

智顛と本覚思想

花野充道

本覚思想とは、基本的には『大乘起信論』に説かれる思想である。智顛はこの本覚思想をどのように見ていたであろうか。智顛には『起信論』の引用例が一箇所もないが、地論師の真識縁起説を批判していることから、地論教学の基盤となった『起信論』の思想は当然知っていたであろう。智顛は地論教学を批判して次のように述べる。「或は言わく、阿黎耶は是れ真識にして一切法を出だすと。……若し定んで性実を執せば、冥初は覚を生じ、覚より我心を生ずる過に墮せん」(『法華玄義』六九九c)。智顛は地論教学を真識縁起説として批判しているが、それは『起信論』に説かれる真如縁起説に他ならない。『起信論』に説かれる真如縁起説は、真如(真識・真心)に無明(妄識・妄心)が熏習して、生滅の方法を生ずというものであり、智顛はこのような真如縁起説を評して、性(真如・真識)を实体視して執着するのは、根本原質たる冥初より覚を生じ、覚より我心を生ずとする外道の誤ちに墮す、と批判しているのである。

智顛は『摩訶止観』その他に、如来蔵思想の説かれる堅慧造の『宝性論』(勒那摩提訳)を引用しているので、如来蔵思想は当然知っていたと思われる。しかし智顛の思想的基盤は竜樹の空思想にあり、直接的には羅什の諸法実相の思想を承けているので、如来蔵思想の用語も諸法実相の立場から改変して用いている。『法華玄義』に云わく、「実相の体は、ただ是れ一法なるのみなれども、仏は種種の名を説く。また妙有・真善妙色・實際・畢竟空・如如・涅槃・虚空仏性・如来蔵・中実理心・非有非無・中道第一義諦・微妙寂滅等と名づく。無量の異名は、悉く是れ実相の別号なり」(七八二b)。このように智顛は、如来蔵を実相の異名と言っているが、空思想に立脚した諸法実相の思想と如来蔵思想は、本来全く別の思想構造をしている。その相違を端的に言えば、空思想の場合には、煩惱も空、菩提も空、その意味で煩惱即菩提となる。ところが如来蔵思想の場合には、煩惱は実体のない虚妄なもの(有為法)であるが、真如は時空の限定を超えた絶対的なもの

（無為法）である。如来蔵とは衆生の内なる如来の法身を指して言う言葉で、衆生は本来、無為法たる法身を体としていて、有為法たる煩惱に覆われて迷いの状態にある。衆生の外からやってきた外来者（客塵煩惱）を取り払えば、内なる法身が顕われて仏と成る。このような如来蔵思想は、煩惱は空であるが、真如や法身は同じ空ではない。『起信論』ではそれを「不空」と言っている。『起信論』の真如・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」と言われるが、常恒不変にして無量の性功徳を本来具足するという面を「如実不空」とも言っている。

智顓の空（諸法実相）思想の立場からすれば、真如（真識）を不空として実体視し、その真如より一切法を出だすと説く『起信論』の真如縁起説（地論師の真識縁起説）は、サーンキヤ学派で説くプラクリティから世界が展開したとする流出説に通ずる、と批判されるのである。

智顓のよって立つ空思想と、『起信論』のよって立つ如来蔵思想の相違をさらに言えば、智顓の空思想が実相（法・理）を中心とする考え方であるのに対し、如来蔵思想は如来（仏・智）を中心とする考え方であると言える。智顓の仏教は、止観によって煩惱即菩提という実相（円融三諦の真理）を悟り、仏に成ることが目的であり、如来蔵仏教は、修行によって煩惱を払い、内なる如来を顕わして仏に成ること

が目的である。実相は迷悟一如、無明即明の真理であるが、如来は転迷開悟、無明転明の人格である。智顓の四教判からすれば、迷悟一如、煩惱即菩提が円教で、転迷開悟、断煩惱証菩提は別教の範疇に入る。智顓が如来蔵思想を別教と見ていたことは、『起信論』の真如縁起説（地論師の真識縁起説）を別教に配していることから明らかである。

実相を觀ずる智顓の仏教は、真理の絶対性（時間的には本有常住・空間的には遍一切処）が前提になっているが、如来蔵を説く『起信論』の立場は、如来の絶対性が前提になっている。それは両者の法身觀を見れば容易に首肯できる。智顓の場合、「いかんが三にして、いかんが身ならん。法報応をこれ三となし、三種の法聚の故に身と名づく。いわゆる理の法聚を法身と名づけ、智の法聚を報身と名づけ、功徳の法聚を応身と名づく」（『金光明経玄義』三〇）、「境に就いて法身と為し、智に就いて報身と為し、起用を応身と為す。法身を得るを以つての故に常恒に不変なり」（『摩訶止観』八五a）とあるように、法身は理であり、境であつて、報身の智や応身の用と明確に区別されている。法身の理が本有常住であり、遍一切処であるが故に、法身の理を証得した報身の智もまた常住にして普遍であり、一切衆生に対して間断なき応身の用を起すことができるのである。智顓の場合、法身は時空の限定を超えた絶対的な真理であり、実相も中道もその異名である。

従つて「諸法即実相」ということは、換言すれば「一色一香無非中道」ということであり、衆生に約せば「一切衆生無非法身」となる。法身の理が本有として遍満するが故に、一切衆生も法身の当体であり、それを「理即仏」と言うのである。

智顛の法身が実相の理であるのに対して、『起信論』の法身は如来の智である。如来の智が本有常住であり、遍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成り、それを本覚と言うのである。それは衆生に本来具わる自性清浄心であり、真如（法身）であるが、現在は煩惱（無明）によつて隠れている。すなわち衆生には、本有として悟りの心（本覚・真心・真識）が具わつていながらもかかわらず、現実には迷いの心（妄心・妄識）によつて不覚の状態におかれてゐる。客塵たる煩惱を修行によつて取り払えば、本有の悟り（本覚）が顕われる。『勝鬘經』には如来蔵を定義して、「在纏位の法身」と呼んでいるが、それは衆生の内に法身を蔵する（本覚）も、煩惱にまとわれて迷いのうちにある（不覚）という意味であり、修行によつて内なる法身（本覚）を顕わすことを、『起信論』では「始覚は即ち本覚に同ず」と論じているのである。

このように『起信論』の本覚思想は、本有常住・遍一切処の法身が智であるという前提に立つて論じられてゐるが、智は当然、理を悟つた智であることから、理智不二の法身説と

言うことができる。従つて『起信論』の三身論は、この法身を根本の仏身として、報身、応身が論じられており、感受する行者の機類（識の種類）に従つて報応の二身を區別していることがわかる。智顛の三身論と対比すれば、智顛は本有の理を法身、修得の智を報身、応現の用を応身とするのに対して、『起信論』では本有の智（本有の理も含む）を法身、修得の智（応現の用も含む）を報身、応現の用を応身としている。そこで問題となるのは、はたして本有の智、本有の覚をどのように考えたらよいか、ということである。仏教は本来、キリスト教のような天地創造の絶対者を認めない。キリスト教においては、神の絶対性に基づいて「はじめに神ありき」であるが、仏教においては、法の絶対性に基づいて「はじめに法ありき」である。法（真理）を悟つた覚者を仏と称する、というのが仏教の基本思想であり、智顛の仏教も止観を行じて三諦円融の法（実相・法身）を証得し、成仏することが目的である。『法華玄義』に云わく、「実相の境は、仏・天人の作す所に非ず。本と自ら之れ有りて、今に適むるに非ざるなり。故に最も初めに居す。理に迷うが故に惑を起し、理を解するが故に智を生ず」（六九八b）、「諸仏の師とする所なるが故に境妙と称す。……境妙なるを以ての故に、智もまた随つて妙なり。法常なるを以ての故に、諸仏もまた常なり」（六九七c）。『法華文句』に云わく、「仏を覚者・知者と名づ

く。……菩提樹下にして、三十四心に正習俱に尽すは、即ち三蔵の仏の自覚覚他なり。（乃至）ただ不可思議にして虚空の如き相を示すは、即ち円仏の自覚覚他なり」（四c）、「報身如来を詮量すれば、如如の智を以て如如の境に契う。……境は既に無量無辺、常住不滅なれば、智もまた是くの如し」（二二八b）、「法身は当体に不滅を明かす。報身に不滅を説くは、必ず法身に約す。……応身に不滅を説くは須らく法報に約すべし。法報常然なれば応用絶えず」（一三三b）。これらの文から明らかなように、諸仏の師とするところは法（境・理）であり、法を悟った人を仏（覚者）と称する。法（法身）が絶対（常住・遍滿）であるが故に、その法を証得した仏（報身）もまた絶対である。智顓は決して「はじめから仏（報身）ありき」とは言わない。法（理）こそが本有常住にして、遍一切処であり、仏（智）はその法と一如になったが故に常住性と普遍性を身に具えた、と言っているのである。

しかも智顓は、「境と智と和合する則んば因果有り。境を照らして未だ窮らざるを因と名づけ、源を尽くすを果となす」（『法華文句』一一八a）と論ずる。そして法華經の本地仏（報身）の本因本果を明かして、「本因妙とは、本初に菩提心を発し、菩薩の道を行じて、修する所の因なり。……本果妙を明かすとは、本初に行ずる所の円妙の因もて、常樂我淨を契得し究竟するは、乃ち是れ本果なり」（『法華文義』七六五a）と

言う。これらの文と智顓の六即義を考え合わせると、まず本有として実相の理が一切に遍滿しており、その意味で一切衆生は理として法身の当体である（理即）。久遠の本初に菩提心を起し、菩薩の道を行じて、実相の理（境・法身）を究尽した一迷先達の覚者（始覚・究竟即）が法華經の本地仏（報身）であり、已来、三世に亘って応身の用を垂れて一切衆生を救済する。すなわち智顓は本有の理（本理）は認めているが、本有の智、本有の覚（本覚思想）は認めていない。「境智合する時は必ず因果あり」であるから、智（覚）は必ず因を修して得られた修得の智（始覚）である。湛然が『止観輔行伝弘決』に、「当に知るべし。身土は一念三千なり。故に成道の時に此の本理に称いて、一身一念法界に遍し」（二九五c）と論じているのは、このような智顓の本有の理（法身）と修得の智（報身）の関係を敷衍して述べたものである。

智顓は法華經を解釈するのに五重玄義を用いているが、その中、「体」とは諸法の実相であり、「宗」とは仏の自行の因果である。『法華文義』に云わく、「仏の見る所を取りて実相の正体と為すなり」（六八二c）、「仏の自行の因果を以て宗と為すなり」（六八三a）、「非因非果は是れ甚深の理、因果は是れ甚深の事なり」（七九六a）。法華經の体、すなわち仏の証得した実相は非因非果の「理」であるから、一切衆生は理論の上で法身に非ざるは無しであるが、法華經の宗、すなわち

仏の因果は「事」であるから、実相を觀するを因となし、事
實の上で法身を証得するを果となす。円教の理論(円理)か
らすれば煩惱即菩提であるが、現実には断煩惱証菩提の実践
と証果が必要である(始覺)。智顛の五重玄義は、「体」が本
有の理(実相・法身)、「宗」が修得の智(始覺・報身)である
から、『起信論』に説かれるような本覺思想(本有の智)は認
めない。智顛による直接的な本覺思想批判はないが、因果を
説かない莊子の自然説に対して批判が加えられている。『摩
訶止觀』に云わく、「莊子に、貴賤、苦楽、是非、得失、皆
なそれ自然なり、と云うが如きは、若し自然と言わば、これ
果を破さず。先業を弁ぜざれば、すなわちこれは因を破すな
り」(一三五a)。莊子の自然説は、無為自然の果を認めて、そ
の(無因有)果の誤りを破さない。証果への修業の因を説か
ないことは、因を破すことになる。このような智顛の莊子批
判を本覺思想にあてはめれば、覺(智)はあくまで因を修し
て証得されるもの(始覺)であつて、自然の覺(本覺)は認
めない、ということになるであらう。

このように智顛は本覺思想を認めないが、それは彼の仏教
が空思想の系譜に連なつて、法の絶対性から出発しているか
らである。対して『起信論』の本覺思想は如来藏思想の系譜
に連なつて、仏の絶対性から出発している。仏の絶対性に基
盤を置いた思想は、その後、日本の空海においてさらに充実

發展し、真言密教の教理としてみごとな花を咲かせた。最澄
は得一から仏の絶対性(報身智の常住性)について論難を受
け、『起信論』の思想に連なる華嚴教学(真如隨緣論)を用い
てこれに反駁している。空海の真言教学に比べる時、智顛の
天台教学は確かに仏の絶対性や成仏の速疾性について劣つて
いるので、最澄は円密一致の立場から、積極的に真言教学を
取り入れてその弱点を補つた。かくして結果的に、智顛が認
めなかつた本覺思想が、最澄による華嚴教学と真言教学の撮
取を通して、日本天台において展開していくのである。

〔参考文献〕竹村牧男「三身論の中の理智不二法身説について」、高
崎直道「法身の一元論」、池田魯參「天台教学と老荘思想」、拙稿
「智顛の縁起論の考察」

〔キーワード〕如来藏、法身、本因本果

(早稲田大学大学院修了)