

## 悉有仏性論

古賀英彦

### 一、仏性と如来蔵

いわゆる如来蔵思想というものを勉強しようと思つて、高崎直道氏の『如来蔵思想の形成』（昭和四十九年、春秋社）を読んだのは、もう十数年も前のことである。そのちに出された同氏の『仏性とは何か』（昭和六十年、法蔵館）を読んでもからも大分たつ。たまたまいま涅槃経の仏性説を考察するに当り、両書に説かれたところで、かねて疑問に思つていた点を取り挙げ、検討してみたい。

二つある。一つには仏性を「仏となる可能性」とすること。二つには如来蔵を「如来の胎児」とすることである。もつとも両者は別の事柄ではない。如来蔵を「如来の胎児」（成長して如来となる）と解釈して、その成長して如来となる「可能性」を涅槃経が「仏性」と名づけたとするのである。（『仏性とは何か』二一〇頁『如来蔵思想の形成』七六〇頁など参照）

この認識は、私が中国仏教を通じて得たものとは大いに異なる。まず如来蔵と仏性との、漢訳語としての語義を確かめておこう。

仏性とは、「仏の仏たるゆえん」、「諸仏如来の特性」である。「可能性」という意味は、性の字にはない。

如来蔵の蔵の字には三つの基本的な意味がある。1 蔵匿（かくす）。2 蓄蔵（たくわえる）。3 物を蔵する所（くら）。日本語の「くら」は一定の建造物を指すけれども、中国語の「蔵」は必ずしもそうとは限らない。なんら枠組みはなくとも、物を蔵していれば、その空間が「蔵」である。

たとえば宝蔵という言葉がある。これを『辞海』（一九四八年版）は「謂蘊蔵之宝物也」と説明する。つまり宝蔵は、「宝のくら」ではなくて、「しまわれてあるたから」（『新字源』）である。

どうしてこういうことになるかというと、宝をおさめる空間が、宝と別個に存在するわけではないからである。宝の充実する際限が「蔵」なのである。したがって「蔵」とは充実する宝以外の何物でもないことになる。

如来蔵もこれと同じで、如来法身の遍満する限りの空間が「如来蔵」であり、その限りでの空間を充たす如来が「如来蔵」である。これが漢訳語としての如来蔵の意味するところである。

しかるに、如来法身の遍満する限りの空間とは虚空界にはかならない。つまり全宇宙である。ということは、宇宙全体が如来蔵だということになる。これを言いかえれば、如来は一切を蔵するということである。

「如来蔵ス」、これが如来蔵説の根本である。この根本の事態を、絞りをしぼって衆生を中心を観察すると、一切衆生は如来に蔵せられている。「如来ニ蔵セラル」、この場合の蔵は、「所撰」の意味での「蔵」である。

しかるに衆生はこのことを自覚しない。煩惱に眼を覆われて如来が見えないのである。如来は煩惱と無縁であるが、煩惱の色眼鏡をかけた衆生とのかかわりに於いて言えば、如来は煩惱に蔵せられている。「如来蔵セラル」、この場合の蔵は、「隠覆」の意味での「蔵」である。

自覚してはいないにしても、如来法身は遍満しているのであるから、衆生一人一人について言えば、一切衆生は如来を蔵している。「如来ヲ蔵ス」<sup>①</sup>、この場合の蔵は、「能撰」の意味での「蔵」である。

言うまでもなく、「所撰藏」「隱覆藏」「能撰藏」というのは仏性論から借りた用語であるが、漢訳語としての如来藏の語義は以上につきるであろう。要するに、如来藏の実質は如来である。この如来藏を一切衆生は所有するというのが、如来藏説の核心をなす。その際、如来藏の、如来が煩惱に覆われているため衆生には見えないという性格をもつ点が、宗教的実践的に問題となる。そこから、煩惱を断尽して、如来が見えるようにしなければならぬということが、宗教的実践として要請される。この一事を説いて止まないのが如来藏經である。

仏は衆生の如来藏を見已つて、開敷せしめんと欲して為に經法を説き、煩惱を除滅して仏性を顕現せしめんとす。  
(大16―四五七C)

## 二、仏性

仏性を「仏となる可能性」とするところから、高崎氏は、

仏性のもつばら因位をさす名として用いられる。

と言う(『仏性とは何か』二一〇頁)。しかし果たしてそう言い切れるであろうか。たとえば涅槃經には  
 仏即是仏性。何以故。一切諸仏以此為性。(卷二十七、大12―五二四b)

と言う。ただ涅槃經を引合いに出すについては、些か弁明しておかねばならないことがある。というのも、高崎氏は無論大きな紙幅をさいて涅槃經にも触れているのであるが、氏の所謂「チベット訳(2)」とその「相当部分(すなわち、法顯訳の全体。曇無讖訳、『北本』の第10巻まで)」「(如来藏思想の形成」一二九頁)のみを資料として使用しているからである。その理由は「北本」の第11巻以降の30巻ならびに「後分」は、インド産との確証はない(同前)という事にある。

しかし、たとえばここで作られたにしても(インド産ではないとは高崎氏も断定していない)、十一巻以降は、先行す

る部分で主張された悉有仏性説のはらむ問題点を的確に取り出し、一つ一つに解答を与えるという形で構成されており、首尾を整える役割りを果している。同じ曇無讖の翻訳で、年代の古さも保証されているのであるから、涅槃經の仏性説を考察するについては第一級の資料であると言わねばならない。

時として「是故我於經中先説」という形で、先行部分の經文を引合いに出すことがある。たとえば卷三十五にはこの定型句につづいて次のように言う。

衆生仏性如雜血乳。血者即是無明行等一切煩惱。乳者即是善五陰也。是故我説、從諸煩惱及善五陰、得阿耨多羅三藐三菩提。如衆生身皆從精血而得成就、仏性亦爾。須陀洹人、斯陀舍人斷少煩惱、仏性如乳。阿那舍人、仏性如酪。阿羅漢人、猶如生酥。從辟支仏、至十住菩薩、猶如熟酥。如來仏性猶如醍醐。(大12—五七一c)

前後の議論は扱置き、牛乳にたとえを取って、仏性の純度を五段階に分けている点に注目したい。衆生の仏性は雑血乳(子牛を生んだばかりの母牛の出す乳には、血がまじっているという)のようであり、須陀洹人のは乳のようであり、阿那舍人のは酪のようであり、阿羅漢菩薩等のは酥のようであり、如來の仏性は醍醐のようであると言う。

もとの話は北本卷十如來性品第四之七および泥洹經卷六問菩薩品第十七に見られ、迦葉菩薩の次のような質問で始まっている。

迦葉菩薩白仏言、世尊、如來所説、諸仏菩薩、声聞緣覺、性無差別、唯願如來分別広説、利益安樂一切衆生。(大12—四二二c、八九五a)

途中は荒筋を辿るだけにしよう。

仏陀が言う、善男子よ、ひとりの長者が居て、種々の色をした乳牛を飼っていたとする。ある時、祭りのためにすべての牛の乳をしぼって、一器の中に入れたところ、その乳色が同一白色なのを見て、牛の色はいろいろなのに、どうして乳は皆な同一色なのだろうかといぶかった。そこで思惟するには、業報因縁によって同一色なのだろうと。

善男子よ、声聞縁覚菩薩も、牛乳が一色であるように、諸仏と同一仏性である。なぜならば、諸仏と同じように煩惱を尽くしているからである。

では凡夫の衆生はどうかといえは、一切衆生もまた同一仏性である。たとえば金の鉱石であるが、精錬して鉱滓を除去したならば純金が得られる。衆生の仏性もそれと同じで、涅槃経を聞いて発心し、煩惱の鉱滓を除去したならば、あたかもかの長者が牛乳が一色であることを知ったように、衆生もまた諸仏如来と同一仏性であることを知るのである。

まず諸仏如来と声聞縁覚菩薩とを引き比べ、つけたりとして衆生に説き及ぶという形式を取っている。つづく話しも同じ形式で語られる。

迦葉菩薩が質問する、一切衆生に皆な仏性があるのならば、たとえば三乗の涅槃はそれぞれ異なり、また如来の涅槃とも異なるのは何故ですか。

仏陀の答え、同一仏性ではあっても、諸仏如来は三乗を超えている。

迦葉菩薩、差別のあることが解りました。しかし、たとえば衆流が大海に帰するように、一切の菩薩声聞縁覚は、未来の世に皆な如来の大海涅槃に帰するのですから無差別です。

仏陀が言う、私は常住の最たるものである。

次からは、今問題としている箇所所以当るので、本文を引用する。

迦葉言、云何性差別。

仏言、善男子、声聞如乳、緣覺如酪、菩薩之人如生熟酥、諸仏世尊如醍醐。以是義故、大涅槃中説四種性而有差別。

迦葉復言、一切衆生、性相云何。

仏言、善男子、如牛新生、乳血未別、凡夫之性雜諸煩惱、亦復如是。(大12—四二三b)

いまこのように涅槃經を長々と引用したのは、仏性は因位に限るといふ高崎氏の主張、「仏性は具体的には仏について云々されるのではなく、衆生つまり、まだ仏になっていないものに関して言及されるのがつねである」(『仏性とは何か』二一〇頁)という主張に対する反証とするためである。明らかに「如来の仏性」について言及している。ただ、迦葉の質問にある「性」を、卷三十五ではすでに「仏性」の意に解しているけれども、果たしてそれで良いかということが問題になるであろう。そこで、その点を検討するために、泥洹經の該当箇所をも引いておこう。

迦葉白仏、云何、世尊、如来之性不異異耶。

仏言、有異。

迦葉白仏、云何為異。

仏告迦葉、譬如牛乳、一切声聞如来之性亦復如是。猶如成酪、一切緣覺如来之性亦復如是。猶如成蘇、菩薩摩訶薩如来之性亦復如是。猶如醍醐、諸仏如来其性亦然。如是、善男子、此摩訶衍般泥洹經四種差別。

迦葉菩薩白仏言、世尊、一切衆生、其性云何。

仏告迦葉、如乳未成、与水血合。無量煩惱覆蔽如来眞実之性。(大12—八九五b)

法顯もこの「性」を如来性すなわち仏性と理解して翻訳しているわけである。この「性」の梵語が *dhatu* であることは、高崎氏の指摘する通りであり、『如来蔵思想の形成』一六四頁以下参照)、この語がしばしば「如来性」「仏性」の意味で使われることも同じく同氏の指摘される通りである。(前掲書一四九頁など。また同氏の和訳「宝性論」一九八九年講談社参照)。しかるに氏は、涅槃經のこの箇所を、西蔵語訳によって紹介しながら(前掲の一六四頁以下)、これ等の事実にはまったく触れようとしない。少なくとも法顯訳の不当性、および卷三十五の解釈の不当性を証明しなければ、「仏性因位説」を唱えるために周到な用意をしたとは言えない。

そもそも諸仏如来に仏性があるのはあたりまえのことなのである。「仏性」とは、「仏陀 (buddha—過去分詞「デアル」) すなわち「已に作仏している者」の「特性 (dhatu)」なのであるから。作仏なしに仏性はないのである。「仏性の道理は、仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり」(正法眼蔵仏性)。

ほんとうは衆生には仏性はないのである。「当知衆生悉無仏性」(涅槃經卷二十八、大12—五三三a)。しかるに、この、未だ作仏していない衆生にも仏性が有るところに、悉有仏性説のめでたさがあり、不可思議さがある。「衆生仏性諸仏境界、非是声聞縁覺所知」(同五三二b)。

こんな初歩的な道理を、高崎氏が先刻承知でないはずもない。『如来蔵思想の形成』一四九頁を見よ。

ところがこの自明の理に目を瞑ろうとするように見える。「如来蔵胎児説」擁護の立場から、なんとしても仏性を「胎児」のサイズに合わせようとするかのようである。「胎児は、まだ如来ではないわけです。しかしそれが成長して如来

になるわけです」(「仏性とは何か」三一頁)。「この胎児の状態にある如来を、如来となる因の意味で、仏性となづけられた」(高崎氏訳『宝性論』四〇五頁)。なぜ「因の意味で、仏性となづけた」と考えられるかという点、仏性 (buddha-dhātu) の「dhātu は一般に「界」と訳される語で、その意味は種々あるが、仏典では基本的には、「因」の義と説明され (dhātu=hetu)」、「仏性とは何か」二〇九頁)るからである。つまり仏性は「仏の因」とも解釈できるわけがある。

仏性が何らかの意味で「因」であることは涅槃經も認めている。卷二十八に

是因非果名為仏性。非因生故、是因非果、非沙門果、故名非果。何故名因。以了因故。(大12—1530a)

と言う。これはいわゆる「見性成仏」を可能にする根拠である。しかるに涅槃經集解三十三に

僧亮曰、見性成仏、即性為仏也。(大37—1490c)

と言うように、如来の寸法が変わることはない。「因」であることは、仏性に、胎児に退化することを必ずしも要求しはしないのである。となると、涅槃經が「(仏性)なる術語をのみ出して、衆生のうちなる成仏の可能性の呼び名とした」(『如来蔵思想の形成』七六一頁) というのが怪しくなる。

涅槃經が如来蔵説を前提として悉有仏性説を唱えていることは間違いあるまい。<sup>②</sup>

復有比丘説仏秘蔵甚深經典、一切衆生皆有仏性。以是性故、斷無量億諸煩惱結、即得成於阿耨多羅三藐三菩提。

除一闍提。(卷七、大12—1404c)

復有比丘説如来蔵經言、一切衆生皆有仏性、在於身中。無量煩惱悉除滅已、仏便明頭。除一闍提。(泥洹經卷四、大12—1881b)



我者即是如来藏義。一切衆生悉有仏性<sup>③</sup>。即是我義。如是我義、従本已来、常為無量煩惱所覆、是故衆生不能得見。  
 (卷七、四〇七b)

眞実我者は如来性、当知一切衆生悉有。但彼衆生、無量煩惱覆蔽不現。(泥洹經五、八八三b)

如来藏という言葉は、一切衆生に仏性の有ることを知らしめるものではあるけれども、同時に、その仏性が煩惱に覆われていることをも知らしめる。つまり、仏性そのものを指し示すのではなくて、煩惱に覆われている仏性を指し示す用語であると言えるであろう。このことを涅槃經は意識しているようである。とくに曇無讖の翻訳は、その点をはっきりさせようと努力しているように見える。

いましがた引用した經文の中、「我者即是如来藏義。∴是故衆生不能得見」に続いて、如来藏經の九喩の一つとして有名な、貧女の眞金藏の寓話が出て来るが、その部分を西蔵語訳と比べながら読むと、曇無讖の用意のほどを知ることが出来る。藏訳からの和訳は、高崎氏のものがあるから、それを拝借することにしよう。『如来藏思想の形成』一四五頁から。

そこで彼は、彼女の家の下から、その宝藏を取り出して、彼女に与えた。そこで彼女はそれを見て、希有なことでたととして彼に帰依したということだ。

それと同様に、善男子よ、(如来藏)は一切衆生にあるが、ただ見ることが出来ないにすぎないこと、かの貧女自身「の家」にある宝藏のごとくである。善男子よ、私は一切衆生に如来藏ありと正しく説示するのである。

曇無讖訳 (大12—四〇七)

是人即於其家、掘出眞金之藏。女人見已、心生歡喜、生奇特想、宗仰是人。

善男子、衆生仏性亦復如是、一切衆生不能得見、如彼宝藏、貧人不知。善男子、如来今日普示衆生諸覺宝藏、所謂仏性。

初の如来蔵を「衆生仏性」とし、次のを「衆生諸覺宝蔵、所謂仏性」としているところから、如来蔵が「衆生の仏性」であると認識されていたことを知るのである。

これと同じ認識は宝性論にも見られる。

眞如有雜垢者、謂眞如仏性未離諸煩惱所纏、如来蔵故。(卷二、大31—827a)

これは勝鬘經の

如来法身不離煩惱蔵所纏、名如来蔵。(宝性論所引、824a)

と対応するものである。煩惱所纏の法身は、一般に「在纏の法身」と呼ばれるが、それに倣って、煩惱所纏の仏性を「在纏の仏性」と呼んでもよいであろう。それがつまり「衆生の仏性」である。

「衆生の」という限定が付くということは、衆生ではない仏性を前提にしているということである。現に涅槃經では、如来の仏性は醍醐の如しと云っていた。「一切衆生悉有仏性」とも言えるならば、「諸仏如来悉有仏性」とも言えるのである。これに対し、「一切衆生有如来蔵」とは言えるけれども、「諸仏如来有如来蔵」とは言えない。何故ならば、如来蔵は本質的に煩惱所纏、つまり隠覆蔵の性格を持つからである。

仏性と如来蔵とは、適用する範囲に広狭の差がある。二つの概念は、ぴたりと重なり合うわけではないのである。したがって、涅槃經が如来蔵を仏性と名づける道理はないと言わねばならない。

### 三、如来蔵

如来蔵胎児説の創唱者は、恐らく宇井博士であろう。私の知る限り、如来蔵 (tathagata-garbhā) を「如来の胎児」として解釈したのは、博士の『宝性論研究』(一九五九年、岩波書店) が最初である(その二二八頁)。

ただ、何故、中国仏教の伝統に背を向けて(西蔵仏教についても同様だが)、「如来の胎児」としなければならぬか、その理由は述べられていない。したがって、学問的には不備であったと言わねばなるまい。この不備を補うことに高崎氏の苦心がはらわれているように見える。涅槃經が如来蔵を仏性の名で呼んだというのも、前節で見たように根拠はないにしても、胎児説の正当性を裏付けようとする努力の一端であったと言えよう。中国仏教・西蔵仏教の伝統に対抗して、新説を立てようとするのには、それなりの理由があるのである。たしかに中国仏教については、中国化ということが常に問題とされる。しかしその本質はやはり印度仏教理解である。

高崎氏は「漢訳が「如来蔵」というのは garbha を「胎」と解し」と言い(『如来蔵思想の形成』五六頁)、「中国語は、胎という生理的なことを生で使うのをいやがりまして、もう少し上品に表現しようとしています。そこから、蔵という字を使ったようでありませう」と言う(『仏性とは何か』二十頁)。これは頗る妖しい。「蔵」という字に「胎」という意味はないからである(西蔵語訳の *sin po* についても同断)。伝統説の支持をも得ようとするのは無理なのである。

そもそも如来蔵經に「如来の胎児」を前提とする教説があるであろうか。高崎氏は如来蔵經の九喻のうち、「あるものはやがて如来となるという成長を強調し(第六、八喻)」と言って、六喻と八喻とが「如来の胎児」を前提としているかのように解釈している(『仏性とは何か』一六三頁。また三〇頁以下参照)。しかし宝性論四に

九種の譬喩を以て、如来蔵の、沍沙に過ぐる煩惱蔵の所纏たることを明かせることを、修多羅の説くが如くに応に知るべし。(大引一八三七a)

と指摘するように、これ等の譬喩の意図するところは、もっぱら、如来蔵が煩惱に覆われていることを強調するに在

る。第六の譬喩は、菴羅果の種子に隠れている芽が、やがて大樹王になるといふものであり、第八のは、貧賤醜陋の女人の身ごもつた聖王の胤たが、やがて天下に君臨する王となるといふものである。いずれも隠された「血筋」を問題にしているのである。宝性論もこのことを認めており、一切衆生が如来の血筋（いわゆる種姓）を承けていることを明かすものだとしている。巻四（大31―839a）参照。また高崎訳『宝性論』一二六頁以下参照。

王家の血筋を引くものは、誰でも王となる資格を保証されている。それと同様に、如来の血筋を引くものは、誰でも如来となる資格を保証されているわけである。

血筋の価値というものは、子供のあいだは低く、成人すると高くなるというものではない。一定不変である。したがってこの譬喩の中に、成長に関する何らかの寓意を読み取ろうとするのは無理である。この二つの譬喩もまた、「如来の胎児」が、如来蔵思想を構成するために無くてはならない要素であることを、証拠立てるものではない。

周知の通り、宝性論には梵本があつて、如来蔵経から引用された経文の梵文を知ることができる。如来蔵説の根本教理「一切衆生有如来蔵」（宝性論卷三、大31―828b）を含む経文も引用されており、それについて高崎氏は次のような考察を加えられる。（『如来蔵思想の形成』一七八頁）

1 『如来蔵経』は「一切衆生は如来を内に宿すものたちである（sarvasattvās tathāgatagarbha）」と初めて宣言した。（和訳『宝性論』四四頁では「如来を胎に宿す」とより具体的に訳している。）

2 この有財積の用法から、進んで、衆生を「如来蔵」*tathāgatagarbha*を有するもの」という解釈が生れ、衆生のうちなる、仏と同じ本質を（如来蔵）の名で呼ぶに至った。（如来蔵）は語義としては、（如来の胎児）となる。この（胎児）（*garbha*）は将来、如来たるべきものの意であり、如来の因たるものである。しかし、同時にそれは、如来と同じ本質である。

しかるに、「一切衆生は如来を胎に宿す」というのが、この一句の読みとして必然的であると言えないことは、漢訳

が(蔵訳もそうだが)ちがった風に訳しているところからも明らかである。いくつかの読みが可能なのであるから、「如来の胎児」という「一種原理的なもの」(和訳『宝性論』四〇五頁)を導くのに都合のよい、この読みが、今は採用されたということではない。

つまり、この読みから「如来の胎児」が必然的に導き出されるとしても、前提となる読み自体には何の必然性もないのであるから、如来蔵説における「胎児」の必然性は依然として証明されたことにはならないのである。

読み自体には必然性がないということは、漢訳(蔵訳)についても言えることである。すると、いずれの解釈が妥当であるかは、読みから出て来る結果の、教説全体に対する整合性いかんによって判断するしかあるまい。

漢訳においては、前に見たように、如来蔵の実質は如来であった。したがってこの如来蔵説においては、「衆生」と「如来」とのかかわりのみが主題であった。

しかるに胎児説においては、「衆生」と「如来」のほかに、如来の「胎児」が登場する。しかもこの「胎児」は「如来」を超えた「一種原理的なもの」となるのである。この事実を、高崎氏訳の『宝性論』を借りて示して見よう。

高崎氏は「一種原理的なもの」の場合には、「如来の胎児」と訳さず、「如来蔵」と訳しているので、実際の意味に對する注意を喚起するため、私は(ツマリ「如来の胎児」という注釈を一つ一つに著けた。一二七頁以下による。

無始時來の性は、一切法の等しく所依たるものである。

それがあるとき、一切の「輪廻の」趣もあり、また涅槃の体得もある。(『大乘阿毘達磨經』)

「性」で「無始時來」(anadikalika)とは、どのようにであるか、すなわち、如来蔵(ツマリ「如来の胎児」)そのものに関して、世尊によって「實際は知られない」と説かれ、示されていることをいう。

「性」(dhatu 界)とは、すなわち「經中で」説かれた、次のことをいう。

世尊よ、この如来蔵（ツマリ「如来の胎児」）なるものは、出世間の胎児であり、本性清浄なる胎児である、と。〔勝鬘經〕

「一切法の等しく所依たるもの」（sarvadharmasamāśrayah）というのは、すなわち〔經中で〕説かれた、次のことをいう。

それゆえ、世尊よ、如来蔵（ツマリ「如来の胎児」）は、「それと本来」結合し、不可分であり、智と離脱せず無為なる諸法にとつても、所依、支え、基盤たるものであります。「それと本質的に」結合せず、分離性の、智より離脱した、有為なる諸法にとつても、世尊よ、所依、支え、基盤たるものは、如来蔵（ツマリ「如来の胎児」）であります。（同）

「それがあるとき、一切の〔輪廻の〕趣もあるというのは、すなわち、〔經中に〕説かれる次のことをいう。

世尊よ、如来蔵（ツマリ「如来の胎児」）あるとき、輪廻ありというのは、この語にとつて妥当であります。（同）

「涅槃の体得もまたあり」というのは、〔經中に〕次のように説かれることをいう。

もし、世尊よ、如来蔵（ツマリ「如来の胎児」）が存在しないならば、苦を厭うこともなく、また涅槃に対する欲求も求得も願求もないでしょう、云々。（同）

「一切法の等しく所依たるもの」は、漢訳の解釈に従えば、実質的には「如来」である。しかるに胎児説においては、その役割りを「如来」ではなく、如来の「胎児」が荷うことになる。

ここで、今まで等閑にして来た「如来」と如来の「胎児」との関係を考えて見よう。

「如来」は、涅槃經に「如来常住無有變易」と言うように、無為法である。その無為である「如来」が、どうやっ

て「胎児」に変化するであろうか。「常法不応有歌羅邏時乃至老時」(涅槃經三十九、大12―15九五a)。

「胎児」については、再び高崎氏の『宝性論』を借りよう。八十頁「如来性が不淨位において不変異であることに  
関して、次のことが説かれている。」

世尊よ、死んだといい、生れたという、これは、世間の慣習的な言い方です。死んだというのは、世尊よ、これは諸根(感官)の壊れること(uparodha)です。生れたというのは、世尊よ、これは新しい諸根の出現することです。世尊よ、決して如来蔵(ツマリ「如来の胎児」)は生れることもなく、老いることもなく、死ぬこともなく、「この世から」退くことも、「次の世に」生れることもありません。それは何故でしょうか。世尊よ、如来蔵(ツマリ「如来の胎児」)は有為(因縁生起)の相(生住異滅)の領域を超えており、常住、堅固、寂靜、不変であるからです。と。〔勝鬘經〕

「如来の胎児」もまた無為法であることは明らかである。その無為である「胎児」が、どうやって成長して「如来」となるのであろうか。如来蔵胎児説は悖理を蔵していたのである。

この悖理性は、見性成仏説と照らし合わせることによって説明することができる。見性成仏説においては、仏性を見て成仏するのは衆生であって仏性ではない。作仏するのは衆生であって、仏性ではない。「人は作仏すとも、仏性は作仏すべからず」(正法眼蔵仏性)。

しかるに胎児説は、仏性が作仏すると主張していたわけである。

#### 四、悉有仏性

一切衆生悉有仏性。以仏性故、衆生身中即有十力、三十二相、八十種好。(卷九、大12四一九a)

この一文は、涅槃經中で最も具体的に悉有仏性とはどういうことかを述べたものである。聞き馴れた言葉になおすと、一切衆生は、ことごとく如来の智慧、徳相<sup>④</sup>をもつことである。これは信じ難く解り難いとは、經典自身がいざしば述懐するところである。したがってどうしても信じようとしめない輩の居るのも仕方のないことであって、涅槃經は、こういう輩を「一闍提」と呼んで例外視しようとする。

しかし例外的存在が居たのでは、悉有仏性論としては徹底しない憾みが残る。そこで一闍提にも仏性の有ることを認めることになるが、それにともなつて、この教説のはらむ問題点が追及されることになる。

涅槃經が説く仏道は、一切衆生悉有仏性という涅槃經の教えを開いて発心し、煩惱を断じて見性成仏することである。教えを聞くためには善知識に出遇わなければならない<sup>⑤</sup>。

一闍提は、仏性有りとされたけれども、仏道において依然として差別されており、その点が高貴徳王菩薩によって問題とされる。(卷二十六、五一八a以下。)

如来は初めて涅槃經を開示した時、三種の病人に譬えて、三つの機根のあることを説かれた(卷十一、四三一b)。

一、声聞縁覚は、若し善知識に出遇つて妙法を聞けば、発心することができるが、出遇わなければ発心することはできない。

二、一闍提は、善知識に出遇つて妙法を聞いても発心することはできないし、出遇わなくても発心することはできない。

三、菩薩は、出遇つても出遇わなくても、発心することができる。



しかるに、善知識に出遇っても出遇わなくても発心できないというのは道理に合わない。何故なら、およそ人である限り必ず阿耨菩提を得るはずだからである。一闍提輩も、仏性を以ての故に、若しくは聞くも聞かざるも、悉く亦た常に阿耨菩提を得べきが故に。

世尊よ、仏の説く所の如きんば、何等を名づけて一闍提と為すや。断善根を謂うなり。是くの如きの義もまた然らず。何を以ての故ぞ。仏性を断ぜざるが故なり。是くの如き仏性は理として断ず可からず。云何にしてか仏は諸の善根を断つことを説かん。

仏性不断なれば一闍提には非ず。如来は何を以てか是くの如き説を作して、一闍提なりと言わん。

仏性が常住不変（巻八、四一〇c）であり仏性亦善（巻27、五二四c）である限り、善根を断っているから一闍提である、とは言えなくなるわけである。「有仏性」の意味の考察を深めなければならない。

仏陀が答える（五一九b）。

善男子よ、君の言うところでは、若し一闍提が有仏性ならば、どうして地獄行ききの罪をまぬかれぬのかということだが、善男子よ、一闍提中無有仏性なのである。

善男子よ、たとえばある王が堅琴の音を聞いて、その妙なる音色のとりこになったとする。王は大臣に問う、この妙音はどこから出るのか。大臣は答えて言う、この妙音は堅琴から出ます。

王、この妙音を持って来い。

大臣は堅琴を持って来て、王の前に置いて言う、大王よ、これがその妙音であります。

王は堅琴に向って言う、音を出せ、音を出せ。

しかし堅琴から音は出ない。

すると大王はその絃を断つたが、音は出ない。その皮木をすべて裂いて音を探し求めるのだが、ついに得るこ

とができない。そこで大臣を怒って言う、どうしてあんなでたらめを言ったのだ。

大臣、音を出すにはそんなやり方では駄目です。条件をととのえ、巧みなわざを使わなければなりません。そうやってはじめて音が出るのです。(応以衆縁、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。

一闍提輩不見仏性、云何能遮三惡道罪。

はじめて一切衆生悉有仏性と唱えられた時には、「我今身中定有仏性」と素朴に言われていた(巻七、四〇七c)。しかるにいま一闍提の問題をめぐって、考え直さなければなくなった。そこで応用されたのが「常法無住」の理である。

善男子、若言仏性住衆生中、善男子、常法無住。若有住処、即是無常。善男子、如十二因縁無定住処。若有住処、十二因縁不得名常。如來法身亦無住処、法界法入法陰虚空悉無住処。仏性亦爾、都無住処。(巻32、五五五c以下)。「仏性に住処なし」、これで一闍提をめぐる問題は片付く。つまり、一闍提も衆生とともに、仏性の「住処」ではないのであるから、「仏性不斷」ということと、一闍提であるかないかということとは関係がなくなるわけである。一闍提の一闍提たるゆえんは、「断善根」にはなくて「不見仏性」に在ることになる。

衆生と仏性との関係を、涅槃経は種々に論じているが、次に引く一文の言うところは、最も肝要であろうと思われる。

衆生仏性不破不壞、不牽不捉、不繫不縛、如衆生中所有虚空。一切衆生悉有虚空。無罣礙故、各不自見有此虚空。若使衆生無虚空者、則無去來行住坐臥、不生不長。以是義故、我經中説、一切衆生有虚空界。虚空界者是名虚空。衆生仏性亦復如是。(大正12—五三一b)

仏性は虚空のように、衆生の存在にとって必然の要素である。しかし住処はない。ただ「以善方便故得可見」である。

この点については、もう一度高貴徳王菩薩の質問に立ち返った上で、考えて見る必要がある。菩薩は一闡提の問題を提起したあとで、次のように論じる。(五一八b)

世尊よ、もし仏性によって発心するのならば、十二部経を広説することはなかったのではないのでしょうか。

世尊よ、たとえば四大河は、みな阿那婆踏多池から出ますが、もし天人諸仏世尊が、この河は大海に入らずに本源に還るはずだと言うならば、そんな道理はありません。菩提心も同様です。

有仏性の者は、聞法してもしなくても、持戒してもしなくても、布施をしてもしなくても、修行してもしなくても、智者であろうとなかろうと、ことごとくみな阿耨多羅三藐三菩提を得るはずです。

世尊よ、太陽は優陀延山から登り、正南に至りますが、太陽がもし私は西に行かないで東にもどろうと考えたとしても、それは出来ない相談です。仏性も同様です。聞法せず、持戒せず、布施せず、修行せず、智者でないから、阿耨菩提を得ないというのは、道理ではありません。

世尊よ、諸仏如来は、因果の性は非有非無だと説かれますが、これは妥当ではありません。何故ならば、もし乳中に酪性がなければ酪は得られません。尼拘陀樹の種子に五丈の性がないならば、五丈の樹を生じることはいけません。

もし仏性中に菩提樹がなければ、どうして菩提樹を生じることができましようか。こういう道理で、因果は非有非無であるというのは妥当ではありません。

一闡提をめぐる議論は筋の通ったものであったが、今のはそうではない。悉有仏性説について落ち入りやすい謬見

を、ことさらに強調したものである。

涅槃經集解卷53によれば、「仏性力強、応自然成仏」と主張するものであり、「因中已有仏性、故得成仏也」と主張するものである。つまり、自然成仏説であり、因中有果論である。これに対する仏陀の答え(五一九b)、

善男子、如汝所説、若乳無酪性、不応出酪。尼拘陀子無五丈性、則不応有五丈之質。愚癡之人作如是説、智者終不発如是言。何以故、以無性故。

善男子、如其乳中有酪性者、不応後仮衆縁力也。善男子、如水乳雜、臥至一月、終不成酪。若以一滯頗求樹汁、投之於中、即便成酪。若本有酪、何故待縁。

衆生仏性亦復如是。仮衆縁故、則便可見。仮衆縁故、得成阿耨多羅三藐三菩提。若待衆縁、然後成者、即是無性。以無性故、能得阿耨多羅三藐三菩提。

これと同様の議論が師子吼菩薩との間にも行われているのであるが、今の仏陀の答えの主旨を、次の言葉がより端的に伝えているであろう。

衆生仏性不名為仏。以諸功德因縁和合、得見仏性、然後得仏。(卷28、五三三a)

「衆縁」というのは「諸功德因縁」つまり聞法にはじまる修行である。それによって「見性」して「得仏」する。そこではじめて実際に「有仏性」となる。いわゆる「仏性かならず成仏と同参するなり」である。

以本無故、仮縁而成。若本有者、何須衆縁。(卷28、五三一a)

若諸衆生、内有仏性者、一切衆生悉有仏身、如我今也。(同、五三一b)

非不因六波羅密而得成於阿耨多羅三藐三菩提。以是義故、当知衆生悉無仏性。(同、五三三a)

衆生は「無性」であるからこそ作仏する。いわゆる「人は作仏すとも、仏性は作仏すべからず」である。

自然成仏説や因中有果論においては、衆生と仏性とのさかいが曖昧であり、その結果、仏道を撥無することになる。<sup>⑧</sup>

涅槃経が、ことさらに右のような問答を設け、一切衆生悉無仏性を言明したのは、悉有仏性論が揆無仏道の邪見に陥ることを恐れたからに他なるまい。

## 註

- ① 「如来蔵」を漢文としてこう訓読することはできない。しかし複合語に含まれる語と語との関係を明らかにするためならば、便宜として許されるであろう。
- ② 仏性という語は、如来蔵とかかわりなくすでに使われている。断塞諸道所謂若我無我、非我非無我。唯断取著、不断我見。我見者名為仏性。仏性者即眞解脱。眞解脱者即是如来。(卷五、大12—三九五b) 西藏語訳北京版西藏大蔵経31冊一七七頁三葉。
- ③ この箇所、涅槃経集解は「我者即是如来蔵義、一切衆生悉有。仏性は我義。」と読む。文意を通すための工夫だと思われる。しかし、「一切衆生悉有仏性」は成句に近いし、西藏語訳もこうなっている(一八八頁五葉)。「仏性即是我義」というように、「仏性」を補って読むのが良いかも知れない。
- ④ 如来智慧、無相智慧、無礙智慧、具足在於衆生身中。(華嚴経三十五、大9—六二四a) 一切衆生、雖在諸趣、煩惱身中有如来蔵、常無染汚、徳相備足、如我無異。(如来蔵経、大16—四五七c)
- ⑤ 一切衆生雖有仏性、要因持戒、然後乃見。因見仏性、得成阿耨多羅三藐三菩提。(卷七、四〇五a) 一切衆生亦復如是。不能親近善知識故、雖有仏性、皆不能見。(同、四〇八a)
- ⑥ 仏性を、衆生身中に宿るところの、仏となる可能性と見做す点で、如来蔵胎児説は自然成仏説に類するであろう。また「如来の胎児」の形で存するところは、因中有果論に似るであろう。