

## 本覚思想と本迹思想

— 本覚思想批判に込えて —

花野 充道

ただいま石井公成先生から、過分な御紹介を頂きました花野充道と申します。本日は駒沢短期大学・仏教科の公開講演会にお招き頂きまして、ありがとうございます。

先ほどの紹介にもありましたように、私は大学時代から天台本覚思想の研究を続けてまいりました。早稲田の大学院で、台密研究の第一人者である三崎良周先生について学びましたが、そのころから日本印度学仏教学会等で東大の田村芳朗先生とよく論争をしました。天台本覚思想文献の時代設定についての論争が中心で、田村先生は天台本覚思想の実質的な成立を鎌倉中期とされるのに対して、私は院政期の成立を主張しました。田村先生は、天台本覚思想文献の成立を全体的に下げられて、その立場から鎌倉新仏教諸師の思想を説明しようとしたのに対して、私は天台本覚思想文献の成立を全体的に上げて、道元・親鸞・日蓮の思想を説明するという違いがありました。当時、昭和五十年から五十五年にかけて、私

駒澤短期大学佛教論集第九號 二〇〇三年十月

一

本覚思想と本迹思想(花野)

二

私はその後、大学院を修了したころから体調がすぐれず、長い間学問から遠ざかっていました。最近ようやく少しづつ論文が書けるようになりましたが、断片的な論文ばかりで、未だ本覚思想についての体系的な本をまとめることができません。しかし、今まで微力ながら本覚思想の研究を続けてきた私にとって、近年、袴谷憲昭先生によって提起された本覚思想批判は、全くこれを無視するわけにもいかず、このような機会が与えられたことを幸いに、本日は「本覚思想と本迹思想」と題して、お話しさせて頂きたいと思えます。

どの宗門においても、教団内の宗学者は、自分達の祖師の思想を歴史を超越した全く独自のものと見がちです。しかし仏教学の立場から、あるいは思想史学の立場から、道元や親鸞や日蓮の思想を歴史的にとらえようとすれば、当時の思想的環境、とりわけ祖師達が若き時代に学んだ叡山の天台教学との関係が重要なテーマとして、クローズアップされてきます。すなわち、道元や親鸞や日蓮の修学時代に、どの程度の天台本覚思想があつて、祖師達がそれをどのようにに受容し、またどのように克服して、独自の思想を形成していったか、という問題意識に立つての研究ということです。時間の関係で詳しい説明は省略しますが、最近、このテーマについて従来の研究成果をまとめた、とても良い本が出ました。一九九九年に、アメリカ、プリンストン大学のジャックリン・ス

は大学院後期課程の学生でしたから、そのまだ二十代後半の学生が天下の東大の教授に論争をいどんでいるということ、ちょっとした話題になり、ありがたいことに私が研究発表した会場はほとんど満席でした。田村先生の発表に対して私が質問し、私の発表に対して田村先生が質問されるというように、学会の会場で建設的な論争をすることができました。当時、別の会場では、大正大学の関口真大先生が、「五時八教は天台教判に非ず」と題して問題提起をされ、それに対して竜谷大学の佐藤哲英先生が反論されておりまして、非常に面白い、活発な学会が続いておりました。関口先生と佐藤先生の論争には、聴聞者が会場に入りきれなくて、大きな教室に移動して行ったこともありまして。司会を田村先生がなさり、当時、まだ若かりしころの駒沢大学の池田魯参先生や竜谷大学の浅田正博先生が、堂々と論陣を張られていた姿を、今でもなつかしく思い出します。

トーン教授が上梓された、『Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism』(『本覚と中世日本仏教の変容』)という本です。英文で書かれていますから、少し難しいとは思いますが、天台本覚思想と鎌倉新仏教諸師との関係について、日本の学者、海外の学者の論文をあますところなく整理し、まとめあげて、海外に紹介した功績は特筆すべきものがあります。東大の末木文美士先生がその書評(「宗教研究」三三三二号所収)を書かれています。私もまた書評(「日本仏教総合研究」創刊号所収)を書きましたので、概要を知りたい方は、是非それを読んで頂きたいと思えます。日本の研究者の中には、先行論文をほとんど読まずに、数冊の関係を本を読んだだけで、思いつまままに感想文のような本覚思想論を書く人がいます。しかし、ストーン教授の態度は、できる限りの先行論文を集め、それを読んだ上で、自説を展開するというものです。巻末には参考文献目録が収載されていますが、それは現在望みうる最高の本覚思想に関する研究論文目録と言わべきものです。今後、本覚思想を論ずる場合、少なくともストーン教授の参考文献目録に記載された研究論文の半分程度はきちんと読んだ上で、本覚思想を論じて頂きたいと念願しています。

次に研究方法論について、これも簡略に述べておきたいと

思います。私は、多くの仏教学者の著書を通じて、色々なことを学びましたが、私自身の研究方法論を確立するに当たって、最も影響を受けたのは佐藤哲英先生の方法論でした。それは一言で言えば、学問の客観性ということです。客観性の欠如した単なる主観的な論文は、砂上に築く楼閣のようなものである。これが佐藤先生の学問信条でした。私の学問信条は、研究態度は客観的に、しかも主体的に、ということだと思います。このことについて、孔子の言葉を引いて、お話ししましょう。

「学んで思わざれば則ち罔し。思いて学ばざれば則ち殆うし」。有名な孔子の『論語』の文章です。学問をする場合、「学ぶ」ことと「思う」ことが大切であるという意味です。「学ぶ」とは、先学が残した書物や資料を読んだり、先生から教わったりして、要するに、客観的な知識を習得することです。これに対して「思う」とは、自分自身で主体的に思考し、思索していくことです。私は、学問をする場合、この二つが車の両輪のようにバランスをとって進んでいくことが望ましい、と考えています。

まず「学んで思わざれば則ち罔し」とは、どんなに沢山の書物や資料を読み、多くの先生から教わったとしても、それを自分なりにどのように整理し、どのように学説化するか、といった主体性がなければ、自分自身の学問（自説）とはな

本覚思想と本迹思想（花野）

三

本覚思想と本迹思想（花野）

四

問（自説）を構築していくことはできないのです。私は、「学んで思わざれば則ち罔し」ということを、そのように理解しています。

ところが、孔子は続けて、「思いて学ばざれば則ち殆うし」とも言っています。いくら自分で思索を深めても、先学の見解も謙虚に学ばず、資料や文献の裏づけもなしに、自分の思ったことを述べるだけなら、それは独善や偏見に陥ってしまふということなのです。より多くの先学の論文を読み、より多くの資料や文献に目を通した上で、自分の考えを述べるのが大切であって、「学ぶ」努力をしないで、自分の「思う」ことを述べるだけなら、それは研究論文とは言えません。本人の思いをつづった「日記」であり、「随筆」であり、「感想文」でしかありません。

学問は積み重ねが大事です。建物を建てる場合も、まず基礎工事をして、その上に建物を建て、さらにその内装にかかります。そのような作業工程（積み重ね）を無視して、建物ではできません。同じようにわれわれの場合も、若い時の基礎学問の上に壮年の研究成果が実り、さらにその上に晩年の研究の体系化がなされるのです。歴史的に言えば、先学の学問の上に自分の学問が成り、自分の学問の上にさらに後学の学問が成って、学問は深化発展していくのです。学問が積み重ねである以上、先学が汗して開拓した学問の成果は、自分の

らない、ということだと思います。同じ本を読んでも、能力（理解力や洞察力）によって、その理解に違いがあるように、同じ資料や文献を用いても、研究者の主体性によって、違った結論（学説）が導き出されることは言うまでもありません。主体性とは、自分の頭で考えること、すなわち「思う」ことです。他人の見解を学び、他人の学説を尊重するだけで、自分で思考することをしなければ、学問は自分のものにはなりません。それは「貸り物」の学問ということになります。

ただ客観的というだけなら、資料や文献を徹底的に渉猟して、それらを羅列し、あたう限りの先学の学説を紹介するだけでこと足ります。むしろ、なまじっか自分の我見などさしはさまないほうが客観的とさえ言えます。しかしそれは良い意味での客観的ということではなく、悪い意味での客体的とも言えるべきものです。資料や文献や先学の学説をただ紹介するだけでなく、それらを自分の頭で消化し、自分の血肉として、自分なりの学説をどのように構築していくか、ここに主体性ということが大切になってきます。主体性とは、研究者の理解力、分析力、洞察力、文章力など総合的な力量にほかなりません。確固たる主体性がなければ、膨大な資料や文献にふりまわされ、先学の学説をうのみにして、ただそれを丸写しにしたような論文しか書けません。自分が真剣に思索すること、すなわち「思う」ことをしなければ、自分自身の学

思索の基盤として尊重しなければなりません。先学の研究成果を尊重し、その上に自分の見解を積み重ねていってこそ、議論は成り立ちます。研究者がそれぞれ先学の研究を無視して、自分勝手な定義で、独善的なことを言っていたのでは議論は成り立ちません。「先学の説がどうであれ、自分の説はこうだ」と一方的に言い張るのは、自分の主観的な土俵で独り相撲をとっているようなものです。先学がすでに土俵を造って下さっているのですから、われわれはその土俵に登って相撲をとるべきです。客観的な資料や文献の裏づけもなく、先学の研究成果も無視して、独りよがりの主張をなすことは、良い意味での主体的ということではなく、悪い意味での主観的と言ふべきものです。資料や文献を正確に理解し、先学の研究成果を謙虚に学んだ上で、主体的に思索することが大切であって、私は「思いて学ばざれば則ち殆うし」ということを、そのように理解しています。

ところで、学者として批判を受けるタイプに二種類あります。一つは、好意的に解釈すれば、膨大な資料や文献を尊重するあまり、用心深く、なかなか自分の意見を論文にして発表しないタイプです。これは、「学ぶ」ことを重視して、自分の「思う」ことを発表しない学者で、客観的にはその学者がどのような見解をもっているのかわかりません。すべての資料や文献を読んだ上でなければ、自分の納得のいく論文が書けな

いという完全主義者は、一生かかっても論文が書けないでしょう。識者の批判を覚悟の上で、その時点で、自分があたる限りの資料や文献を駆使して、勇気を出して自分の主体的な「思い」を客観化(論文化)してこそ学者の価値があります。

もう一つのタイプは、反対に、自分の「思い」をどんどん発表して、ともすれば「学ぶ」ことをおろそかにしているタイプです。若い頃はよく勉強していたのに、ある程度の権威になると、権威に胡床(あぐら)をかいて、安易な感想文のような論文を量産している、と批判されている学者もこのタイプに入ります。そのような学者は、もっと「学ぶ」ことに真摯になつて、慎重に論文を書くことが要請されます。すなわち一方のタイプは、書物を謙虚に学ぶだけで、自分の主体的な説を持たない学者、もう一方のタイプは、自分の主観的な説を主張するだけで、書物を謙虚に学ばない学者、両方ともあまりほめられたものではありません。

われわれが学問をする場合、まず資料や文献を正確に理解し、先学の学説を謙虚に学んだ上で、自分の主体的な学説を構築していくという態度を心がけることが大切です。学ぶだけで、主体性がなければ、先学の論文の丸写しになってしまいますし、反対に、思うだけで、客観性がなければ、独りよがりの信仰(信念)告白のような論文になってしまいます。私が、「研究態度は、客観的に、しかも主体的に」と言う意味

本覚思想と本迹思想(花野)

本覚思想と本迹思想(花野)

底に、一なる体や真如としての本覚を据え」と述べられて、本覚を真如同じ基体とされていますが、『起信論』に説かれる基体は「本覚」ではありません。『起信論』に説かれる「本覚」は、あくまで「始覚」や「不覚」に相對する語です。そして実は、これからの袴谷先生の定義が問題なんです。

「本覚思想とは、自国の土着的伝統の場を自己肯定的に温存する『場所の哲学(topical philosophy)』だとも言える」(六頁)

「本覚思想とは、全てが一なる『本覚(根源的な覚り)』に包含されていることを前提とし、しかもその前提は定義上言葉によつては表現できないとする考え方であるゆえ、それは、言葉による論証も信も知性も関係なしに、ただ闇雲に相手にその考えを押しつける権威主義として機能するだけのものにすぎない」(八頁)

「仏教は、「信仰」と「知性」によつて「縁起」を考えていく知性主義にはかならないが、本覚思想は、それとは全く逆に、無為自然を尚ぶ、「得意忘言」の悟りの体験主義であるにすぎない」(一〇頁)

『法華経』を尊重した代表的な仏教者として、中国では智顛、我が国では道元を挙げてでも許されるであろうが、この二人が徹底した本覚思想批判者であつたことは決して偶然の一致ではあるまい」(二三頁)

は、そういうことなのです。

前置きはこのくらいにして、いよいよ本題に入りたいと思います。お手元にお配りしたレジュメに従つてお話を進めさせて頂きますので、それを見て下さい。

本覚思想について、大きな問題提起をされたのは袴谷先生です。私は、袴谷先生の問題提起によつて、本覚思想の議論に混乱が起つたと思つていますが、ともかく袴谷先生の『本覚思想批判』という著書は、学界にセンセーショナルな波紋を投げかけました。袴谷先生は「本覚思想批判の意義」と題して、次のように述べられています。

「私が『本覚思想』と言う場合は、本質的に言つて、一切法の根底に、一なる「体」や「真如」としての「本覚」を据え、そのうちに一切合財を包含するという構造を示していれば、同一の「本覚思想」と見做している……私が「本覚思想」を規定する際に、他の学者と最も大きく異なる点は、その用語に「天台」という限定語を決して付さないということにある……『本覚思想』は既に『大乘起信論』において十分に確立されていた」(七頁)

袴谷先生は、このように述べられています。しかし、これは厳密ではないんです。このように述べられながらも、「天台」本覚思想の概念が混入しています。袴谷先生は、「一切法の根

五

六

袴谷先生は、このように述べられ、要するに、「本書は、突き詰めて言えば、たった一つのこと、即ち「本覚思想は仏教ではない」ということを主張せんがために上梓されるものである」(二頁)と述べられています。さらに、「本覚思想に対する批判とは、なにを置いても、まずは、その体制的で権威的な体質に向けられねばならない」(三六頁)、「本覚思想を上ツ面から眺めますと、すべての人々に普遍的な根源的覚りを認めているが故に、これは即座に平等思想を表していると考えられがちなのですが、……この本覚思想こそが、実は差別思想を温存してきた元凶なのだと厳しく反省されなければならぬ」(四二頁)と述べられています。

すなわち袴谷先生は、本覚思想は「土着思想と合体した場所の思想である」、「自己肯定的な権威主義である」、「知性を軽視した体験主義である」、「体制的な思想である」、「差別思想である」等と言われているわけですが、私はその言われている意味がよく分かりません。本覚思想について論述している他の学者も、ほとんどの人が分からないのではないのでしょうか。本覚思想についての概念が違うのです。これは、袴谷先生の主体的と言うか、主観的と言うか、そういう個人的な概念であつて、同じ概念をわれわれが共有していないことに起因しているのです。表現が悪くて申し訳ありませんが、本覚思想に対する独りよがりの定義をかかえて、自分だけの主観的な

土俵で、一人相撲をとられているように感じられます。島地  
大等先生以来の本覚思想研究の土俵で議論している学者、た  
とえば私などは、本覚思想と聞くと、袴谷先生とは逆に、観  
念的な知性主義をイメージしてしまいますし、本覚思想を批  
判したとされる智頭も、本質的には言語道断の悟りの体験主  
義者である、と思っっています。また私は本覚思想を差別思想  
としてとらえるのではなく、凡仏不二や依正不二の平等思想  
の徹底した思想ととらえています。本覚思想を仏教に非ざる  
土着思想とも思っっています。このように言くと、「本覚思想  
を擁護する学者」と、袴谷先生からお叱りを受けるかも知れ  
ませんが、私と袴谷先生とは本覚思想に対する概念の定義  
が違います。私には、袴谷先生の定義された本覚思想の概  
念が、多くの学者の理解と支持を得て、袴谷先生の土俵の上  
で議論の噛み合った論争ができるとは到底思えません。この  
ことは多くの本覚思想研究者の感じていることですが、たと  
えば末木文美士先生は「週刊仏教タイムス」の中で次のよう  
に述べられています。実は平成十年（一九九八）の四月から、  
「週刊仏教タイムス」という仏教紙に、「日本仏教と本覚思想」  
という特集が組まれて、末木先生をはじめ九名の学者が  
順番に本覚思想について述べられています。

まずレジュメに記された、末木先生の「本覚思想研究の間  
本覚思想と本迹思想（花野）

これは、私には全く意味が分かりません。表現が悪くて申  
し訳ありませんが、独り言の世界、本人の主観的な哲学の世  
界であって、私などが一緒に議論できるような土俵での発言  
とは到底思えません。

次にジョアキン・モンテイロ先生の「親鸞における本覚思  
想の問題」（一八七六号）

「本覚思想」ということは日本仏教における戦争責任や差  
別問題と深く関連している問題である……本覚思想の問  
題によって問われていることは、日本仏教は仏教であり  
えるかどうかということである。……いわゆる本覚思想  
は如来蔵思想の一変形態である……インドで成立した如  
来蔵思想は常・楽・我・淨なるアートマン（靈魂）の存  
在を積極的に主張する思想である。この思想はアートマ  
ンの存在を肯定した点において仏教の縁起説と明らかに  
矛盾する思想であると結論してよろしい。如来蔵思想（仏  
性思想）は一切衆生に内在している成仏の可能性を説い  
ている思想であったかのように一般的に解されているが、  
この見解は極めて常識的で非学問的なものである……如  
来蔵思想は反仏教的な思想であり、差別思想である」。

私には、これもよく意味がわかりません。私は、本覚思想  
について、島地先生以来の概念を共有する土俵に立っており  
ますので、このように本覚思想を戦争責任や差別問題と結び

題点」（一八四七号）を見てください。

「本覚思想と一口に言っても、研究者によって定義はま  
ちまちであり、それが何を指すのか必ずしも明確でない。  
……本覚思想で何を指そうとするのか、常に明確にして  
おかないと、混乱を引き起こすことになってしまふ」。  
全くおっしゃる通りです。本覚思想の定義をどのようにす  
るかを考えながら、話を進めてまいりたいと思います。

次に津田真一先生の「本覚思想の思想的実体とその制約」  
（一八五二号）

「本覚思想とは、この無明の世界、そこに輪廻する凡夫  
の愛欲の生の「現実」をも、仏の悟りの世界に対すると  
同じ完全性において根源的に肯定するもの、としてある  
のである。そして、この様な絶対的な肯定を根拠づけ得  
るものは、ただ一つ、その有を超えた或る神の観念、す  
なわち、ブツダの衆生生死智的世界（一切衆生のそれぞ  
れ無始時來の輪廻の生の連鎖の総体としての世界）をそ  
の身体とし、その世界の存在性の本質Ⅱ有をその無名一  
渴愛という本質においてその生命とするところの神の観  
念であるのであり、そして驚くべきことには、その神の  
観念は、その完全な枠組みにおいてブツダから遙かに先  
行する『リグ・ヴェーダ』（二〇・九〇）の『ブルシャの  
歌』において与えられていたのである」。

七

八

つけて論じられても、とまどうばかりで、議論の噛み合うコ  
メントをすることができません。

これに対して大久保良峻先生の「天台宗と本覚思想」（一八  
五五号）

「日本中世の天台宗、いわゆる中古天台が高揚した思想  
が本覚思想であることは言うまでもなく、その教義を基  
準にして本覚思想を理解していくことは妥当なことであ  
ろう。……それでは、なぜ本覚思想が明瞭な概念と捉え  
られないのであろうか。それは、中古天台の教学研究が  
停滞していることと、源流、あるいは先蹤との相互関係  
についての十分な検討がなされていないことにもよる」。  
全くおっしゃる通りです。私も、大久保先生と同じ研究土  
俵に立って今まで研究してまいりました。

ところが、門馬幸夫先生は「差別問題と本覚思想」（一八六  
三号）の中で、

「たとえば、浅井円道編『本覚思想の源流と展開』は一  
九九一年刊であるが、巻末の本覚思想関連文献目録には  
一九八九年刊の松本史朗氏の著書は挙げられておらず、  
同年刊の袴谷氏の著書は文献目録にはあるが、内容では  
ほとんど触れられていない。また、一九九八年刊の大久  
保良峻著『天台教学と本覚思想』では、袴谷氏や松本氏  
の著書は、全く取り上げられていない。いわゆる「本覚

思想」の問題が「批判仏教」の名のもとにセンセーショナルかつジャーナリスティックに提起されたが故に、当初は研究者に嫌悪されたと末木氏が述べている実状はあるにせよ、大久保氏にとっては、袴谷氏や松本氏の論考は一顧だに値しない、参考文献にも挙げられないものであろうか。

門馬先生はこのようにおっしゃっていますが、実はわれわれとは本覚思想についての定義が異っていますから、同じ土俵に立って議論することができない、というのが正直な気持ちです。本覚思想は差別思想であるとか、戦争責任云々とか言われると、これは曹洞宗内部の宗学論争であって、われわれ外部の学者が仏教学という普遍的な土俵の上で一緒に議論することなど到底できない、と口をつぐんでしまうのです。浅井円道先生編の『本覚思想の源流と展開』に袴谷先生の説がほとんど無視されているのは、そのような事情によるのです。しかし、そうだからと言って、そのままにしておく、いつまでも学問的な混乱が収拾できないばかりか、本覚思想研究に支障をきたしますので、それらの問題を整理しようとして、今日、私がここでお話しさせて頂いているわけです。

袴谷先生は「本覚思想の無名性と論争の重要性」（一八八四号）と題して、次のように述べられています。

本覚思想と本迹思想（花野）

本覚思想と本迹思想（花野）

しているのが第三回の大久保良峻氏で、この点は、第五回の門馬幸夫氏によって指摘されているのでそれを参照されたい。ただ、ここで言うておきたいことは、「本覚思想」肯定論者にとっては、「無名」の「道」としての「本」だけが恒常不変の実在であるから、それを自明の前提とさえしていれば「迹」としての言葉は多様なままで彼らに容認されるが、「本」を全面否定するような論争や主張は無視されるか罵倒されるだけだということであり、しかも、それが言葉軽視の「本覚思想」にとってはかなり本質的だということである。しかし、言葉を重んじて論争を重ねていけば、誤りは正され事態は少しずつ変わっていかざるを得ないであろう。

袴谷先生は、このように述べられて、論争の重要性を訴えられています。論争によって問題点が明確になり、真実へと一歩近づいていくことは、誰しも認めることです。しかし、とりわけ宗門大学においては、研究者同志がどうしても馴れ合いになってしまつて、真剣な論争が成り立ちにくい現状にあります。そういう中で、駒沢（短期）大学が、「研究紀要」等で活発な論争を展開されていることは、どの大学の研究者も注目し、また評価しているところです。今、仏教研究において、一番元気がいいのは、駒沢（短期）大学ではないかと思っっています。また本日は、私のような反対意見を述べる研

「本覚思想のもつ「無名」性……「無名」とされる万物の根源としての「道」は、同（『老子』）第十四章において、「之を視れども見えず……聴けども聞えず……搏へんとすれども得られないものと見做されている。……伊藤隆寿博士は、『老子』のかかる「道」に端を発する老荘思想を、松本史朗博士の提起された「基体説」（『縁起と空』）に基づきながら克明に分析し、それを「道・理の哲学」と把握することによって、僧肇などを介してその影響下に形成された三論を始めとする中国仏教思想の本質は、仏教の「縁起説」に反する非仏教的なものであることを論証された（『中国仏教の批判的研究』）……。伊藤博士が論証されたような本質をもつ中国仏教思想が我が国の思想形成に甚大な影響を与えたことは何人もこれを否定することはできないであろう。私は、かくして我が国に形成された思想を、他の多くの学者に倣つて「本覚思想」と呼んでいるのであるが、ただ他と異なるところは、私が「本覚思想」を松本史朗博士の「基体説」の規定を全面的に採用した上で「本」と「迹」との関係において定義し（拙著『法然と明恵』）、「本覚思想」を仏教ならざるものとして全面否定している点である。従つて、私の主張も、伊藤博士や松本博士の場合と同様に、「本覚思想」を擁護する学者からは特に無視され易い。その典型を示

九

一〇

究者に講演を依頼するというように、学問的にフェアで、懐の広いところも、駒沢（短期）大学の評価されているところです。学問はある意味で真剣勝負ですから、学問的な緊張感を持続することは、大変なエネルギーがいります。宗門大学は、ともすれば緊張感のない、楽な方向へと流されやすい現状にあります。外部から新しい血を入れて、学問的な緊張感を維持していく中に、学問の活性化もあると思います。私は、これから袴谷先生の本覚思想批判について疑義を申し述べますが、今まで本覚思想について定義や概念が曖昧なまま論じられてきたことが、袴谷先生のおかげで再検討を余儀なくされ、その結果、私なりの考えをまとめることができた、感謝しています。学問は積み重ねによって深化発展していくのですから、袴谷先生の見解をふまえて私の見解が成り、私の見解をふまえて、さらに新たな見解が提出されますよう、皆様方の一層の精進を期待しています。

さて袴谷先生は、「我が国に形成された思想を、他の多くの学者に倣つて「本覚思想」と呼んでいる」と述べられています。しかし、はたしてそうでしょうか。私は、他の多くの学者と異なる、袴谷先生のおくまで個人的なネーミングであると思っっています。袴谷先生は続けて、「ただ他と異なるところは、私が「本覚思想」を松本史朗博士の「基体説」の規定を全面的に採用した上で云云」と述べられています。若しそ

であるならば、「本覚思想」という用語を使うことなく、「基体説」という用語を用いて論じて頂きたいと思えます。<sup>2)</sup>

袴谷先生は、「本覚思想のもつ無名性」とか、「言葉軽視の本覚思想」とか、述べられています。それは自著の『本覚思想批判』の中でも引用されている。『大乘起信論』の次の文に基づいていると思われま。

「言う所の覚の義とは、心体の離念なるを謂う。離念の相は虚空界に等しくして、徧せざる所無ければ、法界一相なり。即ち是れ如来の平等法身なり。此の法身に依りて説いて本覚と名づく。何を以ての故に。本覚の義は始覚の義に対して説き、始覚は即ち本覚に同ずるを以てなり」(五七六b)

この文を正確に理解するために、その前後の文も次に引用しておきましょう。

「心の真如とは即ち是れ一の法界にして、大総相、法門の体なり。所謂、心性は不生不滅なり。一切の諸法は唯だ妄念に依つてのみ差別あり。若し心念を離れば、即ち一切の境界の相なし。是の故に、一切の法は本とより已来、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等にして、変異あることなく、破壊すべからず、唯だ是れ一心なり。故に真如と名づく」(五七六a)

「始覚の義とは、本覚に依るが故に不覚あり。不覚に依

本覚思想と本迹思想(花野)

一一

るが故に始覚ありと説く。また心原を覚するを以ての故に究竟覚と名づく」(五七六b)

これらの文に示される『起信論』の思想を、私は次のように理解しています。

「仏の覚りは、主観と客観(対象)とが相對した妄分別の念を離れている。それは虚空が一切に遍するように、法界と一体である。すなわち、彼此相對の仏ではなく、彼此絶対の仏(法身)である。時間的空間的な相對性を超越した法身は、一切に遍するが故に、衆生にも内在し、それを本覚(衆生に具わる、もとよりの覚り||仏性)と名づける。真実真如の世界においては、彼此相對の差別はなく、ただ一つの法界である。ところが、その平等法界に無明の風が吹いて波が起こり、妄念によって差別の現象世界が現れる。その現象世界にある衆生が、無明に覆われた不覚の状態から発心し修行して、相似覚、随分覚と覚りの階位が進んでゆき、ついに究竟覚に至る。これが始覚である。心の根原(心原)を覚る故に究竟覚と名づける。心の根原とは心の真如であり、本覚であるから、始覚は即ち本覚に同ずるのである。もとより覚つているといふ本覚は、発心修行して覚るといふ始覚に対して説かれている。真実真如の世界においては、法身の智慧が一切に遍満しているから、衆生も本覚であるが、現

本覚思想と本迹思想(花野)

一一

象生滅の世界においては、無明に覆われて不覚の状態にある。しかし妄念から離れば、平等法界には彼此相對はなく、一切の存在は本来、言語を離れ、名字を離れて平等であり、変化したり破壊されることがない。ただ一心であり、真如である」。

袴谷先生は、「本覚思想のもつ無名性」とか、「言葉軽視の本覚思想」とか、述べられています。『大乘起信論』を読むと、言説や名字を離れているのは「真如」であって、「本覚」ではありません。本覚は始覚や不覚に対する用語であり、基体はあくまで真如です。従って、正しくは「真如のもつ無名性」とか「言葉軽視の真如思想」とか、いうように言い直さなければなりません。袴谷先生は、『老子』に説かれる「道」と本覚思想とを同一視されていますが、両者は根本的に異なっています。袴谷先生は、「無名とされる万物の根源としての道は、これを視れども見えず、聴けども聞こえず、搏えんとすれども得られないものである」、「本覚思想は無為自然を尚ぶ「得意忘言」の悟りの体験主義である」(前出)と述べられています。老子の無為自然には仏教的な覚りの意味は全くありません。『大乘起信論』に説かれる本覚思想は、無為自然の理ではなく、仏の絶対的な覚りを前提として説かれています。華嚴経の性起品には、無量の仏因を行じて仏果を証得した仏の絶対的な覚りや無限のはたらきが説かれています。そ

のような思想を敷衍すれば、仏(法身)のはたらきは無限であり、その覚りの智慧は一切に遍満しているから、衆生のうちにも仏(法身)がましますという如来藏思想になります。高崎直道先生の言葉を借りれば、「法身の一元論」の思想です。『大乘起信論』に説かれる本覚思想は、この「法身の一元論」に基づいたものであって、老子の無為自然の思想とは本質的に異なっています。

仏の覚りが「言語道断」の境地であることは言うまでもありません。主観と客観(対象)とが相對した妄分別を離れて、主客が一如となった絶対平等の無分別智が覚りと言えましよう。仏因を修行して仏果を証得することを説く仏教が、覚りの体験主義であることはむしろ当然です。そのような覚りの世界を、『大乘起信論』では「心の真如とは即ち是れ一の法界にして、大総相、法門の体なり」と言っているのです。

ちなみに智顛も、覚りの境地は「言語道断、心行所滅である」と言っています。正確には、「不可思議な諸法実相の理が言語道断、心行所滅である」ということなのですが、覚られる理と覚る智とは不二一如ですから、覚りもまた言語道断、心行所滅ということになります。袴谷先生の言葉を借りれば、「覚りのもつ無名性」、「言葉軽視の覚り」ということになりま<sup>3)</sup>。不可思議な円融三諦の「理」(境)を覚るのが一心三智の「智」であり、その智を得るために、一心三観の「観」(行)を

修して、六即の階位(位)を次第すべきことを説くのが、智顓の「境智行位」の説なのです。

ここで、これからの私の話を皆さんが理解しやすいように、『大乘起信論』の如来藏思想と天台大師智顓の諸法実相論の思想構造の違いについて説明しておきましょう。実は、この二つの思想構造の違いが明確に区別されていないために、本覚思想の議論に混乱が生じているのです。

「本覚」という用語は、皆さんも御承知のように、『大乘起信論』にはじめて出てきます。先ほども述べましたように、本覚は始覚や不覚に対する語です。「本覚」とはもともと覚っていること、「始覚」とは発心修行によってはじめて覚ること、「不覚」とは無明に覆われて迷っていること、を意味しています。如来藏思想は、理智不二の法身の無限のはたらきを前提としています。法身は智を含んでいますから、その智が一切に遍満し、『起信論』では衆生に具わる本来の覚り、すなわち「本覚」が説かれているのです。ところが現実には、本覚は無明によって覆われ、衆生は「不覚」の状態にあります。そこで発心修行して無明を取り除き、本来の覚り(本覚)の状態に立ち帰ることを「始覚」と言うのです。

このことを、『起信論』に説かれる真如縁起論から述べますと、不生不滅の真如世界に無明が熏習して生滅の現象世界が

本覚思想と本迹思想(花野)

一三

本覚思想と本迹思想(花野)

一四

「竜樹が『中論』で述べるように、諸法が生ずるのは、自らでもなく、他からでもなく、自他の共からでもなく、自他の離、つまり無因からでもない。同じように一切法を具すのは、心でもなく、縁でもなく、共でもなく、離でもない。にもかかわらず、地論師は心(法性)に一切法を具し、法性こそ一切法の依持であると主張している。また撰論師は縁(阿黎耶識)に一切法を具し、阿黎耶識こそ一切法の依持であると主張している。どちらも一辺に偏した説であり、正しくない。諸法の実相は、四句の分別を超越し、言語道断、心行所滅である。故に不可思議境と名づけるのである」(五四a)

これが智顓の説です。この中で、地論師の法性依持説とは、『起信論』に説かれる真如縁起説にはかなりません。この場合の基体は、法性であり、真如です。また撰論師の阿黎耶識依持説とは、唯識思想の阿黎耶識縁起説にはかなりません。この場合の基体は、阿黎耶識です。智顓は、竜樹の空思想に立脚して、このような地論師や撰論師の基体説を批判したのです。『法華玄義』では次のように説かれています。

「地論師は、阿黎耶識は真識であり、この真識から一切法を出だす、と説いている。また撰論師は、阿黎耶識は無没識であり、この妄識から一切法を出だすと説いている。このように真識(真如)とか、妄識(阿黎耶識)と

生じます<sup>(4)</sup>。その現象世界にあって衆生は「不覚」の状態にあります。しかし現象世界は本来、真如が無明によって随縁(縁起)したものですから、衆生も本質的には真如そのものであり、衆生に本来具わる真如の覚りを「本覚」と言うのです。田村芳朗先生が、『起信論』に説かれる「本覚」を評して、「現実界(生滅門)における内在原理として、設定されたものである」(『天台本覚論』四八四頁)と述べられているのは、そういう意味です。現象世界に生きる衆生は現在、迷いの状態にあります。現象世界は本来、真如の縁起したものですから、衆生が発心修行すれば、本来の真如の状態(本有の覚り)に立ち帰ることができます。これを「始覚」と言います。『起信論』に説かれる「如来藏思想」や「真如縁起思想」の思想構造は、このようになっていきます。すなわち『起信論』に、本覚や始覚や不覚の思想は説かれていますが、思想構造としては「如来藏思想」「真如縁起思想」であって、そういう思想を梶谷先生が「本覚思想」と呼ばれているのは正確ではない、ということになります。従ってその基体も本覚ではなく、真如であり、法身であることは明らかです。

それでは次に、天台大師智顓の諸法実相論の思想構造について説明しましょう。智顓の実相論の思想的基盤は竜樹の空思想にあります。智顓は『摩訶止観』の一念三千を明かすところで、次のように説いています。

かを実体視して、それより一切法が生ずると説くのは、根本原質たる冥初(ブラクリテイ)より覚を生じ、覚より我心を生ずると説く外道の誤ちに墮すものである」(六九九c)

これが智顓の基体説批判です。この中で、智顓が批判した地論師の真識縁起説とは、先ほども述べましたように、『起信論』に説かれる真如縁起説にはかなりません。

このように、『起信論』の真如縁起論や如来藏思想と、智顓の諸法実相論とは、本来、全く別の思想構造をしています。竜樹の空思想の系譜に連なる智顓の諸法実相論においては、色も空、心も空、故に色心不二であり、煩惱も空、菩提も空、故に煩惱即菩提となります<sup>(5)</sup>。ところが自性清浄心の系譜に連なる如来藏思想は、色は汚れているが、心は清らかであり、煩惱は実体のない虚妄なもの(有為法)であるが、真如や法身は妄分別を超えた絶対的なもの(無為法)である、と説かれています。如来藏思想においては、煩惱は空であるが、真如や法身は同じ空ではありません。『起信論』ではそれを「不空」と言っています。『起信論』で説かれる真如や法身は、それが一切の妄念から完全に離脱した無分別の世界であるという意味で「如実空」と言われますが、常恒不変にして無量の性功德を本来具足している面を「如実不空」とも言っています。すなわち智顓の諸法実相論においては、一切は空であり、

一切は円融相即していませんから、真如と万法、色と心、理と事は不二平等ですが、『起信論』の真如縁起論においては、両者を区別して、「真如」や「心」や「理」を實體視したり、それを一段と高く見る傾向があります。このことは中国における山家山外派の論争を考える上で重要ですから、特に注意しておいて下さい。

智顛の諸法実相論と『起信論』の如来藏思想の違いについて、さらに述べれば、諸法実相論が「実相」、すなわち「法」、あるいは「理」を中心とする思想であるのに対して、如来藏思想は「如来」、すなわち「仏」、あるいは「智」を中心とする思想である、ということが出来ます。智顛の仏教は、止観の修行によって円融相即の法（実相）を覚えることが目的ですが、如来藏仏教は、修行によって客塵煩惱を取り払い、内なる仏（如来）を顕わすことが目的です。「実相」は、迷悟一如、無明即明の真理ですが、「如来」は、転迷開悟、無明転明の人格です。智顛の仏教は、真理（法）の絶対性が前提になっていますから、絶対的な法身は理であって智を含みません。法身の理が本有常住であり、遍一切処であるが故に、衆生もまた理の法身の当体であり、それを「理即仏」と言うのです。対して『起信論』の如来藏仏教は、如来（仏）の絶対性が前提になっていますから、絶対的な法身は単なる法や理ではなく、仏であり智を含んでいます。如来の智が本有常住であり、遍

本覚思想と本迹思想（花野）

一五

本覚思想と本迹思想（花野）

一六

を破し、次第の中に入る」。すなわち、三界六道を超越した教えであるから、成仏できる。ただし相対差別の事の教えであるから、次第三観（歴別三観）を説き、次第して中道を覚る。（次第する中で、円教に被接しますから、実際に別教で成仏した人はいません。最後に円教は、「能く界外の理善を生じ、一の破惑は一切の破惑にして、円頓に中に入る」。すなわち、三界六道を超越した教えであるから成仏できる。絶対平等の理の教えであるから、一心三観（円頓三観）を説き、当体即中道を覚る」（六八八 a）

智顛はこのように、藏教を界内の事教、通教を界内の理教、別教を界外の事教、円教を界外の理教、というように区別しています。事教とは相対差別の現象世界の教えという意味で、藏教の場合は分析して空を覚る、別教の場合は次第して中道を覚る、というように、生滅現象世界の時間的相対性（有時間）を前提にしています。対して理教とは絶対平等の真理世界の教えという意味で、通教の場合は当体即空を覚る、円教の場合は当体即中道を覚る、というように、不生不滅の真理世界の時間的絶対性（無時間）を前提にしています。同じく中道を説き、同じく成仏を説く大乘の教えであっても、真如が無明と熏習して諸法となるとか、如来が衆生に内在して本覚（如来藏）となるとか、煩惱を転じて菩提となるとか、時

一切処であるが故に、衆生の内にも本来、如来の智を蔵することになり、それを本覚と言うのです。智顛の仏教は、本の法や本有の理は認めても、本有の仏（智）や本有の覚（本覚）は認めていません。報身（智）は、はじめから常住なのではなく、常住の法身（理）を証得したからこそ、報身もまた常住であると説かれているのです。すなわち実相平等の「理」においては、一切衆生はことごとく仏であるけれども、現実差別の「事」においては、発心修行してはじめて智（覚）を得て仏と成るのであって、智顛の仏教は、あくまで本覚ではなく始覚であることに注意する必要があります。

智顛は『法華玄義』に四教の教判を示して、次のように説いています。

「まず藏教は、「能く界内の事善を生じ、拙度もて惑を破し、析法もて空に入る」。すなわち、三界六道内の教えであるから、成仏できない。相対差別の事の教えであるから、析空観（拙度観）を説き、分析して空を覚る。次に通教は、「能く界内の理善を生じ、巧度もて惑を破し、体法もて空に入る」。すなわち、藏教と同じく三界六道内の教えであるから、成仏できない。ただし絶対平等の理の教えであるから、体空観（巧度観）を説き、当体即空を覚る。さらに別教は、「能く界外の事善を生じ、歴別に惑

間の経過を予想させるような思想構造を、智顛は別教としていえることがわかります。智顛の四教判からすれば、『起信論』に説かれる真如縁起論や如来藏思想（本覚思想）、あるいは松本先生の言われる基体説は別教である、ということになります。それでは、円教はどのような思想構造をしているのでしょうか。智顛は、竜樹の当体即空の教えを一步進めて、当体即中道、諸法即実相の教えが円教である、と言っています。別教と円教の違いは、四明知礼の言葉を借りれば、背面相翻と当体全是の違いということになります。たとえば煩惱即菩提を例にとつて言えば、『背面相翻』とは、煩惱と菩提は背面のようなもので、一の理が随縁して煩惱となり、菩提となるということです。従って、煩惱（面）をひるがえし、転じて、菩提（背）を顕さなければなりません。知礼は、『起信論』の真如縁起論の系譜に連なる華嚴宗や山外派の思想を「背面相翻」である、と言っています。対して「当体全是」とは、煩惱の当体がそのまま菩提であるというもので、山家派の思想がそうである、と言っています。

先ほど私は、事教は相対差別の教えを言い、理教は絶対平等の教えを言う、と述べましたが、通教を理教と言うのは、当体即空の教えに基づいて、絶対平等を説くからです。対して円教を理教と言うのは、当体即中道の教えに基づいて、絶対平等を説くからです。同じく絶対平等を説く空の思想です



が、円教の場合は、煩惱も中道(即空即仮即中)、菩提も中道(即空即仮即中)、故に煩惱と菩提は円融相即して、絶対平等である、という教えになります。円教においては、円融相即の教理に基づいて、依正も絶対平等、凡仏も絶対平等です。草木にも仏性があるという草木有仏性の説や、如来にも悪があるという如来性悪の説は、円教の絶対平等思想から必然的に導き出される思想であることがわかります。

智顛の円教教理においては、諸法と実相は不二平等の故に、一切諸法は皆な是れ仏法であり、衆生と仏は不二平等の故に、一切衆生は悉く仏の当体であり、依報と正報は不二平等の故に、一色一香も中道に非ざるはなく、煩惱と菩提は不二平等の故に、煩惱は即菩提であり、生死と涅槃は不二平等の故に、生死は即涅槃である、ということになります。智顛のこのような円教(円頓)教理を端的に表現したのが、有名な『摩訶止観』の円頓章の文です。

「円頓は、初めより実相を縁ず。境に造るにすなわち中にして、真実ならざるはなし。縁を法界に繋げ、念を法界に二うす。一色一香も中道にあらざることなし。己界および仏界、衆生界もまたしかり。陰入みな如なれば苦として捨つべきなく、無明塵勞すなわちこれ菩提なれば集として断すべきなく、辺邪みな中正なれば道として修すべきなく、生死すなわち涅槃なれば滅として証すべき

本覚思想と本迹思想(花野)

一七

なし。苦なく集なきゆえに世間なく、道なく滅なきゆえに出世間なし。純一の実相にして、実相の外にさらに別の法なし。法性の寂然なるを止と名づけ、寂にして常に照らすを観と名く。初後をいといえども二なく別なし。これを円頓止観と名づく」(二c)

この文を大胆に意識して、智顛の円教教理、並びに円頓修行の特長を次に示しておきましょう。

「円頓の修行は、初めから実相(覚り)の世界に入る。実相の世界は、不生不滅の真理の世界であるから、そこには時間はない。別教の修行のように、生滅の現象世界から次第に修行を進めて実相の世界に入るというのではない。諸法の当体即中道であるから、どのような境(五陰・十二入・十八界)であれ、直ちに中道であり、あらゆるものが真実でないものはない。我が一念と法界は一体であり、己心と仏と衆生は差別がない。すなわち実相(覚り)の世界は、『起信論』に説かれる真如(覚り)の世界と同じように、彼比相對の差別がなく、ただ一つの法界である。一色一香もことごとく中道にあらざるものはなく、我が一念も中道、仏も中道、衆生も中道にして、ただ一つの絶対的な平等世界である。五陰も十二入も皆な真如であるから、苦諦として捨つべきものはなく、無明も塵勞もそのまま菩提であるから、集諦として断ずべ

本覚思想と本迹思想(花野)

一八

きものもなく、辺見も邪義も皆な中道と正義であるから、道諦として修すべきものもなく、生死はそのまま涅槃であるから、滅諦として証すべきものもない。実相(覚り)の世界は、(空間的な)彼比相對の差別のない世界であるから、陰入即真如、煩惱即菩提、辺邪即中正、生死即涅槃である。また(時間的な)初後相對の差別のない世界であるから、苦諦として捨てたり、集諦として断じたり、道諦として修したり、滅諦として証したりするものがない。苦諦も集諦もないから迷いの世間はなく、道諦も滅諦もないから覚りの出世間もない。迷悟不二、世間即出世間であり、ただ一つの実相である。実相のほかに別の法があるわけではなく、三千の諸法はことごとく実相である。法性の寂然なるを止と名づけ、寂然にして常に照らすを観と名づけるから、止と観に初と後の分別をしていのように見えるけれども、実には初後は不二である。このように観ずる主観(智)も観ぜられる客観(境)もただ一つの絶対的な実相であり、断すべき煩惱も証すべき菩提もない。そのような絶対的な止観を、円頓止観と名づける」。

円頓章に説かれる、このような円教(円頓)教理、すなわち迷悟不二、煩惱即菩提の実相論こそ、天台本覚思想の思想的基盤であり、智顛のこのような円教教理が展開していった、

天台本覚思想が成立するのです。円頓章に説かれる実相(覚り)の世界は、まさしく絶対肯定の世界です。このような円教教理をそのまま現象世界にもちこんで、現実を絶対肯定した理論が天台本覚思想である、と私は思っています。智顛の実相論は、出世間(覚りの不生不滅の真理世界)に立って、世間即出世間を論じたものであり、対して天台本覚思想は、世間(迷いの生滅の現象世界)に立って、世間即出世間を論じたものである、と言つてよいかと思えます。

すでに述べましたように、『起信論』には本覚と始覚が説かれています。本覚とはもともと覚っていること、始覚とは修行して始めて覚ることです。『起信論』に説かれる、このような本覚と始覚の思想が、どのようにして智顛教学と結びついたのでしょうか。それを解くカギは、智顛の四教判にあります。藏教と通教は界内の教えですから、しばらく置いて、問題は同じく界外の教えである別教と円教との違いです。先ほど述べたように、智顛は別教と円教の違いを事教と理教、すなわち生滅の事象世界の教え(有時間)と不生不滅の真理世界の教え(無時間)の違いとして示しています。すなわち、真如が縁起して諸法となるとか、煩惱を転じて菩提となるとか、時間の経過を予想させるような教えは、智顛からすれば別教なのです。別教は、菩提を顕わすためには煩惱を転ずる

(断ずる)修行をしなければなりませんから、教理の構造からすれば始覚思想である、ということになります。対して円教は、諸法即実相、煩惱即菩提であって、時間の相対性を超越しています。円教においては、覺りの菩提は迷いの煩惱を転じて(断じて)はじめて証得されるのではなく、知礼の言葉借りて言えば、「当体全是」であり、煩惱の当体がそのまま菩提なのです。日本天台の言葉借りて言えば、「当位即妙、不改本位」の成仏であり、教理の構造からすれば本覚思想である、ということになります。<sup>(8)</sup>

天台教学の円教理論と『起信論』に説かれる本覚思想とが結びついた初期の例を、安然の『菩提心義抄』に見ることができま。安然は『起信論』の「始覚は即ち本覚に同ず」の文を解釈して、次のように述べています。

「貪体即覺体なるを本覚理と名づくるなり。…若し貪即菩提と覺らば始覚と名づくるなり。此の始覚の貪(即菩提)と本覚の貪(体即覺体)と一体無二なるを還同本覚と名づくるなり」(天密三卷四二二下)

安然は、煩惱即菩提の円教教理、すなわち諸法即実相の理を本覚理と称し、円融相即の本覚理を覺ることを始覚と称して、始覚(智)と本覚(理)とが一体不二であることを還同本覚と言っているのです。貪体即覺体の円教教理を、安然が本覚理と称していることに注目すべきであって、安然あたり

本覚思想と本迹思想(花野)

一九

本覚思想と本迹思想(花野)

二〇

ように、実相や中道が真如に改変して用いられ、しかもその真如の理に根源の意味が含まれているのですから、これはもはや本来の智顛教学とは異質の思想であると言わざるを得ません。また『真如觀』の思想を『起信論』の思想と比べても、

『起信論』の本覚思想(本覚内在論)には「諸法即実相」「当体即中道」という円教教理の意味はありませんでした。従って『起信論』の本覚思想とも異質である、ということになります。そこで従来、『真如觀』などに説かれる本覚思想を、本来の智顛教学や『起信論』の本覚思想と区別して、特に「天台本覚思想」と呼んでいるのです。袴谷先生は、自身の「本覚思想」を定義して、天台という限定語を冠さない、『起信論』の本覚思想であると言われていますが、実際には『真如觀』などに説かれる天台本覚思想の概念をもって、「本覚思想批判」を展開されているのです。繰り返して述べますが、『起信論』に説かれる基体は真如や法身であって、本覚ではありません。袴谷先生は、恐らくは『真如觀』などに説かれる「本覚真如」という用語をもって、本覚を真如と同じ基体と考えられたのではないのでしょうか。後でも述べますが、袴谷先生の定義される本覚思想の八つの規定に、「覚」の概念は見当たりません。袴谷先生が本覚思想を無為自然を尚ぶ老子の思想と同一視されているのは、それが「覚」ではなく、「理」であるからです。それは『起信論』の本覚思想ではなく、『真如觀』

から天台教学の円教教理と『起信論』の本覚思想が結びついて論じられていくようになるのです。すでに述べたように、『起信論』の本覚思想は真如縁起論に基づいています。従って、松本先生の言葉を借りるならば基体説ということになります。対して天台教学の本覚思想は諸法即実相論に基づいています。智顛の諸法即実相論、すなわち当体即中道(当体即空即仮即中)の思想は、竜樹の当体即空の思想を継承発展させたものですから、思想構造としては基体説ではありません。

先ほど私は、安然の『菩提心義抄』の文を取り上げて、『起信論』の本覚思想と天台教学の円教教理とが結びついた一つの例を紹介しましたが、その思想的流れの上に伝源信撰の『真如觀』などの思想が成立します。空の思想に基づく天台教学においては、本来、本有の「理」に根源の意味はありませんでしたが、『真如觀』などの書になると、本有の「理」に根源の意味が含まれるようになります。『起信論』に説かれる真如縁起説や「始覚者即同本覚」(天台本覚思想では「始覚還同本覚」と記されることが多い)の思想が天台教学に流入して、「本覚真如の理より出づ」とか「本覚真如の理に歸す」とか、「理」を根源として実体視するような思想が成立します。天台教学における諸法即実相の理、もしくは「一色一香も中道に非ざるはなし」の円教教理が、『真如觀』になると、諸法即真如の理、あるいは「一色一香も真如に非ざるはなし」という

などに説かれる天台本覚思想であることは明らかです。『真如觀』にどのような本覚思想が説かれているのか、皆さんに知って頂くために、次にその文を挙げておきましょう。

「悦ばしきかな、我等此の度、流来生死の始めに、本覚真如の理を忘れて後、いまだ昔に聞かざりける真如の理を、今わずかに其の名を耳に経れつるだにも、生生世世の悦びなるに、忝なくも此の一実真如の理を我が身なりと知りぬる。此れは即ち本覚真如の理に歸するなり」(『天台本覚論』一一四頁)

「法花已前の諸経は、帶權赴機の説にして、未だ開三顯一の旨を明かさず。無始より五性各別なりと明して、一切衆生は皆な本覚真如の理より出でたりと説かず。…鷲峰(法華経)開顯の今は、三草二木の五乗七方便の輩は、皆な一実真如の一地より生じて、還って真如の大地に歸すと明せり。此れ即ち一切衆生に、我が心は即ち真如なりと知らしめ玉ふ事は、仏の世に出でて四十余年は仏の心に秘して顯わには説き玉はずして、法花の時始めて顯わし玉ふなり。また諸法実相は真如の異名なり。十界皆な真如なれば、各の万法を具えて百界千如三千世間と成る。此の三千に各の三諦を具足す。此れを円融の三諦と名づく。隔歴の三諦は龜法なり。円融の三諦は妙法と名づく。此れ即ち法花已前には次第の三諦を明かす。

法花の時には会入するを円融の三諦と名づく。今真如の理は、只だ法花経の中に明かすと云ふなり。円融の三諦を真如の理と名づくる故なり。此の文にまた十界は則ち実相なりと明かせり。我が身は真如なりと明かすなり。……法花経の諸法実相の一句を聞いて、我が身は即ち真如なりと悟りて、須臾の間に仏に成る」(二二五頁)

「地獄も真如なり。餓鬼も真如なり。畜生も真如なり。真如を実相の仏と名づくれば、十界本より仏なりと云う事明らかなり。……今経は真如の理を詮ずれば、此の煩惱業苦の三道は則ち法身般若解脱の三徳なり。また是れ法報応の三身なり。……権経権門の隔別不融の心を以て円融至極の理を難すべからず。……我れも人も本はこれ一実真如の理にして、地獄畜生の不同無かりき。然りと雖も無明発した後、無分別の理の中より種々の分別を起こし、……八万四千の煩惱を起こす。……是くの如く六道の依正出来せり。……生死界に廻る事は唯だ真如を我れと知らず、妄りに自他彼此の差別を計らいうるが至す処なり。若し真如を我が体なりと思はば、一切は我れにあらざる者なし。何によりてか自他の不同あらん。自他の不同なくば、誰か煩惱悪業をおこして生死に流転せん」(二一九頁)

「草木・瓦礫・山河・大地・大海・虚空、皆な是れ真如  
本覚思想と本迹思想(花野)

本覚思想と本迹思想(花野)  
すでに述べたように、別教と円教の教理構造の違いを修証論に約して論じたものです。そしてこのような権実判(別円二教判)に基づく修証観が、やがて本迹判に移向して、迹門は始覚修行、本門は本覚修行という所説になるのです。

『真如観』に説かれる思想は、思想構造としては真如縁起論であり、安然の思想を継承発展させたものにはかなりませんから、正確には「真如思想」と言うべきであって、特に「本覚思想」と称する必要はないかもしれません。しかし、「本覚思想」に述べたように、学問は積み重ねが大事ですから、先学の呼称を尊重して、私も、このような思想も含めて「天台本覚思想」と呼んでいるのです。「このような思想を含めて」と言ったのは、「天台本覚思想」とは一般的に、『真如観』に説かれるような思想より、『三十四箇事書』に説かれるような思想を指していることが多いからです。田村芳朗先生も、『三十四箇事書』を取り挙げて、「天台本覚論の主要なもの(用語や概念)は、ここに出そろったといえよう。これ以後に成立してくる文献は、すべて、それらを整理し、類型化し、体系化していったものといっても過言ではない」(前出書五三一頁)と述べられています。

次に、田村先生が示された本覚思想の四つの進展段階について述べておきたいと重います。田村先生の説を要約すれば、

なれば、仏にあらざる物なし。……帯権方便の説の中には、権機に憚りて(我れ則ち真如なりと)顕わざざれば、煩惱を断じて菩提を得、生死を離れて解脱を得と明かせば、おぼろげの者の至るべからず、此の世の人の中に何人か(煩惱を)断じやすき。……今我等、法花経の教えによつて、我れ即ち真如なりと知りぬれば、煩惱即菩提なり、生死即涅槃なれば、煩惱を断じて生死を離れむと思ふ煩ひもなし。……前三教の仏は、皆な修因感果の仏なり。今経の心は、我れ即ち真如なりとする時、是れ仏なり。すでに因果を離れて法然に本有の三身を顕わす。刹那に則ち仏なり。何ぞ修因感果の義か有らむ」(二三四頁・一三九頁・一四七頁)

これらの文を読めば、『起信論』の真如縁起論と智顛の諸法実相論がミックスされていることが、よくわかると思います。智顛の諸法実相の理を、真如の理に置き替え、それに安然が用いた本覚の理を合わせて本覚真如の理とし、その本覚真如の理に無明の風が吹いたために、煩惱の波が立ち、万法が生じた、と説いているわけです。従つて、「十界は即ち真如なり」「我が身は即ち真如なり」と知れば、未だ妄分別の起こらない本覚真如の理に立ち還つて、須臾の間に仏に成る、と説かれています。「前三教は修因感果の仏であり、法華経は因果を離れて法然に本有の三身を顕わす」というような所説は、

二二

次のようになるかと思ひます。

二二

「天台本覚思想の絶対一元論の起源は、生死即涅槃・煩惱即菩提・凡聖不二・生仏一如などの不二相即論に求められる。生死にしても涅槃にしても、煩惱にしても菩提にしても、固定的実体を有しているのではなく、ともに空であり、その意味において不二であり、相即している。この空的相即論が基本である。大乘経典の最初のものと考えられる般若経では、空の原理的説明に力がそそがれたが、竜樹が出て改めて空観の体系化に努めた。それを受けてさらに空観の積極的展開が試みられ、第二期大乘経典の成立となるが、その中でも仏性や如来蔵を説く如来蔵経典群において、内在的相即論が見られる。その代表的な経典が涅槃経で、そこに説かれた仏性ないし如来蔵とは、仏が衆生に内在することを言ったものである。内在的相即論では、永遠の真理や仏が可能性として現実や衆生の中にひそむと考えられたのであるが、次の顕現的相即論になれば、現実や衆生は永遠の真理や仏が顕現したものと考えられ、ひいては、永遠な真理や仏を万象の根源として位置づけるに至る。日本の天台本覚思想で強調した理顕本ということが、それにあたる。顕在的相即論とは、顕現的相即論を一步おし進めて、現実の現象こそ永遠の真理の生きたすがたであり、そのほかに真理

はないことを主張するに至ったものである。天台本覚思想で強調した事常住ということが、それにあたる。顕現的相即論では、能現の真理と所現の万象というように、まだ能所の差が残存しているが、顕在的相即論に至れば、その差は全く埋めつくされたと言ってよい。不二相即論は、ここにそのきわみに達したということができる」(前出書四八〇頁)

このような田村先生の所説には、いくつかの問題点があります。それを順次指摘しておきましょう。

すでに述べましたように、本覚思想とは、基本的には『大乘起信論』に説かれる思想を指しています。従ってその起源は、空の不二相即論ではなく、如来藏思想に求めるべきです。理智不二の法身の絶対性を前提として、その法身の智が衆生に内在していることを、『起信論』では「本覚」と言っているのです。従って田村先生が、『起信論』の本覚思想を「内在的相即論」と言われているのは、用語として正しくありません。智顛の諸法即実相論は、空の思想に基づいた相即論と言えませんが、『起信論』の本覚思想は如来の内在論であって、相即論ではありません。諸法即実相の相即論ではなく、真如の縁起論なのです。

「天台本覚思想」という限定をつければ、田村先生の言われるように、その起源を空の思想に求めてよいと思います。

本覚思想と本迹思想(花野)

本覚思想と本迹思想(花野)

遠の真理(覚り)の円融相即・不二平等を説いたものですが、永遠の真理(覚り)の方が価値高いことは言うまでもありません。智顛の六即の教義からも知れますように、智顛の仏教は、修行によって究竟即の覚りを求める始覚思想であるからです。現実の「事」と真理の「理」の相即は、たとえば「即事而真<sup>⑩</sup>」という言葉によっても顕わされますが、それは、どのような「事象」であつても、その「事象」は「真理」と離れて存在しているのではない、という意味です。これを成仏論にあてはめてみますと、どのような状態の衆生であれ、仏と相即している、すなわち仏である、ということですが、仏教を全く知らない極悪の衆生であつても、諸法即実相の理(円教教理)からすれば仏ですから、これを教理上の仏、すなわち「理即仏」と言います。従って智顛の諸法即実相論においては、教理上は、地獄の衆生であれ、餓鬼の衆生であれ、ここごとく当体即仏であり、一色一香もここごとく当体即中道に非ざるものはない、ということになります。仏教を全く知らない衆生は理の仏、仏教をはじめ聞いて、信解した衆生は名字の仏、仏教を修行する衆生は観行の仏、修行が進んで仏に似てきた衆生は相似の仏、さらに修行が進んで一分の覚りを得た衆生は分真の仏、修行がきわまって完全な覚りを得た衆生は究竟の仏、要するにどのような状態の衆生も仏である、ということが「諸法即実相」「即事而真(中道)」の意味な

竜樹によって体系化された空の思想は、羅什を経て、智顛によって諸法即実相の思想として確立されました。智顛の諸法即実相の思想、すなわち円教教理が、天台本覚思想の思想的基盤となっていることは事実です。従って「空的相即論」というより、より具体的に智顛の諸法即実相論(円教教理)と言った方がよいでしょう。

次に田村先生は、「顕現的相即論」と「顕在的相即論」の違いについて、前者には能現の真理と所現の方法というように、まだ能所の差が残存しているが、後者になれば、その差は全く埋めつくされている、と述べられています。そして、「顕現的相即論および顕在的相即論が確然と説きだされてくるのは、日本の天台本覚思想においてであって、天台本覚思想を絶対的一元論と定義つけたゆえんである。そのことが、また天台本覚思想とそれ以前の先駆的な本覚思想との間に一線を画するところともなる」(前出書四八三頁)と結論されています。この中で、「顕在的相即論」については、私もその言葉の意味する概念を共有することができます。それは田村先生自らが『二十四箇事書』などに説かれる「事常住」の思想であると言われているからです。そのような思想は、智顛教学における、覚りの真理から見た絶対肯定の思想(諸法即実相論)を、そのまま現実にあてはめて、絶対肯定したものである、と考えられます。智顛の諸法即実相論は、現実の事象(迷い)と永

二二三

二四

のです。仏の覚りから見れば、諸法即実相の理はそのようなものなのですが、われわれは現実には迷いの現象世界にいます。仏の覚りから見れば、世間即出世間ですが、迷いのわれわれから見れば、あくまで世間は世間であって出世間ではありません。それでは、われわれが修行してどの段階に至れば、世間即出世間という覚りの目でこの現象世界を見ることができのでしょうか。智顛はその階位を初住以上としています。すなわち、仏の覚りの円教教理からすれば、十界の衆生はここごとく仏に非ざるはなし、ですが、現実には修行して初住位(分真即)以上にならないければ、仏ではない、ということになります。

智顛は法華経に説かれる一乗の思想に基づいて、いかなる衆生も平等に成仏することができる、と主張しました。しかし、それはあくまで理論であって、現実ではありません。現実には、仏教の教祖である釈尊を除いて、誰一人として成仏した人はいません。彼の智顛ですら、六即の階位のうち、観行即止まりであつて、ついに成仏することはできませんでした。法華経は、すべての衆生の成仏を説く一乗の教典であるといくら誇つても、智顛ですら仏に成れなかったとなると、それは単なる絵に画いた餅にすぎない、ということになります。智顛は、法華一乗の立場から、成仏をすべての衆生に開放しようとして、別教の初地成仏から円教の初住成仏へと、成仏

の階位をひき下げましたが、その程度ではまだまだ成仏は不可能でした。

日本天台に至ると、空海の密教思想に影響されて、成仏の遅速、ひいては現身における成仏ということが、重要な課題として自覚されるようになりました。最澄と徳一の三一権実論争において、成仏の遅速ということが問題になったのも、いかに天台宗で一切衆生の成仏を主張しても、現実に成仏した人はいないではないか、という現実主義に立脚した法相宗の批判があったからです。空海の即身成仏論に対抗するためにも、天台宗の一乗思想を即身成仏思想へとさらに進展させる必要があります。かくして、日本天台において、智顛の初住成仏の階位がさらに引き下げられ、円仁は密教教理を活用して分段身の不捨をいう即身成仏論を確立しました。弟子の安然や憐昭によれば、すでに円仁に名字即以後を即身成仏とする考えがあった、と言われています。円珍にも、名字即以後の成仏を認める口吻がありますし、安然になると、はっきりと「名字已去を皆な名づけて即身成仏と為す」（『即身成仏義私記』旧仏全二四卷一九六下）と論じています。このような名字即の即身成仏論は、智顛教学においては到底考えられないことです。名字即の即身成仏論とは、聞法や信解だけで成仏するという教義ですが、智顛においては、聞法や信解を経て、その次の観行即からはじめて修行がはじまるわけで、成

#### 本覚思想と本迹思想（花野）

#### 本覚思想と本迹思想（花野）

遷移は応身随類の体、苦道重坦は法身万徳の体なり」（本地無作三身の事）などと説かれています。さらに述べますと、智顛の円教教理においては、「理」においてのみ諸法（たとえば波）は、常住であった（「事」においては、水は常住であつても、波は常住ではない）のが、天台本覚思想になると、「事」においても、諸法（たとえば波）は常住であると説かれるようになりす。同じく『三十四箇事書』には、「万法常住の故に仮常住なり。水常住なれば波常住なり。法身常住なれば仮常住なり」（「三諦同異の事」）「業即解脱とは、造業の当体を翻せず、即ち解脱と云ふか。……すでに諸法実相と説く。なんぞ業常住ならんや」（「業即解脱の事」）、「無常は無常ながら、常住にして失せず。差別は差別ながら、常住にして失せず」（「生死即涅槃の事」）、「迹門実相とは、万法差別なりと雖も、同じく真如实相の理なり。……本門実相とは、事を以て実相と名づく。地獄は地獄ながら、乃至仏界は仏界ながら、改変せず、法爾自体実相なりと談す。……迷妄の衆生の当体即ち実相なり。外見の衆生の直体即ち実相なり」（本迹二門実相同異の事）などと説かれています。このような天台本覚思想を田村先生は「顕在的相即論」と称され、「事常住」の思想である、と言われているのです。これは智顛の円教教理、円融相即論を「事」において徹底させたものですから、田村先生が「顕在的相即論」と呼ばれていることに、私は特に反対する

仏の分真即などは、はるか彼方のことです。それが日本天台に至り、聞法や信解の一念だけで成仏できる、と説かれるようになったのです。そのような思想が、さらに展開すれば、あるがままの状態でそのまま仏である、という理即成仏の思想となることはむしろ当然です。たとえば天台本覚思想においては、『起信論』の「始覚還同本覚」の思想を、「等覚一転入理即」というように解釈しています。すなわち、理即から名字即、名字即から観行即と、次第に修行を進めていって、等覚まで至れば、一転して妙覚（究竟即）は理即到ち還る、という意味です。智顛の円頓教学の初後不二論を、理即正意の本覚思想の立場から解釈し直したものであると言ってよいでしょう。初住成仏を主張した智顛教学（始覚思想）に対して、ただ聞法や信解だけで成仏すると説く名字即成仏論や、あるがままの状態で成仏であると説く理即成仏論を、天台本覚思想と呼んでいるのです。

智顛の円教教理においては、「理」においてのみ衆生は仏であつたのが、「事」においては仏ではない。故に始覚の修行が必要である）、天台本覚思想になると、「事」においても衆生は仏である、と説かれるようになります。『三十四箇事書』には、「妙覚成道とは、理即の一念の心において、これを唱うるなり」（「妙覚成道の事」）、「無始本有として一切の諸法は皆な三身の体なり。……我等念々の妄想は報身般若の全体、四儀

#### 二五

ものではありません。

#### 二六

それでは、「顕現的相即論」については、どうでしょうか。田村先生は、「内在的相即論では永遠な真理ないし仏が、いわばポテンシャル（可能的）なものとして現実ないし衆生の心にひそむと考えられたのであるが、顕現的相即論になれば、現実ないし衆生は永遠な真理ないし仏の顕現したものと考えられ、ひいては、永遠な真理ないし仏を万象の根源として位置づけるにもいたる。日本の天台本覚思想において強調した理顕本ということが、ちょうど、それにあたる」と述べられています。田村先生は、このような思想を「理顕本」と称されていますが、それは正しい使い方ではありません。理顕本は、事顕本に対する「顕本論」の言葉であつて、田村先生が言われるような「顕現論」や「根源論」とは全く関係がありません。『法華玄義』には有名な新成顕本論が説かれています。

「過去の最初に証する所の権実の法の若き<sup>ごと</sup>を、名づけて本と為すなり。本証より已後、方便もて他を化し、開三顯一し、発迹顕本するは、還つて最初を指して本と為す。中間の示現も、発迹顕本はまた最初を指して本と為す。

今日の発迹顕本も、また最初を指して本と為す。未来の発迹顕本も、また最初を指して本と為す。三世は乃ち殊

なれども、毘盧遮那の一本は異ならず。百千の枝葉、同じく一根に趣くが如し云云。……問う。三世の諸仏、皆な顕本すれば、最初の実成はいかんが顕本せん。答う。必ずしも皆な顕本せず。今、有の義を作さば、最初の妙覚は、初住を指して本と為す。若し初住に加を被りて妙覚と作らば、また初住を指して本と為す。初住の前は、堅に指す所無し。横に体用有れば、即ち体を指す。豈に本に非ざらんや。……また解す。最初の仏は、長遠、已今、権実等の本迹の顕わすべきなしと雖も、体用・教行・理教・事理等の本迹の顕わすべきあり云云。若し無の義を作さば、最初始成の仏の若きは、既に始めて本を得て、未だ迹を垂るることを論ぜざれば、久迹の発すべきなく、久本の顕わすべきなし云云（六七九b）

「顕本論」とは、「垂迹論」に対する言葉で、これは仏身論です。本迹という用語は、そのサンスクリット原語を想定できないことから、もともと中国思想の用語であったと思われる。早い時期の使用例としては、『莊子』の「天運篇」に説かれる「迹」と「迹する所以」という対概念が注目されます。これは、いわゆる中国思想の「理」と「事」という対概念に相当し、「迹する所以」を「本」という言葉に置き換えて、「本迹」という用語が成立したと思われまふ。仏教に本迹説を取り入れたのは、羅什か、あるいはその門下であっただろうと

本覚思想と本迹思想（花野）

二七

本覚思想と本迹思想（花野）

二八

「開迹顕本」とも言われますように、釈尊は久遠に成道してから、三世に垂迹して衆生を教化してきたが、法華経の寿量品に至って、垂迹（近）を開いて本地（遠）を顕わした、という意味です。これは「仏身論」と言うことができます。『法華玄義』に、「本迹は身に約し、位に約す。権実は智に約し、教に約す」（七七〇b）と説かれているのは、「権実論は教法論であり、仏の実智（覚り・般若）と権智（慈悲・方便）に基づいて教法が説かれているのに対して、本迹論は仏身論であり、仏の初住から妙覚までの位に約して本地と垂迹が説かれている」という意味です。このことを頭に入れて、先ほど紹介した新成顕本の文を解釈してみましよう。

「久遠に最初に証得した権実の覚りを本地とする。覚りを得て後、方便の教（権教）と方便の身（迹身）をもつて衆生を教化し、法華経を説いて、開権顕実し、発迹顕本する。すなわち一乗の実教を顕わし、久遠の本身を顕わす。中間に応現して衆生を教化した迹身も、発迹顕本して久遠の本身を顕わす。今日応現の仏も、また未来応現の仏も、同じく発迹顕本して久遠の本身を顕わす。三世の化導は変われども、久遠の本身（毘盧遮那仏）は変わらない。百千の枝葉（迹身）が同じ一根本（本身）から生ずるようなものである。問う。三世の諸仏がごとごとく法華経を説き、寿量品に至って発迹顕本するとなれば、

思われますが、道肇、僧叡（または道融）、慧観の三師にその説が見られます。智顛は、「本に非ざれば以て迹を垂れることなく、迹に非ざれば以て本を顕わすことなし。本迹は殊なりと雖も不思議一なり」という文を、しばしば引用しています。しかし智顛は、「それは文章を借用しただけであって、意味は異なっている。僧肇は維摩経に基づいて、インドで覚りを開いた釈尊を「本」とし、釈尊が神通力によって処々に応現するのを「迹」としているが、自分は法華経に基づいて、久遠成道の仏を「本」とし、中間今日の仏をすべて「迹」としている」（『法華文句』二一九b）と述べています。

光宅寺法雲が法華経を注釈するに当たり、法華経を二分化して因門果門としたことに対し、智顛ははじめて迹門本門という名称を使って法華経を注釈しました。すなわち智顛は、法華経の寿量品に説かれる久遠成道の仏を「本」とし、中間今日に応現した仏を「迹」と解釈したのです。智顛は、法華経には二つの真実が説かれている、と考えました。一つは方便品に説かれる「開三顕一」の説、もう一つは寿量品に説かれる「開近顕遠」の説です。「開三顕一」は「開権顕実」とも言われますように、釈尊は菩提樹下で成道してから、弟子（二乗）のために権教を説き、法華経の方便品に至って、権教（三乗）を開いて実教（一乗）を顕わした、という意味です。これは「教法論」と言うことができます。次に「開近顕遠」は

久遠に最初に成道した仏は、どのように顕本するのか（一番最初に成道した仏であるから、顕本のしようがないではないか）。答う。必ずしも皆な顕本するわけではない。今、有の義（顕本する義）を示せば、久遠に最初に成道した妙覚仏は、それより以前にすでに初住に登った時に成仏したと言えるので、初住を指して顕本と言う。（初住の仏は、さらに妙覚の仏を目指して修行すべき未完成の仏である。そのような低い位の初住の仏が、高い位の妙覚の仏として垂迹することなど、はたしてできるのだろうか）。初住の仏が仏の加護を得て（久遠に一番最初に仏に成った初住の仏が、他の仏の加護を得るということは論理的に矛盾しているから、「神通力をもって」とでも解釈すべきか）、妙覚の仏として垂迹すれば、初住を指して顕本と言うのは当然である（これは本迹高下の四句分別のうち、初住の仏と妙覚の仏の本下迹高を論じたものである）。初住に登る以前は、まだ仏ではないから、時間的に論ずれば、最初の初住の仏がさらに顕本するということとはありえない。しかし空間的に論ずれば、法身の体を本とし、応身の用を迹として、顕本を論ずることができ（これは初住の仏の本迹俱下を論じたものである）。久遠に一番最初に成道した仏は、六重本迹のうち、今已と権実の本迹は論ずることができないけれども、体用・教

行・理教・事理の本迹は論ずることができる。以上は有義(顕本する義)である。若し無の義(顕本しない義)を示せば、久遠に一番最初に成道した仏は、成道したばかりで未だ垂迹したことがないので、当然、顕本することもありえない。

このような智顛の机上の観念理論とでもいうべき顕本論は、日本天台の論議の中で、「新成顕本論」という算題のもとに論じられています。智顛教学においては、本迹は不二であり、自行としては自身が大事ですが、化他としては迹身が大事ですので、顕本論と垂迹論は同じ比重をもっていました。ところが日本天台に至ると、空海の仏身論に対抗して、法華本門仏の意義が高調されるようになり、次第に顕本論に比重が移っていききました。そのような思想的流れの中で、『三十四箇事書』に説かれる顕本論が説きだされてくるのです。

まず『三十四箇事書』に説かれる「四句成道の事」から見てもみましょう。これは智顛の本迹高下の四句分別、すなわち顕本論と垂迹論の関係から理解しなければなりません。田村先生の解釈が間違っていることは、過日の宗教学会で述べた通りです(拙稿「相生皇覺の四句成道論」「宗教研究」三三五号所収)。次に「顕本の事」、ここにはじめて「理顕本」という言葉が出てきます。それは「事顕本」に対する言葉で、要するに、有始の報身顕本を事顕本と言い、無始の法身顕本を理顕

本覚思想と本迹思想(花野)

二九

本と言ったものです。本地の仏を報身と見るか、法身とみるか、ということは顕本論の主要なテーマです。垂迹論は、本地の仏が衆生の機根に応同してどのような教えを説くか、という化他の問題ですから、機根論や教法論と密接な関係があります。対して顕本論は、一番最初に成道した本地の仏は、いつ、どのようにして仏に成ったのか、という自行の問題ですから、時間論や成仏論と密接な関係があります。法華經の寿量品には、今まで弟子達が、この世で修行して仏に成ったと思っていた釈尊は、実は五百塵点劫という久遠の昔に、菩薩の道を行じて仏に成った、ということが説かれています。これが法華經の発迹顕本論です。智顛は、このような法華經の教説(教相)に基づいて、五百塵点劫という具体的な時(有始)に、実際に修行して仏に成った報身仏の顕本を主張しました。具体的な時と、実際の修行と証果(因果)を論じますから、このような顕本を「事顕本」と言います。

ところで、ここで問題が生じました。法華經に説かれる久遠の本地仏が報身仏であり、顕本が事顕本であるならば、法華經の仏は常住ではない、という批判です。実は中国において、早くは劉虬という人が、そのことを言っています。すなわち、法華經に説かれる久遠仏は、過去は五百塵点劫という成道の始めがあり、未来の寿命はその倍であると説かれてい

本覚思想と本迹思想(花野)

三〇

ますから、突き詰めて言えば、無常であり、涅槃經に説かれる仏身の常住義に比べれば、不了義教(不完全な教え)である、というわけです。光宅寺法雲は、このような劉虬の説を承けて、神通延寿論を主張しました。すなわち、法華經の教説(教相)による限り、久遠仏の寿命は有限であるが、衆生済度の慈悲が無限であるから、神通力によって寿命を無限に延ばして世に留まり、衆生を利益される、と解釈したのです。智顛は、このような法雲の説に厳しく反駁しました。法華經に、五百塵点劫の成道と、さらに「我れ本と菩薩の道を行じて成ぜし所の寿命、今猶お未だ尽きず。復た上の数に倍せり」と説かれているからといって、これを法雲のように「神通延寿、猶お是れ無常なり」と解釈するのは間違いである。これは「因を挙げて果を況し、以って常住を明かす」のであると論じています。

「法華經の久遠仏は、菩薩の道を行じて初住に登る時、すでに常住を得たのである。常住ならば寿命は無尽であるから、今猶お尽きずして、上の数に倍するのは当然である。初住の因の成道ですら常住である。ましてや妙覺の果の成道が常住であることは言うまでもない。たとえて言えば、皇子になれば国中の財をいくら使っても尽きることはない。皇位に登らばなおさらである。明文ここにあり」(『法華文句』一三三a)

しかし、智顛がいくら「明文ここにあり」と力んでも、修行して初住に登ったという始めがある限り、厳密には常住ではありません。智顛は法華經の久遠仏を報身仏と見ています。報身仏には修行して仏に成ったという因と果がありますから、厳密には常住とは言えません。これは吉藏の仏身論と比べて見ればよくわかります。吉藏は法身(体)と応身(用)の二身説をもって法華經を解釈しました。すなわち、法華經に説かれる開近顕遠の説は、無常の垂迹仏(応身)を開いて常住の本地仏(法身)を顕わす、と解釈したのです。智顛の開近顕遠の説も基本的には吉藏と同じですが、吉藏の二身説に対して、智顛は三身説をもって解釈しました。従って吉藏のように、法身(体)が常住、応身(用)が無常というように単純にはいきません。そこに報身(宗)という概念が入ってくるからです。吉藏は法華經の久遠仏を常住の法身仏と見ましたが、智顛は能成を報身仏、所成を法身仏と論じています。すなわち智顛は、法身の常住とともに、実修実証の報身の因果を重視しているのです。

智顛が寿量品を解釈するに当たり、なぜ「此の品の詮量は通じて三身を明かす。若し別意に従えば正しく報身に在り」(二二九a)と論じて、報身を正意としたかと言えば、それは一つに、報身の智慧は上は法身の理に冥じ、下は応身の用に契ひて三身宛足するからです。二つに、久遠に菩薩の道を行

じて常住の法身を証得した本地の報身仏が、三世にわたり垂迹身を現じて衆生を利益されるからです。法華経の久遠仏は常住とは言っても、涅槃経のような因果を説かない抽象的な仏ではなく、実際に修行して成仏した仏ですから、われわれの仏道修行の手本になります。法華経の「一乗思想」からしても、どのような衆生であれ、修行をすれば必ず仏に成れる、というところに智顛が報身仏を重視した理由もあつたのです。しかし、法華経の報身仏に因果があるという長所は、仏の常住性ということでは弱点になります。智顛はストレートに報身の常住を言いません。すでに述べましたように、智顛は「本有の理」は認めても、「本有の智」や「本有の覚」は認めていないからです（吉蔵の場合は認めている）。智顛は、「常住の法身を証得したから報身もまた常住である」、「三身相即するが故に三身常住である」と論じています。

このような智顛の仏身論の弱点を見事に突いたのが、日本の法相宗の徳一です。徳一は、「法身仏は常住であるが」、報身仏は有始であり、無常ではないか、と天台宗の最澄に論難を加えました。これに対して答えたのが、有名な最澄の無作三身論です。最澄は、三身相即・俱体俱用の仏身論と、随縁真如・縁起常住の真如論の二面から報身仏の常住を主張しました。また空海は、徳一とは別の角度から、天台宗の仏身論に批判の矢を投じました。すなわち、法華経を含む五時の教え

本覚思想と本迹思想（花野）

三二

本覚思想と本迹思想（花野）

三二

法華宗は、能説の仏は久遠実成なり」（『法華秀句』伝全三巻二七九頁）と論じています。空海の仏身論に対抗して、智顛の本迹不二の仏身論が、日本天台において次第に本迹勝劣の仏身論へと移行していく濫觴をここに見ることができま

す。智顛の本迹不二の仏身論では、顕本論と垂迹論は車の両輪のような関係にありました。智顛の本迹高下の四句分別がそれをよく示しています。ところが日本天台に至り、本迹勝劣思想の展開にもなつて、次第に顕本論の方に比重が移り、そのような思想的流れの中で日蓮の思想が成立します。日蓮は、智顛のような本迹不二の仏身論ではなく、本迹勝劣の仏身論を高く掲げて、久遠の本地仏に直接帰依すべきことを勧めました。かくして日蓮教団においては、もっぱら顕本論のみが重要なテーマとして論じられ、垂迹論はほとんど論じられることがありませんでした。天台教学で論じられる本迹高下の四句分別も、日蓮教学においては全く無視されています。日蓮教学においては、法華経の寿量品で説かれる顕本が、はたして事顕本か理顕本か、ということが重要なテーマでした。事顕本と理顕本という用語は、『三十四箇事書』に始めて説かれています。そこには次のようにあります。

「事顕本とは、今日始成の仏に非ずして、久遠正覚の仏なりと云うなり。経文の如し。……次に理顕本とは、地

を實際に説いたのは（無常の）釈迦応身仏であり、密教を説いた（常住の）大日法身仏より劣る、と主張したのです。空海のこのような論難は、天台教学にとっては確かに的を得た、耳の痛いものでした。智顛教学においては、久遠の仏は報身仏ですが、それは本地自行の仏であつて、その報身仏が直ちにわれわれに教えを説いて下さるわけではありません。「和光同塵」という言葉がありますが、本地の仏が光りをやわらげ、今日に応身仏として垂迹して、五時の次第をもって法華経を説き、弟子の声聞を成仏へと導かれた、と解釈しているのです。智顛がしばしば引用しているように、まさに「本身に非ざれば迹身を垂れることなく、迹身に非ざれば本身を顕わすことなし。本身と迹身は殊なっているけれども、不思議一なり」、これが智顛の仏身論であつたのです。智顛の円融相即の実相論からしても、相對世界に住むわれわれは、相對世界（事）に即して絶対世界（真）に触れるしかありません。すなわち、仏の権智（方便）を通じて実智（真实）に入り、仏の応身（迹身）を通じて報身（本身）を知ることができるとき、われわれにとっては仏の自行の覚り（実智・報身）に基づいた化他の慈悲（権智・応身）こそが大事であります。そのような智顛の本迹不二の仏身論を、法華応身教主論として批判したのが空海だったので。最澄は、空海の論難を意識して、在世垂迹の応身仏ではなく、法華本門の久遠仏を高揚し、「天台

獄を地獄と云い、餓鬼を餓鬼と云う、乃至仏菩薩を仏菩薩と云うなり。本より十法界常住なるが故に、十界を改めず、本体と云い、実の顕本と云うなり」（『顕本の事』）

「事顕本」とは、法華経の寿量品の教相に説かれる顕本論で、智顛が示した報身顕本論がこれにあたります。問題は「理顕本」です。『三十四箇事書』には「理顕本」を説明しながら、実際は先ほど述べた「事常住」の説明になっています。これは「理顕本」が直ちに「事常住」であることを意味しているのです。なぜ「理顕本」が直ちに「事常住」となるのでしょうか。それは次のような理由によるのです。

智顛の報身顕本論によれば、久遠の本地仏は実際に修行して、五百塵点劫という久遠に成道した始覚仏であつて、決して無始無終の本覚仏ではありません。単なる抽象的な理仏ではなく、具体的な事仏なのです。従つて顕本も理ではなく、事である、ということになります。ところが『三十四箇事書』においては、実修実証の五百塵点劫の成道を仮説とし、本門の実義は無始無終・本有常住の仏を顕わすことにある、と論じています。これを「理顕本」と言います。仏が修行によつて覚つた（始覚）のであれば、われわれも修行しなければ覚れない、ということになります。しかし、仏がもともと覚つている（本覚）のであれば、われわれもともと覚つている、ということになります。すなわち仏が常住であれば、十界も



ことごとく常住となり、これを「事常住」と言うのです。「理顕本」は、久遠に修行して仏に成った顕本ですが、「理顕本」は、十界の当体を改めず、そのまま仏とする顕本ですから、「理顕本」は直ちに「事常住」となるのです。このような「理顕本」の使い方は、たとえば日蓮宗の行学院日朝も『法華草案抄』の中で、

「仏、無始無終ならば、我等も無始無終の法体、十界も皆な無作の仏体にして、三世常住なりと意得るなり。依つて至極の理成の顕本は顕れたり」(八巻十八丁右)  
「さては如来成仏の初めは無かりけり。所詮無始無終の仏にて御座すなり。爾れば仏計り無始無終なるべからず。我等も無始無終なり。我等計り無始無終なるべからず。十界も皆な本来常住にして無始無終なりと達する処に無作の三身も自ら顕るるなり。是れを理成(の顕本)とは云うなり。故に事成の(顕)本は取り寄りなり。落居は十界常住の顕本なり」(八巻一七丁左)  
と論じています。

このように「理顕本」はそのまま「事常住」であるにもかかわらず、田村先生は「理顕本」を顕現的相即論、「事常住」を顕在的相即論というように、思想の発展段階を示す用語として用いられています。それが間違っていることは、いままでの私の説明でお分かり頂けたと思います。田村先生の言葉

本覚思想と本迹思想(花野)

三三三

本覚思想と本迹思想(花野)

三四

るのである。世界も人間も絶対者の自己顕現という意味をもつ。ある意味では一種の楽天的な世界観ともいえる。……性起は絶対善の世界でなければならぬ。そこでは悪は非存在であり、仮の相である。……華嚴においては無尽縁起の実相が善であるということになる。このような無尽縁起はほとけのいのちの顕現、すなわち性起である」(仏教の思想(六)、『無限の世界観』一四五頁・一四七頁)

田村先生は、天台本覚思想と、それ以前の先駆的な本覚思想とを区別されて、「顕現的相即論と顕在的相即論が説かれてくる段階を天台本覚思想と称する」と述べられています。顕在的相即論については、『二十四箇事書』に説かれる「理顕本」即「事常住」の思想ですから、その思想教理をつかむことは容易です。問題は顕現的相即論です。田村先生は、本覚が内在原理にとどまっていた段階を内在的相即論、本覚が根本原理にまであげられた段階を顕現的相即論と呼ばれています。

「『起信論』に説かれる本覚は内在原理にとどまっていたが、……(天台本覚思想になると)真如と同じ根本原理にまであげられ、そうして現実のすべての事象は本覚の顕われとみなすにいたる。本覚を根本原理にすえることによって、新たに「理顕本」ということが造りだされた」(『本覚思想論』所収「理顕本と事常住」)

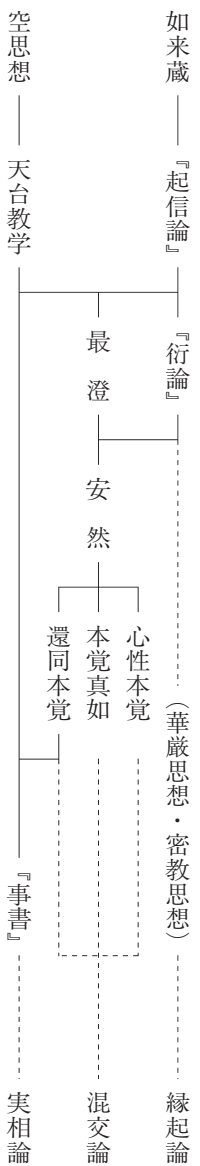
を借りるならば、「理顕本」もまた顕在的相即論の段階で使われる用語なのです。田村先生は、「顕現的相即論になれば、現実ないし衆生は永遠な真理ないし仏の顕現したものと考えられ、ひいては、永遠な真理ないし仏を万象の根源として位置づけるにもいたる。日本の天台本覚思想において強調した理顕本ということが、ちょうど、それにあたる」(前出)と述べられています。しかし理顕本の「理」には、万象の「根源」とか、その理から万象が「顕現」するとか、そういうような別教的な概念は含まれていません。従ってそのような思想を「理顕本」と呼ぶことは、明らかに間違いです。そのような思想は、「理顕本」というより、むしろ「真如隨縁論」です。真如が方法の根源であるとか、真如から方法が顕現するとか、という思想は、松本先生の言葉を借りれば「基体説」と言うことができます。しかし、そのような基体説は、相即論ではありません。従って顕現的相即論という言葉も間違っているということになります。

相即論を円教教理とするなら、顕現論は別教教理になります。それは天台本覚思想と言うより、むしろ華嚴の性起説に近いと言った方がよいでしょう。鎌田茂雄先生は、華嚴の性起説を論じて、次のように述べられています。

「人間のあるべき相に視座をすえて、そこから人間の現実態をみるところに性起が成り立つ。絶対より相対をみ

この中で、田村先生の「理顕本」の使い方が間違っていることは、すでに述べた通りですが、「現実のすべての事象を本覚の顕われとみなす」ような思想もまた、私の知る限り、天台本覚思想文献には見当たりません。田村先生は、「本覚真如」ということを説きはじめた『本覚讚釈』あたりから、天台本覚思想はその輪郭を明らかにしはじめた」と述べられています。また、「本覚真如」という語は、そのほか『観心略要集』、三箇宗要の『枕双紙』、『真如観』にも説かれている、と述べられています。しかし、その書に「現実のすべての事象を本覚の顕われとみなす思想」や「現実ないし衆生は永遠な真理ないし仏の顕現したものと考える思想」、すなわち顕現的相即論は説かれていきません。それらの書に説かれているのは、すでに『真如観』の文を示して述べましたように、「本覚真如の理より出づ」とか、「本覚真如の理に帰す」とかいう思想です。

田村先生は、本覚思想の進展を、「空的相即論」↓「内在的相即論」↓「顕現的相即論」↓「顕在的相即論」というように整理されていますが、そのような整理の仕方に問題があることは、すでに述べた通りです。そこで私は、もう少し厳密に次のように考えてみました。本覚思想の進展を示す重要なキーワードを用いて、その概略を図示してみましよう。



右の図に従って説明しますと、まず竜樹の空の思想と如来蔵思想という二つの思想的な流れを想定します。竜樹の当体即空の思想を承けて、当体即中道（当体即空即仮即中）の諸法即実相論を説いたのが智顛です。対して如来蔵思想を承けて、真如縁起論や本覚内在論を説いたのが『大乘起信論』です。かつては、前者を実相論、後者を縁起論と呼んでいましたが、今日ではこのような呼称に否定的な意見が多く、すべての仏教学説は縁起論である、と主張されています。しかし、この二つの思想に思想構造の違いがあることは明らかです。前者が、諸法はどのようなあり方においてあるのか（実相）、ということをお説くのに対して、後者は諸法はどのようにして起こるのか縁起、ということをお説いています。しかも智顛は、『起信論』に説かれるような思想を別教に入れて、自身の円教と区別しているのですから、同じ仏教の縁起論であると言っても、両者の思想構造の違いをはっきりと区別しなければ、仏教思想の展開を思想史として論述することができません。

本覚思想と本迹思想（花野）

本覚思想と本迹思想（花野）  
 と思います。

『起信論』の真如縁起論の思想的流れの上に、地論師の真縁起説や華嚴宗の性起説を位置づけることができます。縁起論は、どのようにして迷いの諸法が起こり、どのようにすれば覚れるか、ということをお説きますから、ここでは迷いと覚りは区別されています。覚った仏は善であり、迷いの凡夫は悪ですから、仏に悪はありません。反対に、迷いの凡夫でも如来（善）を蔵していますから、人間は本性として善（真識）である、ということになります。絶対的な如来は衆生に内在するだけでなく、あらゆる存在に顕現している。あらゆる存在は善なる真如の顕現したものである（性起論）。このような思想になります。対して実相論は、迷いの諸法と覚りの真理、善と悪、凡夫と仏は、どのようなあり方においてあるのか、それは「空」というあり方においてある、ということをお説きますから、迷悟一如・善悪不二、凡仏平等となります。凡夫に仏と同じ善（仏性）があれば、仏にも凡夫と同じ悪があります（性悪説）。人間は本性として善でも悪でもなく、善悪は相即し、十界は互具している。諸法の当体がそのまま実相であるように、煩惱・業・苦の凡夫の当体がそのまま法身・般若・解脱の仏の当体である。このような思想になります。両者の思想構造の違いをはっきりと分別することによって、縁起論の系譜に展開する本覚思想と、実相論の系譜に展開す

る。仏教思想の発展を弁証法的に理解しようと思えば、常にテーゼ、アンチテーゼ、ジンテーゼという思想史観をふまえる必要がありませぬ。智顛の当時は、まだ成立していなかったのですから当然です。しかし地論師や撰論師の思想は、智顛教学からすれば、竜樹の空思想に対する一種のアンチテーゼとして考える必要があります。湛然の場合は、華嚴宗や法相宗の思想を考慮に入れなければなりません。最澄の場合は、華嚴宗と法相宗のほかに、特に空海の密教思想を考慮する必要があります。本覚思想の展開を思想史の視座から論述しようと思えば、どうしても智顛の諸法即実相論と、『起信論』の真如縁起論の思想構造の違いを明確にしておかなければなりません。ほかに適当な言葉が見つかりませんので、私はあえて前者を実相論、後者を縁起論と呼んで、両者の思想がどのように反目し、また融和し、展開していったか、を述べてみる本覚思想とを思想史的に論述することができます。

智顛は実相論の立場から、『起信論』に説かれる真如縁起論を天台教学中に取り入れることをしませんでした。ところが湛然になると、法蔵の『起信論義記』に説かれる真如の不變隨縁論を取り入れたために、天台教学に変化が生じます。勿論、湛然の場合は、用心深く真如の不變隨縁論を実相論的に改変して用いています。湛然による真如隨縁論の撰取が、後世の山家・山外派の論争の遠因となったことは事実です。四明知礼は、華嚴化（縁起論化）した山外派の思想を理總事別・一理隨縁などと評して批判し、自らは実相論の立場に立つて色心双具・理事両重総別を主張しました。

『起信論』に説かれる本覚思想は、『起信論』を重用した華嚴教学の中で展開し、法蔵・澄観・宗密はいずれも「本覚」を論じています。牛頭禪や荷沢神会の影響を受けたとされる澄観は、本覚心を仏智として高くかかげるとともに、靈知としての一心を諸事象の根源の理とみなしています。宗密もまた荷沢禪の影響を受けて、「本覚真心」を説き、一真心体から万法が流出すると説いています。このような華嚴教学を『起信論』に説かれる本覚思想の展開として論ずることは許されるでしょう。しかし、その本覚思想は、智顛や吉蔵が用いた「本迹思想」とは全く無関係であることを、しっかりと頭に入れておく必要があります。「本覚」という用語をもって「本

覚思想」と言うのであれば、華嚴化（縁起論化）した山外派を、実相論の立場に立って批判した知礼にも「本覚思想」は見られません。知礼は、本覚を「性」「理」「境」「法身」に配し、始覚を「修」「智」「報身」に配して、始覚本覚の不二を論じています。

日本の最澄は、法相宗の徳一と論争するに当たり、真如縁起論を活用しました。法相宗の縁起論と天台宗の実相論とは、思想構造が違っているので、法相宗の阿頼耶識縁起論に対しては真如縁起論をもってこれに対抗したのです。『起信論』に説かれる真如縁起論は、不変（不生不滅）なる真如に無明の風が吹いて生滅の万法が生じるというものでしたから、不変なる真如に対して随縁せる万法の否定性が残っていました。ところが最澄は、不変真如より随縁真如のほうを高くかかっています。徳一が報仏智の無常を主張して、天台宗を論難してきたことに対して、最澄は、「夫れ真如の妙理に両種の義有り。不変真如は凝然常住にして、随縁真如は縁起常住なり。報仏如来に両種の身有り。夢裏の権身は有為無常にして、覚前の実身は縁起常住なり」（『守護国界章』伝全一卷五六七頁）と反論しています。その意味は、およそ次のようになります。

「真如に随縁しない真如（不変真如）」と、随縁する真如（随縁真如）がある。真如が随縁しないと、常住なのは真如（真諦）だけであって、諸法（俗諦）は無常という

本覚思想と本迹思想（花野）

三七

本覚思想と本迹思想（花野）

三八

題して論ずべきであると思います。また、安然のそのような真如随縁思想を本迹思想という名称で論ずることも、学問に混乱を来たしますから、やめて頂きたいと思えます。<sup>16</sup>

『釈摩訶衍論』は、『起信論』を注釈したものですから、「本覚」の用語が何箇所か出てきます。「本覚」の用語をもって「本覚思想」と言うのであれば、まさに『釈摩訶衍論』は本覚思想を論じた書であるということになります。最澄は『釈摩訶衍論』を偽書として用いなかったのに対し、空海は用いましたから、空海の方に「本覚」の使用例が多いことは、むしろ当然です。この事実をもって、勝又俊教先生は、

「伝教大師と弘法大師とを対比する限りでは、伝教大師に本覚思想はさほど強調されていないが、弘法大師の著作の中には、本覚思想が顕著に見られるのであり、わが国における本覚思想の鼓吹の先駆者は、天台宗の伝教大師よりむしろ真言宗の弘法大師であったことに注目しなければならぬ」（『弘法大師の思想とその源流』八二頁）

と述べられています。このように論ずることは事実ですからよいのですが、だからと言って、栗山秀純先生のように、「真言宗における本覚思想について論ずる場合、その多くは、弘法大師の思想、弘法大師教学における理念の検討のなかでそのほとんどが理解されるものと考えられる。金胎不二、理智不二、凡聖不二、法界観、法身観、加持

ことなる（凝然常住）。しかし真如が随縁すれば、常住なのは真如（真諦）だけでなく、諸法（俗諦）もまた常住ということになる（縁起常住）。同じように、法身だけが常住であって、報身は（有為）無常であると言うのは、権教に説かれる（夢裏の）権身であり、実教に説かれる（覚前の）実身は、法身のみならず、報身もまた（縁起）常住である」

最澄の弟子の円仁には、『俗諦不生不滅論』という著者が現存していますが、その末尾には次のように説かれています。すなわち、「師匠の最澄が誠に言うには、自分は常に真諦と俗諦の常住を説いているが、世の学者は真諦の常住だけを説いて、俗諦の常住を説かない。おまえは俗諦常住の義を説いて、円教を弘通し、衆生を利益しなさい、と」（旧伝全二四巻九四頁）。円仁のこの文から、最澄が高くかかげた「随縁真如縁起常住」の説は、実は俗諦常住論であったことが推測されます。俗諦常住論に裏づけされた、最澄の真如縁起論が徹底されていって、安然の諸法を絶対肯定するような真如論が成立するのです。すべての事象を真如の顕現したものとして絶対肯定するような安然の思想は、『起信論』に説かれる本覚思想（本覚内在論）とも、『三十四箇事書』に説かれる本覚思想（理顕本即事常住の思想）とも異なっていますから、正確には「本覚思想」という名称ではなく、安然の「真如思想」と

世界、入我我入の理論と実践等、いづれも本覚思想とかわからないものは無いと言うことができる」（『本覚思想と弘法大師の思想』仏教タイムス一八五九号）

などと言うことは、到底できません。金胎不二や入我我入の理論と実践は、本来、本覚思想とは全く無関係な密教独自のものです。空海が後世の天台本覚思想から影響を受けたということはありえないのですから、空海の本覚思想について論ずる場合は、『起信論』や『釈摩訶衍論』に説かれる本覚思想に限定して論ずべきであると思えます。何でもかんでも本覚思想というのではなくて、大日如来の遍一切処の思想、五智五仏の性具の思想、心性蓮華の思想、金胎両部の曼荼羅思想というように分別して使い、これらの密教教義が『起信論』や『釈摩訶衍論』に説かれる本覚思想とどのように結びついて展開していったかを論究することが大切です。このような密教教義が、円密一致を標榜する日本天台に流入し、天台本覚思想の形成に多大な貢献をしたことは事実です。思想史の流れとしては、竜樹から智顛へと続く実相論の流れに対して、『起信論』から華嚴教学、そして密教教学という縁起論の流れを考えるべきであり、華嚴教学における「真如」や「一心」を根源とする思想が、密教教学における大日如来を根源とする思想へと展開していったと考えるべきでしょう。万象は真如の顕現したものであるとする華嚴の性起説の思想的系譜の

上に、万象は大日如来の顕現したものであるとする密教の曼荼羅思想を位置づけることができます。密教で説かれる心性蓮華説も、思想的系譜としては、華嚴の「一心」や「靈知」という心を重視する思想に連なるものであり、天台本覚思想で説かれる「心性本覚説」や道元が批判した「心常相滅論」も、その思想的系譜の中で考えるべきであると思います。

日本天台は、祖師の最澄が、実相論の智顛教学に縁起論の華嚴教学や密教教学を摂取したことにより、実相論と縁起論の混交論として展開していきます。しかも安然是、最澄が用いなかった『釈摩訶衍論』を用いたことにより、安然から「本覚」という用語が頻出するようになります。従って日本天台における本覚思想の展開は、この安然から本格的に始まったと考えてよいでしょう。安然が引用した「本覚讚」が天台本覚思想の形成に大きな影響を与えたことは、すでに指摘されている通りです。日本天台の特色である、実相論と縁起論の混交論は、その後、「心性本覚思想」「本覚真如思想」「還同本覚思想」というように、いづれも「本覚」の語の入った思想として論じられていきますので、そのような思想を総称して「天台本覚思想」と呼んでいるのです。「心性本覚思想」は、『五部血脉』や『牛頭法門要纂』などに説かれ、裕慈弘先生は、道元の「心常相滅論」批判はこのような天台本覚思想を意識

本覚思想と本迹思想(花野)

三九

本覚思想と本迹思想(花野)

四〇

に値いて、始めて本有の知見を開くなり。故に天台の立行をば、果満の内証とも云い、本仏の行因とも釈せり。因位は仏知見にあらずと云うこと、偏にこれ始覚始成の仮説にして、本覚の実談にはあらず」(旧仏全一七卷九八頁)

「貪嗔癡の三毒念念統起する、これ法性三諦の統起なるが故に、衆生の当体即ち仏なり。……仏に二義あるなり。一には始覚断迷の仏は三毒を起すべからず。二には本覚の実仏は衆生の当体が本有の仏果なり。この仏は縦い三毒を起すとも相違あるべからず。……摩訶止観の本意は、貪体即ち覚体なるを本覚の理と名づくるが故に、三毒の当体即ち仏体なり」(九八頁)

と述べられています。ここで説かれる本覚思想は、『起信論』に説かれる真如縁起の本覚思想ではなくて、まさに『三十四箇事書』に説かれる煩惱即菩提の本覚思想です。

智顛教学においては、すでに述べましたように、煩惱を断じて菩提を証する思想を別教、煩惱を断じないで菩提を証する思想を円教、というように分別しています。円教教理においては、『煩惱を断ぜずして涅槃に入り、五欲を断ぜずして諸根を淨む』と言われますように、教理的には煩惱は「不断」ですが、現実には止観の修行によって煩惱を「断」していかなければ、理即から名字即、名字即から観行即、観行即から

してなされたものであろう、と推測されました。「本覚真如思想」については、すでに述べましたように、『本覚讚釈』や『真如観』などに説かれています。また『還同本覚思想』は、『自行念仏問答』や『三十四箇事書』などに説かれています。『真如観』に説かれる「本覚真如の理に還る」という思想も、この還同本覚思想の一種と言えましょう。このような実相論と縁起論の混交論に基づく本覚思想に対して、本来の天台実相論に基づく本覚思想を鼓吹したのが皇覚の『三十四箇事書』です。『三十四箇事書』には、「還同本覚」の用語も見えませんが、「理顕本」「事常住」「事実相」「無作三身」「四句成道」「煩惱即菩提」「生死即涅槃」など、いずれも智顛の実相論に基づいて本覚思想が論じられています。智顛の諸法即実相論は、「理」において凡仏の平等を言うだけで、「事」においては始覚のための修行が必要でした。凡仏平等の実相論を「事」の現実にまで徹底し、地獄は地獄ながら、餓鬼は餓鬼ながら、改変せず、法爾自体実相なりと説くのが『三十四箇事書』です。『三十四箇事書』に本覚の語はあまり使用されていませんが、天台本覚思想というと、煩惱即菩提の実相論に基づいた、このような思想を指しているのです。

その後の中古天台教学は、この『三十四箇事書』に説かれる思想をベースに展開していきます。たとえば『漢光類聚』には、「円家の意は、理即は本有の仏体、名字即より知識経巻

相似即へと進んでいけません。ただし円教の断惑は、別教のように煩惱に別体があつてそれを断ずるのではなく、諸法の実相を覚れば、煩惱に煩惱として認めるべきものがなくなります。それを断惑と言うのですから、円教の断惑を「不断の断」と言うのです。すなわち教理としては「不断煩惱」なのですが、現実には「断煩惱」の実践が要請されていることがわかります。ところが日本の天台本覚思想になると、その円教教理(諸法即実相論)を「事」の方向に徹底して、「事常住」を説き、「三毒の当体即ち仏体なり」と論じたのです。私には、天台本覚思想は法相教学や密教教学に対抗していく中で、煩惱即菩提の円教教理を徹底していった結果、到達した一つの「教理」であると思っています。すなわち、天台本覚思想は思想そのものが墮落しているのではなく、そのような思想(教理)を盾にとって、造悪無礙の振舞いをした人達が墮落しているのです。むしろ天台本覚思想は、仏身論や成仏論が展開していく中で、大乘仏教が到達した究極の思想であると言えます。それは、現実から遊離した観念理論の遊戯という面もありますが、島地大等先生が「仏教哲学時代に於ける思想上のクライマックス」と言われているのも一面の真理である、と私は思っています。

以上、私なりに天台本覚思想の源流と展開についてまとめてみました。それでは、次に移ります。

レジュメを見て下さい。袴谷先生の『法然と明恵』(三二六頁)には、次のように述べられています。

「松本博士の「基体説」の六つの規定を全面的に取り入れた上で、若干の補足と二つの規定を加えて、計八つの規定によって「本覚思想」を定義するに至った。以下にそれを示すが、松本博士がLで表わした箇所は「本」にSで表わした箇所は「迹」に置き換えてある。これは、「本覚思想」とは、これらの規定に従ってもらった上では、従来用いられている「本迹思想」とされても構わないという考え方による。

- (1) 「本」は「迹」の基体 (locus) である。
- (2) 故に、「本」は「迹」を生じる (原因である)。
- (3) 「本」は単一であり、「迹」は多である。
- (4) 「本」は実在であり、「迹」は非実在である。
- (5) 「本」は「迹」の本質 (atum) である。
- (6) 「迹」は非実在ではあるが、「本」から生じたものであるから、また「本」を本質とするから、ある程度の実在性をもつ、または、実在性の根拠をもつ。【その際、「迹」が「本」そのままの顕われにはかならないと見做されるなら、「迹」はそのままで一挙に実在と肯定される。】

本覚思想と本迹思想(花野)

本覚思想と本迹思想(花野)

た上で、本覚思想を定義するに至った」と述べられています。繰り返し言いますが、それならば何も本覚思想という名称を使わなくても、基体説と言えよいのです。<sup>18</sup> 袴谷先生が本覚思想という名称を使われるから、本覚思想の議論が噛み合わなくなっているのです。また、「本覚思想とは、これらの規定に従ってもらった上では、従来用いられている本迹思想とされても構わない」と述べられています。袴谷先生は、『起信論』に説かれる本覚思想と言われながら、『起信論』には全く説かれていない本迹思想をもって本覚思想を定義されているところに問題があります。『起信論』の本覚思想は、本迹思想ではなくて、真如縁起思想です。本迹思想と本覚思想が結びついてくるのは、日本の天台本覚思想になってからで、そこでは迹門が始覚に、本門が本覚に配当されています。迹門の仏は始成正覚の仏であるから「始覚」、本門の仏は久遠実成の仏であるから「本覚」、これが基本的な考え方です。従って本迹思想を言い換えるならば、本覚思想ではなく「本始思想」と言わなければなりません。また袴谷先生は、「従来用いられている本迹思想」と言われていますが、従来、誰によって用いられている本迹思想なのでしょう。か。

袴谷先生の本迹思想の規定は、智顛の六重本迹の説で言えば、「理事本迹」に当たると思います。ただし、ここで注意す

顕本」や「事常住」を含意しようとしたためである)

- (7) 「迹」は「本」によって無条件に包括されている。
- (8) 「迹」は言葉によって表現できるが、「本」は言語表現を超えたものである。

袴谷先生はこのように説かれています。しかし、すでに述べたように、本迹思想は基本的には仏身論です。日本の本地垂迹説においても、仏菩薩の本地と垂迹が論じられています。その思想的源流をたどれば、智顛の「本迹は身に約し、位に約す」という説にたどりつきます。智顛教学においては初住以上が仏ですから、初住位から妙覚位までの「位」に約し、仏の「身」に約して、本地と垂迹が論じられているのです。妙覚は完全な仏ですから、仏以外の言い方はできませんが、初住から等覚までは仏とは言っても、まだ修行途上ですから、菩薩とも言い換えることができます。われわれにとつて身近な信仰対象である菩薩や、日本の神の本地をめぐって議論がおこり、ひいては日本の神の方が本地であるという反本地垂迹説まで唱え出されました。法華経の寿量品に説かれる開近顕遠の説を基として、迹門と本門という分別がなされ、天台教学も日蓮教学も、さらには本地垂迹説も、その解釈の上になり立っているのですから、袴谷先生にはどうか、その「本迹思想」の伝統的な定義を尊重して頂きたいと思います。

袴谷先生は、「松本博士の基体説の規定を全面的に取り入れ

四一

四二

べきは、すでに何回も述べましたように、智顛教学は空の思想に基づいた実相論(相即論)であって、縁起論ではない、ということとです。袴谷先生は、『起信論』の真如縁起論をイメージされて、「本覚思想」や「本迹思想」を規定されているようですが、学問に混乱を生じさせるような言い方をしないで、率直に真如縁起論とか基体説とか、言って頂きたいと思えます。智顛は理事本迹を示して、次のように述べています。

「理事に約して本迹を明かすとは、無住の本より一切の法を立つ。無住の理は、即ち是れ本時の実相真諦なり。一切の法は、即ち是れ本時の森羅俗諦なり。実相の真本に由りて、俗迹を垂れ、俗迹を尋ねて、即ち真本を顕わす。本迹は殊なりと雖も、不思議一なり。故に文に云わく、一切の法を觀するに、空如実相なり。但だ因縁を以て有り。顛倒より生ずるのみと云云。』(『法華玄義』七六四b)

『起信論』に説かれる真如縁起論の場合は、基体が「真如」でした。智顛の場合は、竜樹の空の思想に基づく実相論です。から、基体はありません。「本」も「理」も基体ではなく、畢竟すれば空なのです。智顛は、一切の法は空如実相であり、本迹は不思議一(相即論)であると言っています。智顛の実相論においては、本時の実相真諦と本時の森羅俗諦は相即して不二であり、そのような不二(空)なるあり方を諸法即実相と言っているのです。従って、智顛の実相論には、「真如は

実在であり、万象は真如から生じたものである」というような縁起論の思想構造はありません。「無住の本より一切の法を立つ」という文も、一切諸法は空なるあり方において存在している、という意味です。この文は維摩経の文ですが、維摩経には空の思想に基づいた不二法門が説かれています。智顛は維摩経に説かれる不二法門を空の思想（実相論）として理解しています。木村宣彰先生も次のように述べられています。

「(維摩) 経の趣旨はあくまでも「衆生」は無自性で「空」であることを説き明かそうとしている……もし「衆生空」であるとすれば、菩薩は「衆生」に対してどのように慈悲を行じたらよいのか。……結局、菩薩は「無住を本とす」べきであるというところに到達する。しかればその「無住」はいつたい何によって得るのかという疑問が生ずるのは自然である。そこで文殊菩薩はさらに「無住は何を本となすのか」と問うことになる。これに維摩は「無住は則ち本無し」といい、さらに「無住の本より一切法を立つ」と教えている。……菩薩が「空」「不二」を体得すれば、おのずから「道法を捨てずして凡夫の事を現す」とか、「無住の本より一切の法を立つ」というようように「是非斉観」することができるようになる。世間の善悪や是非という分別・相対を超えた根源的な立場に至れば、煩惱の生死海における「非道」も、濁悪の俗世間の「非

本覚思想と本迹思想(花野)

四三

道」も、それがそのまま「仏道」となるのである。換言すれば「仏道」即「非道」の「不二」の世界において成り立つのである。「無住の本」というのは、結局は「空」「不二」の世界であり、そこに至って「非道」即「仏道」が顕現することになる。僧肇は、「七住」の階位に至ってはじめてそれが領解できると考えている」(『注維摩経序説』二〇〇頁・二一六頁)

智顛の実相論においては、「理」や「本」という基体から諸法が生ずるのではなく、あらゆる存在は空というあり方において円融相即しており、従って理事不二・本迹不二となります。維摩経の場合もそうですが、対概念を不二と言うのは、空なるあり方を、そのように言っているのです。『維摩経』は唯識経典でも、如来藏経典でもありません。従って、その文章表現がどうであれ、基体説ではなく、空の思想を説いている、と私は理解しています。<sup>20)</sup>

ちなみに『起信論』に説かれる真如縁起論を、体(真如)と用(諸法)の関係においてとらえる学者もいますが、智顛の実相論においては、体用不二・俱体俱用であることは言うまでもありません。智顛教学においては、体用論は真如論ではなく、仏身論において述べられています。智顛が引用した僧肇の本迹思想については、木村先生が、

「『注維摩経』を通観するに、僧肇は「本迹」の考えを導

本覚思想と本迹思想(花野)

四四

入して経文を解釈している。僧肇は「仏の出現」や「色身の応現」を、「本」である「法身」が……「迹」である「仏身」として応現するものとなっている」(前出書二四五頁)

と述べられています。智顛は、体用本迹について次のように述べています。

「体用に約して本迹を明かすとは、昔、最初に修行して理に契うに由りて、法身を証するを本と為す。初めて法身の本を得るが故に、体に即して応身の用を起す。応身に由りて、法身を顕わすことを得。本迹は殊なりと雖も、不思議一なり」(七六四c)

本より迹を垂れると言っても、智顛教学は実相論ですから、流出論的な体用論ではありません。本迹の仏身は相即して不二であり、俱体俱用であり、不思議一である、と言っているのです。湛然も円融相即論の立場から、「三身は並常にして、俱体俱用なり」(『法華玄義釈籤』九一九a)と論じています。

本迹思想について、袴谷先生が示された(8)の規定に関しても、智顛は「理教本迹」として、次のように述べています。「理教に本迹を明かすとは、即ち是れ本時に照らす所の二諦は、俱に不可説なるが故に、皆な本と名づくるなり。昔、仏は方便もてこれを説く。即ち是れ二諦の教なり。教を名づけて迹と為す。若し二諦の本なければ、則ち二

種の教なし。若し教迹なくば、豈に諦の本を顕わさん。

本迹は殊なりと雖も、不思議一なり」(七六四b)

智顛の本迹論においては、言語によって表現される教(迹)と、言語表現を超えた理(本)は相即して不二である、と説かれています。仏は、不可説の理を可説の教として説いたのであり、われわれは、仏の教を通してしか実相の理に至ることができないのです。

僧肇や智顛と同じように、吉藏の本迹論も、基本的には仏身論です。吉藏は、各種経論に説かれる仏身論の不同を本迹開合の四句分別によって体系的にまとめあげました。智顛にしても、吉藏にしても、その思想的基盤は竜樹の空思想にあります。

そのことは、日蓮の仏身論と比べてみると、よくわかると思います。日蓮は、智顛のように、本迹の仏身を絶対的(空)に見て、その不二を主張することなく、相対的(有)に見て、その勝劣を主張しました。日蓮は法華本門仏を常住なる絶対者として実体視し、行者に相対する本尊(本仏)を立てて、唱題を勧めます。対して智顛の場合は、止観を修して、即空即仮即中の理(空)を証得することを目指します。日蓮は、法華本門仏の絶対性(相対的絶対)に信仰の基盤をおきましたから一仏主義ですが、智顛は、諸法即実相の理(空)の絶対性(絶対的絶対)に止観の基盤をおきましたから、多仏主

義となるのです。吉蔵について言えば、吉蔵は、仏身は空有の四句、常無常の四句、辺無辺の四句によってとらえられない存在であり、言語を超えた究極的な仏身を体妙といい、体妙でありながら言語をもって説く仏身を用妙というと言っています。このような吉蔵の仏身の体用論を、『起信論』に説かれる真如の体用論と同一視することはできない、と私は思っています。文章的にまぎらわしい表現があったとしても、基本的に三論教学は竜樹の空思想に連なる実相論ですから、『起信論』の体用論(随縁論)より、智顛の体用論(相即論)に近いと考えるべきでしょう。<sup>2)</sup>

次のレジュメに移ります。

袴谷先生の「法華経と本覚思想」(駒沢大学仏教学部論集)二一号二二九頁)

「私は、この松本氏の問題提起を全面的に肯定した上で、先年、明確に dhātu-yāda の構格を示す『維摩経』を仏教経典ではありえないと断言する見解を公けにした。……『維摩経』と『本覚思想』とは、全く思想的構格を等しくしていると言つてよいであろう。現に、田村芳朗博士を編者の一人とする最新刊の仏教用語辞典では、『本覚思想』の項目が『維摩経』に基づきながら……説明されているのである。……智顛に由来する「天台」の思想は紛

本覚思想と本迹思想(花野)

四五

本覚思想と本迹思想(花野)

見做すわけにはいくまい。……本経(法華経)にたいする「本迹」の科文の創始を智顛に帰して自明のこととするのはむしろ危険なことかもしれない。その上、『法華経』と『本覚思想』とは論理的に真向から対立しているといふ見做している私にとっては、『法華経』だけを正しいと選び取った智顛を信じれば、彼が僧肇など見向きもしなかったと論証される方がむしろ都合なのであるが、今は自分でそれを証する余裕も能力もないので、一応は、『本迹』の科文は智顛のものであるとして話を進めることにしたい。……仮に僧肇由来の「本迹」説を採用したのが智顛その人であったとしても、彼がそれに魂を売り渡してしまったことはなく、あくまでも『法華経』を忠実に選び取っていたことを思うべきである」。

袴谷先生の「批判仏教」の態度は、良く言えば「主體的、悪く言えば非常に「主観的」です。「本覚思想は仏教に非ず」「如来蔵思想は仏教に非ず」「唯識思想は仏教に非ず」と主張されていますが、私はそのような主観的な価値判断を避けて、仏教思想の展開史をできるだけ客観的に論述することを心がけています。従つて私からすれば、本覚思想も仏教であり、如来蔵思想も仏教であり、唯識思想も仏教であり、そのような思想や信仰の展開そのものが仏教である、と思つています。「大乘仏教は仏教に非ず」と言う人からすれば、法華経は仏教

れもなく仏教であるにもかかわらず、「本覚思想」は仏教では全くありえない……『大乘起信論』が突如として中国仏教界を風靡するようになる以前に、そのインド的前駆思想とでもいふべき『維摩経』を愛玩し中国土着の老荘的伝統の容認を根本的に改めることをしなかつた僧肇は仏教者とはいえないながら、本質的には全く老子の「道」の觀念に立脚していたにすぎないのである。……その彼の非仏教的「本覚思想」の完璧な前駆思想といふべき理論こそ「本迹(跡)」説にほかならない。しかも、この理論を見事に表現したものが、『注維摩詰経』の「序」に掲げられた「本に非ざれば以て跡を垂ることなく。跡に非ざれば以て本を現わすことなし。本と跡とは殊なりと雖も、而も不思議一なり」という有名な句なのである。

この僧肇の非仏教的「本迹」説を真直ぐに継承したのが吉蔵であり、……他方、智顛は僧肇の有名な句にしばしば言及しながらも、あくまで仏教としての『法華経』にこだわつたために、むしろ導入された「本迹」説の方が脱非仏教化を企るべく複雑に微妙に変化していくこととなつた。……この「迹」と「本」との関係を、例えば僧肇の「本迹」説に見られるように、一なる後者から多なる前者が派出し、また前者が後者に没入するという、私の規定する「本覚思想」のような単純な二系列の関係と

四六

経典ではありませんが、法華経を仏教経典とする人からすれば、維摩経も阿弥陀経も仏教経典です。法華経には真理が説かれているから仏教経典と言え、ほかの経典には真理が説かれていないから仏教経典とは言えない、という人がいれば、それはその人の主観的な信仰(信念)告白であつて、決して客観的な学問とは言えないと思つています。袴谷先生の所論は、本人の好き嫌いの感情や、信仰、信念、価値観、真理観といった主観的な要素が大きなウエイトを占めているように感じられます。袴谷先生の提唱される「批判仏教」とは、今日の仏教研究の主流をなす、客観性(悪く言えば客体性)という無味乾燥の学問を捨てて、仏教者としての主体性をとりもどし、仏教者の視点から果敢に仏教の意味や意義を問い直していく学問態度のように思われます。しかし、客観性の欠如した学問は、どうしても昔の宗学のような独善主義に陥つてしまいます。「誰が何と言おうと、自分はこう信ずる」と言われれば、それ以上、議論は噛み合いません。袴谷先生が、「法華経だけを正しいと選びとつた智顛を信じれば(智顛がこんなことを述べるはずがない)」というようない方をされるのは、まさに袴谷先生の「批判仏教」の学問態度を物語つていると言えましよう。単なる主観的な信念(信仰)の告白ではなく、できる限り客観性を心がけながら、しかも仏教者としての主体性をもって、学問をしていくという態度が大切

なことは、はじめに述べた通りです。ちなみに田村先生は、袴谷先生のように維摩經に説かれる不二法門を基体説と見て岩波『仏教辞典』の「本覚思想」の項目を執筆されたわけはありません。むしろ反対に、空思想の展開として論述されているのです。<sup>23)</sup>「本迹思想」についても、僧肇や智顛や吉蔵の著作（文献）に即して正確にその思想を理解した上で、論述すべきであると思います。本覚思想イコール本迹思想ではないことは、すでに述べた通りです。

同じく袴谷先生の「善悪不二、邪正一如の思想的背景に関する覚え書」（駒沢短期大学研究紀要）三〇号一八九頁）

「本迹思想の眞の淵源は、僧肇の『注維摩詰經』の冒頭の次のような言明に求めることができる。「非本、無以垂迹。非迹、無以顯本。本迹雖殊、不思議一也」。この本は、「本源」であり「所依」であり、「一」であり「包括するもの」であり「離言」であるが、「迹（跡）」は、「派生」であり「能依」であり「全」であり「包括されるもの」であり「可言」である。かかる「本迹思想」は、我が国においては、安然の『真言宗教時義』の四一教判において確立されたと見做しうるが、これに関しては末木文美士『平安初期仏教思想の研究』二一五―二三九頁を当面は参照されたい。ただ、私は近々稿を改めて、安然の本著作を「本覚思想」（本迹思想）もしくは「全一思想」の

本覚思想と本迹思想（花野）

観点から考察し直したいと希っている」。

袴谷先生は、僧肇の本迹論をこのように理解されています。しかし、すでに述べましたように、木村宣彰先生はこの文を仏身論で解釈されています。智顛の所説を見ましても、本迹論は基本的には仏身論です。袴谷先生が、僧肇の本迹論をこのように解釈されるのは、どのような根拠に基づいているのでしょうか。安然の思想についても、浅井円道先生のように「真如論」「本迹論」「成仏論」「教判論」「本覚論」というように分別して論ずべきであると思います。袴谷先生が独りよがりの本迹論の定義をもって安然の思想を論述されても、他の学者と議論の噛み合うことは決してないでしょう。

それでは次のレジユメに移ります。

松本史朗先生の「書評・袴谷憲昭著『法然と明恵』（駒沢大学仏教学部論集）一九号四六八頁）

「一九八五年以来、「本覚思想」という用語を用いられている袴谷氏は、今回もまた、「本覚思想」の定義を試みられた。「今回も」というのは、氏の定義が幾度か変わったように思えるからである。……現在の私は、「本覚思想」という用語自身の妥当性について疑問をもっている。袴谷氏の「本覚思想」の八つの規定を見ても、「本覚思想」の図を見ても、そこに「覚」の語は全く現れない。従っ

四七

本覚思想と本迹思想（花野）

四八

て、これは氏自身が認めておられるように、「本覚思想」というよりむしろ「本迹思想」の説明になっている。……最早「本覚思想」という語は、厳密な学問的議論においては、使用すべきではないというのが、私の現在の考え方である。特に「本覚思想」という語の使用に伴う弊害は、「本覚思想」に関する論議というものが、インド仏教の如来蔵思想と切り離して行われ、かつ行われうという錯覚を研究者や一般読者に抱かせるという点にあると思われる。……仏教者としてはやはり如来蔵思想という語を用いて議論をなすべきものと思われる」。

松本先生は、このように述べられています。確かに袴谷先生の八つの規定には、「覚」の概念は見当たりません。松本先生は、「それは本迹思想の説明になっている」と述べられています。本迹思想の説明にもなっていない。「基体説」と呼ぶのが、最も誤解が少なくよいと思います。

同じく松本先生の『禪思想の批判的研究』（六二―二頁）

「私は『一如』とか『不二』とかいう考え方自身、縁起説に對立するdhatu-vādaの所産であると考え……（田村博士が）、『空の相即論』が相即論の基本であるとして、空觀に「絶対一元論」の起源を認める点は、不適切であろう。少なくとも『根本中頌』には、「不二」等の語は見られないからである。田村博士は、「不二」を説く『維摩

經』を空觀に含めるが、この經がdhatu-vādaを説くことは、袴谷氏によって論証されている。『本覚思想批判』二三一―二三二頁参照。また「顕現的相即論」というものを「内在的相即論」と「顕在的相即論」の間に設定する必要があるかどうかも疑問である。さらに全体として「相即論」という概念によって本覚思想の発展を追えるかどうかも疑わしい。たとえば『涅槃經』の思想については、例えば、それを「内在的相即論」と呼ぶより、山内博士のように「仏性の内在論」と規定した方が遙かに正確であろう」。

松本先生は、このように述べられています。この中で「相即論」という概念によって本覚思想の発展を追えるかどうか疑わしい」「涅槃經の思想については、内在的相即論と呼ぶより、仏性の内在論と呼んだ方が遙かに正確であろう」という意見については、私も賛成です。しかし、後でも述べますが、松本先生の用意された「仏性内在論」と「仏性顕在論」の用語だけは、涅槃經に説かれる仏性の内在論と、思想構造としては仏性内在論に一致すると言われる日本の『真如觀』などの思想が区別できません。田村先生は、『真如觀』などに説かれる思想を特に「顕現的相即論」と呼ばれて、如来蔵思想と区別されたのです。

私は、田村先生と同じように、「不二」を説く維摩經を大乗



の空思想を説いた經典と見えています。私と松本先生の仏教に對する根本的な考え方の違いは、松本先生は「如来藏思想は仏教に非ず」と主張されていますが、私は「如来藏思想も仏教である」と思っています。小乗仏教も仏教であり、大乘仏教も仏教であり、そのような展開そのものが仏教なのであって、二乗の現実逃避的な空の思想が、菩薩の現実実践的な空の思想へと展開していったことは、決して仏教本来の思想に反する展開であつたとは思っていません。智顛の四教判を借りて述べれば、析空から体空へ、体空から中道へ（真空から妙有へ）と空の思想が展開していく過程で、維摩経が成立したと思われまふ。在家の維摩居士を主役に立てて、空に沈潜する出家の弟子をからかっているのは、現実逃避的な空の思想に對して、現実実践的な空の思想を高調しているのであり、「不二の思想」はその一つの表現であると思います。智顛は、そのような空思想の流れの上に、さらにより現実実践的な「即の思想」を樹立したのです。維摩経は、唯識經典でも、如来藏經典でもありませんから、私は田村先生と同じように、空思想の系譜の上に維摩経の不二法門を位置づけています。

松本先生のダートゥに對する考え方については、私は、末木先生の次のような指摘を支持します。

「私はダートゥを否定する無我の立場は、否定するという形でダートゥに關与していることを指摘した。ダート

本覚思想と本迹思想（花野）

本覚思想と本迹思想（花野）

という時間的因果關係が認められないことを意味する。こうしてdhatu-vadaの發生論的一元論は、「理」と「事」の間に、いかなる時間的關係も差異も欠如した絶対的の一元論に發展する。それは山内博士のいうところの「事のみが真理の全現」とみる立場である。ここにおいて仏性は、何物かに内在するものではなくて、事において全面的に顕現しているものと考えられるので、これを山内博士にならって、「仏性顕在論」と呼びたいと思ふ。」

松本先生の「仏性顕在論」は、田村先生の「顕在的相即論」の概念に近いと思われまふ。しかし、その説明を「事において全面的に顕現している」と表現されていますので、田村先生の「顕現的相即論」の概念と混乱する可能性があります。そこで、松本先生が引用された山内舜雄先生の所論を見てみましょう。

山内先生の『正法眼藏聞書抄の研究』（一三七頁）

「理顕本から事常住への論理を、仏性に当てはめれば、それは内在論から顕在論へと移行・開展するのである。理顕本の理解について、詳しく触れると、仏性常住や如来藏を説く、『涅槃経』あるいは如来藏經典群では、心性論の方面から、仏性の内在または如来藏を主張する。ここでは、永遠性を有する仏性ないし如来藏は、内在性を有するものとして、一種の可能性として衆生ないし現実の中に存在する。そうして、この内在性・可能性を橋渡

ウが否定されなければならないのは、常にダートゥに向かう必然性が人間の中にあるということである。それを完全に否定すればニヒリズムに陥る。無我や空は、一方ダートゥに安定することを否定するとともに、他方でニヒリズムをも否定する。それゆえ、仏教の無我や空は必然的に極めて不安定な構造を持つことになる。この不安定性こそ仏教が提示する人間存在のあり方である。それゆえ、松本のように、単純にダートゥを否定するのはなく、ダートゥに向かわざるを得ない傾向性とそのダートゥに安定できない不安定性を認めるべきだというのが、私の考えである」（『鎌倉仏教形成論』三八四頁）。

次に同じく松本先生の『禅思想の批判的研究』（五九一頁）

「（仏性内在論は）dhatuという基体が原因となって万物を生じるといふ發生論的一元論であり、その限りにおいてdhatu（能生）と万物（所生）が一応区別される点に、二元論的性格を残していた。しかるに中国においてこの二者を「理」（理法）と「事」（個物）として把握したとき、この二元論的性格は払拭されることになった。というのも、「理」は「事」に貫通していると考えられるからである。「理」が「事」に貫通しているということは、「理」と「事」が同時であること、つまり、両者に能生と所生

四九

五〇

しとして、現実（煩惱）と理想（菩提）との相即を説く。その意味で、内在的相即論とも云つべきものである。……理想の世界における永遠の真理・仏性と、現実の世界における衆生・差別現象との相即を、あくまでパラレルに説くのが理顕本の特徴であつて、理事相即とはこの意味である。……中国天台における理事の相即不二は、まさにこの範囲のものである。ところが、理顕本の真意は、このような意味ではない。理が事に出て、理が事に顕現されていることの強調から、事そのものの重視とはなつて、ここに事常住・事実相が絶対肯定されるに到る。……これを田村芳朗氏は、顕現的相即論と呼んでいる。が、天台本覚思想論でも、かくの如く、能所の対立を無みした事の絶対的一元論が存するのである。相即不二論は、その極致に達したといつてよい。詳しく云うと、現象即真理を、能所相對の上に、主客相對してバランスをとつて論理的に説くのが、顕在的相即論である。顕現的相即論になると、能所相對を超えての、事の絶對的一元論のみとなる。……真言密教において、華嚴の終極の事事無礙は、単なる理論から見事に具象化されて、それは即事而真にまで到っている。ここでいう顕現的相即論といえよう。この密教の思想的背景を見逃してはならない。顕密一致を建前とする台密では、とうぜん顕教からの即事

而真がとかねばならない。これが理顕本であり、事実相・事常住という絶待的一元論ともいえよう。単なるこれが理論でなく、密教の事相によって、具体的に支えられているところに強味があるのである」。

山内先生は、このように述べられています。しかし、この文章は誤植が多いのか、本人の誤解によるものなのか、わかりませんが、内容が非常に不正確です。田村先生の言われる理顕本は、内在論ではなく、顕現論です。また如来藏思想は、煩惱と菩提の相即を説いていません。現象即真理を、能所相対の上に説くのは、田村先生の用語を借りれば顕現的相即論です。能所相対を超えた事の絶対的一元論は顕在的相即論です。「即事而真」も密教教学ではなく、本来は天台教学で説かれる思想です。

松本先生はこのような山内先生の説にヒントを得て、「仏性内在論」と「仏性顕在論」という造語を考えつかれました。そして、「結論として言えば、前期の道元の思想的立場を……「仏性顕在論」による「仏性内在論」の否定と見ることができらるであろう」「つまり、道元は、徹底した本覚思想によって、いまだ徹底していない本覚思想を批判したことになるのである」(『道元思想論』三五頁・二七頁)と述べられています。松本先生は自ら「本覚思想」という語は、厳密な学問的議論においては使用すべきではない(前出)と言いながら、このよう

本覚思想と本迹思想(花野)

五一

本覚思想と本迹思想(花野)

五二

に限定してもよいとの考えのようです(『最近の道元禅師研究に想う』三二頁)と述べられ、松本先生は、「この紹介は適切ではない」と言われていますが、はたして松本先生の「いまだ徹底していない本覚思想」「仏性内在論」とは、具体的にどのような思想を指しているのでしょうか。南陽慧忠が批判したような中国の思想でしょうか。それとも日本の天台本覚思想でしょうか。もし前者であるとするならば、それを本覚思想と呼んで学問に混乱が生じないでしょうか。もし後者であるとするならば、仏性内在論という用語で曹洞宗外の学者はどのような思想を想像するのでしょうか。田村先生は①と②の思想を区別するために、「顕現的相即論」という造語を考えられたのです。山内先生にしても、松本先生にしても、「顕現」と「顕在」の用語の差異が十分に分別されていないように思われます。田村先生によれば、②の天台本覚思想が「顕現」、③の天台本覚思想が「顕在」です。②の天台本覚思想は、真理が事(事象)において全面的に顕現していると説く絶対的一元論ですが、そこにはまだ顕現した真理と顕現された事との能所の差が残っています。③の天台本覚思想は、事こそ真理の生きたすがたであり、事をはなれて真理はないと説く絶対的一元論で、そこには真理と事との能所の差はなくなっています。松本先生の「仏性内在論」の用語では、どうしても如来藏思想や『起信論』の「本覚内在論」をイメージしてし

に曖昧なまま「徹底した」とか「徹底していない」とか、本覚思想という語を用いて論じられています。より厳密に本覚思想を定義すれば、すでに述べたように、大きく分けて三つの思想構造の違いを分別しなければなりません。

①『起信論』に説かれる本覚内在論

②『真如観』などに説かれる流出論的な本覚思想

③『三十四箇事書』などに説かれる事常住の本覚思想

田村先生は、②と③の思想を「天台本覚思想」、それ以前の思想を「先駆的な本覚思想」というように分けられました。さらに②の思想を「顕現的相即論」、③の思想を「顕在的相即論」と呼ばれています。裕先生は、道元の「心常相滅論」批判を、『五部血脈』や『牛頭法門要纂』に説かれる天台本覚思想、すなわち②の思想ではないか、と推測されました。松本先生の「仏性顕在論」、すなわち「徹底した本覚思想」とは、③の思想であろうと思われませんが、それでは「仏性内在論」、すなわち「いまだ徹底していない本覚思想」とは何か、ということになります。「いまだ徹底していない、仏性内在論の本覚思想」と聞けば、私などは言葉のイメージからして、①の『起信論』に説かれる本覚内在論を想定してしまいます。石井修道先生は、「(道元の)『弁道話』の一文が、日本の叡山の本覚思想批判であったかどうかは問題であり、松本史朗先生も最近、その批判の内容は南陽慧忠が批判する中国の南方禅

まいますので、もし松本先生が「いまだ徹底していない本覚思想」という言葉に、『真如観』などに説かれる天台本覚思想を想定されているのであれば、さらに別の用語を考えて頂きたいと思います。

最後に、もう一度、私の講演の趣旨を述べて、終わりにしたいと思います。

従来、本覚思想と言えば天台本覚思想を指しており、島地大等先生、裕慈弘先生、田村芳朗先生をはじめ、宇井伯寿先生、浅井要麟先生、執行海秀先生、大久保良順先生、浅井円道先生、末木文美士先生、大久保良峻先生、それに私も含めて、本覚思想の概念をほぼ共有し、議論が噛み合っていました。ところが袴谷憲昭先生が、『本覚思想批判』と題する著書を出版されたことにより、本覚思想の定義に混乱が生じて、議論が噛み合わなくなりました。こういう場合、一つの方法としては、袴谷先生の個人的な定義を無視して、従来通りの定義を共有する学者間で、さらに議論を深めていくというありかたが考えられます。この方法をとっておられるのが大久保良峻先生ですが、それだと曹洞宗の学者からクレームがつけられることとなります。曹洞宗内部の宗学論争として、教団特有の論理や定義をもって本覚思想を論じられるならば、われわれ教団外の者は「どうぞ、ご自由に」というしかあり

ませんが、仏教学者として、もしくは思想学者として、ともに論じ合おうと思えば、論理や定義を共有する学術的な土俵に登る必要があります。たとえば、道元の思想を教団の中だけしか通用しない論理や定義をもって述べれば、それはただの信仰の学（宗学）でしかありませんから、教団外の学者からすれば、その土俵の中に入ってまで議論をしようとは思いません。しかし、道元の思想を広く仏教学や思想史学の土俵に開放して論ずれば、仏教思想の展開史上に道元の思想をどのように位置づけるかをめぐり、教団の内外を問わずに議論することができません。その場合は、宗学者の方が仏教学や思想史学の土俵に登らなければならないと思います。その意味からも、むしろ私は、袴谷先生の方が独りよがりの本覚思想の使い方をやめて、基体説とか全一思想とかの用語で論じて頂きたいと願っています。さらに袴谷先生は、本覚思想はすでに『起信論』に説かれているとして、「天台」を冠しない本覚思想であると言われていますが、『起信論』には全く説かれていない本迹思想をもってこれを定義されているところに問題があります。

袴谷先生の「本覚思想批判」が、あまりにもセンセーショナルな話題を学界に投げかけましたので、そのような袴谷説をふまえて、本覚思想の展開をもう一度整理しなおそうと苦勞されているのが、末木文美士先生です。末木先生は、本覚

本覚思想と本迹思想（花野）

五三

本覚思想と本迹思想（花野）

五四

に、絶対的な真如が現象世界に随縁するが故に、現象世界をそのまま絶対と肯定する論理です。もう一つは、智顛の諸法即実相論が展開して成立した、『三十四箇事書』に説かれるような、現象世界をそのまま絶対と肯定する論理です。後者の思想は、もともと智顛教学にそなわっていた円教理論で、煩惱即菩提、生死即涅槃、一色一香も中道に非ざるはなく、一切衆生も仏身（法身）に非ざるはなく、衆生と仏は全く等しい。知礼の言葉借りて言えば「当体全是」であり、天台本覚思想の「当位即妙」「自然法爾」「十界常住」「本門事常住」の思想へと展開するものです。末木先生は、「謡曲の中の本覚思想」と題して、「もとより魔仏一如にして、凡聖不二なり」「提婆が悪も観音の慈悲。槃特が愚痴も文殊の智慧。悪というも善なり。煩惱というも菩提なり」（『解体する言葉と世界』二一〇頁）という文を引用されていますが、そこに「本覚」の語は見当たりません。それは『起信論』の本覚思想ではなく、智顛の諸法即実相論の系譜に連なる本覚思想だからです。智顛自身においては、教理の上から言えば凡仏は平等ですが、現実においては凡仏の差別があるとして、六即の教義を説いていることから、円教教理の凡仏平等義と現実実践の凡仏差別義のバランスがとられていたことは明らかです。このバランスがくずれてくるのは、とりわけ日本天台に至ってからで、空海の即身成仏論に対抗して、次第に成仏の階位が下げられ

思想をAとBとに分け、本覚思想Aを日本中世天台で展開した、いわゆる天台本覚思想とされています。そして、「その特徴は、凡夫のあり方を含めて、現象世界をそのまま絶対と認めるところに求められる。ところが、この意味での本覚思想は必ずしも「本覚」の概念を中心的に含まない場合がある。たとえば、天台本覚思想の代表的な文献とされる『三十四箇事書』では「還同本覚」のような表現は見えるものの、ほとんど「本覚」という術語は重要な役割を果たしていない。したがって、それを本覚思想と呼ぶのが適当かどうか、なお議論の余地があるが、今日、その用語が定着している。これを本覚思想Aと呼ぶことにする」と述べられています。末木先生はさらに続けて、「本覚という語をキーワードとして展開する思想を広く本覚思想と呼ぶことがある。この場合は「本覚」という術語の変遷を追うことによって、仏教思想史の一面を明らかにすることができる。これを本覚思想Bと呼ぶことにする」（『本覚思想と密教』シリーズ密教（4）『日本密教』所収）と述べられています。

本覚思想が、凡夫のあり方も含めて、現象世界をそのまま絶対と認める思想であることは、私も異論がありませんが、その場合、すでに述べたように、二つの思想構造の違いがあることに注意しなければなりません。一つは、『起信論』や、華嚴の性起説や、安然の真如論の思想的系譜にみられるよう

ついいは名字即成仏論、理即成仏論が主張されるようになりました。これがいわゆる天台本覚思想と呼ばれるものです。成仏論のみならず、仏身論についても、密教の大日如来常住論に対抗して、自然覚了仏が主張されるようになり、それは本来自覚仏、すなわち本覚仏であり、五百塵点劫の事蹟本に対して、無始無終・本有常住の理蹟本が主張されるようになりました。理蹟本はそのまま事常住ですから、あらゆるものが無作三身の当体として絶対肯定され、仏身の本覚（常住）はそのまま衆生の本覚（常住）となったのです。すなわち天台本覚思想は、成仏論の展開、仏身論の展開にもなっており、あくまで天台教学の発展上に成立するのです。勿論、『起信論』や『釈摩訶衍論』の本覚思想が日本天台に取り入れられて、「本覚真如」「心性本覚」「還同本覚」などの思想が成立します。そして、そのような縁起論と実相論の混交論の天台本覚思想のあとに、『三十四箇事書』に見られるような純粹な天台実相論に立脚した本覚思想が成立するのです。理蹟本や事常住、無作三身や理即成仏、本迹勝劣や四重興廢などの、いわゆる天台本覚思想は、ことごとく天台教学の思想構造の上に成立していることを知らなければなりません。『漢光類聚』や『法華略義見聞』、『二帖抄』や『八帖抄』、『等海口伝抄』や『文句略大綱私見聞』などの中古天台の書を読む際には、このような天台本覚思想の知識がどうしても必要となります。天台

本覚思想の研究は、文献の成立年代の問題などがあって、なかなか進んでいませんが、鎌倉新仏教祖師の思想形成を歴史的に考察する場合は、避けては通れない重要なテーマですので、是非皆さんも研究して頂きたいと思います。

以上をもちまして、私の講演を終わらせて頂きます。御清聴、誠にありがとうございました。

## 註

(1) 佐々木俊道先生は、「本覚法門とは、……土着宗教を温存する役割を担ってきたと解釈したい」「本覚思想が土着思想の教理化としてみるならば……」「土着思想の思想化とされる本覚思想等の教理的側面」「本覚思想を仏教伝来以前の土着の宗教からの連続性の上から捉え直すという方法」(「仏教土着化に関する一試論」日本仏教学会年報六六号一八九頁)と述べられていますが、私にはその意味がよくわかりません。

(2) 袴谷先生は、最新の論文「安然『真言宗教時義』の本迹思想」(「駒沢短期大学研究紀要」三一号所収)において、「基体」を「場所」に、「本覚思想」を「本迹思想」に言い換えた上で、本迹思想は「真如」と「靈魂」と「離言」を重視するが、批判仏教は「縁起」と「利他」と「言葉」を重視する、と述べられています(一四八頁)。このような「本覚思想」や「本迹思想」の定義が、他の学者と議論を噛み合わなくしているのですが、袴谷先生はそのような一方的

本覚思想と本迹思想(花野)

五五

本覚思想と本迹思想(花野)

五六

外側から附着した煩惱を客塵煩惱と言つて、両者を差別する思想構造をしています。主客一如の真如世界に無明が起こつて、妄分別の生滅世界が現出するわけですが、本来の真如世界に無明がどこから起こるのか、ということが問題になります。『起信論』では、その理由を説明しないままに、「忽然として念の起こるを名づけて無明となす」と論じています。また「無始の無明」とも言っています。無明の始源は見極められないことを言っているわけですが、論理的に言えば、如来藏真心(真如)が先にあり、これに無明が働いて妄心に転じたわけです。とすれば、論理的には真如は無始であっても無明は無始ではない、ということになります。このような『起信論』の生起の思想が天台教学に取り入れられて、「元初の一念」の思想が成立します。智顛の諸法実相論においては、法性も無明もともに空であり、法性も無明もともに無始です。故に法性と無明は無始以来、相即して平等であり、同じように凡夫と如来も無始以来、相即して平等ですから、凡夫に性として善があれば、如来にも性として悪があるということになります。ところが如来藏思想は、思想構造としては真如と無明、凡夫と如来を差別しますから、その思想的系譜に連なる華嚴の性起説においても、基本的には如来に悪があるとは言いません。如来は悪のない善なるものですから、キリスト教の神に相通するものがあります。キリスト教においても、善なる神がどうして悪を作つたのか、が問題になりました。『起信論』で無明の始源を論理的に説明できないのも、そのような思

な定義を前提にして、安然の『教時問答』の思想は「本迹思想」(「本覚思想」であるために、「批判仏教」の批判の対象となるが、(言葉を重視して)問答体で論述されている点は、「批判仏教」の評価の対象となる、と述べられています(二五一頁)。このような袴谷先生の主観的な二者分別の土俵で、私はとても議論する気にはなれません。袴谷先生の主観的な学問態度については、註の(5)(15)(16)(18)(20)(21)でも、私見を論じていますので、参照して下さい。

(3) 「理」が「無名」であることについて、智顛は「法華玄義」に、「また解して云わく、蓮華は譬えに非ずして当体に名を得と。類せば劫初には万物に名無し。聖人理を觀じて、準則して名を作るが如し。……今、蓮華の称は、是れ喩えを仮るに非ず。乃ち是れ法華の法門なり。法華の法門は、清浄にして因果微妙なれば、此の法門を名づけて蓮華と為す。即ち是れ法華三昧の当体の名にして、譬喩に非ざるなり」(七七一C)と述べています。日蓮は『当体義抄』に、「至理は名無し。聖人理を觀じて万物に名を付くる時、因果俱時不思議の法これあり。これを名づけて妙法蓮華と為す。此の妙法蓮華の法に十界三千の諸法を具足して欠減なし。これを修行する者は仏因仏果同時にこれを得るなり。聖人此の法を師と為して修行覚道し給へば、妙因妙果俱時に感得し給ふ。故に妙覚果満の如来と成り給ひしなり」(定本七六〇頁)と述べて、妙法蓮華経は理法であり、教法であり、行法であることを論じています。

(4) 如来藏思想は、本来的に清浄な心を自性清浄心と言い、

想構造からきているのです。ちなみに『天台直雜』では、「無明と法性は俱に本有か」という算題で、この問題が論じられています(天全二五卷九八二頁)

(5) このことについて、袴谷先生の最新の見解は次のようなものです。「花野前掲論文三十八頁で、『起信論』において基体となるのは、あくまで真如や法身であつて本覚ではない」と指摘されているが、私は本稿によつてもはや、*stantia & subjectum*もしくはそれらに應ずる現代西欧語の翻訳語としての「基体」以外は、「基体」を使用しないと宣言しているわけであるから、同上、三九頁で指摘されている私の「本は迹の基体である」という規定も「本は迹の場所である」と改めさせてもらった上でいえば、私は『起信論』の「場所」が「真如」であることはむしろ積極的に認めているのである。しかも、私は、その点で、「本覚」も思想構造上は全く「真如」と同じであるゆえ、「本覚」も「場所」であると主張しているにすぎないのであるが、しかし、万一花野氏のように厳格に『起信論』の「場所」を限定しなければならぬとすれば、『起信論』の「場所」は「真如」でさえなく、「一心」だと言わなければならないだろう」(「前掲論文」(註2)一八九頁)

この中で袴谷先生は、「これからは基体という言葉を使わないで、場所という言葉を使う」と述べられていますが、「基体」と「場所」とは全く同じ意味なのでしょうか。袴谷先生の今までの論文を読むと、同じ意味で用いられているようなので、もし同じ意味であるとすれば、袴谷先生が「基

体」という言葉を用いられなくても、私は用いていきたいと思っと思っています。なぜならば、「場所」という言葉より「基体」という言葉のほうが、学者間で概念を共有しやすいからです。私の『起信論』理解によれば、本文の中でも述べましたように、真如に無明が熏習して生滅の現象世界が生じ、その現象世界の内在原理として本覚が始覚や不覚の相對概念として説かれているわけですから、真如は基体であっても、本覚は基体とは言えません。袴谷先生は、「花野氏のように厳格に『起信論』の場所を限定しなければならぬ」とすれば、『起信論』の場所は真如でさえなく、一心だと言わなければならないであろう」と述べられています。このように言われると、「基体」と「場所」とは違う概念なのか、と思わざるをえません。どうも私と袴谷先生の議論が噛み合わないのです。「一心」という言葉には、誤解を生じさせるような多義を含んでいますから、古来、「一心縁起思想」とは言わずに「真如縁起思想」と言ってきたのです。

「基体」と「場所」とが全く同じ概念であるとすれば、袴谷先生の言われる『起信論』の場所は真如でさえなく、一心である」という意味がはたしてどういう意味なのか、私には理解できません。「基体」とか、「場所」とか、「本覚思想」とか、袴谷先生の個人的な概念をわれわれも同じように共有できるとは限りませんから、概念を共有できる言葉を用いて、たとえば、理智不二の法身が衆生に内在することを説く「如来蔵の思想」とか、真如に無明が熏習して生滅の現象世界が現出すると説く「真如縁起の思想」とか、生滅

本覚思想と本迹思想(花野)

五七

本覚思想と本迹思想(花野)

五八

味ですから、「本覚思想」と言わずに「虚空思想」と言えばよいのです。袴谷先生は正直に、「戦略的な意図があった(二五四頁)と告白されています。その正直さは、少なくとも不正直な学者に比べて、袴谷先生のよいところですが、学問は政治ではないのですから、そもそも学問に「戦略的な意図」をもちこむこと自体が問題である、と私は思っています。「真如」は「無為法」であり、「方法」は「有為法」です。しかし「本覚」は「無為法」ではありません。「本覚」は「不覚」や「始覚」に相對する語です。「真如」に「無明」が和合して、生滅の方法が現出します。その生滅世界の衆生に内在する本有の覚として「本覚」が説かれています。従って「本覚」は、「如来蔵」や「仏性」に近い概念と言えます。「本覚」の反対語は、「不覚」ではなく、むしろ「無仏性」と言うべきでしょう。生滅世界の衆生は、本来的には「本覚」ですが、現実には「不覚」です。従って現実の衆生は、一方で「本覚」であり、一方で「不覚」ということとなります。その「不覚」の衆生が、修行して「究竟覚」を得れば、それは「始覚」です。「始覚」と言っても、「本覚」と別の覚ではありませんから、「始覚」の覚は「本覚」の覚と同じである、と言っています。それでは「究竟覚」と「本覚」とは同じであるか、と言えば、「覚」としては同じですが、修行して得る「究竟覚」と、衆生に本来的に具わっている「本覚」とは、やはり概念が違いますから、用語も区別して論じなければなりません。袴谷先生が、「真如」と「本覚」とは同じ「場所」の思想であり、「本迹思想」も

世界にあつて衆生は不覚の状態にあるが、本来的には覺りを具えていると説く「本覚の思想」とか、そのような表現を用いて、議論の噛み合う論陣を張って頂きたいと願っています。

さらに袴谷先生は同論文の中で、次のように述べられています。「花野氏が、『袴谷氏が松本氏の言う基体説を論じる際に、本覚や本迹の用語を使うことはやめて頂きたい』とおっしゃっていることに関していえば、私が今後「基体説」を用いないことは既に述べ、本稿でも主張している通りであり、今後は、「基体」ではなく、「場所」を用いることは、ここでも明言しておきたい。しかも、「真如」や「本覚」が「場所」であるとの私の主張は、明確に誤りだとの指摘があつて、私がそれを承認することのない限りは、今後も繰返されるであろう(二七一頁)。私は、厳密に言えば、「本覚」が「場所」であるとの袴谷先生の主張は明確に誤りだ、と思っっています。松本先生の「基体説」の図はよくわかるのですが、袴谷先生の「本迹思想」の図(一三六頁)はよくわかりません。従って袴谷先生が、これからは「基体説」という用語は使わないが、「基体説」とは「場所の哲学」であり、それは「本覚思想」であり、「本迹思想」とも言い換えるものであり、それを図示すれば次の如くである、と言われても、私には何をおっしゃっているのか、全くわかりません。本文中にも述べましたように、「真如」と「本覚」は同じ意味ではありません。それを同じ意味であると言われるのであれば、「虚空」だつて同じと言えば同じような意

また同じである、と言われているのは、あたかも同じ「覚」であると言つて、「本覚」と「始覚」と「究竟覚」とを全く区別しないで、論じられているようなものです。また袴谷先生が、『起信論』に説かれる「場所」は、「一心」であると言われていることも、それは主客一如の心真如としての「一心」であつて、われわれの現実の妄分別の「一心」ではありません。智顛は現実の「一心」を觀じて、言語道断・心行所滅・主客一如の絶対真理を証得することを目指したのであり、このように「一心」という語には多義を含みますから、古来、「一心縁起思想」と言わずに、「真如縁起思想」と言ってきたのです。厳密に言えば、「真如」も、「本覚」も、「仏性」も、「究竟覚」も、「本迹」も、「一心」も、違った概念を意味する用語ですから、学問的な議論をなすときには、これらの用語を慎重に選び、文章表現を推敲した上で、袴谷先生の言わんとしていることが、他の学者にもわかるように論じて頂きたい、と願っています。ともかく、私はここではっきりと、これからは、学問に混乱をきたしますから、袴谷先生の言われる「場所」の思想を、「本覚思想」とか「本迹思想」の用語をもって論ずることをやめて頂きたい、と強く申し入れておきたいと思っいます。

(6) 竜樹の『中論』には、第一章から第五章まで、すべて空間的論理的な相関関係を意味する「相依縁起説」が説かれています。第二十六章に限つて、いわゆる小乗の十二因縁が時間的な生起関係において説かれています。青目は、「声聞法の中において十二因縁を説けり。……大乘

法を以て因縁の相を説く。いわゆる一切法の不生不滅不二不異等、畢竟空、無所有なり」(大正蔵三〇卷一b)と注釈しました。すなわち時間的な生起関係を論ずる十二因縁は小乗の縁起説であり、八不によって示される論理的な相関関係こそ大乘の縁起説である、という意味です。竜樹は部派仏教がすすめた法の実体化を徹底的に批判し、「不滅にして不生、不断にして不常、不一義にして不異義、不來にして不去、戲論寂滅にして吉祥なる縁起」(帰敬序)を説きました。あらゆる存在はことごとく相互依存の関係において存在し、一つとして独立した存在はない。一切のものは縁起せるが故に空である。これが『中論』の趣旨です。小乗の十二因縁は迷いの現象世界の生起を論じたものですから、言うなれば有為法の縁起です。有為法の縁起せる迷いの世界からいかに解脱して、涅槃寂靜の悟りの世界に至るか。これが「生起縁起説」の基本的な考え方です。ところが竜樹は『中論』において、「有為が成立しないがゆえに、どうして無為が成立するであろうか」(七・三三)と語っています。すなわち有為法も無自性であり、無為法も無自性であり、両者は相依互存の関係において成立していることを「縁起」と言っているのです。言葉を変えて言えば、小乗ではあらゆる存在は有為法と無為法に分類され、両者がともに実在とされていたのに対し、竜樹は両者とも究極においては実在するものではなく、ただ相互依存の関係において成立しているだけであって、一切の存在は空であり、ただ縁起している、と論じているのです。このような竜樹の「相

本覚思想と本迹思想(花野)

五九

本覚思想と本迹思想(花野)

六〇

確かに現象世界におけるあらゆる存在は無常です。常住のものはありません。覺りを開かれたブツタでさえ、ついには入滅されました。生前、弟子がブツタに尋ねました。如来は死後も存在するのか、と。これに対して、ブツタはイエスともノーとも答えられなかったと伝えられています(十四無記)。このことは、仏もまた有に非ず無に非ず、常住に非ず無常に非ず、畢竟して空である、という仏教の教えを暗示しているように思います。仏が凡夫と全く同じように無常であるとするれば、仏に成った意味がありません。それでは仏は凡夫と違って常住か、と言え、そうとも言われません。ここに空思想のもつ曖昧さがあります。ブツタの教えは、もっぱら現実の苦からいかに解脱するかという実践的な課題に答えたものであって、形而上学な問題に関心はなかった、と言われています。しかしブツタの教えを実践するとともに、それを形而上学的に整理しようという要求がおこるのは当然で、その体験と思索のいとなみが仏教思想史であると私は思っています。あらゆる存在を無常であると批判し、否定する空の思想は、その空のもつ批判性・否定性を全うして、空自身もまた批判され、否定されなければなりません。かくして、析空から体空へ、体空から中道へ、真空から妙有へ、小乗仏教から大乘仏教へと展開していくのですが、仏身論もまた展開していった、仏身常住の思想が成立するのです。私はそのような仏教思想の展開を、袴谷先生の「批判仏教」のように非仏教的な変質であるとは考えていません。非仏教な変質と見れば、「如

依縁起説を敷衍すると、「生死によって涅槃あり。生死なければ涅槃なし」「生死も空、涅槃も空、故に生死即涅槃なり」という所説になっていくことは、容易に首肯できるところでしょう。拙稿「智顛の縁起論」(勝呂信靜編『法華経の思想と展開』所収)参照。

(7) 生滅・無常の有為法に対して、不変・常恒の無為法が立てられるようになったのは、水野弘元先生によれば、部派仏教の時代になってからです。「説一切有部を代表とする部派仏教、およびこれをうけた瑜伽行派では、一切法を色法・心法・心所法・心不相応法・無為法の五位に分類するようになった。この分類は、原始仏教では全く知られないものであり、部派時代の阿毘達磨において、初めて現われたものである」(「無為法について」水野弘元著作選集第二卷『仏教教理研究』四〇七頁)。このことをふまえて、袴谷先生は次のように述べています。「水野弘元博士も指摘されておられるように、全てを「無常」であり「無我」であると見做した仏教の思想に、非仏教的な「無為法」を「涅槃」と共に導入し、七十五法の体系中に三「無為」を確立したのが説一切有部だとみれば、むしろ有部は仏教思想の変質に大きく荷担したと言わなければならない」(「前掲論文」(註2)一六八頁)。

袴谷先生の「批判仏教」の学問的信条は、「批判や否定こそが仏教である」ということであろうと思われます。たとえば、「無常は仏教思想であるが、常住は仏教思想ではない」というような考えです。しかし私は、次のように考えます。

来蔵思想は仏教に非ず」「唯識思想は仏教に非ず」「本覚思想は仏教に非ず」という主張になりますが、仏教教理における、仏性論、修証論、仏身論の展開であると見れば、唯識思想も如来蔵思想も本覚思想も仏教である、ということになります。私は、島地大等先生が本覚思想を評して、「仏教哲学時代に於ける思想上のクライマックス」と言われた意味をそのように理解しています。「批判や否定だけが仏教である」ということになれば、小乗仏教的なニヒリズムに陥ることは必然で、大乘仏教への展開そのものが非仏教化である(大乘非仏説)ということになります。しかし、はたして否定だけの空の思想で人が救えるでしょうか。肯定の方向に仏性論や修証論や仏身論が展開していった、はじめ道元の思想も成立したのであって、そのような仏教思想の展開史を、できるだけ客観的に、しかも主体的に、論述していこうとするのが、私の学問的信条です。袴谷先生の「批判仏教」については、註の(22)も参照して下さい。

(8) たとえば『三十四箇事書』には、「權教の意は、十界常住を談せず。故に衆生を転じて仏身を成ずと云云。円教の意は、衆生を転じて仏身と成るとは云はざるなり。衆生は衆生ながら、仏界は仏界ながら、俱に常住と覺るなり」(「仏界衆生界不増不減の事」)、「もし造業の体を翻じて後、解脱と云はば、これ別教の意なり。故に円融実教の意は、全く造業を翻せず、業体即ち無尽法界・円融実相の体なるが故に。円教を知らざる日は、ただ業と云ひて、業即解脱とは云はざるなり」(「業即解脱の事」と説かれています)。

(9) たとえば『法華略義見聞』には、「迹門の教には始覚始成の旨を明かす。行には断迷開悟を存す。……本門の教には本覚久成の実義(を明かす)。行には本覚自証の妙行(を存す)。(旧仏全一六卷三九頁)、『等海口伝抄』には、「迹門をば始覚始成の迷情と云うなり。本門は久成本覚なり。煩惱の一分も断ぜず、九界の当体平等にして本来無作の三身なり」(天全九卷五四一頁)と説かれています。

(10) 「即事而真」という語は智顛の書に見えます。通教と円教の教理について、そのように説かれていますから、通教の当体即空、円教の当体即中道という意味に当たると考えてよいでしょう。すなわち、分析して空を覚ったり(蔵教)、次第して中道を覚る(別教)ではなく、眼前に展開するいかなる事象も、それが直ちに空であり、中道であるということ。「即事而真」と言っているのです。通教については、「即事而空」と言ってもよいのですが、智顛があえて「即事而真」と言ったのは、空のもつニヒリズム的な意味を避けて、真理・真実という肯定的な意味を強調したかったのだと思います。円教になるとさらに肯定的に、一色一香も中道に非ざるはなく、一切の法はことごとく仏法であり、眼前の一念がそのまま中道(即空即仮即中)にして三千であることを「即事而真」「即事而中」と言っています。通教を「即事而真」、対して円教を「即事而中」というように区別して説く場合もあります。たとえば『法華玄義』巻二下に、次のように説かれています。「蔵教は真に迷うこと重きが故に、事に従って生滅の四諦と名づけ、通教は真に迷うこと

本覚思想と本迹思想(花野)

六一

本覚思想と本迹思想(花野)

六一

智顛の「即事而真」の思想は、僧肇の「触事而真」の思想を承けたものであろう、と言われています。僧肇の『不空真論』には次のような文があります。「甚奇世尊。不動真際為諸法立処。非離真而立処。立処即真也。然則道遠乎哉。触事而真」(四五卷一五二a)。「はなはだ不可思議なことよ。世尊は、真際(真理)を動かすことなく、諸法は成り立っている、と言われた。真理を離れて諸法が成り立っているのではない。諸法のあるところ、そこに真理がある。道にしても真理にしても、どこか遠くにあるのではなく、現実のどこに触れても、そこに真理がある。吉蔵は、僧肇のこの文を好んで引用したことが指摘されています(奥野光賢「吉蔵における僧肇説の引用について」印仏研究三四卷二号所収)。吉蔵は、この文を「真際を動ぜずして諸法を建立す」と改変し、「仮名を壊らずして実相を説く」という句と一具にして用いています。このような吉蔵の思想は、智顛の諸法即実相論や即事而真の思想に相通するものがあると思います。「即事而真」の思想は、本来、「本迹雖殊不思議一」の思想とともに、(羅什)「僧肇―智顛―吉蔵と続く諸法即実相論の系譜において説かれた思想であると言えます。その後、天台教義を用いて大日経を解釈した一行も、応化の仏身がそのまま真身であるという意味で、「即事而真」を用いています(『大日経疏』二九卷五七九b)。日本においては、「即事而真」はもっぱら密教の思想的特色を顕わす言葉として喧伝されるようになりました。たとえば室町時代の真言宗の学匠・印融は、『杣保隱遁抄』の中で、「即

軽きが故に、理に従って無生の四諦と名づけ、別教は中に迷うこと重きが故に、事に従って無量の四諦と名づけ、円教は中に迷うこと軽きが故に、理に従って無作の四諦と名づく(要旨)、「(通教の)無生(の四諦)とは、生は集・證・道(諦)に名づく。集・道は即ち空なり。空なるが故に、集・道を生せず。集・道生ぜざれば、則ち苦諦(滅諦)なし。事に即して而も真にして、滅諦(後の真諦)に非ず。大経に云わく、諸菩薩等は苦に苦無しと解す。是の故に苦無くして真諦有り、と。三(集諦・滅諦・道諦)もまた是くの如し」、「(円教の)無作(の四諦)とは、……理に迷うを以ての故に、菩提は是れ煩惱なるを集諦と名づけ、涅槃は是れ生死なるを苦諦と名づけ、能く(理を)解するを以ての故に、煩惱は即ち菩提なるを道諦と名づけ、生死は即ち涅槃なるを滅諦と名づく。事に即して而も中にして、思無く念無く、誰れの造作も無きが故に無作と名づく、大経に云わく、世諦は即ち是れ第一義諦なり。善方便有りて、衆生に随順して、二諦有りと言くも、出世の人の知るは、即ち第一義諦なり。一実諦とは、虚妄なく、顛倒なく、常楽我浄等なり、と(七〇一a)。円教についても「即事而真」と言っている例は、たとえば『法華玄義』巻八下に、「仙客は円教の菩薩を喩う。事に即して而も真にして、初発心の時、便ち正覺を成じ、一身に無量身を得て、善く一切に応ず」(七八二a)、『摩訶止観』巻十上に、「無明は即ち法性なり。煩惱は即ち菩提なり。衆生をして事に即して而も真ならしめ、法身を顕現せしめんと欲す」(二二一a)とあります。

「事而真」と「性相常住」の法門を、三論・天台・華嚴には談じない真言独自(不共)の談であると論じています。その根拠は、『秘藏記』に説かれる「性相常住」の文にあります。「問う。性も相もともに本有であるならば、性を本有と云うのはわかるが、どうして相までも本有と云うのか。そのような証文があるのか。答う。証文はある。密教によれば、性も相も本有であることは言うまでもない。顕教の中でも、法華経には世間相常住と説かれている。問う。もしそうであれば、たとえば水(の性)が常住であることはわかる。しかし波(の相)は風が吹いてこそ起るのであって、風が息めば波もまた息んで水となる。撰相婦性に約せば波もまた常住と言え、性相差約に約せばどうして波が常住であると言えるのか。答う。波を喩えに用いて、相が生滅無常であることを説くのは顕教である。密教ではそのような波の喩えを用いない。密教では性のみならず、相もまた常住であるからである。……喩えば、日月と光明のようなものである。日月とは性であり、光明とは相である。この性と相とは相離れず本有である。この故に性相常住と云うのである」(弘法大師著作全集「二巻六四〇頁)。後世の真言教学においては、『秘藏記』のこの文に基づいて、現象の「事」をそのまま「真」として絶対肯定する「即事而真」の思想は、顕教には説かれない、真言宗不共の法門であることが強調されています。すなわち、三論宗の「触事而真」も、天台宗の「即事而真」も、華嚴宗の「事々無礙」も、「事」や「相」を常住として肯定する思想のように見えます

が、それは撰相帰性に約して「事」や「相」の常住を論じたものにすぎず、徹底した「性相常住」を説くのは、ただ密教だけであり、従って「即事而真」も密教においてはじめて成立するのである、と。このような真言宗の考えは、実は空海の十住心の教判にも顕われていると見ることができま。第七・三論宗、第八・天台宗、第九・華嚴宗、第十・真言宗という教判は、「事」をそのまま絶対肯定する教えの度合に従って、空海が順序づけたと言えましよう。このような「事」を重視する密教教学に対抗して、最澄や円仁は「俗諦常住」を強調し、『三十四箇事書』になると、『秘藏記』が批判した水波の譬えを逆に用いて、「波常住」（事常住）が説かれるようになります。性と相とを差別する唯識の「撰相帰性」説や、先尼外道の「心常相滅」説を批判して、性相不二の空思想を徹底していけば、理（理論）においてただ性相不二を言うだけではなく、事（現実）においても性相不二を言わなければなりません。すなわち、「性常住」（水常住）は言うまでもなく、「相常住」（波常住）までも言わなければならぬのであって、それが『三十四箇事書』に説かれる「事常住」の思想であると考えられます。道元の、「仏法には、もとより身心一如にして、性相不二なりと談ずる、……常住を談ずる門には、万法みな常住なり、身と心とをわくことなし。寂滅を談ずる門には、諸法みな寂滅なり、性と相とをわくことなし。しかあるを、なんぞ身滅心常といはん、正理にそむかざらんや。しかのみならず、生死はすなわち涅槃なりと覺了すべし。いまだ生死のほかに

本覚思想と本迹思想（花野）

六三

涅槃を談ずることなし」（『弁道話』七四〇頁）の文も、このような『三十四箇事書』の思想をふまえて理解すべきであると思ひます。

日蓮の次の文も、道元と同じように事常住の思想をふまえて理解すべきでしょう。「まことのみちは世間の事法にて候。金光明経には、若し深く世法を識れば即ち是れ仏法なり、ととかれ、涅槃経には、一切世間の外道の経書は皆な是れ仏説にして外道の説に非ず、と仰せられて候を、妙樂大師、法華経の第六の卷の一切世間の治生産業は皆な実相と相違背せず、の経文に引き合はせて、心をあらわされて候には、彼々の二経は深心の経々なれども、彼の経々はいまだ心あさくして法華経に及ばざれば、世間の法を仏法に依せてしらせて候。法華経はしからず。やがて世間の法が仏法の全体と釈せられて候。爾前の経々の心は、心より万法を生ず。譬へば心は大地のごとし、草木は万法のごとしと申す。法華経はしからず。心すなわち大地、大地則ち草木なり。爾前の経々の心は、心のすむは月のごとし、心のさよきは花のごとし。法華経はしからず。月こそ心よ、花こそ心よと申す法門なり」（『事理供養御書』定本二二六三頁）。日蓮は、智顛の『摩訶止観』の文（四六卷七七 a）、『法華玄義』の文（三三卷六八三 a）、湛然の『止観弘決』の文（四六卷三四一 b）を引用しながら、このように述べています。智顛の四教判によれば、別教が心より万法を生ずると説くのに対して、円教は心即方法、一念即三千、当体即実相を説いています。別教の心生方法説は、思想構造として

本覚思想と本迹思想（花野）

六四

は、唯識の撰相帰性説や、『起信論』の真如縁起説や、先尼外道の心常相滅説と同じです。それに対して日蓮は、「まことと道は世間の事法である」「世間の法が仏法の全体である」「月こそ心である」「花こそ心である」というように、現象こそが実在であり、事こそが真である、と論じています。これは智顛の即事而真の思想を承けながらも、より天台本覚思想に接近した表現であって、道元の「弁道話」の文と同じ思想的基盤に立っていると考えてよいでしょう。

すなわち道元も日蓮も、「仏教哲学時代に於ける思想上のクライマックス」である天台本覚思想に腰を据えて、只管打坐や但信唱題の修行を勧奨しているのです。言葉を変えて言えば、智顛の仏教は、理平等と理常住に立脚して、修証を説くために、初後不二の円頓教学はあくまでただの理論にすぎず、証は永遠の未来にあつて現実にはありません。私が智顛の仏教を指して「始覚仏教」と言う所以です。ところが道元や日蓮の仏教は、事平等と事常住に立脚して、修証を説くために、初後不二の修証論はただの理論ではなく現実であり、本証妙修や即身成仏の教義となつて示されています。私が道元や日蓮の仏教を指して「本覚仏教」と言う所以も、まさにここにあります。拙稿「日蓮の本覚仏教と智顛の始覚仏教」（『勝呂信静博士古稀記念論文集』所収参照。道元と天台本覚思想との関係については、註〔24〕も参照して下さい）。

〔11〕 たとえば『漢光類聚』には、「究竟即とは、正しく元品の無明を断じて、覚性の円明なる位なり。此の位は還つて

理即本妙の処に同ず。若得始覚還同本覚と云うは、即ち究竟即なり」（旧仏全一七卷六四頁）、『等海口伝抄』には、「尋ねて云わく。等覚一転入手妙覚と云う意いかん。心質御義に云わく。等覚一転して理即に入ると云う意なり。理即の本覚に帰入するなり」（天全九卷四二二頁）、「等覚一転入手妙覚と云うも、理即の凡夫に帰るなり。理即の一念の外に全く本覚の三身なきなり」（同五〇六頁）と説かれています。〔12〕 日本天台の中では、たとえば『等海口伝抄』には、「尋ねて云わく。寿量品の願本は事成の本を以つて本意となすや。……本地無作の理本を此の品の願本の正意となすと見えたり」（天全九卷五〇二頁）、『天台名匠口決抄』には、「檀那流には、……事成の願本を正意と云うなり。恵心流の義には、……理成願本を正意と云うなり」（旧仏全一八卷二七九頁）、『宗要抄上三川』には、「願本に於て事成と理成の不同これあり」（天全六卷六七頁）、『天台直雑』には、「五百塵点は仮説か実説か。……本門とは十界悉く無作の理本と沙汰するなり」（天全一七卷六六一六七頁）などと説かれています。

〔13〕 華嚴の性起説について、安藤俊雄氏は、「智儼の性起は縁理断九的である。なぜならば彼の学説の根拠たる一心は地論学派の一心すなわち第一義清浄心であつて結局、如来蔵が心体であつて現実経験の世界の生成は、撰論学派の阿頼耶識によつて説明される。すなわち彼は地論派の如来蔵と撰論派の阿頼耶識を、華嚴経の性起品の精神によつて統一しようとするのであるから、かつて智顛が地・撰二学派



に与えた批判は、そのまま智徹の学説にも妥当する。……智徹の縁理断九の傾向に比較すれば、法蔵のこの性起論は著しい相異を示すものにして、現実的经验界の相当処の端的をそのまま実相なりとする、天台の性具的世界観に驚くべき接近をみせている。……かくの如く性具的原理を華嚴哲学に摂り入れようとする法蔵の意図をわれわれは追求することができるが、彼の学説は全体としてみれば依然として縁理断九的である。……法蔵の性起唯淨説に対して、澄観は善悪ともに性起なりとし、……法蔵とは異なって性悪説を大胆に採り入れるが、……根本的には法蔵と同じく性起唯淨説である」(『天台性具思想論』二二〇頁)と述べられていきます。

(14) たとえば『天台覚心集』には、「問うて曰わく。一切衆生は何物より出来するや。答う。本覚真如の理より迷出するなり」(統天全・口決一・四三二頁)と、衆生(事象)は本覚の顕現したものではなく、本覚より迷出したものである、と説かれています。『真如觀』も同じことを論じているにすぎません。

(15) 末木美士先生は、「教時間答における真如論」と題して論述されています(『平安初期仏教思想の研究』四三六頁)。久保讓先生にも「安然の真如論」という論文があります(『印仏研究』三二卷一号所収)。今までに安然の四一教判を本迹思想として論じた学者もいません。袴谷先生には先学の研究成果を尊重して、その土俵の上に立つて、議論の噛み合う論述をして頂きたい、と念願しています。

本覚思想と本迹思想(花野)

六五

本覚思想と本迹思想(花野)

六六

べられていますが、末木先生は四一教判を本迹思想であるとは一度も述べられていませんので、これまた、ほとんどの学者が承認することのない、前人未称の袴谷先生の定義である、ということになります。これ以上「本覚思想」や「本迹思想」についての議論を混乱させないためにも、袴谷先生にはすでに先学が用意して下さっている用語を用いて、議論の噛み合う論陣を張って頂きたい、と願っています。

(17) 私は華嚴教学と密教教学を縁起論の系譜に位置づけましたが、華嚴の相即相入の説や事々無礙法界の説、空海の六大縁起の説などは、天台の実相論に近いとさえ言えます。しかし華嚴の性起説や、密教の我一切本初の説が、法身の一元論の系譜に連なることも事実ですから、このように二つの思想的な流れを峻別したことを御了承頂きたいと思えます。

(18) 袴谷先生は、最新の論文(註2)の中で、「批判者」に対する感情的な理由から、これからは「基体説」という言葉は用いないと述べられています。しかし、それまで用いられてきたことは事実であり、一度発表した論文をなかつたものにしてくれ、というわけにはいきませんから、今までの袴谷先生の主張の変化を自分自身で整理して、われわれに示していただきたいと思えます。袴谷先生の『本覚思想批判』と題する著書が今でも書店に並んでいるということは、一般の読者が今でも袴谷先生の主張をそのように誤解してしまう可能性があります。誤解した責任は読者にある、と言うのでは通らないと思えます。自分の最新の見解は、

(16) 袴谷先生は、最新の論文(註2)の中で、「私のいう本迹思想とは、例えば、安然の思想を問題とした場合に、彼の用いた本迹という文言だけに限定された思想を取り扱うわけではなく、彼の思想において先に規定したような本迹思想の構造が認められるかどうかという吟味の基準として適用されるものだとしたことである」(一五〇頁)と述べて、次に「本迹釈」と「観心釈」の分別を記した『教時間答』の所説を引用し、そのような思想そのものを本迹思想と称する、と述べられています。しかし、これは袴谷先生の全く個人的な定義であり、そこには、先学が示された定義や研究成果を尊重する態度もなければ、現今の研究者に対する配慮もなく、ただ「私のいう本迹思想」とか、「先に(私が)規定したような本迹思想の構造」とかの文言をもって、袴谷先生の定義される本迹思想を一方的に読者に押し付けられているのです。私は、「彼(安然)が用いた本迹という文言だけに限定した思想」を本迹思想と考えていますので、袴谷先生の言われる本迹思想は本迹思想とは認めていません。袴谷先生がそのような本迹思想の使い方をやめられない限り、安然の思想をめぐって、袴谷先生と私の議論が噛み合うことはないでしょう。また袴谷先生は、安然の四一教判を論じて、「仏・時・処・教が迹なる一切としてそのまま顕現しているという意味で、一切は一を場所とし、一が一切の場所であるということになるから、これは完全な本迹思想を示しているのである」(二六〇頁)と述べられています。袴谷先生は、末木先生の図示を借りてこのように述

このような論文に示してあるのだから、それを讀まないで論述する研究者のほうに責任がある、ということになりますと、精力的に次から次へと論文を発表される袴谷先生の主張(の変化)にわれわれはとてついてもついていけません。

(19) 『維摩経』の「無住の本より一切の法を立つ」の文については、袴谷先生は最新の論文(註2)の中で、「無住という呼称はもはやこれ以上の根本はないという唯一最終の究極的「場所」を示唆するニュアンスを持つゆえに注目されなければならない」(二四三頁)と、これを「基体説」(場所の思想)として理解されているようです。しかし、たとえば鎌田茂雄先生は、「無住には根本も、よりどころも、実体もない。この無住のなかに一切の法が立っている……存在の根底が無住、無相、空無であることを見事に描いた言葉である」(『維摩経講話』一七〇頁)、普沼晃先生は、「次々にその根拠を問う文殊師利にたいして、最後に、人間の欲望と執着、ものの真実のすがたを誤って認識すること(虚妄分別)、正しい見方に反して誤った対象の像をとる心のはたらき(顛倒想)の根本は無住である、と答えました。無住とは、ここでは無所依、すなわち依りどころがないことを意味します。……文殊師利にもこのことはよく理解できたはずですが、はじめから維摩を問いつめるような勢いで質問をつづけてきたので、つい「依りどころのないことの本はなにか」と言ってしまったのだと思います。これにたいして、維摩は「依りどころがないということに、さらに依りどころがあるはずはないではないか」と言って、ぴし

やりと文殊師利の質問を封じてしまいました」(『維摩経をよむ』一七四頁)、大鹿実秋先生は、「無住の住の経文は『生死輪廻に怖畏する者は何を依住(よりどころ)としたらよいか』の間に始まり、尻とり問答によって終には『無住の本より一切の法は立つ』、一切諸法はその依って住する基盤を持たないものであると結んでいる。……この経証によって『不可思議解脱の法門』『入不二の法門』の不二の思想は支えられているのである。相對する対立二概念の分別は虚妄分別にすぎない。ここで我々が忘れてならないことは「無住の住」を水戸黄門の葵の印籠のようにこれを絶対視して愛着してはいけないということである」(『維摩経の研究』三四八頁)と述べられています。

また平井俊榮先生は、「吉藏の『中観論疏』の( )引用に見るように、明らかに実相を示す概念として〈無住〉が用いられるときには、例外なくその典拠として羅什訳『維摩詰所説経』『観衆生品』の「從無住本立一切法」という章句を挙げている」(『中国般若思想史研究』六七九頁)と述べられています。『維摩経』は如来藏思想(基体説)の系譜に連なるものではなく、空思想から諸法実相の思想へと展開する系譜に連なっていることは明らかです。平井先生はその思想的系譜に吉藏を位置づけられているのです。平井先生はさらに、「たとえ、南宗禪の確立者であった神会が、その主張の一つとして〈無住〉を強調したのは、北宗の禪法が〈自性清浄心〉を説き、「住心看浄」をその特色となしたことに對する反駁であつたとされている。……北宗の禪法

本覚思想と本迹思想(花野)

六七

の特色は、仮りに神会のいう通りではなかったとしても、自性清浄なるものとしての心を実体視する傾向にあつたことは否めないであろう」(同六八一頁)と述べられて、自性清浄心の思想(基体説)と無住の思想(空思想)とを峻別されています。ちなみに吉藏と智顛とを比べれば、吉藏のほうが経論に説かれた教相を尊重して、すべての経論を依用しつつ、それらを統一的に会通しようとしている態度が明了です。吉藏は如来藏思想も仏教として認め、『起信論』も当然用いていますから、表現としては基体説のように感じられる文章もあるでしょう。しかし思想的系譜としては、智顛と同じように、空から諸法実相へと展開する流れに連なっていることは明らかです。従って、袴谷先生が智顛と吉藏とを区別して、吉藏を基体説の陣営へ追い遣らうとされていることには賛成できません。

(20) 袴谷先生は最新の論文(註2)の中で、『維摩経』の「一切衆生皆如也。一切法亦如也。衆聖賢亦如也。至於弥勒亦如也」の文を取り挙げて、「本迹の用語に因む考え方と同類の思想構造は、(この文中にある)「如(真如)」と「一切衆生」もしくは「一切法」との関係に見て取ることができ……というのも、現に「顕在」している一切衆生もしくは一切法は、……「迹」にはかならず、それらを「本」としての「真如」が一なる「場所」として包括しているという構造によって、その両項は明白に不思議なる本迹の關係を物語っていると見做すことができる」(一〇五頁)と述べられています。しかし私は、『維摩経』のこの文は、当体即空

本覚思想と本迹思想(花野)

の思想をより積極的に当体即真如という表現で述べただけであつて、「迹(一切法)を本(真如)が一なる場所として包括している」とは理解していません。「場所」とか「包括」とかいう概念をもってこの文を理解することは、不適切であると思つています。

本覚思想と本迹思想(花野)

六八

袴谷先生は、「場所」とか「包括」とかを論じて、さらに次のように述べられています。「真如は、一切を『包括するもの』として『莊子』の「道」のように「覆載万物者也」と言われる、上下四方八方から覆載せる無限大の包括者であるであろう」「場所には、そこに「原因」の意味が重ねられてそこから一切法が「顕現」すると見做されている場合と、ただ単にそこに「顕在」している一切法を包括しているだけと見做されている場合とがあつたことになるが、これは一切法が「場所のうち」にあるあり方に違いのあることを示唆しているのである」(二四四頁)。「本迹思想の「本」たる唯一最終の完全体たる「包括するもの」としての「場所」は、定義上ただ一つでなければならぬ」「真の究極的「場所」は、『維摩経』の「無住」のように、それ自体は決して包括されることもなく他を柱とすることもなく「真如」のようなものでなければならぬ」「しかも、かかる「真如」という一つの同じ「場所」の中に、……一切法や一切有情が存在しているだけで、同じ器にいるからという理由で、それらの差別が平等だとされてしまえば、「真如」という「場所」は差別の温床ともなるであろう。かかる意味をも含めて、私は、「真如」によって代表される「本」が、そこに「迹」

が「顕現」している場合であれ「顕在」している場合であれ、一切法の「場所」になつていてと考えているのである」(二四六頁)。

私には、袴谷先生の言われていることが、よくわからないのですが、どうも私の考えている「本迹思想」とは概念が違つうように感じられます。袴谷先生は、「真如」によって代表される「本」と言われていますが、それは誰の「本迹思想」なのでしょう。もし「安然」と言われるのであれば、安然はどのような思想を「本迹思想」と呼んでいるのでしょうか。安然が呼んでもいないのに、それを袴谷先生が勝手に一方的に「本迹思想」と呼ばれても、それで議論が成り立つわけがありません。学問がますます混乱するだけです。袴谷先生は博学ですから、仏教思想でも西洋哲学でも、本迹思想でも場所の哲学でも、少しでも自分の頭で思想の類似性が認められれば、一緒にして論じられていますが、そのような論じ方はあまりにも主観性が強すぎると思えます。安然の思想は安然に即して、できるだけ無私の心で理解することからはじめなければなりませんし、ベルグソンの哲学にしてもまたしかりであると思います。そのようなもともと全く別の思想構造をしている両者を、安易に一緒にして論ずれば、両者の思想ががえつてわからなくなる恐れがあります。読者がわかっても、わからなくても、袴谷先生が理解したベルグソンや、ヘーゲルや、カントや、唯識や、如来藏や、安然や、法然を、ただ一方的に論ずることが論文発表の目的であるならば、袴谷先生と一緒に議論

しようと思う読者（研究者）の方が間違っています。しかし袴谷先生が、自分の考えを理解してもらおうと思つて論文を発表されるのであれば、安然の思想は安然の思想として、「場所」とか「包括」とかの用語を使わないで、一度論じてみたらどうでしょうか、私は、自分の言わんとしていることが、他の仏教研究者に通じたならば、賛否は別としても、ともかく自分が論文を書いた目的は達せされた、と思うようにしています。

(21) 袴谷先生は、吉蔵の本迹論を示す文として、『浄名玄論』の「夫、不二理者、謂、不思議本也。応物垂教、謂、不思議跡也。非本無以垂跡。故因理以説教。非跡無以顯本。故籍教以通理。若然者、要須体理無言。然後、乃得応物有言耳」(三八卷八五三c)の文を挙げられています(「前掲論文」(註2)一〇七頁)。しかしこの文は、真如縁起思想のように、真如という基体から万物を流出するという思想構造をしているのではなく、智顛の六重本迹論のうちの「理教本迹」に近い内容を述べたものであることは明らかです。吉蔵の本迹論は、僧肇や智顛と同じように、基本的には仏身論であつて、真如縁起論ではありません。理を覚つた本身と物に応ずる迹身の不二相即を論じたものであり、これを基体説と考えることは間違いです。従つて、次の藤井教公先生の解釈も正しいとは言えません。藤井先生は、吉蔵の『観無量寿経義疏』の「夫法身虚玄、非名相之形。淨刹妙遠、絶淨穢之域。……真虚之道、非有心之所託、亦非無心之所会。非能非所。是穢亦淨。以不二而二、有本迹之称、

本覚思想と本迹思想(花野)

六九

本覚思想と本迹思想(花野)

きである、私は思っています。なお鎌田茂雄先生は、吉蔵の本迹思想を華嚴の相即思想との関係において論じられていますので、次にこのことについて触れておきましょう。「彼(吉蔵)は『華嚴遊意』のなかで、「釈迦仏」を「本」に、「舍那仏」を「迹」にたとえて、「本」と「迹」との相即関係を説き、「本」は「本」のみで、「迹」は「迹」のみで独立して存在しているのではなく、「本」を知ることは、すなわち「迹」を知ることだとし、一と多との無礙を説き、一は多を礙せず、多は一を礙せず、一と多と本と迹とは、無礙融通の関係にあることを説いた。吉蔵は「本」を「一」とし、「迹」を「多」とし、「本」は体相であるから一であり、「迹」は随縁用であるから無量であり、多であるとした。そして、「無量の一は、一なりと雖も、無量なり。一の無量は、無量なりと雖も、しかも一なり。説く所なしと雖も、しかも説き、説くと雖もしかも説くとこそなし。舒すれば、すなわち法界に遍盈し、合すればすなわち所有なし」とのべた。まさしく華嚴の相即思想である。吉蔵の華嚴思想は、法蔵の思想のように発達し、整合性のあるものではないが、その思想の原型を見出すことが可能である。しからは、吉蔵の一即多の思想形成の基盤は何であろうか。私は、僧肇の『注維摩』にあらわれた「本迹殊なりと雖も、不思議一なり」の思想であらうと思う。吉蔵は『華嚴遊意』のなかで、「此則本迹雖一不思議殊、前雖不思議一、一是不思議一、今雖一不思議殊、殊是不思議殊」とのべている。吉蔵の一即多の基盤が、まさしく僧肇の思

存淨穢之教。此是隨縁之意、応物之門。……故此経以不二為体」(三七卷二三三b)の文を挙げて、本迹論の図を示され、「右の図は、近時、袴谷憲昭氏が提唱された本覚思想と松本史朗氏の創唱になるdhatu-vadaの構造そのものである」と述べられています(「慧遠と吉蔵」平井俊榮編『三論教學の研究』三八七頁)。しかしこの文も仏身論であり、本身が縁に随い物に依じて、迹身を示現し、衆生を教化する姿を、本迹二身の不二而二のはたらきとして論じたものにはすぎません。袴谷先生は、吉蔵の『浄名玄論』の「本迹思想」について、奥野光賢先生の『仏性思想の展開』を参照されるように言われています(「前掲論文」(註2)一七五頁)。そこで奥野先生の所論を見ますと、奥野先生は「吉蔵は本迹の関係を一師(法朗)の説として、因縁の義によつて解釈し、二不二の相即関係を説くものと理解していたことがわかる。僧肇も吉蔵も本迹不思議一を異なつた二つのものの同一性(同質性)と見るのではなく、相即関係に見出していたことが理解される。それゆゑ吉蔵の相即思想形成の基盤に僧肇の『注維摩詰経』の影響を認めよう」とされた鎌田博士の説は適切なものであつたといえよう(三七三頁)と述べられています。袴谷先生の意に反して、奥野先生は『浄名玄論』の仏身論を基体説ではなく、二不二の相即関係を説くものと見なされていることがわかります。竜樹の当体即空の思想を承けて、それをより現実重視の方向に改変した羅什の諸法実相論の思想的系譜の上に、僧肇、智顛、吉蔵の「本迹雖殊而不思議一」の思想を位置づけるべ

七〇

想にもとづくことは、法蔵の『探玄記』巻一を見ても明らかである。法蔵は『探玄記』巻一の冒頭において、「聖應所以殊分、聖應雖殊、不思議一也」とのべている。法蔵の思想形成におよぼした吉蔵の影響を具体的に指示することは困難であるが、彼は教判論を展開するにあつて、十家の異説をあげる第八に、吉蔵の三種教をあげている。しかし、法蔵の華嚴思想の形成には、吉蔵の三論思想の影響があつたのではないか。たとえば、法蔵が三性同異義をたてるにさいして、三性説の唯識学的な意味を無視し、真妄交徹という有と無の対立・止揚の論理に還元したのは、空觀的立場であるといえよう。従来、仏教思想史の理解のやり方は、三論の発展したものが天台であり、唯識の発展形態が華嚴であるとされてきたが、このような一面的な理解では、中国仏教思想史の根底に流れる思想の動きを一貫して把握することが不可能であらう。華嚴思想史の理解に僧肇の影響を考えることによつて、僧肇一三論一華嚴に一つの思想の流れを認めることができる(『中国華嚴思想史の研究』三二五頁)。

このような鎌田先生の所論について、説明を要することが二つあります。まずはじめに、考えなければならぬことは、吉蔵が「本」を「一」とし、「迹」を「多」としてのことです。袴谷先生が「本迹思想の極致ともいふべき」「一切(全、多)なる「迹」と、「一」なる「本」とが一体であるという「全一(hen kai pan)思想」と称してもよいような考へ方」(「前掲論文」(註2)一〇六頁)と述べられているの

は、あるいはこのような吉蔵の本迹論を想定されているのかも知れません。しかし鎌田先生は、吉蔵の本迹思想を華嚴の相即思想との関係において論じられているのであって、如来藏思想の基体説や『起信論』の真如縁起論と関係づけられて論じられているわけではありません。鎌田先生の所論に「随縁」の文字があるからと言っても、それは先ほど『観無量寿経義疏』の文を挙げて説明しましたように、自身が縁に随い、物に依じて、衆生を教化する迹身のはたらきを論じたものであり、真如随縁論とは全く思想構造を異にしています。文章表現としては、智顛にも本文の「発迹顕本論」のところで引用した『法華玄義』の文のように、「三世は乃ち殊なれども、毘盧遮那の一本は異ならず。百千の枝葉(迹)、同じく一根(本)に趣くが如し」という記述があります。また『法華文句』には、華嚴経と法華経の十不同を立てる中で、華嚴の本一迹多と法華の迹共本独が論じられています(三四卷一二五b)。文章表現としては、「従一出多」の基体説とまぎらわしいかも知れませんが、それが本と迹一と多の相即論を意味していることは、本文で述べた通りです。『維摩経』の「無住の本より一切の法を立つ」という文章も、表現通りに実体論的に解釈してはならないことは、註の(19)で述べました。吉蔵の文にしても、表現に誤解を与えるものがあるにせよ、彼が無所得・空の立場を三論教学の真髓と考えていたことは事実ですから、あえて基体説の陣営に追い遣る必要はないと思います。袴谷先生は、「本迹思想」と「本覚思想」と「全一思想」を同じものと見な

本覚思想と本迹思想(花野)

七一

本覚思想と本迹思想(花野)

七一

さまを三細六麁として説明したり、衆生が不覚の状態から相似覚、随分覚、究竟覚と進んでいく修行の過程を説きますから、まさしく生成の躍動的思想であると言っています。対して「一即一切」の思想には、生成や発展や時間がありません。華嚴の相即思想や竜樹の当体即空の思想的系譜に連なっており、智顛の一念三千の思想は、まさにこの一即一切、当体即一切の思想です。それは初縁実相の絶対止観に基づくものであり、瞑想的静止的な思想であると言っています。袴谷先生の言われる「全一思想」は、智顛の一念三千や一即一切の思想に近いと思われませんが、智顛の思想には、西洋哲学で言うような「絶対者」とか、「すべてのものを包含する一なるもの」というような概念はありません。もしそのような思想があるとすれば、智顛は空の思想(当体即中道の思想)に反するものとして別教に配したことでしよう。智顛の本迹思想も、一見すれば、「本」と「迹」との間に時間の経過があるように感じられますが、諸法即実相の真理においては時間はありません。迹即本、本即迹であり、一(本)即一切(迹)、一切(迹)即一(本)です。また「理」と「事」との間にも時間の経過があるように感じられますが、もし本当に時間の経過があるのであれば、「理」が基体となってしまう。それだと『起信論』の真如縁起論と変わりありません。智顛の場合は、理即事、事即理であり、一(理)即一切(事)、一切(事)即一(理)なのです。しかし、智顛がいかに「一色一香も中道に非ざるはなし」「一切衆生は悉く仏に非ざるはなし」「凡仏不二

されていますが、私はこれらの思想は厳密に区別すべきであると思います。「本迹思想」と「本覚思想」が違う思想であることは本文中で述べた通りです。本質的に思想構造を異にしている西洋哲学の用語を、そのまま仏教思想の解釈に用いることについても、もっと慎重でなければならぬと思います。全一思想とは、袴谷先生の説明によれば、次のような思想を指しています。

「教科書的な規定に倣って『ドイツ観念論は、カント的二元論の根底に絶対者を洞察することによって、壮大な哲学体系の構築へと向って』いった思潮であると極め付けたところでひどい見当違いとはなるまい。しかも、この壮大な哲学体系の正体こそ、あのすべてのものを包含する一なるもの(En kai pan)にほかならないのである。そこではどんな矛盾が起ろうとも所詮はその一なるもの自体の区別にすぎない(En diapheron heayton)わけだから、すべてはこの一なるものの内部で起こっていることにほかならない。こんな哲学には生成(Werden)も発展(Entwicklung)も時間もない」(『批判仏教』六七頁)。

私は、「一」と「全」について、仏教思想を大きく分けると、次の二つの思想構造を想定することができると思っています。一つは、「従一出多」の思想であり、他の一つは「一即一切」の思想です。「従一出多」の思想には生成や発展や時間がありますから、智顛はそのような思想を別教に配したことは本文で述べた通りです。『起信論』の本覚思想は、一実法界の真如に無明が熏習して、妄分別の諸法が現出する

「本迹不二」「理事不二」と論じても、それは時間の相対性のない絶対世界の真理であって、現実のわれわれは時間のある相対世界に生きています。相対世界にあつては、われわれは迷いの衆生であり、決して仏ではありません。有時間の生滅世界にあつて、名字即から観行即、観行即から相似即へと修行をしていかなければなりません。無時間の真理世界においては、理事不二であり、本迹不二です。しかし、有時間の生滅世界に生きるわれわれは、現実の森羅万象の俗諦(事)と、仏が衆生教化のために垂迹された迹身(迹)しか知ることができません。それらの「俗諦」や「迹身」を真実として執着することは、あたかも方便の三乗教を真実として執着するようなものです。諸法の実相においては、本迹は不二であり、権実は不二ですが、仏は俗迹の現象世界に生きるわれわれにあわせて、本より迹を垂れ、実によつて権を施されたのです。われわれは、俗迹を尋ねて真本を知り、権教を尋ねて実教を知り、迹身を尋ねて本身を知らなければなりません。智顛の「理事に約して本迹を明かすとは、無住の本従り一切の法を立つ。無住の理は、即ち是れ本時の実相真諦なり。一切の法は、即ち是れ本時の森羅俗諦なり。実相の真本に由りて、俗迹を垂れ、俗迹を尋ねて、即ち真本を顕わす。本迹は殊なりと雖も、不思議一なり」(本文前出)の文をはじめ、六重本迹の説は本来、そういう意味なのです。われわれは、六識但妄の心(事)を観じて、諸法の実相(理)を覚るわけで、事に即して真を見るわけです。同じように、仏の慈悲(方便・権智)に即して

仏の智恵(般若・実智)を知り、仏の応身に即して仏の法身(中道)を証得するわけです。智顛の本迹思想が生滅世界にあっては「従一出多」的な表現となっていたとしても、その思想の本質からすれば、「一切」の円融相即思想であることがお分かり頂けたと思います。そして実は、安然の四一教判、すなわち「一仏一切仏」「一時一切時」「一処一切処」「一教一切教」の思想も、生滅世界における「従一出多」の「多」を、真理世界の「一切」の「一」に統合する思想であって、思想の本質からすれば、智顛の一念三千の思想(観心)に立脚して、それを一切の四一教判として体系化したものと言えましょう。安然が、教相においては本迹の差別(従一出多)があるが、観心においては本迹は一体(一切)であると言っているのは、そういうことなのです。ただしあくまで真理世界の一切の思想を、現実世界にまでもちこんだところに、安然の思想の特色があると言えます。

鎌田先生の所論に戻って、次に説明を要することは、吉蔵の本迹論と華嚴教学との関係です。鎌田先生は相即思想の系譜として、僧肇―吉蔵―法蔵という流れを想定されました。ところが安藤俊雄先生は、智顛―法蔵という流れを想定されて、次のように述べられています。「法蔵の思想は、現実的経験界の当相当処の端的をそのまま実相なりとする、天台の性具の世界観に驚くべき接近をみせている。……華嚴五教章巻第四に、縁起相由を説くに当って、自体・異体・無礙の三門において、それぞれ互相依持の相入と互

本覚思想と本迹思想(花野)

七三

本覚思想と本迹思想(花野)

七四

階づけている。すなわち相見俱存・撰相帰見・撰教帰王の三は始教、つぎに以末帰本・撰相帰性・転真成事・理事俱有の四は終・頓二教、融事相入・全事相即・帝網無礙の三は華嚴の法界縁起を示すものである。大乘起信論の真如縁起説は、この十重唯識においては終教に属するが、法蔵の法界縁起は起信論の説相に従うところが多い」(『天台性具思想論』一一一頁)。

法蔵の現実即実相、相入相即、一処即具一切、心色平等などの思想は、智顛の諸法即真相論(性具説・性悪説)に近いけれども、華天両教学を比べれば、やはり『起信論』の真如縁起論の思想的系譜に連なる(縁理断九的な)性起説に属している、というのが、安藤先生の所論です。鎌田先生は相即思想の系譜として、僧肇―吉蔵―法蔵という流れを想定され、安藤先生は智顛―法蔵という流れを想定されていますが、このことをどのように考えたらよいのでしょうか。私は次のように考えます。大乘仏教の空思想は、般若経を経由して、維摩経の「不二の思想」や華嚴経の「相即の思想」へと展開していきます。大乘の論師について言えば、竜樹の当体即空の思想から羅什の諸法実相の思想、さらには智顛の天台教学や吉蔵の三論教学へと展開していきます。法蔵の「相即思想」も、その思想的流れの中で考えるべきであり、生存年代の次第からすれば、羅什―僧肇―智顛―吉蔵―法蔵の順で思想的な影響を受けていることが推測できます。法蔵の相即思想は、このような空思想(実相論)の思想的系譜に属するものですが、華嚴教学の思想的

相形奪の相即と体用双融の即入同時の三義をもって精密に規定している。依持・形奪・双融の三はまさしく(天台の)資成・観照・真性の三軌に対応するもので、……(この三法を)法蔵は法界縁起の事事無礙を説くための主要な論拠として、重要視せる縁起相由の内容とした。……(法蔵の)この発展に天台教学の影響を推測しえないであろうか。……(天台の)化法四教の円教を五教章では、法界自在具足一切無尽法門たる華嚴経なりといい、深玄記では、法界自在具足円満一切一切即一無礙法門の秘密教たる華嚴経なりと述べているのは、化法四教に与えた天台の規定を無視したものであるが、案ずるに法蔵は天台の化法四教を換骨脱胎して、華嚴学派の教判に應用しようとしたのである。……しかもたんに教判ばかりでなく、天台性具説を撰取しようとする形跡すら各処にみられる。一例を挙げれば、華嚴経指帰に、随有一処即具一切といい、また華嚴発菩提心章には円融具徳門を明かして六相即融を説いて後に、然此具徳門中一法法爾性具善惡と述べ、性悪説をたくみに華嚴哲学のなかに織り込もうとしている。また華嚴経問答巻上には、「心を以て言わば一切法は心に非ざるはなし。色を以て言わば一切法は色に非ざるはなし」といつて、知礼が天台独拔の法門と誇った色具説をすら説いている。かくの如く性具の原理を華嚴哲学に撰り入れようとする法蔵の意図をわれわれは追求することができるが、彼の学説は全体としてみれば依然として縁理断九的である。……探玄記巻一三に、十重唯識を組織し法界縁起の下に古来の縁起説を段

(22) このたびの講演の後に、質疑の時間がもうけられ、その際、袴谷先生から、「正しい仏教とは何か」という質問を受けました。「自分が正しいと信ずる仏教は何か」ということ

となら、それは法華経であるとか、只管打坐であるとか答えられます。しかし、正しい仏教とは何かと言われれば、私にはそれに答えられるだけの知恵や覚りをもちあわせていません。阿含経のどの部分には、どのようなことが説かれていて、そのような思想は古いものであるとか、新しいものであるとか、『大毘婆娑論』にはどのようなことが説かれているのか、というようなことは述べることはできません。それは釈尊のみぞ知る、と答えるしかありません。それは自分が釈尊と同じ覚りを得て、はじめて答えられることであると云えましょう。末木文美士先生も、仏教研究の目的はブツダの精神を明らかにすることだ、などと、あたかも「ブツダの精神」が客観的に実在するかのように考えることは間違っている、と述べられています(『仏教―言葉の思想史』二七九頁)。かつて経典の中から、釈尊の確実な教えを探し出していった、それがその真正の仏教である、という主張が高揚されたことがあります。それを徹底していけば大乘非仏説とならざるをえません。「批判仏教」の立場は、それが小乗であれ、大乘であれ、ともかく仏教思想の

展開史に流れる釈尊の根本思想を主体的に追求しようとするものであると思われます。それは、たとえば「空」という思想を仏教の正統な思想として設定し、その「空」が小乗であれ、大乘であれ、正しく継承されていけば正しい仏教であり、非仏教的な「非空」の思想によって変容していれば、それは仏教に非ず、ということであろう、と思われます。確かに仏教思想の展開史を弁証法的な視座から解明していくことは大切なことですが、外道の「有」の思想を批判して出現した仏教の「空」の思想は、結果的に、仏教自身の「空」の思想によって再批判されて「妙有」の思想が成立した、と見ることもできます。すなわち、外道の「我」説を批判した仏教の「無我」(非我)説が、やがて「大我」説を成立せしめるに至ったことを、仏教自身の思想的展開としてとらえる立場です。そのような立場に立てば、大乘仏教も仏教であり、如来藏思想も仏教であり、唯識思想も仏教であり、密教も仏教であり、肉食妻帯の今日の日本仏教も仏教である、ということになります。また成仏論が展開していつて、衆生成仏の思想となり、草木成仏の思想となり、即身成仏の思想となり、本来成仏の思想となって、ついには天台本覚思想が成立したのであって、そのすべてが仏教思想である、と私は思っています。私は、自分の主観的な価値判断をできるだけ避けて、より客観的に仏教思想の展開史を論述することに学問的な意義を認めています。勿論、自分の考えを論文にする以上、どんなに客観性に心を砕いても、主観的であることはやむを得ません。しかし、だからと言って、

#### 本覚思想と本迹思想(花野)

#### 本覚思想と本迹思想(花野)

学三六号所収)。私は吉津先生の意見に全面的に賛同します。吉津先生は、研究対象の問題、研究者の主体性の問題、研究方法の問題の三方面から論じられ、それぞれの問題について自分の見解を述べられていますが、私も全く同感です。文献を主観的・批判的に読むことが批判的・実証的な研究なのではなく、むしろ反対に、文献を文献に即して、客観的に、公平無私に読むことが批判的・実証的な研究である、という意見に私も賛成です。また吉津先生は、「私自身も思想的な研究者でありたい」と思っている。私の学問は仏教学と宗学、そして化学をも一体化していく。実証的な仏教学と主体的な宗学とを関連づけて、そこから出てくる知見を現代という文脈の中で実践的に生かしてみたいと念願している。……私は現今の仏教界における最大の問題は、あまりにも主観的な立場と、あまりにも客観的な立場とが乖離し、そのいづれからも現実の具体的諸問題への提案が行われていないことであると思う」と述べられていますが、そのような学問的態度こそ、まさに私の理想とするところです。私が本文の中で、仏教研究は客観的に、しかも主体的に、と述べたのは、現今の対象的・客体的な仏教学(文献学)を、研究者が信仰者として高次に主体化・血肉化することであり、かつての独善的・主観的な宗学(信仰学)を、現代人の知性にあわせて高次に客観化・普遍化することを主張したものです。出典を調べたり、用語の数を勘定したりするだけの客体的な文献学をしている人は、その基礎の上に、仏教思想を主体的に体系化する努力をしても

客観性を無視して、開き直って、自分の主観だけで論文を書けば、昔の宗学のように独善的な信仰(信念)告白の学問になってしまいます。私が講演の中で、「学問は各観的に、しかも主体的に」と言った意味はそこにあるのです。「仏教思想とは何か」と聞かれれば、それは「空」であり、「無常」であり、「中道」であり、「唯識」であり、「如来藏」である、と答えることにしていますが、「正しい仏教とは何か」と聞かれれば、私には答えることができません。そしてそのことは、私が仏教を批判的に研究していないからだ、というわけではありません。批判的な研究は、あくまで研究の方法論であって、仏教を批判することが目的なのではありません。自分の信念や、主観的な価値判断を面に立てて、仏教を批判的に研究することに価値があるならば、無神論の共産主義者の仏教研究こそがまさにその目的にかなっています。「批判仏教」の立場も、それと同じように、自分の主観的な信念(たとえば本覚思想は仏教に非ずという信念)を面に立てて、仏教を批判的に研究しているとは言えないでしょうか。文献批判をふまえて仏教を考察し、思想批判をふまえて仏教思想史を構築することは当然ですが、それはあくまで研究の方法論であって、仏教批判そのものを研究の目的とすることは、あまりにも研究者の主観性が強すぎはしないでしょうか。袴谷先生の「批判仏教」は、装いを新たにした一種の主観的・信仰的・信念的な宗学であると思います。

#### 七五

吉津宜英先生も、「批判仏教」の立場を新しい宗学の誕生として位置づけられています(中国仏教研究の一動向) 仏教

#### 七六

らいたいし、反対に主観的な信仰学に安住している人は、もつと批判的・実証的に祖師の思想を普遍化する努力をしてももらいたい、と願っています。主観的な信仰の啓蒙書や、主観的な正しい仏教論や、主観的な現代文明批判論と、客観的・実証的な学問とは区別して執筆すべきであって、それらを一緒にして論ずることは、現今の仏教研究に混乱をきたすことになると思います。

次に高崎直道先生の見解を紹介しますと、先生は「批判仏教」について、このように述べられています。「批判仏教」は筆者から見れば、……宗派成立の根拠とはなっても、仏教学の目的ではない」「筆者は、如来藏思想は仏教に非ず、と聞いて、日蓮の四箇格言を想起したが、学問的な論争点ではないと判断した」「研究発表のたびに信仰告白を強いられてはたまったものではない」「最近十年の仏教学」(仏教学三六号所収)。私も高崎先生の意見に全く同感です。

松本史朗先生は、自らの立場を「批判仏教」と言われることに否定的なようですが、批判仏教が「仏教研究の価値中立性、客観性を否認し、社会批判的側面をもつ」ていたことは認められています(「批判仏教の批判的考察」日本仏教学会年報六六号所収)。私も、自分の頭で思索する学問は、結局は主観的であって、厳密な意味で客観的な学問などありえないと思っています。しかし、だからこそ徹底的に客観的な研究を心がけなければならないのです。どんなに客観性を心がけても、それでもなお主観的であることはやむをえません、客観的であればあるほど説得力が増します。

客観性とは普遍性ということにはかなりません。真理は主観的(主體的)にしかつかめませんが、そのようにしてつかんだ真理はあくまで個人的なものであって、客観性・普遍性があるかどうかはわかりません。ブツダの覚りとは、本質的にそういう性質をもっています。ブツダの覚りが、個人的・主観的なものであることは当然であるとしても、それは普遍性のない全く独善的なものであるかも知れません。その覚りに普遍性があると誰が証明できるでしょうか。誰も証明できません。ブツダが覚りを開かれた後、その覚りを人に向かって説くことをためらわれた理由も、そのような視座から考え直すことができます。いかに人に向かって教えを説いても、自分がかんだ個人的・主観的な真理を、はたして他人が同じようにわかってくれるだろうか。いくら説いても、人はわかってくれないのではないか。ブツダはそのように考えて、自分が覚った主観的・個人的な真理を人に向かって説くことをためらいます。ところが、梵天はブツダにささやきます。あなたが覚った真理は、単に主観的・個人的・独善的なものではありません。あなたが覚った真理には、客観性・普遍性がありますから、必ずや人もわかってくれるでしょう。勇気を出して、自分の主観的な覚りを言語として説いて下さい。かくして、言語として客観化された教えが經典である、というのが仏教の基本的な考えです。従って仏教を研究する場合、大きく分けて次の二つの立場が考えられます。一つは、ブツダの覚った真理は、単に主観的・個人的・独善的なものではなく、客観

本覚思想と本迹思想(花野)

七七

する立場

本覚思想と本迹思想(花野)

七八

(8)ブツダの教えに客観的・普遍的な真理は説かれていないとする立場

(9)ブツダの教えに客観的・普遍的な真理が説かれているかどうか、誰にもわからないとする立場

どうか、誰にもわからないとする立場が考えられます。仏教徒の立場は基本的には、(1)(4)(7)ですが、仏教徒の中でも「教外別伝、不立文字」を強調すると、(1)(4)(8)となります。この中で、松本先生の立場ははたしてどれでしょうか(松本先生のために、あえて(3)(6)(9)の立場を用意しました)。

私は、(1)(4)(7)の立場に立って、仏教をできる限り客観的に、しかも主体的に学んでいきたいと思っています。どんなに努力しても、人間は主観性という我見をまぬがれることができないことはわかっていますが、だからと言って開き直るのではなく、それでもできる限り客観性を追求しながら、仏教を学んでいくことが大切であると信じています。「批判仏教」の立場は、客観的な学問などありえないから、自分は主観主義でいく、と開き直っているように感じられます。松本先生は、「何が『正しい仏教』か、……充分批判的に考察しなければならぬ」「釈尊そのひとの説法にさえ、非仏教的要素(非縁起説的要素)が残存し混在していたことも、充分に考えられる」(『縁起と空』一五四頁・二五三頁)と述べられています。「原始經典にさえ、釈尊の教えに反するような非仏教的要素が混在している」と言うのならわかりません。しかし、「釈尊そのひとの説法にさえ、非仏教的要素が

性・普遍性があり、従ってその教えにも客観的・普遍的な真理が説かれているとする立場です。真理は主観的(主體的)にしかつかめませんが、客観性・普遍性のない真理は、厳密には真理と言えませんから、ブツダは真理を覚られ、仏の教えに真理が説かれているとする立場です。これは仏教徒の仏教研究と言えましょう。もう一つは、ブツダの覚った真理は、単に主観的・個人的なものであって、客観性・普遍性があるかどうかはわからない、という立場です。そもそも、客観的・普遍的な真理などはたしてあるでしょうか。もしあったとしても、ブツダがかんだものが、その客観的・普遍的な真理だと誰が証明できるであろうか。ブツダもふくめて、所詮は各人の主観を出さないのではないかという立場です。これは無神論者もふくめて非仏教徒の仏教研究と言えます。さらに細かく分けると、

(1)ブツダが覚っても覚らなくても、客観的・普遍的な真理はあるとする立場

(2)客観的・普遍的な真理などないとする立場

(3)客観的・普遍的な真理があったとしても、誰にもわからないとする立場

(4)ブツダが客観的・普遍的な真理を覚ったとする立場

(5)ブツダは客観的・普遍的な真理を覚っていないとする立場

(6)ブツダが客観的・普遍的な真理を覚ったかどうか、誰にもわからないとする立場

(7)ブツダの教えに客観的・普遍的な真理が説かれていると

混在している」と言っているのです。本来、釈尊の説いた教えを仏教と言うにもかかわらず、松本先生がかんだ正しい仏教こそが仏教であり、その立場(釈尊の教を通さずに、行者が直接、真理を覚る立場)から釈尊その人の説法までも批判しているということになります。これは決して単なる揚げ足とりではなく、松本先生の信念(信仰)であり、確信であることは、たとえば二〇〇一年一月二日の第十回日本仏教研究会のレジュメ「批判仏教についてのコメント」の中にも、次のように記されています。「一体、正しい仏教とは、どこにあるのであろうか。私は正しい仏教は、かつて一度も存在したことがないと考える。それは、釈尊においても、現実には存在しなかったであろう。正しい仏教とは、釈尊によって、僅かに感知されたアイデアのごとくものにほかならず、それが現実化されたことは一度もなかった。つまり、正しい仏教は、現実には存在しないのである」。このような記述は、実は松本先生の心の中に「正しい仏教」についての何らかの信念や確信があつて、その信念や確信に基づいて「正しい仏教は、釈尊においても、現実には存在しなかった」と述べられていると考えられます。松本先生は続けて次のように記されています。「にもかかわらず、『仏教徒』たちは、このアイデアを現実化しようとする。正しい仏教に関する個人的な理解を、個々に表明してきた。それらの理解の内、どれが正しいとか、どれが誤っているとかを、彼ら個々の人の理解を離れて決定することはできない。それらの理解は、正しい仏教に関しては、す

べて基本的には誤解であると見ることが、まずは必要であろう。そしてその上で、つまり、誤解であることを自覚しつつ、「仏教とはなにか」を探索し、正しい仏教に関する個人的な理解を表明していくのが、「仏教徒」の義務であるかもしれない。すなわち、道元も、親鸞も、日蓮も、正しい仏教に関する個人的な理解を個々に表明してきたが、彼等の個々の理解を離れて、客観的に正しい仏教を決定することはできない。それはすべて基本的には誤解であると見ることが必要である。従って松本先生は、「自分の仏教理解も誤解であることを自覚しつつ、それでもなお正しい仏教に関する個人的な理解を表明していくことが仏教徒の義務である」と主張されているように感じられます。「批判こそが仏教である」という立場を徹底していけば、やがては仏教が、仏教思想そのものを批判していかなければなりません。「空」が基体の否定であれば、空そのものを思想化(基体化)することも否定していかなければならないからです。そうすると、「正しい仏教は、釈尊においても、現実には存在しなかった」ということになり、さらに「道元も、親鸞も、日蓮も、その仏教理解は、本人の主観的な確信は別にして、客観的にはすべて誤解であった」ということになります。松本先生の考えに矛盾があるのは、「正しい仏教」という言葉です。「正しい」ということは、客観性・普遍性がなければなりません。しかし、本来、客観的・普遍的な真理がない、あったとしてもそれを客観的に証明することはできない、というのが松本先生の立場ですから、つきつめて言

本覚思想と本迹思想(花野)

七九

本覚思想と本迹思想(花野)

うだろうか、と心配になります。松本先生が「仏教研究の価値の中立性、客観性を否認し、社会批判の視点をもて」と言われているのは、確かに現今の仏教研究が陥っている悪しき客観主義の弊害を指摘したものと云えます。しかし、だからと言って、仏教研究に悪しき主観主義をもちこむことも、また独善という弊害に足をすくわれることになりません。かつての主観的な宗学は、まさに「仏教研究の価値の中立性、客観性を否認」したものでしたから、その気にならばいくらでも主観的に社会批判を展開することができます。しかし仏教の各教団がそれぞれの主観的な信仰(信念)の力に閉じこもり、独善的な仏教研究をしてきた反省から、今日の客観的な仏教研究がはじまったのではないのでしょうか。確かに今日、そのいきすぎが目について、仏教研究における主体性の回復の必要性を感じますが、それは決してかつての主観的な宗学に逆戻りすることではないと思います。むしろ両者をアウフヘーベンして、あたう限り客観的でありつつ、しかも主体性をとりもどして仏教研究をすることが大切ではないでしょうか。

(23) 「本覚思想」という用語は、近年になって一般化したこともあって、古い辞典にはその項目が見当たりません。研究者によってその定義も異なり、必ずしも合意に至っていませんので、辞典に執筆する場合も容易ではありません。岩波『仏教辞典』の第一版には、恐らくは田村芳朗先生が執筆者であろうとおもわれますが、次のように記されています。「現実の世界には種々の事物や事象が生起している

えば、真理は主観的・個人的なものである、ということになります。そうすると、釈尊が主観的・個人的に覚った真理も、客観的・普遍的に正しいとは言えません。それは松本先生の「正しい仏教」理解の場合も同じなのですが、松本先生が理解された(おそらく誤解であろうと自ら言われている)「正しい仏教」を基準にして、「正しい仏教は、釈尊においても、現実には存在しなかった」と述べられているのです。それは道元も、親鸞も、日蓮も同じであり、彼等の正しい仏教についての主観的・個人的な理解は、客観性・普遍性がないからすべて誤解であるが、それでもなおわれわれ「批判仏教」(この言葉を使われることはイヤかも知れませんが)の学徒は、自分の理解した「正しい仏教」についての「誤解」を表明していくことが大切である。このように松本先生は言われているように感じられます。これは道元や親鸞や日蓮の主観的な確信(信仰)を絶対と見ずに、松本先生の主観的な確信(信仰)を表明されているわけで、松本先生の新たな宗学の創造ということができません。勿論、松本先生自身も、自らの主観的な確信(信仰)を絶対視されていませんが、それでも「もしも如来蔵思想こそ仏教であるとか、如来蔵思想もまた仏教だとか考えている方がおられたら、如来蔵思想とは、実は釈尊が批判した対象たる dhātū-vāda に他ならない」ということを速やかに見破って頂き、真の仏教に帰して頂きたい」(前出書八頁)と述べられていることを考えますと、自らの誤解をもって他人の誤解を批判されているわけで、これではたして議論が噛み合

八〇

が、それらは自他・男女・老若・物心(色心)・生死・迷悟(仏凡)・善悪・苦楽・美醜などのように、A B 二のわくで整理される。そのA B 二は、それぞれ独立・固定の実体(我、自性)をもって存在しているのではなく、無我・空のもとで、根底は不二・一体をなしている。つまり、A B 不二が真実相であり、永遠相ということである。維摩経入不二法門品では、(空)のいいかえとして不二が強調されている。本覚思想は、まずA B 不二の永遠相をつきつめていった。これが本覚思想の第一段階であり、第一定義である。ついで、そこから現実にもどり、A B 二の諸相をA B 不二・本覚の現れとして肯定するにいたる。これが本覚思想の第二段階であり、第二定義である」(七四五頁)。このように田村先生は、維摩経の「不二法門」を基体説ではなく、空思想と見て、その展開線上に「本覚思想」の成立をとらえられています。ところがその一方で、田村先生は「本覚思想」を説明して、『大乘起信論』に初出する(本覚(本来の覚性)という術語ないし観念を軸として展開していったもの。……中国において、賢首法蔵が華嚴経とともに『大乘起信論』を用いて華嚴哲学を確立したとき、本覚思想は出発したが、日本にきて、空海が『起信論』の応用解釈である。『釈摩訶衍論』を活用しつつ、密教の体系化に努めたとき、本覚思想は再出発する」と述べられています。『大乘起信論』に初出する「本覚」の用語や、その用語をキーワードとして展開する華嚴教学の「本覚思想」は、空思想の展開というより、如来蔵思想の展開したものですから、松



本先生の用語を借りれば基体説ということになります。田村先生においては、「本覚思想」を説明するに当たって、空思想と基体説の矛盾が未だ自覚されていませんでした。ところが袴谷先生が、『本覚思想批判』を世に問われて、本覚思想は基体説であると喧伝されたために、田村先生の(空思想の展開としての)「本覚思想」の説明がそのまま使えなくなりしました。そこで最新の第二版においては、恐らくは執筆者が末木文美士先生であろうと思われるですが、田村先生の「A B不二云々」の説明をすべて削除され、「本覚思想とは」狭義には日本の中世天台において展開した本覚門の思想を指し、「天台本覚思想」とも呼ばれる。……広義には、「本覚」をキーワードとして展開する思想を広く指す(九二八頁)と改訂されています。「本覚思想」をどのよう

に定義するかという問題は、未だ大方のコンセンサスを得るに至っていませんが、私の見解については本文の中に述べた通りです。

(24) 松本先生と私の議論が噛み合わないのは、次のような理由によると思われま

す。松本先生は、如来蔵思想を三つの形態に分類されます。

(1)基本的な如来蔵思想(仏性内在論) (二元論的) ↓修行必要論

(2)極端な如来蔵思想(仏性顕在論) (一元論的) ↓修行不要論

(3)発展した如来蔵思想(仏性修現論) ↓修行必要論

本文の中でも述べましたように、松本先生のこのような分

本覚思想と本迹思想(花野)

本覚思想と本迹思想(花野)

想の積極的表現である智顛の諸法即実相論、さらにそのまた積極的表現である『三十四箇事書』の事常住の思想に近いと考えるべきではないでしょうか。ちなみに、私の思想史観を示せば、まず如来蔵(色心差別)思想の流れとして、次の四つの思想を分類します。

(1)『大乘起信論』に説かれる本覚内在論

(2)中国の慧忠がいましめた靈知説(心常相減論)

(3)日本の天台本覚思想における心性本覚論(心常相減論)

(4)やがて弁円の『十宗要道記』に記されるような、道元当時の日本の禅宗の靈知説(心常相減論)

(2)については、道元自身が『弁道話』でそのように記しています。何燕生先生は、さらに限定して、中国禅の中の洪州宗や荷沢宗(宗密)を批判の対象とされているのではないかと推測されています(『道元の心常相減論批判に関する一視点』宗教研究六九卷二号所収)。(3)については、裕慈弘先生が『五部血脈』や『牛頭法門要纂』に収集された「本無生死」の切紙に記されたような思想を、批判の対象としているのではないかと推測されました(『日本仏教の展開とその基調』下巻一九八頁)。(4)については、末木文美士先生がそのように推測されています(『鎌倉仏教形成論』二九五頁二二八五頁)。大日能忍の達磨宗も含めて、末木先生の仮説は可能性が強いと思います。

次に空(不二平等)思想の流れとして、私は次の四つの思想を分類します。

(5)智顛の諸法即実相論……理論(教義)としては修性不二で

類では、田村先生のいわゆる「顕現」と「顕在」の区別ができません。田村先生は同じく天台本覚思想の絶対的一元論として、『真如観』等に説かれる「顕現」の思想と、『三十四箇事書』等に説かれる「顕在」の思想を区別されたのです。松本先生は、道元の「心常相減」説批判は(2)による(1)の批判であり、道元はやがて(3)の立場に移っていく、と述べられています(『禅思想の批判的研究』五九三頁)。しかし私は、道元の思想は如来蔵思想(縁起論)の系譜ではなく、空思想(実相論)の系譜の上にとらえるべきであると思っています。『弁道話』の「心常相減」説批判の箇所には、『大乘起信論』に説かれる「心真如者、即是一法界大総相法門体」とよく似た表現が見えるからと言っても、無分別智の覚りの世界がそのような表現となることはむしろ当然です。智顛の場合は、「言語道断、心行所滅」という表現であり、ともに主客相對の妄分別を超えた絶対一如の一実法界を意味しています。ただし『起信論』は、「自性清浄心」の如来蔵思想の系譜に連なっていますから、色を染、心を浄と差別視する傾向が強いことは言うまでもありません。道元は、色心不二の空思想によって、「心常相減」説を批判したと考えるべきであって、松本先生が(2)の極端な如来蔵思想によって、(1)の基本的な如来蔵思想を批判した、と主張されることは、再考を要すると思います。道元の「悉有は仏性なり」「仏性かならず悉有なり、悉有は仏性なるがゆえに」「この山河大地、みな仏性海なり」(『正法眼蔵』「仏性」などの文も、これは極端な如来蔵思想なのではなく、むしろ空思

八一

あるが、実践(現実)においては証を未来に求める始覚仏教↓修行必要論

(6)日本の天台本覚思想における衆生本覚論……理論(教義)と実践(現実)とが一致して、修性不二の故に、理即の凡

夫(性)がそのまま仏(証)であるという本覚思想↓修行不要論

(7)日本の天台本覚思想における方法常住論……身心一如・性相不二・生死即涅槃の思想を現実肯定(常住論)の方向に徹底させた思想

(8)道元の修証不二論……理論(教義)と実践(現実)とが一致して、修証不二の故に、初心の弁道が本証の全体であるという本覚仏教↓修行必要論

私は、道元が叡山修学中に、「本来本心性、天然自性身」という説に疑問をおこし、叡山を出て研学の途についたこと、宋で如浄から「若し一切衆生は本より是れ仏なりと言はば、還つて自然外道に同ずるなり」と諭されたこと、『弁道話』に心常相減説批判が説かれていることなどから、道元は(7)(8)によって(2)(3)(4)(6)を批判したと考えています。同じく「身心一如」「性相不二」「生死即涅槃」の空思想の系譜に連なっていると云っても、智顛の始覚仏教は「修性不二」ですから、「性上の修」であり、証は分段身を超えた分真即、すなわち来世にあって現身にはありません。ところが道元の本覚仏教は「修証不二」であり、「証上の修」「本証妙修」ですから、行者の只管打坐の現身に仏が「現成」するので、私はきわめて大雑把に、道元の思想をそのように理解

八一

しています。

以上、松本先生の説に対する私の見解を述べましたが、次に袴谷先生の説について述べてみたいと思います。袴谷先生の最新の論文(註2)には、『弁道話』の(甲)「心常相減」説と、(乙)「性相不二」説を引用し、さらに渡辺照宏先生の見解を紹介した上で、次のように述べられています。「私は、戦略的に道元を本覚思想批判者に位置づけんとすることに急であるあまり、道元の(甲)「心常相減」説批判のみを突出させた結果、初期の道元の立場そのものである(乙)「性相不二」説を蔑ろにしてしまったために、渡辺博士の道元評価が正しいものだったにもかかわらず、これを不当に無視してしまうことになったのである。しかし、この(乙)「性相不二」説こそ、その初期の道元の立場にほかならない以上、渡辺博士の御指摘のとおり、道元は、『大乘起信論』を背景とする「心性大総相の法門」である絶対一元論的「一心」に立脚して、一切法を「一如」たらしむる「性相不二」説の「本覚思想」そのものを自らの立場としていたと認めざるをえないであろう」(一五七頁)。このような袴谷先生の説には、より厳密な用語と思想の整理が必要である、と思われまふ。まず『大乘起信論』について言えば、私は次の三つの思想を分別する必要があると思います。

- (イ) 一心・心真如の大総相の法門
- (ロ) 真如に無明が熏習して万象が現出するという真如縁起の思想
- (ハ) 理智不二の法身が衆生に内在するという本覚内在の思想

本覚思想と本迹思想(花野)

本覚思想と本迹思想(花野)

諸法・万象森羅、ともにこれ一心にして」「心性にあらざるなし」とあるからと言って、これを袴谷先生のように、一心(基体)に立脚した「顕現的相即論」として理解していません。もしそのように理解したならば、(イ)の色心差別批判と齟齬をきたすからです。このことは智顛の場合でも言えることですが、あくまで思想としては色心不二でありながらも、実践においては「心」を観ぜざるをえないから、(ハ)のような表現になっているのです。すなわち、「一心」(基体説)に立脚して色心不二・性相不二を言っているのではなく、色心不二・性相不二の真理(空思想)を前提として「一心」を観じているのです。智顛が「一心」を観じて、一即一切・一念三千の真理に通達した境地は、本文の中でも述べましたように、「言語道断、心行所滅」ですから、『起信論』の主客一如・平等一心・心性大総相の法門に近い表現となることはむしろ当然です。覚りの世界は、主客相對の妄分別の消滅した絶対一如の世界であり、それは修行者の「一心」において主體的に体得されるわけですから、道元もまた、『起信論』の(イ)の文をふまえて(ハ)の文を述べたとしても、何ら不思議とするには足りません。繰り返して述べますが、私は『弁道話』の文を袴谷先生のように解釈することなく、道元は(イ)と(7)(8)によって、(二)と(3)(4)(6)を批判したと考えています。

ここで、さらに、天台本覚思想と修行無用論の関係について述べておきましょう。天台本覚思想は修行無用論であるという所論をよく目にします。しかし、はたしてそのよう

次に『弁道話』について言えば、私は袴谷先生が分けられた(乙)をさらに二分して、次の三つの思想に分別します。

- (一) 「心常相減」説の批判
- (二) 「身心一如」「性相不二」「万法常住」の説
- (三) 「一大法界」「平等一心」「心性大総相の法門」の説

私は、道元の思想を色心不二の空思想の系譜にとらえていることは、すでに述べた通りです。道元が「悉有は仏性なり」と読み替えているのは、当体即実相(仏性)の「実相論」の立場に立っているからで、(ロ)の「縁起論」の系譜ではないことを物語っていると思います。(イ)の思想的系譜から、やがて(二)の「心常相減」説が成立します。それは天台本覚思想の「心性本覚」説も含んでいると思われまふが、必ずしもそれだけではないことは、前述した通りです。私は、道元の思想は本質的には(イ)であると思っています。それでは(ハ)の文がなぜ説かれているのかと言えば、それは道元自身の主體的な覚りの世界を顕わした文である、と思っています。袴谷先生は、道元の(乙)思想を評して、「絶対一元論の一心に立脚し、一切法を一如たらしむる性相不二説の本覚思想」と言われていますが、それは田村芳朗先生の言葉を借りれば、「顕現的相即論の絶対的一元論ということになります。しかし私は、道元の(イ)の思想は、田村先生の言葉を借りれば、「顕在的相即論」の絶対的一元論であり、思想としてはあくまで身心平等、性相不二、万法常住であると思っています。だからこそ、(二)の色心差別説に対する批判が説かれているのです。私は、(ハ)の文に「一切

八三

八四

に断定してよいでしょうか。大乘仏教における空の思想が、煩惱即菩提、生死即涅槃、「煩惱を断ぜずして涅槃に入り、五欲を断ぜずして諸根を淨む」というような積極的な表現で示されることはよくあります。智顛は『摩訶止観』に、「無行経に云わく。貪欲は即ち是れ道なり。悲癡もまた是くの如し。是くの如き三法の中に一切の仏法を具す。若し人が貪欲を離れてしかも更に菩提を求むるは、譬えば天と地との如し。貪欲は即ち菩提なり。淨名に云わく。非行を行じて仏道に通達す。……」(四六卷一八a)と述べています。『諸法無行経』(一五卷七五九c・取意)と『維摩経』(一四卷五四九a・ほぼ同文)を引用して、円教の観慧を述べたものですが、これらの経文を額面通りに受けとめて、智顛の仏教は修行無用論や造悪無礙を説いているとは言えません。理(教理)においては、凡仏不二、煩惱即菩提、当体即仏ですが、事(現実)においては、凡仏の差別があり、修行によって煩惱を断じ、初住に登ってはじめて当体即仏を証得することができるのです。智顛の天台教学を承けて、最澄も法相宗の徳一の論難に次のように答えています。すなわち徳一が、「若し生死即涅槃、煩惱即菩提、是れ円の義の分齊と言わば、難じて云わく、衆生即仏ならば何ぞ更に道を修するを須いん。愚癡即智慧ならば何ぞ更に智を求むるを須いん」と難じたのに対して(このような批判は、道元が叡山修学時に抱いた疑問と相通するものがあります)、最澄は、「諸大乘経の中に淫欲即是道、瞋癡またまた然りとば、是れ淫欲の相が即ち是れ菩提たるに非ず。唯だ淫欲の性を

観ずるに即ち是れ菩提なり。是の菩提に六即あり」(伝全二卷二六三頁)と反論しています。性と相とは別であり、理と事もまた別であって、理においては凡仏は平等ですが、事においては六の差別がある、と言っているわけです。しかし、性と相、理と事、真如と現象とを分けた上で、相や事や現象においては差別があり、無常であるが、性や理や真如においては平等であり、常住であると説くのは、法相宗の撰相帰性門と変わらないではないか、と徳一はさらに追求してきます。これに対して最澄は、法相宗の撰相帰性門は、相が性に帰すことを説くだけであって、相と性の相即を説いていない。万法が真如に帰した時(静の時)にだけ不二平等を説いて、真如が万法に転じた時(動の時)にも不二平等であることを説いていない、と反論しています(伝全二卷二六五頁)。かくして最澄によって、随縁真如、縁起常住、俗諦常住が高調され、その展開線上に『三十四箇事書』の事常住の思想が成立するのです。さらに成仏論についても、法相宗では理論も現実も五姓各別を主張しているが、天台宗では理論と現実が違うのではないか、という批判が考えられます。いくら一切衆生悉皆成仏を主張しても、それは理論だけであって、実際には成仏などできないではないか。理の平等と事の差別を使い分けるのは、両者の不二相即を説く円教教理に反するのではないか。このような批判を自覚して、理においてだけでなく、事においても成仏を認める方向で日本天台の教理が展開していきます。密教教学に対抗して展開していった即身成仏論がそれです。か

本覚思想と本迹思想(花野)

八五

本覚思想と本迹思想(花野)

八六

違うのではないかと映じたことでしよう。空思想の積極的表現である当体即仏の円教理論に基づいて、智顛は円頓止観の修行を勧奨しました。理論としては円頓止観の修証は初後不二ですが、実際には初後は各別であり、修のはるか彼方に証を求める、いわゆる始覚仏教であったのです。教理と現実との乖離は、本来、理事不二、性相不二であるはずの円教教理に、理平等と事差別、性常住と相無常という齟齬をきたし、その点を徳一や空海から指弾されて、それを克服する形で天台教学は展開していきます。そして、そのいきつとところが天台本覚思想であったのです。それは、ある意味で、純粹に教理そのものの展開であって、そのきわまった教理をふまえて、本証妙修を主張したのが道元であり、唱題成仏を主張したのが日蓮であった、と考えられます。日蓮の唱題成仏論(名字即成仏論)は、智顛の始覚仏教の教理から直接出てくるものではなく、天台本覚思想をふまえなければ、到底成り立つものではありません。道元の本証妙修の思想も、修の彼方に証を求めるという通途の大乗仏教から直接出てくるのではなく、事の当相をただちに絶対肯定する天台本覚思想をふまえていることは、当然推測できます。煩惱即菩提の大乗仏教思想や、事常住の天台本覚思想は、一つの教理であって、それがイコール修行無用論を意味するのではなく、智顛は煩惱即菩提の円教理論に立って、止観を修し、未来に証を求める始覚仏教を樹立したのに対し、道元や日蓮は事常住の天台本覚思想をふまえて、行即証、本証妙修、信即証、唱題成仏という、現

くして、智顛教学においては、理においてのみ当体即仏が言われ、事においては六の差別が説かれていたのが、天台本覚思想になると、事においても当体即仏が説かれるようになってきます。それが無作三身や事常住の思想です。インド・中国・日本と仏教思想が展開していく中で、小乗仏教より大乘仏教のほうが勝れ、三乗仏教より一乗仏教のほうが勝れ、理平等・事差別より事理平等のほうが勝れ、性常住・相無常より性相常住のほうが勝れ、というように、仏教教理そのものがきわまっていった、天台本覚思想が成立するのです。勿論、それは日本仏教思想史から見た仏教思想の価値判断であって、客観的には必ずしも小乗仏教や三乗仏教が大乘仏教や一乗仏教より劣っているとは言えません。実際、法相宗の徳一は三乗仏教のほうが「正しい仏教」である、と信じていたわけですし、「批判仏教」の「正しい仏教」論からすれば、当然異論があると思います。しかし、歴史的な事実として、日本仏教思想史はそのように展開してきたのです。それは、ある意味で、純粹に教理そのものの弁証法的な展開であって、仏性論・成仏論・仏身論がきわまって成立した天台本覚思想を盾にして、実際に修行無用や造悪無礙の行動をなすのは、その人本人の問題です。その気になれば、智顛が取意して引用した『諸法無行經』の「貪欲は即ち是れ道なり。患癡もまた是くの如し」の文を盾にして、修行無用論を主張することもできるわけです。実際に法相宗の徳一から見れば、天台宗は教理の上では修行無用論ではないか、教理の建て前と現実の実践が

身に証を求める本覚仏教を樹立したと、私は考えています。

※私の道元理解、とりわけ天台本覚思想との関連については、註の(10)(24)に述べた通りです。(ちなみに一言すれば、袴谷先生は最新の論文(註2)の中で、『三十四箇事書』中の「都盧」の語について、道元門下が何か特別なことを伝えてきたかのように記されていますが、これは江戸時代に版本を製作した際に使用した、原本の書写上の単純ミスであって、それ以上の何の意味もありません)。私の研究は天台教学、天台本覚思想、日蓮教学を専門としていますので、道元理解については素人ゆえの誤解や誤謬も多いと思います。ただ天台本覚思想を研究する一学徒から道元の思想を見ると、このような見方もできるといふ一つの問題提起をしたにすぎません。道元研究を専門とされている諸先生から、御指導・御叱正を宜しくお願いする次第です。

※袴谷先生や松本先生の論文を引用するに当たり、「本」「迹」等の括弧を取った箇所がありますが、それは括弧で引用した文章の中に括弧が頻出するのを避けただけであって、他意はありません。括弧の中の横文字を取った箇所もありますが、これまた特に他意はありませんので、御了承頂きたいと思います。