

『八千頌般若』における般若波羅蜜と空

玉 城 康 四 郎

はじめに

空思想が仏教の中心的立場であるという見解が、一般に行なわれている。果してそうであろうか。仏教の根本資料である經典を検討するために、先に発表した「空思想への反省」〔仏教思想〕7、『空』下所収、平樂寺書店）では、原始經典に主力を置いて考察してみたのである。その結果明らかにしたこと、空が中心的立場ではなく、多くの他の諸觀念の中の一つとして示されていること、また空はそれだけで独立していられているのではなく、他の諸觀念とのつながりの中にあること、さらにまた、空は全人格的思惟、すなわち禪定の道程において現われていることなどである。さらに重要なことは、そうした空思想は根源的な意味のダンマ（法）に裏づけられていると推定されることである。

つづいてその論稿では、『八千頌般若』を附説的にとり上げてみた。というのは、『般若経』は空を表わしていると一般

『八千頌般若』における般若波羅蜜と空（玉 城）

に考えられているからである。果してそうであろうか。『八千頌般若』は三十二章から成っており、その中に、「空性」という主題はわずか一章あるのみである。そうしてみると、主題の形式だけからいえば、空は『八千頌般若』の中心的立場ではなく、三十二章の中の一章たるにすぎないということになる。では、その「空性」という章は、空の立場を表わしているのか。そのことを検討するために、この章を全面的に考察してみた。その結果は、この章においても、空ではなく、般若波羅蜜が中心になっていることが明瞭である。そこで般若波羅蜜について、『般若経』の中でごく概略的なことを述べておいたのである。

さてこの論稿では、『八千頌般若』全般について、空思想の位置づけを考察してみたいのである。

一 諸名目の一つとしての空性

『八千頌般若』の「空性」という章の中で、空性について

の多くの別名が挙げられている。すなわち、甚深 *gambhīra*、無相 *animitta*、無願 *apraṇhita*、無作 *anabhisaṃskāra*、不生 *anutpāda*、無生 *ajāti*、非有 *abhāva*、離欲 *virāga*、滅 *nirodha*、涅槃 *nirvāṇa*、遠離 *vigama* などである（*Vaidya Ed.*, p. 170 n.13）。また別の箇所では、右の諸名の中の、甚深の代りに、無量 *aprameya*、無数 *asaṃkhyeya*、無尽 *akṣaya* が挙げられ、つづいて右と同じように、無相、無欲、……と示されている（*idem*, p. 173 n.6）。

以上のことから明らかなのは、空とは、多くの別名の中の一つに過ぎないのであり、したがって空という表象のみでは尽くし得ない、それぞれの諸観念の表わしている如きもの、それは、般若波羅蜜の実践に裏づけられて初めて理解され得るごときものであらうということである。

二 般若波羅蜜に裏づけられない空性

第二十七章「真髓」（*sāra*）の中で、シャクラ（釈提桓因、帝釈天）は、ブッダに向って般若波羅蜜の甚深なることを述べた後、スプーティについて批評を試みている。

「聖者スプーティは、説示するものは何でも空性に関して説示するし、何ものにも執著しない。たとえば、矢が空中に放たれて、何ものにも執著しないように、聖者スプーティの説法は何ものにも執著しない」（*idem*, p. 224²⁷⁻²⁹）。

ブッダは、これに対して「そのとおりである」といい、次のように説かれている。

「それはなぜであるか。カウシカ（シャクラ）よ、長老スプーティの心に現われる、*pratibhatī* のものは、カウシカよ、ことごとく空性に関して現われるからである。それはなぜであるか。カウシカよ、長老スプーティは、たしかに般若波羅蜜さえも知覚していない *na samanupāśyati* し、捕えていない *na upalabhati* のに、どうして般若波羅蜜において行じようか。たしかに悟りを捕えていないのに、どうして悟りを証得するであろうか。たしかに一切知者性 *sarvajñatā* を捕えていないのに、どうして一切知者性に達するであろうか。たしかに真如 *tathatā* を捕えていないのに、どうして如来になるであろうか。……菩薩大士にとって、般若波羅蜜において行じ、かつ住しているこの住こそ、カウシカよ、すべての住のなかで、最上のもの *agra* といわれ、最高のもの *śreṣṭha* といわれ、最善のもの *īrṣya* といわれ、最勝のもの *vara* といわれ、といわれ、最妙のもの *pravarā* といわれ、……等しきなきもの *asamasama* といわれている」（*idem*, p. 225²⁹⁻³²）。

以上挙げてきた経文では、シャクラとブッダの見解が一致し、スプーティはその路線から外れているが如くである。スプーティに対するシャクラの批判は、スプーティはただ空性に関して説示するのみで、自らもすべてに無執著である、という。ブッダはこの見解を受けて、スプーティの心を支配しているのは空性のみであり、したがってすべてに無執著であ

るが、しかし般若波羅蜜を知覚していないし、したがってそのなかにおいて行ずることがない、という。そのために、悟りを証得することも、一切知者性に達することも、如来になることも不可能である、といい、これに対して、般若波羅蜜における住こそが最高・最善・最勝……である、というのである。

ここでは明らかに、般若波羅蜜を離れた単なる空性は、大乘仏教の目指す所を実現し得ないことを宣言している。

さて、別の視点からこの問題を考えてみよう。それは、第十六章「真如」*tathata* という一章である。スプーティは、ここで「すべてのものは知覚されないこと」(*sarvadamānu-palanha*、一切諸法不可得)という説を強調している。そしてこの説は、いかなるものによっても打倒されない、*na prati-hanyate* ということを主張している。このようなスプーティの見解について、他の神々は、前と同様に、それは空性の説である、と考えている。

これに対してスプーティは、かれ自身が如来に従って生れている、*anujāta*、といい、そのことは、すなわち如来の真如 *tathata* に従って生れていることである、と述べて、真如に関する説を展開している。

ところで、場面が変わってシャーリプトラとブッダの対話が始まっている。そのなかで、次のような事実が紹介されてい

る。すなわち、この真如の説法が示されているとき、三〇〇人の比丘たちの心は煩惱から解脱し、五〇〇人の比丘尼たちは清浄な法眼を得、五〇〇〇人の神の子たちは無生法忍を得、六〇人の菩薩たちの心は煩惱から解脱した、というのである。

このような事実の理由と因縁について、ブッダは次のように説かれている。

「シャーリプトラよ、これらの菩薩たちは、五〇〇人の諸仏に供養し、布施を行じ、戒律を守り、忍辱を習い、精進を起し、禪定を得てきたのである。しかるにかれらは、般若波羅蜜によって包摂されず *aparigṛhīta*、かつ善巧方便から離れている *virahita*。のみならず、シャーリプトラよ、これらの菩薩たちには、或は空性の道、或は無相の行、或は無願の作意性は存在するけれども、しかし、善巧方便を欠いているために、真実が直証されて、声聞地（注、後文では独覺地も）には生れているが、仏地には（生れず）いな」(*idem*, p. 155 r. 12)。

以上挙げてきた経文でもまた、スプーティの空性説が展開している。それはいいかえれば真如説でもある。その真如の説法によって、多くの比丘、比丘尼、神の子、菩薩が解脱している。しかしながら、たんに真如による解脱のみでは、たとい諸仏に供養し、前五波羅蜜を行じ、空・無相・無願の三解脱門を修したとしても、ついには、般若波羅蜜に包摂され

ず、善巧方便を欠いていることとなる。そのために、真實際を直証して声聞・独覺地には生れても、仏地に生れることはないというのである。

三 般若波羅蜜と空との相補性

第十八章「空性」*śūnyatā*の一節に、次のような趣旨のことが述べられている。スプーティに対するブッダの説法である。

「般若波羅蜜において行じている、*prajñāparamitāyaṃ caranti*、菩薩大士にとって、福德の造作 *punya-abhisaṃskāra* は、空なるもの、*śūnyakā*、空虚なるもの、*hītakā*、空しきもの、*tucchakā*、堅実ならざるもの、*asarakā*と名づけられる。このように一切のものを觀察すればするほど、菩薩大士は般若波羅蜜から離れないものとなり、また般若波羅蜜から離れないものとなればなるほど、ますます無量無数の福德を生ずる」（取意。idem, p. 172-16-21）。

ここにおいても、般若波羅蜜において行じている、ということが、菩薩の基本の態度である。そこでは、発現してくる福德が、空なるもの、空虚なるもの、……と、觀察すればするほど、般若波羅蜜と密着してくるし、また逆に、般若波羅蜜と密着してくればくるほど、福德はますます生じてくる、というのである。

この第十八章は、さらに続いて、福德の造作から色受想行

識の五蘊に及び、ついには一切諸法の空にまで至っている。そうしてみると、つづまる所は、ここでは般若波羅蜜と一切諸法皆空とが相補関係にあるということができよう。

ところで、もう一つの例として、第二十二章「善友」*kalyāṇa-mitra*の一節が挙げられる（idem, p. 201-11-22）。ここでは、一切諸法が本性上、離脱しており *vikṣā*、空であるといわれるばかりでなく、般若波羅蜜それ自体もまた、空であり、不増不減であるといわれている。では、空であり不増不減である般若波羅蜜によって、どうして菩薩は無上正等覺を証得するのか、という疑問が生ずる。これに対して次のような趣旨が述べられている。

「般若波羅蜜が空であり不増不減であるように、菩薩大士もまた空であり不増不減である。それゆえに菩薩大士は、悟りに至るのであり、無上正等覺を証得することができる。このように説かれているとき、驚くことなく、震えることなく、恐怖におちいることなく、落胆することなければ、菩薩大士は般若波羅蜜において行じていると知るべきである」（取意）。

これはきわめて微妙な表現であり、菩薩にとって全人格的な営みがあります深みに入っていく過程を表わしていると考えられる。般若波羅蜜も自己自身も空ぜられていきながら、なおかつ驚くことなく、震えることなく行ずるということは、すでに本来的に般若波羅蜜に立脚しているということ

を、經典は説示している。ここにも般若波羅蜜と空との、深まりいく相補性を指摘することができよう。

四 般若波羅蜜における果しなき空性三昧

これについては、第二十章「善巧方便の考察」upāyakau-sālyā-nimāṇsa の一節を提示してみたい。般若波羅蜜において行じている菩薩は、いかにして空性において習熟すべきか、あるいはいかにして空性三昧に入るべきか、という問題について次のような趣旨のことが説かれている (idem, p. 183-210)。すなわち、菩薩が五蘊皆空と觀察するとき、さまざまな種類の空性を觀察するのであるから、その際の菩薩の心境は、直証 saṃsāt-kriyā ではなくて、習熟 pariṇaya である。いいかえれば、「これは習熟の時であって、直証の時ではない」と觀察する。これがすなわち空性三昧であって、そのとき菩薩は、無相三昧 animitta-samādhi によって住するのであって、無相 animitta を直証するのではない。そしてこのような三昧の状態が、般若波羅蜜によって、摂受されている prajñāpāramitayā parigṛhīto¹ というのである。

こゝで直証 saṃsāt-kriyā というのは、經文は、「空性を直証する」「真實際 bhūta-koti を直証する」「般若波羅蜜を直証する」「無相を直証する」「法性を知覚する」などと表現している。そして、空性の直証とは、「法性を法性によって知

覚する dharmatāṃ dharmatayā samanupśyati」ことである。そうならないためには、「乱れない心の相続 avikṣipā-cita-santati」によって觀察すべきである、というのである。「乱れない心の相続」とは、もとより正しい禪定、あるべき禪定であり、それによって、どこまでも空性に習熟していくのであり、いいかえれば果しなき空性三昧が持続する。そしてこのことは、般若波羅蜜に摂受されて可能であるということができる。

五 空性三昧における善巧方便

これについては、同じく第二十章「善巧方便の考察」の、前項につづく一節を挙げてみよう (idem, p. 185-2-30)。こゝで經文は、諸善根が無上正等覺において十分に成熟するとき、菩薩は最高の真實際を直証する、という。それまでは決して直証しない。すなわち、

「般若波羅蜜において行じ、般若波羅蜜を修しつつある菩薩大士は、諸法の甚深なる法性を觀察すべきであり、考察すべきであって、直証すべきではない」

という。

そしてこのことは、菩薩が最高の難行の行者 parama-dug-kara-karaka であり、また、最高に不思議なこと paramas-carya である、という。それはなぜであるかというべ

『八千頌般若』における般若波羅蜜と空（玉城）

「菩薩大士にとって、一切衆生は見捨てられないもの、*aparivakta* だからである。菩薩大士には、次のようなすくれた誓願、*pranītiāna-viśesa* がかかっている。すなわち『これらの一切衆生は、私によって十分に解放さるべきである、*parimocayitavya*』と。

菩薩大士が『私にとって一切衆生は見捨てられないものである。私によってかれらは十分に解放さるべきである』という心をおこし、そして、空性三昧解脫門・無相三昧解脫門・無願三昧解脫門をおこすとき、菩薩大士は、善巧方便をそなえていると知るべきである。この人は、その途上で、仏法を充足しないで、真実際を直証することはないであろう。なぜかといえば、善巧方便がかれの保護 *rakṣa* をなすからである」

というのである。

ここでは、般若波羅蜜において行じている菩薩の空性三昧が、さらに具体化して述べられている。菩薩が最高の真実際を直証するのは、その諸善根が無上正等覺において十分に成熟するときであって、それまではけっして真実際を直証することはない。そして、諸善根が十分に成熟するとは、經文の文脈から見れば、ここに菩薩の誓願がかかっていることが知られる。すなわち「私によって一切衆生は見捨てられないものであり、私によって十分に解放さるべきである」という誓願である。菩薩と一切衆生との密接不離の關係が示されている。そしてこのような誓願に向って、空性三昧に習熟すると

き、菩薩は善巧方便をそなえているといわれるのである。

以上、五項目にわたって般若波羅蜜と空思想との關係を論じてみたのである。このことから、『八千頌般若』についていえば、空思想ではなく、「般若波羅蜜において行ずる」ということがその中心的立場であることは、もはや明瞭であるといえよう。

（スペースの關係で全体を簡略にし、また、四、五では、經文についての私見があるが、それも省いた。詳しくは、近刊拙論「經典思想上の中論」に譲る）。

（日本大学教授・文博）

新刊紹介

田村芳朗博士還暦記念論集

「仏教教理の研究」

菊判・本文六四九頁・定価二二〇〇円
春秋社・昭和五十七年九月三十日刊