

澄観における法性と仏性

張 文 良

『華嚴經』は『涅槃經』のように直接的に仏性を論じる經典ではないが、仏性と関連する内容、あるいは仏性説として解釈できる箇所はある。例えば、『八十華嚴經』卷十六「須弥頂上偈贊品」第十四の勝慧菩薩の頌には、「了知一切法、自性無所有。如是解法性、則見盧舍那。因前五蘊故、五蘊相續起。於此性了知、見仏難思議。譬如暗中宝、無灯不可見。仏法無人説、雖慧莫能了」^①との文がある。この文の意味は、法性を解すれば、盧舍那仏を見ることができるとあるが、そのためには善知識の教えが必要である、というものである。これは直接に仏性を説くものではないが、澄観は『華嚴經疏』と『演義鈔』の中で、『涅槃經』の仏性説と関連させて解釈している。以下は、澄観における法性と仏性を中心にして彼の仏性説の特徴を考察し、澄観の仏性説の一面を明らかにすると同時に、その仏性説の位置づけを考察する。

一、法性と仏性

澄観の仏性説は、まず、正因仏性が何かという問題に關わって論じられる。正因の仏性、すなわち成仏の根本的な原因を何に求めるべきかという問題は、南北朝時代の仏性研究の重要課題である。吉藏の『大乘玄論』の仏性義章では、十種の説が取り上げられている^②。それらはそれぞれに衆生・六法・心・冥伝不朽・避苦求楽・真神・阿黎耶識・当果の理・得仏の理・真如・第一義空などを正因仏性としている。正因仏性に対する理解は様々であるが、いずれもこれを衆生の成仏の最も根本的な要件だと理解する点で相違がない。

澄観は『華嚴經』の「仏種從縁起」偈を解釈するにあたって、正因仏性について次のように述べている。

仏種從縁起者。然有二義。一約因種、因種即正因仏性。故涅槃云、
仏性者 即是無上菩提、中道種子。此種、即前常無性理。故涅槃云、
仏性者、即是第一義空。無性即空義也。^③

すなわち、澄観は『涅槃經』の説を踏襲して、無性の理、あるいは第一義空を正因仏性に行っている。

しかし、澄観においては、一切法の空性そのものは、まだ正因仏性ではない。なぜなら、ただ空性だけを有し、智慧性を持たないならば、それは単に法性であるに過ぎず、仏性ではないからである。有情衆生のように、法性があると同時に智慧性をも持つときに、はじめて仏性があると言える。澄観は空性と智慧をそれぞれ仏性の性と仏性の相に当てて説明する。

然涅槃云、仏性者、名第一義空。第一義空、名為智慧。此二不二、以為仏性。然第一義空、是仏性性。名為智慧、即仏性相。第一義空、不在智慧、但名法性。由在智慧、故名仏性。⁽⁴⁾

『涅槃經』では、仏性は一切の存在の根源的真實でありながら、根源的智慧でもある。このように、仏性を主体に即して捉えるのは、『涅槃經』の特徴である。澄観はここで『涅槃經』を援用して、仏性と智慧との一体性を強調すると同時に、仏性と法性とを明確に区別している。

さらに、法性と仏性との区別も、覚りがあるかどうかに関わるという。

仏者は覺。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。⁽⁵⁾

すなわち、人と非情のいずれにも「性」があるが、人には靈知の覺があるので、「仏」性となり、非情は自体を有するだけなので、「法」性となるという。人には靈知不昧の心体が

あるという説には、禪宗（荷沢宗）の影響が見られる。澄観は心体の根源性と智慧性との同一という立場から仏性を捉え、また仏性と法性との区別を理解している。

仏性という概念はもともと仏教の修道論に関わる実践的な概念である。一切法の真如空性を衆生の実践原理とするならば、衆生の知見と智慧という形で現われる。故に空性は根源的真實という客観的な存在であると同時に、衆生の智慧という主体的な存在でもある。主体的な智慧と客観的な空性との不二不異が、仏性として捉えられる。

澄観による法性と仏性との二元論は、『涅槃經』に遡ることができ、直接には法蔵の説にも関わっている。これは澄観の次の言葉から知られる。

論云、在非情数中、名為法性。在有情数中、名為仏性。明知非情、非有覺性。⁽⁶⁾

「論云」云々として引用されている文は、法蔵の『大乘起信論義記』の文である。法蔵は『大乘起信論義記』で、『大乘起信論』の「法性真如海」を解釈して、真如法性が一切法に通ずることを説明するため、次のように言う。

法性者、明此真体普遍義。謂非直与前仏宝為体、亦乃通与一切法為性。即顯真如遍於染淨、通情非情、深広之意。論云、在衆生数中、名為仏性、非衆生数中、名為法性。⁽⁷⁾

ここで、法蔵は法性と仏性との区別を説くが、文脈から見

れば、彼の意図は法性と仏性とを区別することにあるのではなく、真如法性が染・浄、有情・非情に遍在することを表明することにあり。既に述べたように、法蔵の説では、非情に仏性を認めないのは、あくまでも終教の立場であつて、華嚴一乗の立場における仏性は依正に通じ、仏性は一塵一毛にもあるからである。上の文はまさに真如法性の普遍性を表わすものである。

澄観も、法性・仏性の区別を踏襲する点では法蔵と同じであるが、その意図はむしろ法蔵とは逆である。つまり、法蔵のように法性の普遍性を強調するのではなく、相の立場から仏性が有情にのみ存在することを示すのが主眼であつたのである。澄観は法蔵と同様に法性と仏性を同一視することで仏性が有情非情に通ずることを説くが、仏性の性相説に基づいて、非情には智慧がないが故に仏性がないということをも強調するのである。

二、非情仏性・非情成仏について

『涅槃經』卷二十七では、一切衆生悉有仏性について、凡有心者、皆得阿耨多羅三藐三菩提。以是義故、我常宣說、一切衆生悉有仏性。⁸⁾

と述べられており、一切の衆生に仏性がある理由は、衆生に心があり、皆悟りを得ることができるところからであるとされる。

言い換えれば、仏性を有するものは、人・有情に限られていた。牆壁瓦石など無情（非情）には、仏性の遍在を認めなかつた。このように、仏性を悟りと関連づけて実践的に把握するのは、『涅槃經』の特徴である。この点は浄影寺慧遠や吉蔵にも受け継がれる。慧遠は所知性としての仏性を説く時、仏性を真識心とし、この真識心が妄心のみ存在するから、非情には仏性がないと主張する。吉蔵は別門において仏性を論ずる際、衆生に迷う心があるからこそ、仏性があり、成仏できると対して、草木非情には迷う心がないので、成仏できない、という。¹⁰⁾法宝も非情に仏性がない理由は、成仏できないからであるという。¹¹⁾いずれも仏性を心の有無の問題と関連づけて論じている。

澄観は『演義鈔』卷三十七では、非情不成仏について、次のように述べている。

以無障礙法界爲宗、則法性即仏性、知一切法即心自性。若以心性爲仏性者、無法非仏性、則不隔内外。（中略）境因心變、境不異心、心若有性、境寧非有、況心与境皆即真性、真性不二、心境豈乖。若以性從相、不妨内外。若以外境而例於心、令有覺知、修行作仏、即是邪見外道之法。¹²⁾

すなわち、法性＝仏性＝心性の立場からすれば、心と境は不異であるが、相の観点からすれば心と境は不一なのである。心には覺知があり、修行によって成仏できるのであるに對して、外

境は覚知がないので成仏できないからである。外境に法性と
しての仏性を認めることにしても、外境が成仏できることは
認めていない。この説は慧遠・吉蔵・法宝の説の延長線上に
あるものである。

澄観は法性・仏性を区別し、非情にはただ法性だけがあり、
仏性がないので成仏することができない、と主張する。彼は
これに基づいて、他の非情有仏性・非情成仏説をことごとく
批判している。

まず、非情と有情とが互いに転換し、結果として同一であ
るという説について、澄観は、

一謂精神化為木土金石、鼻窻負塊、以成於子。情變非情、非情變情。
斯為邪見、不異外道。¹³

と批判している。非情と有情との間には質的な差異があるとい
うのが澄観の見解であり、両者の間の転換によつて同一性
を説くのは、邪見であり、外道であるという。

次に批判されるのは、非情と有情との同一性に基づく非情
成仏説である。すなわち、

若説非情同一性故、則稍近宗、亦須會意。彼本立意、約於真如自
體遍故。真実之性無有二故。涅槃經說第一義空為仏性故。一切法
中有安樂性、攝境從心無非心故。色性智性體無二故。如是經文、
諸經具有。今謂此積太過、失情非情、壞於性相。若以涅槃第
一義空該通心境、涅槃何以揀於瓦礫、言無性耶。¹⁴

澄観における法性と仏性（張）

非情と有情とは性としては同一であると言っても、相とし
ては異なる。性としての同一性のみに基づいて非情有仏性を
論証すれば、情と非情との関係と、性と相との関係を正しく
理解できず、正しい結論に到達するはずがない、と澄観は考
えている。

さらに始教の小乗・人天乗の同相門の説がある。

小乘人天皆同相門。由此有云、非情成仏。是約性相相融。以情之
性融非情相、以非情相隨性融有情之性、故說非情有成仏義。¹⁵

すなわち、相の立場からみれば、有情と非情との間に区別
があり、仏性の有無の差もあるが、性相相融を基本的な立場
にして、有情の性をもつて非情に融会すれば、有情と非情と
の相の差異がなくなり、非情も成仏できるといふ。

澄観は、この小乗・人天乗の説はただ性の同一性において
のみ成立するといふ。すなわち、

以成与不成、情与非情無二性故。法界無限故。仏性普周故。色空
不二故。法無定性故。十身円融故。縁起相由故。生界無尽故。因
果周遍故。遠離断常故。萬法虛融故。故說一成一切成也。非謂非
情亦有覺性、同情成仏。若許成仏、此成則能修因、非情變情、情
變非情、便成邪見。¹⁶

法界の無限性・普遍性・平等性という観点から、有情・非
情、成仏・不成仏を捉えるならば、非情が成仏できるともい
える。しかし、実践的な角度からみれば、両者の間に根本的

な差異があることがわかる。すなわち、有情は積極的に成仏の因を修することができのに対して、非情にはこの可能性がないという。非情の成仏は単なる抽象的な可能性に過ぎず、現実に実現する条件が存在しないから、実際には成仏することができないという。

性相円融が華嚴教学の基本的な立場であるが、相の差別性を無視するわけではない。これは華嚴教学と小乗・人天乗の同相門との根本的な相違である。もし性の同一性に基づいて相の差別を無視すれば、仏教の凡を転じて聖に向かわしめる実践的な意味がなくなる恐れがある。それ故に、澄観は性相円融に基づいて非情の成仏をも認めたものの、実践的な立場からは非情の仏性も、非情の成仏も否定している。

鎌田氏は、非情仏性・非情成仏に対する澄観の批判にも言及しているが、性の同一性に基づく非情有仏性という澄観説の一面に焦点を合わせ、澄観の説の特徴が非情有仏性にあると結論付けている。¹¹⁷しかし、既述のように、澄観の狙いは、有情と非情との性の面での同一性より、むしろ相の相違性を強調することにあり、これは彼の法性と仏性との差異を重視する姿勢によく表われている。この点から見れば、澄観が非情仏性・非情成仏に関して基本的に否定的な立場に立っていることがわかる。

非情仏性・非情成仏については、澄観説と法蔵説との間の

相違が目立つ。法蔵は教判の観点から、非情無仏性を通教の説とし、仏性が依正色心に通ずるといふ別教一乘説を説いた。法蔵の五教判では、華嚴の別教一乗の位階は、終・頓・円の通門より高いから、上の両説の中では、別教の説、つまり仏性が情・非情に通ずるといふ説のほうが究竟説と考えられる。一方、澄観は法性を仏性と同一視するといふ華嚴宗の宗旨を認めるものの、相の観点から法性・仏性、有覚・無覚の間の区別を強調し、外道の非情有相互論、小乗・人天乗の同相論、華嚴宗に近い同性論のいずれをも批判し、現実には非情の成仏が有り得ないということを明らかにしている。智儼・法蔵の仏性説が性の同一性を重視するのに対して、澄観の仏性説は相の相違性に重点を置いたと考えられる。その理由としては、澄観はおもに『涅槃經』の仏性説に基づいて自説を展開しており、慧遠・吉蔵・法宝などの仏性説、とくにかれらの『涅槃經』に対する解釈の影響を強く受けたからではないかと考えられる。

まとめ

澄観以前の非情有仏性説は、湛然の説を除けば、いずれも徹底した有仏性説ではない。すなわち、特定の観点から、非情にも仏性があると認めるものである。澄観はこの流れを受け継ぎ、仏性の性・相の区別、法性・仏性の区別などといっ

た観点を導入し、性・法性のレベルでの非情有仏性を認める一方、相・仏性のレベルでの非情無仏性を主張した。とくに成仏の問題に関しては、非情有仏性を明確に否定している。この立場から、澄観は、外道の非情有情互変説、小乗・人天乗の同相説、華嚴宗に近い同性説のいずれをも批判し、現実には非情有成仏が有り得ないということを明らかにしている。法性と仏性との同異に関する澄観の理解は、湛然のそれとは正反対である。この対立は唯心義に対する両者の解釈の相違に由来する。この根底に澄観の真如縁起説と湛然の体遍説との相違があると考えられる。

湛然が『金剛鐺』で引用した多数の経文が示すように、法性と仏性という概念は多くの大乘經典の中でほぼ同様な意味で使われている。法性と仏性とを区別するのは、むしろ澄観などの独創的な発想である。この説は、經典の根拠は少ないが、理論的なレベルでの仏性の普遍性・平等性と実践的なレベルでの成仏・不成仏の差異との矛盾を解消するための重要な試みである。

- 1 『華嚴經』卷二一、大正一〇、82a。
- 2 『大乘玄論』卷三、大正四五、35b-c。
- 3 『演義鈔』卷七、大正三六、55b。
- 4 『演義鈔』卷二七、大正三六、280a。

澄観における法性と仏性(張)

- 5 『演義鈔』卷二五、大正三六、190b。
- 6 『華嚴經疏』卷三三、大正三五、72b-c。
- 7 『大乘起信論義記』卷上、大正四四、247c。
- 8 『涅槃經』卷二七、大正一一、524c。
- 9 『大乘義章』卷一、大正四四、472c。
- 10 『大乘玄論』卷三、大正四五、40c。
- 11 久下陸『一乘仏性権実論の研究(上)』(隆文館、一九八五)三二一、三二四、三二七の各頁参照。
- 12 『演義鈔』卷三七、大正三六、281c。
- 13 『演義鈔』卷五八、大正三六、400a。
- 14 同、大正三六、400a。
- 15 『演義鈔』卷八〇、大正三六、628a。
- 16 同、大正三六、628b。
- 17 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』(東京大学出版会、一九六五)四五三頁参照。

(キーワード) 『華嚴經疏』、『演義鈔』、仏性、法性、澄観
(中国人民大学仏教と宗教理論研究所教授)

110. A Problem of the Relationship between Zhizhou and Ruli

Osamu TADA

It is said that Ruli 如理 was a disciple of Zhizhou 智周. But quite a few points are not definite with regard to Zhizhou's disciples. Therefore, I examined the relationship between Zhizhou and Ruli from Ruli's writings, etc. As a result, four features are found in Ruli's writings, especially in the *Chengweishilun-shu-yiyan* 成唯識論疏義演 (hereafter, *Yiyan*).

- i) There are many references to Ji 基 and Zhizhou.
- ii) There is no reference to Huizhao's 慧沼 disciples except Zhizhou.
- iii) In *Yiyan*, there are many sentences similar to ones in the *Chengweishilun yanmi* 成唯識論演秘 (hereafter, *Yanmi*).
- iv) *Yiyan* quoted from a variant text of the *Chengweishilun-shuji* 成唯識論述記 used in *Yanmi*.

From these points, it is probable that Ruli was a disciple of Zhizhou.

111. On Chengguan's Views of Dharmatā and Buddhatā

Wen-liang ZHANG

In the view of Chengguan, there is a distinction between *dharmatā* and *buddhatā*. *Dharmatā* means the *sūnyatā* of all dharmas, which exists in all sentient beings as well as non-sentient beings. *Buddhatā*, in contrast, embraces both *sūnyata* and *prajña*-nature, and thus exists only in sentient beings. Based on this distinction, Chengguan criticizes views that do not admit this distinction, such as "Non-sentient beings have *Buddhatā*" and "Non-sentient beings can become Buddhas." Chengguan's separation of *dharmatā* and *buddhatā* sits in diametrical opposition to Zhanran's identity of *dharmatā* and *buddhatā*. The roots of this opposition stem from the following fact. Whereas Chengguan, following the standpoint of suchness or interdependent arising, contends that the dharmas (forms/*xiang*) of interdependent arising differ from suchness (nature/*xing*), Zhanran, sticking to the position of universality of interdependent arising (*ti pian*), maintains that there is no distinction

between the physical (the non-sentient) and the sentient. It is also explored in this paper how Chengguan's view on *dharmatā* and *buddhatā* may have been influenced by the thoughts of nirvāṇa sect representatives such as Huiyuan, Jizang, and Fabao.

112. Fazang's Huayan Doctrine and Tathāgatagarbha thought

Kazuya Ōi

In the Tang dynasty, Fazang (法藏 643-712) developed his teaching on Huayan based on the teachings centered on the *Avataṃsakasūtra* (華嚴經) he received from his master Zhiyan (智儼 602-668). His system of thought is organized by a classification of doctrines called the Five Doctrines and Ten Schools (五教十宗判), which was first mentioned in the *Huayan yicheng ji-aofen ji* (華嚴一乘教分記 aka 五教章).

In the Five Doctrines, the distinction of the standpoints between beings and emptiness is used to characterize Mahāyāna Buddhism into early (始教) and final teachings (終教). However, in his later work *Huayan jing tanxuan ji* (華嚴經探玄記), early and final stages are distinguished by whether all beings possess the Buddha nature (and will achieve Buddhahood) or not.

This shows that the criteria for distinguishing between the early and final teachings changed.

There are also some commentaries by Fazang on the texts of Tathāgatagarbha thought. These commentaries contain another classification of doctrine (the Four Schools 四宗判) and also display an interest in the attainment of Buddhahood by all beings. This suggests a possible cause of the changes found in the *Huayan jing tanxuan ji* and provides evidence of the influence of Tathāgatagarbha thought in Fazang's Huayan Doctrine.

113. The Idea of Perfect Integration in the *Dacheng yizhang*

Amiko KITAZUKA

I compared the idea of Perfect Integration (円融) in Huiyuan's *Dacheng yi-*