

縁起と性起——訳經から教学形成への一視点——

吉津宣英

一、問題の所在

後漢の時代から始まつた仏典の翻訳を基準にして中国仏教史の展開を考える時、中国仏教の典籍群に四つの区切りを入れることができる。一つはインドから伝來した経律論の總体であり、二つ目はそれらに対する諸注釈書及び概論である。第三には中国成立の經律論及びそれらに対する注釈書をまとめることができよう。そして第四に禪の語錄が取り上げられよう。

先ず何と言つても各種の仏菩薩像や異形の僧侶たちと共に様々の仏典が中国にもたらされ、それが漢字に翻訳された所から中国仏教は始まる。それらは次第に大量となり、漢訳大藏經を形成するに至つた。さらに初期の中國仏教者からして、それらの仏典を、ある人は達意的に、他の人は文文句句を丁寧に、注釈し、解釈し、多くの注疏を残したのである。從来の中国思想の綱格からも用語からも全く異なる仏教の典籍に対して人々を引きつけたためには、この注釈あるいは講説という活動は大切なものであった。

しかし、インド伝來の仏典の注釈者たちは一方でその真理性に次第に眼を開かれながらも、他方ではその説相が中国とは思想風土を異にすることに絶えず悩まされてきたのである。

いたことであろう。やがて彼らは、いかにもインド伝來の「仏説」をうたいながらも、実質は中国人の手による中国人のための經典を編集していく。それらの經典は教學者たちからは「偽經」とか「疑經」とさげすまれながらも、中国人の思想と言葉に即して仏教が語られていたために次第に人々の心をとらえ、いわゆるインド伝來の「正經」以上に流布していくのである。そのような中国成立の經典、律典、論書の全体も一つのジャンルを形成する程の量に達しているし、また中国仏教の形成にとっても無視しえない思想史的意義を持っている。

その中国成立の經典も「仏説」として仏陀の權威をかりて、經典編纂者の眞意を表現しようとしていた。仏教が儒教や道教などと並んで、正しく「教」であるためには、仏陀が孔子などに比べても確かに聖人であり、仏教が聖人仏陀の教えであることを示す必要があった。しかし、南北朝末から隋唐にかけての中国仏教の成熟は、中國の佛教者の自信は、聖人の教えとして上意下達の形式で説くのでもなく、「仏説」の權威をかりるのでもなく、中国人の自覚と言葉の中に自すと仏陀の生命が宿る仏

教、つまり禪仏教を生み出した。のちに「不立文字、教外別傳」というキヤツチフレーズを標榜するよう、特別に文字を立てない立場でありながら、多くの禪語錄が成立した。禪僧が自由自在に説法するものが次第に語錄となり、その語錄への注釈もつみかさねられていったのである。

このように中国仏教の典籍群を大きく四つに分けてみると、訳經による仏典の導入からその消化吸收、そして捨離自立へと大きく展開していることが知られる。私がこの小論の副題に示した「教学形成」とは正に消化吸收の時期に当ると言つてよいであろう。南北朝から隋唐にかけて、それぞれの仏教者が、いろいろの消化吸收の方をし、その成果を残している。そして、そのうちのいくつかのものは師資相承によつて学派を形成し、その努力が歴史となり、世に認められた。

私はこの小論において、中国華嚴學派の教學形成の努力の一端を、訳經の觀点から考えてみたいと思う。特に表題に示したように「縁起」と「性起」という華嚴教學にとつては最も重要な用語に焦点をあてて考察したい。

先ず縁起という言葉であるが、日常の日本語の用例としては「縁起がよい」あるいは「縁起がわるい」などといわれ、また寺社の縁起などにも用いられるが、いずれも仏教の根本思想としての「縁起」からは程遠い用例である。また日本仏教の伝統の中では、この言葉がそれ程多用されたようにも思われない。

ところが、明治から大正にかけての阿含研究、なかでもパーソン仏典の和訳にはじまる原始仏教の研究は、この縁起という言葉を一躍仏教学界の中に押し出したのである。その結果、十二因縁あるいは十二縁起の解釈をめぐって、いわゆる縁起論争が起きたことは周知のことであり、その余波は現今も学界にまで及んでいるのである。

十二縁起に関する論争に加えて、実相論系の仏教に対して縁起論系のそれが唱えられたり、業感縁起、如來蔵縁起、阿賴耶識縁起、法界縁起などの呼称が用いられて、一切の仏教の中心思想として「縁起」が主張される。縁起という言葉をあまり使用しない教学であろうと、多用する教学であろうと、一切の仏教学を貫く中心思想として「縁起」を考えることは、その主張者の見

識に拠ることであつて、その人の仏教観と称せざるをえない。

しかし、その見識には大きな問題点が付随していると言わざるをえない。それは先ず第一に「縁起」という言葉が中国の訳経の中で用いられ、そして中国仏教の特に華嚴学派の中で成熟していった独特の漢語であるという認識を抜きにして、安易に全仏教に共通した言葉として拡大解釈していることが指摘されよう。その上更に、法界縁起や如來蔵縁起のように典拠のある用例と並べて、業感縁起とか阿賴耶識縁起といった検討の余地のある言葉を導入したことは、それぞれの教學の独自性の追求にとっては決して利益とはならないようと思われる。従つて先ず第一になさるべきことは「縁起」という言葉が訳経から教學形成において、どのように用いられてきたかという確認である。その確認の上に立つて、はじめていわゆる「縁起思想」なるものの許容範囲が定められ、インドの仏教思想を語る際の用語として、どのように使つてゆくかが検討されなくてはならない。

さて一方「性起」についてはどのような問題があるのか

であろうか。一般に華嚴教学の概説書には縁起と並んで性起が必ず中心的教理の一つとして取り上げられ、天台の性具に対する華嚴の特色をよく表わすものとして性起が語られる。いわば縁起と性起とは、この小論の表題のように、並列して論じられ、その同異が問題にされ、いずれも華嚴教学を貫く真理観として扱われていることが多い。しかし、中国華嚴宗の列祖たちの著作についてみると、すべての人々が縁起と性起とを並べて論じているわけでもない。また性起とは東晋仏駄跋陀羅(三五九一四二九)訳出の六十卷『華嚴經』の「寶王如來性起品」に由来するわけであるが、唐代の実叉難陀(六五三一七一)

○訳出の八十卷『華嚴經』では同じ部分が「如來出現品」とあり、品名から「性起」の二字は消え、かわりに「出現」と訳された。それでは八十華嚴による法藏の弟子の慧苑や、李通玄さらに澄觀などは、六十華嚴に拋つた智儀や法藏たちが形成した性起思想をどのように扱つたのであらうか。同じく華嚴思想と称しても、所釈の大經が法藏の所で六十巻本から八十巻本に移り、そして章名などが変化したことが、教学の展開に微妙な屈折を与

えている。従つて、縁起を性起と並べて、その同異を論ずる前に、また性起を華嚴教学の中心思想と考える前に、まず各教学者の著作について、それぞれの内容規定が明らかにされていなくてはならないと思われる。もちろん、その前提として、それぞれの教学の綱格が把握されなければならない。

今、表題で「縁起と性起」と言ったのは日本の華嚴学概説書の一般的な表記に従つたが、この小論の意図はそれぞれの言葉の独自の用例の歴史と相互の対照交流の様相を追求することにある。

一、訳語としての縁起

後漢から始まつた仏典の漢訳の中では、「縁起」という訳語はどのように用いられているのであらうか。先ず三国時代の呉の支謙の訳業あたりに「縁起」という訳語例の濫觴を求めるができるようである。例えば彼の訳出した『了本生死經』では「若し比丘にして縁起を見れば法を見ると為す。已に法を見たれば我を見るとなす。」(正藏一六、八一五中)とあり、また「十二縁起」(八一六

上、中)とも訳される。

次に西晋時代の竺法護(二三九—三一六)の訳出した經典にも縁起の用例が多く出る。ただし、他の訳経者と同様に、縁起と同様の趣旨を「因縁」という語でも訳している。

その「因縁」という訳語を多用したのは鳩摩羅什(三五〇—四〇九)である。彼も『維摩經』で「縁起」という訳例を出すが、『大智度論』『中論』『法華經』などの經論では「因縁」の訳語で一貫させている。これらの經論を所依とした三論や天台の教學においては必然的に「因縁」の語は重要な役割を果し、のちに考察する華嚴のように「縁起」という用語はほとんど用いられない。もちろん羅什訳出經論にみられる「因縁」と、三論や天台で活用される「因縁」との間に重要な相違や、大きな展開の存在する可能性はある。この小論において私が「縁起」について行う方法が「因縁」についても試みられてよいと思われる。

さて、羅什以後の訳経者たちも、今まで取り上げた「縁起」あるいは「因縁」に「縁生」といった用例を加

え、それらによって、同一の趣旨を訳出するのであるが、各三藏法師によって若干の差異があるので、もう少し考察を続けよう。まず仏駄跋陀羅であるが、彼の訳出した六十卷『華嚴經』は後に華嚴學派の所依となり、智慧や法藏は本經の注釈の中で「法界縁起」を説く。本經には「法界」も「縁起」も多出するが、「法界縁起」という用例は存在しない。また「因縁」と「縁起」も双方見い出される。

次に劉宋の求那跋陀羅(三九四—四六八)は『四卷楞伽經』や『相続解脱經』などの唯識系の經典を初めて中国にもたらした人として注目される。訳例としては、縁起、縁生、因縁などが入りまじって出ているから、前代の人々と同様であるが、前代の人々が、いわゆる十二因縁あるいは縁起の道理一般を「縁起」と訳していたのに対比すると、いわゆる唯識の三性説の「依他起相」(玄奘の訳語)を「縁起」あるいは「縁起自性」と訳していることが注目される。たとえば『相続解脱經』では「若しくは妄想、若しくは縁起、若しくは成、此の三種の自性は自性の義を離る。如実に了知すべし。」(正藏一六、七一七)

上)とある。

このように唯識系の仏典が訳出されて、それまでの羅什を中心とした仏教との差異が自覚されるようになる。特に北魏の中葉永平年間(五〇八—一二)に菩提流支、勒那摩提、仏陀扇多などの訳経僧が相ついで洛陽に来て、世親の『十地經論』を訳出し、それを所依として地論学派が成立したこと、他方、南方の梁代には海路で真諦(四九九—五六九)が中国に来て、無著の『攝大乘論』と世親の注釈を訳出し、それによって攝論学派が形成したことが特筆すべきできごとである。それら二学派は先に成立した地論が、後には攝論に展開したわけであるが、印度における中觀と唯識との対立を反映してか、先行の羅什系の中觀仏教と対峙し、羅什系の直系をもつて任ずる三論や天台は鋭く、それら二派を批判し、隋から初唐の中國仏教界を両系の論難が往復する。この唯識系の地論および攝論両学派は一方では玄奘(六〇一—六四)がもたらし、弟子の基(六三二—八二)が大成した法相唯識宗に吸収され、他方では華嚴學派に展開した。

さて話しを元にもどして、「縁起」の訳例を追求して

これまで見てきたように鳩摩羅什に「因縁」という訳例への傾向が窺われたけれども、だいたい「縁起」は

これまで見てきたように鳩摩羅什に「因縁」という訳

「因縁」や「縁生」などと共に混合して用いられていた。それに対して玄奘は「縁起」の訳語への統一の傾向がみられるのである。いわゆる十二因縁も從来、十二縁、十二縁起、十二縁生、十二有支、十二有分などと種々に訳出されてきたが、玄奘は「十二支縁起」と統一する。その他『大毘婆沙論』や『瑜伽師地論』にしきりに出る「縁性縁起」といった用例や、『摄大乘論』にある「分別自性縁起」(正蔵三、一三五上)という訳例が注目される。特に後者は十二支縁起に対し、阿賴耶識によつて諸法が生起することを内容としており、いわば「阿賴耶識縁起」と称してもよいようなものであるから重視される。他に、玄奘は十二部經の *nidana* を「縁起」と訳す。⁽⁴⁾ この佛陀の説法の由來を意味する言葉を縁起と訳した用例が日本の寺社縁起などにまで関連する。

さて、玄奘以降も訳業は續けられてゆくわけであるが、

今は華嚴教学の成立時代、つまり法藏(六四三—七一二)

までを視野に入れた議論であるから、玄奘の訳例までの検討で十分と考える。これまでの検討で分つたことを整理してみよう。先ず第一に「縁起」の訳語例は現存の漢

訳大藏經に限定してみると三国時代の吳の支謙の訳業にまで遡るほどに古いものである。第二に原語には拘らずに考察したが、十二支あるいは十二支に關わる縁起性一般が「縁起」と訳されている例が圧倒的に多いが、同じ趣旨が「因縁」あるいは「縁生」とも訳され、それらの訳例は共存している。第三に、第二の用例に比べれば全く少いが、三性説の「依他起相」、業に關わる「等起」、さらには十二部經の中の *nidana* を、それぞれ「縁起」と訳した場合があるけれども、それらはいずれも特定の翻訳者の獨特の訳語に止まり、それを他の訳者にまで当てはめることはできない。第四に羅什が「因縁」という訳語を重視するのに対し、玄奘には「縁起」への統一の志向があり、また彼の中心教學である阿賴耶識説に關わる「自性縁起」という重要な用例が見い出される。

三、法界縁起説の形成

史を持つ「縁起」という言葉はもちろん初期の教學者の著作の中にも使用されている。しかし、前節でも述べた北魏時代にもたらされた世親の『十地經論』を所依とする地論學派の人々の縁起説は単に經典の訳語の依用の域を越えて、彼ら独自の思想表白の言葉となつていると考える。地論教學の大成者と称される淨影寺慧遠(五四三—九二)の主著『大乘義章』では「十二因縁義」(正蔵四、五四七上)といふ一門が取り上げられる。慧遠は「因縁」、「縁集」そして「縁起」の三語は同義⁽⁵⁾としながらも、義門の名称としてはより一般的な「因縁」を採用したのである。このように表題は「十二因縁」とありながら、その内容では独特の縁起説が展開される。

慧遠の教學は徹底して六識、第七妄識、第八真識という八識の構成で分別されるが、今の十二因縁もそれぞれの認識段階に合わせて事相因縁、妄想因縁、真実因縁の三つに分けて説明される。その第三の真実因縁は「真実」と言うは、即ち前の妄想因縁の体なり、其の本性を窮むれば、唯だ真識の縁起して集まる所なり、眞の外に畢竟して妄の得べきこと無し。即ち是れ眞実因縁の理なり。

故に『地經』に云わく、「十二因縁は皆な一心の作なり」と。皆な心の作とは、謂わく、真心の作なり。」(正蔵四、四五一上)と説かれる。この一文にある「真識縁起」とは、他に「真心縁起」「真実縁起」「仮性縁起」「如來藏縁起」「法界縁起」「真性縁起」などとも言われるもので、第八阿梨耶識を本體として、一切を縁起の用と考へる体用論を根底とする。この体用論は『大乘義章』「二諦義」では「若し縁起に就いて以つて二(諦)を明さば、清淨なる法界、如來藏體、縁起して生死涅槃を造作す。真性自体を説いて真諦と為し、縁起の用を判じて世諦と為す。」(四八三下)と明される。一方で、眞が妄を持ち、妄が眞に依るという眞妄依持説で眞と妄とのけじめをつけつつ、他方では眞妄一切が真性自体の縁起として説かれる。

このような体用論による縁起説は、先の「十二因縁」で『十地經』の「十二因縁、皆一心作」という一文が引かれていたように、訳語としての「因縁」あるいは「縁起」と無縁ではないが、直接それらを兜拠とすることはできない。むしろ、「一心」「唯心」さらには「阿梨

耶識」など『十地經論』の唯識教學理解のための要請として形成されたと考えられる。たとえば説一切有部の教理としての十二因縁、あるいは中觀系の空觀にもとづく縁起説などの解釈に体用論は基本的には不要であろう。しかし、一切を唯心と把え、阿梨耶識を中心とする教學は衆生の本来性と現実性との関係を議論するが故に本體と現象といった対比で体用論が導入されやすい。しかもこの体用論は中國固有の帰一思想に基くものと考えられる。

このように慧遠に代表される地論学派の縁起説は訳語としての「縁起」に由りながらも、唯識教學の中国的理解の一つの形態として、内容的には訳語の示すものとは独自のものを表わすものとして成立したのである。ただ先にも述べたように、それが本質的に体用論であり、また慧遠におけるように真妄論で論じられるために、たえず二元論が付隨する。二元論は哲學的説明としては十分であつても、宗教的実践には結びつかない。

この地論の二元的な縁起説を一乗といふ、いわば一元的な立場から受けとめ、改めて解釈しなおしたのが智儼である。

智儼はその根本に智正や杜順から受けた華嚴の法門を据えながらも、それに加えて地論や攝論の学を修め、新興の三階教や天台の一乘佛教にも考慮をはらい、新來の玄奘の唯識をも批判的に位置づけるといったよう南北朝から隋初唐にかけてのあらゆる教学を視野に入れた。いわば、その態度は一宗を主張するよりも、統合の極に華嚴の奥深さを垣間見せる。このような智儼の教學を冰山に喩えるならば、弟子の法藏はその一角を世に示す努力をしたといえよう。しかし、法藏の努力の結果は重要な点で師の教學を変更させたことも否めない事実である。

その第一は教判における『華嚴經』の位置づけの変化

(六〇)一六八)をはじめとする華嚴教學の人々であった。智儼は六十卷『華嚴經』の注釈書『搜玄記』卷第三下(正蔵三五、六二下)で「十地品」の第六現前地の「三界虛妄但是一心作」以下の文を解釈するにあたって「法界縁起」の体系を示す。それによると、法界縁起を凡夫の染法と菩提の淨法に二分し、地論学派の縁起と依持の二門はむしろ凡夫染法に配し、菩提淨分の根底に『華嚴經』「魔王如來性起品」に拠る「性起」の教理を置いた。特に菩提淨分を本有と修生とで分別するうちの本有、つまり本來的なあり方を論ずる項には「性起品」の破塵經卷(如來が一微塵を破して、大經卷を出し、衆生を利益する)や葉樹王(如來が衆生を利益する様子を雪山にある葉樹王のはたらきにたとえる)の譬喻が引かれる。つまり一切のものごとを如來出現の結果として考えてゆく「性起品」の教えを縁起説の根底に置いたといえよう。そして、この華嚴の法門が「一乘圓教」と呼ばれるのであり、『孔目章』「融會三乘決顯明一乘之妙趣」(正蔵四五、五八六上)では「三乘緣起」に対して「一乘緣起」という表現も出る。先の地論の二元論的な体用にもとづく縁起は、智儼の教學に

であり、第二には先に取り上げた法界縁起の変貌であろう。智儼は『搜玄記』の中で「此の(華嚴)經は即ち頓及び円、二教の攝なり。」(正蔵三五、一四中)と言ひ、彼の立てた漸頓圓の三教判の頓圓二教に『華嚴經』が相当すると明言する。この考え方は終始一貫としており、弟子の新羅の義湘(六二五七〇二)も『華嚴一乘法界圖』(正蔵四五、七一五下)で繼承する。ここで圓教とは一乗のことであり、当然のこととして別教一乗と同教一乗とを兼ね具えたものであった。

しかし、法藏の最初の著作『華嚴五教章』をみると必ず小乘教、大乘始教、終教、頓教、圓教の五教判が立てられ、そのうち第五圓教が華嚴の法門とされ、しかも「後の一(円教)は即ち別教一乗なり。」(正蔵四五、四八一中)と規定され、第五圓教は別教一乗のみに限定される。先の智儼の『華嚴經』の内容規定と比べると、法藏は頓教はもちろんのこと、同教一乗までをも切り立て、別教一乗のみが圓教であると唱えたのである。

次に法界縁起であるが、先にみたように智儼における『搜玄記』の用例は一乘縁起と三乘縁起を共に許容しえ

るものであった。ところが法藏は『五教章』の「第九義理分⁽¹⁰⁾」の十玄縁起無碍法門義の冒頭でその内容を「法界縁起」(正蔵四五、五〇三上)と呼び、十玄門の説明が一通り終った後で「上来に明すところは、並に是れ略して別教一乗の縁起の義を顯わすのみ。」(五〇七中)としめくる。つまり、ここで法界縁起は五教に共通する義としてではなくて、『華厳經』の、第五圓教の、そして「別教一乗の義として確定されたわけである。

先にみたように地論教学では如來藏縁起や真心縁起などは法界縁起と同義であったが、法藏においては法界縁起は別教一乗であり、他は三乗の縁起説に所属する。その他、三乗に属する縁起説を法藏の著作から取り出すと、藏識縁起、自性縁起、本識縁起、無性縁起などを採り上げることができる。

私はこの法藏の五教の確立と、その第五圓教の義理として法界縁起を規定した所に中国華嚴宗の成立を認定するが、法藏は何故にこれほどまでに師の智儼の教學から逸脱したのであろうか。私は今私の観点から「逸脱」という言葉をあえて用いたが、多分、法藏はその表現を肯り上げることができる。

であろう。前節でみたように、訳語としての「縁起」の検討においても玄奘訳は内容的に重要な用例を所有していた。いわゆる独特の「阿賴耶識縁起説」の主張があり、法藏は法界縁起説をそれに対峙させ、優位を示そうとしたのである。

法藏はむしろ天台智顕に対しても尊敬の念を抱いているが、法華一乗と華嚴一乗のけじめをつけるために『法華經』による同教一乗をあえて第五圓教から切り離したのではないかと思われる。のちの天台六祖湛然(七一八二)が法藏の名前を出して、華嚴学派を批判することから判断し、逆に法藏の天台に対する意識を窺うことができるのであるまいか。

智儼が『華嚴經』の内容に頓教をも配していくのを法藏が切り捨てた所に東山法門の禪宗の流行の反映を窺いたいわけであるが、この点については他に徵すべき資料がないので問題提起にとどめる。ただ法藏の弟子の靜法寺慧苑が『刊定記』の中で五教判の特に頓教を批判し、全く別の教判を立ててゆく所にはかなり強く禪宗への批判を感じるのであり、そこから逆に類推して法藏の頓

わないであろう。法藏の著わした『華嚴經伝記』の「智儼伝」(正蔵五一、一六三中)を読むと、法藏の師説を奉ずる態度の切なるを感じるのである。

法藏は一生の師である智儼の教學を承けて華嚴の法門をより顕彰しようとを考えた。この気持ちは新羅に帰った兄弟子の義湘においても変わらぬものであった。ただ法藏の活躍した時代の中国の仏教界の動きを考慮せざるをえない。すでに一乗仏教の先駆としては隋代の天台智顕(五三八一九七)が大成した教學が存在し、また唐代になって玄奘のもたらした教學は弟子たちによって依然として保持され、世間からも支持されていた。そして法藏の活躍した武周王朝は一転して神秀(？—七〇六)などの東山法門と称する禪宗の人々を宫廷に迎える。彼らは一様に頓悟、頓教を主張する。

法藏が先ず玄奘のもたらした仏教を厳しく批判したことはすべての著作に明らかであり、今問題の法界縁起に関するも、それを智儼のように仏教共通の眞理性とせず、華嚴の法門のみに限定し、先に取り上げた藏識縁起など法相唯識の縁起觀よりも高いことを示そうとしたの

教輕視の背景にも禪宗の隆盛への意識があるのでないかと想像するのである。

さて、法藏の唱える法界縁起とは何であろうか。先にも述べたように『華嚴經』には「法界」も「縁起」も多出するが、「法界縁起」という用例は存在しなかった。やはり、智儼の一乗縁起や法界縁起を繼承した法藏独自の縁起觀ということになる。『五教章』によると法界縁起は仏の境界と菩薩のそれとの両面を持っているが、縁起といふ時には普賢菩薩などの修行実踐教化の根拠という意味が強い。仏界、つまり法界は不可説としながらも、縁起による菩薩たちの可説の世界を認める。法藏の思想は師の智儼よりも、後代の澄觀よりも仏と菩薩との間にけじめを付け、菩薩の世界を確定しようという意欲が強い。

このようにして法藏によって打ち立てられた第五圓教の法界縁起を中心とした五教判は法藏以後どのように传播されたであろうか。誠に不思議なことであるが、五教判も法界縁起も法藏一代の教學に限定されるのであり、後の人々は法藏とは別な華嚴教學を唱える。先ほどもち

四、性起思想の展開

よつとふれたよう直弟子の慧苑は五教判の頓教を批判し、新しい四教を立て、縁起観に拠らず法性観によって新しい十玄門を唱える。これは重要な変更ではあるが、私は後の華嚴宗の人々が言うように慧苑を背師の徒と呼ぶことはできない。むしろ、師の到達した所から出発し、その師説に忠実に順つていった結果を我々が見て両者は違うと認定するのである。その慧苑を厳しく批判した澄觀（七三八—八三九）は確かに五教や法界縁起を取り上げて、法藏への復古を示すが、それらの内容はすでに法藏のものとは異っているし、また杜順（五五七—六四〇）の『法界観門』を援用して、四法界説を教学の中心に据える。いわゆる事法界、理法界、理事無碍法界、事事無碍法界の四法界説はもはや法界縁起観よりも法界観と呼ぶべきであろう。私はこの澄觀の法界観こそまさに「性起思想」の名を冠するにふさわしいと考えるのであるが、今は節を改めてもう一度澄觀に至るまでの「性起」の用例を検討した上で考えなおしてみよう。

あるが、今は節を改めてもう一度澄觀に至るまでの「性起」の用例を検討した上で考えなおしてみよう。

始めにも述べたように「性起」は六十巻『華嚴經』の「寶王如來性起品」に由来する。従つて先の縁起の場合のように他の経論の訳例をあれこれ詮索する必要もない。「性起品」の解釈から出発するのが自然であろう。智儼の『搜玄記』卷四下では品名を訳して「寶王とは德を摂めて自在なるを王となし、貴ぶべきを宝と名くるなり。起とは心地に現在するのみなり。此れ即ち其の起相を会して実に入るなり。」（正藏三五、七九中下）という。これによれば性起とは「体が心地に現在すること」となるが、体とは何であるか。次の「宗体」の項に「本有」とあるように、体とは新生あるいは修生に対しても本有であることがわかる。

この本有とか修生とかの用例は地論学派の仏性論あるいは仏身論の中で成熟し、それを智儼も承けているが、智儼の説と地論のそれとの差異はどこにあるのだろうか。淨影寺慧遠の「仏性義」の「性」の解釈をみると、

種子因本、体、不改、性別の四義が与えられている。このうち体の義を智儼が継承していることがわかるが、慧遠は第八真識を仮性と同一視してゆくから、因的な所に性の解釈の重點がある。それに比べると智儼の体という解釈は因果を貫くものでありながら果に力点がある。むしろ「性起」の「起」の所に菩薩としての因位が含意される。先の「性起品釈」の「起とは心地に現在せるのみ」

という一文は本有の体が菩薩をはじめとする修行者の心地に顯われていることを意味し、その方向が因から果へであるうと、果から因であろうと、いずれにしても起とは因位を示す。

さて、『孔目章』卷四「性起品明性起章」では「性起」とは一乘法界縁起の際、本来究竟して修造を離るるを明かす。何を以つての故に。相を離るるを以つての故に。起とは大解大行にして分別を離れたる菩提心の中に在るを名づけて起と為すなり。是の縁起性に由るが故に説いて起と為す。起は即ち不起なり。不起とは性起なり。」（正藏四五、五八〇下）と定義する。ここで先ず第一に一乗法界縁起の際と規定されていることが大切である。前節で

扱つた「十地品釈」の法界縁起の体系を想起するのである。そこで説かれていた本有の世界、「縁起の本実」といわれていたものこそが「性起」であり、「性起」は法界縁起の体系の中核を形成する。従つて智儼においては性起は縁起の極致（際）であり、「縁起と性起」と並列して呼ばれるような関係ではありえないことが明らかである。

それでは弟子の法藏においてはどうであろうか。縁起と性起との同異を論ずる時に必ず引かれる文献に『華嚴經問答』⁽¹⁵⁾があるが、私はこの文献は智儼と法藏の教学を融合して新羅で成立し、法藏に仮託されたのではないことを考へてゐるので、今は資料として用いることを留保したい。そうなるとやはり『搜玄記』の「性起品釈」から取り上げざるを得ない。

「性起品釈」では十門に分けて「性起」を論ずる。そこには引用されている経論は如來藏系のものが多いことに気づく。性の定義は理、行、果の三つで、「性起品」は果性を明かし、理行の二性を兼ねるといい、智儼の体といふ定義に比べると因果によって性起を考える傾向が強

い。それは十門の「第五定義門」で、「性起品」の本文では如來の正覺は少々の因縁によって成するのではないと言う、これは「縁起」ではないか、なにゆえに「性起」というのか」という問い合わせに対する答えにも表われている。答えは四つ与えられているが、その第一は「果海自體は不可説不可説の性に當るも、機の感は縁を具し、縁に約して起を明かす。起り已れば縁に違ひ、自性に順ずるを以つて、是の故に縁を廢するを但だ性起と名づくるのみ。」(正藏三五、四〇五中)とある。つまり、如來の出現自體は不可説であるが、衆生がそれを理解したり、実践する場合には縁を藉らざるを得ない、そこを起というのだとある。

先にみたように智儼は縁起の極致として性起を把握していたが、法藏は果としての性起と因としての縁起を切り離して考へる。これは『五教章』冒頭の「建立乘」で別教一乗を不可説なる性海果分と可説なる縁起因分の二門に開く所にも窺われる。性海と衆生との関わりを「性起」として示しながらも、性海自體は十仏の自境界として不可説であり、凡人の窺い知れない世界と認め、可説

なる普賢を始めとする菩薩の世界を縁起として説く。この結果として、法藏の教理が智儼に比べて二元的な傾向を帶びることになったことは否定できない。

法藏は晩年に八十巻の『華嚴經』の注釈を始め、中途で示寂したために、弟子の慧苑がその事業を續け、『刊定記』(続藏第五冊)と名けた。この『華嚴經』では「性起品」という品名は消え、かわって「如來出現品」と訳された。これらの品名とその内容の検討はすでに慈漢藏に通じて行なわれ、我々を裨益していいるわけであるが、八十巻本の「出現品」の注釈者たち、慧苑、李通玄そして澄觀などにおいては「性起」はどのように扱われるようになつたのであらうか。

先に法藏は性海と縁起とを分けているのを見たが、弟子の慧苑はすでに法藏の教學にあつた「法性融通」の考え方によつて性海そのものを表現しようとする。法性以外に縁起を立てるのは小乗や三乗の思想に墮するとまで言い切るのであるが、慧苑の法性中心の教學は静止的で力動感を欠くうちみがある。

李通玄の『新華嚴經論』には禪僧ばかりの言句に満ち、

力強さを感じさせる。その「根本無明こそが不動智仏である」という思想はまさに縁起と性起との一体になつた表現である。

この李通玄の影響を受け、先ほどの慧苑を批判したのが澄觀である。彼は法藏の法界縁起説を復活させるが、それと杜順の『法界觀門』の教理を結びつけて、四法界説を建立した。法藏の縁起重視の思想からすれば澄觀の事事無碍法界はまさに性起そのものと呼んでもよいと思われる。性海そのものが事事物物として現起する世界、つまり法界として説かれているのは「性起」の極致と称せざるを得ない。「性起品」ではなく「出現品」という品名を有する『華嚴經』の注釈の中で、むしろ「性起思想」が最高の成熟をみせる所に、訳經に拘りながら、それをすでに自家築籠中のものにする中国仏教の歴史の深まりを我々は感得するのである。

五、結語

これまで見てきたように「縁起」も「性起」も共に印度伝来の仏典の訳出に由来する言葉であった。前者は

多くの經論に用例があり、後者は六十巻『華嚴經』の品名に拵る。翻訳者はその時にその訳語が最適だと信じて採用したわけであろうが、伝持者は訳者の意図とは關係なく、自己の信条や解釈を自由に經論の中に持ち込んだことであろう。はたして三藏法師たちは華嚴の世界で一乘縁起とか法界縁起などといふことが問題にされると予想したのであるうか。六十巻『華嚴經』を訳出した仏駄跋陀羅三藏とそのブレーンたちは「寶王如來性起品」という品名のうち「性起」だけが切り離されて、独自のテーマになるなどと一体予測できたのであるうか。それが正解であれ、誤解であれ、いったん仏者の脳裡に定着し、一定の内容が与えられれば、その言葉は經典から離れて独りで歩き始める。

「縁起」という言葉は地論学派の中で独り立ちし、「性起」は華嚴の法苑で生長していった。智儼の著作の中では両者は仲よく結びつけられ、法藏にあっては両者には一定のけじめが与えられ、「縁起」の方が可愛いがられた。しかし、法藏以後は「縁起」の受難の歴史である。弟子の慧苑は驚くべきことに著作から「縁起」をほとん

ど一掃してしまった。澄觀は一応復権してくれはしたが、すでに「性起」の天下となっていたのである。しかし、この日本の昭和時代ほど「縁起」が仏教界を席巻したこととは、かつての中国ではありえなかつたと思われる。

註

- (1) この小論の「縁起」に関する側面は拙稿「縁起」の用例と法藏の法界縁起説」(駒沢大学仏教学部研究紀要、第四〇号、昭和五七年三月)に基く。また「性起」については日本印度学仏教学会、第三回学术大会(高野山大学、昭和五八年六月)での筆者の発表「性起思想の形成」に拠る。
- (2) 平川彰等共著『俱舍論索引』I(大蔵出版、昭和四八年)二五一頁「Pratityasamutpāda」の項、および同索引II(昭和五二年)五〇頁「縁起」の項を参照。
- (3) 『攝大乘論』卷上「依止勝相」に出る「二種縁生」(正藏三一、一一五中)などを参照。
- (4) 羅什も『大智度論』卷三三(正藏二五、三〇七中)で「一切仏語縁起事皆名尼陀那」と記出している。
- (5) 『十地經論義記』卷一(統藏七一、一四五左上)、『維摩經義記』卷第一本(正藏三八、四二九中)などを参照。

(6) 拙稿「慧遠の仏性縁起説」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三三号、昭和五〇年)を参照。

(7) この依持説は『勝鬘經』に「如來藏是依持是建立」(正藏二、二二二中)とある一文に拠る。『大乘義章』「二諦義」では「若就依持以明二者、妄相之法、以為能依、真為所依、能依之妄、說為世諦、所依之真、判為真諦」(正藏四四、四八三下)と説く。

(8) 別教一乗に対しても教一乗、一乗不共教に対して一乗のに対しても、小乗や二乗三乗と一乗とが共通し、同一なところを同教、共教と呼ぶ。

(9) 従来の学者の中には智儼が始めは漸頓円の三教判を立てていたが、晩年の『孔目章』になると小始終頓円の五教判に変更したという意見を出す人もあるが、賛成しがたい。拙稿「華嚴教判論の展開——均如の主張する頓円一乗をめぐって——」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三九号、昭和五六六年)を参照していただきたい。

(10) 『五教章』のテキストには日本伝來の「和本」、新羅高麗所伝の「鉢本」、趙宋諸家依用の「宋本」の三種があるが、私は和本がより原意に副うものと考えている。和本では「第九義理分齊」「第十所詮差別」の列門であり、他は第九と第十とがそつくり逆になる。拙稿「華嚴五教章の研究」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三六号、昭和五三年)を参照していただきたい。