

華嚴經性起品の研究

鍵 主 良 敬

序章	經説の至韻	三
第一章	性起の翻訳	六
第二章	如来性起の正法	六
第一節	性起の要諦	六
第二節	正法の重説	九
第三章	性起の種々相	一〇
第一節	如来の法身	一〇
第二節	妙音の呼響	一〇
第三節	智慧と境界	一五
第四節	行と菩提	一四
第五節	転法輪と涅槃	一三
結章	華嚴經と華嚴教學	一四

## 序 章 經 說 の 至 韻

### 1

性起思想が華嚴学を形成せしめる有力な一支柱であることについては、何人も異論を挟む余地がない。何故なら性起思想は、ある特殊な思想の一形態であるにもかかわらず、それがよく華嚴学の本質にかかわるものとして、華嚴学それ自体の核に参入する思想となっているからである。ただし、そのようにいい得るためには、それを証す根拠が必要である。先人が華嚴学をそのように解したとの答えは、確かに一つの論拠となる。だが、単にそれだけでは充分な理由にならぬことも言を待たない。そのような理解を成立せしめた、教学の歴史的事実については何ら疑いはないとしても、それが伝統となり、多くの人の共感を呼び起こすためには、単なる主観的見解や独断的理解でなかったことが明らかにねばならない。

独断は、ついに教学の歴史とは成り得ない。単なる個人の主観的見解が、万人の共感に応ずることはできないからである。したがって、それが華嚴教学の特色を示す思想として人々に承認されたからには、それだけの正当性と普遍妥当性があったはずである。しかもそれが真に普遍性をもった思想であるならば、今日の我々とも直接的にかかわるものでなければならぬ。かかる意味において性起思想を見ることができるとすれば、それは大乘仏教の成立そのものを可能ならしめた、人間精神の普遍的エネルギーとも関連するものとしての観点が明確になってくるであろう。

大乘仏教を成立せしめたエネルギーとは結局のところ何であったのか。さまざまな經典を生み出し、それによって

絢爛たる思想の体系と豊かな精神の飛翔を形成しながら、しかもそれがまさしく仏意になつたものとして仏説それ自体であると主張することができたのは何故であるか。およそ伝承（阿含）的仏教からみれば、まったくの異端ともい得る内容を持ち、一見したところそのような批判こそ正当であるといわなければならぬ面があるにもかかわらず、究極的には批判された大乘仏教こそが、批判した伝承的仏教をよく凌駕し得たその力とは一体何であつたのか。何に起因してそれが可能となつたのか、が改めて問題にされねばならぬのである。つまり、伝承仏教の批判を待つまでもなく、大乘運動とはかなり危険な思想の展開であつた。それについては誰も疑いを持つことはできない。一步誤ればすべてを無駄にし、かえつて取返しつかない過誤を犯したことになる可能性をはらんだ精神の歩みであつたにもかかわらず、どうしてその危機を克服し得たのか。まったくの魔説にも見まごうべき可能性の中から、いかにしてよく仏陀の正意にかなうことができたのか。

そのような課題の中に大乘經典成立の希有の問題性を読み取ることなしに、大乘の眞の教学はあり得ないといつてよい。したがつて、以上の観点から華嚴教學をみ、またそれを成立せしめた母胎としての『華嚴經』をみた時、大乘精神の精華としての『華嚴經』が、その問題にどのような解答を与えているか。そして、それを受けて自らの大乘仏教理解を成立たしめた先人の足跡が、いかにその精神の本源にかなない得たかが明らかにならねばならぬのである。

## 2

思想の普遍化は、表現をとることによつてはたされる。単なる内面のはたらきに止まる限り、それは個人の枠を超えることができない。その限定を超えるものとして表現があるのである。思想の表現とは、この場合言葉による表白



になるが、言語化された思想がどれほど普遍的内容を発揮するかによって、それが主観的思念ではなかったことが証明されるといえよう。その意味では、言葉を生み出してくる源泉としての精神は個人のものであるが、そこから生み出された言葉はすでに個人の枠を超えているといわねばならぬ。個人の意志はどうあろうと、言葉は言葉として一人歩きするとはその意味でなければならない。そして、言葉化されてのみ思想は永遠性と普遍性をもち得ることになるのである。

しかし、ここで留意しなければならぬのは、普遍化は同時に抽象化の陥穽を免がれることはできないことである。個人の内面の感情や感動がいかに具体的であろうと、それが言葉化された場合には必ず抽象的になる。かかる抽象への操作を通してしか具体的なものに触れ得ないところに言葉の自己矛盾もあることになる。言葉とは単に言葉に終るものではなく、具体的事実に触れるための言葉でなければならぬ。にもかかわらず、それは単なる抽象に墮する危険に絶えずつきまとわれている。そして、言葉の宿命ともいえる決定的限界によって、言葉はついに具体的事実それ自体ではない。具体的なものも指示しているには違いないが、具体的なものそれ自体になることはできない。両者の間の決定的差異は、取去ることのできない断絶として存在しているのである。

經典が所々に累説して止まない言葉に対する徹底した不信は、以上述べたとき言葉の限界に気づかざるを得なかったからである。真理は言葉によってしか現わされない。しかし、言葉によっては現わされないというまったくの矛盾の中で、いかにすれば真の生命力を維持した言葉たり得るか。そのことが、いかに言葉に対して不信を示そうとも、そのこと自体はすでに言葉によって示されねばならず、經典自体もまた言葉の集積にすぎないという事実の前で、真に問わらるべき課題とならざるを得なかったのである。

したがって、この場合の不信は、単なる言葉の否定ですむものではない。沈黙をもってはしかかわり得ない具体的事実の深さに気づこうとも、その事実を認識したこと自体は、沈黙によっては示されずに、かえって言葉によって表現されねばならないからである。その意味では一切の言説への不信とは、いかなる言説をも拒否する事実の深さを認めた精神のはたらきであると同時に、そのこと自体は言説によって示され得るし、示されなければならないとの大いなる確信に裏づけられたものともいい得る。言葉の空しさに徹底的に絶望しつつ、しかもなおその言葉を用いて無言の真理の普遍的事実に迫ろうと試み得るのは、かかる確信を踏まえることなしによく成立し得る事業ではない。

一切無言無言亦無故、是故聖教即是無教之教。<sup>(1)</sup>（大正35・一一八・b）

といわれる『探玄記』の語は、その間の消息を端的に示している。つまり、聖教がいかにして聖教となり得るかの原理の一つはここにあるのであって、教というある種の形態をとりつつ、それがなおただの教ではなくして聖教であるためには、通常の意味での教が無教として否定される面をもたねばならぬのである。無教が無言であるから、それは一切の言説への否定を意味する。そこでは言葉が言葉としてそのまま肯定されることがない。直ちに肯定するにしてはあまりにも甚深な諸法の具体的実相を見出すかぎり、一切の言葉を失わざるを得ないからである。言葉の拒否においてしか感得し得ないもののあることを認めざるを得ないものがあるとはその謂である。しかし、そのような無言は正しく無言の事実ではあるが、無言に止まり、無言に埋没することを意味しない。一切の無言とは無言であることを否定し得るものであり、無言への固定化を克服し得るはたらきでもある。それによって、よく有言となり有教となるものでもなければならぬ。そして、このような形においてよく教法となり得たものこそ、単なる教でもなくまた無教でもないもの、つまり、両極端への固定化を打破し得るはたらきとしての無教之教となる。そのみが真の聖教

たり得るものとして、もっとも具体的な教法の相をとることになるといつてよい。この関係がより端的な聖教の構造として示されると次のようになるとみられる。

夫聖智無知而万品俱照、法身無象而殊形並応。至韻無言而玄籍弥布、冥權無謀而動与事会。故能統濟群方、開物成務、利見天下、於我無為。而惑者觀感照因謂之智、觀應形則謂之身、觀玄籍便謂之言、見變動而謂之權。夫道之極者、豈可以形言權智而語其神域哉。<sup>(2)</sup> (大正38・三二七・a)

我々の日常生活においてさえ、微妙な問題になればなるほど、それを相手に伝える場合に困難を感じる。さして重要でない事柄については何の不自由も感じなかった言葉が、途端に色あせて見えるのもそのような時である。したがって、聖智は無知にしてしかもあらゆるものを俱に照らし、法身は象無くして形を殊にして並に応ず、という場合の聖智とか法身が、はたらきとしては正しくかくあるとしても、いかに捉え難いものであるかは推測に難くない。

そもそも、ものの真のあり方とは、すべてかかる形においてしかあり得ないともいえる。しかし、捉えられないとは、虚無を意味することではなく、捉えられず表現し得ないものとしてこそ真に具体的にあることでなければならぬ。故に、捉えられない法身が法身それ自体としてあるあり方が、象なくしてしかもあらゆる形となって衆生に応ずることであり、形なき形を通して法身自体を感得するものとして、無知にしてなお万品を俱に照らす聖智があるとななければならない。そして、この両者を繋ぐものとして、玄籍としての聖教があることになるのである。玄籍は玄妙なる文籍として単なる言葉の集積にすぎない書籍であることを超えている。しかし、惑者はそれをしてただの言説としてしか見ないところに問題が生じてくるのである。

つまり、意志を伝える場合の単なる道具にすぎないように見える言葉も、単なる音声とか抽象化された文字だけで

すむものではなく、そのような形を通して、いかなる形でもない言葉の魂をもっているのである。それが言葉のエネルギーとか響きとでもいうしかない、言葉に込められているある内容である。それはここでは至韻（至極の韻律）といわれているが、そのような響きは、一朝一夕に生まれるものではなく長い精神の練磨とそれを受継いできた思想の伝統によって、いつの間にか培われたものである。したがって、その意味での至韻は本来的に無言として一切の言語化を拒みつつ伝承されてくるものでありながら、それにもかかわらず絶えざる練磨の伝統を経ることによって、自らなる言葉の魂として人間に訴える力をもつ。また、それ故にこそ単なる言葉であることに止まらずに、その本来的な生命力を持続し得ることになるといってよい。

至韻は無言であるにもかかわらず、玄籍として弥ねく布くとはその意味であると解される。かかるものとしての至韻は、単なる言葉のいい換えとか翻訳によって尽されるものでないところに、大きな問題が伏在することになる。換言によって単に意味を伝えることは必ずしも困難でないかもしれない。だが、至韻を伝えているか否かが問われることになるならば、まさしく無言としかいいようのないものに遭遇せざるを得ないはずである。

## 3

什每為叙論西方辞体商略同異云。

天竺国俗甚重文製、其宫商体韻以入絃為善。凡覲国王必有讚德、見仏之儀以歌歎為貴。經中偈頌皆其式也。但改梵為秦失其藻蔚雖得大意殊隔文体。有似嚼飯与人、非徒失味、乃令嘔噦也。<sup>(3)</sup>（大正50・三三二・b）

の語は名翻訳者鳩摩羅什がその弟子僧叡に語った言葉として伝えられているものであるが、「宮商体韻は絃に入るも

のでなければ善しとされず、……但、梵語を漢文に改作するだけでは、その文章の力を失って、おおよその意味を伝えることはできても、いちじるしく文体が変ってしまい、その文章のリズムを離れてしまう。丁度、嚼んだ後の飯を人に与えるようなもので、いたずらに味を失うばかりでなく、嘔吐をもよおさせられることになる」との批評は、彼の翻訳が何故長い生命力を保ち得たかを知手がかりになると同時に、言語を用いる仕事にたずさわる者に対する鋭い警告を発していることにもなっている。

かくして、道之極はいかなる形言をもってしても語り得ない神域とされざるを得ぬことになる。しかし、それにもかかわらず、至韻は玄妙なる言籍としてあまねく展開し、よく衆生の迷妄を開いて、そのあるべき務を成ぜしめるとは何によってであろうか。惑者は、奥深い内容のもられた聖典を単なる言葉としてしか捉えないから、そこにおいては、道之極である法身や聖智はその神域を隠してしまいが、単なる形ではない無象の法身、もしくは無言の至韻が、形に應じて現われ、内容豊かな聖典としてその本来的生命力を失わない事実それ自体は、何ら欠けることなく展開して止まないといひ切ることのできた根拠は何であったのか。あるいは羅什の翻訳に即して考えるならば、先述の如き言葉の矛盾した性格に気づき、それに対する無感覚からもたらされる恐るべき欠陥、人に嘔吐をもよおさしめるにすぎない醜態を平然と示し得ることへの錯誤が自覚されていたことによって、よく何百年という歴史の審判に耐え得たその生命力の源泉となったものは何であったのか。

これらの問いに答えるものとして改めて見直されなければならないものに、経典とはそもそも何であり、玄籍の玄籍たる所以は何に基づくのか。いかなる性格をその本質において保持しているから経典といわれるのかについて検討することである。そこで明らかになるのが経の五義であり、つづめていえば二義にすぎずとされる次の言葉である。

經者、訓法訓常、聖人之教雖復時移易俗、不能改其是非故云常、亦為物軌則故称法。而此是漢中之語、外國云修多羅。修多羅五義、亦如常釈。修多羅雖有五義、要在涌泉繩墨二義、即同經之法常二義、故以此經代彼修多羅也。<sup>(4)</sup>（大正56・一・a）

經は中國語としての意味からいっても法とか常と訓ぜられる言葉であるが、それは聖教たるものが時代が移り風俗が變つても改変されることがないことから常といわれる。またものの軌範となり軌則となつて、判断や行動の規準ともなり、よく是非善惡を定めうる基本ともなることによつて法ともいわれるのである。これらの点は修多羅の五義<sup>(5)</sup>中の涌泉と繩墨の二義に當り、五義といつてもこの二義におさまることであるから、この二点から考えるだけで十分であるとされている。

ここにいう涌泉とは、常に新鮮な清水をたたえている泉のことである。故に聖教が常恒不變であるという意味は、何らかの固定化においていわれることではなく、衆生の課題に答え、時代の要求に應ずることにおいて不易であるとの意でなければならない。しかも、その應ずる応じ方が、單にその時の状況に迎合するのではなく、聖教それ自体の内より湧き出ずる新鮮な生命力をもつて應ずるのであつて、主体は常に聖教の内面にあるともいえる。その聖教の主体が、しかも何らの固定化保守化をとることなく、絶えず新たな形において限りなくその内面よりあふれ出るものとして時代と場所に應じてくるところに、聖教の聖教たる所以もあり、またその不可思議さもあることになる。したがつて、聖教の不変性はあふれてくる新鮮な泉の混混たる新しさにあるのであり、汲めどもつきない生命力それ自体にある。そこからあふれ出てしまつた後のものには滯る必要がない。もし、それに執着するならば、かえつてそれは泉そのものを枯渴せしめる危険性をもたらしものとなる。

泉は泉として新鮮であり、絶えず新しい形で展開し得るもののかかわらず、惑者とされた迷妄の衆生が、涌泉それ自体を見ようとせず単なる泉の残滓に滞るならば、そこに見えるのはただの水でしかない。そのような目にとつては、今あふれ出た新鮮な水も、古い腐りかけた水も同じである。そのように映ずるならば、いかなる經典も何の変哲もない繰言としてしか解されない。同じ水でありながら、常に新しいところに泉の本来の価値があるにもかかわらず、その水の内的質的な新しさを見出せないために、涌泉の涌泉たる本質を見失ってしまうのである。それは、外的皮相しか見ることのできない故の当然の帰結である。惑者が玄籍を単なる言葉としてしか解さない現象は、以上のような形で現われるのである。

涌泉をしてその生命力を失わしめているところに、いつの時代にも変りない衆生の現況がある。しかし、そのような現況にもかかわらず、涌泉が涌泉であることには何らの変化もない。逆にいえば、いかに衆生が固定化し執着しようとして、その固定化を徹底的に克服して自らの本来的なる根源に立帰り、生命の泉を回復して止まないと、湧泉の湧泉たる所以があるといわねばならない。しかも、湧泉とは絶えず新しいという意味で、ともすれば単なる状況への同化のことと錯覚される傾向がある。だが、聖教の新しさとはそのような意味ではない。新しく問題に応じつつ、そこに一筋の軌範を失うことのない面がなければならない。

その点を強調した言葉が繩墨<sup>6)</sup>である。繩墨とは、大工のスミナワとして知られる伸縮自在の定規のことであり、大工はそれを用いてさまざまな建築物を造り出すことができる。あらゆるものを成立たしめる軌範とは、かかる意味のはたらきを保持しているものである。それ自体は一定の規準性を失わないと同時に、しかも伸縮としては自在であるところに重要な意味を見出さねばならない。伸縮の面は固定したものではないが、それにもかかわらず軌範性は失わ

れぬ点に留意されねばならぬのである。

このような関係は涌泉についてもいえることである。涌泉も、対象に対応した後の残滓についていえば単なる変化にすぎなくとも、それが生み出されてくる根源自体についてみれば、新しい内容を創造して止まないはたらき自身のことである。その点では、涌泉も不変の意味を失っていないのである。それ故、両者における不変性とは、動きながら動かないものとして、あらゆるものの軌範となり基準となるはたらきのことである。それは同時に、生の歩みを成立たせながらすべての思惟判断の基盤となるものであるが、それらが両々相俟って聖教の本質を形成するところに、重要な意義を讀取らねばならぬであろう。

## 4

性起思想を考えるに当っては、先ず性起品の検討から始めねばならない。ところが従来の研究では、もっぱら智儼・法藏などの性起思想に焦点が定められ、性起品自体について留意されることは少なかった。<sup>7)</sup> 何故そうなったかについては、研究者の関心の度合いなどさまざまな理由が考えられるが、それ以外に性起品自体の不可解な謎の問題があるといってもよい。その意味で、性起思想を取上げる場合にも、その謎にあえて触れねばならず、それを取扱うのは非常に危険な試みであるところから、直接的な検討が避けられていたとも思われる。また、「性起」と訳されたその言葉自体から、性起思想が明確になるわけではないことと、それが明らかな教学の形態をとってくるのは智儼に始まる系譜によって闡明されることなどから、これまでの研究においては、性起品自体に注目することが少なかったのであるとも推察されるのである。



しかし、そのような観点に立つてのみ性起思想を見るとはいかなることであろうか。性起思想が性起品と無関係に成立したものでないことは疑いなくもかわらず、それと切離して性起思想を論じて、はたして性起を問題にしたことになるのであろうか。性起思想が性起品と別種の思想であるか、あるいは同質であるか。それも両者の関係を十分に検討しなければいえないはずである。そこでこの研究では、思想の成立基盤そのものもっている問題性から出発するために、言葉が言葉として生まれてくるための必然性に注意しようとするのである。

言葉の発生は、一見していかに突如に見えようと、それなりの背景があるものである。しかも、それがよく歴史の審判に耐えて思想の系譜を伝え得るものとなるためには、精神の内奥の必然的展開にのっとたものでなければならぬ。単なる偶然的土壌から生まれた用語は、到底伝統を形成する力を發揮し得ないであろう。以上のように考えるところから、「性起」と訳されたそのこと自体の歴史的事実の重大性を問い直し、そのような語を生み出してくるところに、かえって性起品と名づけられた經典自身の生命力を讀取ることとはできないかどうか、を尋ねてみたいのである。つまり、現に性起という語を創造した經典の内的必然性に思い到ることによって、かえって大乘仏教の生命力としての涌泉と繩墨とが、いかなる形で顕現しているかを闡明しようとするものである。

性起思想の全体系を解明することが論者の最終目的であるが、ここではその前段階として、性起思想の成立基盤となった『華嚴經』性起品とは、いかなる構造において成立している經典であり、いかなる思想を主題としているものであるかを明そうとする。すなわち、性起と訳されたその翻訳自体の問題とも関連させながら、聖教の聖教である所以に立帰って『華嚴經』がいう性起思想の本質とは何であるか。その語によって示されねばならなかった性起（出現）品の内的深さとはいかなるものであるか。先にいう経の涌泉と繩墨である根拠を究明しようとするのである。そこで

私は、性起品と名づけられた『華嚴經』自体の中から、何をその中心課題として把握できるかに視点を定め、それを明らかにしめると思われる主要な經文を抽出して、それらを思惟の本源に迫る形で教理的に跡づけてみようとする。方法論としては、性起品自体の内容であるその普遍的意味を解明したいので、『探玄記』などの注釈にも特別の場合以外は依らないことにする。諸注釈の課題は別の機会にそれ自体で考えてみたいと思っている。

## 第一章 性起の翻訳

性起の翻訳自体に含まれている課題とは、いかなるものであるか。それについては別の機会に多少の考察をすすめてみた。しかし、一応の見解は示し得ても到底十分な検討を加えることはできなかった。そこで改めてその問題を取上げ、性起という言葉の生まれてくる背景について考えようとするのであるが、そのような観点から「性起」を見た場合、その語自体がもつ不思議さにまず途惑わざるを得ないものがある。

性起は内容的にも不可解な謎を含んだ用語であるために、後年それを廻って大きな論議が喚起され、華嚴教学の中樞を形成する思想としての発展がもたらされたのである。しかし、この語の不可解さは、思想内容についての奇妙さも然ることながら、単にそればかりでなく、何故このような語が突如として現われ用いられたかについてもいえることである。すなわち、「如来性起品」として知られる品名、及びその内容となる「如来性起正法」（大正9・六一・c）などの用例は、周知のごとく六十卷晉訳『華嚴經』に見られるものであって、それより古い異訳（西晉竺法護訳）では『如来興顯經』『如来興顯經典』（大正10・五九三・c）とされ、後年新しくその不備を補うために訳された八十卷唐訳『華嚴經』では「如来出現品」及び「如来出現法門」（大正10・二六二・c）などと訳されるものである。したがって、

現存する三訳の内、他の二訳はほぼ同一内容の訳となっていることから推察するならば、晉訳のみがどうしてこのような訳を行ったのか、非常な疑問を感じざるを得ないものがある。しかも、それが後に多大な思想教学上の問題を提起したことから考えても、忽せにできない課題が含まれていることになるのである。つまり、性起という言葉を用いた訳者の問題意識がどこにあったか、が十分に留意されて然るべき課題として提出されてくるのである。

「如来性起」は、せめて「如来生起」<sup>(9)</sup>とすべきところである。「出現」の語は「生起」にこそ対応すべきであり、「性起」と訳されてはまったく意味が違ってしまう。しかもそれは、通常の場合でさえ格段の差異ある内容を示すことによって画期的な訳になるが、六十華嚴が訳された状況下においては尚更である。時あたかも不世出の翻訳家鳩摩羅什によって、空觀思想が本格的に紹介され、中国仏教界もそれまでの資料伝達に重きの置かれた時期を終って、ようやくにして仏教の核心に触れる課題が問われ始めていた。仏教学の中心課題、その本質とは何か。その重要さが当時の仏教者達に理解され浮彫りにされつつあった時である。その空觀仏教によって徹底的に批判されたのは、ものに自性を立てる考え方であり、無自性空としてもっとも痛烈な弾劾の対象となったものこそ「性」の語であったといえる。縁起をもののさながらな生起において理解するとしても、以上の意味での「起」は「性」とは絶対に結びつかない語であり、結びつけてはならない概念である。にもかかわらず、なぜ覺賢は性起と訳さねばならなかったのか。

その理由は知る由もないのが実情である。しかし、推測をたくましくすれば、羅什教学に対する批判があったのではないかとは思われる。その一端は覺賢の伝記<sup>(10)</sup>からもうかがわれるが、教学上の課題としても十分考えられるものがある。すなわち、羅什の用語にも法性・真性<sup>(11)</sup>などの用例があり、「性」とはすべて自性として否定さるべきものであったわけではない。肯定さるべき面もあるのである。しかし、当時の空觀の課題<sup>(12)</sup>から考えて、性をそのままで肯定し

得るもののような意味合いで用いるのは、むざむざと誤解される可能性の中に身を置くことであって、大変危険な試みであった。そのような概念を、あえて用いてまでも何を表現したかったのか。それが重要な問題になる。

後に澄観によって「晋經名性起、性字雖是義加、未爽通理<sup>13)</sup>」といわれたように、意訳として付加された語にすぎないとする、常識的には思いも及ばぬ大胆な試みがなされたと思なければならぬ。仮に六十華嚴と八十華嚴の原典が相似たものだとすると、両訳を比較したかぎりではその可能性は多分にあると思われるが、八十華嚴の方が原典に忠実な訳であるとするならば、卒直にいつて性起に関する用例は、ほとんど信じ難い意識である。どうしてこのような訳が可能であったのか、瞠目に価する訳だといえそうである。したがって、たとえ誤解される要素が多分に含まれているとしてもその危険は承知の上であえてその語を用いなければならなかった事由の意味は重大である。

それについては次のように理解することはできないであろうか。すなわち、その語を用いることによって、空の否定の中から蘇ってくる真に生き生きた諸法の実相の躍動を示そうとしたのではないかということである。無自性はどこまでも単なる否定ではない。そこから、赤裸々に蘇る普遍的な生命が現わされていなければならぬものである。しかし、それは徹底的な否定でもある故に、ともすれば単なる虚無に墮す危険の上に成立つものであった。その危険を見透すことによって、否定を超越した肯定の失われてはならぬ重要さに思い到り、あえて「性」の語を使用したのではなからうか。このような例は「真如」の語の用い方にも端的に現われているところである。

「如来興顯」及び「如来出現」の語に対して、「如来性起」にはある種の飛躍が認められる。興顯と出現は、出興・顯現とも熟語化される言葉であり、そのような用語例は六十卷『華嚴經』においても枚挙にいとまがない。ただ覺賢の訳においては、八十華嚴がおおむね出現と訳すところを、出興と性起の二種に使い分けている点に特徴がうかが

われる。そして重要な意味をもつこの品の総論(第二章参照)が述べられるところに、特に多く性起の語が用いられるのであるが、それは出現もしくは出興の意味において「現われ出でること」を示そうとしていると同時に、「性」によってそれが単なる出現・生起とならないことを示している点に飛躍があるといえるのである。

六十華嚴は八十華嚴にくらべて「性」の語がかなり多い。八十華嚴において相と訳されているところが、六十華嚴ではあえて性と訳されている点のあることを考えると、「性」の語に対する覺賢の対し方の一端をうかがい知ることができる。そこには異常なまでの強調といってもあながち過言でないものがあるように思われる。つまり、「性」は否定さるべき語でなく、否定することを可能ならしめる基盤そのものとしての大いなる肯定でなければならぬのである。その点は曖昧にされてはならぬものである。

すでに明らかにしたごとく、あらゆる自性を否定できるというそのことのみは否定されてはならない。しかも、一切の固定化概念化を打破して止まないそのはたらきこそ、一切を真相として成立せしめる唯一の基盤であり、そこに立つことができた時、ものは真にその依るべき場所に依ることによって、大いなる解脱に導かれるものである。その基盤まで否定する虚無的はたらきとして、無自性空はあるのではない。無自性の成立つ場所に帰ることを最終的目的として無自性空もあるといわねばならぬ。したがって、無自性の帰すべき場所それ自体は肯定さるべきであり、それを法性といひ空性とするならば、それこそ唯一の性として無自性をささえる原理となるものである。否定に重点が置かれた余り、否定してならぬものまで否定し得るかのように錯覚するところに人間の弱点がある。それに対して、その本来に帰って、何を真に肯定すべきかを示そうとしたところに「性」の強調があったとみるべきであろう。

八十華嚴には性起と訳された教学的思想用語が一語もなく、すべて出現〔法門〕とされていることについてはすでに

述べた。そこからみるかぎり、原語的には『華嚴經』自体に性起と訳されて然るべき用語があるといえるかどうか、甚だ疑問である。インド大乘仏教の概念からする場合の「性起」という思想が、ここにいう性起にそのまま相当するかどうかとも問題であるが、大乘經典としての『華嚴經』にはたして教理用語としての性起なる語があったかどうか疑わしいのである。しかし、それにもかかわらず、あえて性起と訳した根拠に思い到るならば、そこにおける思想表現の飛躍にかえって大乘精神の端的な例証を見ることが可能であろう。性起という語自体はあり得ないとしても、その語によって表現されるべき思想もないということではないからである。より積極的にいえば、その語で表現されるべき思想、その語でなければ適確に現わし得ない思想が、まさしくそれによって指摘されたからこそ、その後の長い教理の歴史に耐え得たのであり、遂に教学用語としての勝利をかちとり得たといわねばならぬからである。しかも、その訳が結局は、華嚴教学の大勢を決定する教理的思想発展に、必要欠くべからざる影響を与えるのであるから、その歴史的事実を踏まえるかぎり、より燦然とした異彩に圧倒されざるを得ないものがある。

その意味では、性起の語によってまさにそのものとして把握された『華嚴經』の思想とは何であったのか。その点を明らかにする必要がある。そのことについて一応の理解が得られるなら、それこそ性起の成立を意味するものである。また、性起の語によって『華嚴經』の根本的テーマがもっとも端的に表明されたことになるであろう。それによって覺賢の認識の正当性も自ずから明らかになるはずである。そして、それが単なる教理の誤解から生じた偶発事態ではなく、後に華嚴教学において取り上げられざるを得なかった問題が、翻訳の当初において、まさしく把握されていたことの明証にもなるであろう。

「性起」ははたして誤訳に近い意識であったか、それとも真に『華嚴經』の本質をとらえた上での画期的な意識で

あったか。それは後の歴史が証明した。華嚴教学の成立はそのことを判定するための歩みであったとも思われる。しかし、そのようにいい得るためには『華嚴經』の主題そのものが、性起という語によってこそもっとも適確に表現される内容においてあることが明らかにならねばならぬ。それが次章以下の課題である。

## 第二章 如来性起の正法

### 第一節 性起の要諦

前章によって性起とは如来の出現のことであることが明らかになった。しかし、それを出現といってしまうては本来の意味を尽くせない点のあるところから性起といわれたとみることができ。出現とはいいきれない出現、単なる出現ではないが、出現の外に適当な表現のない如来の出現が、性起の語で現わされたと解される。では、その内容とはいかなるものであるか。

例のごとく沈黙を守る中から大光明を放つだけの如来に触発されて、その光明のただならぬことに気づいて、甚深の法の開発を願う如来性起妙徳菩薩の讃歌に始まるこの品は、その問いに対して、如来に代って解答する普賢菩薩の獅子吼を中心にして展開する。そして如来性起の正法は、仏陀の顕現された不可思議な瑞相が何に由来するものであるかを問うた如来性起妙徳菩薩に対して、これまでに経験したことのある大光明の瑞相から推察するに、これこそまさに如来性起の正法が説かれる前徴に違いない、との普賢菩薩の言葉として提示されてくる。そこで如来性起妙徳菩薩は、かかる性起の正法とはいかなるものであるか、どのようにして菩薩はその内容を知るかについて請問し、次の

ように頌するのである。

諸仏子聞已 心皆大歡喜 願時為敷演 如来性起法

何等如来身 清淨妙音声 云何如来心 及無量境界

何等如来行 及諸仏菩提 修習何等法 速成等正覺

云何転法輪 清淨妙勝法 願為分別說 善逝涅槃法……

是故真仏子 願說微妙義 願現広無量 如来性起法

一切諸菩薩 皆一心合掌 渴仰於大乘 願雨甘露法（大正9・六二・a~b）

これに対して普賢菩薩は、如来が等正覺を成じて世に出興された所以は少因縁によるものではないから、性起の正法は思議すべからざるものであるとして、十種の出興の因縁を挙げ

一者発無量菩提之心不捨一切衆生、二者過去無数劫修諸善根正直深心、三者無量慈悲救護衆生、四者行無量行不退大願、五者積無量功德心無厭足、六者恭敬供養無量諸仏教化衆生、七者出生無量方便智慧、八者成就無量諸功德藏、九者具足無量莊嚴智慧、十者分別演說無量諸法実義。（大正9・六二・c）

と讃説する。そして、引続いて十種類の譬喩<sup>(四)</sup>を挙げて如来の世に出興する所以とする。その大要を述べれば次のごとくである。

一、世界が無数の条件の組合せによって成立したように如来の出興も無量の因縁による。しかもそれは明らかに無漏の善根によって成じたものでありながら、作者もなく成ぜられた者もない。

二、如来によって演説された性起の法雨は、菩薩以外の声聞縁覺は受持できない。



三、大雲雨には来る所もなく去る所もないように、如来性起の法雨も演説されてしかも来る所も去る所もない。

四、如来性起の甘露の法雨は、一切の衆生及び声聞縁覺の知る能はざるものであり、もし強いて知ろうとすれば狂乱に陥るほどのものである。

五、如来が世に出興して雨ふらした正法は、衆生の煩惱の盛火を除滅し、善根を起し、惡邪見を壊し、智寶を成じ、衆生の心心所の行を分別する。

六、雨は一味の水であるが、雨ふった所に差別があるように、大悲一味の法雨も応化する所に随って同じではない。

七、如来大悲一味の法水は、衆生の器根の不同に随うために差別がある。

八、如来の世に出興したまうについては、諸の善根が具っており、無上大智と名けられる光明が有って、如来の性起不思議の智を断絶することがない。その他さまざまな大智の光明があつて如来の功德を莊嚴する。つまり、如来の大悲は一味であるが、衆生に差別があるから智慧の応化が種々に変化するのであり、それは、如来性起の正法は、あらゆる如来の平等の智慧の光明の起す所であるが、そのような一味の智慧こそ無量の功德を出生するのだといひ得る。しかも、それらの功德は如来の造られたものではない。諸仏は一切の群生のために善知識となるから、此れによって衆生は大智慧を得るのであるが、だからといって、造られたものがあるのでもなく、作つた者があるわけでもない。

九、虚空は依る所なくして、しかも能く三千大千世界を安住せしめているように、如来もまた四種の大智によってあらゆる衆生の善根をささえる。大慈は衆生の帰依となり、大悲は衆生を度脱し、大慈大悲は衆生を饒益する。大慈大悲は方便智に依り、大方便の智は如来に依る。その如来は虚空のように依る所がないのであるが、しかもそこから放たれる無礙の慧光は普く十方一切の世界を照らして止まない。

十、世界が成じ已ると種々の衆生をそこに安ぜしめるように、如来も種々の衆生を饒益する。

以上のごとき十種の因縁によって如来は世に出興されたのであるが、その要をとっていえば次の語に尽される。それが如来性起の正法の主たる内容となることによって、単に如来が世に出現された意味とはいかなるものであるかについて述べるばかりでなく、性起という形で出興する正法とは何であるかについての展開が示されることになるのである。

仏子、菩薩摩訶薩、又復応知、如来性起正法、功德無量、行無量故。充滿十方、無来去故。離生住滅、無有行故。離心意識、無有身故。性如虚空、悉平等故。一切衆生無我我所。無有尽故、一切利無尽。無有転故、不斷未来際、無有退故。如来智無礙、無二平等、觀察有為無為故。成等正覺饒益衆生、本行廻向自在満足故。（大正9・六一四・b）

如来性起の正法がいかなるものであるかについては、その用語自体に含まれているある種の謎に留意することなしに手がかりは得られないとは前章以来の課題であった。それがここに、行無量なるが故の功德無量として提示されている。あらゆる存在は、すべて行為的に成立っているものであって、それこそが生存のゆるぎない事実である。しかし、行為・行動が単にそのみである場合には、真の行とされることはない。行為は単に行為としてあるのではなく、必ず何らかの価値を伴って存在するからである。その価値が功德として、行為する者自体の行為を豊かに内容づけなければならぬとされているのである。

それ故、功德をもらさない行為は行とされない。行の語にはさまざまな内容が含まれているから、一概に規定することはできないが、功德の欠如した行はこの場合の行ではないといってよい。行に対応して流転の現実しかもたら

さない非創造的無功德な行為は、通常いわれる意味での業の概念が当てはまろう。したがってここでは業に対して行といわれていると考えられるのである。しかもその行が性起の正法の内容となるについては、無量であることを前提条件として一層の留意が望まれる。仮に功德がもたらされるにしても、それが有限であるならば性起の正法とはならない。では、そのような無量にかかわる行とはいかなるものであるか。それが「十方に充滿す。来去無きが故に。生住滅を離る。行有ること無きが故に」とされるものである。

十方の世界に充滿して、しかも来去なしとは、『華嚴經』が所々に散説する重要な思想であり、その一端はこの品でもすでに性起の第三因縁「大雨無從喻」において述べられていた。それがここで再び主要な課題となるのである。あらゆる世界に充ち溢ふれてしかも来ることも去ることもなしといわれるところに、如来性起といわざるを得なかった問題意識の所在を感じることができる。つまり性起は、明らかに如来の出現なのであるが、それは来ることも去ることもないもの、来生してしかも来たことにならず、去ってしかも去る所なきものとして、よく十方世界に充滿せるものであるところに、その本質が端的に示されているとみななければならない。

来去なきもののみが十方世界に遍滿し得る。充滿するとは、何かが無処かから来て充滿することであると考えるのは、衆生の單なる妄想にすぎない。かかる妄想に捕われてしかものを見ることができないかぎり、性起の本質は理解されず、ひいてはあらゆるものの実相も不明となる。それが性起の正法の主張である。したがって、無来去とは何であるかが適確に把握されねばならぬのであるが、それは換言すれば無生滅といってもよい。生滅は所謂生住異滅のことであるから、生滅を離れたものが無来去である。そして、何故、生滅を離れたことになるかといえ、そもそも行なるものがないからであるとされている。すなわち、先という無量の行とは行なき行のことなのであって、通常いう

意味での行の範疇には入らないものである。無量たり得るとはその意味である。

ここでは普通概念としての生滅が完全に否定されている。ものは生滅しながらあるという常識が、はたしていかなるものとして明らかにならねばならぬのか。そのことに對する根本的な問いかけを忘失して、生滅するといわれているから生滅するのであり、常識的に見てそのように見えるから、そうに違いないという、少し掘下げればただちに曖昧さを露呈する一般のものの見方を徹底的に批判しているのである。そして、真にものが生滅的にあるとは、生滅を離れたものとの関係においてあることであり、それを踏まえることによってこそよく生滅することになることが明されている。それに対する視点を明確にすることなしにいかに生滅を論じても、そのような論議のすべては砂上の樓閣にすぎないことが指摘されているのである。

それを裏づけるのが、行を説きつつ行を否定する「行あることなし」であり、あるいは真に無量行を明らかにするために、無量行という概念そのもののもつ限界を突破しなければならぬこと、もしくは、否定されつつ明らかになるような行でないかぎり真の行にはならないことを見通しているものである。しかも、行あることなしとは、行自体の否定であると同時に、行ずる者があるからこそ行は成立するという見解に對する挑戦をも含んでいる。つまり、はたして何かがあつて、そのものが行じたり行じなかつたりするのか。盲目的に前提されているこのような常識は、真に正当性をもったものなのかどうか。それが問い直されているのである。「心意識を離る。身有ること無きが故に。性は虚空の如し。悉く平等なるが故に」とはそれに答えるものである。

行は行為であり実践であるから単なる理論を超えたものである。だが、だからといって行だけの行なるものはあり得ない。いかなる行といえども、行・実践として認識された行であり、その意味では認識を離れて行はない。行とは

すべて意識されることによって行となるとはその意味である。したがって、行は単なる認識でないことと、認識を離れて行は成立しないことは自ら別の事柄だといってよい。ところが、以上の意味での認識を構成するものが心意識であるとした場合、意識は常に正しくものを認識し得るか否かが問われねばならぬことになる。そして行は行、理は理というごとき問題については意識で十分事たりるが、ここで究明されつつある性起としての出現、無行の無量行というごとき問題に関しては、意識の及ばぬ点が指摘されているのである。

性起は意識を離れているとは、必ずしもあらゆる認識は成立しないとの意味ではない。性起を理解する認識は、通常我々がその日常生活においてはたらかせている意識作用とは異なる形であることを示していると考えなければならぬ。行を否定し得るところに成立する行は、意識を否定したところにおいて成立する意識によってのみ認得されるのであって、そのような意識は普通の意味で意識とはいわれないから、意識を離れているといわれているのである。つまり、意識されない意識のはたらきが真に自由な認識を成立たしめるのである。自然になされたはたらきの重要性は、この品が処々に強調するところでもある。したがって、いかなる欠陥をもつことによって意識は、真の認識を成立たせ得ないものとなるのか、また意識は通常どのような錯誤を犯すものとして存在し得るかについての解答が、意識する主体としての身、もしくは我我所を前提しなければ意識はあり得ないと考えることへの批判として示されているといつてよい。

意識が常に前提している意識するものとされるものとの関係、もしくは意識することを成立たしめる場所としての身、それらをすべて否定することは、そのような形で把えられていた身とは単なる幻想にすぎないことを明らかにする。そして、意識を成立せしめる身自体が実在しないのであるから、それをもっとも根底的な根拠として存在してい

た意識自体の不成立が主張されてくる。そこでは、身とは自と他を区別する概念であるから、そのような形で個別化し差異の立てられていた世界が、崩壊する。それによって、本来的に平等である虚空の如き性が現われる。虚空があらゆる差別を包んでしかもそれ自体はすべての差別を超越しているように、平等性も虚空のごときあり方で顕現する。しかもそのような虚空は包もうとの意識においてすべての差別を包むのではなく、まったく意識を離れたものとして一切を包み、それを成立たしめる。そのように虚空の性は平等に一切にかかわって欠くことないものとしてあることになるのである。性起の正法は以上のごとき平等の性としてあることによって「一切衆生には我我所無し。尽きること有ること無きが故に、一切の刹は無尽にして転ずること有ること無きが故に」となる。未来際を尽して退くことがないのも、平等に有為・無為を観察する智慧に礙りがなく、如来の正覚が衆生を饒益して自在に満足するのも、かかる意味において可能となるといわねばならない。

## 第二節 正法の重説

前節によって、如来性起の正法とは何であるか、少なくともその標題のもとに性起品自体が顯示しようとしている問題の骨子はほぼ知ることができた。したがって、ここに表明されたこと以外に性起の主題はないともいうことができる。しかし、そのような形で圧縮されたものこそ、単にそのことに止まりその中に固定化することなしに、かえって新たな観点を踏まえて展開しなければならぬ。つまり、経の課題としてはそこに提示されたもので十分であるとしても、それを解明した我々の立場は、あくまでもその大要をある一面に限って理解したにすぎない面があり、しかも経の趣旨からいっても、それで十分であるものこそ、より新たな課題を生み出すものとして存在しなければならぬこ

とによって、どうしても重説という形で展開が要求されることになるのである。そして、その点を踏まえることによって述べられてくるものが、「重ねてこの義を述べんとして偈を以て頌して曰く」の語によって示される次の偈頌である。性起の正法について要約する偈頌自体はかなり長く、いろいろな問題が含まれているが、その要点がどこにあるかを子細に検討すれば、左の箇処であることにはほぼ誤りがないであろう。

譬如諸法界	分際不可得	一切非一切	非見不可取
如是諸如来	境界不可量	一切非一切	法界無窮尽
譬如如如性	離虛妄寂滅	亦無有生者	亦無有滅者
如是諸如来	及一切境界	亦同如如性	不增亦不減
譬如未來際	真實際無際	三世性自離	真實不可得
等正覺如是	境界亦復然	一切三世中	通達無障礙
諸法無變易	性空無作故	離垢無染汚	其性如虛空
一切諸如来	清淨性亦然	一切性無性	非有亦非無
正法性遠離	一切語言道	一切趣非趣	皆悉寂滅性
一切諸如来	境界亦如是	遠離語言道	不可為譬喻
諸仏覺悟法	性相皆寂滅	如鳥飛空中	足迹不可得
無量大願果	成就淨色身	具十力功德	示現大神變
如来甚深法	若有欲知者	應當淨其意	猶若如虛空

## 遠離虚妄想　及邪見顛倒　修習清淨道　究竟得淨意（大正9・六一四・c～六一五・a）

ここで採上げられている主題は、直接的には法界であり如来である。法界及び如来がまず主語化され、その内容づけとして、法界についていえば、如如性・諸法性・正法性などが問題になる。また、如来についていえば、等正覚・諸仏などとなるが、この場合には特にその境界が留意されているところに、特徴をみることができる。如来とは、単に如来としてあるものではなく、その境界とともにあるもの、そのはたらく場所としての境界が如来と同一性質に理解されねばならぬものである。それ故に、如来とその境界とは不離の関係にあることが重要となるのである。不離である限りにおいて、両者は密接な関係を離れてあり得ないが、それは両者が短絡的に同一であることをいおうとするものではない。同一ならば不離という関係も成立たない。であるから、両者はそれぞれの特質をもってその独自の意味を失うことなく、しかも不離なるものとしてあるところにその特質を見出さねばならぬであろう。

両者における以上のような関係は、先に主題として規定した法界と如来との間にも見ることができる。法界は、如来に対応する点において、あくまでも如来とは異なった独自の性格を保持しなければならぬ。だがそれと同時に、それはまたかえって如来の境界として如来の中に組込まれることによって、単なる対立を止揚して如来を莊嚴し内容づけるものとならねばならぬ。それを端的に示す語が、「如来清淨性・諸仏覺悟法」の性相である。清淨性は、如来の清淨性であることによって、如来に属し如来の内容となる。如来は清淨性を包むものであり、その意味では、如来の一部を形成するものとして清淨性があることに異論はない。しかし、他面から見た場合、清淨性を離れた如来とは、はたして真の如来であろうか。それを離れて如来があり得ないとすれば、清淨性こそ如来であり、その外に如来はないことになって、如来の全分が清淨性となる。かかる清淨性が如来の境界であり、独立したのとして把握すれば法界



といわれるものである。したがって、先に述べた関係がここに集約されるといっていいことになるのである。

しかも清浄性は法界に属することによって法の性相とも解し得るところから、それが諸仏によって覚悟されねばならぬものとしてあるところに、先述した両者の関係の一層具体的なあり方を見ることができ、覚悟するものとされるものとしてはまったく異なった関係においてありながら、それを覚悟することなしに諸仏は諸仏たり得ず、如来も如来でないところに、両者の真の関係がある。また、法性についていえば、諸仏によって覚悟されることなしに法性は法性であり得ない。それによって、両者は完全に密着した関係を保つことになるといわねばならぬのである。

以上のごとき関係においてある法界もしくは如来が、性として規定されると如如性となり、三世一切性となる。あるいは清浄性・正法性・寂滅性ともいわれてくる。そして、それらの性格づけとしてまず最初に注目されねばならぬのは、不可得・不可取・不可量などの一連の語によって示される不可知性である。取得されたり、計量されたりしないもの、つまり、取得や計量を成立たしめる概念によっては、いかにしても把握し得ないものであることが「性」の第一の性格である。

第二には、肯定されなければならない法性・如来のはたらく場所が、全面的に否定されていることである。「一切非一切・真實際無際・一切性無性・一切趣非趣」の語は、それを端的に示している。一切にかかわるものが如来であり、一切の性としてあるものこそ法性である。その意味では、それらを主題化してこそ真実は明らかになるはずである。だが、自己の成立基盤それ自体を全的に否定して、それらが肯定さるべき何ものでもないこと、それを肯定してはかえって真実が明確にならない点を強調するところにその特質をみることができる。否定的にかかわることによって、かろうじてその裏側に成立するものこそ真実の性でなければならぬことをいおうとしているのである。

徹底した否定は、何らの肯定をも残さないところに成立する。しかし、それは否定すること自体をも否定しているわけではない。したがって、無性・無際・非趣などの語によって示される完全な否定のはたらき自体は、存在し得ることによって、そのような無化のはたらきにおいて具体的にあるものこそ、真の法性であるといおうとするのである。否定されることによって単なる無に帰するものならば、本来なかったものというべきであり、それを肯定しなければならぬ何等の理由も成り立たない。しかし、いかなる否定によっても否定されず、かえって否定されることによって、その本来の存在性を真に發揮してくるものこそ正法の法性でなければならぬ。ただ、法性のかかる側面は、第二の要点として述べられているものの直接的な面ではなく、全的な否定こそ、この場合の特質であることは多言を要しない。

以上の観点とも関連しながら、第三の特徵として挙げなければならぬのは、ものの性格を規定する場合の概念の両面を否定することである。つまり、我々の日常意識からすれば、AでないものはBであり、BでないものはAであって、そのどちらでもないものは単なる抽象概念としてしか認められていない。しかし、そのような思考法自体への根底的な批判を含めることによって、かえってAかBかのどちらかでなければ、ものは存在し得ないと考えるその考え方自体を否定する。すなわち、前項に関連していえば、正法の性は否定されることにおいて有るもの、もしくは否定すること自体は否定されないもの、あるいはどこまでも無化し得るはたらきとしての無であることそれ自体として規定したが、このような無もしくは有は、通常の意味での有でも無でもないものとして「非有亦非無」といわれ別の面からいえば、「不増亦不減・無生亦無滅」といわれなければならないのである。

もののあり方は、有か無かのいずれかにおいてあるのであって、その中間などはあり得ない。したがって、ここにいう非有非無とは、有・無を前提しつつそのどちらでもないものとしての中間を考えたのではなく、有か無かのど

明らかに規定しなければ、ものはあり得ないとするその思考法自体を批判したものとみななければならない。有無を前提する思考法の誤りに気づいた上ならば、有といってもよく無といってもよいのであるが、その欠陥が明らかにならないならば、そのような錯誤の上で捉えられた法性は、肯定されても否定されても共にその本性を明かすことにはならないとされているのである。

かくて第四の特質は非言語化においてあるものとして規定されることになる。「遠離語言道」の語は、その間の消息を端的に示しているが、そのこと自体は言語化において現わされながら、現わされたその語の意味するところは、現わしたものの自体を否定することによって、自らを成立せしめるものとしてあるのである。つまり、自己否定的な内容においてあることによって、その語の示すものがその意味を發揮すればするほど、それ自体が否定されるという関係になる。前項で問題にした「非有亦非無」の意味するところも、要するに有か無かのどちらかによって捉えられねばならぬことによって、必然的に概念の固定化をもたらし、言語化しなければその意味を示すことができないにもかかわらず、それによって、自己自体を失わねばならぬというまったくの自己矛盾においてしか、法性はあり得ないことを示しているといわねばならない。したがって、正法性もしくは如来清淨性が、性といっても無性でなければならず、またそれ故にこそ「非有亦非無」であるとされるのは、いかなる意味における言語化をも遠離した、ものそれ自体のもっとも具体的なあり方そのものを現わそうとしているということが出来る。それこそあらゆる言語化をも拒否しつつ、しかも単なる虚無ではないものとして、さながらに具現している如如性・法性の端的な表現であるといわねばならない。

以上のごとき四種類の否定を通すことによって、第五の特性として述べられてくるのは、かかる否定においてこそ

成立し得る法性の肯定面である。「諸法無變易 性空無作故 離垢無染汚 其性如虛空」の語にその具体例を見ることも可能であるが、そこには一切の虚妄・邪見・顛倒を離れてそれ自体寂滅しつつ、それによってよく一切に通達して無障礙といわれ、淨色身を成就する「如来甚深法」がある。それは、無變易であり無作である性空自体が、よく垢を離れ染汚を否定して、虚空のごとく一切を包んで一切を成立せしめる、清淨の道として具現するものであることを示している。ここに性起の正法のもっとも具体的な相があるのである。

### 第三章 性起の種々相

前章において取上げた性起の正法は、究極のところこの品の主要課題であり、それ故にこそ性起の正法として展開された思惟の体系は、それ自身において十分意を尽されているとみななければならない。これ以外に性起の正法はないといわれるものでなければ、真に正法としての意味を発揮できないからである。そのことは性起品として訳された六十華嚴のこの品においては、それ以後の各節においてまったく性起の語はみられず、わずかに最終節の結語にあたるところに散見するにすぎないことからもうかがい知ることができよう。

以上の意味において、性起の正法は前章において尽されるというべきなのであるが、その章を結ぶにあたっての偈頌の最後では

如来性起法 世間莫能知 我所説少分 饒益衆生故（大正9・六一六・a）

といわれて、性起の正法とはそもそも世間智においては知られないものであり、しかも衆生を饒益するために菩薩によって解説されたものも、少分でしかなかったとされている。そこに、經説における種の限界と、それにもかか

わらず展開して止まない經の生命力が読取られるといわねばならない。すなわち、それ自体で充足せるものが、その全体を示し得たとき、初めてそれが少分でしかなかったことを提示するといつてもよく、あるいは、世間においては決して知り尽されることのない甚深の法であるが故に、どこまで説かれても同じであることによって、かえって、ここに説示されたもので十分であるといわざるを得ないことになるとも考えられる。そして、かかる逆説をもたすことによって、かえって少分でしかなかったとの結論の中から、より重要な展開への契機を導き出すことになるともいえるのである。

少分であるならば、性起の正法は決してそこに止まることはできない。そこから經の歩みは始まり、重説とは異なつた意味での展開がなされねばならない。そしてその内容となるものは、すでに正法の主題を提示したところにおいて明かされていた如来身・妙音声・如来心・如来行等のさまざまな課題である。すなわち、性起の正法を如来身等の種々相として解明することによって、より具体的に性起とは何かを表明することになるといっていいのである。

### 第一節 如来の法身

如来の法身は、ここでは知見の対象である。知見されない如来は如来ではない。その意味で如来は必ず知見されねばならない。しかし、無量の功德を具足せるものとしての如来を知見することは必ずしも容易ではない。ここにいう知見の対象とは、無量法・無量行・無量身・無量刹を成就せるものとしての如来であるが、それを知見するとはいかなることであるか。そのような如来とはいかなる如来であるかを述べることに主眼が置かれ、それを十種の勝行として展開する。今はそれについて詳説するいとまがないが、その要点を述べれば次の課題に集約されよう。

先ず、如来の法身は虚空のごとくである。

これは第一と第二の勝行として説かれるところで明らかにするのであるが、法身のあり方は虚空のように、あらゆる処に至って、しかも至るといえず至らないともいえないものであることをその第一の特質としている。虚空の譬喩は、すでに性起の正法においても述べられていたのであるが、ここでも再説されている。

仏子、譬如虚空、一切色処非色処、無処不至、而非至非不至、何以故、処（『虚？』）空無形色故。如来法身亦復如是、至一切処一切刹一切法一切衆生、而無所至。何以故、諸如来身非是身故、随所応化示現其身。

（大正9・六一・a）

の語は、その間の消息を端的に示して止まない。かかるあり方においてこそあるといわれる如来の法身は、通常いわれる意味での身ではないことによって、あらゆる応化に随ってその身を示現しながら、一切処一切法に至ることなしとされている。つまり、虚空のあり方が、通常、ものがあるという場合のあり方とはまったく異なっているように、一切法一切刹のあり方を有とするならば、それを包みそれを成立せしめるあり方として無でありつつ、しかも虚無ではないあり方をとるものこそ法身であるというのである。

虚空が一切を包んで一切法成立の場所となり、それ自体としては何もものでもないものとしてありながら、そのあり方においてこそ自己を顕現するように、法身もまた、ものがあるというあり方とはおよそ異なっていたあり方においてある。しかも、それが自体を示す場合には、一切法を通し一切法を包むものとしてしか示現し得ないものである。それは、一切法がそれぞれのあり方においてある、その個性性を通すことによって、その対極としてのあり方を示さざるを得ないものとしてのみ存在する。つまり、何かあるものとしてあるのではなく、何もものでもないものとしてのみ

存在しなければならぬのであるが、そのようなあり方は、何ものでもないものであるにもかかわらず、それ自体は何かとしてある一切法の、その個々のあり方を通してのみ自己を示現するものとしてあるということである。

「如来身非是身」といわれながら、それが同時に「隨所応化示現其身」といわれるのは、以上のような逆説的關係においてのみあるのが、法身のまさしくのあり方であるからに外ならない。すなわち、形色なき形色であるからこそ、あらゆる形となって具現することができ、しかもあらゆる形でありつつ、その形とは異なった意味での形でしかないことによって、かえって、一切の形を超えた形であるといわれねばならぬことになっている。

以上のように、一切法となりつつおよそ一切法ではあり得ない法身の、一切法と関係する関係の仕方に焦点をあてると、「非至非不至」となるのである。一切法を通して自らを示現するのであるから、確かにものとなつてものところに至っているには違いない。しかし、その至り方は、生滅においてある一切法の至り方とはおよそ異なっている。であるから、「至るに非ず、至らざるに非ず」としか表現の仕方がないことになる。そして、法身が一切法を包みながら、包んだ一切法によって何らそれ自体を失わない点に注目すれば

譬如虚空弥広、悉能容受一切衆生、而無染著、如来法身亦復如是、照一切衆生、世間善根、離世間善根、亦無染著。何以故、如来法身、於一切染著、悉已断故。(大正9・六一六・a)

といわれねばならぬことには、何らの疑問を挟む余地もないであろう。

如来の法身についての以上のような特質に対して、第二に挙げられねばならぬのは日月光に譬えられる点である。十種勝行門のうちでは第三・第四・第五・第六の四勝行がそれに当るが、このような形で明らかにされようとしている法身の特性は、第一の特質が法身のあり方を重点的に問題にしていたのに対して、その作用・徳性に焦点が向けら

れているといつてよい。如来の法身とはどのような法身においてあり、いかなる内容をもつことにおいて衆生とかわるのか。それ自身が衆生のあり方といかに相違しているとしても、それはあくまで衆生を予想し衆生を対象としてのみ存在するのであり、それ故にこそ、衆生の陥っている本質的虚偽性への問いとしてあることになる、衆生との関係性がいかにして成立するかが重要な課題とならざるを得ないことになる。

かくして、日光が世間に出でて世間を照らすのは、いかなるためであるかが問われることによって、それはさまざまな意味において衆生を饒益し衆生を育くむこと以外にないとされる。そして、如来身の日が世間に出ずるのも、無量の事をもって一切の衆生を饒益せんがためであり、それが成立する所以は、一にかかつて慧の光明を放つものとして存在しているからであると結論づけられている。すなわち、光をもって衆生の闇を払い衆生を救護し、その心華を開いて真にあるべき相を明らかならしめんとするところに、如来の法身の衆生に対する存在意義が確立するというのである。

以上の意味において如来の法身とは智慧の光明以外にないとされた場合、そのはたらきを一步前進させると彼の有名な「日照高山」の譬喩となる。法身が衆生を饒益するといっても、單純無差別に平等なのではない。譬えば日光が世間を照らす場合にも、さまざまな高さの山があれば、先ずもっとも高い山を最初に照出し、次いで叙々に低い山に及んで最終的には平地にも到る。日光自身にそのような意識があるのではなく、ものの道理としてそのような階段を経るのである。かかる差別はとりながら、しかもなお日光自体は一切を照らすことに変りないように、如来の智慧の日輪も衆生のさまざまなあり方に応じながら、究極的には一切の衆生を照らすのであって、単なる惡平等ではないのである。したがって



仏子、譬如日月出現世間、乃至深山幽谷無不普照。如來智慧日月、亦復如是、普照一切無不明瞭。但衆生希望善根不同故、如來智光種種差別。(大正9・六一六・b)

となるのである。つまり、いかなる深山幽谷であろうと、ひとたび日月の光を蒙れば照らされぬことがないように、智慧の日光も一切を照らして明了ならしめる。だが、照らされる衆生のがわの機根に差別があるために、照らす如來の智光にも差別が生じてくるにすぎない。光のはたらきとしては衆生の闇を払うことに尽きるとしても、いかにして闇が払われるかについての衆生のがわの問題は、それほど簡単でないことがここに示されているとみてよい。

かくして衆生を照らすのが智光のはたらきであるとはいっても、衆生の何を照らすのか。衆生とはそもそもいかなる状況においてあるものなのか。どのような問題を孕みながら智光は衆生とかわるかが問われねばならぬことになり、その問いに答えるものとして提出されてくるのが次の経説である。

仏子、譬如日出世間、生盲衆生未曾覩見。何以故、無肉眼故。仏子、此生盲衆生雖不見日、亦為日光之所饒益、因日光故、而得飲食資生衆具、消除冷湿令體輕軟、風寒痰瘴諸患悉除安隱快樂。如來慧日出現世間、亦復如是、一切邪見犯戒無智邪命生盲衆生、未曾覩仏智慧日光、何以故、無信心眼故。

仏子、生盲衆生、雖不見如來智慧日光、然此衆生亦為如來智慧日光之所饒益、除滅四大一切諸苦、身體安樂、斷一切煩惱毒痛根本。(大正9・六一六・c)

日の世間に出ずるは、ひとえに衆生を饒益するためであった。しかし、いかに日光が世界を照らすといっても、盲目の衆生は日光を見ることができない。衆生によって覩見されることなしに、いかにして日光は衆生を饒益し得るのであろうか。日光が衆生を照らすとは、単なる一方的行為として衆生のあり方を無視してあるものではなかった。ど

こまでも衆生に対応しその闇を払うことを終極の目的とするのであるから、闇の中の衆生がそのまま闇の中に埋没している限り、日光が衆生を饒益する意味もその大半を失うことにならざるを得ない。したがって、日光は衆生によって覚知されねばならず、そこにおいてこそ日光の日光たる所以が全現するともいえるのである。しかし、日光が衆生とかかわる最初においては、生盲の衆生も含まれるのであるから、覚知されないあり方において衆生と関係しなければならぬという、まったく矛盾したあり方を取らねばならぬ問題が生じてくる。

生まれながらにしていることによって衆生は衆生である。そこではその病いがいかに重いかが表示されている。その端的な現われは、いかにして自らが衆生となり、現実の生をとることができたかを知り得ないところにある。自らを梵天とし<sup>四</sup>そのなす行為を梵化とするとはその意味である。自ら神となりその行為を神わざとすることによって、衆生はまさしく衆生となり、生盲の生盲たる所以を發揮することになる。自ら万能でないものが、万能であると錯覚することは恐るべき誤謬はないが、衆生の生盲とはまさしくかかる錯誤の上に成立するものなのである。

かかる衆生にとっては、如来の智慧日も無きに等しく、まさしくその存在を失わしめるにすぎない。しかし、このような矛盾関係にもかかわらず、如来は衆生を饒益して止まないことによって衆生の諸苦を除滅し身体を安樂ならしめて煩惱毒痛の根本を断つ。そして、自ら衆生であるあり方が決して梵天ではなく、仏の神力を蒙ることによって初めて人間として生まれ得たことを知らしめることによって、慧眼を開明せしめるとされている。

この他の光の徳としては、満月の四種奇特の法があげられている。すなわち月光が、(一)一切の星宿より光りがまさり、(二)増減を示現し、(三)すべての浄水に影を現じ、(四)観見する衆生に対しては悉くその衆生と対面するように、如来の法身もまた、(一)一切の声聞縁覚法の功德の星宿よりまさり、(二)その所応に随って寿命に長短あることを示しながら、

法身は常に住して増減せず、(三)影は一切世界の淨心の衆生の菩提の器の中に現じて所聞の法に随ひ、(四)応に化を受くべき者は、すべて如来がその前に現じたまうのであるが、その実は、法身に彼此あることなくして仏事を究竟するとされている。

以上に述べた虚空と光明の二点が、如来の法身についての二大特質である。この特質を性起思想に関連させて考えると、虚空が性にあたり、光明が起に相当するともみることが出来る。両者は密接な関係をもちつつ、しかもそれ自体の特性を失うことなしに如来の法身を形成する有力な要素となっているのである。経ではこれ以外に、第七・第八・第九・第十の勝行門を明すのであるが、こまかく見ればいろいろな問題が見出されるとはいえ、それらのおおよそは前の二点に要約されるとも思われるのでここでは果説しない。ただ、十種の勝行を結ぶにあたつての次の言葉に注意すれば、如来の法身について明さんとするこの品の趣旨はほぼ尽されるといってよいであろう。

菩薩摩訶薩、具足成就無量淨心、充滿十方、深入法界住真實際、無生無滅三世平等、悉能除滅一切虛妄、入未來際、正法充滿一切世間一切法界、一切仏身無量莊嚴。(大正9・六一七・c)

## 第二節 妙音の呼響

言葉・音声の人間存在における意味とは何であろうか。意志を伝達するための記号であることを免がれないにしても、そのみで尽されないものがあるところから、言葉の問題が生まれてくる。特に性起に関連して、如来の妙音声が取上げられる場合には、言葉のもつ本質的な意味を究極的なところまで押進めるところまで問われているといつてよい。言葉の不可思議さについて、あまりに無感覚でありすぎてはならない。その本質に迫れば迫るほど、そこ

で明らかになつてくる豊かな内容に触れるためには、微妙な感覚を研ぎ澄まさねばならぬ。そのことなしに語られる言葉の空しさに気づくならば、言葉の問題がいかにわれわれと深くかわつてゐるか、何人といえども認めざるを得ないであらう。

ところで、言葉に対する不信の念は、大乗經典全般にみられる特徴であるが、『華嚴經』もまたその例にもれるものではない。經の処々に散見する「不可言說・言語道斷」の語は、その間の消息を語って止まない。それは、言葉なしにはいかなる内容も伝えることができないとはいへ、問題が微妙になればなるほどいかにしても言葉では伝え難いものが見出されてくるからに他ならない。饒舌が成立する場所は、問題が抽象化され、その重要さが失われている時のみである。ひとたびそれがものの本質にかかわり切迫した意味において存在それ自体と接触し始めると、言葉はただちに限界につきあたる。それが不可言說の語によって端的に示されているのである。

言葉は所詮、ものの本質それ自体であることはできない。それを指向しているものではあつても、両者の間には絶對に越えることのできない断絶が横たわっている。その断絶を通してしか言葉は言葉となり得ないところに、具体的事実から永遠に遮断されたものの運命があるといつてもよい。

以上のような決定的限界においてあることを描いて言葉はあり得ないとした場合、如来の音声もまたその限定をのがれてあり得るはずがない。かかる限界の中にありながら、しかもなお如来の音声として、如来に属する言葉とされ、微妙の音声として單なる抽象化を越え出ることがいかにして可能となるのか。如来・微妙の語が、純粹な意味においての具体的事実を現わしているとするなら、もっとも具体的な言葉となり、ものの本質を失わないものこそ如来の妙音声でなければならない。それらの課題を解決することなしに、次の經説が表白され、根元より発せられた言葉とな

ることはあり得ないといつていいであろう。

仏子、菩薩摩訶薩、云何知見如来応供等正覺微妙音声。

此菩薩摩訶薩、知見如来音声無処不至、如来種種微妙音声、令一切衆生皆大歡喜、演說無量諸仏正法、隨応化者悉得解了、教化衆生未曾失時、令身清涼心定不乱、觀察平等無生無滅、譬如呼響無主、知見出生長養諸善根故、知見甚深無辺底故、知見正直究竟度法界故、知見無斷攝法界故、知見不可壞究竟法界故。

(大正9・六一八・c)

如来の音声は、処として至らざることなきものであるとされるところにその第一の特質をみることができる。単なる道具としての言葉にはそのようなはたらきはない。ある事柄をある限定のもとで伝えることはあり得ても、いついかなる事柄にも応同し得るものとして何処にでもはたらくなどということは不可能である。したがって、ここにいる如来の音声とは、必ず限定においてある個々の言葉についていうのではなく、そのような言葉となって現われる言葉の響きについていわれていると考えるべきであろう。いかなる言葉といえども、それ自体としては超えることのできない限界内にあるが、それにもかかわらずその言葉が人を否定することもでき、またその逆に人を生かすこともできる事実を見逃すことはできない。

一見、抽象性以外の何ものでもない言葉が、それにもかかわらず人の生死とかかわる形で他と関係し得るならば、そこにはまさしくもっとも具体的な関係が成立しているとみることができ。そのような場合に、人を真に生かし得る活力となるものは、常に何処にでもはたらくいて、絶えず衆生とかかわって止まない言葉自体の根元的生命力であろう。如来の音声は一切の衆生を歡喜せしめるといわれるのも、以上の意味での衆生との関係性が明らかになることに

よって、衆生にその根元的生命力が感得され、生きるべきところに生かされた感動が呼びさまされてくるからに違いない。つまり、如来の教化によって解すべきものを解し、帰すべきところに帰すことができたという歡喜をもたらす言葉として、妙音がはたらき、その根元を形成する呼響が、独善的何らの主我なくして一切にはたらきかけて止まぬものとなる。そして、衆生の善根を長養し、無辺の法界を開示することになるといのである。

以上のごとき課題をかかえながら、性起品は如来の妙音声を解明しようとするのであるが、それについては前節同様十種の勝行<sup>せうぎやう</sup>をあげることによってその大要を示している。しかし、細分すれば十種になるとはいつても、その中で特に留意しなければならぬのは次の二点である。

第一、妙音は無主である。第二、妙音は衆生に応同する。厳密にみた場合、この点だけで裁断することはできないが、十種勝行の内の第一・第二・第三・第七のそれぞれの中に含まれる問題点の一つは、ほぼこの主題のもとに統一できるとみることができる。先に述べた妙音の課題においてすでに閑説されていたことであるが、それを再び取上げて詳説し、その点を強調することによって、如来の音声の重要な性格づけを行なおうとするところに次の語が生まれてくるのである。

菩薩摩訶薩、知如来音声非量非無量、非主非無主、非智非無智。……彼声無主亦無作者、如来妙音亦復如是、亦無有主無有作者、自然出生四種妙音、隨順弘法。……若有衆生諸根猛利、過去修習無量善根。又復承弘威神力故、得聞此音發菩提心、諸仏如来微妙音声、不從身出不從心出、而能饒益無量衆生。

（大正 9・六一八・c）六一九・b）

意識化された音声は、その意識の故に音声それ自身が保持して止まない自然の響きを失なわねばならぬ。したがっ

て、無主無作者のところから発せられた自然の音声でなければ真に仏法に随順するものとはならない。真理に随い法則に順ずることによって、衆生に菩提心を発さしめるのも、かかる音声であるとされている。つまり、道理にかなった自然の音声のみが、衆生の機根を啓発して真理への本然的志向性に目覚ましめるのである。そして、かかる形で如来の音声に応同し得る衆生とは、すでに過去に善根を修習せるものであり、仏の威神力によって育くまれたものでなければならぬ。無主無作者にしてよく衆生を饒益する音声のみが妙音の名に値いするというのは、無主無作者でなければ、真に衆生に応同して發菩提心の事業を可能ならしめるものとはならぬからである。

それ故、無主なる如来の妙音とは、身より出でず心より出でざるものでなければならぬ。それは、物理的な音声のことでもなく、また心理的な音声でもないことによって、一切の計量を絶した形ではたらくものであるから、非量ともいわれるが、それはまた、言外の響きとしては明白なあり方をとるものであるから、たとえ計することはできなくとも非無量とされねばならぬ。つまり、ここでは非主非無主としての無主、非智非無智としての知見が明らかにならねばならぬのであって、智であれば無智ではなく、無主であれば主とはなり得ないというごとき形式論理によってしかものをみることでできない凡夫にとっては理解に苦しむ言葉となる。しかし、硬直した合理主義を超えて真に諸法の実相に迫り、ものが真実の意味において存在するとはいかなることであり、そこから発せられてくる自然の音声とはいかなるものであるかを探ろうとする者にとっては、かかるあり方こそ真にものを知る知り方であることにならざるを得ない。したがって、第二の勝行が

仏子、譬如呼響因<sub>二</sub>山声<sub>一</sub>起、無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>積聚不可<sub>レ</sub>觀見、隨<sub>レ</sub>種種声悉能<sub>レ</sub>應對、實無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>庇。如来妙音亦復如是、無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>方<sub>レ</sub>処、但隨<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>應而出<sub>レ</sub>音声、音声非<sub>レ</sub>実、不可<sub>レ</sub>覺知不可<sub>レ</sub>言說”。（大正9・六一九・b）

といい、第三の勝行が

仏子、天妙音声、亦無有主亦無作者、不起不滅、而能利益放逸諸天。如来妙音亦復如是、普為放逸諸衆生故、出生無量正法音声、而覺悟之。（大正9・六一九・b）

と述べるのも、所以なしとしないところである。

以上の所説によつて明らかごとく、妙音の無主性は単に無主のみの無主ではなく、衆生に随応する無主であり、無主であつてこそよく衆生を饒益し得る無主なのであるが、その応同の面に留意して經説の趣旨が奈辺にあるかをみるならば、第五の勝行に説かれる次の語の重要さを見落すことはできぬであらう。

如来応供等正覚、亦復如是出生無量無上妙音、応受化者皆悉得聞、不出衆外、何以故、彼諸衆生根未熟故、聞仏音者各作是念、今日如来唯為我説、不為余人、如来所出音声亦無所出、聞仏音者亦無所聞、能為衆生施作仏事。（大正9・六一九・c）

如来の生み出された無上の妙音は、教化を受くべきすべての衆生によつて聞かれるものであり、その意味では衆生の外にあるものではない。必ず衆生に應ずるとは、衆生と共にあることによつて衆生それ自体となる關係でなければならぬことが示されている。したがつて未だ機根の熟さぬ衆生は妙音を聞くことはできないが、それさえも不聞という形で如来と關係するものとなっている。しかも妙音を聞く者にとつての仏説とは「今日如来唯為我説、不為余人」として聞かれるものであるところに充分なる注意がはらわれねばならない。妙音と衆生との關係は、それぞれによつて聞かれるものでありながら、なお「ただ我がため」という形でまったく主體的な關係にまで昇華されている。妙音を聞く者としての衆生の立場が、單なる群衆を抜け出して、ゆるがせにできない個人となつてることが重要なのである。



余人のためでないというのは、他人を無視し輕蔑することではない。真に立つべき場所を忘れたところから加えられた他への同情や配慮が、何のはたらきをもなさない事実に気づくことによって、真の主体を回復する以外にいかなる他への行為もないことが現わされているのである。そして、このような形で聞かれた仏音とは、何ら聞かれたものではなく、また、如来によって出された音声も、何ら出されたものではない。それらの一切の作意なくしてよく衆生のための仏事となつているところに、先にみた妙音の無主性の片鱗をうかがうことができるのである。以上の所説の他にさまざまな課題はあるが、如来の妙音の大意はほぼこれによって尽し得ると思われる。

### 第三節 智慧と境界

前二節が如来の身業と語業についての論説であつたのに対して、ここで問題になる智慧は如来の意業についていわれるものである。如来の心とはいかなるはたらきをなすものであるかを解明せんとして、経は既出のごとく十種の勝行<sup>20</sup>をあげて詳述する。その特徴として取上げられている次のごとき智慧の性格は、これまでに述べられてきたものと同じである。第一、虚空のごとし、第二、無増無減、第三、一切衆生を潤沢してしかもその念をなさず、第四、四種のはたらきあり、<sup>21</sup>などである。すなわち、第一の虚空を主題として、他の三種がその内容づけをなしているとみることもできるが、このような主題とその内容との関係は、これまでに述べられてきた問題の本質と何ら変っていない。そこで、如来の意業としての心として取上げられた場合、既出の課題と同じ面はあるにしても、意業の特質としてはどうなるかが問題である。したがって、それが智慧として具体化されてくるところに、その独自性を読取ればよいであらう。

性起品自体における問題の編成からいえば、如来の意業とその境界とは独立した課題となっているのであるが、その内容は智慧とその境界であって、同じく智慧に統攝される面がある。また、智慧自身もその境界を離れてはたらくものではないから、ここでは両者をまとめて考察することにする。

以上の観点から虚空に譬えられた智慧についてみると、同じく虚空のごとしといわれても、次のような表現のもとになされる主題の展開には、法身についてのものとまったく同一とはいえないものが見られる。その点をめぐって、この主題独特の譬喩が左のように述べられてくるのもそのためである。

仏子、云何菩薩摩訶薩、知見如来応供等正覺心。

此菩薩摩訶薩、知心意識非即如来、但知如来智無量故、心亦無量。仏子、譬如虚空、悉為一切万物所依、而彼虚空無所依止。如来智慧亦復如是、悉為一切世間智慧、離世間智之所依止、而如来智無所依止。

（大正9・六二二・b）

菩薩が如来の心を知見する場合の最初の勝行において明らかになる智慧の性格は、虚空があらゆるものの依り処となりながら、それ自身は何ものにも依らないように、世間・離世間のあらゆる智の所依止となりつつ、それ自体は何ものにも依ることなくして充満であるところにある。虚空が何ものにも依ることなくしてあらゆるものの依止となる譬については、すでに性起の正法及び如来の法身において説かれたものであるが、それを智慧の場合に当てはめて再説しているのである。性起としての智慧とはいかなるものであるかが、このような叙述からも窺われる。依るものと依られるものとの関係からみれば、性起の智慧は必然的に依られるものである。しかも、あらゆる智の所依止となることによってそれ自体を失うことのない如来智は、あらゆる智のあり方とは本質的に異なっていたあり方においてあるこ

とが強調されねばならない。そのような性格においてあることによってこそ、何ものにも依ることなくしてそれ自体であり得ることが可能となつてくるといい得よう。

有量であり、何らかの限定を受けることなしにはたらくことのできない智を世間智という。それを離れた智もまた世間智を離れるという形において世間智と相對關係にならざるを得ないならば、それらを包んでそれらと關係する如来智は無量でなければならぬ。「如来智には所依止なし」といわれるのは、それ自体、依止・不依止の範疇で計量することのできないものとしてあるからであつて、そのあり方の質的差異が示されているとみななければならぬ。

通常の意味での計量を成立たせる智が世間智であり、一般には心意識といわれるものである。心意識はものを知りそれに適確な判断を下すことをその至上の使命としていながら、それ自体何かに依ることなしに成立たないという限界のもとにある。しかもその依り所についてみても、真に依るべきものには依り難いという矛盾の中にあることによつて、かえつて自らを縛り誤つた判断の中に陥るものとなつてゐる。「心意識は如来に非ず」といわれるのは、以上のごとき矛盾においてしかあり得ないのが心意識であることを示している。その心意識が真に自らのほたらきを具現し、その本姿を回復し得るのは、本来の依処としての如来智に依る時のみである。心はたとえ有量であっても、それをささえる如来智が無量であることによつて、心さえも無量に転ぜられるとされるのである。

以上のような如来智の無量性と依止性を、多少観点を変えて述べるならば、それらの性質を兼ねそなえたものこそ清浄法界といつてよく、また、そのような無量とは、量・無量を超えた意味での無量であることによつて、無増無減とともにいい得る。そこから、第二の勝行としての次の経説が生まれてくる。

復次仏子、譬如『清浄法界』、悉為一切声聞緣覺菩薩解脫之所依止、而清浄法界無増無減、如来智慧亦復如是、

為一切世間出世間智、算數巧術一切衆智之所依止、而如来智無増無減。（大正9・六二一・b）

増減の尺度では計り知ることのできない如来智とは、常にあり絶えずはたらく法界それ自体の認識力でなければならぬ。認識力とはいっても、いわゆる主客の分離を原則としてものを考える認識論のことではない。しかし、如来智も明らかな識別力を發揮して、何が正であり何が邪であるかを衆生に知らしめ、衆生を解脱に導くものである。そこからみれば、單なる抽象的概念のことでないことは明らかである。故に、智慧のあり方それ自体についていえば、意識のあり方とはおよそ異なつたあり方をせざるを得ないところから、意識でものを計算する増減の概念に対して、無増無減といわれているにすぎぬとみてよいであらう。

したがって、無増無減とされる如来の智宝も、その具体的はたらきとしては意識の判断とは異なつた意味において法性の基準に立つて有為無為を分別し演説し、ひいては一切諸法を分別・演説するのである。それは大智の四種の徳の中の二種においても明らかであるが、意識が対象と分離された形においてしかはたらき得ないのに対して、智慧は対象と一体化しつつそれを超えて真にものを知るはたらきとなることによって、不善を止めしめ染汚を否定することができる。その智慧が光明である。そして、それを一歩すすめれば真理に対する愛着でさえも、それが愛着にすぎないことによって所詮は真理にそむくことにしかならないならば、それをも法愛として止滅せしめる。そのようなはたらきを發揮するものこそ智慧の具体相でなければならないのである。

無増無減にしてよくはたらく如来の智慧は、以上のごとき意味において、第七の勝行として累説され、雪山の頂に生ずるといわれる薬王樹に譬えられる。この譬喩のいわんとするところは次のごとくである。すなわち、この樹が根を生じ、茎を生ずる時、一切の樹木も根を生じ、茎を生ずる。そのように、薬王樹はあらゆる樹木の王となって、それ

らを成立せしめるが、智慧の大薬王樹も一切の如來の種姓中より生じて、世間を覆い惡道の衆難を除滅して、一切の菩薩の衆行を可能ならしめる。この薬王樹は、不從根生非不從根生ともいわれるとされているが、それはこの樹の根はよく茎を生ずると同時に、茎もまたよく根を生ずるところからこのようにいわれるのである。そこには、如來と菩薩との關係が象徴的に示されているといえよう。

ところで、この薬王樹はあらゆるところに生ずるのであるが、地獄の深坑と水輪の中とは生長せずといわれている。そのことを如來の智に当てはめれば

仏子、如來智慧大薬王樹、唯除<sup>二</sup>二処、不得生長<sup>一</sup>、所謂聲聞緣覺涅槃、地獄深坑及諸犯戒、邪見貪著、非法器等、而如來樹非不生<sup>一</sup>、其一切應受化者、皆悉生長、而如來智慧大薬王樹、不增不減。(大正9・六二三・b1c)

となるのである。ここから明らかになることは、如來の智慧といっても無制限ではないことである。如來の智慧の大樹は、そのあり方が通常の価値基準では計ることのできない不増不減を本質としているため、生長についていうならば生長・不生長で計量できないので非不生長とされている。しかし、そのような如來智を障礙するものとして地獄の深坑にも等しい聲聞緣覺の涅槃と邪見貪著等の非法器の二処<sup>四</sup>が示されているといわねばならない。日光の譬喩でいうなら、日光はあらゆるものを照らして止まないとしても、自ら目をとぎして日光に触れることを拒んでいる者に対しては、光のはたらく余地がないから、そこには光が差さないといわれているのと同じである。

聲聞緣覺の涅槃とは独善であり独断である。涅槃は涅槃であるかぎりにおいて眞実に違いなくとも、それを誇りその中に埋没する眞実になった時、眞に開かれなければならぬものを自らの中に閉ざし込むことにならざるを得ない。如來智として絶えず開かれていかねばならない実相智が、以上の意味での独善によって限定され、それがかえって身

動きならない束縛となるならば、独断以外の何ものでもないといわねばならぬ。二乗地への墮落は菩薩の死であるとの指摘が、この品においてはかかる言葉となつて問いを提出しているのである。

真実の粧いを身にまとつた深坑に対して、端的に非法の器であることを示しているのが邪見貪著犯戒などであろう。いかにも法に順ずるような形で法に背くのと、あからさまに背くのとではどちらが罪が重いかという問題も生じてこよう。しかし、いずれも如来智の生長せざる場所であることには変りないのであるから、それらは今の問題ではない。そして、如来智はかかる場所をも見捨てるものではないということ、如来のそのようなはたらきかけにもかかわらず目を閉じて止まない者があるということとも自ら別の問題である。したがって、このような形での遮断がとりあげられざるを得ないことにも重大な意味があるとみななければならぬのである。つまり、いかなる遮断をも突破せんとの志願と、そのような志願をも拒んで止まない非法器との間の相剋において、かえって如来智の眞実相が輝き出すのであるが、そのことと二処には生長せずとの問題とは本質的に別である。それ故、如来智はすべてを照らすのであるから非法の器であることも肯定されるとする論議には、すでに大きな誤りが犯されているといわねばならない。

したがって、如来智の生長せざる場所としての二処は、それ自体の問題として究明されねばならぬものがある。しかし、それとは別に、如来智自体の問題になれば、先の課題とあえて切結び、接点をもたざるを得ないものとして、いかなる処へも至らざるなしとの課題を解決しなければならぬ。そこで、どのようにして至るかについて、あるいは至らざるなしとはいかなることであるかについて、性起品の庄巻として後の仏教学に多大な影響を及ぼした、左のごとき「経巻の譬喩」が次に述べられる。

仏子、如来智慧無処不至。何以故、無有衆生無衆生身如来智慧不具足者。但衆生顛倒不知如来智、遠離顛

倒起一切智無師智無礙智。仏子、譬如有一經卷、……彼三千大千世界等經卷、在一微塵内一切微塵亦復如是。時有一人出與於世、智慧聰達具足成就清淨天眼。見此經卷在微塵内、作如是念。云何如此广大經卷在微塵内、而不饒益衆生耶。我當動作方便破壞微塵、出此經卷饒益衆生。爾時彼人、即作方便破壞微塵、出此經卷饒益衆生。

仏子、如來智慧、無相智慧、無礙智慧、具足在於衆生身中、但愚癡衆生顛倒想覆、不知不見不生信心。爾時如來、以無障礙清淨天眼、觀察一切衆生、觀已作如是言。奇哉奇哉、云何如來具足智慧在於身中、而不知見。我當教彼衆生、覺悟聖道、悉令永離妄想顛倒垢縛、具見如來智慧在其身内、与仏無異。

如來即時教彼衆生、修八聖道捨離虛妄顛倒、離顛倒已具如來智、与如來等饒益衆生。

(大正9・六二三・c六二四・a)

如來の智慧は至らざる處なしとはいかなる意味であるかといえ、如來智の至る対象としての衆生とは、そもそも衆生として貶めらるべきものではないからであるとされている。如來智が具現していないものが衆生である。それ故にこそ如來智は衆生の處に至らねばならぬのである。しかし、その衆生が單なる衆生ではなく、如來智を具足せざるなき衆生であるとされているところに重要な意味を讀取らねばならない。つまり、顛倒しているために衆生は自ら具足せる如來智を知らないだけのことなのであって、顛倒を遠離しさえすれば、一切智・無師智・無礙智としての如來智をさながらに生起せしめ得ることにならざるを得ない。

如來智がないことと、あってもそれに気づかないこととは本質的に異なっている。顛倒を正しさえすれば、そこには本來的に具わっている如來智が顯現するとの認識は、当然のことながら如來智に立っていることである。それ

は、顛倒そのものの中に埋没している衆生にとっては与り知らぬことである。しかし、そのような衆生の中に、単なる如来智の欠如をみるのではなく、あるにもかかわらず気づかないだけであると確言し得るところに、如来智が至らざることなしとはいかなる意味であるかについての、明証の一端を窺い知ることができるであろう。したがって、三千大千世界のあらゆる事象を記録してある一大経巻があり、それが一々の微塵の中に隠されているとした場合、智慧聯達な人が現われてそれに気づき、これほどの経巻がありながら衆生がその利益を被らないことを怪しんで、方便をもって微塵を打破し、その経巻を取出すことができるとすれば、衆生を饒益すること計り知れないものがあるのは当然である。

如来智と衆生との関係もまったくこれと同じであって、如来智よりみれば、自ら無相智慧・無礙智慧を具足せる衆生が、愚癡顛倒の故にそれを知らないだけのことなのであるから、それに気づきさえすれば仏と異らない本来の姿を回復するに違いない。その点に立ってみると、そのような事実の中にありながらそれに気づかない衆生とは、まったく奇怪な存在であることにもなるのである。したがって、その顛倒に気づかしめることをもって如来智の役目とするというのは、首肯せざるを得ないものとなる。それ故、ここで重要なのは、ないものを無理にあることにするのでなく、あるものがあると認めればいいだけだとする説である。逆にいえば、あるものがあると認めることが、いかに困難なことであるかが示されているともいえるのであるが、それにしても妄想顛倒の垢縛を遠離して自己の本来性を知見しさえすれば、直ちに如来智を具現して如来と等しく衆生を饒益することができるとするこの経説には、『華嚴經』の本旨とはそもそもいかなるものであり、衆生と如来との関係とは本来いかなるものでなければならぬかが、もともと本質的な意味において提示されているといっているであろう。



以上の所説によるとすれば、衆生こそ如来智の対象であり、それ以外に対象はないともいえる。しかし、それをより普遍化して智慧の境界とはいかなる形態においてあるものであるかに焦点を定めるならば、次のようにいわねばならぬことになる。

仏子、云何菩薩摩訶薩、知見如来応供等正覺境界。

此菩薩摩訶薩、成就無量無辺無礙智慧、知一切衆生是如来境界、一切世間、一切刹、一切法、一切衆生行、如不壞境界、無礙法界境界、實際無際境界、無量虚空境界、非境界境界、是如来境界。仏子、一切衆生無量故、如来境界無量。一切世間無量故、如来境界無量。乃至非境界境界無量故、如来境界無量。非境界至一切処、而無所至、如来境界亦復如是。

仏子、菩薩摩訶薩、知心境界是如来境界、如心境界無量故、如来境界無量。何以故、随心無量、出生智慧亦復如是。(大正9・六二五・a)

如来無礙の智慧の境界は一切の衆生ばかりでなく、一切の世間・刹・法・衆生行であり、不壞の如如・無礙の法界・實際無際・無量の虚空もそうである。しかも非境界の境界さえ如来の境界である。非境界の境界とは、通常の意味では境界とされ得ないものとも解されるし、あるいは、境界となることをそれ自身において否定しつつ現に境界としてはたらいっている主体それ自体とも解される。それが如来の境界である。つまり、一切処に至って、しかも至るところのないのが非境界であるとされているから、境界としての限定を超えながら、それによってなお境界としてはたらく自然の作用それ自身と解してそれほど誤りないであろう。

衆生や世間の無量であることを媒介として如来もまた無量である。そこでは如来の境界といっても独善的なもので

はなく、あくまでも衆生に応同する境界であることが示されている。そして、衆生に応同する場所としてあるものは、具体的には衆生の心であるから、その心の無量に従って如来も無量となり、そこから出生する智慧も無量とならざるを得ないとされているのである。

#### 第四節 行と菩提

##### 1

如来智の衆生への応同は行によって可能となる。無量の衆生心に答えるための無量の行とはいかなるものであるか。そこに如来行の課題がある。だが、如来智をいざぎつつ、現実にはそれを失って顛倒の中に彷徨いつつある衆生心に対して、応同して止まないものこそ如来行であるとするならば、その行は衆生心の顛倒を正すことを唯一の課題としてあるものでなければならぬ。しかし、顛倒を正すことは言葉でいわれるほど簡単な行爲ではない。そこに、如来行とはいかにあるべきかが問われねばならぬ必然性が生じてくる。

性起品が強調しようとする如来行についての性格づけも、眞の行とはいかなるものであるかを尋ねることによって、通常いわれる意味での行爲の概念では、到底無量心に答えるものとならないことを示している。そして、固定化し限定化してはならないもののある方をそのままに認めながら、そのような生きた関係の中で顛倒を正し、それを本来の關係へと昇華する行こそ如来行であるとする。そのような行としてあるものが眞の行であるならば、それは常に衆生にかかわっているものでありながら、それが必ずしも衆生によって明確に把握される形としてはあり得ないことに留

意されてくる。そこにおいて経は、かえって行としてあることが自覺されにくいあり方であるものこそ、真の行でなければならぬことを示すことによって、次のような定義づけをなすのである。

仏子、云何菩薩摩訶薩、知見如来応供等正覺行。

此菩薩摩訶薩、知見如来無礙行、如如行是如来行、如如過去不滅、未來不至、現在不起、如来行亦如是、不滅不至不起。仏子、譬如法界無量無縛、何以故、法界無身故、如来行亦如是、無量無縛、何以故、如来行無身故。(大正9・六二六・a)

菩薩によって知見された如来行が無礙であるのは、それが如如行であるからであるところにこの経説の趣旨を讀取ることができよう。つまり、真如ともいわれるもののさながらなあり方が、それ自体で道理にかなない法性に順ずることによって、あるべき行為そのものとなり、いかなる障りをも超えてはたらいて止まないものとなるのが如来行である。それは過去・未來・現在という時間の範疇を超えているものであるから、滅することもなく至ることもなく、常に現在にはたらいてしかも不起であるとされている。それは、時空を超えたあり方として一切の概念の限定を超えながら、それ故にこそそのそれ自体としては何らの損滅もなくはたらいて止まないことによって、如如行とされねばならない。如如がすなわち行であり、行として一刻の停滯もなくはたらくところに如如があるともいえよう。真如といえ、何らかの抽象概念のごとき誤解を招く恐れがあるが、それは時空の限定の中における意識の分離作用を免がれることなしに真如を捉えるからにすぎない。

ここにいわれる如如とは、如如であることそれ自体が行となり、しかも行となりつつ何らの行ともいい得ないものとして不起不滅であるような、もののあり方そのものとして理解すべきである。したがって、そのような行は、行と

して固定化すべき何ものもない。それは、行為の主体として個別化さるべきいかなる身もないのであるから、無量無縛とされる法界に喩えられる。そして、法界が無身であるように如来行も無身であるといわれることになる。

以上のごとき如来行を、より具体的に現わすと、鳥が虚空を飛ぶありさまに喩えられる。鳥がどれだけ虚空を飛んでも、それを判定する規準を虚空のがわに置くかぎり計量のしようがない。また、これから飛ばうとする空間も虚空自体に分齊がないことによって計量してみようのないことが示されている。如来行をいかに分析し解説しても無駄である。それを行う範疇と、その対象となっている如来行とがまったく異質の関係にあることが明らかだからである。そして、かかる如来行こそが、先述したごとく衆生に応同し、その課題に答えることとされて

仏子、如来応供等正覺、住<sub>二</sub>如来住<sub>一</sub>、無所住故、而能普為<sub>二</sub>一切衆生<sub>一</sub>、示<sub>二</sub>現開導如来之行<sub>一</sub>。衆生見已、出<sub>二</sub>過一切諸障礙道<sub>一</sub>。（大正9・六二六・a～b）

といわれるのである。ここで留意されねばならぬのは、衆生の立っている場所とそれを開導する如来の所住とがまったく異質であることである。個々のあり方としての自らの所住を、そのみとしてしかみることでできない衆生に対して、その誤りを正すためには同じ所住であっては不可能である。それ故、如来は無所住を所住として衆生に応同せざるを得ないのであり、そのような無所住こそ何ものにも住することなくしてはたらくものとしての虚空に比すべき如如行であったといわねばならない。そこに住してのみ如来は衆生をしてその一切の障礙を出過せしめる。それは衆生の障礙としてあるものが、ひとえに衆生の顛倒より生じた錯誤によるものだからである。顛倒によって何らの影響を受けることなき法性の具体相は、厳然として衆生とかわり、その錯誤を批判して止まない。それによってのみ衆生も辛うじて示現された如来之行に触れてそれを見ることができ、自らの障礙を出過できるといいいであろう。

衆生のあり方とはまったく異質なはたらきが、それ故にこそ衆生によって完全に無視されつつ、衆生にはたらきかけて止まない。それによって、衆生自身ではいかにしても気づく可能性のない顛倒が正される。ここに如来行の如来行たる所以があり、このようなはたらき、無所住に住する如如行としてのはたらきでなければ、到底衆生の迷妄を正すことなどあり得ない。それは、先に挙げた經文に引続いて示されている金翅鳥王の譬喩からも十分に推察されるところである。しかもかかる如来行とは、すでに累説されていることでもあるが、意識化され故意になされた行ではない。それを経は最後に強調して止まない。衆生を饒益してしかもその念をなさずとするところに、如来行の一面の本旨があるともいえるのである。

2

以上のごとき如来行は何を根拠にして可能となるか。それが明らかになる必要がある。その問いに答えるものとして提出されてくるのが如来の菩提である。如来行の背景には智慧があり、その必然的展開としてこそ行はあったのであるが、智慧の根拠には何があり、何によって如来智は開發されたかを尋ねれば、それは菩提であるといわねばならない。ここにおいて如来正覺の菩提とはいかなるものであるかが主要な課題となり、次の經説を生み出す所以となる。

仏子、云何菩薩摩訶薩、知見如来応供等正覺菩提。

此菩薩摩訶薩、知見菩提、解一切義、滅除疑惑、不二等覺無相、無行無退、無量無辺、無縛無脫、遠離二辺、知処非処、知一切字一切語言法、知一切衆生心心所行、知一切根煩惱習性、於一念中、悉知三世一切諸法。

如来が如来であり得るのは、一にかかつて菩提による。それを根底とすることによってはじめて等正覚も等正覚となるのであるから、正覚の基盤としての覚醒それ自体がここで菩提と呼ばれていることには何らの疑いもない。したがって、その菩提が知見されることによって一切の義が解され疑惑が滅除されるといわれている。一切の義を解しすべての疑惑を滅除する、そのはたらきこそ菩提であると同時に、菩提を知見したその知見をも菩提たらしめるものこそ菩提のはたらきでなければならない。かかるはたらきとしてある菩提・不二等覚とはいかなるものであるかについて経は、無相・無行・無退等でありつつ一切を知る知り方であると規定し、しかもその無とは二辺を遠離した無であることに特に留意を促している。

無にしてよく一切を知るのが菩提である。無量無辺・無縛無脱などの語が示そうとしている無相無行の知とは、有に対される無としての無ではなく、はたらきそれ自体としての無であり、あらゆる限定を超えた真の認知力としての無である。だが、二辺の対立の中にあるものは、一方を否定媒介としなければ自らの立つ場所を見出すことができない。そしてこのような関係においては、自は否定媒介にするために他者を必要としながら、その必要なもののために自己の立場が疎外される。そのような矛盾をしか生み出さないのが二辺である。

無相の認知力である菩提が、二辺を遠離するというのは、以上の形で矛盾関係の中に埋没することではなく、否定すべき他者をかえって自己の中に自己そのものとして認めることによって、自他の対立に無縛無脱となることを意味している。それは、本来一如である一切諸法と菩提との間には有と無によって裁断さるべき何ものもないことが知られるからである。不二の等覚とは、以上のごとき無相無行の実相として、一切の言語・煩惱・衆生等を知るものでなければならない。しかもそのような知は、単に知ることに止まらず、一切衆生の身、一切諸仏の身等さまざまなあ

り方を取り、そのものになってそのものを知るといふ、そのような知り方であることに十分注意すべきであろう。

以上のように、さまざまなあり方になってそれを知るといふことができることであり、いかにして可能であるか。つまり、等覺の本質とは何であるか。

仏子、如來身中、悉見一切衆生發菩提心、修菩薩行成等正覺、乃至見一切衆生寂滅涅槃、亦復如是、皆悉一性以無性故、無相無尽、無生無滅故、我非我性故、衆生非衆生性故、覺無所覺故、法界無自性故、虛空界無自性故、如是等覺一切無性、無尽智、自然智、一切如來無極大悲、度脫衆生。

仏子、譬如「虛空界」。世界若成若敗、常無増減。何以故、虛空無生滅故、如來應供等正覺、菩提若成未成、常無増減、一性無性捨離衆性」。(大正9・六二七・a)

といわれる經文を子細に検討すれば、先に提出された問いへの解答はほぼ尽されると思われる。要するにその中心課題は「一性無性」の語に集約されるとみてそれほど誤りはない。すなわち、一切の衆生が菩提心を發して菩薩行を修し、寂滅涅槃に至るまでをことごとく如來身中に見るといふ、その如來身とは何であるか。そのように見ることのできる菩提正覺とはいかなるものであるかといへば、一切を無性と覺する無尽智・自然智こそ菩提であり、そのように覺し得るのは菩提自体が無性であつて、無性をこそ唯一の性としているからであるとされている。

仏子、設使一切衆生、於一念中悉成正覺、若成未成皆悉平等。何以故、菩提無性故。無増無減、如來菩提皆悉一性、所謂無性。(大正9・六二七・a)

の語は、その辺の消息を端的に示しているが、正覺が成するか成じないか、あるいは世界が成するか敗するかを決定する規準によっては、いかにしても捉えることのできないものとしてあるのが無増無減の無性である。そのために、

菩提の成と未成とを論ずることそれ自体を包むものとしてこそ無性の自然智があることになって、そこに立つて成・未成を論ずる立場をみれば、両者ともに無性の中の出来事にすぎないから、同じことになってしまふというのである。つまり、ものに生滅をみたり増減をみなければならぬ立場と、それを無意識的に肯定しているその根拠とは、一体何であるかを問うことによって、そのことに自らよって立つべき何ものもないことを知らしめる。そして、我といつても我とすべき何らの性もなく、衆生といつても衆生とすべきいかなる性もないことに立歸ることによって、本来無自性である法界虚空界こそ、一切の成未成を包んでそれを平等に成立たしめている唯一の性であり、その性においてはいかなる生滅も増減もすべて衆性として捨離されることになるというのである。したがって、菩提の成未成にかかわりなくそれを包んでそれを成立たしめる唯一の一性としての無性に覺醒し、それを己が身として生きるあり方それ自体が如来身であり、それへの正覺こそ菩提である。如来の菩提においてすべては成立するといわれるのも所以なしとしないところである。

## 第五節 転法輪と涅槃

### 1

前節でみたごとく、如来の菩提は一性無性として衆性を捨離した透徹した認知力それ自体であった。それ故に菩提はいかなる固定觀念にも障礙されることなく、自らの性を無性として確立して止まないものであるが、それは単に自性を無化するという形での世間の迷妄に対する否定としてあるばかりでなく、衆生身となって衆生の錯誤を捨離すると



いう逆否定的はたらきをなすものであった。したがって、そのようなはたらきが具体的にはどのような形態をとるかが問題になることによって、菩提の必然的展開としての転法輪とはいかなるものであるか、真理の開頭はいかにして可能であるかが次の課題となってくる。

いかに内に真実が解明されようとも、それが外に表白として現われないものならば、単なる独断にすぎないともいえるであろう。真実が真実であればあるほど、それが表現されるについての適確な表現を失い、言葉の無力さは決定的な形で問題にならざるを得ない。しかし、それでもなお、単なる沈黙に終るならば、それは沈黙に墮すことを可能にするだけの真実にすぎないのであり、それを万人のものとし万人に承認されることをもって自らの開頭の裏づけとする真理自体のはたらきとはなり得ないといわねばならない。

真実はそれに覚醒した覚者自体のものであり、他の何人によっても保証さるべきものではない。自ら真実に覚醒したと称しながら、その保証を他に求めることほど顛倒した行為はない。したがって、それが覚者の自内証であるかぎりにおいて何ら他への配慮と関係するものではない。しかし、それが単なる独断ではなくして真に万人のものとすべき真理となり、一人の人間の深い存在の上に確立した普遍的真実であるならば、その真理は個人の独断を超えた万人のものであるというただそれだけの理由で、万人によって確認されねばならぬものとして展開しなければならぬであろう。一人の覚醒において十分であるものは、それ故にこそ万人に語られて止まぬものとならねばならない。一人で十分であることは必ずしも一人に止まることではない。かえて万人が一人として真の一人になり得ることを証明するものでなければならぬ。そこに一人に得られた真理こそが法輪として転じなければならぬ必然性が生じてくるのである。

法輪は言葉によって転ぜられる。それがいかに真実であろうとも、その具体的展開は言葉による以外に方法はない。その不可避的媒体としての言葉がすでにみたごとく決定的な限界の中にあるものであった。不可言説の語はその意味で自らの立つ場所の絶対的な矛盾を示す以外の何ものでもない。しかし、そのような矛盾の中からいかにして真実は開顯され、法輪は転ぜられるのか。そこに転法輪の問題の最大にしてもっとも困難な課題があるといわねばならない。

仏子、云何菩薩摩訶薩知見 如来応供等正覺轉法輪。

此菩薩摩訶薩、知見如来一切願、一切法轉無所轉、本無所起、三轉円満皆悉清淨、悉能遠離一切邪見、離欲際非際、一切諸法、如虚空際、不可言説、一切法寂滅、涅槃性故。

菩薩摩訶薩、知見一切文字、一切語言法、悉轉法輪、如来音声無所不至故、知見法輪如響、眞実法性故、知見一切音声皆是一声、如来以此而轉法輪、仏轉法輪無有主故、知見轉法輪無漏無尽、内外無所有故。

仏子、譬如文字於無量無數劫、説不可尽。如来応供等正覺轉正法輪、亦復如是、一切文字、一切語言、説不可尽、如来法輪、悉入一切語言文字、而無所住。（大正9・六二七・c）

とは、そもそも如来の転法輪とはいかなるものであるかについての經の叙述の一端であるが、眞の言説の典型はここに尽されているといえるであろう。つまり、一切法は転じても転ずるところがない。それはその根本に所起がないからであると考えられている。そのような転が円満で清淨であるといわれ、一切の邪見を遠離したものとされるのである。邪見を離れたところに立てられる限際はすでに限定を超えたものであるから、ある種の限際ではあっても普通の意味での限際ではない。それ故、かかる立場で捉えられる一切法は虚空に際があつて際がないように、言説すべからざるものとなり、寂滅した涅槃性として、ものそれ自体がそのものとして存在していることになるのである。

菩薩が一切の文字と語言法を知って法輪を転ずるといふのは、以上のような意味での転法輪のことであるから、如来の音声には至らざる所なしということになり、真実の法性としての法輪とは響きのごときものであるとでもいうしかないものとなる。ここにおいては、すべての音声は響きとしての一声に尽される。如来はその一声をもって法輪を転ずるのであるから、仏の転法輪には何らかの実有的な主体があるのではない。そのような転法輪は無漏無尽であり、内にも外にも何かあるものとして捉えられてはならないものとされるのである。

普通に文字といわれるものにも、その内面性にはいかに説明してもしきれない深さが内包されていることがある。如来の転法輪もそのようなものである。一切の文字、一切の語言として語られはするが、その内容は説明して尽されることがきものではない。あらゆる言葉となって言葉の限界の中に身を沈めるのであるが、そこに住することなしにそこを超えて、その言葉で現わさざるを得ない響きそのものの世界へ常に還帰しつつあるのが如来の転法輪である。

以上が先掲の文の大意であるが、ここには言葉の限界に対する徹底した自覚と、それにもかかわらずそれを超えてはたらく言葉の響きへの限らない信頼が語られている。すなわち、深刻な現実に対しては何のはたらきをもなすことのできない言葉は、事実の具体性を喪失したまったくの抽象化を自らの本質とせざるを得ないことを示している。しかし、それにもかかわらずその言葉が、時としては人の生死にかかわる真に具体的なたらきともなり得たり、自身も気づかないままに内面深くではたらいっている精神の息吹きが、それを踏まえた言葉を眼前に提示された時、よくその響きに呼応して自らの問題の本質が何であったかに忽然として気づくことがある。それらは、言葉で現わされることによって、それまで明確でなかった思惟の内面が具体的な形で明らかに becoming である。抽象的でありつつ、それを自らの具体相とするという言葉の矛盾した性格の積極的な意味を、無視することができないのはそのためであ

る。

言葉が自らの限界を自覚した言葉として語られるならば、それは思いもかけない深い内容を示すことができる。それ故、かかる不思議な事実への明晰な覚醒がなされているならば、言葉の展開への無限の可能性を確信できよう。言葉にならない事実が、あえて言葉になって自らを顕現することへの普遍の意味が、再確認されなければならないのである。

言葉は個人の個別的な思惟を具体的な形に捉え直すことによって、それが真に普遍的な課題にかかわるものであるかを判定することができる。いかにすぐれた思想といえども、何らの具体化もなされないものならば、それは無いものである。ただし具体化と固定化は本質的に異なることが留意されていなくてはならない。ここでいう固定化とは個別の限定の中に止まることであるが、具体化とはある種の形として現われながら、その形のもつ特殊化をも超えて、絶えずものの本来に帰るはたらきとなるものと解してよいであろう。単に無であることの非現実性を否定して、もっとも具体的な形態として自らを顕示しながら、しかもその現象がかえって個別の限定の中に組込まれることによって、本来の具体相に反して抽象化されざるを得ないことに気づき、再びその抽象——具体化の中にある抽象——の中から、より具体的な形へと進展して止まない運動としてあるものが、言葉の響きの具体相でなければならぬ。形をとりながら、絶えずその形を否定して根元の無を志向し、あらゆる形を否定するものとしてのみ自らである、そのはたらきそのものに帰る言葉としての無形の形になるところに、真実の言葉の無限の生命がある。一切の形が無であることを知りつつ、その無に全体を賭ることのできたはたらきは、もっとも有的でありつつその有を常に否定できる有であるともいえよう。具体的に捉えられる言葉は、それによって固定化する危険性を免がれない。しかし、そ

れにもかかわらずそれによって普遍化し、万人の課題となる可能性のあることを見透したところから表現されてくる言葉には、限らない豊かさが含まれているといわねばならない。言葉を超えた精神の響きが、その全体を言葉に托することによって、単なる記号としての言葉の限界を打破して響きそのものとしてはたらくことができるのは、そのような事実への徹底した洞察があるからであるといつて誤ることはないのである。

## 2

以上に述べ来たったとき如来性起のさまざまな課題は、最終的には性起の涅槃とはいかなるものであるかを明すことによって尽されねばならない。仏陀においてそうであるように、大乘仏教の終極の課題もまた涅槃であるといえるならば、性起の展開といえどもそれにおいて自らの完結を期すことに何の不思議もないであろう。性起品の最終課題は涅槃ではなく、如来の見聞恭敬供養をもってそれにあてるのであるが、そこには思想的に新たな問題が提起されるというより、流通分的色彩が強いと思われるので、この章では性起の涅槃の解明をもって稿を終ることとする。

では、性起の涅槃の特質とはいかなるものであるか。その問いに対して経は、如・實際・法界・虚空界等のごときものであるとし、それは生滅の法ではないから不生不滅であり、去って至る所なきものであると述べ、それに引続いて次のような解説をなしている。

仏子、如来応供等正覚、不為菩薩演説顯現如来究竟涅槃。何以故、欲令諸菩薩於一念中、普見三世一切諸仏悉現前故、出生一切如来妙色、亦復不起二不二想、何以故、菩薩摩訶薩、遠離諸想、無染著故。

仏子、但如来欲令衆生歡喜故、出現於世、欲令衆生憂悲感慕故、示現涅槃、其実如来無有出世、亦無涅槃。

槃<sup>二</sup>。何以故、如来常住如法界故、為化衆生示現涅槃<sup>一</sup>。（大正9・六二八・b）

如来は菩薩に対しては涅槃を演説したり顯現したりすることはない。菩薩はすでに一念の中に普ねく三世の一切諸仏の現前を見るものであって、如来の妙色を見てもそれに対して二・不二の差別想を起こすことはない。それほどに諸想を遠離して無染著であるからである。したがって、如来が世に出現するのは、衆生に喜びを与えるためであり、涅槃を示すのも衆生に憂悲感慕して如来の真意を知らしめるためである。実際には如来に出世や涅槃があることはなく、法界のごとき常住不変のはたらきに何らかの変異があることなどあり得ない。ただ衆生を教化せんがためにのみ涅槃を示現するのである、というのである。

涅槃が単に衆生のために示された方便にすぎなく、如来の常住にvarietyはないとするのは大乘的涅槃觀の通有であるから、ここに格別目新しい思想が開陳されているわけではない。ただ、如来の常住を問題にせざるを得ない意識の中に、どれほど深い憂悲感慕が込められているかに思い到るならば、計り知れない衆生の悲歎を無視することは適切ではない。のみならず、それを踏えて性起の涅槃が述べられているかぎり、その真意に対する究明はそれほど容易ではないというだけである。涅槃が静けさに充ちた寂滅そのものであるとは、仏陀にしてのみよくいい得る言葉である。衆生にとっての如来の涅槃とは、まさしく自らの存在を価値づけるもつとも重要な基盤を、決定的な形において失わざるを得ない憂悲そのものとしてあるものである。感慕せしめるためとの語が、生々しい感触をもって我々に迫ってくるのは、かかる意味での決定的悲哀を免がれることができないからである。

現象としての涅槃は菩薩の課題ではなく、ものに諸想を見ることしかできない衆生の迷妄が書き出した幻想にすぎないといわれている。しかし、如来の涅槃において明らかにならねばならぬ課題の深さを、そのような観点のみで軽

々しく論ずるのは危険であろう。そこに何が伏在しているか。徹底した検討が必要である。性起の涅槃の趣旨が、菩薩を対告衆とすることによって、生滅にかかわることのない常住不變の眞実を示すことにあることには何らの異論もない。しかし、それが同時に衆生への限りない配慮を含むものとして展開しているかぎり、単に常住を示そうとしているのではなく、涅槃への悲痛な憂苦を通してかえって常住の如来に帰ろうとする、身を賭したはたらぎかけの端的な明証であることにも誤りはない。したがって、かかる過程を踏まえて不滅の如来に帰る時、衆生に示された涅槃とは、ただ衆生のためのみの涅槃でありながら、同時に衆生を超えて衆生の終りを尽すことをその最要の課題としていえることが明らかになってくる。衆生に応じ、衆生の悲歎を通して不滅の常住を示現するところに涅槃の眞意があるとして、次の経説が述べられてくることの重要な意義を見過してならないのはそのためである。

彼時所現諸如来身、悉与一切衆生数等、功德具足、相好莊嚴、究竟本願。時有衆生善根熟者、見如来身、心皆調伏、稟受道化。彼如来身究竟安住、尽未来際随一切衆生。所应受化未曾失时。彼如来身、無有处所、非実非虚、如来但欲究竟過去諸大願故、欲令衆生長養諸善根故、应现其身常住不滅。仏子、是為菩薩摩訶薩知見如来应供等正覺大般涅槃。

復次仏子、此菩薩摩訶薩、知見如来涅槃無量無辺、究竟法界、無所障礙、不生不滅、淨如虚空、安住実際、随其所应而示現之、本願所持、不捨一切衆生一切仏刹一切諸法。(大正9・六二九・a)

この文の大意は、ほゞ次の点にまとめられよう。すなわち功德具足し究竟に安住せる如来身は衆生の数と等しく、善根成熟せる衆生はその如来身を見て心を調伏し教化を受けて誤ることがない。その如来身は実でも虚でもなく処所あることなきものであるが、衆生の善根を長養するためにその身を応現するのであり、本来は常住不滅である。その

ように知るところに眞の如來の涅槃がある、と。

ものが涅槃するとは、そのもののまざにあるべき場所が与えられ、そこに身を置くことによって眞に所を得ることではあるまいか。それは、ものがそれ自身で保持しているあらゆる内容を、さながらに發揮することができるといってもよい。無駄に費やされた何もものが残されている時、人はそのことに眞に安んずることはできない。為すべきことが為され、見るべきことが見られるというとき、一点の残滓なき完結においてこそ我々は眞に自らの立つべき場所を与えられるであらう。涅槃が安隱所であり寂滅であるといわれるのは、その意味でなければならない。

そこにおける涅槃は、單なる消滅としての一方的意味を完全に超克して、ものの眞相に到達し得た全き安らぎである。ただ、そのような意味での眞相に至るためには、衆生の凡情にとつては耐えがたい厳しい試練を受けざるを得ないだけである。またよくそれを克服してその中から眞に学ぶべきものを学ぶことができれば眞の涅槃を獲得することにはならない。試練に耐えることが不可能なところでは到底涅槃の眞意が明らかになるものではない。その意味で、消滅としての形における不生不滅の如実相こそ、如來の涅槃であると主張する性起品の主題は重要である。

したがって、通常いわれる意味での涅槃に対して、性起の涅槃とは涅槃として捉えられるべき何ものもないこと、つまり衆生に対して涅槃ありとされるだけで、そこには眞に涅槃とされる何ものもないことが眞の涅槃であるといわれる点である。出現も涅槃も幻師の幻術のごときものであり何らかの実体があることではない。このような涅槃の眞意に帰ることによって、眞に帰るべき場所を与えられ、依るべき場所に依ることによって、眞の寂滅を与えられるところに性起の涅槃の本旨がある。そこには得なければならぬものとしての涅槃獲得への志向が、かえって眞の涅槃を失わせ、それがひいては消滅のみを涅槃とする、そのことの誤りに気づいた眞の開放があるといわねばならない。得



るか得ないか至るか至らないかは、我々がものを判定する場合の絶対的基準である。しかし、このような基準を盲目的に肯定しそれによって二・不二の想に墮すその矛盾が明らかになることによって、それら一切の妄想に捉われない世界が現出するならば、それこそ眞の涅槃であるとされねばならない。

同じく如来の涅槃に関説しながら『涅槃經』序分の悲痛な響きもなく、ある意味での陰湿さが見られないのは性起の涅槃の先述のごとき観点によるのであろう。慈父母を失うがごとしといわれる如来の涅槃に遭遇して悲歎にくれる衆生の歎きには無理からぬものがある。とはいえ、悲しみにくれることがはたして眞にものを見ることになるか否かについては大きな疑問が残らざるを得ない。同情に傾くということと、そこで真理が明らかになることは同日に論すべき筋合いのものではないからである。いかに無理からぬ状況が現出されていようと、その現実に埋没して我を失い眞に見るべきものを見ることができないならば、それは如来の眞意にかなうものではない。いかなる事象に行き当たろうと、その中から眞に何を学び何を受けとらねばならないか。眞実が明らかになることにその全体を賭けて止まない法性のあり方からいえば、衆生の悲しみへの感溺を厳しく問わざるを得ないものがあるのもそのためである。そこにこそいかなる事態をも無駄にすることなしに、その事態をあるべきものとして価値あらしめる涅槃の眞意の発現がある。そして、涅槃の悲しみにくれることが決して涅槃をして涅槃たらしめることにならないことへの痛烈な批判がある。それをおいて、憂悲感慕を皮相な感傷に終らせることなしに、善根成熟への機縁たらしめようとする本願の究竟態もあり得ないといわねばならぬのである。

## 結 章 華嚴經と華嚴教学

## 1

性起品と訳されたこの品が真にその名に価したか否か。それを、これまでに辿ってきたこの品の内容に照らして考えるならば、意味としては出現もしくは興顯とされて然るべき語ではあっても、そう訳してしまつては、いかに平凡で通俗的な訳にしかないか。そのことが、火をみるよりも明らかになろう。羅什のいう、言葉の体韻・僧肇のいう玄籍の至韻に思いを合せ、そこに開設される内容をいかに適確に表現するかに思い至るならば、非身の身もしくは無増減の応同とは、当然のことながら、単なる出現のことではなく、出現なき出現であり興顯なき興顯でなければならぬことは多言を要しない。かかる意味においての出現をいかにして表わすかということになれば、生起してくる如来のはたらきといつても、不変不改の真理にのっとつてしか可能になるものではなく、そのことを示している「性起」の語以外にそれを端的に現わし得るものはない、といつても過言でないことになるのである。

「起」に対する否定媒介としての「性」と、虚空のごとき不変の「性」であるにもかかわらず、そこから具現応同して止まない「起」の、まったく矛盾の中にありつつはたらいで止まない自然の運動こそ、法性それ自体がよく如来として実現する実相の具体的現われであるといわねばなるまい。真如は単なる理知に対しては矛盾においてこそ現わされねばならぬ。何故なら理知が本質的に合理的であり形式的論理的であるのに対して、諸法の実相は本然的に理知を越えてはたらし、ついには、理知の絶対的限界を、実相それ自体の活力として究極的に超克しているからである。

以上のごとき課題を背負って性起品があるとするならば、まさしく性起の名こそその内容に相応しいといえよう。だがそれを出現と訳すべき語の上に読取ることにはなほだ困難であるのもまたゆるがせにできない事実である。つまり、如来の出現が如来の性起であるといえるためには、両者の間にある絶対的断絶を超越えなければならず、出現の意味が性起となることはあり得ないという自覚が明らかでなければならぬのである。出現は性起と訳されてはならない。そのような意味になるはずのない語である。したがって性起と訳したのは、明らかに訳し過ぎである。そのような義訳に意味があるのは、すでに第一章で閑説したように、かかる危険を侵してまでも表現せざるを得なかった精神の飛躍を踏まえるからであり、そのような飛躍こそ実は大乘仏教を大乘仏教たらしめた豊かな精神の内面的活力であつたからにすぎない。

ところで、如来身は身に非ざる身であるとは、本質的にはいかなることなのか。表面的にはいざ知らず、その根源的意味に迫ろうとすればするほど、その解明はことほど簡単でないことが明らかになってくる。多分に矛盾を含んだ表現であり、そのような逆説によってしか現わされない何かが表示されているからである。それは、無増無減にしてよく衆智の所依となり、それ自身は何ものにも依ることなくして自立するといわれる智慧（智）についても同じである。かかる智慧とは一体どのようなものなのか。その具体相は先の語に尽されているとはいっても、そこに含まれつつしかも未解決のままに残されている課題は、あまりにも大きいといわねばならない。

以上のような逆説的表現や、矛盾した形での問題提示は、この経の処々において枚挙にいとまないが、それは性起品の流通分に相当する菩薩の見聞恭敬の叙述にも現われている。経は曰う、如来を見聞し恭敬することによって種えられた善根は、それがいかに少なるものであつても、決して失われることはない、と。そのように述べて恭敬の功德

の広大なることを強調しながら、それは、丁度芥子粒のごとき火種でも、それが火であるかぎり大乾草聚を焼き尽すことができるのと同様であるといい、その他さまざまな譬喩を挙げてその例証となしている。そして、その善根の甚深さは、不信邪見の衆生にまで及ぶとして左のようにまでいうのである。

仏子、乃至不信邪見衆生、見聞仏者、彼諸衆生、於見聞中、所種善根果報不虛、乃至究竟涅槃、斷一切惡諸不善根、具足善根。（大正9・六二九・c）

仏を見聞しただけで得られる善根は、涅槃を究竟するに至るほど徹底したものであり、一切の惡を斷ずることのできる善根であるといわれている。しかし、その見聞する者が不信邪見であるところにすでに問題は含まれている。不信邪見である衆生がどうして如来を見聞できるのか。もしできるとするならば、この場合の見聞とはいかなる意味合いのものなのか。ここに提示されている課題はそれほど簡単なものではない。しかも『華嚴經』は先の文の少し後で

仏子、如是經典、但為乘不思議乘、菩薩摩訶薩、一向專心求菩提者、分別解說不為余人。何以故、此經不入一切衆生之手。唯除菩薩。……

仏子、此經如是、不入一切衆生之手。唯除如来法王眞子、從諸如来種姓家生種如来相諸善根者。若無此等仏之眞子、斯經則滅。何以故、一切声聞緣覺不聞此經、何況受持書寫解說、無有是處。唯除菩薩摩訶薩能

自誦持書寫經卷。（大正9・六二九・c）六三〇・a）

と述べている。ここで主張されているのは、不信邪見の衆生どころか、一切の衆生が拒否されているのである。それに加えて、単なる衆生ではない声聞緣覺さえも除外されているのである。そこに残されているのは菩薩だけである。しかもその菩薩さえ、引続いての經文では

仏子、菩薩摩訶薩、雖無量億那由他劫、行六波羅蜜、修習道品善根、未聞此經、雖聞不信受持隨順、是等猶為假名菩薩、不從如來種姓家生。(大正9・六三〇・a)

といわれて、単に菩薩であることで、すべてが承認されるのではなく、仮名の菩薩としての課題のあることが指摘されている。では、無量劫を尽して六波羅蜜を行じ、三十七道品といわれる修行の体系を踏習しても、この経を聞かなければ仮名の菩薩にすぎず、また、聞いても信じなければ真の菩薩でないといひかなることであろうか。仮名の菩薩も菩薩に違いないであろうが、如來種姓の家より生じたものではない仮物の菩薩であるとされているのは何故であろうか。菩薩であって菩薩でないあり方とはいひかなる菩薩のことか。またそれほどまでに重要視されている聞信とはいひかなる内容のものなのか。先述の見聞信受に比べてもまことに理解し難い主張である。

したがって前後あい矛盾するこのような問題は、いかに解決さるべきであろうか。衆生を誘引するための方便にそのようないうだけで、別に他意はないとの説などいろいろな解釈が成立しそうである。しかし、はたしてそのような理解だけで十分だといひきれぬものであろうか。それが經典の真意であるという時、我々は何を根拠にしてそのような断定し得ているのであろう。ここに經典の謎の端的な例証があるのである。それをいかに解釈してみても、それによしといひきれない不可解な課題が残されてくるのである。

## 2

經典には經典の主張があろう。それはそれ自身の主体性において表明されねばならぬものである。しかし、すでにみて来たような形でその展開は、ある程度の理解をもたらすとはいへ、そこで明らかにすべき本質は以然として

不明である。經典が經典自体として語られた時、そこに必然的に謎が生ずるからである。しかもそれは、決して尽されることのない問いであり、尽されないからといって放棄することのできない課題のことである。その意味では、謎を含んで存在するものこそ真に存在に価いものである。深い事実の重さに直面しながら、そこから何の謎をも感じ取れないのは、精神の浅薄さを示しているにすぎない。ここにいう謎とは、涌泉と繩墨の深遠さであり、その豊饒さである。それは真理の無辺底さでもある。

經典は常に混沌としてあるべきなのである。一切の理知（分別智）を拒否して自己を顕示しなければならぬものが經典だからである。しかもそれは、単に無規定的に混沌であることを超えて、理知に対する永遠の謎となり、理知の虚構性を徹底的に批判することによって、無限に問いとなって自己を顕現するものでなければならぬ。その謎に触発されてのみ、理知はその真に立つべき場所に帰り得る可能性があるからである。經典の謎を解明し、そこに開示されている問題の根源に迫ろうとする試みとして、教学の展開が生まれてこなければならぬのはそのためである。そこに教学成立の必然性があるのである。

華嚴とは仏であり、仏にかかる言葉であるとは、すでに人の知るところである。その意味で、華嚴教学とは仏教学でなければならぬ。もしそのようにいい得るなら、仏教学成立の根拠はいかにして可能となるのか、それが重要な課題である。つまり、經典と教学とは本質的にどのようなかわりにおいてあり、いかなる関連においてなければならないのか。先にいう謎の解明が、教学によって可能となるとはいかなる意味なのか。そのことが明らかになることにしに、仏教学の成立は期し難いということである。

だが、言葉の虚構に対する徹底した見透しから生まれた表白と、それに対してまったく無感覚な論理の操作を繰返

すにすぎない表現とは、ついに交わることはない。分別的合理主義と經典との接点は、いかにしても不可能である。鳥が虚空を飛ぶ<sup>33</sup>ごとしといわれているように、どれだけ飛んでも理知の飛翔は法界に對して、いかなる意味をも持ち得ないのである。そこでは分別の自己満足だけが残り、經典自体の持つ眞の生命力は何ら發揮されることがない。

それが学の現状であるとするならば、言葉の学、理性の学である仏教学は、言葉にならない言葉、もしくは表相だけ見たのでは決してその眞意を知り得ない実性に對して、いかにすれば接点を持ち得るのか。仏教学はかかる困難な課題の中で、どのようにしてその問題と對決し、それを克服しようとしているのか。それらの課題をないがしろにして、いかに高遠な論理が展開されようと、それがはたして仏教学の名に値するかどうかは疑問である。

かくて、『華嚴經』は華嚴教學を拒否しているともいえる。何故なら一切の思想的組織体系の空々しさがすでに經典によつて見抜かれているからである。体系によつて眞理が開顯するものなら、それを墨守すればよい。だが、それが批判されねばならないのは、体系といつても、一切の体系を打破するとき体系でなければ、眞理を主張し得ないからである。では、思想の体系はいかにして自らを否定するのか。体系と分析の学である教學があえて体系に歸つて經の本旨それ自体に迫ろうとする試みが、はたして何を根拠にして可能となるのか。

すでに棄てられた方法をあえて拾ひ上げてまで行おうとするからには、單にそれによつて自己の無力を弁護しようとしたり、あるいはさして重要でない問題に身を托すことによつて問題の本質を稀薄化しようとしているのでないことが明らかにならねばならぬ。さまざまな欠陥とほとんど不可能に近い方法論をあえてとつてでも眞實なるものに迫りたいとの根元的志向性が、はたして教學それ自身の中から生まれてくるかどうか。それが明らかになりそれを踏まえることによつて、それにもかかわらず仏教學は確立されねばならぬとの欲求をどうやって確かめるかの問題である。

そこで、謎こそ經典の本質であるとするならば、それはどのように取扱われるべきか。それとかわる我々の立場はどこに置かれているのか。その立場の正当性は何を根拠にして成立つのか。これらの問いをかけ、そこから問題解決の手がかりを得ることはできぬであろうか。つまり具体的にいえば、經典は資料にすぎないのか、それとも聖典であるのか。その点を明らかにし得るならば、先掲の課題のおおよそは氷解するのではないかということである。

賢首大師法藏は『五教章』<sup>83</sup>において、自ら闡明せんとする華嚴一乘義を解説するにあたり、先に挙げた經の仮名の菩薩の文を引用し、一乗の教学とは真実の菩薩によってしか理解されるものではないとして次のように述べている。

解云、此明三乘菩薩根未熟故、雖如是經爾許劫修行、不信不聞此一乘經者是人当知是前法華經内余深法中、示教利喜者是也。以望一乘究竟法、是故説彼以為仮名。若望自宗亦真実也。此文意明華嚴是別教一乘不同彼也。（大正45・四七八・a）

すなわち、声聞緣覚に対応される菩薩が三乗の菩薩であり、それは声聞緣覚ではないが、それより幾分すぐれているというだけで、真に成熟した菩薩ではないことが明されている。そのような菩薩は限りない劫を経て修行しても、三乗とは質的に異なる一乘經を聞くことも信ずることもないから、『法華經』<sup>84</sup>の中に明されている、一乘經以外の深法の中で教を受けて利益や歓喜を得るものと同じである。これは一乘究竟の法に対していわれることであるから、そのような菩薩は仮名とされるのであり、三乗の中だけでいうならば真実である。したがって先の經文は、華嚴が別教一乗であることを示しているのであり、三乘經とは同日に論じられない異質の教学であることを示すものである、というのである。

ここには法藏がいかに性起品を理解していたか、經の真意がどこにあるかは別にして、法藏独得の独創的な解釈の



例証が示されている。しかし、そうはいってもこのような經の引用の仕方が、単に自説を弁護するためのものであつてならぬのは先に述べた通りである。それが經典の謎に対する一つの解答であることに誤りはないとしても、よく經の真意にかないその布衍になつていくかどうか。それは何によつて証明されるのであろうか。

經典が言葉を超えた言葉の展開であるとするならば、それを資料としかみることのできない姿勢そのものに誤りがあることにはならぬであらうか。言葉の皮相のみを撫でさすつて、まるで本来の何かが明らかになつたような自己満足に陥る愚は避けられねばならぬ。ただ、そこに語られてくる言外の響きを聞くこと以外に、經典と我々との接点はないというのはその意味である。しかしそのことは、単に盲目的に經典を神聖化し、すべての批判の目を放棄することではない。經典が聖教であるとは、それを聖と認めないあらゆる認識を拒否して聖となるのではないからである。いかなる否定によつても、否定し尽されない異質の原理に立つことによつて、分別的理知から何らの影響を受けることもない時、經典ははじめて聖教とされるのでなければならぬ。

それ故教学は、その聖教と触合うことによつて、神聖の名のもとに隠された教義の固定化・独善化を正さなければならぬ。それを拒まず、かえつてそれ自体に基因してなされる批判の前に、自ら身を挺することのできるところに聖教があるのではないか。故に、あえて經典の殘滓を批判できる立場が教学になければならぬのである。対象からある程度離れなければ批判はできない。したがつて、批判的に対象を分析したところと教學がある。ものそのものの中に埋没してしまつては、真にものを見ることができないからである。しかしそのことは、単に対象を突放しそれを勝手に処理することであつてはなるまい。対象から完全に分離された立場は、いかに合理的・理性的であろうとも、單なる埋没と同様に真にものを明らかにする立場ではない。対象から離れつつ、同時に対象と内面的に密接

にかかり得るところにしか教学の設定される場所はないであろう。それがいかに困難であろうとも、それ以外に教学の依り処はないと思われる。

かくて、批判力を失った教学はすでに教学ではない。だが、教学が經典を批判できるためには、經典と同じ立場が教学に確保されていなければならない。いかに批判したつもりでも、それが何ら批判になっていない批判ならば無意味である。そして、經典と同じ立場に立った教学とは、一にかかって自らを經典の前に晒すことのできた教学である。教学は經典によって自己を守り、自らを正当化することではない。逆にその前に己を晒し、教学が客観的・体系的でなければならぬ。いかなる独善をも許さないところに、すでに經典の本旨があるからである。經典を教学の恣意によって裁断し処理するのではなく、反対に教学自体を組上に乗せるのである。その可能な教学が成立した時、教学は巧まらずして真に自らの立つべき場所を確立しているはずである。

自己の立つ立場の不確かさが、絶えず真摯に問い直されているところ以外で真の教学が成立するはずがない。それは、立場の不安定を認めれば、直ちに真の方法論が確立することではない。その逆に、真の教学の成立したところでは必ず自己の立場の不安定さが確認されているということである。したがって、かかる不安定な立場に立たざるを得ない自己矛盾に、あえて正面から対決する姿勢が教学の出発点として生まれてこなければならぬのである。

通常の意味では、自己の立場の不安定を認めることの中には、必ずいかんとも仕難い暗さともなってくる。認めるにしのびないものを認めざるを得ないからである。そしてそのことは究極的には不安定を認めることができない事実の明証ともなっている。したがって、教学の成立の場とはかかる立場に立つことであってはならない。また、無自

覺な明るさ、問題意識の欠如した朗らかさに依ることではないのは勿論である。そしてある種の深刻さの上に立った暗い責任感が教学の立場でないことも明らかである。自己の不安定を否定媒介として、そこにこそ自らの立つべき場所があることを確認した薄暮の明るさこそ真に教学が成立する基盤でなければならない。

そこで明されたものは教学の自己満足ではなく、ただ普遍的真理が顕現されることへの期待である。徹底した批判と対応しながら、しかも、それに耐え得る何かが発掘されるところに教学がある。そして、それこそ真の仏教学として教学それ自体であり得るのは、普遍的真理にのっとればこそである。決して言葉にならないものを、あえて言葉にしようとする活力は、そこからしか生まれてこない。真理の明らかになることを唯一の願いとして、その他の一切の願望を捨て去ることのできた活力のみが、かかる困難な課題を辛うじて担い得るといえよう。

經典が「聖」とされたその意味とは、それを聖典と認めることができた人類の精神史にどこまでも深くわけ入って、それを成立せしめた思惟の内奥を徹底的に究め、その普遍的意味を再確認することである。そして、そこから生じてくる本然的認識力に立って、それに相反する思想の決定的な誤りを正しく指摘し徹底的に批判できることである。それを可能ならしめるものこそ真の仏（華嚴）教学であり、それを可能ならしめて来た歴史こそ仏教学の歩みであったといわねばならない。

- ① 探玄記卷第一（大正35・一一八・b）
- ② 注維摩詰經序（大正38・三二七・a）
- ③ 高僧伝卷第二、鳩摩羅什伝（大正50・三三二・b）。出三藏記集卷第十四（大正55・一〇一・c）にほぼ同一の文あり。
- ④ 勝鬘經義疏（大正56・一・a）

- ⑤ 雜阿毘曇心論卷第八（大正28・九三一・c）「一、出生……二、泉涌……三、顯示……四、繩墨……五、結覺」等参照。
- ⑥ 禪源諸註集都序卷上（大正48・四〇〇・c）に經を繩墨として理解する例がある。
- ⑦ 性起思想の研究にはいろいろあるが、性起品を研究されたものは次の二論著である。
- 香川孝雄「大乘仏教思想の研究——華嚴經如来性起品について——」（仏教論叢第11号）
- 漢訳三本と藏訳を対照した共同研究の中間報告とされている。
- 高峰了洲『如来と世界——華嚴經如来性起品の研究——』
- 如来出現の根源的意義の解明、華嚴經内における性起品の位置、探玄記等を参照した性起品の梗概解説などは、この研究に尽されている。広範な視点からする論述について、教えられるところが多かった。
- ⑧ 大谷学会研究発表「華嚴の性起について」要旨「大谷学報」第51の4号所載。
- ⑨ 翻訳名義大集（一〇六頁）Tathāgatopatisambhavanirdeśaḥ
- ⑩ 高僧伝卷第二、仏駄跋陀羅伝（大正50・三三五・a）参照。
- ⑪ たとえば、智度論卷第三十二（大正25・二九七・c）には「實際者、以法性為実証故為際」などとあり、注維摩詰經卷第三（大正38・三五〇・a）には「什曰、得其真性則有而無、有而無則無所斷亦無所有、故能不斷而不俱也」とある。
- ⑫ 注維摩詰經卷第二（大正38・三四八・c）の次の語などは、自性・他性を否定する空觀思想の端的な例証を示している。
- 「什曰、指会成拳故無自性、指亦如是故無他性也。肇曰、諸法如幻、從因緣生、豈自他之可得。夫有自故有他、有他故有自、無自則無他、無他亦無自也。……生曰、從他生故無自性也、既無自性豈有他性哉、然則本自不然、何有滅乎、故如幻」
- ⑬ 華嚴經疏卷第四十九（大正35・八七二・a）。なお、慧苑、刊定記卷第十三（統藏一の五の三、二六〇右下）も性の字に当る梵語はないとする。
- ⑭ 拙著『華嚴教学序説——真如と真理の研究——』47頁「真如の初訳説について」参照。
- ⑮ 高崎直道「華嚴教学と如来藏思想——インドにおける「性起」思想の展開——」（『華嚴思想』所収）等参照。
- ⑯ 探玄記卷第十六（大正35・四〇七・b）による十種勝行の要約は次の如くである。
- 「1 大千興造喻、2 洪澍大千喻、3 大雨無從喻、4 大雨難知喻、5 大雨成敗喻、6 一雨隨別喻、7 成色界喻、8 蓮花表仏喻

(風輪起処喩、9 四輪相依喩、10 大千饒益喩)

17 心意識については、重要な課題があるが、ここでは詳説しない。

18 本文、要約の偈頌(大正9・六一七・c)八・a) 参照。

譬如「虚空性」無能執持者、普令諸群生、無礙造衆業、

虚空無是念、我今何所作、云何而造作、為誰而造作

なお、虚空の譬喩についてはこの後でも数度にわたって闡説される。

19 「一切衆生無我我所……」以下の文意は、これまでさして注意されたことはないようであるが、甚だ不鮮明であり、正確に

読解できない。唐訳(大正10・二六五・a)の句切りが異っている所以であろう。ここでは唐訳を参照して、晉訳としては

大要無理な読み方をしてみたが、再考を要する点である。大方の御示教を乞いたい。

20 探玄記卷第十六(大正35・四〇八・c) 参照。

「1 虚空周遍喩、2 虚空離染喩、3 日光饒益喩、4 日光等照喩、5 日照生盲喩、6 月光奇特喩、7 梵身普応喩、8 医王巧術

喩、9 摩尼利益喩、10 宝王称念喩」

21 例えば、五教章卷第一(大正45・四八三・c)、法華玄義卷第十(大正33・八〇六・a、八〇七・a)など処々に引用さる。

22 「彼生盲者唯作是念。我是梵天我是梵化」(大正9・六一七・a)

23 例えば、「音声非実、不可覺知不可言説」「如来妙音超絶衆相、言語道断」(大正9・六一九・b)など。

24 探玄記卷第十六(大正35・四〇九・c) 参照。

「1 劫尽唱声喩、2 音声随応喩、3 空声開覺喩、4 宝女妙声喩、5 梵声各聞喩、6 水随益別喩、7 竜王降雨喩、8 竜王漸降喩、

9 竜王連注喩、10 竜王遍降喩」

25 この一連の文章は構文上適確な表現になっていない。八十華嚴は「如来妙音、亦復如是、道場衆会、靡不皆聞、而其音

声、不出衆外、何以故、根本熟者、不応聞故、其聞音者、皆作是念……」(大正10・二六九・a)となっているが、唐

訳の優れている点である。

26 探玄記卷第十六(大正35・四一〇・c) 参照。

「1 虚空無依喩、2 法界無改喩、3 大海潤益喩、4 大宝出生喩、5 宝珠消海喩、6 虚空含受喩、7 藥王生長喩、8 劫火烧尽

喻、9 劫風持壞喻、10 塵含經卷喻」

(27) 1 衆宝積聚、2 無尽宝藏、3 遠離熾然、4 一切莊嚴聚の四種大海の宝。1 無染巧妙方便清淨智宝、2 分別演說有為無為清淨智

宝、3 分別演說一切諸法而不壞法界清淨智宝、4 応化衆生未曾失時清淨智宝の四種大智宝珠。（大正9・六二二・c）など。

(28) 拙論「華嚴における仏の光明について」（仏教学セミナー第6・7号）参照。

(29) 六十華嚴のこの文では、声聞緣覺の涅槃と地獄深坑が二処になるように読める。涅槃と地獄は対立する概念だからである。

しかし、それでは「及」以下の犯戒邪見貪著非法器等が二処に入らなくなり、また「及」で結ばれている地獄深坑と犯戒以下を同じものと見るわけにもいかない。この点八十華嚴は「仏子、如来智慧、大藥王樹、唯於二処、不能為作生長利益。所謂二乘墮於無為、广大深坑、及壞善根、非器衆生、溺大邪見、貪愛之水」（大正10・二七二・b）とあって理解しやすい。

(30) 十住毘婆沙論第五（大正26・四一・a）「若墮声聞地、及辟支仏地、是名菩薩死、則失一切利、若墮於地獄、不生如是畏、若墮二乘地、則為大怖畏」と関連しよう。

(31) 如来樹の生長せざる二処を説く第七勝行は第六勝行の「如来智慧無所不至故」（大正9・六二三・a）と、第八勝行の「如来智慧……無不悉知、若有不知、無有是処」（大正9・六二三・c）に囲まれている。

(32) 例えば、大方等如来藏經（大正16・四五七・b～c）、無上依經卷上（大正16・四七〇・a）。また、禅源諸詮集都序卷上二（大正48・四〇四・c）等を通じて禅への影響など。

なお、宝性論中に引用せられたこの部分の梵文断簡は、高崎教授により邦訳されて前掲論文（『華嚴思想』三二四～五頁）中に載せられている。

(33) 肇論（大正45・一五三・a）「夫有所知、則有所不知、以聖心無知、故無所不知、不知之知、乃曰一切知」。浄土論註卷下（大正40・八四一・b）「無知故能無不知、是故一切種智即真實智慧也」など参照。

(24) 拙論「華嚴經における無性の意義」（印仏研究第17の2号）参照。なおこの語の用例については、八十華嚴（大正10・二七五・a）との対照による考察が必要である。

(35) 例えば、大般涅槃經卷第三、金剛身品（大正12・六二三・a～b）「迦葉、如来真身功德如是、云何復得諸疾患苦危脆不堅如坏器乎。迦葉、如来所以示病苦者、為欲調伏諸衆生故。善男子、汝今當知、如来之身即金剛身汝從今日當當

専心思惟此義、莫念食身、亦當為人說。如來身即是法身。迦葉菩薩白、世尊、如來成就如是功德。其身云何當有、病苦無常破壞、我從今日常當思惟如來之身是常法身安樂之身」などに顯著な例がある。

③⑥ 第三章第一節參照。「諸如來身非是身故隨所應化示現其身」(大正9・六一六・a)

③⑦ 同前第三節參照。「悉為一切世間智慧、離世間智之所依止、而如來智無所依止」(大正9・六二二・b)

③⑧ 同前第四節參照。「譬如鳥飛虛空」(大正9・六二六・a)

③⑨ 五教章卷第一(大正45・四七八・a)

④① 妙法蓮華經卷第六(大正9・五二・c)に「若有衆生不信受者、當於如來余深法中示教利喜、汝等若能如是、則為已報諸仏之恩」とある文を指す。

## 付 記

性起の翻訳、及びその展開としての性起品の教理的理解に対する一応の見解は、ここに示された通りである。しかし、この研究に付随して派生してくるその他の課題、特に詳細な考察を要する注釈のいくつかについては、紙数の都合で充分意を尽すことができなかった。それらについては他日を期したい。