

出発点としての大乗教

梶 芳 光 運

序

いま、大乗仏教の經典のうちで、現存する最も原初的なものを般若経と推定し、それらの般若経叢書のうちで、先在的なものを羅什訳など小品般若経系統のもので、そのうちに般若経の原始的な形態を見いだすことができる。それを原始般若経と名づけたが、それは阿含仏教、乃至は阿毘達磨仏教を終点とし、そこをあら

たな出発点として、大乗教が發展していった。

そのような点から、いま、終着点としての阿含仏教、乃至は阿毘達磨仏教の形態が、どのようなものであった

か、ここではそれを主題としないことにし、専ら出発点としての大乗教はどのようなものであったかをみることにする。

そうしたとき、最も参考とすべきものは、弥勒の造といわれる『現觀莊嚴論』(Abhisamayālaṅkāra-nāma-prajñāpāramitā-upadeśa-sūtra)と、ハリバトラの『現觀莊嚴論』に依準せる八千頌般若波羅蜜多經註釈』(Abhisamayālaṅkāra-nāma-prajñāpāramitāvyākhyāna)と『大智度論』であらう。三論宗の嘉祥大師吉蔵の『大品経義疏』、あるいは『大品経遊意』は便利ではあるが、主として智度論に依拠したものであるから、『大智度論』の部にふくめ

てみることができよう。

しかし、それらにもまして、最も参考とすべきものは大品系の般若経であろう。なぜなら、大品の系統は小品の系統の単なる増広ではなく、註釈でもあったと考えられるからである。⁽²⁾

それでいまは、このような用意のもとに、出発点としての大乗教の形態をうかがうことにしたい。

一、その形態

原始般若経の形態を髣髴せしめる小品般若の初品第一(羅什が大小二品を訳出しているので比較するのに便利である。無論、比較する場合、時代的に小品系は道行般若経、大品系は放光般若経と遡源して行かなければならない。⁽³⁾しかし、いまはその遡源の手順を履んだ上で、理解し易さのため、羅什訳大小二品を引用し、必要に応じて遡源し、または降って仏母般若経に及ぶこととする。)は、弥勒の現觀莊嚴頌が示すように教授(avaśya)から始まって、発心(cittopada)を説く。大品系は教授が序品から始まって、奉鉢品第二、習応品第三、往生品第四、

歎度品第五、舌相品第六、三仮品第七にいたる増広された部分を持ち、三仮品において、大小二品系統のかさなる部分に、小品系統は簡潔な教授が説かれて、初心者の発心に移っている。

A 教授——菩薩の句義

いま、小品系の經典に即して教授をみるに、仏はわれ(須菩提)をして菩薩のために説いて般若を成就せしめようとするが、それはすべて仏の威神力に依るものであり、法として菩薩と名づけるべきものを見ない。だから、菩薩を見ないし、また得ない。それによって、般若も見ないし、得ないことになるから、どうして菩薩に般若を教えることができようか。もし菩薩がこれを聞いて驚かず、怖れず、退没せず、所説の如く行ずるならば、これを菩薩に般若を教えると言つくと。

B 発心——三昧

また、菩薩は般若を行ずるとき、まさにこのように——「この菩薩の心(菩提心)を念じてはならない。なぜなら、この心は心にあらず、心相もとより淨き(cittasya prahāsvatā)がゆえに」と。

そこで、舍利弗が問う。「その非心の心ともいふべきものがありやいなや」と。

須菩提が答う。「非心の心の得べきものありやいなや。もし非心の心の有無が不可得ならば、非心の心ありやと問うべきではない」。

舍利弗が問う。「何らの法をか非心となす?」。

須菩提が答えていわく、「諸法は、不分別なものである。以上のように、もし菩薩が言われるのを聞いて、驚かず、怖れず、退没しないなら、この菩薩は般若の行を離れないものである」。

またもし、善男女が声聞地や辟支仏地や菩薩地を学ばんとするならば、まさにこの般若を聞いて受持・誦誦し、如説に修行すべきである。なぜなら、般若のうちに広く菩薩の応ずべき学が説かれているからである」と。

このように教授が説かれて初心者の発心に移っている。すなわち、

須菩提は仏に向かつていわく、「世尊よ、われは菩薩というものを得ないし、また見ない。それゆえ、何等の菩薩に般若を教うべき? 世尊よ、われは菩薩の法の来去

するのを見ない。しかも、菩薩のために字を作つて、これを菩薩といわば、或いは悔いるであろう。けれども、菩薩という字(名前)は決定(固定)しているのでもなく、決まった住処があるわけでもない。一体、この字というものは無所有のものであり、しかも、この無所有(非存在)も亦決まった(固定)ものでも決まった住処があるわけでもない。もし、菩薩がこのことを聞いて、驚かず、怖れず、退没しないならば、最早、この菩薩は不退転地に住するものとなるであろう」——以上順決択分中の第一煖位(usmagata)。

〔1〕 無我行

「また世尊よ、菩薩が般若を行ずるとき、色中に住してはならないし、受・想・行・識中に住してもならない。もし色中に住して色に行(吾我の諸業)をなし、受・想・行・識中に住して、識に行をなせば、般若を受けることも、具足することもできないからである。そしてその結果、仏の一切智を成就することができなくなる。なぜなら、色は不受、受・想・行・識も不受であり、しかも色が不受なれば、色に非ず、受・想・行・識が不受なれば、

識に非ず、般若もまた不受だからである。菩薩がこのように般若を学び行ずれば、これを菩薩の諸法無受三昧と名づける。その広大の用は、声聞や辟支仏の及ぶところではない」。

〔2〕 先尼梵志の故事

「菩薩の一切智もまた不受である。もし相をもって得べくば、例えば、先尼梵志 (*Srenika parivrajaka*) も一切智において信を生じなかったであろう。

この先尼梵志は限られた智ではあるが、これによって仏法中に入り、入りおわって色を受けず、受・想・行・識も受けず。この智は内色の見をもってせず、外色の見をもってせず、内外色の見をもってせず、また内外色の見を離れず。同様に、内の受・想・行・識の見をもってせず、外の受・想・行・識の見をもってせず、内外の受・想・行・識の見をもってせず。この智、また内外の受・想・行・識の見を離れず。ゆえにこの梵志は一切智を信解することさえ、諸法実相をうるをもって解脱をえた。そして解脱しおわって、諸法中において取なく捨なく、ないし涅槃もまた取なく捨なきをえた。世尊よ、これを

智を成就することができよう」。

そのとき、須菩提は舍利弗に語っていわく、「もし菩薩が色の行を行ずるを行相となし、色の行を生ずるを行相となし、色の行を滅するを、壊するを、ないし空するを行相となし、われこの行を行ずるも行相となし、受・想・行・識も同様にして行相となし、もしくはこの念をなす——よくかくの如く行ぜば、般若を行ずとする。これもまた行相であると。これは方便を知らないからである」。

舍利弗が須菩提に語っていわく、「菩薩はいかに行じて般若を行ずると名づけるか」。

須菩提が答えていわく、「もし菩薩が色を行ぜず、色の生を行ぜず、色の滅を行ぜず、色の壊を行ぜず、色の空を行ぜず、同様に受・想・行・識を行ぜざれば、般若を行ずると名づく。般若を行ずるを念ぜず、行ぜざるを念ぜず、行不行を念ぜず、また非行非不行を念ぜず、これを般若を行ずと名づく。何となれば、一切法は無受のものだからである。これを菩薩の諸法無受三昧と名づける。広大の用は声聞・辟支仏の及ばざる所である。菩薩はこの三昧を行じて、疾く阿耨多羅三藐三菩提を得ん」

菩薩の般若と名づく。それは色を受けず、受・想・行・識を受けず。そして、色を受けず、受・想・行・識を受けずといえども、いまだ仏十力・四無所畏・十八不共法を具足せざれば、中途で般涅槃しない」。以上頂位 (*parivrajaka*)。《第一周終り、以下修道としての第二周》

「またつぎに菩薩は般若を行ずるとき、このように思惟しなければならぬ。何等かこれ般若なる？ これ誰の般若なりやと。いったい法が不可得のものであれば、これを般若と言うことができようかと。菩薩がこのように思惟し、観ずるとき、驚かず、怖れず、退没しないならば、この菩薩は般若の行を離れないものである」。

そのとき舍利弗は須菩提に言った。

「もし色は色の性を離れ、受・想・行・識は識の性を離れ、般若の性を離れるとすれば、何故菩薩は般若の行を離れずというか」。

須菩提が答えていわく、

「色は色の性を離れ、受・想・行・識は識の性を離れ、般若の性を離る。この法みな自性を離れるものである。もし菩薩が、このうちにおいて学ばば、仏の一切

と。以上忍位 (*kṣāntigata*)。

須菩提は仏の威神力をうけて次のようにいう。

「もし菩薩がこの三昧を行じて念ぜず、分別せず。この三昧にわれまさに入らんとし、われ今入り、われすでに入ると。かくの如き分別なければ、この菩薩はすでに諸仏に従って阿耨多羅三藐三菩提の記を受くるをえん」と。

舍利弗が問うていわく、「この三昧は示すことをうるやいなや」と。

須菩提が答えていわく、「いな、この三昧は分別せず。何となれば、三昧の性は無所有のものだからである」と。そこで

仏が須菩提を讃じて、「善いかな、善いかな。汝は無諍三昧人中の第一である」と。以上世第一法位 (*agradhar-magata*)。

初品中のこれに続く文については、今はふれない。しかし、干潟龍祥博士はすでにその著⁽⁴⁾において、以上を含めて小品系般若の初品を、二つのコースに分析し、その第一として、菩薩、菩薩法、そして般若の行は不可見、不可得、不可説であり、不住であらねばならぬし、その

第二として、このような般若の実践を、三昧を通して、不退転地が約束されると。そして第二のコースとして、色即幻、幻即色、摩訶薩、大乘莊嚴等の項目に分析しておられる。いま筆者の挙げる初めは、この干潟博士の第一コースに当たる部分である。

註

- (1) 拙著『大乘仏教の成立史的研究』、昭和五五、山喜房、参照。
Savikrāntavikrāmi-paripicā Prañāpāramitā, ed. with An Introductory Essay, by R. Hikata. 1958.
- III. The Ur-text of Prañāpāramitā-sūtra. 参照。
- (2) 拙著、上掲、三二六頁、五〇九頁。
- (3) 同上参照。
- (4) 干潟博士上掲書 p. XXXIX.

二、無我行の実践

以上によって、ここに言わんとする出発点としての大乘教の形態を、小品般若経にそつて、ほぼ提示しえたとするならば、もちろん、この提示に当たつて、大乘とは如何なるものであるかを説き（大品系般若では問乗品第一

八）、その大乘に発趣する（同じく大品系では発趣品第二〇）！其の十地を等閑に付するわけにはいかない。何となれば、それこそ大乘そのものを説きあかしたものであるから、ここに先ずもつて提示すべきであると言われるかも知れないが、小品系般若では、修道としての第三周のものとして、また大品系般若では、問乗品第一八および発趣品第二〇の内容が、大乘への自覚が高まった二次的形態であると考えられるから、それらはここに問題とする「出発点としての大乘教」の形態以後のものとなり、従つて割愛することにした。

そこで、前節に掲げた小品系般若の叙述にもどつて、その文に即して意味するところを指摘して行くことにする。

先ず、菩薩の句義が説き明かされる。それは、以下の須菩提や舍利弗の問答がすべて、仏の威神力に依るものであることは上述の通りである。それで、法として菩薩と名づけるものを見ない。いな菩薩のみならず、般若も見ないし、また得ない。もし、菩薩がこれを聞いて驚怖、退没しないならば、般若を教え、また行ずることになる

と言う。何ものも見ないし、また得ないと言うのは、阿含仏教や阿毘達磨仏教の灰身滅智、または無余涅槃を想起するとき、もつとも理解し易きものとなるであろう。

そうした場合、般若も菩薩も仮名に過ぎないことになるであろう。それが大乘の出発点としたならば、驚怖し、退没するに違いない。しかし、その驚怖が宗教への発端であることは、ここに改めて言うまでもない。このように灰身滅智、あるいは無余涅槃をかりて、従来の仏教の終点として捉えることにより、それを履み超えて——驚怖せず、退没せざる無の克服が大乘教の出発点であったにちがいない。しかし、これらの考証は阿含や阿毘達磨の全仏教の歴史を呼び戻さねばならず、上述の如く、ここではこれ以上触れないことにする。

出発点として的大乗教

そこで教授のつぎに発心が説かれる。もちろん、教授と発心とは、あざなえる縄のように、組合わせになつて進んでいるが、一応二つを分けてみるのが理解し易いであろう。そこで、発心の内容に移ると、そこでは一切諸法無受三昧を指標として、「心性清浄」の観法が明かされる。その観法は『大日経』⁽¹⁾に依るも明かである。阿

含の仏教も、阿毘達磨のどの部派も、いな全仏教が心性清浄を観法として立てなければ、仏教として、解脱は成り立たないであろう。ここでは菩提心が語られたのであるから、弥勒の『現觀莊嚴頌』に従つて、これを四善根位に該当すれば、下品の煖位になるであろう。

次いで般若行に移る。それは五蘊のうちに住してはならないし、また五蘊を受けてはならない。このように不住、不受の諸法無受三昧が説き明かされる。

それについて先尼梵志の故事を挙げる（四善根位中の第二の頂位）。そして十八不共仏法を具足しない限りは般涅槃しないと言う。

さらに、菩薩は次の如く思惟して、五蘊は五蘊の性を離れ、般若は般若の性を離れなければならない。法はみな自性を離れるものだからである。このように学ばば仏の一切智を成就することができると。

それ故、菩薩は五蘊の生、滅、壊、空を行じてはならぬ。また般若を行ずるを念じてはいけない。不行を、行不行を、非行非不行を、念じてはならない。このように再び諸法無受三昧を説く（四善根位中の第三の忍位）。

次いで三昧の性の無分別、無所有性が語られて、仏は、須菩提が無諍三昧中の第一人者であると讃歎する（以上四善根位中の第四の世第二法位）。

さて、第二節にあげた無我行の実践について、大品系の般若では、三三昧を説明し、そのうちの空三昧に空行と無我行とがあるという。この無我行と空行について『大毘婆沙論』では、

もし時に慧をもつて 一切法は非我なりと観ぜば
その時よく苦を厭い この道清淨を得

この契経によつて、かくの如く一切法を縁する非我の行相ありと知ると言い、同じく一切法を縁する空の行相があると言う。そして上述の契経のうちに、一切法を縁する非我の行相を説いて、何故に空行相を説かないか、それは、非我の行相はその義決定するが故に説いたが、空の行相の義は決定しない。それは、一切法は有の義なるをもつての故であり、また空は他性に約するが故に、有義の故に、不空は自性に約するが故である。これに對して非我の行相は決定せざるることなし、自他に約するに、ともに無我なるをもつての故に。これによつて尊者

世友は「われ定んで諸法皆空とは説かざれども、定んで一切法みな無我なりと説く」と言つた。

このように非我の行相が空の行相とともに一切法を縁するとすれば、この二行相に何の差別があるかと言うに、非我の行相は我見を対治し、空の行相は我所見を対治する。我見と我所見とを対治するが如く、己見と己所見、五我見と十五我所見、我行相と我所行相、我執と我所執、我愛と我所愛、我愚と我所愚ともまさに然りと知るべきなりと言う。

さらに同じく『大毘婆沙論』に次のように言う。
問う。いかんが無諍行と名づくるや。

答う。この行はよく他の煩惱の諍を対治するが故に無諍行と名づく。しかも諍に三あり。一に煩惱諍、二に蘊諍、三に闍諍なり。

煩惱諍とは百八煩惱を言う。

蘊諍とは死を言う。

闍諍とはもろもろの有情が互いに相凌辱し、言語相違するをいう。

まさに知るべし。この中には煩惱諍を説くことを。有

情が煩惱をおこすことを遮せんがための故なり。

また説くものあり。これによつて自他の諍をなからしむるが故に無諍行と名づくと。即ちこれはよく無我行を修するの義なりと。

この故に尊者善現はかつて日暮れに、一毘訶羅に至り、門を叩きて立つ。門内の苾芻問うていわく、これは誰ぞと。尊者善現は無諍に住すること久時にして、無諍行を熟修するによるが故に、黙してわれはこれ善現なりと答えること能わず。やや久しうして乃ちいわく、これはこれ世間にかりに立つる所の名を善現となすものなりと。

またかの尊者はかつて雨に遭い、一外道の門側に至つてこれを避くるに、外道問うていわく、おんみの字は何なりやと。尊者善現は無諍に住すること久時にして、無我行を熟修するによるが故に、黙してわれはこれ善現なりと答うるること能わず。再三問われ已つて、乃ち徐ろに答えていわく、われはこれ世間にかりに善現と名づくるものなりと。故に知る、無我行を善修するものが自他の諍をなからしむるを、説いて無諍行と名づくることをと。

このように、上述の如く、『大毘婆沙論』で無我行と空

行との二つをあげて、それぞれを規定するのを、いまこ

こに援用することを許すならば、そしてさらに、大品系の般若経の三三昧の説明中に、空三昧に無我行と空行との二つをあげている。この二つを、いまこの出発点としての大乗教の形態のうちに適用するなら、それは先ず無我行を説いたものと言うことができよう。

従つて、ここに般若を行ずることは、空行ではなく、無我行の実践を意味することになるであらう。それは、色中に住すべきではなく、受・想・行・識中に住すべきでもない。もし、色中に住して色行を作し、受・想・行・識中に住して識行を作さば、般若を受けることも習すること、したがって仏の一切智を成就することもできない。なぜなら、般若は無受性のものだからである。専ら我見、我執、我愛についての実践を説き、未だ我所見、我所執、我所愛に説き及んでいない。——それは空行の実践を意味するものとして、後の発展した自覚段階に属することになる。

かくて、無我行を説けるものとして小品の釈提桓因品第二の次の文を指摘することができる。すなわち、

その時、釈提桓因は須菩提に語っている。

菩薩はいかに般若に住すべきか。

須菩提答えていわく、

われ今、仏の威神力を承けて般若を説かん、阿耨多羅三藐三菩提心をおこさんものは今まさににおこすべし。菩薩は空法をもって大乘に住して色・受・想・行・識に住してはならず、その常・無常、苦・楽、浄・不浄、我・無我、空・不空に住せず、乃至、預流・一來・不還・阿羅漢にも住すべからず。無所住、無住心を如来と名づけるからである。

その空法をもって大乘に住するというのを、直ちに大品系の般若の無自性空と必ずしも同一視することはできないであろう。それは後の深功徳品第一七に、仏が須菩提に、汝よく菩薩の甚深の相を示す。甚深の相とはこれ空の義、すなわち、無相、無作、無起、無生無滅、無所有、無染寂滅、遠離涅槃の義なりと言って、主として三昧を説いているからである。

かくしてわれわれは次の如く言うのである。それは、出発点としての大乗教は、主として無我・行に力点を

おいたもので、空行を説くのは後の発展にかかわると。

これに依って、出発点としての大乗教と同じように空の名の出でこない『金剛般若経』について、「この経は空の思想を説いているにもかかわらず、その中では「空」(śūnyā)という語を用いていないのが、般若部經典としては奇異に感ぜられるが、それは恐らくまだ「空」という術語が確立していない時代に成立したものであるからである」と推定し、あるいは「内容上からは、如何にも古いものである」との印象を与える。全篇を通じて空という文字の一度も用いられて居ないのは、般若部のものとしては、最も目に著く所である。恐らく、幾度となく常に空と説かれる圏外にあって、作られたものか、ともかく奇とさえもいえるものである」と想像を逞しうしている。前者の空の語の確立しない時代の産物であったことは理解できるが、後者の圏外にあって成ったものだから空の語がないということは理解に苦しむ。この『金剛般若経』は、われわれの「出発点としての大乗教」と同じ問題提起をもっているから、『金剛般若経』もまた無我行について般若の実践を説いたもので、空行はそれ以後

の問題となるであろう。

それ故、小品系の般若経も金剛般若経も空性について語らないばかりか、六波羅蜜の内容についても殆んどふれていない。それは空行と深く係わるもの、すなわち、我所見を対治するものとして、六波羅蜜の実践は、先ず仏塔、つまり仏に向かつて誓い、ついで仏を背にして大衆に向かい、共に実践しようとするものだからである。

註

- (1) 上掲拙著『大乘仏教の成立史的研究』六七四頁―六七八頁を参照。
- (2) 四摂品第七八、大正蔵経、三九四頁c、及び大正蔵経七、三七五頁a参照。
- (3) 『阿毘達磨大毘婆沙論』第九卷、大正蔵経二七、四五頁a。
- (4) 『阿毘曇毘婆沙論』第五卷、大正蔵経二八、三三頁c。
- (5) 同上『大毘婆沙論』第一七九卷、大正蔵経二七、八九九頁ab。
- (6) 『小品般若経』大正蔵経八、五四〇頁ab。
- (7) 同上書、五六六頁a。
- (8) 『大品般若経』学空不証品第六〇、大正蔵経八、三五〇頁a―三五二頁b。

- (8) 中村元・紀野一義訳註、『般若心経、金剛般若経』、岩波文庫、昭和三五。
- (9) 宇井伯寿『大乘仏典の研究』、岩波書店、昭和三八。拙著『金剛般若経』、大蔵出版社、昭和四七、八三頁、四〇八頁参照。
- (10) 拙稿「六波羅蜜の成立」、『成田山仏教研究所紀要』、第五号、昭和五六。

三、先尼梵志の故事

上述のように、般若の実践を説き、それは仏十力・四無所畏・三念住・大慈大悲の所謂十八不共仏法の具足による一切智の逮得を指標とするものであった。

それは上述の「2」の先尼梵志の故事に具体的に明かされた。それによれば、先尼梵志の一切智は間見をもつてせず、内の色の見をもつてせず、内の受・想・行・識の見をもつてせず、またそれらを離るるにあらず。同様に外の色の見をもつてせず、外の受・想・行・識の見をもつてせず、内外の色・受・想・行・識の見をもつてせず、またそれらを離るるにあらず。かくして梵志は一切智を信解することができたという。

この先尼梵志の故事の意味するところは、

- 一、無我行の実践
- 二、一切智の具足
- 三、指標としての一切智人

であろう。これについて最も参考となるものは『大智度論』の解釈である。いま煩わしくも引用してみることにする。

この経に論議する先尼の信は、仏よくわれをして道をえしめたまうと信ず。これを初信と名づく。しかるのち、仏は吾我を破して、もとよりこのかた、常に自ら無我、無我なるが故に、諸法は属するところなく、幻の如く、夢の如く、虚誑、不実、不可得なりと説きたまうを聞いて、この信力を取得し、すでにして諸法実相に入り、色はこれ如去、乃至識はこれ如去なるを受けず。

またつぎに、梵志は人に二種の我を説くを聞く。或いは五衆は即ちこれ我なりと説くあり。或いは五衆を離れて別に我ありと説くあり。もし五衆にして即ちこれ我ならば、則ち別に我なし。何となれば、我はこれ一、衆はこれ五にして、一は五とならず、五は一とならざるが故

に。

またつぎに、五衆は無常生滅の相なり。五衆にしてこれ我ならば、またまさに生滅すべく、もし生滅すれば、罪福を失す。この五衆は因縁の和合より生じて自在ならず。我もししからば、我をもって何かせん。それ自在ならざるが故に。かくの如き過罪の故に説いて「色は如去、受・想・行・識は如去」ということをえず。無相なればなり。もし受等を見て、これみな五衆の相なりと知らば、これ我相にあらず。智者はいかんが五衆を離れて我ありと説かん。この故に「いななり」と言う。もしあるいは「別に我ありて五衆なし」といわば、みなこれ顛倒妄見の分別なり。かくの如き種々の因縁をもって、無我なることを知る。我は即ちこれ如去、諸法もまたしかり。皆同じく如去なり。主なきをもつての故に、法として属するところなし。

このように『智度論』もこの梵志の故事を無我行を説いたものとみる。それはさきに述べた無我行の実践を、梵志の故事によって明らかにしたものと言うことができる。

第二の一切智については、梵志は得道の智慧を推求

し、四処においてこれを求むるに、みな定相なし。いわゆる自身の五衆を觀するを名づけて内となし、外、他身を觀するを名づけて外となし、彼此を名づけて内外となす。この三種の智慧は道をえず。智慧なきもまた道をえず。またつぎに内とは内の六入、外とは外の六入なり。

またつぎに、内を能觀の智慧に名づけ、外を所觀の処に名づく。この先尼は諸觀みな過罪あることを知る。

(中略)

またつぎに、略して実智慧の義を説かば、いわゆる、内、五衆の中を見ず、外、五衆の中を見ず、また内外、五衆の中を見ず、また五衆の中を離るるを見ず。この智慧を見るを實となす。無常の智慧をもつて五衆の無常を觀す。この智慧は因縁の和合に従うが故にあり、実ならず。觀に著するものは邪見なり。著せざるものは道を得。もし無常の相にして、これ実ならば、何故著して道を得ざらん。ここをもつての故に、一切の内外に定んで智慧を見ず。もしこの無常等の觀を離れて道を得ば、一切の凡夫もまたまさに道を得ん。ここをもつての故に、

この智慧を離るるもまた所得なしと説く。

このように一切智 (Savvīṇa) を規定している。それは内によらず、外によらず、また内外に依らず、しかもそれらを離れるものではなかった。いわゆる即にも離れもあらざる智慧であった。それは内觀を尽くし、外觀を尽くし、また内外觀を尽くしたもので、いわゆる尽所有性 (Yāvadvāṇīkātā) のものであり、それが即にもあらず、離にもあらざるものであるから、また如所有性 (Yathāvadvāṇīkātā) のものであると言えよう。⁽¹⁾ 何となれば、尽所有性は内、外、乃至内外にわたり、あるものがことごとく尽くして觀じきわめられることを意味し、如所有性は、その内、外、乃至内外にわたってあるものが、それぞれみなあるが儘、すなわち、如実であろうとすることを意味しているからである。そしてこの如所有性の智慧は一切種智 (Savvīṇa) とみられている。

このことは次の『大智度論』の文によって、はっきり汲み取ることができよう。⁽²⁾

問うて曰く、一切智と一切種智と何の差別ありや。答えて曰く、ある人、「差別なし、ある時は一切智と言

い、あるときは一切種智と言う」と。

またある人言わく、「総相はこれ一切智にして、別相はこれ一切種智なり」と。

因はこれ一切智にして、果はこれ一切種智なり。略説は一切智にして、広説は一切種智なり。一切智は総じて一切法中の無明の闇を破し、一切種智は種々の法門を觀じてもろもろの無明を破す。一切智は譬えば四諦を説くが如く、一切種智は譬えば四諦の義を説くが如し。一切智は苦諦を説くが如く、一切種智は八苦の相を説くが如し。一切智は生智を説くが如く、一切種智は種々の衆生の処々に生を受くるを説くが如しと。

これによって、一切智はすべてを覆うものとして、尽所有性に立つ智慧であり、上に引用した「総じて一切法中の無明の闇を破する」に譬えられ、一切種智はその一切を覆うた中の「種々の法門を觀じてもろもろの無明を破する」に譬えられるから、如所有性に立つ智慧と見ることができよう。その尽所有性の智は後に周備 (vipaśyā) 慧と言われ、如所有性は微細 (sūkṣma) 慧と後には規定されたこと⁽³⁾によって、この二つの智慧の性格をはっきり

把握することができる。

そしてこの二つの智慧が、上の引用文によって知られるように、差別なしともいわれるが、それは、一切智が一切種智を俟って一切を覆う真の意味の一切智となること⁽⁴⁾ができるし、一切種智は一切智を俟たざれば、一切を覆うた中の個々のもののそれ自身で成り立つ智慧、すなわち一切種智となることができない、いわば二つの智慧が両々相まつ関係にあるからであり、成立史的には、小品系の般若經の説く一切智に反省が加えられ、恐らく『大智度論』⁽⁵⁾の説くような一切智人難の過程を経て、大品系の般若經の説く一切種智にいたったものであろう⁽⁶⁾。

われわれはここで、上掲の先尼梵志の故事について註解した『大智度論』の続きの文にもどらう。それによれば、

そのとき梵志は、この智慧をもつて、一切法の中ににおいて心に遠離をえ、智慧においてもまたまた一切の我見等を遠離し、取相の邪見みな滅す。また無智に従つて得ず。そのとき梵志は、歡喜して無量の法の性相を觀じ、仏を真に大師となせりと。

この一切智人について『大智度論』の別のところで⁽⁷⁾は、

汝は一切智人なしというも、これ言あつて義なし。これ大妄語なり。実には一切智人あり。何となれば、十力をえて処非処を知るが故に、因縁業報を知るが故に、もろもろの禪定解脱を知るが故に、衆生の根の善惡を知るが故に、種々の欲解を知るが故に、種々の世間の無量の性を知るが故に、一切の至る処の道を知るが故に、先世の行処を憶念して知るが故に、天眼を分明にうるが故に、一切の漏の尽きたるを知るが故に、淨不淨を分別して知るが故に、一切世界の中の上法を説くが故に、甘露味をうるが故に、中道をうるが故に、一切の法、もしくは有為、もしくは無為の実相を知るが故に、永く三界の欲を離るるが故に。かくの如き種々の因縁の故に仏を一切智人となす。

問うて曰く、一切智人あらば、何等の人がこれなるや。

答えて曰く、これ第一の大人にして、三界の尊なり。名づけて仏という。讚仏偈に説くが如しと。

このように、十八不共仏法を具えた一切智人としての仏をあげ、かつそれを讃えているのに対して、先尼梵志はその一切智への信解を教えられ、真の大師として仏を仰ぎ見ることをえた。二者ともに仏を仰ぎ讃ずる点では同じであり、それは「今に仏を見る」階梯と考えるなら、道行般若が後に「一切悉見阿闍⁽⁸⁾仏」を説き、あるいは「悉見諸仏三昧」を説くのはゆえなしとしないであろう。

さて与えられた紙数もつきたので、結論を急がねばならない。それは大品系般若の次の仏と須菩提との問答の一節である⁽⁹⁾。

須菩提言わく、世尊よ、何らの法を變化にあらずとなすや。

仏言わく、もし法、無生無滅なれば、これ變化にあらず。

須菩提言わく、何らかこれ不生不滅とし、變化にあらずとなすや。

仏言わく、誑相なき涅槃、この法は變化にあらず。

世尊よ、仏の自ら説けるが如き諸法平等は聲聞の作に

あらず、辟支仏の作にあらず、諸菩薩摩訶薩の作にあらず、諸仏の作にあらず、有仏にも無仏にも諸法の性は常空にして、性空即ちこれ涅槃なり。いかに涅槃の、一法を化の如くにあらずというや。

仏、須菩提に告ぐ、かくの如し、かくの如し。諸法の平等は声聞の作にあらず、乃至性は即ちこれ涅槃なり。もし新發意菩薩この一切の法畢竟して性空なり、乃至涅槃もまた化の如しと聞かば心則ち驚怖せん。この新發意菩薩のための故に分別して生滅は化の如しとし、不生不滅は化の如くならずとす。

須菩提、仏にもうして言わく、世尊よ、いかに新發意菩薩に教えて性空を知らしめん。

仏、須菩提に告ぐ、諸法もと有りて今無きやと。

ここでは振り出しにもどって、新發意菩薩はいかに教えられるべきかを問うている。それはわれわれの課題とした出発点としての大乗教にもどったことになる。そしてここでは性空が説かれているが、振り出しにもどれば、人空だけであるが、ここではこの新發意は法空を知り、道種智をえ、一切種智に進んで、一切智人、あるいは一

切種智人としての仏を仰ぎ見て、目の当たり救われようとする。それには道種智としての六波羅蜜の久行を實踐し、不退転地に立とうとつとめなければならない。しかしそれは、出発点としての大乗教を過ぎて後の發展に属する。

註

- (1) 『大般若經』第三卷、大正藏經五、一三頁B。
Svīkṛāṇavikrāṇi-pariprocā Prajñāpāramitā-sūtra,
ed. with An Introductory Essay by R. Hikata, pp.
22, 28, 40, 60.
- (2) 『大智度論』第二十七卷、大正藏經二五、二五八頁c、二五九頁a。
- (3) 『瑜伽師地論』第四三卷、大正藏經三〇、五二九頁a。
Bodhisattvabhūmi, ed. by U. Wogihara, p. 213.
- (4) 『大智度論』第二卷、大正藏經二五、七四頁b。
- (5) 拙稿「三智の成立過程について」、芙蓉博士古稀記念『密教論集』、昭和四六。
- (6) 『大智度論』第四二卷、大正藏經二五、三六九頁b。
- (7) 同上書、第二卷、七二頁a。
- (8) 『道行般若經』卷第九、大正藏經八、四六九頁a。
- (9) 『大品般若經』第二六卷、大正藏經八、四一五頁c。

四一六頁a。

- (10) 『大智度論』第二七卷、大正藏經二五、二五九頁b。

四、法空の展開

上述の通り、今は、空三昧中の無我行だけで、空行についてはふれなかった。その空行のうちから、法空の發展して行く過程を追究すべきであったが、今はそれにふれなかった。そして専ら、具体的な例として、先尼梵志の無我行について語ったが、これについて、あるいは、『大智度論』⁽¹⁾によっても、その故事は法空について語ったものであると言われるであろう。しかし、それは大品系の般若經について言われることで、小品系ではまだそこまでは語っていない。即ち、たとえば、大品系は「何をもつての故に、諸法自相空の故に受くることをうべからず」(tathā hi sa tena svalakṣaṇaśūnyeṣu na kṣāṇīd dhar-māḥ parigṛhīto nimitāmanasikāratām upādāya)⁽²⁾とあるからである。この大品系の法空の思相の展開は、稿を改めて明らかにしたい。

註

- (1) Pañcaviṃśatisāhasikā Prajñāpāramitā, ed. by N. Dutt, vol. 1, 1934, p. 134.
- (2) 『大智度論』第四二卷、大正藏經二五、三六八頁c。

(かじよし みつゆき・大正大学名誉教授)