The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	智顗の実践哲学 ： 心の想を消す試み
Author(s)	佐藤, 伸郎
Citation	年報人間科学. 2019, 40, p. 1-19
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/71609
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

〈論文〉

智顗の実践哲学
――心の想を消す試み

佐藤 伸郎

論文要旨

智顗は、西暦六世紀に隋と呼ばれていた中国で活躍した有名な仏教僧である。彼は仏教を習得し、その核心を得たといわれる。彼はその得たものを弟子たちに説いた。弟子たちは彼の言説と行動を記録に遺した。それらは、心や存在や生死に関するもので、難解で、読んでも雲をつかむ話のようだ。

この論文の特徴は、彼の言説と行動を理解するために、仮説を作成したところにある。それはきわめてシンプルなものである。それは、心は機能であり、眼では見えないというものである。説明する。心は種々のイメージを作り出す機能である。だから、有る。その一方で、心は眼では見ることができない。だから、実体は無い。有るのにもかかわらず無い。この仮説によって、難解な智顗の言説と行動が理解できるようになる。

この論文は四章構成をとる。それらは、仮説に基づき四つの視点から智顗が止観によってとらえたものを探求する。第一は、仏教の重要諸概念を集約した縁起説と呼ばれる仮説を検証する。第二は、智顗の言説によって、心が立ち上がる過程をたどり、心と縁起の関係を探求する。第三は、心と智慧と空の関係を探求する。第四は、心を間にはさむ両極としての空と仮を法性によって俯瞰し、智境冥一を探求する。

キーワード

心、機能、不可視、本源、言語道断

はじめに

智顗（538－597）の哲学について論じる。智顗は慧遠、吉蔵と並んで、隋の三代法師のひとりである。天台大師とも呼ばれる。法華経を解説した「妙法蓮華経文句」「妙法蓮華経玄義」と実践的哲学を中心にすえた「摩訶止観」が特に有名である。以上は三大部と呼ばれる。だが、それらだけが重要なのではない。他に「観心論」や「法界次第初門」、隋の煬帝に請われて提出した「維摩経玄疏」など弟子によって多くが現存する。智顗の著作に関しての研究書は多い。それらに対し、この論が付け加えることがあるとすれば、智顗の実践哲学を機能面に注目し、突出させて論ずるところにある。

はじめに、機能面から論ずることの経緯を記す。智顗はしばしば「般舟三昧経」を引用した。それには「心は心を知らず、心は有るが心は見えず」という行文がある[1)]。つぎに、インド哲学者であり仏教学者でもある中村元（1912－1999）によると、心臓のことをサンスクリット語ではフリドといい「心のはたら

き」をさし、中国の伝統ではシンといい、「繊細な血管を通じて血液を全身にしみわたらせる機能を表わす」とあった[2)]。もちろん、現在では心のありどころは心臓から脳に変わった。これは脳が五官や意識を生み出すからであろう。「般舟三昧経」と中村の話はまったく別の文脈であるのに、「心」をキーワードに連結し、何か引っかかるものがあった。そして、ずいぶんと時間がかかったが、その引っかかりがやっと整理できた。どう整理したかというと、心は脳の用（はたらき）という当たり前のことに気づいた。仏典では脳という言葉も機能という言葉も使わない。かわりに心や用という言葉を使う。そのせいか、心→脳、用→機能へと変換し、両者を総合勘案して心＝（脳）機能と至るのに随分と時間がかかった。さらにいえば、「心のはたらき」ではなく、「心ははたらき」なのだ。助詞を変えるだけで、随分とちがう。前者のいいかたでは、心がはたらきの主体の印象を与える。それに対し、心ははたらきというと、はたらきは心の言い換えで同格となる。つまり、〔心＝はたらき（機能）〕を意味する。これは重大な気づきであった。筆者にはそう思えた。心をはたらき（機能）に言い換えて、さきほどの「般舟三昧経」を訳してみよう。「はたらき（機能）は自らやっていることに気づかない、はたらき（機能）はあるのだが、はたらき（機能）は見えない」となる。この気づきがどれほど重要なものか、あとでわかるだろう。

ここで仮説を設定しておこう。〔心＝（脳）機能＝不可視〕とする。心は機能である。機能は見えない。見えない機能の代表、象徴が心である。この見えない心という機能が諸々の事を我知らずおこなう。我知らずにおこなうという視点がきわめて重要である。機能ははたらきであるから、状態ではあるが、実体がない。心は機能であることに着目し、入念緻密に検討した先達はもちろんいる。そのひとりが智顗である。

この論は仮説を基に智顗の実践哲学を読み解くことが狙いである。ところで智顗が帰命するとまでいった先達がいる。その先達とは龍樹（150？－250？）である。となれば、龍樹は当然機能に着目していた。実は、筆者は龍樹についてすでに論じた。以下の論に益するために、ここで、〔心＝機能＝不可視〕という知見で少しだけ振り返ってみたい。

龍樹の「中論」は難解なことで知られる。その第一章は「因縁を観る」と題名し、「八不」で説明がはじまる。八不とは、不生不滅不常不断不一不異不来不出のことである。事の起こり（因縁）をよくよく観察すれば、八不なのだと龍樹は説明したのである。これをかつて筆者は「如」と要約して捉えようとした。今、それを「心という機能の説明」といいかえよう。そのほうがわかりやすい。龍樹は「中論」の第二章を「去来を観る」と題名した。去来とは運動のことである。運動で何を伝えようとしたのだろうか。運動を機能の具体例として考えてみればよい。運動は見えない。見えないのにある。運動は行ったり来たり、動いたり止まったりと種々活動する。筆者はすでにこの見えない機能の代表が心と記した。龍樹はまず心という機能を八不で説明し、その具体例として次に運動を提示した。そういうことではないか。

見えない心という機能を可視化することは困難を極める。さらに、その機能がおこなうことを言説化することは至難の業である。智顗はあえてそれに挑んだ。とりわけ智顗の「摩訶止観」はそうである。直弟子の灌頂は「此の止観は、天台智者、己心の中で行ずる所の法門を説く」と書き残した[3)]。智顗は、自らの心がおこなうところを厳しい修行を通して入念緻密に観察し、それを言語化することに挑んだ。それを記録したものが「摩訶止観」なのである。

本論の構成を述べる。

第一章は、縁起について考察する。龍樹の「中論」の第一章の題名は「因縁を観る」であることを思い起こせばよい。因縁を知ることは仏法を知ることである。仏法を知るためには因縁の考え方をよく知っておく必要がある。そこで、仏教の重要諸概念を縁起に集約させたばかりではなく、龍樹や智顗の言説も同様に縁起に集約し得るとまで言い切った論者がいる。中村元の師である宇井伯壽である。まずは、宇井の縁起説を拝借し、智顗の実践哲学への導入とする。

第二章では、第一章を受けて、智顗は心が生まれ出る過程をどのようにとらえていたのかを探求する。智顗の「法界次第初門」の行文を取り上げ、心が生まれ出る過程を探求する。さらに生まれ出た心はいったいなにをするのかをみていく。その過程で心と因縁の関係を考察する。

第三章は、心と智慧の関係について探求する。智顗は心と智慧の関係を止観によって深く考察していた。智顗の「摩訶止観」の行文を取り上げ、彼がその関係をどのようにとらえていたのかを探求する。

第四章は、先の三章を受け、心と法性の関係を探求する。第二章では心と法の関係を、第三章では心と智慧の関係を智顗がどのようにとらえていたのかをみてきた。この章ではまとめをかねて、智顗が心、法、智慧を法性という観点からどのようにとらえていたのかを考察する。

1．縁起説について

この章では智顗の実践哲学に深く潜入するために、縁起をその導入とする。心という機能を知るには縁起を知るのがよい。そのために縁起に注目し、それに深く切り込んだ宇井伯壽について取り上げる。

宇井は1888年に生まれた。十二歳のとき、曹洞宗の寺で得度した。そののち、東京帝国大学に入学し、高楠順次郎に師事した。パーリ語やサンスクリット語から仏教哲学を深く考察し、大正十二年に東北帝大の教授に就任した。その後、昭和五年に東京帝大の教授に就任した。その際の弟子が中村元（1912－1999）である。昭和十六年には駒澤大学長に就任した。

これから取り上げる宇井の論文「十二因縁の解釈―縁起説の意義」は、大正十四年に雑誌思想に発表したものである。この論文で、宇井は仏教の重要諸概念を縁起に集約させて論じた。同年この論文は『印度哲学研究第二』に所収され、甲子社から出版された。

以下に、宇井の論文の内容を要約しながら論じることとする。引用は文意をそこなわない程度に漢字は当用漢字に、旧仮名遣いは現代のものにあらためる。

1.1 十二因縁の各要素のとらえかたについて

最初に十二因縁のそれぞれの概要に入る前に、十二因縁のとらえかたに定説があるのかどうかについて言及をしておきたい。宇井は、「十二因縁については・・・（省略は引用者による、以下同様）一致した説のみが存するのでなく、また現今の学者の間に於ても異る説が少くない」という[4)]。十二因縁について定説がない中にあって、宇井はそれをどのようにとらえ、どのようなとらえかたを否定したのかを以下で明

らかにする。

宇井は十二因縁の各支（要素）について以下のように説明した。

最初に「無明」を布置する。宇井はこれについて「最根本的の意味は仏陀の根本思想を知らない事であると信ずる」[5]と述べていることから、無明とは四諦（苦諦、集諦、滅諦、道諦）に対する無知を意味する。具体的には「苦における無知」「苦の集における無知」「苦の滅における無知」「苦の滅に導く道における無知」をいう。要を取っていえば、十二因縁の由来を知らないから、その対処の仕方が分らないというようなものと解してよいかと思う。

第二は「行」である。具体的には「身行」「口行」「心行」である。これらの行について宇井は以下のようにいう。「縁起して居る、縁を有するというは結局全て相依相関の関係にあるという意味である。此が無明に縁りて諸行生ずの縁りて生ずの真意である」[6]とあるから、宇井のいう縁起とは「相依相関の関係」を意味することは明らかである。さらに着目すべきは、行は「無明に縁りて」生じるとあるから、無明が縁となって諸行が生じるのである。ところが、宇井はなにが縁となって無明が生じるのかについて言及していない。このことは、留意しておく必要がある。

第三は「識」である。識とは具体的には「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識」をいう。宇井は「行に縁りて識あり、又は生ずといわるるが、今いうた行から時間的に事実上識が出生し来ることは到底あり得ることでない」という[7]。彼は行と識の関係を「相依相関の関係」ととらえ、「時間的」にとらえることを否定した。

第四は「名色」である。名とは具体的には「受、想、思、触、作意」、色とは「四大種及び四大種所造の色」であるが、これらに対し、宇井は「名とは精神の働の種々なるもの、色とは根の依止処と対象とである」という[8]。「根」とは一般的に「眼根、耳根、鼻根、舌根、身根」をいう。根もその対象も「地水火風」の四大を要素として構成されるから、宇井の名の説明にならっていえば、色は物質の働の種々なるものといってよいかと思う。宇井は識と名色の関係を「通常は、識によりて名色ありといわるるが、時には名色に縁りて識ありともいわるる・・・名色と識とは時間的に前後はいえないもの」という[9]。宇井はここでも「相依相関の関係」を肯定し、「時間的」なとらえかたを否定した。

第五は「六入」、第六は「触」、第七は「受」である。宇井はこれらを一括して説明した。六入は具体的には「眼入、耳入、鼻入、舌入、身入、意入」をいう。触とは「眼触、耳触、鼻触、舌触、身触、意触」をいう。受とは「眼触生受、耳触生受、鼻触生受、舌触生受、身触生受、意触生受」をいう。宇井はこれらに対して「全体は単に時間的にのみ解せらるるものでなく、前いえる如く相依性を示して居る」という[10]。彼はここでも「相依相関の関係」を前に押し出した。

第八は「愛」である。具体的には「色愛、声愛、香愛、味愛、触愛、法愛」をいう。宇井は愛に対して「受に縁りて愛ありといわるるが・・・愛は元来受動的なもの・・・未だ能動的にならない状態・・・愛は之（受―引用者注）に対して能動的に働くもの」という[11]。彼はここでも「相依相関の関係」を肯定し、愛には受動面と能動面があることに言及した。「愛は其向うものが何であるにしても必ず常住絶対の満足を期待する緊張的の意識である」という[12]。さらに「明は無明のないものであると同じく、解脱は愛のなきもの

であるから、愛は解脱涅槃に於ては全く滅無になること明白である」という[13)]。宇井の説明によれば、「明」は「無明のないもの」であるから、明は無明の縁とはいえないことになる。だから、無明の説明の箇所で、明に縁りて無明ありといわなかったのである。

第九は「取」である。具体的には、欲取（五欲又は情欲に対する執着）、見取（仏教より見て誤れる種々なる意見学説に固執するもの）、戒禁取（不浄誤謬の戒や行を清浄真実なりと執着するもの）、有我論取（我あり又は我並に我所ありとして自ら之に執着するもの）をいい、宇井は「愛に縁りて取あり又は生ずというが、此も時間的の意味でない」と断定した[14)]。ここでも「相依相関の関係」を肯定し、時間的にとらえることを否定した。

第十は「有」である。具体的には、欲有（欲界）、色有（色界）、無色有（無色界）をいう。宇井は「取に縁りて有あり又は生ずといわるるが・・・有は元来生存の意味・・・三界は・・・決して実在ではない筈」という[15)]。ここでも「相依相関の関係」を肯定した。注目すべきは、実在の否定である。

第十一は「生」、第十二は「老死」である。宇井はこれらに対して「有に縁りて生あり、生に縁りて老死生ずといわるる・・・時間的の継起を主眼として挙げて居るのではなく、ただ順序上生老死としたまで」といい[16)]、これまで同様に「相依相関の関係」を肯定し、時間的なとらえかたを取らない。

以上が十二因縁の各支に対する宇井のとらえかたである。

1.2 十二因縁の全体的とらえかた

宇井は以上の十二支を総括し、以下のように述べた。

> 十二支の一々は決して原因結果の関係順序で説かれて居るのではなく、寧ろ条件と帰結との関係・・・適切にいえば各支は相関的依存的関係・・・十二の各が部分として実在して居ることを示すのではない。この単なる概念上の区別に過ぎぬ[17)]。

十二因縁に対する宇井のとらえかたは、相関的依存的関係として一貫している。その一方で、これまで見てきたように時間的とらえかたを取らないし、その故にといっていいと思うが、因果関係的とらえかたも採用しないことが判明した。さらに各支の部分としての実在を否定している。このことは各支を相依ととらえれば、当然の帰結と思われる。

次に、宇井が十二因縁全体をどのようにとらえていたのかを探求しよう。

まず、一般的な見方として「順観」と「逆観」がある。順観というのは無明があるから行があり、行があるから識があるというように、各支を肯定していくとらえかたをいう。それに対して、無明がなければ行はない、行がなければ識はないというように、各支を否定していくとらえかたを逆観という。仏教では各支を苦ととらえるので、前者の観は、苦を肯定し苦を累積することから「迷の世界」を顕し、後者は苦を滅していく方法ゆえに「悟の世界」を顕す。

宇井はどちらの観であれ、それを相依相関の関係ととらえてきたことはすでに述べた。条件と帰結との

関係を順次追いかけるようにして理解するとらえかたである。そんなところから宇井は次のようにいう。

> 十二因縁を輪廻的に若しくは時間的に解する限は、その根本に於て論理的の関係を事実的に解するの混同あるを免れぬ[18]。

ここでいう「論理的の関係」とは条件と帰結の関係ととらえてよい。この関係は相依相関の関係ではあるが、事実的関係ではないと宇井はいいたいのだ。従って、宇井のとらえかたからすれば、輪廻的、時間的とらえかたはありえないことになる。輪廻的、時間的とらえかたを採用しない宇井は以下のようにいう。

> 凡てを現在に於て見て、凡てが相依相関であることを示して居ると見ねばならぬ[19]。

宇井は時間的とらえかたを否定したから、十二因縁は順観でみようと逆観でみようと現在に相依相関でいわば圧縮された恰好で見られるのである。彼はこのような見方を次のように呼称した。

> 十二因縁の趣意は世界の相依を明にするにあるのであるから、予は十二因縁説を相依説とも称する・・・縁起説とも称する[20]。

以上で宇井の縁起説の成立過程の探求を終える。次にこの縁起説を基に、宇井が智顗をどのようにとらえたのか、心をどのようにとらえたのかを探求する。

1.3 智顗は縁起説か

まず、宇井が智顗をどのようにみていたのかを示そう。

> 縁起説が・・・根本仏教のみならず後世の正統仏教は凡て此説に基くものであって、般若経龍樹仏教の一切皆空説は之を他語にて言顕わしたものに外ならぬし、従って凡ての大乗仏教が此皆空説に基く限、同じく縁起説を基礎とするものであるといわねばならぬ。天台華厳の説でも乃至日本仏教でも真の実大乗なるものは皆此説を根本として居るといえる（傍点は引用者による）[21]。

宇井のいうように智顗の実践哲学を縁起説に集約させ得ることが可能だろうか。宇井はさらに以下のように述べた。

> 迷いの世界と悟りの世界とは畢竟するに人の立場の相違に由来するのであり、見方の相違、心の状態の相違に帰するのであるが同じく縁起説である[22]。

ここは、以前にも増してはるかに重要な箇所である。心の説明に関係する箇所だからである。注意しつつ、みていこう。宇井の考え方ではこの文に問題はない。宇井は、「迷いの世界」も「悟りの世界」も「人の立場の相違」、「見方の相違」、「心の状態の相違」に還元し、いずれの相違も縁起説に集約した。だが、これまでにみてきたように、宇井は無明から老死までを縁起としてとらえたが、無明と明の関係については考察が甘いように思える。明は縁起とはどのように関係し、作用するのかについて、十分に考察はなされていない。また、空に関しても十分な考察はなされてはいない。それなのに、智顗が縁起説を基にしていると断定してよいものだろうか。筆者は、宇井が十分に考察したとはいえない箇所、つまり十二因縁と明との関係に着目する。心は機能という仮説を中軸として、智顗がそれにどのように取り組んだのについて、順次明らかにしていく。

次章では、縁起が生じる背景、その仕組みを探求する。

2. 心が生まれ出る過程、縁起を生む背景

この章では、智顗が心をどのようにとらえていたのか、また心と縁起の関係をどのようにとらえていたのかを探求する。それについて智顗は「法界次第初門」で要領よく説明をおこなっている。これは仏教の重要諸概念を解説したものである。その行文から心が生まれ出る過程、心と縁起の関係を探る。

なお、以下の引用はすべて『大正新修大蔵経』からのものとする。漢字は当用漢字にあらためる。便宜上、読みやすくするために漢字の一部をかなにあらためる。引用文を原典から確認できるように註をつけ、巻数、頁数、上中下の位置を示す。

2.1 諸法の本原は清浄

智顗は「法界次第初門」の当初において、論全体の結論を端的に説いた。それを引用する。

> 今、法界の初門を弁じるに、先ず名と色より始め、諸法の本原を論じるに至れば、清浄であり名は絶え相を離れる[23)]。

智顗の指摘によると、名と色で構成された諸法と、名が絶え相（色）から離れた清浄なる本原とがある。後者を清浄なる本原と表現するところから推察すると、前者の名と色で構成された諸法は清浄なる本原ではない。これが初門全体の結論である。この結論を理解するために逐次みていく。

2.2 諸法とはなにか

まず、智顗が諸法をどのようにとらえていたのかを、あらためて別文で確認する。

> 一法として名色を出でて有る（もの）は無い[24)]。

法は名と色でできているという。法を知るためには、名色の内容を知る必要がある。まず、手始めに色を確認しよう。

色に十四種有り。いわゆる四大、五根、五塵[25)]。

色の構成要素は十四種あるという。四大とは、地、水、火、風をいう。ここに「空」は含まれていない。これは注意する必要がある。空についての詳細は第三章でふれる。五根とは、眼根、耳根、鼻根、舌根、身根をいう。これは五官のことである。塵とは根が受けとめる対象のことである。具体的には、色塵、声塵、香塵、味塵、触塵をいう。根と塵を要素にもつ色とは物質面の総称である。

次は名である。名とはどのような内容をもつものなのか。

心はただ字有るのみ故に名という也[26)]。

心と名字の関係を説いたものである。智顗によると、心は字のみが有るから名という。名とは心といえる。名が心とすれば、心とは名づけをする機能ということになるだろうか。だとすれば、どのようにして名づけをするのか、その過程を探求する。この過程はいくつかの段階を経ることになる。まず、五根と五塵と五識の関係をみるところからはじめる。

もし根と塵が相対すれば即ち識を生むこと有り。識は識別を以て義と為す。識は根に依る。能く塵を識別する[27)]。

まずは「識は・・・塵を識別する」ことから精神面ととらえてよいと考える。先の色は物質面であったから、色と名で物質と精神の両面を表わすことになる。

次に、この引用文の内容をよりよく理解するため、根、塵、識の関係について、眼を例にとって考察する。第一番目に、眼根が色塵を受ける。第二番目に、眼根が眼識を生む。第三番目に、眼識が色塵を識別する。この仕組みは次の点で重要である。識の生まれ出るはじまりは、根と塵の接触にある。この接触がなければ、識は生まれない。識が生まれなければ、塵を塵として識別することはない。

ここで注目すべきは、物質同士の反応が精神を生み、生み出された精神が物質を識別するという仕組みである。以上の接触は残りの耳、鼻、舌、皮膚についても同様の流れで、それぞれ特有の識が生まれ出る。

次に、意識が生じる過程をみる。

五識は生じおわれば即ち滅する。意は意識と為す。この意識は続いて生まれる。意識が生まれる時、即ち法塵を識る。もし五識が能く意識を生めば即ち前の五識を以て根と為す。後の意識を意識と為す。此の意識が滅し、次の識が続いて生まれる。是れ則ち前の意識が後の意識を生む[28)]。

ここは重要である。整理しながら考察する。まず、五根が生んだ五識は、発生後、即座に消滅するという。そうすると、五識は連続しないことになる。ところが意識はそうではないようだ。「次の識が続いて生まれる」というのだから、連続することになる。なぜ、意識だけが連続して、他の五識は連続しないのだろう。智顗によれば、意識の成り立ちがそうさせているようだ。五識は根と塵の接触がその都度オンオフの関係になるからである。その一方で、意識は「五識を以て根と為す」とあるから、五識→意識となり、いわば識→識と伝達をおこなうから、識が連続することになるといえる。さらに踏み込んでいえば、意識は五識が根となるのだから、この五根は名ばかりの根であって、実質は識である。もうひとついえば、五識を五根と呼称するとすれば、根とは何かを生み出す機能をもつことになるだろうか。五識は識別する機能をもつだけではなく、意識を生む機能ももつことになる。五識は二重の機能をもつことになる。

以上の過程を経て生まれた意識は法塵を識別するという。ここで法塵とはなにかであるが、すでにみてきたように「法」とは名と色であるから、意識は名と色を識別することになる。名は精神面をいい、色は物質面をいうから、意識はいわば世界を識別することになる。

五識が根となって意識を生んだ。とすれば、意識が根となってなにかを生み出すかもしれない。

次に、この意識が法塵を識別した後の過程に着目する。

2.3 意識が意根となって生み出すものとはなにか

これまで五根が五塵と相対し、五識を生み、今度は五識が根となって意識を生み出す過程をみてきた。それでは、意識が法塵を識別したあと、意識が意根となっていったいなにを生み出すのだろうか？大変、興味深い。これを探求する。

智顗はそれについて以下のように説いた。

> 心は一切の法に対し、能く法を知る用あり[29]。

「心は・・・法を知る用」があることから、心は法を知るはたらきをもつことはわかるのだが、このはたらきと意根が法塵を識別するはたらきとどう相違するのかが判明しない。さらにいえば、これでは意識が意根となってなにを生んだのかが判明しない。以上を明確にしたい。そのため、少しだけ「法界次第初門」を離れ、智顗の実践哲学を記録した「摩訶止観」を援用する。

> 夫れ心は孤生まれるにはあらず。必ず縁に託して起きる。意根はこれ因、法塵はこれ縁。起きる所の心は、これ法を生む所[30]。

先の引用に比べ、明確である。心はひとりでに生まれ出るのではない。意根（精神）が因となり法塵（精神と物質）が縁となり、生み出される。つまり、意根が生み出すものは心（精神）なのである。そして、生み出された心は法を生み出す機能なのである。先の引用と重ねて勘案すると、意根は法塵を識別する機

能をもつ。心は法を生み出し、さらに法を知る機能をもつ。ここで、「法界次第初門」の初頭の引用を思い出そう。心とは名づけをする機能のことであった。そうすると、これを含めてこれまでの仕組みを振り返ってまとめると、こういうことになる。

五識が根となって意識を生む。その意識が根となって心を生む。とすれば、心とは六識が協同して生み出したものといっていい。六識は識別する機能を持つのだから、心が法を知る機能を持つのは当然のことである。その一方で、心は法を生む。法とは名（精神）と色（物質）からなる。心は名づけをする機能だから、法を生むとは五識が識別したものに対し名づけをし、法として生み出す。その法を意識が法塵として識別する。そういうことではないか。

ここで注目すべきは、心は識が識別したものに対して名づけをおこない、それを法として生み出すという仕組みである。

2.4 心という機能の特徴と十二因縁

智顗の説くところによると、意根は法塵を識別する機能をもち、意根は法塵に相対して心を生む。意根が生んだ心は識が識別したものに対し名づけをおこない、それを法をとして生み出す機能をもつ。法とは名（精神）と色（物質）を意味した。そうすると、心はありとあらゆるものに名づけをおこなうだけではなく、それを知る機能をもつ。すると、心は自作自演をおこなっていることになる。

ここで、第一章で検討した十二因縁（縁起）と心の関係について考察しておく。

これまでの知見を基にすれば、諸法のなかに十二因縁は含まれると予測しうる。この予測の正誤を確認しておこう。再び、「摩訶止観」を援用する。

> 十二因縁は谷の響きの如し[31)]。

ここでいう「響き」を生み出すのは「谷」である。響きが十二因縁ならば、谷とはなにのたとえなのか。これまでの知見からすれば、谷とは心のたとえととらえてよいのではないか。

心は識が識別したものに対し、後から名づけをおこない、それを法として生み出す。たとえば、意根がなにかを識別するとする。それを心は生死と名づけ、それを十二因縁のひとつとして知る。

ここで重要なことは、智顗が十二因縁を響き、つまり実体を伴わないものと認識するその背景にある。心は諸法を生み、心は自らが生んだ諸法を知るのである。このサイクルは閉じてその中を循環するとみてよい。智顗はそのようにとらえていたに相違ない。そのことは「法界次第初門」における智顗の分析が証明している。

心の本を尋ねれば、根と塵の触れ合いに戻る。これが本である。この触れ合いによって生まれ出た識が塵を識別する。識別とは区別することであり、境を設定することでもある。

高次の段階では意根が因となり法塵が縁となって心を生み出すことになるが、低次の段階では根と塵が縁となり、識が因となって意識を生むともいえる。そう考えれば、心の本は根と塵の接触に戻る。

智顗は心を生み出す本となった識が識別するという一連の営為に疑念を抱いていたと思われる。そのことは「法界次第初門」の分析から察することができる。

2.5 心と諸法と本原清浄の関係

ここで「法界次第初門」の文頭を再度引用する。

> 今、法界初門を弁じるに、先ず名色より始めて、諸法の本原を論ずるに至れば、清浄で名は絶え相を離れる。

これまでに得た知見を基に、あらためて初頭の引用文を考察する。心は名づけをおこない、諸法を生む。諸法とは名（精神）と色（物質）のことである。心は識が識別したものに対し、名づけをおこない、名色という諸法を生み出す機能である。ここまではよい。ところが、諸法の本原は清浄で、名は絶え相（色）を離れるという。これはどういうことか。名は絶え相（色）を離れるという表現がヒントとなる。これは識別をしない段階に戻ればよいということではないか。このような識別は六識全体がおこなう。その頂点は心である。心は識が識別したものに対し名づけをおこなう源である。そうすると、名が絶え相から離れるには、心という機能が停止すれば、諸法は自ずと姿を消すにちがいない。もしくは、心という機能がこれまでのようなはたらきをするのではなく、別のはたらきをすればよい。そうすれば、それが本原となり清浄となるのではないか。

ここで名（精神）と色（物質）の双方に属さなかった「空」を思い起こそう。この空が本原清浄となんらかの関係があるのではないか。空が心というこれまでの機能とは別の機能の発動に関係があるのかもしれない。

次章では、心と智慧の関係について探求する。智慧が生まれる過程と、智慧と空の関係を探求する。

3．止観と智慧と空

この章では心と智慧の関係、智慧の生まれる過程、智慧の機能、智慧と空の関係などを智顗の実践哲学を記録した「摩訶止観」から探求する。

3.1「摩訶止観」の由来

「摩訶止観」の由来を簡略化して述べておく。「摩訶止観」の当初にその由来が記してある[32)]。それによると、由来は、「大智度論」にある。「大智度論」とは、龍樹が説いた。したがって、龍樹が基点である。般若とは原語を音写したもので、意味は智慧である。「大智度論」とは智慧（六波羅蜜の中の般若波羅蜜）を中核として「摩訶般若波羅蜜経」を解説したものである。

智顗の「摩訶止観」の観は龍樹の智慧に該当する。止は六波羅蜜のうちの禅定波羅蜜を智顗なりにいい

かえたものと理解してよい。要をとっていえば、「摩訶止観」とは「大智度論」を智顗の立場からとらえなおしたものと理解してよい。それを示すために一例を挙げよう。

まず、「大智度論」から引用する。

> 心を摂すれば散らず、智慧は変じて三昧を成す。風の中の燈は能く照明せず。静室に在って門を閉じれば、明るさは即ち遍く照らすが如し[33]。

智顗は、これを以下のように説いた。

> 観は燈の如く、止は密室の如し[34]。

両引用文を総合勘案すれば、「止」とは心を統一させる行といってよい。「観」とは智慧のことである。観（智慧）を効果的に機能させるため、止（禅定）は必要不可欠である。

3.2 智慧はいかにして発動するのか。

止とは、観という名の智慧を効果的に発動させるため、最適の環境を設定する行のことである。だが、行がいかに効果を発揮するかを得心するには、自らが行を行ずるなかで体得するのがよい。言葉で行をとらえるにはおのずと限界がある。したがって、止についても言及はするが、以下では観、つまり智慧を中心に論じることにする。

智慧はいったいどのようにして発動するのか。まず、それを探求する。

> 息は定に入るの門と為る。心は慧を生む因と為る[35]。

ここでいう「息」とは呼吸法のことである。「定」とは禅定のことであり、いいかえれば止である。前半は止に関する記述である。注目すべきは後半である。「心は慧を生む因」とある。心は法を生むだけではない。智慧を生む因となる。

心は智慧を生む因であることが判明した。それには縁が必要である。それが止である。心を散らさずにまとめていくことで、それは発動する。次のことが重要である。心は因となり、止が縁となり、これら因縁和合して智慧が発動する。

これまで、心や法について智顗の言説を通して、考察してきた。今、心は智慧を生む因であることが判明した。それでは、智慧はいったいどのようなことをおこなうのだろうか。それを探求しよう。

3.3 智慧はなにをするのか

智慧はなにをするのかを確かめよう。

止は即ちこれ断、断は解脱に通じる。観は即ちこれ智たり。智は般若に通じる。止観等しければ名づけて捨相を為す[36)]。

止と観（智慧）は等分に協力しあえば「捨相を為す」という。「法界次第初門」の当初に「諸法の本原を論ずるに至れば、清浄で名は絶え相を離れる」とあったことを思い起こそう。「捨相を為す」とは止によって心の活動を抑え込み停止させていく。すると智慧が発動し相という相を捨てていく。

これに関連した箇所を、もう一つ引用しよう。

心は想を起こせば即ち痴、想が無くなれば即ち泥洹。諸仏は心によって解脱を得る。心は垢を無くせば、清浄と名づける[37)]。

ここでいう「想」は、先の引用では「相」、これまでの知見から法ととらえてよい。「泥洹」とは先の引用では「捨相」、一般的には悟りの境地をさす。「垢」も「想」と同様に法ととらえてよい。ここでも先の引用と同様な内容を智顗は説いている。心の動きを抑制ないしは停止させることで、解脱または清浄に至る。以上から次のことが重要である。心の機能として諸法の増減と智慧の増減は反比例するということである。心が諸法を生み出せば生み出すほどに、智慧は限りなく発動しなくなる。それに対して、諸法が減少するに従って智慧が増大する。これはいいかえれば、識別すればするほど智慧は減少し、識別をしなくなれば智慧は増大するともいえる。諸法が皆無となった状態を清浄と呼ぶ。諸法が生まれ出るもともとの鍵は根と塵の接触にある。その一方で智慧が生まれ出る鍵は止にあるということになる。

3.4 智慧と空の関係

これまでのことを振り返って整理すれば、止と観は協力し合い、心の動きを抑制ないしは停止させ、相を捨てて、清浄に至ろうとする。以下では智慧と空の関係を探求しよう。それらの関係を端的に表現した箇所がある。それを引用する。

先ず相を取ることを破れば、慧眼は空を見る[38)]。

「相を取ることを破る」とは、先の引用の「捨相」と同義ととらえてよい。「慧眼は空を見る」とはどういうことか。捨相によって空が見えてくる。先の引用では空は「清浄」と表現されていた。どのような表現をとろうと、空も清浄も心の動きを停止させることで顕現する。智慧は空をとらえる眼である。止は捨相をおこない、智慧は空を見る。空が見えれば、止が十二分に発動していることになる。止と観、捨相と空にはそのような相関関係がある。

ここで空について考察しておこう。

慧眼が見る空とは、捨相から生じる。捨相とは、相に対して区別をおこなわないことである。識別をす

ることをやめるということである。相に対して区別をおこなわなければ、一相となる。色にたとえれば一色である。ほかに比べる色がない。ほかに比べる色がなければ、無色といっていいのではないか。これを区別のない相に戻せば、一相となり、一相は無相ともいえる。この場合の無とは有無の無ではない。有無の無を超えた無である。これを空というのではないか。空とは、端的にいえば、法（相）をすっかり捨て去り、法が空っぽになってしまって一相（無相）となった状態といえるのではないか。だとすれば、空とは諸法が皆無となった状態である。これを図式化すれば、諸法⇔空である。これを文字化して表現すれば、諸法即空、空即諸法となる。この諸法に色を代入すれば、色即是空、空即是色となる。

次章で、心という機能を法性によって俯瞰する

4．心という機能と法性

心は起動して諸法を生み、諸法を知る。その一方で、心は停止すれば智慧を発動し、智慧は法の相を見るかわりに空を見る。法と空との関係は、心を間にはさむ両極といえるだろうか。以下で、心という機能を法性によって俯瞰するが、法性に対して予備知識を提供しておくとすれば、法、心、空を貫くものといえるだろうか。

4.1 明鏡の喩え

法性を理解するため、手始めに明鏡の喩えを引用する。

> 譬えれば明鏡の如し。明は即空に喩える。像は即仮に喩える。鏡は即中に喩える。不合不散、宛然たり。一二三にあらずして二三妨げなし。この一念心は縦にあらず、横にもあらずして、思議すべからず[39]。

この引用のどこにも法性という言葉は使われてはいないが、法性を理解する第一歩とする。智顗は「明鏡」をあえて三つに分析した。明を「空」にたとえ、像を「仮」にたとえ、鏡を「中」にたとえた。以上の比喩を理解する要所は「中」にあるとするのが筆者の考えである。説明する。まず、鏡とはなにのたとえなのか。それが判明しなければ、これらの比喩全体を理解することはできない。それでは、鏡とはなにのたとえか。心でなければならない。これまでの知見を基にすれば、そうなる。それでは、心をなぜ「中」にたとえるのか。その理由は「空」と「仮」の説明をした後にする。

智顗は像を「仮」にたとえた。鏡が心のたとえであるなら、像は法のたとえであるにちがいない。心が諸法を生み出すように、鏡は像を映し出す。諸法に実体がないように、鏡像もまた実体はない。だから「仮」なのである。

智顗は鏡の明るさを「空」にたとえた。智顗は「観は燈の如し」と説いた。観とは智慧のことであった。だから、明は智慧のたとえである。智慧は空を見る。心が生み出す諸法は仮であるが、その本原を智慧は

空と見る。鏡が映し出す像が仮なら、その本原を明は空として照らし出す。

智顗は鏡を「中」にたとえた。鏡とは心の比喩である。その理由は、仮も空も鏡のうえで生じるからである。いいかえれば、仮も空も心という機能の所作である。ここにこの比喩の核心があるとみてよい。しかし、この先をさらに探求しなければ画竜点睛を欠くというのが筆者の考えである。

ところで、法性という用語はいまだ出てはいない。他の比喩で使ったものがある。それを確認しよう。

4.2 龍王のたとえ

以下の引用では法性が登場する。

> 龍王を挙げて譬えと為す。竪には六天に遍く、横には四域に亘る。種種の雲を興し、種種の雷を震わせ、種種の電を耀かせ、種種の雨を降らせる。龍は本宮に於て動かず揺れずして、一切を施設するが、（どれも）同じにあらず。菩薩もまた是の如し。内に自ずから即空即仮即中に通達し、法性を動かず[40]。

龍王のたとえは、明鏡のたとえといいたいことは同義ととらえてよい。ここでいう「本宮」は「法性」と同義である。要をとっていえば、法性はそのままなのに空、仮と変化するかのようにみえてしまう。明鏡のたとえでは、空仮中の「中」は心であった。仮も空も心という機能の所作であった。ここに登場する法性は、その「中」をも含む空仮中を一体としてとらえている。とらえたうえで、「法性は動かず」とする。これは心という機能をさらに俯瞰した表現のように思える。これを探求しよう。

4.3 法性というとらえかた

先の龍王のたとえの中に、「法性は動かず」とあった。これをさらによく理解するために、３－３で引用した箇所を再び引用しよう。前の部分を追加して引用する。

> 心は心を知らず。心は有るのだが、心を見ない。心は想を起こせば即ち痴。想が無ければ即ち泥洹。諸仏は心に従って解脱を得る。心に垢が無ければ、清浄と名づける。

この引用を空仮中でとらえなおす。最初の二文は、心という機能を俯瞰した記述になっている。第三文の「想を起こせば」は仮。第四文の「想が無ければ」は空。第五文の「諸仏は心に従って解脱を得る」の「従」を根拠と解釈するならば、「諸仏は心を根拠として解脱を得る」となり、中といえる。なぜなら、諸仏は仮と空は心を間にはさむ両極であることを知悉しているからである。

筆者がここでいいたのはこういうことである。心という機能は諸法を生み出したり（仮）、捨相（空）する因となるが、どちらも心を媒介とする（中）。仮に内部と外部を設定するにしても、それらは心が一方的におこなうことで、「実際」（実の際（きわ））は心がおこなうようにはなってはおらず、法性はそのままなのではないかということなのである。それが「法性は動かず」と考察する。だが、このことを科学的に確か

めることは不可能だろう。なぜなら、これを六識は識別することはできないからである。これをとらえるには識ではなく、智慧である。このことはこれまでに述べてきたところである。

すべては、根が塵を受けるところからはじまった。これを縁として識別作用が生まれるからである。識が内部外部を作る。それ以前にそのような区別はない。そのように理解したとしても、所詮、識はこれ以前に遡れない。そこで、智慧なのである。智慧は空を見る。智慧は捨相の先を空と見るのである。

根が塵を受ける前後を総称して「法性は動かず」と表現したというのが、筆者の考察である。それを補強するため、以下に智顗が智境冥一について語ったところがある。それを引用する。

> 常に境は無相。常に智は無縁。無縁の智を以て無縁の境に縁る。
> 無相の境は無縁の智をみちびく。智境冥一にして境智と言う。
> 故に無作と名づける也[41)]。

筆者がこの引用文全体を俯瞰して思うのは、智顗は識と塵の関係を借りて境智を述べたということなのである。どういうことか説明する。ここでいう「境」とは塵のことである。「縁」とは識のことである。最も重要な箇所なので逐次、訳してみる。「常に境は無相」とは、「常に塵は無相」となる。「常に智は無縁」とは、「常に智は無識」となる。「無縁の智を以て無相の境に縁る」とは、「無識の智を根拠にして無相の塵に依る」となる。「無相の境は無縁の智をみちびく」とは、「無相の塵は無識の智をみちびく」となる。「智境冥一にして境智と言う」とは、「智と塵は本来は冥一であるが、識が理解しやすいようにあえて識別して塵と智という」となる。「故に無作と名づける」とは、「だから識別することはないと名づける」となる。

以上、訳してみた。内容についていえば、最大の特徴は、境と名づけられた塵が無相であり、智が無識というところにある。識とは塵を受けて識別する仕組みであった。無識の智は無相の塵を受けてもなにも識別しない。だから、境は発生しない。境を作らないともいえる。もともとの境があるとしてもそれは一境であるから無境といえる。内部外部の区別は生まれないから、智と境（塵）は自ずと冥一となる。融合したものを識はとらえられないから、説明する便宜上、識が識別しやすいように境と智というように分けて表現する。識別しないことを無作という。識別する前の状態と識別した後の状態を総称して法性と名づけたといえる。識別の前は空、識別の後は仮というように見えるかもしれないが、実の際はそうではない。そのような変化はなんら生じてはいない。それを「法性は動かず」と表現したといえる。

智顗の見解にしたがうならば、われわれは常に、この智境冥一の法性のなかにいる。無作であれば、そうなる。しかし、われわれは、良くも悪くも習性として境を作り続けて生きている。生きているということ、つまり生死をふくむ十二因縁こそは境を作り上げる証左といえる。

この章を終えるにあたり、智顗は仏の滅後をどのようにとらえていたのかを示そう。なお引用文中の「陰」は名色ととらえておけばよい。

> 仏が世を去って後、人の根は転じて鈍なり。名に執して諍を起こす。・・・皆、炎幻響化の如し。悉

く得るは不可なり・・・界の内外の一切は陰に入り、皆心より起る[42)]。

おわりに

智顗の実践哲学は難解である。これを理解するため、仮説を設定した。それは、心は機能というものである。これを基に、法と関連させ、説明をおこなった。心という機能がどのようにして立ち上がってくるのか、法とからめて説明をおこなった。智慧と空の関係もまた心という機能とともに説明した。空仮中というような大乗仏教の重要な概念も機能面から解釈しなおして説明した。心を機能としてとらえることにより智顗の難解な実践哲学は格段にとらえやすくなったのではないかと思う。ただ、止観は両翼のようなものであるから、行をともなわず、文字だけで理解するのには自ずと限界はあることは否めない。第四章の最後に説明した智境冥一はわれわれが常にいるところだと察するが、言葉ではなかなか実感は湧かない。しかし、智顗は止観によってそのようにとらえていたのである。

注

1)『大正新修大蔵経第十三巻』p.906. 上 .
2) 中村元著『人生を生きる』(青土社、1994 年、p.p.249-251)
3)『大正新修大蔵経第四十六巻』p.1. 中 .
4) 宇井伯壽著『印度哲学研究第二』(甲子社、1924 年、p.263)
5) ibid.p.276.
6) ibid.p.280.
7) ibid.p.280.
8) ibid.p.283.
9) ibid.p.p.282-283.
10) ibid.p.285.
11) ibid.p.285.
12) ibid.p.290.
13) ibid.p.292.
14) ibid.p.293.
15) ibid.p.p.294-295.
16) ibid.p.295.
17) ibid.p.p.297-298.
18) ibid.p.315.
19) ibid.p.321.
20) ibid.p.321.
21) ibid.p.330.
22) ibid.p.335.
23)『第四十六巻』p.665. 中 .
24) ibid.p.665. 中 .

25）ibid.p.665. 下 .
26）ibid.p.665. 中 .
27）ibid.p.666. 下 .
28）ibid.p.666. 下 .
29）ibid.p.666. 上 .
30）ibid.p.8. 上 .
31）ibid.p.15. 上 .
32）ibid.p.1. 中 .
33）『第二十五巻』p.753. 中 .
34）『第四十六巻』p.17. 中 .
35）ibid.p.47. 中 .
36）ibid.p.22. 上 .
37）ibid.p.12. 下 .
38）ibid.p.80. 下 .
39）ibid.p.9. 上 .
40）ibid.p.2. 中 .
41）ibid.p.9. 下 .
42）ibid.p.52. 中 .

Chigi's Empirical Philosophy: A Trial to Delete Images in the Mind

Noburo SATO

Abstract:

Chigi was a famous Buddhist monk who lived in 6th century China. He learned Buddhism and had realizations. He gave teachings to his followers, who recorded his sayings and doings. These teachings are concerned with mind, existence, and life and death. They tell a story that we catch at cloud.

This thesis offers a theory to understand his sayings and doings; it is quite simple. It is that mind is functional and is invisible to the naked eye. This means that the mind functions to make various images. Therefore the mind exists. However, the mind is only functional, and invisible to the naked eye. Therefore it does not exist. This theory will lead us to understanding his recorded sayings and doings.

This thesis comprises four chapters, which will explore the realization at the core of his recorded sayings and doings. In the first chapter, we will research *engi*, that is, co-dependence, which is a function called mind. In the second, we will examine the development of the function of mind and realize that various images are phantoms created by the function called mind. In the third, we will realize that mind is not only the creator of various images but also produces wisdom that can see *ku*. In the fourth, we will realize that various images and *ku* are changeable from one perspective but in fact not changeable from the other.

Key Words : mind, function, invisible, origin, no words to explain