

仏教学の成立について

——立破無礙の大意——

鍵 主 良 敬

はじめに

仏教を学ぶについて、われわれが注意しなければならないことは、それが学として成立する場合の当然の前提と思われるところに問題がある点である。仏教は一応の対象としてわれわれの目前にある。しかしながら、簡単にはその正体を現わしてくれない。そして、その内実には汲めども尽くせぬ何ものかが潜んでいて、その奥深い何ものかが対象化されることを徹底的に拒否している。しかもそれは、仏教を学び真実を聞きとろうとするわれわれの姿勢ないし主体そのものを、問い質して止まない。

いうまでもなくそれは仏教学の問題というより、その成立の根拠ともいうべき仏そのものにかかわって、仏の証悟の内実それ自体に即して問われることである。そのために、われわれもまた主体性を問われるという厳しいかわり方を要求される。「唯我独尊」の語はその面をよく現わしている。故に、仏教は単なる対象の域を超えて、独尊であるような「我」に即し、それを自覚的に触発するものとなっている。

しかし、それが仏教学として成立し、普遍性をもつものとしての教法となるならば、あくまでも客観化され対象化

されるという側面を失うことはできない。その点からいえば、必然的に対するものと対されるものという対応関係は免れない。だとすれば、対象化されながらその対象化を超えて、かえってその関係を跳躍台にして、両者の一致点を見出す必要が生まれてくる。それは大変困難な課題を背負うことであるが、その困難さは根本仏教といわれる仏教の原点を始めとして、その展開といえる大乘仏教はいうまでもなく、あらゆる仏教に付随するものである。

そもそも仏陀の正覚それ自体が、教法としてわれわれに示されたことに、それは含まれていたのである。しかもそれがまた、永遠性にかかわる形で、いつまでもどこまでもその豊かな内実を絶えることなく展開し続けるかぎり、必然的であり方とならざるをえないことである。教法が単なる言葉に墮して形骸化されることなく、その生命力を維持するためには、言葉で現わされて限定されることを絶えず拒否し、その限定化を超えようとする強烈なエネルギーが必要である。それが仏教の成立基盤そのものに含まれていて、根元的な困難さを踏まえながら、なおかつそれを乗り越えようとする真の学を形成するのである。

換言すれば、仏の自内証より涌出したといえるその教法は、一定の形をとる教学として客観化されるために、教義が立てられ仏教学として成立する。しかしながら、そこに設立された教と義は能詮と所詮という対応関係をとりながらも、それを破って本来の根元的なものに立ち帰ろうとする。その意味では固定化抽象化される欠陥を徹底的に打破するものとしてある。その陥る過誤に対する決定的な批判を受け入れながら、それを超えて肯定される学の確立であり、教法の定立とならねばならないのである。

ところで、仏教学を学ぶことについての以上のような問題は、その学びに生涯を託して誠実な歩みが続けた幾多の先人達の逢着したものであった。一見矛盾に充ちたといえるほどの至難な課題を、彼らはどのようにして超克したのであろうか。そこにおける否定されなければならないものと、肯定されなければならないものとの関係について、どのような思索をめぐらし、どのような結論に到達したのであろうか。

その見事という外ないような困難な課題についての考察は、底知れない思索力の確かさによってわれわれを魅了する。それと同時に、仏教学を学ぶことについて、極めて深い示唆を与えるものである。そこでここでは、その一例を龍樹の『十二門論』に対する賢首法蔵の注釈『十二門論宗致義記』巻上の説く所を手がかりにして考えてみたい。論を釈するについて明される十門分別の第六所詮の宗趣を述べるに当って、法蔵は語の表わすところのものが「宗」であり、宗の帰するところが「趣」であるとしながら、この論の宗趣を示す文に引続いて、汎く経論における立と破の儀軌を明すとして次のように述べている。

汎く経論の立破の儀軌を明さば、仏法の大綱に其れ二種あり。一には上品の純機の為に直に教義を示して立せず破せず。二には中下の雜機の為に方便して顯示するに立有り破有り。仏の在世の時には多く初の義を明し、兼て後の義を明す。諸経の中に弁ずる所の如し。仏の滅度の後には多く後の義を明し兼て初の義を明す。諸論の中に弁ずる所の如し。

(大正42・二一四a)

ここで仏法の大綱とされているものは、仏によって説かれた経とその経の解説でもある論の宗致にかなうものである。それに対する誤解や偏執を否定して真の道理を顯らかにし、その理に則した行によって真実の法に契入しようとする。この論の宗趣の解明に託して、広く一般論的視野のもとで、経や論において肯定されたり否定されたりする場合の軌準について述べたものである。したがって、仏教の根本的立場を示す縁起や、龍樹のいう無自性空の語の現わしているものは、当然のことながら仏法の大綱となる。

その大綱に二種があつて、上品の純機に対しては直接的に教義が示されるから立も破もないことであり、さながらそのままに説かれるものである。それに対して第二の中品下品の雜機に対するものは、方便として顯示される面が多分にあるために、肯定され承認されるものと否定され批判されるものがあることになる。仏の在世の当時には初の義が多く、兼ねて後の義が多少混入して、諸の經典におけるものであるが、仏の滅度の後にはその逆になる。そ

れらは諸論の示すところだとされている。

したがって、認められるか否か、批判されなければならない面が多分に含まれるか否か。さまざまな論積が、当然のこととして背負わねばならないこれらの点は、仏入滅後の仏教学のあり方として免れることのできないものとなる。真実の解明を旨とした方法論の必然的にたどる道である。その意味で仏教学の方法論は中下の雑機といわれる部類に属するものとしての自覚を離れては成り立たない。また同時に、肯定か否定かのいずれかの立場に立つことを明確にしなから、それを止揚する場を指さなければならぬことになる。この小論において、立と破・否定と肯定の微妙な関係について考察を進めようとするのは、それによって仏教学のあり方を改めて反省したいと思ったからに外ならない。

一 論破する意義

法蔵のいうところによれば、世尊がさまざまな言葉を用いてわれわれの誤った見解や偏執を論破し、思想的に病んでいる状態を取り除こうとするのは、ひとえに邪妄の中に陥っているものへの大悲によるという。したがって、必ずしもその言い方に決った規準があるわけではない。時に応じ相手の機根に対して適切に語りかけられる。ただしその言葉に愛情がこもっているので、必然的に優れた成果があがるというのである。

その論破の方法には五種あるとしながら、第一に掲げるのが譏微破である。これは相手の難点を適確に指摘して懲らしめながら、正道に立ちもどらせる方法である。その具体的な事例として、仏陀の長爪梵志に対する問いかけをあげ、次のように述べている。

一には譏微破なり。謂く仏の長爪梵志を破して云うが如し。「汝若し一切を受けずとならば、亦此の不受を受くるや不や。」此の如き等は是れ已熟の根なるが故に、愧を生じて果を得る也。

(大正42・二二四a~b)

長爪梵志は已に十分に仏陀の言葉を受け入れられるような状態になっていた。そこで自らの主張の矛盾に直ちに気づいて深く反省することができ、仏弟子になることができた。法蔵は解するのである。この場合の長爪梵志の心の動きには微妙な変化があって、さすがに已熟の根と評価されるだけのものがある。いわば、二律背反に陥って抜き差しならない場に立たされた自らの論理の矛盾を率直に認めて、急所を突いた仏陀の指摘に直ちに帰伏している。そこに譏微がただの譏微を超えて深い意味を發揮する相を読み取ることができる。その詳細な展開を『智度論』巻第一の説によつて確かめてみたい。

よく知られた逸話であるが、長爪梵志は性来頭脳明晰な人物であつたらしい。ところが姉の舍利に議論で敗れて己の未熟さに気づきながらも、なお傲慢の心は捨てきれなかつたという。そこで一念發起して学習に務め、誰にも負けない大論議師となり、当るところ敵なしといえるほどの勢いで諸論師を論破し尽したとのことである。彼は十八種の經書をことごとく読み尽すまで爪は翦らないと誓を立てて修行に励んだので、人々はその爪の長さをみて長爪梵志と呼んだ。

傲慢なところがありながらも鋭敏な感覚の持主であり、しかも努力家であつた長爪梵志が、仏陀によつてどのように論破されてその言うところに信伏せざるをえなくなつたのか。もつとも痛い所を突かれたからだとはいえるが、誰しもそうなるわけではない。誤つていたとはいえ、それまでの学びの蓄積をもとにして可能となつた成果だと思われる。次の論文からは、彼の微妙な心理がうかがわれて興味深い。多少長くながるが引用しよう。

長爪梵志、仏に見え、問訊し訖つて、一面に坐し、是の念を作さく。「一切の論は破すべく、一切の語は壞すべく、一切の執は転ずべし。是の中に何者か是れ諸法の実相、何者か是れ第一義、何者か性、何者か相にして顛倒せざる」と。是の如く思惟すること、譬えば大海の水の、其の涯底を尽くさんと欲するが如し。之を求むること既に久しけれども、一法の実に以て心に入るべきを得ず。「彼、何なる論議の道を以てか、而も我が姉の子〔舍利

弗」を得たる」と。

是の思惟を作し已って、而して仏に語って言さく、「瞿曇よ、我は一切の法を受けず」と。仏、長爪に問う。「汝、一切法を受けず、是の見を受くるや不や。仏に質す所の義は、汝已に邪見の毒を飲む。今是の毒気を出して、一切法は受けずと言う。是の見毒を汝受くるや不や」と。

爾時に長爪梵志は、好馬の鞭影を見て即ち覺り、便ち正道に著くが如く、長爪梵志も亦是の如く、仏語の鞭影心に入るを得て、即ち貢高を棄捐し、慚愧低頭して、是の如く思惟す。

「仏、我を置いて二処負門の中に著く。若し我是の見を我受くと説かば、是の負処門は龜なるが故に多くの知らん。云何ぞ自ら一切法は受けずと言わん。今是の見を受くと言う。此れは是れ現前の妄語なり。是の龜負処門は多くの人の知る所なり。第二の負処門は細なり。我之を受けんと欲す。多くの人知らざるを以ての故に」と。是の念を作し已って、仏に答えて言さく、「瞿曇よ、「我」一切法を受けず、是の見も亦受けず」と。

仏、梵志に語げたまわく、「汝一切の法を受けず、是の見も亦受けずんば、則ち受ける所なく、衆人と異なること無し。何ぞ貢高を用いて、而も憍慢を生ずること是の如くなる」と。

長爪梵志答うることを得ること能わず。自ら負処に墮すと知って、即ち仏の一切智の中に於て、恭敬を起し、信心を生じ、自ら思惟すらく。「我負処に墮す。世尊は我が負を彰さず。是非を言わず。以て意と為したまわす。

仏は心柔軟なり。是れ第一清淨の処、一切語論の処滅して、大甚深の法を得。是れ恭敬すべき処、心淨第一なること仏に過ぐる者なし。仏は法を説き、其の邪見を断ずるが故に、即ち坐処に於て、遠塵し離垢することを得、諸法の中に於て法眼淨を得」。

(大正25・六一c~六二a)

この世の中に何か確かなものがありうるのであろうか。真実とか絶対といっても言葉だけではないのか。そして言葉というものは所詮仮構されたものにすぎないのではないか。今日、われわれでも時として陥る懷疑に執われていた

のが長爪梵志である。しかもそれは徹底していてあらゆるものを疑う。一つとして納得できるものはないという状況は、ある意味で誠実な思索の過程に現われる巨大な障壁ともいえる。したがって彼は、仏陀に対して、「あらゆるものを認めない」といい切ることができたのである。

それに対して仏陀は、長爪の主張する「あらゆるものを認めない」ということ、そのことを認めるのかどうかを尋ねる。いわば彼の問題そのものが誤った見解のうえに成り立っていることを指摘する。その不健康きわまりない思想的偏見のもとにある懷疑主義の毒を認めるのか否かを質しているのである。

何の疑問も持たないことの愚かさには誰にでも解ることである。しかし疑いの中だけに沈んでそこから抜け出せないのも困ったことである。長爪梵志はすでにその点に十分気づきながら、自らの病態から脱し得ないでいた。それが、「已熟の根」といわれる理由であろう。仏陀の反論に応じた長爪の態度を、優れた馬が鞭の影をみただけで、次何が起こるか、そこでいかにすべきかを覚る例に譬える。そのように仏陀の言葉が深く長爪の心源に徹して、傲慢な高ぶりを直ちに棄てて慚愧低頭している。とはいっても、長爪がそれまでの慢心を棄てて正道に帰れたのは、それなりの背景があったからであり、仏陀の言葉が単なる譏刺ではないことを知る能力が彼にあったことである。

すべてを認めないことを認めるといえば、誰にでもその矛盾が解ってしまう。いずれにしても敗北に陥るしかないことははっきりしている。だとしても、簡単には恐れ入れないということ、**「認めず」と答える**。それに対して仏陀は汝が「あらゆるものを認めず」そしてこの見解をも認めないならば、何ら認められるものではなくって、自らの立論の根拠が失われるのではないか。それならば何らの依り処もなしにただ流されているだけの日常的人間と少しも変らない。なのに、なぜ傲り高ぶって他より優れているとの傲慢心を懐くのか、と質す。

返答に窮した梵志は、自らの敗北を認めざるをえなくなる。と同時に、仏智において見えている確かな依り処に対する畏敬の念を生ずる。それへの確信を生じたところから、自らの負処に墮したことを認めているのである。つまり、

認めるか認めないかという是か非かにかかわる視点でしかものを見ることのできない立場に立つかぎり、必ず陥る矛盾がある。それを示唆されることによって、いずれも正しいことにはならないことを知ることのできる、より根元的な視点に立ち帰ることになったのである。

仏陀は相手を論破して自らを正とし是としようとしているわけではない。また、他の立場を否定することを目的としてもいない。ものごとのもつ真のあり方に即して、そこであらゆるものを見ていくことのできる思惟の健康性ともいふべきところに立っているだけである。その確かな認識にささえられての心の柔軟さの具体的現われを示したのである。そのことを、長爪梵志は認めざるをえなかったのだということができらるであらう。

そこでは一切の言語化に付随する言葉の虚構性が排除されるために、適切な表現をもって示すということは難しいという面が含まれる。としても、仏智によって批判されることによって、自らの邪見の邪見である所以をはっきり認めて、それを断ずることのできる明確な立場に立つ、ものの見方を獲得しているといえる。しかもまた、それはその立場に固執してその是非に縛られるというような汚れの中にあるものではない。

以上のように、肯定か否定かに執られるものの見方を超えたところに、真に諸法の実相をみて道を得る仏陀の立場がある。このことは摩健提と仏陀との問答からもうかがうことができる。『智度論』巻第一に記されている次のものである。そこでは、事柄は決りきっているのに、いろいろなことを考えて、見る主体も見られる客体もないというのが仏陀の主張であると解する外道が、だとするならばどのようなようにして道を得るといふのか、その点について詰問する。その疑難に応える仏陀の解答からは教えられるところが多い。左に引用する。

阿陀婆者経に説くが如し。摩健提、難ずる偈に言く、「決定の諸法の中に、横さまに種々の想を生じ、悉く内外を捨つるが故に、云何が当に道を得べき」。

仏、答えて曰く、「見聞知覚に非ず。持戒の所得に非ず。亦、見聞せざるに非ず。不持戒の得に非ず。是の如き

論は悉く捨て、亦、我々所を捨て、諸法の相を取らず、是の如くんば道を得べし」。

摩健提問うて曰く、「若し見聞等にあらず。持戒の所得に非ず。亦、見聞せざるに非ず、不持戒の得に非んば、我が心の如く觀察し、啞法を持って道を得ん」。

仏、答えて曰く、「汝は邪見の門に依り、我は汝が癡道を知る。汝妄想を見ずんば、爾時に自ら啞すべし」。

(大正25・六三c・六四a)

学ぶということは見聞知覚によってしか成り立たないはずである。だが、仏陀はその見聞や知覚によって得道するのではないという。また見聞しないのでもないという。身を正して学ぶ、いわゆる戒定慧の戒も同様に両方ともに否定されている。したがって、非見非不見になり、強いていえば、非見之見といわれるものの見方によって真実が見えるようになるというのである。非見と見とが対立的に固定化されてみられているのではないことはほぼ推定できる。いわば、見聞についての論議を捨て、概念化して執われることから離れる。また、見聞するならその主体があるはずだとする無意識の前提からも離れる。我と我がものがあるとする深い錯覚を捨てることである。これがあるから諸法が諸法として決定され自性をもつことになる。諸法の固定化のもとには我我所の固執がある。故にそれを捨てて、諸法を諸法として実体化しなければ、道を得ることができるとするのが、仏陀の答えのおよその意味である。ここでは見聞・持戒というもっとも基本的な真実の道を獲得するための手段がすべて否定されている。

したがって、摩健提は反問せざるをえなくなる。見聞によるのでもなく見聞しないのでもない。持戒も同様であるとするならば、そのような曖昧模糊として捉えどころのない方法とは何か。どうすればよいというのか。確かな手段としては何もものもないことになるのであるから、自らの好むところによって勝手放題に観て、思考停止でもいうべき空白によって道が得られるというのか。見るのでも聞くのでもなく、だからといって見ないのでも聞かないのでもないといわれて、茫然自失している外道の様子が彷彿として浮かび上ってくる。そしてそれはわれわれの姿でもあつ

て人ごとではない。どうすればいいのかとの戸惑いに包み込まれてしまっていて、思考の空白状態に陥っている。いわば自棄気味で居直らざるを得なくなっているともいえるであろう。

それ故に仏陀は、そのような思考停止の状態を非見非不見といっているのではないことを示そうとする。邪見によるためにそんな見方になるのであり、道理を見失った癡に陥っている結果である。その自らの妄想に気づかないのであれば、まさに人間らしさを失ったことになるだろう。というほどの意味である。ここでは仏陀には、ありありと摩健提の陥っている誤った状態が見えているといえる。非生産的で何らの積極性もない居直りの中にあつて、真実がその相を現わすはずがない。無責任で不健康な心の閉塞状態をもたらすために、見と不見を否定しているのではない。われわれのともすれば陥りがちな思考のひずみについて、その弱点を見抜いてそれを超えなければならぬといっているのである。

摩健提の陥っている癡道としての邪見のもたらした精神の病的状態は、仏陀によって明了に認識されている。それが智慧としての非見非不見によってみえたものである。そこではものがはっきり見えているのであつて、曖昧でも魔化したでもない。その意味では不見の見、不聞の聞として真実が見出され、その内実が獲得されているといえるものである。二つの事例は全く同じことを語っているとはいえないまでも、真実が浮かびあがるための否定の様相はかなり適確に示されている。われわれにもその微妙な機微がよく領解できるものとなっている。

以上のような譏微破に対して法蔵は、第二を随宜破とする。これは仏が衆生の根機の然るべき状態を見抜いて宜しきに随つて法に入れしめるものである。その誤っているところを手がかりにし、それを気づかせて道を悟らせるものである。必ずしもさまざまな手だてを構ずるわけではないが、仏の多言を要する場合と考えられる。第三の随執破はその所執に随つて種々の理例によってその計を微破して、執心の依り処となつてるところを失わせて真実に入らしめるものである。

推理・論証によって道理を明らかにする方法を用いるまでもなく、結論に到達させる。機根が勝れているために真実を受け入れ易い場合である。第四の標量破は日常的な論理形式を標示して、校量して計度しているところを破して正法を顕わすものである。ただしこの論証法だけによらずに、いろいろな方法を用いる必要がある場合で、それは衆生の機根が前のものよりやや劣っているからである。第五の定量破は、論理の法式によって主題と論拠とその事例等を明確にし、道理を推定できる順序を定める。それによって誤った主張の過失の部分を摘出して過りなからしめるもので、これが真の能破と為しうるものである。もし主題である宗などにおいて善く過失の部分を摘出できない場合には似能破といわれるもので、相手を批判できるようなものではない。およそ以上のように、論理推定の方法を用いるまでに種々の段階のあることを示して、最後に第六の方法はありえないとして次のような結論に達している。

此の所対の根は最も下劣の故に、執見深重にして受け入れ難きが故に、広く世間の五明の中の因明の理例を以て是非を校量し、方に始めて信伏す。若し此の位に至って猶信伏せざれば、彼の愚の甚しきことは言うべからざるが故に、更に第六門に至らざる也。

(大正42・二一四b)

道理にのっとって順序を追い、是非を明確にして論破されて始めて納得するのは、機根が下劣で、執見が深重なために真実を受け入れ難いからだといわれている。懇切な解説や詳細な指摘を受けなくても、自らの立論の誤りに気づかなければならない。それだけの直観力が要求されているのだとも思われる。しかし問題は、これほどの道理を尽くした説明を受けてもなお信伏しないということもありうることで、そうなればその愚の甚だしいことは言葉を絶すことになる。手のほどこしようがないために、それ以上の方法はありませんとされている。執見の深重さには論理を尽くした道理の開示をも拒否する意味もある。そこから考えれば、その愚の甚だしさに対する鋭敏な感覚を磨く必要のあることが、最後に特に注意されているといえるのではなからうか。

二 立教と立破無礙

誤りを批判され邪執を論破されることの意味は、前節の所説によって明らかになった。そこで次に、教えが述べられ義が立てられる意義について考察が進められる。ちなみに、教法といわれ法義とされる時の法とは、本来的に言説を離れたものである。そのために、よほどの機縁を与えられてもわれわれには真実が理解しにくい。故に仏や菩薩は、大悲の方便をもって巧みに衆生を引き寄せて、利益を与えようとする。その場合、縁に応じて義を立てられるので、教えは多様な形態をとる。しかし、大略をいえば、やはり五段階に分けられる、と法蔵はいう。

第一の応機立は、文字通り衆生の機根に応じて教えが立てられる場合である。たとえば、空ということを開けば、それは虚無のことと思って断見に陥ってしまうもののためには、空といわずに仏性があると教える。そして教えに触れて法を理解できるようになった後で、仏性とは第一義空のことであると示す『涅槃経』巻第二十五(大正12・七六九b-c)等の例や、『楞伽經』巻第三(大正16・五二九c)の中で、空無我を恐れる者のために如来蔵を説く例がそれに当る、と法蔵は解説している。

第二は斥破立である。これは龍樹が三論などの中で対象化された有に執している者に対して尽くそれを論破し、寄り処としている立場を突きくずすことによって真実の空を顕わし立てる場合で、無立の立といえるものである。立っている立場を斥破することによって、そこに顕われてくるものを立てる方法といえよう。第三の隨時立は、その時の相手の状況に応じて、手段を用いて趣旨を理解させるように務めるもので、その都度の状態に対応するものといえる。第四は翻邪立で、邪見を翻すための立義である。たとえば聖提婆が外道に対して三宝の義を明らかにしようとした場合に、もし自分を屈服せしめるものがあれば首を斬って謝罪しようといって、多くの論敵の論攻を受けながらも、義理において敗れることがなく、遂に外道たちを帰信せしめ法に入れた例を挙げる。ここでの所立は必ずしも論理学に

おける推論の方法を用いているわけではない。ただ勝れた弁舌によって時に随って頭らかな解説を行うことにより、義を堅固ならしめて、相手を信伏せしめたもので、その時の言説に一定のきまりがあるというものではない、というのが法蔵の理解である。

第五の定量立は、因明の論理方式によって過失を無くして義理を完成するもので、真の能立と名づけられるものである。もし主題などに過失がある場合には似能立になって義を立てたことにならないのはいうまでもないことである。以上のように立論と論破における論証の意味を明かにしながら、法蔵は次のような結論に達する。

是の故に当に知るべし、如上の所説の立破等の義は、竝に悉く方便にして、務て前機をして帰伏して信を生ぜしむるも、未だ必ずしも仏法の深旨を具することを得ず。且く真如の如きは、同法喻無きが故に立ずることを得ざれば、豈に真如を非法と為すべけんや。是の故に要す当に此の立破の諍論等を離るるを、方に実に順ずる究竟の義と為すべき也。

(大正42・二一四c)

以上のように考察された立と破の意味するところは、結局はすべて方便に属することで、衆生を信伏させるため手段にすぎない。そのために必ずしも仏によって証悟された真実の深い旨を明らかにすることは不可能である。たとえば真如のようなものは、それを譬える具体的な事例などはないから、論理的に立証することなどできない。が、だからといって真如は非法であるとはいえないであろう。したがって、立論とか論破の諍いを離れることが、まさに真実に契う究竟の義となることであろう。

学問的な厳密さ並びに正確さ、特に論理的なそれは大事である。しかし詮ずるところ方便にすぎないとする指摘は重要である。それを手がかりにして真に明らかになるべきものが姿を現わしてくるからである。同時に方便はあくまでも方便であって真実ではない。その点への留意が殊更に必要なのである。以上のような観点を踏まえることによって、立と破両者の密接な関係が最後に提示されることになる。

否定されなければならぬものと肯定されなければならぬものは、相互に背反するあり方をしてゐる。それぞれの独自性は決して一致するようなものではない。しかしその個性は失われまいとしても両者は無礙に融通し合つて混然たる關係を成立させる。それが、総結として述べられる立と破との究極的あり方であると法藏は主張する。立と破兩者の無礙の關係の意味するものは、仏教學の成立根柢を示す適例とみることもできる。そのいうところを次に見ることにしよう。

第三に立破無礙とは、情執は理に非ず、当体は即空なるを以て、無破之破をして破即無破ならしむることを致す。若し破有りと執すれば還つて所破に同ず。是の故に破に非ず。今既に所破に非ず。是の故に無破を以て破と為せば、則ち能所俱に絶して心に所寄無きを究竟破と為す。意を取つて之を思い、言に著すること勿れ。

(大正42・二一四c)

立と破とは全く別であつて、両者が無礙に關係しあうことはありえない、と考えるのは情執つまり有情の誤つたものの見方にすぎない。その情執は道理に契つたものではなく、ものの当体は即空であつて、立なり破なりを絶対化すべきではないのである。だから、無破の破というように破すること無くして破するというのが破のあり方となり、破即無破ということで、破してはいるがそれは破していないことに即してゐるのである。いわばそれは、破に執われて破を絶対化していることではないから、否定のための否定にはならない。肯定のための否定であれば無破と破が融合することになる。破することへの執着が空ぜられて破があるならば無破の破となる。この場合には無破は破への執着の否定である。それと同時に破することそれ自体が当体即空としてさながらに空でありながら、縁起して破が成り立つという面もある。

いづれにしても、もし破なるものが絶対的に有るとそれを固定化して執われるならば、破せられるものとしての所破と同じことになつて、破するものとはならない。今ここでは所破になるようなものとして、破の眞のあり方を追求

しているわけではない。したがって無破をもって破とすれば、破するものも破されるものも俱に滅して、執られる心の対象となるものが消失する。それが究竟した破のあり方となる。

ちなみにここで無破をもって破とするというのは、否定されなければならぬものは所破であり、能破ではないことをいおうとしている。所破は能動的なはたらきとして邪妄を否定できない。ところが破に執われれば、破は所破になってしまふ。そこでそうならないためには、無破の破となって破を超えたところの破の立場に立たねばならない、というのである。ここでは能破と所破が超えられている。そのために能も所も俱に絶してしまふ。この場合の「無」は超絶することを意味する。したがって「絶」は単なる消滅ではなく、まったくの廢絶のはたらきとみられる。故に執着する心の根柢までなくなるので、否定が徹底することになるのである。

およそ以上のような意味のこととして、破の究竟態を示唆しながら法藏は、その趣旨をこそ正しく理解することに務めて、言葉の表面に著してはならないことを特に注意している。立体的に融会し合う無破と破の関係を、抽象的に捉えてはならないというのである。

次に無礙の關係に即して教法が立てられることの意味について考察が進められる。教法は眞実を語るものであるが、そうであるとしても語られる限りに於いて言語化されざるをえない。その言語化はすでに「言に著するなかれ」として注意されていた。故にその点を踏まえたうえで、教法が立てられることについて次のように解するのである。

又、法は既に情を超えるを以て何ぞ立することを得べけんや。情に約して仮立す。立即無立なり。若し能く此れを了すれば、立即無立・無立之立を究竟立と爲す。若し言の如く立を取れば則ち是れ情計にして、所立に非ざるが故に則ち無立なり。是の故に情の中に亦立すること無きは、是れ法に非ざるを以ての故に。情の外に亦立すること無きは、縁對無きを以ての故に。但、情を會して法に入り、立即無立・無立即立なるべし。意を取って之を思ふ。其の致、見るべし。是れを立破紛然未曾有の説と謂う。機を伏して法に入る。何ぞ嘗て對敵せん。

ここでは法というものが既に情を超えたものとの理解から始まっている。したがって設立されるということは法自体に関してはありえない。それはあくまでも有情の立場における仮立にすぎない。仮りに成り立つものならば、立そのものではないことになり立即無立である。能くこのことが了解できれば立は無立に即しているので無立の立が立の究竟態としての究竟立となる。ここにいわれる無立の立は無立として何ら立てられることのないものが、仮りに設立されているにすぎないことである。しかし仮りであっても立は立に違いない。だから、その語に執われて立てられるものがあると執着するならば、それは妄情によって計度したことである。とすれば法として立てられるものではなくなつて、無立となる。立てられるものが何もないところには仮立さえも成り立たなくなる。あるいは、計度されたものは所詮妄情の所産にすぎないので、全く無に帰してしまうとみることもできる。

その点が、妄情の中には立てられるものが無いのは、そこにあるものは法ではないからとされる所以である。また情の外にも立てられるものがないのは、縁対が無いからであるとなつてはいるが、これは妄情を規準にして内外を定めてみても、規準そのものが妄情にすぎないために、その対象となつてはいるものがすべて無に帰することと解される。ともあれ、妄情による限りはそこにあるものは何ら根拠のあるものではない。そこで、その情を理に会して法に入らしめるべきであり、そこにおいてのみ立即無立・無立即立が成立するというのである。

それは仮りに立てられたものが、仮立でありながら、その成立をどこまでも無化して超え出ることによつて、停滞し固定化される誤りを否定できることである。あるいは無限に深い無立の実質に支えられることによつて、仮りに立てられねばならない状況の中に、仮立されうることともいえよう。その意とするところを正確に受け取ることができれば、その致には見るべきものがあるとされている点は、もっともな指摘であるといわねばならない。

以上のような立場に立つて立と破の關係を見ることができれば、両者は混然として融合しあつた未曾有の説となり、

誤った見方に墮す危険の中に絶えずさまよっているといえる有情の機が、その迷妄を伏滅されて真実の法に契入できることになるのである。だから、どうして立と破は敵対するものといえようか。法蔵のいうところは最後の結論として次のものへと展開する。

又、情を遣れば理に契はざること無きを以ての故に、破として立せざること無し。法を立れば情を銷さざること無きが故に、立として破せざること無し。

是を以て破は即ち立の故に破は無く、立は即ち破の故に立は無く、立も無く破も無くして立破を礙げず。

是の故に立と破は一にして而も恒に二、二にして而も常に一なり。有は空を礙げず、空は有を礙げず。是れを立破無礙の大意と謂うなり。

(大正42・二一五a)

迷闇を成り立たせている妄情が道理を失わせて暗黒の状態をもたらしているのである。したがってその妄情を否定できれば、自ら理に契って光りの世界を実現できる。であるから、情を破するということに焦点が置かれることになって、そこに何らかの肯定さるべきものがあるという面は見る必要がなくなっている。また、教法が立てられるならば、それは妄情を消失せしめるはたらきがあるから、迷いを否定できないということはありえないので、法が設立されたという面に焦点が置かれて、否定されるものがあるという面は注目されなくなる。

以上の関係からみると、破して否定するといってもそれは真実なるものを立てて依り処にするためである。だから、破のための破などというものは無くなる。また、真実の肯定としての立といっても、それを礙げているものを破するということによってしか成立しない。であるから、立のために立ということも無くなる。そのようにして立も無く破も無くなりながら、しかも立と破がそれぞれの位置づけを与えられ、その意味を發揮することを礙げない。したがって立と破、肯定と否定は一つのことからなのであり、同時に二面性をもっている。二面性は確かにあるが常に一である。有が空を礙げず、空も有を礙げない。これが立破無礙の大意である。

およそ以上のような趣旨として受け取ることで立と破の無礙の關係は、その深い意味を展開させていけば、必然的に空と有の關係になる。否定のための否定ではなく、肯定のための否定として、一切のものを空ずるといふはたらきとしての空がある。しかしそれは空そのものとして、あらゆるあり方を超え出ているという面もある。そのような空が有を礙げることなしに、かえって有のうえに自らを現わしうるものとしてある、とみられることは重要な空のあり方である。有を礙げることのない空とは、その点をいうのであると思われる。それはまた空を礙げることのない有という点でも同じである。

おわりに

仏陀世尊の教えの根本は「縁起」の一語に集約される。諸種の經論の伝えるところである。たとえば仏陀は「縁起を見れば法を見ると為し、已に法を見れば我を見ると為す」と語られている。この著名な教説は、中国仏教界においては初期の段階で、呉の支謙訳『了本生死經』（大正16・八一五b）によって紹介されている。したがって、あらゆるものが縁起であるとするのができれば、真実が見えるのであり、真実が明らかになるならば仏陀自身が見えるはずである。仏が見えるとは、それまでの苦渋に充ちた煩悶が、思いもかけない法の発見によってもの見事に解決することであり、仏陀の自覚のうえに顕現したその確かな覺証の事実に、われわれもまた到達できることである。

ところで何故、仏陀においては明々白々の疑いようもない真実が、われわれにとってはまったく手の届かない話になってしまふのか。いうまでもなくそれは縁起という言葉だけに執られて、その語の意味している実質的な道理を見ないからである。その言葉だけをどれだけ繰り返して試してみても何も明らかになってこない。としても、仏陀の出現という歴史の事実までも否定することはできない。だとすればその語で示されている真理を求められないであろう。ところが、その内実そのものは無立無起といってもいいような不來不去の沈黙に裏づけられて成り立っている。如如も

しくは真如である。仏陀が証悟に達せられて言葉を絶した喜びの中にありながら、自らの獲得された真実を他に伝えることの不可能であることに思い到られて、そのまま涅槃に入ろうと決意されたとの伝説は、単なる伝説で終りようなない事実を語っているといわねばならない。しかし、それにもかかわらず仏陀は自ら悟られた真実を教法として立てられた。ものが縁起していることは法であり、その法を依り所とすることによって、仏陀と同じようにわれわれの陥っている錯覚は正されると。

そこに示された教法は、抽象化され固定化され易い言葉の中に逼塞するものではなかったから、無自性空という固執に対する痛烈な批判力を發揮することによって、大乘仏教としてその本来の命を蘇らせることができたといえる。ただしそれが無自性として、自性としての固定化を破るはたらしきであるとするならば、その否定の能力そのものは、能動的積極的な活力によって成り立っているものであって、そのことまでも否定しなければならぬものではない。肯定されなければならぬ当然ともいべき確かな事実を裏づけとして、否定すべきものを否定する。その活力が生み出される要素といふべきである。

ただしそのことは肯定されなければならないとされたその内実といえるものを、金科玉条のように絶対化して、それを振り回すことを可能にするようなものではない。それ自身としてあくまでも無化され空ぜられていく。それは絶対化・固定化・抽象化する必然性と徹底的に対決し、それを批判し否定できる能力である。そのようなものとして認められているかぎりにおいて、それはあくまでも否定に即した肯定にならざるをえない。また固執を打破するための真実の設立とならざるをえないのである。

そのような立場が明らかになってくるなら、道理を尽して懇切に誤りを指摘し、その錯覚を訂正するという方法も重要である。と同時に、厳しい徴識によって直感的にその過誤を寛らせる方法も意味のあることになる。それは否定のための否定というもの、いわば否定に対する固執が、真に道理に契うことではないことを気づかせるからである。

がしかし、ひるがえって考えれば、肯定のための肯定ということで、本来真実であるべき道理そのものが、いつの間にか固執の対象となつて陳腐な形骸に墮している状況から脱却しうるものでなければならぬのである。

『華嚴經』卷第十夜摩天宮菩薩説偈品では智林菩薩のいうところとして次のような偈頌が述べられている。

取る所は取るべからず。見る所は見るべからず。聞く所は聞くべからず。思う所は思うべからず。

有量と無量とに於いて、限量を作すべからず。有量と及び無量とは二俱に取る所無し。

説くべからずして而も説かば、是れを自ら欺誑すと為す。己の事は成就せず。衆生を悦ばず能はず。

若し能く無量の諸の如来を讚歎すること有れば、不可思議劫にも、功德は尽きるべからず。(大正9・四六六a)

ここには有量と無量とを超えた大いなる道が示されている。それは否定されながら肯定されている。そして肯定への固執は否定されている。計り知れない功德は認められている。したがって、ただの否定だけがあるわけではない。真実を求めることの中に固執が潜んでいる危険があるとしても、求めることをただ中止して虚無の中に沈みこもうとしているのではない。有と無・否定と肯定の限量化の中に閉じこもる偏執の陥穽に深く気づくことのできる豊かな智の顕現なのである。そこにおいてこそ、仏の教えるところを真に学ぼうとするものの道が成り立つといえるであろう。したがって、執われることなしに道を学ぶということは、執われてはいけないということにも執われないことである。同時に、執われることの病態を自覚できることである。それを十分に知りながら、真実なるものを学ぶしかないのである。錯覚させ混乱させ固執させるものの正体が、自分自身の中に見出せなければならぬ。それは自らの内から自己の本質を知るものとしての智慧になる。それは真実を解ることである。

真実をはっきりさせようとすることは、道理にかなつているのであって不健康ではない。そのことに執われる危険を察知できる能力は、智慧であつて無明ではない。われわれを深いところから錯覚させる無明の恐ろしさを知るものは智慧である。それ故に真実に近づけば近づくほど無明が見えてくるといえるのであつて、一見矛盾した関係のよう

にみえはするが、それは道理に即する事実の現われである。眞実をつかまなければならぬと思う自分の心の中に無明のはたらいていることがみえれば、つかもうとする心から解放される。その心が消え失せるはずである。そうすれば、そこではたらく智慧に則した積極的な学びの姿勢が自然に浮かび上ってくるのである。

仏教学は眞の意味で何を根拠としてどのように成立するか。立と破、肯定と否定あるいは有と無との無礙の關係に即して底知れない大いなる意義を見出す必要に迫られる。それが、この小論の一応の結論となることである。