

『釈摩訶衍論』が依拠した教学

——不二摩訶衍の成立を中心として——

石井公成

一 はじめに

『釈摩訶衍論』については、その特異さが強調されることが多い。確かに、架空の經論の名を列挙してその引用と称する文章を次から次へとかかげ、梵語の音写めかした言葉を乱発し、また邪惡な鬼神を退治する陀羅尼と称して則天文字とも道教の符ともつかぬ奇妙な文字を並べ立てるなど、形態面でも通常の偽經とはまったく異なるうえ、こうした形態を通じて、それもきわめて異様な文体によつて展開される主張自体、他に例を見ないものであることが少なくないのであるから、特異な文献と称されるのは当然であろう。だが、いかに特異な書物であるとはいゝまつたく他の文献によらずに十巻もの書物を創り出すのは不可能である。独自の立場から大幅に改めてしまつにせよ、用語の面や内容の面で『釈摩訶衍論』がそれ以前の文献をふまえていることは言つまで

もない。しかし、『釈論摩訶衍論』に関する従来の研究は、同書が空海の教学にどのような影響を与えていたかという点が中心になつてゐたため、他の文献との比較は充分にはなされなかつた。比較するにしても、慧遠や元曉や法藏などの『起信論』の注釈との違いを調べ、『釈摩訶衍論』の解釈がいかに独自なものであるかを強調するにとどまることが多かつたのである。森田竜僊氏は、大著『釈摩訶衍論之研究』において、元曉『金剛三昧論』との関係に言及されたものの、「元曉の金剛三昧論と相似するところ多きも、その比較繁瑣なるが故に今これを略する⁽¹⁾」と一言触れるのみであるのは、伝統の制約によるのであろう。著者も、森田氏の指摘を承けて元曉の影響を調査し、また義湘（義相）やその門流の思想との共通点を指摘するなど⁽²⁾、『釈論』の典拠を探ろうとつとめてきたが、部分的な解明にとどまつてゐるのが実情である。特に、『釈摩訶衍論』の根本教義とされる不二摩訶衍法、およ

び両重の八種摩訶衍の本法と称される十六所入法と両重の能入門法と称される十六能入門とを合せた三十三種法門については、『起信論』の教説全体を分類したものでなく、あくまでも立義分の一節と廻向偈の解釈を意図して構想されていることが柏木弘雄氏によつて指摘され、『維摩經』の入不二法門品の影響が示唆されているものの、それ以上踏み込んだ研究は見当たらない。

そこで、本論では、この不二摩訶衍説形成に影響を与えた教学の検討を中心としつつ、『釈摩訶衍論』が先行文献にいかに多くのものを負つているかを明らかにしてゆきたい。

二 不二と摩訶衍との典拠

『釈論』は異説の調停に努めた元曉の影響を強く受けており、『起信論』と諸經論との説の違いや『起信論』に関する諸解釈の違いをめぐる論争を会通するために書かれたと推測されること、また『釈論』の著者は会通という形式を通じてしか自説を展開できないほど会通になじんでしまっているらしいことは既に述べた。⁽⁴⁾『釈論』がそうした論争をいかに憂慮していたかについては、冒頭で造論理由を列举した際、その理由の第四で、

或秘觀察當來衆生、起百千諍壞論宗故。

（『釈論』卷一、大正三三・五九二中）

と述べ、未來の衆生が「百千の諍いを起こして論（『起信論』）の宗を壞する」であろうことを予知したため、という理由をあげていることからも推測できる。こうした予言めいた記述は、實際にはその文献が書かれた当時の状況を反映していることは言うまでもない。『釈論』は隨所で異説の会通につとめているものの、

若有衆生須種種辭綺語此処（無明業相・能見相・境界相）、咄哉、終日不堪了説。　（『釈論』卷四、同、六二六中）

復次若有衆生、經現識者即是末那、是故意識以之為因、咄哉此言、不可指南。　（『釈論』卷四、同、六二七下）

とあるように、『起信論』に関する諸解釈について激しく非難している箇所も僅かながら見出されるのは、当時の論争の激しさを物語るものである。

右の引文のうち、前者は、どうして無明の力によつて不覺の心が動じて諸識が転じるのかという問題を論じた部分であり、後者は、そうした諸識のあり方について、架空の『大本楞伽』を含めた各種『楞伽經』の心識説との異同に留意しつつ説いた部分であるため、こうした問題に関する諸解釈が非難されるということは、「菩薩の究竟地にも知り尽くすこと能はず、唯だ仏のみ窮了す」⁽⁵⁾とされる「無明の熏習に依りて起こす所の識」について敢えて説明しようとする試み、特に唯識説を用いてあれこれ説明しようとする試みがいかに盛んで

あつたかを示すものである。『起信論』の教理は、ただできえ議論を呼びやすいものであるうえ、新訳唯識と旧訳唯識の論争が重なり、『起信論』に対する元暁や法藏の疏にさらに末釈が付されるようになれば、『起信論』の解釈をめぐる論争がいよいよ煩瑣なものとなり、些細な点をめぐって激しく争うものとなつていつたであろうことは容易に想像がつく。

そのような論争を批判し、真如や無明の働きは仏のみが知る境地なのだから衆生は論争はやめよと主張するのは簡単だが、『起信論』の立義分では、真如は「言説の相を離れ、名字の相を離れ」ていることを認めつつも、「唯だ是れ一心なれば、故らに真如と名づけ」と説き、真如の語を用いるのは「言説の極、言に因りて言を遣る」ためだと述べたうえで、敢えて真如を「言説に依つて分別」して心識説にからめて様々に踏み込んでしまつているという事情がある。したがつて、真如や無明については仏の領域であるからまったく語りえないということになれば、『起信論』の意図を明らかにし、それによつて『起信論』をめぐる論争を調停するという試みは不可能となつてしまつ。

ここで必要となるのが、『起信論』の真意を明らかにし、真如と無明とのかかわりについて言葉によつて語ることを保証するような教理、それも学僧の解釈ではなく、仏の教説なの

である。真如と無明との関連を相対的な立場から説く生滅門や真如を言葉によつて説く真如門中の依言真如の面だけでなく、絶言の立場である絶言真如についても、「絶言」という言葉を用いる以上は「可説」である「因分」に属すと見、修行種因海のうちに位置づけようとすれば、そうした領域を越えた真の果の世界が必要とならざるをえない。そこで、語りうるものと語りえないものとの対比を巧に説く経論が求められた結果、三十人の菩薩が入不二法門についてそれぞれ見解を述べ、文殊がそつした言説の否定こそが入不二法門であると論じ、最後に文殊に問われた維摩が沈黙して答えないこと、これこそ真の入不二であると文殊が称賛したとする『維摩經』入不二法門品が注目されることになる。しかも、淨影寺慧遠の『維摩經義記』では、三十二番目の文殊の立場については、『起信論』の教理を用い、「言を以て言を遣りて不二を顯す」⁽⁷⁾ものと明言しており、慧遠の『維摩經義記』を参照していると思われる吉藏の『維摩經義疏』も「文殊は、言を借りて言を遣る」⁽⁸⁾と説いているのである。となれば、沈黙によつて不二を体現してみせた維摩の答えは、三十二人の菩薩の答えよりもすぐれたものとして称賛されているのであるから、「言に因りて言を遣る」立場、すなわち絶言真如を越えたものとして位置づけることも可能となろう。『釈論』が『維摩經義記』を見ていたかどうかは明らかでないが、慧遠の立場は『起信

論』を重視する地論師とその影響を受けた者たちの疏に受け継がれていたであろうから、『釈論』の著者が上記のような解釈をしていたであろうことは間違いない。『釈論』が依拠している『金剛三昧經論』の著者、元暁が吉藏にいかに多くのものを負っているかは、よく知られている。⁽⁹⁾

さて、『維摩經』入不二法門品のテーマは入不二といふことであり、一方、『起信論』は摩訶衍について説くものであるため、『釈論』の不二摩訶衍の概念が生まれるには、この不二と摩訶衍とを結びつけなければならない。そして、しばしば『維摩經』入不二品に言及して不二といふ点を強調し、また摩訶衍について詳説する大乗文献が存在する。すなわち、『釈摩訶衍論』という題目の由来を思わせる品、「釈摩訶衍品」を有する『大智度論』である。釈摩訶衍品が「大乘」という訳語を用い、「摩訶衍」という音写語を用いたのは、mahayana はいわゆる大乗の教えという意味のほかに、そうした大乗の種々の教えを生みだす根本という意味など、様々な意味を含んでいることを考慮し、特に根本としての智恵そのものという面を強調するためにそのまま音写語を用いたものと思われる⁽¹⁰⁾。『大智度論』と違つて如來藏思想にすわりを置くとはいへ、『大乘起信論』が本文では徹底して摩訶衍という語を用い、摩訶衍について種々の視点から説いているのは、同じ意図に基づくものであろうから、そうした『起信論』の摩訶衍

を注釈しようとする『釈論』の著者が、摩訶衍という音写をそのまま用いた釈摩訶衍品に注目するのは自然である。

しかも、注目すべきことに、『大智度論』の序では、「是を以て馬鳴は正法の余に起こり、龍樹は像法の末に生まる」と述べ、この「二匠」でなければ道を学ぶ者の誤りを正すことはできないと説くなど、馬鳴と龍樹こそが大乗の本義を示す菩薩であることを強調しているのである。後世の衆生の誤解や論争を防ぐために『大乘起信論』の真意を龍樹が説明するといふ構図、それも馬鳴自身の著作を含む種々の経論を依用しつつ説明するという図式を『釈論』の著者が考案したのは、以上のような事情に基づくものであろう。そして、「馬鳴菩薩は、もし其の本を剋せば、大光明仏なり」（五九四下）などと述べ、『釈論』が馬鳴を仏の位置にまで高めたのは、単なる権威づけのためだけではなく、先に触れたよつに、「唯だ仏のみ窮了する」問題について菩薩の論であるはずの『起信論』が詳しく述べて論じているという点に対する弁明ともなつてゐるのであろう。また、『大智度論』釈摩訶衍品では、菩薩道である六波羅蜜を説くものはすべて摩訶衍と名づけるとし、

所謂本起經・断一切衆生疑經・華手經・法華經・雲經・大雲經・法雲經・弥勒問經・六波羅蜜經・摩訶般若波羅蜜經・如是等無量無邊阿僧祇經、或仏說或化仏說、或大菩薩說或聲聞說、或諸得道天說、是事和合皆名摩訶衍。

(『大智度論』卷第四十六、釈摩訶衍品、大正二五・三九四中) と述べ、摩訶衍を説く「無量無邊阿僧祇の經」があるとしているが、こうした点は、『釈論』が摩訶衍を何種にも分類している点や、また摩訶衍を明かす多くの架空經典を列挙するという方式に示唆を与えた可能性もある。

三 不二摩訶衍説と吉藏の不二觀

『釈論』の架空經典については、前論文⁽¹⁾で多少検討を加えたが、ここでは不二摩訶衍に関するものを見ておきたい。

『釈論』卷一では、『釈論』の所依として、實在する十の經典と九十の架空經典を含めて百種の經の名を挙げている。そのうちで、『一道清淨經』なる經が第八十三としてあげられているが、「一道清淨」の語自体は卷一において、

心真如門有十種名、一者、名為如來藏門。無雜亂故。二者、名為不二平等門。無差別故。三者、名為一道清淨門。無異岐故。

(六〇四上)

と説かれていて、心真如の十の異名中の第三「一道清淨門」のうちに見えており、第二の「不二平等門」に続くものとされるなど、重要な概念と考えられていることが知られる。この「一道清淨」という語は、おそらく『涅槃經』聖行品が第一義諦に統いて実諦を説き、

善男子。實諦者、名曰大乘。非大乘者、不名實諦。善男子。實

諦者、是仏所說、非魔所說。若是魔說非仏說者、不名實諦。善男子。實諦者、一道清淨、無有二也。善男子、有常有樂有我有淨、是即名為實諦之義。

(南本『涅槃經』第十二、聖行品之二、大正十二・六八五上中) と述べ、以下、「一道清淨にして一有ること無」き実諦について論じた箇所に基づくものであろう。

ここで注意されるのは、この「一道清淨」の語を重視し、しかも「不二」の語と結びつけて用いる例は、『涅槃經』をきわめて重視した吉藏の著作にしばしば見られるということである。たとえば、『維摩經義疏』卷五の入不二品の釈は、「一道清淨なり。故に不二と名づく」(大正三八、九七五上)といふ言明で始まっている。

また、『釈論』の所依とされる百經のうち、第二十一の『中実經』(五九三下)は、右で見た心真如の十の異名を説く直前の部分において一種の本法の十名を列挙した際、二種本法の第六名が「如來藏」、第七名が「一法界」、第八名が「摩訶衍」、第九名が「中実」、第十が「一心」と並ぶうち、第九の「中実」の説明ところで『中實契經』として引かれている。この「中實」についても、吉藏は『淨名玄論』卷一で、

不二之門、則中實之理、以一道清淨故云不二。

(大正三八、八五五上)

と説いており、不二と結びつけている。この中実とは、經論

の訳語としてはほとんど用いられない語であり、吉藏は「中道実相」の意で用いたうえで不二へ結びつけてゆくようであるが、『釈論』はそうした語を重要な概念として用いているのである。

むろん、不二を説く経論は多く、中国でも不一といいう点を強調した学僧はいくらでもいることだろう。その中で特に吉藏に注目するのは、吉藏が不二を一切の教説の根本としているためである。たとえば、『淨名玄論』卷一では次のようにい

維摩詰不思議解脱本者、謂不二法門。所以然者、由体不二之道、故有無二之智、故能適化無方。是以經云、「文殊法常爾、法王唯一法、一切無畏人、一道出生死」。故知不二為衆聖之原。……一道清淨、故云不二。真極可軌、所以云法。至妙虛通、故稱為門。蓋是總衆教之旨歸、統群聖之靈府。……大論不二。凡有三品。

一衆人言於不二、未明不二無言。所謂下也。

二文殊明不二無言、而猶言於無言。所謂中也。

三淨名杜默、鑒不二無言而能無言於無言。所謂上也。

良以道越四句、故至聖以之冲默。不二為極、意在於斯。

（吉藏『淨名玄論』卷一、大正三八・八五三中下）

すなわち、吉藏は、維摩の不思議解脱は不二法門に基づいているし、不二を得すれば「無二の智」が得られるため、自在な教化を展開できるようになるとするのである。⁽¹³⁾ そして、

「一切無畏人、一道もて生死を出づ」と説く『華嚴經』明難品の有名な句を引き、不二こそが「衆聖の原」であること強調しているが、これは「一道清淨、故に不二と云う」と述べていることが示すように、不二とは「一道清淨」にほかならないとするためである。吉藏の説く不二は否定的な概念ではなく、『涅槃經』の「一道」の主張と結びついたものであることに注意しなくてはならない。吉藏によれば、「一道清淨」なる不二、それも特に維摩の沈黙によつて示されたよくな不二こそが「衆教を總べる旨歸、群聖を統べる靈府」であつて、すべての教説と「群聖」はこの不二を根本としているのである。⁽¹⁴⁾ そして、三十人の菩薩が不二について自分の見解を述べるのは、不二は無言であることを明かさない下品、文殊は不二が無言であることを明かすものの無言といふことを口にするため中品、維摩は不二が無言であることを体得しつつも無言と言わないので上品であるとし、不二が「極」ときれるのは、「道は四句を越えたり。故に至聖は之を以て冲默す」という点にあるのだと主張している。

右の引文のうち、「群聖」という言葉は、菩薩だけでなく仏も含むのであろう。般若經典は、諸仏も諸菩薩も般若波羅蜜によって無上の智慧を得ることができるとし、般若こそ一切の仏菩薩の根本であることを強調するのが常だが、先に見た『大智度論』釈摩訶衍品では、「般若波羅蜜と摩訶衍とは一義

なり、但だ名字が異なるのみ」（大正二五・三九四中）と断言されている。そうした摩訶衍を『起信論』が根本としている如來藏系の摩訶衍と重ね合せ、維摩が示した不一と結びつければ、諸仏の根源としての不二摩訶衍という概念ができることがあることになる。

『釈論』は、そつした根源としての不二摩訶衍について次のように述べる。

何故不二摩訶衍法無因縁耶。是法極妙甚深獨尊、離機根故。何故離機根。無機根故。何須建立。非建立故。是摩訶衍法諸仏所得耶。能得於諸仏。諸仏得。不故。菩薩二乘一切異生、亦復如是。性德円満海是焉。所以者何。離機根故。離教說故。

（六〇一下）

すなわち、不二摩訶衍は因縁を離れていて、それは機根を離れた極妙なる法であるためだと論じ、不二摩訶衍は機根を離れているといふならなぜ不二摩訶衍という法門を建立するのかという問に対しては、「建立に非ざるが故に」と答える。

と述べ、「是の法は因に非ず縁に非ず」と説いている箇所に基づいているのである。また、諸仏が根源としての円満海に得せられるという点については、右の『金剛三昧経』の引文の、諸仏の側は不二摩訶衍を証得することはできないとし、不二摩訶衍は果の世界である性徳円満海そのものであつて、機根や教説を離れた絶対的な存在であることを強調するのである。この箇所は、真言宗の伝統的な解釈では、真如門の諸

仏は円満海徳の諸仏、すなわち不二の法仏を得すことはできず、逆に不二の法仏に得せられるとするが、これは不二摩訶衍を密教の諸仏と解することによつて生まれる解釈であり、『釈論』自体はそつした主張はしていない。『釈論』においては、性徳円満海である不二摩訶衍はあくまでも諸仏の根源であり、仏ではないのである。右の引文のうち、不二摩訶衍には「因縁無」という部分については、『金剛三昧経』が、「円融不二」である摩訶般若波羅蜜について、

舍利弗言。如尊所説。在事之先、取以本利。是念寂滅。寂滅是如。總持諸徳、該羅万法、円融不二、不可思議。當知是法、即是摩訶般若波羅蜜。是大神呪、是大明呪、是無上呪、是無等等呪。仏言。如是如是。真如空性、性空智火、燒滅諸結、平等平等、等覺三地、妙覺三身、於九識^{〔16〕}中皎然明淨、無有諸影。善男子。是法非因非縁、智自用故。

（『金剛三昧経』卷下、大正九・三七一中）

と述べ、「是の法は因に非ず縁に非ず」と説いている箇所に基づいているのである。また、諸仏が根源としての円満海に得せられるという点については、右の『金剛三昧経』の引文のすぐ後に見える「是仏菩提薩般若海」という語について、非但菩薩帰此本覚、諸仏円智同帰此海。故言「是仏菩提薩般若海」（『金剛三昧経論』卷下、大正三四・九九一上）と元暁が解釈しているのが注目される。菩薩ばかりではなく、

「諸仏の円智」もともに帰する「此海」とは、『金剛三昧經』が説く「仏菩提薩般若海」のことであり、元暁は「般若海徳の諸仏」は一般の諸仏に勝るなどと説いているのではない。ここでも、般若こそが仏を生み出す源であるとする原則が貫かかれているのである。⁽¹⁷⁾

このように言えども、攝不攝問答についてどう説明するのかという疑問が生ずるであろう。確かに、「起信論」末尾の「諸仏甚深廣大義」で始まる廻向偈を釈す際、「釈論」は、

言諸仏者、則是不二摩訶衍法。所以者何。此不二法形於彼仏、其德勝故。大本花巖契經中、作如是説。其円円海得諸仏。勝故。其一切仏不能成就円円海。劣故。
（卷十、六六八上）

と述べ、廻向偈に言う「諸仏」とはいわゆる諸仏ではなく不二摩訶衍法を指すのだと主張している。そして、「甚深」は両重の八種摩訶衍法に、「廣大義」は両重の能入門法に当たるとし、廻向偈の冒頭の句のうちに自らの創設した三十三法門を含ませようとするのである。そして、廻向偈に言う「諸仏」とはいわゆる諸仏ではなく、不二摩訶衍法だとする理由については、大本の『花巖契經』なる經典には「円円海は勝れていて、大本の『花巖契經』なる經典には「円円海は勝れているため諸仏を得すことができる。かの一切仏は劣つていてため円円海を成就することができない」と説かれているためだとするのだが、この引用部分にしても、廻向偈に言う「諸仏」とは実は不二摩訶衍法を指すとするためのものにすぎず、

不二摩訶衍法にほかならない優れた「諸仏」が存在すると説いているのではない。そうしたすぐれた諸仏の存在を強調する解釈が生まれたのは、「円円海徳の諸仏は勝れたり。其の一切仏は円円海を成就する能はず。劣なるが故に（円円海徳諸仏勝。其一切仏不能成就円円海。劣故）」とある高野山版のテキストに基づき、一般の諸仏より優れた円円海徳の諸仏が存在するのであり、そうした諸仏とは密教の諸仏を指すと解釈した人物、ないしはそうした解釈に基づいて原テキストを高野山版の形に改変した人物がいたためである。

さて、「釈論」が不二摩訶衍法という法の名を出しておきながら、「建立に非ざるが故に」と説いて、衆生教化の法門として建立されたものでないと主張しているのは、妄想による建立を戒める『四卷楞伽經』などの主張を意識したためであろう。また般若系の思想に基づいて「建立」という固定的なやり方を否定しようとしたためでもあろう。なお、文脈は異なるが、『大智度論』所載の『摩訶般若波羅蜜經』「實際品」では、衆生と實際とは異なることを強調しており、

仏告須菩提。……實際衆生際不異。……菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時、以不壞實際法立衆生於實際中。須菩提白仏言。世尊。若建立實際即是衆生際、菩薩則為建立實際於實際。世尊。若建立實際於實際、則為建立自性於自性。……仏告須菩提。實際不可建立於實際、自性不可建立於自性。須菩提。今菩薩摩訶薩行般若波羅蜜

羅蜜時、以方便力故建立衆生於實際。實際又不異衆生際。實際衆生際、無二無別。

(『大智度論』卷第九十、釈實際品、大正二五・六九二下—六

九三上)

とあるように、建立の是非について論じており、この部分も「建立に非ざる」不二摩訶衍という主張について考えるうえで示唆するところが大きい。右の引文では、菩薩が衆生を實際のうちに建立しようとすることは、實際を實際のうちに建立しようとすることになるが、實際を實際中に建立することは不可能ではないかという問に対し、仏は、實際を實際中に建立するのは不可能であることを認めたうえで、般若波羅蜜を行ずる菩薩は方便力によつて衆生を敢えて實際のうちに建立するのだと答えている。無二無別の立場に立てば、すべては實際でしかなく、衆生と實際という対立はありえないため、敢えて建立するとなると實際を實際中に建立するということになつてしまい、そうしたことは不可能だが、菩薩は方便力によつてこの両者を仮に別のものと見たうえで、敢えて衆生を實際のうちに建立しようとするといふのである。つまり、衆生と實際とは別のものでないとみきわめた立場に立てば、建立という事態は成立しえなくなるのである。この経文に対しして、『大智度論』は、

衆生實際不異、一亦不可得。若是一則壞實際相。所以者何。得

是一性故。菩薩知是二法不一不二。亦不不一亦不不二。畢竟寂滅、無戲論相。 (同、卷九十、大正二五・六九七中)

と述べ、衆生と實際とは異ならないといつても、一とすることができないとし、この二者は一でもなく、二でもなく、一でないのでもなく、二でないのでもない、と否定的に論じている。真のあり方は「畢竟寂滅」であつて、「戲論相無し」というのが結論である。一と見るか不二と見るかといった議論は、いかに鋭い追及であつても、言葉の分別にとどまる限りは戯論とみなされるのである。『釈論』の著者が『大智度論』を詳しく読んでいたとは思われないが、綱要書や『大智度論』を援用する文献を通じて、こうした思考になじんでいたことは疑い無い。

『釈論』は、そのように規定された、言葉によつて分別できない不二摩訶衍の性格を明らかにするために、卷五において問答を重ねていつてゐる。まず、一切衆生は本覺を有していて本覺を捨離しないのであれば、どうして成仏に前後があり、修行に努める者とそうでない者がおり、聰明な者と愚鈍な者がいるといった違いがあるのかという問題を提起し、次のように論じる。

同有一覺、皆悉一時發心修行到無上道。 (六三七中)

すべて衆生が等しく「一覺¹⁸」を有しているのであれば、すべての衆生は同時に發心し、修行し、無上道に至るはずだと

いう疑問である。これは『起信論』の真如熏習の部分の要約だが、『釈論』は、この問題について、『起信論』の文章に基づいて「本覺仞性、強劣別なるが故に、是の如き差別あり」という理由と、「無明煩惱、厚薄別なるが故に」という理由をかかげ、ともに適切でないとしたのち、修行者のあり方の五つの段階、つまりは明と無明とのかかわり方を紹介し、そうしたあり方は明の分位なのか無明であるのかを問うてゆく（わかりやすくするため、改行しておく）。

- (1) 若如是者、一切行者、断一切惡修一切善、超於十地到無上地、圓滿三身具足四德。如是行者、無明分位非明分位。
- (2) 若爾、清淨本覺從無始來、不觀修行非得他力、性德圓滿本智具足、亦出四句亦離五邊、自然之言不能自然、清淨之心不能清淨、絕離離。如是本處、無明邊域非明分位。
- (3) 若爾、一法界心非百非背千是、非中非中背天背天、演水之談足斷而止、審慮之量手亡而住。如是一心為明為無明。如是一心無明辺域非明分位。
- (4) 三自一心摩訶衍法、一不能一仮能入一、心不能心仮能入心、實非我名而目於我、亦非自唱而契於自、如我立名而實我、如自得唱而非实自。玄玄又玄遠遠又遠。如是勝處為明無明。如是勝處無明辺域非明分位。
- (5) 不二摩訶衍法唯是不二摩訶衍法。如是不二摩訶衍法為明無明。

五重問答として知られるこの問答については、真言教学では前の四つの立場を顯教の法相・三論・天台・華嚴の四宗に當て、五番目の不二摩訶衍こそが法身説法を認める真言密教の立場を示すとし、顯密を分ける際の根拠としてきた。だが、それは空海の独自な読み込みに基づくものである。『釈論』自身は、特異な主張を特異な文体で盛んに展開しているものの、教理の基本的な部分については、吉藏・元曉・義湘・法藏などの教学の枠をさほど越えていない。

前の四つの問答は、否定を重ねたきわめて高い境地のように描かれているものの、すべて無明の領域であつて「明の分位」ではないと断定されている。しかし、その理由は示されてしまらず、また究極の立場であるはずの第五の問答では、「是の如き不二摩訶衍法は明か無明か」という問い合わせがなされるのみで答えはない。この箇所を理解するには、『釈論』が『維摩經』の入不二品に基づいて議論していることを考えれば、『維摩經』入不二品に対する諸注釈と比較してみるべきであることは明らかであろう。その当たり前のことがなされて来なかつたのであるが、吉藏の『維摩經義疏』入不二法門品の釈には、次のように興味深い記述が見えている。

十地師云。真妄同體、會妄成真、故云不二。如動水成波、波與水同體、還息波成水、名為不二。今謂不然。文云、明亦不可取。則是兩捨。非會成。若了悟無明實性、即是為明。故云不

二。若見明無明、便是無明。故知明亦不可取也。

(『維摩經義疏』卷第五、大正三八・九七六下)

すなわち、吉藏は、真妄同體説に立つて水波の譬えを引き、妄なる波がやんて真なる水に戻つた状態が不二だとする地論師の主張を批判する。三十一菩薩の一人である雷天菩薩が、明無明為一。無明實性即是明。明亦不可取。離一切數。

(『維摩詰所說經』卷中、大正十四・五五一上) と説き、「明も亦た取るべからず」と説いている点に注目し、真と妄とを対立するものと見るのは無明にほかならないため、明にこだわつて明を得ようしてはならないと論じるのである。

『維摩經義疏』の引文のうち、「若し明と無明とを見れば（若見明無明）、便ちはれ無明なり」の部分は、異本では「若し明を見て明と為さば（若見明為明）、便ちはれ無明なり」となつてゐるが、意味に大きな違いはない。どちらにしても、明と無明とを対立するものと見て明を良しとする立場が批判されているのである。

不二をめぐる吉藏のこの解釈を五重問答に当てはめると、前の四つの立場は、いかに深遠なものであろうと、明と無明とを対立的なものと見て明にこだわつてゐる以上、無明の領域にとどまるものと判定されてゐることが知られる。第五の立場の場合は、維摩と同様、言葉によつて答えていないのであり、問い合わせに對して沈黙を守ることによつて不二摩訶衍

の真のあり方を示し、その不二摩訶衍によつて支えられてゐる『起信論』の本覚と無明の関係を真に説き明かしたとみなされているのである。

『釈論』が維摩の沈黙を高く評価していることは、真理を談じうる言説があるかどうか、虚妄なる言説をいかに否定するかという問題を論じたところで、

大本維摩詰契經中如是説。……為我等大衆、離言説言説說非不二不二、除遣仮說之垢。於是維摩詰默然無所說。爾文殊讚維摩言、善哉善哉居士。如言説如如耳聽如。善哉善哉。此乃真實不二法門。斯乃真實不二法體故。 (卷二、六〇六下)

と説いて大本『維摩詰契經』なる經典を引き、入不二品と同様、沈黙を守つた維摩を文殊に称賛させていることからも知られる。「言説を離れたる言説もて不二に非る不二」を説き、仮説の垢を除遣したまへ」という文殊の懇願に対し、維摩は沈黙したままであつたが、これは「如の言もて如を説き、如の耳に如を聞かし」めるものとして文殊は称賛するのである。すなわち、対立を離れ、不二といふ言葉すら離れた沈黙の世界こそが「真実の不二法門」なのである。先に見た吉藏『浄名玄論』が維摩の沈黙をどれほど高く評価していたかが想起されよう。これを『釈論』の不二摩訶衍に適応するとどうなるか。五重問答の第五では、「不二摩訶衍法は唯だ是れ不二摩訶衍法なり」と断言されていた。ここでは、明と無明、本覚

と無明、真如と無明といった対比、あるいは智とそれが知るものとしての不二摩訶衍といった対比に言及したうえで不二を説いているのではないことに注意しなくてはならない。いかに否定を重ねるにしても、対立を問題にする間は対立にとらわれていることになるため、対比に言及してしまうことは慎重に避けられたのである。

『釈論』は語りえないはずの真如について様々な立場から語つたり、語ることを否定したりしている『起信論』の真如門に対する解釈をしめくる際、特定の立場の言語観を絶対視して他の立場の言説を非難してはならないとし、次のように説いている。

若爾真如門中、言説及念、何等相耶。謂有言説、非常音声非無常音声。謂無能説可説如如如説。
(卷第一、六〇七中)

すなわち、真如門中に言説や念があるとすれば、それは常住の音声でも無常な音声でもなく、説を離れた「如如如説」だとするのだが、「如如如説」の例としては、先に見た大本『維摩詰契經』において「如の言もて如を説き、如の耳もて如を聴かしめ」た維摩の沈黙の世界を考えているのである。『起信論』の真如門を越えたはずの不二摩訶衍も、こうした流れの中で論じられているのであるから、後述するように『金剛三昧經』が説く「如如如説」の延長上で見てゆくべきである。

ここで、五重問答に戻る。明と無明との関わりに関して不

二摩訶衍を頂点とする五つの段階を想定するという発想は、いつたいどのようなところから得られたのか。明か無明かと問うこと 자체、無明の世界にとどまっている証拠だとする思想が吉藏の入不二品解釈のうちに見られたのであるから、五つ段階についても同様であることが推測されよう。そこで、そうした箇所を探すと、『淨名玄論』のうちに次のようない文章が見られる。

總取諸二、凡有五階。初以兩法為二。如空有等。二者、以空有為二、非空有為不二。此二不二相對、還復成二。三者、二與不二、皆名為二。非二非不二、方名不二。此之不二相對、還復成二。四者、上來六句皆名為二、非非二非非不二、名為不二。此二不二相對、還復是成二。五者、不泯生心動念、故名為二。若泯生心動念、方名不二。即此泯不泯、還復成二。故自二之外、無更有法。但唱不二、即教無不周。理無不足、緣無不尽。觀無不淨。問。絕此五階、何門所攝。答。絕此五階、通是釈不二義。若欲分三門所絕異者、若絕五階法體、則屬初門。若絕五階之言、歸於第二。絕五階之借言、則第三門。
(『淨名玄論』第一、大正三八・八五五中)

すなわち、何を不二と見るかによって五つの段階に分けるのであり、第五の段階では、不二とは何かといった心を生ずることが二であり、そうした分別の心を起こさないことこそが不二だとする立場を示すのであるが、どの段階も結局はすべて二と不二という対比をかかえこむことになるため、不二と

言えばそのうちに一切の教や理が含まれることになると説くのである。そして、この五階を絶るのは、言葉によつて不二を分別する初門、文殊のように不二は無言であることと言葉で示す第二門、維摩のようになつて不二そのものを示す第三門のいずれに属するかを問い合わせ、五階の法体を否定する初門、五階の言説を否定するのが第二門、五階の言説を否定するという方法自体を沈黙によつて乗り越えるのが第三門であるという。五重問答は、以上のような五階の形式、および五階の否定の形式による三門の分類とは一致していいが、本覚と無明のかかわり方にについて五つの立場を設け、(一)無明を断じていくことによって本覚の明を得る立場、(二)本覚の本来性を強調する立場、(三)本覚と無明との対立的な見方の否定を重ねてゆく立場、(四)言葉による表現の限界の指摘、(五)対立を離れた沈黙による不二摩訶衍の説示、と進んでいつている点を見ると、共通する点が少なくないことに着目せざるをえない。『釈論』が大本『維摩詰契經』なる經典を引いていふことは先に見たが、文殊が維摩に「言説を離れたる言説もて不二に非る不二」を説き、仮説の垢を除遣したまへ」と懇願するうち、「不二に非る不二」とは、おそらく右の引文中の「二に非ず不二に非ずして、方めて不二と名づく」などの部分をふまえているものと思われる。

真如への信に基づいて修行者が五つの位を進んでいくこと、

これは、『金剛三昧經』に見えるものであり、『釈論』に対する『金剛三昧經』の影響がうかがわれることは既に指摘したが、示す第二門のいづれに属するかを問い合わせ、五階の法体を否定する初門、五階の言説を否定するのが第二門、五階の言説を否定するという方法自体を沈黙によつて乗り越えるのが第三門であるという。五重問答は、以上のような五階の形式、

(「本處」の語を用いて五位を説く) ……
是念寂滅、寂滅是如。總持諸德、該羅万法、圓融不二、不可思議。即是摩訶般若波羅蜜。

(『金剛三昧經』、大正九・三七一上中)

とあるように、真理を語りうる「義語」と衆生の妄語である「文語」とを区別して、『釈論』の「如如如説」の本となつた「如如如説」という概念を提示し、「圓融不二」を説いているものの、「不二」とされているのは「摩訶般若波羅蜜」であつて摩訶衍ではない。ただ、右の引文のうち、「圓融不二」、不可思議」という点に『維摩經』の入不二法門の内容を読みこんで不二の問題を追及し、「摩訶般若波羅蜜」を『大智度論』によれば同義語だという「摩訶衍」に置き換えれば、不二摩訶衍なる概念が成立しうるのではなかろうか。『金剛三昧經』の

しかも、それぞれの位を、五重問答と同様「本處」と称することは、『金剛三昧經』に見えるものであり、『釈論』に対する『金剛三昧經』の影響がうかがわれることは既に指摘したが、『金剛三昧經』の五位、および『金剛三昧經論』の該当部分では、「言を以て言を遣る」という問題は論じられていない。我所説者、義語非文。衆生説者、文語非義。……如義語者、実空不空、空實不實。離於二相、中間不中、不中之法、離於三相。不見處所、如如如説。……

則於其中心言路絶故、言「不見處所」。如是妙契絶言之義、所以不同無義之文。

(『金剛三昧經論』卷下、大正三四・九九二一下) と述べており、「絶言の義」と解釈しているが、そうした「絶言」の例として入不二法門品の維摩を思い浮べるのは容易であろう。したがつて、五重問答については、『金剛三昧經』および『金剛三昧經論』に加えて、『維摩經』入不二法門品との部分の注釈の影響を考えるべきである。こうした文献としては、現存するものの中では吉藏の『淨名玄論』と『維摩經義疏』がもつとも『釈論』の説相に近いものであつたが、吉藏の影響を受けた『維摩經』の注釈は多かつたであろうから、『釈論』の著者がそちらを見ていた可能性もある。いずれにせよ、これまで述べてきたように、『釈論』独自の法門といわれる三十三法門の図式、および三十三法門の頂点をなす不二摩訶衍の思想が、『維摩經』入不二法門品に基づくものであること、それも吉藏ないしその系統の注釈によるところが大きいことは確実であろう。

たとえば本覺と無明といった対比に関する種々の議論、とう三つの分類でしかない。すなわち、真如と無明との関係や、絶言であるはずの真如についてどうして語りうるのかといった『起信論』中の問題箇所や、そうした箇所をめぐる論争を会通するには、『淨名玄論』の三門の図式で間に合うのである。『釈論』の著者が様々な法門、それも特異な内容の法門が数多く存在することを強調するのは、激しい論争を招いていた『起信論』の個々の教説はこうした法門の一つにすぎないことを明らかにし、馬鳴の真意を知れば論争はなくなると考へてのことであろう。この場合、異門の数は多ければ多いほど好ましいため、また入不二法門の三十二人の菩薩に合せるためもあって、『釈論』の著者は不二摩訶衍に加えて三十二法門という多数の法門の存在を説き、三十三種法門という構成を見るに至ったものと思われる。⁽¹⁹⁾

だが、これらの法門は、『起信論』の個々の部分を解釈する必要にせまられて生まれてきたものではないため、当然ながら内容をともなつたものとならなかつた。『起信論』の解釈分を釈する際、三十三法門のうちの一體摩訶衍・三自摩訶衍・真如門・生滅門の四種だけを配当して解釈し、他の二十九種の法門は馬鳴の他の九論に説かれているとして説明を略さざるをえなかつたのは、無理もないことなのである。いや、『起信論』が矛盾したこと述べているように見えるのは、実はこれまで見てきたように、『釈論』の著者にとって本当に必要なのは、(一)維摩の沈黙に当たる不二摩訶衍、(二)文殊による言葉の否定に当たる部分、(三)不二とされる様々な対比、

いくつかの異門を含んでいるためだし、そうした『起信論』中の異門以外にもきわめて多くの異門が存在することを強調するためには、三十三の法門すべてについて説明しつくしてはならなかつたのである。しかも、肝心の不二摩訶衍についてでは、言葉を越えたものであるため、言葉による詳しい説明はできない。一方、馬鳴は仏教文学の大家といふこともあつてか、華やかな用語と文体（と『釈論』の著者が自負した奇妙な用語と文体）で、極端な主張や鬼面人を驚かす主張がなされ、多数の架空経典が列挙されるに至つたのである。大事なはずの能入と所入の十六門にしても、様々な異説があるということが明らかになればよいのであるから、それらの法門の違いや法門同士の関係など問題にならないことは言つまでもない。能入の十六門も所入の十六門の場合も、それぞれの法門は、詳しい説明がなされないまま、

平等平等一 皆無有別異

各攝諸法故

然終不雜亂

（『釈論』卷第一、六〇〇下、六〇一上）

という同じ頃によつてすべて平等なものと宣言されて終わつてしまつのである。こうした形式と文体が内容をリードする場面も少なからず見られるようになる。

このような性格の書物を著わしてゆくこと、すなわち、最もなれ親しんできた『起信論』を対象とし、早くからなれ親

しんできた元暁の会通の形式を利用して対立する諸解釈を強引に会通するとともに自分の解釈を盛り込み、しかも教証となる文献については仏菩薩の立場に立つて、自分の好む字句や文体を用いて思うままに創り出し、当時の仏教界に対する忿懣を晴らすと同時に論争の調停という大役を楽しむというあり方こそ、『釈論』の著者が願うところではなかつたか。『釈論』の著者は、このようにすべてのお膳立てが揃つた舞台を離れたなら、その能力と知識を發揮することは不可能であつたろう。『釈論』の著者にとって、『釈論』こそ一世一代の檜舞台だつたのであり、以後、これより熱のこもつた力作を著わすことができたかどうか疑わしい。そして、その『釈論』の著者をここまで駆り立てたのは、これまでの検討結果からすれば、不二を体現した沈黙によつて様々な見解の対立をおさめたとされる維摩の姿であつたはずだが、維摩にあこがれている様子がうかがえないので、『釈論』の著者にとって、『維摩經』はあくまでも『起信論』解釈に必要な素材でしかなかつたことを示すのではなかろうか。

註

(1) 森田竜僊『釈摩訶衍論之研究』一九三五年、七九二頁。

(2) 石井公成『釈摩訶衍論の成立事情』、鎌田茂雄博士還暦記念論集『中国の仏教と文化』、一九八八年。

(3) 柏木弘雄『釈摩訶衍論の構想』、『高崎直道博士還暦記念論集

インド学仏教学論集』所載、一九八七年、四九九頁。

(4) 石井公成「『釈摩訶衍論』における架空經典」、「仏教學」第二十五号、一九八八年十二月。さらに追加しておくと、「三身本有戒經」は、真諦三藏『金光明經疏』の説だという「此經示三身本有 顯四德無生」（慧沼『金光明最勝王經疏』卷一、大正三九、一七六下）以来の伝統によるものであろう。この説は新羅勝莊『金光明最勝王經疏』も引く。『金光明經』には「如如如如智（大正一六・四〇八中）や攝不攝に関する議論（同、四一五下）も見えており、「釈論」に対する影響は大きい。「釈論」の著者は、おそらく元曉その他の『金光明經』の注釈を見ているのであろう。なお、慧沼は因としてのみ三身本有を認め、果については認めていないが、『釈論』は「法身應化之三身、如舒伊字円現前、常樂我淨之四德、如入達池具出生」（大正三一・六六八中）と述べている。

(5) 「起信論」、大正三三・五七七下。

(6) 同、大正三三・五七七中。

(7) 慧遠『維摩經義記』卷第四本、大正三八・四九八中。

(8) 吉藏『維摩經義疏』卷第六、大正三十八・九七八上。吉藏は慧遠の著書を参照していながら、その名を出さない傾向があることは、古泉円順『敦煌出土仏典注釈書の「円宗」』（「IBU 四天王寺國際佛教大学文学部紀要」第十五号、一九八三年三月、四六頁）参照。

(9) 金昌奭「元曉の教判資料に現われた吉藏との関係について」、「印度学仏教学研究」第二十八卷第一号、一九八〇年三月。徐輔鉄「法華三要における元曉の和諍思想」、「駒沢大学仏教学部教へ」、一九八一年）参照。

(10) 松本史朗氏は、「勝鬘經」を訳す際、求那跋陀羅が「大乘」という訳語と「摩訶衍」という音写語を用いていることに注目し、音写を用いるのは、諸法の基体（occ）であることを強調するためではないかと推測しておられる（松本『縁起と空』、一九八九年、三一〇頁）。「大智度論」の場合、「大乘人」「摩訶衍人」など混在していて不統一だが、「起信論」の摩訶衍は如來藏思想よりの場合、「摩訶衍」と称していることが多い。

(11) 石井公成、注4前掲論文。

(12) 吉藏における『涅槃經』の引用とその意義については、平井俊榮『中國般若思想史研究——吉藏と三論學派——』第三章第四節「吉藏における『涅槃經』引用の形態と特質」、一九七六年。

(13) これは吉藏の基本的な考え方であり、「維摩經義疏」でも同じ主張が述べられている。

(14) 原文では、「一切無礙人」（『華嚴經』卷第五、明難品、大正九・四二九中）。

(15) 大西龍峯『淨名玄論釈証（五）』（「曹洞宗研究員研究生研究紀要」第十九号、一九八八年七月）。なお、吉藏のこうした不二觀が「維摩經」の原意とは異なることについては、大鹿実秋「嘉祥大師の不二觀」（勝又俊教博士古稀記念論集『大乘佛教から密教へ』、一九八一年）参照。

(16) 『淨名玄論』卷第一では、「有人言、不二法門謂阿摩羅識自性清淨心」(大正三八・八五六下)と説いており、第九識である

阿摩羅識を中心とした不二解釈を行ふ人々がいたことが知られる。『糺論』が九識を超えて第十識を説くのは、こうした人々の言葉による不二解釈を考慮したものである」とも考えられる。

(17) ただし、『金剛三昧經論』では、「帰此海」とあって「帰」の字を用いていることが示すように、老莊思想に基づく還源思想が入り込んでおり、純然たる般若思想ではなくなっている。

(18) 『起信論』には見えない「一覺」という言葉を用いているのは、注²前掲論文で指摘したように、『金剛三昧經』および『金剛三昧經論』がしきりにこの語を用いているためであろう。

(19) その三十二法門を、両重の八種摩訶衍の本法と称される十六所入法と両重の能入門法と称される十六能入門というように、八を基本とする形にしたのは、『淨名玄論』では種々の二を否定する立場が『中論』の八不に当てられていることも関係しているかもしれない。『淨名玄論』では、先に見た「中実の理」と「一道清淨」を説いた箇所において、

問。若歷泯諸二、屬初門者、中論明八不、泯於八法、但屬初門。則不二之門深、中觀之旨淺。答。不二之門、則中實之理。以一道清淨、故云不二。遠離二邊、目之為中。中對偏以受稱。不二待一以得名。約義不同、體無有異。

(『淨名玄論』卷第一、大正三八・八五五下)

と述べており、この問題について会通している。

【付記】

『起信論』廻向偈に見える「諸仏」とはいわゆる諸仏ではなく、不二摩訶衍法を指すとする『糺論』の解釈については、善男子、是故我於諸經中、說若有人見十二因縁、即是見法、見法者即是見仏、仏者即是仏性。何以故。一切諸仏以此為性。……爾時師子吼菩薩摩訶薩白仏言、世尊、若仏與仏性無差別者、一切衆生何用修道。…… (『涅槃經』卷二五、大正一二・七六八下) とあるように、諸經が「法を見る者は仏を見る」と説く際の「仏」とは実は諸仏の本質たる仏性を指すと主張する『涅槃經』が背景にあるのであろう。『涅槃經』ないしその解釈の影響の大きさを感じざるをえない。