

## 目次

凡例.....	iv
略号および参考文献.....	iv
一次文献.....	iv
二次文献（アルファベット順）.....	vii

## 序論

第一節 研究背景.....	1
第一項 「般若経典」における不退転の位置づけ.....	1
第二項 「般若経典」と東アジア仏教における『智度論』の影響力.....	3
第二節 問題の所在.....	5
第一項 不退転の意味内容.....	5
第二項 不退転への到達過程.....	8
第三項 不退転の自覚.....	10
第四項 修道論上における位置づけ.....	11
第三節 方法論.....	13
第一項 『智度論』の著者問題における研究史.....	14
第二項 先行研究における方法論.....	15
第三項 本論における方法論.....	16
第四節 本研究の位置づけ.....	18
第五節 本論の構成.....	20

## 第一章 不退転の特徴

第一節 不退転の語義並びに思想的展開.....	22
第一項 語義.....	22
第二項 アビダルマにおける不堕と不退.....	24
第三項 諸大乘経典における不退転.....	26
第二節 『智度論』初品における不退転の基本的諸相.....	28
第一項 『智度論』初品について.....	28
第二項 初品第八菩薩論（卷四）.....	29
第三項 初品第四二大慈大悲義（卷二七）.....	32
第三節 『智度論』における十地の階梯.....	39

---

第一項	三種の十地.....	40
第二項	①「共の十地」.....	41
第三項	②「但菩薩の十地」.....	42
第四項	③「無名の十地」.....	43
第四節	『智度論』における不退転の分類.....	45
第一項	先行研究の指摘する二種類の不退転.....	46
第二項	三種類の不退転.....	48
①	初発心もしくはある地点（授記）からの不退転.....	48
②	聖者の不墮と同様の意味合いで示される不退転.....	48
③	声聞辟支仏を越えた段階として示される不退転.....	50
<b>第二章</b>	<b>魔</b>	
第一節	「般若経典」における魔.....	52
第二節	『智度論』における魔.....	55
第三節	不退転と魔の関係.....	58
第一項	魔の対象.....	59
第二項	魔の干渉方法.....	60
第三項	降魔.....	62
<b>第三章</b>	<b>般舟三昧</b>	
第一節	『智度論』における般舟三昧.....	68
第一項	見仏の方法.....	70
第二項	般舟三昧による滅罪.....	73
第二節	不退転と般舟三昧の関係.....	75
第一項	観想念仏と法身.....	76
第二項	諸仏との関係.....	78
<b>第四章</b>	<b>授記</b>	
第一節	「般若経典」における授記.....	80
第二節	不退転菩薩における授記と未授記.....	82
第一項	四種授記.....	83
第二項	授記の有無と無生法忍.....	85
第三節	不現前授記と授記の如き者.....	88

第一項	二種類の不現前授記.....	88
第二項	「如受記」と「近受記」.....	90
第四節	不退転と授記と無生法忍と魔の関係.....	93
第一項	魔と授記.....	93
第二項	授記の自覚.....	95
第三項	不退転の記と燃灯仏授記.....	96
第五節	不退転と不退転地と授記.....	97
<b>第五章</b>	<b>無生法忍</b>	
第一節	語義と先行研究.....	99
第一項	語義.....	99
第二項	アビダルマにおける忍.....	102
第三項	『智度論』における無生法忍.....	103
第二節	『智度論』における無生法忍と問題の所在.....	105
第一項	不退転並びに授記の自覚の根拠となる理由.....	105
第二項	煩悩との関係と肉身と法身.....	106
第三項	「七地沈空の難」.....	107
第三節	真実の智慧としての無生法忍.....	108
第一項	真実の智慧.....	108
第二項	真実の信忍.....	109
第三項	無生法忍と信.....	110
第四節	衆生忍と法忍と柔順忍.....	112
第一項	衆生忍と法忍.....	113
第二項	忍の関係.....	115
第三項	柔順忍.....	118
第五節	阿羅漢辟支仏の智慧と無生法忍.....	120
第一項	阿羅漢辟支仏との差異.....	120
第二項	真の無生.....	122
第六節	無生法忍獲得の過程と自覚.....	125
第一項	「七地沈空の難」.....	125
第二項	福德と守護の必要性.....	127
第三項	肉身と法身.....	130
	<b>結論</b> .....	132

## 凡例

- ・ 本文・引用文で用いる漢字の字体は、原則として新字・当用字体とした。
- ・ 漢文文献は、訓読文を本文に示し、原文を字体を改めずに注に示した。
- ・ 漢文文献を訓読する際、仮名遣いは現代仮名遣いを用いた。
- ・ 漢文文献を訓読する際、「問曰。」「答曰。」は訓読せずに示した。
- ・ 漢文文献を訓読する際、適宜「……。」を用いて省略した。
- ・ 下線は強調の意味合いで筆者が補った。
- ・ 漢訳の訳出年代は、小野玄妙（編）『佛書解説大辞典』に従った。
- ・ 参考文献の表記は次の通りとした。例）著者名（出版年、該当頁数）
- ・ 本論文では、全体にわたって敬称・敬語表現は省略した。

## 略号および参考文献

### 一次文献

- BC *Aśvaghōṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Ed. and Trans. E.H. Johnston. 2 parts. Calcutta: Baptist Mission Press for University of the Panjab, Lahore, 1936, rept. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.
- DN *Dīghanikāya*, Ed. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. 1–2. London: PTS, 1889–1910, rept. London: PTS, 1995; Ed. J. E. Carpenter. Vol. 3. London: PTS, 1911, rept. London: PTS, 1992.
- MN *Majjhimanikāya*, Ed. V. Trenckner. Vol. 1. London: PTS, 1888, rept. London: PTS, 1979; Ed. R. Chalmers. Vol. 2–3. London: PTS, 1896–1899, rept. London: PTS, 1977.
- MV *Le Mahāvastu, Texte sanskrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire*, Ed. Émile Senart. 3 vols. Paris: Imprimerie nationale, 1882–1897, rept. Tokyo: Meicho-Fukyū-Kai, 1977.
- SN *Samyuttanikāya*, Ed. G. A. Somaratne. Vol. 1. Oxford: PTS, 1999; Ed. L. Feer. Vol. 2–5. London: PTS, 1888–1898, rept. London/Oxford: PTS, 1975–1994.
- 『八千頌』 *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra's Commentary Called Āloka*, Ed. P. L. Vaidya, Buddhist Sanskrit Texts 4, Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.
- 『二万五千頌』 *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, Ed. Takayasu Kimura. Sankibo Busshorin, 1986–2009.
- 『十万頌』 *Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Ed. Takayasu Kimura. Sankibo Busshorin, 2009–2014.

- 『根本中頌』 *Mūlamadhyamakakārikā* of Nāgārjuna. Zhonglun song 中論頌. Ed. Ye Shaoyong 葉少勇. Shanghai: Zhongxi Book Company, 2011.
- 『現觀莊嚴論』 *Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitōpadeśa-sāstra*. See 兵藤 2000.
- 『現觀莊嚴論光明』 See 『八千頌』.
- 『大正』 『大正新脩大藏經』, Ed. 高楠順次郎, 渡邊海旭. 100 卷. 大藏出版, 1960–1979.
- 『雜阿含經』 求那跋陀羅訳 『雜阿含經』 『大正』 2 卷 No. 99
- 『修行本起經』 竺大力訳 康孟詳訳 『修行本起經』 『大正』 3 卷 No. 184
- 『太子瑞應本起經』 支謙訳 『佛說太子瑞應本起經』 『大正』 3 卷 No. 185
- 『過去現在因果經』 求那跋陀羅訳 『過去現在因果經』 『大正』 3 卷 No. 189
- 『大般若（二會）』 玄奘訳 『大般若波羅蜜多經：第二會』 『大正』 7 卷 No. 220 (2)
- 『大般若（四會）』 玄奘訳 『大般若波羅蜜多經：第四會』 『大正』 7 卷 No. 220 (4)
- 『放光般若』 無羅叉訳 『放光般若經』 『大正』 8 卷 No. 221
- 『光讚般若』 竺法護訳 『光讚經』 『大正』 8 卷 No. 222
- 『大品般若』 鳩摩羅什訳 『摩訶般若波羅蜜經』 『大正』 8 卷 No. 223
- 『道行般若』 支婁迦讖訳 『道行般若經』 『大正』 8 卷 No. 224
- 『大明度』 支謙訳 『大明度經』 『大正』 8 卷 No. 225
- 『小品般若』 鳩摩羅什訳 『小品般若波羅蜜經』 『大正』 8 卷 No. 227
- 『仏母出生』 施護訳 『佛母出生三法藏般若波羅蜜多經』 『大正』 8 卷 No. 228
- 『金剛般若』 鳩摩羅什訳 『金剛般若波羅蜜經』 『大正』 8 卷 No. 235
- 『法華經』 鳩摩羅什訳 『妙法蓮華經』 『大正』 9 卷 No. 262
- 『不退轉法輪經』 失訳 『不退轉法輪經』 『大正』 9 卷 No. 267
- 『六十華嚴』 仏馱跋陀羅訳 『大方廣佛華嚴經』 『大正』 9 卷 No. 278
- 『八十華嚴』 実叉難陀訳 『大方廣佛華嚴經』 『大正』 10 卷 No. 279
- 『漸備一切智德經』 竺法護訳 『漸備一切智德經』 『大正』 10 卷 No. 285
- 『十地經』 鳩摩羅什訳 『十住經』 『大正』 10 卷 No. 286
- 『大宝積經』 菩提流支訳 『大寶積經』 『大正』 11 卷 No. 310
- 『阿閼佉国經』 支婁迦讖訳 『阿閼佛國經』 『大正』 11 卷 No. 313
- 『無量寿經』 康僧鎧訳 『佛說無量壽經』 『大正』 12 卷 No. 360
- 『大阿彌陀經』 支謙訳 『阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經』 『大正』 12 卷 No. 362
- 『阿彌陀經』 鳩摩羅什訳 『佛說阿彌陀經』 『大正』 12 卷 No. 366
- 『南本涅槃經』 慧嚴訳 『大般涅槃經』 『大正』 12 卷 No. 375
- 『大集經』 曇無讖訳 『大方等大集經』 『大正』 13 卷 No. 397
- 『般舟三昧經』 支婁迦讖訳 『般舟三昧經』 『大正』 13 卷 No. 418
- 『維摩經』 鳩摩羅什訳 『維摩詰所說經』 『大正』 14 卷 No. 475

『文殊三昧經』	竺法護訳『文殊支利普超三昧經』『大正』15卷 No. 627
『如来智印經』	失訳『佛説如来智印經』『大正』15卷 No. 633
『首楞嚴三昧經』	鳩摩羅什訳『佛説首楞嚴三昧經』『大正』15卷 No. 642
『入楞伽經』	菩提流支訳『入楞伽經』『大正』16卷 No. 671
『智度論』	龍樹菩薩造 鳩摩羅什訳『大智度論』『大正』25卷 No. 1509
『法華論』	婆藪槃豆訳 菩提留支訳 沙門曇林訳『妙法蓮華經憂波提舍』 『大正』26卷 No. 1519
『十住毘婆沙論』	龍樹造 鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』『大正』26卷 No. 1521
『十地經論』	天親造 菩提流支訳『十地經論』『大正』26卷 No. 1522
『婆娑論』	五百大阿羅漢造 玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』 『大正』27卷 No. 1545
『雜阿毘曇心論』	法救造 僧伽跋摩訳『雜阿毘曇心論』『大正』28卷 No. 1552
『俱舍論』	世親造 玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』『大正』29卷 No. 1558
『中論』	龍樹造 青目訳 鳩摩羅什訳『中論』『大正』30卷 No. 1564
『十二門論』	龍樹造 鳩摩羅什訳『十二門論』『大正』30卷 No. 1568
『百論』	提婆造 婆藪開士訳 鳩摩羅什訳『百論』『大正』30卷 No. 1569
『瑜伽師地論』	彌勒説 玄奘訳『瑜伽師地論』『大正』30卷 No. 1579
『菩提資糧論』	龍樹本 達磨笈多訳 自在比丘訳『菩提資糧論』 『大正』32卷 No. 1660
『法華玄論』	吉蔵撰『法華玄論』『大正』34卷 No. 1720
『浄土論註』	曇鸞註解『無量壽經優婆提舍願生偈註』『大正』40卷 No. 1819
『止観輔行伝弘決』	湛然述『止観輔行傳弘決』『大正』46卷 No. 1912
『次第禪門』	智顛説『釋禪波羅蜜次第法門』『大正』46卷 No. 1916
『覺意三昧』	智顛説『釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧』『大正』46卷 No. 1922
『高僧伝』	慧皎撰『高僧傳』『大正』50卷 No. 2059
『続高僧伝』	道宣撰『續高僧傳』『大正』50卷 No. 2060
『出三蔵記集』	僧祐撰『出三蔵記集』『大正』55卷 No. 2145
『大智度論疏』	慧影撰『大智度論疏』『新纂大日本続蔵經』46卷 No. 791
「般若經典」	広義の般若經
「小品系般若」	該当漢訳經典の総称
「小品系般若」	該当漢訳經典の総称

### 略号記号

- 訳・解釈を補足する際に使用  
() 言い換えおよび対応する語句を表示する際に使用  
ed. edited by  
fn. footnote  
repr. reprint  
Skt. Sanskrit  
trans. translated by  
Tib. Tibetan translation  
√ 動詞語根

### 略号・その他

- PTS Pali Text Society, London/Oxford.  
SAT SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース。  
(<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>)

### 二次文献 (アルファベット順)

雑誌論文が、後に、論文集あるいは著作集としてまとめられている場合は、原則としてこれらに依拠することとした。また、簡体字については、字体を改めずに表記した。

赤沼智善 Akanuma, Chizen.

- 1939 『赤沼智善著作集第三卷—仏教經典史論—』法藏館 repr.1981.

Anālayo, Bhikkhu.

- 2014 “Saṃyutta-nikāya / Saṃyukta-āgama Defying Māra-Bhikkhunīs in the Saṃyukta-āgama.”  
*Women in Early Indian Buddhism Comperative Textual Studies: Alice Collett* (eds.) New  
York: Oxford University Press. 116–139.

安藤州一 Ando, Shuichi.

- 1921 「無生法忍の研究」『仏教研究』2(3): 92–102.

安藤俊雄 Ando, Toshio.

- 1955 「慧思の法華思想（智度論との関係を中心として）」『印度学仏教学論叢—山口博士還暦記念—』法藏館、233–244.  
1968 『天台学—根本思想とその展開—』平楽寺書店.

Apple, James B.

- 2011 “On Avaivartika and Avaivartikacakra in Mahāyāna Buddhist Literature with special Reference to the Lotus Sūtra.” 『東洋哲学研究所紀要』 27: 119–148.
- 2013 “The Irreversible Bodhisattva (avaivartika) in the Lotus sūtra and Avaivartikacakrasūtra.” 『東洋哲学研究所紀要』 29: 59–80.

荒牧典俊 Aramaki, Noritoshi.

- 1983 「十地思想の成立と展開」平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座大乘仏教 3 華嚴思想』、春秋社.

東真行 Azuma, Shingyo.

- 2015 「真宗学の方法論についての一考察」『真宗教学研究』 36: 51–65.

Borges. & Jurado.

- 1991 *Qué es el budismo*. Buenos Aires: Emecé.

Borges, Jorge Luis.

- 1993 鼓直訳『伝奇集』岩波文庫.
- 1997 *Obras Completas en Colaboración 1923–1988*. Buenos Aires: Emecé.

Boyd, James W.

- 1975 *Satan and Māra: Christian and Buddhist Symbols of Evils*. Leiden: E.J. Brill.

長慈 Chang-tzu.

- 2006 「印順導師《大智度論》筆記之特色與應用」『印順導師與人菩薩行大會手冊會議論文—第六屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議—』、1–36.

周柔含 Chou, Jou-Han.

- 2009 『説一切有部の加行道論「順決択分」の研究』山喜房佛書林.

周伯戡 Chou, Po-kan.

- 2004 “The Problem of the Authorship of the Mahāprajñāpāramitopadeśa: A Re-examination.” *Taida lishi xuebao* 『臺大歷史學報』 34: 281–327.

Chodron, Gelongma Karma Migme. trans.

- 2001 *The Treasure in the Great Virtue of Wisdom of Nagarjuna* (Mahāprajñāpāramitāśāstra).  
Unpublished translation from *Le traité de la Grand Vertu de Sagesse de Nāgārjuna* by  
Étienne Lamotte, Gampo Abbey. (<https://ibc-elibrary.thanhsiang.org/node/867>) .

Conze, Edward.

- 1967 *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: Suzuki Research  
Foundation.

大田 (莊崑木) Datian, (Chuang Kunmu).

- 2004a 「大智度論の翻訳」『印度學佛教學研究』52(2): 201–203.  
2004b 「大智度論と俱舍論に及ぼした甘露味論の影響」『印度學佛教學研究』53(1): 115–  
117.

榎本正明 Enomoto, Masaaki.

- 1997 「『仏説十二頭陀經』と『大智度論』について」『印度學佛教學研究』46(1): 247–251.

藤井教公 Fujii, Kyoko.

- 1987 「天台智顛と『大智度論』—『覺意三昧』を中心として—」『インド学仏教学論集  
—高崎直道博士還暦記念論集—』春秋社、561–573.

吹田隆徳 Fukita, Takanori.

- 2016 「般舟三昧と仏随念の関係について」『印度學佛教學研究』65(1): 190–193.  
2017 「般舟三昧の系譜」『佛教大学仏教学会紀要』22: 89–103.  
2020a 「三昧經典類に見る特異な三昧について」『印度學佛教學研究』68(2): 84–88.  
2020b 「般舟三昧経「行品」前半部の考察—阿毘達磨を手掛かりとして—」『佛教大学  
仏教学会紀要』25: 75–90.

舟橋一哉 Funahashi, Issai.

- 1943 「阿含の実践道における自覚の問題」『大谷大学研究年報』2: 277–363.  
1956 『原始仏教思想の研究—縁起の構造とその実践—』法藏館.  
1973 『仏教としての浄土教』法藏館.

船山徹 Funayama, Toru.

- 2003 「龍樹、無著、世親の到達した階位に関する諸伝承」『東方学』105: 134–121.

古川洋平 Furukawa, Yohei.

2018 「教導者釈尊と魔」『真宗文化—真宗文化研究所年報—』27: 1-16.

Fronsdal, Gil.

2014 *Dawn of the Bodhisattva Path : the early perfection of wisdom*, Berkeley: Institute of Buddhist Studies and BDK America.

Giddings, William James.

2014 *A Structuralist Examination of the Origins of the Māra Mytheme and its Function in the Narrative of the Dàoxíng Bōrě Jīng, the Earliest Complete Recension of the Aṣṭasāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra*. Thesis (Ph. D.) London: King's College.

Gilks, Peter James.

2010 *No Turning Back: The Concept of Irreversibility in Indian Mahāyāna Literature*. Thesis (Ph. D.) Australia: The Australian National University.  
(<https://openresearchrepository.anu.edu.au/handle/1885/150686>)

Gómez, Luis O.

1995 “Unspoken Paradigms: Meanderings through the Metaphors of a Field.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 18(2) Winter. 183-230.

後藤敏文 Goto, Toshifumi.

1996 「Yājñavalkya のアートマンの形容語と Buddha の四苦」『印度學佛教學研究』44(2): 94-102

2009 「業」と「輪廻」『印度哲学仏教学』24: 16-41.

長谷岡一也 Haseoka, Kazuya.

1957 『龍樹の浄土教思想—十住毘婆沙論に對する一試攷—』法藏館.

八力廣喜 Hachiriki, Hiroki.

1987 「ナーガールジュナと浄土思想」『印度哲学仏教学』2: 88-97.

1989 「『十住毘婆沙論』における菩薩思想成立の背景—敗壞菩薩考」『インド哲学と仏教—藤田宏達博士還暦記念論集—』平楽寺書店、415-432.

1996a 「初期大乘仏教における和平—マーラの誘い—」日本仏教学会編『仏教における和平』平楽寺書店、35-46.

1996b 「初期大乘經典におけるボサツ」『印度學佛教學研究』44(2): 512-517.

1996 「『十住毘婆沙論』と『大智度論』比較再考」『インド思想と仏教文化—今西順吉教授還暦記念論集—』春秋社、331–344.

1997 「大乘ボサツの悪行」『印度學佛教學研究』46(1): 172–178.

Harrison, Paul.

1978 *The Tibetan text of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*: critically edited from the Derge, Narthang, Peking and Lhasa editions of the Tibetan Kanjur and accompanied by a concordance and comparative table of chapters of the Tibetan and Chinese versions. Tokyo: Reiyukai Library.

1990 *The samādhi of direct encounter with the Buddhas of the present*: an annotated English translation of the Tibetan version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-sūtra with several appendices to the history of the text. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

1993 “The Earliest Chinese Translations of Mahāyāna Buddhist Sūtras: some notes on the works of Lokakṣema.” *Buddhist Studies Review*. 10(2), 135–77.

幡谷明 Hataya, Akira.

1969 「不退転地への入門」『大谷学報』48(4): 39–62.

1979a 「親鸞教学と般舟三昧思想（上）」『大谷学報』59(1): 1–11.

1979b 「親鸞教学と般舟三昧思想（下）」『大谷学報』59(2): 61–73.

林賢司 Hayashi, Kenji.

1978 「大品系般若経における十地の一考察」『印度學佛教學研究』27(1): 162–163.

干瀉龍祥 Higata, Ryusho.

1958 「大智度論の作者について」『印度學佛教學研究』7(1): 1–12.

1978 『本生経類の思想史的研究』山喜房佛書林.

引田弘道 Hikita, Hiromichi.

1984 「燃燈仏授記と無生法忍」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』16: 249–256.

2014 「悪魔の化身化仏」『奥田聖應先生頌寿記念インド学仏教学論集』佼成出版社、567–574.

平井俊榮 Hirai, Shunei.

1976 『中国般若思想史研究—吉蔵と三論学派—』春秋社.

- 平川彰 Hirakawa, Akira.  
1957 「十住毘婆沙論の著者について」『印度學佛教學研究』5(2): 176–181.  
1965 「地の思想の発達と三乗共通の十地」13(2): 290–310.  
1968 『初期大乘仏教の研究』春秋社。  
1971 「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」『印度學佛教學研究』19(2): 435–444.  
1989 『平川彰著作集第三巻 初期大乘仏教の研究I』春秋社。
- 平野修 Hirano, Osamu.  
1979 「第八菩薩地の問題」『印度學佛教學研究』27(2): 188–189.
- 平澤一 Hirasawa, Hajime.  
1985 「聖諦現觀における忍の働きについて」『印度學佛教學研究』33(2): 283–287.  
1987 「有漏道による断惑について」『印度學佛教學研究』35(2): 57–62.
- 北条勝貴 Hojo, Katsutaka.  
2011 「先達の物語を生きる—行の実践における僧伝の意味—」『聖地と聖人の東西—起源はいかに語られるか—』勉誠出版、297–331.
- 本部圓静 Honbu, Enjo.  
1976 「『智度論』における般舟三昧」『佛教論叢』20: 163–166.
- 本多弘之 Honda, Hiroyuki.  
1966 「生れんとするもの」『親鸞教学』8: 65–83.  
1971 「行による伝統」『親鸞教学』18: 65–77.  
1975 「『易行品』の提示する根本問題—阿惟越致成就の方法について—」『大谷学報』54(4): 12–26.  
1989 「現生正定聚—その核心と外延—」『親鸞大系 証2』法藏館、196–217.
- 本多静芳 Honda, Shizuyoshi.  
2000 「親鸞の竜樹理解—正定聚—」『印度學佛教學研究』48(2): 139–144.  
2001 「龍樹の不退転—親鸞の浄土教理解を通して—」『印度學佛教學研究』49(2): 138–144.
- 厚観 Houguan.  
2018 「從《大智度論》看〈發趣品〉的十地思想」『正觀雜誌』86: 5–109.

- 2019a 「正性離生、菩薩位之探究」『正觀雜誌』 88: 5-74.
- 2019b 「《大智度論》無生法忍之探究」『正觀雜誌』 90: 5-107.
- 2019c 「《大智度論》講義的編輯與教學」『佛教圖書館館刊』 66: 15-25.
- 厚觀編 Houguan. (ed.)
- 2004 「印順《大智度論》筆記」福嚴佛學.  
(<https://video.lwdh.org.tw/html/dzdl/dzdl00.html>)
- 2016 『大智度論講義（一）-（七）』台湾: 財團法人印順文教基金會.  
(<http://video.lwdh.org.tw/html/dzdl/dzdl00.html>)
- 厚觀・郭忠生 Houguan., & Guo Zhongsheng.
- 1998 「《大智度論》之本文相互索引」、『正觀雜誌』 6: 5-321.
- 兵藤一夫 Hyodo, Kazuo.
- 2000 『現觀莊嚴論の研究—般若經釈—』文栄堂書店.
- 五十嵐明宝 Igarashi, Myoho.
- 1999 『正定聚不退轉の研究』大東出版社.
- 池田英淳 Ikeda, Eijun.
- 1937 「鳩摩羅什訳出の禪經典と廬山慧遠」『大正大學々報』 26: 101-118.
- 稲垣久雄 Inagaki, Hisao.
- 1962 「On the Concept of “Avinivartaīya” in Pure Land Bddhism」『印度學佛教學研究』  
10(1): 56-59.
- 井上博文 Inoue, Hirofumi.
- 2000 「パーリ『涅槃經』に説かれるマーラ」『パーリ学仏教文化学』 14: 79-86.
- 石飛道子 Ishitobi, Michiko.
- 2014a 「『大智度論』研究—大智度論、作者はやっぱり龍樹だった—(1)」  
(<http://manikana.la.coocan.jp/prajna/prajnaindex.html>)
- 2014b 「『大智度論』研究—大智度論、作者はやっぱり龍樹だった—(2)」  
(<http://manikana.la.coocan.jp/prajna/prajnaindex.html>)
- 板敷真純 Itajiki, Masumi.

2014 「初期真宗における正定聚不退転の思想」『親鸞の水脈』16: 43–61.

伊藤美恵子 Ito, Mieko.

1996 「敦煌本『大智度論』の整理」氣賀澤保規編『中國佛教石經の研究—房山雲居寺石經を中心に—』京都大学学術出版会、346–409.

伊東進傳 Ito, Shinden.

1990 「常行三昧と『大智度論』—『般舟三昧經』をめぐって—」『叡山學院研究紀要』13: 59–73.

伊藤瑞叡 Ito, Zuiei.

2004 『法華菩薩道の基礎的研究』平楽寺書店.

2013 『華嚴菩薩道の基礎的研究』国書刊行会.

岩井昌悟 Iwai, Shogo.

2009 「マールの変容」『印度學佛教學研究』58(1): 197–202.

香川孝雄 Kagawa, Takao.

1958 「般舟三昧經における浄土教思想」『佛教大学研究紀要』35: 118–140.

1992 「般若經における誓願」『般若波羅蜜多思想論集—真野龍海博士頌寿記念論文集—』343–358.

1993 『浄土教の成立史的研究』山喜房佛書林.

梶山雄一 Kajiyama, Yuichi.

1974a 『大乘仏典 2 八千頌般若經 I』中央公論社 repr. 2001.

1974b 『大乘仏典 2 八千頌般若經 II』中央公論社 repr. 2001.

1983 「般若思想の形成」『講座大乘仏教 2 般若思想』1–86、春秋社.

1990 「大智度論における阿弥陀仏信仰」『佛教大学仏教文化研究所年報』7: 1–16.

2008 『梶山雄一著作集第四巻 中観と空 I』春秋社.

2012a 『梶山雄一著作集第二巻 般若の思想』春秋社.

2012b 『梶山雄一著作集第三巻 神変と仏陀観・宇宙観』春秋社.

梶山雄一・赤松明彦 Kajiyama, Yuichi., & Akamatsu, Akihiko.

1989 『大智度論』中央公論社.

- 梶山雄一・末木文美士 Kajiyama, Yuichi., & Sueki, Fumihiko.  
1992 『観無量寿経 般舟三昧経』講談社.
- 梶芳光運 Kajiyoshi, Mitsuyuki.  
1954 「菩薩の十地思想について」『印度學佛教學論集—宮本正尊教授還暦記念論文集—』  
245–255.  
1980 『大乘仏教の成立史的研究』山喜房佛書林.
- 神林隆浄 Kanbayashi, Ryujo.  
1976 『菩薩思想の研究』日本図書センター.  
金子大栄 Kaneko, Daiei.  
1982 寺田正勝・廣瀬杲・伊東慧明編『金子大栄著作集 第三卷』春秋社.
- 菅野龍清 Kanno, Ryusho.  
1994 「大智度論における馬鳴著作の引用について」『印度学仏教研究』43(2): 194–197.  
2002 「鳩摩羅什訳禅経類について」『仏教学仏教史論集—佐々木孝憲博士古稀記念論集—』  
山喜房佛書林、77–90.
- 辛嶋静志 Karashima, Seishi.  
2010 *A Glossary of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā* 道行般若經  
詞典、The International Research Institute for Advanced Buddhology. Tokyo: Soka  
University.  
2011 *Critical Edition of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā* 道行般若  
經校注、The International Research Institute for Advanced Buddhology. Tokyo: Soka  
University.
- 片山一良 Katayama, Ichiro.  
2004 『パーリ仏典〈第2期〉3長部（ディーガニカーヤ）大篇1』大蔵出版.  
2012 『パーリ仏典〈第3期〉2相応部（サンユッタニカーヤ）有偈篇II』大蔵出版.
- 加藤純章 Kato, Junsho.  
1983 「大智度論の世界」『講座大乘仏教2 般若思想』春秋社、151–193.  
1996 「羅什と『大智度論』」『印度哲学仏教学』11: 32–59.  
2003 「羅什と『大智度論』」『『大智度論』の総合的研究—その成立から中国仏教へ—』  
〈平成11年度–13年度科学研究費補助金 基盤研究(B)(2)研究成果報告書〉、1–16.

勝崎裕彦 Katsuzaki, Yugen.

- 1993 「小品系般若経の仏陀観」『印度學佛教學研究』41(2): 274–279.  
1994 「小品系般若経の菩薩の階位」『印度學佛教學研究』42(2): 19–23.  
2001a 「小品系般若経〈不退転菩薩品〉の教説構造」『印度學佛教學研究』49(2): 238–278.  
2001b 「小品系般若経〈常啼菩薩品〉の解釈」『大正大學研究紀要 人間學部・文學部』  
86: 47–85.  
2002 「小品系般若経〈不退転菩薩品〉の解釈」『大正大學研究紀要 人間學部・文學部』  
87: 63–104.  
2005 「小品系般若経の仏陀観の基調」『印度學佛教學研究』54(1): 12–20.  
2007 「小品系般若経「魔事品」の考察」『仏教学』49: 1–18.  
2015 「小品系・小品系般若経の成立と小部般若経典」小峰彌彦・勝崎裕彦・渡辺章悟編  
『般若大全』春秋社、27–48.

河波昌 Kawanami, Akira.

- 1987 「音響忍論考」『浄土教論集—戸松教授古稀記念—』大東出版社、297–312.

神戸和麿 Kazumaro, Kanbe.

- 1986 「誓願一仏乗—仏と魔—」『大谷大学研究年報』38: 1–58.

紀野一義 Kino, Kazuyoshi.

- 1962 『法華経の探求』平楽寺書店.

岸一英 Kishi, Ichiei.

- 1976 「小品系般若経における菩薩の階位の発達」『印度學佛教學研究』24(2): 150–151.

小玉大圓 Kodama, Daien.

- 1976 「般舟三昧経と十住毘婆沙論—智顛の般舟三昧説への一試攷—」『日本仏教学会年  
報』41: 99–110.  
1978 「般舟三昧と称名念仏—天台智顛の解釈をめぐって—」『佛教大学研究紀要』62:  
190–263.

小峰彌彦 Komine, Michihiko.

- 1978 「『大智度論』における大小二乗の発心修行」『智山学報』27: 76–89.  
1982 「道種智と六波羅蜜」『智山学報』31: 13–22.  
1997 「三昧門と陀羅尼門」『智山学報』46: 117–129.

日下俊文 Kusaka, Toshifumi.

- 1980a 「方便思想の展開（一）—小品般若経を中心に—」 28: 19–34.  
1980b 「小品般若経の方便思想」『印度學佛教學研究』 29(1): 252–254.  
1981 「方便思想の展開（二）—大品般若の方便思想を中心に—」 29: 41–61.  
1982 「大智度論の方便思想」『印度學佛教學研究』 31(1): 334–337.  
1983a 「大智度論における方便思想」『日本仏教学会年報』 48: 103–118.  
1983b 「方便思想の展開 III」『西山学報』 31: 29–54.  
1987 「『大智度論』の菩薩思想」『西山学報』 35: 88–91.

桑原昭信 Kuwahara, Akinobu.

- 2012 「阿惟越致地論考」『印度學佛教學研究』 61(1): 50–53.

La Vallée Poussin, Louis de.

- 1929 *Vijñaptimātratāsiddhi: la siddhi de Hiuan-Tsang*. Tome II. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.

Lamotte, Étienne.

- 1944–1980 *Le Traité de la Grand Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome I–V. (I–II, Bibliothèque du Muséon, Louvain, 1944/49, repr. 1966–67; III–V, Publications de l’Institut Orientaliste de Louvain, 1970/76/80). Louvain: Université de Louvain.  
1965 *La Concentration de la marche héroïque (Śūraṅgamasamādhisūtra)*. Bruxelles: Institut Beige des Hautes Etudes Chinoises.  
1978 加藤純章訳「『大智度論』の引用文献とその価値」『仏教学』 5: 1–25.  
1998 *Śūraṅgamasamādhisūtra The Concentration of Heroic Progress An Early Mahāyāna Buddhist Scripture*. trans. Sara Boin-Webb. London: The Buddhist Society and Curzon Press.

梁曉虹・徐時儀・陳五雲 Liang, Xiaohong, Xu shiyi., & Chen Wuyun.

- 2005 『佛經音義與漢語詞彙研究』 Fójīng yīnyì yǔ hànyǔ cíhuì yánjiū. 北京: 商務印書館.

林崇安 Lin, Chongan.

- 2010 「《大般若經》中菩薩無生法忍的探討」『大般若經的要義和探討』桃園: 內觀教育基金會、81–88.

Ling, T. O.

1962 *Buddhism and the Mythology of Evil: A Study in Theravāda Buddhism*. Oxford: Oneworld Publication, repr.1997.

前田恵學 Maeda, Egaku.

1964 『原始佛教聖典の成立史研究』山喜房佛書林.

真野正順 Mano, Shojun.

1935 「大智度論解題」『国訳一切経积経論部 一』大東出版社、1-15.

松原祐善 Matsubara, Yuzen.

1980 「現生不退論」『親鸞教学』36: 1-20.

松田和信 Matsuda, Kazunobu.

2019 「三啓集 (*Tridandamālā*) における勝義空経とブツダチャリタ」『印度學佛教學研究』68(1): 1-11.

2020 「大智度論に於けるアシュヴァゴーシャ—如来十号論に埋め込まれた莊嚴経論—」『印度學佛教學研究』69(1): 53-61.

松下俊英 Matsushita, Shunei.

2014 「正定決定と不退転—初期経典から大乘経典へ—」『佛教學セミナー』100: 50-71.

増谷文雄 Masutani, Fumio.

1962 『アーガマ資料による仏伝の研究』在家仏教協会.

三友健容 Mitomo, Kenyo.

2009 「『婆娑論』と『大智度論』」『印度學佛教學研究』58(1): 182-188.

三友量順 Mitomo, Ryojun.

1986 「『大智度論』に引用された法華経」『印度學佛教學研究』34(2): 68-76.

1987 「大智度論の菩薩観」『インド学仏教学論集—高崎直道博士還暦記念論集—』春秋社、295-305.

宮地廓慧 Miyaji, Kakue.

1932 「智度論の本文批評に於ける一視点」『龍谷大学論叢』304: 52-80.

1958 「菩薩道に於ける他力思想の展開」『印度學佛教學研究』6(2): 53-63.

宮下晴輝 Miyashita, Seiki.

1982 “On the Retrogression of the Arhat in the Abhidharmakośa.” 『印度學佛教學研究』 30(2): 12–16.

1983 「阿羅漢退失論（その二）」 『印度學佛教學研究』 31(2): 111–114.

宮崎展昌 Miyazaki, Tensho.

2015 「二種の十地とその階梯」 『般若經大全』 春秋社、239–244.

2018a 「初期經典および部派論書にみられる「順忍」に関する記述」 『佛教學セミナー』 107: 1–30.

2018b 「大乘經典における「順忍」に関する記述の諸相」 『佛教學セミナー』 108: 27–76.

師茂樹 Moro, Shigeki.

2015 『論理と歴史 東アジア仏教論理学の形成と展開』 ナカニシヤ出版.

永田瑞 Nagata, Mizu.

1973 「竜樹の仏身観」 『印度學佛教學研究』 22(1): 369–372.

1976 「仏身二種説の背景」 『印度學佛教學研究』 25(1): 166–167.

中嶋隆藏 Nakajima, Ryuzo.

1997 『出三蔵記集序卷訳注』 平楽寺書店.

中村元 Nakamura, Hajime.

1992 『ゴータマ・ブツダI 原始仏教I』 中村元選集〔決定版〕第11巻、春秋社.

2002 『龍樹』 講談社 repr. 2004.

中祖一誠・諏訪義純・大野栄人・吉田道興.

Nakaso, Issei., Suwa, Gijun., Ono, Hideto., & Yoshida, Doko.

1985 「大智度論和訳（一）」 『禅研究所紀要』 14: 141–302.

1988 「大智度論和訳（二）」 『禅研究所紀要』 16: 77–186.

西本祐攝 Nishimoto, Yusetsu.

2008 「石水期・清沢満之における「現生正定聚論」の究明（上）」 『親鸞教学』 91: 37–57.

2010 「石水期・清沢満之における「現生正定聚論」の究明（下）」 『親鸞教学』 95: 17–39.

西野翠 Nishino, Midori.

- 2013 「英国の仏教文献翻訳者 Sara Boin-Webb—「維摩経」を英語世界に伝えた人—」  
『佛教文化学会紀要』22: 133–140.
- 2016 “The Legacy of É. Lamotte for the Study of the Vimalakīrtinirdeśa.” 『佛光學報』2(1): 265–  
290.
- 2019 「仏教学におけるエティエンヌ・ラモットの功績」『大正大学総合佛教研究所年報』  
41: 322–323.
- 2020a “Étienne Lamotte: Translator of the *Da zhidu lun*.” 『佛光學報』6(1): 73–121.
- 2020b 「博士比丘印順の誕生と大正大学」『佛教文化学会紀要』29: 129–156.

西山邦彦 Nishiyama, Kunihiko.

- 1982 『龍樹と曇鸞—浄土論註研究序説—』法藏館.

能仁正顕 Nonin, Masaaki.

- 2018 『仏説般舟三昧経序説』永田文昌堂.

横超慧日 Ocho, Enichi.

- 1962 「鳩摩羅什の法身説」『印度學佛教學研究』10(1): 37–40.
- 1971 『中国仏教の研究 第二』法藏館.

織田顕祐 Oda, Akihiro.

- 2019 「鳩摩羅什『維摩詰所説経』の基本思想」『同朋大学大学院文学研究科研究紀要』  
15: 5–30.
- 2020 「世親の五念門と『維摩経』」『東海佛教』65: 17–31.

小谷信千代 Odani, Nobuchiyo.

- 2015 『真宗の往生論—親鸞は「現世往生」を説いたか』法藏館.

小川宏 Ogawa, Hiroshi.

- 1994 「退法阿羅漢考」『智山学報』43: 81–106.

小川一乗 Ogawa, Ichijo.

- 1995 「『十住毘婆沙論』考」『大谷学報』74(3): 1–12.
- 1996 「龍樹における「不退転」の菩薩」『インド思想と仏教文化—今西順吉教授還暦記  
念論集—』317–329、春秋社.

丘山新 Okayama, Hajime.

2003 「冥想の思想史」『アジア学の将来像』115-144、東京大学出版会。

大西亮 Onishi, Makoto.

2020 「無限の図書館と文学の伝統—ボルヘスの作品にみる〈作者性〉の消失—」『異文化. 論文編』21: 133-172.

大野栄人 Ono, Eijin.

1990 「仏教における「魔」の考察」『愛知学院大学文学部紀要』20: 1-15.

1994 『天台止観成立史の研究』法藏館。

2003 「『大智度論』の中国的展開」『『大智度論』の総合的研究—その成立から中国仏教へ—』〈平成11年度-13年度科学研究費補助金 基盤研究(B)(2)研究成果報告書〉: 1-44.

大鹿実秋 Oshika, Jisshu.

1971 「大智度論の女性観」『印度學佛教學研究』19(2): 848-852.

大田利生 Ota, Toshio.

1983 「浄土教における不退の思想」『真宗学』68: 24-48.

大田利生編 Ota, Toshio.

2005 『無量寿経—漢訳五本梵本蔵訳対照—』永田文昌堂。

小沢憲珠 Ozawa, Kenju.

1976 「般若経と三乗」『佛教論叢』20: 147-151.

1985 「菩薩と声聞辟支仏地」『仏教の歴史と思想—壬生台舜博士頌寿記念—』大蔵出版、177-198.

1985 「般若経における菩薩地と菩薩位」『印度學佛教學研究』34(1): 154-159.

1988 「『大品般若経』の十地説」『仏教文化研究』33: 95-116.

2001 「『十住毘婆沙論』と般舟三昧」『阿川文正教授古稀記念論集—法然浄土教の思想と伝歴—』山喜房佛書林、521-548.

Ramanan, K.Venkata.

1966 *Nāgārjuna's philosophy: as presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra*. Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan.

貞包哲朗 Sadakane, Tetsuro.

1962 「智度論における三三昧について」『佐賀龍谷学会紀要』9/10: 102–120.

三枝充恵 Saigusa, Mitsuyoshi.

1953 「智度論に引用された諸經典に関して」『印度學佛教學研究』1(2): 132–133.

1953 「大智度論に説かれた菩薩について」『印度學佛教學研究』2(1): 322–325.

1954a 「龍樹の方便思想」『印度學佛教學研究』3(1): 232–235.

1954b 「大智度論に説かれた六ハラミツについて」『印度學佛教學研究』2(2): 188–192.

1966 「大智度論所収偈頌と中論頌」『印度學佛教學研究』15(1): 85–97.

1969 *Studien zum Mahāprajñāpāramitā(upadeśa)śāstra*. Tōkyō: Hokuseido.

1971 『般若經の真理』春秋社.

1973 『大智度論の物語 1』第三文明社.

1977 『大智度論の物語 2』第三文明社.

1983 「般若經の成立」『講座大乘仏教 2 般若思想』春秋社、87–122.

1997 『増補新版 龍樹・親鸞ノート』法藏館.

2004 『三枝充恵著作集—第五卷 龍樹—』法藏館.

2005 『三枝充恵著作集—第四卷 縁起の思想—』法藏館.

斎藤明 Saito, Akira.

2003 「『大智度論』所引の『中論』頌考」『『大智度論』の総合的研究—その成立から中国仏教へ—』<平成 11 年度–13 年度科学研究費補助金基盤研究(B)(2)研究成果報告書>、30–50.

斎藤晃道 Saito, Kodo.

1978 「曇鸞の不退の捉え方について」『印度學佛教學研究』26(2): 178–179.

斎藤直樹 Saito, Naoki.

2004 「知としての「忍」」『印度學佛教學研究』52(2): 138–142.

斎藤隆信 Saito, Takanobu.

2006 「鳩摩羅什の詩と『大智度論』の偈」『印度學佛教學研究』55(1): 27–33.

櫻部建 Sakurabe, Hajime.

1966 “Anutpādajñāna and Anutpattikadharmakṣānti.” 『印度學佛教學研究』14(2): 108–113.

1975a 『佛教語の研究』文栄堂書店.

- 1975b 『般舟三昧経記』 東本願寺出版.
- 1976 「念仏と三昧」『仏教思想論集—奥田慈応先生喜寿記念—』 889–896.
- 1983 「念仏三昧という語について」『中川善教先生頌徳記念論集仏教と文化』 高野山大学仏教学研究室、483–488.
- 1997 『増補版 佛教語の研究』 文栄堂書店.
- 櫻部建・小谷信千代 Sakurabe, Hajime., & Odani, Nobuchiyo.
- 1999 『俱舎論の原典解明 賢聖品』 法藏館.
- 真田康道 Sanada, Yasumichi.
- 1985 「『大品般若経』に見られる菩薩の無我」『佛教大学大学院研究紀要』 13: 1–24.
- 1986a 「無生法忍の成立について」『人文学論集』 20: 1–16.
- 1986b 「『般若経』における菩薩の般若ハラミツ受持と二乗観」『日本仏教学会年報』 51: 49–66.
- 佐々木現順 Sasaki, Genjun.
- 1958a 『阿毘達磨思想研究—佛教実在論の歴史的批判的研究—』 弘文堂.
- 1958b “Khanti, Kānti, Kṣānti.” 『印度學佛教學研究』 7(1): 37–42.
- 佐々木教悟 Sasaki, Kyogo.
- 1981 〈書評〉「É. Lamotte: Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse, Tome V」『佛教學セミナー』 33: 60–63.
- 佐々木閑 Sasaki, Shizuka.
- 2011 「大乘仏教起源論の展望」桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『シリーズ大乘仏教 第一巻 大乘仏教とは何か』 春秋社、73–112.
- 佐藤心岳 Sato, Shingaku.
- 1972 「中国における『大智度論』の研究講説」野上俊静編『敦煌古寫経—大谷大學所藏坤—』 大谷大學東洋學研究室、103–110.
- 1973 「六朝時代における『大智度論』の研究講説」『印度學佛教學研究』 21(2): 305–312.
- 1979 「中国における『般若経』の研究講説」『人文学論集』 13: 1–20.
- 澤崎瑞央 Sawazaki, Zuiyo.
- 2019 「『大智度論』における不退転と魔について」『大谷大学大学院研究紀要』 36: 164–188.

- 2020a 「『大智度論』における不退転と般舟三昧」『真宗教学研究』41: 52–66.  
2020b 「『大智度論』における不退転と無生法忍」『東海佛教』66: 35–49.  
2021a 「『大智度論』における不退転と授記」『真宗文化—真宗文化研究所年報—』30: 1–21.  
2021b 「『大智度論』における般舟三昧と首楞嚴三昧の関係」『印度學佛教學研究』69(2): 218–221.

Schopen, Gregory.

- 2000 小谷信千代訳『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』春秋社、repr. 2018.  
2004 *Encyclopedia of Buddhism*, vol.1, Robert E. Buswell (ed.), New York: Macmillan Reference.  
2005 *Figments and fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

志知丈夫 Shichi, Takeo.

- 1990 「『道行般若経』における授記について」『待兼山論叢—哲学篇—』24: 43–57.

色井 秀讓 Shikii, Shujo.

- 1953 「竜樹教学と般舟三昧」『印度學佛教學研究』2(1): 147–148.  
1963 「般舟三昧経の成立について」『印度學佛教學研究』11(1): 203–206.  
1964 「般舟三昧と浄土教」『印度學佛教學研究』12(1): 174–177.

下田正弘 Shimoda, Masahiro.

- 1997 『涅槃経の研究—大乘経典の研究史論—』春秋社 repr. 2019.  
2011 「研究経典の展開からみた大乘仏教」桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『シリーズ大乘仏教 第一巻 大乘仏教とは何か』春秋社、39–72.  
2013 「大乘仏教起源論再考」『印度學佛教學研究』61(2): 216–224.  
2020 『仏教とエクリチュール』東京大学出版会.

静谷正雄 Shizutani, Masao.

- 1974 『初期大乘仏教の成立過程』百華苑.

庄司史生 Shoji, Fumio.

- 2016 『八千頌般若経の形成史的研究』山喜房佛書林.

Strauch, Ingo.

- 2010 “More Missing Pieces of Early Pure Land Buddhism: New Evidence for Akṣobhya and Abhirati in an Early Mahayana Sutra from Gandhāra.” *The Eastern Buddhist* 41(1): 23–66.

杉本卓洲 Sugimoto, Takushu.

1991 「敗壞の菩薩」『インド思想における人間観—東北大学印度学講座六十五周年記念論集—』平楽寺書店、409–430.

勝呂信静 Suguro, Shinjo.

1970 「インドにおける法華經の注釈的解釈」『法華經の成立と展開—法華經研究—』平楽寺書店、365–392.

鈴木健太 Suzuki, Kenta.

2003 「『般若經』における正性に確定した者の発心をめぐって」『インド哲学仏教学研究』10: 32–45.

2010 「『八千頌般若經』における菩薩の階位について」『印度哲学仏教学』25: 43–57.

2014 「『八千頌般若經』における四種菩薩再考」『武蔵野大学通信教育部人間学研究論集』3: 13–25.

2018 「大品般若における四種菩薩について」『北海道武蔵女史短期大学紀要』50: 269–285.

2019 「般若經における忍辱波羅蜜」『印度學佛教學研究』68(1): 148–154.

鈴木隆泰 Suzuki, Takayasu.

2018 「一切皆成の授記『法華經』」『インド哲学仏教学研究』26: 9–18.

田賀龍彦 Taga, Ryugen.

1974 『授記思想の源流と展開』平楽寺書店.

武田和博 Takeda, Kazuhiro.

1998 「『大智度論』におけるアビダルマ説」『印度學佛教學研究』47(1): 128–130.

武田浩學 Takeda, Kogaku.

1993 「『大智度論』における「得無生法忍」の意義—所謂「七地沈空の難」をめぐって—」『印度學佛教學研究』42(1): 211–213.

1997a 「『大智度論』に顕れる「得無生法忍」の意義—仏伝と般舟三昧との関連から—」『東洋の思想と宗教』14: 113–131.

1997b 「信方便易行における自覚と証」『印度學佛教學研究』46(1): 24–26.

2000 「『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか」『国際仏教学大学院大学研究紀要』3: 211–243.

- 2001 「『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」『印度學佛教學研究』49(2): 295-297.
- 2003 「『大智度論』の著者が伝承通り龍樹である可能性について」『『大智度論』の総合的研究—その成立から中国仏教へ—』<平成11年度-13年度科学研究費補助金基盤研究(B)(2)研究成果報告書>、83-101.
- 2005 『大智度論の研究』山喜房佛書林.

玉城康四郎 Tamaki, Koshiro.

1971 『中国仏教思想の形成』筑摩書房.

玉井威 Tamai, Takeshi.

1976 「大智度論の著者について」『佛教學セミナー』24: 21-36.

田中裕成 Tanaka, Hironori.

2016 「有部系アビダルマにおける「有漏の忍」と「世間的な正見」」『佛教大学仏教学会紀要』21: 175-203.

2018 「有部系論書における四善根と信の関係の由来」『佛教大學大学院紀要—文学研究科篇—』46: 19-36.

谷口富士夫 Taniguchi, Fujio.

2020 「『現觀莊嚴論』トルポバ註におけるハリバドラ批判」『印度學佛教學研究』68(2): 201-209.

寺本婉雅 Teramoto, Enga.

1926 『新龍樹伝の研究』中外出版.

戸田裕久 Toda, Hirohisa

2011 「大智度論における代受苦」『インド仏教史仏教学論叢—仲澤浩祐博士古稀記念論文集—』山喜房佛書林、127-146.

Tran Thuy Khanh.

2008 「『坐禪三昧經』における菩薩の五観法と『大智度論』との関連について」『印度學佛教學研究』56(2): 66-70.

Travagnin, Stefania.

2018 “Reception History and Limits of Interpretation: The Belgian Étienne Lamotte, Japanese Buddhologists, the Chinese monk Yinshun 印順 and the Formation of a Global ‘Da zhidu lun 大智度論 Scholarship.’” *Hualin International Journal of Buddhist Studies* 1(1): 248–277.

都河陽介 Tsugawa, Yosuke.

2019 「中国における般舟三昧の展開に関する一考察」『印度學佛教學研究』67(2): 190–193.

2020 「禅觀經典類における般舟三昧の位置付けに関する一考察」『印度學佛教學研究』68(2): 192–195.

塚田貫康 Tsukada, Kanko.

2016 「忍という智慧について」『智慧のともしび—アビダルマ仏教の展開: 三友健容博士古稀記念論文集—』山喜房佛書林、33–55.

塚本啓祥 Tsukamoto, Keisho.

1972 「大智度論と法華經」『法華經の中国的展開—法華經研究—』平楽寺書店、611–660.

塚本善隆 Tsukamoto, Zenryu.

1954 「仏教史上における肇論の意義」『肇論研究』法藏館、113–166.

上野牧生 Ueno, Makio.

2015 「アシュヴァゴーシャの失われた莊嚴經論」『インド論理学研究』8: 203–234.

上杉思朗 Uesugi, Shiro.

1959 「浄土教に於ける無生法忍について」『真宗研究—真宗連合学会研究紀要—』4: 11–22.

1960 「現生不退思想について」『大谷大学研究年報』12: 187–217.

1971 『安心して生きる道—不退の思想—』法藏館.

畝部俊英 Unebe, Toshihide.

1984 「般若經における称名思想—「衆生の称名」について—」『同朋仏教』18: 27–60.

1985 「般若經における称名思想—「諸仏の称名」について—」『SAMBHĀṢĀ』6: 102–130.

瓜生津隆真 Uryuzu, Ryushin.

1985 『ナーガールジュナ研究』春秋社.

2004 『龍樹—空の論理と菩薩の道—』大法輪閣.

白田淳三 Usuda, Junzo.

1979 「敦煌出土『大智度論』の諸相（上）」『仏教学研究』35: 67–94.

1981 「敦煌出土『大智度論』の諸相（下）」『仏教学研究』37: 46–67.

采翠晃 Wakemi, Akira.

1998 「北朝における『智度論』受容」『大谷大学大学院研究紀要』15: 71–87.

1999 「中国における『智度論』受容」『印度學佛教學研究』48(1): 229–231.

2006 「『首楞嚴經』の漢訳とその受容」『真宗教学研究』27: 50–64.

渡辺章悟 Watanabe, Shogo.

1997 「般若波羅蜜多 (prajñāpāramitā) の解釈」『東洋学論叢』22: 59–80.

2001 『大智度論の物語 3』第三文明社.

2003 「『八千頌般若』の一切智—sarvajñā, sarvajñatva, sarvajñatā」『東洋学論叢』28: 50–79.

2011 「大乘仏典における法滅と授記の役割」桂紹隆・斉藤明・下田正弘・末木文美士編『シリーズ大乘仏教 第二巻 大乘仏教の誕生』春秋社、73–108.

2013 「般若経の形成と展開」桂紹隆・斉藤明・下田正弘・末木文美士編『シリーズ大乘仏教 第四巻 智慧／世界／ことば—大乘仏典I—』春秋社、101–154.

2014 「般若経の三乗における菩薩乗の意味」『印度學佛教學研究』62(2): 892–884.

2018 「大乘仏教の伝承者たち」『印度學佛教學研究』67(1): 1–11.

Windisch, Ernest.

1895 *Māra und Buddha*, Leipzig: S. Hirzel.

悟耿 Wu Keng

1999 「《大智度論》中「無生法忍」之初探」『福巖佛學院第八屆初級部學生論文集』新竹: 福巖佛學院、765–792.

山田龍城 Yamada, Ryujo.

1959 『大乘仏教成立論所説』平楽寺書店.

山口益・横超慧日・安藤俊雄・舟橋一哉.

Yamaguchi, Susumu., Ocho, Enichi., Ando, Toshio., & Funahashi, Issai.

1961 『仏教学序説』平楽寺書店.

山本和彦 Yamamoto, Kazuhiko.

2020 「ブツダとナーガールジュナの中道思想」『佛教学セミナー』111: 1-16.

山本啓量 Yamamoto, Keiryō.

1966 「仏教認識論に於ける無生法忍とその周辺」『印度學佛教學研究』15(1): 378-381.

1967 「仏教認識論に於ける無限性と無生法忍」『印度學佛教學研究』16(1): 249-252.

1968 「無生法忍の浄土教的展開」『仏教文化研究』14: 1-13.

1973 『原始佛教の哲學』山喜房佛書林.

柳沢正志 Yanagisawa, Masashi.

2018 「『阿弥陀経略記』所説の三種往生と現生不退転」『天台学報』10001（特別号第二集）: 119-130.

安田理深 Yasuda, Rijin.

1985 『安田理深選集 第九卷』文栄堂書店.

印順 Yin Shun.

1981 『初期大乘佛教之起源與開展』台北: 正聞出版社.

1993 昭慧整理、岩城英規訳『『大智度論』の作者とその翻訳』正觀出版社.

2009 『印順法師佛学著作全集 初期大乘佛教之起源与开展（上）』北京: 中华书局.

2009 『印順法師佛学著作全集 初期大乘佛教之起源与开展（下）』北京: 中华书局.

吉元信行 Yoshimoto, Shingyo.

1994 「仏陀最後の旅と七不退法」『佛教學セミナー』60: 16-26.

## 序論

### 第一節 研究背景

大乘仏教とは、一切衆生とともに苦しみの原因から解放されることを願うものといえる。特に、大乘経典においては、そのような願を実現する仏と成ることが、仏教徒にとって目指すべき境地として説かれる。したがって、どのような経過をたどってその境地に到達するかという実践問題は、成仏を志す仏教徒にとって重要な問いである。ただ、初期の大乘仏教が想定していた仏を志す菩薩の概念とは、理想的な存在とされる弥勒や観音、普賢という大菩薩たちと、現実を生きる自己が菩薩の自覚を持つことの二本立てだったとされる<sup>1</sup>。修道過程に目を向ければ、ここには理想と現実の狭間における実践的な問題がある。このため、初発心からどのような経緯で理想の菩薩になるのかという問いは、成仏を志す行者に常についてまわる問題といえる。

このような実践的な課題にあたり、本論では、『大品般若<sup>2</sup>』に関する文献である『大智度論』(以下、『智度論』)に展開される不退転に焦点を当てる。仏を志す菩薩の修道論において、不退転とはどのような意味をもつのかという不退転の具体的内容を『智度論』を通して検証することが本論の目的である。

『智度論』は、初期経典やアビダルマ文献を踏まえた上で、大乘仏教における不退転を説示する。しかし、著者問題を抱えるため、思想史上の位置づけが不明瞭な一面がある。このような文献に対し、本論は、従来の研究とは異なる方法論を用いて、『智度論』に展開される不退転の意味内容を考察する。『智度論』という単一文献の文脈に研究対象を限定する方法である。そして、特に、『智度論』に説示される無生法忍をはじめ、授記や般舟三昧、魔という語句と不退転の関係を考察することで、その意味内容を明らかにすることを試みる。

### 第一項 「般若経典」における不退転の位置づけ

菩薩の修道論に着目した際、多くの先行研究が注目するのが不退転 (avinivartanīya/avaivartika) に到達するという課題である。不退転の語句は、大乘経典の中でも古い形態をもつ『大阿彌陀経』にもみられるが、不退転の具体的内容は説かれない<sup>3</sup>。このため、松下 2014 が指摘するように、古い形態を保つと考えられる大乘経典においても既にその意味内

<sup>1</sup> 平川 (1989, 400)

<sup>2</sup> 『大品般若』をはじめとする四種の漢訳 (『放光般若』、『光讚般若』、『大般若 (二会)』) が『二万五千頌』に相当するかは、現在の研究状態においても課題として残されている。庄司 (2016, 33–37) 参照。

<sup>3</sup> 例えば、「第七願。使某作佛時。令八方上下。無央數佛國。諸天人民。若善男子善女人。有作菩薩道。奉行六波羅蜜經。若作沙門。不毀經戒。斷愛欲齋戒清淨。一心念欲生我國。晝夜不斷絕。若其人壽欲終時。我即與諸菩薩阿羅漢。共飛行迎之。即來生我國。則作阿惟越致菩薩。智慧勇猛。得是願乃作佛。不得是願。終不作佛。」(『大正』12 卷、301b–c) また、静谷 (1974, 51–101)、大田利生編 (2005, 54–184) 参照。

容の説明を必要としないほど不退転の重要性が認識されていた可能性が考えられる<sup>4</sup>。『大阿彌陀經』以外にも様々な大乘經典に不退転の語句はみられるが、その多くは意味内容を説明せず不退転の語句を用いている<sup>5</sup>。

そのように多くの大乘經典が詳細な説明なく不退転の語句を用いる中で、不退転の意味内容を積極的に説示する經典のひとつが「般若經典」である。「般若經典」において、不退転が菩薩の実践道における最も重要な課題とされ、目標とすべき段階として捉えられてきたことは、既に多くの研究者に指摘されている<sup>6</sup>。例えば、梶芳 1980 は、「般若經典」を貫く思想とは、初発意、久発意から増上し、不退転菩薩となることを明らかにするものと述べる<sup>7</sup>。また、平川 1989 は、「般若經典」の主旨は般若波羅蜜と不退転の説示であり、さらに、「般若經典」を受持する者にとっては不退転に到達することが目標であったと述べる。なぜなら、一生補処等の段階は成仏直前の位のため、現実的に到達可能な目標となるのは不退転の段階と考えられたためである<sup>8</sup>。

特に、菩薩の階位において、不退転は重要な位置づけにある。従来、「小品系般若」には、不退転を第三段階目とする四種（初発心、久発心、不退転、一生補処）の菩薩の階位があるとみなされてきた<sup>9</sup>。ただ、この四種の階位については、近年、鈴木 2010 による写本研究から、階位と呼びうるのは不退転のみであった可能性が指摘されている<sup>10</sup>。さらに、鈴木 2018 では、「『般若經の不退転菩薩の階位は、大乘仏教の最も古い階位説』もしくは『般若經の四種の菩薩は、大乘仏教の階位説の萌芽』ととらえる方が適切なのではないだろうか<sup>11</sup>」と述べる。このような指摘から、不退転が最初期の「般若經典」から修道論の中心になっていたことが想定される<sup>12</sup>。

---

<sup>4</sup> 松下 (2014, 67)

<sup>5</sup> Apple (2013, 62–63)

<sup>6</sup> 本論に述べるほかにも、大田 (1983, 24) 「その実践道において、最も重要な課題といえば、不退にいたるということであったと思われる」や、五十嵐 (1999, 131) 「『無生法忍』ないし『不退転』は般若經における修行の一応の目標地である」に加え、勝崎 (2002, 63) 「とくに新発意菩薩のありようと対比・比較されて、般若經の菩薩道の完成、あるいは理想として、不退転菩薩のありようが説示されるわけである」などが挙げられる。

<sup>7</sup> 梶芳 (1980, 663)

<sup>8</sup> 平川 (1989, 405)

<sup>9</sup> 山田 (1959, 211–214)、梶芳 1980、平川 (1989, 399–428)、梶山 (1983, 48–51)、勝崎 1994 等参照。

<sup>10</sup> 鈴木 (2010, 48–54)。さらに、鈴木 (2018, 271) では、不退転のみが階位と呼びうる理由を以下の五つにまとめている。①bhūmi に相応する語句があてはめられるのは不退転のみであること、②初発心と久発心の段階は不退転との比較によって語られることが多いこと、③修行の過程の中で不退転のみが挙げられる箇所があること、④不退転に関する記述量が他の段階を圧倒していること、⑤不退転以外の段階は、諸異訳間において語句が統一もしくは安定していないことである。

<sup>11</sup> 鈴木 (2018, 273)

<sup>12</sup> この他にも、Apple (2013, 62) は、Harrison 1993 による支婁迦讖の漢訳研究と Strauch 2010 におけるバジュアル本を基に、不退転を含む四つの段階が菩薩道における最も基礎的な要素として区分されていると

また、「般若經典」の構造に着目すると、不退転の語句は、最初期の『道行般若』から品名に挙げられている<sup>13</sup>。さらに、『出三蔵記集』には、「胡本、唯だ序品と阿鞞跋致品と魔品のみ名有り<sup>14</sup>」とあり、鳩摩羅什が訳出した西域の文献には、「序品」と「阿鞞跋致(=不退転)品」と「魔品」しか品名がなかったことが知られる。この「魔品」と「阿鞞跋致品」の関連は興味深い。なぜなら、初期經典を中心に魔を検証した Ling 1962 によれば、魔の役割とは經典における主張の明確化にあるためである<sup>15</sup>。このような視点を踏まえると、不退転の説示が『大品般若』の主旨の一つとみなすこともできる。

さらに、『智度論』自体にも不退転を重視している記述が多々みられる。『智度論』冒頭では、何のために『大品般若』が説かれたのかという質疑がされるが<sup>16</sup>、その答えの一つとして、「復次に、阿鞞跋致と阿鞞跋致の相を説かんと欲するが故に〔般若波羅蜜経を〕説く<sup>17</sup>」と示される。このため、不退転を説くのが『大品般若』の主旨の一つであると『智度論』は解釈していると考えられる。

このように、最初期の大乗經典から用いられる不退転の語句は、特に「般若經典」において、その意味内容が説かれると同時に、仏を志す行者の目的となる段階として示されてきた。しかし、後に述べるように、不退転の意味内容には未だに不明瞭な点が多々みられる。その問題に触れる前に、『智度論』を研究対象とする理由と関連して、次に東アジア仏教における『智度論』の影響力を確認する。

## 第二項 「般若經典」と東アジア仏教における『智度論』の影響力

前述のように、仏を志す行者にとって不退転は目指すべき段階とされる。このため、後の東アジアの仏教徒にとっても、不退転は修道論における目的として多大な関心が示されるようになる<sup>18</sup>。このような不退転を積極的に説示する「般若經典」を、龍樹(Nāgārjuna、2-

---

述べる。その四つとは、①発菩提心、②無生法忍、③不退転、④授記である。特に、不退転は、他の三つと密接に関連しつつ、行者が二度と阿耨多羅三藐三菩提から後退しない地点にたどり着いたことを意味するために重要であると述べる。

<sup>13</sup> 『道行般若』「阿惟越致品」(『大正』8巻、454b)、『大明度』「不退転品」(『大正』8巻、494b)、『小品般若』「阿惟越致相品」(『大正』8巻、563c)、『八千頌』17章「avinivartanīyākāraliṅganimittaparivartaḥ saptadaśaḥ」(『八千頌』Vaidya(ed.) 161)等の語句がみられる。

<sup>14</sup> 胡本唯序品阿鞞跋致品魔品有名。餘者直第其事數而已。(『大正』55巻、53b) 中嶋(1997, 97)、庄司(2016, 214 fn.2) 参照。また、「事」は、『宋本』『元本』『明本』には「品」に作る。

<sup>15</sup> Ling (1962, 60-68)。Ling によれば、魔とは、根本的な宗教的自己洞察における表象であり、人間存在の内面の観察をするからこそ現れる表象と指摘される。また、澤崎 2019 参照。

<sup>16</sup> 問曰。佛以何因縁故。説摩訶般若波羅蜜經。(『大正』25巻、57c)

<sup>17</sup> 復次欲説阿鞞跋致阿鞞跋致相故説。(『大正』25巻、59b) また、これは版本によっては「鞞跋致阿鞞跋致相」と作るものがあるため、退転と不退転の相を説くためと解釈することもできる。「阿」の文字は、『宮内省圖書寮本』、『正倉院聖語藏本別寫』、『石山寺本』にはみられない。

<sup>18</sup> 顕著な例として、曇鸞(476-542)が挙げられる。主著『浄土論註』冒頭に、「謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云。菩薩、求阿毘跋致、有二種道。」(『大正』40巻、826a)と示すように、不退転を獲得することを修道上

3世紀頃)が解釈したものとして伝承され、鳩摩羅什の訳出以後に中国で大きな影響力をもったのが、本論で主な研究対象とする『智度論』である。後に触れるように、『智度論』の成立には不明瞭な点があるが、鳩摩羅什の訳出以後、中国をはじめ東アジアにおける仏教思想史に与えた影響は計り知れない。これは、同時に『智度論』の不退転解釈が、その後の東アジアにおける不退転理解にも影響力を与えたことを示唆している<sup>19</sup>。

そもそも『智度論』が中国において多大な影響力を備えた理由は、『智度論』が主要な大乘経典である「般若経典」を龍樹が注釈した文献として伝えられ、その教義の中心的意義を明らかにしたのものとして受容されてきたからに他ならない<sup>20</sup>。特に、中国における『智度論』の思想的展開に目を向ければ、『智度論』に関連する著作を多く残した吉蔵<sup>21</sup>と智顛<sup>22</sup>が代表

---

の目的としている。

<sup>19</sup> 采翠(1999, 231)は、『智度論』の受容には、特に中国北地の仏教における実践的な面からの要請があったと指摘している。

<sup>20</sup> 例えば、中国における『智度論』の歴史的思想的展開を検証した大野(2003, 2)は、「学系・学派が成立するに際して、多くの人たちが諸経典把握の根拠としたのが、大乘仏教の根本義を明らかにした『智度論』である」と評する。他にも当時の中国における『智度論』の受容については、既に多くの研究がある。(佐藤1973、平井1976、采翠1998; 1999、大野2003等参照。)中でも、大野(2003, 38-43)は、中国における『智度論』の受容を以下のようにまとめる。①主に南北朝時代(495頃-581)、隋代(581-618)、初唐(618-645)にかけて『智度論』は隆盛した。②特に北朝の各地において講説研鑽された。③国家の庇護のもと大乘仏教の根本思想を教示するものとして受容された。④道教や儒教との関係から仏教思想の根拠として用いられた。⑤廃仏を契機として、大乘仏教の教えを中国に確立すべく『智度論』が講説された。⑥大論・四論学派として一学派が成立していたかは不明である。⑦『智度論』の講説者は、国家制度の下に奨励され保護されていた。⑧『智度論』を講説した者の多くが『続高僧伝』等に記載され、中国仏教における重要な役回りを果たしてきたと考えられる。⑨現存するのは、道安説慧影撰の『大智度論疏』34巻中7巻のみであるが、他にも12種の注釈書が挙げられることから、『智度論』が盛んに研鑽されていたと言いうる。⑩吉蔵は『智度論』を依用して教学体系を構築した。⑪智顛は『智度論』を基盤として教学体系を構築した。

<sup>21</sup> 吉蔵(549-623)は、『中論』『十二門論』『百論』の他にも多くの注釈書を著し、さらに『大智度論玄疏』も著したと伝わるが現存しない。(『続高僧伝』「大品、智論、華嚴、維摩等、各數十遍。並著玄疏、盛流於世。」(『大正』50巻、514c))また、平井(1976, 525-527)によれば、吉蔵の著作中における『智度論』の引用回数は他の論書とは比較にならないほど多く、重用されていたことが窺われる。さらに、『法華玄論』には「釋論、是解經之模軌。欲釋大乘經者、必須影之也。」(『大正』34巻、371c)とあり、吉蔵が常に『智度論』を経典解釈の基盤として携えていたことを示唆している。しかし、平井は、吉蔵が『智度論』によって教理・思想を構築した形跡は見られず、どちらかといえば、大乘経典の主要な述語解釈の資料的根拠を『智度論』に求めたと述べている。

<sup>22</sup> 天台学派においては、智顛(538-597)以前にも『智度論』が重用されていた。天台学派の開祖とされる慧文は『智度論』を修禪の根拠とし、さらに慧思(515-577)も禪波羅蜜の実践によって般若波羅蜜の獲得への過程を明らかにしようとするものであったとみられる。そのうえで、智顛は、師の教えを伝承し、『智度論』を基に修道体系を確立したと考えられている。智顛は『法華経』の教理と実践に関して独自の体系を確立するが、そこには『智度論』の影響が著しい。そのため、天台学派において、『智度論』が「宗源の書」とされるほどである。また、智顛の著作で『智度論』と関係する文献としては、『次第禪門』『覺意三昧』等が挙げられる。大野(1994, 37-82、111-316; 2003, 34-36)参照。

格として挙げられる。本論では、このような智顛や吉蔵の思想には言及しないが、中国仏教を代表する二人の大師によって重用されてきたことは、『智度論』の中国における影響力の大きさを物語るものだろう。特に、道場以降智顛に至るまでは、『智度論』が中国仏教界で中心的な地位を占めていたと考えられる<sup>23</sup>。

## 第二節 問題の所在

「般若経典」は不退転の説示を重視し、さらに、その注釈書として受容された『智度論』は東アジア仏教において重大な影響力をもつ。ただし、『智度論』における不退転が、仏を志す菩薩にとって具体的にどのような意味内容をもつか、ということに関しては未だ不明瞭な点が多い。特に、どのような課題を克服し、何を根拠に不退転とみなしているかという点は、より明確にする必要がある。このため、本論では、以下のように問題を整理し言及する。①不退転の意味内容、②不退転への到達過程、③不退転の自覚、最後に④不退転の修道論上の位置づけ、という問題である。以下に、研究史を踏まえつつ、これらの問題を取り上げる。

### 第一項 不退転の意味内容

「般若経典」で重要視されているにもかかわらず、大乘経典で用いられる不退転の語句は、両義的かつ複雑な一面がある。この複雑さに関しては、Lamotte 1965 が、不退転の問題は大乘仏教の中でも最も曖昧な問題の一つであり、「般若経典」に章立てされる「阿鞞跋致品」における記述でさえ不十分であると述べる言葉に象徴されているだろう<sup>24</sup>。

「般若経典」を筆頭に、大乘経典における不退転が複雑な意味内容をもつことは、先行研究の態度にもあらわれている。不退転そのものに着目し、その意味内容を大乘仏教の思想史において体系的に把握しようとする研究は、意外なほど少ない<sup>25</sup>。代表的なものとして、五十嵐 1999 や Gilks 2010 が挙げられる。例えば、五十嵐は「大乘仏教における不退転の人とは、仏法に従いつつ、一切の固執に偏することなく自由自在であるとともに、常に悪を止め

<sup>23</sup> 安藤俊雄 1968、采翠 (1999, 231)

<sup>24</sup> Lamotte (1965, 208–211 fn. 209)

<sup>25</sup> 既にいくつか挙げているように、日本には不退転に着目した研究は多数あるが、国外では近年に至るまで、不退転はその重要性に反比例して注目されてこなかった。このような国外における不退転研究の少なさについて、Gilks (2010, 16–17) は、国外の研究者が仏教を分析哲学の思考のもとに解釈し、宗教的側面より哲学的側面を重視してきた可能性を指摘している。ただし、近年では、国外においても不退転に着目する研究は増えている。例えば、Apple (2011, 125) は、Lamotte 1965 の見解を参照しつつ、不退転の両義性は、初地や七地、八地といった菩薩の修道過程の様々な箇所を示されることに起因すると述べる。さらに、支婁迦讖が *avinivartaniya/avaivartika* の語句を 135 回「阿惟越致」と音写し、5 回しか「不退」と翻訳しなかったことから、不退転の語句が多義的であることから翻訳せずに音写のまま残した可能性を指摘している。

て善に向って精進する者ということができる<sup>26</sup>」と述べるが、以下に示すように、未だ不明瞭な点は多々あると考えられる。

まず、「般若經典」に説かれる不退転の曖昧さや複雑さの理由の一つに、不退転が他の大乘特有の語句と密接な関係にあることが挙げられる。例えば、梶山 1983 は、『八千頌』における不退転菩薩の特徴について、以下のように述べる。

「ものは生じないという真理の受容(無生法忍)をもち、あらゆる魔の誘惑を却けて、  
「過去の、供養されるべき、完全なさとりを得た如来たちによって、無上にして完全な悟りにいたると予言された」菩薩である<sup>27</sup>。(梶山 1983, 47)

このような梶山の説明からも窺われるように、不退転は、無生法忍や授記、魔の誘惑と関連して述べられる。このため、不退転の具体的な意味内容を把握するには、これらの語句の意味内容と不退転との関係が明らかにならねばならない。

従来、このような經典に説かれる語句を検討する際には、論書における解釈は有益なものとなる。しかし、「般若經典」における不退転の意味内容の両義性多義性は、『大品般若』の注釈書として受容された『智度論』ではより深化している。『智度論』の不退転に関する主な研究として、Lamotte 1965; 1976 が挙げられるが、Lamotte 自身が自覚するように、不退転の説明は曖昧な点が残るものとなっている<sup>28</sup>。このような結論に至った要因に、Lamotte が様々な經典や論書に説かれる不退転を総合的に把握しようとする視点をもっていったことが挙げられる。しかし、それ以上に、『智度論』には『大品般若』以外の様々な經典に示される不退転解釈を会通して示す意図があったと考えられるため、その意味内容を俯瞰的に把握することが困難であったことが要因として挙げられる。

『智度論』に説示される不退転は、100 巻にわたる文献の様々な箇所説示されることに加え、無生法忍をはじめとして、般舟三昧や魔、法身、授記、十地の階梯、声聞辟支仏との関係、七地沈空の難、燃灯仏授記など、様々な語句や概念、課題と関連しながら言及される。特に、『大品般若』に示されない般舟三昧が積極的に不退転と関連付けられていることは、『智度論』の特徴である<sup>29</sup>。このようなことから、『智度論』に展開される不退転の意味内容

<sup>26</sup> 五十嵐 (1999, 79)

<sup>27</sup> また、梶山 1983 は、『八千頌』における不退転の菩薩の特徴を示す記述として、以下の文言を挙げている。「不退転の菩薩大士は……世間的な芸術や技術の事柄、そのすべてをも、知恵の完成のおかげで、ものの本性(法性)と一致させる。かれはさとりの世界(法界)とかかわりのないようないかなるものをも見ないで、あらゆるものがそれに導いてゆくとする。」(梶山 (1983, 47)、『八千頌』Vaidya(ed.) 163, 7-15)

<sup>28</sup> 後に詳述するが、Lamotte (1965, 208-211 fn. 209; 1976, 1804-1805 fn. 2) では、『智度論』に二種類の不退転が示されているとし、最初の不退転の段階は不退転であるが退転する可能性があるとして述べる。このため、「退転する可能性のある不退転」という不退転の意味が問われるものとなっている。

<sup>29</sup> 例えば、梶山 (1990, 9) は、『智度論』において、般舟三昧=見仏三昧が無生法忍と併記され、現在十方諸仏の顕現を通して諸法の空性を証明することに用いられていると述べる。また、武田 (2005, 187-189) は、『智度論』において、般舟三昧が不退転となる際の契機となっていることを指摘している。他にも平川

を明らかにするためには、特に、魔や般舟三昧、無生法忍、授記といった語句の意味内容と不退転との関係を検証する必要があると考えられる。

また、思想的な一面も不退転の意味内容を把握する上では重要である。不退転は文字通り退転しないことを意味すると考えられるが、『智度論』には、不退転ではない菩薩として退転の菩薩が示される。この点に関して、小川 1996 は、不退転の語は、「退転」という意味の *vinivartanīya* という語が先にあり、その言葉に否定詞がつけられて造られた語句ではなく、当初から否定詞がつけられた語句として用いられた可能性を指摘している<sup>30</sup>。加えて、小川の指摘で重要な点は、不退転の語句の形成過程を思想的展開から指摘していることである。小川によれば、不退転とは自覚的な事柄であり、何らかの衆生の努力が積み重ねられた結果として得られた位ではないという。その理由を、小川は以下のように述べる。

龍樹における不退転位とは、「空」を知見したところに明らかになった自覚であり、それは自己の上に本来的に具現されている事実に対する知見であるから、退転しようにも退転できない自己存在を発見したのが不退転ということの特質であるからである。……。不退転位とは、何らかの努力の積み重ねによって得られる位ではなく、「私」とは如何なる存在であるかということへの自覚的な知見によって得られる位であるから、自覚的に一度知見されれば、そこから退転するということはあり得ない位である。(小川 1996, 327)

このように、小川は、不退転とは退転しようにも退転できない自己の自覚（空の自覚）と結論付ける。小川が指摘するように、思想的に不退転がいかになり立つかという点を明らかにすることは重要である<sup>31</sup>。ただ、この指摘は『十住毘婆沙論』等を含めた龍樹個人の思想

(1989, 431) に、『智度論』には、観仏三昧すなわち般舟三昧を得ることを、不退菩薩の相としているが、これは『般若経』にはない。」という指摘がある。

<sup>30</sup> 小川 (1996, 326–329) は、否定詞のつかない「退転の菩薩」はサンスクリット諸文献において見出せないと述べる。一方で、漢訳のみが現存する『十住毘婆沙論』と『智度論』には退転の菩薩の用例がみられることを指摘している。ただし、中期大乘経典とされる「涅槃経」には「退」と「不退」について整理されているため注意が必要である。五十嵐 (1999, 109–110) 参照。『南本涅槃経』「善男子。汝言、衆生若有佛性、云何有退、有不退者。諦聽諦聽。我當爲汝、分別解説。善男子。菩薩摩訶薩、有十三法、則便退轉。何等十三。一者、心不信。二者、不作心。三者、疑心。四者、憍惜身財。五者、於涅槃中、生大怖畏。云何乃令衆生永滅。六者、心不堪忍。七者、心不調柔。八者、愁惱。九者、不樂。十者、放逸。十一者、自輕己身。十二者、自見煩惱無能壞者。十三者、不樂進趣、菩提之法。善男子。是名十三法。令諸菩薩、退轉菩提。」(『大正』12 卷、778b) また、サンスクリット文献において退転の語句が発見される可能性はあるが、管見の限り『智度論』に先行する文献において退転の語句は見いだせていない。そのため、不退転の語句は、その用例の数からしても否定詞がついて用いられることが基本的な用例の語句と考えられる。

<sup>31</sup> 退転の菩薩に関して、Gilks (2010, 235) は、退転する菩薩と声聞に本質的な違いが無いことを指摘する。仏を志す行者でも方便を備えていない者は、阿羅漢と同等の智慧を得た際に道果を実現し、菩薩であるにもかかわらず成仏しないと考えられるためである。このような解釈から、退転の菩薩とは、阿耨多羅三藐三菩提を達成するための意志が弱いことや願望を捨てるということではなく、本質的には声聞と変わらな

として扱っているため、『智度論』における不退転がこのような内容で述べられているか検証する必要がある。退転することがありえないという自覚によって不退転が成り立つことに関しては、声聞に対する不退転との関連も含め、どのような自己存在が自覚されたのかということが改めて問われる必要がある。

## 第二項 不退転への到達過程

さらに、本論では、『智度論』の不退転を検証する上で、どのように不退転に到達するかという実践的な問題にも言及する。不退転とは、大乘菩薩の修道論上の目標とされるためである。しかし、ここに一つ問題がある。いくつかの先行研究は、現実の行者が不退転に到達することは不可能とみなしていることである。

まず、平川 1989 は、「般若経典」の記述とは異なり、『智度論』に示される不退転とは、現実の行者には到底到達不可能な段階に位置付けられていると述べる<sup>32</sup>。『小品般若』の「阿惟越致相品」に説かれる不退転菩薩の相を要約し、『小品般若』に説かれる不退転の相は決して高遠なものではないとする一方で、『智度論』に説かれる不退転は「般若経典」に説かれるものよりも非常に高い段階に位置付けられているという。このため、大乘仏教の最初においては不退転は到達不可能なものとは考えられていなかったが、次第に高い地位に押し上げられて、ついにはこの世で到達することは思いも及ばないものにされてしまったと結論付ける。

一方、勝崎 2002 は、『小品般若』における不退転菩薩の相が、悪魔の誘惑や妨げを強調するのが重要なテーマとなっていることを理由に、平川説とは異なる見解を示す<sup>33</sup>。勝崎によれば、不退転菩薩には、①菩薩比丘としての出家菩薩の一面と②在家居士としての在家菩薩の一面という二面性が含まれる。そのため、不退転菩薩の立場とは、在家的生活にあっても決して退転しない志操堅固・信念強固な不退転の菩薩位の確立があると同時に、世俗世間の一切の執着を離れた無執着かつ不可得のありようが達成されていると述べる。このような見解から、不退転とは、平川説のような現実の菩薩が到達可能な段階であったという説明では把握できないような不退転・不倒不動の境地に到達している段階とする。このため、勝崎は、平川とは異なり、「般若経典」の段階においても不退転は現実の菩薩には到達できないものとみなしている。勝崎のこのような視点は、『智度論』においても同様と考えられる。

両者による見解は、『小品般若』に説かれる現実の行者における不退転到達の可否という点で異なるが、『智度論』における不退転が現実的に到達可能なものとみなしていない点は

---

い実践体系に従事することだと述べる。このような Gilks の主張は、不退転の菩薩という概念が形成され確立されたことによって、声聞もまた退転の菩薩とみなされる視点が生まれたことを示唆しており、小川の指摘する思想的展開を支持するものと考えられる。

<sup>32</sup> 平川 (1989, 426-432)

<sup>33</sup> 勝崎 (2002, 76-86)

共通する。ただし、両者は不退転菩薩の特徴を述べる「阿鞞跋致品」に限定して述べているため、理想的な大菩薩のもつ特徴に限定して述べているともいえる。確かに、『智度論』「阿鞞跋致品」で説かれる不退転の菩薩は、理想的な菩薩として描写されている<sup>34</sup>。

しかし、『智度論』において、不退転の段階とは、本当に現実の行者にとって到達不可能なものとして示されているのだろうか。そもそも不退転が理想的でしかないのであれば、行者の志す目標として「般若経典」並びに『智度論』が説示するであろうか、という疑問が生じる。そのような視点で『智度論』をあたってみると、一概に理想の菩薩とは言い難い肉身の不退転の菩薩や、もしくは発菩提心のみで不退転とみなされる菩薩を見出すことができる<sup>35</sup>。これらの記述に鑑みれば、『智度論』における不退転とは、単に理想の菩薩が備える特徴として説示されているのみではない。そのような理想とされる不退転へ、どのように現実の行者が到達していくかという過程も示されていると想定される。

このような視点をもつことは、同時に不退転を自己の現実における修道上の一つの課題として扱うことでもある。『仏教学序説』には、仏教文献に説かれる修道論を対象にする際の注意点として、以下のように記されている。

仏教の慧学の立場では、つねに苦悩の真只中にある自己の現実が問題であり、この苦悩の現実をいかに解決すべきかという点に修道の最高目標を置く。そしてこの主題的立場から遊離した議論は、いかに深淵かつ合理的であってもすべて戯論として拒けるのである。(山口・横超・安藤・舟橋 1961, 20)

修道論を対象とする限り、自己の現実を問題としてその解決を修道論の目標に定めるといことが読み手の視点から外れることは、仏教文献の主張を無視する危険があるのではないだろうか。また、佐々木閑 2011 が大乘仏教の起源を探るうえで示す問いは、『智度論』の不退転を対象にした際も重要な視座となる。

「我々は、どういう方法で仏になることができるのか。釈迦が涅槃に入って無仏の世になった今、それでも我々が仏になれるのは、どうしてなのか。」という問いに大乘諸系

<sup>34</sup> 「釋阿毘跋致品、第五十五」(『大正』25 卷、570a-574c)。また、他の箇所においても、不退転の菩薩は、真実の菩薩、あるいは理想の菩薩として示される例は多い。「是菩提薩埵、有兩種。有鞞跋致、有阿鞞跋致。如退法不退法阿羅漢。阿鞞跋致菩提薩埵。是名實菩薩。以是實菩薩故。諸餘退轉菩薩、皆名菩薩。譬如得四道人。是名實僧。以實僧故。諸未得道者。皆得名僧。」(『大正』25 卷、86b)「入菩薩位。得阿鞞跋致地。具足菩薩神通。遊一佛國。至一佛國。成就衆生。恭敬尊重、讚歎諸佛。爲淨佛世界。爲見諸佛供養。」(『大正』25 卷、359a)

<sup>35</sup> 例えば、以下のような文言が挙げられる。「有二種阿鞞跋致。一者、得無生忍法。二者、雖未得無生忍法。佛知、其過去未來所作因緣。必得作佛。爲利益傍人故、爲其授記。是菩薩、生死肉身、結使未斷。於諸凡夫中、爲最第一。是亦名阿鞞跋致相。」(『大正』25 卷、263c)「是菩薩、雖從初發心以來、名阿鞞跋致。」(『大正』25 卷、580a) また、この点に着目した真田 (1985, 16) は、『智度論』におけるこれらの記述から不退転における肉身から法身への展開を現実から理想の菩薩への転換点と述べる。

統の各々がどのような答えを与えているのか、それを体系的に調査することが必要だと、私は考えている。(佐々木 2011, 96)

『大品般若』に関連し、特に実践面において東アジア仏教に多大な影響を与えた『智度論』を研究対象とする本論においても、このような問いをもって文献にあたることが求められるだろう。したがって、『智度論』の不退転に関連する記述には、観音や普賢などの理想的菩薩の特徴を示しつつ、現実の行者がどのように理想とされる不退転を獲得するかという視点でも示されていると考えるべきではないだろうか。ただ、後述するように、この視点は容易に誤読を引き起こす可能性が考えられる。特に、その修道過程が、あくまでも仏と成った者の視点から語られたものに過ぎず、現実の行者の実践可能な修道論として描写されていない可能性が考えられるためである。その危険性については、第三節に詳述する。

また、このような視点で不退転を捉えることは、大乘仏教の教えをもとに成仏を志す者にとって、理想と現実の狭間を解釈することでもある。もしくは、どのように現実の菩薩が無量の衆生を救済する仏と関係するのかという問題ともいえる。このため、不退転とは、凡夫がどのような過程を経て仏となりうるかという修道論を問題にしたとき、凡夫から仏への連続性、両者が不可分なものであることを示す段階でもあり、同時に行者としての質的変換が決定づけられる段階とも考えられる。

このような点を考慮し、本論では、『智度論』における不退転がどのような過程を経て成立するかという問題に言及する。

### 第三項 不退転の自覚

不退転への到達過程と関連する問題ではあるが、仏を志す行者にとって不退転の自覚はどのように成り立つのか、という問題がある。ただ、そもそも不退転が、平川 1989 において、現実の行者には到底到達不可能な段階に押し上げられてしまったと述べられるのは、『智度論』に示される不退転を自覚することが不可能と考えられたためである。特に不可能とされた理由は、魔、般舟三昧、授記、無生法忍などとの関連である。『智度論』における不退転の段階は、あらゆる魔を覚知することや般舟三昧を実践して現在十方諸仏に見えることと関連する。さらに、不退転と密接な関係にある無生法忍が、燃灯仏授記の際に釈尊が獲得したものとして示されることから、非常に高位の位置付けにあると判断されたのである<sup>36</sup>。このため、不退転の自覚を問題にするには、魔や般舟三昧、授記、無生法忍という語句を、自覚ということに焦点を当てて検証する必要がある。

また、自覚の問題に関して、『智度論』における不退転が、小川 1996 の指摘するような空の自覚のみで退転しようにも退転できない自己の自覚が説かれているかという問題がある。特に、空の知見のみでは「七地沈空の難」の問題に十分に答えられているとは言い難い。『智度論』では、涅槃を取る段階に到達した菩薩が一切衆生の救済をせずに涅槃に趣く危険性を

<sup>36</sup> 平川 (1989, 425-426)、また、第二項参照。

説いているためである<sup>37</sup>。そのため、不退転の自覚を問題にするときは、「無量の衆生を救済する菩薩道において不退転であること」を自証自覚する問題としても捉えなければならぬ。ここにおいても、行者自身の現実と、無量の衆生の救済という理想との関係を考慮に入れる必要がある。無量の衆生を救済するという仏道において、不退転を自覚することができるか。また、できるならば何を根拠にしているのかという問題である。

このような不退転の自覚を思想的問題として扱うことに関して、安田 1985 の不退転に関する言及は興味深い。安田は、『十地経』と『無量寿経』を対象としつつ、不退転の自覚について本願との関連を指摘している<sup>38</sup>。安田は「七地沈空の難」を努力で得たものをすべて失う危機として捉える。空の思想を基にすれば、努力の極限とは努力が無意義となるころと考られ、衆生救済をせず一人涅槃に趣くという危険につながると解釈するためである。したがって、安田は、努力で到達可能なのが『十地経』における七地の遠行地までであり、八地以上の段階は努力を越えた境涯とする。そして、その極限の努力によって対面する難関を越えるには、如来の本願力を根拠として「七地沈空の難」を越えると述べている<sup>39</sup>。

このような指摘を踏まえると、不退転の自覚と本願の関係は重要である。努力によって到達できない段階である一方で、本願力によって到達可能となるならば、本願の自覚が不退転の自覚に関連していると考えられるためである。『智度論』には、後に述べるように、華嚴経系統の『十地経』に説かれる「但菩薩の十地」が説かれており、『十地経』や『華嚴経』系統の經典の影響があることは明らかである。このため、『智度論』において、本願がどのように不退転と関係づけられているか明らかにする必要がある。

このように、不退転の自覚に言及する際にも、不退転に関係づけられている無生法忍や授記、本願の自覚などに関連して検証する必要がある。

#### 第四項 修道論上における位置づけ

最後に、不退転の具体的な意味内容を検証するにあたって、なぜ不退転が大乘菩薩にとって重要な課題となったのかということも問題に挙げておく。修道過程上における不退転の重要性を看過すれば、形而上学的側面のみを考究することに陥る可能性があるためである。

不退転が重要視された理由として、静谷 1974 は、大乘仏教が「誰でも菩薩」の思想を携えて展開したならば、誰にでも用いられる同一の菩薩という表現が相対的に釈迦菩薩の地位を下落させることになるため、そのような批判を回避するために不退転を掲げた可能

<sup>37</sup> 「七地沈空の難」については、武田 (2005, 67) に、「菩薩が七地で無生法忍を得ると、衆生利益を放棄してひとり涅槃に入り二乗の地に墮ちる、という危機に見舞われる。しかしその時に、十方の諸仏が現れ出て教示し、菩薩の衆生利益への意を鼓舞する。これによって菩薩は第八地へ進み行く」と、まとめられている。また、第五章に詳述する。

<sup>38</sup> 安田 ((1958) 1985, 73-77)

<sup>39</sup> 安田 (1985, 77)。『十地経』第八不動地「是菩薩摩訶薩。隨順是地。以本願力故。」(『大正』10 卷、521a)

性を指摘する<sup>40</sup>。不退転という位置づけを示すことによって、大乘の菩薩道が安易な方向を歩んでるわけではないことを示そうとする意図があったのではないかという指摘である。

また、大田 1983 は、不退転を強調して表現しなければならなかった理由を、大乘仏教がどのように生じ、どのような人によって形成されたかという大乘仏教の起源と関連付ける<sup>41</sup>。そして、静谷 1974 の指摘に加え、上杉 1971 を踏まえて煩惱との関係において不退転を考える重要性を支持している<sup>42</sup>。このような指摘は、仏を志す行者自身の修道上の課題と密接に関連しているために不退転が重要視されたと言い換えることができるだろう。

五十嵐 1999 は、不退転は正定聚とともに初期仏教の四双八輩のあり方と深いかかわりをもって展開してきたと述べた上で、「大乘仏教の成立には、この正定聚や不退転が菩薩の行業を支える一要素として多くの経典に取り入れられたのであり、論書においても正定聚や不退転をめぐる真実と不実の菩薩が分かれるなど、極めて重要な役割を果たしたのである<sup>43</sup>」と、不退転の重要性として真実の菩薩としてのあり方を指摘している。

『智度論』においても、不退転は、真実の菩薩のあり方として示されている。それは、以下の文言からも明らかだろう。

阿鞞跋致の菩提薩埵、是れ実の菩薩と名づく。是の実の菩薩を以ての故に、諸余の退轉の菩薩も皆な菩薩と名づく<sup>44</sup>。(『大正』25 卷、86b)

このため、誰でも菩薩を掲げる大乘仏教において、『智度論』は不退転の段階に到達した菩薩こそが真実の菩薩と言いうる存在と示している。このような不退転の解釈から、先の静谷や大田の指摘のように相対的に釈迦菩薩の位置づけを下げることを避ける意図もあったかもしれないが、それよりも、大乘仏教における本当の菩薩のあり方を問題にした際に、その問題を越えた段階を不退転とみなしていたと考えられる。仏とは何か、また、本当にこのような修道体系において仏と成ることができるのか、何が真実の仏法なのかという、自身の行道上における真実と虚仮の問題が解決された段階を不退転とみなしたからこそ、重要視されたのではないだろうか。

---

<sup>40</sup> 静谷 (1974, 238–240)

<sup>41</sup> 大田 (1983, 27–28)

<sup>42</sup> 上杉 (1971, 72–83) は、苦悩の原因である煩惱がどのように始末つけられるかということの問題にする。そして、不退転とは、誰しもが現実に向き合っている煩惱生活との関わり合いにおいてこそ、実証されるものでなければならないとし、涅槃と生死の世界の二つの際を取らずに体現される自利利他円満の仏道実現のすがたが不退転であると述べる。さらに、『智度論』の不退転については、「涅槃 (仏の境地) が結構だからとてそこにとどまっていたのでは、他の人を救うことができないから決して涅槃にとどまらず、生死の世界に身をおいて全ての人々と苦楽を共にしながら、人々を涅槃の境地へ誘い導くという尊い活動をする。これは煩惱の世界にあって存分に煩惱を活用することである。」と述べる。

<sup>43</sup> 五十嵐 (1999, 413)

<sup>44</sup> 阿鞞跋致菩提薩埵。是名實菩薩。以是實菩薩故。諸餘退轉菩薩、皆名菩薩。(『大正』25 卷、86b)

不退転の段階が「真の菩薩」や「真の仏説とは何か」ということを問題にしているとすれば、大乘仏教の起源や根幹にも関わるものといえる。特に、結集を経て編纂された阿含經典と大乘經典の成立を比較した際に、不退転はより重要な点となりうる。なぜなら、不退転とは、大乘經典を創出し信仰する教団における行者の正統性の表明であり、確かに仏への道を歩んで証左となった段階に位置付けられていたと考えられるからである。自身が間違いなく仏への過程を歩んでいるということに対して疑いや恐れがなくなった段階、言い換えれば、自身が仏道を歩む上で問われる真実性がもはや問題とならなくなった段階だからこそ正統性を表明しうるとも考えられる<sup>45</sup>。

以上のように、不退転が目標となり重要視される要因をいくつか挙げてきた。これらの点を踏まえ、『智度論』における不退転の意味内容を検証するとともに、不退転の位置づけや重要性について考察する。

### 第三節 方法論

本論は、龍樹著・鳩摩羅什訳とされる『智度論』において、不退転という語句が仏道を歩む行者にとって、具体的にどのような意味内容をもつかを明らかにすることを試みる。しかし、そもそも『智度論』は、著者問題や流布の関係から仏教思想史上の位置づけが未だ不透明な文献である。そのため、このような思想史上の位置づけが曖昧な文献の思想を検証した場合、学問的にどのようなことが明らかになったといえるかということについて触れなければならない。平川 1957 に指摘されるように、このような文献状況において、著者を龍樹とし、龍樹の思想として『智度論』を研究対象とすることは避ける必要がある<sup>46</sup>。ただ、既に確認したように、この論書が東アジア仏教における「般若經典」受容に大きな影響を与え、さらに、その影響力が後の仏教史に通貫していることも事実である。では、どのような方法

---

<sup>45</sup> 下田 (2020, 110) は、初期仏教における論師たちは形成活動が既に閉じられた經典の注釈者として經典の外部に留まるが、大乘經典の編纂者は「真の仏説とは何か」という問いを抱えて、經典内部において仏と対話する過程に言及している。そして、そのような過程に関して、「それはみずからが当時代における菩薩としてブツダと直接に真意のやりとりをなすさまを示す。ここに、菩薩時代の釈迦が幾世をも超えて燃灯仏の授記のことばを担いつづけたように自らも生きようとする者の、確信と使命感を見てとることは難しくないと述べる。このような視点を考慮に入れば、經典編纂者としての一面を有し、仏と対話して真の仏説の確信を得る菩薩とは、『智度論』において般舟三昧と授記と関連して説かれる不退転の段階にある存在とも考えられる。また、下田 2020 に示されるような見解は、多くの研究者にも言及されている。例えば、丘山 (2003, 135) は、「私の現在の理解では、大乘經典の制作者たちは、三昧のなかで如来に出会い、上に指摘した威神力・加治力を受け、いわゆる宗教的靈感を受けて經典を説いたのであり、彼らの主観的意識においては、まさに「永遠の如来」から「如是我聞」したものであったのであり、彼らには「創作」の意識は全くなかったと言えよう」と述べる。

<sup>46</sup> 平川 (1957, 508)

論を用いてこの文献に展開される不退転の思想を扱うべきか。この問題に際し、まず『智度論』の著者問題の研究の推移を確認しておく。

### 第一項 『智度論』の著者問題における研究史

20世紀後半から、『智度論』を対象とした研究において最も注目を集めたのは著者問題である。『智度論』は漢訳のみが現存し、サンスクリット原典はもとよりチベット訳も伝わらないことから、この論書の著者は早い段階から疑われてきた。つまり、『智度論』には「龍樹菩薩造」と記されるが、この龍樹が『根本中偈 (*Mūlamadhyamakakārikā*)』の著者であり中観派の始祖とされる龍樹と同一視できるかが問題視されたのである。

この著者問題については、近年に至るまで多くの研究者によって指摘されている<sup>47</sup>。主な研究としては、『智度論』を、明らかに龍樹の言葉ではない箇所、龍樹の言葉と思われる箇所、それ以外に伝統的に龍樹の言葉と思われる箇所の三つに分類する干潟 1958、『根本中偈』の著者である龍樹とは別の著者を想定する Lamotte 1970、伝統通り大部分を龍樹の言葉とする印順 1993、羅什著作を主張する加藤 2003、僧叡など中国僧との関連が前提となるため『智度論』を中国において完成したとみる周伯戡 2004、思想的に羅什と『智度論』著者には差異がみられる点と他の龍樹著作との思想的関連性から龍樹著作を主張する武田 2005 などが挙げられる。しかし、著者問題に関しては、現在に至るまで決定的な見解はなく、未だに決着がついていない状況といえる。このような学界の状況に対し、現在では梶山 2012 に示されるように、『智度論』の著者を特定することは不可能とする立場をとり、確実な歴史的記述が残る鳩摩羅什の訳出であることを指摘するにとどめる態度が多い<sup>48</sup>。

また、近年の研究成果として、『智度論』と馬鳴 (*Aśvaghoṣa*, 1–2 世紀頃) の関連が指摘されている<sup>49</sup>。中でも、馬鳴に帰せられる『三啓集 (*Tridandamālā*)』の偈頌と『智度論』初品に所収される 450 以上の典拠不明の偈を検証した松田 2020 は、「少なくとも『智度論』の成立には、その著者・編者が鳩摩羅什自身であったとしても、アシュヴァゴーシャ作品が大きな影響を与えていたと言えるのではないかと<sup>50</sup>」と述べ、『智度論』と鳩摩羅什と馬鳴における緊密な関係を指摘している<sup>51</sup>。これらの新知見は、『智度論』の成立過程並びに著者問題に

<sup>47</sup> 寺本 1926、宮地 1932、平川 1957、干潟 1958、Lamotte 1970、梶山 1989、印順 1993、加藤 2003、周伯戡 2004、武田 2005 等参照。また、『智度論』の著者をめぐる研究遍歴については、武田 (2005, 19–28)、Travagnin (2018, 254–258)、西野 (2020, 101–105) に詳細にまとめられている。

<sup>48</sup> 梶山 (2012, 160) は『智度論』の著者の特定を不可能としつつ、「第一のナーガールジュナの思想を中核とし、第二のナーガールジュナのような人物や羅什をも含めた複数の中間思想家の著作である、と考えるのがもっとも妥当であると思う」と述べる。

<sup>49</sup> 菅野 1994; 2002、上野 2015、松田 2020 等参照。

<sup>50</sup> 松田 (2020, 431)

<sup>51</sup> 馬鳴に関しては、『智度論』の序で触れられることから以前から関係があると考えられていた。上野 2015、松田 2020 の研究により、その関係性が明確になったといえる。『智度論』「故天竺傳云。像正之末。微馬鳴龍樹。道學之門。其淪胥溺喪矣。其故何耶。寔由二未契微。邪法用盛。虛言與實教並興。嶮徑與夷路爭轍。

新たな視点をもたらす可能性がある。また、馬鳴の失われた偈頌が『智度論』に多数含まれることは、『智度論』の思想史上の位置づけにも新たな視点を加えるものと考えられる。

このように、『智度論』に関する研究背景には、常に著者問題が関連している。しかし、本論は、『智度論』の著者問題に対し新たな知見を提示するものではない。『智度論』の著者問題には言及せず、その文献に説かれる思想を扱うものである。そのため、本論では、この『智度論』を研究対象とするにあたって、多くの先行研究とは異なる方法論を用いる。

## 第二項 先行研究における方法論

本論における具体的な方法論を述べる前に、先行研究における方法論を確認しておく。ただ、『智度論』を直接の対象とする研究は多くはない<sup>52</sup>。『智度論』研究の多くは、龍樹著作文献に総合される思想の一部として、もしくは他の仏教者の思想や用語との比較に関連するものである<sup>53</sup>。このため、『智度論』は文献自体を研究対象とするよりも他の研究を補なうある種の権威をもつ文献とされ、『智度論』の全容を統一的な視点をもって把握しようとする研究は少なかったと考えられる。

このような研究背景のもと、最も文献の内容に踏み込んだ研究は、Lamotte 1944–1980 である<sup>54</sup>。ただ、近年になって、方法論の問題が指摘されている。例えば、Gilks 2010 は、Lamotte が「不正確な不退転」もしくは「正確な不退転」と分類する方法を例に挙げて、前時代的な仏教学の方法論を批判している<sup>55</sup>。それは、あるひとつの教説(基本的にはより初期の教説)が仏教の正統な教説であり、その教えと異なるものは真の仏教の教説とは認めずに変容したものであるとする見解を基にした方法論である<sup>56</sup>。このような点を考慮し、Gilks は、Lamotte の

---

始進者、化之而流離。向道者、惑之而播越。非二匠其孰與正之。是以天竺諸國。爲之立廟。宗之若佛。」(『大正』25 卷、57b) また、塚本 (1972, 653–658) 参照。

<sup>52</sup> 例えば、武田 (2005, 19) は、「それは一言でいえば、『智度論』の記述を援用した研究が膨大な数に達している一方で、『智度論』を直接の対象としている研究は、このテキストの知名度に比して、存外少ない」と述べる。

<sup>53</sup> このような『智度論』の扱われ方は、伝統的ともいえる節がある。先に述べたように、吉蔵は大乗經典を解釈するときに『智度論』を規範としたとされ、また、近代においても、真野 (1935, 2) が、『智度論』は仏教の一大エンサイクロペディアの役目を遂げていると述べている。

<sup>54</sup> 『智度論』を研究した Lamotte の功績については、多くの研究者が称賛していることに鑑みれば明らかだろう。代表的なものとして、佐々木教悟 1981 などが挙げられる。近年で言えば、西野 (2019, 323) が、「Lamotte は、『智度論』に引用された文献を精査した結果、『智度論』の大きな功績は、アビダルマの教育的方法を借りて、大乘を示した点にある」と述べているが、アビダルマで代表される大乘以前の仏教と大乘仏教への変容を見通したところに、Lamotte の大きな功績がある」と評している。このような Lamotte の功績については、西野 2020a に詳細にまとめられている。

<sup>55</sup> Gilks (2010, 18)。「不正確な (fr: improprement/en: incorrectly/準阿鞞跋致)」、「正確な (fr: proprement/en: correctly/正阿鞞跋致)」Lamotte (1965, 208–211 fn. 209)、厚観編 (2016, 790 fn. 245) 参照。

<sup>56</sup> このような視点に言及するものとして、Schopen (2004, 492)、下田 (2011, 45–47) が挙げられる。また、一つの正統性のある仏教思想史を想定するこのような視点は、多くの先行研究が焦点を当てる著者問題に

方法論とは対照的に、すべての仏教の教えを説示された人々にとって正しいものとみなす方法論を用いている。

しかし、そのような方法も文献ごとの著者性や特徴、思想的展開を均一化する危険が考えられる。Lamotte と同様に Gilks も、大乘仏教の文献群に多様に説示される不退転を踏まえて、俯瞰的な視点によって大乘仏教における不退転を明らかにすることを目的としていた。このような方法の場合、研究領域が広範囲になることに加え、異なる文献の思想的展開にも目を向ける必要がある。そして、結果的に様々な大乘仏教の文献における不退転の意味内容が包含されて、一層曖昧なものとして認識される可能性がある。

### 第三項 本論における方法論

本論における方法論を述べれば、上記のような危険性を回避するため、『智度論』に展開される「不退転」という一語に対象を限定して意味内容を検証する方法を取る。ただ、そのように対象を限定したとしても、『智度論』をどのような文献として扱うかということについては改めて触れる必要がある。この問題に対して、本論では文献をどのように扱うべきかということから再確認する。

仏教文献におけるテキスト論の問題は、Gómez 1995 や Schopen 2004、下田 2020 等によって指摘されている。例えば、Gómez は、文献に書かれていることが直結的に仏教教義や当時の歴史をありのままに反映しているものとみる視点を批判する<sup>57</sup>。このような指摘は、文献のみによって過去の事実が正確に再現されるわけではないという Schopen の問題提起に通じるものである<sup>58</sup>。さらに、下田は、文献から著者自身の教説が抽出可能な状態であるとする無意識的な仮定に対し、その当否を問う方法が無いことを指摘している<sup>59</sup>。このような文

---

も少なからず関係していると考えられる。20 世紀後半の『智度論』研究の焦点が著者に当てられたのは、仏教の正統な教説として『智度論』が位置付けられるかどうかということが問題視されたと言い換えることができるだろう。

<sup>57</sup> Gómez (1995, 194–195)。また、Gómez は、この真のテキストについて Borges の『『ドンキホーテ』の著者、ピエール・メナール (Pierre Menard, autor del Quijote)』(Borges 1997, 444–450; 1993, 53–69) を例に挙げる。メナールが作品中で行った複製と同様に、正確な文献の逐語的複製は、当時の現実そのものとは全く異なる現実気付かせることとなるためである。Gómez が Borges の小説を取り上げた理由として、テキストとはなにかという問いをもつと同時に、Borges が仏教思想に関心をもっていたことが挙げられる。

(Borges & Jurado 1991 参照)。また、Borges が問いかける文献を書く作者と読者の関係は、著者性を消滅させる点において、仏教文献にも有益な視点を与える可能性がある。これについてはまた別に論じたい。大西 (2020, 137–140) 参照。

<sup>58</sup> Schopen (2000, 5–9)

<sup>59</sup> 下田 (2020, 17)。ただ、大乘経典とは異なり、『智度論』のように龍樹著作として個人に収斂するテキストならば他の龍樹著作文献との思想比較により、その当否を問うことができるのではないとも考えられる。しかし、下田 2020 の指摘は、過去における著者の真意を想定する基盤が、現前するテキストとそのテキストを読む自己にしかないことを自覚的に反省することにある。それは、読み手の意識内において再生産された「龍樹」と印づけられる著者像が、他の龍樹著作文献に読み取れる「龍樹」と同様であろうとなか

献に対する反省的な視点から、『智度論』の著者を問うことに関して再考察する必要があるのではないだろうか。

では、具体的にどのような方法論並びに視点で、『智度論』を対象として学問的に不退転を検証するか。本論では、下田 2020 に示されるように、文献を思想史上の枠組みから一度外して、その文献内部の言説と文脈を対象を限定する方法を取る<sup>60</sup>。この方法は、『智度論』という単一文献に顕れる思想内容を、他の文脈や文献に想定される作者によって制限されずに、自立して存在するものとして扱うものである。この方法によって、「大乘仏教における不退転」という様々な経典論書に総合される概念を対象とした場合に起こりうる文献間の思想展開や著者の思想という点に触れる必要性を回避する。さらに、これは文献の作品性の分析でもあるため、著者性を問うことなく、文献の特徴やその影響力を与えた原因究明に役立つものとなる。この方法論をとるかぎり、著者に言及する段階は次の課題として先送りすることができる。

さらに、「不退転」というひとつの語句に研究対象を限定することは、下田 1997 が大乘経典を研究対象とした際の方法と同様に、「ただ一つのことばを、文献内在的に読み取る」という極めて単純な態度に徹することを意味する<sup>61</sup>。一つの熟語の検討は、まず特定の文脈における差異性の確認が第一となるべきであり、その過程に他の文献における解釈を混入することは、より正統性が認められる初期の経典であろうとも、偏った制限が付加される可能性があるためである。このため、本研究においては、諸経典との比較や他の龍樹著作の文献との比較検討は行わない。そのような比較検討を行う前の段階として、『智度論』の文脈上に示される不退転を対象を限定する。

ところで、既に述べたように、『智度論』の不退転の意味内容を明らかにすることは、不退転がどのように自覚されるかという問題を扱うことでもある。『智度論』における不退転の意味内容や獲得過程は、他の語句との比較検討や十地の階梯を分析することによりある程度検証できる。ただ、不退転がどのように自覚されるかという問題に言及するには、第二節に述べたように、不退転を得るための過程を自己にあてはめて文献と対話する必要が生じる<sup>62</sup>。

---

ろうと、過去の実在した龍樹とは一定の幅があることを意識することといえる。

<sup>60</sup> これは、下田 (2020, 123) が思想的言語-文学的方法と分類する方法である。つまり、「絶対年代の準拠枠やテキスト外のできごとをテキストの言節にとって外部的、二次的なものとみなし、もっぱらテキスト内部の言節に注目して、それらの特性、それらが喚起する表象や織りなす世界の様態や構造に考察の光を当てようとする」ものである。

<sup>61</sup> 下田 (1997, 54-55)

<sup>62</sup> このような視点を重要視する理由の一つとして、『智度論』の主旨に、行者がどのような過程を経て不退転に到達し、自覚するかということが含まれていると考えられるためである。これは、ある意味において、文献自体が想定する読み手として仏を志す者に制限しているともいえる。このため、読み手は、おそらく修道論を問題とするときに限り、自らの思想を仏を志し不退転を目指す行者の思想と重ねる試みをしなくてはならない。言い換えれば、文献が設定した課題を読み手自身が共有する必要がある。

しかし、このような、文献の真意を想定し、自身が思い描く行者の視点と自身の思考を重ねあわせようとする視点は、常に誤読の危険をもつ。これは、師 2015 が指摘するように、文献を用いた歴史的遡行という行為のもつ問題である。読み手としての自身の思想を「過去における仏教徒」に反省的な方法なく無意識的に移し替える危険や、「修行者の身体の内部を見通すことができないのと同様に、エクリチュールの向こう側にあるかもしれない著者の真意もまた見通すことができない<sup>63</sup>」ことを読み手は自覚する必要がある。

特に、本論で注意すべきは、『智度論』において、現実の行者が到達できる段階として不退転が説示されているか否かという点である。不退転の説示が、あくまでも成仏した仏の視点から、果中に因を説くという形式で説かれている可能性が十分に考えられるためである。ただ、『智度論』を含め、大乘経典が一切衆生の救済という仏道を掲げる以上、我々が仏になれるのはなぜか、という視点を抜きにして、修道論を述べることは形而上学的危険に陥ることにつながりかねない。ただ、このような点を注意したところで誤読や主観的な見解を免れることは不可能なことも事実である。そのため、本研究ではその危険性に留意するのみである。本論の態度としては、仏を志す行者と態度を重ねる試みをしなければならないのと同様に、常に誤読の危険をはらんでいることに自覚的になることである。

本論の方法論をまとめれば、以下のようになる。まず、様々な仏典を通して大乘仏教における不退転を抽象化するのではなく、一論書である『智度論』における不退転の意味内容に対象を限定する。このような方法論は、同時に『智度論』の著者問題を保留することを意味する。思想史という枠組みから外し、文献内部の言説と文脈を対象を限定することは、思想史上における著者の思想に言及する前の段階に位置付けることができるからである。

不退転の意味内容を明らかにする具体的な方法としては、不退転がどのような文脈で扱われ、また、どのような語句と密接な関係にあるかを検証する。本論では、主に魔、般舟三昧、授記、無生法忍という語句と不退転の関係に焦点を当てる。この他にも関連する語句は多数あるが、そのすべてを検証することは本論ではかなわないため、上記の語句を対象を限定する。

#### 第四節 本研究の位置づけ

最後に、仏教学という研究分野における本研究の位置づけを明確にしておく。

まず、本論は、研究対象を『智度論』という単一文献における不退転に限定する。この点からいえば、不退転の問題を『智度論』という一つの文献しかみていないという誇りは免れない。しかし、既に述べたように、「般若経典」における不退転の重要性とその意味内容の曖昧さから、『智度論』の不退転の意味内容を明確にすることには一定の意味があると考えられる。

---

<sup>63</sup> 師 (2015, 17)

また、『智度論』における不退転は、他の大乘經典に特徴的な般舟三昧や授記、無生法忍という語句と密接な関係にある。このため、不退転を明らかにする過程には、これらの語句と不退転の関係を検証することを含む。したがって、『智度論』における無生法忍や授記と不退転の関係が明らかになることで、大乘經典に説かれるこれらの語句の詳細な意味内容を再考察する一つの視点となると考えられる。

さらに、『智度論』を仏教思想史から切り離して思想研究として扱うことにより、大きな影響力を持ちながら著者問題を抱える『智度論』の思想史上の位置づけを再考察する視点をもたらすものとなる。このような思想研究は、下田 2020 が指摘するように、思想史にとらわれずに他の思想との比較を可能とする<sup>64</sup>。特に、『智度論』訳出前後の仏教者が言及する不退転獲得における方法論の考察を深めること、また、インドやチベットにおける不退転解釈の基礎となる『現観莊嚴論 (Abhisamayālamkāra)』やハリバドラ (Haribhadra, 8-9 世紀頃) による『現観莊嚴論光明 (Abhisamayālamkāralokā)』との比較研究に有益なものとなるだろう<sup>65</sup>。また、龍樹著作と伝わる文献の中で退転の菩薩を問題とする『十住毘婆沙論』との思想的関連や、浄土教における不退転の位置づけなどにおける様々な方面に対してより深い考察を可能とする視点を与えるものとなる。

東アジア仏教に多大な影響を与えた『智度論』が、龍樹の著作として伝承されたことも重要な点である。『智度論』は、積極的に換言すれば、仏道から二度と退転することが無くなるという不退転の意義を龍樹自身が示した文献と考えられる。しかし、既に述べたように、この文献の流布は東アジアに限られる。このようなインド、チベットと東アジアにおける流布状況から、龍樹を通じた仏陀観にも地域間の差異が想定される。つまり、『智度論』はインド・チベットにおける龍樹観（もしくは龍樹の思想）には関連せず、東アジア仏教における龍樹観には大きな影響を与えたといえる。このため、仏教史における龍樹に焦点を当てれば、『智度論』は『十住毘婆沙論』等とともに、龍樹観並びに龍樹を通じた仏陀観を異なる

<sup>64</sup> 下田 (2020, 44) は、思想研究と思想史研究の異なりについては、以下のように述べる。「思想研究と思想史研究とでは研究のよって立つ原理が異なっている。思想史であればそれは歴史であるから、一つの思想に対する評価は、時系列の準拠枠におさめ取られ、先行する思想の展開や削除や変容というかたちで与えられる。相互に接触が認められない思想どうしは、原則的には研究対象にしえない。一方、思想研究において、思想は、時系列の準拠枠から解放され、個々に独立した価値を与えられている。したがって、歴史的にみて相互に直接の接触がなかった場合でも、比較することが可能であり、思想の意義は時空の座標軸内に固定される必要はない。むしろ厳密な意味で思想は歴史に還元しえないという立場に思想研究は立っている。」

<sup>65</sup> 例えば、谷口 (2020, 906) は、チベットにおける般若学について以下のように述べる。「チベットの般若学では二万五千頌などの拡大般若経の理解のためには『現観莊嚴論』(Abhisamayālamkāra) を基本の註釈書とし、その『現観莊嚴論』の標準的解釈は、8 世紀末にインドで活躍したハリバドラ (Haribhadra) による複註 *Sphuṭārthā* (『明らかな意味』) に従うのが一般的である。それゆえチベットでは *Sphuṭārthā* の複複註が多数著された。*Sphuṭārthā* は『現観莊嚴論』に対する単独の註釈書であるが、ハリバドラには、『現観莊嚴論』を利用して『八千頌般若経』を註釈した *Ālokā* の著作もある。この両書について、チベットでは *Ālokā* を『大註』(‘*Grel chen*)、*Sphuṭārthā* を『小註』(‘*Grel chung*) と呼び習わしている。」

ものにする思想史上の分岐点とも考えられる。特に、龍樹という影響力を持つ人物によって、不退転という実践上の課題が具体的に説示されていることは、その後の仏教徒に大きく影響を与えたと考えられる<sup>66</sup>。龍樹の記した実践面における文献という一面を『智度論』がもつと考えれば、その内容を明確にすることに一定の意義を見出すことができるだろう。

また、おそらく最も重要な点となるのは、不退転の重要性を再考察する視点をもたらすことである。これまでも、不退転が行者の修道過程上において重要視される理由は考えられてきた。菩薩の位置づけを相対的に下げないことや、現実の生活における煩惱との関係、さらには、輪廻を前提にする人生観における安住すべき立脚地となる段階が求められていたともいえる。しかし、本論における不退転の検証は、おそらく、このような見解とは異なる視点をもたらす。それは、より根源的な問いに終始した結果として見出された概念であり、大乘仏教の成立とも深く関わるものである。実際に成仏が可能か、無仏の時代において何を根拠に真実の仏法といえるのか、という行道上における真実と虚仮の問題が解決された段階として不退転が位置付けられているのであれば、大乘仏教の正統性を再考察する視点をもたらすものと考えられる。

## 第五節 本論の構成

本章の最後に、本論の構成並びに概要を述べておく。本論は、序論と結論を除く、全五章によって構成する。

第一章では、『智度論』における不退転の特徴を確認する。まず、語義と『智度論』に至るまでの思想的展開について述べる。その後、『智度論』初品における不退転の記述から大枠の意味内容を明らかにするとともに、具体的な問題点を挙げる。また、十地の階梯における不退転の位置づけと、『智度論』に展開される二種類の不退転について検証する。

第二章以降は、不退転の意味内容を把握するために関連する語句との関係を検証する。第二章では、魔を取り上げ、魔を覚知することによりなぜ不退転とみなされるのかという点を含め、魔との関係を通して不退転の意味内容を考察する。

第三章では、般舟三昧を取り上げる。『智度論』は仏に見えることと不退転を密接に関連付ける。しかし、『智度論』において、仏に見えることがどのような点で不退転と関連しているかについては考察する余地がある。

第四章では、授記に着目する。授記は将来に必ず成仏することを意味し、『智度論』においては、不退転の根拠として示される。しかし、この二つの語句の関係は、複雑で不明瞭な点が多々見られる。この関係を明確にすることで、不退転の意味内容を考察する。

第五章では、無生法忍と不退転の関係を検証する。無生法忍は、不退転を根拠づける最も大きな要因として『智度論』中に説示される。このため、無生法忍が『智度論』においてど

<sup>66</sup> 僧伝を研究対象とした北条（2011, 261）は、特に東アジア仏教においては、先人の生の物語を範型にして自己の生き方を画策してきたと述べる。

のような意味内容を持ち、さらに、どのような点で行者の不退転を成立させているかという点に焦点を当てる。

## 第一章 不退転の特徴

### 第一節 不退転の語義並びに思想的展開

本節では、『智度論』における不退転の意味内容を検証する前に、先行研究を参照して不退転の語義と『智度論』に至るまでの思想的展開を確認する。不退転は、初期経典にはみられないが古い形態をもつと考えられる大乘経典から頻出する語句である。そのため、初期経典で用いられていた不退を意味する語句との差異は、不退転の意味内容を明らかにする際に重要な手がかりとなる。特に、初期経典やアビダルマで用いられる「不墮」や阿羅漢の「不退」という語句との関係を語義と思想的関連から確認しておくことは重要である。本論では、語句の混同を避けるため、特に限定が無い場合には、預流果における不退を「不墮」、不動法阿羅漢における不退を「不退」、大乘菩薩の不退転を「不退転」と表記する。

### 第一項 語義

大乘仏教において、菩薩の不退転を表す語句は、主に *avinivartanīya* と *avaivartika* が挙げられる<sup>67</sup>。これらの語句の用法については、既に先行研究が多数あるため、以下に基本的な特徴を押さえておく。

まず、櫻部 1997 は、パーリ三蔵の中で「不退」と訳される四つの語句を挙げる<sup>68</sup>。①*avinipāta*、②*aparihāna*、③*appativāṇi*、④*anāvatti* である。①は預流の境地を表現する「不墮（悪趣）」の意味であり、②は「不衰退」「不後退」、③は「不倦怠」の意味で「精進」と並置され<sup>69</sup>、④は「不還来」であり不還果を語る際に用いられる。櫻部は、舟橋 1973 の指摘と同様に<sup>70</sup>、不退転と関連するのは①と②と考えられるが、大乘仏教において「不退転」と説示される語句とは異なると述べる。思想的には、預流と正性決定との関連から①の語句と不退転は切り離しがたい関係にあるが、語根的には直ちに結びつかないためである<sup>71</sup>。

<sup>67</sup> *avinivartanīya* は、*vi-ni-√vrt* の未来受動態 (Gerundive) に否定詞がつけられた語句であり、語根である *vi-ni-√vrt* は、基本的に戻る、引き返すことを意味する。一方、*avaivartika* は、*vi-√vrt* に付属・関連を表す接尾辞 *ika* と否定詞がついた語句である。Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press (1974, 971) 参照。

<sup>68</sup> 櫻部 (1997, 60–65)。櫻部 1997 の論説は、1972 年に発表されたものが櫻部 1975a に整理され、さらに、一部訂正を加えられ増補されたものである。

<sup>69</sup> *appativāṇi* に関しては、松下 (2014, 67 fn. 2) において、本来不退転の意味が見出だされないことが指摘されている。

<sup>70</sup> 舟橋 (1973, 106–108)

<sup>71</sup> 櫻部 (1997, 64) は、最終的には、語源的語義的にも後の大乘における不退転の語に通じるものをパーリ語彙に見出そうとすれば *anivattin* が挙げられるが、その使用頻度からして不退転という重要な語句に発展したとは考えにくいと述べる。

正性決定との関連から上記の語句を検証した松下 2014 も、櫻部 1997 と同様に、ニカーヤ文献においては大乘経典が説示するような不退転という語句は見出すことができないという。さらに、不退転には異なる意味内容が付加されているとし、「般若経典」に説かれる不退転の記述から、不退転の菩薩とは仏によって無上正覚の授記を受けた者と述べる<sup>72</sup>。

また、不退転に関して、Gilks 2010 は、五つの語句を特に重視している<sup>73</sup>。①avaivartika、②avinipāta、③aparihāṇa、④vyākṛta、⑤niyata である。そして、これらの用語には、(1)一度得られると決して失われない精神的達成の不変性と、(2)行者の精神的目標に関する予定説(授記)の意味内容が含まれていると述べる。最も中心的な意味合いをもつ①avaivartika の概念には、これら二つの意味合いが含まれ、残りの語句はどちらか一方の意味合いを強調しているという。Gilks によれば、①avaivartika は avinivartanīya と同義語であるが、「般若経典」で最もよく使われる形は avinivartanīya である。avaivartika の語句は、『八千頌』では用いられず、『二万五千頌』では章題に使用されるが文献自体にはほとんどみられない。しかし、『十万頌』では avavartika が好まれる。このため、Gilks は、avaivartika は、avinivartanīya と同義語であり、より後の時代に好まれた形式であることを示唆していると述べる。

avinivartanīya/avaivartika の漢訳には、「阿鞞跋致」、「阿惟越致」、「阿毘跋致」、「必定」、「不退」、「不退転」などが挙げられる<sup>74</sup>。鳩摩羅什の訳語に注目すれば、『智度論』では主に「阿鞞跋致」と示されるが、『大品般若』では主に「阿惟越致」、『小品般若』では「阿毘跋致」または「阿惟越致」が用いられている。SAT を参照して『智度論』の用例を挙げれば、「阿鞞跋致」が 440 例、「阿毘跋致」が 19 例、「阿惟越致」が 1 例、「不退転」が 17 例あり、「不退」の語句は約 65 例あるが avinivartanīya の意味合いで用いられていないものも含む<sup>75</sup>。

<sup>72</sup> 松下 (2014, 64–67)。また、「般若経典」における不退転と授記との関連について、Fronsdal (2014, 165–171) は、『道行般若』における不退転菩薩の最も重要な一面とは、授記と関連している点であると指摘する。さらに、Apple (2013, 64–66) は、『道行般若』における不退転に関する記述が授記を中心としていることを踏まえ、さらに、菩薩の修道上の関心が認識可能な記別を授けられたことを意味する兆候もしくは特徴に焦点が当てられていると述べる。また、Apple 2013 は Fronsdal の博士論文を参照している。Fronsdal, Egil. 1998. *The dawn of the Bodhisattva path: studies in a religious ideal of ancient Indian Buddhists with particular emphasis on the earliest extant perfection of wisdom sutra*. Thesis (Ph. D.)-Stanford University.

<sup>73</sup> Gilks (2010, 34–37)

<sup>74</sup> 辛嶋 (2010, 13–15) 参照。

<sup>75</sup> 他にも「退没」の語句が 11 例ある。「若菩薩、聞是心不退没。是菩薩自知、必從諸佛受記」(『大正』25 卷、579b) また、『智度論』では、音写語である「阿鞞跋致」が主に使用されるが、両義的多義的な意味内容が含まれているために音写されたとみるには検証が必要である。音写と翻訳の差異に関して、舟橋 (1973, 96–97) は『阿弥陀経』におけるサンスクリットでは avinivartanīya と同一の語であるにもかかわらず、一方は「阿鞞跋致」、他方を「不退転」と翻訳することから、前者は浄土に往生してからの不退転であり、後者は浄土に往生する前の不退転と意味内容の差異を指摘している。また、Apple (2011, 125) は、『道行般若』において、支婁迦讖が不退転の語句が多義的であることから翻訳せずに音写のまま残した可能性を指摘している。『智度論』における阿鞞跋致も、多義的な意味合いを持たせようとしたと推測することもできるが、どちらかと言えば、重要な語句であるからこそ音写語のまま残したという意味が強いのではないかと考えられる。

このようなことから、思想的なつながりは想定されるものの初期経典で示される語句と大乘経典における「不退転」の語句を無批判に直接的なつながりにおいてとらえることは避けた方がいいだろう。他の仏教経典における語句の形成過程を参照すれば、「不退転」の場合には初期経典の語句を踏襲しながら新たな意味内容をもつ語句として形成されていったと考えるべきではないだろうか<sup>76</sup>。つまり、「不退転」の語句は、初期経典から思想的な関連をもちつつ、その意味内容を踏まえた上で新たな語句として創出された可能性が想定される。その新たな内容として、まず考えられるのが、将来的な成仏を意味する授記である。

## 第二項 アビダルマにおける不墮と不退

次に、『智度論』と関連する点に限定して、不退転の思想的展開を確認しておく。初期仏教から親鸞に至るまでの正定聚と不退転の思想的展開を考察した五十嵐 1999 は、不退転の考え方は、四双八輩に通じ、「須陀洹果を得ることが不退転の法 (avinipātadhamma) に住する者になること<sup>77</sup>」として、「とくに「無学人」すなわち「阿羅漢」の境位がそれに相当する<sup>78</sup>」と述べる。この五十嵐の指摘は、大乘経典に用いられる不退転 (avinivartanīya) と初期経典における不墮 (avinipāta) を同一視しているため、前述の櫻部 1997 や松下 2014 による指摘を踏まえて再考察すべき点があるが、その思想的関連は否定できない<sup>79</sup>。特に、アビダルマにおける不墮と不退の解釈は、『智度論』の不退転の意味内容を把握する上で重要といえる。『智度論』には、「阿毘曇毘婆沙」や「八慧度阿毘曇六分阿毘曇」、「迦旃延尼子弟子輩」等の語句から知られように、多くのアビダルマ文献からの引用があり、特に『婆沙論』の影響が大きいと考えられる<sup>80</sup>。不退転に関しても、「是の菩提薩埵に兩種有り。鞞跋致有り、阿鞞跋致有り。退法と不退法の阿羅漢の如し<sup>81</sup>」と、阿羅漢の不退を引き合いに出して説示する。これらの点を踏まえ、思想的関連から、アビダルマにおいて不退ということが、どのように扱われていたかを確認しておく。

<sup>76</sup> 後藤 1996: 2009、山本 2020 参照。また、『八千頌』では、sarvaṃ ca te sattvā avinipātadharmāṇo 'vinivartanīyā anuttarāyāḥ samyaksaṃbodheḥ (『八千頌』Vaidya(ed.) 242) と、「それらの衆生はすべて〔悪趣に〕墮落する恐れのないものであり、無上正等覚から退転することがない」と、avinipāta と avinivartanīyā 並列して記述される点があることも注目に値する。

<sup>77</sup> 五十嵐 (1999, 22)

<sup>78</sup> 五十嵐 (1999, 20)

<sup>79</sup> 舟橋 (1973, 106–108)、櫻部 (1997, 60–65) 参照。

<sup>80</sup> 三友 (2009, 184)。また、Lamotte (1944–1980)、加藤 (1983, 184–189) 因順 (1993, 43–57)、大田 (莊崑木) 2004b 参照。また、鳩摩羅什に以下の文言があることはよく知られる。『高僧伝』「什雅好大乘、志存敷廣。常歎曰。吾若著筆、作大乘阿毘曇。非迦旃延子比也。」(『大正』50 卷、332c)

<sup>81</sup> 是菩提薩埵、有兩種。有鞞跋致、有阿鞞跋致。如退法不退法阿羅漢。(『大正』25 卷、86b)

アビダルマでは、見道・預流という聖者の段階への到達によって、「仏教以外の外教の教えには決して迷わされることはない<sup>82</sup>」者として、また、「三悪道に墮ちることのない者<sup>83</sup>」として示される。それは、正性決定の状態であり、涅槃の証が約束された段階である。特に、諸法無常や縁起の如実智見をもって預流と示され、また、四不壞淨（仏法僧に対する不壞の淨信と戒の成就）によって不墮法の者と示される<sup>84</sup>。また、預流の段階からの不墮は、特に八忍八智における「無漏の忍」に根拠づけられると考えられる<sup>85</sup>。

さらに、阿羅漢の修道段階と関連して不退が説かれる。最初に退法（parihāradharman）の阿羅漢が挙げられる六種姓の阿羅漢のうち、最後の不動法（akopyadharman）の阿羅漢のみが不退とされる<sup>86</sup>。不動法阿羅漢と前の五種の退法の阿羅漢を分ける要因となるのは、無生智（anupādadajñāna）である。無生智とは、諸煩惱が再び起こることのない性質のものとなっていることを如実に知る智慧であり、さらに、非択滅（未来の諸法の生起を永遠に妨げる、または「縁の欠如」）の得と密接な関連にあるとされる。このため、不動法阿羅漢における不退とは、煩惱が（あるいは迷いの生死が）滅尽して、もはや再び生起することがないと知る無生智のために不退であると考えられる<sup>87</sup>。

この無生智の語句は、『大品般若』並びに『智度論』においても示される<sup>88</sup>。しかし、『智度論』では、単なる忍や無生智によって不退転の成立が説示されることはなく、真田 1986a や武田 2005 が指摘するように、忍や無生智を含む四沙門果の智慧すべてを包含する無生法忍（anupattikadharmakṣānti）の獲得によって示される<sup>89</sup>。これは、アビダルマにおける「不墮」と阿羅漢の「不退」と、大乘の論書である『智度論』における「不退転」の意味内容を

<sup>82</sup> 舟橋（1973, 118）

<sup>83</sup> 舟橋（1973, 128 fn. 6）

<sup>84</sup> 舟橋（1943, 318–362）参照。

<sup>85</sup> 上杉（1960, 189–196）参照。また、アビダルマにおける忍は、無生法忍との関連において第五章に詳述する。

<sup>86</sup> 櫻部・小谷（1999, 347–349）参照。

<sup>87</sup> 櫻部（（1966）1997, 55）、宮下 1982; 1983 参照。また、『婆沙論』には退転の原因に五種挙げている。「阿羅漢有二種。一退法。二不退法。又契經説。由五因縁、令時解脱阿羅漢、退隱沒忘失、云何爲五。一多營事業。二樂諸戲論。三好和鬪諍。四熹涉長途。五身恒多病又契經説。」（『大正』27 卷、312b）ただし、小川（1994, 86–93）によれば、見道に入った後に聖果を退転するか否かは諸部派の間でも異論がみられるため、部派仏教史上の重要論題として、後代の大乗唯識仏教においても等閑に付しえない問題とされる。

<sup>88</sup> 『大品般若』「云何名盡智。知諸婬恚癡盡、是名盡智。云何名無生智。知諸有中無生、是名無生智。」（『大正』8 卷、254c）、『智度論』「無生智者。我見苦已、不復更見。斷集已、不復更斷。盡證已、不復更證。修道已、不復更修。如是念時、無漏智慧見明覺。」（『大正』25 卷、232a）また、『智度論』における無生智は、初品第三八、十一智積論に詳述される。なお、この品には二種の十智説があることが指摘されている。Lamotte（1970, 1386–1391, 1465–1486; 1980, 2217–2218）、大田（莊崑木）（2004b, 115）参照。

<sup>89</sup> 真田（1986a, 13–14）、武田（2005, 52）。『智度論』「是故八人、若智若斷。乃至辟支佛、若智若斷。皆是菩薩、無生法忍智。名學人八智。無學、或九或十斷。名斷十種結使。所謂上下分十結。須陀洹斯陀含、略説斷三結。廣説斷八十八結。阿那含、略説斷五下分結。廣説斷九十二。阿羅漢、略説三漏盡。廣説斷一切煩惱。是名智斷。智斷、皆是菩薩忍。」（『大正』25 卷、662b）

隔てる点といえる。不退転を成立させるには、無漏の忍や、煩惱が再び生起することがないことを知る無生智だけでは十分ではないと推測されるためである。この無生法忍と不退転の関係は、第五章で改めて詳述する。

### 第三項 諸大乘經典における不退転

「般若經典」以外の大乗經典における不退転についても触れておく。『智度論』は『大品般若』の特に初品に逐語的解説を施す文献であるが、その解釈を施す際に数多くの大乗經典並びに論書を引用しており、特に『法華經』の引用回数などは全体を通じて20を超える<sup>90</sup>。したがって、他の大乗經典に説かれる不退転の意味内容もまた『智度論』の不退転に内包されていると想定される。

まず、古い形態をもつ大乗經典のひとつと考えられる『阿閼佉国經』では、不退転は示されるが無生法忍は説かれない<sup>91</sup>。さらに、静谷 1974 は『大阿彌陀經』も不退転を説示するにもかかわらず、無生法忍の語句がみられないことを指摘している<sup>92</sup>。このため、古い形態をもつ大乗經典における不退転と無生法忍に関しては、その後の大乗經典ほど明確な関係は見いだせないといえる。ただし、これら古い形態を残していると考えられる大乗經典においても不退転が説かれていたことは確認できる。

『十地經』に関しては、初地（歡喜地）から必定とされ、八地（不動地）の段階において不退転が真に顕現すると舟橋 1973 や五十嵐 1999 は指摘する<sup>93</sup>。ただ、このように示されるため、『十住毘婆沙論』では初地必定が不退転として説かれ、『十地經論』では八地の不退が説かれるなど、十地における不退転の位置づけは文献ごとの文脈によって異なる<sup>94</sup>。また、

---

<sup>90</sup> 三枝（1997, 259–263）

<sup>91</sup> 『阿閼佉国經』「得生阿閼佛利者。當歡喜與其人、便得安隱、生阿閼佛利、菩薩摩訶薩。所以者何。其人如是得、爲阿惟越致。」（『大正』11 卷、759c）一方、「般若經典」では、最初期の『道行般若』から「無所從生法樂」という「無生法忍」と関連した語句とともに不退転が説示される。このため、最初期の「般若經典」から不退転と無生法忍の関係が読み取れる。このために、赤沼（1939, 216–247）では、『阿閼佉国經』が『小品般若』より成立が古い根拠とし、静谷（1974, 42–47）にも支持されている。

<sup>92</sup> 静谷（1974, 42–47）

<sup>93</sup> 舟橋（1973, 111–119）、五十嵐（1999, 81–88, 136–151）、宮崎（2015, 242–243）参照。また、初地における成仏の確証は『十地經』には明確とは言い難いが、『八十華嚴』には明らかである。「佛子。菩薩、始發如是心。即得超凡夫地。入菩薩位。生如來家。無能說其種族過失。離世間趣。入出世道。得菩薩法。住菩薩處。入三世平等。於如來種中。決定當得無上菩提。菩薩、住如是法。名住菩薩歡喜地。以不動相應故」（『大正』10 卷、181a）ただ、無上菩提に決定していることが直接的に不退転の意味内容をもつかは検証が必要である。

<sup>94</sup> 『十住毘婆沙論』「爲得十力故 入於必定聚 則生如來家 無有諸過咎 即轉世間道 入出世上道 是以得初地 此地名歡喜」（『大正』26 卷、23a）『十地經論』「如經、入如來智慧境界故。能於無邊世中、行菩薩道、不退轉力故者。行無障礙、不斷絕故。以行無障礙、不斷義故。名爲得不動地菩薩。」（『大正』26 卷、185b）。

『六十華嚴』や『八十華嚴』における不退転の記述を踏まえて、五十嵐 1999 は、「華嚴経」では、無生法忍の獲得が不退転到達の根底にあると指摘している<sup>95</sup>。

『法華経』には、不退転の語句は散発的に用いられるのみで、特に詳説されない。しかし、不退転菩薩の代表者として常不軽菩薩が登場する点などから、五十嵐 1999 は、「不退転菩薩」と「法輪を転ずる」ことにおいて、その荷負している内容は極めて重い<sup>96</sup>と述べる。

『無量寿経』や『阿弥陀経』には、仏国土に至って不退転に住することが描写される。特に、『無量寿経』では、本願の内容として浄土往生者の住不退転を説くなど、本願や往生との関連が見いだされることが特徴といえる<sup>97</sup>。また、『無量寿経』には、三法忍（音響忍（ghoṣānugakṣānti）、柔順忍（anulomikakṣānti）、無生法忍（anutpattikadharmakṣānti））が示される<sup>98</sup>。特に、順忍（随順忍、柔順忍）は、無生法忍とは対照的に、初期経典から用いられてきた語句である<sup>99</sup>。『智度論』には、音響忍は説かれませんが、順忍との対比を通して無生法忍が説かれるため、この二つの忍の関係は検証する必要がある<sup>100</sup>。

さらに、不退転と阿弥陀仏との関連から『大宝積経』「発勝志楽品」が注目される。この経典には、退転する理由として、無上菩提を解了しないこと、自身の成仏の可否を知らないこと、墮落するかわからないことなど、疑惑のために心が覆われていることが挙げられている<sup>101</sup>。そして、このような疑惑によって退転する菩薩は、阿弥陀の仏土に生まれて授記され

<sup>95</sup> 五十嵐（1999, 88）

<sup>96</sup> 五十嵐（1999, 90）。また、『法華経』の不退転については、Apple（2011, 129-142）参照。

<sup>97</sup> 『無量寿経』四七願「設我得佛。他方国土、諸菩薩衆。聞我名字。不即得至不退轉者。不取正覺」（『大正』12巻、269b）、四八願「設我得佛。他方国土諸菩薩衆。聞我名字。不即得至第一第二第三法忍。於諸佛法不能即得不退轉者。不取正覺」（『大正』12巻、269b）また、この点について、平川（1989, 433）は、「阿弥陀仏への信仰によって不退転が得られるとしている点に般若経とは異なる教理の系統であることが知られる。」と、『無量寿経』と「般若経典」における不退転への到達方法の差異を指摘している。

<sup>98</sup> 『無量寿経』「見此樹者、得三法忍。一者音響忍。二者柔順忍。三者無生法忍。」（『大正』12巻、271a）また、五十嵐（1999, 102-106）参照。

<sup>99</sup> 宮崎 2018a; 2018b 参照。

<sup>100</sup> 平川（(1968) 1989, 434）は、音響忍を仏塔崇拜における音楽法要と結びつける。さらに、この三忍の説から『無量寿経』の説く無生法忍は法の無生を悟ることによって得られる忍ではあるが、般若経の空観にもとづく無生法忍とは異なったタイプのもと考えられると述べる。しかし、平川 1968 を踏まえた上で、河波（1987, 296-308）は、音響忍における音声とは、むしろ仏の説法そのものであり、直接的には如来の音声に他ならないと述べる。さらに『六十華嚴』や『無量寿経』、『大品般若』との関係から、仏の音声とは、仏身そのものの現前を意味し、その点で法以外のなものでもないという。このため、音響忍もまた空と深い関係があると指摘している。梶山（1990, 1-16）が指摘するように、阿弥陀仏への言及の多さからも、『智度論』に対する『無量寿経』の影響は大きいと考えられる。平川や河波の指摘するような音響忍の意味内容が、『智度論』の無生法忍に統合されている可能性は十分に考えられるが、この点は検証を要する。

<sup>101</sup> 是諸菩薩、同聲白言。尊者。我等今於無上菩提、圓滿道分。無復增長、唯有退轉。何以故。我心、常爲疑惑所覆。於無上菩提、不能解了。云何我等、當作佛耶、不作佛耶。於墮落法、亦不能了。云何我等、當墮落耶、不墮落耶。以是因緣、善法欲生。常爲疑惑之所纏覆。（『大正』11巻、519c）

ると説かれる<sup>102</sup>。この文言から、平川 1989 は、法の不生不滅（無生法忍）を悟ることができない者には、「信」によって無生法忍に至る道が開設されていると述べる<sup>103</sup>。ただ、平川は信と無生法忍の関係については詳説しないため具体的な関連は不明瞭である。しかし、信と無生法忍と不退転の関連が示されることは、思想的に重要な点と注意すべきだろう。

さらに、仏に見える三昧を説く『般舟三昧経』にも不退転は説かれる。特に、『般舟三昧経』では、「便ち無所従生法樂を逮得するは、即ち阿惟越致を逮得す<sup>104</sup>」と示されるように、無所従生法樂（無生法忍）と不退転の直接的な関係をみてとることができる<sup>105</sup>。このような点からも、『智度論』の不退転の意味内容を検証するには、般舟三昧、無生法忍と不退転の関係が明らかにならねばならない。特に、仏に見えることが法（無生法忍）の知見とどのような関係で記述されているかということに加え、それが不退転とどのように関わるのかという点を明らかにする必要がある。さらに、『般舟三昧経』における無生法忍は、智慧や信の文脈とも異なり、仏に見えることによって無生法忍を得るという別の視点から示されていることにも注意が必要である<sup>106</sup>。『智度論』における般舟三昧と不退転の関係は、第三章に後述する<sup>107</sup>。

## 第二節 『智度論』初品における不退転の基本的諸相

既に述べてきたように、『智度論』の不退転を明らかにするには、魔や般舟三昧、授記、無生法忍という語句との関係を検証することが求められる。ただ、その前に、『智度論』初品において不退転がどのように説示されているかに焦点を当て、より具体的な問題点を明確にする。

---

<sup>102</sup> 汝等、從彼五百歳後。是諸業障、爾乃消滅。於後得生阿彌陀佛、極樂世界。是時彼佛、當爲汝等、授阿耨多羅三藐三菩提記。（『大正』11 卷、520a）

<sup>103</sup> 平川（1989, 434）

<sup>104</sup> 便逮得無所従生法樂。即逮得阿惟越致。（『大正』13 卷、905b）また、無生従生法樂と無生法忍の関係については、第五章に詳述する。

<sup>105</sup> この点に関して、真田（1986a, 9）は「無所従生法樂がそのまま三昧の内容である」と述べるなど、般舟三昧という見仏の三昧自体が空（無生法忍）の知見であると指摘している。一方、平川（1989, 432）は、『般舟三昧経』には般舟三昧を得ることを以て不退転地に入ると明言したところは見当たらないと述べる。このため、般舟三昧が直接的に不退転に関連するか否かは解釈によるともいえる。

<sup>106</sup> 萬菩薩、皆逮得是三昧。皆逮得無所従生法樂。（『大正』13 卷、919b）

<sup>107</sup> 平川（1989, 432-438）五十嵐（1999, 107-126, 228-233）に詳述されるように、この他にも『大集経』、『南本涅槃経』、『如来智印経』、『文殊三昧経』や、また、その名の通り『不退転法輪経』など多くの経典に説示される。本論では、『智度論』と特に関係の深いと考えられる経典に対象を限定したが、当然ながら上記以外の経典の思想も『智度論』の不退転に影響していると考えられる。

### 第一項 『智度論』初品について

本項では、『智度論』初品の注釈に説かれる不退転の内容を確認する。まず、『智度論』は、文献の構造上に一つの特徴を有する。文献全体は90品で区分されるが、初品に対して全100巻のうち34巻を費やして仏教用語の逐語的解釈を施しているのである。このため、初品をもって逐語的解説書とみなされることもあり、また、初品があるために後の品では解釈が省略されているとも伝えられる<sup>108</sup>。このような構成から、『智度論』初品における不退転の解説には、文献全体に及ぶ基本的な意味内容が示されていると考えられる。このため、「阿鞞跋致品」など直接的に不退転を扱う品はあるが、まず初品における不退転の解釈を明らかにしておく。

以下に、初品に不退転が詳説される二か所を確認する。ひとつは初品第八菩薩論（巻四）であり、もうひとつは初品第四二大慈大悲義（巻二七）である。

### 第二項 初品第八菩薩論（巻四）

まず、菩薩に対する解説箇所では、以下のように示される。

問曰。何を齊しくして来た菩提薩埵と名づくるや。答曰。大誓願有り、心不可動にして、精進不退。是の三事を以て菩提薩埵と名づくと為す<sup>109</sup>。（『大正』25巻、86b）

菩薩の定義として、大誓願と心の不動並びに精進不退を挙げる。ここは、平川1989において、『婆沙論』と比較した際に、『智度論』の菩薩の定義が、はるかにゆるやかなものといえると指摘される箇所である<sup>110</sup>。しかし、このすぐ後に、『智度論』は、真実の菩薩のあり方を説示する。

---

<sup>108</sup> 論初品三十四巻。解釋一品是全論具本。二品已下法師略之。（『大正』25巻、756c）また、「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。」（『大正』25巻、57b）『智度論』の全体量に関しては、Lamotte（1970, intr. XLIV-L）、印順（1993, 8-13）、加藤（2003, 7-9）、大田（莊崑木）2004aに詳しい。Lamotteは、初品（34巻）が全訳で残りの66巻が3分の1に略訳されたために漢訳以前の全体量を232巻とする。印順と加藤は、まず『智度論』全体を『大品般若』30巻と注釈部分の70巻に分ける。この注釈部部分のうち、33巻が全訳で残りの37巻が3分の1に略訳されたとして注釈部分の原本は144巻とする。そして、経典と合わせて全体量は174巻とみなす。大田（莊崑木）は、上記の見解と異なり、「三分除二」の語句は単なる漢訳への音節量の減少比率として、「略本」を指す語句ではないと指摘する。10万偈（1偈（śloka）=32音節）とは320万音節であり、漢訳したら3分の1の100巻（1巻=約1万字）になるという計算である。このため、原本の全体量は3200万音節あったとみなしている。

<sup>109</sup> 問曰。齊何來名菩提薩埵。答曰。有大誓願、心不可動。精進不退。以是三事、名爲菩提薩埵。（『大正』25巻、86b）

<sup>110</sup> 平川（1989, 307-308）

是の菩提薩埵、兩種あり。鞞跋致有り、阿鞞跋致有り。退法、不退法の阿羅漢の如し。阿鞞跋致の菩提薩埵、是れ実の菩薩と名づく。是の実の菩薩を以ての故に、諸余の退轉の菩薩も、皆な菩薩と名づく<sup>111</sup>。(『大正』25卷、86b)

『智度論』には明確に「退轉」と「不退轉」の菩薩が示され、退法の阿羅漢と不退法の阿羅漢に比較される。さらに、不退轉の菩薩が真実の菩薩として、退轉の菩薩が真実とはいえない菩薩として示されている。このような不退轉の菩薩がいるからこそ、他の菩薩もまた菩薩と呼ばれ示される。

既に序論で指摘したように、この箇所から、『智度論』における不退轉の重要性が垣間見える。「本当の菩薩とはどのような存在か」という問いに対する答えとして、不退轉を述べている点である。このため、不退轉という段階とは、仏を志す菩薩道における真実を問題にしているといえる。この問題は後に改めて扱うこととして、先に初品における記述を確認しよう。

では、不退轉の菩薩とは、具体的にどのような存在を指すのか。先の引用箇所が続いて不退轉と退轉の菩薩の判別については、「阿鞞跋致品」で述べると前置きしながら、以下のよう四種に分けて記される<sup>112</sup>。

①復次に、若し菩薩、一法の好修好念を得れば、是れ阿鞞跋致菩薩と名づく。何等を一法とす。常に一心に、諸の善法を集む。諸仏、一心に諸の善法を集むるが故に、阿耨多羅三藐三菩提を得ると説くが如し<sup>113</sup>。(『大正』25卷、86b)

一つの法を修め念ずれば、不退轉の菩薩とみなされる。一つの法とは、一心に諸々の善法を集めることである。さらに、それは諸仏が諸々の善法を集めて阿耨多羅三藐三菩提を得たという、諸仏の修道過程を根拠としたものと示される。このため、不退轉の解説箇所の冒頭からは、仏と同じ道を歩む者が不退轉の菩薩であると示されているといえる。

②復次に、菩薩有り、一法を得れば、是れ阿鞞跋致の相なり。何等を一法とす。正直精進なり。仏、阿難に問うが如し。阿難よ、汝、精進を説くや。是の如し、世尊よ。阿難よ、汝、精進を讃ずるや。是の如し、善逝よ。阿難よ、常に行じ、常に修し、常に念ぜよ。精進して乃至、人をして阿耨多羅三藐三菩提を得せしめん。經に広説するが如し<sup>114</sup>。(『大正』25卷、86b)

---

<sup>111</sup> 是菩提薩埵、有兩種。有鞞跋致、有阿鞞跋致。如退法不退法阿羅漢。阿鞞跋致菩提薩埵。是名實菩薩。以是實菩薩故。諸餘退轉菩薩、皆名菩薩。(『大正』25卷、86b)

<sup>112</sup> 問曰。云何知、是菩薩、鞞跋致、阿鞞跋致。答曰。般若波羅蜜、阿鞞跋致品中。佛自說阿鞞跋致相。如是相、是退轉。如是相、是不退轉。(『大正』25卷、86b)

<sup>113</sup> 復次、若菩薩一法。得好修好念。是名阿鞞跋致菩薩。何等一法。常一心集諸善法。如説、諸佛一心、集諸善法故。得阿耨多羅三藐三菩提。(『大正』25卷、86b)

<sup>114</sup> 復次、有菩薩、得一法。是阿鞞跋致相。何等一法。正直精進。如佛問阿難。阿難、汝説精進、如是世尊。

さらに、一つの法を備えることが不退転の特徴とされ、それは精進と示される。また、注意すべきは、「精進乃至令人得阿耨多羅三藐三菩提。」と、精進するのは他者に阿耨多羅三藐三菩提を獲得させるためと示される点である。つまり、行者自身のみではなく、他者（衆生）が無上正覚に到達するまで精進することが、不退転の菩薩の特徴として記されている。

③復次に、若し二法を得れば、是の時に、是れ阿鞞跋致の相なり。何等を二法とす。一切法、実に空と知る。亦た、一切衆生を捨てざることを念ず。是の如き人、名づけて阿鞞跋致菩薩と為す<sup>115</sup>。（『大正』25巻、86b）

また、二つの法を獲得した、その瞬間に、不退転の菩薩の相を備えたとみなされる。ひとつは、一切法を実に空と知ることである。もうひとつは、一切衆生の不捨を念じ忘れないことである。このような二つの法を備えた者を不退転の菩薩とみなしている。

④復次に、三法を得るなり。一は、若し一心に作願して仏道を成ぜんを欲せば、金剛の如く、動ずべからず、破すべからず。二は、一切衆生に於いて、悲心徹骨入髓す。三は、般舟三昧を得て、能く現在諸仏に見える。是の時、阿鞞跋致と名づく<sup>116</sup>。（『大正』25巻、86b-c）

最後に、三つの法を獲得する者が不退転と示される。ひとつは、作願であり、仏道を成就せんと願って、動揺せずとその志が破壊されないことである。ふたつめは、一切衆生に対する悲心の徹底であり、最後に、般舟三昧を得て現在諸仏と見えることが挙げられる。誓願と衆生に対する大悲、そして現在仏と見える見仏という三つの法を備える時に、不退転の菩薩とみなされる。

この箇所では、上記のように四種に分けて不退転菩薩の諸相を列挙している。しかし、この四種の記述の関係については、特に述べられないため多少の考察が求められる。四種にわたる記述のすべてが不退転とみなされていることから、不退転の菩薩のあり方が、様々な側面から示されていると捉えるべきだろう。そのような視点で考えれば、①と②の記述から、諸仏が菩薩の時に歩んだものと同じ道を歩んでいる者が不退転であり、それは、どのような道のりかといえば、他者（衆生）に阿耨多羅三藐三菩提を獲得（成仏）させるまで歩み続ける（精進）道といえる。さらに、③から、不退転の特徴を備えたということが出来る瞬間があり、それは、空の知見と一切衆生を捨てないことを忘れないという二つの法を得た時と考えられる。また、最後の④には、不退転と誓願、大悲、見仏という三つの語句との関係が窺

---

阿難、汝讀精進、如是善逝。阿難、常行常修常念。精進乃至令人得阿耨多羅三藐三菩提。如經廣說。（『大正』25巻、86b）なお、この阿難と仏の会話については、（『大正』25巻、173c、249c）にもみられる。また Lamotte（1944, 244 fn. 1）において、初期經典との差異が指摘されている。

<sup>115</sup> 復次、若得二法。是時、是阿鞞跋致相。何等二法。一切法實知空。亦念不捨一切衆生。如是人、名爲阿鞞跋致菩薩。（『大正』25巻、86b）

<sup>116</sup> 復次、得三法。一者、若一心作願、欲成佛道。如金剛、不可動不可破。二者、於一切衆生、悲心徹骨入髓。三者、得般舟三昧。能見現在諸佛。是時名阿鞞跋致。（『大正』25巻、86b-c）

える。そこには「如金剛不可動不可破」や「悲心徹骨入髓」という力強い表現がみられることから、誓願や大悲を保つことが②に示された精進の具体的内容を語っているものとも解釈できる。このようにみれば、①と②に示された仏道の具体的な内容が、③と④に示されていると解釈することもできるだろう。このため、③一切法の空の知見と一切衆生の不捨を忘れないことによって不退転となることと、④誓願と大悲を備えて現在諸仏に見えることは、異なる角度から不退転の意味内容を記述していると考えられる。ただ、これは推論の域を出ないため、次章以降の論証をもとに再び述べることにする。

### 第三項 初品第四二大慈大悲義（卷二七）

『智度論』初品では、不退転が詳述されている箇所がもう一か所ある。卷二六の初品第四二大慈大悲義である。この品には、菩薩位に関連して、無生法忍、般舟三昧、六波羅蜜、方便智、諸法実相<sup>117</sup>、魔、さらに不退転との関係が説かれる<sup>118</sup>。特に、声聞法と比較した際に、以下のように示される。

問曰。声聞法中、苦法忍従り乃至道比忍、名づけて正位と為す。經中に説くが如し。三惡道中に、三事を得べからず。所謂、正位、聖果、漏尽なり。破戒、邪見、五逆罪等も、亦た是の如し。何れの法を得る従り、名づけて菩薩位と為すや。答曰。發意、修行、大悲、方便の具足、是の四法を行じ、菩薩位に入ることを得。声聞法中、先に具さに四種の善根、煖法、頂法、忍法、世間第一法を説き、然る後に苦法忍、正位に入るが如し<sup>119</sup>。

（『大正』25卷、262c）

<sup>117</sup> 『智度論』に説かれる諸法実相に関しては、Lamotte（1980, 2181–2186）、加藤（1983, 175–178）、武田（2005, 288–309）参照。加藤の言葉を借りれば、一切法が因縁生であるために、空であり、不生不滅であり、その諸法の真実のあり方が諸法実相ということが出来る。また、『智度論』における諸法実相と空の関係は、以下の語句によく表れている。「第一義空者。第一義、名諸法實相。不破不壞故。是諸法實相亦空。何以故。無受無著故。若諸法實相有者、應受應著。以無實故、不受不著。若受著者、即是虛誑。復次、諸法中第一法、名爲涅槃。」（『大正』25卷、288b）、「究竟道者、所謂諸法實相畢竟空。」（『大正』25卷、559b）、「諸法實相者、即是性空。若一切法性不空。菩薩、不應住是諸法性空中、得阿耨多羅三藐三菩提。」（『大正』25卷、697c）、「問曰。若衆生及法、從本已來無爲。誰作方便、爲度脫誰。答曰。性空名空性亦無。汝何以取是空性相作難。若有性空相、應當作難。復次、得諸法實相者、知是性空。是人則知諸法性空。無法無衆生。凡夫未得實相故、種種憶想分別。」（『大正』25卷、698c）

<sup>118</sup> 菩薩位者。無生法忍是。得此法忍、觀一切世間空、心無所著。住諸法實相中。不復染世間。復次、般舟般三昧、是菩薩位。得是般舟般三昧。悉見現在十方諸佛。從諸佛聞法、斷諸疑網。是時菩薩、心不動搖。是名菩薩位。復次菩薩位者。具足六波羅蜜、生方便智。於諸法實相亦不住。自知自證、不隨他語。若魔作佛形來、心亦不惑。復次、入菩薩法位力故。得名阿鞞跋致菩薩。復次、菩薩摩訶薩。入是法位中。不復墮凡夫數。名爲得道人。一切世間事。欲壞其心、不能令動。閉三惡趣門。墮諸菩薩數中。初生菩薩家。智慧清淨成熟。（『大正』25卷、262a–b）

<sup>119</sup> 問曰。聲聞法中。從苦法忍乃至道比忍。名爲正位。如經中説。三惡道中、不可得三事。所謂正位聖果漏盡。破戒邪見五逆罪等、亦如是。從得何法、名爲菩薩位。答曰。發意、修行、大悲、方便具足。行是四法。

声聞法では八忍八智の最初の苦法智忍をもって聖者の位とすることに対し、どのような法をもって菩薩位に入るのかという問いが立てられる。対して、菩薩位に入る法は、四善根（煖・頂・忍・世第一法）に喩えられ、「発意、修行、大悲、方便」の四種が示される。この後の記述から、「発意」とは意願のみ、「修行」は六波羅蜜の実践からの般若波羅蜜並びに諸法実相の知見、「大悲」は衆生に対する愍念、「方便」は般若波羅蜜の具足による諸法に対する空観と大悲を等しくさせる力と示される<sup>120</sup>。つまり、「発意」は本願と関係し、「修行」は般若波羅蜜に伴う諸法の空観と関連する。そして、その空観と「大悲」を等しくさせる「方便」の力が菩薩位において重要視されているといえる。

さらに、そのすぐ後に示される『大品般若』の「声聞辟支仏地を過ぎて阿鞞跋致地に住せんと欲せば、当に般若波羅蜜を学すべし<sup>121</sup>」という文言に対する解釈部分は重要である。

問曰。菩薩、入法位の時、即ち已に声聞辟支仏地を過ぎ、阿鞞跋致地に住す。何を以ての故に復た説くや。答曰。三事は一時と雖も、諸法の各々の相、应当に次第に讚ずべし<sup>122</sup>。（『大正』25巻、263a）

まず、菩薩位に入ること、声聞辟支仏地を過ぎること、不退転地に住することの三つの事柄は、時を同じくすると示される。ただし、この三つはそれぞれ異なる相があるので次第に讚嘆するという。この関係は、この箇所**のすぐ後にも再び示されることから、『智度論』における不退転地の基本的な理解といえる<sup>123</sup>。**

---

得入菩薩位。如聲聞法中、先具説四種善根。煖法、頂法、忍法、世間第一法。然後入苦法忍正位。（『大正』25巻、262c）

<sup>120</sup> 問曰。修行、皆攝四法。何以故、差別爲四。答曰。初發意雖有修行。不久修故、不名修行、如在家。雖終日不住不名爲行。復次、發意時、但有意願。行時造作、以財與人、受持禁戒。如是等、行六波羅蜜。是名修行。修行已、以般若波羅蜜。知諸法實相。以大悲心、愍念衆生。不知是諸法實相。染著世間虛誑法。受種種身苦心苦。是更受大悲名故不名修行。方便者。具足般若波羅蜜故、知諸法空。大悲心故、憐愍衆生。於是二法、以方便力、不生染著。雖知諸法空方便力、故亦不捨衆生。雖不捨衆生。亦知諸法實空。若於是二事等、即得入菩薩位。（『大正』25巻、262c）

<sup>121</sup> 『大品般若』「欲過聲聞辟支佛地、住阿惟越致地。當學般若波羅蜜。」（『大正』8巻、219a）『智度論』「欲過聲聞辟支佛地、住阿鞞跋致地。當學般若波羅蜜。」（『大正』25巻、263a）

<sup>122</sup> 問曰。菩薩入法位時。即已過聲聞辟支佛地。住阿鞞跋致地。何以故復説。答曰。雖三事一時。諸法各各相、應當次第讚。（『大正』25巻、263a）

<sup>123</sup> 「入法位、即是過阿羅漢辟支佛地。住阿鞞跋致地。復次、因入法位故。得過阿羅漢辟支佛地。住阿鞞跋致地。」（『大正』25巻、263b）、「復次、入菩薩位、是阿鞞跋致地。過聲聞辟支佛地。亦名阿鞞跋致地。」（『大正』25巻、263c）また、菩薩位については、小沢（1985, 156-159）による『大品般若』における「菩薩地」と「菩薩位」の比較検討が参考になる。小沢によれば、「菩薩地」の語句と、不退転地と同等に示される「菩薩位」の語句には差異がみられる。菩薩位 (bodhisattvanīyāma) とは、語句の意味からは、正しく菩薩として決定する位という意味である。一方、後述する「共の十地」には、九地に「菩薩地」が当てられている。この九地（菩薩地）には、菩薩の修道過程のすべてが含まれるため、新発意や新学の菩薩も含まれる。このため、階層を異にする「菩薩地」という大枠で語られる修道過程において、声聞辟支仏と決定的に異なる要素を備えた段階として「菩薩位」が示されていると考えられる。この「菩薩地」と「菩薩位」の意味内容

この箇所には、さらに不退転地について詳細な解釈が加えられているため、以下に『智度論』の説示順に確認する。ただし、量が多いため不退転と直接関連する所に限定する。

阿鞞跋致地に住するとは、初発意従り已来、常に阿鞞跋致地に住することを喜樂す。諸菩薩の多く退転するを聞くが故に。発意の時に作願するも、何れの時に、当に声聞辟支仏地を過ぐることを得て阿鞞跋致地に住すべけんや。是を以ての故に阿鞞跋致地に住することを説く<sup>124</sup>。(『大正』25巻、263b-c)

不退転地に住することに関して、行者は、仏に成ることを決意する初発意の時から阿鞞跋致地に到達することを望む。なぜなら、多くの菩薩が仏道から退転してしまうことを聞くためである。そのため、初発意のときに誓願をおこしても、いつ声聞辟支仏地を過ぎて不退転地に到達することができるのかということが問題となる。

この箇所から、『智度論』においても不退転が行者にとって目標となる段階ということがわかる。さらに、多くの菩薩が退転しているという危機感が、不退転地の獲得と関連している。この箇所からは『智度論』がそのように記述する根拠は読み取れないが、不退転地の獲得には、多くの菩薩が退転してしまったという事実が問題意識として表象されている。このため、不退転地を求める理由の一つに、声聞辟支仏地に墮してしまっただ菩薩たちが大勢いるという危機感が挙げられる。

問曰。何等か是れ阿鞞跋致地なるや。答曰。若し菩薩、能く一切法の不生不滅、不生不滅、不共非不共を觀ず、是の如く諸法を觀ぜば、三界に於いて脱を得るに、空を以てせず非空を以てせず、一心に十方諸仏の用いる所の実相智慧を信忍するに、能く壞すこと無く、能く動ずる者無し。是れ無生忍法と名づく。無生忍法、即ち是れ阿鞞跋致地なり<sup>125</sup>。(『大正』25巻、263c)

また、不退転地とは何かという根本的な問いが立てられる。この問いに対して、一切法の不生不滅を觀察することができれば三界から解脱するが、さらに、空非空を問題にせず、十方諸仏の実相の智慧を信忍して不壞不動であることが無生法忍と示される。そして、このために無生法忍を得る者は不退転地と示される。

ここに、無生法忍と不退転地の密接な関係が示されている。不退転地の根拠となる無生法忍とは、まず諸法の不生不滅の觀察觀察により三界から解脱することを可能とするが、その解脱の意味に留まらない。法空もまた無生とする不生不滅の觀察を踏まえた上で、十方諸仏

---

の差異は、『智度論』においても踏襲され、基本的に同様のものと考えられる。

<sup>124</sup> 住阿鞞跋致地者。從初發意已來。常喜樂住阿鞞跋致地。聞諸菩薩、多退轉故。發意時作願。何時當得、過聲聞辟支佛地、住阿鞞跋致地。以是故說、住阿鞞跋致地。(『大正』25巻、263b-c)

<sup>125</sup> 問曰。何等是、阿鞞跋致地。答曰。若菩薩、能觀一切法、不生不滅、不生不滅、不共非不共。如是觀諸法。於三界得脫。不以空、不以非空。一心信忍、十方諸佛、所用實相智慧。無能壞、無能動者。是名無生忍法。無生忍法、即是阿鞞跋致地。(『大正』25巻、263c)

の智慧を信忍することにおいて不壊不動の者となることを意味する。ここにおいて、無生法忍における忍の文字が信忍という意味合いにおいて解釈されていることがわかる。不退転の成立に関して、諸法の不生不滅の知覚のみではなく、諸仏の智慧に対する信忍が挙げられていることは不退転と関連する重要な点といえる。

復次に、阿鞞跋致地に住するとは、世に常に果報神通を得て、不失不退なり。若し菩薩、此の二法を得れば、諸法実相を得と雖も、而も大悲を以て一切衆生を捨てず。復た二法有り。一は、清浄智慧。二は、方便慧なり。復た二法有り。一は、深心に涅槃を念ず。二は、作す所、世間を離れず<sup>126</sup>。(『大正』25巻、263c)

また、不退転地に住するとは、どんな時においても福德の果報である神通を得て、さらにその果報を失わず退かないこととされる。この二法を得れば、諸法実相を得ても大悲のために一切衆生を捨てない。また、清浄の智慧と方便の智慧という二つの法、または、深心に涅槃を念じながら世間を離れないという二つの法を得ることが、諸法実相を得ても一切衆生を捨てないこととして示されている。

この文言から、不退転地に住することの具体的な内容がみてとれる。それは、諸法実相を知覚することと、大悲を備え一切衆生を捨てないことである。さらに、この諸法実相の知覚と不捨一切衆生を可能とさせるものとして、果報神通と不失不退、清浄の智慧と方便の智慧、そして涅槃を念じることと世間からの不離が挙げられる。ここに、不退転を成立させる根拠として、福德や智慧、方便が重視されていることがわかる。さらに、続いて以下のように示される。

復次に、阿鞞跋致菩薩、是の諸法実相の智慧を得。世世に失わず、終に暫らく諸仏の深經を離れず。終に疑わず、亦た礙を作さず。何を以ての故に。我れ未だ一切智慧を得ざるが故に、何れの方便、何れの因縁を知らざるが故に、是の如く説く<sup>127</sup>。(『大正』25巻、263c)

不退転の菩薩は、諸法実相の智慧を得た後、生死を経ても失わず、また諸仏の教えを離れない。そして、最後まで疑わず礙を起こさない。そのように諸仏の教えから離れないのは、自身が一切の智慧を得ていないことを自覚しているためとされる。一切の智慧を得ていないのは、方便とは何か、因縁とは何かということを知らないためとも記述される。

この箇所には、不退転の段階に至った菩薩が示されている。まず、諸法実相の智慧を得て不退転である菩薩とは、自身が未だに一切の智慧を得ていないことを自覚している存在と

---

<sup>126</sup> 復次、住阿鞞跋致地。世常得果報、神通不失不退。若菩薩、得此二法。雖得諸法實相。而以大悲不捨一切衆生。復有二法。一者、清浄智慧。二者、方便慧。復有二法。一者、深心念涅槃。二者、所作不離世間。(『大正』25巻、263c)

<sup>127</sup> 復次、阿鞞跋致菩薩。得是諸法實相智慧。世世不失、終不暫離。於諸佛深經。終不疑、亦不作礙。何以故。我未得一切智慧故。不知何方便、何因縁故。如是説。(『大正』25巻、263c)

いえる。この一切の智慧は、仏と不退転の大菩薩を隔てる語句と考えられるため、阿耨多羅三藐三菩提とも一切種智とも考えられる<sup>128</sup>。さらに、その智慧の内容が「不知何方、何因縁故」と示されている。仏と大菩薩の差異に関して、『智度論』では、差別はないと説く箇所や、習気の断の差異と説かれる箇所もあるが<sup>129</sup>、救済する衆生が無量であるかどうかということも一つの基準とする<sup>130</sup>。その点を踏まえると、この箇所における方便と因縁は、一切衆生の救済と関連する方便と因縁と考えられる。さらに、声聞辟支仏がひとり涅槃に趣くことを問題にしていることとの差異を踏まえると、衆生救済と関連する一切の智慧や方便を得ていないという自覚が、不退転を成り立たせている一つの条件とも解釈できる。

阿鞞跋致菩薩、常に深心を以て、終に悪を生ぜず。阿鞞跋致、深心を以て諸善を集む。浅心もて諸の不善を作す。問曰。若し阿鞞跋致の相なれば、無生法忍を得。云何が浅心を以て、諸の不善を作すや。答曰。二種の阿鞞跋致有り。一は、無生忍法を得。二は、未だ無生忍法を得ずと雖も、仏は其の過去未来の所作の因縁もて、必ず作仏を得ることを知る。傍人を利益せんが為の故に、其れに授記を為す。是の菩薩は、生死の肉身にして、結使は未だ断ぜざるも、諸の凡夫中に於いて、最第一と為す。是れ亦た阿鞞跋致の相と名づく。若し無生忍法を得れば、諸の結使を断ず、此れ則ち清浄なり。末後の肉身尽きて、法性生身を得。結使の礙げざる所にして、教誡を須いず。大恒河中に、船の將を須いずして御し、自ずから大海に至るが如し<sup>131</sup>。(『大正』25巻、263c)

<sup>128</sup> 論、問曰。一心中、得一切智、一切種智。断一切煩惱習。今云何言、以一切智具足、得一切種智。以一切種智、断煩惱習。答曰。實一切一時得。此中、爲令人信般若波羅蜜故。次第差品説。欲令衆生、得清浄心。是故如是説。復次、雖一心中得。亦有初中後次第。如一心有三相。生因縁住、住因縁滅。又如心心數法、不相應諸行及身業口業。以道智、具足一切智。以一切智、具足一切種智。以一切種智、断煩惱習、亦如是。先説一切種智。即是一切智。道智、名金剛三昧。佛初心即是一切智一切種智。是時煩惱習断。一切智一切種智相、先已説。」(『大正』25巻、260b)

<sup>129</sup> 「有人謂」の語句がつくが、差別のないと言及される箇所として、以下の文言が挙げられる。「復次、有人謂、十住菩薩與佛、無有差別。如遍吉、文殊師利、觀世音等。具足佛十力功德等、而不作佛。爲廣度衆生故。」(『大正』25巻、350c) また、習気との関係においては、以下のよう示される。「佛此中説如實智。唯是諸佛所得。何以故。煩惱未盡者。猶有無明、故不能知如實。二乘及大菩薩。習未盡故、不能遍知一切法一切種。不名如實智。但諸佛於一切無明盡無遺餘。故能如實知。」(『大正』25巻、650c-651a)

<sup>130</sup> 問曰。菩薩、若能作佛身、說法度衆生者。與佛有何差別。答曰。菩薩、有大神力、住十住地。具足佛法、而住世間。廣度衆生故、不取涅槃。亦如幻師、自變化身。爲人說法、非眞佛身。雖爾度脫衆生、有量有限。佛所度者、無量無限。菩薩雖作佛身。不能遍滿十方世界。佛身者、普能遍滿、無量世界。所可度者、皆現佛身。亦如十四日月。雖有光明、猶不如十五日。有如是差別。(『大正』25巻、273b)

<sup>131</sup> 阿鞞跋致菩薩。常以深心、終不生惡。阿鞞跋致、以深心集諸善。浅心作諸不善。問曰。若阿鞞跋致相。得無生法忍。云何以浅心、作諸不善。答曰。有二種阿鞞跋致。一者、得無生忍法。二者、雖未得無生忍法。佛知其過去未來所作因縁。必得作佛。爲利益傍人故、爲其授記。是菩薩、生死肉身、結使未断。於諸凡夫中、爲最第一。是亦名阿鞞跋致相。若得無生忍法、断諸結使、此則清浄。末後肉身、盡得法性生身。結使所不礙、不須教誡。如大恒河中、船不須將御、自至大海。(『大正』25巻、263c)

さらに、続く箇所において、不退転の菩薩は、深心を以て悪を生ぜずに緒善を集めるが、浅心では不善を作すと示される。一見するとこれまでの不退転の文脈に沿わないため、この点について質疑が交わされる。この疑問に対して『智度論』は、不退転には二種あると説示し、無生法忍の有無を基準とする。無生法忍を獲得していなくとも不退転とみなされる理由は、仏がこの行者の成仏の因縁を知り授記を与えるためである。この菩薩は、生死する肉身であり煩悩を断じていない者であるが、凡夫の中では最第一の者であり、これもまた不退転の特徴と示される。無生法忍を得れば、煩悩を断ずるため清浄であり、最後の肉体を終えて法性生身を獲得する。この段階では、もはや煩悩に礙げられることがないので、煩悩の断に対する教えを必要としないという。

この箇所は、『智度論』が直接的に二種類の不退転について言及する箇所として重要である。第四節で詳述するが、いくつかの先行研究は、不退転の意味内容を把握するために、『智度論』における不退転を二種類に分類し整理してきたためである。また、初品に限定した記述からも不退転と無生法忍の密接な関係が説示されてきたが、この文言から無生法忍の獲得が不退転の絶対的な条件ではないことがわかる。無生法忍を得ておらず、煩悩を断じていない凡夫でありながら不退転である菩薩の存在を明らかに認めているためである。そのような不退転は、仏による授記に根拠づけられている。『智度論』は、さらに以下のように記述を続ける。

復次に、初発意有り、大心を生ず。諸煩悩を断じ、諸法実相を知る。便ち阿鞞跋致を得。但だ檀波羅蜜を行ずることのみ有り、便ち六波羅蜜を具足し、乃至般若波羅蜜も亦た是の如し。六波羅蜜を行ずること有り、未だ阿鞞跋致を得ず。衆生中に於いて、大悲心を生ず。是の時、便ち阿鞞跋致を得。悲心を得ること有り、而して是の念を作さく、若し諸法は皆な空なれば、則ち衆生無し、誰ぞ度すべき者なるや。是の時、悲心便ち弱し。或いは時に衆生を以て慙れむべきも、諸法の空観に於いて弱し。若し方便力を得れば、此の二法に於いて、等しく偏党無し。大悲心、諸法実相を妨げず。諸法実相を得るも、大悲を妨げず。是の如き方便を生ず。是の時、便ち菩薩の法位に入ることを得、阿鞞跋致地に住す。往生品中に説くが如し。復次に、阿鞞跋致の相、後の阿鞞跋致の二品中に説くが如し<sup>132</sup>。(『大正』25巻、264a)

まず、菩提心を起こし、煩悩を断じて諸法実相を知ることによって不退転を得る。または、布施波羅蜜から六波羅蜜を具足してもまだ不退転を得たことにはならないが、衆生に対して大悲心を起こした時に不退転になると示される。さらに、諸法が空であることから悲心が弱く

<sup>132</sup> 復次、有初發意、生大心。斷諸煩悩、知諸法實相。便得阿鞞跋致。有但行檀波羅蜜。便具足六波羅蜜。乃至般若波羅蜜、亦如是。有行六波羅蜜。未得阿鞞跋致。於衆生中、生大悲心。是時便得阿鞞跋致。有得悲心、而作是念。若諸法皆空、則無衆生、誰可度者。是時悲心便弱。或時以衆生可慙。於諸法空觀弱。若得方便力於此二法、等無偏黨。大悲心、不妨諸法實相。得諸法實相、不妨大悲。生如是方便。是時便得入菩薩法位。住阿鞞跋致地。如往生品中說。復次阿鞞跋致相。如後阿鞞跋致二品中說。(『大正』25巻、264a)

なることや、衆生を愍れむがゆえに空観が弱まることがあるが、これは方便力のために諸法実相の知見と一切衆生に対する大悲に偏りがなくなるという。このため、二法を平等にする方便を具えた時に、菩薩の法位に入り、不退転地に住することが示される。

この箇所からは、既に幾度か述べられていた初発意、煩惱の断、諸法実相の観察、空観、衆生に対する大悲、そして方便の関係を読み取ることができる。煩惱の断と諸法実相の観察から不退転とみなされ、また、六波羅蜜に加えて大悲心を起こした際にも不退転と示される。また、菩薩位に入るための四法（発意、修行、大悲、方便）の記述と同様に、空の観察と衆生に対する大悲、さらに方便が重要な要素となる。さらに、この箇所では、空観のみの場合と大悲のみの場合に「阿鞞跋致」と記述されることとは異なり、菩薩の法位という語句に加えて、不退転に「阿鞞跋致地」と「地」が付されていることには注意が必要である。空観や大悲を起こした段階が不退転であり、それらに加えて方便が備わった段階が菩薩位であり不退転地として示されている可能性が考えられるためである。

以上のように、初品第四二大慈大悲義に示される不退転の記述を確認した。初品第八菩薩論にみられる不退転の解説より詳細に述べられているが、その分、不退転の意味内容が多義的かつ不明瞭と思われる点が顕在化し検証を要する。

まず、菩薩位と声聞辟支仏地を過ぎることと不退転地が同時であることは重要な点である。しかし、いくつかの記述は、「不退転」と「不退転地」に意味内容の差異がある可能性を示唆している。特に二種類の不退転が説示される『智度論』においては、この違いを明確にしておく必要がある。

この不退転地と密接に関連するのが、無生法忍である。無生法忍には、諸法実相や不生不滅を観察するだけでなく、諸仏の智慧への信忍が含まれる。しかし、不退転の条件として無生法忍が挙げられる一方で、無生法忍を得ていない不退転があり、それは授記に根拠づけられる。さらに、不退転地に住することは、諸法の空を観察することと一切衆生に対する大悲を備えることに加え、この二つが方便力によって偏りないものとなることを意味する。このため、不退転の根拠とされる智慧と方便、大悲と無生法忍、授記がどのような関係にあるのか検証が必要だろう。

また、特に、どうして退転しないのかという問いに答えるものとしては、未だに一切衆生を救済する仏となっていない、一切智慧を備えていないという菩薩の自覚が挙げられる。しかし、そのような自覚が、なぜ行者自身の不退転を証明するものとなるのかという点については考察が求められる。

このように、『智度論』初品では、真実の菩薩として記述される不退転の段階が、様々な面から描写される。このような記述から『智度論』に示される不退転は、論書としてある程度統一された意味内容をもつといえる。ただし、どのように不退転に到達し、どのように自覚するのかという問題に関しては、不明瞭な点がみられるため多くの点で検証が必要である。初品の記述から、仏と歩んだ道を歩み続けるという修道姿勢をもつ者が不退転であると読み取ることができる。しかし、その修道過程が間違いなく仏へと続く真実の道であるのか

という真実と虚仮、そして自覚の問題が生じる。その問題に対して、不退転と関連して説示されるのが、般舟三昧や授記、本願、大悲、空観、方便、そして無生法忍という語句と考えられる。

### 第三節 『智度論』における十地の階梯

次に、『智度論』における不退転と十地の関係を明確にしておく。不退転を検証するうえで十地の階梯を外すことはできない。大乘仏教における菩薩の修道過程は、主に十地という階梯に集約されてきたともいえるからである。この十地の階梯に関しては、既に数多くの研究成果が蓄積されている。例えば、山田 1959 は、*Mahāvastu* (MV) に示される十地を筆頭に、「本生十地」「般若十地」「本業十地」「華嚴十地」「瑜伽行十地」と、様々な十地の階梯を分類している<sup>133</sup>。このような十地の思想展開について、荒牧 1983 は、以下のように述べる。

十地思想の展開において中心問題であるのは、いかにして「不退転」になるか—すなわちいかにして輪廻転生において無数の菩薩行をなしてきて輪廻的存在に「退転」しなくなるか—であるが、「本生十地」がはじめて十地中の第八地において「不退転」になることをほめうたうようになってから、「般若十地」が『般若経』の根本の宗教体験「無生法忍」によって「不退転」になることをほめうたい、「瑜伽行十地」が瑜伽行実践によって「無生法忍」を体得し直々に「不退転」になる道を求道しはじめる<sup>134</sup>。(荒牧 1983, 81)

上記のような視点を参考にすれば、諸大乘経典において菩薩の修道過程である十地が異なることは、その中心として考えられる不退転の位置づけや意味内容に変化があったためと仮定される。それは、『智度論』という一つの文献において、不退転の意味内容が曖昧であったり、複数の十地の体系が示されることから窺われる。本項では、このような不退転の思想史的展開を踏まえ、『智度論』に説かれる不退転が十地のどこに位置付けられているかを検証する。

---

<sup>133</sup> 山田 (1959, 240–313) 参照。

<sup>134</sup> 荒牧の述べる不退転の意味内容は、「輪廻的存在に退転しない」という表現から、生死流転の迷いの生存には二度とならないという意味になるだろう。さらに、荒牧は、十地の思想が大乘仏教における不退転の思想展開にも関連していると同時に、宗教体験の展開としてもみられると指摘している。荒牧 (1983, 81–95) 参照。

### 第一項 三種の十地

『智度論』には、三種の十地が説かれる<sup>135</sup>。①「共の十地」、②「但菩薩の十地」、③「無名の十地」である<sup>136</sup>。ただ、実質的には三種類の十地の階梯がみられるが、以下に示すように、第二〇「発趣品」には十地に二種類あると示される。また、不退転の位置づけが各十地によって異なるため注意が必要である。この三種の十地における不退転の位置づけの違いが『智度論』の不退転の意味内容の不明瞭さにも関連していると考えられる。

問曰。此の中、是れ何等を十地とするや。答曰。地に二種有り。一は但菩薩地。二は共地。共地とは、所謂、乾慧地乃至仏地なり。但菩薩地とは、歡喜地、離垢地、有光地、增曜地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善根地、法雲地なり。此の地の相、十地經中に広説するが如し<sup>137</sup>。(『大正』25卷、411a)

一つは、『大品般若』にも示される乾慧地から始まる十地であり、これを本論では①「共の十地」とする。一方で、『十地經』中に示される歡喜地から始まる十地が示されており、これを②「但菩薩の十地」とする。しかし、この解説の前に『大品般若』並びに『智度論』は、それぞれの地に名称がなく、序数を示すのみの③「無名の十地」を展開している。そして、先行研究が指摘するように、この③「無名の十地」と①「共の十地」の内容が異なることに加え、その関係が不明瞭なことが『智度論』の十地の問題といえる<sup>138</sup>。

この問題について、平川 1989 は、「龍樹の認めているのは、この二種の十地にすぎないわけである<sup>139</sup>」と、『智度論』著者の意図を読み取り、②「但菩薩の十地」が菩薩の修行階位のみで十地を組織したものであり、③「無名の十地」も同様に菩薩の修行階位のみを説くことから、③は②に含まれるものとみることができると述べる。また、小沢 1988 は、『智度論』において、①と③の十地の段階における意味内容が同一のものとみなされている箇所を指摘し<sup>140</sup>、この点から①と②と③の十地の階梯は、初地から九地までは異なる内容であるが、十地の段階のみは同じ意味内容とみなせると述べる<sup>141</sup>。このように、『智度論』では、意味内容が異なる三つの十地が説かれているにもかかわらず、文献自体が二種類と述べるとともに十地の段階の意味内容が重なる点に一つの特徴がある。

<sup>135</sup> 『智度論』と十地の関係については Lamotte (1980, 2373–2445)、厚観 2018 参照。ただし、Lamotte は、『智度論』における①「共の十地」と③「無名の十地」の二種類の十地にしか言及していない。

<sup>136</sup> 小沢 (1988, 113)、鈴木 (2018, 277–280) 参照。

<sup>137</sup> 問曰。此中是何等十地。答曰。地有二種。一者但菩薩地。二者共地。共地者。所謂乾慧地乃至佛地。但菩薩地者。歡喜地、離垢地、有光地、增曜地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善根地、法雲地。此地相如十地經中廣説。(『大正』25卷、411a)

<sup>138</sup> 平川 (1989, 466–476)、小沢 1988、鈴木 2018 参照。

<sup>139</sup> 平川 (1989, 467)

<sup>140</sup> 復次、佛此中更説第十地相。所謂菩薩、行六波羅蜜。以方便力故。過乾慧地乃至菩薩地、住於佛地。佛地、即是第十地。菩薩能如是行十地。是名發趣大乘。(『大正』25卷、419c)

<sup>141</sup> 小沢 (1988, 113)

## 第二項 ①「共の十地」

次に、特に不退転に着目して、三種の十地の内容を確認する。まず、①「共の十地」について、『大品般若』自体には、これらの十地の階梯に関する内容上の説明はない<sup>142</sup>。しかし、『智度論』では、初地（乾慧地）から七地（已作地）に至るまで、菩薩と声聞という二種類の分類をもって解説を施している。

〔初地〕乾慧地、二種有り。一は声聞、二は菩薩なり。声聞人、独り涅槃の為の故に、勤精進、持戒、心清浄、堪任して道を受く。或いは、観仏三昧を習し、或いは不浄観、或いは、慈悲、無常等の観を行ず。分別し諸善法を集め、不善法を捨つ。智慧有りとも雖も、禪定の水を得ず。則ち得道すること能わざるが故に、乾慧地と名づく。

菩薩に於いては、則ち初発心乃至未だ順忍を得ず。

〔二地〕性地とは、声聞人、煖法従り乃至世間第一法なり。

菩薩に於いては、順忍を得、諸法実相に愛著し、亦た邪見を生ぜず、禪定の水を得。

〔三地〕八人地とは、苦法忍従り乃至道比智忍にして、是の十五心なり。

菩薩に於いては、則ち是れ無生法忍、入菩薩位なり。

〔四地〕見地とは、初めて聖果を得。所謂、須陀洹果なり。

菩薩に於いては、則ち是れ阿鞞跋致地なり。

〔五地〕薄地とは、或いは須陀洹、或いは斯陀含なり。欲界九種の煩惱、分断するが故なり。

菩薩に於いては、阿鞞跋致地を過ぎ、乃至未だ成仏せず。諸煩惱を断じ、余気亦た薄し。

〔六地〕離欲地とは、欲界等の貪欲、諸煩惱を離る。是れ阿那含と名づく。

菩薩に於いては、離欲の因縁の故に、五神通を得。

〔七地〕已作地とは、声聞人、尽智、無生智を得て、阿羅漢を得。

菩薩に於いては、仏地を成就す。

〔八地〕辟支仏地とは、先世に、辟支仏道の因縁を種え、今世に、少因縁を得て、出家す。亦た深き因縁の法を觀じ成道するを辟支仏と名づく。辟支迦、秦に言わく、因縁にして亦た覺と名づく。

〔九地〕菩薩地とは、乾慧地従り乃至離欲地なり。上に説くが如し。復次に、菩薩地、歡喜地従り乃ち法雲地に至るを、皆な菩薩地と名づく。有る人言わく、一発心従り来た乃ち金剛三昧に至るを、菩薩地と名づく。

〔十地〕仏地とは、一切種智等、諸仏の法なり。

---

<sup>142</sup> 第二〇「発趣品」、第二一「出到品」、第二三「等空品」などに示されるが、内容の説明はない。例えば、「過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地。過是九地、住於佛地。是爲菩薩十地。」（『大正』25巻、259c）と示されるように、名称を挙げるのみである。

菩薩、自地中に於いて、具足を行ず。他地中に於いて、具足を観ず。二事具するが故に、具足と名づく<sup>143</sup>。

このように、①「共の十地」では、声聞と菩薩に対する二種類の記述が併記される。では、不退転はどこに位置付けられているかということ、三地（八人地）において無生法忍の獲得と菩薩位に入り、四地（見地）において不退転地、五地（薄地）では不退転地を過ぎるとあるため、不退転は四地に位置付けられている。しかし、この「共の十地」では、九地（菩薩地）に、菩薩の初地からの行位が内包されることから、不退転を九地とみなすこともできる<sup>144</sup>。このため、①「共の十地」では、不退転の位置付けは四地と示されるが、修道過程上において低い位置づけにあるということとはできない。どちらかといえば、重要なのは不退転獲得の前後の過程である。初発心、順忍、無生法忍・入菩薩位、不退転地、未成仏、神通という語句が修道過程上に並べられていることが、①「共の十地」の特徴といえる。

さらに、声聞の修道過程に比較されている点は、『智度論』の不退転の意味内容を検証する上で重要である。二地（性地）では「煖法従り乃至世間第一法」という四善根が菩薩の順忍、三地（八人地）では「苦法忍従り乃至道比智忍」が菩薩の無生法忍、そして四地（見地）において須陀洹果が菩薩の阿鞞跋致地として併記されている。このため、これらの修道過程が声聞と菩薩に対応していると考えられるが、これをそのまま『智度論』全体を通じての解釈として無批判に受け入れるには問題がある。この問題は、二種類の不退転の問題と関連するため次節に再述する。

### 第三項 ②「但菩薩の十地」

次に、②「但菩薩の十地」を確認する。この十地はその名前の通り、菩薩のみを対象にする修道過程である。しかし、『智度論』は、この②の十地に関しては、各地の名称を挙げるのみで、特に詳説しない。ただ、「十地経中に広説するが如し<sup>145</sup>」という文言と、示される

<sup>143</sup> 乾慧地、有二種。一者聲聞、二者菩薩。聲聞人、獨爲涅槃、故勤精進持戒心清淨堪任受道。或習觀佛三昧、或不淨觀。或行慈悲、無常等觀。分別集諸善法、捨不善法。雖有智慧、不得禪定水。則不能得道、故名乾慧地。於菩薩、則初發心乃至、未得順忍。性地者、聲聞人從煖法。乃至世間第一法。於菩薩得順忍。愛著諸法實相、亦不生邪見、得禪定水。八人地者。從苦法忍乃至道比智忍、是十五心。於菩薩、則是無生法忍、入菩薩位。見地者、初得聖果。所謂須陀洹果。於菩薩、則是阿鞞跋致地。薄地者。或須陀洹或斯陀含。欲界九種煩惱分斷故。於菩薩、過阿鞞跋致地、乃至未成佛。斷諸煩惱餘氣亦薄。離欲地者。離欲界等貪欲諸煩惱。是名阿那含。於菩薩、離欲因緣故、得五神通。已作地者。聲聞人、得盡智無生智、得阿羅漢。於菩薩、成就佛地。辟支佛地者。先世種辟支佛道因緣。今世得少因緣出家。亦觀深因緣法成道、名辟支佛。辟支迦、秦言因緣亦名覺。菩薩地者。從乾慧地乃至離欲地、如上說。復次、菩薩地。從歡喜地乃至法雲地、皆名菩薩地。有人言。從一發心來。乃至金剛三昧名菩薩地。佛地者。一切種智等諸佛法。菩薩於自地中行具足。於他地中觀具足。二事具故名具足。（『大正』25卷、585c-586a）また、Lamotte（1980, 2379-2381）、厚觀2018参照。

<sup>144</sup> 小沢（1985, 156-159）、小沢（1988, 98-99）参照。

<sup>145</sup> 此地相、如十地経中廣説。（『大正』25卷、411a）

名称から『十地経』に説かれる十地（歓喜地、離垢地、有光地、増曜地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善根地、法雲地）であることを否定する余地はない。

『十地経』における不退転の位置づけは、七地（深入地＝遠行地）から八地（不動地）にかけて、方便の智慧を成就し二乗の段階を越えて無生法忍を獲得するため、八地の段階では確実に不退転であると考えられる<sup>146</sup>。一方で、初地必定として、初地において将来における成仏が確定している旨を読み解くこともできる<sup>147</sup>。ただし、『智度論』自体にこの十地と関連して初地の不退転を説くというような直接的な表現はみられない。

#### 第四項 ③「無名の十地」

最後に、『智度論』第二〇「発趣品」で詳細な解説が付される③「無名の十地」に言及する。この十地は、②「但菩薩の十地」と同様、菩薩のみを対象とした階梯であり、上の二つの十地と異なり、階位の序数を述べるだけでそれぞれの地に対する名称がない。しかし、『智度論』で解説される十地の中では最も分量が多く、菩薩の四種の階位とも関連すると考えられる<sup>148</sup>。分量が多いため、先行研究を参照し、簡略的にまとめれば、以下ようになる<sup>149</sup>。

初地（深心堅固や親近善知識など、十事を行ずる。）

二地（戒清浄や不捨一切衆生など、常に八法を念じる。）

三地（多学問無厭足など、五法を行ずる。）

四地（不捨阿蘭若住处や厭世間心順涅槃心など、不捨の十法を行ずる。）

五地（遠離親白衣や遠離十不善道など、十二法を遠離する。）

六地（六波羅蜜を具足し、また、不作声聞辟支仏意や不疑深法など六法をそなえる。）

七地（不著我など二十法を遠離し、また、無生法忍や無生智など二十法を具足する。）

八地（遊戯諸神通など五法を具足し、また、浄仏国土など五法を具足する。）

<sup>146</sup> 『十住経』（遠行地第七）「是菩薩。住是地。無量身業無相行。無量口業無相行。無量意業無相行。是菩薩。清浄行故。顯照無生法忍。」（『大正』10巻、518c）、（不動地第八）「是名菩薩、得無生法忍、入第八地。」（『大正』10巻、520c）、（不動地第八）「諸菩薩摩訶薩。此地不可壞故。名爲不動地。智慧不轉故。名爲不轉地。」（『大正』10巻、522b）、『漸備一切智徳経』（不動住品第八）「是爲佛子諸菩薩業住於慧地。而不可動。是謂無侶。亦復號曰不退轉地。」（『大正』10巻、483c）また、山田（1959, 287-290）、平川（1989, 542-546）、宮崎（2015, 242-243）参照。

<sup>147</sup> この必定という語句が直接的に『智度論』が示す不退転の意味合いを持つかどうかは検証が必要である。ただし、龍樹著とされる『十住毘婆沙論』においては、初地の必定が不退転として示されていると考えられる。「如是久住、爲利益憐愍衆生故。一切諸佛、雖力能無量壽。以本願故。有久住世者。有不久住者。見時、得入必定者。有衆生見佛、即住阿耨多羅三藐三菩提阿惟越致地。何以故。是諸衆生、見佛身者。心大歡喜、清浄悦樂。其心即攝得、如是菩薩三昧。以是三昧力、通達諸法實相。能直入阿耨多羅三藐三菩提必定地。」（『大正』26巻、32c）また、舟橋（1973, 110-111）参照。

<sup>148</sup> 鈴木（2018, 279-280）参照。

<sup>149</sup> （『大正』25巻、409c-419c）。また、Lamotte（1980, 2384-2445）、小沢（1988, 105-111）、平川（1989, 464-466）、鈴木（2018, 279-280）参照。

九地（受無辺世界所度之分や菩薩得如所願など、十二法を具足する。）

十地（『大品般若』『放光般若』は、この階梯で具足すべき法を説かないが、『光讚般若』は「清浄具足一切名徳」など、十二の徳目について説く。）

③「無名の十地」には、初地における親近善知識、求法から始まり、七地で無生法忍を得ると示される。このため、小沢 1988 では、七地における無生法忍の獲得が行位上の転換点であり、「第七地は声聞辟支仏と決定して異なる菩薩としての位がえられる地である<sup>150</sup>」と述べる。また、鈴木 2018 も、七地の説明中に無生法忍を得ることから、不退転は七地に獲得されるとみなしている<sup>151</sup>。

両者は『大品般若』の「無名の十地」を対象として述べているが、『智度論』においても、七地の説明中にそれまでの六地との差別化を図る解説が示されている。

等定慧地とは<sup>152</sup>、菩薩、初めの三地に於いて、慧多く定少し。未だ能く心を撰せざるが故に。後の三地、定多く慧少し。是を以ての故に、入菩薩位を得ず。今、衆生空、法空、定慧等しきが故に、能く安穩に菩薩道を行ず。阿鞞跋致地従り、漸漸に一切種智を得<sup>153</sup>。  
（『大正』25 卷、417c）

ここにおいて、それまでの六地では菩薩位に入っていないこと、そして、この七地の段階＝不退転地より漸次に一切種智を得ていくことが示唆されている。このため、③「無名の十地」においては、七地が不退転の段階とみなすことができる<sup>154</sup>。

しかし、以下に示すように、③「無名の十地」の七地の解説中に、「七地沈空の難」という菩薩の課題が示されているため、七地が不退転の段階と断定できるのか問題が残る<sup>155</sup>。

遊戯諸神通とは、先に諸の神通を得て、今、自在遊戯を得。能く無量無辺世界に至る。菩薩、七地中に住する時、涅槃を取らんと欲す<sup>156</sup>。（『大正』25 卷、418a）

七地の菩薩が衆生救済をせずに涅槃を取ろうとすることが記されている。このような「七地沈空の難」という課題が『智度論』に示されるため、③「無名の十地」の七地を不退転と

---

<sup>150</sup> 小沢（1989, 112）

<sup>151</sup> 鈴木（2018, 281）。また、印順（1981, 1079–1080）、厚観 2018 参照。

<sup>152</sup> 「等定慧地」とは、③「無名の十地」の七地で説かれる具足すべき二十法の内の十七種目である。「十六者、等定慧地。十七者、調意。十八者、心寂滅。十九者、無礙智。二十者、不染愛。須菩提。是名菩薩摩訶薩住。七地中、應具足二十法。」（『大正』8 卷、257b、『大正』25 卷、410c）

<sup>153</sup> 等定慧地者。菩薩於初三地、慧多定少。未能攝心故。後三地、定多慧少。以是故、不得入菩薩位。今衆生空法空定慧等故。能安隱行菩薩道。從阿鞞跋致地。漸漸得一切種智。（『大正』25 卷、417c）

<sup>154</sup> また、以下のような記述もある。「六波羅蜜者。從初地乃至七地、得無生忍法。八地九地十地、是深入佛智慧。得一切種智、成就作佛。」（『大正』25 卷、753c）

<sup>155</sup> 厚観（2019b, 78–86）も同様の問題を指摘している。

<sup>156</sup> 遊戯諸神通者。先得諸神通。今得自在遊戯。能至無量無邊世界。菩薩住七地中、時欲取涅槃。（『大正』25 卷、418a）

みなすには検討すべき問題が残る。この問題は第五章で無生法忍とともに扱うとして、先に『智度論』における三種の十地の階梯をまとめておく。

『智度論』には、三種の十地の階梯、つまり、①「共の十地」、②「但菩薩の十地」、そして③「無名の十地」の階梯がみられる。しかし、『智度論』には、十地の階梯には二種類あると示されることから、内容は異なるが③「無名の十地」は②「但菩薩の十地」という大きな分類に内包されるともいえる。また、③「無名の十地」は、先の二つの十地よりも量的に多く説示されることに加え、「七地沈空の難」における七地とは、この無名の十地の七地を指している。このため、『智度論』においては、地の序数のみが示された場合、③「無名の十地」に当てはめることが妥当だといえる。

さらに、不退転の位置づけは、①「共の十地」では四地もしくは九地、②「但菩薩の十地」では七地、八地もしくは初地、③「無名の十地」では七地、もしくは八地と考えられる。そして、①は、不退転の前後の過程が明らかなことと、声聞と比較されていることが特徴といえる。一方、②と③はともに菩薩を対象にする十地の体系であるが、内容の差異に伴って不退転の位置づけが異なる。特に②の十地が、『十住毘婆沙論』に示されるような初地における不退転解釈が可能なことに対し、『智度論』では②の初地（歓喜地）が不退転の段階と明言される箇所が無いことには注意した方がいい<sup>157</sup>。また、③の十地に関して、『大品般若』を対象とした研究では七地を不退転の段階としていたが、『智度論』には、この箇所に関連して「七地沈空の難」という課題が示されるため検証する必要がある。三種の十地に共通する要素としては、無生法忍の獲得が不退転の前に位置付けられていることが挙げられる<sup>158</sup>。

#### 第四節 『智度論』における不退転の分類

本節では、『智度論』初品における不退転の記述と十地の階梯を踏まえた上で、二種類の不退転について言及する。既に、『智度論』の文献自体に、無生法忍の獲得の有無によって二種類の不退転がみられることを確認した。このような記述から、主に三つの先行研究（舟橋一哉 1973、Lamotte 1965; 1976、Gilks 2010）が、『智度論』の不退転に二種類あることを指摘している。しかし、三者によって指摘される不退転の区分には、差異がみられる。そのため、本節では、先行研究が指摘する二種類の不退転の内容を把握し、三者の差異が起きた原因を明らかにするため、『智度論』における不退転がどのような文脈で用いられているかを検証する。

---

<sup>157</sup> 『智度論』に「歓喜地」の語句が示されるのは上記の二か所のみである。

<sup>158</sup> ただし、大乘の經典論書には初地に無生法忍を説くものがあるため注意が必要である。『入楞伽經』「菩薩爾時、名得初地、無生法忍。」（『大正』25巻、530a）、『法華論』「此言無生法忍者。所謂初地證智應知。」（『大正』26巻、9c）また、織田（2019, 22–24; 2020, 21–22）参照。

## 第一項 先行研究の指摘する二種類の不退転

まず、舟橋 1973 は、見道に至った聖者の不堕と同様の意味合いで示される不退転と、声聞辟支仏地に堕さない不退転の二種を指摘している<sup>159</sup>。『智度論』では、先に確認したように、①「共の十地」の解説箇所において、声聞における苦法智忍から道類智忍までの十五心を菩薩の無生法忍として、また道類智を得た須陀洹果を不退転地と並べて示している<sup>160</sup>。このことから、舟橋は、預流向が菩薩の無生法忍に当たり、そして預流果が不退転地に当たると指摘する。しかし、『智度論』に複数の十地の階梯があることや「七地沈空の難」の問題等から七地に無生法忍、八地に不退転を位置付けることにも触れ、不退転の位置づけが十地の階梯のどこにあたるのかという問題の複雑さに言及する。このような点を考慮し、舟橋は不退転に意味上の区分があることを示唆する<sup>161</sup>。そして、預流果を得た者と同様に「仏教以外の外教の教えには決して迷わされることはない」という意味で「不堕法の者」と言われていたものが、さらに「二乗地に堕することのない者」という意味に転化したと述べる。ただし、この二種類の区分は一応分けることができるものであるが、実際には別なものではなく、不退転が初めて言われるのは初地であり、その真の完成は八地であろうと結論付ける。

Lamotte 1965; 1976 も『智度論』における二種類の不退転について指摘している<sup>162</sup>。Lamotte 1965 は、先の舟橋と同様、『十地経』における八地（不動地）だけが不退転地と認められるわけではないとして、『智度論』の①「共の十地」において見道と不退転が並置される点を指摘するとともに、以下の文に着目する。

是の菩薩、初發心従り以て来た、阿鞞跋致と名づくと雖も、阿鞞跋致の相は未だ具足せざるが故に、授記を与えず<sup>163</sup>。（『大正』25 卷、580a）

上記の文言から『智度論』が不退転を二種類に区分していると述べる。ひとつは、初地から不退転とされるが、「不正確な不退転」である。もうひとつが、八地における「正確な不退転」である<sup>164</sup>。さらに、Lamotte 1976 では、『智度論』の二種の不退転について、さらに

<sup>159</sup> 舟橋（1973, 112-119）

<sup>160</sup> 八人地者。従苦法忍、乃至道比智忍、是十五心。於菩薩、則是無生法忍、入菩薩位。見地者、初得聖果。所謂須陀洹果。於菩薩、則是阿鞞跋致地。（『大正』25 卷、586a）

<sup>161</sup> 舟橋（1973, 117）は、「初歡喜地に相い応ずる意味をもっていると思われる八人地・見地において、無生法忍を得て阿毘跋致に至ると説かれていたが、一方で、そのような阿毘跋致地と、七地沈空の難を越えたところに考えられる阿毘跋致と二種の阿毘跋致があるのか、それとも両者は同じものであるか」と問題提起する。最初の阿鞞跋致について、舟橋は「〔大智度論ではそれを阿毘跋致とは言っていないが〕」付しているが、七地沈空の難を越えれば明らかに不退転と考えられるため問題ないと考えられる。澤崎（2021b, 41-44）参照。

<sup>162</sup> Lamotte（1965, 208-211 fn. 209）また、Apple（2011, 122-123）参照。

<sup>163</sup> 是菩薩、雖從初發心以來名阿鞞跋致。阿鞞跋致相未具足故、不與授記。（『大正』25 卷、580a）

<sup>164</sup> 「不正確な（fr: improprement/en: incorrectly/準阿鞞跋致）」、「正確な（fr: proprement/en: correctly/正阿鞞跋致）」Gilks（2010, 18）、Lamotte（1965, 208-211 fn. 209）、厚觀編（2016, 790 fn. 245）参照。

詳細に述べる<sup>165</sup>。ひとつは、「実際に正当性のある不退転<sup>166</sup>」、つまり、不退転の相をすべて備え、無生法忍を知見し、八地に住する不退転の菩薩である。もうひとつは、「実際には不退転<sup>167</sup>」であるが、不退転の特徴を備えずに退転する可能性がある菩薩である。この矛盾する表現となる退転する可能性のある不退転の菩薩は、阿耨多羅三藐三菩提に直接的に到達するが、ただ仏のみがそのことを知るというものである。したがって、仏による将来的な予言（授記）によって不退転とされる。このため、最終的に Lamotte は、仏（授記）による不退転と、無生法忍を知見する八地の不退転という二種類を想定している。

最後に、Gilks 2010 も二種類の不退転を指摘している。Gilks は、Lamotte が「正確な不退転」と「不正確な不退転」を指摘したことに対し、どちらの不退転も正しい記述として認める立場を取る<sup>168</sup>。そして、Lamotte が陥った不退転の両義性の問題に対し、『二万五千頌』が不退転 (avinivartanīya) と不退転地 (avinivartanīyabhūmi) を区分する視点があったのではないかと主張する。『八千頌』では、avinivartanīya と avinivartanīyabhūmi という語句は同義語と考えられるが、後者の語句は、不退転の状態あるいはその状態に関連する確実性を強調するために使用された可能性があり、その傾向は『二万五千頌』ではより顕著に表れているという。このような見解のもと、Gilks は、不退転を以下のように定義する。①声聞の道果を実現することを避けるためにある時点で入る必要がある段階、そして、②授記によって阿耨多羅三藐三菩提に到達し成仏するという確実性を得ている段階という二種類である<sup>169</sup>。この定義の根拠として、声聞と共通の修道段階と菩薩特有の修道段階の差異を挙げる。声聞との共通の段階では煩惱の断を目的とするため、その目標が達成されたならば退転するような要因がなくなる。しかし、菩薩特有の段階に進む岐路において、煩惱の断が達成される前の段階で既に不退転でなければ、声聞果を獲得することに帰結することを指摘する<sup>170</sup>。そのために、「般若経典」は、菩薩が不退転地に到達する前に不退転でなければならないことを暗示し、その証拠として、『八千頌』よりも『二万五千頌』では avinivartanīya と avinivartanīyabhūmi を区別しているのではないかと述べる。したがって、Gilks は、Lamotte が「不正確な不退転」とみなした菩薩も、不退転地の段階にはないが記述通り不退転とみなすことができることを主張する<sup>171</sup>。このように、Gilks は、不退転と不退転地という二種類の分類を指摘しているといえる。しかし、Gilks の指摘する不退転の定義を、『智度論』における不退転の記述と比較すれば不明瞭な点がいくつか挙げられる。煩惱を断じれば退転する要因がなくなるのならば無生法忍ではなく無生智で問題ないと考えられる点や、最初的不退転と不退転地の獲得の関係が不明瞭な点である。

<sup>165</sup> Lamotte (1976, 1804–1805 fn. 2)

<sup>166</sup> fr: un *avaivartika* en fait et en droit. (Lamotte 1976, 1804–1805 fn. 2)

<sup>167</sup> fr: un *avaivartika* en fait seulement. (Lamotte 1976, 1804–1805 fn. 2)

<sup>168</sup> Gilks (2010, 17–18, 288–289)

<sup>169</sup> Gilks (2010, 193–194)

<sup>170</sup> Gilks (2010, 235)

<sup>171</sup> Gilks (2010, 288–289)

このように、三者の指摘は一樣ではない。特に、舟橋と Lamotte の不退転の区分には大きな差異がみられる。最初の不退転について、舟橋は三悪趣に墮さないという意味の不退転を指摘しているが、Lamotte は仏の授記を根拠とする不退転を指摘している。また、Gilks の指摘する二種類の不退転は、系統は Lamotte と同じだが、Lamotte の述べる「不正確な不退転」に対して Gilks は文字通り不退転とみなしていることや、さらに授記が関連する段階が異なる。また、両者の指摘する最初の不退転が、どのような意味合いにおいて不退転なのか不明瞭なため、その点も検証する必要がある。

したがって、先行研究を参照すれば、①初発心もしくはある地点（授記）からの不退転<sup>172</sup>、②聖者の不墮と同様の意味合いで示される不退転、③声聞辟支仏を越えた段階として示される不退転＝不退転地が想定される。このため、以下に、この三種の不退転が『智度論』にみられるか再検証し、さらに、どのような文脈で用いられているか確認する。

## 第二項 三種類の不退転

### ①初発心もしくはある地点（授記）からの不退転

先に確認したように、『智度論』初品では、直接的に二種類の不退転が説示される<sup>173</sup>。不退転の区分の基準となるのは、無生法忍獲得の有無であり、無生法忍を獲得していなくとも不退転とみなされる者がいるが、それは、仏が行者の成仏の因縁を知り授記を与えるためである。このような菩薩は、生死する肉身で煩惱を断じていない凡夫であるが、その中では一番の者とされる。このため、聖者ではない凡夫でありながら不退転である菩薩の存在、つまり、見道位と同等の智慧を備えていなくても『智度論』では不退転とみなされる菩薩が示されている。したがって、まず、聖者に到達していない菩薩が不退転であるという記述が確認できる。さらに、このような凡夫の不退転には、無生法忍ではなく授記が根拠となるため、この場合の不退転の意味は、授記と同様、将来に必ず仏と成るという意味と考えられる。この①の不退転については、不退転と不退転地の問題を含めて、第四章において授記と不退転の関係を検証した上で再述する。

### ②聖者の不墮と同様の意味合いで示される不退転

次に、②聖者の不墮と同様の意味合いで示される不退転について確認する。前節で確認したように、舟橋と Lamotte が同様に指摘する①「共の十地」の解説箇所では、二地（性地）では四善根に順忍が相当され、三地（八人地）では声聞の十五心に菩薩の無生法忍が当てら

---

<sup>172</sup> 『智度論』「往生品」では、三種の発心の違いを述べる。そこでは、初発心のときにすぐに不退転となる菩薩が示されるが、そのような菩薩は、先世に無量の福德を積み初発心と同時に聖者と同等以上の存在となると考えられるため、本節では特に参照しない。（『大正』25巻、342b-c）参照。

<sup>173</sup> 問曰。若阿鞞跋致相、得無生法忍。云何以淺心、作諸不善。答曰。有二種阿鞞跋致。一者、得無生忍法。二者、雖未得無生忍法、佛知其過去未來所作因縁、必得作佛。爲利益傍人故、爲其授記。是菩薩、生死肉身、結使未斷、於諸凡夫中、爲最第一。是亦名阿鞞跋致相。（『大正』25巻、263c）

れる。そして、四地（見地）において、聖者とされる須陀洹果と同等に位置づけられているのが不退転地である<sup>174</sup>。

しかし、『智度論』における声聞の修道過程と無生法忍の関係は、①「共の十地」と解説と異なる箇所の方が多い。そもそも『大品般若』において、「一切阿羅漢辟支仏の果及び智、是れ菩薩摩訶薩の無生法忍なり<sup>175</sup>」と、一切の阿羅漢辟支仏の道果と智慧が菩薩の無生法忍と示され、『智度論』も同様に解釈している<sup>176</sup>。さらに、『大品般若』は、この箇所以外にも無生法忍は須陀洹果から阿羅漢果における智慧のすべてを含むものとして説示しており<sup>177</sup>、『智度論』も同様に解釈している箇所が多数見られる<sup>178</sup>。このため、『智度論』の解釈は、基本的に須陀洹から阿羅漢を含む聖者の智慧を無生法忍に当てており、「共の十地」を説示する際に須陀洹向の段階のみに無生法忍を当てていることは、特殊な例と考えられる<sup>179</sup>。ただし、以下に示すように三悪趣に墮さないという意味合いで不退転が用いられていることも確認できる。そのため、この場面における『智度論』の解釈は、不退転という概念の形成過程の一面を表している可能性がある。さらに、この箇所から様々な十地の階梯の解釈が生まれたことを予想させる。

不退転の菩薩が、凡夫ではない聖者として、また、三悪趣に墮さないものとして示される箇所がある。菩薩位とは何かを解説する際に、菩薩位とは、無生法忍であり、般舟三昧であり、六波羅蜜を備え方便智を生ずることであるという箇所が続いて、以下のように示される<sup>180</sup>。

<sup>174</sup> 性地者、聲聞人從煖法。乃至世間第一法。於菩薩、得順忍。愛著諸法實相、亦不生邪見、得禪定水。八人地者。從苦法忍、乃至道比智忍、是十五心。於菩薩、則是無生法忍入菩薩位。見地者、初得聖果。所謂須陀洹果。於菩薩、則是阿鞞跋致地。（『大正』25卷、586a）

<sup>175</sup> 「佛告舍利弗。一切阿羅漢辟支佛果及智。是菩薩摩訶薩、無生法忍。舍利弗、是菩薩摩訶薩。如是行般若波羅蜜。當知是阿惟越致地中住。」（『大正』8卷、226a-b）

<sup>176</sup> 「佛告舍利弗。一切阿羅漢辟支佛果及智。是菩薩摩訶薩、無生法忍。舍利弗當知。是菩薩摩訶薩、行般若波羅蜜、在阿鞞跋致地中住。」（『大正』25卷、343b）

<sup>177</sup> 『大品般若』「何等八地、乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已辦地、辟支佛地。直過以道種智、入菩薩位。入菩薩位已、以一切種智、斷一切煩惱習。須菩提。是八人若智若斷。是菩薩無生法忍。須陀洹若智若斷。斯陀含若智若斷。阿那含若智若斷。阿羅漢若智若斷。辟支佛若智若斷。皆是菩薩無生忍。菩薩學如是聲聞辟支佛道。以道種智入菩薩位。入菩薩位已、以一切種智、斷一切煩惱習得佛道。」（『大正』8卷、381b）

<sup>178</sup> 是故八人若智若斷。乃至辟支佛若智若斷。皆是菩薩無生法忍智。（『大正』25卷、662b）この他にも、「如經說須陀洹乃至阿羅漢。即是菩薩無生法忍。」（『大正』25卷、572c）と、無生法忍が須陀洹から阿羅漢までを含む智慧と同等と示され、さらに、「忍法世間第一法。則是菩薩柔順法忍。須陀洹道乃至阿羅漢辟支佛道。即是菩薩無生法忍。如佛後品自說。須陀洹若智若果。皆是菩薩無生法忍。」（『大正』25卷、405b）と、四善根に柔順法忍を当てて、須陀洹から阿羅漢辟支仏にあたる聖者と同等の智慧の段階を無生法忍に当てる。

<sup>179</sup> 真田（1986a, 13-14）や武田（2005, 52）も、無生法忍が無生智を含む四沙門果の智慧すべてを包含することを指摘している。このため、①「共の十地」における菩薩の修道過程は、声聞の修道過程に擬えているだけであり、対応関係にあるわけではないと考えられる。

<sup>180</sup> 論、菩薩位者。無生法忍是。得此法忍、觀一切世間空、心無所著。住諸法實相中。不復染世間。復次、

復次に、菩薩摩訶薩、是の法位中に入るに、復た凡夫の数に墮さざるを名づけて得道の人と為す。一切世間の事、其の心を壊せんと欲するも、動ぜしめること能わず。三悪趣の門を閉じ、諸菩薩の数中に墮す。初めて菩薩の家に生じ、智慧清浄にして成熟す<sup>181</sup>。

(『大正』25巻、262a-b)

菩薩は菩薩位に入る力故に不退転となる。さらに、そのような菩薩は、再び凡夫となることなく、得道の人であること、また三悪趣の門を閉じると示される<sup>182</sup>。

以上のように、『智度論』には、「共の十地」に特例はみられるが、基本的には『大品般若』の記述に沿って須陀洹から阿羅漢辟支仏の道果と智慧が、無生法忍に含まれる。そして、無生法忍を得て菩薩位に入った不退転の菩薩は、二度と凡夫には戻らず、得道の人とされ、三悪趣に墮さない者と示される。このため、②の聖者の不墮と同様に示される不退転とは、預流から阿羅漢の智慧を内包する無生法忍を得ているために三悪趣に墮さないという意味で不退転とされる。

### ③声聞辟支仏を越えた段階として示される不退転

次に、③声聞辟支仏を越えた段階として示される不退転を確認する。『大品般若』にも示されることから<sup>183</sup>、『智度論』においては、不退転が声聞辟支仏より上位に示されることは枚挙にいとまがない。先に確認したように、声聞辟支仏地を過ぎることと菩薩位に入ることと不退転地に住することは、意味合いは異なるが同時に獲得される<sup>184</sup>。このため、③の不退転と②の不退転は、意味内容は異なるが、同じ瞬間に得られるといえる。さらに、声聞辟支

---

般舟般三昧、是菩薩位。得是般舟般三昧。悉見現在十方諸佛。從諸佛聞法、斷諸疑網。是時菩薩、心不動搖。是名菩薩位。復次、菩薩位者。具足六波羅蜜、生方便智。於諸法實相、亦不住。自知自證、不隨他語。若魔作佛形來心亦不惑。(『大正』25巻、262a)

<sup>181</sup> 復次、菩薩摩訶薩。入是法位中。不復墮凡夫數。名爲得道人。一切世間事。欲壞其心、不能令動。閉三惡趣門。墮諸菩薩數中。初生菩薩家。智慧清浄成熟。(『大正』25巻、262a-b)

<sup>182</sup> また、以下のように菩薩位を声聞における聖者の位と比較して解釈している。このような記述から、菩薩位に入り不退転地となる時から、菩薩は聖者以上の段階にあると考えられる。「問曰。何以故聲聞法中、名爲正位。此菩薩法中、位但名位。答曰。若言正位亦無咎。所以者何。若言菩薩法位、是則爲正。聲聞法中、但言位。不言聲聞位。以是故言正位。」(『大正』25巻、262b) また、無生法忍を得て法身を備えた菩薩は、悪趣に趣き衆生救済を行うが、それはここで示す不墮三悪趣の段階より上位の修道段階にあり、異なる文脈といえる。例えば、般若を受持供養するものは、三悪趣に墮さないという文言がある。「受持供養般若者。不墮三惡趣、及二乘道。世世不離諸佛。常供養十方諸佛。是故般若波羅蜜。一切世間所應供養。」(『大正』25巻、476c) また、神通や法身をもって三悪趣の衆生を救済することは以下のように示される。「菩薩、得是五神通。爲供養諸佛故。變無量身、顯大神力。於十方世界、三惡趣中、度無量衆生。如往生品中說」(『大正』25巻、332b)

<sup>183</sup> 最も直接的な記述として「過聲聞辟支佛地、住阿鞞跋致地。當學般若波羅蜜。」(『大正』8巻、219a)などが挙げられる。

<sup>184</sup> 問曰。菩薩入法位時。即已過聲聞辟支佛地。住阿鞞跋致地。何以故復說。答曰。雖三事一時。諸法各各相、應當次第讚。(『大正』25巻、263a)

仏地を過ぎることが強調される理由として、初発意の菩薩が最も恐れるのは声聞辟支仏地であり<sup>185</sup>、阿羅漢の道果の得が大乗の心を壊す仏業の永滅と示される<sup>186</sup>。したがって、③の不退転とは、声聞辟支仏地に墮さないという意味で不退転である。

このように、三者の指摘する二種類の不退転のすべてが『智度論』において確認できる。②聖者の不墮と同様の段階と③声聞辟支仏地を過ぎる段階は、同時に獲得されるものであるが、意味内容が異なるものとして示されている。そのため、無生法忍を得た不退転の意味内容には、声聞の智慧を根拠とする不墮と同様の意味合いで示される文脈と、声聞辟支仏地を過ぎる段階と示される文脈という二種類の説かれ方があるということになる。また、三者の指摘する不退転から浮上した問題として、①初発心もしくはある地点（授記）からの不退転に示される、無生法忍とは関連しない不退転が挙げられる。この①の不退転は仏の授記によるため、②の聖者の段階に到達したり、③の阿羅漢果を取らずに一切衆生の救済に歩みだす段階のような菩薩の修道上における課題と言い切れないものである。この①の不退転を明らかにするためには、不退転と授記の関係を明らかにする必要がある。

---

<sup>185</sup> 復次、菩薩、初發意時、所可怖畏、無過聲聞辟支佛地。正使墮地獄、無如是怖畏。不永破大乘道故。阿羅漢辟支佛。於此大乘、以爲永滅。（『大正』25卷、263b）

<sup>186</sup> 菩薩摩訶薩、亦如是。於諸外道魔衆及諸結使惡業、無如是畏。如阿羅漢辟支佛。何以故。聲聞辟支佛。於菩薩邊亦如彼鴿。壞敗大乘心、永滅佛業。以是故但說過聲聞辟支佛地。（『大正』25卷、263b）

## 第二章 魔

### 第一節 「般若經典」における魔

本論の目的は、『智度論』に対象を限定した上で、①不退転の意味内容、②不退転への到達過程、③不退転の自覚、④不退転の修道論上の位置づけを明らかにしていくことである。そのため、本章以降では、『智度論』における不退転と関連する語句との関係を明らかにする。特に、魔、般舟三昧、授記、無生法忍と不退転の関係である。

思想的展開や初品の解釈から、般舟三昧や授記、無生法忍は、不退転と密接な関係にあるため、これらの語句との関係を明らかにすることは、上記の四つの問いを考察することに繋がることは明らかだろう。一方、魔を取り上げる理由は、『大品般若』の胡本に「阿鞞跋致品」と「魔品」のみ名称がつけられこの二つの語句が重視されていた関係が窺われることや<sup>187</sup>、勝崎 2002 が指摘するように、「般若經典」における不退転の特徴として、悪魔の誘惑や妨げを覚知することが強調して示されているためである<sup>188</sup>。後にも示すが、実際に、「阿鞞跋致品」冒頭の解説箇所では、「復次に、上來、般若波羅蜜の相を解し、次に、魔の因縁の般若波羅蜜の相を壊すことを説く。今、般若波羅蜜を信受する者、是れ阿鞞跋致と説く<sup>189</sup>」と、般若波羅蜜を壊す魔の干渉を覚知し、魔を退けて般若波羅蜜を信受する者が不退転と示される。

さらに、Ling 1962 が魔の役割は經典における主張の明確化にあると指摘するように<sup>190</sup>、魔は「般若經典」における不退転の意味内容を明確化していると考えられる。特に、『大品般若』に以下のように示される、魔が仏の姿に変身して真の菩薩の心を問う箇所は象徴的である。

復次に、須菩提よ。悪魔は、仏の形像を作り、菩薩の所に到りて是の語を作さく、善男子よ。汝に真の菩薩の心無し。亦た阿惟越致地に非ず。汝は亦た阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず、と。是の如き魔事魔罪を説くことを為さざるは、当に知るべし、是れ菩薩の悪知識なり、と<sup>191</sup>。（『大正』8巻、241b）

<sup>187</sup> 胡本、唯序品、阿鞞跋致品、魔品有名。餘者、直第其事數而已。（『大正』55巻、53b）中嶋（1997, 97）、庄司（2016, 214 fn. 2）参照。

<sup>188</sup> 勝崎（2002, 76–86）参照。

<sup>189</sup> 復次、上來解般若波羅蜜相。次説魔因縁、壊般若波羅蜜相。今説信受般若波羅蜜者。是阿鞞跋致。（『大正』25巻、571b）

<sup>190</sup> Ling（1962, 60）、澤崎 2019 参照。

<sup>191</sup> 『大品般若』「復次、須菩提。悪魔、作佛形像、到菩薩所作是語。善男子。汝無眞菩薩心。亦非阿惟越致地。汝亦不能得阿耨多羅三藐三菩提。不爲説如是魔事魔罪。當知是菩薩悪知識。」（『大正』8巻、241b）、『智度論』「復次、須菩提。悪魔作佛形像、到菩薩所作是語。善男子。汝無眞菩薩心。亦非阿毘跋致地。汝亦不

魔は、まず仏の姿形に化作する。そして、行者に対して、真の菩薩の心がないこと、不退転地にないこと、また、無上正覺に到達できないと伝えて動揺させようとする。これは、『智度論』が不退転の菩薩を真実の菩薩とみなしていることから重要な点といえる。このような表現から、「般若経典」が、魔という表象概念を通して、「真実の菩薩の心」とは何かということを問題にしているとも考えられる。

このような点を考慮し、魔と不退転の関係を検証することで、どのような問題点から、般若三昧や授記、無生法忍の獲得が求められているのかを明らかにする。本章では、まず、「般若経典」と『智度論』における魔の基本的な性格を確認した上で、不退転と魔の関係を明確にする。そして、魔が干渉する対象、干渉方法を確かめ、最終的にどのような方法で降魔が達成されるのかを検証する。

最初に、先行研究を参照し、魔 (māra<sup>192</sup>) の基本的な性格を抑えておく。基本的に仏教における魔は、仏道を妨害する象徴といえる。魔の研究の嚆矢とされる Windisch 1895 は、魔の神話は仏教教義に密接に関連する本質的なものとし、仏教教義は魔の存在と統合されていると述べる<sup>193</sup>。また、初期経典を対象に魔の性質を研究した Ling 1962 は、魔を用いた譬喩表現の役割が経典における最も有力な主張の明確化にあると指摘する。Boyd 1975 も魔を神的、超越的な属性を有する説話における存在だとみなしつつも、仏教教義と根本的に関連していると述べる<sup>194</sup>。中村 1992 は、魔とは「旧来の社会的基盤に依存する古い伝統的なイデオロギーと新しい社会的基盤から生まれ出た萌え出る思惟との対立抗争の反映<sup>195</sup>」と評している。さらに、このような魔の行動意図や目的に注目した古川 2018 は、魔が釈尊の説法を妨害する背景に、釈尊並びに弟子たちが魔の領域を超出することを阻止する意図がみられることを指摘している<sup>196</sup>。

大乘経典の中でも特に「般若経典」では、『八千頌』に二つの魔事品が構成されるなど、特別な位置づけを与えられていたことが推測される<sup>197</sup>。このため、勝崎 2007 は、「般若経

---

能得阿耨多羅三藐三菩提。不爲說如是魔事魔罪。當知是菩薩惡知識。」(『大正』25卷、378c)

<sup>192</sup> 魔は、「幣魔」とも「悪魔」とも示される。また、『止観輔行伝弘決』には「魔名磨訛等者。古譯經論、魔字從石〔=磨〕。自梁武來、謂魔能惱人、字宜從鬼。故使近代釋字訓家釋從鬼者。云釋典所出。故今釋魔、通存兩意。若云奪者、即從鬼義。若云磨訛、是從石義。若準此義、訛字從金、謂去銳也。能摧止觀利用故也。」(『大正』46卷、284a)とある。辛嶋 (2010, 37-38, 326-327)、梁曉虹・徐時儀・陳五雲 (2005, 234) 参照。また、māra は、他に魔波旬 (Pāpīyas や namuci) としても知られる。詳細については、Windisch (1895, 187-192)、Ling (1962, 50-56)、Boyd (1975, 76-78)、Giddings (2014, 71-80, 103-107)、古川 (2018, 3-5) 参照。

<sup>193</sup> Windisch (1895, 213)

<sup>194</sup> Boyd (1975, 7)

<sup>195</sup> 中村 (1992, 299-300)

<sup>196</sup> 古川 (2018, 12-13)

<sup>197</sup> 『八千頌』には、第 11 章が mārakarmaparivarta ekādaśaḥ (『八千頌』Vaidya(ed.) 115)、第 21 章が mārakarmaparivarta ekaviṃśatitamah (『八千頌』Vaidya(ed.) 191)とされる。

典」では、各品において度々魔事について言及しており、般若波羅蜜において修習、修行する菩薩が常に注意喚起すべき最重要の事柄として繰り返し教説されていると述べる<sup>198</sup>。

魔が干渉する対象に着目すれば、初期經典と「般若經典」は異なり、仏から菩薩に対象が推移している。初期經典では成道後の仏が魔の対象となっている事例が多く存在する<sup>199</sup>。特徴的と思われるのは、魔の対象がすべて成道後の仏ということである<sup>200</sup>。しかし、Giddings 2014 によれば、『道行般若』では 146 回の魔に関する言及があるが、一度も仏には干渉しないという<sup>201</sup>。この傾向は『智度論』においても同様であり、基本的に魔は仏を志す菩薩を対象とする。

「般若經典」では、最初期の『道行般若』から魔の妨害に影響されない状態を不退転と示しており<sup>202</sup>、この点において魔は不退転と密接に関連している<sup>203</sup>。様々な魔事が説かれる『道行般若』において、注目すべき魔事の一つが以下である。

復次に、須菩提よ、魔事一たび起こる時、深学の菩薩をして本際を為し証を作さしむ、便ち声聞中に墮し須陀洹道を得せしめんとす。是の如く、菩薩摩訶薩、當に魔為を覺知すべし<sup>204</sup>。(『大正』8 卷、448b)

菩薩が菩提を得ようとする際、魔は菩薩のもとに来て須陀洹へ誘導する。このため、このような事態に誘引する存在を魔と覺知する必要性が記される。初期經典における魔の試みは輪廻からの解放を阻止することであったが、『道行般若』における魔の目的は、対象を欲望へ誘い込むことだけではなく、異なる方向へ従うように促すことに変化し、さらに、菩薩を声聞の地位に誘惑することを含んでいる。

<sup>198</sup> 勝崎 (2007, 2-4)。さらに、勝崎は、このような魔事に対する注意喚起は「般若經典」冒頭から既に強調されているとし、魔事についての正しい自覚と遠離の姿勢が、經典を通して保たれていると指摘する。特に「魔事品」は、他の諸種の大乗經典以上に、般若經典では殊更に注意・用心を強調する教説であるとし、「魔事品」を前端的に押し出して強調することが般若經典の特徴であるとも述べる。

<sup>199</sup> 特に、*Saṃyutta Nikaya* (SN) における *Māra saṃyutta* では、25 経の内 (『雜阿含經』では 24 経) 魔の働きかける対象が仏である経が 20、対象が仏弟子である 5 つ存在する。*Māra saṃyutta* (SN 4)、片山 (2012, 41-110)「第四 悪魔相応」参照。

<sup>200</sup> 増谷 (1962, 217)。また、この点に関して、Giddings (2014, 2) は、初期大乘經典である『道行般若』における魔の概念は、阿耨多羅三藐三菩提へと向かう菩薩道に応じて、パラダイムシフトが起きていると述べる。

<sup>201</sup> Giddings (2014, 108)

<sup>202</sup> 『道行般若』「阿惟越致品」第十五を通して説かれている。(『大正』8 卷、454b-456a)

<sup>203</sup> 『道行般若』における魔を検証した Giddings (2014, 139-140) によれば、新発意の菩薩は情熱的に描写されるが、その情熱的動機故に逆に行道における問題が発生するという。知識と心が教法と一致しないため、魔に囚われるのである。しかし、般若波羅蜜を得て、主観客観的知覚と慈悲を具える不退転菩薩は、魔の影響を封じることができると示される。

<sup>204</sup> 復次、須菩提。魔事一起時。令深學菩薩、爲本際作證。便墮聲聞中、得須陀洹道。如是菩薩摩訶薩、當覺知魔爲。(『大正』8 卷、448b) 辛嶋 (2010, 27-28; 2011, 245) 参照。

このような記述から、Giddings 2014 は、声聞への誘惑など魔と関連して非常に多くの言及がされるため、不退転が菩薩における最も本質的な課題であると述べる<sup>205</sup>。勝崎 2007 も同様に、魔事の教説は、新発意菩薩、久発意菩薩、不退転菩薩という三つの階位の段階的な菩薩教説の展開に併せて重要な意味を伴って説示されると指摘している<sup>206</sup>。

さらに、「般若経典」における魔事は、初期経典に見られるような悪魔による空想的な描写よりも、現実的な問題として説示される。Giddings 2014 によれば、『道行般若』が想定する読者は、困難に立ち向かいながらも目的に達しようとする菩薩であり、魔は、そのような行者の日常的な場に現れ、師弟関係や外部の共同体との場で展開される口論などにより、不可避的に般若波羅蜜の伝道の崩壊に繋がることを表象しているという<sup>207</sup>。このため、魔による干渉は、歴史的現実を基に描写されている可能性があり、その現実的な問題が克服される段階が不退転であったとも考えられる。

### 第二節 『智度論』における魔

次に、『智度論』における魔がどのように定義されているかを確認する。

復次に、諸法実相を除く、余残の一切法を尽く名づけて魔と為す。……。問曰。何を以て魔と名づくるや。答曰。慧命を奪い、道法功德善本を壊す。是の故に名づけて魔と為す<sup>208</sup>。（『大正』25巻、99b-c）

『智度論』では、魔を諸法実相以外の一切法と定義する。さらに、何が魔なのかという問いに対して、慧命を奪い仏の教えを壊すものであると答える。このように、魔は、基本的に仏の教えに対立し、菩提を志す行者を妨害する存在として定義される。

『智度論』では、上記のように諸法実相以外を魔とするが、また、魔を四つに分類する。語句に多少の違いはみられるが、基本的に煩惱魔、五蘊魔（五衆魔、五陰魔）、死魔、天子

---

<sup>205</sup> Giddings (2014, 139–141) また、新学の菩薩が修道を諦めることに繋がるあらゆる要因が『道行般若』では魔事として示されると指摘している。

<sup>206</sup> 勝崎 (2007, 4)

<sup>207</sup> Giddings (2014, 108–110) 参照。また、菩薩道を妨害しようとする魔が現実的な課題を反映している可能性については、真田 (1986a, 50–56) も般若波羅蜜の受持に関して、思想上の問題だけではなく歴史的現実の問題があったことを推測している。さらに、平川 (1989, 430) は、魔が比丘に化作して菩薩に干渉することに関して、「これは当時部派仏教教団から、新興の大乗仏教の信者へ種々の働きかけ、圧迫があったことを示すものであろう。」と述べ、現実にあった既成教団からの攻撃とみなしている。また、Anālayo (2014, 114–119) は、初期仏教における魔を、不変的に個人の煩惱を擬人化したものではなく、仏教教団以外によって示された干渉を擬人化したものだと解釈している。そして、同時代における偏見や仏教徒が直面せざるを得なかった問題が魔事として捉えられたという可能性を示す。また、菩提を求める行者に対する経典の教訓的な役割から、どのように魔に立ち向かうべきかを示すことを意図していた可能性を提示している。

<sup>208</sup> 復次、除諸法實相。餘殘一切法盡名爲魔。……。問曰。何以名魔。答曰。奪慧命壞、道法功德善本。是故名爲魔。（『大正』25巻、99b-c）

魔（他化自在天子魔）の四つである<sup>209</sup>。この四つの分類の中で、不退転に関連して、特に重要な役割を担うのは、煩惱魔と天子魔である。釈尊成道の際に、この二つの魔の降伏が示されるためである<sup>210</sup>。釈尊は、成道の際にこの二種の魔を降伏し、そして、無余涅槃に入った際に残りの二種の魔である五蘊魔と死魔を降伏したとされる<sup>211</sup>。この他にも、煩惱魔と天子魔が、四魔の中でも中心的な魔の役割を担うことが示される<sup>212</sup>。煩惱魔とは、百八煩惱に代表され、分別すれば八万四千の諸煩惱を意味し、天子魔は、欲界の主にして、深く世間的な楽に執着しており、涅槃の法を憎み嫉んでいる存在である<sup>213</sup>。さらに、特に般若波羅蜜を書写し、修行していく過程において、煩惱魔が内の因縁、天子魔が外の因縁となり、行者を妨害し、般若波羅蜜を破壊しようとすることが示される<sup>214</sup>。

また、天子魔に関しては、さらに詳細な記述がある。

問曰。何者か是れ魔なるや。何故に菩薩を悩ますや。云何ぞ便を得るや。答曰。魔、自在天主と名づく。福德の因縁を以て彼に生ずと雖も而も諸の邪見を懐く。欲界の衆生、是れ己が人民なるを以て、復た死生すと雖も展転し我が界を離れず。若し復た上の色、無色界に生ずれば、還來し我に属す。若し外道の五通を得ること有れば、亦た未だ我界を出ず。皆な以て憂と為さず。若し仏及び菩薩、世に出づれば、我が民を化度し、生死の根を抜き、無余涅槃に入りて永く復た還らず。我が境界を空しくす。是の故に恨みを起し讐嫉す。又た欲界の人を見るに、皆な仏に往趣し、來り歸らずして己りぬ。供養を失するが故に心に嫉妬を生ず。是を以て仏、菩薩を以て名づけて怨家と為す<sup>215</sup>。（『大正』25卷、458b）

<sup>209</sup> 魔有四種。一者煩惱魔。二者陰魔。三者死魔。四者他化自在天子魔。（『大正』25卷、99b）、「魔有四種。一者煩惱魔。二者五衆魔。三者死魔。四者自在天子魔。」（『大正』25卷、458c）、「復次、魔有四種。五衆魔、煩惱魔、死魔、自在天子魔。」（『大正』25卷、503c）、「魔有四種。煩惱魔、五衆魔、死魔、天子魔。」（『大正』25卷、533c）

<sup>210</sup> 佛爲世尊。至菩提樹下、欲破二種魔。一者結使魔。二者自在天子魔。（『大正』25卷、310b）

<sup>211</sup> 此中以般若力故。四魔不能得便。得諸法實相。煩惱斷則、壞煩惱魔。天魔亦不能得其便。入無餘涅槃故。則壞五衆魔及死魔。（『大正』25卷、458c）

<sup>212</sup> 四魔中多煩惱魔自在天子魔故。（『大正』25卷、503c）

<sup>213</sup> 煩惱魔者。所謂百八煩惱等。分別八萬四千諸煩惱。……。天子魔者。欲界主、深著世間樂、用有所得、故生邪見。憎嫉一切賢聖涅槃道法。是名天子魔。（『大正』25卷、533c-534a）

<sup>214</sup> 復次、内有煩惱魔、外有天子魔。是二事因縁故、書般若波羅蜜乃至修行時、壞般若波羅蜜。（『大正』25卷、536c）、「内煩惱發外天子魔作因縁。」（『大正』25卷、537b）

<sup>215</sup> 問曰。何者是魔。何故惱菩薩。云何得便。答曰。魔名自在天主。雖以福德因縁生彼。而懷諸邪見。以欲界衆生、是己人民。雖復死生展轉、不離我界。若復上生色無色界、還來屬我。若有得外道五通。亦未出我界。皆不以爲憂。若佛及菩薩出世者。化度我民、拔生死根。入無餘涅槃、永不復還。空我境界。是故起恨讐嫉。又見欲界人、皆往趣佛、不來歸己。失供養故、心生嫉妬。是以、以佛菩薩、名爲怨家。（『大正』25卷、458b）

天子魔として分類される魔とは、福德の因縁を背景にもつ欲界の主かつ自在天主であり、世俗世間の楽に執着する邪見を生じて、仏と菩薩に嫉妬する存在である。欲界の衆生は、彼の掌中にあり、色界無色界においても彼の領界から本質的に離れたことにはならない。しかし、仏と菩薩は天子魔の領界である三界から抜け出ることができ、さらに衆生を仏道へと教化することから、魔は仏や菩薩を怨家とする。

この箇所では、魔が干渉することができる領界が示されており、魔は欲界のみにとどまらず、三界のすべての範囲に影響する力を持つ存在として解釈されている。欲界の天主として強大な力をもつ天子魔という一面が、特に大乘仏道を志す菩薩及び善男子善女人に対して大きな影響力をもつと考えられる<sup>216</sup>。しかし、このような四魔の分類は、ある種便宜的なものであり、基本的には一つであると示される。

問曰。一の五衆魔は三種魔を摂す。何を以ての故に別に四を説くや。答曰。實に是れ一魔なり。其の義を分別するが故に四有り。煩惱魔は人の貪欲、瞋恚に因るが故に死す。亦、能く奪命の因縁を作す。是れ奪命の因縁に近き故に別に説くなり。天子魔、雜福德の業因縁の故に力勢大なり。邪見力の故に能く慧命を奪う。亦、能く死の因縁を作す。是の故に別に説くなり。無常の死力は大にして一切能く免るる者無く、甚だ畏れ厭うべき故に別に説くなり。……復次に、三魔は相い遠離せず。若し五衆有らば則ち煩惱有り。煩惱有らば則ち天魔、其の便を得る。五衆と煩惱、和合するが故に天魔有り<sup>217</sup>。『大正』25卷、534a)

魔事品における四魔の説明の後、五蘊魔は全ての魔を総合するのに、なぜ、四つに分類するのかという問いが立てられる。総合すれば五蘊魔のみになるが、その意味合いによって四つに分けられる。まず、煩惱魔は、貪欲、瞋恚など直接的な奪命の因縁となる。天子魔は、福德、邪見力故に奪命の因縁となる。また、五蘊があれば煩惱があり、煩惱があれば天子魔は干渉する機会を得るため、この三種は連関している。したがって、『智度論』では、魔を

<sup>216</sup> 三界のすべてに影響力を持つことは Boyd (1975, 117–122) に詳細に言及されている。魔は、欲界の主であるが、その力の領界は三界のすべてに及ぶ。Majjhima Nikāya (MN) や SN の記述から、欲界を超えて色界、無色界にも力を及ぼすと同時に、魔の軍勢は人生のすべての活動範囲に及ぶという。また、岩井 (2007, 363) によれば、魔を最高の神性と結びつけるものとして、『婆沙論』(他化天大自在主)、『過去現在因果經』(第六天魔)、『修行本起經』(典六天魔王)、『太子瑞應本起經』(第六化應声天、天上魔王) などが挙げられる。また、南方上座部は、聖典では魔と他化自在天を区別するが、魔が他化自在天に住して主権を行使するという。また、Buddhacarita (BC) は魔の地位に言及せず、MV では他化自在天と梵天の間に位置づける。

<sup>217</sup> 問曰。一五衆魔、攝三種魔。何以故。別説四。答曰。實是一魔。分別其義故有四。煩惱魔者、人因貪欲、瞋恚故死。亦能作奪命因縁。是近奪命因縁、故別説。天子魔、雜福德業因縁、故力勢大。邪見力故、能奪慧命。亦能作死因縁。是故別説、無常死力大。一切無能免者、甚可畏厭、故別説。問曰。是魔何以惱亂行道者。答曰。先已廣説。是品中、皆有四種魔義。但隨處説。復次、三魔、不相遠離。若有五衆、則有煩惱。有煩惱則、天魔得其便。五衆煩惱和合、故有天魔。

四つに区分するが、別個の対象としての存在と解釈するのではなく連関的であり総合すれば一つとみなしている<sup>218</sup>。

このように、『智度論』において、魔は、四魔（煩惱魔、五衆魔、死魔、天子魔）として示されるが、これは魔を四つに完全に分断するのではなく、意味合い、役割を明確にするためのものだといえる。そして、その本質は、仏教における菩提を志す者を妨害し、慧命を奪うものである。

### 第三節 不退転と魔の関係

『智度論』における魔の定義を確認したため、次に、どのような点において不退転と関係しているかを検証する。魔と不退転の関係が明確に示されるのは、第五五「阿鞞跋致品」の冒頭の解説箇所である。

問曰。上來、処々に阿鞞跋致の相を説けり。今、何を以てか復た問うや。答曰。上に処々に略説すと雖も、今は広く説かんと欲す。此の中、多く是れ阿鞞跋致の相なるが故に、阿鞞跋致相品と名づく。復次に、上來、般若波羅蜜の相を解し、次に、魔の因縁の般若波羅蜜の相を壊すことを説けり。今、般若波羅蜜を信受する者を説く。是れ阿鞞跋致なり。其の相貌を説かんと欲するが故に須菩提は問うなり。復次に、菩薩、初發心より来た、所行の因縁、所得の果報、是れ阿鞞跋致にして、記を受けて必ず当に仏と作るべし。人の職を受け已に印信を得れば、心に復た疑無きが如し。又た、声聞人の行ずる所の衆行、皆な四沙門果と為すが如く、阿鞞跋致、是れ決定安穩の地にして、凡夫を過ぎて二乗地に入らず。未だ仏道を成ぜざると雖も、能く世間の為に福田と作る。是の事、微妙にして得難し<sup>219</sup>。（『大正』25巻、571b）

「阿鞞跋致品」以前にも不退転について述べてきたが、この品に広く説かれるという。なぜなら、これまでに般若波羅蜜の特徴を解説し、魔の因縁がその般若波羅蜜を破壊すること

---

<sup>218</sup> 四魔の区分に関して、Boyd (1975, 108–111) では、『智度論』のみではなく、『瑜伽師地論』や『俱舍論』を参照しつつ、一見すると四魔の区分の目的は様々な魔の用法を明確化し要約することにある、その為に体系化しているが、その意味合いの両義性を排除しているわけではないと述べる。四魔における三つの魔は、死をもたらす輪廻の状態の縮図として解釈でき、四つ目の魔、天子魔は、世界的な神であり、三全大千世界に一人として考えられる。天子魔の主要な関心は、自らの世界の衆生を維持することにある。その世界の中においても、魔の複数性の可能性は存在するが、天子魔としては一人であり、*dusimāra* の跡を継いだものとして考えられる。

<sup>219</sup> 問曰。上來處處説阿鞞跋致相。今何以復問。答曰。上雖處處略説今欲廣説。此中多是阿鞞跋致相故。名阿鞞跋致相品。復次、上來解般若波羅蜜相。次説魔因縁、壊般若波羅蜜相。今説信受般若波羅蜜者。是阿鞞跋致。欲説其相貌。故須菩提問。復次、菩薩初發心來。所行因縁所得果報。是阿鞞跋致。受記必當作佛。如人受職已得印、信心無復疑。又、如聲聞人所行衆行、皆爲四沙門果。阿鞞跋致、是決定安穩地。過凡夫不入二乘地。雖未成佛道、能爲世間作福田。是事微妙難得。（『大正』25巻、571b）

を示したが、そのような魔の因縁に妨害されることなく般若波羅蜜を信受することが不退転とされるためである。また、はじめて菩提心を起こした時からの所得の業報が、不退転とされ、授記されて仏となるという過程が示される。さらに、不退転とは決定安穩の段階にあり、ここでは、凡夫を過ぎるが二乗の段階には入らないことを意味する。このような不退転の菩薩は、仏ではないが世間の為福田となる存在とされる。

このように、『大品般若』の記述に沿って、『智度論』では、基本的に魔によって影響されず、般若波羅蜜を信受して仏道から離れない存在として不退転が示される。では、どのように菩薩は天子魔を含む魔の干渉から身を護り、修道過程を歩んでいくのだろうか。この点を明らかにするため、次に、魔の対象、干渉方法、降魔の三つの視点から不退転との関係に着目する。

### 第一項 魔の対象

是の菩薩、法位に入り、法性生身を得。魔、悪を起すと雖も壊敗すること能わず。若し未だ阿鞞跋致を得ざる者、魔、則ち種種に破壊す<sup>220</sup>。(『大正』25巻、458b)

菩薩位に入り法性生身を獲得していれば打ち負かすことはできないが、魔は不退転に到達していない行者を様々に打ち負かすことができる。「般若経典」と同様に、魔が実際に大きく影響を与えることが可能な対象は、不退転に到達していない小菩薩である<sup>221</sup>。ただし、注意すべきは、魔が誘引することが可能な対象は小菩薩のみであるが、不退転の菩薩に干渉しないわけではない<sup>222</sup>。それは、不退転の証明が魔の覚知として示されることから明らかだろう<sup>223</sup>。さらに、このような魔の干渉とは、修道過程を歩む菩薩にとって不可避的なものであることが示唆される。

鈍根の者は、多く恭敬供養の事の中に於いて愛著し自ら念ずらく、我れ、能く書し能く随いて行ず、と。故に是の著有り。是の利養即ち是れ魔事なり。或いは、利根の者有り、魔或いは思惟すらく、是の菩薩、世間の楽に著せず、一心に般若波羅蜜を受く。此の人

---

<sup>220</sup> 是菩薩入法位。得法性生身。魔雖起惡、不能壊敗。若未得阿鞞跋致者。魔則種種破壊。(『大正』25巻、458b)

<sup>221</sup> 例えば、「魔者欲界主、有大力勢、常憎行道者。佛威力大故、魔無所能。但能壊小菩薩。」(『大正』25巻、379a)と、魔は常に行者に対して力を持つが、壊すことができるのは不退転ではない小菩薩のみとされる。このため、不退転以上の菩薩は、干渉されるが壊されない者といえる。

<sup>222</sup> 菩薩身有爲法故、能作留難。(『大正』25巻、533c) このため、有爲法の菩薩、つまり、まだ法身に満たない肉身の菩薩は、魔による影響を受けて留難が起きることが想定される。

<sup>223</sup> 魔了了知、是菩薩、是阿鞞跋致者。不復沮壞。若未了了知者。則種種因縁、驗試破壊。(『大正』25巻、573c-574a)

沮壞すべからず。我、今当に声聞の深經を以て、其の心を転じ阿羅漢に成ぜしむべし、と<sup>224</sup>。(『大正』25巻、536c)

鈍根の者は恭敬供養において愛著するから、魔は世間的な欲樂を用いて干渉する。しかし、世間的な欲樂に執着せず、一心に般若波羅蜜の教えを受ける利根の者に対しては、魔は異なる方向へ、つまり阿羅漢の道へ進ませるように促す。後の文言において、声聞の教えは、六波羅蜜に相似しているが自度のみを求めるために大乘の菩薩道を破るという理由で魔事と示されている<sup>225</sup>。

鈍根の者も利根の者も魔の影響下にあると示されることは、魔がどのような行者にも干渉することを意味する。さらに、『智度論』では度々、阿難の心に魔が干渉する物語を挿入し、魔の不可避的な影響力を示唆している<sup>226</sup>。阿羅漢になる直前であった阿難もまた魔によって乱される存在であることは、行者にとって重要な出来事といえる。さらに、「舍利弗、意へらく、復た精進すと雖も仏世に在らざれば、魔力復た大ならん<sup>227</sup>」と、無仏の時代において、魔の力がより強力であるという舍利弗の質問から、無仏の時代における行道の困難さが問題視されていたことが窺える。

このように、魔の対象となるのは、仏を志す全ての行者に及び、阿羅漢果を得る直前の阿難においても例外ではない。不退転の段階に到達していない菩薩は、様々に魔の干渉を受け、仏を志す菩薩の道からそれる危険にさらされる。さらに、無仏の時代において菩薩道の実践に関して、魔の力（仏道を妨害する影響力）がより大きくなっているという時代観も課題に挙げられている。

### 第二項 魔の干渉方法

次に、魔がどのような方法で菩薩に干渉してくるかを確認する。

云何が便を得ると為すや。魔及び魔民、来りて菩薩を恐怖す。經中に説くが如し。魔、龍身種種異形を作し、畏るべき之の像もて、夜に来たりて、行者を恐怖す。或いは上妙の五欲を現じ、菩薩を壊乱す。或いは世間の人心を転じて、大供養を作さしむ。行者、供養に貪著するが故に、則ち道德を失す。或いは人心を転じて、菩薩を輕悩せしむ。或

<sup>224</sup> 鈍根者、於多恭敬供養事中、愛著自念。我能書能隨行、故有是著。是利養、即是魔事。或有利根者、魔或思惟。是菩薩不著世間樂。一心受般若波羅蜜。此人不可沮壞。我今當以聲聞深經、轉其心使成阿羅漢。(『大正』25巻、536c)

<sup>225</sup> 問曰。云何似六波羅蜜。名魔事。答曰。如相似般若波羅蜜中說。復次、以著心行六波羅蜜。是名似聲聞辟支佛經。無有慈悲、不求佛道、但欲自度。雖是好事、破菩薩道故名魔事。(『大正』25巻、542a)

<sup>226</sup> 例えば、「大迦葉復言。佛問汝。若有人、四神足好修。可住壽一劫、若減一劫。佛四神足好修。欲住壽一劫、若減一劫。汝默然不答。問汝至三。汝故默然。汝若答佛佛四神足好修。應住一劫若減一劫。由汝故。令佛世尊早入涅槃。是汝突吉羅罪。阿難言。魔蔽我心。是故無言。我非惡心、而不答佛。」(『大正』25巻、68a-b) 他に(『大正』25巻、503c、534a-b)にもみられる。

<sup>227</sup> 舍利弗意、雖復精進、佛不在世、魔力復大。(『大正』25巻、532c)

いは罵しり、或いは打し、或いは傷つけ、或いは害す。行者、苦に遭いて、或いは瞋恚憂愁を生ず。是の如き等の魔、前の人意の趣向する所に随いて、因りて之を壊す。是れ便を得ると名づく<sup>228</sup>。(『大正』25巻、458c)

魔の便とは、仏を志す菩薩を恐怖させることと示される<sup>229</sup>。それも様々な異形に変身して行者を恐怖させる。また、五欲を用いて世間的な欲楽に誘引することや、供養に執着させること、さらには肉体に対する攻撃も行う。このようにして、魔は、行者の求める方向を認識したうえで、その方向へ進むことを妨害する。

魔は、行者に合わせて、菩薩を異なる方向へ導こうとする。恐怖や暴力も用いることもあるが、先の引用文を踏まえれば、特に、執着や世間的な欲楽への方向と、自度のみで執着した声聞辟支仏の方向の二種類に誘引する。世間的な欲楽や権威を武器に阿耨多羅三藐三菩提を志す行者を誘引しようとし、それが叶わなければ、一切衆生の救済という願をもつ菩薩を自度のみで執着させようとする。このような魔の誘引を覚知することが、不退転にとって重要な要素となっている。これは、初品で重視されていた空観や諸法実相の知覚と、一切衆生に対する大悲と対応しているものとも考えられる。

さらに、魔の干渉方法として、仏や阿羅漢を含む様々な人物に化作して、菩薩の歩む道を妨害しようとするものがある<sup>230</sup>。魔が仏に化作する事例は、『道行般若』にもみられるため、「般若経典」の最初期から問題視されていたと考えられる<sup>231</sup>。また、先行研究が指摘するように、『智度論』では特徴的に不退転と般舟三昧を関連付けており<sup>232</sup>、諸仏に見えることが不退転に到達するうえで重要な要素とみなしている。この点を踏まえると、魔が仏身に化作するということは、見仏における問題を提示しているということもできる。行者が見えた仏は本当に仏なのか、という問題である。この問題に際し、『智度論』では以下のような問いがなされる。

問曰。若し菩薩、仏身を見れば則ち信心清浄なり。云何が魔事と名づくるや。答曰。一切煩惱もて相を取らば、皆な是れ魔事なり。是の小菩薩、未だ応に仏身を見るべからず。

---

<sup>228</sup> 云何爲得便。魔及魔民、來恐怖菩薩。如經中說。魔作龍身、種種異形、可畏之像。夜來恐怖行者。或現上妙五欲、壞亂菩薩。或轉世間人心。令作大供養行者、貪著供養故。則失道德。或轉人心、令輕惱菩薩。或罵或打、或傷或害。行者遭苦、或生瞋恚憂愁。如是等魔、隨前人意所趣向因而壞之。是名得便。(『大正』25巻、458c)

<sup>229</sup> 辛嶋(2010, 41-42) 参照。

<sup>230</sup> 引田(2014, 573)によれば、魔の仏身化作は、遅くとも5世紀頃までに大乘仏典ばかりではなく、スリランカのパーリ聖典にも周知の事実となっており、仏像制作の普及と相まって物語が広まったという。

<sup>231</sup> 是故覺知魔作佛形得來言。是非佛也魔耳。欲使我心搖。我心不可動。(『大正』8巻、456a)

<sup>232</sup> 平川(1989, 431)、梶山(1990, 9)、武田(2005, 187-189)等参照。

魔、仏の妙形を作さば、菩薩、心著して是の好身の為の故に行道す<sup>233</sup>。(『大正』25巻、542a)

もし菩薩が仏の姿を見るならば、それは菩薩の信心が清浄ということになる。そのため、なぜ見仏が魔事になるのかという問いが立てられる。その問いに対して、相を取ることは魔事であることを理由に、小菩薩は仏に見ることができないと示される。なぜなら、魔は、仏の姿に化作して見仏に執着する心を生じさせようとするからである。

『智度論』が不退転の菩薩を真実の菩薩と述べることから、小菩薩とは不退転以前の菩薩と考えられる。そのような菩薩における見仏には、魔が仏身化作して干渉するという問題がある。これは、菩薩が見えた仏は、本当に仏ということができるとかという問題提起といえる。つまり、ただ仏に見えることだけを説示するのではなく、そこには、仏に見えるとはどのような意味を持つか、本当の仏とは何か、という問題が示唆されている。そして、初品の記述に明らかなように、不退転の菩薩とは、魔が仏に化作しても動揺したり迷うようなことが無い存在である<sup>234</sup>。

仏の姿形をした者、もしくは仏を名乗る者、また、自身が三昧において仏と感じた者が、本当に仏なのか、あるいは魔なのかという判断は、『智度論』で展開される仏を志す行者にとって重要な問題といえる。自身の行道における根幹が問われるからである。このため、魔の仏身化作は、自身が目指す仏とは何か、本当に自身が仏に見えたということができるとか、という問題を明確にしているといえる。さらに、これは無仏の時代においてより重要な問題となる。先に触れたように、『智度論』では、魔が無仏の時代により強力になっていると解釈している。現実に仏がいない時代においては、自身が目指すべき仏との関係、目指している仏が本当に一切衆生を救済する仏といえるのか、という問題はより困難なものとなるだろう。そして、このような問題が解決された段階、自知自証の自覚ある状態が菩薩位であり不退転地と考えられる<sup>235</sup>。

### 第三項 降魔

魔は、三界のすべてを領域として、不退転を含むあらゆる行者に干渉する。そして、特に仏に化作するという干渉方法から、仏を志す菩薩にとって仏とは何かという問題を提起し

---

<sup>233</sup> 問曰。若菩薩見佛身則、信心清淨。云何名魔事。答曰。一切煩惱取相、皆是魔事。是小菩薩、未應見佛身。魔作佛妙形。菩薩心著爲是好身故行道。(『大正』25巻、542a)

<sup>234</sup> 復次、菩薩位者。具足六波羅蜜、生方便智。於諸法實相、亦不住。自知自證、不隨他語。若魔作佛形來、心亦不惑。(『大正』25巻、262a)

<sup>235</sup> 無仏の時代における魔の仏身化作の事例は、魔の問題が現実に教団に起きた問題の表象である可能性があるという指摘を参照すれば、大乘仏教の運動と関連して興味深い視点となりうる。大乘仏教の思想とほぼ同時期に、現実問題として、仏を名乗る者による干渉があったという可能性が浮かび上がるためである。このような事態に対して、「般若経典」は驕慢さと教義伝導の重要性を挙げ、仏身化作をした魔を看破することが不退転菩薩、真実の菩薩の位に求められる重要な案件となったとも考えられる。

ていると考えられる。これらのことを踏まえ、『智度論』において、菩薩がどのように魔に対応し、降伏させるのかという降魔の方法を次に検証する。『智度論』には、二か所に四魔の降伏が示されている。

①是の諸の菩薩、菩薩道を得るが故に煩惱魔を破す。法身を得るが故に陰魔を破す。道を得て法性身を得るが故に死魔を破す。常に一心なるが故に、一切処において心著せざるが故に、不動三昧に入るが故に他化自在天子魔を破す<sup>236</sup>。（『大正』25巻、99b）

煩惱魔は菩薩道を得ること、陰魔は法身を得ること、死魔は道を得て法性身を得ること、他化自在天子魔は一心であること、一切に執着しないこと、不動三昧に入ることによって打ち破ることができることと示される。

②此の中に般若力を以ての故に四魔、便を得ること能わず。諸法実相を得て、煩惱断ずれば則ち煩惱魔を壊し、天魔も亦た其の便を得ること能わず。無余涅槃に入るが故に、則ち五衆魔及び死魔を壊す<sup>237</sup>。（『大正』25巻、458c）

また、智慧力を用いることによって四魔のすべてが干渉する機会を得ることがないとされる。その中でも、諸法実相と煩惱の断を得ることにより煩惱魔を壊し、さらに、天子魔に対しても便を得ることをできなくさせる。また、無余涅槃に入ることによって五衆魔と死魔を壊すと記される。

この二か所の降魔の記述によれば、まず、煩惱魔を破ることは、①では菩薩道を得ることのみに対して、②では諸法実相を知見して煩惱を断ずることであり、それは同様に天子魔が便を得ないこととされる。このため、①に示される天魔の降伏の方法である一心並びに不執着、不動三昧は、菩薩道の内容とも考えられる。いずれにしても、先の記述と同様に煩惱魔と天子魔が先に降伏する魔ということができ、そこには、諸法実相や不執着などが関連している。そして、無余涅槃に入ることによって五衆魔と死魔を破るが、この二つの魔の降伏は法身を獲得することに起因している。このため、諸法実相の知見と法身の獲得が降魔の方法として示されているといえる。ただし、先に述べたように、釈尊は無余涅槃に入った際に、残りの二種の魔である五衆魔と死魔を降伏したと示されるため、不退転に密接した課題としては、煩惱魔と天子魔の降伏が主なものとなる。煩惱魔と天子魔の降伏は、諸法実相の知見や不執着が挙げられ、また、先の誘引の方向性から、世間的な欲楽に執着しない智慧と、声聞辟支仏を越えることとの関連が想定される。これらは「七地沈空の難」や、無生法忍と密接な関連にあるため、魔を降伏させるには、無生法忍の意味内容と不退転の関係を精査する必要があると考えられる。

---

<sup>236</sup> 是諸菩薩、得菩薩道、故破煩惱魔。得法身、故破陰魔。得道得法性身故、破死魔。常一心故、一切處心不著故、入不動三昧故、破他化自在天子魔。（『大正』25巻、99b）

<sup>237</sup> 此中以般若力故。四魔不能得便。得諸法實相。煩惱断則、壊煩惱魔。天魔亦不能得其便。入無餘涅槃故。則壊五衆魔及死魔。（『大正』25巻、458c）

しかし、魔を降伏させるために諸法実相の知見や法身が求められるならば、その段階に到達していない肉体を持つ新学の菩薩は、常に魔によって干渉されて道を踏み外してしまう危険が伴う。そのような行者は、どのようにして菩薩道を歩むことができるのだろうか。四魔の降伏へとつながる過程を『智度論』では、『大品般若』の記述を基に解釈している。『大品般若』には、菩薩が般若波羅蜜に従事すれば諸仏が擁護すると説示されるが<sup>238</sup>、『智度論』では、この箇所に対して、以下のように問いを展開する。

問曰。魔、是れ欲界の主なり。菩薩、是れ人、肉眼にして自在を得ず。云何が其の便を得ること能わず。答曰。此の中に仏、自から説くが如し。諸仏諸大天の擁護するが故なり<sup>239</sup>。(『大正』25巻、332c)

肉体をもつ現実の菩薩が、どのように欲界の主である天子魔による干渉を防ぐことができるのかという問いに対し、經典通り、諸仏諸天の擁護のためと解釈する。このように、肉体を持つ現実の菩薩がどのように魔に妨害されずに、仏を志して歩んでいけるのかという視点においては、諸仏諸天の擁護（守護）が挙げられ、同様の記述は他にも散見される<sup>240</sup>。さらに、『智度論』中における諸仏の守護は、以下のようにも示される。

新発意の菩薩、是の事を聞きて心大いに驚怖す。我等、生死の身にして、魔、是れ欲界の主にして威勢甚大なり。我等、云何が般若波羅蜜を行じて無上道を得んや。是の故に 仏説くに、悪魔、留難を欲すと雖も亦た破壊すること能わず、と。何を以ての故に。大能く小を破すが故に。離欲人は常に貪欲の者に勝り、慈悲人は常に瞋恚の者に勝り、智人は常に無智の者に勝るが如し。般若波羅蜜、是れ真の智慧にして其の力は甚大なり。魔事は虚誑なり。是の菩薩、未だ般若波羅蜜を具足することを得ざると雖も、其の気分を得るが故に魔、壊すこと能わず。是の事の因縁の故に舍利弗、仏に白さく、誰の力の故に魔、破ること能わざるや、と。仏、答うるに、仏力の故に、と。悪人中に魔を大と為し、善人中に仏を大と為す。縛人中に魔を大と為し、解人中に仏を大と為す。留難人中に魔を大と為し、通達人中に仏を大と為すが如し。初に説く仏力は釈迦文仏なり。後に説くは十方現在の仏なり。是の余仏は阿閼、阿弥陀等なり。悪賊の余の悪相の助の如く、諸仏の法も亦た是の如し。常に一切衆生の為の故に、発意有らば便ち為に護を作す。所以は何ん。般若波羅蜜は是れ十方諸仏の母なり。人の沮壊せんと欲するも、護らざる

<sup>238</sup> 「舍利弗。菩薩摩訶薩、能如是行般若波羅蜜。悪魔不能得其便。世間衆事、所欲隨意。十方各如恒河沙等諸佛。皆悉擁護是菩薩。令不墮聲聞辟支佛地。」(『大正』8巻、224b; 『大正』25巻、332b)

<sup>239</sup> 問曰。魔是欲界主。菩薩是人肉眼、不得自在。云何不能得其便。答曰。如此中佛自説。諸佛諸大天擁護故。(『大正』25巻、332c)

<sup>240</sup> 若未得阿鞞跋致者。魔則種種破壊。若菩薩一心、不惜身命。有方便求佛道者。十方諸佛及諸大菩薩、皆共護持。以是因縁故、能成佛道。」(『大正』25巻、458b)、「問曰。魔力甚大。肉身菩薩、道力尚少。云何不得便。答曰。如上説、爲諸佛菩薩所護故。」(『大正』25巻、458c)

ことを得ず。応当に知るべし。其の書き読み乃至、正憶念有るは、皆是れ十方の仏力なり。是れ諸の留難の力の大なるが故なり<sup>241</sup>。（『大正』25巻、529c-530a）

長い引用のため、下線部をもとに要点を述べる。まず、新發意の菩薩は、魔が欲界の主にして強大な力の持ち主であるため、どうして生死する肉身で般若波羅蜜に従事して仏となることができるのか、という問いを立てる。それは、つまり、誰の力によって、新發意の菩薩あるいは不退転に到達していない菩薩は、魔によって仏となる道から離れずに行道を続けることができるのかという問いである。そのような問いに対して、『大品般若』に沿って、仏の力によって護られていることが理由に挙げられる<sup>242</sup>。ただし、『智度論』では、仏力に解釈が加えられており、最初は釈尊が挙げられ、後に十方諸仏として阿闍仏や阿弥陀仏が示される。十方諸仏は、常に一切衆生の為に菩提心を起した者を護り、また、菩薩の行道自体も十方の仏の力によるものと解釈されている。

このように、諸法実相を知見せず、法身を備えていない行者が魔によって仏となる道から離れずに行道できることは、釈尊や阿闍仏や阿弥陀仏などの十方諸仏の力によって守護されていることに起因する。さらに、この問題が整理され、どのような行者が守護されるのかの説かれている箇所がある。そこには『大品般若』の記述を基に、以下のように示される<sup>243</sup>。

衆会疑わく、菩薩、何の因縁の故に、是の如き力を得て、魔は壊すこと能はざるや。仏答うるに、二の因縁有るが故に、魔は壊すこと能はず。一は、諸法の空を觀ず。二は、一切衆生を捨てず<sup>244</sup>。（『大正』25巻、614b）

菩薩はどのような因縁を以て魔に壊されないのかという問に対し、仏は、諸法を空と觀ずることに加え、一切衆生を捨てないことという二つの因縁を示す。諸法の空觀は先の四魔の降伏における諸法実相の知見と関連し、そして、一切衆生を捨てないことは法身を備えて無

<sup>241</sup> 新發意菩薩、聞是事心大驚怖。我等生死身。魔是欲界主、威勢甚大。我等云何、行般若波羅蜜、得無上道。是故佛說、惡魔雖欲留難、亦不能破壞。何以故。大能破小故。如離欲人常勝貪欲者、慈悲人常勝瞋恚者、智人常勝無智者。般若波羅蜜、是真智慧、其力甚大。魔事虛誑。是菩薩雖未得具足般若波羅蜜。得其氣分故、魔不能壞。是事因縁故、舍利弗白佛。誰力故魔不能破。佛答。佛力故。如惡人中、魔爲大。善人中、佛爲大。縛人中魔爲大。解人中佛爲大。留難人中魔爲大。通達人中佛爲大。初說佛力者、釋迦文佛。後說十方現在佛。是餘佛阿闍阿彌陀等。如惡賊餘惡相助。諸佛法亦如是。常爲一切衆生故、有發意者、便爲作護。所以者何。般若波羅蜜、是十方諸佛母。人欲沮壞、不得不護。應當知其有書讀乃至正憶念者。皆是十方佛力。是諸留難力大故。（『大正』25巻、529c-530a）

<sup>242</sup> 爾時、舍利弗、白佛言。世尊。誰力故令惡魔不能留難、菩薩摩訶薩、書深般若波羅蜜乃至修行。佛言。是佛力故。（『大正』8巻、317c-318a）

<sup>243</sup> 『大品般若』「須菩提。菩薩摩訶薩、成就二法、魔不能壞。何等二。觀一切法空。不捨一切衆生。須菩提。菩薩成就此二法、魔不能壞。復次、須菩提。菩薩摩訶薩、復有二法成就、魔不能壞。何等二。所作如所言。亦爲諸佛所念。菩薩成就此二法、魔不能壞。」（『大正』8巻、361a）

<sup>244</sup> 衆會疑菩薩何因縁故。得如是力魔不能壞。佛答、有二因縁故、魔不能壞。一者觀諸法空。二者不捨一切衆生。（『大正』25巻、614b）

量の衆生を救済するという菩薩のあり方と考えられるため、先の四魔の降伏の方法と同様の趣旨と考えられる。

これらに続いて、『大品般若』には、さらに二つの法によって魔を降伏させることが示されている。それは「何等を二とす。所作は所言の如し。亦た諸仏の念ずる所の為なり。菩薩、此の二法を成就せば、魔は壊すこと能わず<sup>245</sup>」という文言である。この箇所を『智度論』では以下のように記す。

諸の神天は妄語の人を軽賤す。若し菩薩所説の如く行ぜざれば、則ち五種の執金剛神は捨離して復た守護せず、悪鬼は便を得。……。菩薩、諸仏の念ずる所と為さざれば、則ち善根は朽壊す。……。是の故に、〔『大品般若』に〕所作は所言の如し、亦た諸仏の念ずる所と為すなり、と言う。此の二法を得るが故に破壊すべからず。若し菩薩、能く是の如く真に般若波羅蜜を行ずれば、魔は壊すこと能わず<sup>246</sup>。（『大正』25巻、614c）

諸天は、妄語の人を軽蔑するため、そのような人を守護しないという。諸仏はそのように示されないが、諸仏に守護されなければ菩薩は善根が朽ち果ててしまうという記述はみられる。不妄語と諸天諸仏の守護という二法のために、菩薩は真に般若波羅蜜を実践することができ、そのような時には魔は妨害することはできないとされる。このため、先の引用を踏まえると、空観と大悲を成就しようと菩薩道を歩もうとすることにおいて、妄語がなければ、諸仏諸天は行者を守護するといえる。そして、その守護によって、欲界の主である魔の干渉から守られ、不退転以前の菩薩もまた歩みを進めることができると考えられる。

『智度論』における降魔の方法をまとめれば、以下のようになる。四魔の内、煩惱魔と天子魔に関しては、諸法実相の知見や不執着によって降伏することができる。また、五蘊魔と死魔については、一切衆生の救済を実現するために求められる法身を獲得することに因る。魔が仏道を妨害する存在だということを踏まえれば、仏を志す行道を妨げるあらゆる要素が、もはや道を妨げる障害にならないということを意味するために不退転といえる。ただし、そのような段階に到達する前には様々に魔の影響を受けることが想定される。魔の影響を受けても、なお行者が歩みを進めることができるのは、諸仏諸天の守護に支えられているからである。そのような守護を得るためには、空願と大悲に加えて不妄語が求められる。このため、魔と不退転の関係から、不退転の到達には諸仏による守護が深く関係していると考えられる。ただ、諸仏による守護の具体的な内容とともに、行者と諸仏の関係は検証する余地がある。

---

<sup>245</sup> 『大品般若』「何等二。所作如所言。亦爲諸佛所念。菩薩成就此二法、魔不能壊。」（『大正』8巻、361a）

<sup>246</sup> 諸神天、輕賤妄語人。若菩薩、不如所説行。則五種執金剛神、捨離不復守護。惡鬼得便、是人喜生惡心。惡心故則生惡業。生惡業故、則墮惡道。菩薩不爲諸佛所念者、則善根朽壊。如魚子不爲母念、則爛壞不生。是故言所作如所言。亦爲諸佛所念。得此二法故、不可破壞。若菩薩、能如是眞行般若波羅蜜、魔不能壊。（『大正』25巻、614c）

このように、『智度論』における魔と不退転の関係を考察することによって、不退転の意味内容の一端が明らかになったといえるだろう。ひとつは、不退転とは、無仏の時代に仏を志す行者の根幹にかかわる「仏とは何か」という問題が解決した段階と考えられる。もうひとつは、仏を志す行道を妨げるあらゆる要素が、もはや道を妨げる障害にならないという意味で不退転といえる。

しかし、いくつかの問題は未だに不明瞭である。不退転に至る過程を考える際には、まず、魔の仏身化作の問題から、仏と見える実践を説く般舟三昧が『智度論』において、どのように説かれ、どのような点で不退転と関係しているかを明らかにする必要がある。さらに、これは仏から示される授記においても同様の問題といえる。その授記は本当の仏から与えられたものか、という問題が想定されるからである。このため、次に般舟三昧や授記が不退転とどのような関係のもとに説示されているか検証する。

## 第三章 般舟三昧

### 第一節 『智度論』における般舟三昧

本章では、不退転と般舟三昧における思想関係に着目する。般舟三昧 (pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthitasamādhī) は、中国及び日本の浄土教において重要視されたように、「現在仏が面前に現れる三昧」とされ、特に阿弥陀仏を觀察することとされる<sup>247</sup>。初品の解説箇所においても、不退転地の到達と同時にとされる菩薩位と関連して、「復次に、般舟般三昧、是れ菩薩位なり<sup>248</sup>」と記され、不退転と密接な関係にある語句である。しかし、どのような点において不退転と密接な関係にあるのかに関しては不明瞭な点が多い。特に、前章で確認したように、不退転に関連して魔の仏身化作という問題が示されている以上、見仏の三昧である般舟三昧においても仏の真偽が問われなければならない。般舟三昧によって見えた仏が、なぜ本当の仏とすることができるのか、という問題である。この点を検証するため、『智度論』における不退転と般舟三昧の基本的な性格を確認した後に、不退転と般舟三昧の関係を検証する。

まず、『智度論』における般舟三昧は、「般舟三昧」、「般舟般三昧」、「念仏三昧」、「念仏」等の語句によって示される<sup>249</sup>。『智度論』初品では、「復次に、菩薩、常に善く念仏三昧を修する因縁の故に、所生に常に諸仏に値う。般舟三昧中に説くが如し<sup>250</sup>」の文言から『般舟三昧経』から比較的長い文言を引用するが、この箇所から般舟三昧を念仏三昧と示しているこ

<sup>247</sup> 能仁 (2018, 3)。ただし、Harrison 1978 や梶山・末木 (1992, 239–240) が指摘するように、①「現在諸仏の面前に立つ人 (pratyutpannabuddhanāṃ saṃmukham avasthitasya samādhīḥ)」と、②「〈菩薩あるいは行者の〉面前に現在諸仏が立つ三昧 (pratyutpannabuddhanāṃ [bodhisattvasya] saṃmukham avasthitānāṃ samādhīḥ)」の二種類の解釈がある。しかし、梶山が指摘するように、中国・日本では、②の意味をとる支婁迦讖訳『般舟三昧経』の影響か、②の解釈によることが一般的である。また、般舟三昧と『般舟三昧経』に関しては、赤沼 1939 をはじめ、多くの先行研究が存在する。

<sup>248</sup> 復次、般舟般三昧、是菩薩位。得是般舟般三昧。悉見現在十方諸佛。從諸佛聞法、斷諸疑網。是時菩薩、心不動搖。是名菩薩位。(『大正』25 卷、262a) この箇所における「般舟般三昧」の語句が、般舟三昧を示すことは櫻部 (1975b, 16–22) も言及している。また、櫻部によれば、pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthitasamādhī とは「般舟般三昧」と音写されるべきものであったが、pratyutpannasamādhī と短縮されたうえ、さらに、地方の語音によって訛ったものが漢訳されて「般舟三昧」となったという。

<sup>249</sup> 般舟三昧 (pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthitasamādhī) と念仏 = 仏随念 (buddhānusmṛti) の語句に関しては、赤沼 1939、Harrison 1978、櫻部 1983、吹田 2016; 2017 などによる詳細な研究がある。中でも『智度論』に関連するものとして、櫻部 ((1983) 1997, 155) では、「念仏 (仏随念)、すなわち念仏三昧、の内容は、直接には、仏の相好を觀察することであり、そういう念仏、すなわち觀仏三昧、はその功德として行者に見仏を、すなわち (諸) 仏に値見するという果を、もたらすのであり、その点で般舟三昧と切り離しがたくなっている」と述べ、その論拠の一つに『智度論』を挙げる。

<sup>250</sup> 復次、菩薩、常善修念佛三昧因縁故。所生常値諸佛。如般舟三昧中説。(『大正』25 卷、276a)

とがわかる<sup>251</sup>。梶山・末木 1992 や武田 2003 も同様の指摘をしているため、特に『智度論』においては、般舟三昧と念仏三昧の意味内容は同義のものと考えられる<sup>252</sup>。

では、不退転と関連して示される際の般舟三昧の意味内容を確認する<sup>253</sup>。先に示した初品における不退転との関係を示す箇所では、「三は、般舟三昧を得て、能く現在諸仏に見ゆ。是の時、阿鞞跋致と名づく<sup>254</sup>」と、特に意味内容の解釈はなかったが、以下の二箇所に、般舟三昧と不退転の関連をみてとることができる。

復次に、般舟般三昧、是れ菩薩位なり。是の般舟般三昧を得て、悉く現在十方諸仏に見え、諸仏従り、法を聞きて諸の疑網を断ず。是の時、菩薩、心動揺せざれば、是れ菩薩位と名づく<sup>255</sup>。(『大正』25 卷、262a)

般舟三昧は、菩薩位と示される。先に確認したように、菩薩位は、声聞辟支仏地を過ぎることと阿鞞跋致地に住することと同時である。また、この般舟三昧を得て、現在十方諸仏に見えて、諸仏から法を聞いて疑網を断つ時に、心に動揺が無ければ菩薩位とされる。

この箇所から、『智度論』における見仏の具体的意味内容として、諸仏から法を聞いて疑惑を断ずることが挙げられる。また、現在十方諸仏から法を聞き、その教えを確かなものとして受け入れる力があるという点で不退転と関連していると考えられる。さらに、『智度論』では、以下のようにも説かれる。

<sup>251</sup> 櫻部 (1997, 149) は、この引用箇所に関して、『般舟三昧経』、『大集経』「賢護品」やチベット訳には「念」もしくは「念仏」の語句のみであり、「般舟三昧」の語句は見いだせないとして、ここに『智度論』における般舟三昧と念仏の分かちがたい関係を指摘している。

<sup>252</sup> 梶山・末木 (1992, 239)、武田 (2003, 97 fn. 31) 参照。この他にも「念佛三昧、有二種。一者、聲聞法中。於一佛身、心眼見滿十方。二者、菩薩道、於無量佛土中。念三世十方諸佛。以是故言、念無量佛土諸佛三昧常現在前。」(『大正』25 卷、108c) 等の文言から、念仏三昧の意味内容が般舟三昧と同義として示されていると考えられる。また、玉城 (1971, 590 fn. 4) は、鳩摩羅什は念仏三昧と見仏三昧を同義に扱っているようであると述べる。『大乘大義章』(『大正』45 卷、134b) 参照。

<sup>253</sup> また、『智度論』冒頭では、なぜ『大品般若』が説かれたのかという質問に対し、理由の一つに念仏三昧を挙げている。そこには、菩薩が仏に見えることによって利益が増すためだと説かれる。この利益については詳細には説かれないが、『大品般若』を説いた理由として念仏三昧が挙げられることには注意が必要である。「復次、有菩薩、修念佛三昧。佛爲彼等、欲令於此三昧。得增益故。説般若波羅蜜經。如般若波羅蜜初品中説。佛現神足、放金色光明。遍照十方恒河沙等世界。示現大身、清淨光明、種種妙色、滿虛空中。佛在衆中、端正殊妙、無能及者。譬如須彌山王、處於大海。諸菩薩、見佛神變。於念佛三昧、倍復增益。以是事故。説摩訶般若波羅蜜經。」(『大正』25 卷、58a)

<sup>254</sup> 三者、得般舟三昧。能見現在諸佛。是時名阿鞞跋致。(『大正』25 卷、86c)

<sup>255</sup> 復次、般舟般三昧、是菩薩位。得是般舟般三昧。悉見現在十方諸佛。從諸佛聞法、斷諸疑網。是時菩薩、心不動揺。是名菩薩位。(『大正』25 卷、262a)

諸仏を愛念するが故に、常に念仏三昧を行ずるが故に、終に諸仏を離れずして、乃至阿鞞跋致地に到るなり<sup>256</sup>。(『大正』25巻、530b)

諸仏を愛念して常に念仏三昧を実践するために、最後まで諸仏と離れることなく不退転地に到る。ここに示される念仏三昧と不退転の関係は、諸仏から離れないことが重要視されている。

このように、般舟三昧の具体的内容として、特に不退転と関連する箇所を参照すると、①現在諸仏からの聞法による疑惑の断と、②諸仏から離れないこと、という二つの意味合いが挙げられる。

### 第一項 見仏の方法

次に、どのように見仏するかという実践方法を確認する。まず、『智度論』における般舟三昧は、阿弥陀仏に限定することなく現在諸仏に見えることである<sup>257</sup>。また、念仏三昧の念仏とは、仏の三十二相八十種好を観察する観想念仏と示される<sup>258</sup>。さらに、仏に見える方法として、神通力と比較して般舟三昧を詳細に説示する。

問曰。般舟經に説くが如く、般舟三昧力を以ての故に、未だ天眼を得ずと雖も、而も能く十方現在諸仏に見ゆ。此の菩薩、天眼を以ての故に、十方諸仏に見ゆ、何等の異有るや。答曰。此の天眼、不隱沒無記なり。般舟三昧、離欲の人と未離欲の人、俱に得。天眼、但だ是れ離欲の人のみ得。般舟三昧、憶想分別し、常に修し常に習するが故に見ゆ<sup>259</sup>。(『大正』25巻、306a)

『般舟三昧經』の記述に沿い、般舟三昧を行う者は天眼を得ていなくても仏に見えることができると示される。そこで、天眼と般舟三昧の両者にどのような異なりがあるのかという問いが立てられる。そのような問いに対して、般舟三昧は離欲の人でも未離欲の人でも得ることができ、常に修習することによって仏に見えることができると示される。

『智度論』の記述は、天眼を備えていなくても十方諸仏に見えることができると示す『般舟三昧經』に則っている<sup>260</sup>。さらに、この箇所では行者側のもつ神通と般舟三昧の差異を問

<sup>256</sup> 愛念諸佛故。常行念佛三昧故。終不離諸佛。乃至到阿鞞跋致地。(『大正』25巻、530b)

<sup>257</sup> 例えば、「復次、菩薩、常善修念佛三昧因縁故。所生常值諸佛。如般舟三昧中説。」(『大正』25巻、276a)などが挙げられる。また、武田(2005, 187-191)参照。

<sup>258</sup> 復次、菩薩常善修念佛三昧因縁故。所生常值諸佛。如般舟三昧中説。菩薩入是三昧。即見阿彌陀佛。便問其佛、何業因縁故得生彼國。佛即答言。善男子。以常修念佛三昧、憶念不廢、故得生我國。問曰。何者是念佛三昧、得生彼國。答曰。念佛者。念佛三十二相八十隨形好金色身。身出光明遍滿十方。如融閻浮檀金色明淨。(『大正』25巻、276a)

<sup>259</sup> 問曰。如般舟經説。以般舟三昧力故雖未得天眼而能見十方現在諸佛。此菩薩以天眼故見十方諸佛有何等異。答曰。此天眼不隱沒無記。般舟三昧離欲人未離欲人俱得。天眼但是離欲人得。般舟三昧憶想分別常修常習故見。(『大正』25巻、306a)

<sup>260</sup> 是菩薩摩訶薩。不持天眼徹視。不持天耳徹聽。不持神足、到其佛刹。不於是間終。生彼間佛刹乃見。便

題としているが、実はその前に、何故すべての人が十方諸仏に見えることが可能なのかという問いを挙げている箇所がある。ここに、天眼を持たない衆生が仏に見えることができる理由が示されている。

是れ仏の神力をして、彼をして見えることを得せしむるなり。衆生の力に非ざるなり。設い阿羅漢及び辟支仏等にしても、亦た仏力を以ての故に見る所限り無し。譬えば、轉輪聖王の飛行の如し。一切の宮従及び諸象馬衆畜、皆な亦た随いて去る。今仏の神力の故に、衆生遠処に在ると雖も、亦た相い見えることを得るなり。又た、般舟三昧力の故に、天眼を得ずと雖も、而も十方を見るが如し<sup>261</sup>。(『大正』25巻、123c-124a)

仏に見えることが可能なのは、衆生の力ではなく、仏の神通力に起因する。これは阿羅漢と辟支仏においても同様と示される。衆生は、仏の神通力によって、衆生が遠くにいたとしても仏に見えることができる。さらに、これは般舟三昧力があれば衆生には神通力は求められないことに例えられている。このため、般舟三昧も仏力に起因していることを示していると考えられる。したがって、『智度論』における見仏は、行者の力よりもむしろ仏力に依拠しているといえる<sup>262</sup>。

見仏が仏の神通力に大きく依拠するのであれば、次に問題となるのは仏力と般舟三昧の関係である。『智度論』に示される仏の神通力は、行者の般舟三昧に関係なく衆生と相対することができると考えられる。他の箇所においても「或いは人有り、仏の神力を仮る<sup>263</sup>」と示されるように、仏の神通力に依拠して仏と対面することができるためである。では、仏による神通力で衆生が仏と見えることが可能ならば、行者による般舟三昧の実践は何を意味していることになるのだろうか。この問題に際し、『智度論』は仏に見えても仏と認識できず利益がない場合があることを示唆している。

仏も亦た是の如し。大慈悲有り、智慧は無量無辺にして、悉く能く衆生を満足す。而れども衆生、罪業の因縁の故に、仏に値わず。設い仏に値うことを得るも、余人と異り無きが如し。或いは、瞋恚を生じ、或いは誹謗を起す。是の因縁を以ての故に、仏の威

---

於是間坐。見阿彌陀佛。(『大正』13巻、905a) また、『智度論』には、この後に天眼の方が明確に見ることができると示されている。「天眼修神通得。色界四大造色眼四邊、得遍明相、是爲差別。天眼功易、譬如日出、見色不難。三昧功難、如夜然燈、見色不易。」(『大正』25巻、306a)

<sup>261</sup> 是佛神力、令彼得見。非衆生力也。設阿羅漢及辟支佛等。亦以佛力故、所見無限。譬如轉輪聖王飛行。一切宮従及諸象馬衆畜、皆亦隨去。今佛神力故。衆生雖在遠處、亦得相見。又如般舟三昧力故。雖不得天眼、而見十方。(『大正』25巻、123c-124a)

<sup>262</sup> 『般舟三昧經』においても「何以故。如是毘陀和。是三昧佛力所成。持佛威神。於三昧中立者。有三事。持佛威神力。持佛三昧力。持本功德力。用是三事故。得見佛。」(『大正』13巻、905c) と示される。また、都河(2019, 190-193) 参照。

<sup>263</sup> 問曰。諸天有報五神通。自識宿命、能到佛所。人雖蒙佛神力、得知宿命。所住處遠。云何能至佛所。答曰。或有人、生報得神通。如轉輪王聖人等。或有人、假佛神力。(『大正』25巻、118a)

相、神力を見ず。仏に値うこと得ると雖も、利益無し<sup>264</sup>。(『大正』25巻、284c)

衆生は罪惡の業による因縁のために仏に見えたとしても、仏と認識することができないと示される。仏は神通力を用いて衆生が仏と見えることを可能とするが、衆生側に問題があるために見仏が成立しないのである。

したがって、仏力によって、いかなる衆生も見仏することが可能であるとしても、衆生が仏と気づくことができなければ意味をなさず、見仏が成立しないと考えられる。この解釈から、仏に見えるという衆生と仏の接点の問題は仏力によって成立しているが、次に、行者が見仏を意識もしくは知覚することができるかという問題が浮かび上がる。この箇所、仏を仏と知覚できない問題の原因として挙げられているのが、衆生における罪惡の業である。その衆生の罪惡の業に対して、『智度論』は、以下のように般舟三昧こそが最も速く滅罪を可能にさせる三昧という解釈を示している。

問曰。菩薩の三昧の如き、種種無量なり。何を以ての故に、但だ是の菩薩の念仏三昧常現在前を讚ずるや。答曰。是の菩薩、仏を念ずるが故に、仏道中に入ることを得。是を以ての故に、念仏三昧常現在前なり。復次に、念仏三昧、能く種種の煩惱及び先世の罪を除く。……。是の念仏三昧、能く種種の煩惱、種種の罪を除くなり。復次に、念仏三昧、大福德有りて能く衆生を度す。是の諸菩薩、衆生を度さんと欲せば、諸余の三昧、此の念仏三昧の福德の能く速く諸罪を滅する者に如く無し<sup>265</sup>。(『大正』25巻、109a)

『智度論』は、菩薩の三昧が無量にあることを述べた上で、『大品般若』が念仏三昧を他の三昧と比較して強調する理由を解説する。まず、念仏三昧とは、仏を念じることであり、それは仏道に入ることを意味すると示される。次に、念仏三昧が強調される理由として、煩惱と先世の罪を除くことが挙げられる。さらに、般舟三昧は、そのような衆生の罪惡の業を除くことが最も速やかな三昧として解釈されている。また、大福德があり衆生を救済することができるために、衆生救済を願に掲げる菩薩に対しても念仏三昧が強調されているとも示される。

このように、『智度論』における念仏三昧は、他の三昧よりも罪惡の業を除くことに重点が置かれており、同様の事例は『智度論』中に散見される<sup>266</sup>。したがって、般舟三昧が重視

<sup>264</sup> 佛亦如是、有大慈悲、智慧無量無邊、悉能滿足衆生。而衆生罪業因縁、故而不值佛。設得值佛、如餘人無異。或生瞋恚、或起誹謗。以是因縁故。不見佛威相神力。雖得值佛、而無利益。(『大正』25巻、284c)

<sup>265</sup> 問曰。如菩薩三昧、種種無量。何以故。但讚是菩薩念佛三昧常現在前。答曰。是菩薩念佛故。得入佛道中。以是故念佛三昧常現在前。復次に、念佛三昧。能除種種煩惱及先世罪。餘諸三昧、有能除姪不能除瞋、有能除瞋不能除姪。有能除癡、不能除姪恚。有能除三毒。不能除先世罪。是念佛三昧、能除種種煩惱種種罪。復次に、念佛三昧、有大福德、能度衆生。是諸菩薩、欲度衆生。諸餘三昧、無如此念佛三昧福德、能速滅諸罪者。(『大正』25巻、109a)

<sup>266</sup> 衆生罪故、自不得聞。如今世人精進持戒者。於念佛三昧。心得定時、罪垢不障。即得見佛、聞佛說法、音聲清了。(『大正』25巻、284b) また、これは大乘經典に様々な形で説かれている煩惱に覆われている衆

される理由は、仏に見える行者自身の罪悪の業という問題を最も早く解決するものと解釈されているためといえる。既に仏の神通力によって仏と見えているのに、仏と知覚することができない行者は、般舟三昧の実践によって罪悪の業を滅し、見仏を成就させることが求められるのである。

## 第二項 般舟三昧による滅罪

ところで、滅罪、つまり罪悪の業による因縁を滅ずるといふことは、具体的に何を意味しているのだろうか。この点が明らかにならなければ、『智度論』における般舟三昧の意味内容は、抽象的で現実味のないものになってしまう。しかし、『智度論』中には、般舟三昧による滅罪を直接的に表現している箇所は管見の限り見当たらない。ただ、無生法忍と関連する生忍と般舟三昧の記述から、『智度論』に示される滅罪の具体的内容を推察することができる。

諸法、本従り以来た、常に自ずから清浄なり。菩薩、善く浄心を修するを以て、意に随いて悉く諸仏に見え、其の疑う所を問ひ、仏は問う所に答ふ。仏の所説を聞きて、心に大歡喜す。三昧従り起ち、是の念を作して言わく、仏、何れの所従り来るや。我が身も亦た去らず、と。即時に便ち知りぬ、諸仏、従る所無くして来たり。我も亦た去る所無し。復た是の念を作さく、三界の所有、皆な心の所作なり、と。何を以ての故に。心に随いて念ずる所、悉く皆な見ることを得。心を以て仏に見え、心を以て仏と作す。心は即ち是れ仏にして、心は即ち我が身なり。心は自知せず、亦た自見せず。若し心相を取らば、悉く皆な智無く、心も亦た虚誑にして、皆な無明従り出づ、と。是の心相に因りて、即ち諸法実相に入る。所謂、常空なり。是の如き三昧の智慧を得已り、二行力の故に、意の所願に随いて、諸仏を離れず<sup>267</sup>。（『大正』25巻、276b）

諸仏の所説を聞いて歡喜した後に般舟三昧を終えた菩薩は、仏に見える三昧がすべて心の所作であると理解する。そして、そのような心相を因として諸法実相を知見するが、この三昧の智慧を得た後に、二行力を要因として諸仏から離れないと示される。二行とは、この箇所より先に示されている生忍と法忍であり、この内の生忍に滅罪という特徴がある<sup>268</sup>。

---

生の課題と関連するだろう。例えば、『維摩経』仏国品の舍利弗の物語などが想起される。「舍利弗。衆生罪故、不見如來佛土嚴淨。非如來咎。舍利弗。我此土淨、而汝不見。」（『大正』14巻、538c）

<sup>267</sup> 諸法従本以來、常自清淨。菩薩、以善修淨心。隨意悉見諸佛、問其所疑。佛答所問。聞佛所説、心大歡喜。従三昧起、作是念言。佛從何所來。我身亦不去。即時便知、諸佛無所從來。我亦無所去。復作是念。三界所有、皆心所作。何以故。隨心所念、悉皆得見。以心見佛、以心作佛。心即是佛、心即我身。心不自知、亦不自見。若取心相、悉皆無智。心亦虚誑、皆從無明出。因是心相、即入諸法實相。所謂常空。得如是三昧智慧已。二行力故、隨意所願、不離諸佛。如金翅鳥王。二翅具足故、於虚空中、自在所至。菩薩、得是三昧智慧力故。或今身隨意、供養諸佛。命終亦復值遇諸佛。以是故説、菩薩常不離諸佛者、當學般若波羅蜜。（『大正』25巻、276b）

<sup>268</sup> この箇所に関しては、梶山（1990, 14-16）に詳しい。しかし、梶山は、二行力を「諸仏を見る三昧」と

問曰。有為の法は欺誑にして真ならず、皆な信ずべからず。云何が願の如く諸仏を離れざることを得るや。答曰。福德と智慧、具足するが故に乃ち応に仏を得べし。何を況んや諸仏を離れざるをや。衆生の無量の劫罪の因縁有るを以ての故に、願の如きを得ず。福德を行ずると雖も而れども智慧は薄少にして、智慧を行ずると雖も而れども福德は薄少なるが故に願う所成ぜず。菩薩、仏道を求むるが故に、要ず二忍を行ず。生忍と法忍なり。生忍を行ずるが故に、一切衆生中に、慈悲心を発す。無量の劫罪を滅し、無量の福德を得。法忍を行ずるが故に、諸法の無明を破し、無量の智慧を得。二行和合するが故に、何れの願、得ざらんや。是を以ての故に、菩薩、世世に、常に諸仏を離れず<sup>269</sup>。

(『大正』25巻、276a)

どうして願の通りに諸仏を離れないことができるのかという問いが示される。その問いに対して、福德と智慧を具足することによって、仏を離れずに仏と成ることができることが示される。さらに、菩薩が仏道を求める道中においては、必ず二忍（生忍と法忍）の力が必要になるという。生忍とは、一切衆生中に慈悲心を起こし、無量の劫罪を滅し無量の福德を得ると示される。そして、法忍とは、無明を破る無量の智慧とされる。この二つ行（忍）が和合するために、誓願の如く、諸仏から離れずに仏道を歩むことができると示される。

『智度論』における生忍とは、後に無生法忍と関連して詳説するが、基本的に衆生に悪を加えられても瞋恚を起こさず、また恭敬供養されても執着の心を起こさない忍辱である<sup>270</sup>。そして、この生忍に滅罪という特徴がある。また、誓願の内容である諸仏から離れないことは、先に確認したように、般舟三昧が不退転と関連する際に説示されていた点と一致する。さらに、生忍と法忍によって滅罪が可能となる過程は、以下のように示されている。

忍辱に二種有り。生忍、法忍なり。菩薩、生忍を行じ、無量の福德を得。法忍を行じ、無量の智慧を得。福德と智慧、二事具足するが故に、願う所の如きを得。譬えば、人、目有りて足有れば、意に随いて能く到るが如し。菩薩、若しは悪口罵言に遇い、若しは刀杖の加うる所なれば、思惟して罪福の業因縁を知る。諸法、内外畢竟せば、空・無我・無我所なり。三法印を以て、諸法を印するが故に、力の能く報ずると雖も、悪心を生ぜ

「空の智慧」とみなしている。この箇所には、先に智慧と福德を挙げることから意味内容は類似する点が多いが、生忍と法忍の方が適切だと考えられる。

<sup>269</sup> 問曰。有為之法、欺誑不真、皆不可信。云何得如願、不離諸佛。答曰。福德智慧具足故、乃應得佛。何況不離諸佛。以衆生有無量劫罪因縁故。不得如願。雖行福德、而智慧薄少。雖行智慧、而福德薄少。故所願不成。菩薩求佛道故。要行二忍。生忍法忍。行生忍故。一切衆生中、發慈悲心。滅無量劫罪。得無量福德。行法忍故。破諸法無明。得無量智慧。二行和合故、何願不得。以是故。菩薩世世、常不離諸佛。(『大正』25巻、276a)

<sup>270</sup> 生忍、名衆生中忍。如恒河沙劫等。衆生種種加惡、心不瞋恚。種種恭敬供養、心不歡喜。(『大正』25巻、106c)

ず、悪口の業を起こさず<sup>271</sup>。(『大正』25巻、164b)

菩薩は、生忍と法忍を行じることから、無量の福德と智慧を得る。そのような菩薩は、仮に悪口や暴力が加えられたとしても、思惟して罪福の業に関する因縁を知り、さらに、空・無我・無我所の知見から、罪悪の業が果として実際に生じたとしても悪心を生じない。このため、悪口の業を生起しなくなると示される。これは、もはや苦果を生じる因が無くなるものと考えられる。

このように、『智度論』における滅罪とは、空の智慧を根底に、業報が生じたとしてもその果が罪福と分別されないことを意味する。生忍と法忍において示される滅罪から、般舟三昧の滅罪も同様に、三昧から得られる空の智慧を通して、罪悪の業報がもはや苦果を生じる因となくなると考えられる。

したがって、『智度論』における般舟三昧の実践とは、仏を念じるという点から仏道に入る因縁であり、また、現在諸仏から聞法することによって、空の思想を基に、煩惱と先世の罪、つまり罪悪の業を除くことを意味する。また、罪悪の業を除くことに関して、大乘の無量にある三昧の中で最も速やかに衆生の罪悪を滅する三昧として解釈されており、このため、衆生救済を願に掲げる菩薩に対しても強調される。

## 第二節 不退転と般舟三昧の関係

『智度論』に展開される般舟三昧に上記の特徴がみられることを確認したので、改めて不退転との関係を考察する。既に確認したように、般舟三昧は、不退転と関連づけられる際に、特に、①現在諸仏からの聞法による疑惑の断と、②諸仏から離れないことが強調される。また、三昧の中でも罪悪の業を滅することに関して最も速やかな三昧と解釈される。

しかし、行者の修道過程と照らし合わせた際にひとつの問題が浮上する。般舟三昧によって見仏し聞法することで煩惱と罪悪の業を滅すると説かれるが、その仏に見えるには罪悪の業が問題となる点である。つまり、仏に見えるためには罪悪の業が問題となるのだが、仏に見えるために求められる罪悪の業に関する因縁を滅することが見仏の果として説かれているため、一見すると整合性をもたないのである。この点を明らかにしなければ、不退転との関連も不明瞭なままとなってしまう。この点を明らかにするため、本節では、仏を志す菩薩の修道過程において般舟三昧がどのような位置づけにあるのか、特に不退転と関連して考察する。

---

<sup>271</sup> 忍辱有二種。生忍法忍。菩薩行生忍、得無量福德。行法忍、得無量智慧。福德智慧、二事具足故。得如所願。譬如人有目有足、隨意能到。菩薩若遇惡口罵詈。若刀杖所加。思惟知罪福業因縁。諸法内外畢竟空、無我無我所。以三法印。印諸法故。力雖能報、不生惡心、不起惡口業。(『大正』25巻、164b)

### 第一項 観想念仏と法身

先に確認したように、『智度論』における般舟三昧は、基本的に観想念仏であり、仏の三十二相八十種好を念じることである。また、神通力と異なり、煩惱と罪惡の業をもつ未離欲の衆生が実践可能な見仏の方法とされる。そして、般舟三昧を実践し現在諸仏から聞法することによって、疑網を断つことへとつながっていく。このために、般舟三昧は、不退転に到達していない者でも実践可能と考えられる。

しかし、『智度論』では、般舟三昧は菩薩位であると示され、不退転地に到達したことと時を同じくするものである。また、以下のようにも示される。

是の菩薩、新たに道を行ずるも、肉身にして、未だ無生法忍を得ず、未だ般舟三昧を得ず<sup>272</sup>。(『大正』25卷、335b)

不退転に密接に関連する無生法忍と並列的に扱われ、般舟三昧の獲得とは不退転に到達していることを意味すると考えられる<sup>273</sup>。したがって、『智度論』における般舟三昧の獲得という修道段階は、無生法忍を得た不退転と同等とみるべきである。

では、なぜ不退転に到達していない、煩惱と罪惡の業に覆われる行者に対して、実践可能な見仏の三昧として般舟三昧が示されるのだろうか。その理由として、般舟三昧の意味内容が、不退転の段階の前後で異なることが考えられる。先にその意味内容の差異を述べれば、観察する対象が観想念仏か、もしくは法身かという違いである。『般舟三昧経』と同様に、『智度論』にも仏身に見えることとは、ただ仏身を念じることではなく、法身を念じることとも示される。

復次に、声聞人及び菩薩有り。念仏三昧を修するは、但だ仏身を念ずるに非ず。当に仏の種種の功德法身を念ずべし<sup>274</sup>。(『大正』25卷、236a)

念仏三昧を修することは、仏の身体を念ずることのみではなく、様々な功德の法身に見えることと示される。此処に説かれる種々の功德法身とは、直後に、一切智人や、大悲の人、さらに如来とも示される<sup>275</sup>。また、『智度論』は、法身の仏に見えることについて、以下のように記す。

<sup>272</sup> 是菩薩、新行道肉身、未得無生法忍。未得般舟三昧。(『大正』25卷、335b)

<sup>273</sup> 他にも「具足六波羅蜜。雖未得方便。無生法忍般舟三昧。」(『大正』25卷、416a)と無生法忍と並んで示される。

<sup>274</sup> 復次、有聲聞人及菩薩。修念佛三昧。非但念佛身。當念佛種種功德法身。(『大正』25卷、236a)

<sup>275</sup> 應作是念佛一切種一切法、能解故名一切智人。一切法如實、善分別說故。名一切見人。一切法現前知故。名一切知見無礙人。等心一切衆生故。名大慈悲人。有大慈悲故。名爲世救。如實道來故。名爲如來。應受一切世間供養故。名爲應供人。成就不顛倒智慧故。名正遍知。戒定慧智成就故。名明行。成不復還故。名善逝。知世間總相別相故。名世間解。善說出世間安隱道故。名無上調御師。以三種教法度衆生故。名天人師。一切世間煩惱睡眠自覺、亦能覺人故。名爲覺人。一切所願具足故。名有德。十力成就故。名堅誓。得四無畏故。名人師子。得無量甚深智故。名大功德海。一切記說無礙故。名如風。一切好醜無憎愛故。名如地。燒一

実の如く仏身を観ずるとは、諸の仏身を観ずること、幻の如く、化の如くにして、五衆十二入十八界の所攝に非ず。若しは長、若しは短、若干種の色なるは、衆生の先世の業の因縁に随う所見なり。此の中に仏、自ら説くに、法身を見れば、是れ見仏と為す、と。法身とは、不可得法空なり。不可得法空とは、諸の因縁辺生にして、法は自性有ること無きなり<sup>276</sup>。（『大正』25巻、418b）

諸仏の法身は、幻のごとく、五蘊、十二処、十八界に撰めることができないものである。また、様々に姿形をとるのは、衆生の先世の業に関する因縁に随うためとされる。そして、法身を見る者が仏に見える者と明示する。さらに、法身とは不可得法空であり、不可得法空とは諸行は諸々の因縁において生起するが、法自体に自性が無いことと示される。

このように、『智度論』における般舟三昧とは、観想念仏を三昧の内容に含むが、不可得法空の智慧に基づいて法身仏に見えることを示唆している。さらに、観想念仏と法身の見仏を区分する視点を補完するように、『智度論』では、微細の礙として念仏三昧を挙げる。

何者か是れなる、所謂、菩薩、取相を用いて諸仏を念ずる等、皆な是れ礙なり。無相の相、是れ般若波羅蜜なり。仏、般若の中従り出づるも、亦た是れ無相の相なり。諸の善根、著心もて相を取りて迴向せば、是れ世間の果報にして、尽く雜毒有るが故に、無上道を得ること能はず。……。復次に、今、諸菩薩念仏三昧を説く故に、微細の相、微細の心、人中の礙にして、是の故に微細の礙と名づく<sup>277</sup>。（『大正』25巻、509c-510a）

菩薩が諸仏を念じる時、姿形を取る念仏は礙とされる。般若波羅蜜は、空・無相・無作の三解脱門を基調とするためである。ただし、仏の姿形を念ずることは、戲論とは異なり微細の礙とされる。このように、仏の姿形を観察することが微細ながらも礙とされるために、『智度論』に展開されている般舟三昧とは、観想念仏の実践を通して、最終的に法としての仏に見えることを促している。さらに、その法とは、諸法不可得空の知見であるため、無生法忍に関連すると考えられる<sup>278</sup>。般舟三昧を方便として、無生法忍、もしくは般若波羅蜜へ関連付ける展開は『智度論』の他の箇所にもみられる。

復次に、般若波羅蜜、是れ諸仏の母なり。父母の中、母の功最重なり。是の故に、仏、

---

切結使薪故。名如火。善斷一切煩惱習故。名具足解脫。最上處住故。名爲世尊。佛有如是等諸功德、故應念佛。以是故菩薩摩訶薩。欲得佛十力四無所畏十八不共法。當學般若波羅蜜。（『大正』25巻、235a-b）

<sup>276</sup> 如實觀佛身者。觀諸佛身、如幻如化。非五衆十二入十八界所攝。若長若短若干種色。隨衆生先世業因縁所見。此中佛自説。見法身者。是爲見佛。法身者。不可得法空。不可得法空者。諸因縁邊生。法無有自性。（『大正』25巻、418b）

<sup>277</sup> 何者是、所謂菩薩用取相念諸佛等。皆是礙無相相。是般若波羅蜜。佛從般若中出。亦是無相相。諸善根著心、取相迴向。是世間果報。有盡雜毒故。不能得無上道。……。復次、今説諸菩薩念佛三昧、故微細相。微細心人中礙。是故名微細礙。（『大正』25巻、509c-510a）

<sup>278</sup> 『般舟三昧經』にも般舟三昧の獲得と無生法忍の獲得が並列的に示されている。「是菩薩、逮得無所從來生法樂（＝無生法忍）。逮得是三昧。」（『大正』13巻、915a）

般若を以て母と為す。般舟三昧、父と為す。三昧、唯だ能く乱心を撰持し、智慧をして成ずることを得せしむるも、而して諸法実相を觀ずること能はず。般若波羅蜜、能く遍く諸法を觀じ、実相を分別し、事の達せざること無し、事の成ぜざらんこと無し。功德大なるが故に。之を名づけて母と為す<sup>279</sup>。（『大正』25卷、314a）

『智度論』は、般若波羅蜜を諸仏の母と称し、相對的に父よりも重用されることを明かしている。一方、般舟三昧は父とされ、乱れる心を撰して智慧である般若波羅蜜を成就することを促すが、般舟三昧だけでは諸法実相を知見することはできないと示される。諸法実相を知見することは、智慧である般若波羅蜜に依拠するためである。このことから、般舟三昧は、般若波羅蜜獲得に対する手立てと考えられる<sup>280</sup>。

このような觀想念仏から法身の仏を念ずるという般舟三昧の展開を考慮に入れると、修道論上における般舟三昧の位置づけも明らかになる。般舟三昧によって、罪惡の業に覆われながらも仏に見えることが可能と示されることは、觀想念仏によって仏に見えることを意味し、未だ法身仏を見ることには至っていない状態を示唆している。そのため、般舟三昧による觀想念仏は、般若波羅蜜を獲得するための手立てと考えられ、不退轉に到達していない行者を導くものといえる。そして、觀想念仏を通して仏の教えと接し、最終的に法身仏に見えて法（般若波羅蜜、無生法忍<sup>281</sup>）を聞き、①現在諸仏からの聞法による疑惑の断によって不退轉に到達すると考えられる。

## 第二項 諸仏との関係

では、般舟三昧と不退轉の関係において、②諸仏から離れないことが強調されるのは、どのような理由からだろうか。先に確認した箇所では、行者は、諸仏を愛念し、常に般舟三昧を実践して諸仏から離れないために不退轉に至ると示されていた。『智度論』では、また、以下のように示される。

問曰。菩薩、當に衆生を化すべし。何が故に常に仏に値せんと欲するや。答曰。菩薩有り、未だ菩薩位に入らず。未だ阿鞞跋致を得て記別を受けざるが故に、若し諸仏を遠離せば、便ち諸善根を壞し、煩惱に没在す。自から度すること能わず、安んぞ能く人を度すや。……。菩薩、未だ法位に入らずして、若し諸仏を遠離し、少功德無方便力を以て

<sup>279</sup> 復次、般若波羅蜜、是諸佛母。父母之中母、功最重。是故佛以般若爲母。般舟三昧爲父。三昧唯能攝持亂、心令智慧得成。而不能觀諸法實相。般若波羅蜜。能遍觀諸法、分別實相。無事不達。無事不成。功德大故。名之爲母。（『大正』25卷、314a）

<sup>280</sup> 武田（2005, 191-198）も般舟三昧は、『菩提資糧論』との関連から方便であるとみなしている。

<sup>281</sup> 『智度論』においては、般若波羅蜜と無生法忍が同様の意味合いを示すこととして説かれる。「菩薩、修忍能障諸煩惱。能忍衆生過惡。能忍受一切深法。後得諸法實相。是時行者心中、得是無生法忍。即是般若波羅蜜。」（『大正』25卷、631c-632a）武田（2005, 55-57）参照。

衆生を化せんと欲せば、少しく利益すと雖も反りて更に墜落す。是を以ての故に新学の菩薩、応に諸仏を遠離すべからず<sup>282</sup>。(『大正』25巻、275c)

菩薩は、衆生を教化すべきであるのに、なぜ諸仏に見える必要があるのかという問いが立てられる。対して、まだ菩薩位、不退転に達していない菩薩が諸仏から離れば善根を失ってしまうからだとされる。また、少しの功德と方便力を備えずに衆生を教化しようとしても多少の利益があるとしてもかえって墜落するためとも示される。このために、不退転に到達していない菩薩は、諸仏から離れないことが重要視されるのである。

このような般舟三昧の記述から、『智度論』では、不退転に到達するまで、諸仏から離れない重要性を説いているといえる。これは行者自身が、常に自らが求める仏を意識する必要性が説かれているともいえるだろう。また、この諸仏との関係が最も重要視される機会となるのは、「七地沈空の難」の危機と考えられる。衆生救済の願を忘れずに、菩薩として行道を歩み続けられるようになるのは、諸仏による守護があるためであり、この点で諸仏との関係が決定的に重要となるためである。このため、般舟三昧は、仏を念じるという行者の仏道を志す出発点であると同時に、行者の歩みを導く現在諸仏の守護に気付かせるものと考えられる。この「七地沈空の難」に関しては、無生法忍と関連して改めて述べることにする。

最後に、本章の最初に掲げた問題提起に答えておきたい。不退転に到達する際の課題として挙げられる「般舟三昧によって見えた仏が、なぜ本当の仏と信じることができなのか」という問題である。その問題に対しては、まず「仏とは何か」ということが問題となる。般舟三昧と関連して説かれる仏とは、法身仏であり不可得空の知見である。ただし、『智度論』において、不可得空の知見が、具体的にどのようなことを意味しているかという問題は依然残る。そのため、本当に仏といえるかどうかということを検証するには、般若波羅蜜並びに無生法忍の意味内容が明確にならなければならない。また、般舟三昧が、大乘の無量の三昧の中で、最も早く苦しみの原因である煩惱を滅する三昧として示されている点は注目値する。『智度論』では、仏を志して歩む行者にとって、仏に見えることが最短の実践方法と示しているといえるからである。

---

<sup>282</sup> 問曰。菩薩當化衆生。何故常欲值佛。答曰。有菩薩、未入菩薩位。未得阿鞞跋致受記別故。若遠離諸佛。便壞諸善根、沒在煩惱。自不能度、安能度人。如人乘船中流壞敗。欲度他人反自沒水。又如少湯、投大冰池。雖消少處、反更成冰。菩薩未入法位。若遠離諸佛、以少功德、無方便力、欲化衆生。雖少利益、反更墜落。以是故新學菩薩。不應遠離諸佛。(『大正』25巻、275c)

## 第四章 授記

### 第一節 「般若經典」における授記

本章では、『智度論』における不退転と授記の関係を検証する。既に述べてきたように、授記と不退転は密接な関係にある。多くの先行研究が不退転の重要な一面として授記を指摘しており<sup>283</sup>、Lamotte 1965; 1976 が述べる「不正確な不退転」の根拠となるのも授記である。しかし、般舟三昧の検証から仏に見えていても仏と認識できない行者が想定され、また、魔の検証からも授記を与えた仏が本当に仏といえるのか、という問題が考えられる。このような点を考慮に入れて、『智度論』における授記の特徴を把握し、不退転と授記の関係を明らかにする。

授記に関する代表的な研究としては、語義と用法を検証した前田 1964 や、初期經典における語句の用法から『法華經』に至るまでの授記思想を概観した田賀 1974、さらに「般若經典」の授記に言及したものとして志知 1990、渡辺 2011 が挙げられる。しかし、管見の限り『智度論』に関しては、不退転と授記の関連を指摘するのみで、その関係及び用法の差異について言及したものは見当たらない。そのため、まず授記に関する研究を参照した後に、『智度論』に展開される不退転と授記の関係を考察する。

授記 (vyākaraṇa) とは、原語 (vi-ā-√kr) から知られるように「区分する」「分ける」ことが元々の意味合いであり、その用例は、「文法」、「九分經の一支」「予言記説」「説明解釈」「返答」などに分けられる<sup>284</sup>。さらに、初期經典における授記には三種類の形態がみられ、田賀 1974 によれば、「釈尊による死後の再生についての記説」、「釈尊による証果の記説」、「自己による記説」とされる。さらに、記説の形式として、釈尊自身による「人格的記説」と修行者自身による「法による記説」があり<sup>285</sup>、この「法による記説」の系統から燃灯仏授記に展開したと想定されている<sup>286</sup>。

<sup>283</sup> Fronsdal (2014, 165–171)、Apple (2013, 64–66)、松下 (2014, 64–67) 参照。

<sup>284</sup> 田賀 (1974, 301)

<sup>285</sup> 田賀 (1974, 27–40)

<sup>286</sup> 田賀 (1974, 168–169)。また、不退転と授記に焦点を当てた場合、*Dīghanikāya* (DN) 第 16 經の *Mahāparinibbānasuttanta* に説かれる「法鏡經」は重要である。この經典には、行者自身が自らの状態及び段階を記別する「自己による記説」が明確に示されている。教説によれば、法の鏡とは、聖なる仏弟子が絶対的な信仰を備えることであるという。また、冒頭には、「ここに〈法の鏡〉と呼ばれる法門を説くことにしましょう。それをそなえた聖なる弟子は、もし望むならば、自分自身で、『私には地獄は滅している。動物の胎は滅している。餓鬼の領域は滅している。苦処・悪道・破滅は滅している。私は預流者であり、破滅しない者、決定者、上位の覚りに趣く者である』と、自分について明らかにすることができます。」(DN II: 93; 片山 (2004, 206–207)) と示される。この「法鏡經」に説かれる自己の将来的な記別について、渡辺 (2011, 91) は「ブッダ・ダルマ・サンガの三つに対する清らかな信仰と、[聖者の愛する穢れなき三昧を導く] 戒によって」もたらされるとまとめる。ただ、大乘經典とは異なり、「法鏡經」には、自己における記別の条

大乘經典における授記については、初期經典と同様に未来に対する予言という点で同質であるが、その予言の内容は、成仏の保証、つまり最終的に阿耨多羅三藐三菩提を得るといふ記別に変化している<sup>287</sup>。このため、授記とは、過去世において、過去仏が修行者に対し未来の世において必ず仏となることを予言し、保証を与えることといえる<sup>288</sup>。このような授記の特徴は、『智度論』においても同様である<sup>289</sup>。

また、『道行般若』を対象として授記を検証した志知 1990 は、①不退転授記、②無生法忍授記、③燃灯仏授記という三つの形式を挙げる<sup>290</sup>。そして、特に、不退転を得ることが「般若經典」の目的にあることから、不退転と関連する授記が『道行般若』における本来的な授記と述べる。未来における作仏を念頭に置きつつ、その修道過程上に位置付けられる不退転を記別することが「般若經典」の本来の授記とみなしている。志知は、不退転と授記の差異について詳細には言及しないが、不退転は修道における段階であり、授記はその位と結びつけられた宗教的体験という。このような指摘を踏まえると、最初期の『道行般若』から、未来に必ず仏になることを意味する授記が、不退転の段階にあることを確認することや無生法忍を得ていることを示している点は注目される。

さらに、Fronsdal 2014 は、無仏の時代における菩薩は過去の諸仏から授記を得ているか否かを問題にしていると述べる<sup>291</sup>。「菩薩は皆な阿惟越致の字を得。前の過去仏の時に仏と作ることを得<sup>292</sup>」という『道行般若』の文言から、經典における重要な問題とは、どのように不退転を決定するかであり、それは過去世における授記に因るといふ。

初期の般若經典の共同体にとって、重要な問題は、菩薩道を歩むことを決定するか否かということではなく、むしろ、多くの人生を隔てた遠い過去において、授記された功德によって既に菩薩道に入っているかどうかであった。どのように不退転菩薩が認められるかという『道行般若』における広範な議論は、あたかも人々が授記されているかを検証する必要があることの表現のようである。(Fronsdal 2014, 165)

このような指摘から、最初期の「般若經典」では、特に過去世における授記が不退転を決定づけるものとして重要視されていたことが窺える。しかし、現在仏との関係は述べられて

---

件として三宝と戒の四不壞が挙げられ、また、三悪趣に不墮 (avinipāta) である預流 (sotāpanna) と記別されることから、目指す対象、状態が異なることに注意が必要である。

<sup>287</sup> 田賀 (1974, 170)

<sup>288</sup> 渡辺 (2011, 74) 参照。

<sup>289</sup> 例えば、「佛知、其過去未來所作因縁。必得作佛。爲利益傍人故、爲其授記。」(『大正』25 卷、263c) また、「復次、菩薩初發心來。所行因縁、所得果報。是阿鞞跋致。受記必當作佛。」(『大正』25 卷、571b) などとも挙げられる。

<sup>290</sup> 志知 (1990, 44-55)

<sup>291</sup> Fronsdal (2014, 165-171)、また Apple (2013, 64-67) 参照。

<sup>292</sup> 『道行般若』「菩薩、皆得阿惟越致字。前過去佛、時得作佛。」(『大正』8 卷、426c) 辛嶋 (2011, 15-16) 参照。

いない。『大品般若』には、「当に知るべし、諸菩薩摩訶薩の是の三昧を行ずる者は、已に過去の諸仏の授記する所と為す。今、現在十方諸仏も亦た是の菩薩に記を授く<sup>293</sup>」と、過去の諸仏からの授記とともに、現在の諸仏が菩薩に記別を授けることが説示されている。このため、『智度論』においても過去生における授記が重視されているか否か検証する必要がある。

このように、初期經典から授記は行者の将来的な状態や現在の段階と関連し、『道行般若』から不退転と授記が密接な関係がみられる。特に、授記は不退転に不可欠な要素として説示される。ただし、『道行般若』と『大品般若』には差異がみられることから、『智度論』単体における授記を精査する必要がある。特に、『首楞嚴三昧経』や『法華経』という他の經典の影響を含んだ論書であるため注意が必要である。このようなことを前提に、次に『智度論』における不退転と授記がどのように整理されているかを確認していく。

## 第二節 不退転菩薩における授記と未授記

まず、『智度論』における不退転と授記がどのように示されているかを確認する。

復次に、菩薩、初発心乃至未だ阿耨多羅三藐三菩提を得ず。授記有りて、法位に入り、無生法忍を得る者、阿鞞跋致と名づく<sup>294</sup>。（『大正』25巻、383b）

初発心を起こすが未だに阿耨多羅三藐三菩提を得ていない菩薩において、授記されて菩薩の位にあって無生法忍を得ている者は、不退転の菩薩と示される。この場面では、先に確認した菩薩の法位や無生法忍と並列され、不退転の条件の一つとして授記があると示されていると考えられる。

しかし、『智度論』における授記の記述は一樣ではなく、特に不退転との関係は明白とは言い難い。例えば、「是の菩薩、初発心従りて来た阿鞞跋致と名づくとも、阿鞞跋致の相、未だ具足せざるが故に、授記を与えず<sup>295</sup>」と、不退転であるのに授記されていない菩薩が示される。さらに、「阿鞞跋致の菩薩、法位に入りて記を受くれば能く信ず<sup>296</sup>」と、不退

<sup>293</sup> 『大品般若』「慧命須菩提。隨佛心言。當知、諸菩薩摩訶薩、行是三昧者。已爲過去諸佛所授記。今現在十方諸佛、亦授是菩薩記。」（『大正』8巻、238a-b）『智度論』「當知、是菩薩摩訶薩、行是諸三昧者。以爲過去佛、諸所授記。今現在十方諸佛、亦授是菩薩記。」（『大正』25巻、373b）また、この点から、『智度論』における授記が複数回なされることが想定されるが、この検証はまた別稿を期す。

<sup>294</sup> 復次、菩薩。初發心乃至、未得阿耨多羅三藐三菩提。有授記、入法位、得無生法忍者。名阿鞞跋致。（『大正』25巻、383b）

<sup>295</sup> 是菩薩、雖從初發心以來、名阿鞞跋致。阿鞞跋致相、未具足故、不與授記。（『大正』25巻、580a）他にも、以下のような文言がみられる。「阿鞞跋致性者。是菩薩、未得無生法忍。未從諸佛授記。但福德智慧力故。能信樂諸法畢竟空。是名阿鞞跋致性中、住得阿鞞跋致氣分故。」（『大正』25巻、366a）また、Lamotte（1965, 208–211 fn. 209; 1976, 1804–1805 fn. 2）参照。

<sup>296</sup> 阿鞞跋致菩薩、入法位受記者能信。（『大正』25巻、547c）他にも、以下のような文言がみられる。「復次、菩薩初發心來。所行因縁、所得果報。是阿鞞跋致。受記必當作佛。如人受職、已得印信、心無復疑。」

転の菩薩が授記されると読み取れる表現もみられる。このように、不退転の獲得に関して授記がどのような役割、関係にあるのか、一見すると不明瞭といえる。

### 第一項 四種授記

この関係を明らかにするため、まず、不退転の菩薩は授記されているのか否か、という視点で論を進める。不退転と授記の関係について、『智度論』は『首楞嚴三昧經』に説かれる四種の授記を用いて解釈する。

不退の菩薩に、二種有り。一は受記。二は未受記。首楞嚴三昧の四種受記中の説の如し<sup>297</sup>。(『大正』25巻、349c)

不退転の菩薩には授記と未授記という二種があることを示し、その根拠に『首楞嚴三昧經』の四種の授記を挙げる。この箇所では『首楞嚴三昧經』の四種授記を示すのみで、それ以上の説明はないが、先行する箇所において、以下のように示している<sup>298</sup>。

首楞嚴三昧中、四種菩薩、四種受記の如し。未だ発心せず而も授記有り。発心に適い而も授記有り。前に於いて授記有り、他人は尽く知るも己身は知らず。前に於いて授記有り、他人も己身も尽く知る<sup>299</sup>。(『大正』25巻、92b)

発菩提心の有無により二種、自身が知るか否かにより二種の授記が示される。引用元の『首楞嚴三昧經』には、三種目の授記が「密授記」、四種目が「得無生法忍現前授記」となっている<sup>300</sup>。このため、『智度論』では、秘密の授記を自身が知らない仏前における授記として、また、「得無生忍現前授記」を自身が仏前に授記されたことを皆が知るものとして解釈している。『智度論』に説かれる四種の授記を整理すれば、①未発心に対する授記、②発菩提心に対する授記、③他者は知るが自身は知らない現前授記、④他者も自身も知る現前授記となる。

ただ、先に引用した不退転には授記と未授記の者がいるという文言と、この四種授記を比較すると、いくつか注意すべき点がある。まず、①未発心に対する授記が示されているが、未発心の行者が不退転と認められるのかという問題がある。菩提心を起こしていない未発心の者が不退転であるとは、「般若經典」が「初発心」からはじまる四種の階位を想定して

(『大正』25巻、571b)

<sup>297</sup> 不退菩薩、有二種。一者受記。二者未受記。如首楞嚴三昧、四種受記中説。(『大正』25巻、349c)

<sup>298</sup> 四種授記については、『首楞嚴三昧經』の他にも、『菩提資糧論』にも記述がみられるが『智度論』では『首楞嚴三昧經』の四種授記を引用する。田賀(1974, 220-226)参照。

<sup>299</sup> 如首楞嚴三昧中、四種菩薩。四種受記。有未發心而授記。有適發心而授記。有於前授記、他人盡知、己身不知。有於前授記、他人己身盡知。(『大正』25巻、92b)

<sup>300</sup> 堅意言。菩薩授記凡有四種。何謂爲四。有未發心而與授記。有適發心而與授記。有密授記。有得無生法忍現前授記。是謂爲四。唯有如來能知此事。一切聲聞辟支佛、所不能知。(『大正』15巻、638c)

いたことから考え難い<sup>301</sup>。しかし、引用元の『首楞嚴三昧經』には、仏が行者の未来における発菩提心と諸仏供養並びに衆生救済を實踐して成仏することを知ることから授記すると記されている<sup>302</sup>。そのため、未発心でも仏が将来的な成仏を示している状態を、『智度論』では不退転とみなしていると考えられる。ただ、このような未発心の行者、つまり仏となることを志していない者にとっての授記(=将来に必ず仏と成る確証)は、どういう意味をもつだろうか。少なくとも、そのような行者には、仏道において退転しないという不退転の自覚があるとはいえないだろう。このため、①の授記における不退転とは、行者自身に自覚は無いものと考えられる。ただし、仏の視点からは、そのような行者の成仏の確証は予見されている。したがって、『智度論』では、①の未発心に対する授記は、行者に不退転や授記の自覚はないが、将来に必ず仏と成るという意味で不退転とみなされていると考えられる。

次に、四種の授記の内、何を指して不退転かつ未授記の菩薩を示しているかという問題がある。一見すると、この四種は全て授記であるため未授記ではない。しかし、先に確認したように「不退の菩薩には、二種有り。一は受記。二は未受記。首楞嚴三昧の四種受記中の説の如し」と示されることから、この四種の授記の中に、『智度論』の示す不退転かつ未授記の菩薩が想定されている。この四種の中で「未授記」として表現されている可能性が一番高いのは、③の現前授記されながら当の本人が自覚しない授記だろう。①と②の授記も可能性はあるが、明確に行者自身を知ることができないと示されるのは③のみである。引用元の『首楞嚴三昧經』には、仏はその行者の成仏を知り、将来における仏号や国土の名を周囲の者に告げるが、行者自身はそのことを知ることができないとある<sup>303</sup>。このため、不退転であり未授記の菩薩とは、自らが授記されていることを自覚していない存在と考えられる。このように、『智度論』における未授記が、授記の自覚がない者を意味しているならば、『智度論』において不退転と示される菩薩とは、行者自身が授記を自覚していないために未授記と示されるが既に授記されているとも考えられる。

さらに、このような推論を補完する記述が『智度論』にはみられる。第八三「畢定品」では、仏の視点から見た場合、すべての行者が不退転であり将来に必ず成仏すると説示されて

<sup>301</sup> 梶山(1983, 48-51)、平川(1989, 401-405)、鈴木2018参照。

<sup>302</sup> 云何名爲有、未發心而與授記。或有衆生往來五道。若在地獄、若在畜生、若在餓鬼。若在天上、若在人間。諸根猛利、好樂大法。佛知、是人過此若干百千萬億阿僧祇劫。當發阿耨多羅三藐三菩提心。又於若干百千萬億阿僧祇劫。行菩薩道。供養若干百千萬億那由他佛。教化若干百千萬億無量衆生。令住菩提。又過若干百千萬億阿僧祇劫。當得阿耨多羅三藐三菩提。號字如是。國土如是。聲聞衆數壽命如是。滅後法住歲數如是。佛告堅意。如來悉能了知此事、復過於是。是名未發心而與授記(『大正』15卷、638c) また、紀野(1962, 180-183)参照。

<sup>303</sup> 時餘菩薩。天龍夜叉乾闥婆等。皆作是念。如此菩薩勤心精進實爲希有。幾時當得阿耨多羅三藐三菩提。其號云何。國土何名。聲聞衆數多少云何。佛爲斷此衆生疑、故而與授記。普令衆會、皆得聞知。唯是菩薩。獨不得聞佛神力故。令一切衆知、是菩薩成佛號字國土如是、聲聞衆數多少如是。衆所疑者、時悉決了。於此菩薩、生世尊想。而是菩薩。不能自知、我爲得記、爲未得記。是爲菩薩密得受記。(『大正』15卷、639a)

いるのである。「畢定品」では、第五五「阿鞞跋致品」で説かれた不退転とは異なる法門であることを示した後に<sup>304</sup>、以下のように示される。

仏の心中、一切衆生一切法は、皆な畢定なり。人は智を以て及ばざるが故に、名づけて不畢定と為す<sup>305</sup>。(『大正』25巻、713b)

仏の視点からは一切衆生は畢定であるが、行者は仏の智慧に及んでいないために自身は畢定ではないと考えるのである。これは、仏意が五種の不可思議の中でも最も不可思議なものとして説かれることとの関連が想定される<sup>306</sup>。さらに、以下のように須菩提の質疑を解釈する。

須菩提、意に謂うに、阿鞞跋致已上もて畢定と為す。仏道中に住するが故に。仏答うに、三種の菩薩、皆な畢定なり。畢定とは必ず当に仏と作すべし<sup>307</sup>。(『大正』25巻、713c)

初発意、阿鞞跋致、最後身の三種の菩薩は皆な畢定であり、さらに、畢定の意味とは将来的に作仏することとして示されている<sup>308</sup>。このような点から、仏は、どのような状態の行者であろうと不退転と記別することができるといえる。ただし、この場合の不退転とは、将来的に必ず仏になるという意味である。また、これは仏の視点からの不退転とみなされることから、行者自身が不退転を自覚することとは異なるとみるべきだろう。

## 第二項 授記の有無と無生法忍

上記のように、四種の授記のうち①と③の授記は、それぞれ不退転や授記の自覚のないものと考えられる。これは、Lamotte 1965; 1976 や Gilks 2010 が指摘する無生法忍を獲得する不退転地以前の不退転との関連が窺われる。そのため、次に、不退転の菩薩が初発心の時から不退転であったことが示されている箇所を検証する。

是れ菩薩の得無生忍法、入菩薩位と名づく。阿鞞跋致と名づく。是の菩薩、初発心従り以来、阿鞞跋致と名づくると雖も、阿鞞跋致の相、未具足なるが故に、授記を与えず。何を以ての故に。外道の聖人・諸天・小菩薩等、此の念を作さく、仏は是の人を見るに、

<sup>304</sup> 論、問曰。上阿鞞跋致品中、説如是相。是阿鞞跋致、如是相非阿鞞跋致。阿鞞跋致、即是畢定。須菩提。今何以更問。答曰。是般若波羅蜜、有種種門。有種種道。阿鞞跋致、是一門中説。今問畢定、更問異門。(『大正』25巻、713b)

<sup>305</sup> 復次、佛心中、一切衆生一切法皆畢定、人以智不及故、名爲不畢定。(『大正』25巻、713b)

<sup>306</sup> 例えば、「復次、五種不可思議法中。佛最不可思議。是十八不共法。是佛甚深藏。誰能思議者。以是故佛無不定心、事必當爾。佛雖常入定無覺觀麤心。有不可思議智慧故、亦能説法。」(『大正』25巻、248c)「復次、一切諸佛法、無有能思惟籌量者。故名不可思議。」(『大正』25巻、420c)

<sup>307</sup> 須菩提意。謂爲阿鞞跋致已上畢定。住佛道中故。佛答、三種菩薩、皆畢定。畢定者、必當作佛。(『大正』25巻、713c)

<sup>308</sup> 直前に、「是故問。爲初發意、爲阿鞞跋致、爲最後身、畢定。」(『大正』25巻、713c)と示される。

何等の事有りて、而も授記を与えるや。是の人、仏道の因縁中に未だ住さず。云何が授記を与えん、と。是の故に仏は未だに授記を与えず。是の菩薩に、二種有り。一は、生死肉身。二は、法性生身なり。無生忍法を得て、諸煩惱を断ず。是の身を捨てた後、法性生身を得。肉身の阿鞞跋致にも、亦た二種有り。「於仏前得授記」有り。「不於仏前授記」有り。若し仏、世に在らざる時に、無生法忍を得れば、是れ「不於仏前授記」なり<sup>309</sup>。(『大正』25巻、580a)

無生法忍を得て菩薩位に入った菩薩は不退転であるが、この菩薩は実は初發心の時から不退転だったと明かされる。ただ、不退転の相を備えていないために、仏は授記しなかったという。なぜなら、外道や諸天にとっては、その行者が不退転と認められるような仏道の因縁を見出すことができず、仏に対して疑惑を生じるためである。また、不退転の菩薩には二種類あり、生死する肉身をもつ者と法性生身をもつ者がいることが説示される。肉身において無生法忍を得て、つまり諸の煩惱を断じた後に法性生身を得るからである。さらに、肉身の不退転には二種あり、仏前における授記を得た者と仏前ではない場で授記を得た者がいる。そして、仏がいない世においては、無生法忍が仏前ではない授記となることが示される。

この箇所には、いくつか考察が必要な点があるため順に整理していく。まず、ここには不退転でありながら未授記の菩薩が示されており、先の記述と合致する。しかし、授記と未授記の理由が異なることには注意が必要である。この場面では、「是の人、仏道の因縁中に未だ住さず。云何が授記を与えん、と。是の故に仏は未だに授記を与えず<sup>310</sup>」と、不退転であるにもかかわらず、周囲の疑惑の為に授記を与えていない。一方、先の四種授記の③の授記は、『首楞嚴三昧經』では「仏は此の衆生の疑を断ずる為に、故に而も授記を与える<sup>311</sup>」と、自身は不退転を自覚しなくても周囲の疑惑を断ずる為に授記されると示される。また、第一章で参照した二種類の不退転に言及する箇所には、「二は、未だ無生忍法を得ずと雖も、仏は其の過去未來の所作の因縁もて、必ず作仏を得ることを知る。傍人を利益する為の故に、其れに授記を為す<sup>312</sup>」とあり、仏は無生法忍を得ていない菩薩に対して、周囲の者を利益するという理由で授記を与えている<sup>313</sup>。したがって、『智度論』には、仏が菩薩を不退転とみなしながらも、授記する状況と授記しない状況のどちらも説示されているということにな

<sup>309</sup> 是名菩薩、得無生忍法、入菩薩位。名阿鞞跋致。是菩薩、雖從初發心以來、名阿鞞跋致。阿鞞跋致相未具足故、不與授記。何以故。外道聖人諸天小菩薩等、作此念。佛見是人、有何等事、而與授記。是人於佛道因縁中未住。云何與授記。是故佛未與授記。是菩薩、有二種。一者、生死肉身。二者、法性生身。得無生忍法、斷諸煩惱。捨是身後、得法性生身。肉身阿鞞跋致、亦有二種。有於佛前得授記。有不於佛前授記。若佛不在世時、得無生法忍。是不於佛前授記。(『大正』25巻、580a)

<sup>310</sup> 是人於佛道因縁中未住。云何與授記。是故佛未與授記。(『大正』25巻、580a)

<sup>311</sup> 佛爲斷此衆生疑、故而與授記。(『大正』15巻、639a)

<sup>312</sup> 二者、雖未得無生忍法、佛知其過去未來所作因縁、必得作佛。爲利益傍人故、爲其授記。是菩薩、生死肉身、結使未斷、於諸凡夫中、爲最第一。是亦名阿鞞跋致相。(『大正』25巻、263c)

<sup>313</sup> このような記述は、『首楞嚴三昧經』においても示されている。「佛爲斷此衆生疑、故而與授記。」(『大正』15巻、639a)

る。この問題をどのように考えればいだろうか。仏意は不可思議ではあるが、先に確認した『智度論』における未授記の不退転が本人の自覚を伴わない授記として解釈されているとすれば、以下のように推論できる。仏が周囲の衆生を利益するために授記し、もしくは疑惑の種となるために授記しないということは、行者の不退転という事柄とは直接的な関係はない。周囲の者にとって、利益があるか否かによって、授記する場合もあれば授記しない場合もあるということである。したがって、仏の授記は周囲の者の利益に関係するが、行者自身の不退転を左右するような直接的な関係にはないという見方ができる。

次に、無生法忍の獲得による「不於仏前授記」にも考察すべき問題がある。まず、無仏の時代における授記とは無生法忍の獲得と示されることから、無生法忍と授記の密接な関係がみてとれる。また、この箇所では、先に確認した引用元の『首楞嚴三昧經』の四種授記の四種目に「得無生法忍現前授記」と示されることとは異なり、無生法忍の獲得が「不於仏前授記」として示されている点は注目に値する。ここには、明らかに『智度論』の解釈をみてとることができるためである。まず、『首楞嚴三昧經』に説かれる「得無生法忍現前授記」とは、無生法忍を獲得し仏の現前で授記されることである<sup>314</sup>。この『首楞嚴三昧經』の「現前授記」が、『智度論』では「不於仏前授記」と示される。ここに、先に確認した、無仏の時代に般舟三昧を實踐し、法身仏に見えることを通じて無生法忍を得る修道過程との関連が窺える。つまり、無仏の時代に法としての仏に見える点を重視して、『首楞嚴三昧經』を引用しながら、仏前ではなく「不於仏前授記」と示していると考えられるのである。

さらに、無生法忍獲得による「不於仏前授記」は、先行研究の言葉を借りれば、行者自身による「法による記説」であり「自己による記説」と考えられる。このため、先の検証を踏まえると、授記を自覚していない不退転かつ未授記の菩薩は、無生法忍の獲得によって授記並びに不退転を自覚すると想定される<sup>315</sup>。

多少、複雑になってしまったために、一旦『智度論』における不退転と授記の関係をまとめておこう。

- ・ 仏は、行者の過去未来現在の因縁を知るため、どんな者でも（未発心の行者を含めて）授記し、不退転と示すことができる。ただ、その場合の不退転とは、将来に必ず仏と成るという意味である。
- ・ 不退転の菩薩は、四種の方法で授記されている。ただし、①や③の授記のように、授記を自覚できない行者がいる。そのような行者は、『智度論』では未授記と記される。このため、不退転かつ未授記の菩薩という記述がみられる。
- ・ 仏による授記は、周囲の者の利益にも関係する。そのため、授記という表象行為が、行者自身の不退転とは直接関係しない文脈で用いられることがある。
- ・ 無仏の時代における授記とは、行者自身による無生法忍の獲得に起因する。したがって、

<sup>314</sup> 現前受記者。有菩薩、久集善根、無不見得。常修梵行、觀無我空。於一切法、得無生忍。佛知此人功德智慧、悉已具足。則於一切天人魔梵沙門婆羅門大衆之中。現前授記。（『大正』15卷、639b）

<sup>315</sup> 授記と無生法忍が関連する大乘經典は多い。引田 1984 参照。

不退転並びに授記の自覚とは、無生法忍を獲得した時と想定される。

### 第三節 不現前授記と授記の如き者

前節では、不退転の菩薩に授記と未授記の者がいるということに焦点を当てた。そして、『智度論』では、無仏の時代における授記が無生法忍の獲得によって成り立つことを確認した。そのため、無生法忍を得たときに行者自身の授記並びに不退転を自覚すると考えられる。

しかし、『智度論』における授記には、さらに検証を要する点がある。仏が現前していない状態における授記と無生法忍と不退転の関係である。以下に順に示すが、『智度論』には、無仏の時代における授記と考えられる不現前授記にも種類があり、そこには、無生法忍を獲得せずに不現前授記が成立していると考えられる菩薩が示されている。また、『大品般若』には、授記の如き、授記に近い、という表現で示される菩薩がいるため注意が必要である。

#### 第一項 二種類の不現前授記

まずは、不現前授記に二種類あることが示されている箇所から確認する。

授記を得るに二種有り。一は現前授記、二は不現前授記なり。不現前授記に二種有り。一は具足授記因縁、二は未具足授記因縁。具足授記因縁とは、諸法実相を知り、六波羅蜜を具足す。不具足授記因縁とは、但だ諸法実相を知りて、般若波羅蜜の分を得るのみ。余の波羅蜜は未だ具足せず。是の菩薩、能く阿鞞跋致の菩薩の如く答う。此是れ前の品に、未だ説かざる所の阿鞞跋致なり。是の故に次第に説く<sup>316</sup>。(『大正』25巻、597a-b)

授記の方法として、「現前授記」(面前での授記)と「不現前授記」(他者と直接対峙しない授記<sup>317</sup>)が示される。その「不現前授記」には、さらに二種あり、因縁が備わっているか

<sup>316</sup> 得授記、有二種。一者、現前授記。二者、不現前授記。不現前授記、有二種。一者、具足授記因縁。二者、未具足授記因縁。具足授記因縁者。知諸法實相、具足六波羅蜜。不具足授記因縁者。但知諸法實相、得般若波羅蜜分。餘波羅蜜未具足。是菩薩、能如阿鞞跋致菩薩答。此是前品、未所説阿鞞跋致。是故次第説。(『大正』25巻、597a-b) ただし、この箇所は、この直前に「所説般若波羅蜜義。皆是阿鞞跋致相。但阿鞞跋致品中、多説其事。餘品中、亦處處有説阿鞞跋致相。但不次第。有人言、爲後來衆生異語説阿鞞跋致相。有人言、有二種阿鞞跋致。一者已得記。二者未得記。」(『大正』25巻、597a)という文言がある。したがって、「有人言」の言及範囲によって、解釈が異なる可能性がある。しかし、その可能性を考慮しても、本文引用箇所の末尾に「此是前品、未所説阿鞞跋致。是故次第説。」と示し、後の文脈に続けることから、『智度論』が、少なくとも後者の「有人言」と同様の見解を示している可能性は高い。このため、本文引用箇所は『智度論』の解釈とみなす。

<sup>317</sup> 他者と表記したのは、『智度論』には、仏ではなく諸天が授記する場合があることも示されているためである。「諸天、則來親近諮問安慰勸、喩作是言。善男子。汝疾得阿耨多羅三藐三菩提不久。以是因縁故常行空行。問曰。諸天、未得一切智。云何能與菩薩授記。答曰。諸天長壽、從過去諸佛間、如是行得記。今見菩薩、有如是行故説。見因知有果故。諸天見是菩薩行三解脫門印。」(『大正』25巻、614c) また、「不於仏前授記」と「不現前授記」については、意味内容を考慮し同義語として扱う。

否かで分けられる。授記の因縁とは、諸法実相を知り、六波羅蜜を具足していることである。一方、授記の因縁を備えていないということは、ただ諸法実相を知り般若波羅蜜の気分<sup>318</sup>を得ているのみで、他の波羅蜜を具足していないことを意味する。この授記の因縁を具足していない菩薩は、不退転の菩薩のように応答することができるが、これは前の品（阿鞞跋致品）では説かなかった不退転とされる。

これは第五五「阿鞞跋致品」の後に説かれる第六一「夢中不証品」の冒頭である。注目すべきは、ここに授記の因縁が備わっていなくとも「授記」として「不現前授記」が成立していることが示されている点である。このような六波羅蜜を具足していない菩薩に不現前授記が成立し、さらに不退転とみなされることについては考察が必要である<sup>319</sup>。まず、現前授記は釈尊等の仏による「人格的記説」、不現前授記は行者自身による「法による記説」と考えられる。さらに、先の記述から、無仏の時の不現前授記とは無生法忍という法の獲得によって成立する。しかし、無生法忍の獲得に不可欠であろう授記の因縁を具足していない者でも授記が成立すると示されることは、先の文脈と一致しない。このため、この不現前授記の解釈が、前の阿鞞跋致品では説かれなかった不退転に関連する点といえる。続く場面に、このような不現前授記によって不退転となる理由が示される。

是の菩薩、昼日に常に空を習行するが故に、夜の夢中にも亦た三界を貪らず。是の人、常に慈悲心を衆生に於いて行じ、深く仏法を楽うが故に、二乗を貪らず。若しは夢、若しは覺、一切法を觀ずるに、夢の如く幻の如く等し。是の菩薩、未だ現前授記を得ず、余法未だ具足せざると雖も、亦た阿鞞跋致の相と名づく。何を以ての故に。菩薩、二處に於いて退轉す。一は世間の樂に著するが故に轉ず。二は二乗を取るが故に轉ず。是の菩薩、堅心にして深く空及び慈悲心に入るが故に、乃至夢中にも亦た三界と二乗を貪らず。何を況んや覺める時をや<sup>320</sup>。（『大正』25卷、597b）

<sup>318</sup> 般若波羅蜜の分とは、「気分」とも示される語句であり、類似する性質を得ることを表すと考えられる。「是大悲心。迴向者。以此布施、但求佛道、不求餘報。用無所得故者。得諸法實相般若波羅蜜氣分故。檀波羅蜜、非誑非倒、亦無窮盡。」（『大正』25卷、395a）

<sup>319</sup> 六波羅蜜と無生法忍の関係については、以下の文言を参照。「菩薩、行忍辱時、作是念。若衆生來、割截我身。我即布施、不令衆生、得劫盜之罪。或修忍時、因忍說法。種種因縁、分別世間涅槃。令衆生住六波羅蜜中。得衆生忍、能以身施、是名財施。得法忍、深入諸法。爲衆生說。是爲法施。是二施、從二忍生故、名檀波羅蜜。菩薩行忍辱時、不惜身命、爲忍辱。何況惱衆生而破戒。是故因忍持戒、憐愍一切衆生。欲度脫之。持戒名一切諸善法安立住處。是名尸羅波羅蜜。菩薩於忍中、身心勤行四波羅蜜。是名精進。於忍中、心調柔不著五欲、攝心一處。我於一切衆生、能忍如地。是名禪波羅蜜。菩薩知忍辱果報相好嚴身等。菩薩修忍能、障諸煩惱。能忍衆生過惡。能忍受一切深法。後得諸法實相。是時行者心中、得是無生法忍。即是般若波羅蜜。」（『大正』25卷、631c-632a）

<sup>320</sup> 是菩薩、晝日常習行空故。夜夢中、亦不貪三界。是人常行慈悲心於衆生、深樂佛法故、不貪二乘。若夢若覺、觀一切法、如夢如幻等。是菩薩、雖未得現前授記、餘法未具足。亦名阿鞞跋致相。何以故菩薩於二處退轉。一者著世間樂故轉。二者取二乘故轉。是菩薩堅心深入空及慈悲心故。乃至夢中亦不貪三界二乘。何況覺時。（『大正』25卷、597b）

夢中においても三界の樂と二乗の涅槃の樂を貪らなければ、現前授記されていない六波羅蜜を具足していない菩薩も不退転と示される。なぜなら、退転とは、世間的な欲樂に対する執着による退転と、声聞辟支仏の道果を取るために退転するという二つの方向への退転を意味するからである。この二つの処に退転しないためには、堅心をもった空觀と慈悲の心が求められる。

この文言は、現前授記ではないことに加え、他の法を具足していないことから、先の文脈を踏まえたものといえる。このため、授記の因縁を備えていない菩薩が授記される条件としては、三界の樂と二乗の涅槃の樂を貪らないという二つを常に実践することが求められる<sup>321</sup>。したがって、六波羅蜜等や無生法忍を備えていなくとも、慈悲心を備えて世間的な欲樂に執着しなければ、不現前授記が成立するといえる。

無生法忍と関係なく授記が成立することは、第一章で『智度論』初品の解釈を確認した際に、不退転の菩薩には無生法忍を得ていない者がいると示されていたこととも整合性が取れるものである<sup>322</sup>。その際、無生法忍を得ていない菩薩が不退転とされるのは、仏が行者の過去未来現在の行いの因縁を知り授記するためであった。初品の場面では、現前授記か不現前授記か明らかではないが、上記の不現前授記の因縁未具足の菩薩に授記が成立することを踏まえれば、無生法忍を得ていない、つまり、因縁を具足していない菩薩の授記を意味していると考えられる。このため、初品において無生法忍を得ずに授記を根拠に不退転とみなされている菩薩は、慈悲心を備えて世間的な欲樂に執着していないために不退転とみなされているといえる。このように、『智度論』における「不現前授記」には、無生法忍を得る授記と、三界の樂と二乗の樂に執着しないことに起因する授記の二種類がある。

## 第二項 「如受記」と「近受記」

次に、『大品般若』に説かれる授記に近い者、異ならないが授記されない者について整理し、無生法忍と授記と不退転の関係をより明確にする。まず、『大品般若』の記述を確認する。

舍利弗よ。諸の相応の中、般若波羅蜜の相応もて最第一と為す。最尊最勝最妙にして上有ること無しと為す。何を以ての故に。是の菩薩摩訶薩、般若波羅蜜と相応するを行ぜば、所謂、空・無相・無作なるが故に。当に知るべし、是の菩薩、受記と異なること無し、若しくは受記に近きが如し、と<sup>323</sup>。(『大正』8巻、224c)

<sup>321</sup> これは、魔が菩薩に干渉して向かわせようとした方向とも一致するものといえる。第二章参照。「鈍根者、於多恭敬供養事中、愛著自念。我能書能隨行、故有是著。是利養、即是魔事。或有利根者、魔或思惟。是菩薩、不著世間樂。一心受般若波羅蜜。此人不可沮壞。我今當以聲聞深經、轉其心使成阿羅漢。」(『大正』25巻、536c)

<sup>322</sup> 有二種阿鞞跋致。一者、得無生忍法。二者、雖未得無生忍法。佛、知其過去未來所作因縁。必得作佛。爲利益傍人故、爲其授記。(『大正』25巻、263c)

<sup>323</sup> 『大品般若』「舍利弗。諸相應中、般若波羅蜜相應。爲最第一。最尊最勝最妙、爲無有上。何以故。是菩

まず、『大品般若』には、般若波羅蜜との相応が最第一と説かれる。そして、般若波羅蜜と相応とは、三解脱門（空・無相・無作）を意味する。このため、般若波羅蜜と相応する者は、授記と異なることがない、もしくは授記に近いものと示される。

この經典の文言に対して、『智度論』では、まず、空の相応には「但空」と「不可得空」があると示し、「但空」は声聞辟支佛地に墮し、「不可得空」であれば墮す処がないと示す。加えて、二乗地に墮さない要因に方便と大悲を挙げる<sup>324</sup>。しかし、この冒頭の解説では空と相応する菩薩が、授記ではなく、授記と異ならない、もしくは近いと示される説明になっていない。このため、以下のような応答がなされる。

問曰。若し能く是くの如く空と相応するを行ぜば、便ち応に記を受くべし。云何が受記と異なること無し、若しくは受記に近きが如しと言うや。答曰。是の菩薩、新たに行道し、肉身にして、未だ無生法忍を得ず。未だ般舟三昧を得ず。但だ智慧力を以ての故に、能く是の如く分別して深く空に入る。仏は其の入空の功德を讃ずるが故に、受記と異なること無きが如しと言うなり。三種の菩薩有り、受記を得る者、受記の如き者、受記に近き者なり。受記を得る者は、阿毘跋致品中に説くが如し。三種は此の中に説くが如し<sup>325</sup>。（『大正』25巻、335b）

諸法の空を知覚している菩薩は授記に値すると考えられることに対し、なぜ授記と異なることがない者、もしくは授記に近い者として説くのかと問われる。その質問に対し、無生法忍と般舟三昧を得ていないことが挙げられ、智慧のみでは授記に値しないことが示される。そして、授記を得る者、受記の如き者、受記に近い者の三種があり、受記を得る者は「阿鞞跋致品」に説かれると示される。

まず、ここには、明らかに授記の条件として、無生法忍と般舟三昧が挙げられている。さらに、智慧のみでは授記に値しないことは注目に値する。このため、般舟三昧と不退転の関係から、智慧として示される①現在諸仏からの聞法による疑惑の断のみではなく、②諸仏から離れないことや、さらに、智慧以外の方便や大悲という無生法忍に内包される内容が重視されていると考えられる。さらに、その後の問答において、以下のように示される。

薩摩訶薩、行般若波羅蜜相應。所謂空無相無作故。當知、是菩薩、如受記無異、若近受記。」（『大正』8巻、224c）『智度論』「舍利弗。諸相應中、般若波羅蜜相應、爲最第一。最尊最勝最妙、爲無有上。何以故。是菩薩摩訶薩、行般若波羅蜜相應。所謂空無相無作。當知、是菩薩、如受記無異。若近受記。」（『大正』25巻、334c）

<sup>324</sup> 不墮聲聞辟支佛地者。空相應、有二種。一者但空。二者不可得空。但行空墮聲聞辟支佛地。行不可得空空、亦不可得。則無處可墮。復有二種空。一者無方便空、墮二地。二者有方便空、則無所墮。直至阿耨多羅三藐三菩提。復次、本有深悲心入空則不墮。無大悲心則墮。如是等因縁、不墮二地。（『大正』25巻、335a）

<sup>325</sup> 問曰。若能行如是、空相應、便應受記。云何言、如受記無異、若近受記。答曰。是菩薩、新行道、肉身、未得無生法忍。未得般舟三昧。但以智慧力故。能如是分別、深入空。佛讚其入空功德故。言如受記無異。有三種菩薩、得受記者、如受記者、近受記者。得受記者、如阿毘跋致品中説。三種如此中説。（『大正』25巻、335b）

問曰。此の如く第一無上と相應するを説く。云何が受記を与えざるや。答曰。余の功德・方便・禪定等、未だ集めず、但だ智慧有るのみ。是の故に未だ受記を与えず。復次に、是の菩薩、復た利根の智慧と雖も、余の功德、未だ熟せざるが故に、現前受記を聞けば、或いは憍慢を生ず。是の故に未だ受記を与えず。讚歎する所以は、以て其の心を勸進せんと欲すればなり。利根の者、是の空相應を行ず。受記の如くにして異なること無し。鈍根の者、是の空相應を行ず。受記に近きが若し<sup>326</sup>。(『大正』25巻、335b-c)

功德・方便・禪定が生起していない、もしくはそれらを集積していないために記別を受けないと示される。また、菩薩が利根の智慧を備えていても功德が未熟なために、現前授記を聞くと憍慢を生じる可能性があることから授記を与えないことが説かれる。さらに、利根の者は受記の如き者として、鈍根の者は受記に近き者として示されている。

このように、『智度論』には、①授記を得る菩薩と、②授記と異なる利根の菩薩、そして、③授記に近い鈍根の菩薩という三種の分類がみられる。では、先に確認した無生法忍を得ていない不現前授記は、この三種の内のどれにあてはまるだろうか。無生法忍を得ていないことを考慮すれば、②の授記と異なる菩薩とも考えられるが、「不現前授記」が「授記」であり不退転と示されていることから、①の授記を得る菩薩と考える方が妥当と考えられる。したがって、無生法忍を得ていない不現前授記と②の授記と異なる菩薩には、差異があると想定される。

無生法忍を得ていない不現前授記は、諸法実相を知り般若波羅蜜の気分を受けるが他の波羅蜜を具足していない。一方で、②の授記と異なる者は、空と相應する智慧を備えるが功德・方便・禪定がない。一見すると類似する意味内容をもつと思われるが、この両者の差異は何だろうか。おそらく、鍵となるのは、本項最初の引用末尾にみられる「此れ是の前品の未だ説かざる所の阿鞞跋致なり。是の故に次第に説く<sup>327</sup>」という文言だろう。第六一「夢中不証品」では、前の品では示されていなかった不退転と授記の関係を記している。その箇所を示される不現前授記は、常に三界の楽と二乗の涅槃の楽を貪らないという二つの法によって成り立っていた。これは、魔が干渉して退転させる方向とも一致する記述でもある。このため、退転する処とされる三界の欲楽や涅槃の楽に執着しないという二つの法が、不現前授記と②授記と異なる者を区分する点と考えられる<sup>328</sup>。

<sup>326</sup> 問曰。如此説相應、第一無上。云何不與受記。答曰。餘功德方便禪定等、未集但有智慧。是故未與受記。復次、是菩薩、雖復利根智慧。餘功德未熟故。聞現前受記、或生憍慢。是故未與受記。所以讚歎者。欲以勸進其心。利根者、行是空相應。如受記無異。鈍根者、行是空相應。若近受記。(『大正』25巻、335b-c)

<sup>327</sup> 此是前品、未所説阿鞞跋致。是故次第説。(『大正』25巻、597b)

<sup>328</sup> 既に述べたように、不退転かつ未授記とは、菩薩が授記を自覚していないことと考えられる。その点を踏まえれば、②の授記と異なる利根の菩薩並びに、③の授記に近い鈍根の菩薩も授記を自覚していない可能性が考えられる。推論になるが、仏による授記が、行者の不退転の是非とは関係なく説かれる可能性があることを踏まえれば、現前授記を聞けば憍慢を生じる可能性があるため記別されていないが、実は不現前授記は成立しており、その自覚のない状態という可能性も考えられる。

本節では、『智度論』における不現前授記と、②授記と異なる者と③授記に近い者の関係を明らかにした。『智度論』の基本的な姿勢としては、先に確認したように無生法忍の獲得により不現前授記が成立し、授記を自覚すると考えられる。しかし、『智度論』の不現前授記には種類があり、因縁未具足の不現前授記に関しては、無生法忍を得ていなくとも授記が成立し不退転とされる。そのような不現前授記は、世間的な欲楽と二乗の道果並びに涅槃の樂に執着しないことに因る。また、この無生法忍を得ていない不現前授記は、授記の如き者、授記に近い者と類似する意味内容をもつが、上記の二つの法によって区別されていると考えられる。

#### 第四節 不退転と授記と無生法忍と魔の関係

これまでに、無生法忍を獲得せずに不現前授記が成立する菩薩がいることを確認した。しかし、第六一「夢中不証品」における問答の後<sup>329</sup>、「行者は、実に無生忍を以ての故に記を受く<sup>330</sup>」と、最終的には無生法忍の獲得をもって記別を受けることを示す。では、先に示された世間の樂と涅槃の樂に執着しないことによって不現前授記が成立している者にとって、無生法忍の獲得はどのような意味があるのだろうか。まず、考えられるのは四種授記の解釈と同様に、無生法忍の獲得によって行者自身が授記を自覚とすることである。世間と涅槃の二つの樂に執着しないことによる不現前授記には、授記の自覚がない可能性が考えられるからである。

##### 第一項 魔と授記

そこで、本節では、授記の自覚という点を明らかにするため、「阿鞞跋致品」に示される授記に関連して魔が干渉する事例を検証する。この授記と関連する魔事は、最初期の『道行般若』からみられるものである<sup>331</sup>。既に確認したように、「般若經典」では魔を覚知してその干渉を退けることを記述することで、不退転の具体的内容を示している。また、先の検証から、授記を問題にした魔の干渉は、「その授記は真実か」や「その授記を与えた者は本当に仏か」ということを問題視している可能性がある。このような視点からは、授記の真偽という問題を通して、不退転とはどのようなものかを示している箇所と考えられる。

<sup>329</sup> 問曰。須菩提上問、菩薩得無生忍故受記。佛言不。佛何以還以無生理答。所謂菩薩、行般若時。無一切憶想分別。答曰。行者實以無生忍故受記。而須菩提、爲菩薩故、以著心得心問。以是故言不。如一切法實無我。(『大正』25卷、602b)

<sup>330</sup> 行者實以無生忍故受記。(『大正』25卷、602b)

<sup>331</sup> 『道行般若』「弊魔來到、是菩薩所。便於邊化、作大八泥犁。其一泥犁中、有若干千百千菩薩、化作是、以便指示之言。是輩、皆阿惟越致菩薩。從佛受決、以今皆墮泥犁中。佛爲授、若泥犁耳。設若作阿惟越致受決菩薩者。若當受疾悔之言。我非阿惟越致。若悔之言爾者。便不復墮泥犁中、當生天上。佛言。設是菩薩心不動轉者、是阿惟越致。」(『大正』8卷、454c)『八千頌』(Vaidya(ed.)163,16-25) 辛嶋(2011,308-309)参照。

では、以下に『智度論』に説かれる魔による授記の記述を確認する。

魔は了了に是の菩薩は是れ阿鞞跋致と知れば、復た沮壞せず。若し未だ了了に知らざれば、則ち種種の因縁もて、験試し破壊せんとす。或いは八大地獄を作す。無数の菩薩、中に在りて燒煮するを化作す。菩薩に語りて言わく、此に皆な是れ阿鞞跋致にして、諸仏の授記する者なり。汝、若し記を受くれば、地獄の記を受くると為す、と。問曰。悪魔、何の因縁の故に、善を行ずる者が地獄の記を受くると言うや。答曰。悪魔、是の菩薩の一切衆生に代わりて苦を受けんと欲するを以ての故に、地獄の記を受くると言うなり。汝、若し福德を行じて天に生ぜば、則ち自ら身の為にして、衆生の事を預ること無し。若し菩薩、是の事を聞きて、心動じ疑悔せば、若しくは魔の語を信受せば、当に知るべし、是れ未だ阿鞞跋致の記を受けず、と<sup>332</sup>。(『大正』25巻、573c-574a)

魔は、菩薩が不退転であると完全に知ればその行道をくじくことはできない。ただ、まだ完全に知らなければ様々な因縁をもって菩薩に干渉する。まず、仏の記別を受けた菩薩たちが地獄にいる姿を示して、菩薩の信仰を壊そうとする。魔は、仏による授記とは、将来において必ず仏と成ることの確証ではなく、地獄に行くことを予言したものと述べる。魔がこのように干渉するのは、成仏を志す大乘の菩薩が濁世において衆生救済を続けていくことを修道過程に含むことを知るためである。そのような魔の干渉に対して、動揺し疑い後悔したり、その魔の言葉を信受することがあれば、それは不退転という証果の記別を受けていないことになると示される。

まず、魔は、行者が先に受けた仏による記別は地獄へ行く記別であると述べて、菩薩に疑惑を生じさせる。一切衆生を救済に趣くために地獄にも化生する菩薩道における今後の課題と困難を示し、異なる方向へ導こうとするのである。これは、行者が先に受けた仏による記別に対する干渉であり、その記別を信受することができるかどうかを問題にしているといえることができる。そして、そのような魔の干渉に動じなければ不退転と示される。このため、授記された次の瞬間には、果たしてその授記が真実であるか否かということが問題となる事態が示されていると考えられる。これは、特に、無仏の時代における不現前授記を前提にしているためだろう。さらに、このすぐ後にも、魔が比丘に化作して仏法の真偽を問題にする。

汝の先に聞く所、皆な是れ虚誑なり。文飾なるも真に非ず、是れ仏口の所説に非ず。今我れ汝が為に説くは、真に是れ仏法なり。汝よ疾やかに之れを捨てよ、と。若し是の菩

<sup>332</sup> 魔了了知、是菩薩、是阿鞞跋致者。不復沮壞。若未了了知者。則種種因縁、験試破壊。或作八大地獄。化作無數菩薩、在中燒煮。語菩薩言。此皆是阿鞞跋致。諸佛授記者。汝若受記、爲受地獄記。問曰。悪魔、何因縁故、言行善者受地獄記。答曰。悪魔、以是菩薩欲代一切衆生受苦故。言受地獄記、汝若行福德生天者。則自爲身、無豫衆生事。若菩薩聞是事、心動疑悔。若信受魔語。當知、是未受阿鞞跋致記。(『大正』25巻、573c-574a)

薩、是れを聞きて心動じ瞋り疑えば、当に知るべし、諸仏は未だ受記を与えず、と<sup>333</sup>。  
（『大正』25巻、574a）

魔は、比丘に化作して、菩薩が先に聞いた仏の所説は真実ではないと干渉する。そして、この魔の言葉を聞いた菩薩が動揺し疑いを抱けば、授記が与えられていないと示される。さらに、授記を与えた人物が仏か否かという問題も示される。

魔、来たりて授記を与う、汝よ当に作仏すべし、字は某甲と名づく、と。是の菩薩思惟すらく、我れに本と是の名字の念有り。今説く所の者、我が願う所と同ず。必ず是れ諸仏の授記なり。是の故に心に憍慢を生じ、余の大菩薩を軽んず。是の因縁を以ての故に無上道を遠離す。罪を受け畢に二乗に墮す<sup>334</sup>。（『大正』25巻、597c）

魔は、菩薩に対して将来作仏するという授記を与える。菩薩は、記別を授ける対象が魔か仏かを判断できず、魔の与える仏の名前が自らの誓願と同じことから、魔の授記を仏の授記と考える。そして、この授記を得たという思いのために他の大菩薩を軽んじ、憍慢の心を生じるといふ。

このように、成仏の確証である授記の真偽の問題、加えて授記を与える人物が本当に仏か否かということの問題にし、その問題が解決された状態が不退転と示される。このため、不退転とは、自身の授記の真偽及び授記を与える者についての確信を得ている段階ということになる。

## 第二項 授記の自覚

では、どうすれば真実の授記、または授記の真実性を自覚することができるのだろうか。この問題に関して、第五五「阿鞞跋致品」に続く第五六「不退転輪品」に魔の仏身化作による干渉から、自身の授記を自覚する過程が示されている。

仏、為に是の菩薩を験すが故に譬喩を作す。若し魔、仏身を作し来たりて、是の菩薩を誑試せんと欲して語りて言わく、汝、今世に阿羅漢を取るべし。汝に阿鞞跋致の相もて仏道を得べきこと無し。無生忍法、即ち是れ一切の法無し。是の中に云何が忍を得べけんや、と。若し菩薩、是れを聞きて、心退没せざれば、是の菩薩、自ずから必ず諸仏従り記を受くると知る。何を以ての故に。我れに無生法忍有り。是の魔事を聞くも、心に怖畏せざるが故に<sup>335</sup>。（『大正』25巻、579a-b）

<sup>333</sup> 汝先所聞、皆是虚誑。文飾不眞、非是佛口所説。今我爲汝説者、眞是佛法。汝疾捨之。若是菩薩聞是、心動瞋疑。當知諸佛未與受記。（『大正』25巻、574a）

<sup>334</sup> 魔來與授記、汝當作佛、字名某甲。是菩薩思惟、我本有是名字念。今所説者、同我所願。必是諸佛授記。是故心生憍慢、輕餘大菩薩。以是因縁故、遠離無上道。受罪畢墮於二乘。（『大正』25巻、597c）

<sup>335</sup> 佛爲験是菩薩、故作譬喩。若魔作佛身來、欲誑試是、菩薩語言。汝可今世取阿羅漢。汝無阿鞞跋致相可得佛道。無生忍法、即是無一切法。是中云何可得忍。若菩薩聞、是心不退没。是菩薩、自知必從諸佛受記。

魔は仏身化作して、菩薩に対して現世に阿羅漢となるように促す。不退転の特徴を備えても仏道を得ることもなく、また一切の法が無いということであるから忍を得るといってもないと言ったためである。もし菩薩がこの魔の言葉を聞いて、心が退没することなければ、菩薩は自ら必ず緒仏から授記されたことを知るといえる。なぜなら、行者は自分自身の無生法忍の獲得を自覚しており、魔事を聞いても恐怖し動揺することがないからと示される。

この箇所には、自身の授記の真偽並びに諸仏からの授記を確信することができる理由に無生法忍が挙げられている。このような記述から、『智度論』における授記の自覚とは、無生法忍の獲得を根拠とすることがわかる。このため、前述した不退転かつ未授記の菩薩や、無生法忍の獲得に因らない不現前授記も、無生法忍を獲得する際に授記を自覚するといえる。

### 第三項 不退転の記と燃灯仏授記

また、無生法忍の獲得と関連して、不退転が証果として扱われて授記の内容となっていること並びに燃灯仏授記について確認しておく。大乘經典及び『智度論』では、基本的に授記は将来における行者の成仏を意味するものであるが、いくつかの場面では「阿鞞跋致の記<sup>336</sup>」として、現在に不退転を得ているか否かの証果の記別として示されている。これは先の志知1990の指摘と同様であり、『道行般若』及び『八千頌』においても、記別の内容が証果としての不退転であることが確認できる<sup>337</sup>。このことに加えて『智度論』では、燃灯仏授記における授記の内容を不退転として示している。

毘泥・阿波陀那中に説けり。然灯仏に見える従り、五莖花を以て仏に散ず。髪を以て地に布す。仏、為に阿鞞跋致の記を授く。身を虚空に騰げ偈を以て仏を讃ず。是れ従り已來、阿鞞跋致と名づく<sup>338</sup>。(『大正』25巻、579c)

釈尊が燃灯仏より記別を授けられる場面において、『智度論』では、釈尊の授記の内容が不退転であったと解釈している。また、『智度論』中に記される他の燃灯仏授記では「然灯仏に見え、五華を以て仏に散じ、髪を泥中に布し、無生法忍を得<sup>339</sup>」と、無生法忍を獲得し

何以故。我有無生法忍。聞是魔事、心不怖畏故。(『大正』25巻、579a-b)

<sup>336</sup> 第三項最初の引用(『大正』25巻、574a)参照。

<sup>337</sup> 弊魔來到、是菩薩所。便於邊化作大八泥犁。其一泥犁中、有若干千百千菩薩化作、是以便指示之言。是輩皆阿惟越致菩薩。從佛受決、以今皆墮泥犁中。佛爲授若泥犁耳。設若作阿惟越致受決菩薩者。若當受疾悔之言。我非阿惟越致。若悔之言、爾者。便不復墮泥犁中、當生天上。佛言。設是菩薩心不動轉者是阿惟越致。(『大正』8巻、454c)『八千頌』(Vaidya(ed.)163,16-25)、辛嶋(2011,308-309)参照。また、志知(1990,44-50)参照。

<sup>338</sup> 毘泥・阿波陀那中説。從見然燈佛。以五莖花散佛。以髮布地。佛爲授阿鞞跋致記。騰身虚空以偈讚佛。從是已來、名阿鞞跋致。(『大正』25巻、579c)

<sup>339</sup> 見然燈佛、以五華散佛。布髮泥中。得無生法忍。即時六波羅蜜滿。於空中立、偈讚然燈佛。見十方無量諸佛。是時得實精進身。精進平等故、得心平等。心平等故、得一切諸法平等。如是種種因縁相。名爲精進波

たと示される。このため、『智度論』では、不退転の記別とは無生法忍を得ることと同様の事柄をあらわしているといえる。

このように、『智度論』では、授記の真偽並びに、記別を授ける人物の真偽を問題にし、その問題が解決した証果を不退転とする。そのような真実の授記の自覚とは、無生法忍の獲得によって成り立つ。このため、先の因縁未具足の不現前授記の菩薩もまた、自らの授記の真偽という問題を通して、無生法忍の獲得をもって授記を自覚すると考えられる。授記の自覚とは、授記の真偽及び、記別を授ける人物に対する確信が無ければ成立しないと考えられるためである。したがって、『智度論』においては、未授記、不現前授記にかかわらず、無生法忍を得た際に授記、もしくは授記の自覚が成立すると考えられる。

#### 第五節 不退転と不退転地と授記

上記の通り、『智度論』において、授記を自覚していない不退転の菩薩が示されていること、また無生法忍の獲得が授記の自覚ということができていることを確認した。このことを踏まえ、最後に、第一章第四節で示した①初発心もしくはある地点（授記）からの不退転、②聖者の不墮と同様の意味合いで示される不退転、③声聞辟支仏を越えた段階として示される不退転＝不退転地を再考する。特に、授記を根拠とする①初発心もしくはある地点からの不退転と、さらに、③声聞辟支仏を越えた段階として示される不退転＝不退転地の問題を整理する。

授記と不退転の検証から、『智度論』における①の不退転は、仏の視点から語られる不退転であり、行者には自覚のない不退転と考えられる。この場合の不退転の意味は、あくまでも将来に必ず成仏するという意味である。そして、この自覚のない不退転の状態から、無生法忍を獲得して不退転地に入り不退転を自覚すると考えられる。つまり、不退転の菩薩には自覚のない者も含まれるが、不退転地の菩薩は無生法忍を得ているため、不退転の自覚のある者と考えられる。

しかし、そこには一つの問題があり、自覚のない①の不退転を得たから、声聞辟支仏地に墮さないという展開は『智度論』には示されていない。『智度論』には、仏を志した菩薩が声聞辟支仏となったり、退転する菩薩や敗壞の菩薩が示されているためである<sup>340</sup>。このことを問う箇所が以下である。

---

羅蜜（『大正』25巻、180b）

<sup>340</sup> 例えば、「身壞命終時。若悪知識沮壞、則失菩薩道。世間功德、故受世間果報。然後墮聲聞辟支佛地。」（『大正』25巻、556b）、「聞諸菩薩多退轉故。」（『大正』25巻、263b）、「復次、菩薩有二種。一者敗壞菩薩。二者成就菩薩。敗壞菩薩者。本發阿耨多羅三藐三菩提心。不遇善緣、五蓋覆心。行雜行轉身、受大富貴。或作國王、或大鬼神王龍王等。以本造身口意惡業、不清淨故。不得生諸佛前、及天上人中無罪處。是名爲敗壞菩薩。」（『大正』25巻、271a-b）また、敗壞の菩薩については、杉本（1991、415-427）、八力（1996b、516-517）参照。

問曰。若し菩薩、皆な仏に畢定ならば、何を以ての故に、種種に二乗を呵し、菩薩をして二乗の証を取るを聴さざるや。答曰。仏道を求むる者、応に遍く法性を知るべし。是の人は老病死を畏れるが故に、法性の少分に於いて証を取る。便ち自ら止息するも、仏道を捨てて衆生を度さず。諸仏菩薩の呵責する所なり。汝捨て去らんと欲するも、会して離を得ず、と。阿羅漢の証を得る時、諸菩薩の深き三昧を求めず。又た広く衆生を化せず。是れ則ち仏道を迂廻し稽留す<sup>341</sup>。(『大正』25巻、714a)

菩薩が皆な将来に必ず成仏する畢定であるならば、なぜ声聞辟支仏を叱り、菩薩に涅槃の証を取ることを許さないのか、という問いが立てられる。その問いに対して、仏道を求める者は一切の法性を学ぶべきであるにもかかわらず、衆生を救済することをやめてしまうためと示される。さらに、阿羅漢果を取るということは、衆生を教化せず、仏道を迂回してそこにとどまってしまうことになることと説示される。

この後の展開では、『法華経』を教証として声聞辟支仏が浄土において菩薩道を歩むことが示されるが、それは仏のみが知ることであり論じることができないと示される<sup>342</sup>。このため、声聞辟支仏の道果として涅槃を取るような行者は、将来に必ず仏になるという意味で不退転ではあるが、衆生の救済から離れてしまうために仏道においては大きな回り道になると『智度論』では解釈されている。この記述から、将来的に作仏を意味する畢定と授記を根拠とする①の不退転は、あくまでも最終的な成仏の確証であり、声聞辟支仏の道果を回避する意味合いは含まれていないと考えられる。このため、行者は、不退転地以前に仏の視点から不退転ではあるが、それは必ずしも声聞辟支仏地に墮さない要因には当たらない。したがって、声聞辟支仏地に墮さない要因を他に求める必要がある。この問題は、「七地沈空の難」と無生法忍の問題を通して次章に検証する。

<sup>341</sup> 問曰。若菩薩、皆畢定佛。何以故。種種呵二乘。不聽菩薩、取二乘證。答曰。求佛道者、應遍知法性。是人畏老病死故、於法性少分取證。便自止息、捨佛道不度衆生。諸佛菩薩之所呵責。汝欲捨去、會不得離。得阿羅漢證時、不求諸菩薩深三昧。又不廣化衆生。是則迂迴於佛道稽留。(『大正』25巻、714a)

<sup>342</sup> 問曰。阿羅漢先世因縁。所受身、必應當滅。住在何處、而具足佛道。答曰。得阿羅漢時。三界諸漏因縁盡。更不復生三界。有淨佛土、出於三界。乃至無煩惱之名。於是國土佛所。聞法華經、具足佛道。如法華經說。有羅漢、若不聞法華經、自謂得滅度。我於餘國、爲說是事。汝皆當作佛。問曰。若阿羅漢、往淨佛國土、受法性身。如是應得疾作佛。何以言迂迴稽留。答曰。是人著、小乘因縁。捨衆生、捨佛道。又復虛言得道。以是因縁故。雖不受生死苦惱。於菩薩根鈍、不能疾成佛道。不如直往菩薩。復次、佛法於五不可思議中最第一。今言、漏盡阿羅漢、還作佛。唯佛能知、論議者正可論其事不能測知。是故不應戲論。若求得佛時、乃能了知。餘人可信、而不可知。(『大正』25巻、714a)

## 第五章 無生法忍

### 第一節 語義と先行研究

本章では、無生法忍と不退転の関係を検証する。これまでの検証からも明らかなように、『智度論』における不退転と無生法忍は密接な関係にある。般舟三昧には無生法忍獲得を促す一面がみられ、行者自身の授記の自覚と関連して無生法忍の獲得が示唆されていた。また、魔の仏身化作という「本当の仏とは何か」ということが問われた際には、その問題を解決する根拠となるのが無生法忍と考えられる。では、無生法忍とは、具体的にどのような意味内容を備え、不退転の根拠となるのだろうか。これまでの検証から、『智度論』の無生法忍には、智慧のみではなく方便や大悲、福德という内容が含まれることが想定される。また、この無生法忍の獲得過程並びに自覚は、不退転の自覚に直結する問題でもある。このような問いを前提に、本章では、無生法忍の語義並びに意味内容の検証を行い、不退転との関係を明らかにする。

無生法忍 (anupattikadharmakṣānti) の基本的な意味内容については、既に多くの先行研究がある。Lamotte 1965 は「法の無生を確信すること<sup>343</sup>」とし、真田 1986a は「菩薩がもの(法)は不生不滅であると認め確信すること<sup>344</sup>」と述べ、また、武田 2005 は無生法忍を最も簡潔に述べたものとして『金剛般若』の「若し菩薩有りて、一切法に於いて無我無生なれば、無生忍を得<sup>345</sup>」という文言を挙げる。しかし、その意味内容は、多くの概念や語句と結びつくために多義的であり複雑である<sup>346</sup>。したがって、本題に入る前に『智度論』に至るまでの無生法忍の基本的な特徴を確認する。最初に、「忍」の意味と「無生法忍」の意味の違いを確認し、次に「般若経典」と無生法忍の関係、アビダルマにおける忍と不退の思想的関係、最後に『智度論』における無生法忍の先行研究を参照する。

### 第一項 語義

まず、無生法忍に用いられる「忍 (kṣānti)」の文字には、大きく二通りの意味があることが知られる<sup>347</sup>。ひとつめは、忍辱波羅蜜等に用いられる場合に代表されるように、耐え忍ぶ

<sup>343</sup> Lamotte (1965, 143 fn. 119)

<sup>344</sup> 真田 (1986a, 1)

<sup>345</sup> 鳩摩羅什訳『金剛般若』「若復有人、知一切法無我、得成於忍。」(『大正』8巻、752a)、菩提流支訳『金剛般若』「若有菩薩、知一切法無我、得無生法忍。」(『大正』8巻、756c)、「若有菩薩、於一切法無我無生、得無生忍。」(『大正』8巻、761b)、真諦訳『金剛般若』「若有菩薩、於一切法無我無生。得無生忍。」(『大正』8巻、766a)、武田 (2005, 42-43) 参照。

<sup>346</sup> Lamotte (1965, 143 fn. 119) は、「時には忍耐であり、時には確実性である kṣānti の問題は、学問的に最も複雑なもののひとつである」と述べる。

<sup>347</sup> 櫻部 ((1966) 1997, 56)、真田 (1986a, 1-4)、田中 (2016, 175) 参照。

という意味であり、原語 *√kṣam* の意味合いに最も近いものと考えられる。一方で、*kṣānti* は智慧の一つの相を意味する語句としても用いられ、この場合も「忍」と漢訳される。櫻部 1997 は、忍耐の意味の *kṣānti* と同様、「慧の一相として推度の性をもつとされる *kṣānti* (無生法忍と言う時の忍もそれであるが) の語は、阿含のなかのことがば遣いにまさしく根拠をもつ<sup>348</sup>」と、阿含經典から用いられてきた用法と述べる<sup>349</sup>。

しかし、単なる「忍 (*kṣānti*)」とは異なり、「無生法忍 (*anupattikadharmakṣānti*)」と表記される語句は、大乘仏典にしか示されない<sup>350</sup>。櫻部 1997 によれば、それは無生法忍が空思想を背景にもつためであり、また、「無生」とされるのが煩惱でも生死でもない「法」とされるためである<sup>351</sup>。また、真田 1986a は、無生法忍における「忍」とは「一切法はすべて空である」という大乘の教えを認受することを表すことから、諸法実相の理そのものではなく、菩薩の内観に属する智慧の一種と述べる<sup>352</sup>。

このように、無生法忍の智慧の一面を強調する視点がある一方で、佐々木現順 1958b や Lamotte 1965、Gilks 2010 などは、無生法忍の異なる意味合いに注目する。佐々木は、無生法忍の意味を「仏教の真理を積極的に受け入れるか、究極の真理に進んで傾倒すること」と示し、意欲的な一面に焦点を当てている<sup>353</sup>。また、Gilks は、原語から距離を置き、『八千頌』やハリバドラの注釈等から *kṣānti* の語句は、Lamotte と同様に<sup>354</sup>、*certitude* もしくは *conviction* (確信、信念) と翻訳することが望ましいと述べる<sup>355</sup>。

<sup>348</sup> 櫻部 (1997, 59)

<sup>349</sup> この *kṣānti* の両義的意味合いについては、佐々木現順 1958b がパーリ語の *khanti* の意味が混入したという説を立てた。しかし、櫻部 (1966) 1997 は大乘經典にはそのような例が少ないと疑問視し、真田 1986a も「般若經典」に用いられる智慧の意味が希薄なことを注視している。一方で、武田 2005 は、佐々木による「意志的な働き」と、櫻部の「知的な働き」の指摘のどちらも説得力に欠けるものではないとする。そして、漢訳に用いられる無生法忍の用例から、「忍 (*kṣānti*)」の語句が時代的展開から高度に知的化した可能性を指摘している。佐々木現順 (1958b, 580–593)、櫻部 ((1966) 1997, 56–57)、真田 (1986a, 5–6)、武田 (2005, 48–50)、田中 (2016, 175–176 fn. 2, 179 fn. 13) 参照。また、多くの先行研究は、このような *kṣānti* の両義的意味合いを含む表現を求めている。例えば、Conze (1967, 159) は *kṣānti* に対して *patient acceptance* と表現し、Schopen (1989, 139 fn. 20) は *composure* と表している。

<sup>350</sup> 平川 1989、櫻部 (1966) 1997、真田 1986a 参照。

<sup>351</sup> 櫻部 (1997, 55–56)

<sup>352</sup> 真田 (1986a, 1)

<sup>353</sup> 佐々木現順 (1958b, 335)

<sup>354</sup> Lamotte (1970, 1501–1502, 1976, intr. VI)

<sup>355</sup> Gilks (2010, 225–236) は、無生法忍の意味内容を把握するために、『智度論』の菩薩の十力の八番目として挙げられる次の文言に注目している。「八者觀諸法實相故。知無吾我無衆生故。信解諸法不出生不生故。無生法忍力。」(『大正』25 卷、246a) この文言から、Gilks は、無生法忍における意味合いとは *kṣānti* における「忍耐」や佐々木 1958b の述べるような「意欲」ではなく「確固たる信念」であると述べ、Lamotte 1970 がこの箇所を翻訳する際に *conviction* と訳したことを支持する。また、このような視点は、平川 1989 が『大宝積經』「発勝志樂会」に法の不生不滅を悟ることができない者には「信」によって無生法忍に至る道が示されていることを指摘している点からも支持されるものといえる。平川 (1989, 434)、『大宝積經』(『大正』

さらに、無生法忍の語句は、特に「般若經典」の展開とも密接な関連があることが知られる<sup>356</sup>。最初期の支婁迦讖訳（179年）『道行般若』では「無所従生法樂」と示されるが、「小品系般若」で最も早い漢訳と考えられる竺法護訳（286年）『光讚般若』では「不起法忍」「無従生忍」「無所従生法忍」と漢訳され、無羅叉訳（291年）『放光般若』では「無所従生法忍」と漢訳される。しかし、鳩摩羅什訳（404年）『大品般若』では「無生法忍」または「無生忍法」と統一的に漢訳される<sup>357</sup>。このため、鳩摩羅什の時代には、無生法忍の原語は *anutpattikadharmakṣānti* で確定していたものと考えられる<sup>358</sup>。

また、この「小品系般若」では、「小品系般若」になかった特徴がみられる。「衆生忍」と「法忍」という語句である。ただし、上記の訳語は『大品般若』で用いられるが、『放光般若』では「一は忍辱、二は無所従生法忍<sup>359</sup>」と示される。このため、真田 1986a は、本来同じ *kṣānti* でありながら別々の意味を持っていた忍辱（衆生忍）と慧の忍（無生法忍・法忍）が、『大品般若』にいたって見事に一つの思想に会通されていると述べる<sup>360</sup>。これらの点から、無生法忍は、大乘經典（特に「般若經典」）の展開とともに派生してきた大乘特有の語句と考えられている。

11 卷、519c–520a) 参照。

<sup>356</sup> 例えば、赤沼（1938, 230）や静谷（1973, 46）は、無生法忍の語句の有無が經典成立に関連する重要な点と捉えている。さらに、「小品系般若」における無生法忍の展開を検証した真田（1986a, 4–7）は、以下のようまとめている。

A 支婁迦讖訳『道行般若』、支謙訳『大明度』—「無所従生法樂」

B 竺佛念訳『摩訶般若鈔經』—「無所従生法樂忍」

C 鳩摩羅什訳『小品般若』、玄奘訳『大般若（四会）』、施護訳『仏母出生』、『八千頌』、『藏訳八千頌』—「無生法忍」（Skt. *anutpattikadharmakṣānti*; Tib. *mi skye baḥi chos la bzod pa*）

上記のように、最初期の無生法忍の概念は、「無所従生法樂」と漢訳される。ただし、真田は、この A 群に示される「無所従生法樂」における「法樂」の原語が「無生法忍」における「法忍」とは異なっていた可能性を指摘している。「法樂」、「法樂忍」、「法忍」の原語の相違が推測されるため、これらの語句が単なる訳出上の表現の相違に帰せられるものではないとみなすためである。このような視点から、「小品系般若」では、「無所従生法樂」→「無所従生法忍」→「無生法忍」へと展開していった可能性を指摘している。また、「法樂」の語源については、*dharmarati*, *dharmārāmarati*, *dharmasambhoga* と現法樂住 (*drṣṭadharmasukhavihāra*) との関係から、*dharmasukha* の可能性を挙げるが、さらなる検証が求められると述べる。

<sup>357</sup> 平川（1989, 438）は、「この無生法忍は、たんに「無生忍」とも訳され、また「無所従法忍」「不起法忍」などとも訳されるが、原語はすべて *anutpattikadharmakṣānti* であったとみてよいであろう。」と述べる。管見の限り、『智度論』における「無生忍」、「無生法忍」、「無生忍法」には明確な差異を読み取ることはできない。そのため、本論では、同義の意味内容を持つ語句として扱う。

<sup>358</sup> 真田（1986a, 10–12）

<sup>359</sup> 『放光般若』「菩薩、終不起意、當起二忍。一者忍辱、二者無所従生法忍。」（『大正』8 卷、122c）『大品般若』「須菩提。菩薩摩訶薩、住二忍中。能具足羸提波羅蜜。何等二忍。生忍法忍。」（『大正』25 卷、390c）

<sup>360</sup> 真田（1986a, 12）

## 第二項 アビダルマにおける忍

上記のように、無生法忍は、不退転と同様、初期經典に現れない大乘仏教に特有の語句である。しかし、修道過程に焦点を当てた場合、アビダルマに説かれる忍と比較することは、無生法忍の意味内容を把握する上で重要である。アビダルマの修道過程における忍は、聖者の段階からの不墮の根拠としても説かれており、不退転と無生法忍の関係との思想的関連が窺われるためである<sup>361</sup>。このため、忍と不退並びに不墮の関係を踏まえておくことは、不退転と無生法忍の関係を検証する手掛かりとなる。このような視点から、『智度論』の無生法忍の検証に入る前に、アビダルマにおける忍と不墮と阿羅漢の不退の関係を確認する<sup>362</sup>。

まず、平川 1989 は、無生法忍の意味内容を把握するために、『俱舎論』における「忍」を取り上げる<sup>363</sup>。平川によれば、『俱舎論』における「忍」とは認可決定の意味で対象を洞察する力であり、一方で「智」は疑を断ずる性質のもので洞察の結果を自己のものとする作用である。したがって、煩惱〔見惑〕を断ずるのが「忍」の作用であり、それを自己のものにするのが「智」の作用とする。このため、「忍」とは、煩惱と同時にあり、迷いの中における悟りの力と述べる。そして、このような有部の教理から無生法忍にも「煩惱の中に於ける悟りの力」という性格特徴を認めていいと指摘している。ただし、あくまでも無生法忍の「忍」は大乘独自の忍とする。

説一切有部における慧 (prajñā) としての忍は、凡夫の修道段階における順決択分 (煖・頂・忍・世第一法の四善根位) の第三位として、また、聖者の修行段階における八忍八智の忍としても示される。そして、四諦十六行相を観察する順決択分における忍は「有漏の忍」であり、四聖諦の現観に伴い煩惱と関係性を持たないのが「無漏の忍」である<sup>364</sup>。

聖者の不墮と明確に関連するのは、「無漏の忍」と考えられる<sup>365</sup>。この「忍」と「不墮」に焦点を当てた上杉 1960 や真田 1985 を参照すれば、忍と不墮の関係は以下のように考えられる<sup>366</sup>。①不墮の成立根拠は「忍」という無漏の慧にある。②忍が不墮の成立根拠となる

<sup>361</sup> 例えば、真田 (1986a, 3) は、「大乘の「無生法忍」もその成立に関してアビダルマ教学、とくに有部教学の修道論上に展開される「忍」の影響を受けていると考えられる。」と述べる。

<sup>362</sup> ただし、以下に取り上げるアビダルマの説は、多くが『俱舎論』を対象にしているため、『智度論』との比較には、アナクロニズムの危険があることに注意する必要がある。

<sup>363</sup> 平川 (1989, 438)

<sup>364</sup> 平澤 (1985, 701)、田中 (2016, 175-176) 参照。また、田中 (2016, 183) によれば、説一切有部の論書において「有漏の忍」は、欲楽 (√ruc、欲する) と密接な関係をもつが断片的な記述しかなく、その内実は不明瞭とされる。

<sup>365</sup> しかし、「有漏の忍」は、『俱舎論』においても意味内容が不明瞭な部分がある。さらに、『雜阿毘曇心論』には、順決択分の忍を不墮悪趣性や不退善根性に結びつけている語句がみられる。「忍者、於四聖諦、堪忍欲樂。煖頂亦堪忍者不然。忍不退故。違惡趣故。近聖道故。」(『大正』28 卷、909c) このため、この順決択分の忍と不墮の関係は、検証する必要がある。ただし、『智度論』と『雜阿毘曇心論』には、明確な関係は見いだせない。平澤 1985、大田 (莊崑木) (2004a, 366)、田中 (2016, 177-179) 参照。

<sup>366</sup> 上杉 (1960, 189-196)、真田 (1986a, 2-3) 参照。また、上杉は順決択分における「有漏の忍」においても不墮三悪趣との関係を指摘している。上杉の指摘する『俱舎論』における文言は、以下のものである。

のは、無漏の慧であり、涅槃に向かわしめる決定の意義を有するためである。このため「正性離生」または「正性決定」といわれる。<sup>367</sup>③忍は無漏の慧に属しつつ、惑と俱生し推度の義があるとされる。④不墮を成立せしめる行得として、次の如き諸徳が得られる。(1)三悪趣に退墮しない。(2)曾造の悪趣業がその業果を感得しない。(3)無漏の善が強くなり、行者の生活(身口意業)が浄化され悪に感染されないようになる。

説一切有部においては、聖者の位である預流の不墮と同様に、阿羅漢における不退も説かれる。既に述べたように、不動法阿羅漢の不退を根拠づける無生智(anutpādayāna)とは、諸煩惱が再び起こることのない性質のものとなっていると如実に知ることである。不退との関連からいえば、無正智とは、煩惱が(あるいは迷いの生死が)滅尽して、もはや再び生起することがないと知る智慧であり、この智慧のために退くことがないとされる<sup>367</sup>。

櫻部 1997 は、この無正智(anutpādayāna)と無生法忍(anutpattikadharmakṣānti)は語義も用法も異なり、相互に何も関係はないと述べる<sup>368</sup>。しかし、武田 2005 は、『八千頌』に無生智忍(anutpādayānakṣānti)の語句がみられることを指摘している<sup>369</sup>。また、先に確認したように、『大品般若』並びに『智度論』では、四沙門果の智断がすべて菩薩の無生法忍に含まれる。このため、『智度論』における不退転の意味内容を把握するためには、不動法阿羅漢の不退を根拠づける無生智とは異なる無生法忍の意味内容を検証する必要がある。

### 第三項 『智度論』における無生法忍

最後に、『智度論』の無生法忍に関する先行研究を確認する。『智度論』における無生法忍を最も詳細に扱った研究として武田 2005 が挙げられる<sup>370</sup>。武田は、無生法忍の記述内容として重要なものに、①無生法忍は二乗を越える(含む)こと、②無生法忍を得れば授記され

「於四諦理、能忍可中、此最勝故。又此位忍無退墮故、名爲忍法。」(『大正』29 卷、119c)、「若得忍時、雖命終捨住異生位、而增無退不造無間。不墮惡趣。然頌但說不墮惡趣言。義准已知不造無間業。造無間業者、必墮惡趣故。忍位無退、如前已辯。此位不墮諸惡趣者。已遠趣彼業煩惱故。若至忍位、於少趣生處身有惑中、得不生法故。趣謂諸惡趣。生謂卵濕生。處謂無想北俱盧大梵處。身謂扇搢半擇迦二形身。有謂第八等有。惑謂見所斷惑。」(『大正』29 卷、120b-c)、「云何彼名無退墮法。以不生長退墮業故。違彼生長業與果故。強盛善根鎮彼身故。加行意樂俱清淨故。諸有決定墮惡趣業、尚不起忍。況得預流。」(『大正』29 卷、123b-c)

<sup>367</sup> 櫻部 ((1966) 1997, 55)、宮下 (1983, 873-870) 参照。

<sup>368</sup> 櫻部 (1997, 55)

<sup>369</sup> tat kasya hetoḥ tathā hi avinivartanīyo bodhisattvo mahāsattvaḥ svalakṣaṇaśūnyair dharmair bodhisattva-nyāmāvakrāntaḥ. tam api dharmam nopalabhate nābhisaṃskāroti notpādayati. tata ucyate anutpādayānakṣāntiko bodhisattvo mahāsattvo 'vinivartanīya itī. ebhir api subhūte ākārair ebhir liṅgair ebhir nimittaiḥ samanvāgato bodhisattvo mahāsattvo 'vinivartanīyo 'nuttarāyāḥ samyaksambodher dhārayitavyaḥ. (『八千頌』 Vaidya(ed.) 165, 10-14) 『仏母出生』「復次、須菩提。彼不退轉菩薩摩訶薩。於諸法中、不作色想。不生色想。不作受想行識想。不生受想行識想。何以故。是菩薩了知諸法自相空故。於一切法、畢竟無所得無作無生。於諸法中、得無生忍。須菩提。若有具足如是相者。是爲不退轉菩薩摩訶薩」(『大正』8 卷、642b) また、武田 (2005, 44-45) 参照。

<sup>370</sup> 武田 (2005, 53-65)

ること、③無生法忍を得れば不退転とすることの三種を挙げる。そして、『智度論』における無生法忍の定型的な解釈を要約して、「煩惱を断じ、(残習気)無生法忍を得ることは、肉身を捨てて法身を得ることであり、その後自在に衆生を利益する<sup>371)</sup>」と述べる。さらに、『大品般若』が説かない『智度論』独自の無生法忍解釈として、(1)無生法忍が般若波羅蜜と示されること、(2)無生法忍を得ると同時に般舟三昧(見十方諸仏)を得ること、(3)無生法忍を得ると諸法実相を觀ずることを挙げる。武田 2005 によって『智度論』における無生法忍の意味内容は詳細に整理されているが、不退転との関係に焦点を当てるとまだいくつかの問題が考えられる<sup>372)</sup>。

また、『智度論』の無生法忍に関する最新の研究として、厚観 2019b が挙げられる。厚観は、印順 1981、武田 2005 や林 2010 などの研究を踏まえた上で、『智度論』における無生法忍の意味内容をはじめ、無生法忍を得た菩薩の特徴や獲得過程並びに不退転と授記の関係にも多少言及するが、般舟三昧に関する言及はない。また、不退転と無生法忍の関係については、本論がより詳細な検証を提供するものといえる。

さらに、『智度論』の不退転と無生法忍の関係に焦点を当てたものとして上杉 1960 がある<sup>373)</sup>。上杉は、無生法忍と関連する不退転の具体的内容として、不退転が煩惱との関係におい

<sup>371)</sup> 武田 (2005, 55)

<sup>372)</sup> 厚観 (2019b, 8-14) は、武田 2005 における問題点をいくつか指摘している。武田 (2005, 80-85) は、仏伝における釈尊の成道の内実と無生法忍が同質のものと指摘している。しかし、厚観は、『智度論』の文言「今是釋迦文尼佛。得道後五十七日、寂不說法。自言我法甚深、難解難知。一切衆生、縛著世法、無能解者。不如默然入涅槃樂。是時諸菩薩及釋提桓因梵天王諸天、合掌敬禮。請佛爲諸衆生、初轉法輪。佛時默然受請。」(『大正』25 卷、109b-c) から、釈尊の成道直前の說法躊躇と「七地沈空の難」において一人で涅槃に入る危機は質的に異なることを指摘する。仏伝における釈尊は、仏より下位とされる梵天が仏に勧請していることに対し、「七地沈空の難」は菩薩より上位の諸仏が守護するなどの構造的な差異があるためである。また、厚観 (2019b, 13 fn. 18) では、武田 2005 の無生法忍解釈における誤読を指摘している。

武田 2005 の指摘に対して、筆者も『智度論』における般舟三昧と首楞嚴三昧の関係から、釈尊の成道の内実が無生法忍とは特定できないと考える。澤崎 2021b において、『智度論』における首楞嚴三昧とは、十地の菩薩が仏身化作をして衆生救済をすることとして解釈されていることを確認した。さらに、首楞嚴三昧の内容には、仏の最後の一生の示現が記述される。「問曰。佛在時、衆生尚有飢餓。天不降雨、衆生困弊。佛猶不能、滿一切衆生之願。云何菩薩能滿其願。答曰。菩薩、住於十地。入首楞嚴三昧。於三千大千世界。或時現初發意、行六波羅蜜。或現阿鞞跋致。或現一生補處。於兜率天上、爲諸天說法。或從兜率天上、來下。生淨飯王宮。或現出家成佛。或現大衆中、轉法輪度無量衆生。或現入涅槃、起七寶塔。遍諸國土、令衆生供養舍利。或時法都滅盡。菩薩利益如是。」(『大正』25 卷、273a-b) このような記述から、仏伝における釈尊の最後の一生は首楞嚴三昧の内容として解釈されており、衆生教化のために成道を衆生に表現したものと見える。このため、『智度論』の解釈としては、釈尊は燃燈仏授記の際に無生法忍を自覚しており、さらに、仏伝における釈尊の最後の生涯とは、十地の菩薩が一切衆生を救済する仏と成ることを衆生に示す物語といえる。したがって、仏伝における釈尊の成道の内実が無生法忍であるとは言い難い。

<sup>373)</sup> 上杉 (1960, 196-203)。また、上杉によれば、『智度論』における無生の法とは、無自性空、縁起、諸法実相などの語句で示される空の道理をあらわすものである。このような空の思想が不退転と結びつくのは、空觀が涅槃の門を開く道であるからであり、このために不退転とは涅槃に結びつくことによって成立する

て成立しなければならぬことを指摘する。特に、大乘の菩薩道が、習気を残して衆生を救済するという行程を描く以上、その習気によって仏道を退転せずに、むしろその煩悩性こそ自利利他成就の菩薩道展開の意義を開頭するものと述べる。そのような煩悩との関係から、空の道理が如実に証されるか否かは「著心」の有無によるとして、最終的に、不退転とは「著心」がなくなればたちどころに自証されるものとする。しかし、上杉自身が問題点として挙げるように、『智度論』には無生法忍を得なくとも不退転とみなされることがある。言うまでもなく、このような問題点を明らかにしていくことが本論の主旨の一つである。

## 第二節 『智度論』における無生法忍と問題の所在

本節では、まず、『智度論』における無生法忍と不退転がどのように関連付けられて説示されているか確認し、同時に問題点を整理する。本章全体で問題にしていくことは、無生法忍と不退転の関係を筆頭に、不退転並びに授記の自覚の根拠、煩悩並びに肉身と法身の関係、「七地沈空の難」における問題である。以下に順に整理していく。

### 第一項 不退転並びに授記の自覚の根拠となる理由

『智度論』には、文献全体を通して不退転と無生法忍が関連して説かれる。特に、第一章で挙げた初品の記述が、その関係を表す代表的な例といえる。初品には、一切法の無生を觀察し、空に執着することもなく、諸仏の智慧を信忍して不壊不動であることを無生法忍といい、この無生法忍を獲得することによって不退転地であると示されていた<sup>374</sup>。他にも、以下のような例が挙げられる。

此の中に、諸法実相を知ること了了なるが故に、知根と名づく。是れ従り、無生法忍の果を得て、阿鞞跋致地に住し、受記を得て、乃至十地を満たす<sup>375</sup>。(『大正』25巻、235a)

諸法実相を知ることからはじまり、無生法忍の果を得て、不退転地に住し、授記を得ることが並んで示される。このような記述からも、『智度論』においては、基本的に無生法忍を得れば不退転と考えられる。

ただ、既に述べたきたように、『智度論』には二種類の不退転が示されており、無生法忍の獲得の有無によって分けられている。前章における授記の検証から、無生法忍を獲得していない不退転とは、実際には授記されているが行者自身には授記の自覚がない状態である。

と述べる。

<sup>374</sup> 若菩薩、能觀一切法、不生不滅、不生不滅、不共非不共。如是觀諸法。於三界得脫。不以空、不以非空。一心信忍、十方諸佛所用實相智慧。無能壞、無能動者。是名無生忍法。無生忍法、即是阿鞞跋致地。(『大正』25巻、263c)

<sup>375</sup> 此中知諸法實相。了了故、名知根。從是得無生法忍果。住阿鞞跋致地、得受記。乃至滿十地。(『大正』25巻、235a) また、『智度論』における未知欲知根、知根、知己根については、『大正』25巻、234b-235a)、厚觀(2019b, 61-64) 参照。

また、無生法忍の獲得とは、不退転並びに授記の自覚を意味する。しかし、なぜ無生法忍の獲得が授記や不退転の自覚につながるのかという根本的な問題は、不明瞭である。したがって、無生法忍が真実の授記や不退転の根拠となりうる理由を明確にする必要がある。

## 第二項 煩悩との関係と肉身と法身

また、無生法忍の具体的内容の検証に先立って、無生法忍獲得が意味する内容を最も端的に示している文言を確認しておく。

今、当に如実に説くべし。菩薩、無生法忍を得るに、煩悩已に尽くるも習気未だ除かざるが故に、習気に因りて受す。法性生身に及び、能く自在に化生す。大慈悲有り、衆生の為なるが故に。亦た本願を満たさんが為の故に。世間に還来す。余残の仏法を具足し成就せんが故に。十地の満、道場に坐す。無礙解脱力を以ての故に。一切智と一切種智を得て、煩悩の習を断ず<sup>376</sup>。(『大正』25巻、261c)

菩薩は、無生法忍を得ると、煩悩を断ずるが習気を残す。そして、その習気を因として世間に生じ、法性生身をもって自在に化生する。それは、大慈悲を備え衆生を救済するため、また、本願を満たすため、仏法を成就するためである。最終的には、無礙解脱力をもって十地を成就し道場に座し、一切智と一切種智を得て習気も断ずると示される。

無生法忍を得るということは、煩悩を断ずることであるが、同時に、習気を因として、世間に法性生身をもって自在に化生して様々に衆生を教化することに関連する。この箇所は、煩悩との関係において、無生法忍が、アビダルマにおける忍や無生智と異なることを示唆している。アビダルマにおいては、退転する要素となる煩悩を断じる無正智を根拠に不動法阿羅漢は不退とされていた。しかし、無生法忍の獲得に関しては、この煩悩の習気が衆生救済という本願を成就させる根拠となる。

ただ、この記述にはいくつか整理すべき問題がある<sup>377</sup>。その中でも、本論では、無生法忍の獲得過程並びに自覚に焦点を当てる。無生法忍の獲得と、法身をもって衆生救済を実践することは、時を同じくする事柄なのかという問題である。これは、不退転獲得の現実性の問題であり、また肉身と法身の問題といえる。基本的に、『智度論』における無生法忍を得た菩薩は、不退転であると同時に法身の菩薩として示され、姿形を変え衆生救済を行う大菩薩として示される<sup>378</sup>。現実の行者における修道課題としてこの問題をとらえれば、無生法忍の

<sup>376</sup> 今當如實説。菩薩、得無生法忍。煩悩已盡、習氣未除故、因習氣受。及法性生身、能自在化生。有大慈悲、爲衆生故。亦爲滿本願故。還來世間。具足成就餘殘佛法故。十地滿、坐道場。以無礙解脱力故。得一切智一切種智、斷煩惱習。(『大正』25巻、261c)

<sup>377</sup> 大きな問題として、習気並びに法身をもって衆生救済するという不退転菩薩の実践問題がある。このような記述が、現実の衆生にとって具体的にどのような意味内容をもつのかということは、今後の課題としたい。本論では、あくまでも不退転並びに無生法忍獲得の過程までに焦点を当てる。

<sup>378</sup> 例えば、「復次、有人言。是諸菩薩輩、得無生法忍力故。六道中不攝。但爲教化衆生故。以法身現於十方。三界中、未得法身菩薩。或修得或報得。」(『大正』25巻、98a)、「是三種菩薩。初者、如世間人受五欲。

獲得は、現実の肉身から理想ともいえる法身へと展開している。仮に無生法忍獲得の条件に法身が求められるならば、平川 1989 が指摘するように、無生法忍獲得を通じての不退転への到達は現実の修道における課題としては非常に困難なものとなる<sup>379</sup>。ただ、無生法忍の獲得によって法身が得られるとすれば、無生法忍は、現実の肉体において獲得されなければならない。この点に着目して、無生法忍の獲得過程を検証する必要がある。

### 第三項 「七地沈空の難」

ところで、前述の引用文からも無生法忍を得た菩薩が不退転であることは問題ないと考えられる。しかし、『智度論』に三か所示される「七地沈空の難」の一か所に無生法忍を得たであろう菩薩の難が示されている。無生法忍を得た菩薩が不退転であるならば、どのような難があるというのだろうか。この「七地沈空の難」については、武田 2005 は、「菩薩が七地で無生法忍を得ると、衆生利益を放棄してひとり涅槃に入り二乗の地に堕ちる、という危機に見舞われる。しかしその時に、十方の諸仏が現れ出て教示し、菩薩の衆生利益への意を鼓舞する。これによって菩薩は第八地へ進み行く<sup>380</sup>」と、まとめている。この武田の要約も無生法忍の獲得によって「七地沈空の難」を越えていると解釈しているわけではない。問題と考えられる箇所は以下である。

復次に、是の十方の仏は世世に釈迦牟尼仏を勧助すること、七住菩薩の如し。諸法空、無所有、不生不滅を觀ず。是の如く觀じ已りて一切世界中に於いて心著せず。六波羅蜜を放捨し涅槃に入らんと欲す。……菩薩も亦た是の如し、七住中に立ちて、無生法忍を得て、心行皆な止め、涅槃に入らんと欲す<sup>381</sup>。（『大正』25 卷、132a）

「七地沈空の難」とは「無名の十地」における七地の菩薩が、諸法の空を觀じた段階で一切世界に対して執着しなくなることから一人涅槃に向かおうとする危機である。菩薩は七地において、無生法忍を得て、涅槃に入ろうとする。しかし、この後に、諸仏諸天が菩薩に対して本願を忘れぬよう促すために、菩薩は成仏を目指して衆生救済の行道を歩み続けることができる<sup>382</sup>。

---

後捨離出家、得菩提道。二者、大功德牢固。初發心時、斷於婬欲、乃至成佛道。是菩薩、或法身、或肉身。或離欲、或未離欲。三者、清淨法身菩薩、得無生法忍、住六神通。爲教化衆生故、與衆生同事、而攝取之。或作轉輪聖王。或作閻浮提王長者刹利。隨其所須而利益之。（『大正』25 卷、317b）などが挙げられる。

<sup>379</sup> 平川（1989, 432）

<sup>380</sup> 武田（2005, 67）

<sup>381</sup> 復次、是十方佛、世世勸助、釋迦牟尼佛。如七住菩薩。觀諸法空、無所有、不生不滅。如是觀已、於一切世界中、心不著。欲放捨六波羅蜜、入涅槃。譬如人夢中、作筏、渡大河水。手足疲勞、生患厭想。在中流中、夢覺已自念言。何許有河、而可渡者。是時動心都放。菩薩亦如是、立七住中、得無生法忍。心行皆止、欲入涅槃。（『大正』25 卷、132a）

<sup>382</sup> 爾時、十方諸佛。皆放光明、照菩薩身。以右手摩其頭、語言。善男子、勿生此心。汝當念汝本願、欲度衆生。汝雖知空、衆生不解。汝當集諸功德、教化衆生、共入涅槃。汝未得金色身、三十二相八十種隨形好、

この場面では、無生法忍を得た菩薩が難に陥っていると思われるが、無生法忍を既に獲得して不退転地に至った菩薩にこのような困難があるとは考えにくい。この困難を乗り越えた先に不退転地という到達地があると考えの方が自然である。なによりも、不退転の菩薩にそのような困難があり退転してしまう可能性があるならば、不退転という概念規定そのものが崩壊してしまう。このため、無生法忍を得ることは「七地沈空の難」を越えることと直接的に関係がみられるのかという点を含め、『智度論』における無生法忍の意味内容を詳細に検証する必要がある。

このような問題を明確にするため、無生法忍の意味内容を検証する上で、特に不退転の根拠になると想定される点に焦点を当てる。また、無生法忍の獲得過程を明らかにするため、『智度論』に示される柔順忍、衆生忍、法忍等と無生法忍の関係を検証し、さらに、阿羅漢辟支仏の智慧との差異に言及する。これらの検証を通して、無生法忍の具体的内容を明らかにしていく。

### 第三節 真実の智慧としての無生法忍

まず、不退転の根拠となる点を明らかにするため、『智度論』における無生法忍の意味内容を検証していく。前述のとおり『智度論』における無生法忍は、基本的に法の無生を信受することである。一方で、「無生忍法、即ち是れ真の智慧なり<sup>383</sup>」と、真実の智慧としても示される。これは、不退転が真実の菩薩と記述される『智度論』においては重要な点といえる。不退転が真実の菩薩と説示可能なのは、真実の智慧である無生法忍を備えていることに因るという『智度論』の解釈がみてとれるからである。

#### 第一項 真実の智慧

では、なぜ無生法忍が真実の智慧とみなされているのか。この真実の智慧と関連して、第五六「不退転輪品」では、何を得れば不退転なのかという問いに対し、「此の般若波羅蜜の中には」という文言に続いて、以下のように示される<sup>384</sup>。

先に無常等に因るが故に、常等の倒を破す。今亦た、無生無滅等を捨し、無常観等をも捨す。不生不滅に於いても亦た不著にして、亦た空の無所有中にも墮さず。亦た是の不生不滅の相の不得不著なるをも知るが故に、亦た是の不生不滅の法を信用す。三世十方

---

無量光明、三十二業。汝今始得一無生法門。莫便大喜。是時、菩薩聞諸佛教誨。還生本心、行六波羅蜜、以度衆生。如是等初得佛道時、得是佐助。（『大正』25巻、132a-b）

<sup>383</sup> 無生忍法、即是眞智慧。（『大正』25巻、413c）

<sup>384</sup> 問曰。得何事來、名阿鞞跋致。答曰。阿毘曇毘婆沙中説。……此般若波羅蜜中。若菩薩、具足行六波羅蜜。得智慧方便力。不著是畢竟空波羅蜜。觀一切法、不生不滅、不增不減、不垢不淨、不來不去、不一不異、不常不斷、非有非無。如是等無量相待二法。因是智慧觀、破一切生滅等無常相。（『大正』25巻、579c-580a）

の諸仏の眞の智慧の中に、信力の故に通達無礙なり。是れ菩薩の得無生忍法、入菩薩位と名づく。阿鞞跋致と名づく<sup>385</sup>。(『大正』25巻、580a)

無常等によって常などの顛倒を破り、今は無生無滅等の無常觀をも捨てる。また、不生不滅ということにおいても執着しないため、空、無所有の中にも墮さない。このような不生不滅の法自体も執着や得の対象にならないことを知ることによって、不生不滅の法が眞実であると信用する。さらに、このような三世十方の諸仏の眞の智慧において、信力をもつために通達し礙がないとされる。このようなことが、菩薩の得無生法忍、入菩薩位、また不退転とされる。

無生法忍の内容として、不生不滅の法に対する信と、諸仏の眞実の智慧に対する信が説かれる。この箇所から、無生法忍が、なぜ大乘菩薩道において眞の智慧とみなされるのかということについて、以下のように推論することができる。この問題は、一切智、道種智、一切種智等の三智との関係を明らかにする必要はあるが、端的に言えば、『智度論』における無生法忍とは、不生不滅の法を説く「三世十方諸仏の眞実の智慧」に対して、行者が信力をもつという点で眞実とみなされている。言い換えれば、行者が諸仏の眞実の智慧を、文字通り「眞実」だと疑いなく信忍することができるために、無生法忍は眞実の智慧と解釈されているといえる。これは、対象である諸仏の智慧(眞実)を、疑惑を介入させる余地なく「眞実」と認めることができる能力、智慧や信(=無生法忍)を眞実とみなしているということだと考えられる。より詳細な検証を必要とするが、おそらく『智度論』における無生法忍の眞実性という問題は、このような論理展開に依拠する部分があると想定される<sup>386</sup>。したがって、無生法忍は、仏の眞実の智慧を信受するために眞実の智慧とされ、そのような智慧を備えるために不退転が成り立つと考えることができる。

## 第二項 眞実の信忍

ただ、次に、どのように仏の智慧並びに不生不滅の法を眞実であると信忍することができるようになるか、ということが問題になる。この点に関して、『智度論』には、無生法忍と関連する法忍の記述に、眞実と信を問題にしている箇所がある。

云何にして実を知るや。過去の恒河沙等の諸仏菩薩の所知所説、未来の恒河沙等の諸仏菩薩の所知所説、現在の恒河沙等の諸仏菩薩の所知所説の如し。信心大なるが故に疑わ

<sup>385</sup> 先因無常等故、破常等倒。今亦、捨無生無滅等、捨無常觀等。於不生不滅亦不著。亦不墮空無所有中。亦知是不生不滅相不得不著故。亦信用是不生不滅法。三世十方諸佛、眞智慧中、信力故通達無礙。是名菩薩、得無生忍法、入菩薩位。名阿鞞跋致。(『大正』25巻、580a)

<sup>386</sup> この点に関連して、智慧と三昧に関連する丘山(2003, 125)の指摘は参考になる。丘山によれば、『ヨーガ・スートラ』に示される三昧の状態において把握された対象は、主観的な感情や觀念の為にゆがめられることがないという。それは眞のあるがままの姿=如実(yathābhūtam)であり、そのような三昧によって叡智=智慧(prajñā)が得られるとするからである。このような視点から、三昧や禪定が『智度論』においてどのような意味内容を備えているか検証する必要があるが、今後の課題としたい。

ず悔いず。信力大なるが故に能く持し能く受く。是れ法忍と名づく<sup>387</sup>。(『大正』25巻、171c)

どのように真実を知るのか。それは、過去未来現在の無数の諸仏菩薩が知る所、説く所のように、つまり、十方諸仏によって知られ、そして、説かれたようにである。それは、信心の増大によって疑わず後悔せず、また信力の増大によってよく受持することができることとされ、また、このようなことが法忍と示される。

諸仏が知り説かれたことを信じること、それは、疑わず後悔せず、また受持するということであり、同時に法忍とされる。このように、無生法忍と関連する法忍の語句においても信との密接な関係がみられる。したがって、『智度論』における忍とは、信力の増大と関連しているといえる。ただし、法忍と無生法忍にはどのような差異があるのか、この箇所のみでは明確とは言えない。そのため、法忍と無生法忍の差異を検証する必要がある。

### 第三項 無生法忍と信

法忍と無生法忍の関係を明らかにする前に、鍵となっている信心と信力について整理しておく。『智度論』における信心は、信根と信力と関連して示される<sup>388</sup>。『智度論』では、三十七道品を解釈する箇所において、三十七道品は信をはじめとする十を根本とすると示し、さらに「信とは、信根と信力なり<sup>389</sup>」と説く。そして、「諸法実相、甚深にして難解なり。信根の故に能く信ず、是れ信根と名づく<sup>390</sup>」と、信根とは甚深の法に対する信の能力と示される。さらに、以下のように詳説される。

信根とは、一切法は因縁従り生ずると信ず。顛倒妄見の心生ずるは、旋火輪の如く、夢の如く幻の如し。諸法は、不浄、無常、苦、無我と信ず。病の如く癰の如く刺の如く、災変敗壞す。諸法は、無所有と信ず。空拳もて小兒を誑かすが如し。諸法は、過去に在らず、未来に在らず、現在に在らず、従りて来る所無く、滅して至る所無しと信ず。諸法は、空、無相、無作、不生不滅にして、信相無く無相にして而も持戒、禅定、智慧、解脱、解脱知見を信ず。是の信根を得るが故に復た退転せず。信根を以て首と為す<sup>391</sup>。  
(『大正』25巻、204a-b)

<sup>387</sup> 云何知實。如過去恒河沙等諸佛菩薩、所知所説。未來恒河沙等諸佛菩薩、所知所説。現在恒河沙等諸佛菩薩、所知所説。信心大故、不疑不悔。信力大故、能持能受。是名法忍。(『大正』25巻、171c)

<sup>388</sup> 信心とは、三十七道品の内の語根の最初である信根や信力と関連して用いられている。「於三解脱門中、應生信心者。是門諸法實相、所入門。離是三門、皆是虚誑、無有實者。汝雖未得應生大信根力。信根力、故漸具諸根。」(『大正』25巻、733a)

<sup>389</sup> 是三十七品。十法爲根本。何等十。信戒思惟精進念定慧除喜捨。信者、信根信力。(『大正』25巻、198b)

<sup>390</sup> 諸法實相、甚深難解。信根故能信、是名信根。(『大正』25巻、198b)

<sup>391</sup> 信根者。信一切法、從因縁生、顛倒妄見心生、如旋火輪、如夢如幻。信諸法、不浄無常苦無我、如病如癰、如刺災變敗壞。信諸法無所有、如空拳誑小兒。信諸法、不在過去、不在未來、不在現在。無所從來滅無

信根とは、一切法が因縁から生起していることを信じ、四念処、無所有、三解脱門や無生を信じることを、さらに信の相が無相であることを踏まえて、信じることとされる。先の甚深の法とは、このような法と考えられる。さらに、最終的に、この信根を得ることから退転しないと示される。このため、ここに『智度論』における信と不退転の関係を見出すことができる。また、この後に、信根をはじめとする三十七道品における五根（信根、精進根、念根、定根、慧根）と無生法忍の関連が示される。

菩薩、是の五根を行じ増長せば、能く煩惱を破し、衆生を度し、無生法忍を得。是れ五力と名づく。復次に、天魔外道、沮壞すること能わず。是れ名づけて力と為す<sup>392</sup>。（『大正』25巻、204c-205a）

菩薩は、信根と首とする五根を行じていくことによって、煩惱を破り衆生を度し、無生法忍を得るといふ。そして、無生法忍獲得の段階を五力としている。また、魔によって破壊されることがないことをもって力であると説示する。

ここに、明らかに信の増長が無生法忍の獲得に関連していることを確認できる。また、既に述べてきたように、魔に破壊されない者は不退転である。さらに、信とは、初品第二如是我聞一時積において、「仏法の大海、信を能入と為し、智を能度と為す。如是の義とは即ち是れ信なり<sup>393</sup>」と示されるように、仏法に入る最初の力とされる<sup>394</sup>。これらのことから、信をはじめとする五根が増長し、諸仏の真実の智慧を疑いなく真実と忍受する無生法忍を得た段階が不退転という、無生法忍並びに不退転到達への思想的道筋が確認できる。したがって、最初に仏法に入る際に求められる信を基にして、そのような信が無生法忍に至った段階を不退転といふことができる。

ただ、修道過程に焦点を当てると、どのように信根を含む五根を行じ、増長していくのかという問題がある。また、先に触れた法忍と無生法忍はどのように異なるのかということも明らかにする必要がある。これは、自覚の問題、「七地沈空の難」の問題、そして現実的到達可能性の問題にも関連する。このようなことを明らかにするため、以下では、無生法忍と類似する概念や語句と比較して、その内容を検証していく。

---

所至。信諸法、空無相無作、不生不滅。無信相無相、而信持戒禪定智慧解脱解脱知見。得是信根故、不復退轉。以信根爲首。（『大正』25巻、204a-b）

<sup>392</sup> 菩薩、行是五根増長。能破煩惱、度衆生、得無生法忍。是名五力。復次、天魔外道、不能沮壞。是名爲力。（『大正』25巻、204c-205a）

<sup>393</sup> 佛法大海、信爲能入。智爲能度。如是義者、即是信。（『大正』25巻、63a）

<sup>394</sup> 復次、佛法深遠、更有佛乃能知。人有信者、雖未作佛。以信力故、能入佛法。（『大正』25巻、63a）、「是故佛法中、信力爲初。信力能入。」（『大正』25巻、63b）

#### 第四節 衆生忍と法忍と柔順忍

『大品般若』には「小品系般若」にはみられない「衆生忍」と「法忍」という語句が示され、『智度論』にも同様に説示される。さらに、柔順忍と無生法忍の関係については、宮崎2018bが『大品般若』では「順忍」と「無生法忍」が関連付けられている用例が見いだせないのに対し、『智度論』ではほとんどの用例で両者が関連づけられ、基本的には「順忍」は「無生法忍」の前段階とされる<sup>395</sup>と指摘するように、『智度論』では無生法忍に先立つ段階として柔順忍が示される。このため、まず、衆生忍、法忍、柔順忍、無生法忍が、どのような関係にあるかを把握し、その後に、それぞれがどのような意味内容を持ち、いかなる点で無生法忍と異なるかを検証する。

此の中、法の若しは生じ若しは滅し、若しは罵詈割截等を受くること有ること無し。問曰。此れ即ち是れ無生忍なり。何を以て柔順忍と言うや。答曰。此の中に、五衆の和合、仮名の衆生を破すことを説くも法を破すこと能わず。是の故に、経は生者滅者無く、罵詈を受くる者無きと説くなり。又た是の人は我を破し、法空を觀ずると雖も未だ深く入ること能わず。猶お法愛に著すること有るがごときが故に。無生忍法を得るが如く、而も衆生を慈愍すること有り。柔順忍中も亦た法空を念ずること有り。是の二法中、一に衆生に処するに不可得なるが故に衆生忍と名づく。二に法に於いて不可得なるが故に名づけて法忍と為す。法忍は衆生忍を妨げず。衆生忍は法忍を妨げず。但だ深淺を以て別と為す<sup>396</sup>。(『大正』25巻、630b)

この箇所では、まず、無生法忍と柔順忍の差異が示される。五蘊の和合であり仮名の衆生を破すことはできるが、法を破すことはできないという理由で、無生法忍とは異なり柔順忍とされる。また、柔順忍は、法愛に執着するとも示される。ただし、柔順忍は、無生法忍と同様に、衆生への慈悲があり、空觀もその意味内容に含まれる。柔順忍に含まれるその二法は、衆生忍と法忍と示され、お互いに干渉することはないとされる。無生法忍と柔順忍の差異については、深淺という程度をもって示される。

ここから、柔順忍と無生法忍、そして衆生忍と法忍の関係をみてとることができる。まず、柔順忍は、無生法忍に先行する段階における忍である。他の箇所においても、柔順忍は、「諸法の性空に二種有り。一は大菩薩の所得。二は小菩薩の学する所の柔順忍なり<sup>397</sup>」と示されるように、不退転に到達していない小菩薩の忍とされ、無生法忍の前段階に置かれる。

<sup>395</sup> 宮崎 (2018b, 58)

<sup>396</sup> 此中無有法、若生若滅、若受罵詈割截等。問曰。此即是無生忍。何以言柔順忍。答曰。此中説破五衆和合假名衆生、不能破法。是故經説、無生者滅者、無受罵詈者。又是人破我、雖觀法空、未能深入。猶有著法愛故、如得無生忍法、而有慈愍衆生。柔順忍中、亦有念法空。是二法中、一處衆生不可得、故名衆生忍。二於法不可得、故名爲法忍。法忍者、不妨衆生忍。衆生忍、不妨法忍。但以深淺爲別。(『大正』25巻、630b)

<sup>397</sup> 諸法性空、有二種。一者、大菩薩所得。二者、小菩薩所學柔順忍。(『大正』25巻、557c)

一方で、柔順忍と衆生忍、法忍の関係も重要である。柔順忍は、その意味内容に、衆生への慈悲と空観の智慧を含む。それは、衆生を不可得とする忍（衆生忍）であり、法を不可得とする忍（法忍）である。深淺という差があるために無生法忍とは異なるが、この箇所を示される柔順忍は、衆生忍と法忍を内包するものである。また、『智度論』では、「皆な先に生忍を行じ、然る後に法忍を修行す<sup>398</sup>」と、生忍が法忍に先んじて実践されると示される<sup>399</sup>。したがって、修道過程にこれらの忍を当てはめれば、衆生忍→法忍→柔順忍→無生法忍と仮定される。以下に、この順にそれぞれの意味内容を確認していく。

### 第一項 衆生忍と法忍

『智度論』では、初品から衆生忍と法忍の語句を示すが、同時に、衆生等と法等という語句も示すために注意が必要である。

問曰。云何が等、云何が忍なるや。答曰。二種の等有り。衆生等と法等なり。忍も亦た二種、衆生忍と法忍なり。……。衆生相と空相、一等にして異なり無し。是の如き観、是れ衆生等と名づく。若し人、是の中に心等しく礙無ければ、直ちに不退に入る。是れ等忍を得ると名づく<sup>400</sup>。（『大正』25巻、97a-b）

最初に、等と忍にそれぞれ二種あることが示される。衆生等とは衆生を空と観ずることであり、また、そのような衆生の観察に礙がなければ不退に入ると示される。また、このようなことが等忍の獲得として示される。この「等忍」という語句は、すぐ後にも「衆生等忍」という語句で示されることから、衆生が空と等しいことを忍受することを意味するものと考えられる<sup>401</sup>。

また、「法等」と「法忍」も同様である。

<sup>398</sup> 皆先行生忍然後、修行法忍。（『大正』25巻、168a）

<sup>399</sup> 他の箇所にも、生忍が法忍に先行することが示されている。「此諸法相、即是諸法實相、無所罣礙。以是方便、教諸弟子、入一相智。時諸弟子、於諸人中、無瞋無悔心不悔、故得生忍。得生忍故、則得法忍。」（『大正』25巻、107b）「得是柔軟清淨好心、名衆生忍。是法忍初門。」（『大正』25巻、569c）、「或修忍時、因忍說法。種種因緣、分別世間涅槃。令衆生住六波羅蜜中。得衆生忍、能以身施、是名財施。得法忍、深入諸法。爲衆生說。是爲法施。是二施從二忍生、故名檀波羅蜜。」（『大正』25巻、631c）

<sup>400</sup> 問曰。云何等、云何忍。答曰。有二種等。衆生等、法等。忍亦二種、衆生忍、法忍。……。復次、一切衆生中。不著種種相。衆生相空相一等無異。如是觀。是名衆生等。若人是在中、心等無礙。直入不退。是名得等忍。（『大正』25巻、97a-b）

<sup>401</sup> 前の注に続いて「得等忍菩薩。於一切衆生、不瞋不惱、如慈母愛子。如偈說。觀聲如呼響 身行如鏡像 如此得觀人 云何而不忍 是名衆生等忍。」と示される。

是の中、深く諸法実相に入る時、心忍は直ちに無諍無礙に入る。是れ法等忍と名づく。……。是れ等悉く捨て、諸の戲論を滅し、言語の道断ず。深く仏法に入りて、心通無礙にして不動不退なるを無生忍と名づく<sup>402</sup>。(『大正』25巻、97c)

深く諸法実相に入り、諍なく礙がないことを意味し、「法等忍」という一つの語句で示される<sup>403</sup>。また、この法忍は、無生法忍へと展開している。この場面では、法等忍のみが無生法忍に関連しているように思われるが、後に衆生等忍と法等忍の二忍の増長が無生法忍であることが示される。

問曰。先に已に等忍、法忍を説く。今何を以ての故に復た大忍成就を説くや。答曰。此の二忍増長するを名づけて大忍と為すなり。復次に、等忍、衆生中に在りて一切をして能く忍ず。柔順法忍、深法中に於いて忍ず。此の二忍、増長し、証を作して無生忍を得。最後の肉身に、悉く十方諸仏の現在前に化して空中に於いて坐するを見る。是れ大忍成就と名づく<sup>404</sup>。(『大正』25巻、106c)

既に等忍と法忍を説いたのに、なぜ大忍が成就することが説かれるのかという質疑が立てられる。その応答として、等忍と法忍の増長が大忍（無生法忍）の成就と示される。ここにおける等忍とは、衆生の中における忍のため、先ほどの衆生等忍と同様の意味と考えられる。また、先の法等忍として示された法忍は、ここでは柔順法忍として示されている。そして、この二忍（衆生等忍と柔順法忍＝法等忍）の増長が、無生法忍を得る根拠になる。また、最後の肉身において十方諸仏に見えて（般舟三昧）、無生法忍が成就すると説示される。

このように、（衆生）等忍と法忍を具えることにより無生法忍へと展開する。ただし、この二忍はあくまでも、無生法忍獲得の根拠ではあるが、最終的に般舟三昧によって無生法忍が成就することは重要な点である。このため、先の般舟三昧の意味内容を踏まえると、『智度論』では無生法忍を得ることは法身仏に見えることと解釈していることが確認できる。

また、法等忍が柔順法忍として示されることから、さきほど示した関係とは異なる可能性がある<sup>405</sup>。ここには、「衆生等忍と法等忍（柔順法忍）→無生法忍」の関係であったが、先

<sup>402</sup> 是中深入諸法實相時。心忍直入、無諍無礙。是名法等忍。……。是等悉捨、滅諸戲論、言語道斷。深入佛法、心通無礙、不動不退。名無生忍。(『大正』25巻、97b-c)

<sup>403</sup> さらに、以下のようにも示される。「云何名法等忍。善法不善法、有漏無漏、有爲無爲等法。如是諸法、入不二入法門。入實法相門。如是入竟。是中深入諸法實相時。心忍直入、無諍無礙。是名法等忍。」(『大正』25巻、97b)

<sup>404</sup> 問曰。先已説等忍法忍。今何以故、復説大忍成就。答曰。此二忍増長、名爲大忍。復次、等忍在衆生中、一切能忍。柔順法忍、於深法中忍。此二忍増長。作證得無生忍。最後肉身、悉見十方諸佛、化現在前、於空中坐。是名大忍成就。(『大正』25巻、106c)

<sup>405</sup> この法等忍と柔順法忍は、『智度論』においては、明確に区分されてないとも考えられる。「柔順法忍」の語句は、この箇所以外に三か所みられるが、どの語句も無生法忍との関係で示される。このため、生忍と法忍の関係よりも、柔順法忍と無生法忍の関係で説示される語句とみなす方がよい可能性がある。「忍法世間第一法。則是菩薩柔順法忍。須陀洹道乃至阿羅漢辟支佛道。即是菩薩無生法忍。」(『大正』25巻、405b)、

の引用文では「柔順忍（生忍と法忍）→無生法忍」の関係であった<sup>406</sup>。この関係を明らかにするため、さらに、衆生忍と法忍の意味内容を整理しておきたい。

## 第二項 忍の関係

これまでの検証から、『智度論』における「衆生忍」には二種類の意味内容が含まれていると考えられる。まず、前述の解釈では、衆生等忍とは、衆生を空と一相と観ずる忍であった。これは、どちらかといえば、智慧に属するものだろう。しかし、先の引用に続いて、以下のようにも示される。

復次に、二種の忍有り。生忍と法忍なり。生忍、衆生中の忍と名づく。恒河沙劫等に、衆生は種種に悪を加うるも、心は瞋恚せず。種種に恭敬供養せらるも、心は歡喜せざるが如し<sup>407</sup>。（『大正』25巻、106c）

生忍が、衆生からの加害並びに供養に対して瞋恚を生起せず、また執着を起ささないものとして説かれる。これは、明らかに耐え忍ぶという忍辱の意味合いで用いられている。また、これは般舟三昧における滅罪の際の意味合いとも同様である。したがって、「生忍（衆生忍）<sup>408</sup>」と示される語句には、忍における智慧と忍辱という両義的な意味内容が認められる<sup>409</sup>。

一方、法忍にも法を空とする智慧と諸仏の智慧に対する信という両義的な意味内容が認められる。忍辱の意味合いで用いられる「生忍」に対応する「法忍」は、「甚深法中におい

---

「聚落者、是柔順法忍。邑、は無生法忍。城、是阿耨多羅三藐三菩提。」（『大正』25巻、526b）、「是人出柔順法忍。未得無生法忍。」（『大正』25巻、615b）

<sup>406</sup> ここにおいて、柔順忍と柔順法忍を同義語として扱うことにおける問題が考えられる。しかし、後に示すように、柔順忍が、色等の五蘊の法における無生の觀を示すことから、法忍としての位置づけが与えられていると考えられる。

<sup>407</sup> 復次、有二種忍。生忍、法忍。生忍、名衆生中忍。如恒河沙劫等。衆生種種加惡、心不瞋恚。種種恭敬供養、心不歡喜。（『大正』25巻、106c）

<sup>408</sup> 『智度論』において、衆生等忍と生忍の語句に差異がある可能性が考えられるが、管見の限り、そのような区別はないと考えられる。例えば「衆生忍」が衆生の暴行に堪えるという意味で用いられている箇所は散見される。「菩薩、住衆生忍中、忍一切衆生加惡事、行大慈悲。」（『大正』25巻、629a）、「若今忍之、永得離苦。是故不應起瞋。如是種種因緣。訶瞋恚生慈悲、入衆生忍中。入衆生忍中、已作是念。十方諸佛所說法。皆無有我亦無我所。但諸法和合、假名衆生。如機關木人。雖能動作内、無有主身、亦如是。但皮骨相持、隨心風轉。念念生滅、無常空寂、無有作者。無罵者、亦無受者。本末畢竟空故。但顛倒虛誑故。凡夫心著。如是思惟已、則無衆生。無衆生已、法無所屬。但因緣和合、無有自性。如衆生和合、強名衆生。法亦如是、即得法忍。得是衆生忍法忍故。能得阿耨多羅三藐三菩提。何況諸餘利益。衆生聞是已住羼提波羅蜜。」（『大正』25巻、281a）

<sup>409</sup> ただし、この智慧と忍辱は、明確に区別できるわけではなく、便宜的に役割を区別した場合に、このようにみることができるといえる。また、これは真田 1986a による別々の意味を持っていた忍辱（衆生忍）と智慧の忍（法忍）が『大品般若』にいたって見事に一つの思想に会通されているという見解と異なるものともいえる。『智度論』では、生忍の中に、既に智慧の忍を内包しているためである。

て、心に罣礙無し、是れ法忍と名づく<sup>410</sup>」と示される。この箇所における甚深の法とは、十二因縁中や三解脱門、そして一切法の空非空である<sup>411</sup>。そして、「此の深法に於いて、信心、罣礙無く不悔不没ならば、是れ大忍成就と名づく<sup>412</sup>」と、甚深の法に対する信の不動が大忍(無生法忍)の成就と示される。これは、先に引用した文言に「信力大なるが故に能く持し能く受く。是れ法忍と名づく<sup>413</sup>」と示されるように、法忍が諸仏の智慧に信力をもって疑いなく受持することと関連する点である。このため、法忍における信が、不動となった際に無生法忍が成就すると考えられる。さらに、法忍が「信」と関連して説かれる箇所では、無量の仏法を信受することであり忍辱とも示される<sup>414</sup>。

また、法忍は、『智度論』初品の第二五層提波羅蜜法忍義において、詳細な解説が示される<sup>415</sup>。この箇所では、法忍は、禪定力や智慧力によって諸法実相を観察し、また一つの法とて得ることがないことをよく忍受することとして説かれる<sup>416</sup>。さらに、以下のように示される。

聖実の智慧を得れば、無明の毒を破す。諸法実相を知り、無常、苦、空、無我の智慧を得るも、棄捨し著せず。是れ法にして、能く忍ず、是れ法忍と名づく。復次に、一切諸法、本従り已来、常空にして今世も亦た空なると観ず。是れ法にして、能く信じ能く受す、是れ法忍と為す<sup>417</sup>。(『大正』25巻、171c)

聖者における真実の智慧を得れば、無明の毒を破す。諸法実相を知り智慧を得るも、その智慧に執着しない。この法に対する忍を法忍とする。また、一切諸法の空を観察しても、この法に対してよく信受することもまた法忍と示される。

このような記述からも、法忍には智慧と信という両義的な意味合いが認められる。ただ、この場面における法忍は、異なる観点から示されている。それは、「聖実智慧」と示される

<sup>410</sup> 甚深法中、心無罣礙、是名法忍。(『大正』25巻、107a)

<sup>411</sup> 問曰。何等甚深法。答曰。如先甚深法忍中説。復次甚深法者。於十二因縁中展轉生果。因中非有果亦非無果。從是中出。是名甚深法。復次、入三解脱門、空無相無作。則得涅槃常樂故。是名甚深法。復次、觀一切法、非空非不空、非有相非無相、非有作非無作。如是觀中、心亦不著。是名甚深法。(『大正』25巻、107a)

<sup>412</sup> 於此深法、信心無罣礙不悔不没。是名大忍成就。(『大正』25巻、107a)

<sup>413</sup> 信力大故、能持能受。是名法忍。(『大正』25巻、171c)

<sup>414</sup> 忍辱有二種。一者衆生忍。二者法忍。菩薩深入般若波羅蜜故、得諸法忍。能信受無量佛法、心無是非分別。如是相、名般若波羅蜜中、生忍辱。(『大正』25巻、631a)

<sup>415</sup> このほかにも生忍と法忍については、『智度論』初品第二十五層提波羅蜜法忍義に詳述される。そこには「云何名法忍。忍諸恭敬供養衆生、及諸瞋惱婬欲之人。是名生忍。忍其供養恭敬法、及瞋惱婬欲法。是爲法忍。」(『大正』25巻、168b)の文言からはじまり、特に法忍について記されている。

<sup>416</sup> 復次、禪定力故。心柔軟清淨、聞諸法實相、應心與會。信著深入、無疑無悔。所以者何。疑悔是欲界繫法。麤惡故。不入柔軟心中。是名法忍。復次、智慧力故。於一切諸法中。種種觀無有一法可得者。是法能忍能受不疑不悔。是名法忍。(『大正』25巻、171c)

<sup>417</sup> 得聖實智慧破無明毒。知諸法實相。得無常苦空無我智慧。棄捨不著。是法能忍是名法忍。復次、觀一切諸法。從本已來常空、今世亦空。是法能信能受、是爲法忍。(『大正』25巻、171c)

ことである。これは、声聞法における聖者の智慧と考えられ、後に述べるように、『智度論』においては「順忍(柔順忍)」として示される法の空を觀察する忍とされる。先にも、「法忍」の語句は「柔順法忍」として示されていた例があるため、「法忍」における智慧は、法を空と觀察する声聞における聖者と同様の忍を意味していると考えられる。

初品第二五羈提波羅蜜法忍義の最後に、法忍と不退転との関係が示されているので、以下に確認しておく。

是の法忍に三種有り。行、清淨にして、忍辱法を見ず。己身を見ず、罵辱人を見ず。諸法に戯れず。是の時、清淨の法忍と名づく。是の事を以ての故に、菩薩、般若波羅蜜中に住し、能く羈提波羅蜜を具足すと説く。不動不退なるが故に。云何が不動不退と名づくるや。瞋恚は不生にして、悪言を出さず。身も悪を加えず、心は疑う所無し。菩薩、般若波羅蜜の実相を知るも諸法を見ず、心に著する所無きが故に。若しは人來りて罵しり、若しは楚毒を加え殺害せんとするも、一切能く忍ず。是を以ての故に般若波羅蜜中に住し、能く羈提波羅蜜を具足す<sup>418</sup>。(『大正』25卷、172a)

法忍に三種あると示される。忍辱という法を見ないこと、また自身を見ないことと他者も見ないことであり、これらの諸法に戯れないときに清淨の法忍とされる。さらに、このとき、忍辱波羅蜜を備えて不動不退となると示される。このように不動不退と示されることから、清淨の法忍が不退転と関係していることがわかる。しかし、この点は、柔順忍と無生法忍の差異の検証をもって明らかにすべきだろう。

先に、『智度論』における生忍と法忍と柔順忍との関係について、以下のようにまとめておく。智慧の意味を強調する衆生等忍の場合、諸法実相や甚深の法に対する法等忍＝柔順法忍が対立項として挙げられる。一方、衆生に対する忍辱の意味を強調して生忍と示される場合には、甚深法に対する信心の忍辱や不動という内容の法忍が対立項に挙げられる。したがって、衆生等忍(衆生を空と一相と觀察する智慧)と法等忍＝柔順法忍(諸法実相、甚深の法に対する智慧)という二忍から無生法忍への展開で示される文脈もあれば、柔順忍(生忍『衆生に対する忍辱』と法忍『甚深法、無量の仏法に対する信心』)から無生法忍に展開するという関係で示される文脈も『智度論』にはみられる<sup>419</sup>。

上記のように、生忍と法忍、柔順忍と無生法忍の関係の大枠は、明らかになったといえよう。最後に、特に生忍と法忍に注目すべき内容が含まれていることを確認しておきたい。第三章で扱ったように、生忍と法忍には、滅罪という特徴が示されている。重要な箇所なため再度引用して確認する。

<sup>418</sup> 是法忍、有三種。行清淨、不見忍辱法。不見己身。不見罵辱人。不戲諸法。是時名清淨法忍。以是事故、説菩薩、住般若波羅蜜中、能具足羈提波羅蜜。不動不退故。云何名不動不退。瞋恚不生不出惡言。身不加惡心無所疑。菩薩、知般若波羅蜜實相。不見諸法、心無所著故。若人來罵、若加楚毒殺害。一切能忍。以是故説住般若波羅蜜中。能具足羈提波羅蜜。(『大正』25卷、172a)

<sup>419</sup> ただし、『智度論』における「生忍」は、衆生の加悪を忍受する文脈で用いられることの方が多い。

忍辱に二種有り。生忍、法忍なり。菩薩、生忍を行じ、無量の福德を得。法忍を行じ、無量の智慧を得。福德と智慧、二事具足するが故に、願う所の如きを得。譬えば、人、目有りて足有れば、意に随いて能く到るが如し。菩薩、若しは悪口罵言に遇い、若しは刀杖の加うる所なれば、思惟して罪福の業因縁を知る。諸法、内外畢竟せば、空無我無我所なり。三法印を以て、諸法を印するが故に、力の能く報ずると雖も、悪心を生ぜず、悪口の業を起さず<sup>420</sup>。（『大正』25巻、164b）

菩薩は、生忍の実践によって無量の福德を得て、さらに法忍の実践によって無量の智慧を得る。福德と智慧が具足するために、願の成就を得るのである。そして、思惟して罪福の業因縁を知り、さらに空無我無我所の知見から、罪悪の業が果として実際に生じたとしても悪心を生じない。そのために、悪業の因があったとしても、その果が苦果にならず、滅罪につながるかとされる。

般舟三昧を検証する際は、滅罪に焦点を当てたが、本章では福德に焦点を当てる。この箇所には、生忍と法忍がもたらすものは無量の福德と無量の智慧と示されている。しかし、これまでの検証からは、福德がどのように柔順法忍と無生法忍に関連するかは読み取れない。智慧は「忍」の意味内容に含まれるため問題ないが、福德がどのように関連するかは検証する必要がある。この点も視野に入れつつ、次に柔順忍の内容を確認する。

### 第三項 柔順忍

柔順忍と無生法忍の差異が明確に説かれるのは、第二六「無生品」である。

無生の観に二種有り。一には、柔順忍観。二には、無生忍観なり。前に説く無生は、是れ柔順忍観にして、畢竟浄ならず。柔順観を漸習し、無生忍を得れば則ち畢竟浄なり<sup>421</sup>。（『大正』25巻、437c）

柔順忍の観も無生の観ではあるが、畢竟清浄ではないことから無生法忍に先行する前段階のものとして示される。この引用文の前に展開される文脈を踏まえれば、柔順忍の無生の観とは色に対するものである。そして、色の無生のみならず、法自体も本来無所得かつ無生であることを修習していくことによって無生法忍を獲得すると考えられる<sup>422</sup>。

さらに、柔順忍は、先の引用文において「又た是の人は我を破し、法空を観ずると雖も未だ深く入ること能わず。猶お法愛に著すること有るがごときが故に<sup>423</sup>」と、法空を観察する

<sup>420</sup> 忍辱、有二種。生忍、法忍。菩薩、行生忍得無量福德。行法忍、得無量智慧。福德智慧、二事具足故。得如所願。譬如人有目有足、隨意能到。菩薩若遇惡口罵詈。若刀杖所加。思惟知罪福業因縁。諸法内外畢竟空無我無我所。以三法印。印諸法故。力雖能報不生惡心不起惡口業。（『大正』25巻、164b）

<sup>421</sup> 無生観有二種。一者柔順忍観。二者無生忍観。前説無生、是柔順忍、観不畢竟浄。漸習柔順観。得無生忍則畢竟浄。（『大正』25巻、437c）

<sup>422</sup> （『大正』25巻436a-438a）参照。

<sup>423</sup> 又是人破我、雖觀法空、未能深入。猶有著法愛故。（『大正』25巻、630b）

ことができても、なお深淺の程度を問題とし、さらに法愛に執着するという点が無生法忍との違いといえる。法愛への執着は、『智度論』の他の箇所でも柔順忍の特徴として記され<sup>424</sup>、また、法愛は無生法忍においては累であるとも説かれている<sup>425</sup>。したがって、無生法忍と柔順忍を区分するものとして、「法愛への執着」が挙げられる。

また、表現に着目して、柔順忍と無生法忍の差異について言及すれば、柔順忍に対し無生法忍には、一切諸法の無生を知覚すると示されるように、「一切」という表現がみられる。

一切法の不生不滅、不不生不滅、不共非不共を觀じ、是の如く諸法を觀ずれば、三界に於いて脱を得。空を以てせず、非空を以てせず<sup>426</sup>。(『大正』25卷、263c)

是れ一切法性空を行ずるを、得無生法忍、入菩薩位と名づく<sup>427</sup>。(『大正』25卷、574c)

先の柔順忍が法愛に執着することと比較すると、無生法忍とは、法を含む「一切」諸法の空を知覚することを意味している。このような表現においても、柔順忍との差異がみられる。さらに、柔順忍と不退転の関係からも柔順忍の内容を検証することができる。

是れ未だ阿鞞跋致を得ざる者に、二種有り。一は信少なく疑多し。二は疑少なく信多し。疑多く信少なき者、經を讀誦する人に小しく勝る。信多く疑少なき者、若し禪定を得れば、即時に柔順忍を得。未だ法愛を斷ぜざるが故に、或いは著心を生じ、或いは還りて退没す。是の人、若し常に此の柔順忍を修習せば、柔順忍增長するが故に法愛を斷じ、無生忍を得て、菩薩位に入る<sup>428</sup>。(『大正』25卷、580a-b)

未だに不退転を得てない者には二種類あると示され、ひとつは信が少なく疑が多い者、もうひとつは疑い少なく信が多い者とされる。前者は經典を讀誦する人に多少勝り、後者は禪定を得れば即時に柔順忍を得るといふ。ただ、柔順忍の段階では、法愛を斷じていないがために、執着の心が生じたり、あるいは退転する可能性がある。もし、柔順忍を修習して法愛を斷じれば、無生法忍を得て菩薩位に入るとされる。

この箇所から、柔順忍の段階では、執着の心を起こし退転する可能性があることが知られる。このため、柔順忍の段階では、不退転ではない。そして、柔順忍から無生法忍への展開

<sup>424</sup> 於菩薩得順忍。愛著諸法實相、亦不生邪見、得禪定水。(『大正』25卷、586a)

<sup>425</sup> 法愛於無生法忍中、無有利益、故名曰生。(『大正』25卷、361c)、「於畢竟空不生不滅法忍中。而生愛著、反爲其患。法愛於人天中、爲妙。於無生法忍、爲累。」(『大正』25卷、362a)

<sup>426</sup> 若菩薩、能觀一切法、不生不滅、不不生不滅、不共非不共。如是觀諸法。於三界得脫。不以空、不以非空。一心信忍十方諸佛所用實相智慧。無能壞無能動者。是名無生忍法。無生忍法、即是阿鞞跋致地。(『大正』25卷、263c)

<sup>427</sup> 是名行一切法性空、得無生法忍、入菩薩位。(『大正』25卷、574c)

<sup>428</sup> 是未得阿鞞跋致者、有二種。一者信少疑多。二者疑少信多。疑多信少者、於讀誦經人小勝。信多疑少者、若得禪定、即時得柔順忍。未斷法愛故、或生著心、或還退没。是人若常修習、此柔順忍。柔順忍增長、故斷法愛。得無生忍、入菩薩位。(『大正』25卷、580a-b)

において最も問題となるのは、先にも挙げた「法愛への執着」である。このような柔順忍からの展開を踏まえると、『智度論』における無生法忍は、法の無生を知見する段階から一切法の無生を知見、つまり法空にも執着しないことに増長することで獲得されると考えられる。

しかし、柔順忍と無生法忍の比較検討からは、信や福德といった語句を用いて無生法忍との差異を強調しているような記述はみられなかった。このため、柔順忍と無生法忍の関係は、あくまでも無生の法を観察する智慧を中心的な課題にしているとも考えられる。

一端、これまでに述べてきた生忍、法忍、柔順忍、無生法忍の特徴をまとめておく。

生忍...a 衆生等忍（衆生を空と一相と観察する智慧）、b 衆生に対する忍辱、c 無量の福德

法忍...a 法等忍（甚深の法に対する智慧）、b 甚深法、無量仏法に対する信、c 無量の智慧

柔順忍...a 甚深の法に対する智慧、b 無生の観、c 法愛への執着、d 生忍と法忍を含む

無生法忍...a 一切法における無生の観、b 断煩惱、残習気、c 法性生身、大悲、本願、d 諸仏の智慧に対する信

## 第五節 阿羅漢辟支仏の智慧と無生法忍

上記までに無生法忍に至るまでの「忍」の関係を検証してきた。ただ、福德については、まだ検討の余地が残る。このため、次に異なる視点から、無生法忍の意味内容を検証する。本節では、『智度論』に説かれる声聞法と比較して、修道過程上において、無生法忍がどのように位置づけられているかを確認する。そして、どのような点で無生法忍と阿羅漢辟支仏の智慧が異なるかという点に焦点を当てる。

### 第一項 阿羅漢辟支仏との差異

まず、第一章で確認したように、『智度論』では、四善根の忍法と世間第一法が菩薩の柔順法忍として、そして須陀洹から阿羅漢、辟支仏にいたる覚りが菩薩の無生法忍として示される<sup>429</sup>。ただ「須陀洹道乃至阿羅漢辟支仏道、即ち是れ菩薩の無生法忍なり<sup>430</sup>」という表現からは、一見すると無生法忍が声聞の智慧と変わらないとも読み取れる<sup>431</sup>。

<sup>429</sup> 忍法、世間第一法。則是菩薩、柔順法忍。須陀洹道乃至阿羅漢辟支佛道。即是菩薩無生法忍。（『大正』25巻、405b）他にも、『大品般若』「一切阿羅漢辟支佛、果及智。是菩薩摩訶薩、無生法忍。」（『大正』8巻、226a）『智度論』「所謂聲聞辟支佛、果及智。皆是菩薩法忍。但不受諸道果名字。果及智皆入無生法忍中。」（『大正』25巻、343b）などが挙げられる。

<sup>430</sup> 須陀洹道乃至阿羅漢辟支佛道。即是菩薩無生法忍。（『大正』25巻、405b）

<sup>431</sup> ただ、『智度論』には四善根の忍位もまた無生法忍と関連している可能性を示す文言も見られる。柔順忍と無生法忍の中間を頂位とする記述である。この点は、検証する余地がある。「問曰。是一事、何以故。名爲頂、名爲位、名爲不生。答曰。於柔順忍、無生忍中間。所有法、名爲頂。住是頂上、直趣佛道、不復畏墮。譬如聲聞法中、煖忍中間、名爲頂法。問曰。若得頂不墮、今云何言頂墮。答曰。垂近應得而失者、名爲墮。得頂者、智慧安隱、則不畏墮。譬如上山、既得到頂、則不畏墮。未到之間、傾危畏墮。頂增長堅固、名

しかし、『智度論』では、多岐にわたって菩薩が阿羅漢辟支仏より優れていると説示される<sup>432</sup>。さらに、「又復た言わく、能く声聞辟支仏の智慧を過ぐ、無生忍と名づく<sup>433</sup>」と、声聞辟支仏の智慧に優れる根拠として無生法忍が挙げられる。したがって、無生法忍には、声聞辟支仏の智慧以上の意味内容が含まれていると考えられる。この声聞辟支仏の道果と無生法忍の差異について、『智度論』は、以下のような問答を記している。

問曰。声聞辟支仏の法、是れ小乗なり。菩薩は是れ大乘なり。云何が二乗の智断、即ち是れ菩薩の無生忍と言うや。答曰。所縁同じくし、如・法性・實際も亦た同ず。利鈍の智慧を異と為す。又た無量の功德及び大悲心の守護有るが故に余の種種の説に勝る<sup>434</sup>。  
 (『大正』25巻、555a)

二乗の智断をどうして菩薩の無生法忍とするのかという質疑に対し、如・法性・實際は同一であり、異なるのは声聞と菩薩の智慧の利鈍であると示す。この智慧の利鈍とは、その後の記述において、声聞辟支仏地に墮すことと関連して説かれる。上中下の三種の菩薩が説示される中、中と下の菩薩は、福德が薄く守護されないために般若波羅蜜を受持し信樂し続けることができずに二乗に墮すと示される<sup>435</sup>。

上記の解釈では、行者の機根の異なりを示しているが、如・法性等の法そのものは異ならない。つまり、他の箇所にも「菩薩の智慧相と声聞の智慧、是れ一の智慧なり<sup>436</sup>」と示されるように、機根に差があるとしても智慧自体に優劣があるわけではない<sup>437</sup>。では、具体的にど

爲菩薩位。入是位中、一切結使、一切魔民、不能動搖。亦名無生法忍。所以者何。異於生故。愛等結使、雜諸善法、名爲生。」(『大正』25巻、362a)

<sup>432</sup> 例えば、「問曰。是諸菩薩功德。勝阿羅漢辟支佛。何以故。讚凡夫、所共小功德天眼。不讚諸菩薩慧眼法眼佛眼。答曰。有三種天。一假號天、二生天、三清淨天。轉輪聖王、諸餘大王等。是名假號天。從四天王天乃至有頂生處。是名生天。諸佛法身菩薩辟支佛阿羅漢。是名清淨天。是清淨天、修得天眼。是謂天眼通。佛法身菩薩、清淨天眼。一切離欲五通凡夫、所不能得。聲聞辟支佛、亦所不得。」(『大正』25巻、98a)

<sup>433</sup> 又復言、能過聲聞辟支佛智慧、名無生忍。(『大正』25巻、662c)

<sup>434</sup> 問曰。聲聞辟支佛法、是小乘。菩薩是大乘。云何言、二乗智断、即是菩薩無生忍。答曰。所縁同、如法性實際、亦同。利鈍智慧爲異。又有無量功德、及大悲心守護。故勝餘種種説。(『大正』25巻、555a)

<sup>435</sup> 是讚般若波羅蜜、行般若波羅蜜人、有上中下。下者、聞般若波羅蜜、直信聽受、不問中義。中者、既問已問義而不能行。上者、聞解能行。下者、雖得人身聞般若、疑悔難悟。根鈍福薄故。中者、得人身聞般若。一心信樂、能知義趣。從一日至四五日、心能堅固。過已往不能信樂。或欲聞、或不欲聞。以其宿世、雖解義而不能行。根鈍福薄故。上者、得人身聞般若。心即深解信樂、不捨常隨法師。上二種菩薩、不能得上地、故當墮二乗。不爲般若所守護故。(『大正』25巻、555a-b)

<sup>436</sup> 菩薩智慧相、與聲聞智慧、是一智慧。(『大正』25巻、266c)

<sup>437</sup> 無生法忍の段階における智慧と声聞辟支仏の智慧に差がないという意味であり、一切種智等の大菩薩や仏の智慧との比較ではないことに注意が必要である。また、以下のようにも示される。「須菩提、聞是已問佛。智慧故、有上中下分別。煩惱斷、復有差別不。佛言無差別。斷時有差別。斷已無差別。譬如刀有利鈍。斷時有遲速。斷已無差別。如來煩惱及習都盡。聲聞辟支佛、但煩惱盡、而習氣有餘。須菩提問佛。世尊三種。斷是有爲是無爲。佛答。皆是無爲。復問。世尊無爲法中可得差別不。佛答。是法無相無量。云何可得差別。復問。世尊若無差別。云何說是斷中有餘、是斷中無餘。須菩提。是習不名眞煩惱。」(『大正』25巻、649b-)

ここに差異はあるかという、智慧のほかは無量の功德（＝福德）と大悲心の守護があるから他の説に勝ると示される。ここに、先ほど生忍で重視されていた無量の福德との関連が見いだされる。また、大悲心の守護とは、後に詳述するように「七地沈空の難」の際に、諸仏諸天が菩薩に対して衆生救済という本願を忘れぬようにすることと関連する。この大悲と守護については次節に扱うとして、先に声聞の修道過程と比較されて示される真の無生について検討する。

## 第二項 真の無生

『智度論』第七四「遍学品」では、菩薩位と無生法忍を声聞の修道過程に比較した後に、真の無生について説示する。そのような説示は、以下のような經典解釈から始まる。

須菩提、世尊に問う。若し菩薩、遍く諸道を学し、然る後に菩薩位に入らば、是の諸道、各各異なり。若し菩薩、遍く是の諸道を学せば、若しは八道を生ず即ち是れ八人、乃至辟支仏道を生ず即ち是れ辟支仏なり。世尊よ、若し菩薩、八人を作し乃至辟支仏と作り、然る後に菩薩位に入らば、是の処有ること無し。若し菩薩位に入らざれば、一切種智を得ること、亦た是の処有ること無し。我れ當に云何が菩薩の遍く諸道を学し、菩薩位に入ることを知るべけんや、と<sup>438</sup>。（『大正』25巻、662b）

もし、菩薩が様々な道を遍く学んで菩薩位に至るならば、様々な道による道果も異なる。八正道を学べば四沙門果を得ることになり、また、辟支仏の修道過程からは辟支仏になる。したがって、菩薩がこのような様々な道を遍く学んで菩薩位に入るということは道理に合わないことになる。どのように、様々な道を学んで菩薩位に入るのか、ということが須菩提の質疑である。

これは、Gilks 2010 が問題視している点でもある<sup>439</sup>。つまり、「共の十地」に示されるように、菩薩が声聞と共通の修道過程を歩むならば、どこかの段階で菩薩が既に不退転になっていなければ、煩惱を断じた際に結果的に声聞の道果を取ることに帰結するのではないかという問題である。この問題に対して、『智度論』は、菩薩は初発意に六波羅蜜を実践するとき、智見をもって八地（乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已辦地、辟支仏地という「共の十地」に示される八地）を過ぎることを観察するという<sup>440</sup>。つまり、菩薩とは、修道過程の最初から声聞辟支仏の先を見通している者といえる。これは、一切衆生を救済する仏になるという本願や発菩提心との関連が窺われる。

c)

<sup>438</sup> 須菩提、問世尊。若菩薩遍學諸道。然後入菩薩位。是諸道、各各異。若菩薩遍學是諸道。若生八道、即是八人。乃至生辟支佛道即是辟支佛。世尊。若菩薩作八人。乃至作辟支佛。然後入菩薩位。無有是處。若不入菩薩位。得一切種智。亦無有是處。我當云何知、菩薩遍學諸道、入菩薩位。（『大正』25巻、662b）

<sup>439</sup> Gilks (2010, 235)

<sup>440</sup> 佛可其意已更自説因縁。菩薩初發意行六波羅蜜時。以智見觀入八地直過。如人親親繫獄故入、而看之亦不與同著杻械。（『大正』25巻、662b）

先の引用文に続けて、以下のように説かれる。

仏、須菩提に示す。二乘人、諸仏菩薩の智慧に於いて、少気分を得るのみ。是の故に、八人の若しくは智、若しくは断、乃至辟支仏の若しくは智、若しくは断、皆な是れ菩薩の無生法忍智なり<sup>441</sup>。(『大正』25巻、662b)

この箇所では、声聞辟支仏は、諸仏菩薩の智慧においては少気分を得るのみとして、諸仏菩薩に比べれば十分ではないことが示唆される。先には、菩薩の智慧としての無生法忍と二乗の智慧は同一と説かれていたため、この箇所における諸仏菩薩の智慧は、無生法忍以上の段階にある道種智や一切種智等を指していると考えられる。このため、菩薩の修道論では、無生法忍の先の段階にある智慧を見据えているといえる<sup>442</sup>。

このように、声聞や辟支仏などの諸道を実践するが、菩薩は初発意の時から自身の修道過程を見通しているために、また、成仏を志すために声聞辟支仏の道果を取らないとされる。さらに、この箇所に続いて、菩薩の忍である柔順忍と無生法忍の解釈から、声聞辟支仏との差異が示される。

菩薩、先ず柔順忍中に住し、無生無滅、亦た非無生非無滅を学す。有見、無見、有無見、非有非無見等を離る。諸の戲論を滅し、無生忍を得。無生忍とは、仏、後品中に自から説く。乃ち仏と作るに至るまで、常に悪心を生ぜず。是の故に無生忍と名づく。論者言わく、是の忍を得るに、一切法の畢竟空を觀じ、心心数を縁ずることを断じ生ぜず。是れ無生忍と名づく、と。又復た言わく、能く声聞辟支仏の智慧を過ぐるを無生忍と名づく、と。声聞辟支仏の智慧、色等の五衆の生滅を觀じ、心厭離して解脱を得んと欲す。菩薩、大福德智慧を以て生滅を觀ずる時、心怖畏せず。小乗人の如く、菩薩、慧眼を以て生滅を求むるも、実定の相は不可得なり<sup>443</sup>。(『大正』25巻、662b-c)

<sup>441</sup> 佛示須菩提。二乘人、於諸佛菩薩智慧、得少気分。是故八人若智若断。乃至辟支佛若智若断。皆是菩薩無生法忍智。(『大正』25巻、662b)

<sup>442</sup> さらに、この後に、学人の八智、無学の十智を説き、また阿羅漢の智慧が菩薩の忍に内包されていると改めて示される。「名學人八智。無學、或九或十斷。名斷十種結使。所謂上下分十結。須陀洹斯陀含、略說斷三結。廣說斷八十八結。阿那含、略說斷五下分結。廣說斷九十二。阿羅漢、略說三漏盡。廣說斷一切煩惱。是名智斷。智斷皆是菩薩忍。聲聞人、以四諦得道。菩薩、以一諦入道。佛說是四諦、皆是一諦。分別故有四。是四諦二乘智斷、皆在一諦中。」(『大正』25巻、662b) また、以下の文言から、『智度論』における無学の阿羅漢とは、無生智を得ている不退の阿羅漢であると考えられる。「復次、是五千阿羅漢。應不退法、得無生智。」(『大正』25巻、81a)、「如盡智無生智等。是爲無學智求辟支佛道智慧亦如是。」(『大正』25巻、191a) ただし、『智度論』には、説一切有部における一般的な六種ではなく、九種の阿羅漢が示されている。「是阿羅漢、有九種。退法、不退法、死法、護法、住法、勝進法、不壞法、慧解脱、共解脱。」(『大正』25巻、301a)、『婆沙論』「復次、十八學聖者、身中諸無漏道是學義。九無學聖者、身中諸無漏道は無學義。」(『大正』27巻、397a) Lamotte (1970, 1386–1391, 1465–1486; 1980, 2217–2218)、大田(莊崑木) (2004b, 115) 参照。

<sup>443</sup> 菩薩、先住柔順忍中。學無生無滅。亦非無生非無滅。離有見、無見、有無見、非有非無見等。滅諸戲論

菩薩は、柔順忍において無生の觀を觀察し、さらに、戲論寂滅によって無生法忍を得るといふ。この際の無生法忍とは、作仏するまで悪心を生じないという意味合いで示されている<sup>444</sup>。さらに、「論者言」という語句の後に<sup>445</sup>、無生法忍に関する二つの見解が示される。ひとつは、一切法の畢竟空を觀察し、心心数法を対象としないことから生起しないことである。もうひとつは、声聞辟支仏の智慧を過ぎることであり、五蘊の滅を觀察することで解脱を志すが、菩薩は大福德と智慧を備えるためにそのような生滅を觀察しても畏れないとされる。

この箇所においても、声聞辟支仏を越えるために福德が重視されている。さらに、そのような福德が畏れと関連していることが窺われる。この後に真の無生が説かれる。

問曰。若し不生不滅に入れば、不生不滅は即ち復た是れ常なり。云何が常顛倒を離れることを得るや。答曰。無常に二種有るが如し。一は常顛倒を破し無常に著せず。二は無常に著し戲論を生ず。無生忍も亦た是の如し。一は生滅を破すと雖も、無生無滅に著せざるが故に常顛倒に墮さず。二は不生滅に著するが故に常顛倒に墮す。真の無生とは、諸觀を滅し、語言の道は断ず。一切法を觀ずるに、涅槃の相の如し。本従り已來、常に自ずから無生なり。智慧を以て觀ずるに非ざるが故に、無生をして、是の無生無滅畢竟清淨を得せしむ。無常の觀、尚取らず。何を況んや生滅をや。是の如き等の相、無生法忍と名づく<sup>446</sup>。(『大正』25卷、662c)

不生不滅という常に対する顛倒をどのように離れることができるのかという問いに対し、無常觀に二種あるように、無生觀にも二種あることが示される。無生無滅にも執着しないことと、無生無滅に執着してしまう無生觀である。後者は、先の検討から柔順忍を指すものと考えられる。そして、真の無生とは、諸々の觀を滅し、言語を断つこと（戲論寂滅）とされる。一切法は本来無生であり、分別する智慧をもって觀察しないことによって、無生もまた

---

得無生忍。無生忍者、佛後品中自說。乃至作佛、常不生惡心。是故名無生忍。論者言、得是忍、觀一切法畢竟空。斷縁心心數不生。是名無生忍。又復言、能過聲聞辟支佛智慧、名無生忍。聲聞辟支佛智慧。觀色等五衆生滅、心厭離欲得解脱。菩薩以大福德智慧、觀生滅時。心不怖畏如小乘人。菩薩以慧眼、求生滅。實定相不可得。(『大正』25卷、662b-c)

<sup>444</sup> ここに、般舟三昧との関連で示した滅罪との関連が窺われる。また、この引用文に示される「後品」とは、後の第七六心具万行品や第七七六譬喩品と考えられるが、『智度論』では特に解説していない。これは、既に解釈したために省かれた可能性が大きいと思われる。(『大正』25卷、670b-677c) 参照。

<sup>445</sup> この「論者言」が、具体的に誰を指しているかは検証の余地がある。他にもいくつかの用例がみられる。例えば、「論者言。菩薩、住是三昧常不退轉。即是阿鞞跋致智慧相應三昧。不退者、不墮頂。如不墮頂義中說。」(『大正』25卷、400a)

<sup>446</sup> 問曰。若入不生不滅。不生不滅即復是常。云何得離常顛倒。答曰。如無常有二種。一者、破常顛倒、不著無常。二者、著無常、生戲論。無生忍亦如是。一者、雖破生滅、不著無生無滅、故不墮常顛倒。二者、著不生滅、故墮常顛倒。眞無生者、滅諸觀、語言道斷。觀一切法、如涅槃相。從本已來、常自無生。非以智慧觀故、令無生得、は無生無滅畢竟清淨。無常觀、尚不取。何況生滅。如是等相、名無生法忍。(『大正』25卷、662c)

無生無滅にして畢竟清浄となる。したがって、無生の観も取らず、生滅の観も取らない。このようなことが無生法忍と説かれる。

先に確認した箇所では、無生法忍は不生不滅とされる仏の真実の智慧を信受するという意味で真実の智慧と示されていた。この箇所では、一切法が如実に無生であると忍受し、執着しないことが真の無生であり無生法忍と説かれる。このような視点から、『智度論』における無生法忍は、真実という語句を通して示される語句といえる。また、真実を忍受することが無生法忍の特徴ということもできるだろう。

このような『智度論』に説示される声聞法の修道過程との比較によって、いくつかの点が明らかになったといえる。まず、声聞法における四善根が柔順忍に当たり、無生法忍は阿羅漢辟支仏に到る智慧すべてを含むものとして示される。しかし、同時に阿羅漢辟支仏を越える根拠となるのが無生法忍である。この差異を示すのに強調されるのは、真の無生観に加えて、福德と大悲、守護である。これは、第一章における初品の解釈から、空願と大悲を等しくさせる方便とも関連すると考えられる。さらに、菩薩は、初発心の際に声聞や辟支仏ではなく仏道を歩もうとし、無生法忍以上の智慧をその修道論に含むことを自覚している。このような修道論の自覚を根拠に二乗に墮さないこと示されることから、仏を志す菩提心や本願との関係が想定される。

## 第六節 無生法忍獲得の過程と自覚

### 第一項 「七地沈空の難」

前項の検証から、無生法忍は、声聞辟支仏の智慧が内包されるとともに二乗に勝過する意味内容をもつ。特に、声聞辟支仏に墮さない理由として、福德と守護が重視される。本節では、この無生法忍に含まれる福德と守護の必要性を、「七地沈空の難」と関連して明らかにしていく。まず、前節においても新発意の菩薩が仏に至るまでの過程を見通すことが求められていたように、阿羅漢辟支仏の段階を過ぎることは、菩薩道を歩み始めた最初の段階から重要な課題として共有されている。

復次に、菩薩、初発意の時、畏怖すべき所、声聞辟支仏の地に過ぎること無し。正使地獄に墮すも、是の如き怖畏無し。永く大乘の道を破せざるが故なり。阿羅漢辟支仏、此の大乘に於いて、以て永滅と為す<sup>447</sup>。（『大正』25巻、263b）

新発意の菩薩の修道過程において、最も畏れるのは初心を忘れて阿羅漢辟支仏に墮すことである。それは成仏を志す本来の目的が失われてしまうことに外ならない。この問題が最も顕著にあらわれるのが「七地沈空の難」である。「無名の十地」における六地の段階においては「是の菩薩、六地中に住し、六波羅蜜を具足し、一切諸法の空を観ずるも、未だ方便

---

<sup>447</sup> 復次、菩薩初発意時、所可怖畏、無過聲聞辟支佛地。正使墮地獄、無如是怖畏。不永破大乘道故。阿羅漢辟支佛。於此大乘、以爲永滅。（『大正』25巻、263b）

力を得ず。声聞辟支仏地に墮すことを畏る<sup>448</sup>」とあり、一切諸法の空を觀察したとしても空願と大悲を等しくする方便を備えていないために声聞辟支仏地に陥ることを危惧している。この状態では、まだ退転することを畏れており、声聞辟支仏に墮する可能性があるため不退転の菩薩とはいえない。

「七地沈空の難」に陥った菩薩に対しては、以下のように諸仏の守護が示される。

善男子よ、此の心を生ずること勿れ。汝、当に汝の本願を念じて衆生を度せんと欲すべし。汝、空を知ると雖も、衆生は解せず。汝、当に諸の功德を集め、衆生を教化し、共に涅槃に入らん。汝、未だ金色の身、三十二相八十種随形好、無量光明三十二業を得ず。汝、今始めて一の無生の法門を得。便ち大喜すること莫れ。是の時、菩薩、諸仏の教誨を聞き、本心に還生し、六波羅蜜を行じ、以て衆生を度す<sup>449</sup>。（『大正』25巻、132a-b）

煩悩を断じ涅槃に入ろうとする菩薩に対し、諸仏は衆生教化の本願を思いだすよう菩薩に働きかける。衆生は未だに空を理解していないため、諸仏は菩薩に対して功德（＝福德）をあつめ衆生を教化し、ともに涅槃に趣くことを勧める。その際に、諸仏は、菩薩がまだ仏身を得ていないこと、また、一つの無生の法門を得たにすぎないと伝える。

ここに、衆生の救済が菩薩の本願であること、さらに、その衆生救済を行うために福德が求められていることがわかる。また、空の智慧が一つの法門に過ぎないことが示されている<sup>450</sup>。空の智慧をもって衆生教化することは、衆生教化においては一つの法門に過ぎず、諸仏のように無量の身、無量の音声、無量の法門、そして一切の智慧が求められる。つまり、無量の衆生を教化するためには無量の法門を備える必要があり、ここにおいて無量という問題と関連する。

上記の記述から、福德と一切衆生を救済するという本願の関係は明確である。また、以下のようにも示される。

<sup>448</sup> 是菩薩、住六地中。具足六波羅蜜。觀一切諸法空。未得方便力。畏墮聲聞辟支佛地。（『大正』25巻、416a）

<sup>449</sup> 善男子、勿生此心。汝當念汝本願、欲度衆生。汝雖知空、衆生不解。汝當集諸功德、教化衆生、共入涅槃。汝未得金色身三十二相八十種随形好、無量光明三十二業。汝今始得一無生法門。莫便大喜。是時菩薩、聞諸佛教誨。還生本心、行六波羅蜜、以度衆生。（『大正』25巻、132a-b）

<sup>450</sup> 他の「七地沈空の難」の解説箇所においても、「善哉佛子。莫生悔心、念汝本願。汝雖知此衆生未悟。汝當以此空法、教化衆生。汝所得者、始是一門。諸佛無量身無量音声無量法門。一切智慧等汝皆未得。汝觀諸法空故、著是涅槃。」（『大正』25巻、406a）と示される。また、同様に一切の法門や無量の法門を学ぶことが説かれる。「復次、佛法甚深、清淨微妙。演暢種種無量法門。能一心信受、不疑不悔。是名法忍。」（『大正』25巻、170b）、「復次、菩薩。以大慈悲、心行是九相、作如是念。我未具足一切佛法、不入涅槃。是爲一法門。我不應住此一門。我當學一切法門。」（『大正』25巻、218c）

菩薩の業に、二種有り。一は諸仏を供養することと為す。二は衆生を度脱することと為す。諸仏を供養することを以て、無量の福德を得。是の福德を持して衆生を利益す。所謂衆生の願を満たすなり<sup>451</sup>。(『大正』25巻、277b)

菩薩の業として、諸仏の供養と衆生の救済が挙げられる。諸仏の供養が挙げられるのは、無量の福德を生じ、その福德が衆生の利益につながるためである。このような記述から、『智度論』において、無量の福德が求められるのは、無量の衆生を救済するためといえる<sup>452</sup>。したがって、先に無量の福德が、無生法忍に先行する生忍の意味内容に含まれ、さらに、阿羅漢辟支仏に優れる要素として無生法忍に含まれていた理由は、本願である一切衆生の救済との関係に起因すると言い換えることができる。ここに、『智度論』における無生法忍が、福德との関係を通して、本願と切っても切れない関係にあることが明らかになったといえる。

以上の考察から、第二項で問題に挙げた無生法忍を得た菩薩が「七地沈空の難」に陥っていると思われた問題も解決する。無量の福德をその意味内容に含む無生法忍を獲得した行者は、諸仏の守護を受け、明らかに不退転と考えられる。このため、「菩薩亦如是、立七住中、得無生法忍。心行皆止、欲入涅槃<sup>453</sup>」の文言は、「七住中に立ちて、無生法忍を得たとして、心行皆な止め、涅槃に入らんと欲す」というように、無生法忍を得たと誤解したか、もしくは得ようとしている者として解釈する方が『智度論』の文脈に沿うと考えられる。

## 第二項 福德と守護の必要性

ただ、まだ検討すべき点はいくつか残っている。まず、なぜ衆生の救済を行うのに、福德が求められるのかという問題である。特に、無量の衆生の救済に対して、生忍や諸仏を供養して得られる無量の福德が必要とされる因果関係が不明瞭と考えられる。この問題を検証するにあたって、先に引用した「七地沈空の難」に続く場面を参照する。ここにおいて『智度論』は、釈尊の得道の際の物語と関連させ、一切衆生の救済における問題を示している。

又た、仏、初め得道の時、心に自ら思惟す。是の法は甚深なり、衆生は愚蒙にして薄福なり。我れも亦た五悪世の生なり。今当に云何がすべし。念じ已りて、我れ当に、一法中に於いて三分を作す。分かちて三乗と為し、以て衆生を度すべし。是の思惟を作す時、十方諸仏、皆な光明を現じて、讃えて言わく、善哉善哉。我等も亦た五悪世中に在りて、一法を分かちて三分と作して以て衆生を度す、と。是の時、仏は十方諸仏の語声を聴き

<sup>451</sup> 菩薩業有二種。一爲供養諸佛。二爲度脱衆生。以供養諸佛。得無量福德。持是福德、利益衆生。所謂滿衆生願。(『大正』25巻、277b)

<sup>452</sup> この無量の功德は、諸仏への供養や布施、般若波羅蜜等とも関連して説かれる。「是佛道、檀爲初門。餘行、皆悉隨從。如是等布施、有無量功德。以是因縁故。令衆生立檀波羅蜜。」(『大正』25巻、280c)「般若波羅蜜。若聞受持誦讀等。有無量功德。」(『大正』25巻、467a)

<sup>453</sup> (『大正』25巻、132a)

て、即ち大歡喜して、稱して、南無仏と言う。是の如き十方の仏、処処に勸助す。為に大利を作す。恩の重きを知るが故に、華を以て十方の仏を供養す。最上の福德にして、此の徳に過ぎること無し<sup>454</sup>。(『大正』25巻、132b)

ここでは、釈尊の得道の際における場面を、衆生に対して甚深の法を教誨する困難と、自身もまた五惡の世に生まれたという自覚の問題を通して示している<sup>455</sup>。そして、三乗によって説法しようとした際に、十方諸仏が釈尊と同様の方法を取ったことが示される。そして、諸仏による釈尊自身に対する稱讃を聞き、釈尊は歡喜して、「南無仏」と稱える。このように、諸仏が契機において守護するという恩を知るために、諸仏を供養すると『智度論』は説示する。

「七地沈空の難」の記述から、衆生救済を決意した際に、諸仏が行者を稱賛することによって、行者自身は自らの進む道に確証を得ることができたと考えられる。また、生忍や諸仏を供養することで福德を集めることは、諸仏の守護を自覚することによって、はじめて意味をなすとも考えられる。この福德と守護がどちらが先かという前後関係については、この箇所のみでは不明瞭なため、さらなる検証を要するが、この福德と守護の関係なしに衆生救済を歩む菩薩道が実現しないことは明らかといえるだろう。したがって、生忍や菩薩の諸仏への供養による福德と諸仏の菩薩に対する守護という関係によって、菩薩は「七地沈空の難」を越えることができると考えられる。

しかし、まだ問題は残る。次に考えなければいけないのは、なぜ諸仏の守護が無ければ、無量の衆生を救済する道を歩みだすことができないのか、という問題である。様々な理由が考えられるが、この箇所からは、菩薩が阿羅漢辟支仏地を過ぎる際の恐れから守護の必要性を挙げることができる。この段階における課題は、既に行者自身が諸法の空を理解していることから、困難を伴う衆生救済を続ける道を歩むか否かというものである。問題となるのは、衆生の機根に加え、自らもまた五濁惡世に誕生しているという自覚である。自らの立場と現状の把握から、五濁惡世にとどまり無量の衆生を救済することに堪えうるかということが恐れの内容と考えられる。そのような恐れに対し、諸仏がそのような過程を既に歩んできたことを知らせるなど、あらゆる箇所において勸助すること、つまり大悲心の守護が示される。行者は、この段階において、諸仏に見えて大悲心の守護に気づき、諸仏が歩んできた道を自らも辿ることができることを自覚することによって、「七地沈空の難」を越えると考えられる。

また、この諸仏の守護は、不退転の根拠を明らかにするためにも重要な点となる。この問題に関しては、行者自身が五濁の惡世に生まれたものという自覚が鍵となるだろう。五濁惡

<sup>454</sup> 又佛初得道時、心自思惟。是法甚深衆生、愚蒙薄福。我亦五惡世生。今當云何、念已我當於一法中作三分。分爲三乘以度衆生。作是思惟時。十方諸佛、皆現光明、讚言善哉善哉。我等亦在五惡世中。分一法作三分、以度衆生。是時佛聞十方諸佛語聲、即大歡喜。稱言南無佛。如是十方佛處處勸助、爲作大利。知恩重故。以華供養十方佛。最上福德、無過此徳。(『大正』25巻、132b)

<sup>455</sup> この引用文の冒頭に「復次、是十方佛、世世勸助、釋迦牟尼佛。」の語句がある。(『大正』25巻、132a)

世に止まり無量の衆生を救済することに堪えうるかという先の引用文における畏れの描写は、一切衆生を救済する菩薩道において不退転でいることが可能なかという問いと言い換えることができる。したがって、無量の衆生を救済する菩薩道において不退転であることの根拠が問われた場合には、「七地沈空の難」から、生忍や諸仏に対する供養による福德と諸仏の守護があるために不退転ということができる。

以上のように、「七地沈空の難」を検証することによって、無生法忍と福德と大悲、守護や本願の関係が明らかになったといえる。無生法忍の意味内容は、基本的には、真実の智慧として、一切法の真の無生を信受することである。ただ同時に、無生法忍は、無量の衆生を救済する仏の智慧に対する信を基にするため、本願と密接な関係にある。このような本願を成就するため、つまり一切衆生を救済するためには、生忍や諸仏への供養による福德と諸仏による守護が不可欠とされる。したがって、「七地沈空の難」等によって声聞辟支仏に堕さないことを意味する不退転の根拠として無生法忍が示されるのは、本願と関連して諸仏との関係をその意味内容に含むためと言い換えることができる。

また、このような諸仏と行者の関係に着目して、「七地沈空の難」における問題を問い直せば、般舟三昧と授記が重要な要素となっていることを再確認できる。「七地沈空の難」の問題は、先に述べたように、困難を伴う衆生救済を続ける行道を歩むか否かという岐路を意味する。その際に重要となるのが、諸仏との関係である。これは、本当の仏に見えること（般舟三昧）に加え、諸仏自身が菩薩の時に辿った修道過程と同じであるという保証＝成仏の確証（授記）を与えられることが、「七地沈空の難」を越えるために求められていると読み取ることができる。さらに、この段階において、これまでの修道段階における魔の干渉も諸仏によって守護されていたことが自覚されるのではないだろうか。このような視点から、『智度論』において、「七地沈空の難」を越えること並びに無生法忍の獲得は、般舟三昧と授記、そして不退転の自覚を得ることということができる。

さて、これまでの無生法忍の検証から、無生法忍の自覚をするまでの過程についてまとめよう。まず、衆生等忍と法等忍の記述から、衆生と諸法における空の智慧が、また生忍と法忍の記述から、衆生に対する忍辱による福德と無量の仏法における信が求められているといえる。柔順忍と無生法忍の記述からは、法愛にも執着しない真の無生の信受が求められている。そして、「七地沈空の難」の問題から、本願成就のために、生忍や諸仏に対する供養による無量の福德ならびに諸仏による守護の必要性が浮き彫りになる。そして、真実の智慧の信受と本願、諸仏との関係をその意味内容に内包する無生法忍を得た菩薩は、「七地沈空の難」を越えた不退転の菩薩とされる。

このような展開を考慮すれば、無生法忍と不退転とは、本願を成就させる諸仏と、同じ道を歩まんとする行者自身の関係が明らかになった瞬間に自覚されるということができるのではないだろうか。行者と諸仏の関係とは、「仏とは何か」という問題が解決されて（般舟三昧並びに無生法忍）、行者自身が諸仏と同じ道を歩むことから必ず仏となるという確証（授記）を受けることによって明らかになると考えられるためである。このような理由のた

めに、『智度論』では、不退転の根拠となる無生法忍が般舟三昧と授記と関連して述べられていると考えられる。

### 第三項 肉身と法身

無生法忍の自覚過程を検証したので、最後に、肉身と法身の関係とともに無生法忍の獲得の実現性に言及する。無生法忍の獲得過程から、生忍、法忍、柔順忍や、福德と大悲心の守護の課題があることを確認したが、それらの概念、語句において、法身との直接的な関連はみられなかった。しかし、『智度論』では、基本的に無生法忍を獲得した大菩薩は、法身を備えて衆生教化のため姿形を自在に変えて教化する存在として示される<sup>456</sup>。

しかし、無生法忍の獲得と法身の獲得には、時間的間隔があるように考えられる。

若し無生法忍を得て、諸の結使を断ずれば、此に即ち清浄なり。末後の肉身尽くれば、法性生身を得<sup>457</sup>。（『大正』25巻、263c）

もし無生法忍を得れば、習気は残るが煩惱を断じ、末後の肉身が尽きる時に法性生身を得る<sup>458</sup>。行者は、肉身の段階において無生法忍を獲得し、肉身が尽きる時に法身を得るという解釈である。このため、無生法忍の獲得と、法身を備えた自在の菩薩として衆生を教化することには、その肉身が終える時までの間に時間的間隔がみられる。ただし、無生法忍の獲得により菩薩の身体が末後の肉身になると考えられることから、無生法忍を獲得した肉身の菩薩には、法身と肉身が両立するか、法身へと展開する過程の中間に位置すると考えられる。また、『智度論』には無生法忍を得ながら肉身を捨てていない状態の菩薩も示される。

初に無生法忍を得た菩薩は、未だ肉身を捨てず。菩薩の神通と無生法忍を得て、道種智具足するも、未だ成仏せざるが故に仏眼無きなり<sup>459</sup>。（『大正』25巻、351a）

無生法忍を得たばかりの菩薩はまだ肉身を捨てていない。つまり、上記同様『智度論』における無生法忍は肉身の菩薩において獲得されるものとして解釈されている。さらに、先に引用した生忍と法忍に関連する箇所でも「最後の肉身に、悉く十方諸仏の現在前に化して空中に於いて坐するを見る。是れ大忍成就を名づく<sup>460</sup>」とあり、最後の肉身において、十方諸仏に見えることによって無生法忍が成就する。このように、無生法忍を獲得した菩薩は、末

<sup>456</sup> 例えば、「何者是、如文殊師利、毘摩羅詰、觀世音、大勢至遍吉等。諸菩薩之上首、出於三界。變化無央數身。入於生死、教化衆生故。」（『大正』25巻、283c）

<sup>457</sup> 若得無生忍法、斷諸結使、此則清浄。末後肉身、盡得法性生身。（『大正』25巻、263c）

<sup>458</sup> また、本章第二節第二項参照。「今當如實說。菩薩得無生法忍。煩惱已盡、習氣未除故、因習氣受。及法性生身、能自在化生。有大慈悲、爲衆生故。亦爲滿本願故。還來世間。具足成就餘殘佛法故。十地滿、坐道場。以無礙解脫力故。得一切智一切種智、斷煩惱習。」（『大正』25巻、261c）

<sup>459</sup> 初得無生法忍、菩薩未捨肉身。得菩薩神通、無生法忍。道種智具足、未成佛故、無佛眼。（『大正』25巻、351a）

<sup>460</sup> 最後肉身、悉見十方諸佛化現在前於空中坐。是名大忍成就。（『大正』25巻、106c）

後の肉身となり、その肉身を終えれば法身となり自在に衆生を教化する。このように、無生法忍の獲得は、明かに肉身から法身への展開に関連している。したがって、無生法忍の獲得によって、菩薩の肉身は三界を超出する直前の最後の肉身となるとみなすことができる。しかし、『智度論』において、無生法忍獲得の過程に関して、法身は関連していない。

## 結論

本論は、『智度論』を対象に、菩薩の修道論における不退転の具体的内容を明らかにすることを試みたものである。これまで、五章にわたって『智度論』に説示される不退転を検証してきたので、改めて本論における問題の所在と方法論にも触れながら、各章における検証結果を述べていく。

大乘仏教において、不退転は、特に「般若経典」において詳細に説示される。しかし、その意味内容は、様々な語句と関連して示されることから曖昧で複雑な一面がある。それは、『大品般若』に関する文献である『智度論』においても同様であり、さらに、『大品般若』に示されない般舟三昧などと関連付けられることから、その複雑さはより深化しているともいえる。中でも、どのような課題を克服し、何を根拠に不退転とみなしているかという点は、明瞭とは言い難い。そのため、本論では、①不退転の意味内容、②不退転への到達過程、③不退転の自覚、そして、④不退転の修道論上の位置づけの四つの問題に着目した。特に、①から③の問題に言及するには、不退転と密接な関係にある語句の意味内容と不退転の関係を明確にする必要がある。不退転と関連するすべての語句との関係を考察することはかなわないため、本論では、特に関係が深いと考えられる魔、般舟三昧、授記、無生法忍を対象を限定した。

ただ、『智度論』は、漢訳のみが現存し、サンスクリット原典はもとよりチベット訳も伝わらないため、仏教思想史上における位置づけが不明瞭な一面がある。このため、20世紀以降、多くの『智度論』を対象にする研究は、この著者問題に言及してきた。このような研究背景をもつ『智度論』の思想研究を試みるにあたって、本論は『智度論』という単一文献における不退転の意味内容に対象を限定する方法を用いた。この方法論を用いることによって、諸大乘仏典の不退転を対象にした際に起こりうる思想展開を無視する危険を避けると同時に、作品の分析に留まるがゆえに、著者性を問うことなく、文献の特徴や影響力をもたらした原因究明に役立つものになる。

上記のような問題点と方法論を基に、五章にわたって『智度論』における不退転の意味内容を考察した。第一章では、不退転の語義並びに『智度論』に至るまでの思想的展開を踏まえた上で、『智度論』初品における不退転解釈を検証した。『智度論』初品には、文献全体を通じての不退転解釈が示されていると考えられるためである。初品第八菩薩論においては、まず、諸仏が菩薩の時に歩んだものと同じ道を歩んでいる者が不退転とみなされる。それはどのような道かといえば、衆生を成仏させるまで歩み続ける道である。具体的には、一切法の空の知見と一切衆生を忘れないことに加え、誓願と大悲を備えて現在諸仏に見えることによって、不退転とみなされていた。これは、第一章の検証段階では推論の域をでないものであったが、本論を通じての検証において、『智度論』全体の不退転解釈に合致するものということができる。さらに、初品第四二大慈大悲義では、より詳細な説示がされる。不退転

地と同時に到達する菩薩位に入るために「発意、修行、大悲、方便」の四種が挙げられており、特に空観と大悲を等しくさせる方便が重視される。一方で、不退転に到達している菩薩とは、まだ一切衆生を救済する方便を備えていないことを自覚している存在でもある。そして、このような自覚があるために涅槃を取らず、一切衆生を救済する修道過程において不退転とみなされる。また、諸法の不生不滅を観察すると同時に、諸仏の智慧を信忍する「無生法忍」の獲得が、不退転地への到達を意味する。ただ、不退転の菩薩には、無生法忍を得ている不退転地の者と、無生法忍を得ていない授記を根拠とする不退転の者がいる。このような二種類の不退転が示されることが『智度論』の特徴といえる。

また、第一章の後半では、『智度論』における三種の十地の階梯と不退転の位置づけを検証した。文献自体には二種類と説示されるが、実質的には①「共の十地」②「但菩薩の十地」と③「無名の十地」の三種の十地の階梯がみられる。中でも、③「無名の十地」が「七地沈空の難」とも関連するため、『智度論』における主な十地と考えられる。「七地沈空の難」の記述から不退転の位置づけは曖昧であったが、第五章による検証から、③「無名の十地」においては、七地が不退転といえる。

第一章の最後に、先行研究が指摘する二種類の不退転を考察した。その結果、三者の指摘する不退転は、すべて『智度論』の記述に沿ったものといえる。このため、『智度論』における不退転は、文脈によって三種の説かれ方があるといえる。三種のうち、②聖者の不堕と同様の段階と③声聞辟支仏地を過ぎる段階は、無生法忍の獲得を根拠として同時に到達するが、意味内容は異なる。ただ、無生法忍と関連しない①初発心もしくはある地点（授記）からの不退転は、将来に必ず仏と成ることを意味する。ただ、②の聖者の段階に到達したり、③の阿羅漢果を取らずに一切衆生の救済に歩みだす段階のような修道上における課題といえないものである。

第二章からは、第一章に確認した不退転の特徴と問題点を基に、不退転と密接に関連する語句を検証した。第二章では、不退転が魔を覚知し影響を受けないことと説示されるため、魔と不退転の関係に焦点を当てた。まず、魔の対象は、仏を志す全ての行者であり、特に無仏の時代に魔が強力になるという時代観がみられた。さらに、魔は、仏の姿形に化作して行者に干渉する。このような魔事は、無仏の時代を生きる行者に、自身が目指す仏とは何か、本当に仏に見えたといえることができるのか、という問題を突きつける。このような魔を降伏するためには、諸法実相の知見や法身が求められる。ただ、肉身の行者においては、特に諸仏の守護が重要な要素となる。空観と大悲を成就しようと修道過程を歩もうとすることにおいて妄語がなければ、諸仏諸天は行者を守護すると示されるためである。したがって、不退転に到達するには諸仏との関係が重要となる。

第三章では、般舟三昧と不退転の関係を検証した。まず、不退転と関連する般舟三昧の具体的内容として、①現在諸仏からの聞法による疑惑の断と、②諸仏から離れないことという二つの意味合いが挙げられる。①の疑惑の断とは、現在諸仏から聞法することによって、煩惱と先世の罪、つまり罪悪の業を除くことを意味する。さらに、般舟三昧が大乗の三昧の中

で最も速やかに煩惱を滅する三昧として示される。このため、『智度論』では、仏に見えることが不退転に到達する最短の方法とみなしている。ただ、般舟三昧における見仏の対象は、不退転の前後により異なる。不退転以前の段階における般舟三昧は、観想念仏である。一方、般舟三昧が菩薩位と同等に位置づけられる場合、見仏とは法身仏に見えることを意味しており、この点で不可得空の知見や般若波羅蜜、無生法忍と関連する。また、②の意味合いが強調されるのは、魔との関連でも重要視された諸仏との関係のためである。特に、「七地沈空の難」において、一切衆生を救済するという本願を忘れずに行道を歩み続けられるのは、諸仏による守護があるためと示される。修道過程の岐路となるこのような困難において、諸仏と離れないという関係は決定的に重要となる。

第四章では、授記と不退転の関係を検証した。授記は不退転の根拠とも示されるが、不退転の菩薩には授記と未授記の菩薩がいるなど複雑な関係がみられる。検証の結果、『智度論』における不退転かつ未授記とは、行者が授記を自覚していない状態を指す。また、無仏の時代においては、無生法忍の獲得が不現前授記として示される。しかし、この不現前授記には種類があり、無生法忍を得ていなくても、世間的な欲楽と二乗の道果並びに涅槃の樂に執着しないことによって授記は成立する。このような授記が成立することによって、初品の無生法忍を得ていない不退転の根拠が明らかとなった。ただし、魔は、授記の真実性や授記を与えた者が本当に仏といえるのかという問題を行者に問いかける。このような授記及び仏の真実性という問題が問題とならなくなるためには、無生法忍の獲得が求められる。そのため、最終的に、無生法忍の自覚によって授記を自覚すると『智度論』はみなしている。また、授記の検証により、不退転とは授記を自覚していない状態を含めるが、不退転地は無生法忍を得て、不退転を自覚している状態と考えられる。

第五章では、不退転を根拠づける最も大きな要因と考えられる無生法忍の意味内容と不退転との関係を検証した。まず、『智度論』における無生法忍は、真実の智慧として示される。それは、不生不滅の観とともに、諸仏の真の智慧に対して疑いなく真実と信忍する智慧と信を意味内容に含むためである。このような真実の智慧を忍受する智慧と信が、『智度論』が真実の菩薩とみなす不退転を根拠づけていると考えられる。さらに、信をはじめとする五根が増長し、諸仏の真実の智慧を疑いなく真実と忍受する無生法忍を得た段階が不退転とされる。このため、『智度論』には、修道過程の最初から求められる信の増長を通して、無生法忍獲得並びに不退転に到達する思想的道筋を見出すことができる。

また、無生法忍の獲得過程の検証に際し、生忍、法忍、柔順忍と無生法忍の関係を明らかにした。無生法忍に先行する忍として、生忍は衆生を空と観察する智慧と忍辱による無量の福德を、法忍は仏法に対する信と無量の智慧を意味内容に含む。柔順忍は、この二忍を含むが、法愛に執着している段階である。生忍と法忍の二忍が増長することで無生法忍の根拠となるが、最終的な無生法忍の成就には見仏（般舟三昧）が求められる。また、無生法忍が声聞辟支仏に勝る根拠とされる理由として、福德と大悲、諸仏の守護をその意味内容に含むことが挙げられる。さらに、「七地沈空の難」の検証から、福德と諸仏の守護、そして本願の

関係が明らかになる。この困難に際し、菩薩は、諸仏の守護によって無量の衆生を救済するという本願を成就するよう促される。ただ、この無量の衆生を救済するためには、生忍や諸仏への供養による無量の福德と諸仏による守護が不可欠と示される。このため、福德を通して、無生法忍は、本願と密接な関係にあるといえる。また、「七地沈空の難」は、衆生に対して甚深の法を教誨する困難と、自身もまた五悪の世に生まれたという自覚の問題を浮き上がらせる。この際に、行者は、諸仏に見えて大悲心の守護に気づき、諸仏が歩んできた道を自らも辿ることができることを自覚することによって、「七地沈空の難」を越える。したがって、「七地沈空の難」等によって声聞辟支仏に墮さないことを意味する不退転の根拠として無生法忍が示されるのは、本願や授記、般舟三昧を通して、諸仏との関係をその意味内容に含むためである。また、無生法忍の自覚過程には法身が関連していなかったため、『智度論』では、不退転の到達過程においては法身が関連していないと考えられる。

最後に、五章における検証を通して、『智度論』における①不退転の意味内容、②不退転への到達過程、③不退転の自覚、そして、④不退転の修道論上の位置づけの四つの問題に言及する。

①不退転の意味内容については、以下のように述べることができる。まず、『智度論』における不退転とは、主に、授記と同様に将来に必ず仏と成ること、また、三悪趣に墮さないこと、声聞辟支仏に墮さないことという意味で示される。文脈によって意味内容が異なるので注意が必要である。ただ、無生法忍を得た不退転に限定すれば、無仏の時代に仏を志す行者の根幹にかかわる「仏とは何か」という問題がもはや問題とされない状態を意味し、また、仏を志す行道を妨げるあらゆる要素が、もはや道を妨げる障害にならない状態ともいえる。さらに、自身と仏との関係が明らかになった状態ということもできる。このような不退転の根拠となる無生法忍とは、真実の無生の観と諸仏の智慧を疑いなく信受することを意味する。特に、真の無生観からは、退転と不退転という二項対立においても無生を知見するため、小川 1996 の述べるように、退転することがあり得ない段階とすることができる<sup>461</sup>。ただ、『智度論』においては、真の無生観のみではなく、諸仏と智慧並びに諸仏との関係を修道論上の課題として含んでいる。この点を考慮すると、授記や般舟三昧を通した諸仏との関係があるために、無量の衆生を救済する菩薩道においても不退転とすることができる。

②不退転への到達過程に関しては、仏の視点からは一切衆生は不退転であり成仏するため、全ての衆生が不退転ということはできる。しかし、そのような不退転を自覚するには、無生法忍の獲得が求められるため容易ではない。自覚の問題は次に述べるとして、不退転の自覚に至る過程についてまとめれば、以下ようになる。まず、菩薩は初発心から一切衆生を救済する本願を成就する仏を志すため、声聞辟支仏の段階の先を見据えている。具体的には、常に般舟三昧（観想念仏）を實踐する。また、空観や大悲備えんとする姿勢に加えて不妄語をしないために、諸仏によって魔から守護される。さらに、生忍や法忍を實踐することによって、福德を備え信を増長する。最終的に、法愛に対する執着をなくし、法身仏に見え

<sup>461</sup> 小川 (1996, 327)

て無生法忍を成就し、「七地沈空の難」を越える。この段階に至れば、真実の無生の観と真実の諸仏の智慧を疑いなく信受することができるため、不退転を自知自証する真実の菩薩となる。

③の不退転の自覚は、無生法忍の獲得によって成立する。ただ、無生法忍の獲得は、真実の無生観や諸仏の智慧の忍受、般舟三昧の実践による法身仏に対する見仏、また、「七地沈空の難」を越える際に、本願に導く諸仏による守護並びに自身の修道過程の確証を諸仏から称賛されることなどを意味内容に含んでいる。特に、無量の衆生を救済する仏道における不退転の自覚とは、この無生法忍の獲得に抛らねばならない。本論では、このような無生法忍獲得までの過程を明らかにしたが、その実現の現実性にはより多くの検証を要する。ただ、『智度論』には、三界の欲楽と涅槃の楽に執着しなければ不現前授記が成立して不退転とみなされることや、諸仏の守護により不退転に至ることに加えて、無生法忍が仏法に対する信の増長として示されている。このような記述を踏まえれば、特に行者自身と諸仏と関係における信が不退転の自覚に大きく関連していると考えられる。この問題については、今後の課題としたい。

最後に、④の不退転の修道論上の位置づけに関して、これまでの検証から、『智度論』における不退転とは、自身が仏道を歩む上で問われる真実性がもはや問題とならなくなった段階とすることができる。このため、不退転は、大乘経典を創出し信仰する教団における行者の正統性を表明することが可能な段階とすることができるだろう。『智度論』におけるこのような不退転の修道論上の位置づけ並びに解釈は、大乘仏教の正統性を再考察する視点をもたらすものになると考えられる。

本論では、上記の四つの問題に対して、魔、般舟三昧、授記、無生法忍の検証を通して言及したが、『智度論』における不退転の意味内容を把握するには、なお不十分であることは否めない。特に、般若波羅蜜をはじめとする六波羅蜜、方便、往生という不退転に言及する上でも重要と考えられる語句との考察及び検証が欠けている。さらに、不退転となった菩薩に求められる修道内容と、他の衆生との関係など検証する余地は多い。また、上記にも述べたが、不退転到達の現実性に関しては、より考察を深める必要がある。これらの点は今後の課題としたい。