

耿晴氏の発表論文に対するコメント

朴ボラム* (韓国 金剛大学校)

耿晴氏の本論文では、慧遠の仏性思想について、その著書である『大乘義章』を中心に論を進めている。本論文の内容は、次のように要約することができる。

(1) 慧遠の仏性思想が彼の仏種性思想とその構造が似ているという点に注目して、これを中心に議論を展開している。すなわち、耿氏は、「仏性」は「仏種性」と同じく、無為法と有為法の二つの側面を同時に含んで」と規定し、従って、慧遠の仏性思想を検討する場合、必ず有為法と無為法を厳格に区別しなければならないと主張している。これを整理すると次のようになる。

	無為法	有為法
仏種性 (耿氏は仏種姓)	性種性 (耿氏は性種姓)	習種性 (耿氏は習種姓)
仏性	体	種子・因・本
	不改	
	法仏性	報仏性
仏	法仏	法仏

(2) 耿氏は、慧遠の場合、「無為法と有為法の厳格なる区分を全面的に受けて」いる反面、『大乘起信論』は、「一心開二門」という思想的枠組みにおいて、「無為法と有為法の区別を否定した、あるいは、少なくとも曖昧にさせた」と述べている。従って従来の学界の説とは異なり、慧遠と『起信論』に類似した点がないわけではないが、基本的には非常に異なった思想体系であると主張している。

*박보람 (パク・ボラム)。金剛大学校仏教文化研究所 HK 研究教授。

以下においては、耿氏の主張とその根拠について、いくつか気になるところを質問してみようと思う。ただ、慧遠と『起信論』との影響関係についての耿氏の主張については、本発表の主題でもなく、耿氏もその主張に対して根拠を明らかにしていないので、コメントという性格上、今回は触れないでおくこととしたい。

1. 耿氏の主張において、慧遠の有為法と無為法の区別は大変重要な部分である。それならば慧遠において有為法と無為法を区別する基準は何であるのか。耿氏は慧遠について、無為法を性浄門に、有為法を方便門に結びつけた後（その根拠は？）、『起信論』が無為法と有為法を「両者の関係を体一用の関係とし」「無為法が有為法の直接的原因」と見るのとは異なっているとし、慧遠において性浄門（＝無為法）と方便門（＝有為法）は「二つの対等な領域であり、決して体用関係ではない」と言っている。しかし、他のところで耿氏は「有為法である「仏性 / 仏種姓」は、無為法である「仏性 / 仏種姓」を根拠にしなくてはいけない」と述べているため、一見したところでは、矛盾した主張をしているように見える。

もちろん慧遠においては、性浄門・方便門、無為法・有為法は多層的な意味を持っているため、それを限定して説明することには難しい面もあるが、慧遠の仏性に関する論述を、有為法、無為法を通して仏種性ととも検討するのであれば、その前に、これについてももう少し詳細な考察が必要ではなからうか。そうでなければ、この後の無為法と有為法をめぐる性種姓一習種姓、法仏性一報仏性などの対応概念について、耿氏が何を言おうとしているのか理解しがたいからである。

また、『大乘義章』の中で性浄門と方便門について最も多く論述している「涅槃義」には、涅槃の体を性浄、涅槃の用を方便であるとする部分（「四体用分二向前所説一切涅槃体名性浄用称方便用相善巧故名方便德体常寂故云性浄」 T44. 819a-6）もあるので、性浄門と方便門を「決して体用関係ではない」と断言するにはもう少し詳しい考察が必要ではないかと考える。

2. 種性と種姓：耿氏は慧遠の「仏種性」が「buddha-gotra」を意味するので、「buddha-dhātu」を意味する「仏性」との混同を防ぐために「仏種姓」改めなければならぬとした。しかし、①慧遠の「種性」という用語の使用がたとえ「種姓」から始まったとしても、『大乘義章』が翻訳書ではなく、自身の著述であり、②慧遠自身の「性種性」の説明では、「無始の法性を性であると説いて……種の意味が壊れない

ように、もう一度、性という名をつける」とし、「性種性」の前の「性」と後の「性」を同一の文脈で理解しているので、これは単純な誤謬ではなく、語彙概念の受容過程で生じた創造的変容の結果であることが明確であり、③慧遠以降、その影響を受けた智儼、法藏、澄観などの『華嚴経』研究者の著述に一貫して「種性」という用語が使用されていることを考慮すると、「種性」を「種姓」と変えれば、慧遠の「種性」を理解する上で誤解を生じかねないのではないかと危惧される。

3. 性種姓と法性の関係：耿氏は慧遠が「性種性」を明らかに無始の「法性」であると定義している」と述べる。しかし原文を見ると、無始の法性として説かれているのは「性」であり、「性種性」とは異なるものと見ることができる。無始の法性(性)が妄に遮せられているのを顕わにすることで「果本」になるのを「種」と言い、このような「性種」の意味が壊れないように、もう一度「性」を付したものと考えられる。耿氏は、「性種性」について、「性=法性」ではなく、「性種性=法性」と見、従って慧遠が「性種性を永遠不変の無為法と見なし」たと考えることで、性種性と法性との関係について原文と異なる理解をしているのではないだろうか。慧遠は『大乘義章』「三無為」で無為法として虚空・数滅・非数滅の三つだけを挙げている。もちろんそうだからといって「性種性」が無為法でないと断言することはできないが、「性種性」を無為法と見るためには、もう少し別の根拠が必要になるはずである。

4. 性浄菩提(～性種性)と方便菩提(～習種性)：耿氏は「約時弁異」で性浄菩提と方便菩提の関係を論ずる際に引用する「無上菩提義」の文章を次のように解している。

方便菩提	修行を通して	—	点灯	已了の実現
性浄菩提	本来持っている	方便菩提の根拠	七宝	可了の根拠

しかし、原文を見ると、暗い部屋にある七宝の比喻は性浄菩提の二つの側面(縁顕と体顕)を説明するもので、性浄菩提と方便菩提の関係を説明する比喻ではない。方便菩提の二つの側面(従縁生と従体作)は、職人が真金の装身具を作るという別の比喻で説明されている。原文は、菩提について、生成(=方便菩提)と顕現(=性浄菩提)という二つの側面から説明しながら、これをそれぞれ装身具を作ること(=生

成)と暗い部屋の七宝を顕わにすること(＝顕現)の比喻するもので、七宝と光を性浄菩提と方便菩提に対応させることはできないのではないだろうか。また、この比喻の典拠である『大般涅槃経』(T12.735b7-20)の文脈が、涅槃の「常」を説きながら「本無今有」でない(＝生成ではない)のを説明する点を見ても、生成に対応させられている方便菩提はこの比喻に該当せず、従って性浄菩提を方便菩提、性種性を習種性の根拠と見るためには、別の根拠が必要であると考えられる。

5. 慧遠は真識の体を法性、相を性種性、用を習種性と解している。これに対し耿氏は、性種性を法性であり、無為法であると見ているので、この二つの関係を解明しようとしている。耿氏は性種性が法性として無為法でありながらも、また習種性の最終的な根拠であり、「種」の意味を持っているという矛盾に対し、「性種性は広義の原因または種子であり、決して因果関係という狭義の原因ではない」、つまり、真識の「体」(＝法性)と「相」(＝性種性)が無為法に属していても矛盾はないと主張しているように見える。しかし前で言及したように「性種性＝法性」でなく、「性種性」という言葉の中の前の「性」が「法性」であるため、「性種性」を無為法と見るには、別の根拠が必要ではないかと考えられる。

6. 耿氏は岡本氏の「仏性＝真識心」がすなわち「実体論」であるという主張に同意できないとしている。そして、慧遠が無為法を肯定することで、仏教の根本教理である無常と矛盾を引き起こすという岡本氏の主張にも同意していない。これに対し耿氏は、「インドの如来蔵思想・唯識思想では、空性、真如、法身、円成実性は実際に存在すると見なす。すなわち、たとえ一切の現象は無常であっても、「無常」は一つの原理としてすべての現象中に実際に存在し、これは決して縁起ではなく、従って無常でもない」と主張している。ここで「実際に存在」するが「決して縁起ではない」とは何を意味し、このような耿氏の主張と岡本氏が主張している実体論の間にどんな違いがあるのか、もう少し詳しい説明をしていただけたらと思う。

耿氏の本発表は、慧遠の膨大な著作に基づいて、無為法・有為法を区別しながら、仏種性とともに関性の意味を究明しようとしたものであり、この点に大きな意義がある。慧遠の関性思想の解明に寄与できることを筆者も願っている。不十分な点もあるとは思いますが、ここでコメントを終わることとしたい。(翻訳担当：金剛大学校)