

吉蔵の仏性義

三 桐 慈 海

一 はじめに

大般涅槃經が漢訳されてより、「一切衆生悉有仏性」と説かれていることによって、南北朝時代を通じて仏性義が盛んに論じられてきた。吉蔵が著わした大乘玄論の仏性義の中では、それらの異解が十一家として紹介され批判されている。三論家では当時までに多く論議されてきた諸見解に対して、批判を加えながら一つの方に仏性の意義をまとめたと思われる。それが吉蔵の仏性義として述べられているのである。慧日道場において勝鬘經宝窟が著わされたが、既に仏性の意義が明らかにしていなければ、なし得ないことである。また長安時代には、その代表的な著作である中観論疏の中で、中道仏性ということが重要な課題と

して示されている。それらを見る限り、二諦義と共に仏性義が両翼として、吉蔵の思想を構成しているように思われる。

吉蔵を中心とする三論宗の仏性義については、既に多くの先学によって論究されている。常盤大定博士はその著「仏性の研究」において、吉蔵の五種仏性義が、涅槃經の十不によって中論の八不を解釈するところに成立したと、早くより指摘されている。また大乘玄論仏性義の全容は、富貴原章信博士によって明らかにされている。近時には平井俊栄教授によって、涅槃經疏の逸文とされるものとの比較研究による、五種仏性説の早期の成立が論証されている。その他にも伊藤隆寿教授は慧均の四論玄義仏性義を究明され、吉蔵のそれとの関係に言及されている^①。したがって今

ここにあらためて論ずるものでなく、先学の跡をなぞるにすぎない結果になると思われるが、ただ自分の上で吉蔵の仏性義について確かめてみた、二三の気づいた課題を取りあげて考えてみたいと思うのである。

二 仏性の体

吉蔵は仏性義の明異釈門第二において、十一家の異釈を批判し、一応は非真非俗の中道を正因仏性とする。それに続いて尋経門第三においては、諸経にみられる仏性の意味を、経証として列挙するのであるが、そこで「具足して仏性義を明かすが如きに至りては、即ち涅槃の中に弁ずる所の如し」と、涅槃経に仏性の意味が備わって説かれるとする。それに続いて次の文が見られる。

今時一師、毎以涅槃経為証。然此一教処処皆明仏性。

故哀歎品中瑠璃珠喻、亦是具足明仏性義。如是如来性

品皆明仏性義、乃至師子吼迦葉、広明仏性事乃顯然。

故一師所引文句、以師子吼文為正也。

涅槃経では各品それぞれに、仏性について述べられているのであるが、この引用の文では哀歎品が取り上げられている。瑠璃珠喻とは、大池の底に瑠璃珠を落した、大勢の人がそれを拾いにはいり、水が濁って見え、手にした

のは瓦石などだけであった。そこで智者は珠の力で水が澄むのを待って、そっと水中に入り、瑠璃珠を拾うことができたという譬喩である。^③この譬喩が仏性義を明かしているというのは、一応は珠を仏性に譬えたものと理解したと思われる。しかし哀歎品には仏性の語は見られない。この品には如来は一切衆生をして秘密蔵の中に安住せしめ、自らもこの中に安住して涅槃に入ると説き、その秘密蔵を大涅槃の三徳であると説明する。そして法身の常住ということを基底として、その常楽我浄が強調されている。ただ後の四相品の百句解脱を説く中では、「ただ取著を断じて我見を断ぜざれば、我見は名づけて仏性となす」という。また如来性品では「我は即ちこれ如来蔵義」といい、秘密蔵を仏性というのであるから、これらより遡って考えてみれば、瑠璃珠を仏性に譬えることは誤りではないであろう。しかし吉蔵の仏性義中にそのような説明があるのではない。この内容は慧均の仏性義の中の「第二、中道を証し仏性の体となすを明かす」^⑤において見ることができるとなす。

慧均は先に第三論体相において、涅槃経中の仏性についての経証として、哀歎品の瑠璃宝珠譬と如来性品の諸譬、並びに師子吼菩薩品と迦葉菩薩品を挙げているが、この項では前二品と後の一品は仏性の用を明かし、中間の師子

吼品は仏性の体を明かしているとする。そこで瑠璃珠の譬喩は「菩薩の正観は、心水を動ぜず仏性の珠を得る」ことを表わし、したがって仏性を説くのは、衆生の心水に得失の二があることを示しているという。また如来性品の諸譬喩は仏性の隠頭を表わすが、これは得失の義と異ならないとする。^⑤このような慧均の述べる内容を下に敷いて、吉蔵の「これ具足して仏性の義を明かす」という意味を考えれば、珠が仏性を喩えているというのではなくて、この譬喩が仏性の得失の意義を表わしているということになるのである。すなわち仏性の有無を説く譬喩ではなく、仏性を得たか失ったかという問題となる。それでは次の「師子吼の文をもって正となす」とは、何を意味することになるのであるうか。吉蔵は師子吼菩薩品に説かれる、仏性についての問答を取り上げて、「善男子、仏性者、名第一義空。第一義空、名為智慧」の経文によって、一応は第一義空を仏性とすることを認めている。しかしそれは「豈に由来の義に異ならざるや」という問題が残り、それを「今はただ境を説いて智となし、智を説いて境となす」ということにおいて差違を見ようとする。由来の義とは、吉蔵が異釈第二において、古来相伝の異解の諸師十一家の説を挙げる中の、第十一家が第一義空を正因仏性としてしていると述べるのを言

う。河西の道朗が曇無讖の涅槃經翻訳を助け、師の教えを承けて涅槃經義疏を著わした中では、中道をもつて仏性としたが、後の諸師が異解に執著したことによるという。また第一義空を正因仏性とするのは、北地の大乘師であるともいう。慧均が開善寺智蔵の説を布延させて、第一義空を境として智慧との二見を立てた徒として批判している。^⑥吉蔵が「境を説いて智となす」とは、これによったものと思われる。

「今時の一師」と吉蔵が取り上げるのは、慧均も「一家相伝に云く、師子吼品は正しく平正中道義を明かす」と述べており、三論家伝承の仏性義を主張している人々のことと思われる。今時の一師について、吉蔵は中道仏性を明かすものとして、由来の第一義空ではないことを一応は認める。しかし「もし此れをもつて前の十一師に足せば、則ち第十二の解となる」と、異解の対照となり得ることを仄めかしている。そしてこれを越えるには「然ももし正道を識るとなれば、知りぬ道に一あることなきと。あにまた二ありてその間を釈せんや」と言い、また「中に非ず辺に非ず、中辺に住せず。中辺平等なる、仮に名づけて中となす。もし是のごとく中道を了せば、則ち仏性を識る」と、無所得の中道をどこまでも追究することを示している。それでは

吉蔵の仏性義と慧均のそれとの間に、差違があるのであるか。あるいは慧均の仏性義を第十二家に含ませているのであろうか。涅槃經の先に引用した經文に続いて、「所言空者、不見空与不空」とあるのに言及した兩者の文を眺めてみる。

復云、所言空者、不見空与不空。对此為言亦応云、所言智者、不見智与不智。即不見空除空、不見不空除不空。除智又除不智。遠離二边、名聖中道。(吉蔵)

故所言空者、不見空与不空、則此明空是非空非不空、而有空不空用。故智人達此空不空是非空非不空、得有

空不空用。我無我等皆然。二乘不了、故不見空不空。对此為言亦応言、不見智与不智。則非空不空、為第一義空。則非智不智、故為第一義智。故以空為智、何得是智。以智為空、何得為空。故非空非智、為第一義空。

(慧均)¹⁰

涅槃經に「第一義空、名為智慧」とあることによって、「空と不空とを見ず」に対応させて「智と不智とを見ず」としたのは、すでに慧均に見られるところである。吉蔵が慧均の文を下に敷いていたのは、この文でも明らかに知ることができる。しかし吉蔵は空と不空などの二边を遠離すること、聖中道と名づけるとは述べても、「空不空の用

あることを得」とは言っていない。慧均はここに挙げた文の直前に經文を釈して、「この無所得空は智に即して空となす。空に即して智となすは、即ち是れ亦た仮なり。亦仮亦中の義なり」と述べている。また同じく後に続く文の中では「而して空は、空の不空、不空の空をもつての故に、非空非不空あり」とも述べる。引文の中でも「空不空」は「非空非不空」であるとし、また「非空非智」として、二边を遠離しているのであるが、一方に中と仮の關係を認めることにより、「空不空の用あり」と見ているのである。

慧均が仏性義を論ずるにあたって、第三に「弁体相」の項を立て、「第四広料簡」の中の第二に、ここで課題としている「明証中道為仏性体」と、再び仏性の体を論じている。しかし吉蔵にあって仏性については、その体を求めている個処はない。「二が不二は是れ体。不二が二は是れ用なり」と云う。体を以て用となし、用を以て体となす。体用平等にして不二中道なる、方に是れ仏性なり¹¹とは述べるが、不二中道が仏性の体であると云うのではない。それに対して慧均は「中道正法を正因仏性の体となす」と云う。師子吼菩薩品についての兩者の理解は、ほとんど相違はないと見られるが、この体とするかしないかに、微妙な異りを見られるのではないであらうか。

三 仏性の正因

仏性とはどのようなものかを考えるにあたって、仏性自体としての「体」を求めなかった吉蔵は、仏性が仏性としてはたらしきを現わしてくるための正因を明らかにしていく。「正因を簡ぶ、第四」^⑫において五種仏性義を述べているが、それは三論家が涅槃経師子吼菩薩品の二ヶ処の文によって、^⑬会通し形成してきたものであり、それを全面的に相承しているのである。五種仏性義の概略を述べると、車輪のように無始終の観点から検討する方法と、三世の関係を借りて検討する有始終検において説明されている。無始終検とは、因を十二因縁不生不滅、因因を十二因縁所生の観智とし、果を阿耨多羅三藐三菩提、果果を大般涅槃とする。これを無始終というのは、十二因縁と観智とが相互に關係しあっている相をいい、十二因縁を因とすれば、因を因として観智があり、観智を因として十二因縁があることを示す。それは因と因因が車輪のように始終がないのに譬えたものである。有始終検とは因と果の四句分別において見るものである。是因非果は境界因、是果非因は果果性で大涅槃である。是因是果は了因と阿耨多羅三藐三菩提であり、この兩者は「後に望んでは因となり、前に望んでは果となる」因

と果の關係において連続すると見ている。ここに因より果果への展開が説明されている。すなわち因と因因、果と果果の無始終の相互關係と、因より果への有始終の展開により、十二因縁より大般涅槃への、実践的な展開として示されているとするのである。因と果の四句分別とするならば、師子吼品の文のように「是因是果、如十二因縁所生之法。非因非果、名為仏性」と、非因非果もその中に含まれるべきであるが、吉蔵はそれを四句の外に立てた上で、「非因非果、即是中道、名為正因」とし、中道を正因仏性とする。そこで「非因にして因」として境因と了因、「非果にして果」として菩提と涅槃が立ち、これらは正因ではなくて傍因としての役割をもつもので、非因非果こそが正因であることを示す。それでは非因非果なるものがあるというのかというと、それは非縁（境）非了が正因であり、非菩提非涅槃が正果であると述べるのであるから、いずれにも執われない中道こそが、仏性であることを明らかにしているのである。ただし因中における非因非果を仏性というのであり、果に至るならば性仏となるから、仏性義としては五種であるという。

吉蔵が「簡正因、第四」において明らかにしようとすることは、仏性の正因は中道であるということである。それ

は仏性とは中道が明らかになり、体悟できるということであり、中道が明らかになるのであれば、どのようなことでも仏性の因となり得ることを示している。その五種仏性義も三論家に相承された師子吼品の解釈によるものであり、吉蔵もまた相承し確認された内容のものと考えられる。それは中道が明らかになるかどうか、正因であり仏性である。中道が明らかになったならば、正果であり仏性であって仏性ではないということである。したがって前の四種は傍因であっても、正因ではないことになる。そのような三論家に相承された仏性義は、慧均によってより詳細に紹介されている。^⑩この中で経文の十二因縁を因とすることについては、「今、十二因縁を境界因となすは、これ八不を明かして因縁となす故なり」と、涅槃經の十不が中論の八不に相当することを述べている。この「今」とは、前の「一家約經の相待門、車輪三世車輪四句を明かす」に対して述べられたものである。この「一家」が三論家のある人々を指すものかどうか不明であるが、十二因縁の無明より老死に至る十二種を、過現末の三世に対応させて因果の關係を述べ、また十二因縁により觀智が生じ、菩提と涅槃が生じ、涅槃果に対して因としての十二因縁があることを述べている。慧均はこの「一家」の説に対して、八不の理

解を示しているのである。吉蔵の述べる車輪無始終檢と三世有始終檢の語の用い方は、慧均の説明とは少し差違があるようであるが、その語義の詳細は慧均の仏性義の中に見ることができるのである。吉蔵は慧均の説明を利用し、その要約を述べながら、自らの主張を明らかにしているようである。

吉蔵と慧均の仏性義において、その相違を見ることは困難であるが、師子吼品の次の経文の解釈にはいささかの相違があるようである。それは経文の「仏性者、即是一切諸仏阿耨多羅三藐三菩提中道種子」について、吉蔵は次のように述べる。^⑪

所以仏性即是中道種子。亦可得以中道因為正種子也。

ここで「中道の因をもって正種子となることを得べし」というのであるから、仏性とは中道が明らかになる種子であり、中道が顕わされる要因が正しい種子であるということになる。また「中道をもって正因仏性となす」とも述べられているが、中道が顕われることが正因としての仏性と言い得ることを示している。これに対して慧均は次のように言う。^⑫

即明中道為仏性種子、種子為中道仏性。

仏性は中道の種子という経文に対して、ここでは中道が

仏性の種子であるという。「種子為中道仏性」の文は、中道としての仏性ということであろう。この文は「第四広料簡、第一弁宗途」の中で見られるが、それに先んじて「第三論体相」には「今、大乘に義を明かせば、正しく中道を以て正因の体となす。故に正因仏性はこれ正法なり」と言い、また「この故に仮の中も亦たこれ仏性、即ちこれ正因の体なり。中の仮も亦たこれ仏性、即ちこれ正因の用なり」という。また同じく「料簡」中の「第二、明証中道為仏性体」の項は、師子吼品が仏性の体を明らかにしていることを述べるのであるが、ここでも「中道を仏性の種子となす、即ち種子を中道となす」という。慧均のこれらの記述からするならば、仏性とは中道を顕わすはたらきであり、顕わされるべき体としての中道と、顕わすはたらきとしての用の仮を考えていたようである。そこに仏性が仏性としてはたらく種子として、中道を位置づけていたと思われる。もっとも慧均は体と用にこだわって、仏性の種子を中道であると固定して考えていたわけではない。引文の後では「故に仏性を中道の種子となす。境の智、智の境、縁の正、正の縁、如是等を非する、みな種子なることを得る。処々に説く、仮名義の如し」と述べており、中道が仏性の種子であることも、仏性が中道の種子であることも、中道を顕

わすことにおいて、異なるものではないと考えていたようである。その点では吉蔵も同様であり、同じくその引文の後には「もし単道の義ならば、このなかに師子吼の文を眼見すべし。然も先に正因仏性を言うに、非因にして因なるが故に二因あり。謂く境と了の二因なり。」等と述べて、一面より見れば仏性は中道の種子であることに言及している。このように眺めてくると、仏性について両者が同じ主張でありながら、慧均が「縁因果と正因果と、中仮体用能所一列なるが如し」と言いながらも、中仮体用の意味を残していると考えざるを得ない。それに対し吉蔵は仏性義を述べるにあたって体と用をもちいず、中道を示すのに相待性を排していったと思われるのである。

四

1 当果得理

「異釈第二」において吉蔵は、旧来の仏性義についての異解十一師を紹介し、それを三種に大別してそれぞれに批判を行なっている。その一は、衆生を仏性の正因とする説である。これは衆生は妄想顛倒で正因とはなり得ない。衆生が仏性であるとすれば、仏性に仏性ありということになり、成り立たないなど挙げて、その矛盾を指摘する。その

二には、六法を正因とする説と、心と心識を正因とする説を挙げている。六法とは經文によって五陰と假人を言うが、そこには六法が正因であるとは説かれておらず、經文を謬って読んだものであると述べる。心などについては、經文に心あるもの必ず菩提を得るとは説いても、心が正因仏性であるというのではないと否定する。またここでは当果の如来藏ありとする見解が、如来藏は当果の意味をもたないとして批判する。第三には、世諦の理において述べる当果と得仏の理を正因とするものと、真諦の理における真諦と第一義空を正因仏性とする説とを挙げる。この第一義空というのは、經文による限りは、中道をもって仏性とすることが示されており、また真諦については經証がないと退けている。当果の理については、当果の果とは始有になり、始有は無常であって常住の仏性とは異なることを指摘する。得仏の理は「この義最も長ぜり」としながらも、師資相伝も經証もないとする。また十一家の異解は通じては得仏の理をいうのであるとして、三重にこれを破斥している。三重とは、有無の破と三時の破、それに即離についての破とである。このように諸異解を破斥することは、それぞれの見解を否定することによって、横論すれば非真非俗、あるいは非因非果などで示される中道こそが正因仏性であるこ

とを述べることになる。また豎論においては衆生に対する非衆生が正因であることを示す。その上で非衆生を衆生と説く時、その衆生も正因となり得るので、「もし徹了深悟すれば、これ則ち正因仏性の義、すでに具足せり」と認めるのである。

「釈名第五」では、仏性が果にあるのか因にあるのか、または因果の双方に関わるものなのかを、一切諸師の見解を通して三家において論じられている。そしていずれもが衆生には必ず仏性を得るべき理があるということを言いながら、互いに破斥し合っていると非難する。そしてそれに対して吉藏は、「在るなし在らざるなし、故に無在無不在と云う、仏の所説なり。ただこの如き義をもつての故に名づけて仏性となす。無在無不在なりと雖も、在と説き不在と説くは、仏性は因に在り、性仏は果に在り。故に果が因をば仏性と名づけ、因が果を性仏と名づく^⑧」と述べ、「体用平等不二中道なる、方にこれ仏性なり」と結論するのである。これは仏性が成仏の可能性として、衆生に具備しているとの考え方を否定するものであろう。続いては「次に別名を釈せば、先に正因仏性は非因非果なりと言う」と述べて、五種仏性義について再度言及している。そこでは、「然れば非因非果は自ら正と名づくべし。但だそれ因に在

るが故に正因と名づけ、その果は則ち呼んで正果となす。然もこの正義、終にまた定言すべからず」と言い、「この中に是なし。故に超然として言解の旨を悟るをもつて、この悟心を点じてもつて正因となることあるべし」と、正因とは覚悟することにおいて言い得ることを強調するのである。

この第二と第五の項に共通して言えることは、涅槃經に説かれる「一切衆生悉有仏性」を、衆生には本来に仏果を得る理が備わっている、成仏の理が備わっているという意味である、との解釈を否定していることである。「この悟心を点じてもつて正因となる」と言い、「もし徹了深悟すれば、これ則ち正因仏性」と言うのであるから、覚悟する中道が顕われる時、その要因となったものは、すべて仏性であると考えていたと思われる。仏果としての因を仏性といい、その因においての果を性仏というとは、性仏が仏性を明らかにしていき、仏性が性仏を顕わしていくという關係を示している。すなわち吉蔵は、仏性を成仏の可能性と見るのではなく、したがってそれが衆生に具わっていると考へたのではない。仏性とは、性仏が衆生に仏果を得させるはたらきであり、仏果を得ようとする衆生のはたらきでもあることが、仏性義の上に示されているのである。

2 衆生草木の仏性

吉蔵が「悉有仏性」を、衆生に成仏の可能性が有るか無いかということではなく、仏果を目指すかどうかに理解していたことは、仏性を修道実践の課題として扱っていたと考えられる。そしてこれが草木成仏の問題にまで及ぶことになるのである。「弁内外有無第七」^⑨では、理の内外と仏性の有無の關係が論じられていくが、そこに衆生と草木の仏性と成仏が取りあげられることになる。先ず理外と理内については、「信等の五根いまだ立たざる者は、理外に心を行ずれば、外凡夫と名づく。五根立つ者は、理内に心を行ずれば、内凡夫と名づく」と言う。これは由来の説として一応は認めるが、旧師たちは明瞭に意味を理解しないままに、名教を作っているにすぎないと批判し、発心して不生不滅を悟るのを内道というと述べる。五陰仮和合の衆生ではなく、信等の五根をはたらかせて、仏道を求める世界が理内であり内道であるというのである。そしてより積極的に、発心して中道を悟ることが内道であると強調する。続いては仏性の有無について論じているが、要約すれば次のようになるであろう。

一、理外には衆生は無いから、仏性もない。衆生とは、仏道を歩む者において問題となる語であつて、その領域の

外では成り立たないのであり、したがって仏性も理外には無いことになる。それを「五眼の見ざる所」と説明している。また「もし菩薩に我相人相衆生相有る、即ち菩薩に非ず」と言うのは、菩薩とはいっても我相に執著するようなことがあれば、それは仏道ではなく菩薩とはいえないということであり、そこに仏性を認めていない。ここで理外ということで、衆生と草木の仏性について閑説される。すなわち草木に仏性がないのであれば、衆生にも仏性があるはずがない。しかしそれをあえて衆生に仏性があるとすれば、草木にもまた仏性ありと言わざるを得ないことになろう、と指摘するのである。ただし別門を立てて、衆生には心の迷いがあるから覚悟することもあるので、草木には心が無いから覚悟の義はなく、衆生には仏性があって成仏するが、草木には仏性がないから成仏しないと、一応は結論づけているのである。

二、理外の衆生には仏性有って、理内には仏性無い。本来からして至理の内には、滅度を得るべき衆生というものは無いのであって、したがって仏道の内には衆生はなく、仏性もない。それに対して理外には済度すべき衆生は有るのであるから、理外の衆生に仏性ありということになる。

三、理の内外に俱に有り、俱に無し。もともと理内とい

うことを立てるから、理外ということもあるので、理内には仏性が無ければ理外にもなく、理内にあれば理外にもあるということにもなる。これらは内外と有無と共に不定であって、不定とすることによって、仏性を有る無しとみるものではないことを、ここに明らかにしようとするのだというのである。そこで草木の仏性についても当然に有る無しを論ずるのではないが、もし不定においてあえて定めるならば、経文の中に衆生を教化することは説かれているけれども、草木を教化することは説かれていないから、草木には仏性は無いことになると言う。しかしここで「然りと雖も、観心に至りてこれに臨めば、草木衆生豈にまたあらんや」と、再度衆生に仏性あれば草木にもありと、観心において認められることを述べるのである。

吉蔵は仏性ということについては、有る無しで論ずるものではないと主張する。しかしあえて有無を言うならば、衆生というものをどのように理解するかによると考えていたようである。菩薩行を修ずるための済度の対象としての衆生なのか、仏道を歩む者自身の衆生性であるのか、そして仏道の世界以外には衆生は無いと見たのである。それではそこに草木仏性ということ、どのように関わらせたのであろうか。諸家が仏性を論ずるにあたって、衆生に仏性

ありということを主張するために、木石無性を引き合いにしたこともあって、三論家でも草木の仏性に言及したと思われる。既に眺めてきたように、吉蔵は草木に仏性があると云っているのではない。しかし有無等の四句を観心において「みな悉く並びに聴す」と言っている。これに先立って唯識論の唯識無境界を引用し、山河草木みな心想であるとして、「理内の一切諸法依正不二なりと明かす」と述べて、衆生に仏性があれば草木にも仏性があることを言う。理内に依正不二であるということは、仏道を歩む者の心における依正二報であるから、依報として心に画く中では、衆生も草木も平等であることになる。それは救済しようとする衆生に仏性があるとすれば、それに伴う草木にも仏性を認めなければならぬということであろう。先に言及したように吉蔵はこれを通門に義を明せばとし、別門としては草木に仏性はないとしている。このことは慧均にも同じ見解を見ることができ、第五論内外有無において、「今謂う、理外に一法あることなきが故に、仏性あることなし。これ則ち理外の無に對するが故に、理内にありとなすと説く。理内既にあり、即ちこれ仮名幻化の衆生なり。因縁の衆生の故に仏性あり。また何すれど但だこれ衆生数に仏性あるを得るや、依報の草木等もまた仏性あり」

と述べ、華嚴經における善財童子が弥勒の樓觀を拜することや、無量壽經の宝樹說法などを例として挙げている。しかし慧均は「これ波若の用の故に、これはこれ一往相對に義を明かすのみ」と位置づけるにすぎない。吉蔵も通門として認めていることなのであるから、同じ見解とここではするのであるが、観心においてゆるすと結んでいることにおいては、衆生と草木の不二平等を、より積極的に主張しているように見えないわけではない。

五 むすび

大乘玄論の仏性義においては、吉蔵の主張がより分明でないところを、慧均の四論玄義によって補うことができるようである。慧均の仏性義は吉蔵のそれより詳細であり、開善寺智蔵などの諸異解を、批判を通しながらより多く伝えている。そこで両者の仏性義を比較すると、吉蔵の仏性義は慧均のそれを下に敷いてまとめたものと考えざるを得ない。その場合に、吉蔵は単にまとめたのか、何かそこに意図がはたしているのかという問題があろう。吉蔵が、「今時一師」の見解として紹介するのは、慧均が「一家相伝」とするものとの間に、相違は見出し難いようである。それならば吉蔵が「第十二の解となる」と注意を喚起した

のは、誰を対象にしたものであろうか。そのことは明らかではないが、三論家全般に対してとは言い得るであろう。

また慧均が仏性を体と用において説明していることを、吉蔵は不二と二においてはもちいても、仏性については使用していない。初章中仮義を重視した慧均が、仏性を中仮体用をもって解説することは当然と考えられる。吉蔵にそれが見られないのは、中仮に片寄り過ぎることを批判する、その明瞭な意志がはたらいっていることによると思われる。またその態度が当果の理批判や、草木仏性の説にまで及んでいると見られるのである。

興皇寺において法朗の講筵に連った慧均は、その講説を四論玄義にまとめた。同じく法朗の教義を受け継いだ吉蔵は、慧均のまとめた玄義を参照しながら、自説を明らかにしていったと考えてよいであろう。しかしその場合に仏性義については、草木仏性ということでは一つの展開を示した。それは通門の依報の草木には仏性ありとしながらも、別門においては草木無性とする。その点に相違は見られないが、再度草木の仏性は観心においては認められるとしたことである。衆生済度こそが菩薩行であるから、菩薩行を修し中道を顕現させることが仏性義であると考えらるならば、そこには衆生に仏性ありという確信がなければならない。

それならば衆生草木不二は依報として観察せざるを得ないのであるから、また草木にも仏性ありと認めなければならぬのである。吉蔵は草木に仏性が有るのか無いのかを論じたのではない。中道を顕現する観心において、万法に仏性を見ざるを得ないと受けとめたのである。あるいは吉蔵は自己の中の衆生性をも、見つめていたのではないであろうかと考えるのである。

註

- ① 常盤大定「仏性の研究」(昭和五年・丙午出版社)二二一頁。富貴原章信「中国日本仏性思想史」(昭和六年・国書刊行会)一〇二頁以下。平井俊栄「中国般若思想史研究」(昭和五〇年・春秋社)六一七頁以下。伊藤隆寿「四論玄義の仏性説」(昭和四十七年・印度学仏教学研究第二一ノ一)三二七頁。同「四論玄義仏性義の考察」(昭和四十八年・駒沢大学仏教学部研究紀要第三一号)など、仏性義について多くの論究の成果がある。
- ② 大乘玄論仏性義(大正四五・三七b)
- ③ 大般涅槃經。哀歎品第三、卷第二(大正二二・六一七c)
- ④ 右同(六三五c)、(六四八b)。
- ⑤ 四論玄義仏性義「第四広料簡有八」の中「第二明証中道為仏性体」(続蔵一・一・五三上)
- ⑥ 四論玄義仏性義「第三論体相」(続蔵同じく四九右上)。「第

二明証中道為仏性体」の中、「細而論之、不無体用殊別。何者前兩後一、正明仏性用。中間一文、正明仏性体」。同じく「時有智人、即是菩薩正觀、不動心水、得仏性珠」。同じく「故仏性即是衆生心水、得失為二」「至論仏性不関得失。雖然此文終時、正欲弁得失義。此亦不異如來性品。如來性品亦爾、諸譬正論隱顯義」(統藏同じく五三左下)。

⑦ 大乘玄論「斯則一往第一義空以為仏性。又言第一義空名為智慧。豈不異由來義耶」(大正四五・三七b)

⑧ 四論玄義「以空為智、何得是智。智為空、何得為空。故非空非智為第一義空」(同五四左上)

⑨ 右同「故一家相伝、師子吼品、正明平正中道義」(同五〇左上)

⑩ 大乘玄論(大正四五・三七b)四論玄義(同五四左上)。なお統藏經の四論玄義の文中に「不見空與不空」とあるは、興の字は与とする。

⑪ 大乘玄論「故云二不二是体、不二是用。以体為用、以用

為体。体用平等不二中道、方は仏性」(大大四五・三八c)
⑫ 大乘玄論仏性義、「簡正因第四」(大正四五・三七c)。なお五種仏性義については先に挙げた諸氏によって詳細に論じられている。

⑬ 大般涅槃經師子吼菩薩品(大正一二・七六八b)

⑭ 四論玄義(統藏同じく五五右上下)

⑮ 大乘玄論(大正四五・三八a)

⑯ 四論玄義「第四広料簡、第一弁宗途」(統藏同じく五一右上)

⑰ 四論玄義「中道為仏性種子、即種子為中道」(統藏同じく五四左上(下))

⑱ 大乘玄論「答、今時明義、無在無不在。故云無在無不在、仏所説也」(大正四五・三八b)。以下「釈名第五」の文による。

⑲ 大乘玄論(大正四五・四〇a)

⑳ 四論玄義(統藏同じく五八右上(下))

(本学教授 仏教学)