

## 華嚴即非論の一側面

鍵 主 良 敬

### 一

華嚴学の中枢を形成する課題の一つが縁起論であることについては、何人も異論を挟む余地がない。仏陀は縁起觀を原理として諸法の実相に体達されたのであるから、「縁起」は仏教学全体を貫ぬく主要課題でもあるが、華嚴学におけるそれは「重重無尽・相即相入」等として知られるものである。相即の縁起觀が華嚴学の特色であるというのは、それが『華嚴經』の根底を流れている教学的主题であるからである。それについては賢首法藏が『華嚴經探玄記』卷第一において、自らの教理的立場を闡明するに当り、先人の所説を参照しながら、

四名三内教一、亦名三秘密教一、謂法界自在具足円満一即一

切一切即一無礙法門、亦華嚴等是也。<sup>①</sup>

といい、五教判の第五門を述べるに当っては

五円教中所説唯は無尽法界、性海円融縁起無礙、相即相入如三因陀羅網重重無際微細相容主伴無尽、十法門各称三法界<sup>②</sup>。

と記するところからも知られるものである。

ここにいう相即の縁起とは、単にある二つのものが短絡的に一つになることではない。二者は二者として明らかに異質の本性を保持しながら、それぞれがそれ自体であることを根底から否定され、しかもなおその否定を唯一の媒介根拠として、新しい一体化の世界を生み出す。その過程こそ「相即」である。そこでは相即によって円融した両者が単に「一」の中に埋没してしまうことなく、本来のそれ自

体を失わずして融合するのである。そのような関係をここでは仮に「即非論」と名づけてみたのである。それ故、華嚴学を構成する主要課題の中に「即非論」といわれる一項が事新しくあるわけではない。相即の縁起觀の主たる要素の中に、そう規定して然るべき内容が含まれていると認めざるを得ない点があるところから、そのように表現してみただけである。

したがってここで即非論というのは、否定を媒介にしてそれ自体が肯定される論証の形式のことであり、AがAに非ざることを必須条件として即ちAになる、として知られる論理のことといってもよい。いわゆる「即非の論理」<sup>⑥</sup>といわれる思考の典型的形態であるが、その用語は新しいものであっても、「即・非」の語自体は古くから華嚴学において用いられていたものである。縁起について考える場合、華嚴教理の到る処でその問題に遭遇するところからみると、華嚴縁起論の一基調をなしているものに、そのあることが判明する。それ故、このような形で明らかならしめんとしている華嚴の縁起觀とはいかなるものなのか。その説明を試みようとするのが、この小論の趣旨である。

華嚴学において確立した縁起思想をいかに解するかについて、これまでしばしば先学<sup>⑦</sup>によって考察がすすめられ

ている。「十玄縁起無礙法門」を初めとして性起思想との関係など、そこに提示されている課題には、斯学<sup>⑧</sup>に志ざす者が一度はその正面から立ち向わなければならぬものが含まれている。しかもその縁起論には、一朝にしては究明し得ない複雑な要素が内包されているので、その意味では華嚴の縁起論は、いまだかつて何人によっても、正當に理解されたことはなかったといえるほどである。それほど困難な課題がそこに横たわっているのである。

したがってこの小論では「即非論」として捉えることのできる相即の縁起觀の一類型を『華嚴經』の宗趣を示すに当たって述べられる『探玄記』巻第一の叙述に求める。そして、その点を敷衍するために、参考として澄觀の『大方廣弘華嚴經疏』巻第三、及び芳英の『探玄記南紀録』巻第一、並びに普寂の『探玄記發揮鈔』巻第三等を援用する予定である。

## 二

華嚴教学において「重重無尽円融無礙」と規定されることになる相即の論理は、經典自体においては有・無の固定觀を排する縁起空の思想によって示されている。つまり現実化してくる一切の事象を、細大もらさず関係性の上にお

いて捉え、一つとして孤立的にあるものではなく、すべて他なる一切とのかかわりにおいてあると見る円融無礙の観点は、もののあり方の本質を縁起であると気づくことによつて、成道に到り得た仏陀の証悟に直接的に結びつくところから生まれたものであり、『華嚴經』が正覺それ自体より流出した教説であるといわれる所以を成り立たせている。

したがって『華嚴經』の中心的課題となり、その教義の理論的主題となっているものは何であるかといえば、それはいうまでもなく空縁起の思想であり、その菩薩道的展開にこそ、この經の特質を見ることができるといっていいのである。賢首法藏が先人の所説を引き継ぎながら『華嚴經』の宗趣を明す場合に、そのことへの留意を避けることができなかったのは、この經自体がその中核に保持している無自性空の縁起論こそ、仏教学の全てを貫ぬく論理であると同時に、仏教の実践のあらゆる形態を支える根源的認識の源泉をなしているからである。『探玄記』巻第一における次のごとき叙述は、その点を端的に示して余りあると思われる。

今總尋<sup>レ</sup>名案<sup>レ</sup>義以<sup>ニ</sup>因果縁起理実法界<sup>一</sup>以為<sup>ニ</sup>其宗<sup>一</sup>。即大方広為<sup>ニ</sup>理実法界<sup>一</sup>、仏華嚴為<sup>ニ</sup>因果縁起<sup>一</sup>。因果縁起必無<sup>ニ</sup>自性<sup>一</sup>、無<sup>ニ</sup>自性<sup>一</sup>故即理実法界、法界理実必無<sup>ニ</sup>定

性、無<sup>ニ</sup>定性<sup>一</sup>故即成<sup>ニ</sup>因果縁起<sup>一</sup>。是故此<sup>ニ</sup>無<sup>一</sup>、唯一無礙自在法門故以為<sup>レ</sup>宗<sup>⑥</sup>。

つまり、今改めて『華嚴經』の名に現わされている課題の意味するところを尋ねてみると、「因果縁起 理実法界」をもって宗趣とすることができると。その場合「大方広」とは理実法界を現わし、「仏華嚴」は因果縁起を示すのであるが、その因果縁起は必ず自性の無いものであり、自性の無いことこそ理実法界である。そして法界の理実は必然的に定性の無いことであるから、定性の無いことによって即時に因果縁起を成立せしめるのである。理実法界と因果縁起の二者は以上のような関係にあることによって、一応二者でありつつ無二なるものであり、この唯一無礙自在の法門が「大華嚴經」の宗趣となる、といわれているのである。

先にも述べたように、このような『華嚴經』の宗趣に対する見解は、法藏一人によってなされた独自の理解ではない。正体不明ともいふべき『華嚴經』の主題を、長い年月を費して摸索してきた過程の中から、ようやくにしてその輪郭を把握することのできたものであり、それぞれによってなされた先人の手さぐりの理解を、集大成することによってこのようにまとめることができたにすぎないのである。その点では何ら新しいものではないこの解釈が、それ

にもかかわらず燦然として輝いているといわざるを得ないのは、歴史的伝統を踏襲しつつそれを一步超えて、迫力あふれる見解の提示になっているからである。すなわち、これまでさまざまな形で述べられてきた宗趣の把え方を收拾したことによって、それらが個々としては到底発掘し得なかったある根源的義理を、忽然として表示することになったとでもいうべきであろう。

ここにいる因果縁起とは、因としての菩薩行より果としての仏徳への進展の過程を示すものである。それは絶えざる進展の過程を示し、動いて止まない歩みの現実を意味することによって、流転的流動が陥っている単なる状況の変化とは異質の動きを示すことになる。流転輪廻といわれる諸趣の間の変化も、明らかに場面の移動を現わすのであるから、動きの一種であるには違いない。しかしその動きを支えている原理の中にある動かし難い実体が我・法として執せられることによって、それは限定された微視的ワクの中でこそ動きに見えても、一度それを離れて巨視的立場から省察する場合には、創造的運動とは何のかかわりもない単なる場面の变化の繰り返しにすぎないことに立ち到るのである。

それ故、ここに述べられる因果縁起は、流転輪廻の動き

を止揚して真の歩みとは何であるかを示すものとしてあり、流転の中にあつて流転を超える運動としてのみその意味を保持できることになっている。つまり、流転を破る行為としてあるのが因果縁起の菩薩道なのであり、そのためには流転の現実が必然的に陥る我・法への執着を、「因果縁起 必無<sub>三</sub>自性」として否定する。そして菩薩道は明らかな歩みであるにもかかわらず、それが何かのためとしてある予定された観念や、それを行うにあたつての何らかの実体を前提するものではなく、それらがすべて否定され尽してこそ因果縁起としての菩薩の歩みが成立することを示すのである。

あらゆる固定的実体を否定するはたらきこそ「理実法界」である。法界とはそのようなはたらきの世界なのである。無自性化するはたらきが、真理の事実に応同した世界を形成するといふのである。したがって、真理の道理になった世界である法界は、単なる固定的領域のことではないから、法界の真のあり方は必然的に固定化を破るところにあるといふべきであろう。固定的な何ものもないところにこそ法界の真相はるのである。しかし、そのような固定性の否定とは単なる虚無を意味するものではない。固定化を否定する動きの生ま生ましい現実は何ら否定すべきも

のではない。であるから、否定は同時に因より果への運動としての縁起の事実的事象として具現するといわねばならない。そのことが「無<sub>三</sub>定性<sub>三</sub>故即成<sub>三</sub>因果縁起<sub>三</sub>」といわれることになるのである。

菩薩より仏への絶えざる進展と、それを可能ならしめる理実的世界とは、一方は刻々の歩みであり、他方は歩みを超えた世界そのものであることよって、まったく領域を異にしていると見ることもできる。しかし、歩みこそ法界の具体相であり、また歩みを超えた法界こそ歩みを支える根源の世界であるとするならば、両者は一にして二である関係を離れることはできない。かくして両者が一体となりその関係がまったく混融して自在に相即相入する法の具体相となったあり方こそ「唯一無礙自在法門」であり、それのみが『華嚴經』の宗趣となるといわれることになるのである。

### 三

無自性を根幹として成立する法界と因果の関係は、これまでに明らかにになったとき密接なかかわりににおいてありながら、それが「即・非」としてあるところに、より完全な華嚴無尽縁起の宗趣があるとするのが、『探玄記』卷

#### 第一の次の叙述である。

法界因果雙融俱離、謂性相混融無礙自在亦有<sub>二</sub>十義<sub>一</sub>。  
一由<sub>二</sub>離相<sub>一</sub>故、因果不<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>法界<sub>一</sub>、即<sub>二</sub>因果<sub>一</sub>非<sub>二</sub>因果<sub>一</sub>也。二由<sub>二</sub>離性<sub>一</sub>故、法界不<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>因果<sub>一</sub>、即<sub>二</sub>法界<sub>一</sub>非<sub>二</sub>法界<sub>一</sub>也。三由<sub>二</sub>離性不<sub>レ</sub>泯<sub>二</sub>性故<sub>一</sub>、法界即因果、以<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>法界<sub>一</sub>為<sub>二</sub>法界<sub>一</sub>也。四由<sub>二</sub>離相不<sub>レ</sub>壞<sub>二</sub>相故<sub>一</sub>、因果即法界、以<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>因果<sub>一</sub>為<sub>二</sub>因果<sub>一</sub>也。五由<sub>二</sub>離相不<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>離性<sub>一</sub>故、因果法界雙泯俱融、迴超<sub>二</sub>言慮<sub>一</sub>也。六由<sub>二</sub>不<sub>レ</sub>壞不<sub>レ</sub>異不<sub>レ</sub>泯<sub>二</sub>故<sub>一</sub>、因果法界俱存現前、爛然可<sub>レ</sub>見也。七由<sub>二</sub>上存泯復不<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>故<sub>一</sub>、超<sub>二</sub>視聽<sub>一</sub>之法恒通<sub>二</sub>見聞<sub>一</sub>、絶<sub>二</sub>思議<sub>一</sub>之義不<sub>レ</sub>礙<sub>二</sub>言念<sub>一</sub>也。八由<sub>二</sub>法界性融不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>分<sub>二</sub>故<sub>一</sub>、即法界之果統<sub>二</sub>攝法界<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>皆<sub>レ</sub>盡<sub>一</sub>、因隨<sub>二</sub>所依<sub>一</sub>亦在<sub>二</sub>果中<sub>一</sub>、是故仏中有<sub>二</sub>菩薩<sub>一</sub>也。九即<sub>二</sub>法界<sub>一</sub>之因攝義亦爾、故普賢中有<sub>二</sub>仏也<sub>一</sub>。十因果二位各隨<sub>二</sub>差別<sub>一</sub>、一一法一一行一一德一一一位皆各總攝<sub>二</sub>無<sub>レ</sub>盡<sub>二</sub>無<sub>レ</sub>尽<sub>二</sub>諸法門海<sub>一</sub>者、良由<sub>二</sub>無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>該<sub>二</sub>攝法界<sub>一</sub>円融<sub>二</sub>故也<sub>一</sub>。是謂華嚴無<sub>レ</sub>尽宗趣<sub>①</sub>。

華嚴の宗趣を明かす十門分別の最後に述べられる以上の所説は、『華嚴經』の究極的主題とは何であるか、無尽縁起の畢竟態とは如何なるものかを誠に適確に現わしている。法界と因果を結ぶ無性の縁起さえ明らかにするならば、法界を因果に攝して因果の関係のみでこの經を見るこ

とも可能であり、またその逆に因果を法界に会してしまつて、法界のみでこの經を見ても誤りではないとしながら、第九項に十義五門によつて法界と因果の分相を顯示し、最後の第十項に両者の「雙融俱離」を明示したのが先の文である。

今、その大要を述べれば次のようになるであらう。

法界と因果とが共に融合しながら俱に離れる關係は、性と相とが混融して自在に礙りない様態の十義によつて明らかになる。

一、相（因果）を離れることによつて、因果は法界に異ならず、因果に即しながら因果に非ざるものとなる。

二、性（法界）を離れることによつて、法界は因果に異ならず、法界に即しながら法界に非ざるものとなる。

三、性を離れることは性を否定することではないので、法界はそのまま因果である。法界に非ざるものを法界と為すからである。

四、相を離れることは相を壊することではないから、因果は直ちに法界である。因果に非ざるものを因果と為すからである。

五、離相は離性と異ならないのであるから、因果と法界は共にそのワクを否定されて通融し、かえつて言語や思慮

を超えた關係となる。

六、壞れず、異ならず、滅せられないことによつて、因果と法界は共に現実的存在となり、明らかに具體的あり方をとる。

七、以上に述べた両者の存と亡は異なるものではないから、視や聴を超えているものが恒に見聞され、思議を絶しているものが言葉や思念を礙げないことになる。

八、法界の性は通融したものとしてこそ存在するのであり、分けることのできないものである。それ故、法界に即するものとしての果は法界を撰めとつてその中に尽されぬことがない。またその因は、依り所としての果の中にするに存在することになる。つまり仏の中に菩薩があることになるのである。

九、法界に即する因がすべてを撰する意味も前と同じであるから、普賢菩薩の因行の中にすでに果としての仏徳があるのである。

十、因と果の二位はそれぞれに異なるが、一一の法や行や徳や位が皆おのおのにすべて無尽無尽の法門海を撰するので、まったく法界を撰め取つて円融そのものとなるのである、それこそがいわゆる華嚴無尽の宗趣である、と。

以上の所説に触れて直ちに気づくことは、各項を通じて

見られる「即」と「非」の關係である。その關係において通融し、もしくは離別するのは、いうまでもなく「法界」と「因果」の兩者である。その兩者が今ここでの主要概念であるが、必ずしもそのみに限定する必要はない。性と相、理と事、本と末等さまざまな項目に直ちに置き変えながら、要するに相反する性格をもった兩者における即非の關係が明かされればいいのである。したがってここでも、法界と因果はそのまま性と相として示されているが、それらが融合しながら同時に離反し、あるいは相い離れることを必須条件にして、かえって自在に混融するといわれるその關係とは一体いかなることなのか。離れることが両存を礙げることにならないのが無礙であり、また能く存しながら能く離れる關係を自在というとは何を意味しているのか。それが重要な課題となつてこよう。

初總標曰「法界因果」者、法界為性、因果為相玄鈔性相混融、是曰「雙融俱離」。玄鈔曰、由「雙融」故俱離、由「雙融」故混然文此旨別開自成三十義。今述之曰、謂性相混融無礙自在。鈔曰、離不礙存。故云「無礙」、能存能離故云「自在」。◎文

とは清涼澄觀の『華嚴玄談』に依りながら、このような形でその要点を指摘する南紀芳英の解説であるが、その課題

がどこにあるかも、自ら首肯されることと思われる。

その課題を明らかにするために、先述した十種の觀點が設定されるのであるが、第一に取上げられる因果と法界の關係は、因果縁起の立場に焦点を定めてそれと法界との関わり方を考えるものといえる。すでに明らかにしたように、ここにいう因果とは縁起として現象化している具体的あり方のことであり、その具体的事実の上に仮りに因と果を設けたものにすぎない。それ故具体的にあるのは縁起の事実そのものであるが、それが成立してくる過程を踏まえて現実の事実を説明する場合に、因と果の關係から見る觀點が生まれてくるのである。ここで具体的に意味されているのは『華嚴經』の宗趣をどう捉えるかについての考察であるから、明らかに菩薩道の道程としての因果論が問題になつていたのである。しかし単にそれのみでなく、仏教学全般において問題になる因果關係への理解を、華嚴学ではどのように説明しているかという一般論としても考察しなければならぬ課題になつてこよう。

そのような觀點に立つて改めて因果の問題を考えると、それは他を待つて始めて自が自となることのできる關係を縁起として見出したものといえる。だとすれば、因果同時こそ眞の關係を現わすものであり、異時的に見る見

方は単なる説明上の仮説にすぎないことになる。因果縁起の具体的あり方を以上のように見ることができれば、それは明らかな現象でありつつ、現象としての相を離れた意味を現わす「離相」としてこそあることにもなる。そこでは因果は離相そのものである「性」としての法界と異なるものではない。因果は縁起としての現実態でありながら単にそれのみではないことになるのである。「即因果」「非因果」とはその意味を示すものであると思われるが、単なる現象化を否定して始めて現象となることができるところに、最も端的な「即非論」の典型をみることができであろう。清涼澄観が

一由<sub>三</sub>離相<sub>二</sub>故因果不<sub>レ</sub>異<sub>三</sub>法界<sub>一</sub>、即<sub>三</sub>因果<sub>二</sub>非<sub>三</sub>因果<sub>一</sub>也。

此即相為<sub>レ</sub>宗離相為<sub>レ</sub>趣、或離相為<sub>レ</sub>宗、亡<sub>三</sub>因果<sub>二</sub>為<sub>レ</sub>趣下九準思。

と解説する意味も、これによって明らかになると思われる。要するに「相」を宗とする場合にはかえって「離相」を趣としているのであり、「離相」を宗とするのは「亡因果」を趣とするからだというのである。つまり、形相化されたものを通して形を超えたものを示そうとしているのである。また、形を超え離れたものを主題とする場合には、因果のワクに繫縛されて身動きならぬ状況にあるものに、

その繫縛の消滅する方途を示すためであるとも述べていると解されよう。

以上のごとき関係は、諸法の性としての理実の法界に焦点を定めて、それと因果の現象との関係を見る場合にも同じことである。法界は法界自体である時、同時に離性をその内的必然性の中に含むことによって、縁起する流動の現実と異なるものではなくなる。いわば「即<sub>三</sub>法界<sub>二</sub>非<sub>三</sub>法界<sub>一</sub>」となつて、それ自体であるためにそれ自体であることを否定し、その否定のためにそれ自体でなくなる。しかもそのことによってかろうじてそれ自体であることを堅持するという、まったく矛盾した関係においてしか自らを示し得ないことになるともいえるのである。

離相と離性をそれぞれの成立根拠にしてそれ自体である因果と法界の相互依存の形態は、以上のごとき関係になるために、『探玄記』を踏襲する澄観が「雙融俱離、謂性相混融」の「謂」を削除してしまつて

法界因果雙融俱離<sub>三</sub>性相<sub>一</sub>、混然無礙自在。<sup>③</sup>

と述べる理由も肯ずき難いものではない。「離性相」が重要な意味をもって華嚴縁起観における即非論と密接なかわりをもつ所以である。したがって、次にその離性相を当面の課題とすると、「離性相」とは性相を離れることでは



あつても、それを否定することではないことが判然として  
 こよう。澄観の言を借りるならば

三由<sub>二</sub>離性不<sub>レ</sub>混<sub>レ</sub>性故、法界即<sub>二</sub>因果一時法界宛然。則  
 以<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>法界<sub>一</sub>為<sub>二</sub>法界<sub>一</sub>也。

四由<sub>二</sub>離相不<sub>レ</sub>壞<sub>レ</sub>相故、因果即<sub>二</sub>法界一時因果歴然。則  
 以<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>因果<sub>一</sub>為<sub>二</sub>因果<sub>一</sub>也。<sup>⑧</sup>

となるのであるが、これは『探玄記』の文中に「時法界宛然」と「時因果歴然」を挿入しただけのことにすぎない。しかしそのことによって、法界と因果のそれぞれが、それ自体とは異なるものに即しつつ、かえってそれ自体の意味を輝かすことが強調されているといえる。いわば「非」を媒介にしてこそ、それ自体に成るという点が浮き彫りされてくるのである。

かくして離相と離性とは、互いにその成立根拠である相と性から離れるはたらきを保持しつつ、かえって相と性とに帰り、しかもそれによって相ではないものを相とし、性ではないものを性とする。その関係によって両者は異なり  
 ないことになる。つまり、因果と法界とは共にそれぞれの特性を示していた限定を破られることによって、融合してしまう。例えば水溶性の粉沫が水に溶けてしまった場合の状態を想定してもよいであろう。融合してしまえばそれ以

前の状態であつた個体のどこまでが個体であり、どこからが水であると説明したり思考したりすることはできなくなる。それが「迴超言慮」といわれることになるのであるう。

しかも融合したことはそのものの本性が失われてしまったことではない。ものはそれ自体の性格をそのまま保持しながら、それ以前の状態とは異なった形式において共に現実的あり方をとっているにすぎない。それはどこまでも具体的なものがあり方を示しているのであり、因果も法界もそれ自体と異なることなしに、ただ融合して存在しているだけなのである。したがって、その具体性は少しも欠けていないというべきである、生ま生ましい現実としての「俱存現前 爛然可見」とは端的にその意味を現わすものだと思う。

以上のようにしてものの具体的あり方(存)とそれを超えたあり方(混)とは、まったく区別しかねる関係において成り立ち、互いに他を予想してのみそれ自体であることになるために、両者は異なるものとはいえなくなる。だとすると、視聴を超えたものといつても、それは見聞される具体的あり方を通して、そのことの上にはたらくものでなければならぬ。それは単に視聴を超えて存在するとのみは

いいきれなくなるのである。

視聽を超えてあるとは、単に抽象的にあることではない。もっとも具体的であるが故に、かえって視聽を超えるともいえるのである。いかに具体的であろうとも、それらのすべてを捉えることのできないところに視聽の限界があるとするならば、それを超えたところにも真に具体的なものはあるというべきである。しかもそれは具体的でありながら視聽を超えるのであるから、具体的事実としての見聞の上に必ず具現するものであり、それを礙げる何ものもないというべきである。これは思議を絶するものとその言語化との関係においても同じであるから、当然のことながら「超<sub>二</sub>視聽<sub>一</sub>之法恒通<sub>二</sub>見聞<sub>一</sub>、絶<sub>二</sub>思議<sub>一</sub>之義不<sub>レ</sub>礙<sub>二</sub>言念<sub>一</sub>」といわざるを得ないことになるのである。このような関係を「本・末」の観点から説明して、もののあり方の根源的かわり方を述べる次のごとき所説には、聞くべきものがあるといわねばならない。

明<sub>二</sub>本末<sub>一</sub>者、謂塵空無性是本、塵相差別是末、末即非<sub>レ</sub>末、以<sub>二</sub>三相無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>尽故。本亦非<sub>レ</sub>本、以<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>礙<sub>二</sub>縁成<sub>一</sub>故。即以<sub>二</sub>非<sub>レ</sub>本為<sub>レ</sub>本、雖<sub>レ</sub>空而恒有、以<sub>二</sub>非<sub>レ</sub>末為<sub>レ</sub>末、雖<sub>レ</sub>有而恒空。当<sub>レ</sub>知、末即隨<sub>レ</sub>縁、本即拋<sub>レ</sub>体、今体為<sub>二</sub>用本<sub>一</sub>、用依<sub>レ</sub>体起、經云、從<sub>二</sub>無住本<sub>一</sub>立<sub>二</sub>一切法<sub>一</sub>。

#### 四

かくして諸法の性としての法界は、あらゆる現象と融合して分つべからざる形ではたらくこととなった。それ故このような観点に立つかぎり、因果の果に焦点を定めてみても、果はすでに法界に即する果であるから、その果は法界を統攝してすべてを摂め取ってしまい、因もまたその依り処としての果の中に摂在することになる。それによって、果としての仏の中に因の菩薩行があることになるのである。

法界に即する因のあり方もそれと同様である。したがって、因としての普賢行の中にこそ仏があるといつてよい。すなわち、因果といっても、それは法界の性としての根源的真理を背景としてのみあり得ることであるから、果というならばその果が法界そのものであり、法界をすべて自らの内なる原理とした果でなければならぬというのである。

「即<sub>二</sub>法界<sub>一</sub>之果」とはまさにその意味を現わす言葉であり、「即」することに於いて果は単に法界そのものではないことを示すと同時に、それはまた法界を内に含んで法界それ自体となった果でもあることが述べられているともいえよう。そしてその果は、まさに因を含んでそれと一体化

した果であることによって、仏といっても菩薩道としてはたらく仏以外にないことになり、菩薩道といっても仏を背景とした菩薩道であるからこそ無上の仏道を歩むことができることになるともいえるのである。「即法界二之因」とは、因でありつつそれが法界としての果を背負い、果を含んだ因であることを示すものだと思われる。

弁因果者、塵即是緣起事相現前為因、即事体空不可得是果、果不異因、全以因滿稱為果也。由因不異果、全以果門二稱之為因也。若因不得果、果亦非果也。若果不得因、因亦非因也。皆同時成立無別異二故。是故初發心時便成正覺、成正覺已乃是初心。經云、初發心時便成正覺、悉与三世諸如来<sup>⑨</sup>二等。

との法蔵の解説を待つまでもなく、因は果を離れたものではなく、果も因を離れたものではない。その意味では因果同時である。したがって縁起の事相として現実化している諸の現象を因とし、その事象に即してそれ自身空である不可得の体性を果とする場合でも、果は因と別なるものではなく、因の円満したものが果といわれるにすぎないことになるのである。また因も果とは異ならないとの観点からみるならば、因としての事象といっても果としての体性の現

実化にすぎないのである。それ故、もし因が果となることがないとするならば、そのような果は果とはいえないし、またもし果が因を内に含んでいないとするならば、それ以外のところにある因は因とはいえないであろう。因と果は同時に成立して異なることはないというのは、かかる意味での相互関係性からみなければ、因も果もあり得ないからである。「初發心時 便成正覺」というのは、正覺にかなった心でなければ初發心とはならないということであり、「成正覺已乃是初心」とは、常に初心に立ち帰ることのできる心こそ正覺の完成態であることを示すものである。

以上のような法蔵の見解に対して澄観は

八由法界性融不可分故、即法界一之因果各同時全撰法界、無不皆尽。

九因果各全撰法界時、因果随法界、各互於因果中一現、是故仏中有菩薩、普賢中有仏也。

と述べているが、これは法蔵が因と果に分けて因—法界・果—法界と考えている因果と法界との関係を、因果—法界として一つにしてしまい、それを撰随関係として整理した結果である。それについて南紀芳英は

八九二義、今約果因統撰二分之、玄談共通因果、而就因果各撰因果互在二分之、其要一義始終者也。如

此法義、皆是事事無礙法界之極致、故第十正是一多無  
 尽宗趣、故今日良由無不該攝等、而曰是謂華嚴無尽  
 宗趣<sup>⑧</sup>。

と説明するが、要するにそれらのすべてを貫ぬく唯一の原理は「事事無礙法界之極致」であり、それが第十の「一多無尽宗趣」に適確に述べられていると解するのである。したがって芳英は八・九・十の三句は等しく無尽縁起を語るものとみる立場から次のようにも述べている。

後三句者、更復一等、性融不可分者、自在無礙円融之極致故、果門因門、因果二位、当相即是、法界実徳、法性縁起、是曰因果縁起理実法界<sup>⑨</sup>。当知、撰会古説、成三立今説、融三攝前句、成三此十義無尽、故自其体勢異三前門、可<sup>レ</sup>知<sup>⑩</sup>。

このようにして後の三句はそれぞれに分かれているとしても、等しく「自在無礙円融之極致」を示すものであり、「法界実徳・法性縁起」を現わす以外の何ものでもないことになる、そこにこそ「因果縁起理実法界」の究竟態があることになる。それ故これらの三句はそれ以前の諸句と自ら体勢が異なるともいわれるのである。しかし、その点を踏まえながらも、なおその中でどの一句が重要であるかということになれば、前にもみたように、法界を該攝し

て円融ならざるなき第十門となり、それについて普寂が即三法界一非三法界一、即三因果一非三因果一、非三因果一之因果、因果恆如々、非三法界一之法界、法界恆縁起、法界因果俱融無二、存泯無礙、以此一門融三攝前九、十門泯然法界円融、無尽々々是為華嚴宗趣<sup>⑪</sup>。

と述べなければならぬ必然性も、自ら理解されるところである。普寂は澄観の考え方に対して批判的であり、この文の直前では

或曰理実一、成曰因果一、纔入三句一、便成戲論、微堕三言慮、皆為虚妄<sup>⑫</sup>。

とまでいって、その所説を戲論にすぎないと罵倒するのであるが、その批評が妥当かどうかは別にして、第十句が前九門を統べる総門であり、「法界円融・無尽縁起」のその門こそ「非三因果一之因果・非三法界一之法界」としての「即非」の縁起論そのものであるとする理解には、首肯すべきものがあると思われる。したがって、それらの点を勘案しながら、もう一度その円融性に目を向け、それに対する法蔵の次のごとき所説に耳を傾けるならば、華嚴縁起の主題が奈辺にあるかについての、おおよその見当はつくといふべきである。

総円融者、謂塵相既尽惑識又亡、以三事無<sup>レ</sup>体故、事

随<sub>レ</sub>理而円融。体有<sub>レ</sub>事故、理随<sub>レ</sub>事而通会。是則終日  
有而常空、空不<sub>レ</sub>絶<sub>レ</sub>有、終日空而常有、有不<sub>レ</sub>礙<sub>レ</sub>空。  
然不<sub>レ</sub>礙<sub>レ</sub>有之空、能融<sub>三</sub>万像<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>絶<sub>レ</sub>空之有、能成<sub>三</sub>一  
切<sub>一</sub>。是故万像宛然、彼此無礙也。

華嚴即非論の総結としての円融とは、凡夫の迷情によつて  
画き出された狂乱怒濤の世界・対立矛盾の相が滅したもので  
あり、ものの現象をそのような分裂によつてしか見ざるを得ない  
意識の惑いが、その根底から断ち切られることであらう。したが  
つて意識のカラクリとその上に派生する迷妄の塵相の正体が発  
かされるならば、そこに現象している具体的事相といつても何  
ら固定的実体をもつものではない。そこでは苦悩といつても何  
ら実体的・永続的存在としての苦悩ではなく、歓楽といつても  
同じであるから、対象の可・不可によつて少しも一喜一憂する  
必要がなくなる。そのように認得される現象は、確かに具体的  
事象ではあつても、狂乱怒濤の塵相ではなく、真理にかなひ道  
理に帰したものであり、見るべきものが見られ、知るべきもの  
が知られた世界といふべきである。

そこでは真に有るものが有るとされ、無いものが無いと  
されるのである。それ故、衆生に真理を認識せしめる根拠と  
しての諸法の体性は、絶えず具体的事象として現象しつ

つ、そこに真に有るものを有ると知らしめる現象となる。  
そして、現象化しつゝその現象への固定化を超えて、真理  
にかなひはたらきを具現化する事象となる。

このようにして有る真理のあり方は、終日あつてしかも  
無きに等しく、無しといわれてもその空無は單なる虚無を  
超えて絶えず有化するはたらきとしての無となる。したが  
つてそれは空といへば終日空であつてしかも有となり、有  
化したその有は決して空を礙げないものとしての有である  
にすぎない。いわば絶えず有化するはたらき、現象化する  
活力としての空は、有化しつゝその有を礙げるものではな  
く、かえつてそれを成立せしめる基盤となるものである。

それは能くあらゆる現象と融合してその現象の生命とな  
り、有と成りつゝその中からかえつて空に帰ることによつ  
て、空無化を否定することなく逆にそれを自らの根拠とす  
るはたらきとなる。そのような有は、真にあるべきもの  
あるべき相として、能く一切の現象を成立せしめるもので  
ある。こうしてあらゆる現象がそのまま肯定され、しか  
も單なる肯定を超えた肯定として、流動そのものとしての  
生命の流れに帰する時に、彼・此の対立もまたその対立を  
超克して、円融無礙の法界を現生するといふべきである。

## 註

- ① 探玄記卷第一(大正35・一一・a)。立教の差別を明かす十類の略説の第一、古説を紹介する項の第六に挙げられた南獄慧思の四教判の第四説である。
- ② 探玄記卷第一(大正35・一一・a)。
- ③ たとえば、鈴木大拙「金剛經の禪」(全集第五卷所収)の一章中に「般若即非の論理」の項があり、その説明は文中(三八七頁)にみられる。なお、否定を含んだ意味での「即の論理」の用例ならば、亀川教信『華嚴学』(二〇八頁)等にもある。
- ④ 亀川教信著『縁起の構造』等。なお、華嚴縁起に関する諸論文については、鎌田茂雄「華嚴学の典籍および研究文献」『華嚴思想』(五一九頁)に詳しい。
- ⑤ 探玄記卷第一(大正35・一二・a)。
- ⑥ 「宗趣」を明すについて法蔵は「語之所表曰宗、宗之所歸曰趣」と解説している。
- ⑦ 探玄記卷第一(大正35・一二・c)。
- ⑧ 探玄記南紀録卷一之七(日本大藏經・華嚴章疏一、七〇三頁)。
- ⑨ 大方広仏華嚴經疏卷第三(大正35・五二・c)。  
なお、随疏演義鈔卷第十四(大正36・一〇九・b)が参考になる。
- ⑩ 前同
- ⑪ 前同
- ⑫ 維摩經卷中、觀衆生品第七(大正14・五四七・c)「無住

則無<sub>レ</sub>本、文殊師利從<sub>二</sub>無住本<sub>一</sub>立<sub>二</sub>一切法<sub>一</sub>」

- ⑬ 華嚴經義海百門(大正45・六三・b)。
- ⑭ 華嚴經卷第八、梵行品第十二(大正9・四四九・c)に「初發心時便成<sub>二</sub>正覺<sub>一</sub>、知<sub>二</sub>一切法真實之性<sub>一</sub>、具<sub>二</sub>足慧身不<sub>レ</sub>由<sub>二</sub>他悟<sub>一</sub>」とあり、また卷九初發心菩薩功德品第十三(大正9・四五二・c)には「此初發心菩薩即是<sub>二</sub>他悟<sub>一</sub>、悉与<sub>二</sub>三世諸如來<sub>一</sub>等」とある。
- ⑮ 華嚴經義海百門(大正45・六三・b)。
- ⑯ 大方広仏華嚴經疏卷第三(大正35・五二・c)。玄談(正統一・八・四・三一四b)は随疏演義鈔卷第十四(大正36・一〇九・c)の文を合釋してあげている。
- ⑰ 華嚴經疏鈔玄談。(正統一・八・四・三一四b)なお、華嚴經疏卷第三(大正35・五二・c)参照。
- ⑱ 探玄記南紀録卷一之七(前掲書七〇四頁)。
- ⑲ 前同(七〇三頁)。
- ⑳ 探玄記發揮鈔卷第三(大日本仏教全書第八卷、八五八六頁)。
- ㉑ 澄觀の華嚴經疏卷第三(大正35・五二・b)における分類「第一別開法界以成因果、第二会融因果以同法界、第三法界因果分明顯示、第四法界因果變融俱離」参照。
- ㉒ 探玄記發揮鈔卷第三(前掲書八五頁)。
- ㉓ 華嚴經義海百門(大正45・六三・a)。

(本学助教授、仏教学)