

本覚思想に対する批判論

田村芳朗

である。

なお、本来自覚仏ということとは、「学^三真言^二人多作^一是言^二」であるが、たとえば大日経の「我一切本初²」の句にしても、瑜祇経の「自覚本初大菩提心³」の語にしても、本来自覚仏をいつたものでなく、「帰^三本有理^二故曰^三本初^一、本有仏性名爲^二自覚^一」ということだと反論している。加えて、大日経や金剛頂経には本来自覚仏というような意味での「本覚」あるいは「本成」ということは説かれていず、むしろ、それにたいしては、「現証」とか「現成⁴」といつていると評した。すなわち、「金剛頂経但云^三現証^一、不^レ明^三本成^一。大日経中亦云^三現成^一、不^レ云^三本覚^一」と。つまり、真言の学者は本覚ということをも本来そのまま仏の意に解し、ひいては修行の無用を説くにもいたつてはいるが、本覚とは衆生に内在する理性（仏性）のことをいつたものであり、修行を通して現実化されるべきもので、密教經典における現証・現成の語が、それを示しているということである。

日本における本覚思想にたいし、最初に批判を投じた者として、宝地房証真をあげることができる。証真は永万年中（一一六五—一六六）に筆を取り、建永二年（一二〇七）の秋にいたるまで添削・改定を加えながら、『法華三大部私記』を著わしたが、その中の『法華玄義私記』巻第七²において、種々の角度から本覚思想を批判した。要約すると、「本覚」とは妄法ないし凡夫心の中に理性・性徳としてあり、『大乘起信論』に説かれるごとく、始覚・不覚と相對する在纏位のものであり、修因得果の行によつて実証され、あらわとなるものである。したがつて、本覚を「本来自覚仏」、つまり衆生そのまま本来自然に覚者であるという意に解してはならない。もし、そのように解するならば、無因有果の自然外道におちいろう。すなわち、「若有^三本来自覚^一者、則無因有果同^二外道説^一」と。以上が、本覚思想にたいする証真の批判の要点

また、法華經・如来寿量品に明かされた久遠本仏を本覚仏とみなすことにたいして、「破_レ本覚名_二本者、一者違_レ經。

經云_二我本行菩薩道・久修業所得・我実成仏已來等_一。皆明_レ修因感果。二者違_レ譬。若本覚者何譬五百塵点劫_二耶。三者違_レ論。論以_二我実成已來_一為_二報仏菩提_一と評する。すなわち、如来寿量品に明かされた久遠本仏は、菩薩道を行ずるとか、久修・実成などのことば、あるいは五百塵点劫のたとえによつて知られるように、修因感果の具体的な事仏であり、本覚の理仏ではないということである。「違_レ論」とは、世親の『法華經論』に法報応の三身を立てる中、我実成仏已來のことばをもつて「示_二現報仏菩提_一」としたことを典拠に取りあげたものである。もし、本覚仏を本来そのまま仏(本来目覚仏)という意味に解するならば、そのような仏は法華經の本門のみならず、迹門にも他經にも説かれておらず、いつぼう、衆生に性徳(理性)として内在する本来の覚性(理即法身・本有仏性)のことならば、本門にかぎらず、迹門や他經すべてに説かれているともいう。

以上のごとく、証真は「本覚」を衆生に理として内在する覚性とみなし、それが事として具現するには修行・実践が必要であることを主張し、ひいては、本覚論者が「本覚」を衆生本来そのままの意に解し、修行を無用化せしめたことにたいし、強い批判を向けたのである。その中で証真は、本覚

論文献に盛んに引用された蓮華三昧經の「掃命本覚心法身常住妙法心蓮台 本来莊嚴三身徳 三十七尊住心城 普門塵数諸三昧 遠離因果法然具 無辺徳海本円満 還我頂礼心諸仏」の偈頌を取りあげ、ここに説かれた本覚も理性・性徳のことをいつたものとした。ちなみに蓮華三昧經は、円珍の『講演法華儀』に「頌曰」としてあがるのが最初で、安然の『教時義』(教時問答)、『菩提心義抄』になると蓮華三昧經という経名が見えだし、その後、本覚思想の発展にともない、本覚論文献に盛んに引用されるにいたつたものである。その本覚論文献では、衆生本来そのまま仏という意に本覚を解して、蓮華三昧經を引用したのであるが、証真は、それとは反対の立場から引用したわけである。

二

そこで、証真の批判の対象となつた本覚思想の論者ないし論書であるが、さきあげたように「学_二真言_一人多作_二是言_一」⁽¹⁾といひ、また『釈摩訶衍論』に關して、「山家判_レ彼以為_二偽論_一。不_レ可_二信用_一。然高野及五大院等、並用_二彼論_一。未_レ詳_二其意_一」⁽²⁾と評しているところからして、まず論者としては空海・安然、論書としては『釈摩訶衍論』が、証真の批判の場に呼びだされるといえよう。『釈摩訶衍論』は『起信論』を竜樹が注釈したものと伝えるが、日本では、将来まもなく偽撰説

がおきている。すなわち最澄の『守護国界章』巻上之中に、大安寺の戒明が天応年中（七八一）に将来し、尾張出身の賢憬（七〇五—七九三）が検討の結果、偽撰としたことが紹介されている。⁽⁸⁾これは、法相宗の徳一が釈論を真撰として引用したこと⁽⁹⁾にたいし、反駁したものである。いつぼう、貞慶の『唯識論同学鈔』（良算編）巻第二之四には、淡海三船（七二一—七八五）が宝龜十年（七七九）に戒明に送った書簡が掲載されているが、その中で淡海三船は釈論を偽撰と難じており、それによれば、『釈摩訶衍論』は宝龜年中に将来され、淡海三船が最初の偽撰論者ということになる。ともあれ、同書は本覚にたいして自由奔放なまでの拡大解釈を施したもので、その点からしても偽撰は明らかである。

その『釈摩訶衍論』を珍重したのが空海であつて、『十住心論』『秘藏宝鑰』『弁頭密二教論』などに、盛んに引用するにいたつている。いつぼう、五大院安然は『八家秘録』や『悉曇藏』において偽撰なることをいい、『教時義』巻第一では、空海が偽撰の同書を引用したことを非難した。⁽¹⁰⁾ところが、その安然が『教時義』や『菩提心義抄』に、しばしば引用するにいたつているのである。結果は、「顕晦、時に随ひ、行藏、運に在るものなり」とて、取捨は時と場合によると弁明せざるをえなかつた。安然が釈論を偽撰としながら、しかも引用したのは、そこに展開された高度な本覚思想に打たれ

たからであらう。その点は、空海も同様であつたと思われる。安然の『教時義』や『菩提心義抄』は、『釈摩訶衍論』とともに、さきの蓮華三昧経も引用しつつ、それらを材料として本覚思想を強調するにいたつている。こうして日本における本覚思想は、『釈摩訶衍論』と、それを盛んに引用した空海によつて先鞭がつけられ、さらに安然にいたつて、顕著の度を加えたといふことができよう。

ただし、厳密ないいかたをすれば、『釈摩訶衍論』においても、空海や安然においても、本覚はなおまだ生滅門ないし衆生心における内在原理にとどまつており、その意味では、証真の批判以前のものと考えられる。証真の直接の批判対象となつた本覚思想は、本覚を生滅門から真如門へと超出させ、内在的・相対的原理から根源的・絶対的原理へと高めつつ、現実の事象そのまま本覚の現われと肯定するにいたつたものである。ちなみに空海作と伝える『大日経開題』（法界浄心本）や『金剛頂経開題』では、本覚の絶対化が顕著であり、特に後者には「真如本覚」の語も見えているが、空海ごろの本覚思想としては進みすぎた感がするもので、これらの書については文献考証が必要といえよう。

三

それでは、いかなる論書が証真の直接の批判対象となつた

かであるが、そもそも本格化した本覚思想は口伝ないし切紙相承で伝えられたのであつて、それらが集められて文献化してくるのは、そうとう後のことといわねばならない。また文献化しても、秘授口伝のしきたりから一般に容易に公開されなかつたと思われるが、たまたま証真の『法華疏私記』第八本に『円多羅義集』が引用され、「彼書未詳誰人所著。雖_レ授決集_ニ而其文義可_レ恠甚多_ト」と評されていることを知る。『円多羅義集』は円珍の『授決集』に擬して作られたもので、偽経・偽論を引用しつつ、「無始無終一理心一念本初一仏」「無始無終一心一念一仏」などと一心一念の本仏を強調し、即身成仏に関連しては「円人成仏」「実人成仏」ということを唱えている。なお、本覚の語については古い部分には見られず、付加部分（裏書）に一箇処、「本覚理性」という語句が見いだされるだけであり、したがつて本覚の語そのものに關する証真の批判は、『円多羅義集』を直接の対象としたとはいえない。しかし、思想的には、証真の批判にあたるものが見えはじめているといえよう。『円多羅義集』は、本格的な本覚思想の文献として最初期のものと考えられる。

証真の批判にあたるものが明確な形で見えてくる文献としては、源信作と伝える『本覚讚釈』『真如觀』『枕雙紙』などがあげられる。『本覚讚釈』や『真如觀』では、「本覚真如」として本覚を真如に結びつけるにいたつており、その上で、前

者においては「此心自_レ本本覚真如理也」といい、後者においては「我則真如ナレバ、我仏也」「又一切衆生、本ヨリ仏ナリ」「十界本ヨリ仏ナリ」「法然ニ本有ノ三身ヲ顯ス刹那ニ則仏。何ゾ修因感果ノ義カ有ラム。サレバ蓮華三昧経云、壽命本覺心法身……」などと説くところである。『枕雙紙』においては、証真が取りあげた法華経・如来寿命品第十六の久遠成道の説ないし五百塵点のたとえに關して、「皆是假説也」とし、「不_レ論_ニ成不成_ニ云_ニ顯本_ニ」「本地無作」「法爾自然」として無作自然の「理顯本」を主張するにいたつている。忠尋作と伝える『法華略義見聞』下においては、「五百塵点事成当体即本覚真意也」と説き、五百塵点の事成は方便説であるとしている。後に等海の『等海口伝抄』（一三四九）第十一では、「_レ拳_ニ事成_ニ本_ニ事_ニ為_レ顯_ニ無作_ニ三身_ニ方便也」「_レ当流_ニ本実成者_ニ云_ニ無始無終無作_ニ三身顯本_ニ習也」と注し、尊舜（一四五一一五一四）の『文句略大綱私見聞』巻五では、「理顯本云、我等生死流転、無始色心、本覚無作、妙境妙智顯_ニと釈した。

この本覚無作の理顯本ということとは、ひいては現実の当相そのまま常住の本体（事常住・事実相）と見ることである。『枕雙紙』第十八に、「理顯本者、地獄云_ニ地獄_ニ、餓鬼云_ニ餓鬼_ニ、乃至仏菩薩云_ニ仏菩薩_ニ也。自_レ本_ニ十法界常住故、十界不改、云_ニ実相本門_ニ、云_ニ三本體_ニ、云_ニ三実顯本_ニと説いている。衆生についていえば、衆生そのまま本来仏と見ることが、寿

量品に明かされた久遠本仏の真意である。尊舜が、さきの『文句略大綱私見聞』巻五において、「久遠」に關し、「久遠文点、久遠トモ久遠トモ誦也」と釈したゆえんである。かくして成仏のための修行は、もはや無用と化し、逆に日常の所作・振舞が、そのまま本覚仏の活動態であり、本覚智の活現態とみなされてくる。同じく『文句略大綱私見聞』の巻六に、「兔振舞角振舞、只本覚顯照、自受用智外無之也」というところである。以上のごとく、本覚思想の発展にともなつて、証眞の批判したことが明瞭となつていつたことを知る。

四

証眞と同様の角度から本覚思想を批判した者として、次にあげられるのが道元（一一〇〇—一二五三）である。『三祖行業記』や『建誓記』によると、道元は叡山遊学中に、「顯密二教共談、本来本法性、天然自性身。若如、此則三世諸仏依レ甚更発心求苦提耶」との疑問をおこしたという。また、入宋にさいしては、「一切衆生無始本有之如来也」とか「若知三自覚性智即是三者、即是如来也」などの説について、天童如浄に「如是等説、可三是仏法二否」と質問し、それにたいして、如浄は「若言一切衆生本是仏者、還同自然外道也」と答えたという。このような道元の疑問ないし質問は、

証眞が本覚思想に向けたものと軌を一にしており、また如浄の自然外道という批判は、証眞が本覚思想に投じたものと全く同じである。そういうわけで、道元の疑問は本覚思想を対象としたものであると考えられる。なお、道元の本覚思想にたいする批判論としては、本覚の語をあげての直接的批判と、自然外道や心性常住説を通しての間接的批判とに大別することができる。

本覚の語をあげての直接的批判としては、『正法眼蔵』に「諸仏かならず威儀を行足す、これ行仏なり。……自性身仏にあらず、他性身仏にあらず。始覚・本覚にあらず、……しるべし、諸仏の仏道にある、覚をまたざるなり」「行仏は本覚を愛せず、始覚を愛せず、……始覚・本覚等、ひとへに凡夫の活計なり。……凡夫の本覚と活計すると、諸仏の本覚と証すると、天地懸隔なり、比論の所及にあらず」（行仏威儀）、「本覚を前途にもとむるにあらず、始覚を証中に拈来するにあらず。おほよそ本覚等を現成せしむるは、仏祖の功德なりといへども、始覚・本覚等の諸覚を仏祖とせるにはあらざるなり」（海印三昧）、「本覚・本性等を空華といふとは、ことにしらざるなり」（空華）、「仏性の言をきつて、学者おほく先尼外道の我のごとく邪計せり。……仏性は覚知覚了にあらざるなり。……本覚・始覚、無覚・正覚等の智をもちあるには觀ぜられざるなり」（仏性）、「いまだ仏法を見聞せざるともがら

いはく、野狐を脱しをはりぬれば、本覚の性海に帰するなり。迷妄によりてしばらく野狐に墮生すといへども、大悟すれば、野狐身はすでに本性に帰するなり。これは外道の本我にかへるといふ義なり、さらに仏法にあらず（大修行）などというところである。本覚心性を實體視し、それを観ずること、それに帰することにもつばらとなり、ひいては身現・現成の行に欠けることになつたとの批判である。

本覚の語をあげての右のごとき批判は、その中にも見えていのように、自然外道や心性常住説（先尼外道）についての批判に通ずるもので、ひいては、これらについての道元の批判は本覚思想にたいする間接的批判とみなしうるものである。

そこで、自然外道についての批判であるが、「自然に仏性現前の時節にあふ。時節いたらざれば、参師問法するにも、弃道功夫するにも、現前せずといふ。……かくのごとくのため、おそらくは天然外道の流類なり」（仏性）、「もし嗣法なきは天然外道なり」（嗣書）、「自解の思慮分別を邪計して師承なきは、西天の天然外道なり」（自証三昧）、「身学道といふは、身にて学道するなり、赤肉団の学道なり。……このゆゑに、真人人体といふ。後学かならず自然見の外道に同することなかれ。百丈大智禪師のいはく、若執本清浄本解脱自是仏、自是禅道解者、即属自然外道」（身心学道）、「莊子云、貴賤苦楽、是非得失、皆是自然。この見、すでに西國の自然見

の外道の流類なり。貴賤苦楽、是非得失、みなこれ善悪業の感ずるところなり」（四禪比丘）などがあげられる。このような自然外道についての批判は、直接には見心見性を強調した宋朝の南宗禪に向けられたもので、「説心説性は仏祖の所不肯なり。見心見性は外道の活計なり」（山水経）、「一心上乘なるゆゑに、直指人心、見性成佛なりといふ。この道取、いまだ仏法の家業にあらず」「教外別伝の謬説を信じて仏教をやまることなかれ」（仏教）、「宗果が見解、いまだ仏法の施権のむねにおよばず、ややもすれば自然見解のおもむきあり」（深信因果）などと評するところであるが、自然本覚心の強調から修行・実践を否定した本覚思想にも通ずるものといえよう。

心性常住説についての批判は、右の自然外道についての批判と並行して諸処に見えているが、代表的なものとしては、「あるがいはく、生死を出離するにいとすみやかなるみちあり。いはゆる、心性の常住なることわりをしるなり。そのむねたらく、この身体は、すでに生あれば滅にうつされゆくことありとも、この心性はあへて滅することなし。……いまいふところの見、またく仏法にあらず、先尼外道が見なり。いはく、かの外道の見は、わが身うちにとつての靈知あり……かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしくにうまるるゆゑに、……ながく滅せずして常住なりといふなり。……

癡迷のはづべき、たとふるにもなし。大唐国の慧忠国師、ふかくいましめたり。いま心常相滅の邪見を計して、……生死をはなれたりとおもはん、おろかなるにあらすや、もともあはれむべし。ただこれ外道の邪見なり」(弁道語)、「物は去来し、境は生滅すれども、靈知はつねにありて不変なり。……昭昭靈靈としてある、これを覺者智者の性といふ。これをほとけともいひ、さとりと稱す。……また真我と稱し、覺元といひ、本性と稱し、本体と稱す。……これすなはち先厄外道が見なり」(即心是仏)などがある。心性の強調のあまり、心常相(身)滅の一種の靈魂不滅説におちいつたことにたいする批判である。この心性常住説についての批判も、直接には見心見性を強調した南宗禪、特にも臨濟禪に向けられたものであるが、「心性本覺之如来」「本覺常住法身如来」「常住一念本覺」「真如靈覺知見」(『五部血脈』)などと常住の心性本覺を強調し、ひいては、それを根本的・絶対的な原理にすえる(理顯本)にいたつた本覺思想にたいして適用しうるものといえよう。

以上、道元の本覺思想にたいする批判は、總括的には本覺を實體視したことに向けられ、個別的には自然本覺説と心性本覺説とに向けられたと結論することができる。心性本覺説のほうは、本覺論チームでは理顯本といわれたものであり、道元からは心性常住説と批判されるものである。自然本覺説

のほうは、現実の事象すべて本覺真如の現われとして、それをそのまま(当相不改、法爾自然)常住と肯定してくるもので、本覺論チームでは事実相とか事常住といわれたものであり、道元からは自然外道と批判されるものである。なお、道元には修証一等・身心一如・性相不二・生死即涅槃(弁道語)などの不二相即論が説かれており、根底的には本覺思想の不二相即論に同ずるものが看取される。しかし注意すべき点は、そこから展開されていつた論説に大きな違いが見られることである。本覺思想では、不二相即ということから、日常の所作、現実の諸相そのまま本覺真如の現われ(事實相・事常住)と肯定し、ひいては、とりたてての修行・実践の無用を説くにいたつた。ところが道元における身心一如などの不二相即論は、実は心性常住(心常身滅)説にたいする反論として主張されたものであり、ひいては、証を修に、心性を身相に、涅槃を生死に実現すべきことを説くにいたつたものである。本証妙修とか証上の修、あるいは身現・現成などの語が見えるところである。こうして本覺思想においては消失した実践の行道が、道元において改めて復活され、確立されたといえよう。

五

本覺思想にたいする批判論として、いま一つあげられるの

が、法然(一一三三—一二二二)の浄土念仏である。そもそも「本覚思想と浄土念仏」は、思想のみならず文献の上においても考究すべき重要なテーマであるが、結論的にいえば、浄土念仏は本覚思想の絶対的一元論の中に包みこまれて推進されていった。その本覚思想のカバーをはずし、本来の相対的二元論としての浄土念仏を独立させたのが、すなわち法然である。これが、とりもなおさず、法然の本覚思想にたいする批判ともなるものである。ところで、法然門下になると、再び本覚思想が顧みられ、本覚思想の絶対的一元論でもつて浄土念仏の相対的二元論を補整するにいたつた。幸西(一一六三—一二四七)・証空(一一七七一—一二四七)および親鸞(一二七三—一二六二)などに、その傾向が見られる。覚如の子の存覚(一二九〇—一三七三)や時宗念仏の一遍(一二三九—一二八九)にも、本覚思想と念仏思想とを結びつけた説が存している。これは、哲理的には本覚思想の高度性を無視できなかったことを意味するといえるかもしれない。

本覚思想は、いつぼうで批判を受けながらも、日本中世、特に南北・室町期にかけて、仏教界のみならず、修験道・神道から文芸の方面にまで影響を与え、撰取されていった。日本中世の仏教および一般思想を考察するにさいし、その共通背景として本覚思想が呼びだされるゆえんである。

- 1 日仏全二一、二八六—七頁。
 - 2 転字輪曼荼羅行品第八、大正一八、二二頁中。
 - 3 序品第一、大正一八、二五四頁上。
 - 4 大正一八、三一頁中、二〇八頁上、三四一頁中、三四二頁中など
 - 5 大正二六、九頁中。
 - 6 三井の尊通の『峽外新定智証大師書録』(二四七五)巻第二には、「偽録」の中に入れられている(日仏全二八、一四〇—三頁)。
 - 7 『法華玄義私記』巻第五、日仏全二一、二一八頁。
 - 8 伝教大師全集第二、二七八頁。
 - 9 日仏全七六、三五七—八頁。
 - 10 大正七五、三九〇頁中。
 - 11 同三七五頁中。
 - 12 日仏全二二、一〇九頁。尊通の書にも、偽録部に入れている。
 - 13 日仏全二八、一一四—四頁。
 - 14 日仏全二四、三二二頁。
 - 15 日仏全三三、五六頁、五八頁、七三頁。
 - 16 金沢文庫蔵の写本では、『三十四箇事書』となつている。
 - 17 第十四、日仏全三二、一一三頁。
 - 18 第十八、日仏全三二、一一五頁。
 - 19 第九、日仏全三二、一一一頁。
 - 20 日仏全一六、八五頁。
 - 21 天台宗全書五〇四頁。
 - 22 日仏全一八、一五七頁。
 - 23 日仏全三二、一一五頁。
 - 24 日仏全一八、一五九頁。
 - 25 同二七五頁。
 - 26 『宝慶記』大久保編道元禪師全集下巻三七二頁。
 - 26 大久保編道元禪師全集上巻四六頁。
 - 27 同五一頁。
 - 28 同二〇二頁。
 - 29 同二〇頁。
 - 30 同五一—六頁。
 - 31 同五四—六頁。
 - 32 同二七頁。
 - 33 同三八頁。
 - 34 同五五—六頁。
 - 35 同三九頁。
 - 36 百丈の語は、『古尊宿語録』巻二、続蔵二ノ二三ノ二、八七右に見える。
 - 36 同七一頁。
 - 37 同二六〇頁。
 - 38 同三〇七頁。
 - 39 同三〇八頁。
 - 40 同六八〇頁。
 - 41 同七三八—九頁。
 - 42 同四二—三頁。
 - 43 同四二—三頁。
 - 43 同四二—三頁。
- 後に慧忠の語をくわしく引用。出典は『景德伝燈録』巻第二十八南陽慧忠国師語(大正五一、四三七頁下)。なお、「靈知」は南宗荷沢禪で説かれ(靈知不昧の一心)、華嚴の澄観・宗密、その影響を受ける。趙宋天台の山外派でも強調され、日本の本覚思想でも説かれた。43 伝教大師全集第五、三六四—五頁。