

二〇二二年度

東洋大学審査学位論文

『釈摩訶衍論』の研究

―その成立と思想―

関
悠
倫

本論文の構成

本論文は『釈摩訶衍論』の研究 —その成立と思想— という論題のもと、

- 第一編 『釈摩訶衍論』の成立に関する諸問題」
 - 第二編 『釈摩訶衍論』における「三十三法門」
 - 第三編 『釈摩訶衍論』研究における新視点の呈示」
- の三編構成からなる。

第一編は、本論の成立問題に関わる論文が中心となっている。『釈摩訶衍論』が記載されている典籍、関連する思想の点から、その成立を論じた。

第二編は、『釈摩訶衍論』が『大乘起信論』の注釈書として、どのような構想に基づき独自の「三十三法門」を打ち立てたのかを、『大乘起信論』の「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」の体系、それに関連する説示より明らかにした。

第三編は、これまで検討されてこなかった『釈摩訶衍論』の「衆生心」解釈、修行観、仏身観、『大智度論』との関わりについて、筆者の考え出した視点から検討を加え、『釈摩訶衍論』研究の新視点を呈示した。

凡例

1. 本論文では『大正新脩大藏経』を原典とし適宜、SAT (大正新脩大藏経テキストデータベース) や CBETA (中華電子仏典協会) といったデータベースも参照した。本論文中ではできる限り当用漢字に表記を統一した。
2. 本論内の原典引用はできる限り書き下しにするよう心掛け、原文は注に載せた(内容の解釈に関わらない部分については書き下さなかった箇所もある)。なお、『釈摩訶衍論』の書き下しについては、那須政隆が校訂した『釈摩訶衍論講義』収録のテキストを参照し、適宜改めた。
3. 論文等を引用する際は、著者の敬称は略した。
4. 略号については左記のように表記する。

- | | |
|------|-----------------|
| 大正蔵 | 大正新脩大藏経 |
| 卍統蔵経 | 新纂大日本統蔵経 |
| 日蔵 | 日本大藏経 |
| 真言全 | 真言宗全書 |
| 弘大全 | 弘法大師全集 |
| 起信論 | 馬鳴造真諦訳『大乘起信論』 |
| 釈論 | 竜樹造筏提摩多訳『釈摩訶衍論』 |
| 義疏 | 慧遠『大乘起信論義疏』 |
| 論疏 | 元曉『起信論疏』 |
| 義記 | 法蔵『大乘起信論義記』 |
| 印仏研 | 印度学仏教学研究 |
5. 固有名詞については、旧字を用いる場合もある。

目次

本論文の構成と凡例…………… i

序論

第一章 研究の前提 — 『釈摩訶衍論』の概要 —……………	一
第一節 『釈摩訶衍論』のテキスト・書き下し・現代語訳の状況……………	二
第二節 『釈摩訶衍論』の注釈文献 — 中国・日本 —……………	四
第二章 研究の回顧……………	七
第三章 課題の整理……………	八
第一節 『釈摩訶衍論』の成立問題……………	八
第二節 「三十三法門」の問題点……………	十四
第四章 本論文の大綱……………	十九

第一編 『釈摩訶衍論』の成立に関する諸問題

第一章 仏教論書・経録・目錄・官符に見られる『釈摩訶衍論』の記述……………	三七
第一節 問題の所在……………	三七
第二節 中国・高麗典籍について — 仏教論書と経録 —……………	三七
第三節 日本の典籍について — 目錄と官符 —……………	四一
まとめ……………	四四
第二章 『釈摩訶衍論』日本請来時における二、三の問題……………	四八
第一節 問題の所在……………	四八
第二節 三船と最澄の論難……………	四八
第三節 三船論難の妥当性 — 「尾張大僧都」説 —……………	五十
第四節 三船の消息に見える「戒明闍梨座下」について……………	五五
第五節 大安寺と薬師寺の二人の戒明……………	五九
第六節 偽撰説論者に対する古来の反論概観……………	六一
第七節 「新羅僧珍聡口説月忠説」を主張した人物は誰か……………	六三
まとめ……………	六六

第三章 『釈摩訶衍論』の成立と武則天 —新羅華嚴との関係の再考—

第一節 問題の所在……………	七五
第二節 『釈摩訶衍論』の成立に関する序の概要……………	七五
第三節 則天文字との接点 — 「昇仙太子碑」の則天文字について —……………	七七
第四節 実叉難陀訳『大方広仏花嚴経』と『釈摩訶衍論』の関係……………	七七

第五節	現存する最古の写本 —石山寺本と武則天時代の写経規格—	七八
第六節	『釈摩訶衍論』に見える則天文字の確認 —中国と日本との相違点—	八六
第七節	『釈摩訶衍論』を新羅成立とする学説 —義湘系華嚴との関係を中心に—	八九
第八節	華嚴以外の接点 —密教典籍と菩提流志訳『宝雨経』の影響—	九六
第九節	『釈摩訶衍論』の成立に関する新知見の呈示	一〇二
まとめ		一〇四
第四章	「六馬鳴」説の背景 —法滅句と授記思想との接点—	
第一節	問題の所在	一一五
第二節	法滅句と授記思想について —先行研究概観—	一一五
第三節	馬鳴伝について	一一六
第四節	『釈摩訶衍論』の馬鳴像と竜樹の関係 —『大宗地玄文本論』との関係—	一一九
第五節	『釈摩訶衍論』の「六馬鳴」と法滅句と授記思想 —関連典籍と十二部経—	一二三
まとめ		一二八
第五章	般若經典との接点 —「三智」等の智慧に対する理解—	
第一節	問題の所在	一三七
第二節	『釈摩訶衍論』が影響を受けた思想 —従来説—	一三七
第三節	『般若経』に説かれる智慧の概念	一三九
第四節	『釈摩訶衍論』に説かれる「三智」・「一切種智」・「如実般若」	一四〇
第五節	毘盧遮那仏と「不二摩訶衍法」の対比構図 —「一切智者性」の観点から—	一四四
まとめ		一四五
第六章	密教的要素の検討 —「隠密」と「総持」を中心に—	
第一節	問題の所在	一五〇
第二節	『釈摩訶衍論』に対する密教的理解 —先行研究の見解—	一五〇
第三節	顕密思想の研究動向 —「顕教」・「密教」・「総持」・「陀羅尼」—	一五一
第四節	「隠密」(guhya)と「顕」(vivṛita)の比較	一五二
第五節	『釈摩訶衍論』における「隠密」と「総持」について	一五四
第六節	密教的な教説について —「結界法」・「止輪」・「字輪」・「陀羅尼」等—	一五八
第七節	「三十三法門」と顕密思想	一六四
まとめ		一六五
第七章	『釈摩訶衍論』の遼代における流通 —道宗とその周辺における受容の傾向を中心に—	
第一節	問題の所在	一七六

結論	二〇〇
第二節 遼代の流通に関する先行研究の見解と方法論	一七六
第三節 房山石経について —石経の記録に見える『釈摩訶衍論』の実像—	一七七
第四節 道宗と『釈摩訶衍論』との関係	一八二
第五節 再雕版『高麗大藏経』と『釈摩訶衍論』との関係	一九二
まとめ	一九四
第二編 『釈摩訶衍論』における「三十三法門」	
第一章 『大乘起信論』『立義分』に対する三種注釈書の解釈	
第一節 問題の所在	二〇六
第二節 「立義分」の概要 —「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」—	二〇七
第三節 『大乘起信論』三種注釈書の「立義分」解釈	二一三
まとめ	二二一
第二章 「三十三法門」の検討	
第一節 問題の所在	二二八
第二節 『釈摩訶衍論』における「立義分」の視点	二二八
第三節 「三十三法門」の概要	二三〇
第四節 『釈摩訶衍論』における「立義分」の訓読の特徴と解釈	二三二
第五節 「三十三法門」に影響を与えたと考えられる論師 —吉藏と智儼との接点—	二三八
第六節 「立義分」解釈で説かれる「不二摩訶衍法」	二三九
第七節 「不二摩訶衍法」と「根本摩訶衍」	二四二
まとめ	二四五
第三章 「真如門」と「生滅門」解釈 —「解積分」解釈を中心に—	
第一節 問題の所在	二五〇
第二節 「五種言説」・「十種心量」・「二種名字」について	二五〇
第三節 「不生不滅」と「生滅」解釈について	二五三
第四節 「真如門」と「生滅門」の異名として説かれる「如来藏門」 —「十種異名」を中心に—	二五五
第五節 『釈摩訶衍論』の「真生二門」理解と二諦説比較	二五九
まとめ	二六一
第四章 「不二摩訶衍法」の基礎的検討 —『大乘起信論』の体系・「三十三法門」の構造との比較—	
第一節 問題の所在	二六五

第二節	「五重問答」における「不二摩訶衍法」	二六五
第三節	「迴向頌」解釈における「不二摩訶衍法」	二七一
まとめ	二七五
第五章	「三十三法門」の問題点の検討	
第一節	問題の所在	二七八
第二節	「三十三法門」における「因」と「果」について	二七八
第三節	「不二摩訶衍法」とは何か	二七八
	―「如義言説」と「三大」と『大乘起信論』の体系―	二八一
第四節	『維摩経』との関係再考	二八五
まとめ	二八七
結論	二九一
第三編	『釈摩訶衍論』研究における新視点の呈示	
第一章	「衆生心」解釈に登場する「如来」とは何者か	
第一節	問題の所在	二九六
第二節	『釈摩訶衍論』の「衆生心」解釈の再検討	二九六
第三節	「衆生心」解釈における「如来」とは何か	二九八
第四節	「不二摩訶衍法」と「諸仏」と「如来」	三〇〇
第五節	『釈摩訶衍論』における「諸仏」理解	三〇三
まとめ	三〇四
第二章	「方便」・「正体」という二種の「金剛喩定」について	
第一節	問題の所在	三〇九
第二節	アビダルマ論書から大乘仏教の「金剛喩定」説概観	三〇九
第三節	『釈摩訶衍論』における五つの階位と「金剛喩定」説	三一〇
	―「因満位」と「果満位」―	三一〇
第四節	「方便金剛」と「正体金剛」という「金剛喩定」	三一三
第五節	二種の金剛喩定と「能円満者」―「三十三法門」との関係―	三一四
まとめ	三一六
第三章	仏身観の一考察 ―四種身説の可能性―	
第一節	問題の所在	三二二
第二節	先行研究の成果と課題	三二二
第三節	大乘の仏身観概観	三二四
第四節	『大乘起信論』の三身説	三二五
第五節	『釈摩訶衍論』の三身説の確認	三二六

第六節	三大説の解釈	三二七
第七節	熏習論の解釈 —妄心と真如熏習の解釈を中心に—	三二八
第八説	『釈摩訶衍論』における「阿弥陀仏」理解	三三一
まとめ		三三二
第四章	『釈摩訶衍論』を造論した意図 —『大智度論』との関係を中心に—	
第一節	問題の所在	三三八
第二節	「翻訳年代」について —馬鳴と竜樹との関係—	三三八
第三節	『大智度論』の「不二」と「不二摩訶衍法」 —「一切種智」と「否定の論法」—	三四一
第四節	『大智度論』の「摩訶衍」と『釈摩訶衍論』の「摩訶衍」観	三四五
第五節	「不二摩訶衍法」を「諸仏」と捉える根拠 —『大智度論』の「法性身」説を中心に—	三四六
まとめ		三四七
結論		三五三
総結		三五六
参考文献		三五九

第一章 研究の前提 —『釈摩訶衍論』の概要—

本論文は、『釈摩訶衍論』（以下『釈論』）という論書を考察の対象とする。『釈論』は、竜樹菩薩造、筏提摩多三蔵訳と記され、『大正新脩大蔵経』第三二巻に収載されている。『釈論』は全十巻よりなり、馬鳴菩薩造、真谛三蔵訳『大乘起信論』（以下『起信論』）注釈書のなかでも大部な分量を有する論書であり、特異な解釈を施している点でも、他の注釈書と一線を画するが、八宗の祖と仰がれる竜樹の作として、中国、日本、なかでも真言宗で受用されてきた歴史がある。

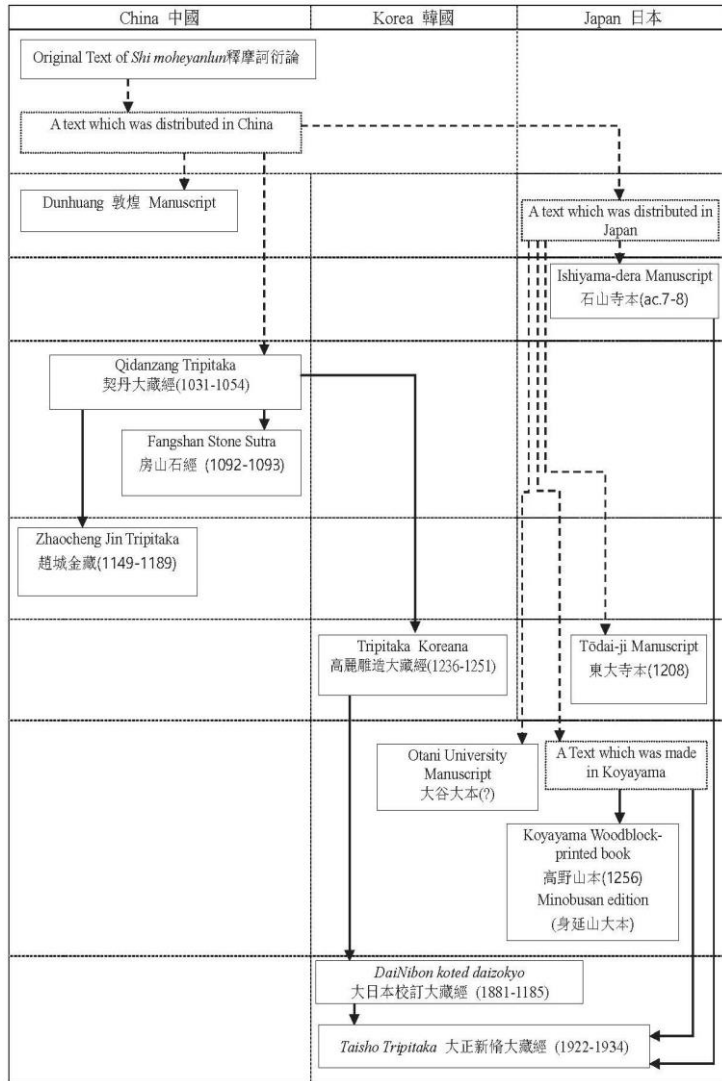
『釈論』の訳者とされる筏提摩多三蔵についても不明であり、竜樹に仮託された論書であることは確かであるが、作者、成立地や成立年代、思想について、いまだに多くの解明されるべき問題が残されたままである。本研究は、その種種の問題について、先行研究を再検討して自らの見解を明らかにしたい。本節では、本研究の意義を述べるために、最初に本論である『起信論』の構造に触れ、続いて『釈論』の内容を説明しておきたい。

『起信論』は、「因縁分」・「立義分」・「解積分」・「修行信心分」・「勸修利益分」の五章から構成されており、『釈論』もその章に沿って随文解釈を施している。『起信論』はまず造論の理由を「因縁分」において示し、次に「立義分」を骨子として、その詳細な解説や理論を「解積分」において説き、次に「修行信心分」において修行の方法を示し、最後に「勸修利益分」では修行で得られる行果について説いている。ここでは「立義分」と「解積分」について、『釈論』の独特な世界観によって解説されている箇所があるので確認することにした（関連箇所は傍線を付す）。

如意宝珠は唯し是れ一なりと雖も、而も一切の諸宝の根本たり。摩訶衍の法は唯し是れ一なりと雖も、而も恒沙の法門の体性たり。重威の大竜の乃し受用する所、利根の智者の乃し領解する所なることを顕示せんと欲うが為の故に、第二に立義分を立つ。摩尼宝蔵は無量の万宝を備うと雖も、而も千重の門を開きて群竜の了知する所なり。大乘の本法は無辺の千の義を円にすると雖も、而も別釈し散説して鈍根の分明する所なることを顕示せんと欲うが為の故に、第三に解積分を立つ。¹

『釈論』は、利根の智者にふさわしい「立義分」の教えを諸宝の根本の章とし、一方で「解積分」は鈍根の者に対して、別に解説を加えることで理解を深める章であると説明する。つまり「立義分」という章は、大乘における悟りの世界そのものを総体的に象徴し、かたや「解積分」という章は、悟りの世界の一部を解釈し開示したにすぎないと主張している。このように『釈論』の目的は、『起信論』の「立義分」を中心に悟りの世界とはいかなるものかを、如意宝珠と表現した独自の法門思想を展開することにより主張しようとしている。その構想に基づく法門が『釈論』の独特の思想として知られる「三十三法門」であり、随文解釈する方法によってその詳細が述べられている。

このことから、『釈論』の中枢に位置する思想は三十三法門であることが分かる。三十三法門は、大乘の教理を総撰・包含させた修行法門であり、同時にこのなかには、修行者観・修行観・成仏観・仏身観・教説観・教法観といった、様々な教理や構想が凝縮されている。以上のことから「三十三法門」の構造を明らかにすることが『釈論』の思想研究に

【Table 7】 The Pedigree of the *Shi moheyānlun*

次に『釈論』のテキスト、書き下し、現代語訳の状況について概観することにした。前述のとおり『釈論』（竜樹菩薩造・姚秦三蔵筏提摩多訳）は、『大正新脩大藏經』第三二卷（No.一六六八）に収載されている。『釈論』のテキストには、石山寺本（武周（唐）時代写、五卷まで）、高麗本（一二五一年²）、房山石経本（二〇九二年〜一〇九三年）、東大寺本（一二〇八年）、高野本（一二五六年）、大谷大本（年代不詳）、身延山大本（年代不詳）等がある。その中で『大正新脩大藏經』では、高麗本を底本として、高野本と石山寺本とを校合したものであるとされ、それが広く用いられている³。

その他には、金知妍が『釈論』の諸本の種類を整理し比較している。それによると敦煌本（第八巻の断簡、年代不詳）、石山寺本、房山石経本、高麗本（一二三六年〜一二五一年）、東大寺本、高野山本、大谷大本、身延山大本、大正新脩大藏經本（一九二五年⁴）等を比較することで、諸本の系統を分類している。氏の検討は『釈論』全十巻にわたるテキスト全体を比較したものではないが、文字の異同や諸本がどのようなテキストを書写したのかを知る上で有用である⁵。以下に氏が整理した諸本の系統を図にしたものをあげることにした⁶。

(1) テキスト

第一節 『釈摩訶衍論』のテキスト・書き下し・現代語訳の状況

ほかならないと言えよう。また、三十三法門の内実を明らかにする過程として、『釈論』が仏教思想史において、いかなる学匠や学派の思想を受容してきたのかについて明らかにすることも欠かせない。その点についても本論文の各編の中で考察を加えていくこととする。

本研究では、原則として、上記の諸本の幾つかを参照し校訂している大正蔵をテキストとして用いることとするが、那須政隆が『釈摩訶衍講義』⁷において、一二五六年の高野本を底本とし、大正蔵本を参照し校訂したものもあるので適宜参照した。

(2) 書き下し

書き下しについては、

- 松長俊恭訳「釈摩訶衍論和訳」（松長俊恭編『真言宗聖典』平楽寺書店、一九二〇年（初版は大正三年（一九一四））
- 林田光禪訳「国訳釈摩訶衍論」（塚本賢暁編『国訳密教』論积部二、国書刊行会、一九二二年）
- 塩入亮忠訳「釈摩訶衍論」（『国訳一切経』論集部四、大東出版社、一九三二年）
- 松長俊恭訳「和訳釈摩訶衍論」（宮坂有勝校閲『和訳密教経典集』下、うしお書店、二〇〇四年（松長俊恭編『真言宗聖典』を原本としている）

があり、松長俊恭訳のものが管見の限り最も古い。また、『釈論』の用語解説や真言宗の伝統的な解釈を調べるには、『国訳密教』本に詳しい注記があるため最適と思われる。

(3) 現代語訳

現代語訳については、柏木弘雄と早川道雄、両氏のものがあり、その他の外国語訳は見当たらない。以下に列举する。

- 柏木弘雄『『釈摩訶衍論』を読む』（真言勧学之会 一九九九）※序のみ
- 早川道雄。
 - ・『釈摩訶衍論』序文及び巻第一巻 現代語試訳（『善通寺教学振興会紀要』十二、二〇〇六年）
 - ・『釈摩訶衍論』巻第二 現代語試訳（『密教学』四三、二〇〇七年）
 - ・『釈摩訶衍論』巻第三 訓読文および現代語試訳（『密教学』四二、二〇〇六年）
 - ・『釈摩訶衍論』巻第四 現代語試訳（『仙石山論集』三、二〇〇六年）
 - ・『釈摩訶衍論』巻第五 現代語試訳（『平安仏教学会年報』四、二〇〇七年）
 - ・『釈摩訶衍論』巻第六 現代語試訳（『善通寺教学振興会紀要』十三、二〇〇七年）
 - ・『釈摩訶衍論』巻第七 現代語試訳（『善通寺教学振興会紀要』十四、二〇〇九年）
 - ・『釈摩訶衍論』巻第八 現代語試訳（『密教学』四六、二〇一〇年）
 - ・『釈摩訶衍論』巻第九 現代語試訳（『善通寺教学振興会紀要』十八、二〇一三年）
 - ・『釈摩訶衍論』巻第十 現代語試訳（『善通寺教学振興会紀要』十六、二〇一二年）
- ・『釈摩訶衍論の新研究』（ノンブル社、二〇一九年、巻末にこれまでの現代語訳を集

成している)

第二節 『釈摩訶衍論』の注釈文献 —中国・日本—

(1) 中国の注釈文献

次に中国と日本の注釈文献を紹介したい。中国の注釈文献に関して、まず『大正蔵』を確認すると、義天の『新編諸宗教蔵総録』に典籍名は確認できるが本文は収載されていない。それらが確認できるのは『卍統蔵経』であり、以下の六種が確認できる(ここでも名前のものもある)。一方で、最近、遼代仏教の研究において『釈論』注釈書として上記に記載されていない文献が発見されている。それが『釈摩訶衍論頭正疏』¹⁰である。

- ① 『釈摩訶衍論記』 唐聖法撰(卍統蔵七二)
- ② 『釈摩訶衍論疏』 唐法敏撰(卍統蔵七二)
- ③ 『釈摩訶衍論通玄鈔』 遼志福(慈行大師)撰(卍統蔵七三)
〔遼国の(耶律孝傑)天佑皇帝勅撰〕
- ④ 『釈摩訶衍論贊玄疏』 遼法悟(通法大師)撰(卍統蔵七二)
〔遼国の(耶律孝傑)天佑皇帝勅撰〕
- ⑤ 『釈摩訶衍論記』 宋普観(無際大師)撰(卍統蔵七三)
- ⑥ 『釈摩訶衍論通贊疏』 遼守瓌撰(大正蔵五五、一一七五頁中『新編諸宗教蔵総録』に名前のみ記されている。)
遼鮮演撰
- ⑦ 『釈摩訶衍論頭正疏』 遼鮮演撰

このなかでも、①の聖法の注釈書は最も古いとされる¹¹。その内容は他の注釈書に比べ少量である。聖法の肩書については「沙門聖法」¹²とあり、日本の済暹(一〇二五〜一一一五)撰『釈摩訶衍論決疑破難会釈抄』には「大唐聖法の釈論抄記説に云うが如し」¹³と記されていることから、唐代(六一八〜九〇七)の人物であると考えられる。しかし、これ以上に彼の足跡をたどる資料は管見の限りないようである。また、当書は『釈論』に説かれる「六馬鳴」説について、現存が確認できない典籍名を挙げて解説している点で他の注釈書とは一線を画する特徴が認められる。さらに、『釈論』に登場する特殊文字についても解説を試みているが、その根拠がどのような典籍や思想に基づくものかも不明である。この他にも、『釈論』の特徴であるはずの三十三法門ないし不二摩訶衍法、ひいては如言説や一一識心といった独自説についてほとんど言及がない。以上の点から、聖法が独自に判断した『釈論』の難解な箇所について取り上げ補足しようとしていたと考える。

①の著者法敏については定かではない。『続高僧伝』第十五に記される「静林寺法敏」¹⁴ではなく、法蔵(六四三〜七一三)以後の人物の作ではないかと推定されている¹⁵。③・④・⑤の三種については、日本では「三師」と称され『釈論』理解に用いられてきた¹⁶。③と④の二種は同じ天佑皇帝の勅命によって撰述されたものである。『釈論』の造論の理由について、③の『釈摩訶衍論通玄鈔』に、「師である馬鳴の恩に報いるために釈論を造論し

た」という主旨の解説がなされている。また、④の『釈摩訶衍論贊玄疏』には、「釈論とは一乗の妙趣を包摂した論であり、百部の玄関（法門教理）を括るものである」と解説されている。

次に⑤の内容は、③と④と基本的に大差ない。⑤の守瓌の注釈書は『新編諸宗教蔵総録』第三に名が記載されているのみで、日本には請求されていないが、竺沙雅章の研究に守瓌の注釈書に対する言及がある¹⁷。最後に、⑦の鮮演撰『釈摩訶衍論顕正疏』については、経録にその名が確認できるものではないが、彼の墓碑に雕印された記録によって明らかにしたものである。これは藤原崇人の『契丹仏教史の研究』によって呈示された成果である。また、鮮演の著作には当注釈書の他に唯識や華嚴、さらに『菩提心戒』といった密教戒に関する著作があることが指摘されている¹⁸。

現存する鮮演の『大方広仏華嚴経談玄決擇』を見ると「上京開龍寺円通悟理大師賜紫沙門鮮演述」と記されており、ここでは『釈論』に登場する「不二摩訶衍法」を「不二法門」¹⁹と紹介し、「如義言説」、「一一識心」²⁰などの独自説についても受容している姿勢が確認できる。このことから『釈摩訶衍論顕正疏』は現存しないが確実に鮮演が『釈論』に対し造詣があったことが窺える重要な事例である。今後さらに検討を加えることによって新たな発見が得られる可能性がある。

中国の注釈書を概観すると、元暁や法蔵や澄観といった華嚴を素地とする諸師の理解を参照している形跡が認められることから、華嚴に属する人物ないし、そのような思想を有する修学者によって製作されたとする根拠とされてきた²¹。しかし、唐代に興隆した仏教の一つに密教があり、また、遼代の仏教が密教と密接であったことも考慮しなくてはならないだろう²²。

(2) 日本の注釈文献

日本において『釈論』の注釈文献の嚆矢は、同論を自らの著作に大いに依用した空海の著作である。しかし、日本では天台宗などで偽撰説を採る立場もあったため、その後も、専ら真言教学の体系化に務めた学匠によって数百をこえる膨大な数の注釈が著された。その歴史は実に長く、江戸期・明治期まで続いている。そもそも真言宗では実践面を事相とし、教学面を教相と名づけ、いわゆる事教二相と称して双方を修行修学することを旨とし、『釈論』は事教二相に通じる論書として位置づけられ、研鑽が進められてきた²³。

そのため真言宗の宗学伝統から成立史、特に撰述者について疑義を挟むことは、宗祖と異なる見解を表明することになり避けられてきた。それに関する逸話が、真言宗新義派の教義を確立した、中性院頼瑜（一二二六〜一三〇四）の著書『釈摩訶衍論開解鈔』において確認できる。

又南大寺の珍聡が浮説して月忠が妄造と云う。妄語の罪に依りて定んで深抗に墮せんや。大罪なり。大罪なり。慎まざればある可からず、慎まざればある可からず。²⁴

この「南大寺の珍聡」とは安然の記した円仁の説とされる記事であり、これを頼瑜は痛

烈に批判し、周囲に対して語義を強め誠めている。このように真言宗では、何人も安易に撰述者について発言することは許されず、ましてや作者を竜樹ではないと批判するようなことは禁じられていたと想像できる。では、日本の注釈書文献について述べよう。前述の通り注釈文献には膨大な量があり、大半が『大正新脩大藏經』・『続真言宗全書』・『日本大藏經』・『智山全書』に収載されている。ここでは主要なものとして、以下の八種をとりあげたい²⁵⁾。

- (1) 『釈摩訶衍論指事』 空海撰（七七四〜八三五）〔弘大全一、六一二頁―〕
- (2) 『釈摩訶衍論立義分略積』 濟暹撰（二〇二五〜二一一五）〔大正藏六九、五七七頁―〕
- (3) 『釈摩訶衍論指事』 覺饒撰（二〇九五〜二四三）〔大正藏六九、五六四頁―〕
- (4) 『釈摩訶衍論應教鈔』 道範撰（二一七八〜二五二）〔大正藏六九、五八四頁―〕
- (5) 『釈摩訶衍論開解鈔』 頼瑜撰（二二二六〜二三〇四）〔日藏四四、八十頁―〕
- (6) 『釈摩訶衍論勘註』 頼宝撰（二二七九〜二三三〇）〔大正藏六九、六〇三頁―〕
- (7) 『釈摩訶衍論鈔』 有快撰（一三五四〜一四一六）〔続真全八・九・十〕
- (8) 『釈摩訶衍論科註』 覺眼撰（一六四三〜一七二五）〔智山全六、一頁―〕

(1)は、二巻本にして『釈論』十巻の内容に沿い巻数ごとくに解説を行っている。本書では、特に真言密教の傾向―三十三法門を三十七尊に配当する、如義言説を法身説法と理解する等―に引き寄せた理解を施してはいない。しかし、『釈論』の著者について見ると、同論の造論者とされる竜樹菩薩を竜猛菩薩と述べている²⁶⁾。これに関して、同じく空海の著作である『弁頭密二教論』²⁷⁾や『秘密曼荼羅教付法伝』²⁸⁾を見ると同じく竜猛と述べている。これは、空海が真言第三祖である竜猛菩薩と『釈論』の造論者とされる竜樹を同一視していることを意味していることになる。

(2)は「立義分」の章のみの解釈であるが簡潔で理解が得やすい。後半の部分になると、三十三法門を構成する各法門が幻のような存在であると解説している。

(3)は一巻本にして、『釈論』の中心思想である三十三法門に金剛界三十七尊の諸仏諸菩薩を配する理解を示す。この理解が後代の真言学匠に大いに取り入れられ、空海の作とされる『二十五箇条御遺告』に説かれる仏舍利三十二粒の理解にまで影響を与えたと思われる²⁹⁾。

(4)は奥書によれば、嘉禄二年（一二二六）の正月頃に禅定二品大王道助の教命により撰述されたもので、高野山華王院覚海の口説と京都禅林寺静遍の指授に基づいた書である³⁰⁾。当著作の内容については、「論大綱之事」から「配当外門法之事」のおよそ三二種の問題を設定している。しかし、もともと二巻あるいは三巻本であったといわれており、現在確認できる論題の数は、本来の内容の一部にすぎないとされている³¹⁾。当著作の特徴を述べる点と、三十三法門について「四重秘釈」³²⁾を立てて真言密教特有の理解を述べている点にある。

(5)は他書よりも大部な三六巻本であり、『釈論』の序の訓読と詳細な解説が施され、同論の作者や成立、加えて受容していると見られる思想に至るまで事細かな解説が加えられている。この他にも、頼瑜は、論義に関する著作として、『釈論愚草』二七巻を著している。そこには、生前『釈論』の説示にある「勸劣向勝不退門」について短冊として製作するこ

とを念願していたが、自らの死期が近いことを覚ると、弟子である順継(『釈摩訶衍論広短冊』に託し入寂している³³)。

(6)は奥書によれば、正和五年(一二一六)より元応二年(一二二〇)に至る四年間の歳月をかけて、高野山一心院内の金光院において撰述されたとする³⁴。当著作については二四巻本にして、比較的大部のものである。「真言所學事」、「大意事」、「真論偽論事」、「今論頭密分別事」等といった、真言宗にとって重要な問題を概観し、後半の第二三巻において、本文に即して詳細な解釈を施している。

(7)は一四〇巻本にして、頼瑜と並び大部であり、一一の用語に解釈を徹底して施している。

(8)は二十巻にして、『釈論』の説示や用語について解釈を施している。

以上、八種の注釈書について簡単に述べてきた。その他に関しては、『大正新脩大藏經』の『昭和法宝総目録』、『仏書解説大辞典』、『国書総目録』、『豊山全書』等に記載、収載されているのでそちらを参照されたい³⁵。次節では研究動向、思想と成立について言及する見解を整理し、本論文の目的を明確にしていくことにしたい。

第二章 研究の回顧

『釈論』の研究については、すでに多数の先行研究がある。しかし、ここでは研究状況を概観することを目的としているため、著作として体系的あるいは、本論文の課題と関連性が強い先行研究を取り上げることとしたい。

森田龍僊の『釈摩訶衍論之研究』[1935]³⁶をはじめ、那須政隆による『釈摩訶衍論講義』[1992]³⁷、さらには大山公淳の『大山公淳先徳聞書集成』[1994]³⁸といった研究がある。これらは、真言宗の立場に立つて研究された著書であり、高く評価されてきた。特に森田の成果は真言宗教学の立場に、一般的な仏教研究方法を導入した、近代で初めて出版された『釈論』研究書として、現代でも多くの研究者が参照している。

その一方、以上の諸氏の見解を踏まえて『釈論』の講伝をした柏木弘雄[1987]の説があるので紹介したい。柏木によれば、「同論特有の思想内容にたいする本格的研究はあまり進んでおらず、その点に関する従来の言及も、部分的な所説にあらわれた解釈の特異性を指摘するにとどまっている。」³⁹と述べている。⁴⁰で登場する「同論特有の思想」とは、恐らく三十二法門あるいは不二摩訶衍法を指示していると思われる。そして「部分的な所説にあらわれた解釈の特異性を指摘するにとどまっている。」⁴¹と言うのは、これも、『釈論』が三十三法門に関連づけして説く用語、「如義言説」・「一識心」・「二種本覚」・「同相異相」等といったものを指していると思われる。このように、これまでの『釈論』研究に対し、総合的な研究が提示されていないとする柏木の主張は、問題提起として重く受け止める必要がある。

この他にも、石井公成が『華嚴思想の研究』[1996]⁴²のなかで、『釈論』の成立事情や「不二摩訶衍法」について、新たな視点から検討を加え、これまでに見解を表明した。その特徴は、『釈論』を華嚴思想の上から捉え直そうとしたものであり、従来の真言教学による研究から離れて、『釈論』理解を一步推し進めた点で重要である。

他方で、早川道雄がこれまでの研究成果と博士論文を整理して『釈摩訶衍論の新研究』[2019]⁴¹を上梓した。『釈論』の作者や成立地などの成立事情に関する研究には触れていないものの、独自の観点から『釈論』の思想構造を捉えようと試みたものであり、先述した石井の指摘を踏まえた見解も散見される。論文の傾向としては、伝統的な理解から距離を保ちつつも基本的には、氏も述べているように、森田や那須といった従来の研究成果を土台としているため、従来説を踏襲していると言える。しかしながら、早川の成果として特筆すべきは、『釈論』全巻にわたる現代語訳を収載している点にある。これは後学に有益な成果であることは論を俟たないだろう。

また最近、金知妍がこれまでの自身の成果を一冊にまとめ『석마하연론의 사상적 지평』(『釈摩訶衍論の思想的地平』)[2021]⁴²を刊行した。筆者はこれを熟読するまでには至っていないが、『釈論』が日本に請来され、その後の真偽論争から、後代における中国、朝鮮、日本における論師の受容傾向の考察、ならびに『釈論』内部の思想構造の解明に向けて研究されたものであり、国外の『釈論』研究の最新の動向を知るのに有用である。

本研究では、以上の先行研究を踏まえつつも、新たな素材・資料を加え、より幅広い思想や教学の視点から『釈論』を解明していきたいと考えている。

第三章 課題の整理

第一節 『釈摩訶衍論』の成立問題

前述の通り、本論文は『釈論』の研究と題し、副題にあるように思想や成立を中心に論じるものである。本節では上記に関する諸問題について言及している先行研究を取り上げること、本論文で検討する問題点を抽出することを目的とする。『釈論』の成立について言及している先行研究を管見の限り列挙すると、古いものから大村西崖、望月信亨、香川英隆、森田龍僊、大山公淳、谷川泰教、那須政隆、塩入亮忠、中村本然、柏木弘雄、石井公成、遠藤純一郎、佐藤厚、福士慈稔、金英美、金知妍の諸氏があげられる。(なお、本文や注では故人の業績を一冊にまとめた著作を引いている場合がある。)順に概観していきたい⁴³。

大村西崖は『密教発達志』[1918]⁴⁴において、日本における真偽論争を扱っている。淡海三船(七七二〜七八五)の消息が収録されている『成唯識論同学鈔』、最澄(七六七〜八二二)の『守護国界章』、安然(八四一〜八八九)の『教時義』、円珍(八一四〜八九一)の『些些疑文』等の『釈論』真撰説論者に対する反駁箇所を検討し、『釈論』が偽撰であり一般に知られる竜樹の作ではないと判定している。しかし大村が引用している『些些疑文』には『釈論』を偽撰と説く箇所は見当たらなかった。成立年代についての言及はない。

望月信亨は『大乘起信論之研究』[1922]⁴⁵において、『釈論』が三階教の徒等が自宗の復興と教義の確立を行うため、竜樹に仮託して撰述された論書であると論じている。その根拠として三階教の思想である「如来蔵仏」なる語が、『釈論』に確認できることから偽撰であると判定している。しかし、この説は後に石井公成によって、『金剛三昧経』において

「如来蔵仏」という語が確認されることなどから否定されている⁴⁶。成立年代については、唐開元八年（七二〇）から大曆十四年（七七九）の間に撰述されたとする⁴⁷。これは『釈論』の「六馬鳴」の典拠としている六種の經典を精査し、六番目に引用される『勝頂王契経』に明示される「如来成道第十七日。……」という説が、金剛智（六七一〜七四一）訳とされる『馬鳴菩薩大神力無比驗法念誦儀軌』⁴⁸と関連性があることを根拠としている。

香川英隆は『釈摩訶衍論の史的研究』[1922]⁴⁹において、承和元年（八三四）正月二日に出される『太政官符』に『釈論』が金剛頂部系の枠に入れられていることに注目して、撰述者を金剛界系統の祖師、不空が顕密二教の教判論を展開するに至り、『釈論』を撰述したのではないかと推定し、中国を成立地とする。さらに『釈論』が後代において、華嚴系の人に多く引用されている点、そして華嚴第三祖である法蔵が『釈論』を引用していない点、などを考慮して法蔵以後の撰述と判断して、法蔵入寂（七二二）から宗密誕生（七八〇）の間の成立としている。

森田龍僊は『釈摩訶衍論之研究』[1935]⁵⁰において、『釈論』が元暁の『起信論疏』や法蔵の『大乘起信論義記』の影響を受けていたと指摘している⁵¹。また、『釈論』が古来より真言宗の所依の経論の一つとしてあげられているにも拘らず、密教經典が引用されていないのは地理的な問題であるとしている。成立地については、支那説と新羅説の二説をあげてはいるが、後者の新羅僧月忠なる人物の造論説を重視している。成立年代については、法蔵の入寂（七二二）より不空の入寂（七七四）にいたる約五、六十年間の間とする。

大山公淳は『釈摩訶衍論の真偽問題』[1964]⁵²において、偽撰側の台密学徒の見解を史的に概観し、それらに対する東密学徒の真撰側の見解について考察を加えている。成立地や年代そして作者に対する大山の見解こそ無いものの、請来当初の『釈論』を取り巻く諸事情を知る上では有益である。また、大山は氏以前に指摘された、新羅僧月忠説が有力であるとしながらも、『釈論』第九巻に見える何語ともつかない「鬼文字」⁵³とされるものが新羅のものであるかは今後検討の必要があると指摘している⁵⁴。

谷川泰教は「入楞伽経研究ノート」[1974]⁵⁵において、宋の求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝経』、魏の菩提流支訳『入楞伽経』、唐の実叉難陀訳『大乘入楞伽経』の三種と、『釈論』に示される①「大本楞伽契経」②「分流楞伽契経」③「何等楞伽」④「因縁楞伽」⑤「沙羅楞伽」⑥「盤尸多楞伽」、以上六点との接点を比較考証している。その結果、宋求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝経』と魏菩提流支訳『入楞伽経』が『釈論』の引用と類似していることを明らかにし、成立年代を唐の実叉難陀訳『大乘入楞伽経』の訳出される以前、つまり七世紀から八世紀に成立している可能性に触れている。成立地については中国あるいは朝鮮で製作されたものとする。

那須政隆は『釈摩訶衍論講義』[1992]⁵⁶において、密教の修行者により製作されたもので、撰述地を中国とする。その根拠として、第一巻に「仁義礼智信」の五常（儒教思想）が説かれており、第九巻においては則天文字を用いた呪文（陀羅尼）があげられていることを提示している。撰述者については、金剛智・善無畏・不空・一行等が密教流布に活躍していた唐代に、時代の諸思想に精通した人物やグループにより撰述されたとする。撰述年代については、唐の中葉より末期と主張している。

塩入亮忠は『釈摩訶衍論解題』[1978]⁵⁷において、竜樹菩薩造・姚秦筏提摩多三蔵の語が姚秦代の典籍である『出三蔵記集』、『貞元録』に記載されておらず、僧伝においても

筏提摩多の名が見当たらないことを指摘している。その上で、『釈論』第九巻において何の言語であるか不明な文字について、新羅文字に通じる点があるとし、月忠撰述説を支持し、新羅成立とする。成立年代については、八世紀中頃に新羅の人間の手により製作されたものであると分析している。この塩入説の新羅文字は先述の大山説に登場した「鬼文字」のことと思われるが、これも後に石井公成の論考において否定されており⁵⁸、したがって新羅文字とは認められない。

中村本然は「釈摩訶衍論の成立問題について」[1986]⁵⁹において、日本に請来された『釈論』の立場は中国と日本では相違しており、日本では淡海三船や最澄等の論難による偽撰であるとの見解がなされたが、逆に中国では真撰として扱われてきたと論じている。成立年代については、法蔵以降から戒明が日本に請来するまでの七一二〜七七九年と仮定している。さらに当時の中国において多くの偽撰典籍が製作されていることも指摘し、『釈論』が七世紀後半に偽撰された『大宗地玄文本論』⁶⁰を最初に引用していることに注目している。

柏木弘雄は「釈摩訶衍論の構想」[1987]⁶¹において、『起信論』が、六世紀中頃に中国仏教に登場することから、『釈論』成立時期を八世紀初め頃から中頃であると推測している。その根拠として、『起信論』から『釈論』の成立の間には、曇延(五一六〜五七七)・慧遠(五二三〜五九二)・元暁(六一九〜六八六)・法蔵(六四三〜七一一)等の注釈書が撰述されていることを挙げている。この他にも柏木は、『釈論』特有の思想が、華嚴経典やその教学の影響を受けているものであるとも推察している。成立については中国の華嚴思想の影響下で製作されたものとしている。

石井公成は『釈摩訶衍論』の成立事情」[1988]⁶²において、新羅成立説を掘り下げている。新羅の経論との類似点について比較を行い、その結果、『釈論』の作者は元暁・義湘・法蔵などの影響を受けており(特に元暁の思想の特徴である会通や⁶³義湘の『一乘法界図』の影響を受けているとする⁶⁴)、新羅華嚴の系統に属する人物により製作されたと結論づけている。さらに、『釈論』が『金剛三昧経』・『金剛三昧経論』等の経論を撰取しつつ、独自の解釈を行っていることと分析している。成立年代については、法蔵の晩年から戒明の日本請来(七八〇年前後)までの間であると判断している。

遠藤純一郎は『釈摩訶衍論』新羅成立説に関する考察」[1996]⁶⁵において、安然の『悉曇藏』に、新羅僧月忠の妄造であると判ずる箇所について、円仁の時代までさかのぼれるものの、伝聞のため新羅成立説の根拠とするまでには至らないという理解を示している。

そして石井説の検証を試み、石井説が新羅成立説の根拠とする義湘系華嚴と『釈論』との間に表現上の類似性は認められるも、内容的には全く別の意味であると理解されることから、石井説の新羅成立説を全面的に賛成することはできないと結論づけ、中国成立の可能性を完全に排除できないとする。また、『釈論』が『起信論』理解で論争が起ることを危惧し、会通(論争調停)に徹したとの石井説についても、会通の思想は認められるが、新羅限定で論争自体が盛んであったかどうかは懐疑的だとする。成立年代については、法蔵の晩年から戒明の日本請来(七八〇年前後)の間であるとするとする。

佐藤厚は「新羅華嚴と『釈摩訶衍論』との関係をめぐる一つの手がかり」[2007]⁶⁶において、従来指摘されてきた『釈論』と新羅華嚴思想との関係を、新羅文献から明らかにしようと試み、成立年代を八世紀頃と推定している。成立地については『釈論』の説示が、

同論成立以後に製作された新羅華嚴文献、「大記」に引用される「古辞」にも確認できるとする。さらに、十世紀に新羅華嚴の流れを受けた均如が著した『法界図円通記』所引の「古辞」ともその内容が一致していることを突き止め、『釈論』を新羅華嚴のなかで製作されたものではないかと分析している。

福土慈稔は『釈摩訶衍論』の真偽問題について「[2016]」⁶⁷において、これまでの先学の見解を紹介している。しかし、塩入説、森田説、香川説、柏木説、大山説、那須説、中村説、石井説といった諸氏の見解を列挙するにとどまり、福土自身の成立年代・成立地についての見解はない。

金英美は「一一세기 후반 『釈摩訶衍論』의 동아시아 유통과 영향」(十一世紀後半の『釈摩訶衍論』の東アジアにおける流通と影響)⁶⁸ [2014]において、一世紀後半、遼の大蔵経の完成と、高麗の大蔵経雕造および義天によって推進された教蔵刊行作業を背景に、東アジアの諸国では仏教典籍の交流や流通が活発に行われていたとする。これは、仏教典籍交流の主導的立場にいた宋にかわり遼と高麗がその前面に出たためとし、このような現象をよく示す仏典がまさに『釈摩訶衍論』であると指摘している。成立については、従来説を踏まえて、八世紀中頃、新羅あるいは唐で撰述されたと論じている。

また、金は、遼代における道宗(生没一〇三二〜一一〇一・在位一〇五五〜一一〇一)による大蔵経入蔵の事業の他に、彼が『釈論』に関心を傾け、僧侶たちと討論しただけでなく、注釈書を作るようにした点にも注目しており、その影響を受けた義天(一〇五五〜一一〇一)が『重校釈摩訶衍論』を刊行して一〇八七年頃に宋の善聡に送った記録を見出し、『釈論』の流通を精査している。そのなかでも、宋の普観が遼の大蔵経本(遼本)、燕京刊行本(燕本)、高麗刊行本(麗本)などと遼の注釈書などを参考にし、『釈摩訶衍論記』を撰述している点も指摘している。加えて『釈論』が『起信論』の注釈書である点の他に、『釈論』の巻九、十に説かれる呪文が、各国の仏教界で密教的傾向が強かった点も作用し拒否感なく受容されたと分析している。

金知妍は「Distribution and Preservation of the *Shimoheyanlun* 釈摩訶衍論 Texts in East Asia : Did They Read the Same Text?」[2019] ⁶⁹において、『釈論』がどのように中国や朝鮮そして日本に流通しているのかに注目し、現存している同論が書写された諸本(断簡も含む)を比較することによって、成立地や諸本間で使用される文字や用語の異同や共通点を明らかにしている。それは、敦煌本、高麗本、房山石経本、石山寺本、東大寺本、大谷大本、身延山大本、大正蔵本を用いて比較したものであり、その結果、金は諸本間の系統を图示することによって、敦煌本、そして現存最古の写本である石山寺本(七から八世紀)が書写に用いた原本の二種がともに中国において成立した原書本をテキストとしているとする結論を導き出している。それが時代を経ていくと朝鮮へは、房山本(彫造一〇九二〜一〇九三)の基となった『契丹大蔵経』(彫造一〇三二〜一〇五四)が、『高麗大蔵経』(彫造一一三六〜一二五一)に影響を与えているとし、日本へは石山寺本が書写した原本が東大寺本(一二〇八)、高野山本(一二五六)、大谷大本(年代不明)にそれぞれ波及していると結論づけている。『釈論』の成立年代については、先行研究の学説を踏襲しながら、法蔵の晩年(七二二)から『大日経』と『金剛頂経』訳出の間と見ている。

他方で同著である『석마하연론의 사상적 지평』(『釈摩訶衍論』の思想的地平)⁷⁰ (학교법인동국대학교출판문화원, 二〇二一年) (学校法人東国大学校出版文化院) 二〇

二二年)「동아시아 불교문화에 보이는 특이한 다라니(Dhāraṇī)의 형태—『석마하연론』(釈摩訶衍論) 제八권·제九권을 중심으로—(『東アジア仏教文献に見える特異な陀羅尼の形態—『釈摩訶衍論』第八卷、第九卷を中心として—)」[2021]⁷⁰には、『釈論』に登場する特殊文字について「釈論字」と仮称し、その文字が説かれる原典と注釈書に記された文字との形を比較し、さらに特殊文字に併記されているその音を表現した反切法をも分析することによって、『釈論』の成立時期について指摘をしている。それによると、特殊文字の形の類似性から見ると、道教、則天文字、西夏文字と関連があると推定し、そして特殊文字の音を表記するための反切法を通して、『釈論』の成立時期を七六六年前に繰り上げることが可能であるとした。氏の見解を総合させると、やはり八世紀はじめから中頃ということになるだろう。ただし、下限を七六六年前であると範囲を絞っている点で興味深いと言えよう。

以上、『釈論』の成立について、可能な限り先行研究の見解を列挙し、その概要を述べた。諸氏の見解を表にすると左のようになるだろう。

人名	成立地	成立年代	根拠
大村西崖			偽撰説論者の説を再検討
望月信亨	中国？	七二〇～七七九	三階教と「如来蔵仏」、金剛智訳出の典籍
香川英隆	中国	七二二～七八〇	『太政官符』における『釈論』の位置
森田龍僊	中国と朝鮮	七二二～七七四	密教典籍を確認できず、法蔵と元暁の影響
大山公淳			日本請来当時の資料の再検討
谷川泰教	中国と朝鮮	七世紀～八世紀	実叉難陀訳『大乘入楞伽経』との関係
那須政隆	中国	唐の中頃から末	儒教思想、則天文字使用、密教の修行者
塩入亮忠	新羅	八世紀中頃	姚秦代の典籍に記載なし、新羅文字使用
中村本然	中国？	七二二～七七九	『大宗地玄文本論』を最初に引用する
柏木弘雄	中国	八世紀初～中頃	中国の華嚴思想の影響
石井公成	新羅	七二二～七八〇	新羅の経論との類似点
遠藤純一郎	中国	七二二～七八〇	石井説の再検討
佐藤厚	新羅	八世紀頃	新羅華嚴文献との関係
福士慈稔			
金英美	中国と朝鮮	八世紀中頃	遼と高麗の典籍交流と流通
金知妍	中国	八世紀初～七六六	『釈論』の流通と書写諸本の文字の異同

※韓国語文献の情報や翻訳等については、佐藤厚氏の助言を賜った。

続いて成立、成立地、年代について順に整理し管見を述べたい。

まず、成立に関して、一番の手掛かりになる目録の記載や収載については、先行研究が指摘するように、『釈論』の名は後代の目録（高麗の義天『新編諸宗教蔵総録』⁷¹）においてのみ確認できる。そのため目録から成立を検討することは困難である。成立地については、すべての先学が『釈論』を偽撰と見做しており、新羅成立説を支持、あるいはその説の可能性があるとする見解が確認できる。中国成立もあるが、根拠として新羅成立の典籍の引用をあげる新羅説の方が説得力を有するようである。

次に、成立年代については、法蔵以降から戒明が請来するまでの間、つまり上限を七世

紀とし、下限を八世紀としているものが多い。これ以外の特徴的な見解を示す説を再度あげると、那須が主張する密教の修道者による撰述説、そして中村が主張する『大宗地玄文本論』との関連があるとする見解があり、これらは『釈論』の成立を考える上で示唆に富んだ指摘である。しかし、那須説にある、『釈論』と密教との接点については、日本請来以後の空海の重視が反映されているように思われる。さらに遼・宋代の中国といった日本以外の『釈論』をとりまく状況の分析が少ないように見える。

次に中村が『大宗地玄文本論』との関連性を指摘する点については、本論を初めて引用するのが『釈論』であるとされることから、その関連性を詳細に検討する余地は大きい。しかし、氏の見解は関連性があるとする段階にとどまっていると思われる⁷²。この他にも、先学の多くが華嚴を素地とする人物、もしくはその思想を有する新羅の華嚴修習者による製作と見做し考察している。また、『大乘起信論義記』を著した法蔵の華嚴思想の影響を指摘している。しかし『釈論』には、『華嚴経』以外の膨大な典籍を蒐集し受容している点や、『華嚴経』理解を否定的に捉えようとしている姿勢も確認できることから再考の余地があると考える。

従来の研究は華嚴思想との関係に注目するあまり、それ以外の思想との関連への関心が薄い問題が指摘できる。さらに、『釈論』の成立についても、成立地で捉えるのか、作者で捉えるべきかについても多角的な視野で考える必要がある。つまり、現存する最古の資料や典籍の流通の痕跡を分析することにより成立地を割り出すのか、語法や表記法、思想の受容傾向などから分析し作者を想定するのかである。本研究では、従来説を総合的に踏まえながら、現段階で想定できる『釈論』成立地や作者についても新たな可能性を探ってきたい。

第二節 「三十二法門」の問題点

次に、思想についても見ていきたい。『釈論』の三十三法門については、多種多様な見解が提出されているが、総合的に見解をまとめたものはなく、その傾向を分類すると、(1)三十二法門、(2)密教的視座、(3)仏身的視座、(4)『維摩経』影響説、(5)その他の見解、に区別できる。

(1) 三十二法門

「三十二法門」については、那須政隆、吉田宏哲、柏木弘雄、本多隆仁が述べている。那須 [1973] は、「三十二法門は、各の異なる立場に於て、不二摩訶衍法を觀察して、覺り得たる摩訶衍である……」と指摘し、『釈論』の立義分の解釈を「特殊的解釈」⁷³と説明する。次に吉田 [1978] は『起信論』立義分所説の全体が、三十二法門によって重重に説き尽くされたということである。⁷⁴と指摘している。

柏木 [1987] は、「三十二法門はいずれも仏が相手の素質・能力に応じて説いた教え」⁷⁵であると分析しており、最後に本多 [1983] は、「釈論は立義分を解釈して三十二法門と

するのである。」⁷⁶と指摘している。このように四氏いずれも、三十二法門は立義分の解釈によって衆生に開示されたものであり、不二摩訶衍法と異なるものと見ている。他方では、三十二法門の性質について、上記とは異なる那須 [1992] の見解もあり、以下のように述べている。

因に上述の三十三種の法門を取り扱う上に、二様の見解がある。その一は不二を果とし、三十二種を因とする見方である。(中略)次に今一つの立場を異にせる取扱がある。それは三十二の因中において、因果能所を顕わすとなすものである。而してこの三十二の中にあらゆる機根を摂し、不二には機根を認めないものである⁷⁷

那須は、不二摩訶衍法を果位とし三十二法門を因位とする他に、三十二法門のなかに因と果があると見る独特な見解を示している。その理由が不二摩訶衍法は機根を認めないもの、三十二法門はあらゆる機根を認めるものであり、双方は性質が違うため果位を区別して三十二法門に求めたとするものである。これに類する早川 [2010] の見解があり、以下のように述べている。

「門」とは具体的には能入門であり、因縁(機根・教説)の意味であるとした、これに対する「法」すなわち所入法とは何を意味するものであるか。筆者は、それは「因縁」にたいする「果」、要するに仏果、証果の意味と捉えるのが適当ではないかと考える。⁷⁸

早川は「所入法」(十六所入法のこと)を「果」と捉えるべきとする。三十二法門の法とは「仏果」であり、門とは「因縁」に置き換えられるためだと主張する。このように那須・早川の両氏は、三十二法門に因と果が含まれていると主張している。諸氏における三十二法門の見解をまとめると、三十二法門を因位と見るか因中果説と見るかで見解が相違している。しかし、『釈論』の摩訶衍の理解は立義分の解釈以外にも散見され、摩訶衍を不二摩訶衍法と説いている箇所が存在する。また、修行道論の立場から検討されておらず、その点を踏まえて後で再検討を試みたい。

(2) 密教的視座

「密教的視座」に対するものに、森田龍僊、柏木弘雄、那須政隆、小林信彦、鎌田茂雄、中村本然、遠藤純一郎の説がある。まず、森田龍僊 [1935] は、不二摩訶衍法の性質について同法を密教的な視座により眺め⁷⁹、『釈論』を密教と接点を持つものと分析している。この森田と近いものに柏木弘雄 [1991] の指摘があり⁸⁰、空海が『釈論』には密教的内容があると見抜いて依用したとしている。空海が『弁顕密二教論』において不二摩訶衍法を、密教の自性法身⁸¹と位置付けたことを指示した見解であろう。

那須 [1992] は、『釈論』が中国において密教の修道者の手によるものとし⁸²、この他にも氏 [1983] は、不二摩訶衍法を如意宝珠であると⁸³。小林 [2000] は、空海が

真言宗で両部の大経と定めた『大日経』と『金剛頂経』を「両部不二」と位置付けたのは、『釈論』中の不二摩訶衍法の不二、密教的な装いをもつ同論の内容から影響を受けたとする見方を表明している⁸⁴。

不二摩訶衍法および『釈論』に密教的な側面があると指摘するものに、鎌田茂雄[2001]が、『釈論』を密教の入門書、あるいは『起信論』と密教が融合をはかったものと位置付けている⁸⁵。中村[2017]は、真言密教との関連から『釈論』中の印の所作や観法、そして「字輪」等の説を分析し、その内容が密教を彷彿とさせるとする⁸⁶。中村と同様に密教との関係を検討している遠藤[2002]によれば、『釈論』には仏教以外の道教的要素をも包含しており、「字輪」の説示に『大日経』、『大日経疏』との接点が窺えると分析している⁸⁷。

以上、森田、柏木、那須、小林、中村は、空海の理解を抛り処としながら密教との接点を、鎌田、遠藤は、それ以外の側面から密教との接点を検討しているといえる。ただし、上記の先行研究では、空海が請来した真言密教は別として、初期密教なのかそれとも中期密教なのか、明確な密教の定義に触れず、『釈論』の観法や修習法や陀羅尼の点から、密教との接点を精査していない問題が指摘できる。

(3) 仏身的視座

「仏身的視座」について、柏木弘雄、吉田宏哲、加藤精一、本多隆仁、中村本然、石井公成の説がある。まず、柏木[1999]は、「不二摩訶衍の世界はこれこれだというような教理的な説明をしていないところに、『釈論』の作者の狙いがあったのでしようか。」⁸⁸と見解を示している。さらに氏[1987]は三十二法門について仏が衆生のために説いた法門であるとも述べ⁸⁹、三十二法門を仏が衆生に対して説いたものであり、三十二法門の果の立場にある不二摩訶衍法を仏と見ている。これに類するのが吉田[1987]の指摘である⁹⁰。

次に加藤[1989]は、法身を不二摩訶衍法とし、『起信論』所説の法身と『釈論』において不二摩訶衍法と対比させる『華嚴経』教主（毘盧遮那仏）が、応化の二身の範疇に収まるとの見解を示している。そして『釈論』の三身説とは『金光明経』に基づくものであると分析している⁹¹。加藤説に近い見解として、本多[2007]も不二摩訶衍法を法身と捉えている。詳しくは、『釈論』が説く如義言説が真理を言語化したもので、それが法身説法であると見ていることを根拠にあげている。つまりその言語（説法）によって表現し得るのは、不二摩訶衍法の世界のみであり、そのような説法は法身でしかありえないとする⁹²。

中村[1983]は以下のように分析している。

確かに『釈論』中に説かれる不二性徳円満海に仏は華嚴経の教主たる盧舎那仏を超えた存在と明かされてはいるが、それはどこまでも沈黙せる仏であることには変わりはないのである。(中略)ただ現段階において少なくとも云える事は、密家による『釈論』の註釈は真言教学の上に成立するところの釈摩訶衍論観(不二摩訶衍観)であり、『釈論』自体の思想内容から見出すことは困難であるということである。⁹³

中村は、『釈論』が不二摩訶衍法を『華嚴経』教主である毘盧遮那仏より高次であり、仏

であると指摘するも、同法が因縁・機根・建立を持ちえない法であるからどこまでも沈黙する仏であり、そのようなものの内実を『釈論』上から見出すことは困難であるとする。これらに対し石井 [1966] は、『釈論』の「廻向頌」の解釈に基づき、不二摩訶衍法を仏ではなく「諸仏の根源」であると指摘している⁹⁴。

このように、『釈論』が諸仏を不二摩訶衍法とする説に基づき、不二摩訶衍法を法身と見る説や、諸仏の根源であり仏とは見ない説等の従来説は、いずれも『釈論』が不二摩訶衍法について、詳しく説いていないことが要因にあると考えられる。本研究では、『釈論』が主張する仏身觀や関連する記事を改めて検討し明らかにしたい。

(4) 『維摩經』影響説

『維摩經』影響説』における、柏木弘雄、吉田宏哲、石井公成の説を確認する。まず、柏木 [1993] は以下のように述べている。

『釈論』の不二摩訶衍の世界や、心真如門で考えられている如義言説を認めようとする立場とどのように関連するのであろうか。この点については、『釈論』の作者がかなり強い関心を示したと想定される『維摩經』の「入不二法門」を中心とした入不二の境界、不可思議解脱の世界への言及が、重要な背景として考えられるのではないか。すくなくとも、同経「入不二法門品」における法自在菩薩から文殊師利菩薩に至る三十二菩薩の応答と維摩の一黙という構図に対する読み込みが、『釈論』の三十二法門と不二摩訶衍の骨格の形成によって重要な一つの動機になっていたことは確実であろう。

⁹⁵

柏木は、不二摩訶衍法と如義言説の二者の関係を、前者が真理を象徴し、後者が真理を言語化できるとする立場であることなどから、双方を同質であると眺めている。柏木はそのような理解を示す『釈論』の姿勢が、「維摩の一黙」として知られる『維摩經』「入不二法門」に基づいているとする。これに近接すると思われる吉田 [1987] の指摘を見ると、

法を対象化する行為そのものの否定である。あるいは三十二法門を対象的に捉えることを拒絶するということである。対象化する働きそのものの否定、沈黙。『釈論』はここで維摩の一黙の例を挙げている。しかしこの不二摩訶衍のもつ意味はむしろ仏の自内証、悟りの主体性、唯仏与仏の世界の開示である。⁹⁶

とし、不二摩訶衍法の活動が対象化する働きを否定するものである以上、真理真実を沈黙し語らない『維摩經』の「維摩の一黙」と関係があると主張している。最後に石井 [1966] は、『釈論』が三十三法門を説いたのは、『起信論』に対する激しい論争の和諍が目的であるという主張を展開する。その上で、そのような構想の素地には、『維摩經』「入不二法門」があり、不二摩訶衍法は「維摩の一黙」になぞらえて構想されたと判断している⁹⁷。

本研究では、三十三法門の構造と不二摩訶衍法の性質を精査した上で、改めて三十三法

門の説示や構造に『維摩経』がどのように影響しているのか検討したい。

(5) その他の見解

「その他の見解」について、本多隆仁、早川道雄の見解がある。まず本多 [2007] は、不二摩訶衍法が衆生心と三大が一体となったあたり方とする独特な見解を示す。氏はその根拠について以下のような説を立てている。

心真如に体大のみが顕示されることに、釈論の不满があったのである。それで心真如に体相用の三大が顕示されるべく、不二摩訶衍法を釈論は説くことになったと想定した。⁹⁸

本多の見解は、不二摩訶衍法が無明、不善法に関わらない性質である点に注目したものである。その性質は、清浄法である真如門の立場において、三大『釈論』は『起信論』と違って真如門に三大を認めている) が説かれている立場と相通ずるとする。その真如門の三大が一体となった状態を不二摩訶衍法であるとすると本多の見解は、『起信論』の体系を、再度、『釈論』の構造に適応させて捉え直そうと試みたものである。

次に早川 [2000] は、『釈論』が不二摩訶衍法について説く内容を、独自の視点から考察を加えた斬新な見解を述べている (括弧は筆者加筆)。

不二摩訶衍の意味を何とか読者に伝えようとした彼(作者か)は、(中略) 具体的に言うならば「八種本法と諸仏との相互関係」との対比によって、「不二摩訶衍と諸仏の相互関係」をさらに一層明確かつ効果的に伝達することを望んだのである。それがおそらく非漢人の漢文著作家であった彼の力量を越えてしまったのである。その結果、執筆過程のどこかで、(中略) 本来この語順では採用すべからざる受動態で表現してしまったということがあるまいか。⁹⁹

早川は、不二摩訶衍法の内実には、同法と三十二法門の比較により明らかになるとし、『釈論』の作者が不二摩訶衍法の性質を鮮明にしようするあまり、漢文の修辭法を上手く活用できず、かえって難解な説示になったと分析している。その上で、『釈論』の作者を非漢人と推定している。この他の早川 [2001] の指摘を見ると、不二摩訶衍法の成立について、「五世紀以来のシナ仏教思想史における重要な課題であった一乗・三乗をめぐる議論、「四車家」「三車家」の論争の延長上に位置付けられるという側面を有している。」¹⁰⁰とする持論を展開している。これらに対する筆者の見解については、各編で随時考察において述べることにしたい。

以上、思想についての先行研究では様々な見解が示されてきた。その種類の多さは、先でも述べたように不二摩訶衍法に対する説示の少なさが原因にあるのであろう。以降の各編における検討では、序論で得られた問題点をもとに、個別の課題を設定し論じていくことにしたい。最後に各編の内容について簡単に述べることにしたい。

第四章 本論文の大綱

○第一編『釈摩訶衍論』の成立に関する諸問題」

第一編では、『釈論』の成立に関して、同論が「何時の時代に、どのような思想を有する人物により製作され、どのような土地（国）で成立し、日本に流伝してきたか」までを、これまでの研究成果を踏まえつつ、その動向を整理し明らかにしたい。詳しくは、第一編は計七章からなっている。

第一章では、まず『釈論』が何時頃から仏教典籍に、その名が記されるのか確認する。中国（東アジア圏内）において、作者や成立について触れ、且つその資料自体の成立が明確な、宗密撰『円覚経大疏釈義鈔』と『円覚経略疏鈔』と『華嚴経行願品疏鈔』延寿集『宗鏡録』や義天撰『新編諸宗教藏総録』を取り上げ、同論がどのように記述されているのか明らかにしたい。

そして日本においては、入唐した祖師の目録あるいは、それに準ずる資料（官符）——空海撰『真言宗所学経律論目録』・弘仁十四年に出された『太政官符』・常曉撰『常曉和上請来目録』・安然集『諸阿闍梨真言密教部類総録』・永超集『東域伝灯目録』——から、同論に対する記述を抽出し明らかにしたい。

第二章では、『釈論』の日本請来直後におこった真偽論争について、関連する説を取り上げ、『釈論』の日本請来時期、偽撰の判定者、想定される作者、真偽論争の規模、という点を重点的に検討し明らかにしたい。

第三章では、則天文字に注目し、武則天が執筆した「昇仙太子碑」、そして『八十華嚴経』の序と、『釈論』の序との関連から精査したい。それにより成立地や成立年代や作者として考えられる人物について従来説とは異なる視点を呈示したい。

第四章では、『釈論』の独特な馬鳴観によって説かれる「六馬鳴」の記述から、法滅句と授記思想を手掛かりに検討する。あわせて同論所説の架空経典である、『大空地玄文本論』等の典籍を合わせて検討を加えることで、最終的には、『釈論』のなかには、大乘思想のみではなく、部派思想も取り入れた独特な論書であることを呈示したい。

第五章では、従来『釈論』が依用している思想が『華嚴経』に基づくとだけされてきた見解を再検討する。『釈論』には「一切智」、「三智」、「一切種智」といった用語を確認でき、般若思想との関連も窺える。その点を本章では『般若経』の説を用いて検討を加えて、華嚴思想以外の他の思想、すなわち般若思想にも負っている面があることを明らかにしたい。

第六章では、初期、中期密教（中国密教）との関係を論じる。これまで『釈論』には明確な密教的要素や、断定できるほどの典拠が呈示できていなかった¹⁰¹。しかし『釈論』には「隠密」や「総持」という密教を彷彿とさせる語が説かれており、さらに所依とする百部の経典の中に、密教典籍を意識したであろう名前が確認できることから、『釈論』の作者が密教典籍を参照する環境下にあったと考えられる。さらに以上を踏まえて三十三法門と密教との関係についても検討する。

第七章では、これまで各章で検討してきた成果を踏まえて、遼代における道宗皇帝の事績や、房山石経に記録された『釈論』の記述、そして周辺の論師達の動向からその傾向を整理したい。

本編は以上の七章によって構成されている。筆者は、中国や日本における真偽説や成立

に関わるこれまでの従来説の情報を網羅的に蒐集、整理することによって再検証すべき点を提示したいと考えている。そのためには従来説を適宜参照しあるいは修正を加えることが必要となる。以上を念頭に入れながら、これまで指摘されてこなかった見解を示すことにしたい。詳しくは、日本に『釈論』が請来された際、最初に論難を提出したとする淡海三船の消息の信憑性の有無、『釈論』造論者が新羅華嚴修習者とする説の検証、成立年代が八世紀初めから後半にかけて作製されたとする説の妥当性、といった問題点に対して新たな見解を呈示したい。

まず、三船の消息を見ると史実に登場する人物と符合しない情報があり、宛名に用いられる敬称の表記が三船以降の時代の文体と類似していることから、再検証すべき課題があるため再考を促したい。次に『釈論』が華嚴思想を土台としながらも、同思想以外にも仏教を代表する諸思想をも取り入れて造論された典籍である点を、密教思想や般若思想や吉蔵（三論学派）の思想、さらに中国特有の則天文字、同国の碑文に為政者の庇護のもと受容された形跡の事績から確認したい。加えて、注釈文献や後代の影響が中国国内に集中しており、朝鮮に確認できる資料の成立の殆どが後代のものである点を指摘することで、『釈論』が成立した時期を七世紀後半から八世紀初め、成立地を中国、造論者を朝鮮出身者とする見解を呈示する。すなわち朝鮮出身者の作者が中国において製作した可能性を論じた

○第二編『釈摩訶衍論』における「三十三法門」

第二編では、『釈論』の思想とされる「三十三法門」に焦点をあて、その構造を『起信論』の「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」の体系から探求する。第二編は計五章よりなる。

第一章では、『起信論』「立義分」の理解のため、同論注釈書のうち、淨影寺慧遠の『大乘起信論義疏』・新羅元暁の『起信論疏』・華嚴宗第三祖である賢首大師法蔵の『大乘起信論義記』（通称「起信の三疏」）を取り上げ、「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」の解釈を比較検討する。

第二章では、『釈論』が『起信論』の「立義分」を解釈して三十三法門をどのように導入しているのか考察する。並行して、前章で整理した『起信論』三種注釈書とも比較を行い、『釈論』の特性を明らかにしたい。加えて、『釈論』が影響を受けたであろう論師についても従来指摘されていない点から少しく触れたい。

第三章では、三十三法門理解に重要な真如門と生滅門の解釈を探求していく。すなわち、『起信論』「解積分」以降に説示される、「言説」・「名字」・「心量」・「不生不滅」と「生滅」・「十種異名」・「真俗二諦説」の理解を参照し、その特性を明らかにしたい。

第四章では、不二摩訶衍法が示される、①立義分の解釈、②五重問答、③廻向頌の解釈の三つのうち、②五重問答と③廻向頌の解釈より検討を加える。

第五章では、第一章から第四章にわたる検討により出てきた、①因と果、②不二摩訶衍法とは何か、③不二摩訶衍法理解の一視点、④『維摩経』の関係再考、という四つの問題点を設定し、従来説を補強あるいは修正しながら、新たな視点を呈示したい。

本編は以上の五章より構成されている。本研究では『釈論』の中心思想である「三十三法門」について、『起信論』の体系である「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」から検討を加えることを目的としている。意外にもこのような視点で考察された研究はこれまでに

なく本研究の柱の一といえるだろう。第一編と同様に、従来の見解を批判的に検証するのは勿論であるが、とりわけ真言密教の視点から離れ、客観的に「三十三法門」の構造を分析し、『釈論』の主張を明らかにしたいと考えている。それでは以下に要点を述べよう。

『釈論』の「三十三法門」が独自のものなのか、それとも『釈論』以外の『起信論』注釈書三種の説を踏襲し改変させたものなのか、あるいは他の論師の理解を受容したもののかについて言及したいと考えている。これにより『釈論』の思想構造がより明らかになると予想している。

この他にも「三十三法門」の理解には欠かせない、真如門と生滅門の解釈についても考察を加えたい。ここで問題となるのは、一般的な仏教の概念とどのように相違しているのかを論じることで、『釈論』の造論者がどのような意図で同論を製作したのか、その構想の一端を解明する足掛かりになると推察している。以上の検討結果を踏まえて、『釈論』の思想の中枢に位置する法、不二摩訶衍法の内実についても迫りたいと考えている。すなわち、当初述べた『起信論』の体系から不二摩訶衍法の内実を捉え直すという手法から考察したい。加えて、従来指摘されてきた「三十三法門」の創設には『維摩経』の影響下によるとされる説の検証を試みたい。

○第三編『釈摩訶衍論』研究における新視点の提示

第三編では、これまでの各編の成果を土台として、「三十三法門」について、従来の研究では触れられてこなかった点や未消化の問題点を取り上げ、思想構造の核心に迫りたい。すなわち、序論で述べたこれまでの通説や学説を検証し、三十三法門と無関係と考えられてきた素材に光を当て、多角的な視野から検討することで、従前の方法論の補強と若干の修正を試みたい。第三編は四章から構成されている。

第一章では、衆生心の解釈について第二編で言及しきれなかった点、すなわち、従来に議論されてきた不二摩訶衍法と、『華嚴経』教主である毘盧遮那仏との対比構図に対する見解を検証する。それにより、『釈論』における本経の教主毘盧遮那仏と、『釈論』が修行者の一人として説く如来との関係を鮮明にし、合わせて仏身についても言及する。

第二章では、これまで未検討であった、『釈論』で説かれる二種の金剛喩定がどのような思想に基づくのかを取り上げ、それらが『般若経』の説を取り入れている点を指摘し、不二摩訶衍法には智の側面があることも明らかにする。

第三章では、仏身観について考察する。従来、『釈論』は『起信論』の説である法身・報身・応身の三身説を受け継いでいると見られてきた。しかし分別事識等の理解を見ると、『起信論』の説と相違する見解を表明していることが分かる。つまり、真如門の修行者である如来を報身と見立て、生滅門の修行者である七種（卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩）によって教化を授ける仏身を応身と化身の二身であるとしている。『釈論』の三十三法門には三身説にとどまらない仏身観が想定されていることを明らかにしたい。

第四章では、各編での検討結果を踏まえて、『大智度論』との関係を論じる。つまり、『大智度論』の「翻訳年代」、「不二」、「摩訶衍」、「法性身」に関する説を手掛かりとして、『釈論』との関係を検討することで、『釈論』に説かれる不二摩訶衍法の創設について新たな知見を呈示し、造論者がどのような人物を想定していたのかについても明らかにしたい。

本編は以上の四章から構成されている。その内容は第一編と第二編で得られた結果や課

題について検討を加えた発展的なものが中心となつてゐる。従来、検討されてこなかった問題点や無批判に受け入れられてきた点を取り上げ、『釈論』研究の新知見を呈示したいと考えている。以下に要点を述べよう。

『釈論』は「三十三法門」の修行者のなかに如来（毘盧遮那仏）を組み込んでおり、それを不二摩訶衍法より下位に位置付けようとしている。『釈論』の修行階梯には金剛喻定が密接に関わつており、「三十三法門」の構造を基として五段階の行位に区分されたものである。『釈論』には三身説が示されるが、これまでの検討を踏まえると「三十三法門」に三身説には留まらない四種身説の可能性が考えられる。以上について論じることによって『釈論』研究の新視点を呈示したいと考えている。

1 『釈摩訶衍論』卷一「為欲顯示如意宝珠雖唯是一、而為一切諸宝根本、摩訶衍法雖唯是一、而為恒沙法門体性、重威大竜乃所受用、利根智者乃所領解故、第二立主義分、為欲顯示摩尼宝藏雖備無量万宝、而開千重門群竜所了知、大乘本法雖円無辺千義、而別釈散説鈍根所分明故、第三立解积分。」（大正蔵三二、五九七頁中）

2 高麗本の年代については『大正新脩大蔵経』三二巻の巻末には「二一五二年」とある。『釈論』が『高麗大蔵経』に入蔵されたのは再雕版（二二五一年）の開版からであるので、恐らく誤植かと思われる。野沢佳美『シリーズ・アタラクシア 印刷漢文大蔵経の歴史 — 中国・高麗篇 —』三（立正大学情報メディアセンター、二〇一五年、八九頁）に詳しい。また、第一編第七章を参照されたい。

3 『昭和法宝総目録』巻一（大正蔵別巻、四四七頁）

4 『同右』巻一（大正蔵別巻、一五一頁）

5 金知妍 (Jiyun Kim) 「Distribution and Preservation of the *Shi moheyanlun* 釈摩訶衍論 Texts in East Asia : Did They Read the Same Text?」(Hualin International Journal of Buddhist Studies 3.1 (2020) by Cambria Press.)。諸本のテキスト成立に関する情報は氏の論文に記載されているものを参照した。

6 「同右」十八頁を参照した。ただし、金の指摘する系統図を全面的に賛同するものではない。

7 那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年）

8 早川の成果は大正蔵本を底本として、『国訳一切経』所収の「釈摩訶衍論」の書き下し、並びに那須政隆の『釈摩訶衍論講義』を参照しているようである。

9 中村正文（本然）『釈摩訶衍論の成立に関する諸資料』（平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、一九八七年）が既に指摘している。しかし幾つかの点で修正が必要なため本章では検証したものをあげる。

10 藤原崇人『契丹仏教史の研究』（法蔵館、二〇一五年、六七頁―八八頁）

11 那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年、十一頁）

12 『釈摩訶衍論記』巻一（卅統蔵経七二、七三二頁上）

13 『釈摩訶衍論決疑破難会釈抄』（大正蔵六九、五七一頁下）

14 『続高僧伝』巻十五（大正蔵五十、五三八頁中―五四九頁下）

15 中村正文（本然）『釈摩訶衍論の成立に関する諸資料』（平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、一九八七年、一〇〇頁―一〇一頁）

- 1⁶ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年、十一頁—十三頁）
- 1⁷ 竺沙雅章『開宝蔵』と『契丹蔵』（『国書漢籍論集』汲古書院、一九九一年、六一—六二〇頁）
- 1⁸ 藤原崇人『契丹仏教史の研究』「凡敷究之暇、述作為心、撰仁王護国經融通疏、菩薩戒纂要疏、唯識論掇奇提異鈔、花嚴經玄談決擇記、摩訶衍論頭正疏、菩提心戒、暨緒經戒本。卷秩頗多、唯三宝六師外護文一十五卷。」（法蔵館、二〇一五年、八六頁）とある記事を参照した。ここには『摩訶衍論頭正疏』とあり、「釈摩訶衍論〇〇」とはながこの表記は遼代に特有の表記であり、同論の注釈書を指示しているのは明らかである。また、遼代の授戒儀についても藤原の指摘があるので参照されたい（同著、法蔵館、二〇一五年、一一八頁—一四二頁）。
- 1⁹ 『大方広仏華嚴經談玄決擇』卷二、五（卍統蔵経十一、八四三頁上、九四三頁上、九六八頁上）
- 2⁰ 『同右』卷二、三、五（「如義言説」について卍統蔵経十一、八四三頁上、八七七頁上、九五五頁下）、（「一一識心」について卍統蔵経十一、九五六頁下）
- 2¹ 中村正文（本然）『釈摩訶衍論の成立に関する諸資料』（平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、一九八七年、一〇五頁）
- 2² 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』（東京大学出版会、一九六五年、六〇四頁—六一八頁）。鎌田説では「遼代密教の起る社会的背景を考えるに、まず遼代の契丹人民族の生活意識を問題としよう。（中略）このようなシャーマニズム世界観をもつ民衆が、密教受容の社会的基盤となったことは否定できないと思う。遼代密教が純正な密教でなく、陀羅尼を重視し、現世利益を目的とした通俗密教であったことも、このような社会的背景から生まれたのであろう。（中略）釈摩訶衍論は道宗の清寧八年（二〇六二）、道宗の命により、広く隆典を搜索した時に得られたものである。（中略）道宗は本論を發見し、自ら研究し、遼代高僧はこれに従った。（中略）唐の法蔵の華嚴は、貴族主義的な絶対肯定主義の哲学思想で、庶民の生活の性格意識とは無関係な思想であったが、遼の支配者が、中国的中央集権国家を樹立するにさいして、範を唐朝にとつたために、唐代仏教を代表する華嚴を採用したことは大きな意味があると思う。しかし遼代密教では華嚴を単に道具として用いたにすぎなかった。華嚴と融合した密教といえ、高度な哲学的仏教を考えるが、遼代密教は決してそのようなものでなかった。」と指摘している。筆者は鎌田説に準拠する。
- 2³ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年、三頁—十三頁）、拙稿「真言密教における如意宝珠観 —『二十五箇条御遺告』と『釈摩訶衍論』との関係—」（『東洋学研究』五五、二〇一八年）
- 2⁴ 『釈摩訶衍論開解鈔』「又南大寺珍聡浮説云月忠妄造。依妄語罪定墮深抗乎。大罪大罪。不可不慎。不可不慎。」（日蔵四四、八五頁上）
- 2⁵ 『釈論』の注釈者の作者の事績や出自については、『朝日日本歴史人物事典』（朝日新聞社、一九九四年）、『密教大辞典』（密教学会、一九八三年）、『大蔵経全解説大事典』（雄山閣出版、一九九八年）を参照した。
- 2⁶ 『釈摩訶衍論指事』卷上「此中説此授不二摩訶衍与三自摩訶衍。又説竜猛菩薩勸誡」（弘大全一、六二二頁）

²⁷ 『弁頭密二教論』卷上「竜猛菩薩釈大衍論云。」（弘大全一、四七七頁）、加えて、本書には三十三法門における不二摩訶衍法の理解について、同法を自性法身と表明するような視点も見られる。「喩曰。不二摩訶衍及円円海徳諸仏者即是自性法身。是名秘密藏。亦名金剛頂大教王。等覺十地等不能「見聞故得秘密号。具如金剛頂經説。」（弘大全一、四八〇頁）

²⁸ 『秘密曼荼羅教付法伝』唐言竜猛菩薩、旧云竜樹訛略也。」（弘大全一、五頁）

²⁹ 拙稿「真言密教における如意宝珠観——『二十五箇条御遺告』と『釈摩訶衍論』との関係——」（『東洋学研究』五五、二〇一八年）

³⁰ 『釈摩訶衍論応教鈔』「嘉禄二年正月、比依禪定二品大王教命大綱記之 阿闍梨道範、右稟覚海法橋之口説、依禅林僧都之指授。頭秘二趣略以抄之。是啻写箕裘之勢詎敢作膠柱之思。一校了。」（大正蔵六九 五九三中）

³¹ 鎌田茂雄他編『大蔵経全解説大事典』（雄山閣出版、一九九八年、六七九頁—六八〇頁）

³² 『釈摩訶衍論応教鈔』「次就所立三十三種法論其大綱者論有三十三法。於此三十三種有四重秘積。一淺略門。謂三十二種是頭教修行種因海応身所説也。不二密教性徳円満海法身所説也。二深秘門。謂三十二中真如是密生滅是頭也。是画像亦有二義。一頭中之秘。二皆是第十住心之分齊而非九種住心之秘密。三秘中深秘門。謂此三十三法為三門。不二真如生滅也。此三門是三部法門。如次仏蓮金是也。又此三十三法者三十七尊三摩地門也。所謂不二有五種不二。前重八法総為一。後重二法総有四。謂一心体相用是也。合此前後兩重五種総体為三十三不二果海。此五種即五仏也。八法総大日。二法総四種為四仏。余兩重三十二法四波羅蜜以下三十二画像尊也。四秘秘中深秘門。謂此三十二法皆是大日如来法曼荼羅身也。一一法横豎無辺輪円具足理無辺智無数也。」（大正蔵六九、五八四頁下）

³³ 藤田隆乗「頼瑜の教学」『釈摩訶衍論広短冊』「去る嘉元元年癸卯冬、中院院先師上綱、病床に寝の日、愚室に命じて云く、我が化滅の後、毎年忌辰に豎義決扱を勤むべし。我、頃日、勸劣向勝不退門について彼の短冊を記んと欲す。然れども未だその功を遂ず。露命まさに消えなんとす。尔らばすべからくこの短冊を書きて彼の豎問を勤むべし。遂にすなわち翌年正月朔旦未刻に至り寂然として愁傷肝を屠す。遺訓、耳に止む。これに由つて千行の涙を拭き十題の草を綴りおわんぬ。この草本を醍醐寺報恩院上綱憲淳の一覽を経る。すなわち第四重の会釈中に就いて少々添句を被る。因つて重ねてこの中に書き入れ同九月十九日再治竟んぬ。金剛仏子順継。四十五歳。」（智山伝法院選書七 頼瑜——その生涯と思想——）智山伝法院、二〇〇〇年、八二頁—八三頁）を参照した。

³⁴ 『釈摩訶衍論勘注』卷二四「本云元応二年八月十九日。於高野山一心院内金光院抄之畢。以東寺二季談義講読之。次首尾四箇年之間連連終功者也 金剛資頼宝生年四十二」（大正蔵六九、八六五頁上）

³⁵ 補記として、本論文が『釈論』研究を目的としているため、『起信論』成立については触れなかった。『起信論』の成立に関して同論の成立論争を概観している、柏木弘雄の『大乘起信論の研究』（春秋社、一九八一年）がある。柏木は氏以前までの先行研究を紹介しつつ網羅的に考察を加えた。そこではこれまでのインド成立説を支持しながらも、従来説にはない視点を付加した。それは『起信論』を訳出したグループが存在していた可能性を指摘したものである。つまり、柏木はインド成立の必然性を主張しながらも、中国において何等かの訳出グループによる漢訳であることを分析し主張をしている。この柏木の指摘に

ついで中国成立を主張したのが竹村牧男であった。竹村は著書『大乘起信論読釈』（山喜房
 仏書林、一九八五年）において、『起信論』の訳語というものが他の真諦訳諸経論における
 ものよりも、菩提流支や勒那摩提などのいわゆる「地論宗系」に属するグループに親しい
 と指摘し、中国成立を主張している。このように『起信論』の成立には、様々な指摘がな
 されており、容易には解決できるような問題ではないことが窺い知れる。そのような未だ
 に決着を見ない問題について、吉津宜英が著書『大乘起信論新釈』（大蔵出版、二〇一四年）
 を刊行し、これまでにない知見を提示している。それによれば、これまでの『起信論』理
 解では法蔵の『大乘起信論義記』を頼りとして考察されてきたものであり、それは本来の
 『起信論』の内容とは違う姿として顕示させたものであったことを主張している。近年『起
 信論』の成立問題について活発に検討が加えられ、他方面よりの見解が提出されてきてい
 る。その動向について紹介することで区切りとしたい。それは以下の六点である。(1)韓国
 金剛大学校仏教文化研究所・中国人民大学仏教与宗教学理論研究所・日本東洋大学東洋学
 研究所共編『東アジア仏教学術論集』四「東アジア仏教における『大乘起信論』観」（東洋
 大学東洋学研究所、二〇一六年）、(2)石井公成「近代アジア諸国における『大乘起信論』の研
 究」（『禅学研究』特別号、二〇〇五年）、(3)石吉岩『大乘起信論』の地論宗撰述説に対す
 る意見」（『地論思想の形成と変容』国書刊行会、二〇一〇年）、(4)荒牧典俊「北朝後半期仏
 教思想史序説」（荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館、二〇〇〇年）、(5)織田
 頭祐『華嚴教学成立論』（法蔵館、二〇一七年）、(6)大竹晋『大乘起信論成立問題の研究 —
 『大乘起信論』は漢文仏教文献からのパッチワーク—』（国書刊行会、二〇一七年）

36 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』（山城屋文政堂、一九三五年）
 37 那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年）
 38 大山公淳『大山公淳先徳聞書集成』（東方出版、一九九四年）
 39 柏木弘雄「釈摩訶衍論の構想」（高崎直道博士還暦記念会編『インド学仏教学論集』春
 秋社、一九八七年、四九八頁）
 40 石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、一九九六年）
 41 早川道雄『釈摩訶衍論の新研究』（ノンブル社、二〇一九年）
 42 金知妍『석마하연론의 사상적 지평』(학고법인동국대학교출판문화원、二〇二二年)
 43 中村正文(本然)「釈摩訶衍論の成立問題について」（『印仏研』三四—二、一九八六年）
 同著「釈摩訶衍論の成立に関する諸資料」（平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、
 一九八七年）
 44 本研究では、一九一八年に発行された本をもとに一九七一年に再版した国書刊行会本
 を参照している。大村西崖『密教発達志』『釈摩訶衍論者。起信論之疏。固非ニ密教一。且
 雖レ云ニ竜樹造。姚秦筏提摩多三蔵一。我邦淡海真人三船元開』其宝龜十年閏五月二十四日。興。戒明阿闍梨
 澄論。其五失。以来。定論以為ニ偽作一。蓋新羅僧月忠撰レ之。教時義一。円珍上。智慧輪三
 些些疑文。藏一表忠作レ智一。（国書刊行会、
 一九七二年、二二頁—二三頁）
 45 望月信亨『大乘起信論之研究』「如来蔵仏の語は、現蔵中、金剛三昧経に之を出すと雖
 も、他の諸経には未だ之を見ず。全く三階独特の教義として見るべきものなるを以て、其
 の教義を含める釈摩訶衍論は、随つて其の一派の手に成りしものと想像すべき理あり。三
 階教が随開皇已後、屢禁断せられたるに拘らず、其の教徒は尚ほ本習を改めず。（忠略）彼

等教徒は一時其の宗義を宣伝せんが為に種種の手段を弄したるを見るべし。(中略) 兎に角此の釈摩訶衍論が中唐の初頃、好事者に依りて妄作せられたる偽託の書なることは、一点の疑を容るべからざる所なるとす。」(金尾文淵堂、一九二二年、二五四頁)

46. 石井公成『華嚴思想の研究』「しかし、如来藏仏などの語は、既に『金剛三昧経』に見えてゐる。また、義湘の門流で尊ばれていた智巖が用いており、義湘系の著作で後に法蔵撰とされた『華嚴経問答』にも見えてゐるものであるから、新羅では三階教の用語としてではなく、一般的な術語として受け取られるようになっていただろう。」(春秋社、一九九六年、三七〇頁)

47. 望月信亨『浄土経の起源と発達』「金剛智は貞元釈教録第十四に依ると、唐開元八年支那洛陽に來り、二十九年八月を以て寂した人であるから、今の第六説『釈論』六馬鳴所説の第六番目内容)が果して此の儀軌に依つたものとすれば、即ち此の釈摩訶衍論は唐開元八年以後の作でなくてはならぬ。」(山喜房仏書林、一九七二年、二九二頁)

48. 金剛智訳『馬鳴菩薩大神力無比驗法念誦軌儀』(大正藏二十)

49. 香川英隆「釈摩訶衍論の史的 연구」「承和元年正月二十二日の官符によつて、吾人は釈論を金剛頂部に撰するに故なきにあらず。ここに於いてか釈論の造論者も、金剛界系統の祖師の所造なりと推察するものなり。然れば竜猛—竜智—金剛智—不空—惠果の中の、賢首、清凉、宗密等の時代に密教流布に努力せられしは、金剛智不空両三蔵なり。而して金剛智の広州に來れるは皇紀一三七九年(西紀七一九)唐玄宗開元七年(宋高僧傳第一、元貞新定釈教目錄第十四)なり。賢首寂年より七年後のことなり。翌年洛陽に入る(宋高僧傳第一)。開元九年には一行大衍曆五十二卷を撰す(宋高僧傳第五)とあれば、一行阿闍梨も当時仏教界に雄飛せられつつありしなり。何れにせよ金剛智不空三蔵は、賢首滅後七八年に当たつて入唐せられしなり。以来開元二十九年に至るまで、金剛智は密教を伝積す、その数実に三十有余部に達す、されども金剛智の意を繼承し、更らに支那仏教中に、密教の独立運動を始められしは、不空三蔵その人なり。不空は金胎兩部を受法し、大小顯密に通ぜしものの如し。特に顯密二教判釈を、試みられてるに至つては(真言密教聖典八十丁を参照)吾人の求めて止まぬ釈論造論者に有らずや。」(『密教研究』八、一九二二年、三九頁—四十頁)

50. 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』「宗密誕生の前年たる本朝の宝龜十年(西紀七七九)に大安寺戒明がこれを請來するより見るに、澄觀の壯歲當時にはもはや世に行はれたるからである。これその前節に論の撰述年代を推定して、賢首の入寂より不空の入寂にいたる約五六十年間なるべしといふゆゑである。但し支那撰述なりや新羅撰述なりやといふについてはいふまでもなく未詳なるも、しかしどちらかといはば、支那撰述といふについては何らの伝説なきも、新羅撰述といふについては、既に同国大空山月忠造といへる大安寺珍聰の伝説があるから、むしろこれによるべきが当然かと思われる。(中略) まれに見る該博の智識を有する論の釈者にして、密部の經典らしきもの一ヶ所もこれを引用してゐないのは、おそらく地理的關係によつて未だこれに接するの機会をえなかつたのではあるまいか。」(山城屋文政堂、一九三五年、七九〇頁—七九二頁)

51. 『同右』(山城屋文政堂、一九三五年、七六一頁—七六五頁)

52. 大山公淳「釈摩訶衍論の真偽問題」「この書が世に顯われるようになったのは弘始三年

より三百数十年を経た後に唐の代宗（七六二―七九九）以後であり、その間本書の伝来を明らかにしない。こうした理由によって我国古来の学者間に真作偽作の論が盛んである。（中略）今は予の別の立場で台密学徒の所論を史的に概見し、それに対する東密学徒の所論の一端を記し識者の参考に資したい。（中略）新羅の文字と一脈の関連ありとされる点より見て、月忠撰述説に妥当性が多い。おそらく戒明師は中国より帰国の途上鮮土の何れかの地で本論を入手して請来したのではと述べらる。森田教授も新羅国大空山月忠説を肯定された。けれど果して第九巻の異形な鬼文字が新羅のものであるか、なお研究されるべきであろう。（『干潟博士古稀記念論文集』干潟博士古稀記念会、一九六四年、四五六頁―四六四頁）

⁵³ 『釈論』が真言や神呪として一定数称えることにより悉地成就や障礙遠離を目的として説く、「四・卍・器・罽・鬘・鬘・毘・毘・鬘・鬘・鬘・鬘・鬘・鬘・鬘・鬘」を指す。

⁵⁴ 森田龍徳『釈摩訶衍論之研究』森田説では則天文字の類から変化させたものだと指摘している（山城屋文政堂、一九三五年、七四六頁―七四九頁）。

⁵⁵ 谷川泰教「入楞伽經研究ノート」「大乘起信論」がその成立について、インド成立か、中国成立かで諸先学の間に議論がたたかわれ、いまだに決択をみていないように、〈釈論〉もその成立については古くから疑問が投げられた。今日では、七・八世紀にかけて、中国或は朝鮮において成立したものであるとされている。従って〈釈論〉に引用される入楞伽經も、果たしてそれがどの程度の信憑性を有しているものなのかが当然問題となってくるのである。更に、引用されている入楞伽經を根拠にして、〈釈論〉自体の成立問題について判断が与えられるのではないかとも思われる。（中略）〈大本楞伽契経〉は〈釈論〉の中に引用されている。これにより次のことが考えられる。即ち、〈釈論〉の成立は〈唐訳〉以前が少なくともそれを大きく下ることはない。〈大本楞伽契経〉が訳経目録に全く見出されないことよりすれば、その流布していたであろう社会は異なった地域に属する。それを引用している〈釈論〉もまた同様である。もれるとともに〈釈論〉は七・八世紀にかけて中国或は朝鮮において成立したものであるう、とする今日の説をあげておこう。（『仏教学会報』六、一九七四年、五九頁―六五頁）

⁵⁶ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』「伝統の説を離れ、純粹に学問的立場に立って考察するに、『釈論』第一巻に仁義礼智信の五常を説き、また第九巻には、則天文字を以て呪文としている。この点から見れば中国撰述の如くである。而してその撰述の年代を探るに、唐朝時代に金剛智、善無畏、不空、一行等が、なお古い「釈教目録」には『釈論』が記載されていないことや、その末釈が宋以後に至って出現して来ることや、また晩唐に及んで先哲が、『釈論』を引用するようになった点などに留意してみると、上述の如く考えるのが正鵠を得ているようである。（中略）今の『釈論』も一代の大思想家が撰述し、それを權威づけんとして、先哲竜樹の名を借りたものと觀察することも可能である。殊に『起信論』の作者が馬鳴の名を借り、また諸經典が仏説の二字を題号に冠せるが如き点より見て、当論が竜樹に仮託さるのも、肯綮に中る説といふべきである。これを要約するに、『釈論』は唐の中葉より晩年に亘る頃、密教系に属する一大思想家に依って、著作されたものと観るを隱当の説と信じる。」（成田山新勝寺、一九九二年、九頁―十頁）

⁵⁷ 塩入亮忠「釈摩訶衍論解題」「本論の巻首には、竜樹菩薩造。姚秦。筏提摩多三藏奉詔

訳。と記載されている。姚秦代の所訳であれば、後代諸経録に掲示されるべきであるが、出三蔵記集を始め貞元禄を被閲するも、本論の片影すら見えず、且又、僧伝に筏提摩多と言う人物は見当たらず。本論は、宝龜十年（A.D.779）、戒明阿闍梨により、本邦へ請来せられている。安然の真言教時義第一には、本論を新羅僧月忠の偽撰としてあるが、本論が諸録に掲示せられぬ点と、本論第九卷に於ける鬼文字と撰ざる異形文字が、新羅文字と一脈の関係ありとさるる点より見て、月忠撰述説は妥当性が多い。恐らく、戒明師は、支那より帰国の途上、朝土の何れかの地に於て、本論を入手し、本邦に請来せられたものではあるまいか？本論内容を最初に引用したのは華嚴宗の宗密（円覚経略諸鈔第一〇―卅続蔵第一五套第三册、百九十四丁）で、彼は、西暦七八〇年より八四一年に至る間の人であるから、其本論引用は、戒明の本邦請来以後に当たっている。盡し、宗密は、朝土より流布本に據つたものであろう。本論は、大体、西紀八世紀の中葉、（唐代）朝土に於て、特に、新羅人の手により、製作されたものと思う。」（『国訳一切経』論集部四、大東出版社、一九三二年、一頁）

⁵。石井公成『華嚴思想の研究』「新羅文字とは、何を指すのか明らかでないが、史説であれば日本の仮名の手本であつて字そのものは普通の漢字にすぎず、またハングルの古形のことであれば、ハングルははるか後代の世宗二十八年（一四四五）の作成であるから、いづれにしても問題にはならない。異様な文字については、森田氏が指摘しているように、則天文字の類の漢字の変形とみるべきであらう。」（春秋社、一九九六年、三七一頁）

⁵。中村正文（本然）「釈摩訶衍論の成立問題について」『日本には大安寺の戒明が宝龜十年（七七九）に『釈論』を請来するのであるが、当時の文章博士である淡海三船真人や最澄（七六七〜八二二）等から偽撰と宣告される。これからのち『釈論』は日本仏教界に大きな影響を与え続ける。この真偽問題の為に常暁・円仁（七九四〜八六四）・円珍（八一四〜八九一）は入唐した時に仏教界の諸字匠に尋ねている。殊に円仁などは新羅僧珍聡なる人物から『釈論』は月忠なるものの妄造であるとの返答を得て帰朝している。このような事情を熟知しながら、中国の仏教界これを問題とした形跡はどういう理由かみられない。寧ろ『釈論』を評価している様子がみられる。（中略）今日『釈論』を竜樹の真撰とする見方は一様に否定され、『大乘起信論』の成立より遅れて、誰かが竜樹に仮託して造論したものであるということが定説になっている。とはいえ、淡海三船真人が『唯識同学鈔』で、最澄が『守護国界章』の中で提出した論難の多くは未だその解決をみていない。（中略）『釈論』の撰述年代を法蔵から戒明が日本に請来するまで（七一二―七七九）と仮定する時、もう一点おさえておかななくてはならないことがある。それはこの当時中国において多くの偽撰がなされているということである。（中略）『玄文二十卷』とは『大宗地玄文本論二十卷』のことである。これは七世紀後半に偽撰されたものであるが、これを最初に引用する文献が『釈論』であるとされる。」（『印仏研』三四―二、一九八六年、六六頁―七一頁）

⁶。『大宗地玄文本論』（大正蔵三二、六六八頁下―六九三頁中）

⁶。柏木弘雄「釈摩訶衍論の構想」『起信論』が六世紀中葉に中国仏教教理の中に登場して以来、『釈論』の成立時と推察される八世紀前半から中葉のころまでには、『起信論』にたいする主要な解釈として曇延（五一六〜五八八）・慧遠（五二三〜五九二）・元暁（六一七〜六八六）・法蔵（六四三〜七二二）のものがあげられるほか、『起信論』の思想はず

に中国仏教教理学の諸相に深く定着していたのであるが、そのような従前の起信論解釈に比較するとき、竜樹菩薩造、姚秦三蔵筏提摩多奉詔訳と名のるこの『釈摩訶衍論』の解釈は、全十巻にわたって終始先行する諸註の枠をはるかに超え出たものであることはあきらかであり、随所に型破りのきわ立つた解釈が指摘されている。一読して、われわれは、この『釈論』の思想が華嚴經典類ないし中国における華嚴教学の影響下にあることまでは容易に察知することができるのであるが、『釈論』の具体的な成立事情と背景がいま一つ不明なために、同論特有の思想内容にたいする本格的研究はあまりすすんでおらず、その点に関する従来言及も、部分的な所説にあらわれた解釈の特異性を指摘するにとどまっている。⁶²（高崎直道博士還暦記念会編『インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年、四九七頁）

⁶² 石井公成『釈摩訶衍論』の成立事情「空海が偽作論義のあつた『釈摩訶衍論』（以下『釈論』と略す）を大胆に活用して教判を立て、密教と顕教との違いを高唱して以来、『釈論』はもっぱら密教ないし顕密を兼ねた論書として依用されてきた。（中略）空海の解釈から離れて『釈論』そのものを客観的に見直すという作業は以後もあまり進んでおらず、特にその成立事情に関しては、まったく明らかになつていないというのが実状である。（中略）『釈論』独自の思想とされるもののうち、かなりの部分が新羅の論書、ないしは新羅と関係の深い経論の中に見出されることである。周知のように『釈論』の新羅成立説は早くからあつた上、（中略）改めて新羅成立の可能性を示唆されたにもかかわらず、以後も真撰説を唱える学者がおられるほか、偽作説をとりながらも不空や金剛智らの活動との関係を強調するのみで新羅成立という点には触れない論文が少なくない。（中略）『釈論』の成立は、法蔵（六四三〜七一三）の最晩年から戒明の日本請来（七八〇年前後）までの間であることは明らかだが、（中略）『釈論』は、元暁・義湘・法蔵などの影響を受けた、華嚴系統に近い新羅の修禪者が、『起信論』をめぐる諸説の会通を主たる目的とし、『金剛三昧経』・『金剛三昧経論』などに依拠しつつも自らの見解を交えて自由奔放に製作したもの、と考えるのが妥当である。」（鎌田茂雄博士還暦記念論集刊行会編『中国の仏教と文化』大蔵出版、一九八八年、三四五頁—三六四頁）

⁶³ 石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、一九九六年、三六一頁—三八三頁）

⁶⁴ 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刊行会編『中国の仏教と文化』大蔵出版、一九八八年、三五五頁）

⁶⁵ 遠藤純一郎『釈摩訶衍論』新羅成立説に関する考察「『釈摩訶衍論』は竜樹を作者とし、筏提摩多の翻訳であるとされるが、その実、その成立時期は法蔵（六三四〜七一三）の晩年から戒明の日本請来（七八〇年前後）までの間であることは確実であり、それ故にそれは確実に偽作であるに相違ない。しかしながらその厳密な成立時期・地域に関して今もって必ずしもあきらかではないのである。このことは『釈摩訶衍論』の存在を示唆する外的資料が不足している点に由来する。（中略）新羅成立説の主たる根拠である『釈摩訶衍論』と義湘系華嚴との類似点を敢えて批判的に検証考察してきたが、その結論として、その類似点と目される箇所何れもが表現上部分的には全く別の意味を有し、また別の問題意識に端を発しており、このような相違する内容を有する表現上の部分類似から両者の関連の必然性を求めることは極めて困難なのではないかと思われるのである。それ故に、石井氏が主張する如き『釈論』は、義湘系と同じ問題を取り扱っている」ということ、延い

ては新羅成立説を直ちに全面的に賛同することは現時点ではできない。確かに『起信論』の解釈をめぐる盛んな論争を目にして書かれたことは間違いない。」ということについては筆者も大いに賛成なのであるが、ことその「盛んな論争」を新羅に限定するということについては疑問が残る。」(『智山学報』四五、一九九六年、八五頁—一〇〇頁)

⁶⁶ 佐藤厚「新羅華嚴と『釈摩訶衍論』との關係をめぐる一つの手がかり」「ほぼ法蔵(六四三—七一二)の最晩年から戒明の日本請来(七八〇年前後)までに成立したと考えられる『釈摩訶衍論』は、著者、成立地が研究史上の問題となってきた。その中で一つの候補とされてきたのが朝鮮半島(韓半島)である。(中略)『釈論』所引用の「真修契経」と九世紀ころに成立した新羅華嚴文献である「大記」所引の「古辞」、および十世紀成立の同じく新羅華嚴の均如の『法界図円通記』所引の「古辞」とが、ほぼ同一の内容をもっていることに着目し、その關係を論じた。結論としては、両者が新羅華嚴の中で成立したと考えられることを述べた。」(『東洋学研究』四四、二〇〇七年、一〇九頁—一一八頁)

⁶⁷ 福土慈稔「『釈摩訶衍論』の真偽問題について」「中国では竜樹造・筏提摩多訳と信じられ、日本で竜樹に仮託された偽書との議論が起こっているが、実は議論の原因となつてゐるのは淡海三船真人の四難及び最澄の七難も解決しているわけではなく、亦真書・偽書もいわくありげに主張のグループがきまつている。(中略)またこの問題、『釈論』の真偽問題及び成立地の問題等は真言諸宗の内部で論じられるべき問題である。定説とか不定説とか言う問題ではない。」(三友健容博士古稀記念論文集刊行会編『智慧のともしびアビダルマ仏教の展開』山喜房仏書林、二〇一六年、九七頁—一〇四頁)

⁶⁸ 金英美「一一世紀 후반 『釈摩訶衍論』の 동아시아 유통과 영향」(十一世紀後半の『釈摩訶衍論』の東アジアにおける流通と影響)「一一世紀 후반 동아시아 여러 나라 사이에 불교 전적 교류가 활발하게 이루어진다. 그 배경에는 요 대장경의 완성과 고려의 대장경 雕造 및 義天에 의해 주도된 敎義간행 작업이 있다. 그동안 불교 전적 교류의 주도적 업장에 있던 송에 대신해 요와 고려가 그 전면에 나선 사실이 눈에 띈다. 이러한 현상을 잘 보여주는 仏典이 바로 『석마하연론』이다. 이 책은 현재 八세기 중엽 신라 또는 당에서 찬술되었다고 여겨지고 있다. 그런데 竜樹의 저술로 명기되어 있었음에도 당이나 송에서 편찬된 불전목록에는 포함되어 있지 않다. 당에서 聖法과 法敏의 주석서가 저술되었지만, 이들 주석서도 일본에 전해진 기록 외에는 신라와 고려에서 연구되었다는 자료도 없다. 표代시기에 활동한 延壽의 『중경록』을 제외하고는 당과 송의 송려들에 의해 매우 드물게 인용될 뿐이다. 그런데 요에서 一〇六二년 『석마하연론』을 대장경에 입장한 이후 사장이 변화하였다. 道宗황제가 이 논에 대해 관심을 기울여 송려들과 토론하였음뿐 아니라 주석서를 짓도록 하였기 때문이다. 요 대장경에 포함된 『석마하연론』과, 一〇七〇년대 守瓌 法悟 志福에 의해 찬술된 주석서는 고려로 전해졌다. 이들은 모두 의천이 편찬한 『교장총록』에 『대승기신론』 보내주었고, 지복의 『통현초』와 법오의 『찬현소』를 一〇九九년 간행하여 一一〇五년 일본에 보내주었다. 의천이 간행한 요 송려들의 주석서는 송에도 전해져 보관이 『석마하연론기』를 저술하면서 인용하고 있다. 이처럼 『석마하연론』이 「一一세기 후반 동아시아 불교계에서 새롭게 주목된 데에는 요 대장경에 입장된 점이 크게 작용했음

것이다. 그러나 당시송·요 고려 불교계에서 종파에 관계 없이 『대승기신론』을 연구하던 경향이 강했다는 점도 크게 작용했다고 생각한다. 욱 『석마하연론』은 『대승기신론』의 주석서라는 성격용 지니고 있었으므로 『대승기신론』연구에 필요한 서적으로 간주되었다. 또 한편으로는 각국 불교계에서 밀교적 경향이 강했다는 점도 작용했다고 생각한다. 이는 권 九 와 권 一〇 에 많은 주문을포함하고 있는 『석마하연론』이 거부감 없이 수용될 수 있던 배경이다. 고려에서는 밀교적 의례가 국가의례로 행해지고, 총지종과 신인종이라는 밀교종파가 존재했다. 그리고 요의 경우 화엄종과 함께 밀교가 번성하였다. 또 송에서도 밀교가 종파로 존재하지는 않았지만 八세기 중엽 善無畏와 不空이 활약하기 시작한 이후 밀교의 영향이 커졌고, 송대에 새로 번역되는경전에 많은 밀교 경전이 포함되어 있었다. 一一세기 후반 요에서는 대장경에 입장되고 종파와 관계없이 『석마하연론』용 배웠으며, 송려들의 저술에서도 중요하게 인용된다. 그리고 『석마하연론』과 요 송려들의 주석서가 동아시아 각국에 전해지면서 송과 고려에서도 『석마하연론』이 중요시 된다. 송에서는 보관이 滾대장정본(遼本), 燕京간행본(燕本), 고려 간행본(麗本) 등과 요의 주석서들을 참고하여 『석마하연론기』를 저술하였으며 송려들의 저술에서 적극적으로 인용된다. 그리고 고려에서는 의천에 의해 『석마하연론』이 『대승기신론』 주석서로서 인정받았으며, 고려재조대장경에 입장되었다. 또 보관의 『수동업정환해산보기』에 인용된다. 그리고 이미 진언종에서 송려들이 반드시 익혀야 할 책이었던일본에서는 『석마하연론』에 대한 많은 주석서들이 새로 찬술되고, 고려에서 전해진 요 송려들의 저술을 간행하여 유통한다.」(『이화사학연구』제五九집, 二〇一四年, 三二頁—三三頁) 이하에結論部分의日本語訳を載せる. 一一世紀後半, 東アジア諸国の間で佛典籍籍の交流が活発に行われた. その背景には, 遼の大蔵経の完成と, 高麗の大蔵経雕造および義天により主導された教蔵刊行作業がある. その間, 佛典籍籍交流の主導的立場にいた宋にかわり遼と高麗がその前面に出た事実は見逃せない. このような現象をよく示す佛典がまさに『釈摩訶衍論』である. 本書は現在, 八世紀中葉, 新羅あるいは唐で撰述されたとみられている. ところで竜樹の著述と明記されているが唐や宋で編纂された佛典目録には含まれていない. 唐で聖法と法敏の注釈書が撰述されたが, これら二つの注釈書も日本に伝わった記録の外には新羅と高麗で研究されていた資料もない. 五代の時期に活動した延寿の『宗鏡録』を除いては唐と宋の僧侶により極めてまれに引用されるだけである. ところで遼で 一〇六二年、『釈摩訶衍論』を大蔵経に入蔵した後, 事情が変わった. 道宗皇帝が本書に対して関心を傾け, 僧侶たちと討論しただけでなく, 注釈書を作るようにしたためである. 遼大蔵経に含まれた『釈摩訶衍論』と, 一〇七〇年代に守瓌, 法悟, 志福により撰述された注釈書は高麗に伝わった. これらはみな義天が編纂した『教蔵総録』に、『大乘起信論』の注釈書として収録された. 義天は『重校釈摩訶衍論』を刊行して一〇八七ころ宋の善聰に送り, 志福の『通玄抄』と法悟の『贊玄疏』を一〇九九年に刊行し, 一一〇五年に日本に送った. 義天が刊行した遼の僧侶たちの注釈書は宋にも伝わり, 普観が『釈摩訶衍論記』を著述するなかで引用している. このように『釈摩訶衍論』が一一世紀後半の東アジアの佛教界で新たに注目されたのは遼の大蔵経に入蔵された点が大きく作用したのである. しかし当時, 宋, 遼, 高麗の佛教界で宗派に関係なく『大乘起信論』を研究していた

傾向が強かった点も強く作用したと考えられる。すなわち『釈摩訶衍論』は『大乘起信論』の注釈書という性格をもっていたため『大乘起信論』研究に必要な書籍とみなされた。また一方では、各国の仏教界で密教的傾向が強かった点も作用したと思われる。これは巻九と巻十に多くの呪文を含んでいる『釈摩訶衍論』が拒否感なく受容された背景である。高麗では密教的儀礼が国家儀礼として行われ、総持宗と神印宗という密教宗派が存在した。そして遼の場合、華嚴宗とともに密教が繁盛した。また宋でも密教が宗派として存在しなかつたが、八世紀中葉、善無畏と不空が活躍し始めた以後、密教の影響が大きくなり、宋代に新たに翻訳された經典に多くの密教典籍が含まれていた。一一世紀後半、遼では大蔵經に入蔵され宗派と関係なく『釈摩訶衍論』を学び、僧侶たちの著作にも重要なものとして引用された。そして『釈摩訶衍論』と遼の僧侶たちの注釈書が東アジア各国に伝わる中で、宋と高麗でも『釈摩訶衍論』が重要視された。宋では普観が遼の大蔵經本（遼本）、燕京刊行本（燕本）、高麗刊行本（麗本）などと遼の注釈書などを参考にして『釈摩訶衍論記』を撰述し、僧侶たちの著述に積極的に引用された。そして高麗では義天により『釈摩訶衍論』が『大乘起信論』注釈書として認定され高麗再雕大蔵經に入蔵された。また普幻の『楞嚴經環解刪補記』に引用された。そしてすでに真言宗で僧侶たちが必ず熟練しなければならぬ書物であった日本では『釈摩訶衍論』に対する多くの注釈書が新たに撰述され、高麗から伝わった遼の僧侶たちの著作を刊行し流通した。韓国語の翻訳は佐藤厚氏の御助言を賜った。

6. 金知妍 (Jiyun Kim) 「Distribution and Preservation of the *Shimohayanlun* 釈摩訶衍論 Texts in East Asia : Did They Read the Same Text?」 「In spite of the record that the Silla monk Woulchung wrote the *SML*, no trace of the *SML* appears in Korea before the Goryeo 高麗 dynasty. The monk Uicheon 義天 (1055–1101) shed light on the *SML* in his writing *Simpyeon jejong gyojang chongnok* 新編諸宗教藏総録, stating, “ 釈摩訶衍論, 普轉抄. ” 23 This book was a newly compiled, comprehensive record of the canonical works of the various schools that Uicheon gathered through exchanges with Song, Liao, and Japan. In particular, Uicheon put the *SML* first among the commentaries on the *AMF*, and separately organized the *SML* with its commentaries, such as those by the Sheng fa 法誥, Zhi fu 持誥, and Shou zhen 守臻. The *First Edition of the Tripiṭaka Koreana* (*Cho jo dae jang gyeong* 初雕大蔵經) did not include the *SML*. However, that edition was destroyed during the Mongol invasion, and the new *Tripiṭaka, the Tripiṭaka Koreana* (*Goryeo dae jang gyeong* 高麗大蔵經), carved between 1236 (Gojong 高宗) and 1251 (Gojong 高宗), included the *SML*. There are *Tripiṭaka Koreana* of the *SML*: the Haeinsa Temple 海印寺 collection and the Woljeongsa Temple 月精寺 collection. They were sculpted in 1246, and now exist as a whole, single volume (K no. 1397). Each woodblock measures 24cm in height and 70cm in length, and contains 23 lines with 14 characters per line. For comparison, I use the Woljeongsa Temple edition reprinted in 1865. The many existing *SML* texts in Japan reveal a similar tendency. According to my survey, the oldest is the *Ishiyama-dera* 石叢寺 (Shingon temple) manuscript. It is estimated to have been created during 7th–8th century of Tang

dynasty. Only five volumes (from vol. 1 to vol. 5) remain; it measures 24.1cm in height, 56.8cm in length, and each line contains around 32 characters. Another manuscript, housed at the Tōdai-ji 東大寺 Library, was made as a copy in 1208 (Jōgen 承元 2). They have a complete set of the *SML*; it measures 23.9cm in height, 30.8cm in length, and each page contains 7 lines of about 21 letters. The Otani University 大谷大 Library has another manuscript, but it now only consists of the first and ninth volumes. Determining when it was written is difficult because it lacks an epilogue. Each page contains 7 lines, with around 18 characters per line. Minobusan University 身延山大 Library has old books printed from woodblocks, which include all volumes. The text measure 25cm in height and 16.6cm in length. Each paged contains 6 lines, with 17 characters per line. The epilogue states that the monk Kai ken 快賢 of Mt. Koya (雲栖 山金剛仏子快賢) produced the text in 1256 (Kencho 建長 8年). However, the text might have been printed later from same block that was created in 1256 or carved later based on the 1256 edition. In addition to these texts, woodblock-printed books of Mt. Koya abound; these include those held in the Tokyo University 京都大 Library, Toyo Bunko 東洋文庫, Zentsū-ji 善通寺, and the National Diet Library Digital Collections 国立国会図書館. The prevalence of these texts indicates that Mt. Koya — the head temple of the Shingon School — served as the center for the distribution of the *SML* texts.」(Hualin International Journal of Buddhist Studies 3.1 (2020) by Cambria Press.)

70 金知妍 「동아시아 불교문화에 보이는 특이한 다라니(Dhāraṇī)의 형태 — 『선마하연론』(釈摩訶衍論) 제八권·제九권을 중심으로 — (「東アジア仏教文献に見える特異な陀羅尼の形態 — 『釈摩訶衍論』第八卷、第九卷を中心として—)」 「다라니에 사용된, 다른 문헌에는 없는 특이한 형태의 문자[석론자]를 조명하였다. 『선론』 텍스트와 주석서에서의 문자 모양을 비교하고, 석론자의 형태를 기준으로 연원을 추적해보고, 그 음을 표현한 반절법을 분석하여 다라니의 암송 형태와 석론의 성립시기에 대해서도 밝혀보았다. 글자 모양의 유사성에서 본다면 도교, 측천문자, 서하문자와 관련이 있는 것으로 추정된다. 그리고 석론자의 음을 표기하기 위한 반절법을 통해 『선론』의 성립시기를 766년 이전으로 앞당길 수 있는 계기를 마련하였다.」(『한국불교학』제100집, 2021년, 40頁—41頁) 以下に日本語訳を載せる。「陀羅尼に使われた、他の文献にはない特異な形の文字[釈論字]に焦点を当てた。『釈論』テキストと注釈書での文字の形を比較し、釈論字の形態を基準にその淵源を追跡し、その音を表現した反切法を分析し、陀羅尼の暗誦形態と『釈論』の成立時期についても明らかにした。文字の形の類似性から見ると、道教、則天文字、西夏文字と関連があると推定される。そして釈論字の音を表記するための反切法を通して、『釈論』の成立時期を七十六年以前に繰り上げるきっかけを作った。」韓国語の翻訳は佐藤厚氏の御助言を賜った。

71 『新編諸宗教蔵総録』(大正蔵五五、一一七四頁下)

72 この問題については遠藤純一郎『釈摩訶衍論』と『大正地玄文本論』に於いて共通する記述をめぐって」(『智山学報』四七、一九九八年)、同著『大正地玄文本論』と『釈摩訶衍論』の関係について」(『智山学報』四八、一九九九年)も指摘している。

- 7³ 那須政隆「釈論所説の三十二法門に就いて」(『智山学報』新七・八、一九七三年)
- 7⁴ 吉田宏哲「弘法大師教学と『釈摩訶衍論』・その2」(『智山学報』二七、一九七八年、七頁)
- 7⁵ 柏木弘雄「釈摩訶衍論の構想」(高崎直道博士還暦記念会編『インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年、四九八頁)
- 7⁶ 本多隆仁(楠正仁)「釈論の立義分解釈」(『智山学報』二七、一九八三年、五十頁)、この他にも吉田宏哲も同意見のようである。
- 7⁷ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、一一三頁)
- 7⁸ 早川道雄『釈摩訶衍論』における「法」と「門」(『密教学研究』四二、二〇一〇年、五五頁・五二頁の図・六四頁の注を参照)
- 7⁹ 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』(不二摩訶衍とは何ぞやといはば、それは性海果分と答えるほかなく、性海界分とは何ぞやといはば、それは縁起因分と比較対明しなければならぬ。賢首の説によらば、華嚴經の法門を因分と果分とに二分する。四法界といひ六相十玄というが如き無尽円融の哲理は深遠なりといへども、なほ普賢以下の因人が解する可知可説の部分なるが故に因分といひ、因分の根本総体となる哲理以上の哲理は、ただ遮那果人のみが證する不可知不可説の部分なるが故に果分といふのであり、従つてこれは永久の秘密としておいて語らざるところのものであり、華嚴經はただ果分の暗示にとどまつてその内容にふれない。大師はかかる因果二分論を総じて五重第四の三自一心摩訶衍に分齊となし、未だ不二果分に及ばざる因分の極なりと判ずる。顕教の首座を占むる華嚴經なほかつ因分たるにおいては、以下諸經の因分たるはいうまでもない。しかるに果分ははたして永久に秘密なりやいなや。もしもそれが永久の秘密ならざる理由が発見され、これを開説する經典が現存するならば、この經典は既に秘密果分の教法なるが故に、まさに華嚴經のうへに卓絶するといはばなければならぬ。但しかかる經典が現存するとしても、因人が不可知なるにおいては無交渉無意義なるべしといふでもあろう。(山城屋文政堂、一九三五年、二五六頁)
- 8⁰ 柏木弘雄『大乘起信論の研究』(春秋社、一九九一年、四一頁)
- 8¹ 『弁頭密二教論』(諭曰。不二摩訶衍及円円海徳諸仏者即是自性法身。是名秘密藏。亦名金剛頂大教王。等覺十地等不能見聞故得秘密号。具如金剛頂經説。)(弘大全一、四八〇頁)
- 8² 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、九頁—一〇頁)
- 8³ 那須政隆「釈論所説の三十二法門に就いて」(『智山学報』新七・八、一九八三年、四四頁—四五頁)
- 8⁴ 小林信彦「世界仏教史の立場から見た正統空海伝の成立過程」(空海にとって『釈摩訶衍論』はどうしても必要な文献であった。空海はサンスクリットを全く読めなかつたので、インド密教に直接触れることができず、密教の装いを付けて中国文献を注釈した『釈摩訶衍論』こそ手頃な本であった。空海は「両部不二」などという表現を用い、『大日経』や『金剛頂経』の作者が聞いたら驚くようなことを言っているが、この発言の典拠は、外ならぬこの『釈摩訶衍論』であった。)(井上克人編『大乘起信論』の研究』関西大学出版部、二〇〇〇年、七十頁)と論じている。筆者は小林が主張するように、空海が『釈論』を重視

したとする理由にはおおむね賛同できる。しかし空海がサンスクリットを全く読めなかったとする説には賛同することはできない。こここでは問題が異なるので今後の課題としたい。

⁸⁵ 鎌田茂雄『中国仏教史』「これらの仏教の特徴は音韻字義の研究と、『釈摩訶衍論』などの密教研究と華嚴研究である。遼代における華嚴と密教との関係は重要である。」(岩波書店、二〇〇一年、三〇四頁)、鎌田茂雄総監修『一切経解題辞典』「主に法蔵の『大乘起信論義記』の解釈を参照しているが、かなり独自の解釈がなされており、そこには密教と『大乘起信論』との融合が見られる。」(大東出版、二〇〇二年、六八頁)

⁸⁶ 中村本然『釈摩訶衍論』における修行論 —特に止観を中心として— 『釈論』には結界作法をはじめ、印・真言・観想による成就や字輪観など、真言密教の教理や実践法と酷似する教説が窺われた。(中略) 『釈論』には、『大日経』や『金剛頂経』などの密教経典や論書の引用はみられない。『起信論』の修行信心分解釈を示す修行方便善巧門には、結界護淨の因縁、坐其座中の因縁(大虚空字輪)、印知邪正の因縁(邪字輪・正字輪)、字輪服膺の因縁(圍字輪観)など、真言密教の思想や実践法と酷似する内容が散見する。『智山学报』六六、二〇一七年、二〇四頁—二〇六頁)

⁸⁷ 遠藤純一郎『釈摩訶衍論』と密教(その一) —『釈摩訶衍論』に於ける字輪について— 『釈論』の圍字輪が他の仏典中に示される字輪と全く共通していないという事実を併せて鑑みると、『釈論』は『大日経』、或いは『大日経疏』により解釈された『大日経』と言った方が適当であるかもしれないが、そこで説示された字輪より字輪服膺因縁の構想を得たものと見て宜しいだろう。『智山学报』五一、二〇〇二年、七六頁)

⁸⁸ 柏木弘雄『釈摩訶衍論』を読む(真言勧学之会、一九九九年、一〇〇頁)

⁸⁹ 柏木弘雄「釈摩訶衍論の構想」(高崎直道博士還暦記念会編『インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年、四九八頁)

⁹⁰ 吉田宏哲「弘法大師教学と『釈摩訶衍論』・その2」『智山学报』二七、一九八七年、七頁)

⁹¹ 加藤精一『密教の仏身観』『釈摩訶衍論』では、こうした『起信論』所説の三身はそれなりに受け継ぎつつも、先に述べたように、法・応・化の三身を挙げていのである。しかもその三身の用い方から見ると、その三身を、法身と応化身とに明確に区別をつけていることがわかるのである。(中略) 『仏性論』の法身も所説によれば、真如とか道理を意味しており、法身は真理そのものを意味する。いわゆる理仏であり、『成唯識論』所説の法身と同様の内容なのである。次に『合部金光明経』及び『金光明最勝王経』では、(中略)法・応・化の三身のうち、法身のみが真実有の仏身であって、応・化の身は仮名有なりと断言しているのである。(中略) 『釈摩訶衍論』の意図する法身は、『華嚴経』の教主、盧舍那仏をも摂し尽くし、『大乘起信論』の説く法身をも摂し尽くし、それらがすべて応・化身に含め尽くした「法身」であった。そしてこの法身こそ如来の真実身なのであり、『金光明経』に説かれる法身とも大いに合致するのである。(春秋社、一九八九年、一六四頁—一七六頁、一八三頁—一八六頁)

⁹² 本多隆仁「不二摩訶衍法と如義言説」「不二摩訶衍法を主張したかったのであろうか、あるいは如義言説を主張したかったのであろうか。不二摩訶衍法、如義言説が同質のもの

であるのでなんとも言えないが、如義言説を主張する面から言えば、如来の言葉とも言える真言、あるいは陀羅尼を、釈論の作者は思想の根本に据えていたのではないかと考えられる。』（『智山学報』五六、二〇〇七年、三五二頁）、同著「如義言説と法身——弘法大師空海教学における法身の意味を込めて——」釈論は、真如門の内容である起信論の不生不滅を如来藏思想系の經典不増不減経かあるいはそれに近い思想に基づき法身と解釈した。そこに釈論の特徴的な解釈をする一つの根拠がある。また真如門とは法身であると同時に、真如門の法身には働きがあることを、釈論は説いている。それは釈論の三十二法門によって明らかである。つまり、釈論は真如門に体相用の三大があることを指摘している。このことによって如義言説が法身説法であることが理解できよう。以上によって、（中略）弘法大師が二教論で如義言説を法身説法の証拠としたのは、弘法大師は如義言説が法身説法かどうかしらぬで引用しているのではなくて、弘法大師が如義言説を法身説法と理解しての引用であろうと考えられる。』（『智山学報』四五、一九九六年、六九頁）、同著「不二摩訶衍法と立義分」、『智山学報』五四、二〇〇五年、二四四頁—二四五頁）、同著「釈摩訶衍論における立義分解の問題点」、『密教学研究』四六、二〇一四年、一〇頁—一一頁）

93 中村正文（本然）『釈摩訶衍論』における不二摩訶衍法について』、『密教学研究』十五、一九八三年、一四〇頁—一四一頁）

94 石井公成『華嚴思想の研究』『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。』（春秋社、一九九六年、三九一頁）

95 柏木弘雄『釈摩訶衍論』における本覚思想』（浅井圓道編『本覚思想の源流と展開』一九九三年、二二頁）、同著『釈摩訶衍論』を読む』（真言勧学之会、一九九九年、一〇一頁）。同氏は『維摩経』との関係性を指摘している。

96 吉田宏哲「弘法大師教学と『釈摩訶衍論』・その2」、『智山学報』二七、一九七八年、七頁）

97 石井公成『華嚴思想の研究』「現存するものの中では吉蔵『浄名玄論』と『維摩経義疏』がもつとも『釈論』の説相に近いものであったが、吉蔵の影響を受けた『維摩経』の注釈などがあれば、『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』の独自の法門といわれる三十三法門の頂点をなす不二摩訶衍法思想が、『維摩経』入不二品に基づくものであること、それも吉蔵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。」（春秋社、一九九六年、四〇〇頁）、同著『釈摩訶衍論』の依拠した教学』（駒沢短期大学仏教論集』一、一九九五年、十四頁—十五頁）

98 本多隆仁「不二摩訶衍法と如義言説」、『智山学報』五六、二〇〇七年、三五〇頁）

99 早川道雄「不二摩訶衍」とは何か？』、『豊山学報』四三、二〇〇〇年、六九頁）

100 早川道雄「不二摩訶衍の思想的起源に関する一考察」、『豊山学報』四四、二〇〇一年、一二四頁、一四三頁）

101 これに関連する先行研究に、遠藤純一郎『釈摩訶衍論』と密教（その一）——『釈摩訶衍論』に於ける字輪について』（『智山学報』五一、二〇〇二年、七六頁）の成果がある。しかし、氏の指摘は『釈論』に見える特有の用語が『大日経』や『大日経疏』との関連があるとして考察したもので、『釈論』に引用されている密教と見做し得る典籍から検討を加えたものではない。

第一章 仏教論書・経録・目錄・官符に見られる『釈摩訶衍論』の記述

第一節 問題の所在

本章で検討する課題は、すでに森田龍僊の大著『釈摩訶衍論之研究』において論じられている¹⁾。しかし、広く典籍に散見する『釈論』の名や中心思想である三十三法門について蒐集したものであるため、そこからさらに掘り下げて、その内容がどのように理解されているのか精査する必要があるだろう。本章では、森田の研究では触れられていない、『釈論』の作者や成立について触れ、且つその資料自体の成立が明確な文献を中心にとりあげ検討を加えることにしたい。さらに、中国、高麗、日本における『釈論』を取り扱う傾向についても確認することを目的としている。この作業によって従来指摘されていない点も呈示できると予想している。

詳しくは、宗密撰『円覚経大疏釈義鈔』と『円覚経略疏鈔』と『華嚴経行願品疏鈔』、延寿集『宗鏡録』、高麗義天撰『新編諸宗教蔵総録』、空海撰『真言宗所学経律論目錄』と弘仁十四年の『太政官符』、常暁撰『常暁和尚请来目錄』、安然撰『諸阿闍梨真言密教部類総録』、永超集『東域伝灯目錄』、以上の十種について見ていくこととする（ここで取り扱う資料以外にも『釈論』を引用するもの、言及する文献はある。それについては本編の各章において適宜紹介し述べることにしたい。と）。

第二節 中国・高麗典籍について — 仏教論書と経録 —

第一項 唐宗密撰『円覚経大疏釈義鈔』・『円覚経略疏鈔』・『華嚴経行願品疏鈔』

唐代の圭峯宗密（七八〇〜八四一）により撰述された(1)『円覚経大疏釈義鈔』、(2)『円覚経略疏鈔』、(3)『華嚴経行願品疏鈔』、以上の三種について見ていく。これら個々の成立時期こそ明らかではないものの、『釈論』が引用される最古の典籍である。

宗密は清涼大師澄観（七三八〜八三九）に師事し、中国華嚴の第五祖と位置付けられている人物である。彼の著作に見える『釈論』の記述は二種類に分類できる。一つには馬鳴が『釈論』の本論である『大乘起信論』を撰述するにあたり百種類の大乗経の説を所依としたとする説、二つには馬鳴誕生を解説している六馬鳴説のうち、『摩訶摩耶経』を教証とするものである。以下にその内容を確認したい。一つ目の説は、『円覚経大疏釈義鈔』³⁾と『円覚経略疏鈔』⁴⁾に見え、ほぼ全同の内容が確認できる。それは以下のような内容である（括弧は筆者加筆）。

竜樹菩薩の摩訶衍論の中の説に準（准）ずれば、馬鳴菩薩、約一百本の大乗経を了義し、此の起信論を造る。即ち知るべし、此の論は百本の経の中の義を通釈するなり。

宗密は『釈論』の造論者とされる竜樹について、「竜樹菩薩の摩訶衍論の中の説に準（准）

ずれば」とあるように、『釈論』を竜樹作と理解しながら、同論の説に準拠する姿勢を見せられている。つまり、『釈論』が主張している、『起信論』の造論者である馬鳴菩薩が、同論を撰述するにあたり日本の大乘経の内容を網羅しているとする説を紹介することからも理解できる。次に『華嚴経行願品疏鈔』では馬鳴が六度出現した典拠の一つとして『摩訶摩耶経』を挙げ解説部分を引用している。以下のように説いている。

馬鳴菩薩、是れ仏滅度六百年の後の出世なるが故に。摩訶摩耶経に云く。如来滅度六百歳已て、諸の外道等の邪見競い興り仏法を毀滅す。一比丘有り。善く法要を説き、一切の諸の外道の輩を降伏す。即ち日本の大乘経を宗として、乃ち起信論等を造るなり。⁶

そこで引用文と『釈論』の説とを比較すると、『華嚴経行願品疏鈔』では「外道等」とするのを「六十九種」と説いている細かな違いがあるもののほぼ同じであることが分かった。そして文末の「日本大乘経」についても調べると、前述の内容を簡略に述べたものであると判断できる。このように宗密は馬鳴の出現の説についても『釈論』の説を引用しているのは明らかである。したがって宗密が引用した当時、『釈論』の作者について一応は竜樹菩薩造と周知されていたことが指摘できるだろう。

第二項 宋延寿集『宗鏡録』⁸

次に『宗鏡録』について見ていく。「釈摩訶衍論」の名が登場する箇所を調べると約二十三箇所と多岐にわたっていることが確認できた。⁹さらに、『釈論』の造論者である竜樹についての記述を見ると、第四五巻において、「衆生の三毒を行によつて浄めるにはどうすればよいか」とする疑問について、『起信論』と『釈論』の心識の解釈を例にして以下のように説いていく。

今普く病を知り薬を識らしめ、服行を得せしめ、三毒の根を浄め、一心の性を見る。且つ馬鳴と竜樹の如く、皆な是れ西天の仏の心印を伝う。祖師、馬鳴、大乘起信論を製し、広く阿頼耶等、三細識と六塵相を、一心の真如と生滅の二門に説く。竜樹、摩訶衍論を製し、日本の大乘経を引き、八識心王、性相微細等の義を証説す。云何が末学、先賢を紹せざるや。¹⁰

このように延寿は『起信論』作者の馬鳴と『釈論』作者の竜樹をインド出身者であると理解している。このことから延寿は、『釈論』作者を、八宗の祖と仰がれる有名な竜樹であると見ているようである。一方で、延寿は自らの一心理解について、『起信論』の一心すなわち衆生心にその答えを求めている点の特徴である。つまり彼は、衆生心こそが衆生心であり、鏡そのものなのだと認識した上で依用したと考えられる¹¹。その理解の一助に『釈論』を引用する姿勢が特徴と言える。加えて、延寿は真如と生滅の法の属性にはどのような違いがあるのかという問いを発し、『釈論』の説を引用している。以下のように説い

ている。

又た鈔中に問う。生滅と真如は各諸法を撰す。未だ撰の義審らかならず。異となすや同となすや。答えて曰く。異なり。何となれば、生滅門の中に、名づけて該撰となし、真如門の中に、名づけて融撰となす。該撰の故に染淨俱に有り、融撰の故に染淨俱に亡す。(中略)摩訶衍論に云く、此れ二覚二門、一には略説本覚安立門、二には略説始覚安立門なり。本覚門の中に、則ち二門有り、一には清淨本覚門、二には染淨本覚門なり。始覚門の中に、又た二門有り、一には清淨始覚門、二には染淨始覚門なり。云何が名づけて清淨本覚となす。本有法身、無始従り来、過恒沙の徳を具足円満し、常に明淨の故に。云何が名づけて染淨本覚とす、自性清淨心、無明の熏を受け、生死を流転し断絶無きが故に。¹²

ここでは、『釈論』が真如門と生滅門の二門について、本覚と不覚の關係を中心に述べた箇所を引いていく。つまり、清淨本覚と清淨始覚を真如門として法身そのものの立場、染淨本覚と染淨始覚を生滅門として法身が無明に覆われた在纏の立場と解釈したものである。その説文を延寿は真如生滅の理解に引用しているのである。この他にも、『起信論』の真如門には体大のみが説かれ、生滅門には体大・相大・用大の三種が具わっているのはなぜか、という問いを發し『釈論』の解釈を引く。以下のように説いているので確認したい。

又問う。(中略)何が故に真如門の中に唯だ大乘の体を示し、相と用を顕さず、生滅門の中に具に三を顕すや。(中略)釈摩訶衍論に云く、本論に依りて略して三門を具す。一には本法所依決定門、二には根本撰末分際門、三には建立二種摩訶衍門なり。論に云く、言う所の法とは、謂く衆生心とは、即ち本法所依決定門なり。論に云く、是の心即ち一切の世間法と出世間法を撰すとは、即ち是れ根本撰末分際門なり。¹³

ここでも延寿は、『起信論』の三大説を解釈する『釈論』の説を引用していく。しかし『釈論』には『起信論』の説に忠実に随文解釈をする点と、特異解釈をする点の二様が存在する。当該の説についても特異解釈が存在している。それが、真如門にも三大を認める立場を採っている点である¹⁴。しかし、そのような箇所を延寿は引用していない。この姿勢は管見の限り終始一貫したものである。このように延寿は、『起信論』の二門の説示に沿った解説をしている姿勢が窺えるのである。

この他にも、『宗鏡録』には、真如門を一一識心とし、生滅門を眼識心・耳識心・鼻識心・舌識心・身識心・意識心・末那識心・阿梨耶識心・多一識心¹⁵とする計十種の心識説(大正蔵四八、六八〇頁下)、十種阿梨耶識説(大正蔵四八、七一九頁下)、十種如来蔵説(大正蔵四八、八七〇頁上―八七一頁上)、二門の異名である十種名説(大正蔵四八、八七三頁下)といった、他の『起信論』注釈書では明かされない『釈論』の説があるけれども、『起信論』の二門に対する解釈のみに限る説を積極的に引用している。

このことから明らかのように、延寿の『釈論』を引用する姿勢は、徹底して『起信論』理解のみに『釈論』を用いる立場であると指摘できるだろう。それでは『釈論』の中心思想である三十三法門¹⁶についてはどのように見ているのだろうか。それについて延寿は、

『釈論』における真如門と生滅門以外の解釈を引くのみで、三十三法門に関する偈頌はおろか三十三法門の法門数や三十三という存在そのものを省いて引用している。その傾向は『釈論』全体にわたり徹底しているのである¹⁷⁾。

このように『釈論』の特有の思想である、三十三法門(三十二法門も含む)や不二摩訶衍法については一言も触れられていないのは意図的に延寿が略したことを物語っていることになる。筆者は、延寿にとつて『釈論』の引用は当初から、『起信論』の体系について理解を深めるためであり、三十三法門については取り上げる必要性を感じなかったのだと結論づけたい。ただし、延寿が『起信論』と『釈論』をインド成立論書として見做しており、『釈論』の一心二門の解釈の箇所を引くことによつて、自身の一心(二門も含む)理解を強固なものとしようとした点は忘れてはいけぬ。三十三法門について触れていないとはいえ、その内容について疑問視していない点からも『釈論』を真撰であると見做していると考えられる。

第三項 高麗義天撰『新編諸宗教蔵総録』¹⁸⁾

『新編諸宗教蔵総録』とは、『海東有本現行録』、『義天目錄』、『義天録』とも称される。作者である義天(一〇五五〜一一〇一)は、高麗国の僧であり、宣宗二年(一一〇八五)に入宋し、華嚴・律などを修め、三年後に帰国し、興王寺に教蔵都監を置き、蒐集した仏教典籍を刊行した崇仏者である¹⁹⁾。義天は帰国の際に、千巻もの典籍を持ち帰り、帰国後も精力的に日本などからも蒐集し拡充をはかったことでも知られる。そのような観点から、先行研究のなかには本目錄を広義として中国の目錄と扱う論考も存在する²⁰⁾。では『釈論』の名が確認できる箇所を見ると、以下のように記されている。

大乘起信論

釈摩訶衍論十卷 竜樹述

疏一卷 智愷述

疏二卷 慧遠述

疏三卷 曇遷述

義記一卷

疏一卷 已上 智儼述

疏二卷 元曉述²¹⁾

『釈論』以外の『起信論』注釈書も列記され、さらに『釈論』の注釈書についても、以下のよう記載されている。

釈摩訶衍論

通玄鈔四卷

通玄科三卷大科一卷 已上 志福述

通贊疏十卷

通贊科三卷大科一卷 已上 守臻述
 贊玄疏五卷
 贊玄科三卷大科一卷 已上 法悟述²²

このように『新編諸宗教藏総録』には、『釈論』の成立については示されていない。わずかに理解できることは、『起信論』注釈書の列記順に注目する程度であろう。それは『釈論』が他の注釈書なかで上位に明記されている点である。この点から推察すると、義天は、『釈論』の造論者とされる竜樹を『中論』や『十二門論』等の作者として有名な竜樹と同一視し、列記する際には他の注釈書より古いものと判断し前述のように位置付けたと考えられる。

第三節 日本の典籍について — 目録と官符 —

第一項 空海撰『真言宗所学経律論目録』と弘仁十四年の『太政官符』

本項では空海（七七四〜八三五）の『真言宗所学教律論目録』（以下『三学録』）と弘仁十四年（八二三）に発布された『太政官符』より『釈論』の記事を確認したい。まず、『三学録』についてであるが、当録は空海が弘仁十四年十月十日付²³で真言宗の末徒に対し、必学すべき典籍を列挙したものである。その冒頭には以下のように記されている。

合四百二十四卷
 經二百卷
 梵字真言讚等四十卷
 律一百七十三卷
 論十一卷²⁴

空海は、真言宗徒が必学する典籍として合計四百二十四卷という膨大な専門書が必要だと述べている。そのなかで「論」については計十一巻が必学であるとされ、詳しくは以下のような内容となっている。

論

二部十一卷

一、金剛頂発菩提心論

一、積摩訶衍論²⁵

空海は「論」のなかに竜猛造・不空（七〇五〜七七四）訳とされる『金剛頂瑜伽中阿耨多羅三藐三菩提心論』²⁶と『釈論』の名前をあげている。このことから空海は『釈論』を、真言密教の修学要件の論書と位置付けていることが理解される。次に『太政官符』を見ていくことにしたい。これは空海が朝廷に進言し許可が下りた内容であり、以下のように

に記されている（括弧は割注）。

真言宗僧五十人

右、右大臣の宣を被るに称く。勅を奉ず。件の宗僧等、今より以後、東寺に住せしむ。その宗学とは、一に大毘盧遮那金剛頂等二百余卷の經、蘇悉地蘇婆呼根本部等一百七十三卷の律、金剛頂菩提心論釈摩訶衍論等十一卷の論等に依る。（經律論目錄別に在り）。若し僧に欠有れば、一尊法を受学し次第に功業有る僧を以て之れを補わせよ。若し僧無しには、伝法阿闍梨をして臨時に之れ度して補わしめよ。道は是れ密教なり、他宗の僧をして雑住せしむことなかれ。（中略）

弘仁十四年十月十日²⁷

『太政官符』にも『三学録』と同様に『釈論』の名前を確認できる。これは朝廷が『大日経』や『金剛頂経』といった密教典籍と並んで、『釈論』を真言教学の必学の書であると公認した重要な資料である。これ以降の真言宗では『釈論』は修学されなければならないものと理解されていくことになる。

第二項 常暁撰『常暁和尚請来目錄』・安然撰『諸阿闍梨真言密教部類総録』・永超集『東域伝灯目錄』

本項では、空海以後の真言宗・他宗の『釈論』に対する見解として、常暁撰『常暁和尚請来目錄』・安然撰『諸阿闍梨真言密教部類総録』・永超集『東域伝灯目錄』の三種を見ていきたい。

① 常暁撰『常暁和尚請来目錄』について

まず『常暁和尚請来目錄』（正式には『上新請来法門并仏像道具事』）についてであるが、撰者の小栗栖常暁（くろくわ）（入唐・承和五（八三八）く六（八三九））は²⁸、入唐八家（最澄・空海・常暁・円行・円仁・恵運・円珍・宗叡）の一人で、平安前期の真言僧である。大元帥法を伝え、それを国家鎮護のため宮中において修した（その後、後七日御修法に準ずる扱いを受けた）ことで知られている。それでは、『常暁和尚請来目錄』に記載される『釈論』の記録は次の如くである（括弧は割注）。

釈摩訶衍論疏一部三卷（法敏法師造）

已上一部、真言宗伝法阿闍梨等の申しに依りて求め来る。

右、釈摩訶衍論とは、横には顕教を釈し、豎には秘藏を括る。本論先に来ると雖も、左右未だ定まらず、今此の疏を以て彼の大乗を証す。²⁹

常暁は日本の真言宗僧の求めに応じて、法敏の『釈摩訶衍論疏』を請来したと説明して

いる。法敏については『続高僧伝』第十五に記される³⁰。「淨林寺法敏」が考えられるが、『釈摩訶衍論疏』の撰者である法敏とは別人と思われる。『釈摩訶衍論疏』の内容を確認すると、法蔵の『大乘起信論義記』を踏まえた様子が窺えるため、法蔵以後の人物の作と推定されている³¹。続いて常暁の『釈論』を観を見ていくと、彼は『釈論』が顕密二教にまたがる典籍であると主張している。この内容からすると真撰寄りに見える。しかし、この理解がはたして入唐先から受け取った見解に基づくものなのか、あるいは彼の個人的な意見なのかは分からない。

そこで当文献の性格を考慮した上で再度、「真言宗伝法阿闍梨等の申しに依て求め来る」という一文に注目しさらに検討を加えたい。真言宗において伝法阿闍梨と称するのは、一切の教理教学を受法した密教の正式な伝灯者を意味している。そのような人物として目され推定されるのは、空海、加えて「等」という表記にも注意すると、彼の弟子達と捉えることができるのではないか。

筆者は、常暁が空海から灌頂を直接受法し、その後、入唐を果たした後に伝法阿闍梨位になっっていることを考慮すると、やはり「真言宗伝法阿闍梨等」は空海や彼の弟子達を指しており、その意向や希望によってもたらされたと理解したい。加えて、常暁が入唐した目的が阿闍梨の要請であったこと、そしてその求めの一つとして請求した法敏の『釈摩訶衍論疏』という文献が所望されていたことなどから分析すると、常暁が宗団に対して異なる主張するのは想定できないであろうから、『釈論』を真撰として取り扱っていることが容易に想像されるのである。

② 安然撰『諸阿闍梨真言密教部類総録』³²について

次に『諸阿闍梨真言密教部類総録』（別名『八家秘録』）は、安然（八四一〜八八九）が入唐八家の目録を整理し著したものである。本書は二巻本にして九〜十世紀頃の成立とされ、八家の目録を十六録に整理し、さらに二百十部に分類している³³。安然は、平安初期の天台宗の僧で、天台密教の大成者として知られる。円仁、円珍の天台宗密教化を推し進め、空海の真言密教や諸宗の教学を批判して、天台宗における密教の位置を明確にしたとされる³⁴。それでは、『諸阿闍梨真言密教部類総録』を見ていくと、以下のように述べられている（括弧内は割注）。

釈摩訶衍論十卷（竜樹、戒明初来之日、道俗判じ、偽論となす。次に徳溢師引用し、叡山本師破し偽論となす。仁和上、南大寺新羅僧珍聡に問うに、新羅中朝山月忠の妄造なりと云う。後に海和上、真言三蔵に奏入し天下に流行す。次に福貴山道詮和上、箴誨において古の偽論を破し、立てて真論となす。）

釈摩訶衍論疏三卷（法敏、暁、奏し真論となす。）³⁵

安然は、『釈論』の造論者である竜樹について、偽撰支持者と真撰者支持とに学匠の説を分類している。まず、偽撰支持者を伝教大師最澄（七六七〜八二二）（入唐・延暦二三）八

○四) ～二四(八〇五)、円仁(七九四～八六四)(入唐・承和五(八三八)～十四(八四七))として、真撰支持者を徳一(七六〇?～八四〇?)、空海、道詮と分類していく。さらに、中国の『釈論』注釈家である法敏と入唐八家の一人である常暁についても真撰の立場であると紹介している。これは恐らく常暁の請来目録に基づく措置だと考える。一方で、安然是師である円仁よりの情報として、『釈論』造論者について言及していく。すなわち、円仁が南大寺新羅僧珍聡に問い、「新羅中朝山月忠の妄造」という返答を得たとするものである。

円仁の主張は、入唐先から得たものか判然としないものの、中国の真撰説に対し新羅の偽撰説を主張する体裁であるから、ここには真言宗(東密)と天台宗(台密)における『釈論』造論者に対する見解の相違を明らかにしようとする意思が垣間見られる。また、円仁の主張に登場する珍聡や月忠なる人物については、不明な部分が多い。詳しくは第二章において検討する。安然の説は諸師の見解『釈論』作者について(をまとめたにすぎないが、『釈論』の造論者について、先学の見解を披露しつつ真言とは異なる立場、すなわち第三の作者を主張することで偽撰であると主張している点に特徴が認められるだろう。

③ 永超集『東域伝灯目録』について

最後に『東域伝灯目録』を見る。作者の永超(一〇一四～一〇九六)は、興福寺主恩に従い法相宗を学び、一説には比叡山から興福寺に移ったとされる。『東域伝灯目録』の成立は寛治八年(一〇九三)とされている。『東域伝灯目録』には、『釈論』について以下のように述べている(括弧は割注)。

釈摩訶衍論十卷(起信論を釈す。新羅大空山中の沙門月忠撰云云、竜樹造とは偽りなり)。³⁷

永超は『釈論』が偽撰書であり新羅の月忠なる人物の撰述であるとしている。これは安然の記事を受けたと判断できるだろう。もともと永超が比叡山である天台から法相に転向したとされていることから、『釈論』を見る立場が天台に近いものであるのは容易に想像ができる。また、真撰説に対する言及もないことからすると、やはり円仁や安然の思想を色濃く受け継いでおり、真撰説に対する視野は皆無であったと推察される。この目録が諸寺院で所蔵されてきた事情を踏まえると、永超の時代においては、すでに『釈論』に対し、真言は真撰、その他は偽撰と固定化されたと推察されるのである。

まとめ

以上、計十種にわたる仏教論書・経録・目録・官符の『釈論』に関する記事を見てきた。中国・高麗では『釈論』について偽撰とは述べず真撰として取り扱う姿勢を確認できた。しかし、文献そのものの成立時期は、『釈論』の成立より時代を経ていることから、成立や

地域、作者の確定の決定的な証拠とはなり得ないといえるだろう。したがって、『釈論』の成立事情を検討するには、同論に関わるとされる周辺資料から情報を蒐集し精査するしか方法はないということになる。

一方、日本では、空海の依用以後から、明らかに『釈論』作者について真言と天台諸宗という対立構造が出来上がったことがわかる。それが後に真言は真撰説の立場で注釈書を請来して、『釈論』自体を研究して行った。それ以外の宗(天台等)では偽撰の立場でその作者を追求していく流れとなった。特に天台側が、『釈論』造論者について新羅僧珍聡に問い、新羅僧月忠の妄造とする答えを持ち帰っているのは興味深い。しかし、珍聡や月忠なる人物の素性は明らかではないため、当説の根拠を精査する必要があるように思う。

また、密教との関係では、『釈論』は日本でのみ、真言(密教)の修学要件に必須の論書とされ、中国の目録等にはそのような記事は明示されていないことも判明した。中国の論師はどのように『釈論』を捉えていたのか。これらについては第三章および第七章で述べることしたい。

¹ 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』(山城屋文政堂、一九三五年、一頁―六四頁) 森田説は中国や日本における真言や天台といった諸宗間の見解を網羅的に紹介しており、その解説も多岐に及んでおり、後学の指針になる重要な学説といえる。

² 中村正文(本然)『釈摩訶衍論の成立に関する諸資料』(平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、一九八七年)に詳しい。

³ 『円覚経大疏釈義鈔』卷十一「准竜樹菩薩摩訶衍論中説。馬鳴菩薩。約一百本了義大乘經。造此起信論。即知此論通釈百本經中義也。」(卍統藏經十四、八九六頁上)

⁴ 『円覚経略疏鈔』卷十一「准竜樹菩薩摩訶衍論中説。馬鳴菩薩。約一百本了義大乘經。造此起信論。即知此論通釈百本經中義也。」(卍統藏經五一、三八七頁中)

⁵ 『釈摩訶衍論』卷一(大正藏三二、五九三頁下―五九四頁中)

⁶ 『華嚴経行願品疏鈔』卷二「馬鳴菩薩。是仏滅度六百年後出世故。摩訶摩耶經云。如来滅度六百歳已。諸外道等邪見競興毀滅仏法。有一比丘。名曰馬鳴。善説法要降伏一切諸外道輩。即宗百本大乘経乃造起信論等也。」(卍統藏經七、八五三頁上)

⁷ 『釈摩訶衍論』卷一「三者摩訶摩耶契経中作如是説。如来滅後六百歳已。九十六種諸外道等。邪見競興毀滅仏法。有一比丘名曰馬鳴。善説法要降伏一切諸外道輩。」(大正藏三二、五九四頁中)

⁸ 柳幹康『永明延寿と『宗鏡録』の研究』(法蔵館、二〇一五年、二四頁)。柳は『宗鏡録』について「従来、『宗鏡録』を雑多な資料の集成と見る向きもあったが、それは『宗鏡録』の本質を見落とした見解である。確かに『宗鏡録』には膨大な引用文が含まれているが、『宗鏡録』は延寿自身が解題する通り、一心の道理を宣揚するために編まれた一大哲学書なのである。」と指摘している。

⁹ 『宗鏡録』(大正藏四八、四二二頁下・四四五頁下・四七一頁上・四九一頁上・五七一頁上・六五八頁上・六五九頁下・六八〇頁下・六八二頁下・七〇二頁上・七一六頁下・七三八頁中・七四四頁上・七五二頁上・八四三頁下・八六四頁上・八七〇頁上・八七一頁上・八七二頁下・八七三頁下・八八四頁中―下・八五五頁中・九四八頁中)等に散見される。ただし、延寿の『釈論』を引用する範囲が多岐にわたっているため、文節の区切り方によっては該当箇所の数が変化する。

¹⁰ 『同右』卷四五「今普使知病識藥。令得服行。淨三毒之根。見一心之性。且如馬鳴竜樹。皆是西天伝心印。祖師。馬鳴製大乘起信論。広説阿頼耶等。三細識六塵相。一心真如生滅二門。竜樹製摩訶衍論。引一百本大乘経。証説八識心王。性相微細等義。云何末学。

不紹先賢。」(大正藏四八、六八二頁下)

¹¹ 『大乘起信論』卷一「答曰。諸仏如来法身平等遍一切処。無有作意故。而説自然。但依衆生心現。衆生心者猶如於鏡。鏡若有垢。色像不現。如是衆生心若有垢。法身不現故。」(大正藏三二、五八一頁下)とあり、『起信論』は衆生心を鏡の譬喩を用いて(衆生の)心(鏡)には法身が蔵しており、垢の有無により出現するか否かを説いている。

¹² 『宗鏡録』卷六「又鈔中問。生滅真如。各撰諸法。未審撰義。為異為同。答曰。異也。何者。生滅門中。名為該撰。真如門中。名為融撰。該撰故。染淨俱有。融撰故。染淨俱亡。(中略)摩訶衍論云。此二覺有二門。一者略説本覺安立門。二者略説始覺安立門。本覺門中。則有二門。一者清淨本覺門。二者染淨本覺門。始覺門中。又有二門。一者清淨始覺門。二者染淨始覺門。云何名為清淨本覺。本有法身。從無始來。具足圓滿過恒沙德。常明淨故。云何名染淨本覺。自性清淨心。受無明熏。流轉生死無斷絶故。」(大正藏四八、四五五頁下)

¹³ 『同右』卷二七「又問。(中略)何故真如門中。唯示大乘体。不顯於相用。生滅門中。具顯三耶。(中略)釈摩訶衍論云。依本論略具三門。一者。本法所依決定門。二者。根本撰末分際門。三者。建立二種摩訶衍門。論云。所言法者。謂衆生心者。即本法所依決定門。論云。是心即撰一切世間法。出世間法者。即是根本撰末分際門。」(大正藏四八、五七〇頁下—五七一頁上)

¹⁴ 『釈摩訶衍論』卷一(大正藏三二、六〇〇頁上)

¹⁵ 『同右』卷二(大正藏三二、六〇六頁中)

¹⁶ 拙稿『釈摩訶衍論』における「三十三法門」の意義『印仏研』六一—、二〇一五年)

¹⁷ 『宗鏡録』卷二七(大正藏四八、五七二頁上—中)

¹⁸ 鎌田茂雄他編『大藏經全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年、六三八頁・八五一頁)を参照した。

¹⁹ 横内裕人「高麗統蔵経と中世日本——院政期の東アジア世界観——」『仏教史学研究』四五、二〇〇二年)

²⁰ 川口義照『中国仏教における経録研究』(法蔵館、二〇〇〇年、三三頁—四二頁)

²¹ 『新編諸宗教蔵総録』卷三(大正藏五五、一一七四頁下—一一七五頁上)

²² 『同右』卷三(大正藏五五、一一七五頁中)

²³ 『真言宗所學経律論目録』(弘大全一、一一二頁)

²⁴ 『同右』(弘大全一、一〇五頁)

²⁵ 『同右』(弘大全一、一一二頁—一一三頁)

²⁶ 『金剛頂瑜伽中阿耨多羅三藐三菩提心論』卷一(大正藏三二、五七二頁中—五七四頁下)

²⁷ 『置定額僧五十口於東寺官符』「真言宗僧五十人 右披右大臣宣稱。奉勅。件宗僧等。自今以後。令住東寺。其宗學者。一依大毘盧遮那金剛頂等二百余卷經。蘇悉地蘇婆呼根本部等一百七十三卷律。金剛頂。菩提心。釈摩訶衍等十一卷論等。(経律論目録在別)。若僧有欠者。以受學一尊法有次第功業僧補之。若無僧者。令伝法阿闍梨臨時度補之。道是密教。莫令他宗僧雜住。(中略)弘仁十四年十月十日」(弘大全五、四三二頁)

²⁸ 『密教大辞典』(密教辞典編纂会、一九八三年、一一二五頁)、鷲尾順敬『日本仏教人名辞典』(東京美術、一九七四年、六七〇頁下—六七二頁上)、『朝日日本歴史人物事典』(朝日新聞社、一九九四年、八三五頁)を参照した。

²⁹ 『常暁和尚請来目録』卷一(大正藏五五、一〇六九頁中)「釈摩訶衍論疏一部三卷法敏法師造」已上一部。依真言宗伝法阿闍梨等申求来。右釈摩訶衍論者。横釈頭教。豎括秘蔵。本論雖先来。左右未定。今以此疏証彼大乘。」

³⁰ 『続高僧伝』卷十五(大正藏五十、五三八頁中—五四九頁下)

³¹ 中村正文（本然）「釈摩訶衍論の成立に関する諸資料」（平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、一九八七年、一〇〇頁―一〇一頁）

³² 末木文美士『平安初期仏教思想の研究』（春秋社、一九九五年、五四頁―五五頁）末木は『悉曇藏』の成立について当文献の序から「元慶四年（八八〇）四十歳の時に撰述」と指摘している。

³³ 鎌田茂雄他編『大蔵経全解説大事典』（雄山閣出版、一九九八年、六三七頁）

³⁴ 『密教大辞典』（密教辞典編纂会、一九八三年、五一頁）、鷲尾順敬『日本仏教人名辞典』（東京美術、一九七四年、四頁上―五頁下）、『朝日日本歴史人物事典』（朝日新聞社、一九九四年、九九頁）を参照した。

³⁵ 『諸阿闍梨真言密教部類総録』巻一「釈摩訶衍論十卷（竜樹、戒明初来之日、道俗判為偽論。次徳溢師引用。叡山本師破為偽論。仁和上問南大寺新羅僧珍聡云、新羅中朝山月忠妄造。後海和上、奏入真言三蔵流行天下。次福貴山道詮和上、箴誨破古偽論立為真論。釈摩訶衍論疏三卷（法敏曉奏為真論）」（大正蔵五五、一一一―一六頁中）。上記の内容について補足したい。それは『諸阿闍梨真言密教部類総録』には福貴の説として「次福貴山道詮和上箴誨破古偽論立為真論」とあり、そのなかでも「立為真論」について、そのまま読むと「立てて真論となす」となり違和感がある。これに関連する記事が道範の『釈摩訶衍論応教鈔』に見え、そこには「次福貴山道詮和上箴誨破古偽論。立為真言法。奏為真論文。已上秘録」（大正蔵六九、五八四頁中）とある。恐らく本来はこのような文であったと思われる。

³⁶ 鎌田茂雄他編『大蔵経全解説大事典』（雄山閣出版、一九九八年、六三八頁・八四八頁）、鷲尾順敬『日本仏教人名辞典』（東京美術、一九七四年、六六頁上）、『朝日日本歴史人物事典』（朝日新聞社、一九九四年、二五五頁）を参照した。

³⁷ 『東域伝灯目録』巻一「釈摩訶衍論十卷（釈起信論新羅大空山中沙門月忠撰云云竜樹造者偽也）」（大正蔵五五、一一五八頁下）

第二章 『釈摩訶衍論』請来時における二、三の問題¹

第一節 問題の所在

本章では、『釈論』が日本に請来された直後に起こった真偽論争について論じたい。この問題については、すでに先行研究によって概説されており²、いずれも『釈論』の真偽説を取り巻く概要を指摘するに留まり、根本資料に対する検討が不足しているように思われる。本章では、従来説を踏まえつつ、基礎的な資料を検討することで、これまで見落とされてきた幾つかの点を再検証したい。それは以下の二点である。

- ① 戒明が『釈論』を請来したのは何時頃で、その後、だれが最初に偽撰説を唱えたのか。
- ② 作者についてどのような人物であると想定されていたのかを明らかにすること。

その上で、古来、議論されてきた真偽問題の説が、現代の先行研究において有効な資料となり得るのかという点も明らかにしたい。なお、本研究において主に取り扱う資料として、『釈論』請来時の動向や成立について偽撰と真撰の両説を集成し分析を試みている、果宝（一三〇六〜一三六二）記・賢宝（一三三八〜一三九八）補の『宝冊鈔』を用いることにする。

第二節 三船と最澄の論難

『釈論』に対し偽撰説を主張したことで知られている、淡海三船（七七二〜七八五）と最澄（七七七〜八二二）の論難の内容を概観する。結論を先取りすれば、三船の論難については、不審な点があるため取り扱いは慎重を期すべきと考える。以下にあげる論難の内容（原文）は注に載せている。

○淡海三船の説³

(1) 序文にある「迴天鳳威姚興皇帝製」のうち、「姚興」は後秦の皇帝であり、大秦皇帝と称し、没後文桓皇帝と称した人物であるが、「迴天鳳威」という称号によって表現されたのはこれまで未見である。

(2) 「姚興皇帝」の姓名表記も「姚」が姓で「興」が名であるから皇帝の姓名を取って表記するのも通常の作例から異なる。

(3) 『起信論』は承聖三年（五五四）に真諦三蔵により訳出されたと史実にある。だが『釈論』の序を見れば真諦訳出より一五三年前に翻訳されたことになり、撰述年代に自然な点がある。

(4) 『起信論』は文体がしっかりして理路整然としているが、『釈論』は似ても似つかないものであり、到底、竜樹作とは見做せない。

○最澄の説⁴

- ①『釈論』の翻訳に携わった「筏提摩多三蔵」なる人物についての記録が明らかではない。
- ②隋唐代の目録において『釈論』の記録が見当たらない。
- ③『釈論』の巻八と巻九には、梵字に似ても似つかわない字が採用されている。
- ④『起信論』と『釈論』の所説の教理内容が不一致である。
- ⑤『起信論』は梁時代に真諦三蔵により翻訳されており、『釈論』は秦時代に筏提摩多三蔵により翻訳されている。これでは本論である『起信論』より注釈書の『釈論』の方が早く翻訳されたことになるため、『釈論』の成立時期に不審な点がある。
- ⑥秦時代以降の目録において諸師が『釈論』を引用していない。
- ⑦戒明の請来により当初、竜樹造とされていたが、「尾張大僧都」によって違う説が打ち立てられ偽論の疑いがある。

以上の四点と七点の論難があげられている。双方で重複した難問を整理すると、『釈論』が真諦訳の『起信論』より早くに製作された点(三船説③)と最澄説⑤)と、『起信論』と『釈論』の教理が一致しないとす点(三船説④)と最澄説④)の二つのようである。では、この他の問題についても整理する。まず、三船の作とされる論難は、その大半が『釈論』の序の内容に対するもので、同論の本文に関するものは、わずかに④の論調が『起信論』のもとの違和感があるとす程度のものであり、具体的な問題点を提示するまでには至っていないように見える。

これとは別に気になる問題がある。それは、三船があげている『釈論』の序の尊号の語が、現行の『大正新脩大蔵経』収載の『釈論』の序にある「天(瓶)冊」や「天回」とするものではなく、「迴天」となっている点である。現在、最古の写本と考えられる国宝の石山寺本(唐代写本)には、「瓶(天)回」とあり、『大正新脩大蔵経』の底本とされた高麗本には、「天回」とあるため上記のような表記は確認できない。したがって、「迴天」という表記がいつ頃のどのような資料から確認されるのかも不明である。念のため、後代の刊本や写本を見ても、そのほとんどが「天(瓶)回」や「天冊(冊)」とり、「迴天」という表記は確認できなかった。これについて『宝冊鈔』の後半に目を向けると、「迴天者現流布本云。天冊鳳威云云。」⁵と解説されている。つまり『宝冊鈔』を著した梶宝や賢宝の時代では、すでに「迴天」ではなく「天冊」といった表記の写本が流布していたことを物語っていることになる。

では、そもそも三船の論難に見える「迴天」の表記が誤写であった可能性については、前述のように、三船の論難は「迴天」そのものに対して逐語解釈しているので、その可能性は低いのではないかと思う。そこで三船の消息の原本を調べてみようとしても、それは発見されておらず、その内容を確認できるのは後代の著作のみである。それこそ今の『宝冊鈔』の説や笠置上人貞慶(一一五五〜一二一三)の門下である良算が大成させた『唯識同学鈔』の成立を待たなければ確認できないのである。

そうなると、最澄の説はと言うと、弘仁九年(八一八)に法相宗の徳一(七六〇?〜八四〇?)の『中辺義鏡』に対し反論した『守護国界章』のなかに見える。ここでは、『釈論』内部の構造(特殊文字・教理内容)に言及しており、明らかに三船の論難よりも、『釈論』

成立（『起信論』も同様）に深い造詣と知見を持つてゐることを窺わせる。そもそも、「釈摩訶衍論」という論書を日本に最初に請来した人物は戒明（？〜八五〇）とされる。戒明が『釈論』を請来したとする記事は、同論の論難を示す書物にすべて共通して示されているので、請来した人物について筆者は信憑性が高いと考えている。戒明に言及した先行研究を調べると、戒明が請来した『釈論』によって影響を受けた人物として空海を取り上げた研究がある。それは、小野玄妙による、『釈論』との邂逅により入唐留学を発意したとする見解¹、次に、寺崎修一や堀池春峰による、『釈論』が真言密教において中心的な役割を果たしていることから、同論を請来した戒明を空海の師匠であると推定した見解である²。

この他にも、三氏の見解を精査し新たな知見から空海と戒明の関係を指摘した、高木諄元の見解がある³。いずれも戒明の存在が空海に大きく影響を及ぼしたとする視点から検討しており、『釈論』と空海と真言密教の接点を検討する上で有効である。しかしながら、どの見解も戒明が請来した『釈論』に関する記事は検討しているものの、最澄はともかく三船の論難については、最古の論難と理解しており批判的に検討を加えた形跡がないようである。そこで次節では、まず、戒明が『釈論』を請来した年代および偽撰と判定する人物について、異説がある点から明らかにしたいと思う。

第三節 三船論難の妥当性 ―「尾張大僧都」説―

戒明の請来年について先学の指摘を確認すると、『唯識同学鈔』の宝龜十年（七七九）説、『守護国界章』の宝龜十二年（七八一）説、『本朝高僧伝』の弘仁年間（八一〇〜八二三）説がある。現在の学界の動向では、『唯識同学鈔』の説、すなわち宝龜十年説が主流のようである¹。これは最初に論難を出した、淡海三船の手紙の年月日による²。まず、三船が『釈論』を借覧し、戒明に論難を提出した経緯を確認していくことにしたい。それは『唯識同学鈔』（大日本仏教全書本を参照）に、以下のように説かれている（傍線は筆者加筆）。

一昨日至。垂示從唐將來釈摩訶衍論。聞名之初喜披竜樹妙訳。開卷之後。恨穢馬鳴真宗。今檢此論。実非竜樹之旨。是愚人仮菩薩之名。而所作耳。¹²

その内容は、三船が戒明により請来された典籍のなかに、かの有名な竜樹が注釈したとされる『釈摩訶衍論』の存在を知り、喜び勇んで閲覧をしたのだが、実際には馬鳴の説いた内容を穢すものだと知り恨んだとある。そしてこの論は愚かな人物が竜樹に仮託して造論したに違いないと判断し、その趣旨を戒明宛に論難として送ったとするものである。次に、今挙げた文献とは別の『宝冊鈔』所収の『唯識同学鈔』から、文章の異同、そして論難提出の期日を確認してみたい（傍線は筆者加筆）¹³。

釈摩訶衍論真偽事三船真人送戒明和尚状云。釈摩訶衍論十卷

馬鳴菩薩本論
竜樹菩薩教論

一昨使至。垂示從唐新來釈摩訶衍論。（中略）は大虚妄也。又檢本論、文雅義円。今此偽釈、文鄙義昏。同卷異筆必非同訳理則明矣。今大徳当代智者。何勞遠路持此偽文來。

(中略) 真人三船白。宝亀十年閏五月二十四日状戒明闍梨座下。 14

これを見みると、三船が宝亀十年(七七九)五月二四日に戒明宛に文を送ったとある。これは仏教全書本と一致している¹⁵。すなわち上記の期日をもって、従来では、史上最初の真偽問題を扱った文献とされてきた。そして、空海が依用するまで、『釈論』はかの有名な竜樹の作ではなく偽書なのだと思われ定説化していく要因の一つとなっていく。

では、仏教全書本の『唯識同学鈔』との文章の異同を比較すると「昨日」が「作使」、「将来」が「新来」となっているのが確認できる。多少であるものの、『宝冊鈔』の方が理解しやすい。加えて、後半の説に目を向けると、三船は戒明を「大徳当代智者」と称賛しながらも、明らかに『釈論』が「偽文」であると強調していることが確認できる。では、戒明の入唐に際しての記事を確認すると、『本朝高僧伝』¹⁶には以下のように説いている。

戒明(中略)宝亀季。奉敕入唐。謁自宗匠。遍遊勝地。住金陵竜華寺。謁伝大士像。又登城南半亭山。(中略)安大安寺南唐院。招衆供養。又以持来経論疏章表上闕庭。十年己羊。(中略)明以延曆年中逝矣。¹⁷

引用文の内容を解説すると、戒明は勅命によって「宝亀季」＝宝亀(七七〇～七八一)年間の末に入唐し、仏教と密接な聖地を巡り、現在の南京と思われる金陵竜華寺に滞在し、「又登城南半亭山」とあるように、山にも礼拝のためであろうか登ったとある。その後、日本に帰朝した後、大安寺南唐院に止住したとある。そして、「十年己未」＝同十年(七七九)には闕庭(禁中・御所)に請来した典籍を上表し、延暦年中に入寂したと記されている。このことから戒明の生没年、そして入唐し日本に帰朝した時期については詳しくないものの、入唐僧であって典籍を持ち帰った学僧であったことが分かる。

さらに、戒明が何時頃入唐し、帰朝したかについては、すでに松本信道の詳細な検討があり、それによると入唐を宝亀八年、帰朝を宝亀九年(七七八)の十月から十一月頃だと推定されている¹⁸。この説に基づけば、戒明は宝亀八年(七七七)から九年(七七八)の間、入唐しており、帰朝後間もなく、翌年の宝亀十年(七七九)には朝廷に請来した典籍について上表していることが理解されるだろう。以上の点からすると三船の論難が戒明宛に提出された時期とも符合し、違和感はないように思われる。

戒明の業績として有名な『首楞嚴経』の請来についても、今の『本朝高僧伝』にも記されているが、『釈摩訶衍論』の名は確認できないことも指摘しておきたい。『首楞嚴経』については、日本に帰朝後、帝に献上した『大仏頂経』『首楞嚴経』を諸僧が偽経と判定し焚焼しようとしたが¹⁹、戒明は異論を唱えて同調せず、逆に周囲の見解を覆したとされる²⁰。この逸話からも戒明という人物が、学識のある学僧として、当時の仏教界において存在感をもっていたことが窺える。

もう一点、戒明が入唐から帰朝にいたるまでを記録した、唐の思託の『延暦僧録』という書物からも確認したい。これは日本最初の僧伝であり、思託という人物は鑑真の中心的な弟子の一人として知られる。その『延暦僧録』²¹にも、戒明が『大仏頂経』の真偽問題について激烈な問答をして自らの主張を勝ち得たとする記事を確認できる²²。

この論争がどのような経緯によつて起こったのかについても、松本の成果により理解す

ることができる。すなわち氏の見解では、そもそも戒明が入唐する目的というのが、『大仏頂経』の真偽について解決を図ることと密接であったとする。その内容は以下のような結論となっているので紹介したい。

第二には、戒明と徳清ら八人の留学僧には、「未決義」に対する答えである「唐決」を求めることと、日本に未だ伝来していない「未渡来書」を将来することの、二つの大きな目的・使命が課せられていたこと。第三には、入唐後の動向として、徳清は戒明らと共に、聖徳太子の『法華経義疏』と『勝鬘経義疏』を携えて、揚州の竜興寺の僧で鑑真の弟子である靈祐に献呈したこと。また、「未渡来書」を将来するという使命をはたすべく『大毘盧舍那成道経義釈』を日本に将来したこと。第四には、帰朝後の動向として、徳清が将来した『大仏頂経』を偽経とする「唐決」が、宝亀一〇年の『大仏頂経』をめぐる真偽論争の再燃を喚起したしたこと。²³

ここで登場する「唐決」と「未渡来書」とは『東大寺六宗未決義』に示されるもので、前者は、戒明たち留学僧が、日本において審議されてきた真偽未決の典籍に対する中国の見解（Ⅱ「唐決」）を持ち帰ること。後者は、未だ請求されていない典籍（Ⅱ「未渡来書」）を持ち帰ることを目的とするものである²⁴。ここで注目すべきは、「未渡来書」のリストの中には『釈論』の名前は確認できないことである²⁵。戒明は当初、『釈論』を持ち帰る使命を帯びていなかったことが想像できるだろう。つまり、入唐先から偶然、『釈論』の存在を知り得て請求したという見方が出来るのではないだろうか。そのように見ると、『本朝高僧伝』に『釈論』の名が登場しないことも説明できる。

一方で、三船が『釈論』に対して問題視をして戒明に論難を出した時期は、繰り返すが、戒明や徳清が『首楞嚴経』の真偽論争の再燃を喚起した最中の宝亀十年と同時期であったことも特徴的である。ただし、『首楞嚴経』が宮中において論争されたのに比して、『釈論』の場合、三船から戒明宛の私的なやり取りのみが伝承され、公的な記録として存在していない。これは「未渡来書」のリストに『釈論』の名がないことと関連しているのかは不明である。

また、『釈論』を上進したと考えられる時期は、『首楞嚴経』の真偽論争が再燃した最中とされるため、そのような最中に、二日余りで三船が『釈論』を通読して戒明宛に文を送り論難を唱えている点も考える必要があるように思える。再度、先に整理し挙げた内容（消息）を見ると、そのほとんどが序を中心とした内容であり、『釈論』全体を精査したと評価とは見難い。そのため、初めだけ読んだだけでやめた可能性もある。だが一方で、『釈論』の論調について、『起信論』の文体と比べて理路整然ではない点も指摘しており、一応は目を通していても想定できるだろう。

その観点からすると、三船が皇族（大友皇子の曾孫、最初は三船王と称したが臣籍降下し淡海真人となる）であり²⁶、なお且つ文章博士の地位²⁷にいたことを考慮しても、手続きが早すぎるように思えるのである。そのような高い位にある人物の主張が宮中において議論された様子も確認できないのも不思議であろう。三船の事績を記録した信頼性のある『続日本紀』を確認しても、宝亀十年五月二四日の日付で戒明に送ったとされる、『釈論』を偽撰とした記事に關係する記録は、管見の限り見当たらなかった。また、当時の関心事

の一つであったはずである、『首楞嚴経』に対する三船の消息やそれに関連した記事についても、確認できなかった。やはり、先行研究の指摘にあるように「未渡来書」に『釈論』の名前が記されていないことから、当時、『釈論』はそれほど注目されていなかったと予想できる。それにもかかわらず、三船の消息として『首楞嚴経』ではなく『釈論』のものが現代まで残っているのはなぜなのであろうか。

当時の仏教界で重要な立場にあつたであろう戒明についても、三船の指摘に対し反論や返答した書簡や消息が何も残されておらず確認できない点も不思議ではなからうか。加えて、三船により偽撰と判断され、『釈論』の取り扱いについて注意が必要であると指摘されたとするならば、なぜ戒明自身の『釈論』に対する今後の対応について言及した消息や資料が見えず、さらに、戒明以後、最澄が精査して論難を呈する事態になり、逆に空海が重用するようになったのであろうか。

このように『釈論』を最初に論難を出した三船とされる消息は、いまだ幾つかの問題を残しているように見える。はたして本当に戒明は宝亀九年に帰朝し、同十年に上進したのであろうか。その点から再度考えてみたい。この疑問に対して、諸氏の見解を見ると、森田龍僊²⁸と中村本然²⁹は宝亀十年(七七九)説を支持しており、大山公淳³⁰と那須政隆³¹は天応元年(七八一)説を支持している。この天応という年号はわずか一年のみの改元であるから、宝亀年間に置き換えると宝亀十二年となる。そこで天応元年(七八一)説を中心に検証を試みたい。

まず、最澄の弘仁九年(八一八)に著した『守護国界章』には、「天応年中に大安寺の戒明法師が唐より将来し、これを尾張の大僧都なるものが世間に伝えるために検閲した結果、偽撰であると判定した」³²という記述を確認でき、『唯識同学鈔』には「天応年中薬師寺の戒明和尚が帰朝の際に将来した」³³とする記事が確認できる(大安寺と薬師寺の戒明については後述する)。このことと近い説として、済暹(一〇二五〜一一一五)の『釈摩訶衍論決疑破難会釈抄』には「天応年中に戒明が将来して、尾張大僧都が偽撰と判定した」³⁴とする記事が確認できる。さらに後代の、天台の貞舜(一二三四〜一四二二)が著した『天台名目類聚鈔』のなかにも同様な説を確認できる³⁵。このことから、上記の説は上限を九世紀として下限を十五世紀とする、つまり平安から南北朝時代の長期間にわたり支持されてきたことが分かる。

では次に、先の説に登場した、最初に論難を提出したとされる「尾張大僧都」という人物から検討を加えたい。これについては、元慶四年(八八〇)に清和天皇(八五〇〜八八〇)の勅命により撰述された、五大院安然(八四一〜九一五)の『悉曇藏』において記事が確認できる³⁶。

至大唐開元目錄不載疏師不引、是以不足帰信。此論者大安寺誠明法師、去天応年中、自唐請来。尾張大僧都、為伝検勘。日已勘成偽論文。次依空海僧都上表。(中略)釈摩訶衍、菩提心論、阿毘達摩藏、可以流通官符施行。次我和上據大安寺新羅国僧珍聡口説、是新羅国中朝山僧月忠偽作、於延暦寺目錄注云月忠。³⁷

『悉曇藏』では、天応年中に戒明が『釈論』を請来し、それを検閲したのが尾張大僧都であり、偽撰と判定したとする。その後、空海が依用したとあり、さらにその続きには、

円仁（我和上）の説として、大安寺新羅国僧珍聡なる人物の口説によつて、同国の中朝山月忠なる人物の妄造であるとする（月忠説については後述する）。³⁷ ところで「尾張大僧都」なる人物が『釈論』を偽撰と判定しているが、どのような人物なのかはつきりしない。これについて『宝冊鈔』には以下のような内容を確認できる。

尾張大僧都者誰人乎。又有何証據定偽論乎。僧綱補任云。賢環興福寺。法相宗。尾張国人。宝龜五年二月二十四日任律師。僧正孫弟宣教法師弟子又良敏僧都弟子延曆三年六月九日任大僧都。不經少僧都。同十二年十一月七日入滅年天、幼年入道剥皮燃指精進無倦文。彼尾張大僧都者当此人乎。³⁸

ここの登場する「僧綱補任」の説によれば、法相宗の賢環が尾張の出身であり、宝龜五年二月二四日に律師に任じられている。そして延曆三年には大僧都となり、同十二年に入寂しており、この賢環なる人物が、「尾張大僧都」ではないかとしている³⁹。これらの記事によつて、賢環が戒明の請来した『釈論』を最初に偽撰とした人物ということになるだろう⁴⁰。ではなぜ『本朝高僧伝』と『唯識同学鈔』の三船の消息は、七九九年（宝龜一〇年）と記したのか、これについて大山の見解を紹介したい。

アキヤシャ鈔にはその評文について五大院の悉曇藏に出す如く四失ありとしてそれを出しているが今は大意をとつてかのように記して置く。その書翰は宝龜十年（七七九）五月二十四日付になっている。前の伝教大師最澄は天応年中（七八一）唐より請来したと出す。宝龜十二年が天応となりその翌年が延曆なので、宝龜の終り頃を意味してかく記されたのかも知れない。⁴¹

大山の見解では、天応を宝龜年間に換算すれば「宝龜十二年」と見なければいけないところを勘違いして、宝龜の終わりを意識しすぎたあまり宝龜十年と記してしまったのではないかと述べている。これに対し筆者は、戒明の事績を述べる『本朝高僧伝』に、『釈論』に対する記述が全くない問題は残るのではないかと思う。たとえ請来する目的が無いにしても、三船の論難が出されたのなら何かしら記録されていてもおかしくない。また、大山説にあるように、文章博士である三船が年代代表記を誤るかという疑問に対しても考えなくてはいけないだろう。これに関連する興味深い指摘が森田より出されている。

森田によると、『誰識同学鈔』所引用の三船の消息に記される『釈論』の翻訳に対する年代換算について精査した結果、「又自弘始三年一、至承聖三年一、相去一百五十五年」⁴²とするのは、弘始三年が西紀四〇一年、承聖三年が西紀五五四年であるから実際には相去ること一五二年⁴³ということになり、一五五年と表記しているのは三船の「失検」であると指摘しているものである⁴⁴。このように森田説を踏まえると、三船の年代に対する認識はそれほど厳密ではないことが確認でき、大山説を補強するものである。

結局のところ、三船の論難に対する反論が出されて、真偽論争が最も活発化するのとは時代がかなり下つてからであり、それも真言側が天台側の偽撰説に対する反駁する中で取り上げられる傾向にある。何よりも、三船以降に出された、最も古い最澄の論難（『守護国界章』）には、三船の名が確認できないのは重要な点である。繰り返すが、三船の消息の原本

は発見されておらず、その初見は貞和二年（一三四五）六月より翌年五月頃の成立とされる、『アキヤシャ鈔』巻第十八の「釈摩訶衍論真偽事」所引「三船真人送戒明和尚状」とされている。後に同書は杲宝（一三〇三〜一三六二）が口述し、観宝が筆述し、それをさらに賢宝（一三三三〜一三九八）が貞和六年（一三五〇）に改訂・補修した『宝冊鈔』に収載されていく。これに加えて、『唯識同学鈔』に見える消息というもの、笠置上人貞慶（一一五五〜一二一三）の門下である良算が大成させたものである。したがって、十一〜十三世紀の著作の中のみ三船の『釈論』に対する見解（論難）が確認でき、それ以前にはその痕跡がほとんど確認できないのである。

以上を踏まえて、改めて松本説を考えたい。まず、最澄の天応元年に戒明が帰朝し、その後、請来した『釈論』を尾張大僧都賢璟が最初に検閲した結果、偽撰であると判定した説が存在していた。そこには三船の論難には言及はないものの、一応、年代的に三船の論難に次ぐ史実であることから、天応元年説を直ちに退けるにはさらなる資料の出現を俟つ必要があるように思う。筆者は、松本説を支持したいのだが、現段階では戒明が宝亀元年（七七〇）より天応元年（七八一）の間に入唐し、帰朝後、賢璟によって偽撰の判定がなされたと見たい。このことから、大山・那須説である天応元年（七八一）説に戒明が『釈論』を請来したとする見解を採ることにしたい。次節では、三船が戒明宛に送ったとされる書状の書式を中心に検討し、新たな知見を呈示したいと思う。

第四節 三船の消息に見える「戒明闍梨座下」について

ここでは、予め筆者の疑問点を述べておきたい。それは、三船の消息には密教の阿闍梨ではない大安寺の僧である戒明に対し、なぜ「戒明（阿）闍梨座下」という肩書を表記したのかという点である。つまり、①宝亀年間の書簡に「（阿）闍梨座下」と表記するのか、②また大安寺戒明を阿闍梨と記録する文献がいつ頃から登場するのか、③三船の『釈論』の論難以外に「（阿）闍梨座下」と記すものが存在するのか、以上三つの観点から調査してみたいのであるが、この問題についてすでに蔵中進による成果が提出されている。蔵中は以下のような見解を述べている。

三船書状の末尾には、差出人、日付、宛名等がある。今日、その自筆原本をみることでできないが、おそらくその書式は、『宝冊鈔』や『誰識同学鈔』などに引かれ、また更に活字翻刻（『大正藏経』『仏教全書』など）されて、われわれが目に見える形式とあまりかけはなれたものではなかったであろう。たとえば、これより三十年余り後のものであるが、空海の「風信帖」の末尾は本状末尾の形式と相似している。また先学の書札様古文書の詳細な研究や、そこに集められている多数の例などに徴しても、右の三船状の末尾の書式は、大きくそれるものではない。即ち、形式的にはこの三船は奈良朝末期の書状と見て誤りはないといえそうである。むしろ問題は、この書状が内容的に見て、あるいはその文章表現からいって、果して日付通りに宝亀十年のものであるか、またほんとうに淡海三船の手になるものであるか、どうかという点に存するであろう。⁴⁵

蔵中は、三船の消息が空海（七七四〜八三五）の『風信帖』と形式上相似しており、さらに先行研究の古文書研究の成果を参照しながら、三船の消息は奈良末期と見て間違いないと主張している。しかし、氏の後半の解説に目を向けると、「あまりも理路整然とした内容と簡潔な文体、そしていかにも一通の書状としての首尾一貫した体裁と形式等は、かえって奈良朝末期のものではあり得ないのではないか、との感さえ抱きたくなる。」と、不審な点があることも認めてはいるものの、最終的には「私はやはりこれは真正銘淡海三船の手になる書状と考えるべきであると思う。」⁴⁶と結論づけているのである。

筆者は蔵中説の緻密で実証的な研究に敬意を払いつつも、空海の『風信帖』との相似点、特に末尾と深い関連があると指摘しているにも関わらず深く検討を要していない点を問題と考へ、再検討の必要性を感じる。そこで、空海の『風信帖』の内容を確認することにした（関連箇所を傍線を付す）。

風信雲書。自天翔臨。披之閱之、如揭雲霧。兼惠止觀妙門、頂戴供養、不知攸厝。已冷。伏惟法体何如。空海推常、擬隨命、躋攀彼嶺。限以少願、不能東西。今思与我金蘭及室山、集会一处、量商佛法大事因縁、共建法幢、報仏恩徳。望不憚煩勞、暫降赴此院。此所々望々。忿々不具、釈空海状上。

九月十一日

東嶺金蘭法前

謹空⁴⁷

引用文の内容を簡単に説明すると、空海が弘仁三年（八一二）九月十一日に最澄宛に送った書簡であり、空海が最澄に対して、『摩訶止観』閲覧のお礼をしながら、比叡山には行けない旨を告げたあと、最澄と堅慧と私（空海）の三人で仏教の根本問題を語り合い仏教活動を盛んにして仏恩に報いたく、どうか労をいとわず、この院（乙訓寺のことか）まで降りて来てほしいと、お願いをしたものである。

筆者は、蔵中が「空海の「風信帖」の末尾は本状末尾の形式と相似している」と指摘している箇所を、再度考えてみたいと思う。それは、「釈空海状上。九月十一日 東嶺金蘭法前」という箇所と、三船消息の「真人三船白。宝亀十年閏五月二十四日状戒明闍梨座下」である。見比べると確かに形式が類似しているものの、宛先の人物に対する敬称について言えば合致するとは言えない。むしろその点で言うと、空海の『風信帖』ではなく、氏も関連性を推考していた、最澄の『久隔帖』に近いのではないかと考えるのである。結論を先取りすれば、そこには明らかに敬称やその他の点で極めて類似している点を確認できる。以下に『久隔帖』の全文を挙げ比較を試みたい（関連箇所を傍線を付す）。

久隔清音、馳恋無極。伝承安和、且慰下情。大阿闍梨所示五八詩序中、有一百廿礼仏并方円圖并註義等名。今奉和詩、未知其礼仏図者。伏乞令聞阿闍梨。其所撰図義並其大意等告施。其和詩者忽難作、著筆之文難改後代。惟示其委曲、必造和詩、奉上座下。謹附貞聡仏子。奉状。和南。

弘仁四年十一月廿五日小法弟最澄状上

高嶺金蘭法前⁴⁸

『久隔帖』とは、最澄が、弘仁四年（八一三）十一月二五日付で書いた書簡であり、「久隔清音」の句で始まることからこの名がある。宛名に注目すると、そこには「高雄範闍梨」とあり、これは高雄山寺（空海のもと）に派遣した最澄の弟子である泰範（七七八？）のことを指示している。文中にある「大阿闍梨所示五八詩序中」という一文には、最澄が空海のことについて触れたものである。空海が四十歳を迎えた最澄に「五八詩（五八は四十を意味する）³、すなわち「中寿感興詩」を贈り、最澄はその返礼について述べる部分である。したがって、ここにある「大阿闍梨」とは空海を指示していることが分かる⁴。

大阿闍梨（空海）の示された五八の詩の序には、『二百二十礼仏』『方円図』『註義』等という書名が示されている。私（最澄）もその詩の韻に和して返礼の詩を作って差し上げたのだが、いまだに『礼仏図』なるものを知らない。どうかこの旨を大阿闍梨（空海）に伝えてもらい、『方円図』『註義』とその大意とお知らせいただきたい、必ず詩を造り阿闍梨（空海）に奉りたい、という内容である。

そこで、最澄の書簡と三船の消息を比較することにした。まず「高雄範闍梨法前」と「戒明闍梨座下」の表記が文末の表現である点、そして相手への敬称として「(阿)闍梨」という職職を使用していることから酷似しているのは明らかであろう。加えて最澄の『久隔帖』では先述のように「大阿闍梨」、その他にも「阿闍梨」の語が確認でき、末尾には「小法弟最澄状上 高雄範闍梨」とまである。このことから、最澄は泰範を天台宗の立場ではなく密教（真言宗）の相承者の立場として敬意をはらっていることになる。そのため泰範を真言密教上の兄弟子であると認めた上で、「(阿)闍梨」という敬称を使用していることになる。その上で空海の『風信帖』を見ると、明らかに最澄の文面とは異なっている。それは、空海は「阿闍梨」または「闍梨」という敬称を最澄には用いていないことにある（この時期はまだ最澄に灌頂を授けていない⁵）。

補足のため空海が阿闍梨と敬称とする人物や傾向を、彼が密教の付法を記した『秘密曼荼羅教付法伝』から調べると、「第一因起応通分とは亦た分けて三となす。一には叙意。二には付法阿闍梨の名号を列ねて及び以て徳を表す。」^{5.1}と述べている箇所^{5.2}の続きに、空海の阿闍梨に対する認識、および阿闍梨を用いた人物が確認できる（関連箇所傍線を付す）。

第二列付法阿闍梨名号及表徳者。彼伝法阿闍梨名号云何。第一伝法阿闍梨号曰摩訶毗

盧遮那娑多他掲多。第二付法祖名曰金剛薩埵阿闍梨耶。第三祖名曰竜猛菩薩阿闍梨耶。

第四祖名曰竜智菩薩阿闍梨耶。第五祖名曰金剛智阿闍梨耶。第六祖不空金剛阿闍梨耶。

第七青竜寺恵果阿闍梨耶。^{5.2}

空海は密教付法阿闍梨には七人いると明かし、真言密教における伝統的な相承者の名号について「付法阿闍梨」や「伝法阿闍梨」や「阿闍梨耶」といった表記の敬称を用いていることが確認できる。つまり、空海は阿闍梨と表記する場合、密教相承者に対して使用していることが分かるだろう。空海が最澄に対して「阿闍梨」という敬称を使用していないのは、密教の受法者、相承者ではないとする理解に基づいているのは容易に想像がつく。このことは、空海以前の「阿闍梨」の敬称使用についても大いに参考になると考えられるのである^{5.3}。その点に注目し、再度、『久隔帖』を見ると「奉上座下」とある。これも戒明宛の書状にある「(阿)闍梨座下」の表記や用例と接点があるのは明らかである。さらに、

三船の著作のなかで、「闍梨座下」といった表記が使用されているのかを調べると、三船の書状（戒明宛の書状）以外に「闍梨座下」と敬称が表記されているのは、管見の限り確認できなかった⁵⁴。わずかに『唐大和上東征伝』付載の序において、「法進闍梨」という表記が確認できる。それは以下のような記述に基づいている（関連箇所を傍線を付す）。

爰有鑑真和上。張網而会臨。法進闍梨照知炬而戾止。像化多士於斯為盛、玄風不墜寔頼茲焉、弟子浪跡囂塵、馳心真際、奉三帰之有地、欣一覺之非遥。⁵⁵

一見すると「法進闍梨」と「戒明闍梨」が表記上類似していると見做せるだろう。しかし、文脈から察するに「闍梨」の表記法や意味は受戒作法における指導者という意味で使用されているようである。したがって識職としての表記とは異なるものは容易に想像がつく。これに関しても、蔵中の指摘があるので参考のため紹介したい。

鑑真大和上、法進などの来朝によって、戒律伝授が正しく行われるようになったことをよるこんだものと思われ、これは、『東征伝』『延暦僧録』などによると、同年四月に戒壇を立てて、太上天皇、皇太后、天皇、皇太子をはじめ、諸僧たちが登壇受戒したことが見え、これが一応終って、来日最大の目的が一段落してから後のことと推測される。⁵⁶

蔵中は、鑑真と一緒に来朝した法進について戒律伝授（受戒）作法上の師として理解している⁵⁷。筆者もそのように理解したい。では、この法進という人物については、彼の職位を記録した詩を見ると、「伝灯賢大法师大僧都沙門积法進」とある⁵⁸。すなわち職位としての阿闍梨ではないため、『唐大和上東征伝』の「闍梨」と戒明宛の書状の「闍梨座下」とは同例とは見做せないのは確実である。

これまでを整理すると、三船の論難にある「戒明闍梨座下」という表記は、戒明その人への尊称として使用されていた。三船の論難に見える「戒明闍梨座下」と、最澄の『久隔帖』の宛名に示される「高雄範闍梨法前」の用例と基本的に一致している。このような表記をする条件として重要になるのが、密教の灌頂を受法した人物のみに適応される、という点が挙げられよう。したがって、上記の表記は戒明を密教の受法者と見做したということになるのだが、そのような記録は管見の限り確認できなかったため了承するには無理がある。

つまり、三船の論難に登場する「戒明闍梨座下」とする表記そのものが三船の時代において、いまだ密教が正式に伝来していないことから、このような表記が使用されること自体が用例からして有り得ないということになるため、問題を残しているのは明らかである。文章表現の末尾の敬称に「阿闍梨」と表記するのは最澄や空海の時代にならなければ、確認できないという事実があるのは先に述べた通りである。

では、「戒明闍梨座下」とする戒明はどのような点に於いて登場したのであろうか。その点について関連する資料から検討を加え管見を述べたい。

第五節 大安寺と薬師寺の二人の戒明

「戒明」という人物について調べると、大安寺と薬師寺に同名異人がいたことが分かっている⁵⁹。まず、大安寺の戒明については先に述べた『釈論』を請求した人物である。薬師寺の戒明については、大安寺とは異なる戒明が存在していたとされ、それが『薬師寺唐院記』に確認できる。そこには以下のように説いている（傍注はへ、関連箇所には傍線を付す）。

薬師寺大唐院。是遣唐法相請益使大和上戒明闍梨創作也。額云大唐院。和上即阿波国之土産。阿智之胤流。承仕請能大徳伝灯写瓶。依学忠继律立師（立師恐師立）身掲名。当於仁明天皇仁明天皇代。簡遣唐之使鐘闍梨運。迺從黄紙之詔。⁶⁰

薬師寺の戒明は、当寺の大唐院を創建した（阿）闍梨として記されている。彼は仁明天皇（第五四代天皇八一〇〜八五〇）（在位八三三〜八五〇）の時代にいた人物とされる。法相宗の請益僧として入唐し、灌頂を受法したと見做し得る記述を確認できる。この記事からも宝亀元年（七七〇）から天応元年（七八一）に入唐した大安寺戒明とは年代的にも異なるため別人なのは明らかである。さらに、円仁が筆録した『入唐求法巡礼行記』にも薬師寺の戒明について以下のように記されている（傍注はへ、関連箇所には傍線を付す）。

大使等以今月十二日。到楚州住。縁上都不得売買。（中略）為買雜物来。又聞大使以下総臥病。辛苦無極。病後漸可。第二船判官藤原豊並。路間臥病。不任辛苦。死去。自外緒人。竝皆平善。真言請益円行法師。入青竜寺。但得廿日雇廿書手。写文疏等。法相請益法師。（戒明）不得入京。更令弟僧義澄。著冠成判官僉從。⁶¹

この記事によれば、法相の請益僧として戒明が入唐しているとある。これは、前述した『薬師寺唐院記』の記事とも一致している。つまり薬師寺の戒明は円仁（七九四〜八六四）（入唐・承和五（八三八）〜十四（八四七））と同時期に入唐していたことが分かる。これまでの情報を集約させると、薬師寺の戒明とは、円仁とともに法相宗の請益法師として入唐して、帰朝後「戒明（阿）闍梨」として薬師寺の大唐院を創建した人物ということになる。前述した『誰識同学鈔』の「天応年中薬師寺の戒明和尚が帰朝の際に将来した」⁶²という記述は、大安寺と薬師寺の戒明をとりちがえた典型的な古い例ということになるだろう。

では次に、大安寺と薬師寺の戒明がどのように混同されたのかを考えたい。それに関連する記事が『大安寺唐院記』（平安時末期の撰述）⁶³のなかに確認できるので見ていく（関連箇所には傍線を付す）。

一同寺大唐院。是唐法相請益。使大和尚上戒明闍梨所創作也。額云大唐院。⁶⁴

『大安寺唐院記』には法相宗の「戒明闍梨」が大安寺の塔頭として「大唐院」を建立したと記されている。これを踏まえて、再度、『薬師寺唐院記』にも類似する記事があるので

あげて比較をしたい。以下のような内容である（関係箇所には傍線を付す）。

薬師寺大唐院。是遣唐法相請益。使大和上戒明闍梨創作也。額云大唐院。⁶⁵

『薬師寺唐院記』にも法相宗の「戒明闍梨」が「大唐院」を建立したとあり、『大安寺唐院記』とほぼ全同の内容となっていることが分かる。『大安寺唐院記』の撰述時期が平安時代末期の作であるとされることから、その原本にあたる『薬師寺唐院記』の成立は前者よりも先行することは確実である。薬師寺の戒明の記録した記事が大安寺の戒明の記録として入り込んでいることから、後代では混同されたのはほぼ間違いないのではないか。加えて、薬師寺の戒明について「戒明闍梨」とする点にも注目すると、三船の論難に登場する「戒明闍梨座下」とする表記とも一致しているように見える。以上のことから、現段階で知り得た点を以下の六点にまとめて指摘したい。

- ① 戒明の事績を記録する『本朝高僧伝』や『延暦僧録』には『釈論』請来に関する記事が確認できない。
- ② 最澄の『守護国界章』の論難、済暹の『釈摩訶衍論決疑破難会釈抄』の説、安然の『悉曇藏』の説等には、戒明が天応年中に請来し、『釈論』を最初に偽撰と判定した人物を尾張大僧都（賢璟）と述べており、三船に次ぐ最古の最澄の論難では三船に言及していない。
- ③ 大安寺の戒明の経歴からも阿闍梨であるとすると記録は確認できない。戒明宛の書状にある「戒明闍梨座下」という表記や用例は空海や最澄の時代の用例と共通点が多い。
- ④ 三船のその他の著作を確認しても、戒明宛の書状のように「戒明闍梨」といった職位として阿闍梨と表記する用例は管見の限り確認できない。
- ⑤ 戒明（阿）闍梨に関する記事の所在を調べると、『薬師寺唐院記』や円仁の『入唐求法巡礼行記』の記事であり、それは大安寺の戒明とは別人の薬師寺の戒明が大安寺の記録として流入していることを確認できる。
- ⑥ 薬師寺の戒明は「戒明闍梨」とあり、三船の論難の「戒明闍梨座下」と一致した表記になっているのは、偶然の一致とは思えない。これには円仁の『入唐求法巡礼行記』や『薬師寺唐院記』の説との何かしらの関連を疑わせる。

以上の結果から、三船の論難にある「戒明闍梨座下」という表記には、最澄や空海以後の密教の伝来を俟たなければ、知り得ない情報が確認できる。つまり奈良時代の文章表現というより、平安時代の書式に極めて近いと思われる。その根拠として、三船の論難に登場する「戒明闍梨」は後代の円仁の時代に登場した薬師寺の戒明の説を取り込んでいる可能性を指摘できるからである。

では、誰が何の目的で三船の論難を作ったのかについては、偽撰説が古くから存在し唱えられていたことを主張するため、三船に仮託したのではないだろうかと考えられる。真言は真撰の立場であるので、真言以外の宗団にいた人物と予想するがそれ以上は情報がそろわないため指摘できない。この点については、今後の課題としたい。以上を踏まえて、次節では、偽撰論者に対する古来の反論を概観しながら、前述した新羅僧珍聡口説月忠説の根

拠を調べ、最終的には『釈論』の偽撰説が出された場所についても明らかにしたい。

第六節 偽撰説論者に対する古来の反論概観

まず、偽撰説論者の主張の根拠を、反論している側の見解を踏まえながら捉えてみたい。三船の論難とするのは慎重を期したが、『釈論』を偽撰であると説く内容を確認するため、三船の論難という想定で扱うことにする。淡海三船に対する反駁について、『宝冊鈔』では以下のように明かしている。

- (1)の序文にある「天迴鳳威姚興皇帝製」について、「迴天鳳威」とは皇帝の称号ではなく、皇帝の徳を讃歎したものにすぎない。そして「鳳威」とは皇帝陛下の徳を鳳凰の如く
の意としたものであるから、三船の見解である称号というのは誤りである⁶⁶。
- (2)の「姚興皇帝」の姓名表記について、『勘伝記』を見れば、たしかに「姚興」を皇帝の名としている例がある。しかしこのような表記が大半を占めるものではなく、他の事例もある。その一例を示せば、『梵網経』の「序」や『貞元録』・『慈恩伝』等の、「姚興」という皇帝の時代に撰述・翻訳されたものが作例として存在しており、なぜ疑義を挟むのか⁶⁷。
- (3)『起信論』と『釈論』との撰述年代における不自然な点については、『釈論』が弘始三年（四〇一）に翻訳されたとしても、その請来時期は『起信論』と同じである。真諦が承聖三年（五五四）に翻訳した『起信論』は、実は真諦が『釈論』の『起信論』本文の該当箇所を抜粋し、これに若干の加筆修正を施したものであるから、三船の疑難はあてはまらない⁶⁸。
- (4)『釈論』は「文鄙義昏」で到底竜樹作とはみられないことについて、例えていえば、同じ真諦訳の『大宗地玄文本論』は『起信論』と文体が異なる。そのように見れば、『起信論』と『釈論』は文が相違するのは極自然ではないのか。さらに「文鄙義昏」と判ずるならば、あの空海が、『釈論』内部の隅々まで極め、教理の根幹を開頭し尽くした結果、竜樹の真撰として用いていることは議論の余地が無いではないか。したがって三船の浅学さが原因である⁶⁹。

以上が、三船の論難に対する真撰説支持者の反駁と釈明である。明らかに反論している方が半ば強引ともとれる理解を示しているのを確認できる。では、最澄の論難についてはどうであるか見ていく。

①『釈論』の翻訳に関する記載が明らかにになっていないことについて、おそらく最澄は皇帝が中天竺に『釈論』の梵本があることを聞き、翻訳を行うとする一連の翻訳経緯が記された序文を見ていないか、あるいは序文が無い『釈論』を借覧して、論難を投げかけているのではないか⁷⁰。

②隋唐代目録において記録が見当たらないことについて、『釈論』がなぜ隋唐代の目録に記載されていないのかは何も『釈論』だけではない。当時の『翻訳名義集序』に記載

の無いのは、まさに翻訳が盛んに行われていたためであり、目録に漏れているのも少なくない。その例として『金光明経』や『金剛頂瑜祇経』・『華嚴経心陀羅尼』・『仏心経』等々があげられ、目録に載っていないために偽撰と判ずるのは結論を急ぎすぎる⁷¹。

③『釈論』が梵字に似ても似つかわない字が採用されていることについて、『釈論』第八卷の「圍字輪」とは『聖法記』に説かれておるとおり、『金剛大輪無碍虚空総明陀羅尼経』に出ており、また第九卷の判読不明な十二字も同様に出てくる。この文字は梵字のようなのだが外道の神呪、呪文であるとする⁷²。円仁請来の『吽迦陀野天儀軌』や『仏部母真言』・『蓮花部母真言』・『金剛部母真言』等にも見られるため、『釈論』が偽撰であると判定するのは最澄の「短才」だからであろう⁷³。

④『起信論』と『釈論』の教理内容が一致していない点について、『起信論』との教理学的に整合性が合わないのは、『釈論』が「三十三法門」という特有の思想を説くことを等指摘しているのである。しかしこれは『起信論』の内容を踏まえたものであり、同論の真意を汲んだ理解なくしてはこのような法門を説き得ない。最澄が指摘するような見解的射を射ていない⁷⁴。

⑤『起信論』が梁時代に真諦三蔵により翻訳されているのに、『釈論』は秦時代に筏提摩多三蔵により翻訳されているのは時代の差異があり不自然であることについては、翻訳された漢訳『釈論』を真諦が依用したものであるから問題にはならない⁷⁵。

⑥秦時代以降の目録において諸師が『釈論』を引用していないことについて、吉蔵（五四九〜六二三）の『法華義疏』や『瓔珞経』には竜樹の説である初地不退の説を引いて述べているのが確認でき、これは『釈論』第七卷所説の内容からのものである⁷⁶。定賢（一〇二四〜一一〇〇）の『七祖図』や宗密（七八〇〜八四二）の『円覚経略疏』等に『釈論』が引用されていることを確認できる。そのため最澄の指摘は間違いである⁷⁷。

⑦戒明の請来により『釈論』は竜樹造とされていたが、ある説では「尾張大僧都伝」において違う説が打ち立てられ偽撰と判定されている。そもそも「尾張大僧都」とは一体誰か。「僧綱補任」によれば法相宗の賢環が尾張の出身であり宝龜五年二月二十四日に律師に任じられていることが確認できる。さらに延暦三年には大僧都となり、同十二年入寂している。この賢環なる人物が「尾張大僧都」なのではないか⁷⁸。

以上が最澄に対する真撰説支持者の見解である。偽撰説支持者に対して色々思慮をめぐらした反論が図られている。三船に対する反論と同様にその一がやや強引に解決策を提示している印象を受ける。そのように見ると、偽撰論者の説は、かなりの射を射た説と評価されなくてはならないだろう。

一連の反駁の内容からも明らかのように、真言に属する人物の立場から反論をおこなっており、最澄（台密）対真言（東密）を対比する構図の上で展開されている。言い換えれば真偽説の中心は、真言宗内部の問題として議論されていることが分かる。こうした傾向は空海の『釈論』を引用する姿勢が大きく影響しているからであろう。以上を踏まえて、次節では、古くより『釈論』の作者について別人物の説が立てられており、その点について検討を加えたい。

第七節 「新羅僧珍聡口説月忠説」を主張した人物は誰か

本節では、『釈論』作者に対する異論が出された背景を明らかにし、その異論が一体どこから発信されたのか、どのような立場にある人物が主張し始めたかを明らかにすることにある。この異論をいち早く紹介したのは天台からである。すなわち円仁（入唐・承和五（八三八）〜十四（八四七））の情報として、彼の弟子である安然が『諸阿闍梨真言密教部類総録』⁷に以下のように紹介している。

八家総録上云。釈摩訶衍論十卷（竜樹、戒明初来之日道俗判為偽論、次德溢師引用、叡山本師、破為偽論、仁和上、問南大寺新羅僧珍聡云、新羅中朝山月忠妄造、後海和上、奏入真言三藏流行天下、次福貴山道詮和上、箴誨破古偽論、立為真論）釈摩訶衍論疏三卷（法敏曉奏為真論）⁸。

円仁が南大寺新羅僧珍聡に問い、「新羅中朝山月忠妄造」という返答を得たとする。さらに安然は偽撰説支持者が最澄・円仁であるとし、真撰説支持者は徳一^{8.1}・空海・道詮であると整理している。この他にも彼の著作である、『真言宗教時義』には以下のように説いている。

問。摩訶衍論昔者、戒明和上請来之時、有諸道俗論定偽論。又南大寺新羅国僧珍聡伝云。是論新羅国大空山沙門月忠撰也。^{8.2}

こちらでも、「中朝山」や「大空山」と山の名前が異なるけれども、同国の「沙門月忠」の撰述であると説いている。しかしながら、安然は真偽に対する自らの考えについては明確ではない。その安然の『釈論』を取り扱う姿勢について、杲宝の見解があるので見ていく。

私云。安和上或破或用。且依叡山両大師、判以為偽論^{云云}。伝教破文如国界章。仁和上所以為偽論、依新羅国僧珍聡口説。即任彼口説延曆寺目錄注、云月忠作。安公処処釈在此意矣。^{8.3}

杲宝は安然が『釈論』を偽撰と批判しながらも、依用していると述べている。そして、叡山両大師（最澄と円仁）が偽撰であると主張を支持していると紹介している。話を戻すが、他の天台祖師の見解としては、円珍作と伝えられる資料を集成した『余芳編年雑集』の「智慧輪三蔵書」には、以下のように示されている^{8.4}。

摩訶衍論十卷、或云新羅僧月智^{復云撰}撰、或云此論者竜樹造、什法師釈。秘之不載於録。或云摩訶衍論三卷、從中天来伝吐蕃。未審彼之実否。^{8.5}

そこには、二つの見解が示されている。一つには、この論は十卷あり、新羅僧の「月智」あるいは、「月知」という人物が、『釈論』を撰述したとするけれども、ある説では竜樹が

撰述し、それを「什法師」つまり羅什が翻訳したとする見解。二つにはこの論は三巻あり、中天より、吐蕃に伝来したとする見解が示されている。しかし結局のところ詳細は不明であると結論づけている。考察に入る前に考えなければならぬのが、『余芳編年雑集』では『釈摩訶衍論』という論書を、『大智度論』と混同している可能性があるという点である。断定はできないが『大智度論』の「釈摩訶衍品」と『釈摩訶衍論』の名前が似ていることからそのように理解されたのではないだろうか。しかし、『大智度論』は百巻であるから十巻からなる『釈論』と間違えう可能性は低いようにも思える。また、三巻本が存在しており、それが中天より吐蕃に請来されたとする説は、一体どのような理解や説に基づくかは分からない。

このことから、『余芳編年雑集』の説は信憑性が低いように見え、入唐した程の人物である円珍の人物像からはほど遠いように見えてしまう。では、新羅僧の口説について考えると、ここでは月忠ではなく、「月智」や「月知」とあるものの新羅僧である点からすると、円仁や安然の説とおおむね一致しているように見える。この他、管見の限り、円仁や円珍が聞いたとする新羅僧珍聡、そして『釈論』作者と紹介される「月智」あるいは「月知」、「月忠」なる人物については、その存在を示す典籍や僧録の記事は、この記事以外は見出せなかった。

したがって、この人物の名前が本当に実在していたかは不明な点が多い。加えて、作者の情報を提供している新羅僧珍聡という人物についても何者なのか、実在した人物なのかも明らかではない。ここで重要な点は、円仁や円珍が聞いたとする新羅僧珍聡の口説が、その情報を新羅の地で聞いたのかは明確ではなく、さらに両者が入唐僧であったとしても入唐先から知り得た情報であるとも言い切れるものではないという点も指摘できるだろう。そこで筆者の考えを述べることにしたい。それは以下の二点になる⁸⁶⁾。

- (1) 珍聡とは日本にいた新羅僧であろう。
- (2) 月忠・月智・月知という名前は、『釈論』の注釈書の理解から着想を得て作り出された人物の可能性がある。

まず、(1)の珍聡という僧について考えてみたい。前述した円仁の記事を紹介した安然の『諸阿闍梨真言密教部類総録』には、「南大寺新羅僧珍聡」とあり、同じく彼の撰述した『真言宗教時義』には、「南大寺新羅国僧珍聡」とある。しかし『悉曇藏』には「大安寺新羅国僧珍聡」とあった。以上の「大安寺」と「南大寺」の寺院名に着目する。いずれも珍聡の名は共通しているのだが、「南大寺」と「大安寺」と異なる寺院名が記されているのはどのような理由からであろうか。大安寺あるいは南大寺と称する寺院を調べると日本国外には見出せず、上記の寺院名を別称としている寺院は、奈良の南都七大寺の一つである大安寺しかないという事実を指摘できる。当寺の寺伝を参照すると、南大寺と別称された時代が天平年間（七二九〜七四九）であったことが確認できる⁸⁷⁾。いみじくも当寺は、『釈論』を請来した戒明の止住した寺院でもあり、同論と深い関係性をお互に示している。

この事実を踏まえると、円仁や円珍や安然の時代には、上記のような大安寺の別称は周知されていたことは容易に想像がつく。つまり、円仁や円珍の説とする作者に対する異説は日本国内からもたらされたという見方が明らかとなる。そして、円仁の請来目録類につ

いても調べると、『釈論』の作者に関する記事は確認できなかった⁸⁸。つまり、安然の紹介する記事のみしか、円仁の『釈論』作者に関連する説を確認できない。この他には、珍聡の名は無く、わずかに月智（知）の記事が確認できる円珍の『余芳編年雜集』のみである点は先に述べた通りである。しかし、これも彼の作と伝えられた資料とされており、加えて円珍の入唐目録類も調べたが、『釈論』に関する記事は確認できなかった⁸⁹。

このことから、円仁と円珍の著作から作者に関わる情報が直接は見出せないことになるため、それを紹介する形で述べる安然の著作のみにしか『釈論』の作者に対する異説が確認できないという結果が得られることになる（この他の天台祖師（最澄を含む）の著作には類する表記はない）。したがってこの「新羅僧珍聡口説月忠」説は、安然がその発信源ではないかと考えられるのである。

安然は師の円仁とは異なり、入唐を断念した経緯がある。したがって、安然自身が新羅からの情報を入力したという推考は成り立たないことになる。ここで一つ疑問がおこる。それは、なぜ安然は大安寺や南大寺と表記したのかという点である。これは不明の部分が多い。ここまでを整理すると、安然の記事のみ珍聡の名が登場することになり、寺院名の件と、珍聡や月忠に関する典籍や僧録に記録が無い点から、珍聡の登場に関する情報の発信源が日本国内の、大安寺を中心としていることは指摘できるだろう。以上を踏まえて今度は、②の点について少しく述べることにしたい。

『釈論』末積のなかで最も古くに成立した⁹⁰、唐の聖法撰『釈摩訶衍論記』に関連性を予想させる記事がある。この文献の作者聖法については不明であり、その文献の成立も定かではない。そのなかで聖法は『釈論』の序に記される「日珠」と「月鏡」⁹¹なる名前について、前者を『起信論』作者である兄・馬鳴、後者を『釈論』作者である弟・竜樹の因位の名前であると解説しているのである。加えて彼は両者の仏名（大光明仏と妙雲相仏）にまで言及している⁹²。この「妙雲相仏」という名は管見の限り、『釈摩訶衍論記』において初めて登場している。そして、空海の『秘密曼荼羅教付法伝』において真言第三祖の竜樹を「妙雲如来」であるととし、それが師匠である恵果（七四六〜八〇五）の口説として得た情報であるという記事が確認できる⁹³。

したがって『釈摩訶衍論記』の成立は唐代（六一八〜九〇七）とされているから、空海入唐の八〇四年以前、すなわち九世紀前半を下回ることはないと言える。加えて、上記の説は、遼代に成立した非濁の『三宝感応要略録』の「馬鳴竜樹師弟感応」において再説されており、新たな馬鳴と竜樹の仏名が付加されていく⁹⁴。この文献以外に上記の二者について言及する典籍は管見の限り見出せない⁹⁵。以上を整理すると、まず聖法の竜樹について「月鏡」という異称の解説が存在する。後代になると日本において、円仁が新羅僧珍聡なる人物から、作者を月忠であると返答を得たと言い、円珍は月智や月知であったとする説をしていく。この円仁・円珍の説を安然が紹介していたことになる。

三種とも「月」が共通していることは興味深い。ここで筆者の推考を述べると、繰り返しになるが、安然が紹介する月忠説は日本の大安寺（南大寺）にいたとされる新羅僧珍聡の説であり、この口説の発端は新羅ではないことは明らかである。また、入唐八家の円仁と円珍の著作には上記の口説は確認できない点も不審に見える。そして、第一章で述べたように、同じく入唐八家の一人である常暁は『釈論』を真撰と見ており、日本以外の国（中国や朝鮮）でも『釈論』を真撰と理解し真偽問題は議論されていない。このことから、偽

撰論者が日本国外で有力な説を得られなかったので、新たな有力と見える説を主張するため、日本にいる新羅出身の僧侶の説として紹介したのではないかと考える。その際に、『釈論』の序で竜樹を「月鏡」する説と、この「月鏡」説を解説する『釈摩訶衍論記』の記述を総合させて、「月忠」等の名を導き出したのではないかと推考する。この点については、今後の課題としたい。

結果的に、本研究において「新羅僧珍聡口説月忠」説は、日本の大安寺から発信されたと考えられ、そのような説が主張された背景には、偽撰説を支持する側においてインド成立ではなく、竜樹の作でもないとするを論証するために、本当の作者として紹介されたものであったのは明らかである。しかし、なぜ偽撰説論者が新羅説を発信したのかその理由や根拠については不明のままである。少なくとも、この説が現在の『釈論』成立問題における新羅成立説を主張する際の着想のもとになっている。

まとめ

ここまでの検討で判明した点を当初掲げた問題に対応させていく。

①戒明が何時頃、『釈論』を請来したのかは、現段階では、戒明が宝亀元年（七七〇）より天応元年（七八一）までの間に入唐し、帰朝後、尾張大僧都賢璟によって、最初に偽撰の判定がなされたと見たい。したがって筆者は、従来説である天応元年（七八一）に戒明が『釈論』を請来したとする見解を採ることにしたい。これまでの三船が最初に偽撰説を出したとの見解に対しては、最澄や円珍や安然等⁹⁰の説に三船の説が紹介されていない点や、三船の論難に登場する「戒明闍梨座下」という文言の表記が空海以後の真言密教の影響を受けている可能性がある点、加えて論難の書式そのものの体裁が空海の『風信帖』や最澄の『久隔帖』に類似している点を指摘した。この他にも、「戒明」について調べると、この人物は歴史上、大安寺と薬師寺に同名異人として存在しており、薬師寺の戒明が円仁とともに入唐し阿闍梨位を得ている事を突き止め、そのことが後代では大安寺の戒明の経歴にも流入していることを確認した。つまり、円仁の時代に始めて「戒明阿闍梨」が存在していたことになるため、三船の時代にはいまだ「戒明阿闍梨」という人物は存在していないことを物語っていることになる。では、誰が三船の論難を何の目的で作ったのかは、偽撰説が古くから存在し唱えられていたことを主張するため、三船に仮託したのではないだろうかと考える。真言は真撰の立場であるので、真言以外の宗団にいた人物ではないかと予想するがそれ以上は情報がそろわないため、今後の課題としたい。このことから、筆者は三船の論難には不審な点があるため、これは、今後さらに検討を要する資料ではないかと考える。

②天台側が『釈論』作者について新羅珍聡という人物から伝聞として、月忠あるいは月知、または月智であると説を展開している。しかし、この珍聡や月忠（知や智）という人物の記録は、経録や僧録から確認できないため、現段階では真偽不明である。そもそも『釈論』の作者に関する記事は、日本以外には確認できず、安然が示す大安

寺（南大寺）を発信源としていた。現段階では、日本国内の何者かが「新羅珍聡口説月忠（知・智）」説を発信した可能性も考えられるかもしれない。この月忠（知や智）の名前の由来については、『釈論』の序や同論の注釈書から着想を得たものではなからうかという結論にいたった。では、新羅説を発信した理由については不明であり、今後さらに検討を要する課題である。

以上のことから、三船の論難の実在性の有無について決定的な言及はできないまでも、不審な点が残されている。「南大寺（大安寺）新羅国僧珍聡口説月忠説」の情報源についても現時点では、新羅そのものまでには遡れないという難点があり、加えて先行研究のなかには月忠（知・智）説を支持して、そこから新羅との接点を推考していたこと等については、今後新たな資料の登場を俟ち検討を加えることにしたい⁹⁷。

最後に、従来、『釈論』の真偽論争の規模について真言内部で起こったという見方があるが、これまでの結果からも看取できるように、真言内部ではなく、戒明が『釈論』を請来した直後より起ったものであり⁹⁸、当時の主要な仏教者を巻き込んだ広範囲な論争であった⁹⁹。

¹ 本章は拙稿「『釈摩訶衍論』請来時にける二、三の問題」〔智山学報〕六八、二〇一九年）を基に加筆修正したものである。

² 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』（山城屋文政堂、一九三五年、七九〇頁―七九二頁、四九八頁、五〇五頁）、大山公淳『釈摩訶衍論真偽問題』〔千鴻博士古稀記念論文集〕千鴻博士古稀記念会、一九六四年）、同著『大山公淳先徳聞書集成』一（東方出版、一九九四年、三五五頁―三五六頁）、那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年、三頁―十頁）、中村正文（本然）『釈摩訶衍論の成立に関する諸資料』（平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、一九八七年、九七頁―一二八頁）

³ 『宝冊鈔』卷八「釈摩訶衍論真偽事三船真人送戒明和尚状云。釈摩訶衍論十卷馬鳴菩薩本論一昨使至。垂示從唐新来セル釈摩訶衍論一。（中略）梁承聖三年甲戌真諦三藏之所訳也。今此偽釈序云。迴天鳳威姚興皇帝製弘始三年歲次星紀庚子於大莊嚴寺一筏提摩多三藏訳也晋書云。後秦姚興生称大秦皇帝一死称天桓皇帝一。始終無迴天鳳威之号一。又姚者姓也。興者名也。取皇帝姓名一即为名末一之有也。又自弘始三年一至承聖三年一相去一百五十五年。取後訳之本論一合前訳之釈論一同為一人訳一。是大虚妄也。又檢本論文雅義圓。今此偽釈文鄙義昏。同卷異筆必非同訳一理則明矣。今大徳当代智者。何勞遠路持此偽文一来。（中略）真人三船白宝龜十年閏五月二十四日状戒明闍梨座下。」（大正蔵七七、八二〇頁下―八二二頁上）

⁴ 『同右』卷八「守護国界章上傳教云。餽食者曰。又釈摩訶衍論云。（中略）弾曰。汝引一釈摩訶衍論一。不_レ足_レ為_レ誠証一。何者訳訳不_レ分明一故。隋唐諸目錄不_レ載_レ見録一故。其真言字不_レ相_レ似梵字一故。其義理相_レ違本論一故。姚興在_レ秦真諦在_レ梁。秦代筏提訳已同_レ梁家論一。若正義論者。從_レ秦以降至開元一目錄不_レ載疏師不_レ引。是以不_レ足_レ帰信一。此論者大安寺誠明法師去天応年中自_レ唐持来。尾張大僧都為_レ伝。檢勘日已勘成_レ偽論一。汝何以_レ疑論一輒遮_レ華嚴経一。此亦一愚失耳文」（大正蔵七七、八二二頁中）

⁵ 『同右』卷八（大正蔵七七、八二二頁上）

⁶ 本章第三節および第四節で述べるように三船とされる消息には、戒明請来の記事が確認できる。そして最澄の『守護国界章』卷上之中にも確認できる。「此論者。大安寺戒明法師。去天応年中。自唐将来。尾張大僧都。為伝檢勘曰。已勘成偽論。汝何以疑論輒遮華嚴住。此亦一愚失耳。餽食者又曰。彼云」（大正蔵七四、一六二頁中）とある。他にも安然の『悉

曇藏』卷一には、「至_二大唐開元目錄_一不_レ載疏師不_レ引、是以不_レ足_二帰信_一。此論者大安寺誠明法師去天忘年中、自_レ唐請来。尾張大僧都、為_二伝檢勘_一。日已勘成_二偽論_一。次依_二空海僧都上表_一。(中略)釈摩訶衍、菩提心論、阿毘達摩藏、可_二以流通官符施行_一。次我和上據_二大安寺新羅国僧珍聡口説_一。是新羅国中朝山僧月忠偽作於_二延曆寺目錄注云月忠_一。(大正藏八四、三三四頁下)とある。

⁷ 小野玄妙「仏教の美術と歴史〈下〉」(『小野玄妙著作集』十、開明書院、一九七七年、八九七頁―九〇七頁)

⁸ 寺崎修一「弘法大師の師主に関する一考察」(『常盤博士還暦記念仏教論叢』弘文堂書房、一九三三年)、堀池春峰「弘法大師と南都仏教」(『弘法大師研究』吉川弘文館、一九七八年、一〇一頁―一五九頁)を参照されたい。

⁹ 高木神元「弘法大師空海の入唐求法への軌跡」(『高野山大学密教文化研究所紀要』十三、二〇〇〇年)

¹⁰ 中村正文(本然)「釈摩訶衍論の成立に関する諸資料」(平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、一九八七年、一一一頁―一二二頁)

¹¹ 藏中進『唐大和上東征伝の研究』(桜風社、一九七六年、八四頁)

¹² 『唯識同学鈔』卷四(大日本仏教全書七六、三五七頁下)、また大正藏六六、一七五頁下、にも同題の著作が収載されているが、趣意としたもののようにで仏教全書本の内容とは同じではない。『宝冊鈔』卷八(大正藏七七、八二〇頁下―八二二頁上)には若干異なるが同じ内容が確認できる。

¹³ 三船の「送戒明和尚状」の自筆原本は残されていないものの、その初見が貞和二年(一三四五)六月より翌年五月頃の成立とされる『アキヤシヤ鈔』卷第一八(真言全二一、一四三頁)の「釈摩訶衍論真偽事」所引「三船真人送戒明和尚状」であるとされる。同書を果宝が口述し観宝が筆述し、それをさらに賢宝が貞和六年(一三三〇)に改訂・補修したものが『宝冊鈔』に収載されている(『密教大辞典』十二頁中―下)。以上の二種の他に、『唯識同学鈔』(大日本仏教全書六七、三五四頁―三五八頁)の「真如熏習」に「古人淡海居士送于戒明閣梨消息」として引用されている。以上三種の書状にある内容の同異については既に、松本信道による指摘がある。松本は書状の名称の表記に注目し、編纂の過程で付与されたものであると分析し指摘している(淡海三船「送戒明和尚状」の再検討)『駒沢大学仏教文学研究』十三、二〇一〇年)。

¹⁴ 『宝冊鈔』卷八(大正藏七七、八二〇頁下―八二二頁上)

¹⁵ 『唯識同学鈔』卷四(大日本仏教全書七六、三五七頁下―三五八頁上)。手紙に記載される年月日も同じである。

¹⁶ 『本朝高僧伝』の成立は元禄十五年(一七〇二)とされている。つまり後代の作であるから史実として認めがたい点が多いことが先行研究によって指摘されている。本研究ではその点も鑑みて、当文献以外に成立年代の古い思託撰『延暦僧録』も参照した。

¹⁷ 『本朝高僧伝』卷四(大日本仏教全書一〇二、九九頁下)

¹⁸ 松本信道「徳清の入唐について」(『駒沢大学文学研究紀要』六八、二〇一三年、五頁―八頁)

¹⁹ この記事については唐思託の『延暦僧録』(大日本仏教全書一〇一、七八頁上―七九頁上)にもある。厳密には、『日本高僧伝要文抄第三』に傍証として収載されたもので、『延暦僧録』自体が完本として現存していない。『延暦僧録』の成立年代については、すでに先行研究によって延暦七年が妥当であると指摘されている。松本信道『延暦僧録』戒明伝の史料的特質」(『駒沢史学』(三七、一九八七年)。

²⁰ 『本朝高僧伝』卷四(大日本仏教全書一〇二、九九頁下)

²¹ 『延暦僧録』(『日本高僧伝要文抄第三』収載)「在後宝龜十年城中諸僧都集大安寺。連

署欲奏廢大仏頂經。云是偽經。令戒明連署收取大仏頂梵燒。戒明不敢。何以故。毀滅大乘身壞命終一念之間遍歷十方無間地獄劫有窮尽。此如天寿誦六万香象經書生身入無間獄。戒明不敢連署。唐大歷十三年広平皇帝親講僧講大仏頂經。緒大德自連署。戒明不連署。因戒法師故大乘得存。」(大日本仏教全書一〇一、七八頁上―七九頁上)

²² 松本信道「徳清の入唐について」(『駒沢大学文学研究紀要』六八、二〇一三年、七頁―十頁)

²³ 「同右」(『駒沢大学文学研究紀要』六八、二〇一三年、十頁)尚、今引用した文の補足として氏が述べている別の箇所も挙げたい。「この史料は、玄叡の『大乘三論大義鈔』第三に見える記事で、前段の『大仏頂經』の伝来の経緯を述べた記事に接続するもので、その後、同経をめぐる真偽論争が再燃し、その真偽を検証する目的で、「宝龜年中」に「徳清」法師らが唐に派遣されたという内容である。この記事から徳清の入唐の目的が『大仏頂經』の真偽に関する疑問を解決する回答を得ることにあつたことが窺える。徳清・戒明の入唐の目的と密接に関連する史料として『東大寺六宗未決義』がある。(中略)この史料は、宝龜六年に僧綱所より南都諸大寺に対して、各宗の「未決義」と「未渡来書」を提出させ、それを遣唐使に随行する留学僧に託して、疑問を解決したいという牒が下され、それに呼応して、東大寺の各宗が「未決義」と「未渡来書」を注願し、翌宝龜七年に申上したものである。それらは翌年の宝龜八年六月二十四日に出発した留学僧に託すために下された牒であると推定できる。故に、戒明と徳清ら八人の留学僧には、「未決義」に対する答えである「唐決」を求めることと、日本に未だ伝来していない「未渡来書」を将来することの、二つの大きな目的・使命が課せられていたのである。」(同著、六頁)

²⁴ 松本信道「東大寺六宗未決義」の思想的意義」(『駒沢史学』六一、二〇〇三年)に詳しい。

²⁵ 「同右」(『駒沢史学』六一、二〇〇三年、九頁)

²⁶ 『続日本紀』卷十八(新訂増補国史大系二、一一二頁(天平勝宝三年正月二七日の条))尚、これについて蔵中進『唐大和上東征伝の研究』(宝龜十年(七七九))には、淡海三船は正五位上の位にあつて文章博士、前年二月からは大学頭にも任ぜられていて、当代における学界、教育界の最高指導者であり、年齢は五十八歳になっていた。」(桜楓社、一九七六年、一三七頁)と指摘されている。

²⁷ 『同右』卷十八(新訂増補国史大系二、一一二頁(宝龜三年四月二十日の条))

²⁸ 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』(山城屋文政堂、一九三五年、七九〇頁―七九一頁、四九八頁)

²⁹ 中村正文(本然)「釈摩訶衍論の成立に関する諸資料」(平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、一九八七年、一一一頁―一二頁)

³⁰ 大山公淳「釈摩訶衍論の真偽問題」(『千鴻博士古稀記念論文集』千鴻博士古稀記念会、一九六四年、四五八頁)

³¹ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、五頁)

³² 『守護国界章』卷上之中「此論者。大安寺戒明法師。去天応年中。自唐将来。尾張大僧都。為伝検勘曰。已勘成偽論。汝何以疑論輒遮華嚴住。此亦一愚失耳。飢食者又曰。彼云」(大正蔵七四、一六一二頁中)

³³ 『唯識同学鈔』卷十九「次至釈論文者。天応年中。薬師寺戒明和上。帰朝之時。請来此論。諸宗学者。疑為偽論。随南大寺新羅国僧珍聡云。是論本国大空山沙門月忠撰云云是以往古賢士云。」(大正蔵六六、一七五頁中―下)とある。恐らくこの説に登場する薬師寺戒明は、大安寺の戒明と勘違いをしたものであるう。つまり、薬師寺戒明は円仁(七九四―八六四)(入唐・承和五(八三八))と十四(八四七))とともに入唐した人物のことを指すので時代が異なり後代の人物である。

³⁴ 『釈摩訶衍論決疑破難会釈抄』「誠明法師。去天応年中自唐将来。尾張大僧都為伝檢勘曰。勘偽論」(大正蔵六九、五七〇頁下)とある。また、当典籍には三船の論難に関する記事があるものの戒明宛とされる書状は引用されていない。つまり済暹の時代にあつては当典籍を作製する時点で三船の論難とされる情報を手にしていることになる。

³⁵ 『天台名目類聚鈔』巻一「此論者大安寺試明法師、去天応年中自唐将来、尾張大僧都為伝檢勘曰、已勘成偽論、汝何以疑論輒遮華嚴經、此亦一愚失耳(矣)。」(善本仏典四十七二頁上)とある。貞舜の生没年については『仏書解説大辞典』巻八を参照した。

³⁶ 鎌田茂雄他編『大蔵経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年、八〇二頁)、また、末木文美士『平安初期仏教思想の研究』(春秋社、一九九五年、五四頁)には、『悉曇蔵』の成立について当文献の序から「元慶四年(八八〇)四十歳の時に撰述」と指摘している。

³⁷ 『悉曇蔵』巻一(大正蔵八四、三七四頁下)

³⁸ 『宝冊鈔』巻八(大正蔵七七、八二五頁下)

³⁹ 望月信亨『大乘起信論之研究』(金尾文淵堂、一九二二年、二四〇頁)を参照されたい。

⁴⁰ 因みに最澄の『守護国界章』にある『釈論』に対する偽撰説主張は、そもそも徳一(七六〇?—八四〇?)との論戦の中で展開されたものである。つまり最澄は、徳一が修円の弟子であり、その修円の師が賢璟であることを承知した上で、論難者に対し効果的な論駁をしている。最澄はしばしばそのような手法を用いたとされる(菌田香融『平安仏教の研究』法蔵館、一九八一年、五八頁)。

⁴¹ 大山公淳「釈摩訶衍論の真偽問題」(『干潟博士古稀記念論文集』干潟博士古稀記念会、一九六四年、四六一頁)

⁴² 『宝冊鈔』巻八(大正蔵七七、八二〇頁下—八二二頁上)

⁴³ 弘始三年と承聖三年を西暦に変換し直すと、その差は一五三年になると思われる。一五二年という数字がどのように導き出されたのかは不明である。

⁴⁴ 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』(山城屋文政堂、一九三五年、七四三頁)この森田説に対して蔵中進は「三船はおおよそその年数をとったまどと考えれば、それほど目くじらを立てるほどのことはあるまい。」と私見を述べ三船説の正当性を主張している(『唐大和上東征伝の研究』桜楓社、一九七六年、一四〇頁)。

⁴⁵ 蔵中進『唐大和上東征伝』(桜楓社、一九七六年、一四五頁)

⁴⁶ 『同右』(桜楓社、一九七六年、一四五頁—一四六頁)

⁴⁷ 『日本銘筆選三六』光明皇后 空海 最澄集』(二玄社、二〇一六年、十四頁—十九頁)

⁴⁸ 『同右』(二玄社、二〇一六年、八四頁—八九頁)

⁴⁹ 『同右』(二玄社、二〇一六年、九二頁)

⁵⁰ 最澄は入唐しており、順暁から灌頂を受法している。しかし中国では密教の系譜上、恵果が主系であり、その第一の後継者が空海であるから、順暁の密教受法は主系の流れとは見做されていない。

⁵¹ 『秘密曼荼羅教付法伝』「第一因起感通分者亦分為三。一叙意。二列付法阿闍梨名号及以表徳。」(弘大全一、一頁)

⁵² 『同右』(弘大全一、四頁)

⁵³ 和田英松・所功校訂『新訂官職要解』(講談社学術文庫、一九八六年、三七〇頁)「伝法阿闍梨とは、天台・真言の大法を伝える僧をいう。そのうち主たる師僧を大阿闍梨といつた。」とある。

⁵⁴ 資料については蔵中進『唐大和上東征伝』(桜楓社、一九七六年、一四九頁—一五〇頁)において既に指摘されている。それらをもとに資料の記述を調べた。しかし本章で問題とする点については氏の指摘はない。『唐大和上東征伝』(群書類従五、五二八頁上—五四三頁下)、『大安寺碑文一首並序』(大日本仏教全書一一八、一三一頁上—一三三頁上)、『経国

集』(群書類従八、五〇九頁下―五二〇頁上)、には関連する記事は確認できなかった。

⁵⁵ 『唐大和上東征伝』(群書類従五、五四二頁上)

⁵⁶ 藏中進『唐大和上東征伝』(桜楓社、一九七六年、二二二頁―二二三頁)

⁵⁷ 『官職要解』を見ると、「阿闍梨 アジヤリともアザリともよみ、略して闍梨ともかく。規範の義で、能く子弟を糾正する意だと、『釈氏要覽』に見えている。」と解説されている(和田英松・所功校訂『新訂官職要解』講談社学術文庫、一九八六年、三七〇頁)。「釈氏要覽」闍梨 寄帰伝云。梵語阿遮梨耶。唐言軌範。今称闍梨。蓋梵音訛略也。菩提資糧論云。阿遮梨夜。隋言正行。南山鈔云。能糾正弟子行故。」(大正蔵五四、二六〇頁下)とある。

⁵⁸ 『唐大和上東征伝』(群書類従五、五四二頁下)

⁵⁹ 小林信彦「世界仏教史の立場から見た正統空海伝の成立過程」(『大乘起信論』の研究) 関西大学出版部、二〇〇〇年、五四頁―一七一頁)。しかし、小林は三船の消息に登場する「戒明闍梨」については注目していない。

⁶⁰ 『薬師寺唐院記』(大日本仏教全書一一八、二四六頁下)

⁶¹ 『入唐求法巡礼行記』巻一(大日本仏教全書(鈴木学術財団本)七二、九二頁下)

⁶² 『唯識同学鈔』巻十九「次至釈論文者。天応年中。薬師寺戒明和上。帰朝之時。請来此論。諸宗学者。疑為偽論。随南大寺新羅国僧珍聡云。是論本国大空山沙門月忠撰云云是以往古賢士云。」(大正蔵六六、一七五頁中―下)

⁶³ 仏教全書の『大安寺唐院記』解説には平安時代末期とある(大日本仏教全書(鈴木学術財団本)九九、一一二頁中―下)。

⁶⁴ 『大安寺唐院記』巻一(大日本仏教全書一一八、一三四頁上)

⁶⁵ 『薬師寺唐院記』(大日本仏教全書一一八、二四六頁下)

⁶⁶ 『宝冊鈔』巻八「迴天鳳威者自元非皇帝諱。是嘆帝徳之言也。迴天者現流布本云。天冊鳳威云云天者喻帝王於天。冊者崇敬言也。如天冊之故云。天冊。鳳威者皇徳諭鳳王之為衆鳥王云。鳳闕。云鳳皆此義也。(中略)依此等文。或天冊或鳳威或金輪皆是嘆皇帝之通号也。而三船以帝徳一定其名。還加謬難。頗足可咲矣。」(大正蔵七七、八二二頁上)尚、ここで登場する「迴天」について補則したい。注の引用文にもあるように三船が借覧した『釈論』の序には、武則天(六二四―七〇五(在位六九〇―七〇五))が執筆した「天冊金輪聖神皇帝製」といった『八十華嚴』の用例を見ていないことによる「謬難」と説かれている。

⁶⁷ 『宝冊鈔』巻八「就此疑粗開勘伝記以姚興一為皇帝名一之証據非一。

所謂梵網經序云。弘始三年淳風東扇秦主姚興道契百王。貞元録五云。時秦主姚興專志經法。供養三千余僧。並往來宮闕。文又云。秦姚興皇帝時妙法花経翻。訳提婆品。納長安城之内。不令出。余城。慈恩伝第八云。姚興時鳩摩羅什訳経。姚主及安城侯姚嵩執筆文証如。文此。何至当論可生疑乎。」(大正蔵七七、八二二頁上)

⁶⁸ 『宝冊鈔』巻八「会此難一有法爾随縁二意一。先法爾者。梵漢両本雖似随縁出現一。(中略)後同経同論梵本重漢土請来之時。先後本同之寫。先訳一奉一上之一。於釈論一者弘始三年雖訳之。起信梵本重請来之日依為同本一。真諦三蔵承聖三年写。先訳摩訶衍論中本論文一言奉上一有。何過一乎。且檢其准例一。宝積経者四十二会也。往古三蔵随得梵本多以別出翻訳一。而唐代菩提流支三蔵具翻。訳四十二会一。全部成一。一百二十卷一。其中多編入先代一別出。所訳一。披読翻経図記第四一可悉之。」(大正蔵七七、八二二頁中)

⁶⁹ 『同右』巻八「此難荒涼也。同卷異筆者何事哉。推之本末両論文筆相違事乎。本論馬鳴所造末論竜樹所造也。梵本文章各別故漢本随不同也。例如玄文論一真諦三蔵所訳也。其文筆全非。如起信論与釈論一全同也。是起信玄文梵本各別故雖同三蔵翻訳一両

論起信 文体不同乎。本起信末積論一論相違准而可知之次積論文鄙義昏者。高祖窮外典之底盡。内教之源一。(中略)而大師已定竜樹真論。以三船短才一争可云。文鄙義昏一乎。』(大正蔵七七、八二二頁中―下)

70 『同右』卷八「釈論序姚興云。朕聞其梵本先在于中天。遣来迎近至東界。以弘始三年歲次星紀九月上日一。於大莊嚴寺。親受筆削。敬誦。此論一。直翻訳人筏提摩多三藏。伝俗語。人劉連陀等。執筆人謝賢金等。首尾二年方繕写畢功。翻訳年紀。執筆者此文分明也。伝教大師不見此文一乎。將又不用序乎。若不見序者恐可謂。管見一若不用者其所以如何。』(大正蔵七七、八二三頁上)

71 『同右』卷八「録外經論其例是多。限當論。何強可致疑。乎。翻訳名義集序唯心居士。云。然法法入中国。經論日以加多。(中略)於下藏之外一。如四卷金光明經摩訶衍論及此土證道歌一尚多有。不入藏者一。我國家嘗命宰輔。為訳經潤文。使所以流通。法一至矣。此中以當論。已定録外論。金光明經證道歌等同此類也。又金剛頂瑜祇經一卷。金剛智佛心經二卷。華嚴經心陀羅尼一卷等。開元貞元二録中不載之。雖然大師御請来之。又金剛智所訳要略念誦經善無畏所訳胎藏撰大広大儀軌等同不載。彼二録一。雖然自他門高祖請来依行。誰以之稱非乎。』(大正蔵七七、八二三頁中)

72 『同右』卷八「此難只守一。偶未訪三端。凡於文字。(中略)論第八卷成就止輪因縁門所出。圍字輪聖法記積云。此字在金剛大輪無碍虚空明陀羅尼經第一卷中一文。又論第九卷所出。口口等十二字同記積云。此中神呪外道經呪。謂在十万六千偈阿羅羅駄尸那聰明弟子經二百五十七卷一。竜樹菩薩初交外道衆一。習呪藏後遇金剛手。伝秘教一。以伝教短才一争可疑。竜樹博覽一乎。』(大正蔵七七、八二三頁中―下)

73 『同右』卷八(大正蔵七七、八二三頁下)

74 『同右』卷八「義理相違本論一者。篇目何事故。難破人趣荒涼也。頗不足。會通一者乎。推之依本論立義少文一。開三十三広宗一。故云相違。乎。將又積論多依字義門一。作積故致此難。乎。共以無謂。依少文。開広義。撰義論相通也。(中略)以如。是大要因縁一。我今依三十四法一。該撰安立無余説一。今聞往昔發願因縁一。弥仰竜樹大聖之金言一者也。次字義門積者秘教大體也。理趣積經等例太多。執顯句義一不可疑密意。矣。』(大正蔵七七、八二四頁上)

75 『同右』卷八(大正蔵七七、八二四頁上)「會通同前段矣」

76 『同右』卷八「法花義疏第一嘉祥云。而瓔珞經云。六住退者。竜樹積。此語一云。欲怖。地前菩薩一。令速入初地。故云退耳。其美不退私云。當論第七卷有此積一。此外現流布竜樹論中無此積一。喜祥大師引用此論一無疑者乎。但法花統略引此積一。為十住毘婆娑論文一。彼論中無此積一。以知後人誤書一加之乎。』(大正蔵七七、八二四頁上―中)

77 『同右』卷八(大正蔵七七、八二四頁中)

78 『同右』卷八「尾張大僧都者誰人乎。又有何証據一。定偽論一乎。僧綱補任云。賢環興福寺。法相宗。尾張国人。宝龜五年二月二十四日任律師。僧正孫弟良敏。延曆三年六月九日任大僧都。不經少僧都。同十二年十一月七日入滅幼年入道。剥皮燃指精進無倦。彼尾張大僧都者當此人乎。』(大正蔵七七、八二五頁下)

79 末木文美士『平安初期仏教思想の研究』(春秋社、一九九五年、五四頁―五五頁)末木は当該書の成立について興味深い指摘をしている。それは当文献の序文の記述について、相違する内容を示す諸本があり、それらを精査することで安然の没年を決めるのに有効であると述べている。

80 『諸阿闍梨真言密教部類総録』卷上(大正蔵五五、一一六頁中)補記として、『諸阿闍梨真言密教部類総録』には福貴の説として「次福貴山道詮和上箴誨破古偽論立為真論」とあり、そのなかでも「立為真論」について私見を述べたい。このまま読むと「立てて真論

となす」となり違和感がある。これに関連する記事が道範の『釈摩訶衍論広教鈔』に確認できる。そこには「次福貴山道詮和上、箴誨破古偽論、立為真言法。奏為真論文。已上秘録」(大正蔵六九、五八四頁中)とある。本来はこの文であつたと思われる。

⁸¹ 徳一(七六〇?—八四〇?)が撰述した『真言宗未決文』の「即身成仏疑」のなかに「彼の菩提心論と此の摩訶衍論」と俱に竜樹菩薩の所造なれども、豈に相違あらんや。」(大正蔵七七、八六三頁下)という記述がある。一見すると『釈論』を偽撰であると主張したと見えるがそうではない。これは『菩提心論』と『釈論』の説いている内容を比較すると異なっており、そのように見ると、二種の論書は同じ竜樹の著作ではないと思われると指摘したものである。したがって徳一は『釈論』を偽撰であるとか、空海の『釈論』依用について批判したのではないのは明らかである。

⁸² 『真言宗教時義』巻一(大正蔵七五、三七五頁中)

⁸³ 『宝冊鈔』巻八(大正蔵七七、八二一頁下)

⁸⁴ 『仏書解説大辞典』十一(大東出版社、一九六七年、一四八頁—一四九頁)

⁸⁵ 『智証大師全集』巻下(一三三八頁下)

⁸⁶ 本研究で論じる問題はこれまで検討されていないようである。

⁸⁷ 大安寺史編集委員会『大安寺史・史料』(名著出版、一九八四年、五七六頁)

⁸⁸ 『日本国承和五年入唐求法目録』(大正蔵五五)、『慈覚大師在唐送進録』(大正蔵五五)、『入唐新求聖教目録』(大正蔵五五)等には『釈論』に関する記事は見出せなかった。

⁸⁹ 『開元寺求得経疏記等目録』(大正蔵五五)、『福州温州台州求得経律論疏記外書等目録』(大正蔵五五)、『青竜寺求法目録』(大正蔵五五)、『日本比丘円珍入唐求法目録』(大正蔵五五)等には、『釈論』に関する記事は確認できなかった。

⁹⁰ 『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、十一頁)参照されたい。

⁹¹ 『釈摩訶衍論』巻一(大正蔵三二、五九二頁上)

⁹² 『釈摩訶衍論記』巻一(正統蔵七二、七三一頁下)、拙稿『釈摩訶衍論』における「馬鳴」について(『東洋学研究』五四、二〇一七年)

⁹³ 『秘密曼荼羅教付法伝』第三祖者。昔釈迦如来掩化之後八百年中。有一大士。名那伽闍頼樹那菩提薩埵、唐言竜猛菩薩、旧云竜樹訛略也、誕迹南天化被五印。尋本則妙雲如来。現迹則位登歡喜(和尚説。是則観自在王如来之異名也。何者所謂雲者平等無尽覆護之義。又降雨養物之義也。即是大悲利他之三昧也。妙者甚深難測之義。言此菩薩二利之行。除如来者無人度量。又迹名竜猛者。大竜無念雲雨無辺。随種種趣所雨各異也。後略)或遊邪林而同塵同事。或建正幢以宣揚仏威。」(弘大全一、五頁—六頁)

⁹⁴ 『三宝感応要略録』巻三(大正蔵五一、八五六頁上)

⁹⁵ 竜樹を妙雲相仏であると説く『華嚴経海印道場懺儀』巻四二「初西域流传華嚴諸師」(正統蔵一二八、七〇九頁中)がある。しかし馬鳴については詳しくない。聖法の影響を受けていると考えられる。

⁹⁶ 安然の説には「道俗」という表記がある。これが三船の説を言っているのかは分からない。しかし、仮にそうだとするのなら、安然が天台側で初めて三船の説を紹介していることになる。これがどのような意味を持つのかは現段階では言及を差し控えたい。これについては、今後の課題とする。

⁹⁷ 補記として、近年、三船と『釈論』を結びつけるものに『竜論抄』なる新出の資料が発見された。それを検討した論考が後藤昭雄によって提出されている(『中国へ伝えられた日本人の著作』(『日本歴史』六一〇、一九九九年)、『延暦僧録』『淡海居士伝』佚文考『日本歴史』(五一〇、一九九〇年)、『延暦僧録』考(『国語と国文学』六五—二、一九八八年)を参照されたい)。そもそも『竜論抄』なる文献は、大阪市河内長野市の真言宗金剛寺に収蔵されていたものである。この文献は『釈論』の異称とされる。その文献のなかに、

三船の事績を記録した『延暦僧録』に記載される「淡海居士伝」と、平安末期の南都を代表する学僧蔵俊（一一〇四—一一八〇）の著作である『大意抄』が引用されているのである。すなわち後藤は『竜論抄』に引用された文献の考証をすることで、三船に『大乘起信論注』という著作があったことを割り出し、当文献が新訳実又難陀訳と伝えられる新訳の『起信論』の注釈書であることを指摘しているのである。これについて私見を述べると、金剛寺所蔵の『竜論抄』を披見する環境にないので詳しく言及できないが、恐らく『竜論抄』という文献は『釈論』の日本請来以後、どのように取り扱われてきたのかその動向を網羅しているように推測する。また筆者は『釈論』が新訳ではなく旧訳である真諦訳の注釈書である点を重視する。すなわち『竜論抄』に引用される三船の『起信論』に対する著作が、同論に対する造詣の深さを知る上では有効な資料になると評価できるものの、新訳を用いており旧訳については触れていない点を慎重に取り扱うべきと考える。まずは後藤説を踏まえて、『竜論抄』を精査する必要があるだろう。この点については、今後の課題とした⁹⁸。

⁹⁸。福士慈稔「『釈摩訶衍論』の真偽問題について」『智慧のともしびアビダルマ仏教の展開』山喜房仏書林、二〇一六年。「中国では竜樹造・筏提摩多訳と信じられ、日本で竜樹に仮託された偽書との議論が起こっているが、実は議論の原因となっているのは淡海三船真人の四難及び最澄の七難も解決しているわけではなく、亦真書・偽書もいくありげに主張のグループがきまっている。（中略）またこの問題、『釈論』の真偽問題及び成立地の問題等は真言諸宗の内部で論じられるべき問題である。定説とか不定説とか言う問題ではない。」と論じている。筆者は福士が主張する三船と最澄の論難が未だに解決していないとする見解には、本章を通じて述べたようにおおむね賛同できる。しかし『釈論』の真偽問題および成立地の問題について、真言諸宗で論じられるべきとする見解には、『釈論』が請来された直後からの真偽論争が真言、天台、法相などの諸宗間で行われている動向を見ても、真言諸宗で議論するべき問題とは思えない。本章で取り扱った問題は今後さらに多方面より議論されるべきであろう。

⁹⁹。末本文美士「道詮『群家諍論』について」『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年、五七三頁。末木は「奈良期末期から平安期初期にかけての仏教界は、天台・真言の新興宗派の確立とともに、在来の諸宗をも巻き込んで、諸宗間で激しい論争が展開され、甚だ活気に満ちた時代であった。」と論じている。筆者もそのように考える。

第三章 『釈摩訶衍論』の成立と武則天 —新羅華嚴との関係の再考—¹

第一節 問題の所在

本章では、『釈論』の成立問題について、近年、指摘されてきた新羅華嚴との関係を再検証するとともに、これまで殆ど鑑みられてこなかった、武則天（六二四〜七〇五）（在位六九〇〜七〇五）と『釈論』との関係に注目することによって新たな知見を呈示できると考えている。筆者は、以上の点を探求することによって、近年『釈論』が朝鮮成立と支持されてきた見解²に対する、異なる見解、すなわち成立地は中国という従来説を支持しながら、作者については朝鮮出身者であろうという可能性を呈示したい。

では、本考察における手順を述べたい。まず『釈論』の序（以下、『釈論』序）の内容を見ていく。そして則天文字を制定した武則天が、自らの事績等を記録した「昇仙太子碑」があり、その石碑に記される尊号と関連性を確認することから始めることにしたい。その上で、次に『釈論』と同碑との関係を結びつける上で有効かつ華嚴思想との接点を再考する観点からも重要である、武則天と実又難陀（六五二〜七一〇）の翻訳事業—実又難陀訳『華嚴経』序—についても概観しながら、密教典籍や菩提流志訳『宝雨経』といった資料とも比較検討を加えていきたい。以上の検討によって、これまでとは異なる『釈論』の成立に関する事情が明らかとなり、同論の成立問題の解明に向けた一視点に成り得るものと期待している。

第二節 『釈摩訶衍論』の成立に関する序の概要

それでは、まず『釈論』の序について見ていく。同論の序については既に偽作であるとされている³。しかし『釈論』序には成立について興味深い記述が確認できる。それは、序の作者とされる人物、そして『起信論』作者とされる馬鳴と『釈論』作者とされる竜樹の関係に言及しているのである（括弧は筆者加筆）。

釈摩訶衍論序

天冊鳳威姚興皇帝製

蓋し聞く、月鏡・日珠は、爰、山王・禪宮に居す。双道を履みて百国に遊び、等観に乗じて恒刹に達する。極喜の珠囊に挙り、寂滅の靈宮を窺る。導聞く、在昔は而も猶おその百恒の区を覚らず、惘想惘想たり。（中略）朕、方に解りぬ、化因を七覚の宝林に茂らせ、蓮種を八徳の珠池に植えたりということ。却いて往居を歎び、即いては来後を急にす。加之、金輪東方せしより自来、威門の区に応ずとは、道王の偈に先冊せり。珠鏡、山虚より已降して、沙界の面に至れることは摩耶の文に会つて記せり。未来八万にして輪の駕東に及び、過去五百にして覺の珠南に至るを以てなり。其の数たるや、観音に眼・手を乞うの暇に中りて過恒の教門を矚捜し、其の義たるや、尸迦

に珠網を借るの恐れに中りて塵数の義理を曜羅す。馬鳴聖者の光明の徳、時に具さに
 顕われ、竜樹大士の妙雲の瑞、方に円かに啓けたるを以てなり。洋々たり、簫々たり。

4

題号の次に示されている「天冊鳳威姚興皇帝製」とは、皇帝の威嚴の高さを表現した尊号だと確認できる。この中の「天冊」については、従来、異体字と判断され処理された文字が存在している。すなわち「厶回」や「厶冊」といったものである。これについて、望月信享は「天回鳳威の天字を厶に作るが如き、明らかに則天文字を用ひたる証なり。」⁵と判断している。林田光禪は、「厶は天の古文、回は冊なり、故に厶回は天子の位なり。」⁶とし、那須政隆は「厶は天の古字。回は冊にして詔勅の義。故に、天回は天子の位である。」⁷と述べ、柏木弘雄も同様な見解を示している。

このように望月説では、則天文字であると述べているものの、その文字が武則天の事績や施策からどのような影響を受けて採用されたかについては詳しくないようである。林田、那須、柏木説では、「厶」を古字と指摘するがどのような説や思想に基づくのか明らかにしていないようである。これに対し、筆者は「厶天」という文字が武則天の施策や事績の影響を強く受けた結果、採用されたものと考えている。

引用文の続きを見ると、『起信論』と『釈論』の作者とされる馬鳴と竜樹の生い立ちについて、「化因」とあるように人間として転生した因縁について触れている。それによれば馬鳴と竜樹が、「七覺支」を得た輪香長者という男性と「珠池」という女性を父母となして、兄弟として出生したとする。さらにその続きを見ていくと、転輪聖王が即位する時、金輪が東方に現れ出で、四天下を降伏するように金輪に喩えられる竜樹菩薩が出現して天下に大乘の法門を宣布し、一切衆生を教化したことは、すでに道王である釈迦が懸記（授記）として記されていると述べていく。

その後半にも目を転じると、「珠鏡」と説く「日珠」とされる馬鳴と「月鏡」とされる竜樹の二人が、「山虚」と示す「須弥山」と「遊虚空天（第二禪天）」の二つの場所を指示する場所から現象世界（沙界）に下生（已降）したことが『摩訶摩耶経』によって記されていると主張していく。上記の内容は『釈論』本文中には示されない情報である。この他にも、馬鳴と竜樹の住位についても説明を展開している。それは「馬鳴聖者の光明の徳」と「竜樹大士の妙雲の瑞」である。これは、本文にある馬鳴が大光明仏とする説や竜樹が歡喜大士とする説を踏まえたものである⁸。

このように、序には『釈論』本文の説を略述した情報や、本文には示されない説が確認できる。確かに序は偽作ではあるけれども、『釈論』の成立事情を考察する情報を提供していることになり見逃しがたい。以降にも『釈論』が成立した背景が事細かく示されているので確認したい（括弧は筆者加筆）。

朕聞く、其の梵本は先より中天竺に在りと。鯁を遣わして奉迎して近く東界に至す。弘始三年歲次星紀九月上日を以て、大莊嚴寺に於いて親ら筆削を受け、敬て斯の論を訳す。直ちに翻訳せし人は筏提摩多三藏、俗語を伝えるの人は劉連陀等、執筆の人は謝賢金等なり。首尾二年にして方に繕写の功畢わんぬ。（中略）両曜の面円かに臨み、群星の目具さに舒けたり。江河の水澄浄にして、大海の瀾泰然たり。¹⁰

皇帝（五胡十六国の一、後秦二代の王のことか）が『釈論』をインドから請来させ、弘始三年（四〇一）九月上旬に大莊嚴寺において翻訳事業を開始したとある。皇帝みずから校正作業に加わり、翻訳者は筏提摩多三藏、通訳者は劉連陀等、執筆者は謝賢金等であったとする。そして、翻訳事業に取り組むこと首尾二年、ようやく完了したとする。このことから、『釈論』が翻訳された年代を算出すれば、五世紀初めということになるだろう¹¹。後に触れるが、『釈論』序には武則天の奨励した文字（則天文字）との関係に加えて、彼女が執筆した『華嚴經』序の文体も模倣している。したがって、五世紀初めの成立は信憑性が低いのは明らかである。以上を踏まえて今度は則天文字について見ていく。

第三節 則天文字との接点 — 「昇仙太子碑」の則天文字について—

まず、則天文字が記録された媒体を確認することにした。それが「昇仙太子碑」という石碑である。この碑は、武則天が聖暦二年（六九九）に国を周と号す際、古代の周の太子の廟を修復したことから、これを記念して自ら撰文したものとされている。碑石の寸法は、四二六cm×一六〇cmと非常に大きく、河南省偃師市の仙君廟に現存しており保存状態もよいことが報告されている¹²。先に要点を述べると、冒頭の撰述者すなわち武則天の尊号とされる「大周而冊金輪神皇帝御製」の名が確認でき、『釈論』序に記される尊号を想起させる。そこで拓本に見える尊号部分を転載することにした¹³。



やはり「而（天）冊」という字の他にも、「天冊〇〇〇皇帝御製」といった表記が『釈論』序の尊号と似ているのが分かるだろう。そもそも則天文字を制定した武則天とは、則天武后として知られ、中国史上唯一の女帝であり、仏教を擁護し、文字以外に自らを弥勒菩薩の生まれ変わりと称するために、『大雲經疏』¹⁴を製作させ、各地に『大雲經』を奉安する大雲經寺を建立させたことで知られる。

そして、仏授記寺の沙門明佺に勅令を出して、『大周刊定衆經目錄』を撰述させている。この目録の天冊万歳元年（六九五）十月二六日付けの記事には、偽經の選別・異端視された三階教の監視・道教関係の經文の締め出しを目的とするとある¹⁵。したがって崇仏思想が強い¹⁶。また、この「天冊万歳元年」の「天冊」も『釈論』に影響を与えていると想像できるのではないだろうか。

則天文字について見ると、これは公共で使用された期間が極めて短く、現代にまで浸透している様子は確認できない。次期皇帝として即位した中宗（六五六〜七一〇）（在位六八

四・七〇五〜七一〇）の神竜元年（七〇五）をもって廃止されているからである。さらに文宗の治世である開成二年（八三七）には、改めて則天文字を元の文字に直すことを命じた詔書が頒布されている。しかし、公共での使用は廃止されたにも拘らず、周辺の漢字文化圏では特定の文字のみが使用され続けた¹⁷。

則天文字の種類については、何文字あるのかはよく分かっておらず¹⁸、十二・十六・十七、あるいは十八・十九・二十個とする諸説があるようである。さらに、すべての文字をあわせると三十字前後になるとされる¹⁹。これは、書写した文字の異体字が後代において再構成された際、新たな文字として認識され、加増されたと考えられる。現在のところ十七個という説が有力である²⁰。

照¹¹罍¹²・天¹³𠂔¹⁴・地¹⁵𠂔¹⁶・日¹⁷⊙¹⁸・月¹⁹𠂔²⁰・星²¹⊙²²・君²³𠂔²⁴・睿²⁵・臣²⁶𠂔²⁷・載²⁸𠂔²⁹・
初³⁰𠂔³¹・年³²𠂔³³・垂³⁴・正³⁵𠂔³⁶・𠂔³⁷・授³⁸𠂔³⁹・楡⁴⁰・証⁴¹𠂔⁴²・鑿⁴³・聖⁴⁴𠂔⁴⁵・驪⁴⁶・國⁴⁷𠂔⁴⁸・人⁴⁹𠂔⁵⁰

いつ頃よりこれらの文字が登場したかについては『資治通鑑』²¹に確認できる。これは武則天の臣下が提出した則天文字の候補を記録したものである。以下のように説いている。

天授元年、（傍注略）十一月庚辰朔、日南至す、太后、万象神宮に享し、天下に赦す。始めて周正を用い、永昌元年十一月を改めて、載初元年正月となし、十二月を以て臘月となし、夏の正月を一月となす。周・漢の後を以て二王の後となし、舜・禹・成湯の後を三恪となし、（傍注略）周・隋の嗣は、列国に同じくす。（傍注略）鳳閣侍郎河東の宗秦客、（傍注略）天地等の十二字を改造し、以て献ず。（傍注略）丁亥、之を行う。太后自ら罍と名づけ、詔を改めて制すと曰う。（傍注略）秦客は太后の従父姉の子なり。²²

武則天が、永昌元年十一月を載初元年（六八九）と改元し、周という国の国家形成に向けて着々と手続きをおこなっていく様子が垣間見られる。その中で、武則天の従父姉の子である宗秦客が新字十二種として、

罍¹¹𠂔¹²・天¹³𠂔¹⁴・地¹⁵𠂔¹⁶・𠂔¹⁷・日¹⁸⊙¹⁹・月²⁰𠂔²¹・星²²⊙²³・君²⁴𠂔²⁵・睿²⁶・臣²⁷𠂔²⁸・載²⁹𠂔³⁰・
初³¹𠂔³²・年³³𠂔³⁴・垂³⁵・正³⁶𠂔³⁷・𠂔³⁸²³

を草案として献じたとする内容を確認でき、当初、則天文字は十七文字ではなかったと想定できる。これについて蔵中進は、則天文字が親戚の臣下の進言により最初十二文字あったのだが、次第に加増改変されていったと指摘している。そして文字自体が武則天の単なる思いつきで制定されたのではなく、一字一字に君主と臣下の主従関係を強調する意識があり、それによって使用する人物の権威を鼓舞させる意図が窺えると述べている²⁴。

この他の蔵中の指摘によれば、則天文字の中でも、「罍」は武則天自身の諱字であり、自己の署名に用いて他の使用を許さなかったとされ、その実際の使用例が限られたものしか発見されていないとする²⁵。これに関連する事例として「華」という文字の使用禁止がある。これは本来「華」と表記していたものを武則天が自らの祖父の諱である「華」を避

けて「花」と表記させたものである²⁶。このことは、則天文字と同様に西周時代の漢字の使用例を考慮する上で重要と考えられ、『釈論』にも「華嚴經」の表記について「華嚴」と「花嚴」の二種が混在していることから注目すべきと考える²⁷。

そうなるに『釈論』序は「昇仙太子碑」の碑文の尊号に基づき同論の序を製作したのが問題となってくる²⁸。そこで則天文字と『釈論』を結びつける典籍の記事があるので確認したい。それは武則天と実叉難陀との翻訳事業と武則天自身が執筆した『華嚴經』の序に見出せる。まずは『釈論』との接点を実叉難陀と武則天の事績から検討を加えたい。

第四節 実叉難陀訳『大方広仏花嚴経』と『釈摩訶衍論』の関係

―序の記述と『花嚴経』の使用例を中心に―

第一項 『大方広仏花嚴経』序と『釈摩訶衍論』序の記述比較

本考察について森田龍僊の先行する指摘があり、森田は『釈論』の序と『華嚴経』の序との文体が類似している点を指摘している²⁹。ただし、武則天や則天文字、そして実叉難陀や後述する菩提流志との関係にまでは言及していない。ここでは先ず、実叉難陀の事績と武則天の関係を概観したい。実叉難陀の経歴については、最も信頼できる資料として実叉難陀と同時代に活躍し、彼の訳場にも参画していた法蔵（六四三〜七一〇）³⁰の『華嚴経伝記』「大周神都仏授記寺沙門実叉難陀」³¹があげられる。

それによれば、実叉難陀、唐には喜学と云い、于闐国の人とある。武則天の証聖元年（六九五）に『華嚴経』の梵本と訳者を求める要請に於て洛陽に入り、大内遍空寺において南印度沙門菩提流志と義浄とともに翻訳の事業を行うと記されている。そして聖暦二年（六九九）に仏授記寺において完成させたと記されている。この訳出された『華嚴経』は新訳『八十華嚴経』として知られる。ここで忘れてはいけないのが、実叉難陀が訳出した折の『華嚴経』は「華」の文字に対する配慮があったため「花」と表記されていた点である。すなわち『大方広仏花嚴経』（以下『八十花嚴』）であったということになる。

そしてこの『八十花嚴』の序を武則天が執筆している。本経の序には「昇仙太子碑」と同様に武則天の尊号とされる「天冊金輪聖神皇帝」³²が確認できる。「昇仙太子碑」が六九九年に建碑されている点を勘案すると、この「天」の字も本来、「而」であったことは容易に想像できる。このことは、前述の検討で参照した蔵中進の研究に負う点がある³³。そして、『八十花嚴』と則天文字の関係を考える上で興味深い指摘が、小島岱山より提出されている。氏は山西省の奉聖寺で『八十花嚴』の漢訳が刻まれた石幢を発見し、その石幢の成立が漢訳された六九九年に造られたと分析している。そして『八十花嚴』を翻訳、校正等に携わった人々を記録した題記の中に則天文字が使用されていることを指摘している³⁴。

本項の結論を先取りすれば、『釈論』序は『八十花嚴』序の論調や文体を模倣しながら、皇帝が典籍の存在を知り得たとする文の構成内容と一致し、加えて同経を取り巻く環境の解説法を模倣しており、典籍自体の内容の概説と称賛についての讚歎文までも文の一部を改変しながら援用している。その一一の内容が用語の類似に留まらず、長文にわたるまで

広範囲な点からも深い結び付きがある。その点に注目しつつ具体的に関連する箇所をあげて比較していく（比較するため関係箇所番号と傍線を付す）。

○『大方広仏華嚴經』³⁵。

大方広仏華嚴經者。①斯乃諸仏之密藏。如來之性海。②視之者莫識其指歸。挹之者罕測其涯際。有學・無學志絕窺視。二乘・三乘寧希聽受。最勝種智。莊嚴之迹既隆。普賢・文殊・願行之因斯滿。（中略）③朕聞其梵本。先在于闐國中。遣使奉迎。近方至此。既觀百千之妙頌。乃披十萬之正文。粵以証聖元年。歲次乙未。月旅沽洗。朔惟戊申。以其十四日辛酉。④於大遍空寺。親受筆削。敬訊斯經。遂得甘露流津。預夢庚申之夕。膏雨洒潤。後覃壬戌之辰。式開実相之門。還符一味之沢。以聖曆二年。歲次己亥。十月壬午朔。八日己丑。繕写畢功。添性海之波瀾。廓法界之疆域。大乘頓教。普被於無窮。方広眞筌。遐該於有識。豈謂後五百歲。忽奉金口之言。娑婆境中。俄啓珠函之秘。所冀闡揚沙界。宣暢塵區。並兩曜而長懸。弥十方而永布。一窺宝偈。慶溢心靈。三復幽宗。喜盈身意。雖則無說無示。理符不二之門。然因言蹟言。方闡大千之義。⑤輒申鄙作。爰題序云。

○『釈摩訶衍論』³⁶。

釈摩訶衍論者。①斯乃窮性海之源密藏。罄行因之本淵詞。以淪星而過乎月珠。②君子莫識其旨歸。以錦華而達于日域。和疇莫測其涯際。可謂一山界中在兩日月。一天下中在兩皇帝。③朕聞其梵本。先在于中天竺。遣驍奉迎。近至東界。以弘始三年。歲次星紀九月上旬。④於大莊嚴寺。親受筆削。敬訊斯論。直翻譯人筏提摩多三藏。伝俗語人劉連陀等。執筆之人謝賢金等。首尾二年方繕写畢功。兩曜之面円臨。群星之目具舒。江河之水澄淨。大海之瀾泰然。朕未及詳。出金輪於坤之上。入妙高於掌之内。細哉喜門周于法界。大哉静室入于毫端。厥若斯理。絶称乎爰翰牘。離像乎爰彩畫。語則浄名朕呵。談則善吉朕吐。然而導言。住絶理于諷誦。止爽詞于默然。破其台觀莫弘大虚。滅其鏡玉勿积像跡。朕將無以于濫月文請。于龜免翰借。⑤輒申鄙製。爰題序云。

①は、教説の奥深さを「密藏」や「性海」といった言葉で表現したものである。②は、『八十花嚴』の方では「視之者莫識其指歸。挹之者罕測其涯際」とあり、先を見通す者でもその深淵な教えを測ることはできない、とする意味である。一方、『釈論』の方では「君子莫識其旨歸。（中略）和疇莫測其涯際」とあり、どのような高德な者であっても、仏法の帰趨を理解できず、算術（和疇）に長けた者であってもその甚深なる教えを測ることができない、とする意味である。若干相違する字句もあるのだが似通っている。③は、皇帝が外国に探し求めた梵本典籍があり、使者を遣わして奉迎して近時迎え入れたという内容である。④は、寺院において皇帝みずから筆削を担当し、翻訳事業に着手したという内容である。最後に、⑤は、これも双方とも、優れた意味ではないがそれによって（鄙製）文章を書いて序と題するのみであるという主旨である。

一般的に序文の体裁はある程度表現が定型化しており類似する点が多少あるとされる。その点からすると『釈論』と『八十花嚴』との関係は薄いように思われる。しかし、その他の典籍の序文について管見の限り調べても類似する典籍は確認できず³⁷、形式上からも

『八十花嚴』を超える程の類似性は認められなかった。実際に双方を比較して見ると、やはり『釈論』序の作者は『八十花嚴』の序を参照している可能性が高く、論調を模倣した上で、同論の序の作者される「天冊鳳威姚皇帝製」と仮託し、五世紀に『釈論』本文が翻訳されたと主張していることになるだろう。次項ではさらに『釈論』本文の内容にも関連する記事を紹介することで、このことを補足したい。

第二項 『釈摩訶衍論』に登場する二種の『花嚴経』が説かれた背景

先に述べたように、武則天の時代においては「華」の表記を「花」と改めており、『釈論』には『華嚴経』とする表記が一箇所、『分流花嚴経』と『大本花嚴経』とする『花嚴経』の表記が二箇所存在している³³。加えてこの「花」の字は、武則天の在世時の長寿二年（六九三）に同じく『八十花嚴』訳場に参画していた菩提流志によって訳出された『宝雨経』にも確認できる³⁴。ここでは『釈論』に登場する二種の『花嚴経』の登場の意図を考えてみたい。これに関連する指摘が柏木弘雄より提出されている。柏木は「大本」と「分流」と表記した由縁について分析している。

柏木説では、『釈論』の造論者が法蔵の『華嚴経探玄記』（以下『探玄記』）に説かれる『華嚴経』成立に関する六種（恒本・大本・上本・中本・下本・略本）の本の伝承と、竜樹が竜宮から持ち帰ったとする伝説を取り入れてしていると分析している⁴⁰。法蔵によるこの解説の特徴は、『六十華嚴』を「略本」⁴¹と位置付けるところにある。

筆者は、『釈論』中において造論者とされる竜樹が竜宮に入り、『釈摩訶衍論』を製作したとする説や、『大本花嚴経』に説かれる不二摩訶衍法が三千大千世界の教主である毘盧遮那仏を凌駕しているとする説からも、同法が諸仏の根源として普遍的に法輪を転じていると理解する。また、これに類似した説に、法蔵の弟子である静法寺慧苑（六七三？～七四三？）が独自の学説を展開したとされる『続華嚴略疏刊定記』（以下『刊定記』、成立年代未詳）には⁴²、竜樹が仏滅後六百年に出現し、竜宮に入り上・中・下の三種類の『華嚴経』を見出し、その内の下本を持ち帰り人間界に流布させたもので、それが『八十花嚴』なのだとする説を紹介している⁴³。詳しくは「上本（十三大千世界微塵数頌）」・「中本（四十九万八千八百頌一千二百品）」・「下本（十万頌三十九品）」の三種であるとする。

このように『続華嚴略疏刊定記』では「下本」を『八十花嚴』であるとするところに特徴が認められる。この典籍が何時頃の成立かは分からないが、恐らく法蔵の最晩年頃とするならば、『釈論』の成立時期との接点は極めて微妙な位置にあると言わざるを得ないだろう。しかし、『釈論』の造論者である竜樹が法蔵ないし慧苑に近い説を承知していたのではないかと類推する判断材料としては興味深いと思う（「大本」の表記については法蔵の師である智儼（六〇二～六六八）の『大方広仏華嚴経搜玄分齐通智方軌』⁴⁴にも見える）。

そこで『探玄記』と『刊定記』の内容を整理すると分かりやすいと思う。そこには、まず竜樹が竜宮に入り『華嚴経』を入手する場面、次に竜宮で見た高次の『華嚴経』は現象界には存在しない事、最後に、持ち帰った典籍というのが現象世界に流布している『六十華嚴』や『八十花嚴』であり、それらは下位の典籍であると位置付ける点からも明らかであろう。これらの情報は繰り返しになるが、『釈論』の造論者である竜樹が、竜宮において

同論を製作した経緯や、『大本花厳経』という上位種と『分流花厳経』の下位種の典籍の存在を主張する着想になつていてと見ても大過ないと思われる。したがって筆者は、『釈論』が「大本」を登場させた背景には、「恒本」や「上本」の『華厳経』の立場を想定していたと考え、柏木説に準拠することにした⁴⁵。

では、「分流」はどのような『花厳経』を想定していたのであろうか。この問題については那須政隆は、東晋の仏駄跋陀羅訳『六十華厳経』や唐の実又難陀訳『八十花厳経』を指すと指摘している⁴⁶。この指摘も興味深いと思う。筆者は、これまでの考察の経緯から、『釈論』序の作者が実又難陀訳の『八十花厳』序を参照していることが明らかたため、『分流花厳経』とは実又難陀訳の『八十花厳』を想定して登場させたのではないかと考える。すなわち、『釈論』が、より高次の華厳典籍を参照したと主張するために、先述の論師達のような学説を踏襲しながら、『大本花厳経』を登場させることで、現行の流布している『華(花)厳経』の世界を『分流花厳経』と命名することで次元の低さを示そうと試みたと考える。以上を踏まえて、次節では『釈論』の写本に見られる則天文字について検討を加えたい。

第五節 現存する最古の写本 — 石山寺本と武則天時代の写経規格 —

第一項 国宝石山寺本について

まず、現存する資料を検討したい。則天文字が使用されている現存最古の資料は、石山寺を調査した際に発見された国宝の『釈論』であり、石山寺本と称するものがそれである⁴⁷。以下に、『石山寺古経聚英』⁴⁸に掲載されている『釈論』序の一部を転載することにした⁴⁹。

釋摩訶衍論序

飛田鳳成煇興皇帝製

盃閻月鏡口珠居曼山王禪宮履於雙道遊于百國乘於等觀達于恒刹奉極喜・
珠纒窺寐滅之靈宮導聞在昔而猶希覺其百恒之區惘惘想想方于時始釋矣・
前聞街巷之誦聲竹教化之期見像跡之屢形瞻風散之界後果面摩屈寶藏・
之區至于東境當因陀羅之珠得于沙界溢喜內雙之心乎秋菌之菓坐棄來以企・
龜鏡盈慶於外瞻之目乎望舒之滴憂勿返以欽星序歎朕方解茂化因於七・
覺之寶林植蓮種於八德之珠池却歡往向即急乘後加以金輪東方自來應于・
風門之區道王之偈先無珠鏡山靈已降至于沙界之面摩耶之文曾記以未卜・
八万而輪之駕東及過去五百而覺之珠南至矣其為教也於觀音中七眼手之・
眼而瞞櫻過恒之教門其為義也於尸迦中借珠網之忍而曜躍塵敷之義理以

この資料は唐代の成立とされており⁴⁹、その調査報告をまとめ刊行された『石山寺の研究』によれば、則天文字が使用されていることが報告されている。すなわち以下の記述で

ある（傍線は筆者加筆）。

唐時代写、折本装（卷子本改装、天地切断アリ）、淡褐色斐紙（麻交リカ、薄手）、墨界、一行三二字前後、訓點ナシ、則天文字使用、奥書ナシ、薄茶地朱雲竜文版畫後補表紙（一切経表紙ト同時期ノ修補力）、縦二四・四糎、横八・〇糎（表紙八・五糎）、十紙、一紙長五六・八糎、界高二四・一糎、界幅一・一糎、⁵⁰

石山寺本はもともと卷子装であり後に天地を切断して折本装となったとされ、先に述べた通り、則天文字が使用されていると記されている⁵¹。しかしその文字がなぜ採用されたのか、詳細な経緯まではないようである⁵²。ただ、「一行三二字前後」という記述がある点に注目したい。これによって石山寺本が何を底本としたか大よそ判明するからである。

恐らく石山寺本は一行十六文字を底本として写したのではないかと考える。これに関連する指摘が大西磨希子の論考に確認できる。氏は則天文字の使用の典籍群を比較し、武則天の時代では、一行十六文字の写経規格が存在していたと指摘をしているのである⁵³。

つまり、南北朝から唐代にかけての写経は一行十七字であるのだが、武則天の時代に写経された『宝雨経』写本三種がいずれも一行十六文字で一致しており、これらは底本を忠実に写した結果であると結論づけている。このことは、武則天の時代を除く南北朝時代から唐代の写経規格に違いがあることを意味するため、『釈論』がいつどこで成立したのかを考える上で重要な示唆を与えてくれるだろう。

再度、石山寺本の文字数の意味を考えると、本来、一行十六文字あったもの二行を一行にして行間や文字の大きさを調整して書写したのではないだろうか。逆に十七文字のものを書写したとするならば、三四文字前後になるはずであろう。実際に筆者も石山寺本を閲覧した際、三二文字とほぼ一定した文字数であった。ただし、ところどころ誤字や脱字が目立つ箇所が散見され、その箇所は三三文字や三四文字や三五文字であり、三二文字ではない。そして、終始、細字にて書写されており、序文から巻一の前半にかけて丁寧な書体の印象を受けるのだが、巻が進むにつれ書体がやや字体崩れしているように見える。さらに、石山寺本を大正蔵本のものと比較すると文字の異同や誤字や脱字も多く、これは石山寺本の誤写が多いことが要因にあると思われる。前述の文字数の変化もそれが原因にあると推察する。しかし、なぜ石山寺本が一行三二文字となったのかは分からない。ただ、この問題に関連すると思われる資料があるので検討したい。それが次項で述べる法隆寺蔵の『細字法華経』である。

第二項 法隆寺蔵『細字法華経』と石山寺本との写経規格の共通点⁵⁴

法隆寺に所蔵されている『細字法華経』（法隆寺本）については、現在、e 国宝という、国立文化財機構の四つの国立博物館（東京国立博物館、京都国立博物館、奈良国立博物館、九州国立博物館）と研究所（奈良文化財研究所）が所蔵する国宝、ならびに重要文化財の高精細画像を、多言語（日本語、英語、中国語、韓国語）によって解説しているサイトによって閲覧可能となっている⁵⁵。

では法隆寺本について確認すると、長寿三年（六九四）に書写されたものであると紹介されており、詳しくは以下のように解説されているので紹介したい（傍線は筆者加筆）。

中国・魏晋南北朝時代の鳩摩羅什（くまらじゅう三四四―四一三）が、四〇六年に訳した法華経を、唐時代の六九四年に李元惠（りげんけい）が書写したものである。李元惠は長安の人であるが、伝記の詳細は不明。麻の繊維をすいた麻紙（まし）三九枚を継ぎ、一紙五六行に淡い墨の罫線を引き、一行三二字詰に一部七巻を書写している。全長は二〇メートルに及ぶ。文字は、背をやや低くした細字で、書き出しは精細で謹直だが、巻がすすむにつれて速写となり、字体はくずれ。唐代の書写年代の判明すること、細字で法華経全巻を一部に写したものとして貴重である。撥（ばち）形の軸首に碧玉をはめ込み、香木を二つ割りして内側をくりぬいた経箱に納められていた。永く法隆寺に伝来し、聖徳太子所持と伝えられ、「御同朋経」（ごどうぼうきょう）という俗称がある。太子は中国の高僧慧思禅師（えしぜんじ）の生まれ変わりで、前世に中国の寺院の仲間（同朋）が用いていたこの經典を、使いを派遣して取り寄せた、という伝説に基いている。⁵⁶

この法隆寺本は元来、聖徳太子所持と伝えられ法隆寺に永らく所蔵されていたとされる。そもそも本経は、鳩摩羅什が四〇六年に訳出した『妙法蓮華経』八巻二八品を唐代の李元惠（詳細不明）という人物が長寿三年（六九四）に書写したとされ、この長寿年間（六九二―六九四）とは武則天の治世である。ここで注目すべきは、一行の文字数について三二文字という体裁で書写されている点と、「細字で法華経全巻を一部に写したものとして貴重である。」という点である。

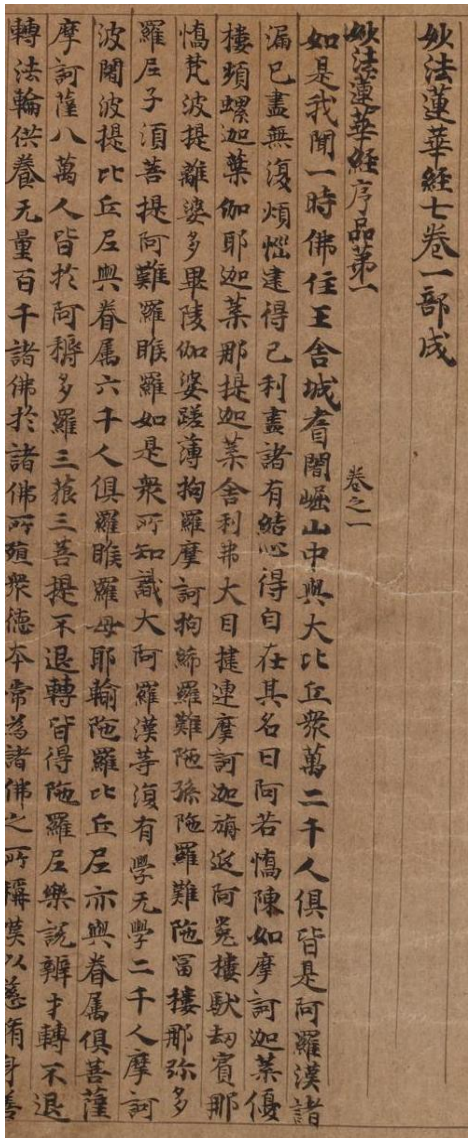
先に述べたように、武則天が統治した時代での写経規格というのが一行十六文字であったことを踏まえると、恐らくもとも一行十六文字の『妙法蓮華経』を底本として写経し、二行を一行として書写したということが容易に想像されるからである。この筆者の推考を裏付ける別の資料として、興福寺所蔵の国宝『細字法華経』（興福寺本）がある。これは巻末に「天平十六年歲次甲申五月廿日書写竟」と奥書があり、西暦では七四四年となり日本では奈良時代に当たるので、法隆寺本より後代の細字経ということになる。注目すべきは、興福寺本は、一行三四文字という体裁で書写されている点にある⁵⁷。これらが意味するのは、一行十七文字の『妙法蓮華経』を書写したことを暗示しているのは勿論であるが、中国において一行十六文字の写経規格が武則天治世以外には存在しないため、法隆寺本は一行十六文字を基に書写したものであることを傍証していることは明らかである。

では二点目の問題について検討していきたい。それは、「文字は、背をやや低くした細字で、書き出しは精細で謹直だが、巻がすすむにつれて速写となり、字体はくずれ。」と記されるように、書き出しから巻が進むにつれて書体に変化があることが述べられており、これは二十メートルという膨大な長さを写経する過程で生じた影響かと推察される。これについては既に、望月一憲⁵⁸や有賀要延⁵⁹によって二、三の問題点が指摘されている。特に望月は書体と内容の問題について簡潔に指摘しており、書写した人物である李元惠は「写経人」と称している点にはじまり、なぜ細字になったのかその経緯等についても以下のよう

細字すなわち小字であつて、旅行携帯の便をはかつたものであることは、容易に察することができる。いかにも手慣れた写経体で、筆力勇健、練達であつて、精妙なその書体は、その道のベテランであることを十分に示している。ところが、この精細謹慎直な書き出しは、巻が進むにつれて行書体にくずれ、筆・先で軽く書き流したようなところもあり、首尾一貫しない字体があるのみならず、墨罨の引き方も間隔が不揃いで罨線が下まで届かないところもあり、かなり粗いのである。このいささか疎漏とでもいふべき、また誠実をかくともいわれうるような点のあることは、一体いかなる訳であらうか。「誠愼こめた礼拝写経」としてはありうべからざることである。したがつて、これこそ期日の切迫に急ぎに急いだ懸命の努力の跡であると解してこそ、始めて納得のいくところのものである。恐らくは読み返す逞もなかつたことと察せられるのであつて、七七〇行目が一行四十字の偈頌まるまる脱落しているのである。「化城喻品第七」のところであるが、(中略)四十字がまるまる欠けているのである。その他の脱字や誤字、等、等、いずれも期日にせまられて読み返す間もなかつたことに起因するものと思われる。⁶⁰

このように望月は法隆寺本の書写された際の経緯を、当初より携帯に便をはかつたものを想定していた事、そして書写する際には、期日(旅程であろうか)が迫り、読み返す暇がない状況であつたが故に、誤写や脱字などが散見される爛脱な状態となつた事、と推考している。後半に目を向けると、行間にばらつきが目立ち一行の文字数も一定していないとする。実際に e 国宝サイトの国立文化財機構所蔵品統合検索システム「ColiBase」にアップロードされている画像の一部(①行数三二文字、②書写年代)を転載することで理解を深めたい。⁶¹

①行数三二文字



②書写年代



実物を見てみると、解説の通り一行三二文字であることが確認でき、書写年代については、「長壽二垂六団一〇」というように年^二垂、月^二団、日^二〇の則天文字が確認できる。このことから本経が武則天時代に書写されたことは明らかであろう。ただし、本文を通覧したのだが当該の文字や先に挙げた則天文字の十二文字あるいは十七文字があるのかを見ても管見の限り確認することができなかった。これは武則天の治世でも写経する際、典籍全てに登場する文字を則天文字に置換していないという当時の写経の実態を物語っている貴重な作例といえる。

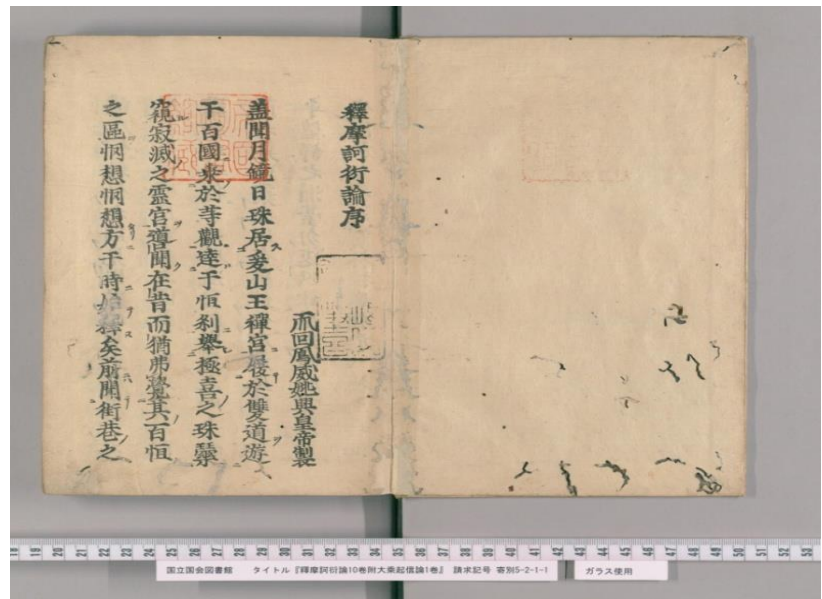
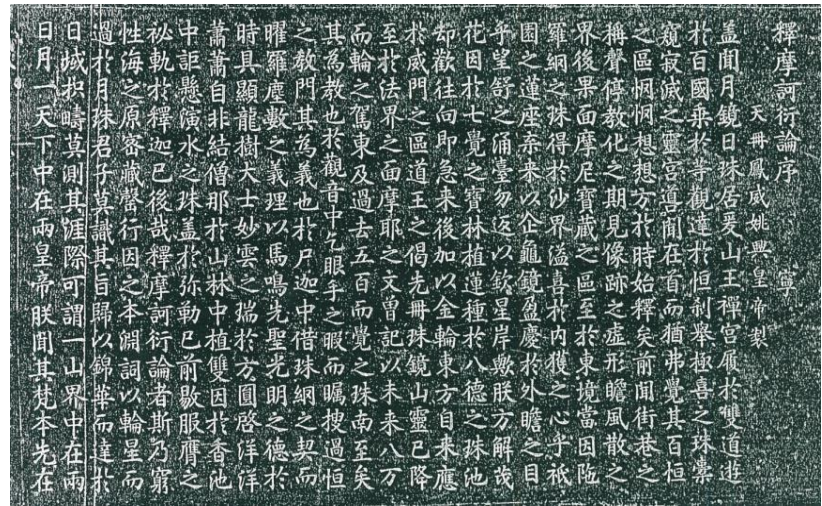
この他にも、法隆寺本と興福寺本と石山寺本の『釈論』の法量を比較すると、法隆寺本は縦二五・七センチ⁶²、興福寺本は二七・八センチ⁶³、石山寺本の『釈論』は二四・四センチとされる。前述のように石山寺本の『釈論』については、「折本装(卷子本改装、天地切断アリ)」とあり、改装のため天地が裁断されたことが記されていた。たとえ天地が裁断されたとしても、細字として書写された興福寺本、特に法隆寺本と体裁が殆ど大差ないように見える。このことから、石山寺本の『釈論』は唐代に書写された法隆寺本と書体や書写規格に著しく似ていることが指摘できるだろう。これまでに得られた情報を整理し、再度、石山寺本の『釈論』と法隆寺本に共通する点を抽出すると、

- (1) 細字である事
- (2) 法量に大差ない事
- (3) 本来一行十六文字のものが一行三二文字で書写されている事
- (4) 書写の体裁が後半になるにつれて誤字や脱字、書体が崩れている事
- (5) 則天文字が使用されている事

という以上五点が指摘できよう。加えて先行研究では、『細字法華経』が細字であるのは旅行携帯のためと考えられる説が呈示されていた。このことを踏まえると、『釈論』の場合も旅行形態の便をはかったものか、あるいは差し迫った日本請来に際し、運搬の利弁性や貴重な紙幅の節約を目的として細字として書写されたものではないだろうかと想像する。以上のことから、石山寺本はまさしく調査報告通り、唐代の武則天時代の写経であると言えるだろう。ただし、今回取り扱った典籍以外にも関係する資料を精査することで、さらに補足する必要があるだろう。この点については、今後の課題としたい。

第六節 『釈摩訶衍論』に見える則天文字の確認 — 中国と日本との相違点 —

今度は書写された『釈論』序の内容についても確認したい。ここでは房山石経に記録された『釈論』序(上段)と、建長二年(一一五〇)二月に金剛仏子快賢によって開版された高野版の刊本(以下、高野本)(下段)を資料として用いる⁶⁴。それらを比較することで、先に述べた石山寺本に使用されている「𠄎」の字がどのようなものかを明らかにしたい。以下に該当箇所を載せる。



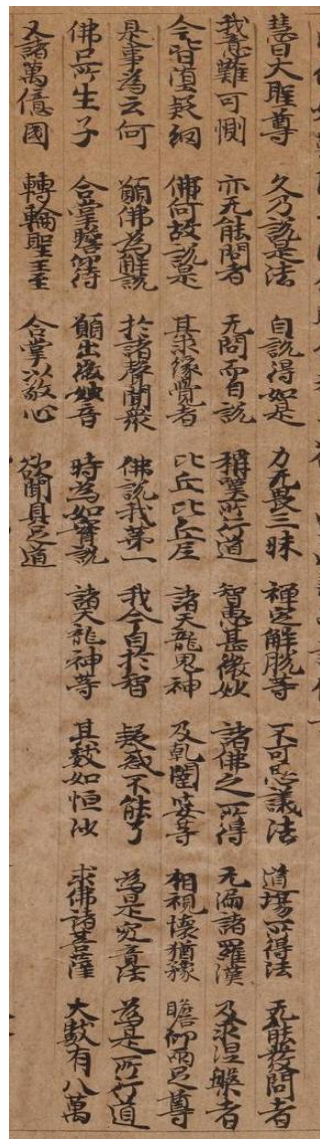
まず、房山石経の『釈論』序には「天」の文字が確認できる。これが記録されたのは、遼代（九一六―一二五）とされており⁶⁶、唐代以降の王朝のため、則天文字が廃止されるの漢字に改めた以後のもの（写本等を参照か）を底本としていると推定される。何より一行の文字数が十七文字となっている点に注目する。一方で、高野本では、則天文字の「𠂔」の文字と判断できる。しかし、これも十七文字となっており、恐らく石山寺本以外の他に対校本を参照していると考えられる。では、なぜ高野本に則天文字が使用されているのか。日本では則天文字に関する奨励や廃止はなされていないため、請来時の形態を保持して天の字に置換されることがなかったと予想されるのである。

そのように見た時、やはり石山寺本の『釈論』に登場する「天𠂔」が則天文字である可能性が非常に高くなる。だが、石山寺本の文字の異同について不思議に見える点がある。つまり尊号の「𠂔」の字以外には「天」と記されている事であり、この点は見過ごせない。加えて、則天文字については「囙」の字も問題となるだろう。それは『釈論』序に見える「國」の字である。房山石経では「國」とあり、これは遼代であるので、現在、我々が常に使用している漢字（以下、常体字。）に置換されたと判断できる。だが高野本も同様であるのは不自然に見える。

そこで再度、石山寺本を確認すると、該当する字は見えづらいものの「國」のように見える。『釈論』ではこの「國」の字が確認できるのは序文と巻十のみで、石山寺本そのものが全体の約半分程（五巻まで）しか現存していないため確認しようがない。したがって『釈論』全体にわたる則天文字の影響の有無を慎重に精査する必要がある。筆者は、「𠂔」の字がたとえたった一字であったとしても、それがどのような経緯で表記されたのかを考える

必要があると考える。私見を述べると、まず、尊号に敬意を払い常体字に改めなかった可能性が考えられる。尊号以外の字も本来、則天文字であったが、それが後代で書写する際に、独自に判断されて修正された可能性があるのでないだろうか。または、書写する環境で、時間的余裕がなかったため最初に則天文字が使用されている部分のみ正確に写し、それ以降では常体字に改めたのではないだろうか。

あるいは、最初から則天文字が使用されていなかったものを、何らかの理由で誤って則天文字にしてしまった可能性も考えられる。しかし、これでは特殊文字や異体字を常体字に改めることと手順が異なり、写経生の独断が反映されたことを意味していると思われるので、写経規格でそのような方法を採用するのは考えにくいだろう。一文字だけ則天文字を使用することでかえって混乱を招く恐れがあるように思うのである。以上とは別に、法隆寺本の『細字法華経』のように、奥書書写の年代表記に則天文字を使用しているのに反し、本文にはほとんど使用しない事例と似ているのではないかと考える。念のため、法隆寺本の「国」について確認すると、左の図のごとく則天文字ではなく「國」の字が確認できるのもその証拠だと考えてもよいのではないだろうか⁶⁷⁾。



そのように見ると、石山寺本の『釈論』の本文に則天文字が使用されていないのも合点がいく。そして、欠損した巻末には書写した人物と年代が記されており、そこにも則天文字が使用されていたのではと類推する。この写経規格について蔵中進の重要な指摘があるので取り上げたい。氏は新羅に請来された『大方広仏花嚴経』に見える則天文字と常体字の頻度について、本経が「則天文字廃止の神竜元年（七〇五）二月四日以前に善写調製されて新羅に将来されたものであること」とし、それが写経された際には、「天」「初」「人」は常体字が用いられ、特に「人」については「生」と混用されていること⁶⁸⁾を指摘している。

蔵中説を踏まえると、石山寺本が唐代の写本であることから文字の混在は決して不自然ではないと判断できる。つまり、則天文字を常体字に置換する過程において、写経生の意識的な改変、書き手の不注意や誤写、あるいは善写調製によるものがあつたと想定できるからである（冊と回についても冊は「冊」と表記されるもので恐らく「回」と誤写したと思われる）。今後、「天」以外にも修正された例がないか調査したい。いずれにしても、唐代成立とされる石山寺本の『釈論』序には「厶」とある⁶⁹⁾。したがってもとの『釈論』序には、則天文字の「厶」が採用されており、武則天の崩御以後、次第に政治の新体制を理由に変化していき、現在我々が使用している漢字へと置換されたと見るのが自然であろう。

以上、「昇仙太子碑」の成立と同碑に使用されている則天文字、『八十花嚴』序に記される尊号や内容を精査することにより、『釈論』序との接点が明らかとなった。ここで重要なことは、『釈論』序の作者が「昇仙太子碑」や『八十花嚴』を参照する環境下にいたと予想できることである。これまでの結果を整理すると以下の六点となる。

- (一) 『釈論』序の作者は本文の成立事情を熟知していた人物である。
- (二) 「昇仙太子碑」と『八十花嚴』は同時期に成立している。
- (三) 則天文字は七〇五年に公共での使用が禁止されている。
- (四) 『八十花嚴』の序にある尊号の「天」も本来「天」の文字であったと考えられる。
- (五) 『釈論』序の作者は「昇仙太子碑」や『八十花嚴』の序（武則天筆）に基づき同論の序を製作している。
- (六) 石山寺本は唐代において武則天時代の『釈論』を書写したものと考えられる。

次節では、ここまでの結果を踏まえて、先行研究の見解を確認し、検証を試みる。これによって従來說と筆者の成立地や作者に対する見解の相違点を明らかにしたい。

第七節 『釈摩訶衍論』を新羅成立とする学説 — 義湘系華嚴との関係を中心に —

先行研究において華嚴思想、特に新羅華嚴と『釈論』との関係を検討した指摘があるのが概説することにした⁷⁰。それは『釈論』造論者が朝鮮出身者であり朝鮮において造論したと論じられてきた学説である。これは石井公成⁷¹と佐藤厚⁷²の見解であり、ここでは批判的に検討を加えることにしたい。

第一項 石井説と佐藤説

① 石井説について

まず石井は『釈論』に影響を与えた思想や、同論が依拠した教学について以下の五点を指摘している⁷³。その内容を簡単に列挙することにした。

- 1 法蔵撰『華嚴経問答』の影響
- 2 『金剛三昧経』と『金剛三昧経論』の依用
- 3 義湘系華嚴の思想との関係
- 4 『釈論』所説「不二摩訶衍法」説と『維摩経』「入不二法門品」との関係
- 5 「不二摩訶衍法」説と古蔵の不二観との関係

本研究では、新羅華嚴との関係を考察するものであるから、1と2と3の指摘が関連しているように見える。まず1の「法蔵撰『華嚴経問答』の影響」⁷⁴について考えてみたい。

当文献の作者については既に石井によって法蔵の撰述とは考えにくく、新羅義湘系の文献である可能性が指摘されている。成立時期については、鎌田茂雄により智儼の『華嚴五要問答』の形式に準じた内容になっていることから、智儼の影響が強く七世紀後半だと推定されている⁷⁵。先の見解に立ち石井は、そのような文献を受容している『釈論』を、義湘系の文献であると指摘した見解である。詳しくは、『華嚴経問答』と『釈論』の内容に登場する、「相続」の語や「一断一切断」について関連性が認められるとする見解である⁷⁶。つまり、『釈論』に説かれる「望別決断」と「自宗決断」⁷⁷の内、後者の内容に採用されているとするのである⁷⁸。筆者は『釈論』の異様な漢文や義湘系の思想を受容している点について、石井説の通り新羅典籍と何かしら接点があるように思われる。

では、2の『金剛三昧経』と『金剛三昧経論』の依用⁷⁹について考えたい。石井説では、『金剛三昧経』が水野弘元⁷⁹や木村宣彰⁸⁰による、新羅成立あるいは新羅で流行していた可能性を指摘した説と、『釈論』が『金剛三昧経論』に近いとする森田龍僊⁸¹の説を踏まえたものである。その上で石井は、新羅の経論との類似点について比較を行い、その結果、『釈論』の作者は元暁・義湘・法蔵などの影響を受けており（特に元暁の「会通」思想の特徴である『金剛三昧経論』に基づく会通や⁸²義湘の『一乘法界図』の影響を受けているとする⁸³）、新羅華嚴の系統に属する人物により製作されたと結論づけている。

そこでまず、元暁の「会通」論法を模倣している点と見えることから、新羅典籍であると判断した点について私見を述べることにしたい。石井は、『釈論』を素直に読んでみると、まず目につくのは、種々の経論の説を紹介したのち、「相違の失、有ること無し」（大正三一・五九四中）、「相違の過無し」（五九四下）などと述べて会通を試みている箇所が多いことであろう。⁸⁴と指摘している。続けて、『釈論』が造論の因縁として五つを挙げる中で第四番目の「或いは秘かに、当来の衆生、百千の諍いを起こして論宗を壊さんことを觀察するが故に。」⁸⁵とする説について、論の製作当時の現状を物語っており、その頃には『起信論』理解に対する多くの論争が頻発していき、そんな最中において『釈論』造論者が元暁の影響を受けて、前述のような表現や言い回しをすることで、論争の調停に取り組んだと指摘している⁸⁶。

これに対し筆者は、石井説の『起信論』に関する論争が激化していき、その調停の意味で打ち立てられたとする見解は興味深いのだが、しかし、『釈論』の造論因縁の構成や形式を虚心に眺めると、上記の内容は法滅思想にも同様な形式と説が確認できる。ここでは問題が異なるので簡略に述べる。法滅思想では、正法が軽んじられ、衰退し混乱することを危惧し、正法護持に関わる事項が放逸された結果を暗示する形で、造論の因縁が説かれている点に特徴がある。それが『釈論』の造論因縁にも認められるのである⁸⁷。詳しくは本編第四章で論じたい。

続けて石井は、『釈論』に登場する不二摩訶衍法についても元暁との接点を述べており、「不二摩訶衍は、『起信論』が説く摩訶衍を独自の観点から規定し直したものであり、つまりるところは「摩訶衍の体」と言われている心真如に加上したものであるから、不二摩訶衍について説く際、『金剛三昧経』が真如について述べた部分や、その部分に対する元暁の注釈を用いるのは不思議ではない。」と分析している。加えて、『釈論』に登場する不二摩訶衍法の代名詞ともいえる「性徳円満海」の語についても、『華嚴五教章』に説く「性海円海」や「性海具徳門」などが類似しているとも述べていく⁸⁸。さらに、『大宗地玄文本

論』や『釈論』が字の区別を説く『道品契経』なる架空経典を引くのも、『金剛三昧経』が説く「三十七道品法」などに基づいていると指摘している⁹³。石井説を概観してみると、新羅成立文献と目される典籍を用いることで、朝鮮成立を論証している。石井が主張しているように、『釈論』には『金剛三昧経』を『金剛三昧経』の名前で一度あげた他に、『金剛三昧契経』の名前で四回引用し、それらは『金剛三昧経』と一致している。そして、『釈論』は『大本金剛三昧契経』とする典籍を一度引用している。これとは別に、「大本」と冠する典籍として、本経の他にも『楞伽経』、『維摩経』、『華嚴経』などあり、いずれも『釈論』が重要視している論拠に登場する典籍であることが確認できる⁹⁴。このことを踏まえると、『釈論』には確実に『金剛三昧経』の影響があると理解できる。そして元暁の思想との接点も当然あると見ても誤りではないであろう。しかし筆者は以上の点についても『釈論』がはたして本当に会通説に馴染んでいたとは言いきれないのではと考える。

例えば、これも先に述べたように石井が会通説の根拠の一つとする『釈論』が架空経典を引き、「相違の過なし」⁹⁵と主張する箇所に見える。そこでは架空の分流と大本の『花嚴経』を引き、同経の教主である三種世間を身心とする毘盧遮那仏を登場させ、最終的に同仏より高次とする不二摩訶衍法を説いている点である⁹⁶。この内容は、不二摩訶衍法の優位性を主張するため、下位である『分流花嚴契経』と上位である『大本花嚴契経』という典籍を取り上げ、双方の教えの違いを教証することによって、最終的に不二摩訶衍法が仏より高次であると主張している教判論である⁹⁷。つまり、華嚴以外の典籍を引き『花嚴経』の立場を否定するのではなく、違う種類の『花嚴経』を用いて『花嚴経』を否定していることになる。したがって会通をしたと見做すには困難ではないだろうか。この他にも『釈論』には会通説とは言えない箇所も散見でき、その点は各編で適宜指摘したいと思う。では最後に3の「義湘系華嚴の思想との関係」の問題について考えてみたい。この問題は義湘の『一乘法界図』との関係があるとする指摘である。石井説では、釈迦如来の境地である「海印三昧」を不二摩訶衍法である「円円海」と同一視することにより、義湘系華嚴と関連すると主張しているが、これも、諸仏の根源である不二摩訶衍法が、『花嚴経』の教主である毘盧遮那仏より高次であることから、釈迦と毘盧遮那仏を同じ境地として見做しても不二摩訶衍法と同一視するには無理があるように思える。

この他にも、石井は『釈論』においては、性徳円満海である不二摩訶衍法はあくまでも諸仏の根源であり、仏ではないのである⁹⁸。4と、不二摩訶衍法を仏ではないと結論づけているように、同法が仏ではないとするならば、釈迦如来の境地とする「海印三昧」の境地と同一視することは矛盾していることになる⁹⁹。ただし、表現上で似ている点がなぜ存在するのかということについては、検討の余地があるように思われる。上記以外にも、『釈論』が義湘系の文献と見た際に考えなくてはならない問題もまたある。それは石井が指摘している高麗の義天（一〇五五〜一一〇一）が義湘系の文献の取り扱いについて重きを置かなかつたとする点である。氏の指摘を確認すると以下のように論じている。

高麗の義天が義湘の門流を軽視し、『義天録』には、義湘系では智通の『要義問答』（『錐穴問答』）と道身の『一乗問答』（『道身章』）の二部を収録するのみであり、しかも前述のように、これらの書は方言をまじえた粗野なものであるから後代の人は潤色を加えてほしいという注記まで付しているのと似た状況であると言えよう¹⁰⁰。

このことを踏まえて、義天の『義天録』の『釈論』についての記載を確認すると、作者を竜樹として他の『起信論』注釈書よりも古い文献と見做しているのか最初に記している。石井が主張する『釈論』が義湘系典籍であるとすると説が正しいとするならば、異様な漢文について義天が不審に思わないことは考え難く、加えて朝鮮成立（義湘系）だとするならば作者についても承知していなかったとは思えないのである。そのように見た時、義天の時代では『釈論』に対する特別な視点があつたか、それとも遼代における『釈論』研究の流行が何かしら影響を与えたのではないだろうか。詳しくは本編の第七章において論じたい。

いずれにしても、石井説の見解は興味深い。その観点からすると新羅成立文献と目される典籍や華嚴典籍との関係から、『釈論』が新羅典籍と関連しており接点は確実にあるといえる。だが、実際に『釈論』が元暁の会通説の影響を受けて、会通に馴染んでいたのかを確認した結果、『釈論』の重要な箇所において、浅深や高下の差別を論証するために「相違の過無し」という表記があることから必ずしも会通説に限った論法とはいえない。また、『一乘法界図』の釈迦の境界である「海印三昧」が、不二摩訶衍法の境地である「性徳円満海」と同一視できるとするが、『花嚴経』の毘盧遮那仏より高位にあるのが同法としている点で無理があるだろう。さらに、石井は不二摩訶衍法を諸仏の根源で仏と見做せないと指摘しているにも拘わらず、釈迦の境界と一致すると指摘するのは矛盾しているように思える。このように一見すると類似しているように見えても、相違する内容を示していることから、新羅典籍を参照したという事実は認められても、新羅において成立したとする根拠にするには検討の余地を残している。今後さらなる資料の登場を俟つ必要があるように思う。仮定として、『釈論』が新羅で成立していたとしても、痕跡が失われた可能性も否定できない。その点も念頭に入れ総合的に検討する必要がある。

取りも直さず、この問題の重要な点は、『釈論』作者とされる竜樹がいかにして新羅典籍を参照することができたのが論点となるのだが、これについては、元暁が入唐していないことは周知の如くであり、当然、『金剛三昧経論』も新羅において著されている。そのため、中国と朝鮮における典籍の流通の状態を考える必要がある。それに示唆を与えてくれる情報として、元暁の『起信論疏』や『大乘起信論別記』が法蔵の『大乘起信論義記』製作に大きく影響を与えていることは知られている。つまり、朝鮮と中国では国家間で典籍の交流が存在していた点も念頭に入れなくてはならないだろう。だが、石井説を受けて検討された重要な学説もまた存在する。ここでは石井説をさらに一歩進めた新たな義湘系華嚴との接点を検討したものである。それが次項で取り上げる佐藤説である。

② 佐藤説について

佐藤説では、九世紀と十世紀に成立した新羅華嚴文献である『大記』と『法界図円通記』、そして『釈論』所説『真修契経』（架空経典）に、「古辞」の説がほぼ同じ内容のまま登場していることに注目した説である。ここでは佐藤説の主張を確認する意味も含め、上記三種に共通し示される記事を比較検証していきたい。

その前に概要として、佐藤説の根拠としている「一歳の母親が五十歳あるいは五十一歳

の児を生む」とする内容を示しておく。まず『釈論』所説の『真修契経』の説を確認したい。それは以下のような内容である。

真修契経の中に是くの如き説をなす。一歳の母、一時に五十歳の児を生ず。彼の五十歳の児を懐妊せる一歳の母、五十一歳の大丈夫男子を生ず。或は豈に是の如きこと有りや、或は豈に是の如きこと無きや。⁹⁹

『釈論』では、一歳の母が一時に五十歳の男子を懐妊し、五十一歳の男子を出産するというものである。つまり、この内容は二つの段階によって構成されている。まず、一歳の母が一瞬（発心した瞬間に）に五十歳の男子という五十位（等覚位）を懐妊（行位に至る）するという意味である。次にそのような一歳の母が一瞬に発心したならば懐妊し出生した男子は五十一位（妙覚位）をも満足することできるものである。次に『大記』では、以下のように説いている。

故に古辞に云く、一歳の女、妊むこと五十年にして産み、五十歳の大丈夫を得るなりと。謂く、初発心菩薩、五十位を撰すれば即ち妙覚位を成ずるなり。¹⁰⁰

『大記』では「古辞」の説として、一歳の女（母）が五十年の間妊娠して、五十歳の子を産むと説いている。つまり一歳の女（母）には、本来的に五十歳（五十位）を撰しているということになるだろう。しかし、後半には、「五十位を撰すれば即ち妙覚位を成ずるなり」と説いており、一見すれば一歳の母が五十歳の子を出産したように見えるがそうではない。「撰すれば即ち」とあることから、懐妊してから出生までの過程を省略している内容であることに気づく。そのように見れば、「妙覚位を成ず」と説いていることから、五十一歳である五十一位を想定した内容なのは明らかである。最後に『法界図円通記』の説を確認していく。

古辞に、一年に母、懐くこと五十年にして、五十一年の大丈夫を生むなりと。一年の母とは初発心なり。懐くこと五十年とは五十位を撰するなり。五十一年の大丈夫を生むとは、等妙二覚の果を成ずるなり。¹⁰¹

『法界図円通記』では「古辞」の説として、一歳の母が五十一歳の子を産むとある。つまり一歳の母が初発心であり、懐妊した子とは五十位であり、出生した子は五十一位である妙覚位を撰しているとするものである。『大記』の「古辞」の説と比較すると、『法界図円通記』の説を『大記』が簡略にしたような印象を受ける。このように三種を列挙し内容を確認して見た結果、『大記』と『法界図円通記』の内容は幾つかの点で共通する説が確認できるため同一の文献を参照している可能性が高いと思われる。そこで疑問に感じる点について述べたい。その点については既に佐藤自身も指摘している。

(1)『釈論』のみに説かれる「一時に五十歳の児を生ず」とする記述の意味を考える必要がある。『大記』と『法界図円通記』には、「一時」という一瞬の概念を示唆する説が無いのはなぜか。つまり「一時」について『華嚴経』の教説を確認すると、周知のように「初

発心時便成正覺」¹⁰²や「初発心時即得阿耨多羅三藐三菩提」¹⁰³といった、発心即菩提の理念が示されている。「古辞」の記述には、一歳の母が五十年の時間を経て五十一歳の子を出産することからも、華嚴の教説と異なりがあるように見える。一方で、『釈論』に登場する『真修契経』の説は、『華嚴経』の教説に近いと判断してもよいと考える。

(2) 『真修契経』では「或は豈に是の如きこと有りや、或は豈に是の如きこと無きや」とある部分は、『大記』と『法界図円通記』には説かれていないのはなぜか。

(3) 『釈論』は『真修契経』を十種如来蔵の一つ「如理如来蔵」の教証として登場させている¹⁰⁴。これに関連する内容を『大記』と『法界図円通記』からは確認できないのはなぜか、というものである。

以上に新たに指摘できる点は、『法界図円通記』という典籍が、七世紀、朝鮮半島の華嚴宗の初祖である義湘(六二五〜七〇二)の『一乘法界図』を新羅華嚴の流れを受けた均如(九二三〜九七三)が注釈した著作であるということである。つまり、義湘の独特な仏教観に基づく上下左右に屈曲する「法界図」について、均如が解説したものと知られている¹⁰⁵。その点に関して『釈論』を見ると、義湘の「法界図」に関する説や図について受容した形跡は管見の限り確認できない。仮に『釈論』の造論者が義湘系の門流に属する人物であるとすると、『大記』などの新羅義湘系の典籍の説が多く確認できると思われるが現時点では、情報が多くないため今後の研究動向を注視する必要があると考える。

そこで筆者の推考を述べることにしたい。①『法界図円通記』の成立は十世紀である。このことから著者である均如が『釈論』を参照している可能性がある。②「古辞」と称する逸話を『釈論』作者が伝聞や何かで知るに至り『真修契経』として記した可能性がある。現段階では、『釈論』が新羅成立であると直ぐに判定できるものとは言えないと思われる。ただ、筆者は、佐藤説が従来にはない視点から『釈論』には新羅華嚴と何かしらの影響関係にあると認められる点を提示しており、これは成立問題の解決の糸口になると考える。その上で考えるべき問題もまたある。それは『釈論』中に散見される中国漢文とは見做し難い文体が存在している点である。その点を次項で述べることにしたい。

第二項 『釈摩訶衍論』に見える特殊な漢文

この問題については既に石井が文献比較プログラム・システムであるMGSMを用いて、『釈論』に散見される漢文(変格漢文)を抽出している¹⁰⁶。まず氏の指摘を確認すると以下のように分析している。

日本では、新羅や日本に見られる変格漢文で書かれていることを発見した。たとえば、『何故衆生先有成仏、後有成仏、今有成仏』(T32・637b)という部分は、普通の漢文であれば「有成成仏有後成仏、有今成仏」などあるべきところだ。このため、『釈論』は伝承通り、新羅成立と見てよいと述べた。¹⁰⁷

石井は「先有成仏。後有成仏。今有成仏。」の表記が、通常の漢文とは異なっており、その観点から新羅成立であると分析している。この他にも、①「非分明」と②「則白仏言」

についても言及しており¹⁰⁸、①は「不分明」と「不」と「非」の混同している点を指摘している。②は通常では「即白仏言」と表記されると考えられるが、「即」と「則」を混用しているとする。¹⁰⁹以上の検討の結果、石井は以下のように指摘している。

大正大蔵経ではこの表現は『釈論』と『玄論』以外には、竺法護訳と伝えられる『文殊師利普超三昧経』に2例あるのみだが、『文殊師利普超三昧経』では、そのうちの1箇所が異本が「則」を「前」に作っている。つまり、「前白仏言(進み出て仏に申し上げた)であって、これなら普通の表現だ。『文殊師利普超三昧経』は、上記の2例をのぞけば、『前白仏言』という表現は他の箇所でも使われているし、他には「即白仏言(そこで早速、仏に申し上げた)」「又白仏言(また仏に申し上げた)」などという表現も見える。これも他の漢訳経典に多く見える形であって問題ない。つまり、誤写かもしれない『文殊師利普超三昧経』の例をのぞけば、大正大蔵経中で『釈論』と『玄論』だけが「則白仏言」という表現を用いているのだ。「即」と「則」を混用するのは、韓国と日本の漢文の特徴だ。¹¹⁰

たしかに、『釈論』(巻四の部分)と『大宗地玄文本論』には「則白仏言」という表記が一致し、この他に類する典籍が竺法護訳の『文殊師利普超三昧経』(二八六年)¹¹¹に確認でき、「則」と「即」の表記についても『釈論』に認められる点で重要な指摘をしている。加えて、「云何為二。一者是総。二者是」。作如是説。復次文殊師利、「世界之微塵数」等の表記や、「如宜世尊、為」等の漢文の文体が『大宗地玄文本論』と密接である点も言及し、『釈論』が新羅人によつて製作されたとする自説を補強している。

しかし気になる点として、『文殊師利普超三昧経』には、「則」と「前(宋本・元本・明本・宮内庁本)」という二様の表記があることから、「則」の表記が誤写である可能性を指摘しているのは、『釈論』の場合でも対校本である高野本(一二五六年)において「即」と「則」が混用されている。大正蔵の収載の『釈論』は高麗本(一二五一年)を底本として、高野本(一二五六年)と石山寺本(武周(唐)時代写、五巻まで)とを校合したものであるから¹¹²、高麗本と石山寺本では「則」が使用されていたことを示唆している。

そのように見ると、『文殊師利普超三昧経』に見える「則白言仏」がたつた一箇所であっても、なぜ中国成立の典籍にこの表記が存在するのか考えなくてはいけないだろう。さらに、石井は『釈論』の「於出時中」や「於入時中」や「於何時中」などに¹¹³登場する「時中」の語法についても多くの典籍の用例を解析しその傾向と使用頻度を抽出している。そこで氏の見解を紹介することにしたい。以下のように分析している。

漢訳経論や中国の仏教文献にも「時中」の用例は見られるが、多くはない、その文献における出現回数と、出現回数を大正蔵の頁で割った割合を示すと以下のようなことになる。(中略) 施護訳と同様、梵語直訳であつて普通の漢文になつていない場合が多いことで有名な法護の訳を除けば、『釈論』『玄論』『華嚴経問答』の出現回数の多さがきわだつていることが分かる。法護訳の『施設論』は、「於長時中」「於一時中」の用例のみであつて、四字句にするために「於」と「中」を加えた結果、「時中」という用例が多くなつただけのように思われる。¹¹⁴

石井説では、「時中」という語法は仏教典籍には多くないとし¹¹⁵、その用例の傾向を調べると、『大宗地玄文本論』と法蔵撰『華嚴経問答』（義湘や道身等の作と見る説がある）に出現回数が多いとする。しかし、『釈論』に見える「於出時中」や「於入時中」という表記に於いては、同論の注釈書を除き一致するものは、管見の限り確認できない。加えて「於出時中」や「於入時中」や「於何時中」、そして「於○時中」等の表記について、『大宗地玄文本論』を調べると該当するものは見当たらない。そのため、「於何時中」や「於○時中」について同論以外の典籍を調べると類似する典籍が多く確認できる¹¹⁶。このことから検討すべき問題を残しているように思える。以上の検討の後、石井は『釈論』の作者について以下のように推考している。

佐藤厚氏が、新羅華嚴宗は『華嚴経』を絶対視して『起信論』を批判することもあつたことを指摘しているため、『釈論』『玄論』『論記』の作者、ないし作者たちは、新羅華嚴宗の本流の人ではないことは確かだ。¹¹⁷

石井は『釈論』の作者を新羅人と見ながらも、佐藤が指摘する新羅華嚴宗が『起信論』を批判する姿勢があつたことを踏まえて、新羅華嚴宗の本流の人ではない人物によつて製作されたと結論づけている。これは、従来、新羅義湘系の人物によるとされてきた説を掘り下げた見解といえる。石井の研究は、『釈論』には中国では見慣れない語法や変格漢文があることに注目し、そこから同論の作者が何者かを導き出した点で重要な知見である。しかし幾つかの点で検討の余地を残しているだろう。

これまでの内容について私見を述べると、石井、佐藤説のように、朝鮮半島の出身者、特に新羅義湘の門流に位置する何者かが『釈論』を造論した可能性を考慮すべきと考える。次節では、新羅華嚴思想以外にも、『釈論』に影響を与えたと見られる典籍について検討することで異なる視点を呈示したい。

第八節 華嚴以外の接点 — 密教典籍と菩提流志訳『宝雨経』の影響 —

ここでは華嚴以外に『釈論』に影響を与えたと考えられる典籍との接点を検討したい。具体的には、密教典籍と菩提流志訳の『宝雨経』との関係を視野に探求するものである。前者との関係は、『釈論』第九卷には何とも判断がつかない文字が明示されており、それが密教特有の陀羅尼を誦诵するような体裁で説かれているため、この文字がどのような経緯で説かれたのか先行研究の説を参照しながら、武則天時代に訳出された密教典籍と比較し明らかにしたい。

後者は、同じく武則天の時代に訳出された典籍であり、そこには武則天に関する事柄を付加した論説が見え、それを『釈論』が序において、釈迦入滅から弥勒下生の間に馬鳴と竜樹が登場して説法をするとき部分に取り込んでみると見られる。その点を明らかにして新たな知見を呈示したい。

けて、中国には無い言語、もしくは一般に知られない特別な文字を表現する意図で神秘性を強調したために創作したのではと考える。あるいは、密教や仏教以外の思想、つまり道教といった中国固有の宗教儀礼を複合的に取り入れ、融合させようとしていたのではないかと推考する¹²⁵。少なくとも、上記の内容を見る限り、その用途は悪魔や障りを退ける呪文のように読誦するものであるから、真言あるいは神呪のような性質をもった文字で、これを読誦することで成就（除災招福や障礙消除）を期待するものであったと考える¹²⁶。その点を次項で検討することにした。

第二項 密教經典の影響 — 「鬼」や「護符」や「陀羅尼の遍數」 —

ここでは武則天の時代に訳出された密教典籍と比較検討することで、前述の疑問点を明らかにしたい。これに関連する典籍として、大正蔵の密教部に収載されている、失訳『圜大道心駢策法』¹²⁷を取り上げる。この典籍の成立については既に先行研究によって武則天在世に訳出されたことが指摘されている¹²⁸。この典籍には則天文字が標題に掲げられており、「圜圖」とは地蔵の文字を置換したものとされる。以降からは地蔵法と称する。この地蔵法の内容は、道教色が強く、地蔵の教法により悪鬼驅使や摧魔する方法や真言を明かしている¹²⁹。これは雑密に属する現世利益を目的とした教法といえる。ではその箇所を確認しよう（関係箇所は傍線を付す）¹³⁰。

彼仏滅後。於像法中。我住凡夫地。有一仙人。在俱特羅山。善解道術。

世尊若行人欲使促鬼。当朱沙書此符。後三印吞世九牧。然後作法使鬼迅速処使促。

百事無失。

及見苦病患及厄難者。書符使飛千里報酬死。經一日書符心上者便得還活。

このように、仙人が道術を駆使する説、「使促鬼」といった特有の用語、護符を用いて現世利益を期待する、といった内容が確認できる。これに対し『釈論』を見ると、道教の「護符」や「使促鬼」という語は確認できないものの、「鬼」については多くの鬼の名を挙げ、どのような障りを行うのか説いていく¹³¹。そして護符に類似したものは「字輪を胸に着ける」とする主旨の説が確認できる。それは、字輪服膺因縁という箇所以下のように示している。

字輪服膺の因縁と言うは、謂く若し彼の止輪門を修せんが為に、人、必ず当に圍字輪を服すべきのみ。何れの処にか服するや。謂く方寸の処なるが故に。何れの義を以ての故にか必ず此の輪を付する。謂く此の字輪は三世の諸仏と、無量無辺の一切の菩薩との大恩の師長、大恩の父母、大恩の天地、大恩の海なるが故に。此の因縁の故に、止を修せんが為に、人、当に此の輪を付すべし。¹³²

この因縁は「服膺」とあるように、字輪を膺（むね）に服（ふくす）と読むと思われる。これは字輪を行者の胸につけ観想することを明かすものと考えられる¹³³。『釈論』は、こ

の字輪について三世の諸仏と一切諸菩薩の大恩の師・父母・天地・海とし、最高の観想とする。このような胸に着ける行為は道教の護符を貼るといった所作にも共通している。これについて遠藤純一論は、『釈論』は仏教だけでなく、道教の要素も包含していると指摘している¹³⁴。それを証明するように、『釈論』序には上記の説を示唆する内容が確認できる（傍線は筆者加筆）。

僧那を山林中に結び、双円を香池の中に植えたるに非ざるよりは、誰か濱水の珠蓋を彌勒已前に懸け、服膺の秘軌を釈迦の已後に敷かんや。¹³⁵

序に説かれる「服膺」とはまさに、前述のごとく道教の影響を受けた「字輪服膺因縁」は勿論、則天文字を派生させた神呪などを指示しているのは明らかである。また、「秘軌」とあるように、前述した因縁や神呪を誦する行法を秘密の法であると認識した上での説明であると判断できるだろう¹³⁶。筆者も遠藤説を準拠することにした。

この他にも『釈論』に説かれる真言や陀羅尼の遍数に注目するといくつも説かれている。それは、三千七百遍、八千四百五十遍、二万三千遍、三万二千一百遍、五万七千遍、六万一千遍、八万一千遍、十万四千遍、十万八千遍といった遍数である。その中、ほとんどが二、三回程度示され、その目的も現世利益や除災招福を期待する説に示されている。これらの遍数が一体何に基づくものなのか、どのような典籍から影響を受けたものであるかは確認できなかった。

しかし、「一万八千遍」という数だけはおよそ十回も登場し頻度が高い。この数に注目すると密教典籍にも類似する点が見られる。管見の限り典籍を調べると三つ一致するものが確認でき、その中でも古い漢訳のもので阿地瞿多訳『陀羅尼集経』と関連性あるのではないかと考える¹³⁷。本経は中インド出身の阿地瞿多による七世紀中期に漢訳されたもので、梵本は確認されていない。「金輪」や「一字仏頂」などの用語が説かれている¹³⁸。では、どのような修法に上記の遍数が用いられるのか見ていきたい。まず『釈論』の記述では以下のように説かれている。

造像と言うはその相云何、且く天像を作す中には、当に如何がすべきや。謂く頭面眼耳鼻舌身手足の此の九種の所の中に、各各に一万八千遍陀羅尼呪を誦じ、此の所を成立す。¹³⁹

『釈論』は像を造立する際に、頭・面・眼・耳・鼻・舌・身・手・足の九箇所におおの陀羅尼一万八千遍を誦持することを説いている。一方で『陀羅尼集経』の内容を確認すると、行者が効験を望むのならば、壇の前で修法することを説いている。すなわち行者が東向きに座し尊像の前で香を供養しながら印、そして真言を一万八千遍誦することを明かしている¹⁴⁰。東向きにて修法する点について言えば、『釈論』の「舍宅造立因縁」の中で行者の向きについて東方を最上とすると説かれている点も似ている¹⁴¹。『陀羅尼集経』では『釈論』のような尊像の造立についての内容となっていない。しかし、双方ともに行者が何かを成就したいと希望した場合、その成就のために陀羅尼を必須の遍数分誦誦することの必要性を説いており、方位についても概ね共通している点は興味深い。

第三項 菩提流志訳『宝雨経』の影響 — 弥勒信仰と則天文字の思想受容 —

先述のように、ここでは『釈論』序の中において、釈迦入滅から弥勒下生の間に馬鳴と竜樹が登場して説法をすると説く部分と、菩提流志訳『宝雨経』との関係を中心に比較検討していく。まず『釈論』本文では、釈迦や文殊といった尊格は説かれるものの、弥勒に関する記述は管見の限り確認できない。序の記述は弥勒信仰を意識したように見える。しかしこれだけでは説得性に欠けるだろう。そこでまずは、『宝雨経』が武則天そして弥勒信仰と密接であることを先行研究の説を確認することから始めたい。それは大西磨希子による成果であり、それによると、本経が長寿二年（六九三）九月に漢訳され、武則天の即位に関連してその正当性を強固にする典籍として『大雲経疏』と並び重要視されたところを指摘している¹⁴²。

そもそも『宝雨経』には、菩提流志訳の十巻本のほかに異訳として曼陀羅仙訳『宝雲経』七巻、曼陀羅仙と僧伽婆羅共訳『大乘宝雲経』七巻、法護訳『除蓋障菩薩所問経』二十巻、の計四訳が存在している¹⁴³。さらにこの經典の特徴については、滋野井恬により菩提流志以外の異訳とは異なる記述があり、それは月光天子に対する世尊の宣言内容に関わる箇所であると指摘されている¹⁴⁴。すなわち滋野井の指摘によれば、この宣言内容は武則天の即位にまつわる事柄を菩提流志が意図的に『宝雨経』漢訳の際に挿入したということである。以下に氏の指摘する内容を簡単に紹介する。

①涅槃後の第四の五百年中の仏法が法滅しようとする時、(南)瞻部洲の東方摩訶支那国に女身となって現われ自在主となり、②阿鞞跋致と輪王位を得るということ、③王位を継承する時は国土中に山が湧き出でて五色の雲が出現するということ、④觀史多天宮に詣で、弥勒(慈氏)菩薩を供養し、弥勒菩薩が成仏する時には阿耨多羅三藐三菩提の授記を得るということ¹⁴⁵、が示されている。以上の四点の内容と武則天の事績と照合すると、本経が翻訳当時、武則天が女帝として君臨していたことと照応し、「(天(汎)冊)金輪聖神皇帝」と称号を制定し、垂拱二年(六八六)に新豊県の東南に山が涌出したとする瑞祥と合致し、武則天が弥勒の下生であるとする宣伝とも符合する。

では、実際に『釈論』序(関連箇所)に傍線を付す)の内容を上記の数字と比較してみたい。まず、「金輪東方せしより自来(このかた)、威門の区に応ずとは、道王の偈に先冊せり。¹⁴⁶とあり、転輪(金輪)聖王が即位するときには東方に現れるとする説、すなわち①と②の内容が一致する。また、「五百年」や「(南)瞻部洲」や「金輪」に関して言えば、別な箇所には、「未来八万にして輪の駕、東に及び、過去五百にして覺の珠、南に至らせるを以てなり。」¹⁴⁷とあり、仏滅後五百年の後、南瞻部洲の東方より金輪が出現する様子が描かれており、これも①の内容を意識したように見える。この他にも『釈論』本文の重要な記述のなかに「転輪聖王」や「五百年」の法滅句が確認できるため、同論の作者が武則天の思想を受容している可能性を指摘できるだろう。

続けて『釈論』序には、「朕は未だ詳かにするに及ばざるも、金輪を坤の上に出し、妙高を掌の内に入れたり。¹⁴⁸とあり、朕はいまだにこの奥深い教えの内容を詳かにすることはできないけれども、金輪を坤(中国)の上(中国の占法で八卦の一を指す。自然界では「大地」、人では「皇后」や「女性」を意味する)にもたらし、それは妙高山を掌中にいれることができたという意味である。このことは、③の武則天が出現し山が湧き出たとする

説を基にしていると見てもよいのではないだろうか。特に「金輪を坤の上に出し」や「妙高」といった表現は、仏法が中国の地に興隆するといった見方が可能であろうし、または武則天が金輪聖王（女帝）として君臨し、権力を手中に収めるといった内容を彷彿とさせることを暗示した可能性も考えられる。

最後の箇所については先に引用した「弥勒」と「服膺の秘軌」について説く箇所である。そこには、誰が釈迦入滅の無仏の時代から弥勒下生の間に秘密の法を説くことができようかという意味として示されていた。これも④の弥勒信仰を想定している内容であるから符合すると見てよいと考える¹⁴。以上の内容を総合的に判断すれば、『釈論』は『八十花嚴』序以外にも菩提流志訳の『宝雨経』参照していることは明らかである¹⁵。以下にこれまでの成果―『宝雨経』・『釈論』序・『八十華嚴』序―を表として載せると以下のようになる（『宝雨経』との関係は波線、『八十華嚴』との関係は傍線）。次節ではこのことを踏まえて、筆者の成立に関する見解を述べることにしたい。

<p>大正蔵十六、二八四頁中―下</p>	<p>『宝雨經』</p> <p>①我涅槃後、最後時分、第四五百年中、法欲滅時、汝於此瞻部洲北方摩訶支那国、位居阿鞞跋致、實是菩薩、故現女身、為自在主。(中略)五者、如來。②天子、然汝於五位之中當得二位、所謂阿鞞跋致及輪王位。③天子、此為最初瑞相。汝於是時受王位已、彼国土中、有山涌出五色雲現。當彼之時、於此伽耶山北亦有山現。④天子、汝復有無量百千異瑞、我今略說、而彼国土安穩豐樂、人民熾盛、甚可愛樂。汝心正念施諸無畏。天子、汝於彼時住壽無量、後當往詣觀史多天宮、供養、承事慈氏菩薩、乃至慈氏成仏之時、復當與汝授阿耨多羅三藐三菩提記。</p>
<p>大正蔵三二、五九二頁上―中</p>	<p>『釈論』序</p> <p>①天冊鳳威姚興皇帝製(中略)①加以金輪東方自來。心于威略)門之區。道王之偈先冊。珠鏡山虛已降。至于沙界之面。摩耶之文會記。②以未來八万而輪之駕東。及過去五百而覺之珠南至矣。其為教也。(中略)④自非結僧那于山林中。植双因于香池中。誰懸演水之珠蓋於弥勒已前。敷服膺之祕軌於釈迦已後哉。</p> <p>②釈摩訶衍論者。斯乃窮性海之源密藏。罄行因之本淵詞。以淪星而過乎月珠。③君子莫識其旨帰。以錦華而達于日域。和疇莫測其涯際。可謂一山界志絶窺覩。二乘・三乘寧希中在兩日月。一天下中。在兩聽受。最勝種智。莊嚴之迹皇帝。④朕聞其梵本。先在在于中天竺。遣驛奉迎。近至東界。以弘始三年。歲次星紀九月上旬。⑤於大莊嚴寺。親受筆削。奉迎。近方至此。既觀百千敬訊斯論。(中略)大海之瀾泰之妙頌。乃披十萬之正文。然。③朕未及詳。出金輪於坤粵以証聖元年。歲次乙未之上。入妙高於掌之内。細哉喜門周于法界。(中略)⑥輒申鄙製。爰題序云。</p>
<p>大正蔵十、一頁上―中</p>	<p>『八十華嚴經』序</p> <p>①天冊金輪聖神皇帝製(中略)②大方広仏華嚴經者。斯乃諸仏之密藏。如來之性海。視之者莫識其指帰。挹之者罕測其涯際。有学・無学既隆。普賢・文殊・願行之因斯満。(中略)④朕聞其梵本。先在在于闐國中。遣使奉迎。近方至此。既觀百千敬訊斯論。(中略)大海之瀾泰之妙頌。乃披十萬之正文。然。③朕未及詳。出金輪於坤粵以証聖元年。歲次乙未之上。入妙高於掌之内。細哉喜門周于法界。(中略)⑥輒申鄙製。爰題序云。</p>

第九節 『釈摩訶衍論』の成立に関する新知見の呈示

まず、『釈論』の成立年代については、最も有力とされてきた学説を紹介すると、『起信論』の注釈書を著した法蔵の晩年から戒明が日本に同論を請来する間、すなわち八世紀初めから後半頃、七十二年から七十九年とされてきた¹⁵¹⁾。ほかに七世紀後半から八世紀

前半とする学説も存在している¹⁵²。しかし、『釈論』序の成立は序の内容が『八十花嚴』の序に基づくものであるから、本経訳出以後、すなわち六九九年以降と見るのが妥当になるだろう。忘れてはならないのが、一般的に序の性格は、本文部分の成立した後に論旨を説明し、讃歎する意味で執筆されるものである。そのように見れば、『釈論』本文の成立は『八十花嚴』の序と本文の漢訳完成の時期とかなり近い、重なる頃と見ても不自然ではないように思える。

それに加え『釈論』に影響を与えたとされる法蔵が『義記』を撰述した時期は、六九五・六年¹⁵³であると考えられており、『釈論』の成立を八世紀以前と見たとしても違和感はないように思える。しかし、『釈論』作者が則天文字使用の禁止令が發布された以後、意図的に使用したと考えるならば、八世紀初めから後半頃の成立と見ても不思議ではないであろう。これらのなか、筆者はこれまで述べてきたように、序の成立が本文以降であると思われる事、石山寺本が武周年間の写経規格に則っていると考えられ、それにたとえ一文字であれ則天文字が使用されていることなどから、則天文字の使用が禁止される以前であると思われるので、七〇五年以前だと推察する。従来、考えられてきた七一二年説よりもさかのぼれるのではないだろうか¹⁵⁴。

では、『釈論』はどこで成立したのか。『釈論』の注釈書の製作場所に注目すると中国がほとんどである¹⁵⁵。この他に、『釈論』を初めて引用する典籍は、圭峯宗密（七八〇〜八四一）の『円覚経大疏釈義鈔』¹⁵⁶や『円覚経略疏鈔』¹⁵⁷や『華嚴経行願品疏鈔』¹⁵⁸であって中国のものである。新羅成立説を支持する学説の根拠とする典籍¹⁵⁹は、その大半が九世紀から十世紀にかけて朝鮮で成立したものであり、『釈論』成立後かなり時間が経過した状況の中でのしか窺えない。他方で、七世紀後半に中国で成立とされる『大宗地玄文本論』をはじめ引用するのは『釈論』であり、『大宗地玄文本論』は道教思想を説く典籍である¹⁶⁰。

では、作者が何者であるかは、『釈論』の文体について考えなければならない。前述のように先行研究の指摘している、変格漢文が使用されていることを視野に入れなくてはならないだろう。これまでの学説と筆者が考える成立地と作者について系統別に整理したい。

	A	B	C	D
成立地	中国	中国	朝鮮	朝鮮
作者	中国人	新羅人（非中国人）	新羅人（非中国人）	中国人
備考	伝統説	関説	石井説と佐藤説	

この中でAは伝統説である。ただし、ここで意味するのはあくまでも学術的な立場における成立説を述べたものであり、大正蔵に収載される『釈論』の作者や成立地を指すものではない。この伝統説に対して石井は、語法や会通説の観点からC説である朝鮮成立説を主張したことになる。そして佐藤説も広く言えば、義湘門流を汲んでいると想定したものであるのと同じ範囲に入るのではと考える。しかし、これまでの検討の結果からも、武則天と則天文字、そして中国で書写されたとする石山寺本の存在を考えると、中国成立を主

張する説もあるのでC説を全面的に準拠することは難しいだろう。したがって、石井説と佐藤説の主張にあるように、文体と思想の問題から中国人の撰述とは考えられない部分も確実にあるので、筆者の現段階での手許にある資料と視点からすると、B説の可能性が高いように考えられるのである。

まとめ

本章において知り得た情報をまとめることで結論としたい。少なくとも『釈論』序の作者は、実叉難陀訳『八十花嚴』訳出の状況を把握した人物であることは勿論のこと、元暁や法蔵の典籍も参照できる環境下にあり、さらに菩提流志訳『宝雨経』の存在をも熟知していたといえる。何よりも上記の訳出の環境には武則天という人物の意向を色濃く反映させたものであった。このことは『釈論』の序や本文に見出せる記述に大いに影響を与えていることから、偶然の一致とは思えない。『釈論』序ならばに本文の作者は、武則天による政治情勢をよく理解した人物であったと考えられる。では、なぜ『釈論』の作者は武則天を意識した文章を書いたのかについては、今後の課題としたい。

そして序の作者と本文の作者については、『釈論』の造論に関する馬鳴と竜樹の関係や、同論が主張したい事柄をpushしていることから同一人物か、かなり近い者であったろうと思われる¹⁰⁴。これに、石山寺本が唐の武則天の時代の『釈論』を書写していると思われる点も考慮すれば、中国成立の補強材料に成り得るのではないだろうか。

本章では、従来、成立年代や成立地についてまとめて論じられてこなかった『釈論』成立に関する資料が、中国に多く見出され、加えて、従来の先行研究の成果を踏まえると、『釈論』の作者は新羅華嚴の影響を受けているので新羅人であると推定される。つまり、そのような思想ないし教学を受容した朝鮮半島出身者が、中国に赴き法蔵や慧苑や実叉難陀といった論師の典籍、そして初期密教典籍を踏まえながら造論したのではないかと考える。以上のことから筆者は、『釈論』の成立を六九九年から則天文字の使用が禁止された七〇五年頃の間、すなわち七世紀後半から八世紀初め頃ではないかと考える。『釈論』が成立したと考えられてきた年代や成立地について再検討を迫るには一定の知見を呈示できたのではと考える。

ただし、今後の研究動向によっては、他の典籍や思想の受容が認められた場合、成立年代の多少の変動は当然あり得るため、筆者自身、今後さらに幅広く考察し論証していく必要がある。何よりも、本研究は限られた情報をたよりとして、関連事項を聚集して導き出したものであるため、本結論が完全性を担保しているものではないのである。そのなかでも問題として残るのが、石山寺本に使用されている則天文字が一字しか確認できない点が弱く、推論の域であるため、今後、自説の変更も躊躇せず柔軟に対応し、『釈論』研究に寄与できればと考えている。

¹ 本章は拙稿『『釈摩訶衍論』の成立事情——序の記述と武則天と則天文字——』（『密教学研究』五十、二〇一八年）と「菩提流志訳『宝雨経』と『釈摩訶衍論』——武則天に関する記述を中心に——」（『印仏研』六九—二、二〇二一年）の内容に基づいており、本章作成

の際に削除した箇所や脚注、新たに得られた成果などを加筆修正したものである。

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刊行会編『中国の仏教と文化』大蔵出版、一九八八年）、同著『華嚴思想の研究』（春秋社、一九九六年）の論考が提出されて以後、石井説に対する見解は、わずかに遠藤純一郎『釈摩訶衍論』新羅成立説に関する考察（『智山学報』四五、一九九六年）があるのみである。しかし、遠藤説は石井説の妥当性を検証したものであり、『釈論』が中国成立である根拠や事情について、武則天や則天文字、写本との比較、『華嚴経』や『宝雨経』や密教典籍等との関係を材料に検討を加えてはいない。この他の見解も管見の限り見出せない。

³ 中村正文（本然）『釈摩訶衍論の成立問題について』（『印仏研』三四―二、一九八六年）
⁴ 『釈摩訶衍論』巻一「釈摩訶衍論序 天冊鳳威姚興皇帝製 蓋聞月鏡日珠。居爰山王禪宮。履於双道。遊于百国乗於等觀。達於恒刹拳極喜之珠嵩。窺寂滅之靈宮。導聞在昔。而猶弗覺其百恒之區。惘惘想想。（中略）朕方解茂花因於七覺之宝林。植蓮種於八德之珠池。（中略）却歛往向。即急來後。加以金輪東方自來。応于威門之區。道王之偈先冊。珠鏡山虚已降。至于沙界之面。摩耶之文会記。以未礼八万而輪之駕東。及過去五百而覺之珠南至矣。其為教也。於觀音中乞眼手之暇。而矚搜過恒之教門。其為義也。於尸迦中借珠網之功。而曜羅塵數之義理。以馬鳴聖光明之德。于時具顯。龍樹大士。妙雲之瑞。于方円啓。洋洋肅肅。」（大正藏三二、五九二頁上）因みに「天冊」の字について校合本を見ると、石山寺本と高野本には「瓜回」とあるとされる。

⁵ 望月信享『大乘起信論之研究』（金尾文淵堂、一九二二年、二五三頁）

⁶ 塚本賢暁編『国訳密教』論釈部二（国訳密教刊行会、一九二二年、一頁）

⁷ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』（大本山成田山新勝寺、一九九二年、十六頁）

⁸ 柏木弘雄『釈摩訶衍論』を讀む（真言勧学之会、一九九九年、一五五頁）

⁹ 塚本賢暁『国訳密教』論釈部二（国訳密教刊行会、一九二二年、一一二頁）、柏木弘雄『釈摩訶衍論』を讀む（真言勧学之会、一九九九年）を参照した。

¹⁰ 『釈摩訶衍論』巻一「朕聞其梵本先在于中天竺。遣驥奉迎。近至東界。以弘始三年歲次星紀九月上旬。於大莊嚴寺。親受筆削。敬訳斯論。直翻訳人筏提摩多三藏。伝俗語人劉連陀等。執筆之人謝賢金等。首尾二年方繕写畢功。（中略）兩曜之面円臨。群星之目具舒。江河之水澄淨。大海之瀾泰然。」（大正藏三二、五九二頁上―中）

¹¹ 塚本賢暁編『国訳密教』論釈部二（国訳密教刊行会、一九二二年、二頁）、柏木弘雄『釈摩訶衍論』を讀む（真言勧学之会、一九九九年）を参照した。

¹² 西林昭一・鶴田一雄「隋・唐」（『ヴィジュアル書芸全集』六、雄山閣、一九九三年）

¹³ 『書跡名品叢刊』第八回配本Ⅱ唐・則天武后 昇仙太子碑（二玄社、一九五九年、三頁・六頁を転写した）

¹⁴ 『大雲経』と武則天の関係については鎌田茂雄の詳しい研究があるのでそちらを参照されたい。（鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』東京大学出版会、一九七八年、一〇七頁―一四九頁）

¹⁵ 『大周刊定衆経目錄』巻十五「奉証聖元年恩勅。令定偽経。及雜符籙等遣送祠部進内。前件教門既違背仏意。別構異端。即是偽雜符籙之限。又准聖曆二年勅。其有学三階者。唯得乞食長齋絶穀持戒坐禪。此軌行皆是違法。幸承明勅。使革往非。不敢妄編在於目錄。並從刊削以示将来。」（大正藏五五、四七五頁上）

¹⁶ この目錄にある目的が必ずしも成功したとはいえないとされている。つまり、武周時代に訳出された密教典籍には道教の符を説くものが確認されている（長部和雄「則天武后時代の密教」『密教文化』一一一、一九七五年）。

¹⁷ 楊婷婷『大般若経』の欠筆と則天文字（『いとくら』十、二〇一五年、三頁―四頁）

¹⁸ 西林昭一・鶴田一雄「隋・唐」（『ヴィジュアル書芸全集』六、雄山閣、一九九三年）

八四―八五頁)

- 19 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』(山城屋文政堂、一九三五年、七四八頁―七四九頁)
- 20 楊婷婷『大般若経』の欠筆と則天文字『いとくら』十、二〇一五年、三頁―四頁)
- 21 中国北宋の司馬光が、治平二年(二〇五六)英宗の詔により編纂した編年体の歴史書『温公通鑑』や『涑水通鑑』ともいう。
- 22 『資治通鑑』四部備要三九冊(中華書局出版、一九八九年、二四二―三頁)「天授元年(傍注略)十一月庚辰朔。日南至。太后享万象神宮。赦天下。始用周正。改永昌元年十一月為載初元年正月。以十二月為臘月。夏正月為一月。以周漢之後為二王後。舜禹成湯之後為三恪。(傍注略)周隋之嗣同列國。(傍注略)鳳閣侍郎河東宗秦客(傍注略)改造天地等十二字以獻(傍注略)丁亥行之。太后自名嬰。改詔日制。(傍注略)秦客。太后從父姉之子也。」また、『統国訳漢文大成』「資治通鑑」十二(国民文庫刊行会、一九二九年、二二・原文九頁)を参照した。

23 藏中進『則天文字の研究』(翰林書房、一九九五年、二〇頁)

24 『同右』(翰林書房、一九九五年、二二頁)

25 『同右』(翰林書房、一九九五年、二二頁)

26 内藤乾吉『大方広仏華嚴経卷第八(解説)』『書道全集』第二十六、中国十五、平凡社、一九六七年、一八八頁)。藏中進『則天文字の研究』(翰林書房、一九九五年、二九三頁)。

27 この他にも、『釈論』の卷一には『華嚴経』(大正藏三二、五九三頁下)や『花文論』(大正藏三二、五九二頁下)と表記するものが確認できる。

28 少なくとも、則天文字が載初元年(六八九)に制定されて以降、「昇仙太子碑」執筆以前には厠天の字を用いた記録が存在していたことは容易に想像できる。

29 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』(山城屋文政堂、一九三五年、七四六―七四九頁)

30 高崎直道・柏木弘雄校注『仏性論・大乘起信論』(大蔵出版、二〇〇五年、七六六頁―七六九頁)

31 『華嚴経伝記』(大正藏五一、一五五頁上―中)、智昇撰『開元釈教録』(大正藏五五)にも同様な記述が確認できる。

32 『大方広仏華嚴経』(大正藏十、一頁上)

33 藏中進『則天文字の研究』(翰林書房、一九九五年、二九〇頁―二九三頁)

34 小島岱山『八十華嚴経』漢訳原典研究序説(塩入良道先生追悼論文集刊行会『天台思想と東アジア文化の研究』山喜房仏書林、一九九一年、三四一頁―三四五頁)

35 『大方広仏華嚴経』卷一(大正藏十、一頁上―中)

36 『釈摩訶衍論』卷一(大正藏三二、五九二頁下―五九三頁中)

37 『釈論』序の作者が『八十華嚴経』以外(『宝雨経』を除く)を参照していた可能性については、管見の限り確認できなかった。ただし、『八十花嚴』を訳出した実叉難陀訳の『大乘入楞伽経』の序には作者を「御製」と記している(大正藏十六、五八七頁上―中)。しかし最初の文の出だしは類似性が認められるのだが、後半部分を見ると言い回しや表現上の用語の類似性はそれほど認められないと思われる。一方で宋の宝臣の『注大乘入楞伽経』(大正藏三九、四三三頁下―四三四頁上)には、序の作者を「天冊金輪聖神皇帝製」と記しており、その内容も『八十花嚴』の序を参照している可能性が高いと考えられる。

38 前者は『釈論』が別所依とする百種の典籍の一つとして経題のみ記されている。後者は現存する典籍と一致しない架空経典である。

39 大西磨希子『唐代仏教美術史論攷―仏教文化の伝播と入唐交流―』(法蔵館、二〇一七年、三〇二頁―三〇三頁)

40 柏木弘雄『釈摩訶衍論』の構想(高崎直道博士還暦記念会編『インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年、五〇七頁―五〇八頁)

4¹ 『華嚴経探玄記』(大正蔵三五、一一二頁中)

4² 坂本幸男『華嚴教学の研究』(平楽寺書店、一九五六年)、中西俊英「静法寺慧苑の教学とその背景——二種十玄説を中心に——」(『印仏研』五八一—三、二〇一〇年)に詳しい。

4³ 『続華嚴経略疏判定記』巻一「仏涅槃後六百年時。竜樹菩薩入竜宮。見此経有上中下三本。其上本有十三千大千世界微塵数頌。四天下微塵数品。中本有四十九万八千八百頌一千二百品。下本有十万頌三十九品。竜樹乃誦得下本。流布人間。今此所伝。即其本也。」(卍続蔵経五、四九頁上)

4⁴ 『大方広仏華嚴経搜玄分斉通智方軌』巻一(大正蔵三五、十四頁下)

4⁵ この問題に幾ばくかの関連性を予想できる資料として、『華嚴経』について「大本」ないし「大本華嚴経」について触れる、通倫集撰『瑜伽記』(大正蔵四二、五七四頁上—中)、勝又俊教「瑜伽論記に関する二三の問題」(『仏教研究』二—四、仏教研究会、一九三八年)や水谷香奈「道倫通倫集撰『瑜伽論記』について——基撰『瑜伽師地論略纂』との関係から——」(『印仏研』六四—一、二〇一五年)に詳しい。)そして李通玄(六三五—七三〇)(一説に六四六—七四〇)の『新華嚴経論』巻十四、二三、三三(大正蔵三六、八〇九頁上、八七六頁下、九四四頁下)、小島岱山『新華嚴経論』の研究序説」(『印仏研』三三—二、一九八五年)に詳しい。)と、それを踏襲して志寧が宣宗大中年間(八四六—八五九)に編纂したとされる『華嚴経合論』(卍続蔵経五、六五二頁上)、木村清孝「李通玄思想の流布について」(『印仏研』二九—一、一九八〇年)に詳しい。)に見える。『瑜伽記』はともかく、『新華嚴経論』や『華嚴経合論』には「大本」、「中本」、「下本あるいは小本」の三種について言及があり、特に後者の方には『八十花嚴』を研究し注釈を加えたものであり、後に澄観(七三八—八三九)等に影響を与えたことで知られている。志寧は、「大本」とは「仏」、「中本」とは「住地の菩薩」、「小本」とは「十万偈である内、四万五千偈を得たもので、それは『八十花嚴』であるとする。これから推察するに、大本が現象世界に存在しない典籍となり、中本と小本の二種が現象世界に流布する典籍となるため、『八十花嚴』は現行本のなかでも比較的下位に位置することが理解されよう。そのように見ると、『釈論』は法蔵の『華嚴経探玄記』の他に李通玄のような著作、あるいはそれに近い思想を受容していた可能性も指摘できるのではないだろうか。これについては、今後の課題としたい。

4⁶ 那須政隆『弁頭密二教論の解説』(成田山新勝寺、二〇〇二年、九四頁—九五頁)

4⁷ 金知妍 (Jiyun Kim) 「Distribution and Preservation of the *Simoheyunlun* 釈摩訶衍論 Texts in East Asia : Did They Read the Same Text?」(Hualin International

Journal of Buddhist Studies 3.1 (2020) by Cambria Press.) 金は『釈論』の諸本(断簡も含む)の種類を整理し比較を試みている。それによれば敦煌本(第八巻の断簡)、石山寺本(第五巻まで)、房山石経本、高麗本、東大寺本、高野山本、大谷大本、身延山大本、日本校訂大蔵経本、大正新脩大蔵経本等を比較することで、諸本の系統を分類している。氏の検討は『釈論』全十巻にわたるテキスト全体を比較したものではないが、文字の異同や諸本がどのようなテキストを書写したのかを知る上で有用である。

4⁸ 鷲尾隆輝監修『石山寺古経聚英』(法蔵館、一九八五年、十五頁)

4⁹ 文化遺産データベースのホームページを参照した。

<http://bunka.nii.ac.jp/db/heritages/detail/189286>

5⁰ 石山寺文化財総合調査団編著『石山寺の研究——一切経編——』(法蔵館、一九七八年、八四四頁、九一四頁、石山寺重書類一七号一)

5¹ 『同右』(法蔵館、一九七八年、八四四頁、九一四頁、石山寺重書類一七号一)

5² 本来ならば、石山寺本の『釈論』序の全文を挙げるべきであろうが、許可申請中のため転載する刊本を石山寺本の情報をもとに、当該本を底本として流布したと判断される資

料としてあげたい。今後、大正蔵収載の『釈論』との詳細な比較を試みることによって、文字の異同や新たな発見があるかもしれないが、それは今後の課題としたい。

⁵³ 大西磨希子『唐代仏教美術史論攷——仏教文化の伝播と入唐交流——』（法蔵館、二〇一七年、三〇八頁—三二一頁）

⁵⁴ 『細字法華経』については、佐藤厚氏よりその存在を御教示頂いた謹んで御礼申し上げます。

⁵⁵ <https://emuseum.nich.go.jp/about?langId=ja&webView=>

⁵⁶ https://emuseum.nich.go.jp/detail?langId=ja&webView=&content_base_id=100207&content_part_id=0&content_pict_id=0

⁵⁷ <https://www.kohfukui.com/property/d-0071/>

⁵⁸ 望月一憲「法隆寺伝来細字法華経の問題点」、『印仏研』二六—二、一九七八年）

⁵⁹ 有賀要延「細字法華経の諸問題（一）」、『印仏研』二六—一、一九七七年）、同著「細字法華経の諸問題（二）」、『印仏研』二八—二、一九八〇年）

⁶⁰ 望月一憲「法隆寺伝来細字法華経の問題点」、『印仏研』二六—二、一九七八年、四五頁）

⁶¹ 「国立文化財機構所蔵品統合検索システム「CoIBase」に掲載されている画像
(https://colbase.nich.go.jp/collection_items/tmm/N-7-1?locale=ja) を加工して作成

⁶² 「同右」(https://colbase.nich.go.jp/collection_items/tmm/N-7?locale=ja)

⁶³ <https://www.kohfukui.com/property/d-0071/>

⁶⁴ 房山石経の『釈論』の拓本は中村本然氏所蔵のものを借覧し転写した。高野版については国立国会図書館近代デジタルコレクションを参照した。

⁶⁵ <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2575094?tocOpened=1>

⁶⁶ 「房山石経（遼金刻経）所載石経総目録」、『中国仏教石経の研究』京都大学学術出、一九九六年、四七七頁）を参照された。

⁶⁷ 蔵中進『則天文字の研究』（翰林書房、一九九五年、二九〇頁—二九七頁）、このなかで蔵中は常に使用されている漢字について「常体字」と表記している。筆者も氏の表記を踏襲することにした。

⁶⁸ 「国立文化財機構所蔵品統合検索システム「CoIBase」に掲載されている画像
(https://colbase.nich.go.jp/collection_items/tmm/N-7-1?locale=ja) を加工して作成。

⁶⁹ 蔵中進『則天文字の研究』（翰林書房、一九九五年、二九〇頁—二九七頁）

⁷⁰ 鷲尾隆輝監修『石山寺古経聚英』（法蔵館、一九八五年、一五頁）

⁷¹ 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』（山城屋文政堂、一九三五年、七九〇頁—七九一頁）

⁷² 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刊行会編『中国の仏教と文化』大蔵出版、一九八八年、三六二頁）

⁷³ 佐藤厚「新羅華嚴と『釈摩訶衍論』との関係をめぐる一つの手がかり」、『東洋学研究』四四、二〇〇七年、一一七頁）

⁷⁴ 石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、一九九六年、二八五頁—二八七頁、三六一頁—四〇四頁）

⁷⁵ 吉津宜英「縁起と性起」、『東洋学術研究』二二—二、一九八三年、六一頁）、同著「旧来成仏について——性起思想研究の一視点」、『印仏研』三一—一、一九八三年、二四三頁）。

石井は吉津説の法蔵撰述とは考えにくく新羅成立説の可能性を示唆した指摘を踏まえたものである。そして『華嚴経問答』の成立について氏『華嚴思想の研究』春秋社、一九九六年、二八五頁—二九一頁）は、『華嚴経問答』には、書中で引かれている『搜玄記』や『孔目章』を初めとする智儼の思想に加えて、義湘の思想、ないしは義湘の門流が義湘の思想として強調する思想と共通するものを多く含んでおり、『道身章』や『錐穴問答』など、義

湘の弟子が師の言葉を書き留めた著作と文体もきわめて類似している。智儼の著作や義湘の『法界図』には見られず、法蔵の著作のみに見られる術語は『華嚴経問答』にはほとんど見出すことができない。これは『華嚴経問答』の内容が『五教章』や『探玄記』を見る以前に成立していたことを意味するのではなからうか。義湘が新羅に帰国したのち、法蔵が書簡とともに自らの著作を新羅に送り届けるまで、ほぼ二〇年が経過している。これは師の説を消化し、自らの独自の説を立てるのに十分な時間である。新羅は最新の新訳唯識を取り入れていったが、『華嚴経問答』を含めて義湘系の著作には、新訳唯識との細かな違いを論証しようとする意識はあまり見られないことから考えると、義湘系にとって最大の論敵は華嚴教学と似た主張をする地論師ではなかったかと思われる。そうした地論師、ないしはそうした地論教学の素養の上に唯識説を受け入れていった人々が問題ではなかったか。」と論じている。その上で氏は「一方、本書は中国や朝鮮の目録にはまったく収録されていない。ただ、新羅では、元暁を青丘の龍と称し、法蔵を魏象ないし香象と称してこの二人を指南とする新羅見登の『一乗成仏妙義』では「香象問答」という名で引いており、八世紀後半以降には新羅でも多少は流布していたことが知られる。」と述べている。

⁷⁵ 鎌田茂雄他編『大蔵経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年、五四八頁)、鎌田茂雄「法蔵撰華嚴経問答について」(『印仏研』七二二、一九五九年)

⁷⁶ 石井公成『華嚴思想の研究』(この「相続」を問題として一断一切断を説くことは、新羅の偽作と思われる『釈摩訶衍論』にも見えている。『釈摩訶衍論』は、本覚と始覚について「自宗決断」と「望別決断」に分けて論じているが、前者についてこう述べている。(中略) これもまた『華嚴経問答』や新羅の他の文献に通じるところのある破格の漢文であるが、『華嚴経問答』の一断一切断の議論を『起信論』の解釈に転用しているのは明らかである。こうした例はいくつもあげることができる。(中略) 異様な漢文によって奇矯な主張を展開する『釈摩訶衍論』は、実践的であった義湘系の思想によっている部分が少なくないのである。」(春秋社、一九九六年、二八六頁―二八九頁)と論じている。

⁷⁷ 『釈摩訶衍論』卷三「是名二等故。望別決断者。挙円満者望衆生界。無一一法而非清浄。挙諸衆生望無上尊。入無明蔵無所覚知。皆悉清浄無所障碍。無念等義而得成立。入無明蔵無所覚知。上所説文無相違過。挙此一隅広観察。」(大正蔵三二、六一九頁上)

⁷⁸ そもそも「自宗決断」とは、『釈論』の造論者とされる竜樹が、『起信論』の覚の理解について、同論の内容に沿って解説が施されている。すなわち、独りの覚者が存在することによって、全ての衆生も同時に覚るとするものがそれなのである。そうすると「望別決断」の内容とは何かと言うと、『釈論』の中心思想である不二摩訶衍法の絶対的な世界観を背景に置きながら、衆生に対して修行の必要性を強調していく。これには三十三法門の世界観を暗に示したものと考えられ、「望別決断」とは文字通り『釈論』の立場を真に表明していることになる。筆者は、石井説が主張するように義湘系の思想を受容しているのは了解できたとしても、『釈論』が『起信論』解釈の材料の一つとして採用したように見える。この他にも「自宗決断」||『起信論』の立場と「望別決断」||『釈論』の立場のような対概念の論法があるので紹介すると、『釈論』の虚妄と真理の立場を峻別する際に登場する、「四種言説」と「如義言説」の関係、「九種心量」と「一一識心」等があげられる。『釈論』にとつての主張はいずれも後者になるため、『起信論』の内容を暗に否定していることが看取できる。加えて、『華嚴経問答』が新羅の典籍に引用され、中国の典籍にはほとんど確認できないという問題がある。その点についても石井が「ただ奇妙なことに、本書は中国や朝鮮の経録には全く録されていない。本書を法蔵撰『華嚴経問答』と明記して収録したのは、円超の『華嚴宗章疏并因明録』(九一四)が最初である。しかし、八世紀の後半から九世紀にかけて活躍したと思われる新羅の見登は、その著『華嚴一乗成仏妙義』の中で、本書を「香象問答」すなわち法蔵の「問答」として盛んに引いており、本書が新羅でも注目

されていたことは間違いない。」(『華嚴経問答』の著者「『印仏研』三三二―二、一九八五年、五九五頁)と論じている。このことから考えると、『釈論』に『華嚴経問答』の思想が受容されていると見えるので同論が新羅成立と見えなくもない。しかし、氏の指摘にもあるように、新羅で「香象問答」として注目されたにも拘らず朝鮮の経録に記載が無いのは考える必要があるように思う。また、鎌田茂雄の説として、当問答が智儼の影響を受けている点、加えてこの他に氏が先行研究(石田茂作)の指摘をもとに東大寺正倉院文書のなかに「華嚴経問答二卷法蔵」が存在している点を紹介している(「法蔵撰華嚴経問答について」『印仏研』七―二、一九五九年、六四―一頁)。この点については、今後の課題としたい。

79 水野弘元「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧経」『駒沢大学研究紀要』十三、一九五五年)

80 木村宣彰「金剛三昧経論の真偽問題」『仏教学研究』十八―二、一九八六年)

81 森田龍徳『釈摩訶衍論之研究』(山城屋文政堂、一九三五年、七九〇―七九二頁)

82 石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、三六一頁―三八三頁)

83 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刊行会編『中国の仏教と文化』大蔵出版、一九八八年、三五五頁)

84 石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、三六二頁―三六三頁)

85 『釈摩訶衍論』巻一(大正蔵三三、五九二頁中)

86 石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、三六三頁―三六五頁)

87 拙稿『釈摩訶衍論』における「六馬鳴」について(『東洋学研究』五四、二〇一七年)

88 石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、三六九頁)

89 『同右』(春秋社、一九九六年、三六六頁―三七〇頁)

90 『同右』(春秋社、一九九六年、三六七頁)

91 「相違の過なし」等の表記を調べると幾つか確認できる。『釈摩訶衍論』(大正蔵三三、五九四頁下、六〇四頁上、六一九頁上、六二四頁下、六二六頁上、六二七頁下、六三六頁下、六四一頁下)

92 『釈摩訶衍論』巻十(大正蔵三三、六六八頁上)

93 拙稿『釈摩訶衍論』における衆生心解釈(『仏教文化学会紀要』二五、二〇一六年)

94 石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、三九一頁)

95 遠藤純一郎『釈摩訶衍論』新羅成立説に関する考察「遠藤は石井説の根拠としている「海印三昧」や「仏身心」や「撰・不撰」といった類似する用語との関連性を分析し、「その類似点と目される箇所何れもが表現上部分的に類似しながらも、内容的には全く別の意味を有し、また別の問題意識に端を発しており、このような相違する内容を有する表現上の部分的類似から両者の関連の必然性を求めることは極めて困難なのではないかと思われるのである。」(『智山学報』四五、一九九六年、九九頁)として、義湘系華嚴との類似性を認めることは難しいと述べている。

96 石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、二八八頁)

97 吉津宜英「法蔵『大乘起信論義記』の研究 ―それ以前の諸注釈書との比較を通して―」(『駒沢大学仏教学部論集』十一、一九八〇年、一八四頁)

98 『大記』については、佐藤厚「義湘系華嚴思想における無住」(『印仏研』四七―二、一九九九年)を参照されたい。

99 『釈摩訶衍論』巻二「真修契経中作如是説。一歳母一時 生五十歳兒 彼五十歳兒 懷妊一歳母 生五十一歳 大丈夫男子 或豈如是有 或豈如是無」(大正蔵三三、六〇五頁上)

100 『法界図記叢髓録』巻二「故古辞云。一歳女妊五十年産。得五十歳大丈夫也。謂初発心菩薩撰五十位。即成妙覚位也。」(大正蔵四五、七六二頁中)

- 121 望月信享『大乘起信論之研究』（金尾文淵堂、一九二二年、二五三頁）
- 122 森田龍僊『積摩訶衍論之研究』（山城屋文政堂、一九三五年、七四六―七四九頁）
- 123 那須政隆『積摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年、九一―一〇頁）
- 124 石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、一九九六年、三七―頁）
- 125 末木文美士「東アジアと東アジア周縁仏教——『積摩訶衍論』の流传を中心に——」
 『한·국불교문화의 정본화와 확장성』 동국대학교 二〇一七년 추계 국제학술대회、一九四頁）、末木は「これらの呪は、通常見かけないもので、しかも普通の漢字にない特殊な文字が使われている。これもまた、『釈論』の特徴である。本書の『起信論』解釈が、たとえ本文を離れた独自のものであっても、顕教的な理論の枠に収まるのに対して、ここでは実践として密教の要素が入ってくることになる。その点で、本書はまさしく顕密融合という性質を持っている。」と分析している。
- 126 なお、『釈論』で説く密教系のような陀羅尼信仰や修行法について言及している、義湘系の文献と判断され得る典籍を調べても管見の限り確認できなかった（義湘系の典籍については佐藤厚氏のご助言を賜った謹んで御礼申し上げる）。
- 127 『空圀大道心駈策法』（大正蔵二十）
- 128 長部和雄「則天武后時代の密教」『密教文化』一一一、一九七五年）を参照されたい。
- 129 『空圀大道心駈策法』卷一（大正蔵二十、六五三頁下）
- 130 『同右』卷一（大正蔵二十、六五三頁上・六五四頁上・六五四頁下）
- 131 『積摩訶衍論』卷九（大正蔵三二、六五七頁下―六五八頁上）
- 132 『同右』卷八「言字輪服膺因縁者。謂若為修彼止輪門人。必當服圍字輪而已。服何処耶。謂方寸処故。以何義故必付此輪。謂此字輪三世諸仏無量無辺一切菩薩。大恩師長大恩父母大恩天地大恩海故。此因縁故。為修止人当付此輪。」（大正蔵三二、六五六頁中―下）
- 133 遠藤純一郎『積摩訶衍論』と密教（その一）——『積摩訶衍論』に於ける字輪について——『智山学報』五一、二〇〇二年、七三頁）、中村本然『積摩訶衍論』における修行論——特に止観を中心として——『智山学報』六六、二〇一七年、二〇二―二〇三頁）を参照されたい。高野山の学匠、宥快（一三四五―一四一六）は著書『積摩訶衍論鈔』中「修定の行者、胸臆に圍字輪を觀ずる義を明かす。服膺とは膺（むね）に服（つく）と訓むべし。方寸処とは胸に当てるなり。」（『続真言宗全書』十、一二二七頁下―一二二八頁上）と説いている。
- 134 遠藤純一郎『積論』は仏教だけでなく、道教的要素をも包含しており、相当に多様な内容を有する典籍であることが確認された。（中略）その修行信心分解積の中には密教典籍に顕著な用語が散見されるため、それを密教的要素として捉えうるかについても考察しておく必要がある、その可能性を直ちに退けるべきではない。『積摩訶衍論』と密教（その一）——『積摩訶衍論』に於ける字輪について——『智山学報』五一、二〇〇二年、五四頁・八一頁・八五頁）と指摘している。
- 135 『積摩訶衍論』卷一「自非結僧那于山林中。植双因于香池中。誰懸演水之珠蓋於弥勒已前。敷服膺之秘軌於积迦已後哉。」（大正蔵三二、五九二頁上）
- 136 拙稿『積摩訶衍論』における密教的なもの——架空經典を中心に——『仏教文化学会紀要』二七、二〇一七年）
- 137 阿地瞿多訳『陀羅尼集経』の他に達磨栖那訳『大妙金剛大甘露軍拏利焰鬘熾盛仏頂経』卷一（大正蔵十九、三四一頁下）、伽梵達摩訳『千光眼観自在菩薩秘密法経』卷一（大正蔵二〇、一二三頁中）が確認できた。
- 138 佐々木大樹『陀羅尼集経』——初期密教の諸尊・陀羅尼を統合する經典——（高橋尚夫・木村秀明・野口圭也・大塚伸夫編『初期密教——思想・信仰・文化』春秋社、二〇一三年、五七―六八頁）

- 139 『釈摩訶衍論』卷九「言造像者其相云何。且作天像時中如何耶。謂頭面眼耳鼻舌身手足。此九種処中各各誦一万八千遍陀羅尼呪成立此処。」(大正藏三二卷、六五九頁上)
- 140 『陀羅尼集經』卷十「然後行用一切大驗。初欲受法証効驗者。必須作壇及其手印。若不如是徒喪其功。且作水壇。淨治一室牛糞塗地。方円一肘或二肘或四肘。中心安摩利支像。行者日日洒浴。若不洒浴者。応当洒手漱口入道場。呪師在此壇西坐。正面向東。喚摩利支安置壇中。燒安悉香及諸好香種種供養。日日誦呪一坐二百八遍。或一千八遍若一万八千遍。」(大正藏十八、八七一頁中)
- 141 『釈摩訶衍論』卷八「言舍宅造立因縁者。謂若為造修定舍宅。当具十事。云何為十。一者門戸事。唯向東方非余方故。二者高下事。東方漸高西方漸下故。」(大正藏三二、六五六頁下)
- 142 大西磨希子『唐代仏教美術史論攷——仏教文化の伝播と入唐交流——』(法蔵館、二〇一七年、二九八頁)
- 143 鎌田茂雄他編『大蔵経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年、一九九頁)
- 144 滋野井恬「宝雨経をめぐる若干の考察」(『印仏研』二十一、一九七二年)
- 145 『仏説宝雨経』(大正藏十六、二八四頁中—下)、滋野井恬「宝雨経をめぐる若干の考察」(『印仏研』二十一、一九七二年)を参考とした。
- 146 『釈摩訶衍論』卷一「金輪東方自来。応于威門之区。道王之偈先冊。」(大正藏三二、五九二頁上)
- 147 『同右』卷一「以未来八万而輪之駕東。及過去五百而覺之珠南至矣。」(大正藏三二、五九二頁上)
- 148 『同右』卷一「朕未及詳。出金輪於坤之上。入妙高於掌之内。」(大正藏三二、五九二頁中)
- 149 崔琮錫「弥勒信仰の新羅的受容と変容——龍神、花郎、瞻星台と弥勒信仰——」(『東アジア仏教学術論集』五、二〇一七年) 崔の指摘している通り、新羅仏教においても弥勒信仰が存在している。しかし、『釈論』の場合、序にのみ弥勒信仰が確認でき、本文には確認できない。
- 150 なお、『釈論』は菩提流志訳の『入楞伽經』(五三一年)を引き、「字影名」という真理を表現できるとする教証(『釈摩訶衍論』卷二(大正藏三二、六〇六頁上))とする。『宝雨経』以外の典籍も参照していることから菩提流志との接点は確実にある。
- 151 柏木弘雄『大乘起信論の研究』(春秋社、一九九一年、一〇九頁)、石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、三六二頁)、遠藤純一郎「三十三法門について」(『智山学报』四四、一九九五年、八一頁)に詳しい。
- 152 水野弘元監修『新・仏典解題事典』(春秋社、一九六八年、一五八頁)、鎌田茂雄監修『一切経開題辞典』(大東出版社、二〇〇二年、六八頁)。
- 153 吉津宜英「法蔵『大乘起信論義記』の研究——それ以前の諸注釈書との比較を通して——」(『駒沢大学仏教学部論集』十一、一九八〇年、一四八頁)
- 154 金知妍「인용경전에 근거한 『釈摩訶衍論』의」(『불교학연구』제四五호、二〇一五年、一六五頁) 金は『釈論』の成立年代について、「また『釈摩訶衍論』が密教的な性向を示しているにもかかわらず、善無畏、金剛智が翻訳した『大日経』と『金剛頂瑜伽中略出念誦経』を引用しておらず、彼らの思想も反映されていないという事実に基づいて、善無畏(七一六)、金剛智(七一九)の入唐前に撰述されたものと推定される。」と指摘している。
- 155 中村本然「釈摩訶衍論の成立に関する諸資料」(平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、一九八七年)に詳しい。
- 156 『円覚経大疏釈義鈔』卷十一「名為釈論。准龍樹菩薩摩訶衍論中説。馬鳴菩薩。約一

百本了義大乘經。造此起信論。即知此論通積百本經中義也。此經亦是其數。但彼論立名小殊。若不憑菩薩開示之文。如何疑情決了。故須以論為積義之定量也。前後有広用諸論処。其意皆然。疏但論約等者。論意已知。經約悟淨勝劣者。初淨解超過勞慮。」(卍統藏經十四、八九六頁上)

¹⁵⁷ 『円覚経略疏鈔』卷十「名為積論。準龍樹菩薩摩訶衍論中說。馬鳴菩薩。約一百本了義大乘經。造此起信論。即知此論通積百本經中義也。此經亦是其數。但彼論立名小殊。若不憑菩薩開示之文。如何疑情決了。故須以論為積義之定量也。前後有広用諸論処。其意皆然。又論但約覺染麤細經。約悟靜勝劣。今用論者分齊一也。又因互顯兩義俱通。」(卍統藏經五一、三八七頁中)

¹⁵⁸ 『華嚴經行願品疏鈔』卷二「馬鳴菩薩。是仏滅度六百年後出世故。摩訶摩耶經云。如来滅度六百歲。已諸外道等邪見競興毀滅仏法。有一比丘。名曰馬鳴。善説法要降伏一切諸外道輩。即宗百本大乘經乃造起信論等也。」(卍統藏經七、八五三頁上)

¹⁵⁹ 新羅成立説の典籍は『金剛三昧經』、『金剛三昧經論』、『法界図円通記』、『法界図記叢髓録』等があげられる。

¹⁶⁰ 『大藏経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年、四六八頁)、中村正文(本然)『大藏地玄文本論』について「特に『釈摩訶衍論』との関係を中心として」、『印仏研』三七―二、一九八九年、六三〇頁―六三三頁)を参照されたい。また最近、新羅文献であるとする指摘もある。石井公成「新羅成立の諸経論」(『仏教学報』九二、二〇二〇年)

¹⁶¹ 『釈論』が真諦訳『起信論』を注釈しており、実又難陀訳『起信論』を用いていない。そうなる実又難陀訳である『八十花嚴』と『釈論』との関係を考えなくてはいけないことになる。しかしすでに先行研究において、実又難陀と真諦との関係について疑念が唱えられている(柏木弘雄『大乘起信論の研究』春秋社、一九八一年、二七五頁―二七六頁)。

第四章 「六馬鳴」説の背景 —法滅句と授記思想との接点—¹

第一節 問題の所在

本章の主題とする「六馬鳴」²とは、『釈論』が『起信論』の造論者である馬鳴について、時代を隔て六度出現したとする数に因み示されるものである。詳しくは成道十七日³より仏滅後八百年の間に計六回出現し⁴、それぞれの時代の馬鳴は皆同一人物の理念があるとする。続けて『釈論』は、その馬鳴がもとは仏⁵であり、衆生教化のために第八地の菩薩位として娑婆世界に下生したとする。

そして、『釈論』の思想である「三十三法門」と馬鳴との関係を述べると、『釈論』造論者とされる竜樹が、馬鳴より「三十三法門」にまつわる構想の教授をうけ、その相承に基づき造論したと主張している⁶。すなわち、『釈論』の造論、そして「三十三法門」の創設には馬鳴が重要な役割を担っているといえる。この一連の説は、『釈論』造論者とされる竜樹の、他の典籍からは見出せない独特な馬鳴観より描かれており、法滅観や授記に対する思想が土台と考えられるのである。

先行研究を概観すると、『起信論』の作者である馬鳴について、『釈論』の作者である竜樹が、独自の視点を付加したとする説⁷、同論が引用する馬鳴造とされる、『大空地玄文本論』の馬鳴像との比較をした説がある⁸。しかし、『釈論』が馬鳴を六度も出現させたのは何の思想に依るものか、竜樹と馬鳴が三十三法門の創設にどうかかわるのか、いまだ明らかではないようである。

そこで筆者は、『釈論』の造論者である竜樹が諸経論の法滅句や授記による思想を基盤とさせながら、独自の視点を付加し説いたと予想し、初期仏教や大乘経典で散見される法滅や授記について、先行研究の指摘を踏まえながら、『釈論』の問題に検討を加えていきたい。最終的には、『釈論』には法滅や授記思想に対する思想を受容した典籍を取り込むことで「六馬鳴」説を主張している可能性があること、そしてそのような思想を主張する『釈論』造論者とされる竜樹は何者なのかについても私見を述べたいと思う。

第二節 法滅と授記について —先行研究概観—

法滅とは、大乘仏教経典の興起にかかわる重要な表現・思想を出発として、次のような法滅句、すなわち「如来滅後後五百歳、正法欲滅時」¹や「仏滅後、後五百歳」¹⁻¹として表記されるものである。これはブツタである釈迦の説いた教えが廃れ、存続の危機に瀕する時期を意味するもので、大乘典籍の成立時期を推定する重要な判断材料に成り得るとされる¹⁻²。法滅句の研究として平川彰と渡辺章悟の指摘がある。まず平川は、「とくに古訳にはこの語（後五百歳）が現れていないことが多い、したがって、最初からこの語が大乘経典に存在したとみるよりも、途中からこの語が挿入されたとみる方が、妥当のごとく思われる。」と指摘している¹⁻³。

渡辺は『金剛般若経』を中心とした、法滅句の持つ仏教思想史上の意義を指摘している。

同経にあつては「後五百歳」という時期の規定と、「正しい教えが当に滅せんとする時」という正法滅の要素が、次第に付加されたと指摘する¹⁴。つまり、渡辺によれば、「仏滅〇〇年」あるいは「将来、未来〇〇年後」とする法滅句そのものが成立した時代こそ、それが成立した「現在」そのものを指す。しかし經典に示される法滅句に対して、必ずしも同句の成立にあずかった人々が、歴史的意義を意識していたのかは定かではないとする¹⁵。このように両氏の見解は、經典成立の基準を推定する上で有効な手段に成り得るといえる。特に渡辺の指摘は、平川説をより明確に意義付けしているようである。

授記思想の先行研究としては、田賀竜彦、干潟竜祥、平川彰、渡辺章悟の指摘がある。田賀は授記の系統を検討し、それによれば釈迦の本生譚から、燃灯仏による釈迦菩薩授記が創作され、さらに、それが過去仏及び未来仏と結合して「諸仏次第授記」の形式が生まれ、それに菩薩思想の発展があいまって、多くの授記物語ができたとする。その形態は、一には上座部系の業報授記、二には大衆部系の誓願授記の二種とする。前者は『デイヴィヤ・アヴァダーナ (Divyāvadāna)』及び『六度集経』に代表され、後者は『増一阿含』及び『大事 (mahāvastu)』によって代表されるとする。双方の融合を図ったものが『仏本行集経』であり、大乘の菩薩思想の形成に影響を与えたとする¹⁶。

次に干潟は燃灯仏授記について、大乘的菩薩の願行を示しているため大乘仏教興起後の発生とする。これは燃灯仏授記自体そのものが、西紀二世紀以後に造立された遺物より確認されることが根拠となっている¹⁷。この干潟の説に対し平川は、燃灯仏授記が出てくるのは仏伝文学や大乘經典とする。上座・大衆の根本分裂は「仏滅百年」というのが南北両伝で一致しているため、燃灯仏授記の発生を部派分裂年代として見て、仏伝文学より早くに成立し影響を与えたとする¹⁸。このように干潟、平川の両氏の指摘は、成立の見解が相違している。本研究では法滅と授記の二種がどのような関係にあるかを把握するのみで、成立地や年代については扱わない。

以上の授記と法滅について渡辺の指摘がある。授記については大乘が成立する核心であるとし¹⁹、法滅と授記の関係については、発生や展開が別であったとされるが初期大乘經典より同じ文脈によって説かれていると指摘している²⁰。このように、法滅とは、ブツタの正しい教えである法が、次第に衰退し、相承されず滅していくであろうと考える仏教史観をいう。授記とは、初期仏教を嚆矢とし、次第に大乘の菩薩の修行階梯の果てに成仏する確約を与えるといった、ブツタが修行者に対して将来仏になれると約束をする法の相承と持続を模索した仏陀観をいう²¹。それらが初期の大乘經典より徐々に併記されているようになるのである。以上を踏まえて次に馬鳴伝について概観していくことにしたい。

第三節 馬鳴伝について

『釈論』が『起信論』の注釈書である以上、『起信論』造論者とされる、馬鳴について概観する必要がある。馬鳴とは一般的に、『ブツタ・チャリタ (Buddhacarita 仏所行讚)』や『サウンダラナンダ・カーヴィヤ (Saundarananda-kāvya)』や『シャーリプトラ・プラカラナ (Śāriputra-prakarāṇa)』²²を著した古代インドの仏教詩人を指すことで知られる。馬鳴の研究について伝記や伝承に対する検討を加えたものに、金倉円照『馬鳴の研究』

²³や辻直四郎『サンスクリット文学史』²⁴がある。『起信論』の馬鳴像については、以上の指摘をもとに検討を加えた柏木弘雄『大乘起信論の研究』²⁵がある。まずは馬鳴の伝記としてその名を冠する『馬鳴菩薩伝』²⁶の馬鳴像を押さえることにしたい。そこでは四つのパターン化された馬鳴像を確認できる(内容を要約している)。

- (一)「馬鳴は中天竺に生まれ外道として出家し聡明雄弁であったが、問答を申し込んできた脇比丘に論破され彼の弟子となる。」
- (二)「脇比丘の弟子となった馬鳴は、内心面白く思わず悶悶としていたが、脇比丘の神通力を目の当たりにして改心する。」
- (三)「北天竺の王と中天竺の王が和解する際、中天竺の王が和解金一億相当の価値のある馬鳴を放出し、北天竺に引き取られる。」
- (四)「飢餓に陥った馬がおり王が馬たちに説法するよう比丘に命令した。比丘の説法は馬が現前にある草を忘れさせるほどの法悦を感じさせ聞き入らせたとする。そのような偉業に因み比丘を馬鳴菩薩と号したとする。」

以上を後代の馬鳴に関する典籍と比較をすれば、四種の内容の何れかを踏襲した説や模倣した説が散見される²⁷。後述するが『釈論』の説も非常に似ている。しかし柏木は上記の説が『起信論』造論者の馬鳴説と合致するとは言いがたいとする²⁸。加えて『起信論』をインド撰述と主張する先行研究のなかには、後代の同名の人物によるものと理解する説もあるとする²⁹。

さらに、柏木は『出三蔵記集』³⁰に伝える内容を例に挙げ指摘する。「付法の次第を、⑦迦旃延―⑧婆須蜜―⑨吉栗瑟那―⑩脇―⑪馬鳴としたあと、さらにつづけて、馬鳴―⑫鳩摩羅駄―⑬韋羅―⑭瞿沙―⑮富楼那―⑯後馬鳴…⑳竜樹―㉑提婆…とあげており、(中略)ターラナータの仏教史も二人の馬鳴をあげている。また、起信論に対する異色の注釈書である『釈摩訶衍論』は八世紀初頭の成立と推定されるが、そこには六馬鳴あると言っている。³¹とする。史上に何人かの馬鳴が存在していたことを肯定した上で、『起信論』の馬鳴が後代の馬鳴であろうと明かしているのである。この他にも、『起信論』の作者を『中論』を著したナーガールジュナ、つまり竜樹以後の同名異人とされる馬鳴と見る先行研究の指摘もある³²。これは『起信論』が馬鳴造・真諦訳と記されるのを根拠とし、同論の序を真諦の弟子の智愷が記述していることと、隋代の『歴代三宝紀』によって裏付けることができるとする。

馬鳴と竜樹の関係を指摘する典籍を調べると、竜樹造と伝える『大智度論』の序に「是れを以て馬鳴は正法の余に起り、竜樹は像法の末に生まる。」³³という説が見出され、吉蔵撰『百論疏』に「馬鳴は正法の末に興り、竜樹は像法の初めに起る。」³⁴とある。法滅について説いている典籍を調べると、天台智者大師説灌頂記『仁王護国般若経疏』に「第六百年馬鳴菩薩、第七百年竜樹、皆な是の菩薩の法亦た不滅。八百年中邪宗極めて盛んなり。」³⁵とあり、円測撰『仁王経疏』に「第六百年馬鳴菩薩、第七百年竜樹菩薩、二人持するが故に仏法不滅。八百年中法を持す人、小なく故に法滅と言う。」³⁶とある。

馬鳴が正法時、竜樹が像法時に出現したとする二者の出現する時期を示すものであり、「八百年」という年代を、馬鳴と竜樹の説いた正法が衰退し像法時代が当来した法滅と見

ていることは明らかである。以上の説を『釈論』が自らの馬鳴説の下敷きとしたと思われる、事実、『釈論』には仏滅後八〇〇年説が示されている（後述）。

第一項 『釈摩訶衍論』の造論因縁について — 馬鳴と竜樹の関係 —

以上を踏まえて、『釈論』造論者である竜樹は、どのような因縁により造論したのかを確認していくことから考察をはじめたい（関連する箇所便宜上①〜⑤と番号を付す）。

論じて曰く。今此の論を造り重ねて摩訶衍を積すは、①自師の其の体深玄に其の窮微妙にして未だ正証を得ず、未だ邪行を出ず、（中略）思惟の境に超えたることを顕さんが為の故に。②或は利鈍の衆生をして頓入門を開き、漸進の位を顕して、甚深所詮の理に趣入せしめんと欲うが為の故に。③或は師の亭毒極めて深重なるに由るが故に。小分、師の大神を報ぜんが為の故に。④或は秘かに当来の衆生、百千の諍いを起こして、論宗を壊さんことを観察するが故に。⑤或は親しく阿世耶を聴受するが故に。是くの如く等の因縁有り。この所以に須く論を造るべし。³⁷

これをまとめると、①思惟・②教法（真如門と生滅門）・③師への報恩・④論宗・⑤教法の意向（阿世耶）といった五つの内容より構成されている。ここでは特に④将来の衆生が論宗を壊すとする説と、⑤阿世耶 (asaṃyā) ³⁸、すなわち意向や考え方という意味の言葉を使用し、竜樹が師である馬鳴から『起信論』にまつわる意向をうけたとする説に注目したい。

前述の如く、正法が護持されない時代とは、邪教が蔓延する像法を意味していた。すなわち先述の像法に竜樹が出現する説や、仏滅後八百年を像法とする数がそうであった。そのように理解すると、正法の末に出現した馬鳴より法の意向をうけたと主張し論争をおさめさせ、正法を護持させようと働きかける人物こそ『釈論』造論者である竜樹ということになり、当人が生きた時代は像法時であると想定できる。上記の説が意味するのは、馬鳴から竜樹へと正法が継承されたが、その正法に対する信仰が軽んじられた時代ゆえになされた因縁であると理解しなければならないだろう。

では、『釈論』の造論因縁がどのような思想に基づき説かれたのか。一見すると大乘経典を取り込んで見えるように見えるが、『釈論』には釈迦成道から仏滅八百年後の六馬鳴説を説いていることから、たとえ空論に思えたとしても、大乘以前の思想との関係を考慮するのを排除してはいけなさと考える。つまり、造論因縁の内容もまた、『釈論』以前に先行する思想に基づいていることも想像できるからである。その点で関連性を窺える渡辺章悟の指摘を見てみたい。それは初期仏教の法滅思想の典型的用例について、「正法の衰退」(saddhammassa-parihāna) や「像法 (saddhamma-patirūpaka) の発生と正法の隠没 (saddhammassa antarahāna)」についての記述を検討したものである。

渡辺は「〔阿含経類では〕正法が混乱し、消滅する理由として、比丘等が(1)師、(2)教え、(3)教団、(4)学問、(5)禪定の五つを尊重せず、従うことがないからであると述べ、また、逆にこれら五つを尊重し、それらに従えば、正法は確立し、混乱せず、隠没することがなく、

「放逸が正法の混乱と隠没 (pamādo saddhammassa sannosan antarahāna) とをきたし、不放逸が正法の存続と隠没せざることをもたらす」とされる。³⁹と指摘している。『釈論』と比較をすれば、『釈論』の①③は一般的な理由に見受けられるだろう⁴⁰。加えて『釈論』の番号と内容が阿含経類と必ずしも合致するとはいえない。しかし、再度『釈論』の因縁にある④を虚心に見てほしい。そこには正法衰退である法滅がもたらす影響というものが、造論者である竜樹にとつてまさに『釈論』を製作した時代であり、将来にわたりさらに論争が勃発すると予期した内容なのである。したがって正法護持に関わる事項が放逸されてきた経緯、結果を物語っている。そして⑤に見える、造論者とされる竜樹が馬鳴より意向をうけたとする因縁にも注目してほしい。これは師である馬鳴から弟子である竜樹へ教えが引き継がれ、竜樹はその恩に報いるといった内容である。これは、馬鳴から竜樹へと正法が相承されていると見えるので、二人が同時代に出現していることを想定した場面を物語っていることになる。

すなわち、その時代にあつて、正法が馬鳴から竜樹へと授けられる間際まで確実に護持されていることを想定できるだろう。その後、④にある如く、論争が激化していき、それをおさめさせるとする一連の成り立ちがこの因縁の構造には組み込まれていることになるだろう。これに前述した、馬鳴と竜樹が正法護持を担うとする密接な間柄であるとする説と、『釈論』造論者とされる竜樹が確実に正法を継承していると主張する点を総合すれば、大乘仏教にとどまらない法滅思想をも意識して組み立てられた因縁であると見ても無理ではないように思われる。『釈論』の因縁の中で独自と見做し得るのは、馬鳴から正法を継承したと主張する⑤の阿世耶という意向をうけたとする因縁といえる。以上を踏まえて今度は、さらに『釈論』の馬鳴像について探求していきたい。

第四節 『釈摩訶衍論』の馬鳴像と竜樹の関係

— 『大宗地玄文本論』との関係 —

第一項 『釈摩訶衍論』の記述と注釈書の理解

『釈論』において馬鳴の生い立ちを記す説を確認すると二箇所ある（六馬鳴に関する記事を除く）。それは序と本文の説の二種であり、まず序の説を見ていきたい。そこには以下のように説いている（関連箇所傍線を付す）。

蓋し聞く、月鏡・日珠は、爰、山王・禪宮に居す。双道を履みて百国に遊び、等觀に乗じて恒刹に達する。（中略）朕、方に解りぬ、化因を七覺の宝林に茂らせ、蓮種を八徳の珠池に植えたりといふことを。（中略）珠鏡、山虚より已降して、沙界の面に至れることは摩耶の文に会つて記せり。（中略）馬鳴聖者の光明の徳、時に具さに顕われ、竜樹大士の妙雲の瑞、方に円かに啓けたるを以てなり。洋々たり、簫々たり。⁴¹

序の成立については「姚興皇帝製」⁴²と記されるが、現在では仮託されたものと考えられている⁴³。これについては既に第三章で述べた通りである。説に登場する「月鏡」と「日

珠」は馬鳴と竜樹の別名とされ、「珠鏡」は二者を総称したものである。「化因」とあるようにこの世に二人が化現した因縁を示したもので、「七覺支」を得た輪香長者を父、「珠池」という母を父母となして出生したとするものである。つまり馬鳴と竜樹は兄弟であるという関係を背景に置いていることが読み取れるだろう。

続いて「馬鳴尊者の光明の徳」と「竜樹大士の妙雲の瑞」とは、本論中に説かれる馬鳴を大光明仏とする説、初地の菩薩（≡歡喜大士）とする竜樹の立場を指示したものである。だが竜樹について「妙雲の瑞」がどのような経緯で登場したのかは『釈論』内部からそれに類する語は示されないで不明である。そのような説がなぜできたのかを調べる必要があるだろう。それに加え先行研究では「妙雲の瑞」について、「妙雲相仏」であると解説している⁴⁴。しかしこれが何に基づくのか明らかではないのである。以上の問題に関連する記事が『釈論』の注釈書である唐の聖法が著した『釈摩訶衍論記』に確認できる（関連箇所は傍線を付す）。

是くの如くの因縁は、無着菩薩の本事因縁論第三卷に在るなり。光明と妙雲、言く光明とは馬鳴にして、往古如来の名字、言く妙雲とは竜樹にして、往古如来の名字なり。

是くの如くの二字名づけて修多羅の中に各各異説あり、謂く金剛正智経の中に是くの如くの説をなす、馬鳴菩薩は大光明仏、竜樹菩薩は妙雲相仏なり。大莊嚴三昧経の中に是くの如く説をなす、馬鳴菩薩は徧照通達無辺如来、竜樹菩薩は徧覆初生如来なり。⁴⁵

『釈摩訶衍論記』では、「光明」とは馬鳴であり大光明仏、「妙雲」とは竜樹であり妙雲相仏と解説しながら、さらに『大莊嚴三昧経』⁴⁶を引き、馬鳴が「徧照通達無辺如来」、竜樹が「徧覆初生如来」であると説いているのである。続けて聖法は『釈論』の序の内容にある「日珠」と「月鏡」⁴⁷の語についても、前者を兄・馬鳴とし、後者を弟・竜樹とし因位の名前であると解説していく⁴⁸。聖法以外の典籍を調べると、伝記や伝承をもとに近代の非濁が著した『三宝感応要略録』において示されているので確認したい⁴⁹。

即ち二子を生ず、兄を日珠と名づけ、弟を月鏡と名づく。その前の相に随いて、名字を立てるが故に。是くの如きの二子、才一七日に至る日、即便ち出家し、迦葉仏に詣で、仏世尊に随いて、其の行法を修し、常に是の願をなす。生生処処に、相離れず同学の知識にして、互いに師弟子となりて、正法を建立し、妙行を具足し、念じて一覺の海となす。昔の日珠とは、今の馬鳴菩薩なり、是れ此の事を以ての故に。此の二菩薩は相離れず俱に行転し、本迹を出現し、衆生を利益するなり。金剛正智経の中に、馬鳴は過去に成仏して、大光明仏と号し、竜樹を妙雲相仏と名づく。大莊嚴三昧経の中に、馬鳴は過去に成仏にして、日月明星仏と号し、竜樹は妙雲自在王如来と名づく。⁵⁰

『三宝感応要略録』には、馬鳴と竜樹の二人は誓願を立てて、常に転生する時には兄弟であり師弟関係にあることを願ひ、衆生を利益するため正法を建立するとある。この他、馬鳴が「日月明星仏」、竜樹が「妙雲自在王如来」であるとすると、聖法とは異なる説も述べ

ているのが特徴である。これも恐らく、聖法の解説を非濁が参照しながら、何かの説をもとに新たに解説を付加したものと考えられる⁵¹。このことから推察されることは、従来の先行研究が『釈論』の馬鳴や竜樹の人物理解に取り入れて解説しているということになるだろう。以上を踏まえて本文の馬鳴に関する説を見ていくことにしたい（関連箇所傍線を付す）。

是くの如くの諸経各各に別説すれども、機に随いて現応するをもつて相違の過無し。馬鳴菩薩は、何れの位に当る人なりや。何れの域にか誕生せしや。何に因りてか馬鳴というや。（中略）論じて曰く。馬鳴菩薩は若し其の本を尅すれば大光明仏なり。若しその因を論ずれば、第八地の内の住位の菩薩なり。西天竺に誕生す。盧伽を父となし、瞿那を母となして、同生利益す。過去世の中に一の大王有り、名づけて輪陀と曰う。千の白鳥有り、皆な悉く好声なり、若し鳥声を出すときは、大王徳を増し、若し声を出さざるときは、大王徳を損す。是くの如く諸鳥、若し白馬を見るときは、即ちその声を出し、若し見ざる時は、常に声を出さず。爾時、大王、遍く白馬を求るに終日に得ずして、是くの如き言をなす。若し外道の衆、此の鳥を鳴かさば、都て仏教を破して独尊独信せん、若し仏弟子此の鳥を鳴かせば、都て外道を破し独尊独信せん。爾時、菩薩、神通力を用いて、千の白馬を現じて千の白鳥を鳴かせ、正法を紹隆して断絶せざらしむ。是の故に世に尊んで、名づけて馬鳴と曰う。⁵²

『釈論』には諸経で示すところの馬鳴像について紹介している。『釈論』によればその諸経のいずれで説く馬鳴は皆同一人物であり、出現も「機に随つて現応する」と主張し、いずれの馬鳴も例外なく元は大光明仏であったとするのである。その他の内容も整理すると、まず馬鳴が第八地の菩薩として現象世界に存在していた事、次に出生は西天竺の出身で、盧伽を父、瞿那を母である事、そして仏弟子となり輪陀という王の望みを叶え、正法を興隆させた人物として描かれている事が分かる。これを序の内容と比較すると相違していることに気づく。これは恐らく馬鳴が出現した六度のうちの一つを挙げたにすぎないと思われる。つまり『釈論』は、諸典籍には様々な所説があるのだが、結果的には同一人物であるとして、「相違の過無し」とすることからもそのように理解できよう。

そのように見ると、序にはないもう一つの馬鳴出現の背景を、竜樹と兄弟であることを絡めて説いていることになるだろう。では、本文で示される馬鳴像は、一体どのような教説（典拠）によるものなのか。次項ではその点について検討していく。

第二項 『釈摩訶衍論』の馬鳴像と『大宗地玄文本論』との関係

この問題に関して先行研究では、馬鳴菩薩造、真諦三蔵訳として伝えられる『大宗地玄文本論』を『釈論』がはじめに引用していることなどから⁵³、当文献と『釈論』との関係を検討した指摘が提出されている。それは森田龍僊と遠藤純一郎の見解である。まず、森田は『釈論』における馬鳴像と一般的な馬鳴伝に記される人物とを比較している⁵⁴。次に遠藤は『大宗地玄文本論』における馬鳴像との比較を試みている⁵⁵。両氏は多くの文献を

参照し網羅的に検討しているようであるが、『釈論』の馬鳴像が何に基づいているのかについては明らかでないようである。そこで私見を述べることにした。筆者は『釈論』本文にある馬鳴に関する記事の特徴をまとめると以下の四点に集約できると考えた。それは以下の四点である。

- ① 馬鳴の過去世の因縁を説く事
- ② 馬鳴が仏弟子として神通力を駆使する事
- ③ 「白鳥」と「白馬」の掛け合いをする事
- ④ 馬鳴を第八地の菩薩とする事

以上をもとに再度、関連性のある文献をあたれば、『大宗地玄文本論』の頌と関連していることが指摘できるだろう。つまり要点を整理すると以下の六点となる（網掛け部分は筆者加筆、後述）⁵⁶。

- ① 金水という国に宝金輪藏という王がおり、三十億の奴婢、六十億の白馬、膨大な金銀等の財宝を所有していた。王は最下の奴婢である「常信」に対し六十億の白馬を無傷にて守護するよう命を与える。
- ② 「常真」は気性が荒い六十億の白馬を傷つけず守護することの難しさに思い悩む。「常真」は師から学んだ術を駆使し、その術力により万の白馬を出現させた。
- ③ 国の中に殊勝の鳥がおり、名を「雅音声覚悟」と言った。この鳥の声を聞く者は大いに嘆き悲しむとする。「常真」は六十億の馬に大声で鳴かせ、鳥と馬の鳴き声が「平等平等無差別」とした。
- ④ 馬鳴が蛇身として生まれ、世尊の所を訪れ懺悔と慚愧を發し、偈によって大心を發す。
- ⑤ 世尊に随い、世尊のように願（發願繫属）を發す。すなわち学道を円満して百億修多羅を説き、普く衆生を利益する。
- ⑥ 馬鳴は、世尊が修行し悟りを完成したように自らも徐々に修行を経て、ようやく第八不動地の位に入ることができたとする。馬鳴は世尊の所におもむき稽首頂礼した。世尊は馬鳴に「發願繫属因縁」を説いた。

『大宗地玄文本論』（以下『玄文』）の内容は難解な部分もあるが、馬鳴の過去世から成道までにわたる道のり（因縁）を、物語調に紹介しているようである。これについて森田は、『玄文論』二十によれば、六十億の馬、釈迦の前身たる常信の教化によって感鳴し、馬中の上首長嚴雑色見が即ち現時の馬鳴なりといひ、⁵⁷と解説し、遠藤は『大宗地玄文本論』における「蛇身」・「人身」・「發願繫属」・「利益衆生」・「百億修多羅」・「第八不動地」の説示箇所が『釈論』と関連性があることを指摘している（先に述べた④～⑥にある網掛け部分）⁵⁸。しかし、『釈論』とどの箇所が『玄文』と関連しているか詳しくないよう
に思われる。

そこで、補足の意味も含め、あらためて先述した『玄文』①～④の内容と『釈論』の①～④の事項とを詳しく比較してみると以下の四点の類似点が呈示できる。

- (1) 『玄文』では、馬鳴が過去世において世尊の前で修行した「常信」という人物として描かれる。『釈論』では、そのような名前はないが、馬鳴が仏弟子である点は一致している。
- (2) 『玄文』では、仏弟子である常信が、神通力を駆使し万の白馬を現じたとする。『釈論』では、馬鳴が白馬を神通力で現じ白鳥を鳴かすとあり、神通力で白馬を出現する内容は一致している。
- (3) 『玄文』では、白鳥の発する声の人々を悩ます元凶として描かれ、白馬が同時に鳴くことで相殺させ人々を歓喜させるとある。『釈論』では、王の命により馬鳴が神通力で白馬を現じ白鳥を鳴かせたとされ、白鳥と白馬の掛け合う関係性は一致している。
- (4) 『玄文』では、馬鳴が修行し第八不動地の菩薩になるとする。『釈論』も馬鳴を第八地である不動地の菩薩としており一致している。

このように『玄文』と『釈論』の関連性を検証すると、『釈論』の馬鳴像は『玄文』所説の馬鳴出現の内容を改変し、自らの馬鳴説に取り込んだと言えるだろう。以上のことから、『玄文』が『釈論』より先行して成立していることが判明し、『釈論』が六馬鳴説の根拠の一つにしたことが明らかとなった。次にここまでの理解を踏まえて『釈論』における「六馬鳴」を法滅句と授記思想から検討していく。

第五節 『釈摩訶衍論』の「六馬鳴」と法滅句と授記思想

— 関連典籍と十二部経 —

第一項 『釈摩訶衍論』の法滅句 — 関連典籍との接点 —

本項では『釈論』の六馬鳴説について法滅句を中心に検討する。まず『釈論』における六馬鳴において説明すると、このような説は『起信論』をはじめ同論の注釈書の中でも類する内容は確認できない。確かに『起信論』において馬鳴に関する記事は序と本文の冒頭に見えるのだが、それはわずかに示されるほどであり、『釈論』の説にはこれ以外の説が多分に確認できることから独自説だと考えられる。

では、法滅句というと、ブツダの正しい教えが次第に衰退し、相承されず滅していく仏教史観であった。『釈論』の法滅句はというと、実際には、同論では「如来滅後五百歳、正法欲滅時」や「仏滅後、後五百歳」と言った表現ではない。しかし、それに関わる部分を確認でき、それは、馬鳴が六度出現の折、六種の経典を引き、正法護持のために何を行ったのかを論証する際に示されているものである⁶¹。すなわち『釈論』では、馬鳴がブツダ入滅後、ブツダより教授された教えを復興させたり、外道による仏法の誹謗を降伏させたり、ブツダの加持力を受けて衆生を正しく教化する様子が描写されている。

これらは他の経典で述べられるような、五百という数字や法滅句に対する見方とは必ずしも一致しない。しかしそれに近い六百と七百という説が確認できる。その内容というものは、馬鳴がブツダの教えを直に拝聴し、それを主体的に仏滅後、護持させようとしていることなどから、『釈論』特有の法滅句と見做してもよいのではないかと考える。それでは内

容を年代順に並べ整理して述べることにしたい。

1. 【仏成道第十七日目の馬鳴】『勝頂王契経』

釈迦成道十七日の後、迦羅諾鳩尸摩という別名の馬鳴が出現し、如来に対し竜王に交じて多くの難問をする。如来はすべて答えて、竜王に変化した馬鳴が、敢えて仏法を守護するために外道や竜になった偉業を讃歎する。馬鳴は人の形になり、仏法興隆のため遊行を誓い、最後には禪定に入るように示寂したとする。

2. 【仏入涅槃の日の馬鳴】『大乘本法契経』

涅槃の日に出現した馬鳴に対し、釈迦が涅槃の縁を説き、馬鳴は釈迦の徳を讃歎する。そして涅槃し異界へと往くとする釈迦に対し、恋慕の想いを発して、自身も異界へ往くことを願う。釈迦が涅槃に入り眼を閉じたのを看取ると自らも示寂したとする。

3. 【仏滅後百年後の馬鳴】『摩尼清浄契経』

仏滅後百年後に出現した馬鳴が、正法を守護し興隆させたとする。

4. 【仏滅後三百年後の馬鳴】『变化功德契経』

仏滅後三百年後に出現した馬鳴が、釈迦より加(持)力をうけて、馬鳴は衆生を方便法をもって安楽させる。釈迦の加(持)力が無ければ、馬鳴は衆生を濟度することはできないとする。

5. 【仏滅後六百年後の馬鳴】『摩訶摩耶契経』

仏滅後六百年後に出現した馬鳴が、九十六種の外道による仏法(正法)誹謗の態度に対し、法要を説き外道を降伏させたとする。

6. 【仏滅後八百年後の馬鳴】『常德三昧契経』

仏滅後八百年後に出現した馬鳴が、初めは外道の衆であったが、仏道に帰依し、諸の外道を破して仏法(正法)を興隆させたとする。

このなかでやはり法滅句として確認できるのは、仏滅後百年から八百年を説く3.から6.となるだろう。そして『摩訶摩耶経』以外の五種の経典は実在を確認できない架空経典であり、年代順に見れば最後に馬鳴が出現したのは『常德三昧経』に基づく仏滅後八百年である。法滅句の示す年代というのは、その句そのものが成立した時代と考えるべきとされることから、⁶³『常德三昧経』の説は「仏滅後八百年」前に馬鳴が出現する予言をしている。だが『常德三昧経』は架空経典である。『釈論』造論者である竜樹の意思によって馬鳴の出現を「八百年」に設定したことになるだろう。

そこで『釈論』が六種の経典を引き登場させる年代に注目し、諸経論の記事とを比較することで、『釈論』の法滅句設定の背景を考えてみたい⁶⁴。そこで(1)成道十七日から(6)仏滅後八百年の順にまとめ関連典籍を列挙していくことにしたい(それぞれ該当する年代には波線・八百年には□を付し、授記に関する記事には網掛けをする)。

【成道十七日】『勝頂王契経』

○管見の限り成道十七日と馬鳴出現に関わる記事を見出せない⁶⁴。末釈でも『釈論』の説をそのまま紹介するものがほとんどで、唯一、聖法の『釈摩訶衍論記』には幾つかの典籍を挙げて典拠としている⁶⁵。その典籍自体も現存を確認できないものであるた

め、十七日という記事が何に基づくものかは不明である。

○入涅槃（『大乘本法契経』）と『仏滅後百年（『摩尼清浄契経』）』

○馬鳴を結びつける記事は管見の限り見出せない。

【仏滅後三百年（『變化功德契経』）』

○隋吉蔵撰『中観論疏』に「馬鳴は三百五十年出。竜樹は五百三十年出。摩耶経云七百年出。」⁶⁶

○隋吉蔵撰『百論疏』に「仏滅後三百五十年馬鳴出世。五百三十年竜樹出世。又云。馬鳴興正法之末。竜樹起像法之初。」⁶⁷

○隋費長房撰『歴代三寶紀』に「馬鳴菩薩仏滅後三百余年生東天竺婆羅門種。出家破諸外道。（中略）盛弘仏教。」⁶⁸

○隋碩法師『三論遊意義』に「三百五十年。有馬鳴菩薩出世。令大乘之化。重啓閻浮提。後五百三十年。有竜樹菩薩出世。扇無相之道。三啓末俗也。」⁶⁹
 曰提婆。是竜樹上足弟子。」⁶⁹

【仏滅後六百年（『摩訶耶契経』）』⁷⁰

○簞齊釈曇景訳『摩訶摩耶経』「六百歳已。九十六種諸外道等邪見競興。破滅仏法。有一比丘名曰馬鳴。善説法要。降伏一切諸外道輩。七百歳已。有一比丘名曰竜樹。善説法要。滅邪見幢。（中略）八百歳後。諸比丘等樂好衣服。」⁷¹

○真諦訳『大乘起信論』の序に「故於如来滅後六百余年。諸道乱興。魔邪競扇。於仏正法毀謗不停。時有一高德沙門。名曰馬鳴。深契大乘窮尽法性。大悲内融隨機応現。」⁷²

○唐法蔵撰『大乘起信論義記』に「今依摩耶経云。如来滅後六百歳已。九十六種諸外道等。邪見競興。毀滅仏法。有一比丘。名曰馬鳴。善説法要降伏一切諸外道輩。七百歳已。有一比丘名曰竜樹。善説法要。滅邪見幢。燃正法炬。」⁷³

○新羅太賢作『大乘起信論内義略探記』（法蔵の『大乘起信論義記』と同文、ただし竜樹の記述は無し）⁷⁴

○天台智者大師説灌頂記『仁王護国般若経疏』に「第六百年馬鳴菩薩。第七百年竜樹。皆是菩薩法亦不滅。」⁷⁵
 八百年中邪宗極盛。」⁷⁵

○隋吉蔵撰『仁王般若経疏』に「言八百業者正証法滅。五百年内二十五師並是聖人相伝故証法不滅。六七二百年内馬鳴竜樹二人伝法。以弘法人強故法不滅。八百年中余人弘法以人弱故令法滅也。言八千年者像末法滅也。」⁷⁶

○唐円測撰『仁王経疏』に「第六百年馬鳴菩薩。第七百年竜樹菩薩。二人持故。仏法不滅。八百年中持法人小。故言法滅。」⁷⁷

○隋吉蔵撰『三論玄義』に「六百年間九十六種邪見競興破滅仏法。馬鳴比丘摧此外道。七百年間有一比丘。名曰竜樹。善巧説法。燃正法炬滅邪見幢。尋大小乗経。親記竜樹破邪顕正。（中略）又馬鳴竜樹仏有誠記。」⁷⁸

【仏滅後八百年（『常德三昧契経』）』

○慧遠撰『大乘起信論義疏』に「又後八百九十歳後出呵梨跋摩。前雖造論滅邪外道。觀

有相故不得聖道。依毘婆沙此方沙門義与曇無德義。造成実論二十卷也。(中略)雖三論主造論宣通。猶謂六識名相之事。(中略)是故復出馬鳴菩薩。」⁷⁹この他に仏滅後八百年と馬鳴を結びつける記事は管見の限り見出せない⁸⁰。

『釈論』の説で典拠が明らかである『摩訶摩耶経』は、『釈論』の引用文とおおよそ一致していることが確認できた。そしてその他の典籍との接点を述べると、馬鳴が正法時に出現し、竜樹が像法時に出現したとする記事、二人が授記されているとする記事、馬鳴と竜樹の二人がセットで仏法興隆のために欠かせないと示す記事を確認できる。加えて、馬鳴と竜樹の出現の年代を整理すると、①三百年馬鳴・五百年竜樹、②五百年馬鳴・七百年竜樹、③六百年馬鳴・七百年竜樹、の三種が確認できる。

一方で、「八百年」の語が登場する典籍の中で竜樹の出現を示唆するものは管見の限り見出せなかった。わずかに類するものに、竜樹の弟子である提婆が出現したとする記事が確認できる。そこには「八百九十歳」とある。そして、邪宗がはびこる時代とする記事と、法滅の時代とする記事が見える。

この他、『釈論』が馬鳴の出現を「機に随って現応する」という説に類するものに、『起信論』の序に馬鳴が「機に随って応現する」という記事が見出せ、また法蔵の『大乘起信論義記』や太賢の『大乘起信論内義略探記』に『摩訶摩耶経』の説を引用した記事を確認できた。この点に注目すると、『釈論』造論者が『起信論』注釈書の馬鳴説をも参照していることは十分に指摘できる。いづれにしても、『釈論』の六馬鳴説に近いと思われるのは『玄文』ではなかるうか。しかし、六度も馬鳴が出現させた思想の影響までは明らかでない。以上を踏まえて『釈論』の授記思想を検討していきたい。

第二項 『釈摩訶衍論』の授記思想

では次に『釈論』に見える授記思想について考えてみたい。そもそも授記思想とは、繰り返しになるが、ブッダが次代の菩薩に将来において成仏できると確約を与えるものとされ、別の表現としては「一生補処」や「記別」と称するものがそれである。まずは、『釈論』に見える授記の説を確認したい。以下のような内容である(括弧の語と傍線は筆者付加)。

論じて曰く。凡そ一代の種種の諸経を集むるに一百億部有り、是くの如くの諸経は総じて十二部の撰なり。云何が十二となす。一には修多羅(sūtra)、二には祇夜(geya)、三には毘伽羅那(vyākaraṇa)、四には迦陀(gāthā)、五には憂陀那(udāna)、六には尼陀那(nidāna)、七には阿波陀那(avadāna)、八には伊帝目多伽(itivṛttaka)、九には闍陀伽(jātaka)、十には毘仏略(vaipulya)、十一には阿浮陀達(adbhutadhama)、十二には優波提舍(upadesa)なり。是れを名づけて十二となす。摩訶衍論の所依の本経は、或は通、或は別なり。通は謂く総通、別は謂く簡別なり。摩訶衍論は文狭く句少なく甚深微妙なり。何の故に無量無辺の契経の海を通じて依となるや。婆薩伊伽諾の如くの故に、標多羅咀提の如くの故に、是の故に失無し。⁸¹

十二部経の一つとして「授記」すなわち毘伽羅那 (vyākaraṇa) という名前が確認できる。その内容を詳しく見ていくと、『釈論』は所依とする経典が一百億部あり、それはもともと十二部経を撰したものだと言っている。そして後半に目を向けると、『釈論』はあらゆるすべての経典をも総撰しているとも主張している。この他にも、『釈論』は同論が思想を受容している典籍として、百種の典籍名の存在を示している⁸²。それには現存する典籍(『華(花) 厳経』・『維摩経』・『楞伽経』・『金剛三昧経』等)から架空とされるものまである。

そもそも十二部経とは、初期仏教の思想とされる⁸³。いわゆる、仏の所説の教法を内容や形式によって分類したものである。『釈論』の造論者である竜樹が、どのような典籍からそれを受容したかは不明であるが、恐らく、『大智度論』⁸⁴や『撰大乘論』⁸⁵や『撰大乘論釈』⁸⁶等の典籍から援用したものではないかと思われる。また、「毘伽羅那」で該当する典籍を調べると、『大般涅槃経』⁸⁷や『菩薩瓔珞本業経』⁸⁸や『大般涅槃経疏』⁸⁹等に確認できる。少なくとも、『釈論』が部派の典籍を積極的に引用したり、経名をあげたりしていない点からすると、初期仏教の思想を網羅しているとは言い難いだろう。

では、『釈論』はどのような理由や構想に基づき、毘伽羅那 (vyākaraṇa)、授記を登場させたのか考えてみたい。筆者は上記の説と六度馬鳴が出現した因果関係があるように思えるのである。つまり、なぜ『釈論』は大乗仏教の興起以前を予想せしめるような広範囲な年代を設定したのが問題となる。この問題の解決は、当初述べた『釈論』の造論因縁の内容を明らかにすることにも繋がる。筆者はその点で、『釈論』が単なる『大乘起信論』の注釈書としての典籍の位置づけを避けようとしたのではないかと考える。これには、馬鳴と竜樹が兄弟である点と、馬鳴が釈迦成道から存在しており、以降に出現した馬鳴すべて同一人物とする理念からも、他の注釈書とは一線を画するのだと主張したいのだと見える。

改めて、引用文の内容を見ていく。「毘伽羅那 (vyākaraṇa)」、すなわち「授記」とは、もともと「問答体」によって構成されており、その内容は仏から修行者に対し記別・授記されるものであるとされ⁹⁰、その代表的な作例が、『長阿含経』⁹¹や『大般涅槃経』⁹²に見られるとされる。その点を先に紹介したい⁹³。それは、仏弟子の死別の際、阿難の質問をブツダが応答するものである。阿難がブツダに、仏弟子たちが死後往く世界はどのようなものか、その状態はどのようなものか、○○は不還果に、○○は一來果に、○○は預流果に入り、悟りを完成できるでしょうか、と質問をする。対しブツダは人の死とは不思議なことではないが、そのような質問に対し一一答えるのは如来には煩いがあるので、「法鏡」という法門を説くことにする、と答えたとする。

問答の中で授記が「法鏡」という新たな法門の説示によって説明され、この法鏡とは具体的に「聖なる弟子が揺らぐことなき信仰を獲得することである」⁹⁴とされ、修行者自身が法の鏡によって自らの運命を直視することになる。以上の点と関連する説が六馬鳴説の一つ「成道十七日」の内容に見える。以下のように説いている(関連箇所を傍線を付す)。

六には勝頂王契経の中に是くの如くの説をなす。如来成道第十七日に一の外道有り、名づけて迦羅諾鳩尸摩と曰う。その身を変化して大竜王となり、八万六千の頭と八万六千の舌を出現して、一時に八万六千の相違の難問を發起して、如来に問いたてまつ

る。如来則ち三重の答説をなして、彼の切難を通じたもう。是に於て竜王又た、十重の間をなして如来に問いたてまつる。如来則ち百重の答説をなして、彼の切難を通じたもう。是くの如くの間答已りて、仏、竜王に告げのたまわく、善い哉善い哉、馬鳴沙門よ、法城を護らんが為の故に、破壊の相を以て仏法を建立す。(中略)常には是の如く修し、常に是くの如く行じて、小遊行すること勿れ普遍に遊行せよと。是に於て竜王、その本形を以て畜生の相を捨てて、無上尊の前に頂礼和南して、歡喜の貌を仏世尊に向けたてまつりて、頌を説いて言く。善い哉善い哉、聽を我が耳に経つ、仮なり耶実なりや、自ら疑いを我が心に極めつ、我れは畜生の身にも非ず、我れは外道の衆にも非ず。而も化を贅けて生の為に、是くの如くの形に変化すと。世尊は鏡の如く知りたまえり。我れ是の界より没して、余の世界に出でて、教えの如く普く遊行すべしと言ふ。爾時、馬鳴、此の偈を説き已りて、禪定に入るが如くして寂室に入る。⁹⁵

この内容は初期仏教の問答体とは言い難いが、馬鳴が成道した釈迦に対し、竜王に変化し、数々の難問をする問答体となっている点は興味深い。詳しくは、釈迦と馬鳴の往復問答から最後には馬鳴が釈迦に対して、私(馬鳴)のことを様々な相貌に変化し衆生教化に邁進していく姿であったと「世尊は鏡の如く知りたまえり」として述べ、釈迦が未来を周知していると称賛していくのである。

ここで「鏡」の記述に着目してみると、これは先述の「法鏡」の法門を指示していると思われる。このことから想起されるのは、『釈論』の造論者とされる竜樹もまた、馬鳴と兄弟であり、『釈論』の注釈書では竜樹を本は「妙雲相仏」であるとすることであった点である。これは、馬鳴が六度出現した折、竜樹も同時に出現していることを意味しており、馬鳴同様に授記をうけていることを理解する必要があるのではないだろうか。ここに先に述べた造論因縁に説かれる内容の答えが見出せると思う。その点を後代の論師達は、「妙雲相仏」や「徧覆初生如来」と述べていたのであろう。そのような関係、間柄において、竜樹は馬鳴より『釈論』という論書を製作するため、三十三法門を中心とした構想を六度出現の折々に教授されていることになる。

何よりも『釈論』造論者である竜樹は、種々の典籍に示される馬鳴像が、全て同一人物の転生になるものと見ていた。これは、『釈論』以外の『起信論』注釈書で主張する馬鳴出現の説を否定していることになる。『起信論』注釈書に一致する馬鳴説が確認できないのはそういった配慮や意図があったのであろう。ここに『釈論』独自の特色を確認できる。

しかし、このような説が成り立つには、『釈論』作者である竜樹が、授記と法の継承というものを転生によって、伝統的に何世代にもわたり師資相承が可能だと信奉している人物であることになるだろう。

まとめ

本章では『釈論』における六馬鳴について法滅と授記を中心に検討してきた。馬鳴と竜樹の関係は、兄弟として出現し、馬鳴は「大光明仏」、竜樹は「妙雲相仏」であり授記を得ており、来世においても誓願を立て兄弟として転生していることが明らかとなったのであ

る。これは『釈論』の造論者とされる竜樹が、色々な典籍に登場する馬鳴を全て同一人物として捉えており、かつ自分自身も有名な竜樹に仮託させて、歴史上の竜樹と同一人物であると暗に示そうとしている。

この理解に立ち当初述べた「三十三法門」の成り立ちについて考えたい。これは同法門が中心思想であることから『釈論』そのものの成立と密接であるからである。『釈論』造論者とされる竜樹は、兄である馬鳴から『起信論』の内実と「三十三法門」にまつまわる構想を教授されて、『釈摩訶衍論』という論書を製作し、随文解釈によって同法門を説いたということになる。これはあくまでも、これまでの『釈論』の主張の趣意を汲み取るという意味であり、実際の『起信論』と『釈論』との関係からは読み取れない情報である。だが、そういった思想面において読み取れる内容を『釈論』造論者とされる竜樹は、架空経典や多くの仏教思想の理念を随所に引用することで補強し、真実味を持たせ説明しようとするところに大きな特徴が認められるのである。

本考察では、そのなかでも『釈論』の馬鳴像に影響を与えたものは『玄文』の説であるとする結論を導き出した。『釈論』は『玄文』の馬鳴説を依用することによって、従前の馬鳴伝を取捨選択しながら、『起信論』注釈書で主張する馬鳴出現に関する説を完全に否定し、新たな馬鳴説を「六馬鳴」と設定することで説くことに成功したということになる。

では、六馬鳴と法滅と授記思想との関係はどうであったのか整理したい。まず『釈論』の法滅思想は六馬鳴説と連動しており、六種の経典を典拠として独特な法滅年を示していた。そのなかで『摩訶摩耶経』の説は確認できたがその他は架空経典であり、多種多様の大乗典籍を参照しながら独自の説として書き換えていると考えられる。次に『釈論』の授記思想については、これも六馬鳴と連動しているが、初期仏教の「法鏡」思想との関連が指摘できるが、恐らくこれも初期仏教の典籍から直に受容したものでなく、大乗典籍の説を基に独自に手を加えたものではないかと考える。この点における詳しい検討は、今後の課題としたい。

最後に、これまでの検討から得られた成果をもとに、六馬鳴や法滅や授記思想の関連を念頭において『釈論』の成立思想を考えてみたい。これまでの考察で特に目を引くのは、『釈論』が実在の有無にかかわらず、膨大な典籍の思想に基づいて造論したと主張する姿勢である。確かに数ある典籍のなかには、随文解釈や新たな教判を打ち立てるため、膨大な典籍群を紐解いてそこから引用や援用をして補足したり論証したりしている。しかし、『釈論』の場合では異なっている。それは、『起信論』の注釈書の立場でありながら、縦横無尽に架空典籍を作り上げて典拠としてしまうのは特異に映るだろう。まるで何か大義名分があるかのような自信すらも感じてしまう。そのような自信を確固たるものにさせようとしたのが、本研究で明らかとなった、仏成道から仏滅後の長きにわたる期間、馬鳴と共に兄弟として転生しているとする法滅と授記思想を巧みに組み込んだ六馬鳴説だと言える。その操作によって、『釈論』の造論者とされる竜樹は、歴史上に登場する各時代の竜樹をも同一人物であると見ることが可能であると主張したのである。同時に、兄弟である馬鳴からも多くの教理や教説が教授されたと主張できる口実を得ようとしたとも考えられる。以上のことが了承されるならば、筆者は、『釈論』造論者とされる竜樹という人物は、『釈摩訶衍論』の作者を、『大智度論』の造論者とされる竜樹に仮託しようとした人物なのではないかと推察する。つまり、『釈論』の造論者とされる竜樹の六馬鳴説を虚心に見ると、幅

広い年代を網羅しており、『大智度論』の竜樹が登場した年代もその範疇におさめることができる。と踏んでの操作のようにも見えないだろうか。そのように眺めると、『釈論』の作者は思うままの理想とする理解によって六馬鳴説を打ち出そうとしたのではないかと考える。詳しくは、以降の各編での研究をおして徐々に明らかにしていきたい。

1 本章は拙稿『釈摩訶衍論』における「六馬鳴」について(『東洋学研究』五四、二〇一七年)を基に加筆修正したものである。

2 『釈摩訶衍論』巻一(大正蔵三二、五九四頁中)

3 「成道十七日」という表記について、これは『釈論』に記されているものである。本来は「成道一七日」として成道の七日という意味で表記あった可能性もある。あるいは、釈迦成道後に馬鳴が出現した記事であるため、敢えて釈迦誕生から成道にまつわる縁起の数である七日を避けて十七日と表記したのかもしれない。本考察では「十七日」として理解したい。

4 『同右』巻一(大正蔵三二、五九四頁中)

5 『同右』巻一(大正蔵三二、五九四頁下)

6 先行研究では『釈論』の中心思想である三十三法門が、都合六回出現した馬鳴により説かれた十種の論により構成されたものであることから、六馬鳴と十種論と三十三法門の関係を中心に検討されている。本多隆仁「釈摩訶衍論における立義分解の問題点」(『密教学研究』四六、二〇一四年)、拙論『釈摩訶衍論』における「三十三法門」の意義(『印仏研』六一―一、二〇一五年)

7 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』(山城屋文政堂、一九三五年)、柏木弘雄『大乘起信論の研究』(春秋社、一九九一年、四二頁、一〇九頁)

8 遠藤純一郎『釈摩訶衍論』と『大宗地玄文本論』に於ける馬鳴論(『大正大学大学院研究論集』二一、一九九六年)

9 本章で取り扱う「法滅句」については、平川彰『初期大乘仏教の研究Ⅰ』(春秋社、一九八九年、一五七頁―一六二頁)、渡辺章悟『金剛般若経の研究』(山喜房仏書林、二〇〇九年、五一頁―五四頁、二二頁―二三二頁)、同著「インド仏教の法滅思想Ⅰ」、『金剛般若』の法滅句をめぐる(『東洋学研究』三七、二〇〇〇年、七九頁―一〇二頁)、同著「インド仏教の法滅思想Ⅱ」初期仏教資料をめぐる(『東洋学論叢』二六、二〇〇一年、一一五頁―一三〇頁)、同著「大乘仏教における法滅と授記の役割―般若経を中心にして」(『大乘仏教の誕生』春秋社、二〇一五年、七三頁―一〇八頁)に詳しい。

10 おおよそ一致する典籍として、『大乘入本生心地観経』巻七「後五百歳」(大正蔵三、三二六頁中)、『仏説能断金剛般若波羅蜜多経』巻一(大正蔵八、七七二頁中)、『大宝積経』巻二三(大正蔵十一、二二六頁下)、『仏説不増不减経』巻一(大正蔵十六、四六六頁中)、『金剛般若波羅蜜経』巻一(大正蔵八、七九四頁上)、『妙法蓮華経』巻六(大正蔵九、五四頁中)、『添品妙法蓮華経』巻六(大正蔵九、一八九頁中)、『大方等大集経賢護分』巻三(大正蔵十三、八八四頁中)、等に見える。

11 おおよそ一致する典籍として、『大乘理趣六波羅蜜経』巻十(大正蔵八、九一七頁上)、『大方等大集経』巻三十(大正蔵十三、二二二頁下)、『持世経』巻四(大正蔵十四、六六四頁下)、等に見える。

12 渡辺章悟は「大乘も形式上は仏説であるが、事実上は後代の成立であるため「仏滅後五〇〇年」は必ずブッタの予言の形式をとる。逆に言えば仏滅後五〇〇年という年限は、その經典自体の成立年代を示唆するものである。」(『金剛般若経の研究』山喜房仏書林、二〇〇九年、二二二頁)と指摘している。

13 平川彰『初期大乘仏教の研究Ⅰ』(平川彰著作集三、春秋社、一九八九年、一五七頁―一六二頁)

- 1⁴ 渡辺章悟「金剛般若の法滅句」『印仏研』四八—一、一九九九年)
- 1⁵ 渡辺章悟「大乘仏典における法滅と授記の役割——般若経を中心にして」(『大乘仏教の誕生』春秋社、二〇一五年、八十頁—八二頁)
- 1⁶ 田賀竜彦「燃灯仏授記について」『印度学仏教学論集』平楽寺書店、一九六六年、八九頁、一〇四頁)、同著『授記思想の源流と展開』(平楽寺書店、一九七四年、一六八頁—一六九頁)
- 1⁷ 千潟竜祥『本生経類の思想史的研究』(山喜房仏書林、一九七八年、六八頁—六九頁)、同著『授記思想の源流と展開』(鈴木学術財団研究年報』十一、一九七五年)
- 1⁸ 平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社、一九六八年、一六五頁—一六七頁)
- 1⁹ 渡辺章悟「大乘仏典における法滅と授記の役割——般若経を中心にして」渡辺は授記について、「前生の釈迦菩薩を成仏が確定している存在として措定すると、必然的にその菩薩に法を説き、悟りを保証するブツタが要請されるようになる。燃灯仏の授記は、そのような要請の結果、成立したものである。(中略)さらにそれ以前の菩薩と仏も求められるし、現在世における他方国土の仏と菩薩も求められる。(中略)授記こそが大乘が成立する核心であったと言えるのである。」(『大乘仏教の誕生』春秋社、二〇一五年、九三頁—九四頁)とする。
- 2⁰ 小峰彌彦他編著『般若経大全』(春秋社、二〇一五年、一七頁—二三頁)
- 2¹ 渡辺章悟「大乘仏典における法滅と授記の役割——般若経を中心にして」(『大乘仏教の誕生』春秋社、二〇一五年、九十頁—九二頁)
- 2² 柏木弘雄『大乘起信論の研究』(春秋社、一九九一年、一〇七頁)氏の指摘には『シャ—リプトラ・プラカラナ (Śaṅgīputra-pakarāṇa)』の断片が馬鳴作であることが確認されていると指摘している。
- 2³ 金倉円照『馬鳴の研究』(平楽寺書店、一九六六年)
- 2⁴ 辻直四郎『サンスクリット文学史』(岩波書店、一九七三年)
- 2⁵ 柏木弘雄『大乘起信論の研究』(春秋社、一九九一年)
- 2⁶ 『馬鳴菩薩伝』巻一(大正蔵五十、一八三頁上—一八四頁上)
- 2⁷ 遠藤純一郎『釈摩訶衍論』と『大宗地玄文本論』に於ける馬鳴論』(『大正大学大学院研究論集』二一、一九九六年、八五頁)
- 2⁸ 柏木弘雄『大乘起信論の研究』(春秋社、一九九一年、一〇九頁)柏木は「馬鳴の名によつて伝えられている諸作品に関しては、あきらかな後代の偽作とみなされるものは除くとしても、なおかつ、それらの作品が同一人に帰せられ得るか否かに疑問があるばかりではなく、複数の馬鳴なる人物の存在を伝える資料がある。」と指摘している。
- 2⁹ 宇井伯寿『印度哲学研究』六、宇井は、『起信論』がインドでヴァスバンドウ (Vasubandhu, 三二〇—四〇〇、世親) 以後の伝記不明の馬鳴という人物による論書であると指摘している(岩波書店、一九六五年、六三頁)。柏木弘雄『大乘起信論の研究』、柏木は『起信論』の翻訳に二種ある内で真諦訳について以下のように指摘する。つまり、「真諦自身が起信論をかゝる仏伝文学の作者として馬鳴と同一人の作とは認めることができず、たんに馬鳴菩薩造の伝承のみを伝えるにとどまったのではないかとも考えられる。」とし、また「六世紀中葉における起信論中国伝播以前の史料の中には、『ブツダ・チャリタ』『サウンダラナダ・カーヴィア』の作者、あるいは『大乘莊嚴論』の作者として有名な仏教詩人、馬鳴と、起信論作者としての馬鳴とを結びつける伝記・伝承は存在しなかつたと見てよいと思う。」(春秋社、一九九一年、一一〇頁)と指摘している。その一方で、最近、大竹晋『大乘起信論成立問題の研究——『大乘起信論』は漢文仏教文献からのパッチワーク』(国書刊行会、二〇一七年)によつて、『起信論』の成立に関する新たな知見が呈示された。

³⁰ 『出三蔵記集』卷十二(大正蔵五五、八九頁上―九十頁上)

³¹ 柏木弘雄『大乘起信論の研究』。柏木は「起信論翻訳の年次を最初に伝える経録『歴代三宝紀』も、薩婆多記を引用して、『馬鳴菩薩、仏滅後三百余年に東天竺婆羅門種に生まれ、出家して諸々の外道を破り、大莊嚴論數百偈を造りて、盛んに仏教を弘む』と言うのみで、やはり起信論と馬鳴の關係については何の言及もないのである。」とし、「なお、インド仏教において、起信論中国伝播の年代以後の史料を逐うことによつても、そのような伝記・伝承があるという報告をいまだかつて聞かない。」(春秋社、一九九一年、一〇九頁)と指摘している。

³² 水野弘元監修『新・仏典解題事典』(春秋社、一九六八年、一五七頁―一五八頁)

³³ 『大智度論』卷一「是以馬鳴起於正法之余。竜樹生於像法之末。」(大正蔵二五、五七頁上) また『大智度論』では「釈摩訶衍品」とする章がある。これが『釈論』の名前や論の構築に少なからず影響を与えているとする指摘があり、筆者もそのように推察している。

石井公成『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―(『駒沢短期大学仏教論集』一、一頁―十七頁、一九九五年)

³⁴ 『百論疏』卷一「馬鳴興正法之末。竜樹起像法之初。」(大正蔵四二、一三三頁上)

³⁵ 『仁王護国般若経疏』卷五「第六百年馬鳴菩薩。第七百年竜樹。皆是菩薩法亦不滅。」

八百年中邪宗極盛。(大正蔵三三、二八五頁中)

³⁶ 『仁王経疏』卷三「第六百年馬鳴菩薩。第七百年竜樹菩薩。二人持故。仏法不滅。八百年中持法人小。故言法滅。」(大正蔵三三、四二五頁中)

³⁷ 『釈摩訶衍論』卷一「論曰。今造此論重釈摩訶衍。為欲顯示自師其体深玄其窮微妙。未得正証未出邪行。(中略)域超思惟境故。或為欲令利鈍衆生開頓入門。顕漸進位趣入甚深所詮理故。或由師亭毒極深重故。小分為報師大恩故。或秘觀察当來衆生。起百千諍懷論宗故。或親聽受阿世耶故。有如是等因縁。所以須造論。」(大正蔵三二、五九二頁中)

³⁸ 『釈論』は「阿世耶 (asaya)」という「意樂」・「意向」・「考え方」と訳される語を使用せず音写語を採用している。これはどのような経論を参照しているのかという点で重要である。そこで諸経論を見ると、玄奘(六〇二―六六四)訳『阿毘達磨大毘婆沙論』卷七七、八二(大正蔵二七、三九七頁上、四二一頁下)、『阿毘達磨俱舍論』卷十四、十五、十七、二九、三十(大正蔵二七、七五頁上、七八頁下、七九頁上、八十頁上、八九頁中、一五〇頁下、一五五頁下、一五六頁上、一五六頁下)、『阿毘達磨順正理論』卷三五、三七、三九、四三、四四、五九、六二、六三、七九(大正蔵二九、五三九頁下、五四〇頁上、五四一頁中―下、五四三頁下、五五一頁中、五五四頁中、五六三頁上―下、五六四頁中、五六六頁下、六六七頁上―下、五八一頁上―中、五八八頁上、五八九頁下、五九五頁中、六七〇頁上、六八四頁上、六九一頁上、七六九頁上、七七一頁上)、『阿毘達磨藏顯宗論』卷十九、二十、二一、二二、二三、二四、二九、四十(大正蔵二九、八六七頁下、八七二頁下、八七三頁上、八七三頁下、八七四頁上―中、八八二頁上、八八七頁上、八九二頁中、九六一頁上、九七三頁下、九七四頁下)、『顕揚聖教論』卷三、四、十七(大正蔵三一、四九三頁上―下、四九七頁上―中・四九九頁上、五六二頁中)、『顕揚聖教論頌』卷一(大正蔵三一、五八三頁下)がある。玄奘訳以外には、基(六三二―六八二)の訳で『説無垢称経疏』卷二(大正蔵三八、一〇二〇頁上)や一行(六八三―七二七)の訳で『大毘盧遮那経疏』卷十三(大正蔵三九、七一八頁上)等に散見される。以上を整理すると「阿世耶」の使用頻度は玄奘訳が非常に大きく、『釈論』造論者とされる竜樹は玄奘訳を参照していた可能性が高いと思われる。

³⁹ 渡辺章悟「大乘仏典における法滅と授記の役割―般若経を中心にして―」(『大乘仏教の誕生』春秋社、二〇一五年、七六頁)

⁴⁰ 石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、三六三頁)氏は①の内容について、

「玄奘訳『俱舍論』が冒頭において「為顕自師其体尊高、超諸聖衆」と述べ、造論の意図を示した部分などに基づいていよう。」と指摘している。この他にも、造論因縁に示される①②③についても、「以上の(1)(2)(3)はいずれも一般的な理由であり、論としての体裁を整えるという役割も果たしているように思われる。」と述べている。筆者は、①②③と④の果たす役割が何に依るものなのかを重視し検討する必要があると考える。

41 『釈摩訶衍論』巻一「蓋聞月鏡日珠。居爰山王禪宮。履於双道。遊于百国乗於等觀。(中略)朕方解茂花因於七覺之宝林。植蓮種於八徳之珠池。(中略)珠鏡山虚已降。至于沙界之面。摩耶之文会記。(中略)以馬鳴聖光明之徳。于時具顕。竜樹大士。妙雲之瑞。于方円啓。洋洋肅肅。」(大正蔵三二、五九二頁上)

42 『同右』巻一(大正蔵三二、五九二頁下)

43 中村正文(本然)『釈摩訶衍論の成立問題について』(『印仏研』三四―一、一九八六年)

44 林田光禪『国訳密教』論釈部二(国書刊行会、一九七四年、二頁)、柏木弘雄『釈摩訶衍論』を讀む(真言勸学之会、一九九九年)

45 『釈摩訶衍論記』巻一「如是因縁、在無著菩薩本事因縁論第三卷也、光明妙雲言、光明者馬鳴往古如来名字言、妙雲者竜樹往古如来名字、如是二字名脩多羅中各各異説、謂金剛正智經中作如是説、馬鳴菩薩大光明仏、竜樹菩薩妙雲相仏、大莊嚴三昧經中作如是説、馬鳴菩薩徧照通達無辺如来、竜樹菩薩徧覆初生如来。」(中統蔵七二、七三一頁下)

46 『釈論』が所依として挙げている典籍は現存を確認できない。

47 『釈摩訶衍論』巻一(大正蔵三二、五九二頁上)

48 『釈摩訶衍論記』巻一(中統蔵七二、七三一頁下)

49 鎌田茂雄他編『大蔵経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年、六一五頁、八六一頁)

50 『三宝感応要略録』巻三「即生二子。兄名日珠。弟名月鏡。随其前相。立名字故。如是二子。才至一七日。即便出家。詣迦葉仏。随仏世尊。修其行法。常作是願。生生処処。不相離同学知識。互為師弟子。建立正法。具足妙行。念一覺海。昔日珠者。今馬鳴菩薩。是以此事故。此二菩薩不相離俱行転。出現本跡。利益衆生也。金剛正智經中。馬鳴過去成仏。号大光明仏。竜樹名妙雲相仏。大莊嚴三昧經中。馬鳴過去成仏。号日月星明仏。竜樹名妙雲自在王如来。」(大正蔵五一、八五六頁上)

51 以上取り上げた他に、宋代に成立したとされる『華嚴経海印道場懺儀』巻四二「初西域流伝華嚴諸師」(中統蔵二二八、七〇九頁中)には、竜樹を妙雲相仏と説いている。しかし馬鳴については詳しくない。これは聖法の説の影響を受けていると考えられる。尚、当該文献については、吉田剛「宋代における華嚴礼懺儀軌の成立」(『印仏研』五二―一、二〇〇三年)を参照されたい。

52 『釈摩訶衍論』巻一「如是諸経各各別説。隨機現応無相違過。馬鳴菩薩当何位人。何域誕生何因馬鳴。(中略)論曰。馬鳴菩薩若剋其本大光明仏。若論其因第八地内住位菩薩。西天竺誕生。盧伽為父瞿那為母。同生利益。過去世中有一大王。名曰輪陀。有千白鳥皆悉好声。若鳥出声大王増徳。若不出声大王損徳。如是諸鳥若見白馬即出其声。若不見時常不出声。爾時大王遍求白馬終日不得。作如是言。若外道衆此鳥鳴者。都破仏教独尊独信。若仏弟子此鳥鳴者。都破外道教独尊独信。爾時菩薩用神通力。現千白馬鳴千白鳥。紹隆正法令不断絶。是故世尊名曰馬鳴。」(大正蔵三二、五九四頁下―五九五頁上)、尚、「是故世尊名曰馬鳴」について「是の故に世尊名づけて馬鳴と曰う」と書き下す理解もあるが、筆者は「是の故に世に尊んで、名づけて馬鳴と曰う」とした。

53 『大正地玄文本論』が『釈論』より先行していることについては、中村正文(本然)『大正地玄文本論』について―特に『釈摩訶衍論』との關係を中心として―(『印仏研』三七―二、一九八九年)に詳しい。

54 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』(山城屋文政堂、一九三五年、六六三頁―六七二頁)

- 55 遠藤純一郎『釈摩訶衍論』と『大宗地玄文本論』に於ける馬鳴論』(『大正大学大学院研究論集』二二、一九九六年、八五頁)
- 56 『大宗地玄文本論』卷二十「我於往昔無量劫 隨世尊修菩薩行 一時世尊王家奴 國名金水其王名 宝金輪藏此大王 有三十億奴婢類 有六十億大白馬 金銀等宝亦無盡 有最下奴名常信 於中大王告常信 汝受此六十億馬 不離守護令無傷 爾時彼奴受諸馬 常恒不離無傷護 如是六十億白馬 經一日食百兩金 時常信作如是念 我身唯一馬衆多 難哉難哉無傷畜 此諸馬惡馳難禁 今何方便能護持 常信作是念已訖 則便依師學術方術力變作万白馬(中略) 其國中有殊勝鳥 名曰雅音声覺悟 此鳥声不可思議 人聞其音大悲慨 爾時彼六十億馬 聞常信所語已訖 一時發大声悲哭 至十日量無休息 如是諸馬其声響 与雅音声覺悟鳥 平等平等無差別 爾時常信馬皆喜(中略) 次生中亦得蛇身 以蛇身詣世尊所 投体懺悔發慚愧 以偈表意發大心(中略) 隨世尊發願繫屬 則世尊作如是願 我若成覺道円満 宣說百億修多羅 普利益広略衆生 我則作如是誓願 造作一百釋明論 分利益広略衆生(中略) 世尊満足行因海 安住法界山王位 我亦漸漸修因行 証入第八不動地 我則往詣世尊所 稽首頂礼立一面 爾時世尊告我言 我念往昔無量劫 汝我同住一处中 發願作繫屬因縁」(大正蔵三二 六九二中—六九三下)
- 57 森田龍徳『釈摩訶衍論之研究』(山城屋文政堂、一九三五年、六七二頁)
- 58 遠藤純一郎『釈摩訶衍論』と『大宗地玄文本論』に於ける馬鳴論』(『大正大学大学院研究論集』二二、一九九六年、八五頁)
- 59 「同右」(『大正大学大学院研究論集』二二、一九九六年、八五頁)
- 60 『大乘起信論』卷一「故於如来滅後六百余年」とあり、本文には「若如来滅後、或有衆生能以自力広聞而取解者」(大正蔵三二、五七六頁下、五七五頁下)とある。序の内容は仏滅後の年代を設定した法滅を想定したものである。また真諦訳に対し新訳とされる実又難陀訳『大乘起信論』卷一「仏滅度後五百余年。有馬鳴菩薩」(大正蔵三二 五八三頁中)とあり、法滅年が相違している。
- 61 『釈摩訶衍論』卷一(大正蔵三二、五九四頁中—下)
- 62 渡辺章悟「大乘仏典における法滅と授記の役割—般若経を中心にして」(『大乘仏教の誕生』春秋社、二〇一五年、八十頁—八一頁)
- 63 『釈論』は八世紀初頭の成立と言われている。そのため同論成立以降に成立した典籍については取り扱わない。
- 64 後代の『起信論』注釈書には、『釈論』の馬鳴の説を紹介しているものがある。それは宋子叡『起信論筆削記』卷四(大正蔵四四、三一四頁中)、清続法『起信論疏筆削記会閱』卷一(卍統蔵、七二、三〇九頁上)であり、他にも宋元照『遺教経論住法記』(卍統蔵八六、四九七頁中)、宋観復『遺教経論記』卷一(卍統蔵八六、五五七頁中)がある。
- 65 『釈摩訶衍論記』卷一(卍統蔵七二、七三二頁下)
- 66 『中観論疏』卷一(大正蔵四二、一八頁中)
- 67 『百論疏』卷一(大正蔵四二、一三三頁上)
- 68 『歴代三宝紀』卷一(大正蔵四九、二八頁上)
- 69 『三論遊意義』卷一(大正蔵四五、一一九頁上)
- 70 『摩訶摩耶経』卷二(大正蔵十二、一〇一三頁下)、本経の説を受容していると考えられるのが、『大般涅槃経疏』卷十一(大正蔵三八、一〇〇頁中)、『注維摩経』卷八(大正蔵三八、三九九頁中)、『釈迦譜』卷四(大正蔵五十、七四頁上)、『景德伝灯録』卷一(大正蔵五一、二〇九頁中)、『伝法正宗記』卷二(大正蔵五一、七二四頁下)、『法苑珠林』卷九八(大正蔵五三、一〇〇六頁中)、等である。
- 71 『摩訶摩耶経』卷二(大正蔵十二、一〇一三頁下)
- 72 『大乘起信論』卷一(大正蔵三一、五七五頁上)

- 73 『大乘起信論義記』卷一（大正藏四四、二四六頁上）
- 74 『大乘起信論内義略探記』卷一「故摩耶經云。如来滅後六百歲已。九十六種諸外道等競興。欲毀佛法。有比丘名曰馬鳴菩薩。說法要。降伏一切諸外道輩等也。」（大正藏四四、四〇九頁下）
- 75 『仁王護国般若經疏』卷五（大正藏三三、二八五頁中）
- 76 『仁王般若經疏』卷三（大正藏三三、三五七頁下）
- 77 『仁王經疏』卷三（大正藏三三、四二五頁中）
- 78 『三論玄義』卷一（大正藏四五、六頁中）
- 79 『大乘起信論義疏』卷一（大正藏四四、一七五頁下—一七六頁上）
- 80 後代であるが『起信論』注釈書である『起信論筆削記』卷四には『釈論』の説を載せている（大正藏四四、三一四頁下）。
- 81 『釈摩訶衍論』卷一「論曰。凡集一代種種諸經有一百億部。如是諸經總十二部撰。云何十二。一者修多羅。二者祇夜。三者毘伽羅那。四者伽陀。五者憂陀那。六者尼陀那。七者阿波陀那。八者伊帝目多伽。九者闍陀伽。十者毘伽略。十一者阿浮陀達摩。十二者優波提舍。是名為十二。摩訶衍論所依本經。或通或別。通謂總通。別謂簡別。摩訶衍論文狹句少甚極微少。何故無量無辺契經之海通為依耶。如婆薩伊伽諾故。如標多羅咄提故。是故無失。」（大正藏三二、五九三頁中—下）
- 82 『釈摩訶衍論』卷一（大正藏三二、五九三頁下—五九四頁中）
- 83 渡辺章悟「大乘仏典における法滅と授記の役割—般若経を中心にして」（『大乘仏教の誕生』春秋社、二〇一五年、九十頁—一〇八頁）、前田恵学『原始仏教聖典の成立史研究』（山喜房仏書林、一九六四年、二八二頁—三〇七頁）、石川海浄「阿含経における授記思想について」（『印仏研』五一—一九五七年、五一頁—五八頁）
- 84 『大智度論』卷一、十、十九、二二、二五、三三、四九、六四、七七（大正藏二五、五九頁中、一二七頁下、一九八頁上、二二〇頁下、二二八頁中、二四五頁下、三〇六頁下、四一二頁上、五一四頁中、六〇六頁下）
- 85 『撰大乘論』卷二（大正藏三一、一二三頁下）
- 86 『撰大乘論釈』卷三、五、七、八、十（大正藏三一、一七三頁中、一八六頁上、二〇二頁上、二〇九頁上、二一〇頁上、二二二頁中）
- 87 曇無讖訳『大般涅槃經』卷四十（大正藏十二、六〇〇頁下）
- 88 『菩薩瓔珞本業經』卷二（大正藏二四、一〇一八頁上）
- 89 『大般涅槃經疏』卷三三（大正藏三八、二二七頁下）
- 90 渡辺章悟「大乘仏典における法滅と授記の役割 —般若経を中心にして」（『大乘仏教の誕生』春秋社、二〇一五年、九十頁）。そもそも「毘伽羅那」は、「区分する、分ける」という意味であり、それが次第に区分、分別、解釈、説明という義が導かれ、文法学や予言という意味に派生し、大乘に至っては、予言からさらに授記作仏思想が発達していったとされる。
- 91 『長阿含経』卷二（大正藏一、一三三頁中）
- 92 曇無讖訳『大般涅槃經』卷十五（大正藏十二、四五二頁下）
- 93 渡辺章悟「大乘仏典における法滅と授記の役割 —般若経を中心にして」（『大乘仏教の誕生』春秋社、二〇一五年、九十頁—九二頁）氏が訳した内容を参照した。
- 94 中村元『ブツタ最後の旅』（岩波文庫、一九八〇年、四六頁—五一頁）、『現代語訳「阿含経典」—長阿含経』一（平河出版、一九九五年、二二二頁）
- 95 『釈摩訶衍論』卷一「六者勝頂王契経中作如是説。如来成道第十七日。有一外道名曰迦羅諾鳩尸摩。变化其身作大竜王。出現八万六千頭八万六千舌。一時發起八万六千相違難問問於如来。如来則作三重答説通彼切難。於是竜王又作十重問問於如来。如来則作百重答

説通彼切難。如是問答已。仏告竜王言。善哉善哉馬鳴沙門。為護法城故。以破壞相建立仏法。(中略)常如是修常如是行。勿小遊行普遍遊行。於是竜王以其本形捨畜生相。無上尊前頂礼和南。歡喜之貌向仏世尊。而説頌言。善哉善哉言。経聴於我耳。仮耶実耶自。極疑於我心。我非畜生身。我非外道衆。而贊化為生。變化如是形。世尊如鏡知。我没於是界。出於余世界。如教普遊行。爾時馬鳴説此偈已。如入禪定入於寂室。」(大正藏三三・五九四下)なお、「善哉善哉言」については、どのように書き下すか迷うが、「言」を文節の最後に付け書き下した。

第五章 般若經典との接点 — 「三智」等の智慧に対する理解—¹

第一節 問題の所在

本章では、『釈論』の思想基盤を見出し、同論が成立した背景の一端を明らかにしたい。これまでの研究では、『釈論』の思想背景について、華嚴であると指摘され、その他の思想との接点については、ほとんど言及されてこなかったように思う²。たしかに、『釈論』を読むと、華嚴の根本的な考え方とされる「一即多・多即一」³といった捉え方を応用した用例の他に⁴、『華嚴経』教主毘盧遮那仏と『釈論』の不二摩訶衍法を比較し、優劣を区別するといった説示があることから、華嚴思想と密接であることは明らかである⁵。

しかしながら、あらためて『釈論』の主張を見ていくと、同論の造論者とされる竜樹という人物は、数多くの典籍の思想を受容しているとも述べている。この点はこれまで指摘されてこなかったようである。では『釈論』造論者とされる竜樹は、なぜそのような主張をしたのが問題となる。筆者は「釈摩訶衍論」という論名に注目する。

この論名から連想されるのは、羅什訳『摩訶般若波羅蜜経』（以下『大品般若』）の注釈書で竜樹造とされる『大智度論』『釈摩訶衍品』であり、同論の作者は竜樹と知られ、『釈論』の造論者とされる竜樹とは、同名異人であっても不思議なことに一致している。加えて、『大智度論』の「釈摩訶衍品」と『釈論』の具名である「釈摩訶衍論」についても不思議と類似性があるように見える。これに加えて内容の点からも類似性を探れるのではないかと考える。すなわち、『釈論』には「一切種智」・「三智」・「如実般若」・「般若波羅蜜」といった般若典籍で説かれるような用語を確認できる。これらは『釈論』が般若典籍での智慧に対する理解を取り入れていた可能性を探るには有効な素材と考えるのである。

従来、『釈論』における智慧に対する検討は管見の限りない。智慧は行位論に密接なほか修行者の階位に応じた智が存在し、それが法身の概念にも深く作用している点で重要である。また、これは『釈論』の説く三十三法門における不二摩訶衍法が、どのような智慧と対応しているのかを理解する上で欠かせない。本章では、以上の「三智」といった智慧の使用例を検討することで、『釈論』の造論者である竜樹が同論を造論するにあたり、般若典籍に説かれる般若思想も取り込まれていることを明らかにしたい。

第二節 『釈摩訶衍論』が影響を受けた思想 — 従來說 —

これまで『釈論』に影響を与えたとされる思想の中心が華嚴思想であるとされてきた。ここでは、柏木弘雄、石井公成、那須政隆の三氏による指摘があるのであげることにした。まず柏木弘雄は、『釈論』が華嚴思想を抛り処として、ことまでは容易に理解できるとしながらも、同論の成立事情が不透明なままなので部分的な指摘をするにとどまるとする⁷。これは『釈論』が華嚴思想のどのような説に依っているとすると具体的な指摘とまでは判断できないが、『釈論』上に散見される用語が華嚴に類するものを多く含むことからそのように判断したと考えられる。しかし、華嚴以外にも検討の余地があることにも言及し

ている点で興味深い。

次に石井公成は、『釈論』の基本的な立場について華嚴宗の影響の強いことを指摘している。その根拠が新羅の義湘や、元暁といった新羅華嚴に関わる人物の説を依用したものであること、特に元暁の姿勢を色濃く受けているとする。さらに、『釈論』が『華嚴経』を指針としているとは述べておらず、「大本」の名を冠する架空経典に重きを置いていると分析している。この指摘は『大本花嚴経』の存在に注目しているものの、華嚴以外の思想の有無については検討していないと見える。最後に那須政隆の見解を見ていく。それは、『釈論』に見える「具足三智」と「三智」の解説から確認できるものであり、那須は以下のよう

(1)具足三智 (中略)三智に就て異説なれども古来学者は『花嚴経』所説の一切智、自

然智、無碍智を指すとす説を依用している。⁹

(2)三智 一義には一切智、一切種智、自然智を云う、是れ即ち始本無二の三智である。

また一義には一切智、一切種智、道種智を云う。是れ即ち空有中の三智である。両義並存するべきである。¹⁰

那須は『釈論』の三智について二様の見解を示している。一つには、『華嚴経』所説の三智であるとし、二つには、一切智・一切種智・自然智や一切智・一切種智・道種智といった三智とする。前者は、恐らく仏跋陀羅(四一八〜四二〇)訳『大方広仏華嚴経』(『六十華嚴』)の説を指示していると考えられる。『六十華嚴』には、「自然智」¹¹が二箇所確認でき、「無碍智」¹²は多数確認できる。この他には「三智」¹³、「一切智」¹⁴、「道智」¹⁵、「一切種智」¹⁶、「一切相智」¹⁷が説かれている。このように多くの智慧の語が確認できるが、『六十華嚴』以外の『華嚴経』には「三智」は説かれない。また、「一切智」、「道智」、「一切種智」、「一切相智」という智慧は、後述するが『般若経』において説かれる三智の中の智慧であるため、『六十華嚴』が『般若経』の説を受容していることを暗に示している。したがって『六十華嚴』に登場する「三智」の根源は、玄奘(六〇二〜六六四)訳以前の『般若経』(『二万五千頌般若』など)を参照していることを物語っていることにならう。後者については、どのような典籍に基づくのか詳しくない。

このことから、那須が指摘する『華嚴経』に説かれるとする「三智」とは、実はその発端が『般若経』所説の三智を起点としていることが分かる。加えて、『釈論』には「自然智」や「無碍智」といった用語や一切智・一切種智・自然智の三種の智(三智)を指示するような説は確認できないため¹⁸、「具足三智」とは一切智・自然智・無碍智とする説、「三智」とは一切智・一切種智・自然智とする説、さらに一切智・一切種智・道種智とする説は検討の余地を残しており、『釈論』が説く「三智」がどのような智慧なのかは、『般若経』から明らかにする必要があると言える。

このように先行研究では、『華嚴経』との接点は検討しているのだが、『般若経』の思想との影響についてはほとんど検討されていないことが確認できた。次節では、『般若経』に説かれる「三智」や「一切智」や「般若波羅蜜」や「法身」について確認し、その後『釈論』の内容の検討に入っていく。

第三節 『般若経』に説かれる智慧の概念

第一項 「三智」の概念・梵本と漢訳との相異点

ここでは、般若經典群に説かれる智慧について簡単に押さえておきたい。『般若経』では、仏に至るまでの智慧として三種を明かしている。それは三智として知られるもので、それが羅什訳では「一切智」・「道種智」・「一切種智」の三種と表記されている。では、玄奘訳で示される「一切智智」と上記の三智がどのように対応し得るかが問題となるが、これについては、渡辺章悟の指摘がある¹⁾。渡辺はこれまで一切智にのみ注目されてきた従来説を転換させ、三智が『般若経』において、様々に展開しながら確立していることを明らかにしている。

そこで、『二万五千頌般若』、『摩訶般若波羅蜜』(以下『小品般若』)、『大般若』における三智について簡単に述べることにした。まず『二万五千頌般若』²⁾の三智の説では、如来が相・道・智の三種の智を明かし、この三種とは「一切智」から展開し、如来(阿羅漢も含む) || 一切相智、菩薩 || 道智、二乗 || 一切智に対応する智であると³⁾する。『小品般若』²⁾では、一切種智とは何かという問いから三智が定義付けされ、一切智(薩婆若)は声聞と縁覚の智とし、道(種)智は菩薩摩訶薩の智とし、一切種智は諸仏の智であると⁴⁾する。これは、広義の一切種智と狭義の一切種智という二種の智が登場しており、広義の一切種智は梵本でいうところの一切智(sarvajñata)が一切種智と漢訳されたものになる^{2,3)}。

最後に玄奘訳の『大般若』^{2,4)}の三智を見ると、一切智は声聞縁覚、道相智は菩薩、一切相智は諸如来、とそれぞれ立場が異なることが示されている。そして以上の三智の上に総括する智として一切智智を別を立てていく。この一切智智は、『小品般若』において広義の一切種智を説くのと類似性があるように思われる^{2,5)}。これについて渡辺の指摘によると、一切智智が三智の成立後に発達した語であり、三智と区別するために要請された概念であると分析している^{2,6)}。以上の内容は、『釈論』の智の見方を分析する上で非常に重要な理解となると思われる。今度は「一切智」と「般若波羅蜜」と「法身」との関係についても考えてみたい。

第二項 「一切智」と「般若波羅蜜」と「法身」

一切智は漢訳の場合、その当該語が訳者や経論により異なるが、その一例を示すと羅什訳では「薩婆若」等と音訳し、意識として「一切智」という。そうなると、「般若波羅蜜」はどのような智慧なのか。これは、『般若経』によって波羅蜜(parāmitā)という最高完全という語が付加されることによって、般若波羅蜜 || 最高完全の智慧や、智慧の完成となるとされる^{2,7)}。

では、一切智・一切智者・一切智者性・般若波羅蜜の関係についてはどうであろうか。そもそも一切智者とは一切智をもつ人を指す。そのもつ智慧のことを初期の『般若経』において「一切智者の本質(sarvajñatva)」、「一切智者性(sarvajñata)をもたらしもの」

等と言っている²⁸。そこで、『般若経』の經典群における般若波羅蜜と一切智・薩般若（薩芸若）の説を交えた色身（法身）の説があるので確認したい。

『道行般若経』には、ブツダが弟子であるシヤクラに対し、般若波羅蜜と如来の遺骨のいずれかを与えられたとすれば、お前はどちらを取るかとする質問に対する返答で説かれている。シヤクラは般若波羅蜜を取ると答える²⁹。これはどちらかと言えば前者（般若波羅蜜）を選択するといった姿勢であり、薩芸若である一切智から仏の生身を生身を生身とするためと説明していることから明らかである。以上の内容は、『大明度無極経』や『摩訶般若波羅蜜鈔経』や、『小品般若』にも確認でき、ほぼ同様なものである³⁰。

しかし、『大般若』になると色身ではなく法身の語が登場していく³¹。『大般若』では般若波羅蜜（多）が法身として理解されている点に特徴が認められる。この法身は先の『道行般若経』の薩芸若説と対応するものであるから、一切智である智と法身は同義と見做していることが分かる。なぜそのような変化していったのか。

そこで法身思想について言及する先行研究を紹介することで理解の一助としたい。この問題は、梶山雄一、小峰彌彦、越智淳仁、下田正弘、渡辺章悟の指摘がある。まず梶山によれば、『般若経』の法身思想（般若波羅蜜）は、初期仏教に見られる「教義・律の総体」つまり「教えの集合体」と同質であるとする³²。次に小峰は、『小品般若』を中心に検討し、般若波羅蜜は全てを生み出す仏母に譬えられ、一切智者たる釈尊はその一つの具体的な顕現として認められ、法身たる般若波羅蜜と色身たる一切智者との関係が見出せるとする³³。梶山とほぼ一致している。

越智は、『大品般若』に説く、全身から生み出した多仏がさらに多仏を生み出す思想を記していることに注目し、多仏思想は羅什訳以外の小品系にも大品系にもまだ認められないと結論づけている³⁴。下田の見解を見ると、『般若経』にいたってブツダという一切智者性の比重が般若波羅蜜、すなわち教法へと移行したと指摘している³⁵。

では、般若波羅蜜と一切智者との関係はどのようなものなのかが問題となってくる。それについて渡辺の指摘がある。渡辺は、一切智者性とは般若波羅蜜という智慧により生み出され、般若波羅蜜が一切智者性の因であり、それにより覚り得た智が一切智であり、そして一切智をもつ人のことを一切智者であると論じている³⁶。先行研究では、いずれも般若波羅蜜がブツダという覚者・如来の背景となっており、それによりブツダがブツダたりえると理解している。何よりもこの一切智である般若波羅蜜が、覚者・如来の核心であり一切智者の因、一切智をもつ人を一切智者であることが理解できた点で、『釈論』が「三智」といった智慧をどのように理解しているのか比較する上で有効な情報である。以上を踏まえて、『釈論』の智慧に対する捉え方を見ていく。

第四節 『釈摩訶衍論』に説かれる「三智」・「一切種智」・「如実般若」

第一項 「三智」について

『釈論』には所依とする經典群のなかに『摩訶薩雲若経』や『大品経』とする典籍名が確認できる。これらは、『般若経』を連想させる典籍のように見える。しかしそれらが『般

若経』經典群の何れを指示するのかは不明であり、名前のみから特定するのは難しい。

この他にも、『釈論』には「三智」や「般若波羅蜜」・「薩般若」・「如実般若」・「一切種智」・「一切智」といった般若典籍の影響だと見做せる語が確認でき³⁸、なかでも般若の登場傾向を調べると、始覚と本覚に関する説が多い³⁹。本節では、『釈論』所説の「三智」と「一切種智」と「如実般若」について焦点をあて検討を加えていくことにしたい。まず「三智」であるが、『釈論』上では三箇所確認できる。以下のように説いている。

・八には能撰如来蔵、無明蔵の中の自性浄心は、能く一切の諸の功德を撰するが故に。不増不減契経の中には是くの如く説をなす。如来蔵の本際相應の体と及び清浄の法とは、此の法は如実にして不虚妄なる不離不脱智の不思議の仏法なり。(中略)此の経文は何の義を明かすや。いわゆる一切の諸の衆生の自性清浄心は、無始従り已来、三智を具足し四徳を円満して欠失する所無きを顕示するが故に。何の義を以ての故に如来蔵と名づくや。顛倒の心に由りて知らず覚らずの故に。³⁹

・論じて曰く。根本無明は、能く一切の総持の慧明を覆い碍げて生ぜざらしむ。譬えば暗中の中の莊嚴の具、勝妙の相有りと雖も、而も闇の為に障るが故に、彼の殊勝の事、出現する事を得ざるが如し。是の故に名づけて暗の無明となす。円満契経の中には是くの如くの説をなす。一切衆生は三智を具足すれども、顛倒に由るが故に知らず覚らずの故に。⁴⁰

・因縁具足円成門とは、譬えば木の中に火性有り、亦た方便を具し、火炎を出現して木を焼くに余り無きが如し。因縁具足する者も亦復是の如し。内の中に本覚の仏性有り、外の中に修行の機能を具す、百行の因を円にし、万徳の果を満ず。三智俱に行じ、四徳双べ開く。⁴¹

まず、第一番目の引用では、『釈論』が如来蔵に十種あるとして第八番目に説く「能撰如来蔵」のなかに示されている。ここではこの如来蔵の教証として『不増不減経』を引き、その内容を解説する際に三智を登場させている。しかし、そもそも『不増不減経』には、三智という語自体説かれないので⁴²、『釈論』が三智という用語を理解した上で解説に付加していることになる。ここで説かれる「三智」の内容は、如来蔵にはもともと三智と四徳を具えていると説明し、しかし正法に背く(顛倒)ことによって、三智や四徳が現れ出ないとするものである。

第二番目の引用では、「根本無明」の説示のなかで登場している。ここでは、『釈論』は『円満契経』なる經典を引き、本来衆生は三智を備えているものの、無明の雲に覆われているとする。これは無明を暗闇⁴³、三智を莊嚴具⁴⁴に例えて説明しているように、莊嚴具である三智を衆生に蔵する仏性と同一視している。

第三番目の引用では、第一と第二の内容を具体的に解説しているようである。ここでは、本覚との関連で述べられており、それに備わっている功德というのは、修行によって行果を円満し証果を得られた「三智」であるとす。つまり、『釈論』は本覚のなかに、行果によって体得できる「三智」が本来備わっており、本覚仏性を一切智者性であると見ている

ことが理解できるだろう。その智者には「三智」が備わっていると見ている点からも興味深い。そうなると、この「三智」が『般若経』に基づくものなのかは、『釈論』の説からは明確な典拠がないため不明である。しかし、前述の先行研究の説を検証した結果からも、『釈論』の三智は『般若経』に基づくと理解されるので、ここでの「三智」も『釈論』が『般若経』の教説を独自に解釈し『不増減経』の教説として改変し登場させたと考えられる。では次に、「一切種智」について考えてみたい。

第二項 「一切種智」

「一切種智」が『釈論』上で登場するのは二箇所である。その一つは、『起信論』に説かれる「解積分」中「分別発趣道相」において登場するもので、詳しくは三種発心のうちの「証発心」において詳述されている⁴³。その内容は、証発心の菩薩までは妄心を取り除いた先の世界が外界にあると錯覚し、真如即自心であることに気がつかないとする。そのため一切種智を別物に捉えて領解できないと論じている。一方を見ると、『釈論』独自の根本無明には十種の異名があるとして、第七番目「智碍住地」の解説のなかに一切種智が登場し、以下のように説いている⁴⁴。

論じて曰く。根本無明は漠冥極暗なり。一切種智は顕了極明なり。是の如くの明と暗は相違の過失、極めて重く深なるが故に。是の故に名づけて智碍住地と為す。⁴⁵

これは先の「三智」と根本無明との関係を説いていた箇所の後半に見えるもので、ここでも、一切種智とは「顕了極明」、根本無明とは「漠冥極暗」であると明と闇の対応関係から説明している。以上の内容について興味深い説がさらに後半の第九番目の異名である「覺了住地」の説に見えるので確認したい。以下のように説いている。

論じて曰く。根本無明は十地の菩薩も未だ尽く知ること能わず。何ぞ況や凡小能く善く知らんや。唯し大覺者のみ窮了して余無し。是の故に名づけて覺了住地と為す。⁴⁶

ここでは、根本無明とは十地の菩薩もいまだ取り除けないとし、大覺者のみ根本無明を極め尽くし知らないことではないとする。このことから、『釈論』における一切種智に対する見方は諸仏の智慧と理解しているのは明らかである。これは、『大品般若』の一切種智の説と基本的に一致していることになり、加えて三智との接点もあるように思う。しかし、この他の智慧について「一切智」は確認できるものの、『釈論』には菩薩の智である道種智あるいは道智について確認できなかった。わずかに『道智経』⁴⁷という典籍名(架空經典)が確認でき、そこでの教説を確認すると菩薩の修行階梯についての内容である。

そのように見ると、そもそも「道智」⁴⁸とは菩薩の智慧であることから無関係とはいえないだろう。いずれにしても「一切種智」は『大品般若』の説と一致している。このことを踏まえて前述の「三智」についても考えると、表現上「一切智」と「一切種智」は三智の内の智慧と一致しており、特に羅什訳のものと密接であると見えるので『大品般若』

との関連を指摘できるのではないだろうか。では次に「如実般若」について見ていきたい。

第三項 「如実般若」について

『釈論』では「如実般若」という般若思想における、智慧の語を予測させる語も登場させている。これは『般若経』で説くような「如実智（如説智）」との関連を予想させる。つまり『釈論』がこれを応用させて、般若波羅蜜の修行の証果として得られる智と関連づけたいように見える。これについては、華嚴系の典籍を調べても管見の限り確認できない⁴⁹。そのような智が『釈論』のどのような場所において説かれるのか、そして『般若経』所説のものとは合致するものなのかについてはこれまで明らかになっていない。そこでまず『釈論』の内容を確認したい。

始因果とは次第いかん。謂く未だ十信の位を得ずと雖も、而も本熏習の力を以ての故に、則ち自心の中に生死の苦を厭い涅槃の樂を求む。此の力を以ての故に、即ち真如の自性を熏習し、自ら仏性を信じて十信の位に入り、心の虚妄を知り十解の位に入り、境界の空を知り十行の位に入り、出向の法を修し十向の位に入り、如実般若を以て境界の空を知るが故に。無量の方便により法界性に随順する行を發起して、涅槃を取らず生死を念ぜず、極喜地に入り乃ち金剛に至る。久遠より熏習するが故に、解脱道を発して無明頓に断ず、根本尽きるが故に枝末皆な無し。本末の黒品所有無きが故に、法身涅槃を得て、応化の業用を成ずるが故に。之れを始地と名づく。⁵⁰

これは、凡夫から十地の菩薩が、徐々に修行を完成させて覺りを得るとする内容である。そのなかで、空の境界に到達した十地の菩薩が獲得する智慧を「如実般若」であると定義している。そして、十地の菩薩が如実般若を得て空の境界に入ると涅槃や生死に関係なく直ぐに解脱し無明を断じるとする。これは一瞬にして成仏することを意味しており、『般若経』（特に『大般若』）で「一刹那相應の般若」とする説と近いようにも見える。

そこで、「如実智」について『大品般若』⁵¹と『大般若』⁵²の説を確認すると、二種の経では、如実智を一切種智（一切相智）であり、如来の智慧であると理解している。このことから、如実般若の説は一切種智ないし如実智と一致していることになるだろう。以上のことから『釈論』に説かれる「三智」、「一切種智」、「如実般若」は『般若経』のなかでも『大品般若』の説を踏襲している可能性があるように思える。

そうになると、次に問題となるのは、『釈論』の中心思想である「不二摩訶衍法」がいかなる智慧と対応しているのかを考えたい。その点を次節では、『釈論』の中心思想である不二摩訶衍法と智の関係から明らかにしていきたい。

第五節 毘盧遮那仏と「不二摩訶衍法」の対比構図

―「一切智者性」の観点から―

『釈論』は不二摩訶衍法という絶対的な法を説いている。それが最も強調される代表例が「諸仏」を不二摩訶衍法とし、一般的な仏と比べ高位であるとする説から読み取れる。それが『大本花嚴経』と『分流花嚴経』を教証としているものである⁵³。以下のように説いている。

諸仏と言うは、則ち是れ不二摩訶衍法なり。所以いかんとなれば、此の不二の法を彼の仏に形らぶるに、その徳勝れたるが故に。大本花嚴契経の中に是の如く説をなす。その円円海徳の諸仏は勝たり。故に其の一切の仏は円円海を成就することあたはず。劣なるが故に。若し尔らば、何の故にか分流花嚴契経の中に是の如くの説をなす。盧舍那仏は三種世間をその身心となしたもう。三種世間に法を撰すること余り無し、彼の仏の身心も亦復撰せざる所あること無し。盧舍那仏は三世間を撰すと雖も、而も撰と不撰との故に、是の故に過無し。⁵⁴

まず『釈論』は、「此の不二の法を彼の仏に形らぶるに、その徳勝れたるが故に。」とあるように、不二摩訶衍法が、一切智者であり覚者であるはずの仏よりも上位にあるとする。続けて、大本の説として、「其の円円海徳の諸仏は勝たり。其の一切の仏は円円海を成就することあたはず。」とする箇所を見ると、不二摩訶衍法の絶対性をさらに補強しているように見える。さらに後半の説を見ると、分流の説として、三種世間を身心とする毘盧遮那仏であったとしても、不二摩訶衍法には及ばないと明かしていくのである。

このように、『釈論』は仏（毘盧遮那仏）の徳について、不二摩訶衍法には及ばないと示していることから、法対仏の対応関係として智者性の優劣を述べていると読み取れるので、智慧の観点から不二摩訶衍法を捉えることも可能といえるだろう。そのように見ると、毘盧遮那仏の智者性は不二摩訶衍法の智者性の領域には到達していないと主張していることになるので、暗に毘盧遮那仏とは法身ではないことを示している。

では、不二摩訶衍法がいかなる智慧と関連しているのかは、先述のように毘盧遮那仏より不二摩訶衍法が上位である点から鑑みると、まず毘盧遮那仏とは、覚者であり仏であるので一切種智と結ばれると理解でき、後者の不二摩訶衍法は一切種智よりさらに奥にある根源的な智慧と見るのが適当ということになる。

つまり、不二摩訶衍法が、毘盧遮那仏も含むあらゆる徳を統括する存在であるとするところからも明らかであるので、『大品般若』で示すような三智を統括する智慧と同様な視点が不二摩訶衍法には込められていると考えられる。したがって、広義の一切種智とされるような智者性を想定している可能性が指摘できるだろう。換言すると、毘盧遮那仏は文字通り三智のうち的一切種智である狭義の智慧と関連し、不二摩訶衍法は『大品般若』でいうところの三智を統括する広義的な説に登場する、一切種智を想定していると推察されるのである。

まとめ

『釈論』で説かれる三智とは『般若経』、特に『大品般若』に基づくと考えられ、従来指摘されている華嚴思想の一切智・一切種智・自然智の三種ではないと言える。順に説明していくことにしたい。まず、『釈論』では一切種智・一切智・如実般若が示されるが、道種智については示されていない。そして『大般若』に示す一切智も明かされない。しかし、『釈論』の智慧に関する説を確認すると、智慧の配当の仕方が『大品般若』の三智説と基本的に一致している。この観点からすると『釈論』には華嚴ではなく般若典籍の受容があったことが証明されたことになる。

その一方で、『釈論』はさらに一切種智に相応する如来より高位とする法についても説いていた。それが不二摩訶衍法と『華嚴経』の教主毘盧遮那仏を対比させた内容に確認できたのである。そこでは、毘盧遮那仏の徳より不二摩訶衍法の方が優れているとあることからも、毘盧遮那仏の智者性が不二摩訶衍法には及ばないことを暗に示していることになる。したがって、『釈論』は『大品般若』で広義的な意味での一切種智の立場を独自に解釈して、総合的な智慧を不二摩訶衍法に求めたのかもしれない。

いずれにしても、『釈論』の三智とは菩薩の修行階梯に重要な要素として組み込まれていることは明らかとなり、『華嚴経』の毘盧遮那仏の智慧を凌駕する不二摩訶衍法を立てている以上、『般若経』系の智慧を独自の理解によって取り込んだのだと結論づけたい。しかし、本章での検討では般若思想の有無について終止検討してきたため、『大智度論』との関係までには言及できなかった。その点については本編および第三編にいたる結果を総合させ、第三編の第四章において論じることにはしたい。

最後に、当初述べた『釈論』が所依とする『大品経』と『摩訶薩雲若経』について述べたい。前者については、『大品般若』を想定したものではないかと考える。後者については、管見の限り他の典籍との関係を立証するだけの情報を得られなかった。現段階では『般若経』系の典籍であろうとしか言えない。この点は、今後の課題としたい。

¹ 本章は拙稿『釈摩訶衍論』における般若思想理解——「三智」と「如実智」の使用例を中心に——(『仏教文化学会研究紀要』二八、二〇一八年)を基に加筆修正したものである。

² 柏木弘雄「釈摩訶衍論の構想」(高崎直道博士還暦記念会編『インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年、四九七頁―四九八頁)、石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、三六一頁―四十四頁)

³ 鎌田茂雄『華嚴の思想』(講談社学術文庫、一九八八年)

⁴ 『釈摩訶衍論』卷九「已説総相所作業用門。次説通達対治行法門。謂有衆生作如是觀。一切諸法唯一心量無心外法。已無外法。豈一心法与一心法作障碍事。亦一心法与一心法作解脱事。無有障碍無有解脱事。一心之法一即是心心即是一。無一別心無心別一。一撰法界心撰法界。無量無辺妄想境界。寂靜無起中離相。一切諸法平等。一味一相無相。作一種光明。心地之海風風永止波波尽住。是名通達対治之相。所以者何。一切行者若不帰此対治門者。無以摧邪道伏謬執故。如本当念唯心境界即滅終不為惱故。」(大正蔵三二 六五八頁下)

⁵ 『釈摩訶衍論』卷十(大正蔵三二、六六八頁上)、拙稿『釈摩訶衍論』における衆生心解釈」(『仏教文化学会紀要』二五、二〇一六年)

⁶ 『釈摩訶衍論』卷一「根本三藏或撰十藏。云何為三。一者素咀嚙藏。二者毘捺耶藏。三者阿毘達磨藏。是名為三。摩訶衍論或諸藏撰。或唯阿毘達磨藏撰。是故頌曰或通或別。通謂總通別謂簡別。持其行法隨心不失。所以立名曰藏焉也。(中略)論曰。凡集一代種種諸經有一百億部。如是諸經總十二部撰。云何十二。一者修多羅。二者祇夜。三者毘伽羅那。四者伽陀。五者憂陀那。六者尼陀那。七者阿波陀那。八者伊帝目多伽。九者闍陀伽。十者毘伽略。十一者阿浮陀達摩。十二者優波提舍。是名為十二。摩訶衍論所依本經。或通或別。通謂總通。別謂簡別。摩訶衍論文狹句少甚極微少。何故無量無辺契經之海通為依耶。如婆薩伊伽諾故。如標多羅提提故。是故無失。別所依經其數幾有。何等名字眷屬各幾。頌曰。(中略)論曰。摩訶衍論別所依經。總有一百云何為百。一者光明大覺經。二者甚深順理經。三者金剛三昧經。四者諸法無行經。五者樹林說法經。六者無尽一地經。」「已說藏差別。次說經差別。經有幾數幾經所撰。今摩訶衍論何等經為依。頌曰。」(大正藏三二、五九三頁中、五九三頁中—五九四頁中)

⁷ 柏木弘雄「釈摩訶衍論の構想」『釈論』の解釈は、全十巻にわたって終始先行する諸註の枠をはるかに超え出たものであることはあきらかであり、随所に型破りのきわ立つた解釈が指摘されている。一読して、われわれは、この『釈論』の思想が華嚴經典類ないしは中国における華嚴教学の影響下にあることまでは容易に察知することができるのであるが、『釈論』の具体的な成立事情と背景がいま一つ不明なために、同論特有の思想内容に対する本格的研究はあまりすすんでおらず、その点に関する従来言及も、部分的な所説にあらわれた解釈の特異性を指摘するにとどまっている。(高崎直道博士還暦記念会編『インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年、四九七頁—四九八頁)。

⁸ 石井公成「釈摩訶衍論」の成立事情「釈論」の基本的な立場については、華嚴宗の影響の強いことがあげられる。個々の語句の解釈については、法藏の『起信論義記』に依る所が多いことは、既に森田氏が指摘されたことである。中国華嚴宗以外では、これまで述べてきたように、義湘の系統と共通する点が多いことが注目されよう。ただ、『釈論』は義湘系と同じ問題を取り扱っているにすぎず、義湘系の説に完全に従っているのではないことを忘れてはならないであろう。『釈論』は、『華嚴經』を絶対視する義湘系と違い、『華嚴經』を指針とすることは一度も述べていない。『釈論』が重視している經典については、『大本華嚴契經』のように、「大本」の語を加えた架空の經典を作っているが、「大本」の語が付けられているのは、『華嚴經』『維摩經』『楞伽經』そして『金剛三昧經』であり、これらの經は等しく尊重されている。こうした姿勢に最も近いのは、やはり元曉であろう。(鎌田茂雄博士還暦記念論集刊行会編『中国の仏教と文化』大蔵出版、一九八八年、三五九頁)。

⁹ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、三二八頁—三三九頁)

¹⁰ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、五四九頁)

¹¹ 『大方広仏華嚴經』卷二三、三五(大正藏九、五四四頁下・六二七頁上)

¹² 『同右』卷五、六、八、九、十三(大正藏九、四二四頁上・四三〇頁中・四四四頁下・四四五頁上・四五五頁下・四八八頁上・四八二頁上)等に散見される。

¹³ 『同右』卷四二(大正藏九、六六二頁上)

¹⁴ 『同右』卷一、二、三、五(大正藏九、三九七頁中・四〇〇頁下・四〇二頁中—下・四〇四頁上・四〇八頁中・四一〇頁上・四一三頁下・四二四頁下)等に散見される。

¹⁵ 『同右』卷八、十一、一二、二七(大正藏九、四四五頁上・四四九頁下・四七一頁下・五三五頁中・五七二頁下・五七五頁下・五七六頁上)等に散見される。なお、本經には「道種智」は確認できないが、「道智」が「道種智」のことを指示しているのは明らかである。

¹⁶ 『同右』卷六、八、九、十、十一、十六(大正藏九、四三〇頁中・四四六頁中・四五二頁上・四六二頁上・四六六頁中・四六七頁上—中・四六八頁下・四七一頁中—下・五〇

○頁下)等に散見される。なお、「一切智智」が異本に一箇所確認できるが、これは誤写の可能性が高い。

¹⁷ 『同右』巻四一(大正蔵九、六六〇頁下)

¹⁸ ただし例外的にはあるが、「自然本智」(大正蔵三二、六〇九頁中)という語を確認できる。これは恐らく『釈論』が所依とする架空經典、『自然本果経』の経題と関係があると考えられる。

¹⁹ 「一切智」に関してはずでに、川崎信定『一切智思想の研究』(春秋社、一九九二年)による研究成果がある。しかし当該の問題については検討を加えていないようである。

²⁰ 渡辺章悟「般若経における智慧の展開」(『東アジアにおける仏教の受容と変容——智の解釈をめぐって——』東洋大学東洋学研究所、二〇一四年、十三頁) Takayasu Kimura ed.: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (二万五千頌般若) V, Sankibo Busshorin Publishing Co., Ltd.: Tokyo, 1992: 124, 115-p. 125, 116 「(スプーティ) それらを如来がお説きになっていきますが、これら二つの一切智にはどのような区別があるのでしょうか? 「世尊」一切相智(sarvaka-jñatā)は如来・阿羅漢・正等覺者のものであり、道智(marga-jñatā)は菩薩・摩訶薩たちのものであり、一切智(sarva-jñatā)はすべての声聞・獨覺のものである。」を参照した。

²¹ 渡辺章悟「般若経における智慧の展開」(『東アジアにおける仏教の受容と変容——智の解釈をめぐって——』東洋大学東洋学研究所、二〇一四年、一頁)

²² 『摩訶般若波羅蜜経』巻二「爾時須菩提白仏言。世尊世尊説一切種智。仏告須菩提。我説一切種智。須菩提言。仏説一切智説道種智説一切種智。是三種智有何差別。仏告須菩提。薩婆若是一切声聞辟支仏智。道種智是菩薩摩訶薩智。一切種智是諸仏智。」(大正蔵八、三七五頁中)

²³ 渡辺章悟「般若経における智慧の展開」(『東アジアにおける仏教の受容と変容——智の解釈をめぐって——』東洋大学東洋学研究所、二〇一四年、一頁—十八頁)

²⁴ 『大般若波羅蜜多経』巻四六二「爾時具寿善現白仏言。世尊仏説一切智智為一切智智耶。仏言善現。我説一切智智為一切智智。具寿善現。復白仏言。如来曾説一切智智略有三種。謂一切智道相智一切相智。如是三智其相云何。有何差別。仏告善現。一切智者謂共声聞及獨覺智。道相智者謂共菩薩摩訶薩智。一切相智者謂諸如来正等覺不共妙智。」(大正蔵七、三三七頁中—下)

²⁵ 小峰彌彦・勝崎裕彦・渡辺章悟『般若経大全』(春秋社、二〇一五年、九頁)

²⁶ 渡辺章悟「般若経の成立過程——智の展開を中心として——」(『日本仏教学会年報』七、二〇一二年)に詳しい。

²⁷ 水野弘元『仏教要語の基礎知識』(春秋社、二〇一五年、二二八頁)

²⁸ 渡辺章悟「般若経における智慧の展開」(『東アジアにおける仏教の受容と変容——智の解釈をめぐって——』東洋大学東洋学研究所、二〇一四年、一頁)

²⁹ 『道行般若経』巻二「取般若波羅蜜。何以故。我不敢不敬舍利。天中天從中出舍利。供養般若波羅蜜。中出舍利從中得供養。(中略)般若波羅蜜出恒薩阿竭阿羅呵三耶三仏舍利。薩芸若之智慧從中出生身。」(大正蔵八、四三五頁下)

³⁰ 『大明度無極経』巻二(大正蔵八、四八五頁中)、『摩訶般若鈔経』巻二(大正蔵八、五一七頁中)、『小品般若波羅蜜経』巻二(大正蔵八、五四五頁中—下)、『大般若波羅蜜多経』巻五四一(大正蔵七、七八一頁中—下)

³¹ 『大般若波羅蜜多経』巻五四一「我意寧取甚深般若波羅蜜多。所以者何。我於諸仏設利羅所。非不信樂供養恭敬。然諸仏身及設利羅、皆因般若波羅蜜多甚深法門而出身故。皆由般若波羅蜜多甚深法門、功德威力所熏修故。乃為一切世間天人阿素洛等、供養恭敬尊重讚歎。(中略)一切如来正等覺、皆由般若波羅蜜多通達、真如法界法性及實際等成就法身。」

由法身故説名為仏。仏設利羅依法身故。乃為世間恭敬供養。」(大正藏七、七八一頁中—下)
³² 梶山雄一「般若思想の生成」(『講座・大乘仏教』二、春秋社、一九八三年、五六頁—五七頁)、同著「塔・仏母・法身」梶山は、『八千頌般若』を虚心に読むと、(1)不二つまり空性の智慧およびそれよりなる如来、(2)その目標に人々を導く經典、(3)般若波羅蜜の修道という、三義が包含されているのは明らかであると指摘している(『密教学』十三・十四、一九七七年、五一頁)。

³³ 小峰彌彦「一切智と般若波羅蜜——小品般若経を中心に——」(『密教学研究』十三、一九八一年、八九頁、八九頁)

³⁴ 越智淳仁『法身思想の展開と密教儀礼』(法蔵館、二〇〇九年、三九五頁—三九六頁)

³⁵ 下田正弘『涅槃経の研究——大乘經典の研究方法試論——』(春秋社、二〇〇〇年、四六頁)「むしろブツダのそのものを成り立たせる基礎に、法dharmaたる般若波羅蜜

prajñāpāramitāが先行する。ブツダはそれを根拠としてブツダたりえるのである。しかしこれはけっして『般若経』の独創ではない。初期經典における「仏を見るものは法を見る。法を見るものは仏を見る」という一節や、涅槃経においての「われ亡きあととは、法と律を抛り所とせよ」という一節を踏まえているに過ぎない。ブツダ入滅後、比重がブツダからダルマへ移ったときに『般若経』へと通じる流れが解放されることになる。」と論じている。

³⁶ 渡辺章悟「般若経における智慧の展開」まず諸仏が一切智者(sarvajña, sarvajña)であることは当然である。なぜなら、諸仏は一切智者性(sarvajñatā)を得ているためにブツダと名付けられているからである。また、一切智者性とは一切智者の本質であり、それは一切智者の知(sarvajña-jñāna)に他ならない。一切智者性は般若波羅蜜という智慧によって生み出されたものであるから、一切智者の知ともいわれるものである。したがって、般若波羅蜜は一切智者性であるとも言うのである。ただしその逆は有り得ない。般若波羅蜜は菩薩を一切智者性へと導く基礎であり、一切智者性の道に向かう原因である。逆に、諸仏の一切智者性は、般若波羅蜜によって生ずる結果である。このように般若波羅蜜は原因、一切智者性は結果であり、目的なのである。」(『東アジアにおける仏教の受容と変容——智の解釈をめぐって——』東洋大学東洋学研究所、二〇一四年、六頁)と論じている。

³⁷ 「三智」(大正藏三二、六〇八頁下、六二二頁中、六三八頁下)、「般若波羅蜜」(大正藏三二、六一五頁中、六二四頁中、六四七頁上)、「薩般若」(大正藏三二、六一四頁上—中、六一四頁下)、「如実般若」(大正藏三二、六二〇頁下)、「一切種智」(大正藏三二、六二四頁下、六四七頁中)、「一切智」(大正藏三二、六〇八頁下、六二〇頁下、六五二頁下)

³⁸ 大正藏三二、六一三頁上、六一三頁下、六一四頁中、六一五頁中、六一五頁下、六一五頁下—六一六頁上、六一七頁下、六一八頁上、六一九頁上、六一九頁下、六二〇頁上、六二四頁上、六三〇頁下、六三八頁中、六四〇頁下—六四一頁上、六四五頁上、等に散見される。この他にも、「般若劍」(大正藏三二、六二〇頁下)、「法身般若」(大正藏三二、六二五頁下)、「光明般若」(大正藏三二、六五五頁中)といった用語も確認できる。

³⁹ 『釈摩訶衍論』卷二「八者能撰如来蔵。無明蔵中自性浄心。能撰一切諸功德故。不増不減契経中作如是説。如来蔵本際相応体及清浄法。此法如実不虛妄不離不脱智不思議法。(中略)此経文明何義。所謂顯示一切諸衆生自性清浄心。從無始已來具足三智円満四徳無所欠失故。以何義故名如来蔵。由顛倒心不知不覺故。」(大正藏三二、六〇八頁下)

⁴⁰ 『同右』卷四「論曰。根本無明。能覆一切総持慧明碍令不生。譬如暗中莊嚴具雖有勝妙相。而為闇障故。彼殊勝事不得出現。是故名為暗之無明。円満契経中作如是説。一切衆生具足三智。由顛倒故不知不覺故。」(大正藏三二、六二三頁中)

⁴¹ 『同右』卷五「因縁具足円成門者。譬如木中有火性亦具方便。火炎出現燒木無余。因縁具足者亦復如是。内中有本覺之仏性。外中具修行之功能。円百行之因。満万徳之果。三智俱行四徳双開。」(大正藏三二、六三八頁下)

- 4 2 『仏説不增不減經』(大正藏十六)には「三智」という用語は確認できない。
- 4 3 『大乘起信論』卷一(大正藏三一、五八一頁中)
- 4 4 『釈摩訶衍論』卷四(大正藏三二、六二四頁上)
- 4 5 『同右』卷四「論曰。根本無明。冥極暗。一切種智。顯了極明。如是明暗相違過失。極重深故。是故名為智碍住地。」(大正藏三二、六二四頁下)
- 4 6 『同右』卷四「論曰。根本無明。十地菩薩。未能盡知。何況凡小。能善知之。唯大覺者。窮了無余。是故名為覺了住地。」(大正藏三二、六二五頁上)
- 4 7 『同右』卷一、二(大正藏三二、五九四頁上・六〇九頁下・六一一頁下)
- 4 8 『大智度論』卷二七「一切智是聲聞、辟支、事、道智。是諸菩薩事、一切種智。是事。聲聞、辟支。但。有。總。一切智、無。有一。種智。」(大正藏二五、二五九頁上)
- 4 9 この「如實般若」という語を調べると、菩提流志訳『弥勒菩薩所問經論』(大正藏二六、二五六頁上・二六六頁上)に確認できる。
- 5 0 『釈摩訶衍論』卷五「始因果者。次第云何。謂雖未得十信之位。而以本熏習之力故。則自心中厭生死。苦求涅槃。以此力故。即熏習真如性。自信。入。十信位。知心。虛妄。入。十解位。知境界。空。入。十行位。修出。向。法。入。十向位。以如實般若。知境界。空。故。無量。方便。發起。隨。順。法。界。性。行。不。取。涅槃。不。念。生死。入。極。喜。地。乃至。金剛。自。久。遠。熏。習。故。發。解。脫。道。無。明。頓。斷。根本。尽。故。枝。末。皆。無。本。末。異。品。無。所。有。故。得。法。身。涅槃。成。心。化。業。用。故。是。名。始。地。」(大正藏三二、六三五頁下)
- 5 1 『摩訶般若波羅蜜』卷五(大正藏八、二五四頁中)
- 5 2 『大般若波羅蜜多經』卷五三(大正藏五、三〇〇頁下)
- 5 3 『釈摩訶衍論』卷十(大正藏三一、六六八頁上―下)、拙稿『釈摩訶衍論』における「迴向遍布門」について、『智山學報』六〇、二〇一―二年
- 5 4 『同右』卷十「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。嚴。契。經。中。作。如。是。説。其。円。円。海。德。諸。仏。勝。故。其。一。切。仏。不。能。成。就。円。円。海。劣。故。若。爾。何。故。分。流。花。嚴。契。經。中。作。如。是。説。盧。舍。那。仏。三。種。世。間。為。其。身。心。三。種。世。間。撰。法。無。余。彼。仏。身。心。亦。復。無。有。所。不。撰。焉。盧。舍。那。仏。雖。撰。三。世。間。而。撰。不。撰。故。是。故。無。過。」(大正藏三二、六六八頁上)

第六章 密教的要素の検討 — 「隠密」と「総持」を中心に —

第一節 問題の所在

これまで『釈論』の思想構造について様々に検討を加え、『釈論』には、法滅思想、授記思想、華嚴、般若、密教に至る行法や教理との接点があることを指摘してきた。本章では、先行研究の説を補強しつつ、これまでに提供されていない材料を呈示し、『釈論』と密教、特に初期、中期密教との関連の有無について詳しく論じたい²。

従来説を俯瞰すると、『釈論』は七世紀から八世紀初頭に成立したとされ³、密教典籍を参照して著作された密教の入門書ではないかとする評価が提出されており⁴、他にも、密教の観法の修習に酷似する説が見出されることから、『大日経』、『大日経疏』との関わりを考察した指摘がある⁵。

しかしながら、上記の説は関連性があるとする指摘のみであるため、密教系に属すると判断され得る典籍名が『釈論』には確認できないことを理由に、いまだ決定ではない状況にあるように思う。加えて、『釈論』には密教典籍と見えそうな典籍であっても、架空典籍であることを理由に密教との接点を論証できていないのである。こうしたなか、筆者は『釈論』に説かれる「隠密」と「総持」の語に注目した。加えて、以上の語は、『釈論』が造論するにあたり引用する經典のなかに、『総持経』と『隠密経』なる典籍名としても確認できる。しかし、この經典もまた架空經典とされ内容は明らかではない。

そもそも「総持」⁶はあらゆる教理を包含した「保つ」という意味を持つ陀羅尼を指し、「隠密」は後代において顕密思想を峻別する用語であり、密教を示唆するものと認識されていた経緯があるとされる⁷。そのため、陀羅尼や秘密に象徴される密教典籍との接点があることは容易に想像でき、その点から検討する余地は大きいように思われる。本章では、顕密思想について先行研究を参照しつつ、『釈論』と密教經典との接点を以上の二種の語から検討を加え、最終的には二種の典籍名の由来まで言及できればと考えている。

第二節 『釈摩訶衍論』に対する密教的理解 — 先行研究の見解 —

『釈論』に対する先行研究を整理すると、同論の中心思想である三十三法門、とりわけ不二摩訶衍法を密教的とする説がある。これは真言密教の開祖空海（七七四〜八三五）が著作において主張したことに端を発するものである。空海の著作を確認すると、その随所に『釈論』の説を取り込んだ説が確認できるほか、『金剛頂経』との関連性があることが記されている。したがって、以降の真言教学上では『釈論』を密教の入門書として位置付けるようになった⁸。

真言宗の伝統教学を相承している森田龍僊は、不二摩訶衍法の性質について同法を密教的な視点により眺めている⁹。これは『釈論』が密教となにかしらの接点を持つ部分があるとする推考に基づくものである。森田と近いものに柏木弘雄の指摘があり、それによれば空海が『釈論』には密教的内容があると見抜いて依用したと私見を述べている¹⁰。また、

森田と同様に伝統教学の相承者として目される那須政隆の指摘には、『釈論』は中国において密教の修道者の手により製作されたとする森田説から一歩進めた見解を示している¹²。

小林信彦は、空海が真言宗で両部の大経と位置付ける『大日経』と『金剛頂経』を「両部不二」と位置付けたのは『釈論』中の不二摩訶衍法の不二、密教的な装いをもつ同論の内容から影響を受けたとする見方を示している¹³。この他、鎌田茂雄も、『釈論』を密教入門の書、あるいは『起信論』と密教の融合をはかったものと位置づけている¹⁴。

遠藤純一郎は、『釈論』には仏教以外の道教的要素をも包含しており、「字輪」の説においては『大日経』、『大日経疏』と接点があると分析している¹⁵。この遠藤の指摘とは若干異なるが、真言密教（空海）との関係を検討している中村本然によると、『釈論』中の印の所作や言語や観法、そして「字輪」等が、真言密教の思想や実践法と酷似すると分析している¹⁶。

以上、森田・柏木・那須・小林・中村の指摘は、空海の理解を拠り処としながら密教との接点がある論書と位置付けており、鎌田・遠藤の指摘は、密教との接点を検討する上で重要な指摘といえる。このように先行研究では密教思想の有無を『釈論』の論説や用語より明らかにしようと試みている。しかしながら、繰り返しになるが先学の見解は何をもって、どのような系統の「密教」、すなわち初期密教なのか、中期密教なのか、どちらに位置付けるのか一定の定義を設けていないと思われ、それに沿って『釈論』に登場する説や思想を評価しているように見受けられないのである。

そこで、筆者はそもそも「密教」という語が顕密思想の指示語として確立した造語であることを先行研究の説を基に確認し、その上で『釈論』中で示す『隱密経』と『総持経』の由来を検討し、二種の経は密教と関係性が認められることを呈示したい。加えて、これまで指摘されてきた、印や修行の所作や観法、陀羅尼誦誦等が密教の影響下により示されたことを改めて論証することで、『釈論』には初期あるいは中期どちらかの密教思想が受容されていることを明らかにしたい。次節では、まず顕密思想について言及する従来説を確認することからはじめたい。

第三節 顕密思想の研究動向 — 「顕教」・「密教」・「総持」・「陀羅尼」 —

顕密思想の歴史的展開を研究する分野で、『大智度論』のなかに顕密思想が見出されるとする指摘がある¹⁷。それは、梅尾祥雲が最初に主張したもので、『大智度論』中で「顕示」とは声聞乘（小乗）であり、「秘密」とは菩薩（大乘）にあたりと明らかにしたものである¹⁸。これを踏まえ、越智淳仁は顕密思想の歴史的展開の検討をする際、「隱密」(guhya)と「顕了」(vivita)という二語を基準に分析し、新たな知見を付加している¹⁹。これはインドに端を発するもので、前者は声聞乘に適用され、後者は大乘に適用されたものとする²⁰。以下、越智の指摘を要約すると、吉蔵（五四九〜六二三）により「密教・顕教（顕密思想の顕と密）」の語がなされた。それを継いでいくのが慧沼（六四八〜七一四）とされる。その人物たちが顕密思想を後代に継承させるきっかけをつくったとする²¹。

この他にも密教経典の成立史について言及する松長有慶の指摘も紹介することにした。松長は、隋代から唐代初期にかけて散見される、密教や密蔵、秘密といった語は、顕

密思想の立場を表明したものでなく、奥深さを表現したものにすぎないとする²²。越智と松長の指摘を整理すれば、密教経典において顕教・密教と峻別する思想のはじまりがおおよそ唐代の中頃より顕著になることが分かる。他方で、平川彰は「総持」や「陀羅尼」は顕密思想を考える際、特に密教と密接であり、その点について部派から密教にいたる変遷を研究し五つの点から評価している²³。以下に簡単に紹介したい。

①「陀羅尼」は禪定・三昧とも関係があり、チベット語では *gzunggs* と訳されることが多く、「把握する」という意味であり、漢訳の「総持」と意味は同じである。

②大乘仏教では『瑜伽師地論』に説く、(一)法陀羅尼、(二)義陀羅尼、(三)呪陀羅尼、(四)能得菩薩陀羅尼があり、(三)がマントラ(真言)と同一視されるとする。そして(一)と(二)が教法の憶持と理解に関する陀羅尼であり、本来の意味でないとする。

③古い『般若経』では「陀羅尼」が最初から呪文の意味に用いられたとは考えにくい。

④『大智度論』では1.聞持陀羅尼、2.分別知陀羅尼、3.入音声陀羅尼の三種があり、『瑜伽師地論』と共通する点がある。

⑤先行研究にある、陀羅尼とマントラとの関連があることを紹介し、陀羅尼と密呪と三昧が密接に関連している。

このように平川は、陀羅尼と総持は音訳と意識であり共に同じ意味で、大乘の興起には陀羅尼は呪文の意味で出発したのではなく、「憶持するもの」として理解され、興起後次第に幾つかの機能がまとめられ進化していったとする。それが密教の登場とともに、マントラと三昧が関連していくことを紹介しているのである。そのように見ると、陀羅尼思想とはその根源を『般若経』に求められ、密教では真言とともに重視していくことを確認できるだろう²⁴。この他にも、初期密教から中期密教にかけての陀羅尼および神呪について、松長の指摘があり²⁵、これを踏まえて、氏家覚勝が初期大乘経典で説かれる陀羅尼・神呪の傾向を雑密経典にも適用させ、以下の二点を推定している。

一つには、初期の雑密経典では、作仏・正覚(解脱)を目的とするダーラニーと、現世利益を目的とする神呪とは別々に説かれていた。

二つには、この別々に説かれていたダーラニーと神呪とは、のちに同化して両者は区別がなくなるが、同化したのがゆえに神呪にも作仏の目的が加えられるに至った²⁶、というものである²⁷。以上、顕密思想の変遷を隠密と総持、そして総持や陀羅尼から大まかに確認してみたが、何時頃から密教と定義付けされたのかをより明らかにする必要がある²⁸。次節では、その点を先学の見解を参照しつつ整理してみたい²⁹。

第四節 「隠密」(guhya) と「顕」(vivyta) との区別

先に取り上げた、『大智度論』には仏法には顕示と秘密の二種の形式があり、顕示は仏・辟支仏・阿羅漢という、いわゆる四向四果の修行者たちの立場、秘密は無生法忍を得た菩薩が神通力により衆生を済度する立場としている³⁰。ここでは、まず、「隠密」と「顕了」の言葉がどのような典籍から説かれたのかを確認したい。それは、四世紀の唯識派の学僧、無著(Asaṅga) (三二〇～三九〇)により著された『瑜伽師地論』に見出される。これが「隠密」(guhya) と「顕了」(vivyta) の二語であり顕密思想の概念の最初とされている³¹。

つまり、隱密が「隠されるべき」・「秘密にされるべき」・「秘密の」・「隱密の」の意味から派生した未來受動分詞、顯了が「顯された」・「顯示された」・「顯かに」を意味する過去受動分詞である。

そこで、漢訳『瑜伽師地論』中「本地分中菩薩第十五初持瑜伽成熟品第六」³²において見出せる説を確認したい。そこでは、梵文³³・漢訳ともに、幼児のような知恵を有する有情の説法を隱密、広大甚深な智慧を有する有情の説法を顯了とする。同じく無著の『顯揚聖教論』には、「九には隱密教、謂く多分に声聞藏教なり。十には顯了教、謂く多分に大乘藏教なり」³⁴とあり、隱密教を声聞藏教、顯了教を大乘藏教とするものである。

以上を整理すると、『瑜伽師地論』と『顯揚聖教論』の「隱密」と言うのが、小乗に本来の教えを隠す意味、その教えを大乘に開示するのを「顯了」とすると理解される。そして前述のように、『大智度論』の「秘密」とは、大乘の甚深なる教えを小乗に対し隠す意味であり、その隠した教えを小乗に示すのを「顯了」とすると理解される。双方の構造は基本的には一致していることになるだろう³⁵。

この理解を踏まえ、今度は『大智度論』の説を解釈し、解説を加えている吉蔵の理解を見ていくことにしたい。それは『法華玄論』に見えるもので、同論には、顯了とは阿羅漢・小乗とし、秘密とは六神通を得た菩薩・大乘としているのが確認できる³⁶。『法華義疏』にも、「又た秘密と顯示の兩教を簡ばんと欲せば、顯示教は謂く小乗教なり。(中略)謂く秘密とは大乘教なり」³⁷という説が確認でき、『法華遊意』には、「秘密と不秘密の二門有り。一には以て大乘を秘密となし、小乗は秘密に非ず」³⁸という説が確認できる。このように吉蔵は、大乘と小乗の教えというものを、顯了と秘密の語である浅と深により優劣を規定している。以後、その解釈がどのように変化していくのか、さらに吉蔵の『法華遊意』の「顯密門」以下に興味深い記事があるので確認したい³⁹。

それには、大乘の中にも秘密と不秘密の二種があり、前者は『法花経』『法華経』、後者は『波若経』『般若経』とする理解を示しているものである。先述の「顯密門」という名前からも予想できるように、吉蔵の基本的立場は『法花経』を密教とし『波若経』は顯教としている点に特徴がある。さらに「顯教」や「密教」という語自体について調べると、先行研究で指摘していたように『三論玄義』において示されているのが確認できた⁴⁰。吉蔵は『法華経』が二乗の作仏を可能とし、『般若経』はできないと明かしている。つまり二種の經典ともに菩薩の作仏を認めるのだが、二乗の作仏では差別があると⁴¹。以上の内容は時代が下るとさらに我々が知る、いわゆる顯密思想の理解に発展していくようである。

そこで、唐代の密教についても確認したいと思う。これについて、宋代の贊寧が著した『宋高僧伝』に、唐代の顯密という用語の捉え方について言及した箇所があるので確認すると⁴²、顯教とは諸乘(三乗)であるが、『瑜伽師地論』において大乘藏教を顯了教とするのとは違うとする。贊寧の密教理解では、金胎両部の曼荼羅法を声聞たちに秘密にする教えであるため、『瑜伽師地論』が声聞藏教を隱密教と見るのと同じとするのである。

同じく、贊寧の『大宋僧史略』巻上「伝密藏」⁴³には、唐代の密藏に関する情報を幾つか提示しており、「密藏」という語を陀羅尼、秘密の法であると説いている。続けて、不空(七〇五七七四)の密教についても解説していく。すなわち不空は總持教、陀羅尼經典を翻訳宣布し、多くの曼荼羅を建立したとする記述が確認できる⁴⁴。したがって、不空の

翻訳事業には密教典籍が多く訳出されていることから、総持教を密教と見ていたと理解しても何ら違和感はないと考える。この賛寧の理解は、すでに唐代において、総持と密蔵がともに密教を指示する語であると理解されていた証拠と判断できる。

やはり賛寧は、顕教と密教を『瑜伽師地論』の顕了と隠密を対比することで隠密を密教であると見ていることは明らかであり、唐代の密教というものを隠密||密蔵||総持教||密教と理解していたことになる⁴⁵。『宋高僧伝』にも注目すると、隠密||密教を文字通り我々が知る顕密思想の密教として位置づけていることは確実であろう。

その他、『宋高僧伝』以外の典籍で、吉蔵以降の顕密思想の変遷については、越智の重要な指摘がある。氏は密教と顕教という顕密思想を意味する語は、吉蔵より端を発し、吉蔵の周辺の人物に継承されてきたとする。それが後代では密教系の典籍を示唆するものとして認識されていたと結論づけている⁴⁶。しかし、吉蔵から慧沼までは、『大日経』を密教經典と位置づけるまでには至っていないと指摘している。この指摘は唐代の顕密思想に対する捉え方を知る上で有益な指摘と言えよう。次節では『釈論』の隠密と総持について検討していく。

第五節 『釈摩訶衍論』における「隠密」と「総持」について

本節で検討する「隠密」と「総持」の語は、『釈論』の本文中に見えるが、同論の造論者とされる竜樹が別所依とする百部の經典⁴⁷のなかにも関連する典籍名が確認できる。そこには、二九番目に『隠密経』、七五番目に『総持経』なるもの（架空經典⁴⁸）が登場し、上記の二種については『釈論』に詳しい説明はない⁴⁹。しかし、『釈論』は自説の論証の際に理想とする典籍を頻繁にあげる傾向があり、これらの名前を見ると、教説として存在してほしいとする意識をもって経名に反映していると理解される。したがって『釈論』にあつては、たとえ架空であつたとしても、現存する經典⁵⁰と同列に扱おうとして説いている。以上二種の語がどのように説かれるのかを明らかにすることによって、上記二種の経名の由来が判明する可能性もあることになる。

第一項 「隠密」について

『釈論』中に「隠密」と説く箇所を調べると、先の『隠密経』という経名と、本文中の説として一箇所確認できる。その説とは、『起信論』中の「有法能起摩訶衍信根」という文の「根」に対する解釈に見出せる。以下のような内容である。

根に十種の義有り、云何が十となす。一には下転の義、能く憍慢を除くが故に。二には隠密の義、能く甚深の理を詮するが故に。三には出生の義、種種の諸の功德を生長するが故に。四には堅固の義、皆な悉く撰持して欠失せざるが故に。（中略）十には高勝の義、妙覚の果に於て、最勝廣大にして、能く超過するもの無きが故に。是れを名づけて十となす。能入所入の種種の差別は、立義分の中に自ら当に顕説すべし。⁵¹

『釈論』は「根」について十種の義があり、第二番目に「隠密」を説いている。そこでは「隠密」について、本来秘密である甚深の教法を開示する意味であると説いている。つまり『釈論』は隠密というものを秘密にしている部分を明かすものだとして理解していることになる。これは『瑜伽師地論』や『大智度論』の内容とも一致している点に注目すべきであろう。

さらに、後半部分を見ると、「立義分の中に自ら当に顕説すべし。」とある。これは隠密を含む十種の義の内実が、立義分を解釈して説かれる「三十三法門」にその義理が込められていることを指示している内容である。次いで、これに関連する「根」に対する他の解釈も見えていきたい。そこには対象とする修行者について説かれている。

摩訶衍とは、総じて十六所入の法体と並びに、及び不二摩訶衍の体とを標す。信は決定して進む心、根は行法を生長す。若し理に入らんが為には、此の二つを超えることなし。故に信根と曰う。復た次に信は謂く十信、根は謂く初發心住より乃し法雲地に至るまでなり。所以何となれば、初めの信は根無くして縁に随いて進退すること、譬えば班多伽伊摩華の如くなるが故に。後の信は転勝して堅固不動なること、譬えば鍵鳩阿弥礼樹の如くなるが故に。⁵²

『釈論』は「信根」の語について「信」と「根」に分け説明をする。「信」とは十信、「根」とは十住より十地の菩薩であるとす。このように「根」の修行者は、十住から十地の修行者の階位であるから、二乗の位を除外していることが分かる。以上、二種の説を整理すると、『釈論』は隠密について、二乗以外の修行者を対象としていることが明らかとなる。このことは繰り返されるが、『瑜伽師地論』において「隠密」とは小乗に本来の教えを隠すとする内容、そして『大智度論』において「秘密」とは大乗の教えを小乗に隠すとする内容、さらに吉蔵の大乗を秘密とし、小乗は秘密でないとして峻別する内容と基本的に一致していることになるだろう。

したがって、『釈論』の隠密の語には、大乗の菩薩に教理を開示する意味として理解されていると判断しても良いと考えられ、少なくとも『瑜伽師地論』や『大智度論』の顕密思想を参照している可能性を指摘できる⁵³。しかし、『釈論』がいわゆる密教系とされる経典を参照していたかという判断までは現段階ではできない。では次に、「総持」について検討することでその関連性の有無をさらに探求したいと思う。

第二項 「総持」について

『釈論』において「総持」について調べると多く見出せ、『総持経』については二箇所確認できる⁵⁴。さらに本経と親近性を認められる経典を調べると、『大総持経』⁵⁵・『文殊師利円満海大総持経』⁵⁶・『如来総持法蔵因縁経』⁵⁷といった三種が確認できた。ここではそのなかでも陀羅尼と総持に関して興味深い説を示している『如来総持法蔵因縁経』の内容に注目することにしたい。そこには以下のように説いている。

彼の第二の門は、前に説く所を觀じて當に審かに思惟すべし。謂く外道有りて、一切種類の異類を造作して、行者の所に到来して行者の心を乱さば、爾時、當に各の何等の呪を誦すべきや。謂く神呪有り、是れ通にして別に非ず。いわゆる、如来總持法藏因縁契經の中に説く所の神呪大陀羅尼なり。(中略) 文殊師利よ、諦かに聴け、諦かに聴け、善く思い之れを念ぜよ。我れ當に汝が為に分別し解説すべし。文殊師利よ、言う所の通達無碍自在總持大陀羅尼法門とは、十方三世の一切諸仏の、護念したもう所の宝藏なり。十方三世の一切菩薩の、常に誦持したもう所の大軌則なり。十方三世の一切の神王及び一切天人の皆な悉く礼拝し供養する所の廣大の福田なり。是に於て世尊、即ち呪を誦してのたまわく。⁵⁸

『釈論』は行者が瞑想・三昧に入ろうとする際、外道が当来し行者の心を乱そうとすると言っている。この点のみに注目すると、陀羅尼誦誦と三昧を一緒に行じようとしているので密教の修習法を想起させる。続けて、外道を退けるための手段として『如来總持法藏因縁經』を教証としており、その内容は、釈迦が文殊師利に対して説法する体裁であるとす。周知のように初期密教典籍では文殊師利を相手に、パタヤタンカ、修習法について説くものが指摘されている⁵⁹。

さらに引用文を見ていくと、文殊の問いに対し釈迦が大陀羅尼法門⁶⁰を説き陀羅尼を示していく。この陀羅尼というのが十方三世の諸仏・神王・天人が宝や福田とする神呪とするもので、これを誦誦することにより障碍を退けるとする。この『如来總持法藏因縁經』の經名に見える「總持」とは、文字通り廣大無辺の義理を含む陀羅尼を意味しているのは明らかである。そしてこれは修行者の瞑想に必須とされ、憶持を目的としたものではなく、修行者に害をおよぼす外道による障碍を退ける陀羅尼として使用されている点で興味深いと言えよう⁶¹。

そこで初期密教の陀羅尼の性質について分析している松長の指摘を確認すると、初期密教において陀羅尼が鬼神や悪霊を退けるために用いられ、それが七世紀中頃になると、次第に陀羅尼誦誦と成仏の関係が密接になり、修法目的に取り入れられていったとする⁶²。

では、外道と密教との関係はどうであろうか。大塚伸夫による初期密教典籍である『幻師毘陀神呪經』の内容から検討を加えた見解がある。大塚説では、初期密教で説かれる呪文(神呪)や呪術のなかには外道の影響を受けたものがあり、それがいつしか密教典籍で顕在化し仏教の呪文として装いを変化させ、今度は外道を対治する呪文として説かれる事例を紹介している⁶³。

このことから、『釈論』に登場する外道もまた、まさに外道を撃退させるために誦誦することを奨励していることから、初期密教の思想を受容していると想像できるのではないだろうか。また、『釈論』の他の説にも、外道の陀羅尼を説いている箇所も確認できる⁶⁴。この点も考慮すると『釈論』と初期密教との接点は格段に近くなると考えられる⁶⁵。

第三項 「大総持如来藏」に見える密教的視座

では以上の理解を深めるためにも、今度は『釈論』が總持と関連させて説いている「陀

羅尼」に注目し検討することとしたい。それは如来蔵に十種あるとする以下の説に確認できる⁶⁶。

論じて曰く。如来蔵に十種有り、契経の中に於て別別に説くが故に。云何が十となす。一には大総持如来蔵、尽く一切の如来蔵を撰するが故に。諸仏無尽蔵契経の中に是の如くの説をなす。仏、文殊に告てのたまわく、如来蔵有り名づけて大宝無尽殊勝円満陀羅尼と曰う。尽く諸蔵を撰して通ぜざる所無く、当らざる所無く、円満円満平等平等なり。一切所有の諸の如来蔵は、此れを以て根本と為るに非ざること有ること無し。何を以ての故に、此の如来蔵は如来蔵の王なり、如来蔵の主なり、如来蔵の天なり、如来蔵の地なり、この義を以ての故に、名づけて大宝無尽殊勝円満陀羅尼如来蔵と曰うが故に。⁶⁷

『釈論』は「大総持如来蔵」という如来蔵を説き⁶⁸、この如来蔵は「大宝無尽殊勝円満陀羅尼如来蔵」という別名であるとす。さらに『釈論』は『諸仏無尽蔵契経』という経典を教証として取り上げる。本経は『釈論』が別所依とする百部の経典の五五番目にその名を確認できるものである。

引用文の内容を確認すると、ここでも文殊師利が釈迦に質問する形式となっており、これは先の『如来総持法蔵因縁契経』と類似しているように見える。後半に目を向けると、「大総持如来蔵」とは如来蔵の根本であり、王・主・天・地であるとも説いている。このような説は、一般に知られるような衆生には如来が蔵すると主張する如来蔵説とは異なっているように見える。恐らく、『釈論』は「大総持如来蔵」をあらゆる如来蔵の概念を超えたものと位置付けて、衆生に蔵する仏性である法身そのものを表現しようとしたのではないだろうか。

では、この如来蔵が『釈論』においてどのような役割を担っているのか考えたい。この理解のため『釈論』の注釈書で遼代の普観撰『釈摩訶衍論記』を確認すると、大総持如来蔵が殊勝円満であらゆる蔵を総撰するものであると解説している⁶⁹。さらに普観は「大宝無尽殊勝円満陀羅尼如来蔵」の語を分割し解釈していく。「宝」とは宝珠であり、衆生を生させる義、毒を除き、病を癒す義等の三種の意味があるとす。つまり、この如来蔵を如意宝珠であり衆生を出生する根源であると理解しているのである。さらに、関連づけているのが、不二摩訶衍法であり、普観は同法を如意宝珠と一体であると主張している点に独自性がある⁷⁰。

一方で、同じく遼代の法悟撰『釈摩訶衍論贊玄疏』には、大総持如来蔵を如来蔵の頂点であるとしながらも、不二摩訶衍法ではなく根本摩訶衍であると見ているように見解が異なっているのが確認できる⁷¹。二種の注釈書では、総持如来蔵があらゆる如来蔵の根源であるとする立場では一致するもの、不二摩訶衍法とするのか、根本摩訶衍法とするのかで相違している。筆者は、結論を先に述べると普観の説を支持したいと思う。まず『釈論』は立義分と解釈分の内容を如意宝珠と摩尼宝蔵に譬えて述べる箇所がある⁷²。簡単に説明すると立義分について三十三法門を明かす章、解釈分を三十二法門（厳密には真如門と生滅門）について明かす章としている⁷³。つまり『釈論』における如意宝珠とは、三十三法門の中で最高の境地・法とされる不二摩訶衍法を示唆したものと理解されなければならな

いことになるだろう。そのように理解すると、普観が大総持如来蔵を宝珠と述べたのは、『釈論』が立義分の内容を如意宝珠と譬えた説に基づき、大総持如来蔵の立場を不二摩訶衍法に求めたことになる。

これまでの結果を整理すると、隠密を大乘の菩薩に秘密を開示する点、「総持」が陀羅尼であり密教として理解されている点、不二摩訶衍法を最上の如来蔵であり、法身（仏性）とする点が確認でき、これらから理解できることは、少なくとも「総持」と名の付く架空経典は密教思想と無縁ではなく、むしろそのような視座で命名された可能性があるとということになるだろう。尚、密教との接点はこれ以外にもあり、『釈論』が「神呪門」なる陀羅尼を唱える法門を立てたり、「造像門」という仏像を造立する際、多種の陀羅尼を唱えたりすることを推奨している箇所も確認できる⁷⁴。では、『釈論』に散見される密教的と見做せる教説から密教思想との関連を検討していく。

第六節 密教的な教説について — 「結界法」・「止輪」・「字輪」・「陀羅尼」等 —

第一項 先行研究の指摘と『釈摩訶衍論』の「止輪観」の概要

くり返しになるが、『釈論』には密教典籍と判断できる経名は確認できず、密教典籍に登場する固有の尊格—摩訶毘盧遮那仏や不動明王など—や金剛界曼荼羅や胎藏生曼荼羅、あるいは密教特有の図像やタンカやパタに関する言及も見出せない。本項では先行研究が密教思想に関連すると指摘する箇所について再検討を試みたい。まず、遠藤純一郎と中村本然、両氏の指摘を紹介するにしたい。

遠藤は、『釈論』は仏教だけでなく、道教的要素をも包含しており、相当に多様な内容を有する典籍であることが確認された。（中略）その修行信心分解の中には密教典籍に顕著な用語が散見されるため、それを密教的要素として捉えうるかについても考察しておく必要がある、その可能性を直ちに退けるべきではない。」と指摘し、頭教典籍の「字輪」や「金剛印」と密教典籍のそれとを参照し、『釈論』所説「字輪服膺因縁」が『大日経』『大日経疏』の「布字観」と関連するとして密教と道教の影響下にあるとする⁷⁵。

次に中村は、「ここにいう密教的な視点とは、正統とされる密教経典や儀軌或いは論による理論や儀礼の構築という枠組みからは、若干逸脱することになるのかもしれないが、真言教学を構築することになる空海に、教学的な影響や示唆を与えたという視点から議論を深めたいと思う。」⁷⁶として、『釈論』において明示される「結界護浄因縁」・「言語不出因縁」・「印知邪正因縁」・「服膺因縁」について検討している。

両氏の指摘は共通して『起信論』中の「修行信心分」における解釈の説示より検討を加えている。本項でも『釈論』の当該箇所を確認する。同論では止観（字輪の成就）の修習について十五の因縁を説いている⁷⁷。ここでは紙幅の都合、上記の内容を整理したものをあげる（便宜上番号を付す）⁷⁸。

- ① 住処寂静因縁↓修行者は人里離れた閑静な山林に赴き止輪観を修法することを説く。
- ② 独一不共因縁↓一つの道場（一界内）に行者一人とし二人居ては煩いがあると説く。

吉祥陀羅尼經』の内容を例として挙げると、

爾時、如来、諸の四衆に告ぐ。若し国界に不安有りて、災難並び起らば、清淨の衆を請い、如法に道場を建立し、仏像を安置し結界護持し、香華灯燭を分に随いて供養し、諸の有情をして福無量に獲せしめよ。其の災い即ち除く。爾時、如来、是の陀羅尼經を説き已りて、時に曼殊室利菩薩摩訶薩、及び諸の声聞の四衆は大天の空に遊ぶ。⁸³

とあり、本經では国の災難を除き守護するため修法する道場を莊嚴し、仏像を安置し結界することを説いていることが分かる。これも『釈論』が結界を行う主旨と基本的に一致しているように見える。仏像を安置し供養する内容について言えば、⁸⁴印知邪正因縁で本尊の現前で修法する説とも類似している。また、この説について言えば、菩提流志訳『一字仏頂輪王經』⁸⁴にも似た説を確認できる。

第三項 「陀羅尼」・「印」・「吉祥草」について

では次に⁸⁵言語不出因縁の内容を確認したい。以下のように説いている。

言語不出の因縁と言うは、謂く若し彼の止輪門を修せんが為に、一切時に於いて、一切処に於いて、言を出さざるが故に。所以何となれば、その言説に随いて心識出ずるが故に。⁸⁶

言語不出因縁では、声を出して発する言語の種類を指示するもので、止輪觀を修する際、行者はある特定の言語以外を発してはならないとする。それを発することで心識（識心）、すなわち虚妄な言語を避けようとしている。つまり虚妄な言語により、妄心に囚われることを危惧しての内容と判断できるだろう。このことから「止輪」とは特殊な言語を誦誦していく修法と言うことになる。

では、この「言語」とは何かということになるが、前述した如く結界に際し陀羅尼を誦することが説かれる以上、陀羅尼以外の言語活動を否定するものであると予想できるだろう。これについて『釈論』の別の箇所では、言説について五種の言説を説いている⁸⁷。このなかで真実・真理を表すのが如義言説、虚妄な言語とは四種言説としている。すなわちこの因縁で説く虚妄な言語とはまさに四種言説のことを指示したものと見える。したがって、真実語が如義言説であるので、この言説とは陀羅尼のことであると理解されるだろう。

また、この真実語に関しては、『釈論』ではこの言語と同質の立場とする一識心や字影名も説いている。それぞれ真理を説き表現できる立場としている。これらも必然的に「止輪」には欠かせない要素であることは容易に予想できるだろう。それを裏付ける説が『釈論』中の陀羅尼のような特殊文字を呪文として誦誦する説において確認でき、そこでは一定数の呪文を誦誦することで心量⁸⁸や心識⁸⁹が「了せざる所無し」と説いていることから明らかであろう⁹⁰。以上のことから、言語不出因縁とは、「止輪」という如義言説とさ

れる陀羅尼を誦する修法ということが明らかとなった。続けて⑬印知邪正因縁の説示を見ていく。以下のように説いている。

印知邪正の因縁と言うは、謂く若し彼の止輪門を修せんが為に、その像の量に随いて金剛印を須いて、則便ち邪及び正を了知するが故に。その相いかん。謂く即ち呪を誦して言わく、坦啞咄嚙那鄔陀帝婆羅枳陀尼遮呬囉哆耶掩阿尸帝那娑婆呵。若し此の神呪、四千六百五十遍を誦じ已訖れば、即ち彼の像の中に二字輪を付す。謂く若し邪人なれば邪字輪を付し、若し正直の人なれば正字輪を付す。之れを以て別となす。⁹⁰

ここでは「止輪」を行ずる際に像（本尊）の前にて「神呪」・「金剛印」・「正邪の字輪」を修行せよと示している。ここで登場する字輪とは、金剛印と神呪により正邪の峻別をするとし、正直な行者は正字輪、邪人な行者は邪字輪と規定している。これは修法する行者の心の持ちようもそうであるが、悉地を得るにも善悪の差別を明かしている点で特徴的と言える。

前述した心識と陀羅尼の関係を考えれば、如義言説と同様に真理の立場を表現する、計十種の内の一一識心が正字輪に対応し、残りの虚妄の立場である九種の識心が邪字輪と対応すると見ても可能と考える。では「字輪」と「金剛印」が併挙されることについてはどうであろうか。それについて遠藤は、この用例が『大日経』以外に存在しないと指摘し、本経の「阿闍梨真実智品」との関連性があり、『釈論』造論者とされる竜樹が独自に読解したものとす⁹¹。そこでその箇所を確認してみたい。

一切智見者と、法自在と財富なり。若しは菩提心と及与び声智の性とに住して、一切法を著せざるを、説いて遍一切と名づく。即ち是れ真語者と、吉祥真言と、真実語の王と、持執金剛印となり、所有諸の字輪は、若しは支分に在らんとは、⁹²

字輪の説に「真実語」を確認でき、そして金剛印が真実語と併記されていることは注目される。『釈論』は陀羅尼を真実語である如義言説と見ており、字輪修習で必須としていた。したがって金剛印と陀羅尼によって正邪の字輪を説くのは観想の修習を想定していたことになり、『大日経』に説かれるような内容とまったく接点がないわけではないと思われる⁹³。この理解に即して新たに指摘できることは、金剛印は本経において印契として使用されていることから、『釈論』の印契に対する用例もある点で、密教典籍との関連性が強まる記述と判断できるのではないだろうか。次に⑭植善林樹因縁について見ていきたい。以下のように説いている。

植善林樹の因縁と言うは、謂く若し彼の止輪門を修せんが為に、人、自室の中に二種の大吉祥草を植えるが故に。いかんが二と為す。一には松木、二には石榴木なり。是れを名づけて二と為す。⁹⁴

行者が止輪観を修法する際、修行の成就を期待するために吉祥草とされる松木と石榴木を自室に植えることを説いている。ここで説かれる自室とはどのような空間や場所を指す

のかは不明である。少なくとも修法する道場とは異なる場所であることは想像できるだろう。また、松と石榴が縁起物であるとする説に注目すると、やはりその場所となるのは修行者の寢食をする空間ではないかと思われる。一方で、松木について言うと、この木は密教の成就法において、適材や焼香や護摩作法として用いることを説く典籍が確認できる。しかも、密教典籍以外にはほとんど説かれていないのも特徴と言える。その典籍のなかでも松を適材として説いているのは、失訳（善無畏作とされる）『火併供養儀軌』⁹⁵や後代では法天の『妙臂菩薩所問經』⁹⁶に見える。

焼香として用いることを説いているのは、輸波迦羅識（善無畏）の『蘇悉地羯囉經』⁹⁷、護摩作法として説いているのは、法賢の『仏説大乘觀想曼拏羅淨諸惡趣經』⁹⁸や菩提流志訳の『広大宝楼閣善住秘密陀羅尼經』⁹⁹等に確認できる。『釈論』との接点を考えると、たしかに焼香や護摩などの説は確認できない。そうではあるが、松木が吉祥草で、且つ行者の修行成就のために重要視されていることが一致しているように思える。加えて、これまでの検討からも止輪觀が陀羅尼を誦誦し、印契を駆使し成就を期待する性格からも、密教の成就法と類似性があると見ても良いであろう。

第四項 「圍字輪」と「不二摩訶衍法」について

最後に㊦字輪服膺因縁を見ていきたい。以下のように説く。

字輪服膺の因縁と言うは、謂く若し彼の止輪門を修せんが為に、人、必ず当に圍字輪を服すべきのみ。何れの処にか服するや。謂く方寸の処なるが故に。何れの義を以ての故にか必ず此の輪を付する。謂く此の字輪は三世の諸仏と、無量無辺の一切の菩薩との大恩の師長、大恩の父母、大恩の天地、大恩の海なるが故に。此の因縁の故に、止を修せんが為に、人、当に此の輪を付すべし。¹⁰⁰

この因縁は字輪を行者の胸につけ觀想することを明かすものである¹⁰¹。ここは印知邪正因縁の内容をさらに行者が觀想する際の方法として「圍字輪」を説くことに特徴がある。この字輪について『釈論』は、三世の諸仏と一切諸菩薩の大恩の師・父母・天地・海とし、究極・最高の觀想であると主張している。これは先に述べた、『釈論』が引用する『如来總持法藏因縁經』に示す、大総持如来藏説と類似しているように思える。では、この「圍字輪」について考えてみたい。これについて那須政隆は以下のように分析している。

圍字輪について（中略）此の文を熟読し、思考を凝らせば、圍字輪は一切万物の根本理体の象徴であるから、その字輪三昧に入住すれば一切の総体なる根本と一体になり、相對対比のない止定三昧に入住することになることが理解される。¹⁰²

那須は、「圍字輪」を一切万物の根本とし、それに行者が一体となる止定三昧であると述べている。那須の主張する一切万物の根本とは一体どのようなものなのかは明確ではないが、これまでの検討からもこれは不二摩訶衍法であると見た方が適當ではないかと考える。

むしろ「総体」の語に注目すると、『釈論』が主張する三十三法門という法門について不二摩訶衍法が「法門の体性」と説いていることから明らかである。そのように理解すると、那須説は、圍字輪により不二摩訶衍法と一体になることを意味していると読むことができるのではないだろうか。

したがって、これまでの情報を集約させると、字輪を修し、金剛印を用いて、陀羅尼である如義言説を誦誦し、さらに、圍字輪という不二摩訶衍法と一体となる三昧に入定するということになるので、やはり密教の修行方法に酷似していると判断しても差し支えないであろう。これに第三章において論じた武則天時代の密教経典と接点がある点、陀羅尼の遍数において『陀羅尼集経』の修行法や遍数と酷似する点も加味すれば、状況証拠としては密教との関連があることが窺える。では、この圍字輪が根源となるならば、先行研究で指摘しているように、『大日経』所説の字輪が根源と位置付ける阿字と比肩されるのではないかと考える。その点を確認したいと思う¹⁰³。『大日経』「字輪品」には以下のように説いている。

爾時、薄伽梵毘盧遮那、持金剛秘密主に告げてのたまわく、諦かに聴け秘密主よ、遍一切処の法門有り。秘密主、若し菩薩、此の字門に住すれば、一切の事業皆な悉く成就することを得べし。¹⁰⁴

「字輪品」では阿字の字輪により一切の文字が出生する意味とする¹⁰⁵。これに関して同じく『大日経』の「阿闍梨出現品」には、「いわゆる阿字とは、一切の真言の心なり。此れより遍ねく、無量の諸の真言を流出し、一切の戯論息んで、能く巧智慧を生ず。」¹⁰⁶とする説が見える。さらに「百字真言法品」を見てみると、

秘密主よ当に知るべし、阿字は第一句なり。明法普く周遍し、字輪を以て圍繞せり、彼の尊、相有ること無く、諸見の相を遠離せり。¹⁰⁷

とあり、いずれの品に説かれる阿字も根源であり、総体、真言である陀羅尼の核心であると説かれる¹⁰⁸。以上の内容と『釈論』の内容とを比べてみても遜色ないと判断してもよさそうではないだろうか。少なくとも、阿字そのものは、自業（修行）の成就、あらゆる文字や真言の出生と核心、そして智慧を生ずるものであり、言語の第一句とする概念である点からも、このような説が『大日経』以外に確認できない事柄である以上、圍字輪が阿字の内容と関連性があると言えるのではないか。

しかし、第三章において述べたように、筆者は『釈論』の成立を七世紀後半から八世紀初めと指摘している。その観点からすると、『大日経』は漢訳が七二四年頃とされており¹⁰⁹、『釈論』が参照している可能性が低くなる。現段階では、『釈論』に確認される修習法が『大日経』に見える説と類似しているという点のみに留めたい。その一方で、『大日経』が、『釈論』と何かしら共通点をもっているようにも見えるのもまた無視できない。そのように見た場合、『釈論』の成立年代にも多少の変動が生ずることも想定しなくてはならないだろう。このことは、『釈論』が中期密教と無縁ではないとする点を傍証する上で重要な判断材料になるのではないかと思う。今後、『大日経』より先行するとされる典籍―輪波迦羅訶（善無

畏)の『蘇婆呼童子請問經』・同訳の『蘇悉地羯囉經』等¹¹⁰をも視野に入れて掘り下げて検討する必要があるように思われる。その点も今後の課題としたい。

いずれにしても、これまで『釈論』と密教との接点は指摘されてきたが、具体的にどのような密教を受容していたのかまでは言及されてこなかった。その点で、本研究では初期密教との関連性を十分に指摘出来たことは一定の知見を呈示できたのではと考える¹¹¹。次節ではこれまでの検討結果を踏まえ三十三法門と密教の関係について述べたい。

第七節 「三十三法門」と顕密思想

『釈論』は隠密と顕了、秘密と顕示からなる顕密構造を吉蔵の思想を媒介とさせながら、隠密・総持・陀羅尼・神呪なる用語を使用していた。顕密とは文字通り、隠密と顕了のことを指し、これまでの検討からも後代では、密教や秘密と同義であるされる。この事実に立って、『釈論』の三十三法門の構造が顕密思想に基づいているとする見方についても検討を加えたい。

『釈論』は不二摩訶衍法と三十二法門の立場を十種の論書により区別している¹¹²。その十種とは、『起信論』を含む、『一心遍滿論』・『融俗歸真論』・『法界中藏論』・『秘密微妙論』・『衆命合一論』・『真如三昧論』・『心性清淨論』・『不動本原論』・『甚深玄理論』である¹¹³。『起信論』以外は現存を確認できない架空典籍であった。『釈論』はそのなかでも、不二摩訶衍法という教説を要しない境界を説く論書を『不動本原論』と『甚深玄理論』であると説明し、三十二法門という教説を要する境界を説く論書を『起信論』を含む残りの八種の論書としている。つまりこれは、秘密の教法を説く論書と、修行者の機根に応じた顕教の教法を説く論書の二種を峻別していることになる。

以上の構造を素直に理解すると、三十三法門は顕密の理解が根底にあるように見えるだろう。つまり、不二摩訶衍法を秘密、三十二法門を顕了とした構造だと理解される。それを裏付けるように、『釈論』は、解釈分の解釈において、不二摩訶衍法について『不動本原論』と『甚深玄理論』にあるとして同法の内実については説明を省くとして、教説を拒否している¹¹⁴。

以上を踏まえて、『釈論』が造論するために別所依とした經典に百種存在していた点を考えることが重要になると思う。すなわち、この百種には先の『隱密經』¹¹⁵をはじめ『總持經』が含まれている。『釈論』は百種の經典を所依としながら、三十三法門には十種の論書を基盤として主張している。これは、十種の論書の所依が百種の經典であることを物語っている。つまり、『不動本原論』・『甚深玄理論』を含む十種の論書の思想基盤となっているのが、百種の經典であり、そのなかに『隱密經』と『總持經』が含まれているので、この二種の典籍と十種の論書が関連していると指摘できる。そのように理解すると、点と点であったものが実は繋がりがあることが分かり、『釈論』には密教思想はもちろん、三十三法門には顕密思想が内在していると見做せることになる。

では、三十三法門のうちで三十二法門が顕教、不二摩訶衍法が密教ということになるが、その点について、『釈論』の他の箇所の説をもとに考えてみたい。『釈論』の序において以下のように示されている(当該箇所は傍線を付す)。

釈摩訶衍論は、斯れ乃ち性海の源を窮むる密蔵、行因の本を罄(つく)す淵詞なり。 116

序の成立については「姚興皇帝製」¹¹⁷と記されるが、現在では仮託されたものと考えられているのすでに述べたとおりである¹¹⁸。ここで示される「密蔵」という語は、『釈論』本論には見られず、序のみに登場する。序では「密蔵」を不二摩訶衍法と指し果位、「淵詞」とは三十二法門(八種本法)を指し因位と表現したものとされる。この密蔵という語は、文字通り本来秘密にして開示しない教えを説くとする意味と理解できるだろう。このことはすでに第三章にて、「服膺の秘軌」¹¹⁹である「字輪觀」が秘密の法であるとして理解していることから、上記の説は密蔵を密教と眺めていたとしても誤りではないと言える。『釈論』の序の作者は不二摩訶衍法を密教と同一視した可能性が指摘できる。

まとめ

本章では「隱密」と「總持」の語をもとに『釈論』の密教的要素の有無を再確認した。詳しくは、『釈論』には初期密教が受容されていることが分かったのである。当初問題としていた、『總持經』とは、『釈論』において初期密教典籍と目される『○○總持經』と命名した架空經典が登場しているので、密教典籍だと考えられる。一方の『隱密經』とは、前者とは異なり、初期密教として登場する經典に類する名前が見出せないため、現段階では密教思想に基づき命名された可能性があるにとどまる。この点については、今後の課題としたい。

『釈論』造論者とされる竜樹は、吉蔵の理解をより一歩進めた顕密思想理解に基づきながら数々の架空經典を打ち出し、三十三法門を構築しているといえる。つまり三十三法門が顕密思想を媒介として創設されたと考えられるのである。このような指摘はこれまでにない新たな知見である。加えて、十五因縁の内容と密教經典との接点を検証した結果、『釈論』中の陀羅尼、字輪、印契、觀法が初期密教經典の説と類似する点を確認できた。中期密教典籍との関係は、先行研究をもとに『大日經』所説の阿字を基調とした字輪と何かしらの接点があるように見ることも確認した。

しかし、これまで筆者が論じてきたように、『釈論』の成立を七百年代初頭とする主張に基づく、同論が『大日經』より早くに成立したことになり、本經を参照している可能性は低いことになる。加えて、『釈論』には『大日經』に説かれるような大日如来などの密教特有の尊格や曼荼羅などが説かれず、特殊文字は登場するものの梵字や五大を意味する五字なども説かれないのも理由としてある。このことから『釈論』が本經を参照しているとは言えないだろう。今後、『釈論』の成立問題の研究と並行し、周辺資料を精査しながら、『大日經』に近い密教典籍との接点も検討を加えていきたい。それにより、新たな成立年代の可能性が導き出されたり、新出の典籍との接点が見出されたりする可能性もある。この点も、今後の課題としたい。最後に本研究は、これまであまり着目されてこなかった架空經典や十五因縁を検討することで、『釈論』には密教思想が取り込まれている可能性がある」と呈示した。今後の『釈論』研究に資するものではないかと思う。

- 1 本章は拙稿『釈摩訶衍論』における密教的なもの——架空経典を中心に——『仏教文化学会紀要』二七、二〇一七年）を基に加筆修正したものである。
- 2 筆者はこれまでの検討により、『釈論』には部派仏教から大乘にわたる大部な経論を包摂した性格を有する論書であることを論じてきた。
- 3 鎌田茂雄監修『一切経解題辞典』（大東出版社、二〇〇二年、六八頁）、水野弘元監修『新仏典解題事典』（春秋社、一九六八年、一五八頁）。また、石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、一九九六年、三六二頁）、遠藤純一郎『三十三法門について』（『智山学報』四四、一九九五年、八一頁）には、八世紀初頭から後半頃とする指摘がある。
- 4 鎌田茂雄『中国仏教史』（岩波全書、二〇一五年、三〇四頁）、鎌田茂雄監修『一切経解題辞典』（大東出版社、二〇〇二年、六八頁）
- 5 遠藤純一郎『釈摩訶衍論』と密教(その一)——『釈摩訶衍論』に於ける字輪について——（『智山学報』五一、二〇〇二年）
- 6 「総持」という語は玄奘三蔵（六〇二〜六六四）の意識であることは周知のことである。『釈論』がこの語を使用するのは玄奘訳の經典である『大般若経』等の典籍を参照していることは明らかである。また「総持」以外にも釈論は「阿世耶」という語を使用する。これも同じく玄奘訳の經典に頻出する「阿世耶」語である。
- 7 越智淳仁「顕密思想の歴史的展開の研究」（『密教文化』二三一、二〇一三年）
- 8 『弁頭密二教論』卷上「喩曰。不二摩訶衍及円円海徳諸仏者即是自性法身。是名秘密蔵。亦名金剛頂大教主。等覺十地等不能見聞故得秘密号。具如金剛頂経説。」（弘大全一、四八〇頁）
- 9 空海の著作における『釈論』の受用については、小田慈舟「弘法大師の教学と釈摩訶衍論」（『密教学研究』一、一九六九年）、同著「弘法大師の諸開題等に散見する釈論の思想」（『密教文化』八六、一九六九年）、米田弘仁「空海の『釈摩訶衍論』伝承——『釈摩訶衍論』重視の理由」（『密教学研究』三五、二〇〇三年）、中村本然「弘法大師空海の『入楞伽経』理解——特に『秘密曼荼羅教付法伝』を中心として」（『密教学研究』四三、二〇一一年）、同著「弘法大師空海の『大智度論』理解——『弁頭密二教論』を起因として」（『智山学報』六五、二〇一六年）、本多隆仁「釈摩訶衍論における三大の意味するもの——弘法大師の思想への接点を求めて」（『智山学報』六五、二〇一六年）、拙稿『開題』類における本覚について」（『智山学報』六二、二〇一三年）等がある。
- 10 森田龍徳『釈摩訶衍論の研究』（山城屋文政堂、一九三五年、二五六頁）
- 11 柏木弘雄『大乘起信論の研究』（春秋社、一九九一年、四一頁）
- 12 那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年、十頁）、那須は森田龍徳のところに赴き、『釈論』の講義・講伝を受けている。
- 13 小林信彦「世界仏教史の立場から見た正統空海伝の成立過程」（井上克人編『大乘起信論』の研究）関西大学出版部、二〇〇〇年、七十頁）
- 14 鎌田茂雄『中国仏教史』（岩波書店、二〇〇一年、三〇四頁）、同著『新中国仏教史』（大東出版社、二〇〇四年、一五二頁）、同監修『一切経解題辞典』（大東出版、二〇〇二年、六八頁）
- 15 遠藤純一郎『釈摩訶衍論』と密教(その一)——『釈摩訶衍論』に於ける字輪について——（『智山学報』五一、二〇〇二年、七六頁）
- 16 中村本然『釈摩訶衍論』における修行論——特に止観を中心として——（『智山学報』六六、二〇一七年、二〇四頁—二〇六頁）
- 17 梅尾祥雲『秘密仏教史（梅尾祥雲全集一）』（密教文化研究所、一九八二年、二二七頁）
- 18 梅尾祥雲『秘密思想と生活（梅尾祥雲全集二）』（密教文化研究所、一九三九年、一七九頁）

- 1⁹ 越智淳仁「顕密思想の歴史的展開の研究」(『密教文化』二二二一、二〇一三年、一一四頁—一一三頁)
- 2⁰ このことはすでに松長有慶も指摘している。松長有慶『密教経典成立史論』(法蔵館、一九八一年、一三頁—三八頁)
- 2¹ 越智淳仁「顕密思想の歴史的展開の研究」(『密教文化』二二二一、二〇一三年、一一三頁)
- 2² 松長有慶『密教経典成立史論』(唐代までの漢訳経典の中に密教あるいは密蔵という言葉葉は、その他にも数度あらわれる。すなわち隋代の闍那崛多の訳になる『一向出生菩薩経』、唐代の初頭に菩提流志によつて訳された『一字仏頂輪王経』卷一、唐代の不空訳といわれる『如意宝珠転輪秘密現身成仏金輪呪王経』、同じく不空訳の『五字陀羅尼頌』、これらの経典の中に密教の語がみえるが、いずれも前述のような単なる奥深い教えの意味にすぎない。また唐代初期の阿地瞿多訳になる『陀羅尼集経』卷十二に出ている密蔵あるいは秘密法蔵は、陀羅尼、印、壇法などを含み、現在の密教の用例にかなり近づいている。とはいへ、これらの諸経典にみる密教もしくは密蔵すらも、顕教に対してなんらかの優位性をもつた言葉として用いられているまでにはいたっていない。)(法蔵館、一九八一年、十五頁)と論じている。
- 2³ 平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社、一九六八年、二二七頁—二四二頁)
- 2⁴ 小峰彌彦他編『般若経大全』(春秋社、二〇一五年、一四九頁)
- 2⁵ 松長有慶『密教経典成立史論』(法蔵館、一九八一年、一一〇頁—一一頁) 平川の指摘に先行し松長が興味深い指摘をしている。
- 2⁶ 氏家覚勝『陀羅尼思想の研究』(東方出版、一九八七年、一五八頁)
- 2⁷ 『同右』(東方出版、一九八七年、一七二頁)。また、空海と中期密教の関係について、野口圭也がこれまでの諸氏の雑密と純密に対する区分方法について簡潔にまとめている。非常に有用なもので参照されたい(『空海とインド中期密教』春秋社、二〇一六年、五頁—二四頁)。
- 2⁸ 大塚伸夫『インド初期密教成立過程の研究』(『初期密教の形成と展開を探る方法論』)のなかで、渡辺照宏と松長有慶と頼富本宏、以上三氏の密教に対する定義の見解を要約し解説している。今、有効な内容であるので以下に紹介する。「かつて、渡辺では「曼荼羅を建立し、真言を誦し、修法を行うのが金剛乘である」と密教の基準を示した。松長では、「正覚を最終の目標とする仏教の中で、タントリズムに基盤をもつ秘教的、儀礼的、呪術的、象徴的な性格を鮮明にもつものを、以下に密教として取り扱うことにする」と密教への定義を述べている。また頼富の見解を要約すると、初期密教の要点を①対象に対して働きかける呪術的要素が顕著である呪文を説く点、②観想法・図像・供養法が具備されている点、③身口意の三密行、つまり印相と真言と三昧(もしくはマンダラ)を完備していない点、④師資相承を目的とする伝法灌頂を欠いている点をあげて、未体系で断片的要素の集成にすぎない点を初期密教の範疇とみなしている。」(春秋社、二〇一三年、一三一—一四頁)と指摘している。
- 2⁹ 以降の考察において顕密思想の道程を概観するにあたり、越智淳仁の研究成果に負うところ多く謹んで参照させて頂いた。
- 3⁰ 『大智度論』卷四「仏法有二種。一秘密。二現示。現示中。仏、辟支仏、阿羅漢、皆是福田。以其煩惱尽無余故。秘密中。説諸菩薩得無生法忍。煩惱已断。具六神通。利益衆生。以現示法故。前説阿羅漢。後説菩薩。復次。菩薩以方便力。現入五道。受五欲。引導衆生。若在阿羅漢上。諸天。世人当生疑怪。是故後説。」(大正蔵二五、八四頁下—八五頁上)
- 3¹ 越智淳仁「顕密思想の歴史的展開の研究」(『密教文化』二二二一、二〇一三年)

³² 『瑜伽師地論』卷三七「隱密說法者。謂於嬰兒智慧有情。隱覆廣大甚深義法。為說無淺易可悟入。易為方便趣入處法。顯了說法者。謂於廣大智慧有情已善悟入聖教理者。為其開示廣大甚深道理處法。」(大正藏三十、四九七頁下)

³³ 越智淳仁「顯密思想の歴史的展開の研究」(その中に、秘密にして説法することとは何かといえ、幼児のような知恵の衆生たちには、広大甚深な意味の法を隠覆し(幼児のようなく知恵の衆生たちに)理解しやすく悟入しやすき容易な方便で趣入できる法(声聞藏教)を説くことである。顕らかにして説法することとは何かといえ、広い知恵をもつ衆生で、よく仏教の教理に悟入するものたちは、広大で甚深な(学)處(大乘藏教)を開示することである。)(『密教文化』二三一、二〇一三年、一一〇頁)越智の和訳を引用させて頂いた。

³⁴ 『顯揚聖教論』卷六「九隱密教。謂多分声聞藏教。十顯了教。謂多分大乘藏教。」(大正藏三一、五一〇頁中)

³⁵ 越智淳仁「顯密思想の歴史的展開の研究」(『密教文化』二三一、二〇一三年、一〇六頁)

³⁶ 『法華玄論』卷三「仏法有二種一顯了二秘密。顯了教中明阿羅漢斷煩惱清淨。諸菩薩未斷煩惱未清淨。即菩薩不及阿羅漢。故烈羅漢在前而菩薩居後。秘密法中明諸菩薩得六神通斷一切煩惱。智慧清淨超出二乘之上。此文正約小乘淺易為顯了。大乘甚深為秘密。」(大正藏三四、三八五頁中)

³⁷ 『法華義疏』卷一「又欲簡秘密、顯了兩教。顯了教謂小乘教、(中略)謂秘密大乘教也。」(大正藏三四、四六二頁上)

³⁸ 『法華遊意』卷一「秘密不秘密有二門。一以大乘為秘密。小乘非秘密。」(大正藏三四、六四五頁下)

³⁹ 『同右』卷一「此則以小乘淺近故非秘密。大乘甚深故名秘密。二者就大乘中復有秘密非秘密。如大論第百卷説。波若不明羅漢作仏故非秘密。法花明羅漢作仏故是秘密。問。法花明羅漢作仏。何故是秘密。波若不明羅漢作仏。何故非秘密耶。答。法華明羅漢作仏甚深難解故是秘密。波若明菩薩作仏其義易解故非秘密。故智度論云(大正藏三四、六四五頁下)

⁴⁰ 『三論玄義』卷三「答。今當為子述之。從波若至涅槃皆是教菩薩法。但教菩薩法凡有二種。一顯了二亦顯亦密。如法華涅槃顯教菩薩。故明三乘人皆是菩薩波若亦顯亦密顯教菩薩密教二乘。顯教菩薩者令菩薩修學波若成仏道也。密教二乘者勸二乘學波若。亦令二乘成仏道也。如付財中説密示大法以為己任。故付窮子財。窮子根鈍不知不覺。謂學波若得証三乘。若言學波若成三乘者。猶窮子之氣類耳。」(大正藏三四、三八三頁中)、越智淳仁「顯密思想の歴史的展開の研究」(『密教文化』二三一、二〇一三年、一〇九頁)、吉藏と同時代に活躍した学匠で「顯了」と「密教」と經典の理解を示すものは管見の限り見つけられない。近いもので智顛の『妙法蓮華經玄義』卷六「一者、就隱、顯共論四教、隱即秘密教、顯即頓、漸、不定教。秘密既隱、非世流布」(大正藏三三、七五四頁中)や卷十「如智度論云、教有二種。一顯露教。二秘密教。顯露者、初轉法輪、五比丘及八万諸天得法眼淨。若秘密教、無量菩薩得無生法忍。」(大正藏三三、八〇六頁中)とある。いずれも類似する点は認められるが「密教と顯了」という語によって經典を区別する点では一致しないと思われる。筆者は越智が指摘する吉藏説を実証的な検討結果と考へ準拠する。

⁴¹ 『法華遊意』卷三「波若但明菩薩是仏因故作仏。二乘非仏因故不作仏。此義於昔易解故名顯了。法華經明二乘作仏与昔教相違。於昔難解故名秘密。論主云如用藥為藥其事即易。用毒為藥其事即難。波若明菩薩作仏如用藥為藥。不明二乘作仏如不用毒為藥。法華經明二乘作仏如用毒為藥。其義即難解所以為秘也。」(大正藏三四、三八五頁中)。この他にも『法華玄論』卷三には『瑜伽師地論』の「隱密・顯了の用例も確認でき、『大智度論』と『瑜伽師地論』の二種の顯密思想を参照している姿勢を確認できる。(大正藏三四、三八七頁下)。また、『法華遊意』にも確認できる(大正藏三四、六四五頁中―下、六四六頁中―下)。

⁴² 『宋高僧伝』卷三、「一頭教者。諸乗経律論也（不同瑜伽論中頭了教是多分大乘藏教）二密教者。瑜伽灌頂五部護摩三密曼拏羅法也（瑜伽隱密教是多分声聞藏教）」（大正蔵五十七二四頁中）

⁴³ 『大宋僧史略』卷一「密藏者陀羅尼法也。是法秘密非二乘境界。（中略）次有不空三藏。於京大興善寺。広訳総持教。多設曼荼羅。（中略）日本大師常為王公大人演密藏。至今弟子繁衍。」（大正蔵五四、二四〇頁下）

⁴⁴ 不空の事績を集成した『代宗朝贈司空大弁正広智三蔵和上表制集』（大正蔵五二）を確認したが、「総持教」という語は管見の限り確認できなかった。しかし、「諸仏儀形。優曇希現。如来密藏。神呪難思。師大啓空宗。能持秘印。以茲正法弘護朕躬。信受奉行。深為利益也。」（大正蔵五二、八二九頁中）とあり、「密藏」の語を確認できる。

⁴⁵ 越智淳仁「頭密思想の歴史的展開の研究」（『密教文化』二二二、二〇一三年、一〇八頁）

⁴⁶ 「同右」（『密教文化』二二二、二〇一三年、一一三頁）

⁴⁷ 『釈摩訶衍論』卷一（大正蔵三二、五九二頁下―五九四頁中）

⁴⁸ 架空と見做せる経典としては、『阿梨耶識経』・『本覚経』・『十種如来蔵経』・『十種妄想経』・『大智本有経』・『最上極経』・『本来清浄経』等といった名前があげられる。さらに、現行に流布してない別次元（高次）と位置付けられる『大本華嚴経』・『大本楞伽経』・『大本維摩経』等といった「大本」と名の付く―ものまで登場させていく。いずれも重要な説の論拠としている。『釈摩訶衍論』卷二、四、五、七、十、（大正蔵三二、六〇四頁下、六〇六頁下、六二五頁上、六二六頁中、六二七頁中、六二七頁下、六三二頁上、六三二頁下、六三三頁上、六四八頁下、六五二頁上、六六八頁上）。また、「大本」の由来については、柏木弘雄『釈摩訶衍論』の構想（高崎直道博士還暦記念会編『インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年、五〇七頁）柏木は法蔵が『華嚴経探玄記』の中で説く、『華嚴経』の成立に関して「恒本」・「大本」・「上本」・「中本」・「下本」・「略本」の六種類の華嚴経が竜樹に因んだ伝説をもとに説かれたものであって、『釈論』がそれらを依拠したのであると指摘している。

⁴⁹ 『釈論』の注釈書を調べたが、『隱密経』・『総持経』についての注釈は詳しくない。

⁵⁰ 『華嚴経』、『楞伽経』、『金剛三昧経』、『維摩経』等の経名を確認できる。

⁵¹ 『釈摩訶衍論』卷一「根有十種義。云何為十。一者下転義。能除僞慢故。二者隱密義。能詮甚深理故。三者出生義。生長種種諸功德故。四者堅固義。皆悉撰持不欠失故。（中略）十者高勝義。於妙覺果最勝广大無能超過故。是名為十。能入所入種種差別。立義分中自當頭説。」（大正蔵三二、五九六頁下―五九七頁上）

⁵² 『同右』卷一「摩訶衍者。総標十六所入法体并及不二摩訶衍体。信決定進心。根生長行法。若為入理無超此二。故曰信根。復次信謂十信。根謂從初發心住乃至法雲地。所以者何。初信無根隨緣進退。譬如班多伽伊摩華故。後信転勝堅固不動。譬如鍵鳩阿弥礼樹故。」（大正蔵三二、五九六頁下―五九七頁上）

⁵³ 補記として、吉蔵と『釈論』の関係を考える際、石井公成の指摘がある（『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―（『駒沢短期大学仏教論集』十一、九九五年、一頁―十七頁））、石井は『釈論』の作者とされる竜樹が吉蔵の不二思想を拠り処として不二摩訶衍法を説いたと分析している。筆者は、不二摩訶衍法との関係はともかく、『釈論』造論者とされる竜樹が『瑜伽師地論』や『大智度論』のみから『隱密経』を創作したのではなく、吉蔵の經典理解を参考としたのではと考えている。

⁵⁴ 『釈摩訶衍論』卷一、三（大正蔵三二、五九三頁上、六一九頁上）、ちなみに『釈論』が別所依とする百部の經典の中には「陀羅尼」と名の付く經典は確認できない。

⁵⁵ 『同右』卷三（大正蔵三二、六一九頁上）

⁵⁶ 『同右』卷七（大正蔵三二、六四八頁中）

⁵⁷ 『同右』卷九（大正蔵三二、六六二頁中）

⁵⁸ 『同右』卷九「彼第二門觀所前説応審思惟。謂有外道。造作一切種種異類。来到行者所。乱行者心。爾時当各誦何等呪。謂有神呪是通非別。所謂如来総持法蔵因縁契経中所説神呪大陀羅尼。（中略）文殊師利。諦聽諦聽善思念之。我当為汝分別解説。文殊師利。所言通達無碍自在総持大陀羅尼法門者。十方三世一切諸仏所護念之宝蔵。十方三世一切菩薩。常所誦持之大軌則。十方三世一切神王及一切天人。皆悉所禮拜供養之廣大福田焉。於是世尊。即誦呪言。」（大正蔵三二、六六二頁中—下）

⁵⁹ 田中公明「トンワトウンデンとは何か？—タンカの起源と『文殊師利根本儀軌経』『密教図像』二九、一〇一〇年）同著「胎蔵五仏の成立について—『大日経』の先行経典としての『文殊師利根本儀軌経』『密教図像』三二、二〇一二年）、大塚恵俊『文殊師利根本儀軌経』所説のパタの密教儀礼について」（大正大学博士學位論文、二〇一五年）

⁶⁰ 陀羅尼という語は密教に限るものではないことは周知のごとくである。「陀羅尼」という語を調べると多くの典籍が確認できる。しかし「大陀羅尼」に注目すれば「本縁部」・「般若部」・「法華部」・「華嚴部」・「大集部」・「経集部」において確認でき、その中でも「密教部」の經典名にもっとも頻出している。

⁶¹ 平川彰『初期大乘仏教の研究』（春秋社、一九六八年、二二七頁—二四二頁）

⁶² 松長有慶『密教經典成立史論』「すなわち六世紀以前に漢訳された初期密教經典のなかでも、現世利益の祈願にまじって成仏に關説した例がみいだされないのである。しかし、その数は現在の密教經典全体からみると、きわめて少ない。この時代の密教經典の大部分は、鬼神や悪霊などによって引きおこされるさまざまな災難から逃れるために、陀羅尼とか經典を受持し、誦誦し、書写することをすすめている。それに比して、七世紀の中葉に漢訳された經典、なかでも玄奘訳のそれには、陀羅尼誦誦と成仏が不可分に結びついている。このことより、『大日経』や『金剛頂経』をはじめとする中期の密教經典を形成する素地の一つともいえるべき、現世利益的な除災招福から、成仏へという修法目的が、おそらく七世紀の初めころにかなりの程度に進められていた。」（法蔵館、一九八一年、一一〇頁—一一一頁）

⁶³ 大塚伸夫『インド初期密教成立過程の研究』「外道出身者の対処で僧団が苦慮する現状が垣間見えることを、四世紀前半ころ成立の『幻師颯陀神呪経』に置き換えてみると、本經に説く幻師バドラのような外道の呪術・呪文を使う者が仏教教団に流入しても不思議ではない。とすれば、当然の成り行きとして外道呪文を使用する比丘が僧団に現れることになる。このような視点をもって本經をながめると、先に言及したようにある種の密教呪文として説かれるものの中には、仮にも本經が示すように外道よりもたらされたものがあったであろうと推測するのが不自然ではなくなる。その痕跡が本經のような密教經典として顕在化したとみることが真実味をおびてくるのである。」（春秋社、二〇一三年、五六頁）と指摘している。

⁶⁴ 『釈摩訶衍論』卷九「如其次第説相応觀。就第一門中有三種人。云何為三。一者天人。二者菩薩人。三者如来人。是名為三。若外道人為作三像。各用幾門。各六門故。云何為六。一者造像門。二者禱祀門。三者神呪門。四者誦経門。五者阿呼門。六者勸請門。是名為六。言造像門者。随用何人像処。作其人像故。言禱祀門者。以種種飲食種種衆生身命而作祀事故。言神呪門者。随応當處誦陀羅尼故。言誦経門者。誦誦八陀多等諸経故。言阿呼門者。随所作事不須余語。唯作是言阿呼阿故。言勸請門者。向自世尊勸請神力故。言造像者其相云何。且作天像時中當如何耶。謂頭面眼耳鼻舌身手足。此九種処中各各誦一万人千遍陀羅尼呪成立此処。謂若為作眼像時中。則誦呪曰。」（大正蔵三二、六五九頁中）

⁶⁵ 一方で、この『釈論』に登場する外道に対して陀羅尼と、外道の陀羅尼を説く内容を

検討し、『釈論』が密教の論書と規定するには難しいとする見解もある。それは、김지연(金知妍)の見解である(『동아시아 불교문화 연구』 특이한 다라(Ḍhāraṇ)의 형태—『석마하연론』(釈摩訶衍論) 제八권·제九권을 중심으로—『한국불교학』제一〇〇집、二〇二一年、三九—六八頁)。このなかで金は、「本稿では、果して『釈論』に現れる陀羅尼だけで『釈論』の文献的範囲を密教と規定できるのか問題提起し、『釈論』で言及されたすべての陀羅尼を検討し、その目的によって分類した。その結果、二四種は外道が像を作る時に暗誦する陀羅尼であり、八種だけが仏教で修行や外道の邪なことを対治するために使われる陀羅尼だった。したがって、『釈論』に含まれている陀羅尼だけでこの文献を密教の論書と規定するのは難しいと判断される。検討の結果に続くもう一つの疑問である、『釈論』の陀羅尼の四分の三が外道の陀羅尼である理由を検討した。『釈論』が外道の陀羅尼を具体的に叙述した意図は、外道の像を明確に示し、これを警戒し、対治しようとしたものと推定される。また『起信論』が著された時より外道の勢力が大きくなった、そして外道が仏教の修行者が滞在する場所に来て、邪な像で修行者を妨害することが頻繁に行われたという、『釈論』成立当時の状況が反映されたものと考えられる。」以上の見解に対し筆者は、氏の見解とは異なる立場を採る。それは本文で述べた通り初期密教には外道の陀羅尼や神呪などが受容されて、時が経つにつれ仏教の教説として取り込まれているとする指摘を踏まえると明らかである。したがって外道に関する陀羅尼等の教説が『釈論』に見えるのは初期密教の影響と判断される(韓国語文献の取り扱いや翻訳等については、佐藤厚氏の助言を賜った)。

⁶⁶ 拙稿『釈摩訶衍論』の如来蔵思想の一考察(『智山学報』六三、二〇一四年)

⁶⁷ 『釈摩訶衍論』卷二「論曰。如来蔵有十種。於契經中別別說故。云何為十。一者大總持如来蔵。尽撰一切如来蔵故。諸仏無尽蔵契經中作如是說。仏告文殊。有如來蔵。名曰大宝無尽殊勝円満陀羅尼。尽撰諸蔵無所不通無所不当。円満円満平等平等。一切所有諸如来蔵。無有以此非為根本。何以故此如来蔵。如来蔵王如来蔵主。如来蔵天如来蔵地。以此義故。名曰大宝無尽殊勝円満陀羅尼如来蔵故。」(大正蔵三二、六〇八頁上)

⁶⁸ 藤村隆淳『釈摩訶衍論』に説かれる十種如来蔵(『密教文化』一三一、一九八〇年)

⁶⁹ 『釈摩訶衍論記』卷二「大總持蔵殊勝円満能總撰持一切蔵故(中略)大陀羅尼即是其法宝、及無尽殊勝円満、即通法喻、此中宝言、謂即如意由、此宝珠具三種徳、一者出生衆宝無窮尽故、二者除毒濟病最殊勝故、三者体状方正極円漏故、大總持蔵亦復如是具諸功徳尽撰諸蔵」(『統蔵七三、四九頁中)

⁷⁰ 『同右』卷一「如意珠者、如意出生一切珍宝故。唯大海中有、此宝珠悉能出生海中衆宝。而其宝体、端嚴方正竜王、眞之最深密、処一切凡夫諸竜神等、悉不得見。次摩訶下、法説摩訶衍法雖唯唯等者、謂不二法。而為三十二種、恒沙法門、体性以是衆乘通所依故」(『統蔵七三、十五頁上)

⁷¹ 『釈摩訶衍論贊玄疏』卷一「問後重所入八法、与彼前重能入八門、復何異耶、答前重八門、但是大總持如来蔵、根本總体之上、能依真俗二諦別義、今此後重所入本法、全開總体成法与義、唯是中道第一義諦分」(『統蔵七二、八三四頁中)

⁷² 『釈摩訶衍論』卷一「如意宝珠雖唯一。而為一切諸宝根本。摩訶衍法雖唯一。而為恒沙法門体性。重威大竜乃所受用。利根智者乃所領解故。第二立立義分。為欲顯示摩尼宝蔵、雖備無量万宝、而開千重門、群竜所了知。大乘本法、雖円無辺千義、而別釈散説、鈍根所分明故。第三立解积分。」(大正蔵三二、五九七頁中)

⁷³ 『同右』卷二(大正蔵三二、六〇二頁上)、『釈論』は解积分以降の内容が『起信論』の真如門と生滅門の内容を中心に解釈を展開すると主張している。三十三法門の内『起信論』の法門に該当する内容のみに焦点を当てるとするもので、他の残りの法門は解説しないとする。

- 99 菩提流志訳『広大宝楼閣善住秘密陀羅尼經』卷二(大正蔵十九、六四四頁下)
- 100 『釈摩訶衍論』卷八「言字輪服膺因縁者。謂若為修彼止輪門人。必当服圍字輪而已。服何処耶。謂方寸処故。以何義故必付此輪。謂此字輪三世諸仏無量無辺一切菩薩。大恩師長大恩父母大恩天地大恩海故。此因縁故。為修止人当付此輪。」(大正蔵三二、六五六頁中—下)
- 101 遠藤純一郎『釈摩訶衍論』と密教(その一) — 『釈摩訶衍論』に於ける字輪について — 『智山学報』五一、二〇〇二年、七三頁)、中村本然『釈摩訶衍論』における修行論 — 特に止観を中心として — 『智山学報』六六、二〇一七年、二〇二頁—二〇三頁)、高野山の学匠、宥快(一三四五—一四一六)は著書『釈摩訶衍論鈔』中で「修定の行者、胸臆に圍字輪を觀ずる義を明かす。服膺とは膺(むね)に服(つく)と訓むべし。方寸処とは胸に当てるなり」(『続真言宗全書』十、一二二七頁下—一二二八頁上)と説いている。
- 102 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、七三二頁)、中村本然は「この字輪觀を修することにより根源と不二一体を獲得できることを説いている。」とし、那須説について自説を述べている。中村本然『釈摩訶衍論』における修行論 — 特に止観を中心として — 『智山学報』六六、二〇一七年、二〇四頁)
- 103 この問題については、遠藤純一郎『釈摩訶衍論』と密教(その一) — 『釈摩訶衍論』に於ける字輪について — 『智山学報』五一、二〇〇二年)において『大日經疏』との関係が指摘されている。しかし氏は『大日經疏』の本經である『大日經』との接点については詳しくない。また、中村本然『釈摩訶衍論』における修行論 — 特に止観を中心として — 『智山学報』六六、二〇一七年)も同様である。
- 104 『大毘盧遮那成仏神變加持經』卷五「爾時薄伽梵毘盧遮那。告持金剛秘密主言。諦聽秘密主。有遍一切処法門。秘密主若菩薩住此字門。一切事業皆悉成就。」(大正蔵十八、三十頁中)
- 105 平川彰『インド仏教史』下(春秋社、一九七四年、三三九頁—三三三頁)
- 106 『大毘盧遮那成仏神變加持經』卷五「所謂阿字者 一切真言心 從此遍流出 無量諸真言 一切戲論息 能生巧智慧」(大正蔵十八、三八頁上)
- 107 『同右』卷六「秘密主当知 阿字第一句 明法普周遍 字輪以圍繞 彼尊無有相 遠離諸見相」(大正蔵十八、四二頁上)
- 108 遠藤純一郎『釈摩訶衍論』と密教(その一) — 『釈摩訶衍論』に於ける字輪について — 『智山学報』五一、二〇〇二年、七五頁—七七頁)、『大毘盧遮那成仏經疏』卷十二(大正蔵三九、七〇八頁下—七〇九頁中、七二三頁上)に「阿字輪」という語があり、また本疏卷十四「字輪品」(大正蔵三九、七二四頁下)には字輪を胸に布することが説かれる。しかし、遠藤は止輪觀が觀想として行うべきとは明示していないとする。これについて私見を述べると、十五からなる因縁の説示からも、瞑想の調理、道場の選定、本尊の有無、字輪觀の内容解説からすれば觀想を目的としていると見える。
- 109 『大日經』の成立については、従来の七世紀中葉説が一般に承認されてきた経緯がある。しかし近年、その根拠の一つである玄奘(六〇二—六六四)の『大唐西域記』におけるインド密教未報告に対する疑義が提出されたことにより、成立年代を少し遡らせようとする学説が提唱され七世紀前半との学説が支持されつつある。大塚伸夫『インド初期密教成立過程の研究』(春秋社、二〇一三年、九頁)
- 110 『大日經』の先驅經典として指摘されているのが、輸波迦羅訳(善無畏)『蘇婆呼童子請問經』、同訳『蘇悉地羯囉經』、『金剛手灌頂タントラ』である。酒井真典『大日經の成立に関する研究』(国書刊行会、一九七三年)、大塚伸夫『金剛手灌頂タントラ』における曼荼羅行について(『豊山教学大会紀要』二三、一九九五年)、同著『インド初期密教成立過程の研究』(春秋社、二〇一三年)

111 ここで検討した以外にも⑦舎宅造立因縁には十種の出入作法を説き(大正蔵三二、五六頁上)、⑧坐像造立因縁には佛像造立について五種の在り方を示している(大正蔵三二、六五六頁上)。そこでは『釈論』特有の作法や所作が神呪と一体として明示されている。以上の点のみでも、初期や中期密教で説く本尊での独特な修法との関連を予想できるのではないだろうか。

112 拙稿『釈摩訶衍論』における「三十三法門」の意義(『印仏研』六四―一、二〇〇―五年)と『釈摩訶衍論』における「八種本法」について(『智山学報』五九、二〇―一〇年)

113 『釈摩訶衍論』卷一(大正蔵三二、五九二頁下)

114 『同右』卷二(大正蔵三二、六〇二頁上―中)

115 先の検討の結果からも、『釈論』の造論者と吉蔵の理解は異なっていた。すなわち『釈論』造論者である竜樹は、如来・菩薩・声聞・縁覚・卵・胎・湿・化の計八種の修行者の作仏を目的とするのに対し、吉蔵は『法華経』のみを密教として二乗の作仏(菩薩の作仏も含む)が可能であるとしている点で明らかに相違している。以上の点からすると、『隠密経』がどのような典籍を理想として命名されたのかは、『法華経』を想定したものでないと言えるだろう。

116 『釈摩訶衍論』卷一「釈摩訶衍論者。斯乃窮性海之源密蔵。罄行因之本淵詞。」(大正蔵三二、五九二頁上)

117 『同右』卷一(大正蔵三二、五九二頁下)

118 中村正文(本然)『釈摩訶衍論の成立問題について』(『印仏研』三四―一、一九八六年)

119 『釈摩訶衍論』卷一「自非結僧那于山林中。植双因于香池中。誰懸演水之珠蓋於弥勒已前。敷服膺之秘軌於积迦已後哉。」(大正蔵三二、五九二頁上)

第七章 『釈摩訶衍論』の遼代における流通

— 道宗とその周辺における受容の傾向を中心に —¹

第一節 問題の所在

筆者は第三章において、『釈論』は七世紀後半から八世紀初めに中国で製作されたと推定し、作者については朝鮮出身者である可能性を指摘した²。加えて、『釈論』のなかには新羅華嚴との関係性がある他、多様な思想を受容していることが明らかになった。その思想とは、授記思想、法滅思想、般若思想、初期密教、道教や弥勒信仰といったものであった。そのいずれもが中国成立の典籍と見做せるものや関連するものであったことも、『釈論』の成立の問題解明に向け新たな知見として資するものといえるだろう³。

このことを踏まえて、本章では、唐代以降の中国の王朝における『釈論』の受容を探求する。つまり、遼代に石経事業を指揮した道宗皇帝、当事業の中心的人物である通理大師、それ以後の『釈論』を取り扱う論師達の動向から確認したい。だが、遼代という唐代以降の王朝であるため、『釈論』の成立問題を検討するには不適當と見えるだろう。後述するが、遼代は朝鮮王朝との典籍交流に積極的であり、ここでは『釈論』の流通をはじめ同論の注釈書も活発に交流が図られた歴史を有する。

以上のことから、朝鮮王朝に何時頃、『釈論』が請求されたのか把握が可能となり、同時に第三章で検討した、『釈論』の書写規格がどのように伝播したのかも明らかとなるため、同論の成立に関する新たな知見を呈示できる可能性を秘めている。本章における検討は、唐代以降の中国における王朝がどのような姿勢で『釈論』を受容していたか明らかとなり、同時に『釈論』が中国においていかにして流通し、朝鮮王朝にも影響を与えていたのかその痕跡を解明する糸口になると考えている。

第二節 遼代の流通に関する先行研究の見解と方法論

ここでは遼代の『釈論』の流通について指摘している先行研究の見解を確認したい。まず、中国で撰述された『釈論』の注釈書と遼代の石経事業について検討した塚本善隆の指摘がある。それによれば、「通理大師の刻経目録に於いて、特に注意を要するものは、第五百六十八帙「寧」に属した『釈摩訶衍論』が刻せられていることである。何となれば、それは仏教学界の重大事件たる契丹大蔵経の内容について、頗る重要な暗示を与えるものであるからである。」⁴と、『釈論』が『契丹大蔵経』に雕造されている点を重要視している。

次に遼代の密教について言及している鎌田茂雄の論考がある。鎌田説では、遼代密教が華嚴と密教を融合させたもので、そこには『釈論』の思想を取り込んでいるとする。それがさらに後代において製作された『釈論』の注釈書にも影響を与えていると分析している⁵。つまり鎌田は、『釈論』と同論注釈書を密教に関係する典籍であると理解しているところに独自性が認められる。

このように塚本、鎌田、両氏の指摘は、遼代の石経事業や当代の密教理解に『釈論』が

重要な位置を占めていたとする興味深い指摘をしており参考になる。しかし『積論』の流通については検討の余地を残しているように思われる。本研究では、従来の方法に鑑みられていない視点―再度資料を精査することで『積論』が流布した痕跡を明らかにする―を念頭に入れながら、遼代の流通を概観することで『積論』がどのように受容され、扱われてきたのかを掘り下げていきたい。

第三節 房山石経について ―石経の記録に見える『積摩訶衍論』の実像―

第一項 房山雲居寺について ―開創から通理大師までの史的概観―

まずは房山石経について概観することからはじめたい。そもそも房山石経の事業を推進した人物は、雲居寺を開創した隋代の僧静琬である。その創建の目的というのが、法滅により正法が廃れることを恐れそれに備えるためだとされている⁷⁾。つまり雲居寺の創建の目的は当初より正法護持のため石経を開版することを旨としていることになる。

本節の目的である『積論』との接点は、遼の八代皇帝である、道宗（生没一〇三二―一〇一〇・在位一〇五五―一〇一〇）の時代に見えてくる。詳しくは後述するとして、考察に先立ち、「大遼涿州鹿山雲居寺統秘藏石経塔記」（以下「石経塔記」）に見える雲居寺の石経事業の進捗を確認することからはじめたい。この「石経塔記」の成立については、天慶八年（一一一八）に雲居寺南塔の下に建立された仏堂に関しての事績を記録したもので、選者は惣題沙門志才という人物である（雲居寺もしくは付近の僧で、文筆に秀でた人物とされている⁸⁾）。それではその内容を見ていく（関連箇所は傍線を付す）。

大遼の留公法師が奏す。聖宗皇帝が聞く、壇を普度し、利錢を賜り、続けて又造す。次の興宗皇帝は、錢を賜り又造す。相国場公遵勗と梁公穎が奏す。道宗皇帝が聞く、錢を賜り、四十七帙を造経す。通じて前の石と共に計一百八十七帙、已に東峰七石室に厝き内見す。今大蔵に仍なるは未だ半有に及ばず。故に上人通理大師は、緇林を秀出し、名実俱に高く、教風を一扇し、草偃を八宏す。其の余の徳業は、具に宝峰本寺の遺行碑中に載す。師は茲の山に遊ぶに因り其の寺を寓宿とす。石経が未だ円有ならずを嘸き、続けて造するの念を興し、縁無く慈の為に友を請わず、大安九年の正月一日の季、遂に茲の寺に於て、戒壇を開放し、庶道俗は仕え、入山し受戒す。以て数は知り叵し。海会の衆は、孰れも敢えて之を評し、師の化縁なりと。寔に亦次の方に尽き春も暮れ、始めて終に罷むを得る。獲る所の施錢、乃ち万余緡なり。付門人の右街僧録の通慧と円照大師善定が見て、校勘の刻石、石は印版に類して、背と面俱に用いて、経両紙を鐫る。大安十年に至り、錢は已に費尽す。功は且く権止す。碑は四千八十序、経は四十四帙、題名と目録は、具に列し左の如し。未だに後代では知らず、更に之れを継ぐ。又門人有り講経す。沙門善銳念ず。⁹⁾

それでは内容を見ていく。一行目から三行目の傍線箇所には、三名の皇帝の名が確認できる。それによれば、最初に聖宗（生没九七二―一〇三一・在位九八二―一〇三一）が資

金援助し、その事業を興宗（生没一〇一六〜一〇五五・在位一〇三一〜一〇五五）が引き継いでいく様子が確認できる。そして道宗（生没一〇三二〜一一〇一・在位一〇五五〜一一〇一）の御代になると出資を促した人物として「国場公遵勗」と「梁公頌奏」の名前が見える。

続きを見ていくと、王族の事業であつても経蔵の半分ほどしか刻経されず、それを知つた通理大師が一念発起して、大安八年（一〇九二）に広く浄財を募るため、雲居寺を道俗関わらず開放し、受戒法会を執行したとされる。それが大安九年（一〇九三）の記事であり、同年正月一日から春まで約三箇月にわたり受戒を執行し、法要で得た浄財を事業に充当したとする。

では、通理大師はどのような典籍に基づき石経を開版したのか、従来では刻経の際に『契丹大蔵経』を底本として参照したとされているが¹⁰、当文献はこれまで現存（最近、韓国で一部が発見されたとする¹¹）していないとされてきた。この問題について小野玄妙は、周辺資料に基づき『契丹大蔵経』の中身を復元しようと試みている。詳しくは『仏書解説大辞典』の別巻に収載されているので参照されたい¹²。話を戻して、「石経塔記」には、『大蔵経』を底本としている形跡が確認できる記述があるので確認したい。以下のように説いている。

校勘の刻石、石は印版に類して、背と面俱に用いて、経両紙を鏤る。

このことから道宗の治世においては、房山石経に刻経する際、『大蔵経』を底本としていたことが分かる。この記事の信憑性を裏付ける指摘として、竺沙雅章の見解があるので確認することにした。

とくに道宗時には三十余行・行数十字に及ぶ大碑がつくられたが、つづく通利（理）大師が刻した石経は横長の小碑であつた。林元白「房山遼刻石経概観（下）」（『現代仏学』一九六一―三）に掲げる挿図をみると、『大方等陀羅尼経』巻一は一行十七字、印刷本ならば紙縫にあたる部分、石経では首行に「大方等陀羅尼一十覆」の文字が見える。経題につづく「一」は巻数、「十」は張数、「覆」は千字文帙号であつて、印刷本の形をそのまま刻したのであろう（拓片三）。また天祚帝保大元年（一一二二）刻『清浄観世音菩薩普賢陀羅尼経』もまた一行十七字であり、経の尾題下に「羊」の帙号が刻されている（拓片四）。以上、『校正別録』の記録と房山石経の形状からみれば、契丹蔵が毎行十七字詰であつたことが明らかである。¹³

竺沙は、房山石経の形状（行間と文字数）と『契丹大蔵経』とが一致している点を指摘している。さらに氏は、「契丹蔵の刊行を始めた興宗時代の重熙十一年（一〇四二）から二十四年間に刻した『大宝積経』に、すでに『随函録』と同じ帙号が付されている。すなわち、石経に帙号を付けることが契丹蔵の刊行とほぼ同じ時期に始まっていることが分かり、印経と石経とを関係づけた妻木説の正しさが立証される。」¹⁴と結論づけている。

ここで言う妻木説は『契丹大蔵経』が房山石経と内容が一致している点を述べたものである。この根拠となつたのが五代石普の河洪撰『新集蔵経音義随函録』（以下『随函録』）

である¹⁵。すなわち妻木は、『契丹大藏經』が五百七十九帙からなり、高麗本と宋本と『開元藏經録略出』の千字文帙号とは合わず、『随函録』のみが一致していることを明らかにしたのである。

『契丹大藏經』について先行研究の説を総合すると、同大藏經の雕造開始は重熙十一年（一〇四二）であり、咸雍四年（一〇六八）には五七九帙¹⁶が雕印されたとされる。その後も救旨によって加増分が雕造され、遼の末まで継続したとされる。その雕造している最中、道宗の治世である清寧九年（一〇六三）、すなわち高麗文宗十七年に、高麗へ『契丹大藏經』が輸出されたとする。したがって『契丹大藏經』の事業が完遂したのは咸雍八年（一〇七二）、高麗では文宗二六年の時代となるだろう¹⁷。次項では通理大師と『釈論』との関係を見ていく。

第二項 通理大師と『釈摩訶衍論』

―「石経塔記」と「□□上人墳塔記」の記述―

先に通理大師の刻経事業について「石経塔記」の記事を中心に確認していく。ここでは『釈論』の名が確認できる部分を抜き出すと以下のようなようになる（括弧は傍注、表記は筆者加筆）。

- 大丈夫論二卷・入大乘論二卷・大乘掌珍論二卷・大乘五蘊論一卷・大乘広五蘊論一卷・大乘起信論一卷・宝行王正論一卷 命（一帙）
- 摩訶衍論十卷 寧（一帙）
- 大乘本生心地観経八卷 壁（一帙）
- 大乘理趣六波羅蜜経十卷 杜（一帙）

ここでいくつか疑問が出てくる。それは、①千字文である帙名の「命」・「寧」・「壁」・「杜」という順序が『契丹大藏經』とどのように関連するのか。②『起信論』には旧訳と新訳の二種があるなかで、一卷と表記されているものは旧訳なのか。③なぜ『釈論』が刻経されたのか。という以上の三点である。なお、ここでは『随函録』を比較資料として用いることにしたい¹⁸。

①については、『随函録』の帙に対する典籍の所属を確認すると、「大乘経」・「大乘論」・「小乗経」・「小乗律」・「小乗論」・「賢聖集」・「追加分」というグループにより構成されている。「石経塔記」と比較して見ると、『釈論』の「寧」、「大乘本生心地観経」の「壁」、「大乘理趣六波羅蜜経」の「杜」の三種は「追加分」に所属していることになる¹⁹。つまり意図的に典籍を取捨選択して刻経していることになる。

これを踏まえて②については、まず『随函録』と「石経塔記」の「命」の内容を比較すると大よそ一致している²⁰。だが『随函録』には続きの千字文に「臨」と「深」と「履」等の帙が続いているのだが、この点も刻経の際、割愛されたことを意味している。ここに挙げた前の二帙は大乘論書、後の一帙は小乗経を入蔵していることになる。では、『大乘起信論』が旧訳と新訳のいずれかについて、以下に『随函録』に記載されている「臨」と「深」

齡七十、有六僧夏六十至十三日、茶毗於寺西北隅、是時日慘天昏道俗号慟、焚無異氣、舌不變灰、至九年二月建石塔、於先師塋穴之乾位祥言等念師解行之絕倫性相之該博誘物之夤緣講傳之独歩恐陵移海變□□嘉声謹募殊工刻石成記（拓本 碑在東安）²²

この記事には「通理大師」ではなく「通理策大師」とある。これについて塚本善隆は、「通理策師が所謂「通理大師」であることは疑いない。通理大師は石経山に来る前は、王家島（宛平？中国古今地名大辞典参照）に住した禅の達人であったことが知られる。」²³と指摘しているが、今一度確認の意味も含め補足を試みたい。そこで①②③の番号を付した説に記される年代を中心に根拠を呈示したい。

まず①の天慶十年とは、西暦一一二〇年であるから、道宗の次代、天祚帝（一一〇一～一一二五）の治世であると思われるため、後代に編纂された記録ということになる。②は、重熙二四年（一〇五五）から翌年の清寧二年（一〇五六）の間に、通理策大師が『摩訶衍論』『菩薩戒』『金剛般若』等の典籍を講讀したとする記録である。この年代の算出については、「年二十四」や「始末次歳」とあるように、重熙二十四年が乙未（この年に清寧に改元）にあたり、「次歳」は次年と判断できるため清寧二年と推定される。

このことは道宗の治世時代であることから、通理策大師は道宗時代に存在した人物と言うことになり、大師が道宗に『釈論』を講讀したことを暗示している。また、先の「石経塔記」にも通利大師の事業の記録に『釈論』の名があることから共通点が認められる。さらに今の引用文の後半に目を向けると、『瑜伽』『唯識』『華嚴経』も研究し王侯貴族のために講義をしていたとあるので、かなりの地位にいた人物であると推察されるのである。最後に③では、通理策大師が大安八年（一〇九二）に房山雲居寺に入寺したことを記している。これも「石経塔記」では大安九年に寺を開放し受戒会を執行しているので、期的にも違和感はないと言えよう。加えて、大師は七十歳で入寂していることからすると、彼が入寺したのは、五十二歳前後ということになる。

これに加えて「石経塔記」には「故上人通理大師」と上人と大師号が併記されていた。これを念頭に再度「上人墳塔記」では題字に「上人」の聖号があるのは勿論であるが、本文中では上人のことを終始大師号によって紹介していることなどからも同一人物である可能性が高いといえる。したがって「上人墳塔記」と「石経塔記」は同一人物のことを言っている判断でき、何よりも「石経塔記」に無い経歴を詳細に伝える一級の資料であることは論を待たないであろう。

以上のことから、「上人墳塔記」は通理大師の事績を述べていることになる。通理大師の事績から『釈論』が道宗治世以前より知られていたことを物語っており、『釈論』が当時かなり知名度のある典籍であったことを証明していることは明らかである。同時にこの結果は前述の③の『釈論』がなぜ刻経されたのかとする問題の答えとなる。ここで得られた結果を踏まえて、次節では、さらに道宗と『釈論』との関係を紐解きながら、『釈論』の流通の足跡を追っていききたい。

第四節 道宗と『釈摩訶衍論』との関係

第一項 『遼史』と「場台山清水院創造藏経記」の記述

くり返しになるが、道宗は遼代の第八代皇帝であり、咸雍二年（一〇六六）に国号の「大契丹」から「大遼」と改名した人物でもある（契丹から遼への改名は二度目）。その生い立ちは『遼史』巻二一に見える（関連箇所は傍線を付す）。以下のように記されている。

道宗孝文皇帝、諱洪基字涅鄰小字查刺興宗皇帝長子。母曰仁懿皇后蕭氏。六歲封梁王。重熙十一年、進封燕国総領中丞司事。明年、総北南院樞密使事。（中略）二十四年八月己丑興宗崩、即皇帝位於柩前哀慟不聽政。²⁴

道宗は七代興宗の嫡子として誕生し、母は仁懿皇后という。重熙二四年（一〇五五）に興宗が崩御するに伴い即位するとある。つまり父である興宗の手掛けた『契丹大藏経』事業を継承していくことになる。ではそれに関連する記事が「場台山清水院創造藏経記」（以下「造藏経記」）に確認できるので見ていく（関連箇所は傍線を付す）²⁵。

場台山清水院創造藏経記

燕京天王寺文英大德賜紫沙門志延撰

郷貢進士李克忠書

場台山者、薊壤之名峰、清水院者、幽都之勝槩、山之名伝諸前古、院之興止於近代、将構勝縁、施逢信士、今優婆塞南陽鄧公從貴、善根生得、淨行日嚴、咸雍四年三月捨錢三十万、葺諸僧舍、又五十万募同志、印大藏経凡五百七十九帙、創内外藏而龕措之、藏事既周、求為記、聊叙勝因、俾信來裔

咸雍四年歲次戊申三月癸酉朔四日丙子記

燕京右街檢校太保大卿沙門覺苑

通天門外共御石匠曹辯鐫²⁶

選者は沙門志延といい、文末には覺苑の名が確認でき、この二人は大藏経雕造事業に直接かかわった人物であると判断できるだろう²⁷。特に覺苑は『大日経』の末巻を撰述した人物でもあることはよく知られる。当の『契丹大藏経』については、咸雍四年（一〇六八）三月現在で「五百七十九帙」が雕造されたと記録されている。つまり『契丹大藏経』の数が五七九帙であったということは、一〇六八年時点で、五六八帙番目にある「寧」に属する『釈論』が刻せられていることを意味していることになる。次に遼代における『釈論』の受容の傾向を、同論注釈書や引用文献から確認していくことにしたい。

第二項 遼代における『釈摩訶衍論』の受容 — 注釈書と関連典籍の成立年代 —

本項では、道宗に関連する『釈論』の注釈書、ならびに『大日経義釈演密鈔』、『顕密円

通成仏心要集』の記事を確認していく。まず『釈論』の注釈書には六種類あまりそれが左記のものである。

- (一) 『釈摩訶衍論記』 一卷 唐聖法撰²⁸
- (二) 『釈摩訶衍論疏』 三卷 唐法敏撰²⁹
- (三) 『釈摩訶衍論贊玄疏』 五卷 遼法悟(通法大師)撰³⁰
『贊玄科』三卷
『大科』一卷
- (四) 『釈摩訶衍論通玄鈔』 四卷 遼志福(慈行大師)撰³¹
『通玄科』三卷
『大科』一卷
- (五) 『釈摩訶衍論記』 六卷 宋普観(無際大師)撰³²
『釈摩訶衍論科』 卷下³³
- (六) 『釈摩訶衍論通贊疏』 十卷 遼守瓌撰³⁴
『通贊科』三卷
『大科』一卷

中国の註釈書の成立や内容については既に第二章で述べているので、ここでは道宗と関係する(三)・(四)・(六)の記事を中心に見ていきたい(関連箇所には傍線を付す)。この三種はすでに道宗時代の学僧であることが指摘されている³⁵。

① 法悟撰『釈摩訶衍論贊玄疏』について

まず、(三)の法悟撰『釈摩訶衍論贊玄疏』の本文には以下の記事が確認できる。

摩訶衍論是則本論通前総有三訳、然斯釈論、肇從秦代、迄至皇朝僅七百年間、未曾流布邁一千運内、方遂伝通、我聖文神武全功大略聰仁睿孝天佑皇帝、位纂四輪、道逾三古、(中略)至於禪戒兩行・性相二宗、恒切熏修、無輟披翫、三宝荷住持之力、万邦飲清浄之風、功德無辺、称揚不尽、粤若清寧紀号之八載、(中略)皇上万樞多暇、五教皆弘、乃下温綸、普搜墜典、獲斯宝冊、編入華龕、自茲以来、流通浸廣、此論也、総十軸之妙釈、窮五分之微詮、百億契経説示、尽皆符会、一代時教包羅、無所欠遺、³⁶

検討に入る前に、引用文にある「天佑皇帝」が誰かを補足したい。これは『釈摩訶衍論贊玄疏』がいつ頃の成立なのか考える上でも重要になってくる。同疏の序文には、「佰伍拾戸臣耶律孝傑奉勅撰 臣聞覺皇之立教也……」³⁷と記されている。これは「耶律孝傑」という人物が君主(皇帝)の徳を讃歎している内容である。この人物は『遼史』卷二四の道宗の事績に確認できる。そこには、「五年春正月壬申、如混同江、癸酉賜宰相耶律孝傑名仁傑……」³⁸とあり、加えて、『統資治通鑑』卷七四には「元豊二年(遼太平五年)春正月壬申。遼主如混同江、耶律伊遜、(旧作乙辛今改)、薦耶律孝傑……」³⁹と記録されている。前

者は太康五年（一〇七九）、後者は元豊二年（一〇七九）という年号は違えども同年であることから、ともに道宗在位の年代であり、天佑皇帝は道宗を指し、同国の宰相を務める耶律孝傑が序において君主の偉業を述べたものであることが分かる⁴⁰。

それでは『釈論』がどのように道宗に見出されたのかを引用文から見えていく。それには『釈論』が秦代までさかのぼる約七百年間の長きにわたる期間、だれの目にもとまることなく、道宗皇帝の時になって発見されたとする、『釈論』を発見した経緯を述べていく。説の後半には、清寧八年（一〇六二）に道宗が普く散逸している典籍を搜索した時、得られたとする。さらに、「獲斯宝冊、編入華龕」とあるように『釈論』を『契丹大藏經』に入蔵したことが理解される。これらの記事が指事しているのは、道宗が『釈論』をインド成立の典籍として見ており、大乘の精髓を究めていると理解している事と、『釈論』に対して強い思い入れをもっていたという事である。この他にも道宗が自ら『釈論』を研究していたと見做し得る記述があるので見ていきたい。以下のように示している。

賜号曰、贊玄疏皇上聽政之餘省方之際、歴刊詳而在手咸印証、以経心于此論中先立御解。⁴¹

この内容は、法悟が道宗について、『釈論』研究をしていることを、「御解」という語によつて表現している。このことが意味するものは、「上人墳塔記」にもあるように道宗が『釈論』研究を盛んにさせた様子を表す一文であるという点である。このことから『釈摩訶衍論贊玄疏』の成立は、道宗在位の時代であり、耶律孝傑に関する記事が一〇七九年に確認できることから、『釈摩訶衍論贊玄疏』の成立は一〇七九年前後ということになるだろう。

② 志福撰『釈摩訶衍論通玄鈔』について

次に、四の志福撰『釈摩訶衍論通玄鈔』には道宗が自ら著したと思われる記事があり、そこには『起信論』作者である馬鳴について以下のように解説している。

朕聞、如来啓運具四智、以流徽聖教、談微応三乘、而導物自結集、以後逮伝布以還不有聖賢疇能啓迪、故馬鳴大士即其人也、（中略）著一百部論釈、百億契経或華文以立名、（中略）次有菩薩号曰竜樹、思報師恩広宣論意造釈論十卷。⁴²

それによると、道宗は、『釈論』の作者である竜樹が馬鳴によつて膨大な数の論釈を著したとする説を紹介している。ここで注目すべきは、道宗自身が『釈論』について膨大な典籍の教説を集約して著された論書であると見ている点である。

志福について調べると、彼の地位について「大遼医巫閭山崇祿大夫守司徒通円慈行大師賜紫沙門志福撰」⁴³とあり、大遼の名を確認でき、紫衣を受領したことからも高徳な人物であったと推察される。これに関して『遼史』卷二二には、咸雍五年（一〇六九）に「僧志福加守司徒」⁴⁴とあり同鈔の記事と一致しているのが確認できた。したがって『釈

摩訶衍論通玄鈔』の成立は、志福が「守司徒」という階位に封じられた一〇六九年以降の成立になるのではないだろうか。

③ 守瓌撰『釈摩訶衍論通贊疏』について

最後に、(六)の守瓌撰『釈摩訶衍論通贊疏』について考えたい。この典籍はこれまで義天の『新編諸宗教蔵総録』にのみ名前が確認できるとされ、実物は確認できない状態であった(日本には請求されていない)。しかし竺沙雅章が『契丹大蔵経』の雕造年代を考察した際、新出資料として『釈摩訶衍論通贊疏』と『釈摩訶衍論通贊疏科』の名前を見出し紹介している。今、竺沙の解説と当文献の巻下と刊記を転載する(写真は『文物』からのものを使用)。

要するに聖宗時雕印の確かな証拠はまだ見出せない。むしろ新発見の経巻のなかで、雕印についてもっとも確実な史料は、『釈摩訶衍論通贊疏』巻第十と『同科』巻下との刊記である。

咸雍七年十月 日燕京弘法寺奉

宣校勘雕印流通

殿主講經覺慧大德臣沙門行安勾当

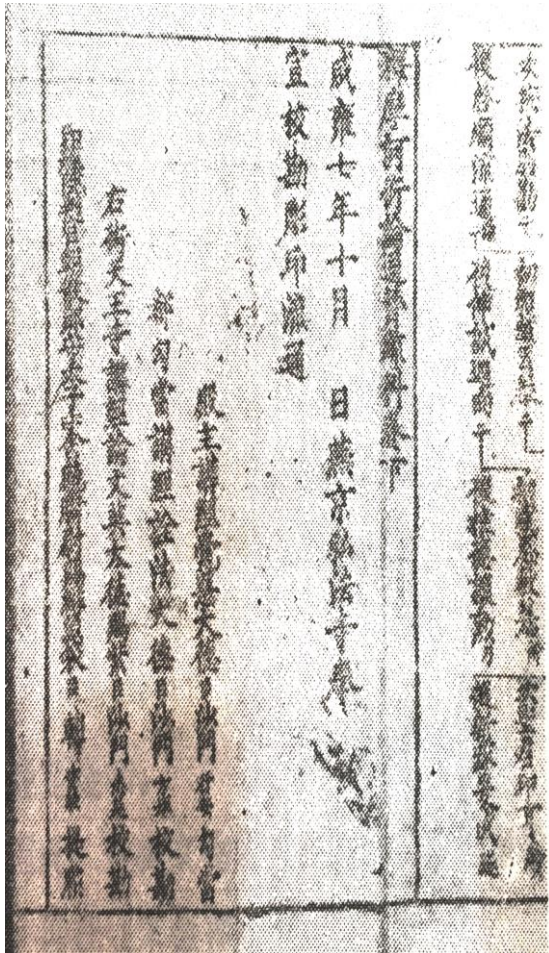
都勾当講經詮法大德臣沙門方矩校勘

右街天王寺講經論文英大德賜紫臣沙門志延校勘

印經院判官朝散郎守太子中舍驍騎尉緋魚袋臣諱資睦提點

〔館刊〕五封面、『文物』一九八二—六四五)

この刊記はさまざまな事実を物語る重要な資料である。先ず『釈摩訶衍論通贊疏』は道宗朝の学僧守瓌の撰述で十巻、加えて『通贊科』三巻、『大科』一卷あったことが高麗義天『新編諸宗教蔵総録』にみえるが、ともに佚して伝わらなかったものである。今回発見されたのはその巻十と『科』巻下であり、前者は毎紙二十八行行十二から二十三字、第十四紙背に「宣賜燕京」朱印が捺され、ともに大宗から興宗の諱字が欠筆されているという。⁴⁵



竺沙説では、『釈摩訶衍論通贊疏』と『釈摩訶衍論通贊疏科』の刊記を確認すると、咸雍七年（一〇七一）十月に志延という僧が校勘したとする記述、そして大宗から興宗の諱字の欠筆があることに注目している。

志延という人物は、先に述べた「造蔵経記」に登場する人物であり、覚苑とも同年代の僧ということになる。したがって守瓌が『釈摩訶衍論通贊疏』を著したのは、志延の校勘以前、すなわち咸雍七年（一〇七一）十月以前と推定される。このように、法悟、志福、守瓌はかなり近い時期に『釈論』の注釈書を撰述していることになり、且つ道宗の同論に対する特有の理解があったことは明らかとなった。今度は、『釈論』を引用する関連典籍から同論がどのように受容されているのかを見ていくことにしたい。

④ 覚苑撰『大日経義釈演密鈔』について

それは覚苑撰『大日経義釈演密鈔』である。この典籍はそもそも一行（六八三〜七二七）禅師の『大日経義釈』⁴の注釈書という性格を持つ密教典籍である。この成立は序文において確認でき、それによれば太康三年（一〇七七）⁴に完成したと記されている。今、成立までの経緯が確認できる本文の文章をあげることにはしたい。

勅成十四卷、目之曰義釈、未及宣演玄宗幸蜀、禅師没化、斯文尋墜、洎我大遼興宗御宇、志弘藏教、欲及邇遐、勅尽雕鏤、須人詳勘、覚苑持承綸旨、忝預校場、因採群詮、訪獲斯本、今上継統、清寧五年、勅鑲板流行、上来六段不同、総是第一文、前聊揀已竟。⁴⁸

それによると、興宗が『契丹大蔵経』を雕造する意思を固め、広く典籍蒐集を行った際、一行禅師の『大日経義釈』十四巻を見出し、大蔵経に入蔵することを決めたとする。それを知った覚苑は、『大日経義釈』の注釈書、すなわち『大日経義釈演密鈔』を著す必要性を感じたとする。そもそも『大日経義釈』が雕造された時期は、道宗の治世、清寧五年（一〇五九）であったとする。このことは遼代が、密教典籍理解に対しても蒐集活動や注釈事業が盛んであったことを物語っている点で重要である。

一方で、『釈論』との関連を考えると、覚苑は『大日経義釈』を注釈する際、『釈論』の思想を取り入れている点に見えてくる。それは「別初総者釈論解云謂一切」⁴⁹という記事から確認できる。これは『釈論』が説く「三十三法門」という中心思想に関わる文章である。しかしこの内容には注意が必要であり、これは『釈論』の説文を直接引いたものではなく、『釈論解云』とあるように別の解説書あるいは解説した媒体を基に述べたものである。なぜ、覚苑は密教典籍の理解に『釈論』の理解を参照する必要があったのか。実は、この「別初総者釈論解云謂一切」という説は、志福の『釈摩訶衍論通玄鈔』とほぼ全同である。つまり覚苑が志福（『釈摩訶衍論通玄鈔』の著作を参照しているという証拠になると判断でき、同時に両者とも「釈論解云」なるものを重要視する程の参考資料と理解していたことを意味している。

では、「釈論解云」とは何か。これは文字通り、『釈論』について何かしらの理解を示し

たもの」という意味だと思われる。これについて筆者は、紫衣を受領する程の高徳な注釈家が序に引用することからも、通常の人物ではない特別な立場にある者の理解を踏襲したと推察する⁵⁰。以下にその点を論証していくことにしたい。これに関連する説が、覚苑が道宗の徳を讃える説に見出せるので確認したい。

我天佑皇帝睿文冠古、英武超今、十善治民、五常訓物、博綜儒經、有詩賦碑記之製、
 (中略) 尤精釈典、有讚序疏章之作。⁵¹

覚苑は、道宗が博識であり多くの典籍を研究し、それらの注釈した著作、すなわち贊や序、疏を製作したとする業績を紹介しているのである。このことから推測すると『釈論』の注釈者が製作された背景には、必ずといってよいほど道宗との関係が確認できた。特に法悟が『釈摩訶衍論贊玄疏』において「御解」と説いたことや、道宗から通利大師に『釈論』を含む幾つかの典籍の講義を所望している記事、そして今の覚苑が『大日経』という密教典籍理解に、『釈論』の説示を用いているのは、道宗の影響があったと見做しても無理ではないと考える。

そのように見ると、当初述べたように道宗自身が『釈論』に対する理解を何らかの書物に書き留めていたとしても、何ら不思議ではないといえよう。筆者は「釈論解」とは道宗の解釈の可能性があるように思う。

⑤ 道殿撰『顕密円通成仏心要集』について

では最後に、道殿の『顕密円通成仏心要集』を見ていく。『顕密円通成仏心要集』の成立については、覚苑の『大日経義釈演密鈔』を取り上げる箇所が幾つか確認できるため、覚苑の著作以降の成立であると考えられる。それは以下のような記述に基づくので確認したい。

密教心要者。謂神変疏鈔。曼荼羅疏鈔。皆判陀羅尼教。是密円也。⁵²

このように道殿は、密教の心要とは何かを述べる際、その教証として「謂神変疏鈔」という典籍名を明かしている。この「神変疏鈔」の名は、文字通り『大日経』の具名である『大毘盧遮那成仏神変加持経』の「神変」を意識したものであり、「疏」は『大日経義釈』を示唆したものと考えられる。したがって、「神変疏鈔」とは、『大日経』注釈書の末積の名前、『大日経義釈演密鈔』を意図した典籍であるのは明らかであろう。加えて、「神変疏鈔」の説として引用される箇所を調べると、『大日経義釈演密鈔』の説と一致すること⁵³、覚苑と道殿の関係が密接であることを傍証している。以上のことから、『顕密円通成仏心要集』の成立は覚苑の『大日経義釈演密鈔』が出来た太康三年（一〇七七）以降であると考えられるのである。

そうなると道殿という人物は一体何者なのか。それについて多田孝正の見解を紹介することで理解を深めることにしたい。多田説では、道殿が覚苑や『釈論』の末積家と同等の

待遇を王室から受けたとは考えがたいとしながらも、歴代皇帝の行在所の寺院に常在し、且つ漢人であったことからある程度の知名度のある僧であると結論づけている⁵⁴。

では、実際に『顕密円通成仏心要集』にみえる『釈論』の影響を確認したい。これについてはすでに遠藤純一郎⁵⁵の先行する論考がある。しかし氏の指摘を確認すると『釈論』の中心思想である不二摩訶衍法との関連において筆者と多少異なる見解を示している。すなわち氏は「道殿は日本の真言宗のように、「不二摩訶衍」を密教優位の論拠に用いることなく、寧ろ逆に華嚴教学により「不二摩訶衍」や密教を規定しており」と主張している。

これに対し筆者は、『釈論』の三十二法門と不二摩訶衍法を顕教と密教とに峻別している姿勢を確認でき、これは顕密双修に基づくが密教の方を優位に見ていると考える。その根拠は、准提陀羅尼を密教と規定する説において見出せ⁵⁶、これは『釈論』の特有の思想であり、絶対的な果法である不二摩訶衍法を教証としている点である。さらに『釈論』の不二摩訶衍法についても以下のような独特な説を示していく。

又問曰、夫真言者、但是能詮言教、即以声名句文為體。何得判為円円果海。答云若作此問。蓋是未知密教宗旨。(中略) 況密宗神呪。当顕円中一眞法界耶。又釈摩訶衍論、(中略) 又甚深玄理論、不動本源論、此二論中広略解説不二果海。当彼二論中、能詮之言以何為體。以理推徵。即知以不二果海為體。彼能詮言当尔。即是不二果海。況今六字大明准提神呪。⁵⁷

『釈論』の不二摩訶衍法を陀羅尼であると理解している点は先に述べた通りであるが、さらに『釈論』上で不二摩訶衍法を詳述する典籍として紹介される『不動本源論』と『甚深玄理論』の二論を能詮の立場とし⁵⁸、六字大明(准提陀羅尼)≡不二摩訶衍法を所詮の立場として理解している点は興味深い。なぜなら、この理解は真言密教において主張する不二摩訶衍法を密教とする立場、そして自性法身とする理解と相通じるからである⁵⁹。換言すれば空海(七七四〜八三五)の『釈論』観と近接する捉えかたとも言えると思う。もう一点目を引く説があるので見ていくことにしたい。以下のような内容である。

三者密宗神呪即体、便是円円果海。故仏不得。如釈大乘論説。円円海仏亦不得。今六字大明准提神呪即体、便是円円果海也。⁶⁰

この内容も不二摩訶衍法に関するものであるが、ここでは「密宗」≡密教を「円円海」であると規定する。続けて「釈大乘論」≡『釈論』を教証として取り上げ、同論が主張する不二摩訶衍法である円円海は諸仏を総撰できるが、一般的な諸仏は上位である不二摩訶衍法を獲得することができないとする説を示すことで、最終的に密教≡不二摩訶衍法(円円海)≡准提陀羅尼であり、暗に顕教の立場について不二摩訶衍法を獲得できない諸仏であると主張するところに特徴が認められる。これによって密教が顕教の立場より高位であると主張していることは容易に想像ができるだろう。

さらに、引用した箇所には明示されていないが、ここには『釈論』が説く不二摩訶衍法と三十二法門という因果二種の世界を象徴する、「三十三法門」が背景にあるように見える。このように道殿が、『釈論』という典籍について顕密二教論を展開する論書と理解している

のは明らかである。

これまでの検討を振り返ると、遼代においては『釈論』の注釈書が製作され、そして当代の密教典籍にも『釈論』の思想が大いに受容されていることが確認できた。繰り返しになるが道宗という為政者の庇護を受けて受容されたことは、中国において『釈論』が流行していたことを証明する一番の根拠になることは確実であろう。ここで取り上げた典籍以外にも、第三章で触れたように唐代において早い時期に『釈論』が依用された事例は存在する。圭峯宗密(七八〇〜八四二)の『円覚経大疏积義鈔』^{6.1}や『円覚経略疏鈔』^{6.2}や『華嚴経行願品疏鈔』^{6.3}において引用されている点も付言しておきたい。^{6.4}

⑥ 『釈論』に関連する典籍と事績の整理

これまでの検討で得られた知見と関連事項を年代順に列挙することにした。

○『釈論』に関わる典籍の成立年代

- ・『釈論』の成立は七世紀後半から八世紀初めと考えられる。
- ・宗密(七八〇〜八四二)の『円覚経大疏积義鈔』や『円覚経略疏鈔』や『華嚴経行願品疏』に引用されている。
- ・聖法の『釈摩訶衍論記』は八世紀前半から九世紀前半の唐代で成立している。
- ・法敏の『釈摩訶衍論疏』は少なくとも九世紀前半に唐代で成立している。
- ・空海(七七四〜八三五)の『弁頭密二教論』^{6.5}(弘仁六(八二二))に『釈論』が引用されている^{6.6}。
- ・永明延寿(九〇四〜九七五)の九六一年に撰述された『宗鏡録』に引用されている。
- ・通利大師は一〇五五年以降に『釈論』の講義をしている。
- ・道宗(一〇五五〜一一〇二)は『釈論』に造詣が深い。
- ・道宗は一〇六二年に『釈論』を『契丹大蔵経』に入蔵している^{6.7}。
- ・志福の『釈摩訶衍論通玄鈔』は一〇六九年以降に成立している。
- ・守臻の『釈摩訶衍論通賛疏』は一〇七一年以前に成立している。
- ・覚苑の『大日経義积演密鈔』は一〇七七年に成立している。
- ・道殷の『顕密円通成仏心要集』は一〇七七年以降に成立している。
- ・法悟の『釈摩訶衍論賛玄疏』は一〇七九年前後に成立している。

○その他の『釈論』を記録する文献

- ・『契丹大蔵経』は一〇四二年〜一〇六八年の間に五七九帙を雕印している。
- ・『石経塔記』は一八一八年に完成し、『釈論』の名を確認できる。
- ・「□□上人墳塔記」は一一二〇年に完成し、『釈論』の名を確認できる。
- ・「造蔵塔記」は一〇六八年に完成し、『契丹大蔵経』の記事を確認できる。
- ・非濁(？〜一〇六三)^{6.8}の『三宝感应要略録』に確認できる。

○他国との関係 ―大藏経関連―⁶⁾

- ・高麗に『契丹大藏経』が一〇六三年に輸入される。
- ・高麗は初雕本（第一次大藏経）を一〇八七年に完成（十三世紀前半にはモンゴル軍の侵略によってすべて焼失している）⁷⁾。
- ・義天は『新編諸宗教藏総録』を一〇九〇年に著している。
- ・義天は「高麗教藏都監」を一〇九一年に設置している。
- ・高麗は再雕本（第二次大藏経）を一二五一年に完成している⁷⁾。

このように『釈論』に関連する典籍の大半が、中国において集中しているのが確認できるだろう。時期としてはおよそ八世紀〜十一世紀にかけてであり、長期的に中国で『釈論』が受用されていることを示唆している。再度、『釈論』の遼代の流通を考えると、明らかに『釈論』は王室の意向によって石経事業や末釈製作が進められている。遼の歴代の皇帝のなかでも道宗を中心とした王室の受用姿勢がそうである。

そうすると『釈論』を重用した当時の統治者である道宗が、いかなる理解に基づいて『釈論』を重用したのか、彼の人物像を考える必要がある。道宗について指摘している鎌田茂雄の論考があるので紹介し理解を深めることにしたい。

遼代密教の起る社会的背景を考えるに、まず遼代の契丹民族の生活意識を問題としよう。（中略）このようなシャーマニズム世界観をもつ民衆が、密教受容の社会的基盤となったことは否定できないと思う。遼代密教が純正な密教でなく、陀羅尼を重視し、現世利益を目的とした通俗密教であったことも、このような社会的背景から生まれたのである。（中略）釈摩訶衍論は道宗の清寧八年（一〇六二）、道宗の命により、広く鑿典を搜索した時に得られたものである。（中略）道宗は本論を発見し、自ら研究し、遼代高僧はこれに従った。（中略）唐の法蔵の華嚴は、貴族主義的な絶対肯定主義の哲学思想で、庶民の生活の性格意識とは無関係な思想であったが、遼の支配者が、中国的中央集権国家を樹立するにさいして、範を唐朝にとつたために、唐代仏教を代表する華嚴を採用したことは大きな意味があると思う。しかし遼代密教では華嚴を単に道具として用いたにすぎなかった。華嚴と融合した密教といえ、高度な哲学的仏教を考えるが、遼代密教は決してそのようなものでなかった。⁷⁾

鎌田は遼代の仏教が華嚴と密教が融合した、独特な密教文化を形成したものと論じている。そのなかでも特に『釈論』が道宗に重用され、密教理解にも大きく影響を与えたとする。以上の指摘は合理性があり、今後の同論の思想構造を検討する上で非常に有用なものといえよう。この問題に関連した論考に、木村清孝も遼代仏教における密教融合について、前述した『顕密円通成仏心要集』を取り上げ、当代が顕密双修の重要性と総合仏教の典型を示しているとする興味深い指摘をしている⁷⁾。筆者は両氏の見解に準拠したい。今度は、新たに見出された先行研究の成果を基に、遼代における中国と朝鮮半島の『釈論』の流通について述べたいと思う。

⑦ 鮮演撰『釈摩訶衍論頭正疏』について

次に『釈摩訶衍論頭正疏』について見ていきたい。これは藤原崇人による『契丹仏教史の研究』において、新出の資料として新たに呈示されたものである⁷⁴。ここでは簡単に氏の成果を参照しながら遼代や高麗における『釈論』が受容された足跡を確認したい。鮮演撰『釈摩訶衍論頭正疏』は、「鮮演墓碑」において名前のみ確認でき当著作そのものの内容については現存が確認できないため窺えない。しかし鮮演の著作が義天の手に渡っていることを示す資料が『大覚国師外集』『大遼御史中丞耶律思齊書 第三通』によって確認できる。そこで藤原の見解を確認すると、以下のように述べている。

従来、我々が認識するところの契丹・高麗間の仏教典籍の流通は、自国の典籍あるいは第三国である北宋や唐・新羅など前王朝の典籍の単方向的なやりとりである。ところがこれ以外にも、契丹の典籍が高麗を経由して再び契丹に流入するという、逆輸入のようなかたちの流通がなされていたことが明らかとなった。両国間にかのような流通形態が存在していた事実を知らしめる点で、「第三通」のもつ史料的价值は極めて高いものである。⁷⁵

契丹と高麗における典籍の流通について新たな知見が呈示されている。それに加えて上記の「第三通」に示される、鮮演の『釈論』に関する著作や道宗の『釈論』研究についても指摘しており、それは以下のような内容である（括弧は筆者加筆）。

その個人名の特定には至らないが、守臻・志福・法悟・鮮演の手に成る既知の『釈摩訶衍論』研究書のほかにも同様の書があったことになり、もって当時における『釈摩訶衍論』研究の広がりがうかがえる。つぎに『御義』五巻に関して、第三通では「御」字の上に空格を設けており、查刺（道宗）の御製典籍と考えて良からう。先述の智佶が義天に贈った詩の序文に「御解大義」という典籍の名が見えており、これと同一のものと同推察される。⁷⁶

義天の『新編諸宗教蔵総録』に鮮演の『釈論』に関する著作が確認できない点について詳しい言及はないものの、明らかに義天には鮮演以外にも、『釈論』注釈家である守臻・志福・法悟の著作、さらには道宗の『釈論』研究理解までも積極的に蒐集しようとする姿勢を確認できる重要な指摘をしている。これらの内容を踏まえると、やはり「釈論解」なる表示は文字通り道宗の著作を指示しているのは確実であり、道宗がいかに『釈論』に対して強い思い入れがあったのかが伝わってくる。筆者は藤原の見解を準拠することにした。以上を踏まえて、朝鮮半島にどのような経緯で『釈論』が輸入されたのかについては、朝鮮半島へ『契丹大蔵経』が輸出され、義天の『新編諸宗教蔵総録』に『釈論』の名が記載されたと考えられる。つまり『釈論』は朝鮮半島でも重要視された歴史があり、中国に限らず同地周辺との交流についても押さえる必要がある。以降ではその点について論じた

第五節 再雕版『高麗大藏経』と『釈摩訶衍論』との関係

筆者は第三章において、『釈論』が中国において製作された可能性の根拠の一つとして、則天文字使用の形跡と武則天（六二四〜七〇五（在位六九〇〜七〇五））が執筆した「昇仙太子碑」と実叉難陀訳『八十花嚴経』の序、加えて菩提流志訳『宝雨経』の説を依用していることを論じた。しかし、最古の石山寺本には則天文字が確認できるものの、遼代の房山石経の『釈論』の拓本には、則天文字の「厶」ではなく「天」と表記されている⁷⁷。これは石経が刻経される際、底本となった『契丹大藏経』に入蔵されていた『釈論』が則天文字から常体字に置換された可能性があるように思われる。

周知のように、契丹は唐代以降の王朝であるから、則天文字が使用されていない文献（『釈論』の底本）を参照して、『契丹大藏経』に入蔵したという可能性が考えられる。その点を関連する資料から論証していくことにしたい。それは、守其等撰『高麗国新雕大藏校正別録』とされるもので、これは再雕版『高麗大藏経』を開版するにあたり、初雕版と幾つかの版をもとに対照し校合した校勘記録である。これについてはすでに金英美の先行する指摘がある⁷⁸。実際に該当する記事を確認したい。そこには以下のように記されている。

回漢函

右の二函の中、国本に仏名経十八巻というもの有り。今検するに下、寧・晋・楚の函の中の三十巻本と同じく是れ一経なり。後の人、其の巻数に異なり有るを見て、認めず。異経と為す。故に重ねて編入す。今、三十巻は世に盛行する所なるを以ての故に、此の中の十八巻なる者を除く。乃ち以て摩訶衍論十巻を回函と為し、玄文論二十巻を漢函と為すと云う。⁷⁹

守其は『高麗大藏経』の再雕にあたり、『釈論』と『大宗地玄文本論』を新たに入蔵した経緯を記している。もともと初雕版の「回」と「漢」の函には、『仏名経』十八巻が収蔵されていたのが、これは「寧」、「晋」、「楚」の函に収蔵されている三十巻本と同じ典籍であることから、再雕版では「回」と「漢」の十八巻本は除いて、代わりに「回」には『釈摩訶衍論』、「漢」には『大宗地玄文本論』を入蔵したとするものである。以上の内容が物語っているのは、初雕版が刊行された段階では、『釈論』は入蔵されていなかったことを暗示していると思われる。そこで再雕版『高麗大藏経』に雕造された巻数⁸⁰の記録（年代）をまとめると以下のようになっている⁸¹。

卷一	丙午高麗国大蔵都監奉勅雕造	卷二	丁未高麗国大蔵都監奉勅雕造
卷三	丁未高麗国大蔵都監奉勅雕造	卷四	丙午高麗国大蔵都監奉勅雕造
卷五	丙午高麗国大蔵都監奉勅雕造	卷六	丁未高麗国大蔵都監奉勅雕造
卷七	丁未高麗国大蔵都監奉勅雕造	卷八	丙午高麗国大蔵都監奉勅雕造
卷九	丙午高麗国大蔵都監奉勅雕造	卷十	丙午高麗国大蔵都監奉勅雕造

そもそも再雕版『高麗大藏経』の編纂には、高麗・契丹・宋・日本の諸本を校合したものであると知られている⁸²。そして高麗（朝鮮半島）の文献に『釈論』のその名が確認で

きる最初の文献が、義天（一〇五五〜一一〇一）によって一〇九〇年に著された『新編諸宗教藏総録』、広く『義天録』として知られるものである。

改めて、取り上げた年代にあたる「丙午」や「丁未」と表記される干支に注目すると、「丙午」や「丁未」は西暦に換算すると一二四六年と一二四七年と考えられる。つまり、義天の入寂（一一〇一）した後に雕造されたことが分かる。また、再雕版『高麗大藏経』の一行の文字数が、十七文字となっている点にも注目すると、これも第三章で論じたように、遼代の『契丹大藏経』の書写規格と一致している。このことも、義天の請来あるいは底本とした『釈論』というのが、十七文字の書写規格を採用したものであったことを裏付けるものである。

このことは、義天が中国から膨大な典籍を蒐集する以前、いまだ高麗（朝鮮半島）には『釈論』の存在が知られていないか、もしくは伝聞のみで実物を手にする環境になかったことを推定できる情報と思われるのである。その一方で、金英美の指摘があるので紹介したい。それは以下のような見解である（傍線は筆者加筆）。

本書は現在、八世紀中葉、新羅あるいは唐で撰述されたとみられている。ところで竜樹の著述と明記されているが唐や宋で編纂された仏典目録には含まれていない。唐で聖法と法敏の注釈書が撰述されたが、これら二つの注釈書も日本に伝わった記録の外には新羅と高麗で研究されていた資料もない。（中略）ところで遼で一〇六二年、『釈摩訶衍論』を大藏経に入蔵した後、事情が変わった。道宗皇帝が本書に対して関心を傾け、僧侶たちと討論しただけでなく、注釈書を作るようにしたためである。遼大藏経に含まれた『釈摩訶衍論』と、一〇七〇年代に守瓌、法悟、志福により撰述された注釈書は高麗に伝わった。これらはみな義天が編纂した『教藏総録』に、『大乘起信論』の注釈書として収録された。義天は『重校釈摩訶衍論』を刊行して一〇八七ころ宋の善聡に送り、志福の『通玄抄』と法悟の『賛玄疏』を一〇九九年に刊行し、一一〇五年に日本に送った。義天が刊行した遼の僧侶たちの注釈書は宋にも伝わり、普観が『釈摩訶衍論記』を著述するなかで引用している。⁸²

金は『釈論』が八世紀の中葉に新羅あるいは唐で成立したと推定している。聖法と法敏の注釈書が撰述されたが、これは日本に請来された記録のみで、新羅と高麗で請来され研究された資料は確認できないと述べている。『釈論』が『契丹大藏経』に入蔵された時期や、『釈論』の注釈書を撰述した守瓌、法悟、志福の撰述時期は筆者の見解とほとんど変わらない。しかし、義天が『重校釈摩訶衍論』なる典籍を刊行して、それを一〇八七年に宋に送ったとする指摘は初見であり、非常に興味深いと言える。

金の指摘を踏まえて、この『重校釈摩訶衍論』の名前から推察すると、文字通り幾つかの『釈論』の版を校合せたということが推察できるだろう。すなわち義天の時代ではすでに幾つかの版によって刊行された『釈摩訶衍論』が存在していたことを暗に示していることになる。しかしながら、『重校釈摩訶衍論』なる典籍の存在については、義天が宋の善聡に送ったとする情報のみであり、原文が存在していないため何とも言えない。今後新たな資料の発見から大きく展開する可能性もあるため、引き続き自己の研究を深めつつ、先学の動向を注視していきたい。

まとめ

本章は遼代における『釈論』の流通をとおして、『釈論』がどのような経緯を経て取り扱われてきたのか、従来ほとんど検討されていない点から考察を試みた。第三章において述べてきたように、『釈論』には則天文字の使用があることから、同論は当時の中国の国家の施策と密接に関連した典籍である。それが、遼代になると皇帝の重用が後押しとなって、注釈や密教典籍に依用される程になった。そのあいだには、『契丹大藏経』として高麗へ輸出され、後に再雕版『高麗大藏経』にも入蔵されている。

日本では、出自が不明な典籍であり、後代においてどのように取り扱われてきたのか検討されないまま、独特な思想を説く竜樹に仮託された論書として処理されてきたが実際のところそうではないことが指摘できる。本章では、客観的に『釈論』が受容された形跡が中国に集中していることを改めて論じてきた。一方、高麗の義天が刊行した『新編諸宗教藏総録』や、十三世紀に刊行された再雕版『高麗大藏経』を編纂する際に、『釈論』を取り入れたことが確認でき、『釈論』の流通が遼代を媒介として高麗に伝わったことを確認できた。

しかし、流通以外の面にも目を向けなくては成立問題を論じることができない。つまり新羅華嚴に基づくことされる『釈論』の文体の表記法（語法）や思想の受容が認められる点については慎重を期さなくてはならない。その点をどのように捉えるかが鍵になる。これも第三章で論じたように、義湘や義天のような朝鮮半島出身の僧が、中国に留学し同国の色々な論師から教学を学びながら、それを基に『釈論』を造論した可能性を想定する。その造論する際に、出身地である朝鮮での漢文の語法や思想を、無意識か意識的かは分からないが文章に反映させたのではないだろうか。筆者の現段階の立場は、中国で成立した説を補強できても、作者がどのような人物なのかまでは言及できる立場にない。したがって、従来説を踏襲すると、やはり朝鮮半島出身者が中国において『釈論』を造論し、それが後代では遼代の時代で重用され、遼と高麗の国家間で流行したと考えるのが妥当であろう。

¹ 本章は拙稿『『釈摩訶衍論』の遼代における流通——房山石経の記述と周辺記述——』（『東洋学研究』五六、二〇一九年）を基に加筆修正したものである。

² 拙稿『『釈摩訶衍論』の成立事情——序の記述と武則天と則天文字——』（『密教学研究』五十、二〇一八年）

³ 拙稿『『釈摩訶衍論』における「六馬鳴」について』（『東洋学研究』五四、二〇一七年）、同著『『釈摩訶衍論』における密教的なもの——架空経典を中心に——』（『仏教文化学会紀要』二六、二〇一七年）

⁴ 塚本善隆「遼代の石経続刻事業」（『塚本善隆著作集』五、大東出版、一九七五年、五一—五頁—五一—二頁）

⁵ 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』（東京大学出版会、一九六五年、六〇四頁—六一—八頁）

⁶ まず、房山石経における先行研究に塚本善隆の成果がある。これは石経寺院の歴史や設立の内情等を精査した（塚本善隆「遼代の石経続刻事業」『塚本善隆著作集』五、大東出版一九七五年）。次に塚本の成果をもとに若干の修正を加えた、気賀沢保規を編者として刊行された『中国仏教石経の研究』がある（気賀沢保規「緒論——房山石経——新研究の意味」『中国仏教石経の研究』東京大学学術出版、一九九六年）。

- 7 塚本善隆編『望月仏教大辞典』（世界聖典刊行協会、一九八八年、二九〇八頁―二九一頁）を参照した。
- 8 塚本善隆「遼代の石経統刻事業」『塚本善隆著作集』五、大東出版、一九七五年、五〇三頁）
- 9 「大遼涿州鹿山雲居寺統秘藏石経塔記」「大遼留公法師奏、聞聖宗皇帝、賜普度壇利錢、続而又造、次興宗皇帝、賜錢又造、相国場公遵勗、梁公穎奏、聞道宗皇帝、賜錢造経、四十七帙、通前上石共計一百八十七帙、已厝東峰七石室内見、今大藏仍未及半有、故上人通理大師、緇林秀出、名実俱高、教風一扇、草偃八宏、其余德業、具載宝峰本寺遺行碑中、師因游茲山寓宿其寺、慨石経未円有、統造之念、興無縁慈、為不請友、至大安九季正月一日、遂於茲寺、開放戒壇、仕庶道俗、入山受戒、匡以数知、海会之衆、孰敢評之、師之化縁、寔亦次之、方尽暮春、始得終罷、所獲施錢、乃万余緡、付門人見右街僧録通慧円照大師善定、校勘刻石、石類印板、背面俱用、鐫経兩紙、至大安十年、錢已費尽、功且権止、碑四千八十斤、経四十四帙、題名目錄、具列如左、未知後代、更更継之、又有門人講経、沙門善鋭念。」『金石萃編』国風出版社、中華民國五三年、一九六四年、二九四四頁―二九四五頁）
- 10 『契丹大蔵経』がいつ頃から雕造されたかについては、竺沙雅章『開宝蔵』と『契丹蔵』、『国書漢籍論集』汲古書院、一九九一年）に興味深い指摘がある。
- 11 藤本幸夫「高麗大蔵経と契丹大蔵経について」『中国仏教石経の研究』京都大学学術出版、一九九六年、二五六頁―二六五頁）藤本は現在九十一種一四七卷を若干の誤植を修正し列挙している。
- 12 小野玄妙「契丹大蔵経（私案）」（小野玄妙編『仏書解説大辞典』別巻仏典総論、一九九一年、六九一頁―七〇三頁）
- 13 竺沙雅章「契丹大蔵経小考」『内田吟風博士頌寿記念東洋史論集』同朋舎、一九七八年、三一四頁―三一五頁）
- 14 「同右」『内田吟風博士頌寿記念東洋史論集』同朋舎、一九七八年、三一八頁）尚、竺沙は以降の説において、妻木説の妥当性を再検証し、「わずか一か所だけの相違であつても、異なるところが存在する以上、房山石経Ⅱ契丹蔵の帙号が『随函録』によつたものとはいえない。われわれは次に、両者のうちどちらがより『開元録』に合するかを検討しなければならぬ。」（同著 三一八頁―三二二頁）として訂正すべき点を提案している。
- 15 妻木直良「契丹に於ける大蔵経雕造の事実を論ず」『東洋学報』二、一九二二年）を参されたい。小川貫弑『大蔵経―成立と変遷』（百華苑、一九六四年）、そして小川の指摘を簡潔に整理している、竺沙雅章「契丹大蔵経小考」『内田吟風博士頌寿記念東洋史論集』同朋舎、一九七八年）の論考は大いに参考になつた。
- 16 「陽台山清水院創造蔵経記」『金石萃篇』掃葉山房、一九二六年、一五三頁）これには道宗の咸雍四年（一〇六八）に『契丹大蔵経』は「五百七十九帙」あつたとされる。
- 17 竺沙雅章『開宝蔵』と『契丹蔵』、『国書漢籍論集』汲古書院、一九九一年）
- 18 塚本善隆「遼代の石経統刻事業」『塚本善隆著作集』五、大東出版、一九七五年、五一頁―五一三頁）
- 19 「同右」『塚本善隆著作集』五、大東出版、一九七五年、五〇四頁）に詳しい。
- 20 『新集蔵経音義随函録』卷一―卷十二（高麗大蔵経三四、一〇五三頁下―一〇五五頁中）
- 21 『同右』卷一―卷十二（高麗大蔵経三四、一〇五五頁中―一〇五八頁下）
- 22 『遼文存』六（出版地不明、東京大学東洋文化研究所蔵本、No.二九三三、九丁右―左）尚、作者については本書の末尾、『遼文存』六卷「金石」三五丁左には以下のように記載されている（東大本が管見の限り最も古いものと判断し参照した）。

□□上人墳塔記（八面刻） 沙門惟和正書 天慶十年歲次庚子九月二十三日乙寺 在房山小竜村）

- 23 塚本善隆「遼代の石経続刻事業」『塚本善隆著作集』五、大東出版、一九七五年、五一〇頁―五一二頁）
- 24 『遼史』二二（『四部備要』三三、中華書局輯刊、一九三六年、八五頁）
- 25 これまで当文献の取り扱いについては、『契丹大藏経』の有無と時期を検証する資料とされてきた。『釈論』の成立についての検討では管見の限り活用されていないようである。
- 26 「陽台山清水院創造藏経記」『金石萃篇』掃葉山房、一九二六年、一五三頁）
- 27 塚本善隆「遼代の石経続刻事業」『塚本善隆著作集』五、大東出版、一九七五年、五二六頁）
- 28 『釈摩訶衍論記』（『正統藏経』七二、七三一頁上―七三四頁上）
- 29 『同右』（『正統藏経』七二、七三五頁上―八二七頁下）、またこの論書は日本の石山寺本を対校本としている。
- 30 『釈摩訶衍論贊玄疏』（『正統藏経』七二）、『贊玄疏』と『大科』は『義天録』に基づく。以降の志福『釈摩訶衍論通玄鈔』の『通玄科』と『大科』、そして守瓌『釈摩訶衍論通贊疏』と『通贊科』と『大科』も同様（『新編諸宗教藏総録』巻三、大正蔵五五、一一七五頁中）。
- 31 『釈摩訶衍論通玄鈔』（『正統藏経』七三、一三五頁上―一六九頁上）
- 32 『釈摩訶衍論記』（『正統藏経』七三、一頁上―一六〇頁上）
- 33 『釈摩訶衍論科卷下』（『正統藏経』九五、六六三頁上―六八八頁上）
- 34 竺沙雅章『開宝蔵』と『契丹蔵』（『国書漢籍論集』汲古書院、一九九一年）に詳しい。
- 35 妻木直良「契丹に於ける大藏経彫造の事実を論ず」『東洋学報』二一、一九六七年、三二四頁―三二八頁）、塚本善隆「遼代の石経続刻事業」『塚本善隆著作集』五、大東出版、一九七五年、五一五頁―五一九頁）、鎌田茂雄「遼代密教の澄観の華嚴」『中国華嚴思想史の研究』一九六五年、六〇五―六一八頁）、横内裕人「高麗統藏経と中世日本―院政期の東アジア世界観―」（『仏教史学研究』四五、二〇〇二年、六頁―七頁）等である。
- 36 『釈摩訶衍論贊玄疏』巻一（『正統藏経』七二、八四八頁中）
- 37 『同右』巻一（『正統藏経』七二、八二九頁上）
- 38 『遼史』二四（『四部備要』三三、中華書局輯刊、一九三六年、九三頁）
- 39 『続資治通鑑』七四（『四部備要』四一、中華書局輯刊、一九三六年、七六三頁）
- 40 『仏書解説大辞典』五。この内容は森田龍僊の解説である。すなわち森田の、『釈摩訶衍論贊玄疏』の項には以下のように解説されている。「大遼の末に属する延禧帝の大臣耶律大石が西域地方を征服し、土耳其斯坦の起兒漫にいたり、即位して自から天佑皇帝と称し、国を西遼と号した」（大東出版社、一九九四年、二七―二八頁）とある。先行研究でも、森田説を踏まえて道宗を別人として取り扱っている。つまり天佑皇帝を西遼の天祐皇帝（遼が滅亡した際、契丹人を連れて西において建国した王朝である）とする耶律大石と理解しているものであり、年代・記述も相違しており別人である。
- 41 『釈摩訶衍論贊玄疏』巻一（『正統藏経』七二、八二九頁中）
- 42 『釈摩訶衍論通玄鈔』巻一（『正統藏経』七三、一六一頁上）
- 43 『同右』巻一（『正統藏経』七三、一六一頁上）
- 44 『遼史』二二（『四部備要』三三、中華書局輯刊、一九三六年、八八頁）
- 45 竺沙雅章『開宝蔵』と『契丹蔵』（『国書漢籍論集』汲古書院、一九九一年、六一九頁―六二二頁）、同著「遼代華嚴宗の一考察―主に新出華嚴宗典籍の文献学的研究―」（『大谷大学研究年報』四九、一九九七年）に詳しい。また『文物』に転写されている当該文献であるがあまり鮮明ではない。ここでは竺沙の資料を転載させていただいた。また本

文にある写真は『文物』に掲載されているものを転写したものである（文物出版社、一九八二年、六頁）。

⁴⁶ 『大日経義釈』（卍統藏経三六、五七〇頁上—一九八六頁下）

⁴⁷ 『大日経義釈演密鈔』卷一「今天我佑皇帝、睿文冠古英武超、今十善治、民五常訓物博綜儒經、有詩賦碑記之製、錦爛華明、允彰乎教化、尤精釈典、有讚序疏章之作、山輝川媚聿在乎、修行于茲邃旨、夙促宸壞、爰命瑣才俾、宣秘呪因、咸雍初提綰中京、大夫慶寺属、以時縁再興、未肆迺有副留、守守衛尉卿、隴西牛鉉守司、空悟玄通円大師、弼公泊僧首紫褐師徳、百有餘人同致書曰、伏聞毗盧、大教旨趣宏深疏（中略）大康三年忽降綸、旨令進神變経疏鈔科、則密教司南時至矣、於是敬酬聖沢兼副興、情強摭群詮謬成、斯解目之曰、演密鈔会、於前冬詔赴行在、面奉進呈勅令、雕印墜典、斯興仁王之力也、覺苑智虧宿種、見匪生知徒然、燭火之明、曷益曦輪之照、庶俾來者、共踐玄涯爾。」（卍統藏経三七、二頁下—三頁上）

⁴⁸ 『同右』卷一（卍統藏経三七、九頁上）

⁴⁹ 『同右』卷一（卍統藏経三七、十四頁上）、尚、これに関連して大安国寺沙門清素述とされる人物が著した『瑜伽師地論義演』卷一にも「初摠境者釈論解云謂一切」（金版大藏経一二〇、一七九頁中）とある。これについて吉田道興『瑜伽師地論義演』について（『印仏研』二九—二、一九八一年）、同著『瑜伽師地論義演』について（二）（『印仏研』三〇—二、一九八二年）は唐代の人物の作と推定している。今後、精査して『釈論』とどのような関係にあるのか検討を加えたい。

⁵⁰ 塚本善隆「遼代の石経続刻事業」（『塚本善隆著作集』五、大東出版、一九七五年、五〇八頁）

⁵¹ 『大日経義釈演密鈔』卷一（卍統藏経三七、二頁下）

⁵² 『頭密円通成仏心要集』卷一（大正蔵四六、九九三頁下）

⁵³ 一例を示すと『頭密円通成仏心要集』卷一の「神変鈔云。千流萬派起自崑崙積石之山。十二分経出乎総持秘密之藏：」（大正蔵四六、一〇〇一頁下）と『大日経義釈演密鈔』卷一の「千流萬派起自崑崙積石之山、十二分経出乎総持秘密之藏：」（卍統藏経三七、一八頁上—下）内容が合致している。多田孝正「頭密円通成仏心要集の六字大明をめぐって」（『印仏研』三六—二、一九八八年）、遠藤純一郎「頭密円通成仏心要集」に於ける頭密観」（『蓮華寺仏教研究所紀要』一、二〇〇八年）に詳しい。

⁵⁴ 多田孝正「頭密円通成仏心要集の六字大明をめぐって」「賜紫加官の優遇を受けた人物とは見えないが、仏教を尊愛する皇帝の巡幸を受ける程の大寺に住んでいたのであるから、当時全くの無名の学僧ではなかったろうし、大同出身の漢人であるから、遼代における仏教の社会的状況もよく把握していたにちがいない。」（『印仏研』三六—二、一九八八年、一七二頁）と論じている。

⁵⁵ 遠藤純一郎「頭密円通成仏心要集」に於ける頭密観」（『蓮華寺仏教研究所紀要』一、二〇〇八年）

⁵⁶ 『頭密円通成仏心要集』卷二「一切陀羅尼皆被不思議円根。故仏頂頌云。神通勝化不思議。陀羅尼門最第一。今有未会鑽仰密教者。多云陀羅尼藏唯被下根。斯言甚謬。且諸經中説陀羅尼。或名最上乘或名無上乘。或名金剛乘或名不思議乘。豈可唯被下根耶。故清涼云。以淺為深有符理之得。以深為淺有謗法之愆。冀諸学者。切宜留心。不得固執先聞而生輕忽。五天中夏。頭密双明方是通人。」（大正蔵四六、一〇〇四頁上—中）

⁵⁷ 『同右』卷二（大正蔵四六、一〇〇三頁中—下）

⁵⁸ 『釈摩訶衍論』卷二「不動本原甚深玄理二種論中唯釈一法。所餘法門略不別釈。云何為一法所謂不二摩訶衍法。広説略説各差別故。」（大正蔵三三、六〇二頁下）

⁵⁹ 『弁頭密二教論』卷上「喩曰。不二摩訶衍及円円海德諸仏者即是自性法身。是名秘密

藏。亦名金剛頂大教王。等覺十地等不能見聞故得秘密号。具如金剛頂經說。」(弘大全一、四八〇頁)

⁶⁰ 『顕密円通成仏心要集』卷二(大正蔵四六、一〇〇三頁中)

⁶¹ 『円覚經大疏釈義鈔』卷十一「名為釈論。准竜樹菩薩摩訶衍論中說。馬鳴菩薩。約一百本了義大乘經。造此起信論。即知此論通釈百本經中義也。此經亦是其數。但彼論立名小殊。若不憑菩薩開示之文。如何疑情決了。故須以論為釈義之定量也。前後有広用諸論処。其意皆然。疏但論約等者。論意已知。經約悟淨勝劣者。初淨解超過勞慮。」(正統蔵経十四、八九六頁上)

⁶² 『円覚經略疏鈔』卷十一「名為釈論。准竜樹菩薩摩訶衍論中說。馬鳴菩薩。約一百本了義大乘經。造此起信論。即知此論通釈百本經中義也。此經亦是其數。但彼論立名小殊。若不憑菩薩開示之文。如何疑情決了。故須以論為釈義之定量也。前後有広用諸論処。其意皆然。又論但約覺染麤細經約悟淨勝劣。今用論者。分齊一也。又因互顯兩義俱通。」(正統蔵経五一、三八七頁中)

⁶³ 『華嚴經行願品疏』卷二「馬鳴菩薩。是仏滅度六百年後出世故。摩訶摩耶經云。如來滅度六百歳已。諸外道等邪見競興毀滅仏法。有一比丘。名曰馬鳴。善說法要。降伏一切諸外道輩。即宗百本大乘經。乃造起信論等也。」(正統蔵経七、八五三頁上)

⁶⁴ 本章では『釈論』の成立問題を主題としているので、真言密教における『釈論』の受容傾向には言及しなかった。しかし空海と恵果、そして般若三藏と通理大師との関連については米田弘仁の指摘がある。「晩年の空海が重視したとも言われる『心地観経』は、父母・衆生・国王・三宝の四恩が説かれていることで有名であるが、その恩という思想を強調した論述のみられるのがほかでもない『釈論』である。しかも『釈論』ではただ単に恩の思想を説くだけではなく、根本無明に対する報恩を説く(巻四・上半三日下「大正三二・六二四頁中」といった、常途のものよりもさらに一步踏み込んだ思想が展開されている。(中略)ここで般若の訳経と『釈論』との類縁性を暗示する興味深い資料のあることを紹介しておきたい。それは遼の道宗皇帝および通理大師によって行われた房山雲居寺の石経事業について、記した志才の「雲居寺統秘蔵石経塔記」(『金石萃編』巻百五十二所収)である。

(中略)通理大師が他の経論に見向きもせず『釈論』と般若の訳経とのみを特別に選んで鐫刻したという事実は、彼が、この両者に何らかの類縁性を認めていたことを案じするものであり、資料的にも大いに注目されるべきものである。(中略)少なくとも『釈論』と般若の訳経との両者に関係性ありとするのが筆者の独善ではないことをこの資料より知ることができよう」と論じている。(米田弘仁「空海の『釈摩訶衍論』伝承——『釈摩訶衍論』重視の理由——」『密教学研究』三五、二〇〇三年、六五頁—六六頁)

⁶⁵ 『弁頭密二教論』卷上(弘大全一、四八〇頁)

⁶⁶ 小峰彌彦編著『空海読み解き事典』(本郷書房、二〇一四年、三六八頁—三七七頁)余談であるが、空海の『弁頭密二教論』を、唐代に活躍した海雲(〓八三四〓)が、金胎兩部の付法次第記として太和八年(八三四)に著した『兩部大法相承師資付法記』卷二に引用されている。すなわち「修瑜伽者發菩提心。住阿字觀觀法不生即是住毘盧遮那胎藏。如頭教大乘仁王般若云。伏忍聖胎三十人十住十行十迴向此名地前三十心。名住聖胎也。此約頭教漸悟菩薩地前修行。經一大阿僧祇劫。始名住聖胎菩薩。由名外凡夫修真言行菩薩則不如是。於一念頃具足五智身。住大毘盧遮那位。廊周法界為曼荼羅體纒住心名入聖胎。觀至究竟名成位。是名超越三僧祇劫而証菩提。上來具明胎藏教意。謹依頭密二教界略敘其由。」(大正蔵五一、七八七頁上)とある。これから推測できることは、海雲が空海の『釈論』を取り扱う姿勢を把握していた可能性が指摘できる。

⁶⁷ 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』(東京大学出版会、一九六五年、六〇四頁—六一八

- 頁)
- 68 鎌田茂雄他編『大藏経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年、六一五頁、八六一頁)
- 69 横内裕人「高麗大藏経と中世日本——院政期の東アジア世界観——」(『仏教史学研究』四五、二〇〇二年)の『高麗大藏経』と統藏経に関する図示を参照した。この他にも、野沢佳美『シリーズ・アタラクシア 印刷漢文大藏経の歴史——中国・高麗篇——』三(立正大学情報メディアセンター、二〇一五年)も参考とした。
- 70 野沢佳美『シリーズ・アタラクシア 印刷漢文大藏経の歴史——中国・高麗篇——』三(立正大学情報メディアセンター、二〇一五年、八六頁)、宮崎展昌『大藏経の歴史——成り立ちと伝承——』(方丈堂出版、二〇一九年、一二八頁—一四一頁、二七〇頁—二八三頁)
- 71 『同右』三(立正大学情報メディアセンター、二〇一五年、八九頁)
- 72 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』(東京大学出版会、一九六五年、六〇四頁—六一八頁)
- 73 木村清孝『中国仏教思想史(パープル叢書)』(世界聖典刊行協会、一九九一年、二〇四頁—二〇六頁)
- 74 藤原崇人『契丹仏教史の研究』(法蔵館、二〇一五年、六七頁—八八頁)
- 75 『同右』(法蔵館、二〇一五年、七二頁)
- 76 『同右』(法蔵館、二〇一五年、七三頁)
- 77 房山石経の釈論の拓本は中村本然氏所蔵のものを借覧し転写した。刊本については国立国会図書館近代デジタルコレクションを参照した。
<http://dl.ndl.go.jp/info:ndjip/pid/2575094?tocOpened=1>
- 78 金英美「守其は『釈摩訶衍論』を回函に入れた理由を説明している。国本大藏経すなわち初雕大藏経には回函と漢函に『仏名経』十八巻があったが、十八巻本と三十巻本が同一の版本であるため、十八巻本をなくし、代わりに『釈摩訶衍論』を入蔵したということだ。遼の大藏経では『釈摩訶衍論』が寧函に入蔵されていたのに、守其は『仏名経』三十巻を寧晋楚函に入蔵して分量が少ない『釈摩訶衍論』を回函に入蔵したのだ。そして『釈摩訶衍論』が元々どこにあったのかについては言及がないことからみて、高麗の初雕大藏経には含まれていなかったものと見られる。(一一一세기 후반 『釈摩訶衍論』의 동아시아 유통과 영향)』(『이화사학연구』제五九집, 二〇一四年、一八頁)
- 79 『高麗国新雕大藏校正別録』卷三十一「回漢函 右二函中、国本有仏名経十八巻者。今検与下、寧晋楚函中、三十巻本、同是一経、後人見其巻数有異、認為異経、故重編入。今以三十巻、世所盛行故、除此中十八巻者。乃以摩訶衍論十巻、為回函、玄文論二十巻、為漢函云。」(高麗大藏経三八、七二三頁下—七二四頁上)
- 80 『釈摩訶衍論』(高麗大藏経三七、卷一は一〇〇一頁上・卷二は一〇一四頁上・卷三は一〇二四頁下・卷四は一〇三五頁上・卷五は一〇四三頁下・卷六は一〇五一頁中・卷七は一〇五八頁下・卷八は一〇六四頁下・卷九は一〇七二頁下・卷十は一〇七八頁上)
- 81 野沢佳美『シリーズ・アタラクシア 印刷漢文大藏経の歴史——中国・高麗篇——』三(立正大学情報メディアセンター、二〇一五年、八六頁—八七頁)
- 82 「一一세기 후반 『釈摩訶衍論』의 동아시아 유통과 영향」(『이화사학연구』제五九집, 二〇一四年、三一頁—三三頁)

結論

本編は、『釈摩訶衍論』の成立に関する諸問題と題し、七章にわたって検討を加えた。ここではまず、『釈論』の注釈文献等の『釈論』を取り扱っている典籍などから、どのように同論が扱われてきたのかを歴史的にも概観する必要があると考えた。その検討の後、成立に関連する原典資料を整理し、従来の学説を批判的に取り扱いながら、客観的に情報を蒐集し分析することに努めた。それによって『釈論』の成立地や年代の特定、そしてどのような思想を有しているのか若干の知見を呈示することができたと思う。

本編を通しての総括を述べると、『釈論』は七世紀後半から八世紀前半に、中国において製作された可能性が高いと結論づける。しかし、作者については、現段階では朝鮮出身者であると思われるが、明確に断定するには情報が揃わなかったため、この点については、今後の課題としたい。従来の朝鮮半島成立説については、その根拠である周辺資料を再検証した結果、幾つかの点で賛同、準拠すべき点があるものの、同成立説にも少なからずさらに検討を要する点があることも分かった。そのなかでも大きな点としては、朝鮮半島成立説を決定付ける程の資料の不足が原因にあるように考えられる。

一方で、中国には唐代以降に製作された注釈書があり、さらに同国で著された典籍に『釈論』が引用されている。加えて、『釈論』がこれまで指摘されていない石碑や典籍の影響を受けていたことも確認されたのである。それが、武則天時代の「昇仙太子碑」や則天文字や『宝雨経』や初期密教の典籍の受容がそうである。この他にもこれまで『釈論』が華嚴系に属する典籍と位置付けられてきたのだが、『大品般若』といった般若典籍をも受容している点は『釈論』の成立問題を考える上で、今後の『釈論』研究に資する部分があるように思うのである。それでは以下、各章の結論を述べていく。

第一章 本章では、『釈論』がどのように中国・高麗・日本における目録等に記述されているのか考察した。すなわち、中国では、『釈論』を引用する最古の典籍である、唐宗密撰『円覚経大疏釈義鈔』・『円覚経略疏鈔』・『華嚴経行願品疏鈔』に加えて、文献自体の成立時期がある程度把握でき、成立などにも触れている延寿集『宗鏡録』の説を確認した。

まず、宗密は、『釈論』が説く『起信論』作者である馬鳴について六度出現した「六馬鳴」説を引用している一方で、「竜樹菩薩の摩訶衍論の中の説に準(准)ずれば」とあるように、『釈論』を竜樹作と理解しながら、同論の説に準拠する姿勢を見せている。宗密が『釈論』造論者とされる竜樹に疑義を持つていたのかは断定できないが、少なくとも彼がいた時代では『釈論』の作者が竜樹であると周知されていたことは確認できる。

延寿は約二十三箇所と多岐にわたり引用しており、『釈論』造論者である竜樹をインド出身者と見ている。しかし、延寿は終始『起信論』の「一心」理解のための資料として引用する姿勢なため、『釈論』独自の思想である三十三法門については割愛していることが確認できた。

高麗では、義天撰『新編諸宗教蔵総録』を用いた。義天は『釈論』の成立に関して言及していない。しかし、『起信論』注釈書の列記順に注目すると、『釈論』が他の注釈書のなかでも上位に明記されていることが確認でき、このことから推測すると、義天は、『中論』や『十二門論』等の作者として有名な竜樹と同一視し、他の注釈書より古いものと判断し前述のように位置付けたと考えられる。

次に日本の経録等に見える記事については、空海撰『真言宗所学経律論目録』・『太政官符』・常曉撰『常曉和尚請来目録』・安然撰『諸阿闍梨真言密教部類総録』・永超集『東域伝灯目録』、以上五種から検討を加えた。

日本では、空海が本論を重視したことから、『釈論』作者について真言と天台諸宗という対立構造が出来上がり、さまざまな主張が出されている。つまり、真言（空海・常曉）は竜樹真撰説の立場で、論内部の問題を審らかにしようとするが、それ以外の宗である天台等（安然・永超）では偽撰の立場で、その作者がどのような人物なのかを追求していることが確認できた。特に天台側に限っては、『釈論』作者について新羅僧の月忠の妄造と提示しているが、月忠なる人物の素性の解説がないため、本説は審らかではなく、否定も肯定もできない。

このように中国・高麗・日本における典籍に確認できる『釈論』に成立に関する記事を見てきたが、以上の内容からでは、宗密は別としても、いずれも文献自体の成立した時期がそれほど古いものではないことから、『釈論』の名等（作者や成立地等）が記されているからといって、安易に記述を信頼することはできないと言える。何よりも、『釈論』の場合、義天の目録を除き古い時代に成立した経録等とその名前が確認できないことから、現段階では、目録と引用によつてのみ成立の問題を明らかにすることは難しい。

第二章 本章では、『釈論』請来時におこった真偽論争を考察した。淡海三船と最澄の論難を中心に、当時の論争内容の信憑性と妥当性を以下の三点より論じた。

①『釈論』を請来した時期は、現段階では、戒明が宝亀元年（七七〇）より天応元年（七八一）まで入唐し、帰朝後、尾張大僧都賢璟によつて、最初に偽撰の判定がなされたと見たい。したがって筆者は、従来説である天応元年（七八一）に戒明が『釈論』を請来したとする見解を採ることにしたい。ただし、従来の三船が最初に偽撰説を出したとする見解に対しては、最澄や円珍や安然等の説に三船の説が紹介されていない点、そして三船の論難に登場する「戒明闍梨座下」という文言の表記が空海以後の真言密教の影響を受けている可能性がある点、加えて論難の書式そのものの体裁が空海の『風信帖』や最澄の『久隔帖』に類似している点から三船説は後世の創作の疑いが強いことを指摘した。

この他にも、「戒明」について調べると、大安寺と薬師寺に同名異人が存在しており、薬師寺の戒明が円仁とともに入唐し阿闍梨位を得ている事を突き止め、そのことが後代では大安寺の戒明の経歴にも流入していることを確認した。つまり、円仁の時代に初めて薬師寺の「戒明阿闍梨」が存在していたことになるため、三船の時代にはいまだ「戒明阿闍梨」という人物は存在していないことを物語っていることになる。このことから、筆者は三船の論難には不審な点があるため、これは、今後さらに検討を要する資料ではないかと考える。

②天台側が『釈論』作者について新羅珍聡という人物から伝聞として、月忠あるいは月知、または月智であると説を展開している。しかし、この珍聡や月忠（知や智）という人物の記録は、経録や僧録から確認できないため、現段階では真偽不明と言わざるを得ない。

この『釈論』の作者に関する記事は、日本以外には確認できず、安然が示す大安寺（南大寺）を発信源としていたことを確認した。現段階では、日本国内の何者かが「新羅珍聡口説月忠（知・智）」説を発信した可能性があると思われる。また、

月忠（知や智）の名前の由来についても、『釈論』の序や同論の注釈書から着想を得たものである可能性を指摘したが、その理由については以前不明のままである。これについては、今後さらに検討を要する課題といえよう。いずれにしても天台側が、真言側の『釈論』を重要視する立場を批判する意図で提示したのは明らかであろう。

第三章 本章では、同論の序と武則天と則天文字の関係性に注目し、さらに従来、指摘されてきた新羅華嚴との関係についても検討を加えた。これまで『釈論』が新羅朝鮮において成立し、七世紀後半から八世紀後半にかけて出来たものとされてきた。しかし筆者は、少なくとも『釈論』序の作者は、実又難陀訳『八十花嚴』訳出の状況を把握した人物であると考えられることから、元暁や法蔵の典籍も参照できる環境下であり、さらに菩提流志訳『宝雨経』の存在をも熟知していた者であることを明らかにした。何よりも上記の訳出には武則天という人物の意向が色濃く反映されたものであった点は興味深い。

したがって、『釈論』序や本文に見出せる記述に大いに関与を与えていることから、『釈論』序ならびに本文の作者は、武則天による政治情勢をよく理解した人物であったと考えられる。そして序の作者と本文の作者は、『釈論』の造論に関する馬鳴と竜樹の関係や、同論が主張したい事柄を押さえていることから同一人物か、かなり近い者であったろうと思われるのである。

加えて、石山寺本が唐の武則天の時代の『釈論』を書写していると思われることなどなどから、筆者は『釈論』の成立を六九九年から則天文字の使用が禁止された七〇五頃年の間、すなわち七世紀後半から八世紀初め頃ではないかと考える。しかし、本研究は限られた情報をたよりとして、関連事項を聚集して導き出したものであるため、本結論が完全性を担保しているものではないのである。つまり、石山寺本では則天文字が一字しか確認できない点が弱い部分である。今後の研究によっては自説の変更も躊躇せず柔軟に対応する必要も出てくるかもしれない。その点については、常に最新の諸賢の見解を積極的に参照させていただきつつ、『釈論』研究に寄与できるように心掛けていきたい。

従来、成立年代や成立地についてまとめて論じられてこなかった『釈論』成立に関する資料が、中国に多く見出されること、一方で、従来の先行研究の成果を踏まえると、『釈論』作者は新羅華嚴の影響を受けているので新羅人の可能性が高いことから、そのような思想ないし教学を受容した朝鮮半島出身者が、中国に赴き法蔵や慧苑や実又難陀といった論師の典籍、そして初期密教典籍を踏えながら造論したのではないかと考える。

第四章 本章では『釈論』に説かれる「六馬鳴」説に注目し、それが説かれた背景について、法滅と授記を中心に検討してきた。『釈論』は、『起信論』の作者である馬鳴と『釈論』の造論者とされる竜樹の関係を、兄弟として出現し、馬鳴は「大光明仏」、竜樹は「妙雲相仏」であり授記を得ており、来世においても誓願を立て兄弟として転生していると主張している。これは『釈論』の造論者とされる竜樹が、色々な典籍に登場する馬鳴を全て同一人物として捉えており、かつ自分自身も有名な竜樹に仮託させて、歴史上の竜樹と同一人物であると暗に示そうとしていることになる。

これはあくまでも、これまでの『釈論』の主張の趣意から汲み取れる意味であるが、そういった思想面において読み取れる別次元の内容を『釈論』造論者とされる竜樹は、架空経典や初期仏教から大乘仏教の理念を随所に引用することで補強し、真実味を持たせ説明しようとするところに大きな特徴が認められるのである。

本考察では、そのなかでも『釈論』の馬鳴像に影響を与えたものは『玄文』の説であるとする結論を導き出した。『釈論』は『玄文』の馬鳴説を依用することで、従前の馬鳴伝を取捨選択しながら、『起信論』注釈書で主張する馬鳴出現に関する説を否定することで新たな馬鳴説を「六馬鳴」と設定することで説くことに成功したということになる。

では、六馬鳴と法滅と授記思想の関係はどうであったのか整理したい。まず『釈論』の法滅思想は六馬鳴説と連動しており、六種の經典を典拠として独特な法滅年を示していた。そのなかで『摩訶摩耶經』の説は確認できたがその他は架空經典であり、多種多様の大乗典籍を参酌しながら独自の説として書き換えていると考えられる。『釈論』の授記思想については、これも六馬鳴と連動しているが、初期仏教の「法鏡」思想を直に取り込んでいるように思われる。恐らく大乘典籍の説を基に独自に手を加えたものではないかと類推する。これについては、今後の課題としたい。

これまでの検討から得られた成果をもとに、六馬鳴や法滅や授記思想の関連を念頭において『釈論』の成立思想を考えてみたい。筆者は、『釈論』造論者とされる竜樹について、多様な仏教思想を網羅的に取り込みことうとしながら、『釈摩訶衍論』という論書を、かの有名な八宗の祖と仰がれ、かつ『大智度論』の造論者とされる竜樹に仮託しようとしたのではないかと推察する。

第五章 本章では、『釈論』の般若思想の受容について、「三智」など使用例を中心に考察をした。その結果、『釈論』で説かれる三智とは『般若經』、特に『大品般若』に基づくもので、従来指摘されている華嚴思想の一切智・一切種智・自然智の三種ではないと考えられる。

まず、『釈論』では一切種智・一切智・如実般若が示されるが、道種智については示されていない。そして一切種智も明かされない。その一方で、『釈論』はさらに一切種智（狭義）に相応する如来より高次とする法についても説いていた。それは不二摩訶衍法と『華嚴經』の教主毘盧遮那仏を対比させた内容に確認でき、ここでは、毘盧遮那仏の徳より不二摩訶衍法の方が優れているとあることから、毘盧遮那仏の智者性が不二摩訶衍法には及ばないことを暗に示していることになる。したがって、『釈論』は『大品般若』での広義的な意味での一切種智の立場を独自に解釈して、総合的な智慧を不二摩訶衍法に求めたのである。

いずれにしても、『釈論』では三智が菩薩の修行階梯に重要な要素として組み込まれており、『華嚴經』の毘盧遮那仏の智慧を凌駕する不二摩訶衍法を立てている以上、『般若經』系の智慧を独自の理解によって取り込んだのだと結論づけたい。

最後に、当初述べた『釈論』が所依としてあげる『大品經』と『摩訶薩雲若經』について述べておきたい。前者については、『大品般若』を想定したものではないかと考える。後者については、管見の限り他の典籍との関係を立証するだけの情報を得られなかった。現段階では般若經系の典籍であろうとしか言えない。

第六章 本章では「隠密」と「総持」の語をもとに『釈論』の密教的要素の有無を再確認した。詳しくは、『釈論』には初期密教が受容されていることが分かったのである。また、『釈論』上に登場する『総持經』とは、『釈論』において初期密教典籍と目される『○○○總持經』と命名した架空經典が登場しているので、密教典籍だと考えられる。一方の『隠密經』とは、前者とは異なり、初期密教として登場する經典に類する名前が見出せないため、

密教思想に基づき命名された可能性があるとどまる。これについては、今後の課題としたい。

『釈論』造論者とされる竜樹は、吉蔵の理解をより一歩進めた顕密思想理解に基づきながら数々の架空経典を打ち出し、三十三法門を構築しているといえる。つまり三十三法門が顕密思想を媒介として創設されたと考えられるのである。このような指摘はこれまでにない新たな知見である。加えて、十五因縁の内容と密教経典との接点を検証した結果、『釈論』中の陀羅尼、字輪、印契、観法が初期密教経典の説と類似する点を確認できた。中期密教経典との関係は、先行研究をもとに『大日経』所説の阿字を基調とした字輪と何かしらの接点があるように見ることも確認した。

しかし、これまで筆者が論じてきたように、『釈論』の成立を七百年代初頭とする主張に基づく、同論が『大日経』より早くに成立したことになり、本経を参照している可能性は低いことになる。加えて、『釈論』には『大日経』に説かれるような大日如来などの密教特有の尊格や曼荼羅などが説かれず、特殊文字は登場するものの梵字や五大を意味する五字なども説かれないのも理由としてある。このことから『釈論』が本経を参照しているとは言えないだろう。

今後、『釈論』の成立問題の研究と並行し、周辺資料を精査しながら、『大日経』に近い密教典籍との接点も検討を加えていきたい。それにより、新たな成立年代の可能性が導き出されたり、進出の典籍との接点が見出されたりする可能性もある。これについても、今後の課題としたい。最後に本研究は、これまであまり着目されてこなかった架空経典や十五因縁を検討することで、『釈論』には密教思想が取り込まれている可能性があることと提示した。今後の『釈論』研究に資するものではないかと思う。

第七章 本章では、遼代における『釈論』の流通をとおして、『釈論』がどのような経緯を経て取り扱われてきたのか、これまでほとんど検討されていない点から考察を試みた。第三章において述べてきたように、『釈論』には則天文字の使用があることから、同論は当時の中国の国家の施策と密接に関連した典籍である。それが、遼代になると皇帝の重用が後押しとなって、注釈や密教典籍に依用される程になったのである。その治世には、『契丹大蔵経』として高麗へ輸出され、後に再雕版『高麗大蔵経』にも入蔵されている。

日本では、出自が不明な典籍であり、後代においてどのように取り扱われてきたのか見当が加えられないまま、独特な思想を説く竜樹に仮託された論書として処理されてきた。だが実際のところ異なる結果が得られたのである。つまり、真撰として重要視されてきたもので、日本請求以後の『釈論』を偽撰論書とする取り扱われ方とは対照的であった。

しかし、流通以外の面にも目を向けなくては成立問題を論じることができない。つまり新羅華嚴に基づくとされる『釈論』の文体の表記法（語法）や思想の受容が認められる点については慎重を期さなくてはならない。その点をどのように捉えるかが鍵になる。これについても第三章で論じたように、義湘や義天のような朝鮮半島出身の僧が、中国に留学し同国の色々な論師から教学を学びながら、それを基に『釈論』を造論した可能性を想定する。

その造論する際に、出身地である朝鮮での漢文の語法や思想を、無意識か意識的かは分からないが文章に反映させたのではないだろうか。筆者の現段階の立場は、中国で成立した説を補強できても、作者がどのような人物なのかまでは言及できる立場にない。したが

って、従来説を踏襲すると、やはり朝鮮半島出身者が中国において『釈論』を造論し、それが後代では遼代の時代で重用され、遼と高麗の国家間で流行したと考えるのが妥当であろう。

本編の目的

本編は『釈論』における「三十三法門」について考察するものである。ここではその目的を簡単に述べたい。それは、「三十三法門」について、『起信論』の体系である、「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」を一貫した主題として掲げ検討を加えるものであり、『釈論』本文そのものからどのように「三十三法門」が登場し、この法門がいかなる修行観や解脱観といった世界観をもって説かれたのかを明らかにすることにある。換言すると本編の検討は、『起信論』で説く骨子とも言うべき「立義分」を、『釈論』がどういった理解や見方にもとづいて「三十三法門」を導入したのか明らかにすることを意味し、『釈論』の『起信論』観を明らかにする作業に他ならない。このことから『起信論』の体系は欠かせない重要な要素と言える。

しかし、『釈論』のみの「立義分」の理解を調べ論じるだけでは、何が特徴的であって独自性なのかを呈示することはできない。そこで本編では、第一章において、『釈論』に先行する『起信論』の注釈書三種として知られる、慧遠(五二三～五九二)の『大乘起信論義疏』、元暁(六一七～六八六)の『起信論疏』、法蔵(六四三～七一二)の『大乘起信論義記』の解釈を確認し、適宜比較していくことにしたい。

これを踏まえて、第二章以降では、「三十三法門」が「立義分」を随文解釈のみで説いたものなのか、先行する注釈家をどのように見ていたのか、似通ったところはないのか、あるいは全く異なる論師の影響を受けているのか、といった様々な点から検討を加えたい。最終的には、各章での結果を集約させながら、これまで指摘されていない『釈論』の「三十三法門」に対する筆者の視点を呈示できたらと考えている。

本編の各章で得られた知見は、第三編で検討を加える予定である『釈論』における「釈分」等の複雑な解釈の理解に欠かせない。このことから本編は、いわば『釈論』内部の思想面に焦点を当てた基礎的な研究であり、この理解なくして第三編における新たな知見は論ずることはできない重要な研究であると位置付けている。

第一章 『大乘起信論』 「立義分」 に対する三種注釈書の解釈

第一節 問題の所在

本章の考察する内容について述べたい。繰り返しになるが、本編は、『釈論』に説かれる「三十三法門」について、『起信論』の体系を一貫した主題として掲げ検討を加えるものである。したがって本章では、以上の体系を説く、『起信論』の「立義分」の概要を先行研究の説を参照し確認することからはじめ、『起信論』と『釈論』以外の三種注釈書の内容を比較していく。なお、本研究で参照する『起信論』については、『釈論』造論者とされる龍樹が真諦訳を用いているため、同訳を主に用いることとする。『起信論』本文はすべて旧訳である真諦訳を指し、新訳・実叉難陀訳についてはその都度明記することにした。

第二節 「立義分」の概要 — 「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」 —

第一項 「立義分」の概要

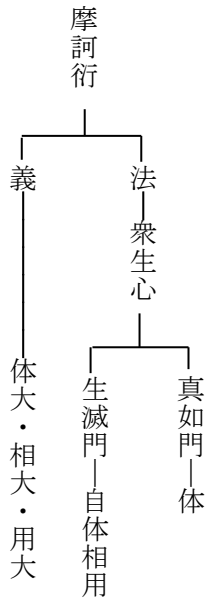
『起信論』立義分の概要について「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」を中心に考察する。まず『起信論』各章の名前を述べると、一番目は因縁分、二番目は立義分、三番目は解釈分、四番目は修行信心分、五番目は勸修利益分である。このなかの立義分とは、『起信論』の根本理論を説く骨子に相当する章であり、同論における摩訶衍、いわゆる大乘とは何かを説く重要な章である。以下に全文をあげる。尚、高崎直道・柏木弘雄校注『新国訳大蔵経 仏性論・大乘起信論』（大蔵出版、二〇〇五年）を参照しそれに準拠していることを予め述べておく。

次に立義分を説く。摩訶衍とは、総説するに二種有り。云何が二となす。一には法、二には義なり。言う所の法とは、謂く衆生心なり。是の心は則ち一切の世間法と世間法とを撰す。此の心に依りて摩訶衍の義を顕示するなり。何を以ての故に。是の心の真如の相は、即ち摩訶衍の体を示すが故に。是の心の生滅因縁の相は、能く摩訶衍の自体と相と用を示すが故に。言う所の義とは、即ち三種有り。云何が三となす。一には体大、謂く一切法の真如は平等にして増減せざるが故に。二には相大、謂く如来蔵は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の善の因果を生ずるが故に。一切の諸仏の本と乗せし所なるが故に。一切の菩薩も皆な此の法に乗じて如来地に到るが故に。¹

立義分は、解釈分や勸修利益分等の後の章に比べ少量である。立義分では「摩訶衍」について二つの観点から説明している。一つは「法」、二つに「義」である。法は摩訶衍の主体・主役とは一体何か、義は摩訶衍の主体・主役が目的地とするのは何かを表現している。つまり『起信論』では「摩訶衍」という到達地と位置付ける修行道論について、法と義の二種の方法論によって表現してみせようとしているわけである。

立義分では、「摩訶衍」を中心に据えながら「法」と「義」を提示し、まず「法」とは衆生心にして、その主役である衆生の心に焦点をあて、その心には一切の出世間法と世間法を撰しているとする。さらに衆生心には、悟りを表す真如門の体と、衆生が迷走している状態を表す生滅門の自体相用があることを示している。

一方、「義」の方は、体大・相大・用大の三大であると示し、修行者が迷いから覚りの世界に赴くための、方法論（乗り物）を説いている。体大は一切法の真如が平等であるとし、相大は如来蔵を具足しているとし、用大は世間と出世間の善の因果を生ずる、とする。その内容を図示すると左のようになる。



このように、立義分では摩訶衍そのもののなかみを法と義、そして衆生心・二門・三大から展開させて説明していく。立義分そのものが簡潔なため、この説のみでは、『起信論』の修行観や修行者像や功德や仏身といった内実を見通すのは困難である。しかし、前述のように摩訶衍が立義分の骨子であり中樞なのだと素直に理解すれば、法と義が一体になったものが摩訶衍と見ることができると言える。

そのように見ると、『起信論』の摩訶衍観とは衆生の覚りや迷いの世界を全て包摂・包含しているものという見方が可能となる。これこそが『起信論』から見た摩訶衍観であり、覚りへの階梯を衆生心・二門・三大によって簡単に表現しているのである。

第二項 「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」について

次に、摩訶衍・衆生心・二門・三大の構造を先行研究の見解を参照しながら確認していく。まず摩訶衍について柏木弘雄の指摘があるので見ていく。柏木によれば、『起信論』が摩訶衍の説を使用するのは、法と深い関係があり、その法が衆生心であると『起信論』は説くことから、摩訶衍と法そして衆生心が教理概念の線上で結ばれるとする。そして摩訶衍の語に含む多様性は、仏教におけるダルマの語義において指摘された幅広い用例と近く、『起信論』独自の形式として展開しているとみる。

確かに、摩訶衍とはダルマである法のように幅広い用例として説示されており、法＝摩訶衍と見ても差し支えないといえる。では摩訶衍を「総説」とするのはどのような意味なのか。これについても柏木の指摘がある³。柏木は「総説」という語が『起信論』において説かれる「此論為欲総撰如来广大深法无边義」や、勸修利益分の「如是摩訶衍諸仏秘藏、我已総説」、そして流通分の偈頌にある「諸仏甚深广大義、我今随分総持説」等の用例から検討している。それによると、「総説」という語には「大乘の教説の全貌を表現しつくすこととは至難であるため、その要旨を簡潔に示すのだという立場」を示していると分析しているのである。

以上の柏木説を踏まえた竹村牧男の説があるので見ていく。竹村説では、「総説は、総持説、総撰説であり、(中略)この総説は、したがって、単にそのすべてを説けばというより、そのすべてを要約して説けばの意なのである。」⁴と解説している。筆者は両氏の見解が合理的と判断し準拠することにした。以上のことから、摩訶衍が法でありながら、あらゆるものが摩訶衍なのだとして『起信論』が主張していることが明らかとなった。

次に法 (dharma) と義 (artha) の二種とは何かが重要な鍵になると思われる。一見すると教法と義理を示唆していると思えるだろう。筆者はこの法とは、「法とは衆生心」と述べているように、摩訶衍が衆生心であり法であることから、これら三種は同列で示される以上、教法ではないと見ている。しかし法と教法がまったく乖離しているというわけではなく、摩訶衍から表裏一体のように展開していくと見ている。今、少しく補足も含め検討を試みたい。それに関連する立義分の法に対する別の説示があるので見ていく。

一切の諸仏の本と乗ぜし所なるが故に。一切の菩薩も皆な此の法に乗じて如来地に到るが故に。⁶

ここで説かれる法とは、一切諸仏が本より乗っていた乗り物に譬えられ、一切菩薩もこの法に乗じ、如来地である彼岸の世界を目指し至るものと分かる。つまり、菩薩（衆生）が、教えである仏の説いた教法によって修行をし、彼岸を目指すものであるから、この場合の法は教法を指していることは明らかであろう。そのように理解すれば、『起信論』の法には、摩訶衍である法と、乗り物として示される教法の二面が含まれていると考えられる。

『起信論』がこのような説をなした理由として、この法と教法の二様の立場が前述した法と義に置き換えられると筆者は見ている。その理解の助けとなるのが新訳である実又難陀訳に見出せる。そこには法と義に対して違う用語を用いて説明している。すなわち実又難陀訳では、「謂く摩訶衍とは、略して二種有り、有法と及び法となり。」⁷⁷とあり、「有法」(dharma)と「法」(dharma)が示される。この有法という語は、意味には「もつ」という義を有していることで知られる。これを真諦訳と比較すると、実又難陀訳の法が三大の義であるから、三大をもつもの（有法）が真諦訳の法なのだと理解できる。

以上の理解を踏まえると、三大の義が（真諦訳の）法（実又難陀訳での有法）に集約されたものと分かる。すなわち、真諦訳の法と義における法とは、義と一体であって義そのものを有していると理解できるため、筆者が先に述べた、法と教法が乖離しないと述べたのは、まさに法の二面性を真諦訳は法と義という名称によって表現し、実又難陀訳では有法と法によって表記していると見えるのである。次に、衆生心について見ていく。この語は『起信論』の別な箇所では「一心」⁷⁸とも表記されている。

言う所の法とは、謂く衆生心なり。是の心は則ち一切の世間法と出世間法とを撰す。

此の心に依りて摩訶衍の義を顕示するなり。⁷⁹

『起信論』によれば、衆生心とは世間法と出世間法を包含しているとする。つまり摩訶衍における法の在り方を、衆生心を媒介として二種の観点より説明しているのである。

では、衆生心の語をどのように理解するべきなのか。これについて竹村の指摘があるので確認したい。竹村は、『起信論』の衆生心も、このように菩提流支訳等に現れる衆生心と大いに連関していると思わざるをえないのである。以上のようにして、一方に大乘⁸⁰法身⁸¹衆生の理解があり、これに衆生心の概念が結合するとき、摩訶衍の法⁸²衆生心の句が生まれたのであろう。⁸³と分析している。

竹村説では、衆生心は菩提流支訳の典籍と関連があるとし、最終的には摩訶衍の法体が衆生心なのだとする。では『起信論』以外の諸経論では衆生心をどのように説いているのかについては、平川彰の指摘を参考として考えてみたい。平川によれば、『阿含経』には自性清浄心の思想が説かれているとする⁸⁴。『観無量寿経』には「是心是仏」の説示に「衆生心」が説かれ⁸⁵、『華嚴経』には「心仏及び衆生是れ三無差別」とある⁸⁶。そして『大集経』には「一切衆生心常浄」とするのである⁸⁷。いずれも『起信論』との関係を検討するには有効と思われる⁸⁸。

一方、衆生心の理解についても、柏木の考察がある。柏木説によれば、「心の本性を論じるといふ立場から「衆生心」をかく取り上げるといふことをとくに明言しているわけではない。（中略）衆生の「心」を、凡夫・二乗・菩薩・仏の境位に一貫する平等、無差別性の

線で理解しようとする立場にあることは確かである。¹⁷と指摘している。加えて柏木は衆生と心との関係についても指摘をしている。それは、「衆生」と「心」の関係を示す一例として「菩薩」の語義解釈について述べているもので、「*bodhi—citta—sattva*」の関連において、「菩薩」の語義解釈が仏性の思想や如来蔵の思想と結合する可能性のあることが注目される。¹⁸とする。以上の指摘を踏まえると、『起信論』は摩訶衍というものを、如来地を目指す修行者の心をかき取り上げて問題にしようとしていると理解できるのではないだろうか。あらゆる修行者の心を視野に入れて、あらゆる修行者達の心＝衆生心と命名していることになるだろう。

では、どのような修行者の心を指示しているのかについては、『起信論』は積分の以降において、声聞・縁覚・菩薩・凡夫の心と規定していることが確認できる¹⁹。これら修行者と諸仏の真如とは何ら隔たりがないと説いていることから、衆生心とは、先の四種の修行者の心の在り様を表現したものであるのは明らかである。同時にこの衆生心の語は、真如の普遍性を説いていることから、衆生に内在する原理である、仏性と密接であると考えられる。

以上を整理すれば、諸経論において衆生心に類する説や語があっても、『起信論』のように摩訶衍の法体・法身と見做す理解と合致する説はないように思われる。したがって『起信論』特有の主張であると一応は結論づけられるだろう。では、立義分の内容に戻り、次に二門について見ていくことにしたい。

是の心の真如の相は、即ち摩訶衍の体を示すが故に。是の心の生滅因縁の相は、能く摩訶衍の自体と相と用を示すが故に。²⁰

立義分では真如門と生滅門という名の門ではなく「心真如相」と「心生滅因縁相」の二種の相として示されている。これらは積分の説示では二門と記されているため²¹、本考察では真如門と生滅門に統一して表記する。まず真如門とは、摩訶衍＝大乘の体とし、次に生滅門とは摩訶衍＝大乘の自体・相・用を示すと説いている。真如門には「自」の語や相や用は説かれておらず、生滅門にのみ自体相用の三大が示されている。生滅門の自体・相・用の自体が、真如門の体と同様なのか、それとも生滅門の体であるから自体とするのであろうかについては、『起信論』には詳しくない。

そこで『新国訳大蔵経』を校注している柏木の書き下しを参照してみると、「自体と相と用」と読んでいる²²。高崎直道も当該箇所の口語訳において同様に読んでいる²³。一方で最近新たな読みを提供している吉津宜英の成果がある。吉津説では、これまでの先学の読みを比較し、「自体の相と用」という読み方をしている²⁴。吉津は以下のように分析している。

もし私以外の方々のように立義分を読むと、心生滅門に三大が具わり、結果として法・報・応の三身仏がすべて存在することになるが、これは『起信論』の本文と齟齬することになる。なぜならば、『起信論』では、心真如門は法身となり、阿梨耶識を中心とする心生滅門の部分は報身と応身に対応するからである。それは拙訓読（四七）段に報身は業識（阿梨耶識）に依り、応身は分別事識（六識）に依ると規定していること

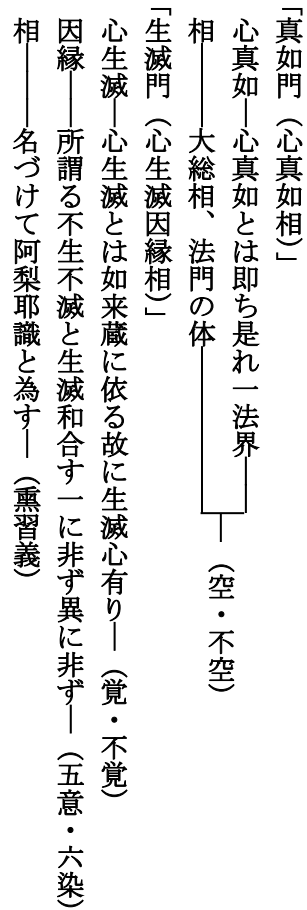
から明らかである。²⁵

吉津説では、生滅門の内実について三身説をもとに読み解いていくと、真如門は法身、生滅門は報身と応身に対応していくため、「自体」を体大とは見てはいけないうし、生滅門は相大と用大のみを説いたものとする。吉津の指摘は斬新な発想より生まれた捉え方だと思われる。しかし、読み方の問題は、立義分の内容が簡略なうえに、その他での用いられ方の多様性により、いまだ決定的ではないと思える。その一例をあげれば、解釈分において登場する三大説示における「自体相用」の説明である²⁶。

解釈分では「自体」と「相」の二種をもつて法身とし、「用」に報身と応身の二身を立てている。明らかに「自体」と「相」を別物と前置きした上で、双方を一体にして法身と見ていることになる。そうなること立義分の内容はそのままとして、解釈分の内容は個別に検討すべきという意見もあるが、筆者は立義分の内容を解釈するのが文字通り解釈分の役割と見るべきだと思う。

ともかく諸氏では「自体相用」を「自の体・相・用」と読んでいないことは確認できた。以上の点は、『起信論』注釈書と『釈論』の理解を比較する際にも重要な問題だと考えているため改めて述べることにする。話を戻して、再度この二門の性質が衆生心の一切の世間と出世間の法とどのように関わるのを少しく考えてみたいと思う。先に述べたように、立義分では世間法と出世間法が二門にどのように関連するか明確ではなかった。しかし二諦説に基づくものと見れば、無理な理解ではないように考えられるだろう。

つまり、真如門は真如の体大が説かれる以上、真諦であり、仏・真如と近接する真理真実の世界で、言説を隔絶した立場と理解できる。一方、生滅門は文字通り生滅する世界を象徴する語であるから俗諦であり、迷える衆生が無明煩惱に左右され生死流転する立場だと見える。この理解の手掛かりを求め、解釈分の内容を図示したものをあげることにした²⁷。



以上を見る限り、真如門は真如のみの世界、生滅門は生滅（無明煩惱）と不生不滅（真如）が和合した世界と理解できるだろう。そして同門では不生不滅が真如であり如来蔵であると見ている。如来蔵思想を基盤として真如、無明、妄心、妄境界がいかに熏習し、相互に影響しあっているかを示していることが想定できる²⁸。したがって生滅門とは真如と無明が絡まった混沌とした世界であることが理解できる。最後に、義の三大について見ていきたい。

言う所の義とは、即ち三種有り。云何が三となす。一には体大、謂く一切法の真如は平等にして増減せざるが故に。二には相大、謂く如来蔵は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の善の因果を生ずるが故に。一切の諸仏の本と乗ぜし所なるが故に。²⁹

まず体大とは、衆生心の本質である真如、次ぎに相大とは、真如の属性である如来蔵、最後に用大とは、世間と出世間の善のみの働きであり作用であると理解できるだろう。これをもとに真如門の体を理解しようとするなら体||真如となるだろう。その理解からすると、生滅門の自体相用の体も真如ということになり、それに相の如来蔵と用の善因果が一体となっていることになる。では自の意味とは何であろうか。

繰り返し『起信論』では「自」について明確な説明が確認できない。そのため先に述べたように、従来では「自」に対する読み方にさまざまな指摘が出されてきたと考えられる。これについて筆者は、凡聖不二の意味における自、つまり各自、衆生の個々の心と捉え表現しているのではないかと考える。

換言すれば、覺りに近い者の心もあれば、迷いのなかにある者の心もあることを、自によつて表現しているのではないかと考える。そのように見れば、「自」とは衆生の「心」でありながら修行者の各々の三大を「自」によつて表現して強調させているように見える。

『起信論』のような義の三大の有り様について関連するものを調べたが、中国においてははないようである³⁰。しかし仏教典籍の中には、相のない体用論の思想を用いて説いているものもある。一例を示すと、『起信論』の注釈も著している、浄影寺慧遠の体用論があげられるだろう³¹。筆者の考えを述べると、『起信論』は体用論では不足があると見たのではないだろうか。如来蔵思想を「相」の語に置き換えて三大として、解釈分において「体」の真如と「相」の如来蔵思想を合体させることで法身という仏身の確立を目論んだのではないかと考えるのである。

これに関連した指摘が赤沼智善より出されているので確認したい。赤沼は「三大説とは小乗に對して、大乘の大乘たる所以を示すのであるが、これは菩薩地持經、瑜伽師地論、顯揚聖教論等の大乘七大説、撰大乘論の十殊勝説に通じ、又、十地經論、大乘莊嚴經論、仏地經論等の種々の三大説に通ずるものと思われる。」³²と指摘しているのである。他方で赤沼説を検証した平川の指摘もあるので確認することにしたい³³。

平川説では、『十地經論』について三大に該当する説を挙げている。まず同經の箇所を確認すると、「大勝とは、三種の大あり。一には智大、二には業大、三には彼の二の往する功德大なり。」³⁴とあり、平川は、これが『起信論』体相用の三大と共通する点が多少あると分析している。さらに、平川は『大乘莊嚴經論』や『仏地經論』についても検討を加えており、三大思想が『起信論』前後にインド仏教において教理としてまとめられる仕方があったことを指摘している³⁵。

他に目を転じると、柏木と竹村の指摘があるので紹介したい。柏木は『起信論』所説の三大の思想に近いものとして撰論学派の六句義中の、実(dṛavya)・徳(guṇa)・業(karman)等との類似性を検討している。柏木はこの思想が三大思想の先駆的なものと主張している³⁶。そして竹村は、『楞伽經』の「三万六千一切法集品」の第一七九偈を引き、体相用が一組となつて説かれているという指摘をしている³⁷。このように平川、柏木、竹村の三氏

の見解からは三大思想の素地がインドであることが共通している。しかし、三氏の研究はいずれの典籍も接点があるとするのみで、『起信論』の教理（三大と三身の関係）と密接であるかまでは言及されていないように見える³³。その精査については本研究の主眼とするところではないので詳しくは触れない。いずれにしても、立義分で説かれる三大が大乘の義を説明する上で重要な役割をもつことは確かである。これについては、今後の課題とし、ひとまず『起信論』立義分の概要として区切りとしたい。

第三節 『大乘起信論』三種注釈書の「立義分」解釈

本節では、『釈論』の『起信論』理解の特徴を明らかにするため、『起信論』理解のために伝統的に用いられてきた³⁴、三種注釈書の立義分の解釈のうち、摩訶衍・衆生心・二門・三大の理解を中心に考察していくことにしたい。なお、上記三種の比較検討については、すでに研究成果が提出されている⁴⁰。本節でも先学の理解を参考にしながら要点のみをまとめていきたい。そして、本節以降より『起信論』三種注釈書を略号で述べる。慧遠の『大乘起信論義疏』は『義疏』、元暁の『起信論疏』は『論疏』、法蔵の『大乘起信論義記』は『義記』とする。

第一項 「立義分」の位置

まず考察に先立ちおさえておきたい点がある。それは三種注釈書が「立義分」をどのように見ていたのかという事である。まず慧遠の『義疏』では、因縁分を「序分」とし、立義分・解釈分・修行信心分を「正宗分」、そして勸修利益分以下を「伝持末分」、すなわち流通分と位置付けている⁴¹。元暁『論疏』は、因縁分は「造論」、立義分は根本義である「正義」、解釈分は根本義の「解釈」、修行信心分は「修行修習」、勸修利益分は善根の薄い衆生のために行により得られる「利益」と位置付けている⁴²。

最後に法蔵の『義記』は、因縁分を造論の「因縁」、立義分を大乘起信の「綱要」、解釈分を綱要に対し広く解釈した「解説説示」、修行信心分を教理の説明だけではなく実践的な「修行内容」、勸修利益分を鈍根の衆生に対し修行で得る「利益」としている⁴³。このように三種とも立義分を大乘に対する出だしの章、すなわち『起信論』における摩訶衍理解の大綱を説いた章であるとの理解を示していることが分かった。

次に、修行者（衆生）の機根についても見ていくことにしたい。慧遠の『義疏』では、上・中・下三種の機根を示しており、立義分を上根、解釈分を中根、修行信心分を下根であると説明している⁴⁴。元暁の『論疏』は機根については触れられていないようである。法蔵の『義記』では、因縁分に説かれる八種の因縁について機根の配当を行っている。第二の因縁を見ていくと、当因縁が立義分と解釈分中顯示正義・対治邪執の段が該当するとして、対象とする修行者の機根を三賢位（十住・十行・十回向）であると解説をしている⁴⁵。このように三種の内で、立義分について階位と比較した詳しい機根観を説いているのは、法蔵の『義記』のみであったことが分かった。因みに、『起信論』の住位については、解釈

分の分別發趣道相において三種發心の内「信成就發心」を明かす所に見えるので確認したい。

信成就發心とは、何等の人に依り、何等の行を修し、信成就するを得て能く發心するに堪うるや。いわゆる、不定聚の衆生に依るなり。熏習と善根との力有るが故に。業の果報を信じて能く十善を起し、生死の苦を厭うて無上の菩提を欲求し、諸仏に値うことを得て、親承し供養して、信心を修行す。一万劫を経て信心成就するが故に。諸仏と菩薩とが教えて發心せしめ、或いは大悲を以ての故に能く自ら發心し、或いは正法の滅せんと欲するに因りて護法の因縁を以て、能く自ら發心す。是の如く信心成就して發心することを得たる者は、正定聚に入りて、畢竟して退せず、如来種の中に住して正因と相応すと名づく。⁴⁶

そもそも信成就發心とは、大乘に対する信仰を得てはじめて發心する信心として登場する。その心を發した衆生（修行者）は、不定聚の修行者であるとし、その後も長い時間を経てようやく諸仏菩薩の教化によって正定聚に入ることができるとする。このように『起信論』は、不定聚である十信位の修行者が、修行の果てに正定聚である十住位に到達することを信成就發心の住位としてのことから、邪定聚という語は無いが、三聚位を基に修行者の住位を説いていることは明らかであろう。その点からすれば法蔵の『義記』の三賢位説は、『起信論』の内容を独自解釈したもののようと思われる。

第二項 「摩訶衍」解釈

次に「摩訶衍」に対する三種の注釈書解釈を整理したい。「立義分」の中での摩訶衍の説示を見ると、「摩訶衍とは総説するに二種あり……⁴⁷と説いていた。それについて慧遠の『義疏』では、「摩訶を大と言ひ、衍を是れ乗と言ふ」⁴⁸と解説している。これは摩訶衍の漢訳の説明がなされたもので注釈というほどのものではないように見える。元暁の『論疏』と法蔵の『義記』について見ると、摩訶衍の解釈は見当たらないようである。そこで三種の「摩訶衍」解釈が共通する箇所を確認したい。それは『起信論』の「大乘起信論」という論題にある「大乘」について解説している箇所である。まず慧遠の『義疏』は、「大」に至極や優れているという意味があるとし、「乗」については「言う所の乗とは、運載を義となす」⁴⁹とし、物を載せて運ぶ意味があるという解説をしている。

次に元暁の『論疏』は、「大は是れ法に当るの名にして、広苞を義となす。乗は是れ喩えに寄するの称にして、運載を功となす」⁵⁰と述べている。大とは法であるとし、乗とは乗り物という意味と理解している。『義疏』と相違ないようである。最後に法蔵の『義記』は、「大とは、体に当るを目となし、包含を義となす。乗とは、喩えに就いて称となす。運載を功となす」⁵¹と述べている。これは『論疏』の内容と酷似すると見做せるだろう。つまり大とは体であり、乗とは乗り物の意味として捉えていることから明らかであろう。

このように三種の大乘に対する捉え方には、大に含まれる意味が広い範囲を網羅する大きな器という捉え方において、法であるとか体であるとか各々の見解を示していることが

分かる。乗については三種とも同じ理解といってよいだろう。結果的に三種ともほとんど変わらない説であった。

第三項 「衆生心」解釈

次に「衆生心」について三種の見解をみていく（『起信論』の文に該当する箇所には「」を付す。以下同様）。「立義分」には、「言う所の法とは、謂く、衆生心なり」と説いていた。それについて慧遠の『義疏』は以下のように説いている。

「謂く衆生心」とは、法を以て生を受くるを名づけて衆生となす。此れは是れ凡に就く。若し通じて之れを言え、衆法合生するを名づけて衆生となす。此れは是れ聖に通ず。心とは是れその三聚法の中の、色の無作なるを簡ぶ、是れ心法なり。此の心は即ち是れ命中の実有るが故に真心と名づく。⁵²

次に元暁の『論疏』を見ていくと、

初めの中、「言う所の法とは謂く衆生心とは」、自体を法と名づく。今、大乘の中の一 切諸法、皆な別体無し。唯だ一心を用うるを其の自体となす。故に法と言うは謂く衆 生心なり。⁵³

とあり、最後に法蔵の『義記』には、

初めに「衆生心」とは、其の法体を出だす。謂く如来蔵心にして和合と不和合の二門 を含む。其れ衆生位に在るを以ての故に。若し仏地に在らば、則ち和合の義無し。始 覚、本に同ずるを以て、唯だ是れ真如なれば、即ち所頭の義に当るなり。今、随染の 衆生位の中に就くが故に、其の二種門を具することを得るなり。⁵⁴

と解説している。順に詳しく分析していきたい。まず慧遠の『義疏』では、衆生心を凡聖 に分けて解説していくが、最終的には別名として「真心」と命名しているところに特徴がある。そして、衆生心である衆生について「凡」とは法が生を受けるのをいい、「聖」とは「衆法合生」を言っている。正直理解が難しいが、つまり衆生心には凡聖の二面が含まれていることを、衆生と心に別けて説明しているだけと考えられ、その属性については、衆生の心には諸法が含まれているから「心法」であると説き、そのような法を別名でいうと「真心」であると解説しているのである。

次に元暁の『論疏』では、衆生心を「自体を法と名づく」として「一心」と解説している。これは立義分で衆生心を「一心」⁵⁵と説くことに基づいているように見える。続けて大乘（摩訶衍）とは一切諸法を包含しているという理解を示しており、「皆な別体無し」とする。これは、衆生心である体の他に依るものを用いないという唯一無二の表現をしている。つまり衆生心は大乘そのものであると主張しているところに特徴が認められる。

最後に法蔵の『義記』では、衆生心を「如来蔵心」であると説いている。これは衆生心を聖なる立場ではなく、俗なる迷いにある衆生の立場から見ているようである。これ以降の「其れ衆生位に在るを以ての故に」とあることから明らかであろう。つまり衆生に本来清浄な面があるとして如来蔵思想に基づき「如来蔵心」なのだと言っているのである⁵⁵。したがって最初に衆生心について「法体を出だす」とあるのは、衆生に蔵する如来である真如を法体と見ていると考えられる。そしてこの如来蔵心の中に和合と不和合の二義を説き、それが随染の衆生位つまり生滅門に約した場合をそこに含むとする⁵⁶。このような解説は法蔵『義記』以外には確認できない特徴といえるだろう。

三種とも衆生心の本質を捉えようとして、法体や真心、如来蔵心と説いている。だがそれぞれの主張や視点が、如来蔵思想に基づくものであったり、大乘そのものであったりと異なっているため、様々な別称が説かれていることが確認できた。筆者の見解では、慧遠の『義疏』や法蔵の『義記』は解釈分以降の内容を取り込みすぎており、立義分の伝えようとしている内容を薄くしてしまっているように考えられる。一方、元暁の『論疏』の理解の方が『起信論』理解に沿っているように見える。

第四項 「真如門」と「生滅門」の解釈

次に「真如門」と「生滅門」の二門について検討していく。「立義分」には「是の心の真如の相は、即ち摩訶衍の体を示すが故に。是の心の生滅因縁の相は、能く摩訶衍の自体と相と用を示すが故に。」と説いていた。以下、注釈書の解釈を見ていくことにしたい。まず慧遠の『義疏』には以下のように説いている。

「是の心真如相」とは即ち第九識なり。第九識は是れ其の諸法の体の故に。故に「即ち摩訶衍の体を示すが故に」と言うなり。「是の心生滅因縁相」とは是れ第八識なり。第八識は是れ其の随縁転変して染縁に随う故に「生滅因縁相」なり。「何を以て知る」⁵⁷とは、文の中に即ち「摩訶衍の体相用を示すが故に」と言うなり。用は是れ正義なり。体相随つて来る。一心の中に於て絶言離縁なるを第九識となし、随縁変転なるを是れ第八識とす。⁵⁸

次に元暁の『論疏』を見ていくと、

「是の心真如」と言うは、総じて真如門を挙ぐ。下に即ち一法界以下の文を起こすなり。次に「相」と言うは、是れ「真如相」なり。下に「復た次に真如とは言説に依りて分別するに二種有り」以下の文を起こすなり。「是の心生滅」と言うは、総じて生滅門を挙ぐ。下に「如来蔵に依るが故に生滅心有り」以下の文を起こす。「因縁」と言うは、是れ「生滅因縁」なり。下に「復た次に生滅因縁」以下の文を起すなり。次に「相」と言うは、是れ「生滅相」なり。下に「復た次に生滅とは」以下の文を起すなり。「能く摩訶衍の自体を示す」と言うは、即ち是れ生滅門内の本覚心、生滅の体、生滅の因なり。是の故に生滅門内に在り。⁶⁰

とあり、最後に法蔵の『義記』を見ていく。

心は染浄に通ず。大乘は唯だ浄なり。如何が此の心能く大乘の義を顕すや。又た云く。心法是れ一なり。大乘の義広し。如何が此の心能く義を示すや。釈意に云く。大乘は浄と雖も、相用は必ず染に対して成ずる故に。今「生滅門」の中に既に染浄を具含するが故に能く顕すなり。染を廢すの時則ち浄用無きを以ての故に。此れ初意を釈すなり。又た心法は一と雖も而も二門有り。「真如門」の中に大乘の「体」を示し、生滅門の中に具に「三大」を宗とす。(中略) 何が故に「真如門」の中には「即示」と云い、「生滅門」の中には「能示」と云うとは、真如は是れ不起門にして、彼の所顕の体大と異相有ること無く、詮旨別ならざるを以ての故に「即示」と云うなり。(中略) 生滅は是れ起動門にして、染浄既に異なり、詮旨又た分ち、能所不同なるが故に即と云わざるなり。⁶¹

まず慧遠の『義疏』は、真如門を第九識、生滅門を第八識とする。真如門を諸法の体であるからとし、生滅門を染縁による影響を受けるとする。一般的に第九識とは、阿摩羅識といわれ、第八識とは阿頼耶識といわれている。そもそも識とは「分かち知ること」や「分かち知るもの」という。前者は分別・判断・認識の作用を指す。後者は分別・判断・認識する主体としての心を指す。瑜伽行派の唯識法相教学では、六識に末那識(第七識)、阿頼耶識(蔵識、第八識)、を加えて八識とする場合がある。中国では、これらに阿摩羅識(無垢識、第九識)を加えて九識説を唱えていくようである⁶²。しかし諸経論でも一貫しているわけではなく、阿頼耶識の他に立てる識として第九識とするもの、第八識そのものを清浄であるとみなし、第九識を立てないものもあるので八識と九識の取り扱いに注意が必要であろう⁶³。

では阿摩羅識とは何かが問題となる。この識は無垢識や清浄識の漢訳以外に、阿摩羅識や阿末羅や菴摩羅と音写されるものもある。そもそも阿摩羅識の意味は、無垢識という別名からも想像できるように、垢である無明から離れた境地に帰した識をいう。典籍によっては自性清浄心といった語が使用されているものもあり、そういった意味に基づくのである。この理解を前述の慧遠の『義疏』に説かれる九識説に応用すれば、無垢識であり自性清浄心としてみていることは明らかであろう。

しかし慧遠の他の著作には、『義疏』と異なる見解を確認できるのである。それは『大乘義章』『八識義』にはおいて確認でき、「二諦義」⁶⁴を中心とした「真妄依持説」が説かれている。つまり『大乘義章』では第八識を真識として、第七識まで妄識とし、真識と妄識が相互に依っているとするようである⁶⁵。『義疏』の二門理解と異なっていることが分かる。

次に、元暁の『論疏』は、解積分の二門の内容から立義分と対応するものをあげて解説している。真如門を大乘の体、生滅門を自体あるいは生滅の体とする理解を示す。これは真如門の体を真如とするのに対して、生滅門の自体を異質な体と見ていることに他ならない。

最後に、法蔵の『義記』は、二門の関係を「起」と「不起」の二種の観点より説明しているようである。真如門を「不起門」、生滅門を「起動門」とし、文字通り、真如門は何者

にも影響されない、動じない真如のみ、体のみの世界とする。生滅門とは、不起は起を含むものであるから、真如である体に相と用を加えた三大が必要なのだと主張していると分かる。三種の内容を整理すると、慧遠の『義疏』は二門を識の観点から解説しており、真如門を阿摩羅識||清淨、生滅門を阿梨耶識||染淨としていた。しかし二門の性質に対する理解は「立義分」の内容から逸れるものとは思えない。

元曉の『論疏』は真如門と生滅門の内容を解釈分から確認しているのみで特徴的な点はないと思われる。法蔵の『義記』は真如門を不起門、生滅門を起動門とする。起動門の中に和合と不和合の二通りのあり方、染と浄があるとする。いずれも名前に異なりがあるだけで理解の面では大差ないといえよう。しかし慧遠の『義疏』のみ心識説をもとに解説しているのは他の二種にはない特徴であると分かった。では次に、体と自体相用に対する解説を中心に見ていくことにしたい。まず慧遠の『義疏』は以下のように述べているので確認したい（先に挙げた説と別の箇所があり、先にあげたものを①としこれからあげるものを②とする）。

①染縁に随うが故に「生滅因縁相」なり。「何を以て知る」とは、文の中に「即ち摩訶衍の体相用を示すが故に」と言うなり。「用」は是れ正義なり。「体相」随つて来る。一心の中に於て絶言離縁なるを第九識となし、随縁変転なるを是れ第八識とす。⁶⁶

②心真如門、猶前の立義の如く「是の心真如相」のごとくなり。心生滅門とは、猶前の「是の心生滅因縁相」のごとくなり。是の心体の義、衆生は現有す。⁶⁷

次に、元曉の『論疏』を見ていく。

「能く摩訶衍の自体を示す」と言うは、即ち是れ生滅門内の本覚心にして、生滅の体、生滅の因なり。是の故に生滅門内に在り。然るに、真如門の中に直ちに大乘の「体」と言い、生滅門の中に乃ち「自体」と云うは、深き所以有り。下の釈の中に至りて、其の義自ら顕かなり。「相用」と言うは、二義を含有す。一には能く如来蔵の中の無量性功德相を示すは、即ち是れ相大の義なり。又た如来蔵の不思議業用を示すは、即ち是れ用大の義なり。⁶⁸

最後に、法蔵の『義記』を見ていく。

何の故に真如門の中に直ちに「体」と云い、生滅門の中に乃ち「自体」等と云うとは、「所示」の三大義は還て、「能示」の生滅門の中に在るを以て、別外には非ざるを顕す故に自と云うなり。問う、真如は是れ不起門、但し「体」を示すとは、生滅は是れ起動門、応に唯だ「相用」を示すべし。答う、真如は是れ不起門、不起は必ず起に由りて立たず。起有ること無きに由るが故に、所以に唯だ「体」を示す。生滅は是れ起動門、起は必ず不起に頼り、起は不起を含む。故に起の中に「三大」を具す。⁶⁹

まず慧遠の『義疏』では、生滅門の自体・相・用について、「摩訶衍の体相用」と「心体

の義、衆生に現有す。」と説き、「自」の語を登場させないことが確認できる。恐らく『義疏』は、自が生滅門そのもの（立場をあらわす意味）だと理解しており「自」について特別に意識させた読み込みはしていないからだと考える。

次に元暁の『論疏』では、「摩訶衍の自体を示すと言うは、即ち是れ生滅門内の本覚心」とあるように、生滅門の自体が本覚心であると説明している。しかも以降に注目すれば「生滅の体、生滅の因なり」とあるように、「自」については明確な説明がなく、終始「自体」について解説していると判断できるだろう。つまり、元暁の『論疏』は、二門の立場を区別する意味で「自」を見ており『義疏』同様に格別な読み込みは無いのは明らかである。

最後に、法蔵の『義記』では、「自」についてこれまでの注釈書と明らかに相違する見解を示しているのが確認できる。すなわち「自の体相用」と読んでいることから判断できる。他の注釈書には確認できないもので、「自」を解説しながら「生滅門の中に在るを以て」と、生滅門であるとはつきりと解説しているところに独自性が認められる。

三種とも『起信論』所説の自体・相・用の自を生滅門の領域であることは共通していた。だが自がある理由については、慧遠の『義疏』では、摩訶衍の体相用や衆生現有と説き、生滅門そのものとする。元暁の『論疏』も「自体」の説明として生滅門であり本覚心と説いていた。しかし法蔵の『義記』のみ「自」とは生滅門に他ならないと説いていたのである。しかも「自」については『義記』のみ「自の体相用」と読んでいることを確認できた。では何故、法蔵の『義記』はそのような理解をしたのか。以上について吉津宜英の指摘があるので紹介したい。

法蔵疏では生滅門に体・相・用の三大すべてを含むことが縷々説明される。すなわち、生滅門の中で阿梨耶識の本覚こそは真如体大であるから、相・用に加えて体大も存在するという。(中略)法蔵は起と不起で説明する。真如門は不起門であるから、ただ体大真如だけを説けばよいが、生滅門は起動門であり、起は不起に頼る。すなわち起は不起を含むから、生滅門には体大も加えた三大が必要であるとする。(中略)その解明の鍵は法蔵の『華嚴五教章』が与えてくれる。(中略)法蔵は『起信論』の心生滅門に三大あり、三身ありと解釈することにより、法身に真如の常住性と生滅の無常性が付随することをさらに強調し、しかも『華嚴経』に比べると無碍円融観を欠いていることを述べたいのである。(中略)私は中国の『起信論』注釈書を重んじるが、その影響を受けすぎている日本の訳注者たちの解釈には異議を唱え、『起信論』本来の教義の解明を目指したいと思う。⁷⁰

吉津説は、法蔵が『華嚴五教章』の内容に基づいて、『起信論』を読み解いている可能性を指摘しているのである。つまり法蔵が、真如・法身の常住性に重きを置いたもので、その理解に基づいて『起信論』を観察し、本来、真如門が体大であり、生滅門は相大と用大のみであるのに、同門に体大を加えて三大を認めたとするのである。

たしかに吉津の指摘は説得力のあるように思える。しかも『起信論』の修行道論は生滅門から真如門を目指す内容であるから、真如門を最終到達地である法身・彼岸とすればそのように理解できるだろう。しかし筆者は、あらゆる修行者に内在する如来蔵の基盤を法身・真如であると見れば、生滅門のなかにも法身・真如の存在、すなわち体大を求めなく

ては成り立たないと思うのである。これは先に述べた解積分以降において、体大と相大を合わせて法身とする説の存在があることから窺える。この他にも、『起信論』の三身説について、別の箇所には、色心不二の法身が報身として顕現し、衆生（修行者）の心識に応じて教化することが示されている。そこにも三大が密接であることが確認される⁷¹。

つまり上記の説は真如門を果位、生滅門を因位として見ていることが前提となっている。そのため仏身の役割についても生滅門に三大を説くのは、本来、法身が直接説法しないのが、報身と応身の二身を立てることによって衆生（修行者）の教化を目的としていると理解できる。したがって体大である法身と真如を切り離し、相大と用大の二大のみだけを登場させると、色心不二の法身が不在となるため、報身と応身は活動できず、その存在も成し得ないことを暗に示していると考えられる。ひとまず筆者は、相大と用大だけ生滅門において説かれるのは、相大が三身とどのように対応するのか説明できない点のみ指摘しておきたい。今後議論される問題ではなかるうか。

第五項 「三大」解釈

次に義の体大・相大・用大の三大について見ていく。再度、「立義分」の内容を確認したい。

言う所の義とは、即ち三種有り。云何が三となす。一には体大、謂く一切法の真如は平等にして増減せざるが故に。二には相大、謂く如来蔵は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の善の因果を生ずるが故に。一切の諸仏の本と乗ぜし所なるが故に。一切の菩薩も皆な此の法に乗じて如来地に到るが故に。

これに対応する、慧遠の『義疏』の解釈を見ると該当する箇所が見当たらず、この問題には触れていないようである⁷²。次に、元暁の『論疏』の解釈を見ていく。それには、

体大とは真如門に在り、相用の二大は生滅門に在る。生滅門の内に亦た自体有り。但し体は相に従うを以て、故に別に説かざるなり。⁷³

とあり、最後に、法蔵の『義記』については、前出の二門の解釈に見出せるのである。順に分析していきたい。まず元暁の『論疏』は、体大を真如門、相大・用大を生滅門に対応すると説いている。ただし生滅門にも自体があるがこれは「相」に随うとする。おそらく『論疏』は、『起信論』が体大と相大を合わせて法身とする説を意識した解釈をしているのである。本質的に体大と相大を不離と捉えているが、義の三大義を二門に配当することを考えた結果、上記のような説をしていると思われる（吉津説と近いように思われる）。結局のところ、二門の体と自体相用のことを説明しているとは理解しているのは明らかである。

次に法蔵の『義記』は、三大を生滅門であるとし、真如門には「直体」とあるように、ただ体のみがあり真如門には相大と用大を含まないと、明確に体大と相大、用大を切り離した見解を示している。したがって義の三大というのは生滅門の自体相用を指示した説だ

と理解しているのは明らかである。

まとめ

以上、「立義分の位置」・「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」に対する三種注釈書の理解を取り上げ比較を試みた。結果、三種とも『起信論』立義分の構造をどのようなものであるかを一つ一つ確認しながら述べていることが確認できた。それは立義分の説からであったり、解釈分の内容からであったりと、様々な視点から考察した内容であった。

三種の中で特に問題として取り上げるならば、慧遠の『義疏』が立義分の立場を心識説や機根論で説明しようとしていた。三大説について、法蔵の『義記』のみが「自の体相用」と読んでいたことも忘れてはいけぬであろう。加えて、三大そのものを二門にいかにか配当するので見方が相違していることを確認できた点も見逃せない。慧遠の『義疏』は言及をさけており、元暁の『論疏』では体大を真如門、相大と用大を生滅門とし、法蔵の『義記』では三天とは生滅門であり、真如門は体大のみで相大と用大を含まれないとしていた。

第二章ならび第三章では、以上の検討を踏まえて『釈論』の立義分解釈の際、適宜比較のため取り上げていくこととする。それにより『釈論』が三種の見解を受容している可能性や異なる主張しているかが明確になると予想しているのである。

¹ 『大乘起信論』巻一「次説立義分。摩訶衍者総説有二種。云何為二。一者法。二者義。所言法者謂衆生心。是心則攝一切世間法出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。何以故。是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。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。一切諸仏本所乘故。一切菩薩皆乘此法到如来地故。」なお、「自体相用」(大正蔵三二、五七五頁下)の読み方については「自の体相用」といった読み方もある。これについて筆者は『起信論』の書き下し方で『新国訳大蔵経』の『起信論』を参考とした。ここでは「自体と相と用」とある。筆者の読みと相違しないものと思われる。

² 柏木弘雄『大乘起信論』における法と義』『起信論』における「大乘」「摩訶衍」の用語例は、仏教におけるダルマの語義において指摘されてきた幅広い用例に近いと考えられる。もちろん「法」の語義は「大乘」よりも遙かに広いが、とくに『起信論』において「法」と「大乘・摩訶衍」の語義は、教理概念として密接に関連しているのである。この点からも、『起信論』に見られる「大乘・摩訶衍」の語義をケース・バイ・ケースに区分してしまふことは、かならずしも適切ではなく、むしろ「大乘・摩訶衍」の語の含む多様性を保存させることによって、起信論説が独自の形式を通じて展開する種々の立場と関連して「大乘・摩訶衍」の用例が理解され、さらにそれと関連して『起信論』における「法」の意味が理解せられる。』『仏教における法の研究』春秋社、一九七七年、三〇五頁―三〇六頁)と指摘している。

³ 「同右」(『仏教における法の研究』春秋社、一九七七年)には、「総説」を総括させる意味として読まれている。また、柏木弘雄『大乘起信論の研究』春秋社、一九八一年、四四八頁)には、『起信論』の「法」と「義」は、法体と名義もしくは義理というように解釈しているようである。

⁴ 竹村牧男『大乘起信論読釈』(山喜房仏書林、一九九八年、九三頁―九四頁)

⁵ 『同右』(山喜房仏書林、一九九八年、九四頁) 竹村は『起信論』の法・義は、法体と名義もしくは義理というように解釈されている。法が教法の意で使われていないことは、後に法を衆生心で示すことから明らかである。これも『起信論』の新機軸と見るべきではないだろうか。」と指摘している。

⁶ 『大乘起信論』卷一「一切諸仏本所乗故。一切菩薩皆乘此法到如来地故」(大正蔵三二、五七五頁下―五七六頁上)

⁷ 『同右』卷一「謂摩訶衍略有二種。有法及法。」(大正蔵三二、五八四頁中)

⁸ 柏木弘雄『新国訳大蔵経 大乘起信論』(大蔵出版、二〇〇五年、五七一頁) 柏木はP本(真諦訳)における「法・義」の言語はむしろ *dharmin* と *dharma* ではなかったかという指摘を紹介している。

⁹ 『起信論』以外の論書で「衆生」について「自性清浄心」と説いているものもある。『究竟一乗宝性論』卷四(大正蔵三一、八三七頁上)や『撰大乘論釈』卷十四(大正蔵三一、二五九頁下)等に見られる。これらは衆生という迷える凡夫の心とは本来清浄な心であるとする意味として使用されている。『起信論』卷一には、「衆生」とは「自性清浄心」であると表現している(大正蔵三二、五七六頁下)。同論卷一の別の箇所には、「一心」についても「法身如来之蔵」と説いている(大正蔵三二、五七九頁上)。

¹⁰ 『大乘起信論』卷一「所言法者謂衆生心。是心則撰一切世間法出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。」(大正蔵三二、五七五頁下)

¹¹ 竹村牧男『大乘起信論読釈』(山喜房仏書林、一九九三年、九八頁―一〇二頁)

¹² 平川彰『初期大乘仏教の研究』I(春秋社、一九八九年)

¹³ 『仏説観無量寿経』卷一(大正蔵十二、三四三頁上)

¹⁴ 『大方広仏華厳経』卷十(大正蔵九、四六五頁下)

¹⁵ 『大方等大集経』卷一(大正蔵十三、四頁上)

¹⁶ この他に、衆生心ではなく類似するものに「衆生界」という語がある。その点に注目して衆生界との関係を『不増不減経』の説を参照しつつ探ってみる。『起信論』では衆生心の別名として一法界と説いている。これは真如門の説示において「一法界大総相法門の体」と説く箇所に登場する。生滅門の説示にも一法界を指す「法界一相」の語が説かれている。『不増不減経』についてはすでに高崎直道の指摘がある(『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七八年、七五頁―七八頁)。これは衆生と法身が同じだと理解できる。そして『不増不減経』では衆生界を「第一義諦」、「如来蔵」、「法身」、「不生不滅法」であると説いている(『仏説不増不減経』卷一、大正蔵十六、四六七頁上―中)。ここでは衆生界を第一義諦と真諦であると捉えている。すなわち同経の衆生界とは衆生の界、衆生の本質を意味している。衆生にある本質が法身でもあり不生不滅法であり如来蔵ということになる。これは如来蔵の語があるとおり、如来蔵思想に基づくものである。同経の説と『起信論』の説示を比較すれば、『起信論』で説く真如門の真如が法身であり、生滅門の登場する如来蔵もまた一法界として法身と結ばれるものであるから真如ということになるだろう。

¹⁷ 柏木弘雄『大乘起信論の研究』(春秋社、一九九一年、四三七頁―四三八頁) 筆者もそのように理解したい。

¹⁸ 柏木弘雄『大乘起信論の研究』(春秋社、一九九一年、四三四頁―四四二頁)、柏木は「心の本性を論じるといふ立場から「衆生心」をかく取り上げるといふことをとくに明言しているわけではない。(中略) 衆生の「心」を、凡夫・二乗・菩薩・仏の境位に一貫する平等、無差別性の線で理解しようとする立場にあることは確かである。」と指摘している。また、「衆生」と「心」の関係を示す一例として「菩薩」の語義解釈について述べている。それは、「*bodhi*—*citta*—*satva*」の関連において、「菩薩」の語義解釈が仏性の思想や如来蔵の思想と結合する可能性のあることが注目される。」と論じている。

- 19 『大乘起信論』卷一（大正蔵三一 五七九頁上）
- 20 『同右』卷一「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。」（大正蔵三二、五七五頁下）
- 21 『同右』卷一（大正蔵三二、五七六頁上）
- 22 高崎直道・柏木弘雄校注『新国訳大蔵経 仏性論・大乘起信論』（大蔵出版、二〇〇五年、四二八頁）
- 23 宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』（岩波文庫、一九九四年、一七七頁）、一方で平川彰は『大乘起信論』において「自の体と相と用」と読んでゐる。『大乘起信論』大蔵出版、二〇〇四年、五八頁）
- 24 吉津宜英『大乘起信論新釈』（大蔵出版、二〇一四年、九四頁―九五頁）
- 25 『同右』（大蔵出版、二〇一四年、九七頁）
- 26 『大乘起信論』卷一「復次、真如自体相者、一切凡夫、声聞、縁覚、菩薩、諸仏、無有増減、非前際生、非後際滅、畢竟常恒。」（大正蔵三一、五七九頁上）、『起信論』では「真如自体相用」と説示されている。
- 27 吉津宜英『大乘起信論新釈』（大蔵出版、二〇一四年、一〇一頁）図示されたものを参照した。
- 28 『同右』（大蔵出版、二〇一四年、十八頁）
- 29 『大乘起信論』卷一「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。」（大正蔵三二 五七五下）
- 30 平川彰『大乘仏教の教理と教団』（春秋社、一九八九年、二五六頁―二五七頁）、柏木弘雄『大乘起信論の研究』（春秋社、一九九一年、四七九頁―四九〇頁）
- 31 吉津宜英『大乘起信論新釈』「この体用論は中国仏教の中枢的な考え方と言つてよい。『起信論』の三大も慧遠の手にかかれれば、直ぐに体用論となる。体用論は身体に手足があり、さまざまなき（用）をするという分かりやすい譬喩からも窺われるように、説明としては理解しやすい。あまりにも体と用の関係が濃密で、因果論のように実践論が入り込む隙間がない。」（大蔵出版、二〇一四年、一二五頁―一二八頁）と指摘している。しかし、ただ単に相がないだけかというところではないようである。柏木説によれば「第一に、思弁の範疇としての体用の概念が、唐以前の儒教的な、あるいは儒教以外にも中国固有の文献には、今のところほとんど発見されておらず、それが純粹に中国起源のものであるとすることに根拠がないと思われること、第二に、しかるに、体用の概念は中国ふうな思弁には非常になじみやすいものであり、中国思想はいわば本来的に、あるいは潜在的に、体用思想であったのではないかと思われること、を指摘されていることに、ここではまず注目しておきたい。ここにとり上げようとする「体・相・用」の三大説も、それが起信論の独自のな教理の一つであることは、広く知られてきたことがらであり、また、起信論疏におけるもつとも根本的な立場の詮表に媒介の役割を果たす重要な概念であることも、本研究がしばしば強調してきたところであるが、それは右のごとき体用概念の一つの発展形態として、仏教を含む中国思想一般の思弁の範疇としても、まことになじみやすい適応性をもつ概念であったと考えられる。また、中国仏教側の問題として、体用の論理が思弁の範疇として中国仏教思想によくやく一般化しつつあった六世紀後半に、とくに「相大」の語によつて、実体にたいする属性の概念―とくに如来蔵の觀念をめぐつて種々に論じつくされてきた緒属性―を導入することによつて、従来の体用思想が包括し得る思弁、思考の領域が飛躍的に拡大し充実する契機を与えたことは確実であろう。」（柏木弘雄『大乘起信論の研究』（春秋社、一九九一年、四七九頁―四八〇頁）と指摘している。これについては、今後の課題としたい。

- 3² 赤沼智善『仏教教理之研究』（法蔵館、一九八一年、五四〇頁）
- 3³ 平川彰『大乘仏教の教理と教団』（春秋社、一九八九年、二六五頁）
- 3⁴ 『十地経論』「大勝者。有三种大。一智大二業大三彼二住功德大。」（大正蔵二六、一八四頁上—中）
- 3⁵ 赤沼が指摘していた『菩薩地持経』、『瑜伽師地論』、『顕揚聖教論』の三種について簡単に述べると、『菩薩地持経』には、大乘に七種の義を説く（『菩薩地持経』卷八、大正蔵三十、九三七頁中）。その七種とは、法大・心大・解大・浄心大・衆具大・時大・得大である。七種の中、得大以外の前六種について因の立場であるとす。得大については、果の側であるとす。次に、『瑜伽師地論』には、法大性・発心大性・勝解大性・増上意樂大性・資糧大性・時大性・円証大性と七種を説く（『瑜伽師地論』卷四六、大正蔵三十、五四八頁下）。円証大性以外の六種を因の立場、円証大性を六種の果であると説く。これも『菩薩地持経』と変わらない。法大性、発心大性、勝解大性、時大性は『菩薩地持経』の法大、心大、解大、時大と名前と意味合いが類似している。その他の語も、表現は異なるが意味は同一であると考えられる。『顕揚聖教論』も大乘に七種の義を説いている（『顕揚聖教論』卷八、大正蔵三十、五二〇頁下）。大性・発心大性・勝解大性・意樂大性・資糧大性・時大性・成満大性である。『菩薩地持経』や『瑜伽師地論』と比べて多少の名前の差異はあるものの、内容も大差ないようである。結果として、三種とも七種の義を説いている。これを三大の内、用大と比較すると、用大では善の因果を出生するとある。類似性を感じるが、用大とはもともと体大に帰結するものであるから、七大説のように七種の中に因と果に区別するものではない。また、三大を別個に分類するといった説もなかった点も指摘できる。三大とは何かしら接点は認められるものの合致するとはいえないと考える。
- 3⁶ 柏木弘雄『大乘起信論の研究』（春秋社、一九八一年、四八五頁—四八七頁）
- 3⁷ 竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房仏書林、一九八三年、一一二頁）
- 3⁸ 『起信論』は依用している典籍について明示していないため判断が難しいと思われる。
- 3⁹ 柏木弘雄『大乘起信論の研究』（春秋社、一九八一年、二三頁—四八頁）、竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房仏書林、一九八三年、一頁—三頁）
- 4⁰ 柏木弘雄『大乘起信論の研究』（春秋社、一九八一年）、竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房仏書林、一九八三年）、玉城康四郎『大乘起信論の根本問題』（『止観の研究』岩波書店、一九七五年）、吉津宜英『大乘起信論新釈』（大蔵出版、二〇一四年）、諸氏の論考を参照した。
- 4¹ 『大乘起信論義疏』卷一「一者序分。二者從立義分以去立正宗分。三者從勸修利益分以去伝持末代分論」（大正蔵四四、一七七頁中）
- 4² 『起信論疏』卷一「因縁分。非無所以。而造論端。智者所為。先応須知故。立義分者。因縁既陳。宜立正義。若不略立。不知宗要故。解释分者。立宗既略。次応広弁。若不開积。義理難解故。修行信心分者。依积起信。必応進修。有解無行。不合論意故。勸修利益分者。雖示修行信心法門。薄善根者不肯造修。故举利益。勸必応修。故言勸修利益分也」（大正蔵四四、二〇四頁下）
- 4³ 『大乘起信論義記』卷一「説有五。云何為五。一者因縁分。列名中。一言不自起製必有由。名為因縁。章別余段故稱為分。二者立義分。二由致既興。次略標綱要。令物生信。故名立義分。三者解释分。三宗要既略。次宜広积令其生解。故云解释分。四者修行信心分。四积既生解。次宜依解起行。有解無行。是所不応。故有修行信心分。五者勸修利益分。五雖示行儀。鈍根懈慢。次宜举益勸修。故有勸修利益分」（大正蔵四四、二四八頁下）
- 4⁴ 『大乘起信論義疏』卷一「謂上中下。以上根故説立義分。為中根故説解释分。為下根故説修行信心分。」（大正蔵四四、一七八頁下）
- 4⁵ 『大乘起信論義記』卷三「謂依菩薩從初正信發心。觀察若証法身。得少分知乃至菩薩

究竟地不能。尽知唯仏窮了。菩薩從初正信等者。十信之初創發心時。即觀本識自性緣起因果之體。得成正信。故撰論中約彼本識說云。菩薩初起忘先觀諸法如冥因緣。此之謂也。三賢位中意言比觀。故云觀察。地上証之未窮。故云少分。以其但覺住相不覺生相故。如来四相俱了故。得窮源也。何以故下釈深所以。」(大正藏四四、二六六頁下)

46 『大乘起信論』卷一「信成就發心者依何等。修何等行。得信成就堪能發心。所謂依不定聚衆生。有熏習善根力故。信業果報。能起十善。厭生死苦。欲求無上菩提。得值諸仏。親承供養修行信心。經一萬劫信心成就故。諸仏菩薩教令發心。或以大悲故。能自發心。或因正法欲滅。以護法因緣。能自發心。如是信心成就得發心者入正定聚。畢竟不退。名住如来種中正因相応。」(大正藏三一、五八〇頁中)

47 『大乘起信論』卷一(大正藏三一、五七五頁下—五七六頁上)。ここでは「立義分」全体の箇所を示し、以降の注は省略する。

48 『大乘起信論義疏』卷一「摩訶言大。衍是言乘。」(大正藏四四、一七八頁下)

49 『同右』卷一「所言乘者運載為義。」(大正藏四四、一七五頁中)

50 『起信論疏』卷一「大是当法之名。広苞為義。乘是寄喻之稱。運載為功。」(大正藏四四、二〇二頁中—下)

51 『大乘起信論義記』卷一「大者。当体為目。包含為義。乗者就喻為稱。運載為功。」(大正藏四四、二四五頁中)、一方で前述にあげた『起信論疏』と『大乘起信論義記』の説示の書き下しについて竹村牧男の指摘があるので紹介したい。『大乘起信論義記』における従来の読みである、「当体を目と為し、包含を義と為す」について、『起信論疏』の説に由来するものと分析し、「体に当って」と読むべきと指摘している。つまり竹村説では、『起信論疏』の読みが本来、「大は是れ法に当るの名なり」と読むもので、これを踏まえると『大乘起信論義記』は「当体」とは読まないとする。したがって『大乘起信論義記』以後の注釈家が「当体」という熟語としている点が問題になると結論付けている(『大乘起信論読釈』山喜房仏書林、一九九八年、二三頁—二四頁)。

52 『大乘起信論義疏』卷一「謂衆生心者。以法受生。名為衆生。此是就凡。若通言之衆法合生名為衆生。此是通聖。心者是其三聚法中。簡色無作是心法也。此心即是有命中実故名真心。」(大正藏四四、一七九頁上)

53 『起信論疏』卷一「初中所言法者謂衆生心者。自体名法。今大乘中一切諸法皆無別体。唯用一心為其自体。故言法者謂衆生心也。」(大正藏四四、二〇六頁上)

54 『大乘起信論義記』卷一「初衆生心者。出其法体。謂如来藏心含和合不二門。以其在於衆生位故。若在仏地。則無和合義。以始覺同本。唯是真如。即当所顯義也。今就隨染衆生位中故。得具其二種門也。」(大正藏四四、二五〇頁下)

55 元曉の他の注釈書には、「今、大乘中の一切諸法皆な自体無し、並びに一心を用うるを其の自体となす。故に法と言うは謂く衆生心なり。」とあり、『起信論疏』と相違している(『大乘起信論別記』卷一、大正藏四四、二二六頁下)。

56 玉城康四郎「大乘起信論の根本問題」(『止観の研究』岩波書店、一九七五年、一五六頁)、玉城は「ここにいう一心とはいかなる意味であろうか。やや先の箇所では、『起信論』なかの「一心法に依つて二種の門あり。」ということについて、「一心とは如来藏と名づく。」といている所から見ると、右の一心も如来藏と解しているのが妥当であろう。しかし衆生心を直ちに如来藏と見ることがはけっして『起信論』の趣旨ではあるまい。」と分析している。

57 本多隆仁(楠正仁)「釈論の立義分解釈」(『智山学報』二七、一九七八年、五五頁—五六頁)、本多は『大乘起信論義記』における「二門」について、『義記』は「衆生心」を「如来藏心」とし、「如来藏心」に和合・不和合の二義を示し、「生滅門」に約した場合のみに「和合・不和合」の二義を生じ、「和合」が「世間」、「不和合」が「出世間法」を撰してい

るといのである。」と述べている。その一方で、山下善永「釈摩訶衍論の立義分解釈」(『智山学报』四三、一九九四年、一五七頁―一六五頁)、「ここでは法体である衆生心が仏地に對して因位にあることを二門(和合門↓生滅門、不和合門↓真如門)のうち、特に生滅門に對応すると考えられる(染淨の)和合の義の有無により解釈しており、」と述べている。⁵⁸この部分に関して『大乘起信論』では「何以故」とあるが『大乘起信論義記』では「何以知」とあり異なっている。表記が異なつた経緯は分からない。

⁵⁹ 『大乘起信論義疏』卷一「是心真如相者即是第九識。第九識是其諸法体故。故言即示摩訶衍体故也。是心生滅因縁相者是第八識。第八識是其随縁轉變染縁故生滅因縁相也。何以知者。文中言即示摩訶衍体相用故也。用是正義。体相随来。於一中絶言離縁為第九識。随縁變転是第八識。」(大正藏四四、一七九頁上)

⁶⁰ 『起信論疏』卷一「言是心真如者。総拳真如門。起下即是一法界以下文也。次言相者。是真如相。起下復次真如者依言說分別有二種以下文也。言是心生滅者。総拳生滅門。起下依如来藏故有生滅心以下文。言因縁者。是生滅因縁。起下復次生滅因縁以下文也。次言相者。是生滅相。起下復次生滅者以下文也。言能示摩訶衍自体者。即是生滅門内之本覺心。生滅之体。生滅之因。是故在於生滅門内。」(大正藏四四、二〇六頁上―中)

⁶¹ 『大乘起信論義記』卷一「心通染淨。大乘唯淨。如何此心能顯大乘之義。又云。心法是一。大乘義広。如何此心能示於義。釈意云。大乘雖淨。相用必對染成故。今生滅門中。既具含染淨。故能顯也。以廢染之時則無淨用故。此釈初意也又心法雖一。而有二門。真如門中示大乘体。生滅門中具宗三大。(中略)何故真如門中云即示。生滅門中云能示者。以真如是不起門。与彼所顯体大無有異相。詮旨不別故。云即示也。(中略)生滅是起動門。染淨既異。詮旨又分。能所不同故不云即也。」(大正藏四四、二五〇頁下)

⁶² 水野弘元『仏教要語の基礎知識』(春秋社、二〇一五、一三二頁―一三八頁)、また、勝又俊教『仏教における心識説の研究』(山喜房仏書林、一九六〇年)には心識説について網羅的に分析されている。

⁶³ 中村元『仏教語大辞典 縮刷版』(東京書籍、二〇一〇年、十八頁、二三頁、二七頁)

⁶⁴ 『大乘義章』卷一(大正藏四四、四八二頁下―四八五頁中)

⁶⁵ 『同右』卷三(大正藏四四、五三三頁上、五四〇頁中)

⁶⁶ 『大乘起信論義疏』卷一(大正藏四四、一七九頁上)

⁶⁷ 『同右』卷一「心真如門。猶前立義是心真如相也。心生滅門者。猶前是心生滅因縁相也。是心体義衆生現有。」(大正藏四四、一八〇頁上)

⁶⁸ 『起信論疏』卷一「言能示摩訶衍自体者。即是生滅門内之本覺心。生滅之体。生滅之因。是故在於生滅門内。然真如門中直言大乘体。生滅門中乃云自体者。有深所以。至下釈中。其義自顯也。言相用者含有二義。一者能示如来藏中無量性功德相。即是相大義。又示如来藏不思議業用。即是用大義也。」(大正藏四四、二〇六頁中)

⁶⁹ 『大乘起信論義記』卷一「何故真如門中直云体。生滅門中乃云自体等者。以所示三大義還在能示生滅門中。顯非別外。故云自也。問真如是不起門。但示於体者。生滅是起動門。心唯示於相用。答真如是不起門。不起不必由起立。由無有起故。所以唯示体。生滅是起動門。起必頼不起。起含不起。故起中具三大。」(大正藏四四、二五〇頁下―二五一頁上)

⁷⁰ 吉津宜英『大乘起信論新釈』(大藏出版、二〇一四年、九六頁―九七頁)また、法蔵の理解を図示したものが提示されている(同著、一三八―一三九)。

⁷¹ 『大乘起信論』卷一「問曰。若諸仏法身離於色相者。云何能現色相。答曰。即此法身是色体故。能現於色。所謂従本已来色心不二。以色性即智故色体無形。説名智身。以智性即色故。説名法身遍一切処。所現之色無有分齊。随心能示十方世界。無量菩薩無量報身。無量莊嚴各各差別。皆無分齊而不相妨。此非心識分別能知。以真如自在用義故。」(大正藏三二、五七九頁下)

頁) 72 玉城康四郎「大乘起信論の根本問題」(『止観の研究』岩波書店、一九七五年、一五八
73 『起信論疏』卷一「体大者在真如門。相用二大在生滅門。生滅門内亦有自体。但以体
從相。故不別説也。」(大正藏四四、二〇六頁中)

第二章 「三十三法門」の検討

第一節 問題の所在

本章では、『釈論』の「三十三法門」について六つの観点より検討を加える。従来の研究では、『釈論』の「立義分」に対する特異な解釈について主に論じられてきたように思える。本研究ではその点を鑑み、「立義分」解釈の全体像を把握する目的から、基本的な情報を整理し、適宜、従来説を批判的に検証しながら、新たな知見を呈示したい。以下まずその検討内容を列挙し、順次解説を加える。

- ① 『釈論』における「立義分」の視点
- ② 「三十三法門」の概要
- ③ 『釈摩訶衍論』における「立義分」の訓読の特徴と解釈
- ④ 「三十三法門」に影響を与えたと考えられる論師 — 吉蔵と智儼との接点 —
- ⑤ 「立義分」解釈で説かれる「不二摩訶衍法」
- ⑥ 「不二摩訶衍法」と「根本摩訶衍」

一つ目は、立義分と三十三法門の双方の立場や性質について、如意宝珠を譬喩として用いた説に注目しそこから考察を試みたい。二つ目は、『釈論』が立義分をどのような視点に基づき、三十三法門を導入しているか、三十三法門の概要を説く内容から明らかにしたい。

三つ目は、『釈論』の立義分の読みについて、『起信論』のものとのように相違し類似しているのかを比較したい。ここでは、一般的な『起信論』立義分の読みを挙げた上で、『釈論』のものと比較し相違点を確認する方法を採用する。しかし、この検討を行うためには、『釈論』が立義分をどのように読んでいたのか、三十三法門の説示から拾い上げ復元する必要がある。加えて、『起信論』の体系である「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」に対する、『釈論』の解釈について『起信論』三種注釈書と比較し整理することも重要になる。

四つ目は、『起信論』三種注釈書の他に、「三十三法門」の構想に影響を与えたであろう論師について、従来指摘されていない吉蔵（五四九〜六二三）と智儼（六〇二〜六六八）の説から検討を加えたい。五つ目は、『釈論』が立義分を解釈して説く内容に「不二摩訶衍法」という法が登場する。この法は三十三法門の中でも独特な世界観をもっている。これが一体どのような立場であり属性で境界を意図して説かれたのか、先行研究を適宜参照しつつ述べたい。六つ目は、「不二摩訶衍法」と「根本摩訶衍」との関係について、従来、同一や不同と見ており結論が出ていない。ここでは「三十三法門」の問答説示から検討を加え、双方の違いを明らかにしたい。

第二節 『釈摩訶衍論』における「立義分」の視点

それではまず一つ目の課題について考えてみたい。『釈論』は立義分に対する視点につ

て以下のように述べている。

如意宝珠は唯し是れ一なりと雖も、而も一切の諸宝の根本たり。摩訶衍の法は唯し是れ一なりと雖も、而も恒沙の法門の体性たり。重威の大竜の乃し受用する所、利根の智者の乃し領解する所なることを顕示せんと欲うが為の故に、第二に立義分を立つ。摩尼宝蔵は無量の万宝を備うと雖も、而も千重の門を開きて群竜の了知する所なり。大乘の本法は無辺の千の義を円にすると雖も、而も別積し散説して鈍根の分明する所なることを顕示せんと欲うが為の故に、第三に解積分を立つ。¹

以上の内容から、『釈論』は、利根の智者にふさわしい「立義分」の教えを諸宝の根本の章とし、一方で「解積分」は鈍根の者に対して、別に解説を加えることで理解を深める章であると説明している。つまり「立義分」という章は、大乘における悟りの世界そのものを総体的に象徴し、かたや「解積分」という章は、悟りの世界の一部を解釈し開示したにすぎないと主張している。

以上の内容で興味深いのは、立義分の解説には如意宝珠、解積分の解説には摩尼宝蔵が登場している点である。ここでは以上の「如意宝珠」と「摩尼宝蔵」という用語に注目したい。まず、前者の内容では如意宝珠が唯一の摩訶衍法と同一視されている。後者は大乘の本法と同一視しているようである。以上について筆者は、『釈論』の立義分に対する視点を理解する上で重要な鍵が隠されているのではと考える。すなわち『釈論』は、如意宝珠と摩訶衍法の二種に対して「諸宝の根本」や「法門の体性」と表現していたように絶対性を意味する、唯一無二の価値があると規定しようとしている。その絶対的価値の宝である法から利根や鈍根の衆生のために、宝に譬えられる教法をまるで妙薬を雨ふらすのごとく出生すると『釈論』は主張したのであろう。

では、利根や鈍根の教法はどのように表現されているか。それが前述の「而も恒沙の法門の体性たり」に暗示されていると考える。ここでは「法」や「門」とあるように、宝Ⅱ法が法門の根源（体性）であると明かしており、まさに法門思想を予想させる。ではこの法門というのは何か。筆者は、立義分の解釈で説かれる三十三法門、厳密には、ここで登場する「法門」と「体性」の立場は異なるので、三十二法門を指示しているように見える。「体性」というのが宝である摩訶衍法ということになるだろう。

以上のことから、「法門の体性」とは、摩訶衍の宝である法と教法が一括りとして表記された「三十三法門」を暗に示しているかと理解することは可能であろう。筆者は不二摩訶衍法と三十二法門の立場を上記の如意宝珠説と摩訶衍説に置き換えているのではと予想している。『釈論』では、その「体性」とする不二摩訶衍法を頂点とする三十三法門の構造があり、そのなかに『起信論』の体系である「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」を何かしら組み込まれているのだと想定できる。その点は次節で徐々に明らかにしていきたい。

序論において、那須政隆が不二摩訶衍法を如意宝珠とする指摘があったことを踏まえるならば、筆者も那須説は合理的な見解であると考え。ではなぜ『釈論』は不二摩訶衍法を法身や仏と言わず、如意宝珠と説いたのであろうか。これについても先行研究では不二摩訶衍法の性質について、以下のような指摘をしていた。以下に要約すると、

- 吉田宏哲説　不二摩訶衍法を悟りの主体性、唯仏与仏の世界の開示とする説³
 柏木弘雄説　三十二法門を仏が衆生のために説いた法門である説⁴
 本多隆仁説　不二摩訶衍法が真実そのもののあり方とする説⁵
 遠藤純一郎説　不二摩訶衍法を法体そのものとする説⁶
 石井公成説　不二摩訶衍法を諸仏の根源とする説⁷

とあり、不二摩訶衍法の本質について積極的に見解が示されていることが分かる。これらの見解が出された背景には、『釈論』上に詳しい記述が見出しにくいことがあり、そのゆえに見解が統一されておらず、検討の余地を残している。筆者の立場をあらかじめ述べると、本多説に近いが、不二摩訶衍法とは法身であると考えている。踏み込んで言うと、「法身説法説」を根底においている仏身観であると見ているのである。この点については本研究を通して徐々に明らかにしていきたい。ここまですべてを三種注釈書の見解と比較すると、『釈論』では利根や鈍根の説が確認されることから、元暁の『論疏』が上中下の機根で説明する論法を応用しているように見える。

しかし、三種注釈書と決定的に相違するのは、『釈論』は明確に摩訶衍の法を如意宝珠に譬えられる不二摩訶衍法として、三十三法門を主張している点にある。本論である『起信論』自体に説かない独自の世界観を打ち出している点は、注釈書の域を超えようとしているようにも見えてしまい、比較しづらいと言える。『釈論』の「立義分」の位置を確認できるところで、次節では「三十三法門」の概要について述べたい。

第三節 「三十三法門」の概要

『釈論』は立義分の解釈の冒頭において、三十三法門の概要を以下のように説いている。

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。云何が三十三の差別となす。いわゆる十六の所入の本法と、十六の能入の門と、及び不二摩訶衍、各差別するが故に。何が故に摩訶衍、十六種となるや。根本摩訶衍の中に八種を開くが故に。一心法界と三大義の中に、各二種を開くが故に。何が故に能入門、十六種となるや。一心法界と及び三大義とに各二種なるが故に。或は各二種の門を開くが故に。是れを名づけて本数となす。已に法数を説けり、次に当に別釈すべし。⁸

『釈論』は、立義分のなかに三十三の差別があるのだと説明していく。この三十三の差別というのが、当初より述べてきた三十三法門のことであり、その内わけは十六能入門と十六所入法と不二摩訶衍法を合わせた三十三種から構成されたものである。

では、詳しく三十二法門の内部を見ていくことにする。まず、十六能入門の門と十六所入法の法とは何か述べると、引用文には「能入門」と「所入法」という名前があるように、文字通り「能所」の関係にある法門なのだとわかる。つまり、門である入口の意味と理解され、法は入口の先にある到達点・教えによって得た法・境界と考えられる。各十六門より各十六法へと修行し法を獲得する構造なのである。

次に、三十二法門が「一心」・「二門」・「三大」とどのように関わっているのか見ていく。そこに関連する説というのが、先の「一心法界と及び三大義」と各二種なるが故に。」の部分に確認できる。ここでは、衆生心・三大から二種ずつ開くとある。これは、衆生心と体相用の三大の各四種を二種ずつ開いて、計八種があることを指示している。つまり『釈論』は衆生心と体相用を八種の法に組み込んでいるのである。

では、「二門」については「或は二種の門を開く。」とあるように、「真如門」と「生滅門」を指示していると考えられる。以上の真如門と生滅門から衆生心・三大の各四種の門がそれぞれ開かれ、前重と後重を合わせて計十六種の能入門が建立されると理解される。すなわち、『釈論』は真如門の一心・体大・相大・用大の八法と八門、生滅門の一心・体大・相大・用大の八法と八門が存在していると主張していることになる。

このように『釈論』は、三十二種の法と門について、「一心」・「二門」・「三大」という素材を独自の視点で組み込むことで、三十二法門の内の、十六法と十六門の数に振り分けていくことが確認できた。しかし、以上の内容だけでは法門上でのどのような優劣や差別、属性があるかについてまでは詳しく分からない。加えて、『起信論』では生滅門に三大を認めてはいるものの、真如門には体大のみであった点については『釈論』は言及していない。

以上を踏まえて、今度は、三十二法門が「一心」・「二門」・「三大」とどのように関連しているのか視点を変え、法の名前から詳しく見ていくことにしたい。先の引用文には、「根本摩訶衍」より八種の差別、いわゆる八種法（前重）を開くと説かれていた。残りの八種法（後重）については詳しくなく、『起信論』の「衆生心」・「体大」・「相大」・「用大」の四種から各二法を展開させ八法としていると想像される。しかし、以下に示す通り前重の摩訶衍（①～⑧）と後重の摩訶衍（①～⑧）の各八種法はすべて「一心」や「三大」の名前を冠したものや、それらを活用させたもの、さらには、「真如門」と「生滅門」の属性を意識させて説いているように見える。ではまず「根本摩訶衍」の八法（前重）から列挙し確認することにした。

- (1) 一体一心摩訶衍……………真如門（衆生心）
- (2) 三自一心摩訶衍……………生滅門（衆生心）
- (3) 無量無辺諸法差別不増不減体大摩訶衍……………生滅門（体大）
- (4) 寂靜無雜一味平等不増不減体大摩訶衍……………真如門（体大）
- (5) 如来藏功德相大摩訶衍……………生滅門（相大）
- (6) 具足性功德相大摩訶衍……………真如門（相大）
- (7) 能生一切世間因果用大摩訶衍……………生滅門（用大）
- (8) 能生一切出世間善因果用大摩訶衍……………真如門（用大）

(1)と(2)には「一心」、(3)と(4)には「体大」、(5)と(6)には「相大」、(7)と(8)には「用大」の名前が確認できる。また各二種の法の名前をよく見ると、真如門と生滅門に示される立場、いわゆる真諦と俗諦のような表現も確認できる。一例を示すと、(1)と(2)では、「一体」と「三自」があり、前者は真如門で示される「体大」、後者は生滅門で示される「自体相用」を「三自」と表記している。『釈論』は『起信論』で説く真如門に体大、生滅門に三大とする内容を反映させたようにも判断できる。加えて、(1)と(2)のみ真如門と生滅門の順番が異なっ

いる。

この他にも、(3)と(4)について言うと、前者では俗諦の世界を想起させる「差別」の語があり、さらに体大まで登場している。後者の方では、真諦の世界を表現させる意味の「平等」の語が確認でき、ここでも体大が示されている。このような表現は、(7)と(8)の「世間」と「出世間」にも確認できる。では、もう一方の後重の八法を列挙すると以下のようなようになる¹⁰⁾。

- ① 一体摩訶衍……………真如門 (衆生心)
- ② 自体自相自用摩訶衍……………生滅門 (衆生心)
- ③ 無量無辺諸法差別不増不減摩訶衍……………生滅門 (体大)
- ④ 寂靜無雜一味平等不増不減摩訶衍……………真如門 (体大)
- ⑤ 如来藏功德摩訶衍……………生滅門 (相大)
- ⑥ 具足性功德摩訶衍……………真如門 (相大)
- ⑦ 能生一切世間因果摩訶衍……………生滅門 (用大)
- ⑧ 能生一切出世間善因果摩訶衍……………真如門 (用大)

前重の八法と後重の八法の名前を比較すると、やはり名前に共通する部分が多く、やや前重の摩訶衍法を簡略にしたようにも見える。「衆生心」や「相大」や「用大」が登場しないのはそのためであろうか。また、先の(1)と(2)と同様に、ここでも①と②の順番が異なっており、特別な法則があるよう見えるが、恐らく、『起信論』の随文解釈をする過程で真如門と生滅門の順になったと考える。ともかく、『起信論』で説くところの、「体大」・「相大」・「用大」の三大が組み込まれており、「真如門」と「生滅門」の二門の属性に対応させた法であることが確認できた。

「三十三法門」の概要をまとめると、同法門は三十二法門という前重と後重の各十六法を合わせた三十二種からなる法門であった。それに不二摩訶衍法という法を総合させると三十三種となる。つまり、三十二法門には真如門と生滅門に象徴される真諦と俗諦の二面があり、そのなかに説かれる三十二種の法と門の名前には『起信論』の「衆生心」・「体大」・「相大」・「用大」が組み込まれていた。不二摩訶衍法についてはほとんど言及がなく、三十二法門とはまったく異なる質な存在である点のみが指摘できる。

第四節 『釈摩訶衍論』における「立義分」の訓読の特徴と解釈

では次に、『釈論』は『起信論』の立義分をどのように読み込んで十六種の法を導き出したのか、その点について以下のような方法を探り検討を加えたい。まず、『起信論』立義分の原文、次に『起信論』の訓読、そして『釈論』の『起信論』立義分の訓読の順に提示し、それらと比較する(関連箇所を傍線と□に括る)。その後、『釈論』の解釈から同論がなぜそのような読みに至ったのか解説していきたい。それでは『起信論』の原文をあげる。以下のような内容である。

摩訶衍者。総説有二種。云何為二。一者法二者義。所言法者。謂衆生心。是心則撰一切世間法出世間法。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。所言義者。則有三種。云何為三。一者大。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。一切諸仏本所乗故。一切菩薩皆乗此法到如来地故。¹¹

次に、先行研究の説を頼りとしながら、『起信論』の訓読をあげる¹²。

次に立義分を説く。摩訶衍とは、総説するに二種有り。云何が二となす。一には法、二には義なり。言う所の法とは、謂く衆生心なり。是の心は則ち一切の世間法と出世間法とを撰す。此の心に依りて摩訶衍の義を顯示するなり。何を以ての故に。是の心の真如の相は、即ち摩訶衍の体を示すが故に。是の心の生滅因縁の相は、能く摩訶衍の自体と相と用を示すが故に。言う所の義とは、即ち三種有り。云何が三となす。一には体大、謂く一切法の真如は平等にして増減せざるが故に。二には相大、謂く如来蔵は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の善の因果を生ずるが故に。一切の諸仏の本と乗ぜし所なるが故に。一切の菩薩も皆な此の法に乗じて如来地に到るが故に。¹³

最後に、『釈論』の解釈を反映させながら、『起信論』本文に訓読を施したものをあげると次のようになる¹⁴。

摩訶衍とは総なり。説くに二種有り、云何が二となす。一には法、二には義なり。言う所の法とは謂く衆生心なり。是の心は、則ち一切の世間法と出世間法とを撰す。此の心に依りて摩訶衍の義を顯示するなり。何を以ての故に。是の心真如の相に、即ち摩訶衍の体を示すが故に。是の心生滅因縁の相に、能く摩訶衍の自体相用を示すが故に。言う所の義とは、即ち三種有り。云何が三となす。一には体大。謂く一切法と真如平等との不増不減の故に。二には相大。謂く如来蔵と具足無量性との功德の故に。三には用大。謂く能く一切の世間と出世間善との因果を生ずるが故に。一切諸仏の本と乗ぜし所なるが故に。一切菩薩皆な此の法に乗じて如来地に到るが故に。¹⁵

比較して見ると、一際目を引くのは、「摩訶衍とは総なり」と区切って読んでいる点がある。このように読む『起信論』注釈書は『釈論』だけである。このほか『起信論』の読み以外には、細かい点であるが「即」と「則」という字句が異なっている。続けて、体大について見ると、「謂く一切法と真如平等との不増不減の故に」とあるように、『起信論』の「増減せざるが（不増減）」の原文を「不増不減」と「不」を加えて改変していることが挙げられる。さらに、相大の訓読では、「謂く如来蔵と具足無量性との功德の故に」と、『起信論』で「無量の性功德を具足している」と如来蔵を説く内容を、「如来蔵」と「具足無量性」と個別の用語として切り離して取り扱っているのが分かる。

一方で用大の方を見ると、「謂く能く一切の世間と出世間善との因果を生ずるが故に」と、『起信論』にはない「謂く」を加筆しながら「世間法」と「出世間法」を染と浄の性質に

区別する姿勢が確認できるのである。このような特殊な訓読は三十三法門の法や門の名前を命名する際に、その法門の属性を定着させるために意図的に区切ったり、改変したりしたものと考えられる。結果として、『起信論』の文からは到底読めない区切り方を施しており、『起信論』三種注釈書にもこのような用例は認められず『釈論』の独自性を示すものと判断できよう。

以上を踏まえて、法の名前の由来についても考えてみたい。そもそもこの名前（前重と後重の八法）は、当然のことながら『起信論』『立義分』の原文に由来し、それぞれの名前に「一心（衆生心）」や「体大」、「相大」、「用大」といった用語が確認できるのは先に確認した通りである。ここでは、前重と後重のいくつかの法から解説を試みたい。まず前重の(3)と(4)の法の名前を例として説明する。(3)は「無量無辺諸法差別不増不減体大摩訶衍」とあり、差別がある法と理解できる。(4)は「寂静無雑一味平等不増不減体大摩訶衍」とあるように、差別がない平等なる法のだと理解できる。『釈論』は法の属性に二種あると主張していることになる。では、その二種の属性とは何かというと、真如門と生滅門の立場や属性を意識した分類方法のようである。

次に後重の法について述べたい。後重の八法の名前を見ると、前重の法の名前よりも『起信論』の原文を積極的に取り込んでいることが確認できる。まず、③「無量無辺諸法差別不増不減摩訶衍」と④「寂静無雑一味平等不増不減摩訶衍」については、『釈論』の訓読では「謂く一切法と真如平等との不増不減の故に」であった。これを基準に見ると、③の「諸法」とは一切法であり差別がある法、④の「無雑」とは平等・寂静であり一味の無差別の法ということになる。さらに双方の末尾には「不増不減」という語を付加させることによつて、二種に法の属性（染と浄）は増減しないという意味で名前としたことが窺える。

以降の法についても同様な理解によって命名されたと判断できる。すなわち⑤「如来蔵功德摩訶衍」は『起信論』の「如来蔵」⇨如来蔵、⑥「具足性功德摩訶衍」は『起信論』の「具足性」⇨具足無量性と対応し、双方の末尾に「功德」の語が付加されている。

最後に⑦「能生一切世間因果摩訶衍」も『起信論』の「一切世間」⇨一切世間、⑧「能生一切世間善因果摩訶衍」も『起信論』の「出世間善」⇨一切出世間善と対応していることが分かる。そして双方の末に「善」因果の語を付加して二種の法の属性があることを強調している。このことから当初述べたように、『釈論』における「立義分」の訓読は、三十三法門を導入するために施した特殊な理解に基づいていると結論づけられる。

最後に、不二摩訶衍法について考えると、上記の原文の解釈上では三十二法門の内容について説明されるが不二摩訶衍法については「三十三種の差別有り」と差別があるとするのみで詳しくない。つまりこの点のみではどのように導き出されたのかははっきりしない。少なくとも三十二法門と不二摩訶衍法は差別が存在するということは理解できる。

第一項 「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」に対する解釈

次に『釈論』の「立義分」のなかでも「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」に対する解釈を中心に見ていくことにしたい。まず「摩訶衍とは総」の解釈をみると以下のように説いている（『起信論』の文に該当する箇所「」を付す。以下同様）。

「摩訶衍とは総」とは、即ち是れ所入根本総体門なり。即ち是れ根本摩訶衍の中に八の差別有り。¹⁶

『釈論』は「摩訶衍とは総」を「所入根本総体門」とし、そこから「根本摩訶衍」を開き、八種の差別を説く。前述した三十二法門の代表的な法であり、前重の八法を指示している。これは「八種本法」とも表記されているものである¹⁷。一方、『釈論』はこの門以外に、「能依趣入別相門」と「通達軌則不動門」の二門を説き¹⁸、三十三法門の構造を説明しようとする。すなわち能依趣入別相門には、八種本法を除く、三十二法門の中の二十四種をその所屬としている。つまり、この門の名前にある「別相」の語から理解できるように「総体」に対する「別体」のような意味で立てられたと理解できる。八種法という総合的な法とそうではない法と門があると区別する意図が見てとれる。

では、通達軌則不動門はというと、『釈論』は「一切諸仏の本と乗ぜし所なるが故に。一切菩薩皆な此の法に乗じて如来地に到るが故に。」という箇所該当すると説明する。したがって、この門は正しい教法によって覚りの世界へと「通達」させるといった意味が込められており、不二摩訶衍法の境界へと通達させるために設定された門であると分かる。

以上の内容から『釈論』の「摩訶衍」解釈について述べると、『釈論』は摩訶衍を「総」とであると置き換えた上で、「根本摩訶衍」であると規定するところに特徴が認められ、このような理解は『起信論』三種注釈書での「摩訶衍」を「大乘」の訳語に置き換えて解説する姿勢とは明らかに相違していることが確認できた。次に「衆生心」に関する「言う所の法」とは謂く衆生心なり」の解釈をみていく。

論じて曰く。「衆」に四種有り。云何が四となす。一には一切如来衆、二には一切菩薩衆、三には一切声聞衆、四には一切縁覚衆なり。是れを名づけて四衆となす。「生」に四種有り、云何が四となす。一には卵生、二には胎生、三には湿生、四には化生なり。是れを名づけて四生となす。過数の故に衆なり。受生の故に生なり。是の一法界心は、彼の八処の中に周遍して分析すべからず、離散すべからず、唯だ是れ一体なり、唯だ是れ一相なり、四種の衆を以て諸聖を撰し尽くし、四種の生を以て諸凡を撰し尽くす。馬鳴論師、一心の廣大円満なることを顕さんが為に名づけて「衆生」となす。¹⁹

『釈論』は「衆生心」の衆生という語に計八種の意味が含まれると説いている。「衆」には如来・菩薩・声聞・縁覚の四種として「諸聖」、「生」には卵・胎・湿・化の四種として「諸凡」とする。このような解釈もまた『起信論』三種注釈書には確認できない解釈である。一方でこの他の「衆生心」に対する解釈を見ると、「是の心に、即ち一切世間法と世間法とを撰す」の解釈では以下のように説いている。

「是の心に、即ち一切の世間法と出世間法とを撰す」とは、即ち是れ根本撰末分際門なり。(中略)論じて曰く。一法界心総じて一切生滅門法を撰す。是の故に名づけて世間法を撰すとなす。総じて一切真如門法を撰す。是の故に名づけて出世間法を撰すとなす。皆な法界となすが故に名づけて法となす。²⁰

『釈論』は衆生心を一法界心と説明する。続けて衆生心には「世間法」と「出世間法」を撰している。さらに真如門を出世間法、生滅門を世間法とする。『釈論』は法の属性を染淨の観点から分類しているのは明らかである。この解釈も『起信論』三種注釈書にはなく、『釈論』独自の理解といえる。では、「真如門」と「生滅門」についてはどうであろうか。それが確認できる「此の心に従りて摩訶衍の義を顕示す」等の解釈をみていく。

即ち是れ建立二種摩訶衍門なり。(中略)論じて曰く。総じて能入二種門を標するが故に、「此の心に依りて」と言う。総じて所入二種法を標するが故に、「摩訶衍の義を顕示す」と言う。云何が二門となす。一には心真如門、二には心生滅門なり。如何が二本法となす。一には一体摩訶衍、二には自体自相自用摩訶衍なり。是の如くの所入の二種本法は、或は能入に従り其の名を建立す。いわゆる真如の体を以て、而も其の門となして趣入する所の故に、名づけて体となすと言う。自相本覺心を以て、而も其の門となして趣入する所の故に、名づけて自となすと言う。能入の門の二種の別に由るが故に。所入本法に二有ることを忘に知るべし。²¹

『釈論』は真如門と生滅門を能入門とし、所入法を「一体摩訶衍法」、「自体自相自用摩訶衍法」とする。これは『起信論』の二門について解釈を施したものであるが、二法については『起信論』には示されない。上記の二法というのが十六種の法の二種のことを指す。加えて、ここで登場する「一体摩訶衍」の「体」とは「体大」のことを示しており、「自体自相自用摩訶衍」の「自体自相自用」とは「三大」のことを意味している。このみの解釈では「三大」について「自体相用」を「自体自相自用」とするものそれほど特徴的な見解とは言えない。

ただし、「自体自相自用」のような説がなぜ登場したのかについては、明らかに「自」を三大それぞれに修飾させようとする意図が想像できる。前章で考察したように、「自の」と読むのは法蔵の『義記』のみであり、『釈論』が三大解釈において、『義記』の解説を参照していたという可能性が指摘できると考える。以上に関連する説として『釈論』が「自」に対する解説をしているので確認したい。

真如門の中に他相無きが故に。生滅門の中に他相有るが故に。他は謂く一切不善品法なり。自は謂く一切清淨品法なり。若し対治する所の他無ければ、能く対治する自無きが故に。唯だの体と言ひ自と説かず。若し対治する所の他有らば、能く対治する自も有り。故に名づけて自と言ひて唯だの体とせず。²²

『釈論』は自体自相自用の「自」の有無について、「自他」の関係で説明を試みている。自とは「一切清淨法」、他とは「一切不善法」であるとし、真如門に不善法である他相が無いとし、生滅門には不善法である他相が有るとする。つまり、真如門に「自」がないのは、対治する不善法がもとより存在せず、清淨法のみだからであるとされる。生滅門に「自」が表記されるのは、「自」である清淨法と「他」である不善法が常に対立している状態を表現するために、「自体自相自用」と表記したのだと理解できる。これは『起信論』三種注釈書にはなく、この説を素直に見ると、『釈論』の方がほかの注釈家より丁寧な解説を試みてい

ると評価できるだろう。

ここで得られた結果を基に、先に触れた、『釈論』が十六種の法の中でも真如門に対応する法に生滅門と同様に三大を認めた背景を考えてみたい。『釈論』は『起信論』には説かない清浄な三大が三十二法門の構築には欠かせない要素であると理解し、真如門にも三大を認めたのではないだろうかと考える。その際、今取り上げた、「自体自相自用」の三大について「自」と「他」の概念を取り上げること、真如門と生滅門の三大の性質の違いを明確に区別する意図で説いたのだと推察する。

しかし、「自体自相自用」という表現を素直に見ると、『釈論』の「自」に対する理解は法蔵の影響であったとしても「他」を導入した理由や背景までは明らかではない。「自」と「他」を染と浄の概念に置き換えたのは何に基づき登場させたのかまでは検討の余地を残しているのではないか。この他にも、三十三法門に影響を与えたであろう思想についても考える必要があるだろう。以上のこの問題については次節において従来では指摘されていない観点から少しく考察を試みたい。話を戻してこれまで述べたことを図示することとめたい。

・「摩訶衍」

摩訶衍⇨総⇨根本摩訶衍⇨八種法（八種本法）

・「衆生心」

一法界心⇨真如門である出世間法⇨生滅門である世間法を撰す。

（「衆」には如来・菩薩・声聞・縁覚、「生」には卵・胎・湿・化の修行者を含む）

・「真如門」・「生滅門」・「三大」

○真如門を出世間法、体大（ただし、十六種法の中では三大を認めている。）

真如門⇨出世間法⇨一体摩訶衍法⇨他相無し⇨一切清浄法

○生滅門を世間法、自体相用を自体自相自用（染浄の三大）と理解している。

生滅門⇨世間法⇨自体自相自用摩訶衍法⇨他相有り⇨一切染浄法

『釈論』における「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」の解釈を見てきたが、ある程度『起信論』の説を随文解釈して解説しようとする姿勢と、『釈論』の三十三法門の概要や訓読、さらに文章の改変や真如門に三大を認める等の説を見る限り、『起信論』の内容を忠実に理解しようとしていない姿勢も確認できる。つまり『釈論』の立義分を理解する姿勢には、随文解釈と特殊解釈の二様があることになり複雑な構造になっていることが明らかとなった。加えて、『釈論』の解釈と『起信論』の三種注釈書の解釈を比較した結果、わずかに元暁の『論疏』と法蔵の『義記』の理解を 수용している点が確認できた。次節では、『起信論』三種注釈書の他に『釈論』が影響を受けたと考えられる論師について論じたい。

第五節「三十三法門」に影響を与えたと考えられる論師 — 吉蔵と智儼との接点 —

ここでは吉蔵と智儼との関係に焦点を当てて少しく検討を加えたい。まず、吉蔵との関係についてであるが、前節で触れたように、『釈論』の「自体相用」が「自体自相自用」と表記されたのは法蔵の『義記』に説かれる「自」に対する「三大」の理解を踏まえたものと結論づけた。しかし、『釈論』の「自」に関する解説を見ると、「自」の他に「他」が登場し前者を清浄法、後者を不善法と規定しており、法蔵には見えない解説であった。そこで「自」と「他」によって説明している論法について管見の限り調べると、吉蔵の『三論玄義』（五九七年頃）²³に近い説が確認できる。そこには以下のような説が示されている。

夫れ自を論ずれば、他に非ざるを義と為すと謂うも、必ず是れ他に因れば、則ち自に非ず。故に自ならば則ち因らず、因らば則ち自ならず。遂に因りて而も復た自なりと言わば、則ち義は梓盾を成さん。²⁴

吉蔵は「自」が「他」に因れば、それは「自」とは言えないとする。つまり「自」を論ずる際、「他」とは異なる、あるいは依存関係にないことを立証することによって、「自」の存在感を際立たせている。吉蔵は「自」を「他」とは異なる概念であり、「自」と「他」は併存できないとしているところに特徴が認められる²⁵。

あらためて、『釈論』の内容に置き換えてみると、同論では「自体相用」の「自」を中心に「自」と「他」の関係を論じている。すなわち「自」以外の否定概念に「他」を登場させている。その上で、「自」を清浄法、「他」を不善法と属性を規定しつつ、「自体相用」の「自」とは清浄法と不善法が対治した状態であるから、「自」が付いていると説いているのである。確かに、吉蔵には「自」と「他」について不善法や清浄法といった表現は無いが、この「自」と「他」の用例は『釈論』の論法に少なからず影響を与えたと考えられなくもないだろう。

次に、智儼との関係について考えたい。先に述べたように『釈論』の「三十三法門」に登場する法門の名前は、『起信論』の「立義分」の内容の語句を一部改変し命名していた。この命名された法門の名前の由来は、『起信論』三種注釈書には類する説が確認できなかった。そこで、これも管見の限り類する説を調べた結果、智儼の『大方広仏華嚴經搜玄分齊通智方軌』（六二八年）²⁶（以下『搜玄記』）に近い説が確認できたのである。そこには以下のように説かれている。

大方広仏華嚴經世間淨眼品とは、大とは謂く、体相用、過ぐること莫きが故なり。謂く平等にして不増減の体、性功德を具足する相、世出世善の因果を生ずる用の故。²⁷

以上の内容は、『六十華嚴經』を注釈し、そのなかの「大方広仏華嚴經世間淨眼品」における「大」に対する注釈である。智儼は経題の「大」について、『起信論』所説の体相用の三大の説を援用し、「大」には「平等不増減体」、「具足性功德具足相」、「世出世善因果用」の意味が含まれていると解説している。では、これらの説に対して『釈論』の内容を挙げ比較を試みたい（関連過所に傍線を付す）。

一には一体一心摩訶衍。二には三自一心摩訶衍。三には無量無辺諸法差別不増不減体大摩訶衍。四には寂靜無雜一味平等不増不減体大摩訶衍。五には如来蔵功德相大摩訶衍。六には具足性功德相大摩訶衍。七には能生一切世間因果用大摩訶衍。八には能生一切出世間善因果用大摩訶衍。²⁸

まず、考察に入る前に『起信論』の「不増減」や「無量の性功德」の部分についてあらかじめ補足すると、『釈論』が「不増不減」そして「如来蔵と具足無量性」と改変しているのは先に述べた通りである。その上で『搜玄記』にある「平等不増減体」、「具足性功德相」、「世出世善因果用」と今引用し傍線を付した「平等不増不減体」、「具足性功德相」、「出世間善因果用」部分を比較すると、明らかに酷似していることが分かる。

この解釈は、智儼以外の論師にも、『起信論』三種注釈書にも確認できないものである。特に智儼の弟子であった法蔵が著した『華嚴経探玄記』や『義記』にも近い用例は確認できず、わずかに元暁の『大乘起信論別記』に「具足性功德」²⁹の語が見える程度である。したがって、『釈論』の三十三法門のいくつかの法門の名前は、智儼の『搜玄記』を参照した可能性が高いように見えてくる。

以上のことから、筆者は、吉蔵『三論玄義』と智儼『搜玄記』に説かれる表現や表記を『釈論』が受容した可能性があり、今後さらに広く関連資料を調べることで新たな発見が可能であると考えている。少なくとも現段階では、従来、三十三法門の説示のなかに吉蔵や智儼の影響の有無が指摘されてこなかった点において、新たな知見を呈示できたのではないかと考える。次節では、「立義分」解釈で説かれる「不二摩訶衍法」について論じたい。

第六節 「立義分」解釈で説かれる「不二摩訶衍法」

ここでは、立義分の解釈の後半に見える不二摩訶衍法の説示から同法の性質、属性、境界について考察を試みたい。『釈論』は以下のように説いている（関連箇所番号と傍線を付す）。

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。^①是摩訶衍法^②諸仏所得耶。^③能得於諸仏。^④諸仏得不故。菩薩二乘一切異生亦復如是。性徳円満海是焉。所以者何。離機根故。離教説故。³⁰

『釈論』は不二摩訶衍法について「因縁」・「機根」・「建立」を離れたものであり、「独尊」であると説いている。これは、不二摩訶衍法以外の立場に対し、隔絶した絶対性を象徴している内容なだと理解できる。つまり、三十三法門のなかでも頂点にある法であり、三十二法門とは異なる境界であることが分かる。しかし理解に苦しむ点がある。それは「是摩訶衍法諸仏所得耶。能得於諸仏。諸仏得不故。」という文節の存在である。従来、この箇所を理解をめぐっては、①「是摩訶衍法」と②「諸仏所得耶」と③「能得於諸仏」と④「諸仏得不故」をどのように見ると先行研究の間でも見解が分かれていた。ここでは従来説を適宜参照しながら順に検討していくことにしたい。

従来の説では「①是の(不二)摩訶衍法は、②(三十二法門の)諸仏を得せらるや。③能く(三十二法門の)諸仏を得ず。④(三十二法門の)諸仏は(不二摩訶衍法)を得するや、不なるが故に。」と読む。つまり、不二摩訶衍法という法は、三十二法門の諸仏を証得できるのかと問いとなっており、不二摩訶衍法は諸仏を証得すると理解できるが、三十二法門の諸仏は不二摩訶衍法を証得できない意味と理解される。これについて那須政隆の重要な解説がある。さきに①の「是摩訶衍法」と②の「諸仏所得耶」の解説を確認する(括弧は筆者補注)。

宗祖(空海)は、人人相望の二重の問答とせられるが、末師(中国の注釈家)は、人法相望の一重の問答とする。いま宗祖の所説に随って略弁すれば、初めに此の摩訶衍の法は、諸仏即ち真如門を体得したものに依って、証得せられるものであるかと問いを起し、それに対して摩訶衍が却って真如門の諸仏を撰得していると答える。この意は、不二は絶対の境地であるから、真生の区別の上に立つ真如門の諸仏に依って証得せられないのである。不二は塵々法々一切を撰するが故に。却って真如門の諸仏が不二摩訶衍に撰せられないのである。³¹

那須は空海(人人相望)と中国の注釈家(人法相望)の二様の理解があるとす。すなわち、不二摩訶衍法と諸仏とともに仏身と見た見解と、そうではない見解の二様があるということになる。その上で那須は、空海の理解に従った解説を試みている。①の「是摩訶衍法」とは、不二摩訶衍法で法身、②の「諸仏所得耶」は真如門の教法を体得した諸仏と見ており、その上で、不二摩訶衍法が最上であるので真如門の諸仏は同法を証得できないとするのである。では、次に③の「能得於諸仏」と④「諸仏得不故」に対する那須の解説を見ていく。以下のように論じていく。

諸仏は得するやの諸仏は、生滅門の法を証得したる諸仏を指す。この生滅門の諸仏は、不二を撰得することが出来るかと問いを起し、これに対して不なるが故にと答えていく。生滅門の諸仏は、不二摩訶衍法は勿論のこと、真如門の諸仏も撰得し得ないものである。³²

那須は③の「能得於諸仏」の諸仏とは、生滅門の教法を証得した諸仏であるとする。そして④の「諸仏得不故」の諸仏とは、生滅門の諸仏であって、その仏は真如門の諸仏と不二摩訶衍法を証得することはできないとする。那須説は、②の「諸仏所得耶」と③の「能得於諸仏」の「諸仏」を真如門と生滅門の諸仏の立場にあてはめた理解なのだと分かる。筆者は那須説の真如門と生滅門の立場にあてはめた見解とは若干異なるが、妥当な理解として準拠することにした。その理由は、まず、三十二法門は二門と密接であり、三十二法門の各法門の全ては染浄 \parallel 生滅門と浄 \parallel 真如門のいずれかの立場に配当されており、その法門に相応した教法が存在しているからである³³。したがって以上の問答を理解するのに齟齬はないと判断できるからである。

しかし、『釈論』にはもう一つ理解しづらい説がある。それが不二摩訶衍法に対応する形で説かれる八種本法の問答説示である。そこにも、いくつもの「諸仏」が示されているの

である。ここでも従来説を踏まえながら検討していくことにしたい。まず、以下のような内容になっているので確認したい（関連箇所番号と傍線を付す）。

何故八種本法從因緣起。応於機故。順於說故。何故応機。有機根故。⑤如是八種本法、
 ⑥諸仏所得耶。⑦諸仏所得。⑧於諸仏得不故。菩薩二乘一切異生亦復如是。修行種因海
 是焉。所以者何。有機根故。有教說故。^{3 4}

『釈論』は八種本法について、その属性を「修行種因海」と説き、同法は因縁・機根・教説があるとする。修行が必要な因位の立場であると分かる。問題はその続きである。それは「如是八種本法、諸仏所得耶。諸仏所得。於諸仏得不故。」とする箇所である。

⑤「如是八種本法」と⑥「諸仏所得耶」と⑦「諸仏所得」と⑧「於諸仏得不故」については、前に習って素直に読めば、「⑤是くの如くの（三十二法門の総体である前重の）八種本法は、⑥（後重の）諸仏を得せらるるや。⑦（前重の八種本法に）諸仏は得せらる。⑧（前重の八種本法の）諸仏は（不二摩訶衍法）得するや、不なるが故に。」となる。つまり、前重の八種本法は、後重の八種法を得た諸仏を証得できるのかとし、八種本法は後重の八法の諸仏を証得することができると述べていく。続けて、では後重の八種法の諸仏は、前重の八種本法の諸仏はもちろん、不二摩訶衍法を証得することができるのかとし、結果、不二摩訶衍法を証得することは不可能だとする意味なのだど理解できるだろう。これについて、那須の見解を確認したい。

その中、初の諸仏は本法の諸仏にして、その意は、八種の本法を証得したる諸仏は、末法の諸仏に撰得せらるるやというのである。次の諸仏は、末法の諸仏にして、その意は、末法の諸仏が却つて本法の諸仏に撰得せられるというものである。終りに諸仏は不二の諸仏にして、その意味は、末法の諸仏は、不二の諸仏を撰得するやというのである。その答の意は、末法の諸仏は、不二は勿論のこと、本法の諸仏をも撰得することは不可能であるというのである。^{3 5}

那須は、「本法」と「末法」という表現によって説明をしている。つまり前者は前重の八種本法であり⑤の「如是八種本法」、後者は後重の八種法であり⑥の「諸仏所得耶」の「諸仏」を指示していることになるだろう。

次の⑦の「諸仏所得」と⑧の「於諸仏得不故」に登場する「諸仏」は、後重の八種法を指し、その諸仏は前重の八種本法の諸仏に証得されることになり、前重の八種本法の諸仏と不二摩訶衍法を証得することはできないとするのである。これに対して筆者は、那須説と同じ見解であり異論はない^{3 6}。ただし、不二摩訶衍法と八種本法、以上二種の問答の検討しその内容を俯瞰してみると、那須説で主張するような不二摩訶衍法の議論に登場する「諸仏」について、真如門と生滅門に置き換えるよりも、三十二法門に置き換える方が、三十二法門対不二摩訶衍法の構図がはつきりして捉えやすいのではと考える。

その理由は、八種本法の議論の内容に答えがある。こちらの議論の中心は三十二法門における本法（前重）と末法（後重）の浅深、優劣を中心に扱っているからである。つまりこの不二摩訶衍法と八種本法、以上二種の問答の構図は、不二摩訶衍法では深、八種本法

では浅、まさに二種の内容は、優から劣へと議論する体裁であることに気がつく。双方の後半には、結局、不二摩訶衍法の絶対性が強調されているものの、それは、最終的な三十二法門対不二摩訶衍法の立場を際立たせ、不二摩訶衍法の境界というものが諸仏の根源であり、諸仏たちが遍満する世界であって、その世界の中心に位置する独尊なのだと言明する手法なのだと言解すると問題ないと思える。

これまでの検討によって得られた結果をまとめると、あくまで不二摩訶衍法での議論は三十三法門の広義的な問答を想定し、かたや、八種本法での議論は三十二法門の狭義的な問答を想定していると言えるだろう。その観点からすると、『釈論』は、衆生が修行し三十二法門の機根に相応する法門によって覚り、不二摩訶衍法という絶対的な境界を目指していく行位論を、不二摩訶衍法と八種本法の問答によって表現していると結論づけたい。以上を踏まえて、次節では不二摩訶衍法と根本摩訶衍との関係を論じたい。

第七節 「不二摩訶衍法」と「根本摩訶衍」

これまでの考察で、不二摩訶衍法と八種本法が、優劣の関係で、差別のある立場であると理解できた。しかし、ここで疑問が起こる。それは、そもそも八種本法は「根本摩訶衍」から八種の法が展開したものとされており、この「根本摩訶衍」は不二摩訶衍法を示唆するものであるのかという点である。この点については、先行研究においても明確ではなく、不二摩訶衍法と根本摩訶衍を同一視したり、しなかったりと見解が一致せず曖昧な状態になっているようである。ここでは、従来説を批判的に検証し一定の結論を導き出したい。

第一項 「根本摩訶衍」に対する先行研究の見解

根本摩訶衍について、先行研究の見解を確認することにした。ここでは山下善永、遠藤純一郎、柏木弘雄、那須政隆、以上の四氏の見解を取り上げることにした。まず、山下は根本摩訶衍を三十三法門の唯一の体性であるとし、不二摩訶衍法と同一視して三十三法門の根本的な体性であると理解している³⁷。次に、遠藤は根本摩訶衍と不二摩訶衍法を相反する性質の代表として捉え、同一の法ではないと理解している³⁸。一方、柏木の見解を見ると以下のように分析している。

立義分の字句の中に読み込もうとした能入・所入の十六種の法相―これを前重・後重に開いて三十二種とする―の基数となる根本摩訶衍の中の八種の差別とは、『起信論』の一心・体大・相大・用大の四法の各々の二面を捉えて八法として表したもので、それは大覚契経の経説をとり入れたものであるというが、さらに、それは右の馬鳴の大総地論が根本摩訶衍を八十門によって広釈した説を十種ずつまとめて八法としたのであると言っている。どうも『起信論』を馬鳴の大総地論の略論と看做せうとする考えかたがあつたようである。³⁹

柏木は、根本摩訶衍とは因縁・機根・教説の有する立場の法と理解しており、同法を不二摩訶衍法と同一視していないようである。その理由というのが、『釈論』が根本摩訶衍について、もともと八十門あったものを略出し八法としたとする説を根拠としている。すなわち、柏木説によれば、根本摩訶衍は八種本法を指すと理解していることになる。他方では、那須は以下のような指摘をしている。

根本摩訶衍中云云を解するに、論宗に随つて解する学者の見解と、三師の見解との間に若干の相異がある。前者に依れば、根本摩訶衍は総体不二であり、開八種は機根に随つて説かれる前重の八法である。後者によれば、根本摩訶衍は前重の所入である。この境地は不可説であるが、能入の機に寄せて、一心三大と説くのであるとして、総体不二を見ないで、唯し前重の所入に限っている。一般には学者の説が用いられている。⁴⁰

那須は『釈論』の説を支持する側（根本摩訶衍と不二摩訶衍法を同一とする）と、同論の注釈書である説を採用する側（双方を不同とする）の二様の説があると紹介している。その上で那須は一般論として、根本摩訶衍と不二摩訶衍法を同一する立場を支持している。最後に、早川道雄は、『釈論』の現代語訳のなかで、「根本摩訶衍」について以下のように解説している。

摩訶衍とは総であるとは、所入根本総体門である。この根本摩訶衍(不二摩訶衍)が(機根に応じて) 以下のように八種類に分化するのである。⁴¹

早川の見解では、根本摩訶衍法を不二摩訶衍法と同一と見ているようである。このように遠藤と柏木の両氏は、根本摩訶衍法を三十二法門の総体であるとの見解を示しており不二摩訶衍法と不同と見ている。これに対し、山下と那須と早川の三氏は根本摩訶衍法を不二摩訶衍法と同一と見ていることを確認できた。しかし、先行研究の学説を見てもいまだ明確な論拠を提示し議論がなされていないように見える。この諸氏の見解について、筆者はこれまでの検討からも不同の立場を採りたい。以下に、関連する説を適宜参照しながら論証していきたい。

第二項 『釈摩訶衍論』に見える「根本摩訶衍」に関する説

まず、『釈論』が「摩訶衍者総」に対する「総」の解説から見ていきたい。そこには、「是の故に説に言う摩訶衍とは総とは、此の中の総の言、両処の中に於て総体の故に。」⁴²とある。『釈論』は「総」とは「両処」の「総体」であるとす。つまり三十二法門の前重と後重の両方の総体が「総」であると規定していることになる。ここで登場する「総体」とは根本摩訶衍を指示していることになるだろう。さらに後半の説を見ると、『釈論』は『大総地論』なる論（架空典籍）をあげ「根本摩訶衍」について論証している。以下のような説である。

大総地論の中に八十門を開き、広く根本摩訶衍法を釈す。今各十を撰して一種となる故に、唯だ八法を立つ。⁴³

『釈論』によれば、八十法を説く根本摩訶衍法が存在し、それらを八法に要略したのでとする。この八法というのが八種本法を意味していることになる。このように、根本摩訶衍とは根本摩訶衍法という名前前で八十法を説いた法門であったことが理解できる。今度は、『起信論』所説の「如是摩訶衍諸仏秘藏」に対する『釈論』の解釈を確認したい。以下のような説が見える（関連箇所傍線を付す）。

挙前所説総結門と言うは、謂く一の総の字を以て八種の摩訶衍を総結するが故に。何の故に余の法を略し結せざるや。いわゆる本を挙げて其の末を撰するが故に。本の如し、是くの如く摩訶衍は、諸仏の秘藏なり、我已に総説するが故に。⁴⁴

『釈論』は「総」の字から八種の摩訶衍を説いたとする。この八種とは繰り返すが八種本法である。これまで挙げた引用文の内容を集約すると、「総」は根本摩訶衍であり、その根本摩訶衍から八種本法が説かれたとあった。このことから、『釈論』は、根本摩訶衍が「総」の字から導きだされたと明確に説いていることになる。そして、今の引用文に再度、目を転じれば、その後半には『起信論』の説として「是くの如く摩訶衍は、諸仏の秘藏なり、我已に総説する故に。」を教証として挙げている。ではなぜ『釈論』は、この引用文を挙げたのか。恐らくそれは、『釈論』が立義分の解釈において、『起信論』の「摩訶衍者・総説有二種」を「摩訶衍者総」と区切り読んだことと、不二摩訶衍法に「因縁」・「機根」・「建立」が存在しないとすると密接だと推察されるのである。順に説明していきたい。

『釈論』はここに挙げた「摩訶衍」とは「諸仏の秘藏」であって、通常の摩訶衍法とは異なり、秘密である特別な摩訶衍と見ている。さらに「我已に総説する」とあるように、「総説」を文字通り「総」の根本摩訶衍である八種本法であると見做したのである。このような理解は『釈論』の「回向頌」の解釈でも散見される論法である⁴⁵。この前提に立って、「是くの如く摩訶衍は、諸仏の秘藏なり、我已に総説する故に。」の内容を考えると、『釈論』には「摩訶衍」と「総」を別物、切り離して捉えようとする姿勢が垣間見られる。つまり、諸仏の秘藏である「摩訶衍」とは、文字通り本来的に秘密のものである以上、「因縁」・「機根」・「建立」の存在する根本摩訶衍を示しているものではないことになり、この「摩訶衍」から展開した八種本法を説く大元の摩訶衍とみるのが妥当ということになる。このことから、議論してきた根本摩訶衍と不二摩訶衍法は同一視させるものではないと結論づけられる。

ではこの「摩訶衍」とは何かとなるが、八種本法と不二摩訶衍法の間答として登場する不二摩訶衍法を想定したと考えられるのだが、論証するには考察を深める必要がある。本編を通して徐々に明らかにしたい。

まとめ

本考察において得られた結果を、問題の所在において述べた六点の順に述べることでまとめとしたい。

①『釈論』における「立義分」の視点

『釈論』では利根や鈍根の説が確認されることから、元暁の『論疏』が上中下の機根で説明する論法を応用しているように見える。しかし、三種注釈書と決定的に相違するのは、『釈論』は明確に摩訶衍の法を如意宝珠に譬えられる不二摩訶衍法として、三十三法門の法門思想を主張している点にある。

②「三十三法門」の概要

「三十三法門」の概要をまとめると、同法門は三十二法門という前重と後重の各十六法を合わせた三十二種からなる法門である。それに不二摩訶衍法という法を総合させると三十三種となる。

三十二法門には真如門と生滅門に象徴される真諦と俗諦の二面があり、そのなかに説かれる三十二種の法と門の名前には『起信論』の「衆生心」・「体大」・「相大」・「用大」が組み込まれていた。不二摩訶衍法についてはほとんど言及がなく、三十二法門とはまったく異質な存在である点のみが指摘できる。

③『釈論』における「立義分」の訓読の特徴と解釈

『釈論』は「摩訶衍とは総なり」と区切って読むほかに、細かい点であるが「即」と「則」という字句が異なる。続けて、『起信論』の「増減せざるが（不増減）」の原文を「不増不減」と「不」を加えて改変している。さらに、『起信論』で「無量の性功德を具足している」と如来蔵を説く内容を、「如来蔵」と「具足無量性」と個別の用語として切り離して取り扱っているのが分かる。

また、『起信論』にはない「謂く」を加筆しながら「謂く能く一切の世間と出世間善との因果を生ずるが故に」として、「世間法」と「出世間法」を染と浄の性質に区別する姿勢が確認できる。このような特殊な訓読は三十三法門の法や門の名前を命名する際に、その法門の属性を定着させるために意図的区切ったり、改変したりしたものと考えられる。結果として、『起信論』の文からは到底読めない区切り方を施している。『起信論』三種注釈書に認められない、『釈論』独自の特徴と判断できる。

この他に、『釈論』における「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」の解釈を見てきたが、ある程度『起信論』の説を随文解釈して解説しようとする姿勢が見られる。一方で『釈論』の三十三法門の概要や訓読、さらに文章の改変や真如門に三大を認める等の説を見る限り、『起信論』の内容を忠実に理解しようとしていない姿勢も確認できた。その上で『釈論』の解釈と『起信論』の三種注釈書の解釈を比較した結果、わずかに元暁の『論疏』と法蔵の『義記』の理解を受容している点が確認できた。

④「三十三法門」に影響を与えたと考えられる論師 — 吉蔵と智儼との接点 —

吉蔵の『三論玄義』と智儼の『搜玄記』の説をもとに検討を加えた。吉蔵には「自」と「他」について不善法や清浄法といった表現は無いが、この「自」と「他」の用例は『釈論』の論法に少なからず影響を与えたと考えられる。

『釈論』の三十三法門のいくつかの法門の名前は、智儼の『搜玄記』を参照した可能性が高いことを指摘した。以上のことから、吉蔵『三論玄義』と智儼『搜玄記』に説かれる表現や表記を『釈論』が受容した可能性があり、今後さらに広く関連資料を調べることで新たな発見が可能であると考える。

⑤ 「立義分」解釈で説かれる「不二摩訶衍法」

『釈論』の立義分の解釈で説かれる不二摩訶衍法と八種本法の問答から検討を加えた。その結果、双方には不二摩訶衍法の絶対性が強調されているものの、それは、最終的な三十二法門対不二摩訶衍法の立場を際立たせ、不二摩訶衍法の境界というものが諸仏の根源であり、諸仏たちが遍満する世界であって、その世界の中心位置する独尊なのだと言明する手法なのだと言張している。

あくまで不二摩訶衍法と八種本法の問答は、不二摩訶衍法の議論においては、三十三法門の広義的な問答を想定しており、かたや、八種本法の議論においては、三十二法門の狭義的な問答を想定している内容であった。その観点からすると、『釈論』は、衆生が修行し三十二法門の機根に相応する法門によって覚り、不二摩訶衍法という絶対的な境界を目指していく行位論を不二摩訶衍法と八種本法の問答によって表現していると結論づけられる。

⑥ 「不二摩訶衍法」と「根本摩訶衍」

従来の見解を整理し、これまで呈示されていない説を取り上げ考察した。その結果、『釈論』は「総」の字から八種の摩訶衍を説いたとする結論を導き出した。この八種とは繰り返すが根本摩訶衍から説かれる八種本法である。このことから、『釈論』は、根本摩訶衍が「総」の字から導きだされた」と明確に説いていることになる。したがって、『釈論』には「摩訶衍」と「総」を別物、切り離して捉えようとする姿勢が垣間見られる。根本摩訶衍と不二摩訶衍法は同一視させるものではないと結論づけられる。

1 『釈摩訶衍論』卷一「為欲顕示如意宝珠雖唯一、而為一切諸宝根本、摩訶衍法雖唯一、而為恒沙法門体性、重威大竜乃所受用、利根智者乃所領解故、第二立立義分、為欲顕示摩尼宝蔵雖備無量万宝、而開千重門群竜所了知、大乘本法雖円无边千義、而別釈散説鈍根所分明故、第三立解积分。」(大正蔵三二、五九七頁中)

2 那須政隆「釈論所説の三十二法門に就いて」『智山学報』新七・八、一九八三年、四四頁―四五頁)

3 吉田宏哲「弘法大師教学と『釈摩訶衍論』・その2」『智山学報』二七、一九七八年、七頁)

4 柏木弘雄「釈摩訶衍論の構想」(高崎直道博士還暦記念会編『インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年、四九八頁)

5 本多隆仁「如義言説と法身」『智山学報』四五、一九九五年、六九頁―七十頁)、同著「不二摩訶衍法と如義言説」『智山学報』五六、二〇〇七年、三五〇頁―三五二頁)

6 遠藤純一郎「三十三法門について」『智山学報』四四、一九九五年、八五頁―八九頁)

7 石井公成著『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、三九二頁)

⁸ 『釈摩訶衍論』卷一「論曰。立義分中法門名數。總有三十三種差別。云何為三十三差別。所謂十六所入本法。十六能入門。及不二摩訶衍各差別故。何故摩訶衍成十六種。根本摩訶衍中開八種故。一心法界三大義中各開二種故。何故能入門成十六種。一心法界及三大義各二種故。或各開二種門故。是名為本數。已說法數。次當別積。」(大正藏三二、六〇〇頁上)
⁹ 『同右』卷一(大正藏三二、六〇一頁中—下)
¹⁰ 『同右』卷一(大正藏三二、六〇一頁上—下)
¹¹ 『大乘起信論』卷一(大正藏三一、五七五頁下)
¹² 高崎直道・柏木弘雄校註『仏性論・大乘起信論』(大藏出版、二〇〇五年、四二八頁—四二九頁)と『大乘起信論新釈』(大藏出版、二〇一四年、一五〇頁—一五一頁)を参照した。

¹³ 『大乘起信論』次説立義分。摩訶衍者總説有二種。云何為二。一者法。二者義。所言法者謂衆生心。是心則撰一切世間法出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。何以故。是心真如相即示摩訶衍體故。是心生滅因縁相能示摩訶衍自体相用故。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增減故。二者相大謂如来藏具足無量性功德故。三者用大能生一切世間出世間善因果故。一切諸仏本所乘故。一切菩薩皆乘此法到如来地故。」(大正藏三二、五七五頁下)。なお、「自体相用」の読み方については「自の体相用」といった読み方もある。筆者は起信論の書き下し方で『新国訳大蔵経』の『起信論』を参照した(高崎直道・柏木弘雄校註『仏性論・大乘起信論』(大藏出版、二〇〇五年、四二八頁—四二九頁)）。ここでは「自体と相と用」とある。筆者の読みと相異しないものと考ええる。

¹⁴ 『国訳密教』論釈部二(国書刊行会、一九八二年、四四頁)を参照した。

¹⁵ 『釈摩訶衍論』卷一「摩訶衍者総。説有二種。云何為二。一者法。二者義。所言法者謂衆生心。是心則撰一切世間法出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。何以故。是心真如相。則示摩訶衍體故。是心生滅因縁相。能示摩訶衍自体相用故。所言義者即有三種。云何為三。一者体大。謂一切法真如平等不增不減故。二者相大。謂如来藏具足無量性功德故。三者用大。謂能生一切世間出世間善因果故。一切諸仏本所乘故。一切菩薩皆乘此法到如来地故。」(大正藏三二、六〇〇頁上)

¹⁶ 『同右』卷一「摩訶衍者総者。即是所入根本総体門。即是根本摩訶衍中有八差別。」(大正藏三二、六〇〇頁上)

¹⁷ 『同右』卷一(大正藏三二、六〇一頁下)

¹⁸ 『同右』卷一(大正藏三二、六〇〇頁上)

¹⁹ 『同右』卷一「論曰。衆有四種。云何為四。一者一切如来衆。二者一切菩薩衆。三者一切声聞衆。四者一切縁覚衆。是名為四衆。生有四種。云何為四。一者卵生。二者胎生。三者湿生。四者化生。是名為四生。過数故衆。受生故生。是一法界心。彼八処中周遍円満。不可分析不可離散。唯是一体唯一相。以四種衆撰諸聖尽。以四種生撰諸凡尽。馬鳴論師為顯一心広大円満。名為衆生。」(大正藏三二、六〇〇頁下)

²⁰ 『同右』卷一「是心即撰一切世間法出世間法者。即是根本撰末分際門。(中略)論曰。一法界心総撰一切生滅門法。是故名為撰世間法。総撰一切真如門法。是故名撰出世間法。皆作法界故名為法。」(大正藏三二、六〇〇頁下—六〇一頁上)

²¹ 『同右』卷一「即是建立二種摩訶衍門。(中略)論曰。総標能入二種門故。言依於此心。総標所入二種法故。言顯示摩訶衍義。云何為二門。一者心真如門。二者心生滅門。云何為二本法。一者一体摩訶衍。二者自体自相自用摩訶衍。如是所入二種本法。或從能入建立其名。所謂以真如体。而為其門所趣入故。名言為体。以自相本覺心。而為其門所趣入故。名言為自。由能入門二種別故。所入本法有二應知。」(大正藏三二、六〇一頁上—中)

²² 『同右』卷一「真如門中無他相故。生滅門中有他相故。他謂一切不善品法。自謂一切清浄品法。若所対治他無。能対治自無故。唯言体不説自焉。若所対治他有。能対治自有。

故名言自不唯体焉。」(大正蔵三二、六〇一頁下)

²³ 鎌田茂雄編著『大蔵経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年、五四〇頁)

²⁴ 『三論玄義』卷一「夫論自者。謂非他為義。必是因。他則非自矣。故自則不因。因則不自。遂言因而復自。則義成梓楯。」(大正蔵四五、一頁下)

²⁵ 吉蔵の漢語用例については、すでに吾妻重一『大乘起信論』の概念と修辭と撰者——中国学の立場から——(井上克人編著『大乘起信論』の研究)関西大学出版部、二〇〇〇年)により、その特色や用例について指摘されている。しかし、『釈論』との関連性には注目していない。

²⁶ 鎌田茂雄編著『大蔵経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年、四九〇頁)

²⁷ 『大方広仏華嚴経搜玄分齊通智方軌』卷一「大方広仏華嚴経世間浄眼品者。大謂体相用莫過故也。謂平等不増減体。具足性功德相。生世出世善因果用故。」(大正蔵三五、十四頁下)

²⁸ 『釈摩訶衍論』卷一「一者一体一心摩訶衍。二者三自一心摩訶衍。三者無量無辺諸法差別不増不減体大摩訶衍。四者寂靜無雜一味平等不増不減体大摩訶衍。五者如来蔵功德相大摩訶衍。六者具足性功德相大摩訶衍。七者能生一切世間因果用大摩訶衍。八者能生一切世間善因果用大摩訶衍。」(大正蔵三二、六〇〇頁上)

²⁹ 『大乘起信論別記』卷一(大正蔵四四、一三〇頁中)。また、法蔵『大乘法界無差別論疏』卷一にも確認できる(大正蔵四四、七二頁上)。

³⁰ 『釈摩訶衍論』卷一(大正蔵三二、六〇一頁下)。なお、真言宗の伝統的な理解では、「何が故にか、不二摩訶衍の法には因縁無きや。こ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。何ぞ建立を須うるや。建立に非ざるが故に。この摩訶衍の法は諸仏に得せらるや、能く諸仏を得ず。諸仏は得するや、不なるが故に。菩薩・二乗・一切異生もまた是の如し。性徳円満海これなり。所以いかん、機根を離れたるが故に。教説を離れたるが故に。」と読む習いがある(那須政隆『弁頭密二教論の解説』大本山成田山新勝寺、二〇〇二年、八六頁―八八頁)。

³¹ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、一三〇頁―一三二頁)

³² 『同右』(成田山新勝寺、一九九二年、一三二頁)

³³ 『国訳密教』論釈部二(国書刊行会、一九八二年、五二頁)。諸仏を真如門と生滅門の關係ではなく、前重(八種本法)と後重(後重八種法)の諸仏と不二摩訶衍法の關係でも検討できる問題でもある。しかしいずれも不二摩訶衍法に得されるといふものに変わりはない。

³⁴ 『釈摩訶衍論』卷一(大正蔵三二、六〇一頁下)。真言宗の伝統では、「何が故にか、八種の本法は因縁より起る。機に応ずるが故に。説に順ずるが故に。何が故にか機に応ずる、機根あるが故に。是の如くの八種の法は、諸仏を得せられるや、諸仏は得せらる。諸仏を得するや、不なるが故に。菩薩・二乗・一切異生もまた是の如し。修行種因海これなり。所以いかん、機根あるが故に。教説あるが故に。」と訓読する(那須政隆『弁頭密二教論の解説』大本山成田山新勝寺、二〇〇二年、八八頁―九二頁)。

³⁵ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、一三二頁―一三三頁)

³⁶ この点に関して、後重の八種法ではなく、真如門と生滅門に置き換え考えられることも可能である。いずれにしても後重の八種法は八種本法を得することはできず、八種本法に後重の八種法が得されるとする内容には変わりはない。

³⁷ 山下善永『釈摩訶衍論の立義分解釈』(『智山学報』四三、一九九〇年、一六二頁―一六五頁)

³⁸ 遠藤純一郎「三十三法門について」(『智山学報』四四、一九九五年、八五頁―八九頁)

³⁹ 柏木弘雄「釈摩訶衍論の構想」(高崎直道博士還暦記念会編『インド学仏教学論集』春

秋社、一九八七年、四九八頁)

⁴⁰ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、一一四頁)

⁴¹ 早川道雄『釈摩訶衍論』序文及び巻第一現代一語試訳(『普通寺教学振興会紀要』十二、二〇〇六年、七五頁)

⁴² 『釈摩訶衍論』巻一「是故説言摩訶衍者総。此中総言。於兩処中是総体故。」(大正蔵三三、六〇〇頁中)

⁴³ 『同右』巻一「大総地論中開八十門。広積根本摩訶衍法。今各撰十成一種故。唯立八法。」(大正蔵三三、六〇〇頁中)

⁴⁴ 『同右』巻一「言拳前所説総結門者。謂以一総字総結八種摩訶衍故。何故。余法略不結焉。所謂拳本撰其末故。如本如是摩訶衍諸仏秘蔵我已総説故。」(大正蔵三三、六六六頁下)

⁴⁵ 拙稿『釈摩訶衍論』における「迴向遍布門」について(『智山学報』六十、二〇一一年)

第三章 「真如門」と「生滅門」解釈 ― 「解積分」解釈を中心に ―

第一節 問題の所在

本章では、『釈論』の真如門と生滅門に対する「解積分」の解釈を見ていく。前章での検討では、真如門と生滅門の二門は、三十三法門と密接な関係にあり、真如門を出世間法、生滅門を世間法と規定し、加えて各門の属性に対応する染浄法と清浄法の三大を認めるといった特殊な理解を示していた。このことを踏まえて本章では、「解積分」以降の解釈を検討し、『釈論』の二門理解を深めたい。ここでは、「五種言説」・「十種心量」・「二種名字」、「不生不滅」と「生滅」、「十種異名」、「真俗二諦説」、以上の六つの観点から検討を加え、立義分の解釈では知り得なかった『釈論』の特性を確認し、最終的には三十三法門に組み込まれた二門の内実についても指摘したい。

第一節 「五種言説」・「十種心量」・「二種名字」について

本節では「五種言説」、「十種心量」、「二種名字」について検討を加えるが、考察に入る前に、本論である『起信論』に示される「言説」「名字」「心量」の内容を確認することから始める。以下のように説いている。

心真如とは、(中略)是の故に一切法は本より已来、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等にして変異有ること無く、破壊すべからず。唯だ是れ一心の故に真如と名づく。¹

これは「解積分」における真如門の立場を説明する箇所であり、『起信論』は真如について、「言説」・「名字」・「心縁」の相を離れていると説明する。つまり、真如というものは真理真実の悟りの境地であることから、凡人には認識できる領域を超えており、説明や名前などによって表現したり、感覚として捉えたりすることは困難であるとする。このような説明は、大乘一般でしばしば言語道断・心行処滅等とする熟語のように表記されるように珍しい教説ではなく、『起信論』における真如観というものは、大乘の枠から越えたものではないことが確認できる。なお『起信論』三種注釈書も同様な立場を採っていることはあらかじめ述べておく³。

では、『釈論』の言説に対する解釈を確認したい。それは真如門の解釈ではなく生滅門に対する理解から確認できるもので、以下のように解説している(『起信論』の文に該当する箇所「」を付す。以下同様。)

論じて曰く。言説に五有り、云何が五となす。一には相言説、二には夢言説、三には妄執言説、四には無始言説、五には如義言説なり。(中略)是くの如く五の中の前の四言説、虚妄の説の故に能く真を談ぜず。後の一言説、如実の説の故に真理を談ずを得

る。馬鳴菩薩、前の四によるが故に、是くの如くの説をなし、「言説の相を離れ」とす。⁴

『釈論』は「言説」について、「相」・「夢」・「妄執」・「無始」・「如義」の五種があるとす。そのなかの前四種である、「相」・「夢」・「妄執」・「無始」は真理を説くことのできない言説とし、残りの「如義」のみが真理を説くことのできる言説とする。ここに『釈論』特有の言説観が表れている。さらにその続きを見ると、そのような言説を主張した背景を『起信論』の作者である馬鳴との関係を取り上げ説明する。それは、「馬鳴菩薩、前の四によるが故に是の如くの説を作し、言説の相を離れるとす。」というもので、『釈論』の作者とされる竜樹は、『起信論』作者である馬鳴より、四種言説（相・夢・妄執・無始）に対してのみ言説を離れていると説いたにすぎないと主張していくのである。

『釈論』の主張を整理すると、馬鳴が『起信論』のなかで「言説の相を離れるとす」という真如を言説によって説明できないとする説は、生滅門の言説についての立場を説明したものであると言っていることになる⁵。繰り返しになるが、このような独特な解釈は『釈論』のみであり、他の注釈書では確認できない。もう一点重要なのは、『釈論』は真如門ではなく生滅門の解釈で、五種の言説を説いたという姿勢である。なぜ真如門の解釈でなかったのかは、おそらく本論である『起信論』が真如門で真理を説きえないとする立場である以上、それを超えた言説を真如門の解釈で述べようとすると、『起信論』の立場を否定してしまうことになり、それを避けようとしたのである。

そのように見ると、『釈論』は『起信論』の真如に対する言説観に対し、当初からある種の批判的な構想をもっていたか、あるいは真理を説くことが可能な論師の思想や典籍を読んでいた可能性が指摘できるだろう。では、その言説とは何か。筆者はそれこそ陀羅尼や神呪であったと理解する。このことはすでに第一編の第六章で述べたように、如義言説とは真実語であり陀羅尼であると結論づけた。その根拠は、密教では真実語が陀羅尼であるとしており、『釈論』では自らが説く行法において通常の言語を否定し、陀羅尼こそが観想に必須であり成就を得られる要素と位置付けていることから明らかである。以上を踏まえて、今度は『釈論』における「名字」の解釈を見ていくことにしたい。そこには以下のように説いている。

名に二種有り、云何が二となす。一には字字名、二には字影名なり。楞伽契経の中に是の如くの説をなす。(中略)是の如くの二の中の各初めの一種は、甚深の真理を詮表すること能わず、各後の一種は真理を詮することを得る。故に今、前の門によりて是の如くの説を作して、「名字の相を離れ」とす。⁶

『釈論』は名字について、「字字名」と「字影名」の二種があると説く。まず、「字字名」とは真理を表現できない立場とし、「字影名」とは真理を表現できる立場とする。この名前がどのようなようにして登場したのか、その由来までは分からない。ここでも後半部分に目を向けると、「故に今、前の門によりて是の如くの説を作して、名字の相を離れとす。」とあるように、「如義言説」と同じ内容が確認でき、『釈論』は生滅門には字字名、真如門には字影名が対応すると述べていることになる。最後に『釈論』における心量の解釈を確認して

いく。以下のように説いている。

心量に十有り、云何が十となす。一には眼識心、二には耳識心、三には鼻識心、四には舌識心、五には身識心、六には意識心、七には末那識心、八には阿梨耶識心、九には多一識心、十には一一識心なり。是の如くの十の中の初めの九種の心は真理を縁ぜず。後の一種の心は真理を縁じて而も境界となすこと得る。今、前の九によりて是の如くの説を作して、「心縁の相を離れ」るとす。⁷

『釈論』は心量には、「眼・耳・鼻・舌・身・意・末那・阿梨耶・多一・一一」という十種があると説く。そして「眼・耳・鼻・舌・身・意・末那・阿梨耶・多一」までの九種は真理を認識することができないとし、最後の「一一」のみ真理の認識が可能と主張していく。

ここで登場する「多一」や「一一」がどのような発想や理解に基づいて命名されたかは不明であるが、少なくとも「眼・耳・鼻・舌・身・意・末那・阿梨耶」までは広く知られる八識のものと一致している。これに「多一」を加えると九識となるだろうが果たして他の九識説と合致するか判断は難しい。しかし数の点から見ると、いわゆる唯識説のなかの地論宗の九識説ではなく十識説を打ち立てているため、『釈論』独自の心識説なのは明らかである。そのような十識説を説く典籍は管見の限り見当たらない。この第十番目の「一一識心」とはどのような識なのか問題となる。

ここでは、広く知られる心識説を基に『釈論』の識心説を分析してみたい。識は広く「認識作用」や「識別作用」、「はたらく心」、「認識する心」、「認識機能」として知られる概念である。すなわち識心とは、修行者の心の在り方に対し六識または八識となつてはたらく心ということになる。そうなのだが、識の理解も次第に教義上の再解釈が進められ、第九番目の識を立てることによって唯識説の八識より上に据える理解が出はじめ、この識を菴摩羅識、無垢識と別称するようになった。

この第九識である菴摩羅識の登場後、次第にこの識を最上の識として捉えることが定着していき、概ねこれ以上の識を立てないのが仏教の一般的な心識理解となつていった。したがって『釈論』の十識説は、従来の大乘仏教で定着していた心識説を下位に置き直し、新たな心識を付加することで九識説を否定しようとしたと考えられる。では、従来の第九識と、第九番目の多一識心と同質ではあるか否かを考えると、これに関連する記事があるので確認したい。以下のように説いている（関連箇所を傍線を付す）。

云何が八と為す。謂く前の七の中に阿梨耶識を加うるが故に。道智契経の中に是くの如く説きなす。心王に八有、云何八と為す。一には眼識心王にして、乃至、八には異熟報識心王なり。（中略）云何九と為す。謂く前の八の中に唵摩羅識を加うるが故に。金剛三昧契経の中に是くの如くの説をなす。爾時、無住菩薩而も仏に白して言さく、尊者よ何の利転を以て、衆生は一切の情識を転じて唵摩羅識に入れるや。仏のたまわく、諸仏如来は常に一覚を以て而も諸識を転じて唵摩羅識に入れるが故に。十には十種の識を立てて、総じて諸識を撰す。云何十と為す。謂く前の九の中に一切一心識を加うるが故に。法門契経の中に是くの如くの説をなす。心量は無量なりと雖も而も十

識を出す。 8。

『釈論』は『道智経』、『金剛三昧経』、『法門経』といった教証をあげ、阿梨耶識とは眼・耳・鼻・舌・身・意・末那に次ぐ第八番目の識で異熟識、これに第九番目の識として「唵摩羅識」を加え、最後には第十番目の識として「一切一心識」を立てていく。そして説の終りには、心量（心識）は十識の枠を出ないと規定しているのである。以上の内容は十種心量の内容を再説していると判断できよう。したがって、多一識とは唵摩羅識だと理解されるので、表記こそ異なるが一般的第九識（＝菴摩羅識）と同一視していることになる。同時に、このことは『釈論』が菴摩羅識を未だ完全な覚りには達してないと見ていた証拠にもなる。

一方、『釈論』の十識説と『起信論』三種注釈書と比較すると、慧遠の『義疏』が真如門を第九識とする立場とは明らかに相違していると指摘できる。その他の注釈書については確認できなかった。『釈論』は、慧遠の『義疏』が主張する心識説を暗に批判していることになる。ここでも『釈論』は、「今、前の九に據り是の如くの説を作して、心縁の相を離れとす。」と述べているように、あくまでも師である馬鳴の本意は第九番目の「多一」の識心までは真理を認識できないとするものであつて、真如門は「一一」であり、真理は認識できる立場を主張している。

この一連の内容について視点を変えて見ると、『釈論』の作者とされる竜樹は『起信論』の作者である馬鳴より、直々に「五種言説」と「二種名字」と「十種心量」について教授をされたと宣言しているようにも見える。このように『釈論』は立義分の解釈にはない新たな理解を示しており、『釈論』独自の真如門と生滅門の二門理解を「解積分」の解釈を通して主張していることになる。

以上、言説、名字、心量について見てきたが、『釈論』の造論者とされる竜樹は、『起信論』や同論の三種注釈書、従前の大乘仏教の真理観に間接的であるが批判的な主張していると見做せる。加えて、以上の『釈論』の主張を虚心に見ると、従来の説と説とを整合性を持たせて会通を試みる論法とは言えない点も指摘できる。『釈論』はこれまで常識や前提とされてきた概念に対し、新たな視点で第三の機能を付加することで、今まで支持されてきた機構を超克しようと試みたのではないだろうか¹⁾。以上を踏まえて今度は、「不生不滅」と「生滅」について『釈論』の解釈を見ていきたい。

第三節 「不生不滅」と「生滅」解釈について

まず、「不生不滅」と「生滅」のうち、「不生不滅」について『起信論』における真如門の説から確認していく。

心真如とは、即ち是れ一法界にして、大総相、法門の体なり。いわゆる心性の不生不滅なり。一切諸法は唯だ妄念に依り而も差別有り。若し妄念を離るれば則ち一切の境界の相無し。¹⁾

『起信論』は真如門の心性を「不生不滅」であるとす¹²。では「生滅」についてはどのように説かれているか。生滅門には以下のように説いている。

心生滅とは、如来蔵に依るが故に生滅心有り。いわゆる不生不滅と生滅と和合す。非一非異にし、名づけて阿梨耶識となす。¹³

『起信論』は生滅門について、心性は「不生不滅」と「生滅」が和合したものとす。つまり、生滅門とは真如門の心性（不生不滅）が生滅門の生滅と和合した世界ということになり、染と浄の世界であることが理解できる。この点は立義分における「一切世間法」とする説と大差ないようである。以上を踏まえて、『釈論』の解釈を見ていく。以下のように説いている。

論じて曰く。総じて一切無為法を撰する故に。是の故に名づけて不生不滅となす。不生不滅は諸の無為法の総相の故に。総じて一切有為法を撰する故に。故に生滅と名づく。生滅の言は諸の有為法の総相なるが故に。是の如く有為と無為の二法おのおの幾ばくの数が有る。何等の名字ぞ。（中略）論じて曰く。無為法に四種有り。云何が四となす。一には真如無為、二には本覚無為、三には始覚無為、四には虚空無為なり。是れを名づけて四となす。有為法に五種有り。云何が五となす。一には根本無明有為、二には生相有為、三には住相有為、四には異相有為、五には滅相有為なり。是れを名づけて五となす。¹⁴

『釈論』は不生不滅を「無為法」と解釈している。さらにその法のなかには「真如」・「本覚」・「始覚」・「虚空」の四種があると説く。一方、生滅とは「有為法」と解釈し、さらにその法のなかにも「無明」・「生」・「住」・「異」・「滅」の五種があるとす。このように『釈論』は、不生不滅と生滅を無為法と有為法であると理解している。このような解釈は『釈論』以外には確認できず、『起信論』三種注釈書にも同様の説は認められない。さらに無為法のなかに始覚を認めるといった考えも理解しづらいだろう¹⁵。

『釈論』の立義分の解釈では、真如門は出世間法||清浄法、生滅門は世間法||染浄法であった。それがここでは、無為法と有為法が登場し、新たな二門の機能が示されたことになる。つまり、不生不滅||無為法と生滅||有為法が和合することからも、無為法として登場する「真如」、「本覚」、「始覚」、「虚空」の四種は、染浄と清浄の二面があることを意味する。すなわち和合の観点からすると、「清浄本覚」・「清浄始覚」・「清浄真如」・「清浄虚空」は真如門、「染浄本覚」・「染浄始覚」・「染浄真如」・「染浄虚空」は生滅門として二門それぞれに振り分けられることになる¹⁶。

本来、無為とは「つくられたものではない」とか「種々の原因や条件によって生成されたものではない存在」や、「因果関係を離れた存在」に対し説くものである¹⁷。無為法そのものが有為法と和合すること自体、『釈論』の不生不滅に対する理解がいかに独特な理解であるかが分かる。ではなぜ『釈論』は不生不滅を無為法と理解したのであろうか。これに対し本多隆仁の指摘がある。本多は、『釈論』の不生不滅||無為法の理解に、『不増不減経』に説く不生不滅を「法身」とする説を参照し分析を試みている¹⁸。『釈論』が不生不

滅を法身であると見て、それと生滅が和合したものが、在纏の法身、すなわち煩惱に纏わられる法身となり、衆生に蔵する仏性を表現したと指摘している。本多説を踏まえると、『釈論』が不生不滅を無為法とするのは、因果関係を越えたものであるから、それは本来的に法身であると見て、それが有為法と和合した時、煩惱に纏われ本来の姿が隠れた法身が存在していると理解したのだといえる。

これに関連する、『釈論』の別の箇所には、『釈論』が『起信論』の如来蔵説を解釈して「十種如来蔵」を説き、そのなかで『不増不減経』が教証として在纏位の法身を明かしていることから同経との影響関係を指摘できる¹⁾。加えて、無為法で説く四種（真如・本覚・始覚・虚空）について『釈論』の解説を確認すると、「本有法身」、すなわち衆生の仏性について説明をしておき、この法身は理智不二の立場であるとされる²⁾。以上のことから不生不滅とは法身を示唆していることは明らかであり、筆者も本多説に準拠することにした。

では、不生不滅と本有法身の関係について、『不増不減経』にある法身がどのようなものかさらに掘り下げたい。この点について、高崎直道の指摘がある。高崎は、『不増不減経』は、この衆生界を（法身）の一つのあり方として、「無辺煩惱所纏の法身」と規定した。³⁾と分析しており、衆生界と法身を一つであると見ている。高崎説では、衆生のなかに本来ある法身は仏界とも隔たりがないと理解しているので、『釈論』が立義分の解釈で衆生心を一法界心とし、真如門と生滅門を無為と有為に置き換え、無為法（真如門の立場）に「本有法身」、無為と有為の和合（生滅門の立場）に染浄（在纏）の法身としていいることから共通する概念があるといえる。このことから、本有法身とは衆生に蔵する真如をいっているのは明らかである。

しかし、この真如門がなぜ法身ではなく本有法身となるかは不明である。その点については次節にて、二門の異名から検討を加えることにしたい。これまでの検討によって得られた成果を図示すると以下ようになる。

○真如門 出世間法Ⅱ清浄法Ⅱ不生不滅Ⅱ無為法

無為法とは（清浄本覚・清浄始覚・清浄真如・清浄虚空）Ⅱ本有の法身

○生滅門 世間法Ⅱ染浄法Ⅱ不生不滅と生滅の和合Ⅱ有為法Ⅱ無為法

無為有為法とは（染浄本覚・染浄始覚・染浄真如・染浄虚空）Ⅱ在纏の法身

第四節 「真如門」と「生滅門」の異名として説かれる「如来蔵門」

—「十種異名」を中心に—

ここでは『釈論』が真如門と生滅門の相違点について十種の異名を説く内容から考察を試みたい。ここでは以下のように説いている（二門の十種異名の全体像については本節の最後に図1と2として載せた²⁾）。

論じて曰く。心真如門に十種の名有り、云何が十となす。一には名づけて如来蔵門と

なす。雑乱無きが故に。二には名づけて不二平等門となす。差別無きが故に。(中略) 論じて曰く。心生滅門に十種の名有り。云何が十となす。一には名づけて藏識門となす。一切の染浄法を撰持するが故に。二には名づけて如来藏門となす。如来法身の体を覆蔵するが故に。²³

『釈論』は真如門と生滅門の異名の一つに「如来藏門」を説き、真如門は「雑乱無き」とし、生滅門は「如来法身の体を覆蔵するが故に」と解説する。これは二門の立場について煩惱の有無について説いたものと判断できるが、なぜ真如門の異名が如来藏門であるのかは明らかではない。周知のように『起信論』では、「如来藏」の語は生滅門で示されるもので、真如門では説かれない。これは『起信論』が生滅門から真如門へ向かう、因から果の構造だと説いていることから明らかであり²⁴、真如門が仏性を有する衆生(修行者)を対象とする説はないのは当然である。

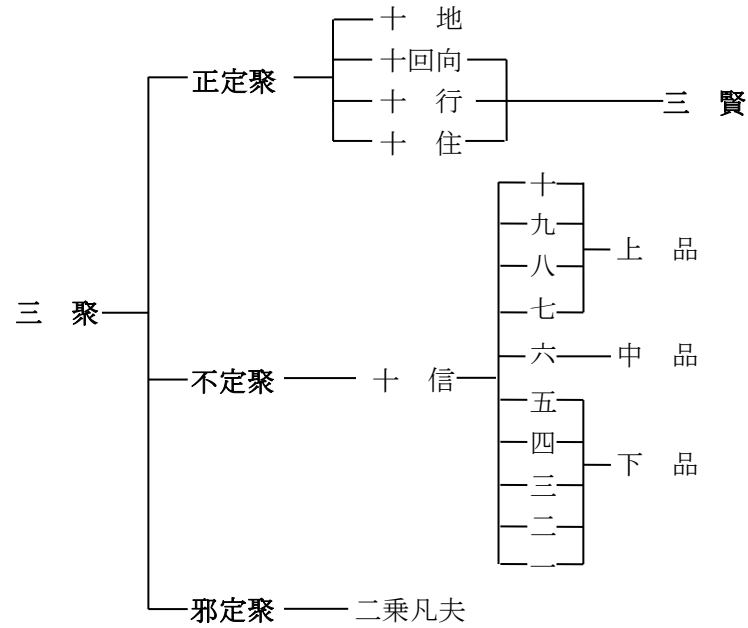
なぜ『釈論』はそのような『起信論』とは異なる説を述べているのか。これに関連する、『釈論』が二門の「人衆異」、すなわち修行者や教法について詳述している箇所を確認したい。以下のように説いている。

論じて曰く。是の二種の門に七異と一同有り。云何が七異となす。一には人衆異なり。真如門の中に唯だ清浄解脱者有るが故に。生滅門の中に備に三聚の諸衆生有るが故に。二には法門異なり。真如門の中に唯だ一向清白品有るが故に。生滅門の中に備に一切染浄法有るが故に。²⁵

『釈論』は真如門の対象とする修行者を清浄解脱者とし、門の属性を清浄法とする。そして生滅門の対象とする修行者については三聚諸衆生とし、門の属性を染浄法であると述べている。つまり、『釈論』は真如門と生滅門にはそれぞれ機根に応じた修行者が存在することを明かしているのである。先の検討では、二門の異名に如来藏門や本有法身が説かれるのは、上記の修行者を想定しての内容だと理解でき、このような説もまた『起信論』三種注釈書には認められない。そこで『釈論』における機根論について述べると、「因縁分」の解釈に確認できる。以下のように説いている。

「因縁総相」とは、総じて能化教法出興門を挙ぐ。謂く八種根本総体の為に正因縁となす。故に因縁総と言う。二十四種分離別相の為に正因縁となす。故に因縁相と言う。三十二種の総別の法相は、立義分の中に自ら当に顕説すべし。「為令衆生」とは、総じて所化衆生分際門を挙ぐ。謂く邪定聚の十億八万六千種の衆生と、不定聚の三十種の衆生と、正定聚の一百二十種の衆生とを撰するが故に。²⁶

「因縁分」の解釈では、三十二法門で対象とする修行者について三聚という「邪定聚」、「不定聚」、「正定聚」の三種があるとする。三十二法門は真如門と生滅門と密接であることは先に述べた通りであるから、ここで登場する三聚説は生滅門の修行者について言及していることは明らかである。三聚の構造を図示すると以下のようになる²⁷。



『釈論』は、この三聚について細かな衆生の数についても規定している。「邪定聚」は「十億八万六千種」、「不定聚」は「三十種」、「正定聚」は「一百二十種」とする。以上の三種を合計すると、「十億八万六千一百五十種」という膨大な衆生が立義分、すなわち三十二法門のなかの生滅門の対象となる修行者ということになる。このような数が一体どのように算出されたのかは不明である。これについて那須政隆の指摘があるので紹介したい。

十億八万六千種 この数が如何にして算出されたか不明である。三十種は、十信の各位に入住の三位があるから、三十種となる（記師は、十信の各位に上中下があるから、三十種とする）。一百二十種 三賢十聖の四十位の入住の三位を分けるから、一百二十種となる。 28

那須は「十億八万六千種」の典拠は不明するが、「三十種」は十信位に入住の三位、あるいは上品・中品・下品の三種とし、「一百二十種」は十住と十回と十地の四位に入住によるものと結論づけている。那須説では、「十億八万六千種」という数以外の「三十種」と「一百二十種」は起源を明らかにしている。「十億八万六千種」という数の起源は今後の課題とし、三聚の機根の中で、利根と言え、正定聚の「一百二十種」となる。そして、中間の立場が不定聚の「三十種」となり、下位の立場が邪定聚の「十億八万六千種」となる。

となれば、『釈論』が衆生心を解釈してあげた、卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩・如来の八種の修行者との対応を考えることも重要になってくるだろう。邪定聚は二乗凡夫となるから、声聞・縁覚・卵・胎・湿・化が該当することになり、不定聚と正定聚は十信か

ら十地の菩薩が該当することになる。そして如来とは文字通り覚者と見るのが妥当ということになる。

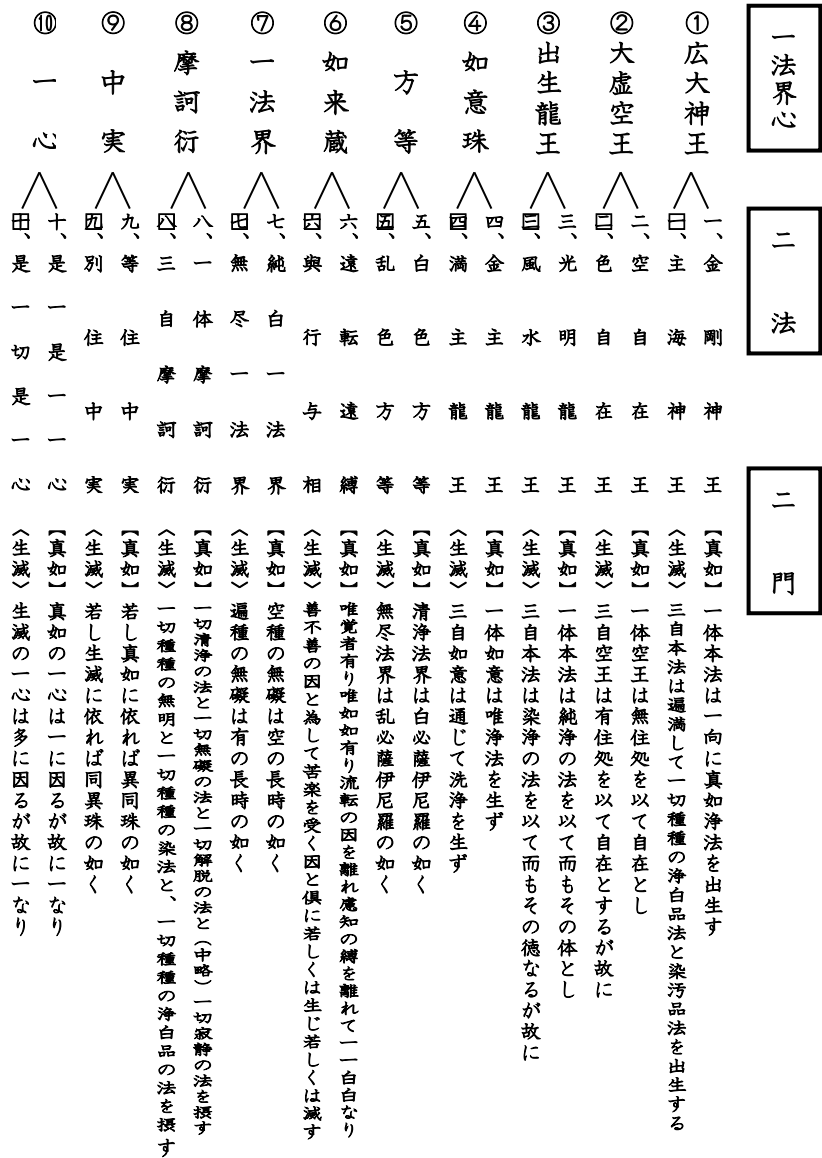
以上のことから真如門には清浄解脱者である如来、生滅門には三聚の修行者である卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩が含まれることになり、二門の異名として登場する「如来藏門」とはそれぞれの修行者を指示していたことになる。したがって、『釈論』が真如門に本有法身や清浄解脱者を登場させた理由もこの如来を意図したものであったことが判明する。

これともう一点分かったことがある。それは、『起信論』では真如門を悟りの境地と位置付けるのに対し、『釈論』では真如門も未だ修行の段階にあるとすることである。では『釈論』における悟りの境地とは何かとなるが、それはまさしく不二摩訶衍法ということになる。つまり『起信論』では生滅門から真如門であった構図が、『釈論』では三十二法門から不二摩訶衍法という図式に移行したのだと指摘できるだろう。しかしこの如来がどのような仏身を想定しているのかは現段階では不明である。その課題についての検討は第三編第一章において論じたい。ここまでの成果を踏まえて次節は、真如門と生滅門の二門が二諦説と合致するものか否か検討を加えることで本考察の終わりとしたい。

図1

真如門		十種名	
婆伽婆俱舍	(一) 如来藏	↓	雜乱無きが故に
健速阿多那	(二) 不二平等	↓	差別無きが故に
必菩提婆梨	(三) 一道清淨	↓	異岐無きが故に
健訶健婆那	(四) 不起不動	↓	作業を離れるが故に
阿陀阿只尼	(五) 無断無縛	↓	治障無きが故に
阿伽阿始耶	(六) 無去無来	↓	上下無きが故に
度羅諾補帝	(七) 出世間	↓	住向無きが故に
漢呼健那地	(八) 寂滅寂靜	↓	別相無きが故に
摩訶標陀一	(九) 大総相	↓	虚偽無きが故に
婆阿又尼羅	(十) 真如門	↓	総じて諸佛一切法藏平等義理法門を撰す
生滅門		十種名	
阿梨耶健摩	(一) 藏識	↓	一切染淨法を撰持するが故に
婆伽婆俱舍	(二) 如来藏	↓	如来法身の体を覆藏するが故に
阿伊婆那羅	(三) 起動	↓	相統の業を作すが故に
健訶健只尼	(四) 有断有縛	↓	治障有るが故に
健伽健始耶	(五) 有去有来	↓	上下有るが故に
又又伐那羅	(六) 夕相分異	↓	染淨の法恒沙に過ぎたるが故に
羅諾補帝尼	(七) 世間	↓	四相俱に転ずるが故に
闍縛多涅盤	(八) 流轉還滅	↓	生死及び涅槃を具足するが故に
呵只伽那尸	(九) 相待俱成	↓	自戒の法無きが故に
多跋多健舍	(十) 生滅門	↓	総じて諸佛一切法藏種種差別法門を撰す

図2



第五節 『釈摩訶衍論』の「真生二門」理解と二諦説比較

二諦説とは俗諦と真諦と知られるように、世間に対し出世间、有漏に対し無漏、有為に対し無為、といった対概念に表現できる真理觀を指し、整理すると世間的・有漏的なものを俗諦、出世的・無漏的なものを真諦として見る考え方である³⁰。しかし、中觀派や宗派における教義によってとらえ方に多少違いがあるようである。二諦説については玉城康四郎の先行する成果がある。玉城は、『大般若經』や『中論』や『大智度論』における二諦説について検討を加えている。まず『大般若經』についての見解を確認すると以下のよう

に論じている。

すべて言説によって表したものは、世俗であつて勝義ではない。しかし、世俗がなければ勝義もない。つまり、世俗に通達することによって、そのまま勝義にも通達している。いいかえれば、世俗に通達してみれば、一切は無生、無滅云々であることを知り、そのまま言語・戲論を離れている。すなわち勝義諦である。勝義は、言語・戲論を離れて寂靜であつて、仏が世に出ようと出まいと、常住不変である、これが、勝義に通達す、といわれる。³¹

次に『中論』については二様の見解があると指摘する。聖者において第一義諦を実とな

すという見解、戲論の消滅した自内証そのものという見解、という二種があり、結局のところ同じとする³²。『大智度論』については、第一義諦は、無分別そのもの、仏そのものであり、世俗諦は、菩薩の働く智慧、菩薩から仏へ、仏から菩薩への三方面があるとすると³³。玉城説を整理すると、第一義諦である真諦とは言語・戲論を離れており、実にして寂靜、常住不変であつて、法身あるいは真如であるとする。かたや俗諦とは言語・戲論によつて表される世界であり勝義ではなく、菩薩の働く智慧、菩薩（修行者）から仏へ、仏から菩薩へという三方面があるとすると。以上を踏まえて、『摩訶般若波羅蜜經』（以下、『大品般若』の説を確認の意味も含め見ていくことにしたい。以下のように説いている。

仏、須菩提に告げて、是の諸法の平等の相を、我は是れ淨なりと説く。須菩提よ。何等是れ諸法平等なりや。いわゆる、如、不異、不誑（中略）法性は常住なり。是を淨と名づく。世諦の故に説き、最第一義にあらず。最第一義は、一切の言語・論義・音声に過ぎたるものなり。³⁴

『大品般若』では、たとえ仏の説法に基づく教え、第一義であつたとしても、言説・論義・音声として示されるものはすべて世俗諦、俗諦であると規定している。本經の注釈書である『大智度論』にも関連する記事が確認できる。以下のように説いている。

是の諸法平等は、人の如く指を以て月を指す。不知の者は但し其の指を觀じて而して月を視ず。是の故に仏、諸法平等の相も亦た是の如し、皆な是れ世諦なり。世諦は実にあらずと説く。³⁵

『大智度論』では、月指の譬喻を用いて、諸法平等の相というものを結局のところ真諦ではなく俗諦だとする。やはり真諦は言語道断・心行処滅であり、真理は衆生に説き得ないものということになる。では、『釈論』における真如門と生滅門の理解について確認していく。『釈論』は二門の性質を以下のように説いている。

真妄二門は是れ其の末法なり。亦たは狭く亦たは小なり。此の執著を対治せんと欲うが為の故に、是くの如くの説をなす。門も亦た所入なり。本と量等し。復た次に真如門の中に、有為の法の差別の相無きを顯示せんと欲うが為の故に。復た次に五陰を空する智も、所空の陰の如く自体の空無き、此の能空と所空と皆な空なるを以て、真如平等門に入ることを顯示せんと欲うが為の故に。復た次に生滅門は仮なり、真如門は実なることを顯示せんと欲うが為の故に。³⁶

『釈論』では、真如門と生滅門の立場を末法と説明する。これは三十三法門における三十二法門と不二摩訶衍法の対立構造を意図した表現に見える。つまり、不二摩訶衍法に対する末法と考えるのが妥当であろう。『釈論』は不二摩訶衍法を本法として見ているのである。この点からすると明らかに真如門が第一義諦とは見做せなくなる。しかし後半の説には真如門は「実」、生滅門は「仮」であるとも明かす。この実と仮とは何かが問題となるが、これは先の検討で確認した五種言説、二種名字、十種心量のことを意識した表記と考えら

れる。『釈論』は、真如門について真理に積極的な姿勢を示しており、一方、生滅門については真理を説きえないとする姿勢であることから前者を実、後者を仮と表現していることになる。

その上で『大品若経』や『大智度論』で説く内容と比較すると、一見、『釈論』の二諦説は相違しているように見えるが、そうではなく、従来では真諦は果分不可説とする姿勢を一步踏み込み、果分可説の立場に立ち新たな主張をしたのだと分かる。このことから『釈論』の二門理解は二諦説と大きく相違するものではないことが明らかとなった。

引用文にある「末法」、「実」、「仮」とは、真如門が実、生滅門が仮であり、そのような性質の二門は、不二摩訶衍法という大乘の本法の立場からすれば、末法に位置しているということになると言わんとしている。ここでも三十三法門の構造が反映されていることを確認できた。

まとめ

本研究によって得られた結果を述べることでまとめとしたい。まず「五種言説」、「二種名字」、「十種心量」、「不生不滅」と「生滅」のなかの如義、字影名、一一識心、無為法（不生不滅）、本有法身が真如門の立場、そして四種言説（相・夢・妄執・無始）、字影名、九種心量（眼・耳・鼻・舌・身・意・末那・阿梨耶・多一）、無為有為法（不生不滅と生滅の和合）、在纏の法身の立場が生滅門であると説かれていた。

「十種異名」については、二門に共通する如来蔵門という異名から検討を加え、真如門には清浄解脱者、生滅門には三聚の衆生を対象としていることが分かり、このことは立義分の解釈で登場する衆生に八種の修行者とも連動していることも明らかとなったのである。すなわち、真如門は如来、生滅門は卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩ということになる。しかし、真如門の如来がどのような覚者、尊格を想定しているのかについては不明である。

「真俗二諦説」については、先行研究の説を参照しながら、『釈論』の真如門と生滅門が二諦説と比較し相違するのか検証した結果、たしかに『釈論』は大乗仏教の真理観と異なつた主張をしている。しかし、二門は末法であるとしながらも、真如門を実、生滅門を仮と説明しており二諦説を踏襲していると判断できる。したがって、『釈論』の場合、従来の真諦に対して言語や心識等において積極的である面が認められるも、二諦説と基本的には一致することが明らかとなったのである。

最後に、上記の関係を三十三法門の構造に置き換えて考えてみたい。これまでの検討からも二門は三十二法門の能入門に直結するものであるから、修行者の機根に則した教法を開示する門の属性と対応関係にある。『釈論』は、仮説や方便によって済度する生滅門と、真理を説き得る言説によって解脱する真如門という二面があると主張していることになるので、そのような二種の在り方が三十三法門には存在していることになる。つまり聖者から凡夫のあらゆる修行者が彼岸を目指して修行していくことを二門の解釈によって指示している。

このような説は、『釈論』以外の『起信論』三種注釈書には存在しない概念であり、『起信論』本論にも確認できない。しかし、『釈論』は真理を談ずると意図した先にどのような

教法の地平を見出したのであろうか。真理を説き聖者を解脱させるとする主張からわずかに掴めるのは、『起信論』で真如門を到達地とする視点とは異なり、同門の世界を不二摩訶衍法に移行させたと見えるのである。この構図が、二諦説での検討によつて分かつた二門を末法とする操作であり、その姿勢から垣間見られるのが三十二法門という末法と不二摩訶衍法という本法を暗に示しているのである。だが、不二摩訶衍法が一体どのような内実であるかは、現段階では、検討の範囲を超えているので言及できない。その点を次章において検討を加えることにしたい。

¹ 『大乘起信論』卷一「心真如者（中略）是故一切法從本已來。離言說相。離名字相。離心緣相。畢竟平等。無有變異。不可破壞。唯是一心故名真如。」（大正藏三一、五七六頁上）

² 『中論』諸法実相者。心行言語斷。無生亦無滅。寂滅如涅槃」（大正藏三十、二四頁上）とある。他にも『大般若波羅蜜經』には「勝義諦中既無分別亦無戲論、一切名字言語道斷。」（大正藏七、四二二頁上）、『金剛仙論』には「云何上言真如証法体無名相。言語道斷。心行处滅。不可取説也。」卷三（大正藏二五、八一八頁下）とある。

³ 『大乘起信論義記』卷二「離言說相」を解釈して「言語路絶」（大正藏四四、二五二頁中）と述べており、『釈論』のような飛躍的解釈はしていない。

⁴ 『釈摩訶衍論』卷二「論曰。言説有五。云何為五。一者相言説。二者夢言説。三者妄執言説。四者無始言説。五者如義言説。（中略）如是五中前四言説。虛妄説故不能談真。後一言説。如実説故得談真理。馬鳴菩薩據前四故。作如是説。離言說相。」（大正藏三一、六〇六頁上）

⁵ 本多隆仁「如義言説と法身——弘法大師教学における法身の意味を求めて——」『釈論に拠れば、起信論の「離言説」という説明は、真如門にあり方そのものを示したものでなく、真如門の言説は生滅門の言説と全く相違するということを指摘したものであり、真理を談ずることができるといふことを否定したのではない。そして、「離言説」とは生滅門の言説をはなれているということであり、真如門のあり方すなわち真如（真理）をあらわす言説は如義言説であることを、『釈論』は強調する。』（『智山学報』四五、一九九五年、六一頁）と指摘している。

⁶ 『釈摩訶衍論』卷二（大正藏三一、六〇六頁上—中）「名有二種。云何為二。一者字字名。二者字影名。楞伽契經中作如是説。（中略）如是二中各初一種。不能詮表甚深真理。各後一種得詮真理故。今據前門作如是説。離名字相。」

⁷ 『同右』卷二「心量有十。云何為十。一者眼識心。二者耳識心。三者鼻識心。四者舌識心。五者身識心。六者意識心。七者末那識心。八者阿梨耶識心。九者多一識心。十者一一識心。如是十中。初九種心不緣真理。後一種心得緣真理而為境界。今據前九作如是説。離心緣相。」（大正藏三一、六〇六頁中）

⁸ 『同右』卷二「云何為八。謂前七中加阿梨耶識故。道智契經中作如是説。心王有八。云何為八。一者眼識心王。乃至八者異熟報識心王。（中略）云何為九。謂前八中加唵摩羅識故。金剛三昧契經中作如是説。爾時無住菩薩而白仏言。尊者以何利轉。而轉衆生一切情識入唵摩羅。仏言諸仏如来常以一覺。而轉諸識入唵摩羅故。十者立十種識總撰諸識。云何為十。謂前九中加一切一心識故。法門契經中作如是説。心量雖無量而不出十識。」（大正藏三一、六一一頁下—六一二頁上）

⁹ 『大乘起信論義疏』卷一「所以是心世出世法体者。彼前第二句釈之。以二義釈。一義云是心真如相者即是第九識。第九識是其諸法体故。故言即示摩訶衍体故也。是心生滅因縁相者是第八識。第八識是其縁縁變染縁故生滅因縁相也。何以知者。文中言即示摩訶衍体相用故也。用是正義。体相随來。於一心中絶言離縁為第九識。随縁變転是第八識。」（大正藏四四、一七九頁上）

- 10 石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、一九九六年、三六一頁―三八三頁）
- 11 『大乘起信論』卷一「心真如者即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別。若離妄念則無一切境界之相。」（大正藏三二、五七六頁上）
- 12 竹村牧男『大乘起信論読釈』（山喜房仏書林、一九九三年、一四〇頁―一四一頁）
- 13 『大乘起信論』卷一「心生滅者依如来藏故有生滅心。所謂不生不滅与生滅和合。非一非異。名為阿梨耶識。此識有二種義。能撰一切法生一切法。」（大正藏三二、五七六頁中）
- 14 『釈摩訶衍論』卷二「論曰。総撰一切無為法故。是故名為不生不滅。不生不滅諸無為法之総相故。総撰一切有為法故。故名生滅。生滅之言諸有為法之総相故。如是有為無為二法各有幾數。何等名字。（中略）論曰。無為法有四種。云何為四。一者真如無為。二者本覺無為。三者始覺無為。四者虛空無為。是名為四。有為法有五種。云何為五。一者根本無明有為。二者生相有為。三者住相有為。四者異相有為。五者滅相有為。是名為五。」（大正藏三二、六〇九頁上―中）
- 15 本多隆仁（楠正仁）「釈摩訶衍論における二種の本覺について」『密教学研究』十五、一九八三年）
- 16 本多隆仁（楠正仁）「釈摩訶衍論における根本無明の一考察」『智山学報』二九、一九八〇年）、同著「釈摩訶衍論における二種の本覺について」『密教学研究』十五、一九八三年）
- 17 一方で『起信論』では生滅門の説示で如来藏に依るのを生滅心と説いていた。この如来藏についても『釈論』は「十種如来藏」という特徴的な理解を示している。そこでは二門の如来藏やそれらを越えた如来藏も説かれている。これもおそらく不生不滅と生滅の解釈のあり方が関係している。如来藏にも清浄と染浄の二様の立場あり、それが清浄本覺と染浄本覺と延長線上で結ばれると考えられる。
- 18 本多隆仁「釈摩訶衍論における真如門と生滅門」『智山学報』四八、一九九九年）
- 19 『釈摩訶衍論』卷二（大正藏三二、六〇八頁下―六〇九頁上）
- 20 『同右』卷三（大正藏三二、六一四頁上）本多隆仁（楠正仁）「釈摩訶衍論における二種の本覺について」『密教学研究』十五、一九八三年）、拙稿『開題』類における本覺について」『智山学報』六二、二〇一三年）
- 21 高崎直道『如来藏思想の形成』（春秋社、一九七八年、七五頁―七八頁）
- 22 拙稿『釈摩訶衍論』における「真生二門」の一考察 ―「十種名」を中心に―『大正大学研究論集』三七、二〇一三年）
- 23 『釈摩訶衍論』卷二「論曰。心真如門有十種名。云何為十。一者名為如来藏門。無雜乱故。二者名為不二平等門。無差別故。（中略）論曰。心生滅門有十種名。云何為十。一者名為藏識門。撰持一切染浄法故。二者名為如来藏門。覆藏如来法身体故。」（大正藏三二、六〇四頁上―下）
- 24 『大乘起信論』（大正藏三二、五七九頁下）
- 25 『釈摩訶衍論』卷二「論曰。是二種門有七異一同。云何為七異。一者人衆異。真如門中唯有清浄解脱者故。生滅門中備有三聚諸衆生故。二者法門異。真如門中唯有一向清白品故。生滅門中備有一切染浄法故。」（大正藏三二、六〇四頁下）
- 26 『同右』卷一「因縁総相者。総挙能化教法出興門。謂為八種根本総体作正因縁。故言因縁総。為二十四種分離別相作正因縁。故言因縁相。三十二種総別法相。立義分中自当頭説。為令衆生者。総挙所化衆生分際門。謂撰邪定聚十億八万六千種衆生。不定聚三十種衆生。正定聚一百二十種衆生故。」（大正藏三二、五九八頁上―中）
- 27 『同右』卷一（大正藏三二、五九六頁下）。那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年、八八頁―九十頁）には詳細な図がある。
- 28 那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年、九二頁）

²⁹ 早川道雄『釈摩訶衍論の新研究』（ノンブル社、二〇一九年、四八頁―五六頁）は、真如門には如来、声聞、縁覚、菩薩とし、生滅門には卵、胎、湿、化であると論じている。本考察で明らかのように、『釈論』は真如門には清浄解脱者、生滅門には三聚諸衆生と規定している以上、早川の説は成り立たない。

³⁰ 武邑尚邦『インド仏教教学』（法蔵館、一九九五年、三七五頁―三七八頁）

³¹ 玉城康四郎『中国仏教思想の形成』一（筑摩書房、一九七一年、四六六頁）

³² 『同右』一（筑摩書房、一九七一年、四六九頁―四七〇頁）

³³ 『同右』一（筑摩書房、一九七一年、四七四頁）

³⁴ 『摩訶般若波羅蜜経』卷二六「仏告須菩提。是諸法平等相。我説是淨。須菩提。何等是諸法平等。所謂如、不異、不誑、（中略）法性常住。是名淨。世諦故説。非最第一義。最第一義。過一切語言、論議、音声。」（大正蔵二六、四一三頁下）

³⁵ 『大智度論』卷九五「是諸法平等。如人以指指月。不知者但觀其指而不視月。是故仏説。諸法平等相亦如是。皆是世諦。世諦非実。」（大正蔵二五、七二六頁上）

³⁶ 『釈摩訶衍論』卷六「真妄二門是其末法。亦狭亦小。為欲對治此執著故作如是説。門亦所入。与本量等。復次為欲顯示真如門中。無有為法差別相故。復次為欲顯示空五陰智。如所空陰自体空無。以此能空所空皆空。為入真如平等門故。復次為欲顯示生滅門仮真如門実故。」（大正蔵三二、六四五頁上）

第四章 「不二摩訶衍法」の基礎的検討

— 『大乘起信論』の体系・「三十三法門」の構造との比較 —

第一節 問題の所在

第二章で「立義分」の解釈における「不二摩訶衍法」について検討を加えたので、本章では、「解釈分」の解釈以降の説から同法の内実を明らかにしたい。『釈論』上で不二摩訶衍法が登場するのは六箇所であり、そのなかでも不二摩訶衍法の内容に触れるのはわずかに三つに絞られる。それが、第二章で考察した①立義分の解釈、本章で検討する②「五重問答」と③「迴向頌」の解釈であり、ここでは上記の②と③の二点に説かれる不二摩訶衍法について、従来説を批判的に取り扱いながら考察する。

②と③に対する従来説を俯瞰するとおおむね二つの視点から検討を加えている。一つには『釈論』の論説から明らかにしようとする方法、二つには『釈論』が依拠したであろう典籍と比較し、類似点を抽出し影響の度合いを分析する方法である。以上の検討法は『釈論』がいかなる理由で不二摩訶衍法を説いたのか、どのような系統や学派の典籍の影響を受けたのかを把握する場合で有効である。だが、筆者は以上の方法とは異なる方面から考察を試みたい。

それは、『釈論』は『起信論』の注釈書として、随文解釈をしているという基本的理解に立ち、『起信論』の体系である「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」を素材に検討を加えたい。これは、『起信論』を通して『釈論』の構造を捉えなおす試みである。以上のような観点から検討は加えた成果は管見の限り確認できない。筆者は、『釈論』が『起信論』の体系を②「五重問答」と③「迴向頌」の解釈の際に投影させながら不二摩訶衍法を説いたことを指摘し、同時に三十三法門の構造とも密接であることを呈示したい。

第二節 「五重問答」における「不二摩訶衍法」

第一項 「五重問答」における先行解釈

「五重問答」という名称は『釈論』自体に説かれるものではなく、五つからなる往復の問答形式に基づいて後世で名づけられ広く知られるようになった名称である。本研究でも「五重問答」と称して考察する。まず、問答の内容を簡単に説明すると、『釈論』は、衆生の仏性と無明の厚薄の関係について五段階よりなる問答型式を設定し、最終的には不二摩訶衍法を最上と位置づけていく。では五重問答の内容を確認することにした。以下のよう

①若し是くの如くならば、一切行者は、一切の悪を断じ一切の善を修して、十地を超え無上地に到り、三身を円満し四徳を具足す。是の如くの行者は、明とやせん無明か。是の如くの行者は無明の分位にして明の分位に非ず。

②若し尔らば、清浄本覚は、無始従り来、修行を觀ず、他力を得るに非ず、性徳円満し本智具足せり。亦た四句を出で、亦た五辺を離れたり。自然の言も自然なること能はず。清浄の心も清浄なること能はず。絶離離離せり。是の如くの本処は、明とやせん無明か。是の如くの本処は無明の辺域にして明の分位に非ず。

③若し尔らば、一法界心は、百非に非ず、千是に背けり、中に非ず、中に非ざれば天に背けり、天に非ざれば、演水の談、足断つて而も已に止まり、審慮の量、手亡じて而も已に住す。是の如くの一心は明とやせん無明か。是の如くの一心は無明の辺域にして明の分位に非ず。

④三自一心摩訶衍法は、一も一なること能わず、能入の一を偸る。心も心なること能はず。能入の心を偸る。(中略)玄玄として又玄なり。遠遠として又遠なり。是の如くの勝処は明とやせん無明か。是の如くの勝処は無明の辺域にして明の分位に非ず。

⑤不二摩訶衍法は、唯だ是れ不二摩訶衍法なり。是の如くの不二摩訶衍法は明とやせん無明か。¹

以上の内容について、問答に登場する行者や教法を整理すると以下ようになる。

1. 十地を超え無上地に到達し、三身を円満し、四徳を具足した一切の行者は？↓無明
2. 性徳円満し本智具足し絶離絶離の清浄本覚は？↓無明
3. 一法界心は？↓無明
4. 三自一心摩訶衍法(自体自相自用一心摩訶衍法)は？↓無明
5. 不二摩訶衍法は？↓明か無明の？答無し

以上の内容で問題となるのが、五番目の不二摩訶衍法に対する問答に結論が示されない事と、問答それぞれに行者や本覚、教法等が登場しており、その対象がどのような理由で順番にあげられているか、整合性が取れていない事が指摘できる。

そもそもこの問答を日本においていち早く受容し応用したのが空海(七七四〇八三五)であり、問答を「五重問答」と命名したのも空海の発想によるものとされる。空海は主著『弁頭密二教論』や『秘蔵宝鑰』において「五重問答」を引用し、前者では頭密差別の教証とし²、さらに不二摩訶衍法を自性法身と位置づけ密教の仏身觀の論拠ともする³。後者では先の問答の①②④について当時の仏教界を代表する宗(頭教)を配当させて①法相、②三論、③天台、④華嚴とし、最後の⑤の不二摩訶衍法を真言密教の立場と位置づけ⁴、当問答を四家大乘と真言密教の優劣(教相判釈)を表現する手段として活用している。空海が真言密教の立場を五重問答によって価値的意義付けをしたのは斬新な視点と評価できるが、五重問答の内容は頭密差別を説いたものでも、四家大乘を想定した内容でもないのは明らかであり、空海の獨創性に基づくといえぬ。

話を戻すが、従来の学説では、なぜこのような問答体の順になっているかは明らかにされていない。本研究では空海の理解を離れて、先行研究の見解についても客観性を担保しながら五重問答の構造を再検討していくことにする。五重問答の構造について言及する先行研究を調べると、中村本然、石井公成、早川道雄、以上三氏の指摘が確認できる。まず中村の見解を確認したい。氏は以下のように論じている。

五重問答では有問無答の不二摩訶衍法を除く他の四重問答は明ではなく無明と解釈する。しかしながら、五重問答の一一を検証すると、問答で論じられる境地はいずれも覚の境涯にあるとも考えられ、明と無明という判断を迫れるならば、いずれも明の領域にあるといえよう。⁵

中村説は、不二摩訶衍法以外の四問答が、いずれも本来的に覚りの境涯で明の分位にあると分析している。しかし、それぞれを不二摩訶衍法と比較すると、あらゆる相対から離れたものを同法であると強調するため無明なのだ結論づけている。この指摘は、恐らく立義分の解釈に説かれる不二摩訶衍法と八種本法との関係を想定していると推察する。しかし、『釈論』の内容からは四問答が明であると示していないので直ちに首肯することは困難のように見える。一方で、石井の見解を確認すると以下のように論じている。

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、すべて無明の領域であって、「明の分位」ではないと断定されている。しかし、その理由を示されておらず、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」という問いかけ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『維摩経』入不二品に基づいて議論していることを考えれば、『維摩経』入不二品に対する諸注釈と比較してみるべきであろう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ったのであるが、吉蔵の『維摩経義疏』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。⁶

石井説は、『釈論』がこのような問答をするのは、吉蔵の『維摩経義疏』に基づくものであると主張している。たしかに吉蔵の『維摩経義疏』の明や無明を対比させ、最終的に明を認めないとする体裁と類似している。しかし、『釈論』が吉蔵の用例を応用しているとする指摘は理解できるが、なぜ不二摩訶衍法が設立されたのか、その性質までを導き出すことまでは一考を要するだろう。加えて、そもそも吉蔵の著作では往復問答によって不二を説く内容は確認できないため、単純に似通っているとすると留まるといえる。

早川説は、石井説を踏まえたもので、多少異なるのは、石井説では五重問答が『維摩経』ないし吉蔵の同経理解に基づいて議論しているのに対し、早川説では入不二法門の概念と「五重問答」の各問答の構造とを比較している点で異なる。つまり、第四番目までの問答の内容は、『維摩経』で説く三十一菩薩が入不二法門に対して議論を述べた内容を応用したものとす。そして、第五番目の不二摩訶衍法では、文殊菩薩が言語、説示、加えて諸問答の存在しないことこそ入不二法門であると主張する説を、「不二摩訶衍法の法は、唯だ是れ不二摩訶衍の法なり」とする表現と似ていると分析している⁷。このことから早川説は石井説を補強している。

しかし、氏の指摘を素直に見ると、「五重問答」の説ではなく立義分の解釈で示される説と類似性があると主張しているように見える。これらの見解に対して疑問点をあげると、『釈論』上で『維摩経』が引用される箇所は、真理を説きえない言説の教証として引用されている点に注意が必要であろう⁸。この点を踏まえると、『維摩経』を、絶対的真理で独尊と体现される不二摩訶衍法の典拠と判断するのは難しいと考える。このことから筆者は

『維摩經』と類似すると判断するには躊躇する。
 では五重問答の各問答について深く考えていく必要がある。その課題についてはすでに那須政隆¹⁾と本多隆仁²⁾の重要な研究がある。両氏の見解については、以降の考察において適宜参照しながら考察していく。以上を踏まえて、次項では筆者が考える「五重問答」理解について述べることにしたい。

第二項 「五重問答」の再検討

ここでは、『起信論』の体系である「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」と、立義分の解釈において、不二摩訶衍法は「因縁」・「機根」・「建立」がないとする説、以上二点から当問答を読み解いてみたい。前述のように、五重問答に説かれる不二摩訶衍法は明・無明どちらでもないとする説であった。これを素直に読むと、明と無明といった捉え方の両方そのものを拒否しているように見える。この点について筆者は、『釈論』が不二摩訶衍法という法を通常の認識によって、明や無明の概念で推し測れるものでなく、相対を超えた法だと主張したかったのではと推考する。以下、順を追って検討し説明していくことにしたい。

五重問答の箇所には、『釈論』が『起信論』の生滅門（解積分）の部分を解釈する際に示される往復問答であり、生滅門のなかの問題（本覚）を議題として提起している事に注目しなくてはならない。続けて、五重問答の文脈に注目すると、問答の冒頭で『釈論』は自ら問を発し、生滅門という迷いの中にある修行者の仏性（本覚）の優劣を、煩惱との関係で述べていく。

このことを踏まえて、先に列挙した、①「一切行者」と②「清浄本覚」と③「一法界心」の説の出だしを確認すると、いずれも①の問答に連動した内容だと分かる。すなわち①の「一切行者」では、「若し是の如くならば」とあり、②の「清浄本覚」と③の「一法界心」では、「若し尔らば」とあることから文体に一貫した脈絡が存在している。これは、それぞれの問答が煩惱の厚薄を問題として議論しているからこそ、問答が連動した内容になっていることが指摘できる。逆に④の「三自一心摩訶衍法は」と⑤の「不二摩訶衍法は」を確認すると、それ以前の問答とは明らかに主旨に異なりがあるように見える。なぜこのような、①〜③、④と⑤といった二様の文脈になったのか。筆者は④の内容に注目している。それでは、順に説明していきたい。

まず、①「一切行者」から③「一法界心」とは何かを詳しく見ていくと「一切行者」について関連する説が問答の冒頭に確認でき、以下のように説いている。

此の決疑門は義理解しがたく文教更に閉じたり。釈をなし散説すること非ずんば定めて通ずる人無く、明了なること能ず。是の故に今更に種種の釈をなして、具足し開示して行者の心を曉さん。¹⁾

『釈論』は、これから説く内容（五重問答）は、理解が難しく容易に伝わらないため、詳しく解説していくことで行者の心を「曉（さとす）」と述べている。ここに登場する「行

者」というのが①の「一切行者」を指示していることは明らかである。

では、この①の一切行者とは何かが問題となるが、それこそ『釈論』が衆生心の「衆生」の語を解釈し、三十三法門の修行者と規定した、卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩・如来の八種の行者を意図したものと考えられる。そのように見ると、①は三十三法門の全行者を対象とした本覚論の出だしを説いていると理解できよう。

次に②の「清浄本覚」は、文字通り五重問答が衆生の本覚について議論しているものであるから設定されたと理解される。この本覚は、前章で述べたように、清浄と染浄の二種ある内の真如門の立場の本覚を指し、無明の影響を受けない本有法身である。『釈論』はそのような本覚であつても無明の分位だと規定していることになる¹²。では、③の「一法界心」については、那須政隆と本多隆仁の指摘があるので紹介したい。那須は以下のように論じている。

第三重の問答は、一体一心摩訶の境地が明か無明かを問答したのである。論文の一法界心は一体一心摩訶衍のことである。『起信論』や『釈論』において一法界心というとき、多くの衆生心そのものを指しているが、今は前後の文勢から見て、一体一心とした方がよいようである。一体一心摩訶衍は前にも述べたる如く、真如門（前の清浄本覚）に依つて覚られる法である。従つて一体一心は真如の理体であることが理解される。¹³

那須は、一法界心を「三十三法門」に登場する「一体一心摩訶衍法」という教法であると分析し、本多の指摘も那須説を支持している¹⁴。両氏の見解では、『釈論』が衆生心を解釈して「一法界心」と説くのは、②の「清浄本覚」との対応を考慮した結果、同じく真如門の「一体一心摩訶衍法」という教法になると理解したことによる。つまり、②と③を三十三法門における能入門と所入法の関係にあると想定し、②の「清浄本覚」を真如門の別称とし能入門と理解したことになる。その上で、③の「一法界心」を真如門に対応する所入法であると捉えることによって、一体一心摩訶衍法であると判断したことになるだろう。そうなると往復問答の形式からすると、同じ属性の真如門の問答が連続することになるため不自然に映るのではないだろうか。

なぜこのような理解に至ったのか。①の「一切行者」についても那須の見解があるので確認したい。那須は、「染浄始覚が明か無明かを問答したのであると言われているが、それは論文の意味からすれば染浄始覚に相当するからである。」¹⁵とし、この一切行者とは生滅門の「染浄始覚」であると分析している。なぜ①の「一切行者」が染浄始覚であるのかはつまびらかではないが、これは③の「一法界心」の理解が要因としてあるようで、一法界心を真如門の所屬と見た結果、生滅門にも対応する所屬をと想定したことに基づいていると思われる。以上を整理すると、やや理論の飛躍があり、『釈論』の内容から両氏の見解を見出すには困難ではないだろうかと思う。

筆者の考えを述べると、先に述べたようにその理解の鍵は④の「三自一心摩訶衍法」と見ている。この「三自一心摩訶衍法」とは、文字通り法（所入法）であつて門（能入門）ではなく、①や②や③と対応する法ではない。したがって、両氏が主張する見解が妥当とするならば、④三自一心摩訶衍法だけ門が示されていないのは矛盾していることになり、

問答形式から見ても整合性を持つていとはいえない。加えて④の「三自一心摩訶衍法」は、立義分の解釈で説かれる八種本法（三十二法門の代表）のなかでも生滅門の所入の法でありながら、三十二法門上でも上位の教法に位置する。これを素直に理解すると、五重問答それ自体が、生滅門の本覚に対する解釈上で示されている性格上、必然的に第四番目に登場したと見る方が違和感はないと考えるのである。つまり筆者は、なぜ①③と④以降では文脈が異なるのかは、『釈論』が生滅門の本覚を議論する前段階として従前の説を①③に担わせて、生滅門の所入の法である④の「三自一心摩訶衍法」を中心議題として全面に打ち出すために敢えて文脈を区切ったと推察する。

この理解に立ち再度、①と②と③について考えると、真如門と生滅門の能所の関係で捉えるのではなく、素直に『釈論』が示すように、①は「一切行者」であるから染淨始覚ではなく「三十二法門」全体の行者、②は清淨本覚であり真如門の立場、③は「一法界心」であり衆生心、④は「三自一心摩訶衍法」であり生滅門の立場、なのだと思いたい。

以上のことから五重問答の内容は、『釈論』が三十三法門の概観を踏まえながら、『起信論』の体系である「衆生心・二門」の構造を取り込んでいくことが確認できる。したがって、②清淨本覚は真如門の本覚を指し、③一法界心は衆生心、④三自一心摩訶衍法は生滅門の本覚を指していることからも、③の一法界心を能入門と所入法の法門の関係で捉えるのは妥当な見解ではないと言えるのではないだろうか。

では「三大」と「摩訶衍」はどのように関連するのかわかりたい。まず「三大」との関係は、④の「三自一心摩訶衍法」の「三自」を見ると「自体自相自用」の略称で、『起信論』の「自体相用」を『釈論』が先のように命名したもので、「三大」を冠していると理解できる。つまり、『起信論』の生滅門の説を踏襲し命名されたものであることから、「三大」を含んだ内容であることは明らかである。

最後に⑤の「不二摩訶衍法」は、五重問答の目的が本覚を中心に議論している点、そして当問答に三十二法門や『起信論』の体系が反映されている点を総合させると、不二摩訶衍法は『起信論』の無上地である「摩訶衍」に対応しており、「明」や「無明」について言及しないのは、まさに三十三法門における八種本法と不二摩訶衍法の対立構造を再説していると考ええる。以上の構図が、④の「三自一心摩訶衍法」と⑤の「不二摩訶衍法」の順番に投影されていると筆者は考えるのである。

一方で、三十三法門とは三十二法門という此岸から不二摩訶衍法という彼岸を目指す構図であることから、『釈論』は不二摩訶衍法を「摩訶衍」、彼岸であると捉え五重問答において登場させたと理解する。この問答が衆生に本来内在する仏性を中心に構成されている点を踏まえると、『釈論』は衆生本有の法身そのものについて、明や無明と判断できるものではないと不二摩訶衍法を登場させることで示唆しているように考えられるのである。それこそ、立義分の解釈で説かれる「因縁」・「機根」・「建立」を超えたとする説とに見える因果関係を拒否している説と、今の「明」や「無明」どちらでもない因縁や因果を超えた存在であると説いていることから明らかである。

では、この不二摩訶衍法がいかなる仏身であるかについては法身を暗示させているように見えるが、現段階では言及するまでには至らない。いずれにしても「五重問答」が『起信論』の体系を下敷きしながら、三十三法門の構造の再説も兼ねていることが明らかとなり、このような指摘はこれまでなく新たな知見を呈示できたと考える。これまでの結果

を①～⑤の間答の順番に当てはめると左のようになる。

- ① 一切行者↓三十二法門のすべての行者に対する総括的な問いⅡ「三十二法門」
- ② 清浄本覚↓真如門の別称Ⅱ「真如門」
- ③ 一法界心↓衆生心を解釈した一法界心Ⅱ「衆生心」
- ④ 三自一心摩訶衍法↓生滅門所入の法Ⅱ「生滅門」と三自である「三大」
- ⑤ 不二摩訶衍法↓三十三法門なかで彼岸であり如来地である法Ⅱ「摩訶衍」

以上を踏まえ、次節では「迴向頌」の解釈を考察していく。

第三節 「迴向頌」解釈における「不二摩訶衍法」

「迴向頌」とは「帰敬頌」に対し記される頌をいい、その内容は、これまでに述べた教説が功德として普く流布し、利益を施さんことを祈念し説かれるものである。『釈論』はその「迴向頌」を解釈するなかで不二摩訶衍法を登場させることから、同論にとって不二摩訶衍法は重要な思想だと捉えていたことになる。本節では、『釈論』における『起信論』の迴向頌の解釈を検討しながら、どのような解釈をして不二摩訶衍法を説いているのか、その構造を明らかにし、併せてここでも『起信論』の体系と三十三法門との関連も視野に入れ検討を加えたい。そこでまず『起信論』の「迴向頌」を確認したい。以下のように説いている。

諸仏の甚深にして広大なる義を、我れ今、分に随いて総持して説きえり。此の功德の法性の如くなるを迴らして、普く一切の衆生界を利せん。¹⁶

この頌の性質や成立については、すでに先行研究において指摘されているので詳しくは触れない¹⁷。では、『釈論』の解釈を確認する。ここでは「諸仏」について以下のように解釈をしている（『起信論』の文に該当する箇所を「」を付す。以下同様）。

「諸仏」と言うは、則ち是れ不二摩訶衍法なり。所以いかん、此の不二の法を彼の仏に形らぶるに、其の徳勝れたるが故に。大本花嚴契経の中には是の如く説をなす。其の円円海徳の諸仏は勝たり。故に其の一切の仏は円円海を成就することあたはず。劣なるが故に。若し尔らば、何の故に分流花嚴契経の中に是の如くの説をなす。盧舎那仏は三種世間を其の身心となす。三種世間に法を撰すること余りなしと。彼の仏の身心も亦復撰せざる所あることなし。盧舎那仏は三世間を撰すと雖も、而も撰と不撰との故に、是の故に過無し。¹⁸

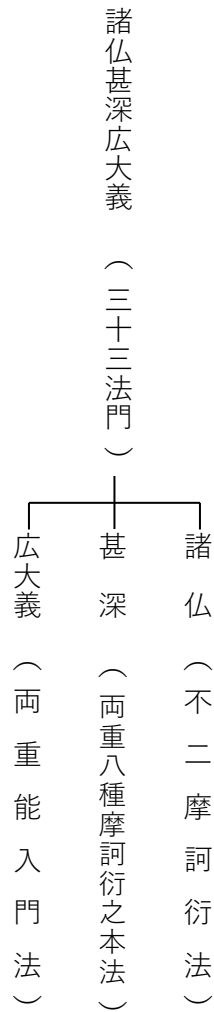
この諸仏について『釈論』は、『大本花嚴契経』と『分流花嚴契経』というそれぞれ別次元の典籍を引くことで、不二摩訶衍法の特徴を説明する。この二種の典籍については、柏木弘雄の見解がある。柏木は、法蔵が『華嚴経探玄記』¹⁹に示す「恒本」・「大本」・「上本」・

「中本」・「下本」・「略本」の六種類の『華嚴経』が竜樹に因んで成立した伝説に依拠したであろうと指摘している²⁰。『釈論』では法蔵の『華嚴経探玄記』のように六種の本は明かさねず「大本」と「分流」といった典籍のみである。しかし、二種の内容には異なりがあるため、文字通り「大本」とは現行本よりも優れた内容が説かれたものであり、分流本（流布本）とされる『分流花嚴契経』より高度な教理が説かれた経典と理解することができる。このことから二種の『花嚴経』は「花嚴」という同系統の典籍であっても、教説には差別があり、同じ境界の内容ではないということが想定できる。

このことを踏まえて引用文を確認すると、『釈論』は、「諸仏」とは不二摩訶衍法とし、『大本花嚴経』を重要な教証としながら、別系統（流布本）の『分流花嚴経』を登場させることで、最終的に三種世間を身心とする毘盧遮那仏よりも、不二摩訶衍法が上位であると『大本花嚴経』を登場させることで強化している。では、以降の「甚深」と「廣大義」に対する解釈を確認したい。以下のように説いている。

「甚深」と言うは、即ち是れ兩重の八種の摩訶衍の本法なり。何の義を以ての故に名づけて甚深となす。是の如くの兩重の摩訶衍の法は、能入門に望むるに、極めて甚深なるが故に。此の義を以ての故に甚深の称を立つ。当に審かに思扱すべし。「廣大義」と言うとは、則ち是れ兩重の能入門の法なり。何の義を以ての故にか廣大義と名づくる。是の如くの兩重の能入門の法は、皆な悉く各各によく自法を広め、能く自法を大きくし、能く自法の為に名義と作るが故に。この義を以ての故に廣大義の名字を建立す。²¹

「甚深」と「廣大義」についてそれぞれ独特な解釈を展開する。まず「甚深」とは兩重の八種法、すなわち兩重の十六所入法とし、「廣大義」とは兩重の能入門として、兩重の十六能入門を指示していることが分かる。「甚深」と「廣大義」の解釈を総合すると、三十二法門を再説しているのは明らかである。そこに前述の「諸仏」である不二摩訶衍法を合わせると三十三種となり、「迴向頌」解釈においても三十三法門と密接であることが確認できた。以上の内容を図示すると以下のようになる。

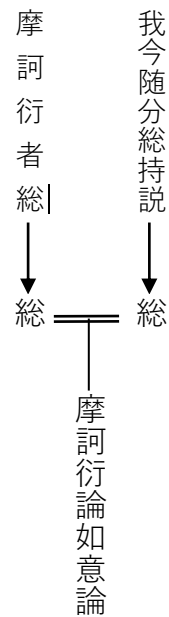


続けて「我今随分總持説」の解釈を確認していく。

「我れ今分に随いて總持して説く」と言うは、即ち顕示能説字相門なり。謂く総の字を以て通じて一切種類の説を持するが故に。立義分の中に「摩訶衍とは総なり」というは、即ち是れ此れなるか。何の故に一字に通じて諸説を持するや。摩訶衍論は如意論なることを顕示せんと欲うが為の故に。²²

『釈論』は「総持」について独特な読み込みを施していく。「総持」の「総」について、立義分の解釈で特殊な読み方をした「摩訶衍者総」の「総」と同一視していくのである。これは『釈論』が「総持」の意味を理解した上で総と区切っていることになる。そのように見ると、「摩訶衍者総」の総にも同じような意味合いが含まれていると理解でき、立義分の解釈の新たな視点が確認される。加えて、第一編の第六章で述べたように、『釈論』は「総持」を陀羅尼や神呪と理解していた点からすると、ここでの「総持」も同様な意味を持たせている可能性も指摘できるだろう。

「分」についても注目すべき点がある。そもそも『起信論』で「分」とは「立義分」を含む「因縁分」・「解釈分」・「修行信心分」・「勸修利益分」を指示していた。『釈論』は、三十三法門にこの五分すべての教説や義理が保持されているという主張をしていることになる。以上を踏まえて、内容を図示すると以下ようになる。



では不二摩訶衍法とはどのような意味で説かれているのか整理したい。前述では『花嚴經』の教主毘盧遮那仏より上位とし、同仏の仏身より高い位の尊格であることが想像できる。詳細までは不明である。そこで筆者は、『釈論』が自らの論について如意論と主張する点に注目する。

この「如意」という語から想起されるのは、『釈論』が立義分という章について解説した説に見出せるもので、そのなかで『釈論』は如意宝珠に譬えられる不二摩訶衍法を登場させ、宝に譬えられる教法を雨降らすと解説している²³。これを踏まえると、如意論とはまさに如意宝珠を想定したものと見做せるので、如意宝珠²⁴不二摩訶衍法を説く論書が『釈論』なのだ²⁵と暗に主張していることになる。ここでも三十三法門のことを示唆していることが確認できる。次に、「廻此功德如法性」の解釈を確認したい。以下のように説いている。

「此の功德を如と法と性と性に廻らして」と言うは、則ち是れ展舒功德令広門なり。謂く自らの所作の功德を三処に廻向するが故に。云何が三となす。一には真如、二には一心法、三には本覚の仏性なり。是れを名づけて三となす。何の義を以ての故に三処に廻向するや。謂く、自らの所作の功德を平等ならしめんと欲うが為の故に、真如に廻向す。或は自らの所作の功德を廣大ならしめんと欲うが為の故に、一心に廻向す。或は自らの所作の功德を明了ならしめんと欲うが為の故に、本覚に廻向す。応に是の如く知るべし、応に是の如く観ずべし。²⁴

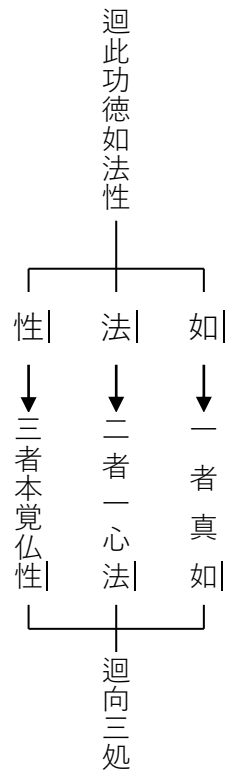
ここでも「諸仏甚深広大義」と同様に、「廻此功德如法性」に対し独特な読み込みで解釈している。「如」は真如、「法」は一心法、「性」は本覚仏性とする。このことは『釈論』が、「真如」・「一心法」・「本覚仏性」、以上の三種に功德が廻向されると説いたのだと理解できるだろう。しかし、これだけでは意味が捉えづらいためこれまでの成果と関連する説から

検討を加えることにしたい。

まず「真如」について『釈論』は、平等の義だとしているが、これに『釈論』の他の理解を応用すると、真如とは無為法や清浄法や出世間法と説いていたので、上記の法が平等に迴向されることになる。では何に對し迴向するのかは、これに関連する記事を確認すると、「謂く真如の自体は五人に通じ平等平等にして差別無きが故に。」²⁵とあるように、五人に對し迴向するのだと理解できる。この五人とは、凡夫・声聞・縁覺・菩薩・如来の五種であるが、実際には衆生心の解釈で明らかのように、卵・胎・湿・化・声聞・縁覺・菩薩・如来の八種を要略させたものであるから、この八種に真如が迴向されると判断できる。

次に「一心法」について見ていく。『起信論』では「一心」とも表記され衆生心の異名である。これを『釈論』は解釈して一法界心とし、この特性について「廣大」だと表現した上で、計八種の修行者を登場させていく。この内容は『釈論』が立義分の解釈での「馬鳴論師一心の廣大円満なることを顕さんがために名づけて衆生となす。」²⁶という説を想起させる。全修行者に對し功德が廣大無辺に行き渡るとする主旨であることから、「一心法」とはこの計八種の修行者を指示している。

では「本覺仏性」については、文字通り衆生に蔵する仏性を言っているのであって、その衆生とは八種の修行者の仏性を示唆していると理解できる。先の「五重問答」での検討で判明した一切行者のことを指示している。このように「真如」・「一心法」・「本覺仏性」を見てきたが、いずれも三十三法門の対象とする修行者のことを言っている。不二摩訶衍法を含めた三十三法門の構造が基盤となっていることは確実である。以上の内容を図示すると以下のようなになる。



以上の三種の図を素直に眺めると、『起信論』の体系に相応しているようにも見える。順に説明すると、「真如」とは、あらゆる衆生に對して功德として迴向されることから、三十二法門の全修行者が、同法門の能入門である出世間法 || 無為法の真如門と、世間法 || 無為法の生滅門のなかで修行していくことを意味する。つまり、『釈論』は無為とは真如であると説いていることから、能入門である真如門と生滅門の二門全てに遍満していることになるため、この真如は二門のことを指示している。

次に「一心法（一心）」は、文字通り一心の別名である衆生心のことを指し、繰り返しながら『釈論』では八種の修行者で三十二法門の対象者を含んでいる。「本覺仏性」については、そもそも本覺とは内在する仏性であるから、法身を意味する体大、本覺と結ばれる如来蔵を意味する相大、仏性を開顯し成仏するために必要な善因果を出生する用大と関連していることになる。これに前節での「本覺仏性」が三大と関連している点を加味するとその関係はより密接になる。では最後に「普利一切衆生界」の解釈を見ていく。以下のよ

うに説いている。

「普く一切の衆生界を利せん」と言うは、則ち是れ施於衆生普利門なり。謂く広大円満の功徳を挙げて、周遍して衆生界を利益するが故に。²⁷

「普利一切衆生界」の「一切衆生界」とは、これも「一切衆生界」とあるように衆生心であり一法界心を指示しており、そのなかには八種の修行者のことを言っている。詳しくは本編第三章で述べたように、「邪定聚」の「十億八万六千種」、「不定聚」の「三十種」、「正定聚」の「一百二十種」といった三聚の機根の修行者も含まれることになる。以上、迴向頌の解釈を見てきたが、『釈論』の特徴的な思想である三十三法門を意図的に導入するため行った独特な解釈であると結論づけられる。同時に、五重問答と等しく『起信論』の体系である「一心・二門・三大」が組み込まれていることも確認できた。

では、「摩訶衍」について述べると、『花嚴経』の教主毘盧遮那仏より上位（法対仏との関係）であること、「五重問答」での「摩訶衍」理解、そして「摩訶衍論如意論」にある如意とは不二摩訶衍法だと同一視できることなどから、やはり不二摩訶衍法であると結論づきたい。このことから「迴向頌」の解釈は、立義分の解釈や五重問答では確認できない新たな同法の性質を示していることが明らかとなったのである。

まとめ

五重問答と迴向頌の解釈を検討し得られた結果を述べてまとめとしたい。五重問答とは、三十三法門の構造と、『起信論』の体系を組み込みながら衆生の本覚をテーマとした問答であり、第五番目の問答に登場する不二摩訶衍法は衆生に内在する仏性である法身との関連を意図した内容であったことが明らかとなった。この問答の検討を通して、従来、四家大乘の順位を峻別するための説、『維摩経』や吉蔵の『維摩経義疏』に基づく明・無明を議論するために創設されたとする説とは異なる結果が得られた。しかし、不二摩訶衍法と法身との関係はさらなる考察が必要であり、その点は次章の検討を踏まえ、第三編で論じることにしたい。

迴向頌の解釈は、頌に説かれる一文字一文字が『釈論』の独特な視点で理解が施されており、一見すると何を意図して解釈したのか捉えづらいものであった。だが、三十三法門の構造と『起信論』の体系を組み込みながら、三十二法門の修行者に対し、如意宝珠に譬えられる不二摩訶衍法が宝である教法を衆生に利益するのだと説いていることが明らかとなったのである。加えて、不二摩訶衍法について、『花嚴経』教主毘盧遮那仏より上位であると示されており、法と仏を比較し浅深を説いているのは分かったが、ここに登場する毘盧遮那仏は三十二法門の修行者と何か関係するのか、依然、検討の余地を残している。その点も本編の検討を踏まえながら第三編において検討を加えることにしたい。

いずれにしても「迴向頌」解釈も五重問答と同じく『起信論』の体系を導入していることが確認され、『釈論』の不二摩訶衍法が登場する重要な箇所であり、『起信論』の体系が組み込まれているとする新たな知見を呈示することができた。

- 1 『釈摩訶衍論』卷五「若如是者一切行者。断一切惡修一切善。超於十地到無上地。円満三身具足四徳。如是指行者為明無明。如是指行者無明分位非明分位。若尔清淨本覺從無始來。不觀修行非得他力。性徳円満本智具足。亦出四句亦離五辺。自然之言不能自然。清淨之心不能清淨。絶絶離離。如是指本処為明無明。如是指本処無明辺域非明分位。若尔一法界心。非百非背千是。非中非中背天。非天演水之談足断而已止。審慮之量手亡而已住。如是一心為明無明。如是一心無明辺域非明分位。三自一心。摩訶衍法一不能一假能入一心。不能心假能入心。(中略) 玄玄又玄。遠遠又遠。如是指勝処為明無明。如是指勝処無明辺域非明分位。不二摩訶衍法。唯是不二摩訶衍法。如是指不二摩訶衍法為明無明。」(大正蔵三二、六三七頁下)
- 2 『弁頭密二教論』卷上(弘大全一、四七七頁―四七八頁)
- 3 『同右』卷上(弘大全一、四八〇頁)
- 4 『秘藏宝鑰』卷下(弘大全一、四五二頁―四七三頁)
- 5 中村本然『釈摩訶衍論』の五重問答について(『智山学報』五六、二〇〇七年、二二二―二頁)
- 6 石井公成『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―(『駒沢短期大学仏教論集』一、一九九五年、十頁)
- 7 早川道雄『釈摩訶衍論の新研究』(ノンブル社、二〇一九年、四三三頁―四四〇頁)
- 8 『釈摩訶衍論』卷二「於是能遣如如如說。所遣四種虛妄言說。大本維摩詰契經中作如是說。爾時文殊師利菩薩摩訶薩。(中略) 維摩詰為我等大衆。離言說言說非不二不二。除遣假說之垢。於是維摩詰默然無所說。爾時文殊讚維摩言。善哉善哉居士。如言說如如耳聽如。善哉善哉斯乃真実不二法門。斯乃真実不二法体故。」(大正蔵三二、六〇六頁下)
- 9 那須政隆「弘法大師の自証三昧」(『智山学報』二七、一九七八年)
- 10 本多隆仁「釈摩訶衍論における立義分解釈と五重問答」(『仏教思想論集』、一九八四年)
- 11 『釈摩訶衍論』卷五「此決疑門義理難解文教更閉。作釈非散說無定通人不能明了。是故今更作種種釈。具足開示曉行者心。」(大正蔵三二、六三六頁下)
- 12 「清淨本覺」も、衆生に皆等しく「本覺」があると説いており、それは「法身自然熏習門」中に確認できる。
- 13 那須政隆「弘法大師の自性三昧」(『智山学報』二二、一九七三年、三三三頁)
- 14 本多隆仁「釈摩訶衍論における立義分解釈と五重問答」(『仏教思想論集』、一九八四年)
- 15 那須政隆「弘法大師の自性三昧」(『智山学報』二二、一九七三年、三三三頁)
- 16 『大乘起信論』卷十(大正蔵三二、五八三頁中)「諸仏甚深広大義 我今随分總持説 迴此功德如法性 普利一切衆生界」
- 17 丹治昭義『起信論』と『義記』の一考察(井上克人編著『大乘起信論』の研究)関西大学東西学術研究所研究叢刊、二〇〇一年)
- 18 『釈摩訶衍論』卷十「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徳勝故。大本花嚴契經中作如是説。其円円海徳諸仏勝。故其一切仏不能成就円円海劣故。若尔何故分流花嚴契經中作如是説。盧舍那仏三種世間為其身心。三種世間撰法無余。彼仏身心亦復無有所不撰焉。盧舍那仏雖撰三世間。而撰不撰故。是故無過。」(大正蔵三二、六六八頁上)、なお、引用した「円円海徳」の「徳」の語については「得」とする本も存在する。これについて石井公成は著書『華嚴思想の研究』春秋社、一九九六年、三九三頁)のなかで、「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)とある高野版のテキストに基づき一般に諸仏より優れた円円海徳の諸仏とは密教の諸仏を指すと解釈した人物、ないしそうした解釈に基づいて原テキストを高野版の形に改変した人物がいたためである。」と指摘している。

19 『華嚴經探玄記』卷一(大正蔵三五、一二二頁上)

²⁰ 柏木弘雄『釈摩訶衍論』の構想』（『インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年、五〇七頁）。筆者は有効な指摘であると思えるので準拠したい。

²¹ 『釈摩訶衍論』卷十「言甚深者。即是兩重八種摩訶衍之本法。以何義故名為甚深。如是兩重摩訶衍法。能入門望極甚深故。以此義故立甚深稱。応審思擇。言广大義者。即是兩重能入門法。以何義故名广大義。如是兩重能入門法。皆悉各各能広自法。能大自法。能為自法。作名義故。以此義故建立广大義名字焉。」（大正藏三二、六六八頁上）

²² 『同右』卷十「言我今随分総持説者。即是顯示能説字相門。謂以総字通持一切種種説故。立義分中摩訶衍者総。即是此焉乎。何故一字通持諸説。為欲顯示摩訶衍論如意論故。」（大正藏三二、六六八頁上）

²³ 『同右』卷一「為欲顯示如意宝珠雖唯一、而為一切諸宝根本、摩訶衍法雖唯一、而為恒沙法門体性、重威大竜乃所受用、利根智者乃所領解故、第二立立義分、為欲顯示摩尼宝蔵雖無量万宝、而開千重門群竜所了知、大乘本法雖円無辺千義、而別釈散説鈍根所分明故、第三立解積分。」（大正藏三二、五九七頁中）

²⁴ 『同右』卷十「言迴此功德如法性者。即是展舒功德令広門。謂自所作之功德迴向三処故。云何為三。一者真如。二者一心法。三者本覺仏性。是名為三。以何義故迴向三処。謂為欲自所作功德令平等故迴向真如。或為欲自所作功德令广大故迴向一心。或為欲自所作功德令明了故。迴向本覺応如是知応如是觀。」（大正藏三二、六六八頁中）

²⁵ 『同右』卷六「謂真如自体通於五人。平等平等無差別故。」（大正藏三二、六四〇頁下）

²⁶ 『同右』卷一「馬鳴論師為顯一心广大円満。名為衆生。」（大正藏三二、六〇〇頁下）

²⁷ 『同右』卷十「言普利一切衆生界者。則是施於衆生普利門。謂拳广大円満功德。周遍利益衆生界故。」（大正藏三二、六六八頁中）

第五章 「三十三法門」の問題点の検討

第一節 問題の所在

本章では、これまで四章にわたって考察し、それによって導き出された成果を踏まえながら、序論の「課題の整理」で整理した問題点を取り上げ、これまで指摘されていない視点から検討を加え新たな知見を呈示したい。その問題点とは以下の三点であり、以降に順次解説していく。

- (1) 「三十二法門」における「因」と「果」について
- (2) 「不二摩訶衍法」とは何か — 「如義言説」と「三大」と『大乘起信論』の体系 —
- (3) 『維摩経』との関係再考

一つ目は、従来、「三十二法門」を因位と見るか因果果説と見るかで見解が相違している。本節では、これまでの「不二摩訶衍法」に対する考察の結果を手掛かりとしつつ、新たに関連する記事を紹介することで三十二法門は因、果は不二摩訶衍法であり、双方を合わせた三十三法門によって因果が論じられるべき点を指摘し、同法門が単なる法門思想を目的として建立されたのではなく修行道論である点を呈示したい。

二つ目は、『釈論』は「不二摩訶衍法」について概念的な説明をし、同法を特定させる名称や指示する用語が明瞭でないため、内実が掴みづらいという難点があった。本節では、従来説を批判的に取り扱いながら「如議言説」と「三大」、そして第四章で採用した『起信論』の体系から『釈論』の構造を捉えなおす方法を駆使し図示なども交えながら、不二摩訶衍法は法身説である可能性を呈示したい。

三つ目は、これまで「三十三法門」の創設には、『維摩経』「入不二法門」が関わっているとされ、前章で検討した「五重問答」に対する従来説でも指摘されている。そこで本節では、『釈論』が『維摩経』を引用する傾向や場所を分析し、同経をどのように眺めていたのか整理することによって、あらためて『維摩経』の影響を検討したい。

第二節 「三十二法門」における「因」と「果」について

前章の検討によって三十二法門とは、悟りへおもむく因位の立場であると確認できた。三十二法門の各法門に如来や三聚の衆生といったさまざまな修行者が入り修行し、不二摩訶衍法という悟りの境地を目指す構造である。しかし問題はその先にあり、那須政隆¹⁾と早川道雄²⁾の見解には、不二摩訶衍法を除く三十二法門にも因と果が存在するとの指摘をしており、それがどのような理由に基づくのか、不二摩訶衍法との関係をどのように捉えるべきなのか検討の余地を残している。

本節では、『起信論』の摩訶衍を解釈し、三十二法門と不二摩訶衍法の立場を指示している説からこの問題を明らかにしたい。まず『起信論』では、「法有り能く摩訶衍に信根を起

す。是の故に当に説くべし。」³とあるように、法によって摩訶衍に対する信仰を起こさせると説いている。以上の説に対する『釈論』の解釈を確認したい。以下のように説いている。

論じて曰く。此の文の中に二門有り。云何が二となす。一には能入門。二には所入門。能入門とは、所詮の理に於て善く趣入の故に。所入門とは、善く彼の法の為に依止となすが故に。法有りとは、総じて十六能入の門法を標す。能起信根とは、総じて門法作業の相を標す。摩訶衍とは、総じて十六所入の法の体並びに、及び不二摩訶衍の体を標す。⁴

『釈論』は今あげた説全体には「能入門」と「所入門」の二門があるとする。一見すると三十二法門の関係を指示しているようだが、以降の「法有りとは」と「摩訶衍とは」に対する注釈を見て分かるように、前者（能入門）は十六能入門、後者（所入門）は十六所入法と不二摩訶衍法の体と説いたので三十三法門全体を指示している。以上の説明は三十三法門を能所の二門の関係で説明しているのは明らかである。

加えて、『釈論』は摩訶衍を「体」と見て、それが十六法と不二摩訶衍法に具有しているとする。ではこの「体」とは何かとなるが、筆者はこれを体大、つまり体相用の体であつて『釈論』は『起信論』の体大を真如と見る理解を応用したと考える。そこで以上の理解に有効な説があるので確認したい。以下のように説いている（関係箇所傍線を付す）。

挙益勸人令修門と云うは、いゆる行因の海を集成し、而も法身の果を莊嚴する為に、此の論を受持し義理を思惟し、常恒に相統して断絶せざるが故に。本の如し、若し衆生ありて、如来甚深の境界に於て、正信を生ずることを得て、誹謗を遠離し大乘道に入らんと欲はば、当に此の論を持して思量し修習すべし、究竟して能く無上の道に至るが故に。⁵

ここで登場する「行因の海」と「法身の果」は、三十三法門の構図を指示したものである。前者の「行因の海」とは、立義分の解釈で八種本法（三十二法門）を「修行種因海」と説くことから理解でき、後者の「法身の果」とは、「究竟して能く無上の道に至る故に」の説からも、不二摩訶衍法を「清淨無上地」や「性徳円満海」と解説している立義分の解釈を踏まえたものと見做せるだろう。

ここでは、三十二法門や不二摩訶衍法の名前を登場させず、双方の立場を示唆する用語によって説明しているけれども、文字通り三十二法門は因、不二摩訶衍法は果で法身なのだと分かり、このことを踏まえると、先の「体」が何か見えてくる。すなわち、「体」とは体大であつて真如を意味し、法身そのものであると理解できる。『釈論』は十六所入法には不二摩訶衍法と同じ果である真如、法身が具有していることを「体」によって表現してみせているは明らかである。したがって、十六所入法に真如が内在しているので同所入法を果とする見方も可能となり、先行研究ではこの理解に基づき三十二法門に果が存在すると論じたことになる。たしかに一部賛同できるものの、三十三法門が何を意図して創設されたのかを考慮していないように思える。以下その点について説明していく。

引用文の中間から後半の説に注目してほしい。そこには、大乘の道に入ろうと願う者は、この論すなわち『釈論』を受持し、誹謗せず修行（三十二法門の因）することで無上の悟りの境地（不二摩訶衍法の果）に至ることが可能だと主張している。この説は三十三法門が単なる法門の説示だけではない面を垣間見せる重要な記述といえるだろう。以上を素直に見ると、三十二法門とは果になり得る仏性（真如＝体大）のみで修行が未完の立場を前提としている。それが将来、修行を完成させ悟った時、不二摩訶衍法の地に到達することになる。つまり、十六能入門から十六所入法に至った瞬間、即座に不二摩訶衍法の境地である無上地に到達する構造なのだと思しなくてはならないだろう。

これは説法を説く側とそれを聴く側の構造がなくては成り立たないので、それを踏まえると、法身である不二摩訶衍法から三十二法門の修行者に対し対機説法が存在することになる。これを補強する説が先に述べた立義分の解釈の後半に見えるので確認したい。以下のように説いている。

皆な悉く此の三十二種の甚深の安車に乘じ、清淨無上地に於て達するが故に。十方三世の一切菩薩も亦復是の如し。此の中の菩薩の言は、通じて三聚の一切衆生を取る。所以いかん。衆生として而して如来地に通達せざること有ること無きが故に。⁷

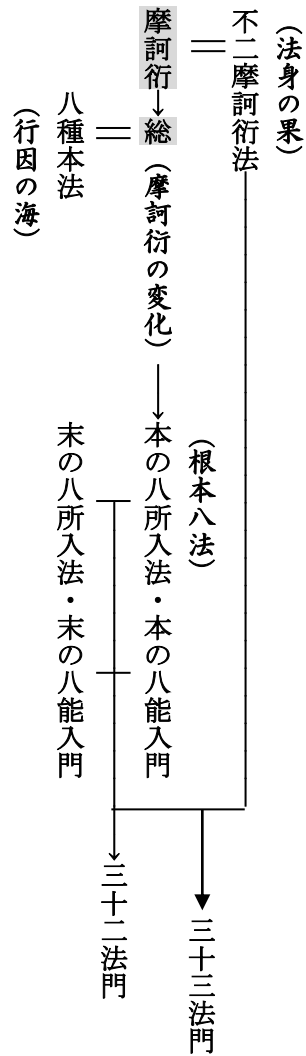
『釈論』は三十二法門を乗り物に譬えて、不二摩訶衍法という「清淨無上地」や「如来地」に向かうと明確に説いている。三十二法門に乗り込む衆生について補足すると、「三聚の一切衆生」とあるが、三十二法門には真如門も含まれるので、前述の計八種（卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩・如来）の修行者を総称したものと判断され、如来も当然含まれると考える。これについて那須政隆は以下のように分析している。

不二果海を指す。また終りの如来地もこれと同じである。三聚 正定聚・不定聚・邪定聚の三聚であることは言うまでもないが、邪定聚の凡夫を菩薩と称するに就き三義があるが、本有の薩埵に約して菩薩と称するとする説が、古来の正義とされている。⁸

那須は、清淨無上地とは不二摩訶衍法を指示したもので、三聚の諸衆生とは菩薩として理解すべきと指摘しているが如来についての言及はない。これに関連した柏木弘雄の指摘を見ると、やはり氏も那須と同様な見解を示している。⁹ 第四章で論じたように、『釈論』は二門の異名に如来蔵門をあげ、真如門は清淨解脱者を対象とし、生滅門は三聚諸衆生を対象とすると言明している。このことから、三十二法門には八種の修行者全てが含まれるべきと考える。

以上のことから、『釈論』が三十二法門を車に譬えて果位である法身が存在する不二摩訶衍法に赴くと説くことから、三十二法門のなかのみで因果を議論するのは適切ではないことは明らかである。加えて、「三十三法門」はその名の通り法門の中身を列挙しただけのように見えるが、そうではなく『釈論』が説く内容を誹謗せず真摯に修行することで、不二摩訶衍法という悟りの境地に到達できると説くことから、修行のあり方を凝縮させ体系的にしたものが「三十三法門」という理解も可能であろう。その理解に立つと修行道論とみるのが適当ではないかと考える。

三十三法門が因果関係にあり、不二摩訶衍法が果で法身あることは理解された。だが、『釈論』は同法について「因縁」・「機根」・「建立」を拒否している。そのような性質であるにも拘わらず、『釈論』は三十二法門に密接な真如門には真理が説けると「如義言説」を主張しているため、不二摩訶衍法との関係が今一步掴み切れず、前述の対機説法の構図をどのように理解するべきか悩むところである。その点を次節において、「如義言説」「三大」そして『起信論』の体系から明らかにしたい。最後に、これまでの結果を立義分の解釈の内容に即して図示すると以下ようになる。



第三節 「不二摩訶衍法」とは何か

―「如義言説」と「三大」と『大乘起信論』の体系―

本節では不二摩訶衍法について「如義言説」と「三大」、そして『大乘起信論』の体系を素材に検討を加えることで、不二摩訶衍法の内実に迫りたい。

第一項 「如義言説」と「三大」の性質

「如義言説」については、これまで述べたように真理を説法できる言説とすることから、法身ないしそれに相応する絶対者が、真如門の修行者に果分果説の言語活動をしている構図と想像できるだろう。これまでの検討からも『釈論』は、不二摩訶衍法は絶対的真理の立場、如義言説も真理説法であると共通する概念を有しているものの、双方の関係までは明確な言及はない。そこで、筆者は如義言説と三大との関係に注目することで明らかにしたい。如義言説は真理を説く以上、言語活動を前提とし、その活動を可能とさせる何かが働いていることになる。その理解の鍵となるのが、『起信論』において生滅門に登場させる、法身の働きを意味する「三大」にあると見る。

周知のように『起信論』では真如門に三大は説かれぬ。だが、『釈論』では三大を認める独自説が付加され、法身が出世間法である真如法を修行者に対して働きかけていると想定できる。したがって、法身の活動を可能とするために同門に三大を認めたと見えなくもないだろう。このような視点に基づいた検討はすでに本多隆仁によって呈示され、法身と如義言説との関係にも指摘されている¹⁾。本多は、「心真如に体大のみが顕示されること

に、釈論の不満があったのである。それで心真如に体相用の三大が顕示されるべく、不二摩訶衍法を釈論は説くことになったと想定した。¹¹とし、続けて、

不二摩訶衍法を主張したかったのであるうか、あるいは如義言説を主張したかったのであるうか。不二摩訶衍法、如義言説が同質のものであるのでもないとも言えないが、如義言説を主張する面から言えば、如来の言葉とも言える真言、あるいは陀羅尼を、釈論の作者は思想の根本に据えていたのではないかと考えられる。¹²

とあり、不二摩訶衍法が無明、不善法に関わらない性質である点と、清浄法である真如門に三大が説かれている点は、ともに真如の世界を象徴しているもので相通ずるとする。加えて真如門の三大が一体となった状態を不二摩訶衍法であると分析している。これは同法に対する従来では示されてこなかった斬新な視点である¹³。その上で、如義言説についても通常の言語ではない可能性(陀羅尼)を指摘している。この他にも本多は空海教学の理解を起点として不二摩訶衍法を分析し、以下のように論じている。

釈論は、真如門の内容である起信論の不生不滅を如来藏思想系の經典不増不減経かあるいはそれに近い思想に基づき法身と解釈した。そこに釈論の特徴的な解釈をする一つの根拠がある。また真如門とは法身であると同時に、真如門の法身には働きがあることを、釈論は説いている。それは釈論の三十二法門によって明らかである。つまり、釈論は真如門に体相用の三大があることを指摘している。このことよって如義言説が法身説法であることが理解できよう。以上よって、(中略)弘法大師が二教論で如義言説を法身説法の証拠としたのは、弘法大師は如義言説が法身説法かどうかしらないで引用しているのではなくて、弘法大師が如義言説を法身説法と理解しての引用であろうと考えられる。¹⁴

『釈論』が真如門の不生不滅(『起信論』の用語)を、『不増不減経』の教説(不生不滅(法身)を踏まえること)で、真如門には法身が如義言説という法身説法をしている門なのだとして理解したと分析している。そのような言説観を空海が法身説法の根拠の一つとして著作に依用したと結論づけている。以上の本多説に対し筆者の見解を述べると、賛同できる部分もあるが三点の疑問が生じる。以下、順に説明していく。

- (1) 不二摩訶衍法、真如門そして生滅門の仏身をどう捉えるべきなのか検討の余地を残している。つまり『釈論』はどのような仏身観を想定していたのか明らかではない。
- (2) 如義言説と不二摩訶衍法との結びつけが真理説法のみである点ではたして十分であるのか。「因縁」・「機根」・「建立」を否定する意味を考える必要がある。
- (3) 『起信論』の体系である二門(厳密には真如門)・三大に注目しているが、この他の中心的な概念であるはずの摩訶衍には殆ど言及していない。

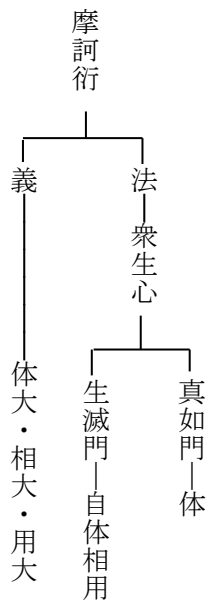
今、仏身観については論点が違うため第三編での考察に譲るとして、ここでは二つ目と三つ目について、本研究の成果も踏まえつつ異なる手順から検討を加えることにしたい。す

なわち二門や三大のみではなく、摩訶衍・衆生心・二門・三大という『起信論』の体系を通して検討を加え、不二摩訶衍法を明らかにしていきたいのである。

第二項 「不二摩訶衍法」理解の一視点
—『大乘起信論』の体系を基調として—

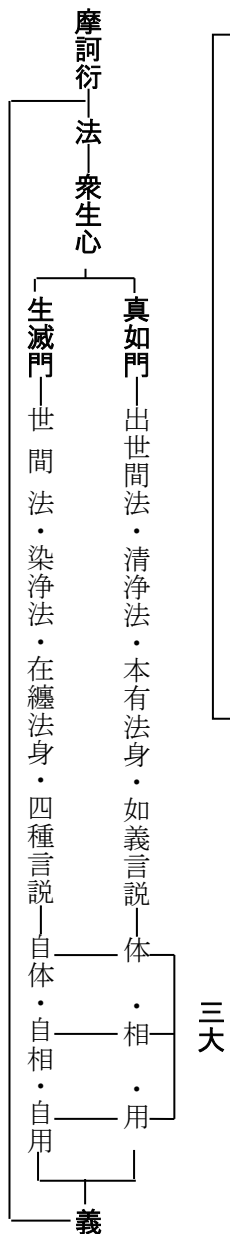
『起信論』の体系から順に図を用いて説明することにした。確認の意味を含め再度、図①をあげる。

図① 『起信論』の体系 摩訶衍・衆生心・二門・三大



ここで重要となるのが、『起信論』の体系と『釈論』の解釈とを比較する上で、『起信論』においては、一切世間出世間の法を包含する衆生心から真如門と生滅門を開いた際、真如門は体、生滅門は自体相用と説いており、それらの性質を説明するものが義の三大だとする点である¹⁵。これを素直に『釈論』の構造に応用し当てはめたとき、同論では真如門にも三大を認めているため、法と義に置き換えて理解することは可能といえるだろう。しかし、論述のみでは説明や把握が困難なため、『釈論』の解釈を再度、立義分の体系に当てはめ説明していきたい。それが図②である(『起信論』の体系はゴシック体で表記する)¹⁶。

図② 『釈論』の立義分解釈(三十二法門) 其の(1)

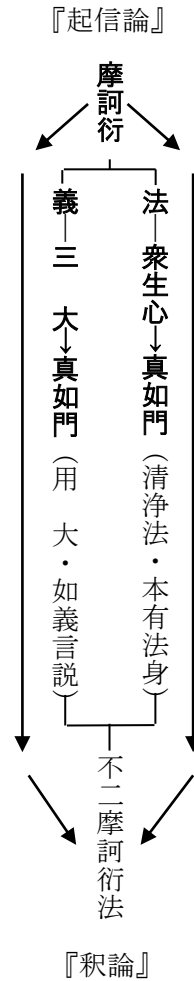


『釈論』は衆生心から展開する真如門と生滅門に、前者は出世間法、後者は世間法とする。さらに真如門は清浄法・本有法身、そして真理を談ずることができる如義言説を説き、体だけではなく、相用を説き三大を認める。一方、生滅門は染浄法・在纏の法身、そしていまだ真理を談ずることができないとする立場の言説、四種言説を開き、染浄の三大としている。この二門に共通する三大とは義の三大である。だがそこには、清浄な三大と染浄な三大の二面に別れて説かれていることに注意する必要がある。

すなわち、体大の真如は別として、相大の如来蔵も無明を離れた状態を意味し、用大も出世間の善因果のみを出生する性質ということになる。したがって、生滅門中の染法を排除した清浄法の真如門の存在（法と義）が『釈論』の構想にはあり、それを一体とさせた状態が、摩訶衍の中の根源的な摩訶衍、不二摩訶衍法が出現するという理論が可能となる。

では、上記の図では真如門と不二摩訶衍法は同一となるが、その点について新たな図示を呈示することで本多説とは異なる筆者の見解を述べることにしたい。図示した②を『釈論』が説く真如門側の衆生心と三大を中心に分解し、再度、『起信論』の体系の内容に当てはめると、真如の衆生心と法と真如門の三大と義という構図が見えてくる。その内容を図式化したものが図③である（『起信論』の体系はゴシック体で表記する）。

図③ 釈論の立義分解釈（不二摩訶衍法） 其の(2)



このように『起信論』で主張する真如門の立場を、突き詰めていくと不二摩訶衍法に帰結させていることが分かる。つまり『釈論』は、『起信論』の摩訶衍の立場、属性などを不二摩訶衍法にそのまま移行させ、『釈論』にとって摩訶衍こそが不二摩訶衍法そのものなのだ」と理解していると汲み取れるだろう。この方法はあくまでも不二摩訶衍法と真如門がともに真理の立場という共通概念から試みたもので、逆に生滅門の内容から不二摩訶衍法は相反する性質であるため不可能となる。このことは各章に亘って述べてきた、摩訶衍を不二摩訶衍法として捉えている事、不二摩訶衍法が無上地であり法身と見える事、『釈論』が不二摩訶衍法は本法、真如門は末法と説いていた事などの補強材料になり得ると考える。

では、如義言説が三十二法門の真如門において説かれた理由を考えれば、真理の法を説こうとする者が確実であり、それは摩訶衍でなくてはならないと『釈論』は捉えた上で、不二摩訶衍法を導き出し、『起信論』の摩訶衍を単なる一般的な大乘という概念ではなく、「不二」という比較対象を超越した大乘観として構築しようとしたのではないかと推察する。これに、『釈論』が三十三法門について、「いわゆる行因の海を集成し、而も法身の果を莊嚴する為に」と説いていたのを見直すと、『釈論』は「三十三法門」という修行道論を、摩訶衍・衆生心・二門・三大という『起信論』の体系を基軸に集成しようとし、そして最高の摩訶衍であり不二摩訶衍法と描写される「法身の果」を莊嚴しようとしたということになるだろう。

そのように見ると、『釈論』は法身の果である不二摩訶衍法を、説法者として見て、その説法者が説く内容は当然真理であるから、如義言説という真理説法を主張することによって、不二摩訶衍法の内実を投影していることになる。以上の内容は『釈論』には明示されていないものの、如義言説と不二摩訶衍法は共通の理念を持っているので、『釈論』が暗に

法身説法として如義言説を主張していると見通すことも可能ということになるだろう¹⁷。もう一点考えなければならぬのが、不二摩訶衍法は「因縁」・「機根」・「建立」を否定している点である。この点をどのように理解するかで、これまでの成果の意味が変わってくる。そこで『釈論』の立義分の解釈に説かれる箇所から論証したい。以下のように説いている

何が故にか、不二摩訶衍の法には因縁無きや。こ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。何ぞ建立を須うるや。建立に非ざるが故に。¹⁸

不二摩訶衍法が独尊であるため、因縁・機根・建立を否定していると理解でき、唯一絶対の存在であることを際立たせる論法だといえる。これは不二摩訶衍法が何かを説くとか説かないなどの議論をしているものではないのである。従来ではこの点で理解に混乱を生じていたように思う。この説は、法身というのは報身や応身や化身といった仏身とは異なり、その存在自体が絶対者であるから因縁などが存在しないと書いていると理解する。言い換えれば、法身であるからその出現やその成り立ちに関する情報はもとから存在しないと主張しているだけであって、不二摩訶衍法である法身が言説をしないと述べているのではないのである。したがって『釈論』は不二摩訶衍法について言語活動を否定しているのではないのは明らかである。

先行研究では、不二摩訶衍法と如義言説を同じであると見る見解があった。本研究の結果も同じものであった。しかし、考察における手順は異なる。すなわち、不二摩訶衍法の内実を、『起信論』の「摩訶衍」から展開していく「一心」・「二門」・「三大」の体系全体から捉えなおし、関連する特性の性質を確実に捉えつつ、丁寧に紐解く作業により明らかにした。今後の『釈論』研究においても資することができると思われる。以上を踏まえ次節では、『維摩経』との関係について先行研究の学説を基に検証していく。

第四節 『維摩経』との関係再考

『維摩経』の影響と見る学説は、管見の限り、柏木弘雄、吉田宏哲、石井公成の三氏が主張している。柏木弘雄は『釈論』が『維摩経』「入不二法門」に対する特別な読み込みによるとし¹⁹、吉田宏哲は不二摩訶衍法の立場が「維摩の一黙」によるとし²⁰、石井公成も同様な見解を示している²¹。概要を説明すると、「三十三法門」が『維摩経』の「入不二法門」からの影響であるとして、同法門自体が「不二」を主題に問答していると理解するものである。ここでは、以上の問答型式を『釈論』が入不二に至る説を素材として、不二摩訶衍法を三十三法門において問答しているのか、『維摩経』をどのような意図で教証としているのか、について検討を加えることが重要となるだろう。

たしかに、三十二名の菩薩の教説から最後の三十三番目の「維摩の一黙」を『維摩経』の主意として特別視し、文字通り言語活動を離れたこの「不二」こそが不二摩訶衍法であり真諦を表すものであるという構造は密接な印象を受ける。しかし、三十三法門の説には、

三十二法門に関する根本摩訶衍法について『大総地論』は引用されるが『維摩経』は引用されず、不二摩訶衍法の教証についても同経は引用されていない。『維摩経』が引用されるのは、『釈論』が言説観において真理は説き得ないとする立場に関する教証の箇所である。では実際に『釈論』が如義言説を除く四種言説（生滅門の立場）について説明する箇所を確認したい。以下のように説いている。

是れに於て能遣は如如如説にして、所遣は四種虚妄言説なり。大本維摩詰契経の中に、是くの如くの説をなす。爾時、文殊師利菩薩摩訶薩、（中略）維摩詰我等大衆の為に、言説を離れる言説、不二に非ざる不二を説いて、仮説の垢を除遣したまえ。是れに於て維摩詰黙然として所説なし。爾時、文殊、維摩詰を讚して言く、善いかな善いかな居士よ、如の言で如を説き如の耳に如を聴く、善いかな善いかな斯れ乃ち真実の不二法門にして、斯れ乃ち真実の不二法体なるが故に。²²

ここに登場する「如如如説」とは如義言説のことで、引用文には『大本維摩詰契経』（架空経典）の所説として文殊師利菩薩と維摩居士が登場し、文殊が維摩に仮説（四種言説）の垢を取り除く真理の言説（如義言説）を求めていく。維摩は、「黙然として所説無し」と仮説を超える説を沈黙し答えず、四種言説を超える立場は結局、沈黙によつてのみしか表現できないことを体現している。そして沈黙した維摩居士に対し、文殊菩薩が「如の言で如を説き如の耳に如を聴く」と述べ称賛していく。

このように生滅門の仮説の立場では真理は説けず、方便のみ可能とする立場を表現していることが確認でき、逆に如義言説こそ真理を説くことができ、それが可能なのが真如門の境界なのだと理解できるだろう。では、真理を説法できるとする「如義言説」の箇所も確認したい。以下のように説いている。

金剛三昧契経の中に是くの如くの説をなす。舍利弗言く、一切万法は皆な悉く言文なり。言文の相は則ち義と為すに非ず。如実の義は言説すべからず。今、如来云何が説法するや。仏言く、我が説法は、汝衆生、生に在りて説くを以ての故に不可説と説く。是の故に之を説く。我が所説は、義語にして文に非ず。衆生の説とは文語にして義に非ず。義語に非ずとは皆な悉く空無なり。空無の言は義を言うこと無し。義を言わざるは皆な是れ妄語なり。如義語とは実空にして不空なり。空実にして不実なり。二相を離れて中間に中らず。不中の法は三相を離れる。処所を見ず如如説なるが故に。是くの如く五の中の前の四言説、虚妄の説の故に能く真を談ぜず。後の一言説、如実の説の故に真理を談ずを得る。²³

このように『釈論』は「如義言説（如如如説）」について『金剛三昧経』を教証としている。この『金剛三昧経』の説は現存する『金剛三昧経』にも確認できる²⁴。『釈論』は真如門の言説Ⅱ如義言説には『金剛三昧経』、生滅門Ⅱ四種言説には『大本維摩経』としていいることからも、『維摩経』は如義言説の境界を説くことのできない典籍と位置づけられているのは明らかであろう。

『釈論』は真理を説けるとする立場に積極的であり、これも先の検討で述べたように、

如義言説とは法身説であり不二摩訶衍法とは法身であることから、『維摩経』の主張のよう不二に對し沈黙する姿勢とは相違している。加えて、『釈論』は不二摩訶衍法の典拠について『不動本源論』と『甚深玄理論』²⁵の二種の名前をあげるが、不二摩訶衍法に関連する教証に『維摩経』をあげることは一箇所もない。

『釈論』は『大本維摩経』以外にも自説の主張を補強するために、しばしば架空經典を教証としていく姿勢がある。それが、『大本花嚴経』と『分流花嚴経論』という同系統の典籍であり、双方の教説には差別があり相違することを論証しながら、最終的には不二摩訶衍法が優れていると説いていく。仮定として、『釈論』が三十三法門の創設に、『維摩経』が深くかかわっていると捉えていたとすると、『大本○○経』の他に『分流○○経』と命名した『維摩経』を教証としていたかもしれない。しかし、そのような説も確認できないのは『釈論』の『維摩経』に對する見方が何かしら作用しているように思えるのである。

素直に『大本維摩経』が引用された背景を見ると、四種言説という「仮説の垢」を取り除くことを目的としたものであるため、現存する『維摩経』にはそのような説が望み難いので架空經典としたと理解するのが妥当と考える。従来の見解では、「三十三法門」の三十三という数が三十二人の菩薩と維摩居士の沈黙によって、入不二を體現した体裁と同法門とを重ね合わせるが、三十三法門が問答形式ではない点、そして三十二法門は十六能入門と十六所入法を総称した三十二の法と門である点、また、『維摩経』には十六という数にまつわる説が確認できない点などから、一見すると似ているが内容的に判断して関連性が低いように見える。これも仮に『維摩経』のような体裁として、十六門ではなく三十二の門から不二摩訶衍法を目指す構図であるならば同経との接点は見出せるのではないか。しかし、『釈論』にはそのような内容は説かれていないので想像する他ない。

では、『維摩経』以外の影響は想定できないであろうか。「三十三」という数は「三十三身」や「三十三天」を想像でき、「三十二」という数では「三十二相」といったものが想起されるであろう。これらと三十三法門との関係を検討することで新たな発見があるかもしれない。以上のことから、現段階では三十三法門の創設について『維摩経』の影響であるとするのは検討の余地を残していると言える。以上の詳しい検討は、今後の課題としたい。

まとめ

これまでの検討結果を整理することでまとめとしたい。前章までの検討では、不二摩訶衍法には因縁・機根・建立を離れているとする説、そして三十二法門を乗り物に譬え、不二摩訶衍法を清浄無上地（彼岸）とする説などから、三十二法門を因、不二摩訶衍法を果として論じてきた。本章では上記を補足する、三十二法門を「行因の海」、不二摩訶衍法を「法身の果」と説く箇所や先行研究の説を参照することで、あらためて不二摩訶衍法が果であり、三十二法門が因であることを論じた。

また、不二摩訶衍法の内実を明らかにするため、如義言説と三大を材料とし、これに『起信論』の体系を視野に入れながら検討を加えた。それにより、不二摩訶衍法は『起信論』の体系である、衆生心である法、三大である義の特性を集約させたものであるという結論に達した。そのように見ると、立義分の解釈で不二摩訶衍法が因縁・機根・建立を超えた

とする説示は、三十二法門の何れの摩訶衍とも異なるということの意味していることになる。換言すれば、『起信論』や『釈論』以外の『起信論』注釈書の摩訶衍観のいずれでもない特有の理解を展開するために不二摩訶衍法が生み出されたわけである。その理解に基づけば、第三章および第四章で検討した『釈論』の二門理解と同様に、不二摩訶衍法も諸説の会通²を目的として説かれたものではないことが分かる。そして、修行者が修行を完成し内在する法身を開顕させ成仏することは、その瞬間に彼岸といわれる次元に到達したことになる。すなわち、三十三法門の彼岸は不二摩訶衍法に他ならず、同法には仏性の根源的な面を併せ持っている法身なのだと言いつける。その法身の説法の内容が如義言説という法身説である点も明らかとなったのである。

従来、三十三法門の意味に対し、明確な定義や表記例がなかった。本編の研究を通して、三十三法門とは因位の行者が修行をして、果である不二摩訶衍法を目指すものであり、法門には必ず修行者と説法者が存在している。したがって、筆者は三十三法門とは不二摩訶衍法と三十二法門を総称させた単なる法門の表現ではなく、修行の階梯を想定した修行道論であると結論づける。だが、『釈論』内部には、いまだ検討する余地を残したままである。つまり、三十三法門にはどのような仏身観が説かれているのかまでは論じることができなかった。また真如門の如来もいかなる尊格なのか解明する必要がある。これらの点は第三編において検討を加えることにしたい。

最後に、三十三法門の創設に影響を与えたと見られる『維摩経』について検証した結果、『釈論』が『維摩経』を登場させるのは、真理を説くことのできない生滅門の四種言説の教証としている。真理の説くことのできる如義言説³果分果説には現存する『金剛三昧経』を引いていることから、『釈論』の『維摩経』に対する見方が果分不可説の典籍であったことを物語っていることになる。この他に、三十三法門の説を確認しても『維摩経』は説かれず、不二摩訶衍法の典拠も同経ではないことを確認した。何よりも不二摩訶衍法が法身、如義言説が法身説であるので、三十三法門が三十二人の菩薩の問答から維摩居士の沈黙を象徴するような構図ではないのは明らかである。

一見すると類似しているようであるが、その一一を見ていくと似ているようで異なる内容であることが明らかとなった。今後、さらに関連する教説を精査することで新たな知見が見出されるかもしれない。「三十三」という数は「三十三身」や「三十三天」、「三十二」という数は「三十二相」といったものが仏教思想では説かれる。これらと三十三法門との関係を視野に入れる検討することも重要ではないだろうか。これについては、今後の課題としたい。以上のことから、現段階では三十三法門の創設について『維摩経』の影響であるとするのか検討の余地を残している。

1 那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年、一一三頁）

2 早川道雄『釈摩訶衍論』における「法」と「門」（『密教学研究』四二、二〇一〇年、五五・五二頁の図・六四の注を参照）

3 『大乘起信論』卷一「有法能起摩訶衍信根。是故応説。」（大正蔵三二、五七五頁中）

4 『釈摩訶衍論』卷一「論曰。此文中有二門。云何為二。一者能入門。二者所入門。能入門者。於所詮理善趣入故。所入門者。善為彼法作依止故。有法者。総標十六能入門法。能起信根者。総標門法作業之相。摩訶衍者。総標十六所入法体并及不二摩訶衍体。」（大正蔵三二、五九六頁下）

5 『同右』卷十「言挙益勸人令修門者。所謂集成行因之海。而為莊嚴法身之果。受持此論思惟義理。常恒相續不断絶故。如本若有衆生欲於如来甚深境界得生正信遠離誹謗入大乘道。当持此論思量修習究竟能至無上之道故。」(大正藏三二、六六七頁上)

6 『同右』卷一(大正藏三二、六〇一頁下)

7 『同右』卷一「皆悉乘此三十二種。甚深安車。達於清淨無上地故。十方三世一切菩薩亦復如是。此中菩薩言通取三聚一切衆生。所以者何。無有衆生而不通達如来地故。」(大正藏三二、六〇二頁上)

8 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、一三六頁)

9 柏木弘雄『釈摩訶衍論の構想』(『インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年、四九八頁)

10 本多隆仁、「如義言説と法身——弘法大師空海教学における法身の意味を込めて——」

(『智山学報』四五、一九九六年)。本考察は本多説に負うところが大きい。しかし、本多は空海の『釈論』に対する理解(不二摩訶衍法を法身とし、如義言説を法身説法とする理解)を起点として検討したもので、本研究が一貫して、『釈論』内部から諸問題を明らかにしようとする点と異なる。ここでは、本多説を確認する意味を含め、関連する説示を紐解きながら論証していきたい。また、管見の限り本多以外に指摘している先行研究は確認できない。

11 本多隆仁「不二摩訶衍法と如義言説」(『智山学報』五六、二〇〇七年、三五〇頁)

12 「同右」(『智山学報』五六、二〇〇七年、三五二頁)。この他にも同著「不二摩訶衍法と立義分」(『智山学報』五四、二〇〇五年)に詳しい。

13 「同右」(『智山学報』五六、二〇〇七年、三四一頁—三四五頁)

14 本多隆仁「如義言説と法身——弘法大師空海教学における法身の意味を込めて——」(『智山学報』四五、一九九六年、六九頁)、同著「不二摩訶衍法と如義言説」(『智山学報』五六、二〇〇七年)

15 本多隆仁「不二摩訶衍法と如義言説」(『智山学報』五六、二〇〇七年)

16 本多隆仁「如義言説と法身——弘法大師空海教学における法身の意味を込めて——」(『智山学報』四五、一九九六年)本多は『起信論』と『釈論』との構造を图示し比較している。参考にさせて頂いた。

17 この『釈論』の主張が同論から初めて出されたと見るのは難しいだろう。現段階ではどのような論師や典籍から影響を受けたのかは不明であり、『釈論』以前に中国でそのような説を標榜する流れがあるのかも視野に入れ精査し明らかにしなくてはならない。この点については、今後の課題とする。尚、「法身説法」と言っても典籍によって、上記のような意味を示唆した表記や表現方法が様々ある。「法身説法」について管見の限り調べると、法蔵の『大乘起信論義記別記』巻一「經云法身説法授与義故。」(大正藏四四、二九四頁上)とあり、湛然の『法華文句記』巻九「恐仍謂法身説法故也。」(大正藏三四、三三四頁上)とあり、窺基の『大乘法苑義林章』巻六「雖楞伽經説法身説法差別。」(大正藏四五、三五八頁中)とあり、智顛説湛然略述の『維摩經略疏』巻一「無説而説即是法身説法。」(大正藏三八、五六六頁下)等に見える。

18 『釈摩訶衍論』巻一「何故不二摩訶衍法無因緣耶。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。」(大正藏三二、六〇一頁下)

19 柏木弘雄『釈摩訶衍論』における本覚思想」(『本覚思想の源流と展開』平楽寺書店、一九九八年、二二頁)、同著『釈摩訶衍論』を読む』(真言勸学之会、一九九九年、一〇一頁)

20 吉田宏哲「弘法大師教学と『釈摩訶衍論』・その二」(『智山学報』二七、一九七八年、七頁)

21 石井公成『釈摩訶衍論』の依拠した教学——不二摩訶衍の成立を中心として——(『駒

沢短期大学仏教論集』一、一九九五年、十四頁―十五頁)

²² 『釈摩訶衍論』卷二「於是能遣如如如說。所遣四種虛妄言說。大本維摩詰契經中作如是說。爾時文殊師利菩薩摩訶薩。(中略)維摩詰為我等大眾。離言說言說非不二不二。除遣假說之垢。於是維摩詰默然無所說。爾時文殊讚維摩言。善哉善哉居士。如言說如如耳聽如。善哉善哉斯乃真實不二法門。斯乃真實不二法體故。」(大正藏三二、六〇六頁下)

²³ 『同右』卷二「金剛三昧契經中作如是說。舍利弗言。一切万法皆悉言文。言文之相即非為義。如實之義不可言說。今者如來云何說法。佛言我說法者。以汝衆生在生說故。說不可說。是故說之。我所說者義語非文。衆生說者文語非義。非義語者皆悉空無。空無之言無言於義。不言義者皆是妄語。如義語者實空不空。空實不實。離於二相中間不中。不中之法離於三相。不見處所如如說故。如是五中前四言說。虛妄說故不能談真。後一言說。如實說故得談真理。」(大正三二、六〇六頁上)

²⁴ 『金剛三昧經』卷一「仏言。我說法者。以汝衆生在生說故。說不可說。是故說之。我所說者。義語非文。衆生說者。文語非義。非義語者。皆悉空無。空無之言。無言於義。不言義者。皆是妄語。如義語者。實空不空。空實不實。離於二相。中間不中。不中之法離於三相。不見處所。如如說。」(大正藏九、三七一頁上)

²⁵ 『釈摩訶衍論』卷二(大正藏三二、六〇二頁下)

²⁶ 石井公成『釈摩訶衍論』の成立事情(『中国の仏教と文化』大蔵出版、一九八八年、三四五頁―三六四頁)、同著『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、三六一頁―三八三頁)。加えて、早川道雄「不二摩訶衍の思想的起源に関する一考察」が三十三法門の創設について、三車家や四車家の論争仲裁を目的としていたとする説も再考の余地があるように思われる(『豊山学報』四四、二〇〇一年、一二四頁、一四三頁)。

結論

本編では、『釈論』における「三十三法門」と題して、五章にわたって三十三法門を中心に検討してきた。ここでは「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」を本編における一貫した主題として設定した。これらは、『釈論』の『起信論』観、そして『起信論』から『釈論』の構想を捉えようとする方法論に欠かせない論点であり、その点こそが本研究の重要な柱の一つである。

筆者は、従来の研究で問題視されてきたにも関わらず、曖昧であった点を批判的に検討するよう努めた。具体的には、『釈論』の『起信論』立義分の位置付け、訓読、解釈を精査し、不二摩訶衍法の問答、五重問答、迴向頌の解釈が、三十三法門の構造に基づいていることを明らかにした。また、『起信論』全体の体系が三十三法門の基盤となっていることを確認した。五重問答や迴向頌の解釈には、法身思想、本覚思想、真理説法といった思想が密接に含まれていることを指摘して、三十三法門が意図されていることを明らかにした。

以上を踏まえて、従来の真言宗の伝統的な分析の視点を変換し、因中果説、不二摩訶衍法の議論から、『釈論』の三十三法門は修行道論であると結論付けた。加えて、三十三法門に影響を与えたと考えられてきた『維摩経』影響説についても検証し、検討の余地を残している点を指摘した。それでは各章ごとに述べていく。

第一章 本章では、『起信論』立義分の内容を考察しつつ、『釈論』以外の三種注釈書、すなわち慧遠撰『義疏』・元暁撰『論疏』・法蔵撰『義記』を用いて、そこに説かれる、摩訶衍・衆生心・二門・三大の解釈を整理した。その内容を簡単に列挙していく。

まず、摩訶衍については、三種注釈書ともあらゆるものを包含するという見方であった。衆生心については、慧遠の『義疏』は「真心」、元暁の『論疏』は「一心」、法蔵の『義記』は「如来蔵心」と解釈している。これらは、衆生心に含まれている性質を反映させ命名したと考える。

次に二門についてであるが、まず真如門を、慧遠の『義疏』は「第九識」、元暁の『論疏』は「解積分」で説かれる「心真如門」、法蔵の『義記』は「不起門」とする見解を確認した。生滅門を、慧遠の『義疏』は「第八識」、元暁の『論疏』は「解積分」所説の「心生滅門」、法蔵の『義記』は「起動門」と解釈する。一方で、慧遠の『義疏』では真如門は清浄、生滅門は染浄として位置づけており、法蔵の『義記』では如来蔵心に和合と不和合の二義を認め、それは生滅門の立場であるとする。そして、「自体相用」については、『義記』のみ「自の体相用」と訓読していたことを確認した。

さらに、自体相用における性質や「自」の意味について検討を加えた結果、三種注釈書では生滅門の立場であると解釈していたことも確認できた。これは同時に「自」がなぜ生滅門で説かれるのか、詳しく言及がなされていないことを意味している。

三大については、慧遠の『義疏』では該当する説がなく、元暁の『論疏』では体大を真如門に配当し、相大と用大を生滅門に配当する。また、法蔵の『義記』では体大・相大・用大が生滅門の自体・相・用と相応するとしている。以上、三種の注釈書における①「摩訶衍」・②「衆生心」・③「二門」・④「三大」に対する解釈を見ると、立義分や解積分等、それぞれの視点から解説している。それらの中では、いずれも生滅門が因位、真如門を果位と理解している。加えて、慧遠の『義疏』が立義分の立場（位置）を心識説や機根論で

説明しようとしていた点は、『義疏』特有の理解が反映されているので興味深い。これらは、『釈論』の特徴を捉える際に有効な見解といえ、次章では先に分析した①④についても順に沿って『釈論』の解釈をまとめていく。

第二章 本章では、『釈論』の「立義分」解釈について、どのように三十三法門を導入しているのかを検討した。詳しくは1.『釈論』における「立義分」の視点、2.「三十三法門」の概要、3.『釈論』における「立義分」の訓読の特徴と解釈、4.「三十三法門」に影響を与えたと考えられる論師 — 吉蔵と智儼との接点 —、5.「立義分」解釈で説かれる「不二摩訶衍法」、6.「不二摩訶衍法」と「根本摩訶衍」、以上の六点より論じた。以下順に述べていく。

1. 「立義分」の視点、『釈論』では利根や鈍根の説が確認されることから、元暁の『論疏』が上中下の機根で説明する論法を応用しているように見える。しかし、三種注釈書と決定的に相違するのは、『釈論』は明確に摩訶衍の法を如意宝珠に譬えられる不二摩訶衍法を頂点とした三十三種からなる法門を主張している点にあった。

2. 「三十三法門」の概要、「三十三法門」の概要をまとめると、同法門は三十二法門という前重と後重の各十六法を合わせた三十二種からなる法門であった。それに不二摩訶衍法という法を総合させると三十三種となる。三十二法門には真如門と生滅門に象徴される真諦と俗諦の二面があり、そのなかに説かれる三十二種の法と門の名前には『起信論』の「衆生心」・「体大」・「相大」・「用大」が組み込まれていた。不二摩訶衍法についてはほとんど言及がなく、三十二法門とはまったく異質な存在である点のみが指摘できる。

3. 『釈論』における「立義分」の訓読の特徴と解釈、『釈論』は「摩訶衍とは総なり」と区切って読むほかに、細かい点であるが「即」と「則」という字句が異なる。続けて、『起信論』の「増減せざるが（不増減）」の原文を「不増不減」と「不」を加えて変更している。さらに、『起信論』で「無量の性功德を具足している」と如来蔵を説く内容を、「如来蔵」と「具足無量性」と個別の用語として切り離して取り扱っているのが分かる。

また、『起信論』にはない「謂く」を加筆しながら「謂く能く一切の世間と出世間善との因果を生ずるが故に」として、「世間法」と「出世間法」を染と浄の性質に区別する姿勢が確認できる。このような特殊な訓読は三十三法門の法や門の名前を命名する際に、その法門の属性を定着させるために意図的に区に切ったり、変更したりしたものと考えられる。結果として、『起信論』の文からは到底読めない区切り方を施しており、『起信論』三種注釈書に認められない『釈論』独自の特徴と判断できる。加えて、先に述べた①「摩訶衍」・

②「衆生心」・③「二門」・④「三大」についても述べていくことにしたい。

まず、①「摩訶衍」解釈についてであるが、三種注釈書の見解では、摩訶大に含まれる意味は、広い範囲を網羅する大きな器という捉え方で、法とか体とかに言い換えて説明していた。衍乗については、三種とも乗り物とする。『釈論』もこれと同じく、摩訶衍（大乗）を、あらゆるものを包含する大きな器と喻えて不二摩訶衍法と言い換える。

この表現は、三種注釈書にはない理解である。具体的には、『釈論』は『起信論』の「摩訶衍とは総」を、「摩訶衍」とは不二摩訶衍法であり、「総」とは根本摩訶衍法と解釈し、前者を果、後者を因の立場として峻別するものである。そのような理解は『釈論』以外にない。

②「衆生心」については、「一法界心」や「一法界蔵」と解釈し、衆生のなかに卵・胎・

湿・化・声聞・縁覚・菩薩・如来の計八種の修行者が含まれると説く。これも、『釈論』以外の注釈書にはない説であった。しかし『釈論』に少なからず影響を与えたと考えられるのが、慧遠の『義疏』の衆生を凡聖の二種に分類する理解であろう。おそらく、『釈論』は慧遠の『義疏』から着想を得て、衆生の「衆」を諸聖、「生」を諸凡と説き、さらに衆には声聞・縁覚・菩薩・如来、生には卵・胎・湿・化と八種の修行者を説いたと考えられる。

③「二門」に対する解釈であるが、『釈論』では世間法と出世間法の二門について、世間法が一切生滅門法、出世間法が一切真如法として、法の属性を染浄の観点から分類している。これも『釈論』の独自の構想から導きだされた見解であろう。生滅門で示される自体相用については、自体・自相・自用と三分類し、さらに「自」を清浄法とし、「他」である不善法に対治するものとしていた。また、「自」を体相用にそれぞれ修飾する手法については、法蔵の『義記』の「自体相用」を応用しているものと推定される。

④「三大」については、『釈論』は真如門が清浄な三大、生滅門が染浄の三大というように、二門両方に三大を認めているが、これも『起信論』三種注釈書にはない特有の理解を施している。結果的に『釈論』は①④すべてに特徴的な理解を示すが、特に三大の解釈が突出しており、独創的な理解を示していることを確認できた。このような理解の背景には、真如門を修行階梯と見て、三十二法門の中での利根の修行者が修行して彼岸を目指すものと考えたためであろう。

以上、『釈論』における「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」の解釈を見てきたわけだが、ある程度『起信論』の説を随文解釈して解説しようとする姿勢が見られる。その一方で『釈論』の三十三法門の概要や訓読、さらに文章の改変や真如門に三大を認める等の説を見る限り、『起信論』の内容を忠実に理解しようとしていない姿勢も確認できた。『釈論』の解釈と『起信論』の三種注釈書の解釈を比較した結果、わずかに元暁の『論疏』と法蔵の『義記』の理解を受容している点が確認できたのである。

4. 「三十三法門」に影響を与えたと考えられる論師——吉蔵と智儼との接点——、吉蔵の『三論玄義』と智儼の『搜玄記』の説をもとに検討を加えた。吉蔵には「自」と「他」について不善法や清浄法といった表現は無いが、この「自」と「他」の用例は『釈論』の論法に少なからず影響を与えたと考えられる。『釈論』の三十三法門のいくつかの法門の名前は、智儼の『搜玄記』を参照した可能性が高いことを指摘した。以上のことから、吉蔵『三論玄義』と智儼『搜玄記』に説かれる表現や表記を『釈論』が受容した可能性があり、今後さらに広く関連資料を調べることで新たな発見が可能であると考える。

5. 「立義分」解釈で説かれる「不二摩訶衍法」、『釈論』の立義分の解釈で説かれる不二摩訶衍法と八種本法の問答から検討を加えた。その結果、双方には、不二摩訶衍法の絶対性が強調されているものの、それは、最終的な三十二法門対不二摩訶衍法の立場を際立たせ、不二摩訶衍法の境界というものが諸仏の根源であり、諸仏たちが遍満する世界であって、その世界の中心に位置する独尊なのだと言っている。

あくまで不二摩訶衍法と八種本法の問答は、不二摩訶衍法の議論においては、三十三法門の広義的な問答を想定し、かたや、八種本法の議論においては、三十二法門の狭義的な問答を想定している内容であった。その観点からすると、『釈論』は、衆生が修行し三十二法門の機根に相応する法門によって覺り、不二摩訶衍法という絶対的な境界を目指している行位論を不二摩訶衍法と八種本法の問答によって表現していると結論づけた。

6. 「不二摩訶衍法」と「根本摩訶衍」は、従来の見解を整理し、これまで呈示されていない説を取り上げ考察した。その結果、『釈論』は「総」の字から八種の摩訶衍を説いたとする。この八種とは繰り返すが根本摩訶衍から説かれる八種本法である。このことから、『釈論』は、根本摩訶衍が「総」の字から導きだされたと明確に説いていることになる。したがって、『釈論』には「摩訶衍」と「総」を別物、切り離して捉えようとする姿勢が垣間見られる。当初、議論してきた根本摩訶衍と不二摩訶衍法は同一視させるものではないと結論づけられる。

第三章 本章では、真如門と生滅門における解釈について、解釈分の解釈より検討を加えた。立義分の解釈では真如門を一切出世間法、生滅門を一切世間法としていた。それがここでは、本覚や始覚、言説、心量、名字について、二門の属性に対応させて配当している。それは以下のような図になる。

真如門、清浄本覚、清浄始覚、清浄真如、清浄虚空、如義言説、字影名、一一識心
生滅門、染浄本覚、染浄始覚、染浄真如、染浄虚空、四種言説、字字名、九種心量

『釈論』以外の『起信論』三種注釈書には、二門を世間法と出世間法、あるいは本覚や始覚や虚空などを同列に二門に分類する姿勢はなく、さらに言説等に対する積極的な言及もない。これは『釈論』独自の見解と言える。『釈論』は、仮説や方便によって迷いのなかにいる衆生を済度する生滅門と、真理を説き得る言説によって聖者を解脱させる真如門という二門があると主張している。そのような二種の在り方が三十三法門に基づくものである。いわば、聖者から凡夫のあらゆる修行者が彼岸を目指して修行していくことを二門の解釈によって説明しているのである。

第四章 本章では、不二摩訶衍法について立義分以外の五重問答と廻向頌の解釈について検討した。まず五重問答では、明・無明を三十三法門の構造を中心に議論がなされており、最後の不二摩訶衍法は明・無明どちらでもないあり方として説示される。その問答を検討した結果、『起信論』の摩訶衍・衆生心・二門・三大の体系が挟み込まれていることが指摘できる。そしてこの問答の目的が、衆生の本覚を中心として設定されたものであり、不二摩訶衍法は本覚である仏性と何らかの接点を有する法であるといえる。

ここでの結果は、従来、五重問答が『維摩経』の影響を受けているとする点、当問答に登場する行者や法や本覚、不二摩訶衍法などがどのような理由によって説かれたのか未解決であった点に対して一定の結論を導き出せた。

廻向頌の解釈では、『起信論』の頌に説かれる一文字一文字が、『釈論』の独特な視点で解釈されるが、いずれも立義分の解釈の内容を組み込んでいるものであって、三十三法門の構造を再説したものであると結論づけられる。加えて、ここでも三十三法門との接点が確認できた。そして、『釈論』の「廻此功德如法性」を分析すると、「如」は真如であり二門、「法」は一心法であり衆生心、「性」は本覚である仏性と三大、と結ばれる要素を見出した。断片的ではあるが、『起信論』の体系である、摩訶衍・衆生心・二門・三大が廻向頌の解釈に組み込まれていることを確認できたのである。以上の検討に得られた結果は従来指摘されてこなかった知見である。

第五章 本章では、以下の(1)～(3)の三つの問題を設定し、第二章・第三章・第四章の検

討結果を踏まえつつ、先行研究を検証した。

(1)「三十二法門における因と果について」、三十二法門が因位で、最後の第三十三番目の不二摩訶衍法が果位であると位置づけられる。三十二法門の内、修行者が各々対応する十六能入門に入り、十六所入法のいずれかを獲得し、不二摩訶衍法という彼岸に到達することを意味している。つまり卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩・如来の八種が不二摩訶衍法に清浄無上地に到達するに他ならない。したがって先行研究で主張する、三十二法門に果が存在すると見る説は、不二摩訶衍法を果位として見てはじめて成り立つ理論である以上、三十二法門のみで果を論じるのは妥当ではないと結論づける。

(2)「不二摩訶衍法とは何か」、如義言説と三大の関係、そして『起信論』の体系を中心に検討を加えた。如義言説と不二摩訶衍法はともに真理の境界にあり、三大は真如門にも説かれるもので、これは『釈論』が真理を説法できると主張するために認めたものである。つまり如義言説という真理を修行者に説法を可能とさせているのが三大に隠されていることになる。以上の構図を『起信論』の体系に適応させてみると、不二摩訶衍法とは摩訶衍であり、その内実には真如門の衆生心(法)と三大(義)が一体となったあり方が、不二摩訶衍法と見るべきであるとする結論に至った。

そして不二摩訶衍法は、三十二法門の対象とする修行者が修行をして、解脱した先の最高の境地を不二摩訶衍法と位置付けていることから法身であることも確認できた。一方、如義言説とは、教主である仏の説法を想定した言語である。つまり、不二摩訶衍法の世界を言説によって表現できるのは如義言説しかないということになる。そのように見れば如義言説とは法身説であるといえよう。結局のところ、三十三法門とは、修行者と説法者が存在している法門である。したがって、三十三法門とは単なる法門という表現ではなく、修行の階梯を想定している修行道論であると結論づける。

(3)『維摩経』との関係再考、「三十三法門」に影響を与えたとされる『維摩経』影響説を検証した。『維摩経』に説く三十二人の菩薩と維摩居士の沈黙による往復問答の構図が『釈論』にも認められるのか、そして『釈論』が『維摩経』をどのような場面で教証としており、眺めているのか、以上の二点について検討を加えた。その結果、三十三法門は往復問答の形式とはいえず、『維摩経』が登場するのは、真理を説くことのできない生滅門の四種言説の教証としていることを確認した。逆に、真理の説くことのできる如義言説の場合では『金剛三昧経』を引いている。このことから『釈論』は『維摩経』を果分不可説の典籍と見ていたことを物語っていることになる。

この他、三十三法門の説を確認しても『維摩経』は説かれず、不二摩訶衍法の典拠も同経ではないことも確認した。不二摩訶衍法が法身、如義言説が法身説であって、三十三法門それ自体が三十二人の菩薩の問答から維摩居士の沈黙を象徴するような構図ではないのである。

つまり、一見すると類似しているようであるが、その一々を見ていくと似ているようで異なる内容であることが明らかとなった。今後、さらに関連する教説を精査することで新たな知見が見出されるかもしれない。「三十三」という数は「三十三身」や「三十三天」、「三十二」という数は「三十二相」といったものが仏教思想では説かれる。これらと三十三法門との関係を視野に入れ検討することも重要ではないだろうか。これについては、今後の課題としたい。

第一章 「衆生心」解釈に登場する「如来」とは何者か¹

第一節 問題の所在

本章で検討する「如来」とは、『釈論』が「三十三法門」で対象とする修行者の一種とされ、「衆生心」の解釈から示される。このことはすでに第二編において述べた通りであり、本章ではこの「如来」に焦点を当て、その内実を探求することを目的とする。そもそも、衆生心とは、『起信論』のなかでは、文字通り「衆生の心」―心の本性²―を意味し、迷える凡夫の心とはどのようなものを表し³、その「心」とは如来藏思想に基づく⁴とされる⁴。この理解は、『釈論』における衆生心の解釈にも同様な理念として受け継がれている。

しかしながら、『釈論』には覚者であり、解脱した者であるはずの如来をも修行者の一種と定めているため、通仏教の教説や概念からしても理解し難い問題を抱えている。加えて、『釈論』以外の『起信論』注釈書にも、それに類する思想や論説は認められず⁵、先行研究を確認しても、『釈論』がどのような構想に基づき如来を登場させたのか明らかにしているものはないようである。

筆者は、『釈論』の『華嚴経』教主毘盧遮那仏に対する特有の視点があつたことが要因であると考えている。つまり、『釈論』では毘盧遮那仏を不二摩訶衍法より下位に位置付けており、その仏を文字通り修行者の「如来」として適応させようとしたと推考するものである。本研究では、これらの想定される点を視野に入れつつ、衆生心の解釈の中でも三十三法門と如来との関係、特に不二摩訶衍法との関係性を明確化し、従来では指摘されていない「如来」が何を指示しているのか新知見を呈示したい。

第二節 『釈摩訶衍論』の「衆生心」解釈の再検討

『釈論』における衆生心の解釈を検討するのに先立ち、本多隆仁と早川道雄の見解を取り上げ批判的に検討を加えることにしたい⁶。まず本多は以下のように分析している。

釈論は如来を、声聞縁覚菩薩と同様に、やはりいまだ悟りに至っていないものであると考えていたのではないかと思う。おそらくは、釈論は真如門における不生不滅を法身とみて、その法身を完全な悟りのあり方とみなしたと思う。そのような釈論の真如門に対する立場が、如来を衆生の中に入れることにした要因であろう。⁷

この他にも本多は、衆生に含まれる如来が『起信論』解釈分の「真如自体相」説示にある「一切の凡夫・声聞・縁覚・菩薩・諸仏に増減有ること無く」⁸という箇所を『釈論』が依用し如来を認めた根拠ではないかとも分析している。筆者は、本多説に賛同できる面もあるが、『釈論』が如来についてどのような者（仏身）を想定し説いたのか、特に不二摩訶衍法と如来、そして毘盧遮那仏との関係について検討を加えていないため、その点を検証する必要があると考える。以上を踏まえ、早川道雄の見解を確認したい。以下のように

論じている。

衆とは「四衆」ないし「諸聖」であり、生とは「四生」ないし「諸凡」であるとされる。そしてこれは後に判明するものであるが、衆とは真如門を、生とは生滅門を、それぞれ意味するのである。⁹

早川は、『釈論』に説かれる「四衆（声聞・縁覚・菩薩・如来）諸聖」と「四生（卵・胎・湿・化）諸凡」¹⁰という表現に注目することで、上記の計八種の修行者を真如門と生滅門の二門に振り分けている。つまり、如来・声聞・縁覚・菩薩を「諸聖」であるから真如門、卵・胎・湿・化を「諸凡」であるから生滅門に対応するとするのである。

たしかに、この表記では理解できなくもないが、すでに第二編の第二章および第五章において述べたように、二門の属性について『釈論』は、真如門には覚者や清浄解脱者、生滅門には三聚衆生と主張しているように、真如門には如来、生滅門には卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩が対応するのが妥当といえる。ではなぜそのような見解が出されたのか、再度、確認の意味も含め『釈論』の主張を整理する必要がある。

まず、『釈論』の本論である『起信論』には、「衆生心」は立義分と解積分の二箇所に確認できる。立義分における衆生心について簡単に述べると、『起信論』は「摩訶衍」・「衆生心」・「二門」・「三大」の体系を説き、衆生心は摩訶衍から導き出され、そこには世間法と出世間法という聖なるものと俗なるものの二種を有しているとし、さらに真如門と生滅門を展開していく。つまり、衆生心には聖俗二種の法があることになるので、法とは衆生心であり、これに衆生心と摩訶衍の関係を踏まえると、摩訶衍の当体を衆生心と示していることになる¹¹。では次に解積分の説を見ていく。以下のように説いている。

衆生心は猶お鏡の如し。鏡に若し垢有れば、色像は現ぜず。是くの如く衆生心に若し垢有れば、法身は現ぜざる故なり。¹²

鏡の譬喻を用いて衆生の心（鏡）には法身が蔵し、垢の有無により出現するか否かとする。つまり、衆生の心に蔵する法身とは、煩惱に覆われ出現しない面と、覆いが取り払われ出現する面が内在していると指示しており、これは生滅門と真如門の世界を投影しているように見える。以上の説は如来蔵思想のもとに説いていることが理解されるだろう。

少しく如来蔵について述べると、如来蔵¹³という語を最初に唱えた『如来蔵経』の内、仏陀跋陀羅訳には「一切衆生有如来蔵」¹⁴不空訳には「法性法界一切有情如来蔵常恒不變」¹⁵とあり、その他を見ると、『勝鬘経』には「如来蔵とは、是れ法界蔵、法身蔵、（中略）此れ自性清浄蔵」¹⁶、あるいは衆生に蔵する法身が煩惱に覆われているとして「在纏の法身」という思想が示されているのが確認できる¹⁷。一方、『不増不減経』には「衆生界とは即ち如来蔵なり、如来蔵とは即ち是れ法身なり」¹⁸とある。

このように諸経では、衆生の本性とは本来清浄であり、如来・法身が備わっているとす理解を用語を駆使し説明しており、『起信論』ではこれに基づき、衆生の心には法身を蔵しているが、煩惱によって覆われた状態とそうではない状態があると示しているのは明らかである。このことから、やはり上記の説は立義分の二門の世界を暗に表現している

いえ、法身の出現した状態が真如門、在纏の法身の状態が生滅門の立場となると理解される。

では、『釈論』における「衆生心」の解釈については、前出の通り衆生心の衆生を「衆」と「生」に分け、衆は一切如来衆・一切菩薩衆・一切声聞衆・一切縁覚衆の四衆であり諸聖、生は卵生・胎生・湿生・化生の四生であり諸凡とし、衆生の語を聖人と凡人の二種に分割し、衆生の種類を八種類に区分していく¹⁹。つまり、四衆を諸聖とするのは、声聞・縁覚・菩薩・如来を聖人と位置付ける理解があり、これは「衆とは謂く四衍の衆なり」とあるように四衆を想定していることが分かる²⁰。四生を諸凡とするのは、人以外も含む卵・胎・湿・化を凡夫であると見做していることになる。この理解を基に早川説は分類したということになる。

しかし突き詰めて考えると、通常の仏教教説の理解では、諸凡とは六道の人・天のみならず地獄・餓鬼・畜生・修羅に輪廻する者をいい、かたや聖者とは四向四果という預流向以上の修行者を意味する。以上を念頭に四衆と四生の関係を見ると、凡夫は輪廻すること前提としているので、四生に六道が含まれると理解され、これに、四衆を合わせると十界を想定していることになる。したがって、真如門には如来の他に声聞・縁覚・菩薩を登場させるのは無理があるのは明らかである。

これについて、那須政隆の見解があり、それには「法蔵等の一般の注釈家は衆生という語を生仏相対の意味に理解するが、『釈論』の場合では六凡四聖の十界の衆生としている。」と指摘している²¹。那須は如来についての明確な見解を示していないものの、『釈論』の理解が法蔵の『大乘起信論義記』とは完全に異なっていることを指摘している点で重要である。以上を踏まえて、今度は如来が登場した背景を検討していく。

第三節 「衆生心」解釈における「如来」とは何か

まず『釈論』は『起信論』のどのような説から如来を導きだしたのであるうか、その点を明らかにしたい。そこで先行研究でも指摘された、『起信論』の「真如自体相用」説を確認することから始めたい。まず「自体相」の説には以下のように説いている。

真如の自体と相とは、一切の凡夫・声聞・縁覚・菩薩・諸仏に増減有ること無く、前際に生ずるに非ず、後際に滅するに非ず、畢竟して常恒なり。本より已来、性として自ら一切の功德を満足す。(中略)乃至、満足し少くる所有ること無き義の故に、名づけて如来蔵となし、亦た如来の法身と名づく。²²

次に「用」の説示では、

此の用に二種有り。云何が二となす。一には分別事識に依るなり。凡夫と二乗との心の所見は、名づけて応身となす。(中略)二には業識に依るなり。謂く、諸の菩薩の、初発意より乃至菩薩究竟地までの心の所見は、名づけて報身となす。²³

とあり、まず、真如自体では、体と相を一体のものとして法身と解釈しており²⁴、そこには「凡夫・声聞・縁覚・菩薩・諸仏」が登場している。後半には「名づけて如来蔵となし、また如来の法身と名づく」とある。これは真如の働きが、凡夫や聖者に関係無く普遍しているとする理念に基づくもので、通常の如来蔵思想とは異ならない。用の方を見ると、凡夫と二乗の心が見る身が応身、菩薩究竟地の心が見る身が報身であると説いており、用大は応身と報身を意味していると理解できる²⁵。このことから『起信論』は法報応の三身説だとわかる。以上を踏まえて『釈論』の解釈を見ていく。以下のように説いている(『起信論』の文に該当する箇所「」を付す)。

復た次に真如の自の体と相とは、即ち是れ総じて体と相の二義を標す。是れより已下は別釈し散説す。初めに体大を説く、云何が名づけて人平等門となす。謂く真如の自体は五人に於て通じて、平等平等にして差別無きが故に。云何が名づけて五種の仮人となす。一には凡夫、二には声聞、三には縁覚、四には菩薩、五には如来なり。是れを名づけて五となす。是の如く五名、人は自ら是れ五つなれども真は自ら唯一なり。(中略)五人の平等も亦復是の如し、諸人の中に於て増減あること無きが故に。本の如し、「一切の凡夫・声聞・縁覚・菩薩・諸仏に増減有ること無し」というが故に。²⁶

『釈論』は「一切凡夫声聞縁覚菩薩諸仏」を「人平等門」という門を立て、凡夫・声聞・縁覚・菩薩・如来の五人(仮人)とし、それぞれに真如が平等に普遍していると解説している。前述の聖凡の八種との関係を考えて、声聞・縁覚・菩薩・如来は四衆である諸聖と一致しており、凡夫については、四生を諸凡として含んでいるため、凡夫の語に含まれていると理解できるだろう。つまり五人とは三十三法門の修行者について再説したものである。

ここで疑問になるのが、『釈論』が諸仏を如来と表記した点である。これについて本多隆仁は、「仏は如来と同意語である。諸仏は如来も生滅門の内容と『釈論』は見たのである。ここで『釈論』は如来と法身(不生不滅)を明確に区別している。衆生に如来が入れている理由はまさにここにある。」²⁷と指摘している。

これに対し筆者は、前述した『起信論』所説の鏡の譬喩に説かれる法身を如来と理解して、文字通り、真如門を法身(如来)、生滅門を在纏の法身(七種の行者)であると捉え直して、それらを三十二法門に組み込み振り分けたと考える。加えて、『釈論』は今の『起信論』の自体相用説に登場する諸仏にも注目し、真如門の修行者として配置し直すことで、二門の修行者のすみ分けを試みたと考ええる。この如来を真如門に振り分けるにあたって、生滅門に三大が説かれるように真如門にも三大を認めたのであろう。『釈論』にとっては真如門の如来も他の声聞・縁覚・菩薩・異生と同様に未だ修行の階梯にあると理解し、最高の境地である不二摩訶衍法を目指す立場とするのである。

以上のことから、諸仏を如来としていることは理解できた。では一体どのような位(次元)の者を想定していたのであろうか。さらに、如来を修行者として位置付ける意味や理由もいまだ不明である。以上の内容を理解するには、不二摩訶衍法こそが如来をはじめ諸の修行者を覚らしめる者である仏身、あるいはそれに象徴される根源として三十三法門の中核にあるとする構想がなければ成り立たないということになる。結論を先取りすれば、

『釈論』は如来を一般的な如来ではなく仏身觀の一つとして捉えようとしていると考える。以下、『釈論』の論説のなかで諸仏を不二摩訶衍法と解釈する箇所をもとに順次考察していく。

第四節 「不二摩訶衍法」と「諸仏」と「如来」

『釈論』は『起信論』の末尾に登場する「迴向頌」を解釈し、三十三法門の構造を再説していく²⁸。そこには興味深い説が確認できる。

諸仏と言うは、則ち是れ不二摩訶衍法なり。所以いかん、此の不二の法を彼の仏に形らぶるに、其の徳勝れたるが故に。大本花嚴契經の中に是の如く説をなす。其の円円海徳の諸仏は勝たり。故に其の一切の仏は円円海を成就することあたはず。劣なるが故に。若し尔らば、何の故に分流花嚴契經の中に是の如くの説をなす。盧舎那仏は三種世間を其の身心となす。三種世間に法を撰すること余りなしと。彼の仏の身心も亦復撰せざる所あることなし。盧舎那仏は三世間を撰すと雖も、而も撰と不撰との故に、是の故に過無し。²⁹

「諸仏」を不二摩訶衍法とし、「彼の仏」よりも同法が上位であるとすると。ここで注目してほしいのが、「諸仏」を仏や如来とは見ずに「不二摩訶衍法」と理解することである。加えて「彼の仏」というのが一体誰なのか問題となるが、以上の「諸仏」と「彼の仏」という二者の関係について、『釈論』は二種の經典を引用し論証していく。それが『大本華嚴契經』と『分流華嚴契經』の二種である。この二種の名にある「大本」と「分流」の語については、柏木弘雄の指摘があるのは前編で述べた通りである³⁰。ここでは那須政隆の大本についての分析を取り上げたい。

『華嚴經』について種種異説ある中の一義に依れば、この經に上中下の三本がある。上本は十三大千世界微塵数偈より成り、一四天下微塵品がある。中本は四十九万八千百偈より成り、一千二百品がある。下本は十万偈より成り、三十八品に分かれていゝ。この三本の中の上本が今の『大本華嚴經』である。(中略)謂うなれば理想的な經本である」とし、分流については「この世に分布流行した華嚴という意味にして、東晋の仏馱跋陀羅訳の『六十卷華嚴經』や、唐の実叉難陀訳の『八十卷華嚴經』を指す³¹。

那須の説を踏まえると、大本とは『釈論』の説に近い立場のもの、それに対し分流とはそれより劣った内容を説くものということになり、柏木説と一致している。しかし以上の理解には色々な問題が潜んでいる。順を追って考察していくことにしたい。

第一項 「円円海徳」・「円円海得」と「毘盧遮那仏」との関係

今、引用している説は底本によって「円円海徳」とするものと「円円海得」とするものの二種が存在する。これについては森田竜僊^{3.2}・那須政隆^{3.3}・中村本然^{3.4}・石井公成^{3.5}の指摘がある。今、二種の版に沿う読みを試みることにしたい。「円円海徳」が①、「円円海得」が②である（傍線は筆者が付したもの）。

①此の不二の法を彼の仏に形らぶるに、其の徳勝れたるが故に。大本花嚴契経の中には如く説をなす。其の円円海徳の諸仏は勝たり。故に其の一切の仏は円円海を成就することあたはず。劣なるが故に。

②此の不二の法を彼の仏に形らぶるに、其の徳勝れたるが故に。大本花嚴契経の中には如く説をなす。其の円円海は諸仏を得ず、勝れたる故に。其の一切の仏は円円海を成就することあたはず。劣なるが故に。

となり、①と②に登場する「円円海」は共に不二摩訶衍法を指示しているのが分かる(①・②後半の円円海を一切の仏が成就できないとする説からもそのように理解できる)。「一切の仏」については、不二摩訶衍法を成就できない立場とする下位の仏だと理解できるので、①と②の内容には大きな相違はないように思われる。しかし問題はその次にあり、大本の「円円海(徳)」と分流の「毘盧遮那仏」をどう見るかで、従来説でも問題となってきた。まず、森田説では、「これ即ち不二の仏果と因分の最上に位する十身具足の盧舎那仏との浅深を決するものであり、(中略)盧舎那仏は因分のそれを撰して己が身心となすも、果分のそれは円円海徳の天地なるが故にその分ではなく、分流経はその因分圍中における所説のみと会通するのである。」^{3.6}と分析している。

次に、那須説では、「仏にも因果の二位がある、因分の仏と果分の仏とは次位が異なる。それで分流経に盧舎那仏は三世間に普遍して撰せざる所なしと説くのは果分の仏に就て言ったのである。また大本経に「一切の仏は円円海を成就せずと云う」には、因分の仏位に就て言ったものである。故に両契経の所説の間に相異点はない。」と分析しているが、他の見解を見ると、毘盧遮那仏を報身として見ており、同仏を不二摩訶衍法の下位に位置すると述べている。^{3.7}このような理解がどのようにして導き出されたのかは不明である。

いずれにしても、森田説は円円海を果分であり不二摩訶衍法として見ており、毘盧遮那仏については因分として見ているため、双方に差別があるとする。那須説は森田説と共通する見解もある一方で、円円海を果分であり不二摩訶衍法と見つつ、毘盧遮那仏も同じ立場であると理解しており双方を同位とする。このように両氏では毘盧遮那仏の見方に異りがある。

視点を変えると、那須説は『釈論』が理想とする『華嚴経』を教証として不二摩訶衍法を説いているのを根拠として、『華嚴経』を基盤として述べてたものと見える。つまり、不二摩訶衍法の根幹が華嚴思想に基づくことと理解したことによる。以上の諸氏の見解について筆者の疑問点を述べるとすれば三つある。

- ① 『釈論』は不二摩訶衍法を因縁・機根・建立がないと規定する。
- ② 『釈論』は不二摩訶衍法を馬鳴作とする『甚深玄理論』と『不動本原論』の二種の論を所依としていると主張している。この点をどのように理解するのか³⁸。
- ③ 『釈論』は百部の經典を別所依とし『華嚴經』の名を挙げるが同法の所依とはしていないとする。この点をどのように理解するのか³⁹。

第二項 「不二摩訶衍法」に二種の『華嚴經』が登場させた背景

私見を述べると、『釈論』が大本と分流の二種の『華嚴經』を用いた背景は、不二摩訶衍法の立場を論証する目的があつて、同法の内実を明らかにしようとする意図で引用しているのではないと指摘したい。つまり、『釈論』が同法の所依とする二種の論を事前に挙げていた点が重要な鍵になり、これは、三十三法門の建立にも直接関わっている。第一編にて述べたように、三十三法門は馬鳴の構想の手によるもので、竜樹が馬鳴より教授を受けて説いたと主張しているからである⁴⁰。以上の内容は、架空典籍をもとに『釈論』の造論者である竜樹が奔放に論じたものである。したがつて信憑性が低いと見做される可能性が高い。しかし、筆者は上記の主張が『釈論』のなかで一貫している点に注目し、考察を進めることにしたい。したがつて、不二摩訶衍法にまつわる内実を説いたのは、馬鳴作とする『甚深玄理論』と『不動本原論』の二種の論以外には存在しないのが『釈論』の根本的な立場であると理解する。

また、そもそも大本と分流が引用された背景を素直に見ると、同じ経であっても教理内容に次元の差別が存在しているので、そのことを前提として『釈論』が引用している姿勢を従来では見落としていたと思われる。その証拠として、『釈論』は引用の後半において「撰と不撰」、さらに「是の故に過無し」と述べている。この「撰」とは因位を撰する意味、「不撰」とは果位を撰せない意味であつて、「是の故に過無し」にいたつては同系の経でも相違する立場が二種あると表現したにすぎないのである。

なぜ、『釈論』は、二種の大本と分流の『華嚴經』を引用する必要があつたのかは、分流の内容というのが現行に流布する『華嚴經』の教説の立場であつて、『釈論』の理想とする經典ではなく、分流より上位の内容を説く必要に迫られた結果、異系ではなく同系の大本と称する経を登場させ、それと比較させることで、不二摩訶衍法の特性を際立てようと考へ引用したと理解する。以上のことから「彼の仏」とは、不二摩訶衍法ではなく因分の立場である分流の毘盧遮那仏を指すのは明らかであろう⁴¹。

加えて、『華嚴經』を『釈論』が採用した理由も考えなくてはならない。この点については第一編において述べたように、『釈論』が『華嚴經（八十華嚴）』や新羅義湘系の思想を踏襲している可能性があることなどからも、同論と華嚴との関係は密接である。その観点からすると『釈論』が『華嚴經』を引くのは、同論の作者が華嚴を学んだ経歴のある人物であつた可能性が指摘できる。それは、本論である『起信論』には、阿弥陀仏は登場するが『華嚴經』の教主である毘盧遮那仏は登場せず、毘盧遮那仏は『釈論』で初めて登場することからも分かる。

あるいは、『釈論』は華嚴によって華嚴の教理を否定している体裁であることや、言語観

4₂や心識説⁴³等について果分果説とする姿勢を見せていることからすると、華嚴の教義で毘盧遮那仏を法身仏⁴⁴とする理解を、暗に批判する意図で不二摩訶衍対毘盧遮那仏の構図を取り上げた可能性も念頭に入れる必要がある。そのように理解すると、阿弥陀は周知のように『起信論』では報身とするので、当初より取り上げることが予定していなかったこととなるだろう⁴⁵。

『釈論』が毘盧遮那仏をどのような仏身として見ていたかは、不二摩訶衍法を絶対的な果の法で法身と位置づけていることから、毘盧遮那仏を法身として見ていないことは確実である。そうなると那須説にあるように報身を想定すべきであろうか。そこで『釈論』がこれまで解説してきた「諸仏」と不二摩訶衍法との関係を考えることで明らかにしたい。

第五節 『釈摩訶衍論』における「諸仏」理解

『釈論』は「諸仏」について同じ語でも持たせる意味をその都度変化させている。それは、立義分の解釈での「諸仏」、「自体相用」の解釈での「諸仏」、そして廻向頌の解釈においての「諸仏」がそうである。順に説明していききたい。まず、立義分の解釈に登場する不二摩訶衍法と、三十二法門の対比で登場する「諸仏」について考えたい。そこでの「諸仏」とは、三十二法門、つまり真如門と生滅門すべてを範疇とした上で諸仏としていた。これは各法門により将来彼岸に達した者達（修行者）を未来仏として見て、それらが不二摩訶衍法を得ることができないとする意味で使用されている。

次に「自体相用」の解釈では、「諸仏」を如来と解釈していた。この理解には立義分の解釈にある衆生の理解が根底にあり、真如門の修行者を指示していた。最後に、廻向頌の解釈では、「諸仏」を如来ではなく不二摩訶衍法とし、これまでの諸仏の理解とは異なっていた。実は諸仏を不二摩訶衍法とするのはこのみで、明らかにこの箇所のみ「諸仏」の見方が異なっていることに注意が必要なのである。この箇所と言うのが、真如の普遍性について、その対象を三十三法門の修行者（八種の修行者）としながら、不二摩訶衍法の功德を廻らそうと説いている箇所なのである。このことから想定できるのは、立義分と「自体相」の解釈の「諸仏」、つまり将来成仏する修行者（未来仏）を、ここでは成仏を見越した表現として文字通り諸仏とし、且つ不二摩訶衍法を同一視していることになる。

これまでの不二摩訶衍法に対する理解を整理すれば、「如来」とは『分流華嚴経』の説に登場する、三種世間を身心となす毘盧遮那仏を如来の心として見て、真如門の修行者と想定していたと結論づけられる。ただし、生滅門では修行者を邪定聚・十億八万六千種、不定聚・三十種、正定聚・一百二十種と、異生・声聞・縁覚・菩薩といった修行者が存在すると説くが⁴⁶、真如門の場合は、覚者や清浄解脱者とするのみで数やどのような仏身観を想定しているかは示されていない。『釈論』は「如来」を毘盧遮那仏という単体の仏を対象としていたと理解するには違和感がある。

その点に関して補足すると、三十三法門上で示される「諸仏」の語に再度注視してほしい。これは複数の覚者を想定したものであるから、生滅門と同様に真如門の修行者にも複数の仏の意味が含まれていると理解すべきであると思う。筆者は、『釈論』が「自体相」での諸仏を如来として改変したのは、文字通り諸仏の代表格として毘盧遮那仏を取り上げた

のであろう。そして如来を修行者とする意味を考えると、『起信論』の三身説を踏襲したとするなら、肉身の者が修行の果てに菩提を得た者、つまり報身を示唆していると考えられ、那須説はこのことを意図して述べたのかもしれない。詳しくは第三章で論じたい。

いずれにしても『釈論』は、特有な思想である三十三法門の修行者の心とは一体何であるのかを問題視して、『起信論』の説を独自の視点で読み解きながら、上は如来から下は化生にいたる計八種の修行者の心と定め二門に配当したのである。

まとめ

本章において知り得た情報をまとめることで結論としたい。「衆生心」の解釈において登場する「如来」とは、『釈論』の真如門に位置する清浄解脱者であり、『華嚴経』教主毘盧遮那仏を示唆したものであると結論づける。つまり、『釈論』には毘盧遮那仏に対する独特な理解があったことが確認できたのである。ではこの真如門の覚者が毘盧遮那仏のみを指示しているのかは、生滅門の三聚諸衆生と同様に、諸仏の代表格として毘盧遮那仏を当てはめようとしたと考える。ただし、真如門と生滅門に対応する修行者が三十二法門中、全ての法門に上記の理解が適応するものなのか、その点は不明である。

『釈論』は毘盧遮那仏を報身として見て、不二摩訶衍法より下位に位置付けて如来として当てはめようとしたと推察する。その仏は一体どのような仏身であるかは、現段階では『起信論』の法報応の三身説を踏まえたのではないかと推察するが、詳しい検討は第三章で論じたい。加えて、従来さまざま議論されてきた見解についても批判的に検証し、如来について修行者とする理解、さらに毘盧遮那仏を不二摩訶衍法と同一視するかしないかとする理解、に対して新たな知見を提供できたと考える。

¹ 本章は拙稿『釈摩訶衍論』における衆生心解釈』（『仏教文化学会紀要』二五、二〇一六年）を基に加筆修正したものである。

² 柏木弘雄『大乘起信論の研究』「心の本性を論じるといふ立場から「衆生心」をかく取り上げるということをとくに明言しているわけではない。（中略）衆生の「心」を、凡夫・二乗・菩薩・仏の境位に一貫する平等、無差別性の線で理解しようとする立場にあることは確かである。」と指摘している。また、「衆生」と「心」の関係を示す一例として「菩薩」の語義解釈について述べている。それは「*bodhi-citta-sattva*の関連において、「菩薩」の語義解釈が仏性の思想や如来蔵の思想と結合する可能性のあることが注目される。」（春秋社、一九九一年、四三四頁―四四二頁）とする。

³ 『起信論』以外の論書では「衆生」について「自性清浄心」と説いているものもある。それは『究竟一乘宝性論』巻四（大正蔵三一、八三七頁上）、『撰大乘論釈』巻十四（大正蔵三一、二五九頁下）等に見られ、これは衆生という迷える凡夫の心とは本来清浄な心であるとする意味として使用されている。以上の内容が『起信論』の場合においても、「衆生」とは「自性清浄心」とする表現として登場している（『大乘起信論』巻一、大正蔵三二、五七六頁下）。また「一心」についても「法身如来之蔵」と説いている（巻一、大正蔵三二、五七九頁上）。本研究では『釈論』の衆生心の解釈を検討するものであるが、『釈論』も同様に本論の立場を意識しており、衆生や衆生心といった表記における考え方には差はないと思われる（『釈摩訶衍論』巻三、大正蔵三二、六一五頁上、六一九頁中）。

- 4 『起信論』の思想については既に多くの先行研究において指摘されている。その中で第一人者と言われる高崎直道の『如来蔵思想の形成Ⅰ・Ⅱ』（春秋社、二〇〇九年）および『大乘起信論・楞伽經』（春秋社、二〇〇九年）に詳しい。
- 5 『起信論』の注釈書で代表的な「起信論の三疏」と称される、慧遠『起信論義疏』巻一（大正蔵四四、一七九頁中）、元暉『起信論疏』巻一（大正蔵四四、二〇六頁上）、法蔵『大乘起信論義記』巻一（大正蔵四四、二五〇頁中）には、「衆生心」を『釈論』のように解釈する点は示されていない。
- 6 『釈論』における研究では森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』（山城屋文政堂、一九三五年）や那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年）など碩学の成果がある。しかし本章で問題とする点については、検討が加えられたものはないようである。末釈についても、本稿で取り扱う問題は言及されていない。
- 7 本多隆仁「釈摩訶衍論における真如門と生滅門」『智山学報』四八、一九九九年、五五頁―五七頁
- 8 『大乘起信論』巻一「一切凡夫声聞、縁覚、菩薩、諸仏、無有増減。」（大正蔵三二、五七九頁上）
- 9 早川道雄「『釈摩訶衍論』における「法」と「門」」『密教学研究』四二、二〇一〇年、五八頁―五九頁）、同著『釈摩訶衍論の新研究』（ノンブル社、二〇一九年、四八頁―五六頁）
- 10 『釈摩訶衍論』巻一「論曰。衆有四種。云何為四。一者一切如来衆。二者一切菩薩衆。三者一切声聞衆。四者一切縁覚衆。是名為四衆。生有四種。云何為四。一者卵生。二者胎生。三者湿生。四者化生。是名為四生。過數故衆。受生故生。是一法界心。彼八処中周遍圓滿。不可分析不可離散。唯是一体唯是一相。以四種衆撰諸聖尽。以四種生撰諸凡尽。」（大正蔵三二、六〇〇頁下）
- 11 柏木弘雄『大乘起信論』における法と義』（『仏教における法の研究』春秋社、一九七七年、二九五頁）
- 12 『大乘起信論』巻一「衆生心者猶如於鏡。鏡若有垢。色像不現。如是衆生心若有垢。法身不現故。」（大正蔵三二、五八一頁下）
- 13 高崎直道『如来蔵思想の形成Ⅰ』（春秋社、二〇〇九年）「如来蔵思想の定義」に詳しい。
- 14 仏陀跋陀羅訳『大方等如来蔵經』巻一（大正蔵十六、四五七頁下）本經は四二〇年に訳出されている。
- 15 不空訳『大方等如来蔵經』巻一（大正蔵十六、四六一頁下）
- 16 『勝鬘師子吼一乘大方方便広経』巻一「如来蔵者。是法界蔵。法身蔵。（中略）此自性清浄如来蔵。」（大正蔵十二、二二二頁中）
- 17 『同右』巻一「若於無量煩惱蔵所纏如来蔵不疑惑者。於出無量煩惱蔵法身亦無疑惑。於説如来蔵。」（大正蔵十二、二二二頁中）
- 18 『仏説不増不減経』巻一「衆生界者即是如来蔵。如来蔵者即是法身。」（大正蔵十六、四六七頁上）
- 19 『釈摩訶衍論』巻一「論曰。衆有四種。云何為四。一者一切如来衆。二者一切菩薩衆。三者一切声聞衆。四者一切縁覚衆。是名為四衆。生有四種。云何為四。一者卵生。二者胎生。三者湿生。四者化生。是名為四生。過數故衆。受生故生。是一法界心。彼八処中周遍圓滿。不可分析不可離散。唯是一体唯是一相。以四種衆撰諸聖尽。以四種生撰諸凡尽。馬鳴論師為顕一心広大圓滿。名為衆生。」（大正蔵三二、六〇〇頁下）
- 20 那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年、一二二頁）
- 21 『同右』（成田山新勝寺、一九九二年、一二二頁）

- ²² 『大乘起信論』卷一「真如自体相者。一切凡夫声聞、緣覺、菩薩、諸仏、無有増減。非前際生。非後際滅。畢竟常恒。従本已来。性自満足一切功德。(中略)乃至満足無有所少義故。名為如来藏。亦名如来法身。」(大正蔵三三、五七九頁上)
- ²³ 『同右』卷一「此用有二種。云何為二。一者依分別事識。凡夫、二乘心所見者。名為応身。(中略)二者依於業識。謂諸菩薩從初發意。乃至菩薩究竟地。心所見者。名為報身。」(大正蔵三三、五七九頁中―下)
- ²⁴ 高崎直道・柏木弘雄校註『仏性論・大乘起信論』(大蔵出版、二〇〇五年、四八七頁)
- ²⁵ 『釈論』では『起信論』の法身・報身・応身の三身説をそれはそれとしつつ、法身・応身・化身として説いていく。これがどのような理解によるものなのかも一考すべき問題であり、第三章にて検討を加えたい。
- ²⁶ 『釈摩訶衍論』卷六「復次真如自体相者。即是総標体相二義。自此已下別釈散説。初説体大。云何名為五人平等門。謂真如自体通於五人。平等平等無差別故。云何名為五種仮人。一者凡夫。二者声聞。三者緣覺。四者菩薩。五者如来。是名為五。如是五名。人自是五真自唯一。(中略)五人平等亦復如是。於諸人中無有増減故。如本一切凡夫声聞緣覺菩薩諸仏無有増減故。」(大正蔵三三、六四〇頁下)
- ²⁷ 本多隆仁「釈摩訶衍論における真如門と生滅門」(『智山学報』四八、一九九九年、五七頁)
- ²⁸ 『釈摩訶衍論』卷十(大正蔵三三、六六八頁上―下)、拙論『釈摩訶衍論』における「廻向遍布門」について(『智山学報』六〇、二〇一一年)
- ²⁹ 『同右』卷十「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徳勝故。大本花嚴契経中作如是説。其円円海徳諸仏勝。故其一切仏不能成就円円海劣故。若尔何故分流花嚴契経中作如是説。盧舎那仏三種世間為其身心。三種世間撰法無余。彼仏身心亦復無有所不撰焉。盧舎那仏雖撰三世間。而撰不撰故。是故無過。」(大正蔵三三、六六八頁上)なお、引用した「円円海徳」の「徳」の語については「得」とする本も存在する。これについて石井公成は著書『華嚴思想の研究』春秋社、一九九六年、三九三頁)のなかで、「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)とある高野版のテキストに基づき一般に諸仏より優れた円円海徳の諸仏とは密教の諸仏を指すと解釈した人物、ないしそうした解釈に基づいて原テキストを高野版の形に改変した人物がいたためである。」と指摘している。
- ³⁰ 『華嚴経探玄記』卷一(大正蔵三五、一一二頁上)
- ³¹ 那須政隆『弁顕密二教論の解説』(成田山新勝寺、二〇〇二年、九四頁―九五頁)
- ³² 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』(山城屋文政堂、一九三五年、七六頁)
- ³³ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、八三二頁)
- ³⁴ 中村本然(正文)『釈摩訶衍論』における不二摩訶衍法について、「確かに『釈論』中に説かれる不二性徳円満海に仏は華嚴経の教主たる盧舎那仏を超えた存在と明かされているが、それはどこまでも沈黙せる仏であることには変わりはないのである。(中略)ただ現段階において少なくとも云える事は、密家による『釈論』の註釈は真言教学の上に成立するところの釈摩訶衍論観(不二摩訶衍観)であり、『釈論』自体の思想内容から見出すことは困難であるということである。」(『密教学研究』十五、一九八三年、一四〇頁―一四一頁)と指摘している。
- ³⁵ 石井公成『華嚴思想の研究』「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「華嚴契経」なる經典には「円円海は優れているため諸仏を得ることができる。かの一切仏は劣っている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ない。そうした優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（中略）」とある高野版のテキストに基づき一般に諸仏より優れた円円海徳の諸仏とは密教の諸仏を指すと解釈した人物ないしそうした解釈に基づいて原テキストを高野版の形に改変した人物がいたためである。（春秋社、一九九六年、三九一頁―三九二頁）と指摘している。

³⁶ 森田龍徳『釈摩訶衍論之研究』（山城屋文政堂、一九三五年、七六頁）

³⁷ 那須政隆『釈摩訶衍論講義』（成田山新勝寺、一九九二年、八三二頁）那須の別の著書である『弁頭密二教論の解説』（成田山新勝寺、二〇〇二年、九六頁）には、「報身仏たる教主盧舎那仏が、無限世界なる三種世間を包摂し尽すと言っても、それは果分の不二法界を摂し尽す意味ではなく、因分の世界を摂するといふのである。（中略）因分の世界は摂し得るが、果分の世界は摂し得ないことを言ったのであるから、『大本契経』に、因分報身の盧舎那仏は、果分不二の法を証得し得ないと言い、今また教主盧舎那仏は三種世間を尽して余す所なしと言つても、その両説は決して矛盾するものではない」とする、異なる見解を示している。

³⁸ 『釈摩訶衍論』卷一（大正蔵三二、六〇二頁下）

³⁹ 『同右』卷一（大正蔵三二、五九三頁下―五九四頁中）

⁴⁰ 拙論『釈摩訶衍論』における「三十三法門」の意義』（『印仏研』六四―一、二二四頁―二二七頁）

⁴¹ 塚本賢暁編著『国訳密教』論釈部二（国書刊行会、一九八二年、三九〇頁）

⁴² 『釈摩訶衍論』卷二「論曰。言説有五。云何為五。一者相言説。二者夢言説。三者妄執言説。四者無始言説。五者如義言説。（中略）如是五中前四言説。虚妄説故不能談真。後一言説。如実説故得談真理。馬鳴菩薩據前四故。作如是説。離言説相。」（大正蔵三二、六〇六頁上）

⁴³ 『同右』卷二「心量有十。云何為十。一者眼識心。二者耳識心。三者鼻識心。四者舌識心。五者身識心。六者意識心。七者末那識心。八者阿梨耶識心。九者多一識心。十者一識心。如是十中。初九種心不縁真理。後一種心得縁真理而為境界。今據前九作如是説。離心縁相。」（大正蔵三二、六〇六頁中）

⁴⁴ 那須政隆『弁頭密二教論の解説』「盧舎那仏」について「華嚴宗では毘盧舎那仏を法身とし、盧舎那仏を報身とし、釈迦を応身とするから、『華嚴経』の教主たる盧舎那仏は報身である。」（成田山新勝寺、二〇〇二年、九五頁）と指摘している。吉田宏哲「弘法大師教学と華嚴思想」（『密教体系』法蔵館、一九九四年、三七九頁）吉田の指摘によれば、八十華嚴「華嚴世界品五之一」に説かれる毘盧遮那娑婆世界の仏であり、その仏が修行により成道したのは、無量劫に亘り菩薩行をしたものであり、さらにその説は蔵漢いずれの『華嚴経』に繰り返し説かれるものであるからこの仏は報身であると指摘している。一方で、吉田叡禮「華嚴宗形成の基盤」（『新アジア仏教史七中国Ⅱ隋唐 興隆・発展する仏教』佼成出版社、二〇一〇年、一六六頁）には『華嚴経』の教主である仏は、肉身をもつ釈迦としてではなく、時空を超えた宇宙の真理を具現化した法身仏として描かれていると指摘している。

⁴⁵ 『釈摩訶衍論』卷十「若人、専念西方極樂世界、阿弥陀仏。所修善根、迴向願求生彼世界。即得往生、常見仏故、終無有退。若觀彼仏真如法身、常勤修習。畢竟得生、住正定故。」（大正蔵三二、六六六頁上）。『大乘起信論』（大正蔵三一、五八三頁上）。

⁴⁶ 『同右』卷一「因縁総相者。総挙能化教法出興門。謂為八種根本總体作正因縁。故言因縁総。為二十四種分離別相作正因縁。故言因縁相。三十二種総別法相。立義分中自當顕説。為令衆生者。総挙所化衆生分際門。謂撰邪定聚十億八万六千種衆生。不定聚三十種衆

生。正定聚一百二十種衆生故。」(大正藏三二、五九八頁上—中)

第二章 「方便」・「正体」という二種の「金剛喩定」について¹

第一節 問題の所在

『釈論』は三十三法門という特有の思想を説くことで知られる。本章ではその特有の思想が示す修行の階梯と密接に関わると考えられる「金剛喩定」について検討し、『釈論』の修行道論について論じたい。もとより、『起信論』には金剛喩定という語は説かれていない²。しかし、『釈論』には『起信論』所説の「始覚」と「無明」の関係を説く箇所述べられ、ここでは「方便」と「正体」の二種の金剛喩定³を示している。これは『釈論』が『起信論』以外の典籍から金剛喩定説を受容して解釈に応用したことになる。

そもそも金剛喩定とは、*vajropamasamādhi*の訳語であり、その概念は阿羅漢向から阿羅漢果へと修行した行者が成道へと行き着く直前の三摩地、すなわち煩惱を滅して解脱の最終段階に入る三昧である。その概念の嚆矢はアビダルマ論書において見られ、仏教思想上において不可欠な概念として定着していく⁴。つまり金剛喩定はアビダルマから大乘に留まらず密教の行法にも取り込まれていき、悟りを求めるすべての者に修行階梯を説明するための重要な理念となつていのである。

これまで『釈論』の修行道論の検討では、有名な「五重問答」の説を中心に「不二摩訶衍法」との関係を論じるのが一般化し、金剛喩定がなぜ説かれ、それが三十三法門とどのように関連しているのか検討されてこなかったようである⁵。本章では、『釈論』が「預流・一來・不還・阿羅漢の四向四果―部派の思想を踏襲しながら、三十三法門で対象とする卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩・如来と関連付けることで、それらの修行道論を二種の金剛喩定によって説明しようとしていることを指摘したい。

第二節 アビダルマ論書から大乘仏教の「金剛喩定」説概観

第一項 「金剛喩定」のはじまり

金剛喩定とは、修行者が解脱へいたる最終段階に入る三昧・定を指すものである。それは解脱と同一視されがちだが直前の段階をいうもので、その語の表記についても経論によつて「金剛三昧」⁶、「金剛三摩提」⁷、「金剛喩三昧」⁸等と漢訳されているものもあり表記が一定ではない。この金剛喩定の研究では、すでに室寺義仁と渡辺章悟の論考がある。ここでは両氏の成果を参考としながら、『釈論』の金剛喩定理解までに至る道程を概観することにした。

そこでもまず、室寺と渡辺で共通する点をあげると、*vajropamasamādhi*を指す金剛喩定の単語の仏教術語はパーリ仏典には無く、『増支部』において「金剛に喩えられる心」*vajrūpamacitto*に関わる説示があるとする点である⁹。その内容を略説すると、①漏瘡喩心（爛傷に喩えられる心をもつた人）*arukūpamacitto puggalo*、②電光喩心（稲光に喩えられる心を持った人）*vijjūpamacitto puggalo*、③金剛喩心（金剛に喩えられる心を持った

人) vajrūpanacitto puggalo)であると説いている。①は怒りやすい人、②仏道に入った人、③修行の最終段階である漏尽がない人、とされる。そのなかで③の金剛喻心を持った人とは無漏の心解脱と慧解脱を獲得した者を指す。そのような者の心を、金剛が珠・石といった固い宝石を裁断するようなものという譬喩を用いて説明している。まさにここで説かれる金剛とは宝石に描写された煩惱を断滅する象徴なのである。しかし精神集中を目的として説く金剛喩定を指示したものでないため、原初的な点のみで関連があるに留まるといえる。

この金剛喩定がいつどのような漢訳論書において登場し、どのような人物により明確な位置付けがなされたのか。これについて室寺は、現存する北伝アビダルマ論書のなかで、修行者が解脱の最終段階に入る三昧が金剛喩定であると明記したのは、旧訳六十卷本『毘婆沙論』であるとし、そして法勝が『阿毘曇心論』(以下『心論』)において、アビダルマの教義の中で「見道」とそれに続く「修道」との明確な区分を意識して、「修道」の最終段階にのみこの定を位置付けるといふ、新たな術語的価値付けを行ったと指摘している¹¹⁾。

この他にも室寺は「金剛」に喩えられる精神集中というものが、ブツダ自身の瞑想の第四段階(第四禪)における「漏尽」のためのものであると明確化したのも法勝であるとも指摘している¹²⁾。このように『毘婆沙論』では、阿羅漢果に到達する直前の「見道」と「修道」の「道」を断じる終局面が、金剛喩定だとする¹³⁾。

第二項 小乗から大乘における「金剛喩定」説

では、先行研究の成果を基に小乗から大乘における「金剛喩定」説について簡単に確認することにした。まず、先に述べたように『毘婆沙論』では、阿羅漢果に到達する直前の「見道」と「修道」の「道」を断じる終局面が、金剛喩定だとする。当然のことながら阿羅漢果を得るのは金剛喩定のみによると規定している。それが、法勝の『心論』では「見道」と「修道」の内で後者の終局面である「第九無碍道たる最後の学心」のみを金剛喩定とし、そこで最初に獲得する智慧を尽智であり無学智と規定していく¹⁴⁾。つまり、法勝はアビダルマにおける四向四果の八輩の内、「見道」とは預流向、「修道」とは預流果から阿羅漢向、阿羅漢果を「無学位」とする理解を、阿羅漢向から阿羅漢果へといたる最終地点のみを無碍道(無間道)として、金剛喩定(無学智・無学果)としていくのである¹⁵⁾。さらに法勝は以下のようにも説いていく(傍線は筆者が付したもの)。

金剛喩は、最後の学心と共に相応し共に有るを名づく。第四禪の所撰なり。是れを修定の漏尽と説く。何の義なりや。此れ如来の自ら已に説きたまえり。¹⁶⁾

「最後の学心」である金剛喩定とは第四禪であるとし、その根拠を如来、すなわちブツダの所説であるとする。つまり、金剛喩定が「修定の漏尽」、修道によって煩惱を断じた定であり、それが如来として説かれるブツダの成道した際の最後の瞑想・禪定の四番目であるとするのである。その一方で、『心論』に登場していた「尽智」と今引用した説に示される「漏尽」の関係を考えると、尽智とは無学果である無学の位に入った行者が段階(次

第)を経て獲得する最初の智慧であり、漏尽とは無学の位に入るために断尽されるべき煩惱を意味すると理解できる。二種の関係は金剛喩定を媒介として漏尽即断(＝金剛喩定)尽智という概念として説かれていることが分かる。そして「最初の無学智」とあるように尽智に続く智慧の存在を想定しているのも見逃せない。

この無学智についても法勝は、尽智と無生智の二種が無学智であり、その境界を「第四門」と説いている¹⁷。このように法勝は金剛喩定に入り最初に無学智として尽智を得て、次第に無生智を得るという構造のだと主張していることになる。『心論』ではアビダルマにおいて、四向四果の修行者が歩んで獲得する、有漏智と無漏智を含めた十智(世俗・法・類・苦・集・滅・道・他心・尽・無生)ある内の最後の尽智と無生智を意識し、十智の構造を金剛喩定理解に組み込んでいる¹⁸。

では、小乗の金剛喩定が大乗ではどのように受容されたのか。これについて渡辺は室寺の大乗經典で金剛喩定という用語が初めて現れたのが、『二万五千頌般若』であるとすると指摘を踏まえて¹⁹、『八千頌般若』においても金剛喩定に関連する表現が見出されるとする新たな知見を呈示した。それは『八千頌般若』に対応する漢訳諸本の内、最古の訳『道行般若』や『大明度無極』等では、三昧や金剛喩定と対応する名称が見られないのだが、後代の訳である『小品般若波羅蜜』²⁰(四〇八年)と『仏母出生三法藏般若波羅蜜』²¹(九八五年)には、対応する訳語が確認できるとし『八千頌般若』にも金剛喩定を想定した説があることを論証している²²。

続けて渡辺は、小品系般若から発達した大品系般若において、金剛喩定の用例が急増していることに注目し、『大般若波羅蜜多經』(以下『大般若』)を中心に分析している。特に金剛喩定について、煩惱を断尽したことを知る智慧である「尽智」との関連から精査している。つまり、『大般若』では尽智というものを十一智(苦・集・滅・道・尽・無生・法・類・世俗・他心・如説(如夷))²³の一つとする。尽智と無生智の関係をみると、無所得を方便として貪瞋痴の三毒を尽きるのを知る智を尽智であると、無所得を方便とし再び生じないことを知る智を無生智であると説いている²⁴。

双方とも無所得を方便とする点で共通しており、本經ではそれらの上に菩薩大乘の智慧として「如説智」を説いていくことに特徴が認められる。つまり『心論』が二種の智を「第四禪(門)」として説いている点を本經が踏襲しながら、そこに第十一番目として如説智を加えることで、大乘独自の解釈を付加しているのである。そうなると、二種の智以外に説く「如説智」がどのような智であるかが問題であるが、『般若經』では如説智を、如来が所有する智で三智の一つである「一切相智」とするのである²⁵。以上を踏まえて、次節では『釈論』の金剛喩定について検討を加えていく。

第三節 『釈摩訶衍論』における五つの階位と「金剛喩定」説 ——「因満位」と「果満位」——

『釈論』は二種の金剛喩定を示す前に²⁶、『起信論』の始覚と無明の関係を説く箇所について解説している。まずその内容を確認したい。それは以下のような内容である。

論じて曰く。前後の次第とは、一つには滅相、二つには異相、三つには住相、四つには生相なり。是くの如くの四相は、智慧の量に随いて増減不同なり、此の義いかん。信位の人は一を欠して三を具し、三賢の人は二を欠して二を具し、(中略)第十地の中には匱の一分を欠して細の一分を具す、如来地の中には、四相都て無くして究竟清浄なるを以てなり。是の故に説いて増減不同と言う。²⁷

衆生が始覚から本覚にいたるまでに対治する四相(無明)の関係を、十信位以前から如来地までの修行者を織り交ぜながら説明していく。その四相と対治する衆生(修行者)の種類についても智慧の増減不同であるとする²⁸。続けて、『釈論』は以上の内容を五段階によって表現していくのである。それは以下のような内容である。

次に随積門を説く。彼の四相に依りて覚の差別を明かすに即ち五位有り、云何が五となす。一には十信位、二には三賢位、三には九地位、四には因満位、五には果満位なり。前の四位の中に各四事有り、云何が四となす。一には趣向行者、二には修行因相、三には行因果相、四には熏離俱相なり。第五位の中に唯だ三事有り、云何が三となす。一つには能円満者、二つには対治行相、三つには満究竟相なり、其の次第の如く説相観ずべし。²⁹

『釈論』は第一位から四位の各段階で対象とする行者・修因・行果等を示している。順に述べると一位は十信位・二位は三賢位・三位は九地位・四位は因満位と果満位の者を対象とする。最後の五位については悟りの究極形態として「能円満者」と表現している。ここでは各五段階の説示を考察していくが分量があるため整理したのを列挙する³⁰。(段階ごとに番号を付す)。

- ①第一位 対象者は十信位(凡夫の中に卵・胎・湿・化の四生を含む)の行者。四相の中の「生住異」と関係する。
- ②第二位 対象者は三賢位(二乗を含む)の行者。四相の中の「生住」と関係する。
- ③第三位 対象者は九地位の行者。四相の中の「生」と関係する。
- ④第四位 対象者は因満位(無垢の行者)と果満位。
因満位は「学地尽」の行者にして「方便金剛」と「正体金剛」を自体となす。四相の中の「生」の一分と関係する。
果満位は「無学」の行者にして「大円鏡智」を得て「無生覚」に到る。四相すべてがない状態とする。
「即是顯示因円満者。謂此位中即有二種金剛喻定。云何為二。一者方便金剛。二者正体金剛無垢行者二種金剛喻三摩提以為自体。」
- ⑤第五位 対象者は説かれず「能円満者」・「対治行相」・「満究竟相」とする。

以上を一般的な仏教の教説に即して理解しようとする、第五位が如来地であるように見える。しかし、第四位の中には二種の位があり、一つは「因満位」、二つには「果満位」とし、「因満位」の行者とは、「方便」と「正体」二種の金剛喻定に入り、「果満位」の行者

とは、金剛喩定に入った先の者と考えられるのである。したがって、一見すると如来地というものはこの果円満者である金剛喩定の先に位置する者を指すと見えなくもない。この点は本研究で徐々に明らかにしたい。この他にも『釈論』は興味深い説を展開していく。それは、因満位とは「学地尽」、果満位は「無学」とするものである。アビダルマや大乘では、学地尽（無学）の段階にある修行者を「因」と「果」の二者に分けて峻別することはなかったため独自性であるといえ、このような金剛喩定を説く典籍は管見の限り確認できない³¹。以上を踏まえて、『釈論』が説く「方便」と「正体」の二種の金剛喩定説を見ていく。

第四節 「方便金剛」と「正体金剛」という「金剛喩定」

本節では、『釈論』がどのような思想に基づいて二種の金剛喩定を説いたのか考えてみたい。まず、『起信論』の注釈書で『釈論』も大いに負うところがあると指摘される³²、法蔵の『大乘起信論義記』には次のように説く。

菩薩地尽とは、謂く十地は覺の窮まる故に尽と云うなり。此れ是の総じて挙ぐるに、下の二句は別明なり。方便満足とは是れ方便道。一念相応とは、是れ無間道なり。対法論に云うが如く、究竟道とは、謂く金剛喩定なり。此れに二種有り、謂く方便道を撰し、無間道を撰す。即ち是れ此の中に能觀の人なり。³³

『大乘起信論義記』では、金剛喩定について十地の菩薩を対象とし、方便道と無間道の二種があると説く。恐らく法蔵は『起信論』の説である「方便満足」を、アビダルマや大乘で説く見道と修道とを比定しながら、方便によって解脱する道を方便道とし、「一念相応」の一念を瞬時と解釈し、刹那に起こる智慧の働きに相応するものが解脱する智だと見て無間道と命名したと推察される。

以上を『釈論』が依用したとすれば、方便という語は関連性を予想できるものの、無間と正体との関連が見出しにくく、何をもって正体と登場させたのか明らかでないため比較のしようがない。そこでこの理解に関連する『釈論』の「果円満者」の説を見ていくことにしたい。以下のように説いている。

心の初起を覺りて心に初相無しとは、即ち是れ果円満者を顕示す、大円鏡智分明に現前して、通ぜざる所無く窮めざる所無し、法界と一体にして、（中略）即ち是れ始覺の般若円満の相の、而も無生覺に於て到ることを得るを顕示するが故に。³⁴

「果円満者」とは大円鏡智を得て、法界と一体であり、無生覺つまり無生智を得るとする者と説明している。この説を解説していると考えられる「五重問答」の後半に目を転じると、以下のように説いている。

發心已去の一切の菩薩等は、三昧力を以て、諸仏法性の身は、平等平等にして差別有

ること無く、同一真如、同一法身なりと観見す。異をも唯だ自と見て、我れ自にして別なること無し、(中略)已に総説門を説く。次に別説門を説く。此の門の中に就いて、即ち二門有り、云何が二となす。一には未入正位、二には已入正位なり。云何が名づけて未入正位となす。謂く十信の凡夫と一切の二乗と三賢の菩薩等とは、未だ正体智を得ず、未だ後得智を証せず、未だ如理を証せざるが故に、(中略)云何が名づけて已入正位となす。謂く十地の菩薩は内に正智を得る、外に後智を得て、一分の智用は如来と等し、唯だ本熏力に自然に修行し、真如を増長し能く無明を滅するが故に。³⁵

ここでは、発心した後の菩薩は、三昧力、すなわち金剛喩定に入ることによってあらゆる者に蔵する内在原理である法身が平等で差別がないと見ると説く。たとえ異類の物であったとしてもその中にある法身は平等で差別がないと観察すると説明している³⁶。続けて、金剛喩定に入る階梯においても独自の説を展開している。それは「未入正位」と「已入正位」の二様を示すもので、「未入正位」とは十信の凡夫・二乗・三賢の菩薩とし、「已入正位」とは十地の菩薩を対象としている。

このことから、後者の「已入正位」の位は因満位を指示していると理解できるので、これは如来地の直前の段階、すなわち覺りに入った瞬間の立場と判断できる。以上を五段階の内容と照らし合わせると、第一位から三位までが未入正位となり、第四が已入正位に該当するので、因円満者とは十地の菩薩ということが明らかとなる。そうなると果円満者とはどのような者を想定した者なのかも問題となる。『釈論』では因円満である十地の菩薩について「一分の智用は如来と等し」と示していた。それは一分の智用以上の智慧を獲得した者を如来であると認めていることになるので、果円満者とは如来ということになるのではと考える。

では次に、「方便」と「正体」の二種の金剛喩定と智慧の関係は何かその点を整理してきた。これまでの検討では、『釈論』は果円満者が大円鏡智を得て「無生覺(智)」に至るとしていた。そこで尽智と無生智の関係を再度中心に見ていくことで明らかにしたい。そもそも、果円満者とは無生智に相応するものであるから、正体金剛とは無生智の前の智である「尽智」、方便金剛とは尽智以前の智(アビダルマで言う世俗・法・類・苦・集・滅・道・他心)に相応すると推定されるのである。

これは、『釈論』がアビダルマ・大乘に基づく「見道」に相当するものを方便金剛と理解していると見える。すなわち、『釈論』はアビダルマや『般若経』(大乘)で位置付けた智慧と金剛喩定の関係を独特な考え方で喩定説を二種に分割し、さらに智慧も配当し直すことで、智慧と修行の在り方を再編成しようとして試みていることが指摘できる³⁷。以上を踏まえ、第五位の「能円満者」と果円満者との関係を三十三法門の説示から検討し明らかにしたい。

第五節 二種の金剛喩定と「能円満者」——「三十三法門」との関係——

『釈論』は「衆生心」という衆生の語を解釈して、「衆」には声聞・縁覺・菩薩・如来、「生」には卵・胎・濕・化、という聖凡の八種が三十三法門の修行者と規定している³⁸。

この説はこれまで検討してきた五段階の階位に登場する修行者と一致している。つまり、第一位の四生を含む十信位の凡夫、第二位の二乗・三賢位、第三位の九地の菩薩、第四位の十地の菩薩・如来と関連しているのは明らかである。このことから、『釈論』の金剛喻定とは三十三法門の内容と密接に関連している。加えて『釈論』の喻定説は十地の菩薩の解脱の内容を説いているため大乘の喻定説と一致している。そうなると、第五位の「能円満者」とは何者が問題となるが、これに関連すると思われる説が、『釈論』の到彼岸の説明に見えるので確認したい。以下のように説いている。

論じて曰く。能入所入の十六法門は、円満円満平等にして、法界に周遍し差別有ること無し。所以いかん。各諸法を撰す畢竟に尽くすが故に、然れども終に本末能所雑せず。已に総別二門を説く。一切諸仏本より乗ずる所の故に、一切菩薩皆な此の法に乗じて如来地に到るが故にとは、即ち是れ通達軌則不動門なり。謂く微塵数の過去諸仏、微塵数の現在諸仏、微塵数の未来諸仏、皆な悉く此の三十二種の甚深の安車に乗じ、清浄無上地に於て達するが故に。十方三世の一切菩薩も亦復是の如し。此の中の菩薩の言は、通じて三聚の一切衆生を取る。所以いかん。衆生として而して如来地に通達せざること有ること無きが故に。³⁹

この説は、三十二法門を乗り物に譬え、聖凡の八種の修行者が乗り込んで行き着く先を「清浄無上地」という彼岸であると説いた内容である。つまりこの「清浄無上地」とは、絶対的な果とする不二摩訶衍法を描写している内容なのである。あらゆる修行者が不二摩訶衍法を目指す構図が三十三法門ということになる。そこで再度、果円満者に注目したい。果円満者とは如来を指示したので不二摩訶衍法ではないことになる。したがって最終段階である第五位の「能円満者」とは如来より高次の者を示唆していることが分かる。そのように見ると、『釈論』は文字通り「能円満者」とあるように、因果の行を円満した境界ではなく、因果そのものを超越している存在と判断できるので、法界であり法身であつて如来地と想定できるだろう。

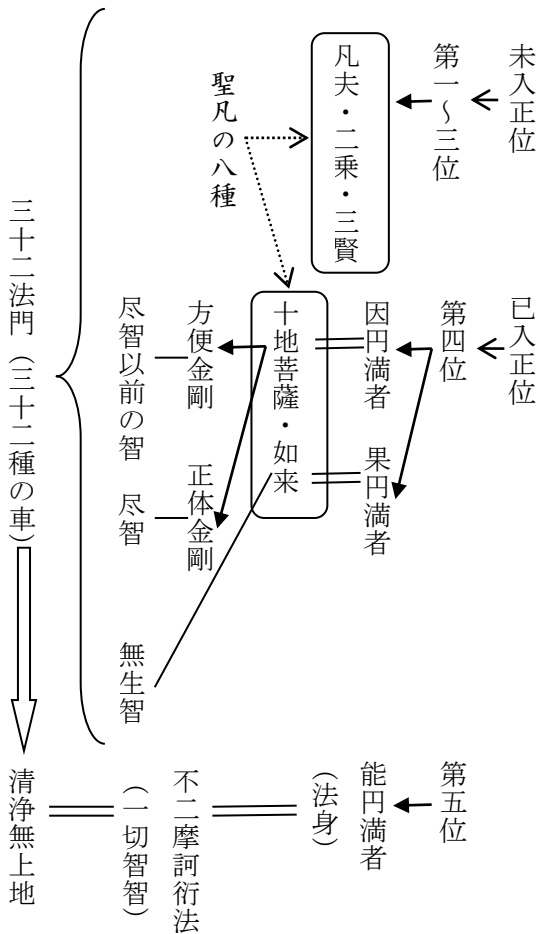
そのような境界の者が説く法（教説）、あるいは内証智（悟りの境界）は、三十三法門で彼岸として表現され、この説以外では「性徳円満海」と表現されるように、不二摩訶衍法であるのは明らかである⁴⁰。すなわち『釈論』が「方便」と「正体」の二種の金剛喻定を設定した要因には、第五位に不二摩訶衍法を解脱の最高の境地として仰ぐ法身を想定し、第四位以下の内容は三十二法門と対応する如来・菩薩・縁覚・声聞・卵・胎・湿・化の修行者の行位論を説いているので、やはり三十三法門の構図を背景においていることが指摘できる。

では、方便と正体の二種の金剛喻定が智慧と密接であることから、不二摩訶衍法と智慧との関係を述べる必要がある。その点を少しく述べることで終わりにしたい。結論を先取りすると、『釈論』は『般若経』（大乘）で示す一切智智のような智慧を同法に對し付加させていると見える。もともと本章で検討してきた『釈論』の金剛喻定は、智と煩惱（四相）との関係を述べたもので、最終的に不二摩訶衍法を指示したものであるから同法と智とは密接であると考えられる⁴¹。

そもそも一切智智とは、すでに第一編の第四章で論じたように三智を説く総体的な智慧

であり、文字通り一切智を知る者の智であって法身である。これは『大品般若』でいうところの広義の一切種智と対応するものでもある。つまり、一切智というのは仏陀の異名として表現される重要な用語であり仏智であって、これを『般若経』では仏陀の本性として法身と位置付け、その智を獲得することこそが成仏にいたる目標であると定義しているのである⁴²。この『般若経』の概念を『釈論』に当てはめると、同論では不二摩訶衍法を清浄無上地である彼岸と置き換え説明し、智の根源を意味し、さらに法身であると理解できるので、その智に向かって修行者が三十二法門という乗り物に乗り、仏智の獲得を目標とする構図として、ここからも一致している。

そのように理解すると、これまでの検討で、絶対的な法のみといった因縁・機根・建立が無いとする性質や、諸仏の根源とされる性質以外の違った面を指摘できる⁴³。ここでの検討によって不二摩訶衍法は一切種智や広義の一切種智を示唆していることが明らかとなったのである。このことから、三十三法門とは、実は不二摩訶衍法という仏智を獲得させることを目的に構築された修行道論であると指摘できる⁴⁴。以上の内容を図示すると左の図のようになる。



まとめ

『釈論』における金剛喻定とは、「方便」と「正体」の二種が示され、前者は法蔵との関係を予想でき、「見道」との接点があると考えられ、後者は「修道」との関連性があるといえる。しかし『釈論』は、大乘仏教の教説に説かれる尽智と無生智を区別し、尽智以前を方便金剛、尽智を正体金剛として独自の智慧と修行観を示し、以上の二種に対応する修行者を十地の菩薩（因円満者）としていた。そして無生智に対応する修行者を如来（果円満者）としていたのである。このような説はこれまで指摘されていない。

以上を「三十三法門」との関係から見ると、『釈論』は三十三法門の修行道論というものを金剛喻定によって解説していることが判明した。詳しくは三十三法門で説く、聖凡の八種の修行者の在り方が金剛喻定の説示において登場しており、その中で十地の菩薩の修行

階梯を説明していたことを確認できたのである。加えて、不二摩訶衍法が能円満者として示されており、一切智智・広義の一切種智・法身を想定したもので、同法の性質には智（仏智）が関係していることを新たに導き出した点は重要であり、第一遍の第五章の補強ができた。

最後に、本章の検討結果により、三十三法門と仏身觀の関係、特に不二摩訶衍法と真如門と生滅門にどのように仏身が対応しているのか考える必要が出てきた。その問題については本編の第三章で述べることにはしたい。

¹ 本章は拙稿『釈摩訶衍論』における「金剛喩定」について『智山学報』六六、二〇一七年）を基に加筆修正したものである。

² 『釈論』における「始覚」や「本覚」については、本多隆仁（楠正仁）『釈摩訶衍論における二種の本覚について』（『密教学研究』十五、一九八三年）、山下善永『釈摩訶衍論における覚の特異性について』（『印仏研』四四―一、一九九六年）等により指摘されている。また、拙稿『開題』類における本覚について『智山学報』六一―二〇一三年）においても論じている。

³ 『釈論』では「金剛三昧」の語は一箇所（巻八、大正蔵三三、六五七頁上）、「金剛喩定」の語は一箇所（大正蔵三二、六一八頁上）、「金剛喩三摩提」の語は一箇所（巻三、大正蔵三二、六一八頁上）、において説かれている。その内、「金剛三昧」という語は『金剛三昧経』を指すもので、「金剛喩定」を指す表現ではないと思われる。

⁴ 室寺義仁「金剛喩定について」（『密教文化研究所紀要』別冊二、二〇〇〇年、一〇三頁―一〇七頁）室寺は『阿毘曇心論』を著した法勝が「見道」と「修道」を明確に区分して理解していたとし、「修道」の最終段階が金剛喩定であると指摘している。また、北伝アビダルマ論書にて、行者が修行の未解脱にいたる直前に入る三昧が金剛喩定であり、それを初めて説いた論書が旧訳『毘婆沙論』であるとす。そしてそれ以後の論書である『発智論』や『大毘婆沙論』等は、『毘婆沙論』の理解を基に論じていると推定している。

⁵ 管見の限り本章で取り扱う問題はこれまで検討されていない。

⁶ 『増一阿含経』巻三、三七（大正蔵一、五五八頁中、七五三頁中）、『放光般若経』巻二、三、四、七、十七、十九、二十（大正蔵八、九頁中、十三頁上、十六頁中、十九頁中、二三頁中、二四頁上、五三頁下、一一八頁上、一二三頁上、一二四頁下、一三六頁上、一三八頁中、一四六頁中）、『大般若波羅蜜経』巻二、三、四、五、十、二二、二三、二六、二七（大正蔵八、二二八頁上、二三三頁上、二三七頁下、二三八頁上、二四四頁上、二五一頁上中、二五二頁上中、二九三頁中、三八一頁上、三八九頁上、三九一頁中、四〇八頁中、四一一頁下、四一八頁上）等に散見される。

⁷ 『雜阿毘曇心論』巻五（大正蔵二八、九一三頁下）、『阿毘達磨俱舍釈論』巻八、十三、十七（大正蔵二九、二一五頁上、二四八頁下、二四九頁下、二七八頁上）、『撰大乘論釈論』巻六（大正蔵三一、二九五頁下）等に散見される。

⁸ 『光讚経』巻三、六（大正蔵八、一六五頁中、一九一頁下）、『勝天王般若波羅蜜経』巻八（大正蔵八、七一〇頁中）、『度諸仏境界智光厳経』巻一（大正蔵一〇、九一六頁下）、『大乘入楞伽経』巻一（大正蔵十六、五九四頁上）、『金剛頂蓮華部心念誦儀軌』巻一（大正蔵十八、三〇二頁上）、『金剛頂一切如来真実撰大乘現証大教王経』巻一（大正蔵十八、三二三頁下）、『金剛頂瑜伽青頸大悲王觀自在念誦儀軌』巻一（大正蔵二〇、四九三頁中）、『阿毘曇心論経』巻三（大正蔵二八、八五〇頁下）等に散見される。

⁹ 室寺義仁「金剛喩定について」（『密教文化研究所紀要』別冊二、二〇〇〇年、九八頁―九九頁）、渡辺章悟『『金剛般若経』の研究』（山喜房仏書林、二〇〇九年、一八九頁―一九一頁）

- 10 『同右』「金剛に喩えられる心を持つ人 (vajirūpamacitto puggalo) とはいかなる者か、比丘たちよ、ある人が漏を尽くして、無漏なる心解脱を、慧解脱を、まさにこの世において自ら実現し、体得し、完成しているとしよう、ちよūd、比丘たちよ、金剛は (vajirassa)、摩尼であれ、石であれ、砕くことができないものがあり得ないように、比丘たちよ、この人は漏を尽くして心解脱を、慧解脱を、まさにこの世において自ら実現し、体得し、完成しているのである。」(山喜房仏書林、二〇〇九年、一八〇頁—一九一頁)とあり、氏の訳を引用させていただいた。また『南伝大蔵経』(十七、二〇〇頁—二〇一頁)も参考にした。
- 11 『阿毘曇毘婆沙論』卷十五(大正蔵二八、一一一頁上)、室寺義仁「金剛喩定について」(『密教文化研究所紀要』別冊二、二〇〇〇年、一〇三頁—一〇七頁)
- 12 室寺義仁「金剛喩定について」(『密教文化研究所紀要』別冊二、二〇〇〇年、九九頁、一〇二頁)
- 13 『阿毘曇毘婆沙論』卷十三「云何是断智耶。尊者僧伽婆修説曰。此是慧果説断智。断有二種。一是慧果。彼不应作是説。所以者何。仏経説二智。一知智。二断智。不説断慧。評曰。応作是説。実義智者。是金剛喩定。断是彼果。所以者何。得阿羅漢果時。以金剛喩定。断三界見道修道所断結。頓証解脱得故。」(大正蔵二八、二四二頁上)
- 14 『阿毘曇心論』卷二「金剛喩定次必逮得尽智者。金剛喩定名非想非非想処。離欲時第九無碍道最後学心。於中一切諸煩惱永尽無余。一切聖行畢竟故。説金剛喩三摩提。此次第生尽智最初無学智。生意我生尽離於一切漏者。彼生定意我一切生尽。彼於爾時無著。解脱於一切漏。」(大正蔵二八、八一九頁下)
- 15 水野弘元『仏教要語の基礎知識』(春秋社、二〇一六年、二〇頁—二六頁、二三—二四頁—二三四頁)
- 16 『阿毘曇心論』卷四「金剛喩名最後学心共相応。共有第四禪所撰。是説修定漏尽。何義此如来自己説。」(大正蔵二八、八二八頁上)
- 17 『同右』卷二「無生智二者。無学二智尽智無生智。於中所作已竟受無学智是尽智。不復更作受無学智。是无生智是亦法智未知智。問尽智無生智何諦境界。答境界在四門。此二智四諦境界苦習滅道。已説十智。行今当説。」(大正蔵二八、八二〇頁下)
- 18 この他カシミール有部系のアビダルマ論書である『阿毘達磨発智論』では、「一切障を解脱するとは、其の事如何ん。答う無間道にして金剛喩定なり。將に解脱道を滅し、尽智を將に生ずべし。若し無間道にして金剛喩定とは、正に解脱道を滅し、尽智を正に生ず。爾時、名づけて未來の無学心を生ず、一切障を解脱する時、未解脱心なり。当に解脱と言うは、已に解脱心なり。当に解脱と言うべしや。」とあり、金剛喩定を無間道と同一視している(『阿毘達磨発智論』大正蔵二六、九二二頁中)。法勝が「修道」を無間道とする理解を踏襲しているのは明らかである。
- 19 室寺義仁「金剛喩定について」(『密教文化研究所紀要』別冊二、二〇〇〇年、九九頁、一〇一頁)室寺は Ruegg (一九八九年、一六七頁)の研究にしたがって指摘しているようである。
- 20 『小品般若波羅蜜経』卷十(大正蔵八、五八一頁下、五八六頁上)
- 21 『仏母出生三法蔵般若波羅蜜多経』卷二四、二五(大正蔵八、六七〇頁上、六七六頁上一下)
- 22 渡辺章悟『『金剛般若経』の研究』(山喜房仏書林、二〇〇九年、一九一頁)渡辺は『千頌般若経』のなかで二つの関連表現を指摘している。① vajropamaś : nāma samādhiḥ (金剛喩定) ② vajropama-dharma-samatayā (金剛喩法平等) ③ vajropamo nāma samādhiḥ (金剛喩定)とする。①はダルモードガタ(法上菩薩)の説法を聞いて、サダープラルディタ(常啼菩薩)に現前した六二種類の三昧 (samādhi) の一つにあげられるも、②と③は、ダルモードガタ菩薩が般若波羅蜜の教説の一つとして、

「金剛に喩えられるものが平等であることによって、般若波羅蜜も平等なものである」という説法をしたのを聞いて、サダープルディタ菩薩が金剛喩定（金剛三昧）を得たとする教説であるとする。

²³ 『大般若波羅蜜多經』卷三、四〇二、四一五、四七九、四八九（大正藏五、十二頁上／大正藏七、七頁中、八十頁中、四二九頁下、四八七頁下）

²⁴ 『同右』卷五三、四一五「云何尽智。善現。若智以無所得而為方便。知貪、瞋、痴、盡、是為尽智。云何無生智。善現。若智以無所得而為方便。知諸有趣永不復生。是為無生智。云何如說智。善現。如來所有一切相智。是為如說智。善現当知。是為菩薩摩訶薩大乘相。」（大正藏五、三〇〇頁下）（大正藏七、八十頁中）等に散見される。

²⁵ 『同右』卷四〇四「世尊。云何菩薩摩訶薩清淨仏眼。仏言。舍利子。菩薩摩訶薩菩提心無間。入金剛喩定。得一切相智、成就仏十力、四無所畏、四無碍解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法、無障無碍解脫仏眼。菩薩摩訶薩由此仏眼。超過一切声聞、独覚智慧境界。無所不見、無所不聞、無所不覺、無所不識。於一切法見一切相。」（大正藏七、二二二頁中）

²⁶ 本章では『釈論』の金剛喩定を考察することを目的としている。『起信論』では前述のとおり、「金剛喩定」については説かれていない。それを『釈論』は『起信論』所説の「始覚」と「四相（無明）」の關係において説くものを解釈し示す。そのため『起信論』の「始覚」や「四相（無明）」については検討を加えない。

²⁷ 『釈摩訶衍論』卷三「論曰。前後次第者。一者滅相。二者異相。三者住相。四者生相。如是四相随智慧量増減不同。此義云何。以信位人欠一具三。三賢位人欠二具二。（中略）第十地中欠一具一分。如來地中四相都無究竟清淨。是故説言増減不同。」（大正藏三二、六一七頁上）

²⁸ 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』（山城屋文政堂、一九三五年）、本多隆仁（楠正仁）『釈摩訶衍論における根本無明の一考察』（『智山学報』二九、一九八〇年）

²⁹ 『釈摩訶衍論』卷三「次説随釈門。依彼四相明覚差別即有五位。云何為五。一者十信位。二者三賢位。三者九地位。四者因滿位。五者果滿位。前四位中各有四事。云何為四。一者趣向行者。二者修行因相。三者行因果相。四者熏離俱相。第五位中唯有三事。云何為三。一者能円滿者。二者対治行相。三者満究竟相。如其次第説相応観。」（大正藏三二、六一七頁中）

³⁰ 『同右』卷三（大正藏三二、六一七頁中—六一八頁中）

³¹ 『起信論』の代表的な注釈である「起信論の三疏」と知られる慧遠と元暁と法蔵における「金剛喩定」について調べると、慧遠『大乘起信論義疏』には「金剛喩定」の語は見当たらない（大正藏四四）。そして元暁『起信論疏』巻一では「方便」と「無間」の二種が見える（大正藏四四、二一〇頁中）。法蔵『大乘起信論義記』巻二では元暁と同じ「方便」と「無間」に二種が確認できる（大正藏四四、二五八頁中）。

³² 森田龍僊『釈摩訶衍論之研究』（山城屋文政堂、一九三五年）、石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、一九九六年）

³³ 『大乘起信論義記』巻二「菩薩地尽者。謂十地覚窮故云尽也。此是総挙。下二句別明也。方便満足是方便道。一念相應者。は無間道。如対法論云。究竟道者。謂金剛喩定。此有二種。謂方便道。及無間道。即是此中能観人也。」（大正藏四四、二五八中）尚、法蔵以外の起信論注釈を参照すると元暁（六一七—六八六）『起信論疏』「第四位中如菩薩地者。謂無垢地。此是総挙。下之二句。別明二道。満足方便者。是方便道。一念相應者。は無間道。如対法論云。究竟道者。謂金剛喩定。此有二種。謂方便道。無間道。是明能覚人也。」（大正藏四四、二一〇頁中）、『大乘起信論別記』巻一「菩薩尽地者。謂無垢地。是総挙一位。如本業経説。無垢地菩薩。逕百千劫住。下之二句。別明二道。満足方便者。是

方便道。一念相応者。是無間道。如対法論云。究竟道者。謂金剛喻定。此有二種。謂方便道攝。無間道攝。此之三句。明能覺也。言覺心初起者。是明所覺也。」(大正藏四四、二三二頁上)と説かれている。以上を見る限り法蔵の説は元暁の説を依用したと考えられる。

³⁴ 『釈摩訶衍論』卷三「覺心初起心無初相者。即是顯示果円満者。大円鏡智分明現前。無所不通無所不窮。法界一体(中略)即是顯示始覺般若円満之相。而得到於無生覺故。」(大正藏三二、六一八頁上)

³⁵ 『同右』卷五「発心已去一切諸菩薩等。以三昧力觀見諸仏法性之身。平等平等無有差別。同一真如同一法身。異唯見自。我自無別。(中略)已説総説門。次説別説門。就此門中即有二門。云何為二。一者未入正位。二者已入正位。云何名為未入正位。謂十信凡夫一切二乗三賢菩薩等。未得正体智。未証後得知。未証如理故。(中略)云何名為已入正位。謂十地菩薩内得正智外得後智。一分智用与如来等。唯本熏力自然修行。增長真如能滅無明故。」(大正藏三二、六三九頁中)

³⁶ これは『大般若経』で金剛喻定には入る菩薩が獲得する行果を、仏眼によって一切法(真如)を見たとする「菩薩摩訶薩清浄仏眼」を想起させる。

³⁷ 『釈論』の造論者は同論が経律論の三蔵の内ではいづれに属するものかを説いており、ここでは、「摩訶衍論は或は諸蔵の撰、或は唯し阿毘達磨蔵の撰なり。」(卷一、大正藏三二、五九三頁中)と説いている。

³⁸ 『同右』卷一(大正藏三二、六〇〇頁下)

³⁹ 『同右』卷一「論曰。能入所入十六法門。円満円満平等平等。周遍法界無有差別。所以者何。各撰諸法畢竟尽故。然終不雜本未能所。已説総別二門。一切諸仏本所乗故一切菩薩皆乘此法到如来地故者。即是通達軌則不動門。謂微塵數過去諸仏。微塵數現在諸仏。微塵數未來諸仏。皆悉乘此三十二種。甚深安車。達於清浄無上地故。十方三世一切菩薩亦復如是。此中菩薩言通取三聚一切衆生。所以者何。無有衆生而不通達如来地故。」(大正藏三二、六〇二頁上)

⁴⁰ 本多隆仁「不二摩訶衍法と如義言説」(『智山学報』五六、二〇〇七年)、同著「如義言説と法身」(『智山学報』四五、一九九六年)。本多は不二摩訶衍法が法身であると指摘している。筆者もそのように理解している。

⁴¹ 『釈論』ではこの説示に関連した説として有名な「五重問答」がある。ここでは三十三法門の内容を簡略化させながら、第五番目の問答に不二摩訶衍法を登場させ、同法を明・無明の世界を隔絶した法であると説く。本研究で述べたように金剛喻定と不二摩訶衍法は無関係なものではなく、むしろ喻定に突入した先に獲得した智の世界・境界が不二摩訶衍法といつてもよいと考えている。

⁴² 小峰彌彦・勝崎裕彦・渡辺章悟編著『般若経大全』(春秋社、二〇一五年、一三六頁―一三八頁)

⁴³ 石井公成『華嚴思想の研究』「真言宗の伝統的な解釈では、真如門の諸仏は円円海徳の諸仏、すなわち不二の法仏を得することはできず、逆に不二の法仏に得せられるとするが、これは不二摩訶衍法を密教の諸仏と解することによって生まれる解釈であり、『釈論』自体はそうした主張はしていない。『釈論』において、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。」(春秋社、一九九六年、三九一頁―三九三頁)と指摘している。たしかに真言宗では不二摩訶衍法を密教の仏(自性法身)と見る。しかし密教的視座から離れて、改めて『釈論』の不二摩訶衍法を眺めれば、石井が指摘する以外にも同法の性質は垣間見られ、その点については検討されてはいない。本研究により、不二摩訶衍法を諸仏の根源という他にも「能円満者」であり「一切智智」と密接な関連が認められ、ひいては法身としての性格を有するものであると指摘できた。そのような視点で再度、『釈論』の内部を検討することにより、これまで知られない同法の内実が明らかに

なると考える。

44 補記として、『釈論』の注釈家として有名な高野山の学匠宥快(一三四五〜一四一六)が『釈摩訶衍論鈔』で、「深義の義に付いて心得ば、大日経・金剛頂経に説く所の三摩地の法門とその義、一致すべきなり。彼の三摩地の法門に於て一門・普門の三昧に於て不同なり。彼の普門の三昧を能生の真如三昧とし、一門の内証を眷属無量の三昧と心得すべきなり」(『統真言宗全集』一〇、一二四六頁下)と述べている。宥快が『釈論』の金剛三昧を密教的視座で見れば『大日経』や『金剛頂経』所説の三摩地と一致するものと述べている。あくまでもこれは空海(七七四〜八三五)以降の『釈論』に対する視座であるから、『釈論』と密教との接点があると直に指摘し得るものではない。そうであるが、本研究を通して『釈論』の金剛三昧を検討した結果、従来の典籍には見出せない三昧観が存在していた。略説すれば、その構造は十地の菩薩以上の如来をも取り込んだものである。しかも五段階よりなり、あきらかに修行者が階梯的に覚り求める行法・三摩地法として組み立てられた傾向が強い。その観点から言えば、従来の金剛三昧とは異なる視点を『釈論』作者である龍樹が受けたことを物語っている。ではこれが何に依るものかは、今後、密教、特に金剛三昧と密接に関連する五相成身観との関連を検討する必要があると思う。

第三章 仏身観の一考察 ―四種身説の可能性―¹

第一節 問題の所在

本章では、『釈論』の特有の思想である「三十三法門」に関わると考えられる仏身観について、従来説を参考としながら、異なる視点から検討を加えることで、新たな知見を呈示したい。そもそも『起信論』は「法・報・応」の三身説を示しており²、これは真如門と生滅門の二門に対する配当のなかで登場し、真如門には法身、生滅門には報身と応身とするもので、これは一般的な理解から逸脱しているようには見られない。では、『釈論』はと言うと、「法・応・化」の三種として表記に多少異なる三身説を示しているもの³、わずかな違いと理解され問題視する必要がないと判断できる。しかし、『釈論』の仏身観には三身説には留まらない独特な報身観が垣間見られるのである。このような理解は『起信論』の注釈書を含む、この他の典籍にも確認できない。

先行研究では、『釈論』の法・応・化のみに焦点が当てられ、それが『金光明経』に基づくものであると指摘されてきた⁴。しかし、『起信論』の注釈書でありながら、なぜ異なる三身説を説いたのか、そこには報身の捉え方が問題となってくるはずだが、その点はこれまで検討が加えられてこなかった。その問題の根源には、『釈論』の三身説が同論の中心思想である不二摩訶衍法と三十二法門にどのように対応するか明確に説かれていないこと、そして報身がなぜ取り払われたのか説明できなかったことが原因としてある。

筆者は、『釈論』が特有の三身説を説いた背景には、『起信論』の説を取り込みながら新たな仏身観を確立させようとしたと見る。つまり、『釈論』は報身の役割を応身と化身に持たせつつ、報身を別個に取り扱い、不二摩訶衍法についても法身と位置付けようとしたと推考している。以上の点を論証することによって、法・応・化の三身説が『釈論』の特性とのみ評価されるものではないことを指摘したい。本章では『釈論』の独特な心識理解に基づいて説く、三大説と熏習論解釈から、同論の仏身観について検討を加える。

第二節 先行研究の成果と課題

では、『釈論』の仏身観（三身説）について言及する先行研究を管見の限り調べると、那須政隆と加藤精一の指摘が確認できる。まず那須は以下のように分析している。

ここに謂う所の真如熏習は三大の熏習である。その中にて、体相一体にして熏習するを自体相熏習と称す。体相二大は不離であるから自体相と言ひ、それは真如本覚自体であり事相である意味にして未だ自他の相対がない位である。真如其物が自であり、その真如の体の性徳が自相である。次に用熏習は真如の作用であるが、それは真如が他に対して作用することにして、所謂菩薩の化他の作用と云うことに成る。(中略)本論では自体相熏習と言っている。自体相は法身自体であるから法身自然熏習と云う。之に対して用熏習は法身が他に対して作用する面であるから報応二身の境地になる、

『論』に応化常恒熏習門とあるのはこの意に依るのである。⁵

那須は『釈論』の三身説が『起信論』の内容と相違していないという立場を採っている。氏のこの他の見解を見ても『釈論』所説の「三身」の語が『起信論』の「法・報・応」を示唆していると解説している。しかし、『釈論』がなぜ『起信論』と異なる三身説を説いたのかについては検討を加えていないので、那須説を直ちに受け入れることは難しいと思う。では次に加藤説を確認したい（「」内は筆者補注）。

『釈摩訶衍論』では、こうした『起信論』所説の三身はそれなりに受け継ぎつつも、先に述べたように、法・応・化の三身を挙げているのである。しかもその三身の用い方から見ると、その三身を、法身と応化身とに明確に区別をつけていることがわかるのである。（中略）『仏性論』の法身も所説によれば、真如とか道理を意味しており、法身は真理そのものを意味する。いわゆる理仏であり、『成唯識論』所説の法身と同様の内容なのである。次に『合部金光明経』及び『金光明最勝王経』では、（中略）法・応・化の三身のうち、法身のみが真実有の仏身であって、応・化の身は仮名有なりと断言しているのである。（中略）『釈摩訶衍論』の意図する法身（不二摩訶衍法）は、『華嚴経』の教主、盧舍那仏をも摂し尽くし、『大乘起信論』の説く法身をも摂し尽くし、それらがすべて応・化身に含め尽くした「法身」であった。そしてこの法身こそ如来の眞実身なのであり、『金光明経』に説かれる法身とも大いに合致するのである。

加藤は『釈論』の三身説の内、法身を不二摩訶衍法と見ている。これは『起信論』所説の法身と、『釈論』が不二摩訶衍法と対比させる『華嚴経』教主（毘盧遮那仏）とを同一視したもので、それが応化の二身の範疇に収まると理解したものである。加えて、『釈論』の三身説とは『金光明経』に基づくものであると分析している。典拠が本経であるかは別としても興味深い指摘である。

両氏以外にも石井公成の指摘がある。それによると、「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。」と述べており、これは不二摩訶衍法を仏身として捉えていない点で注目される見解である。石井とは逆に本多隆仁は、不二摩訶衍法を『釈論』所説の言説観から検討し法身であると指摘している。しかし、本多説も三身説と三十三法門との関係には注目していない。

以上の指摘について筆者の立場を述べたい。まず『釈論』では「法・応・化」の三身説を説いており、この他にも「三身四徳」や「自性身」という用語を登場させている。そこには新たに別の仏身の名前を付加するといった、四種身説やそれに類する用語は確認できない。明らかに同論の仏身観が三身説を基軸としていることになる¹⁰。そのような仏身観がどのような構想により登場したのか従来説では未検討であったということになるだろう。しかし、『釈論』の仏身観は独特であるため、先学でも色々苦慮していると推察される。

それは三十三法門においてでからである。そこにいかなる仏身が対応するのか、『釈論』に明確に説かれていない。その点についていずれの指摘にも明らかにされたものがないのは当然の結果と考えられる。そこであらためて三つの問題点を提起したい。

- (1) なぜ『釈論』が法・応・化の三身としたのか。
- (2) 『釈論』の三身説と『起信論』の三身をどう見るか。一致するのか相違するのか。
- (3) 「三十三法門」にはいかなる仏身観が対応しているのか。

本章ではこの三点の問題を明らかにするためにも、まず次節では大乘の仏身観を踏まえつつ、『釈論』の本論である『起信論』の仏身観を概観し、その後『釈論』の内容に入っていくこととする。

第三節 大乘の仏身観概観

中期大乘においては、仏身観は、当初、法身 (dharma-kāya) と色身 (rūpa-kāya) の二身説だけであつたとされる¹¹。それが次第に法身の永遠不滅の性質をいかに現実世界で覚り解脱した仏身と関連付けるかで議論されていった。すなわち一般に知られる法身と色身を合せた報身 (saṃbhoga-kāya) が立てられるようになっていき、そのような過程のなかで段階的に応身 (nirmāṇa-kāya) が加えられ三身説が構築されたとされる。このような派生がさらに四種身や十身まで展開していくきっかけをつくつたとされるのである¹²。ここでは補足の意味も含めて水野弘元の解説を引用することにした。

二身説とは、法身と生身の二種を説くものである。法身とは仏陀の本質としての法そのもの、または法が具現化した理想的な仏身をいう。生身とは父母所生身であつて、釈迦迦毘羅城に生まれた釈迦仏を指す。三身説には種々のものがあるが、一般的には、(1)法身・報身・応身の三身説。または(2)自性身・受用身・変化身の三身説が知られている。四身説には、前の三身説(1)の中の報身を応身と化身に分けて四身とするもの、または前の三身説(2)の中の受用身を自受用身と他受用身とに分けて四身とするものがある。¹³

水野の指摘を踏まえると、法身とは真理を人格化した真理仏、報身とは菩薩が波羅蜜により修行し誓願を満了した理想の仏身(阿弥陀・薬師)、応身とは特定の時代や地域や相手に応じて出現した肉身の仏身(釈迦・過去六仏)、化身とは仏身の様相である相好を備えない姿形で現れる仏身(凡夫・梵天・帝釈・魔王・畜生等)であると理解される¹⁴。

しかし、法身・報身・応身や法身・応身・化身という説を主張するものや、自性身・自受用身・変化身・等流身の四種身あるいは四種法身へといった密教の仏身思想へと拡充を提供するものがあるため一様にまとめきるは無理がある。諸説に紆余曲折があるにせよ、このような多身観は衆生を修行に導き解脱させるための要請に相応し展開したものであるのは明らかである。

このことから、その応現した身に内在する功德や智慧等は法身のそれと等しく具わっているとする見方は当然であり、これに帰結させなければどのような仏教典籍でも解脱の方向性を見失うことになり、『釈論』の場合も例外ではない。ここでの理解を参考としながら『釈論』の仏身観について論を進めることにする。

第四節 『大乘起信論』の三身説

本節では『釈論』の本論である『起信論』の三身説を見ていく¹⁵。『起信論』では解釈分の「真如自体相用」に確認できる（関連箇所傍線を付す）。以下のように説いている。

真如の自体と相とは、一切の凡夫・声聞・縁覚・菩薩・諸仏に増減有ること無く、前際に生ずるに非ず、後際に滅するに非ず、畢竟じて常恒なり。本より已来、性として自ら一切の功德を満足す。（中略）乃至、満足し少くる所有ること無き義の故に、名づけて如来蔵となし、亦た如来の法身と名づく。（中略）此の用に二種有り。云何が二となす。一には分別事識に依るなり。凡夫と二乗との心の所見は、名づけて応身となす。

（中略）二には業識に依るなり。謂く、諸の菩薩の、初発意より乃至菩薩究竟地までの心の所見は、名づけて報身となす。¹⁶

この説は生滅門の立場を説く箇所であり、そのなかで『起信論』は法身・報身・応身の三身を説いている。詳しくは、体と相を一体として理解し¹⁷、体大と相大が三身の内で「法身」であるとする。この法身とは、真如として聖者から凡夫にいたるまでの修行者に平等に遍満していると説くものであり、修行者が法身を直接見るといった説や、法身が説法をしたり、それを修行者が聴いたりするものではない。次に、用の方を見ると、凡夫と二乗の分別事識により見える身を「応身」、菩薩究竟地の業識により見える身を「報身」とする。つまり、『起信論』では応身と報身の二身のみ衆生が見ることが可能な仏身ということになり、修行者の心識の厚薄により認識する仏身に差があると示している。

加えて、『起信論』には西方極樂浄土の教主阿弥陀仏の信仰を説いている¹⁸。この阿弥陀仏と仏身との関係については、すでに業識の菩薩が見る仏を報身である阿弥陀仏であつて、分別事識の凡夫や二乗は見るできないと指摘されている¹⁹。以上のことから、『起信論』の仏身観とは、法身・報身・応身の三身説であつて、三大や心識説とも密接であることを確認した。この他にも法身について詳述している記事があるので確認したい。以下のように説いている。

問いて曰く。若し諸仏の法身にして色相を離るれば、云何が能く色相を現ずるや。答えて曰く。即ち此の法身は、是れ色の体なるが故に、能く色を現ず。いわゆる本従り已来、色と心とは不二なればなり。色性は即ち智なるを以ての故に、色の体の無形なるを、説いて智身と名づく。智性は即ち色なるを以ての故に、説いて法身一切処に遍ずと名づく。現ずる所の色には分齊有ること無きも、心に随いて能く十方世界の無量の菩薩、無量の報身、無量の莊嚴とを示して、各各差別あり。皆な分齊無くして、而して相妨げざるなり。此れ心識分別の能く知るところに非ず。真如の自在の用の義なるを以ての故なり。²⁰

ここでは、色心不二の法身が報身として衆生の立場に即して現ずると説いている。ここには応身の説は無いものの、前述の内容を踏まえると、やはり法身が衆生に対し直接説法するとは述べていない点を確認できる。このように『起信論』の仏身観は色心不二の法身

が報身や応身として衆生のために出現するものであると理解でき、先述の大乗説と相違ないと判断できる。加えて、『起信論』の修行道論について簡単に述べると、『起信論』は生滅門より真如門を目指す構造であり²¹、これは『起信論』の修行階梯というのが、生滅門を因位、真如門を果位としてしていることによる。

その観点からすると、『釈論』はまったく異なる理解を示している。これは第一章にて論じたように、『釈論』では「諸聖」（声聞・縁覚・菩薩・如来）と「諸凡」（卵・胎・湿・化）と規定する修行者（以下、聖凡の八種）²²が不二摩訶衍法である果位である法身を目指す構造となっており、詳しくは真如門には如来、生滅門には声聞・縁覚・菩薩・卵・胎・湿・化とする二門それぞれに対応する修行者が三十二法門に連動している。したがって『釈論』にとつて生滅門と真如門の両門は因位の立場と捉えているため、『起信論』のものとは真理観や解脱観と異なっていることが分かる。このことを踏まえて、『釈論』の三身とはどのようなものかを次節では述べたい。

第五節 『釈摩訶衍論』の三身説の確認

まず、『釈論』所説の法・応・化の三身説を確認する。それが説かれる箇所を調べるといくつか確認でき、ここでは本課題と関連する説、三箇所を取り上げる（便宜上番号を付し、当該用語に傍線を付す）。それは①③であり、以下のように説いている。

①無量無辺の諸の衆生縁の中に、無量無辺の殊勝の応化身を出だし、衆生の心を熏習して、諸の善根を出生し、両輪の花を増長し、法身の果を莊嚴す。故に縁熏習と名づく。

²³

②次に淨法熏習門を説く。此の門の中に自ら二門有り。云何が二となす。一には総標門、

二には開釈門なり。総標門とは、総じて其の名を標す。本の如し、真如熏習の義に二種有り、云何が二となす。一には自体相熏習、二には用熏習なりというが故に。開釈門の中に自ら二門有り、云何が二となす。一には法身自然熏習門、二には応化常恒熏習門なり。²⁴

③本釈の明鏡に於て捧げて、七識散慮の面に臨め、六塵境界の垢を見て、法執人我の咎を洗うべし、汝等仏子若し是くの如くせば、法身と応と化の三身、伊字を舒るが如く円かに現前し、常楽我淨の四徳、達池に入るが如く具に出生し、我れ四王自在処より、下大海の竜宮に入りて、随分に諸の契経海を窺うに、総じて一百落又数有り、是くの如くの諸経の真実の法、無量無辺の差別の義、摩訶衍の立義の中に、該摂し安立し具足して説けり。²⁵

①は、法身が修行者のために応身や化身として応現し、善行を修することを促し解脱へ導くとする。これは『起信論』の説と異なるが通常の三身理解と大差ない。次に②は、淨法（真如）熏習に三身説を交えたもので、法身熏習と応化熏習の二種があるとする。この

ような説は『起信論』には見られない²⁶。最後に③では、『釈論』が説く三身説や、同論が典拠としている諸の經典の義理がすべて「立義分」に組み込まれていると説いている。この箇所は、『釈論』が廻向したい対象を三十二法門の全ての修行者と述べているところであり²⁷、三身が三十三法門に密接であると暗に示している重要な記事である。

このように三種の内容を検討した結果、いずれも『釈論』が主張する三身説が法・応・化であること、『釈論』が『起信論』の説に対して自らの説を主張し会通しようとせず、淡々と自らの仏身觀を述べていることが確認できる。先行研究において『起信論』の説と同一視するか否かという見解については、相違していることは明らかである。ではなぜ、そのような理解を主張したのか。次説ではその点を三大説の解釈から明らかにしていきたい。

第六節 三大説の解釈

三大説とは、『起信論』において生滅門のなかで説かれるもので、『釈論』はその内容を解釈していくなかで独特な三身説と修行者について解説していく。ここでは分量が多いため内容を整理したものを列挙することにした。以下のような内容である。

○体大

真如の自体(体大)とは「凡夫」・「声聞」・「縁覚」・「菩薩」・「如来」の五種の仮人において平等に遍満しているとす。『釈論』は五種の人を修行者と位置付けている²⁸。

○相大

『釈論』は『起信論』所説の「不離」・「不断」・「不異」・「不思議」・「仏法」について、「凡夫」・「声聞」・「縁覚」・「菩薩」の四人には理解できないとし²⁹、それが可能なのは「大覚者(法身)」が手本とする世界であり如来の法身とする³⁰。そして今解釈する内容(真如自体相用の説)は、真如門の立場ではなく生滅門の立場を述べたものであり、先の五種の人の境界を真如門と生滅門の立場に振り分けていく³¹。

●生滅門↓凡夫・声聞・縁覚・菩薩が思惟し理解し修行する差別の有る世界。

●真如門↓大覚者が説法し如来のみが理解できる平等平等一相一味の世界。

○用大

真如の働きとは、法身・応身・化身において平等であるとする³²。その上で『釈論』は『起信論』所説の応身と報身について、「応身」とは「凡夫」・「声聞」・「縁覚」の「分別事識」において見る身、「報身」とは「菩薩」の「業識」によって見る身とする³³。そして「自性身」の境界とは、業識を離れた者の世界であり、報身を見る菩薩はまだ真如の位には至っていないとする³⁴。

●応身は分別事識、報身は業識に関連して解説している。

●自性身は業識を離れた者とする。

順に説明していくと、体大の解釈では、修行者を凡夫・声聞・縁覚・菩薩・如来の五種

とする。そして相大の解釈では、生滅門には凡夫から菩薩までを対象とし、真如門には如来を修行者であるとし、『起信論』の二門理解と相違する立場を採っている。これを三十三法門の修行者である凡聖の八種の修行者と比較すると、卵・胎・湿・化を凡夫の中に集約させて計五種としたことになる。

では、『釈論』における二門の位置付けを確認すると、同論では二門を「末法」、すなわち因位としている³⁵。しかし因位であつても真如門は真理真実を説き得る立場であり、生滅門は説き得ない立場とするのである³⁶。このことから、三十三法門で果位とは不二摩訶衍法であり、二門が因位である以上、必然的に真如門の如来は三身説の法身ではないことが理解される。

最後に用大の解釈では、冒頭において法・応・化の三身であるとしつつも、以降では「分別事識」を「応身」、「業識」を「報身」とし、『起信論』の説に沿った解説をしており、これは独自解釈と随文解釈の二面が説かれていることになる。なぜそのような説になったのか。結論を先取りすると、『釈論』の分別事識と業識に対応する三身説の独特な理解が原因と考えられる。以上を踏まえて、次に熏習論の解釈を見ていく。

第七節 熏習論の解釈 — 妄心と真如熏習の解釈を中心に —

第一項 『大乘起信論』の妄心と真如熏習説

先に『起信論』の熏習説について簡単に説明すると、同論では衆生の心の在り方について、染と浄のはたらきが果てしなく生起していると³⁷。菩提を求める衆生は常に染から浄へと向かおうと日々生活しており、それが有漏善の面より、修行の心を発して仏道を歩むとする行為なのだとする³⁸。このような心を『起信論』は四つの観点から観察し、浄法・一切染因・妄心・妄境界とし³⁹、それぞれが真如・無明・業識・六塵と対応関係にあるとする。ここでは熏習論の解釈のなかでも、妄心熏習と真如熏習の説を中心にみていく。以下のように説いている。

○妄心熏習

妄心熏習の義に二種有り。云何が二となす。一には分別事識熏習。諸の凡夫と二乗の人等と生死の苦を厭うに依りて、力の所能に随いて漸く無上道に趣向するを以ての故に。二には意熏習。謂く諸の菩薩は、発心し勇猛にして速やかに涅槃に趣くが故に。⁴⁰

○真如熏習

真如熏習の義に二種有り。云何が二となす。一には自体相熏習、二には用熏習なり。自体相熏習とは、無始世従り来、無漏法を具し、備に不思議有りて境界の性と作る。此の二義に依りて恒常に熏習す。力有るを以ての故に、能く衆生をして生死の苦を厭い、涅槃を樂求し、自ら己身に真如法有りと信じて発心し修行せしむ。⁴¹

妄心熏習では、妄心の中にも善行を修する二種の力があり、一つには分別事識熏習、二

つには意熏習（転識・現識・智識・相統識の四種を総称したもの）とする⁴²。前者は凡夫と二乗が悟りを得るため修行していく立場、後者は菩薩が発心し速やかに涅槃に趣かせる立場とする。ここには三身説は登場しないが、前述のように分別事識には「応身」、業識には「報身」が関連していることから対応関係にあると分かる。

真如熏習の方は、真如が衆生に熏習することを三大熏習によつて説明していく。つまり、衆生の内面より本人の自覚の有無に関わらず真如の力が作用して涅槃を求めるよう修行を促すとする。ここでも三身の名は説かれませんが前述のように体大と相大で法身、用大で報身と応身が説かれていることから連動していることは明らかである。

第二項 妄心と真如熏習の解釈 — 分別事識と業識の理解 —

では、『釈論』の解釈を見ていくことにしたい。まず、妄心熏習の解釈の冒頭に興味深い説が確認できる。そこには、妄心熏習について「麁」と「細」の二種があるとして、「麁」とは「意識熏習」、「細」とは「十一末那熏習」とする⁴³。その続きを見ていくと、まず意識熏習について以下のように説いている。

意識熏とは其の相いかん。四十心の凡夫と及び諸の二乗は、意識の中の本覚智分を以て、意識の中の無明の癡分を熏じ、生死の苦を厭い涅槃の樂を欣い、漸漸に転勝して仏道に向かうが故に。⁴⁴

この意識熏に関連する修行者を「四十心の凡夫と及び諸の二乗」としており、これは不定聚の十信と正定聚の十住・十行・十廻向を合わせた四十と、邪定聚の凡夫二乗を加えたものである。次に十一末那熏習はどうか。以下のように説いている。

十一末那熏習の義とは其の相いかん。初の聖地より乃ち金剛に至るまで、其の次第の如く、清浄分を以て染汚分を熏じ、無上菩提道に証入するが故に。菩薩の無明を断ずるに等しきを以ての故に。本の如し、二には意熏習、謂く諸の菩薩は、発心し勇猛にして速やかに涅槃に趣くが故に、というが故に。⁴⁵

十一末那について初地より十地の菩薩の修行者を対象としている。この十一末那の由来は、「業相・転相・現相・智相・相統相」の五相と「業識・転識・現識・智識・相統識」の五識と「根本無明」を統合させた計十一種が含まれるので十一末那と命名したものである⁴⁶。このように『釈論』は、『起信論』の分別事識熏習と意熏習について、煩惱の厚薄の状態を大小に置き換えながら、「麁」の意識熏習とは「分別事識」であり凡夫から二乗の修行者と対応し、「細」の十一末那熏習とは「業識」の別名であり初地から十地の菩薩を対応するものと理解していることになる。以上を踏まえて次に真如熏習の解釈を見ていくことにしたい。そこには仏身と心識の関係について、以下のように説いている（関連箇所を傍線を付す）。

次に浄法熏習門を説く。此の門の中に就いて自ら二門有り。云何が二と為す。一には総標門、二には開釈門なり。総標門とは、総じて其の名を標す。本の如し、真如熏習の義に二種有り。云何が二となす。一には自体相熏習、二には用熏習なり、というが故に。開釈門の中に自ら二門有り。云何が二となす。一には法身自然熏習門、二には応化常恒熏習門なり。⁴⁷

『釈論』は自体相熏習と用熏習について、前者を法身自然熏習門、後者を応化熏習門と命名し、さらに法・応・化の三身説と交えながら、『起信論』とは異なる理解を主張している。つまり、もともと『起信論』において報身に業識と菩薩、応身に分別事識と凡夫二乗が対応するのを、『釈論』は心識と仏身の配当を意図的に改変しようとしている。それに関連する記事があるので確認したい。以下のような内容である（関連箇所傍線を付す）。

次に白品相熏習有力門を説く。（中略）因果の二位有る故に。本因果とは其の相いかん。謂く無始従り来、三賢十聖の位有るが故に、三身四徳の果有るが故に。始因果とは其の相いかん。今修行する時、方に乃ち無始の十地有るが故に、本有の因果有るを顕すが故に。⁴⁸

『釈論』は真如の熏習に二様があり、それは「本因果（本地）」と「始因果（始地）」とする。まず「本因果」とは、本来的に三賢十聖の位と三身四徳を有し、真如の熏習を必要としない立場である。次に「始因果」とは、修行により段階的に十地までの行果を獲得する真如の熏習を必要とする立場である。このように二種の修行者観を規定していることが分かる。さらに詳しく見ていくと、まず「本因果」では以下のように説いている。

本因果とは次第いかん。無始従り来、十種の本覚の真智及び十種の如実法界と有るを以ての故に。能く十種の枝末の無明を熏じ、一種の法界心有るを以ての故に。能く根本無明を熏習するが故に、是れを本地と名く。本の如し。⁴⁹

ここでは、あらゆる智慧を備え根本無明を熏習する者が説かれている。どのような聖者なのか問題となるが、これについて筆者は、「如実法界」と「一種の法界心」に注目する。前者は如実智という如来智を想起させ⁵⁰、後者は法身の一部を具有していると理解されるものである。これに先の「三身四徳」を持ち合わせる者でもある点を総合すると、覚者であり如来を指していることになる。これを補強する説として、『釈論』が不二摩訶衍法と毘盧遮那仏とを対比させるなかで、同仏は三種世間を満足した者であっても、最終的には不二摩訶衍法には及ばないとする説が確認できる⁵¹。

このことから、本因果の修行者とは聖凡の八種の内の如来であり毘盧遮那仏を想定していると判断でき、真如門の如来の立場を指示しているのは明らかである。では次に、「始因果」の説について確認すると、そこには応身と化身が登場し修行者と心識説との関係について言及している。それは以下のような内容である。

始因果とは次第いかん。謂く未だ十信の位を得ずと雖も、而も本熏習の力を以ての故

に、則ち自心の中に生死の苦を厭い涅槃の樂を求む。此の力を以ての故に、即ち真如の性を熏習し、自ら仏性を信じて十信の位に入り、心の虚妄を知り十解の位に入り、境界の空を知り十行の位に入り、出向の法を修し十向の位に入り、如実般若を以て境界の空を知るが故に。(中略) 法身涅槃を得て、応化の業用を成ずるが故に。之れを始地と名づく。本の如し。⁵²

『釈論』は、凡夫二乗の位から十地の菩薩(聖凡の八種の内、卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩の七種の修行者)までが応身・化身を見て修行すると規定している。『釈論』は意識熏習Ⅱ分別事識、十一末那熏習Ⅱ業識と主張しながら、前者に対応する修行者は凡夫から二乗、後者は初地から十地の菩薩とするので、凡夫から十地の菩薩までの行者が応身と化身によって修行すると主張していることになる。したがって、『釈論』は分別事識と業識に対応する仏身を応身と化身の二身だと理解しており、『起信論』の主張する報身を意図的に除外する操作をしていることが明らかとなった。ここに『釈論』の随文解釈ではない独自の構想に基づいた三身と識心の解釈が確認できたのである。

そうになると、如来はどのような仏身かが問題となってくる。つまり三十三法門における生滅門には応身と化身が対応するとしても、真如門の如来の仏身觀を明確にしなければ法門の構造上、支障をきたすことになる。その点を次節では、『起信論』に説かれる阿弥陀仏の説を手掛かりとし検討を加え明らかにしたい。

第八節 『釈摩訶衍論』における「阿弥陀仏」理解

先に述べたように『起信論』では阿弥陀信仰を説いており、そこでは専意方便を勧めている。それは以下のような内容である。

謂く専意念仏の因縁を以て、願に随いて他方の仏土に生ずることを得て、常に仏を見て永く悪道を離る。修多羅に説くが如し。若し人、専ら西方極樂世界の阿弥陀仏を念じ、修す所の善根を迴向して、彼の世界に生せんと願求すれば、即ち往生することを得。⁵³

この内容は、衆生に対し阿弥陀仏への専意方便を修習させ、善行を勤めることを促すことよって、将来、極樂浄土に往生できるとするものである。ここに登場する阿弥陀仏というのが前述で述べた報身であると考えられ、『起信論』では生滅門において登場し、衆生を教化していくとするものなのである。しかし、『釈論』の場合、その報身が生滅門から除かれているため、今引用した説を『釈論』がどのように理解しているのが重要となる。以下のように説いている。

如来方便殊勝門と言うは、謂く、諸仏如来に不可思議の甚深極妙の大方便有るが故に。(中略) 所謂る、如来を専念する方便なり。(中略) 承力得勝妙処門と言うは、諸如来の不思議の方便力を以ての故に。自らの所願に随いて即ち往生妙樂土を得るが故に。

『釈論』は「阿弥陀仏」や「西方極樂世界」といった用語について言及せず、「諸仏」や「如来」や「諸如来」や「往生妙樂土」といった表現をしており、西方浄土に限定せず、多方世界に往生することを強調している。つまり、阿弥陀信仰に留まらない浄土観を持っていたことが窺え、同仏以外の尊格を意識していることが指摘できる。その証拠に、先の「諸仏」や「諸如来」と固有の名称を挙げずに表記する点や、後半の説には『華嚴経』の教主毘盧遮那仏を登場させていることから明らかである。

このことから、『釈論』は毘盧遮那仏と阿弥陀仏の他にも、明示されていないが薬師如来といった存在を示唆している可能性がある」と指摘できる。これら如来と称する仏を『釈論』では真如門の修行者である「如来」としていることになる。では、真如門の「如来」とは報身であるのかということになるが、筆者は、これまでの検討からも不二摩訶衍法と生滅門に関連する仏身が、前者を法身、後者を応身と化身であると理解するので、応身が阿弥陀仏や毘盧遮那仏を想定していたと理解するには通常の仏身観から見ても考えにくく、適当とは言えない。

そのように見ると、『釈論』の三十三法門は『起信論』の二門理解と成仏観が異なっている。二門が連動する三十二法門が因位であって、そこから不二摩訶衍法という果位である法身を目指す構図である以上、真如門の仏身は応身や化身では成り立たないことになる。したがって、『釈論』が『起信論』の生滅門に登場する報身を、生滅門から真如門に移行させ別個に取り扱い、真如門の仏身として位置付けたと理解する。この報身である如来は行果が円満した仏身であり、理想の仏身と考えられるので、釈迦などの尊格ではないと言えるだろう。

まとめ

本検討によって得られた結果を集約することでまとめたい。まず『釈論』は『起信論』の三身説とそうではない説の二様を主張している。これは随文解釈と独自解釈に基づくものであり、結果的には、『起信論』が法・報・応とするのに対し法・応・化と改変していることを確認した。これは『起信論』の説を会通したものでなく、『釈論』から見た『起信論』の仏身観というものが、独特の構想に基づいて法・応・化であると理解しているのである。

詳しくは、『起信論』が報身と応身に業識と分別事識を対応させているのを、『釈論』は報身の立場を抜き出して応身と化身の二身にその役割を持たせていることが確認できたのである。これがどのような理解に基づいて説かれたのかを考えると、三十三法門の構造が要因にあると思われる、そこでは真如門と生滅門を含む三十二法門が因位、不二摩訶衍法という果位である法身を目指す構図なのである。つまり、『起信論』において生滅門から真如門という果位であり法身を目指す構造と完全に相違しており、『釈論』においてはたとえ真如門であっても修行者が存在すると見ているのである。

このことから、不二摩訶衍法が法身、生滅門が応身と化身と対応すると分かる。だが、

真如門の如来がいかなる仏身を想定しているのかは不明なため、そこで『釈論』が『起信論』の専意方便を解釈する説に注目し検討を加えた。ここでは、阿弥陀仏に限定せず「諸如来」といった表現をしながら同仏以外の多方面の浄土観があると主張していた。以上の理解を手掛かりとして考えると、この如来とは応身ではなく、阿弥陀仏や毘盧遮那仏といった、永い波羅蜜行を完成し成仏した仏身、すなわち報身であるという理解にいたったのである。

この理解が了承されるならば、『釈論』は『起信論』における生滅門の報身を独自の仏身観で真如門に移行させたということになる。つまり、『釈論』の仏身観とは三身として説かれてはいるが、法身・応身・化身に、次ぐ第四の仏身観が予想できると言えよう。換言すると、不二摩訶衍法は法身であり、真如門は報身、生滅門には応身と化身の計四身説が存在していることになる。従来説で主張する、『金光明経』の説とする見解や、『起信論』と大差ないとする説、不二摩訶衍法を仏身として見ない説に対し、三十三法門との関係から異なる知見を呈示できたと思う。最後に、当初、設定した三つの課題について述べることで終わりとする。

(1) なぜ『釈論』が法・応・化の三身としたのか。

『起信論』の報身に対する特有の理解があり、真如門の仏身に当てはめるため。

(2) 『釈論』の三身説と『起信論』の三身をどう見るか。一致するのか相違するのか。

『釈論』には特有の報身観が認められるため相違しているのか。

(3) 「三十三法門」にはいかなる仏身観が対応しているのか。

『釈論』は『起信論』の報身を真如門に配置することで、明示されていないものの法身・報身・応身・化身の四身説の可能性がある。

¹ 本章は拙稿『釈摩訶衍論』における仏身観の一考察——四種身説の可能性——(『東アジア仏教研究』十五、二〇一八年)を基に加筆修正したものである。

² 『大乘起信論』卷一「復次。真如用者所謂諸仏如来。本在因地發大慈悲。修諸波羅蜜。攝化衆生。立大誓願。尽欲度脱等衆生界。亦不限劫数尽於未来。以取一切衆生如己身故。而亦不取衆生相。此以何義。謂如実知一切衆生及与己身真如平等無別異故。以有如是大方便智除滅無見本法身。自然而有不思議業種種之用。即与真如等遍一切处。又亦無有用相可得。何以故。謂諸仏如来唯是法身智相之身。第一義諦無有世諦境界。離於施作但随衆生見聞得益故説為用。此用有二種。云何為二。一者依分別事識。凡夫二乘心所見者名為応身。以不知転識現故見従外来取色分齊不能尽知故。二者依於業識。謂諸菩薩從初發意。乃至菩薩究竟地。心所見者名為報身。身有無量色。色有無量相。相有無量好。所住依果亦有無量種種莊嚴随所示現。即無有辺不可窮尽離分齊相。随其所応。常能住持不毀不失。如是功德皆因諸波羅蜜等無漏行熏。及不思議熏之所成就。具足無量樂相故。説為報身。又為凡夫所見者是其色。随於六道各見不同。種種異類非受樂相故。説為応身。」(大正蔵三二、五七九頁中—下)

³ 『釈摩訶衍論』卷六「次説能所平等門。言能所平等門者。人法体用理智智平等無差別故。謂法身応化之三身。及実実仮仮之二理。平等一体無差別故。自性本身及枝末身。一平等一体無差別故。能証正智所証如理。平等一体無差別故。以一体故無有二体。無二体故亦無一体。無二無一亦無無耳。以此義故自然本性。具足功德不仮他力。」(大正蔵三二、六四三頁中)等に散見される。

⁴ 加藤精一『密教の仏身観』(春秋社、一九八九年)、この他にも森田龍僊が三大と仏身の関係等について検討を加えている(『釈摩訶衍論之研究』山城屋文政堂、一九三五年、二〇

- 一頁―二二三頁)。
- 5 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、四九八頁、五一五頁)
- 6 『同右』(成田山新勝寺、一九九二年、五三九頁)
- 7 加藤精一『密教の仏身観』(春秋社、一九八九年、一六四頁―一七六頁、一八三頁―一八六頁)
- 8 石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年、三九一頁―三九三頁)
- 9 本多隆仁「不二摩訶衍法と如義言説」『智山学報』五六、二〇〇七年)
- 10 『釈論』には『起信論』の三身である法・報・応の三身を解釈し随文解釈をする箇所が存在する。一方で、そのような解釈の他に、『釈論』独自の法・応・化の三身を主張している。そのためどちらが『釈論』の主張なのか読み取れない点がある。しかし『釈論』の文脈を素直に読むと法・応・化の三身を主張しているのは確実である。
- 11 渡辺章悟『金剛般若経の研究』(山喜房仏書林、二〇〇九年、六九頁―八九頁)
- 12 中村元他編著『岩波仏教辞典』(岩波書店、二〇〇八年、三九〇頁、八七五頁―八七六頁)
- 13 水野弘元『仏教要語の基礎知識』(春秋社、二〇一五年、七二頁)。また、三身と四智の関係性について大竹晋が整理したものが提出されている(『新国訳大蔵経 十地経論』I、大蔵出版、二〇〇五年、三五七頁―三五九頁)。四種法身については、向井隆健「四種法身について」(『豊山学報』十六、一九七一年)や干潟竜祥「四種法身と三輪身の創始者について」(『密教大系』一、一九九四年)に詳しい。
- 14 高崎直道「法身の一元論」(『仏教における法の研究』春秋社、一九七五年)。法身の見方(特に『起信論』の仏身)を考える上で有用な論考である。
- 15 『釈論』以外の『起信論』の注釈書で法・応・化の三身説を説くものは、元暁の『起信論疏』巻二(大正蔵四四、二二八頁下―二二九頁上)や『大乘起信論別記』巻一(大正蔵四四、二二九頁下―二四〇頁上)、また法蔵の『大乘起信論義記』巻三(大正蔵四四、二七四頁中―二七五頁中)等に見られる。しかし『釈論』のような三身説ではない。
- 16 『大乘起信論』巻一「真如自体相者。一切凡夫声聞、縁覚、菩薩、諸仏、無有増減。非前際生。非後際滅。畢竟常恒。従本已来。性自満足一切功德。(中略)乃至満足無有所少義故。名為如来蔵。亦名如来法身。(中略)此用有二種。云何為二。一者依分別事識。凡夫、二乗心所見者。名為応身。(中略)二者依於業識。謂諸菩薩從初發意。乃至菩薩究竟地。心所見者。名為報身。」(大正蔵三二、五七九頁上―下)
- 17 高崎直道・柏木弘雄校註『仏性論・大乘起信論』(大蔵出版、二〇〇五年、四八七頁)
- 18 『大乘起信論』巻一「如修多羅説。若人專念西方極樂世界阿彌陀仏。所修善根。迴向願求生彼世界。即得往生。常見仏故。終無有退。若観彼仏真如法身。常勤修習畢竟得生。住正定故。」(大正蔵三二、五八三頁上)
- 19 高崎直道『高崎直道著作集(大乘起信論・楞伽経)』八(春秋社、二〇〇九年、一一八頁―一九九頁)
- 20 『大乘起信論』巻一「問曰。若諸仏法身離於色相者。云何能現色相。答曰。即此法身是色体故。能現於色。所謂従本已来色心不二。以色性即智故色体無形。説名智身。以智性即色故。説名法身遍一切处。所現之色無有分齊。随心能示十方世界。無量菩薩無量報身。無量莊嚴各各差別。皆無分齊而不相妨。此非心識分別能知。以真如自在用義故。」(大正蔵三二、五七九頁下)
- 21 『同右』巻一「復次、顯示從生滅門即入真如門。所謂推求五陰色之与心、六塵境界畢竟無念、以心無形相、十方求之終不可得。如人迷故謂東為西、方実不転。衆生亦爾、無明迷故謂心為念、心実不動。若能観察知心無念、即得随順入真如門故」(大正蔵三二、五七九頁下)

²² 『釈摩訶衍論』卷一（大正蔵三二、六〇〇頁下）

²³ 『同右』卷二「於無量無辺 諸衆生縁中 出無量無辺 殊勝応化身 熏習衆生心 出生諸善根 增長両輪花 莊嚴法身果 故名縁熏習」（大正蔵三二、六二二頁下）

²⁴ 『同右』卷五「次説浄法熏習門。就此門中自有二門。云何為二。一者総標門。二者開釈門。総標門者。総標其名。如本真如熏習義有二種。云何為二。一者自体相熏習二者用熏習故。開釈門中有二門。云何為二。一者法身自然熏習門。二者応化常恒熏習門。」（大正蔵三二、六三六頁中）

²⁵ 『同右』卷十「捧於本釈之明鏡 臨七識散慮之面 見六塵境界之垢 洗法執人我之咎 汝等仏子若如是 法身応化之三身 如舒伊字円現前 常樂我浄之四徳 如入達池具出生 我從四王自在処 下入大海竜宮殿 随分窺諸契経海 総有一百洛叉数 如是諸経眞実法 無量無辺差別義 摩訶衍論立義中 該撰安立具足説」（大正蔵三二、六六八頁中―下）

²⁶ 『大乘起信論』卷一（大正蔵三一、五七八頁中―五七九頁上）。『起信論』では真如熏習について、「自体相熏習」と「用熏習」の二種があると説いている。それは以下のようにである。「真如熏習義有二種。云何為二。一者自体相熏習。二者用熏習。自体相熏習者。從無始世來具無漏法備。有不思議業。作境界之性。依此二義恒常熏習以有力故。能令衆生厭生死苦樂求涅槃。自信己身有真如法。發心修行。」、以上の内容を『釈論』は、熏習論のなかでさらに法身・応身・化身の三身を絡めながら独自の真如熏習（浄法熏習）を展開しているのである。『起信論』にはそのような三身説示は確認できない。

²⁷ 拙稿『釈摩訶衍論』における「廻向遍布門」について『智山学報』六〇、二〇一年）

²⁸ 『釈摩訶衍論』卷六「復次真如自体相者者。即是総標体相二義。自此已下別釈散説。初説体大。云何名為五人平等門。謂真如自体通於五人。平等平等無差別故。云何名為五種仮人。一者凡夫。二者声聞。三者縁覚。四者菩薩。五者如来。是名為五。如是五名。人自是五真自唯一。（中略）五人平等亦復如是。於諸人中無有増減故。如本一切凡夫声聞縁覚菩薩諸仏無有増減故。」（大正蔵三一、六四〇頁下）

²⁹ 『同右』卷六「已説有名数量功德分。次説無名過量功德分。本覺体中自性功德無量無辺。離於言量過於心行。以何義故。止於数量作如是部。本有功德雖無有量不出三数。故拳本耳。如本具足如是過於恒沙故。如是無量無辺功德各別別有体相耶。唯一心量無別法体。唯一心量終不離心。所以者何。心法雖一而有二種陀羅尼自在用故。云何為二。一者自不離彼陀羅尼自在。二者彼不離自陀羅尼自在。是名為二。如本不離故。如是性徳從無始來。一向妙有非遣除法。所以者何。自性自性非他俱故。如本不断故。如是一切功德唯一自作一。終異自不能作一。所以者何。一法界故。如本不異故。如是深理一切菩薩一切二乘一切凡夫。心不思議。言不論量。絶之又絶。遠之又遠。如本不思議故。三人非境当何人之言思境界。」（大正蔵三一、六四一頁中）

³⁰ 『同右』卷六「唯大覚者乃自軌則。如本仏法故。如是無量性之功德。從具縛地乃至無上大覚智地。具足円満無所少欠。所以者何。如是諸徳從無始來自然本有。非仮縁力而建立故。如本乃至満足無有所少義故。名為如来蔵亦名如来法身故。」（大正蔵三一、六四一頁中）

³¹ 『同右』卷二（大正蔵三一、六〇三頁下、六〇四頁下）。『釈論』は二門の別名に十種あるとし「如来蔵門」をあげその中に真如門を「覚者」、生滅門を「伎兒」とする。別の箇所では真如門の修行者を「清浄解脱者」とし生滅門を「三聚諸衆生」と規定している。このことから真如門には如来、生滅門には卵・胎・湿・化を含む凡夫・声聞・縁覚・菩薩が関連すると考へる。

³² 『同右』卷六「已説離相不著門。次説能所平等門。言能所平等門者。人法体用理智平等無差別故。謂法身応化之三身。及実実仮仮之二理。平等一体無差別故。自性本身及枝末身。一平等一体無差別故。能証正智所証如理。平等一体無差別故。以一体故無有二体。無二

体故亦無一体。無二無一亦無耳。」(大正藏三二一 六四三頁中)

³³ 『同右』卷六「已說無相現忘門。次說隨見龜細門。就此門中即有二門。云何為二。一者心身用相差別門。二者報身用相差別門。初門云何。所謂一切凡夫二乘。不能了達一切諸法唯一心之量甚深宗故。依遍分別妄想事識。見心化身作外量解。不能通達無有分界。分分轉故。如本此用有二種。云何為二。一者依分別事識凡夫二乘心所見者名為心身。以不知轉識現故見從外來取色分齊不能尽知故。次門云何。所謂從初信解乃至金剛一切菩薩。明了通達一切諸法唯一心量甚深宗故。依彼業識見報身。作唯識解。通達依正無分齊故。如本二者依於業識。謂諸菩薩從初發意。乃至菩薩究竟地心所見者名為報身。」(大正藏三二一、六四三頁下)

³⁴ 『同右』卷六(大正藏三二一 六四四頁中)

³⁵ 『同右』卷六「真妄二門是其末法。亦狹亦小。為欲對治此執著故作如是說。門亦所入。与本量等。復次為欲顯示真如門中。無有為法差別相故。復次為欲顯示空五陰智。如所空陰自体空無。以此能空所空皆空。為入真如平等門故。復次為欲顯示生滅門。假真如門。實故。」(大正藏三二一、六四五頁上)

³⁶ 『同右』卷二「論曰。言說有五。云何為五。一者相言說。二者夢言說。三者妄執言說。四者無始言說。五者如義言說。楞伽契經中作如是說。大慧。相言說者。所謂執著色等諸相而生。大慧。夢言說者。念本所用虛妄境界。依境界夢。覺已知依虛妄境界不実而生。大慧。執著言說者。念本所聞所作業而生。大慧。無始言說者。從無始來執著戲論。煩惱種子熏習而生。(中略)如是五中前四言說。虛妄說故不能談真。後一言說。如實說故得談真理。馬鳴菩薩據前四故。作如是說。」(大正藏三二一、六〇五頁下—六〇六頁上)、『釈論』は言說に五種の様相があり、そのなかの「如義言說」が真理を説き得る説法であり、真如門の立場とする。つまり、法身が真理を修行者(真如門の如来)に対し説法していることを意味していることになる(本多隆仁「不二摩訶衍法と如義言說」『智山学報』五六、二〇〇七年)。

³⁷ 『大乘起信論』卷一「復次。有四種法熏習義故。染法、浄法起不断絶。云何為四。一者浄法。名為真如。二者一切染因。名為無明。三者妄心。名為業識。四者妄境界。所謂六塵。」(大正藏三二一、五七八頁上)

³⁸ 高崎直道・柏木弘雄校註『新国訳大藏經仏性論・大乘起信論』(大藏出版 二〇〇五年、三八一頁)

³⁹ 高崎直道・柏木弘雄校註『新国訳大藏經仏性論・大乘起信論』(大藏出版、二〇〇五年、三八一頁)

⁴⁰ 『大乘起信論』卷一「妄心熏習義有二種。云何為二。一者。分別事識熏習。依諸凡夫二乘人等。厭生死苦。随力所能。以漸趣向無上道故。二者意熏習。謂諸菩薩發心勇猛速趣涅槃故。」(大正藏三二一、五七八頁中)

⁴¹ 『同右』卷一「真如熏習義有二種。云何為二。一者自体相熏習。二者用熏習。自体相熏習者。從無始世來。具無漏法備。有不思議業。作境界之性。依此二義恒常熏習。以有力故。能令衆生厭生死苦。樂求涅槃。自信己身有真如法。發心修行。」(大正藏三二一、五七八頁中)

⁴² この内容は同じく『起信論』の無明における妄心熏習説示に「妄心熏習義則有二種。云何為二。一者業識根本熏習。能受阿羅漢辟支仏一切菩薩生滅苦故。二者增長分別事識熏習。能受凡夫業繫苦故。」(卷一、大正藏三二一、五七八頁上—中)とある。これは無明の側からみた熏習論でそこには業識と分別事識が確認されることから明らかである。竹村牧男『大乘起信論独釈』(山喜房仏書林、一九九三年、三二八頁)に詳しい。

⁴³ 『釈摩訶衍論』卷五「染法門中即有二種。云何為二。一者是龜。二者是細。所言龜者。即是意識。所言細者。十一末那。」(大正藏三二一、六三六頁上)

⁴⁴ 『同右』卷五「意識熏者其相云何。四十心凡夫及諸二乘。以意識中本覺智分。熏意識

中無明痴分。厭生死苦欣涅槃樂。漸漸轉勝向仏道故。」(大正蔵三二、六三六頁上—中)
 4⁵ 『同右』卷五「十一末那熏習義者。其相云何。從初聖地乃至金剛。如其次第。以清淨分熏染汚分。証入無上菩提道故。以菩薩等斷無明故。如本二者意熏習謂諸菩薩發心勇猛速趣涅槃故故。」(大正蔵三二、六三六頁中)

4⁶ 『同右』卷四「是末那識具足十一義無所不作故。彼契經中十一義名略不別說。是故論者。具舉十一種之別名分明顯示。云何名為十一種名。一者根本無明。二者業相。三者轉相。四者現相。五者智相。六者相統相。七者業識。八者轉識。九者現識。十者智識。十一者相統識。是名十一。如本以依阿梨耶識說。有無明不覺。而起能見能現。能取境界起念相統故。說為意。此意復有五種。名広說乃至。五者名為相統識。以念相不不斷故故。」(大正蔵三二、六二九頁下)。那須政隆『釈摩訶衍論講義』「意識熏は小の意識を挙げ、末那識熏は大末那を挙げたのである。互いに大小あることを影示するのである。」(成田山新勝寺、一九九二年、五〇七頁—五〇八頁)と指摘している。

4⁷ 『同右』卷五「次説浄法熏習門。就此門中自有二門。云何為二。一者総標門。二者開釈門。総標門者。総標其名。如本真如熏習義有二種。云何為二。一者自体相熏習二者用熏習故。開釈門中有二門。云何為二。一者法身自然熏習門。二者心化常恒熏習門。」(大正蔵三二、六三六頁中)

4⁸ 『同右』卷五「次説白品相熏有力門。(中略)有因果之二位故。本因果者其相云何。謂無始來有三賢十聖之位故。有三身四德之果故。始因果者其相云何。今修行時方乃有無始之十地故。頭本有之因果故。」(大正蔵三二、六三五頁下)

4⁹ 『同右』卷五「本因果者次第云何。從無始來以有十種本覺真智。及十種如実法界故。能熏十種枝末無明。以有一種法界心故。能熏習根本無明故。是名本地。如本」(大正蔵三二、六三五頁下)

5⁰ 拙稿『釈摩訶衍論』における般若思想理解 —「三智」と「如実智」の使用例を中心に—(『仏教文化学会研究紀要』二八、二〇一八年)

5¹ 『釈摩訶衍論』卷十「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。大本花嚴契經中作如是説。其円円海徳諸仏勝。故其一切仏不能成就円円海劣故。若尔何故分流花嚴契經中作如是説。盧舍那仏三種世間為其身心。三種世間撰法無余。彼仏身心亦復無有所不撰焉。盧舍那仏雖撰三世間。而撰不撰故。是故無過。」(大正蔵三二、六八頁上)なお、引用した「円円海徳」の「徳」の他に「得」とする本がある。つまり、「徳」は高野本、「得」は高麗本である。

5² 『同右』卷五「始因果者次第云何。謂雖未得十信之位。而以本熏習之力故。則自心中厭生死苦求涅槃樂。以此力故。即熏習真如性。自信仏性入十信位。知心虚妄入十解位知境界空入十行位。修出向法入十向位。以如実般若知境界空故。(中略)得法身涅槃。成応化業用故。是名始地。如本」(大正蔵三二、六三五頁下)

5³ 『大乘起信論』卷一「謂以專意念仏因縁、隨願得生他方仏土、常見於仏永離惡道。如修多羅説。若人專念西方極樂世界阿彌陀仏。所修善根迴向、願求生彼世界、即得往生。」(大正蔵三二、五八三頁上)

5⁴ 『釈摩訶衍論』卷十「言如來方便殊勝門者。謂諸仏如來有不可思議之甚深極妙大方便故。(中略)所謂專念如來方便。(中略)言承力得勝妙処門者。以諸如來不可思議方便力故。隨自所願即得往生妙樂土故。」(大正蔵三二、六六六頁下)

第四章 『釈摩訶衍論』が造論された意図

— 『大智度論』との関係を中心に —

第一節 問題の所在

本章では、『釈論』が造論された意図と題し、『大智度論』との関係を中心に検討を加えるものである。この点は第一編の第四章・第五章・第六章で若干触れているが、『大智度論』との関係までは掘り下げることができなかった。

本章が『大智度論』を取り上げた発端は、『釈論』の具名である「釈摩訶衍論」という論名にある。これは、羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』（以下『大品般若』）の注釈書である『大智度論』の「釈摩訶衍品」とよく似ている。また、『大智度論』の作者は竜樹とされ、『釈論』の造論者と伝えられる人物も竜樹という名前であり、同名異人であっても一致する。加えて『釈論』が翻訳されたとされる時期は、『大智度論』が訳出された時期と重なり、さらに『釈論』に説かれる内容も『大智度論』の教説から影響を受けて模倣したと判断し得るものまである。これら二、三については、本研究で明らかにしていきたい。

これまで、『釈論』の造論者については、新羅義湘系の流れを汲む人物（新羅人）が製作したと推定されてきた²。これに対し筆者は、朝鮮半島に『釈論』に関連するや痕跡がほとんど確認できない等の問題点を指摘しながら、中国において『釈論』が大いに重用されている事例を紹介し、結果的には従来説を踏まえ、朝鮮半島出身者が中国で製作した可能性があるとする知見を呈示した。『釈論』がどのような思想や典籍を基に造論されたのかについてはこれまで議論されてきたが、なぜ『釈論』の造論者が竜樹と名乗り『釈摩訶衍論』という論名を掲げたのかに注目し、『大智度論』との接点を考慮した検討はこれまでないようである。

筆者は、『大智度論』に説かれる「翻訳年代」、「不二」、「摩訶衍」、「法性身」の素材を手掛かりとして『釈論』との接点を分析し、同論には『大智度論』との関係が密接であることを論じたい。最終的には、『釈論』は、『大智度論』の別称である「仏教の百科事典」のような典籍を目指し、竜樹という八宗の祖と仰がれる偉人を隠れ蓑に自らの摩訶衍観を奔放に論じ、『釈論』以前に説かれてきた大乘仏教の再編成を目論んだ人物によって作製されたことを指摘することで、本編の帰結としたい。

第二節 「翻訳年代」について — 馬鳴と竜樹との関係 —

第一項 「弘始三年」説

本節では、『釈論』の序に示される翻訳年代の記述について、『大智度論』との関係を考えてみたい。そこで、本項では「弘始三年」説について考えてみたい。先に『釈論』の序に見える内容を確認していく。そこには同論が翻訳された時期が記されており、以下のよう

朕聞く、其の梵本は先より中天竺に在りと。罽を遣わして奉迎して近く東界に至す。弘始三年歲次星紀九月上日を以て、大莊嚴寺に於いて親ら筆削を受け、敬て斯の論を訳す。(中略)首尾二年にして方に繕写の功畢わんぬ。³

この内容は、架空の皇帝に仮託して書かれたものである。詳しくは第一編の第三章で論じたように、『釈論』の序の作者が、実又難陀訳の『八十華嚴』に付される武則天作の序を模倣や転用したものである。その記事を素直に読むと、『釈論』をインドから請来し、弘始三年(四〇一)九月上旬に大莊嚴寺において翻訳事業を開始したとある。これによると、『釈論』が翻訳された年代は、五世紀初めということになる。このような記録は、実際には史実と認め難いが、なぜ弘始三年という説を取り上げたのかを考える必要がある。では、『大智度論』の序を見ると、「秦の弘始三年、歲次星紀、十二月二十日を以て、」⁴とあり、さらに同論の末尾には、

鳩摩羅耆婆法師は、秦の弘始三年、歲在辛丑十二月二十日を以て、長安に至り、四年の夏、此の釈論を出し、七年十二月二十七日に乃ち訖る。⁵

として、鳩摩羅什(三五〇〜四〇九)が弘始三年(四〇一)十二月二十日に長安に『大智度論』を請来し、同四年の夏から同七年十二月二十七日の約三年の歳月を経て翻訳したとある。以上を『釈論』の序と比較すると、請来されてから翻訳までの時期とおおよそ一致していることが分かる。加えて、『大智度論』の序には、「是れを以て馬鳴は正法の余に起こり、竜樹は像法の末に生まる。」⁶と、馬鳴と竜樹との関係にも触れる記述が確認できる。『釈論』の序に、『起信論』の作者である馬鳴と『釈論』の作者とされる竜樹が兄弟として現象世界に化生し、互いに仏法を教授しあう間柄だと述べていることと関係づけられると考える⁷。

さらに、これを詳述しているのが、六度馬鳴が出現するという「六馬鳴説」⁸であり、六度馬鳴(仏成道十七日、入涅槃、仏滅後百年、仏滅後五百年、仏滅後六百年、仏滅後八百年)が転生する毎に、竜樹も兄弟として転生しているとする。つまり、『釈論』の主張では、いずれの時代に出現しても馬鳴と竜樹は同一人物とするため、『大智度論』の作者である竜樹もまた、同一人物だと理解していたことになる。そうになると、馬鳴が正法時、竜樹が像法時に出現したとする説についてはどうかであろうか。それに関連する記事が造論因縁の説に見える。以下のような内容である。

論じて曰く。今此の論を造り重ねて摩訶衍を釈すは、自師の其の体深玄に其の窮微妙にして未だ正証を得ず、未だ邪行を出ず、(中略)思惟の境に超えたることを顕さんが為の故に。(中略)或は師の亭毒極めて深重なるに由るが故に。小分、師の大便を報ぜんが為の故に。或は秘かに当来の衆生、百千の諍いを起こして、論宗を壊さんことを観察するが故に。(中略)この所以に須く論を造るべし。⁹

ここに登場する「自師」や「師」とは馬鳴を指しており、竜樹が彼の恩に報いることを篤く述べている。その続きには、未来の衆生が論争を起こして仏法を誹謗するようになる

ことを恐れ、その危険を回避するために『釈論』を造論したと述べていく。つまり、『釈論』が造論された時代というのは、正法が廃れてくる像法時であったことを物語っていると想定できるので、『大智度論』に説かれる像法時の説が『釈論』の造論因縁に作用しているという見方も可能である。

そのように理解すると、『釈論』の序に、『大智度論』が唐に請来された弘初三年と同時期を説いたのは、『大智度論』所説の竜樹が像法時に同論を造論したと、『釈論』作者が踏んで年代設定に転用したためと考えられる。あるいは、『大智度論』と同時期に唐に請来されたと主張することで、竜樹の真作として扱われることを期待したのかもしれない。次項では、『大智度論』に説かれる「略本」の説明と、『釈論』に登場する引用典籍の表現法とを比較していく。

第二項 『大智度論』に説かれる「略本」と『釈摩訶衍論』の要略本の説

『大智度論』の序には、同論にはすでに原本とされるものが存在するとし、百卷ある現行本は「略本」だとする。これに対し、『釈論』では、本論である『起信論』の作者である馬鳴が同論を含め百部の論書を製作していたと主張していく。このように双方には広略の本の存在を示唆している点で共通しており、『釈論』が『大智度論』に説かれる内容から影響を受けている可能性がある。では、実際にその内容を確認したい。まず、『大智度論』を見ると以下のように説いている。

論の略本十万偈有り、偈に三十二字有り。并せて三百二十万語なり。梵夏既に乖き、又た煩簡の異有り。三分して二を除き此の百卷を得る。大智三十万言に於て玄章にして婉旨なり、朗然として見るべし。¹⁰

このように現行の『大智度論』は、原本の三分の一の分量であつて、それを要略したものが百卷なのだと分かる。では、『釈論』の内容を見ていく。以下のように説いている（傍線は筆者加筆）。

論じて曰く。馬鳴菩薩の所作の諸論に、総じて一百部あり。百部の中に於て、九十は九種の花文論の撰なり。余の十種の論は撰義論なり。斯の論は宝冊なり。十種の撰義論の其の名字いかん。論じて曰く。云何が十と為す。一には一心遍滿論、二には融俗帰真論、三には法界中蔵論、四には秘密微妙論、五には衆命合一論、六には真如三昧論、七には心性清浄論、八には不動本原論、九には甚深玄理論、十には大乘起信論なり。是れを名づけて十と為す。¹¹

『釈論』は『起信論』の作者である馬鳴が、百部の論書を製作していたと主張し、その内の九十種は九種の花文論となり、残りの十種は撰義論であると説明していく。この撰義論のなかに『起信論』の名前がある。『釈論』は以上の十種論に基づいて「三十三法門」の創設の教証としていくのである¹²。この他にも、『釈論』は「十万九千部」という典籍を

要略させた略本とされる十種論があり、そのなかの一つ「如意論」が『釈論』の所属であると説いていく¹³。さらに上記の説以外にも、『釈論』という論書には、正所依とする一億部の經典と別所依とする百部の經典の教義や思想を総撰させたものであると主張していく。このように、『起信論』の作者である馬鳴の製作した論書以外にも膨大な数の典籍の思想を受容しているとし、略本の存在も確認できる。これに関連する記事が『釈論』の末尾の頃にも見えるので確認したい。以下のような内容である。

我、四天自在処従り、下、大海竜宮殿に入り、分に随いて諸契経を窺うに、総じて一百洛叉数有り、(中略)摩訶衍論の立義の中に、該撰し安立し具足し説けり。¹⁴

『釈論』の造論者である竜樹が『釈摩訶衍論』という論書を製作するために、竜宮に入つて多種多様な典籍を通覧したと記されている。ここに登場する「竜宮」についても、『大智度論』の序に「又、仮に竜宮を照らし、以て搜玄の慧を朗にす。」¹⁵とあることから、『大智度論』と『釈論』には共通する部分が見られる。このように『釈論』に確認できる説は、いずれも『大智度論』の説を活用させたように見えるので、これまでの結果からも、『釈論』が『大智度論』の説を参照している可能性は十分に想定できるだろう。以上を踏まえ次節では、「不二」について考えてみたい。

第三節 『大智度論』の「不二」と「不二摩訶衍法」

―「一切種智」と「否定の論法」―

第一項 先行研究の学説 ―吉蔵の「入不二」の影響―

本節では、『大智度論』に説かれる「不二」と『釈論』の「不二摩訶衍法」との関係を検討していく。この問題については、第一編の第四章で、不二摩訶衍法が『大品般若』の「一切種智」との関係があることを指摘した。これを踏まえて、ここでは『大智度論』に説かれる「不二」の説を検討することで、『釈論』の「不二摩訶衍法」との関連を明らかにしたい。しかし、不二摩訶衍法が説かれるにいたった背景については、すでに石井公成の指摘があるので確認する必要がある。石井説では吉蔵(三論)の影響に基づくと分析しており、それは以下のような内容である。

現存するものの中では吉蔵『浄名玄論』と『維摩経義疏』がもつとも『釈論』の説相に近いものであったが、吉蔵の影響を受けた『維摩経』の注釈などがあれば、『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、これまでの述べてきたように、『釈論』の独自の法門といわれる三十三法門の頂点をなす不二摩訶衍法の思想が、『維摩経』入不二品に基づくものであること、それも吉蔵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。¹⁶

石井説では吉蔵の『維摩経』理解、特に「入不二」の捉え方が、『釈論』特有の思想であ

る三十三法門ないし不二摩訶衍法に影響を与えているとする。これに対し筆者は、三十三法門が『維摩經』のような不二を最上とする往復問答を想定して説かれた法門とは言い切れないのではないかと考える。この点に関しては第二編の第五章で論じた通りである。『釈論』の造論者とされる竜樹が、吉蔵の著作を参照していたことについては首肯する。けれども、石井が指摘しているように『釈論』の造論者である竜樹が、『維摩經』の「維摩」に対してそれほどまでに興味関心をもっているようには見做されないと述べていることから¹⁷、不二摩訶衍法ないし三十三法門が、吉蔵の『維摩經』理解の影響を受けているとする見解には、再検討の余地があるように思えるのである¹⁸。

実際に、『釈論』の引用文と論法形式が類似するとする、『浄名玄論』と『維摩經義疏』の説を確認すると、『浄名玄論』では、「一道清浄、故云不二」や「不二之門、則中実之理、以一道清浄故不二」¹⁹とあり、『維摩經義疏』では、「一道清浄故名不二」や「一道清浄、故名不二」²⁰とあることから、不二という語に対する新たな補足説明をしているのを確認できる。つまり、吉蔵は不二を一道清浄と説明することからも、不二そのものの説明よりも新たな概念を登場させることで価値を付加していることに注意する必要があるように思う。これに対し、『釈論』の方は、そのような不二摩訶衍法に関する用例や論法は確認できない。これをどのように理解するのが難点である。

筆者は、『釈論』が不二摩訶衍法について説明をしない理由を、あらゆる概念を否定することでの不二摩訶衍法の存在を際立たせようとしたのではと考える。それが確認できるのが、立義分の解釈の後半において不二摩訶衍法の説明に登場する「因縁」・「機根」・「建立」²¹を拒否する説である。この説について筆者は、否定の論法によって表現されていると考える。加えてこれに関連するのが、本論文でも繰り返し参照してきた、『大本華嚴經』と『分流華嚴經』という同類であってもレベルが異なる典籍を引用して、不二摩訶衍法の境界が同経の教主毘盧遮那仏より上位であると論証する論法である。ここでは「撰と不撰」という表現で『分流華嚴經』の説を『大本華嚴經』の説によって否定しているところに特徴が認められる²²。次項では実際に『大智度論』との関係を検討していく。

第二項 『大智度論』の「不二」観と「不二摩訶衍法」

まず、「不二」について『大智度論』の説を確認したい。その内容は『大品般若』に説かれる「實際」と「衆生」の関係を解釈した中に見える。詳しくは「實際は実際において建立すべからず、自性は自性において建立すべからず。」²³という建立の是非を論じながら「實際」そのものを論証していく否定の論法の箇所であり、以下のように注釈していく。

是の時、須菩提はさらに問う。若し衆生際と實際と異らざれば、いかに實際を以て實際に著すや。自性は心に自性の中に住すべからず。指端は自ら指端に触ること能はずが如しと。仏其の意を可とす。菩薩は方便を以ての故に、衆生を實際に於て建立す。

(中略)若し是れ一なれば則ち實際の相を壊す。所以いかに、是れは一性を得るが故に。菩薩は是の二法、一にあらず二にあらず、亦た不二にもあらず、畢竟寂滅にして戲論の相なしと知る。菩薩は大悲心を生じ、但し衆生を拔出し、顛倒を離れしめんと

欲うが故に衆生教化す。²⁴

『大智度論』では、実際と衆生との関係を「不異」、すなわち差別がないとしながらも結局は「一」でもないとし、さらに「不二」でもないとする。つまり否定の論法によって説明している。ここでは不二という語が登場するが、そこでは不二そのものについて一体何であるのか直接的な言及はなく、あくまでも「不二」という概念が戯論において説明できないと終始する点に注目される。筆者は、この『大智度論』における不二の説明と、『釈論』が不二摩訶衍法について教説等がないと同法の属性すべてを否定していく論法²⁵に共通点があると考ええる。加えて『釈論』は上記の説の他にも、不二摩訶衍法の属性について明や無明を越えたものだと言主張しつつ、それ以上それ以下でもないと言沈黙することによって、新たな概念を立てようとしていない²⁶。この点も関連性があるように見える。

この他にも、先の不二摩訶衍法「因縁」・「機根」・「建立」の説に影響を与えたと見られる記事がある。それが、『大品般若』の「不二」の説を問答していく注釈の内容に確認できる。以下に『大智度論』と『釈論』の説を併記し比較することにした（関連箇所を傍線を付す）。

『大智度論』

世尊よ。不二の法は能く不二の法を得するや。仏言く、不なり。須菩提言く、二法は能く不二の法を得するや。仏言く、不なり。須菩提言く、世尊よ、菩薩摩訶薩は若し二法を以て、また不二の法を以て、云何が当に一切種智を得すべきや。須菩提よ、無所得を即ち得。以て是れ無所得を得。（中略）今、須菩提仏に問う。世尊、菩薩は無為般若を学び、一切智を得。云何が義無きを言うや。仏答う、薩般若を得ると雖も、二法を以てざるが故に得。（中略）復問う、不二の法は能く不二の法を得するや。仏答う、不なり。何を以ての故に。不二の法は即ち是れ無為にして、無為は得と不得の相有ること無し。是れ無為法は行ずべからざるが故に。（中略）復問う、世尊、若し二を以て、不二を以て、云何が当に一切種智を得べしや。仏答う、無所得を即ち是れ得なり。此の中の二、不二は、即ち是れ無分別にして、皆な無所得なり。²⁷

『釈摩訶衍論』

何が故にか、不二摩訶衍の法には因縁無きや。（中略）この摩訶衍の法は諸仏に得せらるや、能く諸仏を得ず。諸仏は得するや、不なるが故に。菩薩・二乗・一切異生もまた是の如し。性徳円満海これなり。所以いかん、機根を離れたるが故に。教説を離れたるが故に。²⁸

双方、不二についての問答であり、不二が所得できるのか否かを主体に議論し、「能く不二の法を得するや。」と「諸仏は得するや、」そして「仏言く、不なり。」と「不なるが故に。」といった説が確認でき、『釈論』が『大智度論』の問答の用法を模倣していると判断できるのではないだろうか。しかし、『釈論』では『大智度論』の「不二の法は能く不二の法を得するや。」といった不二摩訶衍法そのものの得と不得を議論する問答ではない部分も認められるため完全に一致するとは言えない。一方で、『大智度論』の中間から後半

の説に目を向けると、「一切種智」を得するの可否かを往復の問答をしており、これは否定の対論形式によって表現している内容である。つまり、『大智度論』では菩薩が獲得する智慧（一切智）と仏の智慧である一切種智との関係を「不二」を中心に議論しており、結局のところ不二である一切種智は無所得であると結論づけている。筆者は、この不二と一切種智と結びつける説が『釈論』と関係があると考える。これについては、第一編の第五章と第三編の第二章で論じているように、不二摩訶衍法が一切種智という三智を統括する智慧を想定していると結論づけていることから、直接ではないが『大智度論』との接点はあるように思える。以上のことから指摘できるのは、『釈論』が『大智度論』の不二観を模倣し独自に改変し説いていると見える点、そして、『大智度論』で示す「一切種智」と不二摩訶衍法が同じ概念を有している点である。したがって、当初問題としていた、不二摩訶衍法の登場には『大智度論』の説に基づく不二にまつわる否定の論法と智慧に対する思想の受容があったと指摘できるだろう。

しかし、『釈論』には不二摩訶衍法を「因縁・機根・建立」を離れていると、否定的なことを説いているのはどういう意味からなのかも考えなくてはならない³⁰。その点は「否定の対論形式」を取り込みながら、不二摩訶衍法と三十二法門との対比構造を説明するために組み立てられた構図と考えれば難しくないと思う。順に説明していきたい。まず、一体何に対して不二摩訶衍法が因縁・機根・建立を離れていると否定したのが問題になる。筆者は、『釈論』が衆生（修行者）に対し、覚りとは何かを示唆する上で、不二摩訶衍法対三十二法門の対立概念、すなわち因果・高下・浅深といった境界の違いを三十二法門の立場を否定することによってその性質を鮮明にしようとする目的があったためと考える。毘盧遮那仏との対比もこのことを指示していると考ええる。

そのように見ると、『釈論』は不二摩訶衍法について因縁・機根・建立から離れていると説くのは、同法の境界を説法しないという意味ではなく、絶対的真理の立場から眺めて、不二摩訶衍法という法を登場させた以上、これ以外に何を説くことができようか、不二摩訶衍法は三十二法門と完全に異なる世界でありそれ以上でもそれ以下でもない、という意図を三十二法門の立場とは異なることを、因縁・機根・建立を否定することによって明らかにしようとしたと考える。しかし、この説のみを見ると、三十二法門と不二摩訶衍法との関連が隔絶された無関係のように映るがそうではなく、双方が密接であるのだけれど、不二摩訶衍法の絶対性を中心に説明するために説かれたと理解する。

つまり、超越と内在の関係で言うと、前者についての説明なのだ³¹と理解したい。では、後者の内在はと言うと、『釈論』は問答の後半の説において、三十二法門を乗り物に譬えて不二摩訶衍法に向かうと明かしている³²。この説のなかに内在としての意味が込められていると理解する。そのように見ると、『釈論』には不二摩訶衍法の立場を説明する場面として二様あることになる。このような説は次節で検討する「摩訶衍」についても見出せるのである。

このことから『釈論』では、不二摩訶衍法について教説等がないと同法の属性すべてを否定する説に応用しているは明らかである。以上のことから、否定の先に新たな概念を立てようとしていないことが証明されたので、吉蔵との関係については再考の余地があると思われる³³。では、「摩訶衍」との関係を検討していく。

第四節 『大智度論』の「摩訶衍」と『釈摩訶衍論』の「摩訶衍」観

『大智度論』『釈摩訶衍品』には「摩訶衍」について以下のように説いている。

答えて曰く。般若波羅蜜と摩訶衍とは一義なり、但し名字が異なるのみ。若し般若波羅蜜を説くに、摩訶衍を説くも咎無し。摩訶衍とは仏道に名づく。是の法を行ずれば仏に至ることを得。いわゆる六波羅蜜なり。³²

『大智度論』では「般若波羅蜜」と「摩訶衍」を同義とし、後者を仏道（果位）そして教法として見ているところに特徴が認められる。特に、「是の法を行ずれば仏に至る」とする説に注目すると、この内容は、『釈論』が不二摩訶衍法について「性徳円満海」や彼岸と描写する「清浄無上地」³³との接点が見出せる。この他にも『大智度論』には、摩訶衍を乗り物に例えた説を説いている。以下のような内容である。

摩訶衍とは廣大なり。諸乗・諸道は皆な摩訶衍に入る。声聞乗は陋小にして摩訶衍を受けず。譬えば、恒河の大海を受けざるが如し。其の陋小なるを以ての故に。（中略）是れ仏の眞法にして、仏の口より説く所なり。汝、反復すること無かれ。汝、摩訶衍の中より出生す。³⁴

摩訶衍を廣大であり、声聞に対し厳しい表現をするものの、結果として諸乗と諸道の修行者はすべて大海に例えられる摩訶衍に入るとする。これは、摩訶衍とは大乘と訳されるように文字通り大きな乗り物に、あらゆる修行者を乗せるとする理念を垣間見られる。さらに、摩訶衍とは眞法であり、仏が直接説法するものであると規定しているように、法身と摩訶衍は同義であることが理解される。以上を『釈論』と比較すると、同論では三十三法門を説き、そのうちの三十二法門に如来・菩薩・声聞・縁覚・卵・胎・湿・化の八種の修行者が法門に入り、最終的に不二摩訶衍法という境地に赴くとする。これは先に述べた、三十二法門を「皆悉乗此三十二種。甚深安車。」と表記し、不二摩訶衍法を指すとしていいることから明らかである。この他にも『釈論』には「摩訶衍」について以下のように説いている。

謂く十方三世の諸の如来は、一切皆な悉く摩訶衍を以て、其の根本と為し正覚を成ずるが故に。十方三世の無量の菩薩は、一切皆な悉く摩訶衍を以て、其の根本と為し因海を具するが故に。³⁵

ここに説かれる「摩訶衍」とは不二摩訶衍法のことであるが、『釈論』のこのような論法は先の『大智度論』の「摩訶衍」説と酷似していると判断できるのではないだろうか。そのように見ると、『大智度論』では「摩訶衍」を法身と見ているので、『釈論』にその理解を応用することは可能である。したがって不二摩訶衍法は法身ということになる。そして、この点が前述の超越と内在における後者の内在に対する視点が込められていると考える。加えて、摩訶衍を眞法や仏の説法とする点について述べると、『釈論』との関係をさらに補

強できる。それは、『釈論』では如義言説³⁶。という真理を説法できるとして、それが不二摩訶衍法である法身の説法であるとする。この点は第二編の第五章で論じた通りである。『大智度論』には真理説法ではないが、摩訶衍が真法でありこの法を説くのは法身として見ているので、『釈論』は『大智度論』の説から影響を受けて如義言説を主張した可能性が指摘できる。一方で、『大智度論』の別な箇所を目を向けると、そこでも「摩訶衍」について以下のように説いている。

摩訶衍も亦是の如く、菩薩の初発意の所行は、仏道を求むるが為の故に。修集する所の善法は、随いて衆生を度すべし。説く所の種種の法とは、所謂る本起経・断一切衆生疑経・華手経・法華経・雲経・大雲経・法雲経・弥勒問経・六波羅蜜経・摩訶般若波羅蜜経なり。是の如く等の無量無辺阿僧祇の経は、或は仏の説、或は化仏の説、或は大菩薩の説、或は声聞の説、或は諸の得道の天の説なり。是の事の和合を皆な摩訶衍と名づく。³⁷

ここでは、摩訶衍を説く典籍について無量無数あると説き、続けて、般若波羅蜜と同義とされる摩訶衍を説くものの定義として、典籍の属性についても言及している。すなわち仏説・菩薩説・声聞説・天説があり、その数が「無量無辺阿僧祇の経」という膨大な数存在すると説いているのである。このような説も、先に述べた、『釈論』が『起信論』の造論者である馬鳴菩薩（本来は大光明仏という仏）の製作した十種論の存在を説くこと（菩薩説）、百億部の典籍（大小乗の経律論の三蔵）の本質を凝縮していること（声聞説と天説に該当するか）、所依とする典籍に百種類（仏説）があると明かすことに大きな影響を及ぼしていると考えられるのである³⁸。以上を踏まえて最後に「法性身」との関係を考えてみたい。

第五節 「不二摩訶衍法」を「諸仏」と捉える根拠

― 『大智度論』の「法性身」説を中心に ―

本節では、『釈論』が不二摩訶衍法を「諸仏」と解釈する説があり、それがどのような理解により「諸仏」としたのかを『大智度論』の「法性身」の説から検討を加え明らかにしたい。まず『釈論』の内容と云うのが、前述した二種の『華嚴経』を登場させ、そのなかで同経の教主毘盧遮那仏と不二摩訶衍法を対比させながら、同法を上位とするものである。その説明のなかで「諸仏」を不二摩訶衍法とする。この「諸仏」は素直に見ると文字通り仏の集合体と判断できる。つまり、この「諸仏」とは無量無数の法身、仏の複数化を意味していることになり、見方によると、全ての仏が不二摩訶衍法であると見ることとも可能となる。従来ではこの「諸仏」をどのように理解するかで様々議論されてきたが、その見解をまとめた考察はこれまでなかったようである。以上の理解に影響を与えたであろう典籍を管見の限り調べると、仏の複数説を明かす『大智度論』の「法性身」の説が確認できる。そこには以下のように説いている（括弧は割注）。

是の法性身は十方虚空に満ちて無量無辺なり。色像端正にして相好莊嚴し、無量の光明、無量の音声あり。法を聴く衆も亦た虚空に満てり。(此の衆も亦た是れ法性身なり。生死の人の所見に非ざるなり。)常に種種の身、種種の名号、種種の生处、種種の方便を出して、衆生を度す。常に一切を度し、須臾も息む時なし。是の如くの法性身は仏なり。能く十方世界の衆生を度す。³⁹

『大智度論』では法性身が十方無辺に無量に存在し、その姿は三十二相・八十種好を円満した姿で一切の衆生を教化解脱させるものと説いている。この説は、まさに衆生の理解(機根)に応じて、法身が名前や姿や出現する所を変化させ、さらには説法の種類をさまざま展開させながら衆生を覚らしめるとするもので、それにより覚った衆生もまた法性身であるとするのである。これは、『釈論』が「諸仏」を不二摩訶衍法とする理解に相通じるように見える。『釈論』では三十三法門という修行道論によって各法門において機根に相応した仏身が説法し、そこで修行する衆生は、最終的に不二摩訶衍法という彼岸に至るものであるから、結果的に皆(修行者)は諸仏と見ることができるとはしたが、『釈論』の説く三十三法門には、『大智度論』の法性身説が応用されていると判断できるだろう。

これに関連したものに同じく『般若経』系の典籍である、『八千頌般若』がある。そこには、「諸仏如来は色身として見るべきではない、諸仏如来は諸の法身なのだから、法性は来るものでもなければ、去るものでもない。」⁴⁰とある。これも仏の複数を表現したものであつて、修行により如来となつた菩薩(衆生)は法身と等しいとする理解を示している⁴¹。何よりも『八千頌般若』の「法性は来るものでもなければ、去るものでもない。」とする説は、否定の対論により法身の価値を際立たせており、『釈論』の因縁等を否定する説に先行するものであり、重要な記述といえるところである。

加えて、先に述べたように『大智度論』では、般若波羅蜜や摩訶衍とは法身であると説いていた。しかし双方を有相的な表現として説明するものではなく、あくまでも般若波羅蜜や摩訶衍を建て前に法身の働きを説明していく。そこには法身とは〇〇仏や〇〇如来であると示されていないことから明らかである。ここでの「法性身」の説も同様であり、法性身そのものに固有の名称がなく、この法身もまさに般若波羅蜜であり摩訶衍なのである。この理解に立ち、『釈論』の不二摩訶衍法を見ると、同法を毘盧遮那仏と対比することはあつても有相化させていない。このことから『大智度論』と同様な立場だと判断され、同論の論法を受容している重要な説だと指摘できると思う。

まとめ

本章では『大智度論』の「翻訳年代」、「不二」、「摩訶衍」、「法性身」を手掛かりとして、『釈論』との関係を探求してきた。上記のいずれもが、『釈論』に影響を及ぼしていると判断できると結論づける。これらの問題は、『起信論』をはじめ同論の注釈書には類する記事は確認できない。したがって、『釈論』の造論者とされる竜樹が他の典籍を参照していることは明らかであるため、『大智度論』との接点を探求することは検討価値があることになる。しかし従来では、その点について検討が加えられてこなかったように思う。この要因にあ

るのは、第一編の第二章や第三章で論じてきたように、『釈論』の成立に関する諸事情が朝鮮半島と関連していると見られ、特に『釈論』に散見される漢文の文体（変格漢文）が朝鮮半島で見られる語法と相似しているとする点が大きく作用していると考えられる。ただしここでの結果が、『釈論』が『大智度論』を中心に据えて造論したと結論づけるものではなく、同時に『釈論』の種々の問題点をすべて解決するものではない。つまり、本研究は『釈論』という大分の論書のなかでわずかな問題点に対して新視点を呈示したにすぎないのである。したがって、『大智度論』の注釈書、あるいは多種多様な論師たちの典籍から教説や思想を参酌していることは十分想定でき、その点について考慮することは今後の『釈論』研究をさらに深めることができると考える。

その点に関して言うと、『釈論』が数多の典籍を所依としていると自認していることから明らかである。少なくとも、『釈論』の造論者は『大智度論』の作者である竜樹から影響を受けており、限られた情報のなかであるが、『釈論』が「不二摩訶衍法」という概念を構築するにあたって、『大智度論』の説は大いに役立っていたと判断できる。そのように見ると、『釈論』が『大智度論』の「摩訶衍」と「不二」の理解を統合させて「不二摩訶衍法」と命名したとする理解も可能ではないだろうか。その証拠に、『大智度論』では「般若波羅蜜」を「摩訶衍」と同一視しながら、「法身」であるとし、「不二」については「一切種智」という仏智であるとも説いている。以上の内容と『釈論』との関係については、本論文の各編にわたり述べてきた結果からも明らかである。

ではなぜ「不二摩訶衍法」と命名したのかは、恐らく一般に見慣れた「摩訶衍」ではなく、あらゆる概念を超越した、摩訶衍の中の究極な摩訶衍とする、より崇高な存在に昇華させるため、一でもなく二でもない、相対を飛び越えたと表現される「不二」を「摩訶衍」に加えることによって「不二摩訶衍法」としたと考える。そのように眺めると、『釈摩訶衍論』という論名もまさしく、従来の「摩訶衍」に対する理解の再構築・再解釈を目的とし命名したと理解できるため、『大智度論』の作者である竜樹と同論の「釈摩訶衍品」との繋がりには現実味が出てくるだろう。

この理解が了承されるのならば、『釈論』の造論者である竜樹は、「不二摩訶衍法」という「摩訶衍」の再定義を目的としていたことになるので、『大智度論』の「釈摩訶衍品」に着目し、併せて同論の作者である竜樹に仮託することで、『釈摩訶衍論』という名前を使用する大義を得ようとしたことになる。あるいは、『釈論』が主張する「六馬鳴」説のように、同論の作者は本気で自らは竜樹の生まれ変わりや信じていた竜樹信奉者だったのかもしれない。かたや、従来の『起信論』の注釈書のような『大乘起信論○○』や『起信論○○』といった表記に一抹の不満があったのかもしれない。

では、なぜ『釈論』は『起信論』の注釈書という選択肢を採用したのかについても考えたい。そこで想定されるのが以下の二点である。一つには、『釈論』の造論者が存在した当時、『起信論』が流行していた点。二つには、当時の『起信論』を注釈してきた論師の傾向が、学派の理解が中心で「摩訶衍」の中に包含されている義理や教理に対する理解が希薄になってきたと見たのではないかとする点である。

まず一つ目は、『釈論』以前の注釈書の多さからも明らかであり、法蔵の影響が予想できる。二つ目は、『大智度論』において、摩訶衍を説く典籍について仏説・菩薩説・声聞説・天説があり、その数が「無量無辺阿僧祇の経」という膨大な数存在すると説く事、あらゆ

るすべての衆生(修行者)が摩訶衍によって救われるとする内容を説いている事を、『釈論』が受容していることである。詳しくは、膨大な典籍を受容しているとし、三十三法門で対象とする修行者についても卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩・如来であると展開させていることから理解できる。

このような理解の根底にあるのは、学派や論師の教判に偏ることなく、等しく仏法が開示されていなくては意味がないと考えてのことであろう。そのため、『釈論』は自称であるが小乗の思想を受け継いでいるとしながら、大乘そして後期大乘と称される密教の教理を詰め込んで、あらゆる衆生の要請に応じるため多機能な「摩訶衍」の論書を造論したいと希望し、『起信論』を注釈する際、『大智度論』の教説を下敷きにしながら造論したと思われる。これらは推論の域を出ないが、『釈論』の作者は、竜樹という人物を隠れ蓑に「摩訶衍」について独自の世界観を主張したいと考えた大乘仏教の修行者であるのは間違いないであろう。

¹ 『大智度論』の作者の竜樹について近年、様々議論されている。それは、干潟龍詳(『大智度論の作者について』、『印仏研』七一、一九五八年)の竜樹著羅什加筆説、ラモット(*Le Traite de la Grande vertu de Sagesse de Nagarjuna Tome I-V, Institut orientaliste, Louvain, 1949-1980*)平川彰「E.ラモット教授の『大智度論』フランス語訳註」第三巻について」、『印仏研』十九二、一九七一年)、ラモット著・加藤純章訳『大智度論』の引用文献とその価値」、『仏教学』五、一九七八年)の後代竜樹著説、加藤純章(『羅什と『大智度論』』、『印土哲学仏教学』十一、一九九六年)、「大智度論の世界」(平川彰他編集『講座・大乘仏教』二、春秋社、一九八三年)の羅什著説、武田浩学(『大智度論』を一貫する主題は「不住涅槃の思想」ではないのか — E.ラモット氏への反論 —)、『印仏研』四九二、二〇〇一年)、『大智度論の研究』(山喜房仏書林、二〇〇五年)の竜樹著説等がある。本章では『釈論』の作者について『大智度論』との接点を検討するものであるため、同論の作者については言及せず、竜樹作として取り扱うことにする。

² 森田龍徳『釈摩訶衍論の研究』(山城屋文政堂、一九三五年、七九〇頁—七九二頁)、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刊行会編『中国の仏教と文化』大蔵出版、一九八八年、三六二頁)、佐藤厚「新羅華嚴と『釈摩訶衍論』との関係をめぐる一つの手がかり」、『東洋学研究』四四、二〇〇七年、一一七頁)

³ 『釈摩訶衍論』巻一「朕聞其梵本先在于中天竺。遣驥奉迎。近至東界。以弘始三年歲次星紀九月上旬。於大莊嚴寺。親受筆削。敬訳斯論。(中略)直翻訳人筏提摩多三藏。伝俗語人劉連陀等。執筆之人謝賢金等。首尾二年方繕写畢功。」(大正蔵三一、五九二頁上—中)

⁴ 『大智度論』巻一「以秦弘始三年、歲次星紀、十二月二十日、」(大正蔵二五、五七頁上)

⁵ 『同右』巻百「鳩摩羅耆婆法師、以秦弘始三年、歲在辛丑、十二月二十日、至長安、四年夏(中略)此釈論、七年十二月二十七日乃訖。」(大正蔵二五、五七六頁下)

⁶ 『同右』「是以馬鳴起於正法之余。竜樹生於像法之末。」(大正蔵二五、五七頁上) また『大智度論』では「釈摩訶衍品」とする章がある。これが『釈論』の名前や論の構築に少なからず影響を与えているとする指摘があり、筆者もそのように推察している。石井公成『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」(『駒沢短期大学仏教論集』十一—一七、一九九五年)

⁷ 『釈摩訶衍論』巻一「蓋聞月鏡日珠。居爰山王禪宮。履於双道。遊于百国乗於等觀。(中略)朕方解茂花因於七覺之宝林。植蓮種於八德之珠池。(中略)珠鏡山虚已降。至于沙界之面。摩耶之文会記。(中略)以馬鳴聖光明之德。于時具頭。竜樹大士。妙雲之瑞。于方円啓。洋洋肅肅。」(大正蔵三一、五九二頁上)

⁸ 『同右』卷一（大正蔵三二、五九四頁中）、第一編第四章を参照

⁹ 『同右』卷一「論曰。今造此論重釈摩訶衍。為欲顯示自師其体深玄其窮微妙。未得正証未出邪行。（中略）域超思惟境故。（中略）或由師亭毒極深重故。小分為報師大恩故。或秘觀察当來衆生。起百千諍懷論宗故。（中略）所以須造論。」（大正蔵三二、五九二頁中）

¹⁰ 『大智度論』卷一「論之略本有十萬偈、偈有三十二字。并三百二十萬言。梵夏既乖、又有煩簡之異、三分除二得此百卷。於大智三十萬言、玄章婉旨、朗然可見。」（大正蔵二五、五七頁中）

¹¹ 『釈摩訶衍論』卷一「論曰。馬鳴菩薩所作諸論總一百部。於百部中九十九種花文論撰。余十種論撰義論撰。斯論宝冊。十種撰義論其名字云何。（中略）論曰。云何為十。一者一心遍滿論。二者融俗帰真論。三者法界中蔵論。四者秘密微妙論。五者衆命合一論。六者真如三昧論。七者心性清浄論。八者不動本原論。九者甚深玄理論。十者大乘起信論。是名為十。」（大正蔵三二、五九二頁下）

¹² 『釈摩訶衍論』卷二（六〇二頁中—下）、拙稿『釈摩訶衍論』における「三十三法門」の意義（『印仏研』六一—、二〇一五年）

¹³ 『同右』卷一（大正蔵三二、五九二頁下）

¹⁴ 『同右』卷十「我從四王自在处。下入大海竜宮殿。随分窺諸契経海。総有一百洛叉數如是諸経真実法（中略）摩訶衍論立義中。該撰安立具足説」（大正蔵三二、六六八頁中—下）

¹⁵ 『大智度論』卷一「又仮照竜宮以朗搜玄之慧」（大正蔵二五、五七頁上）

¹⁶ 石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、一九九六年、四〇〇頁）

¹⁷ 『同右』（春秋社、一九九六年、四〇〇頁）

¹⁸ なお、これに関連した指摘として平井俊栄（『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』（春秋社、一九七六年、四七九頁—五五〇頁））と吉津宜英（『吉蔵における『大智度論』依用と大智度論師批判』（『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年、一五六頁—一五七頁））の論考があるので紹介したい。平井は、吉蔵の著作における経論の引用傾向を精査している。経典では『涅槃経』、論書では『大智度論』とする。前者は空観と仏性との関連を示唆する「獅子吼品」の引用する姿勢の重要性をあげる。これは吉蔵が単なる象徴的なタームを権威性の主張を目的としてのみ使用しているのではなく、彼の思想の本質に根差したものを含んでいるからとする。後者は吉蔵にとって百科事典という理解のもと主要な大乘仏教教義の術語と資料の典拠を提供していることが大きいと指摘している。この平井説を踏まえて吉津宜英が吉蔵と『大智度論』との関係を新たな視点から検討を加えている。吉津は、吉蔵の『大智度論』観というものを精査し、それが『三論玄義』『別釈衆品』中「衆論の旨帰を明かす門」のところはその特性が際立っているとし、般若と方便の二道が中心テーマとなっていることを突き止めている。これは、般若と方便の両者が「体用」の関係で相即することが強調されており、特に方便の用は聖をも超える行として高次に位置づけているとする。両氏の見解を整理すると、吉蔵には『大智度論』における般若思想が大きく作用していることを確認できる重要な指摘と言えよう。同時に、吉蔵の不二観にも、般若思想は大きく影響を与えていたと見通すことも不可能ではないことになる。筆者は両氏の見解が実証的な検討に基づく見解であると理解できるので準拠したい。再度、吉蔵と『釈論』の関係を考えると、吉蔵の思想的影響は確実にあるのは間違いないと考える。しかし、般若や不二に対する見方について述べれば、これまでの検討からも『釈論』の般若理解は吉蔵とは相違しているのは明らかである。

¹⁹ 『浄名玄論』卷一（大正蔵三八、八五三頁中—下、八五五頁上）

²⁰ 『維摩経義疏』卷一、四（大正蔵三八、九一〇頁上、九七五頁上）

²¹ 『釈摩訶衍論』卷一（大正蔵三二、六〇一頁下）

²² 『同右』卷十「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。」

大本花嚴契經中作如是説。其円円海徳諸仏勝。故其一切仏不能成就円円海劣故。若爾何故分流花嚴契經中作如是説。盧舍那仏三種世間為其身心。三種世間撰法無余。彼仏身心亦復無有所不撰焉。盧舍那仏雖撰三世間。而撰不撰故。是故無過。」(大正蔵三二、六六八頁上)
²³ 『摩訶般若波羅蜜經』卷二五「實際不可建立於實際、自性不可建立於自性」(大正蔵七、四〇一頁上)

²⁴ 『大智度論』卷九十「是時須菩提更問。若衆生實際不異。云何以實際著實際。自性不応自性中住。如指端不能自触指端。仏可其意。菩薩以方便故。建立衆生於實際。(中略)若是一則壞實際相。所以者何。得是一性故。菩薩知是一法。不一不二。亦不不一。亦不不。畢竟寂滅無戲論相。菩薩生大悲心。但欲拔出衆生。離於顛倒故教化衆生。」(大正蔵二五、六九七頁中)

²⁵ 拙稿『釈摩訶衍論』における「八種本法」について『智山学報』五九、二〇一〇年)

²⁶ 『釈摩訶衍論』卷五(大正蔵三二、六三七頁下)

²⁷ 『大智度論』卷八四「世尊。不二法能得不二法耶。仏言不也。須菩提言。一法能得不二法耶。仏言不也。須菩提言。世尊。菩薩摩訶薩若不以二法、亦不以不二法、云何當得一切種智。須菩提。無所得即是得。以是得無所得。(中略)今須菩提問仏。世尊、菩薩学無為般若、得一切智、云何言無義。仏答。雖得薩婆若、不以二法故得。(中略)復問。不二法能得不二法耶。仏答。不也。何以故。不二法即是無為、無為無有得不得相、是無為法不可行故。(中略)復問。世尊、若不以二、不以不二、云何當得一切種智。仏答、無所得即是得。此中二、不二、即是無分別、皆無所得。」(大正蔵二五、六四七頁下—六五一頁中)

²⁸ 『釈摩訶衍論』卷一「何故不二摩訶衍法無因緣耶。(中略)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。性徳円満海是焉。所以者何。離機根故。離教説故。」(大正蔵三二、六〇一頁下)書き下しについては、那須政隆『弁頭密二教論の解説』(大本山成田山新勝寺、二〇〇二年、八六頁—八八頁)を参照した。

²⁹ 『同右』卷一(大正蔵三二、六〇一頁下)

³⁰ 『同右』卷一「論曰。能入所入十六法門。円満円満平等平等。周遍法界無有差別。所以者何。各撰諸法畢竟尽故。然終不雜本末能所。已説総別二門。一切諸仏本所乘故一切菩薩皆乘此法到如来地故者。即是通達軌則不動門。謂微塵數過去諸仏。微塵數現在諸仏。微塵數未來諸仏。皆悉乘此三十二種。甚深安車。達於清浄無上地故。十方三世一切菩薩亦復如是。此中菩薩言通取三聚一切衆生。所以者何。無有衆生而不通達如来地故。」(大正蔵三二、六〇二頁上)

³¹ この他に、早川道雄「不二摩訶衍」とは何か? 「不二摩訶衍の意味を何とか読者に伝えようとした彼(作者か)は、(中略)具体的に言うならば「八種本法と諸仏との相互関係」との対比によって、「不二摩訶衍と諸仏の相互関係」をさらに一層明確かつ効果的に伝達することを望んだのである。それがおそらく非漢人の漢文著作家であった彼の力量を越えてしまったのである。その結果、執筆過程のどこかで、(中略)本来この語順では採用すべからざる受動態で表現してしまったということではあるまいか。」『豊山学報』四三、二〇〇〇年、六九頁)と指摘している。早川の『釈論』の作者が非漢人であり漢文の修習法が通常と異なるとする指摘は賛同できる。しかし、今の不二摩訶衍法の内容については『大智度論』の「否定の論法」を使用していると考えるので筆者の立場と異なる。

³² 『大智度論』卷四六「答曰。般若波羅蜜摩訶衍一義。但名字異。若説般若波羅蜜。説摩訶衍無咎。摩訶衍名仏道。行是法得至仏。所謂六波羅蜜。」(大正蔵二五、三九四頁中)

³³ 『釈摩訶衍論』卷一(大正蔵三二、六〇二頁上)

³⁴ 『大智度論』卷四「摩訶衍広大。諸乗諸道皆入摩訶衍。声聞乘陞小不受摩訶衍。譬如恒河不受大海。以其陞小故。(中略)是仏眞法、仏口所説。汝無反復。汝從摩訶衍中出生。」(大正蔵二五、八六頁上—九二頁中)

- 35 『釈摩訶衍論』卷十「謂十方三世諸如來。一切皆悉以摩訶衍。為其根本成正覺故。十方三世無量菩薩。一切皆悉以摩訶衍。為其根本具因海故。」（大正藏三二一、六六七頁下）
- 36 『同右』卷二「論曰。言說有五。云何為五。一者相言說。二者夢言說。三者妄執言說。四者無始言說。五者如義言說。（中略）如是五中前四言說。虛妄說故不能談真。後一言說。如實說故得談真理。馬鳴菩薩據前四故。作如是說。離言說相。」（大正藏三二一、六〇六頁上）
- 37 『大智度論』卷四六「摩訶衍亦如是。菩薩初發意所行、為求仏道故、所修集善法、隨可度衆生所說種種法、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。如是等無量無辺阿僧祇經、或仏説、或化仏説、或大菩薩説、或声聞説、或諸得道天説。是事和合、皆名摩訶衍。」（大正藏二五、三九四頁中）
- 38 『釈摩訶衍論』卷一（大正藏三二一、五九二頁下—五九四頁中）
- 39 『大智度論』卷九「是法性身滿十方虚空無量無辺。色像端正相好莊嚴。無量光明。無量音声。聽法衆亦滿虚空（此衆亦是法性身。非生死人所得見也）。常出種種身。種種名号。種種生处。種種方便度衆生。常度一切。無須臾息時。如是法性身仏。能度十方世界衆生。」（大正藏二五、一一二頁下）
- 40 『小品般若波羅蜜經』卷十（大正藏八、五四八頁中）
- 41 越智淳仁『密教概論——空海の教えとそのルーツ——』（法蔵館、二〇一六年、四五頁—六一頁）

結論

本編は、前二編の検討を踏まえ、筆者の新たな見解を四章にまとめたものである。そこでは、『釈論』は『起信論』の解脱観や修行観や浄土観といったものとは異なる構想をもっており、さらに西方極楽の教主である阿弥陀仏や『華嚴経』の教主である毘盧遮那仏とは異なる視点を加味させた仏身論までも展開している。加えて、三身説に留まらない四身説の可能性を予測させる説が明らかとなったのである。すなわち、『釈論』は独特な衆生観、金剛喻定、仏身観といった、独自の思想をあらゆる角度から多様な典籍の思想を取り込むことによって、独創性に溢れる教理体系を構築させているのである。さらに、『釈論』に説かれる造論の意図や不二摩訶衍法に対する理解を深めるため『大智度論』と比較してみると、『釈論』は『大智度論』の説を基盤に置いていた可能性を呈示できたのである。

したがってこれまでの、法蔵の『大乘起信論義記』の流れを汲みながら構想された論書、くりかえすが華嚴思想のみを基盤に製作された論書、さらには、真言教学の上から検討する限定的な見方等々は、必ずしも妥当な評価とは言えないであろう。『釈論』が随所に示す奔放な説示や突拍子もない世界観は、実は同論の造論者とされる竜樹が特定の問題意識や構想に基づきながら独自の論理を提示したものであり、このような姿勢は、確実に自らの仏教観を後世に伝えようとした意図から生まれている。つまり、多種多様な典籍に結びつけて『釈論』独自の大乘仏教観を提示し、仏教を総合的に捉えなおそうとする意図がある。それこそが三十三法門に凝縮されているといつてよいであろう。

しかし、『釈論』に説かれる内容の一つ一つが難解で意味を把握するまでに時間がかかるため、同論の主張が汲み取りづらいという難点がある。つまり、一目見ただけでは『釈論』の意図や構想が脈絡のない内容に思えてしまうところがこの典籍の最大の問題なのである。その要因と考えられるのが、『大乘起信論』を解釈する体裁で「三十三法門」という独自の思想を組み込もうとしたことが結果的に難解な論書に仕上がってしまったのではないかと考える。それを可能な限り丁寧に問題点を整理するよう努めながら、核となる部分を掘り上げ考察を進めることによって、『釈論』の主張を明らかにしようと試みたのが、本編の着眼点とするところであり、これによって従来説では指摘されていない知見を呈示できたと考える。以下、各章ごとにその概要を述べることで結論としたい。

第一章 本章は、「衆生心」の解釈に示される、卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩・如来の八種の修行者のうちで、「如来」とは何かを中心に検討を試みた。その結果、「如来」は修行者であり厳密には真如門に対応する修行者であった。そしてこの仏身とは『華嚴経』の教主である毘盧遮那仏を意識したものであり、修行者にとつて理想とする仏、すなわち報身である可能性を呈示した。

『釈論』は毘盧遮那仏を報身として見て、不二摩訶衍法より下位に位置付け如来として当てはめようとしたと推察する。では、この真如門の覚者が毘盧遮那仏のみを指示しているのかについては、生滅門の三聚諸衆生と同様に、諸仏の代表格として毘盧遮那仏を当てはめようとしたと考える。ただし、真如門と生滅門に対応する修行者が三十二法門中、全ての法門に上記の理解が適応するものなのか、その点は不明である。

なお『釈論』は、不二摩訶衍法を如来である毘盧遮那仏よりも上位であると主張している。この独自の見解はこれまで指摘されていない。さらに、従来、通説とされてきた、上

記の八種のうち、「真如門」に声聞・縁覚・菩薩・如来を、「生滅門」に卵・胎・湿・化を配当する見解に対しても、妥当なものではないことも明らかにした。すなわち「真如門」は如来、「生滅門」は卵・胎・湿・化・声聞・縁覚・菩薩と対応していると考えざるべきであり、如来は報身を想定しているのである。

第二章 本章は、『釈論』における金剛喩定とは、とくに「方便」と「正体」の二種が示された背景と内実を検討した。前者は法蔵との関係を予想できるが、アビダルマから大乘よりの「見道」との接点があると考えられ、後者は「修道」との関連性があるといえる。

しかし、『釈論』は大乗仏教の教説に説かれる尽智と無生智を区別し、尽智以前を方便金剛、尽智を正体金剛として独自の智慧と修行観を示し、以上の二種に対応する修行者を十地の菩薩（因円満者）としていた。そして無生智に対応する修行者を如来（果円満者）としていたのである。このような説もこれまで指摘されていない。

以上を「三十三法門」との関係から見ると、『釈論』は三十三法門の修行道論というものを金剛喩定によって解説していることが判明したのである。詳しくは三十三法門で説く、聖凡の八種の修行者の在り方が金剛喩定の説示において登場しており、その中で十地の菩薩の修行階梯を説明していたことを確認できたのである。

加えて、不二摩訶衍法が能円満者として示されており、一切智智・広義の一切種智・法身を想定したもので、同法の性質には智（仏智）が関係していることを新たに導き出せた点は重要な点である。このことは今後の不二摩訶衍法の内実を検討する上で、有効な情報になるのではと思う。

第三章 本章は、『釈論』がどのような仏身観を想定していたのかを検討した。その結果、『釈論』は『起信論』に説かれる法身・報身・応身の三身説を踏襲せず、法身・応身・化身の三身とする。その背景には、『起信論』が報身と応身に業識と分別事識を対応させているのを、『釈論』は報身の立場を抜き出して応身と化身の二身にその役割を持たせていることが確認できたのである。

これは、『釈論』の『起信論』に対する随文解釈と独自解釈といった二様の理解を示しつつも、最終的に独自の理解に基づきながら、『起信論』が法・報・応とするのに対し法・応・化と改変していたことによる。このような姿勢は、『起信論』の説を会通したものでなく、『釈論』から見た『起信論』の仏身観というものが、独特の構想に基づいて法・応・化であると理解していると指摘できる。

ではその理解にいたった背景を述べると、三十三法門の構造が要因にあると考えられ、そこでは真如門と生滅門を含む三十二法門が因位、不二摩訶衍法という果位である法身を目指す構図としている。つまり、『起信論』において生滅門から真如門という果位であり法身を目指す構図と完全に相違しており、『釈論』においてはたとえ真如門であっても修行者が存在すると見ている。したがって、不二摩訶衍法が法身、生滅門が応身と化身が対応すると分かったのである。

しかし、真如門の如来がいかなる仏身を想定しているのか不明なため、『釈論』が『起信論』の専意方便を解釈する説から検討を加えたところ、『釈論』は阿弥陀仏に限定せず「諸如来」といった表現をしながら阿弥陀仏以外の多方面の浄土観を主張していたことが明らかとなった。以上を踏まえると、この如来とは応身ではなく、阿弥陀仏や毘盧遮那仏といった報身であるという理解にいたったのである。

この理解が了承されるならば、『釈論』は『起信論』における生滅門の報身を独自の仏身観で真如門に移行させたということになり、『釈論』の仏身観とは三身として説かれているが、法身・応身・化身に、次ぐ第四の仏身観が予想できる。換言すれば、不二摩訶衍法は法身であり、真如門は報身、生滅門には応身と化身の計四身説が存在していることになる。従来説で主張する、『金光明経』の説とする見解や、『起信論』と大差ないとする説、不二摩訶衍法を仏身として見ない説に対し、三十三法門との関係から異なる知見を呈示できたと思う。

第四章 本章は、各編での検討結果を踏まえて、『大智度論』との関係を検討し論じた。つまり、『大智度論』の「翻訳年代」、「不二」、「摩訶衍」、「法性身」に関する説を手掛かりとして、『釈論』との関係を検討することで、『釈論』に説かれる不二摩訶衍法の創設について新たな知見を呈示し、造論者がどのような人物を想定していたのかについても明らかにしたのである。詳しくは、上記のいずれもが、『釈論』に影響を及ぼしていると判断できると結論づける。これらの問題は、『起信論』をはじめ同論の注釈書には類する記事は確認できない。したがって、『釈論』の造論者とされる竜樹が他の典籍を参照していることは明らかであるため、『大智度論』との接点を探求することは検討価値があることになる。

しかし従来では、その点について検討が加えられてこなかったように思う。この要因にあるのは、第一編の第二章や第三章で論じてきたように、『釈論』の成立に関する諸事情が朝鮮半島と関連していると見られ、特に『釈論』に散見される漢文の文体（変格漢文）が朝鮮半島で見られる語法と相似しているとする点が大きく作用していると考えられる。少なくとも、『釈論』の造論者は『大智度論』の作者である竜樹から影響を受けており、限られた情報のなかであるが、『釈論』が「不二摩訶衍法」という概念を構築するにあたって、『大智度論』の説は大いに役立っていたと判断できる。そのように見ると、『釈論』が『大智度論』の「摩訶衍」と「不二」の理解を統合させて「不二摩訶衍法」と命名したとする理解も可能である。

この理解が了承されるのならば、『釈論』の造論者である竜樹は、「不二摩訶衍法」という「摩訶衍」の再定義を目的としていたことになるので、『大智度論』の「釈摩訶衍品」に着目し、併せて同論の作者である竜樹に仮託することで、『釈摩訶衍論』という名前を使用する大義を得ようとしたことになる。あるいは、『釈論』が主張する「六馬鳴」説のように、同論の作者は本気で自らは竜樹の生まれ変わり信じていた竜樹信奉者だったのかもしれない。

かたや、従来の『起信論』の注釈書のような『大乘起信論○○』や『起信論○○』といった表記に一抹の不満があったのかもしれない。そのため、『釈論』は自称であるが小乗の思想を受け継いでいるとしながら、大乘そして後期大乘と称される密教の教理を詰め込んで、あらゆる衆生の要請に応じるため多機能な「摩訶衍」の論書を造論したいと希望し、『起信論』を注釈する際、『大智度論』の教説を下敷きにしながら造論したと思われる。これらは推論の域を出ないが、『釈論』の作者は、竜樹という人物を隠れ蓑に「摩訶衍」について独自の世界観を主張したいと考えた大乘仏教の修行者であるのは間違いないであろう。

総結

最後に、本論文における総合的なまとめとして総結を述べることにしたい。第一編から第三編までの結果を俯瞰すると、各編では分らなかった視点に気がつく。それは、『釈論』とは、華嚴論書というよりむしろ密教系に属する思想をも合わせ待った論書であるということである。厳密には純粹な密教論書ではなく、顕密両論書といった方がよいと思う。これは道殿の『顕密円通成仏心要集』や覺苑の『大日経義釈演密鈔』に『釈論』が依用されている点からも明らかである。したがって、密教思想のみを受容して造論されたものではなく、大乘仏教における般若・華嚴・密教にいたる思想を網羅した論書を目指して造論されたといえるのではないだろうか。

そもそも『釈論』は『起信論』の注釈書でありながら、『起信論』で説かない内容を縦横無尽に主張していく。そのため、『釈論』そのものを信憑性に欠ける異質な注釈書であると判断されてきたことはおかしくない。それは、第一編の第二章で述べたように、天台の最澄や法相の賢環の反駁からも理解できる。しかし、これも第一編の第七章で指摘したように、中国ではそのような姿勢は看取できなかったのはどのような理由からであろうか。加えて『釈論』作者は、自著について膨大な大小乗の経律論典籍を拠り所としているとも主張している。これは、『釈論』の作者が自らの論書の有効性や意義を権威づけるためにとつた装飾的方法論と映るだろう。ではなぜ『釈論』はそのような内容を説いたのが問題となる。そこで、これまでの成果を踏まえながら分析を試みたい。

まず『釈論』には、法滅や授記を説いていると主張していた（実際には他の大乘典籍から受容していると考える）。加えて、『起信論』には説かれない修行者観を規定し、独特な言説観をも主張している。さらに『般若経』に依拠する金剛喩定を取り込み、大乘以前と以後の智慧と関連づけていく。そのなかでは如来を『華嚴経』の教主である毘盧遮那仏と見て報身であると捉えようとする。この他にも、華嚴思想に留まらず般若思想を取り入れながら、密教典籍と想定できる典籍名まで登場させ、陀羅尼の修習や観想の修行法を説いていくのである。これらは『起信論』には説かれない思想であり、『釈論』が何か特別な問題意識があり、それに基づいて造論しているようにも見える。以上の特性は、『釈論』の中心思想である三十三法門に集約・凝縮されている。その一つ一つが一体何のために説かれたのかは、それこそ一切衆生を成仏・解脱させるためと考えられ、「摩訶衍」つまり大乘に対する従来までの理解を再構築させようとしたのではと筆者は見ている。

これまでの研究では、『釈論』の注釈家がみな華嚴に属する論師であった点や、『釈論』に現存が確認できる典籍がほとんど見出せず、重要な箇所架空の『華嚴経』を登場させて論説する点に注目し、華嚴思想を中心に造論された典籍と見做されてきたのは当然の理解であったと言える。しかし、日本に『釈論』が請求された直後の論難については再考すべき点があった。三船の論難、月忠撰述説のこれまでの理解がそうである。だが日本においては、天台、法相といった宗団が中心となり『釈論』を偽撰と判定し、その批判に相應する形で真言では真撰説を展開し双方の意見の応酬が繰り返されてきた史実も確かに存在している。このことが現代でも、いわく付き論書として『釈論』を取り巻く見方を固定化させてしまった要因の一つになっているのではないかと思う。

一方で、中国では批判的な見解は皆無であり、むしろ歓迎し様々な典籍に受容された形

跡が確認できた。道宗の依用や研究の奨励、『釈論』の注釈書の作製施策、密教典籍への受容がそうであろう。それが朝鮮にも影響を与えていき、『高麗大藏経』の雕造にまで進められていることは重要な点である。このように『釈論』は、日本では偽撰と判定され、中国と朝鮮では真撰として扱われており、双方の主張の根幹には造論者とされる竜樹に対する見方が大きく作用していると見える。なぜ、『釈論』の造論者は竜樹と名乗ったのであろうか。この問題について、これまでの結果を集約させながら第三編の第四章において、「成立年代」、「不二」、「摩訶衍」、「法性身」といった素材から検討を加えることとした。その結果、『釈論』は『大智度論』と密接であることが明らかとなったのである。

あらためて『釈論』という論書を評価すると、『釈論』造論者とされる竜樹は、『起信論』の注釈書と知られる『釈摩訶衍論』ではなく、恐らく『起信論』を基点としつつも、『大智度論』の作者である竜樹に仮託し、さらに同論の思想や「釈摩訶衍品」から着想を得て『釈摩訶衍論』と命名したと結論を導き出した。そのなかで『起信論』と『大智度論』、そして『釈論』を結びつけるものとして活用したのが、『大智度論』の序に説かれる馬鳴と竜樹の関係であり、そのことを踏まえて『釈論』は序や本文で二人を兄弟であると独自の理解を架空の典籍を活用することで論証しようとしたと考える。

以上の作業をすることによって、自らが竜樹であると主張することに成功し、独自の「摩訶衍」の理解を躊躇なく大いに述べながら、『大智度論』が「仏教の百科事典」と知られるように、『釈論』もそれに準ずる典籍をと思いついたのではないだろうか（実際には、難解な教説、脈絡を汲みづらい内容が散見されるため、一目見ただけでは理解できない部分が多く、客観的に『大智度論』のような典籍とは言えない）。この点で関連するのが、膨大な典籍を引用し受容していると述べている点であり、つまり、仏教思想を網羅していると補強する意図があったためと見えなくもない。したがって『釈論』の作者は、『大智度論』の竜樹を後ろ盾に自説を展開し、最終的には初期大乘から密教的視座までも包含して、独自の修行道論に基づく成仏理論を提示しようとしたのではないかと考えられる。ともかく、『釈論』の造論者とされる竜樹は「摩訶衍」に対して独特な構想や発想から、『大智度論』に説かれるような相対を否定する「不二」と、法身と知られる般若波羅蜜と同義とする「摩訶衍」を統合させることで、「不二摩訶衍法」という絶対的な立場を象徴させる大乘観の命名に成功させた人物なのである。

これまでの『釈論』研究史は、空海の視点より見た『釈論』観が中心に取り扱われてきた。換言すれば、真言密教の教学の上から検討されたものであり、独立した論書としてその内容が研究された歴史がほとんどないことを暗に示している。そのため、往々にして真言密教の領域でしか研究できない論書と評価され、無視されてきた問題点が数多くあったのは当然の結果であった。本研究では、原典の理解に立ち戻って『釈論』を独立した論書として取り扱うことで、その種類の点について周辺資料を精査し、先行研究の成果を検証し、真言密教から捉えた『釈論』観、華嚴思想を中心に捉えた『釈論』観、あるいは双方を織り交ぜた視点によってさまざま考察されてきた研究を踏まえ、適宜採用しながら、これまであまり触れられてこなかった視点から、可能な限り『釈論』そのものの主張を捉えられるよう努めまとめようと試みた研究である¹⁾。

¹⁾ 補記として、柏木弘雄の『釈論』に対する理解を述べた記事があるので紹介したい。柏

木は、「仏教の古説、伝統にどのように連なるのかという道筋だけで辿ろうとする文献学的な頭でこれを読みますと、馬鹿にされたような気持になって投げ出してしまふことにもなるでしょう。しかし、自らの抱く仏教世界の理想像を主張し、納得させるために、それを伝統的な『起信論』の教説の中に強引な手法でもって読み込ませようとする理論の運びを逐っていきますと、かえって、「この作者はなかなかやるなあ」という一種の爽快な気分を味わうことができるのではないでしょう。私は、『釈論』にみられるそのような雰囲気の中に、お大師さんの仏教に一脈あい通じるものがあつたのだ、と考えています。『釈論』を読みますと、部分的には意味が分からなくて手こずるところがたくさん出てきます。第九卷の修行信心分の止観修習の中にあられる魔事（修行を妨げる要因）に関する本文の一節に絡めた多数の神咒、またその中に出る不可解な奇形文字の出所も定かではありません。しかし、さきにお話しました『釈論』の特異な性格をも含めて、あまり細部の不明な部分は気にしないで、おおよみに読み進めていくことが大事ではないかと思いません。」（柏木弘雄『『釈摩訶衍論』を読む』真言勧学之会、一九九九年、一四九頁―一五〇頁）と述べている。筆者はこの柏木説に導かれ、そして時には刺激を受けて、これまで『釈論』研究を進めてきた。柏木の指摘の通り、『釈論』の説にはまったく見当もつかない説示が様々展開している。

参考文献（五十音順）※編者・著者・出版社

- 明石恵達
『大乘起信論 —両訳対照文分科—』（永田文昌堂、一九五六年）
- 赤沼智善
『仏教教理之研究』（法蔵館、一九八一年）
- 吾妻重二
『大乘起信論』の概念と修辭と撰者』（『大乘起信論』の研究』関西大学東西学術研究所、二〇〇一年）
- 荒牧典俊（編著含）
「北朝後半期仏教思想史序説」（『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館、二〇〇〇年）
- 有賀要延
「細字法華経の諸問題（一）」（『印仏研』二六—一、一九七七）
「細字法華経の諸問題（二）」（『印仏研』二八—二、一九八〇）
- 石井公成
『華嚴経問答』の著者』（『印仏研』三三—二、一九八五年、五九五頁）
『釈摩訶衍論』の成立事情（鎌田茂雄博士還暦記念論集刊行会編『中国の仏教と文化』大蔵出版、一九八八年）
『華嚴思想の研究』（春秋社、一九九六年）
『釈摩訶衍論』の依拠した教学 —不二摩訶衍の成立を中心として—』（『駒沢短期大学仏教論集』一、一九九五年）
「近代アジア諸国における『大乘起信論』の研究」（『禅学研究』特別号、二〇〇五年）
「新羅成立の諸経論」（『仏教学報』九二、二〇二〇年）
- 石川海浄
「阿含経における授記思想について」（『印仏研』五一—一、一九五七年）
- 石山寺文化財総合調査団編
『石山寺の研究 —一切経編—』（法蔵館、一九七八年）
- 池田将則
「杏雨書屋本『大乘起信論疏』の書誌情報と現存写本の文献的性格について」（『敦煌写本』『大乘起信論疏』の研究』金剛大学仏教文化研究所、二〇一七年）
- 伊吹敦
「元暁の著作の成立時期について」（『東洋学論叢』三一、二〇〇六年）
- 岩井昌悟
「今は無仏時代か有仏時代か？ …仏の遺骨と生きている仏」（『東洋学論叢』三七、二〇一二年）
- 宇井伯寿
『大乘起信論』（岩波文庫、一九二二年）
『印度哲学研究』六（岩波書店、一九六五年）
- 氏家覚勝
『陀羅尼思想の研究』（東方出版、一九八七年）

- 遠藤純一郎
- 「三十三法門について」(『智山学報』四四、一九九五年)
- 『釈摩訶衍論』新羅成立説に関する考察」(『智山学報』四五、一九九六年)
- 『釈摩訶衍論』と『大宗地玄文本論』に於ける馬鳴論」(『大正大学大学院研究論集』二二一、一九九六年)
- 『釈摩訶衍論』と密教(その一)―『釈摩訶衍論』に於ける字輪について」(『智山学報』五一、二〇〇二年)
- 『顕密円通成仏心要集』に於ける顕密観」(『蓮華寺仏教研究所紀要』一、二〇〇八年)
- 大竹晋
- 『大乘起信論』成立問題に関する近年の動向をめぐって」
http://gchs.ggu.ac.kr/attach/filedownloads/do_down/no/1905
- 『元魏漢訳ヴァスバンドウ釈経論群の研究』(大蔵出版、二〇一三年)
- 『大乘起信論成立問題の研究 ―『大乘起信論』は漢文仏教文献からのパッチワーク―』(国書刊行会、二〇一七年)
- 大塚恵俊
- 『文殊師利根本儀軌経』所説のパタの密教儀礼について」(大正大学博士学位論文、二〇一五年)
- 大塚伸夫
- 『金剛手灌頂タントラ』における曼荼羅行について」(『豊山教学大会紀要』二三、一九九五年)
- 『インド初期密教成立過程の研究』(春秋社、二〇一三年)
- 大村西崖
- 『密教発達志』(国書刊行会、一九七二年)
- 大山公淳
- 「釈摩訶衍論の真偽問題」(『千潟博士古稀記念論文集』千潟博士古稀記念会、一九六四年)
- 『神仏交渉史』(東方出版、一九八九年)
- 『大山公淳先徳聞書集成』一(東方出版、一九九四年)
- 岡田真美子(真水)
- 「忍辱仙人説話」(『印仏研』六五―二、二〇一七年)
- 小川貫弍
- 『大蔵経 ―成立と変遷』(百華苑、一九六四年)
- 小倉紀蔵
- 『朝鮮思想全史』(ちくま新書、二〇一七年)
- 長部和雄
- 「則天武后時代の密教」(『密教文化』一一一、一九七五年)
- 織田顕祐
- 『華嚴教学成立論』(法蔵館、二〇一七年)
- 小田慈舟
- 「弘法大師の教学と釈摩訶衍論」(『密教学研究』一、一九六九年)

- 「弘法大師の諸開題等に散見する釈論の思想」『密教文化』八六、一九六九年）
越智淳仁
- 『法身思想の展開と密教儀礼』(法蔵館、二〇〇九年)
「顕密思想の歴史的展開の研究」『密教文化』二三二、二〇一三年)
『密経概論 ―空海の教えとそのルーツ―』(法蔵館、二〇一六年)
小野玄妙
- 「契丹大蔵経(私案)」(小野玄妙編『仏書解説大辞典』別巻仏典総論、一九九一年)
香川英隆
- 「釈摩訶衍論の史的研究」『密教研究』八、一九二二年)
梶山雄一
- 「塔・仏母・法身」『密教学』十三・十四、一九七七年)
「般若思想の生成」(講座・大乘仏教)二、春秋社、一九八三年)
柏木弘雄
- 「大乘起信論」における法と義」『仏教における法の研究』春秋社、一九七七年)
『大乘起信論の研究』(春秋社、一九八一年)
「釈摩訶衍論の構想」(高崎直道博士還暦記念会編『インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年)
『釈摩訶衍論』における本覚思想」(浅井圓道編『本覚思想の源流と展開』、一九九三年)
『釈摩訶衍論を読む』(真言勸学之会、一九九九年)
勝又俊教
- 「瑜伽論記に関する二三の問題」『仏教研究』二一四、仏教研究会、一九三八年)
『仏教における心識説の研究』(山喜房仏書林、一九六〇年)
『密教の日本的展開』(春秋社、一九七〇年)
『弘法大師著作全集』(一・二・三、山喜房仏書林、一九七八年)
加藤純章
- 「羅什と『大智度論』」『印度哲学仏教学』十一、一九九六年)
加藤精一
- 『密教の仏身観』(春秋社、一九八九年)
金倉圓照
- 『馬鳴の研究』(平楽寺書店、一九六六年)
鎌田茂雄(編著監修含)
- 「法蔵撰華嚴経問答について」(『印仏研』七一、一九五九年)
『中国華嚴思想史の研究』(東京大学出版会、一九六五年)
『大蔵経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年)
『中国仏教史』(岩波書店、二〇〇一年)
『一切経開題辞典』(大東出版社、二〇〇二年)
川口義照
- 『中国仏教における経録研究』(法蔵館、二〇〇〇年)
川崎信定
- 『一切智思想の研究』(春秋社、一九九二年)

- 河田貞
「仏舍利と経の荘嚴」(『日本の美術』九、一九八九年)
- 木村清孝
『中国仏教思想史(パープル叢書)』(世界聖典刊行協会、一九九一年)
「李通玄思想の流布について」(『印仏研』二九―一、一九八〇年)
- 木村宣彰
「金剛三昧経論の真偽問題」(『仏教学研究』十八―二、一九八六年)
「法蔵にける『大乘起信論義記』撰述の意趣」(『大乘起信論』の研究』関西大学出版部、二〇〇〇年)
- 金知妍 (Jiyun Kim)
「Distribution and Preservation of the *Shimoheyarlun* 釈摩訶衍論 Texts in East Asia :Did They Read the Same Text?」(Huain International Journal of Buddhist Studies 3.1 (2020) by Cambria Press.)
「大乘起信論에 대한『釈摩訶衍論』의 독창적 해석」(『文学・史学・哲学』三六、二〇一四年)
- 「인용정전에 근거한 『釈摩訶衍論』의」(『불교학연구』제四五호、二〇一五年)
「석마하연론(釋摩訶衍論)」의 주요 내용과 특징」(『불교철학』제六집、二〇一〇年)
- 「『釈摩訶衍論』における摩訶衍と大乘 —何故「釈摩訶衍論」なのか—」(『智山学報』六九、二〇二〇年)
- 『석마하연론의 사상적 지평』(『釈摩訶衍論』의 思想的 地平』)
(학교법인동국대학교출판문화원、二〇二二年)(学校法人東国大学校出版文化院)二〇二一年)「동아시아 불교문화에 보이는 특이한 다라니(Dhāraṇī)의 형태 —『석마하연론』(釈摩訶衍論) 제八권・제九권을 중심으로—」(『東アジア仏教文献』に見える特異な陀羅尼の形態 —『釈摩訶衍論』第八卷、第九卷を中心として—」(『한국불교학』제一〇〇집、二〇二一年)
- 金英美
「一一 세기 후반 『釈摩訶衍論』의 동아시아 유통과 영향」(十一世紀後半の『釈摩訶衍論』の東アジアにおける流通と影響)「『이화사학연구』제五九집、二〇一四年)
「高麗大藏経本『釈摩訶衍論』의 底本연구」(『이화사학연구』제五九집、二〇一九年)
- 藏中進
『唐大和上東征伝の研究』(桜風社、一九七六年)
『則天文字の研究』(翰林書房、一九九五年)
気賀沢保規(編著含)
『中国仏教石経の研究』(京都大学学術出版、一九九六年)
古賀英彦
『訳注大乘起信論』(思文閣出版、二〇〇二年)
- 小島岱山
『新華嚴経論』の研究序説」(『印仏研』三三―二、一九八五年)

- 『八十華嚴經』漢訳原典研究序説（塩入良道先生追悼論文集刊行会『天台思想と東アジア文化の研究』山喜房仏書林、一九九一年）
- 後藤昭雄
- 『延暦僧録』考（『国語と国文学』六五―一、一九八八年）
- 『延暦僧録』淡海居士伝―佚文考（『日本歴史』五一〇、一九九〇年）
- 「中国へ伝えられた日本人の著作」（『日本歴史』六一〇、一九九九年）
- 小林信彦
- 「世界仏教史の立場から見た正統空海伝の成立過程」（井上克人編『大乘起信論』の研究 関西大学出版部、二〇〇〇年）
- 小峰彌彦（編著含）
- 「一切智と般若波羅蜜 ―小品般若経を中心に―」（『密教学研究』十三、一九八一年）
- 『空海読み解き事典』（本郷書房、二〇一四年、三六八頁―三七二頁）
- 『般若経大全』（春秋社、二〇一五年）
- 崔琮錫
- 「弥勒信仰の新羅的受容と変容 ―龍神、花郎、瞻星台と弥勒信仰―」（『東アジア仏教学術論集』五、二〇一七年）
- 酒井真典
- 『大日経の成立に関する研究』（国書刊行会、一九七三年）
- 坂本幸男
- 『華嚴教学の研究』（平楽寺書店、一九五六年）
- 佐々木大樹
- 『陀羅尼集経』―初期密教の諸尊・陀羅尼を統合する経典―（高橋尚夫・木村秀明・野口圭也・大塚伸夫編『初期密教―思想・信仰・文化』春秋社、二〇一三年）
- 佐藤厚
- 「義湘系華嚴思想における無住」（『印仏研』四七―二、一九九九年）
- 「義湘系華嚴学派の基本思想と『大乘起信論』批判 ―義湘と元暁の体論記事の背後にあるもの―」（『東洋学研究』三七、二〇〇〇年）
- 『健空標訶一乗修行者秘密義記』の基礎的考察（『東洋学研究』三九、二〇〇二年）
- 「朝鮮華嚴における実践の一考察：高麗均如の尽不尽観」（『東洋学研究』四二、二〇〇五年）
- 「新羅華嚴と『釈摩訶衍論』との関係をめぐる一つの手がかり」（『東洋学研究』四四、二〇〇七年）
- 「儀礼文献としての『一乘法界図』（『専修人文論集』一〇三巻、二〇一八年）
- 「新羅華嚴の智儼伝承をめぐる一つの謎 ―湖北省博物館蔵『華嚴経略疏』に記される「十句」―」（『印仏研』六七―二、二〇一九年）
- 下田正弘
- 『涅槃経の研究 ―大乘經典の研究方法試論―』（春秋社、二〇〇〇年）
- 石吉岩
- 『大乘起信論』の地論宗撰述説に対する意見（『地論思想の形成と変容』国書刊行会、二〇一〇年）

- 塩入亮忠
「釈摩訶衍論解題」(『国訳一切経』論集部四、大東出版社、一九三二年)
竺沙雅章
「契丹大藏経小考」(『内田吟風博士頌寿記念東洋史論集』同朋舎、一九七八年)
「開宝蔵」と『契丹蔵』(『国書漢籍論集』汲古書院、一九九一年)
「遼代華嚴宗の一考察 —主に新出華嚴宗典籍の文献学的研究—」(『大谷大学研究年報』四九、一九九七年)
末木文美士
「道宣『郡家諍論』について」(『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年)
「東アジアと東アジア周縁仏教 —『釈摩訶衍論』の流传を中心に—」(『한국불교문헌의 정본화와 확장성』동국대학교 二〇一七년 추계 국제학술대회)
『平安初期仏教思想の研究』(春秋社、一九九五年)
ステイーブン・トレイソン
『祈雨・宝珠・龍』(京都大学出版会、二〇一六年)
関悠倫
「『釈摩訶衍論』における「八種本法」について」(『智山学報』五九、二〇一〇年)
「『釈摩訶衍論』における「迴向遍布門」について」(『智山学報』六十、二〇一一年)
「『開題』類における本覚について」(『智山学報』六二、二〇一三年)
「『釈摩訶衍論』における「真生二門」の一考察 —「十種名」を中心に—」(『大正大学大学院研究論集』三七、二〇一三年)
「『釈摩訶衍論』における如来蔵思想の一考察」(『智山学報』六三、二〇一四年)
「『釈摩訶衍論』における「三十三法門」の意義」(『印仏研』六一、二〇一五年)
「『釈摩訶衍論』における衆生心解釈」(『仏教文化学会紀要』二五、二〇一六年)
「『釈摩訶衍論』における「金剛喻定」について」(『智山学報』六六、二〇一七年)
「『釈摩訶衍論』における「六馬鳴」について」(『東洋学研究』五四、二〇一七年)
「『釈摩訶衍論』における密教的なもの —架空経典を中心に—」(『仏教文化学会紀要』二七、二〇一七年)
「『釈摩訶衍論』の成立事情 —序の記述と武則天と則天文字—」(『密教学研究』五十、二〇一八年)
「真言密教における如意宝珠観 —『二十五箇条御遺告』と『釈摩訶衍論』との関係—」(『東洋学研究』五五、二〇一八年)
「『釈摩訶衍論』における仏身観の一考察 —四種身説の可能性—」(『東アジア仏教研究』十五、二〇一八年)
「『釈摩訶衍論』における般若思想理解 —「三智」と「如実智」の使用例を中心に—」(『仏教文化学会研究紀要』二八、二〇一八年)
「『釈摩訶衍論』における「摩訶衍」理解 —『維摩経』影響説批判—」(『印仏研』六七、二〇一九年)
「『釈摩訶衍論』の遼代における流通 —房山石経の記述と周辺記述—」(『東洋学研究』五六、二〇一九年)
「『釈摩訶衍論』請来時にける二、三の問題」(『智山学報』六八、二〇一九年)

- 「近代の真言密教における『釈摩訶衍論』観の問題 ―事相に対する理解の欠如―」『智山学報』六九、二〇二〇年）
- 「菩提流志訳『宝雨経』と『釈摩訶衍論』 ―武則天に関する記述を中心に―」『印仏研』六九―二、二〇二一年）
- 『釈摩訶衍論』の成立と新羅華嚴との関係再考 ―武則天と則天文字―」『東洋学研究』五八、二〇二一年）
- 藺田香融
- 『平安仏教の研究』（法蔵館、一九八一年、五八頁）
- 大安寺史編集委員会
- 『大安寺史・史料』（名著出版、一九八四年）
- 高木神元
- 「弘法大師空海の入唐求法への軌跡」『高野山大学密教文化研究所紀要』十三、二〇〇〇年）
- 『空海の座標 ―存在とコトバの深秘学―』（慶應義塾大学出版会、二〇一六年）
- 田賀竜彦
- 『授記思想の源流と展開』（平楽寺書店、一九七四年）
- 「燃灯仏授記について」『印度学仏教学論集』平楽寺書店、一九六六年）
- 高崎直道（編著校注含）
- 「法身の一元論」『仏教における法の研究』春秋社、一九七五年）
- 『如来蔵思想の形成』（春秋社、一九七八年）
- 『大乘起信論』の素材」（如来蔵思想とは何か」（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』春秋社、一九九〇年）
- 『新国訳大蔵経 仏性論・大乘起信論』（大蔵出版、二〇〇五）
- 『高崎直道著作集（大乘起信論・楞伽経）』八（春秋社、二〇〇九年）
- 高橋尚夫他編（編著含）
- 『空海とインド中期密教』（春秋社、二〇一六年）
- 武田浩学
- 『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか その独自の般舟三昧理解から羅什著者説の不成立を論ずる」『国際仏教学大学院大学研究紀要』三、二〇〇〇年）
- 『大智度論』を一貫する主題は「不住涅槃の思想」ではないのか ―田・ラモット氏への反論―」『印仏研』四九―二、二〇〇一年）
- 『大智度論の研究』（山喜房仏書林、二〇〇五年）
- 武邑尚邦
- 『インド仏教教学』（法蔵館、一九九五年）
- 武内孝善
- 「最澄と空海 ―その出逢いと訣別―」『東洋の思想と宗教』三四、二〇一七年）
- 竹村牧男
- 『大乘起信論読釈』（山喜房仏書林、一九九八年）
- 『大乘起信論』を読む』（春秋社、二〇一七年）
- 多田孝正

- 「顕密円通成仏心要集の六字大明をめぐって」(『印仏研』三六一―二、一九八八年)
田中公明
- 「トンフトウンデンとは何か? ―タンカの起源と『文殊師利根本儀軌経』(『密教図像』二九、二〇一〇年)
- 「胎藏五仏の成立について―『大日経』の先行経典としての『文殊師利根本儀軌経』(『密教図像』三一、二〇一二年)
- 谷川泰教
- 「入楞伽經研究ノート」(『仏教学会報』六、一九七四年)
- 玉城康四郎
- 『中国仏教思想の形成』(一、筑摩書房、一九七一年)
- 「大乘起信論の根本問題」(『止観の研究』岩波書店、一九七五年)
- 丹治昭義
- 『起信論』と『義記』の一考察」(『大乘起信論』の研究』関西大学東西学術研究所、二〇〇一年)
- 智山伝法院
- 『智山伝法院選書七 頼瑜 ―その生涯と思想―』(智山伝法院、二〇〇〇年)
- 千葉正
- 『宗鏡録』と『釈摩訶衍論』 ― 教禪一致思想についての一考察―」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』二七、一九九四年)
- 「杲宝の禅宗批判再考」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』三十、一九九七年)
- 「頼宝による『宗鏡録』の受容 ― 頼宝撰『釈摩訶衍論勘注』考―」(『宗学研究』四九、二〇〇七年)
- 「頼瑜の禅宗理解 ― 頼瑜撰『釈摩訶衍論開解抄』考―」(『印仏研』五六―二、二〇〇八年)
- 塚本賢暁(编者含む)
- 『国訳密教』論釈部二(国訳密教刊行会、一九二一年)
- 塚本善隆
- 「遼代の石経統刻事業」(『塚本善隆著作集』五、大東出版、一九七五年)
- 辻直四郎
- 『サンスクリット文学史』(岩波書店、一九七三年)
- 土屋昌明
- 「唐の道教をめぐる高句麗・新羅と入唐留学生の諸問題」(『専修大学社会知性開発研究センター東アジア世界史研究センター年報』四、二〇一〇年)
- 「玄宗による創業神話の反復と道教の新羅への伝播」(『専修大学社会知性開発研究センター古代東ユーラシア研究センター年報』一、二〇一五年)
- 妻木直良
- 「契丹に於ける大蔵経雕造の事実を論ず」(『東洋学報』二、一九一二年)
- 寺崎修一
- 「弘法大師の師主に関する一考察」(『常盤博士還暦記念仏教論叢』弘文堂書房、一九三三年)

- 東洋大学東洋学研究所共編
『東アジア仏教学術論集』（東洋大学東洋学研究所、二〇一六年）
梅尾祥雲
『秘密仏教史（梅尾祥雲全集一）』（密教文化研究所、一九八二年）
『密教思想と生活（梅尾祥雲全集二）』（密教文化研究所、一九八二年）
常盤大定
『支那仏教の研究』（春秋社、一九四一年）
『続支那仏教の研究』（春秋社、一九四一年）
豊嶋悠吾
「註釈書に見る『釈摩訶衍論』の立義分解」〔Section4.ChineseBuddhism〕
<http://skb.or.kr/2006/download/papers/048.pdf> 掲載 二〇〇六年）
「済暹の『釈摩訶衍論』解釈 ―不二門解釈をめぐる―」〔印仏研』五四―二、二〇〇六年）
『弁頭密二教論懸鏡抄』を中心にみた済暹の『釈摩訶衍論』解釈」〔印仏研』五六―三、二〇〇八年）
『釈摩訶衍論開解鈔』における頼瑜の根本摩訶衍解釈」〔印仏研』五八―一、二〇〇九年）
『釈論愚草』における頼瑜の真言教学の特徴 …「二門峙立」と理無辺について」〔インド哲学仏教学研究』二〇、二〇一三年）
『釈論愚草』における頼瑜の一体一心摩訶衍解釈」〔智山学報』六二、二〇一三年）
内藤乾吉
「大方広仏花嚴経卷第八（解説）」〔書道全集』第二十六、中国十五、平凡社、一九六七
年）
内藤栄
『舍利莊嚴美術の研究』（青史出版、二〇一〇年）
中川善教（編著含）
『大乘起信論 ―併科・校異―」（高野山大学出版部、一九五六年）
中島宥忍
『釈摩訶衍論』立義分の一考察」〔智山学報』三四、一九八五年）
中西俊英
「静法寺慧苑の教学とその背景 ―二種十玄説を中心に―」〔印仏研』五八―三、二〇一〇年）
中村元（編著監修含）
『ブツタ最後の旅』（岩波文庫、一九八〇年）
『仏教語大辞典 縮刷版』（東京書籍、二〇一〇年）
『現代語訳「阿含経典」―長阿含経』（一、平河出版、一九九五年）
『岩波仏教辞典』（岩波書店、二〇〇八年）
中村本然（中村正文）
『釈摩訶衍論』における不二摩訶衍法について」〔密教学研究』十五、一九八三年）
「釈摩訶衍論の成立問題について」〔印仏研』三四―二、一九八六年）

- 「釈摩訶衍論の成立に関する諸資料」(平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、九八七年)
- 「『大宗地玄文本論』について —特に『釈摩訶衍論』との関係を中心として—」(『印仏研』三七—二、一九八九年)
- 「真言密教における如意宝珠〈信仰〉」(『中世の仏教』青史出版、二〇〇五年)
- 「真言密教の修法と如意宝珠」(『高野山大学密教文化研究所紀要』十八、二〇〇五年)
- 「『釈摩訶衍論』の五重問答について」(『智山学報』五六、二〇〇七年)
- 「弘法大師空海の『入楞伽經』理解 —特に『秘密曼荼羅教付法伝』を中心として—」(『密教学研究』四三、二〇一一年)
- 「弘法大師空海の『大智度論』理解 —『辯頭密二教論』を起因として—」(『智山学報』六五、二〇一六年)
- 「『釈摩訶衍論』における修行論 —特に止観を中心として—」(『智山学報』六六、二〇一七年)
- 「『釈摩訶衍論』所説の魔・外道・鬼・神について —「広釈魔事対治門」を中心として—」(『智山学報』六七、二〇一八年)
- 那須政隆
- 『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年)
- 「釈論所説の三十二法門に就て」(『智山学報』新七・八、一九七三年)
- 「弘法大師の自性三昧」(『智山学報』二二、一九七三年)
- 『弁頭密二教論の解説』(成田山新勝寺、二〇〇二年)
- 二玄社
- 『書跡名品叢刊・第八回配本』唐・則天武后 昇仙太子碑』(二玄社、一九五九年)
- 『日本銘筆選三六 光明皇后 空海 最澄集』(二玄社、二〇一六年)
- 西林昭一・鶴田一雄
- 「隋・唐」(『ヴィジュアル書芸術全集』六、雄山閣、一九九三年)
- 野沢佳美
- 『シリーズ・アタラクシア 印刷漢文大蔵経の歴史 —中国・高麗篇—』三(立正大学情報メディアセンター、二〇一五年)
- 早川道雄
- 「不二摩訶衍」とは何か?」(『豊山学報』四三、二〇〇〇年)
- 「不二摩訶衍の思想的起源に関する一考察」(『豊山学報』四四、二〇〇一年)
- 「『釈摩訶衍論』序文及び巻第一現代語試訳」(『善通寺教学振興会紀要』十二、二〇〇六年)
- 『釈摩訶衍論』巻第三 訓読文および現代語試訳』(『密教学』四二、二〇〇六年)
- 『釈摩訶衍論』巻第四 現代語試訳』(『仙石山論集』三、二〇〇六年)
- 『釈摩訶衍論』巻第二 現代語試訳』(『密教学』四三、二〇〇七年)
- 『釈摩訶衍論』巻第五 現代語試訳』(『平安仏教学会年報』四、二〇〇七年)
- 『釈摩訶衍論』巻第六 現代語試訳』(『善通寺教学振興会紀要』十三、二〇〇七年)
- 『釈摩訶衍論』巻第七 現代語試訳』(『善通寺教学振興会紀要』十四、二〇〇九年)

- 『釈摩訶衍論』における「法」と「門」(『密教学研究』四二、二〇一〇年)
- 『釈摩訶衍論』卷第八 現代語試訳(『密教学』四六、二〇一〇年)
- 『釈摩訶衍論』卷第十 現代語試訳(『普通寺教学振興会紀要』十六、二〇一一年)
- 『釈摩訶衍論』卷第九 現代語試訳(『普通寺教学振興会紀要』十八、二〇一三年)
- 『釈摩訶衍論の新研究』(ノンブル社、二〇一九年)
- 干潟龍祥
- 「授記思想の源流と展開」(『鈴木学術財団研究年報』十一、一九七五年)
- 「大智度論の作者について」(『印仏研』七一、一九五八年)
- 『本生経類の思想史的研究』(山喜房仏書林、一九七八年)
- 「四種法身と三輪身の創始者について」(『密教大系』一、一九九四年)
- 平井俊栄
- 『中国般若思想史研究 —吉蔵と三論学派』(春秋社、一九七六年)
- 平岡聡
- 『大乘經典の誕生』(筑摩書房、二〇一五年)
- 平川彰
- 『初期大乘仏教の研究』(春秋社、一九六八年)
- 「クラモット教授の「大智度論フランス語訳註」第三巻について」(『印仏研』十九―二、一九七一年)
- 『インド仏教史』下(春秋社、一九七四年)
- 『大乘仏教の教理と教団』(春秋社、一九八九年)
- 『初期大乘仏教の研究Ⅰ』(春秋社、一九八九年)
- 「如来蔵思想とは何か」(平川彰編『如来蔵と大乘起信論』春秋社、一九九〇年)
- 『大乘起信論』(大蔵出版、二〇〇四年)
- 福士慈稔
- 『新羅元暁研究』(大東出版社、二〇〇四年)
- 「『釈摩訶衍論』の真偽問題について」(三友健容博士古稀記念論文集刊行会編『智慧のともしびアビダルマ仏教の問題』山喜房仏書林、二〇一六年)
- 藤田隆乘
- 「頼瑜の教学」(『智山伝法院選書七 頼瑜 —その生涯と思想—』智山伝法院、二〇〇〇年)
- 藤村隆淳
- 『『釈摩訶衍論』に説かれる十種如来蔵』(『密教文化』一三一、一九八〇年)
- 藤原崇人
- 『契丹仏教史の研究』(法蔵館、二〇一五年)
- 船山徹
- 『仏典はどう漢訳されたのか』(岩波書店、二〇一五年)
- 堀池春峰
- 「弘法大師と南都仏教」(『弘法大師研究』吉川弘文館、一九七八年)
- 堀内規之
- 『済暹教学の研究 —院政期真言密教の諸問題—』(ノンブル社、二〇〇九)

- 本多隆仁（楠正仁）
- 「釈論の立義分解」『智山学報』二七、一九七八年）
- 「釈摩訶衍論における根本無明の一考察」『智山学報』二九、一九八〇年）
- 「釈摩訶衍論における二種の本覚について」『密教学研究』十五、一九八三年）
- 「釈摩訶衍論における立義分解と五重問答」（那須政隆博士米寿記念『仏教思想論集』、成田山新勝寺、一九八四年）
- 「釈摩訶衍論における真如門について」『智山学報』四二、一九九三年）
- 「如義言説と法身 ―弘法大師教学における法身の意味を求めて―」
- （『智山学報』四五、一九九六年）
- 「釈摩訶衍論における真如門と生滅門」『智山学報』四八、一九九九年）
- 「体相用と自体相用」『智山学報』五一、二〇〇二年）
- 「不二摩訶衍法と立義分」『智山学報』五四、二〇〇五年）
- 「不二摩訶衍法と如義言説」『智山学報』五六、二〇〇七年）
- 「釈摩訶衍論における立義分解の問題点」『密教学研究』四六、二〇一四年）
- 「釈摩訶衍論における三大の意味するもの ―弘法大師の思想への接点を求めて―」（『智山学報』六五、二〇一六年）
- 牧田諦亮
- 『牧田諦亮著作集（疑経研究）』（一、臨川書店、二〇一四年）
- 松長俊恭
- 『真言宗聖典』（平楽寺書店、一九二〇年）
- 松長有慶
- 『密経經典成立史論』（法蔵館、一九八一年）
- 松本信道
- 「『延暦僧録』戒明伝の史料的特質」『駒沢史学』（三七、一九八七年）
- 「淡海三船「送戒明和尚状」の再検討」『駒沢大学仏教文学研究』十三、二〇一〇年）
- 「徳清の入唐について」『駒沢大学文学研究紀要』六八、二〇一三年）
- 水野弘元（編著監修含）
- 「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧経」『駒沢大学研究紀要』十三、一九五五年）
- 『新・仏典解題事典』（春秋社、一九八六年）
- 『仏教要語の基礎知識』（春秋社、二〇一五年）
- 宮坂宥勝（校閲）
- 『和訳密教經典集』下（うしお書店、二〇〇四年）
- 宮崎展昌
- 『大蔵経の歴史 ―成り立ちと伝承―』（方丈堂出版、二〇一九年）
- 向井隆健
- 「四種法身について」『豊山学報』一六、一九七一年）
- 村上専精
- 「大乘起信論に関する史的研究」『哲学雑誌』三四―三九二、一九一九年）
- 「大乘起信論に関する史的研究（続編）」『哲学雑誌』三四―三九四、一九一九年）
- 「大乘起信論に対する史的的研究（又続）」『哲学雑誌』三五―三九七、一九二〇年）

- 室寺義仁
「金剛喻定について」(『密教文化研究所紀要』別冊二、二〇〇〇年)
- 望月一憲
「法隆寺伝来細字法華経の問題点」(『印仏研』二六―二、一九七八)
- 望月信亨
『大乘起信論之研究』(金尾文淵堂、一九二二年)
- 森田龍徳
『浄土経の起源と発達』(山喜房仏書林、一九七二年)
- 柳幹康
『釈摩訶衍論之研究』(山城屋文政堂、一九三五年)
- 山口しのぶ
『永明延寿と『宗鏡録』の研究』(法蔵館、二〇一五年)
- 山下善永
『ネパール密教儀礼の研究』(山喜房仏書林、二〇〇五年)
- 楊婷婷
「釈摩訶衍論の立義分解釈」(『智山学報』四三、一九九〇年)
- 横内裕人
「高麗大蔵経と中世日本 ―院政期の東アジア世界観―」(『仏教史学研究』四五、二〇〇二年)
- 吉津宜英
「法蔵『大乘起信論義記』の研究―それ以前の諸注釈書との比較を通して―」(『駒沢大学仏教学部論集』十一、一九八〇年)
- 吉田 勲
「縁起と性起」(『東洋学術研究』二二―二、一九八三年)
- 「旧来成仏について ―性起思想研究の一視点―」(『印仏研』三二―一、一九八三年)
- 「吉蔵における『大智度論』依用と大智度論師批判」(『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年)
- 吉田 勲
『大乘起信論新釈』(大蔵出版、二〇一四年)
- 吉田宏哲
「華嚴宗形成の基盤」(『新アジア仏教史七中国Ⅱ隋唐 興隆・発展する仏教』佼成出版社、二〇一〇年)
- 吉田 剛
「弘法大師教学と『釈摩訶衍論』・その2」(『智山学報』二七、一九七八年)
- 「弘法大師教学と華嚴思想」(『密教大系』法蔵館、一九九四年)
- 吉田道興
「宋代における華嚴礼懺儀軌の成立」(『印仏研』五二―一、二〇〇三年)
- 「瑜伽師地論義演」について」(『印仏研』二九―一、一九八二年)
- 「瑜伽師地論義演」について」(二) (『印仏研』三十一―二、一九八二年)

- 米田弘仁
「空海の『釈摩訶衍論』伝承 —『釈摩訶衍論』重視の理由—」(『密教学研究』三五、二〇〇三年)
「空海と『釈摩訶衍論』」(『堯榮文庫研究紀要』四、二〇〇三年)
Étienne Lamotte
Le Traite de la Grande vertu de Sagesse de Nāgārjuna Tome I-V, Institut orientaliste, Louvain, 1949-1980
「ラモット著・加藤純章訳『大智度論』の引用文献とその価値」(『仏教学』五、一九七八年)
鷲尾隆輝
『石山寺古経聚英』(法蔵館、一九八五年)
和田英松・所功校訂
『新訂 官職要解』(講談社学術文庫、一九八六年)
渡辺章悟(編著含)
「金剛般若の法滅句」(『印仏研』四八—一、一九九九年)
「インド仏教の法滅思想Ⅰ —『金剛般若』の法滅句をめぐって」(『東洋学研究』三七、二〇〇〇年)
「インド仏教の法滅思想Ⅱ —初期仏教資料をめぐって」(『東洋学論叢』二六、二〇〇一年)
『金剛般若経の研究』(山喜房仏書林、二〇〇九年)
『般若心経 テクスト・思想・文化』(大法輪閣、二〇〇九年)
「般若経における智慧の展開」(『東アジアにおける仏教の受容と変容 —智の解釈をめぐって—』東洋大学東洋学研究所、二〇一四年)
「般若経の三乗における菩薩乗の意味」(『印仏研』六二—二、二〇一四年)
「大乘仏典における法滅と授記の役割 —般若経を中心にして」(『大乘仏教の誕生』春秋社、二〇一五年)
『般若心経註釈集成 (インド・チベット編)』(起心書房、二〇一六年)
「空性表現から見た『般若心経』の成立」(『東洋思想文化』四、二〇一七年)
「般若経の意図するもの」(『東洋思想文』五、二〇一八年)
『般若経の思想』(春秋社、二〇一九)
「Satpurusa 考」(『東洋思想文』六、二〇一九年)
「般若経の縁起説とその展開 …龍樹『中論頌』の八不偈をめぐって」(『東洋思想文』七、二〇二〇年)