

『釈摩訶衍論』における〈大覺者〉とは何か？

早川道雄

序

本論は、『釈論』における「大覺者」の概念の検討を目的とするものである。大覺者は『釈論』第三巻において、その呼称を「唯一行者」「清淨覺者」「始覺者」「無上尊」等と変えつつ、主に『起信論』生滅門中の始覺に対する解釈において創出され、⁽¹⁾『釈論』の叙述の中で独自の地位を有している。それは『釈論』の体系において、いかなる意味を有するものなのであろうか？ 始めに我々の先行理解を述べるならば、大覺者とは、歴史的なゴータマ・ブッダの存在にその発想の端初を有し、かつそれを『起信論』的な如来蔵思想と結合させたものである。そして、おそらく『釈論』の作者の目的は、この大覺者の觀念によって、一方では如来蔵思想的な本覺・真如の平等なる遍在性を強調しつつ、他方ではその強調が過度にわたった場合にはしばしば軽視されることになる衆生の修道実践の領域を確保することであった。付言するならば、これは『起信論』の当該箇所⁽²⁾の文言においても、また『釈論』に先行する元暁や法蔵の注釈においても為されなかった事である。そしてその結果、本書において本覺・真如の普遍性と修道実践の必要性は確かに保全されたのであるが、

しかしそれらは必然的にある変容を被ることとなったと推測される。

第一節 〈大覚者〉の観念の背景にあるもの

序において述べた通り、大覚者の観念は『釈論』第三卷に現われるのであるが、本節では、その検討の補助的考察として、大覚者が出現する直前までの第三卷の内容について確認しておきたい。

まず、この『釈論』第三卷が解釈の対象としている箇所を確認する。それは『起信論』の解釈分心生滅門冒頭における阿梨耶識の説明に続くところの、所謂「始本覚概説」、「始覚」、「随染本覚」、そして「性浄本覚」と項目化されている箇所である（すなわち、「始本覚概説」に先行する「阿梨耶識」までは第二卷で、「性浄本覚」に続く「不覚」以下の項目は第四卷で注釈されるということである）。そして大覚者は、この中の「始覚」の解釈において登場するのである。次にこの第三卷の構成を概観すると、それは大きくは二分、あるいは三分することができ。すなわち、科分的に分類するならば、第一に「略説両覚安立門」（Ⅱ〈略説始覚安立門〉と〈略説本覚安立門〉から構成されている）、第二に「広説両覚決択門」（Ⅱ〈広説始覚決択分〉と〈広説本覚決択分〉から構成されている）という二分類がなされるであろう。ちなみに、「両覚」とは、「本覚と始覚の両方」という意味である。これに対して、内容面を考慮して分類するならば、広説両覚決択門中の広説本覚決択分は、さらに広説随染本覚門と広説性淳本覚門に分割され、量的にも内容的にも重要である。それ故これを独立させるとすれば、第一に「略説両覚安立門」、第二に「広説両覚決択門」中の〈広説始覚決択分〉、そして第三に「広説両覚決択門」中の〈広説本覚決択分〉（Ⅱ〈広説随染本覚門〉＋〈広説性淳本覚門〉）という三分類がなされるであろう。いずれにせよ大覚者は、『起信論』解釈分の「始覚」該当部分の注釈を目的とする

『釈摩訶衍論』における〈大覚者〉とは何か？（早川）

「広説両覚決択門」中の〈広説始覚決択分〉において登場する。

次に、第三巻の内容を具体的に検討してみよう。右に述べたことから明らかなように、『釈論』第三巻は、『起信論』心生滅門における「覚」と「始覚」、そして「本覚」についての解釈を行なうものである。ここでは、大覚者の概念が登場する「始覚」を取り上げる。始覚について『起信論』は、まず「本覚とは、始覚に對して説くものである。」だから始覚とは、本覚と同じものである」（「本覚義者。対始覚説。」）以始覚者。即同本覚⁽³⁾ という。同様に『釈論』の作者も、始覚は本覚と同じものであり（「自然始覚与彼本覚同」⁽⁴⁾）、また両者とも染淨のいずれにおいても、熏習する主体と熏習される対象の分化という事態を有しない（「如是二覚無有能熏所熏差別」⁽⁵⁾）とする。

続いて『起信論』は「始覚とは、本覚を依り所として不覚が存在し、そして、不覚を依り所として始覚が存在する、と説く」（「始覚義者。依本覚故。而有不覚。依不覚故。説有始覚」⁽⁶⁾）という。『釈論』の作者は、これは本覚および始覚が能熏所熏の未分化な無差別性を失い、分化していく局面を述べているという（「説離性二覚……通示二種離性本始」⁽⁷⁾）。本覚についてはここでは省略し、始覚について述べると、『釈論』の作者によれば、この始覚（染淨始覚）は、それを有する修道者が解脱を実現した時に、再び能所熏への分化を克服した無差別性（無念⁽⁸⁾虚妄分別の滅・究竟覚）を回復することができるのである（「極解脱道時。……於彼時中到無念」⁽⁸⁾）。

『釈論』の作者は、『起信論』が前掲引用箇所において始覚の階梯的修道の必要性について述べたところの、「始覚〔の修道の階梯〕が本覚に到達した時に究竟覚と命名する。〔その階梯がまだ途上にあって〕本覚に到達しない間は、究竟覚とは言えない」（「又以覚心源故。名究竟覚。不覚心源故。非究竟覚」⁽⁹⁾）の部分⁽⁹⁾を直接には解釈していない。しかし、彼が先のような解脱の実現による無念の回復について言及した後、それに続いて

「〔染淨始覺を有する者の〕修道の階梯とその完成について以下に示す」(『満分二事下当顯示』⁽¹⁰⁾)と述べているのは、右の『起信論』の本文の意図をほぼ正確に敷衍したものであるということができよう。つまり始覺は、一方では既に本覺と同じ能所(主客)を超越した真理であるという局面を有するが、それと同時に、他方では能所に分離しかつその分裂を克服せねばならないという局面を有するものでもある。つまり後者の局面においては、階梯的な修道の実践過程の途上に位置付けられた存在なのである。この点についても、『起信論』の本文と『釈論』の解釈とは一致していると考えることができる。

以上で略説両覚安立門における解釈が終わり、続いて広説両覚決択門の中の広説始覺決択分が始まる。そこで解釈の対象となっている『起信論』の文言は、始覺において獲得される覺の内容を四段階で説明した箇所である(これは注9引用箇所)、始覺は究竟覺に至るまで修道の階梯を進まなければならないものだ、という文言を受けている。周知の通りそれらは、第一に凡夫位の者によって獲得される、所謂「反省」と総称されるべき不覺(厳密にはまだ覺とは言えない覺)の段階、第二に二乗や三賢(十住・十行・十回向)の菩薩によって獲得される相似覺の段階、第三に十地位の菩薩によって獲得される随分覺の段階、第四に十地位の最後に至った菩薩によって獲得される究竟覺の段階である。所謂「始覺の四位」と呼ばれるものである。⁽¹¹⁾『釈論』の作者は、この四位をさらに詳細に展開するのであるが、本論の趣旨とは関係が乏しいので、その具体的な検討は省略する。我々がここで注目すべきは、その諸段階の具体的内容ではなくて、始覺すなわち修道的実践と、それによって得られる境地にそのような階梯的な諸段階を設けるという行為それ自体から生じる帰結についてである。すなわち、このような究竟覺を最高位とする始覺の四位の存在は、必然的に修道の実践者の間に、優劣という意味での差異化を發動させることになるはずである。『起信論』は、この問題を「無念」の得不得という設定で以下のように述べている。

『釈摩訶衍論』における〈大覚者〉とは何か？（早川）

【引用1】 であるから經典に言う。「もし一人の衆生がいて、無念を觀することができるとすれば、彼は仏地に向かうのである」と。また、心起（始覺の四位における究竟覺位の「覺心初起、心無初相」の略記）について言うと、「本来」初相として知られるべきものはない。「にもかかわらず初相を知ると言うのは」無念という意味である。是の故に、一切衆生を覺と命名することはできないのである。無始以来、妄念が相續して、念を離れないことを無始の無明と説くのである。

是の故に修多羅に説く。若し衆生有りて、能く無念を觀するならば、即ち為に仏地に向かう、と。又、心起とは、初相として知らるべきもの有ること無し。即ち謂わく無念なり。是の故に一切衆生を名づけて覺とは為さず。本と従り来た、念念に相續して、未だ曾て念を離れざるを以ての故に、無始の無明と説く。⁽¹²⁾

「一切衆生。不名為覺」とは、無念を得ていない衆生を覺者とすることはできない、という意味であると考えられる。すなわちここでは、無念を得た仏と、妄念を離れられない無明の衆生という差別の存在することを指摘しているのである。これに対して『釈論』は次のように解釈する。

【引用2】 これは「無念」の意味をはつきり述べたものである。金剛已還（十地以前）の全ての衆生は、独力業相と大無明念から離脱していない。そこで次のことが顕らかである。全ての衆生は「妄」念を有しているから衆生と命名するのである。全ての諸仏は無念を得ているから仏と命名するのである。

即ち是れ上無念義を成立す。謂わく金剛已還の一切衆生は、独力業相大無明念を未だ出離せざるが故に。即ち是れを顕示す。一切衆生は皆な是れ念を有するに、名づけて衆生と為す。一切諸仏は皆な無念を得するに、名づけて仏と為すが故に。⁽¹³⁾

「独力業相」とは、根本無明（大無明念）が起こると同時に發動する微細な作用を謂う。ここで『釈論』の

作者は、『起信論』の本文には登場しない「有念」という語を使用して、「無念」との相違を一層強調していると見ることができる。すなわち彼は『起信論』の意を承けて、覚れる仏と迷える衆生の区別を更に一層明確にしているのである。そして、大覚者が登場するのは、まさにこのように仏と衆生の区別・相違が明確に確認された、その直後の文脈なのである。

第二節 大覚者とは何か？

『釈論』の作者は、前節の最後に引用した「……一切諸仏は皆な無念を得ず。名づけて仏となすが故に」に続いて次のように述べる。ここに大覚者が登場するのである（以下の引用中、明らかに問答の文体になっている箇所はいくつかには、便宜的に筆者が〔問〕〔答〕等と付した）。

【引用3】 以下の『起信論』の本文は、始覚の境界が周遍円満していることを明らかにするものである。つまり、大覚者が到彼岸する時（始覚）、全ての衆生もまた、心が流転して〔生住異滅の〕四相となる、ということを理解するのである。『起信論』の本文に「無念を得る者は、即ち心相の生住異滅を知る」とある通りである。〔問〕いかなる根拠となる道理があつて、そのように知ることができるのか？ 〔答〕「大覚者が」自らに無念を得た時に、全ての衆生も等しく無念を得るからである。『起信論』の本文に「無念、等しきを以て」とある通りである。

此れ自り已下は、始覚境界の周遍円満なるを顯示す。謂わく、大覚者已に到彼岸するや、遍く一切無量衆生の一心、流転して四相と作るを知るが故に。本の如し。若し無念を得すれば、即ち心相の生住異滅を知るが故に。何の義を以ての故に是くの如く知るや。自ら無念を得たる時、一切諸衆生も平等に得

『釈摩訶衍論』における〈大覚者〉とは何か？（早川）

るが故に。本の如し。無念は等しきを以ての故に。⁽¹⁴⁾

すなわち『釈論』の作者は、〈大覚者〉が始覚の階梯を円満成就した時に、大覚者以外の全ての衆生もまた、生住異滅の四相という自己の迷誤なる生存の真相を理解し、そこから離脱するというのである。そして、彼のその主張は、『起信論』の趣旨のしからしむるところなのである、と。ここにおいて大覚者は、彼個人の始覚の成就が他者の修道に影響を及ぼし得るような、あたかも衆生の救済者のごとく解釈される可能性を有する存在として言及されている。そして『釈論』の作者は、それが可能であるのは、大覚者が無念を得た時に衆生も同様に等しく無念を得るからである、という。彼によれば、それは『起信論』自体の主張なのであり、そのことは【引用1】で引用した『起信論』の本文（「以従本来。念念相続。未曾離念故。説無始無明」）の直後に続く、「無念を得る者は、即ち心相の生住異滅をも知る」（「若得無念者。即知心相生住異滅故」）の文言と、「無念、等しきを以ての故に」（「以無念等故」⁽¹⁶⁾）の文言によって明らかである、という。すなわち彼はここで「以無念等故」の文言を「なぜならば、無念は、覚れる仏と迷える衆生において平等であるから（仏の無念が実現した時、衆生の無念も実現する）」の意味に取っているのである。

しかし通常、上記「若得無念者。即知心相生住異滅故」の解釈は、「修道者が無念の境を体得したとき、衆生が、ではなく」彼が一切衆生の四相差別する迷誤動転の生存を認識する」、同じく「以無念等故」の箇所は通常、「なぜならば、（迷える衆生の視点、ではなく、覚れる仏の視点から見れば）無念は衆生の有念が転変したものであって、本来平等であるから「無念と有念とは等しい」という意味において取意される⁽¹⁷⁾ことが多く、またそれが『起信論』の原の意図にも即していると思われる。これに対して『釈論』の作者は、『起信論』のおそらくは意図的な読み換えによって、本来は覚れる仏の内面に生ずるはずの変容を、全ての衆生の内面にまで拡大したのである。続いて彼は、さらにそのような変容が起こり得ることの根拠を述

べていくのであるが、そこでは『起信論』を自己の言説の根拠に用いておらず、彼の個人的な思索によるところが大きいものと推測される。

【引用4】

〔問1〕いかなる根拠となる道理があつて、ただ一人の行者（『大覚者』）が無念を得た時、全ての衆生が無念を得ることができるとか？

〔問2〕それはどういう意味か？

〔答1〕衆生の一人一人が皆本覚を有するからである。
〔答2〕つまり、一人の行者（『大覚者』）が始覚を円満成就して本覚に同一化した瞬間、「彼は」全ての衆生の本覚なる心に同一化するのである。「一人の行者は」自らの本覚に同一化するのではない。なぜならば、自性本覚は衆生の世界に遍満して、至らないところはないからである。

何の義を以ての故に、唯一行者、無念を得たる時、一切衆生も悉く無念を得たるか。一一の衆生、皆な悉く各各に本覚を有するが故に。此の義云何。謂わく、一行者が始覚円満して本覚に同ずる時、遍く一切無量衆生の本覚心の中に同ず。自らの本覚に非ず。所以は何ん。自性本覚は衆生界に遍く、至らざる所無きが故に。⁽¹⁸⁾

ここでは、〔答1〕に明らかのように、本覚の存在が仏と衆生の同時なる得無念の根拠となっている。そしてこの本覚は、〔答2〕に述べられているように、その普遍性において、個々の衆生の閉鎖的な個体的統合性に勝る、超個体的な連続性と一体性を有するものである、とされる。それゆえ、『釈論』の作者によれば、大覚者（ここでは「唯」一人行者）が究竟覚において自己の本覚と同一化して無念を得た時、彼は自己の本覚ではなく、実は全ての衆生の本覚と同一化して、いわば、彼らに無念を得しめるのである。この記述から推測されるのは、この大覚者という觀念の起源は、恐らく歴史的な一回性の存在であるゴータマ・ブツダの大乗仏教化された形像と、無時間的普遍性を有する『起信論』的な如来蔵（本覚）思想を結合させたものなのであ

『釈摩訶衍論』における〈大覚者〉とは何か？（早川）

ろう、ということである。つまり大覚者とは、差し当り、報身ないし応身的な仏であるとともに、法身的な仏と迷える衆生の媒介者でもあるような存在と考えることができるであろう。『釈論』⁽¹⁹⁾には、この大覚者とはほぼ同じ内容を有するものとして、先には同じ第三巻に「離念相者」および「清浄本覚者」⁽²⁰⁾という概念が、後には第五巻に「大覚尊者」という概念が存在する。これらは大覚者とはほぼ同様の役割を果たしている概念である。

第三節 なぜ大覚者が構想されねばならなかったのか？ 二つの動機

我々は前節において、大覚者とは、差し当り、応身ないし報身的な仏のごとき存在であることを確認したのであった。しかし、それは取り敢えずの結論であって、大覚者が通常の報・応身仏の規定に収まらない面を有することは明らかである。最も重要な点は、要するに一人の成道が同時に他の全ての衆生の成道であると言っているに等しい『釈論』の作者の主張は、通常の仏教観からすれば、非常に特異な性格のものといわざるを得ない、ということである。他ならぬ彼自身がこの点について相当な困難を自覚していたことが、前節注18の引用箇所が続く次のような文言にうかがわれる。

【引用5】

〔問〕清浄覚者（＝大覚者）が無念を得た瞬間に、全ての衆生もまた無念を得るのであるとしたら、清浄覚者が無明を断ち切ったその瞬間に、全ての衆生もまた無明を断ち切るということになるのか？

〔答〕この問に対して、「その通りである」と答えたならば、どんな誤りがあると言うのか？

清浄覚者、無念を得たるの時、一切衆生も皆な無念を得るならば、清浄覚者、無明を断ずるの時、一切衆生も亦た断ずべきか。若し爾りとせば何の過ちなるや。⁽²²⁾

先程の「得無念」と同じテーマが、ここでは「断無明」の問題として続けて論じられようとしている。その際、我々はこれまでと同様、そこに便宜的に付された「問」「答」を見出そうとするのであるが、しかし「答」が右のごとき反問を行なっていることによって、それが問答として不完全なものになっていることに気付かされるのである。『釈論』は全編を通じて数多くの問答（自問自答）⁽²³⁾を行なっているが、問いに対してこのような反問が表明されているのは、ここともう一箇所しかない。これは、大覚者の概念を確定する事が困難であることを自覚し、先取的にこの問題に取り組もうとしている作者の意向の表れと見る事ができる。それ故我々は、右の引用以下に継続される問答を検討することによって、彼が大覚者（ここでは清浄覚者）の概念を創出した意図あるいはその動機の周辺事情を推測し得るであろう。

【引用6】 もし始覚者（＝大覚者）が無明を断ち切った瞬間に、全ての衆生もまた無明を断ち切ることができるとするのならば、どうして「汝は」以前に、金剛已還の一切衆生はまだ独力業相と大無明念から離脱していないから、覚っているという事はできない、という意味のことを言ったのか？ また、もし衆生が無始の無明から出離することができないにもかかわらず、諸仏と同じ無念を得るのであるとするのならば、「無念」等は、ただの言説に過ぎないものとなり、その内実は存在しないことになるであろう。何故に「汝は」、全ての衆生が本覚を有するのであるが故に始覚をも有する、と断言することができるのか？

若し始覚者、無明を断ずるの時、一切衆生も皆な断を得るならば、何故ぞ上に、金剛已還の一切衆生は独力業相の大無明念を未だ出離せざるが故に、名づけて覚とは為さずと言いたるや。若し諸の衆生、無始の無明に未だ出離を得ざるに、而も諸仏と同じく無念を得るならば、無念等の義、唯だ言説のみを有して実義を有すること無し。豈に一切衆生、皆本覚を有し亦た始覚を有すると言うを得べしや。⁽²⁴⁾

『釈摩訶衍論』における〈大覚者〉とは何か？（早川）

ここには、大覚者（ここでは始覚者）を創出した『釈論』の作者の動機が、問いの形式を通じて表明されていると考えられる。後に言及する右の問いに対する答えから先取的に逆推すると、それは第一に、普遍的な如来蔵・本覚を強調することによって外的に衆生の覚の成就を強力に保証しようとする救済論的な動機である。第二に、救済を保証しつつ、衆生の主体的な修道の領域を確保しようとする実践論的な動機である。

すなわち前者の問いは、大覚者と衆生が同時に無明を断滅するという主張が、覚れる仏と迷える衆生の存在を説いた『起信論』の記述と矛盾していると指摘するわけであるが、それは『起信論』の網格をも越えた強力な如来蔵・本覚への希求と、その無制約な増幅が衆生の修道を無意味化することへの警戒とを表現していることと見ることができる。また後者の問いは、可能性としての本覚を有しているのだとしても、現実的には覚っているとは言い難い衆生の姿に、大覚者の権能による得無念の実現を見出だすのは困難であると指摘している。これについても、恐らく『釈論』の作者は、他者の始覚の階梯をも満たしてしまう強力な本覚への希求とともに、その無制約な増幅が、本来始覚の階梯を成就した者のみを得られる果であるはずの得無念の理念を無意味化してしまうことへの警戒を表現しているのである。先の【引用5】の反問もまた、同様の問題意識から発せられたものと考えられる。

思うに、この問題意識は決して偶有的な性格のものではなく、極めて本質的な考察のもとに見出だされたものである。例えば我々は、第二節において、『釈論』の作者が大覚者を登場させる以前の思索を検討した。その結果、彼は始覚というものを、それ自体本覚と同等の能所未分なる真理であるが、それと同時に、必然的に能所に分離しかつその分裂を克服せねばならないという事態でもある、と論じていることを確認した。始覚のこの二面性は、まさしく右の検討における二つの動機に重なりあうものである。取り分け大覚者の登場する直前において「一切衆生皆是有念。名為衆生。一切諸仏皆得無念。名為仏」（注13の再引用）というフ

レーズにより、仏と衆生の間に存在する大きな隔たりが強調されていたのは、救済を希求する動機がより強かったことを予想させるものである。

以上のように、「救済と修道の調和への希求」とも称すべき『釈論』の作者の動機を措定したとき、彼の右の自問に対する以下の自答の意味が明瞭になるであろう。彼は右の問題に対して二つの側面から答える。一つは「自宗決断」である。これは、おそらく作者自らの最終的な結論である。その特徴は、以上に展開してきた論理をそのまま無媒介に提示したものであるということである。これと対関係になっているのが二つめの「望別決断」である。これは右の真理的事態を無媒介に提示するのではなく、仏と衆生というそれぞれの視点によって媒介された結果、異なった姿で現前する展望を提示するものである。

【引用7】 右の二つの疑問に答えるために二門がある。一は自宗決断であり、二は望別決断である。自宗決断とは、これまでの論理展開から正義と判断されるところである。「この自宗決断においては、」全ての衆生は、同一の「本覚・体性の」体现者であって、「その面において仏と衆生は」差別がない、ということが明言されるのである。すなわち、一人の修行者（＝大覚者）が無始の無明を最終的に断ち切ったその瞬間に、全ての衆生も同様に自己の無明を断滅し尽くすことができるのである。一人の修行者が始覚（の修行階梯）を円満成就したその瞬間に、全ての衆生も同様に自己の始覚を円満成就することができるのである。

此の難を決断するに即ち二門を有す。云何んが二と為す。一には自宗決断、二には望別決断なり。自宗決断とは此の論の正宗なり。一切衆生は、同一相続にして無差別なるを顕示せんと欲するが為の故に、是の故に、一修行者が無始無明を究竟に断ずるの時、一切衆生も亦た同じく悉く断ずることを得べし。一修行者が始覚を満たすの時、一切衆生も亦た同じく満たすを得るなり。⁽²⁵⁾

『釈摩訶衍論』における〈大覚者〉とは何か？（早川）

まず、始めの自宗決断において『釈論』の作者は、自己の構想する強力な如来蔵・本覚の實在とその作用（その具現化が大覚者である）を改めて主張するのである。『釈論』の論理においては、これは確かに事態の一つの真相なのである。一人の修行者によって無始なる無明の断滅が達成された時、一切衆生の無明もまた確かに断滅されたのである。これは『起信論』の綱格を越えた始覚および無始なる無明概念であるが、おそらく『釈論』の作者は、それを自覚しつつあえてこのような主張を行なっているのである。「此論正宗」という句には、あるいは自己の見解が『起信論』を逸脱したものであるという自覚が表明されているという可能性をあらわすものかも知れない。それはともかくこの自宗決断は、究極的には理想ないし離念を述べたものであり、読者（行者）に対する「安心」ないし「救済」を付与する事を意図するものであろう。続いて望別決断の主張が行なわれる。

【引用8】 望別決断とは「以下の通りである。」円満なる成就者〔すなわち大覚者の立場〕から衆生の世界を望見する時には、ただ一つの法として清浄でないものはない。「しかし」衆生〔の立場〕から無上尊（＝大覚者）を望見する時には、「先には清浄であったその同じものが、今度は」無明蔵に没してしまいい、「衆生は無上尊を」覚知するところがない。「以上をまとめるならば、仏からすれば」皆ことごとく清浄であつて障礙するところがないから、「無念」等の道理が成立しうる。他方〔衆生からすれば、同じものが、皆ことごとく〕無明蔵に没して覚知するところがないから、右の所論（衆生は無明から離脱していないが故に衆生である、とする『起信論』の記述）にも矛盾・過失は存在しない。この一例をもつて、広く観察せよ。

望別決断とは、円満者を挙げて衆生界を望むに、一一法として清浄に非ざるもの無し。諸衆生を挙げて無上尊を望むに、無明蔵に入りて覚知する所無し。皆な悉く清浄にして障礙する所無ければ、無念等

の義、而も成立を得たり。無明蔵に入りて、覚知する所無ければ、上に所説の文は相違の過無し。此の一を挙げて、応に広く觀察すべし。⁽²⁶⁾

望別決断は、大覚者と衆生が真理の領域を認識する能力という局面においては相違している、という事を強調する。『釈論』の作者によるならば、一人の修行円満者が衆生世界（「仏の世界」）を見る時、そこに一つとして清浄でないものを見出すことはない。しかしながら、迷える衆生が同じもの、すなわち仏の世界（「衆生世界」）を見る時、全く仏無上尊を見出すことができない。すなわち、修行を行なわないそのままの衆生は、決して仏の世界をそれとして認識することはできないのである。これは読者に対して「修道」の必要を説くことを意図したものである。望別決断における彼の意図を端的にまとめるならば、それは次のようなものであったと推測される。衆生は大覚者の権能によって既に覺を得てはいる。しかし彼がその覺りを自己の実感において「再」把握しようとする時、厳格なる修道の階梯の、妥協無き実践が要請されねばならない、と。第五卷における有覚門の記述（これもまた大覚者の所説であるとされている⁽²⁷⁾）は、覺の遍在とそれに対する衆生の無自覺を説いた右の自宗決断と望別決断の内容を架空經典という形式で再確認したものである。

【引用9】『文殊師利論議第一神力殊勝慈悲円満虚空功德契經』では次のように説いている、「無量無辺の無明煩惱という障礙があつて、遍く衆生の身に到達して、障礙を行なうのである」と。この文が明らかにしているのは、精進修行「させるための方便」ということである。それを次のように説く。「ここに一人の衆生がいて、次のような疑問を抱いた。『もし無明の体はただ一種で、それが全ての衆生に遍満しているのであるとしたら、無明は一つで衆生は多数であるから、無明を取り除くことは非常に簡単ではなくである。どうして労苦を伴った修行をしなければならない事があるのか。〔つまり無明の克服とは〕

『釈摩訶衍論』における〈大覚者〉とは何か？（早川）

世間の例で見える所の、多くの人間が集まって一事を行なうようなものである』と。だから、それは簡単なことなのだ、彼はこのように思って修行しない。このような修行に怠慢な衆生を対治しようと、如来は「方便的に」『無量無辺の無明があつて、仏性を覆い隠すことができる』と説いたのである」と。

文殊師利論議第一神力殊勝慈悲円満虚空功德契経中には是くの如き説を為す。無量無辺の、無明煩惱の障有り。遍く衆生の身に至つて、能く障礙の事を為す、と。此の文は何の義を明かさんとするや。謂わく、精進修行の義を顕示せんと欲するが故に。云何が顕示する。謂わく、衆生有り、是くの如き念を為す。若し無明の体が唯だ是れ一種のみにして一切衆生に遍せば、無明は唯だ一のみにして衆生は衆多なり。断除すべきこと易し。何ぞ敢て勞を須いて修行すべきや。世間相を見るに多人一事を為すが如し、と。之を難しとするに足らずとして修行に勤めず。是くの如き懈怠癡の衆生を対治せんと欲するが為の故に、如来説いて、無量無辺の無明有り、能く仏性を覆うと言う。⁽²⁸⁾

ここでは、無明の存在を強調する理由が、それは衆生に修行を勧めるための方便として捉えられているのである（ただしこの引用における「方便」という語は我々が補ったものであるが、しかしそれは事態を鮮明にするものである）。この引用中における怠慢なる衆生の、無明を取り除くなどということは簡単だという言葉は、大覚者の円満成就による全衆生の覚の同時達成を強調する【引用7】の自宗決断と同一の内容を、無明の側から述べたものである。そしてこのような怠慢な衆生に対する方便として、如来は無量無辺の無明の存在を説いたというのは、仏と衆生の埋め難い格差を強調する【引用8】の望別決断と内容的に同一のものである。

結 論

前節に述べた自宗決断と望別決断の二つの説明は明らかに矛盾している。その要点は、大覚者による本覚への働き掛けによつてすでに仏と同じ覺りを得ているはずの衆生が、にもかかわらず仏の世界を認識できない存在とされていることである。しかし重要なのは、『釈論』の作者が、明らかな矛盾にもかかわらず、そうせざるを得なかったという動機の根源にある要請について考えることであろう。今の場合においては、現成している覺という事態にもかかわらず、なお修道実践の領域をいかに確保するか、ということであつたと思われる。恐らく、彼が『起信論』の綱格をも越えた強力な救済の保証と、それとは矛盾的な（と思われた）修道の要請を両立させようとしたその思索の結果が、衆生と法身仏的な真理とを媒介する大覚者の観念だつたのである。なお、大覚者の起源についても、筆者はすでに一定程度の構想を抱いているが、紙数の関係上、その展開は次の機会に譲るものである。

註

(1) 始覺だけでなく、有覺門・無覺門の成立根拠となつている側面も有している。この点については、第四章以降に詳説した。

(2) 『釈摩訶衍論』第三卷 大正蔵第三十二卷 六一三頁下～六一二頁下

(3) 『大乘起信論』大正蔵三十二卷 五七六頁中

(4) 『釈摩訶衍論』第三卷 六一五頁下

(5) 『釈摩訶衍論』第三卷 六一五頁下

『釈摩訶衍論』における〈大覚者〉とは何か？（早川）

- (6) 『大乘起信論』 五七六頁中
- (7) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六一五頁下
- (8) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六一六頁上
- (9) 『大乘起信論』 五七六頁中
- (10) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六一六頁上
- (11) 『大乘起信論』 五七六頁中
- (12) 『大乘起信論』 五七六頁中
- (13) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六一八頁下
- (14) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六一八頁下
- (15) 『大乘起信論』 五七六頁中
- (16) 『大乘起信論』 五七六頁下
- (17) 例えば法藏『大乘起信論義記』（大正四十五卷）二五七頁上、中、及びそれを継承する竹村牧男『大乘起信論読釈』（一九八五年〔昭和六十年〕・山喜房書林）二〇二―二三頁
- (18) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六一八頁下
- (19) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六一五頁上、中
- (20) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六一五頁中
- (21) 『釈摩訶衍論』 第五卷 六二六頁下
- (22) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六一八頁中、下
- (23) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六二〇頁下
- (24) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六一八頁下

- (25) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六一八頁下
 - (26) 『釈摩訶衍論』 第三卷 六一八頁下～六一九頁上
 - (27) 『釈摩訶衍論』 第五卷 六三六頁下
 - (28) 『釈摩訶衍論』 第五卷 六三七頁上
- 【キーワード】 大覚者、唯一行者、一切衆生、望別決断、自宗決断