

## 智顛における「本有」の概念

潘 哲 毅

智顛の教説に、円融三諦を語る際、その三諦は「本有」であるとされる。また、如来藏・法身・仏性・常住・仏性種子といった言葉を解説する際、それらは「本有」であるとされる。つまり、三諦を初めとした天台の一連の第一義諦的な概念は、「本有」によって特徴付けられているのである。

従来では、本有を「本より有る」と訓じ、「もともとあるもの」あるいは「本来あること」と理解するが、その意味はかならずしも明らかであるとは言えない。それは、本有に纏わる意味上の混在或いは誤解によるものだと思われる。というのも、智顛の文献を詮索すると、第一義諦を語る「本有」の他に、漢文一般における本有や、智顛の批判の対象となる本有が混在しているからである。とりわけ批判の対象である本有の「本」に潜む「より先」という時間的前後の問題、現象と本質の問題及び「有」にまつわる自性という「存在そのもの」の問題の混在により、第一義の「本有」の理解に困難がもたらされる。その時間的な「より先」で「本有」を考え

ると、その「先」にまた「先」が要求され、無限遡行に陥り、第一義諦的な概念に対する根源的解釈や神秘主義への逃避の道が開く。現象の本質であるとするならば、二元論的解釈に陥る。また、「有」が「存在そのもの」だと考えるならば、三諦の一つ仮でさえも、実体としての仮になってしまうのである。本論は、智顛における「本有」の批判を分析しながら、第一義諦としての本有を考えたい。

まず、『摩訶止観』にみる漢文一般にも用いる「本有」から考えたい。

例えば、西施はもとより心臓の病を患っており、よく苦しげに眉をひそめて呻吟する。その姿はいかにも艶めかしく、美しさがいっそう引き立てられた。近所の娘はもともと醜く、それを見て真似したところで、ますます醜くなった。<sup>(1)</sup>

『摩訶止観』の用いるこの通常漢文の文例では、「本有心病」において「本」は副詞で「有」は動詞である。つまり、この際の「本有」は文法的に一つの独立した定義が可能な名詞的

語彙ではない。<sup>(2)</sup> 現にある現象（西施がよく苦しげに眉をひそめて呻吟する）の本当の原因（心臓の病）を表すものである。しかし、この漢文での一般的な用法を第一義諦の「本有」に当てると、その本有が現象の背後の原因となり、二元論的解釈に陥ってしまう。また、現にある現象は、無数の現象の中の一つの現象であるために、その原因も個別的なものである。つまり、この場合、本有はある個別的な事項についての本有であって、そのまま一切（この際の一切は、元来の無限の広がりとしての一切ではなく、「一切の子供」のようなある範疇としての有限の一切）に関わる第一義的なものではなくなる。これに類する逆のパターンの、仏の本来の方便に対する現在の機縁に応じた方便を示す文例も見られる。<sup>(3)</sup> 何れも直接的には第一義の「本有」とは無関係である。

次に仏教一般において、「本有」と言えば、直ちに思い浮かぶのは、その対語である「今有」である。つまり、「今有」の「今」から考えると、本有は今より以前のことであると言える。これには二つの解釈の可能性がある。一つは時間的前後の前のことで、もう一つは出来事に先立つ道理である。それは『法華玄義』における『撰大乘論』の道前・道中・道後についての議論と重なる。<sup>(4)</sup>

『撰大乘論』で明かにされる三種の乗である理乗・随乗・得乗は、いわばわれわれが通常の知識を次第に身に付ける方

法である。つまり、まず道前に真如の道理があつて、その真如の道理が境に随順するのを觀じ（確認）、さらに一切の行願がその無分別智に熏習され（身に付く）、無分別の境に契ない、真如と相応し（再確認）、無分別智を得るという次第である。この文が語る今有に對置される理乗本有は、道前に配置されているからは、時間的により先にあるものとして理解することができる。また、習得され身に付いていくもの、つまり、われわれが通常経験している学習の過程である。その習得過程は、言い換えれば知行合一の過程と言えらるであろう。

しかし、この一見極自然な見方は、智顛が真如を理解する際に「前後未融」と批判される。ここには「縦義」と「横義」との二つの問題がある。「縦義」とは、時間的前後（上下前後之義<sup>(5)</sup>）の過程において真如を理解し把握することである。そして「横義」とは、一切を意味する空間的な広がりである。真如を把握することである。<sup>(6)</sup> この時間的前後と空間的な広がりによって既縦既横真如を理解するのは誤りであり、「与真伊相乖」である。ここで、もしわれわれが経験を時間的空間的なものと規定するならば、真如はもはや経験的なものではない。つまり、経験的に習得されるものでもなければ、経験によって導かされるものでもない。

智顛にとつては、如来が次々と機縁に応じて説法するのは、真如に堪えざるものの誤った物事の見方を正すものであつ

て、真如を語るものではない。その誤った物事の見方を正せば、自から真如である。

次に智顛の批判する本有の文例が見られる、『摩訶止観』における『中観』の「観因縁品」による、四取（四見）の第一義諦の智と境の「有」についての議論を取り上げたい。

①もし、智が心より生じ、炬が物を照らすように自然と境を照らす。照らしても照らさなくともその物がもとからある（本有）もので、また観じても観せずとも境が自ずからある（自天然）というならば、それは諦（境、物）と智とは無関係に存在することである。

②もし、智が自ら智によるものではなく、境によって智があり、境が自ら境によるものではなく智によって智があるというならば、これは長と短の相待のように、互いによってあるのである。③もし、境が自ずから境によるものでもなければ、智によって境があるでもない、智と境との因縁によって境があり、また智も智と境との因縁によってあるならば、共合によってある（名）と言える。

④もし、上の三つではなく、ただ自然にあるならば、それはすなわち無因の境と智となる。

この四つの理解の何れにも誤りがある。それはこの四つの理解を取ると、必ず依倚があるからである。依倚があれば、誤りである。…、まさに四つの取をとるかどつかは生と死の分かれ目である。

そのために龍樹はこの四つの取を討伐する。諸法は自ら生じることではないので、境と智が自らあるはずはない。諸法は他によってあることはないので、境と智が互いによってあるはずはない。

諸法は共に生ずることはないので、境と智の因縁によって境と智があるはずはない。諸法は原因なしに生ずることはないので、自然に境と智が現れるはずはない。<sup>(7)</sup>

まず、この四取の議論を分析してみたい。

①について。智が照らしても照らさなくても「本有」としての物、観じても観じなくても「自天然」な境とは、現代の言葉でいうと、主観を徹底的に排除した客観的事物に相当するであろう。主観があるかどうかに関係なく、事物が存在するという考え方である。ここで見る本有は主観的認識に関係なく存在する客観的存在のことである。

②について、「智が境によってある」とは、いわばわれわれが一般的に考える経験的に知識を獲得することで、またその逆の「境が智によってある」とは、世界を主観的な存在とみなす唯心主義的考えである。

③について、「境智の因縁による智と境」とは、境と智との一体（共合）の因縁による境と智である。いわば、自と他との一体による境と智である。

④について、「無因の境と智」とは、理由もなく勝手にあること（自然）である。

智顛はこの四つの取には「依倚」<sup>(8)</sup>の誤りがあると指摘している。この依倚を湛然は『弘決』<sup>(9)</sup>で執着と注釈するが、ここでは「依倚」を言葉のもともとの意味からして、「依ってあ

ること」と理解する。「依つてあること」を一般的な言語規則に従つて一つの意味のある文として成り立たせるためには「何かに」を付け加える必要があり、つまり「何かに依つてあること」となる。しかし、四取で考えると、②以外はそれに当てはまりえない。それは①③④には「AによつてB」という一般的な因果関係が存在しないからである。湛然はまた『弘決』でそれは自性の問題であると指摘している。<sup>10)</sup>その自性は、②の他性に対する自という相待或いは相対の自性だけではなく、①の互いに無関係（不相由籍）なそれぞれの自、③の自他一体（共合）としての自、④理由もなく勝手にある（自然）自である。本論はしかし「存在そのもの」が自であると考える。つまり、存在そのものがあると考ええる以上、そのまま執着（依倚）が起こり、真如ではなくなるのである。

以上、智顛の文献に見る本有の批判について考えてきた。しかし、第一義諦の本有を理解する際、このような本有は簡単に払拭されない。それは、われわれが本能的に「有」を「現にあるもの（物体）」或いは「かつて現にあったもの（物体）」と限定し、それをベースに生活し、世界を捉えているからである。しかも、その「現にあるもの」の中心にあるのは、目で見たたり、手で触つたり、体で感じたりするもの（物体）の経験（知覚経験）であり、「経験がものを言う」という諺があるように、それに絶大の信頼を寄せ、実在と感じている。確

智顛における「本有」の概念（潘）

かに、物体を中心とした知覚的経験に対する絶対的な信頼によつてわれわれこの肉体的生存は保たれている（例えば、暴走してきた車を避けるという場合、目で見た車の動きは絶対的である）。そこで、もっとも信頼すべき三諦を初めとした天台の基本的概念もこうした物体を中心とした知覚経験にもとづく解釈が望まれ、少なくともそれに似せた何かとして解釈されるのである。そもそも「本有とは何か」という問い自体に、このような信頼に即した解答が期待されているとの感も否めない。しかし、智顛の語る本有批判からすると、その信頼（依倚）こそが問題であり、そこには「存在そのもの」（自性）の誤解があるのである。

最後に、智顛の第一義諦としての本有を考えてみたい。その本有はしばしば常住の表現に用いられるので、<sup>11)</sup>絶えず変化し続ける経験的なものではない。つまり、上でも述べたような経験によつて或いは経験から導かされたものではない。また、本有の「もとよりある」の原義に立ち返ると、むしろ経験をもたらす何か「予め具えられているもの」と考えることができる。しかし、この第一義の本有の有は、何かあるもののようなものではない。なぜならば、あるものと考ええる以上、「存在そのもの」という自性の問題から逃れられないからである。そもそも本有は第一義である故に、存在をもたらしものである。この意味において有は「有るもの」ではない。そ

ここで次の文例を考えてみたい。

しかし、法には龐と妙があり、もし隔歴の三諦ならば龐法であり、円融三諦ならば妙法である。この妙諦は本有である。『法華経』はそれを「この法は法位に住し、世間の相として常住するが、<sup>(12)</sup>ただわれがその相のみを知り、十方の仏もわれと同じように知る。

この文の後半の引用文に注目して本有を考えると、「ただわれがその相のみ」を知るので、本有は「われの確信」であるということが出来る。このわれは世間の相でありながら一切と関わる第一義的な「われ」のことである。それを「予め具えられているもの」と考えると、本有とは「予め具えられているわれの確信」ということができる。その確信とは空であったり、仮であったり、中であつたりするのである。そして、その確信に立ち現れる世界のままも、空であり、仮であり、中であるのである。そして、何よりも空も仮も中も世界の中の一項目ではない。一項目であるならば、世界そのままであることができないからである。<sup>(13)</sup>

1 『摩訶止観』大正蔵 第四六卷 一九頁 上段。『莊子』天運篇を語源とする伝承で、熟語として「西施の顰に倣う」がある。

2 『法華玄義』にみる「此妙諦本有」「照本有三諦洞明」では、その「本有」の文意、そして「本有」と「妙諦」の文法上の位置関係から一つの名詞的語彙として理解する必要がある。恐らく、従来の訓読で「本より有る」と訓じて、「本より有ること」

と理解したのはこのためであろう。

- 3 「譬本有四今合但三、仏知是心合上導師多方便擬宜意也。」『法華文句』大正蔵 第三四卷 一〇三頁 下段。
- 4 『妙法蓮華経玄義』大正蔵 第三三卷 七四二頁 中段。
- 5 「又云。先有相好之身、次得種智般若、後滅身智方具解脱。既有上下前後之義。譬之縱三点水。」『摩訶止観』大正蔵 第四六卷 一三三頁 中段。
- 6 「因乘狭者是縦義、乘広者は横義。悉非今経乗体。」『妙法蓮華経玄義』大正蔵 第三三卷 七七九頁 中段。
- 7 『摩訶止観』大正蔵 第四六卷 二九頁 上段。
- 8 「依倚」について、『法華玄義』大正蔵 第三三卷七一九頁上段や『摩訶止観』大正蔵 第四六卷 二九頁 中段、二九頁中段、八二頁 上段、一二八頁 上段の文例も参考になる。
- 9 『止観輔行伝弘決』大正蔵 第四六卷 二四頁 下段。
- 10 『止観輔行伝弘決』大正蔵 第四六卷 二二七頁 中段。
- 11 「此等皆非仏甚微智、不与金剛蔵意同、非仏証得本有常住。」『妙法蓮華経玄義』大正蔵 第三三卷 六八二頁 下段。「四常宗、指涅槃華嚴等常住仏性本有湛然也。」『妙法蓮華経玄義』大正蔵 第三三卷 八〇一頁 中段。
- 12 『妙法蓮華経玄義』大正蔵 第三三卷 六八二頁 上段。この引用文は、『法華経』「方便品」の二つ異なる偈頌からなる。筆者はそのままそれぞれの偈頌に従って読むよりも、智顓の文脈に従って理解すべきと考える。
- 13 拙稿「世界の一項目としての心、己の生きる状況である心」『印度学仏教学研究』第五十六巻第一号。

〈キーワード〉 経験、存在そのもの、自性、依倚

（観山学院比叡山文化研究所研究員 博士（文学））