

# 淨影寺慧遠の仏性思想(下)

岡 本 一 平

本稿は、拙稿「淨影寺慧遠の仏性思想(上)」(『駒澤大学仏教学部紀要』第六五、二〇〇七年三月、以下「慧遠仏性(上)」)と略称)の続編である。この拙稿の目的は、淨影寺慧遠(五二三—五九二)の『大乘義章』巻第一「仏性義」中の「積名」における「性」の「四義」を考察することにあつた。既に第一義目「種子因本の義」と第二義目「体の義」について吟味したので、本稿では第三義目「不改の義」と第四義目「性の別の義」について論究したい。尚、本稿は続編なので各節と引用番号は前掲拙稿の番号を踏襲している。

また、「慧遠仏性(上)」と本稿とは、拙稿『大乘義章』の研究(一)「仏性義」註釈研究(『駒澤短期大学仏教論集』第一二、二〇〇六年一〇月、以下「義章(一)」)と略称)の研究篇に相当し、この「義章(一)」において「仏性義」の訓詁を提示したので、「仏性義」本文の引用は原漢文とし、訓詁上の過ちがある場合、註において訂正したい。

## 第三節 不改の義

「性」の「四義」中の第三義目は「不改の義」である。はじめに「不改の義」の全文を掲げれば次のようである。

「<sup>14</sup>三、不改名性。不改有四。

①一、因体不改、説之為性。非謂是因常不為果説為不改。此就因時、不可隨緣、及為非因。故稱不改。故經說言。若殺衆生、喪滅仏性、無有是處。又復說言。因不改者、得果之時、因名雖改、因体不改。因体即是如来蔵性。顯為法身、体無變易。非如有為得果因謝。就体以論。故名不改。

②二、果体不改、説名為性。一得常然。不可壞故。

③第三、通就因果自体、不改名性。如麥因果、麥性不改。以不改故、種麥得麥、不得余物。如是一切。仏性亦爾。仏因仏果、性不改故、衆生究竟、必當為仏、不作余法。經説仏性旨要在斯。

④第四、通説諸法体実不改名性。雖復緣別内外染淨、

性実平等湛然一味。故曰不改。此是第三不改名性。(大正蔵四四・四七二上 中)

まず「不改」という語そのものについて吟味したい。「不改」の語は、動詞「改」に否定の副詞「不」を加えた語である。<sup>(3)</sup>従つて、「改めず」「改まらず」と動詞として訓読するところが基本である。その意味は「改まらない」「改めない」「かわらない」「変化しない」である。しかし、記述「<sup>14</sup>」における冒頭の「不改を性と名づく」という表現の場合、「不改」は目的語として用いられているので名詞扱いと判断できる。「この場合の意味は「変化しないもの(こと)」「不改」である。記述「<sup>14</sup>」で使用される「不改」の語は名詞扱いされている場合が多い。また、「この記述」<sup>14</sup>中の「不亡」「無変易」「常然」「平等」「湛然」「一味」の語は、「不改」の同義語として用いられているので、「不改」は「性」の常性性(「不亡」「無変易」「常然」「湛然」と一元性)、「平等」「一味」を示す語といえる。この「不改」という表現を、漢語として理解すべきなのか、何らかのサンスクリット語に対する漢訳語と見做すべきなのかについては、「性」を「不改」と規定する思想背景とともに後述する。

次に、「不改の義」の構成について考察しておく。「変化しないものを性と規定する(不改名性)」という主張は、記述「<sup>14</sup>」において四段にわたって説明されている(「不改有四」)。

四段とは、①「因体不改」、②「果体不改」、③「通就因果自体、不改名性」、④「通説諸法体実、不改名性」である。  
 ①②③④四段の構成と内容は、「性」の第二義目「体の義」とほぼ共通している。構成上の共通性を示せば次のようである。

【体の義】

【不改の義】

- |               |               |
|---------------|---------------|
| ① 仏因自体(真識心)   | ① 因体不改        |
| ② 仏果自体(法身)    | ② 果体不改        |
| ③ 通就仏因仏果、同一覚性 | ③ 通就因果自体、不改名性 |
| ④ 通説諸法自体      | ④ 通説諸法体実、不改名性 |

両者の構成上の比較によって次のことが推定される。「体の義」の目的は、「仏性」の「性」は「因果」(①②③)、あるいは「諸法」(④)の「体」であることの論証にあり、「不改の義」の目的は、その「体」が「不改」であることの詳論にある。つまり、「不改の義」は「体の義」において示唆されていた「性」「体」が「不改」であることを明示するために設定された規定といえる。どこで示唆されていたかといえは、「体の義」④の次の一節である。

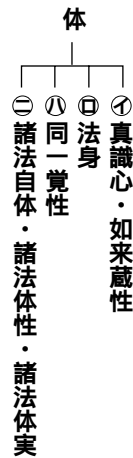
「<sup>15</sup>」因果恒別、性体不殊。(大正蔵四四・四七二上・一

九行)

この他、構成上の問題として、「体の義」で提示された「能知性」と「所知性」の区別が、「不改の義」においても反映されているのが気になる。「体の義」において、④⑤⑥は「能知性」認識する者の性」、「①」は「所知性」認識される対象の性」と区別されていた。これも「不改の義」においても有効な区別と思われる。というのも、「不改の義」①は、「内外(衆生と非情)」の「性」も問題され、「外(非情)」を含む以上これが「能知性」ではなく「所知性」であることは明白だからである。したがって、「不改の義」④⑤⑥は「能知性」、「①」は「所知性」に関する解説と思われる。四段の構成については以上である。以下、四段の内容について論究したい。

まず記述<sup>14</sup>「④⑤⑥」(能知性)に共通する「因」「果」「体」の三語の意味について確認しておきたい。先述したように「不改の義」の目的は「体の義」にて提起された「性」=「体」が「不改」である「を」を詳論することにある。したがって、「不改の義」における「因」「果」「体」の三語は、「体の義」の各語を踏襲していると判断できる。とすれば、次のようになる。

因 — 衆生  
果 — 仏



以上の確認をふまえて「不改の義」について順番に吟味したい。

「14」①「因体不改」は「因の体は不改なり」と読み、その意味は「衆生の真識心=如来藏性は変化しない」である。その直後にこの場合の「不改」について、「是の因は常にして、果と為らざるを説きて不改と為すと謂うには非ず。」と補足している。この補足説明は、「不改」が変化しないことを意味する以上、「因」(衆生)が「果」(仏)にならない、と誤解される可能性があることに注意を促したものである。

次に「又復説きて言わく、以下では、「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」という。ここでは「因の名」と「因の体」とが対比され、前者は果を得る時に改まり、後者はその場合でも亡びないとされる。この「因」「果」「体」を先に確認した術語に置き換えれば、衆生という概念(「因の名」)は果を得た時点で仏に改まるが、

衆生の眞識心(如来蔵性)、「因の体」は変化しない、と解釈できる。

この主張の前提になっている考え方は、「名」の虚偽性と「体」の眞実性であると思われる。この「名」と「体」との對比は、『楞伽經』における「名」「相」「妄想」「正智」「如如」という「五法」説をふまえた主張と考えられる。慧遠は『大乘義章』卷三本「五法・三自性義」中の「一明五法」において「名」と「体」とについて次のように述べている。

「16」「名」とは、所謂の妄想・施設の諸法の名字なり。諸法を宣説し言教を流滅す。故に稱して「名」と爲す。是れを以つて『經』に言わく、「名は謂わく瓶の等きなり」と。又復た世間の仮名の法は実を究めれば「体」無し。但だ是れ「名」有るのみ。故に「名」と曰つたり。…中略…「如如」と言ひは、是れ前の正智の契つ所の理なり。諸法の「体」は同じなるが故に名づけて「如」と爲す。「一如」の中に就いて、「体」は法界恒沙の仏法を備える。法に随つて「如」を弁えれば、「如」の義は一に非ず。彼此は皆な「如」なり。故に「如如」と曰う。「如」は虚妄に非ず。故に復た『經』の中には亦た「眞如」と名づく。(大正藏四四・五三上・八一二行)

記述「16」は『四卷楞伽』に基づいて纏られた慧遠の「五法」説中の「名(naman)」と「如如(tathata)」に関する箇所

である。「名」は妄想・施設された諸法の名字、あるいは「瓶」のよつな世間の仮名の法」と見做されている。この「名」は虚偽なるものであり、その「実」を論究しても「体」は無いとされる。では「体」とは何であるうか。「体」は「如如(眞如)」である。「如如」は正智の認識対象としての「理」であり、諸法に共通する「体」あり、法界恒沙の仏法を備える「体」であり、「虚妄」ではなく眞実という観点から「眞如」と漢訳されたと述べられている。この「五法」における「名」と「如如」とは、記述「14」④「因体不改」における「因の名」と「因の体」に対応する。つまり、衆生という概念(「因の名」)は五法における「名」に相当する。衆生という概念は「瓶」のように「名」のみ存在であり、眞実としては存在しない。眞実として存在するのは、衆生の如来蔵性「眞識心」(「因の体」)であり、これは五法における「如如」に相当する。

そして、④「因体不改」は、「因の体」とは即ち、是れ如来蔵性なり。顯れて法身と爲るも、体は無変易なり。有為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」という言葉で締めくくられている。つまり、「如来蔵性」(「因の体」)は「法身」として顯現するが、「体」として同一であり、変化しない。「不改」「無変易」のである。また、「如来蔵性」(「因の体」)から「法身」へという方向性は、有為法の因果論ではないと主張し、慧遠は

「性」＝「体」を無為法である可能性を示唆している。例えば、無羅叉訳『放光般若經』卷第三、「了本品第一四」には、次のように「無為法」を「不改」と定義している。

「17」無為法とは、不生にして亦た不滅、不終にして亦た不始、常住にして改まらず。煙・怒・癡尽きるも、法性及び真際と異り有ること無きが如し。(大正蔵八・一八下)

この記述「17」において、「無為法」は「不生亦不滅」「不終亦不始」「常住而不改」と規定されている。この用例でも「不改」は常住性を示す概念であることが確認できる。また「無為法」は「法性」と「真際」と同一のものともされている。『放光般若經』は、如来蔵思想を説示する経典ではないが、「常住」な「無為法」「法性」「真際」を説く経典といえる。慧遠が「因体不改」において、「有為」法との差異を述べるのは、記述「17」のような「無為法」を「不改」と表現する規定を想定しているように思われる。

しかし、本当に重要な問題は「この先にあると私は考える。仏教思想が常住な何かを主張すると見做す立場において、課題となるのは、常住な何かを因におも認めるのか、果においてだけ認めるのか、ということが議論の中心になる。しかし、仏教思想が無常を主張すると見做す立場において、無為法を容認すること自体に疑義を覚えざる得ない。私は後者に

属す。もう一つ重要なことは、南北朝末から隋にかけての中国における仏教思想の課題は、無常の思想を展開することよりも、常住の思想を確立してゆくことであつたことを認識することである。この時期の中国における仏教思想は常住論へと傾斜してゆくのである。したがって、この時代の代表的な仏教思想の展開を高く評価する場合、常住論に対する評価と不可分であるはずと私は考える。

次に記述「14」①「果体不改」について吟味したい。読み方は「果の体は不改なり」で、その意味は「果の体は変化しない」である。「一得常然。不可破壊故」とは、「一度(果を)得れば常住であり、「性は」破壊することが不可能であるから」という意味である。この「一得」という表現を重視すると、「果を得た場合のみ常住である」と解釈することも可能である。しかしこの解釈は慧遠の意図するものではないだろう。なぜならば、すでに「因体不改」を主張している以上、果を得ても得なくとも「性」＝「体」は「不改」だからである。あくまで、「一度、果(＝法身)を得れば(性は果として)常住である」と理解すべきと考える。

次に記述「14」②「通就因果自体、不改名性」について検討したい。この箇所のテーマは「因果」の「自体」が変化しない(不改)ことである。この「自体」は「体」の同義語である。つまり、「不改の義」①②を受けて、「因」であれ

「果」であれその「性」「体」(「自体」)は変化しないことを再説している。「二」に慧遠が「因果」(衆生と仏)という制約を受けても変化しない「性」を重視する姿勢を窺うことができる。末尾に「經典が仏性を説示する要旨は「二」にある」と結論づけているように、「二」の①の規定を慧遠自身は仏性思想の要だと見做している。なぜかといえは、「仏因」であれ「仏果」であれその「性」が変化しないから、衆生最終的には必ず仏に為るべきであり、他の法に作らない「(一)仏性亦爾。仏因仏果、性不改故、衆生究竟、必當為仏、不作余法」からである。衆生には変化しない「性」「体」があるから「こそ、必ず仏に成る」(必當為仏)ことが可能だと慧遠は考えているのである。この学説の前提になっているのは、次のような『宝性論』卷第三、「一切衆生如来藏品第五」における「法身」と「真如」と「仏性」の同一性という考えである<sup>18)</sup>。

「18」向の所説の如く、一切衆生に如来藏有り。彼は何の義に依るが故に、是の如く説くや。偈に言わく、

仏の法身は遍満し 真如は無差別なり

皆な実には仏性有り 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。是の故に如来は一切時に如来藏有り、と説く。何等を三と為すや。一には、如来の法身が一切衆生の身に偏在す。偈に「仏の法身は遍満し」と言つが故なり。二には、如来の真如

の無差別なり。偈に「真如は無差別なり」と言つが故なり。三には、一切衆生には皆な悉く実に真如仏性有り。偈に「皆な仏性有り」と言つが故なり。(大正蔵三一・八二八上・二五行 中・六行)

「二」の記述<sup>18)</sup>では、「如来藏(tathāgata-garha)」の存在理由として「法身(dharma-kāya)」「真如(tathatā)」「仏性(tathāgata-gotra)」の遍在性を主張している。つまり、「如来藏」「法身」「真如」「仏性」の四語は、同一の存在を示す言葉であり、その状態によつて名称を異にしているにすぎないのである。慧遠が④「因」・⑤「果」・⑥「因果」という状態において「性」「体」の常住性や一元性を主張する根拠は、このようなインド以来の如来藏思想を根拠にしている。それ故に、「衆生においても仏果においても」「性」は変化しない「(一)仏因仏果、性不改」と慧遠は主張するのである。

次に、①「通説諸法体実、不改名性」について検討したい。前の④⑤⑥が「能知性」であつたことに対して、①は「所知性」である。「二」でいう「諸法」とは、直後の例示を考慮すれば、「縁」と言い換えられ、具体的には「内外」(衆生と非情、情と理)、「染淨」(有漏と無漏)である。「二」の「縁」は「条件」という意味と思われる。つまり、何らかの条件の具体例を「内外」「染淨」と称していると私は解釈する。また、「二」で「不改」と規定されるものは、「体実」と「性実」の

二語によって示されているが、やはり「性」「体」の同義語として用いられている。①は、「縁の別には、内と外、染と浄の差異があるが、その「性実」は平等・湛然・一味なので変化しない」(『雖復緣別内外染浄、性実平等湛然一味。故曰不改。』)と解釈できる。ここで「性」「体」は常住性(湛然)だけでなく、「一元性」「平等」「一味」についても明白に主張されている。いかなる条件の制約にあつても「性」「体」は常住で一つ、ということが慧遠の見解である。以上の考察によって、「性」の第三義目「不改の義」は、「性」の常住性と二元性に関する規定とまとめておきたい。

さて、この「性」は「不改」であるという規定は、慧遠の独創なのか、それとも先駆的な学説が存在するのかを検討してみたい。この思想背景の考察は、同時に「不改」の語が、純粹な漢語なのか、何らかサンスクリット語に対する漢訳語なのか、という問題についても吟味することになる。

第一に中国古典語の用例として、戦国時代(前五世紀前二二二年)の成立とされる『逸周書』巻「常訓第三」の用例を紹介したい。

「19」天は常性に有り、人は常順に有り。順は可変に在り、性は不改に在り。

天有常性、人有常順。順在可変、性在不改。

この記述「19」『逸周書』によれば、「天」と「人」とは、そ

浄影寺慧遠の仏性思想(下)(岡本)

の性質が異なるものとして、「性」と「順」という二つの単語によって対比されている。この「性」の意味は難解であるが、「性」は「不改」、つまり「変化しない」と説明されている。これに対して、「順」は「可変」、つまり「変化すること」と説明されている。この『逸周書』常訓における「性」は純然たる中国古典語であり、漢訳語ではない。従つて「不改の義」を理解する上で直接的な関係はないと思われる。しかし、記述「19」の「性」がどのような意味であるにせよ、それを「不改」と見做すことは、多くの中国人にとつて、古代以来、自明の觀念であつたように思われる。逆に考えれば、buddha-dhātuを「仏性」と漢訳した理由は、dhātuの語に「不改」という語感を読み取つたから(20)、後述するように、「涅槃經集解」に集録された中国の学僧たちが「性」を「不改」と解釈していたことは明瞭だからである。

第二の用例として、『注維摩詰經』における僧肇注の用例を考察したい。

「20」肇曰。經者常也。古今雖殊、覺道不改。群邪不能沮、衆聖不能異。故曰常也(大正藏三八・三二七下・一三一四行)

「21」肇曰。法輪常淨猶虛空也。雖復古今不同時移俗易。聖聖相伝其道不改矣。(同右・三三三中・六八行)

「22」肇曰。貴於萬物而始終不改。謂之人。(同右・三四  
二下・二四 二八行)

「23」肇曰。天生萬物、以人為貴。始終不改、謂之人。  
故外道以人名神。謂始終不變。若法前後際斷、則新新不  
同、則無不變之者。無不變之者、則無復人矣。(同右・  
三四六上・二五 二七行)

「24」肇曰。諸仏雖殊、其道不二。古今雖殊、其道不改。  
(同右・四一六中)

記述「20」「21」「24」によれば、「不改」と規定されているのは、「道」「覺道」という僧肇の思想において重要な概念である。記述「20」では、「不改」は「常」という語の言い換えなので、僧肇も「不改」の語が常住性を明示する語として理解している。記述「24」では、「道」は「不二」と「不改」の二語によって説明されているので、僧肇にとって「不改」は一元性とも親和する概念と思われる。つまり、僧肇は「道」を「不改」と見做し、「道」を常住で「なるものと考えているのである。僧肇が、「この「道」を衆生の「体」と位置づけ、それが法身として顕現すると考えているか否か、右の用例だけでは判断できない。おそらく、僧肇は『涅槃經』のような如来蔵系統の経論の知識をもたなかったたので、そのようには考えなかつたであろう。しかし、僧肇が「道」の常住性と一元性を積極的に認めている以上、僧肇の「道」と慧遠の

「性」とは思想上の共通する性格をもち、両者の差異は常住論と一元論とを前提にした上での差異でしかない。

また記述「22」「23」によれば、僧肇は「人(pudgāra)」をも「不改」と規定している。記述「23」では、「外道は人を神と名づける」と述べている。この部分は、「人」に対する僧肇自身の否定を意味するのか、あるいは単に外道が「人」を「神(atman)」と呼んでいるという知識を披瀝しているのか、私には判断ができない。しかし、「道」と「人」との両者を「不改」と規定すると、両者の差異はあまり無くなってしまうように思われる。

第三の用例として、『涅槃經集解』における僧亮の学説を吟味してみたい。

「25」僧亮曰。其如来蔵・我及仏性、体一而義異也。具八自在、為我轉。乘如実道、名為如来。以不改故、謂仏性也。悉有者、常染我淨、是仏性也。(大正蔵三七・四四八上・二二二四行)

この記述「25」によれば、僧亮は、「如来蔵」と「我」と「仏性」とは、「体」は一つであるが、その意味(義)は異なる」と述べている。そして、「仏性」と呼ばれるのは「不改」だからと主張している(「以不改故、謂仏性也」)。この僧亮の見解は、「性」を「不改」と規定する点で、明らかに慧遠の「不改の義」の先駆思想である。ただし直接、慧遠が『涅槃



經集解』を参照していたのか、今の所私にはわからない。<sup>18)</sup>

第四の用例として、勒那摩提訳『宝性論』を取り上げてみたい。『宝性論』巻第四「無量煩惱所纏品第六」には、次のように「性」を「不改变」と規定する一偈が見出せる。勒名摩提訳と梵文テキストと、さらに高崎直道氏による梵文和訳を併記しておく。

「26」性は改变せず 体は本性清淨なるを以って 真金の如く不変なり 故に真如の喩を説く。(大正蔵三一・八三八下)

以性不改变 体本性清淨 如真金不変 故説真如喩  
prakrter avkariṭvāt kalyāṇatvād viśuddhitāḥ

hema-maṇḍalakaupamyam tathatāyām udāhṛtam (148)

本性が不変であると、善妙である、清淨であるとのゆえに、真如に対して、金塊の比喩が説かれる。

「27」真仏たる法身の淨きは 猶し真金の像の如し 性は改变せず 功德宝を撰する体なるを以って

真仏法身淨 猶如真金像 以性不改变 撰功德宝体(大正蔵三一・八三九上)

ratna-vigraha-vaj jñeyah kāyah svabhāvikaḥ subhah  
akṛtimatvāt prakrter guṇa-ratnaśrayatvataḥ (151)

清淨なる自性身は宝像のごとくして知るべきである。人為ならざるものであるから、また、本性が功德宝の所

淨影寺慧遠の仏性思想(下)(岡本)

依であるから。

この記述「26」は本頌一四八であり、記述「27」は本頌一五二である。どちらをも「三種の実体 (tri-vidam-svabhāvaḥ)」と総称される「法身 (dharma-kāya)」「真如 (tathatā)」「如来性 (gotra)」に関する偈文である。この「三種の実体」は、先に記述「18」として引用したものと同一概念であり、それを再説した箇所である。記述「26」は「真如」、「27」は「如来性」に関する偈文である。

まず、記述「26」「27」のどちらにおいても「性」の原語が prakṛti であることは注目値する。<sup>20)</sup> といふのも、両偈において「真如」と「如来性」とは「性 (prakṛti)」と表現されているからである。つまり、『宝性論』における dharmakāya-tathatā-gotra は prakṛti の同義語といえる。その上 tathāgata-garbhā-vādhātu も prakṛti の同義語である。なぜならば、『宝性論』巻第三「一切衆生有如來藏品第五」は、「七種金剛句」中の第四義の「性 (dhātu)」を「如来藏 (tathāgata-garbhā)」と解釈し、記述「18」ではその「如来藏」を法身 (dharma-kāya)、「真如 (tathatā)」「仏性 (gotra)」の三義によつて説明しているからである。また、勒那摩提訳『宝性論』における「性」といふ漢訳語に注目すれば、彼は dhātu-vā-gotra-prakṛti の三語を「性」の一語によつて漢訳し、異なる原語を訳し分けなないことが多い。<sup>21)</sup> このよつた翻訳の方針は、おそ

らく訳者がこの三語を同義と見做していたからと推定される。事実、『宝性論』においてこの三語は同一の対象を指示する言葉であり、同義語と判断することには何ら問題はないと思われる。しかし、原語を知るすべのない訳者は、おそらく慧遠もその一人、同じく「性」と訳された語を同一の原語と判断する可能性は高いだろう。

さて、prakṛitiを記述「26」「27」では「不改变」と見做している。その原語はそれぞれ avikarī 及 akṛitima である。語感の差異はあっても、どちらも無変化を示す語である。<sup>(25)</sup>つまり、記述「26」の「性不改变」の意味は「真如である本性は変化しない」であり、記述「27」の「性不改变」の意味は「法身である本性は変化しない」である。「の」「真如」も「法身」も「性(prakṛiti)」の異名なので、両偏は同じことを多少異なった側面から述べているだけである。私は、『宝性論』「26」「27」に説かれる「性不改变」が、「不改の義」の直接的な典拠ではないかと考える。確かに、『涅槃經集解』に集録された僧亮説も無視できない。しかし、慧遠の仏性思想の構造は、『宝性論』における「仏性」「法身」「真如」の同一性という思想構造に大きく依存している。従って、「不改の義」の直接的な典拠は、記述「26」「27」の「性不改变」に求めたい。<sup>(24)</sup>  
更に記述「27」では、「性(prakṛiti)」が変化しない(「不改変」, akṛitima) という常住性だけでなく、「功德宝を撰する

体(guṇaratnāśrayatva)<sup>(25)</sup>」と称されているように、「性(prakṛiti)」の所依性(何かの拠り所という性格)が主張されている。「のprakṛitiの所依性について、すでに松本史朗氏が、『宝性論』におけるprakṛitiの基体性」と題して、詳細な論証を提示されている。<sup>(26)</sup>松本氏が考察されたのは、『宝性論』巻第三「一切衆生如来蔵品第五」において説かれる如来蔵の十義中の第九義目「不変不異(avikāra)」の本頌である。「のavikāraは、記述「26」の「不改变(avikarī)」に通じ、さらに記述「27」のakṛitimaと同義である。とすれば、『宝性論』におけるprakṛitiは常住性と所依性が一組になって主張されることが多いといえる。

「不改の義」における「性」「体」の性格が、常住性と一元性という二つの性格を有していることはすでに指摘した。さらに、所依性という性格をも加味できるのだろうか。この「不改の義」から直接読み取るのは難しいと思われるので、『大乘義章』巻三末「八識義」の次の一文を参照してみたい。<sup>(27)</sup>

「28」には我相。此の分の中に於いて我に二種有り。相状は如何ん。一には法の実我なり。如来蔵性は是れ真なり、是れ実なり。性は不変異なり。之を称して我と為す。又た此の真心を妄の所依と為る。妄の与めに体と為るが故に説きて我と為す。故に『涅槃』に云わく、「我とは

即ち是れ如来の藏なり。藏は是れ仏性なり。一切衆生に  
は皆な仏性有り。即ち是れ我の義なり」と。(大正蔵四  
四・五二六下・二八行 五二七上・四行)

この記述「28」は、「八識義」中の「弁相二」において「識」  
を「事識」(前六識)と「妄識」(第七識)と「真識」(第八  
識)との三種に區別する箇所の一節である。ここで慧遠は  
「真心」を「用相」「我相」「無分別相」「理相」の四種の観点  
から解説する。「我相」は第二義目である。この記述「28」で  
は、「14」の「不改の義」と重複する問題を扱っている。それ  
は「性」(如来蔵性)は「不變異なり」(「性不變異」とい  
うことである。記述「28」の「性は不變異なり」という主張が、  
「14」の「性は不改である」と同様の主張であることはいま  
でもない。しかも、「28」で慧遠は「不變異」という常住性を  
根拠にして、「性」(如来蔵性)を「我(atman)」と称し  
ている。記述「28」中に取意にて引用される『涅槃經』の經  
文は、仏性や如来蔵を「我(atman)」と称する有名な一節  
である。従つて、仏性や如来蔵を「我」と呼ぶことは決し  
て奇説ではない。しかし、ここで注目したいのは、「性」  
「真心」が「不變異」という常住性だけでなく、「所依」  
(依り所)という所依性をも有することである。この場合の  
「所依」は「真心」が「妄心」の依り所であることを意味し、そ  
のような能依(妄心)と所依(真心)との關係を、「真心は」

妄の与めに体と為る」(「与妄為体」と述べ、さらにその  
「体」=「所依」を根拠にして「我」と称している<sup>28</sup>)。記述  
「28」において、この「体」は「法実我」「真心」「性」「如来  
蔵性」「所依」「我」の同義語である。

このような同義語を記述「14」の「不改の義」に導入すれ  
ば、①「因の体」は「衆生の所依」、②「果の体」は「仏の所  
依」、③「因果の自体」は「衆生と仏との所依」、④「諸法の体  
実」は「諸法の所依」と解釈可能である。特に「不改の  
義」①は、「性」=「体」の所依性を含意していると思われる。  
前述したように「不改の義」①の「諸法」は「縁」とも呼ば  
れ、「内外」と「染淨」とを具体例とする。このうち「内外」  
については、「仏性義」中の「料簡有無・内外・三世・当現  
義三」の「内外」の「情理」において、次のように説明されて  
いる。

「29」言情理者、即彼妄想陰界入等、以説性故、得言在內、  
而眞平等、妙出妄情、名之為外。故經説言、断脱異外有  
為法依持建立者、是如来蔵。又經復言、性雖住在陰界入  
中、而実不同陰界入也。以不同故、名之為外。情取不同。  
(大正蔵四四・四七六中・一四 一九行)

この中に引用される『勝鬘經』「自性清淨章」の「断脱異  
外有為法依持建立者、是如来蔵」という經文は読解しがたい。  
そこで、次のような慧遠の『勝鬘經義記』巻下の註釈を援用

してみたい。

「30」断脱異外有為法依持建立」の等きは、生死は是れ其の断・脱・異の法なり。藏体は彼に異なる。是の故に外と言う。能く妄の本と為る。有為法の依・持・建立と名づく。此の如き義は、是れ如来蔵なり。(新纂大日本統蔵一九・八九三中・七 九行)

断脱異外有為法依持建立等者、生死是其断脱異法。藏体異彼。是故言外。能為妄本。名有為法依持建立。如此義者、是如来蔵。

記述「30」の勝鬘經義記」によれば、慧遠は經文を「断脱異」と「外」との間で区切つて読解しているようである。このように慧遠が読解したのは、この經文の直前に次のようにあることを根拠にしている。

「31」是故如来蔵、是依是持是建立。世尊。不離・不断・不脱・不異不思議仏法。(大正蔵二二・二二二中・一一

一三行)

つまり、この記述「31」の「不断不脱不異」と記述「30」中の「断脱異」とが対立句になっていると判断したからである。31「勝鬘經」によれば、「如来蔵」は「依」「持」「建立」という性格をもち、「不思議仏法」と「不離」「不断」「不脱」「不異」である。それに対して、「有為法」は、「不思議仏法」から「断」「脱」「異」なるものである。この

ような読解の場合、「外」の語に対立句はない。慧遠は「外」の語に対立句がないことから、「外」は有為法の特質ではなく、如来蔵の特質と解釈したのである。以下記述「30」に即して説明したい。「30」には「生死は是れ其の断・脱・異の法なり」と述べられているので、「断脱異」のみを「生死」「有為法」に関連する特質と解釈したのであろう。そして、「藏体は彼に異なる。是の故に外と言う」と解釈を続けている。この「彼」は「生死」、あるいはその特質である「断・脱・異の法」なので、慧遠は「藏体」の特質を「外」と判断している。何の「外」かといえば、「生死」「断・脱・異の法」の「外」である。つまり、「藏体」が「生死」の法ではないことを「外」と慧遠は理解している。ここまで私の読解が正しければ、慧遠は經文の「断脱異外」を「断・脱・異の外にして」と読解したはずである。また記述「30」中の「能為妄本」は、記述「28」の「与妄為体」と類似した表現であり、「藏体は」能く妄の本と為る」と読める。この「妄の本」というのは、やはり如来蔵の所依性を示す表現であり、能依は「妄」、所依は「本」(如来蔵)である。その続きは「藏体を」有為法の依・持・建立と名づくである。この一節は読みにくい。その理由は、「藏体」あるいは「如来蔵」という語を省略しているからであろう。最後の「此の如き義は、是れ如来蔵なり」という一文から判断して、「藏体」「如来蔵」の説明であ

ることは間違いない。

そして、「依」「持」「建立」の三つの原語は、順番に  
nīśāya<sup>(27)</sup> vādāra<sup>(28)</sup> vjpratiśā<sup>(29)</sup>である。この三語はいずれも何  
かの「依り所」「基盤」を意味し所依性を示す言葉である。  
つまり、如来蔵は「依」「持」「建立」という所依性をも有す  
る。<sup>(30)</sup>

再び記述「29」の考察にもとれば、「外」の意味は、「性」  
が「妄情から出でる」「こと」「性」が「陰・界・入」と同じで  
はない(「不同」)ことである。なぜ同じではないのかといえ  
ば、記述「30」を援用すれば、「性」は「妄情」「陰・界・入」  
とは異なり、それらの「本」「依」「持」「建立」、つまり所依だ  
からと思われる。

この他に、「仏性義」中の「料簡有無・内外・三世・当現  
義三」の「内外」の「随相」では、次のように記述されてい  
る。

「32」言随相者、衆生為内、山河・大地・非情物等、以之  
為外。若当説彼因果之性、局在衆生。得言是内。若説理  
性、性通内外。雖復約彼内外相并、而体平等、非内非外。  
(大正蔵四四・四七六中・一〇—四行)

この記述「32」の「随相」では、「内」は「衆生」、「外」は  
「山河・大地・非情物」(器世間)等と定義されている。この  
うち、「不改の義」①②③(「能知性」)に相当する「因果の

性」は「衆生」に限定されている。つまり、慧遠は仏果の獲  
得を衆生のみ認め、いわゆる「草木成仏」を認めない(草  
木有性は認める)。「不改の義」①(「所知性」)に相当する  
「理性」は、「衆生」だけでなく「山河・大地・非情等」の器  
世間にも遍在する(「性通内外」と述べられている。この点  
を重視すれば、「性」には遍在性という性格もある。この  
「衆生」だけでなく器世間にも遍在する「理性」について、  
慧遠は「仏性義」中の「弁体二」の「性の四分説」で次のよ  
うに述べている。

「33」言理性者、麁縁談実。実処無縁。以無縁故、真体一  
味、非因果。与涅槃中非因果性、其理一也。(大正蔵  
四四・四七三中・二五—二七行)

この記述「33」では、「理性」の常住性と二元性と所依性が  
よく表現されている。ここでは、所依性について吟味すれば、  
縁を麁した「理性」は「実処」と呼ばれている。この「実処」  
を「真実の場所」と私は解釈しており、<sup>(33)</sup>「染淨」「内外」な  
ど「縁」(諸法)の成立基盤となる「場所」である。これに  
従えば記述「32」について、「衆生」も「非情物」も「理性」を  
「場所」「基盤」として存在している、と慧遠は判断している  
といえる。慧遠は、この「処」という語を、實際(bhūta-koti)の  
「際」を説明する上でも用いていることから、「実処」と  
いう術語自体を「實際」と解釈することも可能である。<sup>(34)</sup>「仏

性義」中においても「實際」は、次のように、「所知性」の同義語リストに含まれている。

「34」所知性者、謂、如・法性・實際・実相・法界・法住・第一義空・一実諦等。(大正藏四四・四七二下・二二二三行)

したがって、「理性」を「所知性」と解釈することに問題はないであろう。つまり、記述14の「不改の義」は、狭義において「性」=「体」が「不改」という常住性や一元性を意味する。しかし、それらの性格が発展的に解釈される場合、広義において所依性や遍在性をも意味するようになる。「性」=「体」が衆生にのみ内在すれば、それは真心(「真識心」として妄心の「体」「本」となり、衆生と器世間とに遍在すれば、それは「理性」あるいは「実処」として「諸法」を建立する「場所」や「基盤」となる。このように「不改の義」に即して「性」を考察してみると、「仏性」を「成仏の原因・可能性」と見做す一般的な解釈は極めて一面的であり、「性」そのものが変化しない(「不改」という点を全く考慮していない解釈と言わざるをえないだろう。

#### 第四節 性の別の義

「性」の「四義」の第四義目は「性の別の義」である。「性の別」とは、仏典に説示された多様な「性」という概念の差異を区別する一段しようするものである。先にその全文を掲げる。

「35」四、性別名性。性別有四。

- ①一、明因性別異於果。
- ②二、明果性別異於因。
- ③第三、通就因果体性、別異非情。故経説言。為非仏性一切草木石等説於仏性。
- ④四、就一切諸法理実、別於情相虚妄之法。名之仏性。故経説言。如来蔵者、非我・衆生、非命、非人。又復経言。仏性雖住陰・界・入中、而実不同陰・界・入也。以此界別、故名為性。(大正藏四四・四七二中・九一六行)

この記述「35」の「性の別の義」の構成もまた①②③④という四段である。ここでは、①と②の二段について論究したい。

記述「35」①「通就因果体性、別異非情」は、「因果の体性」と「非情」の体性「との区別を論証する箇所である。これは衆生と非情の「性」の区別に対応している。その趣旨は、

「非情」の「体性」は「所知性」であり、「能知性」ではないので成仏にはかわらないというものだろう。この「35」①では、次の『涅槃經』卷三七「迦葉菩薩品第二二之五」の經文を教証として取意略出していると思われる。

「36」仏性に非ざるものとは、所謂る牆壁瓦石無情の物なり。是の如き無情の物を離れて、是を仏性と名づく。  
(大正藏二二・五八一上)

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。

そこで、慧遠の『涅槃經義記』卷第一〇の当該箇所を次に引用し参照してみたい。

「37」牆壁瓦石無情之物」とは是れ仏性に非ず。此れ等  
は非仏の性を簡ぶが為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。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。故に上に説きて言わく、夫れ仏性とは謂わく衆生なり」と。又、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。故に上に説きて言わく、凡そ心有る者は悉く仏性有り」と。二には所知性。所謂る有無・非有無の等き一切の法門なり。此れは内外に通じ、唯だ内に在るのみにはあらず。今、此の所論は初言に約すのみ。(大正藏三七・八八四下)

牆壁瓦石無情之物非是仏性。為簡此等非仏性故說性為有性有二種。一能知性。謂真識心。此真識心衆生有之外法即無。故上說言夫仏性者謂衆生也。又妄心処有此真心。無妄心処即無真心。故上說言凡有心者悉有仏性。二所知性。所謂有無非有無等一切法門。此通内外不唯在内。今此所論約初言耳。

まず記述「37」の『涅槃經義記』について吟味しておきたい。この「37」によれば、「36」に対する慧遠の読解は極めて興味深い。というのも、慧遠は「性」を「能知性」と「所知性」とに区別した上で、記述「36」の經文を「能知性」の否定に関する經文と解釈しているからである。このことは、「37」の末尾における「今、此の所論は初言に約すのみ」という記述に明示されている。この「初言」とは「能知性」「真識心」のことであり、この論点から「非仏性」と述べた經文と慧遠は解釈する。つまり、「能知性」は「無情の物」にはないというわけである。そして「内外」に通在する(「通内外」とされる)「所知性」は、この經文によっても否定されていないと読み込むのである。

この解釈を導きだすのは「非仏性」の読み方と思われる。慧遠は「36」の經文の「非仏性者」を「仏性に非ざる者」ではなく、「非仏の性」と解しているように思われる。記述「35」①の經文取意「為非仏性、一切草木石等、説於仏性」

は、「非仏の性の為に、一切草木石の等きを仏性と説く」と読むべきではなからうか。したがって、記述「35」①における「因果の体性」は「能知性」、「非情の体性」は「所知性」であり、この二種の「性」の区別を主張する一段である。

記述「35」①は、「諸法の理実」と「情相虚妄の法」との区別を明示する一段である。ここには「諸法の理実」の真实性、「情相虚妄の法」の虚偽性が主張される。この「情相虚妄の法」は所引の經文に準じれば、「我」「衆生」「命」「人」「陰・界・処」である。

まず、「35」①には、『勝鬘經』「自性清淨章」(大正蔵一・二・三三三中・一九二〇行)の一文が引用されているので、次の慧遠の『勝鬘經義記』巻下の当該箇所を参照しておきたい。

「38」如来蔵者、非我、非生、非命、非人」とは是れ初段なり。上来に「蔵」を説きて「染淨の依」と爲す。相は外道の所見の神我に同す。故に今、「我・衆生の等きに非ず」と説く。(新纂大日本統蔵一九・八九三下・七九行)

この「38」の『勝鬘經義記』において、慧遠は「如来蔵」が「染淨の依」であり、その「相」は外道の「神我」(ātman)か「と同じであると説いている。この「相」は「情相」、即ち「心の取相」という意味である。これを否定するために、

この經文が説示されたと解釈するのである。つまり外道の「神我」は「相」にすぎず、「我」「衆生」「命」「人」と同様に「如来蔵」ではないと述べているのである。記述「35」①に即していえば、「諸法の理実」は「如来蔵」、「情相」は外道の「神我」を含む「我」「衆生」「命」「人」である。

確かに、慧遠は「我」を否定しているともいえるが、彼の本意は外道の「神我」は「相」にすぎず、真実の「我」ではないと主張したいように思われる。というのも、記述「28」の「八識義」によれば、慧遠は「如来蔵」を「法の実我」(「法実我」と称しているからである。この意味は、「法の真実の我」である。仏教こそが「法の実我」として「如来蔵」。「仏性」を説き、外道の「神我」は我説として不十分である、というのが慧遠の本意である。事実、記述「28」所引の『涅槃經』は、「如来蔵」「仏性」は「我」(ātman)であると宣言する。この經文は『涅槃經』を支持する場合には否定できない。慧遠は、この經文をストレートに読解したのである。

私は仏教思想を無我と理解している。しかしこのような理解が重視されるようになったのは、近代になって仏教を理解する上で、「四阿含」のような原始仏典や「俱舍論」などのアビダルマ文獻の評価が高まったからである。しかし、中国や日本における伝統的な理解の多くは、仏教思想を有我と解釈するのである。なぜならば、近代以前において中国や日本



の仏教思想家の多くは、『涅槃経』や『勝鬘經』の「常・楽・我・淨」の四波羅蜜を基礎にして仏教思想を理解していたからである。したがって、慧遠のような中国人学僧が外道の我説を否定している場合でも、我説全般を否定しているのではなく、外道の我説の不十分さを否定していることに注意する必要があるだろう。このような観点を喪失すれば、中国における仏教思想史は、仏教は常に無我を主張してきたという単に私たちが理想とする仏教理解を投影する対象となってしまうように思われる。

次に記述「35」<sup>①</sup>にはもう一つ経文が取意略出されている。これは、次の『涅槃經』卷第七「如来性品第四之四」と同経卷第二七「師子吼菩薩品第一之一」を併せたものと思われる。

「39」衆生の仏性は五陰の中に住す。(大正蔵二二・四〇八下・六 七行)

「40」仏性は陰・界・入には非ず。(大正蔵二二・五二六中・二 三行)

「陰・界・入」とは、いうまでもなく五陰・十八界・十二入である。特に十八界(āśīṭaśā-dhātavaḥ)の「界(dhātu)」は、古い漢訳では「十八性」と訳出することもあった。慧遠は『大乘義章』卷第八「十八界義」において次のように述べている。

「41」此の十八は、『經』に名づけて「界」と爲し、亦た名づけて「性」と爲す。界の別を界と名づけ、性の別を性と名づく。諸法の性は別なるが故に名づけて「界」と爲す。(大正蔵四四・六三三上・一六 一七行)

つまり、十八界の「界」あるいは十八性の「性」と仏性の「性」の原語はどちらも dhātu である以上、その「性(dhātu)」の差異が問題になったのである。また「十二入(dvādaśāyatanaṃ)」の「入(āyatana)」は「十二処」と訳出されることが多い。慧遠は「入」が「処」と訳されてもよいことを当然知っていて、『大乘義章』卷第八「十二入義」において次のように述べている。

「42」十二入とは、識を生じる処、之を名づけて入と爲す。(大正蔵四四・六三〇上・六行)

この「処」という語は、慧遠が仏性の「性」の所依性を明示する場合に多用する語でもある。したがって、「十二入」の「入」との差異を論じる必要があったのである。

この十八界の「界」と仏性の「性」の原語が、どちらも dhātu でありながら、両者は全く異なることはすでに前述した<sup>(43)</sup>。仏性の「性」は単数であり一界、十八界の「界」は複数であり多界なのである。この一界と多界を同一視することはできない。その理由は、これまでの論述によつて明らかのように、仏性の「性」たる一界は、常住

性・一元性・所依性・遍在性という性格を有するからである。慧遠は、十二人中の「法人」や十八界中の「法界」には「数滅」「非数滅」「虚空」の三無為も含まれると考へるので、十二人や十八界の一部には常住性を容認しているだろう。しかし、「仏性」の常住性は三無為とは異なる。なぜならば、三無為は、「体の義」「不改の義」おいて示されたような「如来蔵性」「真識心」でも「法身」でもないからである。その意味では、慧遠にとって三無為といえども「虚妄の法」なのである。

## 第五節 結論

以上、「性」の「四義」を介して「仏性」の「性」について考察してきた。これまでの論述よれば、慧遠の仏性思想は次のように纏られる。

- 一 慧遠の仏性思想は、常住性・一元性・所依性・遍在性という性格を有す。
  - 二 慧遠は仏性を「能知性」と「所知性」とに区別したが、「一性」という観点からは理解しがたい側面を残す。
  - 三 慧遠は如来蔵や仏性を外道の「神我」のような不十分なものでなく、真実の我(atman)と考へていた。
- 今後の課題として次の二つを考へている。『菩薩地持經』における「性種性」と「習種性」といふ、「二種種性」と仏性

の同異はどこにあるのか。これは「能知性」に属する問題である。また、慧遠は「如」「法性」「實際」を「他法空」と見做すが、その起源と展開について考察したい。これは「所知性」に属する問題である。

## 註

- (1) 「性」の「四義」とは、『大乘義章』卷第一「仏性義」中「釈名一」に「所言性者、釈有四義」(大正蔵四四・四七二上・八九行)とある一文にもついで、私が与えた名称である。その各名称は、順番に「種子因本之義」「体義」「不改名性」「性別名性」である。前の二義は慧遠自身によって「二義」と命名されているが、後の二義は「二名性」と記されている。私は、「釈有四義」の箇所によつて、後二の二義も「二義」と称されてよいと判断し、第三義を「不改の義」、第四義を「性の別の義」と呼ぶ。なお、「種子因本之義」の「種子因本」の三語は、「因」を除いて、『菩薩地持經』卷第一「種性品第一」に「習種性者、若従先來修善所得。是名習種性。又種性名種子、名為界、名為性」(大正蔵三〇・八八八中・五七行)にも適及可能であるが、慧遠は「仏性義」においてここに全く言及しない。
- (2) 私による訓読については、拙稿『大乘義章』の研究(二)「仏性義」註釈研究(一)、駒澤短期大学仏教論集、第二二号、二〇〇六年一〇月、以下「義章(二)」と略称(四九頁を参照されたい)。
- (3) このような用語例には、『易』における「不易」がある。「不

易」と「不改」は、その意味も類似しているが、諸橋『大漢和辞典』巻一、二三七頁上には「不易」は成語として紹介されるが、「不改」はない。そして、この辞書によれば、「不易」もまた訓読する場合とそうでない場合の二例を見出せる。

(4) この「体」は、『宝性論』巻三「一切衆生有如來藏品」における如來藏の十義 中第一義目の「体 (svabhāva)」に相当すると思われる。「十義」を説く直前に「宝性論」は、「如來藏 (tathāgata-garbha)」を「法身 (dharma-kāya)」、「真如 (tathatā)」、「仏性 (gotra)」の三語で言い換えている(大正蔵三一・八二八上・二八二九行)。「法身」は「体の義」①、「仏性」は「体の義」①、「真如」は「体の義」①と②に対応すると考える。また「宝性論」は、「体」について本頌六前半において、「自性常不染 如宝空淨水」(同・八二八中・二二行)と説く。

(5) 「体の義」における「所知性」の定義は「此後一義、是所知性、通其内外」(大正蔵四四・四七二上・三二二三行)である。つまり、「所知性」は「内外(衆生と非情)」に共通する「性」である。

(6) 『楞伽經』は「五法」を散説している。ここでは、菩提流支訳『入楞伽經』(『十卷楞伽』)巻第七「五法門品第二」(大正蔵一六・五五七上・二五五行 五五八上・二六行)相当箇所のみ指示しておく。求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝經』(『四卷楞伽』)巻第四の「五法」の名称は、「名」「相」「妄想」「如智」「正智」(大正蔵一六・五二一中・二二行)である。菩提流支訳『十卷楞伽』の「五法」の名称は、「名」「相」「分別」「正智」「真如」(大正蔵一六・五五七中・七八行)である。

実又難陀訳『大乘入楞伽經』(『七卷楞伽』)巻第五「刹那品第六」の「五法」の名称は、「相」「名」「分別」「如智」「正智」(大正蔵一六・六二〇下・五六行)である。本文中に記述「16」として引用した慧遠の「五法」の名称は求那跋陀羅訳『四卷楞伽』を踏襲しながら、「妄想」「如智」について、菩提流支訳『七卷楞伽』の「分別」「真如」という訳語も、後翻經中の語として併記している。「楞伽經」の「五法」については、高崎直道訳『楞伽經』(仏典講座17、中央公論社、一九八〇年初版、一九八五年一月再版)二五六・二六六頁参照。

(7) この「放光般若經」の「不改」訳例はかなり古い用例に属す。

(8) その象徴的な問題は『法華經』解釈に表れる。智顛と吉蔵は、光宅寺法曇(四六七 五二九)の『法華經』解釈に不満を表明し、『法華經』が『涅槃經』と同じく「法身の常住」と「仏性」を説示する経典と解釈する。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『序』(大蔵出版、二〇〇二年一〇月)参照。菅野博士訳注『法華義記』(大蔵出版、一九九六年九月)三一 三五頁参照。

(9) しかし、多くの中国仏教研究者は、吉蔵や智顛に代表される思想を空思想と見做し、この時期の中国における仏教思想の展開の主流を常住論とは積極的に考えない。私は、空思想は多様であり、常住論と矛盾しない空思想もあると考えている。例えば、『大智度論』の「四空」説である。『大智度論』巻四六「釈摩訶衍品第一八」(大正蔵二五・三九四上・二四行 中・三行)には、「法法相空」「無法無法相空」「自法自法相空」「他法他法相空」が主張されている。このうち「他法他法相空」

は、「何等名他法他法相空。若仏出若仏未出、法住・法相・法位・法性・如・實際過此諸法空。是名他法他法空。」(同・三九四中・一・三行)と述べている。表現上曖昧な印象も与えるが、私は「他法他法相空とは、仏が出世するも出世せざるも、法住・法相・法位・法性・如・實際以外の諸法は空である。」と解釈している。つまり、「法住」を含む六種の同義語によって示される法は空ではなく、それ以外の「諸法」は空であるという学説である。慧遠は『大乘義章』巻第二「四空義」において、「この四種の空を、四空」と総称し、さらに「法相空」「無法空」「自法空」「他法空」と改称している。「他法空」は、「他法空者、或有衆生、謂、如・法性・實際之外、更有余諸法、名之為他。今為破彼、明如等外、更無他法。名他法空。」(大正藏四四・五〇七上・四・六行)という。これは、「如」「法性」「實際」は空ではなく、それ以外の「諸法」は空という学説である。このような「他法空」説は常住論と矛盾しないし、「如」「法性」「實際」等は、釈尊の教説と無関係に(仏出世仏未出世)存在する常住なものである。このような種類の空思想は色々ありえるし、智顛や吉蔵もこのような常住論と矛盾しない空思想を主張したとも考えられるだろう。「他法空」説の問題点については、袴谷憲昭「空性理解の問題点」(『本覚思想思想批判』所収、一九八九年七月)五〇五二頁、同、チヨナン派の如来蔵思想」(『チベット仏教』所収、岩波講座、東洋思想、第一巻、一九八九年五月)参照、『大智度論』の「他法空」説とその展開については別稿にて論じたい。

(10) 中村瑞隆『梵漢対照 究竟一乘宝性論研究』(山喜房仏書林、

一九六一年三月、以下「梵漢宝性研究」と略称)四九頁。「如来の法身」は *tathāgata-dharma-kāya* 「如来の真如」は *tathāgata-tathatā* 「仏性」は *tathāgata-gotra* である。

(11) すでに本文おいて述べたように、慧遠は「不亡」「無変易」「常然」「平等」「湛然」「一味」という語を「不改」の同義語として用いている。したがって、「性」を「不改」と規定する用例だけでなく、これらの同義語によって規定する用例も調査する必要がある。しかし、ここでは「不改」という表現に限定する。

(12) 『漢語大詞典』中巻の「改」の項(二九〇二頁)では、「改」の第一番目の意味として「変更」「更改」の二義を挙げ、本文に記述<sup>19)</sup>として引用した。『逸周書』を紹介している。「漢語大詞典」については道津綾乃氏に紹介して頂いた。ここに感謝の意を記しておきたい。『逸周書』については、平勢隆郎『都市国家から中華へ 殷周 春秋戦国』(中国の歴史02、講談社、二〇〇五年四月)六四頁、四一八頁を参照。

(13) 『逸周書』(『百部叢書集成、藝文印書館印行)における孔晁の注によれば、「学能故可変、自然故不改」(六丁右)とある。張闡玉訳注、『逸周書全訳』(貴州人民出版社、一九九七年七月)によれば、「性は規律を指す、順は順応自然の行為」(一四頁)と解釈されている。この他に、「莊子」の郭象注における、「性」の語については、伊藤隆寿「中国における仏教受容の基盤」(『中国仏教の批判的研究』所収、大蔵出版、一九九二年五月)五九・六二頁を参照。

(14) 本文にて後述するように、勒那摩提訳「宝性論」は、*dhatu* と *gotra* と *prakṛti* という異なった原語を「性」の一語で漢訳す

る。漢訳者が訳し分けなかつた理由は、『宝性論』梵本においてこの三語は同義語として用いられていると解釈したからである。ではなぜ同義語と解釈したのだろうか。私見では『宝性論』においてこの三語は、「変化しないもの」を意味するからだと考える。

(15) 『注維摩詰經』において、「不改」という表現は特に僧肇注に多く見出せる。

(16) 伊藤隆寿、僧肇と吉蔵 中国における中觀思想受容の一面  
『中国仏教の批判的研究』所収、大蔵出版、一九九二年五月、及び同「六朝仏教思想史研究 道の普遍性と空思想の受容」  
『私学研修』一一〇号、一九八八年七月（参照）

(17) 特に「人」を「万物」の中で、「貴い」と述べる点において、僧肇は「人」を神聖視しているようにも思われる。

(18) この他に、『涅槃經集解』に集録された諸師の学説において、「性」あるいは「仏性」を「不改」と規定することは多い。ここでは、その典拠のみを指摘しておきたい。僧亮説（大正蔵三七・四二二下・九行）、僧宗説（同・五四三・中十行、同・六〇六上・二〇行）、明駿説（四三四下・二八行）などである。慧遠は、『涅槃經』研究者たちの「性」を「不改」と規定する学説を受容している。

(19) 『宝性論』の梵文テキストについては、『梵漢宝性研究』一三九頁、一四二頁。同梵文テキストの和訳は、高崎直道『宝性論』（インド古典叢書、講談社、一九八九年七月、以下『宝性論（高）』と略称）一一四―一二五頁、一二六頁参照。同漢訳の解釈については、高崎直道『宝性論 大乘法界無差別論』（新国訳大蔵經、論集部1、大蔵出版、一九九九年八月、以下

『宝性・法界（高）』と略称）一二四頁、一二四頁参照。

(20) 言葉尻のみをとらえるのはよくないが、そもそも prakṛti という語自体、サンキヤー学派の術語を想起させ、仏教語としては馴染まない印象を受ける。

(21) 勒那摩提訳『宝性論』が必ず dhātu と goṇa ṅ prakṛiti を「性」と漢訳するわけではない。

(22) 高崎直道氏は、前者を「不変である」、後者を「人為的ならざるもの」と和訳している。『宝性（高）』一二四頁と一二六頁参照。荻原雲来『梵和大辞典』（講談社、一九八六年）によれば、avikāra は「無変化、無変形、動かせざる」と（一四八頁）、avikāraḥ は「変化せざる、少しも動かさざる、忠実なる」（同）、akṛtīma は「偽なき、非人為的なる、自然なる、純朴なる」（四頁）である。

(23) 私の印象にすぎないかもしれないが、中国人学僧の文献において、「性」を「不改」と規定することは、『宝性論』訳出以降に多く見出せる。それらの用例については、別稿にて論じたい。

(24) 他にも慧遠の『宝性論』の解釈において「不改」と規定する論点がある。それは『宝性論』巻第二「僧宝品第四」における「宝」の六義の解釈である（大正蔵三一・八三三下・五二〇行）。「宝」の六義とは、「三宝」が「宝」と称される理由を六義にわたり述べたものであり、「稀有」「明淨」「勢力」「世間莊嚴」「最上」「不変」を意味する。この六義は、『大乘義章』巻一〇「三歸義」に取意略出され、「六、不改義、如世真金燒打磨等、不能改変」（大正蔵四四・六五四中・一七八行）としている。慧遠は第六番目の「不変（nirvikāraṇa）」

を「不改」と言い換えている。慧遠における「不改」という規定は、このように「宝性論」と切り離すことが出来ないように思われる。

- (25) 梵文テキスト *gūnarathāsīyava* を漢訳者は「摂功德実体」と訳出している。この梵文と漢訳とは厳密には一致しない点がある。梵文を直訳すれば「功德宝の所依」であるが、*rathna* と *āsīyava* は漢訳テキストにおけるこの語に対応するの判断に苦しむ。

高崎直道氏は、梵文の *rathna* に準じて漢文テキストの「実」を「宝」に改めた上で、「功德宝を撰する体」と訓読し、「*gūnarathāsīyava* 値ひぢのある宝の所依たる」と、「撰」は *āsīyava* の訳」と註記している(『宝性・法界(高崎)』一四四頁、頭註一三)。私はこれを合理的な訓読と考える。しかし、「摂功德宝(実)体」の「体」の語について言及されない。この「体」について、次のように判断されたように思われる。まず、記述<sup>26</sup>中の「体本性」も対応する原語を欠く。この「体本性」という、高崎氏は「上の *prakti* の説明的再訳である」と述べている(『宝性・法界(高崎)』一四三頁、頭註一〇)。私は、高崎氏のこの解釈を妥当と考える。おそらく、高崎氏は記述<sup>27</sup>中の「体」についても<sup>26</sup>の「体本性」と同様 *prakti* の説明的再訳と判断したように思われる。私は、高崎氏の「功德宝を撰する体」という訓読を支持したい。大正蔵三巻所収のテキストには、「実」の異読は存在しないが、漢文テキストの「実」を「宝」の誤字と見做す(おそらく高崎氏の解釈も同じ)。そして「宝」を *rathna* 「撰」を *āsīyava* 「体」を *prakti* の再訳の補足と解釈する。そして「摂功德宝体」

は、「性 (*prakti*)」の所依性が含意されていると私は考えている。

- (26) 松本史朗「瑜伽行派と *dhātu-vāda*」(『仏性思想論』上、大蔵出版、二〇〇四年四月) 九九—一九頁参照。

- (27) 吉津宜英「慧遠の仏性縁起説」(駒澤大学仏教学部研究紀要『第三三号』一九七五年三月) 一八三—一八四頁参照。また、吉津氏のこの論文は、「仏性義」「八識義」の読解の上で有益である。失礼なことであるが、本文を執筆する際に失念してしまい、註記の段階になって気づき、十分にいかせなかったことをお詫び申し上げる。吉津氏もまた、「真識」の「我相」の側面について「実の所依(より)なり」となることを我々といふと述べ注目している。

- (28) 『涅槃経』巻第七「如来性品第四之四」に「我者即是如来藏義。一切衆生悉有仏性。即是我義。」(大正蔵二・四〇七中・九—一〇行)とある。ちなみに、本文に記述<sup>25</sup>として引用した僧亮説は、この経文に対する訳語である。

- (29) この記述<sup>28</sup>は我説 (*ātma-vāda*) の一種である。「一種」と呼ぶのは、我説も多様だということをいいたいからである。ここで慧遠は「我」及びその同義語を「不変異」という常住性と「所依」という所依性によって規定している。問題はインド諸思想における我説との同異である。しかし、どのように解釈しても、この慧遠の学説は、原始仏教や説一切有部の思想よりも、インドにおける外道の我説に近いことは間違いないと考える。慧遠は『涅槃経』に基づいて、仏性・如来蔵思想が我説の一種だということをも可能な限り厳密に主張した。この点は高く評価されて良いと思っている。この学説を我説

ではないと判断すれば、慧遠の主張を見失つてしまふ。意見が分かれる問題は、この我説が、仏教思想が否か、という点であろう。慧遠自身は間違いなく仏教思想と判断している。形式上仏教文献である『涅槃經』を根拠にしている点において、仏教思想ではない、と反論することは困難である。しかしそれは文献上という形式の問題であり、その思想自体に着目すれば、外道の我説と完全に一致しなくとも一種の我説であり、仏教思想であると自信をもつて主張することは、私はできないと考える。

- (30) 拙稿『義章(二)』(八八頁)では、「外の有為法の依持・建立を断じ、脱し、異する者は、是れ如来蔵なり」と訓読した。この訓読は完全な過ちであり、その過ちの理由は「大正藏經一」巻所収の『勝鬘經』の当該箇所の訓点に従つたためである。
- (31) 『勝鬘經義記』巻下(新纂統藏一九・八九三中・七九行)によれば、慧遠はこの經文を「断・脱・異の外にして、有為法の依・持・建立とは是れ如来蔵なり」と読解したはずである。その理由は本稿本文にて示したので参照されたい。ここに慎んでお詫ひし訂正する。『勝鬘經義記』巻下の翻刻は、藤井教公氏の重要な研究成果である。その貴重な成果の参照を怠つたことを恥じるばかりである。

- (32) 『勝鬘經義記』[30]の能依(依るもの)と所依(依り所)との關係を図示すれば次のようになる。

- (33) 『梵漢宝性研究』一四一頁二七行、または『宝性・法界(高)』

一四六頁参照

- (34) 『梵和大辞典』によれば、nirayaは「より所 頼み」(六九九頁)である。

- (35) 『梵和大辞典』によれば、ādhāraは「依持、支柱、基礎、容器、貯蔵処、溝(樹木の根元を囲む)、堤、堰、(動作の)場所又は範圍」(一九三頁)である。

- (36) 『梵和大辞典』によれば、pratiṣṭhāは「立ちどまつていること、地位、貯蔵所、基礎、住所」(八四二頁)などである。

- (37) 高崎直道『如来蔵思想の形成』一〇八頁参照。

- (38) 「真体は一味、理は二なり」という主張は「理性」の一元性を、「非因非果」という主張は「理性」の常住性をそれぞれ意味している。

- (39) 拙稿『義章(二)』七五頁、註<sup>135</sup>参照。この註記で私は原文を「実之処」と想定し「実の処」と訓読したが、慧遠の四字の文体を重視し、原文を「実処」と想定し「実処」という術語と理解する。ここに訂正してお詫ひする。

- (40) 拙稿『慧遠仏性(上)』一八九—一九〇頁、註<sup>17</sup>参照。この註記で指摘した一例を再度紹介すれば、『大乘義章』巻第一「如・法性・實際義」に「言實際者、如与法性是理実。菩薩知広大無辺微妙最勝、更不余求、安住其中。住処名際」(大正藏四四・四八八中・二二—二四行)とある。意味は「實際(bhūta-koti)」というのとは、「如(tathata)」と「法性(dharma-dhatu)」の理実である。菩薩はこの「實際」の広大・無辺・微妙・最勝なるを知り、その他に求めず、その中に安住する。このような菩薩の「住処」を「際(koti)」というのである。ちなみにこの文章は、『大智度論』卷三三に「知

法性無量無辺最為微妙。更無有法勝於法性出法性者。心則滿足更不余求則便作証(大正藏二五・二九九上・一三行)とある。「法性」を「知」るといふ記述を、「實際」を「知」といふ記述に転用したものと思われる。

(41) ①と②とは「不改の義」①と②の再説にすぎない。

(42) ここでも「能知性」＝「真識心」は「妄心の処」、即ち「妄心の場所」、「妄心の依り所」といわれる。「妄心の処」がなければ「真心」がないといわれるのは、「真心」が「妄心」の成立基盤だからである。これは「性」の所依性である。

(43) 『義章(二)』四九頁の訓読を本文のように訂正したい。

(44) 『慧遠仏性(上)』一八〇—一八三頁参照。

(45) 『大乘義章』巻第八末、「十二入義」の「法人」釈において「無為亦三。虚空・数滅及非数滅」(大正藏四四・六三二下・一〇—一一行)とあり、同「十八界義」の「有為無為分別」に「小乘法中、前之十七、一向有為。法界該通有為無為。色法・心法・非色心法、是其有為。虚空・数滅及非数滅、是其無為。大乘法中、諸仏菩薩真實根識、体即無為。用現有為」(大正藏四四・六三四下・三七行)とある。このうち、十八界の「法界」は、小乗と大乘とに区分され、大乘の「法界」は、諸仏と諸菩薩との「真實の根識」であり、その「体」は「無為」とされる。この「真實の根識」について現在の所不明であるが、「真識心」ではないかと想定している。

(二〇〇七年七月十五日脱稿)