

『釈摩訶衍論』における無明解釈の特徴

早川 道雄

序

『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』（同『起信論』）の注釈書の一つである。その真の作者は不明であるが、その成立は八世紀、唐もしくは朝鮮半島において作成されたものと推測される。『起信論』の注釈・研究はシナ、朝鮮半島、日本で盛んに行なわれたが、その際、『起信論』理解の標準を形成していたものは、同じく唐代に、『釈論』に先行して華嚴思想の大成者法蔵によって著わされた『大乘起信論義記』（以下『義記』）であった。一方『釈論』は、シナ本国における同時代及び後代におけるその影響力は『義記』には遥かに及ばなかったものの、日本においては、日本真言宗の開祖空海が自己の教義体系を形成する上で重視したので、以来真言宗各派において独自の高い評価と研究がなされてきた。しかしながらこのような事情からして、従来、その研究は「三十三種門法」や「五重問答」等の特定の教義に対する密教的解釈を中心とするものであった。

しかし『釈論』には、先行する『義記』（及び元曉の『海東疏』）を参照している事実からも予想される如く、華嚴思想の影響も顕著である。実際、シナにおける『釈論』に対するさらなる注釈（その数はわずか四、五本に過ぎないのであるが）は、皆『釈論』を華嚴思想的な立場を持つものとして位置付けている。他方、『釈論』には華嚴思想に還元しきれない部分もあるという事実も、すでに先学によって指摘されている。⁽¹⁾『釈論』に対する理解を

更に深化させるためには、従来の密教学的問題意識からする研究の伝統を継承しつつも、新たに問題をより広い視野へと開放し、あくまでそれが『起信論』の注釈であるという、その本質に沿いつつ、『釈論』それ自体の思想的課題そのものを追究していく態度が必要である。その試みの一つとして、本稿においては、『起信論』の理論構成における最重要の要素の一つであるところの「無明」という概念を、『釈論』がどのように解釈しているかを、『起信論』解釈の「標準」としての『義記』と比較検討してみたいと考えるのである。

なお、『起信論』『海東疏』『義記』からの引用は、『仏教大系 大乘起信論・華嚴金獅子章・華嚴法界義鏡』（今津洪嶽代表・仏教大系刊行会）所収のテキストを筆者が書き下し文にしたものであり（註における頁数の表示は本書のものである）、『釈論』は国訳一切経（印度撰述部・論集部四）から引用した。ただしこれらの引用に際しては、読み方や句読点の打ち方に対して、若干の変更を施した場合もある。

一 無明とは何か

『起信論』における「無明」の解釈を主題とするに当たっては、それに先立って、最初期の仏教の思想体系の中で無明という概念がどう規定されてきたかを、知っておかなければならないだろう。『起信論』には、この無明という概念に対して『起信論』独自の理解があるであろうという、その可能性を考慮した上で、われわれは自らの説明を進めるのであるが、その「独自性」の基準をなすのは、初期仏教における「無明」の概念に他ならないからである。もちろん初期仏教における無明の概念という問題は、それ自体、依然として更に究明されなければならない仏教学の根本問題である。しかしわれわれは、われわれ自身の問題に対しては、暫定的に仏教学の現段階における標準的な説明を「基準」として用いることが許されるであろう。即ち我々は、近代仏教学において

達成された、先学による標準的な無明理解を以てわれわれ自身の前提与件とするのである。その場合、次の二つの見解が、その代表的なものとなっている。その第一は木村泰賢博士による所の無明理解である。

煩悩の根元はいうまでもなく無明である。しかるにその無明なるものは、これを知的に解すれば、要するに無始の無知を指すのであるけれども、これを生命論に関連して考察する時は、むしろ情意的意義を有するものと見ねばならぬ。すなわちショーペンハウエルの言葉をかりて言えば、生きんとする、しかも盲目なる元本的意志を意味すると見るべきが至当である。⁽²⁾

第二は、木村博士のこの無明概念に対する直接的な批判・駁論であるところの、和辻哲郎博士による次の無明理解である。

無明 (avijja) はまた癡とも訳され、単純に不知 Nichtwissen の意であつて、字義上何ら曖昧なところはない。また、經典の用例がすべてそれを示している。……無明を後期バラモン哲学のマーヤーのごとき意味に解すべき根拠は初期経藏中には全然存せぬ。しからば無明は何を知らないことであるか。……一言にして言えば「不知聖法」である。⁽³⁾

われわれは暫定的に、前者を存在論的無明観、後者を認識 (知識) 論的無明観と名付けることができるであろう。これら二つの無明理解は、仏教学の現状においては相對するものとして理解されている。しかしそのどちらが正しくどちらが間違っているのかということ、更に言うなら、それらが真に両立不可能なのか、それともより根本的な事態において調停綜合されるものなのか、という点に関しては、未だ確定された事実には至っていないようである。わずかに中村元博士の次のごとき評言が、その方向性を示唆しているもののように思われる。

無知 (無明) とは、何を知らないことなのであるか? ……一定した解釈は何もないのだが、それらを通じていえることは「真理を知らないこと」であるということになる。……またきわめてかすかなかたちにおいてであるが、無明が特殊な原理と見なされる傾向も現れは始めている。……この場合の無明は、知つていてもどうにもならない心の闇である。⁽⁴⁾

この文の前半部分は認識論的無明観に、部分部分は存在論的無明観にそれぞれ対応しているものの如くである。近代仏教学の最新の成果に照らすならば、無明という概念は、すでに初期仏教の段階でこれら二種類の理解が並列する可能性を包含するものとしてあつたということを確認し、そこに我々の当面の“基準”を設定するのである。

二 『義記』と『釈論』の共通点

『義記』と『釈論』には、個々の問題に関して理解の仕方に多くの共通点があり（それは先行する『義記』に『釈論』が依つたものであるが）、この傾向は「無明」の場合にも同じように見出だされる。例えばもつとも顕著な特徴として語句の一致ということがある。『起信論』の『釈論』に対する根本的な規定の一つに次のごときものがある。

未だ曾て念を離れざるを以ての故に、無始の無明と説く。⁽⁶⁾

これに対する『義記』と『釈論』の釈はそれぞれ次の通りである。

『義記』即ち金剛已還〔十地以前〕の一切衆生は、未だ無始の無明の念を離れざるが故に、覚の名を得ず。然るに則ち前は四相の夢の差別に対するが故に漸覺と説く。今は無明の眠りの異無きに約するが故に不覺と説く。仁王經に言ふが如し。⁽⁶⁾

『釈論』謂く、金剛已還の一切衆生は、独力業相と大無明念とを未だ出離せざるが故に、即ち是れ一切衆生は皆是れ念あれば名けて衆生とし、……大覺者既に彼岸に至れば、遍く一切無量の衆生は一心流轉して四相と作ると知るが故に。⁽⁷⁾

これは言うまでもなく、両者に先行する『海東疏』の次のごとき記述に依つたものである。

是れ即ち金剛已還の一切衆生は、未だ無始無明の念を離れず。是の義に依るが故に覺と名づくることを得ず。然も前には四相の夢の差別に対するが故に漸覺と説き、今は無明の眠りの異なり無きに約するが故に不覺と説く。仁王經に言ふが如し。⁽⁸⁾

法藏は直接に『海東疏』のこの箇所、釈論の作者は『義記』を通じて、ないし直接この箇所に、依つたものである。このような例は多数存在する。このことは、『釈摩訶衍論之研究』の著者、故森田龍遷師が指摘したごとく、元曉―法藏―『釈論』の作者の間に、学統的とも言える密接なつながりがあつたことを推測させる。『釈論』を研究する上に、『義記』と『海東疏』のより一層の研究が必修とされる所以である。

しかしながら『義記』と『釈論』の共通点は、用語上の一致にとどまらない。『起信論』の主題に対する視点の取り方、あるいは教義理解上の重大な箇所においてもそれは存在する。本稿の主題である無明という概念に関連してまず一例を挙げるならば、『起信論』の次のような文言は、筆者には解釈上の大きな問題点の一つであると思われる。

一切の心識の相は皆是れ無明なれども、無明の相は覺性を離れざるを以ての故に、壊すべきにも非ず、壊すべからざるにも非ず。⁽⁹⁾

無明が、普通ならばその反対概念であるはずの覺性と離れたものでないとされ、さらにその無明という同一のものが、壊すべきにも非ざる（壊することのできない、壊する必要のない）ものであり、かつ壊すべからざるにも非ざる（壊することができる、壊さなければならない）ものである、とされている。この記述は、（同一律・矛盾律・排中律よりなる）通常の対象論理からするならば、理解不能である。また上述の二種の無明概念にも包括されない。

あえて言うならば、この記述は、それら二種の無明概念を「弁証法」的に総合する、より上位の解釈学的地平における無明理解の可能性を指し示すものとすら思われるのであるが、『義記』はこの難問に対して、覺（本覺）

には性淨本覺と隨染本覺の二種類があり、前者が「壊すべきに非ざる」もので、後者は「滅すべからざるに非ざる」ものなのである、という一種の構成主義的な解釈で答える。法蔵によるならば、無明と離れていないのは覺の隨染本覺という局面なのであり、そこにおいては、無明はその本覺に対して偶有的であり、従ってそれは滅せられなければならないもの、「壊すべからざるに非ざる」ものである。このように考えれば、確かに、意識（心識）の相が皆無明であるという言説は、隨染本覺にのみ言われたものである（「心体〔性淨本覺〕に約して説くに非ず」⁽⁹⁾）とすることによって、性淨本覺において無明が「壊すべきにも非ず」という事態は確保できる。

他方、法蔵が自ら予想するところの、その場合「応に〔無明には〕別に体性ありて真如を離るべし」という事態に陥るのではないかと言う、いわゆる「真妄別体の難」⁽¹⁰⁾（「無明は覺性を離れない」と述べている『起信論』の記述と違うではないか、という批判）に対しては、妄（無明）に対応する真としての隨染本覺を立てることによって、対処することができる。であるから、『義記』における次の如き言表も起こり得るのである。

此の無明の相、彼の本覺の性と一にあらざるが故に（無明と本覺とは）異にあらざるが故に（無明は）壊すべからず。一にあらざるが故に、（無明は）壊すべからざるにあらず。若し（無明は本覺と）異にあらず、（それ故無明は）壊すべきにあらざるの義に依らば、無明は即ち明なり。故に『涅槃經』に云く、「明と無明とは、其の性不二なり。不二の性は即ち是れ実性なり」と。（無明と明が）若し一にあらざる壊すべからざるにあらざるの義に就かば、無明滅して覺性は滅せずと説く。滅惑の義は此れに準じて、之れを知るべし。⁽¹²⁾

これは、「無明と覺は同じものでもないし、また別々のものでもない」、あるいは無明は「壊すべきにも非ず、壊すべからざるにも非ず」というような超対象論理的な言表への解釈として、一つの解決案を提示したと言つてよいであろう。しかしその一方で、『義記』の解釈は、覺を性淨本覺と隨染本覺の二つに分割することによって、覺の、特にその性淨本覺という局面を、われわれが普通に「現象と本体」という場合の「本体」的に理解し、そ

の結果おのずと、本覚ということ、万象流出の根源として一種実体的に捉えること、現象の背後に存在する本体的な、要するにプラトンの、イデア的な世界を想定することにもつながっていったように思われるのである。例えば上述の『起信論』の文言は次のように続く。

大海の水、風に因りて波の動ずるとき、水相と風相とは相捨離せざるも、而も水は動性に非ざれば、若し、風止滅するときは、動性は則ち滅するも、湿性は壊せざるが如し。⁽¹³⁾

これに対する解釈として『義記』が以下のごとくに言表する時、それはそのような本覚の実体化の萌芽を予想させるのである。

「水は動性に非ず」とは、真体不変の喩なり。……「若し、風止滅するとき」等の下は、妄を息して真を顯はす喩なり。⁽¹⁴⁾

もちろん、それが解釈として誤りであるということではない。そうではなくて、それは一つの特徴的な見方、元曉から継承した部分をも含めた法蔵の独自の解釈であるという側面が存在するということである。現に、上に述べてきたような本覚の分割ということを想定しなくとも、無明と覚性とを觀照する瑜伽者の意識内部の位階の相違を述べたものとして『起信論』の記述を解釈するならば、つまり同一の対象に対する視位の違いとして捉えるとしても、「無明と覚は同じものでもないし、また別々のものでもない」、あるいは無明は「壊すべきにも非ず、壊すべからざるにも非ず」という、一見超対象論理的な言表に対する説明は可能になる（「ある意識段階では壊すべきでなく、それとは別のある意識段階では壊すべきである」というような）。少なくともこの場合、悪しき意味での形而上学的な本体的世界を想定する必要はなくなる。

では、『釈論』はこのような問題にどのように接続して来るだろうか。例えば『釈論』は『起信論』の同じ文言（「一切の心識の相は皆是れ無明……」）に対して次のように問題を立てる。

この中の無明は當に定めて断ずべしや。當に断ずべきにあらざるや。此れ何かに疑ふ所ぞ。若し断ずべしといはば、

本覺の心も當に斷ずべし。何を以ての故に。無明染法は本覺性智と俱行俱轉して相捨離せざることを、譬へば眠士夫と及び悟士夫との俱行俱轉して相離れせざるが如くなるが故に。亦た眠士を斬る時、悟士傷られずと言ふべからず。相統一なるが故に。亦た悟士を得る時、眠士空無なりと説くべからず。相統同なるが故に。若し異なりといはば、過失大なるが故に。若し斷ずべからずといはば、自性清淨心常に無明のために覆はれ、五道に輪轉して出離の時無けん。この故に斷ずべからざるといはば、過失大なり。⁽¹⁵⁾

そしてこの難問に対して、『釈論』の作者は、多分『起信論』の「壞すべきに非ず、壞すべからざるに非ず」を念頭に置きつつ、自ら「是くの如きの無明は亦た斷除すべし。亦た斷除せず」と答える。そして、それがなぜ可能なのかを説明して、次の如くという。

此の義云何。無明と本覺に二義あるが故に。云何が二となす。一には同体同相の義。二には異体異相の義なり。同の義といふは、一切諸法は皆是れ理なるが故に。異の義といふは、一切の諸法は功德と過患との各の差別なるが故に。若し初門に據らば斷除すべからず。若し後門に據らば斷除すべし。⁽¹⁶⁾

即ち、無明と本覺とに、それぞれ斷除すべき側面とそうでない側面があるからだという。これは『義記』の構想したとほぼ同一であると考えてよいだろう。なお、前記の「大海の水、風に依りて……」の箇所に対する解釈の中においても、「無明滅すれば諸識皆尽くれども、本覺の真心は壞滅あることなき⁽¹⁷⁾」というが、これも前述『義記』の「真体不變……妄を息めて真を顯す」云々という文言とほぼ同じ趣旨のものと見てよいだろう。

先に『義記』の無明解釈は、万象流出の根源としての本覺という捉え方につながると述べたが、そこから予想される事態の一つには、無明の無実体化もしくは強度の希薄化ということがある。根源に絶対的の本体である本覺を置いてしまえば、原理的には無明はその本覺の体（実体性）に対して付加的・偶然的な要素とならざるを得ない。即ち、その体に対して、相（實在性を持たないあらわれ、というよりも正確にはそれらのあらわれの原理）となる。

しかし『起信論』の記述の中には、そうした、本覺の相でしかない無明の觀念が存在する一方、本覺に対して対立的な、つまり前節で述べた存在論的な意味における実体としての無明に近いような無明概念も登場する。これに対しては、『義記』も『釈論』も、上述の如き本覺觀によつては充分に説明し切つてはいない印象を受ける。例えば『起信論』は次のごとくに言う。

所謂心性は常に念無し。故に名づけて不変と爲す。一法界に達せざるを以ての故に、心、不相応なり。忽然として念の起るを、名づけて無明となす。⁽¹⁸⁾

この文言に対して、『義記』は次のように注釈する。

此れ、根本無明は最極微細にして、未だ能所王数の差別有らざることを顯はす。心に即するの惑なるが故に「不相応」と云ふ。心王心所、相應すると同じきに非ず。唯だ此の無明は、染法の源と爲るのみ、最極微細にして更に染法の能く此の本と爲るものなし。故に「忽然として念の起る」と云ふなり。……四住知の前には更に法の起ること無きが故に、無始の無明住地と名づく。是れ則ち、其の無明の前に別に法有りて始集の本と爲ること無きことを明かす。故に「無始」と云ふ。即ち是れ此の論の「忽然」の義なり。……亦た「忽然」と云ふは、時節に約して以て「忽然」と説くにあらず。起るに初め無きを以ての故なり。⁽¹⁹⁾

ここにおいて「忽然」ということは、その言葉の通常の意味と異なり、明らかに「無始」という言葉とパラレルの位相に置かれている。この「無始」という言葉は、仏教におけるより一般的な用法においては「本初不生」ということ、このものがその存在性において本源的であることを意味している。これは存在論的無明の説明としてはまことに正統的であると言えようが、万象の根源としての本覺を立てる『義記』自身の立場とは不整合である。そもそも万象の根源が実在するからこそ、それとは別の偶然的なものが「忽然」として生起するというような事態がありうるはずであろう。それ故『義記』のこの「忽然」の解釈は異様であり、我々はその背後に、何ら

かの事態の存在を予想せざるを得ない。『釈論』にはこの箇所に対する格別の問題意識は存在した形跡は認められない。しかし『釈論』の作者は『義記』の思想圏内で思索しているのみであって、独自の解釈は存在しないのであろうか。それが本稿の主要な課題となる。

三 無明解釈における『義記』と『釈論』の相違点

このような『釈論』の無明解釈が、以上の点において『義記』と共通するものとして、では、『釈論』の独自性はどのような点において存するのであろうか。私見によるならば、それが明確に表されているのは、覚（無漏）と不覚（無明）との関係における同と異の二つの局面、すなわち「同相」と「異相」という問題に関する解釈である。『起信論』は、まず同相について次の如くに言う。

同相と言ふは、譬へば種種なる瓦器の、皆同じく微塵の性と相なるが如く、是くの如く、無漏と無明と種種の業幻は、皆同じく真如の性と相なり⁽²⁰⁾

ここで筆者が、「無漏と無明と種種の業幻は、皆同じく真如の性と相なり」と読み下したものと文は「無漏無明種種業幻皆同真如性相」である。そこでは即ち、同相とは、無漏と無明という異なつたものが、共に真如をその本質とするのであるという点では同じであるという、言わば無漏（覚||明）と無明との存在論的な位相における同一性を意味している如くに理解される。ここにおいて、無明とその反対概念としての無漏（覚||明）とは、性と相、真如（本体）とその上に顕現する業幻という、いわば基層と表層とに重層化された世界の存在論的構造において、並列的に、いわば横並びに、その基層を形成しているものと思われる。『義記』の次のような解釈も、ほぼこれに沿ったものであると見てよいだろう。

初めに同相と言ふは、染淨の二法は同じく真如を以て体と為し、真如は此の二法を以て相と為す。故に「同性相」と云ふ「種種なる瓦器」は染淨の法に譬へる。「皆同じく微塵の性と相」とは、器は塵を以て性と為し、塵は器を以て相と為す。故に「微塵の性と相」と云ふなり。……無漏と云ふは始本の二覺なり。無明とは本末の不覺なり。此の二は皆業用有りて顯現して而も実有に非ず。故に「業幻」と云ふ。⁽²¹⁾

これに対して『釈論』の解釈は、同相門を立てる主旨をまず次のように把握する。

何の義を明かさんが故にか同相門を建立するや。一切の諸法は、唯一真如にして余法無きを顯示せんと欲せんがための故に。⁽²²⁾

その際、その典拠として、『文殊師利答第一經』なる經典に見出だされるところの、文殊と仏との間に交わされる次のごとき問答を挙げる。

仏、文殊に問ふ、「汝久遠よりこのかた、常に休息なく十方刹の中に普遍遊行して何かなる殊事を見るや」と。文殊対へて曰く、「我れ久遠よりこのかた余事を見ず。唯だ微塵をのみ見て瓦器を見ず」と。又、仏問ひて曰く、「汝百年の中に輪家に居して種種の瓦器を見ずや」と。文殊対へて曰く、「我れ実に是くの如き等の相を見ず。唯だ微塵のみを見る」と。是くの如く世尊問詰し、文殊答曰すること一百数に至つて、仏、文殊に問ふ、「微塵を見るや」と。文殊対へて曰く、「我れ久遠よりこのかた微塵をも見ず」と。爾の時に世尊、文殊に告げて言はく、「善哉善哉、汝は大士なり。能く一相を覺れり。能く一相を覺るは即ち無相の法なり。文殊師利よ、汝一仁者のみ是くの如く覺るに非ず。一相門に依る衆生は、本よりこのかた常住にして涅槃菩提に入れり。乃至智相は見るべきこと無きを以ての故に」⁽²³⁾と。

即ち、文殊は、一相〓無相の基層と多様な表層とよりなる世界に対して、専らその一相〓無相の基層なる局面にのみ視線を向けているのである。文殊の觀照主義が是認されているのであるが、それを表面的に見るならば、『釈論』の作者は、『起信論』・『義記』におけるような無漏（覺〓明）と無明の横並び構造それ自体は同様に保存

しているごとくである。しかし、『起信論』・『義記』が価値中立的な立場から同一の真如における無漏（覚 \parallel 明）と無明の並列面（二元性）に注目しているのに対して、『釈論』の作者は、この無漏（覚 \parallel 明）と無明という、相互に矛盾するものの自己同一という局面において無明ということに欠落させた、真如における無漏一元論的な面を強調しているのである。

同様な事態は、異相についても言うことができる。『起信論』は異相について次の如くにいう。

異相と言ふは、種種なる瓦器の各各不同なるが如く、是くの如く、無漏と無明との随染幻の差別と性染幻の差別なるが故なり。⁽²⁴⁾

この『起信論』の記述も、一見、今述べた世界の基層としての真如における無漏（覚 \parallel 明）と無明との横並び構造に目を向けているかの如くである。その限りでは、それは、同一の真如における無漏（覚 \parallel 明）と無明とが別異であるという意味において「異相」を謂おうとするものであろうとの予断をわれわれに抱かせる。「同相」との正確な対称という観点からすれば当然そうなるはずであるから。ところが実際には、『起信論』の記述の力点は、無漏（覚 \parallel 明）と無明との相互別異性ではなく、無漏と無明がそれぞれに現出する所の多様な業幻（随染幻・性染幻）の相互別異性に置かれているのである。即ち『起信論』における異相とは、同相と同じ世界の基層（真如）における無漏（覚 \parallel 明）と無明との別異性を謂うものではなく、その基層に対する世界の表層における無漏（覚 \parallel 明）および無明からそれぞれに現出した、諸現象間の相互別異性を問題にしているのである。ここでは『起信論』がかかる展開をなした理由に関する考察は行なわないが、無漏（覚 \parallel 明）と無明との直接的な別異性への言及を回避することによって、同相において指摘された無漏（覚 \parallel 明）と無明の同一性のみが強調され、結果的に無明の強度の希薄化に連動していくことは明らかだと思われる。それはともかく、次に掲げるとき『義記』の解釈も、基本的には『起信論』の方向性に沿ったものである。

「随染幻の差別」とは、是れ無漏法なり。「性染幻の差別」とは是れ無明法なり。彼の無明、平等の理に迷ふを以て、是の故に其の性、自らは差別せり。故に下の文に云く、是くの如きの無明は自性差別の故なり。諸の無漏の法は、平等の性に順ず。直ちに其の性を論ずれば、則ち差別無し。但だ随染法、差別の相なるが故に、無漏の法に差別有りと説くのみ。下の文の中に業識等の差別染法に対するが故に、本覚恒沙の性徳ありと説くが如し。是くの如きの染淨は、皆是れ真如の縁に随ひて顕現し、以て而も体無き故に通の幻と名づくるなり。上來は染淨の不同なり。心の生滅を釈す⁽²⁵⁾。

『起信論』と同様、『義記』も、無漏（覚^{||}明）より現出する「随染幻の差別」と無明より現出する「性染幻の差別」に言及して、無漏（覚^{||}明）と無明との別異性は問題にしない。これに對して、『釈論』は異相門の釈にあつて、まず次の如くに評する。

何の義を明かさんが故にか異相門を建立するや。唯一真如、一切の諸法と作^なつて、名相格別、義用不同なることを顯示せんと欲するがための故に⁽²⁶⁾。

これは基層（^{||}真如）における無漏（覚^{||}明）と無明との横ならびの局面に注目することなく（即ち基層内の別異的局面を輕視し）、その同じ基層の同一的局面にのみ着目し、その基層に對するものとして表層を形成する諸現象の間における相互別異性を言わんとすることである。その点においてその立場は、上記の『義記』に連なるものである。ところが、前と同様『文殊師利答第一經』を挙げてそれを説明する部分では、まず身土（しんど・舍利仏か）なる人物を登場させ、次の如くに言わせる。

我れ此の土を見るに、山川林樹沙礫土石、日月宮殿舍宅等の種々の相、各々の形相名字、差別不同なり⁽²⁷⁾。

そして、これに對して、仏は身土の視線を批判して次の如くに言うのである。

汝が智慧の力は下劣狭小、心に高下ありて、是くの如きの異を見るなり。唯だ汝一人のみ是くの如く見るに非ず。一切衆生も亦た是くの如し。乃至、諸法も亦た是くの如し。真妄、互いに熏じ、染淨、相待して、功德過患の形相名字、各々

差別なり。凡夫の心に随つて立つる所の名相は、有にして而も実に非ず。皆幻化の法なり。⁽²⁸⁾

即ち、身土が世界の基層と表層という構造においてその表層を見る、その視線がマイナス評価されたのである。『起信論』自体は、（前述したように、本来そうあるべき「同相の対概念としての異相」という見地からすれば非対称的であるにせよ）「異相」をある客観的な構造の一端として価値中立的な立場から説明している。「幻」は、そういうものとして、取り敢えず善悪高低は抜きにして存在するのである。このような価値中立的な見方は、『起信論』をそのまま継承した『義記』の解説においても同じである。『釈論』の作者の態度は、明らかにそれらとは異なっている。⁽²⁹⁾

このような『釈論』の作者の視線は、彼のどのような無明観に由来するものであろうか。それがわれわれの本来的な問題意識となるであろう。

四 『釈摩訶衍論』の無明観

前節では『釈論』の無明解釈における『義記』との相違点を、世界の基層そのものへ向かつての視線の変更に認めた。それは一見したところ、『釈論』が、無明の概念的強度においてそもそも希薄化の傾向が強い『起信論』と『義記』の無明解釈をさらに越えて、真如における無漏一元論的な傾向をすら持つことを示唆することくであった。

しかしもし真如におけるその面のみが強調されるならば、『釈論』の無明はその存在の必然性を完全に喪失してしまうのだろうか。『釈論』の無明はその存在性を完全に喪失しているのであるのか。私見によれば、『釈論』において、指示名称としての無明の実体性はしばしば希薄化するが、無明という言葉で指示された当体は、様態

を変容させつつ依然として持続しつつあり、その当体の存在性の強度はむしろ『起信論』・『義記』における無明を凌駕するものでさえある。ただそれは、第一に、『起信論』・『義記』とは異なった発想と動機のもとに構想されているが故に、そして第二に、『釈論』自身も概念の制御および表現力において不充分である側面を持つが故に、その意図する所において明瞭さを欠くものとなっている場合がままあるのである。例えばこのことは、『釈論』においては、『無明』をあたかも最も強力な実在と見なすかのような記述も、『釈論』の体系全体との整合性はともかく、事実として存在するという、その事に表れている。例えば、『起信論』は次の如くに言う。

當に知るべし。無明は能く一切の染法を生ず。一切の染法は皆是れ不覺の相なるを以ての故なり。⁽³⁰⁾

これに対する、『義記』の釈は次の通りである。

根本無明は、真如を了ぜざるに由りて起る。……疑ひて云く、染法は多種なり。差別同じからず。云何ぞ根本は唯だ一の無明なるや。釈して云く、染法は多しと雖も、皆是れ無明の氣にして、悉く不覺の差別の相なるが故に、不覺に異ならず。⁽³¹⁾

要するに法藏は、無明は和辻博士的な「知らないこと（不知Nichtwissen）」から起こったところのもの、つまり「起こったもの」としては「根本的」ではあるが、根本的実在ではないのである、と言うのである。これに対して『釈論』の解釈は、一見このような理解を継承することくでありつつも、実は無明をその「根本的実在」として見ているのである。すなわち『釈論』は、『義記』が「無明の氣にして」と述べている事柄を種子と樹木花果の因果関係に置き換え、次の通りに説明するのである。

論じて曰く、譬へば人あつて林樹等を見て決定して當にその種子あることを知るべきが如く、諸の煩惱を見て無明ありと知る義も、亦た是くの如し。……謂く衆生あつて是くの如きの疑を作す。無明は唯一なり。染法は無量なり。豈に一無明、諸の煩惱を生ぜんや、との不信の心を起こすに、若し彼の疑を決せんには、是の言を作すべし。譬へば、種子は唯

一なれども、無量無辺の華果枝葉等の一切の類を出生するが如く、根本無明も亦た是くの如し。唯一の無明、能く一切無量無辺の煩惱染法を生ず。⁽³²⁾

ここでは〈無明〉は万物を生ずる根源として、確固たる存在性を有しているかのようなものである。しかしこの〈無明〉は、前節で述べた、基層（＝真如）における無漏（覺＝明）と無明との横ならび構造を形成するものとしてあつたところの、そしてとりわけ『釈論』においてその存在が輕視されていた、あの無明と同じものではあり得ないはずである（両者を区別するために、ここからは、今言及している存在としての無明には便宜的にヤマ括弧を付す）。ここには明らかに、無明という同一の語に込められた意味の変容が認められる。ではこの〈無明〉の存在性は、その本質としてはいかなるものなのであろうか。このことが明確な形で現われていると思われる事例は次のごときものである。まず『起信論』に次のような文言が存在する。

人にして迷ふが故に東と謂ひて西と為すも、方は実には転ぜざるが如し。衆生も亦た爾り。無明の迷ひの故に心を謂ひて念と為すも、心は実には動ぜず。若し能く觀察して心は無念なりと知らば、即ち隨順して真如門に入るを得るが故なり。⁽³³⁾

この箇所を、『義記』は次の如くに釈する。これは『起信論』の文言をそのまま敷衍したものである。

自下は心法を觀ず。先は喩。後は合なり。合の中に「心は実には動ぜず」とは、動念を推求するに、已滅未生の中に所住無し。所住無きが故に、則ち起ること有ることなし。故に知りぬ、心性は実には不動なり。「若し能く」已下は結なり。中に「則ち隨順して……得」とは、是れ方便觀なり。「真如門に入る」とは、正觀なり。上來は、正義を顯示す。⁽³⁴⁾

即ち、『起信論』および『義記』におけるこの箇所の無明は、実際には無明は存在しないと氣付けばそれは消えるという立場を取っており、その点で、無明が無明として「認識せられたときにはすでもう無明はない」という和辻博士の認識論的無明觀に概ね従うものである。⁽³⁵⁾

これに對して『釈論』は、この文言を譬喩門と名付けた上で、次の如くに、〈無明〉に對して、真如なる無漏（覺明）と全く同位同等の強力な存在性を見出す。

何の義を以ての故にか、譬喩門の中に、東方を覺に喩へ、西方を念を喩ふるや。本覺の般若、清淨智慧の光明を出現して、幽冥生死の暗夜を照輝すること、譬へば日輪の出現し已訖つて世間の闇を破するが如く、無明住地種々染法の眷屬を出生して、無明の無漏の性清淨の慧明を隱覆すること、譬へば日輪の隱没し已訖つて、大暗夜を發して分別了知の清淨の眼を障覆するが如くなることを顯示せんと欲するがための故に。⁽³⁶⁾

この比喩に従うならば、日輪の昇る東方が覺（無漏）であり、没する西方は念（無明）である。ここでは〈無明〉は無漏（覺明）と明確に拮抗しつつ、かつ相互交替的に世界を構成する存在である。世界を二分するかたちで無漏（覺明）と拮抗する〈無明〉の強度は、『起信論』・『義記』においては見られない側面である（『起信論』において本来語られるべきであつた形での「異相」がここに復活していると見ることもできる）。『釈論』にはこうした拮抗の構図が数多く見られるのであり、実はそれこそが『釈論』の特徴の一つを為していたのである。

このような〈無明〉の觀念は、『釈論』巻四に述べられた「根本無明」の重要な構成部門の一つである「六無明」において、ある一つの極限形態を獲得しているかに思われる。すなわちそこにおける「明の無明」という觀念は、『起信論』・『義記』はもちろんのこととして、およそ無明の通常の意味からは導き出し得ない態のものである。

……この無明の字には尽く一切の般若の智明を攝し、具足圓滿して闕失する所無し。所謂る、究竟の義の故に、周遍の義の故に、圓滿の義の故に、平等の義の故に、無余の義の故に、説て言て「無」となす。通達の義の故に、顯了の義の故に、觀照の義の故に、現前の義の故に、無礙の義の故に、説て言て「明」とす。⁽³⁷⁾

ここに言う〈無明〉は、事実上、明（無漏）と同じものなのである。⁽³⁸⁾このように『釈論』は、『起信論』の無

明解釈において、無明の非實在性を主張する一方、〈無明〉の存在的強度をも主張する。『釈論』のこの面は、『釈論』が、その注釈の対象である『起信論』や先行する『義記』、及び初期仏教に見られる存在論的ないし認識論的無明観と、多くの局面にわたって重なる部分を共有しつつも、微妙な、しかし決定的な相違点を有することの指標の一つを形成していると思われる。

結

前節の終わりに指摘した『釈論』特有の〈無明〉の觀念に對しては、その存在の指摘にとどまらず、その形成に至る動機と發想の解明をも含めた統一的な説明をなすことが要請されるであらう。ここでは、その準備作業の意味をも込めて、最後に、『釈論』におけるこのように一見矛盾しているかのごとき二種類の無明観の根底に潜在しているはずの、ある隠れたより根源的な存在の觀念の構想が表出しかかっていると推測される箇所を指摘し、今後の展開を期したい。

その最も示唆的な事例は、その同じ六無明の教理の中に見出される。六無明とは、「明」、「闇」、「俱是」、「俱非」、「空」、「具足」であるが、ここではその中の「俱是の無明」を事例とする。『釈論』は「俱是の無明」を次のごとくに説明する。

俱是の無明とは、字義差別その相いかん。頌に曰く、「唯一種の無明、或は明或は闇なれば俱なり。譬へば一闇色を、二人各異見するが如し」。……この義如何ん。謂く迦羅鳩奢那（赤眼鳥）及び人同分とが、極闇の夜分に同じく一処に在つてこの闇色を見るに、若し迦羅鳩奢那は、唯だ清淨光明を見、若し人同分は唯だ一向に黒闇の色を見るが如く、俱是の無明も亦復た是くの如し。唯一の無明、或は智慧の明、或は黒法の闇なり。……根本無明は、幻人の中に於いては能く幻質

を作し、徳人の中に於いては能く徳質を作す。一を取り一を非すべからず。⁽³⁹⁾

すべて同一のものが、見る者の原理に従つて同時に明でもあり、また無明（闇）でもあるというのである。

第三節において我々は、「無明の相は覺性を離れざるを以ての故に、壞すべきものにも非ず、壞すべからざるものにも非ず」という『起信論』の超対象論理的な言表に対して、『義記』が本覺を分割する事によって対応したことを確認した。それと同時に、それはあくまで解釈の一つであり、それ故例え他にも解釈の可能性はあることを指摘した。この場合、無明と覺性との相違は、同一の対象に対する觀照する者（瑜伽者）の視位の相違に由来するのである。「俱是の無明」における〈無明〉の捉え方は、これと相似の思考形式の所産であると言うこともできるであろう。

しかし筆者はこの場合、それ故他にも、その視位ということにおいて〈無明〉を捉える意識には何種類もあるのではなく、覺れる「智慧の明」者と迷える「黒法の闇」の二極のみが措定されていることに注目したい。思うに、この両極なる二者の間に「実践」（修道）という要因を挿入するならば、「俱是の無明」における同一の〈無明〉の二相（「根源からの流出」ではない）という捉え方は、修道における低い現実状態から理想状態へ向上する運動の到達点と出発点の確認という意味付けがなされるのであり、この構想こそが、『釈論』独特の、あの〈無明〉の根底に伏在していた発想であるのではないだろうか。これは一見したところ、『起信論』・『義記』に通底していた「世界の基層としての真如における無漏（覺明）と無明」の横並び構造と同じものであるかの如くに思われる。しかし『起信論』・『義記』において「真如」とよばれていた世界の根底が『釈論』におけるような〈無明〉に変わる時、そこには存在の觀念における根本的な変容が起こっているはずである。そこにおいては、世界内の実存（人間の現存在）は自己超克を當為とする脱自態として規定され、それ故、論理必然的に「実践」が要請されているはずである。『釈論』における〈無明〉の最大の特徴はこの点にあるのではないだろうか。⁽⁴⁰⁾

また、蛇足を付け加えることになるが、この「実践」という契機を投入することによる存在の觀念の統合という観点を採用するならば、一見相矛盾しているかの如き六無明の諸規定の統一的解釈も可能になるものと思われる。その一例を示して、本稿を閉じることとしたい。「具足の無明」は次のごとくに述べられる。

具足といふは、根本無明は、能く一切の染法と淨法とを生じて増長せしむるが故に具足の名を立つ。『仏性解脱契經』の中に是くの如きの説を作す。「無明の種より覺知の樹を出し、覺知の樹より功德智慧の華を出し、両輪の華より法身解脱の果を結ぶ。乃至広説の故に⁽⁴⁾」。

「俱是の無明」では、異なつた視位の一つの対象であつた〈無明〉（根本無明）が、ここでは、それとは全く対照的な「万象流出の根源」であるかの如くである。しかし『仏性解脱契經』なる經典に引用された「種↓華↓実」の変貌の可能原理として「実践」という契機を想定するならば、「具足の無明」は、それが「俱是の無明」と共に関わる同一の事態の構造に対する表現上の相違として、その矛盾も解消されるであらう。

註

- (1) これらの事実の指摘は森田龍遷『釈摩訶衍論之研究』による。
- (2) 木村泰賢『原始仏教思想論』（全集第三卷・一二六頁）。
- (3) 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』（全集第五卷・二三四頁）。
- (4) 中村元『原始仏教の思想Ⅱ』（決定版選集第六卷・五二一―二六頁）。
- (5) 『起信論』一二六頁。
- (6) 『義記』卷中本 一二八頁。
- (7) 『釈論』卷第三 八九頁。
- (8) 『海東疏』卷上 一二七頁。
- (9) 『起信論』一三五頁。
- (10) 『義記』卷中末 一三六頁。
- (11) 『義記』卷中末 一三六頁。
- (12) 『義記』卷中末 一三六頁。
- (13) 『起信論』一三六頁。
- (14) 『義記』卷中末 一三七頁。
- (15) 『釈論』卷第三 九四頁。
- (16) 『釈論』卷第三 九四頁。
- (17) 『釈論』卷第三 九四―五頁。
- (18) 『起信論』一九二頁。

『釈摩訶衍論』における無明解釈の特徴（早川）

- (19) 『義記』卷下本 一九三―四頁。
- (20) 『起信論』一六六頁。
- (21) 『義記』卷中末 一六七頁。
- (22) 『釈論』卷第四 一二二頁。
- (23) 『釈論』卷第四 一二二頁。
- (24) 『起信論』一六九頁。
- (25) 『義記』卷中末 一七〇―一頁。
- (26) 『釈論』卷第四 一二二―三頁。
- (27) 『釈論』卷第四 一二三頁。

なお、『義記』と『釈論』の同相・異相解釈に関しては、本多隆仁「釈摩訶衍論における同相と異相について」（智山学報第三十六輯）を参考にした。

- (28) 『釈論』卷第四 一〇四頁。
- (29) 『釈論』の無明解釈の独自性については、佐藤隆賢「『釈摩訶衍論』における無明」（『空海教学の研究』所収）を参考にした。
- (30) 『起信論』一六五頁。
- (31) 『義記』卷中末 一六六頁。
- (32) 『釈論』卷第四 一二二頁。
- (33) 『釈論』卷第三 九五頁。
- (34) 『起信論』二七九―八〇頁。

(35) 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』（全集第五巻・二三五頁）。

(36) 『義記』巻下本 二八〇頁。

(37) 『釈論』巻第六 一七三頁。

(38) それ故、筆者の想定する〈無明〉は、かなりの部分において「根本無明」と重なるものである。しかし前述の通り、〈無明〉には無漏（覚明）と拮抗するという側面もあり、これが「根本無明」と同一であるかどうかは、今は判断を保留したい。

(39) 『釈論』巻第四 一〇五頁。

(40) 石井公成「新羅の華嚴思想」（『華嚴思想の研究』所収）は『釈論』の実践的性格を指摘している。なお、本書の諸論考、特に「新羅華嚴思想展開の一側面」は、筆者にとって有益であった。また『釈論』全体の構想、特に『起信論』との関係については、大正大学の藤田隆乗先生より、有益な示唆を頂いた。

(41) 『釈論』巻第四 一〇六頁。