

華嚴における業性の論理

鍵 主 良 敬

一 はじめに

大乘佛教の精華の一つとして、ゆるぎない地歩を築いている『華嚴經』が、どのように業の問題を取り扱っているか。また、その經に則って展開している華嚴教学が、その課題についてどれだけ体系的な思索を深めることができたか。それについては、現存の資料をみるかぎりでは明確な答えを得ることができない。

經典はそもそも、思想を体系的に述べることを原則としていない。その意味では『華嚴經』の中に「業」についてのまとまった叙述がみられないのは、驚くに値いしないことともいえる。しかし經典のみならず、華嚴教学においてもそれについての組織的な論述がなされないのは、この教学自体にそれとは別な立場があることになるのである。つまり、主要な観点を「空・縁起」の理解に置いて、その具体的あゆみとしての菩薩道の展開を述べるところに、この經の主たる関心があるところからみれば、流転の現実の中に迷没しつつある凡夫の妄情を破って、真に独尊的である主体の確立を目指す「行」こそは課題となっても、闇から闇へと流される衆生の流転業は問題とはならないとも考えられるからである。

しかし、菩薩の行こそ重要な課題であるといっても、その裏面にはそれを礙げて止まない衆生の業行があるであ

ろう。それを超克するところにこそ菩薩のあゆみも可能となるのであるから、無碍にそれらの問題を捨てざること
はできないはずである。

そこでこの小論では、散見するにすぎない業についての記述を手がかりにしながら、『華嚴經』及び華嚴教学が
「業の課題」についてどのような見方をしているか、その理解にはどのような特質がみられるか、それらの問題に
ついていささか論考を加えてみたいと思うのである。その場合おもに依拠とするのは晋訳六十卷の『華嚴經』であ
り、その注釈である賢首法蔵の『探玄記』である。

二 流転業の現実

もとより業とは、意思を体として成り立つ行為のすべてを指すのであるが、行為を成立せしめる意思自体が無明
におおわれることによって、そこから派生する行為もまたある暗さをもたねばならぬことになる。業が単なる行為
としてではなく、「惑業」と熟されたある暗さを意味することになるのは、以上のごとき無明と業との切っても切
れない関係からみて当然のことといわねばならない。

一切衆生類 無量煩惱業 由斯結業之故 趣趣受諸有一 (大正9・四五七b)

とは、『華嚴經』が結業に纏われたものとして衆生を規定する例の一つである。このような叙述は大部なこの経の
中でそれほど多くはないが、衆生を時間的にみて衆多の生を生きるものと理解するか、あるいは空間的に捉えて生
きとし生けるものと解するかは別として、その生の全体を成立せしめている基盤に量りしれない煩惱と業の連繫を
みていることは確かである。

煩惱とは結縛のことである。したがって、衆生として流転の現実を生きざるを得ないものは、自らあるべき方向を求めて生きていくにもかかわらず、それを志向する意思自体にどうすることもできない限定をこうむり、それに依止することなしにあらゆる行為を免がれるのできぬものとして流されている。望ましい方向を求めて努力するといつても、何が望ましく何が望ましくないかを判断する規準そのものが明らかでない。そのような危ふやなところで選択を迫られ、そこで自らの方向を決定せざるを得ない立場に立たされている。そこにある意思そのものに結縛を纏いつかせながら、盲目的に行為せざるを得ないものとしてあるところに、一切の衆生の類の現実があるというのである。煩惱結縛は衆生の心理作用に属することであるから、業のすべてにかかわるものではない。だが、意思を体として行為せざるを得ない我々であってみれば、その意思を規定してくる無明煩惱のために、行為と結縛とは相乗作用をなして衆生の運命を決定してしまうということはできるであろう。いわば、煩惱を基礎とする業と業を基礎とする煩惱との相関関係を免がれることなしに、無限に流転する状況の変化が五趣・六道といわれるのであり、それが衆生の現実として転回して止まないことになるといえるのである。

いわゆる惑業苦の三事は迷いの構造を連続的に形成する。したがってそこにおいてのみ衆生の流転の相を捉える厳しい認識は、原始佛教以来の正統的な人間理解を示している。その点では、『華嚴經』もまたその原則を踏みはずすものではない。世間といわれるある限界情況の中に埋没しながら、生と死の輪を絶えず転回させていく。そのことこそが根元的な苦悩の現実を現しているのである。だが、苦の苦である所以を知り得ないところに、衆生が結局衆生でしかあり得ない理由もあるといえよう。生死の苦もっている恐るべき陥穽は、その中に流されているものにとつては何ら恐るべきものとはならない。そこにこそ、衆生の次の如き現実があるのである。

一切衆生類 悉皆三世撰 三世諸衆生 皆為五陰撰
 五陰從業起 諸業因心起 心法猶如幻 衆生亦如是
 世間非自作 亦復非他作 不知真實性 生死輪常轉
 所謂世間轉 皆悉是苦轉 衆生不知故 生死輪常轉 (大正9・四六五b)

ここで衆生は、先ず最初に過・現・未の三世に撰せられるものであるとされている。所謂、時間的存在として、ある限られた時の中から抜け出すことのできないものが衆多の生を生きるものの現実なのである。そのような時間的存在としての衆生の主体といっても、五陰として知られる身心の総合体にすぎないのであるが、身心の機能を離れてあり得ない衆生のあり方は、結局「業」によってそうなったというのである。つまり、我々は日常的あり方の中で何故そのように考えたり感じたりするのか、あるいはどうして手足はそのように動くのか、そのような疑問をもつことがしばしばある。その場合原因は偶発的などころに求めらるべきではなく、そのように機能し得る行為を積み重ねてきた結果、そうなるのであると解さなければならぬのである。

では、そのような業は何に因って起ったか。それについて尋ねていけば、「心」すなわち意思^①を無視できないのであるから、業の体は思であるといわれる教学的理解が、ここに明瞭に現われているといっているであろう。要するに衆生のあらゆる行為が成り立つ基底には「心」としての意思があるというのである。

以上のような観点から、五陰と業と心の関係を捉えるのは、教理的に事新しい見解ではない。だが、あらゆる存在とその機能の根基としての心法が、絶えず流れるものであることによって、何ら実体的に捉えらるべきではないところに注目し、それを基礎として成立っている衆生といっても、幻のごときものでしかないと断定するのは、『華

『厳経』の特質であるといえるかもしれない。すなわち、生死に流転し迷妄に沈むものとしての衆生といっても、何ら実体のあるものではないといひ得る認識が、どこから生まれてきたものなのか。そのことのもつ重要な意味に充分留意しながら、ここでは問題を検討しなければならぬことになっている。

常恒に転ずるといわれる流転の業を苦と感ずる時、我々はそれを感受する主体としての衆生それ自身と、その衆生の生活環境としての世間を、何らかの意味で固定化して考えている。感ずる主体があるから感じられるものがあり、行為する衆生があるから、その衆生によって行為される業があるというように、必ず何かの有が前提されるところに我々のものの見方があるのである。しかも、そのような見解に立つかぎり、どうしてこのような現状になつたかを明らかにしようとする場合には、自ら為してそうなのか、あるいは他の誰かの為した行為によつてそうなのたのか、そのどちらかであると考えるのは当然のことであるともいえる。

しかし、そのようにして自と他、為したものと為されたこと等さまざまな対立関係においてものあり方を見る立場には、必ずものの実体化が予定されているのであり、そこで理解された主体は決して眞の主体そのものにはならないというのである。つまり、自作なり他作なりに限定することによつて、業とその主体のあり方を明らかにする方法には重要な意義が含まれているが、それを明らかにする目的確立しないところでいかに主体を考え、その成立の場所としての世間を云々してみても、捉えたことそのことの誤りによつて、捉えられたものの全体がもの真相を失うことになる危険があるというのである。

衆生といい世間といい、それを成り立たせる煩惱といい業といつても、それが何故に苦として転ずることになりまた無限の輪廻を停止することがないのか。そのことの真相に気づくことのない根源的錯覚こそ、実には幻化にす

ぎないものを実体化して常恒に転じさせる基因となっていることになるであろう。いわば衆生の業といっても、見るべきものを見ず、聞くべきものを聞かず、そして識るべきものを識ることのないことから帰結する当然の結果にすぎないのである。

一切衆生造_レ作無量諸不善業、因_レ是業_レ故受_レ無量苦。不_レ見_レ如来_レ不_レ聞_レ正法_レ不_レ識_レ淨僧。此諸衆生具有_レ無量_レ大惡罪業、應_レ受_レ無量無辺楚毒。(大正9・四八九b)

といわれる所以も自ら明らかになるが、この経説から知られることは、衆生とはそもそも無量の不善業を造作するものなのであり、そのために無量の苦を苦しまねばならぬものだという事である。無量の苦に陥る不善業を犯さねばならぬものとして生きているために「不見如来、不聞正法……」ということになるのであるが、如来を見ず正法を聞かないために大惡罪業を具足して無量の楚毒を受けなければならぬことになるともいえる。そこには全く円環的に作用する迷妄の世界があり、相い関連して衆生を流転へ追いたてる絶対矛盾があるのである。

三 非有の業性について

衆生の流転の現実とは以上のようなあり方であることになる、諸法の実相を實相のままに捉えることのできないところにその決定的な過誤があることになる。事実の具体相を何ら正確に理解することなしに行動し、自らの恣意的予想を唯一の手がかりにしてものごとを判断しなければならぬ。そのあり方が、いかに危険極まりないのであるか。しかもそのような危機の瀬戸際に立つてその盲いた歩みを進めつつありながら、その行為の危さについて何ら危惧の念をさしはさむことができない。そこにまさに、衆生を迷えるものとしてみなければならぬ根元

的理由があるともいえる。

誤ったものの見方の原理となるのは、誤りを誤りと認めることができず、眞実を眞実と理解することができないという、全く愚にもつかない錯誤のなせるわざである。だが、そのような顛倒に立つところにこそ衆生の現実はあることになるのである。したがって、自らの立場に固執して、その場を守れば守るほど、実際にはその場がおびやかされることになり、誠実な行為（善業）とは何であるかを正確に理解することなしに、善意のつもりで他を疎外するという全く矛盾したあり方がそこに現出する。それを成立たせる原理的行為こそ「業性」といわれてしかるべきものであろう。

衆生とは業性を離れざるものとしてある。そこに衆生の本質があるとすれば、衆生が衆生であるかぎり業性は衆生を動かして迷妄へかりたてるものとなる。業性と衆生との関係が以上の如きものであるとするならば、衆生であるかぎり業性を免がれることはできなくなる。が、その反面からみれば衆生というある固定概念を打破することができるようになれば、業性もまた無いことになろう。無いものを有るとし、有るものを無いとするところに顛倒の本質があるのであるから、その点に立って『華嚴經』が

衆生虚妄取 謂之為眞実 分別離衆生 業性不可得

業性無所有 衆生身非眞 種種無量色 亦復無來処

一切諸形色 業性難思議 雖見無所有 識性亦如是 (大正9・四六五b~c)

と述べることによって、業性の無実体を指摘するのは正当な見解を示したことになるであろう。この文の大意は、^②ほば次のように解される。すなわち、衆生は妄りに取著して誤って捉えたものを眞実であるとしているが、そのよ

うな分別が衆生を離れることができれば、業性も得べからざるものとなる。そもそも業性とは有るものではなく、それによってある種の形態をとっている衆生身も真実なるものではない。さまざまな形あるものもまた、何らかの実体を根拠にしてそうなっているわけではない。すべての形あるものをそうならしめている業性は思議によって理解されるものではないのであって、一見何かがあるように見えても、それは実体のないものである。ものを対象化して見る意識それ自体も実体がないからである、と。

つまり、ここでいわれている業性とは、衆生が衆生であるための成立根拠ともみらるべきものなのであるが、それ自体は何か実体のあるものではなく、捉えようとして捉えられるものではないのである。何らかの行為においてあるものとして、衆生は確かにある形をとっている。であるから、そのような諸形態があるように見えはするが、それはそのように見えているだけのことであって、見た目のように確実な根拠をもってあるものではない。根拠を探りさえしなければ、あるように見えているが、その根拠が何であるかを確かめようとすれば直ちに雲散霧消してしまうともいいいである。要するに業的存在としての衆生といっても、何かがあってそうになっているのではなく、何らかの実体なくしてそうになっているにすぎないと理解しているのである。

先掲の経文に対して賢首法蔵は

一明業非有。二以業類身身亦非有。三以業身類識識亦非有。(大正35・二二五a~b)

と注釈するが、衆生の根拠としての業の非有によって、衆生身自体が非有となり、それをある種の固定観をもって見るところに識がある。だが、その識自体も業の所産であるために非有となるといっている。このような理解は、よく経の趣旨を捉えたものだと思うされる。

以上のようにして、業性の非有もしくは不可得を主張するところにこの經の重要な課題^⑧のあることが明らかになった。しかし、そこに説かれる非有なる業性は、非有といっても単なる否定を意味するものではなく、あくまでも菩薩道の展開としての生きた歩みにおいていわれていることは多言を要さない。一切の固定化を破るとは、ものを有化する傾向を否定することである。その点で非有を強調するならば、生きた歩みこそ非有でありつつ、歩みそのものとしてあるものといわねばならぬであろう。

事實上、煩惱に惑わされ業性に悩むものとしての衆生が、それにもかかわらずその業を内側から転じて、菩薩としての歩みを進めることができるのはどのようなことなのか。いかにしてそれが可能となり、業性の具体的展開をどう把握すればそのような理解を生み出すことができるのか。単なるものの否定が、ともすれば虚無化する危険を孕んでいることは衆目の一致するところであるが、その危機をこそ突破して真に自由にして主体的な歩みにおいて業性の展開を捉えたとすればどうなるか。その課題を解くためには、次の如き經説の意味するところを解明しなければならぬであろう。

了知三世衆生類

悉從因緣和合起

善解煩惱諸習氣

不壞諸法真實性

了達業性非是業

亦復不壞諸業性

又亦不壞業果報

宣揚讚歎緣起法

衆生所生無有生

亦無流轉生死中

不著衆生說衆生

善能隨順諸世間(大正9・四九九b)

ここにいわれる衆生は単に流転せるものではない。三世といわれる時間の限定の中にあるものでありながら、そのあり方は因と縁との和合によって現象化しているにすぎないことが知られている。つまり、衆生とは何によって衆生とされるのか、その本質が徹底して見抜かれているといってもよい。したがって、衆生の内実を形成している

煩惱^①やその習気も、いかなるあり方で衆生そのものようなはたらきをなすことになるのか。そのことが善く理解されてくれば、諸法は諸法としてさまざまあり方をしながら、その真实性は決して破られたり壊されたりすることはないというのである。迷えるものは迷えるもの、煩惱は煩惱というようにその真相が捉えられれば、捉えられたものは迷妄にすぎなくとも、そのあり方の真実が真実として顕現し、了知されることになる。そうなれば、そこで理解された煩惱は単なる煩惱ではなくして、真实性に裏づけられた煩惱になるといってよいであろう。

以上のような観点から「業性」を見ることにすると、業性といってもそれは単なる迷いの業ではなくなる。そこでは業を迷いと規定する根拠そのものに何ら確かなものがないことが知られているのである。そのようにして業の本質が見透されることになる、業といっても何ら通途の意味での暗さにおいてあるものではないことが明らかになってくる。しかしそのことは、所謂業がなくなつたということではない。衆生が衆生であるかぎり業は業として仮現のままにそのあり方を保持し、業の果報もまさしく果報としてありながら、それらがすべて真理の顕現である縁起法の正当性を宣揚し讚歎して止まないものに転じてしまうというのである。いわば縁起法の真実なることを証明するためにこそ業も果報もあることになって、何ら迷いのためにあるものではなくなると解してよいのである。それ故衆生は、確かに衆多の生を生きなければならぬものではあるが、その生は何ら死と対応される意味での生ではなくなる。そのために流転も生死もあり得ないことになる。そのようにして衆生を衆生として実体的に固定化することなく、固定化から必然的に生ずる執着にも墮することなくして、衆生を衆生と呼ぶことになれば、そのことこそが善くすずに迷いの世間を超えながら、世間を世間として認め、それに随順してその存在の意味を全うさせることになるといえるであろう。

以上のように業性を理解し、そのはたらく場所を法界として生きるのが菩薩であるが、その菩薩は虚妄の業とどのように関係するか。それは次の經文を見ることによって自ら明らかになる。

菩薩摩訶薩如_レ是善根廻向、了_レ無所有。業中不_レ取_レ虚妄報、報中不_レ取_レ虚妄業。離_レ諸虚妄入_レ深法界、心常安_レ住勝妙善根。遠_レ離散心修_レ習善法。不_レ信_レ不_レ入_レ一切諸法。不_レ見_レ有_レ法自性成就。作者壞者皆不_レ可_レ得、知_レ一切法悉無_レ自在、解_レ了法界無_レ有_レ見者、無_レ有_レ知者。

如_レ是菩薩摩訶薩。具足解_レ了諸法、得_レ一切法衆因緣地、見_レ一切法身。離欲實際等觀_レ諸法、解_レ了世間猶如_レ變化、明_レ達衆生皆是一法分別無_レ二、不_レ捨_レ諸業境界方便。於_レ有_レ為界_レ出_レ無_レ為界_レ而亦不_レ壞_レ有_レ為_レ之性。於_レ無_レ為界_レ出_レ有_レ為界_レ而亦不_レ壞_レ無_レ為_レ之性。

如_レ是菩薩摩訶薩、樂_レ觀諸法寂滅之相、出_レ生一切清淨善根、皆悉廻向救_レ護衆生。精勤修_レ習離愚癡法、深達_レ明_レ了一切法海、以_レ虚空等一切善根_レ廻向、具_レ足無上堅固功德、得_レ離_レ癡冥、明_レ淨法眼、善知_レ方便_レ廻_レ向功德。

(大正9・四九六a、b)

以上の如く三段に分けられる一連の經文に対して『探玄記』は「初一明_レ尽_レ事而歸_レ理、二不_レ礙_レ事而顯_レ理不_レ礙_レ理而成_レ事、三理泯而事用」と規定する。つまり、第一段は、具体的に展開している迷妄の「事」象は——業、報のすべてはここに入るが——ことごとく普遍の道「理」に納まる。理法界が示されていることになる。第二段は事を礙げずして理が顯われ、理を礙げずして事が成ずるといふ所謂理事無礙法界が説かれている。第三段は、理が消えて事の用きそのものとなる事法界を述べる段である、という。そしてこれら三種の義類の関係を總体的に捉えて次のように解説する。

由_レ上_レ三義混同一際、是故泯_レ理而唯事、未_レ嘗事而非_レ理。尽_レ事而唯理、未_レ嘗理而非_レ事耳。

良以事虚攬_レ理無_レ不_レ理之事、理実応_レ縁無_レ礙_レ事之理。故此三門或破_レ有_レ頭_レ空有未_レ嘗損_レ、依_レ空立_レ有有未_レ始存。是故約_レ理不_レ隱不_レ顯。約_レ事不_レ存不_レ壞。思_レ之可_レ知。(大正35・二五二。)

この文の大意はおよそ次のようなものである。すなわち、これまで述べた事・理・理事無礙の三義は、それぞれの特質をもつてものあり方の領域を現わしているのであるが、それらは切離されたものとしてあるのでなく、混然一体である面をもちながらしかも同時に各別であるといわなければならないのである。したがって、普遍的眞実としての「理」の面をさておいて、具体的現象としての「事」の面に目を向けるとしても、その事は理そのものとしての事にすぎず、事の面を省略して理であるといっても、その理は事そのものとしての理であることになる。

よく考えてみると、事の面を無視して理の面に焦点をあてても理と無関係な事などというものはあり得ず、理がその本質を現わして縁に應じて現象化するからといって、事を礙げることになる理としてあるということではない。それ故、此の三門においては、「有」を否定して「空」を顯わしても、有は少しも損せられることがなく、空に依つて有を立てても、有はそもそも在るものではないのである。したがって、理の面からみれば隠れもせず顯われもせず、事の面からみても存することもなく壞れることもない。その点を充分注意して考察する必要があるだろうと。ここにおいて明らかになることは、業性の具体相としての衆生の現実を「事」の「有」として規定するならば、それは空として否定されながら有であるような有なのであり、空に裏づけられてある有であるために、そもそもその始めから実体的にある有ではないということであろう。そのような有は理の面からみれば隠れているのではなく顯われているのではないといわれ、事の面からみても在るのではなく滅壞することもないとされている。現象化しな

がらあるものの在り方を、その本質を形成している空の理との関係においてみると、このようになるということである。

以上の観点に立つて、理の面から業をみると、第一段の經文にある「業中不_レ取_二虚妄報_一……」の語は、「謂不_レ因中計_二果果内計_一因故……又_レ積、業空不_レ見_二能生_レ報、報空不_レ見_二從_レ業生_レ故也_一」と注されることになる。所謂、因果の關係が実体的に捉えられることがなければ、業そのものが空ぜられることによって果報を生ずるものではなくなり、果報も空ぜられることによって、業より生じたものではなくなるというのである。また「不_レ信_二不_レ入_一一切諸法_二不_レ見_レ有_レ法自性成就_一」の文は、「以_レ照_二所取空_一故、於_レ情有諸法_二而不_レ信入_一、求_レ彼妄法之有_二不_レ見_レ自性、而是成就_一」といわれることになる。すなわち、ものが空ぜられて理解されれば、日常意識において有るようみえているものを、真にあるもののように信じたりすることがなくなる。また、そのような虚妄の法が、それ自体性をもつて存在しているように見なくなるというのである。

第二段の理事無礙を現わしている經文については次のように解説する。

謂_レ達_レ理而不_レ礙_二事存_一方是「円満解」也。何故不_レ礙_レ存、以_レ「得_二因縁地_一」故。此解_二縁起本識為_レ地、如何復照_レ理、謂_レ則於_二此因縁地_一見_レ如来藏法身際等、如何理事得_二無礙_一、照以_二等觀_一故也。又何故此事同_レ理而不_レ礙_レ存、以_レ解_二世間如_一化故、是故化事同_レ理而現。「明達衆生」等者明_二理事混融全撰無礙_一故云「一法無二」。又由_二此事既与_レ理無二_一故此事業不_レ可_レ捨也。(大正35・二五三a)

引続いて「有為界より無為界に出てて而もまた有為之性を壊せず。無為界より有為界に出てて而もまた無為之性を壊せず」(大正9・四九六b)といわれる經文が問題になるが、これこそ理事無礙の論拠を示す經証として法蔵も

その著の処々に引用するものである。これについては「事を尽して理を顯わすも然も事は損せざるが故に於有為等」といい、理を泯じて事を現わすも然も理は隠れざるが故に於無為等という。此れは即ち事を損せずして尽く理を顯わし、理を隠さずして現事を泯ず。是の故に為と無為とは二も無く不二も無き故なり」(大正35・二五三a)と注釈する。すなわち、有為と無為とを事と理で現わせば、理となった事はそのままを失うことなしに理に即してはたつき、理を隠して事となった理も、理の性を失うことなしに事としてはたらく。そのことよって、有為と無為とは二でもなく不二でもない全くの相即無礙の関係になる。そのことがここに端的に現わされているのである。

四 業果甚深の主題

ところで『華嚴經』及び華嚴教学が「業」の問題を取上げる箇処はあまり多くないとはすでに述べたことであるが、その中で比較的真正面からそれについての論述を展開するのは菩薩明難品第六における「業果甚深」の箇処である。この品の主役である文殊菩薩が業報の種々相について宝首菩薩に尋ねる問いは次のようなものであるが、ここではこの經の業に対する理解がどのようなものであるか、それについてのおおよその課題が提示し尽されていると思われる。

仏子、一切衆生四大、悉非我非我所。云何衆生、或受苦受樂、或作惡作善、或内端正或外端正、或受少報或受多報、或有現報或有後報。然諸法性無善無惡。(大正9・四二七b~c)

すなわち、一切の衆生は四大の衆合体にすぎないのであるから、実体としての我はなく我がものとすべきものもあり得ないはずである。しかるにその衆生がさまざまな形で苦を受けたり樂を受けたたり、惡を作したり善をなした

りしている。また、美醜に分かれる容姿を受けたり、生活態度に好悪の違いが生じたりする。報いを受けることに多少の差異が現われ、あるいは時間的にみても現実に報いを受けたり後で報いを受けたりすることがある。それはどういうわけであるか。しかも諸の法性には善も悪もないはずであるが、どうして業報に差異が生ずることになるのか、というのである。

『探玄記』の理解を待つまでもなく、この問題提起が二段に分かれていることは、直ちに肯かれるところである。それ故法蔵は、問いの主題は業報の有無、多少を問題にするところにあると規定し、最後の句である「然諸法性無善無惡」は、主難に対する反論を予定して、それについて重ねて再批判していると考えている。そして、論難の趣旨を次のように理解している。

此中難意、若四大中無我者誰作善惡、誰能受報。此中執有作用、有作者、是以用徵體難。

設小乘救言、雖無我人作者、然有善惡因果法、故得如此也。猶是法執、故重難云、然於法性、無善無惡、此顯法空。既於法性空、無善惡、若無作者、更因何法、而有業果。故知有我、我既実有無我之理安在。難意如此。(大正35・一八〇c)

此の難においては、もし四大の中に何らかの意味での主体がないとするならば、誰が一体善悪の行為を作し、またその報いを受けるのか。それを問題にしているのである。つまりここでは、作用があるならば必ず作者があるはずであるという予定概念でものをみているのであって、その立場に立つかぎりものに用きのある点から類推してその用きをなす主体を想定すれば、何もないのに用きがあるのはおかしいことになる。

それに対して、もし小乗的立場から弁護して、我・人・作者といわなければならないものも無いけれども、善悪因果と

いうのはものの道理としての法則であるから、そのような法は人我の否定にもかわらず存在するといつて、先の難に答えようとするならば、それこそ法執にすぎないことになるので、その点への再批判を加えて「然も法性に於ては善も無く悪も無し」と云っているのである。これは法空をいおうとしているのである。つまり実体的なものがないというのは、いかなる意味においても空であることを顯わしているのであつて、上層的には無いが下層的には有るといふようなことを認めようとしているのではないからである。

したがつて、法性に於いてはそれ自体が空であつて、そのために善悪も無く作者もないことになるが、もしそうだとすれば、いかなる道理（法）にのつとつて業果があることになるのか。現実には業果があり、そのためにはそのなる法があるはずである。だとすると何らかの意味での主体的な我が無ければならぬし、その我がすでに実有であるとするならば、無我の理はどのようにして成立するというのであるか。というのがここで問題になっている論難の意味するところなのである。

以上が『探玄記』において法蔵が述べている文殊菩薩の問いの大意であるが、その問いに対して偏頗をもつて答える宝首菩薩の答えは、ほぼ次のようなものである。

隨 _レ 所 _レ 行 _レ 諸業 _一	受 _二 果報 _一 亦然	造者無 _レ 所有 _一	諸仏如 _レ 是說
猶如 _下 明淨鏡	隨 _二 其面像 _一 現	内外無 _レ 所有 _一	業性亦如 _レ 是
亦如 _下 田種子	各各不 _レ 相知 _一	自然能作 _レ 因	業性亦如 _レ 是
亦如 _下 大幻師	在 _二 彼四衢道 _一	示 _レ 現種種色 _上	業性亦如 _レ 是
如 _下 匠造 _二 木人 _一	能出 _二 種種声 _一	彼無 _レ 我非我 _上	業性亦如 _レ 是

亦如_下衆鳥類 出_レ声音_{不_レ同} 能作_レ種種_{声_上} 業性亦如_レ是
 如_下親因縁会 受_レ生無_{来者_一} 諸根各別_{異_上} 業性亦如_レ是
 如_下大地獄中 衆生受_レ苦惱_一 苦惱無_{来処_上} 業性亦如_レ是
 亦如_下転輪王 成_レ就勝七宝_一 彼無<sub>所_{从_{来_上}} 業性亦如_レ是
 亦如_レ諸世界 有_レ成或有_敗 成敗無_{来去_一} 業性亦如_レ是 (大正9・四二七c)</sub>

この偈頌においては、最初の一句が答えの主題になっており、他の九句はそれを論証するための譬喩を示している。その初句について『探玄記』は次のように述べている。

謂隨_レ其所_レ作諸差別業_一 熏_レ於_レ本識_一。本識依他_レ變_レ似_レ其業所_レ起果報_一、故有_レ多報等種種不同_一。但是諸識縁起互相集成無_レ自性_一 故得_レ有_レ業果_一。実非_下四大中別有_レ人我_一 能作_レ業受_レ果故云_レ造者無_レ有_レ也。此則由_レ無性理_一 故法性無_レ善惡、由_レ無性_一 故成_レ因果_一 故有_レ業果差別_一。此但有_レ無性之因果_一、何関_レ有_レ我人_一、故云_レ四大中非我等_一也。如_レ此正法理趣決定、三世諸仏之所_レ同説_一 故云_レ諸仏説_一也。楞伽第一云、我常説_レ空法_一、遠離於_レ斷常_一、生死猶如_レ夢、而彼業不_レ失此之謂也。(大正35・一八〇c~一八一a)

法蔵の理解によれば、經文の「隨_レ所_レ行諸業_一、受_レ果報_{亦然_上}」⑨というのは、「業果の不壞を明し」ているという。行われた業はそれにふさわしい果報を受けるというのである。業果は業果として歴然たる事実であり、そのことを無理に否定する必要はないというのであろう。そして「造者無_レ所有_一」の句は「作者無きことを明す」という。

以上のごとき相い矛盾するようにみえる二つの命題はいかにして同時に成立するのか。それへの疑問こそ論難者の指摘するところであった。したがって、その点に留意しながら經文自体を見ても、それだけでは問いに対する解

答になつてゐるようには思えない。そこで法蔵は唯識の思想を援用した空觀の立場に立つて前記のように彼の教學を展開しながら、その疑問に答えていくのである。

すなわち、人はその作した所のさまざまな業をそのままに生存の根本的生命態である本識(阿頼耶識)に熏習するが、その本識の現象形態である依他性は、さまざまな業によって起こされてくる果報を變似するから、報に多少等の種々の不同が有ることになる。その場合、本識より變似して現象化した種々の識は、条件の組み合せによる所謂縁起によつて、相互的に集成するのであり、それ自体であるような自性をもたないから、縁起集成して業果となることができる。いわば業果は諸識の具体相においてあるのであるが、縁起としてそうなるのであり、自性がないからこそ集成できるというのである。したがつて、實際上、四大の中にそれとは別な主体的人我があつて、それが能く業を作してその果を受けるということではない。それ故「造者は所有無し」といわれるのである。

此のことは無性の道理に由つてそうなるのであつて、法性には善も惡も無いが、それも無性であるからかえつて因果を成じ、それによつて業果の差別が生ずることになるのである。此のことは、ただ無性の因果があることだけを示しているのであつて、主体的自我の存在を意味しているのではない。だから、問いの中で「四大の中に我あるに非らず」等といったのである。正法の理趣は此のように明らかなのであり、三世の諸仏の同じく説く所であるから「諸仏は是くの如く説きたまふ」というのである。『楞伽經』卷第一に「我は常に空法は 断常を遠離すと説く生死は猶、夢の如し 而も彼の業は失せざるなり」というのはその例である。

以上が經の初句に対する法蔵の見解の概要であるが、引用された『楞伽經』からも直ちに明らかになることは、空觀に裏づけられた業の理解を示していることである。断常の辺見に立つてみるかぎり必ずものは実体化されて見

られる。それを離れるところに空法の端的な実現があるのであるが、そこでは生死は夢のごときものでしかない。しかし、夢であるかぎりはその限定内において因果の法則も成立し業も業としてあり得るわけである。だが、その全体を成り立たせている仮現性に気づけば、幻は幻として何ら執わるべきことではなくなるといふのである。つまり、「無性の因果」ということが問題を解くための重要な鍵になっているのであり、その無性の空法を成立せしめる根拠が「心」^⑬なのである。業果甚深の課題が唯心思想を基底として展開しなければならぬ理由がそこにある。

五 業性の譬喩について

これまでの叙述によって明らかにした主題をより闡明するために九種の譬喩^⑭が説かれる。それらはすべて、業果歴然として動かし難い面をもちながら、それが同時に何ら所有なきものであるという主題を、より適確に示すために述べられるのである。

それを次にみることにすると、第一は明鏡の喩えであり、「依他と離性との譬喩」といわれている。すなわち、淨らかな鏡はその鏡面にさまざまな像を写すが、鏡の内にも外にも何かがあってそうなるのではない。業と性との関係もそれと同じであるとすると、法蔵は、本識は鏡^⑮の立場であり、その面に現われる像は業果の位置になると考える。このような両者の関係はそれぞれ対応する他を予想するので依他といつてよいが、そこで問題になるのは鏡の内にも外にも何も無いということである。常識的には何かがあるから写るのであり写されるのであるとみなければならないが、その点は写すものと写されるものがそれぞれ「自性を離れている義」を現わしているという。そしてその関係について左の三点から問題を考えている。

一は、鏡面に写っている像の立場からみるのであるが、何か写るものがなければ像は現われないのであるから、鏡の内側に写るものがあるわけでないことは直ちに肯かれる。また、鏡がなければものは像となって現ずることはないのであるから、像が外にあるということもできない。しかも、それらは一つの像についていわれることであるから、俱に内にも外にもそれ自体としてあるものではなくなる。しかし、像としては確かにあるのであるから、何も無いということとはできない。このようにして像は必ず内と外との関係によって現ずるものであることが明らかになるのである。

二に、写るものの立場から考えてみると、写るものの面と像として写った面とは丁度反対向きになる。その場合写るものの内側に反対面が実在してそれが像として写し出されるということではなく、鏡面に写ることによってそのように現ずるのである。しかも写るものを外にしてそのように写る面はあり得ないのであるから、それ以外のどこかにあったものがそうなったというわけでもない。ものの内にも外にも俱にもものは無いにもかかわらず、鏡との関係において歴然としてものはある、とはその意味である。

三に、鏡の立場に立って考えてみると、鏡を造っている素材の中に空間があつてそこに像が蔵されているのではない。鏡の内面に像があるのではないということである。また、鏡に写る像をみようとする者は、みな必ず鏡に向つてその像をみるのであり、鏡以外のところではみれないのであるから鏡を外にすることはできない。以上のようにそれ自体的な何ものも一切なくして、而も影像是ながらに写し出されているのである。その関係からいえば「業」は像の立場となり「性」は鏡の立場となるといいであらう。

第二は田と種子の関係を業と性に譬えるものであつて、「無知成因の譬喩」といわれている。すなわち經に「田

と種子とはそれぞれ相い知ることはないのに自然に能く因と作るように、業と性とも亦そのような関係になる」といわれる例を手がかりにして問題を考えるのである。その場合、田は本識に当たり業は種子になるのであるが、さまざまな種類の種子は唯一の本識をその成立場所としてそれ自身の用きを發揮できることになるので、種子相互間の関係としては直接つながりがないことになる。したがってそれぞれの自体としては相い知ることにはないことになるが、識としての機能は失われることなしに能く因と為ることができる。いわゆるよく肥えた土地が雨を得て草が萌え出るという場合、それらの多くの草の種子についてその土地の中を探ってみてもそれぞれの性格がどのようなものであるかを明らかにすることはできない。それにもかかわらず能く因と為る用きは失わないのであり、たとえ深く大地を掘って得た土でも、雨を得れば草を生ずる。そのような草の種子は同じ土の中にひそんでいて多年を経てもその機能を失わない。業と性との関係もそのようなものである。

又、水と土とを疎縁と為し、種子を親因とすると、縁に焦点を定めてみれば縁がなければ因もないのであるから縁のみあって因は無いことになり、因に焦点を定めれば因のみあって縁はないことになる。それ故、因と縁とは相い知らざる関係であるとみることが出来る。識の中においてもそのような関係を想定することが出来るのである。

第三は幻師の譬えであり、因が能く果を現ずる喩であるといわれている。手品師が街頭においてさまざまな幻術を行う例を手がかりにして業性について考えるのであるが、業性は幻師に配され、現われた果は幻色に当たるといわれている。業果は幻色と同様にいかにも有るように見える。けれども真に有るものではない。そのことを明らかにしようとしているのである。

第四は木人の譬えであるが、「果法無念の譬喩」といわれている。すなわち、工匠が人の声色を出すことのでき

るような木製の人形を造ってさまざまな音声を出すことができても、その人形に自我等の意識がないように、業性もそのようなものであるという。その經文に対して、咽喉と同じような構造の機能を造り出せば、音声は出るであろうが、そこに人形の主体的自我があるわけではない。ただ言葉に似た音が出ているだけである。人形が声を出すときに自ら意識して自分が声を出すとか出さないとかを考えるわけではないようなものである、と説明している。その場合、人形の材料となっている木とは如来藏性を意味し、工匠は妄想とか業など、人形は衆生の業報の相を現わしているから、「我と非我と無し」ということになるといっている。

第五は衆鳥の譬えであるが、「因体無雜の譬喩」といわれている。鳥が殻を出れば種々の鳴き声でさえざるようなものだというのである。つまり、鳥が殻の中にいるときには未だどのような声で鳴くかはっきりしないが、殻を出ればそれぞれの種類に随っていろいろな鳴き声があるように、口業の種子も本識の中に在るときにはすべて同一の無記性^⑧なのであり少しの違いもない。それが生を受けて業報が熟する時になればさまざまな音声となるのである。また、可能性としての機能が果報として現実化した場合のそれぞれの差異は、鳥が殻を出た状態と同じであり、業の性が空であってそれと別体のないあり方は鳥が殻の中に在る状態と同様である。これらのことは譬喩であるために時間的な差異があるようにみえるが、実際は同時的に業性と果報とが関係していることをいいたいのである。以上の如き五種の譬喩によってほぼ業性と果報との関係は明らかになると思われる。これ以外の四種の譬喩は大体これに準ずるものであるから強いて挙げることもないであらう。

これまでの叙述によつて『華嚴經』及びそれによる教学が、「業性」についてどのような理解を示し、それを論理的にどのように展開させているか。それについての大要はほぼ尽されたと思われる。すなわちこの經も、所謂、人間の日常的あり方を流転するものとして捉える、業報の一般的理解を踏襲しながら、存在の基底をなす原理の中に、冥より冥へと流される衆生の現実を見出すのである。自己自身にかかわることでありながら、自分の力でどうにもならない暗さをかかえて生きていかねばならないところに衆生の現実はある。しかもそれはある種の實在感をもたつて、我々の具体的な事実と為っているのである。

しかし、そのような業報の世界を、単に無批判に実体化しそれを盲目的に肯定するのではなく、その虚構の根元に立ち帰つて迷いの構造そのものを解明しようとするところに、この經の主題はあつた。業性の世界は確かにある。しかしそれは、凡夫の迷情が理解するようにはない。もつと別の形で、業報の無化をこそ通してあるのである。いわば、無いものが有るような形であるといわなければならない面があるのである。

すなわち、顛倒した目によつてものを見るのではなく、真にあるものがあるとし無いものをないとする。澄淨な目によつてものを見る必要があるのである。ものが仮幻でしかないならば、それを無理に固定化して執られる必要は少しもない。凡夫の立場でそれが、いかに認めにくいことであっても、眞実は眞実であることを止めるものではないからである。その点で、眞理に立ち帰つてものを見る目を回復し、そこから自らにして生まれてくる行によつて生きる道を見出せば、仮幻は仮幻なりの意味をもつて大いなる世界を開くというべきであらう。

衆生といつても単に迷うものではないといわれるのはその意味である。迷いを通して真実の世界への手がかりをえ、仮現を通して深遠なる実在を求め、道を与えられるならば、業性の差別もかえって必要欠くべからざるものとなるであろう。所謂、智慧の実現によつて、ものを真に見る目が開かれてくるならば、流転にしかみえなかつた衆生の現実も、菩薩の行の成立する大いなる基盤になる。次のように述べられる経説においては、業の意味が全く転じられて問題になっている。迷妄を破るものとしての業が、明確な形を現わしているのである。

隨_レ彼衆生行_一

種種諸業性

上中下差別

隨_レ心所_レ受_レ化

如_レ是甚深智

菩薩入_レ是行_一

修_レ習普賢業_一

具_レ足智慧輪_一

身業無_レ障礙_一

口業悉清淨

意業亦無礙

通_レ達三世法_一

菩薩如_レ是行

究_レ竟普賢道_一

出_レ生淨智日_一

普照_レ諸法界_一 (大正9・六〇八c~九a)

ここに説かれている衆生の業性は、単なる差別の種々相としてあるのではない。教化を受けるための素材としてその意味が全く転ぜられていることが明らかに知られる。所謂、菩薩の行としての普賢の道が完成するための普賢業の成立の場所となつていたのである。ここでは身口意の三業も三業のままに清淨であり無障礙であるといわれている。ものを真に見ることのできる甚深の智慧に裏づけられることによって、業のワク内にありながらそのワクを越えたはたらきを生み出してくるということであろう。

法藏は「稱_レ理之事起_レ於大行_一 (大正35・二五三a) という言葉を用いているが、真理を依り処とした大行としての菩薩行は、業報に即しつつ業報を超えているといわねばならない。

如_レ是菩薩摩訶薩成_レ就善根_一 出_レ生善法_一、不_レ壞_レ業報_一 明見_レ真実善解廻向_一。以_レ方便力_一 出_レ生業報_一 究_レ竟法性_一 得

到_レ彼岸。了_レ達諸法。廻_レ向大智。諸業善根其心清淨行無_レ所行。菩薩摩訶薩如是善根廻向、欲_レ度_レ脫一切衆生。一_レ種不_レ斷滅。諸惡業報、廻_レ向一切衆生。得_レ無量智。成_レ一切智。離_レ世境界。滅_レ諸煩惱。究竟清淨。成_レ就智慧。入_レ深方便。捨_レ生死苦。成_レ就諸仏無量善根。摧_レ伏魔業。得_レ平等法。印_レ以印_レ諸業、隨_レ順薩婆若無上菩提。

(大正9・四九二b)

といわれる経説が、真に自由な主体の確立を予見しながら、ひたすら悪業業報を打ち亡ぼし、恐るべき魔業と格闘してそれを摧破することに自らのすべてを賭けている菩薩を、真実を明見し法性を究竟して彼岸に到るものと規定するのはそのためである。菩薩には業報も悪魔もないのではない。かえって真に恐るべきものが、恐るべきものとして知られているのである。仮現にすぎないと分りきっているはずのものが、いかに強力な實在感をもって普賢の道を求めるものを悩まして止まないか。その事実を誤魔化すことなく、事実そのものとして認めるとき、かえって悪魔がいるからこそ、それに打ち勝って究竟の彼岸を求めねばならぬことを、身をもって知ることができるというのであろう。そこに一切智(薩婆若)^①の実現があり、大智の廻向としての清淨なる「無行の行」があるといふべきである。

註

① この心を所謂唯心思想の論拠として解することも可能である。たとえば探玄記卷第六(大正35・二一五a)は、「謂心隨_レ薰變以作_レ衆生。心既如_レ幻不_レ真。即心衆生寧容_レ有_レ実」といふ。

また、業の体を思と定義する俱舍論等の系譜において見ることでもできるであらう。後者とこの心とがどのように関係づけられるのか、必ずしも明らかではないが、ここでは一応意思として解してみた。

- ちなみに唐訳華嚴經(大正10・101b)では「諸蘊業為本 諸業心為本 心法猶如幻 世間亦如是」となっている。
- ② 唐訳華嚴經(大正10・101c)では「但以諸業故 說名為衆生 亦不離衆生 而有業可得 業性本空寂 衆生所依止 普作衆色相 亦復無來処 如是諸色相 業力難思議」となっていてわかりやすい。
- ③ 詳しくは後に明難品を取上げて論ずるが、十廻向品(大正9・四九〇b)には「諸法無業報 而出生業報」とある。
- ④ 唐訳華嚴經(大正10・一三五b)では「心業及習氣」となっている。
- ⑤ 法蔵の因果に対する理解を知るためには、華嚴三寶章卷上、流転章、第八因果門(大正45・六一九a)等が参考になる。
- ⑥ たとえば探玄記卷第十八(大正35・四四〇b)など。
- ⑦ これは經文の「或内端正或外端正」の句を解してみたものである。この文のみではこのように解していかどうかはつきりしないが、唐訳華嚴經(大正10・六六c)には「端正醜陋、内好外好」とあり、探玄記(大正35・一八〇c)には「三約報中差別、内約行外約身、若無作業者何因有此別」とあるのを参照した。
- ⑧ 探玄記南紀録卷四之三(日本大蔵經・華嚴部章疏二、一六九頁・通四五頁)「遮救重難意、於中先救積意、即小乗救曰善惡因果法者、彼三世実有法体恒有、雖無我人、有法故、業果不泯。今判之曰猶是法執。後重難下重難意、即以大乘法空実義、難殺小乘無我不成無我、於此顯現大乘甚深業果旨趣」とある。
- ⑨ 唐訳華嚴經(大正10・六六c)では「隨其所行業、如是果報生」とあって、晋訳の意味をより闡明に現わし得ている。
- ⑩ 唯識学における識転変の問題と対応するであろう。上田義文著『佛教思想史研究』二九八頁らに詳細な研究がある。
- ⑪ 拙論「華嚴經における無性の意義」(印佛研究第十七卷第二号)参照。
- ⑫ 楞伽阿跋多羅宝経卷第一(大正16・四八六a)
- ⑬ 探玄記卷第六(大正35・二二六a)「疑云、若業果俱空者衆生報類由何差別。釈云、由心画故画像亦三義、一平泯義以同壁故。二有高下義以画工不失故。三無礙義平高無礙故。衆生亦爾、於真如平壁二心画成像、一是空義泯同真故、二有義業果不失故心随薰变故、三無礙義謂空有無礙、則是全空相宛然相顯無所有是故攝化不廢、恒無所化故不

著也。」参照。

- ⑭ 法藏はこの九種の譬喩の名称に対して、ほとんど搜玄記卷第一下(大正35・二八c~二九a)を踏襲して規定している。
- ⑮ この本識がいかなる性格のものであるかについて随疏演義鈔卷第三十三(大正36・二五三c)では「今依法性宗亦以如来藏性為鏡者、……今初言亦以二者、非揀本識、識亦喩於鏡之故、楞伽云、譬如明鏡現衆色像、現識現亦復如是。但法相宗不用如来藏為鏡、今雙用二義故致亦言」という。探玄記発揮鈔卷第五(大日本佛教全書八、一八七頁)は澄觀の説を次のように整理している。「初明依他離性喩、本識喩鏡、演義云、依法相宗、唯以本識為鏡、今依法性宗、以如来藏而為明鏡。今謂、今疏所謂本識、乃通二之都名也。」
- ⑯ 法藏がこの鏡の譬喩を用いて業について述べる例は、華嚴經義海百門(大正45・六三六a)にも次のようにのっている。「六除業報二者、謂塵上不了自心、謂心外有法、即生憎愛、從貪業成報。然此業報、由心迷塵妄計而生、但以有顯現、皆無真實。經云、猶如淨明鏡隨其面像現、内外無所有、業報亦如是。迷者謂塵相有所從來而復生滅、是迷。今了塵相無體、是悟。迷本無從來、悟亦無所去。何以故、以妄心為有、本無體故、如繩上蛇、本無從來、亦無所去。何以故、蛇是妄心、橫計為有、本無體故。若計有來処去処、還是迷、了無來去是悟。然悟之与迷、相待安立、非是先有淨心後有無明、此非二物不可兩解。但了妄無妄、即為淨心。終無先淨心而後無明。知之。」
- ⑰ 探玄記南紀録卷四之三(日本大藏經、華嚴部章疏二、一七二頁・通四五八頁)「又本如藏性等者、約如来藏緣起、是本宗正意、故疏述積此意已。即積無我非我、我無我、亦是倒故。」参照。
- ⑱ この無記性については法相宗と法性宗で理解の異なることを前注南紀録が述べている。
- ⑲ 六受生離作の喩、七果報無本の喩、八勝事無根の喩、九有無同性の喩。
- ⑳ 業が如来業・菩薩業と熟される例は十迴向品(大正9・四九四b)に「菩薩安住此迴向已、深入一切諸如来業、趣諸如来勝妙功德、入深清淨智慧境界、不離一切諸菩薩業、善能分別巧妙方便、入深法界」とある。
- ㉑ 薩婆若に裏づけられた業については、華嚴經十迴向品(大正9・四九〇b)に次のようにある。「於彼善根不作二相、

薩婆若非_レ即_二是業_一亦不_レ離_レ業迴向。觀_二察薩婆若_一不_レ即_二是業_一亦不_レ離_レ業。得_二薩婆若願智業_一照明清淨故、報亦照明清淨。
 報照明清淨故、薩婆若亦照明清淨。捨_二離一切動亂覺觀憍慢放逸_一、隨_二方便智_一以_二諸善根_一迴向、令_二一切衆生悉得_二真實究竟
 解脫_一不_レ著_二法性_一無量無辺善根迴向。諸法無_二業報_一而出_二生業報_一

天合土贈と業林