

第三章 二智義が説く甚深の仏法と修道

第三章では「二智義」の理論的な内容と修道論を考察する。二智はインドで般若・漚和といわれ、中国では慧・方便とか実智・権智とか呼ばれる。二智義の理論的側面は、般若と漚和との相互関係や、二諦と二智の関係を論究することが中心である。これは「二智」を取りあげて、三論宗の中心思想である「空性」をさまざまな角度から考察することにながっている。

次に二智義の修道論的側面について考えてみる。インド大乘の中観学派は、縁起・無自性・空を説き、これを勝義諦として強調したが、中観学派の教学体系の中に修行や行道の思想は希薄である。このため後期中観学派は、瑜伽行派との論争の上から空性の原理と共に、空性という境地に到達するための修行や行道の体系を確立する必要にせまられていた。インドにおいては蓮華戒 (Kamalaśīla 七四〇～七九五年頃) や獅子賢 (Haribhadra 八世紀末頃の活躍) がその要請に応えようとしたが^一、嘉祥大師の二智義も三論宗として修道の体系を確立しようとした思索の一環であった^二。このような観点から嘉祥大師の二智義を、仏法の真実義に到達するための修道の体系として考察していきたい。

第一節 般若と漚和

第一項 般若と絶観の般若について

〈その1 般若と智慧と絶観について〉

般若 *prajña* は通仏教的には、直観的・直証的な智慧のことをいう。この智慧は「智」と「慧」とに分けて考えられ、平等の中に差別を見るはたらきを「智」または「闍那」 *jñāna* というのに対して、一切事物の平等なことを証することを「慧」 *prajña* という。

六波羅蜜の第六にあげられる般若波羅蜜は、一切諸法の実相を照見する完全な智慧を指しているが、菩薩の修行の一環であるからなお因位にあり、無為ではなく有為と考えられる。一方、仏の三徳^三のひとつとされる「般若徳」の般若は、果位における平等の智慧であり、仏智であるから有為ではなく無為である。

嘉祥大師は『大乘玄論』卷四において、「般若」の漢訳について「智」「慧」「智慧」等々があり、古来、中国の論師がさまざまな観点から諸説を説いていることを列挙している。そしてそれらの長所・短所を述べた後に、般若を漢訳する場合には「慧」とするのが正しい翻訳であると述べている。

慧ヲ爲ニス正翻ト。餘ハ皆ナ義立ナリ。

(大正四五・四九中) 『大乘玄論』卷四

ところが嘉祥大師は般若の漢訳として智慧・智・慧等のいずれをも用いることなく、般若・波若という音写語をそのまま用いている。その理由は、智慧・智・慧等の言葉は、嘉祥大師が般若の本質的な意義とみる「絶観の般若」を充分には表現していないと考えたからである。般若と智慧の違いを考察してみたい。

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。

波若ノ體ハ絶ニ縁・觀一ヲ。智慧ノ名ハ主ニトス於觀一ヲ。波若ノ體ハ絶ニ智・愚一ヲ。智慧ノ名

ハ主^ニトス知照^一ヲ。波若ノ體ハ絶^ニシ名字^一ヲ。智慧ハ則チ猶オ涉^ニル名言^一ニ。

(大正四五・五〇中)『大乘玄論』卷四)

智慧は新しい知識や経験したことの無い境地を求める心のはたらきであつて、修行者が持つ通常の心のあり方を述べたものである。これに対して、絶觀の般若は画期的な境地に到達した特別の感動を含んでいる。

智慧ハ是レ知照ノ之名ナリ。豈ニ能ク稱^ニハンヤ絶觀ノ般若^一ニ。

(大正四五・五〇上)『大乘玄論』卷四)

それでは「絶觀」とはどのような心境を示す用語なのだろうか。それは高山の頂上に登つて、雲海の彼方に、登山の途上とはまったく異なった新しい風光を目にしたときに感じる、あの高揚感をあらわしている。まったく新しい風光を目にするといつても、それは自然のありのままの姿に直面するにすぎない^四。今までは隠れて見えなかったものが、本来の姿として見えたということを行いあらわしている。貪欲・瞋恚・愚痴等が脱落して、不

生不滅という諸法実相が姿を顕すことである。「絶観」は心の転回を伴い、その結果として「雑染」と「清浄」の境目が消滅する。「絶観の般若」は、瑜伽行派のいう「転識得智」や「転依」と同じ内容を論じているように思われる。

菩薩は修行のある段階で般若を得て、煩惱と菩提とは同一のものであることを覚知し、「貪欲ハ本來寂滅ニシテ自性清浄ナリ。即チ是レ實相ナリ」(大正四五・五六上)『大乘玄論』卷四)と了悟する。このとき、実相の「境」と般若の「観」は不二となり、「境ト智トハ不二ナリ」(大正四五・五六上)『大乘玄論』卷四)と正しく理解する。このような理由によつて、般若は重とも深とも称せられるが、智慧は軽とか浅とか名づけられる。

故ニ對^ニシテ波若ノ之重^一ナルニ。明^ニカシ智慧ノ之輕^一ナルヲ。對^ニシテ波若ノ之深^一ナルニ。辨^ニズ智慧ノ之淺^一ナルヲ。淺ハ猶オ薄ナリ也。
(大正四五・五〇中)『大乘玄論』卷四)

〈その2 般若と実相の関係〉

般若の重要な意義は「実相」を照らし出すことである。三論宗において実相とは八不によつてあらわされる甚深の仏法のことで、真如・法性・實際等を指している。この実相を照らし出すのが般若であるから、般若は「能照」であり、照らし出される実相は「所照」である。

般若ハ照^ニラセバ 實相ノ境^一ヲ。 從^ニテ所照^ニ爲^レス名ヲ。 故ニ稱シテ爲^レス實ト。

(大正四五・五〇下) (『大乘玄論』卷四)

般若のもうひとつの意義は、実相より生じることである。従つて、実相を「能生」というのに対して、般若は「所生」といわれる。すなわち、実相は般若を生じ、般若は実相によつて生じられる。

般若ハ從^ニリ實相^一ニ生^メレバ。 從^ニテ能生^ニ受^レク名ヲ。 故ニ稱シテ爲^レス實ト。

(大正四五・五〇下) (『大乘玄論』卷四)

「大きい」という形容詞はサンスクリットでは通常 mahat または maha であるが、これは漢文では「摩訶」と音写される。波若にこの摩訶をつけた「摩訶般若」は大般若をあらわしている。『大乘玄論』巻四は「般若を摩訶という十義」を論じている。その第一に前述した般若と実相の關係があげられている。般若は実相を照らし出すといわれる。この実相はわれわれの世界のあらゆるものを包摂する広大なものである。この点から般若は「摩訶」と名づけられる。しかし、方便は実相を照らし出さないもので、「摩訶方便」とは呼ばれない。

一ニハ者實相ハ曠ニシテ而無^レク邊。深ニシテ而無^レシ底。無^レシ有^三ルコト一法トシテ出^ニツルモノ法性ノ外^一ニ。波若ハ照^ニラスガ於實相^一ヲ故ニ名ニケ大慧^ト。溫和ハ雖^レモ巧ナリト。不^レルガ照^ニラサ實相^一ヲ故ニ不^レ名^レケ大ト。

(大正四五・五一中) (『大乘玄論』巻四)

〈その3 般若を摩訶という理由について〉

「般若を摩訶という十義」の中から「般若と実相との關係」以外のものを四つ選んで考

察する。四つの内容は次の通りである。

〔一〕 般若は仏果に直進する。

〔二〕 五十二位の階位は般若一つに摂まる。

〔三〕 三大阿僧祇劫という時間をかけて修習する。

〔四〕 二乗が断ずることのできない大惑を断じる。

〔一〕 般若は仏果に直進する。

般若には執着するものは何もないので、欲界・色界・無色界に留まることなく直に仏果に向かう。また、声聞や縁覚の境地に安住することなく、究極の仏果に向かって突き進む。このようにみずからが真理に直進する模範となつて、衆生を善道に導き入れる「引導」の力を持っている。この点から般若は摩訶と名づけられる。

〔波若ハ〕無^{キガ}所著^一故ニ不^レ住^セ三界^一ニ。不^レ中^ニ息^セ二乗^一ニ。直^ニ趣^{ニク}佛道^一ニ。
以^レテ有^ニ引導^ノ之能^一故ニ。名^ケテ爲^ス大^ト。〔大正四五・五二下〜五二上〕『大乘玄論』卷四

〔二〕五十二位の階位は般若一つに摂まる。

次に修道の階位には通常五十二位^五が数えられるが、この五十二位は般若ひとつに摂められる。真理はただひとつの般若の観智の中にあるが、修行者の境地にはおのずから明暗があり浅深がある。その明暗を分かりやすく説くために仮に五十二位に開くのであり、収めればひとつの般若の中に入る。この点から般若は「摩訶」である。

四^ニハ者五十二種ノ大賢聖位ハ在^ニリ波若ノ觀ノ中^一ニ。故ニ名ケテ爲^レス大ト。所^ニ以ハ然^一ル者。今即チ唯一ノ波若ナリ。但タ明昧不同ナル故ニ。開イテ成^ニル五十二位^一ト。

(大正四五・五二上)『大乘玄論』卷四)

〔三〕三大阿僧祇劫という時間をかけて修習する。

大般若は三大阿僧祇劫という無限の時間をかけて修習されるので「大」と名づける。

三大阿僧祇劫ニ修^{スルガ}此ノ大慧^ヲ故ニ名^{ケテ}爲^ス大ト。^{（大正四五・五二上）}『大乘玄論』卷四

〔四〕二乗が断ずることのできない大惑を断じる。

般若は大惑といわれる無明を断じる力を持っているので、「大」と名づけられる。

能^ク断^ズ大惑^ヲ。所謂無明ナリ。是ノ故ニ經ニ云フ。無明住地ハ其ノ力最大ナリ。二乗ハ雖^レモ傾^ニクト四住^一ヲ。未^レ能^ク断^{ズルコト}之ヲ。菩薩ハ照^ニ窮^{シテ}實相^一ヲ。方^ニ除^ニク此ノ大惑^一ヲ。故ニ名^{ケテ}爲^ス大ト。^{（大正四五・五二上）}『大乘玄論』卷四

〈その4 般若と涅槃の異同について〉

『大乘玄論』卷四は般若と涅槃との異同を論じている。般若と涅槃とはその内容に多くの共通点を持っているが、基本的には全く異なっている。涅槃は滅度 *nirvana* であり、苦悩

や煩惱が完全に消滅した悟りの心境を示すものであつて、これは仏果であり、果位における究極の境地を意味している。一方、般若是有為の智慧であつて、修行という因位における未決了の境地である。涅槃の果位に対して、般若の因位というのが、涅槃と般若との基本的な相違点である。

涅槃ヲ名ニク滅度ト。滅度トハ者大患ガ永ク滅シテ超ニ度ス四流ヲセ。此ノ名ハ必ズ是レ究竟ナリ。
故ニ就ニク果門ニ。波若ヲ名ケテ爲レズ慧ト。慧ハ猶オ未ニ決了セ。宜シク約レス因ニ也。

(大正四五・五二下)『大乘玄論』卷四

般若と涅槃とは因位と果位という違いはあるが、その内容において共通するものを持っている。それは仏の三徳を俱に備えていることである。仏の三徳とは、(一)煩惱を滅尽している「解脱」と、(二)真理の境をことごとく照らし出す「般若」と、(三)仏道を極めつくした後にあらわれる究極の真理としての「法身」の三つを指している。いうまでもなく涅槃は仏の三徳をその内容としているが、般若も因位にあつて仏の三徳を極めつくすことを目指している。この点からみると、般若も仏の三徳をその内容とするとみることがで

きる。

涅槃ハ無^ニケレバ累^トシテ不^レルコト盡^サ名^ニケ解脱^ト。無^ニケレバ境^トシテ不^レルコト照^サ名^ニケ波若^ト。
眞極可軌^{ナルヲ}稱^ニス法身^ト。故^ニ具^ニスルヲ於^ニ三德^トヲ名^ケテ爲^ニス涅槃^ト。波若ハ即チ是レ涅槃
ナリ。故^ニ亦タ具^ニス三德^トヲ。
(大正四五・五二中) (『大乘玄論』卷四)

つまるところ、「仏」と「般若」と「涅槃」の究極的な内容は一相であつて異なるものではない。

觀^ニズレバ佛^ト波若^ト及^ビ涅槃^ト。是ノ三ハ即チ一相ナリ。
(大正四五・五二中) (『大乘玄論』卷四)

般若是有為ではあるが無漏であり清淨であるので、瑜伽行派のいう「無分別智」と同等のものと考えられる。

第二項 漚和について

〈その1 漚和の意味〉

漚和 upāya は通常、俱舍羅 kusāla と合わせてひとつの用語として用いられる。このとき、漚和は方便と漢訳され、俱舍羅は勝智と漢訳されるが、この区分は必ずしも明確ではないので、通常は漚和俱舍羅をひとつの概念として理解する。般若はもっぱら実相を照らし自利をまっとうする悟りの体として用いられるが、漚和俱舍羅は善巧・勝智をもって衆生を教化する悟りの「用」として用いられる。

漚和ヲ爲^{ニシ}方便^ト。俱舍羅ヲ名^{ケテ}爲^{ニス}勝智^ト。波若ノ之巧^{ナルヲ}名^{ケテ}爲^{ニシ}漚和^ト。其ノ用既^ニ勝^{レタレバ}名^{ニク}勝智^ト也。
(大正四五・五〇下)『大乘玄論』卷四

漚和 upāya は「近づく・到達する」upa-I という動詞の変化した名詞形であって、人がある目的を達成する方法や手段を意味する。方便について山口益氏は、「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」ハと記している。従つて、方便は本来は真如であり仏の智慧であるが、嘉祥大師においては十地の階梯にいる菩薩の修行との関係において論じられる。たとえば、『浄名玄論』巻四に次のような記述が見られる。

二智ハ獨リ菩薩ノ法ナリ。故ニ般若ハ不レ屬ニ二乗・佛ニ。但ダ屬ニス菩薩ニノミ。般若ノ之巧ナルヲ。名ケテ爲ニ漚和一ト。
(大正三八・八七六上)『浄名玄論』巻四)

〈その2 方便は空性に安住しない〉

嘉祥大師は『大乘玄論』巻四において、「方便を善巧とする十対」を明かしている。この中から方便の特性を明確に示すと思われるものを選んで考察してみたい。まず第一に、般若は空・実相を照らし出す智慧であるが、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力のことである。しかも、般若の能照と方便の善巧とは、別個の二体ではなく能照は善巧を裏付け

とした能照であり、善巧は能照を裏付けとした善巧である。

一ニハ者直ニ照ニ_{ラスラ}空有_{一ヲ}名ケテ爲ニ_シ波若_{一ト}。行_{ズルモ}空ヲ不_レ證セ。涉_{ルモ}有ニ無_レキガ著
故ニ_二名ニ_一ク方便_{一ト}。此ノ之照ト巧ト更ニ無ニ_シ二體_一。雖_モ巧ナリト而モ照ナリ。故ニ名ケテ爲_レス
實ト。雖_モ照ナリト而モ巧ナリ。故ニ名ニ_一ク方便_{一ト}。
(大正四五・五〇下)『大乘玄論』卷四)

〈その3 方便は有所得に渉る〉

般若は空を照らし畢竟空と一体化する能力であるが、方便は畢竟空の境地から飛び出して、衆生の有所得の世界に入り込もうとする「はたらき」である。しかも、般若と方便とは不離不即であり、能照を強調するとき般若となり、このとき善巧は後ろに隠れている。善巧を強調するとき方便となり、このとき能照は表面に顕れない。般若と方便とは隠顕の関係であつて別個の二体ではない。

二ニハ者照_レスラ空ヲ爲_レシ實ト。涉_ル有ニ爲ニ_一ス方便_{一ト}。如_ク釋論_{二九}云_丙波若ハ將ニ入ニ_一ラ

ントシ畢竟空^一ニ。方便ハ將ニ出^乙デントスト畢竟空^甲ヲ。以^ニテノ空ハ是^レ實相^一ナルヲ故ニ。名ケテ爲^レ
 シ實ト。波若ハ照^レス空ヲ故ニ名ケテ爲^レス實ト。雖^ニモ復タ照^一レラスト空ヲ。即チ能ク涉^ル有^ニ。此ノ
 用既ニ巧ナレバ名ケテ爲^ニス方便^一ト。
 問フ。若シ爾^ラバ雖^ニモ復タ照^一レスト有^ラ即チ能ク鑒^ム空ヲ。此ノ用亦タ巧ナレバ應^ニシ是^レ方便^一ナル。
 答フ。此ノ照雖^レモ巧ナリト。但ダ實智ノミヲ爲^レスガ體ト故ニ。隱^ニシテ其ノ巧ノ名^一ヲ與^ニフルナリ其ノ
 實ノ稱^一ヲ也。
 (大正四五・五一上)『大乘玄論』卷四)

へその4 方便は外に反動する

般若と方便との特性は、内に静かに真理を味わう実智と、自分の得た真理を衆生に向け
 て発信する権智として表現される。嘉祥大師は前者を「内に静鑑」と名づけ、後者を「外
 に反動」と名づけている。般若も方便も智慧であつて互いに入り込んでいたので、般若に
 も「反動」の一面があり、方便にも「静鑑」の側面があるが、基本的には般若の特性は「静
 鑑」であつて、方便の特性は「反動」である。般若と方便との浅深を考えると、般若は
 実相を照らし方便は事相を照らすので、般若がより深く方便はより浅いと考えられること

が多い。しかし、三論宗においては方便がより深い智慧であり、般若がより浅い智慧と考えられている。これは自利に重きを置く般若よりも、衆生教化を中心とする方便を重視する結果である。

静鑑と反動について『大乘玄論』巻四はその内容を次のように敷衍している。すなわち、能照にしる善巧にしる、内に静鑑する義を実智となし、外に反動する義を権智とする、と。般若も方便も俱に深い境地であつて、両者を区別することは困難であるが、仮に実相を照らす側面を強調したとき般若・実智といわれ、善巧の側面に焦点をあてたときに方便・権智と説かれる。

三ニハ者以ニテ内ニ静鑑^{スルヲ}爲^シ實ト。外ニ反動^{スルヲ}爲^シ權ト。

問フ。此ノ義ハ與^レ前何ノ異アリヤ。

答フ。此ハ明^下ス若シクハ照^モ若シクハ巧モ静鑑ノ之義ヲ皆ナ名ケテ爲^シ實ト。以^ニテノ外ニ反動^{スルヲ}

故ニ名ケテ爲^上爲^トスコトヲ權ト。

(大正四五・五一上)『大乘玄論』巻四)

〈その5 方便は有行を主とする〉

次に空解と有行（修行）の観点から般若と方便とを考察する。空解とは空性を解する智慧のことであり、有行とは実践的な修習を積むことである。三論宗では般若・方便を通じて、空性を理解する空解を実智と呼び、実践的な有行を権智と呼んでいる。般若にも権智があり、方便にも実智があるが、基本的には実智は般若の主な役割であり、権智は方便の主なはたらきである。六波羅蜜を考えると、**「般若波羅蜜」**は実智であつて般若に配当され、**般若波羅蜜を除く「五つの波羅蜜」**は修行であつて権智に配当される。

四ニハ者波若ヲ爲_レ實_ト。五度ヲ爲_ニ方便_{一ト}。所以ハ然_ル者。波若ヲ爲_ニ空解_{一ト}。空解ナルガ故ニ名_レ實_ト。五度ヲ爲_ニ有行_{一ト}。有行ナルガ故ニ名_レ權_ト。（中略）今ハ約_ニ解_{一ト}行_{一ト}以テ開_ニ二門_{一ニ}。空解ヲ爲_レ實_ト有行ヲ爲_レ權_ト。（中略）雖_ニ復タ照_レラスト空_ヲ即チ能ク起_レス行_ヲ。此ノ義既ニ巧ナリ。故ニ爲_レ權_ト。又タ空ハ是_レ實相ニシテ有_ハ非_ニ實相_{一ニ}。故ニ空解ヲ爲_レ實_ト有行ヲ爲_レ權_ト。

（大正四五・五一上）『大乘玄論』卷四

〈その6 方便には化他のはたらきがある〉

二乗の人が証する空性と、大乘の菩薩が証する空性には、空性の深さにおいて違いがあり、空性を体得する姿勢において異なりがある。二乗の人は自分の得た空性を最高のものとしてそこに安住する。大乘の菩薩は空性に安住することがない。空性に安住しないことを、「空を証さず」とも「空を空ずる」ともいう。空もまた空と知ることを「不可得空」ともいう。権智・方便智を自分のものとする大乘の菩薩が、化他の能力を備えているのであつて、空性に執着する二乗の境地から化他のはたらきが生まれることはない

二乗ハ不^レ知^レ空ヲ。亦タ復タ以^レテ空ヲ爲^ニ妙極^一ト。故ニ名ニク空ハ但空^一ナリト。所以ニ證^レスル空ヲ菩薩ハ知^ニレバ空モ亦タ空^一ナリト名ニク不可得空^一ト。故ニ不^レシテ證^レセ空ヲ即チ能ク涉^ル有^ニ。故ニ名ケテ爲^レス權ト。此ハ明^下ス直ニ知^ニルヲ空ノ義^一ヲ爲^レセバ實ト。實ノ義ハ即チ劣ナリ。知^ニリテ空モ亦タ空^一ナリト即チ能ク涉^ル有^ニ。此ノ用既ニ勝ナリ。故ニ名ケテ爲^上ス權^ト。

(大正四五・五一上)『大乘玄論』卷四)

〈その7 方便は空も有も照らす〉

般若と方便の関係を次のように表現することができる。空と有との双方を照らし出す力を方便と名づける。非空と非有の不二・相即を照らし出す能力を実智と名づける。非空非有は仏法の真理であり、「一実諦」と名づけることもできる。この一実諦を照らし出す力は実智・般若である。真実には非空非有であるとしても、現実の世界に目を向けると、そこには明瞭に空と有との差別が存在する。真実の非空非有の不二を理解しながら、現実的に空と有の差別に通暁する善巧・勝智を方便と名づける。

以^三テ上ノ照^二ラスヲ空有ノ^二ヲ爲^二シ方便^一ト。照^二ラスヲ非空有ノ^二不二ヲ爲^レス實^ト。非空非有ハ即^チ是^レ一實諦ナリ。照^二ラスガ一實諦^一ヲ故ニ名^ケテ爲^レス實^ト。雖^モ非空非有^一ナリト。而^モ空・有宛然タリ。不^レシテ動^ニゼ不二^一ヲ。善巧ハ能ク^ニナリ。故ニ名^ニク方便^一ト。

(大正四五・五一中)『大乘玄論』卷四)

「方便を善巧とする十対」の中から重要なものを考察した。それによると、方便は空性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がないので、

衆生を教化する善巧を備えている。

第三項 般若と方便の関係

『大乘玄論』卷四はさらに、般若と方便の特性や相互の関係を説き明かしている。その中から重要と思われるものを選び出して考察してみたい。

〈その1 般若の四力と方便の三力〉

まずはじめに「般若の四力」と「方便の三力」について検討する。般若の四力とは次のようである。

般若ニ略シテ有^ニリ四力^一。

一ニハ者照^ニラス實相^一ヲ。

二ニハ者無^レシ所^レ著スル。

三ニハ者斷^ニズ諸惑^一ヲ。

四ニハ者能ク導^ニク方便^一ヲ。

(大正四五・五四上)『大乘玄論』卷四)

般若は諸法実相のうち、直に真理である実相を照らし出す。実相には執着すべきものは存在しないので、般若にも執着するものは何もない。従つて、波若には煩惱や惑は存在しない。この般若が方便を導く。このような般若の四力の中で特に重要なのは、方便を導く能力であろう。仏教の目的は衆生を教化し、修行を開始させることにある。この衆生教化は方便のはたらきであるから、方便を導く波若の力は特に重要なものである。

由^レリテ不^レルニ見^ニ一切ノ相^一ヲ。而^モ見^ニル實相^一ヲ。實相ハ既ニ無^ニケレバ所依^一。即チ波若モ亦タ無^ニシ所著^一。以^レテ無^ニキヲ所著^一。衆累寂然^{タリ}。以^レテノ無^ニキヲ累故^ニ。能ク導^ニイテ方便^一ヲ。令^ニム涉^レテ有^ニ無^一カラ染。

(大正四五・五四上、中)『大乘玄論』卷四)

次に不便の三力は次のようである。

一ニハ有^リ照^レラス境^ヲ之功^一。

二ニハ有^リ不^レル證^レサ空^ヲ力^一。

三ニハ起行^ノ之用^{アリ}。

(大正四五・五四中)『大乘玄論』卷四)

方便は般若と不即不離であるので、般若と同様に「諸法に裏付けられた実相」を照らす能力を持っている。しかし、方便は実相を照らしながら空性を証せず、空性と一体化することはない。方便は空性から飛び出して、衆生を教化することをその役割としている。これを「起行の用」と名づける。方便の三力の中で特に重要なのは起行の用であろう。修行をはじめめることは仏道の最終目的である開悟につながるからである。『大乘玄論』卷四は方便を「畢竟空を飛び出して仏国土を莊嚴し、衆生を教化する」と説いている。

波若ハ照^ニラシ諸法ノ實相^一ヲ。方便ハ能ク照^ニラス實相ノ諸法^一ヲ。故ニ不^レルヲ沈^ニマ空觀^一ニ。名
ケテ爲^レス不^レト證セ。如ニシ釋論ニ云^一フガ。波若ハ將ニ入^ニリテ畢竟空^一ニ無^ニク諸ノ戲論^一。方便
ハ將ニ出^ニテ畢竟空^一ヲ嚴^レリ土ヲ化^レス人ヲ。
(大正四五・五四中)『大乘玄論』卷四)

〈その2 般若は初地で、方便は第七地で得られる〉

次に、菩薩の十地の階位に則して般若と方便との関係を考察する。菩薩は初地において真如の一分を得て悟りを開く。しかし、初地における般若の力はまだ弱く、階位を登るにつれて般若の力は徐々に強くなる。第六地に至ったときに般若の体は充分に強くなるが、第六地における「方便」の用はまだ微弱である。第七地に到達したときに、はじめて般若の体と方便の用とは等しくなり、衆生を教化する方便が充分な力を持つに至る。このように般若は初地において得られ第六地に至るまで徐々に強くなるが、方便が充分なはたらきを持つのは第七地以降である。三論宗では般若を初地から第六地に配当し、方便を第七地以降に配当している。般若は自行の領域にあり、方便は化他の領域にあるので、般若よりも方便をより深い境地であると考ええる。

初地ハ望^{ムレバ}地前^ニ即チ竝^フ。形^ニフレバ七地^ニ即チ未^ズ竝^バ。所以^ハ然^ル者。初地已來ハ。即チ得^テ無生^ニヲ動寂無礙ナリ。但^ダ寂ノ義ハ小強^{ニシテ}動ノ用ハ微弱ナリ。故ニ云^フ未^レト並

バ。至^ニ於七地^一ニ。動寂無礙ニシテ。二慧双遊ス。故ニ稱^レスノミ並フト耳。

(大正四五・五四下)『大乘玄論』卷四)

六地ノ之時ニハ。波若ノ體ハ強ニシテ方便ノ用ハ弱ナリ。以^ニテノ體ハ強^一ナルヲ故ニ妙ニシテ。於^ニテノ靜觀^一ニ故ニ。觀^レジテ空ヲ不^レセズ著。以^ニテノ用ハ弱^一ナルヲ故ニ。未^レ能^ニワ即^レシテ空ニ涉^レリ有^ニ於^レテ有^ニ無^一キコト滯。至^ニテハ於七地^一ニ。即チ體ト用ト俱ニ等シクシテ。既ニ能ク觀^レジテ空ヲ不^レ染セ。即チ能ク涉^レテ有^ニ無^一シ著。

(大正四五・五五上)『大乘玄論』卷四)

このように三論宗では第六地と第七地の間に大きな飛躍があると考えている。第七地を超えた第八地以上において、般若と方便との二智は等しい力を持つことになる。仏地に至ったとき、般若は転じて「薩婆若・一切智」となり、方便は転じて「一切種智」となる。一切智は一切の空境を照らし出す智であり、一切種智は一切の有境・衆生の事象を照らし出す智である。

從^ニリ八地^一已上^ハニ慧俱ニ巧ナリ。若シ至^ニラバ佛地^一ニ。即チ兩慧同ジク反ス。實慧ハ即チ反ジテ

名^ニク薩波若^一ト。謂ク一切智ナリ。方便慧ハ反^シテ名^ニク一切種智^一ト也。

(大正四五・五五上) (『大乘玄論』卷四)

果門^ニテハ照^ニラスラ一切ノ空境^一ヲ名^ニケ一切智^一ト。照^ニラスラ一切ノ有境^一ヲ名^ニク一切種智^一ト。
俱^ニ從^レテ境^ニ立^レツ名ヲ。故^ニ宜^シク並^ニ稱^レス智^一ト。

(大正四五・五五上) (『大乘玄論』卷四)

〈その3 諸經典に般若・方便をさまざまに説く理由〉

『大乘玄論』卷四が明かす「五時の二智」について考察する。五時の二智とは、小乗経・大品般若経・維摩経・法華経・涅槃経のそれぞれに般若・方便が明かされているが、それぞれの經典において重点の置き方が異なっていることをいう。第一に、小乗経の方便は「事」であり、般若は「四諦の理」である。

一ニハ照^ニラスラ事中ノ之法^一ヲ爲^レシ權^ト。鑒^ニミルヲ四諦ノ之理^一ヲ爲^レス實^ト。

(大正四五・五六下) (『大乘玄論』卷四)

第二に、『大品般若経』の般若は「真空」を照らし、方便は世間の有をきつちりと見極めることをいう。

二ニハ照^ニラ^スヲ眞空^一ヲ爲^レシ實^ト。鑒^ニミ^ルヲ俗有^一ヲ爲^レス權^ト。

(大正四五・五六下) (『大乘玄論』卷四)

第三に、『維摩経』の方便とは病を知り薬を識ることであり、般若とは病に応じて薬を与えることである。

三ニハ知^レリ病^ヲ識^ルヲ薬^ヲ爲^レシ權^ト。應^レジテ病^ニ授^ルヲ薬^ヲ爲^レス實^ト。

(大正四五・五六下) (『大乘玄論』卷四)

第四に、『法華経』の般若は一乗を照らし出すことであり、方便とは二乗をしつかりと見据えることである。

四ニハ照^ニラ^スヲ一乗^一ヲ爲^レシ實^ト。鑒^ニミ^ルヲ二乗^一ヲ爲^レス權^ト。

(大正四五・五六下)『大乘玄論』卷四)

第五に、『涅槃經』の般若とは常住の実相を照らすことであり、方便とは無常の諸法を見極めることである。

五ニハ照^ニラ^スヲ常住^一ヲ爲^レシ實^ト。鑒^ニミ^ルヲ無常^一ヲ爲^レス權^ト。

(大正四五・五六下)『大乘玄論』卷四)

このうち小乗經を除いた大乘の四經についていうと、それぞれの經典はただひとつの二智を説いているだけではなく、四つの大乘經典はすべて五種類の二智をもれなく説き明かしている。たとえば、大品般若經のなかには、小乗經の二智も説かれ、空・有の二智も説かれ、三乗・一乗の二智も、常・無常の二智も、識病・授薬の二智も漏れることなく説かれている。維摩經・法華經・涅槃經についても同じである。これを『大乘玄論』卷四は「尋

ニ^{ヌル}ニ一經ノ之内^ヲ、具ニ有^リ五文^ニ（大正四五・五六下）と説いている。

ひとつの經典に五種の二智を説いていても、重点の置き方はおのずから異なっている。嘉祥大師はこれを「明^レス義^ヲ傍^ト正^トハ不^レカラズ同^ジ」（大正四五・五七上）『大乘玄論』卷四）と述べている。なぜ重点の置き方が異なるかといえ、菩薩に「直に仏道に趣く」菩薩と、「廻小入大」の菩薩があるからである。大品般若経は直往の菩薩のために法を説き、般若と方便によつて菩薩を助け、直に仏道に至らしめることを目指す經典である。

有^ニリ二種ノ菩薩^一。一ニハ直^ニ往^ニキ佛道^一ニ。二ニハ廻^レシテ小^ヲ入^レル大^ニ。波若ハ爲^ニ直往ノ菩薩^一ノ説^ニキテ方便ト實慧^一トヲ不^レ墮^ニシメ三界^一ニ。不^レ住^ニセシメ二乗^一ニ。有^ニリテ兩ノ健人^一。各々扶^ニケテ一ノ腋^一ヲ。直^ニ至^ニラシム佛道^一ニ。（大正四五・五七中）『大乘玄論』卷四）

これに対して法華経は廻小入大の菩薩のために、小を捨てて一乗の真理に導くために三乗の智慧と一乗の智慧を説き明かす經典である。

法花經ハ。正シク爲^ニナルガ廻小入大之ノ人^一ノ故ニ。明^三ニ乗ヲ爲^ニスコトラ方便^一ト。令^ニメ其ヲシテ捨^レテ小ヲ。示^三シ一乗ヲ爲^ニスコトラ眞實^一ト。勸^レメテ其ニ取^レラシム大ヲ。故ニ正シク明^ニス二^一ノ二慧^一ヲ也。
(大正四五・五七下)『大乘玄論』卷四)

また菩薩には利根の菩薩と鈍根の菩薩がいたともいう。大品經や法華經は俱に利根の菩薩のために法を説いているが、涅槃經は鈍根の菩薩を救うために法を説くことを中心にしている。

一ニハ者失心。即チ鈍根ノ之人アリ。二ニハ不失心。謂ク利根ノ人アリ。雖^モ有^リト直往^ト與^ニトハ廻小^一聞^ニイテ波若・法花^一ヲ並ビニ順悟^上スルコト。謂ク不失心ノ子ニシテ利根ノ人ナリ也。餘ノ失心ハ鈍根ニシテ。猶オ未^レズ服^セ藥ヲ。双林ニ唱^レヘテ滅^ヲ爲^ニ説^ニクトキ涅槃^一ヲ。方ニ乃チ取^レル信ヲ。

(大正四五・五八上)『大乘玄論』卷四)

このように、經典によつて「五時の二智」のなかで重点の置き方はおのずから異なっている。嘉祥大師は四經典を平等に扱つていて特に優劣をつけないが、その意図は直往

の菩薩のために「空有の二智」を説き明かす『大品般若経』を特に重要なものと考えていたことは明らかであろう。

〈その4 開合の四句によつて般若と方便の意義を明かす〉

「般若と方便の関係」を考察する次の項目として、般若と方便の「開合の四句」を検討する。開合の四句とは、「二慧を開く」「二慧を合す」「権実を合して権と名づく」「開せず合せず、上の三句を泯じて諸法を明かす」の四つである。

第一の「二慧を開く」とは、「諸法に裏付けられた実相」を照らすのを「般若」と名づけ、逆に「実相に裏付けられた諸法」を照らすのを「方便」と名づけて、二慧に開きそれぞれの特性を明らかにする。

照^ニスガ諸法ノ實相^一ヲ故^ニ名^ニツケ波若^一ト。照^ニスラ實相ノ諸法^一ヲ稱シテ爲^ニス漚和^一ト。如來ハ内
照^ニスガ此ノ二^一ヲ故^ニ有^ニリ二慧^一。(中略)外ニ爲^ニ衆生^一ノ還テ説^ニク此ノ二^一ヲ。

(大正四五・五九中) (『大乘玄論』卷四)

第二の「二慧を合す」とは、般若と漚和とは仮に二つに開かれたもので、これを合するとただひとつの般若に収まることをいう。般若は体であり、漚和は用である。体とはわれわれの五体の譬えであり、用とは五体それぞれのはたらきの譬えであるから、仮に体と用とを分けることはできるが、実際には体を離れて用はなく、用は体に収められる。如来は『大品般若経』九十章において般若・方便を説いているが、経名は摩訶方便経ではなく『摩訶般若経』であつて、方便を般若の中に収めているのはそのあらわれである。『大智度論』卷百十二が説くように、金細工をみるとき、材料の金を般若とし、細工された作品を方便と見るのも、その一例であらう。

次ニ第二ニ合^ニストハニ慧^一ヲ者。明^下ス波若ト與^ニハ漚和^一皆ナ是^レ波若^上ト。所以^ニハ然^ル者。波若^上爲^レシ體ト漚和ヲ爲^レス用ト。體ハ即チ波若ノ之體。用ハ是^レ波若ノ之用ナリ。故ニ皆ナ名^ニク波若^一ト。如來ハ雖^下ドモ説^ニヒテ大品九十章^一ヲ開^中クト於^ニ二道^上ヲ皆ナ稱^ニシテ摩訶波若經^一ト。不^三以^レテ後ヲ爲^ニサ方便^一ト。故ニ知^ル。二慧ハ皆ナ名^ニク波若^一ト。又タ如^ニシ論ニ云^一フガ。以^レテ金ヲ爲^ニスニ種種ノ物^一ヲ。而^モ即チ是^レ金ニシテ更ニ無^ニシ別體^一。

第三に「權實を合して皆な權と名づく」と説く。如來の眼からみると般若と方便は別のものではなく、共に空を照らし有を照らす善巧であり方便であつて、共に方便に収めると説くことも可能である。

第三ニ合^ニシテ權實^一ヲ皆ナ名^レクトハ權ト者。照^レラス有ヲ功用ヲ既ニ名ケテ爲ニシ方便^ト。照^レラスノ空^ヲ之巧^モ。亦タ是^レ方便^{ナルガ}故ニ。一ノ照ハ同ジク巧ナリ。即チ兩ハ皆ナ方便ナリ。

(大正四五・五九下) 『大乘玄論』卷四

第四に「開かず合せず、上の三句を泯じて諸法を明かす」と説く。如來の正觀をもつてみると、般若とか方便という二つのものはそもそも存在しない。実だとか權だとかいうものは存在しないのであるから、開とか合とか論じることとはできない。如來の境地からすると、名相は寂滅しているので言説によつて諸法を説くことは不可能なのであるが、衆生に修行の方向を示すために、無名相の中に名相をもつて開合を論じるのである。

正觀ハ未ニズ曾テ有^レラ實ニ。亦タ未ニアラズ曾テ是^レ權ニ。亦タ未ニズ曾テ開^セ。亦タ未ニズ曾テ合^セ。故ニ云^下フ是ノ法ハ不^レ可^レカラ示ス。言辭ノ相寂滅^上スト。佛モ不^レ能^ワ行クコト佛モ不^レ能^ワ到ルコト。而モ今ハ有^ニルハ開合實權^一者。皆ナ是^レ無名相ノ中ニ。爲^ニ出^二處^センガ衆生^一ヲ故ニ。明^ニスノミ開合ノ不同^一ヲ耳。

(大正四五・五九下)『大乘玄論』卷四)

仏道というものは論じるものではなく、体得すべきもののなのである。しかし、説法が衆生を導く唯一・最大の手段であるから、如来は休むことなく法を説き続ける。

〈その5 知と無知によつて般若と方便の関係を明かす〉

般若も方便も境を照らす力を持っているけれども、般若には境を照らす力を表に出して、善巧のはたらきを隠し、方便には善巧を表に出して、境を照らす力を隠す。この点から般若を体といい、方便を用と名づける。

立^ニテ^ルハ此ノ二名^一ヲ。欲^ニシテ相開避^一セント。隱顯^ニシテ互ニ説ク。波若^ニハ顯^ニハシ其ノ照ノ名^一ヲ
隱^ニス其ノ巧ノ稱^一ヲ。方便^ニハ顯^ニハシ其ノ巧ノ稱^一ヲ。隱^ニス其ノ照ノ名^一ヲ。

(大正四五・五三下)『大乘玄論』卷四)

『大乘玄論』卷四は、「知」と「無知」とを取りあげて、般若と方便との関係を考察する。般若は「知」であるが、無為の実相を知るのみで、有為の諸法については知るところがない。しかし、実相を知る力を持っているので、おのずから諸法についても知らないものはない。般若は実相を知ることで、これ以上に何も知る必要はない。すなわち般若は「知」であるから「無知」なのである。一方、方便は般若と同様に「無知」であるけれども、諸法をことごとく知っているので、「無知にして知」と名づける。

波若^ハ雖^レモ知^{ナリト}。而無^ニク所知^一。雖^レモ無^ニシト所知^一。而無^レシ所^レ不^レル知^ラ。(中略)

即^チ波若^ハ知^ニルガ實相^一ヲ故ニ言^フ無知^一。(中略)

無知^ニシテ而知^{ナルヲ}。名^{ケテ}爲^ニシ方便^一ト。知^ニシテ而無知^{ナルヲ}。稱^{シテ}爲^ニス波若^一ト。

(大正四五・五六上)『大乘玄論』卷四)

般若は実相を知っている、所縁の境も能観の智も俱に寂滅している。これを無知と名づける。しかし、われわれの世界には所縁の境も能観の智も明瞭に存在している。この事実を「無知にして知」といい、また「知にして無知」と名づける。

波若ハ知^ニレバ實相^一ヲ即チ縁觀俱ニ寂ナリ。是ノ故ニ無知ナリ。而モ境智宛然タリ。故ニ不^レ失^レワ知ヲ。此^レ無知ニシテ而知ナリ。知ニシテ則チ無知ナリ。

(大正四五・五六上)『大乘玄論』卷四

へその6 方便は三毒を直視し般若は三毒を清浄とみる

貪・恚・痴は三毒であり除去すべきものといわれている。しかし、貪・恚・痴こそが修行者の進むべき道であり、三毒の中にこそ無量・無辺の仏道があると説かれる。「般若と方便の関係」を考察する最後にこの教えを考察する。嘉祥大師は三論宗の学徒に、大乘の観心・修行の枢要を述べると前置きして『大乘玄論』卷四に次のように述べている。ここにいう「経」とは『諸法無行経』十二である。

今對^ニ此^一ノ一門^ニ。略^{シテ}叙^ニ大乘ノ樞要ト觀行ノ淵府^一ヲ。經ニ云ク。貪欲ハ則チ是レ道ナ
リ。恚・癡モ亦タ復タ然ナリ。如^レ是ノ三法ノ中^ニ。無量ノ諸ノ佛道アリト。

(大正四五・五六上)『大乘玄論』卷四)

貪欲が仏道である。煩惱こそが涅槃・寂滅であり、煩惱は清淨であつて実相である。如来の境地から見ると、煩惱と実相の間には何の差別もない。このように了達する智慧を「般若」と名づける。そのような境地においては、般若の觀智と実相の境との間には何の相違も存在しない。すなわち、境と智とは直結していて不二である。

しかし、実相はどのように澄みきつたものであるとしても、われわれの世界には貪・瞋・痴は現実存在する。そのような現実の姿を直視する智慧を「方便」といい、衆生の苦しみ抜き取ろうとする仏の方便を大悲と名づける。また、貪が悦樂であると教える仏の方便を大慈と称する。般若と方便とはこのような関係にあると『大乘玄論』卷四は教えている。

貪欲ハ則チ是レ道ナリトハ者。然ルニ貪欲ハ本來寂滅ニシテ自性清淨ナリ。即チ是レ實相ナリ。如レク
斯ノ了悟スルヲ便チ名ニク波若ト。豈ニ有ニランヤ實相ノ之境ガ異ニルコト波若ノ觀ニ耶。故ニ境ト智
トハ不二ナリ。

照_下ラスヲ貪欲ハ雖ニモ本ト寂滅ナリト而モ於ニテ衆生ニ宛然トシテ有_上リト貪。便チ名ニク方便ト。
傷ニミテ其ノ無貪ヲ謂ニレフラ貪ト。而欲_レスルガ拔_レカント之ヲ故ニ。此ノ方便ヲ即チ名ニク大悲ト。欲
スルヲ令_レメテ悟ニラ貪ハ無貪ナリト。與_中ヘント無貪ノ樂_上ヲ。即チ此ノ大悲ヲ復タ名_レツク慈ト也。

(大正四五・五六上(中)『大乘玄論』卷四)

第四項 「絶觀」という思想の系譜

第一項において「絶觀の般若」を考察した。それは『大乘玄論』卷四の次の叙述にもとづいている。

智慧ハ是レ知照ノ之名ナリ。豈ニ能ク稱ニハンヤ絶觀ノ般若ニ。

『大乘玄論』卷四は、般若の体を次のようにも説いている。

波若ノ體ハ絶ニ縁・觀一ヲ。智慧ノ名ハ主ニトス於觀一ヲ。波若ノ體ハ絶ニ智・愚一ヲ。智慧ノ名ハ主ニトス知照一ヲ。波若ノ體ハ絶ニ名字一ヲ。智慧ハ則チ猶オ涉ニル名言一ニ。

般若の体は縁・觀を絶するという。「縁」とは所縁のことで、智慧が照らし出す境を意味しており、勝義において所縁とは諸法実相を指している。一方、「觀」とは觀智ともいい、事象や理性を明瞭に觀る智慧のことである。すなわち、般若の体は、諸法実相という所縁を絶すると共に、所縁を見極める觀智をも超越している。

絶觀の般若は仏・如來の境地に近づいたときに感じる感動を含んでいる。絶觀とはあまり用いられない用語であるが、「絶縁」と組み合わせられて、嘉祥大師の著作には数ヶ所に用いられている^{十三}。たとえば『法華義疏』卷三の「如來の智」をたたえる中に「絶觀・絶縁」

という用語が見られる。

我ガ所^レノ得^ク智慧ハ微妙ニシテ最第一ナリ。又タ云ク是ノ法ハ不^レ可^レヲ示ス。言辭ノ相ハ寂滅ナリ。故ニ如來ノ之智ハ非^レズ有^ニ非^レズ無^ニ不^レズ三不^レズ一ニ離^レレ人ヲ離^レレ法ヲ絶^レ觀^レ絶^レ縁^{ナリ}。一切ノ名言ノ所^レナルガ不^レル能^レワ及フコト故ニ名ニク絶言^ト。

(大正三四・四八八下)『法華義疏』卷三

三乘・六趣・九道ノ衆生ハ並^ンデ不^レ能^レワ知^ニルコト佛智^一ヲ也。所以ハ然^ル者。如來ノ之智ハ非^レズ聖ニ非^レズ凡ニ絶^レ縁^レ絶^レ觀^{ナリ}。故ニ聖ト凡トノ衆生ハ不^レ能^レワ解^スコト也。

(大正三四・四八九下)『法華義疏』卷三

また『維摩經義疏』卷一に、無名相を説く一節で「絶觀絶縁」を説いている。

不^レ著^ニ不^ニ一ノ法^一ニ。以^レテノ無^ニキヲ一ニ故ニ。斯^レ即チ非^ズ語ニ非^ズ默ニ。不^レズ俗ニ不^レズ真ニ。絶^レ觀^レ絶^レ縁^{ナリ}。何ソニ・不^ニ一ナランヤ。

(大正三八・九二一中)『維摩經義疏』卷二

そこで絶観という思想の系譜をたどるために、經典の中に「絶観・絶縁」と類似の用語を求めると、『維摩経』卷上に「無縁観菩薩」という菩薩名が記されている。これは釈尊の説法の座に集まった三万二千の菩薩のうち、主な菩薩名を列記する二十五番目の菩薩の名前としてあらわれる。

…明網菩薩。無縁観菩薩。慧積菩薩。…

(大正一四・五三七中) (『維摩経』卷上)

嘉祥大師は『維摩経義疏』卷一において、これらの菩薩名のすべてについて短い註釈をほどこしている。「無縁観菩薩」については次のように釈されている。

無縁観菩薩_{トハ}者。観_ニ實相_一ヲ時_ニ。内外並_ビ冥_シ。縁観俱_ニ寂_ス也。

(大正三八・九二二下) (『維摩経義疏』卷一)

「無縁觀」の「縁」とは所縁の実相であり、「觀」とは実相を見る觀智であつて、「無縁觀」とは所縁・觀智を寂滅した極めて深い境地を示している。この菩薩名が嘉祥大師の「絶縁・絶縁」という思想形成に影響を与えたことがうかがえる。

また、『仁王經』卷上の讚仏偈の中に「空慧寂滅無縁觀」という一句がみられる。

空・慧・寂・然・無・縁・觀

還^テ觀^ニル^ハ心^ヲ空^ト無量ノ報ナリ

(大正八・八二七下) (『仁王經』卷上)

嘉祥大師は『仁王般若經疏』卷中・三において、讚仏偈の一句一句に註釈を加えているが、「空慧寂滅無縁觀」については次のように述べている。

實智^ト息^レ縁^ト縁觀並^ニ穴^ハ俱^ニスルガ故^ニ云^フ寂然^トシテ無^ニシト縁^ト觀^ト

(大正三三・三三四上) (『仁王般若經疏』卷中・三)

「空慧」の境地は、所縁も觀智もなくなった寂然とした心の状態をあらわしている。こ

の一句も「絶観・絶縁」という思想につながっていったであろう。

さらに、嘉祥大師は『中観論疏』卷三・末に「絶^ニ於境^ト智^ト」の教証として「五事」をあげている。

眞實微妙ノ法^トハ者。此ノ法ハ絶^ニ於境^ト智^トヲ。以^レテノ絶^{スル}ヲ境^ヲ故^ニ無^シ境^ハ可^レキ縁ズ。
絶^ニ於智^ヲ故^ニ無^シ有^ルコト能縁^一。今引^ニイテ五事ノ來證^ヲ釋^ス之^ヲ。

(大正四二・五〇下)『中観論疏』卷三・末

五事の内容を検討したいと思うが、その第一は『六十華嚴經』を取りあげている。

一ニハ者華嚴ニ云ク。「正法ノ性ハ遠ニ離シ。一切ノ言語ノ道^ヲ。一切ノ趣・非趣ハ。悉ク皆ナ寂滅ノ性ナリ。」豈ニ有^ニランヤ能縁・所縁^一。
(大正四二・五〇下)『中観論疏』卷三・末

引用されている偈は『六十華嚴經』の「如来性起品」にみられ、如来の境地が清浄・寂

滅であつて、言説を絶していることを説いている。嘉祥大師は「絶観」の内容をこのようなものとして理解していたことがうかがえる。『六十華嚴經』卷三十四の中から引用されている偈の前後を合わせて記してみる。如来の境地の一端をみることができる。

一切ノ性ハ無_レク性

非_レズ有_ニ亦タ非_レズ無_ニ

正_・法_・ノ_・性_・ハ_・遠_ニ離_シ

一_・切_・ノ_・語_・言_・ノ_・道_一ヲ

一_・切_・ノ_・趣_・・_・非_・趣_・ハ

皆_・ナ_・悉_・ク_・寂_・滅_・ノ_・性_・ナリ

一_・切_・ノ_・諸_・如_・來_・ノ

境_・界_・モ_・亦_・タ_・如_・レ_・シ_・是_・ノ

遠_ニ離_シ語_・言_・ノ_・道_一ヲ

不_レ可_レラ_・為_ニス_・譬_・論_一ヲ

(大正九・六一五上) (『六十華嚴經』卷三四)

続いて、『中觀論疏』卷三・末にあげられる教証の「五事」の残りを検討する。第二は『大智度論』卷四十三からの引用である。

一_ニニ_ハ智_・度_・論_・ノ_・釋_・集_・散_・品_・ニ_・云_・ク_・。緣_・ハ_・是_・レ_・一_・邊_・。觀_・モ_・是_・レ_・一_・邊_・ナリ_・。離_・ニ_・レ_・ル_・ヲ_・是_・ノ_・二_・邊_・一_・ヲ_・名_・ケ_・テ_・為_・

二^ス中道^ト一也。

(大正四二・五〇下)『中觀論疏』卷三・末

引用文は『大智度論』「釈集散品」からの取意である。『大智度論』のこの章は空性や般若波羅蜜についてさまざまに説き、たとえば次のように述べている。

佛^ハ是^レ一^ニ邊。菩提^ハ是^レ一^ニ邊。離^ニレテ是^ノ二^ニ邊^一ヲ行^ニズ中道^一ヲ。是^ヲ為^ニス般若波羅蜜^ト。

(大正二五・三七〇中)『大智度論』卷四三

仏とか菩提はなお一辺であり、このような二辺を離れた中道を行ずることを、般若波羅蜜〔智慧の完成〕という。『大智度論』はこの一節に続いて次のように説いている。「不二の法門に入る菩薩は直に般若波羅蜜を行じて、縁〔所縁〕とか智〔観智〕とかいう分別をなすことはない。」

復^タ次^ニ是^ノ菩薩〔須菩提〕ハ入^ニル不二^ノ法門^一ニ。是^ノ時能^ク直^ニ行^ニジテ此^ノ般若波羅蜜^一ヲ。不^レ分^ニ別^セ是^レハ因^是レハ果^是レハ縁^是レハ智^是レハ内^是レハ外^是レハ此^是レハ彼等^ト。

嘉祥大師は「縁は一辺。觀は一辺。離是一辺名中道」を「絶觀」の内容と考えていたことが知られる。

『中觀論疏』卷三・末に引用される「五事」の教証の残りの三つは、曇影・僧肇・僧朗など、中觀系の人々の論述について述べており、『大智度論』の影響を受けていると思われる。嘉祥大師の叙述は簡潔であるため、その意図を正確に読み取るのは難しい。中核となる思想だけを読み取りたい。まず、曇影は「無境とは無相」であり、「無智とは無心」であるとみなして、「縁ト觀ト俱ニ寂ナリ」「無ニ境ト智ト」と考えていた。

三ツニ影法師ノ云ク。夫レ萬化ハ非レズ無レキニ宗。而モ宗ハ者無相ナリ。此ハ明ニス無境一ヲ。虚ノ宗ハ非レズ無レキニ契。而モ契ハ之レ者無心ナリ。此ハ明ニス無智一ヲ。故ニ内外ハ並ニ冥ニシテ縁ト觀ト俱ニ寂ナリ。總テ無ニシ境ト智ト也。
(大正四二・五〇下)『中觀論疏』卷三・末

また、僧肇は「法に有無の相無きが故に無境であり、聖に有無の智無きが故に無心であ

る」と論じている。

四ツニ肇師ノ云ク。法ニ無ニシ有無ノ之相一。此ハ明ニス無境一ヲ。聖ニ無ニシ有無ノ之智一。此ハ辨ニメ無心一ヲ。無ニク數ハ於外一ニ無ニシ心ハ於内一ニ。總テ結ンデ無ニシ境ト智ト。

(大正四二・五〇下)『中觀論疏』卷三・末

『中觀論疏』が示す僧朗の説法は論理的で理解しやすい。凡夫・二乗・有所得の大乗といわれる人たちの所縁は、修行者が開悟し正觀を得るとき、尽きて無くなってしまう。これを「縁は觀において尽きる」という。三論宗において縁と觀との関係は、縁は觀を生じ、觀は縁を照らす、という関係である。仮に、縁が正觀によつて消滅すると、もはや觀を生みだす縁がなくなり、觀が照らし出す縁がなくなってしまうことになる。これを「觀は縁において尽きる」という。このような「非縁・非觀」を仮に「中觀」と名づける。

五ニ攝嶺大師ノ云ク。縁ハ盡レキ於レテ觀ニ。觀ハ盡レク於レテ縁ニ。縁盡於觀トハ者。凡夫・二乗・有所得大乘ノ此ノ諸縁ハ盡ニク於正觀之内一ニ。以ニテ正觀ノ既ニ生一ズルヲ如レキノ此ノ之縁ハ即チ

不生ナリ。故ニ云フ縁盡於觀^{一ト}。在^{ルモ}縁既ニ盡^ニキテ正觀^{一ニ}テ便チ息ム。故ニ名^ニク觀盡於縁^{一ト}。非^ズ縁ニ非^ズ觀ニ不^レ知^ラ何^ヲ以^テ美^ムカラ^{之ヲ}。強^{イテ}名^{ケテ}為^シ中^ト強^{イテ}稱^{シテ}為^ス觀^ト。

(大正四二・五〇下〜五一上)『中觀論疏』卷三・末

嘉祥大師が『大乘玄論』卷四で論じる「絶觀の般若」という思想の系譜をたどつてみた。その淵源は『維摩經』『仁王經』『六十華嚴經』にあることを、嘉祥大師自身が明瞭に明かしている。また、『大智度論』の「縁是一辺。觀是一辺。離是二辺名為中道」が、より直接的な教証であることも嘉祥大師によつて明かされている。この思想が少しずつ表現を変えながら曇影・僧肇・僧朗などに継承され、やがて嘉祥大師の「絶觀の般若」という表現としてあらわれることになった。

嘉祥大師の「絶觀の般若」は、後世の禪宗にも影響を与えている。『絶觀論』という論書が世界に紹介されたのは、昭和十年頃のことであり^{十四}、本格的に研究されはじめたのは、昭和二十年頃からであつた^{十五}。『絶觀論』は敦煌で発見された漢文の六種の異本のみが残されている。六種の異本のうち、二本は『絶觀論』の作者を菩提達磨としているが、現在

では牛頭禪の祖とされる法融（五九四～六五七）を作者とする説が有力である^{十六}。ちなみに、法融は三論宗の影響を強く受けているとされる^{十七}。

この『絶観論』という論書は、嘉祥大師の「絶観の般若」という思想から発展していることが指摘されている^{十八}。『絶観論』の叙述の形式は、「入理」という師と「縁門」という弟子の問答の形を取っている。その内容は、心とは何かという問いに対して「無心の至理」を説き、いかにして安心すべきかという問題に対して「絶観の大道」を説いている。その論理の運びの巧みさは禅宗で高く評価されている。たとえば、鈴木大拙氏は次のように評している。

一言にして云えば、『絶観論』ほど禅旨の大綱を説き得てその肯綮に中るものはない。此の論を体得したものは禅を会したものと云うも過言ではないのである。

（『鈴木大拙全集・別巻二』（岩波書店・一九七二・二四九頁）

『絶観論』は小論のテーマではないが、嘉祥大師の「絶観の般若」が中国の禅宗に影響をおよぼし、日本においてはなお今日的な問題として、議論されていることに留意してお

きたい。

第二節 二諦と二智との関係

第一項 境と智の能所の関係

次に二諦と二智との関係を考察してみたい。三論教学の構造は、八不中道が「理」であり、真諦・俗諦の二諦が「教」であつた。この教をさらに体と用とに開くことができる。このとき、二諦は教の体とされ、二智は教の用とされる。

初^ニ明^{セバ}教^ノ體^一ヲ。即チ是^レ二諦ナリ。次^ニ明^{セバ}教^ノ用^一ヲ。即チ是^レ二智ナリ。

(大正四二・九中)『中觀論疏』卷一・本)

『大乘玄論』卷四も同じことを述べている。次に述べられるように二諦は「境」とも名

づけられる。二諦は二智によつて照らされる境であり、これは「実相」を意味している。

如來ハ常ニ依^ニテ二諦ニ説^レク法ヲ。故ニ二諦ヲ名^レケ教ト。能ク生^ニズル二智ヲ故ニ二諦ヲ名^レケ境ト。

(大正四五・五五中) (『大乘玄論』卷四)

智(二智)と境(二諦)は相互依存的であつて、智は境によつて生じ、境は智によつて照らし出される。智は境を離れてひとり生じるのではなく、境は智と無關係に獨立して存在するのではない。この点から境は智の本であり、逆に智は境の本ともいう。

夫レ智ハ不^ニ孤^リ生^一ゼ。必ズ由^レテ境ニ發ル。故ニ境ヲ爲^ニス智ノ本ト。境ハ非^ニアラズ獨^リ立^一ツニ。因^レテ智ニ受^レク名ヲ。故ニ智ヲ爲^ニス境ノ本ト。

(大正四五・五五中) (『大乘玄論』卷四)

この二諦と二智との關係、すなわち境と智との關係をより明確にあらわすと、境は智を發こすので「能發」であり、智は境によつて發こされるので「所發」である。また智は境を照らすので、「能照」といわれ、境は智によつて照らされるので、「所照」といわれる。

非^レザレバ境ニ無^ニク以テ發^一レ。コスコト智ヲ。非^レザレバ智ニ無^ニシ以テ照^一レ。ラススコト境ヲ。非^レザレバ境ニ
 無^ニキガ以テ發^一レ。コスコト智ヲ故ニ。境ヲ爲^ニシ能發^一ト。智ヲ爲^ニス所發^一ト。非^レザレバ智ニ無^ニキガ以
 テ照^一レ。ラススコト境ヲ故ニ。智ヲ爲^ニシ能照^一ト境ヲ爲^ニス所照^一ト。

(大正四五・五五中) (『大乘玄論』卷四)

ここで説かれているのと同じことは、第一節の第一項「般若について」においても論じられた。前には般若と実相との関係として説かれ、ここでは二智と二諦との関係として論じられている。二智の代表として般若が取りあげられ、二諦が実相と名づけられているのであつて、実質的な内容は同一である。

二諦と二智、すなわち境と智とは能所の関係にあつて、しかも、境が前で智は後ということではなく、逆に智は前で境は後というわけでもない。しかし、両者は一体として同時に存在するというのではなく、二つが相互に能所の関係にある。これを「因縁の境智」と名づける。

不^レ得^レ言^ニフコトラ境ハ前智ハ後^一ト。亦タ非^ニズ智ハ前境ハ後^一ナルニ。亦タ非^ニズ一時^一ニモ。唯ダ
得^三ルノミ名ケテ爲^ニスコトラ因縁ノ境智^一ト也。
(大正四五・五五中)『大乘玄論』卷四)

二諦は不二といわれ中道ともいわれた。これに対して二智は「中観」といわれる。それは次のような理由による。漚和と般若とは互いに相即していて、漚和は般若の裏付けを持つ漚和であり、般若は漚和を裏付けとした般若である。従つて、漚和は有に執着することなく、般若は無に滞ることがない。この有に執着しないところを嘉祥大師は「常著の氷消ゆ」という。また、無に滞らないところを「断無の見滅す」という。常著という一辺を離れ、断見という一辺を離れていることを嘉祥大師は「中観」と名づける。

以^ニテノ漚和ハ宛然トシテ波若^一ナルヲ故^ニ。不^レ著^ニセ於有^一ニ。波若ハ宛然トシテ漚和ナルガ故^ニ不^レ滞^ニラ於無^一ニ。不^レルガ累^ニセ於有^一ニ故^ニ常著ノ氷消ユ。不^レルガ滞^ニラ於無^一ニ故^ニ断無ノ見滅ス。
寂^ニスルガ此ノ諸邊^一ヲ故^ニ名^ニク中観^一ト。
(大正四五・五五下)『大乘玄論』卷四)

境を「二諦中道」と言いかえ、智を「二智中観」と言いかえると、二諦中道が二智中観

を發生し、二智中觀が二諦中道を照らし出す。境と智とは互いに能所の關係にある。

是ヲ以テ二諦中道ハ。還テ發生シ二智中觀ニヲ。二智中觀ハ。還テ照ニラス二諦中道ニヲ。故ニ境ハ稱ニヒ於智ニ。智ハ稱ニフ於境ニ。
(大正四五・五五下)『大乘玄論』卷四)

第二項 境と智の常・無常について

次に境(二諦)と智(二智)の常・無常について考察する。『大乘玄論』卷四によれば境に「常」の境がありまた「無常」の境がある。さらに智にも「常」の智があり、「無常」の智がある。三論宗はこのような分析によつて境と智に対する理解を一層深めさせる。

まず智の常と無常とを検討する。修行が進み初地に入つた菩薩は、智慧を得て実相を照らし出し、一分の悟りを得る。この智慧は般若と呼ばれる。十地の階位にある菩薩はなお因位にいるが、因位において得られる智慧は有為の無常であつて常ではない。修行がはてしなく進み、十地を超えて仏果に至つた菩薩は仏・如来の世界に入つていく。果位におい

て得られる智慧は「果徳の觀照般若」であつて、「薩婆若」*śarva-jñāna*と呼ばれる。果位における功德は無為であるので、果徳の觀照般若は常とされる。

次に智慧が照らし出す境についても、「常」の境があり「無常」の境がある。無為であつて「常」とされる境には、「実相般若」「虚空」「法身・仏性」および、果位の智である「薩婆若」の四つがあげられる。また、有為であつて無常にとどまる境には「衆生」と応化身である「応迹」があげられる。

このような境と智における常・無常を前提として、四句分別がなされる。四句とは「智常・境常」「智常・境無常」「智無常・境常」「智無常・境無常」の四つである。順次に検討していききたい。

第一の「境・智俱に常」というのは大乘においてのみ説かれ、小乗においては説かれなない。小乗において聖人の得る智慧は有為・無常に留まつていて、無為・常の智慧を得ることとはないからである。大乘の「境・智俱に常」は三つに分けて考えられる。ひとつは「果徳の觀照般若が実相般若を照らすが如し」と説明される。二つめは果位の常智（薩婆若）が「一切の常の中に虚空第一」といわれる虚空を照らす場合である。一つめと二つめの境と智とは互いに別のものであつたが、三つめの「境・智俱に常」の境と智は、同じものが同

じものを照らす場合を説いている。すなわち、仏果の常智が自分自身の薩婆若を照らし出すことであつて、これは仏果における仏・如来の境地に特徴的なものである。

一ニハ境・智俱ニ常。唯タ大乘ニノミ有^レリテ之^レ。小乗ニハ無シ也。以^ニテノ小乗ニテハ凡聖ノ之智ハ皆ナ無常^一ナルヲ故ナリ。但タ大乘ノ境・智ガ俱ニ常ナルニ。凡ソ有^ニリ三義^一。一ニハ常智ガ照^ニス實相ノ境^一ヲ。如^ニシ果徳ノ觀照波若^一照^ニスガ實相波若^一ヲ。二ニハ常智ガ照^ニス虚空ノ常境^一ヲ。如^ニシ大經^ニ十九云^ニ「フガ一切ノ常ノ中ニ虚空ガ第一^一ナリト。今ハ常智ガ照^ニス此ノ常境^一ヲ也。(中略)此ノ二句ハ示^ニス境・智ノ二義^一也。三ニハ者常智ガ還^テ自^ラノ照^レス智ヲ。即チ是^レハ反^テ照^レスノ智ヲ義ナリ也。

(大正四五・六二中)『大乘玄論』卷四)

第一の「境・智俱に常」は仏・如来の自行、すなわち果位における自利行の内容を示そうとしているのであろう。次に、第二の「常智が無常の境を照らす」場合を考察してみよう。「常智」は第一の場合と同一で、仏果における「觀照般若」のことであり、無常の境とは衆生と応迹を指している。

次ニ常ノ照ニ^ス無常^ヲ凡ソ有^リニ義^一。一ニハ照ニ^シ衆生ノ無常^ヲ。二ニハ照ニ^ス應迹ノ無常^ヲ也。

(大正四五・六二中) (『大乘玄論』卷四)

これは「常智」のはたらきを述べているので、如来の活動を説いていることに違いはない。照見する対象が無為ではなく、有為である点が第一の場合とは異なっている。これは如来の自行のはたらきを補足的に説明しようとしているのである。「衆生の無常を照らす」とはいうが、衆生済度を説いているわけではない。衆生済度は方便または一切種智^ニのはたらきであつて、薩婆若に衆生済度のはたらきはないとされる。

次に、第三の「無常の智が常の境を照らす」場合を考えてみたい。無常の智とは、因位における菩薩の智を意味している。それはなお有為であつて常には達していない。一方、常の境とは、虚空・実相・法身仏性の三つを指していると嘉祥大師は教えている。因位の智は有為・無常に留まっているので、因位の智が自分自身の「無為の智」を見ることは論理的にありえない。従つてここに説かれているのは、修行中の菩薩の自利行であり、瞑想の中で無為の虚空と実相と法身仏性を、横に豎に照見するありさまを説いている。

次ニ無常ガ照^レスニ常ヲ凡ソ爲^ニス三句^一ヲ。一ニハ照^ニシ虚空ノ之常^一ヲ。二ニハ照^ニシ實相ノ境ノ常^一ヲ。三ニハ照^ニス法身佛性ノ常^一ヲ。但^ダ是^レ照^レシテ境ヲ非^ズ照^ニスニハ智ノ常^一ヲ。以^ニテノ因ノ中ニハ未^レアラザルヲ有^ニルニ常智^一故ナリ也。

(大正四五・六二中下)『大乘玄論』卷四)

第四の「無常の智が無常の境を照らす」というのは、因位の菩薩の智が衆生や応迹を照らす場合と、菩薩が自分自身の有為の智を照らし出す場合の二つが含まれる。

次ニ無常ノ照^ニラスニ無常^一ヲ有^ニリ二句^一。一ニハ照^ニラシ無常ノ境^一ヲ。二ニハ者無常ガ自^ラ照^ニラス無常ノ智^一ヲ。

(大正四五・六二下)『大乘玄論』卷四)

これは菩薩の自利行の内容を補足的に説いているのであろう。

ここに明かされた四句分別は境と智の常・無常を材料にして、如来と菩薩の自利行の内容を示している。第一と第二が如来の自行であって、第三と第四が十地の菩薩の自行である。その中で、第一が如来の本来の行であり、第二は補足的な行を示しているのであろう。また、第三が菩薩の主要な行であって、第四は補足的な行を示していると思われる。いず

れの場合も瞑想中における能觀の智と所照の境とを分析の対象としている。

嘉祥大師が複雑な四句分別をなす意図は、菩薩の智慧と如来の智慧には違いがあることを明らかにすることにあつたと思われる。十地の菩薩の智慧は般若と呼ばれ、これは有為として轉變する智慧である。この般若は仏果に至るとき薩婆若（一切智）に変化する。果位における智慧は無為とされるので、薩婆若は不變の常智である。般若は薩婆若と比べるとき、なお浅い智慧であつて、明らかに明昧の差がある。薩婆若は「明」であつて、般若は「昧」である。

在^ニル^オ菩薩ノ心^一ニ名^ケテ爲^ニ波若^一ト。在^ニ佛ノ心^一ニ變^ジタルヲ名^ニク薩婆若^一ト。若シ是^レ常ナ
ラバ者。則チ無^ニク明昧^一。不^レ應^ラ有^ニル改變^一也。又タ涅槃經^{三十二}云フ。此ノ常法ハ稱^ニ
要^メ是^レ如來^一ニ。
(大正四五・六二下)『大乘玄論』卷四)

これまでの四句分別は、二智の中の般若を中心に論じられた。次に二智の中の方便の内容を簡潔に考察する。般若は無分別智の「体」の側面をあらわすが、方便は無分別智の「用」

の側面をあらわしている。それは「善巧」を特徴としていて、不二を裏付けとして持つ二を意味している。従って、方便にも常・無常の二義が含まれている。方便は善巧の「無常」の位に対して名づけられ、仏果に入った「常」の善巧は「一切種智」*sarvathā-jñāna*と名づけられる。

此^ハ是^レ無分別ノ中ノ善巧分別^{ニシテ}。不二ノ二ノ義ナリ。故^ニ開^ニ常ト無常トノ境・智ノ二義^一ヲ耳。

(大正四五・六三上) (『大乘玄論』卷四)

三論宗がいう「方便」は無所得であつて、しかもその用として正しく分別するはたらきを持つている。それは「無所得ノ大乘ハ能ク善ク分別ス」(大正四五・六三上) (『大乘玄論』卷四)とか「無所得ノ心ハ善ク分別ス」(大正四五・六三上) (『大乘玄論』卷四)と説明される。ここにいう「分別」は利他のための分別であつて、唯識でいう凡夫の「虚妄分別」の分別とは意味が違っている。三論宗の「方便」は瑜伽行派の説く「後得智」と共通した考え方を持つている。このことは第六節の第四項「瑜伽行派の後得智と三論宗の方便について」で考察する。

「一切種智」は仏・如来の「無依ノ正觀」(大正四五・六三上) (『大乘玄論』卷四)といわれる。

それは執着するものは何もない無為の衆生済度のはたらきである。

第三節 二智と断について

二智は煩惱を断ずると説かれることがある。しかし、『大乘玄論』卷四は二智が煩惱を断ずるというのは正しい表現ではないと主張する。これを「不_レ應_レ言_二智_ハ断_一」スト惑_ヲ」（大正四五・六〇上）という。われわれが心に煩惱を持つのは日常的事である。しかし、この煩惱は二智によって断ぜられることはない。心にあるのは「煩惱である」、と正しく認識することが断である。心にとらわれがなくなつたとき、われわれは煩惱から解放される。これを「心_ニ無_二ケレバ

所依_一即チ衆累ハ清淨ナリ」（大正四五・六〇上）という。

心にとらわれのない状態を断という。とらわれは煩惱そのものである。一方、仏法の真理である諸法実相は「無著」のそのものである。実相は何に執着することもない。従つて実相は般若を生じる。この般若にはとらわれがないので煩惱が生ずることはない。とらわれのないところはすべてが清浄である。このような状態を断という。

有^レ所依^一著^ス。是^レ諸ノ煩惱ノ根ナリ。諸法實相ハ是^レ無著ノ之本ナリ。由^三ルガ實相ハ無^二所依^一故^ニ生^ニ波若^一ヲ。波若ハ即チ無^二所著^一故^ニ衆惑ハ清淨ナリ。故^ニ名^レ斷^ト也。

(大正四五・六〇上) (『大乘玄論』卷四)

とらわれのないところに煩惱は生じない。従つて煩惱が滅するということもない。これを「了^二煩惱ハ本ヨリ自ラ不生^ニシテ今亦タ不^レ滅^セ。即チ是^レ實相ナリ」(大正四五・六〇中)という。われわれが貪欲を抱いていても、もし心にとらわれがなければ、貪欲は清淨であつて実相そのものである。

貪欲ハ本來寂滅^ニシテ自性清淨ナリ。即チ是^レ實相ナリ。如^レ斯ノ了悟スルヲ便チ名^ニ波若^一ト。

(大正四五・五六上) (『大乘玄論』卷四)

次に般若の断と薩婆若の断について考察する。何ものにもとらわれることのない般若が生ずるとき、煩惱は自然に消滅する。これを断と呼ぶ。この「断」は菩薩が無礙道^二十二を

行じる中に生じるので、「菩薩ハ無礙道ノ中ニ行ジテ。：無ニ一切ノ暗」(大正四五・六〇中)という。菩薩は無礙道のある瞬間に般若を生じ、無所得の正觀を得て煩惱は消滅する。無礙道において惑を断ずるので「無礙正断」という。

若シ一念ノ正觀ニテ惑不レバ現前一セ。即チ無礙正断ナリ。

(大正四五・六〇中)『大乘玄論』卷四)

如来は無漏の解脱道を行じている。これを「佛ハ在ニリテ解脱道ノ中ニ行ジテ。無ニ一切ノ暗」(大正四五・六〇中)『大乘玄論』卷四)という。仏の薩婆若は、菩薩の無礙道において断じられた「無惑」の境地をさらに安らかに鎮め、未来永劫の惑を遮断して、再び煩惱が續生することを不可能にする力を備えている。これを「解脱遮断」ともいう。

若シ言ハバ解脱ハ續ニイテ於無礙ニ鎮ニメ前ノ無惑ノ之處ニラ遮ニシテ未來ノ惑ニラ不レ上レヲシムト得ニ續生スルヲ。即チ有ニ遮断一。故ニ亦タ名レク断ト。

(大正四五・六〇中)『大乘玄論』卷四)

三論宗は般若の断と薩婆若の断とにニュアンスの差を見いだしているが、「とらわれのない心が生まれるとき煩惱は自然に消滅する」という真理を説いていることに違いはない。

第四節 般若道と方便道について

第三節までは般若と方便の理論的な側面を中心にして、「空性」の問題をさまざまな角度から考察してきた。以下においては、二智の修道論的な側面を検討する。

第一項 般若道

二智は如来の完成された智慧という意味と、十地の菩薩の修行過程における智慧という二つの意味を持っていた。嘉祥大師も二つの意味を論じているが、嘉祥大師において議論の中心は、十地の菩薩の修行過程における智慧にあるように思われる。『浄名玄論』巻四において、爾炎 (Uteya 所知・智境) は仏・菩薩・二乗に共通した智慧であるが、二智は独り菩

薩のみの智慧であつて、仏にも二乗にも属しないと説かれている。

爾炎ハ雖^ニ是^レ智母^一ナリト。而^モ三乗共觀ナリ。二智ハ獨リ菩薩ノ法ナリ。故ニ般若ハ不^レ屬^ニ二乗・佛^一ニ。但^ダ屬^ニス菩薩^一ニノミ。般若ノ之巧ナルヲ。名^ケテ爲^ニス漚和^一ト。般若ハ尚^オ不^レ屬^ニセ二乗^一ニ。漚和ハ即チ聲聞ニ絶分ナリ。

(大正三八・八七六上)『浄名玄論』卷四)

このような観点から、般若と方便とは十地の菩薩の修行の過程そのものとみなされ、「般若道」「方便道」という言葉が用いられる。般若道とは般若の意義を極めつくすための修行のことであり、方便道とは方便の意義を究極まで体得するための修行を意味している。般若道・方便道という言葉は『大智度論』卷百にはじめて用いられた。これは釈尊が般若波羅蜜を阿難に託される問答の一環としてあらわれている。

菩薩道ニ有^ニリ二種^一。一ニハ者般若波羅蜜道。二ニハ者方便道ナリ。

(大正二五・七五四中下)『大智度論』卷百)

『大智度論』卷百は、般若道を「一切法ノ性ハ空・無所有ニシテ寂滅ノ相ナリ」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「不レ取ニラ涅槃ノ證一ヲ」ということであると論じている。すなわち、一切諸法は空であつて涅槃もまた空であると達観しながら、涅槃に入らず菩薩の位に住して、言語を絶する法を知つて衆生を教化するのが方便道の本質である、という。

菩薩ハ得ニル是ノ般若波羅蜜ノ實相一ヲ。所謂一切法ノ性ハ空・無所有ニシテ寂滅ノ相ナリ。即チ欲ニスルモ滅度一ヲ。以ニテノ方便力一ヲ故ニ不レ取ニラ涅槃ノ證一ヲ。是ノ時ニ作ニス是ノ念一ヲ。一切法ノ性ハ空ニシテ涅槃モ亦タ空ナリ。我今於ニテ菩薩ノ功德一ニ未ニザレバ具足一セ不レ應レラ取レル證ヲ。功德具足シテ乃チ可レシ取レル證ヲ。是ノ時ニ菩薩ハ以ニテ方便力一ヲ過ニギ二地一ヲ入ニリ菩薩ノ位一ニ。住ニシテ菩薩ノ位ノ中一ニ知下テ甚深微妙ニシテ無ニキ文字一法上ヲ。引導ス衆生一ヲ。是ヲ名ニク方便一ト。

(大正二五・七五四下)『大智度論』卷百

嘉祥大師の般若道と方便道は、『大智度論』のこの部分を展開したものである。また同時に、般若道と方便道は『大品般若經』全体の構成から発想されたものであることを『大乘

玄論』卷四は次のように明かしている。

大品ハ前ニ明ニシ實慧一ヲ。後ニ辨ニズ方便一ヲ。故ニ九十章ノ經ヲ開イテ爲ニ二道一ト。六十六品ハ明ニ波若一ヲ。後ノ二十四品ハ明ニズ方便道一ヲ。
(大正四五・五八中) (『大乘玄論』卷四)

このように嘉祥大師の般若道と方便道は、『大品般若經』と『大智度論』にもとづいて構成された教義であることが知られる。

『大智度論』卷百がいうように、「一切法の性」すなわち実相は空・無所有であるから、実相を照らし出す般若もまた必然的に空・無所有である。『大乘玄論』卷四はこのことを三種般若の観点から論じようとする。それは三種般若こそが、般若道の中心的な思想であるからである。

又タ立ニテルニ三ノ波若一ヲ。皆ナ就ニイテ波若道ノ中ニ論レズ之ヲ。一ニハ實相波若。二ニハ觀照波若。三ニハ文字波若ナリ。
(大正四五・五二下) (『大乘玄論』卷四)

三種般若については第一章の第八節に「八不の十義」を略説する際に考察した。ここでは『大乘玄論』巻四の叙述に従って重要な部分のみを簡略に検討する。般若道とは、「観照」と「実相」と「文字」という三者の意義を極めつくす、菩薩の自行であり瞑想である。この瞑想は次の三つを手がかりとして深く入ることができる。

第一の手がかりは、「実相」「観照」「文字」という三者が、般若と呼ばれる理由を深く考へることである。その理由は次の三項目からなっている。実相は観照という般若を生ずるので「実相般若」といわれる。文字すなわち仏の教えは、般若の内容を具体的に表現するものであるから「文字般若」といわれる。観照は実相を直接に照らし出す智慧であるから「観照般若」といわれる。

實相ハ能ク生^ニズルガ波若^一ヲ故ニ名ニク波若^ト。文字ハ能ク詮^ニスレバ波若^ヲ。以^ニテ所詮^一ヲ爲^レシテ稱^ト亦タ名ニク波若^ト。三ニハ観照ノ當體ヲ名ケテ爲^ニス波若^ト。

(大正四五・五二下) (『大乘玄論』巻四)

第二の手がかりは、「三双」の意義を深く考えることである。第一双は、実相を「境」と

なし、觀照を「智」となす一雙であり、これを「境智の一雙」という。第二雙は、境と智とを合わせて「所詮」となし、仏の教え・文字を「能顯」となす一雙であつて、これを「能所の一雙」という。第三雙は、境・智は共に仏・菩薩の自行であり、仏の教え・文字は衆生濟度の化他行とする一雙であつて、これを「自行・化他の一雙」という。

合ニシテ此ノ三ヲ以テ爲ニス三雙ト。實相ヲ爲レシ境ト。觀照ヲ爲レシ智ト。謂ク境智ノ一雙ナリ。
境ト智トヲ爲ニシ所詮ト。文字ヲ爲ニシ能顯ト。能所ノ一雙ナリ。境ト智トハ則チ自行ナリ。爲ニ
衆生ノ説クガ故ニ有ニリ文字ト。自行・化他ノ一雙ナリ。
(大正四五・五三上) (『大乘玄論』卷四)

第三の手がかりは三者の「有為・無為」を深く考えることである。実相は「心行・言語斷ジ。無レク生。亦タ無レク滅。寂滅ニシテ如ニシ涅槃ト」といわれるように、無為般若である。菩薩の觀智は実相によつてはじめて生ずるものであるから有為般若である。仏の教え・文字は有為・無為に通じているが、その体は有為と考えられる。

實相ハ即チ無爲波若。觀照ハ即チ有爲波若ナリ。所以ハ然ル者。論ニ二三云ク。諸法實相ハ

者心行・言語斷ジ。無^レク生。亦タ無^レク滅。寂滅ニシテ如^ニシ涅槃^一ノ。實相ハ既ニ無^ニシ生滅^一。故ニ是^レ無爲波若ナリ。實相ハ能ク生^ニズ觀智^一ヲ。觀智ハ始メテ生ズルガ故ニ名^ニク有爲波若^一ト。一切ハ唯^ダ有^ニルノミ此^ノ二^一。詮^ニスル^ヲ此^ノ有爲無爲^一ヲ。名^ニク文字波若^一ト。文字ハ從^ニテ所詮^一ニ爲^レセバ名^ト。通^ニジテ〔有〕爲無爲^一ニ。當體ニ明^レセバ之^ヲ。有爲ノ所攝ナリ。

(大正四五・五三上) (『大乘玄論』卷四)

觀智について補足すると、菩薩の觀智は有爲であるが、如來の觀智はもともと清淨な身に備わっているもので、實相を照らすことによつてはじめて生じるといふものではないから、如來の觀智は無爲般若といわなければならない。

菩薩ノ累ハ猶オ未^レズ盡^キ。即チ未^レザルガ免^ニレ生滅^一ヲ故ニ名^ニク有爲^一ト。佛ハ即チ無^ニク惑トシテ不^レル淨ナラ。無^ニキガ復タ生滅^一故ニ是^レ無爲波若ナリ。
(大正四五・五三上) (『大乘玄論』卷四)

次に有爲般若と無爲般若についていまだ少し考察する。「不生不滅」といわれるように「空性」は本来「生滅」という概念を離れている。しかし、われわれは煩惱につつまれている

ので、あたかも諸法を生滅するものであるかのように認識している。ある機縁を得て心に煩惱がなくなつたとき、諸法はもとも生もなく滅もない無為・常なものであることに気づく。有為と認識していたものが、実は無為であつたと気づくことを菩提を得るともいうが、それは「あるがまま」を「あるがまま」であると気づくことを意味している。無為はもともと無為であり、有為が転じて無為になるわけではない。三論宗では有為般若が無為般若に転換するとは表現しない。認識する主体の境地によつて、ひとつのものが有為と見え、また無為と見えるだけのことである。有為般若と無為般若は法を説くときの便宜的な表現であつて、二つの別体があるわけではない。

以^レテ有^ルオ煩惱^一。不^レルガ得^レ了^三悟スルコトヲ本ヨリ自ラ無^ニシト生滅^一故ニ有^ニリ生滅^一。若シ無^ニクバ煩惱^一。即チ悟^ル觀^レズルニ心ヲ本ヨリ自ラ無^レク生即チ是^レ無爲^一ナリト。不^レルナリ言^下ハ轉^ニズルガ有爲波若^一ヲ故ニ成^中ルトハ無爲^上ト也。
(大正四五・五三上)『大乘玄論』卷四)

未^レズンバ得^ニ菩提^一ヲ。即チ無爲ハ成^ニリ有爲^一ト。若シ得^ニレバ菩提^一ヲ。即チ有爲ハ成^ニル無爲^一ト。
豈ニ離^ニレテ有爲^一ヲ別ニ有^ニランヤ無爲^一。
(大正四五・五三上)『大乘玄論』卷四)

般若の本有・始有についても同様に考えることができる。他宗^{二四}においては、般若に本有の般若と始有の般若とが別々にあるかのごとく説くことがあるが、三論宗においてはそのようには教えていない。本有とは、諸法がもともと「あるがまま」であつて、「清浄」以外の何ものでもないことを意味している。これに対して始有とは、実相という境によつて本性清浄を体得することに名づけるだけである。真理は本有とか始有とかいうことを超越している。「あるがまま」であるものは「あるがまま」以外の何ものでもありえない。

本性清浄^{ナレバ} 名^{ケテ}爲^ニ本有^ト。約^{シテ}縁^ニ始^{メテ}悟^ルガ本^ニ淨^一ヲ故^ニ名^ニクルノミ始有^ト耳。
然^{ルニ}正道^ハ未^ニアラス曾^テ本[・]始^ニ。亦^タ非^ニ垢[・]淨^一。

(大正四五・五三上) 『大乘玄論』卷四

このような手がかりを入り口として、菩薩は瞑想を繰りかえし、実相と同様に般若も空・無所有であることを知る。般若を極めつくすとき、般若道はやがて達成され般若の意義は菩薩に完全に体得される。

第二項 方便道

方便道とは「方便」の意義を極めつくすための自利の修行のことであつて、衆生済度の化他行とは区別される。般若道の中心は実相・観照・文字という「三種般若」を極めることであつた。これと同じように、方便道にも中核となる「三種方便」が説かれるであろうか。この問いに対する嘉祥大師の回答は歯切れが悪い。総合的に考えると「三種方便」は説かれ、その内容は三種般若と同様に境と智と文字である。

問フ。般若道ニ既ニ開^レクニテ。方便道ニモ亦タ有^レリヤ三不イナヤ。答フ。通ジテハ亦タ有リ。謂ク境ト智ト文字トナリ。

(大正四五・五三中) (『大乘玄論』卷四)

しかし、境・智・文字の内容は三種般若とは異なっている。三種般若において境は実相であり、この実相が観照を生みだす能生であつた。しかし、方便が照らす境は「世諦の境」

である。菩薩の智は世諦の境を照らし、世諦に滞ることなく、衆生を教化することを目的としている。化他のために智を善巧としてはたらかせ、世諦の境を照らし、衆生を済度する用を極めることが方便道の目的なのである。境の意味は三種般若の場合とはおのずから異なっている。

但タ實慧ハ從レ境ニ立レ名ヲ。故ニ必ズ須レ辨ズ境ヲ。方便ハ從レ巧ニ受レ稱ヲ。故ニ不
須レ辨ズ境ヲ。
モチヒ 須レ 辨ズ 境ヲ。
ズルコトヲ

(大正四五・五三中)『大乘玄論』卷四)

然ルニ方便ハ雖モ不ト從レ境ニ立レ名ヲ。實ニ照ラ世諦ノ之境ヲ即チ亦タ具スナリニラ
也。
ズルコトヲ

(大正四五・五三中)『大乘玄論』卷四)

文字・教えについて考えると、如来の教えは本来的に無為であるが、菩薩の教えは有為である。文字・教えそのものは有為・無為に通じ、如来の教えと菩薩の教えに通じている。

而シテ文字ハ即チ通ズ二道ニ也。

(大正四五・五三中)『大乘玄論』卷四)

無為の文字・教えの意義を極めるのが般若道の目的であり、有為の文字・教えの意義を極めるのが方便道の目標である。

同様に、観照についても如来の観照は無為の実相を照らすので無為であり、菩薩の観照は実相を基盤としながら諸法を照らすので有為とされる。無為の観照の意義を極めるのが般若道の目的であり、有為の観照の意義を極めるのが方便道の目標である。

観照ニ既ニ有_リ爲・無爲_一。方便モ亦タ爾ナリ。如來ノ二智ハ即チ是_レ無爲ナリ。菩薩ノ二道ハ猶オ是_レ有爲ナリ。

(大正四五・五三中)『大乘玄論』卷四)

三種般若と同様に「三種方便」を説くことはできるが、その内容は異なっていて「三種方便」の持つ意義は三種般若と比べて希薄である。方便道とは三種方便の考え方を基盤にしながら、菩薩が行う化他行の重要性を極める自行そのものを意味している。方便道を極めることによって、衆生済度の活動が迷いなく、的確に実行される。方便道は衆生済度を迷いなく行うための菩薩の修道過程と位置づけられる。

第五節 二智の並観について

嘉祥大師は真諦と俗諦の二諦について「四節の並観」を説いている。小論は第二章においてこれを考察した。その要点は次の通りであった。

第一節 初発心の菩薩は浅い境地であるが二諦を並観する。

第二節 聖位に入った初地の菩薩が深く二諦を並観する。

第三節 無生忍を得た第七地の菩薩がさらに深く二諦を並観する。

第四節 第八地以上の菩薩は無功用道において、一層深く二諦を並観する。

この教義は、初発心から第八地に至るまでの修習の過程を「二諦の並観」という視点から説き明かしたもので、菩薩は初発心から仏果に至るまでより深い境地を求めて、休むことなく修行に努めなければならないことを示している。

嘉祥大師は二智についても同じ意図の教義を説いている。『浄名玄論』卷二において二智の並観は、「四処の無生」と名づけられ、「無生忍」を得る修習の階位という観点から、二智の並観が説かれる。これは「問フ。維摩ハ是レ何位ノ人ナリヤ」（大正三八・八六六上）に対する回答として、維摩居士を莊嚴する叙述のなかに論じられる。維摩はもと「金粟如来」といわれる如来であつたが、衆生済度のために居士に姿をかえてこの世にあらわれたと称讃される。

淨名ハ即チ金粟如来ナリ。今明ニ聖跡ハ無方ニシテ。難シ可キヲ測ル度（菩提）ヲ。但ダ無生ヲ並観スト。
（大正三八・八六六中）（『浄名玄論』卷二）

この文章に続いて、二智を並観する「四処」二十五が示される。それによると二智の並観は初地においてはじめて可能になるが初地から第六地までの並観はなお浅い。第七・第八地へと進むにつれて境地は深まり、仏地において並観は究竟に達する。

第一項 二智を並觀する第一処

地前はなお凡位・順忍^ニ十六であつて、無生忍を得ていないので、二智の並觀はできない。
初地の聖位に入つた菩薩は始めて無生忍を得て二智を並觀する。

一ニハ對^ニシテ地前ノ凡位^ニ。但タ名^ニク順忍^ト。故ニ未^レナシ有^ニルコト無生^ト。亦タ未^レズ能^ニワ
並觀^トスルコト。初地ヲ稱シテ爲^ニス聖位^ト。始メテ得^ニテ無生^トヲ。二觀方ニ並フ。

(大正三八・八六六中)『浄名玄論』卷二

第二項 二智を並觀する第二処

初地から第六地までの無生忍はなお浅くて、二智の並觀はまだそれほど明確ではない。
従つて、この位もなお順忍の名が与えられる。第七地に至つて、「定」と「慧」とが等しく
なり、二智の並觀が明確になる。

二ニハ者初地以上。六地以還ノ。無生ハ尚オ淺ク。並ノ義未^{ナラズ}彰カ。與^ニ順忍ノ之名^一ヲ。
至^ニ於七地^一ニ。名^ニク等定慧地^一ト。故ニ始メテ是^レ無生ナリ。名^ケテ爲^ニス並觀^一ト。

(大正三八・八六六中)『淨名玄論』卷二

第七地は方便が強くなる境地であり、靜鑑する般若のはたらきと、動涉する方便のはたらきが平等になる。この境地を等定慧地と名づける。

六地ノ波若ハ靜鑒スレバ爲^レス定ト。以^ニテ方便ノ動照^一ヲ爲^レス慧ト。六地ハ妙^ニニシテ於靜鑒^一ニ。
拙^ニナリ於動涉^一ニ。故ニ定ト慧ト未^{カラズ}等シ。至^ニルヲ於七地^一ニ。名^ケテ爲^ニス方便^一ト。則チ二
慧ヲ具足ス。名^ニク定慧等^一ト也。
(大正三八・八六六中)『淨名玄論』卷二

この第七地はまた、はじめて「衆生無生」(人空)と「法無生」(法空)とを了悟する位であるので、「無生忍」位とも名づける。ここに至って「有」に執着することもなく「空」に滞することもなく、有心も空心も生起しない。従つて、般若は常に方便であり、方便は常に般

若である。空と有とは互いに平等であり、いずれかがすぐれていたたり、いずれかにかたよつたりすることはない。このような心境を無生法忍といい、第七地に特徴的な境地である。

七地ニ具^ニ了^ニズレバ衆生及^ビ法ハ皆ナ悉ク無生^一ナルコトヲ。名^ニク無生忍^一ト。不^ニザレバ偏^ニ著^一レセ有^ニ。有心不^レ生^ゼ。不^ニザレバ偏^ニ滯^ニオラ^一於空^一ニ。空心不^レ起^ラ。故^ニ慧ハ常^ニ方便^ニシテ。方便^ニハ常^ニ慧ナリ。空^ト有^ト雙^ニ遊^ス。無^レキガ所^ニ偏^ニ著^一スル故^ニ云^ニフ無生^一ト。

(大正三八・八六六中)『浄名玄論』卷二

第三項 二智を並観する第三処

第七地において無生忍を得て二智を並観するが、第七地の並観はなお「有功用^ニ十七^一」であるといわれる。ところが、第八地に至るとこの有功用心は断じられて再び生ずることはない。ここに第八地の無功用の無生法忍が得られ、二智がおのずから並観される。

三ニハ者七地ハ雖_下モ得_二テ無生_一ヲ已ニ能ク並觀_上スト。但_ダ猶_オ有_二功用心ナリ_一。八地ニ於_テ功用心ハ。永ク不_二ザレバ復タ生_一ゼ。名_ケテ爲_二ス無生_一ト。而_モ復_タ任運ニ恒ニ並_フ。

(大正三八・八六六中)『淨名玄論』卷二

第四項 二智を並觀する第四処

第八地の無生法忍は無功用であるが、まだ究極にまで達しているわけではない。究竟の無生法忍は仏地において得られる。

四ニハ者八地ハ雖_モ無功用_一ト。猶_オ未_ニセズ究竟_一。究竟ノ無生ハ。在_ニ於佛地_一ニ。

(大正三八・八六六中)『淨名玄論』卷二

このように二智の並觀は無生法忍と共に得られる。この無生法忍に深淺の差があり、初地・第七地・第八地・仏地と進むにつれて心境が徐々に深くなる。四処における無生の意

義と、それに伴う二智並觀の深淺を正しく認識しなければならない、と『淨名玄論』卷二
は教えている。もとより金粟如來の無生は仏地における無生である。

嘉祥大師は「四処の並觀」を説くことによつて、仏道に極まりはなく、菩薩は留まるこ
となく修行を続けることの重要性を論じている。仏法の真理を追究する過程はすべて修道
であり、修道の究極は限りなく遠く果てしなく深い。それにもかかわらず、修道のそれぞ
れの過程において歓喜があり、如來の光明に包まれている自己を発見することが可能であ
る。

第六節 方便道と後期中觀派の修道論

紀元六世紀の中頃に、中觀派と瑜伽行唯識派とに間に、對論のあつたことが知られてい
る二十八。この對論の中には修道の体系に関する論議が含まれていた。本節においては修道
に関する對論の内容を概観し、インド・後期中觀派における修道論の確立過程を検討した

い。合わせて、嘉祥大師の「方便道」と後期中観派の修道論を比較して、方便道が包摂する修道論の意義を考察する。

第一項 中観と唯識の対論

清弁（四九〇～五七〇頃）が活躍した六世紀中頃に中観・唯識の間にいくつかの論争があった。清弁の『中観心論』第五章（入瑜伽行真実決択章）の第一偈は次のように述べている。

自宗の我慢によりて、

善巧せりと思ひ慢る他の人はかく云う、

真実の甘露に入ることは

瑜伽行派人が善説するところなり。

（山口益氏「仏教における無と有との対論」山喜房書林・一九七五修訂版・付録三頁）

瑜伽行派の人たちは次のようにいう。「真実の甘露に悟入するのは、瑜伽行派のみがよく
するところであつて、中観派のよくするところではない」と。——これは中観派の清弁の
述べる文章であつて、中観派が瑜伽行派から論争をいどまれていたことを示唆している。
この論争は修道に関する対論を含んでいた。瑜伽行派は「依他起性」としての識は存在す
る「有」であると論じる。この依他起性の上において「転識得智」がおこり、雑染の「遍
計所執性」が清浄の「円成実性」に転換すると主張する。すなわち、修習を通じて「無分
別智^{二十九}」が生じるとき、無分別智の対象として「真如」があらわれ、雑染の識は清浄の
智に転換する。ここに雑染が清浄に転じる行道の過程が説かれ、資糧位・加行位・通達位・
修道位・究竟位からなる行位論が整備された^{三十}。加えて、無分別智の後に、世間の差別の
相を分別する清浄な「後得智」がおこるとされる。無分別智は衆生教化のはたらきを持た
ないが、後得智は衆生を教化することを主なたらきとする智である。このように無分別
智と後得智とを説くことは、修行者に対して開悟の道筋を示すと同時に、得道後に行うべ
き衆生済度の論理を構築するものである。このように瑜伽行派においては、世俗と勝義と
の相即 相入 往還の体系が整備されている。

ところが中観派はこの「識」の存在を否定するのであるから、転識得智もなく、後得智

の生ずることもない。従つて、中観派においては勝義に達する修習の道もなく、衆生済度の道も示されていない、と瑜伽行派は論争する。清弁の『中観心論註思摂焰』第五章（瑜伽行真実決択章）の第八十偈に瑜伽行派からの攻撃として次のような文言が含まれている。

第八十偈 尤も対論者〔瑜伽行派〕は、識を立ててこそ識の性格の中に修習の道が施設せられて解脱に入るが、識を立てることなくば解脱が無となるではないかと云ふかも知れぬ。（後略）

（山口益氏「仏教における無と有との対論」五三二頁）

この辺りの中観派と瑜伽行派とのやりとりについて、山口益氏は次のような見方をする。

龍樹・提婆の中観の体系の中に、行道の体系の欠如していることが瑜伽唯識派から嘲評せられている。詳言すれば瑜伽行派は識の分別の上に転識得智の行道を立て、そこに勝義諦へ悟入する方便としての世俗諦と、勝義諦が世俗として顕現する方便としての清浄世間智と、の相即相入往還の体系を設定した。そしてそれによって識の有を考えない中観派にはそのことがあり得べきでないことを嘲評したものであった。

(山口益氏「般若思想史」法蔵館・一九五二・一七九頁)

そのように考える理由のひとつとして、山口氏は清弁の『中観心論頌』第五章の第八一頌と第八二頌の前半をもあげている。

第八一頌 「瑜伽行派は云はん。」「諸法自性なしと立するとき

施設も亦有るべからざるが故に、

そは無見にして

俱に語る人無く、親近せらるることもあらず。」

第八二頌前半 「自らも悪趣に降り、

他をも墮落せしむるものなり」と。

(山口益氏「仏教における無と有との対論」付録・二九―三〇頁)

このように中観派は瑜伽行派から行道の体系が欠けていると指摘され、その事実が清弁の著書の中に残されているのである。このような状況の中で、中観派としても「諸法空」

の原理の下に修道の体系を確立する必要を感じていた。この要請に積極的に応えようとした論師として、われわれは蓮華戒と獅子賢を取りあげ、これらと対比しながら嘉祥大師の「方便道」の意義を考察していきたい。

第二項 蓮華戒の修道論

蓮華戒 (Kamalaśīla 七四〇から七九五頃) はインド・後期中観派の学僧で、チベットに招かれチベット仏教の基礎を築いた。また、八世紀末にチベットのサムエで行われた宗論の論客とも伝えられている。修道論については『修習次第』と『中観光明』が残されている。いずれも大部の著作であり、今なお研究の途上にある。『修習次第』は初・中・後から成る三部作であるが、内容的には重複する部分が多い。初篇は主として一切法無我の教えを、中篇は修習の方法を、後篇は修習の果を説いている。御牧克己氏の「頓悟と漸悟——カマラシーラの『修習次第』」(講座大乘仏教 7 中観思想 春秋社・一九八二)に概要が説明されている。『中観光明』は蓮華戒の晩年の著作であり、扱う問題の広さと論述量の多さという点か

らも、彼の中觀思想を集大成した代表作とされている。ここでは森山清徹氏の「Kamalaśīlaの唯識思想と修道論」（『人文学論集』第一九号・一九八五）によって、蓮華戒の修道論をスケッチ的に概観する。蓮華戒は瑜伽行派の行位論を取り入れているが、中觀派の立場から全面的に改変している。また、その行位論の中に唯心説を取り込んでいるが、唯心説は勝義とはされず、世俗として勝義に到達するための一過程と位置づけられている。

蓮華戒によると、あらゆる仏法の根本は慈悲にあるので、修行者はまず慈悲を修習しなければならぬ。慈悲を繰りかえして修習する力によって、衆生済度の誓いがおこり、仏法の真理を求める「世俗の菩提心」が自然に生じる。このようにして、「行の開始への決意」がおのずから固まる。蓮華戒はこの「行の開始への決意」の段階を、瑜伽行派のいう「資糧位」にあて、福德と智慧を積み重ねる行位としている。

菩薩の実踐行は、般若の智慧と方便を繰りかえして修習することにある。そのうち方便とは、六波羅蜜のうち智慧波羅蜜を除く布施波羅蜜等の修習を中心とする。蓮華戒のいう方便は「菩提」を得るための「修行の過程」であって、嘉祥大師のいう衆生済度を目的とする修習とは意味が異なっている。蓮華戒のいう方便が一般的な意味であって、嘉祥大師

は方便にこれとは別の特別な意味を持たせているのであろう。

一方、般若の智慧とは聞・思・修の三慧を指している。「聞慧」とは、諸經典に説かれる教えを聴聞することから生ずる般若の智慧のことをいう。この智慧によって、經典の意味を確定する。「思慧」とは、思惟から生ずる般若の智慧であり、これによつて了義經と未了義經とを吟味する力が生じる。また、經証と理証によつて諸存在の真理を「不生」と觀察する力が得られる。「修慧」とは、修習から生ずる般若の智慧であつて、具体的には「止」と「觀」を意味している。「止」とは、心身の寂靜を得ることであつて、「止」の中に思惟ははたらいっていない。従つて、「止」における瞑想の対象は思惟を伴わない心の映像である。また、「觀」とは心身の寂靜を得たなかで思惟し、觀察し、熟慮することをいう。従つて、「觀」における瞑想の対象は思惟を伴つた心の映像である。

この「觀」の修習こそ、蓮華戒の行位論において極めて重要な意味を持つてゐる。なぜならば、「觀」における思惟を伴つた瞑想の対象を、菩薩道の行位に対応させ、菩薩を「一切法無自性の直觀」へと至らしめる修行論を組織しているからである。また、この行位の中に「唯心（唯識）」の境地を取り込み、それを勝義へ到達するための世俗の一過程と位置づけているからである。

前述したように蓮華戒は、「行の開始の決意」すなわち「発菩提心」を瑜伽行派のいう「資糧位」に配当している。資糧位は後の修行のために、福德・智慧などの修行の材料を積み重ねる段階である。これに続いて蓮華戒は「修慧」の中の「観」を、瑜伽行派のいう加行位に配当している。加行位は心解行地とも勝解行地とも称さる。『摂大乘論』（チベットよりの訳）によると、加行位は「信をもつて行ずる階位^{三十一}」であつて、次の階位である通達位、すなわち「真実を見る道^{三十二}」に直結する道である。

資糧位と加行位は「凡夫」の修行の段階で、通達位に入るための準備的な段階とされる。しかし、この加行位における修習は通達位や修習位に劣らず重要であり、悟りの構造はほとんど加行位の中にみることができる。まず瑜伽行派が説く加行位の内容を検討し、その後蓮華戒が論ずる加行位の内容を、瑜伽行派の行位論と対比させながら考察する。

瑜伽行派は有部などの教義とされる「順決択分」を取り入れて、加行位を「煖」「頂」「忍」「世第一法」という四善根の修習の過程とする。『摂大乘論』（チベットよりの訳）によると、「煖」とは「煖たか味を帯びた^{三十三}」位ということで、煩惱の薪を焼きつくす火がわずかに感じられる段階である。悟りの内容としては「外界の物が存在しないことを、微弱ではあるが認識し得たとき^{三十四}」とされる。玄奘訳の『摂大乘論』巻中では「明得三摩地」（大

正三・一四三中」と訳されている。

次に加行位の「頂」とは「光明の増大した^{三十五}」三昧に入る位で、煩惱の薪を焼きつくす火が最高に達したときである。漢訳では「明増三摩地」と訳される。悟りの内容としては「煖」の認識がより高度のものとなったとき^{三十六}と説かれ、煖位より心境の深まっていることが知られる。

次に加行位の「忍」は、唯識の境地に入り真実義の一分に悟入した三昧の位をいう。これを『撰大乘論』（チベットよりの訳）では次のように説く。

ただ表象のみなることに悟入して外界の無なることに決定づけられたときは、「真実義の一分に悟入した」という三昧に入る。
（長尾雅人氏「撰大乘論 和訳と注解 下」六八頁）

玄奘訳の『撰大乘論』巻中は、

已^ニ入^リ唯識^ニ。於^ニ無義ノ中^ニ已^ニ得^{レバ}決定^ヲ。有^下入^ニル真義ノ一分^ニ三摩地^上。

（大正三・一四三中）（『撰大乘論』巻中）

と漢訳している。ここで「一分」というのは、外境の否定は達成されているが、唯識そのものの否定、すなわち外境を見る智の否定は達成されていないことをいう^{三十七}。次に加行位の「世第一法」とは、世間的な最高の位である。この位においては唯識という想念すらが伏滅されて、すべてのものは非実在であると理解される。これを『摂大乘論』（チベットよりの訳）では次のように述べる。

それを過ぎて、ただ表象のみという想念すらもが伏滅されるならば、これが「間をおかない」という三昧であり、「同じく第四である」「世間的なものの中の最高」（世第一法）という位の依りどころとして見られる。（長尾雅人氏「摂大乘論 和訳と注解 下」六九頁）

玄奘訳の『摂大乘論』巻中は、

從^レ此^レ無間^ニ伏^ニ唯識想^一ヲ。有^ニ無間三摩地^一。是^レ世第一法ノ依止^{ナリ}。

（大正三一・一四三中）（『摂大乘論』巻中）

と漢訳している。「無間」とは、これに続いてただちに見道への悟入が達成されることを意味している。見道は真理を直観する位であり、これは「現観^{三十八}」ともいわれる。加行位の特徴を列記すると次の通りである。

煖 外界の物が存在しないことを微弱に認識する。

頂 煖の心境がより高度のものとなる。

忍 唯識の境地に入り、真実義の一分に悟入する。

世第一法 唯識という想念すら伏滅され、すべてのものは非実在であると理解する。

さて、蓮華戒の修行論において、聞・思・修の三慧のうちの「修慧」を「止」と「観」の二つに開き、「観」を加行位（信解行地）に配当していることは前述した。蓮華戒によるとこの加行位に四つのレベルがあるという。

第一のレベルにおいて、菩薩は世間における自己とか自己の所有物が、心のはたらきとは別に存在することはない、と観察して「人無我」（人空）を理解する。

第二のレベルにおいて、菩薩は五蘊・十二処・十八界等の法が、勝義としては心のはた

らきを離れて別に存在する物ではない、と観察して「法無我」（法空）を理解する。

第三のレベルにおいて、菩薩は三界は唯心・唯識であると考えて、あらゆる法は心に他ならないと確定し、一切法は心の自性であると観察する。蓮華戒は唯識の教義である「唯識義」を、勝義へ到達するための世俗の一過程と位置づけることによって、唯識思想を中観の体系に組み込み、「教判」的な判断を下している。

第四のレベルにおいて、菩薩は心識も真実ではありえず、虚偽を本性とする多様な形象を認識するのであるから、心は幻のごときものであると観察する。また、心は捕らえられるものではなく、説かれるものでなく、具体的なものではないことを理解する^{三十九}。

蓮華戒はこのように述べるだけであって、四つのレベルを瑜伽行派の煖・頂・忍・世第一法と関連づけて論じているわけではない。しかし、森山清徹氏は「Kamalaśīla の唯識思想と修道論」（人文学論集・第十九号・六八―六九頁）において、蓮華戒の四つのレベルと煖・頂・忍・世第一法の関連を教証にもとづいて考証し、両者の関係を次のように結びつけている。

煖 第一レベルの人無我の吟味と観察。

頂 第二レベルの法無我の吟味と観察。

忍 第三レベルの唯心・唯識の吟味と観察。

世第一法 第四レベルの心識も真実ではありえないことを吟味・観察する。

森山氏の考証は緻密で説得力を持っている、と筆者には思われる。

蓮華戒の修道論によると、はじめに慈悲の修習によって世俗の菩提心が固まる。この菩提心にもとづく修習が菩薩道であって、瑜伽行派の資糧位と加行位を含んでいる。加行位の中の「世第一法」の次の瞬間に菩薩は「一切法の無自性」を直観して、凡夫の位を離れ「如来の種姓」に入る。「一切法の無自性」を直観する位が「見道」であり、初地・歡喜地ともいわれる。如来の種姓に入った菩薩の菩提心は「世俗の菩提心」を離れ、「勝義の菩提心」と呼ばれる。勝義の菩提心を得た菩薩は如来の境地を目指してさらに修習を続ける。

蓮華戒の修道論において、加行位の修習は「止・観」のうち「観」の内容として行われる。しかし、如来の種姓に入った菩薩の修習は、「止」と「観」とが両立されなければならない。「止」と「観」とが同時にはたらく修習によってのみ、如来の種姓に入った菩薩の修習は意味を持つ、と強調される。すなわち、「勝義の菩提心」は「止観双運」によって行われる。そして「止観双運」の成果として、(一)一切法の無自性を直観する見道・初地が得られ、(二)第二地から第十地までの修習によって転識得智が体得され、(三)やがて仏地

に至って究極の智が得られる。蓮華戒の修習論において、見道（通達位）と仏地は「止観双運」の過程として組織される。このような蓮華戒の修道論は、師にあたる Jñāgarbha（七〇〇～七六〇年頃）や Santarakṣita（七二五～七八八年頃）の影響下にあった。また、瑜伽行派の体系を巧みに取り入れている他に、『大日経』住心品の影響を受けていると森山清徹氏は分析している^{四十}。蓮華戒は中観派の修行の過程をこのような形で構築した。

清弁（四九〇～五七〇年頃）の頃に存在した修道論に関する瑜伽行派との対論は蓮華戒（七三〇～七九〇年頃）の時代には解消していた。しかし、蓮華戒の修道論は自行の修習が中心であり、化他の修習は含まれていない。瑜伽行派の清浄な世間分別智である「後得智」に相当する衆生教化の智慧は明示的な形では盛り込まれていなかった。

第三項 獅子賢の修道論

獅子賢 Haribhadra は蓮華戒の教えをうけ、八世紀末頃に活躍したインドの学僧である。『現観莊嚴註』や『現観莊嚴明』などの般若・現観に関する著作を残している。『現観莊嚴

『註』^{四十一}（以下『註』という）は、唯識の祖とされる弥勒造の『現觀莊嚴頌』^{四十二}（以下『頌』という）に対する註釈書である。弥勒の『頌』は瑜伽行派の立場から『大品般若經』を解説したものであるが、獅子賢の『註』は中觀派の立場から弥勒の『頌』を見直したものである。獅子賢の『註』は中觀学派の行道の体系として一定の評価を得ている。獅子賢は八世紀末頃の人であるので、嘉祥大師（六世紀から七世紀初頭に掛けて活躍）は獅子賢の『註』を見ることはなかった。しかし両者共に中觀学派に欠けている修道の体系を整備しようとした点で共通点を持っている。荻原雲来氏による『註』の部分訳と、山口益氏の「般若思想史」（法蔵館・一九五一・一七四―一九四頁）を参照しながら、弥勒の『頌』と獅子賢の『註』に示される修道論を検討してみたい。

「現觀」とは、第一に、智慧によって現前に勝義・真理を觀ずることをいう。獅子賢の場合には、第二に、勝義・真理を觀ずるための修行の行道を含んでいる。第一の現觀の智の側面として、「二切種智」「道智」「一切智」の三つがあげられる。この三つは「三種の一切智」といわれ、般若波羅蜜を三つに開いたものである。般若波羅蜜は三智という具体的な姿で自らを顯す。第二の現觀の「行道」の側面については、五つの行道があげられる。五つの行道はいずれも三智を実現するための修行を意味している。はじめに三種の智につ

いて考察する。

「一切種智」とは、世俗と勝義とに関する如來の究竟智のことをいう。この智は一切法が実有であるという執着から離れ、一切法の真實の姿を知る智であり、勝義における真理を知る智である。如來は「一切種智」によって、菩薩や凡夫の迷いや煩惱を対治するために法輪を転ずる。

「道智」とは初地以上の聖位の菩薩の畢竟清淨智である。聖位の菩薩は道智によって、一切有情の利益のために教化を行う。

「一切智」とは世俗世界の事物に関する真理を知る智であって、小乗の聖者を小乗の涅槃に導く智である。以上の三種の智は『大智度論』卷二七の「三智^{四十三}」を踏襲している。

このように三種の一切智は一応それぞれ区別されるが、『論』は大乗の論書であるから、大乗の修行者は順次にこの三種の一切智を修習すると考える。修行者は究竟智を得るために、まず始めに小乗と共通の一切智を得、その後道智を学び、最後に仏の一切種智の獲得を目指す。従って、一切智は仏と菩薩と声聞・縁覺の智であり、道智は仏と菩薩の智である。一切種智は仏のみの智といわれる。

獅子賢の三種の智は、最勝の真理を目指す「自行」を中心思想としている。従って、瑜

伽行派のいう後得智の概念は明確な形では含まれていない。後得智とは根本無分別智を得た後で得られる、清浄な「世間分別智」であつた。この智は衆生を済度するはたらきを持つてゐる。獅子賢の三種の智に後得智は含まれていないが、衆生済度という側面は意識されてゐるように思われる。『中論』の研究者の中で衆生済度の智を明瞭に意識し、自行よりも利他をより重視したのは嘉祥大師であつた。嘉祥大師の「方便」と「方便道」の思想はその点ですぐれた教義と思われる。

獅子賢の行位論にもどりたい。彼の教義において、「現觀」は第一に勝義・真理を觀ずる智であるが、第二に、勝義・真理を觀ずるための修道論をも含んでいる。最妙の「智」を明かすとともに、「智」を実現するための行道が合わせて説示されている。この行道は五つからなり、それらは「一切種現等覺」「頂現覺」「次第現觀」「一刹那現等覺」「法身現等覺」と名づけられる。荻原氏・山口氏の前掲書を参照しながら、これらの内容を簡潔に検討してみたい。

「一切種現等覺」とは、「止」「觀」「止觀双運」によって、心の中の形象を觀察し、邪觀を対治する智慧を得る過程である。この過程は資糧位から究竟位までの五位のすべてを含む

み、菩薩は順次に智慧を得ることによって、階位をひとつずつ登っていく。具体的には、順解脱分から順決択分にすすみ、さらに見道に登ってさらに修習を続け、ついには究竟位に至るまでの修行と開悟の過程を全般的に明かすものである。獅子賢の行位論は「一切種現等覺」につくされているが、残る四つの行道は同じ内容を異なった立場から明らかにしようとするものである。

「頂現觀」は修習の過程において得られる「自在の刹那」をいくつか明かしている。例えば、加行位の「煖」において菩薩は最初の自在の刹那を経験し、真理の一端をわずかに感じる。また、「頂」「忍」「世第一法」において、それぞれ境地の深まった自在の刹那を経験して、真理の一分を理解する。さらに、見道と修道において、それぞれの「頂現觀」を経験し、心境の深まりを実感する。「一刹那現等覺」は、最後の行位である無間道の三昧において、無間に仏果を極める「頂現觀」のことをいう。

「次第現觀」とは、三種の一切智を心の中に確実に現觀し受証するために、修行の階位を次第に経ていくべきことを明かす。ひとつずつ階位を経ながらその階位の覺証を重ねることによって、徐々にしかし確実に心境は深まっていくことを説いている。例えば、資糧位において修行のための資材を積み重ねることによって、加行位の煖位に至って真理の光

明に接し、次第現觀の意義を明瞭に自覺する。その後の行道においても、次第に実践を積み重ねることによって、それに対応する「証」が体得され、現觀の成果が次第に心の中に積み重ねられるのである。

「法身現等覺」は修行の究竟としてついに「法身」が現覺することを示している。その内容は瑜伽行派が説く四智^{四十四}に類似していて、「法界清淨智」「鏡智」「妙觀察智」「平等性智」「成所作智」を意味している。

獅子賢は三種の一切智の内容を明瞭にして、その智を獲得するための行道を五つの側面から明かしている。そこでは仏道における「智」の内容を明確にしたうえで、その智に到達する過程を具体的に示している。これは「証」の内容と、証を得るための「修習」を述べるという仏教の基本教義を忠実に守るものである。

ここで獅子賢の教義について二つの点に留意しておきたい。第一は、その修道論の中に瑜伽行派の思想が多く取り込まれていることである。その一例は「法身現等覺」の内容が瑜伽行派の思想と類似していることである。また、加行位の内容にも瑜伽行派の思想が取り込まれている。留意したい第二の問題は、瑜伽行派の「後得智」の概念はほとんど説か

れていないことである。清弁の頃に行われた対論の内容として、中観学派の思想には二つの重要な行位論が欠如していると述べられた。第一には五位等の修行の行位説が説かれていないことであつた。第二には悟りを得た後に衆生を教化する「清浄な世間分別智」が説かれていないことであつた。八世紀におけるインド・後期中観派の学僧達は、第一の行位論の組織化には積極的であつたが、「後得智」という清浄世間智には特別の意味を見いだしていない。この点について思索を深めたのは、六世紀後半から七世紀前半にかけて中国で活躍した嘉祥大師であつた。次に瑜伽行派の「後得智」と嘉祥大師の「方便」の関係を考察し、第三章の締めくくりとしたい。

第四項 瑜伽行派の後得智と三論宗の方便について

瑜伽行派の「後得智」は無分別智を得た後に得られる衆生済度の清浄な智である。嘉祥大師が説く「方便」は瑜伽行派の後得智と類似する点が多いと思われる。そこで両者の異同を比較考察してみたい。順序としては、瑜伽行派の後得智を検討することからはじめよ

う。

〈その1 瑜伽行派の後得智のはたらき〉

菩薩は加行位を修めおわった次の瞬間に歓喜地に入り、無分別智を獲得して真如の一分を体得する。無分別智は根本智ともいわれ、その性質は無漏で清浄である。後得智は根本智の後で得られ、「其の体は是れ一」といわれるとおり、無漏・清浄である^{四十五}。根本智は理性である真如を所縁とするので相分を持たず、無分別に円成実性を証する。ところが、後得智は識変の無為を相分として持ち、依他法を幻事の如きと分別する^{四十六}。従って、後得智は「出世後得世間智」などといわれ、無漏ではあるが依他起性を分別するので分別智・世間智である。すなわち、後得智は有為ではあるが無漏である。

無分別智は無分別であるために仏法を説くはたらきは持つていない。ところが後得智は、清浄ではあるが世間智であるので法を説くはたらきを持つている。言いかえると、後得智は仏が法を説くはたらきと密接に結びついている。玄奘訳『攝大乘論』巻中は、後得智を得た聖者を幻術師に譬える。奇術を行うときそれが幻術であることを熟知しているので、

幻術師に迷妄や顛倒はない。それと同様に、後得智を得た聖位の菩薩が、諸法の実相を説いたり諸法の因果を説くときにも、「清浄」な世間智がはたらいっているので、聖者に迷妄や顛倒はない。このように後得智は聖位の菩薩が法を説くはたらきの依りどころである。

是ノ故ニ菩薩ハ譬ニ如ク幻師ノ於ケルガ所幻ノ事ニ。於テ諸相ノ中及ビ説クコトニ因果ヲ常ニ無シ顛倒ニ。
(大正三一・一四三上中)『撰大乘論』卷中)

次に後得智が衆生済度の大悲のはたらきを持つことを二・三の教証によつて確認しておきたい。まず十波羅蜜多のうち、後の四波羅蜜多は後得智に摂められる。後の四波羅蜜多の第一は方便波羅蜜多とされるが、これが衆生済度と深くかわつている。

十波羅蜜多の後の四波羅蜜多が後得智の所摂であることを、『撰大乘論』卷下と『成唯識論』卷九は次のように説いている。

又タ此ノ四種ノ波羅蜜多ハ。應レシ知ル。般若波羅蜜多ノ無分別智ノ後得智ニ攝ム。

(大正三一・一四六上)『撰大乘論』卷下)

此ハ實ニ有^レリトモ十而說^レケルコトハ六ヲ者。應^レシ知ル。後ノ四ハ第六ニ所^レレル攝メ。開イテ為^レスハ十ト者。第六ハ唯ダ攝^ニム無分別智^一ニ。後ノ四ハ皆ナ是^レ後得智ニ攝ム。緣^ニズルガ世俗^一ヲ故ニ。

(大正三二・五二上)『成唯識論』卷九

後の四波羅蜜多の第一は「方便善巧」といわれるが、そのはたらきは二つに分けることができる。第一は、六波羅蜜多を修める過程で集めた善根を、すべての衆生に廻向し、涅槃を獲得さしめることである。これを「廻向方便善巧波羅蜜」という。第二は、大悲心をもつて生死の衆生を済度することであり、これを「拔濟方便善巧波羅蜜」という。『撰大乘論』卷下と『成唯識論』卷九の所述をみよう。

一ニ方便善巧波羅蜜多ナリ。謂ク以^ニテ前ノ六波羅蜜多ノ所^レ集ル善根^一ヲ。共^ニニシ諸ノ有情^一ト廻^ニ求スルガ無上正等菩提^一ニ故ナリ。
(大正三二・一四六上)『撰大乘論』卷下

方便善巧ニ有^ニリ二種^一。謂ク廻向方便善巧ト拔濟方便善巧トナリ。

(大正三一・五二中)『成唯識論』卷九)

次に玄奘訳『摂大乘論』卷下は、後得智のもつ分別の内容を五つに開いて解説する。その五つとは、通達・随念・安立・和合・如意という五つの思択であり、このうち第三の「安立思択」が衆生のために法を説くことを明かしている。五つの内容を『摂大乘論』卷下は次のように述べている。

後得無分別智^ニ有^リ五種^一。謂^ク通達^ト隨念^ト安立^ト和合^ト如意^トヲ思擇^{スル}差別^{アル}故^{ナリ}。

(大正三一・一四八上)『摂大乘論』卷下)

無著造の『摂大乘論』は五つの思択の内容をこれ以上詳しく説いてはいないが、『世親釈摂大乘論』(以下『世親釈』)というはその内容を説き明かしている。『世親釈』卷九によると、「通達」とは真理を直観することであつて、「我^レ已^ニ通達^{セリ}」(大正三一・三六七上)と自覚することである。第二の「随念」とは真理の直観を永く記憶に留めることである。第三の安立とは、直観によつて証得した真理の内容を衆生のための教えに組み立てて、衆生のため

に真理の内容を説き明かすことをいう。

安立思擇トハ者。謂ク為^レ他ノ説^ニクコトナリ此ノ通達事^一ヲ。

(大正三二・三六七中)『世親釈撰大乘論』卷九

このように、衆生のために法を説くことが、後得智のはたらきの重要なものとされる。「五つの思択」の中で、第三の「安立」のみが自行とは別の「利他」のはたらきを述べるものである。

第四の「和合」とは、「一切法ハ皆ナ同一相ナリ」(大正三二・三六七中)『世親釈』卷九とみる智のことで、これによって聖位の菩薩は「転依」を得ることができる。第五の「如意」とは「隨^レテ所^レニ思フ一切ハ如^レシ意ノ」(大正三二・三六七中)『世親釈』卷九と思択することであつて、後得智によつて神通力などの能力を得ることを説いている。

瑜伽行派の後得智はいくつかの役割を担っているが、衆生のために法を説き済度することとが、後得智の役割のひとつであることは明らかである。瑜伽行派は悟りを得るための修

行の階位を明らかにするとともに、悟りを得た後の衆生済度のための清浄世間智を自己の論理の中に組み込んでゐる。

後期中観派に属する蓮華戒や獅子賢の修行論は、悟りを得るための行程を理論として明確にしている。しかし、悟りを得た後の衆生済度の清浄世間智を論理化する意識は希薄であつた。これに対して、嘉祥大師の「方便」の概念には衆生済度の重要性が論理として明瞭に組み込まれてゐる。次に嘉祥大師の「方便」をこの観点から再度確認しておきたい。

へその2 嘉祥大師の「方便」について

ここの議論は第一節・第三項の「般若と方便の関係」をもう一度振り返ることになる。まず般若には「四つの力」がある、と説かれる。「四つの力」とは、実相を照らす力・執着するものがないという力・もろもろの煩惱を断ずる力・方便を導く力、である。

波若ニ略シテ有ニリ四力一。

一ニハ者照ニラス實相一ヲ。

二ニハ者無ニシ所著一。

三ニハ者斷ニズ諸惑一ヲ。

四ニハ者能ク導ニク方便一ヲ。

(大正四五・五四上)『大乘玄論』卷四)

次に方便には「三つの力」がある、と説かれる。「三つの力」とは、実相の裏付けをもつ諸法を照らす力・空性を証さない力・衆生に修行を起こさせる力である。

一ニ有ニリ照境ノ之功一。

二ニ有ニリ不レル證レサ空ヲ力一。

三ニ起行ノ之用アリ。

(大正四五・五四中)『大乘玄論』卷四)

般若は「入ニテ畢竟空ニ無ニシ諸ノ戲論一」(大正四五・五四中)『大乘玄論』卷四)を特徴とし、方便は「出ニテ畢竟空ニ嚴レリ土ヲ化レス人ヲ」(大正四五・五四中)『大乘玄論』卷四)を特徴としている。

菩薩の十地の階位に則して般若と方便を考えると、菩薩は初地において真如の一分を得て悟りを開く。これは波若が実相を照らす力を伴うので、初地において般若があらわれ真

如を照見するのである。しかし、初地における般若の力はまだ弱く、階位を登るにつれて徐々に力が強くなる。第六地に至ったとき、般若の力は十分に強くなっているが、第六地における方便の力はまだ微弱である。第七地に至ったときにはじめて方便の力は十分に強くなり、衆生を教化する力が最高の水準にまで達する。三論宗において、般若は初地にあらわれるが、方便の力が充実するのは第七地である。

六地ノ之時ニハ。波若ノ體ハ強ニシテ方便ノ用ハ弱ナリ。

（大正四五・五五上）『大乘玄論』卷四

至ニテ於七地ニ。動寂無礙ニシテ。二慧双遊ス。

（大正四五・五四下）『大乘玄論』卷四

至ニテハ於七地ニ。即チ體ト用ト俱ニ等シクシテ。既ニ能ク觀レジテ空ヲ不染セ。即チ能ク涉レテ有ニ無レシ著。

（大正四五・五五上）『大乘玄論』卷四

般若は畢竟空と一体化する能力であり、方便は畢竟空から飛び出して衆生の有所得の世界に入り込もうとするはたらきである。般若も方便も互いに相手のなかに入り込んでいて

不即不離の關係にあるが、三論宗では衆生教化を説くに重視し、化他のはたらきを持つ方便を般若よりもはるかに深い境地であると考えている。方便は第七地において得られる力で、衆生に修行を起こさせるはたらきを持ち、衆生済度を主な役割とする智慧である。

〈その3 後得智と方便〉

瑜伽行派が説く後得智は、根本無分別智の後に得られる清淨・無漏智である。後得智は通達・随念・安立・和合・如意という五つのはたらきを持っているが、その中の「安立」はもっぱら衆生済度を目的とする。「安立」とは、直観によつて証得した真理の内容を衆生のために教義として組み立て、衆生のために真理の内容を説き明かすはたらきである。衆生済度のプロセスを後得智の内容として明確にし、修道論の不可欠な部分として組み込むのが瑜伽行派の行位論の特徴である。

三論宗の修道論において、実相を觀照する般若は初地において得られる。しかし、衆生に修行を開始させる「起行の用」という力能を持つ方便は、第七地に至つてはじめて完全な形で得られる。方便は空を行じながら、空を証することなく、空から躍動的に飛び出し

て衆生教化の役割を担う。三論宗の「方便」の考え方は、瑜伽行派の「後得智」の考え方とほぼ同じである。嘉祥大師は衆生教化を特に重視して、方便に特別の意義を与えることによって、後得智と共通した教義を構築した。八世紀末のインド・後期中観派においても充分な注意がはらわれなかった衆生済度に関する教義が、六世紀末から七世紀初めの中国においてすでに論理化されていたのは留意すべきことと思われる。

瑜伽行派から論争されていた「清浄世間分別智の欠如」という中観学派の課題は、嘉祥大師の中国において解消されたといえる。逆にいうと、三論宗の「方便」の思想は瑜伽行派の後得智を三論教学として構成しなおしたものともいえる。

後得智と方便とはよく似た思想であるが、いくつかの相違点を持っている。次に三点に絞って相違点を考察する。

第一に、後得智は根本智の直後に得られるとされ、俱に初地・歡喜地において得られると考えられている。ところが、方便は初地から第六地においてはまだ微弱であり、第七地になってようやく充実する。三論宗において方便は般若よりはるかに深い境地とされている。瑜伽行派において、聖位の菩薩はすべて衆生を教化する能力を充分に備えていると考

えられている。ところが三論宗においては、初地から第六地までの菩薩に衆生済度の能力は充分には備わっていないとされる。第七地という極めて高い修習の階位において、ようやく化他の能力が充分になるとみるのである。三論宗において衆生済度は、透徹した深い悟りに入った菩薩のみが可能であると考ええる。これは衆生済度が極めて重要な仏教の役割である、と三論宗は考えていたことを示している。化他のはたらきは三論宗において重い意味を持っていたのである。

後得智と方便との相違点の第二は、「方便は空を証さない」と主張されることである。後得智も方便も共に空を証していることに違いはない。しかし、三論宗において初地から第六地までは、「入^二畢竟空^一」（大正四五・五一上）『大乘玄論』卷四」という「内^二静鑒^一」（大正四五・五一上）『大乘玄論』卷四）することを中心とし、第七地に至ってはじめて「出^二畢竟空^一」（大正四五・五一上）『大乘玄論』卷四）という「外^二反動^一」（大正四五・五一上）『大乘玄論』卷四）する能力を得るとされる。すなわち、定性の空を超えて躍動の空の境地に入ることを「空を証さない」と強調するのである。この点は後得智の概念とニュアンスが異なっている。

後得智と方便との相違点の第三は、それぞれが担っている役割の内容に違いがみられることである。方便は化他という役割に特化した概念である。しかし、後得智は化他と共に

自行の役割をも担う概念である。『攝大乘論』卷下^{四十七}に明かされるように、後得智は通達・隨念・安立・和合・如意という五つの意義を持っている。このうち安立は化他の概念であるが、他の四つは自行の概念であった。瑜伽行派の後得智は初地で得られる智慧である。このために後得智は、化他と同時に自行の役割をも担っているのである。一方、方便は第七地においてはじめて充実する智慧である。この階位において自行はほぼ達成されているので、方便は化他に特化した概念として成立するのであろう。

瑜伽行派の後得智と三論宗の方便は、化他を論理化する教義として共通の基盤を持っている。この点で嘉祥大師の教義は重要な意義を持っている。仏教の思想は次第に展開しながら、少しずつその内容を変容させて回転している。方便の考え方も、後得智と共通点を持つ一方において、後得智とは異なった内容をも内包している。

一 山口益氏「般若思想史」(法蔵館・一九五一・一八〇頁) 参照。

二 平井俊栄氏「中国般若思想史研究」(春秋社・一九七六・六二二頁) 参照。

三 仏の三徳は『涅槃経』巻一(北本・大正一二・三六六下、南本・大正一二・六〇六中)などに説かれ、「法身徳」「般若徳」「解脱徳」といわれる。

四 『絶観論』の柳田聖山氏「はしがき」 禅文化研究所報告・一九七六年参照。

五 五十二位は『菩薩瓔珞経』にもとづいて立てられる菩薩の五十二の階位のことをいう。十信・十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺の総称である。

六 『勝鬘経』一乗章・第五・大正一二・二二〇上よりの取意。

七 四流は四暴流ともいい、三界の欲・有・見・無明の四つの煩惱のことをいう。

八 山口益氏「空の世界」理想社・一九四八・六二頁。

九 『大智度論』巻七一に次のようにいう。

般若波羅蜜ハ能ク滅ニシテ諸ノ邪見・煩惱ノ戲論ヲ。將至ニ畢竟空ノ中ニ。方便ハ將出ニ畢竟空ニ。

十 前の註『大智度論』卷七一・大正二五・五五六中を参照。

十一 『大智度論』卷百は、般若と方便とを金の本体と金細工に譬えている。

般若與_二方便_一。本體是一。以_三所用小_{シク}異_一故別_二說_ク。譬_{ヘバ}如下金師以_二巧方便_一故。以_レ金作_中種種異物_上。雖_二皆是金_一。而各異_レニヌ名ヲ。

(大正二五・七五四下)

十二 『諸法無行經』は般若の空思想にもとづいて、多くの仏教の実踐徳目を否定して、大乘の究極である中道・実相を説き示す。その卷上に次のように真際を明かしている。

若_シ菩薩ノ見_二貪欲ノ見際_ハ即是真ノ見際_{一ト}。見_二瞋恚ノ見際_ハ即是真ノ見際_{一ト}。見_二レバ愚癡ノ見際_ハ即是真ノ見際_{一ト}。則能畢_二滅_ニ業障之罪_{一ヲ}。又文殊師利。若菩薩能見_二レバ一切衆生ノ性_ハ即是涅槃ノ性_{一ト}。則能畢_二滅_ニ業障ノ之罪_{一ヲ}。

(大正二五・七五三中下)『諸法無行經』卷上)

十三 以下の議論は栗谷良道氏「古藏における絶觀思想」(駒沢大学大学院仏教学研究年報・第十五号・一九八二)を参照している。

十四 禅文化研究所研究報告(一九七六年)「絶觀論 英文訳注、原文校定、国訳」に寄せる、柳田聖山氏の「はしがき」(頁数は付けられていない)は次のように述べている。

敦煌本絶観論が知られたのは、昭和十年の「少室逸書」影印本の刊行をもつて最初とする。つまり、北京本「勸行法無名上士集」がそれである。……

十五 鈴木大拙編・古田紹欽校の『絶観論』が出版されたのは昭和二十年であり、この書物が『絶観論』の最初の本格的な研究書であつた。

十六 「大乘仏典 11 敦煌 II」(中央公論社・一九八九)の『絶観論』の八頁の凡例、および、木南広峰氏「絶観論について」駒沢大学大学院仏教学研究年報・第一四号・一九八〇・八五頁参照。

十七 「大乘仏典 11 敦煌 II」の『絶観論』の解説四六七頁。

十八 栗谷良道氏「吉蔵における絶観思想」三六頁。

十九 例えば北本『涅槃経』に次のようにいう。

譬如一切諸常法中虚空第一。

(大正二二・三八二下)

二十 因位の方便が果位で「一切種智」*sarvathā-jñāna*に転じるとされる。

二十一 例えば北本『涅槃経』卷三に次のようにいう。

此ノ常法ハ稱ニ要メ是レ如來ニ。非ニ是レ餘法ニ。

(大正二二・三八二中)

二十二 加行道の後、解脱道の前にあつて、まさしく煩惱を断ぜんとする位をいう。

二三 『中論』第十八章（觀法品）第七偈に次のようにいう。

諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃

（大正三〇・二四上）

二十四 地論宗の人が次のように説いているという。

地論人ハ。眞修ノ波若ハ即チ本ヨリ自ラ有^レ之。縁修ノ波若ハ即チ修習シテ始メテ起^ルト。

（大正四五・五三上）『大乘玄論』卷四）

二十五 『淨名玄論』卷二に「四处」について次のようにいう。

無生ハ具ニ在^ニ「四处」ニ。

（大正三八・八六六中）『淨名玄論』卷二）

二十六 この順忍は聖位を求めて修行することで、『仁王經』が説く下の順忍に相当する。

二十七 第七地が功用地といわれるのは、なお加行のはたらき（功）が必要であるからである。

二十八 山口益氏「仏教における無と有との対論」山喜房書林・一九七五修訂版・七二―七三頁参照。

二十九 無分別智について『成唯識論』卷九は次のように論じる。

若時菩薩於^ニ所緣境^一無分別智都無^ニ所得^一。不^レ取^ニ種種戲論相^一故。爾時乃名^ニ實住^ニ唯識眞勝義性^一。

即證^ニ眞如^一智與^ニ眞如^一平等平等俱離^ニ能取所取相^一故。

（大正三一・四九下）『成唯識論』卷九）

三十 五位について『成唯識論』卷九は次のように説明する。

何謂^下悟^二入唯識^一五位^上。一資糧位。謂修^二大乘順解脫分^一。二加行位。謂修^二大乘順決擇分^一。三通達位。謂諸菩薩所住見道。四修習位。謂諸菩薩所住修道。五究竟位。謂住^二無上正等菩提^一。

(大正三一・四八中)『成唯識論』卷九)

三十一 長尾雅人氏「撰大乘論 和訳と注解下」講談社・一九八七・一二頁。

三十二 長尾雅人氏「撰大乘論 和訳と注解下」一二頁。

三十三 長尾雅人氏「撰大乘論 和訳と注解下」六八頁。

三十四 長尾雅人氏「撰大乘論 和訳と注解下」六八頁。

三十五 長尾雅人氏「撰大乘論 和訳と注解下」六八頁。

三十六 長尾雅人氏「撰大乘論 和訳と注解下」六八頁。

三十七 長尾雅人氏「撰大乘論 和訳と注解下」七二頁。

三十八 玄奘訳『撰大乘論』巻中では加行位を「現觀ノ邊」(大正三一・一四三中)と漢訳している。現觀とは真理を直觀することである。

三十九 森山清徹氏「Kamalasīlaの唯識思想と修道論」人文学論集・第十九号・六六〜六七頁。

四十 森山清徹氏「Kamalasīlaの唯識思想と修道論」七六〜七七頁。

四十一 『現觀莊嚴註』のサンスクリットとチベット訳は残されているが、漢訳はされていない。荻原雲来氏による部分訳がある（荻原雲来文集「荻原博士記念会・一九三八・六九四頁以下」）。また山口益氏によつて別途に考察されている（般若思想史「法蔵館・一九五一・一七四～一九四頁」）。

四十二 『現觀莊嚴頌』は二七二頌からなる小冊子で、サンスクリット・チベット訳はあるが漢訳はされていない。

四十三 三智は『大智度論』卷二七に説かれる。声聞・縁覺の一切智、菩薩の道種智、仏智たる一切種智をいう。

四十四 瑜伽行派の説く四智は、大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智である。

四十五 『成唯識論』卷十に次のごとく論じる。

緣ズル真如一ヲ故ニ是レ無分別ナリ。緣ズル餘ノ境一ヲ故ニ後得智ニ攝ム。其ノ體ハ是レ一ナレドモ隨レテ用ニ分ツニ。
了ズルハ俗ヲ由レリテナリ證スルニ真ヲ。故ニ説テ為ニ後得ト。
(大正三一・五六下)

四十六 『成唯識論』卷八は次のように説く。

不三ルガ如レク實ノ知ニ依他ノ有一ヲ故ニ。無分別智ハ證シ真如一ヲ已テ。後得智ノ中ニ。方ニ能ク了達ス依他起性ハ如ニシト幻事等一。
(大正三一・四六中)

『撰大乘論』卷下は後得智に五つの役割のあることを明かしている。

後得無分別智^ニ有^リ五種^一。謂^ク通達^ト隨念^ト安立^ト和合^ト如意^{トラ}思擇^{スル}差別^{アル}故^{ナリ}。

(大正三二・二四八上) 『撰大乘論』卷下)

むすび

最後に、序章であげた「小論のねらい」の結果を総括してむすびとしたい。

一 悟りの内容について

「小論のねらい」の一つである「悟りの内容」について、三論宗はどのようにどのように説いているか。主要なものを次に列記してみる。

嘉祥大師は「不生不滅等の八不」を「正観の旨帰」と説いている。これは仏法の真理のすべてが、不生不滅等の「八不」に包摂されていることをあらわしている。たとえば、『涅槃經』『維摩經』『法華經』『華嚴經』等の主要な大乘經典に説かれる真理はすべて不生不滅等の八不に集約される。

三論宗は不生不滅等の八不を大切にするが、八不に執着すると「有所得」の八不となり、

固定的な概念に変化してしまう。思想の固定化を排除するためには、常に創造的な瞑想によつて、旧来の考え方を革新していかなばならない。悟りの内容は一つであるとしても、悟りに到達するまでの過程は変化に富んでおり、悟りを表現する言葉は多様である。

思想の固定化を防止するために、不生不滅等の八不は、「非有非無の不二」と言いかえられ、「非因非果の仏性」と説かれる。諸法の実相は単に生滅だけで説けるものではなく、また、単に不生不滅だけで説けるものでもなく、真実には言忘慮絶である。この「無言」の要点を可能なかぎり言説で表現しようとして、「非生滅非不生滅の仏性」とも表現される。瞑想によつて求められる真理は、現実の世界から遊離したものではない。仏・如来から見ると、あるいは、心の基盤が転回したものにとつては、一切諸法は勝義そのものである。世間と出世間とは別個の独立したものではなく、互いに相即し溶融していて陸続きである。

嘉祥大師は真理を知る智を「絶観の般若」と呼んでいる。「絶観」とは、諸法実相と観智を超越した深い境地を示している。また、般若・方便の二智は煩惱を断ずると説かれることがある。しかし、これは正しい表現ではない。心にあるのは「煩惱である」、と正しく認識することが断である。とらわれのないところに煩惱は生じない。われわれが煩惱を持つ

ていても、心にとらわれがなければ、煩惱は清淨であつて実相そのものである。

われわれは煩惱につつまれているので、あたかも諸法を生滅するものであるかのように認識している。ある機縁を得て心に煩惱がなくなつたとき、諸法はもともと生もなく滅もない無為・恒常なものであることに気づく。有為と認識していたものが、実は無為であつたと気づくことを菩提を得るともいうが、それは「あるがまま」を「あるがまま」であると感じることを意味している。無為はもともと無為であり、有為が転じて無為になるわけではない。三論宗では有為般若が無為般若に転換するとは表現しない。認識する主体の心境によつて、ひとつのものが有為と見え、また無為と見えるだけのことである。

『二諦義』卷下は「色即是空、空_ヲ不_レ名_レケ_ト色_ト」（大正四五・一〇七中）と説いている。「色即是空」はなお一辺であり、この一辺を「空不名色」によつて破斥する。菩薩は「色即是空、空不名色」という教えに導かれて、瞑想を通して徹底した思想に到達する。徹底した思想の一例として、『大智度論』卷四十三の次のような境地をあげることができる。

佛ハ是レ一邊。菩提ハ是レ一邊ナリ。離ニレテ是ノ二邊一ヲ行ニズルヲ中道一ヲ。是レヲ為ニス般若波羅蜜一ト。(中略)

此ノ般若波羅蜜ハ是レ一邊。此ノ非般若波羅蜜ハ是レ一邊ナリ。離ニレテ是ノ二邊一ヲ行ニズルヲ中道一ヲ。是レヲ名ニク般若波羅蜜一ト。
(大正二五・三七〇中)『大智度論』卷四三

二 悟りへの道筋について

次に「小論のねらい」の中の「悟りへの道筋」を三論宗はどのように説いているか。次に列記してみたい。

三論宗は「四重の二諦」「三種並観」「四節の並観」等を説いて、瞑想を深めることによって徐々に透明な境地に到達することができるかと教えている。

「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ている。菩薩は自己の現在の境地を否定することによって、より深化した真理に到達しうる。

「三種並觀」とは、「横論の並觀」「不二横豎の並觀」「得失の並觀」という三種の觀法をいう。はじめの二つは菩薩の自利の修行を明かしていて、菩薩はこの觀法を繰りかえすことによって、徐々に、しかし着実に、深い境地へと進んでいく。第三の「得失の並觀」は、諸仏・菩薩の利他の修行を説いている。「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とされる。

「四節の並觀」は、初発心から第八地に至るまでの修道を、「有・無」や「二・不二」などの並觀という視点から説く。菩薩は並觀によって修行を重ね、十地の階梯を登るにつれて心境は澄明になり、第八地に至って何ものにもとらわれることのない無功用の心境に至る。

三論宗の二諦義は甚深の仏法に近づく筋道を示し、それを自己のものとするのは衆生自身「定性の空」に対する批判的反省、すなわち瞑想による現状の否定の繰り返しであることを教えている。

また、嘉祥大師は一節転・両節転を説いて、有から空へ、そして空から非有非空という眞実義に、衆生を導き入れようとしている。嘉祥大師が二諦論を説き、於諦・教諦などという教義を設定するのは、世諦・眞諦という修行途上の境地から衆生を飛躍させ、仏法の

甚深の境地に開覺させるための手立てである

次に、般若の意義を極めつくすための修行を般若道といい、方便の意義を究極まで体得するための修行を方便道という。三種般若や空性に関する瞑想を繰りかえすことによつて、般若道は達成される。また、化他行の意義を極めることによつて、方便道が成就され、衆生済度が的確に実行される。

二智について『浄名玄論』巻四は「四处の無生」を説き、並観が十地の階梯を登るにつれて深まる様子が明かされる。四处の並観は、仏道に極限のないことを明かしている。

三論宗の修道論は、道元の『弁道話』のように坐禅の心構えやその方法を説くものではなく、三論教義に即して悟りへの道筋を説き明かすものである。

三 比較仏教学的アプローチの結果

三論宗は独創的で新しい教義を数多く提示している。それらの思想のいくつかは時代を

超え、空間を超えて比較・考量するとき、表現の仕方は異なっているが、追求する思想の核心は極めて類似している。一方、時空を超えて、あるいは同時代的に思想の内容が異なるために厳しく対立することがある。同時代的な思想の対立が表面化するとき諍論が起こり、時間を超えて思想の対立が表面化するとき破斥が行われる。小論のむすびとして、第一に、三論宗の独創的な教義を列記してそれらの評価を行う。第二に、時空を超えた思想の類似性の例について、三論宗と初期大乘思想とを比較する。第三に、思想の対立にもとづく諍論や破斥を、三論宗を中心として考察する。

(一) 三論宗の独創的で新しい教義

〈その1 仏法の真実義に関する新しい教義〉

不生不滅等の八不は真理を述べると同時に、仏・菩薩の説法であり、教の体である。八不について教法の側面を強調する考え方は、三論教学以前にはみられなかった。『中論』は

「真理の側面」を強調し、三論宗は「教法の側面」を重視する。八不・空性・中道の関係についても、『中論』はもっぱら真理の視点から捉えるのに対して、三論宗はむしろ「教法」の側面から光をあてる。

『中論』においても三論宗においても、あらゆる対立概念は常に相即していて、相互に依存する関係にある。生と滅は相即し、常と断は不二である。しかし、『中論』は「常の裏には必ず断があり、断の裏には必ず常がある」とまでは説いていない。そのように示唆する思想の基盤はあるが、明示的に説き明かしてはいない。ところが、三論宗において「常」は必ずその裏に「断」を持ち、断は必ずその裏に常を持つと明言する。『中論』において示唆されていた思想が三論宗において教義の中核に据えられる。ここに思想の進展がみられる。『中論』においてはなお種子であつた思想が、三論宗において開花する。この開花した思想が三論教義のなかで縦横に展開される。

『中論』において不生不滅等の八不は「無自性・空」の異名であり、真理を述べている。三論宗で「諸法は無自性である」と説くのは、衆生をより深い真理に到達させるための教法である。もしわれわれが無自性という教えに執着すると、それは定性・安住の無自性に

転じ、自在で躍動的な無自性から離れる。仏・菩薩は無自性を説いて、より深い境地に衆生を導こうとしている。仏の説く無自性は因縁仮名の無自性であり、教法としての無自性である。

二諦義は有と無との相即を「初章義」と名づけ、三論教学の根本と位置づけた。この「初章義」を展開して『中観論疏』は「三種中道」説を論じている。成実論師達の「約理的」な二諦観によって有所得・定性になっていた世諦・真諦は、不生不滅等の八不に基づいて「世諦中道」「真諦中道」「二諦合明の中道」と構成しなおされるとき、因縁仮名・無所得の中道説としてよみがえり、衆生を済度する仏・菩薩の教法となる。三論宗の中道は「約教的」な二諦観にもとづいているので、『中論』の「因縁・仮名・中道」説とは一味異なつた中道説になっている。

『中観論疏』は『中論』の戲論を発展させている。龍樹は「戲論に実体はない」「戲論から離れよ」と教えている。嘉祥大師は戲論の内容を分析し、「五種戲論」を説いている。瞑想によつて戲論を一つずつ切り捨てていくとき、菩薩は一步步深い教えに入っていく。

あらゆる戲論を離れた境地こそが、菩薩の目指すべき世界であるので、菩薩は長い時間をかけて修行に励まなければならない。

無名相は仏法の正義である。三論宗はこの「正」を開いて「体正」と「用正」に分ける。体正を論じるのは、あらゆる「偏邪」を破斥するためである。しかし、体正は名相を絶している、凡・聖の衆生にはとりつく取っかかりが与えられない。そこで仏は、凡夫が信じる俗諦や聖人が抱いている真諦を依りどころとし、更に深い境地へと人々を導き入れる。この俗諦・真諦は名相であり「用正」と名づけられる。仏の言葉となった真・俗はもはや偏邪を超えた境地であり、もろもろの邪を破するはたらきを持つ。用正は破邪を本質とする仏智の「はたらき」である。

破邪を徹底するための教義として、「体正」をさらに三つに開いて「対偏正」「尽偏正」「絶待正」を論じる。「対偏正」とは、およそあらゆる偏病という有所得の考え方を対治することに名づける。「尽偏正」とは偏病という有所得の考え方を滅尽することに名づける。「絶待正」とは偏病がすべて対治され、滅尽された境地のことであり、ここではもはや「有所得」とか「無所得」とかいう概念すら存在しない。

三論宗の二諦義は「於諦」「教諦」というユニークな考え方を提示する。於諦とは仏・如来が説法を行う依りどころである。それは凡夫の世諦と聖人の真諦であつて、これを仮に凡・聖おける於諦と名づける。教諦とは仏・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。

迷悟について三論宗は独創的な思想を持っている。三論宗の迷いとは、仏・菩薩の誠諦に接する以前の衆生（通迷）と、仏・菩薩の誠諦に接してなお仏の真意を理解しない衆生（別迷）の二つがある。一方、三論宗の悟りとは、誠諦に接して甚深の仏法を正しく証した「有方便」のものをいう。これはインド初期大乘の説く迷悟とは説き方が異なっている。『中論』の迷いとは、「第一義・空」を証することのできないものであり、悟りとは、「第一義・空」を証して勝義諦に超入したものをいう。唯識の迷いとは、遍計所執性という仮構の世界に住するものであり、悟りとは、遍計所執性は仮構にすぎず実には存在しないと見破ることをいう。『大乘起信論』の迷いは「染法熏習」によって説明され、悟りは「浄法熏習」によって説明される。人間はなぜ迷うのかという問いに対して、仏教は確定的な回答を持って

いるわけではない。迷いから悟りへの過程に関する教義も複線的である。

禅宗は見性という歓喜を重視する。たとえば道元の『正法眼蔵』は歓喜の偈を多く残している。これに対して、三論宗は初地の悟りにこだわることなく、十地の階梯を上へ上へと登ることを中心的な修道論としている。

嘉祥大師は般若 *prajñā* の漢訳として、智慧・智・慧などを用いず、般若という音写語をそのまま用いた。それは般若が、智慧という言葉では表現しきれない「絶観の般若」という内容を伴っている、と考えたからである。三論宗において悟りの歓喜は「絶観の般若」という言葉でわずかに表現されている。

般若と実相との関係を考えて、般若は実相を照らすので「能照」であり、照らし出される実相を「所照」という。また、般若は実相より生じるので、実相を「能生」というのに対して、般若を「所生」という。

方便は *upāya* の漢訳であって、三論宗では衆生を教化する悟りの「用」として用い

られる。方便は般若よりも深い智であつて、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能力である。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。般若は「内に静鑑」し、方便は「外に反動」する。般若は空性を知る智慧であるが、方便は菩薩に修行を積ませる「有行」のはたらきである。般若に化他のはたらきはないが、方便は化他を主な役割とする。

〈その2 修道に関する新しい教義〉

三論宗は二諦と修道について、「四重の二諦」「三種並観」「四節の並観」などを説いている。「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。「四重の二諦」を説く目的は二つあって、一つは、衆生に奥義を極めさせようとする教義の構築であり、いまひとつは、階位を一つずつ登る修道の過程を説き明かすことである。

「三種並観」とは「横論の並観」「不二横豎の並観」「得失の並観」の三つのことをいう。このうち「横論の並観」と「不二横豎の並観」は、菩薩の自利の側面を説いている。一方、「得失の並観」は、諸仏・菩薩の利他の修行の側面を説いている。

「四節の並観」とは、修行のどの階位において並観を獲得するかを論じる。第一の考え方は初発心で並観を得るといい、第二は初地、第三は第七地、第四は第八地をあげている。これは四つの考え方を標記したもので、どれが正しいかを価値判断するものではない。

三論宗では般若道と方便道が論じられる。菩薩は瞑想によつて、「一切法の性は空・無所有であつて寂滅の相」であると達観するとき、般若道は達成される。方便道とは菩薩が行う化他行の重要性を極める自行そのものを意味している。

二智の並観が十地の階梯を登るにつれて深くなる様子が「四处の無生」として説かれている。二智の並観は初地においてはじめて可能になるが、初地から第六地までの並観はなお浅い。第七地・第八地へと進むにつれて境地は次第に深まり、仏地において並観は究極に達する。

三論宗はこれらの他にもさまざまな新しい教義を生みだしている。それらは衆生に仏の教えを説き、より深い境地に目覚めさせようとするための教義である。新しい教義の淵源は般若經典や龍樹の著作に求められるであろうが、嘉祥大師の深い瞑想に基づいて再構築された思想であつて、破邪の精神をエネルギーの源としている。三論宗は禪宗に影響を与えたといわれるが、今回は考察することができなかった。今後の課題としたい。

(二) 他宗の教義と類似性を見いだせる思想

「初章義」は三論宗の基礎となる新しい教義であるが、その思想の中核は広く大乘仏教に共有されている。たとえば、無著の『中辺分別論』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。

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。三論宗の獨創性は、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「非因非果の正因仏性」を、不生不滅等の八不の異名と捉えたことによつて、『中論』の八不は仏法における眞勝義に昇華された。

「五種戲論」説もまた獨創的な教義である。修行によつて一つずつ戲論を切り捨てていくとき、菩薩はより深い境地に達する。しかし、新しい境地も最終的な到達点ではなく、さらに深められるべき通過点でしかない。より深い境地からみるとき、この通過点における心境はなお戲論にすぎない、と嘉祥大師は教えている。菩薩はさらに深い境地を求めて瞑想を続けなければならぬ。ところで、この論法はパーリ聖典の一つである『小空經』の論法と共通している。『小空經』は否定の瞑想を繰り返かえしても、「残れるもの」がなくなることはないと教える。『小空經』の「残れるもの」は、五種戲論の「通過点」としての心境と共通の思想である。『中論』は「戲論に実体はない」「戲論から離れよ」と教えている。嘉祥大師の思想は龍樹の戲論の内容を踏まえたうえで、さらに独自の展開を試みたものである。

於諦・教諦は三論宗に特徴的な教義であるために、類似の教義を見いだすことは容易ではない。幾分なりとも類似の思想として、『大智度論』の四悉檀と瑜伽行派の聞熏習を考察してみた。四悉檀は於諦・教諦というような明確な意図をもつ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。瑜伽行派の聞熏習は教諦と同じ系列に属する思想と思われる。聞熏習は仏説を聞く側に立ち、教諦は仏説を説く側に立っているが、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。

絶観の般若とは、仏・如来の境地に近づいたときに感じる感動を含んでいる。絶観の境地は、所縁の諸法実相を超越すると共に、所縁を見極める観智をも超越している。この思想の淵源は、『維摩経』巻上の「無縁観菩薩」(大正一四・五三七中)や、『仁王経』巻中の「空慧寂滅無縁観」(大正三三・三三四上)、さらに『六十華嚴経』卷三十四や『大智度論』卷四十三などに求められる。また、曇影・僧肇・僧朗などの中観系の論者の中にも類似の思想は見うけられる。このような系譜をたどる思想が、嘉祥大師において「絶観の般若」という表現としてあらわれることになった。この思想は後に牛頭禪の祖・法融(五九四〜六五七)の

『絶観論』という論書に発展した。

(三) 諍論と破斥

龍樹は有部に代表される実有論者の思想を破斥して、「縁起・無自性・空」の思想を打ちたてた。嘉祥大師は「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」に執着し、それらを理性のすべてであるかのごとく認識し、それに執着している、と三論宗は考えた。仏・如来の説法は理性の方向を示す「教法」ではあっても、真理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」と理解した人のために、仏は「空を色と名づけず」と説いて、空見から離脱し、さらに自在な境地への超出を教えている。もしわれわれの世界に、仮に「色」が真実に存在するのであれば、「色即是空」という考え方は価値あるものであろう。しかし、われわれの世界に「色」という実体は存在しない。もともと存在しない「色」をつかまえて、

いつまでも「色即是空」に執着するのは、修行の前進には役立たない。梁の三大法師は「色即是空」に固執して「空不名色」の境地を理解することがなかった。嘉祥大師からみると、三大法師の思想はなお不徹底であつて、仏法の真理を的確に把握しているとはいえない。

紀元六世紀の中頃に、中観学派と瑜伽行派とに間に、対論のあつたことが清弁の『中観心論註思釈焰』第五章に記録されている。この対論の修道論に関する論点は二つであつて、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」のような衆生済度の役割を持つ「清浄な世間智」が欠けている、という論難であつた。

このような状況の中で、中観学派としても「諸法空」の原理の下に修道の体系を確立する必要があると感じていた。この要請に積極的に応えようとした論師として、後期中観学派の蓮華戒と獅子賢を取りあげてその修道論を考察した。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。しかし、衆生済度の役割を担う「清浄な世間智」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、嘉祥大師の「方便」に見られる。後得智も方便も衆生済度の役割を持つ仏・菩薩の「清浄な世間智」であることは共通している。ところが、後得智と方便が担う役割の内容を詳細に検討すると、相互の間に相違点も見いだされる。後得智は自行と化他という二つの役割を担う智慧であるのに対して、方便はもっぱら化他に特化した清浄な世間智である。それは「後得智」が初地という比較的低い階位で得られる智慧であるのに対して、三論宗の方便は第七地という高い階位においてはじめて得られる深い境地であることによる。中観学派と瑜伽行派との諍論に関連して、三論宗が説く清浄世間智としての「方便」について考察した。

四 玄叡の『大乘三論大義鈔』について

筆者は三論教学を学ぶにあたり、平安朝に活躍した玄叡の『大義鈔』を手引きとした。『大義鈔』の論述に導かれて嘉祥大師の教学を管見しようとしたのである。その意図は誤っていなかった。『大義鈔』がなければ小論はできなかったと考えている。筆者は当初、『大

義鈔』の教義の内容を客観的に評価し、その存在意義について筆者なりの意見を述べることを意図していた。ところが、その意図は次第に薄れていった。嘉祥大師の論書を手探りで読み進むにつれて、玄叡の叙述のほとんどが吉蔵教学の正確な「写し」にすぎないことが明確になってきたからである。玄叡の『大義鈔』は三論教学のすぐれた綱要書である。しかし、玄叡は綱要書のなかに自己の判断や考え方を挿入することを差しひかえた。それが「天長六本宗書」編纂の純粋な意図であつたかも知れない。ところがそのために、玄叡の思想の過程をたどることは困難になり、筆者なりの意見を述べる取っかかりが得られなくなってしまったのである。

〔嘉祥大師吉藏の現存著作・二六部一一二卷〕

（平井俊栄氏「中国般若思想史研究」三五五～三五六頁による）

（一）	華嚴經遊意	一卷	大正三五	続蔵一・三・五
（二）	浄名玄論	八卷	三八	一・二八・五
（三）	維摩經遊意	一卷	三八	一・二九・一
（四）	維摩經義疏	六卷	三八	一・二九・一
（五）	維摩經略疏	五卷		一・二九・二
（六）	勝鬘經宝窟	六卷	三七	一・三〇・三
（七）	金光明經疏	一卷	三九	一・三〇・五
（八）	無量壽經義疏	一卷	三七	一・三二・二
（九）	觀無量壽經疏	一卷	三七	一・三二・四
（十）	弥勒經遊意	一卷	三八	一・三五・四
（一一）	大品經遊意	一卷	三三	一・三八・一
（一二）	大品經義疏	十卷（欠卷二）		一・三八・一～二

(二三)	金剛經義疏	四卷	三三	一・三八・三
(二四)	仁王經疏	六卷	三三	一・四〇・三
(二五)	法華經玄論	十卷	三四	一・四二・三
(二六)	法華經遊意	一卷	三四	一・四二・四
(二七)	法華經義疏	十二卷	三四	一・四二・四〇五
(二八)	法華經統略	六卷		一・四三・一
(二九)	涅槃經遊意	一卷	三八	一・五六・二
(三〇)	三論玄義	一卷	四五	一・七三・三
(三一)	中論疏	十卷	四二	一・七三・三〇四
(三二)	十二門論疏	三卷	四二	一・七三・五
(三三)	法華論疏	三卷	四〇	一・七四・二
(三四)	百論疏	三卷	四二	一・八七・二
(三五)	二諦章	三卷	四五	二・二・三
(二六)	大乘玄論	五卷	四五	二・二・四

(大正は大正新脩大藏經、統藏は大日本統藏經のこと。なお『維摩經遊意』一卷は『維摩經義疏』卷第一玄

義に同じであるから、嚴密には二十五部である

〔参考文献一覧表〕

〈大正新脩大藏經〉

『摩訶般若波羅蜜經卷』卷八

『仁王護國般若波羅蜜多經』卷八

『六十華嚴』卷九

『大方廣佛華嚴經』卷九

『無量義經』卷九

『大寶積經』卷一一

『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』卷一二

- 『大般涅槃經』卷一二
『維摩詰所說經』卷一四
『文殊支利普超三昧經』卷一五
『觀察諸法行經』卷一五
『大方等如來藏經』卷一六
『大智度論』卷二五
『阿毘達磨順正理論』卷二九
『中論』卷三〇
『攝大乘論』卷三一
『攝大乘論釋・世親釈』卷三一
『成唯識論』卷三一
『顯揚聖教論』三一
『大乘起信論』卷三一
『仁王般若經疏』卷三三
『法華義疏』卷三四

『勝鬘寶窟』卷三七

『淨名玄論』卷三八

『維摩經義』卷三八

『中觀論疏』卷四二

『二諦義』卷四五

『大乘玄論』卷四五

『廣弘明集』卷五二

『大乘三論大義鈔』卷七〇

〔論書〕

「荻原雲來文集」荻原博士記念会・一九三八

山口益氏「般若思想史」法藏館・一九五一

「鈴木大拙全集・別卷二」岩波書店・一九七一

常磐大定氏「仏性の研究」国書刊行会・一九七二

山口益氏「仏教における無と有との対論」山喜房書林・一九七五修訂版

三枝充恵氏「中論・上中下」レグルス文庫・一九八四

長尾雅人氏「摂大乘論 和訳と注解下」講談社・一九八七

渡邊隆生「唯識三十論頌の解読研究」上下・永田文昌堂・一九九八

月称 Candrakīrti 造『プラサンナパダー』Prasannapadāについて

山口益氏訳註「月称造 中論釈 一卷」清水弘文堂書房・一九六八

本多恵氏「チャンドラキールティ 中論註和訳」国書刊行会・一九八七年

丹治昭義氏訳注中論釈・明らかなことばⅡ」関西大学出版部・二〇〇六

〔論文〕

中村元氏「中道と空見」 「結城教授頌寿記念・仏教思想史論集」大蔵出版・一九六四収
録

禪文化研究所研究報告・一九七六年「絶観論 英文訳注、原文校定、国訳」に寄せる柳田聖山氏の「はしがき」

木南広峰氏『『絶観論』について』駒沢大学大学院・仏教学研究年報・第一四号・一九八〇
中村元氏「空の意義」『仏教思想 6』「空上」平楽寺書店・一九八一に収録

栗谷良道氏「吉蔵における絶観思想」駒沢大学大学院仏教学研究年報・第十五号・一九八一
一

『絶観論』 「大乘仏典 11 敦煌 II」中央公論社・一九八九に収録

御牧克己氏「頓悟と漸悟——カマラシーラの『修習次第』」『講座大乘仏教 7 中観思想』

春秋社・一九八二に収録