

中国華嚴宗の性起学説について

魏道儒
菅野博史 訳

はじめに

性起学説は華嚴宗の理論のなかで最も特色ある部分の一つで、智儼を発端とし、法蔵において完成し、また後の華嚴宗の人々に認められた。性起学説が採用した主要な資料は『華嚴経』のなかの禪定の境界の描写と神話の描写から来たが、その表現する思想はまたものと経の関連する部分と完全に異なる。つまり、性起学説は、世界の発生とその存在様式に重点を置いているが、具体的な思想であれ、思惟方法であれ、すべて世

界と人生の起源に関する従来の仏教の各種の縁起理論と異なる。性起学説は特に解脱の根拠と修行の内容を示したが、それはまた新しい理論の枠組みのなかで、『華嚴経』の菩薩の修行に関するすべての言行の規範を包含したのである。本論文は性起学説の成立の経緯、主要内容と特徴を分析することによって、一つの側面から、あるいは一部分に着目して、中国の特色を備えた仏教理論の具体的な形成過程を明らかにしたいと思う。

一 性起の源流

「性起」という語は、晋訳『華嚴經』宝王如来性起品の品名に出ており、後の唐訳『華嚴經』はこの品を「如来出現品」と改め、再び「性起」という語句を用いなくなった。澄観はこれに対して一つの解釈をなしている。「晋経には性起と名づく。性の字は是れ義加なりと雖も、未だ通理に爽^スわず。……今、起の義は多含なるを以て、直だ出現と云うのみ」(『華嚴經疏』巻四十九)と。いわゆる「義加」は、梵本の原文には「性」の対応語句がなく、晋経の訳者が本品の主要な思想に基づいてはじめて用いたものであることを意味する。また、「起」の字は多くの意味があるので、唐経の訳者が「性起」を「出現」に改めたのである。

「性起」という語句は、經典の根拠がなく、実際にも当該の品の「通理」(一般に通ずる道理——訳者注)に合致しないが、「性起」の思想はこれまで華嚴の学者に否定されたことはなかった。この種の現象をもたらした原因は、性起説が法界縁起説に比べて、人の心性の方面から問題を研究することをさらに重要視することにある。法界縁起説がはじめに重視するものは、外在的な

仏の境界であり、人の内心の世界ではない。反対に、性起説ははじめから人の先天的な本質の上から立論することを重要視している。

「性起」を重視し、そしてそれを運用して多くの問題を説明するのは智儼に始まる。彼は「宝王如来性起品」のなかの「性起」という語句の意味を解釈する時にいつている。「性とは体なり。起とは現在の心地なるのみ」と。精神の本体としての「仏性」は、一切衆生の心のなかに始終存在しているが、その顕現には「始終」の区別と「広狭」の区分がある。いわゆる「始終」は、衆生の修行の過程、「初^{はじ}めに発心してより、仏性の起こるに至り、終^{はつ}に大菩提、大涅槃、舍利を流通するに至る」までを意味しているのである。つまり、もともと衆生の心のなかに存在している「仏性」は、ただ衆生が「発心」(仏教の信仰を樹立すること)修行を開始する時にはじめて「起こる」(顕現)ことができ、かつずっと遺骨のなかにまで顕現している。これが「性起」の「始」と「終」である。いわゆる「広狭」は、仏性を顕現することのできる衆生の範囲を意味し、「頓悟、

及び三乗の始終は、出世は声聞・縁覚に至り、世間は下、地獄等の諸位に至るなり。仍りて起は大解・大行・大見聞心の中に在り」(『搜玄記』巻四下)といわれるものを含んでいる。地獄の衆生を内に含む世間、出世間の衆生はすべて仏性を顕現する可能性があるけれども、仏性はまたただ菩薩行を修する者の心のなかに顕現することができるだけである。

智儼は「十地品」の第五地の注釈文で説いている。「性は本と分別無く、修智も亦た分別無し。故に智は理に順じ、諸縁に順ぜず。故に知んぬ、修生は即ち本従り有れども、性に同じて発す。故に性品に云わく、『菩提心を名づけて性起と為すが故なり』と」(『搜玄記』巻三下)と。智儼のいう「性起」は、本有の仏性がどのように衆生の心のなかに顕現するかを意味し、それは修行の階位(十地)と結びつけて、衆生が成仏を実現する過程を説くことである。仏性の顕現の始終もまた個人の修行成仏の全過程である。智儼のこの種の理解は、浄影寺慧遠が『大乘義章』のなかで十地と結びつけて仏性を説く考え方と同じである。この種の性起思想の

確立は、「一切衆生に皆な仏性が有る」ことを前提とする。それは人の先天的な本質を規定することから始めて、人がどのように修行の過程のなかで自我の解脱を実現するかを研究し、心性論と解脱論の範囲のなかで問題を研究することである。

智儼の「性起」に対するこれらの解釈は、完全に「如来性起品」の原意と相違している。当該の品の記述を調べると、外在的な崇拜の対象としての仏が、どのような種類の目に見える姿によって世間の人々の前に出現するのかについて説いており、その姿は「三身」あるいは「十身」によって出現し、多くの衆生を教化するのである。晋訳の『華嚴經』は「如来性起」を品名としたけれども、文中にはかえって「如来出現」という語句を用いて述べており、唐訳の『華嚴經』の当該の品の記述内容と一致している。この点については澄観によって次のように見られた。「三仏は円融し、十身は無礙なるが故に、応現を辨ずれば、即ち真成を顕わす。是を以て晋経に性起と名づく」(『華嚴經疏』巻四十九)と。澄観の「性起」に対するこれらの解釈は、当

該の品の中心思想と合致している。

しかし、澄観は両部の『華嚴経』の当該の品がみな外在的な崇拜の対象—仏の応現の問題—を説いていると指摘し、また智儼、法蔵以来、もう一つの面の問題を討論した性起説を完全に受け入れた。したがって、『華嚴経』の「性起」から華嚴宗の「性起」までには、外在的な崇拜の対象を認識することから、人の心の本質を研究するまでの変化の過程があったのである。この種の変化は、華嚴宗の学僧が心性の問題を研究するために、法界縁起のもっている客観的色彩の強さを解消しようとして進めた理論的創造である。

二 一体二用

法蔵は智儼の理論の成果のすべてを継承した基礎のうえに、性起学説を重視し展開した。彼は「性起品」の仏の形象に対する叙述と「賢首品」の禪定の状態に対する描写とを結合させ、あわせて『起信論』の理論によって改変し、最終的に性起説を世界と人生の起源を詳しく述べ、解脱の根拠と過程を論証する全体的理

論とした。

『探玄記』巻十六において、法蔵は「如来性起品」が「性起法門」を趣旨とすることを認めた。このことから彼が「性起」を重視したことがわかる。彼ははじめに「如来性起」の四字を結合して「性起」を解釈する。「改めざるを性と名づけ、用を顕わすを起と称す。又た真理を如と名づけ、性と名づけ、用を顕わすを起と名づけ、来と名づけ、即ち如来を性起と為す」と。彼は「如来性起」の四字を何度も組み合わせ、性起の二重の意味を出し、「如来の性起」とし、あるいは「如来を性起と為す」とした。上の文にすぐ続けて、彼はまた「十門を開」いて「性起」を解釈し、性起と因果・理行などの概念とを組み合わせ理解しているが、やはり彼の性起説の主要な内容と特徴とをはつきりと説き明かしていない。しかしながら、法蔵はここで結局、「性起」を体用関係と規定する傾向をもっており、「性を改めざるを性と名づけ、用を顕わすを起と称す」というのは、その性起学説の立論の基礎である。法蔵の成熟した性起思想は、『探玄記』のなかに反映してい

るのではなく、『妄尽還源観』のなかに反映している。

『妄尽還源観』に「体に依りて用を起すを、名づけて性起と為す」といつている。体用関係の面から立論するのは、法蔵の性起説の最も顕著な特徴である。彼の性起説は、本体と作用、本質と現象の関係を説明している。彼のいわゆる「体」と「用」は、具体的に「一体」と「二用」を意味している。彼は「一体」に対して、

一に一体を顕わすとは、自性清浄円明の体を謂う。然るに、此れは即ち是れ如来蔵の中の法性の体なり。本従り已来、性自ら満足す。染に処して垢ならず、不浄を修治す。故に自性清浄と云う。性体遍く照らし、幽として燭らざる無し。故に円明と云う……亦た可なり、聖体に在れども増えず、凡身に処せども減せず……『起信論』に云わく、「真如の自体に、大智慧光明の義有るが故に、法界を遍照する義なるが故に、真実識知の義なるが故に、自性清浄の義なるが故なり」と。

と説明している。

ここでは『起信論』の「心真如門」によって、仏性を描き出している。「体」は「自性清浄心」であり、『起信論』のなかに説かれる「真如自体」と同義語である。それは世間と出世間の一切の現象を生み出す根源であり、一切の仏教の機能を包含する母体であり、衆生の心に備える本質の面である。この種の實在する精神の本体の特徴は、一切を具足し、常恒不変であり、絶対の静止であり、一切の現象のなかに遍在し、一切の現象の本質となつてゐることである。それは智慧の実体であり、遍く世間と出世間の一切を知っている。『起信論』は特に真如自体の智慧の機能を強調し、「真実識知の義」を説明している。「識知」はもと六識の知を意味している。つまり、人々が六種の感官(眼・耳・鼻・舌・身・意)を通して獲得した認識と知識である。仏教は一貫して人々が感覚、言葉、思惟を通して獲得した知識の眞実性と確実性を否定してきたので、六識の知は人々が誤謬を生み出す原因の一つと考えられている。しかし、『起信論』は「識知」と真如自体とを結合させて、六識の知が真如と符合すること、つまり

眞理性を備えていることを意味する。これが「眞実識知の義」にほかならない。このように、「仏性」としての「体」は、衆生の心の一つの本質規定であり、一切の現象は「体」から生み出され、また人の心から生み出されるのである。

「賢首品」のなかに説かれる「海印三昧」と「華嚴三昧」との創造的な解釈を通して、法蔵は「体」の「二用」を提起した。

体に依りて二用を起すとは、前の浄体に依りて二用を起すを謂う。一には海印森羅常住の用なり。海印と言うは、眞如本覚なり。妄尽き心澄み、万象ひび齊しく彰わる。……経に云わく、「森羅及び万象は、一法の印する所なり」と。一法と言うは、所謂の一心なり。是の心に即ち一切世間、出世間の法を攝す。即ち是れ一法界大総相法門の体なり。唯だ妄念に依りて差別有り。若し妄念を離れば、唯だ一眞如なり。故に海印三昧と言うなり。……二には法界円明自在の用にして、是れ華嚴三昧なり。広く万行を修し、理に称ない徳を成じ、法界に

普あまね周くして菩提を証するを謂う。

と。「海印三昧」は「華嚴経」賢首品のなかに説かれる一種の仏の禪定であり、その他の箇所にも論及がある。この種の禪定の状態に入れば、世界の一切の現象を見ることができるといわれ、それはあたかも静かな大海の水面に一切の物を映し出すようであり、「一切示現して余有ること無し。海印三昧の勢力の故なり」(賢首菩薩品)とある。法蔵は時にまた「海印三昧」によって華嚴宗の教義のすべてを概括する。『五教章』の冒頭には、「今將いまに如来の海印三昧一乗の教義を開釈せんとして、略して十門を作す」とある。ここで、法蔵は「海印三昧」を「体」の一種の作用、あるいは現われと解釈している。

法蔵は「海印」を「眞如本覚」と解釈し、「一心」(つまり「自性清浄心」のことである)と解釈し、このようにして禪定の状態に対する神通境界の構想である『華嚴経』を、心が方法を生ずるといふ宇宙の起源の理論に改めた。「一心」は、一切世間と出世間の現象を包含し、あわせて「一法界」の「大総相」とした。「総相」

は、全体、共相(他と共通した一般的な様相の意で、自相と対になる——訳者注)を意味し、これは世界万有は一つの全体の存在として、少しも例外なく「一心」の生み出したものであり、「一心」に包容されることを強調している。そのほかに、「一心」は共相として、また一切現象の本質となる。文脈から見ると、ここの「一法界」と「一心」の意味は同じであり、ただ明確に定義していないだけである。『大乘起信論義記』巻上において、法蔵は明確に、「一法界とは、是れ一心なり。彼の余法に異なるが故に、法界と言う」と指摘している。このように、世界の存在の状態を表現する「法界」として、ただ外在的な仏の境界であるだけではなく、まずもつて人の心の本来の境界である。世間の一切現象はすべて「一心」の現われであり、本来区別はなく、その凡聖の差別、浄染の区分、善悪の対立のある理由は、ただ人に「妄念」がある結果によるのである。妄念を消せば、「唯だ一眞如」であり、一切存在の現象は本質的にすべて「眞如」に合致していると説くことはすべて合理的であり、「眞如」を肯定することはまた「眞如」

の現われとしての「森羅及び万象」を肯定することである。

法蔵が論述した「海印三昧」のこの「用」は、理論的形態からいうと、本体と作用の関係を説明しており、本体がとりもなおさず作用であることを強調している。宗教信仰の角度から見ると、その突出した特徴は、外在的崇拜と自我の崇拜とを緊密に結合させることである。

「華嚴三昧」も「賢首品」から出ており、「海印三昧」と一つの段落にある。この種の禪定の状態に入ると、仏教の一切の修行の功德を備え、一切の修行に従事する能力を備えるといわれ、「一切自在は思議し難し。華嚴三昧の勢力の故なり」(賢首品)とある。法蔵が説いたこの「用」は、解脱論の意義から詳しく述べたものである。心の体に成仏の一切を備えているとすると、論理からいうと、心を修めれば、すぐに解脱に到達することができる。さらに重要なことは、法蔵が「広く万行を修し、理に称ない徳を成ずることによって、「華嚴三昧」を定義していることである。「万行」は、

『華嚴經』の述べる普賢行の別名であり、おおむね成仏解脱に到達する一切の修行の法門を意味している。このように、法蔵は「一体二用」という新しい理論の枠組みにおいて、『華嚴經』の列挙する一切の仏教の修行の規定すべてを受け入れたのである。

実際、『起信論』の説く「真如の用」もまた「二用」であり、その一は事相を分別する認識によって見られた仏身であり、すなわち「応化身」のことである。その二は業識によって見られた仏身であり、すなわち「報身」である。最後にまた真如の作用を完全に「一心」に帰結させ、真如の作用はとりもなおさず「心」が仏を創造する過程であると説いている。法蔵の説く「二用」は、その經典の根拠は「賢首品」に説く二種の禪定である。論述した問題ともとの経とはすでに少しも関係がない。

三 性起と縁起

仏教は、世界、人生、各種の現象の起源を説明する理論を「縁起」説と呼んでおり、仏教の主要な宗派の

縁起説は完全には同じではない。一般的にいうと、縁起説は本体界と現象界との関係を討議しており、兼て宇宙生成論と本体論の二重の内容をもっており、これはあらゆる縁起理論の一致するところである。法蔵は性起によって、世界、人生、各種の現象の起源を説明し、それ以前の縁起説と同類の問題に触れている。このように、彼の性起説とそれ以前の縁起説とはどのような違いがあるのか、これが当時の学僧によって関心をもたれた。法蔵は何度もこの問題について答えたことがある。そのなかの一つは次のとおりである。

問う。性起、及び縁起、此の二言に何の別有るや。答う。性起とは、即ち（自是言）本と性を具し、縁に従わず。縁起と言うは、此の中より之れに入れ、方便に近づく。法は縁に従いて起こる。自性無きが故なり。即ち其れ法の起こらざる中、人をして之れを解せしむ。其れ性起とは、即ち其れ法性なり。即ち無起は以て性と為すが故なり。即ち其れ不起を以て起と為す。（『華嚴經問答』巻上）

論に対する妥当な概括であるということが出来る。「縁」は事物、あるいは現象（法）がそれに頼って生ずる条件であり、「起」は発生、あるいは生起を意味する。一切の現象はみな一定の条件に依拠して発生したり変化したりし、普遍的因果関係のなかにある。法蔵から見ると、この理論はただ一種の「方便」の話にすぎず、人々に性起の理を理解させるための手段である。彼のいう「性起」は、かえって「不起を以て起と為す」とであり、それ以前の縁起説と完全に相違している。

上に引用した性起を解釈する文のなかの「自是言」の三字は衍字である。性起の意味は、「本と性を具し、縁に従わない」ことである。これは、本体によって顕現する一切の現象はいかなる条件も必要とせず（縁に従わず）、それらの発生はとりもなおさず「法性」の現われであり、いかなる外在的な要因の促しも必要ないということである。この意義からいうと、性起はまた「不起の起」でもある。なぜならば、およそ現象の生「起」というものは、この「起」には条件が必要であると考える前提と常に関係しており、それを否定するな

と。「法は縁に従いて起こる」とは、それ以前の縁起理

らば、仏教が一貫して反対した無因論になってしまい、初期仏教が確立した「因有り縁有りて世間を集む。因有り縁有りて世間は滅す。因有り縁有りて世間は滅す」（『雜阿含經』巻第二、大正藏二・二二下。引用文の趣旨は、迷いの因果と悟りの因果のあることを説いている——訳者注）の原則と相違する。「本と性を具して、縁に従わない」以上、この「起」も「無起」に等しいのである。

法蔵の上述の論証は、本体と現象とを絶対的に斉しいとす前提のもとで立論された。本体の「一心」は絶対的な永遠の存在であり、いかなる条件も必要とせず、「一心」として示される「法」は、また永遠絶対の存在となつてしまい、いかなる条件も必要としない。法蔵はただ「性起」だけを説明して「縁起」を説明しないのはけつしてない。彼は性起の観点から縁起を解釈している。「縁起を明かすとは、塵を見る時、此の塵は是れ自心現するが如し」（『華嚴經義海百門』）と。この「塵」が「一心」の示現である以上、その発生（起）も「縁に従わず」、また「無起の起」である。したがっ

て、法蔵の説いた「縁起」は実際は「性起」のことであり、それ以前の縁起説と相対すると、この種の縁起説は「無起の起」である。

同じ「縁起」という語句を使用すると、かえって明らか異なる二つの概念であるから、完全に異なる二種の思想を表現することになってしまい、必然的に混乱をもたらす。そこで、法蔵は「縁起」を「三乗」と「一乗」との二種に分ける。

問う。三乗の縁起、一乗の縁起に何の別有るや。

答う。三乗の縁起とは、縁集まれば有り、縁散れば無し。一乗の縁起は即ち爾らず。縁合えば有らず、縁散れば無からざるが故なり。〔華嚴経問答〕

卷上)

と。「不有」と「不無」は縁起を表現しており、華嚴宗の創造ではなく、大乘中観派の樹立した三論宗の認識論から受け継いだものである。法蔵がここで説いた「縁合えば有らず、縁散れば無からず」は「諸法皆空」を強調したのではなく、現象は縁(条件)を待たずに発生することを説明しており、本体と本体の顕現した

現象の絶対的な実在、絶対的不变を強調している。

法蔵が説いた「性起」、及びこれによって形成された「縁起」説は、「即体即用」「一即一切」という認識の原則の指導のもとに形成されたものである。「一即一切」を離れると、彼の「性起」「縁起」の説は、すべてその意義を失う。彼は何度問題に答えるなかで、この観点について表現している。

問う。一人修行すれば、一切人成仏す。其の義云何ん。

答う。此れは縁起の人に約して説くが故に、一人は即ち一切人なり。一切人は即ち一人なるが故なり。修の言も亦た爾り。一修は一切修なり。一切修は一修なり。故に同じと云うなり。

問う。現に一人修して余は修せず。亦た一人は余人に非ず。何ぞ爾りと為すことを得んや。

答う。汝の見る所は但だ是れ遍計なるのみ。縁起の法を知らず。言うに足らざるなり。〔華嚴経問答〕

卷上)

と。華嚴宗のいう「人」と「修」は、縁起法の範囲の

なかで「人」を談じ「修」を談じ、「一即一切」を認識の前提としている。もし「一即一切、一切即一」を離れば、どのような一人の人が修行して、その他の一切の人を成仏させることができるのかと問い詰めることになる。これは「遍計所執性」の認識であり、現象の客観的な実在性を承認するものであり、縁起の法と無関係である。

要するに、性起説とそれ以前の縁起説の方法論のうえでの重要な区別は、性起説は本体と現象とを完全に重ね合わせて一つのものとし、この前提のもとで、世界、人生、一切の現象の起源を論述する。この種の学説から見ると、一切の事物、あるいは現象は、本体の直接的、完全な顕現であり、それらの生起は無条件であり、絶対的であり、人の意志によっても変わらないし、仏の意志によっても変わらない。世界の根源としての「仏性」、あるいは「一心」は真実、永遠、無条件の存在であり、その作用、あるいは現われとしての一切の現象も同様に真実、永遠、無条件の存在である。性起学説の描写する世界は、現象界でもあり本体界で

もあり、輪廻の世界でもあり解脱の世界でもあり、現実の世界でもあり理想の世界でもある。解脱の世界のもっている神聖、円満、合理などの一切の特徴は、すべて輪廻世界に与えられる。人々が前者を熱愛することとは、とりもなおさず後者を熱愛することである。人々が現実の世界において「広く万行を修す」ことは、とりもなおさず解脱の現われである。これは性起学説が『華嚴経』による修行を励ます呼びかけである。

(ぎどうじゅ／中国社会科学院世界宗教研究所研究員
訳・かんのひろし／創価大学教授・東洋哲学研究所研究員)