

般若経における「如幻」の意味について

増 田 英 男

仏典の中には諸法を夢や幻に喩えている教説がしばしば見出される。それはすでに原始経典にも見え、大乘諸経に至つて頻出^②或いは散見^③するのであるが、これを最も強調し反復しているのは般若経である。ことに小品系よりも小品系において著しい。例えば大品般若序品第一には「解_レ了諸法_一如_レ幻如_レ焰如_レ水中月_一如_レ虚空_一如_レ響如_レ鍵闥婆城_一如_レ夢如_レ影如_レ鏡中像_一如_レ化」〔大8217a cf. 梵本二万五千頌 N. Dutt ed. p.4〕と十喩をあげており、以下全卷至る所に同様の喩をくり返し説いている。或いはまたより詳細に、現存の存在物や人間を幻師が幻術によつて作り出した幻影に喩えている例も見られる。今これらさまざまな喩の全部を総括して「如幻」という二字で代表させることとする。

さてこのような「如幻」の教説を文字通りに受け取ると、

どうしても現実の世界に対する不信・否認・悲観・絶望という方向が——つまり厭世的虚無的性格が——露出して来る。仏教が古来とかく消極的厭世的な宗教として、或いは所謂ニヒリズムとして誤解せられてきた原因の一つがここにもあるように思われる。では如幻説の意味する所は果してそのような現世否定的・虚無絶滅的な意味だけに止まるものであろうか。元来この如幻喩にはいろいろの含みと複雑なニュアンスがあり、またその用い方の上からも意味の甚だ漠然とした曖昧な所もあつて、なかなか的確にその真意を把握し難いのであるが、右のような誤解に対し仏教の本質を闡明するために、この如幻説の真意を探究することは是非必要であると考へられるので、あえて未熟な考察を試みる次第である。

上「如幻」の意味の客観的文獻的考察

まず直接原典の文章に即して文獻的に如幻喩の意味を考えてみたいと思う。如幻喩を含む文例の多くの場合において、文字言句そのものが直接表わしているその意味は、明らかに現実の世界人生の無常性・空無性・虚妄性・非眞実性であり、その故に人生の執著に備せぬこと——不可執著性——を説くものと解せられる。これは般若空觀のうちのプリミティヴな段階——単なる否定つまり相對空の段階——に対応し、相對否定的な空觀の喩説として述べられたものであるといえる。例えば大品般若三假品第七においては、諸法が因縁和合によつて仮に存在するただ名のためのもの、何らの実体もないものであることを説き「譬如夢響影幻焰仏所_レ化皆和合故有_レ、但以_二名字_一説上」〔大八233a 梵本10〕と如幻喩を引き、さらにその後の方で「知_二仮名字_一已、不_レ著_二色不_レ著_二受想行識_一……」〔同231b 梵本105〕と説いているが、これは明らかに諸法の実在としての無、即ち諸法の実在することに対する純然たる否定を説くものであり、その非実在性・空無性を如幻喩で表わした後、かかる仮名非実なる諸法に対する執著のいわ

れなきことを明かしているものである。このように「因縁和合して生じ諸縁分離して滅する物は仮名の有にして実体無し」と説いて諸法の固定的実体を否定する空觀は、相對的空觀の中でも最もプリミティヴな段階に属する。ところが集散品第九においては、かかる因縁の和合（集）とその分離（散）そのものも不可得であり、仮名字も不住、亦不住であり、畢竟それは不可説であるとして、より深い空觀を展開している。そして「我不_レ得_二如_二夢五陰集散_一。我亦不_レ得_二如_二響如_二影如_二焰如_二化五受陰集散_一。」〔同234b 梵本126〕と説き、さらに「譬如夢於諸法中_二不可_レ説。響影焰化於諸法中_二亦不可_レ説」〔同236a 梵本127〕と説く如幻喩もこれに対応してその意味が深まっているように思われる。以上の二例のうち第一の例に近いもの、即ち諸法の仮名にして虚妄無事実なることを表わしている如幻喩の例が、大品般若において最も多く見られるのである。例えば十無品二五〔大八269ab 梵本232b〕においては諸法は和合生の故に無自性であり不生であり即ち如幻であると説き、夢響品六一〔同251c〕においては三界の虚妄なることを如幻喩で表わし、六喩品七七〔同390a〕では如幻を無自性の喩説となし、四摂品七八〔同392bc〕では如

幻を以つて「一切法は因縁和合より生じ、顛倒心を以つて起るもの、根本の実性の無いものである」ということを表わすものとなし、七譬品八五〔同413ab〕においては夢中所見や鏡中像や健闥婆城の実事有ること無くただ小兒愚夫を誑らかすものにすぎぬことを説き、平等品八六〔同413c—414〕においては「一切法は皆憶想思维の作る所であり、その故に不可取相である、故にそれは不実虚妄にして根本の定実無し、即ち如幻である」と説いている。また莊嚴品一七〔同248ab〕梵本187ff.〕善達品七九〔同398ab,400b〕七譬品八五〔同413b〕如化品八七〔同416〕法尚品八九〔同421〕等において、「幻師が幻術によつてさまざまの物や人間を作り出し、その人間をして種々行為活動せしめても、これら一切は根本の実事無き幻影にすぎない、一切法も如是である」という喩説が説かれているのも同じ例である。

以上の文例は漢訳によつても梵文に照しても、原典そのものの文意として相対否定的な空観を喩説しているものと解するのが最も自然であるが、大智度論の釈によればこのことは一層明白である。例えばその卷六〔大2510e—106a〕において最初にあげた序品の如幻十喩を一々詳細に解説している

が、十喩の表わす意味として諸法の無実・虚誑・仮名なることをくり返し説き「是幻譬喩、示衆生一切有為法空不堅固」。如説一切諸行如幻欺誑小兒、属因縁不自在不久住」〔同103a〕と述べている。或いはまた卷八九〔同691a〕においては善達品七九の化人無根本実事」という所を釈して一切法が因縁和合或いは名字和合さらには分分和合の故に仮に有に似て現れるが、實際はただ仮名のみで実の無いこと如幻如化……であると説いている。同様の解説は智度論の随処に見られるのである^⑧。

次に現代の学界における解釈も、如幻喩を以つて相対否定的な空観を表わすものと解する向きが多いようである。海外においては例えば H. Kern は「俗諦には真実なるものは何一つない。何となればそれは理性の所産であり、真実なるものは理性の領域外にあるから。故に一切は妄想 delusion であり如夢 dream-like である」〔Manual of Indian Buddhism, p.126f.〕と説き、E. J. Thomas は「何物も真実ではない。一切は刻々異なる物へと移り変りつつある。我々は一時的な仮の現象を経験するにすぎない。それは単なるナンセンスである。結論は金剛經の如幻偈にまとめられる。」〔The

History of Buddhist Thought. p.214) と説き、E. Conze は「如幻如夢等の喩は、世の中が無価値であり虚偽であり無実体であることを表わしている。……一切は相依相対的にのみ存在し独立的には存在しない。それ自身としては無である。それは何ら独自の内面的真実性を持たない。あたかも幻像が単なる偽瞞であつて実際には何物も存在しないのと同様である。」(Buddhism: its essence and development. p. 133f. et. p.110) と述べ、また E. Frauwallner は「現象世界は真実ではない。……物は存在せずまた確定せられない。しかも全く絶無であり、如何にしても確定せられない Die Dinge sind nicht vorhanden und nicht festzustellen, und zwar ganz und gar nicht und in keiner Weise. ……我々が認識できると信じている物は単なる言葉(仮名)にすぎず、幻や夢に似たものである。」(Die Philosophie des Buddhismus. s.149) と説いている。次に我国の学界においても例えば姉崎正治博士は、パーリーや阿含の如幻説と般若諸経の帰結としての金剛経末尾の如幻観とを、共に断滅的な否定一方の空観の表現と見られ、「根本仏教 p.306」、山口益博士は龍樹の如幻説について、俗諦たる世間が能所等の相依相待に於てのみ成立ち、実体的には

空である事を如幻如夢の意味とせられ、(般若思想史 p.41—42)、また六十頌如理論 16 17 28 偈について世俗の如幻を無実・虚誑・妄取の意味に解しておられ(中観仏教論攷 p.59—60, 69—71)、安井広済博士は「勝義諦の空性は世俗諦の立場では無実体な幻化という形態で語られる。……実物がなにもかわらず、実物の如くにあらわれている無実なる仮りの顯現が幻化である」(中観思想の研究 p.210) と説いておられる。しかもかかる相對空の立場から肯定面の出ることにつき山口博士は実体としてでなく仮設として許された成就としての世間的実用を以つて「正しい吾々の存在のありかたである」と説かれ、(般若思想史 p.32)、安井博士は「縁起、幻化、仮名は、勝義無相の空性の世俗的な有相の形態であり、勝義無相の空性は、かかる世俗的な有相の形態として肯定的生命をもつが故に、虚無的否定におちいらず、よく中道的真実たりうるのである」(前引書 p.212) と説かれる。しかしこのような肯定は、あたかも幻の像を幻の像として肯定するのと同様に、あくまでも実無き仮の肯定にすぎず、真実性についていえばやはり虚無的否定に陥らざるを得ないのではないかと思われる。故にこれを以つて直ちに妙有的建立とか中道的真実となすこと

はできないと思う。真空即妙有と展開する積極的建立の立場は、このような相対的な空観ないし二諦観とは全く別であると思う。

さて以上は如幻説が相対的空観に対応する喩説として、専ら無実・虚妄・虚無・仮名等を意味することを考察したのであるが、もし如幻説がかかる否定的意味のみを担うのであれば、少くともかかる教説に関する限り、仏教は消極的厭世的虚無的な思想を説くものと解せられても致し方ないわけである。しかし般若空観にもいろいろの立場があり、前にも触れたように立場の深まりもあつて、その最深の立場、いわば真空観ともいふべき立場になると、前述の因縁和合生→無自性→空というような公式的推論的な空観とは全く質的に異なるものが出てくるのである。それは相対的分別知的な概念や判断や推論を起えた行的实践的な宗教体験としての絶対智即ち般若そのものの立場である。即ち相対的空観が、専ら諸法を対象的に観察して、それが因縁所生なるが故に無自性であることを分析的推論的に分別して了解するのに対し、真空観においては対象的觀察推論ではなく、主体的、沈潜浄化の道を身を以て歩もうとする。ことには主体自身における一切の

偏見執著を徹底的に否定掃蕩して行く。かかる主体的沈潜——自己否定——は必然、実践的な修行を要請するのであつて、この修行法が般若経においては六波羅蜜としてとくに尊重せられている。ことにその最後の段階たる定から慧への飛躍的転換において真実の般若空観が体達せられるのであり、ここから「菩薩摩訶薩、不_レ為_二般若波羅蜜_一故行_二般若波羅蜜_一」〔大八二四_梵本₁₂₃〕^⑨とか、「菩薩摩訶薩行_二般若波羅蜜_一時……不_レ得_レ禪而行_レ禪、不_レ得_二智慧_一而行_二智慧_一」〔同₃₆₆〕^⑩というような真空即妙有的な、解脱無執著にしてしかも積極的な活動が展開してくるのである。即ち深き宗教体験としての絶対否定を通して初めてここに絶対肯定への道が開けてくるのである。（この相対空観と真空観については、「宗教研究」一七一号所収の拙稿「仏教における『空』思想の検討」を参照して頂きたい。）ところで如幻説においても、この真空観に対応するような深い意味は含まれていないものであろうか。上記「宗教研究」所収の拙論においては、如幻説を専ら相対的空観のみに対応するものと見、これにより、深い意味が見出だされるのは、真空観のようなより、深い立場から齟つてこれを見直した時に限るといふように述べたのであるが、さらによく検討して

みると必ずしもそのように簡単には割り切れず、如幻説そのものの中にも不明瞭ながら真空觀を彷彿させるような例がいくつか見出だされるのである。例えば弁才品一五〔大八^{245b}梵本¹⁷〕に「菩薩摩訶薩行¹檀那波羅蜜²時、應³薩婆若⁴心布施、觀⁵諸法⁶如⁷幻、不⁸得⁹施者¹⁰不¹¹得¹²所施物¹³不¹⁴得¹⁵受者¹⁶」是名¹⁷檀那波羅蜜時般若波羅蜜大誓莊嚴¹⁸。」と説き、以下六波羅蜜の一々について同様の不取相無執著の立場を述べている如き、或いは幻聽品二八〔同^{216a}〕に無執著の立場から聽法者・衆生ないし一切法の如幻如夢であり仏道も涅槃も亦如幻如夢たることを説くが如き、或いはまた無作品四三〔同^{309c-310a}〕に不念という立場に重点をおいて如幻を説くが如き、いずれも真空觀に対応する喩説と見ることができる。また幻學品十一〔同^{239b}梵本¹²³〕に「色即是幻幻即是色……」と説くのは色即是空空即是色に対応するものとも見ることができ、或いはまた句義品十一〔同^{241c}梵本^{160f}〕に無句義の句義を幻喩し、發趣品二十〔同^{257b}259b梵本^{217, 224}〕に如幻三昧を説き「住¹是三昧²能成³弁⁴一切事⁵、亦不⁶生⁷心相⁸故⁹」と述べ、奉鉢品一〔同^{221b}梵本^{36f}〕に菩薩が大悲方便のために五欲を受けることを幻法に喩えるが如き、いずれも真空即妙有

般若經における「如幻」の意味について

と展開する積極的建立の意味あいが含まれていると見ることができるのである。但し大智度論の釈は必ずしもこれらを全面的に真空觀とは見ず、相對空の解釈或いはいずれとも不明瞭な解説をまじえている^②。また現代の学界においても、真空觀とはいえぬとしても、ともかく如幻説に単なる相對否定以上により深い意味を見ようとする解釈が試みられている。例えば前にあげた E. Frauwallner は現象世界があらゆる規定限定を超えて全く不可得であるという点で真諦と合致することを述べ、そこから再び如幻喩を引合いに出しており、〔前掲書 s.149f.〕、P. T. Raju は「仏教においては幻という言葉はしばしば真実でも非真実でもないという意味、或いは真実にして同時に非真実という意味に使われる。……一般に幻は創造の神秘的原理を意味し、稀に絶対的な非真実を意味する。そしてここが印度哲学を学ぶ者、特に西洋の学者の注意すべき点である。何となれば非常にしばしば彼等は幻という言葉を全くの非真実・無価値と解するからである。」〔Idealistic Thought of India, p.404, cf. p.243, 254, 264, 397, 408, 427〕と述べて、如幻を単なる否定一方にのみ解する学界一般の傾向に警告を発している。また山口益博士は六十頌如理論45 57偈につ

いて水月・幻人等の喩を、有無・実非実・常断等の分別を離れる意味に解しておられる〔中観仏教論攷33—5.106ff.〕。

このように如幻説には文献的にも浅深多様の意味が含まれていて、なかなか一義的にその真意を定め難いのであるが、大別すれば相対空の立場と相対空を超える立場（深くは真空観）とに対応する二様の如幻説が見出されるのである。

下「如幻」の意味の主体的実践的考察

以上のような原典における文献の意味を踏まえた上で、さてこの如幻説を即今における我々自身の主体的な問題として、どう解釈しどう受け取るべきか、という実践的問題について考えてみたいと思う。

このような主体的実践的立場から如幻説を取り上げて論究せられたものに、鈴木大拙博士の「般若経の哲学と宗教」（法蔵館刊邦語版）の中の所論がある。即ちその第一章第七節に「般若智と如幻」という題でこの問題を真向から論ぜられ、他の箇所においてもしばしばこれに関説しておられる。それで今この鈴木博士の所論を手がかりとして考察を進めて行きたいと思う。博士はまず、般若経の如幻説が文字の上か

らは一切の存在が非実在であることを教えているように見えるが、これは「万事皆夢」という場合の様に、幻想イリュージョン又は非実在を意味するものと解せらるべきではない」〔p.10〕、吾々は「この修辭を文字通りの意味にとつてはならない。……この文学的な手品の持つ真実の意味を手に入れる様に試みなくてはならぬ」〔p.38〕と説いて、種々の角度から如幻説の含む真意を主体的に掘り起そうと試みておられる。その要旨を総括し、分類整理して記すと次のようになる。

一、常識的先入見を破るための方便としての意味。

(1) 素朴實在論を破る方便。素朴實在論は「世界が永遠に固定せる實在であり、内界と外界とが対立して存在し、内界を支配する個我が他の個我と対立闘争する」と考えるのであるが、如幻説はかかる考え方の根拠を破る最良の武器である。〔p.38〕。

(2) あらゆる知的情的な執著ないし煩惱を根絶する方便。

〔p.39〕。

二、般若の求めらるべき方向を暗示する方便としての意味。

(1) 般若智が五蘊の内にも外にもないということ。〔p.10〕。
(2) 世界を靜的にでなく動的に、その生成移行する所におい

て把握すべきこと。〔p.101〕。

(3) 如幻なら人生は無価値だから思うままに何をしてもよいというような無責任論は如幻説の最も甚しい誤解である。如幻には如幻の法則があり如幻中の人は皆この法則に支配される。この法則を無みするのではなく、この法則を支配し得る者が般若に住する人である。〔p.102〕。

三、禪門において実践せられるような掃蕩門的活手段としての意味。例えば香巖上樹の則の如く、抛るべき一切の支えが否定し尽される。窮極的には根源的畏怖性を伴う絶対否定の境地の文学的表現を意味する。〔p.63—67〕。

四、直接経験的な直観に基づく般若そのものの立場——即ち正覚の境涯——の文学的表現。(この般若正覚の境涯を博士は般若経の術語によつてさまざまに表現され、それらをいずれも如幻に結びつけておられる。例えば)

(1) 空||如〔p.65, 67〕。「如幻説を理解することは、ものの如を感知することなのである」〔p.38〕。「如幻の教へは空即ち如を背景としてはじめてはつきりと理解せられる。」〔p.40〕。

(2) 畢竟浄||不可得||絶対孤絶。〔p.59—61〕。

般若経における「如幻」の意味について

(3) 存在の二元的解釈たる有・無の二元論を超えた「有非」有故有」という覚証。ここから如幻とは「存在せざるが如くに存在する」ことである。単なる否定ではなく、否定即肯定である。〔p.44—45〕。

(4) 如幻の法則の支配者は般若の智慧に住する人であり、それは住する所無くして住する者である。無住とは意識の中のあらゆる固定点・関連点を払拭し去つた無関連の世界である。〔p.102—103〕。(「禪宗と般若心経」という論文においては「無作の作」を如幻の意味とし、これは普通に「夢の世界の中じや」などというとは大いに異なることを説いておられる。〔選集追巻四p.147—87〕。)

(5) 禅匠はここを「大千沙界海中漚、一切聖賢如電光」と表現する。〔p.68〕。

以上鈴木博士の説かれる如幻の意味を、要約の便宜上四種類に大別したのであるが、さらにこれを大きく概括すると、般若正覚への手段方便としての意味(上掲の一・二・三)と、般若正覚の境涯そのものの文学的表現としての意味(上掲の四)と、この二種類になる。これらの全体を通じて、何よりもまずそれが博士自身の禅経験を通して実地に把握され

た般若そのものの境涯に立つての立論であるだけに、単なる文献的解釈の及び得ない深い洞察を含んでおり、示唆せられる所非常に多いのである。そしてこのような博士の主體的解釈に従う限り、如幻説によつて陥り易い単なる虚無論への危険性は一掃せられ、般若経に現れる如幻説のすべてが実践的に活かされてくることになる。しかし上に試みたような原典の文献的考察の結果と睨み合せた場合、果して如幻説のすべてをこのように解釈していいかどうか、つまり鈴木博士の主體的解釈と、般若経における如幻説そのものの文献的意味とは、無理なく結びつくであろうか、という疑問が残る。まず如幻説を般若正覚への手段方便と見る解釈であるが、確かにどの如幻説もその受け取り方或いは用い方によつては、そのように解することもできるが、文字言句が表わしている直接の意味に関する限り、必ずしもそのようにのみは解せられず、ことに相対否定的な如幻説においては、むしろ単なる虚無絶滅論の方向に読む者を引き入れて行く可能性の方が強いように思われる。故にこれを方便として用いる場合にも、誤解を招かぬよう余程慎重な注意が必要であると思う。次に如幻説を般若正覚の境涯そのものの文学的表現と見る解釈であ

るが、これはのように解し得るものも幾つか般若経の中に見出だされる。即ち上に挙げた真空観に対応する如幻説の実例がそれである。しかしそれ以外の多くの如幻説は、少くともそのままでは般若正覚の表現とは解し難いのであつて、これらすべての如幻説を般若正覚の表現と見るためには、原文の意味を原典そのものよりもより深く掘り下げて解釈し直さねばならぬ。即ち一種の転回釈が必要なのであつて、原典の文献的意味からはそれだけ離れることになるわけである。

以上文献的解釈の立場から鈴木博士の主體的解釈を検討したのであるが、次に主體実践的立場から、博士の所論に示唆せられつつ、さらに立ち入つて問題の核心を検討したいと思う。今度は一応文献を離れて我々自身の実地の境地において、如幻ということが言われ得るような場面があり得るとするならば、それはどのような場合であろうか、という實際問題について探究し、それと經典における如幻説とを対比して考察したいと思う。まず我々の普通の常識的立場においては、日常見聞覚知するさまざまの事物や、見聞覚知の主たる自己の存在ないしその活動は、極めて明瞭な直接的事実である。即ちそれは幻ではない、確かな現実である。この現実の世

界がすべて如幻である」といわれても、常識的立場は到底これをまともに受け入れることはできない。しかし我々の常識的世界は何らかのきつかけにより俄かに揺ぎ出してくることがある。例えば日頃敬愛する近親知己の突然の死とか、一身上の急激な盛衰浮沈とか、国家社会の大変動とかを経験した結果、常識的現実の世界そのものの頼りなさやかなさを痛切に感じてこれを如幻視するに至る場合がある。般若経に最も多く現れる相對否定的な如幻説はこのような場合の如幻觀に最も近いのではないかと思われる。それは經驗的に非常に深刻ではあるが、いわば素朴な、現実の世界に対する直接的な悲觀絶望の反映であり、宗教的にはここから無常を觀じて発心する、いわば宗教への入口に當る。これはほんの一例で、そのほかいろいろのきつかけや理由により、我々はこの現実の世界そのものについて疑問を感じ、翻つてこれを問うに至る。一とたび人生宇宙について問題を感じ疑惑を懷くようになると、もはや常識的立場のみに止まることはできなくなり、これを一步踏み越えて、より深いより眞実な立場を求めずにはいられなくなる。ことにかく懷疑しかく求めつつある当の自己自身が問題の焦点となつて問われるに至ると、この

般若経における「如幻」の意味について

懷疑は一層深い次元に入り込んで行く。そしてこのように探究懷疑が深まるにつれて、今まで確実明白と思われていた常識的世界が次第に不明確な間接的二次的なものになつてくる即ちそれだけ世界が如幻性を帯びてくるのである。このような徹底的な懷疑探究は知的には必然、哲學的思索となつて深まつて行くが、古來哲學する者の等しく經驗することは、眞実追究に當つてまず日常的現實としての世界が、日常の見方と共に根本的に疑われ、より直接的な一次的な立場が求められてくることである。例えば少くともまず素朴實在論的な見方ないしそこから見られたる常識的對象界の眞實性は嚴肅に批判せられ、より綿密確実な見方が開かれてくる。そして知が深まり知自体が省察批判せられ純化されるにつれて、この動向は層々として深められて行く。そして深まりの極その窮極的限界において、例えばニーチェの徹底的ニヒリズムの如く虚無の深淵に臨むに至れば、一切はその存立根拠を奪われて一大疑問符と化してしまふ。^⑬如幻説は或る意味において、このような深い虚無の自覺を表わしていると解せられないこともない。

要するに哲學的思索においても、その立場の深まりに応じ

て一切の如幻性ということが漸次深刻に自覚されてくるわけである。しかも哲学は知の根源的な限界にまで掘り下げられることによつて、必然的に行。或いは信の立場、つまり宗教の立場を要請することになるが、宗教の次元においても、その入信或いは修行の深まりに応じて、単なる常識のないし知的世界の非確実性如幻性が次第に深く自覚されてくる。鈴木博士は般若経の如幻説を禪門における掃蕩門の活手段に擬しておられるが、逆に坐禪参究の過程においても我々はおのずから或る種の如幻観に入ることがある。その一は前述の哲学的思索におけると同様の、否むしろより体験的直覺的な常識世界の疑問符化である。またその一つは所謂魔境であるが、これこそは純然たる幻であり、一刻も早く通過すべき異常心理状態である。さらに最も重大な一つは白隠の所謂大疑現前底である。これは禪門における見性——即ち般若正覚の体験——のいわば前駆的境涯で、白隠が「只四面空蕩々地、虚豁々地にして、生にあらず死にあらず、万里の層氷裏にあるが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似て、分外に清涼に分外に皎潔なり」〔遠羅天金統集、仏教文庫白隠和尚文集 p.70〕と説く所である。ここでは日常的相対世界は全くその間接性・非明証性を

暴露し、遙かに直接的脚下的な大疑そのものが現前しているのである。さらにこの大疑現前底が突破せられる時が見性の時節であり、ここにおいて初めて般若即ち絶対智の眼が開かれ、相対の世界から絶対の世界への転換飛躍が実地に体験せられるのである。この絶対の境地から相対の日常的世界を顧りみるとき、単なる相対的見方に縛られたる常識的相対世界なるものが、間接的二次的であるばかりでなく、全く真実にたがうことがハッキリと洞観せられる。その意味において相対的現実世界は全く虚であり幻であるということが言い得られる。つまり絶対の世界を真とし実とするとき、相対の世界は虚、或いは幻、という言葉で象徴されることになる。ここを禅匠は「大千沙界海中漚、一切聖賢如電光」というのであつて、白隠も前に引いた文のすぐあとに見性の端的をこの句を挙げて敘述している。¹⁴ 或いはまた南泉が庭前の花を指して「時人見此一株花一如夢相似」¹⁵ といったのもこの端的を示したにはかならず。即ち最も徹底的般若的な如幻観がここに成立するわけである。しかもこのような絶対否定的な如幻観は同時に絶対肯定的な妙有観に展開する。相対的現実世界は、その存立根拠たる相対的見方の呪縛を否定せられると同

時に、相対的見方に縛られざるあり、のまゝの実相において如実に現前してくる。しかも絶対否定せられた相対的見方そのものもその自己執著性・罣礙性を脱して如実に再活せられ、相対差別が真に相対差別として顯現する。つまり相対差別的な現実世界が、差別歴然たる真の現実世界として現前するわけである。ここを禪匠は「到得歸來無別事」、廬山烟雨浙江湖」と表詮する。前に徹底的に疑われ否定せられた現実の世界が、ここに完全に再確立せられたわけである。この絶対否定と絶対肯定、即ち真空と妙有、禪的には大死と大活とは全く即一であり不二であるが、その絶対否定面を敢えて言挙げすれば「大千沙界海中漚、一切聖賢如電抔」となり、その絶対肯定面を強いて言表すれば「到得歸來無別事」、廬山烟雨浙江湖」となるのである。前者は即ち徹底的な如幻観であり、後者は即ち積極的な妙有観である。この両面が一つに結びつく所に仏法の不可説的な妙所があるといえよう。主体的にはそれは無相の自己であり非人格の人格である。西谷啓治博士は「宗教とは何か」の中で、このような主体的人格が最も実在的な実在であり、しかも同時にそれは最も根源的に仮であることを指摘せられ、峨山紹碩の「幻人心識、処々最

般若經における「如幻」の意味について

親、自_レ古靈妙、非_レ吾非_レ人」という自画像贊を引いて、「人格的自己とその心識が絶対的な自性と全く一つといふことに於て、それは最もリアルにして如実であり、全く別といふことに於て最も仮であり幻である」〔p.81—83〕と説かれ、また存在が真に可能となるのは、それが「単に『有』の体系だけとして見られる場に於てではなくして、有が有即無、無即有として見られる空の場に於てなのである。即ち有るもののリアリティが同時に『仮』の性格を帯びてくるところ、『もの』が如実のままで仮現であり、『もの』自体として現象であるといふやうな、さういふ有り方の成り立つところに於てなのである。」〔p.165, cf. p.147f. 157, 167, 178〕と述べておられる。かくの如きは最も深い意味における如幻観——如実観妙有観と一つに結びついた如幻観——であるといえるであろう。

以上我々自身の主体的体験において如幻ということの言われ得べき浅深さまざまの境位を考えてきたのであるが、般若經における如幻説が果してこれらのどれに相当するかということは、一義的にはなかなかきめられないことであり、また或る程度の転回釈を許す限り、見方によつていずれとも解せられ得るわけである。ただ大体においてプリミティブな相対

否定的な如幻説は、初に述べた素朴な悲観絶望の場合に対応すべく、深い絶対否定即絶対肯定としての真空觀を彷彿する如幻説は、最後に述べた幻人心識的如幻觀に通ずるものと解し得るのではないかと思われる。かく解し得るならば般若經における如幻説は、それぞれの主体的境位に照らして、いずれもそれ相應の眞実性を持つものといえる。但しここで注意すべきことは、これらの如幻觀が眞実の世界を如幻だと説くのは、いずれも單なる常識的立場からかく言うのではなく、

り或いは次元の相異をハッキリと識別して考察することが、空觀・如幻觀の研究においてはとくに大切であると思うのである。

浅深の差こそあれ、何らかの意味において常識的立場を越え出た所からかく言うのであるということである。ことに最後の幻人心識的如幻觀——如實觀と一つに結びついた如幻觀——の如きは、絶対の立場から相對の世界を如幻と説くのであつて、相對の立場から相對の世界を如幻と説くのは全然意味が異なる。相對の立場から相對の世界を如幻如夢と見るときは單なる現實否定となり虚無絶滅論となるが、絶対の立場から相對の世界を幻仮と道破する場合は決して單なる現實否定とはならず、かえつて眞の現實肯定となるのである。故にもしこれを單なる相對的立場からの言表と解するならば、それは大変な誤解となるわけである。このような立場の深ま

〔註〕

- (1) 例えば「觀」色如「聚沫」、受如「水上泡」、想如「春時燄」、諸行如「芭蕉」、諸識法如「幻」、……無実不堅固、無有我我所、……幻為誘愚夫。」「雜阿含卷十、博文閣縮藏卷八538a」「色如「聚沫」、痛如「浮泡」、想如「野馬」、行如「芭蕉」、識為「幻法」……」
〔増一阿含卷二七、同縮藏卷八394b〕

- (2) 般若經、維摩經、華嚴經、入楞伽經、円覺經、等
(3) 無量壽經一カ所、首楞嚴經一カ所、解深密經二カ所、涅槃經四カ所、大日經五カ所、等

- (4) 梵本では九喻になつており、喻の内容にも多少出入りがある。
māyā marīcāḍaka (marīcy udaka) candra svapna pratīśrūtā
pratibhāsa pratibimba nirmāṇopamā dharmā adhimuktāḥ……
(5) tad yathāpi nāma svapna pratīśrūtā marīci pratibhāsa
māyopamas tathāgata nirmītaḥ sarve te dharmā prajñāpti-
mātrās teṣaṃ ca notpado……

- (6) sa nāmasanketīyā dharmaprajñāptyā ababodhya na rūpam
abhiniveśyate na vedanā abhiniveśyate na saṃjñām abhinī-
veśyate……

