、「宝性論」と同様の〔6〕「行（vṛtti）」を説けば、「五性各別」を墨守するのが困難になってしまうだろう。両者の差異はここにある。

次に「理性」の思想背景、〔1〕svabhāvaについて「六相」と「十義」とを比較検討しておきたい。「清淨法界」における〔1〕svabhāvaの規定は、玄奘訳『仏地經論』だけに特異な主張があるので紹介しておきたい。まず、袴谷氏は〔六相〕中の〔1〕svabhāvaを「その本質をなす狹義の〈清淨法界〉と見做し、『大乘莊嚴經論』に対する無性（Asvabhāva）と安慧（Sthiramati）の註釈書、及び『仏地經』に關する戒賢（Śīlabhadra）の註釈

書、計三書を参照した上で次のように述べている。長文であるが、極めて重要な見解と思われる所以引用しておきたい。

以上の三つの註釈内容はほぼ共通しているといえる。これらの記述から、〈清淨法界〉の本質とは、「一切法」の〈真如〉が〈煩惱障〉と〈所知障〉より〈清淨〉となること、すなわち〈真如〉の〈転依〉にほかならないことが知れる。ここで問題となるのは、三註釈に共通する「真如」の〈転依〉という語句の解釈である。原語は知るべくもないが、おそらくは“tathatāśraya-paravṛttiḥ” (parivṛttiḥ) があつたのである。しかし、このように原語を推定したところで、この解釈に種々の困難が介在することを拒むことはできないが、ここではいづれも「一障」から離れるという記述を指示している点か¹⁵⁾、tathatāśraya-paravṛtti (parivṛtti) なるkarmadhaṇaya複合語と考え、「異質的転換を果たした〈真如〉」と理解すべきとにしよう。このように理解すると、によつて「本性清淨」(prakti-vyavadāna, vīśuddhi) と「無垢清淨」(vaimalya-vyavadāna, vīśuddhi) との関係が想起される。〈本性清淨〉とは〈真如〉をはじめ〈空性〉・〈実際〉(bhūtakoti)・〈無相〉(animitta)・〈勝義〉(paramartha)・〈法界〉(dharma-dhātu)などを同義語とする無限定なるが、まことに世界である。しかし、この世界は誰にでもあ

るがままに見える世界なのではなく、ただ〈勝智〉をもつたものののみの対象 (paramasaya jñanasyārthaḥ) となる。しかもその人は「一障」を離れた時においてのみありうる。この時、同じ〈真如〉が「異質的転換を果たした〈真如〉」という限定を受ける。これが〈無垢清淨〉であり、〈転依〉を特質とするといわれるものである。したがつて、このような立場においては〈無垢清淨〉は〈転依〉なしには〈本性清淨〉も事実上ありえないといわなければならない。その意味で、「一切法」の〈真如〉が「一障」より〈清淨〉となつたことを特質とする「清淨法界」とは、「異質的転換を果たした〈真如〉」、すなわち〈無垢清淨〉を本質とするものといえるのである。ただし、『仏地經論』のみは、同じ偈に対する解釈が他の三註釈と趣きを異にしている。これについては後に言及するであろう。

私の責任において要約すれば次のようなになる。即ち、「清淨法界」における¹⁶⁾svabhavaの規定とは「無垢清淨」=「転依」であり、その意味は「異質的転換を果たした真如」である。また、「無垢清淨」=「転依」の結果としてのみ「本性清淨」は事実上ありえる。ただし『仏地經論』における¹⁷⁾svabhavaの規定だけは特異な主張である。この「転依」=「無垢清淨」は、妄なる阿賴耶識が「転依」し「真如」へと

一体化すること、と私は理解している。引用の末尾で「同じ

一切法の真如は二障の清浄相なり

偈」といわれたものが、「清浄法界」の(1)svabhāvaの規定に對応するものである。(1)では「大乘莊嚴經論」「菩提品」五一偈の前半と、その散文釈を引用しておきたい。

〔十一〕次に清浄法界を説かん。偈に曰く、

「一障已に永く除き 法の如は清浄を得る

釈して曰く、此の偈は法界の性の義を顯示す。「一障已に永く除き法の如は清浄を得る」とは、謂わく、清浄相は煩惱と及び所智とが悉く永く尽きるに由るが故なり。⁽²⁾

(大正藏三一・六〇六上)

(1)の記述〔十一〕中、偈における「如」の原語は「真如(tathata)」であり、長行釈における「法界の性」の「性」の原語はsvabhāvaである。先の袴谷氏による五一偈に対する解釈に従えば、「大乘莊嚴經論」における「清浄法界」の(1)「性(svabhāva)」の規定とは、「無垢清淨」=「転依」であり、「一障から離れ」清浄になること、「異質な転換を果した真如」といえる。これに対して「仏地經論」における(1)「自性(svabhāva)」の規定は、「本性清淨」の語が加えられ、「転依」を弱めるのである。この点を袴谷氏は、先の引用末尾において示唆したのである。『仏地經論』卷第七より(1)「自性(svabhāva)」の規定を引用しておく。

〔十一〕「經」に曰く、

性は後退し、「本性清淨なる真如」が強調されるのである。「仮地」＝「清淨法界」は「本性清淨」であり、「転依」を介さずとも常に存在するとの方が重視されている。

また、袴谷氏の指摘によれば、記述〔十二〕より後の一節であるが、「仮地經論」は偈の「清淨相」の解説においても、やはり「本性清淨」の語を繰り返えしている。それを次に引用しておくる。

〔十三〕「清淨相」とは、謂わく、此の真如は本性清淨にして、一障の覆う所なり。淨なる虛空が、烟と雲等の障に相似して不淨なるが如し。出世間を得て真如道を証すれば、二障の所有の種子を漸く除くなり。猶し大風が烟と雲等を吹くが如し。金剛喻定の現在前時において、一切障の種子を滅し尽し、「清」淨法界の究竟を得て転依するを清淨相と名づく。是の如きは已に前の五法中の清淨法界を顯す。（大正藏二六・三三四上）

この記述〔十三〕における「本性清淨なる真如」（＝「此真如本性清淨」と「転依」とについて、袴谷氏はやはり他の三註釈書に欠ける「本性清淨」の語の挿入によって「転依」は換骨奪胎されたとした見做した上で、更に次のように述べる。

「本来清淨」である「眞如」のみが眞実に存在するものであつて、△障は煙や雲のように偶發的な汚れ（agantuka-

mala）にすぎない。風が吹いて元の青空はみえるように、「眞如」が本来の姿に戻ることが「仮地經論」のいう「転依」であると解される。

私は、このような「仮地經論」の「転依」が、中国仏教でいう「返本還源」説とほぼ同義であるように思われる。ただし、「返本還源」説は、如來藏思想にもとづくが一般的である。この点において、やはり「仮地經論」の「清淨法界」は、如來藏思想に良く似ている。事実、「仮地經論」の他の箇所では次のように説く。

〔十四〕「清」淨法界は、若し無差別にして一切種に淨なれば、則ち一切如來法身と名づけ、亦た如來真實体性と名づく。一切時において常に變無きが故に、此の法界は一切有情の心相続中に平等に有るに由つての故に、是の如き言を説く、「一切有情は是れ如來藏なり」「一切有情は皆な仮性有り」と。（大正藏二六・三〇五下）

この記述〔十四〕によれば、「一切如來法身」「如來真實体性」は「一切時」において常住なので（「常無變故」）、「一切有情の心相続中」という「時間」の中にも「平等」に「有る」とされる。この「常に變無き」は、「本性清淨」とほぼ同義であろう。この「清淨法界」には「異質な転換を果たした眞如」という側面を全く見出せない。

さて、「清淨法界」の⁽¹⁾*svabhava*の規定に対して、『宝性論』

における「如來藏」の(1)「体 (svabhāva)」の規定とは何であろうか。まず、「宝性論」「一切衆生有如來藏品」本頌五・五とその「体」に関する註釈偈と長行釈とを引用しておきたい。

〔十五〕初めに体と因とに依るが故に、一偈を説く。

自性において常に不染なること 宝と空と净水の如く
法を信ずると及び般若と 三昧と大悲等あり

此の初めの半偈は何の義を示現するや。偈に言わく、

自在力と不变と 思の実体の柔軟なることは

宝と空と水との

功德の相似・相対の法なり

此の偈は何の義を明かすや。向に三種の義を説けり。彼

の三種の義は、次第して自相と同相とに依りて、如來法身の三種の清淨の功徳は、如意宝珠と虚空と净水との如く、相似・相対の法なりと、応に知るべし。此れ何の義を明かすや。思えば、如來の法身に依りて、所思・所修は皆悉く成就するが故なり。(大正藏二・八〔八中〕)この記述〔十五〕によれば、如來藏の(1)「体 (svabhāva)」とは、「自性において常に不染なる」と(自性常不染 sada prakṛty-asamkliṣṭah)である。漢訳は「自性おいて常に不染なる」と「自性は常に不染なり」と読めるが、梵本から直訳すれば「常に本性において不染なる」とある。大きく意味が変化するわけではないが、「自性 (prakṛty)」と「不染

(asamkliṣṭa)」とはくつ付けて訳した方が良かつたように思われる。というのも、私はこの「自性」「不染」は「本性清淨」と同義だと考えるが、漢訳では両語の間に「常 (sada)」があり、一つの術語という理解を妨げるからである。また、「三種の義」とは、記述〔五〕中の「法身」「真如」「仏性」である。従つて、如來藏の(1)「体 (svabhāva)」の規定は、「常に本性において不染なる真如」を意味する。先述したように、この規定は、「仏地經論」における「清淨法界」の「自性 (svabhāva)」の規定^{〔2〕}「本性清淨なる真如」とほぼ同義である。つまり、(1)svabhāvaの規定に限定すれば、「宝性論」における「如來藏」と「仏地經論」における「清淨法界」とには大差はないのである。後述するように慧遠と円測との見解の間にも「理性」という点での差異はほとんどなく、差異は「行 (vṛtti)」の解釈のみにある。また、「清淨法界」の〔六相〕にせよ「如來藏」の「十義」にせよ、(1)svabhāvaと(vṛtti)とは決して対立する概念ではなく、「常住」「一味」などdhatuに関する規定の諸側面にすぎない。

四 円測のにおける「理性」「行性」

さて、最後に中国法相宗における「理性」「行性」について考察しておく。^{〔2〕}ただし、紙面の都合によつて、円測の学説を中心に扱うことをお許し願いたい。次の記述〔十六〕は、

彼の『解深密經疏』卷四の一節である。⁽³⁹⁾

〔十六〕①若し爾れば如何が一乗と説き、前に所引の教は如何が会釈するや。解して云わく、『涅槃』に云うが如し「善男子よ、我とは如來藏の義なり。」と、又た「一切衆生悉に仏性有り。常住にして變易有ること無し。」と、

又た『宝性論』第一巻に云わく、「問う。云何が一切衆生に如來藏有りと知り得るや。答う。一切の諸仏平等法性身に依りて、一切衆生に皆な如來藏有りと知る。」と、此れ等の文の如きは、皆な是れ真如法身仏性にして、此れ即ち、五性は皆な仏性有り。②又た『涅槃』に云わく、「譬えば人にあるが如し」乃至「定んで當に得べきが故なり」とは、此れ等の教の如きは、皆な是れ行性なり。「定んで當に得べきが故なり」とは、不定姓に約して少分にて而も説く。(続藏三四・三九〇左下)

この記述〔十六〕は①②の二つ大別できる。①は「真如法身仏性」、②「行性」の記述である。①の趣旨は、『涅槃經』二文と『宝性論』一文中に「有る」と説かれるのは「真如法身仏性」であつて、「五性」には皆なこの「真如法身」仏性が「有る」(=「五性皆有仏性」)、というものである。②の趣旨は、『涅槃經』に「定んで當に得べきが故に(定當得故)」と説かれるのは「行性」であり、これは「五性」中の「不定種」姓」という「少分」に対して説いたものだ、という意

味である。円測の見解において、①「真如法身仏性」と②「行性」との区別の中心は、「有」か「定當得」かということにある。この典拠は、「真如法身仏性」の語がある『仏地經論』の次の記述に求められることが多い。⁽⁴⁰⁾

〔十七〕①法爾に由るが故に、無始の時より來た、一切有情には五種性有り。一には声聞種性、二には獨覺種性、三には如來種性、四には不定種性、五には出世の功德種性には如來種性無きものなり。余の經論が其の相を廣説し、分別し建立するが如し。前の四種性には時限無きと雖も、然も畢竟して滅度の期を得ること有り。諸仏の慈悲の巧方便の故に。第五種性は、出生の功德の因有ること無きが故に、畢竟して滅度の期を得ること有る無し。：(中略)：①彼余經の中に「一切有情の類は皆な仏性有り」
「皆な當に作仏すべし」と宣説すると雖も、然るに真如法身仏性に就いて、或いは少分の一切有情に就いて、方便して而も説くなり。不定種性の有情をして、決定して速やかに無上正等菩提の果に趣かしめんが為の故なり。(大正藏二六・二九八上)

この記述〔十七〕①は、「五種性」の区別を説く有名な箇所である。①には「真如法身仏性」の語があることから、記述〔十五〕における円測の①「真如法身仏性」説の典拠とする。また、①中に引用される經文は、一般に「一切有情の

類は皆な仏性有りて、皆な當に作仏すべし」訓讀され、おそらく一文であろう。しかし私は、円測の理解から考えて、「皆な仏性有り」の經文と、「皆な當に作仏すべし」の經文とを區別して訓讀した。円測は「有」と「定當得」とを區別するからである。

この「皆な當に作仏すべし（皆當作仏）」の經文は、記述〔十六〕⑧「定んで當に得るべし（定當得）」に内容上一致すると考える。また「皆な仏性有り」の經文は、記述〔十六〕⑨「眞如法身仏性」＝「五性に仏性有り」に同じとみる。この読み方は、後述するように記述〔十四〕〔十五〕によつても妥当と考える。つまり、「一切有情に仏性有り」とは「眞如法身仏性」についての經文、「皆な當に作仏すべし」とは「少分の一切有情」＝「不定種性の有情」を「如來種性」へ誘引するための經文と解釈するのである。

複雜なので整理したい。法相宗において、「界 (dhatu)³³」と「種性 (gotra)」との区別は最も重要な學說と考える。『仏地經論』において、前者は「仏地」「清淨法界」「眞如法身仏性」とも称され、その「清淨法界」の(1)「自性」の規定は「本性清淨なる真如」「一味」である。後者は「五種性」である。單純すれば『仏地經論』は、この「清淨法界」と「五種性」との関係を説くことを主眼としている。つまり、「本性清淨」であり「一味」なる「清淨法界」の中に「五種

性」は存在することである。円測はこのことを「五性は皆な眞如法身」仏性有り」と表現する。しかし、「仏地」＝「清淨法界」＝「眞如法身仏性」は、ただ「有る」だけでいかなる結果も生じない。結果を生じるのは「種性」の方であり、「仏地」＝「清淨法界」＝「眞如法身仏性」へ至るのは、「五種性」中の「如來種性」を持つものだけである。従つて「一切有情の類は皆な仏性有りて、皆な當に作仏すべし」という經文も、二つに區別して読む必要があると思う。

ただし、この記述〔十七〕の「仏地經論」は、その「仏性」と「種性」とを厳密に区別した表現にはなつてない。少なぐとも經文は区別されていない。従つて、これだけでは、記述〔十六〕における円測説⑧⑨の区別の根拠としては弱い。また記述〔十七〕には「行性」の語も欠く。では、円測が⑩「五性皆有仏性」＝「眞如法身仏性」と⑪「定當得」＝「行性」とを区別する根拠な何だろうか。私は、先の記述〔十四〕と、その直後に続く次の記述〔十八〕とがその根拠と考える。
〔十八〕不定種性の有情を引き、心をして決定し大乗に趣かしめんが為の故に、如來種性有る有情に就いて、是の如き言を説く、「一切有情は皆な當に作仏すべし」、有るが説いて言うが如し、「一切は無常にして、一切は皆苦なり」と。是の如きは皆な少分の一切にして、全一切には非ず。若し爾らざれば、便ち所説の五種性に違ひ、諸仏

の功徳は、應當に尽きること有るべし。度する所無きが

故に、則ち所說に違う。如來の功徳は常に専尽せざること無く、應に益無きこともあらざるべし。常に世間に住して本より生を度し仏果を求めることを期するが故なり。此の「清」淨法界は一切遍し平等に皆な有りと雖も、而も自ら障力を所持するに由るが故に、世の生盲が日月を見ざるが如きなり。（大正藏二六・三〇五下）

この記述「十八」において「一切有情は皆な當に作仏すべし（一切有情皆當作仏）」という經文が引用され、先の記述

「十四」には「一切有情には皆な仮性有り」という經文が引用され、兩經文は區別されている。兩經文の差異は「皆有仮性」と「皆當作仏」である。記述「十四」では、その經文から「此の「清淨」法界は一切有情の心相續中に平等に有る」という解釈を導き出す。それに対して、この記述「十八」では、その經文の説示された理由を「少分の一切」」「不定種性の有情」を誘引してするために説かれたと解釈する。即ち、「不定種性」を「如來種性」へ決定させるために説かれた經文と見做すのである。連続する記述「十四」「十八」では、「皆有仮性」と「皆當作仏」との二つの經文を別々出して、
「五種性」全てにあるもの（＝「清淨法界」「仮性」と、「一部の衆生（少分一切）」「非全一切」）にあるもの（「如來種性」とを區別している。この區別は、円測の見解における「有」と「無」に対応している。

と「定當得」に対応している。

記述「十八」の前半の趣旨は、「不定種性」を誘引し、「心」を決定させ「大乘」に趣向させるために、彼らにも有る「如來種性」によつて「一切有情は皆な必ず作仏する」と説いた、という意味であろう。この「少分の一切」は、「如來種性」によつて作仏可能な「不定種性」のことである。記述「十七」において区別されていかなかつた「有當作仏」と「皆當作仏」とは明確に区別されているのである。

記述「十八」の後半の趣旨は、「清淨法界」は一切に遍在し平等に有るが、衆生は煩惱の力を持つので、盲人が太陽や月を見ることが不可能なよう、「清淨法界」を見ることが出来ないが、確實にその「清淨法界」は存在する、というものである。この「清淨法界」は、記述「十二」「十三」と同じく、「本性清淨」という語感が極めて強いと思われる。なぜならば、「清淨法界」は一部の衆生には見ることが不可能であつても存在するからである。円測が①「五性は皆な仮性有り」と主張したのは、このような「仏地經論」における「清淨法界」の(1)「自性」の規定、つまり「本性清淨なる真如」「一味」に従つた結果である。

また、記述「十五」②において、円測が「宝性論」の説を肯定していることも見せないだろう。円測は「五性各別」を墨守する必要があるので、この「宝性論」の一節によつて

「五性」の全てが「仏地」＝「清淨法界」を得るとは主張しない。しかし、「真如法身仏性」が「五性に皆な有る」ことの根拠としてならば、『宝性論』を肯定するのである。『宝性論』における如來藏の(1)「体」の規定は、「常に本性において不染なる真如」であり、『仏地經論』における「清淨法界」の(1)「自性」の規定が酷似することも、その理由として挙げられる。

また慧遠の(1)「体性」の規定と、円測の「真如法身仏性」はほぼ同一の語によつて示されている。記述〔四〕〔五〕を再読していただきたい。慧遠の(1)「体性」の規定は「如來藏」「法身」「真如」なのである。この一致は偶然でない。「理性」の概念は、瑜伽行派における〈六相〉と〈十義〉とにおける(1)svabhāvaの問題に属するからである。おそらく『仏地經論』の「真如法身仏性」という表現は、記述〔五〕の勒那摩提訖の「宝性論」における「法身」「真如」「仏性」という三つの同義語に由来するのである。

次に、記述〔十六〕(B)における「行性」について吟味したい。この「行性」という語の典拠が何か私には明確には判らなかつた。しかし、「行性」は慧遠の造語なので、慧遠の著作より円測が借用したのである。問題は「行性」の語を借用し、「真如法身仏性」と「行性」とを対概念として用いる理由である。結論からいえば、これも「界(dhātu)」と「種性(gotra)」とを区別する必要があつたからである。私が「真如法身仏性」を「界(dhātu)」と考え、「五種性」を「種性(gotra)」と判断していることは述べた。この「行性」は「種性」によつて再解釈しやすい観念なのである。

再度確認すれば、『仏地經論』における(6)「差別(vṛtti)」の規定は、「清淨法界」が「如來の三身」へ「転じる(vṛtti)」ことである。「自性身」「受用身」「変化身」に「差別」されても、その(1)「自性」は「一味」なので、この「三身」は本来「一味」という制約を受ける。また「如來」に限定されているので、「五種性」を読み込むことも不可能である。これに対して、『宝性論』に起源をもつ(6)「行性」の規定は、「性」が「凡夫」「聖人」「如來」へと「転じる(vṛtti)」ことである。勿論、慧遠の(6)「行性」もまた(1)「体性」の制約を受ける。特に(1)「体性」の規定における「真如」は、「理性」と同じく「一味」である。しかし、(6)「行性」は(6)「差別(vṛtti)」と違つて、「如來」だけでなく「凡夫」「聖人」をも含む。また慧遠の「性の十分説」の(7)「時差別性」、(8)「遍処性」、(9)「不变性」の規定もまた、この「三種人」に関する規定であり、そこで「聖人」は「菩薩」と言われる所以である。⁽³⁶⁾この「菩薩」を「如來種性(＝菩薩種性)」と再解釈し、「種性(gotra)」を読み込むことは比較的容易である。事実、

法相宗の學僧たちは、多くの旧訳經論に「五種性」を読み込み、再解釋してきたのである。ただし、明確な「定性」という觀念をもたない、「宝性論」や慧遠の思想に、「五性」を読み込むことには、極めて厳しい反論は予想されるし、そのような論争が生じたのは周知のようである。

ただし重要なことは、慧遠においても「行性」中の「聖人」は「菩薩」であり、「声聞」「縁覺」は除外され、言及されないことである。私の知る限り、⁽³⁷⁾慧遠が唯一「理性」「行性」を二対の概念として用いる『涅槃經義記』卷第九の用例を示しておきたい。

〔十九〕後身に六有り。標別して數を挙げる。十地を学究するを名づけて後身と曰う。理性は唯だ一味なるのみにして、上下の義は齊し。行性の差殊は前後に等からざなり。今は行性を論ず。十地は仏に劣るが故に、但だ六を説くのみ。次に其の名を列すれば、常・淨・真・實及び善は前に同じ。我と樂とは理実には齊しく有り。義に随つて隱顯すれば、因に在りと説かず。何が故に是の如しや。此れ上釈の如し。我は是れ仏の義なり。因に在ると論せず。樂は涅槃の義なり。相に拠り結を断ずるを名づけて涅槃と為す。因中に亦た有り。樂は涅槃に隨い唯だ仏果にあるのみ。じて因に有り。故に上の文に「菩薩の涅槃に樂有り淨有り」と説く。實に就けば、諸仏が煩惱を生ぜざることを、

方に涅槃と名づく。樂は涅槃に隨い唯だ仏果にあるのみ。今は後義に従うが故に樂を説かず。後身の菩薩は己の十分に於いて一を見るが故に少見と名づく。（大正藏三

七・八六九上)

この記述「〔十九〕」は、『涅槃經』「迦葉菩薩品」にて説示される「後身菩薩の仏性に六有り」という經文に対する註釈箇所である。經文によれば「六」とは、常・淨・真・實・善・少見である。「〔第〕十地を学究するを名づけて後身と曰う」と説明されるように、十地の階梯を踏み仏になる直前の菩薩を「後身菩薩」と称する。慧遠は「後身菩薩」の「仏性」について「理性」「行性」という概念を導入して吟味しているのである。従つて「行性」には「菩薩」が含まれる。

慧遠によれば、經文における「常・淨・真・實・少見」の「六」は「行性」とされる。記述「〔十九〕」において「理性」は「一味」といわれるのは、先に指摘した「仏性義」における「理性」や⁽¹⁾「體性」中の「真如」と同一内容である。「上下の義は齊し（上下義齊）」のうち、「上」とは經文が「後身菩薩の仏性」の直前にて説示する「仏の仏性」を指し、「下」とは、同じく「後身菩薩の仏性」の直後にて説示する「九住菩薩の仏性」「八住菩薩より下、六住菩薩に至るまでの仏性」「五住菩薩より下、初住菩薩の仏性」「斷善根人」を指す。つまり慧遠は、「理性」は「一味」なので「仏」「菩薩」

「断善根人」の全てに共通すると主張しているのである。これに対して「行性」は、「仏」と「菩薩」と「断善根人」との間で差異があり、「後身菩薩」においては「六」と見做している。この『涅槃經義記』における「行性」の概念と、「仮性義」における「行性」とは若干異なっている。先述した(6)「行性」は、「性」が「凡夫」「聖人」「仏」へと「転じる」ことであつたが、ここでは「転じた」「性」の「六」の特質を「行性」と称しているからである。しかし、これは大きな差異ではないだろう。何より重要なことは、慧遠が「行性」の範囲の中に「菩薩」を入れていることである。

以上の考察は次のようにまとめられる。円測を代表とする法相宗の学僧が「行性」の語を用いた理由は、『仏地經論』における「清淨法界」の(6)「差別 (vrtti)」よりも、『宝性論』における「如來藏」の(6)「行 (vrtti)」や、慧遠における〈性の十分説〉の(6)「行性」の方が、「種姓 (gotra)」によって再解釈しやすかつたからである。「清淨法界」の(6)「差別」は「如來の三身」であり「gotra (種姓)」を読み込む余地はないが、「行性」には「凡夫」や「菩薩」が含まれているので、「五種性」によつて再解釈することが可能であり、自宗の「五性各別」を墨守しつつ、「如來種性 (＝菩薩種姓)」を有するものだけが成仏すると主張しえるからである。おそらく、後に「真如法身仮性」は「理性」に改称され、「理性」

と「行性」は対概念として形式化されるのであろう。しかし、日本において最澄や徳一の論争が生じた頃には、このような「理性」「行性」の起源は忘られてしまつた。

また「理性」「行性」は、その創始者である慧遠や、彼以降の如來藏思想を根本的立場とする学僧たちは積極的に主張せず、法相宗の学僧たちが積極的に主張するようになる。その理由は、如來藏思想という一元論に立脚する学僧たちは、「性 (dhatu・界)」と「種性 (gotra)」との区別を基本的に認める必要がなかつたからである。「理性」「行性」の一語を使用すると、全く異質な二種の「性 (dhatu)」を認めるといふかのような印象を与えてしまう。逆に、法相宗の学僧たちは、「性 (dhatu・界)」と「種性 (gotra)」とを区別する必要があつた。「清淨法界」と「五種性」とを区別するためである。それには、「理性」「行性」の語は好都合だったのである。

その後、如來藏思想を立場とする学僧たちは、「行性」に代わる語として、「隨縁」を採用し、定着させてゆく。『大乘義章』「仮性義」の中で、記述〔六〕において「理性」は「廢縁」とも規定される。この「廢縁」は「隨縁」と対概念として用いられる。

〔二十二〕には、体用について二に分かつ。廢縁について性を論じれば、性は常にして一味なり。是れ其の体なり。

隨縁について性を弁えれば、性は淨穢有り。（大正藏四四・四七二下）

これは「性 (dhañu)」を「側面から論じる中の第一説である。この「廢縁」は「常」「一味」と規定されているので、記述〔六〕における「理性」と同一である。「隨縁」は、「性」に「淨」と「穢」が有ること。この「淨」と「穢」とは、「生死」⁽³⁸⁾と「涅槃」であり、「生死」の状態、「涅槃」に至る過程を意味する。これは「行性」と称せるものである。この「隨縁」は、後に「真如隨縁」という用語として発展してゆくのである。

五 結論

「理性」「行性」や、その起源である「清淨法界」や「如來藏」をめぐる考察の果てに私は何が言いたいのであろうか。それは、伝統的な「理性」「行性」をめぐる論争が、「行性」の有無に終始し「仞性」をめぐる問題を矮小化してしまったことが残念だということである。「行性」の有無とは、「行性」を「成仏の因」と解釈した上で、一切衆生に「行性」はあるのか、一部の衆生のみに「行性」はあるのかという議論である。しかし仏教思想において重要なことは、「理性」も「行性」も否定することだと私は考える。「理性」を容認した上で、「行性」の有無を論じても、仏教思想の本質へ迫

つたことにはならないよう私には思われる。以下において私見を述べたい。

円測及び法相宗の学僧たちが「行性」という概念を導入することによって、大乗經論が多く説く「不成仏」の存在を明確にした点について、私は彼らの主張を評価したい。文献を厳密に読解する姿勢において学ぶところは多いからである。しかし、「行性」を「種性 (gotta)」と解釈し、「血統」の語感を持つ語を導入したのは、仏教思想として問題である。記述〔十七〕◎の「五種性」の説明には、「法爾として無始より来た」とあるので、「五種性」「五性」の「性」は「生まれ持つたもの」「血統」を意味するだろう。私は、仏教思想は「血統主義」を否定したと理解しているので、「五種性」「五性」は非仏教的な観念だと考える。また「理性」に相当する「真如法身仏性」は、その典拠である『仏地經論』より考えれば「清淨法界」であり、「清淨法界」の(1)「自性」の規定は、「本性清淨なる真如」「一味」である。私には、仏教思想が認識の有無にかかわらずに存在する「本性清淨なる真如」なものを説くとも、一元論であるとも考えられない。仏教の「無常」という認識に反するからである。

一方、慧遠における〔6〕「行性」は、(1)「体性」の規定＝「如來藏」「法身」「真如」「一味」、「理性」の規定＝「廢縁」「實之處」「一味」「非因非果」の制約を受け、「性 (dhañu)」

が「凡夫」「聖人」「仏」へ「転じる（*vṛtti*）」ことである。

仮にこの二者によつて一切衆生が含意されているとしても、「非因非果（常住なもの）」や「一味（一者）」や「実之処（眞実の場所）」を容認することは、やはり仏教思想として問題がある。なぜならば、仏教思想は「無常」「因果」を原則とすると私は理解しているからである。ただし、非佛教的な観念であったとしても、慧遠は「体性」や「理性」の規定によって、如來藏思想の本質を明示しえたと、私は考える。かつて、松本史朗氏は次のように述べられた。³⁹⁾

さて『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」における「仏性」の原語が“bhuddha-dhātu”であることはすでに明らかに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「仏の本性」「仏の本質」という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。

慧遠の〈性の十分説〉から考へても、松本氏の主張は理解できる。如來藏思想において「仏性（*buddha-dhātu*）」や「性（*dhātu*）」の最も重要な意味は、「非因非果（常住なもの）」や「一味（一者）」や「実之処（眞実の場所）」だからである。また、慧遠は自説を述べる上で、多くの場合その典拠を提示している。「行性」はその好例である。この点は、私にとつて有意義であり從つて、仏教思想史の展開を考える上で、慧

遠は読むべき価値のある著作を多く残したと考える。

この考察に果てに、ようやく私にも、松本史朗氏の「如來藏思想批判」、袴谷憲昭氏の「本覺思想批判」「場所仏教批判」、伊藤隆寿氏の「道・理の哲学」批判、ジョアキン・モンテイロ氏の「大乘主義批判」の意味を理解できてきたように思う。

以上によつて、私なりに、慧遠と円測の「理性」の基本的同一性、そして『宝性論』における「如來藏」と、「仏地經論」における「清淨法界」の⁽¹⁾svabhāvaの基本的同一性を論証したと考える。「行性」の解釈は、仏教思想において最重要の問題ではない。「理性」「如來藏」「清淨法界」の否定こそ、仏教思想における最重要の課題であると私は考える。

そして、これが本当に最後であるが、袴谷憲昭氏の次のような主張に賛成しておきたい。ある意味で本稿は、左の主張を私なりに考え、それを追認するために書いたようなものである。

では、〈清淨法界〉を〈本性清淨〉と規定する「仏地經論」は〈如來藏〉思想を根本的立場とするであろうか。しかし、これは直ちに首肯されることではない。『仏地經論』と『成唯識論』との根本的一致はすでに指摘されており、これにはおそらく反論は期待できぬであろうから、もし、『仏地經論』が〈如來藏〉思想を立場とする

なら『成唯識論』もそうでなければならない。」のよう
な結論を導くなら、これは首肯されるどころか直ちに否
定されなければならないであろう。中国仏教史において
両者は全く異質な展開をみたのである。〈如來藏〉思想
の系譜と、『成唯識論』を権威とする系譜とは、一方が
〈実相宗〉として〈性相融即〉を主張したとすれば、他
方は〈法相宗〉として〈性相各別〉を標榜したという関

係にある。この両者が思想史上で淵源を一つにしていた
とは認め難いことである。しかしながら、両者がともに
論理の同一性を推し進めた場合には、その思考形態おい
て、同じ発想を基盤とするに至ることが指摘しうる。
かかる視点からみる場合には、〈性相融即〉も〈性相各
別〉もそれほど根本的に相違するものではない。：（中
略）：〈無垢清淨〉＝〈転依〉を根本的立場とせずに
〈本性清淨〉を認める場合には、〈本性清淨〉とは、生物
もいない深閑とした無機的宇宙にても成立しうる絶対原
理に発展する可能性がある。

徳一と最澄とは、「真如」という最終の究極的「場所」
を同一基盤としているという観点からは同じ立場に立つ
ていると判断することができる。：（中略）：同じ「場
所」を認めるものとしてはそれほど径庭のあるものでは
ないのである。⁽⁴⁾

註

(1) Monier Williams "Sanskrit-English Dictionary" Oxford University Press, London, 1899, p.1010 参照。ソトニ "rolling, " "rolling down (of tears)" である。荻原雲来編纂『梵漢大辞典』（講談社、一九七六年）一二七〇頁によれば、「(転がる)」、「(転がる)」、「行為の過程」等あり、主な漢訳語に「転」「生」「起」「得」「事」「行」等を紹介している。

(2) 中村瑞隆『梵漢对照 究竟一乘宝性論研究』（山喜房仏書林、一九六一年三月）四九一五二頁参照（以下『梵漢宝性論』と略称）。『宝性論』梵本には、E. H. Johnston "The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantrāśāstra" (Patna, 1950) がある。漢梵の比較対照の便宜を計るために『宝性論』梵本については『梵漢宝性論』を指示する。また Johnston 本による和訳として、高崎直道『宝性論』（インド古典叢書、講談社、一九八九年七月）がある（以下『宝性（高崎）』と略称）。『宝性（高崎）』四六頁参照。また勒那摩提訳『宝性論』の訳註には、高崎直道『宝性論 大乗法界無差別論』（新国訳大藏經論集部一、大藏出版、一九九九年八月）がある（以下『宝性・無差別（高崎）』と略称）。『宝性・無差別（高崎）』通一六六頁参照。以下、『宝性論』の偈番号については、『宝性・無差別（高崎）』による漢訳の偈番号に従い、『宝性（高崎）』による梵本の偈番号を（ ）内に補足する。この記述〔 〕は『宝性論』本頌五・三一四（通29偈）である。

(3) 高崎氏はこの *vṛttis* を「起行」「顯現」と訳す。「起行」については、『形成』一二二頁、後註 (4) 高崎論文同頁、『宝性・無

差別（高崎）通一九二一—九三四頁参照。『顯現』については、高崎直道「如來藏思想の〈十義〉」の概要と原語については、高崎直道「如

來藏思想の形成」（春秋社、一九七四年三月）一三頁参照（以下「形成」と略称）、Jikido Takasaki "A Study of the Ratnagotravibhāga" (Roma,1966) p400-407参照。また『宝性論』「菩提品」には「八義」を説く。「八義」については、高

崎直道「法身の一元論—如來藏思想の法觀念」（平川彰博士還暦記念論集「佛教における法の研究」、春秋社、一九七五年十月）。後に高崎直道「如來藏思想（一）所収、法藏館、一九八八年）六七一七二頁参照。

（9）私は「実之処」を「眞実の場所」と理解した。「眞如」を「場所」と解釈することについては、袴谷憲昭「安然『眞言宗教時義』の『本迹思想』」（駒澤短期大学研究紀要）三二号、二〇〇三年二月、同「仏教思想論争考」（駒澤短期大学仏教論集）十号、二〇〇四年十月等参照。

（10）清淨法界の「六相」という表現は、玄奘訳『仮地經論』の訳語を採用した。記述〔八〕参照。

（11）「十義」と「六相」との関係に関する研究は、Jikido Takasaki "A Study of the Ratnagotravibhāga" Roma,1966,p400-407参照。

（12）袴谷憲昭「〈清淨法界〉考」（唯識思想論考）所収、大藏出版、二〇〇一年八月。原載、「南都仏教」三七号、一九七六年十一月）七六三—七六五頁参照。

（13）袴谷憲昭・荒井裕明「大乘莊嚴經論」（新国訳大藏經、瑜伽行派・唯識部一、大藏出版一九九三年五月）通一四四—一四五頁参照（以下「莊嚴經論（袴谷・荒井）」と略称）。

（14）「莊嚴經論（袴谷・荒井）」通一四四頁、頭註一参照。

（15）「梵漢宝性論」一一頁、「宝性論（高崎）」三四四頁、「宝性・無差別（高崎）」通一五頁参照。

（16）松本史朗「勝鬘經の「一乘思想」「一乘思想の研究（三）」（『縁起と空—如來藏思想批判』所収、大藏出版、一九八九年七月。原載、「駒澤大學仏教学部研究紀要」四一号、一九八三年）三二三頁参照。

（17）松本史朗「如來藏思想は仏教にあらず」（『縁起と空—如來藏思想批判』所収、大藏出版、一九八九年七月。原載、「印度學仏教學研究」、三五一一、一九八六年十二月）七頁参照。

(18) 私は、瑜伽行派の思想と如來藏思想の同一性については、それ以前に袴谷憲昭氏が指摘していたと考える。袴谷憲昭『唯識思想論考』所収「清淨法界」（原載、『南都仏教』三七号、一九七六年）七六六—七六八頁。しかし、この論文の段階において袴谷氏は、この二つのを思想構造アートマン論とも、非佛教的観念とも論じてはいない。従つて、この三つの思想構造の同一性を指摘したのは松本氏であると考える。

(19) 前註 (17) 松本論文、五頁より、図を省略し、*dhatu-vāda* の六つの規定を引用しておけば次のようである。〔図に明らかな通り、一切は下にある“locus”〔以下 L と略〕と上にある“super-locus”〔S と略〕とに二分されるが、“dhatu-vāda”的構造上の特徴を挙げれば次の通りである。① L は S の基体 (locus) である。② 故に、L は S を生じる〔原因である〕。③ L は単一であり、S は多である。④ L は実在であり、S は非実在である。⑤ L は S の本質 (atman) である。⑥ S は非实在であるが、L から生じたものであるから、また L を本質とするから、ある程度の実在性をもつ、あるいは実在性の根拠をもつ。〕

私は「宝性論」の「十義」と「仮地經論」の「六相」によつて、自分なりに規定したいと考えている。私が特に気になるのは②「故に、L は S を生じる」の「生じる」である。この「生じる」は「十義」の(6)「行 (vṛtti)」を前提にすれば、「転じる」とする方が良いと思われる。このではこの問題提起のみにとどめて、詳しく述べる少し時間をかけて再考したい。

(20) 「仮地經論」は梵本を欠くので、〔六相〕に補記したサン스크リット原語は、「大乘莊嚴經論」より想定したものである。な

ぜ「大乘莊嚴經論」の「六義」を使用しなかつたかといえば、漢訳「大乘莊嚴經論」は「六義」中の(5)*yoga*を明示しないからである。ただし、その梵本には明瞭に説かれる。(5)*yoga*を明示しない点については、『莊嚴經論（袴谷・荒井）』通一四五頁、頭註一〇を参照。〔六相〕のサンスクリット原語についても同書、通一四四—一四五頁、頭註四・六・八・九・一〇・一三参照。また前註 (12) 袴谷論文、七五二頁参照。ちなみに後者において、袴谷氏は(6)*vṛtti*を「起行」と訳されるが、この「起行」については前註 (3) 参照。

(21) 「大乘莊嚴經論」における(6)「位 (vṛtti)」の規定は、同じく「如來の三身」である。『大乘莊嚴經論』卷第三「菩提品」（大正藏三一・六〇六上—中）に「自性及法食 变化位差別 此由法界淨 諸仏所說 稱曰。此偈顯示法界位 (vṛtti) 義。謂自性及法食變化位差別故。此由法界淨諸仏所說者、若法界不

清淨此位不成故。」とある。

(22) 「梵漢寶性論」七五一七八頁、「宝性論（高崎）」六八一六九頁、「宝性・無差別（高崎）」通一九二—一九四頁参照。

(23) 前註 (12) 袴谷論文、七五六—七五七参照。

(24) 「莊嚴經論（袴谷・荒井）」通一四四頁。

(25) 前註 (12) 袴谷論文、七六四頁参照。

(26) 前註 (12) 袴谷論文、七六五頁参照。

(27) 袴谷憲昭「仮地經論の中の玄奘（桑山正進・袴谷憲昭共著）」所収、大藏出版、一九八一年二二月、三三二頁参照。

(28) 「梵漢寶性論」五一五二頁、「宝性（高崎）」四七一四八頁、

(29) 「宝性・無差別（高崎）」通一六七—一六八頁参照。

(29) 法相宗の「理性」「行性」については次の論文を参照した。

吉村誠「唯識學派の理行二仮性説について」（『東洋の思想と宗教』第十九号、一〇〇一年三月）、橘川智昭「円測による五性各別の肯定について」（『仏教學』四〇号、一九九三年）、同「慈恩教學における法華經觀」（『仏教學』第四四号、二〇〇二年十一月）。吉村論文は、「理性」「行性」全般について知識が乏しい私にとって、大変有益であった。特に「理性」「行性」に関する豊富な用例の提示は貴重である。また、慧遠「仮性」義の理解にも参考になった。橘川論文は、円測説を理解する上で有益である。特に『解深密經疏』卷四の分析から多く学ばせていただいた。

(30) 前註(29) 吉村論文二四一七頁参照。

(31) 榎谷憲昭「日本仏教文化史」（大藏出版、一〇〇五年十一月）

一一九一一三頁。前註(27) 榎谷書、三三二頁参照。前註

(29) 橘川論文（前者）一〇〇頁参照。

(32) この記述〔十七〕の「真如法身仮性」は、記述〔五〕によつて造語されたのではなかろうか。

(33) 松本史朗「瑜伽行派とdhatu-vada」（同『仏教思想論（上）』所収、一〇〇四年四月）六五頁参照。この論文において松本氏

は、「基体」と「超基体」という語を用いてA||「一切衆生にあるもの」として仮性「真如」法性、如來藏、我（基体）と、B||「特定の衆生だけに有るもの」として菩提の因、種姓、種子、「アーラヤ識」（超基体）を区別し、両者の差異を論証された。私が理解しきれたとはいえないが、その趣旨において参考になつた。榎谷憲昭「唯識思想論考」三七頁には、「二重底」という表現で同じような問題を表現している。前註(9) 榎谷論文（前者）一四七頁、前註(9) 榎谷論文（後者）

一九九頁一〇〇註(58) 参照。前註(27) 榎谷書三二一三三頁では、『成唯識論』における「真」（無漏）と「妄」（有漏、アーラヤ識）との隔絶性によってその区別を示している。その他、私がdhatuとgotraの区別から考えてみようと思ったのは、この他に前註(29) 橘川論文（後者）を読んでいた。その他の、私がdhatuとgotraの区別から考えてみようと思ったのは、この他に前註(29) 橘川論文（後者）を読んでいた。法相宗の議論がそのように思えたからである。

(34) 註(27) 榎谷書三二一三三頁参照。

(35) これは『宝性論』卷第二「一切衆生有如來藏品」（大正藏三一・八一八中・十一十一）にある。記述〔二〕即ち如來藏の十義」を總説する偈の直前にあり、記述〔五〕、即ち「法身」

〔真如〕「仮性」の解説の後にあることを付言しておきたい。

(36) 「大乘義章」「仮性義」（大正藏四四・四七五中下）参照。

(37) この『涅槃經義記』における「理性」「行性」について、二〇〇六年二月私は榎谷憲昭先生から手紙によつて御教示いただいた。その経緯について説明しておきたい。榎谷先生は、

末光慶正「吉藏の成不成仮觀」（三）（『駒澤大学仏教學部研究紀要』第四六号、一九八八年三月）を参照し、この論文において『望月佛教大辭典』がこの二語の典拠を『涅槃經義記』卷第九を指示しているものの末光氏が「不明」としていることを確認した。そこで榎谷先生は、その真偽を奥野光賢先生に訊ねた所、奥野先生は『涅槃經義記』卷九（大正藏三七・八六九上）に二語があることを確認した。結局、私は榎谷先生を介して、奥野先生の調査結果を教示いただいたことになって参考になつた。榎谷憲昭「唯識思想論考」三七頁には、「二重底」という表現で同じような問題を表現している。前註(9) 榎谷論文（前者）一四七頁、前註(9) 榎谷論文（後者）によれば坂本幸男氏が指摘されている。また同論文三三頁で

は、吉村氏自身が、その分析もなされている。

- (38) 『大乘義章』卷第一「仮性義」（大正藏四四・四七二下）に
「一約縁二分。縁有染淨。染謂生死。淨謂涅槃。体皆是性。」
参照。

- (39) 松本史朗「如來藏思想は仏教にあらず」（『縁起と空』所収
五頁参照）

- (40) 榎谷憲昭「清淨法界」考（所収『唯識思想論考』）七六六
—七八頁参照

- (41) 榎谷憲昭「日本佛教文化史」一二五一一二六頁参照

(一〇〇六年七月十七日脱稿)