

# 淨影寺慧遠における縁起と如来蔵

岡本一平

慶應義塾大学

okamotokun1240@ray.ocn.ne.jp

I. 問題の所在

II. 六種因縁說と眞妄論  
(日本語訳と解説)

III. 六種因縁說と体用論

IV. 縁起と無礙  
V. 結論

## 요약문

본 논문의 목적은 정영사(淨影寺) 혜원(慧遠, 523~592)의 연기와 여래장의 관계성에 관해 고찰하는 것이다. 고찰 대상은 『유마의기(維摩義記)』의 육종인연설(①事相因縁, ②虛假因縁, ③妄相因縁, ④妄想因縁, ⑤眞用因縁, ⑥眞体因縁)이다. 육종인연설은 「이제의(二諦義)」→『열반의기(涅槃義記)』→「십이인연의(十二因縁義)」→『유마의기』의 순서로, 단계적으로 형성된 연기로 추정된다.

혜원은 진심(무위법)과 망심(유위법)이라는 두 종류의 법(dharma)이 화합함으로써 제법이 생기한다고 생각했다. 즉, 혜원은 진망론(眞妄論)으로서, 무위법과 유위법의 화합을 인정한 것이 된다. 이는 세친(世親)이 『구사론』에서 비판한 학설과 유사하다. 또한 혜원은 이 화합을 해설하는 논리로서, 체용론(體用論)을 채용했다. 이것은 중국의 고유 사상으로 불교를 이해하는 것이다. 그 이유의 하나는, 혜원이 『십지경(十地經)』의 ‘일심(一心)’을 ‘알아야=진심=무위법’으로 해석한 까닭에 무위법이 ‘삼계’나 ‘십이인연’을 생기시키는 이론을 필요로 하게 된 것이다. 요시즈 요시히데(吉津宜英)는 혜원의 사상적 특징을 진망론과 체용론 Theory of Substance and Function으로 이해하고 있지만, 논자는

‘육중인연설’을 고찰함으로써 그러한 생각을 대체적으로 추인하게 된 셈이다.

요시즈가 지적하지 않았던 점에는 다음과 같은 것이 있다. 혜원은 ‘삼중연집설(三種緣集說)’을 중시하지 않았다고 여겨진다. 그 이유는 ‘삼중연집설’은 식론(識論)과는 결부되지 않는 학설이기 때문이다. 또한 지론중에 속하는 것으로 여겨지는 懷의 『법경론(法鏡論)』은 연기무애(緣起無礙)라는 말을 통해 연기를 무애와 동일시하고, 체와 용의 구별도 형식적인 것으로 하였다. 이 사상은 화엄종과도 공통되는 것이라 생각한다.

#### 주제어

정영사(淨影寺) 혜원(慧遠), 『유마의기(維摩義記)』 연기, 여래장, 체용론(體用論)

## I. 問題の所在

本稿の目的は、淨影寺慧遠 (523~592) における緣起と如来藏の關係性について、有為法 (saṃskṛta-dharma) と無為法 (asaṃskṛta-dharma) の観点から考察することにある<sup>1)</sup>。まず、私の問題意識を簡単に述べておきたい。緣起と如来藏とは矛盾概念と考えられる。というのも、緣起 (緣って起きること) は条件あるいは時間の中で法 (dharma) の生起を解説する概念であり、これに対して、常住な法である如来藏は、条件や時間を超越した存在だからである。端的に言えば、緣起は有為法に関する概念であり、如来藏は無為法である。従って、緣起と如来藏を結びつける場合、有為法と無為法の性質の相違に由来する論理的な矛盾が生じる。

このような私の理解は、袴谷憲昭氏が緣起と真如に関して提起した問題を、私なりに展開したものである。袴谷氏は次のように述べている<sup>2)</sup>。

1) 仏教学研究会・春季学術大会のテーマは「韓国華嚴学における緣起の理解」である (2017年5月13日)。私の論題「淨影寺慧遠における緣起と如来藏」であるが、このテーマに沿って、「緣起」の方を主としている。

2) 袴谷憲昭 [1984] 88—89頁。

「縁起」が継続してゆく物事の変化を表しているのに対し、「真如 (tathatā)」は「常にかくこそある (nityam tathāiva)」という意味において両語は表向きには矛盾概念である。しかし中国仏教が産み出した「真如縁起」という言葉の結合からもわかるように、両語はただ単に排斥し合ってきたわけではなく、却って同一視される傾向すらあったともいえる。……『俱舍論』 *Abhidharmakośabhāṣya*によれば、本来先行条件に依存して継続してゆくはずの「縁起」というあり方を、いかなる条件の制約を受けない「無為」であると見做す主張のあったことについて、次のように述べられている。……

他の部派は、縁起が無為であると主張する。「如来が出現しようがしまいが、この法性はまさに確定したものである」と〔經典に〕述べられているからである。(asaṃskṛtaḥ praītyasamutpāda iti nikāyāntāīyaḥ/ utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sahitāvēyaṃ dharmatēti vacanāt/).

この主張は、著者のヴァスバンドゥ (世親) によって、縁起 (praītyasamutpāda) とは有為 (saṃskṛta) を特質する生起 (utpāda) であって「常住ななにか別な存在 (nityam bhāvāntaram)」が無常なものの特質となることは不適切であること、無為なるものが縁起の各支たる無明などと相関関係 (abhisambandha) を持つことはありえないこと、常住なものを縁起といったのでは語義に有効性を欠くこと、という三つの理由から避けられ、經典の意味は、縁起の各支分の依存関係が確定したものであることを意図したものと解釈されている。

この文章において、まず袴谷氏は、「縁起」と「真如」は矛盾概念である、と問題提起している。ただし、両者を同一視する場合もあったことを指摘し、その典型として、中国仏教の「真如縁起」の語を例示する<sup>3)</sup>。さらに袴谷氏は、この問題を「縁起」と「無為」の問題に展開し、『俱舍論』において世親が「縁起が無為法である」という他部派の説を批判していることを紹介している<sup>4)</sup>。この内、特に第二

3) 実際には、CBTA検索によれば、「真如縁起」の語は中国の仏教文献殆ど使用されていない。注目すべき用例としては、宗密『円覚経略疏注』巻下「真如縁起之俗諦」(大正39、574上7)に過ぎない。従って「真如縁起」は、中国文献の例示としては適切ではない。

4) 該当部分は、玄奘訳『俱舍論』巻第九「分別世品」に次のようにある。他部派の主張は「有説。縁起は無為法。以『契経』言。如来出世若不出世、如是縁起法性常住」(大正29、50中1-3)。世親の批判①は

番目の批判 (無為なるものが縁起の各支たる無明などと相関関係 (abhisambandha) を持つことはありえないこと) は、如来蔵が無為法である場合 (如来蔵が衆生と同義の場合是有為法)、縁起と如来蔵の関係についても妥当な見解と、私は考える。即ち有為を特徴とする縁起と、無為法である如来蔵は、矛盾概念であるので、両者を結びつけるならば、何らかの合理的な解決が必要になる。

本稿では、慧遠の“六種因縁説”を対象として、縁起と如来蔵を結びつける論理を解明し、さらに、両者が結合する背景について考察したい。慧遠の縁起説に関する代表的な先行研究として、吉津宜英氏の論文がある<sup>5)</sup>。吉津氏は、慧遠の思想的特徴を真妄論と体用論から理解している。本論文では、吉津氏の見解の多くを追認することになるだろう。

## II. 六種因縁説と真妄論

『維摩義記』巻第一本によれば、慧遠の“六種因縁説”とは、①事相因縁、②虚仮因縁、③妄相因縁、④妄想因縁、⑤真用因縁、⑥真体因縁である。慧遠は、この“六種因縁説”に類似する考えを、自著に散在的に提示している。慧遠の注釈書の成立順序の仮説を参照すれば<sup>6)</sup>、『大乘義章』巻第一「二諦義」の“六種有説”→『涅槃義記』の“六種因縁生説”→『大乘義章』「十二因縁義」の“五種因縁説”→『維摩義記』の“六種因縁説”の順序で発展したものと推定される。“六種因縁説”の形成については省略し、ここでは、慧遠の『維摩義記』巻第一本の“六種因縁説”を、原文と日本語訳によって提示したい<sup>7)</sup>。

---

「生起俱是有為相故。非別常法為無常相、可応正理」(同、9-10)。世親の批判②は「又、起必応依起者立。此常住法彼無明等、何相関預、而説此法依彼、而立為彼縁起」(同、11-12)。世親の批判③は「又名縁起而謂日常。如是句義、無相应理」(同、13-14)。

また、袴谷氏が日本語訳した『俱舎論』所引の経典については、袴谷憲昭 [2001] 25-34頁、58-65頁、注66-91も参照されたい。

5) 吉津宜英 [1974a]、同 [1974b]、同 [1982] を参照されたい。

6) 岡本一平 [2017b] 587-588頁参照。

[1] A第二解中、「深入縁起、断邪見」等者、是自利行。「深入<sup>8)</sup>縁起」明能撰治。観窮曰「深」。解順名「入」。言「縁起」者、謂十二縁。『經』名因縁、亦称縁起、亦曰縁集。藉因託縁、諸法得生、故名因縁。法藉縁起、故曰縁起。法從縁集、故称縁<sup>9)</sup>集。

B名字是何。謂從無明乃至老死。云何「深入」因縁之法。唯真不生、单妄不成、真妄和合、方得集起。於中開合広略不定。

C或分為二。唯真与妄。拋妄統撰十二因縁、皆妄心起。名之為妄。拋真統收、皆真心起。説以為真。

D或分為三。一事縁起。十二因縁皆是<sup>10)</sup>六種事識所為。二妄縁起。拋妄統收<sup>11)</sup>、十二因縁皆是七識妄想<sup>12)</sup>心作。如夢所見。故『經』説言。「三界虚妄、皆一心作」。妄心作矣。三真縁起。拋真統撰、十二因縁皆真心作。如波水作。此如『地経』『六地』中説。故彼『經』言。「十二因縁、皆一心作」。謂阿梨耶、真心作矣。

E細分有六。於前事識因縁之中、義別有二。①一<sup>13)</sup>事相因縁。三世流転非我我所。如毘曇説。②二虚仮因縁。十二因縁皆是名用<sup>14)</sup>。虚仮之有、無有自

7) 『維摩義記』[1]は『大正蔵』第38卷所収のテキストに誤字があるので、以下のテキストによって校訂した。底本＝正徳三年(1713)版本(『大正蔵』第38卷所収の『維摩義記』の底本、比叡山宝珠沙門可透の校訂本)。甲本＝敦煌出土写本S.2688(『大正蔵』第85卷所収の『維摩経疏』の底本、擬題、2770番、『維摩義記』卷第一本末の異本断簡)。乙本＝東大寺所蔵、享保二年(1717)に修補された写本(内題『維摩義記』、全四卷、庸性の手沢・修補本、書写年代未詳)。原文[1]を比較したが、甲本＝S.2688の記述が最も正確と思われる。底本＝正徳三年本と、乙本＝東大寺本とは概ね一致する。しかし、乙本は全四巻を本末に分巻しないので、この点は甲本に一致し、古い形態を保存していると推定される。頁数は便宜的に流布本の『大正蔵』によって示すが、『大正蔵』と、写本・版本と間に文字の異同がある場合は、明記する。

因みに、S.2688を慧遠の『維摩義記』の異本と特定したのは、矢吹慶輝である。矢吹慶輝[1933]37-39頁参照。また、両文献に関する簡単な私見は、岡本一平[2017b]592頁、607頁、注14、15を参照。本稿の最初の段階では、私は『大正蔵』第38巻・第85巻所収本だけを比較した。しかし池田將則氏が、私にそれ等の底本である正徳三年本とS.2688によって校訂する必要を助言し、S.2688の該当部分を例示した。私はその助言を受諾し、その上で東大寺本も参照した。この他、池田氏から脱文・誤訳等の指摘をいただいた。池田氏の学恩に感謝の意を記しておきたい。

8) 底本・甲本・乙本「入深」を誤写と見做し「深入」に訂正する。  
9) 底本・乙本「徳」を甲本により「縁」に改める(大正85、356下13)。  
10) 底本・乙本「従」を甲本により「是」に改める(大正85、356下19)。  
11) 底本・甲本「収」、甲本は「撰」(大正85、356下19)。  
12) 底本・乙本「相」を、甲本により「想」に改める(大正85、356下20)。  
13) 甲本により「一」を挿入する(大正85、356下25)。  
14) 『大正蔵』第38巻(脚注)・底本(頭注)に「用」を「有」と疑問。しかし乙本・甲本も「名用」(大正85、356

性。如『成実』説。

於前妄識因縁之中、義別亦二。③一妄相因縁。十二因縁、實是虛幻<sup>15)</sup>、妄相之有。如化如炎。無相為相、相即無相。不但無性、相亦叵得。④二妄想因縁。十二因縁皆妄心起。心外無法。如夢所觀。但是心見、心外無法。

於前真識因縁之中、義別亦二。⑤一真用因縁。如來藏性、不染而染、起十二縁。故『經』説言。「如來藏性是其一切善不善因。能遍興造一切趣生。猶如伎兒變現衆趣」。又『經』亦言。「即此法界輪轉五道名曰衆生」。此等皆是真用因縁。⑥二<sup>16)</sup>真体因縁。如來藏性是因縁体、名曰因縁、而此体中、無因縁相<sup>17)</sup>。良以真実如來藏性是縁体故。『經』中宣説。十二因縁以為仏性。見十二因縁、名為見仏見法見僧。因縁如是。此諸菩薩皆能窮達。故曰「深入」。此明摂治。

F下明離障、「斷諸邪見」。…(『維摩義記』卷第一本、大正38、429中24—下26) A第二の解釈の内、「深く縁起に参入し、邪見を断滅する」<sup>18)</sup>等は、自利行である。「深く縁起に参入する」とは摂治を明らかにする。観察が極まることを「深」と言う。理解が適切なことを「順」と名づける。「縁起」とは十二〔因〕縁である。經典には因縁と名づけ、また縁起とも呼び、また縁集とも言う。因を仮藉し、縁に仮託し、諸法は生起することができるので、因縁と名づける。法は縁に仮藉して起きるので縁起と言う。法は縁に従って集まるので縁集と呼称する。

B〔質問。〕〔十二因縁の個別の〕名称とは何か。〔解答。〕無明から老・死に至るものである。

〔質問。〕どのように因縁の法に「深く参入」するのか。〔解答。因縁の法は、〕ただ真〔心〕だけでは生起せず、単に妄〔心〕だけでも成立

---

下27)であり、「名用」のまま。「名用」の用例は、『金剛仙論』(大正25、798中26—下2)、『大乘義章』卷第一「仮名義」(大正44、478中)参照。

15) 底本・乙本「皆是虚約」、『大正藏』第85巻は「是実幻虚」(大正85、356下29)、甲本は「実虚幼」である。原文を「実虚虚」の見直し訂正する。『大正藏』第85巻の誤記は、写本の校正記号を読み落としたために生じた。

16) 甲本により「二」を挿入する(大正85、357上8)。

17) 底本・乙本「名因縁而此因縁相」を、甲本により「名曰因縁、而此体中、無因縁相」に訂正する(大正85、357上9)。但し、語句の取捨によって内容が大きく変わるので、『大乘義章』「十二因縁」(大正44、551上23)の「因縁即真」の句と比較する必要がある。今は指摘に留める。

18) 『維摩経』「仏国品」(大正14、537上20)。

しない。真 [心] と妄 [心] とが和合して、はじめて [因縁の法は] 集起する。[その] 中において、展開と合一、広説と略説は多様である<sup>19)</sup>。

C [因縁の法を] 二分すれば、唯だ真 [心] と妄 [心] だけである。妄 [心] に依拠して十二因縁を統合すれば、[これらは] 全て妄心が生起させる。これが妄 [心] である。真 [心] に依拠して [十二因縁を] 接収すれば、[これらは] 全て真心が生起させる。これが真 [心] である。

D [因縁の法を] 三分する。第一は事縁起であり、十二因縁は全て六種の事識の作用である。第二は妄縁起であり、妄 [心] に依拠して統合すれば、十二因縁は全て [第] 七識という妄想の心の作用である。夢に見るものの通りである。その故に、『[十地] 経』に「三界は虚妄であり、全て一心の作用である」と説示する<sup>20)</sup>。[これは] 妄心の作用である。第三は真縁起であり、真 [心] に依拠して統合すれば、十二因縁は全て真心の作用である。波は水の作用である如し。これは『十地 [経] 』「[第] 六地」中に説示する如し。その故にかの『[十地] 経』に「十二因縁は全て一心の作用である」と言う<sup>21)</sup>。[一心とは] 阿梨耶 [識] であり、真心の作用である<sup>22)</sup>。

E 細分すれば六種である。前の事識の因縁の内、意味を区別すれば二種ある。①第一は事相因縁である。[十二因縁は] 三世に流転し、我でも我所でもない。毘曇の学説の通りである。②第二は虚仮因縁である。十二因縁は全て名称と作用であり、虚仮として有り、自性は無い。成実の学説の如し。

[次に] 前の妄識の因縁の内、意味を区別すれば二種である。③第一は妄相因縁である。十二因縁は全て真実としては幻であり、妄なる特徴(相)として有り。まるで化生のようであり、陽炎のようでもある。無相を相とし、相は無相である。ただ無自性だけでなく、その特徴(相)もまた獲得できない。④第二は妄想因縁である。十二因縁は全て妄心から生起する。心の外に法は無く、夢で見られるもののようなものである。ただ心

19) 池田將則氏より、科文上B段はA段の細分であることを指摘いただいた。池田氏の指摘は適切であるものの、すでに本文の論述にA段等の記号も用いたので修正しない。

20) 『十地経論』卷第八(大正26、169上29)。

21) 『十地経論』卷第八(大正26、169上15)。

22) ここでは「一心」=「阿梨耶 [識]」=「真心」と見做されている。ここからみても『大乘義章』「八識義」の一部を除けば、慧遠において「阿梨耶識」は「真妄和合識」ではなく、「真心」「真識」である。岡本一平 [2017a] 563—564頁参照。

が〔心を〕見るだけであって、心の外に法は無い<sup>23)</sup>。

〔最後に〕前の真識の因縁の内、意味を区別すれば二種である。⑤第一は真用因縁である。如来蔵性は〔本来〕不汚でありながらも汚れていて、十二〔因〕縁を生起する。その故に、『楞伽 経』に「如来蔵性は全ての善と不善の原因である。〔如来蔵性は〕遍在し、全ての生まれを造り出す。まるで芸人が多様な存在に化けるようなものである」と。また『不増不減 経』には「この法界は五趣に輪廻し、〔これを〕衆生と名づける」とも言う。これ等は全て真〔心〕の作用の因縁である。⑥第二には、真〔心〕の本体の因縁である。如来蔵は因縁の本体であり、〔その故にこれを〕因縁と名づけるも、しかもこの本体の中に因縁の特徴(相)は無い。実に真実としての如来蔵は因縁の本体なので、『涅槃 経』の中に「十二因縁は仏性である。十二因縁を見れば、仏を見、法を見、僧を見る」と宣言する<sup>24)</sup>。因縁とはこのようなものである。この菩薩たちは、全て極めて到達するので、「深く参入する」と言う。これは摂治を明かす。

F〔「様々な邪見を断滅する」という『維摩経』の〕下〔の句〕は、煩惱から離れることを明らかにする。…

まず『維摩義記』 [1] 全体の趣旨を確認しておきたい。 [1] A段は『維摩経』の「深入縁起」の語義解釈、B段は「深入縁起」に対する教理上の概説(「真妄和合」を知ること)、C段は「因縁」を真と妄に二分する場合、D段は「縁起」を三分する場合、E段はさらに「縁起」を六分する場合、F段は「深入縁起」に続く「断邪見」という『維摩経』の経文解釈である。次に、各A-E段の要旨を確認したい。

『維摩義記』 [1] A段では、「縁起」の同義語として、「因縁」「縁集」の語を提示している。慧遠は『十地義記』において、この三語をすでに同義語と見做している<sup>25)</sup>。このことから、少なくとも『十地義記』(第一期b)から『維摩義記』(第三期)

23) 『大乘起信論』「以一切法皆從心生、妄念而生、一切分別即分別自心、心不見心、無相可得」(大正32、577b)。池田將則氏の御教示。

24) 『涅槃経』卷第二八「師子吼菩薩品」(大正12、533中)。

25) 『十地義記』卷第一本「因縁之義、『経』中亦名縁起・縁集。仮因託縁、而有諸法。故曰因縁。法起藉縁、故称縁起。法從縁起、故名縁集」(新纂45、34下9-11)。この『十地義記』の一節については、すでに吉津宜英氏が指摘している。吉津宜英 [1974b] 174-175頁参照。吉津氏は、慧遠の著作におい



に至るまで、慧遠は「縁起」「因縁」「縁集」を同義語と考えていたことになる。

『維摩義記』 [1] B段のテーマは、「因縁之法」が成立する原理の説明である。この問題に対して、慧遠は“ [因縁の法は、] ただ真 [心] だけでは生起せず、単に妄 [心] だけでも成立しない。真 [心] と妄 [心] とが和合して、はじめて [因縁の法は] 集起する。” (「唯真不生、単妄不成、真妄和合、方得集起) と述べている<sup>26)</sup>。即ち、「真 [心] 」と「妄 [心] 」の二種の法 (dharma) は、「因縁之法」を成立させる原理として特別視されていることになる。このような「心」の特別視は、 [1] D段所引、『十地經』第六現前地の「三界虛妄皆一心作」(「妄心作) と、「十二因縁皆一心作」(「真心作) という経文に確認できる (この経文については第三節にて後述)。周知のように、有為法 (三界、十二因縁) の成立根拠を「心」に求めることは、すでにインドにおいて確立している。但し『十地經』の「一心」の規定は明確ではない。

また、『維摩義記』 [1] B段の「真妄和合」の意味は、『大乘義章』「十二因縁義」の平行部分では「真妄相依」なので<sup>27)</sup>、「真妄和合」とは“真心と妄心が相互に依存する”という意味であろう。即ち、慧遠は「因縁之法」の成立原理として、「真心と妄心の相互依存」を想定していることになる。

この内「真心」は阿梨耶識 (D段「阿梨耶」「真心) 、あるいは如来蔵等 (E段⑤⑥「如来蔵性」「法界」「仏性) を意味する<sup>28)</sup>。「真心と妄心の相互依存」の論理によれ

---

て「因縁」「縁起」「縁集」の三語が、完全な同義語ではないと述べている。この問題は広範囲な調査が必要であり、ここでは論究しない。青木隆氏も同じ部分を紹介している。青木隆 [2000] 182頁参照。但し、両氏ともに『維摩義記』 [1] Aの用例は指摘しない。

26) この「唯真不生、単妄不成、真妄和合、方得集起」という考えは、慧遠の著作に散見される。『大乘義章』巻第一「仏性義」に「不善陰者、凡夫五陰、真妄所集。唯真不生、單妄不成、真妄和合、方有陰生。摂陰從妄、唯妄心作。如夢中身。昏夢心作。如波風作。摂陰從真、皆真心作。如夢中身皆報心作。如波水作。」(大正44、473中14-18)。ここでは不善の五蘊=凡夫の五蘊の根拠を、「妄心」と「真心」の「和合」に求めている。同「十二因縁義」に「一真二妄。十二因縁 (所起)、真妄所集。唯真不生、單妄不成、真妄相依、故有因縁・集起之義。拋妄摂真、皆妄心作。就真摂妄、皆真心作。」(同551上3-6)。これは『維摩義記』 [1] Bの平行部分。「十二因縁義」は「真妄相依」であり、「真妄和合」ではない。

27) 前注22参照。

28) 周知のように、インド瑜伽行派においてアーラヤ識と真如を区別する。慧遠の阿梨耶=真心=「如来蔵性」=「法界」=「仏性」という理解は、この区別に準拠していない。袴谷氏は、インド瑜伽行派に

ば、真心=阿梨耶識=如来蔵が単独で、因縁=縁起を生起することは出来ない。ここで問題が残るのは、「妄心」を「因縁之法」に含めるか否かである。「真心」は如来蔵と同義であり、無為法なので「因縁之法」に含まれない。これに対して「妄心」は有為法であり<sup>29)</sup>、これを「因縁之法」に含めることの方が自然な解釈である。しかし、慧遠は、「唯真不生、単妄不成、真妄和合、方得集起」( [1] B) と主張し、「妄心」は有為法でありながらも、その他の「因縁之法」とは異なる法として特別視している。従って、慧遠の縁起説は、「真 [心] 」と「妄 [心] 」の二種の「心」を根拠とする二元論的性格を持つことになる。このことは、『維摩義記』 [1] C段からも明瞭と思われる。

『維摩義記』 [1] C段では、「十二因縁」を「真」と「妄」に二分している。そして、慧遠は「妄心」と「真心」が「十二因縁」を「統攝」し「統収」する二種類の事態があることを略述している<sup>30)</sup>。これも慧遠の縁起説の根拠が、「妄心」と「真心」の二元論的性格であることを物語っている。

『維摩義記』 [1] D段は、「縁起」を「事縁起」「妄縁起」「真縁起」に三分する場合である。これは順番に、縁起の根拠を事識、妄識、真識とする学説である。図示すれば次の通り。

---

において、アーヤ識(有為法)は生因・持種依・能依、真如(無為法)は建立因・迷悟依・所依という区別し、「二重底」の関係であることを紹介している。袴谷憲昭 [2001] 37-39頁参照。松本史朗氏は、「A=一切衆生に有るもの(基体)」、「B=特定の衆生に有るもの(超基本体)」という概念規定の下で、AとBを於格関係と呼ぶ(Aが下、Bが上)。この区別によれば、如来蔵はAであり、アーヤ識はBである。松本史朗 [2004] 111-113頁参照。

29) 慧遠『維摩義記』卷第三末「二就心説。妄心有為。諸佛常心、乃至八識・仏性心等、名曰無為」(大正3 8、494下17-19)。これは三聚法(色・心・非色非心)の内、「心」を有為と無為に区分した部分である。この内「妄心」=前七識は有為法、「[第]八識」や「仏性心」は無為法と規定されている。この部分については、岡本一平 [2012] 242頁、三聚法全般については、岡本一平 [2015] 参照。

30) 「真心」の意味は“真実の心”というだけでなく、“常住な心”“変化しない心”を含意するだろう。これに対して「妄心」は“虚妄な心”の意味であろう。岡本一平 [2017a] 545頁参照。

〈浄影寺慧遠の三種縁起説の図〉

縁起の名称	根拠となる心・識	文証
事縁起	六種事識	無し
妄縁起	[第] 七識、妄想心、妄心	『十地経』「三界虚妄皆一心作」
真縁起	阿梨耶、真心	『十地経』「十二因縁皆一心作」

この“三種縁起説”は、[1] B段の二分説中の「妄心」を「六種事識」=前六識と、「七識」=第七識に二分したものであろう。それに応じて「縁起」自体も、「事縁起」と「妄縁起」に区別されることになる。しかし、重要なのは「[第] 七識」=「妄心」の方であろう。文証が明記されるのは、この「妄心」と「真心」だけだからである。従って、ここでも慧遠の縁起説は、「真心」と「妄心」の二種の「心」を成立根拠とする<sup>31)</sup>。その結果、慧遠は、『十地経』の「一心」に関する経文を、「真心」と「妄心」の二つの観点から解釈することになる<sup>32)</sup>。

『維摩義記』[1] E段は、“六種因縁説”の解説部分である。これは“三種縁起説”の各縁起を二分したものと云われる<sup>33)</sup>。これを図示すれば次の通りである。

- 31) 青木隆氏は、「地論宗」の“三種縁集説”(有為縁集、無為縁集、自体縁集)の形成と展開を研究し、慧遠も『十地義記』巻第一で“三種縁集説”を主張することを指摘した。青木隆 [2000] 182頁、青木隆 [2010] 56-59頁等参照。ただし管見の限り、慧遠の著作において、“三種縁集説”は『十地義記』の一例しかない。従って、慧遠は“三種縁集説”を余り重視していないと考える。その理由は、慧遠の“三種縁集説”は、第三番目の“自体縁集”が如来蔵と関連づけられるものの、全体を識論によって根拠づけることが難しいからと推定される。『十地義記』巻第一本「此自体中、復有三種。一者有為如来蔵、隨妄為染。二者無為如来蔵、離妄名浄。三者自体、廢縁論実」(新纂45、34下22-24)。ここで「自体」と呼ばれるのは“自体縁集”であり、その中の三種は全て如来蔵の様態の相違であるものの、「心」や「識」との関係は明瞭ではない。慧遠が事識・妄識・真識からなる識論を重視すれば、“三種縁集説”と折衷することは難しい。そこで、慧遠は縁起と八識を関連付けるために、“六種因縁説”を考案したと推定される。
- 32) [1] D段において、慧遠は「妄心」の文証として「三界虚妄…」、「真心」の文証として「十二因縁…」に言及しているが、他の著作では、文証を逆に使用する場合もある。これは「三界」や「十二因縁」を生起させる「心」が、「真心」と「妄心」のどちらかに決定できないからだろう。後注36参照。
- 33) ただし、学説の形成史から考えるならば、“六種因縁説”は“三種縁起説”から発展したのではないだろう。というのも、“三種縁起説”の原型は『大乘義章』「二諦義」の“六種有説”と考えられるからである。この“六種有説”を改変し、識論と組合わせた学説が“六種因縁説”である。本稿「付録」の対照表参照。

〈浄影寺慧遠の六種因縁説〉

縁起の名称	根拠となる心・識	内容	文証
事相因縁	事識	「三世流転非我・我所」	毘曇(引用無し)
虚仮因縁	事識	「十二因縁皆是名用、虚仮之有無有自性」	成実(引用無し)
妄相因縁	妄識	「十二因縁皆是虚幻、妄相之有」等	無し
妄想因縁	妄識(妄心)	「十二因縁皆妄心起、心外無法。如夢所観」等	無し
真用因縁	真識 (如来蔵性・法界)	「如来蔵性不染而染起十二縁」	『四卷楞伽』 「如来蔵性是其一切善不善因」 等、『不増不减経』 「此法界輪転五道名日衆生」
真体因縁	真識 (如来蔵性・仏性)	「如来蔵性は因縁体」	『涅槃経』 「十二因縁以為仏性。見十二因縁名為見仏見法見僧」

「事識因縁」(=「事縁起」)は、①「事相因縁」と②「虚妄因縁」の二側面に区別される。前者は「毘曇」(=説一切有部)、後者は「成実」(=『成実論』)の縁起説を、六識論の観点から纏めたものである。即ち、慧遠の識論によれば、説一切有部と『成実論』の縁起説は、「事識」=前六識を根拠とする学説に限定されている。しかし実際には、「事識」と「事相因縁」「虚仮因縁」の関係性の説明が無いので、不合理な印象を与える<sup>34)</sup>。

「妄識因縁」(=「妄縁起」)は、③「妄相因縁」と④「妄想因縁」の二側面に区別されている。この内、③「妄相因縁」の説明の中に「妄識」や「妄心」の語は使用されていない。これは学説③を「妄識因縁」に組み込む必然性に乏しいからと思われる<sup>35)</sup>。これに対して、④「妄想因縁」は、“十二因縁は全て妄心から生起する”(「十二因縁皆妄心起」と説明されているように<sup>36)</sup>、「因縁之法」の根拠を「妄識」

34) その理由は、「事相因縁」と「虚仮因縁」が、『大乘義章』「二諦義」における“六種有”中の「事相有」と「虚仮有」を原型とするからと推定される。六種有は識論とは関連しない学説である。本稿「付録」の対照表参照。

35) その理由は、「妄相因縁」と「妄想因縁」が、『大乘義章』「二諦義」における“六種有”中の「妄相有」と「妄心有」を原型とするからと思われる。本来「妄相有」は破相宗(第三宗)の世俗諦の道理であり、識論とは無関係に構想されたものである。『大乘義章』「二諦義」に「四妄想(相?)有。此門同前第三宗中世諦理也」(大正44、484中26)とある。

= 「妄心」と規定するものである。ここで強調しておきたいことは、「妄想因縁」中の「心外無法」の「心」が、「真心」ではなく、「妄心」を意味することである。ここでも慧遠の縁起説は、「真心」と「妄心」を根拠とする二元論的性格をもつ。

「真識因縁」(=「真縁起」)は、⑤「真用因縁」と⑥「真体因縁」の二側面に区別されている。「真用因縁(真心の作用としての因縁)」は、如来蔵が本来不染でありながらも汚れ、十二因縁を生起することである。ここでも一応、慧遠は「因縁之法」の根源として、「心」の二元論的な性格を維持しようしていると思われる。というのも、慧遠は、「真」=「真識」=「如来蔵性」が直接的に十二因縁を生起させることを回避して、「染」を契機として十二因縁が生起すると解説しているからである。「真心」=「如来蔵性」を染汚するのは「妄心」であろう。従って、「真用(真心の作用)」といっても、「真心」は単独で、十二因縁を生起させるわけではない。「真心」は「染」=「妄心」と和合して十二因縁を生起させる<sup>37)</sup>。この場合の十二因縁は、実質的に輪廻を意味する。というのも、その文証の『不増不減経』と『四卷楞伽』は輪廻に関する内容であり、特に『不増不減経』の取意は<sup>38)</sup>、“法界は五趣に輪廻する。〔これを〕衆生と名づける”という内容である。即ち、慧遠は、如来蔵(「体」)は本来汚れがないものの、「妄心」を伴って(「和合」「相依」、輪廻すること(「用」「因縁」)を、「真用因縁」と呼ぶ。

そして「真体因縁(真心は因縁の本体であること)」は、“如来蔵が因縁の本体で

---

36) 「十二因縁皆妄心起」は、[1] Dの「十二因縁皆一心作」の經文に依拠した表現と思われるが、[1] Dでは「真心」の文証として使用されている。前注32参照。

37) 「真用因縁」の二種の文証は、『四卷楞伽』「如来之蔵、是善不善因。能遍興造一切趣生。譬如伎兒、變現諸趣、離我我所」(大正16、510中4-5、『十卷楞伽』、同556中、『七卷楞伽』、同619下)、『不増不減経』「一切衆生從無始世來、周旋六道、往來三界、於四生中輪迴生死、受苦無窮」(大正16、466上18-19)。この内、『不増不減経』の取意は対応する部分を確定することが難しい。但し『大乘義章』「八識義」と「十二因縁義」では、同じ内容を『不増不減経』と明記する(大正44、530上28-29、551上17-18)。また慧遠は地の文とするが「如来蔵性不染而染」は、『勝鬘経』(大正12、222中28)の一節「自性清浄心而有染」の主語を、「如来蔵性」に言い換えたもの。「十二因縁義」(大正44、551上16)では『勝鬘経』の經文として言及される。

38) 前注29参照。『不増不減経』には、“法界が輪廻する”という考えは無いようである。なぜならば、この經典の主題は「法界」に増減が無いこと、即ち「法界」が変化しないことである。「六道」や「三界」の中で「法界」が彷徨するならば、それは靈魂(ātman)のようなものであろう。

ある”ことを意味する。ただし、この部分はテキストの異同もあり<sup>39)</sup>、文意を理解できない。『大乘義章』「十二因縁義」では、⑤と⑥は区別されていないので<sup>40)</sup>、この⑥「真体因縁」は学説として完成されていないようである。というのも「真体因縁」を語順通り解釈すること自体も難解である。私に理解できたのは、“如来蔵が因縁の本体である”という規定だけである。文証の『涅槃経』も明確には理解できない。そこで、⑤「真用因縁」を中心にして、次節において体用論について考えてみたい。

### III. 六種因縁説と体用論

前節まで検討してきたように、“六種因縁説”の基本論理は、「真心」と「妄心」の二種の「心」の「和合」＝「相依」である。「真心」は「阿梨耶、真心」「真識」「如来蔵性」「法界」「仏性」を同義語としている。「妄心」は「妄識」「七識」とも表現されていた。「真心」は無為法であり、「妄心」は有為法である。このような有為と無為の「和合」「相依」は、果たしてインドの仏教に存在するのだろうか。仮に存在したとしても、それは他部派に対する世親の第二番目の批判、即ち「無為なるものが縁起の各支たる無明などと相関関係 (abhisambandha) を持つことはありえないこと」(袴谷氏の要約) という批判を免れないだろう<sup>41)</sup>。

それだけでは無い。“六種因縁説”における⑤「真用因縁」と⑥「真体因縁」の「体」と「用」が、中国固有の体用論であるならば、慧遠は中国思想によって、有為法と無為法の関係性を論証したことになる。これを“中国的仏教論”見做すべきか、“非仏教論”と見做すべきか、意見は分かれるだろう。今はそれが問題ではない。問題は、この「体」と「用」が中国思想の体用論か否かである。

---

39) 前注17参照。

40) 本稿「付録」の対照表参照。

41) 玄奘訳は前注4参照。

まず吉津宜英氏の見解を参照したい<sup>42)</sup>。

次に〔慧遠における＝岡本補〕縁起説も十地経第六現前地の「十二因縁、皆一心作」なる一文が引用されているから、この一心の解釈によって成立したと考えられようが、しかしそこから体用論を導きだすのは難しいであろう。ここにどうしても中国固有の思考を導入せざるを得ない一面があるようである。それと言うのも、前節で検討した訳語としての「縁起」はどこまでも印度独自の分析観に立脚しているように思うが、今、慧遠の文献にある体用論を内容とする「縁起」は決して分析観に基づいておらず、生死涅槃の根底に一なるものを前提とする思考である。

ここで吉津氏は、慧遠が「中国固有の思考」である「体用論」を導入したと述べている。私は、体用論一般に対する知識が無いので、「真体」「真用」の「体」と「用」を中国思想の体用論と断言することはできないが、ここでは吉津氏の見解に沿って、慧遠が〔1〕において中国固有の体用論を導入したと見做し、論述をすめる。

さて、もし慧遠が中国思想の体用論を導入しているならば、その理由は何であろうか。なぜ慧遠は体用論無しに、縁起と如来蔵の関係性を解説できないのだろうか。私の理解によれば、吉津氏はインド(漢訳文献)と中国(慧遠)における縁起解釈の相違を問題にしている。しかし、この吉津氏の対比の仕方は適切なのだろうか。例えば、吉津氏の言う「生死涅槃の根底に一なるものを前提とする思考」と類似する内容は、勒那摩提訳『宝性論』所引の『大乘阿毘達磨経』の偈に見出せるので<sup>43)</sup>、この考え自体は慧遠独自の思想とは言えない。

42) 吉津宜英 [1974b] 188頁。吉津氏のこの文章は、『大乘義章』「十二因縁義」における“三種因縁説”(『維摩義記』〔1〕Dに対応部分)の「真実因縁」に依拠する文章である(該当原文の引用は同論文、187頁)。「真実因縁」の文証は、『十地経』「十二因縁皆一心作」、『勝鬘経』「自性淨心染而不染」、『不増不減経』「即此法界輪轉五道、名曰衆生」、『四卷楞伽』「如来之藏是其一善不善因…」、『涅槃経』「十二因縁名為仏性…」、『勝鬘経』「生死二法是如来蔵」である。これらは〔1〕Eの文証に対応している。

43) 高崎直道 [1989a] 127-128、高崎直道 [1989b] 34頁、松本史朗 [2013] 82-83頁参照。

[2] 無始世來性 作諸法依止 依性有諸道 及証涅槃果 (大正31、839上18-19)

始まりの無い時の性は諸法の依止となり、[この]性に依存して様々な趣と、涅槃の果はある。

この [2] によれば、「性(dhātu)」は「諸法」の「依止(sama-āśraya)」であり、具体的には「諸道(gati)」と「涅槃果(nirvāṇa-adhigama)」の「依止」と規定している。この内容は、吉津氏の言う「生死涅槃の根底に一なるものを前提とする思考」と類似する。この点から考えて、インドと中国における縁起説の相違を、「分析観」と「一なるもの」に求めること適切ではないと考える<sup>44)</sup>。二つの思考は、すでにインド(漢訳文獻)に存在するからである。また、引用 [2] では、「性」が「諸法」を生起させるわけではなく、「性」は「諸法」の「依止」である。従って、吉津氏の言うように「生死涅槃の根底に一なるもの」を認める場合でも、「一なるもの」と「生死涅槃」との関係は、必ずしも中国固有の体用論とは言えない。『大乘阿毘達磨經』[2] が説く「性(dhātu)」=「諸法の依止」も、「生死涅槃の根底に一なるもの」を認める思想だからである。従って「生死涅槃の根底に一なるもの」を認めることと、慧遠のように体用論を導入することは、必ずしも同一の事柄はない。

私見では、慧遠が縁起説に体用論を導入した一つの理由は、『十地經論』所引の『十地經』に由来すると思われる。これは吉津氏が「そこから体用論を導き出すのは難しい」と判断した問題である。確かに、直接的に導き出すのは難しい。しかし、この『十地經』の經文には、体用論を読み込む必然性が存在すると思われる。それは、慧遠が「一心」を有為法ではなく、無為法と解釈するからである。すでに引用した『維摩義記』[1] D段から、該当部分を再度引用したい。

[3] 三真縁起、拋真統撰、十二因縁皆真心作。如波水作。此如『地經』「六地」中説。故彼『經』言。十二因縁皆一心作。謂阿梨耶、真心作矣。

44) ただし、『大乘阿毘達磨經』の偈を「縁起」と解釈できないならば、抑も「生死涅槃の根底に一なるものを前提とする思考」を「縁起」と呼ぶこと自体適切ではない。高崎直道氏も『大乘阿毘達磨經』の偈を「縁起」に関する内容として扱っているが明確ではない。高崎直道 [1989b] 34頁参照。



まず [3] 所引の『十地経』を検討するために、[3]「真縁起」の文証を [4]、[1] D「妄縁起」の文証を [5] として引用する。『六十華嚴』 [6] と『八十華嚴』 [7] は参考資料である。

[4] 経曰。如來說十二因縁分皆依一心。… (『十地経論』 卷第八、大正26、169上21)

経には [次のように] 言う。如來の所説の十二因縁は全て一心に依存する。

[5] 経曰。是菩薩作是念。三界虚妄、但是一心作。(同、169上15)

経には [次のように] 言う。三界は虚妄であり、ただこれは一心の作用である。

[6] 三界虚妄但一心作、十二縁分是皆依心。(『六十華嚴』 卷第二五、大正9、558下10-11)

[7] 三界所有唯是一心。如來於此分別演説十二有支、皆依一心。(『八十華嚴』 卷三七、大正10、194上14-15)

『維摩義記』 [3] において、慧遠は [4] を「一心作」と引用するが、『十地経論』 [4] (or『六十華嚴』 [6]) に「作」は無い。慧遠は、『十地経論』 [5] (or [6]) の「三界虚妄、但是一心作」の「作」によって、[3]「一心作」の「作」を補足したものと思われる。この「作」の有無は重要な問題である。というのも、『十地経』 [4] の趣旨は、十二因縁が「一心 (ekacitta)」を所依とすることであり、十二因縁が「一心」の作用（「作」）であると、言っていないからである。また、[5] に対応する『十地経』の梵語原文には「作」に相当する語は無い<sup>45)</sup>。

この [4] [5] の「一心」を有為法と見做すならば、慧遠のように「作」を補足しても許容の範囲である。なぜならば、有為法は時間的な存在であり、作用を

---

45) 「三界虚妄、但是一心作」の原文は、“cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam”である (松本史朗 [2003] より引用)。原文には「作」に相当する語は無い。この経文は無著の『撰大乘論』に引用され、その引用部分を含む研究に、松本史朗 [2003] 141-224頁 (特に158-161頁)。松本氏が引用する『撰大乘論』諸本の中で、「作」を加えるのは、仏陀扇多訳「三界唯心作」(大正31、101上19-20)だけである。

持つことが可能だからである。インド瑜伽行派や中国「法相宗」の解釈は、アーラヤ識を有為法に分類するので<sup>46)</sup>、この「一心」をアーラヤ識と見做しても大きな問題は生じないだろう。慧遠も [5] の経文を「妄心」の文証として言及する場合は問題ない ([1] D 「妄縁起」)。彼は「妄心」を有為法と規定しているからである<sup>47)</sup>。しかし、『維摩義記』[3]によれば、慧遠は「一心」を「真心」「阿梨耶真心」と解釈し、その細分である『維摩義記』[1] E⑥によれば、「真識」「如来蔵性」と言い、さらに文証として「仏性」「法界」の語を含む經典に言及している。これらの語が、慧遠にとって無為法であることは明らかである<sup>48)</sup>。果たしてインドの仏教文献において、縁起は無為法の作用と規定されるのだろうか。

もしインドの仏教文献において、縁起(有為法)が無為法の作用と規定されるならば、慧遠の使用する「体」と「用」は、中国思想の体用論では無く、インドの仏教文献に由来する漢訳語、あるいはその関係性を示す漢語表現の可能性がある<sup>49)</sup>。しかし、そのような規定が無い、あるいは慧遠が知らないのであれば<sup>50)</sup>、彼は『十地経論』[4]の「一心」を「真心」「真識」「如来蔵性」「仏性」「法界」と見做す場合もあるので、何らかの論理を導入する必要がある。おそらく、それが中国思想の体用論であろう。慧遠は『十地経』[4] [5]を「一心作」と理解し、「阿梨耶、真心作」と解釈する。繰り返すことになるが、慧遠にとってこの「真心」は「如来蔵性」「法界」「仏性」と同義であり、無為法である(「真用因縁」「真体因縁」)。その結果、無為法(=「体」)の作用(=「用」)として、十二因縁(有為法)を

46) 天親造・玄奘訳『大乘百法明門論』「第一心法、略有八種。一眼識。二耳識。三鼻識。四舌識。五身識。六意識。七末那識。八阿頼耶識」(大正31、855中20-22)。また引用 [5] は、『撰大乘論』では「唯識」に関する経証(āgama)として引用される。松本史朗 [2003] 158-161頁参照。世親の『十地経論』巻第八では、「論曰。但是一心作者、一切三界唯心転故。」(大正26、169上16)。大竹氏は「心転」を“citta-pariṇāma”(心の転変)と想定している。大竹晋 [2006] 360頁、注14参照。世親は『俱舍論』において、無為法と有為法の混同を回避しようとしているので、「心転」の「心」は有為法であろう。

47) 前注29、「心」の有為法の規定参照。

48) 前注29、「心」の無為法の規定参照。

49) この可能性は否定できないが、今は考察の範囲を超えるので論究しない。

50) 私の念頭にあるのは、松本史朗氏の次のような見解である。「“常住なもの、ものを生じることではなく、無常なものだけが、ものを生じることができる”というのが仏教の基本的な原則であり、瑜伽行派は、この原則に忠実であろうとした」。松本史朗 [2004] 114頁。

想定することになったと思われる。このような想定が妥当であれば、如来蔵の作用として縁起を規定することは、中国において体用論と結びついて創始された学説であり、インドの仏教文献には存在しない可能性が生じる。

#### IV. 縁起と無礙

慧遠とは異なる「地論宗」、あるいは華嚴宗の文献の中に、「縁起無礙」等、縁起と無礙を同一視する用法がある。慧遠の著作には「縁起無礙」という用語は無い。私の理解によれば、縁起と無礙を同一視することは難しい。確かに両語はAとBの二項の関係性を示す概念である。しかし、縁起は因果関係を前提にする概念であるものの、これに対する無礙は因果関係を前提にしないで、AとBの同一性を示す概念である。慧遠が「縁起無礙」を使用しない理由は、慧遠の縁起説に中国的な觀念が利用されているとは言え、所依と能依(真妄論)、本体と作用(体用論)という理論は一種の因果論であり、真心と妄心、体と用の同一性を意味するわけではない。これに対して「縁起無礙」という概念において、「縁起」は因果論として意味が乏しくなり、二項間の同一性を示す「無礙」が中心的な意味を担っているように思われる。その典型的な用例は、慧遠より後代に活躍したと推定されている懐の『法鏡論』『法界義](逸文)である<sup>51)</sup>。

[8] 今縁起法界中、無体而体。以如如為法界体也。縁起無礙、為法界用也。無体無用、用体体用、如如縁起、縁起如如。(金天鶴校訂本、『続集』547頁)

今、縁起法界の中には、体は無くしかも体がある。真如を法界の体と規定する。縁起無礙を法界の用と規定する。体は無く用も無く、用は体であり体は用であり、真如は縁起であり縁起は真如である。

51) 懐と『法鏡論』については、金天鶴 [2013] 555—559頁参照。

懐の学説は体用論を採用して、「縁起法界」＝無為法を「如如」＝「体」、「縁起無礙」＝有為法を「用」と規定している。これはおおむね慧遠と同じである。しかし懐の体用論は、「無体而体」「無体無用」等、「体」と「用」を厳密には区別しないで、両者の同一性を強調する。その理由は、懐が「縁起」を「縁起無礙」と理解し、「縁起」を二項間の同一性を示す「無礙」と同一視するからであろう。懐の学説によれば、有為法と無為法は形式的な用語に過ぎなくなる。このような懐の思想傾向は、「華嚴宗」にも継承されたと思われる。裏を返せば、慧遠は「体」と「用」を区別したことによって、有為法と無為法の区別、因果の区別をある程度維持したことになる。しかし、それが世親の批判対象の学説と同類であることは否めない。世親の批判から見れば、慧遠の学説でさえ、有為法と無為法の区別が成立していないことになるだろう。

## V. 結論

“六種因縁説”を介して、慧遠における縁起と如来蔵の関係性について考察してきた。その結論を簡潔にまとめておきたい。

(1) 慧遠は如来蔵と縁起について、二種の理論によって根拠づけようとした。第一の理論は真妄論であり、第二の理論は体用論である。これらは、吉津氏が慧遠の思想を考察する際に、常に重視していた理論である<sup>52)</sup>。私は、吉津氏の研究を大枠では追認したことになる。

(2) この場合の真妄論とは、“真心と妄心が相互に依存し(「和合」「相依)」、因縁の法を生起する”という理論であり、二元論的性格を有する。慧遠がこのような真妄論を提示した理由は、“真心も妄心も単独では諸法を生起できない”という考えに由来する。

(3) しかし、この“真心と妄心の相互依存”には難点がある。それは「真心」は無

---

52) 吉津宜英 [1974a] [2010] 等参照。

為法であり、「妄心」は有為法であるので、このような異なる性質の法が、「和合」し「相依」するのは、仏教の論理としては成立し難い。このような問題は、すでに『俱舍論』において世親が批判している内容に相当する。

(4)「真心」は「真識」＝「阿梨耶」＝「如来藏性」＝「法界」＝「仏性」の同義と見做され、無為法である。「妄心」は「妄識」＝「[第]七識」と見做され、有為法である。

(5) 慧遠は、如来藏を因縁の本体(「体」)、因縁をその作用(「用」と見做した。これは、おそらく中国思想の体用論によって、縁起と如来藏の関係性を解説したものと考えられる。ただし、この場合も如来藏から直接的に因縁が生起すること避け、如来藏＝「真心」が「染」＝「妄心」を伴って(「和合」「相依」)、十二因縁(輪廻)を生起する、と考えている。ここにも「真心」と「妄心」の二元論的性格は存在する。従って、慧遠は真妄論と体用論を併用している。慧遠の体用論は、無為法(＝体)の作用(＝用)として有為法＝縁起が成立するという論理構造である

(6) 慧遠が体用論を導入した理由は、『十地経』の「十二因縁分皆依一心」という経文を、「十二因縁皆一心作」と解釈し、さらに「一心作」を「阿梨耶・真心作」と解釈するからである。この「真心」は、慧遠にとって如来藏・仏性等の同義語であり、無為法(「体」)の作用(「作」として、有為法(「十二因縁」)を想定することになる。おそらく慧遠は、無為法が有為法を生起させることを正当化するために、適切なインド由来の理論を知らなかったのであろう。

(7) 慧遠が知らなかったのではなく、抑もインド仏教にこの種の理論が無いならば、“如来藏が縁起を生起する”、あるいは“如来藏が縁起する”という考え方は、体用論を根拠として、中国で創始された学説である。おそらく、その創始者は慧遠ではなく、少なくとも法上(495～580)あたりまで遡るだろう<sup>53)</sup>。法上については稿を改めたい。

(8)「地論宗」の中には、慥のように、「縁起」を「無礙」と理解し、「縁起」を二

---

53) 勝又俊教 [1961] 661頁、吉津宜英 [1974b] 188頁、金天鶴 [2017] 287頁、第八識の項目参照。

項間の同一性を示す概念と理解する人々もいた。彼らの思想傾向は、「華嚴宗」に継承されると推定される。

## 付録 六種縁起説の対照表

この対照表は、慧遠の“六種因縁説”が、「二諦義」→『涅槃義記』→「十二因縁義」→『維摩義記』の順序で形成されたことを、簡略に示すものである。この内、『涅槃義記』→『維摩義記』の順序は、慧遠の著作の成立順序の仮説と矛盾しない。参考にさせていただきたい。

### 〈六種因縁説の対照表〉

「二諦義」 (大正44、484中22 -下8)	事相有 (世諦有)	法相有 (世諦有)	仮名有 (世諦有)	妄相有 (世諦有)	妄想有 (世諦有)	真実有(世諦有) ・如来藏恒沙仏法 (真諦有)
『涅槃義記』 (大正37、739上27 -中4)	事因縁生 (世諦)	法因縁生 (世諦)	仮因縁生 (世諦)	妄相因縁所生 (世諦)	妄想因縁所生 (世諦)	真実因縁所生 (第一義諦)
「十二因縁義」 (大正44、551上26 -中4)	事相因縁		虚仮因縁	妄相因縁	妄想因縁	真実集用因縁
『維摩義記』 (大正38、429下9 -26)	事相因縁		虚仮因縁	妄相因縁	妄想因縁	真用因縁・ 真体因縁

---

## 참고문헌

---

### 1. 원전류

- 『統集』: 青木隆・荒卷典俊・池田將則・金天鶴・李相旻・山口弘江『藏外地論集文献集成 統集』(金剛大学校仏教文化研究所、2013年)

### 2. 단행본

- 矢吹慶輝 [1933] 『鳴沙余韻』(岩波書店、1933年)
- 高崎直道 [1989a] 『宝性論』(講談社、1989年7月)
- 大竹晋 [2006年] 『十地経論Ⅱ』(大蔵出版、2006年11月)
- 勝又俊教 [1961] 『仏教における心識説の研究』(山喜房仏書林、1961年3月)

### 3. 논문

- 袴谷憲昭 [1984] 「縁起と真如」(同『本覚思想批判』所収、1989年7月、初出1984年)
- 袴谷憲昭 [2001] 「インド仏教史におけるYogācāraの位置」(同『唯識思想研究』所収、大蔵出版、2001年8月)
- 吉津宜英 [1974a] 「浄影寺慧遠の縁起説」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第6号、1974年8月)
- 吉津宜英 [1974b] 「浄影寺慧遠の仏性縁起説」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第33号、1974年12月)
- 吉津宜英 [1982] 「「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40号)
- 吉津宜英 [2010] 「慧遠と吉蔵の不二義の比較論考」(金剛大学仏教文化研究所編『地論思想の形成と変容』所収、2010年6月)
- 岡本一平 [2012] 「三聚法—玄奘以前の法の範疇と体系」(『印度学仏教学研究』第60巻2号、2012年3月)
- 岡本一平 [2015] 「三聚法の形成と変容—『大乘義章』を中心として—」(『東洋学研究』第52号、2015年3月)

- 岡本一平 [2017a] 「浄影寺慧遠における初期の識論」(前注6書所収、362頁参照。
- 岡本一平 [2017b] 「浄影寺慧遠の『別章』について—『大乘義章』の成立試論」(金剛大学仏教文化研究所編『地論宗の研究』所収、2017年3月)
- 青木隆 [2000] 「地論宗の融即論と縁起説」(荒牧典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』所収、2000年2月)
- 青木隆 [2010] 「敦煌写本にみる地論教学の形成」(金剛大学校仏教文化研究所『地論思想の形成と変容』所収、2010年6月)
- 松本史朗 [2003] 「『解深密経』の「唯識」の経文について」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第61号、2003年)
- 松本史朗 [2004] 「瑜伽行派とdhātu-vāda」(同『仏教思想論 上』所収、大蔵出版、2004年4月)
- 松本史朗 [2013] 「『宝性論』の種姓論」(同『仏教思想論 下』所収、大蔵出版、2013年5月)
- 高崎直道 [1989b] 「如来蔵と縁起—『宝性論』を手がかりとして—」(同『如来蔵思想Ⅱ』所収、法蔵館、1989年12月)
- 金天鶴 [2013] 「[法鏡論] 解題」(『蔵外地論宗文献集成 続集』金剛大学校仏教文化研究所、2013年)
- 金天鶴 [2017] 「大正八五、二七九九番『十地論義疏』のテキスト問題に關對する考察」(前注6書所収)



## The Dependent Arising (緣起) and the *Tathāgatagarbha* (如來藏) of Jingying Huiyuan (淨影寺 慧遠)

Okamoto Ippei (岡本 一平)  
Lecturer of the Keio University

This study has an intention of considering the relationship between the *Tathāgatagarbha* (如來藏) and the dependent arising (緣起) of Jingying Huiyuan (淨影寺 慧遠, 523~592). The object of consideration is the theory of six kinds of cause and condition on the *Weimo-yiji* (維摩義記, the commentary on *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra*): ① phenomenon (事相因緣), ② nominal (虛假因緣), ③ deceptive marks (妄相因緣), ④ delusive conceptualization (妄想因緣), ⑤ real function (真用因緣), ⑥ real essence (真體因緣). This theory is estimated that it was developed stage by stage: the *Erdi-yi* (二諦義, the treatise on the two truths) → the *Niepan-yiji* (涅槃義記, the commentary on *Nirvana-sutra*) → the *shi'er yinyuan-yi* (十二因緣義, the treatise on the twelve causal links) → the *Weimo-yiji* (維摩義記).

Huiyuan thought that all dharmas arise from the combination with two kinds of dharmas: the mind of thuseness (無爲法, the unconditioned dharma) and the mind of false (有爲法, the conditioned dharma). In other words, Huiyuan asserted the theory of truth and falsity (真妄論), and acknowledged the union of unconditioned dharma and conditioned dharma. It is similar to the theory which Vasubandhu (世親) criticized in the *Abhidharmakośa-bhāṣya* (俱舍論). Huiyuan also adopted the theory of essence-function (體用論) as the logic that explains this combination. This is to understand what the indigenous idea of China did. Furthermore, Huiyuan needed the theory that the unconditioned dharma

generates the three realms or the twelve links of dependent arising because he read ‘one mind(一心)’ of the *Shidi-jing* (十地經, *Daśabhūmika-sūtra*) as ‘ālaya = mind of thuseness = unconditioned dharma’.

Yoshihide Yoshizu (吉津宜英) understood that the ideological characteristic of Huiyuan is the theory of truth and falsity and the theory of essence-function, but the writer ratifies his understanding in principle through studying the theory of six kinds of cause and condition. Yoshizu didn't point out the following. Huiyuan is meant to pay little regard for ‘the theory of three kinds of dependent arising (三種緣集說)’ because it doesn't tie in with the consciousness theory (識論). In addition, the dependent arising (緣起) and the unobstructed (無礙) are identified through the word ‘yuanqi-wuai (緣起無礙)’ in *Fajinglun* (法鏡論) by Lin (慄), belonging to the Dilun school, and the essence is distinguished from the function formally. This is regarded as the same thought with Huayan zong.

#### Keywords

Jingying Huiyuan (淨影寺 慧遠), 『*Weimo-yiji* (維摩義記)』 the dependent arising, the *Tathāgatagarbha*, the theory of essence-function (體用論)

2017년 11월 19일 투고  
2017년 12월 10일 심사완료  
2017년 12월 12일 게재확정