

# 浄影寺慧遠の三仏性と二種性

岡本 一平\*

(日本 東洋大学)

## 第一節 問題の所在

浄影寺慧遠(523 - 592)は『大乘義章』巻第一「仏性義」<sup>(1)</sup>等において、「法仏性」「報仏性」「応仏性」からなる三種の仏性説を主張している<sup>(2)</sup>。この「三仏性」説は、その名称からわかるように、仏性を法身、報身、応身の三身に対応させたものである。慧遠は「仏性義」において、経論に説示される多様な仏性説を整理しているため、この「三仏性」説もその一種であるが、法仏性、報仏性、応仏性という用語は、漢訳経論には確認できない。従って、この「三仏性」の各語は、慧遠の創始した造語と推定される<sup>(3)</sup>。

私の問題意識は次のようなものである。慧遠が仏性を三身に対応させた理由は、仏を三身によって解釈するようになったインド瑜伽行派の思想動向の反映と推定できる。しかし、私の理解では、一般に、仏性は法身の同義語であり、報身や応身の同義語ではない。更に、三身は仏に関する規定なので、その全ては無漏法かもしれないが、多くの場合、法身は無為法、報身と応身は有為法と考えられる。従って、仏性に三身に対応させると、同じ仏性の名の下に、全く性質の異なる法(dharma)、即ち、無為法と有為法を混在させることになるだろう。このような「三仏性」の概念の複雑さは、慧遠個人の思想に起因するのか、それとも、インドの如来蔵思想においても存在するのだろうか。そこで、仏性と三身を結ぶ背景を含めて、この三仏性説について考察してみたい。

私の想定では、「三仏性」の各語と概念は、慧遠の創始したものであるが、その必然性は、インドの如来蔵思想の形成段階に遡及される。つまり、用語が中国において作られたからと言って、必ずしもそれはインドと

---

\*東洋大学東洋学研究所客員研究員。

無関係なものではない。「三仏性」説の思想背景は、インドの如来蔵思想に存在すると、私は仮定するのである。そこで本論文では、最初に、慧遠の三仏性説を考察する。その次に、三仏性説に密接に関連する二種の種性(gotra)について論究する<sup>(4)</sup>。そして、最後に、この三仏性と二種性を結合させる必然性を『宝性論』に遡及してみたい。

## 第二節 慧遠の三仏性説

最初に、慧遠の三仏性説について考察しておきたい。次の引用[1]は、『大乘義章』巻第一「仏性義」の一節である。ここには、「法仏性」と「報仏性」の二仏性だけが説明されている。

[1] 四対果分二。一法仏性、二報仏性。法仏性者、本有法体。与彼法仏、体無増減。唯有隱顯淨穢為異。如鉢中金与出鉢時、体無多少。亦如凍水与消融時、体無増減。

報仏性者、本無法体。唯於第八真識心中、有其方便可生之義。如鉢中金有可造作器具之義、非有器具已在現中。如樹子中未有樹体。唯有方便可生之義。若無生性、雖以無量百千方便、仏不可生。如焦種中、樹不可生。

如勝鬘説。「如来蔵中、具過恒沙一切仏法」。如来蔵経説。「衆生中、具足如来一切種徳」。馬鳴論説。「従本以来、具足一切性功德法」。華嚴経説。「一切衆生、心微塵中、具無師智・無礙智広大智等」。当知、皆是法仏之性。如涅槃説。「衆生身中、未有徳体。如樹子中、未有樹体。」「箜篌之中、未有声体」。如是等言、当知、皆是報仏之性。(大正蔵 44、472 下 26 行 - 473 上 13 行)

この[1]よれば、慧遠は「法仏性」を、“法仏性は、本来、法体として存在する。あの法仏 [= 法身] と体に増減が無い。唯だ、隱顯と淨穢に相違がある”と、定義している。「本有法体」とは、“本来、存在する法体”という意味であり、これは「法仏性」を意味すると同時に、「法仏」=法身を含意している。というのも、両者の間には“体に増減が無い”からである。両者は同一の存在を、その様態によって名称を区別したものに過ぎない。様態の上で“隠れているか顕れているか”(「隱顯」)、“清浄なのか汚れているか”(「淨穢」)という差異だけがある。従って、「法仏性」は、

「法仏」＝法身が隠れて、煩惱によって汚れている様態を意味し、「法仏」は「法仏性」が顕現し、煩惱の汚れから清浄になった様態を意味する。

これに対して、慧遠は「報仏性」を、“報仏性は、本来、法体としては存在しない。唯だ、第八の真識心の中において、その方便可生の義（＝その報仏性）は有る。”と定義している。「本無法体」とは、“本来、法体として存在しない”ということの意味し、「報仏性」を指す。即ち、「報仏性」は「法仏性」とは異なり、予め「法体」として存在しない（「本無法体」）。しかし、「方便可生之義」は存在し、これは「第八真識心」の中に存在する。従って、この「方便可生義」は、本来的に存在すると思われる（ただし、「法体」ではない）。というのも、慧遠は“もし生性が無ければ、無量百千の方便を用いても、仏〔＝報身〕は生じることは出来ない。焦げた種から樹は生えないようなものである。”と述べているからである。この慧遠の主張から窺えることは、彼は、何かが生起する場合、完全な無からの生起を認めない、ということである。この「生性」とは、「方便可生義」の言い換えである。

さて、この「仏性義」[1]において、厳密に理解できないのは、次の二点である。第一に、「報仏性」と「方便可生之義」の同異である。「其方便可生之義」を“報仏性の方便可生義”と解釈すれば、「報仏性」≠「方便可生之義」であり、「方便可生義」から「報仏性」が生起するという因果関係が想定できる。これに対して、「其方便可生之義」＝「報仏性」と解釈することもできる。私は、後者の解釈を採るが、その理由は、引用 [2] を吟味する際に説明したい。

第二に、「法仏性」は「本有法体」、報仏性は「本無法体」であり、両者は異なる。では、この二仏性は全く異なる存在なのだろうか。唯一の接点は、「方便可生之義」＝「生性」が「第八真識心」の中にある、という点である。そこで、次の『大乘義章』巻第十九「三仏義」を参照することによって、「法仏性」と「報仏性」の関係について考えてみたい。

[2] 八識心体、是法仏性。彼心体上、従本已来、有可従縁生報仏義。名報仏性。更無別体。】（大正蔵 44、843 下 16 - 17 行）

この「三仏義」[2]によれば、“八識心体”は「法仏性」である。その「心体」の上に、過去より、「可従縁生報仏義」が存在する。それは「報仏

性」と名づけられ、更に「法仏性」と別体では無い”と説明されている。この内、“縁（方便、修習）によって報仏を生じることが可能な義”（「可從縁生報仏義」）とは、「仏性義」[1]の「方便可生義」＝「生性」と同一の存在と考えられる。「仏性義」[1]では「中」、「三仏義」[2]では「上」と、「方便可生義」＝「可從縁生報仏義」が存在する場所との関係についての表現は若干異なる。しかし、両者が同義であるならば、それが存在する場所も同一であるはずである。「三仏義」[2]では、その存在する場所について「心体」と呼ぶ。これは「八識心体」の略称である。そして、[2]では、“八識心体は「法仏性」である。”と明記しているので、[1]の「第八真識心」＝「法仏性」と理解できる。

ただし、「三仏義」[2]には、「報仏性」の規定として、「仏性義」[1]に含まれない内容がある。それは「名報仏性」と「更無別体」である。

「名報仏性」とは、「可從縁生報仏義」を指示している。従って、[2]において「報仏性」＝「可從縁生報仏義」と想定されていることになる。というのも、「可從縁生報仏義」とは「報仏」を生じるものであり、それは「報仏性」と呼ぶことができるからである。この解釈が妥当であれば、[1]における「方便可生之義」は、“方便によって〔報仏〕を生じることが可能な義”という意味であり、「方便可生之義」＝「報仏性」である。「方便可生之義」から「報仏性」が生起するのではない。従って、次のようにまとめることができる。

「報仏性」＝「方便可生義」＝「生性」＝「可從縁生報仏義」は、「法仏性」＝「第八心識心」＝「八識心体」の中（or上）にある。

次に、「無別体」の意味は、“報仏性は法仏性と別体ではない”ということであろう。従って、慧遠は「法仏性」と「報仏性」を「体」としては、区別していないことになる。[1][2]によれば、「報仏性」は「法仏性」に依存し、「報仏性」は「法仏性」の中（or上）存在する。その意味では、両者は能依（「報仏性」）と所依（「法仏性」）の関係にある。そして、[2]によれば、両者は「更無別体」とも言われるので、「報仏性」の「法体」としての独立性は乏しい。この「法体」＝「体」の意味はわからないが、おそらく、法（dharma）の実在性を強調する言葉と推定する。即ち、慧遠は「報仏性」の実在性を、「法仏性」よりも弱めたいが、完全に存在しな

いと主張したくないので、このような微妙な表現を採用したのだろう。

この二仏性の関係について、慧遠は [1] において“鉍脈中の金と器具”の比喩を用いて説明している。その意味は、“[金]は鉍脈の中に本来存在するが、[金]によって作られた「器具」は鉍石の中に予め存在しない”、というものである。この「金」は「法仏性」＝「法仏」、「器具」は「報仏」喩えたものであろう。しかし、「金」が「器具」に変化するのには、金細工師の仕事（「方便」）だけではなく、「金」自体の性質に起因する。従って、「報仏性」＝「方便可生之義」とは、「第八真識心」に存在する性質として想定されているようである。このような解釈が妥当であれば、「報仏性」は「法仏性」から完全に独立した存在ではない。「報仏性」と「法仏性」は“能依所依関係”として一応区別されているが、慧遠は、比喩の説明によって曖昧な含みを持たせている。

最後に、「応仏性」について簡単に考察しておきたい。「応仏性」の用例は、他の「二仏性」に比べて少ない。私の調査によれば、「仏性義」[3] 以外には、『大乘起信論義疏』<sup>(5)</sup> に一個所しかない。従って、[3] 冒頭部分では、「法仏性」「報仏性」「応仏性」と列挙されるが、慧遠自身は「応仏性」を重視していないと推定される。

[3] 四対果論三。一者法仏性。二報仏性。三応仏性。法報両性義、如前釈。応仏性者、応仏有二。一者、法応。以得現化法門力故。普門皆現。二者、報応。以本大悲大願力故。隨物異示。法応家性、本有法体。如来藏中、現像起法門。是其体也。報応家性、本無法体。唯有方便可生之義。（大正藏 44、473 中 4 - 10 行）

この「仏性義」[3] によれば、「応仏性」は「法応家性」と「報応家性」の二種類に区別されている。両者の区別は、「応仏」＝応身に「法応」と「報応」の二種が存在することに対応している。

「法応」は「現化法門力」、「報応」は「大悲本願力」によって獲得される。この二種の「力」は、仏の衆生を救済する能力である。

しかし、この「法応」と「報応」は奇妙な表現である。おそらく、慧遠は、「法仏」や「報仏」から「応仏」を独立させたくないであろう。「法応家性」「報応家性」という表現も同様である。「法応家性」は、「応仏」中の「法応」を獲得するために必要なものと思われる。そして、その「法

応家性」は、「法応家性」とは、本来、法体として存在する。如来蔵の中の現像起法門である”、と規定されている。この規定は難解である。私の理解では、「如来蔵中、現像起法門」の一節を除けば、「法仏性」の規定を踏襲している。おそらく、「如来蔵中、現像起法門」とは、「如来蔵」＝「法仏性」の中に存在する「応仏」を生じる徳の一種であろう。このような徳を想定することによって、「法仏性」から直接的に応仏が生起することを回避したと思われる。

更に、「報応家性」は、「報応家性」は、本来、法体として存在しない。ただ方便可生の義がある”、と規定されている。この規定は、「報仏性」と同一である。つまり、「法応家性」と「報応家性」は、実質的に「法仏性」と「報仏性」を前提とし、仏性を三身に対応させるために、形式的に構想されたものと思われる。すでに、「応仏性」が「仏性義」[3]の用例以外に一例しか存在しないことは述べた。これに対して、「応仏」＝応身が「法応」と「応法」の二種に区別されることは、『大乘義章』中の他の作品にも散在的に認められる<sup>(6)</sup>。そこでは、「法応」は「法身」、「報応」は「報身」を所依として生起することが述べられ、「法応家性」と「報応家性」のような「応仏性」は想定されていない。

以上の考察の結果によれば、「三仏性」は、互いに独立した関係ではなく、基本となる「法仏性」と「報仏性」とは、“能依所依関係”であった。また、「法体」という観点から言えば、「報仏性」は法(dharma)としての独立性も乏しい。従って、慧遠にとって、仏性の基本概念は、あくまでも「法仏性」に存在する。また、「仏性義」[1]、“鉅脈”の比喻によれば、両者は不可分離の関係である。更に「三仏義」[2]では、「報仏性」は「〔法仏性と〕更無別体」と規定されていた。この点を重視すれば、「報仏性」が「法仏性」とは異なった法であると解釈することも困難になる。

おそらく、慧遠は、仏性や法身を無為と見做すので、「法仏性」を仏性の基本と見做すのであろう。しかし、仏性を仏の三身に対応させる場合、報身と応身は、必ずしも無為法とは言えない。そこで、「報仏性」と「応仏性」という概念を創造する必要があったと思われる。

### 第三節 二種性について

「法仏性」と「報仏性」について、慧遠は『大乘義章』巻第九「二種性義」においても言及している。その理由は、慧遠が、この作品の主題、「性種性」と「習種性」に「二仏性」が密接に関連すると想定したからである。第四節で論究するように、この想定は重要である。しかし、慧遠が参照し得た曇無讖訳『菩薩地持經』には翻訳上の難点がある。慧遠の「二種性」説の難点は、『菩薩地持經』の翻訳に由来するので、ここでは、曇無讖訳『菩薩地持經』〔4〕と玄奘訳『瑜伽師地論』〔5〕を引用しておきたい。

[4] 云何為種性。略説有二。一者、性種性。二者、習種性。性種性者、是菩薩六入殊勝、展轉相續、無始法爾。是名性種性。習種性者、若從先來修善所得。是名習種性。又種性名為種子。名為界、名為性。(大正藏 29、888 中 2 - 7 行)

[5] 云何種姓。謂略有二種。一本性住種姓。二習所成種姓。本性住種姓者、謂、諸菩薩六處殊勝、有如是相、從無始世展轉傳來、法爾所得。是名本性住種姓。習所成種姓者、謂、先申習善根所得。是名習所成種姓。此中義意、二種皆取。又此種姓、亦名種子、亦名為界、亦名為性。(大正藏 29、478 下 12 - 18 行)

すでに、松本史朗氏が、梵本、求那拔摩訳、曇無讖訳、玄奘訳を対照して、指摘しているように<sup>(7)</sup>、この内、「性種性」と「習種性」の原語は、*prakṛti-stham-gotram* と *samudānītaṃ-gotram* である。これを松本氏は、順に「本性において存在する種姓」と「〔修習によって〕完成された種性」と日本語訳された。松本氏の指摘によれば、曇無讖訳の難点は、玄奘が「住」と訳した *stham* の訳が無く、「性種性」における「性」と「種性」の関係が明確ではないことにある。

さらに、私見によれば、曇無讖訳 [4] の難点は、「…法爾。是名性種性」と翻訳し、「法爾」=「性種性」と読めることにある。玄奘訳 [5] では、「…法爾所得。是名本性住種姓」と「所得」の語があり、あくまでも「法爾所得」=「本性住種姓」と規定している。

そして、曇無讖訳に依拠した結果、慧遠の「性種性」と「習種性」に対する語義解釈は、極めて複雑なものになっている。「二種種性義」には、「就位分別」と「就行分別」の二個所に、これらの語の語義解釈があるが、ここでは二仏性が提示される「就行分別」の方の語義解釈を引用しておきたい。

[6] 名字如何。性種性者、従体為名。㉔無始法性、説之為性。㉕此之法性、本為妄隱。説之為染。隨修對治、離染始顯。説以為淨。始顯淨德、能為果本。目之為種。㉖此乃顯性、以成種故名為性種。㉗種義不壞、故復名性。故論說言。「性種性者、無始法爾」。

習種性者、従因為名。方便行德、本無今有。㉘從習而生、故名為習。㉙習成行德、能生真果。故名習種。㉚性義同前。故論說言。「若従先來修善所得。名習種性」。名義如是。(大正藏 44、651 下 21 - 29 行)

まず、「性種性」の語義解釈として気になるのは、「性種性」の区切り方である。慧遠の解釈が複雑な理由は、原語から判断して、「性種性」は「性」と「種性」の二語に区切るべきなのに、慧遠は、「性種性」を「性」(㉔)と「種」(㉕)と「性」(㉖)の三語に分け、更に「種性」ではなく、「性種」(㉖)を一語として解釈することにある。この作品の名称は、「二種種性義」なので、慧遠は「種性」が一語であることを知っている。それにかかわらず、敢えて、慧遠が「性」と「種性」の二語に区分しないのは、原語を知らないからだけではなく、独自の解釈を提示する準備があるからであろう。それでは、「性種性」について考察したい。

まず、私の見解を述べておく。慧遠は、「性種性」を一語単位に区別して語義を解釈しながらも、結論として「性種性」を“無始の「法爾(dharmatā)」と解釈している。これは [6] ㉔「故論說言。性種性者、無始法爾」の部分によって明白である。この「論」は、[4]『菩薩地持經』の「無始法爾。是名性種性」の語順を逆転させて引用したものである。

慧遠の解釈の問題点は、原語 prakṛti-stham-gotram には、prakṛti と gotra という重要な二語が含まれているにもかかわらず、この二語を区別しないで、「性 (prakṛti)」と「種性 (gotra)」の双方を「法性」=「法爾」と見做すことにある。更に、この解釈は「性種性」の最初の「性」の解釈と矛盾するように見える。[6] ㉔には「無始法性、説之為性」とある。この



「無始法性」が「無始法爾」と同義語であれば、「法爾」は「性種性」自体を定義する語であり、同時に、最初の「性」だけを定義する語にもなる。無論、「法爾」と「法性」が完全に一致しない語であれば、そのような矛盾は回避可能であるが、その可能性は低いだらう。とすれば、他の唯一の解決方法は、「性 (prakṛti)」と「種性 (gotra)」を同義語と見做すことである。

慧遠は、この解釈を採用したと思われる。というのも、[6] ⑥の「種」の解釈部分では、“この「法性」は、本来、妄〔心 or 識〕の中に隠れていて、染である。修習と対治に随って、染を離れて始めて顕現し、浄となる。最初に浄徳を顕して、〔仏〕果の本と成ったものを「種」と名づける”と述べているからである。「法性」＝「性 (prakṛti)」と「種 (gotra)」には、「隠顕」や「染浄」の差異はあるが、「法性」＝「性 (prakṛti)」が「浄徳」を顕現した最初の段階を「種 (gotra)」と名づける以上、両者に様態上の区別しかない。[6] ⑦の「性種」の語義説明も同様の説明である。従って、慧遠は「性 (prakṛti)」＝「種 (gotra)」と解釈したことになる。

[6] ⑧は、「性種性」の末尾の「性」の解釈部分である。これは「種性」を「種」と「性」に区別することに問題は残る。ただし、これは「種」の意味の補足説明なので、gotra という一つの存在を、二つの存在に分割しているわけではない。それほど大きな問題は無いだらう。ここで慧遠は、後の「性」を“種の意味は壊れない、というものなので、また「性」とも名づける（「種義不壊、故復名性」）と説明している。この一節は難解である。というのも、「復名性」の部分を見れば、慧遠は「性種性」の前後の「性」を同一視していると解釈できるからである。しかし、この解釈は妥当ではないと考える。なぜならば、[6] ⑨には、「習種性」の「性」の説明として、「性義同前」とある。この「前」とは、現在、考察している[6] ⑧「種義不壊、故復名性」に相当する。しかし、「習種性」には、「性」の語は一語しか使用されてない。もしこの「復」が「性種性」の最初の「性 (prakṛti)」に対するものであれば、「習種性」の「種 (gotra)」も「性 (prakṛti)」と同一存在を意味することになるだらう。確かに、慧遠は「性種性」の「性 (prakṛti)」と「種 (gotra)」を、同一存在における様態上の相違と見做している。しかし、その解釈は、「習種性」の「種」にまで、反映されているとは考え難い。従って、「復名性」と言われる理由は、「種」

に「不壊」の意味があり、その意味が「性」とも共通するからと思われる。

この「不壊」は“自己同一性を維持すること”を意味すると思われる。『涅槃義記』では、「報仏性」を説明する比喩として、「亦如樹子、不腐不壊。有可生義<sup>(8)</sup>」という表現がある。ここでは、「不壊」は「不腐」と併記されているように、その特徴を喪失しないことを意味している。「樹子」(樹木の種子)が腐り、壊れてしまえば、決して樹にならないからである。

そして、このように「性種性」を解釈した上で、慧遠は「性種性者、無始法爾」と規定する。従って、慧遠は「性種性」の解釈において、「種(gotra)」を「性(prakṛti)」の一形態として理解していることになる。そして、この「性種性」は「体」と規定されている。

慧遠の利用した『菩薩地持經』[4]は、「又種性名為種子、名為界、名為性。」と訳している。この部分は、“また種性(gotra)は種子(bīja)、界(dhātu)、性(prakṛti)と名づけられる”、と解釈できる<sup>(9)</sup>。主語は「種性」である。おそらく、慧遠が、「性(prakṛti)」と「種(gotra)」を同義と見做す根拠は、この部分にあるのだろう。彼は、「性種性」を「体」と規定するが、これは「法仏性」が「本有法体」と見做されていることに同じであろう。

「二種種性義」[6]の「習種性」の語義解釈も、「性種性」と同様に、用語の区分に難点を抱えている。この原語 samudānītaṃ-gotram から判断して、「習」と「種性」の二語に区別する方が適切と思われるが、慧遠は「習種」と「性」の二語に分けて語釈を与えるからである。

ここでも、最初に私の理解を示したい。まず注目したいのは、[6]⑧の「故論説言。若従先來、修善所得。名習種性」という部分である。これは『菩薩地持經』[4]の「習種性」の引用であり、慧遠は「習種性」に対する結論としている。その意味は、“故に『論』に、「〔習種性とは、〕過去からの修善によって得られたものである。〔これを〕「習種性」と名づける。”である。つまり、「習種性」とは“修善によって得られたもの”である。この部分の翻訳に大きな問題はない。そして、慧遠の「習種性」の解釈の特徴は、このような「習種性」を「因」と見做すことにある。

[6]「習種性」の冒頭部分では、“習種性は因であることによって名づけられる。”と述べられている。これは「習種性」の総論的な規定であろう。

しかし、何の「因」なのか明瞭ではない。[6] ④段を参照すれば、そこに「真果」とあるので、おそらく「真果」＝「報仏」に対する「因」と思われる。後述するように、「習種性」は「報仏性」に対応する。また、「報仏性」は「生因」とも呼ばれる<sup>(10)</sup>ので、この「習種性」が「因」と呼ばれるのは、「報仏」に対する「生因」を意味するのだろう。

さらに、[6]「習種性」の冒頭部分に、“方便の「行徳」は、本来存在しないが今存在する（「本無今有」）”と述べられているのは、この「習種性」＝「行徳」は「性種性」とは異なり、本来的に存在しないことを意味している。

[6] ⑤段によれば、“〔習種性は、〕修習によって生じるので「習」と名づける。”と述べている。更に、次の[6] ④段によれば、“修習によって成立する行徳は、よく「真果」を生じる。その故に、「習種」と名づける”とある。私は、この「行徳」を「習種性」の別称と考えている。というのも、「行徳」は、後述するように、「二種性」と「二仏性」の関係を論じる部分（「約時弁異」）で、「此二種性、在外凡時、但名仏性、不名行徳。」と述べられているからである（[7]）。これによれば、「性種性」と「習種性」の「二種性」は、外凡を出た段階で、「行徳」と呼ばれることになる。この用例から判断して、[6] ⑥「習成行徳」の「行徳」は、「習種性」の別称と解釈できる。

このような「習種性」の解釈は、『菩薩地持経』[4]の原意を踏襲したものであるが、「報仏性」と対応させることによって、異なった側面も存在する。

#### 第四節 二仏性と二種性

さて、次に「二種性義」における「二仏性」と「二種性」の関係について考察したい。

[7] 次、第四門、約時弁異。此二種性、在外凡時、但名仏性。不名行徳。仏性有二。一法仏性。二報仏性。法性者、是性種因。報仏性者、是習種因。

二性何別。法仏性者、本有法体。与彼果時、体無増減。唯有隱顯、淨穢

為異。報仏性者、本無法体。但有方便可生之義。此二、如前『仏性章』中、具広分別。

是二仏性、依至性地、名二種性。法仏之性、転名性種。報仏之性所生行徳、名為習種。是二種性、至解行中、名得方便及清浄向。彼習種性、至解行中、名得方便。彼性種性、至解行中、名清浄向。彼得方便及清浄向、至初地上、転名二道。彼得方便、転名教道。彼清浄向、転名証道。教道至果、転名報仏・方便菩提・方便涅槃。証道至果、転名法仏・性浄菩提・性浄涅槃。此等雖復隨時变改、其義不殊。二種種性、弁之麁爾。(大正蔵 44、652 中 17 行 - 下 4 行)

この「二種種性義」[7] は、“時間の観点から差異を弁別する”(「約時弁異」)と名づけられた部分であり、「二種性」と「二仏性」を修習の段階によって、その差異を区別することを主目的としている。ただし、その内容は両者の関係だけに限定されず、修習の段階に応じた他の名称も列挙されている。

最初に注目したいのは、[7] 文末、“これらは修習の段階(「時」)に随って〔その名称は〕変改すると雖も、その対象は異ならない”と述べている部分である。この部分のポイントは、「変改」=“変化するもの”と、「不殊」=“変化しないもの”の区別である。「変改」の主語は省略されているが、私は“名称”と想定した。というのも、この [7] の多くは、“A 名 (or 転名) B” という形式で叙述されているからである。

「是二仏性、依至性地、名二種性。法仏之性、転名性種。報仏之性所生行徳、名為習種。」という部分も同様である。その意味は、“この「二仏性」は、「〔種〕性地」に到達することによって、「二種性」と名づける。「法仏の性」は、転じて「性種」と名づけられる。「報仏の性」の所生の「行徳」は、「習種性」と名づけられる”である。ここで“変化するもの”は、明確に名称である。それに対して、“変化しないもの”(「不殊」)は、名称と対比されているので、“名称によって指示されている対象”と判断した。“修習の段階によって、「性種性」などは、名称は変化するが、その対象は変化しない”というのが、慧遠の主張である。ただし、厳密には「習種性」に関しては、その対象が変化しないと言えるだろうか。というのも、もし修習の段階によって変化しないのであれば、「習種性」は、そ

の最終的な結果、即ち、「報仏」と同一存在を意味することになる。ここに、「此等、雖復隨時變改、其義不殊」という単純なまとめ方の難点がある。この修習の段階<sup>(11)</sup>による名称の変化を図によって整理すれば、次のようになる。

《名称変化の図》

外凡(因)	〔種〕性地	解行	初地以上	果
法仏性	性種性	清浄向	証道	法仏、性浄菩提、性浄涅槃
報仏性	習種性	得方便	教道	報仏、方便菩提、方便涅槃

「二仏性」と「二種性」の関係に論点を限定すれば、「法仏性」と「報仏性」は「外凡」における名称、「性種性」と「習種性」は「〔種〕性地」における名称である。より具体的に言えば、慧遠は「法仏性者、是性種因。報仏性者、是習種因」と述べているように、「二仏性」と「二種性」との間に一種の因果関係を想定しているようである。しかし、「法仏性」と「性種性」、「報仏性」と「習種性」は、名称の差異であって、その内容に大きな違いはない。従って、「性種因」「習種因」という表現は、少し不適切に思われる。

このような「二仏性」と「二種性」の関係は、曇無讖訳『菩薩地持経』、あるいは、その他の『菩薩地』には説かれていない。というのも、最初に述べたように、「三仏性」の名称は、漢訳諸文献には確認できず、無論、曇無讖訳を含む『菩薩地』にも見出せないからである。

それにもかかわらず、なぜ、慧遠は両説の対応関係を構想したのだろうか。慧遠は、この点について明言していない。従って、推論に頼らざるを得ない。私の推論によれば、「三仏性」は、慧遠の造語であり、漢訳仏教文献に直接的な典拠に乏しいために、『菩薩地持経』に明瞭な典拠を持つ「二種性」に結びつけたと思われる。今日でも状況は変わらないが、仏教は、仏の言葉 (buddha-vacana)<sup>(12)</sup>を契機としている以上、三蔵、あるいは、それに準じる文献に根拠の無い学説は、仏教の学説として正統性を疑われる。一学僧の解釈に過ぎないというわけである。『菩薩地持経』はインド瑜伽行派の文献であり、仏の言葉ではない。しかし、この学派の思想を尊重する学僧にとって、この作品は基本文献の一つであり、中国の一学僧の創造による「法仏性」と「報仏性」という語に比べて、「性種性」と

「習種性」という語は遙かに権威を持つ。即ち、慧遠は、「二仏性」の不確定性を、『菩薩地持經』に根拠をもつ「二種性」の権威によって、確実なものにしようとしたのではないだろうか。しかしながら、このような創案は、すでに『宝性論』に確認できる。慧遠と『宝性論』の学説は、完全に一致するわけではないが、その意図は極めて類似するのである。

## 第五節 『宝性論』における『如来藏經』の九喩

次に、慧遠の三仏性説の淵源について考察してみたい。まず、迂遠に思われるかもしれないが、私は、この問題の遠因は、『如来藏經』に由来すると考えている。『如来藏經』は、如来藏 (tathāgata-garbha) の語を最初に使用し、この語に基づいて『勝鬘經』や『涅槃經』は思想を展開した。一般に、それは如来藏思想と呼ばれている。『如来藏經』には、多くの先行研究が存在するが<sup>(13)</sup>、私は、少し別の観点から『如来藏經』について考えてみたい。

『如来藏經』は、世尊が比丘達に、“無数の蓮華の花の中に存在する仏”を、神変として示現し、その神変の意味を九種類の比喩（九喩）によって解説する経典である。覚賢訳『如来藏經』では、神変を示す個所で次のように表現されている。

[8] 一切花内、皆有化仏。(大正蔵 16、457 中 1 行)

この「化仏」について、世尊は次のような比喩によって解説している(㉑は比喩、㉒はその解説)。

[9] ㉑仏言。善男子。如仏所化無数蓮花忽然萎變。無量化仏在蓮花内。相好莊嚴、結加趺坐、放大光明。衆觀希有靡不恭敬。

㉒如是善男子。我以仏眼觀一切衆生、貪欲恚癡諸煩惱中、有如來智、如來眼、如來身、結加趺坐儼然不動。善男子。一切衆生、雖在諸趣煩惱身中、有如來藏、常無染汚。徳相備足、如我無異。(大正蔵 16、457 中 29 行 - 457 下 3 行)

この [9] は『如来藏經』の九喩の内、第一喩である<sup>(14)</sup>。ただし、この比喩は、仏が最初に示現した神変を踏襲するものなので、果たして比喩と

して成立しているのか疑問が残る<sup>(15)</sup>。比喻とは、難解な事柄を、人々の身近な事柄に置き換えて、納得させる技術である。[9] ④に示される“蓮華の花の中に仏が存在する”ということが、人々の身近な事柄に属するわけがない。だからこそ、神変として、会座に集った人々を驚愕させる効果をもつのである。

しかし、それより重要なことは、[9] ⑥の解説部分である。ここには、“衆生の煩惱の中に「如来智」、「如来眼」、「如来身」が存在すること”“衆生の煩惱の中に「如来蔵」が存在し、無染汚であること”、それは“徳相を完全に備えて、私（＝世尊）と同じこと”が説示されている。衆生の煩惱の中にあるものは、「如来智」「如来眼」「如来身」「如来蔵」と多様に表現されているが、最後の部分に、「徳相備足、如我無異」とある。端的に言えば、これは“衆生の中に存在するもの”は“如来”である。そして問題は、この“如来”とは何か、という疑問を惹起する。しかしながら、『如来蔵経』はこの“如来”について、何も解説しないのである。残りの八喩を読んでも、事情は変わらない。従って、『如来蔵経』は、“衆生の中に如来が存在する”という重要な主張を提示しながらも、その“如来”については、後代の課題として残したように思われる。

『宝性論』は、この“如来”の問題に挑戦した文献である。そこで『宝性論』の九喩と種性 (gotra) に関する部分を考察してみたい。勒那摩提訳『宝性論』巻第四「無量煩惱所纏品」の次の偈（梵本 I - 144 偈）<sup>(16)</sup>と散文では、『如来蔵経』の九喩を分類している<sup>(17)</sup>（以下、偈を追い込みで引用する）。

[10] 三種実体者、偈言、

法身及真如、如来性実体、三種及一種、五種喩示現。

此偈明何義。初三種喩、示現如来身应知。三種譬喩者、所謂、「諸仏」「美蜜」「堅固」、示現法身。偈言法身故。一種譬喩者、所謂、「真金」、示現真如。偈言真如故。又、何等為五種譬喩。一者「地藏」。二者「樹」。三者「金像」。四者「転輪聖王」、五者「宝像」。能生三種仏身。示現如来性。偈言如来性故。（大正蔵 31、838 中 3 - 12 行）

この『宝性論』[10]によれば、「三種実体」と総称される法身 (dharma-kāya)、真如 (tathatā)、如来性 (gotra) によって、『如来蔵経』の九喩を分

類している。その分類を整理すれば次の通りである。

法身 (dharma-kāya) …第一喩「諸仏」、第二喩「美蜜」、第三喩「堅固」

真如 (tathatā) …第四喩「真金」

如来性 (gotra) …第五喩「地蔵」、第六喩「樹」、第七喩「金像」、第八喩「転輪聖王」、第九喩「宝像」

即ち、この『宝性論』[10] によって、『如来蔵経』の九喩は、「三種の实体」として教義的な意味を与えられたことになる。ここで問題にしたいのは、特に「如来性 (gotra)」に関する第五喩から第九喩である。

まず第五喩「地蔵」と第六喩「樹」については、次のように偈 (梵本、I - 149 偈) によって説明されている。

[11] 仏性有二種。一者如「地蔵」、二者如「樹果」。無始世界来、自性性淨心 修行無上道。(大正蔵 31、859 上 1 - 3 行)

勒那摩提訳 [11] の翻訳は意識であり、原語の語感がかなり失われているが、重要な用語だけ原語を確認しておけば、「仏性 (gotra)」と「自性性淨心 (prakṛti-stham [-gotram])」と「修行無上道 (samudānītam [-gotram])」である<sup>(18)</sup>。従って、これは『菩薩地持経』の「性種性」と「習種性」の二種の種性に相当する。『宝性論』の作者は、『菩薩地持経』、即ち『菩薩地』の学説を転用したことになる<sup>(19)</sup>。その理由は、後の記述を見れば明らかであり、「仏性 (gotra)」を二種に区別することによって、「仏性 (gotra)」と三身を対応させるためである。『宝性論』[11] の「地蔵」は第五喩、「樹果」は第六喩に相当する。つまり、『宝性論』の作者は、第五喩は prakṛti-stham-gotram、第六喩は samudānītam-gotram を意味すると解釈したことになる。

次の『宝性論』[12] (梵本、I - 150 偈) では、“三種の仏身は、この「二種の仏性 (gotra)」に依って得られる”と述べている。

[12] 依二種仏性、得出三種仏身。依初譬喩故、知有初法身。依第二譬喩、知有二仏身。(大正蔵 31、859 上 4 - 6 行)

勒那摩提訳 [12] には「初譬喩」(「地蔵」と「第二譬喩」(「樹果」とあり、「譬喩」の方を重視する翻訳になっているが、梵文では、単に第



一と第二であって、順に prakṛti-sthaṃ-gotraṃ と samudānītaṃ-gotraṃ を指している<sup>(20)</sup>。つまり、『宝性論』では、prakṛti-sthaṃ-gotraṃ は法身を、samudānītaṃ-gotraṃ は報身と応身を獲得する所依と規定されていることになる。

ここで注目したいことは、『宝性論』の発想が、慧遠の発想と類似していることである。『宝性論』[12]は、「二種仏性 (gotra)」と「三種仏身」の対応を主張している。これに対して、慧遠は、「二種種性義」[7]において、「二種性」と「二仏性」と“二種の仏果”の対応を主張していた。また、慧遠は、「仏性義」[3]において、「二種性」に直接的に結合させることは無かったが、「応仏性」と「応仏」の関係も形式的に認めていた。従って、慧遠が「三仏性」の概念を創始し、「二種性」と関連づけていたとしても、『宝性論』は、すでに同様の創案を提示しているのである。

では、慧遠の三仏性説の直接の典拠は、『宝性論』であろうか。それはあり得ない。というのも、勒那摩提訳『宝性論』[11]は、意識であるために、ここに二種の種性が明示されていると、漢訳の読者は理解できないからである。慧遠の著述には『宝性論』の引用があり、彼が本論書を読んでいることは確実である<sup>(21)</sup>。しかし、彼は『宝性論』[11]の翻訳から「二種の種性」を見出すことは出来なかっただろう<sup>(22)</sup>。従って、慧遠の三仏性の直接的な典拠は『宝性論』ではない。

次に『宝性論』における第七喩（「真金像」）、第八喩（「転輪聖王」）、第九喩（「鏡像」）の解釈を確認しておきたい。[13]（I - 151 偈）と [14]（I - 152 偈）は連続する記述である。

[13] 真仏法身淨、猶如「真金像」。以性不改變、攝功德實體。（大正蔵 31、839 上 7 - 8 行）

[14] 証大王大位、如「転輪聖王」、依止「鏡像」体、有化仏像現。（大正蔵 31、839 上 9 - 10 行）

勒那摩提訳 [14] には、報身に対応する訳語は欠如しているが、原典には “saṃbhoga” の語があり<sup>(23)</sup>、「転輪聖王」の比喩を報身に関するものと解釈している。また、[13]「真金像」の比喩は「真法身淨」に関するもの、[14]「鏡像」は「化仏」に関するものと解釈している。繰り返しにな

るが、『宝性論』[12][13][14]では、prakṛti-stham-gotram は法身を獲得するための所依、samudānītaṃ-gotram は報身と応身を獲得するための所依として理解されている。

『宝性論』は、インドに確実な根拠をもつ、如来蔵思想の教義集成とされているので、その学説を尊重しなければならない。しかし、このような九喩の解釈は、妥当なのだろうか。というのも、“二種の種性”と“仏の三身”は、瑜伽行派の中で発展した教義であるが、『如来蔵経』の作者が、そのような発展した教義を念頭において九喩を創作したとは考え難いからである。

ただし、『宝性論』の九喩に対する解釈は根拠が乏しいとは言えない。私は、『如来蔵経』の比喩自体に問題があると考ええる。そこで、まず第六喩（samudānītaṃ-gotram）、第八喩（報身）に共通する問題を考察したい。『宝性論』によれば、第六喩は「樹〔果〕」、第八喩は「転輪聖王」の比喩である。この二種の比喩の共通の特徴とは、時間の経過によって喩えられているものが変化することにある。覚賢訳『如来蔵経』によれば、第六喩「樹〔果〕」は次のようなものである<sup>(24)</sup>。

[15] 譬如菴羅果内実不壞、種之於地成大樹王。（大正蔵 16、458 中 29 行－下 1 行）

この意味は、“たとえば、〔外皮に覆われた〕「菴羅果」の内側の実（「内実」）があり、壊れることなく、それを大地に植えると「大樹王」に成る”、である。「内実」とは、外皮の内側にある実、即ち種のことである。ここに、「花」の中の「化仏」という神変のテーマは継承されている。しかし、時間的に先行する「菴羅果の内実」と、後にある「大樹王」とは、明らかに変化している。

第八喩「転輪聖王」は次のように説かれている<sup>(25)</sup>。

[16] 譬如女人貧賤醜陋、衆人所惡而懷貴子。当為聖王王四天下。（大正蔵 16、458 上 7－8 行）

意味は、“たとえば、貧しく賤しく醜陋な女がいて、人々が悪いとする場所で「貴子」を懐妊する。その子は未来に「聖王」となって四天下を〔統治する〕”である。ここでも、「貧女」という外側と、「貴子」という中

身の区別が説かれている。しかし、時間的に先行する「貴子」は、「貴」と称されているが、母胎にいる段階で、「貴子」は「聖王」＝「転輪聖王」ではない。そのことを「当為…」と表現している。即ち“未来に…なる”のである。

確かに、第六喩 [15] も第八喩 [16] も、『如来蔵経』の「一切花内、皆有化仏」という神変に示されている、外側と中身という主題を継承している。しかし、その中身が時間の経過によって変化している。このような問題は、第一喩から第五喩、そして第七喩にはない。

このように、第六喩と第八喩は、“時間の経過による中身の変化”というテーマが比喩の中に持ち込まれている。従って、『宝性論』の作者が、この第六喩と第八喩に、有為法と解釈可能な samudānītam-gotraṃ と報身を読み込んだのは、それなりの根拠がある。

次に、『如来蔵経』の第九喩「宝像（鏡像）」について考察してみたい<sup>(26)</sup>。

[17] 譬如鑄師、鑄真金像。既鑄成已、倒置于地。外雖焦黑、内像不變。開摸出像、金色晃曜。(大正蔵 16、459 上 26 - 29 行)

この比喩の意味は、“たとえば、鑄物師が真金の像を造る如し。鑄物が完成し、地に置く。外側は黒色に焦げているけれども、内側の像は変わらない。外側の鑄型を壊せば、像は金色に輝く”である。この比喩の基本的な主題は、やはり外側と中身である。ただし、『宝性論』が注目したのは、この主題では無く、「鏡像 (pratibimba)」という側面である ([14])。即ち、「像」は何かの“模造品”（本物では無いもの）であり、『宝性論』は、その“模造品”としての側面を応身と解釈したのである。ただし、第七喩「地蔵（真金像）」も“ボロ布にくるまれた「金像」”の比喩を使用している。従って、“模造品”というテーマを読み込めるのは、必ずしも第九喩だけとは限らない。

私は、『宝性論』の以上のような解釈を唯一の正解とは考えていない。『宝性論』は、第五喩と第六喩を二種の種性 (gotra) と見做し、第八喩に報身を読み込み、第九喩を応身と解釈している。というのも、このような発展した教義が、『如来蔵経』を創作する上で考慮されていたとは思えないからである。しかし、その解釈には一定の根拠も存在する。それは比喩

表現の多義性である。第六喩「樹〔果〕」や第八喩「転輪聖王」は、喩に“時間の経過による中身の変化”を読み込むことが可能である。また、第九喩「鏡像」は、「像」を“模造品”と見做すことも可能である。つまり、『宝性論』が『如来蔵経』の九喩に仏の三身を読み込んだ理由は、『如来蔵経』自身が“如来”に対する明瞭な教義上の規定を与えていないことにある<sup>(27)</sup>。逆に言えば、『宝性論』の解釈によって、『如来蔵経』は、その喩に教義的な意味を与えられたことになる。喩による解説は、あくまでも喩に過ぎない。そして、これを可能にした条件は、瑜伽行派における“二種の種性”と、“仏の三身”の形成である。

## 第六節 結 論

私は、慧遠と『宝性論』の作者は、同一の問題に直面し、類似する方向で解決を図ったと想定している。同一の問題とは、仏の三身と仏性(buddha-dhātu, tathāgata-dhātu)の関係である。

詳細な考察を必要とするが、『勝鬘経』や『涅槃経』の段階では、仏の三身は説示されていない。無論、『如来蔵経』も同様である。『如来蔵経』第一喩[9]⑥には「有如来智、如来眼、如来身。結加趺坐、儼然不動」<sup>(28)</sup>とあり、「如来の眼」等の喩は妙に生々しい印象を与える。しかし、喩には教義上の意味は乏しい。『勝鬘経』は法身を説示するが、報身については沈黙している。おそらく、『涅槃経』も同様である。従って、瑜伽行派行、おそらく無著の『撰大乘論』によって仏の三身が主張されて以降<sup>(29)</sup>、瑜伽行派では、仏性と三身の関係がテーマになったのであろう。

類似する解決策については、次のようにまとめられる。『宝性論』の作者は、二種の種性、即ち gotra を媒介にして、仏の三身を関連づけた。それに対して、慧遠は、仏の三身によって仏性を再解釈し、「三仏性」の語を造った。そして、『菩薩地持経』に根拠をもつ「二種性」によって、「三仏性」の権威を高めようとしたのである。

『如来蔵経』は「如来蔵」の語を最初に使用した経典として重要である。しかし、衆生の中にある如来について、喩によって説示するだけで、教義上の定義に乏しい経典でもある。如来蔵思想の複雑化の要因は、『如来蔵経』が喩を多用して以降、他の経典でも頻繁に喩を用いたことが一

因であろう<sup>(30)</sup>。

## 注

- (1) 拙稿『『大乘義章』の研究(二)―「仏性義」の註釈研究―』(『駒沢短期大学仏教論集』第12号、2006年)、56―57頁、73頁、註98―107参照。
- (2) 慧遠の「三仏性」と「二種性」に関する先行研究として、耿晴氏の「浄影寺慧遠における「仏種姓」と「仏性」に対する論議」(第1回、本学術大会用冊子、2012年6月22日、23日、日本語訳)がある。しかし正式な論文として出版されていないので、残念ながら具体的に言及することは出来なかった。重複部分の解釈については対照していただきたい。また、耿氏の論文には、私の見解に関する批判も含まれているので、他日に応答したい。拙論を批判して下さい耿氏に感謝の意を表したい。
- (3) 従って、サンスクリット語には還元不可能と思われる。また、慧遠以前に中国で造語されたかもしれない。
- (4) 拙稿「浄影寺慧遠の仏性思想」上(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第65号、2007年)、177―192頁、「浄影寺慧遠の仏性思想」下(『駒沢大学仏教学部論集』第38号、2007年)、309―332頁。この内、後者において、二種の種性に関する考察を予告しておいた(326頁)。本論文はその一部である。
- (5) 『大乘起信論義疏』に「隨衆生根、下明應仏性也。」(大正蔵44、185中3行)とある。本作品には真偽問題があるが、この「應仏性」の語は、『大乘義章』「仏性義」との関連を予想させる。本作品の成立については、別稿で論述する予定。
- (6) 『大乘義章』「二種生死義」(大正蔵44、617上25―29行)。これは「五種身」中の記述である。「五種身」は、「二種性」と密接な関係があるので、別に論じる予定である。「五種身」は、『大乘義章』「二種生死義」(大正蔵44、617上13行―中6行)、『勝鬘義記』(新纂続蔵19、881下11―18行)、『十地義記』(新纂続蔵45、31中3―12行)、『涅槃義記』(大正蔵12、856下8―17行)に繰り返し解説されている。
- (7) 松本史朗「瑜伽行派と dhātu-vāda」(同『仏教思想論』上、所収、2004年)、特に67―69頁参照。松本氏の「本性住種姓」の解釈の特徴は、本性(prakṛti)と種姓(gotra)が同義語ではないことを指摘した上で、両者を「於格的関係」と見做し、gotra ⊥ prakṛtiと表現した(67頁)。私には、論証の妥当性を判断する能力が無いが、説得力のある論証と思っている。ただし、『菩薩地持経』に依拠した慧遠の解釈は、「性」=「種性」であり、松本氏とは異なった理解である。
- (8) 慧遠『涅槃義記』(大正蔵44、837中12―13行)。

- (9) この部分の原意については、松本前掲論文（前註(7)）、69 頁、82 頁参照。松本氏は、本性と種姓は同義語ではないと判断している。
- (10) 『大乘義章』「仏性義」に「望方便果、報仏之性、是其生因。真心体上、従本已来、有可生義。生彼果故。」（大正蔵 44、476 下 29 - 477 上 2 行）とある。「報仏性」が「生因」の場合、「法仏性」は「了因」と呼ばれる。「生因」と「了因」に関しては、前掲拙稿（前註(1)）、92 - 94 頁、95 - 99 頁、註 292 - 320 参照。
- (11) この修習の段階は、『菩薩地持経』「畢竟方便処地品」に「如上所説十三住、次第為七地。六是菩薩地。一是菩薩如来共地。一者種性地。二者解行地。三者淨心地。四者行迹地。五者決定地。六者決定行地。七者畢竟地。」（大正蔵 30、954 上 8 - 11 行）とある「七地」に相当する。慧遠の「種性地」の解釈は、『大乘義章』「七地義」に「種性地者、習種・性種同名種性。行本達立、能生因果。故名為種。種義不壞。目之為性。以性別地、名種性地。」（大正蔵 44、716 上 27 - 29 行）である。また「淨心地者、在初地中」（同、716 中 3 行）とも述べている。従って、本文所引 [7] の「初地上」とは、淨心地、行跡地、決定地、決定行地に相当する。「解行」は「解行地」、「果」は「畢竟地」である。この図は耿晴氏の表を参照した。
- (12) 仏教 = buddha-vacana については、袴谷憲昭『『発智論』の「仏教」の定義』（『駒沢短期大学仏教論集』第 12 号、2006 年）、23 - 31 頁、同「唯識思想の経証としての『厚嚴経』」（同『唯識文献研究』所収、2008 年）、195 - 200 頁参照。
- (13) 高崎直道『如来蔵思想の形成』（春秋社、1974 年）、同『如来蔵系経典』（大乘仏典 12、1975 年）、5 - 41 頁、365 - 373 頁、松本史朗「蓮華蔵と如来蔵—如来蔵思想の成立に関する一考察」（『禅思想の批判的研究』所収、1994 年、大蔵出版）参照。
- (14) この部分については、松本前掲論文（前註(13)）、特に 486 - 493 頁参照。
- (15) 『宝性論』巻第四に「以出世間法、世中無譬喩。是故依彼性、還説性譬喩」（大正蔵 31、838 中 26 - 27 行）とある。これは順番からみて、第一喩を解説したものと思われるが、ここに「世中無譬喩」として、比喩の限界が述べられている。「彼性」は“如来 (tathāgata)”を指す。
- (16) 偈の番号は、高崎直道訳註『宝性論 法界無差別論』（新国訳大蔵経、論集部 1、大蔵出版、1999 年）を踏襲した。
- (17) 本論文完成の直前に、松本史朗『仏教思想論』下（大蔵出版、2013 年 5 月 15 日）を入手した。この著書に収録された第四章「『宝性論』の種姓論」には、以下の私の論述と重複する部分に対する解釈が含まれている（特に 65 - 73 頁）。しかし、時間の制約上、全く言及出来ないことを、松本氏にお詫び申し上げる。

- (18) 中村瑞隆『梵漢対照 究竟一乗宝性論研究』(山喜房仏書林、1961年)、141頁、1行。
- (19) 高崎直道訳註『宝性論』(インド古典叢書、講談社、1989年)、126頁、362 - 363頁、註2参照。高崎訳註(前註16)、244頁、註8、361頁補註参照。
- (20) 中村前掲書(前註18)、141頁、2 - 3行。
- (21) その一部分については、拙稿「清浄法界と如来蔵 - 理性と行性の思想背景 -」(『駒沢大学仏教学部論集』第37号、2006年)、273 - 298頁参照。
- (22) 慧遠の「二種性」と「三仏性」の記述に、『宝性論』が引用されることはない。また、『仏性論』にも同様の部分は存在するが、私は、慧遠の著述に『仏性論』の引用文、あるいは、特有の術語の転用を確認できていない。
- (23) 前掲中村書(前註18)、141頁、7行。
- (24) 高崎前掲書(前註13、二番目)、23 - 24頁参照。
- (25) 高崎前掲書(前註13、二番目)、27 - 28頁参照。
- (26) 高崎前掲書(前註13、二番目)、29 - 30頁参照。
- (27) 如来蔵(tathāgata-garbha)の語も、複合語後分にgarbhaという比喻表現を含む、教義的に曖昧な語と考える。それだけでなく、私は、前半「如来」も一種の暗喩と見做している。釈尊の尊称以外に「如来」の語を使うならば、その教義的な規定は必要不可欠だろう。
- (28) 慧遠は、この『如来蔵経』の経文を「法身有色」の典拠として引用する。『大乘義章』「無上菩提義」(大正蔵44、829上26 - 28行)。また、『涅槃義記』卷第八(大正蔵37、837中6 - 14行)では、この経文を取意略出し、「法仏性」と「報仏性」によって解釈している。
- (29) 『撰大乘論』の三身については、袴谷憲昭「〈法身〉覚え書」(同『唯識文献研究』所収、2008年)、474 - 501頁参照。
- (30) 最後に、「仏性義」[1]に言及される「法仏性」と「報仏性」の典拠を指摘しておく。ただし、繰り返し述べてきたように、用語の典拠は無い。「法仏性」は、順に、『勝鬘経』(大正蔵12、221下17 - 18行)、『如来蔵経』第一喻(大正蔵16、457下2 - 3行)、『大乘起信論』(大正蔵32、580上20 - 22行)、『華嚴経』(大正蔵9、623下24行 - 624上15行)である。前掲拙稿(前註1)、73頁、註102、103、104、105参照。「報仏性」は、『涅槃経』(大正蔵12、519中6 - 21行)。前掲拙稿(前註1)、73頁、註106参照。これは「箜篌」の比喻に関する典拠である。更に、今回「樹子」の比喻に関する典拠を加える。曇無讖訳『涅槃経』に「若樹子中、有尼拘陀五丈質者、何故、一時不見芽・莖・枝・葉・花・果形色之異。」(大正蔵12、531上15 - 17行)とある。