

浄影寺慧遠における「仏種姓」と「仏性」*

耿 晴* (台湾 国立政治大学)

1 はじめに

浄影寺慧遠(523-592)は中国仏教思想において非常に重要でありながら、十分には注目されてこなかった人物である。彼に代表される地論宗の思想は一般に『大乘起信論』(以下、『起信論』)の先駆であると考えられている。それゆえ『起信論』に影響されて、われわれ研究者はしばしば無批判に『起信論』の「一心開二門」思想の枠で慧遠の著作、特に彼の有名な著作、『大乘義章』『八識義』を理解しようしてきた。しかし筆者は、早くから次のことを指摘してきた——もし我々が現在、慧遠に帰されている著作の中で『起信論』の影響を明確に受けているもの(『大乘義章』『八識義』並びに『大乘起信論義疏』など)¹だけを取り上げるなら、彼の思想構造はむしろ「一心開二門」と非常に異なっているという事実がはっきりとわかるであろう。筆者は、この見解に基づいて、『起信論』の思想の淵源が地論宗にあるとするという従来の定説を再検討してみようと思う²。

筆者が考える慧遠と『起信論』との思想上の重要な相違を一言で言えば、慧遠はインドの阿毘達磨から唯識仏教に至る伝統仏教から無為法(*asaṃskṛta-dharma*)と有為法(*saṃskṛta-dharma*)の厳格な区別を全面的に受け入れたということである。彼はさらに「性浄門」と「方便門」を対比させたが、これは彼が「無為法—有為法」の区別を受け入れた最も明確な証拠の一つである。つまり、『起信論』の「一心開

* 原題「浄影寺慧遠論「佛種姓」與「佛性」。

* 国立政治大学哲学系助理教授。

¹ 慧遠の著作の成立年代に関しては、岡本一平、2011を参照。

² 拙著、Keng, 2010を参照。

二門」は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し、真如門と生滅門を「一心」の二つの側面で捉え、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（直接生因、*janaka-hetu）であるとした。しかし慧遠の見解では「性浄門」と「方便門」は二つの対等な領域であり、決して体用関係ではないと述べている。その理由は、前者が無為法に属するのに対して、後者は有為法に属するためである。

本論文の目的は、これまでの筆者の研究成果の延長線上に慧遠における「仏種姓」と「仏性」の概念を探求することである。結論から述べると、慧遠は『起信論』と類似した主張を繰り返してはいるが、無為法と有為法という二つの角度から仏性の問題を考察したという点では一貫していたと言える。これらのことから、彼がこの二つを混同すべきではないという点をはっきりと認識していたことがわかる。

慧遠の「仏性」概念については、筆者は主に岡本一平氏の最近の研究（岡本, 2007a, 2007b）を参考にした。岡本氏は次のような論証を試みている。慧遠の「仏性」概念には無為法的仏性の意味が内在しており（岡本, 2007b:312-313）、従って「常住性・一元性・所依性」を含んでいる（岡本, 2007b:326）。筆者は岡本氏の方向性には賛成するが、さらにもう一步踏み込んで次の点を指摘したい。慧遠の「仏性」概念は、彼が二種の「仏種姓」を論じたのと同様、必ず無為法と有為法の二つの側面を同時に含んでいなくてはならず、また、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ならないという点である。

これを証明するために、本論文では岡本氏とは異なる方法を選ぶことにする。すなわち、まず慧遠の「二種の仏種姓」についての説明から出発して、「仏性」概念についての説明に立ち戻っていくこととする³。このような方法を採用したのは、慧遠が「二種の仏種姓」について論じるに当たって、成仏の「原因」（広い意味としての「原因」、以下の議論への参考）には無為法と有為法の二つの意味を同時に含んでいなくてはならないと考えていたためである。このような整理を行うことで、慧遠がなぜ「仏性」に無為法と有為法の二つの意味が同時に含まれていなければならないと主張したのかが理解できるであろう。

³ 岡本一平氏は、「浄影寺慧遠の仏性思想（下）」（『駒沢大学仏教学部論集』）の末尾において二つの研究課題を提示した。その中の第一のものがまさしく二種種性と仏性の同異問題である（岡本, 2007b : 326）。

2 慧遠の二種種姓論

『大乘義章』「二種種姓義」において慧遠は、二種仏種姓について詳細に検討を行っている。まず、慧遠の論述によって、彼の議論の対象が *gotra* であるということが明確にわかるという点を指摘しておきたい。従って筆者は、ここで言われる「種性」を「種姓」と言い換えなければならないと考えている。これをはっきりさせるため、本論文では *buddha-gotra* 概念をすべて「仏種姓」と表現し、「仏性 (*Buddha-dhātu*)」との混同を避けることとする。

慧遠は、まず二種の仏種姓、つまり「習種姓」と「性種姓」を区別している。この見解は明確に『瑜伽師地論』「菩薩地」の概念と対応させることができ、これを根拠にして二種の仏種姓のサンスクリット語がそれぞれ「*samudānīta-gotra* (習種姓)」と「*prakṛtiṣṭha-gotra* (性種姓)」であるということがわかる。

『大乘義章』「二種種姓義」において、慧遠は三門をそれぞれ「行位による先後の判定（約就行位辨定先後）」、「位による分別（就位分別）」、「行による分別（就行分別）」とに区別しているのだが、このなかで本論文の主題と最も関係が深いのは第三門である。慧遠は第三門を、①名称の解釈（釈其名）、②体相の分別（弁体相）、③真妄・作滅の意味を明らかにする（明真妄作滅之義）、④時によって異を分別する（約時弁異）の四つに細分化して二種の仏種姓について論じている。まず、①の「釈名」部分で慧遠は次のように述べている。

名字如何？「性種性」者，從體爲名，無始法性説之爲性。

此之法性本爲妄隱，説之爲染；隨修對治離染始顯，説以爲淨。始顯淨德能爲果本，目之爲種。此乃顯性以成種故，名爲性種。種義不壞，故復名性。故『論』⁴説言：「「性種性」者無始法爾」。「習種性」者從因爲名，方便行德本無今有，

⁴ 『菩薩地持經』卷1：T30:1581.888b3-5。

從習而生，故名爲習。習成行德能生真果，故名習種，性義同前。故『論』⁵説言：
「若從先來修善所得，名「習種性」。名義如是（此一門竟）。（T44:1851.651c21-29）
（下線は筆者の強調部分）

ここで慧遠は「性種姓」を明らかに無始の「法性（dharmatā）」であると定義している。これは慧遠が性種姓を永遠不変の無為法と見なしていることをはっきりと示すものとも言える。同時に性種姓は無為法であるため、生滅が存在するのではなく、ただ隠されているのか、それとも顕れているのか（顕頭）の違いがあるだけである。これとは異なり、習種姓は疑念の余地もなく薰習・修習・習慣に由来して生じるもので「本来はないが今あるもの（本無今有）」であると述べられている。これは明らかに有為法に属する領域である。

次に第二の「弁体相」において、慧遠は次のように述べている。

次辨體相。此二種性同用眞識以之爲體。眞識之中義別有三，謂體、相、用。
「體」謂平等如實法性，古今常湛，非隱非顯、非因非果。故『經』説言：「非因非果名爲佛性」，此之謂也。語其「相」也：眞實緣起集成心事，所謂一切恒沙佛法集成眞實覺知之心。此心妄隱義説爲染；出纏離垢義説爲淨。淨中之始，能爲果本，生後果故，説爲「性種」。語其用也：眞識在染與妄和合起作生死，在淨隨治集起行德。行德初立，能生後果，説爲「習種」。體、相兼爾（此二門竟）。（T44:1851.652a1-10）（下線は筆者の強調部分）

ここで眞識の三つの側面、つまり体・相・用が登場する。慧遠の説明は次のように整理することができる。

体：法性

相：眞実覺知之心の隠れ（隠蔽）と現われ（顕露）＝性種姓

用：眞識と妄識の和合、徳行の初の行立（行徳初立）＝習種姓

ここにおいて「体」と「用」は比較的容易に理解できる。まず「体」は法性を意

⁵ 『菩薩地持經』卷1：T30:1581.888b5-6。

味し、「所知性」的部分である。法性は永遠不変であり、ただ隠されているか露わられているかの相違があるのみである。「用」は真識と妄識の和合である。従来の研究の多くは、このような主張が『起信論』の「不生不滅と生滅の和合（不生不滅与生滅和合）」と同じことであると考えた。しかし筆者は以前の論文で以下のように指摘した。すなわち、いわゆる「真妄和合」というのは、必ず妄想（遍計執性）に真実縁起（依他起性）が重なった角度から理解しなければならない。これはまさしく「蛇繩麻の喩え（蛇繩喩）」が表現しようとしたことと同じである。暗い夜、紐を見て蛇だと錯覚する場合で、万一、蛇に対する妄想だけがあり、その妄想を依託することのできる紐のイメージがなかったならば、紐を蛇と見間違ふという失敗を犯すことはない。しかし、紐のイメージ（依他起性）は決して蛇としての間違った知覚（遍計執性）の原因（生因）ではない。妄情こそが間違った視覚の原因なのだ。これは『起信論』の構造と全く異なっている。『起信論』では、蛇という間違った知覚が紐のイメージから変化して出ると見ている。後者が前者の原因になるということである。

「相」に関して、慧遠は特に「真実覚知の心（真実覚知之心）」を強調しているが、これは認知と関連する。または清浄な「用」に関して慧遠は、「浄」で治められることを通して行徳を引き起こす（在浄随治集起行徳）」と説いたが、これもやはり認知と関係する。そうであればここで述べられている「相」と清浄な「用」はどのように区別できるのであろうか。

慧遠は後述する四番目の「約時弁異」で性種性と習種性はそれぞれ性浄菩提と方便菩提に対応していると指摘している。

次第三門：性浄、方便二門分別。如彼『金剛般若』説。彼説：生因所得菩提名方便浄，了因所顯説爲性浄。此二名義悉如向前「涅槃」中釋，今略辨之。

方便菩提，集從縁發，成由體起。攝徳從縁，皆從縁生，如莊嚴具工匠所爲；攝徳從體，皆是佛性真心所作，如莊嚴具真金所作。縁雖能作，作必依體；體雖能爲，爲必藉縁。

性浄菩提性出自古，從縁始起。於中分別有其二種：一、約縁論實，從縁始顯；二、據實亡縁，無隱無顯。

從縁顯中義別有二：一是縁顯，二是體顯。攝徳就體，皆是體顯。縁雖有顯，必依性體。若性體中無可顯義，雖修諸行竟無所顯。性雖可顯顯必藉縁，若無衆

縁畢竟不顯。如闇室中及并七寶，若無燈照無由自顯。……

據實亡縁無隱顯中，義別亦二：一、廢人論法，法性本寂，從來無縁，實外無縁，知復約何説隱説顯、説因説果？ 此則是其法性菩提，理門可收，不關行徳。二、攝法従人，則前法性至佛乃證，證已返望從來無縁。本無縁故本則非染，今非新淨同前法性，非隱非顯、非因非果。(T44:1851.830a1-b9) (下線は筆者の強調部分)

方便菩提と性淨菩提の重要な違いは、方便菩提は修行を通して得られるものであり、性淨菩提は元來持っているものであるという点だ。この段落で言及した「縁はたとえ現われているとしても必ず性体に依託しなくてはならない。もし性体にはっきりと顕れることがないならば、たとえ諸行を積んだとしても顕れることはない」という部分が主たる根拠である。従って性淨菩提は方便菩提が出現できる最終的な根拠であると言える。これは「暗い部屋の中の七宝」の譬えと同じである。もし暗い部屋の中にもともと七宝が存在しないならば、どんなに灯火を点けて暗い部屋を明るくしても七宝を見ることはできない。「点灯」が比喩するものは修行であり、暗い部屋の中に「もともと七宝がある」というのは性淨菩提を喩えている。明かりを点けた後、七宝を発見する場合、この明かりを点けた後に発生する「七宝の発見」は「方便菩提」を比喩している。「性淨菩提」が示すのは「可了」（七宝を見ることができ）の根拠であり、「方便菩提」が示すのは「已了」（すでに七宝を見た）の実現である。それゆえに性淨菩提が示すのは、もともと持っていた智慧であり、方便菩提が可能な根拠である。同時に、菩提・涅槃はすべて性淨の意味を持っているので、性淨菩提と性淨涅槃はどちらも本来あるものであることを述べなくてはならない。これはまた慧遠が後述する四番目の「約時弁異」で法仏・性淨菩提・性淨涅槃を結びつけた理由でもある。この三つはすべて無為法に属している。

振り返って第二の「弁体相」の原文を見ると、慧遠は性種性を「淨中之始」と定義し「(それは) 果本となり、後果を生むことができるため(能為果本，生後果故)」と述べている。ここで次のような疑問が湧く。もし性種性が無為法ならば、無為法は原因と考えることはできないのに、無為法がどうして「果本になり、後果を生むことができるため」と言うことができるのだろうか。また最初の「釈名」で、慧遠はどうして「初めて淨徳を顕すことで果本になることができる、それが「種」である(始顕淨徳能為果本，目之為種)」と述べることができるのだろうか。

筆者は慧遠がこのような難点を意識しており、彼が「初めて浄徳を顕すことで果本になることができる、それが「種」である」と述べたことの意味を次のように考えている、すなわち、隠れている性種姓の雑染を除去するとき、性種姓がもともと持っている清浄機能（覚照の本性）が始めて作用を発揮するが、この作用は仏果（衆生の覚照作用を教導する）の「最終的な根拠」という側面から言えば、種子であると見なすことができる。先ほど言及した「灯火が暗い部屋の中の七宝を照らす」という譬えで言えば、灯火が持つ明るく照らす本性こそがランプシェードをはずした後の灯火が、暗い部屋の中の七宝を明々と照らすことのできる根拠なのである。「最終的な根拠」という意味を分かりやすく説明すれば、灯火の照らす本性は広義の原因または種子であり、決して因果関係でいう狭義の原因ではない。

従って、われわれは、慧遠が無為法と有為法の境界を越えようとしていたと誤解してはならない。彼が述べようとするのは、性種姓は性淨菩提として方便菩提の「最終的な根拠」であり、従って「果本」であるという点だ。もしこの「本」がないなら、どんな方便菩提（つまり、ここで言う「用」・「行徳」）も生起することはないが、それでも性種姓がこれによって因果関係に落ち込むようなことはないのである。これもまた「用」としての習種姓の意味を強調するものである。つまり、性種姓は「相」として無為であり、因果関係の中に存在しない一方、習種姓は「用」（方便菩提）として有為であり、始まりもあり、果報を生じもするのである。慧遠は真識の「体」が法性であり、「相」に顕隠の相違があることを重ねて強調したが、その意図は真識の「体」と「相」は無為法に属し、真識の「用」は有為法に属するということを強調することにあるのである。

第三の「弁真妄作不作滅不滅」で、慧遠は次のように述べている。

次辨眞妄作滅之義。於中先明眞妄兩心有作、不作；後明眞妄有滅、不滅。問曰：眞、妄二心之中，何心能作習種行徳，何心不作？ 釋言：唯眞則無作義，單唯妄想亦無作理，眞妄相依方有作義。是義云何？ 若唯眞實而無妄者，眞即平等，故無修作；若唯妄想而無眞者，妄想之法化化自滅，體既不立，焉有衆作？ 故《經》說言：「若無藏識七法不住，不得厭苦樂、求涅槃。」由妄依眞，眞隨妄轉，故有修作。（T44:1851.652a10-19）（下線は筆者の強調部分）

ここで慧遠は地論宗の核心となる教説を明らかにしている——「ただ真だけでは

「作義」がなく、「妄想」だけでは「作理」がない。真と妄が相互依存して始めて作義が存在するようになる（唯眞則無作義，單唯妄想亦無作理，眞妄相依方有作義）」と。筆者の理解では、この命題は「不生不滅と生滅の和合」という『起信論』の構造とは異なる。前に説明した「蛇繩麻の譬え」を参照していただきたい。

続く文章の下線を引いた二つの部分で、慧遠は如来蔵も「妄心を薰発する（薰発妄心）」ことがあり、各種の善を発生させることができるという考えを提示している。

問曰：妄心何縁能作？ 釋言：妄心有三因縁所以能作。一、以現在善友縁力所以能作，謂諸衆生於現在世由佛菩薩善友教化，故妄心中能修種性一切行徳。二、以過去善行因力所以能作，謂諸衆生由其過去曾習衆善薰發現心，故妄心中能修衆行。三、以所縁眞力故作，謂彼所依如來藏中，具足一切功德法性薰發妄心，故妄心中發生諸善。

問曰：眞心何縁能作？ 釋言：眞心亦以三縁所以能作。一、以現在善友縁力所以能作，謂諸衆生於現在世由佛菩薩善友教化，故眞心中出生諸行。二、以妄修薰力故作，謂諸衆生妄想心中修集衆善彼善薰心，故眞心中起諸善法。三、以自體薰力故作。是義云何？ 眞心之體是如來藏，如來藏中具足一切恒沙法性，彼法薰心，故眞心中發生諸善。若心體中不具一切恒沙法性，雖加功力善不可生。作善如是。

次辨眞妄有滅不滅。眞妄別論：妄想縁修一向盡滅，眞修不滅，何故如是？ 妄想之法相有體無，窮之則盡，所以盡滅。故『楞伽』云：「妄想爾，涅槃智彼滅我涅槃。」⁶眞實之法相隱性實，研之則明，明顯眞性，説爲行徳，所以不滅。

隨義具論：眞妄皆有滅不滅義。是義云何？ 妄法體虛，終歸灰謝，所以盡滅。藉妄薰眞，眞實行徳由妄薰起，故言不滅。妄盡之時眞隨妄息，不復更起，故言「眞滅」。眞體常存，故云「不滅」。作滅之義辨之此三門竟。 (T44:1851. 652a19-b17) (下線は筆者の強調部分)

いわゆる「如来蔵も妄心を薰発する」とは、『起信論』に言うところの「真如も無明を熏習する（真如熏習無明）」(T32:1666.578b6-15)と似ている。しかし我々はこのような思想が『起信論』で初めて提唱されたものであると誤解してはならない。真

⁶ 『楞伽阿跋多羅宝経』卷2 (T16:670.496b1-3) ; 『入楞伽経』卷4 (T16:671.538c11-12)。

如も無明に薫習するという主張は、事実上、『宝性論』（巻4）で言う無為法も業を消すことができるという思想と同じである⁷。『宝性論』は9つの譬喩を用いて無為法がどうやって業を消し去ることができるのかを説明しているが、これは、慧遠の「如来蔵も妄心を薫発する」という主張と何ら異なるものではない。

一方、慧遠が述べている「妄に依託して真に薫習する（藉妄薫真）」は、『起信論』に言う「無明も真如を薫習する」（T32:1666.578a21-27）を連想させる。しかし、慧遠の主張と『起信論』のそれは区別しなければならない。慧遠が言う「妄に依託して真に薫習する」では「真」は真如ではなく「真實行徳」を指している。前述した「体・相・用」で説明するならば、「真實行徳」が意味するのは「用」の側面である。妄心があることで「真識覚照」の本性は初めて作用を発揮する必要が生じるのである。前述した「暗い部屋の中の七宝」の譬喩を借りて説明するなら、灯火の照らす本性というものは、暗い部屋の中であってこそ、初めて作用を発揮することができるのであって、もし明かりが強烈な太陽の光の下にあったなら、照らす本性が現にあっても、どんな作用も発揮することはできないのである。

最後に四番目の「約時弁異」において、慧遠は「二種の種姓」と「仏身」との間の関係を強調している。

次第四門，約時辨異。此二種性在外凡時但名佛性，不名行徳。佛性有二：一、法佛性；二、報佛性。「法佛性」者是性種因；「報佛性」者是習種因。二性何別？「法佛性」者本有法體，與彼果時體無増減，唯有隱顯、淨穢爲異。「報佛性」者本無法體，但有方便可生之義。此二如前『佛性章』中具廣分別。是二佛性依至性地名二種性：法佛之性轉名性種；報佛之性所生行徳，名爲習種。是二種性至解行中名「得方便」及「清淨向」；彼習種性至解行中名「得方便」；彼性種性至解行中名「清淨向」。彼得方便及清淨向至初地上轉名二道：彼得方便轉名「教道」；彼清淨向轉名「證道」。教道至果轉名「報佛」、「方便菩提」、「方便涅槃」。證道至果轉名「法佛」、「性淨菩提」、「性淨涅槃」。此等雖復隨時變改，其義不殊。（T44:1851.652b17-c4）

この段落は非常に重要であるので、詳細に検討してみよう。筆者はまず、法仏性と

⁷ T31:1611.846a20-26 を参照。

報仏性が外の概念とどのように対応しているのかを表にして整理してみた。

〔表 1〕

	仏性	
外凡（外凡夫地）	法仏性（無為法） *dharmakāya-dhātu	報仏性（有為法） *sambhogakāya-dhātu
性地	性種姓	習種姓
解行地	清浄向	得方便
初地以上	証道	教道
仏果	法仏、性浄菩提、 性浄涅槃	報仏、方便菩提、 方便涅槃

まず注意しなければならないことは、慧遠は「この二つの種性が外凡にあるときは仏性と呼ぶが、行徳とは呼ばない」としたことで、「仏性と呼ぶ」ということは「外凡」（凡夫地、まだ種姓地に進入する前）⁸にある時、種性は遺伝子のように表面には現われてはいないという意味である。このことから次のように推論することができる——慧遠にとって「仏性」とは、一種の潜在的能力であり、まだ少しも実現されていない状態である。次に慧遠は「法仏性は性種因であり、報仏性は習種因である」と述べているのだが、彼の説明では法仏性は無為法であり、報仏性は有為法であるということを明確に表現している。従って前者は性種姓に、後者は習種姓に対応させることができる。法仏性が性種姓と同じく無為法であるという点から見たとき、前者が後者の原因であるというのは、ただ単に方便的に言ったに過ぎず、両者は実際には同一である。従って慧遠が性地（種姓地）について、「法仏性を違う言葉で表現するなら性

⁸ 慧遠が「外凡夫位」をどのように理解したのかに関しては、『大乘義章』巻2(T44:1851.499c11-14)、『大乘義章』巻17(T44:1851.792b28-c4)等を参照されたい。

種姓である」と述べているように、両者は名称上の違いでしかない。

この段落を通して法仏性—報仏性が平行関係にあり、相互に隷属しないということ、実は無為法と有為法の相違であるということを明確に理解することができる。法仏性は無為法であるため、隠頭の別だけがあるが、報仏性は実際に因果関係による変化があるので有為法である。そして最後に、仏性が同時に法仏性と報仏性を含んでいるということは次のように理解することができる——「仏性」は潜在的な能力を指す複合的な (composite) 概念であり、必ず無為と有為の両面を同時に含んでいなければならない。この点は、後で慧遠の「仏性」概念を論ずる際に大きな助けとなる。

3 慧遠の仏性論

慧遠の兩種仏種姓に対する見解を探ってみたが、もう一度立ち返って仏性に対する彼の理解を検討してみよう。『大乘義章』「仏性義」で、慧遠はまず「仏性」概念の意味を、①種子・因・本、②体、③不改、④性別という四つの意味に区分して説明しているのだが、次の四つの意味に区分している。第一の意味について、慧遠は次のように言っている。

「佛」者是其中國之言。此翻名覺。返妄契真。悟實名覺。舉佛樹性。故明佛也。所言「性」者。釋有四義。

一者「種子」「因」「本」之義。所言「種」者、衆生自實如來藏性、出生大覺、與佛爲本、稱之爲種。「種」猶「因」也。故『經』説言：「云何名性？「性」者所謂阿耨菩提中道種子」⁹。『大智論』中。亦云「「性」者名本人分種、如黃石中所有金性白石銀性、一切衆生有涅槃性」¹⁰。斯文顯矣。(T44:1851.472a 7-14)

岡本氏は、慧遠がここで言及している「種子」と「種」は、その意味が同じではないとする。氏の主張によると、慧遠が述べている「種子」はサンスクリット語

⁹ 『大般涅槃經』卷 27 (T12:374.523c1-2)。

¹⁰ 『大智度論』卷 32 (T25:1509.298b19-23)。

の *bīja* と報仏性に対応するが、一方、「言うところの種とは（所言種者）」での「種」は、サンスクリット語の *gotra* と法仏性に対応するという（2007a:183-4）。筆者はこの解釈に同意することはできない。それは以下に挙げる三つの理由からである。

- (1) 岡本氏自身が気づいているように、ここでの「種」は四字一句の文章構造に一致させるために選択した「種子」の略称の可能性が高い。
- (2) 『大智度論』の「黄石には金性があり、白石には銀性がある（黄石中所有金性、白石銀性）」は黄色の石は金性を持っており、白色の石は銀性を持っていることを明確に指摘している。これは明確に「多界」説であり「一界」説ではない。
- (3) 岡本氏は、仏性が法仏性と対応しながら、無為法としての「種姓」の意味をも持っているとして主張しようとしているが、このような意味の仏性は「仏性」の二番目の意味である「体」の意味と対応しなくてはならず、一番目の意味である「種子・因・本」の意味とは対応しない。

よって筆者は、慧遠のいう「種子・因・本」とは、「仏性」の成仏種子としての意味を強調しようとしたところに重点を置いていると考えている。これは仏性が因果関係にある有為法という点を表しているのである。

ここで困難を感じるのは、「如来蔵性」が無為法としてどのように「大覚を引き起こすこと（出生大覚）」ができるかということである。筆者の見解では次のごとくである——この問題は、前述した「法身は覚照の本性を有する」という角度から解釈しなくてはならない。ここで言う「出生」は、原因（因）としての如来蔵性が結果（果）としての大覚を生み出すということではなく、あたかも覆われている灯火のように、如来蔵自体が大覚の本性を持っていることを意味している。しかし大覚が作用を発揮できるのは、成仏したときだけである。

仏性の第二の意味である「体」について、慧遠は次のように述べている。

二、「體」義名性，説體有四。一、佛因自體，名爲佛性，謂真識心。二、佛果自體，名爲佛性，所謂法身。第三、通就佛因佛果同一覺性，名爲佛性，其猶世間麥因麥果同一麥性，如是一切。當知是性不異因果，因果恒別，性體不殊。

此前三義，是能知性，局就衆生，不通非情。第四通說諸法自體，故名爲性。此性唯是諸佛所窮，就佛以明諸法體性，故云佛性。此後一義，是所知性，通其內外，斯等皆是體義名性。(T44:1851.472a15-23)

「体」に関しては、筆者は岡本氏の主張、すなわち、慧遠がここで強調しているのは、「仏性」が「真識心」「法身」「同一の覚性」として「一界」説であるとする主張に同意する(岡本, 2007a:185)。しかし、筆者は「仏性＝真識心」がそのまま「真体論」であるという主張(ibid.)には同意できない。筆者の考えでは、慧遠は無為法としての仏性の意味を強調するところに重点を置いている。慧遠がここで言及した「真識心」「法身」はすべて無為法であり、「空性」の同義語である。

岡本氏の主張の中で筆者が特に同意できないのは、無為法の存在と無常の思想とは矛盾しており、従って慧遠が無為法を肯定したという点において困難が発生したと考えたところである(2007b:313)。筆者の考えは違う。この問題は、インドの如来藏思想・唯識思想の根本的特徴と関連するのだが、彼らは空性、真如、法身、円成実性(pariniṣpanna-svabhāva)は実際に存在すると見なしている。すなわち、たとえ一切の現象が無常であっても、「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。

さらに進んで次のような問題を考えてみよう。「仏性」の第一の意味、「種子」は仏性が有為法であることを示しており、第二の意味、「体」は仏性が無為法であるということを示している。慧遠はこのような矛盾をどのように調整したのか。筆者の見解では、両者を調整する鍵は第三の意味、「不改」にある。慧遠は次のように述べている。

三、「不改」名性。不改有四。一、因體不改，說之爲性。非謂是因常不爲果說爲不改，此就因時，不可隨緣返爲非因，故稱不改。故經說言：若殺衆生，喪滅佛性，無有是處。又復說言：「因不改」者，得果之時，因名雖改，因體不亡。因體即是如來藏性顯爲法身，體無變易，非如有爲得果因謝。就體以論，故名不改。

二、果體不改，說名爲性。一得常然，不可壞故。第三、通就因果自體不改名性，如麥因、果，麥性不改。以不改故，種麥得麥，不得餘物，如是一切。佛性亦爾，佛因、佛果，性不改故，衆生究竟，必當爲佛，不作餘法。經說佛性，旨

要在斯。第四，通説諸法體實不改名性，雖復緣別内外染淨，性實平等湛然一味故曰不改，此是第三不改名性。(T44:1851.472a23-b9) (下線は筆者の強調部分)

この段落に対して岡本氏の解釈には問題があると思われる。氏は「因体不改」を「衆生の真識心＝如来蔵性は変化しない」(2007b:311)と理解したが、これは慧遠が有為法と無為法の二つの意味を同時に含めているという点を見落とすものである。慧遠は言う、「これは因であるとき、縁に従って非因になることはないので不改という。だから『経』に言う、「もし衆生を殺せば仏性を滅することになるが、そんなことはあり得ない(此就因時不可隨縁返為非因，故稱不改。故經説言：若殺衆生，喪滅仏性，無有是処)」。ここで言っているのは有為法としての因である。「また重ねて言う(又復説言)」以下の部分では、無為法の如来蔵性に言及している。しかしながら、全体としては、筆者は氏の主張に同意する。岡本氏は「仏性」概念が「成仏の原因・可能性」、「性」そのものが変化しない(2007b:322)という二つの意味を同時に含んでいると見たが、これはまさしく慧遠が『起信論』とは異なり、有為法と無為法を明確に区別していたということを示すものである。

この段落の始めに登場する「因体不改」は非常に重要である。ここで慧遠は二つの「不改」の意味を総合しているからである。第一の「不改」の意味は、因は非因になりえないということ、つまり、因が消えることはないということの意味する。しかし、注意しなくてはならないのは、消えないのは、因が永遠不変な無為法であることによるわけではないということである。慧遠は次のような例を挙げている——衆生に内在している仏性は決して現世の生命が消え去ったとして一緒になくなるものではない——と。これと類似した他の例を挙げれば、例えば木を切って椅子や家などを作ったとすると、もはや木ではないが、火に燃えるという木の性質が変わることはないようなものである。

これに対して「不改」の第二の意味は、因から果に至るのは、見た目は変わるが、本体に変わりはないということである。これは仏性が無為法の側面を指すことによるもので、前述した第一の意味と大きな違いが出る場所である。第一の意味は因果関係の中にあり、第二の意味は因果関係の中にはない。ここで私たちは「仏性」概念に対して慧遠の説明が無為法と有為法の二つの意味を同時に結合しているということを確認することができる。

第四の意味は、本文の内容とは関係が薄いためここでは省略することにする¹¹。

一切の衆生がすべて如来蔵、つまり仏法身を持っているという如来蔵思想の前提によって、有為法と無為法という二つの側面は必然的に一つになっている。仏法身は永遠不変なものであり、法身は本来清浄であり煩惱に汚染されない。ただ煩惱に覆われて表面に現われないだけであり、煩惱が消えればすぐに現れるようになる。これは無為法としての側面である。

以上によって筆者は、如来蔵性・法仏・報仏性・報仏・煩惱などの関係を次のように整理する。

〔表 2〕

〔有為法〕

生成する

報仏性 → 習種姓（覚照本性は働かない） → 報仏（覚照本性が働く）

..... → 雑染が消える = 成仏

〔無為法〕

法仏性 = 性種姓 = 如来蔵性（覚照本性を有する） → 法仏（覚照本性を有する）
名称の相違

4 結論

以上の考察を通して筆者は次のような結論に至った。「仏性」に対する慧遠の理解は、彼の「仏種姓」に対する理解と非常に近い。「仏性」は「仏種姓」と同じように無為法と有為法の二つの側面を同時に含んでいる。二種の仏種姓のうち、性種姓は無為法の側面を代表し、習種姓は有為法の側面を代表する。「仏性」概念での「種子」「因」「本」は有為法の側面を代表し、「体」は無為法の側面を代表し、「不改」は

¹¹ T44:1851.472b9-16.

二つの側面を結合する。無為法は「体」の不改、法身の現れ（顕露）に重点を置き、有為法は煩惱の解消、報身の生成に重点を置いている。

また、二つの「仏種姓」と二つの「仏性」について慧遠の論述から次の点を確認することができる。すなわち、慧遠は決して無為法と有為法の厳格な区別を否定することはなかった。慧遠の法仏性に対する顕隱の区別は、彼が法仏性＝性種姓＝法身が無為法で、法仏性が顕れて法身となっても、「体」の変化はないと考えたことと対応している。報仏性から報仏に至るまでは有為法であり、報仏はまさしく成仏の刹那に生み出されるものなのである。

慧遠は法仏や法仏性が性淨菩提に対応すると主張したが、この意味は、衆生はもともと覚照の本性を有しているが、この本性は成仏（すなわち、煩惱を完全に除く）以前には作用を発揮できないということである。慧遠によると、このような覚照の本性は、（報仏ではなく）法仏と一体であるという。

参考文献

- 岡本一平 2007a, 「浄影寺慧遠の仏性思想（上）」, 『駒沢大学仏教学部研究紀要』 65 : 177-192(R).
- 2007b, 「浄影寺慧遠の仏性思想（下）」, 『駒沢大学仏教学部論集』 38 : 309-332(R).
- 2010, 「浄影寺慧遠の著作の前後関係に関する試論」, 金剛大学校仏教文化研究所編, 『地論思想の形成と変容』（東京都：国書刊行会, 2010） : 162-183.
- 耿 晴 2011, 「「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心」, 汪文聖主編
- 2011, 『漢語哲學新視域』（臺北：臺灣學生書局） : 69-98.
- Johnston, E. H.
1950, ed., *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantrasāstra*. Patna: Bihar Research Society.
- Keng, Ching
2009, “Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499–569CE) and His Chinese Interpreters,” unpublished Ph.D. dissertation,

Harvard University.

- 2010, “A Re-examination of the Relationship between the Awakening of Faith and Dilun Thought:Focusing on the Works of Huiyuan (慧遠, 523–592 CE),” to be published by the Research Project“Indian Buddhist Thought in 6th–7th Century China,” principal investigator: Chen-kuo, Lin, National Chengchi University, Taipei, Taiwan.

Takasaki, Jikidō

- 1966, *A study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Roma : Serie Orientale.

(翻訳担当 : 金剛大学校)