

「不二摩訶衍」の概念的本質とその起源

早川道雄

一 不二摩訶衍とは何か

八世紀に成立したと推測される『釈摩訶衍論』（以下『釈論』と略称する）は言うまでもなく『大乘起信論』（以下『起信論』と略称する）の注釈書である。⁽¹⁾『釈論』の巻第一は『起信論』の因縁分および立義分の注釈に充てられているが、本書の大きな特色として知られているのは、立義分の解釈において、「不二摩訶衍」の概念を創出した点である。論中、不二摩訶衍は立義分中に存する三十三種法門（不二摩訶衍と同様、『起信論』に直接の典拠を持たない『釈論』独自の概念）の最上位に位置し、他の三十二種法門と次的に区別されるものとされる。曰く、

立義分中の法門の名字、其の数幾つかある。其の相如何。頌に曰く、「三十三種有り、十六所入の法と、十六能入の門と、及び不二と別なるが故に。」論じて曰く、立義分が中の法門の名数に、総じて三十三種の差別有り。如何が三十三の差別とする。所謂十六の所入の本法と、十六能入の門と、及び不二摩訶衍と各差別するが故に。⁽²⁾

『釈論』の作者が三十三種法門を構想する目的は、『釈論』の立場から、すなわち不二摩訶衍を最上とする立場から、全仏教思想を体系化することである。

では、その不二摩訶衍とはいかなるものであるのか。論中、立義分の解釈の後に付された通妨問答では、不二摩訶衍とそれ以外の法門の比較がなされている。われわれはここに視点を置いて不二摩訶衍の性格を、今の場合は不二摩訶衍の概念的な特色を際立たせるためその記述の順序を本文とは逆にして、初めに三十二種法門（八種本法）について、後に不二摩訶衍について、それぞれ考察してみよう（ただしこれらのテキストにおける語法上の疑問点への考察をも含んだ検討は既に別稿で行なったので、ここでは、そこで展開した筆者の見解を結論的に述べることにする）。まず八種本法とは、三十二種法門（前重八法八門と後重八法八門）の内、前重と後重の各八法を一括して言うものであるが、法と門は不分離とされているので、事実上、八種本法と言う時は三十二種法門を全体として指し示すものとなっている。それ故、その一つ一つの個別的な引用は右註（3）に挙げた拙論に譲り、ここでは「不二摩訶衍に対する下位の諸法門の総称」という側面から一括して取り扱うものとする。さて、通妨門答中でこの八種本法について解説した通称「因海問答」では、八種本法の特色が次の通りに説かれる。極めて重要な箇所であるから、次にその原文と書き下し分を掲げる。

何故八種本法從因緣起。応於機故。順於説故。何故応機。有機根故。如是八種本法諸仏所得耶。於諸仏得。不故。菩薩二乘一切異生亦如是。修行種因海是焉。所以者何。有機根故。有教説故。

何が故に八種の本法は因縁より起る。機に應ずるが故に。説に順ずるが故に。何が故に機に應ずる。有機根有るが故に。是くの如きの八種の法は、諸仏に得せらるるや。諸仏に得せらる。諸仏を得するや。不なるが故に。菩薩二乘一切異生も

亦た是くの如し。修行種因海といふものは是れなり。所以は何となれば、機根有るが故に。教説有るが故に。

八種本法とは因縁より起り、機根に依じて立てられ、教説に順ずるような法であるという。『釈論』作者がこのような表現によつて指し示そうとした本意を推測するならば、八種本法とは、その存立が機根や教説等の制約下にあり、むしろその制約を通じて現実的なものとして表象されるような法、すなわち存在の範疇である。この場合の制約とは、この八種本法が個々の有する素質の高低（機根）に対応してその様相を異にし、またそれらの機根に依じて説かれる各種の言語表現（教説）という条件において制約されている、という意味である。

この八種本法は諸仏に得られるものであるのかと問うならば、それは諸仏によつて得られるものである。しかし、反対に八種本法は諸仏を撰得するものであるかと問うならば、その場合はそうではない、という。この問答の意味するところは次のような事であると思われる。すなわち八種本法とは、究極の悟りそのものとして得られるものではなく、因位における我々の幾多の修行とその過程の膨大な集積であり、その広大な様相を全てを包括する海に喩えて「修行種因海」と言うのである。それ故に、それは衆生に彼の機根に依じて仏果への向上の契機を与え、かつその向上のための努力の強度を持続させるものであり、またそれ故に教説として言語表現によつて開示されるものなのである。しかしそうした制約を付されているため、不二摩訶衍に対して、不可同にして不可逆なる劣位性を免れないのである。

これに対して、不二摩訶衍を解説する通称「果海問答」において、不二摩訶衍は次のように説明されている。

何故不二摩訶衍法無因縁耶。是法極妙甚深独尊。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如是。性得円満海是焉。所以者何。離機根故。離教説故。

何が故に不二摩訶衍の法は因縁無きや。是の法は極妙甚深にして独尊なり。機根を離れたるが故に。何が故に機を離れたるや。機無きが故に。何ぞ建立を須ふるや。建立に非ざるが故に。是の摩訶衍の法は諸仏に得せらるるや。能く諸仏を得ず。諸仏は得するや。不なるが故に。菩薩二乗一切異生も亦た是くの如し。性徳円満海といふものは是れなり。所以は何となれば、機根を離れたるが故に。教説を離れたるが故に。

不二摩訶衍とは、因縁が無く、機根を離れた、「極妙甚深にして独尊」であるような法である。『釈論』作者がこのような表現によつて指し示そうとした本意を、先に述べた八種本法を参照しつつ考察するならば、それは次のような事であると思われる。不二摩訶衍とは、諸々の制約から全く自由な、すなわち素質の高低や言語表現といった人間側の条件やアプローチを全て絶した、絶対的な実在として想定されるものである。それは無制約な実在であるが故に、我々の概念的把握の試みによつて捕捉し表現しうるものではない。しかしそれと同時に、我々の思考の範疇では決して把握され得ないにもかかわらず、もしくはそれ故にこそ、我々にその捕捉し得ず表現し得ない内実への能う限りの把握の試みが要請される（「何ぞ建立を須ふるや。建立に非ざるが故に」）、そのような法なのである。

この不二摩訶衍は諸仏に得られるものであるのかと問うならば、「そうではなくて」不二摩訶衍は諸仏を撰得することのできるものなのである、という。次に、諸仏は不二摩訶衍を得るのかという問いを立てるならば、それは凡夫衆生はいうまでもなく、仏にさえ得られるものではないという。われわれがこの不二摩訶衍の性質とは何かと考えるならば、つまり因縁無く機根・教説を離れた、すなわちあらゆる制約を超越した、「諸仏」さえもそれを得ることができない無制約の実在であると『釈論』の作者が述べる不二摩訶衍の性質とは何かと考えるな

らば、予想されるその本質は、それは諸仏に悟りを得しめている当のもの、あるいはより正確にはそれは諸仏を諸仏たらしめている当のもの、という事態なのであると思われる。おそらくそうであるが故に、菩薩二乗一切異生はいうまでもなく、諸仏でさえもそれを「対象」あるいは「到達点」として「得」ることはできないのである。そして、対象としてそれを得ることができないという事態は、それが遂にどこにも見出せないということを意味するものではない。それは己れの内に見出されるのである。つまり不二摩訶衍とは、「性徳田満海」と呼ばれる如く、すでに無始以来、われわれのうちに本来的に存在している（「性徳」）ものでもあるのである。個々の人間の働き掛けや条件を超越しており、また人間的な言語表現をも超越しているとはこれを意味するのである。その無制約性の故に、不二摩訶衍は他の全ての諸仏菩薩、法、そして衆生に対して不可逆にして不可同なる優位性を保持している。そして同時にそのリアルな存在性の故に、不二摩訶衍は他の全ての諸仏菩薩、法、そして衆生との不可分なる平等性を有しているのである。

この不二摩訶衍という概念に見られる著しい特色は、先の引用と比較することによっていっそう明らかである。その大きな特色は、一方ではその性格が言語表現や個々人の条件等の人間的な具体性を全く捨象した、極めて抽象的なものとされている事である。と同時に、他方ではそれは『釈論』の作者自らが「性徳」「不動」と形容するような強固な実在性を備えてもいるのである。その強度はいわゆる根源としての真如の次元をもさらに超えるものである。本論において筆者は、この不二摩訶衍という概念の起源を可能なかぎり同時代の先行する思想中に後付けるとともに、そのような極度に抽象的かつ強固に実在的な概念を必要とした『釈論』の作者の理論的必然性と作者の世界理解の独自性を考察する事を目的とする。

二 石井博士の見解

近代仏教学による不二摩訶衍概念の探求は前出森田師の業績を出発点とするが、近年最も目覚ましい成果を挙げられたのは、何と云っても駒沢大学の石井公成博士による『華嚴思想の研究』⁽⁷⁾所収の諸論考、就中、「不二摩訶衍の成立」であろう。本書は今後の『釈論』研究の一つの大きな指標となると思われる。

石井博士は、『釈論』は新羅の仏教界において（石井博士は本書の新羅作成説を取る）『起信論』解釈をめぐる行なわれていた煩瑣な論争を調停する試みとして作成されたという。

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依って説く真如門中の依言真如の面だけでなく、絶言の立場であるはずの真如門中の絶言真如の面までも、言葉によって語る以上は「可説」である「因分」に属すと見、修行種因海のうちに位置付けようとする以上、そうした領域を超えた真の果の世界が必要とならざるをえない⁽⁸⁾。

そこで、「語りうるものと語り得ないものとの対比を巧みに説く経論が求められ」⁽⁹⁾ることになり、その結果、『維摩経』入不二門の記述——入不二法門について文殊に問われた三十一人の菩薩が返答した後、最後に問われた維摩詰は沈黙して答えず、それを文殊が讚えた——が注目されるに至ったという。石井博士はここに不二摩訶衍の主要な起源の一つを求めるのである。石井博士は他にも多くの説得力に富む論拠を挙げて自説を展開されているのであるが、特に筆者は右に述べた引用部分に大きな考察上の示唆を承けたものである。それは、それ自体としては、本書を依用することの多い密教系の論者が古来より論じ、近年では例えば大正大学の加藤精一博士が

『起信論』を超えた価値の探求⁽¹⁰⁾』という表現で述べられた事態と共通するのであるが、それらの考察は総論的な段階に止まっていたのであり、その起源に関してここまで踏み込んだ考察を行なったのは石井博士を嚆矢とするものである。

それ故、以下に述べる筆者の見解は石井博士の考察と根底的に異なったものではなく、むしろ理論構造としては同一であると言ってもよいであろう。ただそれが作成された「動機」、あるいはそれが作製されざるをえなかった必然性あるいは状況といういわば『釈論』の成立した思想的な「場所」について、筆者には少しく異なった見解が存するということである（ただし、それはあくまで理論的な次元での「動機」ないしは「必然性」という意味での「場所」であつて、筆者には、石井博士の提示された「新羅仏教界における『起信論』解釈論争」というような具体的な、現実的な文字通りの場所に関する独自の見解は現在のところ存しない）。要するに筆者は、不二摩訶衍概念が形成されたという事実の初源的な問題意識には、『大乘起信論義記』（以下『義記』と略称する）を含む法蔵教学の批判的ないし発展的継承という側面が存在するのではないかと考えるのである。

むしろ『釈論』が部分的にはあるが『義記』の学統を承けていることは、これまでも言われて来たことであるし、筆者も本紀要第二号で元暁の『大乘起信論疏』（以下『海東疏』と略称する）と『義記』と『釈論』との相似点として指摘した⁽¹¹⁾。しかし不二摩訶衍と『義記』との関連については、筆者の知る限り、先行する諸研究者によつてはまだ論じられていないのである。であるから筆者は次節以下において、この視点を以て考察を進めようと思うのである。ただし順序としては、まず解釈の際になされる『起信論』本文の科文（分割）を同じくする『海東疏』と『義記』の比較を先に行ない、それから次に、そこで明らかになった論点を以て、科文においては先行の二疏と大幅に異なる『釈論』への考察を行なう事とする。

〔二つ付言すると、不二摩訶衍概念を構想する際に『釈論』の作者が利用したであろう直接的な素材の分析に

についても、現時点では筆者は石井博士の考察に全く異論はない。筆者の観点はあくまでそれ自体ではなく、その動機ないしは理論的必然性の次元にある。」

三 『起信論』それ自身の問題設定

最初に為されるべき『海東疏』と『義記』の比較において我々は、両者の『起信論』解釈のどの部分に着目すべきであろうか。不二摩訶衍に注目する以上、それは当然「立義分」解釈の比較から始められる。立義分それ自体の内容は、『起信論』全体の内容を概括するものである。次に、最小限度の語句の補いと本節の考察の便宜を計つて付した番号による区分とともに全文を掲げる。

- ① 摩訶衍者、総説有二。云何為二。一者法、二者義。
- ② 所言法者、謂衆生心。是心則撰一切世間出世間法。
- ③ 依於此心顯示摩訶衍義。何以故。是心真如相、即示摩訶衍体故。是心生滅因縁相、能示摩訶衍自体相用故。
- ④ 所言義者、則有三種。云何為三。一者体大。謂一切法。真如平等不増減故。二者相大。謂如来蔵。具足無量性功德故。三者用大。能生一切世間出世間善因果故。
- ⑤ 一切諸仏本所乗故。一切菩薩皆乗此法到如来地故。
- ① 摩訶衍とは、総説するに二有り。云何が二と為す。一には法、二には義なり。
- ② 言ふ所の法とは、謂はく衆生心なり。是心は則ち一切の世間と出世間の法を撰す。

③ 此の心に依りて摩訶衍の義を顯示す。何を以ての故に。是の心の真相は、即ち摩訶衍の体を示すが故に。是の心の生滅因縁の相は、良く摩訶衍の自体の（筆者注：または「自らの体と」と読む）相と用とを示すが故に。

④ 言ふ所の「摩訶衍」は「大乘」のうちの「大」の義は、則ち三種有り。云何んが三と為す。一には体大。一切の真相を謂ふ。平等にして増減せざるが故に。二には相大。如来蔵を謂ふ。無量の性功德を具足するが故に。三には用大。能く一切の世間と出世間との善因果を生ずるが故に。

⑤ 「同じく「大乘」のうちの「乗」の義は」一切諸仏の本乗せし所なるが故に。一切の菩薩も皆此法に乗じて如来地に到るが故に。

この「立義分」の意味するところを現在の筆者の理解から表明するならば、次の如くなる。以下に右の番号に準じて掲げる。

① 『起信論』の作者の前には「大乘」（摩訶衍）と呼ばれる事態が現に存在している。彼の目的は、目前に存在するその事態を思想的に根拠付け、そのイメージを明瞭に表現することにある。そのためには、まずその大乘が〈法〉として（対象として）指し示され、かつその〈義〉が明らかにされねばならない。すなわち厳密な概念規定にもたらされねばならない。

② 彼はその大乘という世界の〈法〉すなわち当体そのものをアプリアリに、乃至先行的に衆生心として把握する。衆生心は根本的な意味そのものとして一切世界の事象を全て内包し、かつその根源となっているものである。

③ 『起信論』の作者は、この（法）としての衆生心において、その大乘という世界の顯示するところの「大乘」ということ概念規定を行なう。なぜそれが可能なかと問うならば、衆生心というものを考察の対象としての存在という側

面から捉える時の、その存在の観念こそが、能く大乘仏教の理念をその上に提示し得るところの世界のもっとも包括的かつ根源的な根拠の観念と対応するからである（体）。他方、この衆生心は単に抽象的な無内容な概念、あるいは静止的な「もの自体」として止まっているだけでなく、現に我々人間にとつてのこの世界の本質として現実に存在している、あるいは現成化している、従つて我々衆生の現実世界を支える当体として積極的な概念規定を許すべきものであり（相）、また我々人間の生に対して何らかの規定性を及ぼし、その活動を方向付けるところのものでもある（用）。

- ④ この世界そのものを概念的に画定して、『起信論』の作者は、それがこの存在の観念の上に定立さるべきものであるはずの摩訶衍ということをも、その言葉において「大」と「乗」との二つに分け、形式的に問題領域を設定しておく。すなわち『起信論』の作者は、「大」をカテゴリー的に体（当体）・相（様相）・用（働き）の三大に開き、それらに対して彼が先行的に所有している衆生心の観念からそれぞれの「大」に対応する概念的側面を取り出し、配当する。その第一は体大であるが、この側面から見ると、衆生心は真如と把握される。すなわちそれは、平等にして増減することのない絶対的な静止としてあるところのものである。第二は相大である。すなわち衆生心とは、その様相において如来蔵として積極的に規定され得るものであり、それは現にそれ自身に世界の多様な現象を無量に蓄積した巨大な充実である。その第三は用大である。すなわち衆生心とは、現に我々人間のこの現実世界における日々の活動と、さらにまた我々がその世界から超越しようとして発起する宗教的な行為・努力の、その理想的な成就への可能性を支えているのである。

- ⑤ そして要するに、この衆生心として言い表わされた存在、有の観念こそが過去における一切諸仏の成覚を支えてきた当のものであり、またこの現実世界における我々人間の菩薩としての実践を支え、我々をして未来に如来たらしめる可能性の根拠であり、この故にそれが「乗（乗り物）」と称されるのである。

以上が、我々が現時点で理解するところの『起信論』立義分の内容である。次節では、すでに予告した通り、この部分に対する『義記』および『海道疏』の、それぞれの立義分解の比較を行なうものとする。

四 『海東疏』と『義記』における三大配当の同異

まず、前節で述べた立義分の③部分は、心真如相と心生滅因縁相という衆生心の二側面に体・相・用の三大が配当される事を述べているのであるが、この三大の配当に関する解釈が、『海東疏』と『義記』で微妙にしかし明白に相違している。

『海東疏』心法は一なりと雖も、而も二門有り。真如門の中には大乘の体有り。生滅門の中には体の相用有り。大乘の義是の三に過ぎること無し。

『義記』又心法は一なりと雖も而も、二門有り。真如門の中には大乘の体を示す。生滅門の中には具さに三大を示す。大乘の義是の三を過ぐることを莫し。

まず、前半部分においては、両者の解釈はほとんど同じである。「なぜ衆生心に大乘の法を求めるのか」と言うのと、それは）衆生心の真如門（としての側面）に大乘の当体（「体」）が存在するからである」という解釈で両者はほぼ一致している事が確認できる。しかし続く部分においては、明らかに相違が生じている。

『海東疏』は生滅相（門）には「体の相用」、すなわち相用二大が帰属すると解釈する（元暁はここで「体の相・体の用」を問題にしている。「体」はあくまで真如門に属し、「相」「用」は生滅門に属するということを主張し

ているのは、同じ著者の手に成る『海東別記』の同箇所の解釈が「生滅門の中には亦た相用有り⁽¹⁵⁾」と記していることから明らかである。これに対して法蔵は、三大が全て生滅門に帰属するという。両者のこの相違は、直接的には『起信論』が真如門の「体」と生滅門の「自体」という二つの体を提示した点に起因する。これに対して、元曉は「体」を問題にするときは、それを真如門の中で問題にし、法蔵はそれを生滅門中の「自体」の中で問題にし、それぞれリアルに「体」として感じられるところを異にして、改めて三大の帰属を考えているのである。

さらにひき続き「是心生滅因縁……自体相用」の解釈中で元曉は、自らがそこに視点を定めた真如門の体とそうでなかった生滅門中の自体との関係について考察を行なっている。

「能示摩訶衍自体」とは、即ち是れ生滅門の内の本覚心は生滅の体にして生滅の因なり。是の故に生滅門の内に有り。然るに真如門の中には直に大乘の「体」と言ひ、生滅門の中には乃ち「自体」と云ふは深き所以あり⁽¹⁶⁾。

「自体」とは本覚心であると述べ、「体」と「自体」が平行して存在する理由には「深い所以」があるという。元曉は、その意味は以下の解釈中に「其の義自ずから顕はる」と述べているが、直後の体大の解釈においてすでにその構想の一端はうかがわれる。いわく、

大の義の中の「体大」とは真如門に在り。「相用」の二大は生滅門に在り。生滅門の内に自体あれども、但だ体を以て相に従ふのみなるが故に別説せず⁽¹⁷⁾。

すなわち、改めて体大は真如門に、相用二大は生滅門に帰することを確認した上で、生滅門の「自体」は相に從属するので別に独立した項目として説くことはしない、と明言しているのである。しかし、これはどういうことなのであるか。「但だ体を以て相に從ふのみ」という表現によって、元曉は何を意味しようとしていたのであろうか。思うに元曉は、真如門中の「体」（あるいは真如門としての体）を彼がそこに視点を定めているリアルな実体と捉え、それが形を変えたものとして、相と用とを考察しようとしているのであろう。これに対して、法蔵の「是心生滅因縁……自体相用」考察は次の通りである。

「自体相用」とは、「体」は謂く生滅門の中の本覺の義なり。是の生滅の「自体」は生滅の因なるが故に、生滅門の中に枉つて亦た「体」を弁ずるなり。翻染の淨相及び隨染の業用、並びに此の門の中に枉り。故に具に論ずるのみ。是の故に下の文に、生滅門を釈する内に、具に所示の三大の義を顯す。意此に枉り。何故ぞ真如門の中には直に「体」と云ひ、生滅門の中には乃ち「自体」等と云ふとならば、所示の三大の義、還りて能示の生滅門の中に在るを以て、別に外には在らざることを顯す。故に「自」と云ふなり。⁽¹⁸⁾

「体」を本覺とする点は元曉と同様であるが、ここでも三大は全て生滅門に属すると繰り返している。それは、生滅門の「体」に「自」が付加されるのは、その外部に現実的な事態としての体が存在しないからである、という解釈によって一層強調されている。すなわち『海東疏』と異なり、『義記』の作者たる法蔵にとって、リアルな体は真如門においてではなく、生滅門において取り上げられねばならないものである。その意向は右の引用部分の直後に設定された次の問答によって一層明らかである。

問ふ。真如は是れ不起門にして但だ体のみを示す者なり。生滅は是れ起動門なり。應に唯だ相用のみを示すべし。

答ふ。真如は是れ不起門なり。不起は必ずしも起に由りて立たず。起ること有ること無きに由るが故に。所以に唯だ体のみを示す。生滅は是れ起動門なり。起は必ず不起に頼る。起は不起を含むが故に。起の中に三大を具す¹⁹。

問いはまさしく三大をそのまま真生二門に配当する元曉の解釈上の見地を表明したものである。そして答へは、同じ「体」ではあつても、真如門中の「体」(不起)が有そのもの、すなわち世界の現象性を超越した絶対の存在として定位されるものであるのに対して、生滅門中の「体」(不起)は生滅、すなわち世界の現象性と不離のものとしてリアルに存在するという意味における世界の体なのである、と述べているのである。また、ここでも三大の全てが生滅門に帰することが宣言されている。思うに法蔵は、真如門中の「体」(あるいは真如門としての体)をば相用二大と不分離のリアルな体と言うよりは、むしろそれをさらに一段抽象化した概念的実在、あるいはまさに実在概念として捉え、自らの視点をそれとは別の、リアルな実在者としての生滅門中の「自の体」と有」とに置いているのである。

最後に、三大が直接言及されている立義分の注釈ほど詳細ではないが、解釈分の注釈においても同様の問題が取り扱われている例を二つ挙げよう。まず、解釈分の冒頭近くにある「一心法に依りて、二種門有り。云何んが二と為す。一には心真如門、二には心生滅門なり」という記述²⁰に対して『海東疏』と『義記』はそれぞれ次のように解釈する。

『海東疏』一切の法は生無く滅無く、本来寂靜にして唯だ是れ一心為るを以て、是くの如きを名づけて心真如門と為す。……

又、此の一心の体に本覺有り。而も無明に随ひて動じて生滅と作る。故に此の門に於いて如来の性隠れて顕れざるを如来

蔵と名づく。……是くの如き等の義は生滅門に有り。⁽²¹⁾

『義記』一には約体絶相の義。即ち真如門なり。謂はく染にあらず浄にあらず、生にあらず滅にあらず、動せず転せず、平等一味にして性に差別無し。衆生即ち涅槃にして滅を待たざるなり。凡夫と弥勒と同一際なり。二には随縁帰滅の義。即ち生滅門なり。謂はく、熏に随ひて転動して染浄と為る。染浄と為ると雖も、性恒に不動なり。只不動に依りて能く染浄と為る。此の故に不動も又動門に在り。是の故に下の文に、識に二義有りと言ふ中の本覚是れなり。上の文の生滅門の中の自体是なり。⁽²²⁾

立義分においてなされた両者の主張が相違点も含めてそのままこゝ解釈分でも展開されていることが分かる。

『海東疏』は一心と真如門を同一視した上で（元暁が一心と真如門を事実上同一視し、法蔵がそれには一線を画している事は注目に値するが、それについては別に論ずる）、一心たる真如門の体として本覚を把握し、それが無明に随つて流転しかつ還滅する場が生滅門であると捉えている。元暁にとつて流転と還滅は、ある同一の事態の上に起こっている。そしてその事態が真生二門において見られているのである。一方『義記』は、真如門を約体絶相（その本体という立場で見ると、形象的把握を越えている、ということ）、不染不浄、不生不滅、不動不転無差別の抽象的な実在とする一方、真如門ではなく生滅門の自体として本覚を把握している。法蔵にとつて、染浄に随縁しかつ帰滅するという流転・還滅のプロセスは、この生滅門内のみで起こることなのである。

次に、『起信論』が阿梨耶識について論じた部分である「此の識に二種の義有り。能く一切の法を攝し、一切の法を生ず⁽²³⁾」の法蔵の解釈中には、次のような問答がなされている。

問ふ。此の中の本覚と上の真如門と何の別ありや。

答ふ。真如門は、体の絶相に約して説く。本覚は性の功德に約して説く。謂はく『大智慧光明義』等を本覚と名づくるが

故に。本は是れ性の義。覺は是れ智慧の義なり。此れ皆妄染を翻じて顯はすことを為すを以ての故に、生滅門の中に在りて撰む。真如門の中、翻染等の義無きを以ての故に、此と同じからず。是の故に体相の二大を俱に本覺と名づく。並びに生滅門の中に在り。故に三大を具することを得る⁽²⁴⁾。

問答の内容それ自体は、これまで述べてきた、真如門と本覺は視位のレベルを異にするものだという見解と、生滅門中に三大全てを帰属せしめるという主張を、またもやここで再確認したことにとどまる。しかしわれわれは、法藏『義記』が設定した本覺と真如門との相違は何かという問題は、元暁『海東疏』においてはその問い掛け自体が存在しないことに気付くべきである。本覺と真如門を同一視する元暁には始めからこのような問題意識がない（言うまでもなく、元暁に法藏のような問題意識が存在しないということはいかなるマイナス教示を含むものでもない）。そもそも『義記』の執筆に当たって法藏は先行する『海東疏』の『起信論』科文をそのまま継承したのであり、その内容・表現も、一部は丸写しといわれるほど『海東疏』と似ている。しかし、この部分では全く『海東疏』とは異なった内容が述べられているのである。以上の考察によって、『義記』における三大の帰属と真生二門の捉え方に、元暁とは異なった、法藏の独自性の一つを見出すことは妥当であると判断されるであらう。

本節の最後に、『起信論』自体の構成という視点から、元暁と法藏の右箇所の相違について補足的に言及しておきたい。実は右の例の場合、『海東疏』の方が、当該箇所の解釈としてはより適切であると思われる。吉津宜英博士が指摘されたように、⁽²⁵⁾ そもそも『起信論』の立義分冒頭において、本書は大乘を「法」と「義」の観点から説くと宣言されているのであり、それ故本来、義は法と並んで全体を統括する位置に立つはずなのである。『海東疏』は三大を真生二門に配することによって少なくともこの箇所においては『起信論』の原意に沿う注釈

を行なっていると思われる。ところが、法蔵が義たる三大の全てを生滅門に帰属させたことによって、義の領域は生滅門内に限定されてしまい、その結果『義記』における義は、本来の、法と並ぶ位置付けを喪失するに至ったのである。この問題はそれ自体独立した主題であるが、『起信論』そのものの内容構成に深く渉る問題でもあり、本論の方向性とは若干異なるので他日の考察を期す。ここでは、法蔵が元暁と異なるばかりでなく、少なくともこの箇所においては『起信論』それ自体の内容構成とも異なった、独自の解釈を行なったという事実を確認するに止めておきたい。

五 不二摩訶衍概念の成立

われわれは前節において、元暁と法蔵がそれぞれ行なった『起信論』解釈の、その見解上の相違を、主に三大の帰属とそれにもなう真如門の位置付けという観点から比較し確認した。すなわち元暁の『海東疏』は体大を真如門に、その体の相と用の二大を生滅門に配するが故に、真生二門は同格同次元に対峙する二門となった。これに対して法蔵の『義記』は自の体・相・用の三大を生滅門に配し、その結果、真如門は生滅門とは次元を異にする抽象的な実在概念と化したのであった。この点に法蔵『義記』の大きな特徴の一つがあった。

思うに、法蔵『義記』における真如門、より正確には真如門の「体」、すなわち生滅門の体・相・用とは次元を異にする「体」という構想が、さしあたり『釈論』の不二摩訶衍概念が発想された思想的な場所なのではあるまいか。第一節で瞥見したように、不二摩訶衍の基本的性格は、無因縁、無機根、離教説、非建立、独尊であった。これは『義記』における真如門の「体」の性格と極めて相似している。この意味で不二摩訶衍には、取り合えず『義記』における真如門概念の改作という側面が強いのではないかと思われるのである。『釈論』巻第一に

において、不二摩訶衍とその他の法門が比較された（筆者が本論第一節に引用した箇所）後に続く叙述は、不二摩訶衍の形成にあたって、『釈論』の作者が『義記』を強く意識し、それを参考にしていた事を表していると思われる。即ち、

何が故に真如門に依つて趣入するところの摩訶衍の法には、唯だ「体」の名を立て、生滅門に依つて趣入するところの摩訶衍の法には、「自」の名を立つるや。真如門の中には他相無きが故に。生滅門の中には他相有るが故に。他とは謂はく一切不善品の法にして、「自」とは謂はく一切清浄品の法なり。若し所対治の他無ければ、能対治の「自」無きが故に、唯だ「体」とのみ言つて、「自」と説かざるなり。若し所対治の他有れば、能対治の「自」も有るが故に、「自」と言つて、唯だ「体」のみとは言はざるなり。⁽²⁸⁾

質問の意図は、三十三種法門の内、『起信論』の真如門においては「一体摩訶衍」と「一体門」、生滅門においては「三自（自体自相自用）摩訶衍」と「三自門」の、計二法二門が説かれると『釈論』は述べるのであるが、その際何故に真如門趣入の法門には「体」が、真如門趣入の法門には「自」が、それぞれ付されるのかという事である。これに対する回答を、筆者は次のように了解する。まず真如門は絶対的な絶対であつて、善であれ不善であれ自己と対立するよう他者を有しない。つまり相対的な自他区別を要しないが故に「体」とのみ言つて「自」は説かない。ここで「体」とは抽象的な「真理そのもの」を指すと見て良いだろう。一方、生滅門には善なる自己に対立する不善なる他が存在するが故に、その一切の清浄品の法は相対的な絶対であり、その結果相対的な自他区別が必要となる。それ故に「体」とは言わず「自」を付すというのである。

右の問答の意味する所を考えてみよう。『釈論』は真如門の上に更に高度な真理概念として不二摩訶衍が存在

する事を示唆するのであるから、右に言及した真如門と不二摩訶衍の關係（例えば両概念の位相・序列の如何）には整合性上の問題が残る。しかしその根本的な「発想」を問題とする限り、以下の議論は成立し得るであろう。すなわちここで、真如門を清淨無雜の絶対そのものとし、生滅門を絶対（自）と相對（他）の和合したものと見るのは、既述の『義記』における法藏の真生二門觀を繼承したものではあるまいか。

筆者の見解の論拠として、前節で言及した『義記』の立義分解釈をもう一度部分的に引用しながら検討して見よう。「是心生滅因緣相。能示摩訶衍自体相用故」に対する解釈は次の通りであった。

「自体相用」とは、「体」は謂く生滅門の中の本覺の義なり。是の生滅の「自体」は生滅の因なるが故に、生滅門の中に在りて亦た「体」を弁ずるなり。翻染の淨相及び隨染の業用、並びに此の門の中に在り。……何故ぞ真如門の中には直に「体」と云ひ、生滅門の中には乃ち「自体」等と云ふとならば、所示の三大の義、還りて能示の生滅門の中に在るを以て、別外には在らざることを顯す。故に「自」と云ふなり。⁽²⁷⁾

前半部分では、「自体」（＝本覺）とは生滅門中の「相」および「用」と不離なる、現実的な、つまりリアリティーとしての「体」であると明確に述べている。「体」と「自体」の相違を問う後半部分は、前掲の『釈論』の引用とほぼ同意のものである。そしてその答えは、三大が生滅門以外の場には存在しないが故に「自」と言うことと述べている。引用前半部分と前節の考察から推測するならば、この「自」は、真如門の清淨無染なる真理の領域とは別次元のものとして区別された、染淨和合の領域としての生滅門を明示していると規定できる。

以上は生滅門の説明に重点を置いた箇所からの考察であるが、真如門の説明もまた右の見解を補強するものである。これも前節で引用した箇所であるが、『義記』による解釈分の解釈中で発せられた真如門と本覺（生滅門

中の体）の相違は如何、という問題に対する答えは次のようなものであった。

答ふ。真如門は、体の絶相に約して説く。本覚は性の功德に約して説く。……此れ皆妄染を翻じて顕はすことを為すを以ての故に、生滅門の中に在りて撰む。真如門の中、翻染等の義無きを以ての故に、此と同じからず⁽²⁸⁾。

真如門の体は絶対的な絶対であるが故に、通常に言う相対と対する絶対という場合の、その相対を前提とするところの相（姿）を絶しており、従つてその相対の世界を形成している染浄なる個々の事象の存在を前提とする翻染の働きを有しない。『釈論』と『義記』はこの点において、すなわち『海東疏』のように真生二門を連続したものと見ず、両者を隔絶した存在と考える点において、全く同一の視点を取っているのである。そしてこの場合、言うまでもなく『釈論』が先行する『義記』の構想を継承しているはずである。おそらく『釈論』の作者は、真如門と生滅門（この二門は『釈論』では修行種因海たる三十二種法門の一部分を構成する）の解釈に当たつて、真生二門を非連続な別次元の存在とする『義記』の解釈の立場を自身も採つたのである。筆者はこの発想がそのまま不二摩訶衍の性格規定にスライドしていったと考える。その意味で不二摩訶衍の、他の三十二種法門に隔絶したあの超越的かつ抽象的な法体としての側面は、『義記』の真如門の延長上に形成されたものと判断してよいのではないだろうか。

六 今後の展望

前節までの考察では、筆者の主張の完全な納得には未だ不充分であると言わざるを得ない。まず、論中でも少

し触れたが、筆者の立論の有する最大の難点は、『釈論』における真如門と不二摩訶衍の関係を不問に付して考察を進めてしまった事である。すなわち現時点の筆者の説は、不二摩訶衍の直接的な起源は明らかにしたとしても、それではなぜ真如門とは別個に不二摩訶衍が登場しなければならなかったのかという問題にはまだ到達していない。次に、筆者の見解は、不二摩訶衍の超越的かつ抽象的な法体としての側面を明らかにしたが、「性徳」⁽²⁹⁾「不動」と言われるような、そのリアルな、具体的な側面については未だ解明が及んでいない。

筆者はこれらの難点を克服し、さらに説得的に自己の見解を展開する準備を有している。しかしそのためには『義記』にとどまらず、『華嚴五教章』にまで遡った考察が必要になってくる。初めは本論でその点まで言及するつもりであった(第二節で、不二摩訶衍には『義記』を含む法蔵教学の批判的ないし発展的継承という側面が存在するのではないかと述べたのはそれを想定している)。しかしすでに筆者に与えられた枚数を超過した。それ故、右の二点については稿を改めて検討することとしたい。最後にその概要のみを簡単に述べて結びとする。

筆者の見るところ、『釈論』の作者には、『海道疏』と『義記』を総合するという問題意識があったと思われる。第四節で述べたように、『海道疏』における元暉は、真如門の体にリアルな実体を見る視点を有していた。これは生滅門の自体にリアルな実体を見出そうとする『義記』によっていったん否定されたのであるが、思うに、『釈論』の作者は不二摩訶衍という形で、再び「リアルな実体としての真如門」を復興しようとしたのではあるまいか。これが真如門と区別される不二摩訶衍の登場とそれに付された強度に関する筆者の基本的見解である。その際の具体的な道筋を筆者は次のように推測する。すなわち法蔵教学、とりわけ『義記』の撰述の直前期に完成したと自される『華嚴五教章』によって確立された同別二教思想の影響が『義記』にも及んでおり、それを『釈論』の作者が今述べた彼の問題意識から摂取しつつさらに自己の見解を加えたその結果として、不二摩訶衍が成立したという事なのではないだろうか。

註

(1) 本論における『釈論』と『起信論』の原文の引用は大正大藏經第三三卷から、それぞれ句読点にわずかな変更を施しつつ行なった。『釈論』の書き下しは、国訳一切經（印度撰述部 論集部四）を参照しつつ作者が行なった。『海東疏』及び『義記』からの引用は、『仏教大系 大乘起信論・金獅子章・華嚴法界義鏡』（仏教大系刊行会、大正七年）所収のテキストをやはり読み方や句読点に多少の変更を施しつつ、筆者が書き下し文にしたものである（註における頁数は本書のもの）。

- (2) 『釈論』卷之一（大正三十二・六〇〇下）
- (3) 拙論「不二摩訶衍とは何か」（豊山学報 第四十三号）
- (4) 『釈論』卷之一（大正三十二・六〇二下）
- (5) 『釈論』卷之一（大正三十二・六〇二下）
- (6) この部分の原文である「是魔訶法諸仏所得耶。能得於諸仏」は、答が問いの形式に應じたものでないので、このように「そうではなくて」を補って解釈した。この点に関する考察は(3) 拙論参照。
- (7) 春秋社、九二年
- (8) 石井『華嚴思想の研究』三八六頁
- (9) 同右 三八七頁
- (10) 加藤精一「『釈摩訶衍論』に引用された『楞伽經』」（豊山学報 第三七号）一頁
- (11) 拙論「『釈摩訶衍論』における無明解釈の特徴」（国際仏教学大学院大学研究紀要 第二号）
- (12) 『起信論』立義分（大正三十二・五七五下）
- (13) 『海東疏』五五頁

- (14) 『義記』五六頁
- (15) 『海東別記』五六頁
- (16) 『海東疏』五七頁
- (17) 『海東疏』五八頁
- (18) 『義記』五八頁
- (19) 『義記』五八頁
- (20) 『起信論』解積分(大正三十二・五七六上)
- (21) 『海東疏』六四頁
- (22) 『義記』六五頁
- (23) 『起信論』解積分(大正三十二・五七六中)
- (24) 『義記』九九頁～一〇〇頁
- (25) 吉津宜英「法蔵の『大乘起信論義記』の成立と展開」(平川彰編『如来蔵と大乘起信論』春秋社 九〇年) 三九九～四〇二頁その他。なお三大の配当に関する『海東疏』と『義記』の相違については、筆者はその問題考察の出発点を右論文を始めとする吉津博士の諸論考に与るところが極めて大であることをここに付言し、謝意を表する。
- (26) 『釈論』卷之一(大正三十二・六〇一頁中)
- (27) 『義記』五八頁
- (28) 『義記』九九～一〇〇頁
- (29) 『釈論』卷之一(大正三十二・五九八頁中)

Summary

The Origin and the Speciality of *Funi-makaen* (不二摩訶衍)

Michio Hayakawa

The distinctive quality of the *Shaku-makaen-ron* (釈摩訶衍論), an anonymous commentary on the *Daijo-kishin-ron* (大乘起信論) is that it presents a unique concept of *Funi-makaen* (不二摩訶衍), “non-dual *Mahāyānic* reality.” In this paper we examine why the author of the treatise introduced such a notion of reality superfluously; we do so by comparing it with two preceding commentaries on the *Daijo-kishin-ron*, that is, *Kaidō-sho* (海東疏), by *Gangyō* (元曉), and the *Kishinlongiki* (起信論義記), by *Hōzō* (法藏).

The author of the *Daijo-Kishin-ron* bases *Mahāyāna* Buddhism on the concept of *shujō-shin* (衆生心, “the mind of liveing beings”). He provides two phrases in explanation. The first is 「是心真如相即示摩訶衍体故」. This means, literally, that “the mind of living beings” constitutes the ground of *Mahāyāna* Buddhism because it is, in its essential aspect (心真如門), the very substance of the *Mahāyānic* world. We find no difference between *Gangyō* and *Hōzō* with regard to their understanding of this phrase. The second phrase is 「是心生滅因縁相能示摩訶衍自体相用故」. *Gangyō* and *Hōzō* interpret this phrase differently. *Gangyō* understands this phrase to mean that “the mind of living beings”, in its aspect of phenomenal existences (心生滅門), manifests itself in the attributes (相) and the activities (用) of the substance (体) of the *Mahāyānic* world. On the other hand, *Hōzō* understands this mind, in its aspect of phenomenal existences, to manifest itself in the phases of the substances (体), the attributes (相) and the activities (用) of the *Mahāyānic* world.

From this difference in understanding between them, we observe several facts. *Gangyō* takes the substance of “the mind of living beings” in its essential aspect, as the original reality from which the individual existences of living beings emanate. On the contrary, *Hōzō* wishes to express, through introducing the concept of the substance (体) into the aspect of phenomenal existences, his own understanding of the concept of reality—that the original reality such as that indicated by *Gangyō* is, at the same time, inherent in each of all living beings in its undivided completeness. We presume that the author of *Shakumakaen-ron* presented the concept of *Funi-makaen* so as to confirm that the transcendental “mind of living beings,” as indicated by *Gangyō* in its aspect of essence and by *Hōzō*’s concept of the mind which is inherent in each of all living beings, constitute one and the same *shujō-shin*.