

sarvākārajñatā について

兵 藤 一 夫

はじめに

『現觀莊嚴論』は般若經（特に、小品系般若經）の注釈である。この論書は小品系般若經に説かれる三智、すなわち一切智（sarvajñatā）、道智（mārgajñatā）、一切相智（sarvākārajñatā）¹⁾ を基に構成されている。しかし、既に指摘されているように²⁾、小品系般若經に説かれる三智は、經典においては十分な分析がされておらず、しかも小品系般若經には説かれていない。また、小品系般若經の注釈である『智度論』においても三智の区別が基本的なものとして前提されているわけではない³⁾。そこで、三智に基づいて著作された『現觀莊嚴論』の成立を考える一助として、その三智が他の論書でどのように捉えられているかを調べることは有効であろう。今回は、まずその手始めとして、三智の中、特に一切相智（一切種智）について、『現觀莊嚴論』自身のそれを見たとえで、初期の瑜伽行派の論書において同じその一切相智がどう捉えられているかの一端を調べてみる。

1. 『現觀莊嚴論』の三智

『現觀莊嚴論』において三智がそれぞれどのように考えられているかを見ておく。まず、論の帰敬偈は次のように三智を区別している。

〔仏母は〕一切智によって、寂靜を望んでいる声聞たちを寂靜に導き、
道智によって、衆生を利益しようとする者（菩薩）たちの世間利益を成就させ、
それ（仏母、すなわち一切相智）を身に付けた牟尼たちは一切の相（sarvākāra）をした
この全てを説くところの、
かの、声聞と菩薩たちの集団を従えた仏陀の母に対して帰命する。

ハリバドラの『小註』（『明義釈』）によれば、

一切の事物は不生であると遍智することにより、涅槃を求める声聞と独覺に有余依と無
余依の涅槃を獲得させ、一切の道は不生であると証得することにより、輪廻の限り衆生
の利益をなす菩薩たちに全ての衆生利益を成就させ、一切の相は不生であると了得する
ことにより、仏陀たちは行（煩惱）の能対治である法輪を残らず一切の相で転じる⁴⁾。

ここでは、一切智は声聞と独覚に涅槃(寂靜)を獲得させるものであり、道智は菩薩たちに衆生利益を成就させるものであり、一切相智は仏陀たちに法輪を転じさせるものである、と考えられている。

このことは、アールヤヴィムクティセーナの注釈とハリバドラの『小註』に引用される『二万五千頌般若経』からも伺われる。

「スプーティよ、一切智は声聞・独覚たちのものであり、道智は菩薩たちのものであり、一切相智は如来なる阿羅漢正等覚者のものである」

「世尊よ、どうして一切智は声聞・独覚たちのものなのですか？」

「存在する限りの内外の諸法が一切であるが、それらは声聞・独覚たちによって知られる。しかるに、全ての道として、一切の相としては知られない。それゆえ、一切智は声聞・独覚たちのものである」

「世尊よ、どうして道智は菩薩たちのものなのですか？」

「スプーティよ、全ての道は菩薩によって起こされるべきである。全ての道が知られるべきである。声聞道なるもの、独覚道なるもの、仏道なるもの、それらは円満されるべきである。そして彼らによって道の所作がなされるべきである。請願を円満せず、有情たちを成熟させず、仏国土を清浄にしないと、彼らによって実在の究極(實際)は現前化され得ないであろう。それゆえ、道智は菩薩たちのものである」

「世尊よ、どうして一切相智は如来、阿羅漢、正等覚者のものなのですか？」

「スプーティよ、諸法は行相(ākāra)によって、証相(liṅga)によって、因相(nimitta)によって説示されるが、それら行相や証相や因相は如来によって覚知される。ゆえに、一切相智は如来のものである」⁹⁾。

タルマリンチェンはハリバドラの『小註』に対する複注⁹⁾の中で上の経文を注釈して次のように述べている。

事智(一切智)が声聞・独覚の現観として説かれているのはどうしてなのか? 設定の所依が異なっているというだけであって、声聞と独覚の聖者が寂靜だけを成就する際必ず必要であり、事智だけによって可能であるからである。そして、菩薩は一切相智が生じる際に必ず三智を知る必要があり、そ[の三智]だけで[一切相智が]生じることが出来るからである。そして、法輪を残りなく転じる場合、一切相智が必ず必要であるから、それぞれの智の役割は同じではなく、異なって設定される。(Sarnath p. 42.)

また、アールヤヴィムクティセーナは、『現観莊嚴論』第1章の「発趣行」の箇所では、「一切相智に向けて発趣すること」についての経文として、『二万五千頌般若経』から次のような引用をしている。

一切相智を随得してこれまで転じなかった法輪を転ずることから、すなわち、十方世界

にいる仏陀たちによって、全ての世界にそ（の新らな仏陀）の名前が語られ、彼が大乗に乗ることによって一切相智を獲得して法輪を転じなという名声が宣言されることから、である⁷⁾。

以上のことから、『現観莊嚴論』における三智の基本的な意味が知られるであろう。それらは「智の作用（働き）」という観点から説明されている⁸⁾。特に、一切相智が法輪を転ずることに関係づけられていることに注意すべきである。このことは、一切相智の「相（ākāra, 行相）」が言語表現との関連の中で理解されていることになる。『二万五千頌般若経』の中で、「行相」「証相」「因相」が同義語のように列挙されていることから、「行相」の意味は言語表現を伴ったものであり⁹⁾、その行相を知る（行相を有した）智である一切相智は清浄な分別智である。

2. 初期瑜伽行派の論書における一切智、一切相智

これまで一切智や一切相智に関する研究は数多く、様々な文献における一切智が既に明らかにされている¹⁰⁾。しかし、

初期瑜伽行派の論書の中で、一切智や一切相智について興味のある言及が見られるのは『大乘莊嚴經論』と『攝大乘論』である¹¹⁾。

(1) 『大乘莊嚴經論』¹²⁾

(i) 第十章「菩提品」の冒頭に一切相智に関する三つの偈が説かれる。一切相智の獲得の仕方と自性（断円満と智円満）などが説かれているが、ここでは安慧釈に基づいて考察する¹³⁾。まず、一切相智の一般的な意味に関して、安慧は

大円鏡智と平等性智と妙觀察智と成所作智と法界の五つに対して仏陀と言われる。まさにその仏陀に対して「一切相智」と言われる。(北京 No. 5531, 120a)

次に、智円満 (jñānasampad) を説明して、

無常、苦、空、無我としてそのように無転倒に知ることから、「一切相智」と言われる。

蘊と界などの全ての法を残りになく知ることから、「一切智」と言われる。(ibid, 121a)

ここには、一切相智と一切智の区別がなされている。一切相智は無常などの十六行相による無転倒な智であり、〔行〕相 (ākāra) は無常などの十六行相を表わす。また、一切智は一切の法を全て知るものである。そして、これらはいずれも仏陀の智である。この二智の区別は『現観莊嚴論』のそれとは異なっている¹⁴⁾。『現観莊嚴論』では、一切智は十六行相による智であり、それは仏陀ではなく声聞・独覚に関係し、一切相智は一切の相（形象）を了得する智であり、仏陀に属するものである。

また、第56偈に後得智が説かれる。そこに見られる「事智(vastujñāna, dngos po

shes pa)」について安慧は次のように説明する。

事智とは後得清浄世間智に対して言われる。事物という語は、依他起相たるアーラヤ識が転依したあり方である無分別智に対し言われる。この無分別智はまた後得清浄世間智によって無転倒に知られるが、他の智によってではない。それゆえ、後得清浄世間智に対して「事智」と言われる。(ibid, 150a)

『現観莊嚴論』では「事智(vastujñāna)」は一切智の別名である。しかし、ここに説かれる事智は後得智であり、むしろ一切相智に近いものと考えられ、『現観莊嚴論』とは全く異なった術語であろう¹⁵⁾。

(ii) 第十一章「述求品」第2偈にも「それらを知ることから、知者は一切相智(sarvākārajñatā)に至る」と説かれる。しかし、これに対して世親は「それら[三蔵]を知ることから、菩薩は一切智を獲得する」(Lévi本 p. 54)と注釈して一切相智を一切智と言い換える¹⁶⁾。このことは、一切智、一切相智を仏智として捉え、両智を厳密に区別していないことを示唆している。

(iii) 第十四章「教授教誡品」第46偈にも「一切相智たる無上の処を獲得する。そこに住して……」と説かれる。これを世親は次のように注釈する。「それから、一切の煩惱障と所知障の垢を離れた究極の転依を得る。そして一切相智たる無上の処を得て、そこに住して輪廻のあるかぎり、現等覺や涅槃を示すことなどによって衆生たちの利益のために行ずる」(Lévi本 p. 96) ここでは、一切相智は究極の転依(仏地)、無上の処であり、法輪を転じたり涅槃を示すなどの清浄世間智でもある。

以上のことから、『大乘莊嚴經論』における一切智、一切相智はどちらも仏の智であり、二つの間に厳密な区別は見られない。ただ、一切相智が清浄世間智で法輪を転ずるとする見方は注意しておいてよい。安慧により二智が区別される場合があるが、それは般若経(『智度論』や『現観莊嚴論』も含む)に伝えられるものとは相当に異なっている。

(2) 『摂大乘論』

『摂大乘論』の序論の序章に対する世親釈¹⁷⁾の中に、一切智と一切種智(一切相智)に関する言及が見られる。

慧力によりて蘊等の一切法の体を安立するを智自在と名づく。この後の所得の一切種智を法自在と名づく。(玄奘訳 大正31, 371a)

無分別智をもって陰等の法門において心通達するに余すところなく、一切種智を得るを智自在と名づく。無分別智¹⁸⁾をもって一切法の品類を通達し、一切智を得るを智自在と

名づく。無分別後智をもって自らの所証のごとく他のために法門を安立し、理のごとく成ずるを得るを法自在と名づく。(真諦訳 大正31, 251b-c)

玄奘訳と真諦訳とでは一切智と一切種智の理解が異なっているようである。玄奘訳は一切種智は後得智であって説法に自在であるとする。また、ここには一切智の語は出てこないが、それは無分別智であって智自在であると考えることができるであろう。一方、真諦訳は無分別智(智自在)のあり方を二種としてそれぞれを一切種智、一切智としている¹⁹⁾。そして、後得智は説法のためであり、法自在であるとする。玄奘訳の一切種智の理解²⁰⁾は『現観莊嚴論』とも類似するものである。

- 1) sarvajñatā, mārgajñatā, sarvākārajñatā は字義通りにはそれぞれ、一切智者性、道智者性、一切相智者性となるが、それらは智そのものを意味するから、ここでは一切智、道智、一切相智と訳しておく。
- 2) 梶芳光運(1971)「三智の成立過程について」(『智山学報』No. 19, 1971), 真野龍海(1972)『現観莊嚴論の研究』pp. 66-72(東京, 1972)など
- 3) 『智度論』は三智に関して種々な説を紹介している。しかし、『現観莊嚴論』ほどには三智に関心を示していない。また、著者の立場として一切智と一切種智の区別を前提しているとは思われない。川崎信定(1992)『一切智思想の研究』pp. 103-122(東京, 1992)参照。
- 4) Haribhadra, *Abhiṣamayālaṃkāravivṛtti* (天野宏英 ed. 「現観莊嚴論釈の梵本写本」(6)『島根大学教育学部紀要』No. 23-1, No. 5191, 94a8-94b5.)
- 5) Ārya Vimuktisena, *Abhiṣamayālaṃkāravivṛtti* (C. Pensa ed., SOR XXXVII, pp. 12-13) 天野 ed., pp. 4-5, 大正 8, 114a-b, 375b-c.
- 6) *rNam bshad snying po rgyan* (Sarnath, 1980; Otani No. 10146)。これは、全般的には、ハリバドラの注釈の伝統を正しく受け継いだものであると考えられるので、ハリバドラの注釈を理解する際に非常に有用なものである。しかし、チベットにおける新たな考え方を付加しているところもあるので、その点に留意する必要がある。
- 7) Pensa 本 p. 90, ref. 『二万五千頌般若経』Dutt 本 p. 185, 大正 8, 247b-c.
- 8) このほかにも『現観莊嚴論』には三智についての言及も多いが、その一つをアーリヤーウィムクティセーナの注釈より紹介する。「一切智によって染汚な無明だけの断がある。道智によって全ての能対治の成就がある。一切相智によって不染汚無知の断がある」(Pensa 本 p. 28)
- 9) ここに説かれる「行相(ākāra)」は般若経の用例などさらに広範な研究が必要であるが、具象的にしろ、非具象的にしろ言葉によって把握される一切の事物(形象)を示しており、無常などの十六行相という狭い意味ではないと思われる。『俱舍論』においては「慧が行相である」と定義され、「行相」は狭義には四諦十六行相を意味し、広義には青や黄色といった形象も含められる。経量部は「行相とは所縁を把握する様相」とする。(福田琢「『俱舍論』における“行相”」『印度学仏教学研究』No. 41-2.

参照)『中辺分別論』の安慧釈にも定義が見られる。

- 10) 特に、川崎信定 (1992) 前掲書、真野龍海 (1972) 前掲書 pp. 66—72 など。真野龍海 (1972) p. 67 は『婆沙論』において一切智とは別に一切種智が説かれることを指摘する。「有説、自覚而能具一切智一切種智者方能説法。独覚而不而」(大正 27, 906a) ここでは、一切種智が説法と関連づけられている。
- 11) 他の論書にも幾つかの注意すべき言及が見られる。たとえば、『瑜伽論』『菩薩地』には、「一切の界、一切の事物、一切の品類、一切の時に對して無礙に働く智、それが一切智である」(荻原本 p. 88, 大正30, 498c, 註15 参照)
- 12) 『大乘莊嚴經論』の一切智と一切相智については、Paul J. Griffiths (1990), "Omniscience in the Mahāyānasūtrālmkāra and its commentaries" (*Indo-Iranian Journal*, Vol. 33-2, 1990) という詳細な研究がある。
- 13) 当該箇所『大乘莊嚴經論』本偈や世親釈には一切相智の特質が明確に示されていないので、主として安慧釈に依拠する。なお、「菩提品」の安慧釈に対してに和訳がなされており、拙論もそれを参照している。(西藏文典研究会『西藏文献による仏教思想研究』No. 1, 1979, No. 2, 1981)
- 14) P. Griffiths (1990) pp. 96—97 もこの安慧の解釈に注意し、これが『智度論』のそれとおおよそ逆であり、『二万五千頌般若經』とも異なっているとし、その理由を所縁の顕われ方の違いに求めている。しかし、これは、安慧が一切相智の相を十六行相と解釈し、一切智は一切法を残りなく知るものと字義通りに理解したためであろう。
- 15) 『現觀莊嚴論』における事智 (vastu-jñāna) のチベット訳は gzhi shes であり、ここでのチベット訳語 dngos po shes pa とは異なっている。
- 16) 安慧は同じそれを一切智智と言い換える。(北京 No. 5531, 176a)
- 17) 無性釈にも一切智と一切相智についての言及がある。「觀察對象の法に対する分別が一切の所知を断じなければ、一切智は存在しない。それゆえ法無我が説かれる。…一切法無我ということが一切智ではないのかと言えば、一切智ではあるが、一切相智ではない」(北京 No. 9552, 244b5-245a1; 大正 31, 385c)
- 18) 大正藏經では「無分別後智」となっているが、文脈から見て「無分別智」に訂正する。ちなみに、当該部分はチベット訳は欠落しているので、本来の世親の注釈が何であったか断定できないが、玄奘訳の方が世親の考えに近いのではないと思われる。注(20)参照。
- 19) 真諦訳の一切種智の解釈は『智度論』の一説に類似する。
- 20) これは上に紹介した『大乘莊嚴經論』第十四章の世親釈における一切相智と同じ立場であろう。

〈キーワード〉 sarvākārajñatā, 一切相智, 一切智, 現觀莊嚴論

(大谷大学講師)