

源清の一念靈知に關する解釋

玉城康四郎

源清の一念靈知に關して、知禮は「指要鈔」「十義書」に於いて論じ、又、可度が「詳解」の中で之を紹介してゐるが、特に知禮は「指要鈔」に於いて詳細な批評を試みてゐる。その趣旨は要するに「十不二門」の中の「總在一念」の一念解釋の問題に關はつてゐるが、知禮は自己の「事中の一念」の立場から源清のそれを「理中の一念」となし、その誤まれることを二段に分類して指摘する。第一は「違_レ文」(妙玄、華嚴、止觀大意、金剛鐔)第二は「違_レ義」である。第一の中の「妙玄」に就いて云へば、其處には心を因、佛を果、衆生を一往通_二因果_一、二往局因となしてゐるのに、源清は心を眞性となし、且つ自ら説を立て、心非_二因果_一と述べてゐるから、之は明かに「妙玄」の文と相違する、又源清が心の因を説く場合には能造諸法に約して云ふが、之は佛果と照合して因果相對しない。次の華嚴に就いては此處に觸れぬとして、其の次の「止觀大意」及び「金剛鐔」に従つて源清が心法を専ら理心、眞心としてのみ把えることの誤まりを指摘する。第二の「違_レ義」に於いて、源清の如く唯、眞心のみを立てるならば、初心の入路を杜絶し、偏指清淨眞如之實、緣斷理九之議を免れない、故に近要の門たる根塵一利那心を立て、之を觀ずることに依つて本具三千即空假中の妙境を解すべきである、と云ふ。

右は源清の一念に對する知禮の解釋であり且つ批評であるが、之に就いて考察を試みよう。第一に「妙玄」の三法に對する因果の配當であるが、之は確かに「妙玄」に明示されてをり、此の説を採る限り、源清の心非_二因果_一の見解は之と相違する。然し智顗の心法觀は決して之にのみ止まるのではなく、一層自由な且つ廣大な視野を抱懷してゐたと考へられる。知禮が源清批判の論據となす「妙玄」に就いてさへも、右の論據とは全く反對の、従つて源清の如き心非_二因果_一の見解が明瞭に示されてゐる箇所も存する。次に源清が能造諸法に約して心の因を説くと云ふが、之は確かに彼自身「約_二能造諸法_一判爲_レ因也」と述べてゐる。然し此の言は、恐らく彼自身は心非_二因果_一の説を採るのは「妙玄」に心法定在_レ因といふ句があるから、華嚴の心造の説を以て解釋したものであらう。従つて源清の見解としては心を能造と考へる立場は主要なものではあるまい。次に「大意」「金剛鐔」に従つて源清の理心、眞心を批評するが、その字句の解釋は別として、第二の「違_レ義」の批評に關係してくるから此の問題を考へてみよう。知禮は源清の一念を眞心と解し、それは妄心に對する如く考へて、その解釋に基づいて源清を批判する。知禮の見解が事理を分判し、事中の一念、即ち陰識心を近要の門として之を觀ずることに依つて理具の妙境を明かにするといふことで

あるから、此の立場に立つ限り、源清に對する知禮の批評は許容さるべきであらう。何故ならば、知禮の如く事造と理具との概念を區別する場合に、源清の一念はどうしても理に屬すると考へざるを得ないからである。然し又、縦ひ知禮の見解から眺めなくとも、源清の一念に就いての言表の中には確かに事に對する理の解をなさしむる如き語句が理はれてゐると考へられる。何れにしても知禮の批評は一面に於いて源清の弱點を露呈してゐると云へるであらう。

然し、源清の一念に對する知禮の解釋は決して源清の全體でない許りでなく、寧ろ彼の主意は其處にはなくて、私の理解を先廻りして云へば、認識—存在的、存在—認識的な一念が、源清の場合には存在を認識に籠めて一念靈知として表はされる點に彼の意圖が存すると考へられる。源清は「示珠指」に於いて三段を分ち、(一)不二唯心實相、(二)迷悟法界緣起、(三)問答決疑となしてゐるが、第一の不二といふは「十不二門」のそれであり、唯心實相と云ふが、認識主體と存在主體を同時に包攝して一實相となしたものであると考へられる。此のことは、彼が、「夫十法界者、全即一念、非謂前後相生、非謂色含内外、一々諸法當體眞如、豈是能知所知、知性即體、……法界唯心、一切法趣香、乃至相性體力作因緣果報本末究竟等、皆即法界、一々法界、法即一念眞如妙體、又此一念體常虛寂」と述べてゐることから知られる。即ち、十法界といふは存在主體の一切の在り方であり、一々諸法當體眞如と云ふは一々の存在の究竟態としての眞如を示し、知性即體と云ふは其の存在の究竟態が同時に認識の究竟態であることを表はしてゐる。そして一々の法界が即ち一念眞如妙體であり、此の一念の體が常に虛寂であると云はれる。源清は、此の様な存在の側と認識の側との同時的究竟態を一念

に依つて把へてをり、それは存在主體的には一念眞如妙體と云はれるし、認識主體的には一念清淨靈知等と表はされる。そして彼は實相の事態を表明する天台傳統の具の立場を決して等閑にしてはゐない。智顗以來の一念具三千の趣旨は源清獨自の立場に於いて明示され、それは唯心無相具、一念本具、一念知性具と云はれる。一念本具の本は無住本であり、無住本は一念常虛寂體と云はれるから、一念本具は一念體具とも云ひ得るであらう。従つて具に就いても亦、右の存在究竟的側面と認識究竟的側面とが一念の把握に於いて句攝されてゐることが知られる。然し此の様な源清の立場は、同じく一念三千の義を強調する智顗の場合とは明かに相違してゐることが觀取される。智顗に於いては、心性、心相の如き心に關する觀念的區別を未だ設定せざる、唯端的な當今利那の一念心を當相全是として窮盡することが、その主要な趣旨であると考へられるが、源清の一念は當今利那のそれには相違あるまいが、端的に之に向ふのではなく、一念虛寂體、或は一念知性、言ひ換へれば存在主體或は認識主體の當今利那の事態に於いてではなく、その究竟態に於いて之を把へようとする。そして此の點から一念本具、性本具等と言表される。それ故に源清の一念三千は、智顗よりは寧ろ湛然の理具或は體具の思想に近づいてゐることが知られる。湛然も源清も心の究竟態に於いて具を論じてゐる點は共通的であると云ふことが出来る。湛然は「大意」に於いて唯心を徹底して理具を表明してをり、「金剛鐸」では唯心と體具を論じて兩者は自體的に同一なることを明かにしてゐる。然し兩者の相違する點は、湛然が一方では唯心の絕對性を主張しつゝ、他方では心性本具の心的意味を全く除去して理體として容觀化してをり、之に對して源清は、性本具といふ言表は用

ひてゐるが、その根柢に於いて一念の立場を離れてをらず、常に之に關してのみ實相の妙處を明かにしようとしてゐる點である。

此の一念に就いて今少しく尋ねてみよう。源清は第二段の「迷悟法界緣起」の中で、一念常虛寂體は無住本であると云ふ。そして維摩經の「從無住本立一切法」といふ教旨に基づいて、十界は即ち一念、一念は一切法或は三千を具すといふ趣旨が立てられることになる。そこで一念常虛寂體には、念相とは別箇の念體といふ概念が存するのではなく、言ひ換へればそれは無住本であるから、無住本としての一念を明かにすることが源清に於いて重要な主題となる。彼は無住の一念に就いて「若欲達無始本際者、即一念是也、何者小般若云、過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得、不可得故無住本、無住即無始也、雖不可得而一念知性常靈常寂」と云ふ。之に依れば一念を明かにすることに依つて無始の本際に達し得るが、一念は過現未の三際に就いてみるも不可得であり、不可得の故に無住本であり、無住は即ち無始であると云ふ。云ひ換へれば存在―認識的に云へば、一念の體解が即ち無始本際⁽⁸⁾の到達であり、認識―存在的に云へば、一念が即ち無始本際であると云ふことが出来る。源清が一念を知の働きの、即ち存在―認識的に捉へてゐることは彼の特徴であり、その一つの顯はれとして、「十不二門」の「藉智起修」の一句を彼は「藉知曰修」と讀み直すのである。知とは了性であり、「凡有^レ心稱^レ知性」と云ひ、「妙玄」に於ける實相の異名中の虚知を擧げて「虚知即心」と云ふ。然し「妙玄」に示される異名の中には虚知といふ語はなく、恐らく「寂滅靈知故名^ニ中實理心」と云ふ趣旨を指してゐるのであらう。そこで「作^レ善作^レ惡不作^レ善惡^ニ」を皆、知と名づけ、此等の知に稱ふを性と云ふ。そし

て此の場合の「藉知曰修」の知は、眞教縁に因つて善惡知を示す所の眞知であると云ふ。言ひ換へれば、諸法唯心を知るが故に「藉知曰修」と云ふのである。所で善惡無記を作すは夫々唯^一知であるから、遍く善惡等の諸法を造るといふ點に着目すると諸法悉く知と云へる。譬へば水が波となり澄となり波も澄も水相を離れ得ない如く、諸法唯心を知れば無相を了し善惡等の諸法が皆、眞如相と名づけられ得る。従つて性知に對する始知を修知と云ふのではなく、知は唯性知のみであり、「性知即照」を修と名づけるに過ぎない。そこで「十不二門」の順逆二修の意味に就いても、源清は順縁を「修四教菩提」と云ひ、逆縁を「修六道生死」となして、順逆二修を生死涅槃の一切に普遍配合せしめ、人間存在に於ける總べての行爲を修の一句に收め盡す程に廣汎な意味に理解する。だから縱ひ逆縁即ち六道生死であつても、それが人間存在の造であり作である限り、修であり知であり、従つて一切の造作を心的方面より見れば先述した如く「凡有^レ心稱^レ知性」となる。こゝに於いて前に論じた所の、一念が即ち無始本際であり一念知性常靈常寂であり一念靈知性體常寂であるといふ場合と同様の趣旨と考へることが出来る。即ち一念のまゝが無垢本際であり靈知である如く、人間存在の一切の造作のまゝが修であり知性であると云へる。だから一念の存在が同時に知性の認識であり、造作或は「凡有^レ心者」の存在事態が即ち一念靈知の認識事態である。

右の様に觀てくると、源清の一念は認識―存在的、存在―認識的であり、實相とその體解とを一如に籠めて一念靈知と表はす點に彼の主要な意圖が見られ得る。従つて知禮の批評の如く源清の一念を以て妄心に對する眞心と考へることは、少くとも源清の立場から云

へば當を得てゐないことになる。何となれば彼に於いては眞妄の觀念的區別を未だ挿入し得ざる一念そのものの當相のみが問題であり、此の限りに於いて彼の一念は、認識—存在的、存在—認識的といふ主體的態度に於いて論じられてをり、眞妄の區別は主體性を喪失した對象的態度として否定せられる如くである。このことは眞如隨縁に關する彼の批判の中によく表はれてゐると考へられる。即ち彼は一つの問ひを提示し、「衆生は無始來、一念本性清淨の不覺の爲に迷となすか、或は一念本妄の故に迷となすか、諸經論に従眞起妄の説が述べられるが、若し然らば無始本妄とは云へないし、又、本既に眞ならば眞は如何にして妄を起すか」と云ひ、是に對する答へは「此乃是佛起縁之説、不可定執是眞是妄、何者佛欲示諸衆生^二令其了妄即眞^三故云從眞起妄^四」と云ふ。即ち從眞起妄の説は佛の起縁之説であつて衆生をして妄即眞を了せしめる爲の方便に過ぎない、従つて是眞是妄として執すべからずと説くのである。右の問ひの中の一妄本清淨は是眞であり、一念本妄は是妄であると解せられるから、源清自身の觀點から云へば既に右の問ひ自體の成り立ち得ないことを説破してゐる。此の様な立場に於いては知禮の解釋の如く、源清の一念を以て妄心に對する眞心と見做すことは、到底源清の承認し得る所ではない。兩者の間には、源清の一念に關して彼が主體的に之を把握しようとする努力と、知禮が之を對象的に解釋しようとする立場との相違が明瞭に浮き出てゐる。

かくして源清が一念を以て、眞妄の對象的區別に關はらない、實相と體解とを一如に於いて捉へようとする主體的態度は寧ろ智顗に類似してをり、且つ一念の靈知的方面も亦智顗の把え方の中に見出されることが知られる。此の點に就いては此處に論ずる餘地はない

が、知顗の種々の講述⁽¹⁰⁾の中から之を検討してみることが出来る。

- 1 「指要鈔」(四六・708C—710A)。
- 2 「妙玄」(三三・685C) 此の部分は源清の一念の理解と著しく近似しており、又その知的方面に於いても源清と智顗とが同じ關聯にあることが知られる。因みに此の箇所に関しては、「妙玄」自體と湛然の「釋義」との立場の相違してゐることも知られる。

- 3 「示珠指」(卅二・五・一、五四右下)。
- 4 「同右」(卅二・五・一、五四右下、五五左下—五五右上、六四右下)。
- 5 「大意」(四六・460A) 此の箇所では三界唯心と三法無差別の二つの經文を連結してゐる湛然の推論は唯心から理具への推移を表示してゐる。

- 6 「金剛鉤」(四六・782C) 善月「金剛鉤論義解」(卅二・五・四、二九二右上) 參照。
- 7 5、6の外「輔行」(四六・289A、C、290A、293A、297A)「釋義」(三三・901B)「金剛鉤」(四六・783B)「十不二門」(四六・703C、704A)「止觀義例」(四六・451B、452B)等を參照。

- 8 「示珠指」(卅二・五・一、五六左下—右上)。
- 9 「同右」(卅二・五・一、五六右下)。
- 10 「妙玄」(三三・783B) 實相の異名中、眞善妙色、佛性、中實理心等に就くこの解釋、「四念處」(四六・578A—C)「妙玄」(三三・685C) 2 參照。