

中国仏教における縁起思想の理解

——「縁起」と「縁集」をめぐって——

織 田 顕 祐

問題の所在

釈尊の教えの中心がどのような問題であったのかという点に関して、一九二〇年代に木村泰賢・宇井伯寿・和辻哲郎・赤沼智善らによって論争があった。それは縁起説をどのように理解するかという点と縁起説と輪廻説の関係をどのように考えるかを中心としたものであった^①。

諸氏の理解の検証が本稿の直接の課題ではないので、この点はおくが、「縁起 (pratīya-samutpāda)」を釈尊の中心教理であるとする点については異論がなかった。

当時の議論を含めて、今日我々が文字で書かれた文献をよりどころとして思想史を研究する場合、そこには決して見過ごすことのできない大きな問題が存在する。そ

れは、その文献が書かれた時代のコンテキストと後の時代の異なったコンテキストとが文字を通して簡単に結びついてしまうことである。ある文字が読まれる時には、いつも時代の先端において読まれるわけである。従って、その時には、それが書かれた時代から読まれる時までのコンテキストの変化を含んで読まれるわけである。書かれた文字の方は固定して動かないので、我々がそれを読む場合に、それが書かれた時から比べて、新たに明らかになった点をも含んで読んでしまうことになるのである。つまり、我々は書かれた当時よりも文献を読みすぎてしまう危険をいつも持っているということである。

釈尊の根本教説が「縁起」であったということを否定

するものではないが、この pratyāsa-samūpāda という仏教の中心思想が常に「縁起」という用語で表現されてきたかといえれば決してそうではないのである。「縁起」は、言うまでもなく漢訳語であり、教理がこの文字に固定するまでには一体どのような問題があったのであろうか。こうした問題関心から、まず諸事情を整理し、次にその理由を考えて、中国における「縁起」理解の歴史を考察したい。このことは、「縁起」思想の根源的な意味と、筆者の具体的な課題である華嚴法界縁起思想の成立の背景に関する研究とに資するものであると言いうことができる。

一、『了本生死経』異訳各種における

「縁起」の訳例

中国における「縁起」の訳例として最も古いものに、呉の支謙の翻訳があることは既に先学の指摘されるところである。②ここでまず、支謙訳の『了本生死経』の検討から始めたい。『了本生死経』は、一般に「縁起を見るものは法を見る、法を見るものは仏を見る」という一文がよく知られる初期大乘經典であり、異訳が四種あることも本稿の文脈上好都合である。

① 仏、是れを説きたもう。若し比丘、縁起を見るは法を見るを為す。已に法を見るは我を見たと為す。

（『了本生死経』、大正16・八一五b）

この文は経の冒頭に相当する。したがって経は、仏の根本は「縁起」にあると言っているのである。この箇所に対応する他の異訳經典を見てみよう。

② 今日世尊、稲芋を觀見して是の説を作したもう。汝等比丘よ十二因縁を見れば即ち是れ法を見、即ち是れ仏を見る。

（『仏説稲芋経』、欠訳附東普録、大正16・八一六c）

③ 今日世尊、稻蕪を觀見して諸の苾芻に告げて是の語を説きたもう。汝等苾芻よ、若し縁生を見れば即ち是れ法を見、若し法を見れば即ち仏を見る。

（『慈氏菩薩所説大乘縁生稻蕪喻経』、不空訳、大正16・八一九a）

④ 爾の時世尊、舍黎娑擔摩を觀じ已りて諸の苾芻に告げたまわく、若し苾芻有りて十二縁生に於て能く見れば是を法を見たと名づく。法を見れば、即ち仏を見たと名づく。

（『大乘舍黎娑擔摩経』、北宋施護訳、大正16・八二二b）

⑤ 今日世尊、稲芋を觀見して諸の比丘に告げて、是の

如き説を作したまわく、諸比丘よ、若し因縁を見れば、彼は即ち法を見る。若し法を見れば即ち能く仏を見る。
〔仏説大乘稻芋經〕、大正16・八一三b

傍線で示したように、五訳ともすべて「縁起」に関する訳語が異なっている。この中には十世紀後半の翻訳も含まれており、「縁起」という用語が決して一貫して用いられていたわけではないことが知られる。『了本生死經』は、この後、縁起について外縁起（種から根を生ずるような一般的な縁起）と内縁起（十二支縁起を内容とした人間存在の解明）に分け、それぞれを因相縛（外縁起でいえば、種が実に至る一連の運動）と縁相縛（外縁起でいえば、地水火風空などの条件）に分けて解説する。そして、この外縁起を理解するに当たって、次の五つの観点を見失ってはならないとする。非常（根が生じたときには既に種は存在しない）、不断（根が生じたときも、種と分断されたものではない）、不踏歩（種と根は異なるものであつて、種が根に至るのではない）、種不敗亡（一つの種から多くの実がなるが、種がなくなるわけではない）、相象非（種と根は姿形が同じではない）の五つである。^③

次に、『了本生死經』の十二支縁起を中心とする内縁

起についての経説を他の經典と比較してみよう。

① 因縁起の故に、縁是れ法を生ず。

〔了本生死經〕、大正16・八一五c

② 云何が十二因縁と名づくや。弥勒答えて言わく、有因・有縁を因縁法と名づく。此れは是れ仏略して因縁相を説きたもう。此の因を以て能く是の果を生ず。

〔仏説稻芋經〕、大正16・八一七a

③ 又問う、縁生とは是れ何れの義なるや。答えて言く有因・有縁なり。無因縁に非ざるを名づけて縁生と為す。而して此の中に如来略して縁生の相を説きたもう。是の因に由りての故に能く是の果を生ず。

〔慈氏菩薩所説大乘縁生稻蕈喻經〕、大正16・八一九b

④ 何を以ての故に名づけて十二因縁と為すや。菩薩告げて言く、有因・有縁を以て十二因縁と名づく。舍利子よ、是の法は亦、因に非ず、縁に非ず、因縁ならざるに非ず。又縁に従りて有り。子よ、今は略して其の相を説く。

〔大乘舍黎婆摩經〕、大正16・八二二c

⑤ 何が故に因縁と名づくや。答えて曰く、有因・有縁を名づけて因縁と為す。無因・無縁に非ざるが故に。

是の故に名づけて因縁之法と為す。世尊略して因縁

之相を説きたもう。彼の縁生は是なり。

〔仏説大乘稲苜經、大正16・八三三〕

傍線のように、やはり五經とも訳語が異なっている。そして、『了本生死經』では更に、縁起と縁生法とを厳密に区別して「縁起不縁生法（無明によりて行あり）・縁生法不縁起（無明などの十二支の支分）・縁起縁生法（因と果とを不斷の関係でみること）・不縁起不縁生法（外道の因果論）^④」と言うが、こうした経説は他の異訳經典には見られない。經典の文脈から見てもやや異質であり、訳者の覚書のようなものであるのかもしれない。いずれにしても、「縁起」は諸縁によつて新しい存在が生ずること、「縁生法」は言語化された諸存在を表わしており、両者を明確に区別して翻訳しているのである。支謙は『貝多樹下思惟十二因緣經』^⑤といった經典も訳しており、「縁起」思想の翻訳に随分苦勞していることを認めることができる。

このような翻訳上の不統一は、初期仏教の「縁起」の教説からある程度は想像することができる。釈尊の根本教説の理解に関しては、既にふれたように近代日本における仏教学研究の大きな問題であつたわけだが、「縁起」思想をどのように了解するかはともかくとして、問題点

の整理は進んでいる。そうした最近の「縁起」思想研究によれば、*pratyā-samutpāda* には、もともと論理的な相依関係と時間的な因果関係の二面が含まれていた事が明らかにされている。^⑦ 論理的な相依関係とは、例えば親と子のような関係のことであり、二つ以上の存在の関係が相依関係であるということである。これは十二支縁起の中では、識と名色の関係などがそれにあたる。^⑧ 一方、時間的な因果関係とは、例えば種子と芽のような関係のことであり、それが種である時にはまだ芽の存在はなく、それが芽である時には既に種の存在はなくなっているのである。このような関係は十二支縁起の中では生と老・死の関係などがそれに相当する。^⑨ この両者の事實は、言語表現の中では断絶（種子と芽は同じではない）と連続（種子と芽は別のものでもない）の重層性として表現せざるを得ないが、阿含に常套的に用いられる「此れ有る時彼有り、此れ生ずる時彼生じ、此れ無きとき彼無く、此れ滅する時彼滅す」という縁起の定型句は、こうした背景に依るものなのである。^⑩ この点を筆者はこれまで、縁起の両面として論理的相依関係（有る・無いの関係、日本語の「～である・～でない」に相当する。ソシユールの言う共時的関係）と時間的因果関係（生ずる・滅す

るの関係、日本語の「ゝになる」に相当する。ソシユールの言う通時的関係」と称して区別して考えることを提唱してきた^⑪。事實は一つしかないのであるが、言語によつてそれを表現する時にはこのような重層性として説かざるを得ないのである。この点については前出の『了本生死経』が、外縁起の五点としてさらに詳しく語つてゐる通りである。このような「種子が芽となる」関係において、芽を成り立たせる無数の条件・力を「縁」と呼び、その「縁」に含まれる果を生ずる力を、初期仏教では「縁」と称する立場と「縁起」と称する立場との二つがあつたことが既に指摘されている^⑫。その立場の違いが、「縁起」「縁生」「因縁」といった訳語の違いとなつて表われてゐるのであると理解することができる。

二、鳩摩羅什は「縁起」という訳語を用いない

このような状況の中で、初期の中国仏教の方向性をほぼ決定付けた鳩摩羅什は、この点についてどのような態度をとつてゐるであらうか。この点については、既に先学の指摘が有り、鳩摩羅什にはごく一部を除いてほとんど縁起という用例の無いことが示されてゐる^⑬。また、鳩

摩羅什の訳した経論によつて天台学を確立した智顛にも縁起の用例が無いことが既に指摘されてゐる^⑭。これは一体どのような背景によるのであらうか。初期の大乗仏教をめぐる興味深い問題である。

鳩摩羅什訳の『中論』青目釈冒頭の帰敬偈の釈の造論の意趣を解説する箇所には、この点を考察するに際して見逃すことのできない点が記されている。

問うて曰く、何が故に此の論を造るや。答えて曰く、有人言く、万物は自在天より生ず。……仏、是の如きの等の諸邪見を断じて仏法を知らしめんと欲するが故に、先に声聞法中に於いて十二因縁を説きたもう。又、已に習行して大心有りて深法を受くるに堪うる者の為に大乘法を以て因縁相を説きたもう。所謂、一切法は不生不滅・不一不異等、畢竟空にして所有無きなり。般若波羅蜜中に説けるが如し。

(大正30・一b)

つまり、外道の様々な邪見を断ずるために十二因縁を説いたが、大乘においてはそれを『般若経』で不生不滅と説いたと言ふのである。さらに続けて次のように言う。

仏滅度後、後の五百歳像法中、人根転た鈍にして深く諸法に著し十二因縁・五陰・十二入・十八界等の

決定相を求む。仏意を知らずして但だ文字に著す。

大乘法中に畢竟空を説くを聞きて、何の因縁の故に空なるかを知らずして、即ち邪見を生ず。(同c)

つまり、この『中論』は、仏所説の十二因縁等を「法の有」と解した人々と、それが不可得空であることの真意を知らない人々に対して説かれたものであると云うのである。「法の有」という思想それ自身の吟味はここでは省くが、説一切有部等のアビダルマ教学を対象としたものである。そして「法の有」が説かれる根拠は、阿含の次のような経説にあったと考えられる。

爾の時世尊、諸比丘に告げたまわく、五受陰有り。

何等をか五と為すや。色受想行識受陰なり。

(『雜阿含經』卷第三、大正2・一九c)

ここには、「無我」を明らかにするためとはいえ、一応「五陰」の存在が説かれている。また、次のように十二因縁を説く経説も存在する。

彼の如來自ら覺知せられて、等正覺を成じ、人の為に演説して開示し顯發せしむ。謂く、無明に縁りて

行有り。乃至、生に縁りて老死有り。

(『雜阿含經』卷第十二、大正2・八四b)

このように、「有り」と説かれたことが、その真意を

抜きにして、表現された文字にしたがって理解されたとすれば、その理解が文字に忠実であればあるほど、結果的には真意から遠ざかっていくことになるであろう。

『般若經』が、五陰をはじめとして一切の法を延々と不可得空であると説いていくのはこうした事情によるものであると考えられる。一旦「有」と誤解された事柄は「無我」の主張では超えられないのである。これは經典翻訳の上ではどのようなこととして表われるのかといえ、『般若經』が十二因縁を決して有的には表現しないということである。諸法が不可得空であることは主に『大品般若經』の説くところであるが、鳩摩羅什以前の『放光般若』『光讚般若』にもこの点は共通するようである。¹⁵⁾

『中論』観因縁品では「諸法は四縁より生ずる」という阿毘曇人に対して、どのような意味においても因縁より諸法が生ずることはないとして、

諸法は、担だ衆縁和合するが故に名字を得るのみ。

(大正30・二b)

と言う。したがって、鳩摩羅什は、特定の例外を除いて存在としての「縁生法」や構造としての「縁起」という概念を単独では用いないのである。「縁起」という文字

列は常に例外なく「因縁起法」という文字列の中で存在するのみである。一例を挙げておきたい。

一切諸法中、定性不可得。担従和合因縁起法故有名字諸法。

（『摩訶般若波羅蜜經』卷第二十六、大正8・四〇七c）

この文中の、「担従和合因縁起法故」は、「担だ因縁の和合するに従りて法の起るが故に」と訓ずるべきであろう。また「縁集」「縁生」などの用語も熟語としてではなく、例外なく「〜因縁の集す」「〜因縁もて〜を生ず」という文脈で用いられているのである。しかし、鳩摩羅什が全く「縁起」という概念を用いなかったということでもない。この点は、例えば鳩摩羅什門下の僧肇が、『肇論』に次のように言うことによっても推察される。¹⁷⁾

中觀に云わく、物は因縁に従るが故に有ならず。縁起の故に無ならず。（大正45・一五二b-c）

僧肇は、諸法の不可得をこのように述べるのである。縁起によって非無を説くという思想が僧肇独自のものか否かは、今ここで判断することはできないが、「因縁」と「縁起」を使い分けている点が注目されるのである。この点からも、鳩摩羅什の翻訳が一貫して「因縁」を用いることによって「法の有」を破することにあったことが

明瞭となるのである。

三、菩提流支訳『十地経論』の「因縁集」と「十二因縁」

アビダルマ仏教が「法の有」を説いたことに対して、『般若経』などが法の不可得を説いて縁起の真実を明らかにしようとした点は上述の通りであるが、この点を全く異なった観点から明らかにしようとする初期大乘経典が存在する。『十地経』がそれである。『十地経』の第六現前地は、世俗世間の十平等を明らかにして順忍を得ることを説くが、その中に「三界虚妄但是一心作、十二因縁分皆依一心」¹⁸⁾と説かれて、それが唯識思想の一つの根柢ともなっているものである。この経にも数種の異訳があるので、始めに諸訳を比較してみたい。

経は始めに、世間の生滅を觀じ終った後に「世間のあらゆる受身・生所の差別」は我に貪著することが原因であるとして、いわゆる「十二因縁」を提示する。¹⁹⁾「世間のあらゆる受身・生所の差別」とは、具体的な世間的存在の諸相ということであり、『般若経』が法の不可得を明らかにするために十二因縁も空であると言うのとは基本的に立場が異なっている。そして『十地経』のこうし

た観点は、原始經典が人間存在の根源を明らかにしようとして十二因縁を説いたことと共通する観点であると思われる。始めに、訳語の比較のためにその結論の所説を比較してみよう。

①菩薩も是の如し、柔順を樂いて十二縁を觀ず。

〔漸備一切智德經〕、西晉竺法護訳、大正10・四七六a)

②是の十二因縁、集者有ること無くして自然に集り、散者有ること無くして自然に散ず。因縁合すれば則ち有り、因縁散すれば則ち無きなり。

〔十住經〕、姚秦鳩摩羅什訳、大正10・五一四c)

③是の十二因縁、集者有ること無し、散者有ること無し、縁合すれば則ち有り、縁散すれば則ち散ず。

〔六十卷華嚴經〕、東晉仏跋陀羅訳、

大正9・五五八b)

④是の因縁集、集者有ること無くして自然に集り、滅者有ること無くして自然に滅す。

〔十地經論〕所釈の『十地經』、後魏菩提流支訳、

大正26・一六八b)

このように諸訳によって訳語が異なり、ここでも「縁起」という訳語は用いられていない。『十地經論』は、この④の文の後、「此の因縁集に三種の観門有り」とし

て、成答相差別・第一義諦差別・世諦差別を挙げて、第一義諦差別の中で「十二因縁分」という用語を用いているから、全体を括る概念としては「十二因縁」を用いなかったものと考えられる。この中の④に説かれる「因縁集」という概念を根拠にして、後に地論宗の教理が展開していくのである。

そこでこの『十地經論』とその所釈の經文を検討して、『十地經』が何故ここで「十二因縁」を詳細に言及するかという点を考察しておきたい。

「此の因縁集に三種の観門有り」の最初に示される「成答相差別」とはおよそ次のような意味である。

成差別——我を執着することによって世間の生が有り、著我を離ればそれがそのまま第一義諦であることを表わす。

答差別——著我というが、存在しないものによって執着することが成り立つのか、という点を自問自答して、無明と有愛を根本として、邪念にしたがって邪道を行じて、様々な染法を集起するからであることを示す。

相差別——著我の構造を明らかにするために十二因

縁を示す。

この後、第一義諦は説明せずに、以上のことが証されればそれが解脱であり、第一義諦であるとのみ言つて、世諦差別に言及していくのである。その世諦差別を表わす最初の経文が、よく知られた、

三界虚妄但是一心作、十二因縁分皆依一心

(大正25・一六九a)

なのである。縁はこの後、

所以は何ん。随事の貪欲の心と共に生ずるは識なり。事は即ち行なり。行、心を誑すが故に無明と名づく。

無明、心と共に生ずるを名色と名づく。(同右)

と詳説していく。この経説に依れば、「一心」がどのような仕組みによつて、あたかも主体と客体であるかのような虚構を成り立たせていくのかということが具体的に示されている。つまり、十二因縁において、「識」が成り立つ時には既に無明によつて色付けがなされており、そのときには同時に名色が成り立っていると言っているのである。つまり、『十地経』は、我に執著する世間というあり方を、『般若経』のように不可得と言うのではなく、「一心」の内容として構造的に解明しようとするのである。『十地経論』所釈の『十地経』は、こうした点を明

らかにするために「因縁集」という用語を用いるのである。

四、淨影寺慧遠の縁起観

ここに説かれる「因縁集」を根拠として、地論宗は種々の縁集説を展開した。この点は既に先学によつて指摘されている通りである。②③ここではその中心的存在である淨影寺慧遠の縁集説を吟味しておきたい。すでに触れてきたように、『十地経』は、第六地の教説の中で十二因縁を「一心」の内容として展開する。従つて、おそらく慧遠も自己の縁集説を第六地において展開したに違いない。②③慧遠の『十地経論義記』は、第三地の途中までしか現存しないので、この点から言えば、彼の教理の全貌は明らかではない。しかしながら幸いに、『十地経論義記』は、縁が冒頭で第二七日の説であることを『論』が積して「因縁行を行ずるを思惟す」とする箇所の詳細な解説をつけている。この部分は『十地経』の根本課題に触れる部分であるので、慧遠が『十地経論』を如何に解したかを知る上では最適の箇所であると言ふこともできる。慧遠は『論』が、「因縁行を行ず」と言ふことを、

法を籌慮するを思惟と名づく。思心、境に渉るが故

に名づけて行と為す。所行の境界の体は定性に非ず。諸法共同体にして互いに相い縁集するが故に因縁と曰う。因縁集するを之を目づけて行と為す。此の因縁を行ずるが故に初に説かず。

(統藏一・七十一・二・一四五右下)

と解釈する。ここで「思心」と言われるのは、認識主体のことである。認識主体が対象を取ることが「行」と言い、対象は後で述べるように全て「如来蔵」という自体において成り立っているのであるから、「定性には非ず」して「自体」である。このことが「縁集」であり、「因縁」であると言っているのである。そして、この「因縁」の集起が行であると言っているのである。ここでは縁起という用語は使われていないが、「因縁」と言われることは別のこととして「行」を理解している。つまり慧遠は「因縁」の中には法を生ぜしめる力を見ずに、「行」においてそれを見ているのである。このことは言い換えれば「因縁の行」という言葉が、つまり「縁起」を表しているということなのである。『十地経論』が、第二七日の説であることを、「因縁」ではなく、「因縁の行」を思惟していたためであるとすることには、これまで見てきたような『般若経』などの流れをふまえる時、言語表現と

第一義諦・世俗諦についての大きな問題があると言わねばならないのである。慧遠は、果たしてそうした『十地経論』の基本的立場を十分によく理解していたであろうか。慧遠は、さらに「因縁」のみを取り上げて次のように言う。

因縁の義、經中には亦縁起・縁集と名づく。因に仮り縁に託して諸法有り。故に因縁と曰う。法の起るは縁に籍る。故に縁起と称す。法は縁より集まる。故に縁集と曰う。(統藏一・七十一・二・一四五左上)

この所説は、慧遠が学んだ多くの経論をまとめたものであり、一応この時代の標準的な理解であったと思われる。つまりこの時代に至っても未だ「縁起」という用語が仏教の中心概念として用いられているわけではないのである。そしてこの後慧遠は、『十地経』第六地の「因縁集」の概念によって、「有為縁集・無為縁集・自体縁集」を主張する。

有為と云うは、生死の法体に無常生滅の所為有るが故に有為と名づく。業煩惱の因縁に従いて有るが故に因縁と名づく。無為と云うは所謂涅槃の体は生滅に非ざるを名づけて無為と云う。道を籍りて有るが故に因縁と云う。(同前)

ここで言う無為法としての涅槃とは、『涅槃經』などが主張する有為・無為を超えた第一義諦としての涅槃でないことは明らかである。こうした理解の背景には、『維摩經』や『勝鬘經』が批判の対象としたアピダルマの法理解が影響を与えていると考えられる。²⁴そして、自体縁集については次のように言う。

自体と言うは、即ち前の生死涅槃法の当法の自性は皆是の縁起なり。其の相、云何とならば、生死本性即ち是れ如来之蔵なりと説くが如し。如来蔵中に一切恒沙の仏法を具足す。(同前)

つまり自体縁集とは、如来蔵であると言うのである。そして更にこの「如来蔵」に有為如来蔵と無為如来蔵があるるとまで言うのである。傍線の文は、『勝鬘經』と『起信論』の所説を合わせたものと考えられるが、²⁵『勝鬘經』の如来蔵説は、「如来蔵は有為相を離る」とか「如来蔵は是れ如来の境界なり」と言われるように、第一義諦を言語世界において表現したものであり、凡夫はおろか阿羅漢・声聞・大力菩薩でさえも決して見ることはできないと繰り返し説かれるところである。従って、慧遠のこうした主張は少なくとも『勝鬘經』の所説を逸脱するものと言わねばならない。しかしながら、諸経論によって

様々に説かれた「因縁」「縁起」「縁集」といった概念を一応区別した上でそれらを集大成しようとした主張であることは認められよう。「縁起」は、「前因より後果を集起す」と言われ、その前因を「因縁」と称し、諸縁の中に法の形成力を見るときには「縁集」と言う。そして、それらが自体としての「如来蔵」において成り立つことを基本的な立場とするのである。慧遠の「三種縁集説」は、『維摩經』や『勝鬘經』『楞伽經』『起信論』などの大乘の重要な経論の所説を『十地経』の「一心」において会通しようとした結果であると言える。本来、第一義諦において説かれた如来蔵を『十地経』の「一心」の内容と見て、結果的に世俗諦の中に位置付けたのである。したがってこの点において慧遠の教学は大きな矛盾を抱えることにもなったのである。²⁶

『十地経論』が明らかにしようとした世俗諦に立つての諸法の説明は、その後、『撰大乘論』などの紹介によって一層発展することになった。『撰大乘論』は、第二章の「所知依分」(玄奘訳)においてこの問題を真正面から取り上げるからである。そこで現存する四訳の該当部分を比較してみよう。

甚微最細因縁 (後魏仏陀扇多訳、大正31・九八c)

此縁生於大乘最微細甚深 (陳真諦訳、同一二五a)

此縁生於大乘中微細甚深 (隋笈多訳、同一七七a)

諸法顯現如是縁起、於大乘中極細甚深

(唐玄奘訳、同一三四c)

以上の通りである。この段階に至っても訳語は一貫しておらず、積極的に唯識思想が理解されるに従い、ようやく玄奘の時代に至って「縁起」という訳語が中国に定着していったと推察されるのである。因みに、『般若経』において鳩摩羅什が「因縁」と訳する箇所を、玄奘は悉く「縁起」と訳している。

結 論

仏教の根本思想が、*pratiya-samutpada* であることは否定できない。しかし、それをどのような用語で表現するかということになれば、少なくとも以上に触れたような多くの紆余曲折を経ているのである。この点から言えば、大乘仏教の二大思想である中観と唯識に関して、前者を「縁起」思想と呼ぶことはなかったたのである。従って、もし「仏教は常に縁起を説いてきた」と言うとする、中観思想を後の思想の用語によって解釈してしまうことになる。すでに述べたように初期仏教における「縁

起」表現の中には、時間的な因果関係と論理的な相関係を同時に含んでいた。しかし、中国においては北伝仏教が大乘中心であったという地理的な関係や自国における老荘思想の隆盛などと関係して、大乘仏教の般若思想の理解が仏教受容の始まりとなったために、*pratiya-samutpada* の、第一義諦を表す面（僧肇の言い方で言えば「不有」の面）の理解が進んだのである。その後、それほど時間を隔てないで「不無」を説く中期大乘仏教に触れたために、慧遠のような矛盾を抱えることになったのである。玄奘は、『俱舍論』において因果を定義して次のように言う。

此の中の意は正しく説く。因は起、果は已生なることを。論じて曰く、諸支の因分を説きて縁起と名づく。此れを縁として能く果を起すに依るが故なり。諸支の果分を縁已生と説く。此れ皆縁に従りて生ぜらるるに由るが故に。(大正29・四九c)

ここに至って、「十二因縁」における各支と縁起の関係は明瞭にされたのである。しかし、翻ってみればこうした点は、すでに支謙の『了本生死経』に示されていたことである。従ってその間、世俗諦を表現することに主眼のある「縁起」という用語が定着しなかったことは、ひ

とえに中国仏教が般若思想の理解から始まったことに原因すると考えられる。この意味では、「勝鬘經」の「如来藏」も本来、第一義諦を表現するものであり、この点を混同することによって、慧遠の矛盾は惹起したのであるが、玄奘の思想の後に生まれる華嚴思想はこの点をどのように見ているのであろうか。智儼の「法界緣起」説や法藏の「如来藏緣起」という思想を改めて考え直さねばならないと感じているが、この点は稿を改めることにしたい。

註

- ① この点については、小谷信千代稿「和辻博士の緣起說理解を問う——釈尊の輪廻說と緣起說——」（『仏教学セミナー』第七六号所収）などを参照。
- ② 吉津宜英稿「『緣起』の用例と法藏の法界緣起說」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四〇号所収）の「二 訳語としての『緣起』」に關説されている。
- ③ 大正16・八一五b
- ④ 大正16・八一五c
- ⑤ 大正16所収、No.七一二
- ⑥ こうした研究成果の代表的なものとして、平川彰著『法と緣起』（『平川彰著作集』第一卷、春秋社）を挙げる事ができる。
- ⑦ 小谷前掲稿及び平川前掲書の第五章三一(三)有無中道と緣起・般若の智慧の意味、第五章六一(三)イダバッチャヤターとしての緣起、第五章六一(四)緣と起などを参照。
- ⑧ 平川前掲書の第五章六一(三)②因果同時と識・名色の項などを参照。
- ⑨ 平川前掲書の第五章六一(四)②相依性の項などを参照。
- ⑩ 平川前掲書の第五章六一(四)④此れ有るとき彼れ有りの項などを参照。
- ⑪ 拙稿「『起信論』の緣起說」（『大谷学報』第七三卷四号所収）ではこの点を「共時的論理関係・通時的相統関係」として論じ、拙稿「『起信論』の如来藏說と法藏の如来藏緣起宗」（『仏教学セミナー』第七〇号所収）では「依持（依りて有る）」と緣起（依りて生ずる）」という視点から關説し、同様に拙稿「『起信論』中国撰述說否定論」（『南都仏教』第八十一号所収）では「しである」と「しになる」の違い、及び「共時性と通時性」として論じた（注⑫・⑬・⑭など参照）ので御参照いただきたい。
- ⑫ 平川前掲書の三三三頁参照。
- ⑬ 注②参照。
- ⑭ 新田雅章稿「天台教学と緣起の思想」（『平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』所収、一九八五年六月）例えば『放光般若經』（西晋無羅叉訳）卷第一には、此の十二因緣も亦空と合す。（大正8・五c）とあり、『光讚經』（西晋竺法護訳）卷第三には、十二因緣生死の原は空に異ること有ること無く、住に異なること有ること無し。其の十二因緣老病死とは此れ則ち空と為す。生老病死十二因緣は自然にして空と為す。

(大正8・一六八c)

とある。

- ①⑥ 『維摩經』に多少の使用例を見ることができ(大正14・五三七a、五四二c、五四五c)が、『維摩經』でも多くは「因縁」が用いられている。吉津前掲稿(註②)参照。

- ①⑦ この箇所について『肇論疏』(唐元康撰)は、中論に云くとは、此れ通じて中論の意を引くなり。亦、是れ四諦品の偈なるべし。(大正45・一七三b)とする。つまり全体的には『中論』の取意であるが、強いて論拠を挙げるとすれば四諦品の偈であろうか、と言つて具体的に偈文を挙げる。しかし『中論』の偈には当然ながら「縁起の故に無ならず」といった表現は存在しない。

- ①⑧ この点を取り挙げて、梶山雄一博士は「中観哲学自体からすれば般若波羅蜜の超越性の変改である」(『肇論研究』第二篇研究篇「僧肇に於ける中観啓学の形態」二一五頁)とするが、『般若經』が表わされねばならなかつた背景を考慮に入れるならば果してそう言えるであろうか。

- ①⑨ 『十地經論』卷第八(大正26・一六九a)、六十卷華嚴經』は卷第二十五(大正9・五五八c)に相当。

- ②⑩ 注⑩参照。

- ②⑪ 青木隆稿「中国地論宗における縁集説の展開」(『フィロソフィア』第七五号所収)、同稿「天台大師と地論宗教学」(『天台大師研究』所収、一九九七年)、同稿「地論宗の融即論と縁起説」(荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』所収、二〇〇〇年)など参照。

- ②⑫ 因みに慧遠に大きな影響を受けた智儼は、『華嚴經』の十地品第六地において「法界縁起」説を展開している(『搜玄記』卷第三下、大正35・六一c一六三b)。

- ②⑬ 例えば『維摩經』は、無為法を見て正位に入る者は、終に復た能く仏法を生ぜず。(『仏道品』大正14・五四九b)と説き、『勝鬘經』は、

- 有量の四聖諦を説く。何を以ての故に。他に因りて能く一切苦を知り、一切集を断じ、一切滅を証し、一切道を修するに非ずとす。是の故に世尊よ、有為生死・無為生死有り、涅槃も亦是の如く有ると及び無余となり。(『法身章』大正12・二二一b)と説く。

- ②⑭ ちなみに、『勝鬘經』には、世尊よ、不空如来蔵は恒沙を過ぎて不思議佛法を離れず、脱せず、異ならざるなり。(空義隱覆真実章)大正12・二二一c)とあり、『起信論』には、

- 二は相大、謂く如来蔵に無量性功德を具足するが故に。(大正32・五七五c)真如法身自体不空なるを明すとすは、無量性功德を具足するが故に。(大正32・五八〇a)

- とある。慧遠の所説はこれらを合せたものであろう。

- ②⑮ 「自性清浄章」(大正12・二二二b)

- ②⑯ 「如来蔵章」(大正12・二二二b)

- ②⑰ 第一義諦を世俗諦において理解したことにより、慧遠は

「真性縁起」「仏性縁起」といった教説を展開した。こうした慧遠の教学に関しては、吉津宜英稿「慧遠の仏性縁起説」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三十三号所収）参照。またその矛盾を会通しようとして「依持と縁起」という視点を立てて教説を把握しようとした。この点については、拙稿「浄影寺慧遠における「依持と縁起」の背景について」（『仏教学セミナー』第五十二号所収）参照。