

『大般涅槃經集解』を通して見た 涅槃師の仏性義*

河 由 真**

(韓国 金剛大学校)

はじめに

魏晋南北朝という時代は、インド仏教から中国仏教へと仏教思想が変貌を遂げていく過程における非常に重要な一時期であるとともに、中国仏教の基本思想およびその方向性が確立された時代であると言える。『大般涅槃經集解』は、4～6世紀にかけて仏性思想および涅槃思想が南朝の涅槃師たちによって受容・理解されていく過程を具体的に示してくれるテキストであり、これを通して、その後の中国仏教の主潮流となる仏性思想の最初期の展開の様相を捉えることができる。たとえば『大般涅槃經集解』「如来性品」には、仏性に対する中道的解釈や因果的解釈、三宝に関する論議、『涅槃經』の優位性に関する教判的解釈など、『大般涅槃經集解』における主要な概念が網羅されている⁽¹⁾。『大般涅槃經集解』にみられるような初期中国仏教における仏性論は、三論学・地論学・華嚴学などに直接的な影響を与えており、実践修行を重視する天台や禅宗の思想の展開・発展に対しても重要な理論的土台を提供していると言えるであろう。

本論文が主要な考察対象とする『大般涅槃經集解』は、当時の中国における仏教学界の主潮流が般若中観学から涅槃仏性学へと転換していく時期の様相を最もよく示してくれる資料である。特に「神明」という概念は仏性に対する涅槃師の独特な理解を示しており、ここには確かに中国的な要素がある程度加味されていると言えることができる。本論文においては、このような涅槃師の仏性義における中国的要素がどこに由来するのか、当時

*原題「『大般涅槃經集解』를 통해 본 涅槃師의 佛性義」。

**하유진 (ハ・ユジン)。金剛大学校仏教文化研究所 HK 研究教授。

の仏教思想家たちのあいだの相互影響関係はどのようなものであったのか、涅槃師たちの思想の経典的根拠は何か、などに関する議論を通して、中国仏教に固有の仏性論の起源と成立についての基礎的な究明を試みる。また涅槃師の仏性義がその後の地論思想と成論（『成実論』）思想に与えた影響についても、限定的にはあるが考察してみたい⁽²⁾。

以上のような問題点を解明するために、本論文ではまず涅槃師たちの仏性義が『涅槃経』の思想に忠実に従っているということを確認した上で、大きく「中道」と「因果」という二つの概念をもとに議論を進めることとする。中道と仏性との関係に関する議論を通して、般若中観学から涅槃仏性学へと移行していく思想的な変化の過程を推論し、「因果」概念を中心とした仏性に関する議論を通して、道生（355?-434）に代表される前期涅槃師に比べ修行論に大きな比重を置く、僧亮（?- 泰始年間 [466-471] 卒）・僧宗（438-496）・宝亮（444-509）などの後期涅槃師たちの思想について考察する。

一 中道としての仏性

当時の中国仏教界は、鳩摩羅什が般若中観系統の諸経典を翻訳した結果として大乘中観学の支配的影響下にあり、涅槃師たちもやはり般若中観思想を重視して仏性論の理論的背景とした。『大般涅槃経集解』に現れる中道義を通して、我々は当時形成されつつあった般若中観学と涅槃仏性学との結合の様相を探ることができる。『大般涅槃経』「師子吼菩薩品」では仏性が中道として解釈されている。

一切が空であることを見て、一切が空ではないことを見ることができなければ、中道とは名づけない。乃至、一切が我がないことを見て、一切が我であることを見ることができなければ、中道とは名づけない。中道というのは、仏性と名づける⁽³⁾。

衆生が見解を起すすにおよそ二種類がある。第一は永遠であることに執着する見解であり、第二は断滅することに執着する見解である。このような二つの見解は中道とは名づけられない。永遠であることがなく断滅することがないことを、中道と名づける⁽⁴⁾。

初期涅槃師のうちの一人である道生は、中道とは衆生がもともと仏性を持っていること（本有）を意味するという。

生死がすなわち中道だというのは、〔衆生が仏性を〕もともと持っていることを明らかにする⁽⁵⁾。

十二因縁が中道だというのは、衆生が〔仏性を〕もともと持っていることを明らかにする。もし永遠であるなら、苦しみがあるはずはない。もし断滅するなら、成仏の道理はないであろう。このように中道をもって観ずるということが、仏性を見ることである⁽⁶⁾。

道生は「仏性当有論」を著して当果説を主張したことが知られているが、上の引用文に従えば本有説を主張したことも事実であり、道生は将来成就される結果としての仏性を強調したと同時に、そのような仏性を衆生がもともと持っているという点もあわせて重視していたことが分かる。衆生がもともと仏性を持っている（本有）理由について、道生は次のように説明する。

もし至ろうとして求めることができるなら、迷いを顧みて究極へと帰っていく。究極へと帰っていった根本を得るので、あたかも初めて起こるかのようである。始めれば必ず終わりがあるから、恒常性はこうして晦まされる。もしその趣旨を尋ねるなら、私が初めてそれを悟ったのであって、悟ったから今存在するようになったというわけではない。今存在するようになったわけではないとすれば、これよりも大きいものはないので、「大」と言う。恒常となる理由は、恒常性は必ず煩惱を滅するからであり、また「般涅槃」と言う⁽⁷⁾。

始まりと終わりがあるなら、それはすでに恒常性ではない。仏性に始まりがあるかのように見えるのは自分が初めて見たからであり、仏性という究極的な道理そのものは元来自分に備わっているものである。これが仏性の本質である。道生によれば、道理と「仏性我」とが事実上の一切を成す。

凡夫のいわゆる我というのは、そもそも仏から出てきた。……理は仏であり、外れれば凡夫である。仏陀に対するとすべて真実となり、凡夫に対

するとすべて俗諦となる⁽⁸⁾。

僧宗は仏性に対する道生の解釈を次のように継承した。

仏性の道理は万単位の変化の外にあり、生死の外にある。その趣旨がすではっきりしているから、衆生をして仏性がもともと存在しているというお言葉を継承させるのである⁽⁹⁾。

もともと天性として真正な道理を備えているから、万単位の変化の外にある。行えば満ち足り照らせば行き渡るから、初めてこの道理を理解する。神妙なる智慧を離れることがないから、仏性を説く⁽¹⁰⁾。

以上のような道生を初めとする涅槃師たちは中道を仏性として解釈し、本有であると理解して、これをさらに究極的な道理としての「理」であると把握した。中道に対する理解は、『大般涅槃経集解』「如来性品第三」において有無中道・実相中道・相続中道という三種類の中道に細分される⁽¹¹⁾。有無中道とは、「断見と常見、有と無とを脱した中道（離断常有無中道）」⁽¹²⁾であり（宝亮）、「断滅することも永遠であることもない中道（不断不常中道）」⁽¹³⁾の道理を指す（智秀）。智秀は実相中道について「不異と一仮との中道（不異一仮之中道）」⁽¹⁴⁾と説明している。宝亮は実相中道について次のように説いている。

宝亮が言った。この下からは第二、重ねて実相中道を明らかにする。昔の教え（「昔教」）を直截に説こうとすると、偏って生死を取り、空と有とが真実の法（「実」）であると考え。今の経典（「今経」すなわち『涅槃経』）に進んで説こうとすると、神明の妙なる本体を知って真如が真実であるとし、金剛心以前は必ず苦・空・無常であり仏果は必ず常・楽・我・浄であると知る。もしこのように悟りをなすなら、二つの極端についてすべて真実の意味を得て、中道の行を成就する。そうなる理由は、生死は本質（「体」）が空であり、またそもそも二つではなく違いがなく、涅槃の本質（「体」）は如如であり、またそもそも相がないからである。これが本質（「体」）であり、諸法の実相の道理を知る⁽¹⁵⁾。

宝亮は、昔教すなわち『涅槃経』以前の教えが無我のみを説いたとすれば、今教すなわち『涅槃経』の教えは「仏性我」を説くという点を強調し

ている。『涅槃經』の趣旨に関する説明のなかに出る「神明の妙なる本体（神明妙体）」とは仏性の別名であり、正因仏性を指す。宝亮の中道の解釈は、「神明」概念が登場する点の特徴である。宝亮は相続中道について次のように説明する。

『般若經』を引用して相続の意味を証明する理由は、因成仮の意味と同様であるからである。……いま相続もやはりこれと同様である。ただ一つであるならやはり相続せず、もしただ異なるならやはり相続しない。前の法が消えたあとに後の法が起り、この（前の法が）かつて存在していた（曾有）所を補充する。仮名中道は相続という語であるから因から果へと至るのであり、譬えれば五つの味（五味）が相続するようなものである⁽¹⁶⁾。

『大般涅槃經集解』において相続中道を設定したことは、宝亮を初めとする涅槃師たちが、仏性の体が現象界と具体的に接触する過程で発生する仏性の作用の側面に対して関心を注いだことと無関係ではない。『大般涅槃經集解』は三仮（因成仮・相続仮・相待仮）を引用して中道を説明しているが、吉蔵の『大乘玄論』によれば成論師もやはりこれと類似した説明方式を採ったという。成論師は中道を世諦中道・真諦中道・真俗合論中道という三つに分類し、そのうちの世諦中道を三仮に依拠して説明している⁽¹⁷⁾。涅槃師たちの中道義が成論師の中道義に一定の影響を与えたことが分かる。

三種中道以外に、『大般涅槃經集解』の宝亮注においては二種類の中道が紹介されている。

というわけである学者が解釈して言った。およそ中道には二つがあるのであり、二諦中中道と理中中道とがある。二諦のなかの中道に関する悟りが、すなわち縁因の性である。理中中道は、すなわち一切衆生が苦しみを避けて楽しく求めることに関する悟りが正因仏性である⁽¹⁸⁾。

当時、ある学者が中道を道理と二諦という二つの側面から区分し、これをさらに正因仏性および縁因仏性の概念によって説明していた。ここでの「二諦のなかの中道に関する悟り（二諦中中道解）」や「苦しみを避けて楽しく求めることに関する悟り（避苦求楽解）」のような表現は、「神明」と関連して注意すべき部分である。さきの三種中道が中道に関する教理的な

解釈に忠実であったとすれば、二種中道は中道概念を二因仏性によって説明した点が特徴的である。このように、『大般涅槃經集解』にみられる中道概念は正因仏性および縁因仏性と密接な関連がある。

二 正因仏性と縁因仏性

因果に依拠して仏性を解釈するとき、道生・僧亮・僧宗・宝亮を初めとする涅槃師たちは、基本的に因・因因・果・果果などの因と果の概念をもって仏性を解釈することに重点を置いている⁽¹⁹⁾。さらに進んで宝亮等の後期涅槃師たちには、正因・縁因・生因・了因・境界因などの多様な「因」概念を動員して仏性を説明する傾向がみられる。さきに考察した仏性に関する涅槃師たちの中道的理解は、このような「因」概念と結合するようになる。さまざまな「因」概念のなかで、正因と縁因は最も根本となる重要な概念である。正因と縁因とに関する説明は『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」に出ている。

衆生の仏性にもやはり二種類の因がある。第一は正因であり、第二は縁因である。正因とはすべての衆生をいう。縁因とは六波羅蜜をいう⁽²⁰⁾。

私は二つの因を説くのであり、正因と縁因とである。正因とは仏性と名づける。縁因とは菩提心を発することである。この二つの因縁によって阿耨多羅三藐三菩提を得るのであり、岩から金を抽出するようなものである⁽²¹⁾。

經文によれば、正因は衆生が備える仏性を指し、縁因は菩提心を発して六波羅蜜を修めることであることが分かる。正因と縁因とに関して、多くの涅槃師たちは『涅槃經』の趣旨と基本的に同じ立場を採る。

いま善業が由って生ずることがすなわち仏性であることを明らかにする。仏性は善を生む道理である。〔善を生むようにする〕道理がもしも無いとしたら、善はどこから生じてくるというのか。これは仏性が善業をなす根本であるということである。仏性は正因である。善業は縁因である⁽²²⁾。

法瑤によれば正因は仏性を指し、縁因は善業を行うことを指す。そして

衆生が善業を行うことができる理由は、仏性があるからである。僧亮は「如来性品」に対する説明のなかで次のように述べる。

〔「如来性品」においては、「長寿品」の〕「どのように善業をなすのか、仏陀よ、いまお説きください」⁽²³⁾ という質問に答え、長寿と金剛という二果の因を詳細に明らかにする⁽²⁴⁾。

僧亮は、「長寿品」の偈頌に出る「どのように善業をなすのですか」という問題に対する解明が「如来性品」において提示されていると捉えている。この点は法瑠も同じである：「ここから『我にとどまることは苦しみを離れることがない』⁽²⁵⁾ までは、『どのように善業をなすのか』という質問に答えたのである。上の『四依品』以来、大体の意味は、修行者が善を修め法を守ることが善業であることを明らかにする」⁽²⁶⁾。涅槃師たちが『涅槃経』「長寿品」の偈頌を根拠として、縁因を善業と解釈していたことが分かる。

a. 神明と正因仏性

「如来性品第三」の科段においては、仏性を『勝鬘経』の依・持・建立という意味によって解釈したとしている⁽²⁷⁾。ところが『大般涅槃経集解』には仏性を持と建立とに配対して解釈した句節は登場せず、ただ宝亮が仏性を依に配対して解釈した句節が存在する。

「仏性はなす法ではない」⁽²⁸⁾ というのは、正因仏性は善悪によって感ずることはないのに、どのようにしてなすことができるのか、という話である。だから神明の体は根本的にこの法性を根源としていることを知る。もしこのような天然の資質がないとしたら、神慮の根本はその作用が変化しなければならぬが、その作用は恒常であるのみであるから、初めてなされたものではないことをまさに知らなければならない。もし神明が間断なく業の因縁から起こり、これ（法性）を本体とするのではないとすれば、今どのようにして「毒である肉体（四大の肉体）のなかに妙薬王（仏性）があり、いわゆる仏性はなす法ではない」⁽²⁹⁾ と説くのであろうか。だから正因に依拠して説かれたことが分かる。もしこれが果の性であるとするれば、毒である肉体のなかには道理がまったくないのだから、また果をもって因

に依止することはできないはずである。もし果をもって因に依止するとい
うのであれば、『勝鬘經』において生死に依止するから如来蔵があるとまさ
に説かれなければならないが、「如来蔵に依止して生死がある、これを見事
なお言葉と名づける」と述べているのであって⁽³⁰⁾、またここにぴったり合
う文章ではないだろうか⁽³¹⁾。

宝亮によれば、正因仏性は善悪のような業の因縁によって起こるもので
はなく、外部の条件によってその作用が変化することもなく、法性を根本
とする。だから因に依止しなければならず、果に依止してはならないので
ある。ここで因とは正因を指し、『勝鬘經』によれば如来蔵である。当時
の涅槃学者たちが、仏性義を宗旨とする『涅槃經』だけでなく、如来蔵義
を宗旨とする『勝鬘經』も共に重視していたことが分かる。宝亮は上の引
用文において「神明の体は法性を根源とする（神明之体、根本有此法性為
源）」と述べていたが、神明は正因の別称である。宝亮の仏性思想におい
て「神明」概念が持つ重要性は、湯用彤が自著において宝亮の思想を扱う
際にその大部分を「神明」概念の解説に費やしている点を通しても知るこ
とができる⁽³²⁾。『大乘四論玄義』では、宝亮の正因について次のように紹
介されている。

第三、靈味寺宝亮法師が言った。真俗が共に成す衆生の真如の性の道理
が正因の体である。なぜか。心がなければ止み、心があれば真如の性の上
で生じてくるからである。平正なる真如は正因の体である。苦しみと無常
であることとは俗諦である。すなわち空が真諦であり、このような真俗は
平正なる真如の上で作用するからである。真如は二諦の外に越え出る。も
し外部の事物であるなら、たとえ真如と相對するとしても心識ではないか
ら、生じてきては断滅する⁽³³⁾。

『大乘四論玄義』によれば、宝亮は衆生の真如性が正因の本質であると
考えている。とすれば、神明の本質もやはり真如となる（正因＝真如＝
神明）。次の引用文において、宝亮は世諦・正因・縁因について説明して
いる。

世諦は虚妄なる有であって、すなわち本質が幻影のようであるから最後
には生滅してなくなることに帰着するのであり、どうして断たれることも

なく永遠であることもないというのか。ただ神明の妙体は、法性が無為にして初めて断たれることもなく永遠であることもないと称することができる。心がこの道理に攀縁せず、有と無との相を取ることがないようにすることができれば、初めて中道と名づけることができる。すでにこの道理を推し量って悟り、因縁が空虚であることを知って観照の智慧が生じてくるから、縁因仏性と名づける⁽³⁴⁾。

世諦は断滅するから無常である。神明の妙体である正因は無為にして不断不常であるから中道である。縁因はそのような道理を観照する智慧である。ここでの「神明」概念は、梁武帝の「神明成仏義」に出る「神識」と同じ意味である⁽³⁵⁾。

経に説くように、心が正因となって最後には仏果を成就するという。臣績が言う。仏因を簡略に述べれば、二つの意味がある。第一は縁因であり、第二は正因である。縁因は万善を指し、正因は心識をいう。万善には発することを助ける功德があるので、縁因という。神識はそれの正しい根本であるので、正因という⁽³⁶⁾。

梁武帝の神明成仏思想は、当時流行していた神滅不滅論争と密接な関係がある。梁武帝は法雲に命じて、范缜が「神滅論」を提唱して以来継続されてきた神滅不滅論争を整理し編纂させ、「勅答臣下神滅論」が編纂された⁽³⁷⁾。梁武帝は、中国の伝統思想的な立場から仏教の輪廻説を批判した神滅論の主張に反対して神不滅論を積極的に支持し、その結果「神明成仏義」を著述したことが分かる。以上のような正因仏性は、本質的な側面からみれば神明の妙体であり、真如性理となる。宝亮によれば、正因は作用の側面からみれば「避苦求楽の解用」である。

始まりから終わりまでの恒常の悟り（常解）を取り、興り廃れるという作用がないから、正因〔仏性〕と記録する。一刹那中であってもこのような悟りの作用がなかったことはなく、ただ仏陀に到達すれば止む。だから、苦しみを避け楽しみを求めることはこのような悟りの作用であって、善因や悪因によって呼び起されたものではないことが分かる。『勝鬘経』では、「〔仏性は〕自性清浄心である」という。「師子吼品」では、「〔仏性は〕中道の一種類である」という。ところでこの作用というのはいかなる道理から

外れることがないのだから、どうして〔正因の〕「正」でないことがあろうか⁽³⁸⁾。

宝亮が仏性の体を正因とみなし、仏性の作用を「避苦求楽の解」としたことは、『勝鬘經』の次の句節と関係がある。「もし如来蔵がなければ、苦しみを厭い涅槃を楽しく思って求めることはできないのである」⁽³⁹⁾。宝亮は正因と縁因とについて次のように説明する。

内は正因であり、外は縁因である。〔その意味を〕明らかにすれば、神識がある者はみな避苦求楽の悟りを持っている。初めから終わりまで作用して変わることがないから、〔正因を〕内と名づける。縁因の善は外縁に寄託して生じ、ある時にはあり、ある時にはないから、外と名づける。〔その意味を〕明らかにすれば、この二因のうちに果がまったくないから、内でもなく外でもないと言う。因のうちにたとえ果がなくとも、縁因と正因という二因がないわけではないので、この二因は未来に必ず仏果を得る⁽⁴⁰⁾。

正因の作用が仏果を得る時まで絶えることなく継続するのに対し、縁因の善は条件によってあったりなかったりするものである。それでは、正因・縁因・心の関係についてももう少し考察してみよう。

この智慧は有為法と無為法という二つの道理の上に生ずるので、縁因の性である。縁因を觀照する智慧を取って、縁因性と名づける。その体は避苦求楽の悟りであるから、正因性と名づける⁽⁴¹⁾。

心を起こさせるものは正因仏性ではない。仏性は常であり、心は無常である。こういうわけで善心はある時にはあり、ある時にはない。ただ正因の性の作用は恒常的で変わることがない⁽⁴²⁾。

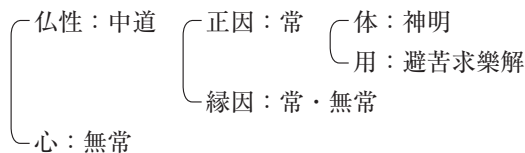
正因仏性は恒常的であり変わることがない。縁因仏性は有為と無為との上に生ずるが、時にはあったり、時にはなかったりする。心は無常である。縁因が、無常なる心から善なる心を起こさせ、恒常的な仏性を現実化させる役割を果たしていることが分かる。宝亮のほか僧亮も、やはり厭苦求楽という用語を使用している。

僧亮が言った。識を持つ部類は、苦しみを厭い楽しみを求めるというこ

とが性のなかの恒常的な面である。たとえ人天であっても同様にこの性が異なることはない。迷いと混ざっていれば正因と名づけ、迷いを除去すれば縁因と名づけ、除去する迷いがなければ仏陀と名づける⁽⁴³⁾。

僧亮は、厭苦求楽が人間の恒常的な本性のなかの代表的性格であると考えている。避苦求楽（または厭苦求楽）を人間の本性と解釈する者としては、僧亮のほかには法雲がいる。『大乘四論玄義』には光宅寺法雲が避苦求楽の性を正因の体とみなしたと紹介されている⁽⁴⁴⁾。ところが別の箇所では、「第六、光宅寺法雲が言った。心には真如の性があるので、苦しみを避け楽しみを求める作用がある。真正なる性は正因の体である」⁽⁴⁵⁾と述べ、心のうちにある真如の本性の作用という側面から避苦求楽を捉えている。法雲は避苦求楽の性を真如性とみなし、正因の体と解釈する一方で、避苦求楽の用という表現を通じて真如性の作用の側面からも把握している。彼の主張のなかに、避苦求楽を本性とみなす僧亮の立場と避苦求楽を作用とみなす宝亮の立場とが混在していることが分かる。『大乘四論玄義』の続く文を見ると、智蔵もやはり避苦求楽の性について法雲と同じ主張をしていたという⁽⁴⁶⁾。避苦求楽に対する法雲と智蔵との見解については、今後さらなる議論が必要である。

以上を総合してみると、宝亮は正因仏性を真如性もしくは神明と解釈しており、これは梁武帝の「神明成仏義」の趣旨と軌を一にする。また宝亮は『勝鬘経』に基づいて正因を避苦求楽の解もしくは避苦求楽の解用と解釈し、仏性の作用の側面を強調している。これは僧亮らが仏性を避苦求楽の性と解釈したことと比較される。仏性に対する宝亮の見解を表のかたちに整理すると次のようになる。



このような構図は『大乘起信論』の心の理論と類似しており、『大乘起信論』の一心二門の理論の起源が涅槃師宝亮の思想にあるのではないかと

考えることができる。伊藤隆寿は梁武帝の神明成仏義と『大乘起信論』の心の理論との関連性に注目したが⁽⁴⁷⁾、今後は宝亮および梁武帝の「神明」思想と『大乘起信論』の一心二門の理論との比較検討が必要であろう。

b. 万善と縁因仏性

前節において我々は、縁因仏性を善業と解釈する涅槃師たちの見解を考察した。宝亮は縁因に対する説明のなかで「万善」に言及している。

縁因というのは万善を要諦とする。わずか一念の善であっても、みな殊勝なる果報（勝果）が生ずるよう助け、縁を借りて起こるので、縁因と名づける。ところがこの〔縁因による〕悟りというのは、思考作用にとどまるときは恒久的ではなく、初めて生ずるが滅することはないので、すなわち正因とは異なる。もしこの縁の助けがないとしたら、〔生まれつきの〕本性を固持して変わることはないのである。こういうわけで、〔正因と縁因という〕二つの因は必ず互いに繋がらなければならない。もし縁因の作用がすでに充足しているなら、正因の意味もやはり満たされる。二つの作用が備わっていて円満であるから、生死の輪廻が消滅する⁽⁴⁸⁾。

宝亮は縁因を「万善を要諦とする（以万善為体）」「縁を借りて起こる（藉縁而発）」などと表現しており、縁因が正因に対する資縁、すなわち助縁の意味を持つことが分かる。したがって一切の修行は縁因となり、修行は善業を積むものであるから、縁因は万善なのである。縁因を万善として解釈するのは、ほかの涅槃師たちも同様である。僧宗は「師子吼品」において「正因は神明であり、縁因は万善である」⁽⁴⁹⁾と述べている。法瑤は「迦葉品」において「これは万善が縁因性であることを明らかにする」⁽⁵⁰⁾と述べている。万善とは、善業を積むさまざまな行為、およびその行為を通して得られた結果を表すものと考えることができ、これは『法華経』の「万善成仏」思想と関連がある。

ある人が塔と廟や、仏像や画像に、花と香と幡蓋とをもって、恭敬して供養したり、人をして風楽を奏で、鼓を叩き法螺貝を吹き、洞簫・琴・箜篌や、琵琶・鏡鈴・鏡鉞、などのような妙なる音楽を、真心をもって供養し、歡喜の心をもって、歌を歌い讚嘆させ、一言だけであったとしても、

みなすでに成仏する。心が散乱していても、花一輪を、仏像に供養すれば、無数の仏陀にお会いでき、あるいはある人が礼拝したり、合掌したり、手を一度挙げたり、頭一回を下げたりするような、このような供養をする者も、数限りない仏陀にお会いし、この上ない道を成し遂げ、無数の衆生を済度して、無餘涅槃に入らせ、薪が尽きれば火が消えるように、心が散乱している者も、塔廟のなかに入って、「南無仏」一回で、みなすべて成仏する⁽⁵¹⁾。

智顛は『妙法蓮華經玄義』において、「果は万徳を体とし、因は万善を体とする」⁽⁵²⁾と述べている。ここで徳とは、万善を積んだ後、結果として具足したきわめて優れた属性を指す。「一念の善」という概念は、やはり『法華經』にその根拠を見出すことができる。

すべての仏陀の前に出て、『妙法蓮華經』の一偈頌や一句節を聞き、一念で随い喜ぶ者には、私がみな受記を与え、阿耨多羅三藐三菩提を得るようになるであろう。仏陀が薬王菩薩に告げた。また如来が滅度された後、もしある人が『妙法蓮華經』の一偈頌や一句節を聞き、一念で随い喜ぶ者であれば、私がまた阿耨多羅三藐三菩提の受記を与えるであろう⁽⁵³⁾。

たとえ經典の一偈頌や一句節だけを聞いたとしても、一念でその内容を理解し喜ぶ人間であれば、成仏することができるということである。ここで『法華經』の一句節を聞く行為は、『大般涅槃經集解』において説かれる一筋の善を積む行為に相当する。道生も、やはり一念の善と類似する「一毫之善」という用語をもって『法華經』の万善成仏思想を継承している。

大乘とは、平等にして大いなる智慧をいう。一つの善から始まって究極の智慧で終わるのがこれである⁽⁵⁴⁾。

もし始まりと終わりとを統撰して論ずるなら、一筋の善がみなこれである⁽⁵⁵⁾。

衆生に、過去佛の時にすべての善根を植えておいたことを明らかにする。一筋の善をみな積んで道を成就する⁽⁵⁶⁾。

修行の累積（「積之」）を前提とした「一毫之善」という概念は、漸悟と関連がある。道生は一般的には頓悟説を主張したことで知られているが、

道生の頓悟説は事実上、漸悟を基本とする頓悟である⁽⁵⁷⁾。宝亮を初めとする涅槃師たちが縁因という概念を重視して善業－万善と解釈したことは、彼らが悟りの道理だけを重視したのではなく、悟りを得るための修行の過程をもやはり非常に重要ものと考え、これを仏性概念と結合させて理解しようとしていたことを示している。以上のように涅槃師たちは『涅槃経』「長寿品」の偈頌と『法華経』の万善成仏とを經典的根拠として、縁因を善業や万善などと解釈したのであり、縁因という概念が現実的な実践修行と密接な関連を持っていることが分かる。

c. 生因・了因・境界因と正因・縁因

『涅槃経』に登場する「因」概念として、正因と縁因以外に生因と了因とがある。『涅槃経』によれば、結果としての法を生み出す直接的な原因となるものを生因といい、法を生み出す間接的な原因を了因という。これを実践修行と関連づけて考えると、六波羅蜜と首楞嚴三昧などの修行は生因であり、仏性は了因である⁽⁵⁸⁾。『大般涅槃経集解』にみられる僧亮・僧宗・宝亮らの生因と了因とに関する立場は、大体において『涅槃経』の見解と異なることがない。涅槃師たちは生因と了因との関係について次のように説明する。

僧亮が言う。もともとなくて今あるのが生因である。もともとあって今現れるのが了因である。たとえば無常から常が現れるのが生因である。無常から無常が現れるのが了因である⁽⁵⁹⁾。

僧宗が言う。……果を迎えるという意味が強いのが生因である。生因とは、無を迎えて有となるようにすることである。了因とは、すでにあるものを明らかにすることである。……仏性がたとえ正因であっても、もし果を迎える力を語るとすれば、檀などの六波羅蜜でなければ果を得ることはできない。「了」に比べて強いという意味を「生」と言う⁽⁶⁰⁾。

宝亮が言う。……ただ果に対する力が強いので、生因である。弱いものは了因に属する⁽⁶¹⁾。

宝亮が言う。六波羅蜜は菩提の意味を取る力が強いので、生因と名づける⁽⁶²⁾。

涅槃師たちの見解によれば、生因とはもともとなかったものを生じさせる原因であり、了因はもともとあったものが現れるようにする原因である。結果に及ぼす影響力が強ければ生因であり、そうでなければ因という。結果を生み出す直接的な力は具体的な修行から生じてくるものであり、これを生因と言うことが分かる。

『涅槃経』では正因と了因とについて、「たとえば仏陀が説かれたとおり二種類の因がある。第一は正因であり、第二は了因である。尼拘陀の種は地面と水と肥やしとを了因となすので、細いものを粗くする」⁽⁶³⁾と述べている。種が正因とすれば、種を取り巻く諸条件は了因である。縁因と了因とについては、「縁因とはすなわち了因である。世尊よ。暗がりのなかにまずさまざまな物があって、物を見ようと明かりで照らすようなものである。もしももともとないとしたら、明かりで何を照らすのか。ちょうど泥のなかに瓶があるから、人と水と水車と紐と杖などが了因であるようなものである。尼拘陀の種が地面と水と肥やしとを了因となすようなものである。乳のなかの酵母と温かさもこのように了因となす。だからたとえまず性があっても、了因を借りた後ではじめて見ることができる」⁽⁶⁴⁾と述べている。縁因と了因とは、共通して条件と関連した概念であることが分かる。正因と了因とについて、涅槃師たちは次のように説明する。

僧亮が言う。正因仏性は果を取る力が弱いので、ただ了因だけになることができる⁽⁶⁵⁾。

宝亮が言う。……縁因が了因であるだけでなく、正因もやはり了因である。なぜか。もし衆生に苦しみを厭い涅槃を楽しく求める心がなければ、一念の善ですらなすことができないのである。この悟りがあるから、熟果を得ることができる。このような理由で、正因もやはりひろく考えれば仏陀となる了因である⁽⁶⁶⁾。

正因は生因に比べて結果に及ぼす力が微弱であるから、了因となる。結果を直接的に生じさせる原因という生因の立場から見たとき、正因は了因であり縁因は生因である。結果に影響を及ぼす条件という了因の立場から見たとき、正因も了因であり縁因も了因である。涅槃師たちの正因と了因、縁因と了因とに関する見解は、やはり大体において『涅槃経』の立場

に従っていることが分かる。

以上において考察した正因と縁因、生因と了因などの二因仏性が『大般涅槃經』に登場する概念であるのに対し、正因と縁因とに境界因を加えた三因仏性という形式は『涅槃經』にはなく、『大般涅槃經集解』にのみ現れるものである。『大般涅槃經集解』「如来性品」に対する宝亮の科段を見ると、境界性という用語が登場する—「もし境界性について論ずれば、その趣旨はすなわち通じているが、縁の助けを受けるという点は同じであるので、またあらためて説明することはしない」⁽⁶⁷⁾。僧宗によれば、境界性は十二因縁を指す。彼は「是因非果如仏性」という『涅槃經』の經文に対して「十二因縁が境界性であるということである」⁽⁶⁸⁾と注釈しており、「十二因縁名為仏性」という『涅槃經』の經文に対しては「〔この句節は〕境界性をいう」⁽⁶⁹⁾と注釈している。境界性と関連して、『大般涅槃經集解』には境界因という概念がある⁽⁷⁰⁾。『大般涅槃經集解』において、境界因は正因・縁因と共に言及される。

僧宗が言う。……答えのなかにおよそ三種類の因がある。第一は正因を明らかにする。第二は縁因を明らかにする。第三は境界因を明らかにする⁽⁷¹⁾。

僧亮が言う。境界因を説明する。生死だけを説明して涅槃を説明しないのは異なるからである。無明は現在の苦しみの根本であり、愛著は未来の苦しみの根本である。現在と未来の苦しみは迷いを根本とするので、すべて一切が空であることを明らかにする⁽⁷²⁾。

僧亮が言う。因には三種類がある。正因と縁因とは区別され、境界因は共通である⁽⁷³⁾。

宝亮が言う。善は縁因である。善でないものは境界因である⁽⁷⁴⁾。

以上の引用文を通して、涅槃師たちは正因・縁因・境界因という三種類の因について論じており、境界因に関する説明が僧宗・僧亮・宝亮の注釈において見出されることが分かる。その内容を総合すると次のようになる—一因には正因・縁因・境界因がある（僧宗・僧亮に共通）。正因と縁因とは区別されるが、境界因は二因に共通のものであり、境界因は生死と関連

する（僧亮）。〔正因は神明であり、〕縁因は（万）善であり、境界因は不善である（宝亮）。境界因に関する説明は『大般涅槃經集解』にはこれ以上見出されないが、具体的な説明は別の場所に見出すことができる。境界因について『大乘四論玄義』は次のように述べる。

いま十二因縁が境界因である。これは八不が因縁であることを明らかにするからである。十二因縁は生ずることもなく（不生）消滅することもなく（不滅）、永遠であることもなく（不常）絶えることもなく（不断）、同じでもなく（不一）異なりもせず（不異）、来ることもなく（不来）行くこともない（不出）ということの意味する。すべて『中論』において説かれたことである。菩薩が道場に坐している時、十二因縁が生ずることもなく消滅することもなくないことは、あたかも虚空のようであると観察した。これが境界因の性であり、観察する智慧を生じさせることができる。観智は境界因から生ずるから、因の因である⁽⁷⁵⁾。

十二因縁は生ずることもなく消滅することもなくということを観察させることが、境界因の性であるということである。さきに引用した『大般涅槃經集解』は境界因が十二因縁であると述べていたが、それに対する説明が上の引用文に提示されていることが分かる。『大般涅槃經集解』が境界因を正因・縁因と共に言及するのに対し、『大乘四論玄義』は境界因を了因と共に二因として分類している。

因には二つがある。第一は境界因であり、すなわち二諦である。第二は了因であり、すなわち観智である。観智はすなわち般若であり、般若はすなわち二智である⁽⁷⁶⁾。

境界因は二諦であり、了因は観智、すなわち二智である。境界因は対象の真理であり、了因は真理を把握する主体的智慧であるという図式が成立することが分かる。

境界因という名は、了因から成立する。なぜなら、正因の心は習い学ぶことを明らかにすることがないから、対象を苦勞して説明する必要がない。了因は修め習うことを明らかにするから、必ず対象に依託して生ずる。だから境界という名は了因から成立する⁽⁷⁷⁾。

境界因とは了因からその意味が成立するが、了因は習い学ぶという意味を備えた「因」概念であるから、習い学ぶ対象を設定しなければならない。その対象を指し示す語が、まさに境界因なのである。『大乘四論玄義』には、境界因と縁因とに関する説明も見られる。

だから縁因は二智であり、境界因は二諦である。二諦と二智は仏性を根本とする⁽⁷⁸⁾。

二諦は境界因を根本とする。二智は縁因を根本とする。これは作用について根本を明らかにするものである⁽⁷⁹⁾。

縁因を根本とするものが二智であり、境界因を根本とするものが二諦である。縁因と境界因とは、作用という側面から仏性を明らかにするものである。一方、正因は体という側面から仏性を明らかにするものである。以上の引用文を総合してみると、認識の次元から仏性を解明するとき、認識の対象としての真理が境界因となり、その対象を認識する主体としての智慧が縁因もしくは了因となることが分かる。

『大般涅槃經集解』によれば、僧亮・僧宗・宝亮などの涅槃師たちは仏性を正因と縁因、生因と了因、正因と了因、縁因と了因などのように二種類の因として捉えるとともに、正因・縁因・境界因という三種類の因とみなしてもいた。正因は仏性の本性的な側面を強調した概念であり、縁因は仏性が外部の条件と出合って修行を通して現実化される側面を強調した概念であり、境界因は認識の次元からみた仏性の対象性を強調した概念であり、生因は仏性が実際に生じてくる側面を強調した概念であると言える。

おわりに

前期の涅槃師である道生らが仏性の本有説を主張し、仏性を絶対的な真理という概念で説明することによって仏性の不変的性格を強調していたとすれば、後期の涅槃師である宝亮らはこのような主張が仏性に対する執著に傾くことを心配し、仏性が具体的な修行を通じてどのように現実化されて衆生が涅槃に至るのかという過程に注目していた。このような傾向は、

仏性と表層的な心との関係に対する分析であるとか、仏性をさまざまな種類の因として細分化したり、仏性を体と用とで区分して作用という側面を強調する方式などとして見出される。仏性が具体的な心のなかにあることを強調するため、宝亮らは仏性の同義語として神・慮・識などの単語を使用する。これらの単語は、人間の心のなかで思考作用を司る意識的な部分を念頭に置いた表現である。

涅槃師たちは、『涅槃經』に現れる正因・縁因・生因・了因などの概念について經典の立場に忠実に従う一方で、神明・避苦求楽・境界因などの新しい概念を導入して『涅槃經』の仏性思想に対する補完的な解釈を試みていた。このような試みを見る限り、涅槃師の仏性思想は、仏性を心識として理解した智蔵（458-522）、仏性を避苦求楽として理解した法雲（467-529）、仏性を阿黎耶識や自性清浄心として理解した地論師と撰論師などの主張へと変貌していく段階において出現した過度期的な様相のものであると捉えることができる。しかしながら、唯識思想に関する全面的な理解がまだ望むべくもない時代的な状況下において、涅槃師たちが仏性と「識」概念とのあいだの明確な思想的折衷点を探ることは容易ではなかったようである。それ故に涅槃師たちは仏性思想と表層的な心との結合の地点を、中国の伝統思想に由来する「神」概念に求めたのではないかと考えられる。

今後は『大般涅槃經集解』だけでなく、他の諸文献に現れた涅槃師たちの著述をあわせて参照し、涅槃師の思想について全面的に研究する必要がある。たとえば敦煌写本『義記』（杏雨書屋 271）には涅槃師たちの見解が載せられている。また『涅槃經』と関連するその他の敦煌写本群に対する補足的な研究もやはり必要である。同時に涅槃師と成論師との関係、吉蔵の『大乘玄論』や慧均の『大乘四論玄義』などにみられる当時の仏教学者たちの涅槃師に対する評価についても、やはり綿密な検討が要求される。

注

- (1) 拙著『大般涅槃經集解 如来性品 訳注』（図書出版 CIR、ソウル、2013年）を参照。
- (2) 『大般涅槃經集解』が地論思想に与えた影響は「如来性品」の三宝義によく

示されている。この点については拙論「『大般涅槃經集解』如来性品の仏性義について」(『印度学仏教学研究』61巻2号、2013年)を参照。涅槃師と成論師との関係は、宝亮と法雲とが師弟関係であったという点を通じてある程度推察することができる。ただ成論師の思想に関する資料が不足しているため、全面的な比較検討は困難である。より詳細に議論するためには、成論師関連の文献に対する整理作業がまずなされなければならないであろう。

- (3) 見一切空不見不空、不名中道。乃至見一切無我不見我者、不名中道。中道者名為仏性。(『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」、大正蔵 12、767 下 23-25)
- (4) 衆生起見凡有二種。一者常見。二者断見。如是二見不名中道。無常無断乃名中道。(『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」、大正蔵 12、768 中 3-5)
- (5) 道生曰。即生死為中道者、明本有也。(『大般涅槃經集解』「師子吼品」、大正蔵 37、546 中 6-7)。
- (6) 道生曰。十二因縁為中道、明衆生是本有也。若常則不應有苦、若断則無成仏之理。如是中道觀者、則見仏性也。(『大般涅槃經集解』「師子吼品」、大正蔵 37、546 下 13-15)
- (7) 苟能涉求、便反迷帰極。帰極得本、而似始起。始則必終、常之以昧。若尋其趣、乃是我始會之、非照今有。有不在今、則是莫先為大、既云大矣。所以為常、常必滅累、復曰般涅槃也。(『大般涅槃經集解』、大正蔵 37、377 中 12-16)
- (8) 凡夫所謂我者、本出於仏。……理者是仏、乖則凡夫。於仏皆成真實、於凡皆成俗諦也。(『大般涅槃經集解』「文字品」、大正蔵 37、464 上 27-464 中 1)
- (9) 仏性之理、万化之表、生死之外。其旨已彰、其令承本有之言。(『大般涅槃經集解』「徳王品」、大正蔵 37、522 下 1-3)
- (10) 本有天真之理、在乎万化之表。行満照周、始會此理。不離神慧、而説性也。(『大般涅槃經集解』「師子吼品」、大正蔵 37、543 中 5-7)
- (11) 般涅槃經集解』、大正蔵 37、458 下 12-13.
- (12) 『大般涅槃經集解』、大正蔵 37、459 上 8.
- (13) 『大般涅槃經集解』、大正蔵 37、459 上 18.
- (14) 『大般涅槃經集解』、大正蔵 37、460 下 14.
- (15) 宝亮曰。此下第二、重明実相中道也。若直談昔教、偏取生死、空有為実。若就今經為語、乃識神明妙体、真如為実、知金剛心已還、必是苦空無常、仏果必是常樂我淨。若作如斯之解、便於両辺、皆得実義、成中道行。所以然者、生死体空、亦從本来、無二無別、涅槃体如如、亦本来無相。此是体、識諸法実相之理也。(『大般涅槃經集解』、大正蔵 37、460 下 2-9)
- (16) 所以引般若經為證相統義者、故如因成仮義。……今相統亦如此。直一亦不相統、若直異、亦不相統。要是前法謝後法起、補此曾有之処。仮名中道相

続語故、從因至果、喻如五味之相続也。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、461 上 19-25)

- (17) 但成論師解三種中道。一世諦中道。二真諦中道。三真俗合論中道也。世諦中道者。世諦不出三仮故。依三仮明中道。一因成仮不一不異明中道也。何者。一柱攬四微為一。是不一而一。四塵同成一仮。不異而仮実殊故異。故不一一故。不異異故。不一不異。因成明中道也。二相続不常不斷明中道。但相続仮不同。一云、補処明続仮也。二云、前玄与後一明続仮。如識心之終想心之初当中央為仮。三龍光伝開善云、明続仮。後起接前、前転作後。即是生至共成仮也。雖三師説不同、而相与続故不斷滅故不常。不斷不常明相続中道也。三相待仮明中道。即是有開避相待。如色心等法。名為通待。亦名定待也。如長短君臣父子等法。短不自短。形長故短。長不自長。形短故長。如此相奪待。乃至君臣父子等。名為別待。亦名不定待也。通別雖殊。悉是相待仮明中道。仮而非真。称当於理故非虚。非真非虚。通明世諦中道也。(『大乘玄論』、大正藏 45、25 下 20-26 上 9)
- (18) 故一家解云。夫中道有二途。自有二諦中中道。自有理中中道。二諦中中道解、即是縁因性也。理中中道、即是一切衆生、避苦求樂解、正因仏性。(『大般涅槃經集解』「師子吼品」、大正藏 37、545 上 22-25)
- (19) 『大般涅槃經集解』にみられる涅槃師たちの因・因因・果・果果仏性という概念については、拙論「中国初期仏教の仏性思想——『大般涅槃經集解』を中心として——」(『仏教学研究』33号、ソウル、2012年)を参照。
- (20) 衆生仏性亦二種因。一者正因。二者縁因。正因者謂諸衆生。縁因者謂六波羅蜜。(『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」、大正藏 12、775 中 28-29)
- (21) 我說二因。正因縁因。正因者名為仏性。縁因者發菩提心。以二因縁得阿耨多羅三藐三菩提。如石出金。(『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」、大正藏 12、778 上 26-28)
- (22) 今明善業所由生者、即仏性。仏性は生善之理。理若無者、善何由生。是則仏性は作善業之根本也。仏性は正因、善業は縁因也。(『大般涅槃經集解』「如來性品」、大正藏 37、447 下 3-6)
- (23) 『涅槃經』「長寿品」の二十三偈頌のうち、六番目の偈頌の第一句・第二句を指す(『大般涅槃經』、大正藏 12、619 下)。高崎直道『如來藏思想の形成 I』(春秋社、2009年、pp.168-169)を参照。
- (24) 答「云何作善業、大仙今当説」、以広長寿金剛二果之因也。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、447 中 27-28)
- (25) 『大般涅槃經』、大正藏 12、651 上 26.
- (26) 從此、訖「若我住者、不離於苦」、答「云何作善業」也。上四依以来。大意思明行者修善護法、是善業也。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、447 下 1-3)
- (27) 『大般涅槃經集解』、大正藏 37、458 下 14.

- (28) 『大般涅槃經』、大正藏 12、652 中 11.
- (29) 『大般涅槃經』、大正藏 12、652 中 10-11.
- (30) 有如來藏故說生死。是名善說。(『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』、大正藏 12、222 中 6-7)
- (31) 仏性は非は作法者、謂正因仏性、非善惡所感、云何可造。故知、神明之體、根本有此法性為源。若無如斯天然之質、神慮之本、其用應改而其用常爾、當知非始造也。若神明一向從業因緣之所稱起、不以此為體者、今云何言毒身之中、有妙藥王。所謂仏性、非是作法耶。故知、拋正因而為語也。若是果性、則毒身之中、理自無也。復不應以果來依因。若以果來依因者、『勝鬘經』應言、依生死故、有如來藏、而云「依如來藏、有生死、是名善說」、不亦即此文乎。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、462 上 25- 中 6)
- (32) 湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』(北京大學出版社、1997 年、pp.493-501)。
- (33) 第三靈味小亮法師云。真俗共成衆生真如性理為正因體。何者。不有心而已。有心則有真如性上生故。平正真如正因為體。苦無常為俗諦。即空為真諦。此之真俗。於平正真如上用故。真如出二諦外。若外物者。雖即真如。而非心識故。生已斷滅也。(『大乘四論玄義』、新纂統藏經 46、601 中 15-20)
- (34) 世諦虛妄有。即體如幻。終歸滅無。豈不斷不常。唯神明妙體。法性無為。始可得稱不斷不常。能心緣此理。不取有無相。方得名中道。既稱此理解。便識因緣虛。觀照智生。即名緣因仏性。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、547 上 14-18)
- (35) 「神識」と類似する表現として「神慮」がある(『大般涅槃經集解』宝亮注)。蕭琛は「難神滅論」において「識慮」という用語を使用している:「神者何、識慮也」(『弘明集』、大正藏 52、56 中)。
- (36) 經云。心為正因、終成仏果。臣績曰。略語仏因、其義有二。一曰緣因。二曰正因。緣者万善是也。正者神識是也。万善有助發之功。故曰緣因。神識是其正本。故曰正因。(『弘明集』「大梁皇帝立神明成仏義記」、大正藏 52、54 中 16-17)
- (37) 『弘明集』「勅答臣下神滅論」、大正藏 52、60 中 -68 下。
- (38) 取始終常解、無興廢之用、録為正因。未有一剎那中、無此解用、唯至仏則不動也。故知避苦求樂、此之解用、非是善惡因之所感也。以『勝鬘經』云、「自性清淨心」也。「師子吼品」云、「一種之中道」也。而此用者、不乖大理、豈非正耶。(『大般涅槃經集解』「如來性品」、大正藏 37、447 下 15-20)
- (39) 若無如來藏者、不得厭苦樂求涅槃。(『勝鬘經』、大正藏 12、222 中)
- (40) 内者正因。外者緣因。明有神識者。皆有避苦求樂之解。始終用不改。故名為内。緣因之善。託外緣而生。有時而有。有時而無。故名為外。明此二因之中。都無有果。故言非内非外。因中雖無有果。非無緣正二因。此二因未來必得仏果。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、555 上 2-7)

- (41) 此智慧於有為無為兩理上生是緣因性也。取觀因緣之智。名緣因性。而体是避苦求樂之解。名正因性。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、547 中 9-11)
- (42) 發心非正因仏性也。仏性は常、心は無常。是故善心有時而有、有時而無、唯正因性用、常而不改。(『大般涅槃經集解』「師子吼品」、大正藏 37、557 下 8-10)
- (43) 僧亮曰。含識之類、厭苦求樂、性之常也。雖人天同、此性不異、雜惑名正因、除惑名緣因、無惑可除、名之為仏。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、555 下 5-7)
- (44) 第六光宅雲法師云。心有避苦求樂性義為正因体。(『大乘四論玄義』、新纂統藏經 46、601 下 4-5)
- (45) 第六光宅云。心有真如性故。有避苦求樂用。真性為正因体。(『大乘四論玄義』、新纂統藏經 46、602 下 9-10)
- (46) 又云、避苦求樂性亦是開善亦一類也(『大乘四論玄義』、新纂統藏經 46、602 下 13-14)。引用文のうち「亦一」は、写本の判読者に従い「無一」もしくは「気」とみなすこととする(崔鈇植校勘『大乘四論玄義記』、仏光出版社、ソウル、2009 年、pp.352-353 を参照)。
- (47) 伊藤隆寿『梁武帝『神明成仏義』の考察—神不滅論から起信論への一視点』(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第 44 号、昭和 61 年)を参照。
- (48) 縁因者、以万善為体、自一念善以上、皆資生勝果、以藉縁而發、名為縁因也。然此解者、在慮而不恒、始生而不滅、則異於正因也。若無此縁助、則守性而不遷、是故二因、必相須相帶也。若縁因之用既足、正因之義亦滿、二用俱円、生死尽矣。(『大般涅槃經集解』「如來性品」、大正藏 37、447 下 20-25)
- (49) 正因即神明。縁因即万善。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、558 下 6)
- (50) 此明万善縁因性也。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、586 中 10)
- (51) 若人於塔廟宝像及画像、以華香幡蓋、敬心而供養。若使人作樂、擊鼓吹角貝、簫笛琴箏篋琵琶鐃銅鈸、如是衆妙音、尽持以供養。或以歡喜心、歌唄頌徳、乃至一小音、皆已成仏道。若人散乱心、乃至以一華、供養於画像、漸見無数仏。或有人礼拝、或復但合掌、乃至举一手、或復小低頭、以此供養像、漸見無量仏、自成無上道、広度無数衆、入無餘涅槃、如薪尽火滅。若人散乱心、入於塔廟中、一称南無仏、皆已成仏道。(『妙法蓮華經』、大正藏 9、9 上 10-25)
- (52) 果以万徳為体。因以万善為体。(『妙法蓮華經玄義』、大正藏 33、779 上 26-27)
- (53) 成於仏前、聞妙法華經一偈一句、乃至一念随喜者、我皆与授記、当得阿耨多羅三藐三菩提。仏告薬王。又如來滅度之後、若有人聞妙法華經、乃至一偈一句、一念随喜者、我亦与授阿耨多羅三藐三菩提記。(『妙法蓮華經』「法

- 師品]、大正藏 9、30 下 4-9)
- (54) 大乘者、謂平等大慧、始於一善、終乎極慧、是也。(『法華經疏』、新纂統藏經 27、1 中 24- 下 1)
- (55) 若統論始末者、一豪之善、皆是也。(『法華經疏』、新纂統藏經 27、1 下 2-3)
- (56) 明衆生於過去仏、殖諸善根。一豪一善、皆積之成道。(『法華經疏』、新纂統藏經 27、5 中 20-21)
- (57) この点については拙論「道生の頓悟説」(『仏教学研究』29 号、ソウル、2011 年)を参照。
- (58) 因有二種。一者生因。二者了因。能生法者是名生因。燈能了物故名了因。……如穀子等是名生因。地水糞等是名了因。復有生因。謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提。復有了因。謂仏性阿耨多羅三藐三菩提。復有了因。謂六波羅蜜仏性。復有生因。謂首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提。復有了因。謂八正道阿耨多羅三藐三菩提。復有生因。所謂信心六波羅蜜。(『大般涅槃經』、大正藏 12、774 下 23-775 上 3)
- (59) 僧亮曰。本無今有。是生也。本有今見。是了也。如無常見常是生。無常見無常是了也。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、554 中 2-3)
- (60) 僧宗曰。……以採果義強。為生因也。生者能採無令有也。了者了已有也。……仏性雖為正因。若語採果之力。非檀等諸度。則不得果。於了為強。義說生也。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、554 上 14-19)
- (61) 宝亮曰。……但使於果力強、便是生因。弱者属了因也。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、554 上 6-7)
- (62) 宝亮曰。六度取菩提義力強。故名為生因。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、554 上 10-11)
- (63) 如仏所説有二種因。一者正因。二者了因。尼拘陀子以地水糞作了因、故令細得麤。(『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」、大正藏 12、777 中 3-5)
- (64) 縁因者即是了因。世尊。譬如闇中先有諸物。為欲見故以燈照了。若本無者燈何所照。如泥中有瓶故須人水輪繩杖等而為了因。如尼拘陀子須地水糞而作了因。乳中醇煖亦復如是須作了因。是故雖先有性要俟了因然後得見。(『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」、大正藏 12、776 中 4-9)
- (65) 僧亮曰。正因仏性、取果力不如。故唯得作了因也。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、554 上 19-20)
- (66) 宝亮曰。……非但縁因是了因。正因亦是了因。何者。若衆生無厭求楽心者。一念善不能作也。由有此解故。可得熟果。是故正因亦遠為仏作了因也。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、553 下 29-554 上 3)
- (67) 若論境界性者、其旨則通、但同是縁助、不復別開也。(『大般涅槃經集解』「如来性品」、大正藏 37、447 下 29-448 上 1)
- (68) 謂十二因縁境界性也。(『大般涅槃經集解』、大正藏 37、548 上 22-23)

- (69) 謂境界性也。(『大般涅槃經集解』、大正蔵 37、549 中 28)
- (70) 境界性は別の箇所では因として解釈される。吉蔵は『法華玄論』において次のように述べる。「乗体謂因仏性。乗果謂果仏性。不説果果性者。果果性還属果門。不説境界性者属因門故也」(『法華玄論』、大正蔵 34、391 上 8-10)。吉蔵は、乗体は因仏性であり、乗果は果仏性であり、果果性は果門に属し、境界性すなわち因因性は因門に属すと述べている。このように見ると、吉蔵は境界性を因因仏性に該当する概念として使用していることが分かる。『大乘四論玄義』は境界性を次のように解釈している。「第四句云。非因非果。名為仏性者。正因性也。若爾因則境界性。因因則是觀智。雖有兩性並是因門。果則菩提智性。果果即是大涅槃」(『大乘四論玄義』、新纂続蔵経 46、610 中 3-5)。すなわち、因は境界性であり、因因は觀智であり、果は菩提智性であり、果果は大涅槃である。これを通じて、『大乘四論玄義』は境界性を因とみなしていることが分かる。
- (71) 僧宗曰。……答中凡有三種。初明正因。第二明縁因。第三明境界因。(『大般涅槃經集解』、大正蔵 37、545 上 12-13)
- (72) 僧亮曰。説境界因也。但説生死。不説涅槃為異耳。無明是現在苦本。愛是未來苦本也。明二世之苦。以惑為本。具一切空也。(『大般涅槃經集解』、大正蔵 37、546 中 7-9)
- (73) 僧亮曰。因有三種。正因縁因則別。境界因則共也。(『大般涅槃經集解』、大正蔵 37、561 上 19)
- (74) 宝亮曰。善是縁因。不善是境界因也。(『大般涅槃經集解』、大正蔵 37、586 上)
- (75) 今十二因縁為境界因。此明八不為因縁故。十二因縁義不生不滅不常不斷不一不異不來不出。具中論説。菩薩坐道場時觀十二因縁不生不滅如虛空。此為境界因性。能生觀智。觀智從境界因生。為因因。(『大乘四論玄義』、新纂続蔵経 46、610 上 13-17)
- (76) 因有二。一境界因、即是二諦。二了因、即是觀智。觀智即是般若。般若即是二智。(『大乘四論玄義』、新纂続蔵経 46、605 下 17-19)
- (77) 境界因名者、從了因而立。所以然者。正因之心、不明習学、故無勞説境。了因既明脩習、必託境而生。故境界名從了因而立。(『大乘四論玄義』、新纂続蔵経 46、607 上 15-17)
- (78) 故縁因則二智。境界因即二諦。二諦二智以仏性為本。(『大乘四論玄義』、新纂続蔵経 46、623 下 21-22)
- (79) 二諦以境界因為本。二智以縁因為本。此就用明本。(『大乘四論玄義』、新纂続蔵経 46、624 上 5-6)

(翻訳担当：金剛大学校)