

## 『大乘止観法門』における「本覚」・「不覚」の概念

菅野博史

## 一 はじめに

中国における「本覚」の用例は、「北涼失訳人名」とされる『金剛三昧経』（大正蔵273番）に出るが、この経は唐代初めの偽経と推定されるので、やはり真諦訳『大乘起信論』（本稿で『大乘起信論』に言及する場合、真諦訳を指す）が初出であろう。少なくとも「本覚」の初期の用例を示す文献が『大乘起信論』であることには異論がないはずである。したがって、中国における「本覚」の概念を理解するためには、時間的に初期の例として、まず『大乘起信論』におけるそれを考察しなければならぬ。しかし、そのような時間的な理由ばかりでなく、「本覚」の概念が最も体系的に説示されている文献が『大乘起信論』にほかならないのであるから、ますます『大乘起信論』の考察は重要である。それに比べると、『大乘起信論』の成立後、あまり時間を隔てない頃に、『大乘起信論』の影響を受けて成立した『大乘止観法門』<sup>(2)</sup>においては、「本覚」の概念の説示が必ずしも体系的ではなく、『大乘止観法門』全体における「本覚」の概念の重要性も『大乘起信論』における「本覚」<sup>(3)</sup>ほどではない。したがって、本稿の意義は限定されたものとならざるをえないが、中国仏教史に

おける「本覚」の概念を研究するにあたって、「大乘止観法門」を無視するわけにもいかず、「大乘止観法門」における「本覚」の実態を整理しておくことにも若干の意義があるであろう。

「大乘止観法門」は、「大乘起信論」における「本覚」に関する最も重要な記述を、

是故論言、以依本覚故、有不覚。依不覚故、而有妄心。能知名義、為説本覚。故得始覚、即同本覚。如実不有始覚之異也。(大正66.63c8-11) 以下、「大乘止観法門」からの引用は、頁・段・行のみ記す)

と引用している。また、

是故論云、阿梨耶識有二分。一者覚、二者不覚。(653c28-29)

と引用している。この二箇所の引用は、「大乘起信論」においては一連の記述であり、原文は、

心生滅者、依如来藏、故有生滅心。所謂不生不滅与生滅和合、非一非異、名為阿梨耶識。此識有二種義。能攝一切法、生一切法。云何為二。一者覚義、二者不覚義。所言覚義者、謂心体離念。離念相者、等虚空界、無所不遍、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、依本覚故、而有不覚。依不覚故、説有始覚。……以無念等故、而実無有始覚之異。(大正65.57a3)

である。「大乘起信論」によれば、阿梨耶識に覚の義と不覚の義の二義があり、覚は、心体が妄念を離れていることを意味し、この状態は如来平等法身といわれ、この法身に基づいて本覚が説かれる。本覚は始覚と対照的に説かれるものであるが、始覚は本覚と同一のものである。始覚については、本覚に基づいて不覚があり、不覚に基づいて始覚があると説かれる。始覚が本覚と同一になる過程については、引用は省略したが、不覚・相似覚・随分覚・究竟覚の過程をたどる。

「大乘起信論」の「阿梨耶識有二分。一者覚、二者不覚」(653c28-29) については「大乘止観法門」に引用される文を示す) について、「大乘止観法門」は、「覚即是浄心、不覚即是無明。此二和合、説為本識。是故道浄心時、更無別有阿梨耶。道阿梨耶時、更無別有浄心。但以体相義別故、有此二名之異」(653c28-654a3) と解釈している。覚 $\parallel$ 浄心、不覚 $\parallel$ 無明として、

この覚と不覚が和合して本識 $\parallel$ 阿梨耶識と説かれること、浄心のほかに阿梨耶識はなく、阿梨耶識のほかに浄心はないこと、浄心 $\parallel$ 体で、阿梨耶識 $\parallel$ 相という意味上の区別があるので、二名の相違があることを説明している。「真心是体、本識是相、六七等識是用」(653c15-16)も参照すべきであると思うが、浄心(真心)を体、阿梨耶識を相と区別していることがわかる。ただし、覚を浄心としているが、浄心の体は後に述べるように、覚と不覚の相對關係を越えているはずなので、浄心の用を覚と規定したものであろう。

このように、「大乘止観法門」が「大乘起信論」の本覚について直接言及していることは明らかであるが、本稿では、「大乘止観法門」における「本覚」・「不覚」の用例を取りあげ、その解釈を分析する。

さて、「大乘止観法門」は、「大乘の行法」、すなわち大乘の止と観との二門を説くことを目的としている。この止・観についてのものとも基本的な定義について、「大乘止観法門」の冒頭には、

所言止者、謂知一切諸法從本已來、性自非有、不生不滅。但以虛妄因緣故、非有而有。然彼有法、有即非有。唯是一心、體無分別。作是觀者、能令妄念不流、故名為止。所言觀者、雖知本不生今不滅、而以心性緣起、不無虛妄世用。猶如幻夢、非有而有。故名為觀。(642a6-11)

と述べている。心を含むすべての存在は不生不滅 $\parallel$ 非有である面と、緣起 $\parallel$ 虚妄の因緣によって、虚妄の世間の作用が成立して、生滅 $\parallel$ 有が生ずる面との二面があることを踏まえて、止は有 $\parallel$ 非有を觀じて妄念が止まること、觀は非有 $\parallel$ 有を觀ずることを意味する。

このような全体觀を示したうえで、止観について五門によって説明を加えていく。五とは、「止観の依止」、「止観の境界」、「止観の体状」、「止観の断得」、「止観の作用」のことである。そして、「本覚」・「不覚」の用例のほとんどが第一の「止観の依止」に見られるのである。

「止観の依止」は、「二明何所依止、二明何故依止、三明以何依止」(642a16-18)とあるように三項に分かれており、第一

項の「明何所依止」においては、「一心」に依止して止観を修行することを明かしている。この「一心」とは何であろうか。この項は、「出衆名」、「釈名義」、「辨体状」の三つの部分に分かれている。「大乘止観法門」は、「出衆名」において、この一心の異名として、自性清浄心、真如、仏性、法身、如来藏、法界、法性という七つの概念を提示している。次に、「釈名義」において、その一々について簡潔な説明を加えている。「大乘止観法門」の本覚・不覚に関する議論は、仏性に対する説明の中で最も盛んに展開されており、また「辨体状」のなかで「空如来藏」と不覚の関係が議論されている。ただし、自性清浄心に対する説明のなかでも、一箇所だけ、

既無無明染法与之相應、故名性淨。中実本覚、故名為心。故言自性清浄心也。(642b1-2)

と、「本覚」が出る。無明という染法(汚染された存在するもの)が心と相應せず離れていることが「性淨(自性清浄)」の意味であり、「中実本覚」(有無を越えた中道真実の本来の覚知作用)を「心」の意味としている。ここでは、「自性清浄心」を「自性清浄」と「心」に分け、後者の「心」を「本覚」と捉えている。ただし、そうは言っても、後に述べるように、心の体と用を分ける視点に立つと、本覚は用に相当する概念であるとされる。

すでに述べたように、「大乘止観法門」の本覚・不覚は、仏性の説明のなかで大きく取りあげられている。このことは、『大乘起信論』が本覚を体系的に説示しているけれども、まったく仏性について言及せず、したがって、もちろんのこと本覚と仏性の関係について説かないことと対照的である。結論を先取りすると、『大乘止観法門』においては、仏性の覚の作用の面を本覚と呼んでいると考えてよいと思う。迷いと悟りの力動的な関係を説明するには、仏性という概念だけでは不十分であり、その点、本覚は不覚という概念と一組になって、この迷いと悟りの関係を説明するのに便利な概念枠を提供していると言えよう。

では、次節において、『大乘止観法門』の組織構成にしたがって、本覚・不覚の議論を紹介し、その特徴を浮き彫りにしていきたい。議論の内容を理解しやすいように、適宜、項目を立てる。

## 二 「大乘止観法門」における「本覚」・「不覚」の用例とその分析

(1) 仏性の意味は覚心であり、浄心の体は不覚ではないこと

まず、『大乘止観法門』は、止観の依止とされた心が仏性と名づけられる理由を説明するなかで、仏性を仏と性とこの二つに分け、

仏名為覚、性名為心。以此浄心之体非是不覚故、説為覚心也。(642b17-19)

と解釈している。つまり、「仏」は覚、「性」は心の意味であるから、「仏性」は「覚心」と名づけられる。すでに心は自性清浄心と呼ばれたのであるから、この心は「浄心」と言い換えられ、その浄心の体は不覚でない<sup>(4)</sup>ので、覚心(仏性)と規定されると述べている。さらに、浄心は「真心」と言い換えられ、その真心が不覚でない<sup>(4)</sup>とされる理由が問われる。答えとして、二つの理由が示される。第一の理由は、

不覚即是無明住地。若此浄心是无明者、衆生成仏、無明滅時、応無真心。何以故、以心是无明故。既是無明自滅、浄心自在。故知浄心非是不覚。(642b20-23)

と示される。不覚とは無明住地のことである。もし心(浄心、真心とも呼ばれる)が無明であるならば、衆生が成仏して無明が滅するとき、真心も無くなってしまうが、そのようなことはありえない。かえって、無明が滅すると、浄心は自在な活動ができるので、浄心は不覚≠無明でない<sup>(4)</sup>とされる。第二の理由は、

又復不覚滅、故方証浄心。将知心非不覚也。(642b23-24)

と示される。不覚≠無明が滅して、やっと浄心を証得するので、心は不覚でないことがわかるとされる。いずれの理由も、無明が滅するという体験を根拠にしたものである。

## (2) 心体平等と本覚

次に、「問曰、何不以体是覚、名之為覚。而以非不覚故、説為覚耶」(642b24-25)という問題が取りあげられている。この問題は、心を覚と名づける理由に関して、なぜ心の自体が覚であるからと言わないで、不覚でないからと言うのか、というものである。引用文の「而以非不覚故、説為覚耶」は、前出の「以此浄心之体非是不覚故、説為覚心也」(642b18-19)を受けたものである。すでに紹介したように、浄心の体が不覚＝無明であれば、無明が滅するという悟りが成立しない。これと逆に、浄心の体が覚であれば、迷いの成立を説明することが難しくなるであろう(このことは「大乘止観法門」には直接、述べられていない)。

ここには覚と不覚の関係が提起されているので、「大乘止観法門」は、「心体平等、非覚非不覚」(642b25-26)と述べ、心体は平等で、覚と不覚の相対関係を越えていることを強調するとともに、「心体法界用義」(心の体が備える法界にわたる用の意義という意味で、簡潔に表現すれば、心の体に対する心の用を指す)の立場から覚を明かすことを述べている。「大乘止観法門」には、次のように説かれる。

若就心体法界用義以明覚者、此心体具三種大智。所謂無師智、自然智、無礙智是覚。心体本具此三智性、故以此心為覚性也。是故須知同異之義。云何同。謂心体平等即是智覚、智覚即是心体体平等、故言同也。復云何異。謂本覚之義是用。在凡名仏性、亦名三種智性、出障名智慧仏也。心体平等之義是体、故凡聖無二、唯名如如仏也。是故言異。

(642b29-a7)

これによれば、心体には、無師智・自然智・無礙智の三種の大智(覚)を備えており、この心体に三智性を備えているので、心を覚性と規定することを明かしている。さらに、「同異之義」を知る必要があると言われているが、体と用の同異の意味であり、体と用とが同一であるとする立場においては、心体平等(体)＝智覚(用)、智覚(用)＝心体平等(体)と言われる。体と用とが相違するという立場においては、本覚の概念が用に相当することを明かしたうえで、用において

は、本覺は、凡夫（在障）においては仏性、三種の智性と名づけられ、出障（煩惱から解脱した聖果）においては智慧仏と名づけられ、このように在障と出障の明確な相違、立て分けがあることを指摘している。さらに、心体平等の概念が体に対応することを明かしたうえで、体においては、凡聖無二で、ただ如如仏（真如を仏と見立てたもので、煩惱を解脱してなる智慧仏と區別される）と名づけることを指摘している。先に述べたように、心体は覺と不覺の相對關係を越えているので、本覺は心体ではなく、心用に相当する概念であると明言されていることに注意する必要がある。

(3) 凡夫の迷いの構造

次に、出障の智慧仏という概念をめぐって、淨心を覺すから仏とどうか、淨心が自ら覺すから仏とどうかという問題が提起される。『大乘止觀法門』は、この二義のいずれをも認め、二義の「体に別無し」(642c10)と述べたうえで、凡夫の迷いの構造について、次のような議論を展開している。

問曰、智慧仏者、為能覺淨心故名為仏、為淨心自覺故名為仏。答曰、具有二義。一者覺於淨心。二者淨心自覺。雖言二義、体無別也。此義云何。謂一切諸仏本在凡時、心依熏變、不覺自動、顯現虛狀。虛狀者、即是凡夫五陰、及以六塵。亦名似識似色似塵也。似識者、即六七識也。由此似識念念起時、即不了知似色等法、但是心作、虛相無実。以不了故、妄執虛相、以為実事。妄執之時、即還熏淨心也。然似識不了之義、即是果時無明、亦名迷境無明。是故經言、於緣中癡。故似識妄執之義、即是妄想所執之境、即成妄境界也。以果時無明熏心故、令心不覺。即是子時無明、亦名住地無明也。妄想熏心、故令心變動。即是業識。妄境熏心、故令心成似塵種子。似識熏心、故令心成似識種子。此似塵似識二種種子、總名為虛狀種子也。然此果時無明等、雖云各別熏起一法、要俱時和合、故能熏也。何以故、以不相離相藉有故。若無似識、即無果時無明。若無無明、即無妄想。若無妄想、即不成妄境。是故四種俱時和合、方能現於虛狀之果。何以故。以不相離故。(642c7-28)

すべての諸仏は凡夫のとき、「心依熏變、不覺自動、顯現虛狀」(642c11-12)という迷いの事態が生ずる。心(自性清淨心)

が熏習を受けて、不覺が自ら動き出して、「虚状」、つまり虚相無実の世界を現出する。

まず、虚状は、凡夫の五陰、及び六塵を意味し、また似識（六識・七識）・似色（色陰）・似塵（六塵）を意味する。似識が一瞬一瞬生ずるとき、似色・似塵（似色と似塵はほぼ同義と考えてよい）が心から作られたものであり、虚相無実（虚妄な存在で、無実体であるの意）であることを理解しない（「不了」）。理解しないから、虚相を実事と妄執し、この妄執は淨心に熏習する（汚染するといふ影響を与える）。

『大乘止観法門』のこの記述はやや複雑でわかりにくいが、迷いの出発点に、似識が「念念に起」こることがある。そして、似識の「不了」という面が「果時無明」<sup>(5)</sup>（迷境無明、迷事無明）、似識の「妄執」という面が「妄想」にそれぞれ対応する。そして、妄想が「妄境」を成立させる。このように、似識の迷いの成立に果たす影響は大きい。果時無明は心に熏習して不覺（子時無明、住地無明、無明住地、迷理無明）を成立させ、妄想は心に熏習して業識<sup>(6)</sup>を成立させ、妄境は心に熏習して似塵の種子を成立させ、似識は心に熏習して似識の種子を成立させる。

似塵の種子と似識の種子は、合わせて虚状の種子と名づけられる。種子は、果を生ずる機能を意味するので、似識、似塵という虚状を果として生ずる点を種子と呼んだものである。似識、果時無明、妄想、妄境の四者は、それぞれ前項が後項の成立の前提条件になっており、この四者が同時に共同して働いて、虚状の果が現われると説かれる。ところが、虚状には、前述したように、似識が含まれているのであるから、凡夫の迷いは循環的であり、どこが真の出発点かを確定することはできない。迷いの構造の説明の便宜上、『大乘止観法門』は似識の生起から説明を始めているが、凡夫はすでに迷いの循環・連鎖のなかにあるのである。

さらに、虚状の種子（似塵の種子・似識の種子）は、子時無明に依ると説かれる。その理由について、

又復虚状種子依彼子時無明住故。又復虚状種子不能独現果故。若無子時無明、即無業識。若無業識、即虚状種子不能顯現成果、亦即自体不立。是故和合、方現虚状果也。是故虚状果中、還具似識似塵虚妄無明妄執。由此義故、略而説



之云、不覚故動、顯現虚状也。如是果子相生、無始流轉、名為衆生。(642c29-643a7)

と説かれる。この引用文は、四種の熏習によって成立する不覚・業識・似塵の種子・似識の種子の相互関係について説明したものである。子時無明(不覚)がなければ、業識がなく、業識がなければ、虚状の種子は果を現することができないと言われる。逆に、子時無明や業識が和合すれば、虚状の種子が虚状の果を現する。したがって、虚状の果には、似識・似塵・虚妄無明・妄執が含まれていると言われる。結論的には、不覚が動いて、虚状が顯現すると述べられている。なお、ここに出る似塵は妄境、虚妄無明は果時無明、妄執は妄想とそれぞれ対応すると考えれば、虚状の果には、前述した似識・果時無明・妄想・妄境の四者を含むことになる。不覚は果時無明が心に熏習して成立すると先に述べられており、また不覚が果時無明を含む虚状を現するのであるから、果時無明と子時無明が互いに他を生じて無始より流轉しているという循環が成立し、それを衆生と呼ぶと述べている。

(4) 凡夫の悟りへの道

次に、この迷いの衆生が悟りへ向かう方について、

後遇善友、為説諸法皆一心作似有無。実聞此法已、随順修行、漸知諸法皆従心作、唯虚無実。若此解成時、是果時無明滅也。無明滅故、不執虚状為実。即是妄想及妄境滅也。爾時意識轉、名無塵智。以知無実塵故。雖然、知境虚故、説果時無明滅。猶見虚相之有。有即非有。本性不生、今即不滅。唯是一心。以不知此理故、亦名子時無明。亦名迷理無明。但細於前迷事無明也。以彼塵滅故、説果時無明滅也。(643a8-16)

と説明されている。悟りとは、諸法が一心の作であり、虚相無実であると理解することである。このように理解すれば、果時無明は滅し、したがって、虚状を實と執しないので、妄想、妄境も滅する。そのとき、意識は無塵智に轉換する。無塵智とは、実塵(実体的な対象世界)が無いことを知る智の意味である。

さらに、果時無明が滅すると、子時無明(無明住地)も部分的・段階的に滅していくと説かれる。最終的には、無塵智

が増大して、「金剛無礙智」(643b18)を完成し、子時無明が尽きれば、「業識と染法種子習気」(643b20-21)は破壊され、虚状は滅し、心体は寂照となる。これを「体証真如」(643b23)と名づける。「能照所照之別」(643b24-25)のないのを「無分別智」(643b25)という。この智のほか別に分別すべき真如はなく、心が智となる。心は智の体で、智は心の用であり、「体用一法、自性無二」(643b27)である。これを「自性体照」(643b27-28)と名づける。寂と照の関係は、「体融無二」(643c1)であり、寂は照、照は寂である。照の寂は体に順じ、寂の照は用に順じた言い方であり、自体を照らすことを「覺於淨心」と名づけ、体自ら照らすことを「淨心自覺」と名づける。これが前述の質問、「問曰、智慧仏者、為能覺淨心、故名為仏、為淨心自覺、故名為仏」(643c7-9)の答えであり、「二義一体」(643c3)と言われる。無分別智を「覺」となし、淨心に本来、この無分別智の性を具して不増不減であるので、この淨心を仏性と名づける。以上が、智慧仏に就いて、淨心を仏性とすることを明かしたものである。智慧仏に就くとは、前に述べたように、在障と出障を立て分ける用の立場に立つことを意味する。ここはテキストの説明が長いので、原文の引用は省略して、要点を示した<sup>(8)</sup>。また、淨心の自体に、「福德之性」、「巧用之性」を備えており、淨業に熏習されて、法身仏・応身仏の二種の仏身を生するので、この心(淨心)を仏性と言われる。すなわち、

又此淨心自体具足福德之性及巧用之性。復為淨業所熏、出生報応二仏、故以此心為仏性也。(642c6-8)とある。

(5) 心体平等の立場と本覺を説く立場

『大乘止観法門』の本覺・不覺をめぐる記述はさらに続く。次に、「又復不覺滅、故以心為覺。動義息故、説心不動。虚相泯故、言心無相」(643c8-10)と述べられるように、不覺は滅するので、心を「覺」となし、動の義が止息するので、「心不動」を説き、虚相は滅するので、「心無相」という。さらに、「其心体非覺非不覺、非動非不動、非相非無相。雖然、以不覺滅故、説心為覺、亦無所妨也」(643c10-12)とあるように、心体は覺・不覺その他の相对概念を越えているが、不覺が

滅するので、心の覚を説いても差し支えないと述べている。そして、「此就对治出障心体、以論於覚、不扱智用為覚」(643c12-13)とあるように、対治出障(煩惱を対治して解脱したという意味)の心体に就いて覚を論じたものであり、智の用に基づいて覚としたのではないと結論づけている。これはどういう意味であろうか。心体それ自身は覚・不覚の相対関係を離れたものであるが、煩惱を対治し解脱した段階の心体については覚を論ずることができるとしたものである。単に智の働きとしての覚を論じたものではないと断っている。しかし、前に述べたように、出障の智慧仏は用の立場であり、この場合のように、出障の段階においても、あくまで心体というのはなぜであろうか。さらに検討を要する問題である。

さらにまた、

又復淨心本無不覚、説心為本覚。本無動變、説心為本寂。本無虚相、説心本平等。然其心体非覚非不覚、非動非不動、非相非無相。雖然、以本無不覚故、説為本覚、亦無所失也。此就凡聖不二、以明心体為如如仏。不論心体本具性覚之用也。(643c13-18)

と述べられている。淨心には本来、不覚がないので、心を「本覚」とし、動變がないので、「本寂」とし、虚相がないので、「心本平等」とすると説かれる。直前の記述と同様に、「其心体非覚非不覚、非動非不動、非相非無相。雖然、以本無不覚故、説為本覚、亦無所失也」(643c15-17)と述べられる。これは、凡聖不二に就いて、心体が如如仏であることを明かしたもので、心体に本来、性覚の用を備えることを論じたものではないと述べている。凡・聖において一貫して如如仏(真如を仏と見立てたもの)を備えている点で凡聖不二と言われるが、これは前に述べたように、心体平等の体の立場である。しかし、ここでは、本覚の概念をこの体の立場で用いている。これは本覚を用とするという前に述べた立場と相違する。「大乘止観法門」は、前に述べたように、体と用との同一性の立場も設定するので、本覚を心体と心用のどちらに帰属させるかという問題については、固定した立場をとらないようである。

(6) 心体と覚をめぐる修道論

心体と用としての覚の關係の問題をめぐって、いくつかの問答が展開する。第一の問答については、

問曰、若就本無不覺、名為覺者、凡夫即是仏。何用修道為。答曰、若就心体平等、即無修与不修成与不成、亦無覺与不覺。但為明如仏故、擬對說為覺也。又復若擬心体平等、亦無衆生諸仏与此心体有異。故經偈云、心仏及衆生、是三無差別。然復心性緣起法界法門、法爾不壞。故常平等、常差別。常平等故、心仏及衆生、是三無差別。常差別故、流轉五道、說名衆生。反流尽源、說名為仏。以有此平等義故、無仏無衆生。為此緣起差別義故、衆生須修道。

(643c18-28)

と説かれている。

第一問は、心体に本来、不覺がない点を取りあげて覺と名づけるならば、凡夫は仏にほかならず、修道は不必要であるというものである。第一答は、心体平等の立場においては、修(修道)と不修、成(成仏)と不成、覺と不覺の差別はないが、如如仏を明かすために、相對して覺と説くというものである。また、心体平等の立場においては、心体と異なる衆生・諸仏の存在はないと説かれ、その經証として、『華嚴經』卷第十、夜摩天宮菩薩說偈品、「心仏及衆生 是三無差別」(大正9.465c29)が引用されている。このように、心体については、心・仏・衆生の三者は無差別であるが、心性緣起法界法門の立場においては、三者の差別が保持される。つまり、「常平等」、「常差別」の両面が説かれる。平等の観点からは衆生と仏の差別がなく、緣起の差別の観点からは衆生が修道する必要があると説かれる。

第二の問答については、

問曰、云何得知心体本無不覺。答曰、若心体本有不覺者、聖人証淨心時、応更不覺。凡夫未証得、応為覺。既見証者、無有不覺。未証者、不名為覺。故定知心体本無不覺。(643c29-644a3)

と説かれている。第二問は、心体に本来、不覺がないことをどのように知るのかというものである。第二答は、心体に本来、不覺があれば、聖人(仏)が淨心を証するとき不覺であり、凡夫は証得していないので覺となるはずであるが、見証

すれば不覚がなく、まだ見証しなければ覚と名づけない。これは仏と凡夫の実際の体験を根拠とした答えである。

第三の問答については、

問曰、聖人滅不覚、故得自証淨心。若無不覚、云何言滅。又若無不覚、即無衆生。答曰、前已具釈。心体平等、無凡無聖、故説本無不覚。不無心性縁起、故有滅有證、有凡有聖。又復縁起之有。有即非有、故言本無不覚、今亦無不覚。然非不有、故言有滅有證、有凡有聖。但証以順用入体、即無不覚。故得驗知心体本無不覚。但凡是違用、一体謂異。是故不得証知平等之体也。(64a9-12)

と説かれている。第三問は、聖人(仏)は不覚を滅するから、淨心を証することができるのであり、もし不覚がなければ、どうして不覚を滅すると言うのか。また、不覚がなければ、衆生の存在もないであろう、というものである。第三答は、上述の心体平等においては、凡・聖の差別はなく、本来、不覚はない。心性の縁起の立場では、滅も証もあり、凡・聖もある。また、縁起によって成立する有は非有であるので、本来、不覚はなく、今も不覚はない。しかし、他方、まったくの無ではなく、有を認める立場では、凡・聖もあり、滅・証もある。用に順じて体に入れば、不覚がないことを知るので、心体に本来、不覚のないことを確かめることができる。しかし、凡夫は用に違い、一体(凡・聖などの一体)のものを相違すると思ひ、平等の体を知ることができない。

第四の問答については、

問曰、心顯成智者、為無明<sup>9)</sup>尽、故自然是智、為更別有因縁。答曰、此心在染之時、本具福智二種之性、不少一法、与仏無異。但為無明染法所覆、故不得顯用。後得福智二種淨業所熏、故染法都尽。然此淨業除染之時、即能顯彼二性、令成事用。所謂相好依報一切智等。智体自是真心性照之能、智用由熏成也。(64a12-19)

と説かれている。第四問は、前に心が智として顕現すると述べたが、無明が尽きて智となるのか、それとも別の理由があるのか、というものである。第四答は、心は染にあるとき、福と智の二種の性があるが、無明染法に覆われて、用を顯わ

することができない。福と智の二種の浄業に熏習されて、染法が尽きると、二種の性が顕現し、相好、依報、一切智などの「事用」を成立させる。智の体は真心が備える本性として照らす能力であり、智の実際の用は浄法の熏習によって成立する。

第五の問答については、

問曰、心顯成智、即以心為仏性。心起不覺、亦以心為無明性。答曰、若就法性之義論之、亦得為無明性也。是故經言、明与無明、其性無二。無二之性、即是実性也。(GA19-22)

と説かれている。第五問は、心が智として顕現する場合は、心を仏性とする。他方、心が不覺を起す場合は、心を無明の性とするべきである、というものである。第五答は、法性の視点に立てば、無明の性ということもできるとする。経証として、『南本涅槃經』卷第八、如来性品、「凡夫之人聞已分別、生二法想。明与無明。智者了達其性無二。無二之性、即是実性」(大正28:83b)を引用している。心体が覺と不覺の相對關係を越えている立場<sup>10</sup>法性の立場からは、仏性(覺)という表現が可能であれば、それと相對的な無明性(不覺)という表現も可能であることを指摘したものである。

(7) 空如来藏と不覺

次に、「明何所依止」の第三の「辨体状」は、一心(真心)の本質・様相を明かすのであるが、「拳離相以明淨心」、「拳不一不異以論法性」、「拳二種如来藏以辨真如」の三つの部分に分かれている。「不覺」をめぐる議論は、第三の「拳二種如来藏以辨真如」のなかの空如来藏を明かす部分に見られる。ここでは、心体は空淨であり、心体<sup>10</sup>淨心を空如来藏という<sup>10</sup>と明かされる。そこに付されている問答において、「不覺」が取りあげられている。

まず、

問曰、果時無明与妄想為一為異。子時無明与業識為一為異。答曰、不一不異。何以故。以淨心不覺故動、無不覺即不動。又復若無無明、即無業識。又復動与不覺和合俱起、不可分別。故子時無明与業識不異也。又不覺自是迷闇之義、

過去果時無明所熏起故、即以彼果時無明為因也。(645c16-22)

と説かれている。果時無明と妄想との同異関係、子時無明と業識との同異関係が問われ、それに対して、いずれも不一不異の関係であると答えられる。その理由として、子時無明と業識との不異については、淨心が不覚(子時無明)であるから動(業識の働きを指す)で、不覚がなければ不動であると言われる。無明がなければ、業識もない。また、動は不覚と和合し、一緒に生起し、動と不覚を区別できない。それゆえ、子時無明は業識と不異である。また、不覚は迷闇の意味であり、過去の果時無明の熏習によって生起するので、過去の果時無明が因となり、不覚が果となる。

他方、子時無明と業識の不一については、

動者、自是變異之義。由妄想所熏起故、即以彼妄想為因也。是故子時無明与業識不一。此是子時無明与業識不一不異也。(645c22-25)

と説かれている。動(業識の働きを指す)は変異の意味であり、妄想の熏習によって生起するので、妄想が因となり、動が果となる。それゆえ、子時無明は業識と不一である。したがって、子時無明と業識とは不一不異である。

果時無明と妄想との不一不異の関係については、

果時無明与妄想不一不異者、無明自是不了知義。従子時無明生故、即以彼子時無明為因。妄想自是浪生分別之義。従業識起故、即以彼業識為因。是故無明妄想不一。復以意識不了境虚故、即妄生分別。若了知虚、即不生妄執分別。又復若無無明、即無妄想。若無妄想、亦無無明。又復二法和合俱起、不可分別。是故不異。此是果時無明与妄想不一不異也。以是義故、二種無明是体、業識妄想是用。二種無明自互為因果。業識与妄想亦互為因果。若子果無明互為因者、即是因縁也。妄想与業識互為因者、亦是因縁也。若子時無明起業識者、即是増上縁也。果時無明起妄想者、亦是増上縁也。(645c25-646a10)

と説かれている。無明は不了知の意味であり、果時無明は子時無明から生ずるので、子時無明が因となり、果時無明が果

となる。妄想はみだりに分別を生ずる意味であり、業識から生ずるので、業識が因となり、妄想が果となる。それゆえ、果時無明と妄想は不一である。他方、意識は「境虚」（対象界の無実体性）を理解しないので、妄りに分別を生ずるが、境虚を理解すれば、妄執分別を生じない。果時無明がなければ妄想もなく、妄想がなければ果時無明もない。妄想と果時無明の二法は和合し、一緒に生起するので、妄想と果時無明を区別できず、不異である。したがって、果時無明と妄想とは不一不異である。

さらに、果時無明・子時無明は体で、業識・妄想は用と規定される。また、子時無明が因、果時無明が果、業識が因、妄想が果と述べられたが、子時無明と果時無明、業識と妄想がそれぞれ互いに因果となるとも述べられている。

### 三 小結

『大乘止観法門』における「本覚」・「不覚」の重要な用例を取りあげ、<sup>(1)</sup>考察を加えた。『大乘止観法門』の説明は必ずしも体系的ではなく、やや複雑なものであり、また私の力量不足のため、整然と分析することができなかつたと思われる。最後に、これまでの考察を箇条に整理しておきたい。

- 1 覚 $\parallel$ 浄心、不覚 $\parallel$ 無明として、この覚と不覚が和合したものが本識 $\parallel$ 阿梨耶識であること、浄心のほかに阿梨耶識はなく、阿梨耶識のほかに浄心はないが、浄心 $\parallel$ 体で、阿梨耶識 $\parallel$ 相という意味上の区別があるので、二名の相違がある。
- 2 「自性清浄心」の「心」を「本覚」と捉えている。
- 3 「本覚」は、仏性の説明のなかで大きく取りあげられている。このことは、『大乘起信論』が本覚を体系的に説示しているけれども、まったく仏性について言及しないことと対照的である。
- 4 浄心（自性清浄心、真心）の体は不覚でないので、覚心（仏性）と説かれる。



5 心体は平等で覚と不覚の相對關係を越えているが、心用として無師智・自然智・無礙智の三智の性を備えているので、心を覚性（仏性と同義）と規定する。仏性、三智の性が本覚に相当し、本覚は用と規定される。

7 自性清淨心が熏習（果時無明・妄想・妄境・似識の四つの熏習）を受けて、不覚（子時無明）が自ら動き出して、「虚状」、つまり虚相無実の世界（五陰や六塵、また似識・似色・似塵）を現出する。

8 果時無明、妄想、妄境、似識が心に熏習して、それぞれ不覚（子時無明）、業識、似塵の種子、似識の種子をそれぞれ成立させる。

9 虚状の種子（似塵の種子と似識の種子）は子時無明に依存して生ずる。子時無明と果時無明は互いに他を生ずる循環を形成し、迷いの衆生の立場を成立させている。

10 心体は平等で、覚と不覚の相對關係を越えている。しかし、不覚が滅する、あるいは本来、不覚がないので、心を覚、本覚と名づけることができる。

11 心体平等の立場では、凡・聖の區別がないが、縁起の差別の立場では、凡夫の修道の必要性がある。

12 果時無明と妄想とは不一不異であり、子時無明と業識とは不一不異である。また、子時無明が因で、果時無明が果、業識が因、妄想が果であると述べられるが、他方、それぞれ互いに因果となるとも述べられている。

## 注

(1) 石井公成「『金剛三昧経』の成立事情」〔印度学仏教学研究〕462、1983）などを参照。

(2) 『大乘止観法門』の著者は南岳慧思と伝えられてきたが、これには賛否の議論があり、最終的な決着はついていない。拙稿の末尾に掲げる参考文献を参照されたい。

(3) 『大乘止観法門』を扱う多くの論文において、本覚・不覚を中心的に扱う論文が少ない理由がここにある。ただし、松田未亮『大乘止観法門』の研究〕212-215頁、387-397頁は、このテーマを扱っている。

- (4) 止觀の依止とされる心が真如とも名づけられる理由を明かすなかで、「大乘止觀法門」は、「三世諸仏及以衆生、同以此一淨心為體。凡聖諸法自有差別異相、而此真心無異無相、故名之為如」(642b8-10)と述べ、「淨心」、「真心」を用いている。
- (5) 果時無明と子時無明は、「大乘止觀法門」の用例が最初期のものである。他に、法藏『華嚴經問答』巻上に、「論云子時無明果時無明者、以二種義緣事現示」(大正45.605b29c1)とある。
- (6) 業識は、「大乘起信論」に説かれる五意(業識・転識・現識・智識・相統識)の第一である。「大乘起信論」、「此意復有五種名。云何為五。一者名為業識。謂無明力不覺心動故」(大正32.577b6-7)を参照。
- (7) 「子果二種無明本無自体、唯以淨心為體。但由熏習因緣故、有迷用」(645b29-645c1)を参照。
- (8) 642a22-643c6を参照。
- (9) 底本の「塵」を甲本によって「尽」に改める。
- (10) 「是故心体空淨。以是因緣、名此心体、為空如来藏」(645c20-21)、「故名此淨心、為空如来藏也」(645c15-16)を参照。
- (11) 本文において取りあげなかった用例は、次のものだけである。「不覺」という用語が、「此能嫌之心、既是無明妄想故、即是動法、復言熏心。此乃亦增不覺。重更益動生起之識」(655b14-15)と出る。また、「清淨之覺」という用語が、「自然成辦、故言清淨。即此清淨之覺隨境異用、故言分別。又復對緣攝化、令他清淨。攝益之德為他分別、故言清淨分別性也」(655c16-18)と出る。また、「覺心」という用語が、「又夢心即是本時覺心。但由睡眠因緣故、名為夢心。夢心之外、無別覺心可得。真實性法、亦復如是。平等無二」(658c20-22)と出る。

〔参考文献〕

1. 単行本

- 武覚超『天台教学の研究—大乘起信論との交渉』(法藏館、1988)第六章「天台の性悪説と『大乘止觀法門』」(153-181頁)
- 松田未亮『『大乘止觀法門』の研究』(山喜房仏書林、2004.5)
- 陳堅『無明即法性—天台宗止觀思想研究』(宗教文化出版社、2004.7)第二章「『大乘止觀法門』中的止觀思想」(34-71頁)
2. 日本・論文
- 高橋勇夫「大乘止觀法門の内容に関する研究」『東洋大学論叢』2、1942.9)
- 高橋勇夫「大乘止觀法門の撰者について」『仏教研究』6-4、1942)

- 柏木弘雄「一心における染性の本具——『大乘止觀法門』の場合」(『玉城康四郎博士還暦記念論文集・仏の研究』所収、春秋社、1977.11)
- 柏木弘雄「大乘止觀法門の根本的立場・序説」(関口真大編『仏教の実践原理』所収、山喜房仏書林、1977.12)
- 池田魯参「『大乘止觀法門』研究序説——典籍及び研究」(駒沢大学仏教学部論集』5、1974.12)
- 池田魯参「天台智顛の地論撰論学派について」(『印度学仏教学研究』30-2、1982.3)
- 池田魯参「天台教学と地論撰論宗」(『仏教学』13、1982.4)
- 池田魯参「南岳慧思伝の研究——『大乘止觀法門』の撰述背景」(『多田厚隆先生頌寿記念論文集・天台教学の研究』所収、山喜房仏書林、1990.3)
- 吉田道興「大乘止觀法門撰者考」(『印度学仏教学研究』27-2、1979.3)
- 吉津宜英「『大乘止觀法門』の再検討」(『印度学仏教学研究』48-2、2000.3)
- 吉津宜英「大乘止觀法門の華嚴思想」(『平井俊榮古希記念論集・三論教学と仏教諸思想』所収、春秋社、2000.10)
3. 中国・注釈
- 了然「大乘止觀法門宗円記」(『卍字統藏經』2・3・4-5)
- 智旭「大乘止觀法門釈要」(『卍字統藏經』2・3・5)
- 諦閑「大乘止觀述記」(『民国増修大藏經会』、1930。また台湾・和裕出版社、1999)
4. 中国・論文
- 聖嚴〈大乘止觀法門之研究〉(『海潮音』第五二卷六月号、第五三卷二月号、1971-1972。また『現代仏教学術叢刊』第五八卷所収、台湾、大乘文化出版社、1979.6)
- 馮芝生〈天臺宗之大乘止觀法門〉(張曼濤主編『現代佛教學術叢刊』58、大乘文化出版社、台湾、1979.6)
- 朱文光〈考證、典範與解釋的正當性以〈大乘止觀法門〉的作者問題為線索〉(『中華佛學研究』1、1997)
- 陳英善〈由〈大乘止觀法門〉論慧思思想有否與前期相違〉(『諦觀』85、1996)
- 陳英善〈慧思與智者心意識說之探討〉(『中華佛學學報』11、1998.7)
- 達照、楮仁虎〈天臺早期禪法的心性說〉(『中國禪學』1、2002.6)
- 吳可為〈〈大乘止觀法門〉作者考辨〉(『閩南佛學院學報』2000年第1期)
- 吳可為〈唯一心与共相識——〈大乘止觀法門〉中的本体論思想〉(『閩南佛學院學報』2001年第2期)

〔付記〕本稿は、二〇〇四年十一月六・七日、中国人民大学で開催された「第一回中日仏学会議」（中国人民大学仏教与宗教学理論研究所主催）における発表のもととなった日本語原稿である。中国語論文は、いずれ「宗教研究」第二号（近刊、仏教与宗教学理論研究所）に掲載される予定である。なお、本稿は、平成十六年度の「創価大学文系学部等教員研究助成金」に基づく研究成果の一部である。

（創価大学教授・中国人民大学仏教与宗教学理論研究所客員教授）