

中国佛教における佛性思想の一側面

古 田 和 弘

中国の佛敎界において「佛性」の問題が本格的に取り上げられることになったのは、いうまでもなく『涅槃經』の伝来によってであった。すなわち、東晋の法顯が将来した『大般泥洹經』六卷が漢訳せられ（義熙十四年⁴⁸⁵）、北凉の曇無讖が『大般涅槃經』四十卷を訳出し（玄始十年⁴³²）、更にこの二訳に基づいて、劉宋の慧嚴・慧觀・謝靈運らが再治本三十六卷を編んだことにより、「如来常住」として示された佛身に関する議論と、「一闡提成佛」を含めて「一切衆生悉有佛性」と云われる佛性についての論議がにわかには活況を呈することになったのである。

そして、佛の本性を問う意味での佛性と、衆生の成佛の可能性としての佛性とについて、さまざまな角度からす

る論究が種々に積み重ねられてきたのである。とりわけ、南朝において義学の面での研究が栄え、その成果を梁代に至って『大般涅槃經集解』七十一巻としてとりまとめられた（天監九年⁵¹⁰）のに見ることができると。

このような『涅槃經』研究は、この經の伝来以前に漢訳されていた大乘諸經論についての研究、特に鳩摩羅什が大きく華を開かせた般若学、法華学の繼承発展という形態をとりつつ進められたことはいうまでもない。つまり、「如来常住」ということも「一切衆生悉有佛性」ということも、それ以前に敎界に広く知られていた經説の延長線上にとらえられていたということである。例えば、『法華經』「如来寿量品」には、

我、成佛してより已来、甚だ大いに久遠なり。寿命無量阿僧祇劫、常に住して滅せず。（T. 9: 42c）

と云い、また

衆生を度せんが為の故に、方便して涅槃を現す。而も実には滅度せず、常に此に住して法を説く。(437)と説かれていて、寿命長遠の佛身と涅槃の意義とが教界に明示されていたのである。更にまた、『法華経』に声聞に対して当来成佛の記別が与えられているばかりでなく、『維摩経』『佛道品』によれば、

何らをか如来の種と為す。……有身を種と為し、無明・有愛を種と為し、貪・恚・癡を種と為し、四顛倒を種と為し、五蓋を種と為し、六入を種と為し、七識処を種となし、八邪法を種と為し、九惱処を種と為し、十不善道を種と為す。要を以て之を云わば、六十二見及び一切の煩惱、皆是れ佛の種なり。

(T.11: 549 a-b)

と力説されているように、悉有佛性説を予想せしめる経説が既に知られていたのであった。

『高僧伝』によると、廬山の慧遠は『涅槃経』の教説を知ることなく歿したが、「如来常住」について適確な理解をもっていたとして、次のような記事を伝えている。

中土に未だ泥洹常住の説あらず、但、寿命長遠と言うのみ。遠乃ち歎じて曰く、佛は是れ至極なり。至

極なれば則ち変ることなし。無変の理、豈、窮することあらんや、と。因りて『法性論』を著わして曰く、至極は不変を以て性と為す。性を得るは極を体するを以て宗と為す、と。羅什、論を見て歎じて曰く、辺国の人、未だ経あらざるに、便ち闇に理と合す。豈、妙ならずや、と。(巻六、慧遠伝、T. 50: 360a)

これは、後代の慧皎が事の結果から見て行なった評伝であって、多少の誇張を割引いて見なければなるまいが、すでに慧遠が佛の本性の永遠性に着目していたことを知る手がかりにはなるであろう。そして慧遠の『法性論』の根拠として慧皎が指摘する通り『法華経』『寿命品』の所説があったであろうことは充分に察せられるのである。また、鳩摩羅什門下の秀傑と謳われた僧肇は、先掲の『維摩経』『佛道品』の経文に注を施し、

塵勞の衆生、即ち佛道を成じ、更に異人の成佛する無し。故に是れ佛種なり。(『注維摩詰経』巻七、T. 38: 392a)

と述べ、衆生の成佛の可能性とその根拠を示している。

極くわずかな例を見たに過ぎないが、こうして『法華』や『維摩』の経説が時人の親しむところとなって十余年、如来の本性と衆生の成佛の可能性とをじっくりと

説き明す『涅槃經』が紹介せられたわけである。『法華』
『維摩』あるいは『般若』と云った諸經に基づいて形成
されてきた教義学を素地として『涅槃經』の教説を受け
容れたのであるから、当然のことながら佛性思想は、一
乗思想や般若思想との連関の上で展開したと見るべきで
ある。そして南北兩地に、それぞれ特色ある涅槃学を形
成せしめるその端緒および過程に、更に佛性・如来藏を
説く諸經が伝説されることとなったのである。東晋の佛
陀跋陀羅が『大方等如来藏經』を訳し(元熙二年420)、劉
宋の求那跋陀羅が『勝鬘經』を訳し(元嘉十三年436)、北
魏の菩提流支が『不增不减經』を訳し(正光六年525)、梁
の真谛が『無上依經』を訳した(太平二年527)などのこ
とがその例なのである。六朝時代におけるこうした佛性
思想の展開が、やがて隋唐の時代に至って、淨影慧遠の
「理心二佛性説」、天台智顛の「三因佛性説」、吉祥吉藏
の「五種佛性説」などとして大きく結実することとなっ
たのである。

以上に一瞥してきたところは、いわば佛性思想の教学
上の展開であった。専ら經説に密着した形の佛性思想の
中国的な展開であった。しかし、これとはやや趣を異に
して、佛性をめぐる論議が同じ六朝時代に大きく巻き起

ったことに注意しなければならない。それは史上に有名
な神滅不滅の論諍の中に、『涅槃經』を主とした佛性説
が取り入れられたということである。^①もともと、神滅不
滅の論議は、業報輪廻を唱道する佛家の根本条理と、輪
廻説を受容しきれずにこれを拒絶しようとした儒道二教
の立場との対立抗争であって、大乘佛教の正統的理解、
あるいは先に述べたような教学的な佛性論議からすれば、
およそ問題にもならない性質の論争といえることができる
であろう。しかし、古く後漢以来、思想界において容易
に収拾できない難問題となってきた事柄について、佛性
説を援用することによって何らかの打開策が模索されたと
すれば、その教義学から見た適否はともかくとして、
佛性に関する一つの思想化の営みであったと云えるであ
らう。

二

神滅不滅の論は、インド固有の生天思想、および佛教
の教説の根幹をなす業の思想が、或いは外来僧により、
或いは伝訳經典によって、中国社会に紹介されたのに始
まる。新来の佛教がもたらされると、文化的、思想的、
政治的に誇りの高い中国の伝統的思維との間に大きな摩

擦を起すことになったが、伝統思想から投げかけられる
佛教への驚駭、もしくは排撃の眼は、佛教のあらゆる要
素の中で先ず業報の問題に向けられたのである。現世主
義の伝統的人生観が民心を支配し、せいぜい長生不老を
願望するにとどまり、また、行為の善悪による果報は、
行為者個々の問題としてよりも、子孫家系に累が及ぶこ
とに重点を置いて考える精神風土の中に、三世にわたる
個的な業報と輪廻の思想を佛教が持ち込んだからである。
そこで議論は、業報を負うべき何らかの主体が三世にわ
たって輪廻するの否かの点に集中したが、このとき、
その主体となるものが「魂魄」とか「靈魂」とかと同義
の「神」という概念でもって把握されて、肉体の死とと
もに靈魂も死滅するのではなければならず、肉体の死後も
靈魂がなお存続し得るとは到底考えられないとする考え
から、いわゆる「形神俱滅論」が立てられ、佛教が批難
を浴びたのである。これに対して佛家の側からは、三世
の事実を見通す佛教が、事を一世に限る儒道兩家の説よ
りも深遠であるとし、その深遠なるものをいわば凡夫の
狭量によって不可見なる故を以て不真とするには当らな
いとして応酬したのである。しかし応酬を迫られた佛家
の説には大きな問題を残すこととなった。佛家の側に佛

教教義、特に業論について十分な理解がなかったためか、
或いは民衆教化のために敢てその拳に出たためか、恐ら
くはその両方の理由によって、神不滅の論を立ててしま
ったのである。もともと業報輪廻の思想は、上述の如き
意味での「神」の滅不滅の議論とは質を異にすべきもの
であった。こうして中国の佛教は、一世紀とされるその
伝来の当初から、一方では大乘の空思想を受容し、また
それを深めつつも、他方では佛教の基本をなす無我説と
觚触する神我の实在論に落ち込む危険を冒してしまつた
と云えるのである。^②

中国佛教は、五世紀初頭に來華した鳩摩羅什の訳業に
よつて文字通り飛躍的な發展を遂げたと見て異論のない
ところであるが、後漢以降、絶え間なく深められてきた
般若学において彼は絶大な威力を發揮した。般若系諸經
を重訳すると共にインドの中觀佛教の最高權威たる龍樹
の論書を漢訳して、空思想の極致を伝えたのである。そ
れにまた、先に一言したように、「如来常住」「悉有佛
性」を予測せしめる『法華經』『維摩經』の教説を定着
させたのである。鳩摩羅什所伝のこうした大乘教義を迎
え容れ、これを咀嚼することによって、実にまさしく中
国的佛教の確立を計る営みが同時代に開始されたという

ことができるが、その役目を荷負った代表的指導者が廬山の慧遠であった。

慧遠の思想の基調は儒佛二教の統合調和にあると云えてであろう。例えば、『沙門不敬王者論』に、

常に以為らく、道法（佛法）と名教（儒教）、如来と

堯孔と、発致殊ると雖も、潜かに相い影響す。出処

誠に異なるも、終期は則ち同じ。詳らかに之を弁ずれば、

指帰見る可し。（『体極不兼応』の章、『弘明集』巻

五、T. 52: 31a）

などというのがその一例である。いまは詳論にわたる余裕はないが、要するに、佛教とか儒教として、教相の上で互いに相違する表現態の限界内で真实性の把握に努めるというのではなくして、それらの教説が指し示そうとして、超越的な真理そのものに冥合することを志向するのである。慧遠はまた、業報輪廻の説に疑念を抱いたり、これを否認したりする立場に対しては、『三報論』や『明報応論』を著わして論駁を加え、神滅論に対しては、『沙門不敬王者論』の中に「形尽神不滅」と題する一章を立てて（いずれも『弘明集』巻五所収）、反論するのであるが、これに關しても、

本に反りて宗を求むれば、生を以て其の神を累せず、

塵封を超落すれば、情を以て其の生を累せず。情を以て其の生を累せざれば、則ち生は滅すべし。生を以て其の神を累せざれば、則ち神は冥すべし。神を冥し境を絶するが故に之を泥洹と謂う。泥洹の名、豈、虚称ならんや。（『沙門不敬王者論』「求宗不順化」の章、T. 52: 30c）

と述べ、また、

夫れ神とは何ぞや。精極にして靈なるものなり。精、極まれば則ち対象の図る所に非ず。故に聖人は、

「物より妙なる」を以て言と為せり。上智有りと雖も、なお其の体状を定め、其の幽致を窮むること能

わざるなり。（同右、「形尽神不滅」の章、T. 52: 31d）

と説いているが、「本に反って宗を求める」という根源究極のところでは、業報輪廻を承認するか否かの対立の関係や、「神」が滅するか不滅であるかというような枝末的矛盾の関係など、現世の範囲内での時間的な因果とか、存在上の有無とかは、もはや問題ではなくして、時間的にも空間的にも無限なる境に冥合することこそが要請されることであるとする。そしてそのように、儒佛の立場上の相違をはるかに越えた真実の境地を涅槃と名づけるのである。従来、滅するのかわ不滅であるのかという

ことで、対立関係を解消し得なかった「神」を、そのような涅槃との関係で語ることに、法性身ともいうべき普通の主体として論ずるに至るのである。こうして慧遠は、中国佛教としては理解に難渋する業報の問題を儒佛の対立を越えたところに解決を計り、そこから生じた神滅不滅といういかにも中国的課題についても、これを「超越的な普遍性」に昇華させて、普通の佛性を暗示するかのような所論によって、大乘佛教の大きな思想の流れに沿ったと云ってよいような解答を模索し得たのであった。

しかし、それで問題が解消したのではなかった。慧遠の後も、それにも増して盛んに神滅不滅の論争は繰り返されたのである。その顕著な例をあげると、慧遠の直後、劉宋の慧琳がかの悪名高い『白黒論』を著わして神不滅の論に疑難を投じ、『宋書』卷九十七所収、何承天が『達性論』を著わしてこれに加担したのに対して、慧遠門下の宗炳が『明佛論』を著わして反論し、顔延之がこれに加勢し（いずれも『弘明集』卷四所載）、或いは、南齊の范缜が敵しい『神滅論』を発表した（『梁書』卷四十八所収）のに対して、蕭琛・曹思文が論駁し（『弘明集』卷八所収）、沈約もこれに加わって范缜を難じ（『広弘明集』卷

二十二所載）、これに伴って梁武帝が「神明成佛義」を立て、また『勅答臣下神滅論』を公表するなどして大々的に思想界を巻き込んだ形での神不滅論を展開させた（『弘明集』卷九および十所載の諸論）ことなどがそれである。梁武帝の場合、「神明成佛」というのによっても明らかなく、神不滅というときの「神明」と「成佛」の問題とを、表現上いわば無条件に接合させているが、これが慧遠以後、『涅槃経』の導入によって起った神不滅論の新しい様相であったと云えるのである。もともと業報論と神不滅論と佛性論とは、原理的にはそれぞれ別種の事柄でなければならぬ。業報の論は文字通り業縁を納得する純粹に佛教的課題である。神不滅論は業報説の受容に触発されて起ったとは云え、佛教の基本に背反しかねない専ら中国的要請に基づく話題である。佛性論は佛陀觀の変遷に始まって、インド佛教が永い歳月を費して醸し出してきた大乘精神の一つの結論とも称すべきものであって、しかもそれは、或いは緻密な阿毘達磨論書と対抗しつつ、或いは『般若』『維摩』『法華』『首楞嚴三昧』などという如き大乘諸經典を踏み越えてきた一つの結果としての「常住」であり「悉有」ということであった。中国の佛教は、初め業論に理解を欠く素朴な虚無論に対

抗するのに単純な實在論に似た神不滅論を以てし、やがて、業報説と神明説が孕む対立や矛盾を慧遠のときに「法性」と云ってよいような「越超的な普遍性」を以て統合を試み、更に『涅槃經』の伝訳を契機として、その「普遍性」を「常我」に移し変え、その結果、素朴な實在論に紛う形の神明論に舞い戻るといふ、そのような經過を迎ることになったのである。

三

嘉祥吉蔵は、その『大乘玄論』(卷三)の「佛性義」に、古來相伝したという佛性に関する十一家の異説を列挙し、その一々を破析しているが、その中で目下の話題からすれば、

第三師は、心を以て正因佛性と為す。故に經(涅槃經)師子吼品に云う、凡そ心ある者は必ず定んで当に無上菩提を得べし、と。心識は木石無情の物に異なるを以て、研習すれば必ず成佛するを得。故に知んぬ、心は是れ正因佛性なるを。(T. 45: 35b-c)

と紹介し、また、

第四師は、冥伝不朽なるを以て正因佛性と為す。此積は前の心を以て正因佛性と為すには異なる。何とな

らば、今は直に神識に冥伝不朽の性あるを明し、此の用を説きて正因と為すのみなればなり。(35c)と云い、更に、

第六師は、真神を以て正因佛性と為す。若し真神無くんば、那ぞ真佛を成ずるを得んや。故に知んぬ、真佛を正因佛性と為すを。(同右)

などと述べていることに注意したい。佛性を或いは心として、或いは真神として、或いは冥伝不朽なるものとしてとらえている例だからである。均正の『四論玄義』に依ったか、或いは両者が共通して依拠した説に従ったからであろうが、均正は、右の第三師を定林寺僧柔・開善寺智蔵に、第四師を中寺法安に、第六師を梁武帝に、それぞれ比定している^⑤(Z. 1.74.1: 46c-47a)。均正も吉蔵も諸説を並列することを目的としたためか、真神や冥伝不朽なるものなどという、専ら中国的な関心に基づく神不滅論につながる所見と、他の阿梨耶識や第一義空などを正因佛社と為す見解とを、あまりにも躊躇なく區別せずに済ませていることは、本稿での考察からすれば問題なしとはしない^⑥。だがそれはそれとして、均正や吉蔵の指摘を見れば、佛性義と神不滅論との接合が、単に南朝の道俗の間の神滅不滅の論争の打解策として試みられた

ということとどまらず、本格的な義学僧による『涅槃經』研究に際しても、神明論の影が濃厚に映っていることが知られるであろう。右の第三師の所言の「心」というのは、あまりはつきりとはしないが、いま問題としている神につながるもののように思われる。果して吉蔵が、

前の第三師、心を以て正因佛性と為すは然らず。經に、心有らば、必ず菩提を得と云うは、此れ心有る者は必ず菩提を得るを明すのみ。何れの時にか心是れ正因佛性なりと言うや。時に此の如き謬有るを畏るるが故に、即ち下の經に、心は是れ無常なり、佛性は常なるが故に心は佛性に非ざるなりと云う。經既に分明に心は佛性に非ずと言うも、而も強いて是を言わば、豈、佛と共に諍うに非ざらんや。(T. 45: 365)

と云って破析するのは、至極尤もなことである。第四師の「冥伝不朽」は、如何にも靈魂のような神を想わせる。吉蔵は先の「心」についての所見が成り立たないから、「心」の用である冥伝不朽などは論外だと云わねばかりに一蹴している。次に第六師については、吉蔵は論破を省略しているが、均正はこれを、

心に不失の性あり、真神を正因の体となす。已に身

内に在らば、木石等の心性に非ざる物に異る。此の意の因中に已に真神の性あり、故に能く真の佛果を得。故に大經の如来性品の初めに言う、我とは即ち是れ如来蔵の義なり、一切衆生に佛性あり、即ち是れ我の義なり、と。(Z. 174-1: 46c-d)

と述べて、武帝の「真神」の意味を説明している。

いま、武帝の場合について見れば、武帝が前述の通り『神明成佛義』を著わして、范縝の『神滅論』に対抗して『勅答臣下神滅論』を法雲を通じて公王朝貴に示したのと、佛性義として立てた「真神」の説を考え合わせるのと、單純に業報輪廻の主体たる神を实体として認めていたとは考えられないにしても、もともと業報を受けて輪廻すべきものとしての「神」を佛性としての「直神」にすり変えているとも見られる。そこで『神明成佛義』に云うように、「心」を「本(=体)」として立て、その「用」としての「無明(=神)」と「神明(=真神)」と考えたとしても、結局は吉蔵に論破されるような「心」という名の常見を導き出す結果になるわけである。「無明」の消滅が同時に「神明」の消滅を意味することにならないうように、云い換えれば、業報の主体の滅が成佛の主体の滅に直結しないようにという気持が、「無明」であり、

また「神明」であるような「心」の設定を促したといふべきであつて、これに「一切の煩惱、皆是れ佛の種なり」といふ『維摩經』の論理を含んだとしても、煩惱と佛との質的な違い、つまり「体」と「用」との質の違いを見失わたるのではないだろうか。煩惱の消滅した状態が佛であるという安易直截な佛教觀がそこにかがわれはしないか。このように性急な「神」と「佛性」との整合は、朔つて、宗炳の『明佛論』における神不滅の論にもうかがわれるところである。ここでは言及を差し控えて、稿を改めて一考を試みたい。⁷⁾

四

以上のように概観してみると、慧遠が「法性」といふ、いわばニュートラルな形でとらえ、またそれにとどめた神不滅の論争への対応が、『涅槃經』が議論に加えられることによつて、新たに「佛性」といふ直接に衆生の本質的あり方を肯定する論拠が確定し、そのためにも、本来は次元を異にする輪廻の主体をも肯定する際の論法が生み出されたことになつたのである。神不滅論を力説する宗炳や武帝の立場からすれば、慧遠の場合は消極的に「法性」とか「法性身」とかしか云えなかつた神不滅

の論拠を、凡夫の「佛性」といふ遙かに積極的な観点から会通できたのであつた。しかしながら、その会通が質的な飛躍を果さなかつたために議論の進展は慧遠以前の單純に有的な「神」の概念に質的に逆戻りさせ、話題をより複雑にすることとなつたのである。

神不滅論と佛性論とは、もともと異質な問題であるべきであつたが、その異質な要素が付加することによつて、『涅槃經』研究に特異な視点を添えることになつたのである。それがまた、南朝涅槃學の隆盛に、より拍車をかけることとなり、史上に見られる通り、義學の發展が見られたのである。佛性說そのものは、不純な要素を含むためにやや偏頗な姿とならざるを得なかつたけれども、インドに生れ育つた佛性の教説が、具体的に中国社会で一つの思想となつてはたらいたことを意味するであろう。ただ、論理的な整合を計るに急であつたために、佛性の教説が力強い宗教性となつて現われなかつた。これは儒道二教の教養豊かな南朝士大夫の佛教への関心の限界であつたと云えるかも知れない。といふことは、それだけに、神不滅論は、特に南朝の文化的基盤においてこそ展開し得た佛性思想であつたと云えるのである。

註① これについては、すでに詳しい指摘がある。津田左右吉

「神滅不滅の論争について」(『東洋学報』二九・一—二、三〇・一)

② 業論が神不滅論という形で展開することとなったその基本的な様相については、曾て小考を試みたことがあるので、

いまはこの問題に立ち入らぬこととさせていただきたい。

雲井昭善編著『業思想研究』に所載の拙稿「初期中国佛教における業論」(昭和五十四年二月、平楽寺書店刊)

③ 慧遠の業報思想とこれに関連する神不滅論については、やはり先にささやかな論考を試みたことであつたので、いまはその要点を記述するにとどめた。拙稿「報応論と神不滅論——東晋佛教についての一考察——」(大谷大学研究

年報、第三十一集、昭和五十四年二月刊)

④ 本稿に前後して、筆者は慧琳が提起した問題点とその意義について一考したことがある。拙稿「慧琳の白黒論について」(森三樹三郎博士頌寿記念『東洋学論集』昭和五十四年十一月、同記念事業会刊)

⑤ この佛性の諸釈については、湯用彤『漢魏兩晋南北朝佛教史』第十七章に整理して標示されている。

⑥ この点は湯氏の場合にも同じ不満が残る。

⑦ 宗炳については、中西久味『宗炳「明佛論」について——その神不滅論形成の一側面——』(『中国思想史研究』第二号、昭和五十三年、京都大学中国哲学史研究室刊)に、その論究がある。