

『釈摩訶衍論』における 「不守自性随縁」概念の独自性について

早川道雄

序

日本真言宗の開祖弘法大師空海は、晩年期における自己の思想体系の集大成である『秘密曼荼羅十住心論』及びその略本である『秘蔵宝鑰』において、真言宗を最上とする立場から諸宗の教判的な位置付けを行なっている。ここにおいて華嚴宗は、最高位の第十住心である秘密莊嚴心（真言宗）に次ぐ第九住心たる「極無自性心」に配当される。空海は「極無自性心」という規定の由来を次のように述べている。

【引用1】 善無畏三藏説。此極無自性心一句悉撰華嚴教尽。所以者何。華嚴大意原始要終。明真如法界不守自性随縁之義。⁽¹⁾

善無畏三藏は説いている、「この『極無自性心』という一句は、それを以て能く華嚴の教えを包摂し尽くしているのである」と。何故「善無畏がこのように説いたのかと言う」ならば「それは」、華嚴の教えの大意は、その始めから終りに至るまで「真如法界が自性を守らずに随縁する」という事態の意味を明らかにすることだからである。

空海は善無畏を承けて、「真如法界不守自性随縁」という事態の解明が華嚴の教えの眼目だと言っているのである。そして右のように述べた直後、華嚴三祖法蔵の『華嚴五教章』(以下『五教章』と呼称する)から、真如は随縁しないという説に対する法蔵の批判を引用している²⁾。あたかも、華嚴思想の大成者の著作からの引用によって、自説を補強しようとしているかのごとくである。だがここに一つ重大な問題が存在する。すなわち、空海が華嚴宗の規定に用いたところの、「(真如法界) 不守自性随縁」の概念(真如が固定的に存在するのではなく、人間に対応して存在するということ)は、確かに法蔵教学に発するものであるが、法蔵自身は、この「不守自性随縁」の語を終教(五教の第三位) 如来蔵縁起宗の規定において用いているのである。しかしながら空海は、それを円教(五教の最高位) 華嚴宗の決定的な規定に用いたのである。この問題自体は、空海が華嚴宗を如来蔵縁起宗と同一視したことの是非³⁾という問題設定で既に指摘されてきたものであるが、筆者の関心は差し当りその是非には存しない。空海の「真如法界不守自性随縁」という華嚴宗規定には、その由来において空海独自の理解が存在するものと思われるのであり、筆者の当面の関心は、この空海の理解の起源を、『釈摩訶衍論』(以下『釈論』と呼称する)に述べられた本書独自の〈不守自性随縁〉概念に見出だしているのではないか、という事である。これは筆者の現段階における想定なのであるが、『釈論』の作者は、法蔵と同じこの語を用いつつ、そこに独自の意味を折り込んだのであり、空海はその『釈論』の独自な点を自己の哲学の中心として捉え、それを自己の宗教的立場、すなわち密教的世界観の根柢を支える哲学として最善のものと考えたのであるが故に、自己の立場(第十住心 密教)の直前、すなわち華嚴宗の規定に用いることになったのである。本稿の目的は、空海がこの規定を用いた際の独自の事態理解を、法蔵自身の用法と、それを強く意識しつつ同じ語に独自の意味を盛り込もうとしたと考えられる『釈論』(空海は自己の体系を構築するに当たってこの論書を最重要視したのである

が……)との比較を通じて、解明しようとするものなのである。

一 法蔵教学における〈不守自性随縁〉

〔真如法界〕不守自性随縁」とは、いかなる事態を表現するものであるか。まず行論の便宜のため、暫定的な把握をここで示しておくならばそれは、「真如、法界、如来蔵もしくはそれに類する真理の当体というものがそれ自体のいわば定有性（筆者は定有という言葉を用いて、即自的な有という程の意味において使用するが……）の中にとどまり続けるのではなく、染なる縁に随い（要するに人間存在との接触を契機として）、染淨の諸法として顕現（あるいは転変）する、すなわち世界的な現象として絶えず現象している、そういうものなのだという事態」であると理解が得られるであろう。

さて、法蔵が〈不守自性随縁〉という語を用いているのは、『華嚴經探玄記』（以下『探玄記』と呼称する）と『大乘起信論義記』（以下『義記』と呼称する）とにおいて、いずれも一回づつである（尚、鎌田茂雄博士の考証によれば、この二書はいずれも『五教章』よりも後の著作である⁴）。まず、『探玄記』第十三卷は、『華嚴經』十地品の「三界虚妄但是「一」心作⁵」というよく知られたテーゼに対する注解を行なっているのであるが、そこにおいて法蔵は、唯識という概念を浅から深への十段階に分類した所謂「十重唯識」を展開しており、その第六に〈不守自性随縁〉が見出される。

【引用2】

六転真成事故説唯識。謂如来蔵不守自性随縁顕現八識王数相見種現。……勝鬘經宝性論起信論

皆説此義。⁶

『釈摩訶衍論』における「不守自性随縁」概念の独自性について（早川）

六には真(真如)を転じて事(現象界)を成ずるが故に唯識と説く。すなわち、如来蔵はその自性を守らず隨緣して、八識(心王と心数)と相(見られるもの)と見(見る主観)と種子と現行とを顯現するのである。「が、これらの諸法の本体は如来蔵たる阿頼耶識と他ならないが故に、一切諸法は唯識と説くのである」。

……『勝鬘經』『宝性論』『起信論』は皆、この教義を説くものなのである。

すなわちここにおいては、如来蔵緣起Ⅱ阿頼耶識緣起(如来蔵たる阿頼耶識が西田幾多郎の一般者の自己限定的に自己展開するその事態)を示すものとして、この〈不守自性隨緣〉の概念が用いられている。また、この直後にはその論拠として『大乘起信論』(以下『起信論』と呼称する)が挙げられているのであるが、『起信論』は、法蔵教学の体系においては、終教Ⅱ如来蔵緣起宗に位置付けられているのであるから、法蔵は依然として〈不守自性隨緣〉をその枠内にとどめていたことが確認される。

次に、『義記』において法蔵は、『起信論』解釈分の「此識有二種義。能攝一切法。生一切法」(「この識Ⅱ阿梨耶識にはその内実において二つの異なった局面が存在する。〔すなわち阿梨耶識は〕一切の存在を包摂するところのものであり、同時に、また、一切の存在を生み出すところのものである」)の文言に対する注解の中で、次のように述べている。

【引用3】 問。此中一識有二義。与上一心有二門何別耶。答。上一心中含於二義。謂不守自性隨緣義。及不変自性絶相義。今此但就隨緣門中染淨理事無二之相。明此識也。是則前一心義寛。該収於二門。此一識義狭。局在於一門。

問う。阿梨耶識という事態には二つの局面が存するという事は、上(解釈分冒頭)で言及したところの、

一心に〔心真如門と心生滅門の〕二門があるという事と、どのように相違しているのか。答える。立義分では一心の中に二つの側面が存在すると述べられているのであるが、これは、自性を守らず随縁する局面（心生滅門）と、不変なる自性であるところの絶相（実相）の局面（心真如門）とを指すのである。「それに対して」今ここで問題となっている、阿梨耶識〔に二つの局面があるという事〕は、随縁門（||心生滅門）の内部における染汚と清浄とが、そして真理と現象〔界〕とが、それぞれ無二一体であるという局面についてだけ、その性格を明らかにしたものであるに過ぎない。つまり、一心は広大であるから〔心真如と心生滅の〕二門をその内部に収めるが、阿梨耶識は狭く〔心生滅の〕一門に限定されるのである。

『義記』においては、一心における心真如門・心生滅門の二義（二面性）と、生滅門内における淨（||理）と染（||事）の二義の相異は如何という問いに対する答の中で、心生滅門の規定として〈不守自性随縁〉が用いられる。このことは、その「不守自性随縁義」との対概念をなすところの「不変自性絶相義」が、心真如門を表現するものである事から見ても明らかである。ここで明らかになったのは、法蔵のいう〈不守自性随縁〔義〕〉とは、十重唯識における第六の如来蔵縁起を表すものである事に加え、さらには『義記』が、『起信論』の心生滅門の説明を行なう際に用いられる概念でもある、ということである。周知の通り如く法蔵は、〈不変自性絶相||心真如門〉と〈不守自性随縁||心生滅門〉という一心の二局面だけでなく、元来は『起信論』に発するこの真生二門の構図を、自己の著作の各所で、不変（||絶相）と随縁（||随染）、理と事、淨と染、真如門の体と本覚、真諦と俗諦等のように、あるいは自己の用語に置き換え、あるいは『起信論』から直接その用語を継承しつつ、自己の教学の構築に幅広く用いている。『起信論』それ自体への法蔵の評価はともかく、その真生二門の構図は、法蔵教学の枢要な骨格を成しているのである。このことからして〈不守自性随縁〉には、これまで述べてきた、

それが要するに阿頼耶識縁起¹¹如来蔵縁起的な自己展開のモデルであるという事態に加えて、さらに、その存立において、その背後に常にその対応概念として心真如門的な局面の存在が予想される限りにおける、心生滅門的な局面、という理解が付け加わるであろう。

今、筆者は、〈不守自性随縁〉は法蔵の真生二門構図に属する問題の一つであると述べたのであるが、それでは、〈不守自性随縁〉は、法蔵教学における他の心生滅門的事態の説明概念(例えば「随縁真如」「本覚」等)と比較した際、どのような独自性を有するのだろうか。それを明確に示す例を『義記』と『華嚴五教章』(以下『五教章』と呼称する)からいくつか探索し、以下に提示する。

【引用4】⁽⁹⁾

① 謂一如来蔵心含於二義。一約体絶相義。即真如門也。……二随縁起滅義。即生滅門也。謂隨熏轉動成於染淨。染淨雖成。性恒不動。(『義記』)

一つの如来蔵心には二つの局面が存在する。一つには本体という視点からするところの、感覺的・概念的な把握の可能性を越えた面、すなわち心真如門である。……二つには現実的な随縁起滅(筆者は、今はこの語を故意に保存しておくことにする。なぜなら、筆者はこの随縁という言葉自体にある根本的な問題が存在するのではないかと疑っているからである)の面、すなわち心生滅門である。「心生滅門においては、如来蔵心は」熏習に随って染淨の世界を形成する、「しかし」染淨の世界を形成するにもかかわらず、その本体は依然として不動の存在性を保っているのである。

② 謂真如有二義。一不變義。二随縁義。……此随縁真如及成事無明亦有二義。一違自順他義。二違他順自義。(『義記』)

真如に二つの局面がある。一には不変という局面、二には随縁という局面である。この随縁真如と成事無明にもまた、それぞれ二つの局面がある。一にはそれ自体の定有性にとどまらず、現実の（人間世界）と対応して、それ自体を現実化するという局面、二には、それにもかかわらず、自己の本性を保存しているという局面である。

③ 問。此中本覺。与上真如門。何別。答。真如門。約体絶相説。本覺。約性功德説。謂大智慧光明等義。名本覺故。……以此皆為翻妄染顯故。在生滅門中攝。以真如門中無翻染等義故。与此不同。〔義記〕

この「心生滅門」中の本覺と、上記の心真如門とはいかなる相違があるのか。答える。心真如門は、形相を超絶した「心真如の」本体それ自体に視点を取って説き、本覺は、「心真如の」本来備えている積極的な能動性に視点を取って説くのである。つまり心が「智慧」「光明」等の積極的な形容を有する時、それを本覺と名づけるのである。……「本覺の働きは」皆、その心が、妄染を覆して、「その心真如それ自体を、我々人間に」開顯していくのであるが故に、心生滅門の中に包摂されるのである。心真如門とは、本来その中には妄染を覆していくというような積極的な局面を目しての規定ではないから、おのず心生滅門とは異なるのである。

④ 何者聖説真如為凝然者。此是隨縁作諸法時。不失自体。……故勝鬘中云。不染而染者。明隨縁作諸法也。染而不染者。明隨縁時不失自性。〔五教章〕

何となれば、聖教が真如は凝然として不動であると説くのは、真如は随縁して諸法となる際も、自己の本体を失わない。「からである」。……故に『勝鬘經』の中で、「不染であつて、しかも染である」と言っているのは、「真如が」随縁して諸法となることを明かにし、「染であつて、しかも不染である」と言っているのは、「真如は」随縁の際にも自己の本性を失わないということを明かにしているのである。

⑤ 問。如何三性各有二義。不相違耶。答。以此二義無異性故。何者無異。且如円成。雖復随縁成於染淨。而恒不失自性。祇由不失自性清淨故。能随縁成染淨也。(『五教章』)

問う。何故に「遍計所執・依他起・円成実の」三性は、それぞれ「不変と随縁」の二つの異なった局面を有しているながら、それぞれ相互に別異のものではないのか。答える。二つの異なった局面から見るとしても、その本性は異なったものではないからである。どうして本性において異なった性質ではないのか。

例えば円成実性で言うならば、「真如法界は」随縁して染淨「の世界」として現成しつつあるにもかかわらず、しかしその本体は常にその自性清淨なる本体性を失うことはない。まさにこの自性清淨なる本体性を失わないという理由から、「心真如は」その円成実性において随縁し染淨(世界)として自己を現成させることができるのである。

右の①⑤を通じて傍線部分の「随縁」(および「本覚」)は、真如法界の因縁の和合と離散による染淨の事物よりなる世界の現象を表現するものである点においては〈不守自性随縁〉と共通しているのであるが、筆者がここで特に注目するのは、①③④⑤の傍点部分において見られる諸表現である。①は、「一如来蔵心」(真如の当体)が熏習作用を被って染淨の諸法として自己展開するとしても、その当体としての本質は「性恒不動」であると述べ、③では、妄染が打破されることによつて自ずとそれ自体の本来性が顕現してくる本覚(生滅門中の真如の当体)の確固たる存在性が述べられているのである。

つまり、心真如的な局面においてその真如法界の当体が不変であることは当然ではあるが、これらにおいては随縁する自性、すなわち心生滅門的な局面における当体もまた、不断に(アーラヤ的に)現成しつつあるにもかかわらず、しかもその当体が不変であることが強調されているのである。④には、まさにこの〈随縁〉しつつ

ある時においても、その「自体」「自性」を失わないことを説き、さらに、そこから一步進んで⑤では、円成実性（真如）が常恒不変であるからこそ、〈随縁〉という事態もまた可能なのである、と説かれているのである。

しかしこの④⑤においても一つ注目すべき点は、法蔵がその初期の著作である『五教章』において、「随縁〔時〕不失自性」および「不失自体」という語を用いていたことである。すなわち、法蔵の『五教章』以後の著作である『義記』と『探玄記』における〈不守自性随縁〉は、明らかに初期法蔵の「随縁〔時〕不失自性」および「不失自体」の語に対して意識的に用いられているのである。これは、壮年期の法蔵が『探玄記』および『義記』で〈不守自性〉の語を用いた時、彼には、かつて自らが開教立宗の書『五教章』で用いた「不失自性」あるいは「不失自体」を念頭に置いた上で、それらと〈不守自性〉との明確な区別をする意識が働いていた可能性を推測させるものである。「不失自性」および「不失自体」はいずれも、〈随縁〉していくにもかかわらず、同時に、依然としてその本体において不変不動であるところの真如法界の当体の静的な存在性に中心を置いて説くものであり、随縁する当体の不動性よりは、動的な側面により多く力点を置く〈不守自性〉の立場との相違は明らかである、という印象を筆者は持つのである。

思うに、【引用2】（『探玄記』）及び【引用3】（『義記』）の当該箇所執筆において法蔵が〈不守自性随縁〉の語を用いたその動機は、〈随縁〉すなわち心生滅門的な局面への規定に際して、かつて『五教章』で行なったような、言わば「本体における不変不動性」の規定のみでは不充分さを感じ、それ故、〈随縁〉という同一の事態に、この度は「本体そのものにおける変動性」という事態認識の規定をより強く表明しようとしたという事であろう。すなわち、〈不守自性随縁〉と言う時には、自性それ自体が定有性にとどまることなく、絶えず現実世界に現象してくるところの〈随縁〉という事態の持つ流動性の側面に力点が置かれているのである。

筆者のこの見解を側面から裏付けられると思われる例を挙げよう。『義記』には、〈不守自性随縁〉とほぼ同じ意味

だが、表現上において僅かに異なる「不守自性隨熏」なる文言が存在する。それは『起信論』における阿梨耶識(蔵識)の説明に用いられたものである。

【引用5】 名蔵……以真心不守自性。隨熏和合似一似常。故諸愚者以似為真。取為内我。我見所撰。故名為蔵。由是義故。二種我見永不起位。即失賴耶名也。¹⁰⁾

蔵識と名けるのは、……真(如としての)心は自性を守らず隨緣和合して〔要するにこの現象世界を絶えず現成せしめているのであるが、この現象世界の持続性から逆に推すと、その根源としての阿梨耶識が〕あたかも常一なる本体であるかのごとくに見える。それ故に愚者は、その常一なる本体に似たものという点において、それを法我であると、また内在的な人我であると考え。これでは、阿梨耶識はアトマンの範疇に属するものとなってしまふ。しかしながら、「阿梨耶識にこのような性格が存することは確かなのであるから」その自己の空なる真如性が、通常の人間の目には覆蔵されているように見えるという点において、蔵識と名付けるのである。この二種類の我見が永久に起こらなくなる境地においては、阿梨耶識はそのアトラヤ、すなわち蔵という名を失うのである。

阿梨耶識(アトラヤ識。かつ『起信論』における文脈では「本覺」ともほぼ同じ意味)が、その当体においては、空的な存在であることを確認し、それをいわゆるアトマン的な固定的実体として見ることを戒めたものであるが、一方で心真如門的な局面の不変不動性を強調する法蔵がここで「不守自性」の語を用いているのは、真如法界の空的、流動的な事態を誤解を招かずに表現するには、「不失自体」「性恒不動」等の、定有や実体我を連想させる可能性の存する語よりも、こちらの方がより適切であると考えたからなのであろう、と筆者は推測する

のである。

以上の考察によるならば、〈不守自性随縁〉概念の登場、すなわち〈随縁〉に対するそれまでの「不失自性」という規定に、さらに、本覺の現実面のみならず、その本体面そのものにおける不斷の変容への認識として〈不守自性〉という新たな規定が加わったという事実は、『五教章』以降における法蔵教学の発展の一例として理解することができるであろう。これを確認した上で、次に『釈論』における〈不守自性随縁〉の意味に考察を進めたい。

二 『釈摩訶衍論』における「不守自性随縁」

『釈論』が、「不守自性」の語を用いているのは、全部で十六カ所である。その中で、①純粹に〈不守自性随縁〉を用いているのは一カ所、②「不守自性」の直後に何らかの語句（「能受染熏」「故」等）を挟んで「随縁」に接続している形が三カ所、③上記に加え、さらに「随」と「縁」の間に語句を挟む形が二カ所、④「不守自性」のみで「随縁」を欠くものが十ヶ所、である。分布としては、①②③の全てが第三卷に全て集中していることが注目される。本稿においては枚数の関係上、①②③についてのみ考察する。まず、以下の引用7において該当箇所を引用する。

【引用7】⁽¹⁾

① 「本覺随染」者。即是簡句。簡異清淨本覺智故。此句為欲顯示何義。謂為顯示受熏義故。直唱本覺受無明熏。不守自性随縁。無礙俱時轉故。是故名為本覺随染。

『釈摩訶衍論』における「不守自性随縁」概念の独自性について（早川）

「本覚染隨」とは、これは「本覚の」区別のための言葉である。清淨本覚智と區別してそれと異なることを表わすのである。では、この言葉によって、いかなる事態を表そうとするのか。「本覚が」熏習を被るといふ事態を表わすのである。本覚が直截に無明の熏習を被り、その自性を守らずに隨緣し、無明の熏習を被らない本来の状態にある真如と、その同じ真如が熏習を被って轉變しつつある時のその真如とが、相互に礙うる事なく同時に轉變するが故に、この故に「本覚が隨染する」と言うのである。

② a 清淨始覚。雖無惑時而不守自性故。能受染熏隨緣流轉。以此義故。是故名為染淨始覚。

〔清淨本覚が始覚する—このような表現が有り得るとして—という点で、清淨始覚というのであるが〕清淨始覚は本来、人間の惑の領域において存在する時を持たないはずのものである。しかもその清淨始覚は自性を守らないのものであるが故に、染熏習を被り、隨緣し流轉することが可能なのである。それと同時に、清淨始覚が始覚するのは必ず染淨世界においてであるから、この清淨始覚を名付けて染淨始覚とも言うのである。

b 清淨真如。從無始來平等平等。自性清淨。不生不滅。亦無去來。亦無住處。而真如理性不守自性故。隨緣動轉。是故名為染淨真如。

清淨真如は無始以來、平等であり、自性清淨であり、不生不滅であり、不來不去であり、無住處である。しかも「清淨」真如の理性は自性を守らないものであるが故に、「染淨の世界において」隨緣し動轉するのである。その故に「清淨真如を」染淨真如と「も」名づけるのである。

c 清淨虛空。具足十德、亦無染相。亦無淨相。而虛空性不守自性故。能受染熏隨緣動轉。是故名為染淨虛空。

清淨なる虛空〔に喩えられるべき真如法界の当体は〕は十徳を具足してはいるが、染なる姿もなく、

また浄なる姿もない。しかも虚空のごときその本性は自性を守らないものであるが故に、染熏習を被つて随縁し動転する。その故に「清浄虚空」を染浄虚空と「も」名づけるのである。

③ 「而水非動性」者。喻本覺心離有為相。謂本覺真心。從本已來遠離動念。解脫結縛。体性清浄相用自在。

a 而不守自性故。随無明之縁。作種種相。如水非動性。b 而不守自性故。随風之縁。作種種波故。

「起信論」に言う「而水非動性」とは、本覺心というものが、何らかの有為的な存在者との類推による比較を離れていることに喩えられる。本覺の真心はもとより動念（現象界として自己を展開しようとする内発的な動性）を遠離し、無明の束縛を脱しているところのものである。その体性は清浄であり、相用は自在である。a しかも「本覺心は」自性を守らないが故に、無明の縁に随つて、多様な現象よりなる現実の世界として自己を現成化する。「すなわち、喩えて言うならば、本覺の体性とは」水自体に動性は存在しないけれども、b しかも「水は」自性を守らないものであるが故に、風という縁に随つて様々な波となるようなものである。

明らかに、①②③にわたる全ての用例は、〈不守自性随縁〉という、前節で筆者が述べた限りの、すなわち法蔵に教学において採用された真生二門的構図における心生滅門的な局面の表現に対応するものであり、かつそれは常に心真如門的な局面との一体性が予想されている、という様相に該当するものと見ることができる。

まず①においては、「清浄本覺」が、〈不守自性随縁〉によって顕現した「随染本覺」の対概念として確保されている。

次に②において『釈論』は、『起信論』の「本覺」と「始覺」の二覺をさらに細分化し、前者を「清浄本覺」と「染浄本覺」に、後者を「清浄始覺」と「染浄始覺」に、合計四覺に開く。そしてその四覺は「智眷属」、す

なわち本覚の叡知的な局面における働き(用分)であって、「性真如」ないしは(その比喻においての)「虚空」をその「体分」とするものである、という。この「真如」と「虚空」も細分化されて、前者を「清浄真如」と「染浄真如」に、後者を「清浄虚空」と「染浄虚空」に開く。引用7の②aは、「染浄始覚」について、同bは「染浄真如」について、そして同cは「染浄虚空」について、それぞれ述べたものである。そしてこれらの場合においても①の用例と同様、②aにおいては〈不守自性随縁〉によって顕現した「染浄始覚」が「清浄始覚」を、同bにおいては同じく「染浄真如」が「清浄真如」を、同cにおいては同じく「染浄虚空」が「清浄虚空」を、それぞれ自己に相對する真如門的な局面の対概念として伴っている。

最後に③の用例であるが、③aにおいては、〈不守自性〉の故に、「無明」の「縁」に「随」って顕現した「種種相」は、「体性清浄」にして「相用自在」なる「本覚真心」を、また、〈不守自性〉の故に、「風」の「縁」に「随」って顕現した「種種波」は、「非動性」なる「水」を、それぞれ相對する真如門的な領域の概念として伴っている。

しかしそれならば、『釈論』における〈不守自性随縁〉は、全面的に法蔵教学の用法を継承したものであって、それ自身の独自性はどこに存在するのであるかと言う問題が起きざるを得ないだろう。この問題に對した時、筆者は次のような微妙な点に『釈論』の独自性の発露が見られるのではないかと考えるのである。筆者の見るところ、『釈論』の作者は、その第三卷において集中的に〈不守自性随縁〉の語を用いて自己の思想を展開するのであるが、その際彼は、法蔵の教学において存在していた「随縁不失自性」的な、あるいは「随縁真如」的な、すなわち〈随縁〉という事態の「本体における不変不動性」を意味する概念の使用を意識的に避けているもののごとくに思われるのである。すなわち彼は、法蔵の教学における心真如門的な局面、例えば『義記』で言えば「不変自性絶相」的な局面に對して、〈随縁〉という事態の(法蔵においては、そこにおいてもまた、心真如門的な不動

の局面と心生滅門的な流動の局面とが確保されていたのであるが)、その現実化する局面のみを対応させようとしているのである。これは一見、【引用2】における『探玄記』の「転真成事」としての〈不守自性随縁〉と類似しているが、やはり異なるものである。なぜなら、『探玄記』においては『勝鬘經』『宝性論』『起信論』が論拠として挙げられているのであり、それ故その場合の「事」(諸法。現実世界)の背後には、当然「本体における不変不動性」(如来蔵、本覚等の、総じて生滅門中の真如の当体。真理の潜在態)の存在が予定されているからである。これに対して『釈論』の〈不守自性随縁〉が構想するのは、言うなれば、不変不動なる本体をまず想定しておいて、しかもそれが〈随縁〉するということではなく、その不動の本体を括弧に入れて、純粋な事(Ⅱじ)、〈随縁〉していること、という意味の事、その事態の眞理性を保証する根拠の観念をさえ有しない事、純然たる現実そのものとしての事なのである(ただし、後に触れるが、この現実世界はあくまでアラーヤ識的展開の自然のヴェクトルに従った、要するに染のものであることが忘れられてはならないわけであるが)。「釈論」の作者は、(引き続き真と事の語を用いていうならば)絶対的な「眞」的世界(Ⅱ心真如門的な局面そのもの)がその自性を守らずに〈随縁〉して、右のごときそれ自体で現実的であるところの「事」的世界として存立している、とするのである。

これは杜順、法蔵、澄観等、シナ華嚴思想の正統派によって説かれたところの理事無礙法界的な理解からさらに一段の深化を遂げた、事事無礙法界的な事態理解の形態とも見られるのであるが、思うに、このような究極的な——多分、究極的な——事態を、その認識的努力の先に予想していたのではないかという点に、『釈論』の〈不守自性随縁〉概念の独自性が存在するのではないかと言うのが、筆者の想像する所なのである。筆者はそのような筆者自身の想像を示唆する状況的な証拠を【引用7】の諸例における、「而」字の使用に見出だす。『釈論』の作者は、①を除く全ての用例において、真如法界の不変なる実相的局面を表す語と、〈不守自性随縁〉の結果

として顕現する現実世界的な局面とを、「而」(しかも)。順接および逆接を意味する所の、敢えて言うならば、弁証法的な接続辞としての「しかも」で結んでいる。例えば②bにおいては、「清淨真如」は無始以来、「平等平等、自性清淨、不生不滅、亦無去來、亦無住所」でありながら、「而も」、その「真如理性」は「不守自性隨緣」して「染淨真如」であるのであり、③aにおいては、「本覺真心」は本來的に「動念」を「遠離」し、「体性清淨、相用自在」でありながら、「而も」、「不守自性」なるが故に「無明之緣」に「隨」って、「種種相」なる世界として現実的であるのである。しかし筆者は、ここにもう一つ重要な問題が存在していることに気付かざるを得ない。これは筆者が華嚴教学から逆に類推することなのであるが、『釈論』の作者が、ここにおいて、「即」的な接続でなく弁証法的な「而」を用いているのは、彼が予想していたはずであるところのその事事無礙法界的な事態が、すでに阿頼耶識緣起的な自然の展開としての世界(それは必然的に染なるものであるはずである)ではなく、華嚴的な理念世界、すなわちそれに対して人間の側からの投企を媒介とする、まさに華嚴的な世界として予想されていたことの表れなのではないか、と思われるのである。⁽¹²⁾

筆者は、『釈論』の作者が右のような構想を抱いていたのではないかと想像するのであるが、その可否を確認するためには、さらに多くの問題の検討を要する。しかしとにかく、少なくとも現時点において筆者はこのように、法蔵教学より発しつつ、それとは異なる『釈論』独自の〈不守自性隨緣〉の特徴が存在するのではないかと考えるのであり、その考えを表明しておくことに、自ら一つの意義を見出すものなのである。

結

筆者の想像する所、『釈論』の作者には、実在者・有(う)の導入によって華嚴思想(もしくはその影響を被つ

て成立した彼の所属する思想圏)を補完する、という意向が存在したのではないかと思われる。その痕跡は『釈論』の各所に見出させるのであるが、殊に、第三巻に集中的に現われている〈不守自性随縁〉概念の用法は、その中でも彼が最も力を注いだ試みの一つとして捉えることができるものである。筆者の予想を述べるならば、彼の真如法界、要するに実在者・有(う)理解の要の位置には、〈不守自性随縁〉という事態を支えている所の、法蔵の『五教章』における「華嚴別教一乗Ⅱ性海果分」と対応すべき、不二摩訶衍Ⅱ性徳円満海という概念(それは第一巻に述べられているのであるが)が存在するのである。¹³⁾なぜなら、この不二摩訶衍Ⅱ性徳円満海とは、華嚴的な事事無礙法界的な事態をさらに包括して、そこに有性、つまりその真理世界の生命的実在性を確保する原理だからである。思うに空海は、『釈論』の作者の意向を察知し、そこに自らの密教的世界像の根拠の地平を見出だそうとしたのであろう。ただしその場合彼は、『釈論』の作者が要請したはずの実践という契機を密教的行法の体系によって確保しつつ、しかし、『釈論』独自の不二摩訶衍の領域を、自らが新たに立教開宗するべき真言宗の世界観の実在性の根拠として確保せんが故に、その不二摩訶衍概念の現実態たる〈不守自性随縁〉という概念を、自らの密教の直前の体系たる華嚴宗の規定とすることになったのである。

註

- (1) 『秘密曼荼羅十住心論』 大正七十七卷 三五三頁下
- (2) 『秘密曼荼羅十住心論』 大正七十七卷 三五三頁下
- (3) 例えば、原隆政「第九住心について」(密教学研究 第三号 平成7年)
- (4) 『華嚴五教章』(鎌田茂雄 大蔵出版 仏典講座28 昭和五四年) 二二三頁
- (5) 『華嚴経』 大正九卷 五五八頁下

『釈摩訶衍論』における「不守自性随縁」概念の独自性について(早川)

『釈摩訶衍論』における「不守自性隨緣」概念の独自性について(早川)

一五

- (6) 『華嚴經探玄記』 大正三十五卷 三四七頁上
- (7) 『大乘起信論』 大正三十二卷 五七六頁上
- (8) 『大乘起信論義記』 大正四十四卷 二五六頁上
- (9) 【引用4】
 - ① 『義記』 大正四十四卷 二五一頁上
 - ② 『義記』 大正四十四卷 二五五頁上
 - ③ 『義記』 大正四十四卷 二五五頁下
 - ④ 『華嚴五教章』 大正四十五卷 四八五頁上
 - ⑤ 『華嚴五教章』 大正四十五卷 四九九頁上〜下
- (10) 『義記』 大正四十四卷 二五五頁中
- (11) 【引用7】
 - ① 『釈論』 大正三十二卷 六一九頁中
 - ② a 『釈論』 大正三十二卷 六一四頁中〜下
 - b 『釈論』 大正三十二卷 六一四頁下
 - c 『釈論』 大正三十二卷 六一五頁上
 - ③ 『釈論』 大正三十二卷 六一九頁中
- (12) なお筆者は、津田真一博士から、この事態の平行事象として、K・バルトの神学における存在としての神の觀念、すなわちインマニユエルという事態(この世に在りながら、しかもそれ自身の超越的な存在性を保ち続ける神の觀念)と、その生成そのものを神の存在であるとするところのE・ユングルの Gottes Sein ist im werden. Tübingen 1965, S.105 における神觀念との差異、という問題を教授されたのであるが、今はこのことに対して是非を問う能力

を所有していないので、ただこの問題の所在のみを注記しておく事にとどめる。

(13) 『釈論』における「不二摩訶衍」概念が、円教のみならず頓教的な要素をも包含するものであること、またその実践的性格については、拙論「『不二摩訶衍』概念の根源としての法蔵教学」を参照。

『釈摩訶衍論』における「不守自性隨緣」概念の独自性について(早川)

Summary

A particular aspect of concept of (*shinnyo*) *Fushujishō*-*zuien* as mentioned in the *Shaku-makaen-ron*.

Michio Hayakawa

Fushujishō (不守自性) means that *Shinnyo* (真如) loses its essence. *Zuien* (隨緣), consequently, means that *Shinnyo* presents itself as the creation of purity and dirt.

The first one, who used this concept was *Hōzō*, a master of Chinese *Kegon* master. He did it for ranking the other schools and doctrines, to which he attributed lesser values under the *Kegon* school.

Kūkai, however, the first patriarch of Japanese *shingon* school, gave to this concept an interpretation for summarizing the *Kegon* philosophy in his works. I think, that his heterodox use of this concept is based on the altered interpretation, as it is found in *Shaku-makaen-ron* (釈摩訶衍論), on which he set much value.

Hōzō always used this concept contrastively as a pair together with the concept of *Shinnyo*, which he described as presenting itself, while retaining its essence (*Zuien-Fushitujishō* 隨緣不失自性). The author of *Shaku-makaen-ron*, however, emphasized only *Fushujishō-zuien*. His motivation was, probably, to claim that *Kegon's* truth must be confirmed by religious practice. His intention was not a denial of the *Kegon* school, but a supplement or a perfection of it.

Kūkai had probably understood the intention of the *Shaku-makaen-ron's* author. He, however, adopted only the framework of religious practice for founding his own system, the new *shingon* school. He therefore also discriminated the *Kegon* school by explaining that it reduces itself to the concept of *Fushujishō-zuien*.

『釈摩訶衍論』における「不守自性隨緣」概念の独自性について(早川)

二六