

本覚思想と如来蔵思想

花 野 充 道

袴谷憲昭氏の『本覚思想批判』という著書は、その題名の話題性からも、学界にセンセーショナルな波紋を投じた。私は袴谷氏の見解に対して、次のような申し入れをした。

袴谷氏の本覚思想は、松本（史朗）氏の言う如来蔵思想、すなわち基体説を意味しているようであるが、『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。私としては、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願っている。

私の申し入れに対して、袴谷氏は答えられた。

①今後、「基体」という言葉は用いず、「場所」という言葉を用いて論じていきたい。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言えば、私は『起信論』の「場所」が「真如」であることは認めている。ただ「本覚」も思想構造上は全く「真如」と同じであるから、「本覚」も「場所」であると主張しているにすぎない。もし花野氏のように厳格に『起信論』の「場所」を規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。（取意）

このように袴谷氏は述べられているが、それまで「基体」という言葉を用いて議論されてきたものを、一方的に「場所」という言葉に変えると言われても、私はとまどうばかりである。はたして「基体」と「場所」はどう違うのか。

そもそもこの議論は、松本史朗氏の *dharmavāda*（基体説）批判から出発している。松本氏は、「如来蔵思想は仏教にあらざ」と題して、次のように主張された。

②私は、如来蔵思想は *dharmavāda* であると考えている。*dharmavāda*（基体説）とは、私が仮説的に用いる用語であるが、その構造を要約すれば、「単一な実在である基体（*dharmā*）が、多元的 *dharmā* を生じる」と主張する説ということになる。簡単に「発生論的一元論」とか「根源実在論」とか呼んでもよいであろう。この「原理的な同一、無差別を言うことによつて、かえつて現実的な差別を肯定し、絶対化する」という基体説の構造は、如来蔵思想に基づいた日本の本覚思想にも見られたのであり、この点につ

いては、袴谷氏の「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」という論文に指摘された通りである。（取意）

このような松本氏の基体説の規定を全面的に取り入れて、袴谷氏の本覚思想批判はなされている。袴谷氏は本覚思想を定義して次のように述べられている。

③松本氏の「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。松本氏が *L* (locus) で表わした箇所は「本」に、*S* (super-locus) で表わした箇所は「迹」に置き換えてあるが、「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。（取意）

(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）。

— 以下省略 —

袴谷氏は、松本氏の基体説の六つに新たに二つを加えて、計八つの規定によって本覚思想を定義されているが、新加の二つは松本氏の六つの規定をさらに補足したものであるから、思想構造そのものに違いはないと思われる。すなわち「発生論的一元論」とか「根源実在論」とか呼ばれる思想構造を、松本氏は「基体説」と称し、「如来蔵思想」がまさにそれであると論じたのに対し、袴谷氏は「本覚思想」「本迹思想」の名称において、そのような思想構造を批判されたのである。

松本氏は、『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」における「仏性」の言語が *buddha-dhātu* であることに着目し、故に如来蔵・仏性の思想は、*dhātu-vāda* (基体説) であると論じられた。*Dhātu* とは「置く場所」を原義とし、英語でいう *locus* (場所) の意味であると念記されているから、袴谷氏が今後「基体」は用いず、「場所」を用いると言われても、「基体」と「場所」がどのように違うのか、私にはよくわからない。

仏性の原語から、松本氏が如来蔵思想を *dhātu-vāda* と呼ばれていることは、理解できるが、袴谷氏が本覚思想や本迹思想まで *dhātu-vāda* (袴谷氏の最近の言葉を借りれば「場所」説) と言われていることは理解できない。本覚思想や本迹思想について、はたして *dhātu* (基体) は何なのか。それは「単一な実在である基体 (*dhātu*) (locus) が、多元的な法 (*dharma*) (*super-locus*) を生じるとする説」を指している以上、「本覚」や、あるいは迹に対する「本」が、単一な実在である基体なのであるのか。

「基体」とは何かについて議論を進める場合、基体説の用語をはじめて用いられた松本氏の所論に耳をかたむける必要がある。松本氏は最新の論文の中で、私の見解に対して次のような疑義を述べられている。

④花野氏が、「真如」は「無為法」であり、「万法」は「有為法」である。「本覚」は「無為法」ではない」と言われるとき、私は

強い疑問を感じる。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。花野氏は、『起信論』に説かれる基体は真如や法身であって、本覚ではない」と言われているが、私は『起信論』には「法身」＝「本覚」という等式が説かれていると考えている。
(取意)

このような松本氏の所論において、まず問題となるのは、「本覚」がはたして「無為法」であるか、ということである。アビダルマの基本文獻である『俱舍論』には五位七十五法が説かれているが、その中、「無為法」は「虚空無為」「択滅無為」「非択滅無為」である。あるいは唯識の『大乘百法明門論』には五位百法が説かれているが、その中、「無為法」は「虚空無為」「択滅無為」「非択滅無為」「不動無為」「想受滅無為」「真如」である。どちらにも「本覚」が「無為法」であるとは説かれていない。大乘仏教においては「真如」が「無為法」であり、中国や日本においては、その真如が凝然か随縁かということが問題になった。すなわち常住なる真如と無常なる諸法を連続（随縁真如）と見るか、非連続（凝然真如）と見るかの問題である。そしてその場合、松本氏の dhātu-vāda の六つの規定の中で、とりわけ問題となるのが、「一番目の「単一なる実在である dhātu が、多元的な dharma を生じる」という規定である。『起信論』のように真如の随縁を認める

如来蔵思想には、その規定があてはまるが、真如の随縁を認めない唯識思想にはあてはまらない。唯識の正統的な学説によれば、無常なる諸法は無常なるアーラヤ識と連続しているのである。従って、無為法である真如を基体とすれば、唯識思想の dhātu-vāda は松本氏の規定②を欠いていることになる。このような唯識思想の構造を袴谷氏は「二重底」という表現を用いて次のように説明されている。

⑤唯識思想においては、諸法の所依がアーラヤ識であることは言うまでもないが、無為法をも考慮して真の所依ということになれば、それは真如であると言わざるをえない。アーラヤ識は有為法、真如は無為法でありながら、両者がともに所依であるところに、唯識思想における所依の二重底のような構造を見ることができ
(取意)

唯識の正統的な学説によれば、真の基体である真如は凝然であるから、松本氏の基体説の(2)の規定にあてはまらない。このことについて、松本氏は次のように述べられている。

⑥私は、dhātu-vāda の定義から、規定②を削除する必要はないと考える。「アトマン論」という発生論的な一元論の仏教版が如来蔵思想であり、その構造は dhātu-vāda であるから仏教にあらず、と言っているのである。唯識の正統的な学説は、規定②を欠いた dhātu-vāda の一形態と見るべきであって、dhātu の存在を認めている以上、その構造が dhātu-vāda であることに変わりはない。(取意)

このように松本氏は、自分が規定した基体説の定義を変更されるつもりはないことを明言されている。如来蔵思想も唯識思想も基体は無為法である真如であるが、如来蔵思想の基体（真如）が諸法を生じる（原因である）のに対して、唯識思想の基体（真如）は規定②を欠いており、超基体であるアーラヤ識が、さらに超基体である諸法を生じる（原因である）という思想構造になっている。

それでは『起信論』における基体は一体何であろうか。言うまでもなく「真如」である。大乘の五位百法の中、無為法は真如であるから、『起信論』における基体もまた真如であることは当然である。ただ『起信論』には如来蔵思想が説かれているから、文脈にそって言えば、「一心」（如来蔵心）が基体である。『起信論』中の基体をさらに探せば、「心性」「真心」「覚」「法身」などが挙げられる。それでは「本覚」はどうかと言えば、これはなかなか微妙な問題である。そもそも「覚」と「本覚」とはどのように違うのか。「本覚」は「覚」と同じ絶対的な概念でありながら、生滅門において、「始覚」に対して相対的な概念として説かれている。島地大等氏は、『起信論』に説かれる「本覚」と日本の「本覚思想」を対比して次のように言われている。

⑦『起信論』においては、生滅門に来たるとき本覚と称し、真如門にあるとき真如と名づける。真如門は絶対にして生滅門は相對

である。本覚は始覚に對し、覺は不覺に對する。本覚・始覺の相對は理智相對にして、覺・不覺は真妄の相對である。真如と本覚は一体であるが、立場において相對・絶對を異にする。本覚は生滅門において始覺と相對的な地位にあるものであるから、真如門にあつて絶對的な地位にある真如よりは一段と下つたものである。日本天台・真言・日蓮・禪等の本覚は絶對的であつて、『起信論』の本覚とは異なる。今、私が用いる本覚を『起信論』中に求めれば、真如門の真如であつて、生滅門の本覚ではない。（取意）田村芳朗氏もまた次のように述べられている。

⑧『起信論』の本覚は、生滅門で不覺や始覺と相對して説かれているから、相對的な概念である。『起信論』の本覚は、涅槃經などの如来蔵經典群と同じ段階、すなわち現實界における内在原理として立てられていると言えよう。日本の天台本覚思想では「本覚真如」ということが説きだされるに至つたが、これは本覚が始覺と相對した現實内在の原理から真如絶對の理にまで超出したことを示すものである。（取意）

私は、日本の天台本覚思想を俟つまでもなく、すでに『起信論』自体に本覚と真如とが結びつく論理構造があると考えている。しかし『起信論』では、本覚が真如門ではなく、生滅門における衆生の内在原理として説かれていることも事実である。私は『起信論』には、真如が二重構造で説かれていると思う。井筒俊彦氏は『起信論』における真如の二重構造について次のように述べられている。

⑨『起信論』には「離言真如」と「依言真如」が説かれている。前者は言語を超越し、一切の有意味的分節を拒否する「真如」であり、後者は言語に依拠し、無限の意味分節を許容する「真如」である。言い換えれば、前者は絶言絶慮の非現象における「真如」であり、後者は現象的存在界に展開した次元での「真如」である。（取意）

不生不滅の真如世界は、法界一相・絶対平等の世界であり、主客対立・相対差別がないから、言語もなく、思慮も及ばない。それを言語をもつてあえて表現すれば、すべてが「真如」の絶対世界、「一心」がすべての絶対世界、法界全体が「法身」の絶対世界、「覚」しかない絶言絶慮の絶対世界である。「本覚」は「本有の覚」「本来の覚」であるから、「覚」そのものは絶対的な「覚」＝「真如」と同じであつても、すでに「本」の覚という以上、「不」の覚や、「始」の覚を想定していると考えなければならない。すなわち本覚は、生滅世界の相対性を前提にした概念なのである。

『起信論』における真如の二重構造をふまえて、「本覚」が説かれる箇所を解釈してみよう。まず「真如門」において、真如の世界は法界一相・絶対平等の世界であることが説かれる。すべてが「真如」の絶対世界である。次に「生滅門」において、「覚」と「不覚」が説かれる。生滅の世界では、「覚」と「不覚」は相対的な概念であるが、「覚」そのものは絶対

的な概念である。従つて「覚」について、法界一相・平等法身などと真如門の「真如」と同じ説明がなされている。ここに、われわれは「覚」の二重構造を見ることができると。すなわち一つは、真如門を「覚」、生滅門を「不覚」とする場合である。この場合「覚」は絶対的な概念である。仮に言葉を借りて「覚」と言っているけれども、「覚」しかない絶対世界であるから、実には「覚」もない世界である。すなわち「覚」という概念は「不覚」という概念があるから成立するのであり、「不覚」がない以上、実には「覚」もないのであるが、仮に言葉を借りて「覚」と言っているにすぎない。そのような絶対的な「覚」である。もう一つは、生滅門の中で、迷いを「不覚」、悟りを「覚」とする場合である。『起信論』では生滅門の中で、「覚」と「不覚」、「本覚」と「始覚」が説かれている。「覚」しかない（「不覚」がないから、「覚」という概念さえない）真如世界に、忽然として無明が起り、生滅世界が現われる。われわれ衆生は、「覚」と「不覚」の迷悟差別の生滅世界にあつて、現在「不覚」の状態にある。しかし本来は、「覚」の状態にあつたのであるから、修行をすれば必ず「覚」の状態に戻ることができる。生滅世界にあつては、修行によつて始めて「覚」の状態に成る（始覚）のであるが、実には本来の「覚」の状態（本覚）に帰るにすぎない。これが『起信論』に説かれる「覚」と「不覚」、「始覚」と「本覚」

の思想である。

如来蔵思想は高崎直道氏の言葉を借りるならば「法身の一元論」である。従つて『起信論』に説かれる「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」の文は、法身が生滅世界に遍満し、衆生に本来、内在していることを「本覚」と言つたものである。すなわち如来蔵思想は「法身の一元論」であつて、「本覚の一元論」ではない。『起信論』は、「本覚」を「覚」や「不覚」や「始覚」と関係づけて、あくまで如来蔵思想を説明しようとしているのであつて、単純に「本覚」を基体とする発生論的一元論を説いているわけではない。私は、松本氏が「如来蔵思想は基体説であるから仏教にあらず」と主張されていることは、その賛否は別として、理解することができ。しかし袴谷氏が、それをそのまま本覚思想にあてはめて（たとえ「基体」を「場所」という言葉に言い変えたとしても）、「本覚思想は仏教にあらず」と主張されていることは納得できないのである。さらに袴谷氏が「本覚思想は本迹思想と言い換えても構わない」と言われていることについては、今までの本覚思想の議論を混乱させるものとして、到底容認することができないのである。

言語を用いて仏教思想を議論する時には、言語のもつ教理

的概念を共有する必要がある。本覚思想、如来蔵思想、本迹思想の研究史をふまえ、多くの学者が承認する用語を用いて論ずれば、次のような文章になるであらう。

『起信論』には「如来蔵思想」が説かれ、「本覚」の思想が「始覚」の思想と関係づけて説かれている。杉生皇覚の『三十四箇事書』は、「本覚思想」の立場に立つて天台教義を論じたものであり、『起信論』の「還同本覚」の思想についても、天台教義を用いて独特の解釈が示されている。天台大師は法華経を本迹二門に分け、本門に説かれる久遠本地の釈尊が、今日、インドに垂迹応現して衆生を教化した、と解釈した。天台大師の本迹仏身論は、日本に至り、仏を本地、神を垂迹とする「本地垂迹説」として展開し、中世には神本仏迹の「反本地垂迹説」も説き出されるに至つた。天台大師の本迹論は、「本迹は殊なりと雖も不思議一」であつたが、日蓮聖人は「天台は迹門の一念三千、自分は本門の一念三千」と論じて、「本迹勝劣」の本門仏教を樹立した。

（キーワード）『大乘起信論』、基体説、無為法、本迹思想

（早稲田大学大学院修了）

through knowledge (*vijjā*) which must be called emancipation through insight (*paññā-vimutti*). After the first sermon five ascetics, Yasa and his 54 friends, attained enlightenment through being set free from desire (*taṇhā*), which must be called emancipation through mind (*citta-vimutti*). Emancipation under the Bo-tree is the first stage of enlightenment, but emancipation through both sides (*ubhato-vimutti*) is a much higher and deeper enlightenment, which is regarded as *anuttarā-vimutti*.

4. On the Texts of the *Pusa yingluo benye jing*: With a focus on Dunhuang manuscript S.3460

Masanori FUJITANI

Dunhuang Manuscript S.3460, that has been assumed to be the *Pusa yingluo- jing* (T.16, No.656) in various catalogues, is unmistakably the first volume of the *Pusa yingluo benye jing* (T.24, No.1485) compiled in China between the 5th-6th c. A.D. The main distinctive feature of this manuscript is that it has 28 verses on the Twenty-three Vows in the ‘xiansheng mingzi-pin’ (賢聖名字品) (Chapter 2), whereas other texts have 31 verses on Twenty-Four Vows. This form of the verse is consistent with S.2748, the commentary of this sūtra. Hence, most probably it indicates the original form of this sūtra. Furthermore, when this manuscript was compared with other versions, it turned out to be the closest one to the Fangshan Stone Sūtra.

5. On a Comparison between “Original Enlightenment Thought” and “Tathāgatagarbha Theory”

Jūdō HANANO

Mr. Shiro Matsumoto insisted that the “thought of the matrix of the Tathāgata” (*nyoraizō shisō*) is a non-Buddhist teaching because it is *dhātu-vāda*. Upon receiving Mr. Matsumoto’s theory, Mr. Noriaki Hakamaya opposed the concept of “original enlightenment.”

I responded to Mr. Hakamaya’s opposition, stating that the word *dhātu*, as

found in the “Awakening of Faith in the Mahāyāna,” should be interpreted as “the essential truth of things” (*shin-nyo*) or “dharma body” (*hosshin*), and that therefore, the concept of *dhātu* differs from the concept of “original enlightenment.” I requested that Mr. Hakamaya did not use the terms “original enlightenment” and *dhātu* interchangeably when discoursing on *dhātu-vāda*, as referred to in Mr. Matsumoto’s writing. Mr. Matsumoto and Mr. Hakamaya responded to my proposal, defending their views.

At this time, I doubt that “original enlightenment” is *dhātu*, as found in the “Awakening of Faith in the Mahāyāna” (*Kishin-ron*)

The world of truth, which has no emergence and no disappearance, is the world of absoluteness. This human world, which has emergence and disappearance, is the relative world. While describing the Buddha’s enlightenment in the relative world (*shigaku*), the concept of “original enlightenment” is expounded in order to emphasize the contrast between “original enlightenment” in the world of truth (*hongaku*) and the Buddha’s enlightenment during His lifetime in India in the relative world (*shigaku*). Therefore, *dhātu* is not “original enlightenment.” This is my counter-response to Mr. Matsumoto and Mr. Hakamaya.

6. The Chinese Equivalent and Transition of *Gāthā* in the Chinese Buddhist Canon: *jue*, *fushu*, *ji*, and *qieta*

Takanobu SAITŌ

An Shigao of the Parthian Empire arrived at Luoyang in the Late Han Dynasty, and initiated translation of Buddhist texts into Chinese. Because he was a first translator, he experienced various difficulties with respect to selection of appropriate vocabulary and idiom. The chief difficulty was to determine proper word choice and usage essentially by himself. This paper addressed the question of why no later translators shared An Shigao’s equivalent for *gāthā*, *jue* 絕 and why the translator Jiumoluoshi (支婁迦讖) changed *jue* 絕 into *ji* 偈. Further, I explore why Shenajueduo (闍那崛多) in the Sui dynasty changed *ji* 偈 into *qieta* 伽他.