

# 『涅槃經』と中国唐代仏性論\*

## — 法宝・澄観・湛然の仏性説を中心として —

張文良\* (中国 人民大学)

### 発表要旨

『涅槃經』に対する様々な注釈は、唐代仏性論の展開において重要な契機となり、法宝や澄観・湛然らは自身の宗派的立場から『涅槃經』の解説を進め、それぞれ異なった仏性説を唱え、論争を通して仏性概念の認識を深化させた。特に仏性と空の関係・仏性と法性の関係・仏性と心性の関係といったトピックをめぐる、三人の思想家たちは様々な解釈を示しており、これは、唐代の仏教諸宗派の仏性論を理解する上で重要である。また、上述の思想家たちの仏性論の思想的意義を正確に理解するためには、中国仏教史の背景だけでなく、儒家・道家などの中国伝統思想をも考慮しておく必要がある。

### はじめに

周知の通り、中国では晋末宋初の時代（414年—434年、僧肇が世を去ってから道生が入滅するまで）、仏教界で一つの巨大な思想的転換が発生した。すなわち、般若学から涅槃学への理論上の転換<sup>1</sup>であり、『涅槃經』の翻訳と流布が、この転換に大きな作用を及ぼした。中でも、『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」説と中国儒家の「人

---

\* 原題「《涅槃經》与中国唐代的佛性论 — 以法宝、澄观、湛然的佛性说为中心 —」。

\* 中国人民大学仏教与宗教学理論研究所副教授。

<sup>1</sup> 張風雷「慧遠と鳩摩羅什の対論および晋末宋初の中国仏教思潮の転換」[从慧远鸠摩罗什之争与晋宋之际中国佛学思潮的转向]、『中国人民大学学报』、2010年第3期、第70-75頁。

人皆可為堯舜[人はみな堯・舜になることができる]という伝統思想とが結びつき、次第に中国仏性説の基本立場が形成されていったのである。

しかし、『涅槃經』各品における仏性に対する考え方は、決して一様ではなく、仏性の普遍性を肯定する内容のものと、仏性のない一闡提の存在を認めるものが存在する。さらに、たとえ同一の経文であっても、解釈者の立場の相違によって理解がまったく異なっている。たとえば、『涅槃經』の「仏性者名第一義空、第一義空名為智慧[仏性は第一義空と名づけ、第一義空は智慧と名づける]」<sup>2</sup>という箇所「第一義空」の意味について、唐初の法宝(7世紀後半から8世紀初め)と中唐の澄観(738—839)の見解は完全に異なっている。また、『涅槃經』の「非仏性者、所謂一切墻壁瓦石無情之物。離如是等無情之物、是名仏性[非仏性とは、いわゆるすべての墻壁瓦石といった無情の物である。それらの無情の物以外を仏性と名づける]」<sup>3</sup>という考え方についても、澄観と湛然(711—782)は異なった見解を述べており、無情仏性の問題をめぐって相反する解釈を展開しているのである。

法宝は『涅槃經疏』一〇巻において<sup>4</sup>、慧沼(648—714)との間で、仏性の問題に関する論争を行ったが、これは中国仏教だけでなく日本の仏教にまで影響を及ぼすものであった。澄観は中国華嚴宗第四祖とされ、法蔵の後の華嚴宗の最も重要な思想家の一人である。澄観の思想は、法蔵の影響を受けているが、それと同時に当時中国で流行していた禅宗の影響も受けている。ただし、あまり知られていないことではあるが、彼の仏性に対する立場は、法宝の『涅槃經疏』の影響も受けているのである。また、湛然(711—782)は中国天台宗第九祖とされ、唐代天台宗の中興の祖である。澄観と湛然の仏性説は、『涅槃經』の仏性に関する部分の解釈の仕方を中心として展開している。上記の唐代の三人の仏教思想家は、宗派はそれぞれ別であり、思想的立場も異なっているが、彼らの仏性思想はすべて『涅槃經』の理解と密接に関係している。本発表においては、『涅槃經』の仏性説に対する法宝・澄観・湛然の理解を考察することで、唐代仏性説の側面を概観するとともに、その思想的意義に

---

<sup>2</sup> 北本『涅槃經』巻二七、「獅子吼菩薩品」、『大正藏』第12冊、第523頁中。

<sup>3</sup> 北本『涅槃經』巻三七、「迦葉菩薩品」、『大正藏』第12冊、第581頁上。

<sup>4</sup> 法宝の『涅槃經疏』は第九、第十の両巻を残すに過ぎないが、澄観の著作、『演義鈔』には多くの『涅槃經疏』の引用がある。これについては張文良「『演義鈔』に見られる法宝著『涅槃經疏』」(『東アジア佛教研究』第3号、2005年)45-57頁を参照されたい。

ついて検討することとしたい。

## 一 「第一義空」と仏性

『涅槃經』に見るように、仏性は、「第一義空」の概念と関連づけて論じられている。このことは、『涅槃經』の作者が、仏性の概念を初めから「有」という論理と中観思想に代表される「空」という論理とを協調・整合させるものと考えていたことを示すものである。また、仏性の概念だけでなく、より後代に出現した如来蔵の概念もまた「有」と「空」との関係に直面せざるをえなかった。本来、「空」という概念は、ある種のモノの否定および非存在を示しており、また何かしらの否定しえぬ存在の真实性・超越性の肯定<sup>5</sup>をも意味しているが、仏性や如来蔵の「有」の論理は、「無」の論理を排斥するものではない。たとえば、『勝鬘經』の「空如来蔵」と「不空如来蔵」の概念は、「如来蔵」に「空」と「不空」の二つの側面が含まれていることを示している。

如来蔵系の経論が中国へ伝来して以降、中国の仏教学者は、しばしば、如来蔵説と『涅槃經』の仏性説とを結合して解釈してきた。法宝は『涅槃經』の「第一義空」と如来蔵説とを関連させ、「第一義空」は「空如来蔵」ではなく、「不空如来蔵」であると明確に主張している<sup>6</sup>。また、澄観は法宝の説をはっきりと批判し、「第一義空」はまさしく「空如来蔵」であると述べている<sup>7</sup>。澄観と法宝のこの相違は、「空」と「第一義空」に対する両者の解釈が異なっていることに起因している。法宝においては、「空」と「第一義空」とは厳格に区分され、「空」を「無」の意味すなわち「非有」「非存在」とし、「第一義空」を「有」の意味としている。法宝は、『涅槃經』の「一切諸法皆是虚仮、随其滅处、即是第一義空〔あらゆる諸法はみな空虚で実体はなく、それらが滅することが第一義空である〕」という箇所を注釈する際、「故知妄相滅無、

---

<sup>5</sup> 長尾雅人「空性における「余れるもの」、『中観と唯識』、岩波書店、1978年、542頁。

<sup>6</sup> 「下文云、一切諸法皆是虚仮、随其滅处、即是第一義空等。故知第一義空是不空如来蔵、非空如来蔵。『演義鈔』卷一〇、『大正蔵』第36冊、第73頁上。

<sup>7</sup> 「古徳引下経空等二門、証成第一義空非空如来蔵。今観所引、正証是空如来蔵義。『演義鈔』卷一〇、『大正蔵』第36冊、第73頁上-中。

名之為空。所顯実理、名為空性。相即非有、性即非無〔それゆえ以下のようにわかる。妄なる相が滅して無であること、これを空と名づける。あらわれている実理を空性と名づける。相は非有であり、性は非無である〕<sup>8</sup>と述べる。法宝は、「相」と「性」という二つの角度から「空」と「不空」の意味を規定しているのである。一切諸法の仮の相は「空」であり、仮の相の背後の真実の理は「不空」あるいは第一義空である。法宝の見方では、「空如来蔵」は煩惱の「滅無」を、「不空如来蔵」は無量の性功徳を意味しているので、『涅槃経』の「第一義空」は「不空如来蔵」であり、「空如来蔵」ではないのである。

また、法宝は唯識の三性説の立場から「空」と「不空」の意味を、「空」とは遍計所執性と依他起性のこと、「不空」とは円成実性のことだと規定している。一方、澄観は唯識説と結びつけて「空」と「不空」とを解釈し、法宝とは正反対の結論を導き出している。澄観は『弁中論』の三空説（遍計所執性を無性空、依他起性を異性空、円成実性を自性空とする説）を引用し、法相宗と法性宗の「空」の差異について以下のように説明している。

謂依他是因縁所生之法。縁生無性、無性故空。空即円成、更無二体。此中無性、即無遍計妄執之性。法相宗中、無于遍計。無即是空、故但空遍計。法性宗中、則依他起性上無遍計性、故依他即空。空即無性之理、無性之理、即是実性<sup>9</sup>。

〔依他起性は因縁によって生じる法である。縁によって生じる法は無性であり、無性のため空である。空は円成実性であり、ほかに実体はない。このうちの無性は遍計妄執の性がないことである。法相宗においては、遍計所執性を無とする。無とは空であるから、遍計所執性のみを空とする。法性宗においては、依他起性の上に遍計性は無いから、依他起性は空である。空は無性の理である。無性の理、これが実性である。〕

澄観の見方では、法宝の「空」に対する理解は、法相宗の無性空・異性空に属するものであるとしている。法相宗においては、空と不空とは異なるものであるが、法性宗においては、一切の縁起の法が無自性であることを空と見なし、それゆえ、空と不

---

<sup>8</sup> 法宝述『大般涅槃経疏』卷九、『玻璃版大般涅槃経疏』（1922年）。

<sup>9</sup> 『演義鈔』卷九、『大正蔵』第36冊、第65頁中。

空とは一体不二の関係にあるとしている。もしも法性宗の空観から如来蔵を把握するならば、「空如来蔵」の「空」は煩惱の虚妄性ではなく、むしろ煩惱の眞実本性を示している。また「空如来蔵」の「空」は煩惱の「相空」ではなく、煩惱の「性空」である。それゆえ、澄観は「第一義空」とは「空如来蔵」を意味しており、「空如来蔵」と「不空如来蔵」とは不可分の関係にあると主張している。

『涅槃經』では、「仏性者、名第一義空。第一義空名為智慧」という経文のあと、「空」と「智」をさらに一歩すすめて説明している。

所言空者、不見空与不空。智者見空与不空、常与無常、苦之与樂、我与無我。空者、一切生死；不空者、謂大涅槃。乃至云、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。乃至云、見一切無我、不見我者、不名中道。中道者、名為仏性<sup>10</sup>。

[空とは、空と不空とを見ないことである。智とは、空と不空と、常と無常と、苦と樂と、我と無我とを見ることである。空とは、あらゆる生死であり、不空とは、大涅槃をいい、中略、無我とは生死をいい、我とは大涅槃をいう。あらゆる空を見ても、不空を見なければ、中道とはいえない。中略、あらゆる無我を見ても、我を見なければ、中道とはいえない。中道を仏性と名づける。]

『涅槃經』は、はっきりと仏性と中道とを結びつけており、ここにおける中道の概念は、上述の「空」・「智慧」と密接に関係している。つまり、「中道」とは、「空」を「見」ることだけでなく、「不空」を「見」る智慧をも意味しているのである。ただし、この「見」が具体的に何を意味するものであるのか、「見」の主体は誰なのか。この「見」に対する理解は、それぞれ異なっており、「智慧」や「仏性」の意味内容の様々な解釈の要因となる。澄観の引用によると、法宝は『涅槃經』の経文における「見」の主体は仏と菩薩であり、経文中にあらわれる「智者」とであると主張している<sup>11</sup>。そうであるならば、いわゆる智慧というのは、仏・菩薩の智慧であり、果位の智慧である。法宝のこのような考え方と、仏性に対する二種の見方はともに関係して

<sup>10</sup> 北本『涅槃經』卷二七、「獅子吼菩薩品」、『大正藏』第12冊、第523頁中。

<sup>11</sup> 『演義鈔』卷一〇、「諸仏菩薩、眞俗双観、有無齊照、故名中道」。『大正藏』第36冊、第73頁上。

いる。法宝は仏性を「性得」と「修得」との二種類に分け、「性得」は「性得中道」・「智慧覚照」であり、人々が本来そなえている潜在的な覚りの可能性に相当するものとし、「修得」は仏・菩薩が修行を経た後の「空」と「不空」とに関係する智慧とする<sup>12</sup>。このように、法宝においては、仏性の智慧とは「修得仏性」の智慧なのである。

これに対して、『涅槃経』の上記の経文について、澄観は完全に異なった解釈を示している。まず、経文中の「見」に関しては、澄観は、ここにおける「見」は主体と客体とを分ける「修見」に基づくものでは決してなく、主客一体の無分別の「見」すなわち「性見」であるとする。この「性見」は修得の智慧ではなく、衆生に本来そなわっていて、「有」と「無」とを同時に観照することのできる智慧性である。衆生には智慧が本来そなわっていると強調するこの立場は、あきらかに如来蔵思想の根本的な立場と近い。さらに、経文のなかの「智者」についても、澄観の解釈は法宝とは異なり、「智者」とはいわゆる仏・菩薩等の「見」の主体ではなく、智慧の本身を指しているとする。澄観においては、智慧はいわゆる「修得」の智慧ではなく、「性得」の智慧を意味しているのである<sup>13</sup>。

法宝と澄観の仏性の問題における対立は、まさに澄観が述べるように、「法相宗」と「法性宗」の立場の相違である。「法相宗」と「法性宗」の違いについて、澄観は十の側面から説明したが<sup>14</sup>、その中で最も重要なのが、「真如隨縁凝然別——真如は如如として動かない、あるいは隨縁して一切の法を成ずる——である。「法相宗」は、衆生の心識を基礎として、汚れた心識が清浄なる智慧へと転化していくことを強調し、「法性宗」は、理・真如を基礎として、心と性・理と事とが互いに融摂しあう

---

<sup>12</sup> 『演義鈔』卷一〇、「然仏性有二。一性得、二修得。仏性名第一義空、第一義空名為智慧。智慧者、即性得中道、智慧覺性。……從所言空下、明修得性、修得覺性。觀第一義空、不見空與不空。離有無相故。從智者見空下、明見中道之人。智者、即仏及菩薩也。』『大正藏』第36冊、第72頁下-73頁中。

<sup>13</sup> 『演義鈔』卷一〇、「智者見空與不空下、積上智慧。經文稍略。若具応云、所言智慧者、能見于空及與不空。故此中「者」字、非是人也、只是牒詞。此中言「見」、非約修見、但明性見。本有智性、能了空義及不空故。』『大正藏』第36冊、第73頁上。

<sup>14</sup> この十の側面とは以下の通り。一乗三乘別・一性五性別・唯心但真含妄別・真如隨縁凝然別・三性空有即離別・仏有無増減別・二諦空有即離別・四相同時前後別・能所斷証即離別・仏身有為無為別。『普賢菩薩行願品疏』卷一、『統藏』1-7-3、241頁-243頁。その他、上述の内容は、『華嚴経疏』卷二（『大正藏』第35冊、第512頁下）にも確認される。

ことを強調する。真如は動かないという法相宗の立場から仏性を見ると、「性得」と「修得」とはおのずと区分され、「修得」の智慧を衆生の清浄なる本性と同一視することはできない。一方、真如は随縁するという「法性宗」の立場から仏性を見ると、真如に代表される「性」の世界と随縁に代表される「相」の世界とは円融一体であり、「性得」と「修得」ははっきりと分けられるものではなく、後天的な「修得」の智慧は、同時に衆生に本来そなわっている「性得」の智慧なのである。このような智慧が、まさに澄観の述べる「性見」である。

ただし、上述の「法相宗」と「法性宗」の区別は、澄観においては絶対的ではないということには注意しておかなければならない。相反することではあるが、それらは縁起する諸法の一側面をそれぞれ表現したものであり、もし円教の立場から見ると、その両者は決して矛盾するものではない。澄観は以下のようにも言う。「即真之有、是法相宗。即有之真、是法性宗。両不相離、方成無礙真仏心矣<sup>15</sup> [真に即する有を説くのは法相宗である。有に即する真を説くのは法性宗である。この二つの宗は離れず、それによって初めて無礙真仏心と成る]」と。また、「法相宗」と「法性宗」を区別し、両者ともに真有相即の理を表現するが、前者は「有」の側面を重視し、後者は「真」の側面に重きを置いているとしている。澄観の「法相宗」と「法性宗」との区別、および両者に対する比較・対照的分析は、澄観の仏性説を理解するうえで重要な意味をもつ。仏性は、一つの解釈上の問題ではあるが、我々がどのような立場から言及するのか、また、どのような概念・枠組みで描写するのかによって仏性の意味内容は決まる。体系が異なれば、仏性が持つ意味には非常に大きな違いが出てくる。ただし、このことが、仏性の概念には客観性や確定性がまったくないことを意味しているわけではない。もし、異なった体系内における仏性の概念を、円教というさらに高次元の範疇において統合することができるならば、我々は仏性の概念の真実へと到達することができるだろう。澄観は、『涅槃経』の盲人の譬喩[盲人たちが象に触れて感想を語り合う譬喩]を用いて、「法相宗」と「法性宗」の相対性と絶対性を説明している<sup>16</sup>。盲人はそれぞれ触れたものを、「箕」[耳を指す]や「臼」[足を指す]に喩えるが、それらは象全体ではなく、[個々人それぞれの]相対的なものである。しかし、盲人の触れ

---

<sup>15</sup> 『演義鈔』巻七九、『大正蔵』第36冊、第619頁上。

<sup>16</sup> 『演義鈔』巻三〇二、「今借此喩以況聖教深旨。総喩於像。諸宗異見、如盲所触。并合聖理、故云不離。然非円了、故云非是説像」。『大正蔵』第36冊、第248頁上-248頁中。

たものは結局のところは象の一部であり、決して象を離れてはおらず、象そのものは絶対的なものである。相対をこえて、絶対へとむかうためには、範疇の転換というものが必要であり、それはまさしく、「法相宗」と「法性宗」が「円教」の教義を必要とすることと同じなのである。

## 二 仏性と法性

『涅槃經』は、「第一義空」と智慧性の両面から仏性を規定したが、そこには一つの矛盾が含まれていた。それは、「第一義空」が示している仏性の普遍性と、智慧性が示している仏性の特殊性との矛盾である。「第一義空」の方面から仏性を考えてみると、存在論的な意味において、あらゆる有情と無情はその基本的な特質としてみな「空性」であるから、仏性はあらゆる有情と無情とに遍満して存在しているはずである。ただし、仏性の元来の意味は修行論上の概念であって、衆生が凡から聖へと転じる修行実践と関連しており、これこそ『涅槃經』が強調する仏性の智慧性の原因なのである。一方、智慧性から見ると、衆生は修行を通して仏と成り、智慧を獲得すると言いうことができるが、墙壁や瓦石といった無情のものは修行によって智慧を獲得することができるとは言えない。まさにこの意味において、『涅槃經』は、仏性の普遍性を強調しつつ、同時に「非仏性者、所謂一切墙壁瓦石無情之物。離如是等無情之物、是名仏性」とも述べ、仏性が有情の衆生に限定されることを強調するのである。

仏性の概念が内包するこのような矛盾については、南北朝の時代からすでに仏教思想家たちに意識されてきたことではあるが、彼らは極力矛盾を調和することに努めてきた。たとえば、浄影寺慧遠(523—592)は、『涅槃經義記』巻十において『涅槃經』の上記の経文を注釈する際、仏性を「能知性」と「所知性」の二種に区分し、「能知性」の仏性(真識心)のみが有情の心のなかに在り、「所知性」の仏性は有情と無情に遍在していると見なしていた<sup>17</sup>。また、吉蔵(549—623)は、『大乘玄論』におい

---

<sup>17</sup> 『大乘義章』巻一、「二体義名性。説体有四。一仏因自体、名爲仏性、謂真識心。二仏果自体、名爲仏性、所謂法身。第三通就仏因仏果、同一覺性、名爲仏性。其猶世間麥因果同一麥性。局就衆生、不通非情。第四通説諸法自体、故名覺性。此性唯是諸仏所窮、就佛以明諸法体性、故云仏性。此後一義、是所知性、通其内外。』『大正藏』第44冊、第472頁上。



て「通門」と「別門」の概念を提唱し、上記の矛盾を解決しようと試みている。「通門」とは、仏の果位という立場から仏性を見るものである。仏の立場から見ると、諸法平等・依正不二であり、衆生は仏と成るので、草木もまた仏と成る。この意味からすると、草木にも仏性がある。「別門」とは、衆生の因位という立場から仏性を見るものであり、衆生は心に迷妄があるために、[心の迷妄をはらえば] さとりの可能性があるが、草木は無心であるためにさとりの可能性はない。この意味からすると、衆生には仏性があるが、草木には仏性はなく、仏と成ることはできない。

唐代の仏教思想家もまた同様の問題に直面していた。たとえば、法宝は『一乗仏性究竟論』において仏性を理仏性と事仏性とに分ち、『涅槃經』の經意とあわせ、理仏性とはすなわち真如・法界・法性・實際など、あらゆる有情・無情に遍在するもので、事仏性とは六波羅蜜などの修行を通して証得する仏性であるとしている<sup>18</sup>。華嚴宗の法蔵（643—712）は、教判において、『涅槃經』の草木無仏性説を三乗終教に位置づけ、仏性が依正に行きわたるという『華嚴經』の説を円教の説としている<sup>19</sup>。さらに、法蔵は有情と無情の問題を〔仏性と法性の問題に〕関連させ、仏性と法性を概念上において区分し、『大乘起信論義記』において、「論云、在衆生数中、名為仏性；在非衆生数中、名為法性〔論にいう。衆生にあつては仏性と名づけ、衆生ではないものにあつては法性と名づける〕」<sup>20</sup>と述べている。

ただし、注意しておくべきなのは、法蔵は概念上において「仏性」と「法性」とを区別してはいるが、その意図は両者を区別することでは決してなく、真如法性が有情と非情とに遍在するものであることを強調することにある。法蔵の教判において、非情にも仏性があることを認めるものはせいぜい終教の立場であつて、華嚴別教の立場ではない。華嚴別教では仏性は依正に通じ、その体系中においては、仏性は真如や法性と同様の意味で用いられているのである。

法蔵の立場と比較すると、澄観は、性相円融という華嚴本来の立場に立脚し、仏性と法性とを一体とし、非情仏性と非情成仏とを認めている。しかし、修行・成仏とい

---

<sup>18</sup> 久下陸『一乗仏性権実論の研究』（上）、隆文館、1985年、321、324、327頁。

<sup>19</sup> 『探玄記』巻一六、「若三乗教、真如之性通情非情、開覺仏性、唯局有情。故涅槃云、非仏性者、謂草木等。若円教中、仏性及性起皆通依正。『大正蔵』第35冊、第405頁下-406頁上。

<sup>20</sup> 『大乘起信論義記』巻上、『大正蔵』第44冊、第247頁下。

った実践論的な立場から、仏性と法性とを厳格に区別した上で、非情仏性・非情成仏を否定しており、「仏者是覺。人有靈知之覺。今第一義空与之為性故名仏性。非情無覺、但持自体、得稱為法。今真性与之為性、故名法性 [仏とは覺(者)である。人には靈知の覺がある。いま第一義空がその性となるから、仏性と名づける。非情には覺はない。ただ自体を保持しているから、法と称することができる]」<sup>21</sup>と述べている。ここでは、実践論的な立場から仏性を把握しており、これが澄観の仏性説の特徴である。澄観のこのような立場は、上述の浄影寺慧遠や吉蔵、法宝の仏性論とも共通するところがあるろう。

また、澄観はそのような立場に基づいて、さまざまな非情仏性・非情成仏の説を批判している。その批判対象の典型は、非情と有情の「性」の同一性に基づく非情成仏説である。澄観は、初めに、このような非情成仏の説を「近華嚴宗旨」[華嚴の宗旨に近い]と認め、諸經典においては[仏性は]みな真如・真性・第一義空の普遍性といった考え方と関連しており、もし「性」を根本に据えて仏性を説明するならば、非情有仏性・非情成仏は、あたかも当然の理のようになる<sup>22</sup>としている。しかし、澄観は「性」の同一性を絶対化することは決してできないと指摘する。なぜなら、非情と有情とは「性」の上では同一ではあるが、「相」の上では異なっている。もし、ただ「性」の同一性においてのみ非情仏性を論じるならば、有情と非情との関係および「性」と「相」の関係を正確に理解することは不可能であり、正確な結論を出すこともまた不可能となるからである。澄観にとって、華嚴宗の性相円融は「相」の相違を否定することでは決してなく、相違を同一性のなかに融合・消失させることでもない。「相」の相違性があるからこそ、凡聖の区別が初めて可能であり、凡から聖への転換ということも初めて可能になるのである。「性」の同一性に基づいた「相」の相違性を考慮しなければ、仏道修行の意義も失われてしまう。

さて、『涅槃經』の「非仏性者、謂墻壁瓦礫 [非仏性とは、墻壁瓦礫をいう]」について、天台宗の湛然是著書『金剛鐮』において、これは方便・権教の教えであって、

---

<sup>21</sup> 『演義鈔』、『大正藏』第36冊、第190頁中。

<sup>22</sup> 『演義鈔』卷五八、「若説非情同一性故、則稍近宗、亦須會意。彼本立意、約于真如自体遍故。真実之性無有二故。涅槃經説第一義空為仏性故。一切法中有安樂性、摂境従心、無非心故。色性智性、体無二故。如是經文、諸經具有。今謂此積、太即太過、失情非情、壞于性相。『大正藏』第36冊、第400頁上。

墙壁瓦礫に仏性がないことを意味しているのでは決してない<sup>23</sup>としている。湛然は、仏性があらゆる有情・無情に遍在するという立場にたち、仏性と法性を区別する説に対して批判を加える。その批判が澄観に向けてのものかどうかは、いまだ定説を見ていないが<sup>24</sup>、文脈から判断すると、澄観を含めた華嚴思想をその対象としている。湛然の批判は主に以下の四点となる。第一に、仏性・法性・真如の名称は異なっているけれども、その本体は不二である。真如は諸法に遍満し、それゆえ仏性も一切法に遍満する。第二に、無情はただ法性のみを有し、仏性は有していないという説は、三因仏性の立場から見ると、無情は正因仏性のみを有し、縁因仏性と了因仏性の存在は否定するということを意味する。しかし、円教・頓教の立場においては、正因仏性を有していれば、かならず縁因仏性と了因仏性を有しており、三種の仏性はみな諸法に遍在している。第三に、真如は不変であるので万法即真如であり、真如は随縁するので真如即万法である。もし、随縁不変の道理を認めるならば、真如が一切法に遍在するのと同様、仏性も有情と無情とに遍在するということを認めるべきである。第四に、法性と仏性とを区別する説というのは、衆生を教化するための方便の説であり、究極的な実教の説ではない。仏性が虚空のごとく有情と無情とに遍在すると主張して初めて実教の説と言えるのである。

澄観と湛然の対立は、まずは仏性概念の把握の仕方の相違にある。澄観は、「性」と「相」との両面から仏性を把握し、「性」の立場からは仏性即法性であって、これは一切諸法の存在の根拠である。この意味においては、仏性は真如に等しく、あらゆる有情・無情に遍在している。しかし、「相」の立場からは仏性は衆生成仏の根拠で

---

<sup>23</sup> 『金剛鉾』、「先順問云、為非涅槃説為涅槃。非涅槃者、謂有為煩惱。為非如來說為如来、非如来者、謂闡提二乘。為非佛性説為佛性、非佛性者、謂牆壁瓦礫。今問、若瓦石永非、二乘煩惱亦永非耶。故知經文寄方便教、説三對治。『大正藏』第46冊、第781頁中。

<sup>24</sup> 湛然の『金剛鉾』における批判の対象について、坂本幸男は法蔵でも澄観でもないとし、むしろ、澄観は『金剛鉾』の内容を確認した上で『華嚴経疏』を撰述したとしている（「非情における仏性の有無について — 特に湛然・澄観を中心として —」、『印度学仏教学研究』7-2）。日比宣正は、湛然の論争の対象は灌頂であるとする（『唐代天台学序説 — 湛然の著作に関する研究 —』、山喜房仏書林、1966年、377頁）。それらをふまえた最近の研究成果である長倉信祐の「湛然述『金剛鉾』の対破者をめぐる試論」（『インド学仏教学』58-1、2009年、195-198頁）では、湛然の批判の対象は、江南地方で活躍していた馬祖道一や百丈懷海等の禅宗の徒であるとしている。

あって、ただ有情の衆生にのみ存在し、無情には存在しない。この意味においては、仏性と法性を同一視することはできない。澄観の立場から見ると、湛然は明らかに「性」の立場のみから仏性を把握しており、それゆえ仏性と法性・真如とを等置し、それに基づいて仏性はあらゆる有情・無情に遍満するという結論を導き出している。この他、教判という観点からも、仏性の把握の仕方は異なっている。たとえば、法蔵と澄観は華嚴円教の立場から、仏性は依正にあまねく、有情の衆生に限定されるものではないとする。この考え方は、湛然の「実教説」と似ているが、指摘しなければならないのは、澄観の教判と法蔵の教判とのあいだには微妙な差異が存在しているということである。法蔵は『華嚴経』に代表される円教と『涅槃経』に代表される大乘終教のあいだの差異を重視し、円教の特殊性を強調している。澄観は、円教の教義が大乘終教・大乘始教および声聞・縁覚の二乗を内包していることを重視し、円教の円融性を強調している<sup>25</sup>。すなわち、澄観は教判論においては円融性の立場であり、それゆえ澄観は異なった角度から仏性の意味を立体的に描き出すことができ、仏性と法性とに区別を設けることができたのである。湛然は教判においては実教至上主義であり、仏性と法性とを区別する説を極力排除しようとしている。

また、上述のように、法蔵は『大乘起信論義記』において、「論云」を根拠として、仏性と法性との区別を設けている。しかし、ここにおける「論」がいったいどのような「論」を指すのか、法蔵は明確な説明をしてはいない。後に、法蔵の弟子の慧苑がこの「論」を『大智度論』であると指摘し、澄観・宗密らも慧苑の説を踏襲する<sup>26</sup>。しかし、湛然は『金剛鉾』においてこの説に反駁し、『大智度論』の内容を詳細に検討した結果、上述の慧苑の指摘するような説は誤りであるとし、『大智度論』に基づいて仏性と法性との別異を証明することは成り立たないとしている。『金剛鉾』において湛然が指摘しているように、幾多の大乘の経論においては、仏性と法性とが真如・法身・實際などの概念と同義と見なされており、語義の上では厳格な区分はない。

---

<sup>25</sup> たとえば『行願品疏』巻一において、円教と小乗教・大乘始教・大乘終教・頓教等の四教との関係に論及する際には、「前之四教、不撰於円、円必撰四。雖撰於四、円以貫之。故十善五戒、亦円教撰」とある。『続蔵』1-7-3、第244頁中。

<sup>26</sup> 鳳潭『金剛鉾逆流批』中巻31丁、「至『刊定記』及『纂靈記』、通漫祇云『智度論』説。『清凉疏』及『円覚疏』、全襲苑説、謬而承之」。しかし、現存の慧苑の『刊定記』には当該の箇所はなく、『纂靈記』も断簡のみであるため、鳳潭の説の当否の判定は甚だ困難である。

仏性と法性とに区別を設け、仏性を有情の衆生に限定するのは澄観が自らの仏性論において創出したものである。この解釈の明確な根拠は経論には存在しないが、理論上における平等性と実践における差異性という仏性の矛盾を解決する上では有益な試みであろう。

### 三 仏性と心

澄観と湛然の仏性説の相違の根拠はどこにあるのか。この問題を考える際には、「心」、ならびに「心」と仏性の関係についての両者の考え方の相違に注意しなければならない。

『涅槃経』では、「一切衆生悉有仏性」を述べる時に、「凡有心者、皆得阿耨多羅三藐三菩提。以是義故、我常宣説、一切衆生悉有仏性〔そもそも心を有する者は、みな阿耨多羅三藐三菩提を獲得する。それゆえ、わたしは常に述べている、あらゆる衆生はみな仏性を有すると〕<sup>27</sup>とある。すなわち、あらゆる衆生がみな仏性を有することの理由として、衆生は心を有しており、〔心を有するものは〕さとりを得ることができるとしているのである。ここから、仏性は「心」と関連した問題であることがはっきりと見て取れる。上述の例においても確認することができるが、浄影寺慧遠・吉蔵・法蔵等の『涅槃経』注釈家たちは、心については妄心・迷妄心・識心の面から把握していた。しかし、澄観は法蔵の「十種唯識」説を継承して「十種一心」説<sup>28</sup>を提唱し、心性を基軸として「心」を把握するのである。

澄観の「心」に関する理論の特徴は、「心」を相応心と不相応心とに分け、相応心を染心（生滅心）、不相応心を清浄心（非生滅心）と見なした点にある。相応心と不

---

<sup>27</sup> 北本『涅槃経』巻二七「獅子吼菩薩品」、『大正蔵』第12冊、第542頁下。

<sup>28</sup> 澄観の「十種一心」とは、すなわち仮説一心・相見俱存一心・撰相帰見一心・撰数帰王一心・以末帰本一心・撰相帰性一心・性相俱融一心・融事相入一心・令事相即一心・帝網無礙一心である。法蔵が「理性」を中心としてその円教を構築したのとは異なり、澄観は「心性」を基軸として重々無礙なる世界観を展開した。玉城康四郎『心把握の展開 — 天台実相観を中心として —』（山喜房仏書林、1961年）を参照。

相応心の区別は、「心」の「相」と「性」に相当する。「性」としての心においては、心と境とは隔たりはなく、「心」は非情にまで遍在している。仏性の立場からすると、このことは仏性の普遍性・平等性を意味している。しかし、「相」としての「心」においては、心と境とはまったく異なっており、心は非情に存在するものでは決してない。ここにおいては、仏性と法性は区別されるのである。

湛然もまた同様に仏性と「心」の関係を説明し、『金剛鉾』において、「又云遍者、以由煩惱心性体遍、云仏性遍。故知不識佛性遍者、良由不知煩惱性遍故 [また (仏性) が遍在することについて、煩惱心性が体として遍在するから、仏性が遍在すると言うのである。それゆえ以下のことがわかる。仏性が遍在することを知らないのは、本当は煩惱の性が遍在していることを知らないからである]」<sup>29</sup>と述べている。湛然の非情仏性説は、唯心の考え方に基づいているが、ここにおける「心」は真心ではなく、むしろ煩惱心である。仏性が非情に遍在しているとは、煩惱心の性が非情にも遍在しているためである。そして、「唯心之言、豈唯真心。子尚不知煩惱心遍、安能了知生死色遍。色何以遍、色即心故 [唯心ということばは、ただ真心のみを意味しているのではない。そなたは、煩惱の心が遍在していることを知らないのに、生死を離れない色が遍在していることを理解できようか。色がどうして遍満しているかという、色即心であるからである]」<sup>30</sup>とも述べている。

上述のように、澄観の非情無仏性説は、相の立場から考え、非情には「心」がないという点がその根拠である。この「心」は「性」としての真心ではなく、現実に作用している覚知心・煩惱心である。真心は、「性」として有情無情に遍在しているけれども、覚知心は「相」としてただ有情にのみ限定される。湛然は、華嚴宗の真心に基づく色心不二説に反対し、煩惱心に基づく色心不二説を主張する。湛然の色心不二の立場からすると、非情は真心をそなえているだけでなく、煩惱心をもそなえている。澄観の性相の概念を借りて説明すると、湛然は「心」の「性」の遍在性を主張するだけでなく、「心」の「相」の遍在性をも主張しているのである。

湛然は、真心によって円融無礙を説明する華嚴宗の考え方に反対し、天台宗の性具の立場から一念三千を説明する。華嚴教学において、諸法生起の構造を説明する際には真心を存在のよりどころとする。この意味においては、諸法即真心であることを説

---

<sup>29</sup> 『金剛鉾』、『大正蔵』第46冊、第783頁中。

<sup>30</sup> 同上。

明できるであろう。しかし、真心は諸法生起の直接的な原因ではなく、諸法は真心に依って生起した後は、その性質上は真心とは同じではない。この意味においては、真心不即諸法ということができよう。澄観は、性相両面から心を把握し、それゆえ仏性と法性とを区別したが、これは、華嚴宗の真心縁起思想を源泉としたものである。しかし、湛然は超越的な真心の存在を否定し、煩惱心を出発点とした性具説を説く。性具の立場からすると、「心」は「色」とくらべてより高い位相にあるものではなく、「心」が十界を円具するのと同様に、「色」もまた十界を円具しているのである。[湛然が] 唯「心」を強調するのは、「心」の観察を容易ならしめるためでしかない。そうであるから、まさに性具の立場からすると、「一塵一心即一切衆生諸仏之心性」ということが必然の結論となると理解できよう。

## 余 論

日本の著名な学者である鎌田茂雄は、かつて非情仏性説の思想的系譜に言及した際、「まずは天台智顛の色心平等観があり、その後、地論宗の浄影寺慧遠や三論宗の吉蔵等が徐々に理論面を整備し、天台宗の第六祖湛然においてさらに深められて完成した」と述べている<sup>31</sup>。天台智顛（538－597）が提唱した三因仏性説は、非情仏性説には触れてはいないが、智顛の『摩訶止観』の「一色一香、無非中道」<sup>32</sup>という考え方は、後代の非情仏性説のために道を切り開いた。

ただ、われわれの視野を仏教のみに限定せず、中国の文化伝統にまで拡大するならば、有情と無情の関係に対して、中国古代人が、一貫して二つの異なった立場に基づいて認識していたことに気づく。すなわち、一つには、儒家に代表される实用理性の系統であり、日常経験のなかの事実を尊重し、有情=衆生と無情の草木瓦礫とを区分する。もう一つは、道家に代表される万物斉一の系統であり、有情=衆生と無情の草木瓦礫等は相互に転化できるとして、生命と無生命とのあいだの区分は絶対的なものではないとする<sup>33</sup>。このような道家の提起した気一元論に基づく万物斉一の理念は、

---

<sup>31</sup> 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』、東京大学出版会、1965年、434頁。

<sup>32</sup> 『摩訶止観』巻一、『大正蔵』第44冊、第1頁下。

<sup>33</sup> 『抱朴子』「内篇」、「若謂人稟正性、不同凡物、皇天賦命、無有彼此、則牛哀成虎、楚媪為龜、

中国仏教においては特に禅宗に強い影響を与えることとなった。たとえば、牛頭宗の初祖法融(594-657)は、「道」は衆生だけでなく草木にも存在すると主張し<sup>34</sup>、後の「青青翠竹、尽是法身；郁郁黄花、無非般若[青々とした翡翠色の竹、すべて法身であり、かぐわしい黄花、般若でないものはない]」の是非をめぐって、牛頭宗と荷沢宗との間に論争を引きおこした<sup>35</sup>。道家と禅宗の概念体系は異なっており、「道」を単純に「仏性」と等置することはできないが、湛然の無情仏性の思想の構造は、道家と禅宗の「道」一元論に相通じるところがある。

言うまでもなく、澄観は有情と無情とが相互に転化するという考え方を否定しており、もし精神が木土金石へと変化し、あるいは土塊が有情へと変化するということを主張するならば、それは疑いもなく一種の邪見であって、外道と大差はないと見なししている<sup>36</sup>。このことは、澄観が、仏性の問題を考察する際、日常感覚の実用理性をとりわけ重視したことを示している。また、日常感覚において、「心」と「色」、有情と非情の両者の間には、はっきりと質的な差別がある。澄観が仏の境地である性相円融・色心不二を是認すると同時に、凡夫の境地である性相差別・色心差別を再三にわたって強調するその理由としては、上述のような實用理性の影響があるかもしれない。中国の歴史において、儒家思想は長期にわたって正統的地位を有しており、實用理性の概念は、人々の考え方に深く浸透し、仏教徒を含むすべての中国人が問題点について考察を行うときの重要な思想的背景となった。それゆえ、中国禅宗の牛頭宗や天台

---

枝離為柳、秦女為石、死而更生、男女易形、老彭之寿、殤子之夭、其何故哉、『道経精華』(下)、時代文芸出版社、1995年版、1984頁。

<sup>34</sup> 『絶観論』「縁門問曰、道者為独在于形靈之中耶？亦在于草木之中耶？入理曰、道無所不遍也」。藍吉富主編『禅宗全書』第36冊、北京図書館出版社、2004年、第243頁。しかし、『絶観論』が法融の著作であるかについては、学界で議論がある。伊吹敦『禅の歴史』(法蔵館、2001年、40頁)参照。

<sup>35</sup> 「牛頭山袁禪師問：仏性遍一切処否？答曰：仏性遍一切有情、不遍一切無情。問曰：先輩大徳皆言道：青青翠竹尽是法身、郁郁黄花無非般若。今禪師何故言道仏性独遍一切有情、不遍一切無情？答曰：豈将青青翠竹、同於功德法身？豈将郁郁黄花、等般若之智？若青青黄花同於法身般若者、如来於何経中、説与青青黄花授菩提記？若是将青竹黄花、同於法身般若者、此即外道説也」。楊曾文編校『神会和尚禪話録』、中華書局、1996年、第86-87頁。

<sup>36</sup> 『演義鈔』卷五八、「一謂精神化為木土金石、梟獍負塊、以成於子、情変非情、非情変情。斯為邪見、不異外道」。『大正蔵』第36冊、第400頁上。



宗が非情仏性説の顛場に力をそそいだとしても、終始中国仏教の主流な学説となることはなく、日本仏教のように、草木成仏の説が広く受け入れられることもなかった。

## キーワード

『涅槃經』、仏性、法宝、澄観、湛然

(翻訳担当：中西俊英)

## 訳者注記

原文にはないことばを補った箇所については、[ ] によって示した。また、書名のあとには中国語原書名を示した。ただし、原書名の漢字を日本の常用漢字に改めただけの場合は、原書名を示さなかった。