

中道仏性論攷(一)

古賀英彦

一 中道仏性

中道

周知のとおり涅槃經には、仏性とは何かを説明するついで、様々の異名が挙げられている。中道もその一である。しかるに中国仏教において仏性の概念が変化をこうむると、中道という語は、格別な役割をになうようになった。いふまでもなく中道は翻訳語であるが、漢語であるが故に持つ含蓄が、六朝期の中国仏教において、時宜を得たはたらきをしたからである。

吉藏の大乗玄論第三に次のようにいう。(大45―三5b―c)

古来より相伝して仏性を釈すること同じからず。大いに諸師有るも今は正ただ十一家を出だして以て異解と為さん。十一師に就いて皆な名字有るも、今は復たた扱列せず、直ただ其の義を出だすのみ。

但だ河西の道朗法師は、曇無讖法師と共に涅槃經を翻じ、親しく三藏に承けて涅槃義疏を作りて、正に中道を

以て仏性と為せり。爾後の諸師は皆な明法師の義疏に依りて、涅槃を講じ乃至仏性の義を積することを得たり。

この一段について常盤大定博士は「嘉祥は、その後に、河西道朗が親しく曇無讖三蔵に承けて「涅槃義疏」を作り、中道を以て仏性と為せる以後、諸師皆この「義疏」によりて「涅槃」を講じ、乃至、仏性の義を積するを得たりといふ。これまた一説なるを以て、前の十一家に加へて、十二家となれども、嘉祥が特に之を別出して、破斥を加へざるは、自説に同じきを以てなり。嘉祥の中道仏性説の淵源は、遡りて河西道朗に及び、更に曇無讖を通じて「涅槃経」に及ぶものといふべし」(『仏性の研究』一八七頁)と解説している。

吉蔵自身は次のように述べている。大乘玄論第三(大45—三七c)。

但だ中道の義は識り難きこと、具さに二諦中に辨ぜしが如し。中に非ず辺に非ず、中辺に住せず、中辺平等なるをば仮りに名づけて中と為す。若し是くの如き中道を了すれば、則ち仏性を識らん。若し今の仏性を了すれば、亦た彼の中道を識らん。若し中道を了すれば、即ち第一義空を了せん。^{補注1}

吉蔵が「識り難し」というのは、インド仏教そのままの中道ではない。中国的変容をこうむつた仏性と等置された中道である。仏性がどのように変容したかについては、これまでしばしば論じたところであるが、¹簡単にいえば、中国思想における「道」の概念に同化し、宇宙論的原理となつたといふことである。²

中道という語は、中論二十四章十八偈によつて有名である。この偈は「中論偈」とも「三諦偈」とも呼ばれ、中道を問題とする当時のほとんどの学者が取り上げている。まず羅什訳の原文を見ておこう。(大30—三三b)

衆因縁生法、我説即是無、亦為是仮名、亦是中道義。

衆の因縁より生ずる法は、我は説く、即ち是れ無なりと。亦た是れ仮名なりと為すと。亦た是れ中道の義なりと。青目の釈文にいう、

衆の因縁より生ずる法は、我は説く、即ち是れ空なりと。何を以ての故ぞ。衆縁具足し、和合して而して物は生

ず。是の物は衆の因縁に属す、故に自性無く、自性無きが故に空なるも、空も亦復空なり。但だ衆生を引導せんが為の故に、仮名を以て説くのみ。有無の二辺を離するが故に名づけて中道と為す。

もろもろの因縁と和合して生じる法は、無自性であつて、存在性がないから空である。しかし空という何物かがあるのではない。他の事柄どうよう、衆生を導くために仮名によつて説くまでである。かくして有無（常見断見）の二辺を離却しているから、衆因縁生法は中道である。

是の法は性無きが故に有と云うことを得ず、亦た空無きが故に無と云うことも得ざればなり。

この法は自性がないから有と云うことはできないし、空というものもないから無と云うこともできないからである。

楞伽經卷四（大16―五〇七c）には「是くの如く無自生と空等とを応に分別すべし。空なるが故に空なりと説くには非ず。無生なるが故に空なりと説く」といい、また中論には「若し物は無自性ならば、是の物は終に不生なり」（大30―二六b）という。衆因縁生法は無自性であるから「不生」「無生」つまり生じていない。したがつて有と云うことはできない。空である。しかし維摩經入不二法門品にいうように、

色即是空ならば、色の滅して空なるには非ず、色の性自として空なるなり。……其中において通達する者は、不二の法門に入ると為す。

法は消滅することによつて空無となるのではなくて、それ自体のありようとして空無なのであるから、無と云うこともできないのである。「不二法門」とは中道の同意語である。⁴⁾

二諦から三諦へ

仏性思想が中国的変容をこうむるのと平行して、中国仏教は、二諦説から三諦説へと移行していった。「空」（非有空無）を中心とする教理から、「中道」（非有非無）を中心とする教理へと進んだのである。むしろ中道を中心とする

観想が三諦説を要請したといえる。これらの動きは、すべて仏教の中国化の一環にはかならないが、そのほとんどが肇論において構想されていたということを、かつて述べたことがある。⁵⁾とくに三諦説については最近論じたばかりである。⁶⁾

もつとも天台智顛によると、二諦と三諦とのちがいは仏の三身と二身とのように開合の差にすぎないという。維摩經玄疏二に次のようにいう(大38―五二四c)、

但だ三身の義は備さに衆經に有りて、理は宛然たりと雖も、名は的として顯われず。楞伽經の如きは具さに三仏の名と義と有り、又た普賢觀經は、仏の三種身は方等より生ずと云う。三身は義を明らむれば二身に乖かず。其の開合を識れば豈に定めて偏用せんや。此れ三諦と二諦との開合に類す。

三諦説の中でもつともとのつっているのは智顛のものである。維摩玄疏三(大38―五三四c)にいう、

三諦の名義は、具さに瓔珞と仁王との両經に出づ。經に云わく、一には有諦、二には無諦、三には中道第一義諦なりと。

有諦なる者は、世の人心の見る所の理の如き、名づけて有諦と為す。亦た俗諦とも名づく。

無諦なる者は、出世の人心の見る所の理の如き、名づけて無諦と為す。亦た眞諦とも名づく。

中道第一義諦なる者は、諸仏菩薩の見る所の理にして、中道第一義諦と名づく。亦た一実諦とも名づく。

瓔珞經も仁王經も六朝時代に作られた偽經として有名である。偽經の役割が、中国出来の教理に仏説としての權威を与えるためであったことは良く知られている。瓔珞經には次のようにいう(大24―一〇一八b)、

爾の時敬首菩薩は仏に白して言わく、二諦と法性とは為た一なりや為た二なりや。為た有なりや為た無なりや。第一義諦は復当云何ん。

仏言わく、仏子よ、所謂る有諦と無諦と、中道第一義諦とは、是れ一切諸仏菩薩の智母なり。乃至一切法も亦

た是れ仏菩薩の智母なり。

「法性」とは、地論師のものとされる「眞如法性は一切法を生ず」（維摩玄疏二、大38―五二八b）という言葉から知られるとおり眞如の類語であり、また金剛鉿には「眞如隨縁は即ち仏性隨縁なり。……当に知るべし、眞如は仏性の異名なり」（大46―七八三b）というから、仏性の類義語でもある。さらに維摩經の經体を明らかにするところ、次のようにいう（大38―五五六a）、

俗諦は但だ是れ凡人の見る所の理なるのみ、故に此の經の体には非ざるなり。

眞諦は即ち是れ二乗の見る所の理にして、亦た此の經の体には非ざるなり。

中道第一義諦は即ち是れ法性実相にして、即ち此の經の正体なり。

つまり「法性」はまた、第三諦である中道第一義諦にほかならないわけで「実相」⁷とも呼ばれる。すなわち中道仏性である。

この法性と二諦とは一体（一）であるか、別体（二）であるかという問いは、三諦説において、前二諦と第三諦とがいわゆる体用の関係にあることを前提として発せられたものである。体用論というのは、一個の原理的なものと物との関係を説明する理論であるが、「体用無二」（大乘止観法門二、大46―六五〇b）つまり原理と万象とは一体不二だということを原則とする。そのこのところを踏まえてこの問いは設けられているのである。このことは三諦説がすでになんらかの形で存在していたことを示唆するであろう。この三諦説が肇論において始めて構想されたことは、旧稿「空から真空へ」において詳説したところである。

また眞諦を「無諦」と呼び、俗諦を「有諦」と呼ぶことも肇論の考えにもとづく発想であろう。瓔珞經は媒介の役目を果たしたのである。

智顛の三諦説

では智顛の三諦説とはどのようなものであったであろうか。それは三観の教理と切り離せない関係にある。維摩玄疏二(大38―五二四c)にいう、

三観を用いて維摩詰の名を釈せば、三観は二諦三諦に迷うの惑を断ち、二諦三諦の妙理を顕わす。眞理皎然たる、之を名づけて浄と為す。惑障斯に尽くる、之を無垢と謂う。観と理と合して大用は無方なり、故に名づけて称と為すなり。

「妙理」も「眞理」も中道仏性を指す。「惑を断ち」「妙理を顕わす」というのは、泥洹経卷四、大12―八八一b)に、復た比丘有りて、如来藏経を広説して言わく、一切衆生には皆な仏性の身中に在る有りて、無量の煩惱悉く除滅し已つて、仏は便ち明顕なり。

というのと主旨は同じであろう。すなわち智顛の三観説は、見性成仏説の部類に属するものと言わねばならない。玄疏はいう(五二五a)、

境智を分別すれば、境は是れ所観、智は是れ能観にて、所観の境は即ち是れ十二因縁なる三諦の理なり。能観の智は即ち三観なり。

玄疏は続けていう(五二五a)、

今、中論偈に約して、正に此の三観の境を明らかに。偈に云わく、因縁所生の法は、我は説く、即ち是れ空なりと。亦た名づけて仮名なりと為すと。亦た中道義と名づくこと。

智顛もやはり空假中三諦の根柢を中論偈に求めるのである。ただ羅什訳に「衆因縁生法」とあるところが、「因縁所生法」と変化している。これは「理無有二(理に二有ること無し)」「(維摩玄疏五、大38―五五〇c)という中国仏教の原則に従つてすでに生じていた変化(因果論から体用論へ)であつて、智顛の恣意によるのではない。

三觀の名義

玄疏は続けていう(五二五b)、

三觀の名を釈すれば、三觀の名は瓔珞經に出づ。云わく、仮より空に入るを二諦觀と名づけ、空より仮に入るを平等觀と名づく。是の二觀は方便道なり。是の二空觀に因りて中道第一義觀に得入し、二諦を双照して心心寂滅し、自然に薩婆若海に流入す、と。

瓔珞經は大正大藏經の第二十四卷に収められており、卷上(一〇一四b)にほぼこのとおりの文言を見ることができ、以下玄疏の解説である。

言う所の従仮入空觀なる者は、無にして虚設する、之を謂いて仮と為す。仮を觀じて無なること如幻如化にして但だ名字有るのみと知るは、即ち入空なり。而も説きて二諦觀と為す者は、或いは是れ情智の二諦、或いは隨智の二諦に約するなり。

まず「無にして虚設する」というのは、一切法空の立場から「今ま四句もて境を検ぶるに不可得にして、而も説きて境と為す者は即ち是れ假境なり。亦た是れ不思議境なり」(五二五b)ということである。

次に従空入仮觀を釈すれば、若し空に住せざれば、還た幻化に入る。仮りに世諦と名づけ、分別して滞ること無き、即ち是れ従空入仮觀なり。

而して平等と云う者は、前の若きは俗を破して眞を用いるのみなれば平等と名づけず。此の觀は破用等しければ平等と名づくるなり。(五二五b)

「従仮入空觀」を二諦觀と称し、「従空入仮觀」を平等觀と呼ぶ。これはなぜからいえば前者が俗諦を破して、一方的に眞諦だけを用いるのに対して、後者は俗諦を破すると同時に俗諦を立てるからである。

「従仮入空觀」とは、「假境をふまえて空諦に悟入する觀法」ということであるが、二諦觀に即していうと、俗諦觀

を破棄して眞諦観を用いることである。摩訶止観三上(大46―二四b)にいう、

言う所の二諦なる者は、仮を観じて入空の詮と為す、空は詮に由りて会するなり。能所合論す、故に二諦観と
言う。

「詮」とは「言詮」「言筌」のことで、言葉という道具。仏性論四に「一切諸法は並びに是れ空を説くの方便なり」(大
31―八〇九a)という。摩訶止観は続ける、

又た俗は是れ所破にして、眞は是れ所用なり。若し所破に従えば応に俗諦観と言うべし。若し所用に従えば
に眞諦観と言うべし。破用合論す、故に二諦観と言う。

止観輔行伝弘決三之二に次のように解説する(大46―二二五c)、

又た俗はの下は、第三に破用に約して説くなり。若し所破有らば必ず能破有らん。能破は即ち是れ所用の眞諦
なり。能所は孤ならず、是の故に俱立す。

「従空入仮観」とは、「空諦をふまえて仮諦に悟入する観法」ということであり、眞諦観を破棄して俗諦観を用いる
ことである。摩訶止観(同前二四c)はいう、

従空入仮をば平等観と名づくる者は、若し是れ空に入らば、尚お空の有とす可きすら無し、何の仮か入る可
ん。当に知るべし、此の観は衆生を化せんが為なることを。眞は眞には非ずと知りて、方便として仮に出づ、故
に従空と言う。薬病を分別して而して差謬無し、故に入仮と言う。

平等なる者は、前に望んで平等と称するなり、前観は仮病を破して仮法を用いず、但だ眞法を用いるのみ。一
を破して一を破せざれば未だ平等とは為さず。後観は空病を破して還た仮法を用う。破用既に均しければ異時に
相い望む、故に平等と言うなり。

入空観は「仮病を破する」ことを狙いとし、入仮観は「空病を破する」ことを目的とするが、前観が眞諦観を用い

るのみなのに対して、後観は前観のあとを受けつつ「空病を破する」ために「還た假法を用う」、すなわち俗諦観をも用いることになるので、「破」と「用」とを等しく用いるという意味で平等観と言うのである。

中道観

維摩玄疏は続ける(五二五c)、

次に中道観を釈すれば、中は不二を以て義と為し、道は是れ能通をば名と為す。一実諦を照らし、虚通して滞ること無き、中道観と名づくるなり。

故に經に云わく、前の二観を方便道と為す。是の二空観に因りて中道に得入し、二諦を双照して心心寂滅し、自然に薩婆若海に流入す、と。

「一実諦」とは、玄疏が「此の三は通じて観と名づくる者は、観は観穿を以て義と為し、亦た是れ観達を能と為す(五二五c)」と説明するところで涅槃經の文を引き、「金剛に至るとは、即ち一実諦なる仏性の理に達するなり」と解説するように、仏性のことである。玄疏は続ける、

問うて曰わく、三観は俱に二諦を照らすに、何等の殊有りや。

答えて曰わく、前観は二諦を照らすと雖も、破用不等なり。

次観は亦た二諦を照らして破用平等なるも、既に中道を見ざれば、但だ是れ異時に平等なるのみ。

第三観なる者は、中道を見るを得て二諦を双照すれば、即ち是れ一時に平等なるなり。

「破用不等」というのは、入空観が「假病を破する」ために眞諦観を用いるだけなのでこう言うのである。

「破用平等」というのは、入仮観が、入空観が「破俗用眞」するのを承けて、「空病を破する」ためにさらに「破眞用俗」して俗諦観をも用いるから、つまり二諦を平等に用いるのでこう言うのである。「但だ是れ異時に平等なるのみ」

というのは、その事情を説明するのが次の文章である。玄疏はいう(五二八 a)、

中道第一義観を明らむれば即ち三意と為す。

一に所観の境を明らむれば、前の二観は是れ方便なり。二諦を照らすの智有りと雖も、未だ無明を破して中道を見ざれば、眞俗別照す、即ち是れ智障なり。

「眞俗別照す」というのが「異時平等」、つまり眞諦と俗諦とを平等に観照するけれども別々の時に行くということであるが、それはいまだ無明を破して中道を見ていないからだという。そこで「一時平等」へと進むことが要請される。玄疏は続ける(五二八 b)、

二に修観の心を明らむれば、若し此の観を修せば、還た前の二観を用いて双忘双照の方便とす。

双忘の方便なる者は、初観に俗は俗に非すと知る、即ち是れ俗空なり。

次観に眞は眞に非すと知る。即ち是れ眞空なり。

俗を忘ずるは非俗、眞を忘ずるは非眞にして、非眞非俗なる即ち是れ中道なり。

是の二空観に因りて中道第一義諦に入るなり。

「俗は俗に非ず(俗非俗)」というのは、智度論九五(大25―七二七b)に示すところの、

色如非色非離色

色の如は、色に非ず(≡色即是空)、色を離れず(≡空即是色)

という図式にもとづくもので、空の表明である。これを「俗空」と呼ぶが、これは「破俗用眞」である。

同様に、「眞は眞に非ず」というのは「眞空」の謂いであり、これは「破眞用俗」である。

「双忘」とは、「双遮」ともいうが、「忘俗」つまり「破俗用眞」と同時に、「忘眞」つまり「破眞用俗」としてあり、眞俗二辺を忘ずるので「二空観」と呼ばれる。

これが「破用平等」のうち「一時平等」にはかならないが、その時、眞俗二諦は共に「所破」である。しかるに前に見たように、「若し所破有れば必ず能破有り」（止観輔行弘決三之二）であるから、眞俗の二諦は同時に「能破」でもある。そこを見とどけるのが「双照」である。⁹⁾

二、涅槃經

和辻博士

和辻哲郎博士の『日本精神史研究』（岩波書店一九二六年一月二十五日第一刷発行）に収める「沙門道元」と題する論稿の一節に、次のようにいう。

彼が『正法眼蔵仏性』においてまず考察するのは、「一切衆生、悉有仏性、如来常住、無有變易」という涅槃經（卷之二十五、師子吼菩薩品の一）の言葉である。「一切衆生、悉有仏性」は、通例、「一切衆生、悉く仏性有り」と読まれる。そうして涅槃經の文（卷二十五）から察すると、この仏性は「仏となる可能性」である。「一切衆生、未來の世にまさに菩提を得べし、これを仏性と名づく。」心ある者はすべて菩提を成じ得る。「一闍提（極悪人）も成仏し得る。そのゆえに彼らに仏性があるのである。しからば「一切衆生悉有仏性」は、「現在煩惱に捕われている一切の衆生にも、悉く、解脱して仏となる可能性がある」という意味でなくてはならない。しかし道元にとっては、この語が涅槃經においていかに解せらるべきかは問題でなかった。彼はこの仏語を経から独立させ、直ちにその中を掘り下げて行く。

ここで道元禪師を論じようというのではない。問題は和辻博士の仏性論である。はたして仏性は「仏となる可能性」であろうか。確かに私も以前はそう信じ込んで疑わなかった。それはどの辞書にもそう書いてあったからである。

しかし自分で涅槃經を読んでみたところ、どこにもそんなことは書いてなかった。それから宝性論など、如来藏仏性に関する文献を次々と当たってみたが、やはりどこにもそんなことは書いてなかった。

そもそも理論の起りからいって、仏性は、「可能性」などという半端な抽象概念ではあり得ない。しかしいまは理論的な追究は止めておいて、もっぱら博士の引用する涅槃經の文句について、「可能性」というような解釈が妥当であるかどうか、検証してみたい。

博士が「この仏性は「仏となる可能性」である」と察した文章は次のようである。南本涅槃經二五(大12―七六九a)。

善男子、有者凡有三種。一未來有、二現在有、三過去有。

一切衆生、未來之世、當有(三本作得)阿耨多羅三藐三菩提、是名仏性。

一切衆生、現在悉有煩惱諸結、是故現在無有三十二相八十種好。

一切衆生、過去之世有斷煩惱、是故現在得見仏性。以是義故、我常宣說一切衆生悉有仏性。乃至一闍提等亦有

仏性。

一闍提等無有善法、仏性亦善、以未來有故、一闍提等悉有仏性。何以故。一闍提等定當得成阿耨多羅三藐三菩

提故。

善男子、譬如有入、家有乳酪。有人問言、汝有酥耶。答言、我有。酪実非酥。以巧方便、定當得故、故言有酥。

衆生亦爾、悉皆有心。凡有心者、定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故、我常宣說、一切衆生悉有仏性。

まず譬喩から読んでみよう。

善男子よ、譬えば人有つて家に乳酪有るが如し。有る人問うて言わく、汝に酥有りやと。答えて言わく、我れに有りと。酪は実に酥には非ざるも、巧方便を以て、定めて當に得べきが故に、故に酥有りと云えり。

実際には乳酪しか持たない人物が、我が家には酥があると云ったのは、巧方便によって精製すれば必ず酥ができることを知っているから、それを見越して「ある」と云ったのである。

衆生も亦た爾り。悉く皆な心有り。凡そ心有る者は、定めて当に阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得。是の義を以ての故に、我れは常に宣説す、一切衆生に悉く仏性有り」と。

衆生の場合も同様で、「未来之世」に必ず菩提を得ることを見越して「悉有仏性」と説くのである。

ここで注意しなければならないのは、「菩提を得る」ことが「仏性を有する」ことの前提と考えられている点である。つまり成仏してはじめて有仏性の資格を得るのである。仏性は成仏よりも後である。それが「仏となる可能性」であることは不可能であろう。

しかし理論的には、仏性がなければ菩提は得られない。そういう意味では、仏性は菩提の前にある。ただその場合、菩提を得るのは衆生であって、仏性が菩提を得るのではないことに留意すべきである。

横超博士

横超慧日博士の『涅槃経』（サーラ叢書26平楽寺書店一九八一年七月20日）は名著との評判が高い。しかしその仏性論には矛盾がある。まず次のようにいう（一一一頁）、

その全体に通ずる根本的問題は何かといえはそれはいうまでもなく如来性であつた。如来性とは如来の本性であつて即ち如来の如来たる所以である。仏性というも同じであつて、涅槃経の中では通常仏性と称されている。

「如来性」という語に仏性を置きかえれば「仏性とは仏の本性であつて即ち仏の仏たる所以である」と定義されていることになる。ところが後段になると（二二三頁）「仏性というのはつまり仏になる可能性という意味を出ない」といわれている。両者をつき合わせると「仏の本性即ち仏の仏たる所以は、仏となる可能性である」ということになっ

て、正気の沙汰ではなくなるであろう。

むろん論証がなされている。ただ論理が分かりにくいのは、原典に対する理解に過不足があるからではないかと思われる。たとえば次のように(二二二頁)、

十二因縁を觀ずる智が仏性であるということは、根源的には十二因縁そのものが仏性なりということに帰着しよう。故に因・因因・果・果果という四法に配するとすれば、仏性の直接的な因は十二因縁であり間接的な因因は智慧であつて、仏性の直接的な果は阿耨多羅三藐三菩提であり間接的な果果は無上の大般涅槃であるということができる。

原文は次のとおりである。(大12―五二四a)

善男子、仏性者、有因、有因因、有果、有果果。有因者、即十二因縁。因因者、即是智慧。有果者、即是阿耨多羅三藐三菩提。果果者、即是無上大般涅槃。

善男子、譬如無明為因、諸行為果。行因識果。以是義故、彼無明體、亦因、亦因因、識亦果、亦果果。仏性亦爾。

善男子、是因非果、如仏性。是果非因、如大涅槃。是因是果、如十二因縁所生之法。非因非果、名為仏性。非因果故常恒無變。

たとえば無明を因とし、諸行を果とする場合、諸行はさらに因となつて識という果をもたらす。この流れでいえば、かの無明の体は諸行の因でもあり、識の因である諸行の因である意味において因の因でもある。識も同じように、諸行という因の果でもあり、無明の果である諸行の果であるという意味において、果の果でもある。仏性も同様である。

善男子よ、仏性なる者は、因なる有り、因の因なる有り、果なる有り、果の果なる有り。

「因」とは十二因縁のことで、それは智慧の因となるからである。「因の因」というのは智慧のことで、菩提というのちに涅槃の因となるものの因である意味においてそういわれる。「果」とは菩提のことで、のちに涅槃の因となる。「果の果」というのは涅槃のことで、菩提という果であるからそういわれる。

別の表現をすれば、「是因非果如仏性」というのが十二因縁に当り、「是因是果如十二因縁所生法」というのが智慧(因因)と菩提(果)とに当り、「是果非因如大涅槃」というのが涅槃(果果)に当る。これは仏性の、因果関係において説明できる部分について述べたものである。

しかるに仏性そのものについては、

非因非果なるをば名づけて仏性と為す。

因果に非ざるが故に常恒無変なり。

といわれている¹⁰⁾。横超博士は次のようにいう、

本有今無偈にもある通り、三世にわたって有なることなく本(もと)あったものが今なく本なかつたものが今あるというのが実相であるから……。

偈文は左のとおり、

本有今無 本無今有 三世有法 無有是処

これは神会和尚が解説するように、仏性の「常恒無変」性をうたったものである。博士の解釈は妥当ではない。この偈を正當に理解したならば、「仏性というのはつまり仏になる可能性という意味を出ない」というようなことは言えないはずである。

註

- (1) 「中国仏教の仏性論」(『禅学研究』九十三号)など。
- (2) この言葉は安田二郎『中国近世思想研究』から借用した。前掲論文参照。
- (3) 羅什三蔵のこの正確な翻訳は、近代以降の我が国の研究者によって正當に理解されていない。これは羽溪了諦氏の国訳一切経中観部一にはじまり、その流れを汲む人々の間に見られることであるが、今は三枝充恵『中論』下(レグルス文庫)の例を挙げておこう。六五一頁の注(1)にいう「この「無」はサンスクリットに *śūnyatā* とあり「空(性)」とあるべきもの。つぎの長行冒頭には「空」また燈論偈(漢訳)も「空」となっている。中観論疏(吉蔵)をはじめ、中国仏教者はみな「空」と読む。そのうえ、この第18偈は「空仮中」の三諦偈と呼ばれて、中論のなかで最も名高い」と。羅什三蔵は同一原語を「空」とも訳し、「無」とも訳しているわけだが、意味は両方とも「ない」ということである。陶淵明の帰園田居其四に「人生は幻化に似たり、終に當に空無に帰すべし」という句がある。この場合、「空」は「無」の意味で熟語に使われていること明らかである。中論にも「若因空無果、因何能生果」(第二十章16偈)
- (4) 智顛は「中は不二を以て義と為し、道は是れ能通を名と為す」(維摩經玄疏二、大38—五二五c)と言っている。
- (5) 「動中有靜論考——肇論と中国仏教(序)——」(『禅学研究』八十九号)参照。
- (6) 「空から眞空へ」(『禅文化研究所紀要』三十二号)参照。
- (7) 維摩玄疏六(大38—五五八c)「諸經の異名は、眞性実相を説きて或いは一実諦と言ひ、或いは自性清浄心と言ひ、或いは如来蔵、如如、實際、実相般若、一乘、首楞嚴、法性、法身、中道、畢竟空、正因仏性性浄涅槃、と言ふ。是くの如き等の種々の異名は、此れ皆な是れ実相の異称なり」。
- (8) 摩訶止観三上(大46—二六a)にいう「三觀なる者は、若し從仮入空せば、空慧と相応し、即ち能

く見思の惑を破し、一切智を成ず。智は能く体を得れば眞の体も得るなり。若し従空入仮せば、業病種々の法門を分別し、即ち無知を破して道種智を成ず。智は能く体を得れば俗の体を得るなり。若し二辺を双遮して入中の方便を為せば、能く無明を破して一切種智を成ず。智は能く体を得れば、中道の体を得るなり」

(9) 摩訶止観三上(大46―二四c)にいう「中道第一義観なる者は、前に仮空を観ずるは是れ生死を空す。後に空空を観ずるは是れ涅槃を空す。二辺を双遮する、是れ二空観と名づけ、方便道と為して中道を会することを得しむ。故に心心寂滅して薩婆若海に流入すと言う。又た初観は空を用い、後観は仮を用う。是れ双存の方便と為して、入中道の時能く二諦を双照す」

(10) 拙稿「仏性論雑考」(『禪文化研究所紀要』三十三号)参照

(11) 神会遺集一〇三頁以下参照。

補注1

中論疏十本(大42―一五二a)には次のようにいう「中を借りて以て二を弾じ、二去れば不二も亦た捨つ、即ち了悟なり」。宗密は「空宗の言は但だ是れ遮詮のみ。性宗の言は遮有り表有り。但遮なる者は未了にして、表を兼ねる者は乃ち的なり」(都序卷下之二)と評する。

補注2

道元禅師の仏性思想は、意外にも、中国の変谷をこうむった仏性観に与するものであった。すなわち南陽慧忠や圭峰宗密と同じ立場に立つ。天台や華嚴とも同じである。仏性思想を歴史的に研究する者にとっては、この事実だけでも大問題であるのに、その立場からする他に類を見ない長広舌は抱え切れない問題を投げ掛けている。たとえ「初心の辨道すなはち本証の全体なり」(正法眼蔵辨道話)という言葉の意味するところは、万法は仏性の全体作用であるとする、中国的仏性論の体用論的構造を把握しておかなければ、充分に理解できないであろう。

