

出発点としての大乗教

梶 芳 光 運

序

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とする。

いま、大乗佛教の經典のうちで、現存する最も原初的のものを般若經と推定し、それらの般若經叢書のうちで、先在的のものを羅什訳など小品般若經系統のものとするとき、そのうちに般若經の原始的な形態を見いだすことができる。それを原始般若經と名づけたが、それは阿含佛教、乃至は阿毘達磨佛教を終点とし、そこをあらたな出発点として、大乘教が発展していくた。そのような点から、いま、終着点としての阿含佛教、乃至は阿毘達磨佛教の形態が、どのようなものであった。

出発点としての大乗教

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經であろう。なぜなら、大品の系統は小品の系統の単なる増廣だけではなく、註釈でもあつ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

原始般若經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經、大品系は放光般若經と遡源して行かなければならぬ）。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經に及ぶ」とする。）

は、弥勒の現觀莊嚴頌が示すように教授 (avavāda) から始まって、發心 (cittotpāda) を説く。大品系は教授が序品から始まって、奉鉢品第一、習心品第三、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廣された部分をもち、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、初心者の發心に移っている。

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と、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。それによつて、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、所説の如く行げるならば、これを菩薩に般若を教えると名づくと。

B 發心——三昧

また、菩薩は般若を行ずるとき、まさに「」のように——「」の菩薩の心（菩提心）を念じてはならない。なぜなら、「」の心は心にあらゆる、心相あるより淨心 (cittasya prabhāvaratā) がなれば」と。

そこで、舍利弗が問う。「その非心の心ともいうべきものがありやしないや」と。

須菩提が答う。「非心の心得べきものありやしないや。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佛地や菩薩地を学ぶんとするならば、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應す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發心に移つてゐる。すなわち、

須菩提は仏に向かっていわく、「世尊よ、われは菩薩といふものを得ないし、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、或いは侮るであろう。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、決まつた住処があるわけでもない。一体、この字といふものは無所有のものであり、しかも、この無所有（非存在）も亦決まつた（固定）ものでも決まつた住処があるわけでもない。もし、菩薩がこの「」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」。——以上順次折分中の第一緩位 (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。菩薩がこのようくに般若を学び行はずれば、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つたであらう。

この先尼梵志は限られた智ではあるが、これによつて仏法中に入り、入りおわつて色を受けず、受・想・行・識も受けず。この智は内色の見をもつてせず、外色の見をもつてせず、内外色の見をもつてせず、また内外色の見を離れず。同様に、内の受・想・行・識の見をもつてせず、外の受・想・行・識の見をもつてせず、内外の受・想・行・識の見をもつてせず。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をえ、諸法実相をうるをもつて解脱をえた。そして解脱しあわつて、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つていわく、「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、壞するを、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——よくかくの如く行せば、般若を行ずとする。これもまた行相である。これは方便を知らないからである」。舍利弗が須菩提に語つていわく、「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、「もし菩薩が色を行せず、色の生を行せず、色の滅を行せず、色の壞を行せず、色の空を行せず、同様に受・想・行・識を行ぜざれば、般若を行ずると名づく。般若を行ずるを念せず、行ぜざるを念せず、行不行を念せず、また非行非不行を念せず、これを般若を行すと名づく。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(*mūrdhagata*)。《第一周終り、以下修道としての第二周》

「またつき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ない。何等かこれ般若なる？ これ誰の般若なりやと。いつ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、観するとき、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つた。

「もし色は色の性を離れ、受・想・行・識は識の性を離れ、般若は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ふか」。

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、般若是般若の性を離る。この法みな自性を離れるものである。もし菩薩が、このうちににおいて学ばば、仏の一切

と。以上忍位(*ksantiṣṭigata*)。

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つ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

仏が須菩提を讀じて、「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、干渴龍祥博士はすでにその著において、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、大乗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、この干鴻博士の第一コースに当たる部分である。

註

- (1) 抽著『大乘仏教の成立史的研究』、昭和五五、山喜房、参考。
- (2) Suvikrantavikrami-pariprcchā Prajñāpāramitā, ed. with An Introductory Essay, by R. Hikita. 1958.
- (3) III. The Ur-text of Prajñāpāramita-sūtra. 参照。
- (4) 干鴻博士上掲書 p. XXXIX.

以上によつて、こゝに言わんとする出発点としての大乗教の形態を、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、大乗とは如何なるものであるかを説き（大品系般若では問衆品第一

八）、その大乗に発趣する（同じく大品系では発趣品第一〇）共の十地を等閑に付するわけにはいかない。何となれば、それこそ大乗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、問衆品第一八および発趣品第一〇の内容が、大乗への自覚が高まつ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「出発点としての大乗教」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、また行づることになる

といふ。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」とになるであろう。それが大乗の出発点としたならば、驚怖し、退没するに違ひない。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、從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乗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、こゝではこれ以上触れないことにする。

そこで教授のつぎに發心が説かれる。もちろん、教授と發心とは、あざなえる繩のように、組合わせになつて進んでいるが、一応二つを分けてみると理解し易いであろう。そこで、發心の内容に移ると、そこでは一切諸法無受三昧を指標として、「心性清淨」の觀法が明かされる。その觀法は『大日經』⁽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淨を觀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。ここでは菩薩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當すれば、下品の優位になるであろう。

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説く。

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。

それ故、菩薩は五蘊の生、滅、壞、空を行じてはならぬ。また般若を行ずるを念じてもいけない。不行を、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（以上四菩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、

もし時に慧をもって 一切法は非我なりと観せば
その時よく苦を厭い この道清浄を得

この契經によつて、かくの如く一切法を縁する非我的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。そして上述の契經のうちに、一切法を縁する非我的行相を説いて、何故に空行相を説かなかか、それは、非我的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。これに対して非我的行相は決定せざることなし、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トスレバ、この二行相に何の差別があるかと言ふに、非我的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ふ。

さらに同じく『大毘婆沙論』に次のように言ふ。

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、三に闘諍なり。

煩惱諍とは百八煩惱を言う。

蘊諍とは死を言う。

闘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。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、門を扣きて立つ。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、それそれを規定するのを、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、それは必ず無我行を説いたものと説くことができる。

従つて、ここに般若を行することは、空行ではなく、無我行の実践を意味することになるであろう。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れば、般若を受けることも習することも、したがつて仏の一切智を成就することもできな。なぜなら、般若是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、後の発展した自覺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つていう。

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おこすべし。菩薩は空法をもつて大乗に住して色・受・想・行・識に住してはならず、その常・無常、苦・樂、淨・不淨、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。

その空法をもつて大乗に住すというのを、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うであらう。それは後の深功德品第一⁽⁶⁾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つて、主として三三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いうるであらう。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もつてゐるからである。

の問題となるであろう。

それ故、小品系の般若經も金剛般若經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述べていない。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、先ず佛塔、つまり仏に向かって誓い、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。⁽¹⁰⁾

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達得を指標とするものであった。

(1) 上掲拙著『大乗仏教の成立史的研究』六七四頁一六七八頁を参照。
 (2) 四摄品第七八、大正藏經、三九四頁c、及び大正藏經七、三七五頁a参照。
 (3) 『阿毘達磨大毘婆沙論』第九卷、大正藏經二七、四五頁a。
 『阿毘達磨大毘婆沙論』第五卷、大正藏經二八、三三頁c。
 (4) 同上『大毘婆沙論』第一七九卷、大正藏經二七、八九九頁a b。
 『小品般若經』大正藏經八、五四〇頁a b。
 (6) 同上書、五六六頁a。
 (7) 『大品般若經』学空不証品第六〇、大正藏經八、三五〇頁a—三五一頁b。

出発点としての大乗教

おいたもので、空行を説くのは後の發展にかかると。これに依つて、出発点としての大乗教と同じように空の名の出てこない『金剛般若經』について、「この經は空の思想を説いているにもかかわらず、その中では「空」(śūnya) 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だからであろう。」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ふ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闇外にあって、作られたもののか、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產物であつたことは理解できるが、後者の闇外にあつて成つ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『金剛般若經』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つてゐるから、『金剛般若經』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

(8) 中村元・紀野一義訳註、『般若心經、金剛般若經』、岩波文庫、昭和三五。

(9) 宇井伯寿『大乗仏典の研究』、岩波書店、昭和三八、拙著『金剛般若經』、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。

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。

この經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す。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、不可得なりと説いたもうを聞いて、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、梵志の故事によつて明らかにしたものと言ふことができる。

第二の一切智については、梵志は得道の智慧を推求し、四處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観ずるを名づけて内となし、外、他身を観ず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、内を能観の智慧に名づけ、外を所観の処に名づく。この先尼は諸観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。この智慧を見るを実となす。無常の智慧をもつて五衆の無常を観ず。この智慧は因縁の和合に従うが故にあり、実ならず。観に著するものは邪見なり。著せざるものは道を得ざらん。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(sarvajñata)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つた。いわゆる即にも離にもあらざる智慧であった。それは内観を尽くし、外観を尽くし、また内外観を尽くしたもので、いわゆる尽所有性(jāvadbhāvika)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(yathāvadbhavikata)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観じきわめられることを意味し、如所有性は、その内、外、乃至内外にわたつてあるものが、それぞれみなあるが儘、すなわち、如実である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(sarvākāraṇītā)とみられている。

このことは次の『大智度論』の文によつて、はつきり汲み取ることができよう。

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「一切種智と言ふ」と。

またある人言わく、「縁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、果はこれ一切種智にして、別相は一切智にして、廣説は一切種智なり。略説は一切智にして、広説は一切種智なり。一切智は總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観じてものもろの無明を破す。一切智は譬えば四諦を説くが如く、一切種智は八苦の相を説くが如し。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處々に生を受くるを説くが如しと。

これによつて、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「總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「種々の法門を観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るよう。その尽所有性の智は後に周備(nipuna)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によつて、この二つの智慧の性格をはつきり

把握することができる。

そしてこの二つの智慧が、上の引用文によつて知られるように、差別なしともいわれるが、それは、一切智が一切種智を俟つて一切を覆う眞の意味の一切智となることができるし、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、すなは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』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つたものである⁽⁵⁾。

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』の続きの文にもどろう。それによれば、⁽⁶⁾

そのとき梵志は、この智慧をもつて、一切法の中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、歎喜して無量の法の性相を観じ、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』の別のところでは⁽⁷⁾、

汝は一切智人なしといふも、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、十力をえて處非處を知るが故に、因縁業報を知るが故に、もちろん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、一切の至る處の道を知るが故に、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、永く三界の欲を離れるが故に。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。讀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、かつそれを讀えているのに対し、先尼梵志はその一切智への信解を教えられ、眞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讀ずる点では同じであり、それは「今に仏を見る」階梯と考えられるなら、道行般若が後に「一切悉見阿闍梨⁽⁸⁾」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、何らの法を変化にあらずとなすや。

仏言わく、證相なき涅槃、この法は変化にあらず。世尊よ、仏の自ら説けるが如き諸法平等は声聞の作に

あらず、辟支仏の作にあらず、諸苦摩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「涅槃」なり。いかに涅槃の「法」を化の如くにあらざと云うや。

平等は声聞の作にあらず、乃至性は即ち「涅槃」なり。

もし新發意菩薩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はずとす。

須菩提、仏に「汝は言わく、世尊よ、汝に新發意菩薩に教えて性空を知らしめん。」

佛、須菩提に告ぐ、諸法もと有りて今無むや。」

「汝は振り出しにもひいて、新發意菩薩はいかに教へるべくかを問うて云ふ。それはわれわれの課題とした出発点としての大乘教にもどつた」となる。そして

「汝は性空が説かれて云ふが、振り出しにもひれば、人空だけであるが、汝はこの新發意は法空を知り、道種智を以て、一切種智に進んで、一切智人、あるとは」

切種智人としての仏を仰ぎ見て、田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実践し、不退転地に立つてゆくた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通して後の発展に属する。

註
(1) 『大般若經』第三卷、大正藏經三五、三三九頁。

Suvikrāntavikrāmi-pariprccha Prajñāpāramitā-sūtra, ed. with An Introductory Essay by R. Hikata, pp. 22, 28, 40, 60.

(2) 『大智度論』第十七卷、大正藏經三五、三三八頁～三五九頁。^a

(3) 『瑜伽師地論』第四卷、大正藏經三〇、四一九頁。^a
Bodhisattvabhūmi, ed. by U. Wogihara, p. 213.

(4) 『大智度論』第一卷、大正藏經三五、七四頁。^b

(5) 拙稿「三智の成立過程」(1970)、英語博士論文記念『密教論集』昭和四六。

(6) 『大智度論』第四卷、大正藏經三五、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』第十六卷、大正藏經八、四一五頁。^c

四、法空の展開

上述の通り、今は、空三昧中の無我行だけで、空行にててはふれなかつた。その空行の「かみ」、法空の發展して行く過程を追究すべきであつたが、今はそれによれなかつた。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つたが、これについて、あることは、『大智度論』によつて云ふ、その故事は法空について語つたものであると謂われるであらう。しかし、それは大品系の般若經について言われる」といふ、小品系ではまだそゝもやは語つてはゐない。即ち、たゞれば、大品系は「何を

(おじやこ) みづゆか・大正大学名著叢書)

(1) 『大智度論』第十七卷、大正藏經三五、三三九頁。^a

N. Dutt, vol. 1, 1934, p. 134.

(2) 『大智度論』第三卷、大正藏經三五、三三八頁。^c

あるといふので、諸法は相空の故に般若經も「かみ」(tathā hi sa tena svakṣaṇaśūnyeṣu na kaścid dhar-^(a)māḥ parigṛhīto nimitṭāmanasākāratān upādāya) とあるかみである。この大品系の法空の思想の展開は、稿を改めて明かにした。