

三論教学における空性と修道の研究

高 岡 善 彦

序

龍谷大学の大学院で、筆者は中観・唯識・如来藏などのインド大乘を学んできた。特に関心を寄せたのは、インド大乘仏教に説かれる「空性」という思想であった。この空性を中核的なテーマとして教義を構築し、衆生を甚深の仏法に導こうとしたのが、嘉祥大師吉蔵（五四九～六二三年）の三論教学である。筆者はこの教学を研究テーマとしたい。小論は次の三章から構成されている。

第一章 八不と仏法の真実義

第二章 二諦における真実義と修道

第三章 二智義が説く甚深の仏法と修道

第一章は三論宗における「悟りの内容」を主題とし、第二章と第三章は、三論宗における「悟りへの筋道」を中心に論じる。そのためには、吉蔵の主要著書を詳しく検討する必要があるが、その手段として、日本の「天長六本宗書」のひとつである、玄叡の「大乘三論大義鈔」を通して、吉蔵の三論教学を吟味するという方法論をとっている。

第一章 八不と仏法の真実義

『中論』において「空性」と呼ばれていた第一義諦の内容は、三論宗においてさまざまに表現し直される。その結果、第一義諦の意味はふくらみ、悟りの様相は具体的なものとして把握される。

(1) 『中論』において「八不」は、「畢竟空」や「無所有」とほぼ同義語である、という以上に深くは論じられていない。それに対して三論宗では、「不生不滅等の八不」を重視し、八不をさまざまな視点から考察し、『中論』とは異なった新しい意義を見いだしている。例えば、

『中観論疏』は、「八不は蓋し正観の旨歸にして、方等の心骨なり」と論じている。「正観の旨歸」という表現には、仏法の真理がすべて「八不」に含まれており、八不から仏法のあらゆる教義が生まれてくる、という気概が込められている。「方等の心骨」とは、「八不」が大乗仏教の中心概念であることを示している。

吉蔵の教義は難解であるが、その根本構造は比較的簡単な「初章義」にある。初章義とは「初学者の章門」ということであり、その意図は有と無との相即を説くところにある。すなわち、有は常に不有を内包し、無は常に不無を背後に持っていることを明かす。

「初章義」は三論宗の基礎となる教義であるが、その思想の中核は大乗仏教に共有されている。たとえば、無著の『弁中辺論』巻上の第一・1偈は、「虚妄分別」と「空性」とが互いに相手のなかに入り込んで相即していることを明かしている。小論は三論宗の初章義と『弁中辺論』の思考方法の類似性を考察してみた。

(2) 『中観論疏』に説かれる「八不の十条」によると、『涅槃経』『維摩経』『法華経』『華嚴経』等が説く真実義は、すべて「不生不滅等の八不」に集約される。仏教の究極的な真実義は宗派を通じて共通しているといえる。吉蔵の「八不の十条」は、三論宗の立場から主要な大乘経典を、「八不」というひとつの思想の中に集約しようとする努力のあらわれである。吉蔵は『涅槃経』の「雪山偈」を含めた十項目を題材として、「不生不滅等の八不」と、仏法の真実義との関係を説き明かそうとしている。小論はその内容を検討して、三論宗が説こうとする仏法の真実義に接近しようと試みた。

しかし、修行者が「言語表現」された真実義に過度にとらわれるのは誤りである。吉蔵は「梁の三大法師」が説く約理的な「有所得の空」を破斥して、「無所得の空」という思想を確立した。三大法師は仏・如来の説く「言説の真理」にとらわれ、それらを理性のすべてであるかのごとく認識し、それらに執着している。仏・如来の説法は理性の方向を示す「教法」ではあっても、理性の全分を説き明かすものではなく、執着すべきものでもない。「色即是空」はなお一辺であり、「空不名色」という他の一辺によって止揚されるべきものである。同様に、「仏」も「菩提」も「般若波羅蜜多」も、三論宗においてはなお一辺とされる。安住した境地はいかなるものでも「とらわれ」にすぎない。

(3) 次に『涅槃経』の仏性と八不との関係を考察する。吉蔵によると、八不と空性は仏性の異名である。吉蔵はここで「五性の仏性」という複雑な教義を説くが、その中核概念は「第五の仏性」である「正性」にある。正性は「寂滅」を意味している。しかも、「不生不滅等の八不」は正性を含めた「五性の仏性」をすべて包摂しているから、「八不」は仏法の真実義で

あり寂滅である。

三論宗の「五性の仏性」説は独創的な教義である。しかし、五性の仏性説の個々の概念を、瑜伽行派の通達位・究竟位における教学や、自性清浄心と比較・考量するとき、相互の思想に類似性を見いだすことができる。三論宗の独創性は、個々の概念を一括りにして「仏性」の中に収めたところに見いだされる。特に「正性」を、不生不滅等の八不の異名と捉えたことによって、『中論』の八不は仏法における真勝義に昇華された。五性の仏性説は「八不」を荘厳する教義であった。

(4) 『中論』の帰敬偈は「戲論」を減すべきものとしている。吉蔵は『中観論疏』において、「減すべき戲論」として五項目をあげる。これは『中論』の思想を踏まえたくて独自の展開を試みたものであり、冥想によって到達した境地を再び批判的に反省することによって、甚深の仏法に近づくことが可能であると教えている。どのような境地であっても、それにとらわれるのはなお迷いであって、とらわれから離れた境地こそが悟りの世界である。

この思考方法は、パーリ聖典の『小空経』の論理構成と類似しているので、小論は五種戲論と『小空経』の思考方法を比較し、考察してみた。

第二章 二諦における真実義と修道

第二章は世俗諦と第一義諦の二諦によって、衆生を仏法の奥義に到達せしめるための教義を検討する。三論宗の修行論は、当時盛んであった「出入観」よりも、「並観」を重視するところに特徴がある。

(1) 『中論』の第二十四章は二諦と空性を論じており、世俗諦と第一義諦には明確な区分がある。龍樹は世俗諦のみの理解に偏る衆生に対して、第一義諦という真理を説こうとしている。龍樹においては、空性こそが第一義諦であって、『中論』における甚深の仏法である。

一方、三論宗においては、真理を「中」として言説するならば、それは「中」に停滞することであるとみて、これを批判的に反省することを求める。ここから、二諦論が修道論へと展開する要素を見て取ることができる。

(2) 真理の立場から二諦をみる考え方を「約理の二諦」という。三論宗はこの考え方を転回させて、如来の教説の立場から「二諦」を説く。これを「約教の二諦」という。如来は、凡夫に対して諸法は単に「有」ではなく「空」を含むと説き、聖人に対して実相は単に「空」ではなく「有」を含むと教えることにおいて、衆生を甚深の仏法に導き入れる。この考え方は

「教」の立場から二諦を説くものであり、三論宗は約理の二諦を批判し、約教の二諦を肯定する。

次いで「於諦」「教諦」の二諦の考察に入る。「於諦」とは如来が説法を行う依りどころであって、それは凡夫の世諦と聖人の真諦である。「教諦」とは如来が於諦を依りどころとして衆生のために法を説き、衆生を凡から聖へ、聖から仏・如来へと導くことをいう。

小論は、於諦・教諦と共通点を持つ思想として、『大智度論』の四悉檀や、瑜伽行派の聞熏習を考察する。四悉檀は於諦・教諦というような明確な意図をもって構成されているわけではないが、教義の内容には於諦・教諦と類似の思想が含まれている。また、瑜伽行派の「聞熏習」は教諦と同じ系列に属する思想である。聞熏習は仏説を聞く側に立ち、教諦は仏説を説く側に立つという違いはあるが、いずれも仏・如来の説法が仏教の根本と考えている点は共通している。

(3) 次いで二諦の修道論として「四重の二諦」「三種並観」「四節の並観」を考察する。「四重の二諦」は四つの段階に分けて二諦に関する観法を深めていくことを意味し、「四重の二諦」によって仏法の真実義は、「空→非有非空→非二・非不二→言忘慮絶」へと深化する。

「三種並観」とは、「横論の並観」「不二横豎の並観」「得失の並観」という三種の観法をいう。はじめの二つは菩薩の「自利の修行」の過程を説いている。第三の「得失の並観」は、仏・菩薩の「利他の修行」の側面を説いている。「この義 最要なり」と説かれるように、衆生済度が三論宗の最も重要な修行である。

「四節の並観」は、初発心から第八地に至るまでの修道を四つに分けて、「有・無」や「二・不二」などの並観という視点から説いているが、この並観こそは菩薩が常に修行に努めて、より深い新しい境地を開かなければならないことを教えている。

三論宗の二諦義は甚深の仏法に近づく道筋を示すが、それを自己のものとするのは、衆生自身の「定性の空」「有所得の空」に対する批判的反省の継続精神である。ここに三論教義が、従来の世俗諦・第一義諦に留まらず、よりその境地を深め、飛躍させて、究極的な甚深の境地へと、開覚させる修道法を提示する意図がある。

第三章 二智義が説く甚深の仏法と修道

第三章では「般若」と「漚和」といわれる「二智」を取りあげて、三論宗の「空性」をさまざまな角度から考察する。

(1) 三論教学では、般若とは単なる智慧ではなく、「絶観の般若」に近似した智慧である。

般若の体は実相や観智を超越しているが、智慧はなお観智に留まっている。般若は言語表現を超越しているが、智慧はなお言語表現のなかにある。これに対して、「絶観の般若」とは、画期的な境地に到達した特別の感動を含んだ表現である。

「絶観の般若」は『維摩経』の「無縁観菩薩」や、『仁王経』の「空慧寂滅無縁観」、さらに『六十華嚴経』や『大智度論』などに淵源があると考え、それらを追求する。

(2) 一方、漚和 upāya の漢訳は方便であって、三論宗では衆生を教化する悟りの「用」としている。方便は般若よりも深い智であって、いくつかの特徴を持っている。たとえば、方便は空性を明瞭に知りながら、空という境地に安住することなく、衆生の有所得を理解しながら有所得に染汚されることのないはたらきをいう。言いかえると、般若は空を照らし、畢竟空と一体化する能力であるが、方便は畢竟空から飛び出して、有所得の世界へ入り込もうとする「はたらき」である。

「漚和」 upāya は「近づく・到達する」upa-I という動詞の名詞形である。山口益氏によると、「真如が清浄世間智として人間に到達し、人間に近づき、人間はそれを道とし、たよりとして真如に至らしめられることである」といわれる。人間は「漚和」(方便)をたよりとして、真如に到達することが可能である

(3) 次に、三論宗の「般若道」と「方便道」を論じる。般若道・方便道という言葉は『大智度論』巻百にはじめて用いられた。『大智度論』は、般若道を「一切法の性は空・無所有にして寂滅の相なり」と達観することであると説き、方便道を「引導衆生」のために「涅槃の證を取らず」と論じている。吉蔵はこの『論』を展開して、「般若」と「方便」の二道こそ、十地の菩薩の修行過程そのものである、と論じている。

(4) 修道に関する中観学派と瑜伽行派との諍論の内容を考察する。これによって、方便という三論宗の「清浄世間智」に、新しい意義を見いだすのが目的である。修道論に関する中観・唯識の諍点は二つであり、一つは中観学派に行道の体系が欠けている、という論難である。いまひとつは、中観学派の教義の中に、「後得智」のような「清浄世間智」が欠けている、という論難である。この問題に関して、小論は後期中観学派の蓮華戒と獅子賢に焦点をあてて、その修道論を考察する。

後期中観学派の修道論のうち「行道の体系」に関する部分は緻密であるが、衆生済度の役割を担う「清浄世間智」に関する論理には、注意が向けられていない。この点で瑜伽行派の「後得智」は説得力のある教義を確立している。

瑜伽行派の「後得智」に対応する中観系の論理は、吉蔵の「方便」思想に見られる。「後得智」も「方便」も衆生済度を目的とする如来の「清浄世間智」である。衆生は漚和（方便）をたよりとして、真如に到達することができる。漚和は瑜伽行派の後得智を三論的に解釈しなおしたものである、と小論は考える。

最後に「むすび」において、全体の論旨を総括する。その中で、仏教に「真理」の側面から光をあてる『中論』と、「教門」の側面から光をあてる三論宗の立ち位置の相違を、三つの視点で結ぶ。

第一に、『中論』は仏法の真実義を中心に教義を構築するので、修道論への関心は希薄であるが、三論宗は「教門」を重視するので、修道論が過不足なく論じられている。

第二に、真実義を中核とする『中論』において衆生済度の「清浄世間智」は説かれませんが、教門の三論宗においては、衆生を真如に導く「清浄世間智」こそが重視されている。

第三に、『中論』において空性は甚深の仏法であるから、空性を止揚する意図はみられない。ところが、三論宗の教門においては、「定性の空」を含めたあらゆる「執着」は破斥され、止揚される。