

漢訳仏教論書における「自然」について

——『宝性論』と『大乘起信論』を通して——

位 田 佳 永

(京 都 大 学)

序 漢訳仏教論書における「自然」の考察にあたって

「自然」という現代日本語は、大別して伝統的に用いられてきた副詞、形容詞的用法の「自然」(おのずから)⁽¹⁾の意味と名詞の‘nature’⁽²⁾に相当する西洋諸語の意味を併せ持ちつつ、その両者いずれとも異なる意味内容を表している。⁽³⁾そして、‘nature’に相当する諸語とそれの翻訳語として用いられる以前の「自然」の意味の共通点は、「人為」でないということが挙げられる。

しかし、柳父(1977)[略号表参照]も指摘するように、‘nature’に相当する語は、「人為」という意味の人間の主体的行為と対立する客体的な世界を指し、作為する人間ではなくその操作される対象物として捉えるという仕方では、「人為」を不可欠な対立項として持ち合わせている。それに対して、伝統的に用いられてきた「自然」は、「人為」か非「人為」(所「人為」)か、という枠組みを生み出す「人為」自体を否定したもので、ここに‘nature’に相当する諸語との大きな意味の隔たりがみられるようである。⁽⁴⁾では、仏典における「自然」についてはどうであろうか。

従来、仏教の「自然」の語義を考察する際には、主として漢訳經典に出てくる「自然」の用語が中心に取り上げられた。漢訳經典に見られる「自

然」の意味において、『無量寿経』、『般若経』、『法華経』、その他古訳時代の諸経典などについてはすでに詳しい研究がなされている⁽⁵⁾。これらの先行研究では、経典中の「自然」は主に svayaṃbhū と svabhāva の訳語として問題にされることが多いが、対応語のない「自然」も多く、特に『無量寿経』系はその典型⁽⁷⁾と指摘される。また、「自然」に関する原語とその漢訳の対応関係は、訳者・時代によって様々⁽⁸⁾で、羅什以降になると「自然」の訳出自体、次第に少なくなるという⁽⁹⁾。

しかし、仏教の「自然」の語義考察は、論書に関しては未だ主題として検討されてはいないようである。そこで、本稿では、漢訳語の「自然」が論書の主題と密接に結びついている『宝性論』、及び、同じく如来蔵思想を展開する『大乘起信論』を取り上げ、前述の経典にみられる「自然」の、特に空性を踏まえて、これら二論書の「自然」の用法と意味を考察する。

『宝性論』では、「自然」は主として anābhoga とその類語の漢訳である。『大乘起信論』の「自然」においても、『宝性論』と同じ内容、即ち anābhoga の訳語としての意味で用いられていると考えられる⁽¹⁰⁾。つまり、本稿は、svayaṃbhū でも svabhāva でもない、anābhoga を原語とする「自然」を考察することによって仏教の自然観の一面を明らかにできるのではないかと考える。

構成としては、第一章で『宝性論』の「自然」を、第二章で『起信論』の「自然」を考察する。第一章では、まず、「自然」の原語である anābhoga の意味を確認した後、『宝性論』の「自然」の意味と用法を確認する。そして、第二章では、『起信論』の概要及び基本的な「自然」の用法を踏まえた上で、『宝性論』と比較しながら「自然」の意味を考察する。

第一章 『宝性論』の「自然」について

周知の通り、『宝性論』では主題として、三宝及び三宝を出生する因〔宝性〕の依処である「有垢真如」, 「無垢真如」, 「仏功德」, 「仏業」が論じられる。このうち、「仏業」を論じた第四章の「仏業品」の中において「自然」が占める重要性は、漢訳の章題が「自然不休息仏業品」であることから明らかであろう。漢訳「自然」の原語は、前述の通り anābhoga とその類語である。まず、anābhoga の基本的な語義から確認する。

第一節 『宝性論』の「自然」の原語 anābhoga について

anābhoga は、エジャートン (BHSD) によれば、‘effortless (automatic, spontaneous)⁽¹⁾’を意味する。彼によると、この「努力なしの」という意味は、『十地経』の第八地、不動地の菩薩行の比喻から明らかであるという。(下線：筆者挿入)

mahāsamudragāmi potaḥ / aprāpto mahāsamudraṃ sābhoga-vāhano bhavati / samanaṃtaramanuprāpto mahāsamudramanābhogavāhano vātamaṅḍalīpraṇītaḥ / yad ekadivasena mahāsamudre kramate tatpūrvaṃ sābhogavāhanatayā na śakyaṃ varṣaśatenāpi tāvadaprameyamanuprāptuṃ / (DBh, p. 138, ll. 1~4)

(大海に向かう船が大海に到達しないうちは、努力を伴う航行がある。大海に到達するや否や、風輪に運ばれた無功用の航行がある。一日で大海を行くところは、努力を伴う航行によっては百歳かけてもそれほど計り知れない(距離)に到達することはできない。)

つまり、大航海用の船は、大海に到着するまでは、努力・労力によって航行するが、大海に到着するや、海の風に運ばれて anābhoga (努力しな

い) 航行をするという。また、この anābhoga (努力なしの) 一日の航行は、ābhoga (努力を要する) 航行では百年かけてもできないという。この比喻によって菩薩行も同様、第八地の菩薩行になると智が anābhoga (無努力) であるので、自力とも言える努力 (功用) の修行とは対照的に、ほんの一瞬で仏智に到達 (証入) すると説かれている。

このように、anābhoga は八地の智のあり方とそのはたらきを示す。即ち、anābhoga は、「無功用」「無功用任運⁽¹²⁾」と漢訳されるが、第七地までの有功用から第八地の無功用に、言い換えると、努力を要する自力の修行が「自」力でも「他」力でもない、自他の功用 (分別) を超えた行に転じることによって、一瞬にして仏智に到達するさまを表している。また、第八地に至るということが仏智に至る証であるとも言え、anābhoga は、自力的な努力・功用そのものを超える地で成り立つ智のあり方を表している⁽¹³⁾。

では、『宝性論』では anābhoga (漢訳「自然」) をどのように解釈しているのだろうか。

第二節 『宝性論』にみられる「自然」の用法と意味について

『宝性論』では、「自然」(anābhoga) は菩薩行のあり方でなく、専ら仏業 (仏のはたらき) に関して用いられ、仏業の二大特色として「自然」(anābhoga) と「不休息」(aprasrabdhi) が論じられる。仏の何に関して「自然」であるのかについては、「仏業品」の最初の本頌に論じられている。(下線：筆者挿入)

vineyadhātau vinayābhyupāye vineyadhātorvinayakriyāyām /
taddeśakāle gamane ca nityaṃ vibhoranābhogata eva vṛtitiḥ //
1 // (RGV, p. 98)

(所化の界と教化の方便と所化の界に対する教化の行為とその〔教化

の行為の] 場所と時と仕方に関して全能（な仏）のはたらきは常に自然である。）

[化すべき衆生に於いて、教化の方便を以て、衆生を化す業を起こして、衆生界を教化するに、諸仏自在人は、化すべき衆生に於いて、常に処を待ち時を待ちて、自然に仏事を作す。]（大正三一、八四五下八～一一）

これに対する注釈偈によると、「誰のための、何によって、どんな、何処で、何時、教化の所作があるのか、それらについての分別が何ら起きないので、牟尼の〔教化の所作は〕つねに⁽¹⁴⁾「自然」である、という。つまり、仏業は、実際の具体的なはたらきに関して諸条件を設けない、即ち分別しないので「自然」と言われる。

一方、仏業が「不休息」なのは、八つの注釈偈によると、(1)出離である十地、(2)出離の原因である二種の資糧〔福・智〕、(3)結果である菩提、(4)菩提を摂受する衆生、(5)菩提を覆う辺際のない煩惱・随煩惱の潜在印象（習気）、(6)煩惱等を除く常住不断の縁である大悲、という救済の教理的構造を示す諸要素をも分別しないことに起因する。他のために出離して衆生と自己を平等と見、輪廻のある限り仏業は未完成なので「やむことがない」のである。⁽¹⁵⁾

このように、仏業の特色である「自然」も「不休息」も、その前提として無分別ということが論じられ、「不休息」であるのは教理的な構成に関して分別しないからというのに対して、「自然」は、教化される者や教化のされ方、どこで、いつといった対機説法の自在なあり方を表している。『宝性論』では屢々、「自然」に「無分別 (avikalpa)」を並記して仏業を示す熟語が見られるが、救済の世間的な構成に関して分別しないことが必然的に「自然」を成り立たせ、「無分別」と「自然」は表裏一体であると

ということが示されています。

この「無分別」と「自然」の関係は、涅槃の因となる仏智で言えば、無分別智と後得智の関係に対応すると考えられる。『宝性論』では、無分別智と後得智は、「菩提品」の中の「業」に先立つ「因」の説明箇所では煩惱障と所知障を遠離する因として言及され、また、「業」の箇所ではこれら二障の遠離、即ち智の「果」のはたらきとして自他の利の成就が論じられる（下線：筆者挿入）。

yā savāsanakleśajñeyāvaraṇavimokṣādanāvaraṇadharmakāya-
prāptiriyamucyate svārthasāṃpattiḥ / yā tadūrdhvamā lokādanā-
bhogataḥ kāyadvayena saṃdarśanadeśanāvibhutvadvayapravṛtti-
riyamucyate parārthasāṃpattiriti / (RGV, p. 82)

（習気ともども、（習気を伴った）煩惱という障礙〔煩惱障〕と（菩薩が学ぶべき）知の対象の障礙〔所知障〕からの解放によって無障礙の法身に到達すること、これが「自利の成就」と言われる。そのあとで、世間のある限り、自然に、二身をもって、示現と教示の二種の自在力によって働くこと、これが「利他の成就」と言われる。）

〔又、何者か是れ、自利を成就する。謂く、解脱を得て煩惱障を遠離し智障を遠離して、無障礙なる清浄の法身を得る。是れを自身の利益の成就と名づく。又、何者か是れ、他の利益を成就する。既に自身の利を成就することを得已りて、無始世より来、自然に彼の二種の仏身に依りて、示現と世間への自在力を行ず。是れを他身の利益の成就と名づく。〕（大正三一、八四一下～八四二上）

自利の成就とは、無分別智が二障を遠離した結果のはたらきに相当し、利他の成就とは、無分別智の後で得られる智〔後得智〕の果のはたらきに当たる。また、後得智の「後」、即ち「そのあとで」ということは、本来

は単に時間的に「後」ではなく、寧ろ論理的に「後」という意味であろう。つまり、二礙を離脱し法身を達成するという「無分別」の智のはたらき（往相）と、世間のある限り「自然に」示現し説示する智のはたらき（還相）とは同時であるべきである。しかし、『宝性論』では、無分別智は煩惱障と所知障を遠離して法身を得ることを自利とし、その後世間で働く智を後得智とする。漢訳では「自身の利を成就することを得已りて⁽¹⁶⁾」と、明らかに前後関係として捉えている。この点で、『宝性論』は第二章で考察する『起信論』とは全く異なり、思想的に不徹底である。

また、仏身論でいえば、「菩提品」の「行」の箇所では仏業は三身（自性身・受用身・変化身）によって行われるが、自性身は他の二身の根拠という意味で仏業を行う⁽¹⁷⁾。従って、実際に仏業は色身として受用身と変化身によってなされるが、「不休息」で「無分別・自然」の仏業は、特に受用身のはたらきとされる⁽¹⁸⁾。受用身とは、「衆生の種々の条件によって、それ自体でない⁽¹⁹⁾」姿を現わし、浄土にあって菩薩のために法を説く諸仏で、いわゆる他受用身をいう⁽²⁰⁾。

以上、『宝性論』の「自然」について検討したが、『宝性論』の「自然」の原語である anābhoga は、往相といってよい菩薩行においては、自力の修行が「自」力も「他」力もない行に転じたとき、一瞬にして仏智に到達するさまを表す。そして、これが『宝性論』の論じる還相の仏業の場合になると、仏が世間を構成する諸要素を分別しないで衆生を救う様相を意味する。しかし、そのことは世間の諸要素がないことを意味するのではない。また、anābhoga（自然）と並記して仏業を表す「無分別 (avikalpa)」が、無分別智の業、すなわち自利の成就するさまに相当するのに対して、anābhoga（自然）は後得智の業、あるいは色身（特に受用身）として自在に衆生を対機説法して利他を成就するさまに相当すると考えられる。

では、それに対して同じ如来藏思想を展開する『起信論』の「自然」はどうか。

第二章 『起信論』の「自然」について

「自然」は『起信論』でも業のあり方として論じられ、仏業、菩薩行のあり方を示す語として用いられる。しかし、この論書の場合は仏や菩薩は背景に退き、随染本覚の不思議業相という原理的、哲学的なあり方として論じられている。そこで、まず、『起信論』の概要と「自然」の様相を表した「不思議業相」の『起信論』における位置づけ及びその内容に触れ、次に、諸注釈者の『起信論』解釈を通して本論書の「自然」を考察する。

第一節 「不思議業相」について

周知の通り、『大乘起信論』の主題は「大乘」という法、即ち「衆生心」という一心であり、大別して心真如門と心生滅門の二門として論じられる。心真如門とは、自性清浄心である衆生の真実、ありのままの心、即ち法界そのものをいう。それに対して心生滅門は、迷いの中、本来の姿である自性清浄心へと還っていく衆生の心そのもの〔体〕とその性質〔相〕及びはたらき〔用〕を表す。しかし、この二門は同じ一つの心を論じるもので、不一不二の不離の関係という。生滅する心も本体は真如であり、真如であるからこそ妄念という生滅が起こる。つまり、心生滅とは、真と妄が和合したところの心を表し、それぞれ覚の義と不覚・始覚の義として論じられる。

このように、『宝性論』が『起信論』でいう真妄和合の心生滅に当たる内容⁽²⁾を論じたのに対し、『起信論』では心生滅門のみならず、それと不異

でありながら不一である心真如門を立てて、二門を一心、即ち衆生心として大乘の法を論じる。つまり、衆生心とは、(1)単なる〔妄〕ではなく、(2)それに対峙する〔真〕でもない。また、(3)その〔妄〕と〔真〕を俱する如来蔵（心生滅門）のことだけをいうのでもない。加えて、(4)（心生滅門で論じられる）〔妄〕でも〔真〕でもない、相と用を絶した真如（心真如門）のみを表すのでもない。

そうではなくて、衆生心とは、これら（〔妄〕、〔真〕、心生滅、心真如）すべてを総撰したところの言語を絶した一心のことで、これらすべてを成り立たせているところの大乘の法を意味する。こうして、一心である衆生心は、心真如として論じられると同時に、真妄和合の心生滅として論じられ、さらに、心生滅門の中で言及される生滅〔妄〕及び同門中の不生不滅〔真〕として論じられる。

そして、ここで問題となっている「不思議業相」については心生滅門で言及され、不覚という迷いの中での覚（真如）のあり方として、「智淨相」とともに論じられている。「不思議業相」は、「智淨相」即ち智の浄化によって、一切の勝妙の境界を作る特色を表す。その不思議なはたらき（業）の相の現れ方が『起信論』では「自然」と表現され、通俗的に言えば、迷いの中、仏身を示現して衆生をそれぞれに応じた形で救う様を示す²²⁾。これが、同論の「自然」の基本的な用法ではないかと考えられる。

第二節 『大乘起信論』の諸注釈を通して

先ほど確認した随染本覚の相の一つ、「不思議業」は、『起信論』の中では「自然業」と同義語と考えられ、それは慧遠と法蔵の注釈からも認められる²³⁾。つまり、「自然」なはたらきを「不思議」なはたらきという。「不思議」という内容について、元曉は、「心識思量の測る所にあらず、故に不

思議業⁽²⁴⁾と解釈する。即ち、仏業は凡夫の立場では理解できないという意味で「不思議⁽²⁵⁾」という。この「不思議」の解釈は『宝性論』でも見られ⁽²⁶⁾、慧遠においてもこの点では同じである⁽²⁷⁾。それに対して、法蔵は、「真如の用なるが故に、不思議業と云うなり⁽²⁸⁾」というように、仏業の原理的なあり方である真如そのもののはたらきを「不思議」業として理解する。即ち、法蔵は、仏自身が作意しない、つまり、思議・分別しないで起こる業というように、「不思議」を仏の立場、より正確にいえば心真如の立場で解釈する。

『起信論』本文には、作意しないことが「自然」、あるいは作意しないことと「自然」はほぼ同義として論じられるが⁽²⁹⁾、法蔵は、さまざまな箇所⁽³⁰⁾で「自然」を「作意せず」や「功用に由るには非ざる⁽³¹⁾」などと注釈する。この「作意・功用しない」という法蔵の解釈は、「自然」が「不思議（思議しない）」、即ち分別しないという意味と重なり合って生じたともいえるであろう。

また、この不思議業の相は「常に断絶することなく」と論じられる。これは、『宝性論』で仏業の特色として「自然」の他、輪廻のある限りやむことはないという「不休息⁽³²⁾」が挙げられたのに対応する。慧遠は、このやむことのない仏のはたらきの「常」なる性質を「報身の性⁽³³⁾」とするのに対して、元曉と法蔵は、「応身は衆生も尽きずして用も亦尽きない⁽³⁴⁾」ことから、それを応身によることと注釈する。

では、『宝性論』では「無分別智」、即ち真如のさとりとして計らい〔分別〕のない智で根本智とされる「無分別智」のはたらき（即ち自利の成就）が「無分別」と対応し、「自然」が無分別智によって得られた世間の現象の差別に即してはたらく智、つまり「後得智」のはたらき（即ち利他の成就）として論じられるのに対して、『起信論』の場合はどうであろうか。

『起信論』では、智淨相と不思議業相の関係が無分別智と後得智の関係を示しているように見える⁶⁵⁾。

染心という義は名づけて煩惱礙と為す。能く真如根本智を障するが故なり。無明という義は名づけて智礙と為す。能く世間の自然業智を障するが故なり。(『起信論』五七七下)

しかし、染心と無明の相違を論じたこの箇所では、真如根本智を妨げる障が煩惱礙〔染心〕であり、世間の自然業智を妨げる障が智礙〔無明〕とする。この真如根本智は根本無分別智で、自然業智は後得智と解される⁶⁶⁾。そうであれば、ここでは無分別智でなく後得智において無明が除かれることになり、無分別智が二礙(煩惱礙・智礙)を除くとする『宝性論』とは見解が異なる。つまり、『宝性論』の場合は、無分別智において二礙が取り除かれてさとり(自利)が成就するが、『起信論』におけるさとの究極的なあり方とは、真如根本智〔無分別智〕で取り除かれなかった智礙が除かれる自然業智〔後得智〕において成就する。

教義上は、煩惱礙よりも智礙がより根本的な障である。一方、無分別智は普通根本的な智であり、その上で後得智が成立する。しかし、『起信論』では自然業智である後得智がより根本的な障(智礙)を除き、それによって初めて煩惱も根本から除かれる。つまり、無分別智では、煩惱礙は除かれても智礙が残っていることから、「分別する」と対である単に「分別しない」状態で、自然業智において初めて真に「分別」そのものを否定する「無分別」の状態が論じられ、それを「自然」と表現する。

結 anābhoga の意味を汲む「自然」

以上、『宝性論』と『起信論』の「自然」について検討したが、『宝性

論』の「自然」は、実際の具体的なはたらきに関して諸条件を設けない仏のはたらきを表している。つまり、「自然 (anābhoga)」と並記された仏業を表す「無分別 (avikalpa)」が、無分別智のはたらき、すなわち自利の成就するさまに相当するのに対して、「自然」は後得智のはたらき、あるいは色身、特に受用身として自在に衆生を対機説法して利他を成就するさまを表すと考えられる。

また、無分別智と後得智の関係は、『起信論』でも随染本覚の智淨相と不思議業相の関係に対応して論じられているようである。しかし、『宝性論』の無分別智が二礙(煩惱礙と智礙)を除くとするのに対して、『起信論』では、無分別智に当たる真如根本智が煩惱礙を除き、智礙は自然業智、即ち後得智によって除かれるという。つまり、無分別智には、智礙が残っていることから、分別の中に実現される無分別の状態を表し、自然業智において初めて真に「分別」そのものが否定される「無分別」が成り立つとする。

総括すると、二論書に見られる「自然」とは、二礙が除かれて分別ということ自体が否定され、あらゆる境界線を設けない無量・無辺のありのままの衆生が救われていくはたらきを表すものである。『起信論』によれば、真如の自性は、「有相にも非ず、無相にも非ず、非有相にも非ず、非無相にも非ず、有無俱相にも非ず³⁸⁾」と論じられるが、ここで検討した「自然」は目にみえる対象物でもなく、目にみえない対象物でもない。また、目に見えるか見えないかを問わない対象物でもなく、だからといってなにもない虚無を意味するのでもない。それは、対象化すること自体を否定した真実そのもののありさま・はたらきで、その体は『起信論』で言われるところの衆生心、即ち大乘の法といえる。

法のはたらきを表す「自然」は、無分別であるが故に捉えることはでき

ないが、無量・無辺であればこそ色身 (rūpakāya)⁶⁹⁾ として自在に、衆生のあり方に応じた時々刻々の対機説法がなされ得る。目にみえる色身の体とは法身にほかならないが、これを再び (nature 等が意味する) 対象物と捉えられてしまう危険性にこそ常に留意する必要がある。

以上、anābhoga の意味を汲む「自然」を如来蔵思想の『宝性論』と『起信論』をテキストとして考察したが、「自然」の他の原語である svayaṃbhū や svabhāva の系列とどのように関連しているのかについては、今後の課題として後日に期したい。

略号表

DBh	<i>Daśabhūmiśvaro nāma mahāyānasūtram</i> , rev. & ed. by Ryūkō Kondō, Kyoto, 1983.
RGV	<i>Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantrasāstra</i> , ed. E. H. Johnston, Patna, 1950.
P.	西藏大蔵経研究会編『影印北京版西藏大蔵経—大谷大学図書館蔵—』108巻
大正	『大正新脩大蔵経』
高崎和訳	高崎直道著『インド古典叢書 宝性論』講談社, 1989年
『起信論』	『大正新脩大蔵経』No.1666
『浄影疏』	『大正新脩大蔵経』No.1843
『海東疏』	『大正新脩大蔵経』No.1846
『義記』	『大正新脩大蔵経』No.1846
末木 (1980)	末木文美士「『大阿弥陀経』における「自然」」(『宗教研究』二四三, 1980年)
末木 (1982)	末木文美士「漢訳般若經典における「自然」」(『東洋文化研究所紀要』91, 1982年)
杉浦 (1995)	杉浦克己著『六種対照日本書紀神代卷和訓研究索引』武蔵野書院, 1995年
瀬間 (1993)	瀬間正之編『古事記音訓索引』桜楓社, 1993年
蘭田 (1960)	蘭田香勲著『無量寿経諸異本の研究』長田文晶堂, 1960年
田村 (1971)	田村芳朗「自然と実相」(『印度学仏教学研究』第十九卷 第

二号, 1971年)

- 徳永 (1979) 徳永道雄「自然法爾の系譜 (一)」(「研究紀要」京都女子大学宗教・文化研究所第9号, 1979年)
- 徳永 (1990) 徳永道雄「自然法爾の系譜 (四)」(同上第3号, 1990年)
- 平川 (1973) 平川彰著『大乘起信論』大蔵出版, 1973年
- 福原 (1980) 福原蓮月「平等覚経の自然の思想」(『印度学仏教学研究』第二九卷 第一号)
- 正宗 (1974) 正宗敦夫編『万葉集総索引単語編』平凡社, 1974年
- 森 (1984) 森三樹三郎「36 無量寿経の漢呉魏三訳に見える『自然』の語について」(『仏教文化論攷』仏教大学, 1984年)
- 柳父 (1977) 柳父章著『翻訳の思想—「自然」とNATURE—』平凡社, 1977年
- 山田 (2001) 山田恵文「『大無量寿経』の「自然」—親鸞の視点から—」(『真宗研究』四五, 2001年)
- BHSD *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, ed. F. Edgerton, vol. II, New Haven, Yale University Press, 1953.

尚, 『大正新脩大蔵経』はすべて常用漢字に改め, 書き下し文に直して引用した。

《注》

- (1) 伝統的に用いられてきた「自然」とは, 周知の通り, もとは中国語を借用したものであるが, 『万葉集』や『日本書紀神代巻』ではすべてそれを「おのづから」と訓じている〔正宗 (1974) [略号表参照。以下同様に, 著者あるいは編者の姓の後 (出版年) を示した表記は略号表を参照], 杉浦 (1995), 瀬間 (1993) 参照〕。「自然」は平安時代になっても概して「おのづから」と訓じられ, 古代最大の漢和辞書である『類聚名義抄』(観智院本系)では「自然」の読み方として「ヲノツカラ」のみが記載されて, 逆に「ヲノツカラ」の当て字の一つとして「自然」が挙げられている。また, 平安末期の通用の語彙を扱った辞書, 『色葉字類抄』でも, 「オノツカラ」の当て字として「自」「自然」が記されている。このように, 奈良・平安時代, 「自然」は「ヲノツカラ」の当て字として用いられ, 当時の現存する文学作品に出てくる「自然」の用例の意味を検討しても, ほとんど「おのづから」の一部の意味として解消されるように思われる。

- (2) ‘nature’の語源である natura（ギリシア語 physis の訳語）は、物の本性という意味でほとんど使われていたが、F. ベーコンのころから自然界の事物の全体を nature と呼ぶ。やがて ‘nature’ は質料そのものを示して、身体を除いて人間を締め出した対象の総括のことを表すようになる。
- (3) 「自然」が ‘nature’ に相当する諸語の翻訳語として採用された理由及び歴史、またそれによって生じた誤解等については、柳父（1977）に詳しい。
- (4) 柳父（1977）、48～50頁参照。
- (5) 漢訳經典にみられる「自然」の用法について、親鸞も重視する『無量寿経』に関しては、末木（1980）も指摘するように江戸時代の注釈者（例：易行院法海）の考察があり、現代では藺田（1960）、森（1984）をはじめ、特に現存する中国語訳のうち初期無量寿経に当たる呉訳（『大阿弥陀経』）については末木（1980他）、徳永（1995）、同じく初期無量寿経に当たる漢訳（『平等覚経』）については福原（1980）、後期無量寿経に当たる魏訳（『大無量寿経』）については徳永（1979他）、山田（2001）らの研究に詳しい。その他の經典における「自然」については、田村（1971）が『法華経』に着目し、その成果を受けて末木（1982）が『八千頌般若経』及び特に古訳時代の漢訳經典を取り上げて「自然」の意味を論究している。
- (6) 『法華経』の「自然」を考察した田村（1971）によると、svayambhū を原語とする「自然」は仏の主体的な（法無我・法空の）自由を表し、一方、svabhāva を原語とする「自然」は事物〔法〕の客観的な（人無我・人空の）ありかた、あるがままの姿を表すという。もっとも、ここで注意すべきことは、主体的自由といっても主体となる実体はなにもなく、svayambhū も svabhāva も共に空性であって、自性と訳される svabhāva も無自性（の自性）という内容を持ち合わせて使われている点である。田村が指摘するように、「自然」の根底は空観にある。それは、『法華経』に見られる「自然」においてだけでなく、諸氏の指摘の通り、『般若経』や『無量寿経』に関しても言えるであろう〔徳永（1990）、末木（1996）参照〕。
- (7) 徳永（1979）他、参照。
- (8) 田村（1971）が指摘するように、『正法華』では svayambhū を「自由」「自在」と訳すのに対して『妙法華』は多く「自然」と訳し、一方、svabhāva に関しては『正法華』では「自然」と訳されるのに対して『妙法華』では「実相」と訳される。末木（1982）によると、羅什以前の古訳では svabhāva が「自然」と訳されるのに対して、羅什以後の旧・新時代では svayambhū を「自然」と訳すのは、『大／小品般若経』『法華経』以外に『十住経』『維摩経』にも当てはまり、一般的な傾向とみて差し支えないだろ

うという。

(9) 末木 (1980) によると、「自然」は羅什以前の古訳に多くみられ、特に支謙、竺法護など中国思想の影響の強い訳者に著しいという。また、羅什以後、「自然」の訳出は次第に少なくなるが、特に svabhāva に「自然」をあてる例はほとんど羅什以前に限られるという。理由としては、末木の指摘通り、「自然」に関して羅什の頃から「自然外道」の批判が始まったことが影響していよう。

(10) 唐訳と言われるテキストでは多く「任運」が用いられていることも、このことを示すであろう。もっとも、『起信論』の撰術においてはインド撰述とも中国撰述とも言われ、いまだ明らかではないが、いずれにせよ、『宝性論』の「自然」の意味内容は、『起信論』の「自然」とあい通じていると考えられる。

(1) BHSD 22頁参照。

(2) 大正十, 五六〇上参照。

(3) この自然観は『起信論』の諸注釈にも見受けられる。「自然修行とは八地以上は無功用なるが故に。」(『海東疏』二一八中三・四)「自然修行とは八地已去無功用の行なり。」(『義記』二七三上二五)

(14) *yasya yena ca yāvacca yadā ca vinayakriyā /*

tadvikalpōdayābhāvādanābhogaḥ sadā muneh // 3 //

(RGV, p. 98 ll. 13, 14)

(15) *parādhikāraniryāṇāt sattvātmasamadārśanāt /*

kṛtyāparisamāpteśca kriyāpraśrabdhirābhavāt // 12 //

(RGV, p. 99, ll. 13, 14) 参照。

「他のために出離して」のチベット訳は *gshan gyi dbaṅ gis nes 'byuṅ daṅ* (P. 128a²)。漢訳では「本際より以来、自然にして休息せず」とのみ訳され、ほとんど省略される。

(16) 大正三一, 八四一下二八・二九。

(17) *prathamo dharmakāyo'tra rūpakāyau tu paścimau /*

vyomni rūpagatasyeva prathame'ntyasya vartanam //

(RGV, p. 88, ll. 13, 14) 参照。

(18) RGV, p. 87, ll. 9, 10 参照。「不休息」については、「衆生を利益するのにやむことがないから」(RGV, p. 87, l. 8) と論じられ、漢訳では下線部の箇所を「不休息」と訳す。

(19) RGV, p. 87, l. 14

(20) 高崎和訳348頁(一五六頁注1)参照。

- (21) 前述の通り、『宝性論』では主題として三宝及び三宝の四つの源泉である「有垢真如」、「無垢真如」、「仏功德」、「仏業」が論じられるが、さしずめ「有垢真如」（如来蔵）は『起信論』では心生滅の体として述べられ、特に、心生滅の中の本覚は「無垢真如」、心生滅の相と用はそれぞれ「仏功德」及び「仏業」に対応して論じられていよう。『宝性論』の他の残りの主題である三宝については、「有垢真如」、「無垢真如」、「仏功德」、「仏業」に依って生じるので（RGV, p. 21, ll. 3, 4 参照）、心生滅門で説かれる本覚に対応すると考えられる。
- (22) 「不思議業相とは智の淨なるに依るを以て、能く一切の勝妙の境界を作すをいう。謂う所は無量の功德の相は常に断絶することなく、衆生の根に随うて自然に相応し、種種に而も現じて利益を得しむるが故なり。」（『起信論』五八五中参照。）
- (23) 「自然業とは是れ不思議作業なり」（『淨影疏』一九一中一七）、及び「不思議の業用を起こすを自然の業と名づくるなり」（『義記』二七一中九）参照。
- (24) 『海東疏』二一一中・下参照。
- (25) 元暁は、「自然」よりも「不思議」を仏業の基本的特性とみる。その点では『起信論』が「自然業相」ではなく「不思議業相」という名称を基本概念とした立場に忠実であったと言える。
- (26) 菩提品の（八）「不可思議」の項目参照。
- (27) 「不思議修習の力有る故に始生の義有り。造作して成ぜしめ、無にして而も有ならしめて不思議と名づく。造作するを業と名づく」（『淨影疏』一八四下参照）。
- (28) 『義記』二六〇下。
- (29) 「作意することある無きが故に、而も自然なりと説く。」（『起信論』五八一中）参照。
- (30) 『義記』二六一上三・四。
- (31) 『義記』二八一中二九。その他、「作意を待つに非ざる」（『義記』二七四中二三）、「功用を待たざる」（『義記』二八一上一〇）が挙げられる。
- (32) 注16参照。
- (33) 『淨影疏』一八五中二。
- (34) 元暁及び法蔵は、『金光明經』を教証としてあげる。「応身とは、無始より生死に相続して断ぜざるが故に、一切諸仏の不共の法を能く摂持するが故なり。衆生は尽きざれば用も亦た尽きず。故に常住と説く。」（『海東疏』二一一中、『義記』二六〇下。）
- (35) 『義記』二六八中下参照。

- ③6 平川 (1973), 193頁参照。
- ③7 法蔵は、真如根本智を智淨相、世間業智を不思議業相とするので、彼も後得智こそが根本無明を除く智であることを認めている (『義記』二六八中下参照)。
- ③8 『起信論』五七六上二九, 下一。
- ③9 『起信論』のことばでいうと「応身」と「報身」(『起信論』五七九中・下参照)。

《その他の主要参考文献》

- ・東京大学文学部印度哲学印度文学研究室編『デルゲ版チベット大蔵経 論疏部唯識部 第1巻』世界聖典刊行協会, 1979年
- ・大正 No. 287, 1611
- ・龍山章眞『梵文和訳十地経』国書刊行会, 1938年
- ・高崎直道校注『究竟一乗宝性論・大乘法界無差別論』(⑩論集部 新国訳大蔵経) 大蔵出版, 1999年
- ・宇井伯壽著『宝性論研究』岩波書店, 1959年
- ・小川一乗著『如来蔵・仏性の研究: ダルマリンチェン造宝性論釈疏の読解』文栄堂, 1974年
- ・中村瑞隆著『蔵和对訳究竟一乗宝性論研究』(鈴木学術財団, 1967)
- ・岩野眞雄遍『国訳一切経和漢撰術部 諸宗部四下』大東出版, 1978年
- ・大森荘蔵他編『新・岩波講座 哲学5 自然とコスモス』岩波書店, 1985年
- ・廣松渉他遍『岩波哲学・思想事典』岩波書店, 1998年
- ・J. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga, (Uttaratantra), Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Serie Orientale Roma XXXIII, Roma, 1966
- ・E. Obermiller, *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, Being a Manual of Buddhist Monism, the Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryasaṅga*, Acta Orientalia Vol. 9, 1931, pp. 81-306