

連続性と非連続性 呂澂の中国大乘佛教批判について

張 文良

はじめに

呂澂（1894–1986）は中国現代の佛教研究界の著名な学者、教育家であり、長い期間、法相唯識学の研究を集中して行い、中国近代佛教学の復興に大いに貢献した。特に注目に値するのは、呂澂は、佛教研究において古代インド佛教学や中国仏教史の紹介や整理にとどまらず、さらにこれらの思想の選別、批判、再構築を通して、佛教思想家としての一面を明らかにした。その中で、彼は、インド仏教、とくに法相唯識系の立場より、中国仏教、とくに『大乘起信論』を起点とする如来蔵系仏教を批判し、インド仏教と中国仏教との間に存在する非連続性を鋭く指摘した。1980年代以降、日本仏教界においていわゆる「批判佛教」の思潮が起り、その批判の矛先も、如来蔵思想に向いていたが、ただその結論はより極端なものであった。すなわち、インドにしる中国にしる、その如来蔵思想はいずれも一種の実体論であり、佛教の「縁起」思想と矛盾する、という考えである。呂澂の中国大乘仏教批判と日本の「批判佛教」との間には直接の交渉はないものの、その問題意識や方法論には近似するところがある。呂澂の中国仏教批判に対する考察は、「批判佛教」の理論的特質の正しい把握につながると考えられる。

1 『大乘起信論』：性覚思想の濫觴

呂澂の中国大乘佛教批判は、かれの『大乘起信論』に対する考察と批判に遡ることができる。周知のように、『大乘起信論』が翻訳されて以来、これに対する注や疏は多く、その思想影響が中国天台宗、華嚴宗、禪宗、浄土宗に及び、隋唐以後の中国仏教の発展を方向付けたといえよう。それゆえ、『大乘起信論』が大乘佛教の規範とみなされ、中国仏教の各宗派に広く尊ばれた。しかし、近代的な研究方法が導入されると、佛教学の研究にパラダイムシフトが起り、伝統的な注釈的研究から批判的研究へとシフトしていった。元来、信仰対象であった佛教経論は、科学理性の光に照らされ、客観的な研究の対象になりつつあった。まさにこのような背景の下、東アジア佛教界の全体における重要な地位を占める『大乘起信論』の真偽問題が研究者の視野に入ることとなった。

日本仏教界は、中国学术界より先に『大乘起信論』のインド撰述説に対して疑問視した。代表的なものとして、望月信亨（1869–1948）の『大乘起信論研究』（1923年、百華苑）がある。この本が出版されるやいなや、すぐ日本学术界の注目と論争を惹起した。当時、仏教研究界第一線にて活躍していた著名な学者、例えば村上专精（1851–1929）、松本文三郎（1869–1944）、常盤大定（1870–1945）、宇井伯寿（1882–1963）、羽溪了諦（1883–1974）などはいずれも論戦に加入した。日本学术界において主流を占めるのは相変わらずインド撰述説であるが、望月信亨の見方に賛同する人もあり、論争はいまでも続けられている¹。

¹ 石井公成「近代アジア諸国における『大乘起信論』の研究動向」、『禅学研究』特別号、2005年、63–79頁を参照。

興味深いのは、日本における論争が、中国にも飛び火し、望月信亨の『大乘起信論研究』が日本で刊行された翌年（1924年）、梁啓超は日本の関連研究に基づいて自分の思索を加え、『大乘起信論考証』を出版、中国撰述説を打ち出した。しかし、日本学者の考証も梁啓超氏の考証も、いずれも『大乘起信論』の書誌学の研究や文体の特激の考察に基づくものである。例えば、望月信亨は、偽作の根拠として、主に『法経録』が『大乘起信論』を偽経に帰したこと、『大乘起信論』の用語と真諦三蔵の他の訳経の慣用法が相異なること、『大乘起信論』が偽経である『仁王経』の内容を引用したこと、などを取り上げている。望月信亨は著書の中で『大乘起信論』とインド仏教との関連を論じたものの²、踏み込んで論じていなかったため、説得力が足りない感は免れない。それゆえ、論争はいまでも続けられているが、中国撰述説にもインド撰述説にも決定的な根拠がなく、相手を完全に説得する力がないのは事実である。

呂澂の『大乘起信論』の考証は、新しい経路を拓き、考察の重点を『大乘起信論』と『楞伽経』との思想的な関連に置いている。『楞伽経』は四世紀末や五世紀初めに完成されたもので、中国で三つの訳本がある。即ち、求那跋陀羅訳四卷本『楞伽経』、菩提流支訳十卷本『楞伽経』及び実叉難陀訳七卷本『楞伽経』である。この三種の訳本は、内容量に差があるし、訳文の風格もそれぞれ異なる。現存の『楞伽経』サンスクリット本の内容を考察すると、呂澂は、求那跋陀羅訳と実叉難陀訳は基本的にサンスクリット本の文意と一致するが、菩提流支訳十卷本『楞伽経』は思想的にサンスクリット本と乖離するところが多いことを見出した。さらに『大乘起信論』の思想はまさに十卷本『楞伽経』の思想に依拠したところが多く、二者の間に関連度が高い、という結論に辿り着いたのである。

呂澂は、『楞伽経』サンスクリット本の内容に照合して、『大乘起信論』と十卷本『楞伽経』の誤りを以下七点に集約している。一、『大乘起信論』の「一心二門」の中の「一心」概念は、『楞伽経』の「寂滅を一心と名づける。一心を如来蔵と名づける」³に基づくのである。しかし、『楞伽経』の「一心」はサンスクリット本の「一縁」に対する誤訳である⁴。二、『大乘起信論』と十卷本『楞伽経』はいずれも真如を如来蔵と同一視し、如来蔵に「空」と「不空」の義があると説くが、サンスクリット本のそれと対応する段には、如来蔵の常と無常が説かれており、「空」とは言及していない。三、サンスクリット本は如来蔵と阿頼耶識を同一視しているが、『大乘起信論』と十卷本『楞伽経』はいずれも両者を区別し、つまり、阿頼耶識には生滅があるが、如来蔵には生滅がない、と説いている。四、『大乘起

² 例えば、望月信亨は、『大乘起信論研究』で『大乘起信論』の識説は馬鳴時代のものではなく、無着・世親以後の説だと論じている。

³ 『楞伽経』巻第一「寂滅者名爲一心、一心者名爲如来蔵」、大正16、519頁上。

⁴ 『楞伽経』における「一心」に対応するサンスクリット文は、「ekāgra」である。第1章の末尾（南条本 p. 21, 1. 3）には、「これ（静寂、praśama）は一境（ekāgra 一つの対象に専心していること）の異名である。」（ekāgrasyaitad adhivacanam）と出る箇所。「一境（ekāgra 一つの対象に専心していること）」の訳語として使用されている。それは、心を一境に止まらせるという意味であるから、確かに「一縁」として漢訳することが可能である。それと言っても、「一心」の漢訳が誤訳だと断定する理由が不十分である。「一心」が中国語の中で「心一境性」として理解されてもかまわないからである。ただ、「一心」という概念は、後の教学佛教とくに華嚴教学の中において、真如や如来蔵などの同義語として拡大解釈され、「心一境性」の意味とかけ離れたのも事実である。呂氏は、ここで教学佛教での「一心」を念頭において、『楞伽経』での「一心」が誤訳だと断定したのである。

信論』と十卷本『楞伽經』はいずれも如来蔵が染法に随うことをいい、つまり、如来蔵が熏習によって阿頼耶識を成ずると主張するが、サンスクリット本はただ阿頼耶識だけの習気積聚を説くのである。五、『大乘起信論』にいわれる「識有三相」という説があり、「三相」中の「智相」は、十卷本『楞伽經』に基づくものである。しかし、サンスクリット本の原文は「自相」であるので、十卷本『楞伽經』は明らかに誤訳である。六、『大乘起信論』に真如（如来蔵）と無明との間に無始以来の相互熏習によって染法や浄法があるという説は、明らかに十卷本『楞伽經』「阿頼耶識は、如来蔵と名づけられ、しかも無明や七識と共存する」⁵という説に基づくのである。しかし、サンスクリット本にもチベット本にも真如受熏説は見られない。七、『大乘起信論』には「真如三昧」について「不住見相」、「不住得相」という説があるが、これもやはり十卷本『楞伽經』の「攀縁如禪」に対する誤解に基づくものである。

『大乘起信論』と『楞伽經』諸本の内容に対する比較研究を通じて、呂澂は次のような結論を得た。「いま、『大乘起信論』と『楞伽經』との関係を見てわかるように、『大乘起信論』はサンスクリット本に依拠したのではなく、いたるところで北魏時代の誤った翻訳に依拠しており、さらに魏訳の誤訳の意を敷衍したところがあると見られる。それゆえ、『大乘起信論』が中国人の撰述であるという結論によっても、以上の現象を説明することが可能である。なぜなら、馬鳴は予め北魏時代の翻訳に誤訳があることを知ったうえで『楞伽經』を著したはずがないからである。これを基準として『大乘起信論』の偽りを弁ずれば、一番わかりやすいだろう」⁶。

呂澂の『大乘起信論』の考証は、『大乘起信論』の中国撰述説を論証するにとどまらず、さらに『大乘起信論』に端を発した中国仏教思想とインド仏教思想との異質性を立証しようとしたものである。

呂澂が指摘した『楞伽經』サンスクリット本と十卷本『楞伽經』、『大乘起信論』との重要な相異は、如来蔵と阿頼耶識とが同一であるかどうか、という問題である。『楞伽經』サンスクリット本には、「如来蔵」も「阿頼耶識」も衆生の生死流転の根源でありながら、衆生が涅槃へ趣く契機でもありと説かれているので、ここで「如来蔵」と「阿頼耶識」は名前が異なるものの、その内実が同一であるとされる。これに対して、菩提流支訳『楞伽經』には「如来蔵」と「阿頼耶識」との関係と海と波との関係に譬えているが、「阿頼耶識」が生滅で「如来蔵」が不生滅であるとされており、両者が本質的に異質なものであるといえる。

この立場の差異はまた「一心」という概念の措定に現われている。『楞伽經』サンスクリット本には、本来、「一心」という概念がないが、十卷本『楞伽經』には元本の「一縁」が「一心」と訳され、さらに「一心」が生滅を超越した「真心」、「如来蔵」と看做されている。そうすると、「如来蔵」は階位上において生滅法である「阿頼耶識」より高い概念となり、両者の区別が固定化されてしまう。『大乘起信論』は、十卷本『楞伽經』の「一心」概念を受け継いで、「一心二門」という構造で一切の染法と浄法を解釈しようとしている。『大乘起信論』の影響で、「一心」という概念は、中国仏教の各宗派に強く影響をも

⁵ 『楞伽經』卷七「阿梨耶識者、名如来蔵、而与無明七識共俱」、大正 16、556 頁中。

⁶ 呂澂「起信与楞伽」、『呂澂仏学論集』第一、齐鲁書社、1986 年、292 頁を参照。

たらしめた概念の一つになった。

さらに、『楞伽經』サンスクリット本と『大乘起信論』との分岐点は、「真如」という概念の解釈にも現われる。「真如」は、衆生が修行を通じて獲得した諸法の真実な本性への認識であり、諸法の背後に隠れている本体や実体ではない。つまり、「真如」は修行論や境界論の概念であり、実体論の概念ではない。しかし、十卷本『楞伽經』の中では、「真如」は実体論や本体論的な色合いを帯びている。その顕著な例として、「真如」が如来蔵と同一次元の概念として認識され、「空性」のみならず、「不空性」をも具えるものとしたのである。つまり、「真如」は無量な性功德を具え、ある場合、「阿頼耶識」のように「七識」との間に相互熏習があるとされる。「真如」は、元来、無為法であり、生滅もなく染浄もなく、ただ諸法成立の縁因であり、諸法成立の生因ではない。しかし、一旦、「真如」と「七識」との間に相互熏習があれば、「真如」は有為法となり、諸法の生因ともなるのである。このように再び定義された「真如」は、すでにインド仏教における「真如」の意味と完全に乖離したものであるといえよう。

『楞伽經』サンスクリット本において、「真如」は実体ではないのと同時に、「分別」つまり認識のはたらきがないとされる。しかし、「真如」という概念が「如来蔵」と同一視されるにつれ、「真如」に認識のはたらき加わっていった。ただ、この認識のはたらきは、普通の対象的な認識ではなく、主客対立を超越した本来性の覚り、本来性の智慧である。インド仏教には、元来、「心性本浄、客塵所染」という主張があるが、十卷本『楞伽經』の誤訳か誤解かのせいで、「心性」は実体化された「真心」と看做され、「本浄」は「本覚」と誤解されてしまい、ついに中国仏教の「真心本覚」説が出るようになった。このような思想は、『大乘起信論』においてさらに発展し、後に中国仏教各派の一大潮流となった。呂澂の話を借りれば、『大乘起信論』においては、衆生の心は元々妄念を離れ、かつ実体を持っており、『真心』と称することができる。それは智慧を本性とする。その智慧は、恰も後世の人々がいう『昭昭不昧、了了常知』のようであるので、本覚と看做される。『大乘起信論』においては、このような『真心』は大智慧を具え、光明であり、遍く法界を照らし、真実を認識し、さらに恒河の沙の数を超える程の不思議な功德を具足するとされる⁷。

呂澂は、この種の「本覚」思想を最も集中的に体現したのは、中国人の撰述とされる『楞嚴經』である、と主張している。『楞嚴經』は「偽經」として日本仏教においてほぼ無視されたが、唐以後の中国仏教界においては影響力が大きかった。呂澂は、「楞嚴百偽」という論文で、書誌学の角度よりその「偽經」の性格を論証したほか、思想史の角度よりそれが必ず中国仏教の背景で作られたものであると論証した⁸。例えば、『楞嚴經』に「一切衆生が無始より生死相続するが、それはみな常住真心、性浄明体を知らないからである」⁹という説がある。呂澂は、ここでの「常住真心」は、『莊嚴經論』の中の「法性仮名心」に相当し、しかも「法性仮名心」は、後に説かれる「如来蔵心」、「妙真如性」である。ただ、ここでの「法性」は「無我」の理であり、仏の存在の有無に関わらず常に変化がないもので、別に実体を持ちながら諸法の存在根拠となっているわけではない。『楞嚴經』の説は、

⁷ 呂澂「大乘起信論考証」、『呂澂仏学論著選集』第一、367頁を参照。

⁸ 呂澂「楞嚴百偽」、『呂澂仏学論著選集』第一、370-395頁を参照。

⁹ 『首楞嚴經』卷一「一切衆生從無始來生死相續、皆由不知常住真心性浄明体」、大正19、106頁下。

明らかに『莊嚴經論』の説と乖離したものである。それにもかかわらず、『楞嚴經』の説は中国仏教の各宗派に受け入れられ、佛教の根本的な經典の一つとして尊ばれてきた。まさにこの意味で、呂澂は、この「常住真心」こそ、中国仏教者たちの佛教に対する誤解の源であり、中国仏教とインド仏教との根本的な分岐点でもある、と主張している。

『楞嚴經』には、富樓那が文殊菩薩に、「如来蔵は本来、清浄であるのに、どうして忽に山河大地を生ずるのか」¹⁰と問うのである。ここで、「如来蔵」はやはり山河大地の「生因」と看做されている。しかし、『勝鬘經』の説によれば、「無明住地」こそ、衆生の生死の本源であると同時に、一切生滅法の「生因」であると思われる。「如来蔵」はただ一切生滅法の「依因」であるが、「生因」ではない。つまり、「如来蔵」は存在論的根拠ではあるが、生成論的根源ではない。だから、呂澂は、『楞嚴經』の富樓那の質問そのものに矛盾が含まれており、『楞嚴經』の作者が佛教の教理を正しく把握できていないことを反映しているものである、という。

さらに、『楞嚴經』は「心性」を論じている際、「一切の見聞覚知を滅し、内に幽閑を守るにしても、依然として法塵の分別影事を成り立たせる」¹¹と説く。呂澂は、これについて注釈し、「見聞覚知はただ六根のみのはたらきである。主体と客体との相対があるからこそ、認識活動があるが、すでに意根（知）が滅したのに、どうして法塵の分別がありうるのか。若しまた『知』があるというならば、『内に幽閑を守る』云々は、戲論になってしまう」¹²という。ここでの議論は、「心性」が認識のはたらきを持っているかどうか、という問題に絡んでいる。『楞嚴經』は「心性」の普通の認識活動を否定しているものの、特殊の「分別」のはたらきを持っていると強調している。これは衆生が具える「性覚」にほかならない。しかし、呂澂は、「心」と「性」とを区別する立場に立って、その「性覚」の存在を強く否定した。

2 「性覚」説の展開：中国天台宗、華嚴宗、禅宗

心性問題に関する中国仏教各宗派の共通する立場について、呂澂は次のようにいう。「隋唐時期に、相次いで成立された佛教宗派、例えば天台宗、華嚴宗、禅宗などは、実践を指導する禅観においても、仏説を論評する教判においても、相互の関連性が元々少ない。それゆえ、心性に関するかれらの基本的な立場には、そのいずれもが性覚説を採用するという自然な共通点がある」¹³。呂澂の説によれば、中国佛教の代表的な宗派は、理論性が強い天台宗や華嚴宗も、実践性が強い禅宗も、その哲学基礎である心性説はいずれも「性覚」説である。

呂澂によれば、中国仏教の「性覚」説は、ほぼ間違いなく『華嚴經』「出現品」の「如来智慧を具せざる衆生一として無し、ただ妄想顛倒執着のゆえに証することを得ず」¹⁴という内容を敷衍したものである。この段の経文によれば、衆生は単に成仏の可能性を具え

¹⁰ 『首楞嚴經』卷一「如来蔵清浄本然、云何忽生山河大地」、大正 19、106 頁下。

¹¹ 『首楞嚴經』卷一「縱滅一切見聞覚知、内守幽閑猶為法塵分別影事」、大正 19、109 頁上。

¹² 呂澂「楞嚴百偽」、『呂澂仏学論著選集』第一、374-375 頁を参照。

¹³ 呂澂「中国における心性に関する基本思想を論ず」、『呂澂仏学論著選集』第三、1418 頁。

¹⁴ 『華嚴經』卷五一、大正 10、272 頁下。

るだけではなく、そのとき同時に仏の智慧功徳を円かに具足している¹⁵。中国華嚴宗理論の集大成者である法蔵は、『楞嚴經』、『大乘起信論』、『法界無差別論』の中の如来蔵思想と性覚思想とを結び付け、「如来蔵縁起」理論を打ち出した。しかも、彼は教判体系の中で、「如来蔵縁起宗」を「大乘終教」に位置づけ、大乘仏教の最高段階と看做したのである。呂澂は、インド仏教の源流からみれば、法蔵の「如来蔵縁起」に対する位置づけは適当なものではないと考えている。

中国天台宗について、呂澂は、湛然の『金剛錍』を例としてその「性覚」説を概観した。そこでは、衆生の心性本覚から草木瓦礫など無情の物まで、一切の存在はいずれも覚性を持つとされる。呂澂は、天台宗の「無情有性」説を「性覚」説の極論とし、一種の汎神論と看做している。

禪宗と性覚思想との関係について、呂澂は「禪学述原」において中国禪宗史と関連付けて詳しく論じた。呂澂は、慧能までの早期禪思想を三つの系統に分けている。一つ目の、慧可、僧粲を代表とする「楞伽禪」は『勝鬘經』と『楞伽經』を、二つ目の、道信、弘忍を代表とする「起信禪」は『大乘起信論』を、三つ目の、慧能の「般若禪」は、『金剛經七句義釈』を、それぞれ思想の起源にしている。呂澂の禪宗史観によれば、中国禪の真の祖師は慧可にほかならない。ただ、自分の禪学に権威付けするために、慧可は達磨を自分の師匠としたにすぎない。慧可の禪思想における「性覚」の傾向は、次の文によく表れている。「元々の摩尼珠を覚らず、それを瓦礫と誤認してしまうが、一旦覚れば、それが真の珠であるとおのずからわかる」（『答向居士頌』）。ここで、慧可は、人々は生れつきの円満な覚りがあると主張している。道信と弘忍は、『大乘起信論』に基づいて「東山法門」を創立し、「本覚」を宗旨とし、漸に修行し漸に証することを主張する。呂氏は、「道信、弘忍の禪学は、すべて『大乘起信論』の誤った思想を受け継いだものであるため、修行者はいのちをそれに任せ、解脱を求めるのは異端への道となり得る」¹⁶と厳しく批判した。

呂澂から見ると、中国早期禪宗諸系統の中に、インド仏教の思想を正しく受容した唯一の系統は、慧能の「般若禪」である。慧能の禪が依拠した『金剛經七句義釈』は、無著・世親の著作である。それは、瑜伽行派の思想を借りて般若を解釈したものであり、インドの那爛陀寺で研究され、中国に伝訳された後、中国の南方で流行したものである。慧能の禪学思想と禪の実践においては、『七句義』の影響がよく見られる。例えば、『七句義』に、散乱の心を撰取すること、坐禅を重要視しないこと、不住を方便とすること、修行を信行・浄行・如来に分けることなどが主張されるが、それらの理念はいずれも慧能が提唱した「無念、無相、無住」と相通ずるところがある。それにもかかわらず、「東山法門」の「本覚法門」の影響をうけたため、慧能禪思想には「本覚」思想の色合いが少なくない。例えば、『壇經』に「菩提は元々衆生の自性であるが、心が起ると、妄想となる」¹⁷というように、人々の本性に覚りがあり、ただ心の動きで汚染されるのであるという。

¹⁵ 呂澂は『究竟一乘宝性論』と『華嚴經』のチベット語訳本を参考にして、この段の經文の意味を「仏の智慧はどこにもありうる。つまり衆生であればそれを証することのできない者はいない。なぜなら、衆生の心量がまさに仏の智慧と等しいからである」と解釈している。呂澂「中国における心性に関する基本思想を論ず」、『呂澂仏学論著選集』第三、1420頁。

¹⁶ 呂澂「禪学述原」、『呂澂仏学論著選集』第一、404頁を参照。

¹⁷ 『六祖壇經』般若第二「菩提本自性，起心即是妄」，大正48、351頁中。

慧能の南宗禅は神会により中国禅宗の正統とされた後、色々な宗派が派生し、大いに発展した。呂澂は、後の南宗禅の各派はいずれもその源から乖離しておらず、みな「性覚」に基づいて展開されたものであると主張する。例えば、禅宗の道場に流行していた公案「即心即仏」、「本来是仏」、「平常心是道」、「一切現成」などは、いずれも「性覚」と関連付けてはじめて理解することができる。禅宗は不立文字を主張したものの、後の禅師たちは、実際、常に佛教の經典の文を引用して禅理を闡明した。その中に、最も多く引用されたのは、『楞伽經』、『円覚經』、『維摩經』であるので、この三部經は、「仏門三經」とまで称されたのである。禅門におけるこの三部經の流行はけっして偶然なことではない。なぜならば、これら心性に関する思想は、いずれも南宗禅の「性覚」思想と相通ずるからである。慧能の禅宗における正統な地位を確立した荷沢神会は、「知という一字は、まさに衆妙の門である」という「靈知」説を唱えたが、これは一種の典型的な「性覚」説に相違ない。神会の「靈知」説は、華嚴宗四祖である澄観と五祖である宗密に受容され、中国華嚴宗に根を下ろし、ついに中国仏教の心性説の底流となった。

3 「性寂」と「性覚」の重奏性

「性寂」と「性覚」は、対概念として呂澂の理論展開のキーワードであるが、「性覚」が詳しく説明されただけに、「性寂」に対する説明は不十分であるといえよう。「性寂」に対する呂澂の説明を集約すれば、次の点が目立つ。「性寂」は原始仏教の「心性本浄」説に遡ることができるが、その基本構造は心性と煩惱との異質性に基づくものである。心の本性が煩惱と相異なるので、「寂滅」や「清浄」と名づけられる。「性覚」の立場よりも「心性本浄」といえるが、その場合の「本浄」が現実のものであり、実現済みのものである。これに対して、「性寂」の場合の「本浄」は可能のものであり、未実現のものである。つまり、かならず修行によって煩惱を捨てて涅槃を実現するのである。「性覚」説は心性には知のはたらきがあると主張するが、「性寂」説は心性における知のはたらきを否定する。「性寂」説では、心性は法性の同意語であるとされる。中国仏教の諸宗派の中に、天台宗、華嚴宗、禅宗などが「性覚」の系譜に属するが、三論宗が「性寂」に帰するのである。インド佛教と中国仏教の根本的な分岐点は、「性寂」と「性覚」との相異にある。

呂澂の「性寂」と「性覚」説を見ると、彼の中国大乘佛教批判に対して、二つの角度より分析することができるだろう。一つに、中国仏教を「性覚」説に集約することができるかどうか、という事実判断である。二に、如何に中国仏教史上の「性覚」説を評価するのか、という価値判断である。

一つ目の問題について、中国仏教において「性覚」説が存在することは疑う余地がないものの、中国仏教の本質が「性覚」だといえるかどうかは別の問題である。

確かに、呂澂にいわれるように、十卷本『楞伽經』、特に『大乘起信論』の後、中国仏教の各宗派は例外なく「性覚」説の影響を受けている。「性覚」説を離れてしまうと、中国仏教の一つの重要な側面を捉えることができないだろう。ただし、もう一つ無視できない事実は、「性覚」説と相対する「性寂」思想も同様に中国仏教に与えた影響が大きい、ということである。「性寂」思想の代表は、まず、中国の唐代に玄奘、基法師により立てられた法相宗である。法相宗は唐代に長くは伝承されず、一つの宗派としては衰えてしまうが、そ

の思想が他の宗派に与えた影響は少なくない。例えば、華嚴宗の小・始・終・頓・円の教判体系の中で、法相宗の唯識思想は「大乘始教」と位置づけられる。「円教」の選別の立場よりみれば法相宗の教理は不究竟なところがあるが、「円教」の融会の立場よりみれば法相宗の教理も「円教」の思想の重要な部分であるといえる。智蔵や法蔵はまさに法相宗の阿頼耶識説、三性説、転依説を批判的に吸収したうえで華嚴宗の理論を構築したのである。「性寂」と「性覚」は二種思想傾向としてたえず互いに影響しあうのである。中国仏教思想史よりみれば、隋唐以後、「性覚」説は優勢な地位を占めているものの、「性寂」説も近代まで途切れることなく各宗派に受け継がれている。特に近代以来、中国の楊文会と日本の南条文雄の尽力で日本に伝えられた唯識学関係の經典は中国に逆輸入され、当時の特殊な社会背景の下、唯識学研究ブームが沸き起こった。欧陽竟無、呂澂、熊十力、韓清浄などが教理研究の面で大きく貢献する一方、社会運動で活躍していた譚嗣同、章太炎なども積極的に唯識学を宣揚したため、長く埋没していた法相宗は復興の勢いを呈した。唯識学の復興は、中国近代佛教復興の重要な側面である。

呂澂の説によれば、中国天台宗も「性覚」思想の影響を受けたが、中国天台宗の智顛においては『大乘起信論』の影響がほとんど見られない。その原因は、中国天台宗と華嚴宗が一切法の存在根拠に関する立場が異なることにあるのではないかと思う。つまり、天台宗は龍樹、鳩摩羅什の「諸法実相」説を継承し、実相論の立場より諸法の縁起を解釈するのに対して、華嚴宗は法界縁起論（重重無尽縁起論）の立場より諸法の縁起を解釈する。前者は「相即縁起」と称し、諸法の間にある空間的ロジック関係を重要視するが、後者は「因果縁起」（梨耶縁起）と称し、諸法の間にある時間的な相続関係を重要視する。智顛の教判においては、「相即縁起」が最高の円教と位置づけられ、「因果縁起」が格下の別教とされている。智顛はさらに「相即縁起」の立場より地論師と撰論師の縁起説を批判し、一切法の存在根拠が地論師のいう真識でも撰論師のいう妄識でもなく、空性であると主張する。一切法がみな空であるからこそ、諸法が相即することができるとした。

呂澂によれば、「本覚」思想の修行論は、本に返り源に還ることである。衆生の智慧が先天的なものであり、煩惱の汚染で「不覚」となるので、修行の目的は、このような煩惱を取り除き、「本覚」の状態に還ることである。しかし、智顛は『法華玄義』で「十妙」を論じ、明確に修行者は「境」（理）を悟り「智」を生じ、「智」に依り「行」を起こす、という修行プロセスを提言した。清浄なる「本性」が本有であるものの、智慧は本有のものではなく、「境」（理）に対する観照により獲得するべきであるとされる。この意味で天台宗の基本理念は実相論であり、「本覚」説ではない。

呂澂は「性覚」説によって中国大乘佛教批判を展開したが、その立論の前提条件は、「性覚」説はインド仏教思想、とくに唯識思想と乖離している、ということであった。もし、呂澂の批判が成立し得るならば、中国仏教とインド仏教との間に根本的な断裂があることを意味している。ただし、問題は、「性覚」説は本当にインド仏教と絶縁のものであるのか。換言すれば、インド仏教においては「性覚」説と似たような理論があるかどうか、もし似たような理論があれば、それがインド仏教や中国仏教に現われる必然性があるかどうか、である。

実は、「性覚」思想、すなわち衆生に本有の智慧があるという思想は、インド早期の大乘

経典の中で既にその芽生えがみられ、中期大乘仏教、特に仏性・如来蔵思想には「性覚」の典型的な論述が見られる。たとえば、紀元前後に出た『法華経』には、仏が世間に出現した原因は、衆生に「仏の知見」を覚らせるためであるという。ここでの「仏の知見」は、仏の智慧、すなわち果位の功德を指す。しかし、衆生はどうして仏の智慧を覚ることができるのか、その前提は衆生が覚りの素質や能力を持つということである。もし衆生にそのような素質や能力がなければ、仏が出世しても衆生は成仏できないはずである。さらに、仏の智慧は衆生に投影され、衆生の成仏の可能性は、仏の功德と同一視される。たとえば、世親（紀元五世紀頃）は『法華経論』において、「仏の知見」を衆生の本有の仏性と再解釈した¹⁸。このような立場は中国の『法華経』注釈家に受け継がれ、仏性を衆生の智慧性と関連付けて解釈されている。また、四世紀に出た『涅槃経』に「仏性というのは、第一義空と名づける。第一義空は智慧と名づける」といい、「空」と「智慧」の両面より「仏性」を捉えている。「空」と「智慧」との両面より「仏性」を捉えるのは、『勝鬘経』の「空如来蔵」と「不空如来蔵」という概念の設定に見られる。「空如来蔵」は、如来蔵が煩惱・菩提、生死・涅槃といった相対の世界を超越したことを意味するのに対して、「不空如来蔵」は如来蔵が智慧功德を具えることを意味するのである。

「空」という概念は、何もないという意味ではなく、一切の相対を否定、超越した殊勝なる存在の肯定である。しかし、多くの人々は、否定と肯定の両面より「空」を把握することができず、「空」をニヒリズムと誤解したため、修行や成仏そのものを否定する危険性が出てきた。このような「悪取空」の傾向を克服するために、一切衆生はみな仏性をもっており、成仏することができる、という説を説く経論が出たのである¹⁹。仏性や如来蔵という理論の出現は、大乘佛教思想発展史においては必然的な現象であるといえよう。

中国仏教における仏性・如来蔵の流行にはどのような思想史の事情があるのか。近年、中国仏教学者は、紀元五世紀前半に、中国仏教の転向、つまり般若学より涅槃学への転向があったことを提起した。このような転向があった背景には、『涅槃経』、『勝鬘経』、『宝性論』、『楞伽経』などが相次いで翻訳されたことがあるが、より重要なのは般若学の玄学化への反動である。周知のように、原始仏教は解脱論を中心として展開されており、世界が有限なのか無限なのかといった形而上の問題に対してあまり関心がない。大乘佛教の「空」思想の背後に解脱論という背景があるが、その外的な様式にはあくまでも形而上学的色合いがある。そのせいか、「空」思想が中国に伝わると、老荘思想に基づく玄学と結び付けられ、「即色」、「本無」など六家七宗の説が出た。このような理論的探求は、中国人の哲学思惟の深化に大きく寄与し、中国哲学史の中では重要な地位を占めているが、修行論・成仏論を中核とした佛教にとっては、必ずしも積極的なものばかりではない。もしこのような方向で一直線に行けば、中国仏教は玄学の一つ、形而上学の一つになる恐れがあり、宗教としての特徴がなくなる恐れがある。この意味で、般若学より涅槃学への転向は、佛教の主流的な論述を再び修行論、解脱論、成仏論といった実践問題に引き戻し、原

¹⁸ 『妙法蓮華経論優波提舍』方便品第二、「如経欲示衆生仏知見故出現於世。法身平等者、仏性法身、更無差別故」、大正 26、16 頁中。

¹⁹ このような「悪取空」の傾向を克服しようとする経論は、如来蔵系の経論以外に、瑜伽行派の経論もある。

始仏教の基本的な理念に回帰させたといえよう。

以上の分析より見ればわかるように、インド佛教の展開から見ても中国仏教の展開から見ても、「性覚」思想の出現は偶然のことではなく、思想史上の必然性によるものである。呂澂は、中国仏教が岐路に立つ起点は、十巻本『楞伽經』と『大乘起信論』に現われているように、如来蔵と阿頼耶識との関係に対する誤解である、という。つまり、インド仏教とくに『楞伽經』において同一視された如来蔵と阿頼耶識は、中国仏教においては異質なものと誤解された。しかし、「空」の角度だけではなく「智」の角度より「如来蔵」を捉える必然性がある以上、佛教思想史の展開よりみれば、十巻本『楞伽經』と『大乘起信論』の出現は当然の流れだったと考えられる。

4 「性覚」説批判と「批判佛教」

「性覚」説による呂澂の中国大乘佛教批判は、内容の面で日本のいわゆる「批判仏教」と重なるところが多い。例えば、両者はいずれも如来蔵思想に対して激しく批判すること、中国仏教とくに漢伝佛教の思想を否定すること、両者はいずれも『大乘起信論』を批判すること、などである。日中両国の仏教学者は、置かれている文化背景は大きく違うが、期せずして、中国仏教とインド仏教の異質性の発見、さらに如来蔵批判を通じたインド仏教と中国仏教の非連続性の論述において一致が見られた。

勿論、同じく中国大乘佛教の批判において、両者の立場の相異は無視できない。呂澂はインドの瑜伽行派のいわゆる「性寂」説の立場で「性寂」と「性覚」という対立軸により中国大乘佛教批判を展開しているのに対して、日本の「批判仏教」は原始仏教の縁起説の立場に立って如来蔵思想、乃至一切の「基体」説²⁰を批判している。両者はいずれも「原理主義」の色合いがあるが、呂澂が奉持する「原理」はインドの瑜伽行派の思想であり、一方「批判佛教」の奉持する「原理」は原始仏教の縁起思想である。それゆえに、「批判佛教」は、批判対象である「基体」説が、中国仏教のみならず、インド仏教の如来蔵思想や唯識思想にもあると見、インドの大乘佛教にも批判の矛先を向けた。この意味で、呂澂が尊ぶインドの瑜伽行派も批判されるべきである²¹。

呂澂の中国大乘佛教批判と日本「批判仏教」との同異は興味深いが、両者の研究方法論の一致性は更に注目に値する。

呂澂も「批判佛教」論者も、価値判断抜き「客観」的な学問に満足せず、「正しい」佛教を抉り出すことを使命としている。中国仏教には「性覚」説があるかどうか、インド仏教には「基体」説があるかどうか、そのような問題意識は他の佛教研究者にもあるが、呂澂と「批判佛教」論者の特異なところは、事実判断にとどまらず、さらに、そのような事実判断に基づいて価値判断を下すことにある。つまり彼らは、「性覚」説があり「基体」説があると指摘しながら、それらの思想は、インド仏教や原始仏教の教理と乖離するものであると主張している。

²⁰ 松本史朗は、「Śūnyatāvāda」の反対語として「Dhātuvāda」という独創のサンスクリット文を作り、如来蔵や唯識説の論理構造を説明する。

²¹ 松本史朗「アールヤ識に関する一考察」、『仏教思想史論』上、大蔵出版、2004年、381-400頁を参照。

呂澂は、禅学における「本覚」思想を批判して次のようにいう、「我々は、佛教を学ぶ際、まず異端を弁別したり批判したりしなければならない。なぜならば、それらの誤った教理が人天の眼目を損なうからである。本覚に立脚して修行するのは、磚を磨き鏡を作るようなものである。何時覚ることができようか。衆生の心は染法であり、本覚があるわけではない。それを信じて修行するのは、沙を榨って油を取るようなものである。まったく成就する可能性がない。心の本面に還れば、そもそも虚妄分別にすぎないのだ²²。これを見るとわかるように、呂澂は、佛教学者であると同時に、佛教の修行者でもあったようである。少なくとも彼は「正しい佛教」を追求しそれを守る使命感があったに違いない。まさにこのような使命感により、彼は、佛教の「正統」と「異端」を峻別し、「異端」とした「性覚」を激しく批判するに至ったのである。

日本「批判仏教」の代表的学者である松本史朗は、「如来蔵は佛教にあらず」という論文で自分の執筆の動機について、「第一は、客観主義的な学問論、つまり、学問は客観的なものだという考え、またその帰結としての最終的な判断の保留という思想に対抗するためであり²³と述べている。また、パーリ語『相應部』の「諸仏が出世しようとしまいと、その真理は存在する」について言及した際、松本氏は、仏陀より「理法」を重視する立場を「実体論」「非佛教」と非難した。「このように、釈尊よりも『理法』を重んじる態度を、私は佛教徒として恥ずべきことに思う。『諸仏が出世しようとしまいと』とは、何たる暴言であることか。しかも、これが暴言であることに気がつかないほど、信仰薄き人々があまりにも多いのだ²⁴。

佛教史上、どちらが「正」か「邪」か、「仏」か「魔」かをめぐる論争が佛教の宗派の中で絶えず行われてきた。例えば、清の雍正皇帝は当時の禅宗の論争に介入し、江南で活躍していた法蔵禅師を中心とする宗派の思想を「邪説」と判定し、みずから『揀魔弁異録』を著したのみならず、政治の力を使って当の宗派を壊滅させた。日本の佛教史上、日蓮が日蓮宗を宣揚した際、『法華経』至上主義を鼓吹し、「四箇格言」で当時の浄土宗、禅宗、真言宗、律宗を激しく批判したのもあまりに有名な史実である。それゆえ、松本氏は最初に「如来蔵は佛教にあらず」と宣言したとき、高名な如来蔵思想研究者である高崎直道氏は、ただちに日蓮の「四箇格言」を想起した²⁵。

しかし、近代の学術方法論が確立されて以来、研究者の研究活動は、知的学術成果として社会にも還元しうる「公」の営みとされる。その意味で、研究者は「公」の性格がある研究活動と「私」の個人的な信仰とを区別すべきである。個人の信仰として、研究者は特定の宗教や宗派を信仰し、他の宗教や他の宗派を批判する自由があるが、このような信仰を学術的活動に混入すれば、学術の公正性を損なう恐れがある。近代学術の基本的理念の一つは、その客観性である。その客観性は、研究者は最大限に客観の真実を追求することだけでなく、研究者の立場の中立性を意味するものでもある。つまり、学者は学術と信仰との混同を避け、また自分の立場より「正統」と「異端」とを区別すべきではない。こ

²² 呂澂「禅学述原」、『呂澂仏学論著選集』第一、408-409頁を参照。

²³ 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」、『縁起と空』、大蔵出版、1991年を参照。

²⁴ 松本史朗『縁起と空』、47頁を参照。

²⁵ 高崎直道「最近十年の仏教学」、『仏教学』第36号、1994年、2頁を参照。

の意味で呂澂も「批判佛教」論者もその原則に沿っているとは言い難い。

学問の客観性は、決して「主観性」を全否定するわけではなく、むしろ主観的な分析や判断があるからこそ、客観的な研究成果がありうるのである。なぜならば、「客観性」は単に事実を提示することではなく、思想史の事実を分析し、思想発展の内在的なロジックを探究することも意味しているからである。このような探究は、ただある思想を「異端」と判定することだけで決して完結するわけではなく、思想素材を分類整理し、特定の思想を思想史上に位置づけ、思想展開の必然性を発見しなければならない。思想史的な研究は、このような「客観性」と「主観性」とを兼ね合わせてはじめて価値ある研究ができる。それは自己の信仰からの主観的な価値判断より困難を極めるが、人類の思想の結晶を継承し吸収するうえでもっと有意義なことではないだろうか²⁶。

2012.9.7 稿

ちゃん うえんりゃん 中国人民大学佛教と宗教理論研究所准教授

²⁶ 本論文は第 57 回 ICES シンポジウム（2012 年 5 月 25 日、東京）の発表内容に基づくものである。

Continuity and Discontinuity:
Lü Cheng's Criticism of Chinese Mahāyāna Buddhism

ZHANG, Wenliang

According to Lü Cheng, the Consciousness-Only or Yogācāra School of Indian Buddhism claims that the essence of all sentient beings is “*tathatā*,” which is lack of cognitive ability, and therefore is a theory of what he calls “Primal Purity.” On the other hand, he claims that Chinese Buddhist philosophers believe that the nature of all sentient beings is pure and intelligent, by their theory of “Original *Bodhi*.” With these contrasting, Lü Cheng claims that there is a radical rupture between Chinese Buddhism and Indian Buddhism, and he regards Indian Buddhism as orthodox, Chinese Buddhism is therefore “pseudo-Buddhism.”

Lü Cheng's criticism of Chinese Mahāyāna Buddhism points out a difference between Chinese and Indian Buddhist theories, which may be valuable for understanding Chinese Buddhism. However, in contrast to Lü's analysis, Buddha-nature and *tathāgata-garbha* theory are both found in Indian Buddhism originally, and in fact are both the source of the theory of “Original *Bodhi*” found in Chinese Buddhism. Furthermore, there is the tradition of “Original *Bodhi*” and “Primal Purity” in Chinese Buddhism as well, the latter is represented by the thought of Consciousness-only (*weishi zong* 唯識宗) school in Chinese Buddhism. Therefore, in contrast to Lü's view, there is in fact both continuity and discontinuity between Chinese and Indian Buddhism, and Lü Cheng's characterization of Chinese Buddhism as “Original *Bodhi*” cannot be considered complete. Altogether, as for Lü Cheng's Buddhist research methodology, he is unsatisfied with the current objective Buddhist research, and tries to put a value judgment on Buddhist thought from his standpoint of the Consciousness-Only or Yogācāra School of Indian Buddhism, criticizing what he considered “pseudo-buddhism.” With regard to his research method, further discussion is required.