

に規定し、成仏のための学習、実践の機会として大乘の仏道の上に意義づけたのである。また義邑や齋会等との関連は明らかでないが、在家仏教徒の原理的規範の一つを示したことは明らかである。化教と制教という一見矛盾したものを、止揚する一つに八斎戒の受持を確認して、在家指導の方規を示したところに、道宣戒学の面目の一端がみられるものである。

## 法蔵の『楞伽經』理解

### 一 色 順 心

中国華嚴宗の大成者法蔵の教学にとって楞伽經の教説が如何なる意味を持つのかという問題は、彼自身の起信論理解を知ろうという有効な示唆を与え、延いては華嚴教學解明への基礎的資料を提供するものといえる。すでに法蔵の出生以前に四巻と十巻の漢訳本が流布し、晩年に至っては実叉難陀訳の七巻楞伽の翻訳が成り法蔵は復礼等と共にその訳業に参加したとあるから、この經に対する彼の並々ならぬ関心が窺える。楞伽經は大乗仏教の諸教義が無統一に書き留められた覚え書きのような形式をとり、豊富な内容を包含しつつも一經の全体的把握が困難とされる經典であるが、法蔵には七巻楞伽經の解説を試みた楞伽心玄義一卷の著作がある。今はこれを手懸りとして法蔵の楞伽經觀を考察したい。

法蔵のこの著作はその題目によっても知られるように玄義を示したものにすぎないから随文解釈が無い。經文のどの部分に重点

が置かれているのかを知ろうとする場合には処々に散見する楞伽經引用文を探索しなければならないであろう。法蔵は楞伽經を解説するに十門分別を以ってし、その第三門頭教差別に四宗教判を掲げ一代仏教を有相宗、無相宗、法相宗、実相宗に類別しさらに法教、心識、縁起法、迴小、乘、持法人の六面に就いて四宗それぞれの立場を明瞭ならしめている。その大略を述べてみると、有相宗は小乘、無相宗は般若空、法相宗は唯識法相、実相宗は如来藏縁起の教説であり、縁起法に約せば第二の空と第三の有との対立を統一する立場として第四の如来藏縁起が打ち出されるのである。その中で楞伽經は他の如来藏系經論とともに第四宗に相当するのである。

法蔵の教判には四宗判の他に五教十宗判と同別二教判があるが、教判における楞伽經の位置を知ろうえに参考になるのは五教判であろう。法蔵は華嚴五教章の第四分教開宗の中で、五教中の中間の三教（始終頓教）を漸頓の二教にまとめて理解して、

所謂漸頓、以始終二教、所有解行並在言説、階位次第、因果相承從微至著、通名為漸、故楞伽云、漸者如菴摩勒果漸熟非頓、此之謂也。頓者、言説頓絶、理性頓顯、解行頓成一念不生、即是仏等、故楞伽云、頓如鏡中像頓現非漸、此之謂也

〔大正蔵45・四八一・b〕

と述べている。すなわち木の実が漸々に熟すごとく修行の階程を開設せる漸教と、あたかも鏡中にものが一挙に影現するがごとき頓教との二教の立場が明らかであり、しかも漸頓のいずれも、同一經典たる楞伽經を教証として注目できる。楞伽經等

に依りつつ漸頓の二教判を立てたのは誕法師（もしくは護法師）に始まること法蔵自らが五教章に指摘しているので、中間の三教に関する法蔵のこの見解はこれを敷衍してできたものであろう。

入楞伽心玄義において一經の宗趣を十門に分ける中の第四門一心から二諦、三無等、四門法義、五門相對と配することは、起信論の一心、二門、三大、四信、五行の展開を想起させる。また三無等と五門相對は起信論義記の所詮宗趣と一致するので、法蔵が楞伽經を起信論との脈絡あるものとして解していたことがここで明らかになる。楞伽經の思想を論ずるとき自覚聖智を見落すことはできず、法蔵はこれを宗趣の第三門に挙げて、人間の自覚作用の立場から力動的な解釈をしている。我々が覚知するという場合、一切のあり方が唯心に他ならないというように自覚するけれども、いまだ覚は円満しない。外境無しと覚知するだけでなくそのように判断した心自体からも自由にならねばならない。所覚と能覚との差別を遠離できたとき、はじめて自覚聖智と名づけるのである。法蔵の宗趣論では、続いて第四門に一心を説くのであるが、自覚聖智と一心との関係についての詳説が無いので法蔵がどちらをより本質的な概念としたのかは決定し難い。ただし入楞伽心玄義に、

下文所説雖有多門、莫不皆顯此唯心義故以為宗〔大正藏38・四二八・c〕

と述べられていることよりすれば、一心に法蔵の積極的意義がある。法蔵のこの著作の題目の中に楞伽心の語があってこれを原語から検討するとき仏語心となり、一心は楞伽心として位置づけることができる。さらに四卷楞伽經の中の「無心之心量、我説為心

量」という教証によって、心の帰着処（一心）は無心の境地ということになる。法蔵は、五法、三性、八識、二空の唯識説を宗趣の第七門にあげている。楞伽經の唯識説は四門法義を内容とする点で他の唯識説との異同が生じ、特に八識における阿梨耶識の解釈をめぐって諸の議論がある。楞伽經の阿梨耶識は起信論等と同様に、阿梨耶識を如来蔵との関係において論ずるので、瑜伽論等の所説とは性格を異にしている。しかるに法蔵は入楞伽心玄義では、法相唯識説と如来蔵縁起説との対立を融合せんとすることにその論意があるために、それほど阿梨耶識と如来蔵の教理を詳説せず、他の著作に彼の説明を譲っているように思われる。

入楞伽心玄義の後半にいたって、明義分齊の第三識体真妄門では本末の關係によって性相無礙を明かし、さらに阿頼耶識の名と義、阿頼耶識の義における一分と全分を論じて諸の心識説を総合している。入楞伽心玄義に、

二就教会者、或得名不得義、如小乘中但聞阿頼耶名。或得名得一分生滅義、如瑜伽等。三或得名得全分義、如楞伽密嚴起信等。四或得義不存名、亦如楞伽同性經等、亦如維摩默住以頭不二等。〔大正藏38・四三一・b〕

とあるように、阿頼耶識に関する見解を五教の観点から整理することができるのであり、その中の第三と第四の二教にわたって楞伽經が現われている。阿頼耶識の名前を存しつつ全分の意義を有する第三に對し、さらに阿頼耶の義を円満すれば阿頼耶という名前すら不用となる立場がある。阿頼耶に依ることと阿頼耶を違ることの二義が楞伽經に含まれるのである。

以上のように法蔵の楞伽經に関する見解を考察するとき、彼はこの經の頓教的側面に注目していたことが明らかとなる。すなわち、自覚聖智、一心、阿梨耶識等の教説を宗趣としてどこまでも言説の立場にありつつ究極的には無礙の立場を楞伽經の中に見出ししていたのである。それ故に楞伽經の所説は法界縁起への重要な礎石となりうるのである。

### 形而上学的思惟と「差別」

ディフレンツ

藤井敏

『存在と時間』を中心とせる初期の問題圏域から、ハイデッガーの思索はいわゆる「転回」を経て、「形而上学の根拠の内への還り行き」(der Rückgang in den Grund der Metaphysik)として形而上学の本質をその根底から問題にするようになってゆく(Wegmarken, S. 195)。「差別」の問題を形而上学の本質との関わりから、鋭く究明している『形而上学の存在』神論的構制』(一九五七年)という後期の問題作がある。これはハイデッガーの形而上学に対する理解を前提しているので、先づそれを概観しておこうと思う。形而上学は存在者から立出して、存在者を存在者であらしめている「存在者の存在」を探究する。つまり、一般に存在者を存在者へと規定しているものは何であるか、という仕方でも問うことである。そこでは「存在者一般」(das Seiende im Allgemeinen)に関して、その根拠としての「存在者の存在」が問

われている。従って存在者の存在は「存在者の根拠」であり、すべて存在するものはただ単に存在しているのではなく「根拠づけられてあるもの」(das Begründete)である。かくて存在者の存在は、その根拠として存在者を超越している。かように存在者を越えて「存在者の存在」即ち「存在者の根拠」を探究することとして、第一の哲学は自然学を越えた学となる。この方向へその探究がなされる場合、形而上学は「存在論」として展開する。

然るに形而上学はまた、「存在者の全体」(das Seiende im Ganzen)を全体として規定し統べている根拠は何であるのか、という仕方でも問う。その場合「存在者の存在」たる「存在者の根拠」は漠然と何処かに存在するのではなく、それ自身或る一つの確たる存在者として捉えられる。それは「最高度に存在するもの」(das Seiendste)若しくは「最高の存在者」として、あらゆる存在者の「根拠であるもの」(das Grundseiende)とされてくる。つまり「存在者の存在性(Seiendheit)」を最も完全な形で実現している存在者にして、すべての存在者を存在者であらしめているものとされる。かかる至高の存在者即ち「神」乃至は「神的なるもの」を探究することとして、第一哲学はいわゆる「最も尊貴なる認識」とも言われた。このような方向へその探究がなされる場合、形而上学は「神学」に究極する。かかる両特質によってハイデッガーに従えば、西欧の形而上学はヘーゲルに至るまで、「存在」神論」(Onto-theologie od. Onto-Theo-Logik)とごう根本体構をなす(Nietzsche Bd. II, S. 348 f. etc.)。ほぼ以上の如き理解から、形而上学の本質への思索が進められ