

『金剛三昧経』と『金剛三昧経論』

金 勳

- 一、『金剛三昧経』の成立
- 二、一心之源
- 三、本覚と始覚
- 四、理入と行入

キーワード：一心之源、本覚、一覚、始覚、
理入、行入

インドから伝わった仏教が東アジアで展開する中、新羅仏教の最高レベルを誇った元暁(617-686)の仏学思想は今日に至るまでその影響は甚だ大きい。元暁は其の該博な学識と博大な仏教世界観に基づいて、大乘仏教の根本的な精神を一言に“帰一心源、饒益衆生”と概括している。心学としての仏教の現実解脱精神は自由を意味している。ところで、人間の精神生活の苦境における根本的な症候は結局のところ束縛にある、と世間の人々に認識させられた時、自由は基本的な宗教理念として、きわめて重要な意味をもつようになる。このような認識があつてこそ、人々は束縛から解脱しようと努める。すなわち艱難な解脱実践を通して、元来の自由な状態を取り戻そうとするのである。このような自由状態にあつてこそ人々は真理の光を見ることができ、自分自身も真理に近づいて、真理の化身になりつつあることに気がつくだろう。

また真理の化身という覚悟者として、真理の開頭のために行った一切の努力は、衆生救済の実践活動を通して現れる。仏教の発展過程で提出された諸多の命題と実践原理は、覚悟者自身の体験の総合と解釈で、その根本的な目的は、つまるところ救度衆生にある。

仏教が東アジアでの発展過程で生まれた『金剛三昧経』は、大乘仏教の数多い理論を総合し、解脱実践の原理を集中的に説いた典籍といえよう。現存している元暁の『金剛三昧経論』は、『金剛三昧経』を正しく解説し、元暁の解脱実践観を研究する際に得難い貴重な資料である。したがって、本文では主として『金剛三昧経』と『金剛三昧経論』との関係を中心に、その他の関連する資料をも参照しつつ、元暁の仏学思想における解脱実践観について考察することにする。

一、『金剛三昧経』の成立

最近、漢訳仏典に対する研究が深まるにつれて、『金剛三昧経』はますます学界で重視されるようになった。歴史上、『金剛三昧経』に対する注釈は三種類ある。即ち新羅元暁の『金剛三昧経論』(三巻)、明代圓澄の撰述による『金剛三昧経注釈』(四巻)及び清代の誅震の『金剛三昧経通宗記』(十三巻)である。後の二者

はその出現が遅いだけでなく、影響もそれほど大きくない。したがって、元暁の『金剛三昧経論』は、『金剛三昧経』の研究の上で主な依拠資料として注目されるようになった。その後『金剛三昧経』の出現は元暁自身ときわめて深い関係を持っているという仮説が多く出され、『金剛三昧経』に関わる学者達の疑問や論争の焦点は、初めて『金剛三昧経』に疏をつけた元暁自身に集中するようになった。

『金剛三昧経』の経名が最初に現れたのは、梁代の僧祐の『出三藏記集・新集安公涼土異経録第三』で、『金剛三昧経』一卷と記されている。その後の諸経録にもやはり記載があるが、全部闕本となっている。中唐時期の『開元釈教録』第四卷『北涼失訳部』の中では、『金剛三昧経』二卷或いは一卷と記されている。同記録卷十二の大乗経単訳現存録には、「金剛三昧経二卷或一卷、北涼失訳拾遺編入」と記載されている。つまり、中唐に至るまでこの経はほとんど世間に知られていなかったと察せられる。そこで、『金剛三昧経』の「真偽の弁」を引き起こすまでに至ったのである。

やがて、近代になると、上述した記録を元に、学界では一般的に『金剛三昧経』はかつて失われた経と見なされるようになって、それに疑問を抱く人はほとんどいなかった。しかし、日本の著名な仏教学者宇井伯寿は菩提達摩の二入説（理入、行入）と『金剛三昧経』との関係について論及する時、二入説は『金剛三昧経』に依るものとし、次のように述べている。

恐怕達摩由此经引用了此名（二入）……
由此看来，達摩的二入四行説無疑是根拠『金剛三昧経』而來。而『金剛三昧

経』是首次為『出三藏記集』的新集安公涼土異経録第三所録。因此，道安把它視為涼土所訳之経，非北涼或西涼所訳。因此，訳所全然不明。唯道安記録出現的寧康二年（374）以前訳本而已。⁽¹⁾

宇井は、『金剛三昧経』は真経訳本で、ただ訳された時間と場所が不明であるだけだ、と考えていた。ここで注意すべきなのは、達摩の二入説は『金剛三昧経』によるという見方である。なぜならば、二入説は達摩に始まったのか、それとも『金剛三昧経』に始まったのか、この問題が「真偽の弁」において極めて重要な問題となっているからである。

二十世紀の五十年代、日本の仏教学者水野弘元は『菩提達摩の二入四行説と金剛三昧経』という一文⁽²⁾を発表し、新たな見解を提出している。水野は菩提達摩二入四行説と『金剛三昧経』の中の二入説との比較研究を通して、達摩の二入四行説は『金剛三昧経』より早いとする。その主な根拠として、『金剛三昧経』が南北朝から隋代にわたって中国仏教に出現した諸問題を網羅していることを取り上げている。例えば『金剛三昧経』の中には玄奘の唯識学に特有の用語や“江河淮海”等の中国地名も出現している。特に648年（貞観二十二年）玄奘は“末那識”等の用語を初めて取り入れ、唯識三十頌や呪文名の載った『般若心経』を漢訳している。水野はさらに、仮に元暁が疏を作った時間を彼の五十歳の年（655）と推定すれば、この経は648～655の七年の間に出現したのであろうと推断している。水野は『金剛三昧経』の作者について真正面から名をあげることはなかったが、

(1)水野弘元『菩提達摩の二入四行説と金剛三昧経』・『印度学仏教学研究紀要』六

(2)同上

元暁撰述説には真っ向から異議を唱えている。その理由として、(1) 達摩の四行説と『金剛三昧経』中の行入の解釈が異なっていること、(2) 宋の『高僧伝・元暁伝』の「龍宮得経」の龍宮は新羅を指すのではなく、山東や遼東を指す可能性が十分あること、(3) 元暁が『疏』の中で明確に『金剛三昧経』は真経であると表示したこと、以上の三点を取り上げている。水野の論文が発表された後、『金剛三昧経』の偽撰説は学界で普遍的に受け入れられるようになった。しかし、『金剛三昧経』の作者について、いろいろ説が出されたが、根拠不足の故、『金剛三昧経』と『金剛三昧経論』の関係から学界の注意力はいっせいに元暁の身上に向けられるようになったのである。

水野に次いで、韓国の金英泰、アメリカのバスウェルなどの研究は『金剛三昧経』の出現の地理的範囲をさらに新羅に絞るまでに至った。1993年、日本の著名な学者柳田聖山は『金剛三昧経研究』⁽³⁾を發表し、『金剛三昧経』は新羅で成立し、しかも元暁の撰述である、という見解を提出した。柳田は東亜細亜仏教の発展の脈絡を主な手がかりに、全面的な考察を行っている。柳田は、『金剛三昧経』の中にはすでに敦煌本『二入四行論』の内容と形式が含まれていることから、達摩二入説は『金剛三昧経』に依るもので、達摩の学説ではない、と主張している。しかも、達摩の禅宗史上の位置からみても、当時東山法門はまだ達摩を禅宗始祖とする法統を正式に確立していなかった、と指摘した。柳田は、『金剛三昧経』の出現は玄奘の唯識的な性相判別にとっては猛烈な打撃になったのではないか、と考えたのである。なるほど、その後、依『楞伽経』一派は達摩を始祖とする運動

を起こした。このような反玄奘唯識運動の中で、依『楞伽経』派は、『金剛三昧経』に依拠して現存の敦煌本『二入四行論』を整理したのである。さて、『金剛三昧論』は何時、誰の手によって作られたものであろうか？柳田は海東仏教の発展大勢、元暁の玄奘唯識に対する態度、及び宋の『高僧伝・元暁伝』を根拠に、元暁は玄奘唯識学派に圧力を加えるために、まず『金剛三昧経論』を撰述した。肝腎の『金剛三昧経』は同時代の新羅の高僧大安が『金剛三昧経論』から取り出したものであるとする。つまるところ、『金剛三昧経』の作者は元暁である、ということになる。しかし、その論証は綿密さを欠き、その結論には些か唐突さを感じざるを得ない。とはいうものの、アジアにおける仏教の展開からみて、それなりの説得力がある。柳田の研究方向は、『金剛三昧経』の成立問題にとって少なからず価値のあるヒントと資料を提供してくれたのである。

本文では、以上のような先学たちの研究成果を基に、主に宋の『高僧伝・黄龍寺元暁伝』に焦点をあて、分析してみることにする。さて、宋賛寧の『高僧伝・黄龍寺元暁伝』の中には次の一節がある。

時国王置百座仁王経大会，遍搜碩德，本州以名望举進之。諸德惡其為人，替王不納。居無何，王之夫人腦嬰痲腫，医工絶驗。王及王子臣属禱請山川靈祠，無所不至。有巫覡言曰，苟遣人往他国求藥，是疾方廖。王乃發使泛海入唐，募其医術。溟漲之中，忽見一翁由波濤躍出登舟。邀使人入海，睹宮殿嚴麗。見龍王，王名鈴海。謂使者曰：汝国夫

(3) 韓国『白蓮仏教論集』三 1994年

人は青帝第三女也。我宮中先有金剛三昧經，乃二覺圓，通示菩薩行也。今托仗夫人之病為増上縁，欲附此經出彼国流布耳。于是將三十來紙，重沓散經付授使人。復曰：此經渡海中恐懼魔事。王令持刀裂使人臚腸而内于中。用蜡紙纏藤以葉傳之，其臚如故。竜王言，可令大安聖者銓次綴縫，請元暁法師造疏講釈之。夫人疾愈無疑。假使雪山阿伽陀藥力亦不過是。竜王送出海面，遂登舟帰国。時王聞而歎喜，乃先召大安聖者排次焉。大安者，不測之人也。形服特異，恒在市廛，擊銅鉢唱言大安大安之声，故号之也。王命安，安云：但將經來，不願入王宮闕。安得經，排來成八品。皆合仏意。安曰：速將付元暁講，余人則否。暁受斯經，正在本生湘州也。謂使人曰：此經以本始二覺為宗。為我備角乘，將案幾在兩角之間，置其筆硯，始終于牛車，造疏成五卷。王請克日于黄龍寺敷演。時有薄徒窃盜新疏。以事白王，延于三日，重録成三卷，号為略疏。泊乎王臣道俗云佣法堂，暁乃宣吐有儀，解紛可則，称揚彈指，声沸于空。暁復昌言曰：昔日采百椽時虽不予會，今朝横一棟処唯我独能……疏有広略二本，俱行本土，略本流入中華，後有翻經三藏改之為論焉。

贊寧による以上の記述を詳しく分析して見ると、これは元暁と大安二人が『金剛三昧經』を世の中に流布させるために仏名に仮託して巧みに行ったあくどい悪戯であったことに気が付くだろう。

まず、王夫人が病に伏し、巫覡の勸告に従って他国に医術を募る、というのは元暁の発想であろう。元暁は世学に通じている故、医術に長けていて、常に人の病を癒している。仏教を国教とする新羅社会で、国王が巫覡の話に耳を傾けるということは想像しかねる。この段落の設定は、元暁の自分に対する（諸徳の態度）に対する皮肉とも解釈できるだろう。これは元暁の破戒事件に微妙につながる。

次に、他国に派遣された使者が途中で竜宮に招かれ、経を得て帰って来る、という設定は元暁が入唐中に雨宿りに入った墳龕で、悟道して途中に帰る、という体験を連想せざるをえない。しかも、いわゆる竜宮得経之竜宮そのものも実際にあるはずがなく、それは元暁が尊崇する龍樹の、竜宮から大乘仏典を得たという伝説から引用してきたのであろう。

大龍菩薩……即接入海，入宮殿中，開七宝藏，発七宝函。以諸方等深奥經典無量妙法授之龍樹。⁽⁴⁾

『高僧伝』の初めの部分では、元暁が「慕奘三藏慈恩之門」入唐すると言っておいて、文末に至っては、翻經三藏が元暁の疏を「論」に改めたという内容で終る。まさに、これは柳田の主張とおりの玄奘唯識に対する猛烈な攻撃と言えよう。元暁の作疏態度は、極めて慎重であることは現存の彼の著述からも察せられる。ところが、『金剛三昧經』に疏をつける時に限っては、牛車に乗って疏を作ったのか。しかも、経を講じた後、「昔日采百椽時虽不予會、今朝横一棟処唯我独能」と自慢げに言ったという。これは、元暁と『金剛三昧經』の関わりを仄めかすもの

(4)金英泰『元暁伝記と伝説研究』

である、としか思われぬ。ところで、大安という人物にははっきりしない点が少ない。其の形跡から見て、元暁に極似している。元暁は自らの正体を曝すことを恐れて大安を前に押しだしているのではないだろうか。というのは、大安は経を得てそれを八品に排列しているが、仏意に背くものはなにひとつなかったのである。つまり、元暁は大安が散乱している経の整理を行っている、と人々に信じさせたかたに違いない。ひょっとして、大安と元暁は同一の人物ではなかったか？ 以上のように、元暁が仏名を借りて、『金剛三昧経』を作るために力を尽くしたことが分かるが、その作為の痕跡は依然として浮き上がってくるのである。これは『大乘起信論疏』の中で、『起信論』が偽経であることを知りながら、“馬鳴之妙術”と称賛することと軌を一にするのである。ところで、贊寧の資料は概ね元暁に追隨する新羅の門徒によるものであろう。伝によると、元暁は本生湘州にてその経を得、しかもこの経は本始二覚を講じた経である、と使人に対して言ったといわれる。しかし、使人とはまたどういう人物であったのか。

以上、宋『高僧伝』元暁伝を中心に、元暁と『金剛三昧経』の関係について考察してみた。しかし、『金剛三昧経』が果たして元暁の撰述によるものかどうかについては、引き続き研究を深める必要を感じる。もし『金剛三昧経』が元暁によって作られたことが確実にあれば、『金剛三昧経』の出現は水野の推測より後のことと思われる。元暁の現存の著述から察せられるように、元暁は常々、読者に自己の著述の内容を参照するように注意を促している。その例に、『起信論疏』や『二障儀』などがある。しかし、他の著述の中では『金剛三昧経論』についてほとんど触れていないのである。従って、

『論』は元暁の晩年の作であろうとの推察が可能である。

二、一心之源

上述の如く、元暁と『金剛三昧経』の関係は極めて密接である。『金剛三昧経論』は、元暁が集中的に自らの解脱実践観を説いた重要な著作である。元暁の仏学思想についての研究が深まるにつれて、『金剛三昧経論』の価値はますます学界の重視をうけるようになった。長い間、学界では元暁の仏学思想の核心が『起信論疏』にあるのか。それとも『金剛三昧経』にあるのか、論争が止まなかった。実は元暁の仏学思想体系の中で、二者は不可分の有機組成部分である。『起信論疏』は、『起信論』の中の真如之特性及び其の現象との関係に重みを置いているが、『金剛三昧経』は、衆生の解脱と幻滅における実践原理の解釈に重点を置いている。仏教の根本的な使命、即ち衆生を解脱成仏に導くという点からも、『金剛三昧経』の価値の重要さは明らかである。したがって、『金剛三昧経』は元暁の仏学思想の帰着点であり、“帰一心源、饒益衆生”という大乘仏教根本理念の実現における実践教程であるといえよう。本文では『金剛三昧経』の中で提出されている幾つかの重要な実践原理と元暁の『論』について分析してみることにする。

『金剛三昧経』は、序品、無相生品、本覚利品、入實際品、真性空品、如来藏品及び総持品など八部分からなっている。元暁は『論』の中で、序品を序分の中に、二から七品までは正説分に、総持品は流通分に帰した。元暁は通常、疏を作る時、先に大意を述べ、それから、各々の品の講述に入る。元暁は、『金剛三昧経』は“帰一心源、饒益衆生”を根本的な宗旨とする

經典として取り扱っている。従って、“帰”が、つまり解脱実践の問題が、この経によって解決すべき問題になるわけである。しかし、いかに“帰”すべきか、という問題に答える前に、まず“帰”される処について、即ち一心之源について説明をしておく必要性があったので、元暁は『論』の大意分の中で、次のように述べている。

夫一心之源，離有無而独淨；三空之海，融真俗而湛然。湛然融二而不一，独淨離辺而非中。非中而離辺，故不有之法不即住無，不無之相不即住有；不一而融二，故非真之事未始末俗，非俗之理未始末真也。融二而不一，故真俗之性無所不立，染淨之相莫不備焉；離辺而非中，故有無之法無所不作，是非之義莫不周焉。而乃無破而無不破，無立而無不立，可謂無理之至理，不然之天然矣。⁽⁵⁾

元暁は、“一心之源”と“三空之海”を解脱之“帰所”として提出し、『金剛三昧経』の大意を概括しようとしたのである。つまり“一心之源”と“三空之海”の間には極めて深いつながりがあるからである。元暁は“金剛三昧”を解釈する時、

金剛三昧当知亦尔，實際為体，破穿為能，實際為体者，証理窮源故。⁽⁶⁾

と指摘している。又、

今此経中仏所入定，破一切法，皆無所得，是故名為金剛三昧。⁽⁷⁾

とも述べている。

というのは、一個人の解脱実践として、金剛

三昧は“實際為体、破穿為能”なので、“不破而無不破”といえるが、一個人の解脱、つまり回帰心源と“天然”における“三空之海”は不二之体であり、しかも皆無所得であるので、“無立而無不立”である。『金剛三昧経』の大意文の核心は依然として元暁が一貫して主張している“治真俗別体之執”して、“真俗一如”之妙を会得することである。従って、元暁は極力真俗之性の無所不立を主張しているが、真俗二者の関係は“融二而不一”である。なぜならば、一心之源の本質は非有非無なる空であるからである。であるならば、この経はいかに“心源”と解脱実践の関係を解決しようとしているのであろうか。

元暁は『論』の第二弁経宗の中で、「此経宗要、有開有合、合而言之、一味觀行為要、開而説之、十重法門為宗。」⁽⁸⁾と『経』の論理構造をまとめている。

しかも、元暁は『論』の中で経名の解釈をするに当たって、『金剛三昧経』は三つの経名を持つと述べ、金剛三昧、撰大乘経及び無量義宗などを取り上げている。この三つの経名は『金剛三昧経』の全体特徴をうまく概括している。つまり、一味觀行は金剛三昧を指し、十重法門は撰大乘経或いは無量義宗を指しているのである。『金剛三昧経』は一味觀行と十重法門及び二者の関係をもって衆生が解脱の正しい道をわかりやすく表そうとしている。

まず、一味觀行から見ることにしよう。元暁は『論』の中で次のように述べている。

于止觀門，從初信解乃至等覺立為六行，六行滿時，九識轉頭，顯無垢識為淨法界，轉余八識而成四智，五法既圓，三

(5)『韓国仏教全書』第一冊P604

(6)同上

(7)同上

(8)同上

身斯備，如是因果不離境智，境智無二唯是一味，如是一味觀行為此經宗也。⁽⁹⁾

すなわち、観行は一味をその対象とし、一味は観行の結果で、二者は因果関係にある。境智無二の時のみ、一味を体得することができる。これについて、元暁は以下のように詳しく論述している。

言観行者，観是横論通于境智，行是豎望巨其因果。果謂五法圓滿，因謂六行備足。智即本始両覚，境即真俗双泯，双泯而不滅。⁽¹⁰⁾

智とは能観智を指し、即ち修行者自身である。境とはいわゆる観境を指していて、認識すべき客体である。だとすれば、いわゆる観境となる客体は何を指しているのであろうか。元暁は「藏于衆生心中之如来藏」である、と明瞭に指摘している。

無生之行冥会無期，無相之法順成本利。利既是本利而無得，故不動實際；際既是實際而離性，故實際亦空。諸仏如来于焉而藏，一切菩薩于中随入，如是名為如来藏。⁽¹¹⁾

所観之境が如来藏体である以上、衆生は外界に求めるものはなく、ただ内にすなわち心に求めればよいのである。すなわち、

内行即無相無生，外化即本利入実，如

是二利以靈万行，同出真性，皆順真空……依此真性，万行斯備，入如来藏一味之源。⁽¹²⁾

一味之源が、一心之源であれば、内行外化というのは“帰一心源、饒蓋衆生”にほかならない。このように、主体と客体、智と境は一心の中で、“不二”を実現するのである。

次に、十重法門の内容をみてみよう。

一門：一心中一念動，順一実，修一行，入一乘，住一道，用一覚，覚一味。

二門：不住二岸，以遣二衆，不著二我，以離二辺，通達二空，不墜二乘，俱融二諦，不違二入。

三門：自帰三仏而受三戒，順三大体得三解脱，等覚三地妙覚三身，入三空聚滅三有心。

四門：受四正勤入四神足，四大縁力四儀常利，超出四禅遠離四諍，四弘地中四智流出。

五門：于五除生具五十惡故，植五根而養五力，涉五空海跋五等位，俱五淨法度五道生。

六門：具修三度永除六人。

七門：行七覚分滅七義科。

八門：八識海澄。

九門：九識流淨。

十門：始從十信乃至十地，百行備足，万法圓滿。⁽¹³⁾

以上は元暁が『金剛三昧經』の様々な法門を整理、概括したものである。元暁は、このよう

(9)同上

(10)同上

(11)同上

(12)同上

(13)同書 P 605

な十門の相互の関係は、「然此後九門、皆入一門、一門有九、不出一觀、所以開不增一、合不減十、不增不減為其宗要也。」⁽¹⁴⁾と述べている。

元曉は、衆生を引導するための実践の立場から、一味觀行と十重法門の間関係に対して、

“一觀”を用いて概括している。すなわち、

「所以大乘法相、無所不攝、無量義宗莫不入之、名不虛稱、斯之謂歟、合論一觀。」⁽¹⁵⁾

一觀、即ち一味觀行で、觀は境智に通じる。これは仏教修行実践において重要な概念の一つである。したがって、元曉は様々な解脱方法を一觀に結びつけて融合したのである。一觀を用いたのは、直接一味と相応するためであって、これはもっと確実に『金剛三昧經』の実践原理を把握するためであったのである。このような点からも、元曉の仏学思想における実践を重んじる傾向が十分に察せられる。

三、本覺と始覺

元曉は、現存している著述の中で、『金剛三昧經』は本覺と始覺の関係を解釈した經典であることを繰り返して強調している。『金剛三昧經』の覺思想を全面的な理解を得るには、まず元曉『大乘起信論疏』の覺についての論述から着手しなければならない。なぜならば、『金剛三昧經』の覺思想は『大乘起信論』及び『疏』の覺思想を基盤に展開しているからである。

『大乘起信論』では阿頼耶識の中に覺と不覺の二義を設けている。『起信論』では覺についてつぎのように解釈している。

所言覺義者、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、依此法身說名本覺。何以故、本覺義者、对始覺義說、以始覺者即同本覺。⁽¹⁶⁾

以上から分かるように、覺は如来平等法身を指している。さらに、覺は本覺と始覺の二つに分かれる。本覺は、即ち一心之源を指しているが、衆生の本覺が常に無明に妨げられている故、すべての衆生が悟って覺の境地に至ることは不可能である。覺悟するには、必ず苦しい解脱修行をしなければならない。衆生が修行を通して仏果を証得した時、衆生は本覺の状態に帰還することができる。且つ、衆生は同一本覺である故、衆生成仏の鍵は始覺にある。始覺について、『起信論』では、「始覺義者、依本覺故、而有不覺、依不覺故、說有始覺。」⁽¹⁷⁾と述べている。

始覺は本覺に依頼すると同時に不覺にも依頼する、といった言い方は、本覺と始覺、また始覺と不覺の関係を説明する前提になる。いわゆる“始覺依本覺”は、本覺が始覺の動力であることを説いている。従って、本覺は能生であって、始覺は本覺に依って生まれる。つまり、始覺は所生である。又、本覺は始覺に依って現れる故、所顯であるが、逆に始覺は能顯である。従って、始覺依本覺というのである。しかし、始覺依不覺は始覺の性質によって決定づけられる。不覺は本覺と対立する、つまり衆生が解脱を怠るのはすべて無明不覺の妨げといえよう。従って、始覺の根本的な任務は無明の障壁を排除し、衆生を本覺の心源の中へと導くことにある。無明を排除し、衆生が解脱を遂げた時、始覺は本覺の位置に戻って、始覺の任務はようやく円満に完成することになる。もし衆生が皆解

(14)同上

(15)同上

(16)同書 P 748

(17)同上

脱を遂げてしまうと、始覚はもはや存在の意味を失ってしまう。しかし、現実世界で、衆生が存在する以上、始覚が失われることはありえない。従って、“始覚依不覚”と言えるのである。

始覚、そのものの構造も非常に複雑である。『起信論』によると次のようである。

如凡夫人覚知前念起悪故，能止後念，令其不起，虽复名覚，即是不覚故。如二乗観智，初発意菩薩等。覚于念異，念無異相，以舍粗分別執著相，名相似覚。如法身菩薩等，覚于念住，念無住相，以離分別粗念相故，名随分覚。如菩薩地尽，満足方便，一念相應，覚心初起，心無初相，以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覚。是故，修多羅説若有衆生，能観無念者，則為向仏智故。⁽¹⁸⁾

始覚は本覚に趣入する過程である故、『起信論』は始覚を四つの異なる階段、即ち不覚、相似覚、随分覚、究竟覚に分けている。いわゆる始覚四位である。前三位は非究竟覚に属し、本始二覚の一致を究竟覚と呼んでいる。

元曉は『起信論疏』で、以上の始覚四位に対して、さらに能覚人、所覚相、覚利益、覚分齊など四つの次元から分析している。元曉は凡夫は能覚人だと考えていた。凡夫であっても、解脱の因果を深く信じているために、不覚に対しても基本的な認識を持つようになる。すなわち、無明煩惱の本質に対するある程度の認識を持っているのである。このような認識を基に、回心転意を始め、初歩的な修行実践に踏み切るのである。しかし、このような認識はあくまでも初

歩的で、間断的な認識であるゆえに、現状に満足してはならない。実際にはこれは、不覚位の中の始覚である。しかし、相似覚の中で、小乗の阿羅漢、辟支仏或いは大乘の菩薩などはみな能覚人である。しかも、彼らはすでに我空に対して明確な認識を持っているので、もはや貪、瞋、痴、慢、疑、見など六種類の異相には執着しなくなっていて、この六相からは遠離しているが、根絶にまでは至っていない。従って、相似覚と称されている。随分覚位の中で、法身菩薩を目標とする菩薩を能覚人という。彼らは我空の道理を分かっているばかりでなく、法空の道理をも悟得しているのである。したがって、彼らの心の中では、我痴、我見、我愛、我慢などの住相はすでに消えているのである。このような状態の中では、もはや人我を区分することはないが、生相は依然として未消失のままである。これはほとんど成仏に近い段階である。この段階に至るまでは、衆生が仏智に赴く過程、つまり低いレベルから高いレベルへと邁進する過程である。究竟覚に至ると、本始二覚は等しく、人法二空、生相有尽すると同時に、能覚人は真理の化身になるのである。

『金剛三昧經』は、まさにこのような『起信論』の覚思想の延長線上で、さらに実践の立場から始覚の本質と意義を分析したのである。元曉の『論』に現れる本覚利品によると、本覚利品は一心の生滅門を顕す、と認識されている。『起信論』の覚思想は一心二門の生滅門の中で展開されていることは周知のとおりであるが、ここで元曉は『起信論』の覚思想と『金剛三昧經』の覚思想の前後関係を明白に読者の前に表している。次に、『論』の覚思想の特徴について詳しく分析してみよう。『經』では、次のよ

(18)同書P 749

うに述べている。

仏言、諸仏如来、常以一覚、而転諸識、入唵摩羅、何以故、一切衆生本覚、常以一覚、覚諸衆生、令其衆生、皆得本覚。⁽¹⁹⁾

『論』では、また次のように述べている。

本覚、正是唵摩羅識。得本覚者、是積入義。入本覚時、覚諸八識本来寂滅、覚究竟故。……此文顯本始二覚、謂一切衆生本覚等者、是本覚義、覚諸情識寂滅無生者、是始覚義、是顯始覚即同本覚也。⁽²⁰⁾

元暁は、諸法空寂は“始覚之所覚”であり、諸識無生は“能覚之始覚”と見なしている。そして、“得本覚”は“入”である、と指摘している。これは実践の主体、実践の過程及び実践の結果に対する説明である。能覚は衆生であり、始覚は衆生の修業実践である故に、“入”によって、衆生は修行を通して得度することができる。これは、元暁が衆生解脱実践の立場から覚思想について基本的な立場を表明しているのである。『論』の中では、次のように述べている。

一覚了義者、一心本覚如来藏義。……一覚者、一切諸法、唯是一心、一切衆生同一本覚、由是義故、名为一覚。……如来所化一切衆生、莫作一心之流転故、皆説一味者、如来所説一切教法、無不令入一覚味故。

元暁は、一心本覚は衆生心に深く潜んでいる如来藏であると考えている。“一覚”を用いて如来藏を表現しているのである。“一覚”は『金剛三昧経』の理論的な突破である。というのは、一覚は始覚をその成立の前提としているからである。仮に衆生の本覚が永遠に存在するものであれば、一覚は始覚の成果を意味し、始覚が本覚に入った結果である。衆生の本覚は如来藏であっても、元暁は“入”を強調している。つまり、始覚は本覚から出発するものではなく、無明より出発し、一步一步と本覚に近づいていく、ということである。従って、元暁は一覚の意義は顯転入義にあって、転入した結果、始覚はついに本覚と同等になる、というのである。元暁は『論』で、

「今随始覚、帰返心源、帰心源時、諸識不起、識不起故、始覚圓滿」と概括しているが、ここで強調しているのは一覚である。つまり始覚の圓滿状態である。『金剛三昧経』は、『起信論』の覚思想を基に、一覚思想を提出することにより、また究竟性を顕わすに至った衆生の解脱実践を重視する一覚の意義からみても、仏教における解脱理論の大きな進歩といえよう。

四、理入と行入

『金剛三昧経』の実際品は主に、いかに趣入するか、という問題について答えている。まず、入を理入と行入二つに分けて述べている。

『経』によると、

大力菩薩、云何二入、不生于心、心本不生、云何存入。仏言、二入者、一謂理入、二謂行入。理入者、深信衆生不

(19)同書 P 630

(20)同書 P 631

異真性，不一不共，但以客塵之所医障，不去不来，凝住覚観，諦観仏性，不有不無，無己無他，凡聖不二。金剛心地，堅住不移，寂靜無為，無有分別，是名理入。⁽²¹⁾

又、『經論』では次のように述べている。

理入者，順理信，未得証行，故名理入，位在地前。行入者，証理修行，入無生行，故名行入，位在地上。理入文中，有其四句，深信以下乃至医障，是十信入。不一者，謂衆生相，不異真性，而非一故，不共者，非亦一亦異故。不去不来，凝住覚観者，是十住入。悟衆生空，不来去于人空門，静住其心，覚察仏性，是十行位入。已得法空，依法空門，諦観仏性，不有法相，不無空性故。無己無他，凡聖不二者，是明十迴向位。理入已得，自他平等空故。心如金剛，堅住不退，梵網經中名十金剛，仁王經中名十堅心，是十回向之異名也。⁽²²⁾

元曉は、理入は順理信解で、まだ修行により裏付けられていない、と考えていた。つまり、衆生は理論上の理解は得ているが、まだ実践を通して体得するまでには至っていない。行入とは、修行を通して証理する階段である。いつまでも理性認識の段階に止まるのではなく、さらにその理論を具体的な実践へと導かなければならない。しかし、元曉は鋭敏に實際品は眞真如門である、と指摘し、『金剛三昧經』の中で、理入は衆生の不異真性を深く信じると思え、こ

れを“十信入”であると位置づけている。そして、何を信じるかといえば、諸衆生相、不異真性を信じると指摘している。ここで、衆生相不異真性は実は如来藏を指しているのである。これは無相法品、本覚利品、眞性空品の中での解釈と一致している。衆生達に、すべての心に仏性があると信じさせるのは、衆生に解脱の根拠を提供することであって、解脱実践になくてはならない極めて重要な前提でもあるのである。一つの眞性の存在方式は、不去不来、不有不無、無己無他、凡聖不二、寂靜無為、無有分別である。元曉は眞性のこのような特徴に対して、実践の立場から詳細に解釈している。つまり、修行階位から出発して、十真から十住、十行位及び十回向位にわたって一々詳しく解釈している。『經』の中で、理入の意義は眞性の特徴に対する解釈、即ち究竟位を明らかにすることにある。元曉は解脱実践の衆生の立場を考慮に入れていたのである。

つぎに行入を分析してみよう。『經』によると、

行入者，心不傾倚，影無流易，于所有処，静念無求，風鼓不動，犹如大地，捐離心我。救度衆生，無生無相，不取不舍，菩薩心無出入，無出入心，入不入故，名為入。⁽²³⁾

又、『經論』によれば

是明地上証入之行。心不傾倚者，如理智心，不攀緣故，攀緣之心不生起故。影無流易者，如離之境，離三際故，流變境像不復現故。所有一切世間福樂，

(21)同書P 641

(22)同上

(23)同書P 642

乃至菩提大涅槃之果，于是一切，皆無願求，通達平等，無此彼故。故非境界風所鼓動，是明白利行入，令他行入，以証二空。離人法相故，能普遍救度一切，虽心無生，亦無境相，而不取寂滅之性，恒不舍一切衆生。以之故言不取不舍，如是二行，名為行入。……此是第二通彼所難。証理之心，遠離生滅，無始無終故，心無出入。無出入已，亦無昔日出入之心故，無出入心去昔有出入之心，入此不出入心，故言入不入，故名為入，如是前難得善通也。⁽²⁴⁾

元曉は、証入之行は最終的には平等に通達して、彼此の区別なく、境界風によって動かない、しかも、このような行は両方面の意義を持っている、と考えていた。その一つは自利行入であり、もう一つは令他行入である。つまり、不取真性之相の一方で、不捨普度衆生する、即ち“帰一心源、饒益衆生”というわけである。しかし、入の本質は無入之入である。なぜならば、衆生心は出入があるが、真心は出入がないからである。つまり、“有出入心入於不出入心”というわけである。前述した如く、元曉は入實際品は顯真如門である、と考えていたのである。

『經』によると

虛空世界，内外不測，六行之士，乃能知之……大力菩薩言，云何六行，願為説之。仏云，一者十信行，二者十住行，三者十行行，四者十向行，五者十地行，六者等覺行，如是行者，乃能之。⁽²⁵⁾

(24)同上

(25)同書P 644

亦、『論』によると

此是第三別顯階位，唯顯行位，除其果位，所以不取妙覺之地。此六行中，前四位是理入階降，後二位者，行入差別。⁽²⁶⁾

元曉は、十信行、十住行、十行行、十回向は理入の階段であって、十地行と等覺行は行入階段であると解釈している。従って、理入は行入の低級段階であって、二入の中で行入がより重要であることを強調している。しかし、実践における二入はいずれもなくはならない重要な存在である。理行の二入が無くして、虚空無相なる境界は証得しかねるのである。なぜならば、理行の二入の実践を通せずには、人法二空を悟得するどころか、能所平等無二の一心之源に到達することも不可能であるからである。

『經論』では次のように述べている。

不住二岸，以遣二衆，不著二我，以離二辺，通達二空，不墜二我，俱融二諦，不違二入。⁽²⁷⁾

ここでの二岸は此岸と彼岸、二衆は己衆と他衆、二我は人我二法、二辺は有無或いは真俗、二空は人空と我空、二諦は真諦と俗諦を指している。以上の全ての対立は、理行二入の実践を通して克服或いは超越が可能である。つまり、“不違二入”してこそ、“不住一岸、……俱融二諦”の結果になるわけである。衆生が解脱実践を通して“入不出入心”の時、理行二入は“妙契環中”するのである。

以上、元曉と『金剛三昧經』との関係、元曉

(26)同上

(27)同上P 605

『論』の中の一心之源の構造と意義及び本覚と始覚、理入と行入などの仏教実践原理について考察してみた。元暁の『論』は、『經』を基に、さらに“歸一心源、饒益衆生”の大綱を核に、主に始覚の具体的な原則と方法について探究したものである。元暁が二入における実践階位論の中で、行入を十地行と等覚行といった高い階位に位置づけたのは、つまるところ、このような元暁の実践論原則の具体的な現れなのである。

元暁の解脱実践論は『起信論』思想と『金剛三昧經』の実践原理を基に成り立っている。『金剛三昧經』と元暁の『論』は同時に世間に流布している故、『金剛三昧經』の後世に対する影響中で、元暁の『經論』思想の影響が強く見られるのは不可避である。元暁の大乗諸教派の理論を融合して、衆生解脱の実践に取り込もうとする思想傾向は、後の禅宗の発展にも極めて重要な影響をあたえた。

