

# 『大乘四論玄義記』「仏性義」の 「第三体相」の分析について

菅野博史

## 1. 問題の所在

本稿は慧均『大乘四論玄義記』（以下、『四論玄義』と略記する）の「仏性義」についての筆者による一連の研究を承けるものであり<sup>(1)</sup>、第三章「体相」を範囲とし、その思想を紹介、考察する。この章には、さまざまな仏性説が紹介されているので、従来の『四論玄義』の研究の中でも比較的注意されてきた部分である。さまざまな仏性説が紹介されているという点では『大乘玄論』巻第三「仏性義」と同様なので<sup>(2)</sup>、従来の研究でもしばしば両者の比較対照が示されてきた<sup>(3)</sup>。『四論玄義』の説明は『大乘玄論』のそれよりも詳しく、資料的価値が高い。本稿でも、その点に留意はするが、あくまで『四論玄義』本文の解説を目的とする。

## 2. 「体相」の構成と本の三家

次に、第三章の「体相」は、仏性の体＝本質と、相＝特徴とを明らかにする章であり、いわゆる本の三家と末の十家という十三種の説を紹介した後に、各説に対して詳しい批判を加えている。まず冒頭には、本の三家について、

第三に〔仏性の〕体・相を論じる。仏性の体・相について、前代の師が理解を主張するのに、三家の相違がある。涅槃の宗体は、きっと仏性

の意義であるはずである。

第一に道生法師は主張する、「未来の存在が仏性の体である」と。[道生]法師の考えは、一切衆生にたとひ仏性がないといっても、当然清浄な悟りを得るべきである。悟る時には、四句分別やあらゆる否定を重ねることを超脱し、三世[という時間の内部]にも収まらないけれども、まだ悟りを得ていない衆生に焦点を合わせ、四句分別やあらゆる否定を重ねることに比較相對すると、未来の果である。

第二に曇無讖法師は主張する、「本有の中道真如が仏性の体である」と。

第三に道生と曇無讖との中間で主張する、「得仏の理が仏性である」と。法瑤法師の義である。

第三論体相。仏性体(←礼[崔])<sup>(4)</sup>相、故旧師執解、有三家不同。涅槃宗体、要是仏性義也。

一道生法師執云、当有為仏性体。法師意、一切衆生即云無有仏性、而當必淨悟。悟時離四句百非、非三世攝、而約未悟衆生、望四句百非、為當果也。

二曇此遠法師執云、本有中道真如、為仏性体也。

三於生・遠之間執云、得仏之理為仏性。是望法師義也。(『大日本統藏經』

1:74, p. 46, b7-13. [崔] p. 347)<sup>(5)</sup>

とある。第一は道生(355頃-434)の説である。仏性の体は当有=未来に存在するものであると規定している。現在存在するものとしては、衆生に仏性はないけれども、将来きっと悟ることができる。悟る場合には、仏性は四句分別や百の否定を越えた存在であり、三世という時間的な所屬も越えているけれども、まだ悟っていない衆生にとっては、当果=未来に実現すべき果と規定される。

『大乘玄論』の仏性義は十門から成るが、その第二が「明異釈門」であり、そこに十一説が紹介されている。『四論玄義』の本の第一家と類似の説は、第八の説で、「第八師は未来の果を正因仏性とするのである。とりもなおさず未来の果の理である(第八師以當果為正因仏性。即是當果之理也)」(T45.

35c14-15)とある。また、元暁(617-686)の『涅槃宗要』の仏性義は六門から成るが、第一の「出体門」において六説が紹介されている。本の第一家と類似の説は、第一の説で、「第一師はいう。未来の存在としての仏果を仏性の体とする。下の師子吼品の中に『一闍提等に善法はない。仏もまたいう、「未来に存在するので、すべて仏性がある』』という通りである。さらにいう、『現在世の煩惱の因縁によって、善根を断ずることができる。未来の仏性の力の因縁によるので、そのまま善根を生ずる』と。それ故わかる、未来の果は正因にはかならない。そうである理由は、無明の最初の心念がなければそれまでであるが、心があればすぐに未来の果の性がある。それ故、万行を修して現在の果を獲得する。現在の果はすぐに未来の果を完成することを本とする。それ故、未来の果を説いて正因とする。これは白馬寺愛法師が生公(道生)の義を祖述したものである(第一師云、当有仏果為仏性体。如下師子吼中説言、一闍提等無有善法。佛亦言、以未来有故、悉有仏性<sup>(6)</sup>。又言、以現在世煩惱因縁、能断善根。未来仏性力因縁、故遂生善根<sup>(7)</sup>。故知当果即是正因。所以然者、無明初念不有而已。有心即有当果之性。故修万行以剋現果。現果即成当果為本。故説当果而為正因。此是白馬寺愛法師述生公義也)」(T38.249a8-16)とある。『四論玄義』に「当有」「当果」とあるが、『涅槃宗要』には「当有仏果」とあり、意味がより明確である。

なお、道生に「仏性当有論」があった(現存しない)と『高僧伝』は伝えている<sup>(8)</sup>が、湯用彤は道生の仏性説を本有説としている<sup>(9)</sup>。

第二説の「曇此遠」、第三説の「生・遠」については、湯用彤の説に従い、それぞれ「曇無讖」、「生・讖」に改める<sup>(10)</sup>。この説は本有の中道真如を仏性の体とするものである。湯用彤は、『大乘玄論』巻第三の文に基づいて、「河西道朗は曇無讖を承けて『涅槃義疏』を作り、中道を仏性とする」と述べ、「曇此遠」を「曇無讖」(385-433)に改める根拠としている<sup>(11)</sup>。『大乘玄論』の文とは、「ただ河西道朗法師は[曇]無讖法師とともに『涅槃經』を翻訳し、直接[曇無讖]三藏の教えを受けて『涅槃經』の義疏を作って仏性の意義を解釈し、まさしく中道を仏性とした(但河西道朗法師与無讖法師共翻涅槃經、

(16)

親承三藏作涅槃義疏, 釈仏性義, 正以中道為仏性)」(T45. 35c19-21)である<sup>(12)</sup>。ただし、『大乘玄論』の文は、中道仏性の説を河西道朗(生没年未詳)に帰すものであり、曇無讖に帰すものではない。道朗の解釈の權威を裏付けるために、『涅槃經』の翻訳者、曇無讖の名を用いたものであろう。したがって、曇無讖自身に第二説のような仏性説があったかどうかは不明である<sup>(13)</sup>。また、この道朗の中道仏性説は、『大乘玄論』の十一説の中には含まれず、それとは別に肯定的に紹介されているものである<sup>(14)</sup>。

第三説の「望法師」については、湯用形の説に従い、「瑤法師」(=法瑤。宋元徽[473-476]年間に76歳で死去)に改める<sup>(15)</sup>。この法瑤説は、「於生・遠之間」とあり、道生の当有説と曇無讖の本有説との間にある説と位置づけられている。法瑤の得仏の理は、成仏を可能にする理を有することを意味し、後に引用する末の第二家の「一切衆生本有得仏之理為正因体」のように、この理は本有であるとともに、成仏そのものは未来に所属するものであるから、その点で「間」といえるのかもしれない。なお、この説は『大乘玄論』の第九説、「第九師は仏を得るといふ道理を正因仏性とするのである(第九師以得仏之理為正因仏性也)」(T45. 35c15-16)と同じである<sup>(16)</sup>。

### 3. 末の十家

上述の三説を紹介した後に、『四論玄義』には、「三人の師の根本主張について、末流の主張は同じでない。かいつまんで十の立場がある(於三師宗本中、末[←未[崔]]執不同。略有十家)」(46b13-14. [崔] p. 347)とあり、以下、本の三家から派生した末の十家の説が紹介されている。順に考察する。

第一家は白馬寺曇愛(生没年未詳)の説である。

第一に白馬愛法師は道生の義を採用していう、「当果を正因とするならば、当果の意義のない木石を除外する」と。無明の初念がなければそれまでであるが、心があれば、当果の[仏]性がある。それ故、あらゆる行を修めて果を獲得するので、当果を正因の体とする。この師は最終

的に『成実論』の趣旨を取って解釈している。道生法師の意は、必ずしもそうではない。法師は凡人でなく、五事によって証知するからである。法師にもこれと同じ説がある。正確にいうと、顕われれば果であり、隠れれば因である。ただすべて方向を転じて、因果とするのである。

第一白馬愛法師執生公義云、当果為正因、則簡異木石無当果義。無明初念不有而已、有心則有当果性。故脩万行尅果、故当果為正因体。此師終取成論意积、生師意未必爾。法師既非凡人、五事<sup>(17)</sup>証知故也。非(非=未詳[崔]<sup>(18)</sup>)法師亦有同此説、正言顯即是果、隱即为因。只是一物(←一切[崔])転側以為因(←同[崔])果也。(46b14-c1.[崔] p.347)

この説は本の第一家の道生説から派生した説といわれる。また、すでに引用したように、『大乘玄論』の第八説と類似している。慧均は、曇愛が『成実論』の立場から道生の説を解釈しているけれども、道生の説は必ずしもそうではないと批判している。というのは、道生に当果の説はあるけれども、実は、仏性は顕われるときは果であり、隠れるときは因であるという因果の両面をともに踏まえているからで、当果の説だけでは道生説の全体を明らかにできないという批判である。なお、前引の『涅槃宗要』の第一説は、この末の第一家に基づいたものである。

第二家は靈根寺慧令僧正(生没年未詳)の説である。

第二に靈根寺慧令僧正は、法瑤師の義を採用していう、「一切衆生に本来、得仏の理のあることを、正因の体とする」と。つまり、因の中の得仏の理であり、理は常住である。それ故、二つの文を証拠とする。第一に師子吼品に、「仏性とは、十二因縁を仏性と名づける」とある。なぜかという、あらゆる仏は、これを性とすることからである。これは正因の性を明らかにするもので、諸仏はこれを性とするという。それ故、因の中に得仏の理のあることを証知するのである。第二にまた師子吼菩薩が質問していう、「もし一切衆生に仏性があるならば、なぜ修行をするのか」と。仏は答える、「仏と仏性には差別がないけれども、多くの衆生はすべてまだ備えていない」と。これはまさしく性はあるけれども、

仏がないので、「まだ備えていない」という。また〔仏〕性のない木石等を除外するのである。これは性である。この二人の師の相違は、曇愛は常住の果に焦点を合わせてこれを明らかにし、慧令僧正は因の中の得仏の理が常住であることに焦点を合わせるのである。

第二靈根令正執望師義云、一切衆生本有得仏之理為正因體。即是因中得仏之理、理常也。故兩文為証。一者師子吼品云、仏性者、十二因縁名為仏性<sup>(19)</sup>。何以故、一切諸仏以此為性。此明正因性、而言諸仏以此為性。故証知因中有得仏之理也。二者亦師子吼菩薩問言、若一切衆生已有仏性。何用脩道。仏答、仏与仏性雖無差別、而諸衆生悉未具足<sup>(20)</sup>。此正自有性、而無仏、故言未具足。亦簡異木石等無性也。此(←此性也此〔崔〕)兩師異者、愛公約玄(玄=未詳〔続〕〔崔])常住果明之、令正約即因中得仏之理常也。(46c1-10. [崔] pp. 347-348)

この説は本の第三家の法瑤説から派生した説といわれる。すでに引用したように、『大乘玄論』の第九説と同じ説である。得仏の理を正因とする経証として、師子吼菩薩品から二文を引用している。第一には十二因縁が仏性と名づけられるという文を引用し、その理由として、諸仏は十二因縁を性(本性)としているからであると指摘する。第二には一切衆生には仏性が備わっており、仏と仏性は差別がないけれども、衆生はまだ仏を備えていない、つまり成仏していないという文を引用している。この二文を合わせると、十二因縁=仏性は、衆生から仏に至るまで一貫して備わっているという点で本有であり、常住であるけれども、衆生はまだ成仏していないので、衆生には成仏を可能にする理=得仏の理が備わっていることになるというものである。慧均の最後のコメントは、曇愛説は常住の果に焦点を当て、慧令説は常住の得仏の理に焦点を当てるといふ相違点を指摘したものである。

第三家は靈味寺宝亮(444-509)の説である。

第三に靈味小亮法師は、「真俗がともに衆生の真如性の理を成り立たせることが正因の体である」という。なぜかといえば、心がなければそれまでであるが、心があれば、真如性における生があるからである。平

正な真如の正因を体とする。苦・無常を俗諦とし、即空を真諦とする。この真俗は、平正な真如において用いるので、真如は二諦の外に越え出ている。もし外物ならば、真如にほかならないけれども、心識ではないので、生じてから断滅するのである。

第三靈味小亮法師云、真俗共成衆生真如性理為正因體。何者、不有心而已、有心則有真如性上生、故平正真如正因為體。苦無常為俗諦、即空為真諦。此之真俗於平正真如上用、故真如出二諦外。若外物者、雖即真如、而非心識、故生已断滅也。(46c10-15. [崔] p. 348)

『大乘玄論』の第十説は「第十師は真諦を正因仏性とするのである（第十師以真諦為正因仏性也）」(T45. 35c16)であり、真諦を正因とする。湯用彤は、『三論略章』によって「真諦」を「真如」に改めたうえで、この第三家と対応させている<sup>(21)</sup>。前述のように、『大乘玄論』には十一説が紹介され、『大乘玄論』の抄略である『三論略章』には十説が紹介されている。『大乘玄論』の第十一説の「第一義空」は『三論略章』には欠けているからである。問題は、『大乘玄論』の第十説の「真諦」に対して、『三論略章』の第九説は「真如」となっている。これ以外の九説は『大乘玄論』と『三論略章』とは一致しているので、『大乘玄論』の「真諦」と『三論略章』の「真如」とは一致すべきものと考えられるが、どちらが正しいかといえ、『大乘玄論』にも、「真諦を仏性とするのは、これは和法師や小亮法師が用いた説である（真諦為仏性者、此是和法師小亮法師所用）」(T45. 36c7)とあり、この『大乘玄論』第十説を和法師<sup>(22)</sup>と小亮法師（宝亮）の説としており、この第三家の提唱者が宝亮であることと、第三家の内容は「真如」の方が適当であるので、湯用彤は『三論略章』の「真如」を正しいと判断したと思われる。筆者も同意する。また、『涅槃經遊意』にも、「第一に靈味宝亮[の説]である。生死の中にすでに真神の法があるが、まだ顕現しない。あたかも黄金を覆うようなものである。『如来藏經』には、『たとえば、人が弊帛の内に黄金の像を包んで泥の中に落とすが、だれも知らず、天眼を得る者は取りあげて洗浄すると、金の像はそのままの姿を現わす』とある。真神もまたそうである。本来は常住の

仏体があり、万徳はそのまま備わっている。ただ煩惱に覆われているだけである。もし煩惱を断ずれば、仏体は現われるのである（第一靈味宝亮〔底本の「高高」を文意によって改める〕。生死之中已有真神之法，但未顯現，如蔽黄金。如来藏經云，如人弊帛裹黄金像墮泥中，無人知者。有得天眼者提淨洗，則金像宛然<sup>(23)</sup>。真神亦爾。本来已有常住仏体，万徳宛然。但為煩惱所覆。若断煩惱，仏体則現也）」(T38. 237c4-9) とある。

第三家の説は、真如を正因とするものである。苦・無常の俗諦と即空の真諦の二諦は衆生に内在する真如性理を成立させ、真俗二諦は真如における作用であり、真如そのものは真俗二諦を超出しているといわれる。二諦を超出すると規定されるのは、後の第四家、第五家、第六家、第七家も同様である。外物＝無情（非情）にも真如は備わっているが、断滅するものとされる。

この説が確かに宝亮の説であることについては、『大般涅槃經集解』に宝亮の説が多く採用されているので、『大般涅槃經集解』によって確認することが期待できる。湯用彤はこれについてかなり成功していると思われる<sup>(24)</sup>。

第四家は梁武帝（502-549 在位）の説である。

第四に梁武蕭天子の義である。心に失われない性である真神があることを正因の体とする。すでに身の内にあるので、心性でない木石などの物と相違する。これは、因の中にすでに真神の性があるので、真の仏果を得ることができるという意味である。故に『大經』如来性品の冒頭には、「我とは、とりもなおさず如来藏という意味である。一切衆生に仏性があるのは、とりもなおさず我という意味である」とある。つまり、木石などと相違するのである。また二諦の外に越え出ている。また小亮と同じ趣旨である。

第四梁武肅天子義。心有不失之性真神為正因体。已在身内，則異於木石等非心性物。此意因中已有真神性，故能得真仏果。故大經如来性品初云，我者，即是如来藏義。一切衆生有仏性，即是我義<sup>(25)</sup>。即於木石等為異。亦出二諦外。亦是小亮気也。(46c15-d2. [崔] p. 348)

この説は、真神を正因とするものであり、この真神が身内にあるからこそ

真の仏果を得ることができ、二諦を超出しているとする。『大乘玄論』の第六説、「第六師は真神を正因仏性とするのである。もし真神がなければ、どうして真仏に成れるのか。それ故、真神が正因仏性であることがわかる(第六師以真神為正因仏性。若無真神、那得成真仏。故知真神為正因仏性也)」(T45.35c11-13)に対応する。また、『涅槃宗要』の第四説に対応している<sup>(26)</sup>。ここでは、「真神」の代わりに「心神」が用いられているが、同義であるはずである。梁武帝には、『立神明成仏義記』(武帝が本文を撰述し、沈績が注を付したもの。『弘明集』巻第九所収)があるが、伊藤隆寿氏は、「これ(第四家の説一菅野注)は、後述する梁武の『神明成仏義』を要約したとも言えようが、用語と経証が相違するところからすれば、梁武が『涅槃経』の正因仏性を解釈するのに際して提示した、別の資料に基づくものであろう。基本的には『神明成仏義』の思想と一致するが、右の一文では、内在神論的な因中有果説に同ずる側面が強調されているように思われる」<sup>(27)</sup>と述べている。慧均は末尾で、梁武帝のいう真神の説が宝亮の説と同類であることを指摘している。確かに第三家の宝亮は「真如」を正因としていたが、すでに引用したように『涅槃経遊意』では「真神之法」とされ、『大般涅槃経集解』では「神明体」「神明妙体」が強調されていたので、慧均の指摘も妥当性を持つと思われる。ただし、湯用彤は、「宝亮は神明を仏性とするといっているけれども、実は『神明の体』は真如にほかならず、生死の中の神明であるといっている。武帝は真神を仏性とするといっているけれども、そのいわゆる真神はなお俗諦に墮している。いわゆる死者の靈魂のような存在であり、有無を超越する妙有ではない」<sup>(28)</sup>と述べて、宝亮と武帝の相違を指摘している。

第五家は中寺法安(454-498)<sup>(29)</sup>の説である。

第五に中寺小安法師は、「心に深く伝わり<sup>(30)</sup>朽ちないという意味があることを、正因の体とする」という。これは、神識に深く伝わる作用があるという意味である。心に変化があり、特徴が変化して仏に至るようなものである。また性のない木石などを除外するだけである。また二諦を越え出ているのである。

第五中寺小安法師云、心上有冥伝（←転 [崔]）不朽（←吸 [崔]）之義、為正因體。此意識有冥伝用。如心有異變相、至仏<sup>(31)</sup>。亦簡異木石等無性（←一其日 [崔]）而已。亦出二諦也。」(46d2-5. [崔] p. 348)

法安の説は心識の「冥伝不朽」の作用を正因とするものである。『大乘玄論』の第四説、「第四師は深く伝わって朽ちないものを正因仏性とするのである。この解釈は前の『心を正因仏性とする』のと異なる。なぜならば、今ただちに神識には深く伝わって朽ちないという性質があるということを明かし、この〔神識の〕作用が正因であると説くからである（第四師以冥伝不朽為正因仏性。此釈異前以心為正因。何者、今直明神識有冥伝不朽之性。説此用為正因耳）」(T45. 35c3-5)と対応する。

第六家は光宅寺法雲（467-529）の説である。

第六に光宅雲法師は、「心に苦を避け樂を求める性の意味があることを、正因の体とする」という。惑に背く性を理解して菩提性に向かうようなものである。また性のない木石などを除外するのである。それ故、『夫人経』（『勝鬘経』）には、「衆生がもし苦を厭わなければ、涅槃を求めない」とある。意味の解釈に、「この心に生死に背くという性があることを、衆生の善という根本とする。それ故、正因とする。また二諦の外に越え出ている」という。さらにまた、ときに師である亮師の意義を用いて、「心に真如の性があることを、正体とするのである」という。梁武などの三人の師の学説がある。諸師は、「ただ一の心神があるだけで、それぞれ一義を採用して、三つの真実を分けるのである」という。

第六光宅雲法師云、心有避苦求樂性義、為正因體。如解背（←皆 [崔]）或之性向菩提性。亦簡異木石等無性也。故夫人経云、衆生若不厭苦、則不求涅槃<sup>(32)</sup>。義釈云、以此心有背（←皆 [統]）生死之性、為衆生之善本、故所以為正因。亦是出二諦外。又于時用師亮師義云、心有真如性、為正體也。梁武等三師義宗、諸師云、只一心神各（←名 [崔]）執一義、為分三実（←宝 [崔]）之也<sup>(33)</sup>。(46d5-11. [崔] pp. 348-349)

法雲の説は、心の避苦求樂の性を正因とするものである。『大乘玄論』の

第五説、「第五師は苦を避け樂を求めようとするものを正因仏性とするのである。一切衆生は苦を避け樂を求める性のないものがない。実際にこのような苦を避け樂を求める性があるから、そしてこの〔心の〕作用を正因仏性とす。しかし、この解釈もまた前の『心を正因仏性とす』という説と異なる。今、ただ苦を避け樂を求めようとする〔心〕の作用を正因とするだけである。それ故、『経』に、『もし如来蔵がなければ、苦を嫌がり、涅槃をよるこんで求めることができない』とある。それ故、苦を避け樂を求めようとする作用を正因仏性とすることがわかる（第五師以避苦求樂為正因仏性。一切衆生無不有避苦求樂之性。実有此避苦求樂之性。即以此用為正因。然此釈復異前以心為正因之説。今只以避苦求樂之用、為正因耳。故経云、若無如来蔵者、不得厭苦樂求涅槃。故知避苦求樂之用、為正因仏性也）」(T45. 35c5-11)と対応している<sup>(34)</sup>。また、慧均は、法雲が師の宝亮の説を用いて、真如の性を正因としたことも指摘している。真如の性は、前述のように、宝亮においては、神明の体に通じるもので、法雲には避苦求樂と真如の性という二つの互いに相違する解釈があったことになる。

さらに、『涅槃宗要』の伝える法雲の解釈は、「第三師はいう、衆生の心は木石と相違し、きつと苦を厭い樂を求める性がある。この性があるので、万行を修して最終的に無上の菩提の樂果を得る。それ故、心性を正因の体と説く。下の文に『一切衆生にはすべて心がある。すべて心のある者は、きつと最高の悟りを得ることができる』とある通りである。『夫人経』（『勝鬘経』）には、『もし如来蔵がなければ、苦を厭い涅槃を求めることができないのである』とある。これは光宅雲法師の義である（第三師云、衆生之心異乎木石、必有厭苦求樂之性。由有此性故、修万行終歸無上菩提樂果。故説心性為正因体。如下文言、一切衆生悉皆有心得。凡有心者必当得成阿耨菩提<sup>(35)</sup>。夫人経言、若無如来蔵、不<sup>(36)</sup>（底本の「下」を改める）得厭苦樂求涅槃故<sup>(37)</sup>。此是光宅雲法師義也）」(T38. 249a21-26)である。湯用彤は、この『涅槃宗要』の法雲説について、『四論玄義』『大乘玄論』の紹介する説と相違するとし、「これ（『涅槃宗要』の法雲説一菅野注）に拠れば、光宅は実には心性を正因の

体として、厭苦求楽は心性の用としている。この用によって心性は木石と相違し、修行成道することができる。均正は光宅が心に厭苦求楽の性のあることを正因の体とすると述べている。さらにまた別に彼の師である亮師の説を用いて、心に真如の性のあることを正体としている。光宅の説を二つに分けているが、実は二つの説はもともと一つの意味である<sup>(38)</sup>と述べている。湯用彤は、宝亮と法雲の説を、真如の性=神明の体を正因仏性とし、厭苦求楽はその用とするものと解釈しているので、このように述べたのであろう。実は、『四論玄義』巻第七の別の箇所には、法雲の仏性説について、「第六に光宅は、『心に真如の性があるので、苦を避け楽を求める作用がある。真性を正因の体とする』という（第六光宅云、心有真如性、故有避苦求楽用。真性を正因体）」(47d10-11. [崔] p. 352)とあり、これは湯用彤の『涅槃宗要』の法雲説に対する解釈と一致しているので、『四論玄義』も結局は、湯用彤の解釈する『涅槃宗要』の法雲説と同じ説になる。

末尾の慧均のコメントは、一本にはないとのことであるが、梁武帝、法安、法雲の三師がいずれも心神を正因としながら、それぞれその一面（不失、冥伝不朽、厭苦求楽）を取って真実としているというものであろう。

第七家は河西道朗、莊嚴寺僧旻(467-527)、招提寺慧琰<sup>(39)</sup>の説である。

第七に河西道朗法師、莊嚴寺僧旻法師、招提寺白琰公等は、「衆生を正因の体とする」という。なぜかといえば、衆生の作用は心法を統御し、衆生の意味はいろいろな場所に生まれ、心を支配する主を説いて、偉大な覚りを完成させることをいう。偉大な覚りの因の中で、繰り返し生まれて流転し、心が静まりかえるので、衆生を正因という。得仏の根本である。それ故、『大経』師子吼品には、「正因とは、衆生を意味する」とある。また二諦の外に越え出ていると主張するのである。

第七河西道朗法師、末莊嚴旻法師、招提白琰公等云、衆生為正因体。何者、衆生之用総御心法、衆生之義言其处处受生令説御心之主、能成大覚。大覚因中、生生流転、心獲湛然。故謂衆生為正因。是得仏之本。故大経師子吼品云、正因者、謂諸衆生也<sup>(40)</sup>。亦執出二諦外也。(46d11-16. [崔]

p. 349)

すでに見たように心を正因とする説に対して、この説は心を統御する衆生を正因とするものである。『大乘玄論』の第一説、「第一家はいう。衆生を正因仏性とする。それ故、『経』に、『正因とは、衆生のことである。縁因とは、つまり六波羅蜜である』とある。『正因とは、衆生のことである』とある以上、衆生を正因仏性とすることがわかる。さらに、『一切衆生にはすべて仏性がある』とあるので、衆生が正因であることがわかる（第一家云、以衆生為正因仏性。故経言、正因者、謂諸衆生。縁因者、謂六波羅蜜。既言正因者、謂諸衆生、故知以衆生為正因仏性。又言、一切衆生悉有仏性。故知衆生是正因也）」(T45. 35b22-26)に対応する。また、『涅槃宗要』の第二説、「第二師はいう。衆生が存在することを、仏性の体とする。どうしてかといえは、衆生の作用は心法を統御することである。衆生の意味はいろいろな所に生まれることである。このような心を制御する主はきっと偉大な悟りを完成することができるはずである。それ故、衆生を正因の体と説く。師子吼品の中に、『衆生の仏性にもまた二種の因があるとは、衆生を意味するのである』とある。莊嚴寺僧旻法師の理論である（第二師云、有衆生為仏性体。何者、衆生之用総御心法。衆生之義処処受生。如是御心之主必当能成大覚。故説衆生為正因体。如師子吼中言、衆生仏性亦二種因者、謂諸衆生也。莊嚴寺旻〔底本の「是」を文意によって改める〕法師義也）」(T38. 249a16-21)に対応する。道朗については、すでに見たように、中道を仏性とする説が紹介されているが、この説の提唱者として取りあげられているのは奇妙な印象を与える。『涅槃宗要』にも、この説を僧旻に帰しているだけである。ただし、『四論玄義』巻第七の後の箇所にも、「質問する。もしそうであるならば、河西道朗はどうして衆生は仏性であるというのか。答える。〔道朗〕法師の意味は、恐らくは『涅槃論』に、『衆生は是れ仏性なり』という通りである。（問。若然、河西那云衆生は仏性。答。法師意恐如涅槃論云、衆生是仏性也<sup>(41)</sup>）」(48a12-13. [崔] p. 353)とある。

第八家は定林寺僧柔(431-494)、開善寺智蔵(458-522)の説である。

第八に定林寺僧柔法師の理論であり、開善寺智藏師の採用するものである。共通にいうと、仮・実はいずれも正因である。それ故、『大経』迦葉品には、「六法（色・受・想・行・識と衆生）に即さず、六法を離れず」とある。個別にいうと、心識を正因の体とする。それ故、『大経』師子吼品には、「すべて心のある者は、みな悟りを得る」とある。それ故、法師は、「極悪の一闍提も根本に帰るという道理がある。草木のような無生物はこの一生で終わり、最終的に得〔仏〕の道理がない。衆生の心識は、相続して断ぜず、最終的に偉大な聖人となる」という。今、かの〔心〕識がないものに比較するので、衆生に仏性があるというのである。それ故、迦葉品にも、「仏性でないとは、墻壁瓦石のような無生物は、草木などを除外する」とある。これは、心識靈知があれば、悟りという果を感得することができるという意味である。果はともに二諦である。

第八定林柔法師義、開善知藏師所用。通而為語、仮実皆是正因。故大經迦葉品云、不即六法、不離六法<sup>(42)</sup>。別則心識為正因體。故大經師子吼品云、凡有心者、皆得三菩提<sup>(43)</sup>。故法師云、窮惡闍提亦有反本之理。如草木無情一化便尽（←罪〔菅〕）<sup>(44)</sup>、無有終得之理。衆生心識相続不斷、終成大聖。今形彼無識、故言衆生有仏性也。故迦葉品亦云、非仏性者、墻壁瓦石無情、則簡草木等<sup>(45)</sup>。此意有心識靈知、能感得三菩提果。果則俱二諦也。（46d16-47a6. [崔] p. 349）

この説は、通の立場では、五陰＝仮法と、衆生＝実法との六法を正因とするものであり、別の立場では、心識を正因とするものである。前者は『大乘玄論』の第二説、「第二師は、六法を正因仏性とするのである。それ故、『経』に、『六法にも即しないし、六法から離れもしない』とある。『六法』というのは、五陰と仮人のことである。それ故、六法が正因仏性であることがわかるのである（第二師以六法為正因仏性。故経云、不即六法、不離六法<sup>(46)</sup>。言六法者、即是五陰、及仮人也。故知六法是正因仏性也）」（T45. 35b26-29）に対応する。

第九家は地論師の説である。

第九に地論師は、「第八無没識を、正因の体とする」という。

第九地論師云、第八無没識為正因体。(47a6-7. [崔] p. 349)

この説は、無没識=阿頼耶識を正因とする。『大乘玄論』の第七説、「第七師は阿梨耶識・自性清浄心を正因仏性とするのである(第七師以阿梨耶識自性清浄心為正因仏性也)」(T45. 35c13-14)に対応する。また『涅槃宗要』の第五説、「第五師はいう。阿頼耶識の法爾の種子を仏性の体とする。この『経』に、『仏性とは、すべての最高の悟りの中道の種子である』という通りである。『瑜伽論』には、『性種性とは、六処はすぐれており、このような特徴がある。無始の世から次々と伝わってきて法爾に得られるものである』とある。この意は新しい師等の意義である(第五師言、阿頼耶識法爾種子為仏性体。如此経言、仏性者、一切諸阿耨菩提中道種子<sup>(47)</sup>。瑜伽論云、性種性者、六処殊勝、有如是相。從無始世展転伝来法爾所得<sup>(48)</sup>。此意新師等義)」(T38. 249b4-8)に対応する。

第十家は撰論師の説である。

第十に撰論師は、「第九無垢識を、正因の体とする」という。

第十撰論師云、第九無垢識為正因体。(47a7-8. [崔] p. 349)

この説は、無垢識=阿摩羅識を正因とするものである。『大乘玄論』には対応する説がなく、『涅槃宗要』の第六説、「第六師はいう。阿摩羅識真如の解性を、仏性の体とする。『経』に、『仏性とは、第一義空に名づける。第一義空を、智慧と名づける』とある通りである。『宝性論』には、『及彼真如性』とは、「六根聚経」に、「六根はこのように無始より究極的に諸法の体であるからである」とある(第六師云、阿摩羅識真如解性為仏性体。如経言、仏性者名第一義空。第一義空名為智慧<sup>(49)</sup>。宝性論云、及彼真如性者、如六根聚経説、六根如是從無始来、畢竟究竟諸法体故<sup>(50)</sup>)」(T38. 249b8-11)に対応する。

慧均は、第九家、第十家の二説に対して、「それ故、それらの両師は、『凡夫から仏に達するまで、同じく自性清浄心を正因仏性の体とする』という(故彼両師云、從凡至仏、同以自性清浄心為正因仏性体)」(47a8-9. [崔] p. 349)

と述べ、自性清浄心を正因としている。さらに、『撰大乘論釈』巻第七、釈  
 応知入勝相品の自性住仏性・引出仏性・至果仏性<sup>(51)</sup>について、三性のすべ  
 てを正因とする説と自性住仏性のみを正因とする説との二説を紹介し、地論  
 師の説として理性・体性・縁起性を紹介したうえで、「地・撰の二論の意義  
 は深い次元では同じである（地撰両論義玄同）（47a16. [崔] p. 350）と結ん  
 でいる。

『大乘玄論』には、さらに第十一説として、第一義空を正因とする説を、「第  
 十一師は第一義空を正因仏性とするのである。それ故、『経』に、『仏性とい  
 うのは、第一義空である』とある。それ故、第一義空が正因仏性であること  
 がわかる（第十一師以第一義空、為正因仏性。故経云、仏性者、名第一義空<sup>(52)</sup>。  
 故知第一義空、為正因仏性也）」（T45. 35c17-19）と紹介している。『四論玄義』  
 はこの説を十家の説に包含していないが<sup>(53)</sup>、その理由は、『四論玄義』巻第  
 八に、「ところで今会通するとは、ちょうどこれまで説いてきた十師の仏性の  
 の理解は相違し、それぞれ告げるものがあり、また経文を引用している。と  
 ころが今、中道を仏性とすることを明かすので、第一義空を仏性と名づける。  
 空というのは、空と不空を見ないことである。空でもなく不空でもないもの  
 が、中道第一義空であるので、正因仏性とするのである（而今会者、正有前  
 来所説十師、解仏性不同、各有所報、亦引経文。而今明中道為仏性、故第一  
 義空名為仏性。所言空者、不見空与不空。非空非不空、為中道第一義空、為  
 正因仏性也）」（67b3-6. [崔] p. 423）と述べられているように、この第一義  
 空を正因とする説が批判の対象である異説ではなく、肯定されるからである。

以上、『四論玄義』の紹介する諸師の仏性説を紹介してきた。『大乘玄論』  
 では、紹介する十一説のうち、第一・二説は衆生、第三～第七説は心識、第  
 八～十一説は理をそれぞれ正因とすると整理している<sup>(54)</sup>。この点、『四論玄  
 義』は本の三家と末の十家というように派生関係で捉えている。もちろん『四  
 論玄義』と『大乘玄論』はほとんどが内容的に対応するので、『四論玄義』  
 の諸説を『大乘玄論』のように整理することも可能であろう。『四論玄義』  
 はこの後、これらの諸説に対する慧均の批判を展開するが、それについては

『大乘四論玄義記』「仏性義」の「第三体相」の分析について（29）

稿を改めて考察する。

（本研究は、2013年度 JSPS 科研費「基盤研究（C）23520069」の助成を受けたものです）

〈キーワード〉『大乘四論玄義記』，慧均，吉蔵，「仏性義」，『大乘玄論』，『涅槃宗要』，『涅槃経遊意』

大乘四論玄義記		大乘玄論	
本	1	一道生法師執云，當有為佻性體。法師意，一切衆生即云無有佻性，而當必淨悟。悟時離四句百非，非三世撰，而約未悟衆生，望四句百非，為當果也。(大日本統藏經 1:74. 46b8-11)	8 第八師以當果為正因佻性。即是當果之理也。(T45. 35c14-15)
	2	二曇此遠法師執云，本有中道真如，為佻性體也。(46b11-12)	11 但河西道朗法師與無識法師，共翻涅槃經，親承三藏作涅槃義疏，積佻性義，正以中道為佻性。(35c19-21)
	3	三於生·遠之間執云，得佻之理為佻性。是望法師義也。(46b12-13)	9 第九師以得佻之理為正因佻性也。(35c15-16)
末	1	第一白馬愛法師執生公義云，當果為正因，則簡異木石無當果義。無明初念不有而已。有心則有當果性。故脩万行尅果，故當果為正因體。此師終取成論意積，生師意未必爾。法師既非凡人，五事証知故也。非(非=未詳[崔])法師亦有同此說，正言顯即是果，隱即為因。只是一物(←切[崔])轉側以為因(←同[崔])果也。(46b14-cl. [崔] p. 347)	8 第八師以當果為正因佻性。即是當果之理也。(35c14-15)
	2	第二靈根令正執望師義云，一切衆生本有得佻之理為正因體。即是因中得佻之理，理常也。故兩文為証。一者師子吼品云，佻性者，十二因緣名為佻性。何以故，一切諸佻以此為性。此明正因性，而言諸佻以此為性。故証知因中有得佻之理也。二者亦師子吼菩薩問言，若一切衆生已有佻性。何用脩道。佻答，佻與佻性雖無差別，而諸衆生悉未具足。此正自有性，而無佻，故言未具足。亦簡異木石等無性也。此(←此性也此[崔])兩師異者，愛公約玄(玄=未詳[統][崔])常住果明之，令正約即因中得佻之理常也。(46cl-10. [崔] pp. 347-348)	9 第九師以得佻之理為正因佻性也。(35c15-16)

『大乘四論玄義記』「仏性義」の「第三体相」の分析について(31)

涅槃宗要		三論略章	
1	第一師云, 当有仏果為仏性体。……故知当果即是正因。所以然者, 無明初念不有而已。有心即有当果之性。故修万行以剋現果。現果即成当果為本。故說当果而為正因。此是白馬寺愛法師述生公義也。(T38. 249a8-16)	5	第五解云, 以当果為仏性。(大日本統藏經 2:2. 292b3)
		8	第八解云, 以得仏之理為仏性。(292b4-5)
		5	第五解云, 以当果為仏性。(292b3)
		8	第八解云, 以得仏之理為仏性。(292b4-5)

3	<p>第三靈味小亮法師云，真俗共成衆生真如性理為正因體。何者，不有心而已，有心則有真如性上生，故平正真如正因為體。苦無常為俗諦，即空為真諦。此之真俗於平正真如上用，故真如出二諦外。若外物者，雖即真如，而非心識，故生已斷滅也。(46c10-15. [崔] p. 348)</p>	10 <p>真諦為佻性者，此是和法師小亮法師所用。(T45. 36c7)</p>
4	<p>第四梁武肅天子義。心有不失之性真神為正因體。已在身內，則異於木石等非心性物。此意因中已有真神性，故能得真佻果。故大經如來性品初云，我者，即是如來藏義。一切衆生有佻性，即是我義。即於木石等為異。亦出二諦外。亦是小亮氣也。(46c15-d2. [崔] p. 348)</p>	6 <p>第六師以真神為正因佻性。若無真神，那得成真佻。故知真神為正因佻性也。(35c11-13)</p>
5	<p>第五中寺小安法師云，心上有冥佻(←軛 [崔]) 不朽(←吸 [崔]) 之義，為正因體。此意神識有冥佻用。如心有異變相，至佻。亦簡異木石等無性(←一其日 [崔]) 而已。亦出二諦也。](46d2-5. [崔] p. 348)</p>	4 <p>第四師以冥佻不朽為正因佻性。此積異前以心為正因。何者，今直明神識有冥佻不朽之性。說此用為正因耳。(35c3-5)</p>
6	<p>第六光宅雲法師云，心有避苦求樂性義，為正因體。如解背(←皆 [崔]) 或之性向善提性。亦簡異木石等無性也。故夫人經云，衆生若不厭苦，則不求涅槃。義積云，以此心有背(←皆 [統]) 生死之性，為衆生之善本，故所以為正因。亦是出二諦外。又于時用師亮師義云，心有真如性，為正體也。梁武等三師義宗，諸師云，只一心神各(←名 [崔]) 執一義，為分三實(←宝 [崔]) 之也。(46d5-11. [崔] pp. 348-349)</p>	5 <p>第五師以避苦求樂為正因佻性。一切衆生無不有避苦求樂之性。實有此避苦求樂之性。即以此用為正因。然此積復異前以心為正因之說。今只以避苦求樂之用，為正因耳。故經云，若無如來藏者，不得厭苦求樂涅槃。故知避苦求樂之用，為正因佻性也。(35c5-11)</p>

		第九解，以真如為仏性。(292b5)
	9	
4	第四師云，心有神靈不失之性。如是心神已在身内，即異木石等非情物。由此能成大覺之果，故說心神為正因体。如來性品云，我者，即是如來藏義。一切衆生悉有佛性，即是我義。師子吼中言，非仏性者，謂瓦石等無情之物。離如是等無情之物，是名仏性故。此是梁武蕭焉（蕭衍の誤り）天子義也。(249a26-b4)	第七解，以真神為仏性。(292b4)
	7	
		第六解云，以冥伝不朽為仏性。(292b3-4)
	6	
3	第三師云，衆生之心異乎木石，必有厭苦求楽之性。由有此性故，修万行終歸無上菩提楽果，故說心性為正因体。如下文言，一切衆生悉皆有心得。凡有心者必当得成阿耨菩提。夫人経言，若無如來藏，不（←下）得厭苦求楽涅槃故。此是光宅雲法師義也。(249a21-26)	第四解云，避苦求楽心為仏性。(292b2-3)
	4	

7	<p>第七河西道朗法師，末莊嚴旻法師，招提白琰公等云，衆生為正因體。何者，衆生之用綵御心法，衆生之義言其処受生令說御心之主，能成大覺。大覺因中，生生流轉，心獲湛然。故謂衆生為正因。是得仏之本。故大經師子吼品云，正因者，謂諸衆生也。亦執出二諦外也。(46d11-16. [崔] p. 349)</p>	<p>第一家云，以衆生為正因仏性。……。又言，一切衆生悉有仏性。故知衆生是正因也。(35b22-26)</p>
8	<p>第八定林柔法師義，開善知藏師所用。通而為語，假実皆是正因。故大經迦葉品云，不即六法，不離六法。別則心識為正因體。故大經師子吼品云，凡有心者，皆得三菩提。故法師云，窮惡闡提亦有反本之理。如草木無情一化便盡 (←罪 [菅])，無有終得之理。衆生心識相統不斷，終成大聖。今形彼無識，故言衆生有仏性也。故迦葉品亦云，非仏性者，墻壁瓦石無情，則簡草木等。此意有心識靈知，能感得三菩提果。果則俱二諦也。(46d16-47a6. [崔] p. 349)</p>	<p>第二師以六法為正因仏性。故經云，不即六法，不離六法。言六法者，即是五陰，及假人也。故知六法是正因仏性也。(35b26-29)</p>
9	<p>第九地論師云，第八無沒識為正因體。(47a6-7. [崔] p. 349)</p>	<p>第七師以阿梨耶識自性清淨心為正因仏性也。(35c13-14)</p>
10	<p>第十攝論師云，第九無垢識為正因體。(47a7-8. [崔] p. 349)</p>	
		<p>第三師以心為正因佛性。故經云。凡有心者。必定當得無上菩提。以心識異乎木石無情之物。研習必得成佛。故知。心是正因佛性也。(35b29-c3)</p>

2	<p>第二師云，有衆生為仏性体。何者，衆生之用総御心法。衆生之義処受生。如是御心之主必当能成大覺。故説衆生為正因体。如師子吼中言，衆生仏性亦二種因者，謂諸衆生也。莊嚴寺是法師義也。(249a16-21)</p>	2	<p>第二云，衆生為正因。故經云，正因謂諸衆生。(292a18-b1)</p>
		3	<p>第三云，以六法為仏性。六法者，五陰及衆生。故經云，不即六法，不離六法也。(292b1-2)</p>
5	<p>第五師言，阿頼耶識法爾種子為仏性体。如此經言，仏性者，一切諸阿耨菩提中道種子。瑜伽論云，性種性者，六処殊勝，有如是相。從無始世展転伝来法爾所得。此意新師等義。(249b4-8)</p>	10	<p>第十師以梨耶識為佛性也。(292b5-6)</p>
6	<p>第六師云，阿摩羅識真如解性為仏性体。如經言，仏性者名第一義空。第一義空名為智恵。宝性論云，及彼真如性者，如六根聚經説。六根如是從無始来，畢竟究竟諸法体故。(249b8-11)</p>		
		1	<p>第一解云。心為正因。故經云。凡有心者必得菩提。(292a17-18)</p>

## 【注】

- (1) 拙稿「『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, 2012.3, pp. 47-71), 「『大乘四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」の分析」(『印度学仏教学研究』61-1, 2012.12, pp. 471-464L), 「『大乘四論玄義記』「仏性義」の「第二釈名」について」(『創価大学人文論集』25, 2013.3, pp. 51-69)を参照。
- (2) 『大乘玄論』以外に、吉蔵『涅槃經遊意』、元暁『涅槃宗要』、著者不明『三論略章』などにも、さまざまな仏性説が紹介されている。
- (3) 湯用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史』(北京大学出版社, 1997。初版は商務印書館, 1938), pp. 483-485, 釈恒清『仏性思想』(東大図書公司, 1997), p. 236, 金星喆「三論学の仏性論—立破自在, 無依無得の中道仏性論—」(『東アジア仏教学術論集—韓・中・日国際仏教学術大会論文集—』1 [東洋大学東洋学研究所編, 2013.3]), p. 26などを参照。なお、『涅槃宗要』や『三論略章』も資料として取りあげられることもある。本稿の末尾に筆者が作成した仏性説の比較表を示すので参照されたい。
- (4) 「体(←礼[崔])」は、底本(『大日本統蔵經』所収本)の「礼」を「崔」によって「体」に改めたことを意味する。「統」は大日本統蔵經本の脚注によって改める場合をそれぞれ意味する。
- (5) なお、『四論玄義』からの引用は、『大日本統蔵經』所収本からとし、以下、丁・葉・段・行のみをCBETAに基づいて記す。あわせて、崔鈺植校注『校勘 大乘四論玄義記』(「崔」と略記する。韓国金剛大学校仏教文化研究所, 2009年)の頁数を記す。
- (6) 『南本涅槃經』卷第二十五, 師子吼菩薩品, 「一闍提等悉有善法。仏性亦善。以未來有故, 一闍提等悉有仏性。」(T12. 769a15-16)を参照。
- (7) 『南本涅槃經』卷第三十二, 迦葉菩薩品, 「是故斷善根人以現在世煩惱因縁, 能斷善根。未來仏性力因縁故, 還生善根。」(T12. 818c17-19)を参照。
- (8) 『高僧伝』卷第七, 「又著二諦論・仏性当有論・法身無色論・仏無淨土論・応有縁論等, 籠罩旧説妙有淵旨, 而守文之徒多生嫌嫉, 与奪之声紛然競起。」(T50. 366c18-21)を参照。
- (9) 湯用彤, 前掲同書, p. 451を参照。湯用彤は、『妙法蓮花經疏』の「良由衆生本有仏知見分。但為垢障不現耳。仏為開除, 則得成之。」(大日本統蔵經2B:23. 404b9-11)を引用して、道生の仏性説を本有説と推定している。藤井教公「中国仏教における仏性解釈の種々相—道生と法雲を中心に—」(『印度哲学仏教学』25, 2010.10)は、道生には当有と本有の両説のあることを指摘し、湯用彤の説を批判している(p. 107を参照)。妥当であると思う。
- (10) 湯用彤, 前掲同書, p. 488を参照。
- (11) 同上。
- (12) これと類似の表現が吉蔵『中観論疏』卷第六に, 「河西道朗対曇無讖翻涅槃經釈此語。」(T42. 101a17-18)とある。ここでは、道朗が曇無讖の訳した『涅槃經』のある經文を注釈したというのみである。

- (13) 『大乘玄論』と類似の記述が『中観論疏』巻第六にも、「問。涅槃云、十地菩薩見終不見始、諸仏如来見始見終。云何言大乘不説生死始終耶。答。涅槃經雖有此言、亦不分明辨生死之始。河西道朗對曇無讖翻涅槃經釈此語。」(T42. 101a14-18) と見られるが、ここでも道朗が曇無讖の翻訳した『涅槃經』の經文に対して注釈をしたことを指摘しているだけである。
- (14) 本文に引用した「但河西道朗法師与無讖法師共翻涅槃經、親承三藏作涅槃義疏、釈仏性義、正以中道為仏性。」(T45. 35c19-21) を参照。
- (15) 湯用彤はいくつかの理由をあげて、望法師が瑤法師の写誤であることを指摘している。前掲同書、pp. 488-489 を参照。思想内容については、湯用彤は、『大般涅槃經集解』巻第十八、「法瑤曰、衆生有成仏之理。理由慈惻、為女人也。成仏之理於我未有用、譬貧也。」(T37. 448c3-5) を引用して、得仏の理を説く第三説を、成仏の理を説く法瑤の説と同一視している。法瑤の仏性説と理についての解釈については、湯用彤が引用しているように、『大般涅槃經集解』巻第十八、「法瑤曰、仏性之理、終為心用。雖復暫為煩惱所隠、如珠在皮中出不久也。」(452a21-22)、同、「法瑤曰、受教之徒聞見仏性、方生信解。身中乃有此之勝理、生奇特想也。」(452c26-28) も参考となる。これらの解釈によると、仏性を理としているので、成仏の理は、成仏を可能にする理と解釈した方がよいであろう。
- (16) 吉蔵『涅槃經遊意』にも、「次有新(底本の「障」を文意によって改める)安瑤師云、衆生有成仏之道理。此理是常、故説此衆生為正因仏性。此理附於衆生、故説為本有也。」(T38. 237c9-11) とある。
- (17) 「五事」については未詳。
- (18) 「非」について、[崔] 本には「未詳」と注があることを意味する。
- (19) 『南本涅槃經』巻第二十五、師子吼菩薩品、「以是義故、十二因縁名為仏性。仏性者、即第一義空。第一義空名為中道。中道者、即名為仏。仏者、名為涅槃。」(T12. 768c17-20) を参照。
- (20) 『南本涅槃經』巻第二十五、師子吼菩薩品、「爾時師子吼菩薩摩訶薩白仏言、世尊。若仏与仏性無差別者、一切衆生何用修道。仏言、善男子。如汝所問是義不然。仏与仏性雖無差別、然諸衆生悉未具足。」(同前. 768c21-24) を参照。
- (21) 湯用彤、前掲同書、p. 494 を参照。
- (22) 『景德伝灯録』巻第三、「時有辯和法師者、於寺中講涅槃經。学徒聞師闡法、稍稍引去。辯和不勝其憤、興謗于邑宰翟仲侃。仲侃惑其邪説、加師以非法。師怡然委順。識真者、謂之償債。時年一百七歳。即隋文帝開皇十三年癸丑歳三月十六日也。」(T51. 221a12-17) と出る辯和法師を指すか。更に検討を要する。
- (23) 『大方等如来蔵經』、「譬如有入持真金像。行詣他国、經由險路懼遭劫奪。裹以弊物令無識者。此人於道忽便命終。於是金像棄捐曠野。行人踐踏咸謂不淨。得天眼者見弊物中有真金像、即为出之一切礼敬。」(T16. 458c15-19) を参照。
- (24) 湯用彤、前掲同書、pp. 493-501 を参照。湯用彤は、『大般涅槃經集解』巻第

- 二十一、「宝亮曰、仏性雖在陰界入中、而非陰所攝者、真俗兩諦、乃是共成一神明法。」(T37. 465a10-11)、同卷第二十、「若就今經為語、乃識神明妙体、真如為実。」(同前、460c4-5)などの文を引用している。
- (25)『南本涅槃經』卷第八、如来性品、「我者、即是如来藏義。一切衆生悉有仏性、即是我義。」(T12. 648b7-8)を参照。
- (26)『涅槃宗要』、「第四師云、心有神靈不失之性。如是心神已在身内、即異木石等非情物。由此能成大覺之果、故説心神為正因体。如来性品云、我者、即是如来藏義。一切衆生悉有佛性、即是我義。師子吼中言、非仏性者、謂瓦石等無情之物。離如是等無情之物、是名仏性故。此是梁武簫焉(蕭衍の誤り)天子義也。」(T38. 249a26-b4)を参照。
- (27)伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』(大蔵出版、1992) p. 247 を参照。
- (28)湯用形、前掲同書、p. 507 を参照。
- (29)『高僧伝』卷第八に本伝がある。T49. 380a10-380a29 を参照。
- (30)冥伝 底本の「冥転」を[崔]によって改める。
- (31)湯用形は「至仏」の下には脱文があり、「至仏則異変相滅」のような文ではなかったかと推定している。前掲同書、p. 507 を参照。
- (32)『勝鬘經』自性清淨章、「若無如来藏者、不得厭苦樂求涅槃。」(T12, no. 353, p. 222, b14-15)を参照。
- (33)[統]には、「梁武……之也」の二十四字が一本にないことを注記している。
- (34)釈恒清の表(前注3を参照)には出ていないが、『涅槃宗要』の第三説とも対応していると思われる。「第三師云、衆生之心異乎木石、必有厭苦求樂之性。由有此性故、修万行終歸無上菩提樂果、故説心性為正因体。如下文言、一切衆生悉皆有心得。凡有心者必当得成阿耨菩提。夫人經言、若無如来藏、不(←底本の「下」)を文意によって改める)得厭苦樂求涅槃故。此是光宅雲法師義也。」(T38. 249a21-26)を参照。
- (35)『南本涅槃經』卷第二十五、師子吼菩薩品、「修生亦爾、悉皆有心得。凡有心者、定当得成阿耨多羅三藐三菩提。」(T12. 769a20-21)を参照。
- (36)湯用形、前掲同書、p. 500 を参照。
- (37)『勝鬘經』、「若無如来藏者、不得厭苦樂求涅槃。」(T12. 222b14-15)を参照。
- (38)湯用形、前掲同書、p. 500 を参照。
- (39)湯用形は「招提白瑱」について、「未詳。陳に建初寺宝声がおり、白声とも号す(前掲同書、p. 509)と述べているが、おそらく招提寺慧瑱を指すと推定される。『四論玄義』卷第九に、「白瑱師云、鹿苑即前説人天之教。此時未正転法輪 置与不取起。自鹿苑迄于双林、既有四時法輪、故就此明二智也。」(73a6-8. [崔] p. 446)とあり、白瑱師が四時教判を採用したことが指摘され、一方、吉蔵『維摩經義疏』卷第一には、「招提慧瑱用四時教。」(T38. 908c27-28)とある。布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇(初版1942。国書刊行会、1973) pp. 227-228 を参照。
- (40)『南本涅槃經』卷第二十六、師子吼菩薩品、「正因者、謂諸衆生。」(T12. 775b28)

を参照。

- (41) 『涅槃論』 卷第一, 「願仏開微密, 広為衆生説。云何微密。身外有仏亦不密, 身内有仏亦非密, 非有非無亦非密, 衆生是仏故微密。云何衆生是仏。衆生非有非無, 非非有非非無, 是故衆生是仏。」(T26. 277c29-278a3) を参照。ただし, 『四論玄義』 卷第八には, 「仏」を「仏性」に変えて引用している。「涅槃論云, 衆生内有仏性非蜜(「密」の誤り。以下同じ), 外有仏性亦非蜜, 亦有亦無非蜜, 非非有非非無亦非蜜。衆生是仏是蜜也。」(同前・59a7-9. [崔] pp. 394-395) を参照。
- (42) 『南本涅槃經』 卷第三十, 師子吼菩薩品, 「説仏性者, 亦復如是。非即六法, 不離六法。」(T12. 802c1-2) を参照。
- (43) 『南本涅槃經』 卷第二十五, 師子吼菩薩品, 「凡有心者, 定当得成阿耨多羅三藐三菩提。」(同前・769a20-21) を参照。
- (44) 『中觀論疏』 卷第九, 「又謂, 心不可朽滅是常見。草木一化便尽, 則是断見。」(T42. 138b19-20) を参照。
- (45) 『南本涅槃經』 卷第三十三, 迦葉菩薩品, 「非仏性者, 所謂一切牆壁瓦石無情之物。」(T12. 828b27-28) を参照。
- (46) 前注 44 を参照。
- (47) 『南本涅槃經』 卷第二十五, 師子吼菩薩品, 「仏性者, 即是一切諸仏阿耨多羅三藐三菩提中道種子。」(T12. 768a8-9) を参照。
- (48) 『瑜伽師地論』 卷第二十一, 「如是種子非於六処有別異相。即於如是種類分位六処殊勝。從無始世展転伝来法爾所得, 有如是想及以言説。謂為種姓種子界性。是故当言墮一相続。」(T30. 396a6-9) を参照。
- (49) 『南本涅槃經』 卷第二十五, 師子吼菩薩品, 「善男子。仏性者名第一義空。第一義空名為智慧。」(T12. 767c18-19) を参照。
- (50) 『究竟一乘宝性論』 卷第三, 一切衆生有如來藏品, 「偈言, 仏法不相離 及彼真如性 法体不虛妄 ] 自性本来浄 此偈明何義。仏法不相離者, 依此義故。聖者勝鬘經言, 世尊。不空如來藏, 過於恒沙不離不脱。不思議仏法故。及彼真如性者, 依此義故。六根聚經言, 世尊。六根如是。從無始來畢竟究竟諸法体故。」(T31. 835b24-c2) を参照。
- (51) T31. 200c21-24 を参照。
- (52) 前注 51 を参照。
- (53) 『大乘玄論』 が十一説を紹介するのに対して, それを抄略した『三論略章』 が十説を紹介するのも, 第一義空を正因とする説を取りあげないからである。
- (54) 『大乘玄論』 卷第三, 「然十一家, 大明不出三意。何者, 第一家以衆生為正因。第二以六法為正因。此之兩釈不出仮実二義。明衆生即是仮人。六法即是五陰及仮人也。次以心為正因。及冥伝不朽, 避苦求楽, 及以真神, 阿梨耶識。此之五解雖復体用真偽不同, 並以心識為正因也。次有当果与得仏理, 及以真諦, 第一義空, 此四之家並以理為正因也。」(T45. 35c28-36a7) を参照。