

縁起と性起—華嚴教学の比較思想的究明—

井上 克人

大乘經典である『華嚴經』が漢訳されたのは、四世紀後半から五世紀前半にかけて成立した東晋の時代である。それ以前、支法領という人物が中央アジアのホータンから『華嚴經』の梵本を将来していたが、そのテキストをブツダバドラ（仏陀跋陀羅）が翻訳したものがそれである。その後『華嚴經』は、唐の則天武后の時代にシクシャーナンダ（実叉難陀）によつて再度翻訳される。これら二つの翻訳のうち、前者を旧訳もしくは晋訳と呼び、後者を新訳もしくは唐訳と称されている。

晋訳が出ると、その研究も盛んになり、とくに北部地方に伝播されると、經典の註釈が出されるようになる。『華嚴經』の思想は洛陽仏教界や、長安仏教界に次第に受け入れられるようになった。南北朝時代、慧光（五〜六世紀頃）を中心に『華嚴經』の「十地品」の研究が盛んとなり、菩提流支（五〇八年、北魏の洛陽に來た訳経僧）によつて伝えられた世親（約三二〇年〜四〇〇年頃）の著書『十地経論』が中国に伝わると、地論宗が成立し、北斉から隨にかけて活躍した淨影寺慧遠（五二三〜五九二）は、浩瀚な『大乘義章』を上梓して、南北朝時代の仏教学説の集大成を図ろうとした。この地論宗の教学を土台として開花したのが華嚴思想に他ならない。

この地論宗とともに、華嚴宗の教説の形成に多大の影響を与えたのは授論宗である。真諦三蔵（四九九〜五六九）がアサンガ（無着）の著した唯識思想の綱要書である『授大乘論』を翻訳し、中国に伝えたが、その『授大乘論』の研究に基づいて成立を見たのが授論宗である。この論書は『華嚴經』の一節である「十地經」に基づいて成立した唯識学の概要書であり、華嚴とは密接な関係にあった。初唐に玄奘（六〇〇〜六六四）によって唯識説が伝えられ、高く評価されたものの、古い真諦訳の『授大乘論』の学的価値は寸毫も減少することはなかった。華嚴宗の大成者法蔵（六四三〜七二二）は、むしろ積極的に真諦訳の『授大乘論』を尊重した。その他、真諦の訳出による『大乘起信論』（以下略称、『起信論』も中国仏教界に大きな影響を与えたことは論を俟たない。『起信論』は「衆生心」を中心として、真如と如来蔵の関係を論じ、大乘仏教の精神の概説を示した論書だが、そこに見られる如来蔵思想は、華嚴思想の形成に重大な役割を果たした。というのも、法蔵が『起信論』の註釈をし、それが『大乘起信論義記』（以下、『義記』と略記）として結実するが、この『義記』の解釈が、『起信論』理解の最も重要な権威ある書として、その後中国の仏教学界において長く尊重されてきたことは夙に知られるところである。

ところで、華嚴宗の成立は杜順（五五七〜六四〇）に始まり、智儼（六〇二〜六六八）がそれを受け、第三祖法蔵によって集大成されたと言われるが、華嚴教学の形成には、その先駆思想として地論宗の哲学があったのであり、とくに真諦の訳書『授大乘論』および『起信論』の果たした役割は極めて大きく、この二書なくしては華嚴思想の成立は不可能であったと言っても過言ではない。

さて、先述の慧遠の教学を継承したのは華嚴宗第二祖と称される智儼であった。南北朝時代の終わりごろ真諦によって伝えられた唯識説は、唐代には、玄奘が再び唯識説の經典を翻訳したが、この玄奘によって伝えられた唯識説も華嚴教学の形成に大きな影響を与えることになる。智儼の学説のなかには、新しい時代の仏教学である唯識説がたくみに取り入れ

られている。また第三祖の法蔵の学説のなかにも、批判はされてはいるが、取り込まれている。智儼は齡二十七歳の時に『華嚴経疏』を著したが、これが『搜玄記』と言われる彼の主著である。その後、雲華寺において『華嚴経』を講じ、六八年十月、六十七歳で没した。この智儼が雲華寺で『華嚴経』を講じていたのを聴講したのが当時十七歳の法蔵であった。彼は二十六歳で菩薩戒を受け、二十八歳の時に太原寺において出家。その後太原寺で『華嚴経』を講じ、実叉難陀の『華嚴経』の翻訳事業を手伝った。七〇四年には則天武后に招かれて華嚴の哲理を説き、有名な金獅子の比喻によって、六相十玄の深旨を説いたという。七二二年大薦福寺において寂した。法蔵の著書のなかで最も有名なのは、『華嚴五教章』（以下略称、『五教章』）であり、『華嚴経』の註釈としては、後の『探玄記』がある。法蔵以後になると華嚴宗は一時衰えを見せたが、八世紀に活躍した第四祖澄観が再び華嚴宗を盛んにし、さらに第五祖宗密は、『円覚経』に基づいて、華嚴哲学を解釈した。

二

さて、法蔵が華嚴学の大成者であり、その思想に大きな特質を与えたのは彼が「一乗思想」を完成させたことである。一乗とは、三乗、つまり「声聞乘」「縁覚乘」「菩薩乘」に対する言葉として用いられる。この三乗とは、人の資質や能力に応じて悟りにいたる道を示したものである。「声聞乘」とは仏陀の教説を直接耳で聞き、忠実にその教えに従って解脱することを謂い、「縁覚乘」とは仏陀に直接師事はないが、十二縁起を観することによつて悟りを開くことを謂う。しかしこの立場では、自己の解脱を得ることはできても、他の一切衆生を教化し、救済する意志や能力に欠け、自利のみで利他没有がない。つまりこの二乗は小乗の域を脱しない。それにひきかえ、「菩薩乘」は、衆生救済という利他行に燃える人々であ

り、これこそ大乘の精神に他ならない。

ところがこうした三乗の区別は互いに批判的・対立的となることは必定である。その対立を止揚するために説かれたのが一乗思想である。つまり三乗の区別は一乗によって融合すべきであるとする立場が現れたのである。一乗とは、人間の機根の差別に関わり無く、いかなる衆生も平等に悟りにいたることを説いたものである。

天台宗の智顛（五三八〜五九八）は三乗のほかに一乗を認め、三乗はいわば仮の方便の教説に過ぎず、一乗の教えこそが真実であるという立場に立って、彼の教義学を打ち立てた。この智顛の一乗思想を更に展開させ、三乗との対立を止揚して、絶対的な一乗思想を打ち出したのが法蔵であった。一乗は三乗に対立するのではなく、三乗からは全く独立しながら、しかも三乗を包摂している。ここで留意しておきたいのは、絶対的一は、相対界とは区別され、全く独立したものであって、それ自身絶対的一でありつつも、差別の世界にそれぞれ位置あらしめる、という論理である。この絶対と相対との間に開演される超越と内在の論理、これこそ、華嚴教学の根幹にある考え方である。華嚴の一乗は既存の三乗を事後的に統一するものではなく、発して三となりうる根源の一なのである。

天台が「遮三の一乗」つまり三乗を排除して一乗を唱えたのに対し、華嚴はどこまでも三乗を包摂しつつその上に一乗を主張する「直頭の一乗」の立場に立つ。まさにこうした一乗思想こそ「無尽縁起」「法界縁起」の考え方他に他ならない。法蔵はこれを「同教・別教」という言葉で説いている。

同教とは三乗に同調する側面を表し、別教とはそれとは区別する面を表す。同教は相対の一乗であり、別教は絶対の一乗である。法蔵は更に詳しく、同教一乗を二面にわけ、一乗と三乗とを高・低、深・浅の差別において捉えた見方であり、それを「分諸乗」と呼ぶ。もう一つは一乗と三乗の融合を説くものである。仮の方便である三乗は真実の一乗に帰一すべきものであり、逆に三乗の差別も絶対の一乗から演繹されなければならない。これを法蔵は「融本末」と呼ぶ。

次に別教一乗にも二つある。まず第一は、三乗の差別を完全に超越して一乗の独自の位置を顕現する立場である。ここでは三乗に対して一乗があるのではなく、絶対の、すなわち対を絶する仕方で一乗のみがあるのである。まさに絶対的一の顕現である。これを法蔵は「分相門」と呼んでいる。しかし三乗に対して真に超越しているということは、三乗をうちどどこまで包摂していなければならぬ。この立場を彼は「該摂門」と呼んでいる。このように、三乗の対立を超越しながら、しかもよく三乗を包摂せる方面を別教一乗というのである。

次に法蔵は、別教一乗の立場を踏まえながら、「五教十宗」の教相判釈を行う。この「五教判」は、すでに法蔵の三十年代の『華嚴五教章』に現われ、四十代後半から五十代にかけて撰述された主著『探玄記』に引き継がれる。いま、『探玄記』の五教判を紹介すれば、(1) 小乗教、(2) 大乘始教(定性の二乗は成仏不可とする『解深密經』の第二時教・第三時教に相当)、(3) 大乘終教(定性の二乗も無性の闡提もすべて成仏が可能と説く)、(4) 大乘頓教(「一念不生」の境位をそのまま仏と見る)、(5) 大乘円教(一位と一切位との相即、信の境位における悟りの完成を説く)の五つを謂う。小乗教とは、經典でいえば小乗仏教を代表するアピダルマ論書をそこに当てはめ、教義としては四諦・十二因縁を説く教えである。一般的にいえば世親の『俱舍論』が挙げられる。この小乗教は利他行の実践はなく、中国仏教では低く見られた。次の大乘始教は大乘仏教の初歩的段階を指し、その解説の仕方から見ると、法相宗三時の教判を意識したものと考えられる。この始教には空始教と相始教の二つがあつて、前者は竜樹の空觀や『般若經』の思想を指し、後者は無着・世親の唯識仏教や『解深密教』などの瑜伽系仏典を含む。次の大乘終教は如来藏仏教をその内容とする。經典としてはインド仏教の後期に成立を見た『勝鬘經』『如来藏經』、論書としては『大乘起信論』を含んでいる。如来藏というのは、人間の本性はもとより自体清浄なものであつて、煩惱に汚染されていても、その本性は清浄で不変なものであるという。この如来藏思想が中国仏教に伝えられたのは、南北朝末の真諦の翻訳經典に始まる。そしてこの如来藏思想を高く評価し、自らの教学に取り入れ

たのは、隋の淨影寺慧遠である。法蔵がこの慧遠の学説を受け入れるにあたって、最も重視したのは、他ならぬこの如来蔵思想であった。煩惱に満ちた生命の主体であるアーラヤ識は、自性清淨なる如来蔵に裏付けられていなければならぬとするのが、大乘終教の立場である。こうした煩惱即菩提の考え方は、華嚴の世界觀を基礎付ける大きな論理的支柱を形成する役割を果たした。以上の内、大乘始教と大乘終教を合わせて「漸教」と呼ぶ。

次に第四段階の頓教とは「頓悟」を内容とするもので、經典としては『維摩經』の「不二法門」がそれに相当する。『維摩經』の立場は「維摩の一黙」で夙に知られるが、真如は言説で以って表現できず、直觀智によってのみ把握できるというものであった。華嚴宗がこの頓教を禪宗に当てはめるようになったのは後になってからのことである。そして最高の段階に位置づけられたのが円教である。この円教とは華嚴別教を内容としており、經典としては『華嚴經』を含めている。他の四教と相違するところは、この円教は、個物がそれぞれ独立していながら、しかも互いに融和し、調和しているという「重々無尽」「一多融即」を説く点である。ここではいわば形而上学的原理から演繹的に説かれるのではなく、どこまでも具体的現実即して、個々の事事物々の円成する消息を説くのである。まさにこうした現象せる事物の「円融無礙」を説く思想こそ、華嚴哲学の真髓に他ならない。

更に十宗とは、(1) 法我俱有宗(濫子部など。法・我の實在を説く)、(2) 法有我無宗(説一切有部など。法の實在と無我を説く)、(3) 法無去來宗(大衆部など。現在せる法の實在を説く)、(4) 現通仮実宗(説仮部など。現在の法の中で、五蘊の實在と十二処十八界の非實在を区別する)、(5) 俗妄真実宗(説出世部など。世俗の法の虚妄性と出世間の法の真実性を論ずる)、(6) 諸法但名宗(一説部など。我・法すべての非実体性を説く)、(7) 一切皆空宗(大乘初教。一切法の空・不可得を説く)、(8) 真徳不空宗(終教。一切法は真如・如来蔵のはたらきに撰まるとする)、(9) 相想俱絶宗(頓教。言説を離れた真如そのものを表す)、(10) 円明具徳宗(別教一乘。究極の無礙自在の法門)である。この内、(1)から(6)までは、

法相宗の基が立てた八宗の内の第六宗までと一致しており、法蔵の十宗は、基の八宗の増補なのである。

このように、法蔵の教判の確立には法相教学の影響がきわめて大きいが、この教判で彼が示そうとしたのは、華嚴教学が最高・究極の立場であること、言い換えれば法相教学に対する華嚴教学の優越性を明確にするためであったことは論を俟たない。

三

ところで、法蔵の教判で示される華嚴教学は、畢竟どのように理解されていたのであろうか。法蔵が三十八歳ごろに執筆され、華嚴教学の綱要書と目される『華嚴五教章』（以下『五教章』と略記）の冒頭で、法蔵は智儼の思想を受けて華嚴一乗の教義が如来の海印三昧に基づくことを明らかにした上で、第一「建立一乗章」において、先述したように、一乗に同教と別教の二種あることを説示する。ただ、そこで留意しておきたいのは、華嚴の別教一乗について、次のように論じている点である。すなわち、この別教一乗には、十仏の境界である「果」としての真如そのもの世界（性海果分）と、普賢の境界である「因」としての縁起の世界（縁起因分）とがあつて、両者は水と波との関係に見るように無二であつて、互いにそのまま他方に収まる、と考えるのである（『五教章』大正四五、四七七上）。つまり『華嚴經』の世界の全体が「因果」という視座に立つて、いわば真如と縁起の関係において捉えていることが知られる。こうした了解のもとに考えれば、この時期の法蔵は、普賢菩薩の実践に象徴される「因」としての縁起の消息を開示しようといふことがわかる。

では、そうした意図の下に構築された華嚴教学特有の思想体系はどのようなものであつたのか。『五教章』の「義理分齊章」によれば、それには四種ある。①三性同異義、②縁起因門六義法、③十玄縁起無礙法、④六相円融義がそれである。

この内、②と④はそれぞれ智儼が『搜玄記』で説示する（大正三五、六六上）中「六義」と「六相」に発想を得たものであり、③は、同じく智儼の『一乘十玄門』の十玄を引き継いだものに過ぎない。ただ、ここで留意しておきたいことは、同じ十玄門といっても、『五教章』の十玄門（古十玄）と後年の『探玄記』のそれ（新十玄）とは大きく異なっている点である。前者は智儼の十玄門と軌を一にするが、後者のそれは『五教章』のものとは比べると、十門の一部の名称や、順序が大きく変わっている。詳細は後に述べるが、『探玄記』では智儼の『一乘十玄門』および『五教章』に共通して見られる第九「唯心廻転善成門」が抜け落ちていることは注目に値する。察するにそれは、この時期、法蔵は、如来蔵縁起説の立場を脱却しようとしていたと考えられるのである。その理由を述べる前に、法蔵の華嚴教学の思想的立場を象徴的に示す独自の三性説および六相・十玄の教説について論じることにした。

三性とは、インドの唯識派で説かれる遍計所執性（分別性）、依他起性（縁起）、円成実性（真如・真实性）を謂う。これはすでに真諦訳『摂大乘論』などによって中国に伝わっていたが、初唐代に入ってこれを鼓吹したのは新興の法相宗である。法蔵は前述した教判の場合と同じく、法相教学に対抗すべく、この三性説を華嚴宗の立場からそれを摂取し、華嚴教学の中心思想の一つとして確立したのである。

『五教章』によれば、三性にはそれぞれ二義がある。真如には不変と随縁、依他性には似有（仮の存在）と無性（本性が無いこと）、所執性には情有（迷妄）と理無（道理として存在しないこと）の意味がある。この内、真如の不変と依他性の無性と所執性の理無は、意味内容から考えて同一のカテゴリーであり、相違はない。言うなれば、現象を壊すことなくそのまま有らしめながら、それ自身の自己同一を保持しているということである。また、真如の随縁と依他性の似有と所執性の情有も、意味内容から見て、相違はない。つまり本性の自己同一性をどこまでも維持しながら、常に現象として顕現するということである。このように、いずれの面から見ても、三性は異ならないのである。しかしそれぞれの意味の相

違という点から見れば、本性の面における三性と現象の面における三性とはまったく同一というわけではない。真実としての本性はどこまでも迷いの世界のすべてのものを包摂しており、逆に迷いの世界はどこまでもその淵源である真実性に徹しており、両者はともに融合して少しも妨げるところがない。法蔵は主として『起信論』の真如思想に依拠しながら、一元的な縁起の世界の無礙を証明する理論へと三性説を改変させていった。

この三性説は、本性と現象の關係に焦点を合わせた、いわば縦軸を基本とした縁起思想であるが、これに対し、それは対照的に、いわば横軸を採って現象的存在界の無礙なる縁起性を明らかにするのが六相説である。

この教説は淵源を遡ると『十地經』に行き着くが、淨影寺慧遠、智儼を経て、法蔵によって完成を見た思想である。いま、『五教章』に示される「椽たのきと舎いよ」の喩えによつて要点を記せば、大略次のようになる。(1)全体として舎であることが椽相、(2)椽などの諸縁が別々であることが別相、(3)椽などの諸縁が和合して舎を作り上げることが同相、(4)とはいへ、それらがそれぞれに独自のすがたを持ち、相互に区別があることが異相、(5)それらの諸縁によつて舎が成立していることが成相、(6)それらの諸縁がそれぞれ独自のあり方を守り、根本的に不作爲であることが壞相である。法蔵はこうした六相という見方に準拠して、一乗の考え方を理解することができるかと論じているのである。

四

さて、以上述べてきた縦軸と横軸の双方を含めた思想が、「十玄門」の教説である。前述したように、『五教章』では智儼の『一乗十玄門』を踏まえたものであったが、後年の『探玄記』(一)では十門の一部が改められ、名称、順序は大きく変わっている。すなわち、(1)同時具足相應門、(2)広狭自在無礙門、(3)一多相容不同門、(4)諸法相即自在門、

(5) 隱密顯了俱成門、(6) 微細相容安立門、(7) 因陀羅網法界門、(8) 託事顯法生解門、(9) 十世隔法異成門、(10) 主伴円明具徳門の十門となる。これら十門は同一の縁起のすがたの諸断面であり、いずれも①教義、②理事、③境智、④行位、⑤因果、⑥依正、⑦体用、⑧人法、⑨逆順、⑩応感の十義を具えているとされる。法蔵はこのことを一枚の蓮華の葉を比喻として説示するのだが、要約すれば次のようになる。

(1) 同時具足相応門とは、十玄門の第一であり、時間的な関係から、存在する一切のものの円融無礙なることを説いたものである。この具体的現実が存在する個々のものは、同時に彼此相依り、相成じ、一大曼荼羅を形成している。あたかも明浄なる鏡に善悪・美醜・大小・長短の一切のものがあるがままに映発している如きすがたである。法蔵は「自在逆順、参而不雜」と言うが、存在するすべての事事物々が参加し、包摂され、一つの全体をなしているが、しかし個々のものはそれぞれ本位に住し、自らの本分を改変することなく自己同一を保っていて、一大調和の世界を現じてゆくところに華嚴の至境があると言える。

(2) 広狭自在無礙門は、法界の純雜具徳を論じたものである。『五教章』では「諸蔵純雜具徳門」と呼ばれていたものである。縁起している一切のものは、必ず純粹なものと雜多なものが具わっている。純なるものも雜なるものも両者それぞれに本文の位を保っていないながら、しかも同時一念に具足し自在であるのがこの門の立場である。純を一、雜を多とし、空間的数量的に考えれば、広狭無礙と言える。無際・無限が広、分限歴然たるのが狭、無限即有限なるところにこの門が生まれる。

(3) 一多相容不同門とは、事事物々の相互の作用面(相入)から無尽縁起を説いたものである。一は多に入り、多は一に入つて無礙自在であるとともに、しかもそのものはすべて不同であり、各々その本分を保有し、一多さらに相い妨げないことを説く。法蔵によれば、宇宙万有の一多相容不同なる所以は、縁起の実徳の然らしむるところであつて、天人の所

作ではないことを主張しているが、ここで特に注意したい点は、現象を超えた究極的絶対者なるものを想定していないことである。つまり現象を超越した実体的な一者が存在していて、それが一と多との矛盾的自己同一を成立させているのではないということである。これはどこまでも縁起の理法なのであって、一塵に一切法を摂し、一切法を一塵に入れ、互いに主となり伴となつてゆく華嚴法界なのである。

(4) 諸法相即自在門とは、本体の相即から説示される円融無礙の説明である。縁起の空有に基づいて相即の立場が開示されるのである。同体門から見れば、一即一切、一に一切法を摂するのである。一即多、多即一の立場である。

(5) 隱密顯了俱成門は、『五教章』の古十玄では「秘密隱顯俱成門」と呼ばれたもので、縁起せる諸法を隠と顯との関係から見ようとする。秘密とは深秘微密の義であり、凡夫の心を以つてしては理解できない幽玄なるものであって、仏の境界に立てば明らかにされるものである。法蔵はこの門を説明するのに、有名な「金獅子」（金で造られた獅子の像）の喩えを用いている。獅子を見ると、獅子に注目すればその素材である金は隠れており、視点を変えて素材の金に注目すれば、獅子は隠れることになる。このように一つのものには必ず表裏があり、それは隠と顯の関係にあるのである。

(6) 微細相容安立門とは、縁起の諸法の大小を壊さず、しかも一門の内において同時に具足顯現する義を表現したものである。ここで「微細」というのは、一微塵の中に一切国土を含むといったような意味があると同時に、一微塵は大にあらす小にあらすという見方の意味も含んでいる。しかも一は能く多を含み、しかもそのものがそのものを護っているもので、「相容安立」と言われるのである。『華嚴經』が説く「海印三昧」で「炳然として斉しく現ず」とあるが、あらゆるものは、おのれの分位を守りながら斉しく現ずという。

(7) 因陀羅網法界門とは、現実世界の事事物々が重々無尽に即入している消息を表現したものである。インドラ網はインドラ神の網であり、網は網の目によって、重々無尽に交錯しているように、一重の相入関係のみならず、重々の相入を

説くのである。インドラ網の網の目ごとに、宝珠をかけ、その宝珠が照らし出すところ、光明赫赫として一大光明の世界が顕現する。こうした消息は、古来、鏡灯の比喻でも説明される。多くの鏡が互いに相照らすとき、多くの鏡に映った影が重々に織り成すような世界が説かれるのである。

(8) 託事頭法生解門とは、一切の縁起せる諸法は、一即一切、一切即一、重々無尽に相即相入し、主伴円明にして不可説不可思議なることを謂う。「託事頭法」とは、現象せる事法に寄託させて、無尽なる法門を説こうとしたものである。ここで留意したいことは、まさに現象の世界に思考の焦点を定め、現象の背後に超越的に存在する本体のようなものを見ず、そうした超越的実体を排除していることである。つまり個々の事事物々の真つ只中に真理を見ようとするのである。法蔵は『華嚴金獅子章』のなかで、獅子を用いてこの門を説明する。すなわち獅子は無明を表し、全体は真性を表し、この二つが合することによって託事頭法の理解が可能であるとしている。

(9) 十世隔法異成門は、時間の側面から無礙を論じたものである。十世というのは、過去・現在・未来の三世の各々に、即ち過去の過去、過去の現在、過去の未来というように三世を配当すれば、全部で九世になり、この九世を統合する一世を考えると、合計十世となる。この十世が同時に顕現して、縁起を成じていると説くのがこの門である。この十世隔法異成門を成立させている根拠は、『華嚴經』の中の、「過去劫が未来劫に入る」とか、「未来劫が過去劫に入る」というような相即渾融の立場であり、更に「一微塵の中に普く三世一切の仏刹を現する」といったような、この具体的現実の世界に過去・現在・未来のすべてのものが、影現するという思想に基づいている。まさに時間を連続ではなく円環的に考えているのである。

(10) 主伴円明具徳門は、古十玄で説かれた「唯心廻転善成門」を廢止し、その代わりに説かれたものである。古十玄の唯心廻転善成門は、一心・如来蔵を根拠として心外無別法、心外無境なることを明らかにしたものであり、万法は如来蔵・

自性清浄心の変作に過ぎないとする考え方である。しかしこうした思想は、ややもすれば如来蔵心を実体視するものであり、本体論的・発出論的ニュアンスで理解されてしまいかねない。そこで新十玄では、主伴円明具徳門を立てたのである。現象している一切のものは、決して単独に存在しているわけではない。必ずそれに伴うものがなければならぬ。そのことを論じたのがこの門である。

以上、『探玄記』における新十玄門の一々について簡単な説明を加えたが、要するに、十玄門は、現象せるすべての事事物々がそれ自体として完全であり、自由であり、他のすべての存在を妨げあうことなく融合し、一つの有機的全体をなしていることを明らかにするものである。

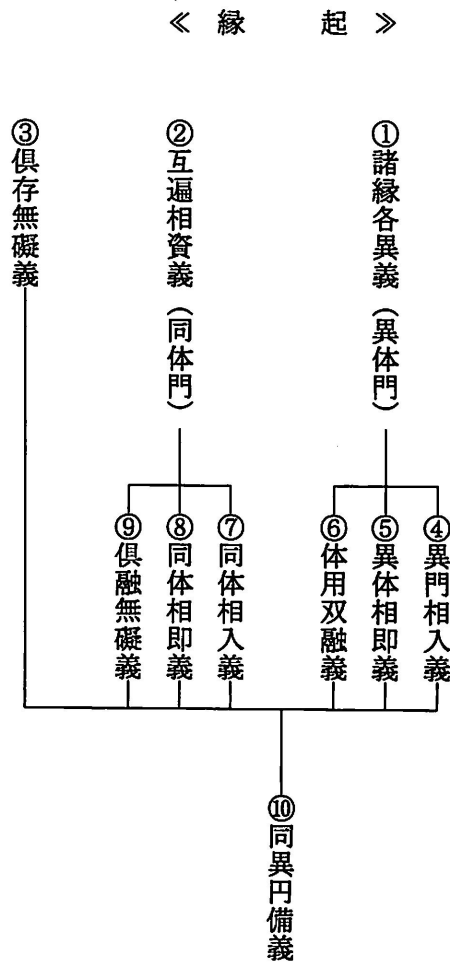
ただ、ここで特に重要なことは、ここに提示される諸法の無礙を可能にする根拠について、法蔵がどのように考えていたかということである。彼は五十三歳以後に完成したとされる主著『探玄記』では、諸法の円融・無礙に関して、それ以前、即ち法蔵四十八歳以後の著作とされる『華嚴經旨帰』とほぼ同じ十種の因縁を挙げながら、そこでは第九に数えられていた「縁起相由の故に」を最初に位置づけ、①縁起相由の故に、②法性融通の故に、③各々唯心の現するが故に、④如幻不実の故に、⑤大小定めなきが故に、⑥限りなき因の生ずるが故に、⑦果徳円極の故に、⑧勝通自在の故に、⑨三昧の大用の故に、⑩難思解脱の故に、の十項目を「無礙」の理由として挙げる。しかし実際に論じられるのは①の「縁起相由の故に」のみであり、その他は『華嚴經旨帰』に譲っている。このことは、『探玄記』執筆時期の法蔵は「縁起相由」こそ華嚴哲学の最も中心的な意義を持つものと見なしていたことが推察されるのである。また、十玄門において、『一乗十玄門』や『五教章』の第九「唯心廻転善成門」が脱落している理由を察するに、法蔵が、どちらかと言えば、どこか発生論的本体論のニュアンスの強い如来蔵縁起説の立場を完全に脱却しようとしていたことを示唆するものではないだろうか。では、「縁起相由」とは、何を意味するのであろうか。法蔵によれば、諸々の縁起の法は、必ず次の十義が具わることに

よって、はじめて縁起という事態が成立するという。その十義とは、図示すれば次のようになる。

本法（基本）

義理（分析）

一大縁起（総合）



この網格を見れば、法蔵が縁起をいかに重層的・構造的に把握していたかを理解することができよう。

さて、法蔵はこの十義を大略次のように解説している。①は諸縁がそれぞれ異なる、という意味である。縁起の世界にあつては、個々の物は互いに差異がありながらも、相互に妨げ合わないことによつて自己同一を保ち、そこに縁起が成り立つのである。②は、諸縁が互いに遍くゆきわたり、相互に助け合う、という意味である。個物が他の個物と遍く応じ合うのは、各個物のそれぞれがそれ以外の多くの個物と一つの全体をなしているからである。③は、俱に存在して互いに少

多くの鏡が照らしあうときに互いに限りなく互いの影を現出するように、重々無尽に関わりあう、ということであろう。道の法界とは何か。華嚴の法界について最初に着眼したのは初祖の杜順だが、四種法界として見事に体系付けたのは第四祖の澄観（七三八〜八三九）であった。彼は自性清浄心たるべき「一心」と、現実に存在するすべてのものとの関係を明らかにすべく、四種法界の体系を組織したのである。四種法界とは、（一）事法界、（二）理法界、（三）理事無礙法界、（四）事々無礙法界である。最初の「事法界」の事とは具体的現実が存在する一切のものを指す。個々の事物は各々自らの本然の性を守り、差別しながら存在していることをいう。次に「理法界」だが、理とは事に対する語であり、理法とか理体、理性ともいわれる。ただ、この理を現象界に対する本体界、現実界に対する理想界のように誤解されてはならない。縁起しているすべてのものは、縁起の理法によって成り立っているものであって、どこまでもそのもの固有の存在根拠を持たず、どこまでも無自性である。万法を無自性・空として把握するのが、この理法界である。これは杜順の『法界観門』の第一真空観と内容は同じである。『起信論』で言えば、「絶言真如」に相当する。つまり一切の言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れた平等の世界を表す。更に、こうした現象としての事と、理体としての真如との相即円融の関係を説明するのが第三の「理事無礙法界」の立場である。縁起している諸法を、現象的立場から見れば事法界であり、無自性・空という立場から見れば理法界なのだが、この両者はまったく別個の世界をいうのではなく、どこまでも同じものの二面性なのである。事法界と理法界とはともに融即し合っているのであり、個々の事象も空も同じ一つの事柄なのである。この理事無礙法界を五教判に当てはめると、終教、すなわち『起信論』の如来藏縁起説に相当する。しかしこの教説は、ややもすれば真如を理体化し、本体論的思考から見ようとする傾向が強いことは確かに否定できない。そして最後に「事事無礙法界」だが、ここでは世界の事事物々がそれぞれ独立しながら、互いに調和を保ち、融合している。個物が個物として自らの本位に住して、しかも個物の各々は相妨げず、自らの分限を守りつつ、同時にそれらが互いに融通していると見るの

である。この円融・融通・無礙というところに、華嚴独自の哲学がある。

では、こうした華嚴教学の深い哲理である個物の円融の関係は更にどのように理解すべきなのであろうか。

六

釈尊の一心に証悟せる法は縁起の真理であった。一心は法に随って諸業生起し寂滅するという縁起の当体である。すなわち、恒常不変の実体でも、無因にして自有なるものでもなく、本来性において空であり、他に縁って生ずる縁起せる一心である。ゆえに唯心とは縁起をその内容とする。縁起は華嚴宗において法界縁起と名づけられる。『華嚴経』に説かれる教説が「別教一乘重重無尽の縁起」であり、その根本主旨を「因果縁起理実法界」と規定したのは法蔵である。そして法蔵はインド以来仏教の根本的真理といわれた「縁によって起る」という語義である「縁起」をいまだ相対的概念であるとして、さらに相対と絶対を超えた究極的な法の有り方を「性起」と呼んだ。性起とは「真性現起」を謂い、法界縁起の根本的な表現である。

しかし誤解されてはならないのは、真性という形而上学的実体があって、そこから悟りの世界も迷いの世界も流出してくるというのではない。縁起という言葉で、真性・如来蔵よりすべてが発出するように理解しては陥穽に陥る。浄影寺慧遠は、当時において仏教百科全書ともいえるべき膨大な著書『大乘義章』のなかで、

如来蔵の中、恒沙の仏法は同一体性なり。互いに相い縁集して、一法として別して自性を守ること有ることなし。(大

正四四、四七六上)

と述べている。こうした考えは明らかに原始仏教以来の縁起の考え方に立脚したものであって、縁集せる諸法は決して自

性を保持した永遠不滅なものではなく、無自性なるものであるという。

ところで「性起」とは言うまでもなく、『六十卷華嚴經』「性起品」に基づく語である。「性起」ということに注目したのは智儼の卓見である。これが重要なタームとして彼の著作上に現われるのは晩年の執筆である『華嚴經内章門等維孔目章』（以下、『孔目章』と略記する。）だが、言葉そのものより「性起品」を『華嚴經』一部の内容上もつとも高く評価されねばならないことは、彼の二十七歳の時の著『搜玄記』に表れている。法界縁起は、彼によれば衆多なる縁起の総称だが、染淨に分ける淨、更に本有門という唯淨の縁起を説くのが「性起品」であるとする。つまり智儼は「性起品」を以って『華嚴經』中の唯淨なる顯理の法界縁起を説くものと認めていた。

もともと「性起」とは漢訳經典としての『華嚴經』の一品に与えられた訳語であり、その源流はインド仏教に遡る。つまり『宝性論』の「如来性起」の思想がそれである。こうしたインドの仏教思潮において、如来蔵思想を説く經典や論書に見られる「如来性起」の概念が、真如や法性が露現するという意味で理解され、中国仏教にそのまま移植された。淨影寺慧遠は『大乘義章』のなかで、「性」の字義について述べているが、「性」とは仏性・如来性・如来蔵性など、仏教における衆生の成仏可能性を示す語として重要な概念である。『大乘義章』「仏性義」のなかで、慧遠は「性」を解釈して四義を挙げている。種子因本義、体義、不改義、性別義である。これらは華嚴教学における「性」の意義の源流となった。とくにこの中、性起の性の解釈に重要なのは、「体義」および「不改義」である。体義とは真識心・法身・仏性であり、諸法の自体を謂う。また不改の義とは、因体不改、果体不改、因果自体不改、諸法の体実不改である。慧遠の性は真性と理解され、真性とは如来蔵性である。彼は次のように述べている。

真とは所謂、如来蔵なり。恒沙の仏法は自体縁集して不離不脱不断不意なり。此の真性縁起は生死涅槃を集成す。

真の集するところなるが故に真実ならざるなし。（大正四四、四八三上）

ここには「真性縁起」なる語が用いられているが、それはやがて智儼において法界縁起染門、摂末帰本に位置付けられていく。

智儼の法界縁起とは唯浄なる性起に他ならないが、『搜玄記』卷四下の「性起品」の「性起」の語の解釈として、「性と体なり。起とは心地に現在するのみ。」とある。智儼が性を体と見なしたのは、慧遠の性の解釈からその第二義を継承したものである。性が体であるというのは、出纏如来の果仏の体性を謂うのであり、心地とは、衆生心を指す。つまり出纏の果仏が衆生心に顕現してくることが性起であり、不起としての性起は積極的には性徳顕現の意である。従って智儼にあっては唯浄の法界縁起としての性起であり、それは直ちに実践せる衆生の身心に具体的に顕現せる用（はたらき）が性起に他ならなかった。『搜玄記』卷三下に、因縁生に二種の義があるとして「一には無自性の故に空。二つには因縁有力の故に生じて果法を得る」と述べている。智儼は第一義の無自性を「不起の起」として捉え、この見解が晩年の著作『孔目章』「性起章」において、

是れ縁起の性に由るが故に説いて起となす。起は即ち不起なり。不起とは是れ性起なり。（大正四五、五八〇下）との性起思想へと結実する。縁起している諸法は顕われながらにして本来不起の果性なのである。縁起の諸法の一々はそれ自体無自性であり、起がすなわち不起であるというのは、本来不起の果性の境位に立つて言うことである。単なる縁起している起は性起とは言われない。諸法を無自性において捉え、起にして不起であるとなすのが性起の立場である。性起と縁起は別の二つのものではなく、体は一つである。言うなれば具体的現実の「事」の方向から見るとときそれは縁起であり、「理」として見た場合には性起となる。

次に法蔵の場合はどうであろうか。彼は『探玄記』卷一六で「性起品」を註釈し、「性起」を次のように解釈する。

不改を性と名づけ、用を顕わすを起と称す。即ち如来の性起こるなり。又た真理を如と名づけ性と名づく。用を顕

すを起と名づけ来と名づく。即ち如来を性起と為すなり。(大正三五、四〇五上)

この性起について、彼は更に次の十門を立てて論ずる。(一)分相門では、慧遠の解釈を受けて「性」の三義を述べ、(二)依持門では行証理成、証円成果、理行円成の三点を論じ、(三)融摂門では性起の果が真性の用であることを述べて、慧遠の「真性縁起」の考えを継承している。(四)性徳門は、理性すなわち行性に他ならず、起とは理性の起であるとし、(五)定義門は性起の定義に四義を述べ、(六)染浄門では、性起唯浄の説を論じ、(七)因果門では、初發菩提心已去はすべて性起に摂していること、(八)通局門は性起が仏果に局(かぎ)るか否かを論じて、開覺仏性は有情にあるものの、仏性および性起は依正に通ずるとする。(九)分齊門は性起と無尽法界とについて論じ、(十)健立門では十種に分門して論じた理由を説明する。

また、性起と縁起の関係について敷衍して言えば、『華嚴経問答』卷下に、次のような論述がある。

云何が性起と修生と因果別なりや。答う、実に尔り。其れ縁修なければ性起なし、性起なければ縁修を成ぜず。然れば即ち其の終修は是れ相を離れ体に順ずるが故に性起となす。性起は即ち是れ随縁の故に縁修と為す。(大正四五、六〇九下)

つまり縁修(縁起)を真性・体の立場で見れば性起であり、性起を相の立場で見れば縁修(縁起)となる点を論究している。もう少しわかりやすく言えば、性起の「起」とは「顕現」「挙起」「発起」の意味であり、仏性の現起することを謂う。つまり如来が一切衆生のなかに絶えず現在してやまないことを意味する。性起の「起」といっても、本来具わっている仏性がようやく今にして初めて生起してくるというのではない。そういう意味では起は「不起」なのである。不起そのもの自体、そこに根本をおいて見るのが性起なのである。いわば絶対を相対との関係を度外視して、絶対のまさに對を絶するあり方に即してみた場合が「不起」としての性起に他ならない。この「不起」「不改」について、後に哲學的に詳細に論じ

てみたい。

七

ところで、大乘仏教では「人法俱空」ということが言われる。我（主体的自我）も法（客観的存在）も俱に空であるというのである。それは一切法空を如実に証するものである。言い換えれば、実体の実体性を空化する縁起観が、同時に主体の主体性が無我たることを直下に覚する般若空観と一つになり、いわば我と法とが俱に空ぜられることにおいて融即現成していると考えてよく、それがいかなる構造と動態をもっているかという問いが改めて生じてくる。

縁起の論理は、形式論理的同一律とはまったく異質である。形式論理的同一律は客観的世界の論理である。縁起の世界の論理はこうした客観化の立場の論理、即ち形式論理の同一律をまったく打ち破るような論理である。色即是空、空即是色、一即多、多即一とかいうのは、そういう論理をもつ。大乘仏教ではどうしてこのような論理が強く表現せられたのか。それは主客対立の立場を根底から破った所に立脚して思惟しているからである。まったく対象的思惟を打ち破って物も人も自己も、すべてを対象化しないで、それ自身として捉える立場に立てばこうした表現にならざるを得ない。ここにいたって初めてあらゆる存在者は、我々に対して対象もしくは客体として現れることをやめて存在それ自身として立ち現れる。我々はここに存在を存在としてあるがままに見る、即ち真如を見るのである。これは唯識説が説くところの「唯識無境」の立場である。初期の瑜伽行派の哲学における識るもの（能縁）と識られるもの（所縁）との関係について説明すれば、能縁の中にはいかなる意味の所縁も含まれず、所縁の中にはいかなる意味の能縁も含まれない。この識は、識として能縁であるがゆえに、それは何かを識るものでありながら、それによって識られる対象（境）をその内側にも、また外側に

も持たない。つまりこの識は識るものでありながら、それによって識られるものは、この識自身以外にはありえない。識が識るといふことであるならば、これによって識られるものは、この識とまったく同一である他はない。こうした識るものと識られるものとの全き自己同一ということは、いかなる意味でも対象化を許さない主体としての自己が、自分自身を寸毫も対象化することなしに識ること以外にはありえない。

我々が自分自身を知るといふ場合、いわゆる反省作用によって自己を対象化し、いわば意識面に自分を投影してそれを知るので、そこには知る我と知られる我とが二分される。しかしこの反省作用によって知られる我は、我そのものではなく、反省作用によって対象化され、観念化された自己でしかない。真の自己は今現に反省をし、対象化された自己を見ている主体そのものである。従つて今現に生き生きと機能している自己をそのまま把握しようとすれば、その主体を対象化したり反省したりするのではなく、生きて働く主体をそのままに捉える直観によるしかない。そのような反省以前、分別以前の、いわば主客未分の純粹直観が「無分別智」であり「唯識」と呼ばれるものなのである。「唯識」の「唯」とは、世親が『唯識二十論』の初めに述べているように、境を否定する意味であり、いかなる客体的境も無いことである。いかなる境も無いところ（無境）で識ることが「唯識」である。

ところが、唯識といつても、識る主体としてそれ自身が実体視されるわけではない。そういう意味では識は非識を自性としてしている。（例 真諦訳『中辺分別論』相品第一、「是故識成就非識為自性」）それは換言すれば、識がそれ自身境と成つて現境することである。自ら無となつてその境と一つになることである。識は境を対象化することなく、境そのものとして成つて境を識る。それ自身境に成りきることにおいて境を如実に識るのである。境が境に成りきつたところに識が非識を自性としていふことが如実に示されている。識が境と成ることは、境に向向する主観としてあることではなく、境に成りきり、言ふなれば境の内から境を識るものとなることである。逆に言えば、境は、主観によって対象化され、主観化される

ことを免れて、その有るがままに識られるものとなる。それは、言うなれば境が境自身を識ること、境が境自身を自覚することであり、境が如実に顕現していることだと言つてよい。要するに、いかなる対象化もなしに物を識る識は、識る識自身の他にいかなる意味の境も持たない識であり、そうした意味で、それは「唯識無境」の識である。しかしそのことは同時に「唯境無識」と同じ一つのことなのである。これは、ありのままの事事物々に直ちに自己自身を見ると、一草一木一昆虫の微に至るまで、そこに現われているその物のなかに、絶対に客体化されない自己のリアリティを見ると、いうことに他ならない。こうした唯識無境にして同時に唯境無識であるような智が「般若波羅密」であり、つまり般若智に他ならない。

「空」という言葉は一切の対象の無いことを意味している。しかしそれは同時に、その対象のないところのものが智であるということの意味している。更にこの智は、いかなる対象化も免れた物の本性に達した智に他ならず、それは実相・真如をも意味することになる。こうして「空」は「真如」や「実相」と同義となる。『般若経』にいう「色即是空、空即是色」とはこのことである。こうした般若智にとって、実相・真如は対象ではない。対象ではなくて、自己自身に他ならない。この智が真如・実相を知るの、智が自己自身を知ることなのである。そしてその智は同時に実相であるから、智が自己自身を知ることが、実相が実相自身を知ること、換言すれば、「実在の實在的自覚」ということに他ならない。かくして智が実相を知ることと、智が自己自身を知ることが、互いに引き離しえない同一事として成立する。こうした智が一切に平等な智であり、仏教でいう真の主体はこれではなければならない。これが大乘でいう「人・法二空」に他ならない。そこでは知るものと知られるものとが分かれていず、真実ありのままなる実在が如実に露現している。言うなれば個々の事事物々が空ぜられると同時に、それらはそのあるがままの姿で空け放たれるのである。「色不異空、空不異色」とはそういうことであろう。つまり「色」という諸存在を絶対無に摂取し融没させる「空」の働きが、同時に、「色」の諸存在をそ

の本来の姿のままに顕現させるのである。しかもこの同時性は、いわば主客未分の処から出る自己同一の感覚である。要するに空は単なる空無ではなく、すべての物をそれぞれの固有な有り方へと空け放つ根源的な働きなのである。一切を撰収し融没させる絶対無は、一切を開放する絶対空と同じである。撰収と開放との自己同一、これが「色即是空、空即是色」と言われる場合の「即」の意味するところでないければならない。

さて、では法蔵にあつて、こうした境涯はどのように理解されていたのであろうか。まず、彼における「唯識（＝唯心）」の意味とその教学上の位置について言及してみたい。

八

すでに論述したように、『五教章』の中に、華嚴教学独自の究極的な真理観の一つとして「十玄縁起無礙法」が説かれ、それも十門の内の第九門が「唯心廻転善成門」と名付けられていた。この十玄門の思想は、既述したように、すでに師の智儼の『一乗十玄門』を踏まえたものであるが、ただ、智儼の教説と比較してみると、唯心の解釈をめぐって、両者の相違は顕著である。智儼によれば、唯心はどこまでも実践主体に即して理解されているのに対し、法蔵の場合、唯心を智儼と同じく如来蔵と規定しながらも、更にそれを徹底させて、いわば真如そのもの、仏の側に引き寄せて解釈するのである。智儼の『一乗十玄門』においては、言うなれば人間の実存的な実践主体の心に他ならなかった唯心が、『五教章』においては、究極的絶対者の心として現成する真如そのものとしての唯心となっているのである。

こうした法蔵の唯心の理解は、後になつてどのように展開していくのだろうか。法蔵は『探玄記』において、唯心＝唯識の思想を、いわゆる「十重唯識」として解釈する。順次列挙すれば、

- ① 相見俱存唯識。相分（認識の対象相）と見分（認識主体）とによって三界の成立を説く。『成唯識論』『撰大乘論』に説く。
- ② 摂相帰見唯識。心識心所（精神作用）の起こるときは必ず前の刹那の境（認識の作り出した客体）を認識する。外境は内境に託されて認識が成立する。すなわち第八識によつて起こる相分は実有ではなく、能見の識（見分）のみで一切の境界は心心所（精神作用）の作り出した影像であるとする説。『解深密教』『二十唯識論』等が説く。
- ③ 摂数帰王唯識。心識に伴う種々の精神作用（心所・心数）は心王に依つて起こり、単独の自体はない。各々の心所は心（心王・八識心王）の変じた作用であり、すべて心王に帰するとする説。『大乘莊嚴論』に説く。
- ④ 以末帰本唯識。認識作用の根本は第八阿梨耶識にあり、七識は末である。第八識には真妄二つの義が有り、和合して集成しているのが第八識の体で一心と呼び、七識は第八本識より転変して起こるとする説。『楞伽經』で説かれる。
- ⑤ 摂相帰性唯識。④では第八識が根本であるとし、識の相をなお認めるが、その事相を絶し尽くして無為の性・本覚の理のみが唯識であるとする説。これも『楞伽經』に説く。
- ⑥ 転真成事唯識。⑤では無為の真性のみを立てるが、如来蔵の理（真性）が自性を守らず染浄の縁に随つて種々の事相（八識の心王・心所、相分・見分、種子・現行）を成立させているとする説。『楞伽經』『密嚴經』『勝鬘經』『宝性論』『起信論』に説く。
- ⑦ 理事俱融唯識。⑥は如来蔵の理が種々の事相を作り出すことを明かすが、ここでは事相は理と混融していると説く。如来蔵性（理）は随縁して諸々の事相を成ずるが、すべての事において自性（理）は不生不滅であり、事と融会しているとする説。『勝鬘經』『仁王經』『起信論』『撰大乘論』に説く。
- ⑧ 融事相入唯識。⑦は理事無礙であり、性相が混融していることを説くものであったが、この第八以降は事事無礙の唯

識を明らかにする。相入とは事と事との用はたらきが相互に連動し合っていることを謂う。また理は自性を守らず、事を生じて事のみとなり、事が融合して相互に妨げないのは理性によっているとする説。『華嚴經』に説く。

⑨ 全事相即唯識。⑧は事事無礙の「用」について相入といったが、「体」については相即という。理によって事が成ずるが事には理による以外の事はない。理そのものは無差別平等であるので、事においても一と多の別は捨遣されている。これを、事を全うして相即する唯識といい、一即多・多即一と表現される。『華嚴經』で説かれる。

⑩ 帝網無礙唯識。⑧と⑨においては、各々の一面について説示されるが、この第十では、双方重ね合わせた観点(重重)、相入相即を明らかにする。一々の法の中に互いに映現し合い、際限なく、尽きることのない有様が帝釈天の宮殿にかかる網のように重々に累現するのに喩えていう。すべて諸々の事相は皆、心識如来蔵の法であり、法性が内融であるために事相は重重無礙であるとする説。やはり『華嚴經』に説く。

以上である。①く③は大乗初教に、④く⑦は大乗終教および頓教に、⑧く⑩は円教(一乗)の別教に配される。つまりこの十重唯識の説示は、諸経論の唯識的な思想を大きく法相・唯識の立場、如来蔵説の立場、華嚴哲学の立場の三段階に分け、更にそれぞれを主に重点の置き方から区別して十に分類したものである。

さて、ここで注意したいことは、唯心もしくは唯識の語が持っていた本体論的というか、発生論的・流出論的な意味は、第六の唯識説までの段階に過ぎないということ、そして第二に、⑦の唯識説、すなわち如来蔵そのものが縁起的に自発自転して様々の事象を現前させながら、しかもその本性は生滅を絶して自己同一を保つという説明からも知られるように、先の『五教章』の唯心思想に対応していること、従って第三に、究極的な華嚴思想独自の唯識説とされる⑧以下になると、もはや本体論的な説示は影を擲めて、もっぱら現象的な存在の有り方そのものに唯識を見、語られているということである。けれど『探玄記』の十玄門から「唯心廻転善成門」が除かれた理由は、ここから窺うことができよう。

ところで、先に、我と法との関係如何ということが問題となると言った。それをこれまで識と境との関係として、唯識の立場から論じてきた。そしてそれは、両者は空において俱に融即現成するということであつた。次にこうした我と法との関係について、西洋の形而上学と対比しながら考察を加えたい。西洋哲学の特質とされる実体論とはそもそもどういうことであつたのか。

我々が世界のなかの諸存在を知るということ、物を認識するということはどういふことなのか。例えば蕃薇とか蜂をまさにそのようなものとして知るといふこと、そのことが可能であるためには、「蕃薇」とか「蜂」といふ経験的概念を通じて認識するのであり、言い換えればそうした抽象化して得られた概念を通して物を知るのである。しかしそのような抽象化された概念 (abstrahierter Begriff) があり得るためには、すでにその根底に抽象することを可能にし、それを導いている概念、つまり抽象する概念 (abstrahierender Begriff) がなければならぬ。例えば、今挙げた蕃薇にせよ、蜂にせよ、まさに他ならぬそのようなものとして纏められる前に、すでに「もの」として、すなわち実体 (Substanz) として捉えられていなければならない。十八世紀ドイツの哲学者、イマヌエル・カント (一七二四—一八〇四) はこれを我々の意識の根底に内在するア・プリオリな形式と見なすが、こうした、経験に先立ち、しかもその経験を可能ならしめる超越論的な (transzendental) 働きは、ただ単に主観的なものではないのであつて、物を見る場合、それは物を物として捉え、それをまさにそのような物として考えているわけであり、「このような思惟の形式 (Gedankenformen)」、すなわち「範疇 (Kategorien)」を通じて対象を成立せしめ、現象せしめているのである。とはいつても、主観が一方的に客観的世界を恣意的に構成しているわけではないのであつて、言うなれば範疇とは、いわゆる主観と客観との対立以前のところにあつ

て、その両者を媒介し、対象についての認識を真理たらしめる働きを持つものである。我々が自然を経験し得る所以の条件は、そのまま裏から言えば、自然が現象し得る所以の条件でなければならぬ。カントはいみじくもそれを「可能的経験一般のア・プリオリな条件は、同時に、経験の諸対象の可能性の条件である」⁽¹⁾ (Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung) という言葉で表現している。カントのいわゆる「コペルニクスの転回」は、ただ単に主観が客観的世界を構成して知ると言うだけのものではなく、彼の超越論的演繹論に於いて、超越的对象Xと超越論的自我としての統覚が一つに結合されていくことからわかるように、我々が自然を経験するということは自然が自らを現象させることであり、逆に自然が自らを現象させてくるということは、我々が自己の根底へと自覚を深めていくことに他ならない。自然をして自然たらしめているものは、深く自己をして自己たらしめているものであるのではないだろうか。

ところでここで特に留意したいのは、カントの先の引用文の中の「同時に」という言葉である。では、この自己と世界との同時生起ということをとどのように考えればよいのであろうか。

カントの云うこの同時性 (Zugleich)、つまりその時間性に着目して、存在論の視点から独自の解釈をしているのは、二〇世紀を代表する哲学者、M・ハイデガー (一八八九—一九七六) である。⁽²⁾

ハイデガーは、存在としての存在を問うことを自らの思索の課題とし、存在者ならぬ存在そのことを究明するにあたって、存在忘却の上に構築されてきた西洋形而上学をその基礎に立ち返ることを通じて、いわゆる実体性の形而上学を乗り越える道を生涯を通じて模索してきた思索家である。以下では、とくにハイデガーの思索を中心に、華嚴教学との接点を探っていくことにしたい。ただし、以下では論述の都合上、「存在」という語の代わりに、仏教でも使われる「有」という語を使用し、同じく「真理」の語も「真性」として表記することにした。

一九二七年に、西洋形而上学の歴史において画期的ともいえる主著『有と時』が公刊されるが、この時期に於けるハイデガーの思索の特質は、この著作の冒頭部分で語られているように、「いかなる有の理解にせよ、有一般の理解を可能にする地平として時を解釈すること」であつた。まさにこの点に、従来の実体論的形而上学とハイデガーの有の問いとの大きな相違がある。一言で云えば、有としての有を〈時〉として見ることである。ハイデガーの有の思索がもつ画期的な意味は、実体を中心とした見方を打ち破つたことであり、実体すなわちウーシアの内にパルーシア、つまり現前||現在を看取することによつて、実体の実体たる所以すなわち実体性を「現前||現在していること」「立ち現われてあること」、そういう意味で〈時〉から解釈したことである。したがつて彼のカント解釈も、時性の次元に向かつて探究の道を開いた唯一の人としてカントを見たのである。

ハイデガーのカント解釈で重要なことは、「実体」概念を〈時〉から解釈することによつて、それを〈時〉の内に解体し、「時性」とその「地平」との一定の様態から「実体」概念の成立を解明したことである。ギリシア以来、西洋の形而上学は、先述の如く、「実体」概念を根本とした有論であり、仏教が説く諸法無我の考えとは異なり、生成変化の根底に恒常不変の本質を見ようとする。そうした生成変化を通じてその根底にあるところの不変不動なる基体（ヒュポケイメノン）を捉えようとする考え方の代表がアリストテレス（三八四〜三二二BC）の形而上学である。そして更に形而上学は論理的に徹底化され、その極致が近世の大陸合理論の哲学者の一人であり、「神即自然」を標榜した汎神論者、スピノザ（一六三二〜一六七七）の実体論、すなわち最高の実体たる「神」を、いわゆる「自己原因 (causa sui)」として捉える神論となる。かくして西洋の形而上学は、いみじくもハイデガーが指摘したように「有||神||論的」構造をもつことになる。その

ような実体のあり方として、個別的な様態が互いに因果の關係に於いて結びついて現われ、実体と因果とは相伴う範疇となる。すなわち自己自身に於いて存在し、自己自身によって思惟せられる「自己原因」としての実体が基体となり、その上で個別的なものが互いに因果的に相対的に存在するわけである。このように西洋の形而上学は因果的に留まらず、その根底には実体の範疇がある。因果と範疇とは不可分離なるものであって、因果は実体的因果ということに他ならない。

伝統的な形而上学は、ピュシス（自然物）を有るものとして捉え、これを超えて（メタ）有を問うものであった。先述したように、有を有として、言い換えれば有るものが有るといふ、まさにその限りに於いてその有を問うことであつた。アリストテレスはそうした有るもの有を「実体（ウーシア）」と捉え、それを定義してト・ティ・エーン・エイナイであるとしたが、『形而上学』第一卷第三章 983a20 および第七卷第四章 1029b1, b13、普通これは「本質」とも訳され、直訳すれば「既に在りしものが現にあるところのもの」、「既にそれであつたところのあるもの」であり、本来この原語は、一般に物事の「そもそも何であるか」（すなわちその物事の「本質」）を表すためにその問いの形をそのまま名詞化したものであり、すなわちそれは「そもそも何であるか」と問われている当のなにかであるところの「何」に相当するものである。⁴

しかし有を有として捉えるのは如何にして可能か。それはもちろん他の何らかの仕方である事としてではなく、もっぱら有を有自らとして規定するより他ではありえない。言い換えれば有を有として把握するのは「既に在りしものが現にあるところのもの」、「既にそれであつたところのあるもの」として、つまり本来有の既にそのようなものとしてある、そういう有として把握することである。従つてそれは本来既に有りしがごとく、現にそのようであり、ひいては将来もなんら変わることもなく有るであろうところのものとして、過去・現在・未来の各時間的位相を通じて、そこに一貫して見出せるもの、つまりは有それ自体であつた。過去に有つたものが現に有り、現在有るものが未来においても有るであろうことは、過去・現在・未来を通じてもつぱら有によつて有そのものを規定することに他ならない。ト・ティ・エーン・エイナ

イは単なる有ではなく、いつも既に、そのように有り続けていることそのこと、時間的流れのなかに有りつゝ時間を超えて有りどおしで有ることそのことであり、過去・現在・未来を通じて有るものを有るものとして有らしめているところのものであり、一言でいえば有の有たるところ、その本質的なもの、本来的な有とでも言えるものであった。すべての有るものが有るものとして成立すべき本質的な或るもの、それが有るものト・テイ・エーン・エイナイと言われるのである。言うまでもなくプラトン(四二七〜三四七B C)であればそれはイデアであったが、アリストテレスにあっては有の外に、有を超越したところにその本質が想定されるのではなく、有の有たる所以をなすものが有自らについて、または有そのものにおいて考えられた。本質と有とはもとより同一ではないが、本質は有を離れた或るものではなく、有るものがまさにそのような有るところのものとして、その有をなすところのもの、それがすなわちアリストテレスの考えの中心にあった。

敷衍して言えば、アリストテレスにあって、さまざま有るものが「一つのものとの関係において」一つであるとか、同じであるとかいう場合、それを「類比的の二」(同書第五卷第六章 1016b33 および『ニコマコス倫理学』第一卷第六章 1096b27)として述べられ、こうした考えはアリストテレスの思考方法の根本的なものの一つに数えられており、中世哲学でいう *analogia entis* の源泉となったものである。さまざまに〈ある〉と語られる有るものがその有において一つである場合、その有は当然類比的に二であるということになる。しかしそれはいわゆる類的普遍者を意味するものではない。ハイデガーは『有と時』の冒頭部分で、有の普遍性について触れ、それが類と種との関係に従って概念的に分節されている有るもの全体、最上位の領域を示す、いわゆる類的普遍概念ではないことを強調し、「有は類ではない」(『形而上学』第三卷第三章 998b22) というアリストテレスの言葉を引用し、有の「普遍性」はあらゆる類的普遍性を「踏み越える (*übersteigen*)」ものであり、〈有〉は中世の存在論の呼び方によれば「超範疇 (*transcendens*)」の一つであることを指摘する。こうした超越的普遍者をアリストテレスが既に「類比的の二」として認識していたことにも言及している。⁶⁾

ところで、プラトン以来の形而上学はイデア、エイドスという言葉が示すように、精神的な眼差し、ノエイン（理性）によって本質的なものを見るというように、つねに精神もしくは理性の側から把握され、そうした意味で（主体性の形而上学）であるという。それは中世の思弁的神学者トマス・アクイナス（一二二五～一二七四）、近世合理主義の父、デカルト（一五九六～一六五〇）、カント、ドイツ観念論の大成者ヘーゲル（一七七〇～一八三二）を経て、実存主義思想の先駆者キルケゴール（一八一三～一八五五）、そして能動的ニヒリズムに基づき「権力への意志」を説いた生の哲学者ニーチェ（一八四四～一九〇〇）に至るまで首尾一貫したかたちで、主体主義的・人間中心的形而上学となる。彼によれば、それは有と有るものとの間にある（有論的区別）を忘却したところから生じる。従来の形而上学では、有るものを有らしめるのは、有るものの根拠として、イデアであったり、エイドスであったり、はたまた神であったりで、要するにそれらは、最高の有るものに過ぎず、有るものを有らしめる働きを別の有るものによって基礎付けることになってしまっており、「有る」という、いわば動詞としての働きを忘却しているのである。こうした存在忘却の上に立つて、西洋の形而上学が構築されるのであると考える。では、有るものとは区別される「有る」というそのこととはいったいどういう事態を謂うのであろうか。ハイデガーによれば、有るものが有ることにおいて、有は有るものをまさに有るものとして有らしめながら、そのように有らしめている働きである有そのものは、それ自身（有るものに非ず）という仕方では有るものから身を引くところの覆蔵性でもある。『有と時』の時期には、そうした有の働きを（時）として捉えることによって、従来の実体的形而上学から脱却しようと試みたが、この（時）は、後になって（有の真性）として捉え直され、この真性を露現性と覆蔵性との一にして一にあらざる（非一非異）根源的生起、言い換えれば、有それ自体の「エルアイクニス（Ereignis）」（詳細は後ほど論じるが、これをハイデガー研究者の間では「性起」と訳される）として捉え直される。ここで留意したいことは、このようにしてハイデガーは有るものの有を決して実体として捉えるのではなく、有るものを有らしめる根源的な

働きと見、それを時間として捉えたこと、そこが重要な点である。

十一

さて、また先のカント解釈に話を戻そう。肝要なことは次の点にある。すなわち彼のカント解釈は、実体概念と主体概念、言い換えれば物の物性と我の我性を成立させている根拠もしくはその地盤の露呈であるということである。実体の実体性、すなわち変易するものの根底に存する基底の恒常性は「今継起としての時間」の「常住と不変 (Ständigkeit und Bleiben)」として露呈された。それは例えば「時間の内に」あると言われた場合の「時間」に他ならず、その「時間」は「時間の内に」はなく、「不可変易的にして常住している」。それがそもそも実体概念を成立させている根底であり、実体の正体に他ならない。ところでまた、こうした実体の実体性、言い換えれば対象の対象性を地平として形成することに、「超越論的統覚・我思惟す」という我の我性、もしくは主体の主体性が存した。従って、実体の実体性が今述べた意味での「時間」として露呈されることと相關的に、超越論的主体の主体性は、かかる「時間」、すなわち「今継起という純粹連続」としての「時間」を対象性の地平として根源的に形成し発現せしめる「根源の時」、つまり「純粹自己触発としての時」として解釈される。紙幅の関係で詳細は控えざるを得ないが、要するに、以上のような仕方実体の実体性もしくは物の物性も、主体の主体性もしくは我の我性も、共に有の問いの形而上学的根拠とはならず、むしろその両者が成立してくる地盤として「根源の時」が露呈されたわけである。⁶⁾

さて、以上のようなハイデガールのカント解釈において生じた根本的出来事、それは一言で云えば、実体の実体性と我の我性との成立根拠を(時)として露呈したということであり、そのことによって実体性の形而上学と主体性の形而上学、

つまり西洋形而上学の全体がもはやそのままのかたちでは維持されえないことを決定的に顯示した。

ところで、冒頭で触れた仏教の立場は、実体の実体性を空として捉えることによつて実体の絶対否定を根本としており、しかも実体の実体性を空化することは同時に、我の我性の無我たることを直下に覺することに於いてのみ性起する。その性起は明らかに〈時〉であり、未だその深い構造が殆ど哲学的に解明されたことのない〈時〉である。識と境との同一性とは何なのか。空としての自己同一、すなわち摂収と開放との自己同一とはどういう事態なのか。人法俱空が同時性において成り立つとされるその同時性とは何なのか。空とは或る根源的な〈時〉の働きののではないのか。

もはやいかなる対象も持たない「唯識(唯心)」という場に於いて繰り広げられる理と事との融即関係、いわゆる真如と随縁、性起と縁起との関係を、ハイデガーの存在論(有論)と突き合せながら、そこに華嚴哲学と通底する何かを探ってみたい。ただ、その場合、安易な比較論は極力避けるべきであり、また必ずしも一致しないことは充分承知の上で、例えば「唯識(唯心)」をハイデガーのいわゆる非対象的「思惟」に、理と事との関係を、有と有るもの、真如もしくは法性をハイデガーの言うアレーティア、そして真如と随縁との動態の消息を、有(真性)の露現と覆蔵として捉えることを容認していただきたい。実体性および主体性の形而上学を乗り超えんとするハイデガーの思索の試みが、期せずして法蔵の、やはり本体論的思考を乗り超えようとする意図する思惟様式と深いところで触れ合うところがあるかもしれない。更にいえば、いわゆる如来藏縁起の思想が、決して本体論的・実体論的思想でないことが、ハイデガーの思索と突き合せて解釈することで、理解が得られるのではないかと思う。

そこです、自己同一という問題について考察してみたいが、ハイデガーの一九五四年に執筆された論文『同一性の命題』を取り上げることにする。ハイデガーはこの中で、大略次のようなことを述べている。論理的思惟の最高原則として見なされる同一性の命題(同一律)は $A \equiv A$ という等式で表わされるが、これは相異なる二者間の相等性を言い表わしたものでなく、どこまでも同じひとつのもの(*das Selbe*)について言われているのであって、いわゆる同語反復(*Tautologie*)に他ならない。ところが「AはAである。」ということは、Aがそれ自らと同じであるということに他ならず、Aがそれ自身へ引き戻されるといふ構造を含んでいる。従ってそれはただそれだけの内容空虚な同一性を謂っているわけではなく、「いかなるAもそれ自身でそれ自らと同じものである。(*Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe*)」というように、「と(*mit*)」が強調されることによって、そこにそれ自身との関係としての差異化的統一の運動が働いているのである。ところがハイデガーは更にその「AはAである。」という表現のうちに語り出されている〈ある〉に着目し、それ自らがそれ自らと同じで有る、ということのなかに、有るものがその有に於いて現われているという事態を読み取ることによって、同一性の命題を有るものの有に帰着させている。つまり同一性命題の同語反復的言表のうちに含まれている差異化的統一、自己還帰的運動は、つまるところ、有るものがそれ自らをその〈有る〉ということに於いて現前せしめているということに起因するのであって、「同一性の語りかけは有るものの有から語っている。」^(s) というわけである。それではその有と同一性との関係はどのように考えられるのであろうか。彼はそこで、「思惟と有とは同一である。」というあのパルメニデスの有名な箴言を取りあげ、それを原文通りの語順で次のように翻訳する。

Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein.

同ジモノガ、スナワチ看取(思惟)デアルトトモニ、マタ有デアアル。

彼はこう訳すことによつて、思惟と有とがともに〈同じもの〉(das Selbe)のうちに共属し合っていることを示唆している。つまり有は——思惟とともに——同じものうちに属しているということになる。だとすれば、先述の、同一性が有に起因していたことと照らし合わせてみると、ここでは事態が逆になっていることに気付かれるであろう。つまり有の方が同一性(同じもの)から規定されているのである。ハイデガーは、パルメニデスのこの〈同じもの〉を前者の同一性と区別し、Zusammengehören「相依相属性」として捉え、しかもこの語の・gehörenを強調することによつて、有と思惟という別個のものが、事後的に連結されるというよりもむしろ初めから〈同じもの〉のうちにひとつに合一されていることを指摘する。⁹⁾ところで人間の特徴である思惟を彼は人間が所有する対象定立的な思考様式としてではなく、Vernehmen(看取・受容)として理解し、有に委ねられ(überreignet)ながら有に関与し、たゞひたすら有の呼びかけに応答する(entsprechen)ところに思惟の本質を見ている。他方、有は思惟する人間を必要とし、それに語りかけるという仕方です。いつも人間に関わってくる(an·sehen)という意味で、「現前」(An·wesen)として解される。このように有と思惟とは〈同じもの〉のうちに互いに委ね合い、相互に属し合っているわけである。¹⁰⁾

それではその両者がひとつに共属し合っているところの「同じもの」とはいったい何なのか。彼はそれをエル・アイクニス(Ereignis)即ち「性起」と名付ける。¹¹⁾それは、有と思惟する人間とが相依相属し合うことになかに、人間が有に自らを委ね任し(vereignet)、有が人間に委ね与えられている(zugeeignet)といった、VereignenとZueignenによる相互のEignen(委託的固有化)から考えられていて、従つてこの「性起」こそ、有と人間(思惟)をそれぞれに委ね合わせながらひとつに合一させつと、それぞれに固有の本質(Wesen)を授け渡している当体であり、ひいてはあの同語反復に於ける同一性がそこから由来してくる境域だということになるのである。

以上が『同一性の命題』の梗概である。しかしながら、このように「同じもの」が「性起」として命名されたものの、「性起」それ自体がどのような構造と性格をもったものなのかは今のところまったく不明のままである。そこで次にこの点に就いて彼の考えを敷衍しながら先を進めてゆこう。

ハイデガーは「有るものの有」を従来の形而上学のように実体の実体性としては捉えず、むしろそれを拒否するかたちでウーシア (being) 或いはパルシーア (a being present, presence) と連関させ、有 (Sein) を「現前性」(Anwesenheit) もしくは「現在」(Gegenwart) として解することによって、そこに時的性格を読み取るとともに、ひいてはそのなかに、「不覆蔵性」、つまり有の真性の露現 (アレーテイア) が伏在していることに留意していた。しかもこのことこそ彼の思索に於いて終始変わらぬ一貫した基本的視座であったはずである。他方、思惟 (ノエイン) は「看取 (受容)」(Vernehmen) であり、有に自らを委ね任すということであってみれば、自らが有の自己「示現」してくる場を開くことによつて有をその不覆蔵性へと発現させることに他ならず、従つて思惟とはつまるところ、有るものの現前 (Anwesen) を端的に看取しつゝ、それを純粹に現前 (現在化) させる (Gegenwärtigen) ということ、要するに有るものを「現前」(Gegenwart) という様相に於いて現出させるということである。だとすれば、「有」と「思惟」とのうちにはそれぞれ「現前性」と「現前させること」、つまり「現前」という時的性格がおのずと語り出されているわけであり、敷衍して言えば、先のパルメニデスの箴言「同一ものがすなわち看取 (思惟) であるとともにまた有である。」に於ける「同じもの」(ト・アウト) は「不覆蔵性」の動きとして捉えられるとともに、「時」として理解することもできるわけである。有と思惟、それらは「時」に於いてひとつにたがひ合っている。従つて先の箴言も、「時」がすなわち思惟であるとともにまた有である。」と言ひ換えることによつてその真意が明確になってくる。かくして、「時」こそ有るものを有らしめ、思惟を思惟ならしめ、それらをひとつに融即させている当体だと言うことができよう。

さてこのようにして、有と思惟とを融即させつゝそれぞれにその固有性を授け与えている「同じもの」すなわち「性起」は、いまや「時」として看取されるにいたつた。ところがその「性起」に於いて、「現前性」たる「有」は、自らを「差異としての差異」(die Differenz als Differenz)という差異化という仕方で発現してくるのである。つまり「有」は、「有るもの」でありながら、どこまでも「有るもの」とは区別された「有」であり、「有るもの」とそれとの差異が着目された上での「有」なのである。「有るもの」は「有るもの」である以上、「有」と「有るもの」とは元来同一であるはずであり、またそうであるに違いないのだが、しかし「有」は「有るもの」の「有」として「有るもの」を有らしめ、その「有るもの」に蔵身しながら、同時に「有」それ自身は「有るもの」に非ず」という仕方で「有るもの」から脱け去り、自己自身を透明化してしまうのである。

「有るもの」の「有」というのは要するに「有るもので有る」と言われる場合のその「有」に他ならない。しかるにその「有」というのは他動詞的 (transitiv) であつて、「有るもの」を有らしめていると解すべきである。だとすれば、「有」は「有るもの」を「有るもの」たらしめるべく出立し、「有るもの」へと移行 (Übergang) してゆくのだと考えられよう。しかし、だからと言って、「有」は元々あつた場所を離れ去つて、それとはまったく独立した別の「有るもの」へと移つていくというように表象されてはならない。「有」がまだ移行して来ない前に、その移行先である「有るもの」がすでに有るということは考えられない。「有るもの」は「有」に有らしめられてこそ「有るもの」であり得るからである。「有るもので有る」という単純な事柄のなかで開演される「有」の動きに眼を懲らして見ると、「有」はその隠れた状態から覆おほいを取り払いつゝ「有るところのもの」へと自らを展開させて「転移 (Überkommnis)」を完遂させるが、他方、「有ると

この有るもの」に着眼すれば、それは「有」のそうした転移によつて初めておのずから立ち現われて来たもの、覆いを破つて開き現われてきたもの、すなわち「有るもの」となる。この「と」なる「(ankommen)」、つまり「来現(Ankunft)」とは、「有」そのものが、「有るもの」たる「不覆蔵態」のなかに自己を蔵身せむ(Sich bergen in Unverborgenheit)であり、従つて「隠し保たれ」と現存すること(geborgen anwähren)、「一言びひえは「有るもの」は有る」とに他ならぬ。⁽²³⁾ この「と」は、「有」は「露現(Offenbarwerden) 転移(die entbergende Überkommnis)」と「有」が自らをそのなかに隠し保っているところの不覆蔵的来着態として、「有」と「有るもの」とが互いに相即し、非一非異(auseinander-zueinander)の關係を保ちながら、そこはひとつの「間(das Zwischen)」を形成する。それは差異が差異として開演される活動空間であり、そうした場面の上で「有」と「有るもの」の差異運動は、「有るところの有るもの」である」といふ同じ、ひとつの事態に収束する。従つてそれは「差異化的自己同一(Unterschied)」と「露現(Offenbarwerden) 転移(die entbergende Überkommnis)」と稱する「と」が「と」である。⁽²⁴⁾

かくして、「有」とは自らを「差異」として現成させるのだが、それとひとつに思惟はそうした差異を差異として直視し、「有」を差異として差異現成させているのであつてみれば、有と思惟をひとつに取り纏めてあるあの「同じもの」(性起)は、今度は「差異」としてその姿を露呈してきたことになる。つまり「差異現成」こそが有を有たらしめ、思惟を思惟ならしめるところの当体だということになる。いまや「性起」は「時」であるとともに「差異」の現成であつたことが掘り起こされて来たのである。「性起」と「時」と「差異」——これらはどのように結びついているのであろうか。とりわけ問題となるのは「有(差異)」と「時」の「と」である。それを掘り下げてゆくことによつて、「性起」はより一層深められたかたちでの根源的な「差異」として究明されるかも知れない。以下ではこの問題に取り組むべく、とくにハイデガーが

一九六二年一月三十一日にフライブルク大学で行われた講演『時と有』（一九六二年）に依拠しながら論述を進めてゆくことにしたい。彼はここで〈時〉の四次元ということを語る。その論究は、華嚴教学における「十世隔法異成門」の時間論と類似した思索を展開していることは注目に値する。

十四

「有」はそれ自身「現前」もしくは「現前性」を意味するが、「現前」或いは「現前性」が「現在」だと言われる場合、その「現在(Gegenwart)」という語が示している事柄は、決して過去や未来と区別された、いわゆる「今(Jetzt)」と同義に解されてはならないのであって、それはむしろ「臨在」、「来臨」といった意味を含み、要するに〈立ち現われ〉ということなのである。ハイデガーによれば、「現前(An-wesen)」という語に含まれる「現(Wesen)」とは「存続(Währen)」、更に正確に言えば「留在にして滞留(das Weilen und Verweilen)」⁽¹⁵⁾なのであって、しかも前綴の An-とは人間への関わりを言い表わしていることから、要するに「現在」すなわち「現前性」は、「絶えず人間に関わり、人間に到達し、人間に届けられる滞留 (das stete, den Menschen angehende, ihm erreichende, ihm gereichte Verweilen)」⁽¹⁶⁾という意味を持つのである。ところで考えてみれば、人間は必ずしも現前しているものにばかり係り合っているわけではなく、現前していないもの、「不現前(Abwesen)」にも関与しているのが実状である。例えば我々の過去と未来がそうであろう。ともに現在ではないとはいえ、両者は絶えず何等かのかたちで現在にまで浸透してきており、現在の我々の有り方を決定づけていると言ってもよい。言い換えれば、過去は〈もはやない〉⁽¹⁷⁾というかたちをとり、「既在(das Gewesen)」⁽¹⁸⁾としていつも我々に「現前して」きているのであり、未来も〈未だない〉⁽¹⁹⁾という仕方*で*我々に到来してくる(auf-uns-zukommen)。し

たがって未来は「将来(die Zukunft)」として「現前して」きているのである。このように見てくると、「既在」にも「将来」にも共に「現前」が伏在し、我々に届けられているということが明らかになる。つまり「不現前(Abwesen)」も「現前(Anwesen)」の二つの状態であるというのである。だとすれば、「現前」は先程の「現在(Gegenwart)」という語と必ずしも符合するとは言えず、「現在」も「現前」の二つの状態に過ぎないということになる。こうした「不現前」をも自らのうちに含んだ広い意味での「現前」にハイデガーは「送遣(die Reichen)」¹⁷ という名称を与えている。要するに、現在、既在、将来のいずれのうちにも「現前」という「送遣」があるということである。ところが彼はこの「送遣」という働きを、人間に送り届けられるということに関わりなく、現前それ自体に於ける働きと見なすことによつて、ほゞ次のようなことを述べている。すなわち、将来は既在へと自らを送り届けると同時に既在を既在として引き出し、既在はそのように将来から呼び起こされることによつて将来へと自らを空け渡すのである。そして将来と既在とのこうした相互連関作用が、現在へと送り届けられると同時に現在を現在として出現させるのである。¹⁸ つまり、将来、既在、現在の三時相はそれぞれ別個に独立して並列的に連続しているのではなく、どこまでも同時的な脱自的統一というかたちをとつて、相互に自らを届け合いながら呼応し、互いに誘引し合つて、三時相それぞれの固有性を発動させ合っている、とても言えようか。このような三時相の相互の「手渡し合い(Zuspiel)」こそが本来的な「時」のその自体相に於いて目撃された根源的な働きなのであつて、そう見てくれば、「本来的な時は四次元的である。」¹⁹ ということにならう。とは言つても届け合い、手渡し合うという働きは、三つの時間的位相に後から追加された第四番目の位相ということではなく、むしろ将来、既在、現在をそれぞれ「間近に」つなぎ留める(an-fangend)元初の、第一の働きである。それは三時相をそれぞれ相隔つてながら同時にそれらを近づける「近き(die Nähe)」である。すなわちこの「近き」の近づける働きは、既在を、もはや現在にはなり得ない次元としてその到来を「拒絶する(verweigern)」という仕方でも「既在」として開け放つて置き、

同様にして将来をも、それが現在になつてしまふことを「留保する (Vorenthalten)」といふ仕方でも、(将来)として開け放つて置くのである。したがつて、近づける「近き」は「拒絶 (Verweigerung)」と「留保 (Vorenthalt)」という性格を内蔵しているのである。⁽²⁰⁾そして三時相をこのように相互に隔て保ちつゝ近づけるといふ「時」の元初的次元の働きから「時-空 (Zeit-Raum)」といふ「開け (das Offene)」が開かれてくる。それはいわゆる「空間」を初めて「空間」として空け開くといふの空間以前 (vor-räumlich) の領域である。したがつて「近き」は、近づいた時空の開けを授け与えるとともに、⁽²¹⁾ 現在と将来をそれぞれ拒絶し留保しているといふから、「露開しつゝ覆蔵する送遣 (das lichternd-verbergende Reichen)」とも称されてゐる。

先に有と思惟との「相依相属性」として捉えられていた「性起」の究極的な正体は、つまるところ今述べたような〈時〉と〈有〉とをひとつに性起せしめている根源的な働きに他ならなかつたのである。いまや思惟はこの「性起」のうちへと吸収され、そこに転入してゆく (einkehren) ことによつて、いわば「性起」そのものに成り切り、たゞひたすら「同じものから同じものへ向けて同じものへ (vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe)」と言ふ述べ、「ソレをソレからソレへ (Es aus ihm her auf Es zu)」と言ふ詮わす如き思惟にまで極まるのであり、他方、有はこの「性起」のうちに融け入り、握め取られて消滅してしまふのであつて、結局は有も思惟も共に、この「性起」のうちに融没するのである。しかもその「性起」が〈時〉と〈有〉を性起せしめているのであり、かくして「時と有は性起のうちで性起する (Zeit und Sein ereignet im Ereignis)」のである。⁽²²⁾

では、その「性起」そのものを我々などのように考えればよいのか。言説を絶するソレに就いて語ることが我々にまだ残されているのであろうか。たゞ言えることは、すでに指摘しておいたように、「送遣」には「有」という「賜物」を与えながらそれ自身はそこから身を引き、それ自体のもとに留まるといふ性格 (Ansiehalten) が、そして更に「時」を与え

る働きには「拒絶しつゝ留保する」という側面が、つまり一言でいえば、ともに「脱去(Entzug)」が伏在していたというところ、更にそこから推察されることなのだが、このような脱去性格をもった贈与の働きがそれ自身「性起」に基づいているのであってみれば、「脱去」はつまるところ「性起」そのものに由来し、「性起」そのものに固有なる性格として見なされてくるのではないか、ということである。「性起」は時と有をひとつに性起せしめながら、とめどなく湧き起るその不断の露現から脱け去り、自らを覆蔵することによって「性起」の自体相に立ち帰るのである。つまり「性起」は自ら脱け去ることによってそれ自身を捨て去り、空無に帰してしまうのではなく、却って脱け去ること「性起」は「性起」の本分たるその間断なき湧出を全うし続けているのである。「性起」のこうした脱け去りをハイデガーは「脱性起(Entleerung)」と命名するのだが、このことはこんなふうを考えることは出来ないだろうか。つまり「性起」という「同じもの」が、じつは「自己との非同一性」を本質的にそなえていて、いわば自己との非同一に於ける自己産出なのであって、それは「同じもの」の「同じもの」への関係としてすでにそこに差異化作用が介在しており、逆に言えば、むしろそうした差異が差異を差異化する「脱性起」の無限の繰り返しが「性起」という「同じもの」を「同じもの」として産出するのだと言うことである。

ここで、唐突ながら、智儼が「性起」について語った言葉を思い起こしてみよう。智儼は第一義の「無自性空」を「不起の起」と捉え、『孔目章』「性起品」において「起は即ち不起なり。不起とは是れ性起なり」(大正四五、五八〇下)という見解を示していた。また法蔵は『探玄記』巻一六で性起について触れ、「不改を性と名づけ、用を顕すを起と称す」(大正三五、四〇五上)という理解を示していた。智儼や法蔵が「性起」を「不起」なり「不改」として捉えたということ、少なくとも真如の理体をそのように否定表現で言い詮わしたことの真意、つまり彼らが共に真如の根源的事態の中に看取していたその消息は、ハイデガーの思索によって掘り起こされてきた「脱性起」と通じるところがあるのではないだ

ろうか。少なくとも性起における起と不起との消息は、ハイデガーの思索を通して、具に見えてくるのではないだろうか。つまりここで強調しておきたいのは、従来仏教学者の間で、真如・法性の理体を実体論的・本体論的に誤解し、それを批判しようとする傾向に対して、そうした誤解を解く糸口が、ハイデガーの思索と突き合わせることで明確に示されるのではないかと思うのである。

十五

ハイデガーによれば、「性起」は有るのでもなければ与えらるるのでもなく、たゞ「性起、性起ス。(Das Ereignis ereignet.)」⁽²⁾と言ひ詮わすより他に表現のしようのない根源的な働きなのだが、こうした最高の同語反復の意味するところは、いわば実体的な〈同じもの〉が反復するというところにあるのではなく、むしろ脱去ニントークによる差異の反復が〈同じもの〉を〈同じもの〉として与えているということの方が真相に近いであろう。つまり脱性起が脱性起することの無限の繰り返しが取りも直さず「性起、性起ス。」ということなのである。言い方を換えれば、反復はこのように〈同じもの〉を与えるのだが、それはあくまでも〈脱け去り〉ニントークというかたちに於いて実現されるのである。しかしこの差異の反復運動は、言うなれば、いつもソコからソコへの垂直的な動きであり、同時的な反復であるといふことははっきりと銘記しておかなければならない。先に、「性起」そのものが「時」に他ならないことが看取されていたが、その「性起」がいまやこうした〈性起||脱性起〉の差異現成としてその真の姿を露呈してきたのであってみれば、「性起、性起ス。」という脱性起の同時的_ニ反復運動こそ根源的な〈時〉の働きとして見なされてこなければならぬのではないだろうか。もしそうだとすると、「性起、性起ス。」というソコからソコへの同時的_ニ反復は、いつも〈現在〉という場を離れることはなく、つねに現在から現在へと

いうことであり、「現在が現在になる」「間断なき自己湧出の動勢だということになるであろう。それをいまかりに「現在化」と名付けて置きたいと思う。「性起」のこの「現在化」の働きは、先程言及した将来、既在、現在の脱自的統一としての相互の届け合いへと具現化されるその当体に他ならない。

さて、ここにまた新たに次のような問いが我々の思索の前に立ちはだかってくる。すなわちそれは、性起が絶えずソコから性起し、脱性起が絶えずソコへ向かつて脱け去ってゆくところの〈ソコ〉とはいったい何処なのか、性起を性起させながら脱性起は何処へ向かつて脱け去ってゆくのか、という問がそれである。

ハイデガーはそれに就いて次のような示唆を与えてくれている。「この同じもの(性起)はア・レーティア(不覆蔵性)という名称のうちに秘め隠された太古のものである。」(括弧内引用者)と。更にまた一層適切に、「この脱性起という言葉のうちに初期ギリシアのレーテーが、覆蔵という意味に於いて性起に即して取り入れられている。」と。単刀直入に言おう。つまりこの「覆蔵それ自身の次元 (die Dimension der Verbergung selbst)」こそ、〈性起||脱性起〉がソコからソコへと湧出しつつ回帰するその同じ場処なのだということである。

この境域を、例えば『真性の本質について』——これは一九三〇年頃から公開講演のかたちで思索されはじめ、一九四〇年に明確なかたちとして纏まり、一九四三年に刊行された。——のなかでハイデガーはこう述べていた。すなわち、真性(ア・レーティア)が字義通り「不覆蔵性(Un-verborgenheit)」ないしは「露現性(Entborgenheit)」であるとするとするならば、「覆蔵性(Verborgenheit)」とは真性が真性として露現してゆく以前の、「非露現性(Un-entborgenheit)」であり、従って真性の本質(Wesen)がそこから由来してくる「非真性(Un-wahrheit)」、 「非本質(Un-wesen)」である、と。敷衍して言えば、真性とは要するに、そうした「非真性」としての「覆蔵性」をうち破って露われ出てくるわけであり、従ってそれは「非非真性」という動勢をもつことになる。とこつて真性の本質(Wesen)に固有なこの「非本質」「非現

前] (Un-wesen)]は、「不—覆蔵性 (Un-verborgenheit) 」としての真性よりも「先に現れている (vor-wesen) 」覆蔵態であり、つまり「露現」に先立って絶えず非現前している (un-wesen) 真性の元初的な「非—本質」であって、この「非 (Un-) 」は、「有の真性の未だなお経験されざる境域 (der noch nicht erfahrene Bereich der Wahrheit des Seins) 」のうちへと暗示しているのである。そして彼はこの「非—」の指し示す境域を「玄 (Geheimnis) 」と名付けている。⁽⁸⁾ 言うなれば、これが智儼の『搜玄記』、法蔵の『探玄記』の「玄」と深く通じ合うのではないだろうか。

以上のことから推察されるように、「脱性起」は「玄」としての「覆蔵性」へ向かって脱け去り帰入してゆくのだが、そのこととひとつに「性起」は絶えずその不可視の中心から尽きることなく湧き返ってくるのであって、「性起」とは要するに、このような「脱性起」の求心的遡源動向の間断なき繰り返しのことであり、「性起、性起ス。」という最高の同語反復の裏には、このような覆蔵態を地盤としてソコからソコへの絶えざる〈差異現成の反復〉が滞ることなく開展されているわけである。

さて、以上ハイデガーの思索を繙説してきたが、次に彼の特異な思索を換骨奪胎させて、再び中国仏教、特に如来蔵縁起の思想に立ち返り、その思惟の特質を哲学的に捉え直してみたい。

十六

中国仏教における如来蔵思想の展開上、最大の影響力をもったのが『大乘起信論』であった。これは、著者として「馬鳴菩薩造」となっており、周知の如く、漢訳だけが二本現存している。第一訳は真諦三蔵が梁の太清四年 (五五〇) に一卷本として訳出したもの、第二訳は実叉難陀が則天武后の時代、六九五—七〇〇年間に二巻本として訳出したものである。

サンスクリット原典もチベット訳も現存せず、インド仏教に於ける引用例も見当たらない。そうしたことから「支那撰述説」が主張されたが、いまだに決着を見ていない。『起信論』は真諦の訳出として地論、撰論の徒によって喧伝され、法蔵を通して華嚴教学の確立に大きな役割を果たすとともに、一乗思想の理論的支柱ともなった。この『起信論』の基本的立場は衆生心に着目しつつ、それを自性清浄なる真如の側面と、客塵煩惱に染汚された随染の側面との二側面から捉え、それらの非一非異なる消息を開明し、信を起して真如に目覚める方途を示すことにあつた。その中でいわゆる「本覚」「始覚」の語が使われる。すなわち、心の本体は真如、本覚でありつつも、現実には三細六鹿さんさいろくせの煩惱によって汚染され、不覚の状態にある。ところがその不覚の中に不覚自身を撥無する覚の活動はたらきが自覚され、そこに菩提心が生じてくる。このはたらきが「始覚」に他ならない。敷衍して言えは、この不覚から覚に至る轉換の原動力は真如そのものの「熏習くんじゅう」にあり、真如本覚の内発性に由来している、とするのが『起信論』の立場であつた。

「本覚」という語は、『起信論』正宗分第三段解積分の第一章、「顕示正義第二節心生滅門」で詳しく論じられる。少し長いが引用しておく。

心生滅者、依如来滅一故有生滅心。所謂、不生不滅與生滅一和合、非一非異、名爲阿黎耶識。此識有二種義一、能攝一切法一、生一切法一。云何爲一。一者覺義、二者不覺義。

所レ言覺義者、謂心體離念。離念相者、等虛空界、無所レ徧、法界一相、即是如來平等法身。依此法身一説名二本覺。何以故。本覺義者對始覺義一説、以三始覺者即同二本覺。始覺義者、依二本覺一故而有二不覺一、依二不覺一故説レ有二始覺一。又、以レ覺心原一故名究竟覺。不レ覺心原一故非二究竟覺一。此義云何。

如凡夫人一覺二知前念起惡一故、能止二後念一令二其不レ起、雖二復名レ覺、即是不覺故。如二乘觀智、初發意菩薩等一覺二於念異一、念無二異相一。以レ捨二麤分別執著相一故、名二相似覺一。如二法身菩薩等一。覺二於念住一、念無二住相一、

以_レ離_二分別_一塵念相_一故、名_二隨分覺_一。如_二菩薩地盡_一滿_二足方便_一、一念相應、覺_二心初起_一、心無_二初相_一。以_レ遠_二離微細念_一故、得_レ見_二心性_一、心即常住、名_二究竟覺_一。是故、修多羅說下、若有_二衆生_一能觀_二無念_一者、則爲_レ向_二佛智_一故。又、心起者無_レ有_二初相可_レ知、而言_レ知_二初相_一者、即謂_二無念_一。是故、一切衆生不_二名爲_レ覺、以_三從_レ本來念念相續、未_二會離_レ念故、說_二無始無明_一。若得_二無念_一者、則知_二心相生住異滅_一、以_二無念等_一故。⁽³¹⁾

要約すると次のようになる。

心の本性すなわち心真如は、それ自体心の生滅変化（時間）を超越し、不生不滅（無時間的、先時間的）でありながら、それが現実には煩惱に覆われて凡夫の心として生滅去来している。このように煩惱に覆われた真如が「如来蔵」と呼ばれるのである。従つて如来蔵とはそれ自体真如でありながらも、無明によつてそのままのかたちでは現われていない「在纏位^{さいでんい}の真如」である。「不生不滅不生滅下和合シテ一ニモ非ズ異ニモ非ズ」とはこうした消息を謂う。ただし不生不滅（真如）と生滅（煩惱）という二者があつて、それらが一つに和合するのではない。煩惱に覆われながらも煩惱に染まることなく、自性清浄なる心性が如来蔵なのである。不生不滅が不生不滅でありつつそのまま生滅なのである。水波の比喻で言えば、水はどこまでも水であることを止めずにさまざまな波となつて波立っているのであり、逆に言えば波がいかように波立つていようと水の水としての在り様（湿）は何等変わることがないのと同様である。要するに真如はいわば動静を絶する絶対静（水そのもの）であるのに対し、如来蔵はどこまでも動に対する静（波立つ水）であつて、動を予想した静であるがゆえに、如来蔵の不生不滅は生滅と和合して非一非異となるのであり、これが「阿黎耶識」とも呼ばれ、「真妄和合識」とも称されるのである。この阿黎耶識は、貪欲や怒り、嫉妬、慢心などの煩惱に穢されている凡夫の生存の根底として、我々のあらゆる經驗を内に摂め取り（能攝一切法）、そこから經驗の一切が生じてもくるのである（生一切法）。これが阿黎耶識の「蔵」の意味である。

同時に、この阿黎耶識には「覚」と「不覚」の二義があるという。覚とは「心體離念」なることを謂い、自性清淨なる般若智のことである。この離念の相たるや虚空界に等しく、無所不遍にして法界一相、如来平等法身なる心真如である。この心真如なる覚が「本覚」と称せられるのは、「始覚」(目覚め)という事実があるからである。煩惱に覆われた凡夫が仏道に精進し、修行実践をする過程で、本ヨリ已來……心縁ノ相ヲ離レタル一心・真如に今漸よくにして目覚める(漸悟)ということがあるからである。ということは、裏を返せば、始覚があれば当然不覚という事実もあるわけで、この不覚が始覚を経て本覚に帰入合体するのである。従つて本覚とは、心真如(法身)が本体論的視座から見られるのに対し、現象的側面から見られた場合に名付けられたものと解せられよう。言い換えれば、真妄和合識(阿黎耶識)に於ける一心、無明の相を離れざる覚性、すなわち如来藏ということになる。

ところでこの本覚には「随染本覚」と「性淨本覚」の二種がある。長いので以下引用は控えるが、前者は、本来不生不滅にして自性清淨なる本覚をば生滅妄染の法に随動するものとして見る場合を謂い、別言すれば、無明煩惱との關係に於いて力を發動する本覚の根源的働きを表わす。それに対して、後者は、生滅去來の相を絶する本覚の體を表わす。更に随染本覚には二種の相があり、一つは「智淨相」、もう一つは「不思議業相」である。智淨相は、煩惱に染汚せられている本覚が、煩惱を離脱し、本来清淨なる本覚に還歸する相のことである。これを法藏の『義記』では「本覺隨染還淨之相」と釈している。すなわち、「法力熏習二依り、如実ニ修行シテ、方便ヲ満足スルガ故ニ、和合識ノ相ヲ破シ、相統心ノ相ヲ滅シ、法身ヲ顯現シテ智ガ淳淨トナル」のである。次に不思議業相とは、逆に本覚から煩惱に働きかける場合であり、本覚本然の性功德が発現する相を謂う。この性力功德は不斷に衆生の機根に応じて利益を得しめ、利他の救済活動をするのである。

さて次は覚それ自体を表す「性淨本覚」であるが、これは四種の明鏡に喩えられる。「如実空鏡」「因熏習鏡」「法出離鏡」

「縁熏習鏡」である。

第一の如実空鏡とは、覚真如にはもともと煩惱がないこと、煩惱が本来空であることを謂う。本覚は在纏位の煩惱の中にあつても、煩惱がまつたくの空で、煩惱に染汚されることはなく、清浄なる明鏡の如き智慧を意味する。そこでは最早「一切ノ心ト境界トノ相ヲ遠離シ、法ノ現スベキ無キ」を謂う。

第二は因熏習鏡であるが、因とは覚真如が諸々の因となつて縁起の世界の諸法を現出することであり、熏習とは覚真如が内より内熏として衆生に働きかけ、衆生として始覚の智を成就させることを意味する。つまり覚は本覚として煩惱の中にありながらも、それに染まることなく、無量の性功德を具えていることを示している。このように本覚は一切諸法を顕現しつつも自ら顕現した話法によつて汚されることはないのは、あたかも清浄な鏡が穢されたものを映し出しながら鏡それ自体は自ら映し出したものによつて汚されることのないのと同様である。こうした自性清浄なる覚真如が内より衆生に熏習して、菩提心を起こさしめるわけである。

第三の「法出離鏡」とは無明煩惱から離脱した覚そのものを鏡に喩えたもので、先の智浄相に対応する。煩惱礙・智礙を出離して、阿黎耶識の和合相を離脱することによつて純粹清浄なる智慧が頭わとなるのである。

第四の「縁熏習鏡」は、覚真如としての仏陀が外から衆生に縁となつて働きかけ、衆生に始覚を起こさせる、外縁の活動を謂う。法出離と縁熏習とは、出纏の本覚の体と相を示したものであり、前者が智浄相に対応していたのに対し、後者は不思議業相に相当する。

更に言えば、第二の因熏習鏡は真如の内熏を示し、第四の縁熏習鏡は真如の外熏を表わしてもいる。つまりこの二鏡は、真如がもつ根源的な働きを示したものであるのに対し、第一の如実空鏡と第三の法出離鏡とは、覚真如体相・性徳を示したものと云えよう。また前二者は在纏位の本覚を示し、後二者は出纏位の本覚を示したものである。

さて次は「不覚」であるが、不覚とは「如実ニ真如法ノ一ナルヲ知ラザル」こと、すなわち無始なる無明の妄念を謂うのであるが、この念も自相が無いので、「本覚ヲ離レザル」ものである。従つて「本覚ニ依ルガ故ニ、シカモ不覚有り」と言われる。また「不覚ニ依ルガ故ニ始覚有り」と説かれるのは、不覚の妄念が実際にあればこそ、そこからの目覚めも起こつてくるわけであり、「妄ニ起淨之功有り」という『義記』の説明もこの点を示すものである。このように不覚によつて覚が顕われるのは、不覚が真如によつて生起し、真如と別体ではないことによる。『義記』はこの消息を「初二覺ニ依リテ迷ヲ成シ、後ニ迷ニ依リテ覺ヲ顯ス」と示している。

しかし、こうした不覚の現実から始まり、始覚を通じて本覚に目覚め、真如に帰入合体するといった時間的プロセスは、それ自体無時間的にして先時間的なる真如覚体の根源的動性に他ならないことはとくに銘記しておくべき点であろう。

さて、以上が『起信論』に於ける本覚に関する部分の概略であるが、後の検討に於いて欠くべからざる重要な個所として、「心真如門」の冒頭部分も挙げておきたい。

心眞如者即是一法界、大總相法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依「妄念」而有「差別」、若離「心念」則無「一切境界之相」。是政一切法、從「本已來」、離「言說相」、離「名字相」、離「心緣相」、畢竟平等。無「有變異」、不「可破壞」、唯是一心、故名「眞如」。——（以下略）——

つきつめて言えば、『起信論』は煩惱の非本来性と、真如の体が無自性空であることを前提とし、煩惱に覆われた生滅心を透かして、それ自体不生不滅なる心の根本に目覚めることを促す、自覚の思想であつて、内容的には絶対的一元論の立場である。しかもその一元論が「真妄和合」「非一非異」といった、言うなれば矛盾的相即の論理、すなわち如来藏の思惟を展開しているところにその哲学的特色が見られるのである。法蔵が『起信論義記』巻中で、「眞如有二義、一不變義、二隨緣義。」と述べた、真如の不變と隨緣の考え方に、いわば存在論的な構造が看取されるのである。

ところで禅の語録には『起信論』に説かれる心真如が大きな役割を占めて導入されている。このことは誰もが認めるところであるが、殊に初期の禅思想では『起信論』のもつ本覚的、如来蔵的思惟が殆どそのままのかたちで取り込まれている。

十七

達磨に始まる禅は、心を凝らして瞑想し、乱れた心を鎮める方法ではなかった。本来乱れぬ自性に目覚めるところにその本領があつた。彼の般若の智慧に立てば、初めから払拭すべき煩惱もなければ、帰すべき真理もないのである。心は虚空のようであつて、客塵偽妄のよりつきようがないのである。彼のいう「壁觀」とは、心を壁の如く保つて、外的な妄想をよせつけず、真妄ともに脱落しきつた本来清浄なる般若の智慧を発露させる瞑想法であつた。ところが六祖慧能(六三八〇〜七三三)の弟子、荷沢神会(六八〇〜七六二)にいたつて「見性」ということが打ち出されてくる。見性とは要するに自性を徹見すること、自性が自性に目覚めることである。「無念の体上に本知あり」と言われる如く、彼は達磨の壁觀の背後に潜んでいた「知(見)」を表に際立たせたわけである。自性のうちにはつねに「知」が働いている。それはもはや目覚めるということすら必要のないほど明々たる「知」である。神会はそうした根本知を「明鏡」に例える。禅定の境地を鏡に例える発想は古くからある。とくに唯識学派の「大円鏡智」がそうである。また華嚴教学の「海印三昧」も大海を鏡とする点で、そのうちの二つに数えられよう。また『六祖壇經』で、心を明鏡台になぞらえ、塵埃を払拭すべく努力せよと主張する神秀と、「明鏡は台に非ず、本来無一物」と断言して憚らない慧能との間のやり取りも周知のところであろう。しかし、神会の独創は、一言でいえば、ものを映さぬときの鏡こそ、鏡本来の優れた働きを発揮する(「萬像不現其中、此

將爲妙」と、という発想であつた。

『南陽和尚問答雜徵義・劉澄集』第八節に、神会と張燕公（六六七〜七三〇、開元初期、玄宗朝の優れた宰相で、神秀の碑銘を書いている）との間で交わされた次のような問答がある。

張燕公問、禪師（神会）日常無念ノ法ヲ説キ、人ニ勸メテ修学セシム、未審、無念ノ法有力無力。

答曰、無念ノ法ハ有ト言ハズ、無ト言ハズ。

問、何ガ故ニ無念有トモ無トモ言ハザルカ。

答、若シ其レ有ナリト言フモ、即チ世ノ有トハ同ジカラズ、若シ其レ無ト言フモ、世ノ無ニ同ジカラズ。是ヲ以テ無念ハ有ニモ無ニモ同ゼズ。

問、喚ンデ是沒物ト作サンカ。

答、喚ンデ物トモ作サズ。

問、異沒時作物生（ソシナラ（ソレハ）ナンダ）

答、不作物生（ナニモノデモナイ）。是ヲ以テ無念説クベカラズ。今言説スルノハ、問ニ対センガ為ノ故ナリ。

若シ問ニ対セズンバ、終ニ言説スルトコロ無カラシ。譬ヘバ明鏡ノ如シ。若シ像ニ対セズンバ、鏡中終ニ像ヲ現ゼズ。爾今現像ト言フハ、物ニ対スルガ為ノ故ナリ。所以ニ像ヲ現ス。

問曰、若シ像ニ対セザレバ、照力不照カ。

答曰、今対シテ照スト言フハ、対ト不对トヲ言ハズ、俱ニ常ニ照スナリ。

問、既ニ形像無ク、復タ言説無ク、一切ノ有無、皆立スベカラズトシテ、今照ラスト言フハ、復タ是レ何ノ照ゾ。

答曰、今照ト言フハ、鏡ハ明ナルヲ以テノ故ニ、此ノ性有り。若シ衆生心淨ナルヲ以テ、自然ニ大智慧光有リテ、無

餘世界ヲ照ス。

問、既ニ若シ此ノ如クナラバ、作没生時得ン。

答、但々無ヲ見ル。

問、既ニ無ナリ、是没ヲカ見ル。

答、見ルト雖モ、喚ンデ是物トモ作サズ。

問、既ニ喚ンデ是物トモ作サザレバ、何ヲカ名ツケテ見ト為ス。

答曰、見テ物無キ、即チ是レ真見ナリ、常見ナリ。

〔神會錄〕第八節

さて、ここで注目したいのは、鏡そのものが具えている「自性の照」、つまり物を映す映さぬに関わりなく、つねにそれ自らで照り輝いている働きである。更にもう一人、鏡について論じている人物を挙げておきたい。それは自ら神会の五世と名乗り、荷沢宗の最後を飾った華嚴宗第五祖、圭峯宗密（七八〇〜八四二）である。彼は神会の「知」の一字こそ「衆妙の門」と見なし、『中華伝心地禪門師資承襲図』の中で次のように述べている。

真心の本体に二種の用有り、一には自性の本用、二には随縁の応用なり。猶お銅鏡の如し、銅の質は是れ自性の体、銅の明は是れ自性の用なり。明の現ずる所の影は、是れ随縁の用なり。影は即ち縁に対して方に現わる、現わるに千差有るも、明は即ち自性にして常に明なり。明は唯だ一味のみなり、以て心の常に寂なるは是れ自性の体、心の常に知なるは是れ自性の用、此れ能く語言し能く分別し動作する等は、是れ随縁の応用なるに喩う。

宗密は『大乘起信論』の「真如随縁」の思想を踏まえている。つまり心真如には不変と随縁の二面を併せ持ち、心真如そのものは不起不動の絶対静のあり方をしているが、その絶対静は随縁の起動を離れたものではない、という説である。言い換えれば、本来不起不動なるものが、どこまでもそのあり方を堅持しつつ、不断に起動発現してゆくこと、つまり自同

的なるものが、その自同性を離れることなく、自己発展してゆくのである。『起信論』の水波の比喩で示せば、水はどこまでも水であることをやめずに、さまざまなかたちの波となって漂うのである。しかしここで重要なことは、宗密が「無念の体上に本知あり」とする神会の立場に依拠し、「随縁」をば対象との関わりにおける他律的な働きとだけみなすことによつて、むしろそうした他律的な働き以前の次元で自性それ自身がもつ「体」と「用」の区別をしたことである。すなわち、鏡の本体と、映像の有無に関わりなく常に照らしている鏡自体の働きである。

何物も映さぬ先の、鏡自体がもつ「自性の照」、それは、言うなれば、鏡が鏡自身を映していると考えられよう。自ら何かを映そうという意図なく、映す主体なくして自らを映し出す。こうした鏡自身のおのずからなる照り輝きを曇らせぬためには、鏡が鏡自身の底へ底へと遡り深まりながら、不断に自らを照らし返していかなければならない。すなわち自性の自同性はどこまでも動的発展的なものであつて、静的固定化を絶えず根底から打ち砕いていくためにも、照り返しの焦点への遡及的還帰運動が必要なのである。不断の照り返し（自性の用）があればこそ、鏡はどこまでも明鏡（自性の体）でありつづけるのである。鏡自身もつこうした自己返照の動きは、要するに〈同じもの〉が〈同じもの〉に向かつてという〈同〉の自己還帰運動であり、自己を否定的に差異化しつつそれ自体へと立ち戻つてゆく、言うなれば「非・自己同一性としての〈同〉」に他ならず、そこには〈差異化的自己同一化〉の動きが介在しているわけである。そうした意味で、自己返照とはつまるところ、差異化の反復に他ならず、差異が、差異を差異化してゆくことと、ついに、同じものを同じものとして現在化させているのである。反復はこのように同じものを与えるが、それはあくまでも差異化による不断の〈遠ざかり〉という仕方においてなのである。鏡に具わる「自性の照」とはこうした構造をもつ。これが神会の言う「知」であり、「自然知」である。ここにはいわゆる「即」の論理には収まりきれない、自己否定を介した「即非」の論理が打ち出されている。のちに宗密が「即心即仏」に代表される馬祖系の洪州禪を批判したのも、それが随縁の応用にのみ着目し、そ

れがそのまま自性の本用であるかのように誤認したこと、言い換えれば、自性の本用に具わる「非」の契機、自己差異化（自己否定）の契機を無視してしまったことによる。

神会によつて新しく標榜された「知」は、自性が自性に目覚めること、すなわち「見性」であつた。それはすでに述べたように、否定的契機を内に含んだ即非的自己同一の「覚」であつた。ところで、彼が、明鏡のもつ「自性の照」を「常照」であると言つたことを思い起こす時、覚が覚する働きは、つねに（現在）を離れないことが理解されよう。鏡の鏡自身への照り返り、覚が覚を覚する働きは、言うなれば、現在が現在を現在化させてゆく絶対現在の自己限定に他ならない。絶えず現在から現在へであり、このように現在が現在になりゆく不断の現在化は、横へ流れてゆく方向ではなく、いわば垂直的な自己湧出の運動であろう。

達摩より弘忍に至るまでは、このように心真如をいわゆる不変と随縁とに分けて考えることは殆ど無かつたと言つてよい。勿論彼らは『起信論』に立脚しながら、心真如と心生滅の相即關係を踏まえ、真妄和合の構造を彼らなりに的確に捉えてそれぞれの禅法を打ち出してはいるが、「守一」といい、「守心」といい、どちらかと言えば、帰入合体すべき心の方の方に重点が置かれていた。ところが神秀に至つてはなる程「了心」を説く点からみて基本的には変わらないものの、心を二種に分け、いわば真如を不変と随縁とに分けて考える傾向が生まれて来た。それはやはり当時の教学思潮と無關係ではない。⁽³⁹⁾天台宗の荆溪湛然（七一—七八二）の『金錘論』にも、華嚴経や起信論の影響が強く見られ、

萬法是真如、由不變故、眞如是萬法、由隨緣故。（大正四六、七八二下）

とあるように、真如と万法、不変と随縁との相即關係が簡潔に説かれている。これは『起信論』の心真如と心生滅の融即の關係、真妄和合の構造、つまり真如の体用關係の發展形態と言つてよく、七、八世紀には、それまでにも少なからず經論に取り入れられていた体用概念がそれまでにもまして広く瀰漫していたことが窺われる。また、『楞伽師資記』の神秀の

條下に「我之道法、惣会帰体用兩字」⁽⁴⁰⁾とあるところからみても、このことは認められよう。

このように神秀がとくに体用の論理に精通していたことは、やはり敦煌資料『大乘無生方便門』の次の言葉にも看取できる。

體用分明。離念名^レ體、見聞覺知是用。寂而常用、用而常寂。即用即寂。離^レ相名^レ寂、寂照照寂。寂照者因^レ性起^レ相、照寂者攝^レ相歸^レ性。舒則彌^二淪法界^一、卷則總在^二於毛端^一。⁽⁴¹⁾

因に、体用概念を寂と用の対概念で捉え、「即用即寂」とする理解は、ずっと古く僧肇（二七四〜四一四）の時代にも見られた。湯用彤は「魏晉より南北朝を通じて、中國の學界には異說繁興、爭論雜出し、表面上複雜をきわめたが、要するにその争うところは體用觀念を離れなかつた。玄學と佛學とはひとしく無を貴び有を賤む立場にたち、無を本とし萬有を末とした。本末とは體用の謂にほかならぬ。般若の七宗十二家は要するにみなこの問題を研究したのである」とし、「肇公の學は一言もつて蔽えば即體即用にほかならぬ」ことを指摘しているが、⁽⁴²⁾実際には『肇論』には体と用の対概念は見当たらず、『般若無知論』の「用即寂、寂即用、用寂體^一、同出而異名」⁽⁴³⁾「言用即同而異、言寂即異而同」⁽⁴⁴⁾とあるだけである。しかし当時、体と用の概念は使われていないものの、それに相当する思惟は既に現われていたのである。

こうした真如と万法、理と事、真如の不変と隨縁、一と多、体と用との相即關係の真相を具に見ようとすると、ハイデガーの有の思索は、我々に多くの示唆を与えてくれるように思うのである。

註

- (1) I. Kant : *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag 1956, A111.
- (2) M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Dritte Auflage. Vittorio Klostermann, 1965 [カント KPM の論議 490°]
- (3) Ders. : *Sein und Zeit*, Elfte, unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969. S.1 [カント SZ の論議 490°]
- (4) 『アリストテレス全集』第十二巻 (岩波書店 一九七七年) 五二〇頁解説参照。
- (5) SZ. S.3
- (6) ハイデガーのカント解釈に関する詳細は拙稿「時」と「鏡」—道元・西田・ハイデガーの思索をめぐって— [『哲学』第22号所収。関西大学哲学会編 二〇〇三年) を参照されたい。
- (7) M. Heidegger: *Identität und Differenz*, 1957. S.11
- (8) a.a.O., S.13
- (9) a.a.O., S.16ff.
- (10) a.a.O., S.19
- (11) a.a.O., S.24
- (12) Ders.: SZ. S.25
- (13) Ders.: *Identität und Differenz* S.56
- (14) a.a.O., S.5

- (15) M.Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, 1969, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, S.12
- (16) a.a.O., S.13
- (17) a.a.O., S.8
- (18) a.a.O., S.14
- (19) a.a.O., S.16
- (20) ebenda.
- (21) ebenda.
- (22) a.a.O., S.24f.
- (23) a.a.O., S.22
- (24) a.a.O., S.23
- (25) ebenda.
- (26) a.a.O., S.24
- (27) a.a.O., S.25
- (28) a.a.O., S.44
- (29) ebenda.
- (30) Ders.: *Vom wesen der Wahrheit* (Gesamtausgabe Bd.9, Vittorio Klostermann) S.193f.
- (31) 平川彰編『大乘起信論』(『佛典講座』22、大蔵出版、一九七三年)、九五頁、一〇二頁、及び一〇五頁以下。
- (32) 今津洪嶽編『佛教大系』(『佛教大系刊行会編、仏教書林中山書房、一九七七年』、一三三頁。

(33) 同書、一五一頁。

(34) 同書、同頁。

(35) 平川『大乘起信論』(前掲書)、七一頁以下。

(36) 今津、前掲書、九九頁。

(37) 鈴木大拙『禅宗史研究第三』(『鈴木大拙全集』第三卷、岩波書店、一九八〇年)二五一頁。原漢文。同全集第一卷(一九八〇年)一九三〜一九四頁も参照。

胡適校敦煌唐寫本『神會和尚遺集』(胡適記念館)四四三頁〜四四六頁。

(38) 鎌田茂雄編『禅源諸詮集都序』(『禅の語録9』、筑摩書房、一九七一年)、三三七頁。

(39) 鎌田茂雄『宗密教學の思想史的研究』(東京大学出版会、一九七五年)四五八頁。

(40) 柳田聖山編『初期の禅史I』(『禅の語録2』、筑摩書房、一九七一年)、三二二頁。

(41) 宇井伯壽『禅宗史研究』(岩波書店、一九六六年)所収「第八、北宗殘簡」、四五二頁。及び、鈴木、前掲書一七二頁。

(42) 湯用彤撰『漢魏兩晉南北朝佛教史』上冊(中華書局出版、一九五五年)、三三三頁。

(43) 塚本書隆編『肇論研究』(法蔵館、一九八九年)、三五〜三六頁。

(44) 島田虔次「體用の歴史に寄せて」(塚本博士頌壽記念『佛教史學論集』所収、同記念会刊行。一九七一年)、四二六頁。

尚、本稿前半の中国仏教史及び華嚴教學等の詳細に関しては、左記の文献から多くの教示と示唆を得たことを記しておきたい。

【参考文献】

(1) 鎌田茂雄・上山春平『仏教の思想6 無限の世界観(華嚴)』角川書店 一九七一年

- (2) 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』東京大学出版会 一九七八年
- (3) 木村清孝『中国華嚴思想史』平楽寺書店 一九七七年
- (4) 木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』春秋社 一九七七年
- (5) 木村清孝『中国仏教思想史』世界聖典刊行協会 一九九九年
- (6) 吉津宜英『華嚴禅の思想史的研究』大東出版社 一九八五年
- (7) 吉津宜英『華嚴一乘思想の研究』大東出版社 二〇〇三年
- (8) 『講座・大乘仏教3 華嚴思想』(編集 平川彰、梶山雄一、高崎直道) 春秋社 一九八三年
- (9) 『講座・大乘仏教6 如来蔵思想』(編集、同右) 春秋社 一九八六年
- (10) 上田義文『大乘仏教の思想』第三文明社 一九七七年
- (11) 『岩波講座 東洋思想』第二卷「東アジアの仏教」 岩波書店 一九九二年
- (12) 『講座・仏教思想』第一卷「存在論・時間論」 理想社 一九七四年
- (13) 『講座・仏教思想』第五卷「宗教論、真理・価値論」 理想社 一九八二年
- (14) 平川彰編『如来蔵と大乘起信論』 春秋社 一九九〇年
- (15) 衛藤即応『大乘起信論講義』(復刻版四刷) 名著出版 一九八五年
- (16) 竹村牧男『大乘起信論講釈』山喜房佛書林 一九八五年
- (17) 『大乘仏典 中国・日本篇7 華嚴五教章・原人論』中央公論社 一九八九年
- (18) 『理想』第六〇六号「華嚴の思想」理想社 一九八三年