

平成二十六年三月発行
龍谷教学第四十九号抜刷

真宗に於ける仏性論の研究

森

慶

樹



真宗に於ける仏性論の研究

森 慶 樹

序

一乗仏教の通規としては、衆生に於て理仏性と行仏性の二が肯定されるが、真宗では自力無功故に、行仏性は否定されねばならない。ところが、真如の理とその徳とは元来不二である。故に、理仏性を肯定すれば、行仏性も肯定せられ、逆に行仏性を否定すれば、理仏性も否定されることになる。ここを如何に考えるべきであろうか。

今考えるに、一乗仏教の通規として真如の徳の衆生への周遍を談しながら、なお且つ衆生はその徳を修顕出来ないと見なされるところに、真宗仏性論の独自性があるのである。本論では、この独自性を明らかにする為に、若霖和上の性他力説に着眼し、真宗に於ける仏性の説明を試みる。

一、理仏性と行仏性

○二仏性の定義

凡そ仏性の種類を整理すると、理仏性・行仏性・果仏性の三が挙げられる。⁽¹⁾この内、理行の二は因仏性に当たる。

今、果仏性は果上の仏徳のこと故に、因位の衆生に於ける仏性論の問題は、畢竟、理仏性と行仏性の問題である。⁽²⁾
 而して、この理行二仏性の定義に就いて、先哲の著作を見るに、少しく相違が存する。⁽³⁾ これらを整理して、その定義を定めておこう。先ず、天台教学の三仏性の説に随つて整理すれば、理仏性と行仏性は以下の如く定義される。

〔定義A〕

- ・理仏性 …… 性徳 …… 理体とその具徳（正因）
- ・行仏性 …… 修徳 …… 修顯せられた具徳（了因・縁因）

一方で、相宗との比較を談じつつ、性宗の仏性を整理していくと、次の様な定義となる。

〔定義B〕

- ・理仏性 …… 理体 …… 具徳を捨象
- ・行仏性 …… 性徳 …… 真如の具徳 …… 衆生に於ては未修顯、弥陀に於ては修顯の名号

斯くなるのは、相宗では、理仏性は真如の理体のことであり、そこに徳用は談じない。一方で行仏性とは無漏種子のことであり、未だ現行せざる所でもこれを談ずるからである。

〔法相宗〕

- ・理仏性 …… 理体 …… 無為法
- ・行仏性 …… 無漏種子 …… 有為法 …… 未現行と現行を含む

本論では、真宗仏性論の論旨を明確にするために、後者（B）の定義を採用する。即ち、真如の体よりその具徳を捨象し、諸法の通体たる面のみ残し、これを『理体』と名づける（後述の『無自性仏性説』も、正にこの無自性の理体を以て仏性となすのである）。

而して天台の『性徳』の徳に『修徳』を合して、これを『真如法性に具する徳』と云う意味で、改めて『性徳』名づけておく（AとBの『性徳』の定義が異なることに注意）。真如に具する徳用を以て、修頭位も未修頭位もまとめて、これを行仏性とするのである。

○この定義を採用する理由

本論で定義Bを採用する理由は、真如の理体と徳用を分けて定義する故に、その関係を考察するのに便利だからである。結果として相宗と性宗の比較がしやすくなる。性宗の一切衆生悉有仏性の義は、この二仏性が不二なることに根拠をもつのである（後述）。

また真如の具徳を修頭位・未修頭位共に、行仏性に含めることによって、修頭とその可能性の問題を、理仏性と分離して、一の行仏性の上に考察することができる。特に修頭の可能・不可能の問題は、未修頭位の具徳に就いて考察されるべきものである。これは現に修頭の行が無くとも、未来にその可能性が有るか無いかの問題だからである。

若し定義Aの如く、修頭の徳のみを以て行仏性とすれば、真宗に於ては、行仏性は論ずるまでもなく、無ということになってしまう。何となれば、我々凡夫は現今に於て修行を為し得ていないのが、真宗の基本的立場だからである。而して、未修頭位の具徳を理仏性に於て談ずる故に、修頭の可能性の有無は、行仏性ではなく、理仏性の問

題となる。

しかし本論では諸法の通体たる理体と、その具徳及び修頭の可能性とを、それぞれに考察していく。故に、この二を理仏性と行仏性に分離する定義Bの方が都合が良い。

○翻迷の用

ここで先に性徳と名づけた、真如に具する徳（具徳）の性格を明らかにしておこう。この性徳とは、いったい如何なる働きであろうか。これは一言で云うと、一切の迷いを破る浄用に他ならない。『起信論』では、これを真如の相大・用大（内薫・外薫）等として説明されている。また先哲はこれを「翻迷の用」と云われておられる。

「彌陀證得の眞理別途の一如、十方三世證入の妙境なり、此妙境に翻迷の用あり」（『百論題二』善護和上 一一頁）※

即ち、本論で定義する行仏性（性徳）とは、『真如に具する翻迷の徳用』のことである。

二、悉有仏性説と理行二仏性の不二

周知のとおり、性宗（一乗仏教）に於ては、相宗に対して、『一切衆生悉有仏性』が主張される。今その論理的根拠を確認しておこう。

それは即ち、相宗では、理仏性たる理体（無為法）と行仏性たる種子（有為法）が、厳然区別されるのと対照的

に、性宗に於ては、この二仏性（理体と性徳）が不可分の関係にあるからである（普賢大圓和上『眞宗教學の發達』五〇～五一頁 参照）。『起信論』でも、絶対無差別なる眞如の体大と、無量差別功德の相大とは不可分にして不二の關係にあることが論じられている。⁽⁴⁾

而して、一切衆生の本体は眞如であり、そこに必ず具徳（性徳）が存すると云うならば、何れその徳が衆生の上に修徳として顕発する日が必ずある。これも『起信論』に論じられており（後の無明厚薄の引文を参照）、また眞宗先哲も、次の如く云われている。

「天台には … 生因の理佛性あれば必ず緣因佛性の緣を起こす、緣を起こさざるの理佛性なし … 今の無有出離之緣は三世に於て出離之緣なきは本具の正因たる佛性なき故なり」（『百論題』鮮妙和上 五〇七頁）

故に、一切衆生は必ず仏になる可能性を有する。これが性宗が相宗に対して主張する、悉有仏性義の根柢である。

三、信機の鴻則と行仏性のみを否定する義

眞宗に於ては、機実は自力無功の故に自力の修顯は認められない。道振和上の所謂「信機の鴻則」が存する。

「淨土眞宗の法則は。たとひ上地の菩薩たりと雖も。安心決定のところでは。此に腰をするねば。法に入ることはならぬ。されば衆生の機邊に。佛果を成ずる因種と。なるべきものが。一物體あるべき様はなしと定めるなり。是が所謂信機の鴻則にして今宗不共の教義なり」（道振和上『眞宗佛性辯講述』眞宗全書五二卷 三三八頁）

よつて真宗の仏性を説明するに当たつて、先ず考えられる一義が、『理仏性と行仏性とを厳然と分かつて、理仏性は有れども、行仏性は無し』（或る一義）と行仏性のみを否定する義であるが、これは法相權教に同ずるとして、已に先哲の破斥するところである。

「或るが云く、周遍法界と談ずるは理性のみ、行性には非ずと、今謂く、此說法相に眞如は唯所依たるのみと談ずるに同ず」（『百論題二』義山和上 五〇三頁）

では理行二仏性の不二を認めつつ、真宗の仏性を如何に論ずればいいのか。以下、真宗先哲の特徵的な義に就いて詳しく見ていこう。

四、空華の遍滿仏性義とその批判

○立義

眞如の徳用は名号法として、已に弥陀に修願せらて法界に働いている。よつて眞如の性徳は弥陀の分である。この意味で行仏性は、弥陀の分であつて衆生の分ではなく、更に理仏性さえも弥陀の分である。

何となれば、理体と性徳は不二なる故に、性徳と共に理体も、弥陀の分として衆生より奪われるからである。而して改めて、その修願名号が、衆生に遍滿している處で、衆生に於て仏性の有を云い、これを遍滿仏性と云う。

（普賢大圓和上『眞宗教學の發達』二三五―二四二頁 参照）

○批判

この義では、理体を衆生の本体と認めない故に、生仏異質となつて、仏教の生仏不二の理を否定することになる。然れば、宿善の根拠を失ひ、成仏の根拠を失ひ、遍滿の根拠さえ失う（普賢和上『同』二四〇～二四二頁 参照）。

また、『玄義分』冒頭の「眞如廣大」（『眞宗聖教全書一』四四二頁）の文を始め、『眞仏土卷』の「必顯佛性」（『同二』一四〇頁）、『正像末和讃』の「心性もとよりきよけれど」（『同』五二八頁）、『行卷』の元照律師の引文の「自心を悟らしめむとなり」（『同』三八頁）等の聖教の文は、眞如の理を以て衆生に属するものとしているが如きである。

○再考

結局これを会通するためには、智量和上の如く、『仏性は認めないが、法性は認める』等と、云わざるを得ないことになる。

「修顯なき邊に就かは、佛性といふ佛の言を施すべからず、法性と云ふべし、故に衆生より云はゞ有法性なり、彌陀より云はゞ有佛性なり」（『百論題二』智量和上 五〇八頁）

この法性眞如の理を認めて、且つ衆生の辺よりは、仏になる可能性がない（仏性とは認めない）とは、これを、如何に解釈すべきであろうか。

五、芸轍の法性無功義とその批判

○立義

真如は諸法の通体である。故に、衆生の上に理仏性を認めねばならない。ここに又、二仏性不二なる故に、その性徳たる行仏性も衆生の分となるが、真如は全うじて無明と成り終わっているが故に、顕発の可能性はない。即ち『法性無功』であり、行仏性は所謂「有れども無き分⁽⁵⁾」である。(普賢大圓和上『眞宗教學の發達』二五〇～二六三頁 参照)

○無自性仏性の意

この芸轍の有仏性説は、道振和上の無自性仏性説に至って、論理的に完成すると云われる(普賢和上『同』二五九～二六三頁 参照)。以下、これに対する二和上の説明を挙げる。

「道振にては佛性とは無自性であつて、それは縁次第で魔性ともなり、鬼畜生ともなるのであるから無力であり、單なる縁の働く場所たるにすぎない。」(普賢和上『同』二六一頁)

「仏性とは、積極的な仏になる可能性とか、仏との共通性といわれるべきものではなく、衆生の有する無自性の所に救済成立の基礎があるとの考え方である。換言すれば、仏との共通なる性質を有していたから救済が成立したのではなく、確定した自性を有せず、因縁によつては仏にもなり、地獄にも墮する變化性を有する所に

救済の成立可能があつた」(桐溪順忍和上『救済の論理』一六五―一六六頁)

以上の二和上の説明を以て考えるに、この義は、先ず性徳(翻迷の淨用＝仏との共通なる性質)を衆生にあつては無力と判じ、その上で理体に就いて見れば、真如の体は無自性にして、迷悟染淨どちらの性格も持たない(変化性を有する、単なる縁の働く場所)。よつて縁がなければ、これは迷のままに留まる。この意を以て、顕発の可能性無き根拠となすのである。即ち、性徳(翻迷の淨用)を捨象した、真如の無自性の理体を以て理仏性となす説である。

○批判

これは、性徳を捨象した理体に就いて、斯く主張するものであるが、要するに行仏性を理仏性と切り離して、無功(有れども無き分)と考えたに過ぎない。実際には先に論じた通り、性徳と離れた理体は無く、これらは不二なのであるから、結局、外縁を待つて、この性徳は仏因の行として衆生の上に顕発する。然れば自力有功となつて、信機の鴻鵠に違反する。即ち、この義は無自性の理体に注目する一方で、先の法性無功説に比して、行仏性が無功なる理由が明瞭になつてゐるわけではない。

また、凡夫なるが故に『法性は無功』となつてゐると云うこれらの苦轍の義は、真如法性を仏辺(弥陀修頭の真如)と生辺(全うじて無明なる真如)に分けて、それぞれの真如の性質が相違すると思つてゐるが如き感がある。⁽⁶⁾然るに、若し仮にそうならば、真如の普遍平等性を壊するが故に問題である。

○再考

有仏性義の云う「有れども無き分」とは、これを如何に解釈すべきであらうか。行仏性を単に無功と云うだけではなく、その無功なる所以を説明する、新たな解釈を探さなければならない。

六、真宗に於ける仏性論の再考

以上、理行二仏性の不二を否定すれば權教に墮し、これを肯定すれば、理仏性・行仏性を共に有りとするか、共に無しとせねばならない。

・或る一義	∴	理仏性有り	行仏性無し（法相權教に同ず）
・遍滿仏性義	∴	理仏性無し	行仏性無し（生仏不二の理を否定）
・法性無功義	∴	理仏性有り	行仏性有り（信機の鴻則に違反する）

ここに於て真宗の仏性論は進退窮まるが如きである。ここで理仏性・行仏性の概念以外に、新たな説明が必要となってくるのである。

畢竟、真宗に於ては、一乘仏教の則に随つて、真如（理仏性と行仏性）を衆生の上に認めつつ、信機の鴻則に随つて、修頭の可能性は認めないとする他無い。ここで直ちに『性徳の存在Ⅱ修頭可能』とはせず、修頭の可能性の根源的意味と、その不可能なる所以を、別の概念と道理で説明する必要が生ずる。その手掛かりとして、今、若霖和上の『性他力説』に着眼してみよう。その前に少し準備をしておく。

七、準備

○真如の内薫の説明（準備一）

真如は修頭せられて、その徳（翻迷の淨用）を顯す。これを自証教では自力で修頭し、真宗では弥陀修頭の名号を談ずる。

然るに、『起信論』によれば、真如には修頭の前に、衆生を発心修行に至らしめんとする働きが存するという（次下の無明厚薄の引文参照）。即ち未だ修頭には至らねども、已に自己の内に働きつつある徳用があるのである。これを真如の内薫（自体相薫習）と云う。これによれば、性徳の働きに潜在面（内薫）と顕在面（修徳）の二があることになる。^⑦

○真如の普遍と個々の差別（準備二）

真如は一切諸法の通体であり、一切諸法・一切衆生、その体真如ならざるは無い。斯かる意味で、平等普遍な一如であつて、仏にも在れ、衆生にも在れ、他の森羅万象に在つても差別は無い。然れども、その開覚を談ずるに及んでは、縦え性宗でも、個々の差別が論ぜられることに注意すべきである。今例として以下に二義を挙げておく。

〔華嚴宗の義〕

この宗の終教では、真如を一切諸法の平等の体と認めつつ、有情と非情の存在に差別を談じ、開覚の可能性の有無を論じている。即ち、森羅万象に心性の有無を談じて、心性無き草木は、修頭の可能性がなく不成仏である。心

性の有る衆生に於ては、真如を仏性と呼び、草木に於てはこれを法性と云う。⁽⁸⁾

〔無明厚薄の義〕

また『起信論』にも、真如の内薫を論じた後に、無明の厚薄を論じて、衆生の差別面に言及している。

「眞如薫習の義に二種有り　：　自體相薫習（内薫）とは　：　恒常に薫習す。〔薫習〕力有るを以ての故に。能く衆生をして生死の苦を厭ひ涅槃を樂求し。自ら己身に眞如の法有りと信じ發心修行せしむ。

問て曰く。若し是の如きの義ならば、一切衆生悉く眞如有て等く皆薫習せん。云何ぞ有信無信、無量前後の差別する。皆應に一時に　：　等く涅槃に入るべし。答て曰く。眞如は本一なり。而も無量無邊の無明有て本從已來、自性差別厚薄同じからざるが故に　：　」（『大乘起信論』大正藏經三二卷No.1699 五七八頁。丸カッコは筆者註。この書き下しは、湯次和上の『大乘起信論新釈』に拠った。「」内は同書に拠り追加。）

八、性他力説

○性他力説

若霖和上は『正信念佛偈開首』に於て、『起信論』の眞如の内薫を以て、弥陀の制する所とし、これを『性他力』と名づける。⁽¹⁰⁾即ち、眞如の徳（内薫）に就いて、衆生の制なるか弥陀の制なるかで、自力と他力の分別を立てて、これを他力と判じておられるのである。

「其實相身とは、一切衆生の心性なり、彌陀一佛を以て法界實相の總體と爲すときは、一切衆生の心性即ち彌陀實相の偏ずるところなり、たゞ衆生自ら局りて己が心性と爲し、彌陀と全體無差なることを知らざるのみ、而して其偏ずる所の體は、常恆に衆生心性の中に薰發するとき、己が心性即ち彌陀の制する所、之を性の他力と謂ふ。其爲物身とは …… 之を修の他力と謂ふ」(『真宗叢書四』正念佛偈開首 二頁)

○先哲の批判

然るに、この若森和上の義は、古来より他の先哲方より批判がなされている。⁽¹⁾ここでは代表して石泉和上の批判を挙げてみよう。石泉和上『隨聞記』に次の如くある。

「古徳が修の他力。性の他力と云ことあり。性の他力は笑うべきことなり …… 其性は彌陀の方に全分に顯現してあり …… 修の他力の外。性の他力無し。」(『教行信證文類隨聞記』真宗全書二七卷 四〇五〜四〇七頁)

これは、『他力たる弥陀の働きは、修徳顯現の上で談ずる』という謂いである。然るに、真如の働き(翻迷の用)とは、修徳に限るものではない。先述の如く、修徳せざれども、真如の内薰は衆生に作用しつつあるのである。性他力説は、弥陀のこの働きへの関与に言及し、自力・他力を論じていると考えるべきである。更に続けて、

「其性の上になると自他の分れはなし …… 眞如海中生佛假名を絶す。此場には自力他力は無し。此ここで自力他力を執ずるは外道なり。」(『同』四〇七頁)

とある。これは『真如は平等なるが故に、その性徳にも自力他力の別は無い』という批判である。然るに、この内薫は、個々の開覺に関わる働きである。これに就いて個々の差別を無視し、但真如平等の辺に就いてのみ談ずるのは、他力真宗より考えた時に問題があると思われる。真宗に於ては、開覺の働きは、衆生の働きではなく、弥陀の働きとして見られるべきものである。故に、何らかの意味でこの働きに、個々の差別（生仏の差別、自力他力の差別）を考えなければ、能救の弥陀と所救の衆生を本質的に区別する、救済教たる真宗の教義に相応しなくなる。

『起信論』では、内薫を普遍の働きとして云うのであるが、その直後には前述の如く、宿善の厚薄を論じて、個々の衆生に於て開覺の差別が生ずることが論じられている。思うに、若霖和上の義は、真宗の立場より、これを一步進めたものではないだろうか。

若霖和上の義は、他力真宗の立場より、真如の内薫に關与する個々差別の面を再考し、そこに『制不』の差別を立てて、自力他力の別を述べたものである。これを若霖和上の發揮と私は考えるのである。

○性他力説の妥当性

もう少し若霖和上の義に就いて、論攷を進めてみよう。

真如の内薫とは、起信論（自証教）では自力修行に至る縁となる（先の引文参照）が、真宗に於てこれは、畢竟、有功なる自力修行無き故に、唯だ遇法の縁となる働きと解すべきであろう。しかし何れにしろ、この内薫とは、真如に具する、迷いを転じ真実に向かわしめる働き（翻迷の用）である。而して、斯かる迷いを転ずる働きは、衆生の側ではなく如来の側より談ずるのが、救済教たる真宗の原則である。

故に若し、真如の内薫を絶対平等の辺に於て談じた時、『真如の内薫は自力他力を超えて絶対なる故に、却つて

弥陀の制とも衆生の制とも云える』(絶対否定は絶対肯定に至る、非自非他即亦自亦他)と考えたならば、これは肯定できない。

また若し、『真如は生仏・自他の相対を超える故に、内薫の働きは弥陀の制にも衆生の制にも非ず、生仏・自他の人格を離れた天然自然なる働きである』と云うならば、これも容認できない。何となれば、衆生はともかく、弥陀は真如の全徳を修顯した存在である以上、弥陀の全く関与しない真如の働きなど、在ろうはずが無いと考えられるからである。

また更に、一の真如の徳に対して、修徳(修顯の名号)に就いては弥陀の関与を認め、一方で内薫にはそれを認めないと云うのは、道理として通らないと思われる。何となれば、内薫(潜在面)も修徳(顕在面)も普遍なる一真如の性徳にして畢竟無差別と考えられる辺があるからである。⁽¹²⁾蓋しこの故に、若霖和上はこれらを同じく弥陀に付けて、それぞれ性他力・修他力と云われているのである。

故に、若霖和上の云われる如く、真如内薫を弥陀の制する所となすのが、他力真宗に於て、最も妥当な義と云える。

○衆生の制する所

真如内薫を、「弥陀の制する所」と云えば、一方でこれは、『衆生の制する所』に非ずと云うことになるが、ここで一の疑問を生ずる。

真如内薫とは、真如の徳の潜在的働きであり、衆生に於ては無自覚なるものである。これに就いて、衆生の『制不』(コントロールの可不)を談ずるとは、これを如何に理解すればいいのであろうか。『無自覚のコントロール』

と云う言は少しく矛盾がある表現である。これに就いて補足しておこう。

これは、弥陀の制（弥陀果仏に於ては、無自覚的な働きはない）に対して、考えられるものである。蓋し、若霖和上が、真如内薫を「弥陀の制する所」と云うのは、全くその浄用が衆生の側に起因しないものであり、衆生の側にその功を与えないことを云われるのである。遇法の功は衆生には無く、全く弥陀の働きにある。

よつて本論では、その性徳の浄用が『衆生の側に起因しない』と云う意味まで含めて、『衆生の制する所に非ず』と表現することとし、この意味で『制』という語の意味するところを、少し拡大して解釈するものとする。

九、制不の概念と修顯不可能性

○本論の立義―制不の概念

本論では、この若霖和上の性他力説をヒントに、真如の徳を『制すること能う』か、『制すること能わざるか』に依つて真宗の仏性論を考えてみようと思う。

先ず、若霖和上の義を拡大して、内薫に限らず、真如の性徳全体に就いて『制不』を談じ、制する者と、制する能わざる者との別を考える。真如の性徳には先述の如く、内薫（潜在面）と修顯の徳（顕在面）の二が考えられるが、この二を含んで、真如の性徳全体に於て考えるのである。

- ・ 若霖和上 …… 内薫に就いて制不を談ず
- ・ 本論 …… 内薫と修徳に就いて制不を談ず

而して、真如の性徳を制する者は、この故に修顯可能なる者である。制する能わざる者は、修顯不可能であり、故に自力の開覺は否定される。

即ち今義は、この『制不』の概念を以て、平等なる性徳と個々差別との關係を談じ、個々の修顯の可不の根源的意味を示さんとするのである。他の条件によつて、後天的に修顯の可不が決まるのではなく、先天的に本有として修顯可能・不可能なることを明示する概念と考えるのである。

而して、若寐和上の義に準ずれば、この真如の性徳（翻迷の用）を制する者は、弥陀である。猶且つここで「諸仏所証平等是一」なるが故に、一切諸仏も又制する者と考えるべきである。一方で迷いの衆生は、真宗に於ては一切衆生自力無功（信機の鴻則）の故に、制する能わざる者と見なければならぬ。

○本論の立義―制不の道理

では因位の衆生は真如を制すること不可能であり、果位の仏は可能であるとは、如何なる道理を以て、これを説明できるであろうか。

今考えるに、これは絶対と相對の相違を以て説明することが出来ると思う。因位相對の立場よりは、相對の延長を以てしては、絶対界には決して至ることはない。却つて絶対果位の立場より相對界に働くのである。⁽¹⁴⁾即ち今義は、絶対果位の如来（從果降因の菩薩も含む）は制する者、相對因位の衆生（迷いの衆生）は制すること不可能と考え、絶対・相對の別を以て、『制不』を分かつ道理と考える。即ち、真如を一切衆生の本体と認めつつも、相對因位の衆生は、絶対の真如の徳を制すること能わずして、修顯不可能と考えるのである。

- | | | | | |
|-----------|---|-----------|---|-------|
| ・ 果位絶対の如来 | ∴ | 性徳を制する | ∴ | 修顯可能 |
| ・ 因位相對の衆生 | ∴ | 性徳を制する能わず | ∴ | 修顯不可能 |

○聖淨二門の根本的相違

今義は、真如の理体（理仏性）及び性徳（行仏性）は、衆生の有であるところまでは、一乘仏教の通規に隨うが、その徳の『制不』に於ては、真如普遍の辺に就かず、個々差別の辺に就いて、自力他力の別を談ずるのである。平等なる真如に對して、これと個々差別との關係をどこに見るかと云うことが、性他力説の着眼点であり、真宗仏性論を解決する要点となるのである。私は是れを以て、聖淨二門の分水嶺となし、聖淨二門相違の根本的原理と考えようと思う。

これまで聖淨二門の相違は、凡そ衆生の自力修行の可能・不可能（修顯の可不）ということと考えられてきたと思うが、今、性徳の『制不』と云うことに着眼すれば、真如法性と衆生の根源的關係に就いて、聖淨二門の相違を本質的に區別することが出来ると思う。⁽¹⁵⁾

十、真宗に於ける仏性の説明

○真宗に於ける仏性肯定論

ここで、以上に立てた『性徳制不の義』によつて、先づ真宗に於ける仏性の肯定的説明を試みよう。宗祖をはじめ、聖教の文には、仏性を肯定するものが多く、先の空華義を批判するところでも、その一端を出したところである。

謂く。真宗に於て『仏性が有る』とは、一切衆生の本体として、真如の体及びその徳を、衆生の上の談じ得ることを云う。即ちこの意味で理・仏性も・行・仏性も・衆生の有である。この故に成仏が可能となり、衆生は浄土で果位を得てその徳用を顕す（必顯仏性）、即ち、浄土で初めて自己本有の性徳を制することを得るのである。

先の先哲の言を再解釈すれば、「有れども無き分」とは、「有れども」とは、二仏性が衆生の有なることであり、「無き分」とは、真如の徳を因位の迷いの衆生は、制すること能わざることを云うのである。（智量和上の、法性を認めて仏性を認めないと云うことも、同様に解釈できるだろう。）

○信心仏性の問題点

次に『信心仏性』の説明を試みよう。周知の如く宗祖にはもうひとつ、信心を以て仏性とする云い方がある（『信巻』や『和讃』など）。

然るに、ここに一の問題が生ずる。それは、この『信心が仏性である』という云い方は、仏性を衆生の本有と見なしていないが如きである。何となれば、真宗の信心とは回向法であり、無始以来、衆生の上に無きが故に（機無）、如来が回施したもう法であるからである。

更に考えれば、真如の性徳を衆生の本有とせば、他力回向の義自体にも問題が生ずる。何となれば、弥陀修頭の名号の働きの云うも、畢竟、衆生の本有の性徳を、弥陀が修頭したと云うことになり、衆生に本来無き徳を、弥陀より回施したとは云い難くなるからである。

では、これを如何に説明すればいいのであろうか。ここで真宗に於いては、もう一面『真如の性徳は衆生の所有でない』という面が無ければならない。

○真如の性徳の所有性の否定

然るに、縦え修顯は不可能でも、今義では、真如の体と性徳は衆生に於て本有となす。ではこれを認めつつ、尚且つ如何なる意味で、『真如の性徳は衆生の所有でない』と説明できるだろうか。

これは極く一般的日常的な考え方であるが、何物かを、自己の物として所有していると云うことは、但それが手元に存することを云うのではない。自己が何らかの意味で、それを用いることが出来ることを云うのであろう。即ち、それが自己の制する所でなければならぬ。逆に、自己の制する所でなければ、それは自己の所有とは云えない。¹⁶⁾

この意を以てすれば、自己の制することが出来ない（その淨用が衆生の側に起因しない）真如は、縦え自己の本体としてその有を認めても、これを、自己の所有では無いと云い得るのではなからうか。斯く考えれば、弥陀の修顯の法が、衆生へ回施（本来所有してないものを施与）せられると云う表現も成立する。

この義は、真如を仏邊に奪うところは、空華の遍滿仏性義と趣意同一であるが、空華義の如く、真如が衆生の体と云うことを否定することはない。真如を衆生の体として認めたまま、衆生の所有の意義を否定するのみである。

- | | | | | |
|-----|---|------|---|---------------------|
| ・真如 | ： | 衆生の体 | ： | この立場で本有仏性を談ずる |
| ・制不 | ： | 不制 | ： | この立場で、一つには自力無功を説明し、 |

二つには無所有性を以て、他力回向を説明する

結

以上論じ来った如く、真宗の仏性論の要点は、普遍なる真如に對して、その開覺に於ける個々差別面をどこに見るかにある。而してその所以は、既に真宗に於ては、自力・他力の差別、また果位の仏菩薩（能救）と因位の迷いの衆生（所救）の差別という、救済教の原理とも云うべき根本的差別が有るからである。

然るに若し、真如の体徳そのものに差別を見れば、真如の普遍性を壞する。故に本論では、真如（理行二仏性）そのものは全く普遍と考え、個々差別（果位と因位の差別）面を、性徳（行仏性）の『制不』に求めた。

斯くすることで、一乗仏教の通規を壞せず、尚且つ信機の鴻則を守り、衆生の本有仏性を談ずることを得た。更にその仏性が、衆生の所有と見なされない辺があることを説明することによって、他力回向の合理性を確保することが出来たと思う。（終）

註

※ 本論文では『大正新脩大藏經』は『大正藏經』、『真宗叢書百論題集』は『百論題』と省略。引用文の傍点と傍線は筆者による。カタカナ表記はひらがなに変更。必要な時は句読点濁点等も適宜付加した。又、入力機の制限により、一部の旧漢字は新字体に変更した。

- (1) 「理佛性の外に。又行佛性・果佛性と云ふことがある。所謂。理・行・果の三佛性とは。是なり。」（道振和上『真宗佛性辯講述』真宗全書五二卷 三三六頁）また、湯次了榮和上の『佛教原理論』の第四篇佛性論などを参照。
- (2) 「佛性の意義とは、要するに理佛性と行佛性との問題である。」（普賢大圓和上『真宗教學の發達』四七頁）
- (3) 例えば、普賢和上『同』では、行仏性を実践修道（修徳）とし（四七頁）、天台の正因仏性を以て理仏性と云われている（五二頁）。これは定義Aに当たる。また、湯次和上『同』では、理仏性の義を、相宗・性宗共通とし

(一二七頁)、無力にして諸法の体と論じている。これはB義に近い。然るに両著作とも、天台の仏性や、無自性仏性に言及しているので、定義が少しく左右している感がある。

- (4) 「問て曰く。上に眞如の其の體は平等にして一切の相を離ると説く。云何ぞ復た體に是くの如きの種種の功德有りて説くや。答て曰く。實に此の諸の功德の義有りと雖も。而も差別の相無し。等同一味にして唯だ一眞如なり」(『大乘起信論』大正藏經三二卷 No.1666五七九頁書き下しは、湯次和上『大乘起信論新釈』に拠った。内容に就いては、『同』二一八―二一九頁を参照。)

- (5) 「あれども無き分」の語は雲山龍珠和上『皆有佛性(眞宗論題叢書3)』(一〇頁)に見える。これと比較して云うと、空華の仏性義は「無けれども(弥陀性)有る分(遍滿)」と表現できるだろう。

- (6) 實際、信心仏性(弥陀修頭の眞如)と衆生本有仏性(生辺の眞如)の融會を談ずる義から窺うも、斯く受け取れる。何となれば、二の融會を談ずるということは、二つを何らかの意味で別と考えているからである。『百論題二』義山和上(四九八頁)、又雲山和上『同』(一五―一六頁)などでは、機辺の煩惱に約して融會するとの説明であるが、仏性とは、眞如本来の淨体淨用の辺に就いて云うものであるから、むしろこの二は但だ同一体と考えるべきである。

- (7) 『起信論』によれば、眞如の徳の内容は『性淨本覺の四義』等多岐に渉るが、修徳は『起信論』に於てどこに論じられているだろうか。これを『起信論』中に求めれば、始覺智に依りて顯現したる法出離鏡が、これに相当すると考えられるが、眞如外薫(緣薫習鏡)も、また修徳に相当すると云える。何となれば、本来外薫とは、自己以外の仏菩薩の外縁を云うのであるが、自己が修頭して無明を破して自ら仏菩薩となれば、この外薫の用を起すからである(湯次和上『同』一三六―一三七頁参照)。

- (8) 湯次和上『華嚴五教章講義』二六三―二六四頁参照

- (9) 湯次和上『大乘起信論新釈』二〇四―二〇七頁参照

- (10) 雲山和上は、若森和上の性他力を以て、『起信論』の眞如の内薫と見なしておられる(雲山和上『同』三四頁)。本論はこれに随った。實際、若森和上の性他力の説明に「衆生心性の中に薫發する」とあるから、和上の解釈は妥当である。

- (11) この他に、善議和上に、実相身を性他力として弥陀に限ることに對しての批判がある(『百論題二』六七三―六七四頁)。これに就いては、仏身論の問題であり、本論の論旨とあまり関係しないので省く。また、月珠和上は、

性他力説を肯定されている（『廣文類對問記八下』二七～二八丁）。

- (12) 『起信論』では、真如の徳用は絶対平等の真如の体と不二にして、畢竟無差別にして同一味であり、その差別は、妄心の上に顕現したる差別相に対して説くと云う。即ち差別即無差別である（湯次和上『同』二二八～二二九頁参照）。

- (13) 本論に後述する如く、因位の衆生を全く相對迷妄の立場とすれば、自覺にあれ無自覺にあれ、衆生に起因するものは、真如に違反する、無明を根拠とする現象（三細六麁の染縁起）のみである。

- (14) 相對から絶対への断絶等に就いては、桐溪和上『救済の論理』（四二～四五頁）を参照。またこの故に本論は、因位の衆生は、全く自力得道不可能という立場である（聖道無得道義）。

- (15) 是れを以て、西山義の本質を考えてみるに、西山義は、衆生所修の善根功徳を廃捨せずして、名号体内の善として生け捕りにする。即ち衆生修願の真如の徳を認めるのである。故に西山義とは、真如の徳は弥陀が制すると共に、衆生もこれを制する者と考へられている。斯かる意味で、西山義は、本質的に聖道門に属するのである。而して、生仏共に同一真如の徳を修願するが故に、自力の行と他力名号との間に、開会が談ぜられるのである。

- (16) 發表時に内藤知康和上より『心臓などの臓器も自己の制（自覺的にコントロール）する所でないが、自己の所有とは云えないか』との質問をいただいたが、これを検討して、本論では真如の性徳の淨用が『衆生の側に起因しない』（註(13)参照）と云う意味まで含めて、『衆生の制する所に非ず』と表現することとして、『制』という語の意味するところを少し拡大した。故に本論の日常的な譬喩は、少しその意を尽くしてないところがあるが、譬喩は一分を顯すのみということで、容赦願いたい。