

天台「如来性悪説」の真意

——新しい視点からの解明——

島 村 大 心

1. 「如来性悪」の語義 これは種々に説明され、要すれば「如来は本性として悪を自己のうちに具えている」ということ（佐藤 [1961: 413]）である。この意味を解明するには、ここの「如来」、「本性」の意味を確定する必要がある。

1. 1. 「如来」の意味 仏の三身の内の法身とは大乘ではく真如・実相・第一義諦の同義語>で（島村 [2003]）、法身（=実相）においてはく個物なき無相空>（=「真如には事（=個物）なし」『法華玄義』T33, 742b6）つまりく個物なき・一切法の平等・無相なる事態>が成立しており、「恒に一切の諸法は亡泯してその跡をとどめない」（福田 [1954: 212]）のである（=「當に知るべし、第一義の中には一法も認識できない（不可得）。況んや三千の法をや。[一方]世諦の中の一心は尚、無量の法を具す」『摩訶止観』T46, 54c1-2）。従って勝義諦には善も悪も個物としては存在しない²⁾（=認識されない=く善・悪の無相平等>）³⁾から、ここにいうく悪を具えている「如来」>とはく善・悪なる個物が顕現している俗諦領域>における仏身即ちく報身・応身の何れか>、つまりく俗諦仏として利他行を実践する仏>ということになる。そうであれば、「性悪説」はく利他行の実践>の観点から考察されねばならない。

1. 2. 「本性」の意味 「本性」「本有」等は、大乘仏教では通常は「真如・実相」を示す表現である。このように表現されるのは大乘仏教では、く現象界が仏に見える見え方>（高崎 [1989: 36]）がく真如・実相・実際>であると理解して（=認識論）、これを仏の存在・不存在にかかわり無くくかかる事態は無始爾来常に存在している>と存在論的に記述するからである。それ故「真如」(=如来)は、く本来・本性として>、く存在している>（=本有）と記述される。然しかかるく真如・如来>には、上述のようにく「悪・善」その他の自性ある個物は存在しない>（=認識されない）のだから、「本性（=勝義諦）としての悪・善」「本有（=勝義諦）の悪・善」なる言語表現は大乘仏教では成立しない筈である。従って、ここでの「本性」「本有」とは、上記のように真如・実相と関わらない・く「悪」

「善」等の個物一般の存在を許す>・<利他行を實踐する領域> (=俗なる現象世界) における記述ということになる。そうであれば、ここに云う「本性」「本有」は <無始爾来常に具わっている> という意味ではなく、単に俗諦としての<何かを原因にして存在するようになった> 事態と理解する他はない。ここでも<「性悪説」は利他行の實踐の観点から考察されねばならないこと> になり、これこそが天台教学が述べる「施権なる仮」を意味する筈である。これをも<「本性」「本有」> 等と表現するのは、いかにも違和感があり、その意味では<これらは単に「性質」の意味 (田村 [1972: 55]) にすぎず、ここでの「本」は上記のような意味を持たないもの> と理解せざるを得ない。

1.3. 「如来性悪」の語義の書き換え 以上から上記「如来性悪」は次のように書き換えられる。《「如来は [法身仏としては用らきを持たず、それ故衆生救済が出来ないので (拙論「華嚴教学における真如髓縁の意味内容」『善通寺教学振興会紀要』, 第15号, 2010年参照)、無相平等空に基づく慈悲行の實踐のためには、敢えて用らきのある現象世界に出現して (または留まって) 真俗双運 yuganaddhāvāhin の身として俗諦世界に] 本来 [認められている・衆生の持つ] 悪 (=現象界の個物一般) をも兼ね備える》と。これは、広く大乘仏教が共通に主張する当然の事態の記述である。—『摩訶止観』はこの事態を「随自意をもって (=仏が自からの悟りのままに) 諸悪事を歴る [場合], 善悪は定まることなし。[かかる善悪は] 元々 (已) 悪 (=俗諦) なのである。何故かと云えば、悪 (蔽) と救済 (度) とは俱に [三界・俗諦から] 動出した [事態] ではないのであって, [その本] 體は皆, 悪 (=俗諦 (安藤 [1953: 175, 注6])) なのである」(T46, 17b18) と記す。

2. 天台教学における具体的記述 「性悪説」は以上の意味として理解できるが、以下に先行研究の指摘に基づいて天台論書の記述を検討する。

2.1. 『観音玄義』の記述 要すれば次の①～③はいずれも、本稿を支持する<後得智に基づく利他行>を説いているのである。①衆生が持つ三因仏性に関して、《闡提は修善 (=善の行為 (田村 [1972: 55])) を断じ盡くしているが、性善 (=善の性質) は残っている (在)。[一方] 仏は修悪 (=悪の行為) を断じ盡くしているが、性悪 (=悪の性質) は残っている (在) … [仏が断じ尽くさない] 「性 [質]」としての善悪は但、[衆生教化の為の] 善悪の法門 (=教え・施権) なのであるが、「性」は変化させる (改) ことはできず (不可), 三世をへても誰も毀わすことはできず、復、断壊することもできない》(T34, 882c)。つまり、仏は修悪 (=「現実的な意識や行為に顕われた経験悪」(安藤 [1968: 166])) を断じ盡くしてはいるが、

性悪（＝「悪の性質」（田村 [1972: 55]））は残っているとするのである。この部分は、<縁因仏性（＝全ての善行）と了因仏性（＝智慧）>（＝俗諦）についての記述であり、ここで正因仏性（＝真如）に言及していないのは、正因仏性では善悪（＝広く現象界の個物の意味（安藤 [1953: 175]））を論ずることができない（＝そこでは<善即悪＝平等・無相＝個物の無認識＝個物の非存在>となっている。一方これらは仮諦＝施権、では当然論じ得る）からであろう。そうであれば、ここでいう縁因仏性・了因仏性は当然、<利他行としての施権（＝善悪の法門）なる仮諦・俗諦の記述>ということになる。従って、ここにいう「仏」とは<俗諦身としての報・応二身>のことになる。②この点をさらに明確にしたのが、『観音玄義』のこれに続く次の記述である。《[報・応] 仏は [俗諦なる施権を實踐するという意味で] 性悪を断じてはいないので、[無相なる実相として悪即善なる] 悪に達しており（＝仏の一切種智）、[無相なる実相にいるにもかかわらず] 悪にも達している（＝真俗双運）のだから悪に於いて自在であり、それ故、[無相を實現している仏が] 悪によって染められることもなく、修悪は起きることはできない（不得）。故に仏には永く復た、[修] 悪は無いのである。[悪に於いて] 自在であるから廣く諸悪の法門（＝俗諦なる・聖者に至る教え）を用いて衆生を化度するのである》（T34, 882c）。③続いて『観音玄義』は、仏が性悪によって衆生利益を實踐することを次のように説く。《[仏地での用らきは] 明鏡が不動なのに色像が自ずから形どるのと同じく（如）[任運] である。是れは [真俗双運の仏の] 不可思議の理（＝後得智）が能く [所化の] 悪（＝現象界）に [対] 応することである。若し [仏が神通を] 作意するとするなら、外道と何の異りが有ろうか… [真俗双運の] 仏も亦、性悪を断ぜずに、機縁（＝所化）に [刺] 激されて慈力によって熏じられて、阿鼻 [地獄] に入って一切の [衆生の] 悪事に同じて衆生を化 [度] するのである。[このように真俗双運の仏には] 性悪が有るから、[仏は] 「不断」と名づけられるのである。復、修悪 [は仏にはないのだから、それ] を不常と名づけることは無いのだ。若し [仏において] 修 [悪] と性 [悪] とが俱に盡きてしまえばそのまま（則）是れは「断」であり、[仏における性悪が] 不断・[修悪が] 不常であるとすることはできない… [真俗双運の] 如来は性悪を断たないから [利他行として] 還って能く悪を起こすのである。[しかし] 悪を起こすといっても、心を解した [事態＝悟り・真如・実相] には染は無く、[仏は] 「悪際即是實際」なりと通達して、五逆の [悪] 相によってでも [衆生を] 解脱させることが可能（能..得）なのであり、亦、不縛不脱（＝真俗双運）のままに非道を行じて [衆生を] 仏道

に通達させる》(T34, 883a). 以上の①～③によって<[報身・応身の] 俗諦仏による利他行としての性悪>が説かれるが、<それが何故成立するのか>は説かれていない。これは次のように理解できる。①俗諦領域(=凡夫の認識世界)では善・悪等の個物が縁起によって成立しており(「悪に由って善有り, 悪を離せば善無し」『法華玄義』(T33, 743c26-27)), 「如来性悪説」は利他行の世界(=俗諦)での記述あって如来による「施権の仮の世界」である。従ってそこでは、当然、悪も善も、用らきも、個物として成立している。②しかし真如・実相では、<悪即善・両者の無相平等>となっており、個物としての善も悪も認識されない(=不存在, 所化する衆生も不存在である)。この①②は矛盾している。③このため最初期の大乗經典である『八千頌般若経』ではまだ、「菩薩摩訶薩は、空を直証せず *sūnyatām na sākṣātkaroti/Vaidya* [1960: 183.9-10] …無相を直証せず *na ...ānimittam sākṣātkaroti/Vaidya* [1960: 183.17]」と記述して、衆生利益の実践のために菩薩は涅槃に入らずに、<俗世界に留まっていなければならない>と規定していた。しかし、その後多くの大乗經典が記述されるに伴って、覺者に実現している<悟りそのものが衆生利益の利他行を内実としている>と記述されるようになり、その結果上記の矛盾を抱えることになった。④そこで発明されたのが、<覺者は悟り・真如・実相と俗諦世界の双方に同時に存在する>という「真俗双運」*yuganaddha-vāhin* の考えで、後には『解深密経』『五次第』等にもみるように術語として成立した(=『勝天王般若経』もこれを詳述するが、術語はない)。論理的には、①②として矛盾している両者が<<縁起>→<無自性>→<無相平等・空>として、認識論を介して統合>され(=『釈摩訶衍論』の「望別決断」(島村 [2007: 23] 参照)), 衆生利益としての<報身・応身仏による利他行>が成立する。しかしこれでも俗諦と勝義諦が、<なぜ同時に存在できる(=双運)のか>を十分には説明しておらず、「双運」は利他行を説明する為の純粹仮立概念と理解せざるを得ない(この解明は、2011年『智山学報』に発表予定の『十不二門』「第七自他不二門」による<無明即明>の解明参照)。

2.2. 『法華玄義』の記述 (大窪 [1991: 108ff.] の指摘による。これは智顛自身が説く「性悪説」である。) ①「[地獄～阿修羅の] 四趣は但、悪を、人天の相は但、善を、二乗は但、無漏を表わすのみにして、善悪を兼ねず。仏の相は[善悪を] 兼ねて一切相を表わす」(T33, 695b18-21)。つまり<仏の相は善悪の相を兼ね備えている>としている。これは勿論、<報・応仏が施権として善悪を含む一切相を具している>(=一切種智として善悪その他一切を認識する)ことである(=仏 A1(島

村 [2004] 参照) には善悪等の個物は認識されない) から、非明示的ながら智顛自身による「性悪説」の教証にはなり得よう。②「『殃掘 [摩羅経]』に云う。「所謂、彼の眼根は、諸如来に於いては常なり (= 第三真理命題 (島村 [2009] 参照))。具足して減修無く、了了分明に見る」と。乃至「耳鼻舌身意根も皆諸如来に於いては常なり。具足して減修無く、了了分明に聞知す」(T33, 750b)。この記述は、報・応なる俗諦の如来が一切種智 (= 施権) の根拠として具体的六根を備えていることを説くもので、これは上記①の更なる根拠と考えられるから、智顛による「性悪説」の教証と云い得よう。

2.3. 智顛の『維摩経文疏』の記述 (大窪 [1991: 111] の指摘) 「善悪は並びに是れ六識の所起なり。六識を離すれば即ち無悪・無善なり。豈縁因種有らんや」(新纂統蔵経 18, 666c)。これは報・応の俗諦の如来にも六根六識が有り、報・応の如来にもく悪の認識 (= 悪の存在) があるとする優れた教証である (= 『宝性論』の「諸佛如来身は虚空無相の如し。諸勝智者の為に六根境界を作り微妙色を示現して妙音聲を出す。仏の戒香を嗅かしめ仏の妙法味を與う。三昧の触を覺らせて深妙法を知らしむ。細かく稠林を思惟して仏は虚空相をも離す」(T31, 816b))。

3. 性悪説と性具説との同一性 闡提・衆生を成仏させるためには所化と同一レベルに立つ (= 闡提の修悪に「応道する (大窪 [1991: 112])」) 必要があり、そのためには仏が悪・善を具え (= 認識し) て、真如では認識されない (= 不存在) <衆生>⁴⁾ にく顕現している個物世界 (= 俗諦世界) を具える (= 認識する) 必要があること (= これは湛然・知礼の「性具説」「一念三千」⁵⁾ と言われてきた) も当然である。従って「如来性悪説」は「性具説」の一形態⁶⁾ であって「利他行を説く大乘経典」と共通思想である。然し、一般の大乘経典はその内部構造までは説かず、『起信論』の如く「不思議業相」(T32, 576c6) 等の「不可説」として処理してきた。一方性悪説は「施権」(『摩訶止観』(T46, 5b11 他多数)) に加えて、所化の側の<一切衆生悉有仏性>のみならず、能化の側の<報・応なる俗諦仏の利他行の根拠>としての<性悪概念>を設定して利他行の構造を明らかにした意義は大きい。本稿を加筆して『豊山紀要』第 39 号に掲載する。

1) 「悪とは…<心=一切法, のあり方を有とみる (= 見惑・思惑) ところに成立する> いわば認識論的態度をいう」(新田 [1975: 145])。2) 「祇だ悪の性相は即ち善の性相なり…悪の中に善有り。善成ずれば還って悪を破す。故に即ち悪の性相は是れ善の性相なり」『法華玄義』(T33, 743c26-744a3)。3) 「實には身無けれども仮に身を作す」『摩訶止観』(T46, 52b28-29), 「真如には事 (= 個物) なし」『法華玄義』(T33, 742b6)。4)

(60)

天台「如来性悪説」の真意（島 村）

新田 [1991: 293] は、これを実在論として捉えたものの代表が知礼の「性具思想」であるとして、「理（＝如来）としてあらかじめ用意された三千の法（＝理具）が、心の用らきを契機として、三千の法をうちに含みつつ、一法として現実化したのが（＝事用）この現象世界である」と規定する（新田 [1987: 10 以下]）。新田 [1975: 538] は智顛の云う「一心三千」とは<「心に三千の法が備わっている」こと、「そうした心のあり方が諸法の実相」つまり「一切法の真相」である>とする。5)「[湛然は] 三千法と性悪説を同一の実相理論として規定する」（大窪 [1991: 97]）。「迷も悟も俱に三千実相の徳用でって、吾人の本性に本来法爾として具す」「性悪とは…善悪染浄の一切万法（三千を出ない）は本来法爾として吾人の本性に具しているものであることを強調し闡明したもの」（福田 [1954: 229-30]）。「悪の問題に関する智顛の理解は一般に「性具思想」と呼ばれている教説のなかに闡明されている」（新田 [1975: 136]）。「[湛然の性悪説は] 一刹那の心に三千の諸法が〔可能態（＝性）として＝<理として>＝<無自性として（新田 [1987: 8]）>〕具足していることを明示する教説である」（『止観輔行』（T46, 296c）による）（新田 [1987: 4-6]）。このように性悪説の「悪」とは<善に対立する個物>ではなく、<俗諦の個物としての一切法>を意味する（＝「諸法の当相当處を実相自体の宝所と考える思想」安藤 [1953: 175]）。6)「若し此の空有の二邊に墮落して空に沈み有に滯るを觀じて、大慈悲を起して假に入れて物を化す。實には身無けれども假に身を作す（若觀此空有墮落二邊沈空滯有。而起大慈悲入假化物。實無身假作身）」（『摩訶止観』T46, 52b28-29）。

〈参考・引用文献〉 Vaidya: P. L. Vaidya, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Buddhist Sanskrit Text No.4, Darbhanga, 1960. 安藤 [1968]: 安藤俊雄『天台学』, 平楽寺書店. 安藤 [1953]: 安藤俊雄『天台性具思想論』, 法蔵館. 大窪 [1991]: 大窪康充「如来性悪説の考察」『大谷大学大学院研究紀要』第8号. 佐藤 [1961]: 佐藤哲英『天台大師の研究』, 百華苑. 島地 [1908]: 島地大等『十不二門論講義』, 立正大学蔵書. 島村 [2003]: 拙論「『八千頌般若經』における能所・識別作用の止滅と空（性）の意味」『豊山教学大会紀要』第31号. 島村 [2004]: 拙論「初発心時便成正覚の論理構造と本覚思想」同第32号. 島村 [2007]: 拙論「釋摩訶衍論の説く「一行者成正覚＝一切衆生成正覚」『善通寺教学振興会紀要』第12号. 島村 [2009]: 拙論「『妄心還源觀』に説かれる海印三昧と真理の内実」『密教学』（種智院大学）第45号〔付録〕. 高崎 [1989]: 高崎直道『宝性論』, 講談社. 田村 [1972]: 田村芳朗「仏教における悪の問題」『理想』第469号. 新田 [1991]: 新田雅章「性具説と有の思想」『<我>の思想—前田専学博士還暦記念論集』, 春秋社. 新田 [1975]: 新田雅章「天台性具思想」『講座仏教思想』第3巻, 理想社. 新田 [1987]: 新田雅章「天台実相觀の一断面」『松ヶ丘文庫研究年報』第一号. 広橋 [1902]: 広橋連城「天台の性悪論」『六条学報』第13号. 福田 [1954]: 福田堯顛『天台学概論』, 文一出版. 森部 [1933]: 森部暹禪「天台性悪論」『浄土学』第五・第六輯合併.

〈キーワード〉 施権, 真俗双運, 後得智, 性具説, 金剛錚, 十不二門, 小善成仏

(立正大学法華文化研究所研究員)