

# 『大乘起信論』の縁起説に対する 批判的読解

—縁起論の東アジア的展開における光と陰—\*

朴 太 源\*\*

(韓国 蔚山大学校)

## 1. 仏教学の方法論をめぐる諸問題

—注釈 / 教学的読み方と哲学的読み方—

ブッダの智慧とそれを継承しようとする洞察の系譜を仏学というならば、仏学は基本的に三つの質問に答える過程で樹立されたと思われる。第一の問いは、「ブッダの言語をどう理解すべきか」である。これに対する答えが、南方と北方に生まれた多様な教学である。第二の問いは、「教学はどれほど正確に理解されているか」である。注釈学的な伝統とそれを継承する形の現代の仏教学とは、その大部分がこの問いに対する答えである。第三の問いは、「既存の教学はどれほど妥当か、また、十分なものか」である。部派仏教の内部における理論の攻防、アビダルマ教学に対する大乘の批判、中観と唯識の相互批判、縁起の理解における多様な展開などが、この問いに対する答えである。

以上のような仏学形成の過程からみると、現在の仏教学は全般的に第二の問いに偏向したものに映る。すなわち、ブッダの言語に対する「解釈学的な理解の先行伝統」である教学を把握し整理する作業に偏っているのである。その文献学的な基礎をしっかりと固めながら進行された作業の価値

---

\*原題「『대승기신론』 연기설에 대한 비판적 독해—연기론의 동아시아적 전개에 드리운 빛과 그림자—」。

\*\*박태원 (パク・テウォン)。蔚山大学校人文学部教授。

は、決して過小評価できない。しかし、近・現代の仏教学は、従来、あまり関心を向けてこなかった残りの二つの問い、すなわち「既存の教学はどれほど妥当か、また、十分なものか」「ブッダの言語をどう理解すべきか」に対して、再び答えなければならない。「教学はどれほど正確に理解されているか」に対する答えも持続的に探求すべきであるが、仏教学がこの質問に偏るのは正しいあり方とは言えない。仏学の生命力を維持するためには、以上の三つの問いに対する答えを、バランスを取りながら探求すべきである。仏教学の方法論や研究内容に対する批判的な葛藤が次第に高潮していく根源的な理由とはすなわち、仏学形成における三つの問いのうちの一つに偏向したことの後遺症によるものに他ならない。

仏学に参与した学人たちは、仏学を形成してきた三つの問いに対する答えのバランスをこれから回復する必要がある。三つの問いに対して、バランスを取りながら開放的に探求すれば、ブッダの道は、持続的にその完全性をもより明らかに表わすだろう。ここで要請されるのが「哲学的読み方」である。なぜならば、哲学的読み方こそが、三つの問いすべてに同時的に答えようとする態度であるからである。「何が教学に対する正確な理解か」について、前提のない開放的な省察によって探求を進めると同時に、「既存の教学はどれほど妥当か、また、十分か」について、既存の解釈的な権威に拘らずに探求し、「ブッダの言語をどう理解すべきか」という問いに対して、究極的な関心をもって持続的に再回答しようとする省察的態度、それが仏教の哲学的読み方である。

哲学的読み方を可能にするためには、何よりも、既に確立した教学とそれを支えている解釈学的な観点に執着したり支配されたりしない「自由の立場」を確保しなければならない。信行の制度と現実を規定している教学的/解釈的な慣行に圧倒されないためには、それを探求し受容しながらも、そこに留まらない「開放的な流動性」、出会いながらも別れる「繋がりながら距離を置くこと」が必要である。「既存の教学はどれほど妥当か、また、十分なものか」について答え、やがて「ブッダの言語をどう理解すべ

きか」について答えるためには、いつも絶えず解釈的な土台自体を再吟味/再構築しようとする「哲学的な精神」が必要である。教学構成の原点として作用する思惟自体を哲学的に省察することは、ブッダの勧告にも相応するという点で、かなり「仏教的」である。西欧の思弁的な言語実験室の道具を仏教言語に適用することが「仏教に対する哲学的な探求」であると考えてはいけない。ブッダの真理探求の精神と方法論を継承した「仏教言語の哲学的な省察」は、現行の仏教学において相対的に脆弱な「哲学的な仏教学」の欠乏を補うことのできる、緊要な課題であると思われる。

『大乘起信論』の縁起説を批判的に改めて考えなおす作業も、結局、そのような意味での哲学的読み方を念頭においたものである。『起信論』の形成に対する文献学的な探求、『起信論』の理論の成立に関わった教学の系譜を辿ること、諸々の注釈の観点を体系的に分類し比較/評価しながら教学の思想史的な意味を考察するという教学的な接近は、哲学的な読み方と繋がることができこそ、完全な仏学の資格を取得する。『起信論』に対する哲学的読み方とは、文献学的/注釈学的/教学的な接近において、隠然たる中に前提された解釈学的通念と権威自体とが距離を置くことのできる作業なのである。

## 2. 縁起法はどれほど十分に理解されているか

### — 「ブッダの縁起法」と「仏教の諸々の縁起説」 —

「縁起を見る者は真理を見、真理を見る者は縁起を見る」<sup>1</sup>という経文は、おそらく縁起法の位相を最も適切に表していると思われる。この縁起に対する解釈学、つまり縁起教学は大きく四つの系列に区分できる。十二支縁起に対する三世両重因果説（有部の分位縁起説）と唯識縁起説（経量部/唯識）、縁起法の核心を「相互依存の空性」として理解する空縁起説（般若/中観）、縁起法の焦点を「相互関係」に置いてそれを主に世界観に適用する関係縁起説（華嚴法界縁起）が、それである。他の縁起説の類型

は、これら四系列の一つあるいは二つ以上を基本として、変形ないし派生したもののみることができる。南方保守伝統では、十二支縁起を三世両重因果説として理解する有部の観点が縁起解釈学の嫡孫であり、北方進歩伝統では、空縁起と唯識縁起及び関係縁起が縁起解釈学の嫡孫の座を占めるために競合してきた。

これにより、南/北の教学伝統に属する求道者と学人たちは、自分の伝統において伝承された縁起説に対する理解を、ブッダの縁起法と識別して探求できる文献学的な根拠を持つようになった。南方教学の伝統は、自分たちの縁起に対する理解が十二支縁起の類型に局限されており、その理解さえもブッダの縁起の言語に対する注釈書とアビダルマ教学の解釈的選択であったことを認めなければならない。同様に、大乘教学の伝統は、空縁起と唯識縁起及び関係（法界）縁起のすべてが、ブッダの縁起法に対する解釈学的選択であったことを首肯すべきである。このようにして、「ブッダの縁起法」とそれに対する解釈学的選択である「仏教の縁起説」を区分して探求する必要があることを受け入れるべきである。そして、「ブッダの縁起法」と「仏教の縁起説」について、どの伝統解釈的権威にも閉じこもらず探求すべきである。あらゆる可能性を開いて、吟味することが必要である。個人的には、「ブッダの縁起法」と「仏教の縁起説」の間で、重なる部分と異なる部分を同時に目撃する。本稿は、そのうち、異なる部分に注目する一つの試みである。

「これがある時、それがある (imasmim sati idam hoti/ 此有故彼有)。これが生ずる時、それが生ずる (imassuppāda idam uppajjati/ 此生故彼生)。これがない時、それがない (imasmim asati idam na hoti/ 此無故彼無)。これが滅する時、それが滅する (imassa nirodhā idam nirujjhati/ 此滅故彼滅)」<sup>2</sup> という、縁起法の定型句こそが、ブッダの縁起法の原型的思惟であり、すべての縁起解釈学はこれに対する「理解の選択」であると思われる。この定型句は、十二支縁起を抽象化して圧縮したものではなく、逆に十二支縁起がこの原型的思惟の一つの変奏である。

縁起の原型的思惟は、すべての現象を「条件による成立/発生」（縁起、paṭicca-samuppāda、paṭicca/縁って sam/共に uppāda/生ずること）としてみて、「成立/発生の諸条件」と「条件の因果的連関」を捉えようとする思考方式であると考えられる。したがって、ブッダの縁起法を把握するための関門は、「条件による成立/発生」の意味と焦点である。その意味と焦点をどのように理解するかによって、諸々の縁起解釈学の系譜、すなわち「仏教の諸々の縁起説」が分かれる。「条件による成立/発生」は、範疇の大きさとしては最も広く、原理層位としては最上位を占める。「三世にわたる輪廻前世の条件の因果連鎖式」や「相依的關係依存性」という概念は、「条件による成立/発生」という概念の部分集合、あるいは下位概念である。そして、十二支縁起は、この原型的思惟の無数の適用のうち、一つの方式である。

ブッダは、この「条件による成立/発生」という原型的思惟を全方位的に一貫して適用する。ブッダの生におけるすべての範疇と内容が、この原型的思惟によって組織されている。四聖諦だけを見てもその典型的事例であることがわかる。苦・集聖諦は「苦という現象と、その現象を成立/発生させる条件及びその因果的連関」を明かす苦・集縁起であり、滅・道聖諦は「涅槃とそれを成立/発生させる条件及びその因果的連関」を明かす滅・道縁起である。したがって、四聖諦は「四聖諦縁起」といわれうる。こうしてみると、ブッダの教説のうち最高位相を占めるのは、縁起法であるのか、四聖諦であるのかを決めようとすることは、無意味な論争となる。

ニカーヤ・阿含に頻繁に登場するブッダのバラモン血統主義に対する批判も、縁起法の一種の適用である。ブッダは本質的純潔主義に対する人間及び階層差別論を見地とするバラモンの観点を、非本質的縁起的混血論をもって批判する。不変の本質を継承した血統の優越性を経験的/事実に根拠なしに主張するバラモンの純血主義に対して、ブッダは出生の生物学的条件、階層の流動性など、観察と検証が可能であり、変化する経験的/事

実的条件を論拠として、血統は本来、縁起的雑種性であることを教え諭す<sup>3</sup>。本質的純血主義に対するブッダの批判を、単なるバラモン伝統に対する宗教的対立として理解してしまうと、縁起法がもつ人生と世界治癒の意味と範疇を不当に制限することになってしまう。バラモンを頂点として位階的に差別化された血統主義的な身分差別の体系は、特定集団の利益と既得権を政治・社会・経済をはじめとするあらゆる領域に、排他的に、また永続的に貫徹していこうとする本質主義の普遍的なイデオロギーであり、ブッダの縁起的思惟はこの本質主義のイデオロギーを解体する点で、世界治癒の源泉でもある<sup>4</sup>。

事例をもう一つ確認してみよう。ブッダは苦行を批判することは、よく知られている。ブッダ当時にもそのような認識が広まっていたはずであるのに、『アングッタラニカーヤ』には、これと関連した外道たちの批判とブッダの応答が伝えられている。その記録によると、「ブッダが苦行を無条件に批判する」と抗弁する外道たちに、ブッダは「苦行に対する自分の評価は条件的」と語りながら、その評価の条件を明かすとともに、自分のすべての判断は、常に「条件にしたがって」行うことであり、無条件的に行うわけではないことを明らかにする<sup>5</sup>。

縁起法の原型的思惟の意味と位相、及び適用範疇と方式を制限的に消化し、特化したものが「仏教の諸々の縁起説」であり、そのような解釈学的特化と偏向性が、教学の歴史を通じて、それなりの権威を蓄積してきたのであろう。もし、そうであるとすれば、南/北方の教学伝統と仏教は、縁起解釈学の特殊なフレームに閉じ込められ、「条件による成立/発生」という原型的思惟の位相と意味を、相当な部分、逃したか、または逃す危機に見舞われているのかもしれない。

「ニカーヤ/阿含の縁起法」というと、すぐに「十二支縁起」を思い浮かべるのは、十二支縁起の類型を縁起法の唯一の方式であると理解した注釈家と教学者たちの「縁起理解」から影響を受ける所以である。すなわち、有部の縁起解釈学のフレームに閉じ込められた結果である。十二支縁

起説の類型は、苦の構造に陥っている現在の生が、どういう条件因果の連鎖によって生じたのかを説明しようとする意図が反映されたものであるが、前世と現世及び未来生の輪廻転生を因果的に説明しようとする意図ではなかったと思われる。十二支縁起に対する三世両重因果説は、輪廻の連続を過去世・現世・未来世の時間系列のなかで、因果的に説明したがる（諸）観点が自分（たち）の好みを、ブッダの十二支縁起の言語に投影したものである。そういう点で、有部の縁起解釈学は「縁起法に関する輪廻の言語」といえるだろう。

しかし、もし、ブッダの十二支縁起の教説の意図と趣旨が、三世の輪廻前世を説明しようとするのであったならば、ほとんどの十二支縁起の類型に胎生学的説明が明示されるのが自然である。しかし、ニカーヤ/阿含に伝わる十二支縁起説の類型のうち、識支を胎生と関連づけて説明する用例は、ごく一部の特殊な類型に過ぎないということは、十二支縁起の焦点が三世輪廻の因果連鎖の説明にあると見なす観点を受容しがたくする強力な根拠の一つとなっている。同時に、行が「今、ここの身体」である五蘊の構成条件として明示されていること<sup>6</sup>、「今現在の生」において、行による条件化から解放されるのが解脱/涅槃の関門であるという教えが、現世の修行指針として頻繁に説かれていることは、十二支縁起を三世輪廻前世の因果連鎖として理解する観点の妥当性を根本的に制限する。

唯識縁起説は、有部の理論を批判的に検討しながら、識支に焦点を置いて、因果の相続問題を、識を軸として説明する解釈学的差物化を試みる。その結果、種子薰習、アラーヤ識、知覚経験の認識論的な省察、それに基づいた解脱体系の認識論的構成などに関する洞察を蓄積しつつ、やがて新しい縁起解釈学としての固有性を確保するようになる。このような唯識縁起説は、十二支縁起を、「今、ここ」の実存的な苦を発生させる認識文法の成立における条件因果の連鎖として理解する道を開いたと思われる。唯識縁起は、十二支縁起を理解する観点の焦点を「三世輪廻の因果的解明」から「今ここにおける涅槃」（現世涅槃）の成就条件である「心の文法問

題」に移せる分岐点を樹立したものかもしれない。そういった点で、唯識の縁起解釈学は「縁起法に関する認識言語」といえる。

空縁起の解釈学は、縁起の定型句で「相互依存の関係」を把握した後、その相互依存性の意味が「空性」の闡明にあると理解する。「自我」と呼ばれる現象は、諸々の条件（五蘊）による発生であり、その諸条件すべては変化（無常）するので、不変/独自/絶対の本質・実体は存在しないというのが、ブッダの無我教説の核心である。般若/中観の観点は、「条件による成立/発生」（縁起）という洞察の核心意味を「相互依存性」として把握して、無我、すなわち「実体/本質的自我の不在」を立証する論拠として採択すると同時に、「空」という存在論的概念を縁起法の結論として採択する。縁起法の核心を「空性」で置き換えたのである。

ニカーヤ/阿含が伝えるブッダの縁起法は「条件による成立/発生」という法則性を表わす「法則言語」であって、依存的「存在」や「存在」の依存性に関する記述、すなわち「存在言語」ではない。すべての存在論の土台は存在と非存在を本質/実体的に指示しようとする「有/無」という概念であるが、ブッダにはこの概念自体が非縁起的なもので事実に根拠がない。したがって、ブッダは存在論の土台になる有/無の概念の実体主義的な幻覚を「縁起の法則」をもって治癒して本来の「条件的状態」を表わそうとするだけで、別の存在論的範疇や概念を樹立しない<sup>7</sup>。ところで、般若/中観は、実体/本質の存在論を破るために新しい存在論的概念を選択した。「空」という概念をもって、有/無概念を批判して代える。たとえ戯論寂滅の非有非無の中道をたてて、概念の幻覚からもたらした本質/実体の存在論的思惟を解体しようとしても、その解体の手段として選択した空性という概念が、存在/非存在の概念に対応するという点で、結局、存在論的範疇に落ちていく。本質/実体の存在論を無本質/無実体の存在論に置き換えたわけである。ただし、空の存在論は本質/実体を樹立する「自性定立の存在論」ではなく、いかなる実体的確立も破ってしまう否定の契機をその内部に含んでいる「自性解体の存在論」である。そうした点



で、空縁起の解釈学は「縁起法に関する存在言語」といえる。

「縁起法」の焦点を「実体や本質の存在論的不在」（無自性）と理解し、「空」という言葉に置き換えた時から、ブッダの縁起法は成立／発生の条件性を指示する「法則言語」から、条件依存的な存在様相を指示する「存在言語」に、焦点が移行したように思われる。「縁起の法則言語」は「成立／発生の諸条件」と「それら諸条件の因果的連関」を注目させるが、「縁起法に関する存在言語」は「相互条件的な依存関係である空性としての存在様式」を注目させる。「縁起の法則言語」をもって本質／実体に対する幻覚を治癒することと、空のような「縁起に関する存在言語」をもって本質／実体観念を破ることは、同一の目的地を指向するようには見られるが、その過程や結果は同じではない。ここで、これ以上、詳しく述べることはできないが、そうした点で空教学の登場は仏教思想と論理の発展であると同時に、縁起法の脈絡では焦点移行の哲学的な分岐点であると思われる。そして、この焦点移行は「本質／実体絶対主義」を「空絶対主義」に置き換える、絶対主義思考のもう一つの表現とみる可能性を伴う。絶対主義思考は、空教学だけでなく有部の思考にも深々と介入していると思われる。絶対主義的な思惟と縁起法的思惟との違いに関する問題は、仏学の根本課題の一つであると思われる。この課題は、「ブッダの縁起法」と「仏教の諸々の縁起説」の間における連続／非連続の判別問題につながる。

法界縁起のような関係縁起論は、「縁起」を相互依存的関係として理解する観点を発展させて「関係の世界」を「縁起と性起の地平」など、多様な地平として捉えるという点で、一種の世界観的な縁起解釈である。空縁起と同様に、「相互依存の関係性」に注目しながらも、「空性の存在論」から「関係の世界観」に焦点が移動したと思われる。そうした点で華嚴的な関係縁起の解釈学は、「縁起法に関する世界言語」といえるだろう。

個人と社会の完全な地平（実在、reality）の回復を狙う縁起法の焦点を、「縁起の法則言語」として捉えるか、あるいは「縁起法に関する輪廻／認識／存在／世界の言語」によって捉えるかは、哲学的・実践的にみて看過

できない相違がある。おそらく「ブッダの縁起法」と「仏教の諸々の縁起説」の間には、焦点の多様な移行が発生したと思われる。「仏教の諸々の縁起説」、それに関する諸々の縁起解釈学は、たとえ「条件による成立/発生」という縁起の原型的思惟における重要な「部分意味」を捉え、それなりに精巧に理論化させて寄与するが、それと同時に、見過ごすことのできない「焦点の移行」を伴っている。人生と世界における諸問題を縁起法で理解し解決していこうとする際、縁起法の原型的思惟に焦点を置きつつ「縁起の法則言語」に基づくことと、「仏教の諸々の縁起説」のフレームをもって接近することは、相い通じながらも食い違いを見せる。

「ブッダの縁起法」と「仏教の諸々の縁起説」の間で発生した焦点の移行、それによる食い違いの具体的な内容は何だろうか。ブッダの縁起法は、本質/実体主義の「無条件/絶対の観点」を治癒し人生と世界の完全さを実現することを目標にしたものと思われる。この目標はすべての「仏教の縁起説」において共有されるものである。問題は、治癒の方式、及び内容から発生する。例をあげてみよう。甲と乙がお互いに「君は悪い人だ」と非難する。お互いに「無条件」的に「君が悪い」と主張する。やがて両者とも相手の言葉を受け入れなくなり、不和が次第に深まったとしよう。誤った理解の理由と内容を把握し、事実と符合する完全な理解に進む力は、真理を追求する求道者たちが確保すべき核心的な能力である。悟りと真理の成就是、この能力と整合的であることによる他はない。

甲と乙がこの争いを空思想により解決を試みたとしよう。彼らは「君」「悪い」などの概念が空であることを省察し、「君と私」「良いと悪い」の分別に縛られないようにするだろう。無実体/無本質の空性を省察することによって、実体や本質としてみる分別とそこから発生する独断や独善から解放できるだろう。しかし、このような変化が果たして事態の真実を回復し問題を解決したのだろうか。誤解を正して、交錯する主張を調整し不必要な争いを治癒したのだろうか。分別せず、独断/独善を捨てることはできるだろう。このような変化は、事実と符合する理解に進むために必ず必要

な条件である。しかし、それだけでは十分ではない。「分別しない / 独善に執着しない」ことと、「事実通り理解する / 適切に判断する」ことは、結びついてはいるが、範疇が違う問題である。分別しない、また、独善に捉えられないとしても、事実関係を正確に理解できない、あるいは適切に判断できない場合もある。事実通り理解し適切に判断するためには、「連関した諸条件」を捉えて「その諸条件の因果関係」を把握するために努力しなければならない。

すべての現象や問題を「条件による成立 / 発生」として捉え、「成立 / 発生の諸条件」とその「因果的連関」の把握を通じて問題を解決しようとするのが、縁起法の生命力である。したがって、ブッダの縁起法には、二種の焦点がある。一つは「条件による成立 / 発生」という言葉をもって、本質主義 / 実体主義が抱いている「無条件 / 絶対 / 独自 / 不変」の考え方と虚構を解体する能力を確保することである。他の一つは「条件の因果的連関」を把握し誤ったり望ましくない因果の連関を修正することによる問題解決である。ブッダ自身は、このような二種の縁起法の意味を、実存の全ての領域に適用させて、解脱 / 涅槃の道を開くと同時に、世界の治癒を試みている。

縁起法の核心を「相互依存の空性の闡明」と見なした空縁起は、ブッダの縁起法が有する二種の焦点のうち、一つだけに集中したものと言えよう。その結果、独自の / 絶対的な考え方と本質 / 実体の虚構を破る力は継承することができたが、成立 / 発生の条件とその因果的連関を捉えようとする観点には欠ける部分があったようである。「君は悪い人だ」という主張に対して、「君」「悪い」という概念の非実体性 / 空性については省察させるが、「悪い人という判断を発生させた諸条件とその諸条件の因果的連関」として捉えようとする観点を生かすことができなかつたのではなかろうか。もし、縁起法の二種の焦点を全て受容するなら、「私と君」「良いと悪い」に対する無条件 / 絶対 / 実体 / 本質的規定と分別から離れると同時に、「私 / 君」の自我観念、「良い / 悪い」の判断を成立させた諸条件と

その因果的連関も考えて、「私と君」の区別の「条件的有効性と虚構性」、「良いと悪い」という判断の「条件的 / 制限的妥当性と不当性」を理解しうる能力が向上する。その結果、自分自身の見解の修正と補完、他の見解の「条件的」批判と受容が具体的な内容を備えながら向上する。つまり、具体的な問題解決の源泉となる能力が発達するのである。その際、具体的な問題解決力を高めて見解の排他的衝突を治癒する実存和諍の道は鮮明になる。

このような問題は、空縁起の解釈学だけに起こるのではない。三世両重因果、唯識縁起、関係（法界）縁起の解釈学においても、同一の問題を指摘しうる。もし、このような指摘が妥当であるならば、「ブッダの縁起法」と「仏教の諸々の縁起説」の間で発生した焦点の移行が招いた問題点に注目しなければならない。仏教の諸々の縁起説は、ブッダの縁起法が有する意味と生命力を発掘すると同時に制限させてきた側面がある。縁起法による生と世界の治癒、個人と世界の縁起法的合理化に向かって全方位的に作動すべきブッダの縁起の悟りを、あるいは特定の解釈学的なフレームの中に閉じ込めてしまった可能性を考慮する必要がある。宗教的背景をベースに強力な解釈学的権威を確保した「仏教の諸々の縁起説」は、彼らのフレームで縁起法の生 / 世界の治癒力を制限ないし歪曲させてしまったのではなかろうか。これはあまりにも挑発的な問いであろうか。

### 3. 『大乘起信論』の縁起説の明暗

唯識縁起説を中心とする『大乘起信論』の一心二門縁起説には、「仏教の諸々の縁起説」のすべてが反映されている。『起信論』には、十二縁起 / 空縁起 / 法界縁起の観点が、様々な形と比重で反映されている。このような意味で、『起信論』が大乘教学の核心を総括しているという評価（大乘総撰説）は一理ある。しかし、『起信論』の「総括」というのが、多様な教学の等価的総合を意味するわけではない。主流となる教学と非主流の教

学を配分する思想的選別での総合である。『起信論』の縁起説において中心軸と土台となるのはあくまでも唯識思想とみるのが適切で、元暁（617-686）はこの点を正確に捉えている。『起信論』が大乗教学の様々な系列と固有性を等価的に総合しているわけではないという点で、大乗総撰説の妥当性も限定的に理解されなければならないだろう。

『大乘起信論』を如来蔵思想の系列に属する文献とみなし、その縁起説を如来蔵縁起説と判定する傾向がしばしば見られる。これは、賢首法蔵（643-712）の観点に注目しながら、如来蔵思想が闡明された経論にもとづいて「如来蔵思想」という一連の教学系譜を分立させたものである。しかし、いわゆる如来蔵思想を別の思想系列として分離させ、固有の縁起説の体系を浮上させようとするのは、特定の学問集団の好みだけであり、その妥当性は通念よりもっと限定的であると思われる。また、『大乘起信論』は基本的に、唯識思想の系譜ないし系列の延長線上のものとして理解すべきであると思われる<sup>8</sup>。

『大乘起信論』が、既存の縁起説を継承しつつ、独自に加えた個性については、明暗が分かれている。ブッダの縁起法が狙ったのは、完全な縁起的洞察力（明知）によって現れる解脱/涅槃の地平であるという点からみて、それは肯定的地平であることは間違いない。ただしそれは、真理と思しき事態の完全な実現を「肯定」と称した場合の話ではある。ところで興味深いことにブッダは、そのような肯定的地平を確定的な言語で表現しない。解脱や涅槃という用語も「束縛から解放されること」「貪瞋痴の火が消えること」という意味である。つまり、否定的状態が解消されることによって「条件として発生する」肯定的な内容を意味する条件的な表現法であって、肯定的な内容を直接的に言語化して安置する確定的な記述法ではない。四禅に対する記述で登場する「喜び」(pīti、喜)や「幸福」(sukha、楽)、「平温」(upekkhā、捨)のような肯定的な用語も、その前後の文脈を見れば、条件型の記述であることが分かる。すなわち「このような条件を備えれば」という条件文による経験現象を指し示すのであり、名称の内

在している本質を規定しようとする確定的な記述ではないのである。ブツダは、肯定的な内容についても否定的な内容についても、すべての現象を常に「縁起的」に、換言すれば「条件的に」記述する。言語用法においても縁起法を貫徹しているのである。

ブツダが肯定的な内容を確定的な言語で表現しないようにしたのは、縁起法の言語的貫徹だけでなく、確定的言語用法に伴う「自我幻覚や本質/実体観念の増殖の可能性」を予防しようとしたのかもしれない。例えば「真の自我（真我）」や「大我」のような用語は、すでに氾濫していた絶対/実体のアートマン観念と容易に結合しうる恐れがあるため、意図的に、そのような用語を回避したのであろう。そのような確定的言語用法は縁起の地平を歪曲する可能性のある「不適切な言語用法」と判断した可能性がある。このようなブツダの言語に対する態度は、真理実現の肯定的な地平を確定的言語により確認することを望む人々に渴望感を抱かせたことであろう。修行の目標と根拠を確定的・肯定的言語で積極的に提示する際にこそ、目標に向かった求道者への成就意志と大衆に対する説得力が確保されると考える人々は、ブツダの言語方式が、常にもどかしいものであったに違いない。

ブツダの縁起法的な言語用法と、用語選択における細心な考慮は、大乘仏教の果敢な試みによって、その連続性が攪乱される。大乘仏教は、「真如」「仏性」「如来蔵」「真心」「自性清浄心」などの肯定的・確定的な名詞を果敢に採択しながら、従来の渴望感を解消しようとした。修行の目標や根拠に対する明瞭な肯定的提示の必要性、大衆に対する説得力の確保などが考慮されたのだろう。『大乘起信論』は、大乘教学が採用した肯定的・確定的な用語をほぼ網羅している。「一心」「心真如」「如来蔵」「真如」「真如性」「真如浄法」「真如法」「真心」「不生不滅」「心源」「究竟覚」「本覚」「真覚」「自性清浄心」「法身」「如来法身」「心体」「自性」などの用語をすべて取り入れているのである。大乘教学が敢行した肯定・確定型の記述方法を網羅しつつ、唯識縁起説を軸とする縁起説体系として仏教思想を

総合しようとする事、これが仏教思想史における『大乘起信論』の意義であろう。「修行の目標や根拠に関する肯定・確定型の記述方法を積極的に受容していること」と、「唯識縁起説を軸とする縁起説体系として仏教思想を総合していること」が、『大乘起信論』の固有性を構成する二つの要素なのである。したがって、『大乘起信論』の登場が、東アジアの思想界に及ぼした影響も、その二つの要素によって発生した諸現象を中心に吟味すべきである。

修行の目標と根拠を肯定・確定型の用語をもって明確にしたことは、東アジア文化の中で人間と世界の様相および相互関係に対する根源的/究極的な楽観論を定着させるのに大きく寄与したといえよう。真理の様相と能力の本源的具足に対する明確な肯定的記述（一心/真心/自性清浄心/如来蔵/本覚）は、人間の本源적인肯定的様相とその実現可能性に対する究極的な楽観を明らかに刻印させただろう。また、世界の本来的真理の地平に関する明示的表現（真如平等/法身/法性真如海/一法界大総相）は、人間と世界の真理的な通摂（互いに開かれ、互いに包摂する）の根拠を明確にし、不二の世界観を打ち立てるようになった。東アジアの知性と文化伝統に見られる特有の「本来的/究極的な人間肯定論」と「不二の世界観」の確立に寄与した『大乘起信論』の縁起説の役割は、積極的に評価する必要がある。

唯識縁起説を土台とする一心二門の縁起説体系をもって仏教思想の総合を試みたことは、人生と世界の汚染と治癒に関する唯識学的な洞察を圧縮的に再構成したことを意味する。これは、唯識の認知的な洞察を選択しながらも、あまりにも複雑に広げられた唯識教学の非現実性、及び非効率性を克服しようとする試みでもある。歪曲/汚染された認識から、治癒された認識に転換される局面である法相唯識における「転依」の構造と意味を、『大乘起信論』は不覚・始覚・本覚といった覚の理論を付加して明確にする。複雑な理論体系によって、ややもすれば思弁的教学に転落しかねない唯識学の洞察は、『大乘起信論』を通じて実践的かつ効率的な生命力

を得ることができたのである。『大乘起信論』によって、東アジアの人々は悟りと解脱の認識論的な根拠と体系を簡明な理論として確保し、人生の治癒に容易に適用することができた。『大乘起信論』と唯識思想の間における、このような相関性を最も正確に捉えた人物が元暁であったと思われる。

『大乘起信論』が唯識縁起説をモデルとしつつ、修行の目標と根拠を肯定・確定的な用語で明示しようとする大乘の試みを全面的に受け入れて縁起説を再構成したことは、ブッダが常に批判し警戒した実体/本質主義の罣を自ら仕掛けることともなった。いわゆる如来蔵非仏説の議論もこのことに端を発するものである。生滅変化する全ての現象の根拠でありながら、その現象の基底に存在する不生不滅するなにか、心の深層に存在する不生不滅の土台でありながら、生滅する世界を創り出す原点、それが如来蔵/真如/自性清浄心/真心/一心/法身/本覚であり、個別存在の宇宙的同一性と普遍性の根拠であると理解すれば、『大乘起信論』は実体/本質を好む存在形而上学の仏教的偽装になってしまう。実は、『起信論』はそのような読解に傾きやすい言語を用いている。「所謂、心性は不生不滅なり」/「心の生滅とは、如来蔵に依るが故に生滅の心あり。所謂、不生不滅と生滅と和合して一にあらざるを、名づけて阿梨耶識となす。」/「言う所の滅とは、唯だ心相の滅にして、心体の滅にはあらず。」/「もし心体が滅すれば、則ち衆生は断絶して、依止する所なし、体は滅せざるを以て、心は相続することを得。唯だ癡のみが滅する故に、心相は随って滅して、心智は滅するにあらざるなり。」<sup>9</sup>などの文言が代表的なものとして挙げられよう。これらは、生滅現象の根拠でありながら現象の裏面に存在する不生不滅する基体を想定させる、典型的な「本体—現象」の存在形而上学と理解されうる可能性が高い表現である。

以上のような文言を、日常言語的な意味で理解するならば、『起信論』は「不生不滅の本体的存在とそれに基づいて生じた生滅の現象世界に関する教説」になってしまう。この場合、『起信論』には、仏教言語で包装さ



れたアートマン思想ないし実体論的な存在形而上学の亜流であるという疑いが晴れることはない。如来蔵/真心/真如/自性清淨心/本覚/一心などの用語と唯識縁起説の結合は、実体主義の「本体—現象論」につながる可能性が非常に高いという点が、『大乘起信論』の陰である。如来蔵の概念を原点として、『大乘起信論』の縁起説を把握する法蔵の如来蔵縁起宗説は、『起信論』の縁起説を「本体—現象的な発生因果」と理解させる可能性を一層高める。これに対して、元暁の『起信論』注釈には、その実体主義の罣にかからないための努力が窺われる。元暁の試みがどれほど成功であったのかは、別に検討しなければならない課題である。「実体主義の存在形而上学」の罣にかからない読解、肯定・確定的な言語戦略の陰から脱出する『大乘起信論』の読み方の確保は、未完の課題である。

『起信論』の縁起説が、先行の諸々の縁起解釈学を総括的に継承しているという点で、『起信論』は「ブツダの縁起法からの焦点移行」という問題も抱えている。既に述べたように、縁起法の理解において「条件による成立/発生」に焦点を置くことと、「十二縁起的な条件因果の連鎖体系」（三世両重因果説と唯識縁起説）や「相互依存の空/関係」（空縁起/華嚴縁起）に焦点を置くことは、その意味の範疇とレベルが異なる。「条件による成立/発生」という「縁起の法則性」は「縁起法に関する輪廻/認識/存在/世界の言語」を部分集合ないし下位原理として受け入れることができる。しかし、反対の場合はそうとはいかない。すべての縁起解釈学は「条件による成立/発生」の洞察から派生したが、「成立/発生の諸条件とその因果的連関」の把握に対しては脆弱である。「十二縁起的な条件因果の連鎖体系」に関する輪廻/認識解釈学のフレームに閉じ込められれば、十二縁起や唯識縁起の条件因果と連鎖式以外に実存する無数の条件因果の諸様相や諸問題に対しては、無関心であったり無力となる可能性もある。また、空/関係解釈学のフレームに支配されれば、存在の空性と無分別および依存的関係にだけ集中した結果、また同じく、多様な実存問題の「成立/発生の諸条件と、その因果的連関」の把握に対しては脆弱で、問題解

決の能力が欠乏するのである。

唯識縁起説の核心を圧縮的に再構成した『大乘起信論』を通じて、東アジアの仏教界の人々は、心の文法と認識の世界構成の縁起に目覚めることができた。しかし、このような縁起的開眼が、日常の実存問題を「条件因果的」に把握して個人と社会を「条件因果的な合理性」をもって治癒する力につながったとは言いがたい。東アジアをはじめとする多くの仏教伝統で「修行」や「悟り」の問題が、日常や社会の問題から乖離したのは、根源的に「ブッダの縁起法」と「仏教の諸々の縁起説」の間で発生した焦点の移行に起因するものであろう。

#### 4. 課題と展望

『大乘起信論』に対する関心と探求が、「過去に対する理解」に尽きるわけにはいかない。仏教の全ての古典のように、『大乘起信論』は今日に至るまで解脱と悟りへ向かう求道者たちの手引き書として生きているからである。本稿も、「いま、ここ」に絶えず回帰している『大乘起信論』の生命力がより有益となるよう、道を模索しようとしているのである。

ニカーヤ・阿舎に見られるブッダの言行は、縁起の洞察による世界の「条件因果的な治癒」、換言すれば「縁起法的合理化」であったといえよう。「縁起法的合理化」というのは、個人と社会に関する観点と行い、およびそれに依拠して設定された秩序や制度を「無条件的/絶対的思考」として曲解しようとする本質主義/絶対主義/実体主義の虚構と汚染を、「条件因果的思考」によって見破り、修正して治癒していくことを意味する。この縁起法的合理化は、解脱という究極的問題を解決するに留まらず、日常と世界の全ての実存問題を事実関係と併せて有益に解決していく方法である。したがって、縁起法は全ての実存治癒の根源的な力として作用することができるのであり、また、そうでなければならない。身分・階層・人種・地域・国家・市場・宗教・理念の通念・慣行・秩序・制度を掌握して

汚染させる「無条件/絶対/本質的思考」の虚構と暴力を見破って治癒することが縁起法の実存的治癒力である。ブッダ自身もこの縁起解決法を個人の解脱の問題に留めることなく、身分・血統・信念・宗教・職業・言語などの全ての実存的問題に、一貫して適用し解決していく。縁起法を個人の存在解脱の解決法に限定しようとする傾向は、縁起法の幅を狭める、あるいは曲解することになる可能性がある。

『大乘起信論』の言語を通じて人生や世界に関する縁起の洞察に目覚めようとする求道者は、「心による人生/世界の構成の条件因果」を明らかにする『起信論』的な条件因果の連鎖式に合わせて、人生や世界の縁起構造を把握することに終始してはならない。このような形の『大乘起信論』の読解は、心真如の地平を個別存在の次元に関する問題に限定しかねない。また、如来蔵/本覚/真心などの肯定・確定的な用語に交じって悟りの問題を一種の「本体神秘主義」に変質させる可能性もある。このような理解は縁起の悟りの地平を、現象を超えた神秘的領域に送ってしまい、縁起法を「本体-現象的発生因果」に変質させ、「いま、ここ」という経験的世界を条件因果的に治癒していく縁起法本来の実存的治癒力を損なってしまう、または、麻痺させてしまう。ただこの『起信論』の縁起説だけでなく、「仏教の諸々の縁起説」はすべて、このような問題に明らかに、もしくは暗黙的に関わっている可能性がある。

『大乘起信論』の縁起説においても、縁起法の本領である「成立/発生の条件とその因果的連関の把握」を復元できる箇所がある。心の地平を二つの系列として識別する二門（心真如門と心生滅門）がそれである。『起信論』が設定する門は「条件因果の系列」と理解することができる。「人生/世界の歪曲と汚染を発生させる条件因果の系列」（生縁起）と「本来の完全さに戻らせる条件因果の系列」（滅縁起）を施設する十二縁起の構造を、『大乘起信論』は二門として継承する。もし、生滅門と真如門をそれぞれ「生滅する現象」と「不生不滅の本体」と見なし、「現象から離れて、本体に帰還することが、起信論の二門の意味」と理解してしまえば、

二門本来の縁起法的意味は変質してしまう。『起信論』に対する諸々の伝統的注釈と現代の理解が、このような読解からどれほど自由なのか疑問である。

『起信論』の二門により「条件的発生の因果系列の識別」という意味を捉え、それを重視するならば、『起信論』の縁起説は、縁起法の本来の焦点を継承すると同時に、縁起法の実存治癒力を動かすことが可能となる。そのとき、『起信論』は、心の文法に対する大乘の縁起の観点を明らかにすると同時に、縁起法の実存治癒力を啓発させる役割を果たすこともできる。そうした点で我々は元暁に注目する必要がある。興味深いことに、彼は二門を「条件的発生の因果系列の区分」という意味で把握し、仏教教学の通摂的疎通と、見解の争いに対する治癒（和諍）作業に積極的に活用している。門の識別による「見解の条件的理解」は教学的独断と誤解、主張の排他性を治癒できるというのが、元暁の考えであって、彼はこのような「門識別の談論」を、起信論の縁起説の二門施設から引き出している<sup>10</sup>。元暁が教団や出家僧侶の制度的慣行と権威に閉じ込められずに歩みを広げることができた力も、僧侶という身分や教団という制度まで「条件的に発生した現象」と見ることができ「門識別」の縁起洞察と関係があるように思われる。『起信論』の縁起説が「今ここの生活世界」において縁起法本来が有する実存治癒力を啓発させることのできる手がかりを、元暁から発見することになるのである。

## 【注】

- 1 *Cūlahatthipadopamasutta* (M1:175) (チョンジェソン訳『マッジマニカーヤ』韓国パーリ聖典協会、2009年)
- 2 *Dasabalasutta* (S12:21) (覚黙訳『サムユッタニカーヤ』初期仏典研究院、2009年)など。
- 3 *Assalāyanasutta* (M2:147) (全在星訳『マッジマニカーヤ』、韓国パーリ聖典協会、2009年)。これと類似した内容の説法が、*Esukārisutta* (M2:177)、

*Vāseṭṭhasutta* (M2:196)、*Subhasutta* (M2:196) にも登場する。

- 4 拙稿「〈悟っていく〉、〈悟り〉、〈悟りの完成〉」において、縁起法の治癒力を悟りの問題と関連付けて論じた。
- 5 *Vajjiyamāhitasutta* (A10:94) (大林訳『アングッタラニカーヤ』初期仏典研究院、2006年)
- 6 有部の三世両重分位縁起(時分縁起)説の縁起解釈学は、十二縁起を、五蘊の十二段階の存在状態(五蘊の十二分位)を因果的に配列したものと見なす。十二支縁起の各項目は、その段階の五蘊におけるもっとも顕著し、代表的な現象だけの特徴化し概念化したものと見なす。(朴チャンワン「俱舍論における世親縁起観の連続と不連続」、『仏教学研究』38号、2014年)。有部が十二縁起の各項目を三世に割り当てながら、各支をすべて「五蘊の存在状態」と解釈することは、ニカーヤにおける五蘊の教説が、行蘊を今生の五蘊の一つの構成条件として明示している点を考慮した、避けられぬ選択であったと思われる。しかし、ブッダ自身は、十二縁起の各項目を五蘊で説明する場合もなく、行の克服を現世における解脱修行の核心課題として明らかにする点で、そのような有部の解釈は、十二縁起を三世における輪廻転生に対する因果連鎖と理解しがちな彼らの関心を貫徹するための特殊な解釈学であって、ブッダの意図に沿ったものとは言いがたい。
- 7 *Kaccānagottasutta* (S12:15) (覚黙訳『サムユッタニカーヤ』初期仏典研究院、2009年)
- 8 『大乘起信論思想研究(1)』(朴太源、民族社、1994年)
- 9 馬鳴菩薩、真諦訳『大乘起信論』(大正32)“所謂心性不生不滅”／“心生滅者、依如来藏故有生滅心。所謂、不生不滅与生滅和合非一非異、名為阿梨耶識。”／“所言滅者、唯心相滅、非心体滅。”／“若心体滅、則衆生断絶無所依止、以体不滅、心得相續。唯痴滅故。心相隨滅。非心智滅。”
- 10 『元暁の十門和諍論—翻説および和諍の哲学—』(朴太源、セチャン出版社、2013年)は、このような観点に基づいている。

(翻訳担当 朴賢珍)

**A Critical Reading on the ‘Theory of Paṭicca-Samuppāda (緣起說) of the Awakening of Faith in Mahayana (大乘起信論)’**

**PARK Tae-Won**

The characteristic of *The Awakening of Faith in Mahayana*, which is added to the existing theories of paṭicca-samuppāda, has the bright and dark sides altogether. In consideration of definite description and suggestion about the goal and basis of practice, Mahayana Buddhism adopted affirmative terms actively. *The Awakening of Faith in Mahayana* (『大乘起信論』) covers all the affirmative terms Mahayana Buddhism adopted. In consequence of the attitude, *The Awakening of Faith in Mahayana* has fallen into the trap of suspicion in a substantialism and ontological metaphysics. A reading method that can escape from the trap is not yet secured.

If we take hold of the meaning of ‘discerning a series of cause and effect of conditioned-occurrence’ in the Two Aspects (二門) of *The Awakening of Faith in Mahayana* and attach importance to it, the theory of paṭicca-samuppāda of *The Awakening of Faith in Mahayana* is to succeed the original focus of Buddha’s Dhamma of paṭicca-samuppāda (緣起法), and is to display the capacity of existential cure. In Won-Hyo (元曉, 617-686)’s view on the Two Aspects, We can find a key that is to develop the original curing power of Buddha’s Dhamma of paṭicca-samuppāda in daily life here and now.

# 朴太源氏の発表論文に対するコメント

張 珍 寧\*

(韓国 円光大学校)

朴太源教授（以下筆者）は『大乘起信論』の縁起説に対する批判的読解を試みておられます。筆者はまず、バランスの取れた仏学のための「哲学的読み方」の重要性を強調し、そこから縁起法、もしくは縁起説の一般的な再考を通して『大乘起信論』の縁起説に対する既存の通念（如来蔵縁起説）から脱することを提案されています。特に現在の仏教学においては、ややおろそかに扱われがちな哲学的論議に対する、筆者の手厳しい忠告と、深い詮索に接する機会を得たことに、ふつつかな後学として、まず尊敬と感謝の念を表したいと思います。

論評にあたって何度も拝読しましたが、筆者が扱う範囲は仏教全般に亘った膨大なものであり、論議もまた非常に密度が高いものであったことから、評者個人にとっては容易ではない文章であったことを先に告白しなければなりません。特に筆者が冒頭で指摘したように、昨今の仏教学ではあまり見慣れない「哲学的読み方」については、馴染みの薄い用語や解釈などに対して、評者の狭い所見により論議を全般的に把握することができず、部分的な指摘に止まり、その脈絡や意図を曲解してはいないかと一抹の不安を覚えずにはられません。

ただここでは、いくつかの点を提示することにより、関連する内容について筆者から詳細なご解説をいただくことで、論評の役目を果たしたいと思っております。

---

\*장진영 (ジャン・ジニョン)。円光大学校精神人文学研究所 HK 教授。

## 1. 縁起法と縁起説の関係について

筆者は縁起法、もしくは縁起説に対しての分類を試み、大きくは「ブツダの縁起法」と「仏教の諸々の縁起説」とに区分しています。前者が縁起に対する原型的思惟であるとするならば、後者は縁起法に対する解釈学的理解としており、また前者が「縁起に対する法則言語」だとすれば、後者は「縁起法に対する輪廻／認識／存在／世界言語」だとして区分をしています。そして他の諸々の縁起説は、ブツダの縁起法の二つの焦点、すなわち①「条件による成立／発生」を通して「無条件／絶対／独自／不変」といった考え方と虚構を解体する能力、②「諸々の条件の因果的連関」を把握して、誤った因果連関を修正することにより問題を解決する能力、この二つの内のいずれかに集約されるものであり、各教学の解釈の枠組みに閉ざされて、縁起法の生命力、実存的な治癒力を弱体化させる恐れがあることを指摘しています。

以上の点について、筆者の趣旨に大いに共感しつつ、このような視点こそが、ブツダの縁起法を「最も範疇が広く、最も層位を高い」位置にある縁起の原型的思惟であるとする基本的な前提になっていると考えます。

(1) しかし、その後提出された仏教の様々な縁起説が、むしろ先立って提示された原型的思惟を含め、縁起法の体系をさらに緻密に展開させる一方、他方ではその意味を新しく究明し、その適用範囲を拡張して、既存の縁起法の生命力と実存的な治癒力をさらに拡大させてきたと見る余地はないのでしょうか（もちろん筆者は「ブツダの縁起法」と、この四つの系列の「仏教の縁起説」の間で、重なる部分と異なる部分の内、特に異なる部分に注目している」と明らかにしていますが）、これに対する筆者の意見を更に詳しくお聞かせください。



## 2. 諸々の縁起説の分類に関して

筆者は仏教の諸々の縁起説を四つに分類し説明しています。「第一に、十二縁起に対する三世両重因果説（有部の分位縁起説）、第二に、唯識縁起説（経量部／唯識）、第三に、縁起法の核心を「相互依存の空性」として理解する空縁起説（般若／中観）、第四に、縁起法の焦点を「相互関係」に置き、それを主に世界観に適用する関係縁起説（華嚴の法界縁起）」です。そして、これらをまた「十二縁起的条件因果の連鎖体系」と「相互依存の空／関係」とに二分しています。

このうち（1）先ず三世両重因果によって十二支縁起を分割配置する分位縁起説が、有部の伝統学説であることは周知の事実ですが、実際に十二縁起説というのは、ほぼ全ての部派の伝承からその定型句が提示されているという点で、既に根本分裂以前に「一つの教団」によって形成されたもの<sup>1</sup>と言えます。これをブツダの縁起法、つまり縁起法の原型的思惟と、どの程度まで距離を置くことが可能であるとお考えでしょうか。

（2）「南方保守伝統では、十二縁起を三世両重因果説として理解する有部の観点が縁起解釈学の嫡孫であり、北方進歩伝統では、空縁起と唯識縁起及び関係縁起が縁起解釈学の嫡孫の座を占めて競合してきた」について、周知のごとく、三世両重因果による十二縁起説は南方と北方の部派で共通に伝承されたもの<sup>2</sup>であり、有部の『俱舎論』などの縁起説は、これに先立ち上座部の『清浄道論』などで既に具体化されたもの<sup>3</sup>と言えます。このような点から、筆者が述べた南方と北方などの地域と部派に対する言及が、多少の混乱を与える恐れがあり、表現上の誤解が無いよう補足する必要があると思われかもしれませんがいかがでしょうか。

## 3. 縁起説の分類の内、空縁起について

（1）空縁起について、筆者はこれを「縁起法に対する存在縁起」と規

定しており、「般若／中観は実体／本質の存在論を破るため新しい存在論的概念を選択した」と評価しています。これは「空」の持つ存在論的理解に落ち入りかねない、一般的な憂慮などを言及したものと理解されます。それならばこれを存在言語と命名したのが、果たして適切かどうかは疑問です。もちろん「自性解体の存在論」という但し書きを付けてはおられませんが、筆者自ら存在言語と規定して、自ら批判している姿を映し出しているからです。一般的に中観思想で縁起は、空、無自性などと同義語で通用していることは周知の事実です。そのような点から、筆者の論旨に基づけば、空縁起説において「空」は存在言語というよりは、むしろ法則言語とみるべきではないでしょうか。これについて筆者のご意見をお聞かせください。

#### 4. 『大乘起信論』の縁起説に対して

(1) 先ず「唯識縁起説」の範囲に対するものです。筆者は『起信論』の縁起説を唯識縁起説に含め、如来蔵縁起説に対して独自性を認めていません。つまり如来蔵縁起説を「特定の学問集団の好みだけであり、その妥当性は通念よりもっと限定的である」と酷評しています。これに対する詳しい議論は、既に筆者の他の著述に詳説されているので、ここで再論する余地はないと思います。ただ、『起信論』の縁起説を唯識縁起説に限定するとき、筆者が想定する唯識の範囲が問題となろうかと思えます。

(2) 関連して筆者は『起信論』(の縁起説)の独自の意義として「大乘教学が敢行した肯定・確定型の記述方法を網羅しつつ、唯識縁起説を軸とする縁起説体系として仏教思想を総合しようとする」として挙げています。ここで「肯定・確定型用語」とも言っている一心、真如、如来蔵、本覚、自性清浄心などが、唯識縁起説にどのように受容されているかは疑問です。例えば、一心(衆生心)を真如門と生滅門の二門で見ること、真如を離言真如と依言真如の両面で見ること、如来蔵を空と不空の二つの側面

で見ること、真如薫習と無明薫習などの薫習関係、本覚-不覚-始覚といった覚の関係など、『起信論』に提示された独自の立場を、唯識縁起説で説明することが可能であるのか疑問です。

(3) 一般的に如来蔵思想は唯識思想だけではなく、般若中観思想からも大きな影響を受けたことが知られており、如来蔵系統の經典成立においても『般若経』、『法華経』、『華嚴経』など初期大乘經典の影響を受けており、唯識系統とは異なる独自の成立事情を持っていることが知られています。そして『起信論』は、如来蔵思想と唯識思想が結合する時期の著述として、あくまでも如来蔵思想の持つ理論的限界を克服するため、生滅門において唯識説を積極的に受容したのであって、これはどこまでも如来蔵の立場を堅持しているのだと考えられます。

そして特徴的なのは、東アジア教学伝統では如来蔵思想は涅槃宗以降の三論宗、天台宗、地論宗、撰論宗、華嚴宗、ひいては禅宗、浄土宗、密教などに至るまで広範囲に亘って通用されているという点です。以上のことから、唯識思想（あるいは唯識縁起説）の中に如来蔵思想（あるいは如来蔵縁起説）を含めることができるという立場は、容易には首肯することができません。もちろん如来蔵非仏説（ひいては大乘非仏説）などで提起された批判、つまり如来蔵などが「不生不滅の基体」として認識されたり、如来蔵縁起説が「本体-現象的発生因果」の様式として受け止められたりすることに対する憂慮などについては、十分に共感できるものがあります。しかしながら、如来蔵縁起説（如来蔵思想）の独自性を否定する記述は検討が必要かと思われます。

(4) むしろ『起信論』の縁起説は、あくまでも筆者が言及した空縁起説を重要な基盤としており、より直接的には関係縁起説とも密接な関連があると言えます。縁起の二つの大きな流れの中で見ると、空縁起説と関係縁起説は「相互依存性」に焦点を置いた縁起説だと言えます。ただ、既存の地論宗と撰論宗など旧唯識系統を継承した華嚴宗の智儼は新旧唯識の統合に向けた努力の過程において、結局は新唯識を批判的に受容して「如

来蔵縁起宗」として提示されたものだとすると、如来蔵縁起説は空縁起説と関係縁起説の過渡期の状態、もしくは関係縁起説の一部の状態として説明するのがより適切と思われますが、この点に関する筆者のご意見をお聞かせください。

## 5. 『起信論』の縁起説に関する元曉の立場について

筆者は『起信論』の縁起説を、縁起法本来の実存治癒力を啓発することが出来るという点から、『起信論』の二門に対する「条件的発生 of 因果系列の識別（区分）」という意味に読まなければならないと明かしています。筆者によると、元曉は「二門を「条件的発生 of 因果系列の区分」という意味で把握しており、仏教教学の通撰的疎通と、見解の争いに対する治癒（和諍）作業に積極的に活用している」と評価しておられますが、どのような点においてそうであるのか、具体的な例を挙げてご説明いただければと思います。

不十分ながら以上で論評を終えますが、多少長くなったのは、筆者の理解が不足しているためであることをご了承願いたいと思います。本論評が筆者のご玉稿にご迷惑とならないことを願いつつ、浅学の愚問に賢答をもって応じてくだされば幸いに存じます。ありがとうございました。

### 【注】

- 1 金フンミ「十二縁起展開過程の研究—解脱地の記述を中心として—」（東国大学校大学院学位請求論文）、2010年、85-93頁参照。
- 2 覺黙法師『初期仏教理解』初期仏典研究所（蔚山）、2010年、260-262頁。
- 3 全在星『初期仏教の縁起思想』パーリ聖典協会（ソウル）、2002年、23頁。
- 4 朴太源『大乘起心論思想研究（I）』民族社、1994年。

（翻訳担当 尹鮮昊）

# 張珍寧氏のコメントに対する回答

朴 太 源

(韓国 蔚山大学校)

## 1. 縁起法と縁起説の関係について

本論文で既に指摘したように、縁起法に対する諸々の解釈的な縁起説は、ブッダの縁起法の意味を探究し、論理的な体系化を通じて縁起法の生命力と治癒力を発展させてきた側面がある。しかし、筆者は、既存の諸々の縁起解釈学が探究し強調してきた内容は、縁起法の「部分意味」であり、それらの「部分意味」をすべて合わせるとしても、縁起法の源泉的な意味が復元されるわけではないということに注目している。既存の縁起解釈学は、長い歴史において権威的な解釈としての地位を占めており、現在の仏教学も一般的にその延長線上にある。そのため、伝統の縁起解釈学に対する評価の根拠を批判的に検討しようとする態度そのものが薄弱である。ブッダの縁起法の意味と実存／世界治癒力のうち、既存の諸々の縁起解釈によって発掘、保存された側面は、既に十分に確認されてきた。しかし、既存把握された縁起法の意味と治癒力についてはまだ不十分であり、重要な内容が看過されてきたと見るのが、筆者の観点である。本論文では扱っていないが、この問題は定学ないし禅思想や修行論を再検討する際にも、そのまま適用されると思われる。以降、そのような問題意識をもって、それと関連のある諸問題を持続的に検討していきたい。

### 2-1. 諸々の縁起説の分類に関して

十二縁起は、ブッダの肉声を反映していると思うが、十二縁起に対する

既存の理解が、果たしてどの程度ブツダの真意に符合するのかは、別の問題である。実際に、サンユッタニカーヤに集められている十二縁起範疇の諸々の縁起説法を吟味すると、諸注釈書ではその焦点と理解が異なることが頻繁に見られる。諸注釈書に依拠した十二縁起の理解は、批判的に検討すべきところが多いと思われる。十二縁起説に含まれているブツダの真意は、まだ十分に明らかにされておらず、適切に読まれてきたという期待も勇気をもって保留する必要がある。また、ブツダの縁起法を十二縁起範疇に分類して理解するという伝統的な方法論も再考しなければならない。そのような方法論には、縁起法の不当な制限が含まれている可能性があるからである。

## 2-2. 南方や北方などの地域と部派に対する言及について

北方進歩伝統という言葉は、極めて包括的な意味を持つが、ここではただ、般若空／中観、唯識／唯心、華嚴／天台の伝統を念頭において用いている。

## 3. 縁起説の分類のうち、空縁起について

ブツダが縁起法を通じて、有／無概念の無条件的／形而上学的な独断を批判して治癒する内容は、ニカーヤに登場する。ナーガールジュナと中観思想は、その点をよく把握し、その哲学的／論理的な説得力を確保することに力点を置いている。しかし、ブツダの縁起説法において、有／無の存在論的戯論に対する批判は、縁起洞察の部分内容として扱われる。そのため、ブツダの縁起説法を読みながら、存在論的な有／無の問題を縁起法の中心課題と認識しないことになったのである。これに対して、中観が自らの縁起法の理解を保つために採択した空（縁起一無自性一空）という用語

は、有／無の存在論的な戯論の克服を中心課題として強調する傾向を伴っていると思われる。現在においても空思想を理解し、また、説明する際には、「有るか、無いか」の問題、すなわち、「有／無」の存在論的な観念を中心部に配置する傾向が一般的である。このような空思想に対する理解の現実には、空思想の持つ存在論的な性格を立証する一つの根拠になるとと思われる。中観の空を「存在言語」と全面的に規定するのは適切ではないが、「存在言語」と読まれがちな性格が強い点は否定できない。

#### 4-1. 「唯識縁起説」の範囲について

筆者は起信論の縁起説を唯識縁起説であるとしたり、唯識縁起説に限定したことはない。唯識縁起説を中心軸としながら独特な固有性を付加したものであり、基本的に唯識思想系の延長線上で発展した論書であるとみなしている。筆者は特に旧唯識（真諦唯識）の観点が起信論の土台であると思う。これに関する論議はすでに提示したことがあるが、追加的な論議も準備しているところである。そして、唯識の範疇を、教学的範疇と哲学的範疇とに区分してみるのが有用であると思われる。唯識の教学的範疇は、いわゆる「唯識学」であるが、哲学的範疇はより柔軟で広範囲である。

#### 4-2. 「『起信論』で提示された独特な立場を唯識縁起説で説明できるか」について

説明できる。そのような点で、特に真諦唯識／旧唯識に注目すべきである。起信論は、依他起二分説が意味するように、アーヤ識が清浄分（不生滅）と染汚分（生滅）の同居範疇であることを明らかにする態度の産物と思われる。起信論が、如来蔵、自性清浄心、真如、熏習、本覚／不覚／始覚などの概念を採択し、一心二門の体系として大乘教学を総撰しようとするのは、旧唯識の観点を総撰的な方式で理論的に再構成しようとする態

度に由来する。起信論では、唯識学的な洞察で議論されるしかない仏教哲学の諸々の根本問題が網羅されている。その諸問題に対するそれなりの解決策が、一心二門、如来蔵、真如、染浄、熏習、本覚／不覚／始覚などの概念を採択しながら提示されている。そのような点で起信論の著者（たち）は、唯識学的な洞察を深いレベルで消化した人（たち）であるといえる。

### 4-3. 如来蔵縁起説（如来蔵思想）の独自性を否認する記述に対して

如来蔵思想に対する評者の理解は、学界の如来蔵思想論の典型的なものである。しかし、筆者の観点はそれらとは異なるものである。既存の如来蔵思想論は如来蔵の概念を軸とし、大乘教学を総合しようとする解釈学的観点をもつ集団の志向にすぎないと思う。仏教における経典の形成と教学史において、如来蔵や仏性の概念に対する一連の志向が存在し、既存の如来蔵思想論はその現象を理論的に体系化させた成果を確保したという点を否定するのではない。筆者は如来蔵思想論の意義と価値、そしてその内容の理解と評価を異にするのである。個人的には、いわゆる如来蔵思想に対する現代仏教学の関心と評価が誇張されていると思う。仏教教学や思想史において如来蔵思想の意味と価値は非常に限定的に評価されるべき内容である。哲学的には、実質的に平易な内容にすぎない如来蔵思想が、特定集団の学問的な好みによって必要以上に過剰的に扱われていると思われる。一部の学者たちの原典研究成果を、集団の内部でお互いに評価し引用する過程を蓄積しながら、根拠以上の位相を作り上げたと思う。そのように形成された解釈学的なフレームの中に多くの学人たちが無批判的に陥没されているのではないか、このことを問いたいのである。起信論とそれに対する元暁の解釈が採用している如来蔵の概念は、学界の如来蔵思想とはその焦点と脈絡および意味が違うと思われる。これに関連した議論は現在準備し



ているところである。筆者は学界の如来蔵思想論について、いまだ、更にいえば、ますます批判的になっている。なぜならば、学界の如来蔵思想は直接的・間接的に仏教理解の歪みや障害にも作用していると見るからである。特に起信論と禅仏教および元曉思想に対する理解にあたって、如来蔵思想が過度に介入している現状については、非常に批判的である。これに関連した論拠はいくらでも提示することができる。

#### 4-4. 如来蔵縁起説の説明

起信論の縁起説が、空縁起説に基づいた関係縁起説に関連しており、空縁起説と関係縁起説の過渡期的な姿、あるいは関係縁起説の一部の姿と考える評者の観点に同意できない。それは核心を逸脱していると思う。観点の違いを具体的に確認するためには、起信論の句節の一つ一つに対して、お互いの理解を対照していく作業が必要であるので、これ以上、意見の開陳は困難である。如来蔵縁起宗説は、法蔵の観点であるが、法蔵の意図についてはいろいろと考えることができる。

### 5. 『起信論』の縁起説に対する元曉の立場について

既にこれに関連した議論を提示したことがあるが、追加的な議論も準備しているところである。門の区別による和諍／統撰は元曉思想の特色であり、この点は元曉の和諍思想や縁起思想を把握する土台となる。元曉は明示的に門を区別し会通する議論以外にも、内容上、門の区別に該当する統撰類型を多く駆使している。いちいち説明することができないので、筆者の後続作業を参照していただきたい。元曉の思惟レベルと範疇は、ますます驚異的なものを感じられる。彼の言語を読み取るには、多くの条件を具えなければならないが、条件が一つずつ追加されるごとに驚異の度合いも高くなるのである。特にニーカヤの哲学的な吟味は元曉の読解の必須条件

である。

(翻訳担当 朴賢珍)