

## 濟暹の『釋摩訶衍論』解釈

——不二門解釈をめぐって——

豊 嶋 悠 吾

### 序

平安時代末の仁和寺の僧、濟暹（二〇二五—一二二五）の著作の中に、『釋摩訶衍論』（以下、『釈論』と称す）の立義分について註釈した『釋摩訶衍論立義分釈』（以下、『立義分釈』と称す）がある。『釈論』は『大乘起信論』（以下、『起信論』と称す）の註釈書であり、他の『起信論』註釈書には見られない様々な特徴を持っているが、その一つに立義分について三十三種類の法門を立てるという特徴がある。この三十三種類の法門は大きく分けると不二摩訶衍と三十二法門とに二分される。不二摩訶衍は機根・教説を離れた絶対の果分の法であり、残りの三十二法門は機根に応じて説かれた因分の法門である。因分の三十二法門は機根の優劣によって初重と後重の二段階に分かれる。したがって、三十三摩訶衍は、果分は不二摩訶衍、因分は初重所入の八法、初重能入の八門、後重所入の八法、後重能入の八門で構成される。『釈論』では果分の不二

摩訶衍には対機がないため、本来それに対する能入門がないはずである。しかし、濟暹は『立義分釈』の中で不二摩訶衍の能入門として不二門を立てて解釈している。不二門に関しては覚鑊（一〇九五—一四三）の『釈論』の註釈書にも見られることが指摘されているが、濟暹の不二門に関する研究はまだまだない。ここでは、濟暹の不二門の立て方とその理由を考察したいと思う。

### 一、『釈論』立義分解釈の比較

『起信論』立義分では摩訶衍を法と義に分けて、それぞれを衆生心と三大にあてて解釈している。それに対して『釈論』では、摩訶衍に十六所入法と十六能入門と不二摩訶衍の三十三種類があると論じている。さらに十六所入法が生じる理由として「根本摩訶衍の中に八種を開くが故に。一心法界三大義の中に各二種を開くが故に。」と説明している。<sup>(2)</sup> 続いて『起信論』本文の「摩訶衍者總説有二種」を「摩訶衍者總」と

「説有二種」に区切り、「摩訶衍者総」については所入根本総  
体門であり、先に述べた「根本摩訶衍中開八種故」にあたる  
として初重所入の八法の名をあげている。<sup>(3)</sup>更に、「所言法者  
謂衆生心く三者用大。能生一切世間出世間善因果故」を後重  
にあてて所入八法の名をあげている。<sup>(4)</sup>

このように立義分における『釈論』の解釈は、①『釈論』  
で「根本摩訶衍中開八種故。一心法界三大義中各開二種故。」  
の頌をあげて所入十六法の根拠とする、②『起信論』の「摩  
訶衍者総」の文を『釈論』の「根本摩訶衍中開八種故。」と  
結びつけて初重所入法とする、③『起信論』の「所言法者謂  
衆生心く三者用大。能生一切世間出世間善因果故」の文を後  
重所入法とするという順番で解釈していることがわかる。

ここで問題となるのが①「根本摩訶衍中開八種故。」を初  
重としているけれども、「一心法界三大義中各開二種故。」の  
部分はどうなるのか、②根本摩訶衍とは何であるのか、の二  
点である。この二点に関する済暹の解釈の特徴を明確にする  
ために、中国の註釈書（『釋摩訶衍論記』『釋摩訶衍論贊玄疏』『釋  
摩訶衍論通玄鈔』以下、順に『記』『疏』『鈔』と称す）と比較して  
みたいと思う。

①の問題に関しては、(一)「一心法界三大義中各開二故」  
を後重とすのかしないか、(二)(一)を受けて一心三大の区  
別は初重で生じるのか、それとも後重で生じるのかという二

点に分けて論じられている。②の問題に関しては、(三)根本  
摩訶衍は不二摩訶衍と同じなのか、それとも初重所入法と同  
じであるのかという形で論じられている。以下、この三点に  
関して、『記』『疏』『鈔』と『立義分釈』の解釈をまとめる  
と、

(二)「一心法界三大義中各開二故」を後重とすのかしないか  
という点

『疏』『鈔』共に後重所入法にあてて解釈しており、『記』  
ではそれに付け加えて初重・後重どちらにもあてはまるとし  
ている。済暹の解釈も『疏』『鈔』と同じく後重所入法と解  
釈している。

(二)一心三大の区別は初重で生じるのか、それとも後重で生  
じるのかという点

『疏』『鈔』共に一心三大の区別は初重能入門からはじまる  
とする。『記』に関してはそれに関する記述は見られず、詳  
細は不明である。済暹の解釈は不二摩訶衍から順次、不二門  
一心、不二門体大、不二門相用大、初重所入法が生じるとす  
るように、一心三大の区別は不二摩訶衍の能入門に位置づけ  
られている。<sup>(5)</sup>

(三)根本摩訶衍は不二摩訶衍なのか、それとも初重所入法  
なのかという点

『記』では根本摩訶衍を両重もしくは初重の総体と解釈し

ている。『鈔』でも根本摩訶衍は両重もしくは初重に当てはまるとする。『疏』では根本摩訶衍は離言の果海の不二摩訶衍に対して衆生のために仮に立てた因分の法であり、初重所入法にあたるとする。それに対して濟暹は根本摩訶衍は不二門一心三大・三十二種法門の総体であり、不二摩訶衍と同じであるとする。<sup>(6)</sup>

以上の三点から不二摩訶衍と初重の関係をまとめると、中国の註釈書では果分の不二摩訶衍と因分の三十二法門は明確に区別されており、根本摩訶衍は初重所入法とされ、この根本摩訶衍に対して一心二門三大の区別から八種類の初重能入門が生じることになる。一方、濟暹の解釈では不二摩訶衍と根本摩訶衍は同じであり、不二摩訶衍から一心三大の能入門（不二門）が順番に展開していき、そのまま初重所入法へとつながることになる。

## 二、不二門の立てられた理由

次に濟暹が本来機根を持たない不二摩訶衍にその能入門として不二門を立てた理由について考察したいと思う。『立義分釈』の中で濟暹は不二門を立てた理由として三種の機根をあげて説明している。<sup>(7)</sup>

濟暹の解釈によると、不二摩訶衍には三種の機根（頓入・超入・漸入）があり、そのうちの頓入を三十二法門を経ずに直

接不二一心に悟入する機根と説明している。更にその頓入の者の能入門を二門二法を開かない不二一心門としている。また、濟暹は秘密真言の法教はすべて不二門と述べていることから、不二門は頓入の機根を持つ真言の行者のためのものであることも分かる。

ここで注意しなければならないことは、濟暹は『釈論』本文では機根がないとされる不二摩訶衍に機根を認めていること、不二門が頓入の機根を持つ真言行者と関係づけられていることである。要するに、濟暹にとって不二摩訶衍に機根が認められることとその機根となっている者が真言行者であることが立義分解釈の前提となっているわけであり、このことが不二門解釈が生じる根拠となっている。

## 三、結論と展望

以上のことから、もう一度濟暹の不二門解釈をまとめておきたい。中国の註釈書では不二摩訶衍と初重の構造は不二摩訶衍⇄根本摩訶衍（初重所入法）↓初重能入門（一心三大）という構造になっている。それに対し濟暹の解釈では不二摩訶衍⇄根本摩訶衍↓不二門（一心三大）↓初重所入法↓初重能入門という構造になっている。両者を比較すると濟暹の解釈は中国の註釈書でいう初重の部分を不二摩訶衍の方へ一段あげたものだという事に気づく。濟暹にとって不二摩訶衍に

は対機があり、特に不二摩訶衍に直接至る真言行者のために不二門が必要であったことは済暹自身の説明で明らかである。しかし、中国の註釈書におけるような解釈のままではそれが成り立たない。そこで、済暹は中国の註釈書では初重所入法とされた根本摩訶衍を不二摩訶衍に、初重能入門とされた一心三大を不二摩訶衍の能入門とすることで、不二摩訶衍に対して能入門を設ける構造を作り出したと考えられる。しかしながら、『釈論』本文では機根がないとされている不二摩訶衍にあえて機根があると解釈したことに對して済暹は何の説もしていない。この理由については、推測の域を出ないけれども、済暹は『立義分積』の中で『釈論』の三十三法と十住心とを対応させようとしている。空海の建てた十住心の体系は第一住心から第十住心まで連続しているのに対し、『釈論』の三十三法の体系では果分の不二摩訶衍と因分の三十二法門が隔絶している。済暹はこの部分の矛盾に対応するため不二摩訶衍に機根を認め不二門を設けたと考えられるが、その論証は後日の研究の課題としたいと思う。

1 木村秀明「興教大師と『釋摩訶衍論』」九〇ページ八行目、九一ページ七行目

2 『釋論』T三二・六〇〇・上六〇・一〇

3 『釈論』T三二・六〇〇・上二四〇・中六

4 『釈論』T三二・六〇〇・下八〇・六〇一・下四

5 『疏』出七二・〇八七〇・上二〇・二、『鈔』出七三・〇一七

八・上七〇・九、『立義分積』T六九・五七七・上二六〇・中三、

五七七・下三〇・九、五八〇・下二七〇・三三

6 『記』出七三・〇〇二四・上四〇・七、『疏』出七二・〇八七

〇・下二七〇・八七一・上二、『鈔』出七三・〇一七八・下二

二〇・上九、『立義分積』T六九・五八一・上四〇・六、五七七・

上二九〇・二二

7 『立義分積』T六九・五七八・上二八〇・二〇、五七八・上二

三〇・二八

8 『立義分積』T六九・五七八・上二九〇・二二

(キーワード) 済暹、釈摩訶衍論、立義分積、不二門

(東京大学大学院)

130. The Five *Abhisambodhi* as Described in the *Wubu xinguan* and Japanese Esoteric Buddhist Correlations

Taichi TADO

This paper first examines the five *abhisambodhi* (stages of meditation to attain buddhahood) as described in the opening passage of the *Wubu xinguan*. I then verify that this conception of the five *abhisambodhi* is connected closely with that elucidated in both the *Zunsheng foding xiuyujiafa guiyi* (T. 973), the translation of which is attributed to Śubhakarasiṃha, and the *Zhufo jingjie shezhenshi jing*, translated by Prajñā. I conclude with thoughts on the dating of the *Wubu xinguan*'s formation.

131. Raihō's *Kyōgenshō*

Tadashi CHIBA

Raihō is the preist of the Shingon Sect belonging to the 14th century, master of Gōhō, and an advocate of the Tōji doctrine. I want to introduce a new manuscript of the *Kyōgenshō* by Raihō. The manuscript was written in the early Edo period, and was copied on Mt. Kōya. The *Kyōgenshō* describes the Sokushin jōbutsu theory.

132. Saisen's Interpretation of the *Shi moheyan lun*: Focusing on the interpretation of funi-mon

Yūgo TOYOSHIMA

The Shingon school in Japan attached importance to the *Shi moheyan lun* (Jap.: *Shaku makaen ron*), a commentary on the *Dacheng qixin lun* (Awakening of Faith) ascribed to Nāgārjuna, because the founder Kūkai used it many times in his works. Saisen (1025-1115), a scholarly monk of the Shingon school in the later Heian period, left a commentary on a part of the *Shi moheyan lun*. One of the characteristics of his commentary is that non-dual Mahāyāna (funi makaen) is active and has an entrance gate for non-duality

(funi-mon) for practitioners, while non-dual Mahāyāna is static and has no entrance in the *Shi moheyan lun*.

### 133. Shinran's View of Buddhakāya is not Applicable to "Dhātuvāda"

Ekyō UNO

The term "dhātuvāda"(j. kitai-setsu) was invented by Dr. Shirō Matsumoto in order to develop his critical examination of Buddhist thought in general. In this paper, I would like to claim that Shinran's view of buddhakāya is not applicable to the notion of Matsumoto's "dhātuvāda". For that purpose, I classified the view of buddhakāya from three standpoints, i.e., 1) buddhakāya as the ultimate reality, 2) Buddha's saving work as manifested in Buddha's Name and Buddha-body, 3) buddhakāya as immanent in all beings. In Shinran's view of buddhakāya, the second standpoint is most prominent, the first being mentioned only in relation to the second, and the third standpoint is totally ignored.

Matsumoto does not admit the second standpoint, but identifies it with the first or third one. Shinran's view of buddhakāya, however, is mainly based on it. Especially the notion of sambhogakāya, or Amida Buddha as the fulfillment of his causal Vow, is crucial. This sambhogakāya is not such a Buddha-body transformed tentatively from dharmakāya, as Matsumoto states, but rather a manifestation of Amida's saving work on all sentient beings.

Concerning the third standpoint stated above, Buddha-nature is not that which beings originally possess, but is endowed to them through Other Power of Amida.

### 134. Several Remarks on the Terms of Shinran's Instructive Writings

Tesshin KADOKAWA

This paper represents an attempt at the textual criticism of several of Shinran's writings. As the result of this attempt I found that he rewrote some works in his last year, for example, changing certain terms from Tenjin 天親