

# 『釋摩訶衍論』新羅成立説に関する考察

遠 藤 純 一 郎

## 序 文

『釋摩訶衍論』は龍樹を作者とし、筏提摩多の翻訳であるとされるが、その実、その成立時期は法藏（六四三―七一二）の最晩年から戒明の日本将来（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。しかしながらその嚴密な成立時期・地域に関しては今もって必ずしも明らかではないのである。このことは『釋摩訶衍論』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。

さて、このような『釋摩訶衍論』の成立問題に対する一つの見解として新羅成立説が提起された。安然撰の『曇藏』卷第一に於て「次我和上據大安寺新羅國僧珍聰口説、是新羅國中朝山僧月忠僞作。於延曆目錄注云月忠。」と述べられ、新羅國の僧珍聰が『釋摩訶衍論』は同じく新羅國の僧である月忠の僞作であると判じた旨を円仁が聞き受けたとしており、この新羅成立説は古くは円仁の時代にまでさかのぼることができる。但しこの古来からの新羅成立説はあくまでも伝聞に依拠しており、またこの珍聰の存在自体も必ずしも明瞭ではないということであれば、現代の立場からすれば信用するに足らないことは明らかである。この度の新羅成立説は文献実証学の立場から『釋摩訶衍論』といくつかの新羅成立の論書、殊に海東華嚴系の著作との類似性を指摘し、その関連性から『釋摩訶衍論』は新羅成立であると導いており、『釋摩訶衍論』の成立問題を考察するに当たって一つの指針を

与えうる示唆に富んでいる。筆者も同じくその成立問題を含めて関心があり、それを重大な問題として認識している者の一人として、この新羅成立説の如何を問うことはどうしても不可避なのである。

新羅成立説を提起するに際して『金剛三昧經』との関連性についても指摘されているが、それは必ずしも新羅成立を断定しうるものではない故に、さしあたって本論では特に、その海東華嚴との類似性は成立地域を果たして断定するのに足るだけのものであるのかを敢て批判的に検討することにより、今後の成立問題考察のための一助にしようと考えているのである。

『釋摩訶衍論』の新羅成立説を前面に打ち出したのは、石井公成氏の「『釋摩訶衍論』の成立事情」（鎌田茂雄博士還暦記念論集『中国の仏教と文化』所収）なる論文である。ここではその「『釋摩訶衍論』の成立事情」に於いて提示された新羅成立説の最も肝要な根拠である新羅論書との関連性について検証してみようと思う。

それではまず最初に、その論文中で根拠としている箇所を本文から忠実に抜粋してみると、以下のとおりである。

# 1<sup>(2)</sup>

海東華嚴の祖である義湘は、その著『一乘法界図』の冒頭に、華嚴一乗の教義を述べた詩を、一つの大きな印の中に回文を曲がりくねらせて掘り込んだような形で示したのち、こうした形で示した理由について、次のように述べている。

問、何以故依印。答、欲表釈迦如来教網所攝三種世間、從海印三昧槃出現顯故。……………三種世間攝尽法故。不論余者、広義者如華嚴經説。（大正四五・七一a）

ここでは盧舎那仏ではなく釈迦如来としているが海印を円円海に置き換えれば、『釈論』と同様に（果）海と仏と三種世間と一切法等の相攝關係が明示されていることになろう。

2<sup>3</sup>

さて、『釈論』の「盧舎那仏は三種世間をその身心と為す」の文句は、この通りの言葉では現行の『華嚴經』には見えない。『探玄記』卷三の盧舎那品の釈でも、「此の舎那身報身に局るに非ず。器等の三種世間に通じ、十身を具するを以ての故なり」（大正三五・一四六c）と説くのみで、身心の語を用いていない。一方、『一乘法界図』自体と、『一乘法界図』に対する諸注釈および義湘の言葉や逸話などを集録した『法界図記叢隨録』にはしばしば見えている。また、『法界図記叢隨録』の引く『道身章』は、義湘の弟子の道身が師の言葉を書きとどめたものであり、おそらくは主として法蔵が義湘のもとに送った著作についての質疑を録したものであるが、そこでは次のようにいう。

道身章云、問曰、三世間為仏身心者、仏身大寛故、衆生等在仏身心。答曰……（大正四五・七二六b）

【中略】ここで証分と言われている「撰三世間之海印」が、『釈論』が果海として強調する円円海に相当することは明らかであろう。

3<sup>4</sup>

『釈論』の先ほどの議論では、「撰と不撰の故に過無し」と会通されていたが、『一乘法界図』では一門と十門の相摂関係について、次のように云う。

問、一門中摂十尽不。答、尽不尽。所以者何。須尽即尽、須不尽即不尽。是一四句、護過失非。（大正四五・七一四c）

すなわち、「尽」の観点からすれば摂し尽くすし、「不尽」の観点からすれば摂し尽くさないものであり、矛盾の過失はないというのである。また『法界図』は、上の引文の直前で、

若依別教一乘、理理相即、亦事事相即、亦得理事相即、亦得各各不相即、亦得相即。（七一四b）

とも述べている。無礙や相即といった肯定的な面ばかりを強調する法蔵以後の中国華嚴と違って、相即とともに不相即を説くのが新羅華嚴の特徴である。

4<sup>⑤</sup>

『釈論』は卷三においても同じ問題を論じており、そこでは「一切衆生は同一相続して差別無きことを顕示」する自宗決断と、衆生と無上尊の違いを説く望別決断の二門を示し、「上の所説の文、相違の過無し」（六一九a）と会通し終わっているが、この一断一切断および本来無所断の問題も次のように『道身章』に見えているのである。

又道身云、有文云、一断一切断。有文云、実無所断。彼是則此非。此是則彼非。云何会通。答、以德言之、從始無障。以惑望之、覆無尽德。（七二九c）

以上の点を主たる根拠として石井氏は新羅成立説を展開しておられるわけであるが、その各々の根拠とされるものについては何ら疑問がないわけではない。これより以上に附した番号どおりにその疑問とされる点を挙げ、その問題に関して考察してゆくことにしよう。

# 1 何故に海印が円円海に置換可能なのであるか？

石井氏は「ここでは盧舎那仏ではなく釈迦如来としているが海印を円円海に置き換えれば、『釈論』と同様に（果）海と仏と三種世間と一切法等の相摂関係が明示されていることになろう。」<sup>⑥</sup>と言い、また「ここで証分と言われている『摂三世間之海印』が、『釈論』が果海として強調する円円海に相当することは明らかであろう」として、海印が円円海と置き換えが可能であるとしている。おそらく海印三昧が三種世間法を示現する如く、円円海も「言諸佛者則是不二摩訶衍法。所以者何。此不二法形於彼佛其德勝故。」<sup>⑦</sup>と言うように諸仏を形わすという点に於て両者は置換可能とするのであろう。しかし、海印三昧が盧舎那所得の三昧であるのに対して、『釋摩訶衍論』は円円海に関して「是摩訶衍法諸佛所得耶。能得於諸佛、諸佛得不故。」<sup>⑧</sup>として諸仏の所得ではないと明言しており、両

## 『釋摩訶衍論』新羅成立説に関する考察

者を直ちに置き換えることについては問題があるのではなからうか。ここではその点について考察してみること  
にしたい。

先ず『釋摩訶衍論』と『一乘法界圖』の両者が相似するとして指摘している文章を挙げると次のとおりである。

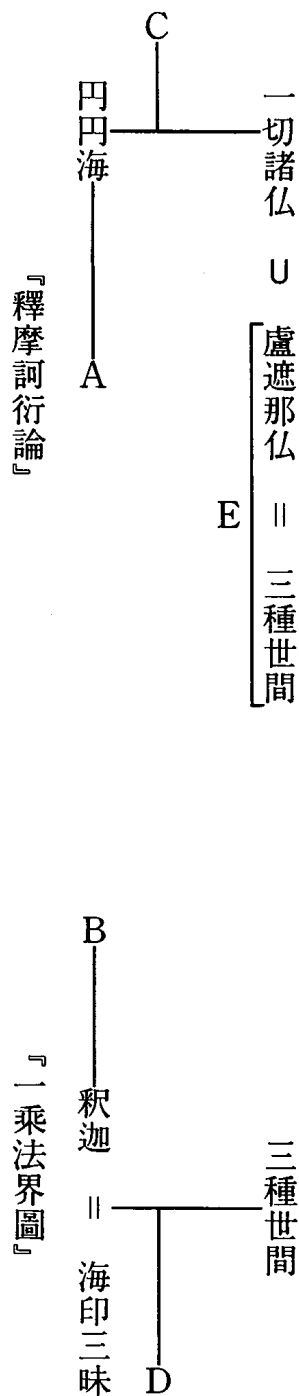
○言諸佛者則是不二摩訶衍法。所以者何。此不二法形於彼佛其德勝故。大本華嚴契經中作如是說。其圓圓  
海得諸佛。勝故。其一切佛不能成就圓圓海。若爾何故分流華嚴契經中作如是說。盧遮那佛三種世間爲其  
身心。三種世間攝法無餘。彼佛身心亦復無有所不攝焉。盧遮那佛雖攝三世間而攝不攝故。是故無過。<sup>(9)</sup>

『釋摩訶衍論』

○問、何以故依印。答、欲表釋迦如來教網所攝三種世間、從海印三昧繁出現顯故。……三種世間攝盡法  
故。不論餘者、廣義者如華嚴經說。<sup>(10)</sup>

『一乘法界圖』

ここで便宜上、以上の兩文の構造を明確にするために図示すると以下のようにになる。



先ずAとB、つまり円円海と海印三昧は如何に関わり合うものであるのか考察してみよう。

先述の通り、海印三昧は仏の所得であるのに対して円円海は一切諸仏の所得ではないとされ、両者は同様の内  
容を有するものではないということは確実である。それでは『釋摩訶衍論』に於て『一乘法界圖』で言う海印三  
昧は如何に位置づけられうるのであろうか。

『一乘法界圖』では「三種世間は海印三昧によって顕現される」としているが、その三種世間なる用語は『釋摩訶衍論』に於ては『分流華嚴契經』の引用文以外にも清淨本覺の鏡喩に於てのみ用いられる。そこでは「云何名爲三種世間。一者衆生世間。二者器世間。三者智正覺世間。衆生世間者謂異生性界。器世界者謂所依止土。智正覺世間者謂佛菩薩。是名爲三。」<sup>(11)</sup>と述べており、明らかに華嚴教學で言う三種世間と同様の内容を有することが理解できる。但し、その三種世間について『釋摩訶衍論』は「性淨本覺三世間中皆悉不離熏習彼三而爲一覺莊嚴一大法身之果是故名爲因熏習鏡。」<sup>(12)</sup>と云っており、また同時に「因熏習鏡亦復如是。熏一切法爲清淨覺令平等故。」<sup>(13)</sup>と云っておれば、三種世間は因熏習鏡上の、或いは清淨本覺上の一切法として位置づけられている。この一切法とは「何因緣故本覺智中種種諸法如彼本覺離諸過耶。種種諸法皆悉無不眞實體故。如本以一切法卽眞實性故。自此已下作緣決疑。謂有衆生作如是疑。三世間中衆生世間無明染法具足圓滿流遷動無休息時。如是世間現本覺者不可得言本覺清淨遠離諸過。」<sup>(14)</sup>と述べ、染法を含む多様な諸々の法としており、また因熏習鏡は生滅門の範疇内の概念であれば、それは生滅門で言う生滅不生滅和合の一切染淨法を内容とするものであることが分かる。若し『釋摩訶衍論』が論全体を通して統一的に三種世間なる用語を用いているとして、『分流華嚴契經』に於けるそれも例外ではないとすれば、『一乘法界圖』の海印三昧は『釋摩訶衍論』に於て清淨本覺、或いは三自一心摩訶衍に相当すると思えたほうが自然ではなからうか。

この『釋摩訶衍論』が海印三昧を所入の一心として扱い得るということは、奇しくも法藏の『修華嚴奧旨妄盡還源觀』に於て「言海印者眞如本覺也。【中略】經云、森羅及萬象一法之所印。言一法者所謂一心也。」<sup>(15)</sup>と述べている箇所と合致する。このことは必ずしも『釋摩訶衍論』がそれを参照したということではないのであるが、その『大乘起信論義記』は既に『釋摩訶衍論』の『大乘起信論』解釈に対して多大な影響を与えており、法藏の一連の著作は『一乘法界圖』と並んでほぼ同時期に当たるものであれば、『釋摩訶衍論』の作者が知りうる海印三昧

## 『釋摩訶衍論』新羅成立説に関する考察

とその円円海の関わりを知るうえで、それらに対しても一瞥しておく必要がある。

『釋摩訶衍論』は修行種因海に関して「何故八種本法從因緣起。應於機故。順於說故。何故應機。有機根故。如是八種本法諸佛所得耶。諸佛所得。得於諸佛不故。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。」<sup>(16)</sup>と述べているが、海印三昧に関して法蔵は『五教章』に於て「於海印定中同時演說十法

門」<sup>(17)</sup>としており、『釋摩訶衍論』の立場から見れば海印三昧は寧ろ修行種因海としての性格を有している。また『修

華嚴奧旨妄盡還源觀』に於て「言海印者眞如本覺也。妄盡心澄萬象齊現。猶如大海因風起浪、若風止息海水澄清

無象不現。起信論云、無量功德法性眞如海。所以名爲海印三昧也。經云、森羅及萬象一法之所印。言一法者所謂

一心也。是心即攝一切世間出世間法卽是一法界大總相法門體。唯依妄念而有差別。若離妄念唯一眞如、故言海印

三昧也。」<sup>(18)</sup>と述べており、そこに於ては『釋摩訶衍論』で言う修行種因海の所入法としての体裁を有している。

このように、法蔵の言う海印三昧についてもやはり『一乘法界圖』の場合と同様の位置づけがなされるのである。ここまで『一乘法界圖』並びに法蔵の著作に見える海印三昧を概観してみたが、若し仮に『釋摩訶衍論』

にある程度海印三昧に対する意識が存するとしても、『釋摩訶衍論』に海印三昧を円円海の下位に位置づける意味での意識が或いは認めることができようも、敢て海印三昧の構造を積極的に利用してそれをベースに円円海を構築したとは考えにくいのである。

それではCとDを対比してみるとどうだろう。

円円海は「此不二法形於彼佛其德勝故。」とされているが、それと同時に「何故離機根。無機根故。何須建立。非建立故。離機根故。離教說故。」と述べられておれば、それは諸仏を得する不二摩訶衍を諸仏によっておさえている、或いは諸仏を通して不二摩訶衍を描写していると見るべきであり、この場合、海印三昧の場合と異なり積極的にその顕現が述べられることはない。この「此不二法形於彼佛其德勝故。」と表現した意図は、既に石井氏

が指摘している通り「釈論」は、『起信論』のしめくりたる廻向頌にいう「諸仏」を、文字通り「仏」であると認めることができないのである。廻向の対象は、あくまでも「極妙甚深にして独尊」(六〇一c)なる不二摩訶衍でなければならぬ。<sup>(19)</sup> と言う点に専ら向けられており、『大乘起信論』本文の表現上の問題から『釋摩訶衍論』がどうしても諸仏を不二摩訶衍に直結せねばならなかったのであれば、その「あらわれる」(現顕・形)という表現の背景・発想は海印三昧のそれと全く異なっているとせねばならない。

以上の考察の結果、 $A \neq B$   $C \neq D$ との結論が導かれ、石井氏が主張する海印三昧と円円海の置換に対して疑問を禁じえない。それでも若し『一乘法界圖』の件の一文が『釋摩訶衍論』に尚且つ関わりを有するとするのであれば、そこに示される構造は寧ろ『釋摩訶衍論』の上図Eに構造的に近似していると見るべきである。しかし、『釋摩訶衍論』に於ては三昧と仏の関連に関する記述が存せず、また『一乘法界圖』に於ては仏の身・心について述べられることがなく、その両者の文章は直接符合することがないのである。であれば、両文の関連性を証明することは極めて困難であると言わねばならない。

## 2 「仏身心」は『釋摩訶衍論』の成立地域を限定するほど新羅仏教に於て

特徴的な用語なのであろうか？

『法界圖記叢髓錄』にて「佛身心」なる用語が如何に用いられているかを見てゆくことにしよう。

「佛身心」と三世間との関係に関する言及は概観しただけでも多数の用例を見いだすことができる。例えば、『道身章』からの引用として既に以上にて挙げられた「道身章云。問三世間爲佛身心者、佛身大寛故、衆生等在佛身心耶」<sup>(20)</sup>なる一文があり、また『法記』の引用としては「以三世間爲自身心、無有一物非身心者故也」<sup>(21)</sup>・「如是佛證三種世間爲自身心」<sup>(22)</sup>・「以世間爲自身心故云安住世間也」<sup>(23)</sup>等の文を挙げることができる。しかしまた同時

に「佛身心」と三世間との関係について『道身章』の引用文に於ては「問三世間皆是佛者、草木取用則害佛身得罪耶。」<sup>(24)</sup> と言ひ、『法記』の引用文に於ては「謂佛心中證三世間」<sup>(25)</sup> とも述べており、「佛身心」とも「佛心」とも換言されており、そこにある種の特殊な意味内容を見い出すことは困難である。但し、それに関する言及は「佛身心」なる用語が用いられる場合が圧倒的に多数であり、また大正藏經を見回しても、仏の身心という表現は極めて稀有であり、私の知る限り『菩薩善戒經』<sup>(26)</sup>・『大乘義章』<sup>(27)</sup>等に於て数例認められるに過ぎず、その意味からそれは『道身章』・『法記』の表現上の特徴として認めることができよう。

転じて『釋摩訶衍論』の仏の「身心」に目を向けると、「盧遮那佛三種世間爲其身心。」という一文を除外すれば、『大乘起信論』の本文の引用の箇所と外道のなした偽天像に関して述べている箇所が有るのみである。前者の場合、「身心」は苦を受けるべき衆生の身心を指しており、後者の場合は、外道が呪文によって天像の身体と心を完成していくということを受けて「身心」<sup>(28)</sup>と述べているのであり、件の「佛身心」とは何ら関係がない。

また、身と心を別開して述べている箇所を探索しても、それはただ「法身菩薩」について言及している「九地菩薩眞如法界以自身、般若實智以自心。」<sup>(29)</sup>のみが認められるに過ぎず、しかもそこでは身と心がそれぞれ眞如法身と般若實智に配当されており、身も心も同一の項目である三世間に対応せしめている先の場合とは相違しているのである。しかし『釋摩訶衍論』でもやはり理智不二を標榜しており、その意味から眞如法身と般若實智を或いは同一の項目として取り扱うことができるのではないかとも思われるのであるが、「言顯示智身形相門者、以智攝色無一一色而非智故、說名智身。【中略】言顯示法身形相門者、以色攝智無一一智而非色故、說名法身。」<sup>(30)</sup> と言うように、この場合、智或いは色の観点より相互に摂しあい、しかもその何れに於ても「身」として表現しており、仏の身と心を開いて考えることはなく、また「佛身心」なる表現を用いることもないのである。

以上のことから、「盧遮那佛三種世間爲其身心。」として仏の「身心」という表現を用いてはいるものの、それ

は引用の形式でただ一度きりであり、仏を身と心に別開するという概念を含めて『釋摩訶衍論』自身の本文中では一切用いられることがないということが看取される。

それではこの『釋摩訶衍論』に於ける「佛身心」を如何に理解すればよいのであろうか。

仏身という用語には心的要素が包含されており、既に見てきた通り、「佛身心」は「佛心」とも「佛身」とも換言が可能であり、そこに特殊な意味内容が見い出せないのであれば、『釋摩訶衍論』中の表現を含めて、「佛身心」は一般の個人的な発想による表現のバリエーションと見る余地も認められるはずである。しかし、同時に『釋摩訶衍論』或いは『道身章』『法記』以前に於てそれが慣用されていない点から見ると、『釋摩訶衍論』と新羅論書との関連性を想定することも可能であろう。但し、やや時代は下がるものの、澄觀の疏に於ても「佛身心」が用いられているという事実を考えると、たとえ仮に『釋摩訶衍論』の「佛身心」が新羅論書からの影響であるとしても、そのことには『釋摩訶衍論』の成立地域を限定する必然性は無いのであり、何れにせよ地域の特定は困難なのである。

### 3 『釋摩訶衍論』の「攝・不攝」は尽・不尽、

或いは相即・不相即に対応するものであるか？

『釋摩訶衍論』の「攝」「不攝」と『一乘法界圖』の「盡」「不盡」、及び「相即」「不相即」はそれぞれ同様の発想のもとになされた概念であると指摘しておられるが、果たして断言しうるのであろうか。石井氏の指摘する箇所は次のとおりである。

1 問、一門中攝十盡不。答、盡不盡。所以者何。須盡即盡、須不盡即不盡。其義云何。以一事辨一多故即盡。以異事辨一多故即不盡。【中略】是一四句、護過失非。<sup>(3)</sup>

『一乘法界圖』

2 若依別教一乘、理理相即、亦事事相即、亦得理事相即、亦得各各不相即、亦得相即。<sup>(32)</sup>『一乘法界圖』

大本華嚴契經中作如是說。其圓圓海得諸佛。勝故。其一切佛不能成就圓圓海。若爾何故分流華嚴契經中作如是說。盧遮那佛三種世間爲其身心。三種世間攝法無餘。彼佛身心亦復無有所不攝焉。盧遮那佛雖攝三世間而攝不攝故。是故無過。<sup>(33)</sup>

『釋摩訶衍論』

先ず最初に1と『釋摩訶衍論』、つまり「盡」「不盡」と「攝」「不攝」について見てみることにしよう。

この『一乘法界圖』の「盡」「不盡」に関しては法藏も『五教章』に於て同様に次のように述べている。

「問一門中攝十盡不。答盡不盡。何以故。一中十故盡。十中一故不盡。四句護過非顯德等。準之可解耳。」<sup>(34)</sup>

ここでは「一門中既具足十義故、明知一門中皆有無盡義。」としたうえで、上述のような質問がなされ、一中十の故に「盡」、十中一の故に「不盡」とされている。

一方『一乘法界圖』の「盡」「不盡」に目を転じると、一事によって一多を辨じるが故に「盡」、異事によって一多を辨じるが故に「不盡」としており、「盡」「不盡」である根拠が法藏のそれと異なっている。そこで言う「一事」「異事」に関してその注釈書である『法界圖記叢髓録』では「大記云」として「謂以二盡十以三盡十乃至以十盡十、皆初一錢之不盡德也。問以二事辨一多者、第二錢之盡也。此第二之不盡何耶。答以一事辨一多、以三事辨三多等、皆是第二之不盡也。」<sup>(35)</sup>としているが、『一乘法界圖』本文で「異門」に関して「經云初發心菩薩一念功德不可盡者如第一錢。何以故。約一門顯無盡故。何況無量無邊諸地功德者如第二錢已去。何以故。約異門說故。」<sup>(36)</sup>と述べており、その両者の「一」と「異」の関係は同様の内容を有しており、『法界圖記叢髓録』の解釈は妥当なものであると考えられる。つまり、多を構成する各要素をそれぞれ本数に据えた際に相互に「盡」「不盡」があるとしているのである。

上述のように『五教章』と『一乘法界圖』の両者はその「盡」「不盡」の根拠を異にしている。但し、その表現

は極めて酷似しており、一方がもう一方を参照したものであると想定されうるのである。『一乘法界圖』は総章元年（668年）の作であるとされるが、『五教章』は法蔵（643年～712年）三十余才の作とされ、また総章元年には未だ出家しておらず、まず『一乘法界圖』が先行していると考えられる。しかし、こと『釋摩訶衍論』の作者が知りうるという意味に於ては、両者の「盡」「不盡」という表現は同時に並存しており、その「盡」「不盡」の根拠は異なるものの、その表現に関してのみ問題とされておれば、「盡」「不盡」は新羅仏教に限定された表現であるとはしえないのではなからうか。

それでは「相即」「不相即」についてはどうであろうか。

『釋摩訶衍論』の「攝」「不攝」は「盧遮那佛雖攝三世間而攝不攝故。是故無過。」に於て見られるが、「盧舍那」は三世間を攝するが」として「攝」「不攝」を言うのであれば、その「攝」は三世間を指して言っているものであることが容易に理解できる。またその「不攝」について見ると、『大本華嚴契經』と『分流華嚴契經』の記述の内容が異なっていることを会通するために以上のように述べているのであれば、当然その一切仏が成就することのできない円円海を指示していると考えるべきであろう。

それではこの攝三世間・不攝円円海は相即・不相即と如何に関わり合うのであろうか。

上の2として示した『一乘法界圖』の一文によれば、「理理の相即、事事の相即、また理事の相即を得る」とした上で、「また各々の不相即を得る」としており、それぞれの場合に於て不相即を認める、或いは相即と不相即を同時に認めるとしている。要するに、相即・不相即についてはその相即・不相即として結ばれる両項目は同じなのであり、仮に具体的に言えば、一即十は同時に一不即十という場合、一と十という同じ項目について相即・不相即を言うことになるのである。しかし『釋摩訶衍論』の本文を見るかぎり、攝は盧舍那仏と三種世間法との關係に於て述べられており、不攝は盧舍那仏と円円海との關係に於て述べられておれば、三種世間法が後者に於て

は円円海にすげ替えられており、このことは相即・不相即の場合と異なるのである。

『釋摩訶衍論』では既に「何故不二摩訶衍法無因縁耶。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。是摩訶衍法諸佛所得耶。能得於諸佛、諸佛得不故。菩薩二乘一切異生亦復如是。性徳圓滿海是焉。所以者何。離機根故。離教説故。何故八種本法從因縁起。應於機故。順於説故。何故應機。有機根故。如是八種本法諸佛所得耶。諸佛所得、得於諸佛不故。菩薩二乘一切異生亦復如是。修業種因海是焉。所以者何。有機根故。有教説故。」<sup>37</sup>と述べ、性徳円満海と修行種因海を対照しつつ、その両者の明確な區別をなしている。若し「攝」「不攝」が相即・不相即と同様の発想であるとすれば、盧舎那仏が二世間を摂すると同時にその不摂を、また盧遮那仏が円円海を摂することがないと同時にその摂を認めているとせねばならず、その上掲の『釋摩訶衍論』の考え方に抵触することになる。

円円海と三種世間はそれぞれ性徳円満海と修行種因海に対応するものであれば、そのような『釋摩訶衍論』に於ける両者の構造と密接に関連を有するはずであり、「極妙甚深獨尊」なる性徳円満海が修行種因海と一線を画すということが『釋摩訶衍論』の真骨頂であれば、寧ろ「攝」「不攝」はその両者を明確に區別する意識の規制により成立すると考えるべきではなからうか。つまり、「攝」「不攝」といった肯定と否定の同居は、相即、不相即の発想からくるものではなく、『釋摩訶衍論』に独自の、明確に區別された性徳円満海と修行種因海のヒエラルキーの問題に起因するものであることが推測されるのである。

#### 4 一断一切断・本来無所断は自宗決断・望別決断と如何に

関連を有するものなのであるか？

石井氏は自宗決断・望別決断と一断一切断・本来無所断を並列して述べておられるが、『釈論』は、義湘系と

同じ問題を取り扱っている」<sup>(38)</sup>とあり、そのことは両者の関連性を示唆しているということが看取される。これは恐らく、『釋摩訶衍論』の自宗決断に於て「自宗決断者、此論正宗。爲欲顯示一切衆生同一相續無差別故。是故可得一修行者無始無明究竟斷時、一切衆生亦同斷盡。」<sup>(39)</sup>と言ひ、また望別決断に於て「舉圓滿者望衆生界無一一法而非清淨。」<sup>(40)</sup>と言つており、そこに一断一切断・本来無所断と自宗決断・望別決断の関連性を求めておられるのではないかと推測される。しかし、『法界圖記叢髓錄』では「道身章云」として「云一與一切。以一即一切法門故。」<sup>(41)</sup>と述べており、『釋摩訶衍論』が衆生の同一相續<sup>(42)</sup>を指して一断一切断としているのは必ずしも直接に対応するものではないことが分かる。それではそれらは如何に構造的に関連するものなのであろうか。

『道身章』では一断一切断と本来無所断をどのように考えているのであろうか。

又道身云、有文云、一断一切断。有文云、實無所断。彼是則此非。此是則彼非。云何會通。答、以德言之、從始無障。以惑望之、覆無盡德。<sup>(43)</sup>

上文では、一断一切断と本来無所断は二律背反する概念であるとおさえて質問をなしているが、その答として両者の存立の理由が「以德言之從始無障」「以惑望之覆無盡德」と示される。また『道身章』は更に続けて「道理不在断不斷中、隨機言断又無所断。」と述べており、そのことからそこでの問題の力点が断と不斷とにあることが分かる。であれば、両者存立の理由として示された「以德言之從始無障」と「以惑望之覆無盡德」はそれぞれ本来無所断と一断一切断に各々振り分けられていると見るべきである。

『釋摩訶衍論』の望別決断では「望別決断者、舉圓滿者望衆生界無一一法而非清淨、舉諸衆生望無上尊入無明藏無所覺知。」<sup>(44)</sup>として「舉圓滿者望衆生界」と「舉諸衆生望無上尊」の二つの観点を用意している。若し敢て『釋摩訶衍論』と『道身章』の関連性を求めるのであれば、筆者は寧ろこの望別決断に示される二つの観点と、徳、或いは惑の観点から見る「以德言之從始無障」「以惑望之覆無盡德」との類似性を見い出すのである。であれば、

## 『釋摩訶衍論』新羅成立説に関する考察

一断一切断と本来無所断はそれぞれ「以惑望之覆無盡德」「以德言之從始無障」を根拠として並存するかぎり、それらについても同じく望別決断の範疇の内に留まるものであると考えねばならない。

以上の考察から、一断一切断・本来無所断と自宗決断・望別決断がそれぞれ対応するものであるとは考えにくい。寧ろ『道身章』の一断一切断・本来無所断は構造的には『釋摩訶衍論』の望別決断に限定されるのであり、それらは全く別の意味を有し、各々別の問題意識に端を発しておれば、両者の関連性を求めることは困難なのはなからうか。

## まとめ

以上、新羅成立説の主たる根拠である『釋摩訶衍論』と義湘系華嚴との類似点を敢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は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も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。<sup>(45)</sup>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。唯識法相を学んだとされる曇曠は、その著である『大乘起信論廣釋』に於て折々複数の解釈を紹介しつつ注釈をなしており、所謂中国国内に於てもその「盛んな論争」が予想される。また新羅法相の太賢の『大乘起信論内義略探記』や見登の『大乘起信論同異略集』はその論調を元暁と同じくしており、『釋摩訶衍論』が「末那識」の解

釈を自由奔放にやってのけているのに対して、太賢にいたっては『大乘起信論内義略探記』<sup>(46)</sup>に於て例外的に所謂「末那識」の解釈を元曉と同調させてさえいる。また見登の『大乘起信論同異略集』は「西河洙泗之徒刻意而退矣」<sup>(47)</sup>としており、その批判的な目が新羅の国内のみに限定されているとも思われない。

筆者は現在、『釋摩訶衍論』の成立に関して考察している最中であり、石井氏の主張する新羅成立説を一つの指針として注目しているのであるが、同時にまた中国での成立の可能性を完全に捨てざることは出来ないのではないかと考えるのである。勿論、既に述べたように、事実「盛んな論争」が新羅に存したのであるか、或いは中国での「盛んな論争」の可能性は完全に無いのかということについても問題であるが、それに加えて、何故に『釋摩訶衍論』の引用が宗密によって初めてなされたのであるか、また法蔵が「謂即根本無明住地本來自性差別随人厚薄」<sup>(48)</sup>とする主張を退けて「本覺佛性強劣別故如是差別。無明煩惱厚薄別故如是差別。若言如初者、此事則不爾。所以者何。本覺佛性圓過恒沙之諸德無増減故。若言如後者、此事亦不爾。所以者何。一地斷義不成立故。」<sup>(49)</sup>とする『釋摩訶衍論』に和諍としての会通の考え方が貫かれているのか等、様々な問題がいまだに残存しているのであり、現時点に於ては新羅と中国の両者に目を配る必要が有るのではなからうか。新羅と中国の間には濃密な交流が存するのであり、その線引きに当たっては慎重を期さねばならないはずである。

## 註

- (1) 『悉曇藏』大正藏卷84 Nr.2702 374頁下
- (2) 『釋摩訶衍論』の成立事情 石井公成 鎌田茂雄博士還暦記念論集『中国の仏教と文化』335頁
- (3) 同右 356頁
- (4) 同右 357頁
- (5) 同右 358頁
- (6) 同右 357頁
- (7) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 668頁上

## 『釋摩訶衍論』新羅成立説に関する考察

- (8) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 601頁下  
 (9) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 668頁上  
 (10) 『華嚴一乘法界圖』大正藏卷45 Nr.1887 711頁上  
 (11) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 622頁上  
 (12) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 622頁上  
 (13) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 622頁上  
 (14) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 622頁上  
 (15) 『修華嚴奧旨妄盡還源觀』大正藏卷45 Nr.1876 637頁中  
 (16) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 601頁上  
 (17) 『華嚴一乘教義分齊章』大正藏卷45 Nr.1866 482頁中  
 (18) 『修華嚴奧旨妄盡還源觀』大正藏卷45 Nr.1876 637頁中  
 (19) 石井公成 前掲書 355頁  
 (20) 『法界圖記叢髓錄』大正藏卷45 Nr.1887 726頁中  
 (21) 『法界圖記叢髓錄』大正藏卷45 Nr.1887 730頁上  
 (22) 『法界圖記叢髓錄』大正藏卷45 Nr.1887 738頁上  
 (23) 『法界圖記叢髓錄』大正藏卷45 Nr.1887 757頁上  
 (24) 『法界圖記叢髓錄』大正藏卷45 Nr.1887 727頁上  
 (25) 『法界圖記叢髓錄』大正藏卷45 Nr.1887 720頁中  
 (26) 『菩薩善戒經』大正藏卷30 Nr.1582 1005頁上  
 (27) 『大乘義章』大正藏卷44 Nr.1851 754頁上／860頁中  
 (28) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 660頁中  
 (29) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 617頁下  
 (30) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 644頁上  
 (31) 『法界圖記叢髓錄』大正藏卷45 Nr.1887 714頁下  
 (32) 『法界圖記叢髓錄』大正藏卷45 Nr.1887 714頁中  
 (33) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 668頁上  
 (34) 『華嚴一乘教義分齊章』大正藏卷45 Nr.1866 503頁下  
 (35) 『法界圖記叢髓錄』大正藏卷45 Nr.1887 761頁下  
 (36) 『法界圖記叢髓錄』大正藏卷45 Nr.1887 715頁上  
 (37) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 601頁下  
 (38) 石井公成 前掲書 359頁  
 (39) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 619頁上  
 (40) 『釋摩訶衍論』大正藏卷32 Nr.1668 619頁上  
 (41) 『法界圖記叢髓錄』大正藏卷45 Nr.1887 729頁下

- (42) 「同一相統」 石井氏は「なお、『釈論』の説く一切衆生の同一相統、同時発心ないし同時断結などの問題については、『華嚴経問答』でも取り上げられている。」と指摘されている。『釋摩訶衍論』の一切衆生同一相統は、それより後に示される「發起問答結疑門」中の無明の同一相統・差別相統と決して無関係ではなく、『釋摩訶衍論』はそこに多くの紙幅をとっており、そこでは「この決疑門の義理は極めて理解しがたく、云々」と述べられ、彼の作者自身が『大乘起信論』解釈に際して特に問題意識を有する箇所と目される。また『華嚴経問答』には「一切衆生同一相續」なる用語を見出し出すことはできず、両論の関連については更に様々な観点からの考察が要求されるはずである。
- (43) 『法界圖記叢髓録』大正蔵卷45 Nr.1887 729頁下
- (44) 『釋摩訶衍論』大正蔵卷32 Nr.1668 619頁上
- (45) 石井公成 前掲書 359頁
- (46) 『大乘起信論内義略探記』正續藏經卷71 360頁
- (47) 『起信論同異略集』正續藏經卷71 385頁
- (48) 『大乘起信論義記』大正蔵卷44 Nr.1846 272頁上
- (49) 『釋摩訶衍論』大正蔵卷32 Nr.1668 637頁中〜下