

吉 津 宜 英

一、問題の所在

後漢の時代から始まっ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来した経律論の総体であり、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経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。そして第四に禅の語録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、漢訳大蔵経を形成するに至った。さらに初期の中国仏教者からして、それらの仏典を、ある人は達意的に、他の人は文句を丁寧な注釈し、解釈し、多くの注疏を残したのである。従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るためには、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、インド伝来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

いたことであろう。やがて彼らは、いかにもインド伝来の「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経典を編集していった。それらの経典は教学者たちからは「偽経」とか「疑経」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、いわゆるインド伝来の「正経」以上に流布していったのである。そのような中国成立の経典、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つても無視しえない思想的意義を持っている。

その中国成立の経典も「仏説」として仏陀の權威をかりて、經典編纂者の真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、中国の仏教者の自信は、聖人の教えとして上意下達の形式で説くのではなく、「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ずと仏陀の生命が宿る仏

教、つまり禅仏教を生み出した。のちに「不立文字、教外別伝」というキャッチフレーズを標榜するように、特別に文字を立てない立場でありながら、多くの禅語録が成立した。禅僧が自由自在に説法するものが次第に語録となり、その語録への注釈もつき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、訳経による仏典の導入からその消化吸収、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」とは正に消化吸収の時期に当た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、いろいろの消化吸収の仕方をして、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、中国華嚴学派の教学形成の努力の一端を、訳経の観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」という華嚴教学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、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、なかでもパーリ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、その余波は現今の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、如来蔵縁起、阿頼耶識縁起、法界縁起などの呼称が用いられ、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、一切の仏教教学を貫く中心思想として「縁起」を考へることは、その主張者の見

識に拠ることであって、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、法界縁起や如来蔵縁起のように典拠のある用例と並べて、業感縁起とか阿頼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、それぞれの教学の独自性の追求にあっては決して利益とはならないように思われる。従っ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学形成において、どのように用いられてきたかという確認である。その確認の上に立って、はじめにいわゆる「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、どのように使っ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
 えている。従って、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へる前に、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うが、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蹠交流の様相を追求することにある。

二、訳語としての縁起

後漢から始まった仏典の漢訳の中で「縁起」という訳語はどのように用いられているのであろうか。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ことができるようである。例えば彼の訳出した『了本生死経』では「若し比丘にして縁起を見れば法を見ると為す。已に法を見れば我を見るとなす。」(正蔵一六、八一五中)とあり、また「十二縁起」(八一六

であらうか。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、天台の性具に対して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—四二九)訳出の六十卷『華嚴経』の「宝王如来性起品」に由来するわけであるが、唐代の実叉難陀(六五二—七一〇)訳出の八十卷『華嚴経』では同じ部分が「如来出現品」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蔵の弟子の慧苑や、李通玄さらに澄観などは、六十華嚴に拠った智儼や法蔵たちが形成した性起思想をどのように扱ったのであろうか。同じく華嚴思想と称しても、所釈の大経が法蔵の所で六十卷本から八十卷本に移り、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

上、中)とも訳される。

次に西晋時代の竺法護(二三九—三二六)の訳出した経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『維摩経』で「縁起」という訳例を出す。『大智度論』『中論』『法華経』などの経論では「因縁」の訳語で一貫させている。これらの経論を所依とした三論や天台の教学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「縁起」という用語はほとんど用いられない。もちろん羅什訳出経論にみられる「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、各三蔵法師によって若干の差異もあるので、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『華嚴経』は後に華嚴学派の所依となり、智儼や法蔵は本経の注釈の中で「法界縁起」を説く。本経には「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『四巻楞伽経』や『相統解脱経』などの唯識系の経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『相統解脱経』では「若しくは妄相、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。」(正蔵一六、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『十地経論』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『撰大乘論』と世親の注釈を訳出し、それによって撰論学派が形成したことが特筆すべきことである。それら二学派は先に成立した地論が、後には撰論に展開したわけであるが、印度における中観と唯識との対立を反映してか、先行の羅什系の中観仏教と対峙し、羅什系の直系をもって任ずる三論や天台は鋭く、それら二派を批判し、隋から初唐の中国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撰論両学派は一方では玄奘(六〇二—六六四)がもたらし、弟子の基(六三二—八二二)が大成した法相唯識宗に吸収され、他方では華嚴学派に展開した。

さて話しを元にもどして、「縁起」の訳例を追求して

みよう。先に述べた『十地経論』では第六現前地の有名な一文も「如来の説きたもう所の十二因縁分も皆な一心に依る。」(正蔵二六、一六九上)とあるように、「因縁」あるいは「因縁集」と訳されている。この『十地経論』を所依とする地論学派では後にみるように「法界縁起」につながる独特の縁起思想が出てくるのであるが、それだけにその中心的な研究対象であった『十地経論』には「縁起」の訳例の存在しないことが注目に値しよう。

次に真諦の場合はどうかであろうか。『俱舍論』の索引を援用すると、のちの玄奘が「等起」(samutthāna)と訳す言葉を真諦は「縁起」と訳し、玄奘が必ず「縁起」と訳している Pratyasamutpāda に対して真諦は「縁生」、「十二縁生」、「依因依縁性」、「至行集生」、「縁」などと訳し、あるいは「波羅底底也三物波托」と音写することもある。他の『撰大乘論』などの訳例からみると真諦においては「縁生」という訳語が中心となっていることがわかる。

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

「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従来、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、『撰大乘論』にある「分別自性縁起」(正蔵三二、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、阿頼耶識によって諸法が生起することを内容としており、いわば「阿頼耶識縁起」と称してもよいようなものであるから重視される。他に、玄奘は十二部経の nidāna を「縁起」と訳す⁽⁴⁾。この仏陀の説法の由来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、玄奘以降も訳業は続けられてゆくわけであるが、今は華嚴教学の成立時代、つまり法蔵(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っ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

訳大蔵経に限定してみると三国時代の呉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関わる縁起性一般が「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」、業に関わる「等起」、さらには十二部経の中の nidāna 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独特の訳語に止まり、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、また彼の中心教学である阿頼耶識説に関わる「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

前節で訳語としての「縁起」のだいたいの範囲を確かめたが、ここでは中国の仏教者の教学形成の用語としての「縁起」について考えてみよう。訳語としての古い歴

史を持つ「縁起」という言葉はもちろん初期の教学者の著作の中にも使用されている。しかし、前節でもふれた北魏時代にもたらされた世親の『十地経論』を所依とする地論学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っていると考える。地論教学の大成者と称される淨影寺慧遠(五二二—九二)の名著『大乘義章』では「十二因縁義」(正蔵四四、五四七上)という一門が取り上げられる。慧遠は「因縁」、「縁集」そして「縁起」の三語は同義としながら⁽⁵⁾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。

慧遠の教学は徹底して六識、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、真の外に畢竟して妄の得べきこと無し。即ち是れ真実因縁の理なり。

故に『地経』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、五五二上)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」「仏性縁起」「如来蔵縁起」「法界縁起」「真性縁起」などとも言われるもので、第八阿梨耶識を本体として、一切を縁起の用と考える体用論を根底とする⁽⁶⁾。この体用論は『大乘義章』「二諦義」では「若し縁起に就いて以って二(諦)を明さば、清浄なる法界、如来蔵体、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、真が妄を持ち、妄が真に依るといふ真妄依持説⁽⁷⁾で真と妄とのけじめをつけつつ、他方では真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「十二因縁義」で『十地経』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、直接それらを典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、阿梨耶識を中核とする教學は衆生の本来性と現実性との關係を議論するが故に本体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国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學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、たえず二元論が付随する。二元論は哲學的説明としては十分であっても、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う、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

においては一乗縁起の体系の中に包含され、別教一乗の立場から同教に属するものとして把握された。ここにおいて、訳語としての「縁起」からは全く自立した用例が出現したともいえよう。先にも見たように地論の縁起觀は「十地品」の經文の「因縁觀」などを典拠としていたが、智儼の「一乗縁起」は彼独自の仏教觀に基くと考えられるからである。

智儼はその根本に智正や杜順から承けた華嚴の法門を据えながらも、それに加えて地論や撰論の學を修め、新興の三階教や天台の一乗仏教にも考慮をほらい、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に南北朝から隋初唐にかけてのあらゆる教學を視野に入れた。いわば、その態度は一宗を主張するというよりも、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氷山に喩えるならば、弟子の法蔵はその一角を世に示す努力をしたといえよう。しかし、法蔵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

(六〇二―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(正藏三五、六二下)で「十地品」の第六現前地の「三界虚妄但是一心作」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、地論學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』「宝王如来性起品」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」の破塵経卷(如来が一微塵を破して、大経卷を出し、衆生を利益する)や菓樹王(如来が衆生を利益する様子を雪山にある菓樹王のはたらきにたとえる)の譬喩が引かれる。つまり一切のものと如来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「一乗円教」と呼ばれるのであり、『孔目章』「融會三乘決顯明一乘之妙趣」(正藏四五、五八六上)では「三乘縁起」に対して「一乗縁起」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解釈の変貌であろう。智儼は『搜玄記』の中で「此の(華嚴)經は即ち頓及び円、二教の撰なり。」(正藏三五、一四中)と言い、彼の立てた漸頓円の三教判の頓円二教に『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『華嚴一乘法界図』(正藏四五、七一五下)で継承する。ここで円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、法蔵の最初の著作『華嚴五教章』をみると先ず小乗教、大乘始教、終教、頓教、円教の五教判が立てられ、そのうち第五円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。」(正藏四五、四八一中)と規定され、第五円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、法蔵は頓教はもちろんのこと、同教一乗までも切りすて、別教一乗のみが円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』の用例は一乗縁起と三乘縁起を共に許容しえ

るものであった。ところが法蔵は『五教章』の「第九義理分齊」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、五〇三七)と呼び、十玄門の説明が一通り終わった後で「上來に明すところは、並に是れ略して別教一乘の縁起の義を顕わすのみ。」(五〇七中)としめくくる。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、『華嚴経』の、第五円教の、そして別教一乘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来蔵縁起や真心縁起などは法界縁起と同義であったが、法蔵においては法界縁起は別教一乘であり、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蔵の著作から取り出すと、蔵識縁起、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。

私はこの法蔵の五教の確立と、その第五円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、法蔵は何故にこれほどまでに師の智儼の教学から逸脱したのであるうか。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、法蔵はその表現を肯

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

法蔵は一生の師である智儼の教学を承けて華嚴の法門をより顕彰しようと考えた。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。ただ法蔵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のである。すでに一乘仏教の先駆としては隋代の天台智顛(五三八―八九七)が大成した教学が存在し、また唐代になって玄奘のもたらした教学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。そして法蔵の活躍した武周王朝は一転して神秀(一七〇六)などの東山法門と称する禅宗の人々を宮廷に迎える。彼らは一様に頓悟、頓教を主張する。

法蔵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關しても、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、先に取り上げた蔵識縁起など法相唯識の縁起観よりも高いことを示そうとしたの教輕視の背景にも禅宗の隆盛への意識があるのではないかと想像するのである。

さて、法蔵の唱える法界縁起とは何であろうか。先にもふれたように『華嚴経』には「法界」も「縁起」も多し出するが、「法界縁起」という用例は存在しなかった。やはり、智儼の一乘縁起や法界縁起を継承した法蔵独自の縁起観ということになる。『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、縁起という時には普賢菩薩などの修行実践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。法蔵の思想は師の智儼よりも、後代の澄観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。

このようにして法蔵によって打ち立てられた第五円教の法界縁起を中心とした五教判は法蔵以後どのように伝持されたであろうか。誠に不思議なことであるが、五教判も法界縁起も法蔵一代の教学に限定されるのであり、後の人々は法蔵とは別な華嚴教学を唱える。先ほどもち

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「阿頼耶識縁起説」の主張があり、法蔵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。

法蔵はむしろ天台智顛に対しては尊敬の念を抱いているが、法華一乘と華嚴一乗のけじめをつけるために『法華経』による同教一乘をあえて第五円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―一八二)が法蔵の名前を出して、華嚴学派を批判することから判断し、逆に法蔵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『華嚴経』の内容に頓教をも配していたのを法蔵が切り捨てた所に東山法門の禅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徴すべき資料がないので問題提起にとどめる。ただ法蔵の弟子の静法寺慧苑が『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禅宗への批判をも感じるのであり、そこから逆に類推して法蔵の頓

よつとふれたように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、縁起觀に拠らず法性觀によつ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ふ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『法界觀門』を援用して、四法界説を教學の中心に据える⁽¹¹⁾。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觀と言うよりも法界觀と呼ぶべきであろう。私はこの澄觀の法界觀こそまさに「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。

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、慧遠は第八真識を仏性と同一視してゆくから、因的な所に性の解釈の重点がある。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顕われていることを意味し、その方向が因から果へであろうと、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』巻四「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乘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

四、性起思想の展開

始めにも述べたように「性起」は六十卷『華嚴經』の「宝王如来性起品」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く、「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』巻四下では品名を釈して「宝王とは徳を擧めて自在なるを王となし、貴ぶべきを宝と名くるなり。如来とは如実の道より来りて正覺を成ず。性とは体なり。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、体とは何であろうか。次の「宗体」の項に「本有」とあるように、体とは新生⁽¹²⁾あるいは修生に對しての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⁽¹³⁾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、

扱った「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⁽¹⁴⁾」といわれていたものが「性起」であり、「性起」は法界縁起の体系の核を形成する。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かであろうか。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』があるが、私はこの文献は智儼と法藏の教學を融合して新羅で成立し、法藏に仮託されたのではないかと考えているので、今は資料として用いることを留保したい。そうなることやはり『探玄記』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。そこに引用されている経論は如来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、智儼の体という定義に比べると因果によつ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」の本文では如来の正覚は少々の因縁によって成ずるのではないと言ふ、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「果海自体は不可説不可説の性に当るも、機の感縁を具し、縁に約して起を明かす。起り已れば縁に違ひ、自性に順ずるを以て、是の故に縁を廢するを但だ性起と名づくるのみ。」(正蔵三五、四〇五中)とある。つまり、如来の出現自体は不可説であるが、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、法蔵は果としての性起と因としての縁起を切り離して考える。これは『五教章』冒頭の「建立乘」で別教一乘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、性海自体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、法蔵の教理が智儼に比べて二元的な傾向を帯びることになったことは否定できない。

法蔵は晩年に八十巻の『華嚴経』の注釈を始め、途中で示寂したために、弟子の慧苑がその事業を続け、『刊定記』(統蔵第五冊)と名けた。この『華嚴経』では「性起品」という品名は消え、かわって「如来出現品」と訳された。これらの品名とその内容の検討はすでに梵漢蔵に通じて行なわれ、我々を裨益しているわけであるが、八十巻本の「出現品」の注釈者たち、慧苑、李通玄そして澄観などにおいては「性起」はどのように扱われるようになったのであろうか。

先に法蔵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蔵の教学にあった「法性融通」の考え方によっ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学は靜止的で力動感を欠くうらみがある。

李通玄の『新華嚴経論』には禪僧ばりの言句に満ち、

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った表現である。

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観である。彼は法蔵の法界縁起説を復活させるが、それと杜順の『法界観門』の教理を結びつけて、四法界説を建立した。法蔵の縁起重視の思想からすれば澄観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『華嚴経』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、訳経に拠りながら、それをすでに自家葉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」も共にインド伝来の仏典の訳出に由来する言葉であった。前者は

多くの経論に用例があり、後者は六十巻『華嚴経』の品名に拠る。翻訳者はその時々々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関係なく、自己の信条や解釈を自由に経論の中に持ち込んだことであろう。はたして三蔵法師たちは華嚴の世界で一乗縁起とか法界縁起などということが問題にされると予想したであろうか。六十巻『華嚴経』を訳出した仏駄跋陀羅三蔵とそのブレンたちは「宝王如来性起品」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であろうか。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、その言葉は経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、法蔵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、法蔵以後は「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

ど一掃してしまった。澄観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」の用例と法蔵の法界縁起説（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、第三四回學術大会（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「Pratītyasamutpāda」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) 『撰大乘論』巻上「依止勝相」に出る「二種縁生」（正蔵三一、一一五中）などを参照。
- (4) 羅什も『大智度論』卷三三（正蔵二五、三〇七中）で「一切仏語縁起事皆名尼陀那」と訳出している。
- (5) 『十地経論義記』卷一（統蔵七一、一四五左上）、『維摩義記』卷第一本（正蔵三八、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「如来藏是依是持是建立」（正蔵一一、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、説為世諦、所依之真、判為真諦」（正蔵四四、四八三下）と説く。
- (8) 別教一乗に対して同教一乗、一乗不共教に対して一乗共教ともいう。華嚴独自の教えが別教であり不共であるのに対して、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来の「和本」、新羅高麗所伝の「鍊本」、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っくり逆になる。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。

- (11) 拙稿「澄観の華嚴教学と杜順の法界観門」（駒沢大学仏教学部研究紀要第三八号、昭和五五年）を参照。
- (12) 『搜玄記』「性起品釈」に「七堅固隨益論、問、樹生芽時、諸樹生芽、所況義云何、答、此不異、何者、但在一心中、本有新生異耳」（正蔵三五、八〇下—八一上）とあり、「十地品釈」に「問、本有修生既是新發義、非是旧、云何乃説從其本性、答、此品為是新生之義、説是修生、与本義親、故從性起」（六三上）とある。新生、修生ともに本有に對する。
- (13) 『大乘義章』「仏性義」（正蔵四四、四七二上）「三仏義」（八三七下）などを参照。
- (14) 『搜玄記』「十地品釈」に「言本有者、縁起本実、体離謂情、法界顯然、三世不動」（正蔵三五、六二下—六三上）とあるによる。
- (15) 『華嚴經問答』巻下に「問、性起及縁起、此二言有何別耶」（正蔵四五、六一〇中）の一問答があり、それ以下に、性起と縁起との分別が行なわれる。
- (16) 『仏性論』『起信論』『涅槃經』『如来藏經』『宝性論』の二經三論が引かれる。
- (17) 高崎直道『華嚴教学と如来藏思想——インドにおける「性起」思想の展開——』（法蔵館、『華嚴思想』所収、昭和三五年）

（よしずよしひで・駒沢大学助教授）