

17 梁代における神と正因仏性との関係

研究生 筑後誠邦

目次

はじめに

一 神の用語について

二 吉蔵著作に見られる六朝時代諸師の見解

三 開善寺智蔵における正因仏性

四 法安法師における正因仏性

五 梁武帝における正因仏性

六 靈味寺宝亮における正因佛性

おわりに

はじめに

仏教が中国に初めて流入した記述は数種類存在するが、仏教がようやく中国知識者層に受け入れられ中国仏教教学と言いつけるものができあがるのは南北朝期であると考えられる。中国知識者層の多くは仏教を研鑽する以前は儒教や道教の研究者であった。そういった状況の中で、中国にかねてよりあった神滅の

思想と、仏教側が輪廻転生による業法相続の主体である神の不滅を説く思想の論争になる。いわゆる神滅不滅の論争である。筆者はかねてより神滅不滅の論争には三回の転機が存在すると考える。一つには業法輪廻に関して論争がなされる時期、二つに在俗信者に対して業法を出家者に対して涅槃の因として説かれる時期、三つにさらに進んで仏性もしくは如来像と関係する思想としてとらえられる時期である。

今回はまず神の用語について、仏教流入以前の中国における神の用例と、神が登場する仏教經典の用例を概観し、その後『大般涅槃經』の翻訳を契機とした仏性思想にどのように組み込まれていったかをみていきたいと思います。開善寺智蔵(四五八―五二二)法安法師(四五四―四九八)梁武帝(四六四―五四九)靈味寺宝亮(四四四―五〇九)の、仏性を初めて定義づけることとなる梁代の仏性説から神がどのようにとらえられたかを概観し、その詳細をあきらかにしたい。

一 神の用語について

神という語が、いつ頃からか魂と同一視されたかは、この問題において重要である。その理由は、今回は究明しないが、こ

の論争の発端が儒教側からか仏教側からかといった先後問題に直結する可能性を秘めているからである。

神その物の成り立ちを『説文解字』より見てみると「天神^{ニシテ}引^ニ出^{セル}萬物^ヲ者^{ナリ}也。从^ヒ示^ミ、申^ノ聲^{ナリ}。」と見られる。^①つまり「天の神であり、万物を創造する者のことである。示偏の仲間で、申の音である。」といった意味合いであろう。つまり説文解字の解釈では神滅論争の根拠となりうる神^ニ生物の主体(魂)といった意味を持たないことになる。

では中国文学で人が死んだ後の姿を表現する「鬼」や「魄」や「魄」という字は『説文解字』では如何に著わされているかというと、「鬼」については「鬼^{人ノ所レ歸スルニナリ}。从^レ鬼^ト。从^レ儿^ニ。由^ハ象^ニ鬼頭^ヲ。…」^②「覓^陽陽^也。…」^③「魄^陰陰^神也。…」^④(太字は本来は小篆文字)とある。たしかに「鬼」といった字や鬼の入った字には神となにか関係のある意味合いがありそうだが、漢字の成り立ちを調べただけではどうにも要領を得ない。

では翻って仏教が流入する以前の神(神に類する「精」)の使用例を調べてみると、次のようなものがある。^⑤

『史記』列傳卷一百三十 太史公自序第七十

凡^ソ人^ノ所^レ生^{スル}者^ハ神^{ニシテ}也、所^レ託^{スル}者^ハ形^{ナリ}也。神大^ヒニ用^フレハ則^チ竭^キ、形大^ヒニ勞^セハ則^チ敝^シ、形神離^ルレハ則^チ死^{ナリ}。死者ハ不^レ可^ニ復^タ生^ス、離^レタル者^ハ不^レ可^ニ復^タ反^ル、故^ニ聖人ハ重^シレ^ル之^ヲ。由^レツテ是^ニ觀^スレ^ハ之^ヲ、神^トハ者^生ノ之本^{ニシテ}也、形^トハ者^生ノ之具^{ナリ}也。

『史記』第十冊三二九二頁八行—十行、中華書局一九五九年)

この一文は『史記』に記載された司馬遷の自序である。つまり紀元前九一年頃の神と形の記述である。この部分では司馬遷の父である太史公談が六家の学問の要旨を表わした中の道家の要旨として述べられている。

ここで述べられる神では使用が過ぎると尽きてしまうことが述べられている。さらに形と神とは離れば死となり、元に戻ることがないと神滅が説かれる。

ここに登場する聖人が何を指すのか、また何を重ねて生の根本を見いだしたかは定かではない。ただ生物を神と形とに分け、神が一度離れてしまうと、また生じる事がないといった神滅論につながる理解は、仏教が伝播する以前より中国思想の中にあつたことは間違いない。

中国に仏教が流入したとき、こういつた神は經典に訳語として使用されたが、その理解は『史記』に登場するものとは違っていたことは想像に難くない。

では次に仏教側の神についてであるが、河野訓氏の論考があるので、そこにあげられた資料をもとに推考していく。

漢訳される神に近い意味で訳された「中陰」もしくは「中有」といつた訳語が見られる最も古い漢訳仏典は後漢の安世高訳『道地経』である。しかし「中」や「中五陰」と訳されるこれらの語は不滅か否かといった事は説かれない。呉の時代に活躍した支謙の訳した經典では神の語が散見出来る。

『阿難四事経』

人初メテ来生セルニ、魂神空ヨリ来リテ、依リテ因ニツテ二親ノ情欲ノ之氣ニ、以ツテ成ス己カ體ヲ。在ニコト母ノ腹中ニ、十月乃チ生ス。得ニ親ノ喜悅スルコトヲ、可シ得ニ全命ヲ。愁忿ノ之日、即チ切リテ絶レシ之ヲ、困極乃チ終ル。魂神ハ不滅ニシテ、復タ更ニ求ム身ヲ。豪貴貧賤ハ、皆由ニテ宿行ニ。官爵俸祿、國土珍寶ハ、無レシ為ニスコト迷惑ヲ。以レツテ亂ルニ高徳ノ、至ニテ其ノ壽終ニ、身ニ及

珍寶ニ。故ニ留マレリ世間ニ。

〔大正〕卷十四、七五七頁上段一四行—一九行目

『仏説四願経』

佛念スルニ天地八方ノ之外ヲ、萬物受レケ性ヲ、皆懷ク憂苦ヲ。常ニ傷ミ人民ヲ。含血ノ蠕動ハ、不レ得ニ自在ナルヲ。與レテ天ト爭ヒテ命ヲ、皆當ニ歸レス死ニ。骸骨銷爛シ、下リテ入リ于土ニ。精神ハ飛翔シテ、展ニ轉ス五道ニ。為レセハ善ヲ上リ天ニ、為レセハ惡ヲ入レル淵ニ。凡ソ人ノ生スル時、所ニヨツテ為ニ善惡ヲ、精神魂魄ハ、隨ニ其ノ殃福ニ、生スル時為レル人ト。孝ニ順シ父母ニ、忠信ニ事フレハ君ニ、死シテ得レ上レルコトヲ天ニ。如ニキハ世間ノ人ノ、積ミ徳ヲ為レセハ善ヲ、仕宦ニナリテ求ムレハ官位ヲ、至ニ公侯豪貴ニ。富樂貧賤困厄ハ、皆由ニルナリ宿命ニ。

〔大正〕卷十七、五三七頁上段一七行—二四行

支謙の訳経では魂神や精神というものは体が朽ちていつても残り、それまでの行いの善惡によつて生まれるところに違いがあることを説明している。要点をとれば輪廻転生を中国の孝順や忠信といった思想を交えて解説しているのである。さらに注

目すべきは東晋の瞿曇僧伽提婆の訳である『増一阿含經』に見られる般涅槃と「神識」との関係である。

『増一阿含經』卷十九

時ニ婆迦梨手ニ執リ刀ヲ已リ。以テ信堅固ナルヲ持シ刀ヲ自ラ刺ス。
是ノ時婆迦梨以テ刀ヲ自ラ刺シテ而作ス是ノ念ヲ。釋迦文佛ノ
弟子ノ之中、所作ハ非法ニ、得ルモ惡利ヲ不レ得ニ善利ハ。
於テ如来ノ法ノ中ニ。不レ得ニ受ケテ證ヲ而取ルコトヲ命終ヲ。是ノ
時尊者婆迦梨ハ便チ思惟シ是五盛陰ヲ……(中略)……知レリ
此ヲ已リテ便於テ有漏心ニ得ニ心解脱ヲ。爾ノ時尊者婆迦梨
於ニ無餘涅槃界ニ而般涅槃ス。……(中略)……是ノ時世尊、
將ニ比丘僧前後ヲ圍遶セラレ、至リタマヘリ彼ノ婆迦梨比丘ノ
精舍ニ。當ニ於爾ノ時ニ弊シタル魔波旬、欲得レント知ニコトヲ尊
者婆迦梨ノ神識ノ所在ノ爲ニ在リト何處ニ。……(中略)……
世尊告ニタマハク諸比丘ニ。汝等頗聞キ此ノ精舍ノ之中ニ有ニル
大聲乎、又在ニリヤト光ノ怪キコト。諸比丘對ヘテ曰ク。如是ノ
世尊我等已ニ見スト。……(中略)……是ノ時尊者阿難白ニシテ
世尊ニ曰ク。唯ヲ願クハ世尊說ニシタマハント婆迦梨比丘ノ神識ノ爲
ニルヲ何レノ所在ニ。世尊告ケテ曰ク。婆迦梨比丘ノ神識ハ永ク無シ

所著スル。彼ノ族姓子ハ以テ般涅槃ヲ當ニ作ニシヘシ如レキ是ノ持ヲ。
『大正』卷二、六四二頁下段——行——六四三頁上段——行——

この箇所では比丘である婆迦梨が自殺をしながらも最終的に
は般涅槃する。その場合、神識の存在こそ否定していなが、般
涅槃後の神識はどこにも存在しないことを明かしているのでは
ある。支謙訳の經典類において輪廻転生や業報によって受ける禍
福が述べられる一方、瞿曇僧伽提婆訳の『増一阿含經』では輪
廻転生からの解脱によつて神識は執着するところを失つたと説
かれてゐる。

このことから神識は般涅槃前にはその存在は否定されず、般
涅槃後にいたつても明確には否定はされないまま執着が無くな
ることが説かれるのみである。

こういった經典により神滅不滅の論争が儒教側と仏教側によ
りおこなわれる。そういった六朝時代より前にこれら輪廻転生
が登場する經典が訳出されていることは注目しておくべきであ
ろう。というのにも先に挙げたように神という思想は有していた
ものの、輪廻転生の思想を有していなかった中国社会において、
これらの經典が業報を伴う輪廻転生を浸透させていったと考え
られるからである。

また現存する神滅神不滅論争を明確にしめたものが牟融の『理惑論』（二五一年成立）であるが、伊藤氏はその中に出てくる神不滅説は支謙訳の『太子瑞應本起經』からきたものであるとしている^⑧。これらを考え合わせると中国社会に仏教が根付いていく当初は『増一阿含經』のように般涅槃を目的とした業報輪廻説よりも、支謙訳經典類のように来世での樂果を求める業報説がより重要視されていたと考えられる。

こういった業報説の受容はそのまま中国社会が求めていた思想と関係しており、仏教思想が更に研究され、仏教自体の目的（般涅槃）が究明されるのは廬山の慧遠が活躍する頃になるのである。

しかしながら今回は紙面の関係とともに、いまだ著者の理解が不十分な廬山の慧遠時期の神不滅論については別項に譲り、本稿の目的である梁代の人師たちの説をまとめた隋の吉蔵著作から当時の状況をみてみよう。

三 吉蔵著作に見られる六朝時代諸師の見解

六朝時代より盛んに行われていく神滅神不滅の論争を個々に取り上げると紙面を要し煩雑となるので、嘉祥大師吉蔵（五四

九—六二三年）の『大乘玄論』に残された六朝時代を代表する諸氏の仏性説から神についてみていきたい。この箇所は常磐氏の研究から、次のような説が『大乘玄論』『三論略章』には残されていることが知られている^⑨。常磐氏の説をまとめると次のようになる。

番号	正因仏性	諸氏名
一	衆生	莊嚴寺僧旻
二	六法（五陰と假人）	未詳
三	心	開善寺智藏・数論師
四	冥伝不朽の性	未詳・撰論師
五	避苦求楽	靈味淳・光宅寺法雲
六	真神	靈味高
七	阿梨耶識自性清淨心	未詳・地論師
八	當果の理	古来の諸師
九	得仏の理	法嗣者零根僧正
十	真諦	和法師・小亮法師
十一	第一義空	北地諸大乘師（北地古三論家）
十二	中道	河西道朗・曇無讖・吉蔵

これらの説の根拠はおもに吉蔵『大乘玄論』等の吉蔵著作に依るところが多い。しかしその後の研究により慧均の『四論玄義』等からさらに人師が特定されている⁶⁾。吉蔵の正因仏性説は始有・本有・そのどちらも含む説の三つに分類される。また始有説を提唱した道生等と、本有説を提唱した慧観等の一派は仏性について論難を繰り広げている。ともあれこれらの情報により、神に関わる仏性義を提唱した幾人かの人師を特定することが可能である。

四 開善寺智蔵における正因仏性

心を正因仏性と位置づける開善寺智蔵の説は次のようなものである。

吉蔵『涅槃經遊意』

第三開善ハ具ニ有リ二義一。一ニハ者本有。二ニハ者始有ナリ。

更ニ無シ二體一。但將ニ兩義一成一_中定スルノミ_上ヲ耳。欲セハ明_レサント

不_レルヲ有ニ神明一、定_ンテ若シ有ニハ神明一則チ本ヨリ来カタ有ニ當

果ノ之理一。此レ本有ノ義ナリ。但約ニセハ萬行圓滿ナル金剛心

ニ謝_レテ種ニ覺起ルル時名爲ニ_スノミ始有ト。大經ニ具ニ有リ二文一。

…(中略)…故ニ知_ンテ佛性具ニ有ニ兩義一。若シ定_ムレハ木石ノ之流ヲ無成ノ之理ナリ。此衆生必ス應_レ作_ルヘシ佛ト。則チ本有ノ義ナリ。若シ於佛則チ今利ニ_スレハ是ノ因中ヲ、因中未_レダ有_ラス果。則チ始有ノ義ナリ也。

〔大正〕卷三八、二三七頁下段一一行―下段二四行〕

すでに前に挙げた富貴原氏も述べているが、開善寺智蔵は仏性には本有・始有の両方の側面を有しているという説を打ち出している。また無情である木石の類は成仏することがなく、ただ衆生が仏となるのである。この智蔵の説では神明の有無が一つの問題となっている事がわかる。もし神明が有ると定義すれば当果の理、つまり前に挙げた表の八番目の説となる。しかし万行を円満しないと完成しない金剛心の立場に立てば逆の始有説になる。また無情が成仏することなく衆生が成仏する説を本有説として、神明は有情無情の情にあたるものと考えてよいだろう。

23 法安法師における正因仏性

この冥伝不朽の性について富貴原氏は『四論玄義』に記された中寺小安法師は法安法師の説ではないかとしている。しかしながらその典拠は不明であり、道攸と論争したことで本有説論者であつただろうとしている。また『善戒經』や『地持經』などに冥伝不朽の用が説かれると示されているが、直接にはどの人師の説かは見いだせないのである。この箇所を『大乘玄論』に見てみると、ここでも神との関わりが看取される。

吉藏『大乘玄論』

第四師ハ以テ冥傳不朽ヲ爲ス正因佛性ト。此ノ釋ハ異ナル前ノ以テ心ヲ爲スコトト正因ト。何ナレハ者、今直ニ明シ神識ニ有_二冥傳不朽ノ之性_一、説ク此ノ用ヲ爲スコトヲ正因ト耳。

〔大正〕卷四五、三五頁下段四行―五行〕

ここで注目すべきは、冥伝不朽とは神識の性質もしくは働きであるということである。また前に挙げた心を正因仏性とする説とは異なることを提示している。つまり心と冥伝不朽が異なつたものであるが、同じものと見る間違つた見識を起こさせないために一言しているのである。言い換えればそういった見識

が起こることがあり、心と神明とが似通つたものとの認識が存在したことになるのではないだろうか。

また神に冥伝と記された密かに伝わる性があるといった見解は廬山の慧遠の時期にすでに表明されている。このことを考え合わせるならば冥伝とは神不滅論争に際して登場する業報の主体としての神であることが伺える。また不朽の性は梁武帝の見解にも登場する。

六 梁武帝における正因仏性

先に挙げた心と神明とを記載し、神には不朽の性を有する文を見てみると次のようにある。

梁武帝『神明成仏義』

經ニ云ク、心ハ爲ニ正因ニ終ニ成ニ佛果_一。又言ク、若シ無明轉スレハ則チ變シテ成レト明ト。案ニ此ノ經ノ意ヲ、理如シ可_レレキカ求ム、何_トナレハ者、夫レ心ハ爲_レ用_レ本ノ。本ハ一ナレトモ而用ハ殊ナル。殊_レナレハ用自_ラ有_二興廢_一、一ナル本ノ之性ハ不_レナリ移_ラ。一ナル本_トハ者、即チ無明ノ神明ナリ也。…(中略)…此顯_二

無明^一即^チ是神明ナリ。神明ノ性ハ不^レルナリ遷^ラ也。何^ヲ以^テ知^レルヤ然^{リト}。如^シ前心作^ニモ無^間ノ重惡^一、後識起^ニモ非^想ノ妙善^一、善惡ノ之理大^ニ懸^リ、而前後相去^ルモ甚^タ過^ルナリ。斯ノ用ニ果^{シテ}無^レハ一ナル本^一、安^ソ得^ニヤ如^レ此ノ相續^一。是^ニ知^シス、前惡ハ自^ラ滅^スルモ惑識ハ不^レルナリ移^ラ。後善ハ雖生^スルト闇心ハ莫^レキナリ改^ムルコト。…(中略)…故^ニ知^シス、生滅遷變ハ酬^ニ於往因^一。善惡交謝ハ生^ス平現境^一。而心ハ為^ニ其ノ本^一、未^ダ曾^テ異^ナラ矣。以^テ其用ノ本不^レル斷^セ故^ニ、成佛ノ之理皎然^{タリ}。隨境^ニ遷謝^{スル}故^ニ、生死可^レハ盡^ス明^{ナリ}矣。

『大正』卷五二、五四頁中段一六行—下段一九行目

この箇所では「又曰」として『南本涅槃經』「如来性品」を引用して、心の本源として神明を定義する。そして心は生滅變化する働き(用)であるとするが、本源たる無明の神明には變化が無いとする。ここで武帝は相續する業報の主体を神明と表現し、さらに成仏の理としていたことが伺える。この説を富貴原氏は『四論玄義』にもとづいて本有の仏性としている。ここからは心には無明の心神があり生滅することなく相續していく体が存在することは読み取れる。富貴原氏が典拠とした『四論

玄義』は次のものと推測する。

慧均『四論玄義』

第四^ニ梁武帝天子ノ義。心^ニ有^ニテ不^レ失ノ之性^一、真神^ヲ為^ニ正因ノ體^一。已^ニ在^ニリテ身内^ニ、則^チ異^{ナル}於木石等ノ非心ノ性物^一ト。此ノ意。因中已^ニ有^ニリ真神ノ性^一。故^ニ能^ク得^ニ真ノ佛果^一。故^ニ大經如来性品ノ初^ニ云^ク。我^トハ者即^チ是如来藏ノ義^{ナリ}。一切衆生^ニ有^ニリ佛性^一。即^チ是^ニ我ノ義^{ナリ}。即^チ於^ニ木石等^ニ為^ニレズ異^ト。亦出^ニスナリ二諦ノ外^一。亦是小亮ノ氣^{ナリ}也。

『統藏』卷四六、六〇一頁中段二〇行—下段一行

この『四論玄義』から、梁武帝は真神を正因仏性とする説に読み解く方ができる。また小亮つまり宝亮の説における気であると述べている。先に挙げた『神明成仏義』と考え合わせると、ここで不失の性としているものが『神明成仏義』における神明の性であろう。『神明成仏義』では不遷が不失の意味で理解されているものと考ええる。つまり梁武帝は心にはたらく不失の性質を有するもの、つまり本有の真神が正因仏性となっていると考えられる。

先に挙げた法安法師の説との違いはその性を正因とするか、

25その性を有する神明事態を正因とするのである。

七 靈味寺宝亮における正因佛性

真神を正因仏性とする説を打ち出した人師に靈味寺宝亮がいる。先に挙げた常磐氏の研究では『涅槃經遊意』をもとに靈味高高となつている。しかし富喜原氏も指摘するように灌頂撰『大般涅槃經玄義』によると靈味小亮、つまり靈味寺宝亮であることがしれるのである。しかし常磐氏の研究をみれば十番目の真諦を正因仏性とする説も宝亮の説とある。富喜原氏の研究ではその点についてはなにも語られない。宝亮の説は『大般涅槃經集義』に記載されているので、ひとまずその説をみてみる。管見の限りでは宝亮の正因仏性の説として三つみることができ

る。
まずは先ほど梁武帝であげた真神を正因仏性とする説をみてみると。

『大般涅槃經集義』

寶亮曰ク。佛性ハ非ニストハ是作法ニ者。謂ク正因佛性ハ非ニスト

善惡ノ所感ニ。云何カ可レケンヤ造クル。故ニ知シヌ。神明ノ之體ハ、根本ハ有レテ此ニ、法性ヲ爲ス源ト。若シ無ケレハ如キ斯ノ天然ノ之質、神慮ノ之本、其ノ用應レニ改ムヘシ。而モ其ノ用常ニ爾ナリ。當ニ知レベシ非ニスト始造ニ也。若シ神明一向ニ從ヘハ業ニ、因縁ノ之所稱起ル。不ニレハ以此ヲ爲サレ體ト者、今云何カ言ミヤ毒身ノ之中、有ニリト妙藥王。所謂佛性ハ、非ニサルヤ是作法ニ耶。故ニ知シヌ。據ニテ正因ニ而爲レテ語ト也。若シ是果性ナレハ、則チ毒身ノ之中、理自ラ無ナリ也。

〔大正〕卷三七、四六二頁上段二五行—中段三行〕

この箇所においては正因仏性として真神をあげており、その根本は法性にあるとする。また始造ではないとして本有説を挙げており、業にしたがうと因縁説となることがあげられている。しかし宝亮の説はこれだけにはとどまらず。常磐氏が『大乘玄論』から顕出した真諦についても仏性と関係して説明している。

『大般涅槃經集義』

寶亮曰ク。佛性雖在ニル陰界入ノ中ニ、而非サレハ陰ノ所攝ニ者、眞俗ノ兩諦ナリ。乃チ是共ニ成ス一ノ神明ノ法ヲ。而シテ俗

ハ邊ニスルモ恒ニ陰入界ニ、眞ノ體ハ恒ニ無爲ナリ也。以テノ眞ノ體
無爲ナルヲ故ニ、雖モ在レト陰ニ而非ニ陰ノ所攝ニ也。體ノ性
不動ニシテ、而用ニ無シ暫虧一。以テノ用ノ無キヲ虧ルコト故ニ、取リテ
爲ニスナリ正因ト。若シ無シ此ノ妙體、爲ニコト神用ノ之本ト者、
則チ不レ應レニ言フヘカラ雖モ在ニト陰入界ノ中ニ、而非ニ陰入ノ所
攝ニ也。

〔大正〕卷三七、四六五頁上段一〇行—十六行

この箇所では、仏性は陰入界の内に存在するものかどうかと
いう問題であるが、ここを真俗二諦をつかつて説明する。俗諦
であれば陰入界に辺接するが、真諦の体は無為であり陰入界に
摂められないとする。ここにおいて神明の法は二諦によつて生
成されるとしている。そして真諦の体には欠けることのない働
きがあることから、正因仏性としていると読み取れる。さらに
宝亮は次のように正因仏性を説く。

『大般涅槃經集義』

寶亮曰。佛性ニ有ニ四種一。謂ニハ正シク因縁ヲ。因果及ヒ
果果ナリ也。四名所レ收ムル、旨無レシ不レト盡サ。縁ト正トノ兩

因ハ、並ヒテ是神慮ノ之道ナリ。夫避苦求安ハ、愚智同シク爾
リ。但タ逐フノミ要用一ヲ。義ハ分テハ爲レヌ一ト。取レハ始終常ナル解ヲ、
無キノ興廢一之用ハ、録シテ爲ニ正因ト。未レ有ニラサレハ一刹那ノ
中ニ。無シ此ノ解用一。唯タ至レレハ佛ニ則チ不動ナリ也。故ニ知ヌ。
避苦求樂ハ、此ノ之解用ナリ。非ニ善惡ノ因ノ之所感ニ
也。以テ勝鬘經ニ云ク。自性清淨心ナリト也。師子吼品ニ云
ク。一種ノ之中道ナリト也。而シテ此ノ用者、不レ乖ニ大理ニ。
豈ニ非ニサレヤ正ニ耶。

〔大正〕卷三七、四四七頁下段十二行—二〇行

ここでは仏性を四種に分ける。『涅槃經』に説かれる因・因
因・果・果果である。またこの因・因因は正因と縁因とし、こ
の二つは神慮の道にして避苦求安とする。この避苦求安は愚
者（衆生）においても知者（菩薩や仏か？）にしても同じで
あり、性質がことなり興廢がなく常住であれば正因仏性であ
るとする。したがって常磐氏の挙げる五番目の避苦求樂を正
因仏性とする説と同じであることが理解できるのである。光宅
寺法雲は靈味寺宝亮の弟子である。師弟の間で同じ思想が継承
されたと考えれば、これまでの研究ではわかっていなかった五

27番目の避苦求楽を正因とする靈味寺淳も靈味寺宝亮と同じ思想を有する者か本人と考えられるべきではないだろうか。

さて靈味寺宝亮の正因仏性説を概観すると、正因仏性として「真神」「真諦」「避苦求安」の三つを提示する。しかしその説は神明や神慮を根本として、宝亮以前から仏教界の定説となっていた神不滅論を会通する形で仏性理解に組み込んでいくのである。

おわりに

中国では仏教流入以前から神という思想が存在した。しかしその神は死ぬと同時に消滅もしくは離別してしまうものであることがわかる。このことから神滅論として仏教側への論難とながっていく。仏教流入時もしくは輪廻転生を説く經典が翻訳される頃になると、善悪の業を相続する主体として神が登場する。しかしその神は相続の主体として不滅であることが説かれ、また一方では般涅槃にも関わる思想として登場してくる。しかしながら仏教界では輪廻転生の主体として神は不滅である立場を宣揚し、永く中国仏教の思想の一翼になっていく。また『大般涅槃經』の翻訳とともに仏性に関する研鑽がすすみ、梁代では

それまでの神不滅論を組み込みながら多彩な説が展開されていた。

吉蔵撰『大乘玄論』にはそれらの諸説が十二に分けて紹介されるが、その諸説は単純に十二に分けられるものではない。

その詳細をみれば開善寺智蔵は始有説としては金剛心を、本有説としては神明を根拠に当果の理を正因仏性としている。ここでは本有説にのみ神明が登場し、おそらく業報の主体としてではなく、有情に内在する仏性に近い思想となっている。

また法安法師は神識の冥伝不朽の性質が正因仏性とする。神がこの性質有するといった考え方は神不滅論では当たり前の説ではあり、その性質自体を正因仏性にあてたことに他の人師たちとの差異がある。

梁代以前からしかしこれら二師の説はどれも吉蔵著作からしかその根拠を見いだせない。現存資料から直接諸氏の仏性説をみることはできたのは梁武帝と靈味寺宝亮である。

梁武帝は心に内在する無明の真神が業法相続の主体として定義され、慧均撰『四論原義』と考え合わせると本有の仏性として真神が説かれているものと考えられる。

同じく本有の真神を正因仏性とする靈味寺宝亮について、正因仏性として三つの見解があったことがわかった。しかし宝亮の

提示する「真神」「真諦」「避苦求安」のどの説をみても、「真神」は神明そのものであり、「真諦」は神明を生成する無為の存在であり、「避苦求安」は神慮の道として説明され、そのどれにも神不滅を継承して正因仏性を説明していくものであることは明らかである。

梁代では神不滅か神滅かといった論争よりも、『涅槃經』に出てくる仏性と神との関係に論争が移っていったとも考えられる。こういった梁代に仏性と神を会通することに尽力した人師には神に対する共通の見方が存在することが伺える。一つには神を正因仏性と定義する際は必ず本有説をとること、二つには神は不朽・不失・不移・不断などの性質を有していること、三つには本有としながらも業報の主体として見る見方をもっていることである。しかしながら三つ目の見解だけは開善寺智蔵が始有説として金剛心を挙げて他の三人とは違う見解を出していることは注意しなければならない。

註

- ① 今回は以下の『説文解字』を用いた。(撰) 許慎(注) 段玉裁(整理) 許惟賢『説文解字注』(責任編輯、王華宝。鳳凰出版傳媒集團。

二〇〇七年)。

- ② 仏教流入以前の「神」の用例については、津田左右吉『シナ仏教の研究』(岩波書店、一九五七年)所収の「シナ思想についての神の意義」が詳しい。(九五—一四三頁)

- ③ 詳しくは河野訓「中有」「神」漢訳考『東アジア仏教研究』創刊号、二〇〇三年)、同「古訳期における識神と常主」(『東アジア仏教研究』四号、二〇〇六年)、同「西晋・東晋の漢訳仏典における「降神」の観念」(『皇學館大学文学部紀要』四一、二〇〇二年)、同「漢訳仏典における「神」の研究」(『神道史研究』四九卷一号、二〇〇一年)、さらに津田左右吉『シナ仏教の研究』(岩波書店、一九五七年)所収の「仏家の神の用語の用ゐるかた」(一四四—一六〇頁)を参照。

- ④ 伊藤隆寿「梁武帝「神明成仏義」の考察—神不滅論から起信論への一視点」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』四十四、一九八六年)二一九—二二二頁

- ⑤ 常磐大定『佛性の研究』(丙午出版社、一九三〇年)。「大正」巻四五、三五頁下段二十行—下段二四行。

- ⑥ 富貴原章信『中国日本仏性思想』(国書刊行会、一九八八年)十二頁—二二頁参照。伊藤隆寿「四論玄義の仏性説」(『印度学仏教学研究』二二—一、一九七二年)。同「四

論玄義仏性義の考察」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』三一、一九七三年）。三桐慈海「吉蔵の仏性義」（『大谷学報』六九—三、一九八九年）

⑦ 富貴原章信前掲論文十六頁参照。

⑧ 『沙門不敬王者論』第五

神ナルハ也者、圓應無生、妙盡無名ナリ。……（中略）……推シテ此而論スレハ、則チ知下化ハ以テ情ヲ感シ、神ハ以テ化ヲ傳ヘ、情ハ為ニ化ノ之母ト、神ハ為ニ情ノ之根ト、情ニ有ニ會物ノ之道ト、神ニ有ニ冥移ノ之功ト。但悟レ徹者ハ反リ本ニ、惑レ理者ハ逐フノミ物ヲ耳。……（中略）……。論者ハ不レ尋ニ方ニ生シ方ニ死スノ之説ヲ、而惑ニ聚ニ散ニ於一化ノ。不レ思ニ神道ニ有ニルコトヲ、妙物ノ之靈ト、而シテ謂フハ精龜同タ盡クト、不ニ亦悲カラ乎。

（『大正』卷五二、三一頁下段七行—二五行目）

⑨ 『大般涅槃經』「若無明轉則變為明。」（『大正』卷一二、四一一頁二三行目）

⑩ 「經に云く」の箇所は出典不明である。伊藤隆寿氏は沈續の注などを考え合わせ、正因佛生を説くものとして法亮や

智蔵・僧柔の説との酷似をあげている。（伊藤氏前掲論文二三八—二三九頁）

⑪ 吉蔵撰『涅槃經遊意』

第一ニ靈味高高ハ生死ノ之中ニ已ニ有ニ真神ノ之法ト。但レ未タ顯現サルノミ。如キナリ蔽ニ黄金ニ。

（『大正』卷三八、二三七頁下段一行—九行）

⑫ 灌頂撰『大般涅槃經玄義』

靈味小亮云ハク。生死ノ之中、本ヨリ有ニ真神ノ之性ト。

（『大正』卷三八、十頁上段二二行—二九行）

⑬ 『大般涅槃經集義』は宝亮撰と題される注釈書である。その内容は梁代に活躍した仏教僧の説が「何某曰」として列挙されている。またそのなかに「宝亮曰」として編者である宝亮の意見が同じく記載されることから、宝亮の撰述がかねてより怪しまれている。詳しくは藤本賢一「大般涅槃經集義」の編者について」（『天台学報』十四、一九七二年）。

⑭ 富喜原前掲論文十六頁参照。