

元暁の思想展開における「門・二門」の意味

孫 知 慧

The Meaning of ‘a Gate and the Two Gates’ in the Thought Development of Wonhyo

SON Jihye

This paper attempts to explore setting up ‘a gate (門) and the two gates (二門)’ in Wonhyo’s methods of logical development to find out the originality of ‘Hwa-jaeng (和諍: reconciliation of assertions)’. At the outset the author explores cases of classifying the complex arguments through “a gate” in Wonhyo’s works. Secondly, this paper explores the fact that Wonhyo analyzes background by dividing contradictory arguments into both aspects through setting up “the two gates,” and explores which tended to derive mutual communication between contradicting aspects. Through this design, we find that Wonhyo laid his emphasis on understanding and respecting of the counterparts which might otherwise be underestimated in simply emphasizing non-dispute and silence.

キーワード：元暁(Wonhyo)、和諍(Hwa-jaeng; reconciliation of assertions)、門(gate)、二門 (the two gates)、疎通 (communication)

はじめに

本稿では、元暁（617-686）の諸論疏にみる論理展開の特性として「門・二門」の設定による「和諍」の試みについて考察したい。

従来、東アジア仏教界において元暁は「朝鮮仏教史を通してもっとも独創的な思想家」¹⁾として知られてきた。とくに元暁の多数の論書に一貫して見られる「矛盾するように見られる様々な経論の異説の会通」が注目され、その特徴は「和諍」「一心」「一味」などの用語で表現されてきた。それに触れる研究も極めて多数にのぼる。

ところが、一つの經典や教説の価値に偏執する態度を戒めるのは、元暁以外の思想家には見られない傾向であろうか。元暁の和諍の事例として頻繁に取りあげられる教判観は、吉蔵（549-623）のそれとの類似性が指摘されており、僧伽の和合を強調し²⁾、無意味な是非議論を破斥するのは、仏教の基本的な立場ともいえる。

そうであれば、元暁の和諍の持つ独創性、その根拠はどこから引き出せるのであろうか。仏教伝統の「無諍」ともいえる立場と区別される元暁の論理展開の特徴は、ただ頻繁に異説和会を試みたという事実以外に、何があげられるのであろうか。その答えを探る試みとして、ここでは、これまで多く取りあげられてきた元暁の和諍の「目的」よりも、その具体的「方法」に注目したい。とりわけ、元暁の論理展開にみる「門・二門」の開設が持つ意味について検討したい。

1 従来の「和諍」理解の主眼点

元暁の思想は「和諍」という言葉をもって代表されてきた。高麗の肅宗六年（1101）に賜った諡号である「和諍国師」からも、高麗時代から元暁の思想が「和諍」で認識されていたことがわかる。下は、『哲学大辞典』の「元暁」の項と、鎌田茂雄氏の元暁に対する記述である。

和諍。元暁によって使用された概念で、諍論を和解させるという言葉……元暁当時は中国からあらゆる仏教理論が輸入されてきた時期であって、元暁はそのすべての理論を全体的立場から理解し、一見対立し相互矛盾する諸理論について、その各々の理論が持つ価値を明らかにして整理しようとした³⁾。

1) 鎌田茂雄「『十門和諍論』の思想史的意義」（『仏教学』第11号、仏教思想学会、1981年）、1頁。

2) 「僧和合故。歡喜無諍。一心一學。如水乳合」（『弥沙塞五分戒本』大正22、195b）。

3) 韓国哲学思想研究会『哲学大辞典』（동녘、1989年）、1665頁。翻訳は引用者。

元暁の著と帰せられる現存書『涅槃宗要』『大慧度経宗要』『金剛三昧経論』等は、幾人かの先師の所説を掲げて、それらの一方を捨し一方を取るというような態度に出でず、義を取って要約し総括した上で自説を開陳する論述形式がとられている。これが所謂、会通、和諍の論理として元暁の思想を特徴づけると考えられている⁴⁾。

上の引用にも窺えるように、元暁が、仏教界のあらゆる異説の会通を試みたのは、その当時の時代的要求でもあった⁵⁾。七世紀の東アジア仏教界には、鳩摩羅什(344-413)と眞諦(499-569)の旧訳、玄奘(602-664)と義浄(635-713)らの新訳の間の相違が生み出した、中観と唯識、無相(旧訳)と有相(新訳)唯識、一乗と三乗、仏性の有と無をめぐる対論が起こった。同じ内容であれ、その内容を含む様々な典籍の思想、理論的水準と表現がそれぞれ異なったため混乱を引き起こしたのである。このような状況において、元暁は、釈迦の教説の本質に基づいて、諸師の主張を整理、調停しようとした⁶⁾。このような趣旨は、彼の『涅槃宗要』の「統衆典之部分、帰万流之一味、開仏意之至公、和百家之異諍」⁷⁾によく現れている。

元暁は、般若、三論、法華、浄土、唯識、華嚴、因明、如来蔵を網羅して大乘經典の思潮を涉獵し、みずからも膨大な注釈書を残したが、特定宗派の立場を擁護せず、教学者の間で盛んであった論争を引き出してその争点を明らかにしつつ疎通の道を求めた⁸⁾。その方法として、幾人かの論師の主張をあげ、一説に偏執し他説を排斥する態度を叱咤し、さらに両辺を超えた見地にも執着しないことを力説した。

従来、このような元暁の「和諍」に触れる研究成果は多数にのぼる。「和諍」の思想的淵源を求め『楞伽経』や華嚴思想に着目した論稿などが注目を引く⁹⁾。一方では、現実社会への適用理念として「和諍」に触れた研究も多い。観点は異なるとしても、これらの研究は、共通的に元暁の和諍が「諍論の和解」「諸経論上の異説の会通」を志向したという側面に焦点を当てて把握する傾向が強い。

4) 鎌田茂雄「『十門和諍論』の思想史的意義」(『仏教学』第11号、仏教学研究、1981年)、22頁。

5) 「十門論者。如来在世、已頼円音、衆生等……雨驟、空空之論雲奔、或言我是、言他不是或説我然、説他不然遂成河漢矣大……山、而投廻谷、憎有愛空、猶捨樹、以赴長林、譬如青藍共体、氷水同源、鏡納万形、水分……通融、聊为序述名白十門和諍論」(『韓国仏教全書』(以下、『韓仏全』1、1979年)。

6) 高榮燮「芬皇元暁の和諍論法探求」(『韓国仏教学』第71集、韓国仏教学会、2014年)、102頁。

7) 『涅槃宗要』(『韓仏全』1、1979年)、524頁。

8) 海住『精選元暁』(大韓仏教曹溪宗、2009年)、29頁。

9) 全海住「元暁の和諍原理——華嚴一心について」(『印度学仏教学研究』第48巻第1号、日本印度学仏教学会、1999年)。石井公成「元暁の和諍思想の源流——『楞伽経』との関連を中心に——」(『印度学仏教学研究』第51巻第1号、日本印度学仏教学会、2002年)など。

ところで、このような従来の研究において、十分議論されなかった部分があると思われる。それは、「一心への回帰」、「異説対立に対する指摘」が、果たして元暁のみの思想的特徴といえるのであろうかという点である。もちろん元暁ほど、自著の至る所で、和諍を試みた例はないということは確かな事実である。しかし、それだけで、元暁の和諍が獨創性を持つといえるのであろうかという問題に対する積極的な解明がなされていない。

なぜならば、たとえば『楞伽經』『思益經』などの大乘經典では、「經典の教説は、すべて特定の立場に立って説明した仮のもの」¹⁰⁾であるため、そこに執着してはいけないと説かれている。また、元暁と同時代の三論学の吉蔵も、諸經論の価値論の平等と無意味な諍論に対する破斥を強調しており、この態度は元暁に影響を与えたとされる¹¹⁾。ちなみに、元暁後代の澄觀(738-838)、宗密(780-841)、延寿(904-975)らも、禪と教、修行法の会通につとめた「一心の思想家」¹²⁾と称されるのである。すなわち、元暁が「一心」「一味」などの用語を多く用いつつ強調した和諍は、仏教伝統の先学の思想を踏まえた上で成り立っているといえる。

このような点からして、従来のように、元暁の思想を「一心」「和会」「通仏教」を取りあげ漠然とその一元性を強調するのみであれば、他師と弁別される元暁の思想の特性も分かり難くなり、彼を曖昧な統合論者、両是論者として特徴づけてしまう恐れがある。

そこで、元暁の和諍の持つ特性を探る一環として、従来とは少し異なるアプローチを試み、和諍論にみえる具体的な方法と発想に注目してみたい。元暁の論理展開にみる顕著な特徴としては、大きく(一)「不違道理」「故無過失」「皆有道理」「二説皆得」の言い方の頻繁な使用、狭見と偏見からの脱皮、(二)「否定(非)」よりも「肯定(是)」の強調などがあげられる。その中でも、ここでは、「門、二門」の設定に注目したい。この方法こそ、他師の論理展開には見られない、元暁の和諍なりの特質を表す実例であると思われるからである。

2 元暁の論書にみる門の役割

元暁の論書にみる門は、二つの次元で論じることができる。(一)あらゆる説を範疇化するための基準、(二)対立する異説を疎通に導くための構造(二門)があげられる。

『仏教大辞典』によると、仏教界における「門」は、「一. 戸口。二. 道理、見方、見地、方

10) 石井公成、前掲論文、2002年、20頁。

11) 『百論序疏』(大正蔵42)、『大知度論』第18巻(大正蔵25)。奥野光賢「吉蔵のいう「無諍」について」(『仏性思想の展開：吉蔵を中心とした『法華論』受容史』、大蔵出版、2000年)、88頁。石井公成「元暁と中国思想」(『印度学仏教学研究』第31巻第2号、日本印度学仏教学会、1983年)、22頁。

12) 柳幹康『永明延寿と『宗鏡録』の研究：一心による中国仏教の再編』(法蔵館、2015年)。

法、立場。三. 教えのしかた、方法。四. あり方、差別。五. しかた。六. 教え。七. 方面、部門。八. サーンキヤ哲学で十種の外官。九. 口、顔、表面¹³⁾の意味を持つ。「悟りに入る門」を意味する「法門」の例のように、教え、真理、方法を示す場合もあり、二十二門、禪門と教門の区分のように、ある側面と観点を弁別する意味で使われる場合もある。「門」とは、内外を境界づける役割をするが、一方では、新しい世界に入るための入口、開閉によって出入を可能にするための媒介にもなる。元暁の「門」の概念の活用にも、このような性格がそのまま反映されている。

(一) 区分・範疇化。元暁は、経論の解説に当たって、さまざまな門を設定し、観点によって内容を分類している。たとえば、『十門和諍論』では、「空有異執和諍門」「仏性有無和諍門」「五性成仏義和諍門」¹⁴⁾などの各門において、空と有、真と俗、不変と随縁をめぐる異説の会通が論じられている。また『涅槃宗要』では、内容分析に当たって、涅槃と仏性を六門ずつ分類して説明している。それ以外にも、『無量寿経宗要』には「浄不浄門」「色無色門」などの設定が見られる。このような傾向は、元暁の経典注釈における執筆方式の特徴とも関係がある。元暁が書名としてよくつけた「宗要」¹⁵⁾という言葉のとおり、彼は、該当経典の内容を集約し核心を簡明に提示する方法を好んだ。このような元暁にとって、門は、多様な教説の交差の中で、諸論の観点を明確にし系列化¹⁶⁾する基準として用いられたのである。

(二) 疎通の象徴(出入、開合の自在)。元暁の和諍論理の駆使において「門」は、対立する異説を疎通に導くための窓口の役割を果たした。後述するが、元暁の論疏から、相対する性格の二門、たとえば「正相帰源之門」「従性成徳之門」などを立て、異説を各門に配属させ、それぞれの道理を認める論法が頻繁に見られる¹⁷⁾。ただし、これは、区分そのものが目的ではなく、両説の会通を念頭に置いた戦略的な工夫であった。元暁は、お互い異なる主張であっても、各々の成立背景と価値を分析してみれば、相互理解の手がかりを見出すことができると見なしていた。このように、彼が、諸門の疎通可能性を前提とした上で二門を設けたのは、対論調停を説

13) 中村元『仏教大辞典』下巻(東京書籍、1975年)、1369頁。

14) 高麗以後『十門和諍論』は散失したが、1930年代に残巻が発見され、それをもとに先学によって各門が「三乗一乘、空有異執、人法二執、三性異義、五性成仏、二障異義、涅槃異義、仏身異義、仏性異義、真俗異執(和諍門)」として復元された。(李鍾益「元暁の十門和諍思想研究」(『東方思想』第1集、東方思想研究院、1977年)。李晩鎔『元暁の思想』(展望社、1983年)など)。

15) 『無量寿経宗要』『大慧度経宗要』『涅槃宗要』『法華経宗要』『維摩経宗要』『成唯識論宗要』『華嚴経宗要』

16) 朴太源氏は「十門和諍論 仏性有無和諍の 解釈学的 翻訳と 論旨分析」(『哲学論叢』72集、セハン哲学会、2013年、89頁)で「門の概念は、見解・観点・理解を成立させる条件の因果系列」と言及している。

17) もちろん元暁の論理展開には、二門だけではなく多様な範疇で異説を分けている例が見られる。

くほとんどの場合、「二門相通。不相違背」「如是二門。本無相妨」と結論づけていることからわかる。次にこれについて詳細に論じてみたい。

3 示唆—『大乘起信論』の「一心二門」

元暁の和諍論の展開における二門の構造は、『大乘起信論』（以下、『起信論』）の思想と論法から多くの影響を受けている。元暁の初期著述とされる『起信論別記』（以下、『別記』）では、『起信論』を「諸論之祖宗、群諍之評主」¹⁸⁾と宣言しており、彼が『起信論』を重視したことは周知のとおりである。元暁は『起信論』が「二門を主とし、大乘諸經典を貫く根本的立場を説いたもの」と評価している¹⁹⁾。次は元暁の『起信論疏』の一部である。

所述雖広。可略而言。開二門於一心。括摩羅百八之広誥。示性淨於相染。普綜踰闍十五之幽致。至如鵠林一味之宗。鷲山無二之趣。金鼓同性三身之極果。花嚴瓔珞四階之深因。大品大集曠蕩之至道。日蔵月蔵秘密之玄門。凡此等輩衆典之肝心。一以貫之者。其唯此論乎²⁰⁾。

すなわち元暁は、『起信論』が、空と有、真と俗、生滅と不生滅のある一側面に偏らず、多様な經典の核心内容を「二門」に納めて、究極的に相通させたことこそ、他論書と弁別されるすぐれた点であると強調している。ここで注目すべきは、元暁が、『起信論』の思想的意義だけではなく、その「開二門於一心」という骨格・構造を自分の思想構築に取り入れたことである。

『起信論』では、現実の差別世界の本質は、諸衆生の差別の無い「一心」の顕現とみなしてゐる。また、その一心の二つの側面、絶えず変化する面として「生滅門」と、寂靜な状態を維持するとする「真如門」を同時に説明する「一心二門」の思想体系を提示している。諸法の根源としての「一心」は真妄和合であり、無明に影響を受けない常淨たる心体は「真如門」、無明に応じて生滅、変化する面は「生滅門」として説かれる²¹⁾。海の水と波のように、無明風によって分けられる二門は不相離の関係にあり、「一心」という一つの本質の異なる表現とされる。元暁

18) 「今此論者。既智既仁。亦玄亦伝。無不立而自遣。無不破而還許。而還許者。顯彼往者往極而遍立。而自遣者。明此与者窮与而奪。是謂諸論之祖宗。群諍之評主也」(『別記』、『韓仏全』1、678頁)。

19) 丹治昭義「元暁の『起信論』注釈の一考察」(『印度学仏教学研究』第51巻第1号、日本印度学仏教学会、2002年)、12頁。

20) 『起信論疏』(『韓仏全』1、678頁)。

21) 伊藤尚徳「元暁の理と事概念に関する一考察」(『印度学仏教学研究』第60巻第1号、日本印度学仏教学会、2011年)、66頁。

は、その構造を、諸経論の思想を評価する枠として、自分の方式で消化したのである。

とりわけ、彼の『起信論』注釈において「二門」に対する見解は、二つの側面があげられる。まず、『別記』では「初入修行不出二門。依真如門修正行。依生滅門而起觀行」²²⁾とし、二門は、初めて修行する者が、無数の教門の中でどの教えに頼りに入るべきかという疑問の答えになりうると解釈している。真如門には止行、生滅門には觀行が説かれていて、仏道修行の両側面「止觀双修」が両門の中ですべて納められていると論じているのである。

つぎに、元暁は、このように教門として両分されてはいるものの、この二門が、究極的には非一非異、不相離の関係にあることを強調する。『別記』では、両門を「微塵」と「瓦器」に譬えつつ解釈し²³⁾、『疏』では、二門の中で諸法が包摂されることを「二門之内。容万義而不乱。無辺之義。同一心而混融」²⁴⁾と表現している。

上記のような二門の不一不二の発想に着目して、元暁は、すべての存在の究極的同一性を「一心」と表現し、仏の功德や法身の存在を「従因生起之門」と「息縁帰原之門」などの二門に分け、不変と変化、同一と差異の相対する認識を同時に提示しようとした²⁵⁾。自らの思想形成の初期に『起信論』に接した以来、諸経論の解釈において、その二門開合の論理を巧みに活用したのである。

4 二門開通の事例と方法

元暁の論理展開の特徴として「二門を立て、異説を両門にそれぞれ配属させ、各説の道理を認めた上で会通させる」論法が数多く見られる。つぎにその幾つかの事例をあげてみたい。

22) 「開二種門者。遣第二疑。明諸教門雖有衆多。初入修行不出二門。依真如門修正行。依生滅門而起觀行。止觀雙運。萬行斯備。入此二門。諸門皆達。如是遣疑。能起修行也」(『別記』、『韓仏全』1、701頁)。

23) 「何者真如門。是諸法通相。通相外無別諸法。諸法皆為通相所攝。如微塵是法。器通諸相。諸相外無別瓦器。瓦器皆為微塵所攝。真如門亦如是。生滅門者。即此真如。是善不善因與緣和合。反作諸法。雖反作諸法。而恒不壞真性。故於此門亦攝真如。如微塵性聚成瓦器。而常不失微塵性相。故瓦器門即攝微塵。生滅門亦如是。設使二門雖無別體。二門相乖不相通者。則心真如門中攝理而不攝理事。生滅門中。攝事而不攝理。而今二門互相融通。際限無分。是故皆各通。攝一切理事諸法。故言二門不相離故」(『別記』、『韓仏全』1、741頁)。

24) 「開則無量無辺之義為宗。合則二門一心之法為要。二門之内。容万議而不乱。無辺之義。同一心而混融。是以開合自在。立破無碍。開而不繁。合而不狹。立而無碍。破而無失」(『起信論疏』、『韓仏全』1、733頁)。

25) 崔鉛植「元暁의 和諍思想의 論議方式과 思想史의 意味」(『普照思想』25卷、普照思想研究院、2006年)、438-439頁。

(1) 事例

1) 仏性の有・無：「依持門」と「縁起門」

和諍論云。問一切衆生皆有仏生耶。当言亦有無性有情耶。答又有説者。於有情界。定有無性。一切界差別故。無始法爾故云云。又有説者。一切衆生。皆有仏性云云。問二師所説。何者為実云云。答又有説者二師所説皆是実。何以故。皆依聖教而成立故。法門非一無障礙故。是義云何。真俗相望 有其二門。謂「依持門」及「縁起門」。「依持門」者。猶如大虚持風輪等。「縁起門」者。猶如巨海起波浪等。就「依持門」真俗非一。衆生本来。法爾差別。故有衆生。從無始來樂着生死。不可動拔。就此門内。於是衆生六処之中。求出世法。可生之性。永不可得。故依此門。建立無性有情也。約「縁起門」。真妄無二。一切法同。一心為体。故諸衆生。從無始來。無不即此法界流転。就此門内於諸衆生。心神之中。求不可令歸自源者。永不可得。故依此門。建立一切皆有仏性。如是二門。本無相妨²⁶⁾。

上の引用は、『教分記圓通鈔』に引かれた元暁の『十門和諍論』の内容である。仏になれない者を立てる「五性各別」の立場と、一切の衆生は仏性を備えているとする「悉有仏性」の相反する立場に対する和諍が示されている。注目されるのは、元暁が、両説を「依持門」と「縁起門」に分けて配属させている部分である。すなわち、真と俗が断絶し厳然と差があるとする「依持門」の中では、真（仏）に至らない無性の衆生を認める五性各別説が一理があり、その一方、真と俗の究極的同質性（不二）を認める「縁起門」の中では、衆生の仏性の差別を問わない「悉有仏性」の主張が一理があると説いている。元暁は、両方とも、表現が異なるのみで、同じく聖教、仏説に依拠しており、経典の内容は決して単一なものではないため、状況に応じて説かれた両主張とも認められると結論づけている。

2) 仏陀の功德の新得・具有：「從因生起之門」―「息縁帰原之門」

丘竜（＝元暁、引用者）和諍論云。夫仏地万徳。略有二門。若就「從因生起之門」。報仏功德。刹那生滅。初師所説。且得此門。若就「息縁帰原之門」。報仏功德。凝然常住。後師所説。亦得此門。隨一一徳。有此二門。二門相通。不相違背。故其動靜亦無障礙。所言從因生起門者。本因惑業受生死報。今修万行。感得仏果。果本無。從因有。於此門中。恒有生滅。從縁生故。無自性故。所言息縁帰原門者。一心本為無明所動。今除無明。還帰自性。自性常靜。本無起動。於此門中。湛然常住。息諸縁故。帰自性故。総而言之。諸仏功德。

26) 『教分記圓通鈔』卷3（『韓仏全』4、324頁）。強調は引用者。

離性離相。無障無礙。由至無為。故無不為耳²⁷⁾。

上の引用は、『大乘起信論同異略集』に引かれた『十門和諍論』の内容である。元暁は、仏の功德は、新たに生じるものであろうか、もしくは本来的に具有するものであろうか、という対論の和諍を試みている。そのため、両説をそれぞれ「従因生起之門」「息縁帰原之門」に配属させ、報仏功德の刹那生滅と常住について述べている。すなわち、原因によって生滅を繰り返す「従因生起之門」からすれば、仏果は本無であるが修行の因を通じて得られるといい、すべての因縁を断じ根源に帰する「息縁帰原之門」の立場からすれば、無明を除き自性にもどることで仏陀本有の功德が自然に回復されるとし、それぞれ「一理がある」ことを究明している。そこで究極的には、二門の両説が互いに排斥するのではなく相通じると説いている。

3) 涅槃の体性に対する虚妄(空)・真実(不空):「徳患相對之門」と「相待無自相門」

或有説者。涅槃之体性は真決定不空。……或有説者。生死涅槃皆是虚妄空無所得。仏法之義無有一法而不空者。……答若如言取二説皆失。互相異諍失仏意故。若非定執二説俱得。法門無礙不相妨故。是義云何。若就「徳患相對之門」。即生死是空涅槃不空。以妄心所取無境当知故説為空。能取妄心不得自在故説無我。真智所証道理称心故説不空。能証真智無礙自在故名大我。依如是門前師為得。彼所引文是了義説。若就「相待無自相門」。則生死涅槃等無自性。以不空待空我待無我。乃至無待待於有待故。……依如是門後説為得。其所引文非不了説。又大涅槃離相離性非空不非空非我非無我。何故非空。離無性故。何非不空。離有性故。又離有相故説非我。離無相故説非無我。非無我故得説大我。而非我故亦説無我。又非空故得言実有。非不空故得説虚無妄。如来秘藏其義如是。何必異諍於其間哉²⁸⁾。

上の引用は、元暁の『涅槃宗要』の「体相門」の内容であり、両主張を「徳患相對之門」と「相待無自相門」に配属させ会通を試みている。功德と患難を互いに相對するものとみる「徳患相對之門」からすれば、生死は虚妄であるが涅槃は真実であり、一方、すべてが互いに依支していて独自の自相が無いとする「相待無自相門」からすれば、生死も涅槃もすべて虚妄であるため、両説はそれぞれ一理があると肯定している。

27) 『大乘起信論同異略集』(『韓仏全』3、695頁)。強調は引用者。

28) 『涅槃宗要』(『韓仏全』1、528-529頁)。強調は引用者。

4) 浄土(自受用土)の有色・無色:「正相帰源之門」と「従性成徳之門」

自受用土。説者不同。或有説者。自受用身。遠離色形。法性浄土。為所住处。是故都無色相可得。……或有説者。自受用身。有無障礙微妙之色。其所依土。具有六塵殊勝境界。……或有説者。二師所説。皆有道理。等有經論。不可違故。如來法門無障礙故。所以然者。報仏身土。略有二門。若就「正相帰源之門」。如初師説。若依「従性成徳之門」。如後師説。所引經論。隨門而説。故不相違²⁹⁾。

『無量寿経宗要』において元暁は、形色を離れた法性の浄土に住する自受用身は、形(色相)が無いとする立場と、一般的形状とは異なる無障碍の形(色相)があるという見解を取り上げ、各説は説者の意図によって分けられてはいるものの、両方とも経論に依拠しているため間違っていないと説いている。元暁は、両門を立て、各門に当たる所依経論をあげ、各主張を認めるの論拠としている。すなわち、「正相帰源之門」には『大乘起信論』『菩薩瓔珞本業経』などの法性浄土無色説を、また「従性成徳之門」には『薩遮尼乾子経』『攝大乘論』『華嚴経』などの無障碍妙色説をあげつつ、それぞれの道理を認めるとともに両説が互いに「不相違」であると疎通させている。

これと類似する例として、『涅槃宗要』には、法身の形[色]の有無をめぐる異見を、「捨相歸一心門」と「従性成萬徳門」にそれぞれ配属させて和諍する内容が見られる³⁰⁾。

5) 旧訳・新訳(玄蔵唯識系)の煩惱説:「現了門」と「隠密門」

元暁の『二障義』は、新旧煩惱の諸説を総合、整理した独創的な論書として評価される³¹⁾。とりわけその中の「現了門(煩惱障・所知障)」「隠密門(煩惱障・知障)」による論理展開と二系統の煩惱説に対する包摂関係の設定は注目すべきである。『二障義』の構造として、表層的「現了門」では瑜伽系の二障説、深層的な「隠密門」では起信論系の二障説が説かれている。ちなみち、元暁は「現了門」と「隠密門」の包摂関係を設定し、二種煩惱(起煩惱・主地煩惱)をあげ、起煩惱は「現了門」の二つの障に当たり、またそれは「隠密門」の煩惱障に属すると説く。したがって「隠密門」の煩惱障は「現了門」を包括することになる³²⁾。また、この起煩惱の

29) 『無量寿経宗要』(『韓仏全』1、555頁)。強調は引用者。

30) 『涅槃宗要』(『韓仏全』1、532-533頁)

31) 石吉岩「元暁 二障義の思想史的再考」(『韓国仏教学』第28輯、韓国仏教学会、2001年)、380頁。

32) 現了門(煩惱障、所知障)・隠密門(煩惱障、知障)。両門の包摂関係を分かりやすく示すと次のとおりになる。「(煩惱障(法執)・所知障(我執) ⊃ 煩惱障(六種染心) ⊃ 知障(根本無明)」。崔在穆・孫知慧

土台である主地煩惱が「隱密門」の知碍に当たるため、究極的に知碍が前者をすべて包括することになる。このようにして、二門は互いに結び付けられるようになる。この設定は、ただの分析構造の意味を超え、諸煩惱説の和諍という元暁の発想が反映されているのである。

上述の事例以外にも、必ずしも「二門」と表現はしていないものの、二つの基準を提示しつつ和諍を試みた例が多く見られる。

(2) 類型

以上の事例から読み取れる論理展開のパターンを提示すると、次のとおりである。

- ① 対立する諸師の説を紹介する。
- ② 「一辺」に執着しなければ、問題無しと断言する。
- ③ 「是義云何」と自問しつつ説明を始める。
- ④ 二門を設ける。(たとえば、「依地門」と「縁起門」など)。
- ⑤ 弁別：相反する説を、それぞれ二門の中に配属させる。系統を分類する。
- ⑥ 分析：各門の中では、各説が「一理」があることを究明する。その道理を明らかにするに当たっては、各見解が成り立つ背景と意図を分析、洞察する。
- ⑦ 会通——「二門相通」：諸派の説の相違は矛盾ではなく不同一に過ぎないと調停する。ひいては、全体的にみれば、一つの本質の異なる二つの表現に過ぎず、お互いに相通じると結論づける。(たとえば、「皆有道理」「皆不相違」)。各説は、仏法を説明するにおいて、

- 機根（聴衆、読者の能力と条件を考慮して）
- 真理の現象と本質の各側面
- 部分と全体の観点差
- 主張の縁由

に応じて、異なる主張方式、言い方を用いていることを理解させて、一方への偏執と他説に対する排他を払い落とすように導いた。

「元暁와 王陽明의 障害論 比較研究」(『陽明学』第28号、韓国陽明学会、2011年)、83頁。

5 元暁の問題意識と姿勢

以上の二門設定の事例から読み取れる元暁の問題意識と姿勢について考えてみたい。

(1) 積極的な諍論調停

元暁にとって「諍」「無諍」がどれほど大事な問題であったのかは、彼が『瓔珞本業經疏』において「又名上士為諍訟。無上士無有諍訟。如來無諍。是故号仏為無上士」とし、仏とそれ以下を分ける基準を「諍」「無諍」の有無から求めることから窺える³³⁾。さらに「和諍」という語を書名にまで用いて『十門和諍論』を著したのである。ここでの「諍」は、実際の紛争の意味もあるが、「方便として説かれ諸説間の疎通断絶の状態」³⁴⁾と見る方が真意により近い。

しかし前述したとおり、これは、元暁のみの態度とは言えない。仏書には「諸法不二、迷悟不二、止觀不二、有空不二、善惡不二」などの用語が頻繁に登場する³⁵⁾。このような二分対立を止揚する思想の淵源は、無自性の空性を主張する縁起思想に遡り、言語的対立の解体を唱えた中觀の「廻諍論」、三論学派の無所得論なども脈をともにしている。

ところが、このような見解と元暁との間には異なる点があり、それは「盲人摸象」寓話に対する解釈においていっそう明らかである。『涅槃經』にみるこの比喩は、盲人たちがそれぞれ触った部分の所感に基づいて象を語るのみで、象の全体像は分からず狭見に執着する態度を叱咤する意味で理解されてきた。たとえば、慧遠(334-416)は、彼の『大乘義章』で「如百盲聚、豈有所見」と述べ、阿毘達磨の実有論の主張が不十分であることを指摘している。偏執を批判するのは、元暁と同様であるが、興味深いことに元暁の場合、『涅槃宗要』で仏性をめぐる六師の異説を論じながら、この寓話を引いて「雖不得実、非不説象」³⁶⁾とし「盲人たちが、象(真理)を語らなかつたわけでもない」と説いているのである。

すなわち、元暁は、盲人の各見解を否定的にみておらず、それなりの道理を認めつつ部分と

33) 石井公成、前掲論文、2002年、22頁。

34) 朴宰現の「元暁의 和諍思想에 대한 再考」(『仏教評論』秋号、仏教評論社、2001年)を参考されたい。

35) 不二(non-dual)「(advaya)。現実の世界には、種々の物事や事象が生起しているが、それらは自他・男女・老若・物心(色心)・生死・善惡・苦樂・美醜などのように、それら二つのものは、それぞれ独立・固定お実体(我)をもって存在しているのではなく、無我・空のもとで、根底は不二・一体をなしている。つまり、不二とは、空(sūnyatā)を関係の上に言い直したものである。空を解明した般若經典の一つに維摩經があるが、その不二法門品において、対立するものの不二が説き明かされている」(中村元『岩波仏教辞典』、岩波書店、2002年、707頁)。

36) 「由是義故。六師所説雖皆未盡仏性実体隨門而説各得其義。故下文説。如彼盲人各各説象。雖不得実非不説象。説仏性者亦復如是。不即六法不離六法。当知此中六説亦爾」(『涅槃主要』、『韓仏全』1、539頁)

全体を同時に考慮している。この点は、多数の論師が異説の対立を「無意味なことと破斥した態度」や「否定に否定を重ねて対立の超越を志向した方法」とは弁別される³⁷⁾。元暁は、「不二」「沈黙」とどまらず、諍論を活用し各主張の価値を肯定的に生かそうとしたが、それは、空性や非諍のみ浮き彫りにされる場合、見逃されがちである「他説への理解と尊重」に力点を置いたからである。このような意識が反映されているのが、二門の設定と諸説の範疇化であり、五性差別説と実有仏性説のような対立を、ただちに否定せず、わざと「依持門」「縁起門」の二門に配属させ和諍を試みる積極的姿勢をみせたのである。

(2) 背景に対する洞察

前述したような態度には、元暁の言語観が反映されている。彼は、言語の限界について、『十門和諍論』で空有議論を説く際に「指月の喩え」を用いて、絶言の真理（月）を指す言語（指）に拘っては是非する愚痴を指摘している³⁸⁾。先学たちは、このような元暁の言語の道具的性格に対する認識が、莊子の「齊物篇」「外物篇」とも関係があることを論じたことがある³⁹⁾。

しかし、また、元暁は、言語の使用を全く否定したのではない。和諍論法は、言語の限界と肯定的な役割をとともに考慮している。仏教界において言語は、状況によって可変性を持つものとされるし、静者の機根に合わせて「空」を説いて無自性の縁起を悟らせる道もあり、「有」を説いて虚無を超えた縁起実像を悟らせる方法もある。両方法は、一見、矛盾するように見えるが、各々の背景と脈絡を伴うため、元暁はまずそれを納得させようとした。たとえば『二障義』では、小乗と大乘の思考の差に応じて説法を異にしていることについて説いている⁴⁰⁾。また、下にみるように、「前二人」と「後二人」、「別門而説」と「通門而言」⁴¹⁾などの条件をづけて、それぞれの立場に立って内容を理解するように導いている。

前二人説、二句者、依遮詮義、以遣二邊。後總二人、立二句者、依表詮門、以示中道、中

37) 石吉岩「吉藏의 三論教学이 元暁에게 미친 影響」(『仏教学研究』第8号、仏教学研究会、2004年)。

38) 「故我寄言説。以示絶言之法。如寄手指以示離指之月。汝今直小如言取義。引可言譬。難離言法。但看指端。賁難弥精。失理弥遠矣」(『十門和諍論』『韓仏全』1、838)。

39) 石井公成、前掲論文。崔有珍「元暁와 老莊思想」『普照思想』24、普照思想研究会、2005年。

40) 「若對二乘所執三世五蘊之法、即許唯一我、而無五蘊。……若對菩薩依甚深教、如言取義起損減執、即許我法皆實是有。……約對菩薩依法相教、如言取義起增益執、即許人法皆無所有」(『二障義』『韓仏全』1、814頁)。

41) 「如是二説皆有道理。所以然者。涅槃菩提有通別。別門而説。菩提是果在能証德。道諦所攝。涅槃果之是所証法。滅諦所接。通門而言。果地道諦。所証真如。亦是菩提」(『涅槃宗要』『韓仏全』1、528頁)。

道之義、通於二人、是故合説。二邊之執、隨人各起、所以別説……⁴²⁾。

このように「Aの点からすれば」「Bの点からすれば」という観点の区分が、「A門」「B門」に置き換えられたといえる。極端な二分的思考を避けるために、逆説的にわざと二門を立てて、異説の相対性を明示化した。その上で、言語の裏の真義を把握するため、なぜ「A門」の中ではa説が「是」になり、なぜ「B門」の中ではb説が「是」になるのか、その縁由を分析して表面化させた。この過程をへるうちに、読者及び対論者が、煩雑な論争の全貌を洞察し、自然に断面的思考の愚痴を自覚することを意図したのである。

表1 元暁の二門和諍の展開

説① 説② 説③ 説④ 説⑤ 説⑥……多説			
異説間の対立、他説排斥、自宗優位の主張			
一心			
A門	空(無)	有	B門
説①	新	旧	説②
説③	現	穩	説④
説⑤	性	相	説⑥
一理		一理	
不二不一、非同非異			
分部と全体を同時に考慮した見地			
▼			
自説(一説)のみに執着せず、立場表明。			

(3) 無二而不守一という方法

上術した内容から、元暁が諸説の肯定的な面を強調する傾向を見せたことがわかる⁴³⁾。この態度をめぐって、これも「是」あれも「是」とする曖昧な論法は、現実世界には不適切であるという指摘もあった。たしかに元暁の論書から、異説相通の根拠に対する具体的説明が省略されている例が見られるし、これも、指摘の一原因になったと思われる。

ただし、留意すべきなのは、元暁は、一説に執着して対話の門を閉じないことを力説したわけで「自分の立場を持ったないことを主張したわけではない」という点である。元暁思想の特

42) 『涅槃経宗要』(『韓仏全』1、542頁)。

43) 石井公成「元暁と中国思想」、前掲論文、166頁。

徴とされる「無二而不守一」「離辺非中の論理」⁴⁴⁾という用語が示すように、両辺にも、それを超えて再び「一」「中」となることにも執着せず、相手の説を肯定的に検討した上で自説を説く道を提示した。

このような態度は、彼の教判観にも表れている。元暁当時の教判は、自宗の所依經典の優位確保の目的が強かった。しかし元暁は、教説に対する優劣判断の排除を力説した。これは、元暁が、天台智顛（538-597）の法華優位の五時八教を「以螺酌海、用管窺天」⁴⁵⁾としその偏狭さを指摘したことからも読み取れる。

とはいえ、元暁が、まったく自分の見解を表さなかったわけではない。たとえば、彼の『法華宗要』では、『法華經』をめぐる了意・不了意の異説について、不了義を代表する玄奘説（法相）と、了義の観点として吉蔵の三輪説（三論）をあげ、対比点を明確にた上で、会通している。両説のいずれが実かという問いに対して、一向趣寂の意からすれば不了義説が実になり、不定種姓の意からすれば了義説が実になる故に、両説は相違が無いと説いている。また両説の勝負については、初師の義は狭短なり吉蔵の義は寛長なりとして、最終的に『法華經』を究竟了義の教と位置づけている。

ところが、注目すべきことは、元暁は「皆是經論、有何不実」⁴⁶⁾と言い、諸經典の価値を等しく見なす立場を再び固めていたことである。すなわち、元暁は、吉蔵の究竟了義説を支持する立場に立ちながらも、不了義説にもある程度その道理を認めている。これは、究竟了義のみを主張した吉蔵の立場と異なる点である。要するに元暁の究極的な意図は、両説の優位判別ではなく和会に重点が置かれていたのである。これは、相手の見解が「誤」であるため自見が「正」というのではなく、互い対論者の主張を理解した上で自分の立場を表明する姿勢を勧めたといえる。このような問題意識が、彼の論理展開において門の設定に表れたのであり、老莊、智顛、慧遠、吉蔵らの思想から示唆を受けながらも、元暁なりの方法論的独創性を表した部分であると思われる。

44) 佐藤繁樹「元暁の『金剛三昧經論』に於ける論理構造の特色——無二而不守一思想」（『印度学仏教学研究』42-2、日本印度学仏教学会、1994年）。「總而言之。真俗無二而不守一。由無二故即是一心。不守一故拳体為二。如是名為一心二門」（『金剛三昧經論』『韓仏全』3、110頁）。「此中言無住者。不住二諦亦不在中。雖不在中而離二邊。如是名為無住處也」

45) 「然天台智者、禪慧俱通、拳世所重、凡聖難測。是知仏意深遠無限、而欲以四宗科於經旨、亦以五時、限於仏意。是猶以螺酌海、用管窺天者耳」（『涅槃宗要』、『韓仏全』1、547頁）。

46) （『涅槃宗要』、『韓仏全』1、494頁）。

おわりに

以上、本稿では、元暁の和諍論理における「門・二門」の役割と意味についてみてきた。元暁の著書にみる門は、(一)あらゆる説を範疇化するための基準、(二)対立する異説を疎通に導くための構造として用いられている。とりわけここでは「二門」の設定の例を中心に取りあげてみた。この考案には、次のような元暁の問題意識が反映されている。

「回諍論」「無諍掲」のように諍論対立を批判するのは、仏教界の基本的な立場といえる。ただし、元暁は、諍論を否定せず、それを活用し各主張の価値を生かそうとした。沈黙や非諍のみ強調される場合、見逃されがちである「他説への理解と尊重」に主眼を置いている。

とりわけ、元暁は、二門構造を設け、空と有、一乗と三乗のような異見の調停を試みた。相反する性格の二門を立て、異説をそれぞれ配属させ、両門の中での格主張の成立背景を分析しその道理を認めた。この「二門相通」の過程を表面化させることによって、対論者や読者が、論争の全模を洞察し、断見の愚痴を自覚するように導く役割を果たしたのである。

ただし、元暁は、自分の立場を無くすことを強調したわけではない。元暁思想の特徴とされる「離辺而非中」が示すように、両辺を超えた見地にも執着せず、相手の説を肯定的に理解した上で自説を述べる態度を提示したといえる。

従来、元暁は、言語と論理を超えた統合志向者として描かれる傾向があった。ところが、本稿でみてきたように、元暁は、分類、分析、調停などの過程を重視しており、とりわけ「門」の設定は、彼の思想展開の方法論的独創性を示す好例であると考えられる。

〔付記〕

本稿は日本学術振興会科学研究費若手研究 (B)「近代東アジア仏教交渉と元暁 (617-686) 表象化」(平成28~30年度、研究代表者：孫知慧) による研究成果の一部である。