

豊山学報・第六六号
弘法大師御生誕千二百五十年
記念特別号 抜刷
令和五年三月発行
真言宗豊山派総合研究院

『**釈摩訶衍論**』
における**五重問答**の意味

早
川
道
雄

『釈摩訶衍論』における五重問答の意味

早川道雄

序

『釈摩訶衍論』（以下、釈論と呼称する）巻第五には、通常、五重問答と呼称される問答が存在する。五重問答は、日本においては、真言宗の開祖弘法大師空海が自己の教学体系を形成するに当たって活用したという故事によつて良く知られ、主にその観点から注目されて来たと言ふことができる。私見によれば、従来の研究においては、五重問答のみが単独に取り上げられることが多かったのであるが、右の事情もその一因であると思われる。しかし実際の釈論の行論においては、五重問答は決して単独で完結しているものではない。それはまず「有覚門」という長い部門の終結部分に位置するものであり、また、その直後には「無覚門」なる記述が置かれている。このような構成上の設定の事実を考慮に入れなければ、その十分な理解は不可能であろう。本論は五重問答に関して、他の部分と切り離して単独に論じるのではなく、それが設定された前後の文脈においてどのような位置付けにあるのかを考察するものである。⁽¹⁾

第一章 五重問答の直前に置かれた厚薄問答① その直接的内容

序で述べたように、五重問答は釈論中において単独で意味が完結しているものではなく、有覚門を構成する一連の内容の結末として位置付けられるものである。筆者の見るところでは、有覚門の内容は、「自宗決定」（一本覚・二無明）、「引撰決定」（多本覚・多無明）、「仏性の理」、「厚薄問答」、そして「五重問答」とまとめることができる（なお、「厚薄問答」とは筆者による仮の命名である）。それゆえ本来ならば、五重問答を説明するに当たっては、有覚門全体の検討が必要である。しかし紙数の関係上、本稿においては五重問答の考察の前段階として厚薄問答を取り上げ、その他の有覚門の内容については、行論の過程で必要が生じた際に適宜言及するものとする。

五重問答の直前に置かれた厚薄問答は、次の記述から始まる。

引用1 一切衆生は無始より来た、皆本覚有つて捨離する時無し。何故に先に成仏する有り、後に成仏する有り、今成仏する有り、亦た勤行有り、亦た不行有り、亦た聡明有り、亦た闇鈍有りて、無量に差別なりや。同じく一覚有らば、皆悉く一時に発心修行して無上道に到るべし。⁽²⁾

問いの内容は、一切衆生が同一の本覚を具え、かつ一時たりともそれが離れることがないならば、何故に現実の衆生それぞれの相違はかくも多様に異なっているのか、というものである。そして、一切衆生に同一の本覚が存在するとしたら、彼らはある時一斉に発心修行して無上の悟りに到るはずだ、という。これは明らかに起信論本文の引用2 問うて曰く、若し是くの如き義ならば、一切の衆生に悉く真如有りて等しく皆熏習すべし。云何ぞ有信と無信と、無量の前後差別とあるや。皆応に一時に自ら真如法有り⁽³⁾と知つて、方便を勤修して、等しく涅槃に入るべし。

という記述を踏襲したものである。ここにおいて起信論と釈論は、表現において若干の相違があるものの（釈論においては、衆生の在り方があまりに多様であるということが一層強調されている）、その趣旨においてはほぼ同じ内容の発問をしている。これは釈論が起信論の複注であるという建前からして、ある意味当然である。しかしながら、以下に述べるように、その問いに対する回答において、両者の主張は明らかに異なつたものとなつてゐる。先ず起信論は、引用2の自らの問いに対して、

引用3 答えて曰く、真如は本より一なり。而も無量無辺の無明有りて本より已来自性差別し、厚薄異なるが故に、過恒河沙等の上煩惱も無明に依りて起りて差別し、我見愛染の煩惱も無明に依りて起りて差別なり。是くの如く、一切の煩惱は無明に依つて起り、前後に無量に差別なることは、唯だ如来のみ能く知る故に。⁴

と答える。ここでは、初めに衆生に具わる本覚の内実は「本より一」であることが確認される。この「一」は「一切衆生において同一の性質」、要するに一種類という意味である。一切衆生は、各自例外なく平等に、全く同質・同等の本覚を具えているのである。それでは何故に、衆生の在り方の相違・多様性が生じるのか。起信論はその理由を、個々の衆生における無明の「厚薄」が同じでないこと、つまり無明の強度の程度に帰している。すなわち起信論によれば、本覚には厚薄の相違は存在せず、一切衆生において同等・同質であるのに対して、無明はそれぞれの衆生においてその厚薄の程度が異なつてゐる。その相違によつて、恒河の砂を超えるほどの無量の煩惱においても、また自我への執着および貪愛（愛染）の煩惱においても、種種の相違が生じるのである。要するに無明の在り方が一人一人、千差万別に異なつてゐる事が、現実における衆生の在り方に相違・多様性が生じる原因なのだというのである。

それに対して釈論は、引用1の発問の後、直ちに自説を展開するのではなく、まず以下のような、通常予想

されるであろう回答を二つ設定してみせる（引用中の数字は筆者が便宜上付したものである）。

引用4 ①本覚仏性、強劣別なるが故に是くの如く差別なるか。②無明煩惱、厚薄別なるが故に是くの如く差別なるか。⁽⁵⁾

ここでは、衆生の多様性は、①本覚（「本覚仏性」）の力が衆生によつて強いか弱いかという相違（「強劣別」）によるものなのか、あるいは②無明煩惱の力の在り方が衆生によつて厚いか薄いかという相違（「厚薄別」）によるものなのか、と問うている。②の「無明煩惱、厚薄別なるが故に」という表現は、明らかに引用3の起信論本文の「無量無辺の無明有つて……厚薄不同なるが故に」を承けたものであろう。このように設定した二つの回答候補に対する釈論自身の答えは、以下の如くである。

引用5 若し初め①の如く言わば、此の事則ち爾らず。所以は何となれば、本覚仏性、過恒沙の諸功德を円満して増減なきが故に。若し後②の如く言わば、此の事も亦た爾らず。所以は何となれば、一地断の義成立せざるが故に。③是くの如き種々無量の差別は、皆無明に依つて住持することを得たり。至理^{（6）}の中に於いて関ること無し。

ここにおいて、衆生の本覚の強度に「強劣」があるから多様性が生じるとする回答①がまず否定される。その理由は、本覚は過恒沙の功德を完全に具えていて、増減することはないからであるという。衆生の在り方が多様であることの原因を本覚の性質の多様性（強劣）に帰する見解は、既に見たように起信論においても否定されておおり、この点については釈論と同じ見解であると言える。続いて、衆生の多様性の生じる原因を本覚の厚薄ではなく、個々人における無明の厚薄の相違に帰する回答②もまた、それでは「一地断」（後述）が成立しないからという理由で否定される。これは、衆生の多様性の原因を、無明の厚薄が同じでないことに帰する起信論の見解とは明らかに異なるものである。すなわち釈論はこの点について、起信論の複注でありなが

ら、本論である起信論とは明確に異なつた主張を行おうとしているのである。

衆生の多様性の原因として、自ら発案した回答①および②を否定した釈論は、これらに代わる正解として③を改めて提示する。それは、衆生が多様であること（種々無量）は「無明」を依り所としており、それによつて存続することが可能になつている、というものである。回答①および②との関係においてこの③を表現するならば、衆生の多様性の原因は「本覚仏性の強弱」ではなく、また「無明煩惱の厚薄」でもなく、「無明」こそがそれなのだと言ふことである。この結論は、この記述によつてのみ考えようとするならば、不可解である。すなわち、衆生の現実相が相違し多様であることの原因を問うて、その原因は①本覚の強弱の相違によるのではない、とされるのは納得できる。「強劣」とは衆生に具わる本覚の性質に差別があることを言うものであり、これは起信論においても釈論においても否定されている。しかし起信論が正解として提示するところの、衆生の多様性の原因を②無明の厚薄の別に帰する見地も否定され、それに代わつて置かれる正解が、③無明によつて衆生の多様性が生じるとするのはいかなる意味であろうか。約言するならば、「無明の厚薄によつて」と「無明によつて」はどのように異なるのであろうか。次章においてはこの問題を、厚薄問答それ自体から遡及して、そもそもこの問答が有覚門を構成する内容の一つであるという事実を出発点として検討する。

第二章 五重問答の直前に置かれた厚薄問答② 有覚門からの位置付け

有覚門の冒頭において釈論は、ただ一つ（「一体」）の本覚が衆生に行き渡つていると主張する。

引用6 若し初門に依らば一切衆生悉く本覚を有す。是くの如き本覚は唯だ是れ一体にして諸衆生に遍ず。一々の衆生に各別覺有りや。一切衆生には唯だ一覺のみ有つて別覺無きが故に。若し爾らば、衆生は唯だ

応に是れ一なるべし。所有の本覚一なるが故に。本覚は応に非一なるべし。能有の衆生多なるが故に。此の事爾らず。所以は何となれば、意趣別なるが故に。⁽⁷⁾

冒頭の「初門」とは、有覚門を指している。釈論は、有覚門の見地からするならば一切衆生が本覚を具えていることになると言う。そして前述の通り、ただ一体の本覚が諸々の衆生に行き渡つているとした後、個々の衆生は個々別々の本覚（別覚）を具えているのではなく、ただ一つの本覚を具えているのだと強調する。ここでは一切衆生が一つの本覚を共有しているかのごとき内容が述べられている。そして、ただ一つの本覚という所説は、（一体の本覚を皆で共有しているはずの）衆生の在り方が異なり多様であるという事実とも矛盾しないと言う。釈論によればその理由は、本覚がただ一つである事と衆生が多様であることは、事柄の次元が異なる問題であるから（「意趣別なるが故に」）、というものである。ここに言う、本覚の一体性と衆生の多様性は矛盾しないという主張の解説は、以下に引用する「自宗決定」と「引撰決定」を通じて行われる。釈論は先ず、自宗決定について次のような譬喩を通じて説明する。

引用7 譬えば虚空の中の、清浄なる満月輪の如し、独一にして二体無けれども、遍く千器に現わる。本覚も亦た是くの如し。独一にして二体無けれども、諸衆生の種々心相の中に遍ぜり。……自宗決定と言うは、同一相続の義を顕示するが故に。⁽⁸⁾

空中に満月が出現すると、地上に置かれた千個の水を張った器のすべてに満月の姿が映る、と言う。そして本覚の場合もこれと同じであつて、本覚（≡満月）は「独一」すなわちただ一つでありながら（この「独一」と前出の「二体」は同義語とする）、「諸衆生」すなわち一切衆生（≡千器）の心中心に行き渡つていると言う。ここにおいて、満月の出現は修行を完成した一修行者における本覚の開顕に配当され、水を張った千器に満月が映ることは一切衆生における本覚の開顕に配当されるであろう。釈論は「自宗決定」と言うは、同一相続の義を顕示するが故に」

と述べているが、文字通りに取意するならば、本覚はただ一つであるが故に（以下、「二本覚」と呼称する）、一人の修行者の本覚の変容が、自動的にその修行者以外の衆生の本覚に対しても連動するということである。具体的には、本覚が一体であるが故に、一人の修行者が悟りを実現して覚者となった時に、その修行者以外の未覚なる衆生もまた同時に自他平等の悟りを実現することが可能となる、と言うことである。引用6において、一切衆生が一体の本覚を共有しているかのように述べられていたが、それはこの「一修行者の本覚開顯・即一切衆生の本覚開顯」的な自他平等の悟りの、言わば伏線であったと思われる。

また自宗決定は、本覚のみならず、無明についても言及している。引用7に続く箇所において釈論は次のように言う。

引用8 譬えば一段の雲の、彼の満月輪を覆うが如し。千器の諸月輪、皆穩没して現ぜず。無明も亦た是くの如し。唯だ一体にして二無し。遍く諸衆生に到つて、能く熏習の事を作す⁽⁹⁾。

ここでは、一段の雲が満月を覆い隠すと、地上に置かれた千個の水を張った器に映る満月もすべて消失、すなわち隱覆（穩没）するという譬喩が述べられる。雲の出現による満月の隱覆は、一修行者の無明の開展による本覚の隱覆に配当されており、千器に映る満月の隱覆は、諸衆生の無明の開展による本覚の隱覆に配当されている。ここでも、「自宗決定と言うは、同一相続の義を顯示するが故に」という前述の規定を適用するならば、無明はただ一つ（「二体」）であるが故に、一人の修行者における無明の開展が、他の衆生の無明の開展に連動するということ、具体的には、一人の修行者が迷誤に陥った時に他の衆生もまた迷誤に陥る、ということである。釈論自身が、自宗決定におけるこの無明を「一無明」と呼称している⁽¹⁰⁾。

以上の考察から自宗決定とは、一切衆生の無明の原因（根源・責任）を自己一人に引き受ける「一無明」と、およびその立場を採用するが故に、自らにおける本覚の開顯（＝無明の滅尽）がそのまま一切衆生における本覚

の開頭（＝無明の滅尽）に連動し、そこに自他平等の悟りが実現すると主張する「一本覚」という、二つの内容から構成される釈論の教理と規定することができるであろう。

ところで、右の自宗決定（一本覚・一無明）の言明が本当ならば、それは真に驚くべき事象であるが、結論から言くと、実はこの言明の内容はいわゆる客観的な事象ではない。すなわち一人の修行者の本覚が開顕し、その結果として一切衆生の本覚も開顕して自他平等の悟りが実現したという真理世界像が出現したとしても、それはあくまで、「過去において一修行者であったが、現在は」覚者となった者の意識内に生じた事実に止まる。つまり、覚者における自他平等の悟りは、その意識の外側に存在する客観的事象としての衆生に対して、何らかの具体的な影響を及ぼすものではない。同様に一無明も、これも文字通りの意味ならば驚くべき事象であるが、この出来事もまた一人の修行者の意識内部においてのみ生じているのであり、その意識の外側に存在する客観的事象としての衆生に対して影響を及ぼすものではない。一修行者における本覚と無明の様相はあくまでその一修行者の内面に限定されるのであって、他の一切衆生に影響を及ぼすことはないのである。

思うに、自宗決定に込められた釈論作者の真意は、修行者に対して、もつと具体的に言うなら本書（釈論）の読者に対して、本覚と無明に関する客観的な事実を伝えようとするものではなく、釈論の想定する理想的な仏道修行者（一切衆生の無明の責任を自身に背負う修行者）の精神的姿勢、心構え、到達目標等を表明することであろう。それは自宗決定の提示に続いて説かれる、内容的には自宗決定と対照的な、衆生の多様なることを説く引撰決定の記述によって明らかである。すなわち、

引用9 引撰決定と言うは、差別相続の義を顕示するが故に。……譬えば蓮葉を以て一器の月輪を覆うが如し。余器の月輪は、終に隠れずして現前す。無明も亦た是くの如し。惑人の覺を覆う時も、已覚人の本覺を終に隠覆すること能わず」と。此の文は何の義を明らかに為るや。差別相続の義を顕示せんと欲する為

なるが故に⁽¹¹⁾。

引摂決定においては、蓮葉による水器（「一器」）に映る満月の隠覆は無明による未覚衆生（「惑人」）の本覚の隠覆に配当され、蓮葉に覆われていない水器（「余器」）に映る満月は覚者（「已覚人」）の開顕した本覚に配当されている。この譬喩は、衆生の本覚および無明と、覚者の本覚および無明は無関係であり、没交渉であることを表現している。そこには当然、本覚と無明がいずれも複数であること、要するに一ではなく多であることが前提となっている。この点において引摂決定の内容は、前述の通り自宗決定とは対照的なものとなっている。つまり、自宗決定における本覚と無明が一修行者の本覚と無明を問題としている（二本覚・一無明）のに対して、引摂決定における本覚と無明は、個々の衆生の本覚と無明を問題としているのである（以下、多本覚・多無明と呼称する）。また、自宗決定が覚者（一修行者）の主観の内部に生じた事実としての「一修行者の本覚開顕・即一切衆生の本覚開顕」的な悟りの境地を説いているのに対して、引摂決定は客観的（厳密に言うならば、それは衆生側の視点なのであるが……）な事実としてある衆生の在り方を説いている。それは覚者（一修行者）と未覚なる衆生との、衆生視点での現実的な関係、要するに両者間の懸隔・断絶の所在を間接的に指摘し、かつ修行者（釈論の読者）に対して、上記の懸隔・断絶を克服するための修行に取り組むことを示唆するものであろう⁽¹²⁾。

自宗決定と引摂決定は、いずれも本覚および無明を考察対象とするという点においては同一であるが、その考察の視点に関しては、一修行者・覚者・「已覚人」の立場からのものか、もしくは一切衆生・未覚衆生・「惑人」の立場からのものかという相違が存在し、その相違に応じて当然、考察の内容も異なるものとなる。それ故、両者の言述の内容がまったく異なったものであっても、それは双方の立場の違いに発するものであるから、「同一のものに対する、立場の相違に帰因する見解の相違」であって、そこには矛盾・齟齬は存在しないと言うことができる。おそらくこれが引用6の「意趣別なるが故に」の真意であろう。

以上に述べた、厚薄問答以前の有覚門の内容を遡及して得られた知見を参照するならば、前章に提起した問題、すなわち釈論に言う所の、衆生の在り方の多様性は②「無明の厚薄」によつてではなく、③「無明」によつて生じるとする記述の真意が推測できると思われる。自宗決定と引撰決定の検討によつて明らかになつたように、有覚門における無明概念には、自宗決定における一無明および引撰決定における多無明の二種類が存在する。思うに、釈論が引用5で言及する②「無明の厚薄」における無明とは、多無明を指しているのである。多無明の特徴はその複数性・個別性にあつたが、「厚薄」とはまさしく複数性・個別性を前提とするものであり、筆者の推測を裏付けられると思われる。そして、釈論が③に言う「無明」とは、一無明を意味するものである。おそらく釈論は、引撰決定における多無明(②無明の厚薄)ではなく、自宗決定における一無明(③無明)こそが衆生の多様性の原因であると主張しているのである。その真意は次のようなものであると思われる。

前述の通り一無明は、無明の開展と滅尽の過程をすべて行者の内面へ限定する。換言すれば、一無明においては無明の徹底的な内面化が行われるのである。それ故にこの一無明の滅尽を目標とする者、すなわち一人の修行者にとっては、一切衆生の無明の開展もまた自己一人の無明の開展そのものなのであり、それ故に自己一人の無明の滅尽は、同時に一切衆生の無明の滅尽でもある。釈論は、一人の修行者という存在を、言わば一切衆生を代表して修行に取り組まねばならない、そのような重責を担う者として規定したのである(しかしそれは直ちに、多無明の原則によつて、一切衆生は自身に固有の無明を直視し、その克服に努力せねばならないという「精進修行義」(註12参照)に転化するのであるが……)。また、ここから筆者は、引用5における「一地断」とは要するに一無明であり、一行者の無明の滅尽(≡断)が同時に(≡一地)一切衆生の無明の滅尽(≡断)でもある、という事態を意味すると想定する。そしてそれ故に「一地断の義成立せざるが故に」とは、一無明を是とする立場から、多無明を前提とする②「無明の厚薄によつて」の見地を否定したものの、と判断する。

以上の考察から、引用5の結びの記述、すなわち「是くの如き」種種無量の差別は、皆無明に依って住持することを得たり。至理の中に於いて関るあすかこと無し」に対しては、とりあえず「衆生が無限に相違し多様である」という差別相（現実相）は、「一」無明を抛り所として成立し、とどまり続けるのである。最高の真理の中には、根拠や関係を有しない」という現代語訳が見出されるであろう。しかしその後の検討を経た現時点においては、同じ記述に対して、「衆生の〔在り方が〕無限に相違し多様である」という差別相（として君の眼に映じる事々）は、〔②多無明ではなく、一人の修行者である君自身の〕無明〔すなわち③一無明〕を依り所として成立している。（つまり他でもない、修行者たる君自身の無明すなわち一無明こそが、衆生の多様な無明の在り方の原因な）のである。（衆生の多様性の原因を、君自身の一無明以外の、すなわち個々の衆生の側における①本覚の強弱の相違や、同じく②無明の厚薄の相違に求めるがごとき思考は、）最高の真理の中には、全く根拠や関係を有しない」という意識が得られるであろう。以上の考察を基盤として、次章では五重問答を検討する。

第三章 五重問答の内容と疑問点

前章で検討した厚薄問答の直後に、通常五重問答と呼称される問答が続く。五重問答とは、直接には、「一切行者」「清浄本覚」「一法界心」「三自一心摩訶衍法」「不二摩訶衍法」という五つの真理概念（すなわち「五重」）を取り上げて、当該概念が明であるか無明であるかを問うものである。釈論の最大の眼目は不二摩訶衍法の賞揚にあると見られる点から、初めの四つの問答は「前四重」として一括されることも多い。

その第一重の一切行者は以下の通りである。

引用10 若し是くの如くんば、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、無上地に到つて

三身を円満し、四徳を具足す。是くの如きの行者は明と為るか無明か。是くの如き行者は、無明の分位にして明の分位に非ず。⁽¹³⁾

先ず、冒頭に置かれた「若し是くの如くんば、一切行者は……」の「若し是くの如くんば」（「そうであるとするれば」）の内容が問題となるが、ここで「是く」が直接指示するのは直前の内容であり、引用6の終結部分の「是くの如き種種無量……関ること無し」が該当する。前章末に提示した意識を応用しつつその現代語訳を試みるならば、「そうであるとするれば、つまり、衆生の多様性の原因となっているのは実は自分自身の一無明であり、衆生の側における無明の厚薄に原因を求めるがごとき思考は至理（最高の真理）の中に根拠を有しないとすれば、「至理すなわち明とは何であるのか。例えば、」一切行者は……」のように内容を敷衍した意識が得られるであろう。ここに言う「至理」「明」とは、言うまでもなく一無明の滅尽であるが、釈論の教理を用いて表現するならば、自宗決定の実現、具体的には一本覚の開顯による自他平等の悟境界の実現ということになるであろう。以上の検討から筆者は五重問答を、「挙げられた五つの候補の中で、自宗決定という、一無明の滅尽すなわち一本覚の開顯に該当する真理概念（至理・明）はどれかを問う問答」と規定する。これを前提として、以下に各問答を考察する。

一切行者は、一切の悪を断ち、一切の善（六度万行）を修得しているというその性格からこの名称が付されていると思われるが、かの行者の悟境は十地を超え、無上地に至つて三身（法・報・応）を完成し、四徳（常・樂・我・常）を具え終えているという。極めて高度な悟りを達成した修行者と言うべきである。また一切行者は無明煩惱を対治することで到達した仏果究極の境地、すなわち染淨始覚の境地であると指摘される。⁽¹⁴⁾ 釈論卷第三の記述によれば、染淨始覚の染汚の克服は「極解脱時」において、もしくは「得無念者」⁽¹⁵⁾なる行者の身心によろやく成就される境地である。極めて高い境地であり、これを達成した行者は通常なら当然明に他ならないはずである。しかし釈論は、一切行者は無明であつて明（自宗決定の実現）ではないと断定する。この、極めて高度

な真理概念が明か無明かと問われ、それは無明であつて明ではないという判断が下されるという類型は原則的に以下の記述においても繰り返される。

次に、第二重の清浄本覚は以下の通りである。

引用11 若し爾らば、清浄本覚は、無始より来た修行を觀ぜず。他力を得るに非ずして、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わず。清浄の心も清浄なること能わず。絶絶にして離離せり。是くの如き本処は、明と為るか無明か。是くの如き本処は、無明の辺域にして明の分位に非ず。⁽¹⁷⁾

清浄本覚は、自力・他力を越えて本来的に完成した悟りの智慧を具えている。また、四句（有・無・亦有・亦無）を脱し、五辺（増益・損益・相違・愚痴・戲論）を離れている。清浄本覚は「自然」という語さえもそれを表現できないほど「自然」であり、清浄な心もそれに比べるならば清浄ではあり得なくなるほどに「清浄」である。つまり清浄本覚は言語表現や思考能力が及ばない領域にある真理概念なのである。釈論自身、他の引用箇所、例えば卷第三においては、「清浄本覚」は「不生不滅、非建立有」⁽¹⁸⁾であり、また「言語道絶、心行处滅」⁽¹⁹⁾の真実である等、高く評価している。しかし、それが明であるか無明であるかと問うならば、清浄本覚は無明であつて、明（自宗決定の実現）ではないとされる。これは明としての「一本覚」が、起信論と釈論の各所で言及されている「清浄」本覚」とは根本的に異なつたものであることを示している。

次に、第三重の一法界心は以下の通りである。

引用12 若し爾らば、一法界心は、百非に非ず、千是に背く。中にも非ず。中にも非ざれば天に背けり。天に非ざれば、演水の談、足を断つ而已⁽²⁰⁾にして止まり、審慮の量、手を亡ずる而已にして住す。是くの如き一心は明と為るか無明か。是くの如き一心は、無明の辺域にして明の分位に非ず。⁽²⁰⁾

釈論によれば、「一法界心」（または「一心」）は、三十二法門の全てを具えた法体である。またそのはたらきに対応する異称として「如来藏」⁽²¹⁾、「摩訶衍」⁽²²⁾、「中実」⁽²³⁾（『いわゆる「諸法実相」の意」等が挙げられるほどの真理概念であり、巻第七と巻第八を除く釈論の全編において称揚されている法体である。例えば巻第一において一法界心は、一切如来衆、一切菩薩衆、一切声聞衆、一切縁覚衆という四衆と、胎生、卵生、湿生、化生という四生のすべて（八処）を自己の内に収め摂り尽くし、かつ八処のすべてに行き渡っている、「唯是一体」にして「唯是一相」なる「大円満」の法体であるとされている。また引用中の説明によればこの一法界心は、百の否定表現でも捉えられず、千の肯定表現にも背くものである。それは中道でもなく非中道でもないから、最勝真実の空である第一義空（天）にも背いている。その結果、流水のように滑らかな弁舌も一法界心の解明に歩を進めることができずと立ち止まり、慎重で深い知覚や認識もそれを把握する手段がない。しかし、それが明であるか無明であるかと問うならば、一法界心は無明であつて、明（自宗決定の実現）ではないとされる。

次に、第四重の三自一心摩訶衍は以下の通りである。

引用13 三自一心摩訶衍法は、一も一なること能わず。能入の一を仮る。心も心なること能わず。能入の心を仮る。実には我の名に非ざれども、而も我に目す。亦た自を唱うに非ざれども、自に契^{かな}えり。我の如く名を立つれども、而も実の我に非ず。自の如く唱うを得れども、而も実の自に非ず。玄玄として又た玄なり。遠遠として又遠なり。是くの如き勝処は、明と為るか無明か。是くの如き勝処は無明の辺域にして明の分位に非ず。⁽²⁵⁾

釈論によれば、三自一心摩訶衍法における「一」とは、この法に適合（能入）する機根に付された「三自一心摩訶衍門」の名称を仮に用いたのであつて、一と多という相対的關係の中にある「一」を意味するのではない。同じく「心」とは、やはり「三自一心摩訶衍門」の名称を仮に用いたのであつて、その「心」は、衆生が「心」という語において理解しているような内容のものではない。三自一心摩訶衍法は非常に堅固な真理であるけれども、（仏

教としての立場上「我」と名付けるわけにはいかなのであるが、その性質からすれば暫定的に「我」と呼称することもできる。またその卓越性からすれば、「自」（実体）と呼ぶにふさわしいものでもある。しかし、それは「我」として切つてしまふならばやはり「我」ではなく、たとえ「自」の呼称にふさわしいとしてもやはり最終的には「自」ではない。このように三自一心摩訶衍法は深遠なる上にも深遠な真理である。しかし、それが明であるか無明であるかと問うならば、三自一心摩訶衍法は無明であつて明（自宗決定の実現）ではないとされる。

以上が初重から第四重に至る問答の内容である。ここにはある疑問が生じる。既に引用10の解説に際して指摘したように、前四重の問答においては極めて高度な真理概念に対して、それは無明であつて明ではないという判断が下されることである。第一重の一切行者や第二重の清淨本覺を初めとする前四重の諸々の真理概念は、釈論の他の諸巻では高く評価されている。ところが五重問答においてのみ、何らの躊躇もなく、それらは無明であると断言されるのである。つまり同一の真理概念に対して、他の諸巻においては高評価を与えながら、五重問答においては説明を欠いたまま低評価を下しているのである。そこには論旨の一貫性の欠如が見い出されるごとくである。この問題については次章で取り扱う事とし、ここでは五重問答の検討を続ける。

前四重に続く、最後（第五重）の不二摩訶衍法は以下の通りである。

引用14 不二摩訶衍の法は、唯だ是れ不二摩訶衍の法なり。是くの如き不二摩訶衍の法は、明と為るか無明か。⁽²⁶⁾
〔答なし〕

不二摩訶衍法に關しては、そこでなされるのは「不二摩訶衍法は、ただ不二摩訶衍法である」という同語反復のみであり、前四重で行つたような具体的内容の説明を一切欠いている。そして不二摩訶衍法に關しては、それが「明」（自宗決定の実現）であるか無明であるかという問いに対しては、答えそのものが存在しない。これも前四重と異なっている点である。これらの相違は、前四重の問答と第五の問答が根本的に異なる性格のもの

として構想されていることを予想させる。上記の問題についても、前述の前四重の問題と同様、次章で検討する。

第四章 五重問答の意図とその発想的根源

先ず前章の引用13の解釈の過程で提起した問題、すなわち前四重の問答においては、高度な真理概念（その中には、五重問答以外の釈論の記述中において高く評価されているものもある）が、それは明ではなく無明であるとされていることについて検討する。本論第二章において筆者は、厚薄問答における「無明の厚薄」と「無明」の相違を考察するに際して、無覚門の中で厚薄問答に先行して言及される自宗決定と引摺決定を手掛かりとしたのであるが、本章の考察においても、この二つの「決定」を手掛かりとするものである。

本論第二章で述べたように、自宗決定の意図は、一切衆生の無明の原因（責任）を自己一人に引き受けるが故に、自らの本覚の開顕（＝無明の滅尽）がそのまま一切衆生の本覚の開顕（＝無明の滅尽）でもあるような自他平等の悟りの境地を提示することである。⁽²⁷⁾この自宗決定が五重問答における「明」の内実なのであるが、既に指摘した通りここには、全ての問題を一修行者・一個人の本覚と無明の關係に還元ないし集約しようとするものである。そこから必然的に、予想される五重問答の基本的性格は、修行過程における修行者個人の内面における意識の変容を重視するものになるであろう。そして、修行者の内面に問題のすべてを還元する以上、その問題の解決の成否を確認するには、個人の意識内における体験の精査を重視することになるはずである。

このように、自分自身の体験や実践を通じて宗教的な真理を確認することを目標とする、体験重視の立場においては、言語・概念を通じての真理の解明を目指す教理・教学に対して、少なくとも第一義的な位置付けを与えることはないであろう。その程度・度合いには幅があるだろうが、基本的には上述の体験重視の姿勢がそ

の基本的な性格を形成するのであり、五重問答はまさにそれに該当するものである。これを前提とするとき、前四重における高度な諸真理概念がすべて無明であつて明ではないと判断され、却下されているという事実は、この非言語的・脱言語的な体験主義の立場から帰結するものであろうという推測が成り立つ。この立場からするならば、前四重として言及される一切行者、清浄本覚、一法界心、三自一心摩訶衍法は、どれほど高度な真理概念であつても、それらがまさしく言語・概念である限り、無明でしかあり得ない。むしろ無明として却けられる真理概念が高次元なものであるほど、この非（脱）言語的な体験主義の主張は明確になるのであり、釈論の狙いもそこにあると思われる。

ただしこの体験主義の主張は、修行という特定の精神的境位にある個人に対して該当するものであつて、五重問答以外の釈論の諸巻においても全面的に適用されるものではないであらう。それは五重問答という限定された場においてのみ、「一時的な立場・視点の転換」に基づいて適用され、成立する主張である。であるから、五重問答の場においてこそ却けられる真理概念が、それ以外の箇所においては、教理・教学的な理解のための有益な知見として説かれる限りで高く評価されるのは当然であつて、そこには矛盾や一貫性の欠如は存在しない。釈論の真意はこのようなものであると思われる。

続いて、前章の最後に引用14の不二摩訶衍法の解説に即して提起した問題を検討するが、これも右の考察の延長線上にあるものとして考えることができる。前述の通り、不二摩訶衍法に対する言及は、「不二摩訶衍の法は、唯だ是れ不二摩訶衍の法なり」という同語反復が行われるだけで、前四重におけるような具体的な説明が存在しない。これは釈論がこの局面において、最高の宗教的真理（『不二摩訶衍法』を言語によって説明し、その概念を規定することに否定的であることを示している。おそらくこの同語反復は、主語（くは）に該当する不二摩訶衍法の内容を言語・概念で表現すること、すなわち述語（くである）を提示することの拒絶ないし断

念を表明するものである。

思うに、当該の真理概念（この場合は不二摩訶衍法であるが）の同語反復によつて、その概念に関する説明の拒絶ないし断念が表明されたこの局面において、第五重の問答は、前四重とは根本的にその位置付け（もしくはそこに込められた意味）を異にするものとなつてゐる。筆者は、この同語反復が五重問答全体の最も重要な転換点となつてゐると考える。すなわち、一切行者から三自一心摩訶衍法に至る前四重の真理概念は、それ（主語）がいかにか高度なものであつても、言語・概念を通じての説明（述語）とその理解によつて成立したまた完結する（つまり「事足れり」とされる）領域の範囲内に収まるものであり、その点においては、結局のところ同一の次元にあるものである。

このような前四重の位置付けに対して、第五重の不二摩訶衍法という真理概念は、おそらく非言語的ないし脱言語的な体験の領域に関わるものとして想定されている。つまり釈論にとつて、確かに不二摩訶衍法は明なのであるが、その明としての顕現（自宗決定、という一本覚の開顯による自他平等の悟りの実現）は、一修行者なる個人の内面における体験の領域においてのみ確認されるものである。敢えて推測するならば、それは当然、前四重で繰り返し提示された言語・概念としての「明」（自宗決定という言葉・概念）を重要な一契機としつつ、最終的にはそれを超えたものである。おそらく釈論にとつて不二摩訶衍法は、確かに「明」ではあるが、それは前四重のように釈論の言語・概念によつて説明およびその了解が可能なる「明」、いわば凡俗なる衆生の想定範囲内に回収されてしまうような「明」とは異なる、修行者一人一人が自己の宗教的体験を通じて確認せねばならない、究極的な性格のものなのである。それゆえ不二摩訶衍法に対しては、それが「無明」でないこととは言ふまでもないが、「明」であるとも回答されない（できない）のである。⁽²⁹⁾

私見によれば、五重問答の有する上記のような性格の形成に関しては、『維摩經』「入不二法門」⁽³⁰⁾（以下、『維摩經』と呼称する）の記述が一定の影響を与えている。その指摘自体は既になされてゐるが、本稿でもこの問題を一度

取り上げたい。『維摩經』における当該箇所は以下のごとくである。

引用15 是くの如く諸の菩薩は各各説き已りて、文殊師利に問う、「何等か是れ菩薩の入不二法門なるや」と。文殊師利曰わく、「我が意の如きは、一切法に於いて言無く、説無く、示無く、識無く、諸の問答を離る。是れを入不二法門と為す」と。是に於いて文殊師利は維摩詰に問う、「我等、各自ら説き已りぬ。仁者、當に説くべし。何等か是れ菩薩の入不二法門なるや」と。時に維摩詰、默然として言無し。文殊師利、歎じて曰く、「善い哉、善い哉。乃至、文字、語言有ること無し。是れ真の入不二法門なり」と。是の入不二法門品を説ける時、此の衆中に於いて五千の菩薩、皆不二の法門に入りて無生法忍を得たり。⁽³¹⁾

この問答において、先ず三十一菩薩が各々所見を述べるのであるが、釈論はおそらくこれを五重問答における前四重に応用している。ここでは三十一菩薩の場合と同様、真理の表現を試みるさまざまな言説が展開される。続いて文殊（三十二人目）は、言語、説、示、そして諸問答の存在しないことが入不二法門であると言う。これは、通常の言語を用いて真理を表現することの不可能なること、およびその必然的な結果である言語表現の拒絶・断念を、あえて通常の言語を用いて表現する段階である。釈論はおそらくこの段階を第五重に配当し、文殊が表明したのと同じ内容を、「不二摩訶衍の法は、唯だ是れ不二摩訶衍の法なり」の句によって表現しようとしたのである。すなわち同語反復によつて、主語である不二摩訶衍の真理性格を言語・概念によつて表現し規定することが不可能であること、およびそこから帰結する、述語を提示することの拒絶・断念を、間接的に示したのである。

また、維摩の沈黙（いわゆる「維摩の一黙」）は、文殊による「言語による表現の拒絶・断念を指示する言語表現」を最後にあらゆる言説が終焉し、それから先は体験の領域に入つていくことを示している。同様に、既に述べたように釈論はまさしく、不二摩訶衍法は明か無明かという問いに対する回答を示さないことによつて、明の

真の理解（一本覚の顕現による自他平等の悟りの実現）は体験の領域におけるものであることを示したのである。このように、五重問答と『維摩經』との間には、明らかに構成上の相似が見出せるのである。

第五章 無覚門の内容

五重問答が「不二摩訶衍は唯だ是れ不二摩訶衍なり。是くの如き不二摩訶衍の法は、明と為るか無明か」という一句をもつて結ばれると共に有覚門が終了し、その直後に「無覚門」が設定される。無覚門の特徴は、次の引用によって明らかかなように、有覚門と比較して分量的に少ないことである。その短さは、有覚門が第一章冒頭で述べた通り分量的に多く、内容的にも多岐に渡ることとは対照的である。すなわち、

引用16 已に有覚門を説きたり。次に無覚門を説く。何故に一切衆生には本覚有ること無きや。本覚無きが故に。何故に本覚無きや。衆生無きが故に。何故に衆生無きや。所依の本覚無きが故に。³²⁾

無覚門は三つの問答によつて構成されているが、これらをそのまま読んだだけでは内容の把握は困難である。第一の問答は「なぜ一切衆生は本覚を有しないのか」と問うのであるが、ここには当然、「一切衆生」の存在することが前提となつているはずである。その上で、その一切衆生における「本覚」の有無を問うているのである（答えは無）。ところが第二の問答では、衆生が本覚を有しない理由が「衆生が存在しないから」となつている。これは論理が破綻していると言わねばならない。

このように、無覚門は分量的に非常に少なく、内容的にもそのままでは意味が判然としない。この問題に対する筆者の推測は、無覚門は単独で意味を持つものではなく、先行する有覚門から続く展開として、とりわけ無覚門の直前に位置する五重問答との連続性において意味を持つのではないか、ということである。

既に見たように五重問答においては、まずその前提となる厚薄問答によって、一人の修行者（ここでは読み手を指す）の無明すなわち一無明こそが、根源的な迷いであることが示される。それを踏まえて、その一無明を超える明、すなわち自宗決定の実現（二本覚の顕現）の当体とは何であるかについて、五つの真理概念が取り上げられる。初めの前四重に対しては、それらはいずれも明ではなく、無明である旨が回答される。次に、第五重の不二摩訶衍法に関しては、同語反復によって、それを言語で表現することの拒絶・断念が言語表現される³³。そして最後に、無回答という形でその言語表現の拒絶・断念が実行に移される。すなわち不二摩訶衍法こそが非（脱）言語的な明に該当することが、まさに維摩の一黙と同様に、沈黙によって示される。以上のような五重問答の過程を経て、無覚門は登場する。このような位置付けから推測すると、無覚門とは、不二摩訶衍法こそが明であるという有覚門の究極に到達した後に、当然その究極そのものを完全に表現することはできないとあることが予想される。言うなれば、有覚門が悟りという分水嶺への上昇過程（その最終段階が五重問答）であるのに対して、無覚門は分水嶺を超えた彼方に位置する、自他平等の悟りが実現した領域を指すのである。以下この観点から、引用16の内容を検討する。

まず、第一の問答における「何故に一切衆生には本覚有ること無きや」という問いは、五重問答の第五重で一人の修行者に明として実現した自宗決定の内実が、「一修行者の本覚開顕が同時に一切衆生の本覚開顕でもある」という、言わば自他平等の悟りの実現であることを前提とした発問であると思われる。つまり第一の問答においては、自他平等の悟りを実現した覚者（もと一修行者）の境地（視線）においては、一切衆生が「本覚」を有しないことが予め所与としてもたらされ、その理由が問われているのである。ここに言う本覚は、悟りの潜在的な在り方を意味するものであろう。潜在的な在り方とは言わば可能性であるが、そもそも可能性という在

り方は、それが現実のものとなったとき、そのものとしては存在しなくなる。換言すれば実現した悟りの中に発展的に解消するはずである⁽³⁴⁾。これを踏まえるならば、「本覚無きが故に」という答えの真意は、悟りを実現した覚者の境地においては、自他共に、本覚という潜在的な悟りの可能性は発展的に解消してもはや存在しなくなったから、ということであろう。ここにおいて「一切衆生」は、名称と実態は依然として衆生であるが、一修行者の内面的な意識の経験においては覚者となっているのである。

続く第二の問答における「何故に本覚無きや」という問いは、右に述べた第一の問答を踏まえるならば、「それなら、覚者に実現した自他平等の悟りの境地において」なぜ本覚という潜在的な悟りの可能性が存在しなくなったのか」ということであろう。これに対する「衆生無きが故に」という答えは、先程筆者が問題点として指摘した箇所であるが、その内実は以下のごとくであると思われる。ここに言う衆生とはいわゆる迷妄の凡夫衆生を指すが、それと同時に覚者の潜在的な在り方、覚者の可能性を意味するものである。そして元来、本覚と衆生は相互依存的な概念であり、お互いの存在を自己の存立の前提（根拠）とするから、一方が存立する時に他方も存立し、一方が解消する時には他方も解消する⁽³⁵⁾。であるから、本覚が既に現実の悟りとなって、それ以前の、すなわち悟りの可能性としての在り方（本覚）が存在しなくなった時、衆生もまた覚者となって、それ以前の、覚者の可能性としての在り方（衆生）も発展的に解消して存在しなくなるのである。これが「衆生無きが故に」の真意であろう⁽³⁶⁾。

以上の過程から最後の第三の問答も解釈できる。「何故に衆生無きや」という問いは、「それなら、覚者に実現した自他平等の悟りの境地において」なぜ迷妄の衆生という在り方（＝覚者の潜在的な可能性）が存在しなくなったのか」ということであろう。それに対する「所依の本覚無きが故に」という答えの真意は、衆生が既に覚者となって、それ以前の、覚者の可能性としての在り方（衆生）が存在しなくなった時、本覚もまた悟りとなったので、それ以前の衆生が存在する根拠・前提となっていた（「所依の」）悟りの可能性としての在り方（本覚）

も發展的に解消して存在しなくなった、ということである。これが「所依の本覚無きが故に」の真意であろう。ここに至って、この第三の問答は直前の第二の問答と同じ内容を、すなわち本覚と衆生が相互依存的であるが故に相互解消的でもあることを、第二の問答が本覚に視点を置いて述べたのに対して、第三の問答は衆生に視点を置いて述べたと理解されるであろう。

第六章 但是無明的な真理観としての有覚門・無覚門

本論の第一章から第四章までに考察した、五重問答を最終段階とする有覚門と、前章で考察した無覚門は、釈論というテキストの全体の中にどのように位置付けられるだろうか。筆者は、それは以下に述べるところの、「俱は無明」を典型例として釈論の各所に表明される真理観（以下、「俱は無明的（な）真理観」と呼称する）の一つであると考えらる。

釈論は巻第四において、「六無明」という概念を提出している。それは、明無明、闇無明、俱は無明、俱非無明、空無明、具足無明という六つの無明を指すのであるが、その第三である俱は無明の内容は、次の通りである。

引用17 俱は無明とは、字義差別其の相云何。頌に曰く、「唯だ一種のみの無明が、或いは明にして或いは暗なれば俱なり。譬えば一暗色を二人各異つて見るが如し」と。論じて曰く、一種の無明が或いは明、或いは闇なり。譬えば一色を二人異見するが如し。此の義云何。謂わく迦羅鳩奢那及び人同分の如し。極闇の夜分中と同じく一処に在つて此の暗色を見る。若し迦羅鳩奢那なれば唯だ清浄光明の色のみを見、若し人同分なれば唯だ一向に黒暗の色のみを見る。俱は無明も亦た復た是くの如し。唯だ一つの無明が、或いは智慧なる明、或いは黒法なる暗なり。二事を具したるが故に。⁽³⁷⁾

ここにおいて釈論は、ただ一つの無明が明でも暗でもあるとし、それは一つの暗色を、二人が異なってみるようなものである、と言う。これは、ただ一つの無明という対象が、見る者の境地や立場の相違に依じて、まったく異なつて見えるということであり、具体的には、無明が、覺者には智慧なる明として映じ、未覺なる衆生には黒法なる暗として映じる、ということである。そして、それはあたかも、迦羅鳩奢那（超絶的に夜目が利く鳥）覺者の譬喩）と人同分（人間と同程度の視力をもつ生物）衆生の譬喩）が、同じ場所から夜の闇（無明）を見るようなものであるとされる。ここでは、明らかに立場の相違による内的經驗の相違が問題となつてゐる。そしてこの譬喩の後、俱是無明もまた迦羅鳩奢那と人同分の譬喩と同様であるとされる。これに続く記述中の「二事を具したるが故に」は、俱是無明は二つの内容を具えているということであるが、これも要するに、無明が何であるかは、無明を見る側の精神的境地の高低（端的に言うならば、悟りと迷いの程度）によつて異なつてくる、ということである。

釈論は引用17に続いて、架空經典（甚深密嚴經）による経証を行う。

引用18 甚深密嚴契經中に是くの如き説を作す、「根本無明は、幻人中に於いては能く幻質を作し、徳人中に於いては能く徳質を作す。一を取りて一を非とするべからざるが故に」と。⁽³⁸⁾

「根本無明」とは、言うまでもなく俱は無明を指す。「幻」とは引用17における「黒暗の色」「黒法なる暗」と同義である。それ故、「幻人」とは未覺衆生であり、「幻質」とは未覺衆生の見出す迷妄世界の性質と考えることができる。ここから「幻人中に於いては幻質を為す」とは、直訳するならば「俱は無明は未覺衆生においては惑迷世界の性質を形成する」であるが、その真意は要するに、未覺衆生は俱は無明を望見する際、そこに妄境界を見出すということであろう。同様に、「徳」とは引用17における「清浄光明の色」「智慧の明」と同義である。それ故「徳人」とは覺者であり、「徳質」とは覺者の見出す悟りの世界の性質と考えることができる。ここから「徳人中に於いては能く徳質を作す」とは、直訳するならば「俱は無明は、覺者においては悟りの世

界の性質を形成する」のであるが、その真意は要するに、覚者は俱是無明を望見する際、そこに悟境界を見出すということであろう。

思うに、右に述べた俱是無明における迦羅鳩奢那および徳人・徳質とは、前章で考察した無覚門を実現した覚者と、その自他平等の悟りの境地に相当するものである。無覚門では、有覚門にあつては未覚の衆生に過ぎない存在が、その名称と実態は依然として「〔一切〕衆生」でありながら、自宗決定を自心の中に実現した覚者の境地においては、覚者となつていた。これは俱是無明において、ただ一つの無明が、無明であるままに、覚者および幻人・幻質とは、有覚門における未覚衆生と、その妄境界もしくは次第向上の境地に相当するものである。また有覚門では、引摺決定の原則により、覚者に実現している自他平等の悟りと、未覚衆生の未開顕の本覚とは全く没交渉・無関係である。これは俱是無明において、覚者の内面においては無明なるままに智慧の明となつた無明が、未覚衆生にとつては依然として黒法の暗に過ぎない事と、事実上同じ内容である。

以上、有覚門・無覚門と俱是無明の、真理観としての内容的な一致について述べたのであるが、俱是無明的な真理観は釈論の各所で繰り返し論じられている。筆者の考察によれば、本論で既に言及している二つの事例も含めるならば、それは以下の通りである。すなわち巻第三における①「眠士夫・悟士夫」、②「同義（同義同相義・異義（異義異相義）」、③「自宗決断・望別決断」、巻第四における④「俱是無明」および⑤「同相門・異相門」、巻第五における⑥「自宗決定・引摺決定」、⑦「有覚門（厚薄問答、五重問答）・無覚門」、そして巻第六における⑧「同同相・異異相」、である。³⁹思うに釈論において、このようにその事例が複数の諸巻を通じて見出されるので使用される語句・概念を一部分もしくはすべて変更しつつ、しかし結果的に同一の内容が繰り返される教義は他には存在しないのであり、この点において筆者は、俱是無明的な真理観は釈論の最も重要な主

張の一つであると考える。

さらに筆者は、有覚門・無覚門は、五重問答の存在という一点において、右に挙げた俱は無明的な真理観の中でも特別な位置を占めるものと想定する。その理由は以下の通りである。例えば本論の第二章で検討した自宗決定・引撰決定においては、覚者における自他平等の悟りの実現（自宗決定）と、その実現の際にも未覚衆生においては覚者とは無関係・没交渉であること（引撰決定）が説かれる。また、同じく本章で言及した俱は無明は、無明という同一の対象が、覚者においては智慧なる明として映じ、未覚衆生においては黒法なる暗として映ずることを主張する。二つの事例はいずれも、覚者の内面における自他平等の悟境界の風光と未覚衆生の内面における無明煩惱の蔽存、そこから帰結する両者間の落差・懸隔という対比を明確に表現している。しかしその反面、自宗決定・引撰決定および俱は無明においては、いずれも覚者に実現している悟りの内実と未覚衆生における迷いの現実相を、静的・固定的に並列し区別するのみで、迷いから悟りへの移行過程をまったく問題としない。そしてこれは他の事例においても同様である。

その中で唯一の例外が有覚門・無覚門である。ここでは、有覚門の最終段階として五重問答を設定することによって、迷いから悟りへの動的な移行・展開の過程を説明しようとする試みがなされる。釈論は有覚門中の自宗決定および厚薄問答の記述によって、一本覚の開顯（＝無明の対治）が悟りであり明であることを説きつつ、その上で五重問答を通じて、すなわち前四重の真理概念の解説に対する無明の宣告、および第五重の不二摩訶衍法に対する解説の拒絶と無回答を通じて、自宗決定の真の実現は言語・概念の領域にではなく、「維摩の一黙」⁽⁴⁰⁾が示すような宗教的体験の領域におけるものであることを示そうとした。五重問答の設定は、他の俱は無明的な真理観の諸事例においては見出せない、特異な、釈論中唯一の試みである。おそらくそれは、釈論の作者にとって、俱は無明的な真理観を展開するに当たって何としてもやり遂げねばならない重要な課題としてあった

が、結果的に有覚門・無覚門という部門において、五重問答の設定という形で達成されたのである。

結 び

五重問答は、直接的な位置付けとしては、有覚門の最終段階でありつつ、有覚門と無覚門の橋渡しをする役割にあるものと言うことができる。それは有覚門の内容を構成する自宗決定・引摺決定、および五重問答の直前に位置する厚薄問答の検討を通じて明らかになった。また、有覚門・無覚門は、釈論が繰り返し述べる俱は無明的な真理観の事例の一つであるが、五重問答の存在によって、他の事例においては見出すことができない役割を果たしている。俱は無明的な真理観とは、ただ一つの対象（具体的には無明）が、それを見る者の境地の相違（具体的には、覚者であるか未覚衆生であるかの相違）によつて異なつた様相（覚者にとつては智慧なる明、未覚衆生にとつては黒法なる暗）で捉えられるというものであるが、五重問答以外の事例においては、悟りと迷いの諸相を対立的・並列的に述べるのみで、悟りから迷いへの移行ないし発展という課題については言及していない。俱は無明的な真理観は釈論全体の中でも重要な主題であるが、それに加えて、さらに右の課題への取り組みを行った五重問答の意味は非常に大きいと言うべきである。

註

(一) 以下の各章においては言及する事項の中には、令和元年(二〇一九)にノンブル社から刊行した拙著『釈摩訶衍論の新研究』の内容と重複する箇所があることを予めお断りしておく。しかし、拙著の執筆の時点で筆者には、本論第六章で考察した、五重問答を「俱は無明的な真理観」の事例として、しかも重要な事例として捉え直す視点は全く存在しなかったので、

本論の試みには一定の意義があると思われる。

- (2) 『釈摩訶衍論』大正藏第三二卷、六三七頁中
- (3) 『釈論』六三七頁下。本論では『起信論』本文の引用は、『釈論』所載の引用から行う。
- (4) 『釈論』六三四頁上
- (5) 『釈論』六三七頁中
- (6) 『釈論』六三七頁中～下
- (7) 『釈論』六三六頁下
- (8) 『釈論』六三六頁下
- (9) 『釈論』六三六頁下
- (10) 『釈論』六三七頁下
- (11) 『釈論』六三六頁下～六三七頁上
- (12) またそこには、「本覚の拡大解釈の結果、「一行者の悟りの実現が一切衆生の悟りの実現を意味するならば、衆生の側の修行は不要ではないか」という発想が生じることを防ぐ意図もあるであろう。釈論は「精進修行義」という概念を態々設定し、衆生の一人一人が自身に固有な無明の対治に取り組みねばならないと述べている。なお精進修行義の詳細については拙著四〇二頁～四〇四頁を参照されたい。
- (13) 『釈論』六三七頁下
- (14) 那須政隆『辨顕密二教論の解説』（成田山仏教研究所、平成一〇年〔一九九八〕七三頁
- (15) 『釈論』六一六頁上
- (16) 同右
- (17) 『釈論』六三七頁下
- (18) 『釈論』六一五頁中
- (19) 『釈論』六一五頁下

- (20) 『釈論』六三七頁下
- (21) 『釈論』六〇三頁下
- (22) 同右
- (23) 同右
- (24) 『釈論』六〇〇頁下
- (25) 『釈論』六三七頁下
- (26) 同右
- (27) ただし、それは直ちに、引撰決定における覚者と未覚衆生の間、厳隔の指摘によって、衆生の一人一人が自宗決定の境地を自らの修行を通じて実現せねばならないとする要請に転化する。繰り返しになるが、重要なことなので今一度回述べる。
- (28) 『釈論』は、起信論本文の注釈と言いつつ、一本覚・一無明の問題に言及し、これは「釈を作して散説するに非ざれば、定めて通ずる人無く、明了なること能わじ。是の故に今更に種種の釈を作し、具足し開示して、行者の心を曉ささん」（六三六頁下）とするものと述べている。
- (29) おそらく釈論としては、ここで自分が「明である」と答えたら、読み手が「不二摩訶衍法」および「明」の意味を、（釈論から見ても）、浅く通俗的に理解し、最終的にそれらが読み手の想定範囲内の、ありきたりな宗教概念（と釈論が考えるもの）に回収されてしまうことを危惧している。その出発点となっているのは、不二摩訶衍法は言語・概念による説明を拒む真理であつてその内容は不詳であると述べた以上、それは明であるとも無明であるとも判断できないはずだという常識的思考であると思われるが、これを根底として、最終的に右の結論に至つたのであろう。ここにおいて、仮に、「不二摩訶衍法は、自宗決定の実現を重要な契機としつつ、なおそれを超えたものであり、その真の理解は自らの宗教的経験を通じて確認するしかない」等と述べるならば、当該事項の少なくとも形式的な概要あるいは告示したい内容の輪郭は表現できると思われるが、当時、そのような発想はなかつたであらう。
- (30) 例えば石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、平成八年（一九九六））の「第五章 新羅華嚴思想展開の一側面―『釈摩訶衍論』

の成立事情―」等である。

(31) 『維摩經』大正藏第一四卷、五五一頁下

(32) 『釈論』六三七頁下

(33) 厳密には、「言語表現の拒絶・断念の実行の様相が言語表現される」である。

(34) 比喩的に表現するならば、種が発芽・成長して花開いた時、あるいは芋虫が蝶に変態した時、種あるいは芋虫だった頃の面影はあまり残らないような事態である。

(35) 衆生が迷いの生存の中に流転する間は、彼らに具わる本覚（悟りの可能性）も存在し続けるであろう。しかし、衆生が悟りを実現した時、すなわち迷える衆生でなくなった時（衆生という在り方を解消した時）、本覚も存在しなくなる（本覚という在り方を解消する）はずである。

(36) ここで注意しなければならないのは、第一の問答の検討の際にも述べたことであるが、第二の問答における「衆生無きが故に」の「衆生」が通常の「未覚なる衆生」の意味となっているのに対して、第一の問答における「一切衆生」の「衆生」は、「覚者」の意味となっていることである。これは、五重問答の最終段階で不二摩訶衍法を体得した覚者（もと一修行者）の内面には、自他平等の悟りが実現しているので、ここでは「未覚なる」衆生も覚者・如来として映じているのである。

(37) 『釈論』六二三頁中、下

(38) 『釈論』六二三頁下

(39) ここに挙げた七つの具体的な内容については、以下に挙げる拙著の論述箇所を参照されたい。①「眠士夫・悟士夫」は一五九〜一六一頁、②「同義（自体同相義・異義（異体異相義）」は一六一〜一八二頁、③「自宗決断・望別決断」は四五六〜四六二頁、④「俱は無明」は三〇五〜三二二頁、⑤「同相門・異相門」は五九七〜七一頁、⑥「自宗決定・引摂決定」は三八九〜四二二頁、⑦「有覚門（厚薄問答、五重問答）・無覚門」は四二二〜四四五頁、⑧「同同相・異異相」は七三〜七六頁。

(40) その記述内容が読み手に対する説明ないし解説としてのどの程度の、もしくはどのような形で成功を成し遂げているかについての評価は、また別の課題としてあると思われる。