有と無の相破と相成の意義
——賢首法蔵の視点——

鍵　主　良　敬

はじめに

賢首法蔵（六四三～七一二）の思想を明らかにする場合の有力な課題の一つに、有と無の問題がある。ここでいう有と無とは『華厳経』などにおいてしばしば用いられる「非有非無」の語における否定の対象である。それは微妙極まりない諸法の究極的あり方を現わすときの基本的視点として設定されている。諸法は非有であれば無であり、非無であれば有である。としても、非有非無は単にものの無と有を示しているのではない。それら両者を超えたところでの深義を明示しているのである。

もっとも法蔵は、「三性同異義」について考察する場合に、第二問答決択の第一項[1]では、真如・依他・遍計の三性に対する有・無・亦有亦無・非有非無の四句分別による執をすべて否定する。つまり、ものが有であるか無であるかは、我々の判断の基本的立場であるために、それを除外しては事柄を考えることができないが、だからといって凡夫の迷情的分別に立ってものを見てしまうなら、誤りを犯すことになる。しかもその余りに非有非無としても執する過失に陥る危険性がある。そこで、それらのすべてを根底から拒絶する。とすれば、非有非無もまた否定の対象にならざるをえないものである。

しかし、その執を超えたところで、諸法の真相を捉える方法となれば、非有非無の深義の解明になり、同時にその

とになる。そこで改めて有と無ということになれば、法蔵の教学では一応中観思想のいう空性を無と押え、唯識思想のいう法相を識有の故に有の立場と解する。そして両者の間の対論を教判論の視点から注目して、戒賢と智光の間の三時教に対する主張の異なりにおいて見るのが一般的である。したがって戒賢と智光との間の論諍については、教判論的視野に関連して論じられるのが普通なのであるが、ここでは特にそれを有と無の間の融会を見るところに論点を定めようとするのである。

一と一切のようにまったく異なるものの間の相即をみる華厳教学の立場を、有と無の融即のうえに見出した法蔵の思想的視点において明らかにしようとするといってもよい。有と無の両者は異なれば異なるほど、逆に融会する関係にあるものと考えられる面もある。しかもその両者は、転じて理と事の関係となり、ひいては根本と枝末の観点から捉えられることにもなる。とすると無であり理である根本と有であり事である枝末とは、決定的な対立においてありながら、同時に融会して切り離しえないものとしてあることになる。そのような両者の微妙な関係を法蔵はどのように理解しているのか。

ところで法蔵は、戒賢と智光の立場の違いについては、大体は性相融会の視点に立っているが、『探玄記』や『十二門論宗致義記』ではやや性相決判の色彩があるとする説[3]がある。この傾聴すべき指摘は、法蔵の著作の中に示されている表現の差異によって明らかになることであるから、一応認められなければならないものである。しかしその意図するところはあくまでも華厳教学の特質ともいうべき融会思想にあるとみることも可能ではないかとの視点に立って、この問題に考察を加えてみようとするのである。

果たして法蔵はその思想的営為を深めることによって、空と有の性相融会から両者の決判へと自らの立場を変えたのか。異なりを決判してその差異を明らかにしようとすることは、そのまま融即の立場に帰していくことになると考えることはできないか。華厳教学の究極ともいえる事々無礙の思想とは、有の徹底した肯定ではないか。とすれば無の強調の意図はどのように解さるべきなのであろうか。以上のような観点を踏まえながらこの小論では、教判論の視点から注目されてきた課題を、融会思想の特色を明かすための手がかりとして、考察を加えようとするのである。

中天竺の三蔵法師地婆訶羅（Divākara）日照から、西太原寺において伝聞したとされている著名な記録[4]は、華厳学派の系譜のみならず広く注目されたが、[5]その語るところを『華厳経探玄記』巻第一においてみることにする。

法蔵が

> 西域の諸徳は一代の聖教に於て頗し権実を分判すること有りや、以不や。（大正35・一一一c）

を尋ねたとき、日照はその所承の相違によって宗とするところが異なるために、教えにも不同が生じている例のあることを述べている。当時、那爛陀寺の教学を支えていたといわれる戒賢と智光の二大徳は、その碩学をもって群を超える名声を保持していたようであるが、両者の立場はまったく相い反するといえるほどに違いが見られた。ということは、同一の課題を目差しその根元において一致するものがあるとはいいながらも、それぞれの立場なり問題に関わっていく端緒の差異などによって、天と地ほどにも異なる面の生ずることを示しているのである。

法蔵は自らの依って立つ教学の位置づけを明らかにするについて、仏陀「一代の聖教」をどうみたか。同一人物の語ったものでありながら、どうしてそれほどの差異を生ずることになるのか。その例を天竺の諸先徳の事績に学ぼうとした。そしてそこで明らかになった戒賢の立場とは、法蔵の理解によれば、およそ次のようなものとなる。

> 謂く、戒賢は即ち遠く弥勒・無著に承け、近くは護法・難陀に踵ぎ、深密等の経、瑜伽等の論に依りて三種の教を立つ。謂く、仏は初め鹿園にて小乗の法を説きて生空を説くと雖も然も猶、未だ法空の真理を説かざるが故に了義に非ず。即ち四阿含等の経なり。第二時の中には遍計所執自性に依りて諸法は空なりと説くと雖も、然も猶未だ依他と圓成との唯識の道理を説かざるが故に、亦了義に非ず。即ち諸部の般若等の教なり。第三時の中に方に大乗の正理に就きて具さに三性三無性等の唯識の二諦を説くをもって方に了義と為す。即ち解深密等の経なり。（大正35・一一一c）

いわゆる後に「無と有との対論」[6]といわれる捉え方を俟つまでもなく、戒賢は唯識法相としての有の立場に立つものである。ただし有といっても、単にものの有り方を全般的に肯定することではない。空という仏教の基本的視点を踏まえながら、その不十分さを補ったものとしての有の立場ということになる。第一時として鹿野園において説かれ

た小乗の生空の側面を、より深めて一切法の空を明らかにしたところに、第二時としての法空の立場がある。それは遍計所執性にすぎない執われたものの見方を、空として否定していることであって、依他起性や円成実性を否定したものではない。依他起性は、識の縁起によるものの事実的具体的あり方であり、そのことを通してより普遍的な視点によって深められて、ものの真相そのものに契ったのが円成実相である。故にそれらは否定さるべきものではない。だから、『般若経』等に依って、一切は空であると主張する立場は、いまだ仏意に即したものではない、とするのである。

したがって、第三時とされる『解深密経』等に依る唯識の立場こそ、三性と三無性との両面から有に即した無と無に即した有を明らかにすることによって、空と有の全体を顕現するものであるとの主張となる。それ故、機についてみてもあらゆる機を摂取することになり、方法的にも万般を尽くして居り、道理としても欠けるところはない。

以上のように、識有の立場の闡明しようとしている主題をほぼその意を尽くすかたちで捉えている。いうまでもなく、このような教判論における唯識の立場の理解は、一般的にいわれるところであるから、法蔵の独自性を読み取る必要のある部分ではない。しかし巧みに要をとってその主張を明らかにしている点は評価しなければならぬであろう。

以上のような唯識の立場に立つ戒賢に対して智光は般若中観の視点こそがもっとも仏意に契ったものとして、次のような三時教を立てて空の立場の正当性を主張しているとされている。

> 第二に智光論師は、遠く文殊・龍樹を承け、近くは提婆・清辯を禀く。般若等の経、中観等の論に依りて、亦三教を立つ。謂く、仏は初め鹿園にて諸の小根の為めに小乗の法を説きて心境倶有を明し、第二時の中には、彼の中根の為めに法相大乗を説きて、境空心有の唯識の道理を明す。根が猶劣なるを以って、未だ平等の真空に入らしむること能わざるが故に是の説を作す。第三時に於て上根の為めに無相大乗を説きて、心境倶空平等一味を辯じて、真の了義と為す。
> （大正35・一一二a）

法蔵が地婆訶羅から聞くことによって理解した限りでの智光の立場は、要するに主体としての心も対象としての境も共に空ぜられる平等一味の無相の真空こそが大乗の真髄を現わすものだということであろう。何ものにも執われることなく、したがってもののあらゆるあり方から解き放さ

れたところに、本来的に空であり無相であるものと一味になった真実が顕現するというのである。

この視点からいえば、唯識としての識有の立場は対象としての境は否定しても主体としての心はその存在を認めることになる。だから、境識倶泯であるべき観点からいえば不十分ということにならざるをえない。それ故に唯識の立場は第二時としての不了義になるとされているのである。根機が劣悪であるために真実を示してもそれを理解できないので、本来的には有であることのない識を有として仮りに設定しているだけだということになろう。したがって、これら三重の構造を道理の観点から見るとすれば、

三に理を顕わすに約せば、初は外道の自性等を破するが故に縁生の法は定んで是れ実有なりと説き、次には即ち漸く二乗の縁生は実有なりとの執を破して此の縁生を説きて以って似有と為す。彼れは此の真空を怖畏するを以っての故に、猶、仮有を存して而も之れを接引すればなり。後時は方に究竟大乗に就きて此の縁生は即ち是れ性空、平等一味にして二諦を礙えずと説くなり。是の故に法相大乗の有所得等は第二の教に属し、真の了義に非ざるなり。（大正35・一一二a）

ということになる。いわゆる縁起するものとしてある縁生の法こそ仏陀によって自覚された真実を端的に示すものであるが、それを重層的に深めて、究竟的な見地にまで達したところに真空としての性空があるということである。当然のことながら、そこでは何ものにも執われないからものは縁によって何にでも成りうるのであり、真諦はそのままで俗諦として現われる。したがって、二諦は礙げあうものではないから、真空は虚無ではないのである。しかし有に執われる性癖を逃れられない凡俗の立場になると、真にあるものは何ものでもありえないとされると困り果てる。何かあるものを、そのものとして執われているからである。その執着を徹底的に否定されると、ある種の恐怖感に襲われて、真実を真実として見ることができなくなる。そのために仮有を認めて、それを手がかりにしながら、真に何ものをも有としない真実の平等一味へ導こうとする。それが唯識の立場であるとの理解である。したがって、ここではたとえ識としての存在の根元的あり方であっても、それが有とされる限りにおいて未了義とされざるをえない。即ち方便の立場ということになるのである。

二

大乗的見地の最も深化したものを空とするか唯識とする

か。いうまでもなく両者にはそれぞれの主張があって、相手の立場から批判されたそれらの弱点とされる面は、誤解に基づくいわれなき指摘となることであろう。そのような偏った見方による恣意的な解釈によって貶められたのでは、仏陀の真意は何か明らかになってこない。そのことを相互に主張し合い、一歩もゆずることなしに相手の批判に立ち向うことによって、まったく異なった立場に立って論争が続けられていく。そしてこのような相互批判、あるいは建設的な意味での論諍ということになれば、他からの指摘によってこそ自らの弱点も明らかになってくる。また批判されたことを通して自らの立脚地の不明確さが明らかになり、それに依ってより充実した内容に深められる可能性もあることになる。たとえ誤解された場合であっても、それを機縁として、自らの主張の正当性を確かめられることである。それ故、無碍に否定さるべきこととはならぬのである。

その点で、両方のそれぞれの立場を認める法蔵の基本的視点は、すでに注意[7]されていることとはいえ、一つの特色を見ることのできるものである。

問う、此の二説は既に各聖教なるに互に矛盾を為す。未だ知らず、和会すべしとせんや。会すべからずとせんやを。

答う、会すること無く、会せざること無し。初めに会すること無しとは、既に並びに聖教なり。縁に随って物を益するに何ぞ会すことを須うることを俟たんや。……一法の中に於て或は讃し、或は毀す。是の故に二説は強いて会することを須いざるなり。

（大正35・一一二a）

『智度論』[8]の所説としてよく知られている四悉檀の中の「各各為人悉檀」と、『摂大乗論』[9]の四意趣の中の「衆生楽欲意趣」に依りながら、人にはそれぞれの立場があり、その楽欲するところにも違いがあるから、それらに応じてその意趣に契えばいい、ということになろう。聖教の聖教たる所以はひとえに益物にあるということになれば、衆生がそれぞれ己の好むところに応じて利益を得ればよいのである。強いて会する必要はないことになる。事柄は一つであっても讃せられる場合もあれば毀せられる場合もある。その指摘からも明らかなように、物事は固定的に考えられてはならないというのである。それぞれをそれなりに肯定するということであろう。

しかしこれだけでは各々がそれぞれであるというだけで勝手放題になってしまう恐れがないとはいえない。その点で法蔵は必ずといっていいほどその逆の視点を設定する。

そのために、両者は会せざることとなしということになって、共通の場を与えられている。その場合、教説のあり方の違いによって戒賢・智光の二師はその所論を位置づけられると法蔵は考えるのであるが、その分類を可能にする二門の中の第一の、教が機に応ずる場合について、教の了と不了の観点を、一摂機の寛狭、二言教の具闕、三益物の大小、四顕理の浅深の四種に約して論評を加える。そして、その中の第一と第二によって戒賢の立場の正当性を認める。次のものがそれである。

初めには、若し唯二乗のみを摂して菩薩を兼ねず。或は唯菩薩のみにして二乗を兼ねざれば、各機を摂すること狭きが故に了義に非ざるも、若し寛く三機を摂して周く尽くせば、方に了義なり。二には若し唯小のみを説いて兼ねて大を説かず。或は唯大乗のみを説いて小乗教を兼ねざれば、言に各闕くること有るが故に了義に非ざるも、若し言に大小を包みて三乗を具足すれば、方に了義と為すなり。深密経等は上の二門に拠るをもって、戒賢の所判にも亦、道理有り。

（大正35・一一二b）

『解深密経』[10]巻第二や『瑜伽論』[11]巻七十六に依りながら、唯識の立場をそれなりに意味のあるものとして評価したのである。そこではたとえば一の摂機の寛狭についてみても、二乗のみもしくは菩薩のみを摂するのは狭く、三機を摂してこそ了義となるとする。この点は注目されよう。菩薩こそ教えの当体であり、二乗はそれへの方便にすぎない、あるいは劣ったものとして捨てられなければならないとするのは大乗の一般的主張といっていい。しかし、法蔵は三乗を同等に包摂する寛さにあるものとして、大乗の阿毘達磨ともいわれる唯識の立場を認めようとしている。したがって、第二の言教の具闕においても、同じ視点から大乗だからといって小乗を否定し排除するのではない。大小共にその意味を評価しようとする。その点で道理に契っているとされているのである。少なくとも法蔵自身においては法相宗は法性宗より劣っているとはしてはいない。ただしその評価の仕方に強弱の違いのあることは、三、益物の大小、四、顕理の浅深から見た結論として「智光の所判は甚だ道理有り」と述べているところからも明らかである。言教という具体化された言葉の視点から見る場合と、それの根拠となっている道理の視点では、両者ともに重要な位置づけを与えられながらも、そこに自らなる差異の生ずることも認めなければならぬところであろう。次の所説である。

三に益物の大小に約せば、若し一切衆生をして小乗の

益を得せしめ、或は一切の有情をして大乗の益を得せしめば、小益を得ること有るも、全く究竟の益を得しむること能わざるをもって倶に了義に非ざるも、若し能く彼の一切衆生と及び入寂の二乗とをして悉く皆当に大菩提の益を得せしめば、方に了義と為す。

四に顕理の浅深とは、若し縁起に於て随って実有を説き、或は実を破すと雖も猶仮有を存せば、既に相を会すること未だ尽くさず。理を顕わすことも未だ極まらざるが故に了義に非ざるも、若し縁生は即ち是れ性空にして縁起を礙げず融通無二なりと説かば、縁を会すること既に尽きて理性が圓に現わるるをもって方に了義と為す。彼の妙智経は上の二門に拠るをもって、智光の所判は甚だ道理あり。（大正35・一一二b）

第一の視点とされた摂機の寛狭においては菩薩のみを対象とするのでなく二乗も含めた三機を問題とする立場の優位が強調されていて、そこに法蔵独自の見解を読み取ることができた。それに対応するものと見なしうるのが、ここで問われている第三の益物の大小ということになる。第一も第三も共に衆生の機に属するものであるから、共通の視点になる。その中で、前者ではどのような機の摂し方が優れているかをみ、後者では機としての衆生がどのような利益をえるのかを尋ねている。そして単に大乗の益をえることが小乗の益をえることよりも優れているとするのではなく、一切の衆生と共に入寂の二乗もまた究竟の益としての大菩提の益をえるのが真の利益であるとする。この点も第一と同様に法蔵独特の視点であるといえよう。彼の教学の成立基盤を確かめる上で注目すべきものだと思われる。

いずれにしても、この場合の益物の大小というところからいえば、智光の立場が優れているとするのであるが、それに引き続いて問題にされている第四の顕理の浅深という視点は、いうまでもなく第二の言教の具闕に対応していわゆる機に対する法の観点から考察されているものである。しかもその中で言教に対する理法の側面を特に注意したものといえる。そこで明らかになってくることは、仏陀の覚悟の根源を示すものとしての縁起の道理についての見方の浅深ということになる。

縁起ということそれ自体には、どれだけの内的深さを示すものか計り知れない面がある。そのために、仏教は学として展開して止まないことになるともいえるが、ここではその理について考えている。それは道理のことであるから理は有るとするか。有るとしても何らかの実体として有るわけではないから、仮りに有るものにすぎないとするか。

いずれにしても何らかの有を認める限りにおいて未了義であるとする。相としてあるものを少しでも残すなら、理としても不十分になるのは当然であるからだと考えているのである。

したがって、具体的相としての何らかの形のあるものを認めなければならない場合でも、それが徹底して滅せられるものならば評価できるということになるであろう。その点が縁生は縁より生ずるものとして何らかの形相でありながら、それが同時的に性空であって、別の面から見ればまったく滅無としての理に即するものであるとされる理由である。だとするならば、性空は縁起を礙げないばかりでなく、何ものでもないからこそ縁によって何かとなりうるという性空と縁起との融通無二が成立することになるという理解である。ここでは縁起するものとしての具体的あり方の一切が、縁によって生ずる限りにおいてそのものでありながら、縁が無くなれば何ものでもないという縁の滅無に完全に裏づけられていることになる。その点から理性を見れば、それは円現していることになって了義となるというのである。

智光の依り拠となっている『妙智経』はこれまでに考察を加えてきた第三と第四の視点において優れているから、彼の所判は「甚だ道理有り」とされて、高く評価されることになる。この点からしても法蔵の立脚地がどこにあるかは自らにして明らかになってくる。華厳教学の立場の保持している基本的観点が闡明されるところだとしていいと思われる。

三

以上のように戒賢と智光によって論争されたとされる有と無の対応関係は、別の角度から見る必要がある。法蔵の両者への論評の仕方を特に『探玄記』によってみるなら先の結論に達するとしても、『五教章』におけるそれに依るならば、両者はまったく同等の位置付けを与えられているとしかいえないことが明らかだからである。次の引用によって、その点を確かめてみよう。

答う、此れ乃ち相成にして相破には非ざるなり。何となれば、末代の有情は根機漸く鈍にして依他は是れ其れ有の義を説くを聞きて、彼は是れ空に異ならざるの有なりと達せざるが故に、即ち執して以って如謂の有と為るが為めなり。是の故に清辯等は、依他の有を破して無に至らしむ。畢竟無に至りて方に乃ち彼の依他の有を得。若し此の徹底の性空に至らずんば、即

ち依他の有を成ずることを得ず。是の故に有を成ぜんが為めの故に、有を破するなり。又、彼の有情は依他は畢竟じて性空なりと説くを聞きて、彼れは是れ有に異ならざるの空なりと達せざるが故に、即ち執じて以って如謂之空と為す。是の故に護法等は、彼の謂空を破して以って幻有を存す。幻有立するが故に方に乃ち彼の有に異ならざるの空を得。若し有の滅して真空に非ざるを以っての故に、是の故に空を成ぜんが為めの故に、空を破するなり。

色即ち是れ空なるを以って清辯の義立す。空即ち是れ色なれば、護法の義存す。

二義鎔融して挙体全摂す。

若し後代の論師の二理を以って交徹し全体相奪すること無くんば、甚深縁起の依他性の法を顕わすことを得るに由し無し。是の故に相破して返って相成するなり。

是の故に如情の執無は即ち是れ断の過なり。

（大正45・五〇一a～b）

唯識の三性説の中でも重要な意味あいにおいてある依他性について、法蔵独自の見解を述べる箇処で関説されているものである。いうまでもなく是れは、戒賢と智光のことを直接取り上げたものではない。已に先学も指摘[12]しているように『五教章』は彼の初期の著作であるから、日照三蔵に会ってナーランダにおける論諍を伝聞する以前の著述である。しかし、最も尖鋭な形で争われていることを確認する以前に、龍樹と世親もしくは清辯と護法との間に生じた決定的ともいえる差異を、彼独特の融会思想を用いて、それぞれの位置づけを与えている。美事というほかはないと思われる。もちろんこのような捉え方が空と有の対論に対して正しいのか否かということになれば、さまざまな論評が可能になる。しかし少なくとも一つの有力な見解としての意味は決して失うことはないであろう。

いずれにしても、依他起性を無性と似有の二義からみることによって、空観に立つ龍樹も唯識に立つ世親も、それぞれの立脚点は異なりながらも依他起性の語において示される存在の事実のもつ根元的な意味を適確に明していたと解している。だとすれば両者は事柄の保持している重要な観点をそれぞれの立場で解明していたことになる。だから、相違しないということになるが、では何故、その後代の論師である清辯と護法などの間で、自らの立場の優位性を強固に主張して、他を批判するのか。その理由を尋ねる問いに対して、それは相互批判というよりも、そのような形態を通して互いに補完し合うことになる相成の関係であると

して、有の立場と無の立場のまったく同等の位置づけを与えている。そこに、法蔵の注目すべき見解があるといえるのである。

彼の示唆によれば、依他起する似有の事実は、似有であっても有に違いないが、そのことを根機の劣った末代の有情が聞くと、その有は空に異ならない有なのにもかかわらず、それが理解できないためにその有を如謂即ち日常的見地からみる有と誤解して、それに執われてしまう。空に異ならないから仮りに有としてあるだけで、実有でないのは当然であるが、それを実に有るものと捉える。だから清辯等の空の立場に立つ者はその執われを否定するために、ものを有とする立場を破して無化するだけだというのである。

したがって、畢竟無というものの本源に至ることができれば、無は単なる無でなくして必然的に依他起する有となることが明らかになる。ただしその意味での徹底した性空にまで到達できなければ、依他の有の真義を理解することはできない。だから真の有を現成するために、有への執われを否定しているだけになる。懇切な叙述によって能く了解しうることだといえよう。同時に法蔵の見識が端的に示されているところだと思われる。

以上のような有への遍執に対して、同様に空への遍執も成り立つために、それを否定的に媒介して真の空を実現させようとして護法等の主張があるとする。要するに、色即是空であるから清辯の義が成立し、空即是色であるから護法の義が成立して、両者の立場はまったく同じ意味合いをもつものとされ、その間に何らの強弱も優劣もつけられてはいない。しかも両者の表・裏とでもいうべき異なった立場において相手の真意を誤解する危険性の指摘が徹底して厳しくなされたために、安易な肯定のもつ陥穽が明確になって、縁起の甚深さを表わす依他起性の真義が闡明されることになったとして、相破することによってこそ相成になることを明らかにしている。それが法蔵の基本的立場としてよく知られている融会思想の本意となるのである。

以上のように有と無の関係を同時的に認めようとするところから出発しながら、教判論の見地から両者のあり方を見直した時に、日照三蔵を通して聞き伝えた戒賢と智光の論諍に対する評価となるとどうなるか。有に立つ戒賢を一応認めながらも、空に立つ智光をより積極的に優れた見解を示したものとしたのが、『探玄記』であるとすれば、すでに指摘したように『五教章』と『探玄記』の間の違いということになる。

しかしここでは、法蔵の基本的立場は『五教章』の視点

である優劣をつけない同等の評価においてあるとしてみたい。何故なら、有と無を彼のいう如謂の見地でみるのでなく、その根元にまで掘り下げてみるならば、有は当然事に通じ、空はいうまでもなく理になるが、理事無礙を通しながら事事無礙の真義にまで論点を深める法蔵の立場は、事こそより高く評価されるべきであることは明らかだからである。ただここでは教判の視点において直ちにそれが示されているといっているわけではない。また事に対するものとしての理ということになれば空性の道理のもつ重要性は決してないがしろにさるべきではない。対応関係からいえば法相宗に対する法性宗の優位ということも当然認められることである。事実、残された文献を詳細に検討するならば、法性宗の優位を高く謳うための性相決判の方向が次第に顕わになってくることも否定できない。しかしこと法蔵自身の立場は奈辺に置かるべきかということになるならば、空性の理への積極的な評価に立ちながらも、同時に同等の位置づけを法相に与えるところに、彼の面目があるといわねばならぬということである。

　この点は、彼の『起信論義記』における戒賢と智光への論評の仕方を見るとより明らかになる。そこでは『探玄記』とほとんど同じ叙述を重ねながら、その評価の点については、

> 戒賢の所立、此の門に依て判ず。……智光の所立、此の門に依て判ず。此の如き二種の門有るに由るが故に、是の故に聖教は各一勢に依て以って権実を明し、互に相違せず。（大正44・二四二c～三a）

として、その間に何ら優劣をつけていない。のみならず、引き続いて小は小、大は大でそれぞれの意味があるとの見解を付随して、では『華厳経』が説かれた時に、声聞は何故自らの聞くべき所を聞かず、何ら見聞することがなかったのかとの疑問を呈するが、それに対して、それは根の定と不定とによることを明かす中で

> 後に具に三乗を説くを方に了義と為す。故に深密経の中の三時教有るなり。……後に唯一乗を説くを方に了教と為す。智光の所立、此の意に当るなり。是の故に此の世の中に於て根の定と不定の二位の別有るに由るが故に、此の教門をして或は前後有り、或は前後無からしむるなり。
> （大正44・二四三b）

と述べて、完全なまでに両者の同等の位置づけをなしている。この点は注目せざるをえないところである。ただし、『十二門論宗致義記』において、同じく戒賢と智光の立場

を論ずるに当っては、『探玄記』で先にみた言教と顕理の違いを判じて、両者に差のあることを認めている。

戒賢は教に約して判じ、教具を以て了義と為し、智光は理に約して判じ、理玄を以て了義と為す。是の故に二説の所拠は各異なり、分斉顕然たり。優劣浅深は斯に於て見る可し。（大正42・二一三c）

とするのがそれである。形相においてある教言と法性としての道理ということになれば、その間に自らなる差異の生ずることはいうまでもない。したがってその分斉の異なりに立脚して、両者の間の優劣浅深を見るということになれば、法蔵の立場はその限りにおいて明らかとなるであろう。しかしそれは同時に、前後も表裏も解消して、いずれがいずれともいえないという側面をも含む。いわゆる相即の関係を踏まえて理の優位深化を主張しているところに重要な意味が読み取れるのである。その点からいえば、この判定も通途の義における性相決判を述べたものと考えていいのかどうか、甚だ疑問の残るところである。

おわりに

有と無の複雑に交錯する対決と融会の関係を賢首法蔵はどのように捉えているか。その一端を中観と唯識の論諍に対する彼の理解をみることによって解明しようとしてきた。しかし、そこでの重層する否定と肯定のからみあいは、結局のところどちらをよしとするかについて、何ら判明しえないとの嘆きをもたらすものともなっている。一応は理のもつ法則性に依りつつも、かえって事としての具体的事実に則する以外に何ものもありえないことを目指す華厳教学の必然的到達点であるともいえるものである。事実としてある具体的現実の複雑さは、決して単一の視点によってその全貌が明らかになるといえるようなものではないのである。

ものの在り方を規定する場合の基本的立場としての有と無は、当然すぎるほどに当然な視点にすぎないし、もっとも簡明な思考の枠組であることにも誤りはない。とはいっても、そのようにして有るとされるものの在り方の、その裏に潜む無の側面が視野に入ることになると、縁起する依他起性としての事実的あり方が、それを遍計して止まない虚妄分別とも密接にかかわっていることが明らかになってくる。そして、その無化によって現われてくる具体的事実としての縁生的あり方が、空性としての円成実性的真実へ転換する可能性においてあるとされることにも頷かざるをえない面がある。

それ故に、真空の道理こそ究極的に依るべき立場であることを目指す面が確かに認められながら、仮有・幻有・似有として、仮りに設定されたものともいえる識有の立場に対しても深い配慮がはらわれる。そのもつ意味が高く評価されるのである。すなわち、仮有といってもそれは単なる仮ではない。いわゆる世俗有は勝義の有とは異質の面があるとしても、具体的事実としての因果の道理にのっとったゆるがせにできない現実的内容を孕むものだからである。『成唯識論』のいう「無相大乗の遍空への批判」を踏まえながら法蔵が『十二門論宗致義記』[13]において、「智慧ある者が幻の敵を除こうとして、幻智を修し幻果を得ようとすることなどありえない。断証があるなら幻ではないというが、幻でないなら縁より生じたものでなくなって、縁生ではないものがどうして断証を実現できるのか」というところでは、単なる幻として在りうべからざるものを在ると強弁しているのではない。それを手がかりにしなければ、真実も決してその本姿を現わすものではないことを察知してのことである。

故に、識有の立場は依他起性として縁起している具体的事実を通してものあり方をみるのであるから、そこには因果もあり、いわゆる四諦における知・断・証・修もあることは明らかである。しかしそのことに遍執して、依他起性がなければ何ものも成り立たず、修道の事実さえありえなくなるというのは、ものの真のあり方を見失っているのである。ものが縁起するというのは無性であるからこそ成り立つことであって、縁起することを肯定的にみる場合でも、単にそのことを実体視しないのは、依他起性が真に依他起性となりうるための無自性に則してものをみているからである。故に、識有に固執する立場で、識がなければ因果も修道も成立しないとするのは当を得た事実の把握にはならないと解するのである。

円成実性としての真如は、いうまでもなく有でも無でもないといわざるをえないであろうが、縁起する依他起性に即していえば、無性としての無の側面を強調せざるをえないであろう。とすれば、無性であるからこそ、それに裏づけられて有に似て現ずるものとして具体的事実があるだけであり、円成実性としての真如に依ってこそ現実の諸事象は成り立つと解する法蔵の理解も強ち無理とはいえなくなるのである。つまり『十二門論宗致義記』の「真空之観」を明かす中の第二境を揀む項[14]において、空であると聞けば断無といい、有であると聞けば実有であるとするのは如情の所取による顚倒の境であるとするのに対して、真境は空

と有が倶に融じて無礙のあり方をとるものであり、それは概念化しにくいものであるが、極力その点を捸りあげて真相にまで迫らなければならない。そうでなければ魔網に陥ると警告する意味も重要である。

また、続いて智慧による真空の理解を明かすについて、真境を空と解せず有とも解せず、倶とも非倶とも解さずに、一念の間に一切の解心の動ずるところがすべて絶して、同時に不動之解も無くなる。そして、所解もまた絶し、その絶もまた絶し、境と智とが倶に一念の間に融ずるのが、妄情が開かれて真空の現ずることである。それは言葉では大変宣べ難いが、その境地に至れば龍樹の空を説く意味がその点に在ることをはっきり知ることができる、とする法蔵の主張に耳を傾けなければならなくなろう。

かくして龍樹等は有を離れ無を離れたところに、有に異ならない真空を見出したのであり、無著等も有と無を離れたところに空に異ならない幻有を認めたので、両者は円融無礙に関係しあって何ら違逆するものではないとの結論に達する意図も領解される。また、その両者を継ぐ後代の論師清辯と護法等の間の徹底した論争も相破の形をとった相成であって、共に甚深の縁起の道理を明すための相互批判であるにすぎないとされるのも当然の帰結となるのである。

註

① 『華厳一乗教義分斉章』巻第四（大正45・四九九ｃ）。『十二門論宗致義記』巻上（大正42・二一六ｃ～二一七ａ）

② 脇谷撝謙「戒賢、智光の教判に対する賢首の評論」（六条学報第二十三号、明治三十六年）。吉津宜英「法蔵の四宗判の形成と展開」（宗教研究第五十三巻第一輯、昭和五十四年）「三　戒賢智光の論争の記事について」など。

③ 坂本幸男『国訳一切経経疏部六、華厳経探玄記』巻第一（大東出版社、昭和五十五年改訂）「第四章　教判論」の註〔六八〕、〔七三〕、〔八三〕などに研究的な示唆がみられる。

④ 『大乗起信論義記』巻上（大正44・二四二ａ～二四三ａ）、『華厳経探玄記』巻第一（大正35・一一一ｃ～一一二ｂ）、『十二門論宗致義記』巻上（大正42・二一三ａ～ｃ）。

⑤ たとえば、最澄『守護国戒抄』巻上之上（大正74・一三八ｂ）に

「中印度三蔵、地婆訶羅云。中天竺国、那爛陀寺智光論師、遠承二文殊、龍樹一。近稟二提婆、清弁一。依二般若等経、中観等論一、亦立二三教一。謂仏初鹿苑、為二諸小根一説二小乗法一、明二心境倶有一。第二時、為二中根一説二法相大乗一、明二境空心有、唯識道理一。以二根猶劣一、未レ能レ令レ入二平等真空一。故作二是説一。於二第三時一、為二上根一説二無相大乗一、弁二心境倶空一。平等一味、為二真了義一。」

とあり、源信『一乗要決』巻上（大正74・三六九ｃ～三七〇ａ）は「山家云」としてそのまま引用する。

⑥ 山口益『仏教に於ける無と有との対論』(弘文堂、昭和十六年)序論「一、中観瑜伽論諍の歴史的意義」

⑦ 鎌田茂雄『中国華厳思想史の研究』(東大出版会、昭和四十年)第一部第三章第五節「法蔵の華厳思想の特質」など。

⑧ 『大智度論』巻第一(大正25・五九b)

⑨ 『摂大乗論』巻中(大正31・一二一b)
「四衆生楽欲意、譬如下如来先為二一人一讃二歎布施一後還毀皆上。如二施戒一及余修亦爾」

⑩ 『解深密経』巻第二(大正16・六九五a)
「諸声聞乗種性有情、亦由二此道一此行迹故、証二得無上安隠涅槃一。諸独覚乗種性有情、諸如来乗種性有情、亦由二此道一此行迹故、説二得無上安隠涅槃一。一切声聞独覚菩薩、皆共二此一妙清浄道一、皆同二此一究竟清浄一更無二第二一。」

⑪ 『瑜伽師地論』巻第七十六(大正30・七二〇c)にも前註と同一の記事がある。

⑫ 湯次了栄『華厳五教章講義』(百華苑、昭和五十年複刊)五一二頁など。法蔵は最初期の著作である『五教章』においては、戒賢と智光の論争を知らなかったとするのが学界の定説であり、疑うべくもない事実といわなければならない。しかしそうであればあるほど、そのような歴史的事実を知ることなしに有の立場と無の立場の間の熾烈な論争を予測すると同時に、両者の間における相破と相成の関係を察知していたことになって、かえって興味深い論説ということになるであろう。

⑬ 『十二門論宗致義記』(大正42・二一七c)のこの記事は『成唯識論』巻第三(大正31・一六a)
「有執二大乗遣相空理一為二究竟一者、依二似比量一撥二無此識・及一切法一。彼特違二害前所レ引経一。知・断・証・修染浄因果皆執レ非レ実成二大邪見一。外道毀二謗染浄因果一、亦不レ謂二全無一、但執レ非レ実故。若一切法皆非二実有一、菩薩不レ応下為レ捨二生死一、精勤修中集菩提資糧上。誰有智者為レ除二幻敵一、求二石女児一用為二軍旅一。」
による。

⑭ 『十二門論宗致義記』(大正42・二一七b～c)

(本学教授　仏教学)