

如来蔵思想と本覚思想

松 本 史 朗

・如来蔵思想と仏教

私は、1986年に「如来蔵思想は仏教にあらず」と題する発表⁽¹⁾を、日本印度学仏教学会で行った。まず、この私の考え方について説明し、次に本覚思想について論じたい。

“如来蔵思想は仏教ではない”という私の主張は、三つの契機からなっている。それは、第一に、如来蔵思想とは何(a)か、何(a)を私は如来蔵思想と見なすかということ、第二に、仏教とは何(b)か、何(b)を私は仏教と見なすかということ、そして、第三に、aとbは同じではないことという三つである。

このうち、仏教とは何かという問題は、仏教学が探求する永遠の課題であるから、「私はxを仏教と考える」という主観的な判断の形式においてしか、その解答は示されないものと思われる。勿論、この主観的判断は、仏教徒たちが仏典として伝承してきた文献の所説に或る程度もとづいていなければ、説得力をもたないであろう。

仏教とは何かという問題に関する私の解釈を言えば、私は縁起説を仏教であると考え、仏教とは縁起説であるという理解は、

(1) 予は縁起説が仏陀の説の根本趣意であり、其理論的基礎となつて居るものであり、根本仏教の根本思想であると認むるものである⁽²⁾。

という宇井伯寿の言葉にも示されるように、日本の仏教学界において、かなり一般的なものであるが、縁起説に関する私の解釈の特徴は、十二支縁起を中心にして、縁起を一定方向性をもつ時間的因果関係と解する点にある。従つて、重々無尽の法界縁起や事事無碍を説く華嚴思想にもとづいて提示されたと思われる宇井の「相依性」という解釈は、釈尊が説いたと推測される縁起説の解釈としては不適切であるというのが、私の理解である。

また、私見によれば、縁起説は無我説を含意する。即ち、縁起支たる諸々の法(dharma属性)、つまり、超基体(super-locus)は、それが所属すべき基体(dhā

tu, locus)である我(ātman)が存在しないが故に、実在しない。従って、無明等の縁起支は減することができる。無明等が減するが故に、苦が減し、ここに、苦の減に至る宗教的時間が成立する。即ち、縁起説は、無我説にもとづいて宗教的時間を指示するというのが、私の解釈である。宇井は、縁起説、または仏教から、時間を排除しようと努めたが、私は、宗教的時間を指示するものこそ縁起説であると考えてるのである⁽³⁾。

このような私の解釈は、近年の日本の仏教学界で影響力のある中村元の解釈とは対立するものである。即ち、中村は、*Suttanipāta*等の韻文經典を原始仏典の最古層と見なし、その所説にもとづいて原始仏教の思想や釈尊の思想を再構成するという方法に依拠して、

(2) まず第一に仏教そのものは特定の教義というものがない⁽⁴⁾。

(3) 初期仏教においては、アートマンを否認していないのみならず、アートマンを積極的に承認している⁽⁵⁾。

等と述べて、仏教を縁起説や無我説としてではなく、むしろ我説(ātma-vāda)として解釈したと思われる。これに対して、私は中村の方法と解釈を詳しく批判したが⁽⁶⁾、その要点とは、中村が原始仏典の最古層として重視する*Suttanipāta*等の韻文經典は、我説を説く「苦行者文学」(ascetic literature)に他ならないというものである⁽⁷⁾。

また、縁起説こそ仏教の核心であるという私見については、「正しい仏教」と「誤った仏教」を区別し、仏教の本質を把握しようとする自体が、Paul Williams氏の言葉を用いれば、「本質主義の誤り」(essentialist fallacy)⁽⁸⁾であり、無自性・無本質を説く仏教とは矛盾する、という反論が、あるかもしれない。このような考え方は、事実として仏教として説かれてきた(また説かれている)様々な教説・思想・実践はすべて仏教であると認める立場に連なるであろうが、末木文美士氏が言われるように⁽⁹⁾、この立場からは、「自分で仏教と言うから仏教である」という無原則主義が帰結するであろう。

また、無自性・空を単純に無主張(a-pratijñā)と捉えること自体も、私には、正しい空理解とは思えない。確かに、『根本中頌』(13-8)には、「空性の見解」を有する人々は「治療されえない人々」であると言われており、これにもとづいて、“空にも執着すべきではない”“最高の実在は有も無(空)も離れている”という空理解、つまり、中国の三論宗やチベットの「離辺中観説」による空理解が成立

するのであるが、このような空理解を否定して、中観派には、そして仏教には、空と縁起という主張（*pratijñā*）があると力説したのがTsong kha paだったのである⁽¹⁰⁾。それ故、このTsong kha paの空理解を妥当なものとする私より見れば、Williams氏による「本質主義の誤り」の指摘は、不適切な空理解にもとづくものと思われる。

なお、“空という主張もまた執着である”という理解は、必ず有の立場に近づいていく。この点は、伊藤隆寿氏の「道・理の哲学」の仮説⁽¹¹⁾によっても承認されているように、三論宗の吉蔵に如来蔵思想が本質的な影響を与えていることによって知られるであろう。少なくとも私は、吉蔵の思想は、如来蔵思想の本質的論理である*dhātu-vāda*（基体説）を構造とすると考えるのである⁽¹²⁾。

また、Williams氏と類似する立場から、前田恵学氏も、次のように言われた。

（4）最近「如来蔵思想は仏教ではない」という主張が学会に衝撃を与えた。

これは仏教の本質をどこに見るかという問題であろう、と私は考えている。私から見れば如来蔵思想も仏教であるし、それが仏教ではないと言われる人もやはり仏教を共に論じているのであって、如来蔵思想が仏教ではないとは到底かんがえられない。……これだけがいいと言って、相手を非難するようなことは仏教ではない⁽¹³⁾。

この論述は非論理的なものと思われるが、前田氏によれば、如来蔵思想が仏教であることは、絶対に確実であるというのであろう。それに対して、「如来蔵思想は仏教ではない」という主張の方は、「これだけがいいと言って、相手を非難するようなこと」であるから、「仏教ではない」ということになるのであろう。しかし、それならば、日本の所謂「鎌倉新仏教」の祖師たちの教えは、殆ど全て仏教ではないということになるであろう。

・如来蔵思想と*dhātu-vāda*

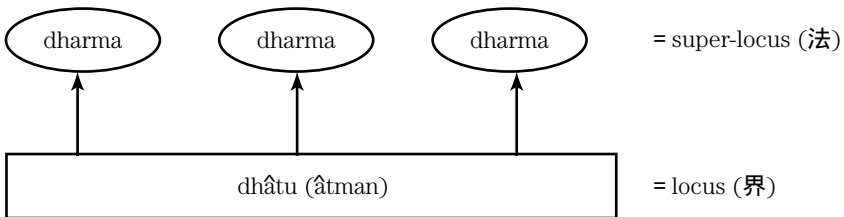
如来蔵思想とは何かといえば、私はそれを*dhātu-vāda*（基体説）であるとするのであるが、これについては、若干の説明が必要であろう。

まず、何故、仏性思想ではなく如来蔵思想という用語を用いて議論をするのかといえば、これは、「仏性」(*buddha-dhātu*)の語を最初に用いた『涅槃経』よりも、「如来蔵」(*tathāgata-garbha*)の語を始めて用いた『如来蔵経』の方が古いという理由によるであろう。つまり、『如来蔵経』から『涅槃経』『勝鬘経』『不增不

滅経』へと発展し、『宝性論』に結実していく思想潮流を表現する語として、仏性思想は不適切であると考えられるのである。

高崎直道博士は、『如来蔵思想の形成』(1974)において、作業仮説的に、『宝性論』の教理内容を如来蔵思想と規定し、『宝性論』に引用された諸経典を根拠にして、如来蔵思想の形成過程を明らかにし、それによって、如来蔵思想をインド仏教研究の一分野として確立したと思われるが、その際、如来蔵思想という用語の典拠とされたのが、『楞伽經』の「如来蔵説」(tathāgatagarbha-vāda)と法蔵『起信論義記』の「如来蔵縁起宗」という言葉であったことは、注意されるべきであろう⁽¹⁴⁾。

これに対して、私が、如来蔵思想とはdhātu-vādaであると考えるのは、如来蔵思想の本質的な論理構造をdhātu-vādaと見なすという意味であって、dhātu-vādaという語がインド仏教文献に見出されるということではない。つまり、dhātu-vādaとは、あくまでも如来蔵思想の論理構造を示すための仮説であるが、この仮説を、私は、主として、『勝鬘經』、『法華經』、『薬草喩品』、そして、『大乘莊嚴經論』の所説にもとづいて構想したのである⁽¹⁵⁾。特に、多様な植物が大地を基体として生じると説く『薬草喩品』の喩は、この仮説を構想する際の重要な根拠となった。また、『大乘莊嚴經論』は、瑜伽行派、または唯識派の基本的文献であるが、如来蔵思想も唯識思想も、ともにdhātu-vādaであり、中観派系統のśūnyatā-vādaとは対立するというのが、私の基本的理解である。このdhātu-vādaの構造は、以下の図によって示される。



ここで、“dhātu”とは、「置く場所」、つまり、基体 (locus) [L]を意味し、“dharma”とは、「支えられるもの」、つまり、超基体 (super-locus) [S]を意味する。従って、一切の存在は、図に示された通り、下にある基体[L]と上にある超基体[S]とに二分される。このdhātu-vādaの構造の特徴は、次の通りである。

LはSの基体である。

故に、LはSを生じる[原因である]。

Lは単一であり、Sは多である。

Lは実在であり、Sは非実在である。

LはSの本質（ātman）である。

Sは非実在であるが、Lを本質とするから、また、Lから生じたものであるから、ある程度の実在性をもつ。または、実在性の根拠をもつ。

従って、dhātu-vādaとは、“単一な実在である基体（dhātu）が多数の法（dharma）を生じる”と主張する説であり、発生論的一元論とか根源実在論とか呼ぶことができるであろう。

このようなdhātu-vādaが、まず、ātman論、つまり、我説である点から説明したい。私は、如来蔵思想とは、基本的には、ヒンドゥー教のātman論の仏教版（Buddhist version）に他ならないと考えている。つまり、ヒンドゥー教のātman論が、特に大乘仏教成立以後、仏教の内部に侵入し、仏教的表現を衣装にまとって成立したのが如来蔵思想であると見ている（従って、南伝仏教には、基本的には如来蔵思想は存在しない）。『涅槃経』と『勝鬘経』が常楽我浄の四徳を肯定することは、よく知られているが、このうち、より根本的な『涅槃経』のātman論について、論じたい⁽¹⁶⁾。まず、曇無讖訳やチベット訳と比べれば、『涅槃経』の古い形態を示すと考えられる法顕訳の「純陀品」には、

（5）如来法身、非穢食身。（大正12,860b11）

と述べられている。この“如来は法身（dharma-kāya）であって、肉身（穢食身 āmiṣa-kāya）ではない”という主張こそ『涅槃経』独自の説であると思われるが、この経は、“如来＝法身”をātman（我）であると説くのである。即ち、法顕訳には、次のように言われている。

（6）彼仏者是我義、法身是常義。（大正12,862a13-14）

（7）当知、我者是実、我者是常住、非变易法、非磨滅法、我者是徳、我者自在。（同、863a13-14）

（8）当知、如来常住、非变易法、非磨滅法。（同、865a9-10）

以上の四つの経文から、次のような等式を導き出すことができるであろう。

如来＝法身＝我＝常住＝実＝非变易法＝非磨滅法＝自在

つまり、“如来は、法身であって、变易も磨滅もしない常住な我である”という

のである。このように明確なātman論が『涅槃経』に説かれていることを考慮すれば、Sallie King氏の次の主張が成立しないことは明らかであろう。

(9) My first conclusion, then, is that the assertion concerning Buddha-nature thought as a form of dhātu-vāda is false, for Buddha-nature is a soteriological device and is ontologically neutral⁽¹⁷⁾.

つまり、『涅槃経』に説かれる“如来 = 法身 = 仏性”は決して「存在論的に中性」(ontologically neutral) なのではなくて、正に存在論的な實在、即ち、永遠不変のātmanなのである。如来蔵思想は「非難の余地もないほど仏教的である」(impeccably Buddhist) というKing氏の性急な主張が、中観思想を基調とするチベット仏教と対比すれば、如来蔵思想を主流とする中国・朝鮮・日本という東アジア系統の仏教思想を、仏教としては正統的なものであるとして擁護しようとする護教的意識（日本の多数の仏教学者によっても共有されている護教的意識）によって支えられていることは十分に理解できるが、しかし、ātman論が『涅槃経』において明確に肯定されている以上、仏性を「救済論の方便」(soteriological device) と評価することは、不適切であろう。

我々は常に研究の対象について批判的視点をもつべきであって、それを擁護したり讃美したりすべきではない。さもなければ、日本の仏教学者が日本仏教を大乘仏教発展の究極として讃美するという過去の誤りが繰り返されるであろう。

また、如来蔵思想の一つの起点をなすと見られる『如来蔵経』も、ātman論を説いていると考えられる。即ち、この経のテーマは、“蓮華 (padma) の中に如来がいるのと同様に、一切衆生の中に如来がいる”と説くことにあると思われるが、ここで「蓮華」とは、「心蓮華」、つまり、「心臓」(hṛdaya) を意味するであろう。即ち、“蓮華”の形をした「肉団」である「心臓」の中にātmanは存在する”というの、Upaniṣad以来のātman論の定説であるから『如来蔵経』で「蓮華」の中にいる「如来」と言われたのは、「心臓」の中のātmanを指していると考えられる⁽¹⁸⁾。従って、“如来 = 我”という『涅槃経』の明確なātman論は、『如来蔵経』において不明確に表現されていたātman論を明確化したものに他ならないのである。

なお、「心臓」が「蓮華」の形をした「肉団」とされることにもとづいて、私は、「赤肉団上、有一無位真人」という『臨濟録』の「赤肉団」を「心臓」、「無位真人」をātmanと考えている。つまり、『臨濟録』に示される臨濟の思想をātman論と見るのである⁽¹⁹⁾。

以上で、如来蔵思想をātman論と見る私見についての説明を終わり、次に如来蔵思想を差別思想と見なす私見について説明したい。如来蔵思想は、「一切衆生如来蔵」⁽²⁰⁾や「一切衆生悉有仏性」と説くために、一般には平等思想であると考えられてきたが、しかし、このような理解は、『涅槃経』の内容とは一致しない。即ち、この経の曇無讖訳には、次のように説かれている。

(11) 一切衆生皆有仏性、以是性故、断無量億諸煩惱結、即得成阿耨多羅三藐三菩提、除一闍提。(大正12,404c4-6)

(12) 彼一闍提雖有仏性、而為無量罪垢所纏、不能得出、如蚕処繭。以是業縁、不能生於菩提妙因、流転生死、無有窮已。(同、419b5-7)

ここで、「除一闍提」という語の意味が問題となる。この語を“一闍提は仏性をもたない”という意味に解することはできない。(12)に「彼一闍提雖有仏性」と説かれるからである。すると、「除」とは、「一闍提」を何から除外する表現かといえ、それは、“成仏できる”ということ、つまり、(11)で「得成阿耨多羅三藐三菩提」、(12)で「能生於菩提妙因」と述べられたことから除外する表現なのである。即ち、「一闍提」は「仏性」はもっているが、永久に“成仏”することはできず、輪廻し続けるというのである。従って、ここで重要なことは、ここでは次の不等式が説かれていることを理解することなのである。

一切衆生悉有仏性 一切皆成

即ち、『涅槃経』は、「一切衆生悉有仏性」は説いているが、“一切皆成”、つまり、“一切衆生は、すべて成仏できる”と説くものではなく、“一分不成”、つまり、“一切衆生の中の一部(「一闍提」)は、永久に成仏できない”という立場を説くものなのであり、この立場を、私は差別思想と呼んだのである。

勿論、私にしても、道生が“一闍提成仏”を主張したとされること、及び、曇無讖訳の40巻『涅槃経』の内、第11巻以降の30巻の部分、即ち、法顕訳やチベット訳との対応をもたない部分に、「一闍提」の“成仏”を許容するような表現が見られるという事実を知らないわけではない。例えば、その部分には、次のように説かれている。

(13) 以仏性故、一闍提等、捨離本心、悉当得成阿耨多羅三藐三菩提。(大正12,505c14-16)

(14) 一闍提輩、亦得阿耨多羅三藐三菩提。(同、519a7-8)

しかし、この部分は、明らかに増広された部分であり、その原典のインド成立

も確定されてはいない。従って、『涅槃経』の本来の立場が“一闍提”は永久に成仏することはできない”という“一分不成”の立場であったことは、否定することができないであろう。

同じことは、三乗各別説を主張する瑜伽行派の『大乘莊嚴論』についても、言うことができる。即ち、この論書は、ある箇所では、「一切衆生如来蔵」(IX,37)と説きながらも、他の箇所では、「無因」(III,11)、つまり、永久に涅槃できない衆生の存在を認めているのである。

このように、原理としては平等を説きながらも、現実としては差別を肯定するという立場は、正にdhātu-vādaの本質的な構造にもとづいている。何となれば、dhātu-vādaにおいては、基体(L)の単一性(平等)は、超基体(S)の多性(差別)を解消するどころか、かえって、それを確固たるものとして維持し根拠づける原理となるからである。つまり、「仏性」という基体の単一性(平等)が、その上に置かれる「種姓」(gotra)という超基体の多性(差別)を根拠づけているのである。

この“基体の単一性(平等)が超基体の多性(差別)を根拠づける”というdhātu-vādaの構造は、実はヒンドゥー教の一元論(ātman論)の根本構造であり、ヒンドゥー教のカースト制も、この構造のもとづいているということを、理解する必要がある。即ち、まず、大乘仏教において、ある段階から、特に瑜伽行派によって、おそらくヒンドゥー教からの強い影響を受けて、頻りに用いられるようになる“sama”「平等」という語に注目したい。この語は、「等しい」(same, equal)を意味するが、「等しい」とは、また「一つ」(one)をも意味している。つまり、“sama”という語は、一元論と不可離に用いられ、一元論を指示していることを、理解する必要がある⁽²¹⁾。この点を明示するのが、大乘經典の編纂がなされる以前にその中核となる部分は成立したと思われる*Bhagavadgītā*というヒンドゥー教の聖典である。この文献において、“sama”という語は極めて多用され、“sama”「平等」は正に*Bhagavadgītā*の中心的なテーマとされていると考えられる。しかし、*Bhagavadgītā*は、決して現実の差別を否定する文献ではない。それどころか、それを肯定し擁護しているのである。即ち、この文献は、

(15) 四姓制度(cāturvarṇya)は、私(Kṛṣṇa = 神)によって創られた。(IV,13)と述べるだけでなく、次のような極めて差別的な「平等」説をも説いているのである。

（16）賢者は、知慧と修養を具えたバラモンにおいても、牛・象・犬・犬喰（śvapāka）においても、平等なもの（sama）を見る。（V,18）

おそらく、この詩以上に、ヒンドゥー教における「平等」の主張が差別思想であることを明示するものはないであろう。即ち、ここで、「平等なもの」とは、Śaṅkaraによれば、「単一（eka）で、変化のないbrahman」⁽²²⁾を意味すると註釈されている。すると、この詩は、“一切衆生に、単一なbrahmanがある”と説いていることになるが、これは、「一切衆生に、仏性がある」という『涅槃経』の主張と構造が一致している。では、この詩において現実の差別は否定されているかといえば、全く逆なのである。即ち、そこで、“śvapāka”とは、文字通りには、「犬を料理する人」を意味するが、Radhakrishnanは、これを“outcaste”と訳している⁽²³⁾。彼等は、カースト制における最下層の人々であって、（16）の詩に列挙されている順序を考慮すれば、犬よりも劣る存在と見なされていることは明らかであろう。従って、この詩には、“単一（平等）な実在が、現実の差別を根拠づける”というdhātu-vādaの基本的構造が示されているのである。

最後に、如来蔵思想を単純に平等思想であると理解している人には、『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」という経文だけではなく、『涅槃経』それ自体を読んで頂きたい。例えば、『涅槃経』の曇無讖訳には、

（17）一切女人、皆是衆惡之所住处。（大正12,422a16-17）

という文章があるが、この文章の後には⁽²⁴⁾、さらに嘆かわしい女性に対する差別的な主張が繰り返されるのである。おそらく、それを読めば、『涅槃経』は平等思想を説いているなどと単純に讃美できる論者はいなくなるであろう。

かくして、如来蔵思想は、差別的なātman論であるdhātu-vādaを構造とすると考えられる。しかるに、仏教の本質である縁起説は、このdhātu-vādaと同じではない。むしろ、それを否定するために構想された説であると考えられるから、“如来蔵思想は仏教ではない”という主張が成立するのである。

・本覚思想と仏性顕在論

本覚思想について、私は、1998年に、次のように論じたことがある。

（18）さらに、「本覚思想」という言葉自身についても、この語が今日の日本でかなり広く使われるようになったことは認めるが、私自身は、この概念によっては、最早、天台本覚法門の思想的解明さえできないと考えている。

つまり、別に論じたように、天台本覚法門の『三十四箇事書』には、「仏性顕在論」によって「仏性内在論」(dhātu-vāda)を批判する箇所があるが、この批判は、やはり天台本覚法門に属する『真如観』に向けられているとも解される事情が存する。

それ故、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、かつ行われうるといふ錯覚を研究者や一般の読者に抱かせるという点にあると思われる。そして、これがまた、単純な日本仏教や日本の自然の讃美につながることもなるので、仏教学者としては、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⁽²⁵⁾。

ここに示された私の考え方には、現在でも変化はないので、これについて説明したい。まず、「本覚思想」という語は、1920年代に島地大等によって日本の仏教学界に導入されたと思われるが、今日に至るまで、谿慈弘、田村芳朗、浅井円道、末木文美士、花野充道、大久保良峻、Jacqueline Stone等の多数の学者によって「本覚思想」をめぐる優れた研究が蓄積されてきたにもかかわらず、「本覚思想」はかつて一度も明確に規定されたことはなかったし、またそれは明確に規定できないものであるというのが、私の基本的理解である。

私が、「本覚思想」という用語の妥当性を疑うようになったのは、袴谷憲昭氏の説に疑問を抱くようになったことにもとづいている。即ち、袴谷氏は、1989年の『本覚思想批判』において、「本覚思想は仏教ではない」と主張する「本覚思想批判」を展開して、学界に衝撃を与えたが、当初はこの主張に賛同していた私も、次第にこの主張の非論理性に注目するようになった。つまり、問題の発端は、氏が「本覚思想批判」を開始した1986年の「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」という論文⁽²⁶⁾にある。この論文で、袴谷氏は、“道元は「本覚思想」を批判した”と論じたが、その際の「本覚思想」に関する氏の定義は、極めて不明確なものであった。ただし、氏は、この論文で、私の言うdhātu-vādaを「本覚思想」であるとも述べている⁽²⁷⁾。

袴谷氏が、“道元は「本覚思想」を批判した”と論じたのは、道元が『弁道話』で所謂「心常相滅」説を批判したことを指している。この「心常相滅」説とは、

正確には「身滅心常」説と呼ぶべきものと思われるので、以下に、この呼称を用いたい。これは、『弁道話』で、

（19）よく生滅にうつされぬ心性わが身にあること⁽²⁸⁾

という表現によって示される考え方であり、ここで、「心性」とは「仏性」を意味するから、これは正に如来蔵思想であり、dhātu-vādaであることになる。ただし、この論文における袴谷氏の議論には、大きな問題点が二つあったのであり、それは、「身滅心常」説を「本覚思想」と呼んだこと、および、「身滅心常」説を批判した際の道元自身の思想的立場について全く考察しなかったことである。特に重要なのは後者であり、袴谷氏は、「本覚思想」、つまり、“如来蔵思想 = dhātu-vāda”を批判したのであるから、道元の思想的立場は仏教そのものである、と考えてしまった。それ故、氏は、「本覚思想」を批判した稀有な思想家として、道元を讃美することにもなったのである。

このような袴谷説に対する私の最初の批判は、1991年の「深信因果について」という論文⁽²⁹⁾に示された。即ち、まず私は道元が『弁道話』で「身滅心常」説を批判したときの道元自身の立場を問題にした。つまり、「身心一如」「性相不二」「生死はすなはち涅槃なり」「心性大総相の法門」「一大法界」等の語⁽³⁰⁾によって表現されているその道元自身の立場も、やはり「本覚思想」ではないのかと論じたのである。何となれば、「心性大総相の法門」や「一大法界」という道元の語が、

（20）心真如者、即是一法界大総相法門体。（大正32,576a8）

という『起信論』の言葉にもとづいていることは明らかであるが、『起信論』こそは「本覚」という語を最初に使用した文献として、「本覚思想」の生みの親と一般には考えられるからである。すると、『弁道話』で道元が批判した対象である「身滅心常」説も、それを批判したときの道元自身の立場である「身心一如」説も、いずれも「本覚思想」であるということになってしまうであろう。

ここに至って私は、「本覚思想」という語が定義不可能であることを痛感し、また、中国で撰述されたと考えられる『起信論』の「本覚」という語にもとづく「本覚思想」という用語によっては、道元の「身滅心常」説批判の思想的意味を解明することはできないと考え、インド仏教以来の伝統を明示する「如来蔵思想」という語を用いて問題を考察すべきであるという立場に依拠して、「如来蔵思想」には「仏性内在論」と「仏性顕在論」という二つの類型があるという仮説を提示

するにいたった⁽³¹⁾。

この内、「仏性内在論」とは、“仏性は、衆生（有情）、特にその肉体の中に存在している”という説であり、「仏性顕在論」とは、“仏性は、事物（無情も含む）において全面的に顕れている”、または、“事物そのものが、仏性の顕れである”という説である。

インドの如来蔵思想が「仏性内在論」であることは、『涅槃経』の曇無讖訳（11）に対応する法顕訳の次の経文によって明らかであろう。

（21）一切衆生皆有仏性、在於身中。無量煩惱悉除滅已、仏便明顯、除一闍提。
（大正12,881b24-26）

しかるに、この「仏性内在論」としてのインドの如来蔵思想は、中国に入って、おそらくは老荘思想の影響を受けて、「仏性顕在論」に発展する。これは、如来蔵思想がその構造としているdhātu-vādaの一元論的傾向をさらに発展させたものと見ることができる。即ち、dhātu-vādaは、“基体[L]から万物（諸法）[S]が生じる”という発生論的一元論であり、そこでは、基体（能生）[L]と万物（所生）[S]が一応区別される点に、二元論的性格が残されていた。しかるに、この二者が中国において「理」（真理）と「事」（個物）として捉えられたとき、この二元論的性格は払拭されることになった。何故なら、「理」は「事」に貫通していると考えられるから、「理」と「事」は同時であり、両者の間に能生と所生という時間的因果関係は認められないからである。かくして、dhātu-vādaという発生論一元論（「仏性内在論」）は、「理」と「事」との間に如何なる時間的關係も区別も欠如した、いわば絶対的一元論に発展する。それは、山内舜雄博士が言うところの「事のみが真理の全現」⁽³²⁾とみる立場であり、これを博士の表現にならって、私は、「仏性顕在論」と呼ぶのである。

私は、『肇論』の「天地与我同根、万物与我一体」（大正45,159b28-29）、吉蔵『大乘玄論』の「依正不二…草木有仏性」（大正45,40c13-14）、『摩訶止観』の「一色一香、無非中道」（大正46,1c24-25）、湛然『金錍論』の「万法是真如…真如是万法」（大正46,782c19-20）等の表現を、この「仏性顕在論」を説くものと見なしているが⁽³³⁾、

（22）牆壁瓦礫無情之物、並是古仏心。（『祖堂集』「慧忠」章）

（23）我之仏性、身心一如…南方仏性、身は無常、心性是常。（同上）

（24）サレバ草木瓦礫山河大地大海虚空、皆是真如ナレバ、仏ニアラザル物ナ

シ⁽³⁴⁾。（『真如観』）

（25）悉有は仏性なり⁽³⁵⁾。（『正法眼蔵』「仏性」巻）

という文章なども、「仏性顕在論」を説く典型的な表現であろう。

従って、私は、問題の発端となった『弁道話』に、次の二つの説を認めるのである。

「身滅心常」説 = 「仏性内在論」 = 道元の批判対象

「身心一如」説 = 「仏性顕在論」 = 道元自身の立場

私は、特に中国禅宗史において、本来のインド的如来蔵思想である「仏性内在論」を説く神会・馬祖・宗密・臨済等の系統と対立して、老荘思想の影響により発展した中国的な如来蔵思想である「仏性顕在論」を説く慧忠・長沙・玄沙・宏智等の禅師たちの系統が存在したことを論証したが⁽³⁶⁾、しかし注意すべきことは、「仏性内在論」と「仏性顕在論」の区別というのは必ずしも単純な問題ではないということなのである。

この点を、私は、この如来蔵思想の二類型という仮説を初めて提示した論文で、既に、次のように述べていたのである。

（26）ただしここで一つ注意をしておきたいのは、仏性顕在論あるいは絶対的一元論は、仏性内在論、つまり、インド的如来蔵思想（dhātu-vāda）より展開したものであり、あくまで論理的にそれにもとづいているという点である。私の見るところ、仏性顕在論とは、一つの論理的な徹底としてのいわば観念的な架空の存在であり、従って、仏性内在論から全く隔絶した純粹な仏性顕在論は、現実の文献にはどこにも存在しないであろう⁽³⁷⁾。

例えば、『真如観』（24）は、明確に「仏性顕在論」を説いているが、『真如観』には、

（27）法花已前ノ諸經ハ… 一切衆生皆本覚真如ノ理ヨリ出タリト説カズ。…

無相不相ノ一法ヨリ、万法流出ス⁽³⁸⁾。

という文章もある。しかるに、ここには、「一法」から「万法」の「流出」が言われているから、ここには、発生論的一元論（dhātu-vāda）つまり、「仏性内在論」が説かれていることが理解される。すると、『真如観』には、「仏性内在論」も「仏性顕在論」も説かれているということになるが、既に論述（18）でも述べたように、『三十四箇事書』は、『真如観』（27）で説かれたような「仏性内在論」を批

判して、次のように言うのである。

(28) 諸教中、自無相一理出生万法、自法身一理生諸法。此意、能起所起有、前後因果不俱時、又不同体不二。故不同一家意⁽³⁹⁾。

即ち、ここでは、「一理」から「万法」が「出生」するという「仏性内在論」が否定され、「能起」「因」と「所起」「果」との「同体不二」を説く「仏性顕在論」が「一家意」として肯定されているのである。従って、「仏性内在論」と「仏性顕在論」の関係は単純なものではないが、「天台本覚法門」と称される諸文献の思想的独自性は、インダ的如来蔵思想である「仏性内在論」というよりも、発展した如来蔵思想である「仏性顕在論」の方にあるというのが適切な理解であろうし、初期の道元も、中国禅宗の「仏性顕在論」とともに、この「天台本覚法門」の「仏性顕在論」を継承したと考えられるのである。

かくして私は、「天台本覚法門」と称される文献の思想的解明においてすら、「本覚思想」という用語をもちいた考察は、論理的に成立しないと考える。つまり、私は、如来蔵思想には「仏性内在論」と「仏性顕在論」という二類型があるという仮説によって、中国・朝鮮・日本の如来蔵思想の展開を解明すべきだと思うのである。

・「本覚思想」と『大乘起信論』

次に、花野充道氏の論文「本覚思想と本迹思想」（『駒沢短期大学仏教論集』9,2003年、「本覚」と略称）に示された幾つかの重要な見解に対して、私見を述べておきたい。

まず、この論文に示された花野氏の仏教思想の理解に、私は基本的に賛成できないのである。即ち、氏によれば、仏教思想は、「縁起論」と「実相論」に二分されるが、この両者は、「真如縁起論」と「諸法実相論」を指しており、私見によれば、それらはいずれも如来蔵思想の範囲内にある。つまり、前者は「仏性内在論」、後者は「仏性顕在論」に相当する。従って、この「縁起論」と「実相論」という区分からは、インド・チベットの中観派によって代表される空思想というものが欠落してしまうのである。

花野氏は、「実相論」の淵源を「空思想」に求め、

(29) 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）の諸法実相論を説いたのが、智顛です。（「本覚」p.35上）

（30）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、ということです。（「本覚」p.42下）

（31）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。（「本覚」p.49上）

と言われるが、今日、智顛の思想を、Nāgārjunaの空思想を継承したものと見ることは、相当な問題があると言わざるをえない。それ故、（31）でも、両者は「空思想」と「即の思想」として、区別されざるをえなかったのである。Nāgārjuna以下の中観派は二諦を説くのにに対し、智顛は三諦を説いた。この事実だけからでも、Nāgārjunaの空思想と智顛の「即の思想」との間には、相当の径庭があることが知られるであろう。私自身は、すでに述べたように、『摩訶止観』の「一色一香、無非中道」とか、「一切法即仏法」（大正46,9a13）という語を、「仏性顕在論」を説くものと理解している。

また、この点に関連して、私は、花野氏の次のような『維摩経』理解にも賛同できない。

（32）『維摩経』は如来蔵思想（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。（「本覚」p.67上）

何となれば、私は、『維摩経』を、袴谷氏と同様に、正に「基体説」、つまり、dhātu-vādaを説くものと見なしているからである。その根拠は、勿論、

（33）apratīṣṭhānamūlapratīṣṭhitāḥ sarvadharmāḥ.

（34）從無住本立一切法。（大正14,547c22）

という経文にある。既に論じたように⁽⁴⁰⁾、この（33）を私は、「一切法は、無住（apratīṣṭhāna）という根本（基体）に依存している」と訳すのであるが、ここで「無住」とは「基体（pratiṣṭhāna）をもたないもの」を意味する。では、「無住」は「基体」ではないのかといえ、それは、「[最早それ以上の]基体をもたないもの」であるからこそ、「万物の最終的基体」なのである。

従って、（33）がdhātu-vādaを説いていることは明らかであり、この点は、吉蔵の『大乘玄論』に、次のように説かれることによっても確認されるであろう。

（35）浄名経云、從無住本立一切法。無住即無本。若能若所、皆以無住為本。

大品云、般若猶如大地、出生万物。般若正法無住、此三眼目之異名。（大正45,16c28-17a2）

即ち、ここで“「般若」＝「無住」”は、「万物」を「出生」する「大地」に喩えられるが、この「大地」が、dhātu-vādaの仮説を私が構想するきっかけとなった『勝鬘經』や「葉草喩品」の「大地」と同様、「万物」の根底にあって「万物」を「出生」する基体(L)であることは、明らかであろう。従って、吉蔵は、(35)において、『維摩經』(33)のdhātu-vādaを正確に理解するとともに、そのdhātu-vādaを自己の立場として説いているのである。

『維摩經』の思想的立場については、かつて「本覚思想」の有力な研究者であった田村芳朗が、花野氏と同様な理解を示していた。即ち、田村は、

(36) まず天台本覚思想の絶対的一元論について、その由来するところを探ってみると、さきにあげたように、生死即涅槃・煩惱即菩提・凡聖不二・生仏一如などの相即不二論が発端となっていることを知る。…そこで、仏教において、いかなる観点から相即論が打ちだされたかであるが、根本は空観に基くといえることができる⁽⁴¹⁾。

と述べて、花野氏と同様に、「空観」、つまり、空思想にもとづいて「相即論」(花野氏の用語では「実相論」)が成立したと考え、この「空観」にもとづく「相即論」を「空的相即論」と呼び、『維摩經』の「不二法門」を、その「空的相即論」の代表と見なしたのである。

しかし、ここには、私見によれば、致命的な誤りが認められる。即ち、「不二」とか「即」という語が仏教の真義を表しているという考え方は、日本仏教の伝統においては、全く当然なこととして認められてきたが故に、これらの言葉が、仏教が本来否定した一元論と不可離に結びついて用いられているという理解が、ここには欠落しているのである。即ち、田村も、花野氏も、「相即論」の拠り所として『根本中頌』に言及するが、『維摩經』に用いられている“advaya”「不二」「無二」という語は、『根本中頌』には、全く使用されていない。しかるに、この語は、『根本中頌』よりも後に成立した瑜伽行派の文献、例えば、『菩薩地』や『中辺分別論』等では、盛んに用いられるようになるのである⁽⁴²⁾。

この事実は、大乘仏典における“advaya”という語の使用が、“sama”という語の使用と同様の意義をもっていることを示している。つまり、“advaya”も“sama”も、ヒンドゥー教の一元論の影響を受けて、大乘仏典において多用されるようになる語なのである。即ち、「AとB(非A)は等しい(sama)」とか「AとBは不二(advaya)である」という同一性を説く表現は、基本的には一元論なくしては

成立しない。つまり、同一性は一元論にもとづくのである。この点は、ヒンドゥー教の一元論からの影響が基本的には認められない、大乘仏教成立以前の仏典に、この種の表現が認められないことから、理解されるであろう。

花野氏は、(32)で『維摩経』は如来蔵思想（基体説）の系譜に連なるものではなく」と述べ、

(37)『維摩経』は唯識經典でも如来蔵經典でもありません。（「本覚」p.43下）と言われたが、『維摩経』が如来蔵思想の発展において重要な位地を占めていることは、高崎博士によって解明されている⁽⁴⁹⁾。即ち、「如来種姓品」（「仏道品」）では、「如来の種姓」“tathāgata-gotra” “tathāgata-vaṃśa” がテーマとして説かれているのである。

『維摩経』は、一方では、“advaya” 「不二」という語によって一元論を説き、他方では、「根敗之士」（大正14,549b20）という語によって、声聞について成仏の可能性を排除する差別的なgotra（種姓）論を説いている。一元論と差別、これは正にdhātu-vādaの構造そのものであり、従って、『維摩経』の思想をdhātu-vādaと見る解釈は妥当であると考えられる。

以上、まず、花野氏の仏教思想に関する基本的理解に関して異論を述べたが、次に、『起信論』の「本覚」に関する氏の理解について、疑問を呈したい。即ち、氏は、

(38)『大乘起信論』を読むと、…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。（「本覚」p.12上）

(39)『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『真如観』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。（「本覚」p.20上）

という論述において、『起信論』で基体とされるのは、「真如」や「法身」であって「本覚」ではないことを力説し、それにもとづいて、袴谷氏による「本覚思想」という用語の使用を批判されたのである。

私自身、袴谷氏による「本覚思想」の規定を非論理的なものとして繰返し批判してきたが、『起信論』の「本覚」という語に関する花野氏の解釈については、疑問を感じざるをえないのである。即ち、「本覚」が「始覚」に対する概念であるというのは、おそらく氏の言われる通りであろう。しかし、だからといって、そこ

から、「本覚」は基体ではない」という帰結を導出できるであろうか。例えば、「事」と「理」は対立する概念と考えられる。しかるに、「事」は無常であり、「理」は常住で、あって、両者はレベルの異なる存在である。「始覚」と「本覚」も、これと同様に考えられるのではなからうか。

私は、花野氏が、

(40)「真如」は「無為法」であり、「万法」は「有為法」です。しかし、「本覚」は「無為法」ではありません。(「本覚」n.5,p.58上)

と言われるとき、強い疑問を感じるのである。何となれば、「本覚」は無常なもの、つまり、「有為法」ではなく、常住なもの、即ち、「無為法」ではないかと考えるからである。

そこで、当然、『起信論』の次の文章をいかに理解するかということが問題となる。

(41)法界一相、即是如来平等法身。依此法身、説名本覚。何以故。本覚義者、対始覚義説。以始覚者、即同本覚。始覚義者、以本覚故、而有不觉。依不觉故、説有始覚。(大正32,576b13-16)

まず、冒頭の一文から“「法界」＝「法身」”という等式が導出されることは、確実であろう。問題は、「依此法身、説名本覚」という表現が、“「法身」＝「本覚」”という等式を認めているか否かであるが、私には、この表現がこの等式を排除しているとは思えないのである。素朴に読解すれば、この表現中の「依」という語は、基体と超基体の関係を表し、「法身」という基体の上に「本覚」という超基体が置かれているようにも読めるが、「依」という語に関するこのような解釈が不適切であることは、末尾の「依不觉故、説有始覚」という表現によって示されているであろう。すると、「依此法身、説名本覚」という表現が、“「法身」＝「本覚」”という等式を説いている可能性は十分にあることになるであろう。

そこで、法蔵の『起信論義記』を見てみると、(41)の註釈箇所には、次のような記述がある。

(42)欲明覚義、出纏相顕、故云「即是如来平等法身」。既是法身之覚、理非新成、故云「依此法身、説名本覚」。無性撰論云「無垢無罣碍智、名為法身」。金光明經、名大円鏡智為法身等、皆此義也。(大正44,256b25-29)

ここで、「非新成」とは、「本覚」の「本」を説明する語であろう。すると、「非新成」という述語の主語である「法身之覚」とは「本覚」のことであり、それは

また「理」であると言われていると思われる。とすれば、ここには、次の等式が認められていることになる。

「法身之覚」＝「理」＝「非新成」＝「本覚」＝「法身」

この“「法身」＝「本覚」”という解釈が不当でないことは、『起信論義記』の註釈である子璿『筆削記』の当該部分に、次のような註釈文が見られることによって知られるであろう。

（43）疏「欲明」等者、欲顯在纏之本覺、遂舉出纏之法身。此則約果以顯因也。

名雖因果有殊、而真實之體無二故、論云「即是」也。論「依此」等者、依體立名也。…今依此體而立覺名者、以顯法身非是一向凝然寂滅無知無覺也。又顯此覺非是有為生滅之法。故約法身以立。是則一體之上、寂故名法身、照故名本覺。所言「依」者、但是依約之義、不同草木依根有苗分能所也。亦不同依如来蔵有生滅心有真妄也。此乃一體真實。…

疏「既是」等者、法身之理、三乘教中、同許不生不滅、是本有之法。既目此法為覺、是可為本。「無性」下引証、本覺即法身義也。（大正44,342a13-27）

即ち、この註釈の趣旨は、末尾の「本覺即法身義」という語によって明示されるように、“「法身」＝「本覺」”という同一性を述べることにあり、その同一性が、「真實之體無二」とか「一體真實」とか表現されているのである。つまり、丁度、『宝性論』において「有垢真如」と「無垢真如」が全く同じ「真如」であるように「在纏之本覺」と「出纏之法身」は同じもの、つまり、「一体」なのである。また、「一体之上、寂故名法身、照故名本覺」というのも、同一の「体」が「法身」とも「本覺」とも呼ばれるという意味であり、この点が「但是依約之義」と言われている。従って、（41）の「依此法身、說名本覺」という表現中の「依」も、“「法身」を基体として「本覺」がある”という於格的（locative）関係を示すものではないことが、「不同…亦不同…」という説明によって述べられているのである。

また、ここに、「此覺非是有為生滅之法」とあるのは、“「本覺」は「有為法」ではない”という解釈を述べるものであるが、これは、“「本覺」＝「法身」”と見なされている以上、当然の解釈だと言えるであろう。

さらに、『起信論』において“「真如」＝「法界」＝「法身」”という等式が成り立つ以上、当然のこととも言えるが、『筆削記』においては、「本覺」は明確に「真如」とも同一視されている。即ち、まず、『起信論義記』に次のようにある。

（44）「自体相用」者、体謂、生滅門中本覺之義、是生滅之自体、生滅之因故、

在生滅門中、亦弁体也。（大正44,250c-27）

これについて、『筆削記』は、次のように述べている。

（45）疏「体謂」下…「本覚」者、即是前之真如、至此門中、転名本覚。…即此本覚、是生滅家之自体也。此顯生滅別無其体、全攬本覚為自体故。「生滅因」者、或問、若此本覚是生滅体者、本覚即是真如、何故説為生滅自体耶。故此积之、謂生滅之相起時、実類真如為因。…如是染淨皆由真如。是故真如是生滅体。故下文云「依如来蔵、有生滅心」。…又「弁体」者、謂前真如門当体是体。此生滅門、以真如為体。若無真如之体、生滅終不能成故、此門中須弁体也。（大正44,327b26-c12）

ここで、「真如」は「体」と言われている。それは、「生滅」の「体」とも「因」とも言われるが、その意味は“「真如」は「生滅」の基体（L）である”ということであり、この点が

（46）依如来蔵故、有生滅心。（大正32,576b8）

という『起信論』の語の引用によって示されているのである。つまり、この（46）においては、“「如来蔵」は「生滅心」の基体（L）である”というdhātu-vādaが説かれているのであり、この点は、高崎博士の次の論述によっても、認められているであろう。

（47）松本氏は如来蔵思想を、一つの絶対的な実在を基体とし（法界）その上に非実在な諸現象（法）が発生するという構造をもつものとして、これに法界の「界」（dhātu）の語をとって、「ダートゥ・ヴァーダ」（基体説。ヴァーダvādaは論、学説の意）と名づけた。（『起信論』を例にとると、「如来蔵に依るが故に生滅心有り」（19ページ）とか、「真如法に依るを以ての故に無明あり」（39ページ）などの表現がその構造にまさにぴったりの表現である⁽⁴⁴⁾。

しかるに、『筆削記』（45）においては、この基体（L）である「真如」が「本覚」と同一視されていると思われる。そこでは、「前之真如、至此門中、転名本覚」と言われるからである。また、そこで「本覚」が「自体」「体」と言われているのも、（45）の著者自身が、「問」の中に示された「本覚即是真如」という主張を認めているからであろう。

かくして、『起信論』では、基体（L）について、

「真如」＝「法界」＝「法身」＝「本覚」⁽⁴⁵⁾

という等式が認められているという解釈は、実際になされてきたことが知られるのである。

しかも、『真如観』（27）には「本覚真如ノ理」という語が見られ、また安然が『菩提心義抄』で、『起信論』（41）の「即同本覚」の語を解釈して「本覚理」という語を用いて、次のように述べたことも、花野氏によって指摘されている⁽⁴⁶⁾。

（48）貪体即覚体、名本覚理也。（大正75a28-29）

ここでは、『筆削記』（43）において、「在纏之本覚」と「出纏之法身」が「一体」であると言われたように、「貪」の「体」と「覚」の「体」は同一であり、それは、「本覚」であり、「理」であると説かれていると思われる。つまり、ここでは、「体」＝「本覚」＝「理」という等式が認められているのである。すると、『起信論』の「本覚」を「真如」や「理」と同一視する解釈は、かなり一般的なものであったと言えるであろう。

花野氏によれば、この解釈は誤解であるということになるであろうが、しかし、安然や『真如観』や『筆削記』の解釈よりも、花野氏の解釈の方が正しいとする確たる根拠も認められない。しかも、『起信論』の「本覚」を、「真如」や「法身」と言われる基体（L）と見なす解釈は、『釈摩訶衍論』にも認められる。そこには、次のように説かれるからである。

（49）本覚各十。如何十本。一者根字事本。本有法身、能善住持一切功德。譬如樹根善住持一切枝葉及花果等、不壞失故。（大正32,614a8-10）

ここには、「本覚」が基体（L）であることが、「住持」という語によって明示されている。

従って、結論として言えば、『起信論』において、「本覚」は、「真如」「法界」「法身」と同様、単一なる基体（L）を意味すると見るのが妥当であろう。

さらに花野氏は、袴谷氏が「本迹思想」という用語を使用することをも批判されたが、それは、

（50）本迹思想は基本的には仏身論です。（「本覚」p.41下）

という氏の基本的理解にもとづくものと思われる。しかし、仏典中で最古の「本」「迹」の用例を示すものとも考えられている僧肇の『注維摩』序文の次の記述が仏身論を扱っているとは、私には思えないのである。

（51）非本無以垂迹、非迹無以顯本、本迹雖殊、而不思議一也。

（大正38,327b3-5）

というも、この直前には、次のように説かれるからである。

(52) 凡此衆説、皆不思議之本也。至若借座灯王、請飯香土、手接大千、室包患乾象、不思議之迹也。(大正38,327b1-3)

また、吉蔵は、『浄名玄論』の次の記述で、『注維摩』(51)の「本」と「迹」を、「無言」の「理」と「有言」の「教」として解釈している⁽⁴⁷⁾。

(53) 夫不二理者、謂不思議本也。応物垂教、謂不思議迹也。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。(大正38,853c9-12)

従って、袴谷氏による「本迹思想」という用語の使用⁽⁴⁸⁾は、この吉蔵の解釈に従うものとしては、適切であると思われる。

結論として言えば、花野氏の論文が、「本覚思想」をめぐる議論を深化させた貢献は顕著なものであるが、私としては、氏の所論に賛同できない点が少ないのである。

私は、「本覚思想」という語ではなく、インド以来の伝統を明示する「如来蔵思想」という語を用いて議論がなされることを、期待している。それは何よりも、日本仏教の思想的研究が、日本天台の「本覚思想」を日本に独自なものとして讃美する日本主義的傾向から脱却すべきだと考えるからである。

かつて田村芳朗は、『日本仏教史入門』の中で、

(54) 天台本覚思想は存在の極相の不二体なることを理論づけ、絶対的一元論を樹立した。これは仏教思想史上のみならず世界哲学史上における究極・最高の哲理であるといえよう⁽⁴⁹⁾。

という評価を述べたが、これについて、私は次のように論じたことがある。

(55) この評価または讃美の背景には、日本仏教の思想とその現状を無批判に肯定しようとする意識と、「天台本覚思想」の基礎をなす如来蔵思想の非仏教性に対する認識の欠如があることは明らかであろう⁽⁵⁰⁾。

この私の見解は、今日でも変りがない。従って、「天台本覚思想」に対するこの批判的な評価を、私の発表の結びの言葉としたい。

註

(1) 拙著『縁起と空』大蔵出版、1989年、pp.1-9

(2) 宇井伯寿『印度哲学研究 第二』岩波書店、1965年、p.324.

- (3) 『縁起と空』 pp.17-35、拙著『仏教思想論 上』大蔵出版、2004年、pp.24-33参照。
- (4) 中村元『ゴータマ・ブツダ』春秋社、1969年、p.192。
- (5) 中村元『原始仏教の思想 上』春秋社、1970年、p.167。
- (6) 『仏教思想論 上』 pp.3-23参照。
- (7) 中村説に対する同様の批判がde Jong教授によってもなされている。Cf. de Jong, “The Buddha and His Teachings,” *Wisdom, Compassion and The Search for Understanding* (ed. by. J. Silk), Honolulu, 2000, pp. 174-179。
- (8) Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, London, 1989, p.2.
- (9) 末木文美士『仏教 - 言葉の思想史』岩波書店、1996年、pp.275-277参照。
- (10) 拙著『チベット仏教哲学』大蔵出版、1997年、第6・9・10章参照。
- (11) 伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』大蔵出版、1992年、pp.23-25；第5章「僧肇と吉蔵」、第6章「三論教学の根本構造」等参照。
- (12) 拙著『禅思想の批判的研究』大蔵出版、1993年、第5章「三論教学の批判的考察 - dhātu-vādaとしての吉蔵の思想」参照。
- (13) 前田恵学「仏教とは何か 仏教学いかにあるべきか」『仏教学』36、1994年、pp.26-27。
- (14) 高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、1974年、pp.3-12参照。
- (15) 『縁起と空』 pp.5-7、第7章「『勝鬘經』の一乗思想について」参照。
- (16) 拙稿『『涅槃經』とアートマン』『<我>の思想』春秋社、1991年、pp.146-151参照。
- (17) Sallie King, “The Doctrine of Buddha-nature is Impeccably Buddhist,” *Pruning the Bodhi Tree*, Honolulu, 1997, p.190。
- (18) 『禅思想の批判的研究』第4章「蓮華蔵と如来蔵」参照。
 なお、「天台本覚法門」の一文献と見られる「本覚讚」の冒頭には、「帰命本覚心法身、常住妙法心蓮台」（『天台本覚論』p.98）という二句があるが、これもātman論を説くものである。即ち、「心蓮」は「心臓」を、そして“本覚” = “心法身” はātmanを意味する。「心蓮」が「心臓」を意味することについては、『本覚讚釈』（『天台本覚論』p.104.11.8-11）、『禅思想の批判的研究』pp.255-257参照。また、『菩提心義抄』（大正75,454b27-29;457b4-26;470c5-8）参照。さらに、「心蓮」に「住」するものがātmanであることは、空海『性靈集』の「真言大我、本住心蓮」（『三教指帰・性靈集』岩波書店、1965年、p.311）という表現に示されている。
- (19) 同上、第3章「臨済の基本思想について」参照。
- (20) 『如来蔵經』の“sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ”という文は、厳密には「一切衆生は、如来を中身（content）としてもつ」と訳すべきであるというのが、現在の私の理解である。『仏教思想論 上』 pp.453-454,n.138参照。
- (21) 『縁起と空』 pp.243-247、拙稿“Buddha-nature as the Principle of Discrimination,” 『駒澤大学仏教学部論集』27、1996年、pp.314-306参照。
 なお、『撰大乘論』に引用される「大乘阿毘達磨經」の偈では、基体（dhātu, āśraya）が“sama”と呼ばれていることに注意すべきである。

(24) 如来蔵思想と本覚思想 (松本)

- (22) “ ekam avikriyaṃ brahma ” (*Śrībhagavadgītā* , ASS, N0.34,p.89,l.14) .
- (23) Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā* , Second ed., London, 1949,p.181,l.2.
- (24) 大正12,422a17-27.この部分に対応する法顕訳(大正12,894c20-24)と比較すれば、この曇無讖訳の部分の方が、遙かに増広され、その差別的表現もより顕著なものとなっていることが知られる。この差別的傾向の増大ということは、おそらく当時のインド社会のヒンドゥー教化という一般的傾向に対応しているであろう。
- (25) 拙稿「書評 袴谷憲昭著『法然と明恵』」『駒澤大学仏教学部論集』29,1998年、pp.473-474.
- (26) 袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版、1989年、第5章。
- (27) 『本覚思想批判』p.150,最終行。
- (28) 大久保道舟校訂『道元禅師全集 上』筑摩書房、1969年、p.738.
- (29) 『禅思想の批判的研究』第6章。
- (30) 『道元禅師全集 上』p.740.
- (31) 『禅思想の批判的研究』第6章、pp.589-596参照。
- (32) 山内舜雄『正法眼蔵闡書抄の研究』大蔵出版、1989年、p.138.
- (33) 拙著『道元思想論』大蔵出版、2000年、pp.262-277,pp.37-38参照。
- (34) 多田・大久保・田村・浅井編『天台本覚論』岩波書店、1973年、p.134.
- (35) 『道元禅師全集 上』p.14.
- (36) 『道元思想論』第6章「中国禅宗史における仏性顕在論の系譜」参照。
- (37) 『禅思想の批判的研究』p.592.
- (38) 『天台本覚論』pp.125-126.
- (39) 同上、p.363上。
- (40) 『禅思想の批判的研究』pp.555-559.
- (41) 田村「天台本覚思想概説」『天台本覚論』p.480.
- (42) 『縁起と空』pp.248-249参照。
- (43) 『如来蔵思想の形成』pp.486-492参照。
- (44) 高崎直道『「大乘起信論」を読む』岩波書店、1991年、p.207.
- (45) 私見によれば、『起信論』の所説については、この等式に、さらに「体」「自体」「一心」「真心」「心源」「心性」「心体」「心」「性」「如来蔵」等を加えることができる。
- (46) 「本覚」p.19上参照。
- (47) 平井俊栄『中国般若思想史研究』春秋社、1976年、p.420参照。
- (48) 袴谷『『維摩經義疏』と三論宗』『三論教学の研究』1990年、pp.564-566参照。
- (49) 田村芳朗『日本仏教史入門』角川書店、1969年、p.88.
- (50) 『仏教思想論 上』p.41.

(2004年9月1日)

周論文へのコメント

0. 周氏が、私の見解について詳細な批判を示されたことに、感謝したい。

1. dhātu-vādaという私の仮説におけるdhātuという語については、私を批判した山部氏、周氏に誤解があると思われるので、それを正しておきたい。つまり、私は、インド仏教文献におけるdhātuという語は全て基体 (locus) を意味すると解するわけではない。例えば、十八界の界 (dhātu) が基体を意味しないことは、私も理解している。周氏の論文に示された通り、原始仏教、部派仏教、そして基本的には瑜伽行派においても、dhātuが多元性の原理であることは、私も認めている。この点は、私の次の言明によっても、理解される筈である。

I wish to acknowledge Yamabe's contribution to the elucidation of the nānā-dhātu or "different dhātus" theory of the Yogācāras, but I fail to see how this is in any way inconsistent with the basic dhātu-vāda structure as I propose it. Rather, the manifoldness of dhātu referred to in the passages explaining the nānādhātu theory is to be taken as a plurality of gotras posited on a single locus, which I call dhātu. (*Pruning the Bodhi Tree*, p.207)

従って、私はdhātuという語を全て基体の意味に解しているのではなく、dhātu-vādaという仮説における基体を、『大乘阿毘達磨經』や『現觀莊嚴論』の偈にもとづいて、dhātuと呼んでいるだけなのである。

2. 私のdhātu-vāda仮説に対する山部氏の批判、そして周氏の批判は、瑜伽行派の思想に関しては妥当な部分があり、私は既に新著の『仏教思想論 上』（2004）で、その批判の一部を承認し、自己の説を修正している。つまり、周氏によっても示されたように、正統的な瑜伽行派にとって「生因」と「依因」（「建立因」）の区別は極めて重要である。即ち、「依因」つまり基体である真如は、常住であり、無為法であるから、如何なるものも生じることとはできない。故に、基体である真如は「生因」ではありえないから、瑜伽行派において、基体は、何かを生じる因ではない。従って、瑜伽行派のdhātu-vādaは規定を欠いている。それは、発生論的一元論とはいえない。しかし、規定を欠くとはいえ、瑜伽行派が真如という基体の実在を認めていることは明らかである。従って、瑜伽行派の思想は、“常住なものは、何も生じることとはできない”という仏教的原則によって限定された特殊なdhātu-vāda、つまり、規定を欠い

たdhātu-vādaであると考えられる。

3. 但し、瑜伽行派の中には、真如という基体（「依因」）をそのまま「生因」と見なそうとする傾向、つまり、“真如それ自体がものを生じることができる”と見なそうとする傾向も存在したであろう。例えば、『中辺分別論』第1章第15偈では、法界が聖法の因（hetu）であると規定されるが、この因を「生因」ではなく「依因」とであると解することは、かなり困難であろう。
4. この点に関連して、周氏が問題にされた『瑜伽師地論』の「本性住種姓」と「真如所縁縁種子」については、『仏教思想論 上』で詳論したので、参照されたい。「真如所縁縁種子」について、Schmithausen教授と山部氏は、「真如=所縁縁=種子」という解釈を示したが、私は、「真如=所縁縁」と「種子」とは異なり、「真如=所縁縁」という基体の上にある超基体（super-locus）が「種子」とであると解釈した。日本の源信が『瑜伽師地論』第80巻の「真如種子」という語によって「真如所縁縁種子」を解釈したことは良く知られており、これについては末木文美士氏の研究もあるが、この「真如種子」という語を、周氏がいかに解釈するか、教えて頂きたいと思う。
5. 「真如所縁縁種子」の解釈にも関連するが、私は、周氏が「無為依唯識学」（以心性真如為根本所依）とは別に、「有為依唯識学」（以阿頼耶識為根本所依）つまり「純粹唯識思想」があると想定することについて、疑問を感じている。つまり、阿頼耶識を根本所依とするのが「純粹唯識思想」であって、真如を根本所依とするのは、如来蔵思想の影響を受けた唯識思想であるというのが、周氏の見解であるが、それならば、その「純粹唯識思想」において、「生因」とは何か。「依因」とは何か。「生因」は阿頼耶識であり、「依因」は真如であろう。この真如の存在を認めない唯識思想というのは、例えば『瑜伽師地論』に説かれているのであろうか。私見によれば、真如や法界という基体の存在を認めない唯識思想、つまり、dhātu-vādaではない唯識思想など、基本的に存在しないと思われる。
6. 如来蔵思想と我（ātman）の関係に関する周氏に理解は、やや楽観的すぎるのではなかろうか。つまり、周氏が指摘した『楞伽經』の一節に「我說如来蔵、不同外道所説之我」（大正16,489中;LAS,p.78）と説かれているのは事実である。しかし、この言明をそのまま受け取ることができるであろうか。周氏は、そこに説かれる如来蔵を「無我、空、無相等の異名」と解するが、しかし、そ

の個所では、如来蔵は「於一切衆生身中」（489上）、つまり「一切衆生の身体の中のあるもの（deha-antargata）」（LAS,p.77）と規定されているのである。如来蔵が我（ātman）ではなく、「無我、空、無相」であるとするれば、それが「身体の中にある」というのは、何を意味するのであろうか。

なお、この点は、仏性についても同様であり、本学会における私の発表論文の記述（21）に示した『涅槃経』の「一切衆生皆有仏性、在於身中」（及び、対応するチベット訳）においても、仏性は「身体の中にある」と明言されるのである。「身体の中にある」仏性、それは我（ātman）以外の何を意味するのであろうか。

7. また周氏は、「如来蔵之大我說」とか「大我說」という語を用いて、如来蔵思想は大我を説いたという理解を示しているが、「大我說」という表現自体が適切なものとは思えない。というのも、如来蔵思想が本來說いたのは、「大我說」ではなくて「我說」だったからである。この点は、私の発表論文の記述（6）の「彼仏者是我義」という『涅槃経』の経文によって明らかであろう。

さらに、周氏が、『涅槃経』の我說について論じる際、曇無讖訳を用いているのも、適切とは思えない。というのも、『涅槃経』の法顕訳、曇無讖訳、チベット訳を対比してみると、曇無讖訳（40巻、北本）の第11巻以降は、法顕訳やチベット訳との対応を欠くため、後に増広された部分であることは明らかであり、しかも、三訳が対応している部分に関して、法顕訳が『涅槃経』の原型に最も近いということは、一般に認められているからである。従って、『涅槃経』の学問的研究は、端的に言えば、曇無讖訳を捨てて法顕訳を取ることから始められなければならない。

周氏は、曇無讖訳の北本『涅槃経』第20巻の「師子吼菩薩品」から、仏性を「第一義空」「中道」とする経文（大正12,523中）に言及するが、この「師子吼菩薩品」自体が増広された部分に属するので、法顕訳には、仏性を「第一義空」「中道」と説明する経文は見られない。また三訳が対応する部分でも、我說に関して、法顕訳から曇無讖訳へと教理的発展があったことは、上述の法顕訳の「彼仏者是我義」が、曇無讖訳では「我者即是仏義」（大正12,377中）というように、語順が逆転された事実によって示されている（チベット訳も同様）。つまり、「仏は我を意味する」といえば、無我說との矛盾は明らかであるが「我とは仏である」といえば、我を仏という仏教的觀念に引き寄せる

ことによって、無我説との矛盾を不明瞭にすることができるのである。即ち、法顯訳の原典に説かれていた余りにも明確な我説は、仏教の大原則である無我説に抵触しないように、緩和、修正を受けることになるのである。同様に、『涅槃経』本来の「一闍提不成仏」の主張も、「一闍提成仏」の方向に緩和されることになる。

この点で、私は、周氏の論文の「三」の「但也不否認」から「而多從非了義、方便説角度談」までの論述の趣旨に全面的に賛成したい。つまり、如来蔵は、初期の如来蔵經典においては、決して方便説として説かれたのではなく、了義 (nītārtha) として説かれたのであるが、このような傾向は後には弱められ（「被弱化」）、後の経論においては、如来蔵は、方便説、未了義 (neyārtha) として説かれるようになったというのである。ここには、やはり、如来蔵思想本来の明確すぎる我説を、仏教的な無我説によって緩和、修正しようとする傾向が認められるであろう。とすれば、我々は、仏教的な修正を受けた後の如来蔵思想を如来蔵思想と理解すべきではなく、その修正を蒙る以前の言わば生の如来蔵思想の本質的な思想構造を把握すべきであろうが、その構造を私は dhātu-vāda という我説 (ātma-vāda) であると考えているのである。

8. 最後に、真如縁起とか真如隨縁とか言われる考え方について、周氏の理解をお聞きしたい。周氏は、「法界等作為所依与所縁、絶非發生因」と言われるが、“法界や真如は決して「發生因」ではない”という理解は、唯識思想だけではなく、如来蔵思想についても妥当するものであろうか。『起信論』には、「三者、用大。能生一切世間出世間善因果故」(大正32,575下)とあるが、ここで「一切世間出世間善因果」を「生」じるものは、真如ではないのであろうか。真如縁起とは、真如が何かを生じることができる、つまり、真如が「生因」となりうるという如来蔵思想 = dhātu-vāda の基本的觀念をいうのではなかろうか。

なお、周氏は、四巻『楞伽經』の「如来之蔵、是善不善因」(大正16,510中)という経文を、梵文 “kuśala-akuśala-hetukaḥ” (LAS, p.220) にもとづいて、「具善不善因」と解すべきだという興味深い見解を提出されたが、「如来之蔵是善不善因」(556中)と「如来蔵是善不善因」(619下)という他の漢訳、及び “dge ba dang mi dge ba i rgyur gyur pa” (P, Ngu, 156a7) というチベット訳、更に後続の「能遍興造一切趣生」“sarvajānmagatikartā” つまり「一切の生趣

の作者である」という文章の趣旨より見て、本来の梵文テキストは“- hetuḥ”と想定すべきであろう。とすれば、如来蔵は、善不善の因（hetu）、つまり、善不善を生じる「生因」であると説かれていることになる。

9. 周氏の論文は、多数の唯識文献の研究に支えられた優れたものであり、有益であるが、私のdhātu-vādaの仮説は全く成立しないという論文の主旨には、必ずしも賛同できないのである。

（2004年11月3日）

〔以上の論文およびコメントについて、説明したい。私は、2004年11月6-7日に北京の中国人民大学（仏教与宗教学理論研究所）で開かれた「第一回中日仏学会議」に参加し発表した。その発表論文が「如来蔵思想と本覚思想」である。この論文の中国語訳は、同大学の『宗教研究』に掲載される予定である。同じ会議で、中国社会科学院の周貴華氏は「如来蔵与唯識思想中之dhātu類概念」を発表して、私のdhātu-vādaの仮説を批判されたが、この批判に答えたものが「周論文へのコメント」である。このコメントの中国語訳も、同じ会議で読み上げられた。周氏の同上論文も、『宗教研究』に掲載される筈であるから参照していただきたい〕

（2004年11月20日）