

三論学の仏性論

— 立破自在、無依無得の中道仏性論 —*

金星喆** (韓国 東国大学)

I 三論学仏性論の淵源と文献

鳩摩羅什 (344–413C.E.¹) の訳経以後、三論学が誕生したが、一般的には三論学派と言えば僧朗 (450–530 頃)、僧詮 (5 世紀末–558)²、法朗 (507–581)、吉蔵 (549–623) と繋がる新三論の伝統を意味する。新三論の初祖と見られている高句麗遼東出身の僧朗や、その弟子である僧詮などは独立した伝記もなく、著述も現存していない。両者がどちらも隠遁修行僧であったためである。三論学派が一つの勢力を形成したのは彼らの主導的努力によるものではなかった。三論学派の成立は梁末陳初の政治的激変と関係している。梁末に「侯景 (503–552) の乱」を避けて建康北東の摂山に集まった僧侶達は六年にわたり僧詮から教えを受けたが、陳を建国した武帝陳霸先 (503–559) が彼ら摂山の僧侶たちを建康へ呼び入れて積極的に後援したため、摂山の三論研究は一つの独立した学派へと変貌していった³。新三論の師資相承の系譜において第三代に当たる法朗以後のことである。

仏性に関する最も豊富な説明がされており、仏性を論じる上で重要な典拠になるものが大乘『大般涅槃経』である。ところで新三論の初祖である僧朗は『大般涅槃経』

*原題「三論學의佛性論 — 立破自在한無依無得의中道佛性論 —」。

**김성철 (キム・ソンチョル)。東国大学校慶州キャンパス仏教学科教授。

¹ または 350–409 年。

² 僧朗と僧詮の生没年代については、金星喆 (2011)『僧朗 — その生涯と思想の分析的探求 — (고생애와 사상의 분석적 탐구)』(ソウル: 知識産業社), pp. 67-69 ; pp. 150-162 参照。

³ 金星喆 (2011), pp. 163-168 参照。

を講義しておらず⁴、直弟子である僧詮は『大般涅槃經』を講義はしたが「本有今無偈」で止めてしまったと言われている⁵。この偈頌は三十六巻本の南本『大般涅槃經』では、第九卷「菩薩品」と第十五卷「梵行品」に二回、そして第二十五巻と第二十六巻の「師子吼菩薩品」で二回登場するのだが、僧詮がこの中のどの偈頌のところまで講義したのか、これ以上の記録はないものの、第九卷「菩薩品」の「本有今無偈」で講義を止めてしまったとしても、少なくとも南本『大般涅槃經』の前半部分四分の一程度は講義したことになる。また難解な部分に関してその意味を説明したと言われており⁶、詮公四友と呼ばれる僧詮の弟子の中でも法朗だけには『大般涅槃經』で問題になる部分に対し親切に教を説いたと言われているから⁷、法朗の仏性理論には、代々伝わる思想が色濃く反映されていたと推測される。吉蔵や慧均⁸が伝えているように三論学では中道を成仏の正因である仏性と考えている。いわゆる中道仏性論である。これは遠く河西の道朗から由来したものであると言われる⁹。ところで南朝仏教系では梁代初の涅槃学者は、河西道朗の仏性理論を受容していなかったように見える。梁武帝の命を受け宝亮(444-509)が509年に編纂した『大般涅槃經集解』は、その当時の涅槃学者の大部分の理論を集大成した『大般涅槃經』の註釋書であるが、河西道朗という名前や彼が著述した『涅槃義疏』を用いてはいないからである¹⁰。しかしその八年後、梁武帝が517年に著述した¹¹「注解大品序」では、中道仏性論の片鱗を見ることができる。梁武帝は次のように書いている。

涅槃是顯其果德。般若足明其因行。顯果則以常住佛性爲本。明因則以無生中

⁴ 作者未詳、『三論祖師傳集』(N111), p. 520a.

⁵ 吉蔵、『大品經義疏』(X24), p. 196a ; 吉蔵、『涅槃經遊意』(T38), pp. 230a-b.

⁶ 作者未詳、『三論祖師傳集』(N111), p. 520a.

⁷ 安澄、『中論疏記』(T65), pp. 98a-b.

⁸ 「今大乘明義。正以中道爲正因體。故正因佛性是正法。」: 慧均、『大乘四論玄義記』(X46), p. 603b.

⁹ 吉蔵、『大乘玄論』(T45), p. 35c ; 平井俊榮(1976), 『中国般若思想史研究』(東京: 春秋社), p. 320.

¹⁰ 金星喆(2011), p. 264.

¹¹ 「注解大品序」著述時期についての分析は、金星喆(2011), p. 261参照。

道爲宗。以世諦言說。是涅槃是般若。以第一義諦言說。豈可復得談其優劣。¹²

「無生中道である般若が原因になり、常住仏性の涅槃という結果を得ることになるが、厳密に言うと、般若と涅槃は区分されない。」という意味である。再説すれば、無生中道の智慧がそのまま常住仏性の涅槃であるという洞察であるという点で、これは中道仏性論に他ならない。梁武帝は関河の旧説を参考とし『注解大品序』を著述したと言われ¹³、湯用彤が言うように関河の旧説は僧朗を通して梁武帝に伝えられたであろうと推測できるのだが¹⁴、先ほど引用した仏性に対する議論もやはりそれに属しているであろう。

僧朗が撰山の止観寺で教をを広めているとき、その名声を聞いた梁武帝は僧朗を帝室に招請した。しかし僧朗はこれを拒否したので、天監十一年（512年）、十人の学僧を撰山に送り、教を受けさせた¹⁵。彼らを通して間接的に僧朗の教を伝え聞いた梁武帝はそれに基づき、新しい仏教観を披瀝し始め、「皇帝の理論」という意味でこれを「制旨義」と呼んだ¹⁶。「注解大品序」では僧朗の思想の中の二諦是教論、無依無得思想、教判の批判などを見ることができる¹⁷。

台湾の顔尚文が主張したように梁武帝は『大般涅槃經』を注釈することで僧権を掌握しようとしていた¹⁸。梁武帝が「注解大品序」で梁の三大法師の教判を批判したことも、これを傍証する¹⁹。周知のように梁武帝は真神を仏果の正因である仏性だと考えていた。いわゆる梁武帝の真神仏性論である。しかし「注解大品序」で梁武帝はこのような通説とは異なり、無生中道を涅槃の因行として提示した。「無生中道」という用語は『大般涅槃經集解』では全く見られないが、僧朗の曾孫弟子である吉蔵の『法

¹² 梁武帝, 「注解大品序」, 『出三蔵記集』(T55), p. 53c.

¹³ 梁武帝, 「注解大品序」, 『出三蔵記集』(T55), p. 54b.

¹⁴ 湯用彤(1997[初版 1938]), 『漢魏兩晉南北朝仏教史』(北京: 北京大学出版社), p. 530.

¹⁵ 江総持, 「栖霞寺碑銘」(中国仏寺誌叢刊 23), pp. 493-494.

¹⁶ 吉蔵, 『二諦義』(T45), p. 108b.

¹⁷ 金星喆(2011), pp. 133-135 参照。

¹⁸ 顔尚文(1998), 「梁武帝注解『大品般若經』と「仏教国家」の建立(「梁武帝注解《大品般若經》與「佛教國家」的建立)」, 『仏教研究中心学報』Vol. 3(台北: 国立台湾大学文学院仏学研究中心), p. 99.

¹⁹ 金星喆(2011), pp. 269-275 参照。

華玄論』²⁰や『大乘玄論』²¹に見ることができる。「注解大品序」が僧朗の強い影響下で書かれたとすると、このように仏性を中道と関連させる梁武帝の思想は僧朗から由来したものと推測される²²。

安澄の『中論疏記』に引用された「述義」の記事からは、僧朗の師として敦煌の曇慶法師を挙げることができる²³。また敦煌はシルクロードの中で「敦煌 → 酒泉 → 張掖 → 武威」へと繋がる「河西回廊」の始発点である。曇慶は正体不明の人物ではあるが「述義」の記事が事実ならば、僧朗の師である曇慶と中道仏性論の主唱者である道朗、どちらも河西地域の人物であるゆえ、敦煌を含めた河西地域を訪問した僧朗が中道仏性論を学習した後、江南に移住し、三論学の他の教えと共に中道仏性論を十人の学僧に教え、間接的に梁武帝に中道仏性論が伝えられたと推定することができるだろう²⁴。河西道朗が創案した中道仏性論が僧朗を通して始めて南朝仏教界へ紹介され、僧詮と法朗を経て、三論学の仏性理論として完成されていったと推測される。

三論学の文献の中で「仏性義」という題名で、仏性に関して論述している文献は吉蔵の『大乘玄論』第四卷、慧均の『大乘四論玄義記』第七・八卷、そして作者未詳の『大乘三論略章』の三つである。この三つの文献の仏性理論を比較してみると、分量の違いによる内容の加減がありはするが、扱っている主題も一致しており、論旨の展開も相互に類似している。『三論略章』は吉蔵の著述に依拠したものであるため当然でもあるが、吉蔵の『大乘玄論』と慧均の『大乘四論玄義記』に類似した内容が多いという点は、これらの文献の仏性理論の大部分が吉蔵と慧均の創案ではなく、両者の師である法朗の教えに拠るものであるということを示唆する。そして前述したように、その根本は撰山の僧詮と僧朗、そしてさらに遠くには河西道朗にあると言えるだろう。

「仏性義」という題名で三論学の仏性論を論述する文献がこのように三つあり、その中でも分量が一番多いものが慧均の『大乘四論玄義記』であるが、今まで三論学の仏性思想を研究するとき、主な資料と考えられてきたのは吉蔵の『大乘玄論』であった。その理由は『大乘四論玄義記』に写誤や脱字が極めて多いため、解読が容易では

²⁰ 吉蔵, 『法華玄論』(T34), p. 424b.

²¹ 吉蔵, 『大乘玄論』(T45), p. 64b.

²² 金星喆(2011), pp. 256-268 参照。

²³ 安澄, 『中論疏記』(T65), p. 22a.

²⁴ 金星喆(2011), pp. 88-90 参照。

なかったためである。『大乘四論玄義記』の「仏性義」に対する先駆的研究として日本の伊藤隆寿の論文「四論玄義仏性義の考察」がある²⁵。『大般涅槃經』の各品への見解を紹介し、五種仏性論を簡略に整理した後、「正性」という用語の出典を探している。しかし論文の末尾に書かれているように『大乘玄論』と比較検討すること、天台と慧遠の涅槃經観や仏性説とどのような関連があるのか対比させること、理内理外の概念と草木有仏性の問題、見性の問題は今後の課題だとして扱われていない²⁶。また最近の研究としては菅野博史の「『大乘四論玄義記』「仏性義」の「第一大意」の分析」がある²⁷。全八節で構成された「仏性義」の中で第一節である「明大意」で、重要な部分を順序に従って抜粋し、翻訳しながら解説した論文である。韓国の場合は崔鉉植の『大乘四論玄義記』校勘本があるだけであり²⁸、台湾を含めた中国の学界にも『大乘四論玄義記』の「仏性義」全体を論じた専論はないように思われる。

誤字と脱字の多い『大乘四論玄義記』を研究することは極めて困難な仕事ではあるが、三論学の仏性論を体系的に整理しようとするとき『大乘四論玄義記』は『大乘玄論』以上の重要な資料になる。本稿では、仏性理論に関して、これら三つの文献の「仏性義」に掲載された内容を比較しながら、矛盾したり、不足している内容を相互補充しながら、三論学仏性論の構造と特徴を究明してみようと思う。

II 三論学の五種仏性と中道仏性論

1 三論学の五種仏性論

前述したように三論学の仏性理論は『大般涅槃經』を根拠としている。『大般涅槃經』では仏性を実に多様に定義している。「自我に対して執着を除去した我見」²⁹、「十

²⁵ 伊藤隆寿(1973)、「四論玄義仏性義の考察」、『駒沢大学仏教学部研究紀要』31号(東京:駒沢大学仏教学部), pp. 325-336。

²⁶ 伊藤隆寿(1973), p. 334。

²⁷ 菅野博史(2012)、「『大乘四論玄義記』「仏性義」の「第一大意」の分析」、『創価大学人文論集』24(東京:創価大学人文学会), pp. 47-71。

²⁸ 崔鉉植(최연식・チェ・ヨンシク)(2009)、『校勘 大乘四論玄義記』(ソウル:仏光出版社)で多くの文字を校正した。

²⁹ 『大般涅槃經』(T12), p. 635c。

二因縁を觀察する智慧」、「十二因縁」、「阿耨多羅三藐三菩提の中道種」³⁰、「第一義空」、「中道」³¹、「十二因縁の流れを無常無斷として觀照する智慧」³²、「首楞嚴三昧」、「般若波羅蜜」、「金剛三昧」、「師子吼三昧」³³、「大慈大悲」、「大喜大捨」³⁴、…。しかし、「師子吼菩薩品」ではこの中の「十二因縁」に関連して仏性について下記のような説明をしている。

善男子。是觀十二因縁智慧。即是阿耨多羅三藐三菩提種子。以是義故。十二因縁名縁爲佛性。善男子。譬如胡瓜名縁爲熱病。何以故。能縁爲熱病作因縁故。十二因縁亦復如是善男子。佛性者有因有因因。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。譬如無明縁爲因諸行縁爲果行因識果。以是義故。彼無明體亦因亦因因。識亦果亦果果。佛性亦爾。善男子。以是義故。十二因縁出不滅不常不斷非一非二不來不去非因非果。善男子。是因非果如佛性是果非因。如大涅槃是因是果。如十二因縁所生之法非因非果。名縁爲佛性。³⁵

シッダールダ太子は菩提樹の下で①「十二因縁」を觀察し釈迦の③「果」を成したのであるから、②「十二因縁を觀察する智慧」が「阿耨多羅三藐三菩提（Anuttara samyakṣambodhi）の種子」であり「仏性」である。しかし簡単に省略して「十二因縁」を「仏性」とも呼ぶ。例を挙げるならば、「胡瓜」を食べると熱病を發症するのだが、そのゆえ胡瓜を「熱病」と隱喩することと同じである。このような仏性は、①因、②因因、③果、④果果の四つとして現われたりもする。

まず「十二因縁」は、③仏果の直接的な①「因」である。そして十二因縁を觀察することによって發生する智慧は「「因」に依拠する（因）もの」という意味で②「因因」である。阿耨多羅三藐三菩提の③仏果を体得すれば無上の大涅槃に入るゆえに、

³⁰ 『大般涅槃經』(T12), p. 768a.

³¹ 以上、『大般涅槃經』(T12), p. 767c.

³² 以上、『大般涅槃經』(T12), p. 768b.

³³ 以上、『大般涅槃經』(T12), p. 769b.

³⁴ 以上、『大般涅槃經』(T12), p. 802c.

³⁵ 『大般涅槃經』(T12), p. 768b.

大涅槃は「果の果」、つまり④「果果」である。慧均はこれを車輪四句と呼んだ。「因→因因→果→果果」の因果関係がまるで車輪と同じように循環するからである³⁶。また上で④「因であるが果ではないもの（是因非果）」、⑤「果であるが因ではないもの（是果非因）」、⑥「因でもあり果でもあるもの（是因是果）」として整理したものは、順序通りに過去・未来・現在の三世への適用である。そして、引用文の末尾に「因でもなく果でもないもの（非因非果）を仏性と呼ぶ」という言葉が付け加えられているが、この一節は三論学中道仏性論の典拠の一つとなっている。

『大般涅槃經』の上記の引用文に依拠して五種仏性論が創出された。開善寺の智蔵と莊嚴寺僧旻はこの中で因を縁因に、因因を了因に代替した後、正因を追加し仏性を「正因・縁因・了因・果・果果」の五つに区分した。三論学派の場合、吉蔵と慧均がこのような五種仏性をそのまま受容し、用語もやはりそのまま使用したが、両者の師である興皇寺法朗は「正因」という用語の使用を禁止し、その代わりに正性³⁷または正法正性という用語を使用したという³⁸。正性は因でもなく果でもない（非因非果）ゆえのことであろう。

『大般涅槃經』によると、縁因はもともと正因と対をなす因として、正因が「直接条件」ならば、縁因は「間接条件」を意味する。例を挙げるなら、牛乳に酵母を入れ温めてヨーグルト（酪）を作るとき牛乳は「正因」であり「酵母と温気」は縁因である³⁹。しかし、これらの五種仏性では縁因を「間接条件」でなく「認識対象（所縁）」の意味として変容させた。また了因は作因と対を成す言葉で作因が「存在論的原因」ならば了因は「認識論的原因」である。例を挙げるならば、無かった甕を新しく作る時の「陶工やろくろ」は作因であり、暗い部屋の中にある物を見えるようにする「灯火」は了因である⁴⁰。しかしながら上記の五種仏性では、了因は「認識されるようにするもの」ではなく「認識される内容」を意味する。五種仏性について開善寺智蔵と莊嚴寺僧旻、三論学派の見解は、一部異なっているのだから、それを比較すると表1のようになる。

³⁶ 慧均、『大乘四論玄義記』(X46), pp. 609c-610a.

³⁷ 章安、『大般涅槃經疏』(T38), p. 102a.

³⁸ 章安、『大般涅槃經疏』(T38), p. 177a.

³⁹ 『大般涅槃經』(T12), p. 775b.

⁴⁰ 『大般涅槃經』(T12), p. 735c.

学派 五因	智蔵 ⁴¹	僧旻 ⁴²	三論学派
正因	心	衆生	非因非果
縁因	十二因縁	六波羅蜜	十二因縁
了因	智慧	智慧	智慧
果	菩提	菩提	菩提
果果	大涅槃	大涅槃	大涅槃

表 1

五種仏性の中で、特に正因を何と見なすべきかについて彼らの見解は違っていた。開善寺智蔵は「心」を、莊嚴寺僧旻は「衆生」を「正因仏性」と見たが、三論学派では特定の概念を「正因である仏性」として設定するのではなく、因や果に対する議論を超えたもの、つまり非因非果を真の正因仏性として提示した。議論の枠自体を転覆させながら階型 (Type) を上昇させたのだ。そしてその根拠は、前述した「師子吼品」の引用文末尾の「非因非果を仏性と呼ぶ」という一節にある。議論の転覆については、後に再び論じるが、仏性に対する「概念的知識」でなく、仏性それ自体の体得のために考案された三論学派の独特な方式である。

『大乘四論玄義記』「仏性義」の第四章「広料簡」の第一節「弁宗途」と第二節「明証中道為仏性体」に記述された説明を総合して三論学の五種仏性論を整理すると表 2 のようになる⁴³。

⁴¹ 『大乘三論略章』(X54), p. 843a.

⁴² これは次の『大般涅槃経』(T12), p. 775b の経文による。「衆生佛性亦二種因。一者。正因。二者縁因。正因者謂諸衆生。縁因者謂六波羅蜜。」

⁴³ 以下Gを除いて、慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 607a-bによる。

A	B	C	D	E	F	G ⁴⁴	H
体	正	正性	正因性	非因非果	正因	非因非果	正性
用	傍	縁性	縁因性	因	縁因	十二因縁	境界仏性
				因因	了因	十二因縁所生観智	観智仏性
			縁果性	果	果	三菩提	菩提果仏性
				果果	果果	無上大涅槃	大涅槃果仏性

表 2

仏性は正性と縁性の二つの区分される (C)。正性が中心 (正) ならば縁性は補助的 (傍) である (B)。正性が仏性の体ならば縁性は仏性の用である (A)。縁性は再び縁因性と縁果性の二つに区分される (D)。『大般涅槃経』の「師子吼品」で言うところの因仏性と因因仏性は縁因性、つまり「縁因である仏性」であり、果仏性と果果仏性は縁果性、つまり「縁果である仏性」である (E)。そして正性である正因性は縁因性や縁果性を超越する。つまり、因でもなく果でもない (非因非果)。三論学の正因仏性である。

2 諸家の正因仏性論とそれに対する批判

前節で見たように開善寺智蔵は「心」を「成仏の正因である仏性」と見、莊嚴寺僧旻は「衆生」を正因仏性と見た。ところで彼ら以外にも多くの理論家達が正因仏性が何であるかに関して多様な主張を繰り広げた。『大乘四論玄義記』に拠ると、仏性の体について、道生は「当有」と主張し、曇無遠は「本有中道真如」と主張し、望法師は両者を折衷した「得仏之理」と主張したが、後代になると、これに基づいて十余りの理論が考案された⁴⁵。『大乘玄論』⁴⁶を中心に『大乘四論玄義記』⁴⁷と『三論略章』⁴⁸に記載されたこれら十余りの理論を整理し比較すると表3のようになる (正因の前

⁴⁴ 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 610a.

⁴⁵ 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 601a.

⁴⁶ 吉蔵, 『大乘玄論』(T45), pp. 35b-37a.

⁴⁷ 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 601a-b.

⁴⁸ 『大乘三論略章』(X54), p. 839b.

に付けられた番号は三つの文献で記載されたそれぞれの順序を意味する)。

大乘玄論		大乘四論玄義		三論略章	
正因	主唱者	正因	主唱者	正因	
衆生	①衆生 ⁴⁹	⑦衆生	河西道朗, 末年の 莊嚴寺僧旻, 招提 寺白琰公	②衆生	
	②六法(不即 六法不離六 法) ⁵⁰	⑧仮, 実(不即六法不離六法 である別個の心識)		③六法(不即六 法不離六法)	
心	③心		定林寺柔法師, 開 善寺智藏が利用	①心	
	④眞伝不朽	⑤眞伝不朽(用)	中寺小安法師, 招 提寺慧琰	⑥眞伝不朽	
	⑤避苦求楽	⑥避苦求楽性(用)	光宅寺法雲	④避苦求楽心	
	⑥眞神	④眞神	梁武帝蕭衍, 小亮 と類似	⑦眞神	
	⑦阿梨耶識自 性清浄心	⑨第八無没識 ⑩第九無垢識	自性清浄心 地論師 撰論師	⑩梨耶識	
理	⑧当果	昔の数々の僧侶た ち	①当果	白馬寺愛法師(道 生)	⑤当果
	⑨得仏之理	靈根寺僧正(師資相 承なし)	②得仏之理	靈根寺僧正慧令 (望法師)	⑧得仏之理
	⑩眞諦	和法師, 小亮法師 (師資相承や經典的 根拠なし)			
			③眞如性理	靈味寺小亮, 光宅 寺法雲	⑨眞如
	⑪第一義空	北地の摩訶衍師			

表 3

これらは三つの文献で紹介された「正因仏性」の種類と意味と主唱者に大きな違いはない。しかし、『大乘玄論』の「⑦阿梨耶識自性清浄心」を『大乘四論玄義記』では「地論師の第八無没識」と「撰論師の第九無垢識」の二つに区分し、「⑩眞諦」を「眞如性理」と書いている。また『大乘玄論』では北地の摩訶衍師が主張したという「⑪第一義空」を紹介しているが、『大乘四論玄義記』と『三論略章』ではこれが欠けている。

⁴⁹ 『大般涅槃經』(T12), p. 775b.

⁵⁰ 『大般涅槃經』(T12), pp. 802b-802c.

『三論略章』ではこのような正因仏性理論を列挙するだけであるが、『大乘玄論』と『大乘四論玄義記』ではこれに対する批判も載せている。中観の論理を駆使することでこのような理論に内在する矛盾を露わにしたが、独特な点は、經典に根拠がなかったり⁵¹、師資相承の伝統なしに考案された理論⁵²はすべて正当な仏性理論とは言えないと批判した点である。『大乘玄論』では、十一名の理論家達が成仏の正因、つまり正因仏性と考えた、これら十一の概念を一つ一つ批判した後に、どんな理論でも論破することができる三つの論理を紹介している。第一は「作有無破」であり、「成仏の理致」が現在存在するかしらないかを問う論破するもの、第二は「作三時破」であり、「成仏の理致」が過去・現在・未来の三時のいずれにおいても存在することはできないことを示すことで論破するもの、第三は「即離破」であり、「成仏の理到」が空性の真理と同じでも異なるものでもないという論証で論破するものである⁵³。『大乘四論玄義記』では、靈根寺僧正慧令が主唱した「得仏之理」を批判する論理として紹介されているが、いずれにせよ、この三つはすべて中観の論理の援用である。

龍樹の『中論』を検すると、「①作有無破（存在と非存在を問う論破）」は、『中論』第一章第六偈の「縁の中で予め結果があったり、またはなかったりすることはすべて不可能である。予めないのならば何のために縁になり、予めあるのならば縁はどこに使うのか」⁵⁴と同一の論法であり、「②作三時破（過去・現在・未来の三時を問う論破）」は、第二章第一偈の「すでに去ってしまったものには去るものはない。まだ去っていないものもやはり去るものはない。すでに去ってしまったものと去っていないものを超えて、今去っている只中のものにも去るものはない」⁵⁵の論理とその構造が同一である。また、「③即離破（空と一致するのか、別なのか問う論破）」は、第十章第一偈の「もし火がそのまま燃料ならば行為と行為者は同一である。もし火が燃料と違うならば燃料がなくとも火はあるだろう」⁵⁶と論破形式は

⁵¹ 「②六法、④眞伝不朽、⑩眞諦」を正因仏性として見る理論。

⁵² 「⑨得仏之理、⑩眞諦」を正因仏性として見る理論。

⁵³ 吉蔵、『大乘玄論』(T45), p. 36c-37a.

⁵⁴ 「果先於縁中。有無俱不可。先無爲誰縁。先有何用縁。」：『中論』(T30), p. 2c.

⁵⁵ 「已去無有去。未去亦無去。離已去未去。去時亦無去。」：『中論』(T30), p. 3c.

⁵⁶ 「若燃是可燃。作作者則一。若燃異可燃。離可燃有燃。」：『中論』(T30), p. 14c.

同じである。

上記の十一の理論が正因仏性にならない理由は、そのすべてが有所得の分別でしかないためだ⁵⁷。真正の仏性は理論や概念で理解されるものではなく、理論と概念の領域を越えたものとして体得される。議論の枠自体を破棄する。それは以下に論ずる三論学の中道性である。

3 三論学の中道仏性論の根拠と方法

三論学で仏性を中道と規定した時、根拠とされたものは『大般涅槃經』「師子吼品」の次の経文である。

善男子。佛性者名第一義空。第一義空名爲智慧。所言空者不見空與不空。智者見空及與不空常與無常苦之與樂我與無我。空者一切生死。不空者謂大涅槃。乃至無我者即是生死。我者謂大涅槃。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。中道者名爲佛性。⁵⁸

ところで、この経文の冒頭では、仏性は第一義空であり、第一義空は智慧なのだが、ここでいう空とは「空と不空を見ないこと」であり、智慧を持った自己は「空と不空をすべて見る」と説明されている。この説明を中観学の「四句判断」に適用すれば、前の説明は第四句に該当し、後の説明は第三句に該当する。空でもなく不空でもない第四句の洞察、空であり不空である第三句の洞察のすべてが中道を意味する。

周知のように三論学では般若思想と仏性思想の融合を課題とした⁵⁹。新三論の理論家たちは『大般涅槃經』の経文の中に仏性を中道と規定する経文を探し出し、それに従った。仏性としての中道、つまり中道仏性は「概念」を通じて理解されるものではない。三論学の中道仏性に関する『大乘玄論』の次の説明を見てみよう。

⁵⁷ 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 603b.

⁵⁸ 『大般涅槃經』(T12), p. 767c.

⁵⁹ 鈴木哲雄(1990), 「初期禪宗と三論」, 平井俊榮 監修, 『三論教学の研究』(東京: 春秋社), p. 426.

問。破他可爾。今時何者爲正因耶。答。一往對他則須併反。彼悉言有。今則皆無。彼以衆生爲正因。今以非衆生爲正因。彼以六法爲正因。今以非六法爲正因。乃至以眞諦爲正因。今以非眞諦爲正因。若以俗諦爲正因。今以非俗諦爲正因。故云。非真非俗中道。爲正因佛性也。⁶⁰

三論学では中道を正因仏性と考えているが、「中道」という概念を主張しているのではない。相手方が仏性についてどのような理論を主張しても、常にそれとは相反する理論を仏性として提示することで中道を示すのだ。だからといって、この時提示する理論を信奉しているわけではない。相手が間違った主張をしたので、それを批判するために相反する理論を説くだけである。相手方が正因仏性として「衆生」を主張すれば、それとは相反する「衆生ではない（非衆生）」を仏性として提示する。「六法」を主張すれば「六法ではない」を提示する。このように相手の主張を「そのまま裏返すこと」は批判でもあるが、中道仏性を示す方法でもある。破邪の批判がそのまま顕正のでもあるのだ。

このように相手の主張に対応しながら、それとは相反する理論を提示する論理を「横論」と呼ぶ。「横方向の論理」という意味である。横論の方式は「病氣に合わせて薬を与えること（応病与薬）」と同じで、相手方が何を主張するかに従って対処方式が変わるのである。しかし、これと同時に一つの概念に対し否定に否定を重ねながら、中道を追求する洞察を深めていかななくてはならない。これを「堅論」と呼ぶ。横論は「相手に合わせた洞察」であり水平的であるが、堅論は「洞察の深さ」と関係するので垂直的である。『大乘玄論』では中道仏性に向かう堅論の洞察を次のように説明している。

横論爲藥。則如向辨。堅則望道。只非衆生等即是正因。若言是是非是。亦何者非衆生而説衆生乎。但非衆生而説衆生。此之衆生豈可言其是有。豈可言其是無。豈可言其是亦有亦無非有非無耶。若識此衆生者。何爲問非正因。乃至六法眞諦義亦如此。若徹了深悟。此則正因佛性義已具足。前是橫論一重。此復是堅論一重。便成兩重論正因義也。⁶¹

⁶⁰ 吉蔵、『大乘玄論』(T45), p. 37a.

⁶¹ 吉蔵、『大乘玄論』(T45), p. 37a.

他の理論家が正因仏性として提示した「衆生」を横論として洞察しながら、三論学では「衆生ではない」を正因仏性として理論を立てたりもするが、「衆生ではない」を正因仏性と主張しているのではない。相手の主張を相殺させ、中道仏性を表に出そうとして立てた理論でしかない。従って「衆生ではない」という理論そのものに対して、いま一度垂直に深く洞察していけば、正因仏性を正しく理解することができる。これが堅論である。言葉で「衆生」というが、もともとは衆生というものもない。従って衆生は「有」でもなく、「無」でもなく、「亦有亦無」でもなく、「非有非無」でもない。衆生に対する四句否定の洞察である。相手方と相反する理論を提示することで、相手方の理論を中和させる横論の洞察と、相手方の主張に対して四句の理解すべてを否定する堅論の洞察が一つになった時、真の正因である中道仏性が現われる。相手方が「六法」や「真諦」など、先ほど紹介したどんな概念や理論を正因仏性と見なしても、これは同じである。横論と堅論で洞察し、相手の主張を無力にすることで、真の正因である中道仏性を露わにする。「概念を通して正因仏性を追求しようとする試み」それ自体を転覆させることで正因仏性を提示するのだ。中道仏性を説く三論学特有の方式であると言える。吉蔵も慧均も過去の理論の問題点を指摘しながら、中道仏性論を提唱したが、過去の理論を全面的に排撃するものではなかった。吉蔵は次のように語っている。

平等大道無方無住故。一切並非。無方無礙故。一切並得。若以是爲是以非爲非者一切是非並皆是非也。若知無是非無非無不非假名爲是非者。一切是非並皆是也故知。上來十一家所說正因。以是爲是故。並非正因佛性。若悟諸法平等無二無是非者。十一家所說。並得是正因佛性。⁶²

もともとは「正しい」とか「間違っている」などということはないのだが、嘘をもって正しいとか間違っているとか言うのである。過去の理論家たちは正しいこと、間違っていることに執着した。従って、彼らが提示した理論はすべて正因仏性であり得ないが、もしすべての存在が平等であり、正しいとか間違っているとかいうことがもともと存在しないという点を悟れば、これらの理論すべてが正因仏性となり

⁶² 吉蔵、『大乘玄論』(T45), p. 42a-b.

うる。「心」「真神」「避苦求楽」「真伝不朽」など、数々の概念や理論が正因仏性として提示されてきた。しかし、正因仏性はこのような形概念や理論で規定できるものではない。ある理論を正しい主張とし、他の理論は間違っていると排撃する「正しい、間違いの二分法」を超越することで初めて理解できるものなのである。階型（Type）を上げることなのである。前にも言及したが、仏性に関する議論をしながら、ある一つの理論を提示することではない。仏性に対する概念的議論それ自体を破棄することで、仏性の正体を表すことができるのである。しかし、三論学の仏性論はここで終わらない。引用文末尾で言うように、このように「正しい」とか「間違いである」とかいうことを乗り越えた時、初めて『大乗玄論』で紹介されている十一の理論すべてを正因仏性として活用できるようになる。言うならば、階型を再び下げ、仏性として活用するのである。他の人が立てたものは壊すが、自分が壊した後は再び立てることができる。執着すればすべて間違いであるが、執着を超えれば、すべてが正しくなりうるのである。これが立破自在の三論学の中道仏性論である。

III 仏性に関する諸理論に対する無依無得の分析

1 三仏性は本有か始有か

東アジアの仏教界で『大般涅槃経』が翻訳、紹介されると、仏性がもともとあるのか（本有）、もしくは新しく生じるものなのか（始有）をめぐる、理論家たちの意見は分かれた。『大乗玄論』の場合は「仏性義」の第六章「本有始有門」において、『大乗四論玄義記』の場合は「仏性義」の第四章「広料簡」の中の第四節「明本始有義」において、仏性の本有、始有の是非について論議されている。

『大乗玄論』では、まず本有論と始有論の根拠を『大般涅槃経』に置いている。仏性を「暗い部屋の中にある瓶（暗室瓶盆）」や「力士の額にはめ込まれた宝石（力士額珠）」などに譬えた経文は本有論の根拠となり、「馬商人が雌馬の価格には責任を持って、その子馬の価格には責任を持たない（責驢馬直不責駒直也）」や「明日まさに蘇を食べようとする人が、今すでにその臭いを心配することと同じである（明当

服蘇今已道臭)」などの経文は始有論の根拠とされた⁶³。このように仏性に対して相反する比喻に因って仏性を「もともとあるもの（本有）」とも解釈し、「新しく生じるもの（始有）」とも解釈する。しかし仏性は、元来、本有でもなく始有でもなく、本有や始有を説くことは仮名であり方便である。このように主張する『大乘玄論』の説明を引用してみよう。

今一家相傳明佛性義。非有非無非本非始亦非當現。故經云。但以世俗文字數故說有三世。非謂菩提有去來今⁶⁴。以非本非始故。有因緣故。亦可得說故。如涅槃性品明。佛性本有。如貧女寶藏而諸衆生執教成病。故下文即明始有。故知。佛性非本非始。但爲衆生說言本始也。⁶⁵

もともと本有もなく始有もなく、方便として本有や始有を説くだけである。ならば仏性がもともと存在したということ（本有）でもなく、新しく生じること（始有）でもない理由は何なのだろうか。これを解明しながら三論学特有の論法が駆使されている。これを引用してみよう。

第一念是新。第二念是故。譬如新米初出者是新。次者非復是新。亦得第一念爲故第二念爲新。先者名故。後始起者是新。是則先後皆得名新。故言新新生滅。亦可。初後皆得名故。故言初故後亦故。新故既通初後。本有始有義亦復然。新故義通初後。但說初故名新。久新名故。定知。何者爲新。何者爲故。故知。都無新無故。⁶⁶

毎刹那ごとにある考えが生滅する時、始めの考えを「新しいもの」、次の考えを「過ぎたもの」もしくは「後ろのもの」と言うことができる。始めの考えを中心とするとき、このように言う。しかしこれと反対に、始めの考えを過ぎたもの、その次の考えを新しいものと呼ぶこともできる。次の考えを中心にするときこのように呼ぶことがで

⁶³ 吉蔵、『大乘玄論』（T45），p. 39a.

⁶⁴ 『維摩詰所説経』（T14），p. 548c.

⁶⁵ 吉蔵、『大乘玄論』（T45），p. 39c.

⁶⁶ 吉蔵、『大乘玄論』（T45），p. 39c.

きる。このように始めの考えであろうと、次の考えであろうとすべて「新しいもの」と呼ぶことができ、「過ぎたもの」と呼ぶこともできるから、「新しいもの」も実体がなく、「過ぎたもの」にも実体がない。三論学ではこのような洞察を根拠とし、仏性に対して本有と始有の是非を問うことが無意味であるという点を弁証する。状況に従って新が故になり、故が新になり、本が始になり、始が本になる。従って究極的には本もなく始もない。仏性が本有であるか、始有であるかという問いに対していずれかを選び取るのではなく、本有と始有という概念自体が無意味だという点を弁証しているのだ。三論学では仏性の本有、始有の問題もやはり議論の枠自体を転覆させるという特有の方式で解消している。

2 菩薩の修行階位による見仏性の程度

『大般涅槃經』の「師子吼品」には「すべての衆生がたとえ十二因縁と一緒に行をしても、見たり知ることにはできない。見たり知ることができないので、終わりや始まりがない。十住菩薩はただその終わりだけを見、その始まりを見ることはできない。世尊であられる釈迦牟尼は始めも終わりも見。このような意味で釈迦牟尼は明確に仏性を見ることができる」⁶⁷という経文がある。『大乘玄論』第八章の「見性門」と『大乘四論玄義記』第四章「広料簡」の第六節「見不見仏性」でこれについて論じられているが、後者の方がより詳細で体系的である。

「見性の程度」、つまり「見仏性の程度」については「無差別差別」と「差別無差別」の二つの方式で説明することができる。前者は「分別的な説明」であり、後者は「分別を超越した説明」である。まず分別的に説明すると、見性の程度は、次のような四句で整理することができる⁶⁸。

- ① 仏性の始まりは見るが、終わりは見えない。：初地菩薩
- ② 仏性の終わりは見るが、始まりは見えない。：後身 十地菩薩(十住菩薩)
- ③ 仏性の始まりも見、終わりも見。：仏
- ④ 仏性の始まりも見ず、終わりも見えない。：正法に因った説明

⁶⁷ 『大般涅槃經』(T12), p. 768c.

⁶⁸ 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 615a.

①の初地菩薩は仏性を初めて悟ったため、始めは見るが終わりは見ることはできない。②十地菩薩は菩薩として修得しなくてはならない禅定をすべて学び終え、清浄であるため、終わりは見るが始まりを見ることはできない。③釈迦牟尼の場合は初地菩薩と十地菩薩を含めたすべての衆生に仏性があることを知っているため、始めも終わりも見ることができる⁶⁹。初地を含めた九地以下では仏性を聞くことで見たり(聞見)、信じることで見たり(信見)と明瞭ではなく、十地では部分的に智慧で見たり(慧見)、仏眼で明瞭に見る(了了見)ことができる⁷⁰。そして、④の「仏性の始まりも見ず、終わりも見えない」という部分では、続く「分別を超越した説明」で、「正法」について次のような議論を展開している。

初地見始。即是十地見始。十地見終。即是初地見終。有初地不見終。即是十地不見終。十地不見始。即是初地不見始。佛地見始見終。即是初地與十地見始見終。三種見與不見等。即是正法。非初非後。⁷¹

釈迦が始めと終わりのどちらも見るならば、初地と十地も始まりと終わりのどちらも見るができる。初地と十地のどちらも終わりを見るができるし、見るができないということもあるということだ。『大乘四論玄義記』ではこれ以上その理由について説明されておらず、『大乘玄論』でも、ただ「始まりと終わりもなく、始まり終われば、見ないでいながらも見える」という言葉で見仏性に関する議論を終えている。しかし前節で「新しいもの(新)と過ぎたもの(故)」、「始有と本有」の区別を批判した論理に準ずれば、その理由を推測することができる。始まり(始)が新しいもの(新)で、終わり(終)が過ぎたこと(故)でありもするが、始まりが過ぎたことで、終わりが新しいことでもあり得る。終わったものは昔のことなので過ぎたもので、始まるものは今のことなので新しいものであるが、どんなことでも「始まった後に終わること」を一つとして洞察すれば、始まりが過ぎ去った昔のことで終わ

⁶⁹ 釈迦牟尼が仏性の始めと終わりをすべて見る理由は出ていないが、「迦葉品云。十地菩薩唯見自身成佛。不見一切衆生成佛。故不明了。所以言少分見」【慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 614b】という説明から上のように推定することができる。

⁷⁰ 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 614b.

⁷¹ 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 615b.

りが新しい事柄になる。従って「仏性に到達すると、中でもなく、外でもなく、有るわけでもなく、無いわけでもないゆえ、何を理解することもなく、知ることができないこともなく、究極的に清浄である」⁷²。

三論学では菩薩の修行階位の中でどの段階からどの程度仏性を見るのかについて議論しながら、他の理論に対してこのように「分別を超越した中道の洞察」と「仮名による分別的説明」を同時に提示している。

3 理内、理外の区分と仏性の有無

三論学に特有の議論形式の一つが理内と理外の区分である。理内とは「理法の内」を意味し、理外は「理法の外」を意味する。不生不滅、無依無得は理内の洞察であり、有生有滅、有依有得は理外の見方である⁷³。このように理内と理外を区別し、論旨を展開することは仏典に由来するものではなく、新三論の初祖である僧朗の創案であった⁷⁴。三論学では理内と理外の区別によって、仮名と因縁、生死と涅槃、真諦と俗諦を論じ⁷⁵、また、有と無⁷⁶、凡夫と聖人⁷⁷、善⁷⁸、心⁷⁹、菩提と解脱⁸⁰について論じる。例を挙げるなら、理外では真諦と俗諦がすべて凡夫の考えであり、俗諦になるだけだが、理内では真諦と俗諦がすべて聖人の境界で真諦になる⁸¹。また、他の学派は有と無に留まるので理外にあるが、三論学派は有と無に留まらないので理内にある⁸²。三論学では上に列挙した多様な概念を理内と理外の区別のもとで明らかにしたので、仏性に対する解明は、その議論が体系的であると言える。『大乘玄論』の順序に従ってこれを整理すると次のようになる。

⁷² 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 615b.

⁷³ 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 612c.

⁷⁴ 「然理内外義 無的所出 而攝嶺師 恒導理内外義」: 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 612b.

⁷⁵ 吉蔵, 『浄名玄論』(T38), pp. 896c-897a.

⁷⁶ 吉蔵, 『大乘玄論』(T45), p. 15b.

⁷⁷ 吉蔵, 『大乘玄論』(T45), p. 16b.

⁷⁸ 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 591c.

⁷⁹ 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 612b.

⁸⁰ 慧均, 『大乘四論玄義記』(X46), p. 612c.

⁸¹ 吉蔵, 『浄名玄論』(T38), p. 897a.

⁸² 吉蔵, 『大乘玄論』(T45), p. 15b.

- ① 理外に仏性がない（理外 無仏性）。
- ② 理内に仏性がある（理内 有仏性）。
- ③ 理内に仏性がない（理内 無仏性）。
- ④ 理外に仏性がある（理外 有仏性）。
- ⑤ 仏性は内と外、有と無の区別を超える（非内非外 非有非無）。

『大乘四論玄義記』ではこの五つの見方を再び次のように整理している。①まず、五眼⁸³で見た理外には衆生であろうと法であろうとどんなものも無いため「理外に仏性がない」、②しかし、一般的な感覚（情）として説明すると「理外に仏性が有る」、③また、『金剛經』で我相、人相、衆生相、壽者相があれば菩薩でないというように、「理内には衆生がないので仏性もない」、④反面、『華嚴經』で善財童子が無情物である弥勒樓を見て無量の法門を得たという例話で分かるように「理内には衆生だけではなく草木にも仏性がある」、⑤しかし、究極的に言えば仏性は内でもなく外でもなく有もなく無もない⁸⁴。『大般涅槃經』第三十二「迦葉菩薩品」に言うように、仏性が確実に内や外にあると言うならば、これは仏法僧の三宝を誹謗することになる⁸⁵。

以上のように、三論学では理内と理外を区別した後、仏性の有無の是非を明らかにするのだが、「一闍提が成仏する」とか「草木にも仏性がある」などの洞察はすべて「②理内に仏性がある」という選言肢（alternative）の中で三論学の仏性論として認定されているだけである。そして究極的に三論学では、理内と理外の区別や仏性の有無がすべて無意味であることを露わにする。ここでもやはり前で見たと同じように、他の議論と同じように議論の枠それ自体を転覆させながら、無依無得の洞察として階型を上昇させている。

⁸³ 凡夫の肉眼、天神の天眼、二乗の慧眼、菩薩の法眼、釈迦牟尼の仏眼：吉蔵、『金剛般若疏』（T33），p. 120a.

⁸⁴ 慧均、『大乘四論玄義記』（X46），p. 613b.

⁸⁵ 慧均、『大乘四論玄義記』（X46），p. 613b.

IV 三論学仏性論の構造と特徴についての概観

三論学のいろいろな理論を一目瞭然に整理することは易しいことではない。文献の量が膨大であるだけでなく、その内容も晦渋であるためである。仏性論も例外ではなく、研究者によって取り上げる問題と整理の方法に相違が認められる。三論学の仏性論を扱う研究として、日本では、常盤大定の『仏性の研究』⁸⁶と平井俊榮の『中国般若思想史』⁸⁷があり、論文では前で紹介した伊藤隆寿と菅野博史の『大乘四論玄義記』「仏性義」関連の論文がある。中国では、任繼愈主編の『中国仏教史』⁸⁸、楊惠南の『吉蔵』⁸⁹、董群の『中国三論宗通史』⁹⁰などで三論学の仏性思想が論述されている。また、韓国では、金仁徳の論文、「三論学の中道仏性論」⁹¹などがある。これらの研究で問題として取り上げているのは、「正因仏性について十余りの異説」、「五種仏性説についての異見」、「仏性の本有始有の問題」、「中道仏性論」、「理内、理外の区別に伴う仏性の有無の問題」などである。このような諸問題をバランス良く扱っている研究もあるが、一部だけを取り扱った偏った研究もあり、些細な問題を大きく取り扱い、全体像を歪曲している研究もある。三論学の仏性論を明らかにしようとするとき、文献資料に対する精緻な分析もおろそかにできないが、「核心理論」を抽出し、全体像を把握しようとする作業は、それ以上に重要である。この論文では仏性と関連する三論学の多様な理論をできるだけバランス良く扱いながら、三論学の仏性論が何を志向し、何を主張しているのか体系的に糾明しようと試みた。

まず本稿では、正因仏性の問題を議論することから始めた。南朝の仏教理論家たちは『大般涅槃経』の四種仏性を骨格とし、ここに正因を追加しながら仏性を五つに区分し、それぞれの名称を「①正因、②縁因、③了因、④果、⑤果果」とした。これが五種仏性論である。この中で「③了因仏性」は「十二因縁を観察する智慧（十二因縁

⁸⁶ 常盤大定(1982, 初版 1930), 『仏性の研究』(東京: 図書刊行會), p. 182-193.

⁸⁷ 平井俊榮(1976), 『中国般若思想史研究』(東京: 春秋社), pp. 617-640.

⁸⁸ 任繼愈 編(1993, 初版 1988), 『中国仏教史』第三卷(北京: 新華書店), pp. 376-391.

⁸⁹ 楊惠南(1989), 『吉蔵』(台北: 東大図書公司), pp. 221-252.

⁹⁰ 董群(2008), 『中国三論宗通史』(南京: 江蘇古籍).

⁹¹ 金仁徳(1984), 「三論学の中道仏性論(三論學의 中道佛性論)」, 『仏教学報』 21 集(ソウル: 東国大学校仏教文化研究院), pp. 85-121.

所生観智)を意味し、「④果仏性」は菩提、「⑤果果仏性」が大涅槃を意味するという点については、大きな意見の相違はない。しかし、「①正因仏性」については様々な見解が提示された。梁の三大法師の中で開善寺智蔵は「心」であるとし、莊嚴寺僧旻は「衆生」、光宅寺法雲は「避苦求楽性」であると考えた。梁武帝は「真神」、地論師は「第八無没識」、摂論師は「第九無垢識」、白馬寺の愛法師は「当果」である等々と十余りの異なる見解が行われた。三論学ではこのような主張をすべて批判した後、『大般涅槃経』『師子吼品』の経文を根拠として「中道」が正因仏性であると主張した。いわゆる「中道仏性論」である。

しかし、独特なのは三論学の中道仏性は、概念や理論ではないという点である。誰かがある概念や理論を仏性であると規定するとき、これを批判することで体得されるものであった。例を挙げるならば「衆生」を仏性であると見なせば、三論学派ではこれと相反する「衆生ではない(非衆生)」を仏性として提示し、「六法」を仏性と見なせば、「六法でない(非六法)」を提示し、また「真諦」を主張すれば「真諦ではない(非真諦)」を提示する。まるで病気に対して薬を処方するが如く論敵の主張と相反する概念を提示しながら、中道仏性を自覚させるのである。「水平的である方法」という意味でこれを「横論」と呼ぶ。しかしこれで全部ではない。論敵を批判しながら自ら提示した「相反する概念」に対してさえ、更に否定に否定を繰り返す。例を挙げるなら、次のようなものだ。前に仏性を「衆生」であると見た論敵の主張も正しくはないが、これに反論して三論学派で提示した「衆生ではない(非衆生)」も真正な仏性ではない。それだけでなく「衆生でありながら衆生ではない」も仏性でなく、「衆生でもなく衆生でないものでもない」も仏性でない。縦には、このように「有、無、亦有亦無、非有非無」のパターンで続く四つの段階分別(四句)をすべて絶つのである(堅絶四句)⁹²。このような洞察を「堅論」と呼ぶ。「垂直的な論議」という意味で「洞察の深さ」を隠喩する。三論学で正因仏性として提示する「中道」は「概念」や「理論」ではない。どんな概念であろうと、このような横論と堅論で破棄し、「作用」を通して体得される。換言するならば、「概念や理論」を通して仏性を規定しようとする試みそのものを転覆させることで中道を露わにするのである。一般的な仏性論とは階型(Type)を異にする無依無得の中道仏性論である。

しかし、概念の破棄と転覆が中道仏性論の終着点ではない。横論と堅論の洞察によ

⁹² 慧均、『大乘四論玄義記』(X46), p. 602b.

って無依無得の中道を体得した後は、「衆生」、「六法」、「心」、「冥伝不朽」、「避苦求楽」、「真神」など、十余りの概念のどんなものでも正因仏性として活用することができるのだ。このように仮名を論破して無依無得の中道を露わにしたが、中道が現われた後はどんな仮名でも教化の方便として活用することができる⁹³。論破した数々の理論を仏性論として再び立てる（立）。立破に自在である。

三論学では正因仏性だけでなく、仏性に関連する他の理論を説明するときにも、無依無得の精神で洞察を行った。本稿では、1. 「仏性はもともとあるのか（本有）、あるいは新しく生じるのか（始有）」、2. 「菩薩の初地と十地、そして仏地の中でいつから仏性を明確に見るのか」、3. 「理内、理外の区別に伴って仏性の有、無がどのように違ってくるのか」という三つの問題を裁断する三論学の方法に注目してみた。本稿第三章の議論である。三論学ではこの三つの問題に対しても究極的には問題自体を破棄することで答えを出している。

第一、「仏性は本有か始有か」を問うが、「新しいもの（新）」と「過ぎたもの（故）」が観点によって変わるように、本有と始有の場合も観点によって本有が始有になり、始有が本有になり、究極的には本有もなく始有もない。第二、一般に「菩薩は初地では仏性の始まり（始）だけを見て、十地では終わり（終）だけ見、仏地に至って始めと終わりのすべてを見る」と言うが、初地であろうと十地であろうと、仏性の始まりと終わりを見るができないし、始まりと終わりのすべてを見ることもできる。『大乘玄論』に言うように「始まりと終わりもなく、始まり終われば、見ないでいながらも見える」⁹⁴ということを究極的に洞察するためである。第三、理内と理外を区別した後、仏性の有と無に関して、「理外に仏性がない（理外無仏性）」、「理内に仏性がある（理内有仏性）」、「理内に仏性がない（理内無仏性）」、「理外に仏性がある（理外有仏性）」の四つの方式で説明することができる。しかし、これらすべてが究極的な洞察ではない。仏性は内でもなく外でもなく有でもなく無でもない。

以上のように三論学では正因仏性だけでなく、仏性に関連した他の三つの問題を究明する際にも、結果的には議論の枠自体を破棄する。議論を転覆させて階型を上昇させることで、中道仏性を露わにするという独特な方式である。仏性は本有でもなく始

⁹³ 「十説雖不同。如大經二十淨論。若得方便。無非佛性正道。」：慧均、『大乘四論玄義記』(X46), p. 622b.

⁹⁴ 吉蔵、『大乘玄論』(T45), p. 41c.

有でもなく、見や不見の区別を超越する。また理内と理外を区別し有と無を論じることで理解されるものでもない。このような概念と分別をすべて超越した時、真正な仏性が現われる。しかしながら、すべての存在の平等中道を体得した後は、数々の概念とすべての理論を、仏性を教えるための方便として活用することができる。立と破に自由自在な無依無得の中道仏性論である。

(翻訳担当：金剛大学)