

中国初期天台における仏性論の展開*

— 智顛の仏性論について —

張風雷** (中国 人民大学)

発表要旨

東晋末期に大乘涅槃学が中国に伝来して以来、中国の仏教学者が例外なく重視した問題に仏性論がある。その仏性論は、南北朝時代には仏教の各学派が注目する問題の核心に据えられたが、隋唐仏教においてはそれだけでなく、諸宗派において教理として重視されてゆく。南北朝時代、その問題は因や果、さらには心識や境界から論じられ、また仏性の本有や仏性の当有(始有)が主張されるなど、諸説が入り乱れ、結論が出ない状況にあった。そうした中、陳から隋にかけて活動した中国天台宗の実質的な創始者である智顛は、天台円教の「性具実相」の立場から、南北朝時代の仏性論に対し批判を加えつつ総括することで、「五仏性」説と「性具善悪」論を確立した。そして、因と果、性と修、隠と顕、本と末といった観点から中国天台宗における仏性論の思想を体系化し、またこれを詳しく論じた。これにより、竺道生以来、中国仏教で通説となった「一切衆生悉有仏性」の思想に対して、これまでにない独創的な論拠を提示したのである。

はじめに

東晋末期以降、法顕が携えて戻った六卷本『大般泥洹経』と、大本『大般涅槃経』などの一連の大乘涅槃の関連経典が相次いで伝来し、竺道生らによってこれらが大きいに宣揚されたことにより、大乘涅槃学は鳩摩羅什や僧肇が伝えた大乘般若学の後を継ぎ、瞬く間に中国仏教界において主流に位置する学派となった。こうした中、仏性論

* 原題「佛性论在中国佛教天台宗早期思想中的开展 — 智顛の佛性论思想 —」。

** 中国人民大学仏教与宗教学理論研究所執行所長、教授。

は南北朝時代の仏教の各学派が注目する中心的な問題となったが、隋唐仏教においてはそれだけでなく、諸宗派の教理の主要な部分を占めるようになった。その後、今日に至るまで、中国仏教界では依然として仏性論に関する研究が重視され、その研究成果は仏教研究全体の中で相当な比重を占めている。このような状況は一面において、中国伝統文化において主導的地位にある儒家が心性論を特に重視することと関係していることは確かである。ただし反面においては、中国仏教において主導的地位を占める大乘仏教そのものが、「成仏」を修行の最高目標としていることも影響している。仏教の論理や実践において仏性論が果たす性格や役割に対する学界の判断が必ずしも共通したものでないにしろ、仏性論が主として究明するところのものが、衆生が成仏する可能性と成仏の根拠の問題であることは、概ね異論のないところであろう。この問題に対して用意される種々の回答は、衆生の成仏という究極的理想が実現するか否かの問題に直接的に関係するだけでなく、たとえ最高の理想を実現する理論的可能性にすぎないものであっても、衆生の修行に希望と原動力をもたらし、それだけでなく、衆生がいかなる修行の過程と方法をこの最高の理想を実現するために取るべきかということにも直接的に関係している。それ故に、仏性論は単なる理論上の問題ではなく、仏教の修行実践と密接に関係した問題、あるいは成仏を最高の理想とする大乘仏教の修行実践における基礎的な問題であると言いうる。中国儒家が心性論の問題を特に重視するのはその「成聖」の理想と実践の必要に基づくからであるが、その原理は仏教における仏性論の重視と軌を一にするものと言えよう。

南北朝時代の仏教において、仏性論は各学派が一致して注目した問題の核心であったが、それぞれの見解には大きな相違が生じていた。智顛（538—598¹）、吉蔵（549—623）、慧均など南北朝末期に生きた仏教学者たちはみな当時の論争について記述しており、近代以降の学者もこれに対して多くの研究を行っている。一般的にみて、南北朝時代の仏性問題に関する論争は、基本的には、『大般涅槃経』の中で繰り返し説

¹ 学界の定説では智顛の生卒年は西暦 538—597 年であるが、楊曾文氏は陳垣『二十史朔閏表』に基づき、智顛の卒年である隋の開皇十七年十一月二十四日が西暦の 538 年 1 月 7 日に該当すると推算した。楊曾文「中日天台宗に関する諸問題（关于中日天台宗的几个问题）」（『東南文化』1994 年第 2 期）を参照。なお、その中では卒年より逆算して智顛の生年を 539 年とするが、これは誤りである。詳細については、拙稿『天台智者大師の世寿と生年（天台智者大師の世寿与生年）』（『華林』第一卷、中華書局、北京、2001 年）を参照されたい。

示される「一切衆生悉有仏性」²に対する理解の相違と見なすことができる。つまり、第一にはいわゆる「一切衆生」が「一闡提」を含むかどうか、第二にはいわゆる「有」とは何か、第三に「仏性」とはいかなる意味か、である。これらの問題をめぐり、南北朝の論師たちのうちのある者は因から、また果から、さらには心識や境界から論じ、またある者は仏性の本有や当有（始有）を主張したため、その論争は諸説入り乱れ、結論が出ない状況になった。陳から隋にかけて活動した中国天台宗の実質的な創始者である智顛は、天台円教の「性具実相」の立場から、南北朝時代の仏性論に対し批判を加え、「五仏性」説と「性具善悪」論を確立した。そして、因と果、性と修、隠と顕、本と末といったものから中国天台宗の仏性思想を体系的に築き上げ、またこれを詳しく論じた。これにより竺道生以来の中国仏教で通説となった「一切衆生悉有仏性」の思想に、これまでにない独創的な論拠を提示したのである。

一 「五仏性」説と「一切有心皆当作仏」

周知のごとく、天台宗は『法華経』を根本経典とする。智顛は『法華経』が仏出世の本懐を説いたところに諸経に勝る重要な意義があると考えた³。その仏の「出世の本懐」とは、『法華経』の方便品で以下のように説かれている。

諸仏世尊、唯以一大事因縁故出現於世。舍利弗、云何名諸仏世尊唯以一大事因縁故出現於世？ 諸仏世尊、欲令衆生開仏知見使得清浄故、出現於世。欲示衆生仏之知見故、出現於世。欲令衆生悟仏知見故、出現於世。欲令衆生入仏知見道故、出現於世。舍利弗、是為諸仏以一大事因縁故出現於世。⁴

² この句は、南北二本の『大般涅槃経』において、しばしば用いられているものである。

³ 菅野博史先生の指摘するように、智顛は「法華経至上主義者」と呼ぶよりも、むしろ「円教至上主義者」と呼ぶ方がよい（菅野博史「智顛と吉藏の法華经观的比较」、『華林』、第2巻、北京、中華書局、2002）。智顛は確かに『法華経』が「諸経に勝る」とする思想を持っていたが、『法華経』が諸経に勝る理由が仏の出世の本懐を説く唯一の「純円」の教えで、その他の諸経は円教の思想を持っていても「純円」ではないということにあったに過ぎないことは否定できない。

⁴ 『大正蔵』巻9、第7頁上。

仏の「出世の本懐」とは、「衆生をして仏の知見を開き示し悟り入らしむ（令衆生開示悟入仏之知見）」こと、換言すれば、衆生を仏の最高の知恵と境界に到達させること、すなわち成仏である。つまり、これは成仏の可能性の問題に関連していることがわかる。これに関して智顛は以下のように指摘する。

如経為令衆生開示悟入仏之知見。若衆生無仏知見，何所論開？ 當知仏之知見蘊在衆生也。⁵

つまり、「衆生をして仏の知見を開き示し悟り入らしむ」とは、「仏の知見が衆生に蘊在する（仏之知見蘊在衆生）」ことを理論的な前提とする。もし衆生に成仏の可能性が全く無ければ、「衆生をして仏の知見を開き示し悟り入らしむ」ことはできないはずである。このように、智顛は一切の衆生にみな仏性があり、みな仏となることができることを主張していたことが知られよう。

この『法華経』方便品の「開示悟入」の一段が涅槃仏性の学説とはっきりとした形で関連付けられるようになるのは、六巻本の『大般泥洹経』が伝えられて以後のことである。それ以前は、鳩摩羅什が弟子たちの質問に応じて「開仏知見」と「衆生作仏」の関連に言及したものの、明確な經典の証拠がないために、にわかには断言ができなれどといった状態であった⁶。一闡提を含む「一切衆生悉有仏性」の思想がようやく中国仏教界の共通認識となり始め、同時に直接的に『法華経』の「開示悟入」の一段が『大般涅槃経』の涅槃仏性思想と完全に一致し符合するものだと解釈されるようになったのは、六巻本『大般泥洹経』が伝えられて以後、特に大本『大般涅槃経』が訳出され建康にもたらされた後のことである。

さて、「一切衆生悉有仏性」の思想は南北朝時代の中国仏教界における通説であったと言っているが、学者の間でもその理解や解釈は一様ではなかった。ある学者は「果

⁵ 『法華玄義』巻二上、『大正蔵』巻33、第693頁上。

⁶ 慧叡『喩疑論』は鳩摩羅什の下で学んだ当時の状況を回想して次のように記している。「而亦曾問「此土先有經言、一切衆生皆當作仏、此当云何？」答言「『法華』開仏知見、亦可皆有為仏性。若有仏性、復何為不得皆作仏耶？」但此『法華』所明、明其唯有仏乘、無二無三、不明一切衆生皆當作仏。皆當作仏、我未見之、亦不抑言無也。」僧祐撰、蘇晋仁・蕭練子点校『出三蔵記集』巻五（北京、中華書局、1995年）236頁。及び『大正蔵』巻55、42頁上-中。

によって仏性を理解した。果から因を推論し、将来成仏する可能性としての果から遡及していき、当然仏性があるべきだという。この場合の仏性は、衆生の本性の中において固有のものではなく、修得の後に始めて存在するものである。つまり、衆生が迷いにある時には仏性はなく、悟った後に始めて仏性は存在するのである。これを仏性「始有」説、または仏性「当有」、或いは「修得」ともいう。一方で、一部の仏教学者は「因」により仏性を解釈した。この説においては、衆生が仏果を修得できるのは、まさしく衆生に本来仏性があるため、これは性がおのずから天然であり、本来このようなものであるからだと考える。衆生の持つ仏性とは、あたかも「力士額珠、雪山妙薬」のごときものであり、当人が知らないか、または容易には知りえないだけのことである。衆生が悟りにある時、仏性は自ら顕れ、迷いの時にも仏性がないということではないという。これが仏性の「本有」説である。仏性の「因」の義から言えば、また正因・生因・縁因・了因などの説がある。そして、いわゆる「正因」については、ある学者は境理の上から立論し、またある学者は主体、特に主体の心識から解釈した。南北朝時代を通じて中国の仏教界は仏性について、「因」か「果」か、「本有」か「始有（当有）」か、「性有」か「修得」か、境理の観点からか主体心識の立場からかで「正因仏性」などの問題を解析し、論争を繰り返して、その議論が決着を見ることはなかった⁷。

上述の問題に対して智顛は、諸家の論説を調和し、統一しようとする彼独特の思想的傾向を発揮した。彼は因と果、本と当、性と修を結合し、「五仏性」の学説を提唱したのである。

仏性有五。正因仏性、通亘本・当、縁・了仏性、種子本有、非適今也。果性・果果性、定当得之、決不虛也。⁸

⁷ 南北朝期の仏性に関する論争について論じる際には、通常、主な資料として宝亮が勅編した『大般涅槃經集解』や、吉蔵の『大乘玄論』『涅槃經遊意』、慧均の『四論玄義』、新羅元暁の『涅槃宗要』などが引用、あるいは言及される。その他に南北朝から隋唐の学僧が撰述したもの（現在我々が講読している敦煌秘笈 271 号など、敦煌遺書の中に保存されたものも含めて）の中にも、いくつかの関連する記述を見出すことができる。これらの資料に含まれる関連内容が分類整理されれば、南北朝時代の仏性論の全貌を明らかにすることが可能となろう。

⁸ 『法華文句』巻十上、『大正藏』巻 34、140 頁下。『法華文句』の成立問題については、日本の平井俊榮氏が文献学的手法により厳密な批判的研究を行った。『法華文句の成立に関する研究』（東京、春秋社、1985 年）を参照。その中では、これまで智顛が講述し灌頂が記録したとされる「天台三

智顛によれば、正因仏性は因・果、本・当にわたるものであり、縁・了仏性は本よりおのずからあるもので、本有の因であるという。また果性と因果性は、当有の果であるとする。彼は本因・当果の両面から上述の「五仏性」の思想について更なる分析と説明を加えている。

智顛は本因に立脚し、仏性には正・了・縁の三因仏性があるとした。これに関して『金光明経玄義』巻上では、次のように解釈している。

云何三仏性？ 仏名為覺、姓名不改。不改即是非常非無常、如土内金藏、天魔外道所不能壞、名正因仏性。了因仏性者、覺智非常非無常、智与理相応、如人善知金藏、此智不可破壞、名了因仏性。縁因仏性者、一切非常非無常、功德善根、資助覺智、開顯正性、如耘除草穢、掘出金藏、名縁因仏性。⁹

ここでは、「正因仏性」は本より自ずから具わる改変不可能な本性、「了因仏性」は正因仏性を認識しうる覺智、「縁因仏性」は覺智を助発し正性を開顯することのできる功德の善根であるという。また、『法華玄義』巻十上では、これをより明確に述べている。

法性実相即是正因仏性、般若觀照即是了因仏性、五度功德資發般若、即是縁因仏性。¹⁰

法性実相は「理」、般若觀照は「智」、布施・持戒・忍辱・精進・禪定の五度の功德

大部)の一つである『法華文句』は、灌頂が吉蔵の『法華玄論』と『法華義疏』などを参照して撰述したもので、智顛とは全く関係がないこと、同時に『法華玄義』の一部についても同様の状況が考えられることが指摘されている。これに対し菅野博史氏は、『法華文句』の四種釈—吉蔵の注釈法と比較して—(『《法華文句》の四种诠释方法与吉蔵的诠释方法的比较—、『仏学研究』2009年刊、北京、中国仏教文化研究所)において、『法華文句』には智顛の思想が含まれている可能性を指摘した。「五仏性」及びそこから展開される「三因仏性」や「三果仏性」の思想についても、吉蔵の仏性思想とは大きな相違があり、智顛の講述とされる『法華玄義』『摩訶止観』『金光明経玄義』『観音玄義』などに見られる仏性思想と緊密な関係性や理論的統一性が認められる。

⁹ 『大正蔵』巻39、4頁上。

¹⁰ 『大正蔵』巻33、802頁上。

は「行」である。このように智顛は理・智・行の三つの側面より正・了・縁の三因仏性に對し定義づけを行っているのである。

この三因仏性は本因に基づく説である。智顛は当果より見れば、法身・般若・解脱の三果の仏性があるとした。三果とは、法身・般若・解脱の三徳で、これについては次のように述べている。

法身満足即是非因非因果正因満、……雖非是因、而名為正因、雖非是果、而名為法身。『大經』云非因非因果名仏性者、即是此正因仏性也。又云是因非果名為仏性者、此拋性徳、縁・了皆名為因也。又云是果非因名仏性者、此拋修徳、縁・了皆満、了転名般若、縁転名解脱。亦名菩提果、亦名大涅槃果、皆稱為果也。仏性通于因果、不縦不横。性徳時、三因不縦不横。果満時、名三徳。¹¹

智顛は法性実相を正因仏性とする。そして、正因仏性は実際には因果に通じており、純粹な因でもなく、また純粹な果でもないとした。因について「法性」と名づけ、果について論ずれば「法身」と名づけるが、実は「法身、法性はただ異名であり、二つの体はない（法身・法性只是異名、更非両体）」¹²。つまり「法身」とは「法性を身とする」ことに他ならず、ただ区別して論じたにすぎず、法性と法身とは仏性の正因と正果であるという。また、了因より見れば、能照の智が因、所得の般若の徳と菩提の果は果であり、縁因より見れば、五度の功德の善根が因となり、所得の解脱の徳、大涅槃の果は果となる。菩提の果について言えば、大涅槃の果は果の果となる。故に「果果」と称するのである。

このように智顛は、因と果、本と当、性と修から、「五仏性」を正・了・縁の三因仏性と法身・般若・解脱の三果仏性に二分した。そして前者を本有の性徳、後者を当有の修徳と位置づけたのである。

智顛は仏性に対して先のような分析が可能だとしつつも、実際には仏性が「因果を通じて（通於因果）、不縦不横」であると指摘する。ここにいう「不縦」とは因がすなわち果であり、果がすなわち因であることをいい、「不横」とは三因・三果のそれぞれが有する三要素が同時に具足し円融無礙であることをいうものである。その両者

¹¹ 『観音玄義』巻上、『大正蔵』巻34、880頁下。

¹² 『金光明経玄義』巻下、『大正蔵』巻39、10頁下。

の総合が「不縦不横」であるが、これは三因・三果のそれぞれが有する三要素における具足と円融をいうのみならず、三因と三果も互具互摂にして円融無礙であることを示している。そして、三因と三果（三徳）が「不縦不横」であり、円融無礙である根拠を、智顛は「三法」・「三軌」に約して論述する。

その「三法」・「三軌」は、次のように説かれている。

言三法者、即三軌也。軌名軌範、還是三法可軌範耳。……総明三軌者、一真性軌、二觀照軌、三資成軌。¹³

ここにいう「軌」とはすなわち「軌範」、つまり一切諸法に対して、真性・觀照・資成の三種の軌範より分析することができることをいう。また、これに関してさらに次のような解説が加えられている。

前明諸諦、若開若合、若粗若妙等、已是真性軌相也。前明諸智、若開若合、若粗若妙、是觀照軌相也。前明諸行、若開若合、若粗若妙、已是資成軌相也。¹⁴

「真性軌」とは実相諦理、「觀照軌」とは般若觀智、「資成軌」とは功德善行を指すという。

先に考察した正・了・縁の三因仏性も理・智・行の三方向より定義されたものであった。その三因仏性と三軌の関係について、智顛は次のように述べている。

真性軌即是正因性、觀照軌即是了因性、資成軌即是縁因性。¹⁵

つまり、三因仏性がすなわち三軌であるという。また、三果（三徳）と三軌の関係については次のように説かれている。

¹³ 『法華玄義』卷五下、『大正藏』卷33、741頁中。

¹⁴ 『法華玄義』卷五下、『大正藏』卷33、741頁中。

¹⁵ 『法華玄義』卷五下、『大正藏』卷33、744頁下。

真性軌得顕名為法身、觀照得顕名為般若、資成得顕名為解脱。¹⁶

このように、三徳も三軌であるといいうことがわかる。智顛は三因仏性を「性徳三軌」、三徳（三果）を「修徳三軌」と称している¹⁷。三因と三徳は有と果、陰と顕、性と修の区別があるものの、「三軌」と同じであるとするのである。

また、智顛は、これを「三諦円融」の「性具実相」の学説と結びつけ、さらには、いわゆる「三法」・「三軌」が空・仮・中の三諦であると説く。

明円教三法者、以真性軌為乗体、不偽名真、不改名性、即正因常住。……觀照者、只点真性寂而常照、便是觀照、即是第一義空。資成者、只点真性法界含藏諸行、無量衆具、即如来藏。¹⁸

智顛は、真性軌が法性中道第一義諦、觀照軌が空諦第一義空、資成軌が仮諦如来藏であるとする。三諦は円融互具であり、三軌（三法）も同様に円融互具である。また次のように説く。

一仏乘即具三法、亦名第一義諦、亦名第一義空、亦名如来藏。此三不定三、三而論一。一不定一、一而論三。不可思議、不並不別。¹⁹

このように三法三軌は円融互具であることから、「性徳三軌」としての三因仏性や「修徳三軌」としての三果仏性（三徳）も、当然のことながら円融互具なのである。智顛はまた『法華経』方便品の「本末究竟等」²⁰の思想を独創的に展開し、三因を「本」、三徳を「末」、または「究竟等」とし、次のように説いた。

¹⁶ 『法華玄義』卷五下、『大正蔵』卷33、742頁下。

¹⁷ 『法華玄義』卷五下、『大正蔵』卷33、741頁下。

¹⁸ 『法華玄義』卷五下、『大正蔵』卷33、742頁中-下。

¹⁹ 『法華玄義』卷五下、『大正蔵』卷33、741頁中。

²⁰ 『法華経』「方便品」に「仏所成就第一希有難解之法、唯仏与仏乃能究尽諸法実相。所謂講法如是相・如是性・如是体・如是力・如是作・如是因・如是縁・如是果・如是報・如是本末究竟等」とある（『大正蔵』卷9、5頁下）。この一段は一般に「十如是」と称されている。

本末等者、性徳三軌冥伏、不縦不横、修徳三軌彰顕、不縦不横。冥伏如等・数等・妙等、彰顕如等・数等・妙等、故言等也。亦是空等・仮等・中等。²¹

上述の引用文において、「等」には二重の意義が付与されている。第一に三因と三徳それぞれの空等（如等）・仮等（数等）・中等（妙等）である。つまり三因と三徳それぞれの空・仮・中の三つが円融無礙であることを意味する。第二に三因と三徳はすなわち因と果、性と修、本と末とが「等」である。「等は、修徳の相貌は性徳の中にあり、性徳の中にまた修徳の相貌を具えるので、究竟等というのである（等者、修徳相貌在性徳中、性徳中亦具修徳相貌、故言究竟等也）」²²、これはつまり、三因と三徳が平等互具にして、円融無礙であることをいうのである。

このように、智顛は一方で因と果、性と修、隠と顕、本と末の観点から仏性を正・了・縁の三因と法身・般若・解脱の三徳に分けるが、他方においては、いわゆる「三軌」を通して三因・三軌を円融三諦に帰結し、三諦円融の実相をもとに三因と三徳の統一を成し遂げるのである。智顛は次のように明確に指摘している。

大乘因者、諸法実相。大乘果者、亦諸法実相。²³

要するに、仏性とは諸法実相に他ならないのである。

智顛は仏性即実相という思想に立って、「一切衆生悉有仏性」の思想に対して、天台に特徴的な系統的論述を行った。智顛は、地獄から仏に至るまでの十界諸法は一つとして当体が実相でないものはないと指摘する。この「十界互具」の理論的根拠は十界諸法が本質において皆是実相であるとするところに置かれている。

従凡至聖、皆悉是有、即俗諦也。『浄名』云、衆生如・弥勒如・賢聖如、一如無二如。……此則凡聖皆空、即真諦也。……因縁生法、一色一香、無不中道、此則従凡至聖、皆悉是中道第一義諦。²⁴

²¹ 『法華玄義』巻五下、『大正蔵』巻33、744頁上。

²² 『観音玄義』巻下、『大正蔵』巻34、889頁上。

²³ 『観音玄義』巻上、『大正蔵』巻34、880頁下-881頁上。

²⁴ 『法華玄義』巻七上、『大正蔵』巻33、761頁上-中。

空諦等者、元初衆生如、乃至仏如、皆等也。俗諦等者、衆生未發心、仏記当作
仏、仏既已成仏、説仏本生事、即是初後相在仮等也。中等者、凡聖皆実相也。²⁵

凡夫も聖者もみな実相であり、実相即仏性である。それ故に凡夫から聖者までの一
切衆生に仏性が存在するという。

雖在地獄、仏性之理究竟不失、故知地獄界即有仏性。……地獄一界尚具仏果
性相十法、何況余界耶！²⁶

これに基づいて智顛は以下のように指摘する。

一切有心皆当作仏。闡提不断心、猶有反復、作仏何難！²⁷

智顛によれば、「一切の心あるものはみな仏となるべき（一切有心皆当作仏）」であ
り、仏性は本有にして、外に求めるのではなく、ただ己の心を観じることだけが、仏
性を見ることになるという。

観一念心起、即空即仮即中、是見三仏性。……見心即中是正因仏性、即空是
了因仏性、即仮是縁因仏性、是為観心三仏性。²⁸

このように、智顛は仏性がすなわち実相であるという思想のもとに「一切衆生皆有
仏性」を論証した。そして、仏性を衆生ないしは修行の主体である心性にまで帰結さ
せ、天台宗の「観心を本とする」止観修行の実践のための理論的な基礎を築き上げた
のである。

以上に見てきたように、智顛は当時の大多数の仏教学者と同様に「一切衆生皆有仏
性」を唱えたが、その理論は独自のものであった。彼はまず因と果、本と当、性と修、

²⁵ 『法華玄義』巻二上、『大正蔵』巻33、695頁上。

²⁶ 『観音玄義』巻下、『大正蔵』巻34、889頁上。

²⁷ 『法華玄義』巻六下、『大正蔵』巻33、757頁上。

²⁸ 『金光明経玄義』巻下、『大正蔵』巻39、第8頁上。

隠と顕などを結合しつつ、「仏性」の内包に対し体系的な理論分析をおこない、「仏性」を三因と三徳に展開した。その一方で、三因・三徳と三軌・三諦を結合し、実相の思想に基づいて、因と果、本と当、性と修、隠と顕などにおいて仏性を円融統一に到達せしめた。そして、「仏性即実相」という結論を導出し、それにより「一切衆生皆有仏性」の観点に理論的な論拠を与えたのである。智顛の「性具」を特色とする「諸法実相」論に基づけば、一法を挙げれば実相を具するという思想は、仏性論の領域に適用されれば、おのずと「一切衆生皆有仏性」という結論を導出するのである。このことから、智顛が「一切衆生皆有仏性」をめぐる行った議論はありふれた、表面的ものではないことが知られよう。それは「性具実相」論を基点とし、「仏性がすなわち実相である」ことを橋梁として、「一切衆生皆有仏性」の思想を論理的に展開し論証するのである。南北朝時代の諸家の仏性に対する学説と比較すると、智顛の説くこれら一連の仏性論は論理的明晰さと理論的体系を兼ね備えているという点で際立っている。しかし一方で、仏性を実相とするこの種の心性論は、仏性の普遍化や絶対化の思想的傾向を明確に帯びているため、ひいては仏性を一切万法の普遍的本質と見なすこととなる。智顛自身は「有情」「有心」といった十界の衆生の範疇において仏性を論じているが、彼の仏性即実相の思想が実際には有情衆生を超えた普遍的意義を仏性に付与したことは否めない。後に天台宗の堪然はその中から「無情有性」の思想を導きだし、情識のある衆生だけでなく、草木瓦石などの情識のないものであっても仏性を本来具え、みな成仏できると考えた。このような堪然の仏性論は、その根源を突き詰めてゆくと、智顛の仏性即実相の思想に辿りつくのである。

二 「性具善悪」論

智顛は仏性即実相の思想のもとに「一切衆生皆有仏性」を論証したが、そればかりでなく、その思想に基づいて「性具善悪」の仏性説を提示した。

智顛は「性具」を特色とする「諸法実相」論に基づき、一法が実相を具え、実相もまた三千の性相・善悪の諸法を本来具え、善ばかりでなく悪も同じく実相であることを提示したのである。智顛は次のように説いている。

若蔽礙法性、法性応破壊。若法性礙蔽、蔽応不得起。当知、蔽即法性、蔽起

即法性起、蔽息即法性息。²⁹

智顗によれば、染蔽悪法と法性実相は絶対的に対立するものでは決してないという。もし染蔽諸法と法性実相を切り離すならば、法性が染悪の諸法のいずれか一方のみの存在を認めることになる。智顗はこのような認識を一面だけを捉えた誤りであるとする。智顗にとって「蔽即法性」であり、悪はすなわち実相なのである。『摩訶止観』巻六下において、智顗は無明と法性の関係について、さらに突っ込んだ説明をしている。

問、無明即法性、法性即無明、無明破時、法性破不？ 法性顕時、無明顕不？

答、然。理実無名、対無明称法性。法性顕、則無明轉變為明。無明破、則無無明、対誰復論法性耶！

問、無明即法性、無復無明、与誰相即？

答、如為不識氷人、指水是氷、指氷是水、但有名字、寧復有二物相即耶？ 如一珠、向月生水、向日生火、不向則無水・火。一物未曾二、而有水・火之珠耳。³⁰

以上の文脈より、法性と無明、善と悪が隔絶された二者ではなく、一体の両面であって、両者は円融互具であり、対立関係にあるものが一体となって統一すると智顗が見なしたことがわかる。実相とは、とりもなおさず法性と無明、善と悪といった対立関係にあるものの統一なのである。例えば、一珠は「月に向かって水を生じ（向月生水）、日に向かって火を生じる（向日生火）」というが、これは一珠が本来水や火の性質を具えていることを説明したものである。「向わなければ水も火もない（不向則無水火）」とは、一珠が水や火の性質を具えていないというのではなく、その水や火の性質が隠れていて、いまだ顕れていないことを説くものである。つまり、隠れていて顕れていないものの、水と火の性質は本来具わっているのである。同様に実相には善も悪もないといっても、善悪の性質は本来具わっている。善も悪もないとは善悪不二をいい、善悪を本来具えれば、二となる。善悪とは「不二にして二（不二而二）、二にして不二（二而不二）」なるもので、「不二」は「不可思議」であり、「二」とは「方便法門」

²⁹ 『摩訶止観』巻二下、『大正蔵』巻46、第18頁上。

³⁰ 『摩訶止観』巻六下、『大正蔵』巻46、第82頁下-83頁上。

である。智顛はまさしく仮名の有や方便法門の立場から有善有悪を論述したのである。

智顛にとって、実相即仏性と、実相が本来善悪を具えていることを認めることによって、仏性が本来善悪を具えることをも必然的に認めることを意味した。『観音玄義』巻上において、智顛は明確に「性具善悪」の思想を打ち出している。

問、縁・了既有性徳善、亦有性徳悪否？

答、具。

問、闡提与仏断何等善悪？

答、闡提断修善尽、但性善在。仏断修悪尽、但性悪在。

問、性徳善悪、何不可断？

答、性之善悪、但是善悪之法門。性不可改、歴三世無誰能毀、復不可断壊。³¹

この中で智顛は、「性徳」により「性具善悪」を論じている。「性」とは因仏性のことであって、果仏性を指しているのではない。智顛は次のように考える。果位から見れば、仏は「断修悪尽」で純善にして無悪なもの、そして闡提は「断修善尽」で純悪にして無善なものである。しかし因性より言えば、仏は悪性を断じておらず、闡提も善性を断じていない。善と悪は闡提から仏に至るまで、一切衆生が共通して有する本性である。このような善悪の本性は、本来自ずからあり、断ち切って壊すことのできるようなものではない。これがいわゆる「性具善悪」なのである。

では、闡提が性善を断じていないのなら、何故にまた「断修善尽」であるのか。同様に、仏が性悪を断じていないのなら、何故にまた「断修悪尽」なのか。この問いに対し、智顛は以下のように答えている。

如竹中有火性、未即是火事、故有而不燒。³²

智顛によれば、火の性は火の事（事象）と同じなのではなく、火の事（として顕れるの）は火の性が顕れるから、燃えていないのは火の性が隠れているからであって、隠顕いづれにしろ、燃と不燃とは、竹の中の火の性が変化したのでも失われたのでも

³¹ 『大正蔵』巻 34、882 頁下。

³² 『法華玄義』巻五下、『大正蔵』巻 33、743 頁下。

ないという。仏と闍提の善悪の本性も同様である。例えば、闍性は断修善尽にして、善性尽隠である。善性が隠れているといっても、善性がないということでは決してない。仏は断修悪尽にして、悪性尽隠・善性尽顕である。しかし、悪性が隠れているといっても、悪性がないということでは決してない。単に悪性が隠れていて、いまだ顕れていないにすぎない。このように、智顛は理と事、隠と顕の観点から性と修の関係を論じた。彼によれば、修善と修悪は顕発した善の事と悪の事であり、性善と性悪は隠れていまだ起こっていない、そして内にあつて変わることはない善悪の性理である。修善と修悪は性善と性悪を内在的根拠とし、性善と性悪もまた修善と修悪を通じて顕現する。このように性と修は相互に関連しあうものであるが、性は決して修と同じではない。性とは可能性であり、修は現実性なのである。

闍提の不断性善は、闍提に修善の可能性があることを示す。では仏の不断性悪は、仏に修悪の可能性があることをいうのであろうか。これに対して智顛は次のように答えている。

闍提既不達性善、以不達故、還為善所染、修善得起、広治諸悪。仏雖不断性悪、而能達於悪、以達悪故、於悪自在、故不為悪所染、修悪不得起、故仏永無復悪。³³

智顛によれば、闍提の不断性善とは、その善性を起こして善を修することができ、広く諸悪を退治する。一方、仏は不断性悪であるといっても、その悪性を起こして悪を修するというのではない。このような相違があるのは、仏が悪に達しても染まることはなく、闍提は善に染まっても達することはないからである。ここにいう「達」とは通達、悟達のことである。智顛は次のように説く。

如来……解心無染、通達悪際即是實際。³⁴

仏が「悪に達することができる（能達於悪）」とは、仏は「悪際がすなわち實際（悪

³³ 『観音玄義』巻上、『大正蔵』巻34、882頁下。

³⁴ 『観音玄義』巻上、『大正蔵』巻34、883頁上。

際即是實際)、「ただ悪の性相がすなわち善の性相(只悪性相即善性相)」³⁵といった道理に通達、悟達できるが故に「悪に染められない(不為悪所染)」ということを読いたものである。闡提は「不達性善」、つまり本具の善性に悟達できない故に、「善に染められる(為善所染)」のである。ここにいう「染」とは、「浄染」という場合の形容詞の「染」ではなく、「熏染」という場合の動詞の「染」である。つまり、闡提は「理具情迷」で、善性を本来具えているものの悟達できず、受動的に善に染められ修善を起こすだけである。一方の仏は智慧が明利で、悪即善であると悟達することができる。「故に広く諸悪の法門を用いて衆生を化度し、終日これを用いても、染まることがない(故応用諸悪法門化度衆生、終日用之、終日不染)」³⁶のである。

要するに、智顛にとって仏と闡提は本性の上では平等で、「善・悪・凡・聖・菩薩・仏、一切は法性を出ず(善悪凡聖菩薩仏、一切不出法性)」³⁷、闡提から仏に至るまでの一切衆生は、すべて同様に善悪の本性を具えているのである。闡提は断修善尽、仏は断修悪尽であるがゆえであり、その違いは達と不達または悟と不悟にある。智顛は「仏を名づけて覚となす(仏名為覚)」³⁸、「仏は覚智なり(仏者、覚智也)」³⁹と説く。仏と一闡提を含むその他衆生との区別は、本性の善悪にあるのではなく、智慧の水準の優劣、覚悟の程度の高低、または心の迷悟の相違にある。このように、智顛は仏教修行の根本を「迷解の根本(迷解本)」たる「一念心」に帰結せしめたのである。これについては、以下のように述べている。

只観根塵一念心起、心起即仮、仮名之心為迷・解本。⁴⁰

このように、智顛は仏教修行の実践的意義において主体となる心の位置づけを確立したのである。彼にとって、人間の認識と行為が正しいかどうかは、主体の一念の心の迷悟善悪が決め手となる。

³⁵ 『法華玄義』巻五下、『大正蔵』巻33、743頁下。

³⁶ 『観音玄義』巻上、『大正蔵』巻34、882頁下。

³⁷ 『法華玄義』巻一上、『大正蔵』巻33、682頁中。

³⁸ 『金光明経玄義』巻上、『大正蔵』巻39、4頁上。

³⁹ 『金光明経玄義』巻下、『大正蔵』巻39、8頁中。

⁴⁰ 『摩訶止観』巻一下、『大正蔵』巻46、8頁中。

若衆生行不善心時、与不善界俱。行善心時、与善界俱。行勝心時、与勝界俱。
行鄙心時、与鄙界俱。⁴¹

心能地獄、心能天堂、心能凡夫、心能賢聖。⁴²

衆生が善界か悪界か、勝界か鄙界かの何れに住するかは、いかなる心で行ずるか、つまり修善であるか修悪であるかにかかってくる。修行主体が自己の主観の能動性を十分に発揮すれば、善性を顕らかにしつつ、悪性を隠しつつ、つまり「断修悪尽」ができ、仏の最高の境界に到達する。

これまでに論じてきた通り、智顛の仏教心性論の根本精神は、凡俗の衆生と仏が本性の上において完全に平等であることを強調する点にある。「一切有心皆当作仏」の命題が凡俗の衆生に立脚して説かれた一精神であるとするならば、「性具善悪」の命題は仏性具悪に立脚してこの立場を堅持したものといえる。「一切有心皆当作仏」と「性具善悪」は、智顛の仏教心性論における二つの基本命題ともいえるべきもので、これらはいずれも仏性即実相の思想を基礎として打ち立てられている。「仏性即実相」の思想は、天台実相論が仏性論へと移行するための論理的布石なのである。

さて一般的には、他の中国仏教の主要な宗派として知られる華嚴宗と禪宗も衆生性と仏性の平等を強調するとされる。そして、その理論的根拠とされるのは「仏性即実相」である。しかし、ここで注意しなければならないのは、華嚴宗と禪宗が智顛と同様に「一切有心皆当作仏」を主張しながらも「性具善悪」には賛成していない点である。華嚴宗や禪宗にとって、仏性とは純善たるものであり、仏は決して悪性を見えることはできない。如上の観点は、多くの宗派が共通して主張するところであり、同時に彼らと智顛の仏教心性論における根本的な分岐点となっている。このように彼らと智顛に相違が見られるのは、実相に対する理解が異なるからである。全体的に言えば、華嚴宗と禪宗は実相を「真如縁起」の立場から純淨無染な真如の本体と理解する。そして、その基礎の上に仏性が純善だという結論に至っている。それに対し智顛は、「性具」の立場から真淨縁起や雑染縁起に異論を唱える⁴³。「実相」を善悪淨染の一切諸

⁴¹ 『法華文句』卷四下、『大正蔵』卷34、60頁下。

⁴² 『法華玄義』卷一上、『大正蔵』卷33、685頁下。

⁴³ 智顛は南北朝の地論師の真淨縁起説と撰論師の雑染縁起説に対して厳しく批判した。『法華玄義』卷二下、卷五下、及び『摩訶止観』卷五上、卷十上を参照。なお、筆者はかつてこの問題について

法の本質の抽象と理解し、三千性相や善悪諸法が実相を本来具えるだけでなく、実相も三千性相や善悪諸法を本来具えているとする。その基礎の上に「性具善悪」の結論に至っているのである。善と悪がともに実相であるならば、地獄から仏に至るまでの十界の衆生が本来具える天然の性徳ということになる。このように智顛の仏教心性論が華嚴宗や禪宗と根本的に区別されるのは、「一切衆生悉有仏性」の主張や、「仏性即実相」という言明ではなく、仏性が悪を具するか否かの点にある。華嚴宗や禪宗は「真如縁起」の立場から必然的に仏性の純善無悪を主張するが、智顛は「性具実相」の思想から自ずと「性具善悪」を主張する。仏性は善だけでなく悪をも具える、これこそが智顛及び彼の創立した中国天台宗に特有の思想なのである。このことは宋代の天台僧である知礼の「ただ『具』の一字のみは、本宗にいよいよ顕れている。性が善を具えることは諸師も知るところであるが、悪縁、了を具えることは、他のみなには測り知れないことである（只一具字、彌頭今宗。以性具善、諸師亦知。具悪縁了、他皆莫測）」⁴⁴という言葉に端的に言い表されている。

絶え間ない仏性論の展開において、智顛による「性具善悪」説の提示は、まさしく大胆な新思想の創出であったと言えよう。『維摩』などの経の中には「塵勞のともがらを如来の種となす（塵勞之儔、為如来種）」⁴⁵という思想がすでに表われ、そこに「仏性具悪」の思想も包摂されていたが、いまだ「性具善悪」という命題がはっきりとした形で提示されることはなかった。仏教学全体の状況として、一般的には「仏性本善」や「本淨」を強調するが、「仏性具悪」が言及されることはなかった。このような中で、智顛による「性具善悪」説の提示は、「仏性本善」思想という古い枠を打破し、生仏平等の精神を理論としてあくまで守り通した。そして仏教の心性論の歴史において異彩を放ったのである。

キーワード

仏性論 天台宗 智顛 五仏性 性具善悪

(翻訳担当：山口弘江)

考察を加えた。拙稿「天台智者大師の生法論に対する批判について（天台智者大師对“生法论”的批判）」（方立天主編『宗教研究』2008年刊、北京、宗教文化出版社、2009年）を参照されたい。

⁴⁴ 『観音玄義記』巻二、『大正蔵』巻34、905頁上。

⁴⁵ 鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』巻中、「仏道品」、『大正蔵』巻14、549頁中。