

鳳潭における法性と仏性

張 文 良

はじめに

江戸時代の華嚴宗の学者である鳳潭は「華天一致」の立場から、華嚴教学と天台教学を統合しようとしたが、その姿勢は華嚴教学と天台教学いずれにおいても重要な位置をしめる法性と仏性という概念に対する解釈の中に顕著である。本論文は、鳳潭の『金剛鉾逆流批』を中心として、華嚴教学と天台教学における法性と仏性の意味を確認した上で、鳳潭の理解を考察し、その思想史的位置づけを試みるものである。

一、華嚴教学における法性と仏性

『涅槃經』の「一切衆生は悉く仏性がある⁽¹⁾」という命題に依拠して、中国の仏教者の大半は、有情衆生には成仏する素質や可能性を有すると信じる。しかし、仏性の遍在性がさらに非情の山河大地、牆壁瓦礫にも拡大することができるかどうかについては、それを否定する説を記す経論が多い。たと

えば、『涅槃經』に「非仏性というものは、つまり一切の牆壁瓦石など無情の物である⁽²⁾」といい、また『唯識論』にも「この身と土とは本体として相違していないが、それぞれに仏と法に属するため、性と相が相違する⁽³⁾」と説示されるがごとくである。淨影寺慧遠は仏性を「能知性」と「所知性」に分け、それぞれ有情衆生と非情物に存すると主張する⁽⁴⁾。

華嚴教学において、有情と非情に関連づけて法性と仏性を明確に分けて論じるのは法藏を嚆矢とする。彼は『五教章』において、『大智度論』を引用し、物の性質と一切衆生の涅槃性とはいずれも真如性であると主張した⁽⁵⁾。さらに、『起信論義記』においては「論云」と前置きして「衆生数の中にあれば、それを仏性と名づけられ、非衆生数の中にあれば、それを法性と名づけられる⁽⁶⁾」と述べている。淨影寺慧遠において、非情にある「所知性」は法藏のいう法性に該当するが、「所知性」は「能知性」とともに「仏性」という概念の一側面として存在し、まだ独立的な概念ではない。法藏に至ってはじ

めて、「仏性」と「法性」とは対概念として確立されることとなったのである。

法蔵における「仏性」と「法性」の分別は、澄観に受け継がれる。ただし、『起信論義記』に前置きとして記された「論云」は、明確に「智論」に差し替えられる。つまり、澄観は「仏性」と「法性」という概念の源流を『大智度論』に限定した。しかし、実際に『大智度論』には引用部分に対応する原文が見つからないため、澄観の説は、後に天台宗の批判的になったのである。

澄観の仏性観は、主に『涅槃経』の関連する部分を解釈する形で展開されている。その内容は次の五つに集約することができよう。第一に、第一義空が仏性の性で、智慧が仏性の相である。第一義空が智慧の中にある場合は、それは仏性と名づけられるが、智慧の中にない場合は、それはただ法性と名づけられる。第二に、もし第一義空を仏性とするならば、ただ正因で了因ではないが、もし智慧を仏性とするならば、それがすなわち了因である。第三に、第一義空が空如来蔵の義であり、空と不空という両面を見る本来の智慧が不空如来蔵であるが、空如来蔵と不空如来蔵との相即が真の仏性である。第四に、華嚴の立場は無障碍法界を宗旨とするから、法性そのものが仏性である。第五に、法性即仏性という立場からみれば、無情も成仏できるといえるが、無情にも覚性がある。

鳳潭における法性と仏性（張）

り、有情のように修行し成仏することができるとはいえない。ここから明らかなように、澄観の法性仏性説は、常に無情仏性や無情成仏問題と絡んで論じられる。無情の成仏については、澄観は性相融通の立場からこれを認めるが、現実にはその実現の可能性を否定している。澄観においては、「理」の究極性、普遍性に基づいて無情の成仏を説くが、「事」のレベルでの無情成仏を全く認めていない。さらに、澄観は、無情が有情のように修行し成仏する説を外道の邪見だと断定する。

宗密は法性仏性説について基本的には澄観の立場を継承するが、如来蔵を中心として論じる点は宗密の説の特徴である。たとえば、有情数にあるのを如来蔵とし、非情数にあるのを法界性とする。法界性は情世間と器世間、心と境とに徹するが、如来蔵はただ衆生の清浄なる本源で心体である、と主張する。⁽⁷⁾究極的な立場からみれば、もろもろの徳性が具足する如来蔵（心体）は法界性の意味をも含めているという。

二、華嚴教学の立場に対する湛然の批判

湛然は『金剛錍』において、華嚴教学の法性、仏性説を批判し、法性即仏性の説を展開している。

前に述べたように、澄観は『大智度論』の説を引用し法性仏性各別説を展開しているが、実に『大智度論』にはその原

鳳潭における法性と仏性（張）

三八

文が見つからないので、湛然は華嚴教學の説は根拠がないものと断定する。

澄観はつねに『涅槃經』の「非仏性」というものは、つまり一切の牆壁瓦石など無情の物である」という經文を取り上げ、非情無仏性説の論拠としている。湛然は、それは単に一部の機根に対する權教の説であり、究極的な実教の説ではないといい、仏性が虚空のように有情や無情に遍在するという説こそ実教の説である、と主張する。

湛然は、法性と仏性は真如と名称を異にするが、その本体は不二であるとする。真如が諸法に遍在すれば、仏性も一切法に遍在することを意味する。彼は『華嚴經』の「衆生と非衆生はいずれも真実ではない」という經文を引用し、有情である衆生と非情である非衆生とはただ名称の相違にすぎず、本質的な差異がないとする。すなわち、法性＝仏性、仏性＝真如であるため、真如が衆生と非衆生に遍在するのと同様に、法性あるいは仏性も有情である衆生にも非情である瓦礫にも遍在する、と主張する⁽⁸⁾。

無情には法性があるけれども仏性がないとは、正因縁因了因という三因仏性の立場からいえば、無情には単に正因仏性の存在だけを認め、縁因仏性と了因仏性の存在を否定することとを意味する。湛然は、『涅槃經』の中には、縁因仏性・了因仏性を如来・涅槃として智・断の果位に限定する説がある

ことを認めるが、それはあくまでも一部の機根のために説く權教の説で実教の説ではないといい、もし円頓の説によれば、三種の仏性はいずれも諸法に遍在するという。

また、万法と真如との関係からみれば、真如不變のため万法そのものは真如であり、真如隨縁のため真如そのものは万法である。隨縁不變の理を認めるならば、真如が一切諸法に遍在することを認めるべきである。湛然は、仏性が無情に存在しないとすれば、真如が万法に遍在しないことを意味してしまうため、それが隨縁不變の道理に違反してしまう、と指摘する。

さらに、湛然は法性仏性各別説は、衆生を教化するための方便の説として理解する。つまり、凡夫の立場に立っていえば、法性と仏性はそれぞれ不覺としての理と覺としての智とに該当する。法性仏性を二つに分けて説くのは、衆生には單に不覺の理があり、それを覺る智がないため、衆生に不覺の理を覺らせるためである。しかし、これはあくまでも凡夫を教化する方便の説にすぎず、けっして究極的な教えではない。仏の立場に立っていえば、一旦不覺の理を覺るならば、能覺と所覺、覺と不覺とは一体不二になるため、法性（不覺）を離れる仏性（覺）はありえず、仏性を離れる法性もありえない。この意味で仏性に即していない法性説は「小宗」の説で、法性に即する仏性こそ「大教」の説であるという⁽⁹⁾。

三、鳳潭の法性、仏性説

『金剛錍逆流批』では、鳳潭は湛然、澄観を批判する形で法性仏性に対する自分の立場を明らかにしている。

まず、法性仏性説の源流については、『大智度論』に法性仏性が対概念として用いられる例がないとはいえ、『大智度論』には法性と涅槃性とが関連付けられ用いられる例があり、『宝性論』においても、真如性を仏性とする説がある。法蔵における「論云」の「論」は、澄観が説いたように単に『大智度論』に限らず、『宝性論』も含むのである。法蔵は、『大智度論』と『宝性論』の説を組み合わせて、終教の説として法性仏性各別説を打ち出した。確かに『大智度論』だけに限っていえば、法蔵の説はその根拠が見つからないが、『宝性論』（『六根聚経』の引用）などの経論の説に関連して考えるならば、その説の提出は仏性思想史発展の自然な流れである、と主張する⁽¹⁰⁾。

華嚴教学の法性仏性説が「教の権実や仏性の進否を知っていない」とする湛然の説に対して、鳳潭は智儼、法蔵、澄観の説を取り上げて反論する。たとえば、澄観は仏性を、「涅槃一性宗」（終教）と「華嚴宗」（円教）という二つの角度より捉え、法性仏性各別説を終教の説と位置付けており、円教的な説ではないとするから、湛然の批判は完全に的を外れる

ものだとは批判する。華嚴の法界縁起の立場から見れば、有情と無情、法性と仏性はいずれも円融無碍で、仏性が単に有情にあるわけではない。華嚴教学の立場から見れば、華嚴教学における自明な理を理解できず、終教としての法性仏性説を円教の説と錯認し批判を展開する湛然の説こそ、「教の権実や仏性の進否を知っていない」のものである、と鳳潭は反論する⁽¹¹⁾。

例えば、真如の随縁不變説によって無情有仏性を論証する湛然の説に対して、鳳潭は真如の随縁不變説が華嚴教学の円教の説ではなく終教の説に当たると反論する。終教においては、真如の遍在性が認められるが、非情の真如体は法性と名づけられ、仏性とは名づけられない。なぜなら、非情には理仏性があるが行仏性がないからである⁽¹²⁾。

鳳潭は、仏性の概念はもともと様々な意味があり、一義的に定義することができないとする。例えば、『涅槃経』にも正因としての仏性もあるし、縁因了因としての仏性もある。衆生の成仏する可能性としての仏性もあるし、三十二相八十随形好など仏の徳相としての仏性もある。華嚴教学の法性仏性各別説は、主に成仏論に関連して仏性を論じるため、法性と仏性に分けるのである。つまり、無情には法性があるものの、有情のように修行して成仏することができないため、仏性と名づけられない。

鳳潭における法性と仏性（張）

四〇

仏性を「心」の問題に関連付けて論じるならば、それはより一層明確になる。つまり、澄観における無情無仏性の「仏性」という概念は、有情にある慮知心の意味である。したがって、無情無仏性は、無情には慮知心がないため菩提心を発し修行することができないという意味を表しているのである。それゆえに、澄観における無情無仏性の説は厳密に言えば、無情不成仏説というべきである。そもそも、この問題は本来、無情には仏性があるかどうかという問題に直接に関連するものではない。この意味で使われる仏性は、法性と区別されており、有情に限られるのは当然なことである、と鳳潭は考える。⁽¹³⁾

一見、鳳潭は湛然の説を批判し、澄観の説を擁護しているように見えるが、実は、澄観の説に対しても批判の姿勢を貫く。まず、鳳潭は、「心」には肉団心、慮知心、質多心、堅実心など様々な意味があり、「慮知心」だけで仏性の意を尽くすことができない、と強調する。もし仏性を「訖哩陀耶」（大円鏡智、堅実心、「機樞精要心」として用いるならば、仏性は有情無情、凡聖、因果、依正のいずれにも遍在するといえる。つまり、非情無性の問題を慮知心と堅実心という二つの角度から考えれば、結論も異なるのである。慮知心から考えると、仏性は行仏性と同義語であるため、有情衆生に限られるが、堅実心から考えると、仏性は真如、實際、法身などと同義語

であるため、無情にもあるはずである。澄観は「心」と関連付けて仏性を捉えようとするが、「心」の豊富な内包を理解できず、偏った形で「心」を把握するため、法性と仏性の真義を正確に論じることができていない。⁽¹⁴⁾

次に、鳳潭は澄観と同様に成仏論と関連付けて仏性を論じているが、その結論は大きく相違する。一切の衆生には「事成仏」と「理成仏」という二種の成仏がある。澄観は性相融の立場から無情の「成仏」を説くが、これはあくまでも「理成仏」で「事成仏」ではないとする。つまり、澄観は、華嚴の「一成一切成」の立場から見れば非情の「成仏」はありうるが、無情は有情のように修行し成仏することは到底できない。もし無情が有情に変じて成仏することができるというならば、これは外道の邪見に堕ちてしまう、と澄観は主張する。これに対して、鳳潭は円教の立場に立って、無情には「理成仏」はもちろんのこと、「事成仏」もありうると反論し、さもないと、華嚴の「一成一切成」の宗旨に背くことになってしまおうとする。また、無情と有情との間の相互転換を外道の説とする澄観の説に対して、鳳潭は腐った草が螢に化するのようにな非情が有情に変化することができるという。中国華嚴教学においても天台教学においても仏性が真如として捉えられ、その普遍性が強調されているにもかかわらず、無情の修行や成仏を明確に認める説はまずない。言い換えれば、中国

仏教においては、非情における「理成仏」が認められるが、「事成仏」が認められていない。鳳潭は『肇論』の「万物は我と同根で、天地は我と団体である」などの説を引用し、情と非情との隔たりを取り除き、非情が現実においても成仏できると主張する。非情が如何に修行し成仏するかについての言及はないが、非情の「事成仏」を肯定する点は彼の説の特徴であるといえよう。⁽¹⁵⁾

前に述べたように、澄観も円教の立場から法性仏性を把握しようとしている。彼は『涅槃經』梵行品の「知一切法即心自性」を引用し、一切法そのものが心の自性であるため、有情も非情も性として異なっていないといい、心自性としての仏性が情非情に遍在することを主張する。これに対して、鳳潭は、澄観は心を本源として執着し、色心不二の理を理解していないため、円教の理を説こうとしても、円教に到達することはなく、せいぜい終教に留まるだけである、と指摘する。鳳潭は『匡真鈔』において、澄観が終教の説を円教の説とし、法蔵の説に背いたことを痛烈に批判している。⁽¹⁶⁾その原因は、荷沢宗の「靈知」説を華嚴教学に取り入れ、心を本とし、衆生や仏を末とするため、華嚴の心仏衆生の三無差別の宗旨から逸脱してしまうからであるとする。天台教学にも「唯心」が重要視されているが、これはけっして「心」を本に、諸法を末にすることを意味していない。「唯心」を強調するのは、

鳳潭における法性と仏性（張）

心をもつ衆生を教化するからであり、心が観察しやすいからである。究極的にいえば、色心が不二で、心が三千を具すると同様に、色も三千を具するのである。

まとめ

法蔵に端を発する法性仏性説は、澄観、宗密においては如来蔵説や非情成仏問題と関連付けて展開されている。湛然は円教の立場から、法性、仏性、真如が一体不二の概念であるとし、華嚴教学における法性仏性各別説を批判する。しかし、鳳潭が指摘するように、この説は華嚴教学においては本来、終教の説であり円教ではないため、湛然の批判は的を外れたものであるといわざるをえない。ただし、鳳潭は湛然を批判すると同時に澄観の説も批判する。つまり、非情の成仏を説くものの非情の「事成仏」を否認するため、華嚴の「一成一切成」という円教の説に到達できず終教に留まってしまうという、澄観説の限界を指摘するのである。鳳潭によれば、その原因は「心」を慮知心や「靈知」として理解し、堅実心や色心不二を理解できない点にあるという。このように鳳潭は華嚴教学、天台教学の両者に批判を加えつつ、非情にも「事仏性」を認めるという独自の仏性論、成仏論を確立したのである。

鳳潭における法性と仏性（張）

- 1 『涅槃經』卷七（大正一二、四〇五上）
- 2 『涅槃經』卷三十三（大正一二、八二七下）
- 3 『成唯識論』卷十（大正三十一、五八上）
- 4 『大乘義章』卷一（大正四四、四七二下）
- 5 『五教章』卷二（大正四五、四八四下）
- 6 『起信論義記』卷二（大正四四、二四七中）
- 7 『円覚經大疏』上卷之四（正統藏九、三五一中）
- 8 『金剛錍』（大正四六、七八三上）
- 9 同上。
- 10 『金剛錍逆流批』卷中三二下～三三上。
- 11 『金剛錍逆流批』卷中五四下～五五下。
- 12 『金剛錍逆流批』卷中、二一下。
- 13 『金剛錍逆流批』卷中、一六下。
- 14 『金剛錍逆流批』卷上、八一下～八二上。
- 15 『金剛錍逆流批』卷上、八一上。
- 16 『匡真鈔』卷七、大正七五、五〇六上～中。

〈キーワード〉 鳳潭、法性、仏性

（中国人民大学仏教と宗教学理論研究所準教授・博士（文学））

掲載されなかった諸氏の発表題目（一）

飛錫と『大乘密嚴經』

小林 順彦（大正大学総合佛教研究所）

唐代禪宗の寺院経済と清規

洪 在成（法空）（東国大学校）

『六度集經』と『旧雜譬喻經』について

伊藤 千賀子（早稲田大学大学院修了）