

方便ということ

——慧均の二智義によって——

三 桐 慈 海

一

1 (三桐)

「真実」と「方便」は中国の仏教において、常に重要な課題として論じられてきた。それは中国思想を背景とする「理」と「教」の語との関係が求められてきたこと、翻訳語として用いられている意味と本来具えていた語義とが複合されて多義となつてゐること、それに皆悉成仏を主張し真実と方便を説く法華経が、翻訳されて以来重要な經典として、注目され続けてきたことも加わつてのことと思われる。そのためにこれらの語義が多様化するとともに、さまざまな理解や解釈がなされたのも否めないことである。その場合に「真実」が如何なるものかの追求と、それが何処

まで仏教と相応し得るのか、「理」とどのように関わるのかなどの課題がある。同じく「方便」と「教」が、どのように理解されていくのかなど、その内容は詳細に検討される必要がある。

三論宗の宗義の中でこのことが取りあげられるのは、「二智義」においてである。吉蔵の『大乘玄論』と慧均の『四論玄義』を比較してみると、八不義はほとんど同じであり、二諦義は類似点が多所にわたる。仏性義では慧均のそれを下敷きにしてゐると思われる個所が、明らかにそれとわかるように表われている。これらに比べて二智義は共通することも多く見られるのではあるが、形態や論調にかゝる差違がある。それは恐らく大乘玄論所収の二智義が、

同じく吉蔵によって著わされた浄名玄論の中で別釈として収められており、したがって維摩經に説かれる菩薩行に関連して、二智が菩薩の智慧として説明されていることによるのであろう。^③吉蔵の二智義は「直に空有を照すを名づけて波若となす。空を行ずれども証せず、有に涉れども着することなし、故に方便と名づく」と述べるように、般若波羅蜜と方便波羅蜜において説明している。慧均の二智義にも維摩經との関りは深いようで、「須弥芥子に入るを辨ず」という項目も立てられている。しかし吉蔵ほどに主張内容の的をしぼってはいないので、「真實智」「方便智」そのものの意義を論じているようであり、やはり吉蔵の二智義の原型と見られないこともない。

三論宗の宗義は、その特色の一つに二諦を教諦として説明することにあり、これは吉蔵はもとより、慧均にもみられることである。それは『中論観四諦品』の偈頌「諸仏依二諦、爲衆生說法。一以世俗諦、二第一義諦」に依るもので、宗として標榜する無所得中道あるいは正法仏性と、二諦または二智がどのように関っているのかということ、またそれは理と教がどのような意味を持つかということになっている。そこで今は慧均の二智義の説述が、どのようになっているのかを検討することによって、「方便」の意義を明

らかにしてみたい。

二

慧均は二智義を述べるにあたって、第一大意、第二論釈名、第三出体、第四辨料簡の四重にわたって論じている。その第二の釈名では、二智を次のように説明する。

所言二智者、一者方便実智、二者実方便智也。如八不義中积、实以審諦爲義。法実審諦、無所有、無所説故。方便以善巧爲義、亦得言方便以実爲義、实以方便爲義。亦言方便不方便爲義、实不实爲義也。

ここでは二智を、「方便の実智」と「実の方便智」として示している。これは後の文では経論に異名があるとして、権智・善権智・方便智・真實智・如実智・如智などの名を列挙しており、一般には真實智と方便智の二智が対応させて用いられているものである。「八不義中に积するが如し」とは、おそらく二智中道を明かす文「故に如来の内智は明審にして、潜かに謀り密かに照らす。外に彰わし口に吐ぶは諦に名づく」^④とあるのが、直接には当ると考えられる。これは「智」と「諦」が因縁仮名であって、不二にして二の關係にあることを述べており、「諦」は言説として外に表現されたものであり、「智」は内に照らし出してい

くはたらき、として説明されている。「明審」とは、明らかにし審らかにするの意味であらうから、内にはたらく智は諦を審らかにするものであることを示す。したがって八不義の文の意味は、如来の智はその覚りを言説として表現すると同時に、その言説を常に明らかにし審らかにしていくことであり、また智そのものをも照らし審らかにしていくことを表わしている。「実は審諦を以て義となす」とは、審諦によって実が明らかにされるといふ意味であるから、言説をもって表わされている諦を、智によって審らかにすることにより、覚りの実が明らかにされることを示している。「法の実は諦を審らかにす。所有なく所説なきが故に」とは、「法(ダルマ)の実」は諦を審らかにすることであり、その実にあつてはものごとが存在するとされることもなく、説かれている事柄があるのではないということである。

「方便は善巧を以て義となす」とは、方便が「たくみな」といふ意味をもつことを示している。「方便」の原意が「或る目的(さとり)に向つて近づく」ことであるのは、既に知られていることであるが、仏典が漢訳された初期には「権」の字があてられ、その語の意味によつて方便を理解してきたようである。後の文において異名を列挙した後

に、慧均は「権の義を積するに解同じからず、四家あり」としているが、当時に「権」の文字の意味によつて、四家の解釈があつたことを示しているのである。その一は変謀であるという。これははかりごとを変えろというよりは、「反常合道」と説明しているから、常道に反しながらも道に合うような手段であり、それが善巧(たくみ)であるといふ意味において、変権または権道のことを言うようである。また二には権仮の意味で、実ではないが世俗に対応するはたらきとして応現するのを言う。対応する境に随つてはたらくので権智と言ひ、世俗もその応現も共に実ではないことを示している。第三には権時と権宜の意味が挙げられている。権時とは暫時に示されることであらう。権宜は適宜のことであるから、臨機応変に対応しつづ、化導接引が続けられる状況を示している。第四には譬喩として「ふんどう」や「はかり」の意味に用いられていて、衆生を教化する智が、能くその対応する衆生の機能を詮量し、教化の方法になつて善くその時宜を得るのに譬えるという。「権の義多種なるも、時に随つて通変す」と述べる慧均は、「権」の意味を説明することによつて、機宜と時宜の善巧の意味を明らかにし、「方便」の意義を積したと考えられる。

「亦た方便は実を以て義となし、実は方便を以て義となす」と言うことを得る。亦た方便は不方便を以て義となし、実は不実を以て義となす」とは、智のはたらきにおいて言い得ることである。権義が釈された後に、智に三勢があることを説述するのも、その説明であろうと思われる。その一は、智は達了あるいは決了の意義であるという。これは般若経や智度論によつて智を説明したもので、ものごとを明確に決定して疑うところがないという意味である。

二には「権は智を以て義となす」「智は権を以て義となす」という。権は智のはたらきであるから、智がなくては権はあり得ず、権は智の権といえる。また権があつてはじめて智が現われるのであるから、智は権の智と言ひ得る。これは「権」が単なる手段の意味ではなくて、「実」を悟らせるための智によつて示されるものであることを意味する。

第三には「智は不知を以て義となす。権は不権を以て義となす」と言う。知と不知の関係については、第一大意に述べられている。その問題点については別に検討するとして、ここでは次のように述べている。「今言う知と無知とは毫末も異なるなし。知に因るが故に無知、無知に由るが故に知なり。知と無知は因縁仮名、空中の長短は二相なきが如し」。知ること知るなきことも、ともに因縁における仮

に設定されたものにすぎず、それはちょうど空中においては、長いと短いの違いがないようなものだと言うのである。この説明からするならば、「智は不知を以て義となす」とは、権と不権の対応からみて、智とは知と不知が因縁仮設されたはたらきにすぎない、と理解できるようである。この説明よりすれば方便と実、権と智、方便と不方便などがすべて智のはたらきであると考へていたと見られる。慧均は慧遠の「大乘義章」を引用して、智の五義や方便智の四種を列挙した後に、「今謂う、無差別に差別を説く、並びに五種四種あり。即ち是れ般若能く一切法義を生ず。但だ彼の所解の如きは、必ず破して仮名の所設を洗除す。即ち是れ空中に織羅を開く、等しく並びに(有)得なり」と述べて、実智や方便智の説明や所解が、空中に絵を描くようなもので、執著にすぎないと批判するのである。

権智と方便智の関係や、方便と方便実の意味については、第四辨料簡^⑩の中で詳述されている。すなはち三論家では、実方便智は長にして広であり、権智は短にして狭とみる。長であり広であるというのは、仏が王宮に生まれて双樹の林で入滅される間の、衆生教化のすべてであり、それを方便智と言う。それに対して短にして狭とは、方便の中の一枝用をとりあげるもので、具体的な教化内容として示

される臨機応変の事例を言い、これは権用であつて、はたらきが終了すれば廃すべきもので権智と名づけるとする。そこで慧均は師である法朗の三種二智を紹介し説明する。三種とは(一)実方便と権方便、(二)方便実と権実、(三)方便権と実権の六種である。

実の方便とは先の方便智で、仏が王宮に生れ双林に入滅することによる教化などにあたり、長であり広である。

方便の実とは、王宮に生まれたといつても本来生まれることがなく、双林に滅したといつても滅する何ごともなく、無始無終、無生無滅で法相常爾であるものを言い、長であり広である。

権の方便とは、声聞の方便にあたり、実方便の中で一枝末の権用を取り上げたもので、権示であり一方便の用であつて短狭である。

権の実とは、二乗人が煩惱を断じて得た智慧である。これは未だ真実の智慧とは言えないが、二乗の人にあつては実智と思ひ込んでいるから、権の実智としていのである。権の実は、仏が煩惱を断じて得た智慧に名づけることもある。仏智は本来四句百非を離れたものであるが、衆生の教化のために証得を修することを示して、そこで得られた智慧を実智としているから、これは権に実智と名づけている

にすぎないから、権の実と言うのである。また権の実は、菩薩が方便をなす時に言う場合もある。これはまた権の方便にあたり、一方便の用でもある。

方便の権とは、方便中の一権用をいうもので、先の権の方便と同じである。

実の権とは、権の実にあたる。それは仏が煩惱を断じて得た智慧で、実智中の一権用である。その場合に実智中の一断除用として取り上げられるものであるという。即ちあらゆる執着を断除するはたらきをさすものと思われる。また二乗人の智慧は権の実であつたが、その実智は権であるから、その場合には実の権として用いられることもある。

ここに示される三種二智の説明によると、その時々に適宜に用いられている面もあるが、大まかに言つて真実智と方便智は仏の二智について用いられ、実智と権智は二乗人の二智に、あるいは仏が二乗人に対応して示す二智について用いているようである。それに対して菩薩の二智は、仏に対応するか二乗や凡夫に対応するかによつて、それぞれに使い分けているように思われる。しかもそれらの二智は、実の方便と方便の実、実の権と権の実と言うように、相関作用的な意味を示しているのである。したがつて実といつても、真実そのものを示していることにはならないから、

「破して仮名所設を洗除す」ための実と權、真実と方便として、広い意味における方便と考えていたと思われるのである。それでは「真実」はどのように表現していくのであろうか。

三

二智義の冒頭、第一大意に次のように述べられている。

經論の意を尋ねるに、般若無知にして知らざる所なく、至人無得にして得ざる所なしと云う。智は窮微の鑿に即して照功の神なく、応会の用に即して照さざる所なし。有と云うべからず、名照ただ絶す。無と云うべからず、この故に二智を垂ること、ここに在るなり。

言う所の二智は、蓋しこれ応物の仮名、相待の称なり。この「般若無知而無所不知」とは、姚秦の僧肇が著わした般若無知論^⑫に見られる句である。僧肇が述べる「無知」とは「知の無」ではなくて、「知るなし」という認識による執著をどこまでも否定するはたらきであり、「無所不知」とは仏の説かれる教法であると考えられる。慧均が「智即窮微之鑿、而無照功之神」と述べるのは、智とは微妙な般若の世界を窮めるといふ照らすはたらきでありながら、照らすはたらきの心があるのではないの意味で、「無知」の

説明になる。また「即応会之用、而無所不照」は、対応するものにはたらくままに、すべてが照らし出されていくという、「無所不知」にあたるであろう。「無得而無所得」の「得」とは、得失・会得・貪得あるいは自得の語を背景にした、対象を把握し執著するといふほどの意味と思われる。したがって「至人無得」は「般若無知」に対応させた句で、究極を尽した人は自得として把えることもないままに、すべてを把握し照し出すということに理解できる。このように解釈し得るならば次の句「名照但絶」は、概念化し照出することが否定され絶せられることで、「無知」「無得」を示す語であり、「是故垂二智」は「無所不知」「無所得」を言うことになる。二智が「応物の仮名」「相待の称」といわれるのは、このような理由によるのであろう。もっとも二智の中の真実智が、「無知」とは別異のものではないのであって、名照を絶したところの「無知」が、「無知」として表わされたということになる。

「無知」と「無所不知」としての「知」との関りについて、次項に続いて述べられている。先ず地撰成毗の四家は、境・智・心・識に対応する「知るところ無し」と「知るところ有り」を立てるが、結局は有無の二見の心を解釈するものにすぎないと批判する。続いて四家を批判している大

乗家、これは三論家以外の大乗諸家の一般の諸説をさすと思われる。その説では世間を捨てて梵行を修している至人の能智と境界は、能智が境界を執らないから無知であると、幻化人はすべてを知っていると思ひ込んでいるから、その知を無所不知としている。たゞしこの知は無知と、また無知を知と言ひ換えることができるようなものと批判する。その上で前節で述べたように「今言う、知と無知と毫末も異なる無し」として、知によつて無知あり、無知によつて知ある因縁仮名のものであるとし、体用に約せば用であると主張しているのである。

この慧均の説明が法朗の説であり、その基本としているともいふべき初章中仮義によることは、次の文によつて知られる。

故に大師云く、經論に有無を明すは、有は有と言ふ可からず、有に非ず不有に非ず。無は無と言ふ能わず、無に非ず不無に非ず。非有非不有をもつて有ならざるどころ無し。非無非不無をもつて無ならざるところ無し。故に仏性非因非果なり。非因にして因、因に二因あり。一に境界因、二に縁因なり。非果にして果、果に二種あり。一に果は即ち菩提、二に果果は即ち大般涅槃なり。^⑩

このように二智は大般涅槃を明らかにするために説かれたもので、正因仏性を根本とするという。すなわち「無知而無所不知」が用であるとするならば、その本となるべき正般若は何かという課題が残ることになる。そこで「無知」を非有非不有と非無非不無に表わし、「無所不知」を無所不有と無所不無に見て、それに重ねて大般涅槃經によつて構成した五種仏性義を当てていくことにより、二智が正因仏性を体得するという、実践的な行位の内に組み込ませようとすることによるのである。五種仏性義とは因・因・果・果・果果そして正因仏性の五種をいう。その因は境界因で十二因縁であるとし、ここではそれを二諦であると示す。因縁は縁因（二了因）で十二因縁に対する観智であるとし、それをここでは二智であると位置づける。その場合にここで三論家が主張する無所得の二諦二智は仏菩薩の所行であり、とりわけ二諦は仏所説の教門であるとす。それに対してその教門は衆生の根縁に適つて説かれて「諦」なのであるから、衆生に説かれた教門を悟解することをも智ということになり、衆生が仏性不二の正法を悟解することも二智とされるといふ。そこでこのような了解のもとで二諦二智は仏性を以て本となす。但し二あり。一にはこれ因の本、二にはこれ本の因、因の本は即ち正因仏

性を二因の本となす。本の因はこれ境界因と縁因なり。

縁因は即ちこれ二智、境界は即ち二諦なり。故に二諦二智は二因を以て本となす。故に本を尋ぬと言はば諦智の本なり。仏性を本として二諦二智を得了す。二諦二智を得了して仏性を得了す。

と言うことができるのである。これを体と用で説明するならば、二諦と二智の本は因と因因であり、用である。この二因の本は正因仏性であり、体である。そしてその正因仏性の非因果を本とすることが般若であるとす。したがって冒頭の「般若無知而無所不知」とは、般若とは正因仏性であると同時に、「無知」と「無所不知」において、空と有の二諦とその二智であり、二諦と二智は因と因因との相互関係にあつて、因によって因因があり、因因によって因があるという、用ということになる。また二諦と二智を明らかにするのは仏性を明瞭にするためであり、それはまた即時的に仏性を明らかにするのは二諦二智を明瞭にするためであるという、仏性と二諦二智の相互作用の意味をもつことになる。その点において地撰成毗の諸家が、二諦二智において体用を求めようとしているのは全く異つて、無所得を標榜する所以であることを強調しているのである。なお体用については第三の体相を明かすところで、簡畧

に示している。

二智の体は、至論すれば正法中道を体となす。用に約してこれを明せば、俗を照すをまさに方便智の体となし、真如を照すを実知の体となす。地撰家の如きは阿梨耶識を二智の体となし、成論等の若きは心を二智の体となす。今は大意中に説くが如きに隨うに、不二を体となす。用に約してこれを明かせば、実方便智を体となし、方便実智を体となすなり。

「正法中道」とは正因仏性のことである。ここでは体は用の体であり、用は体の用であつて、体の内に体用を見て、用の内に体用の相互作用性を見る。慧均の主張は師である法朗の説を継承して、知と無知の毫末も異なるなき因縁仮名と觀察する、縁起觀において二智義を明らかにしているのである。

四

第四の広く料簡を辨ずる中では、雜料簡として諸問題が取り上げられて、前半の説明を補っているが、その初めは諸家批判から始まっている。「興皇大師が言われるには、この境智義は最も難解である。およそ有心の者は境を心に行ずると云わないものはない。この心は妄俗である。境智

の法があるということは得仏の因となるのであるから、この心法は空に即するはずであるが、しかし心法は妄俗であつて虚空などの法とは異つてしまふ」と述べて、三種の傾向を批判する。その一は坐禪人の計らいの心で、必ず対象を執ろうとする心（能縁之心）とそこに保守しようとする境（所守之境）があり、星や初月のような光明を把握する（與捉）ようになるのを正定の体現（正定体見）としている。このような執計はおそらく婆羅門神などの外教がもつ諸色と同様であつて、このような見解に即してはならない。だから今家の無所得の境智の義は得られないという。慧均の当時には禪衆と呼ばれる人々の活躍があり、三論宗や天台宗に所属する人々も、広くはその中に含まれると考えられる。それは禪定の実修を仏道の中心においていた人々で、恐らくその中には禪定の中で特殊体験を強調する者もいたのであろう。ここでは禪定中に光明が見えたことを悟りとする、そのような特殊体験に執著している者に対して、無所得中道の体得とはおよそ異ると批判しているのである。その二は行道持戒の人である。これは戒律を嚴重に守り、読経や仏像への礼拝を繰り返したり、その周辺を遶仏遶堂したりすることを行としてしている者であろう。このような人たちは必ず行じなければならぬとする、いわゆる能行所

行の道があるとする。この見解は止まることなくて行じられるから、また今家の言うあとづけもないという無迹の義を得ることはできないという。すなはち行に執著する限りは、止まることなく修行していくに過ぎないから、無迹の空を理解することはできないと指摘しているのである。その三には地撰成毗の論師など解義人である。これらの論師たちは論義の了解を求める心と、およびその了解された義理に執著する。このような見解をもつと、人はそこに満足して勉め励むことを忘れることになるから、ついに無所得の義を了解することができなくなるといふ。

この三家批判は恐らく当時の状況であつたのであろう。同時に坐禪と持戒行道と解義とを挙げて批判することは、戒定慧の三学のいづれにも偏つてはならないとの戒めにもなっている。そして無所得境智とは体験的な直感として把握するものでもなく、修行得道の行そのものでもなく、教義でも教義を了解した心でもないことを強調しているようである。慧均は三論家においては、初章と中仮の手法を用いることによつて二智を明らかにし、これら止どめ難い三種の見解を漸捨することを勧めるのである。先ず初章においては、智と境は「智の境」であるから境でなく（非境）、「境の智」であるから智ではない（非智）と見ていく。他

家の境と智とその能と所とは、それぞれにその性を成り立たせてしまうから、有所得に落ち込んでしまう。それに對して初章においては、境は非境のままに境（不境而境）であり、智は非智のままに智（不知而知）といえる。すなわち非境非智における而境而智として、境と智を認めるにすぎないと見る。これは漸捨語であつて境智義に関することではないと言ふ。また中仮とは、非境非智が斷見ではないかとの質疑に對して、一であり「中」であつて而境而智の二を「仮」とする。もつとも二は不二を開いて二としたにすぎないのであるから、一も二も中と言ふこともできるし、仮と稱することもできるので、偏執することを否定するための「仮の中」「中の仮」であつて、「性」を破斥するための手段であると言ふ。

それでは境智を論ずることにはどのような意義があるのかというと、その能所の關係を論ずることによつて、一つには仏性を開發するためであり、二つには正道を躰わそうとすることにあるとする。仏性とは非因非果・非有非無・非境非智・非能非所を正性とする、いわゆる意識による分別を越えたところをいうのであつて、正性は因果の作用がはたらかないところであるが、同時に因と果に開かれ、因の能所において境と智が課題とされていくことになる。こ

れが因と因の五種仏性義において論じられ、仏性を開發していく道筋として組み立てられているのである。五種仏性義と境智の關係は、前節の大意を述べるところで言及されているが、慧均はここであらためて説明をする。

今、因の能所を開くは、十二因縁の境を以て能く觀照を生ず。名づけて仏性となす、即ち境界仏性と名づく。十二因縁を觀ずる智を名づけて仏性となす、即ち觀智となす。故に言ふ、十二因縁は猶し葫瓜の能く熱病を發し、復た能く除くが如しと。然してこの能所はその一と言ふべからず、その異と言ふべからず。緣境を離れるを以て別に觀智なし、觀智を離れて亦別の因縁なし。また十二因縁は能縁の義なれば即ちこれ智、能縁の義なれば即ちこれ境なり。ゆえに十二因縁は亦たこれ因、亦たこれ能發、亦たこれ所發なり。

十二因縁觀は仏教の基本的な教義であり觀法である。それはまた生老病死の苦の原因を緣起觀の上で追求し、眞實に暗い無明という根本の煩惱に見出し、無明の滅こそが死の苦の滅であると把握する、現実的な課題を含んだものである。これが大乘の涅槃經において「十二因縁不生不滅」と示されて、大乘における仏性思想として説かれてい

る。慧均はこの不生不滅の語を中論帰敬偈の八不に対応させて、中觀思想の上に仏性義を立てているのである。それをふまえてここでは「十二因縁亦是因因」と述べ、十二因縁觀の中に境と智の能所を見ようとしているようである。

知るといふ機能は、生まれ老い死ぬ一生の間の単なる一機能にすぎないのであるうか。知ることと、知られるものとの相互關係によつて、自己の生存を確認しつつ生きているのであるから、知るものも知られるものも確かな存在であるならば、そこには苦しみはないはずである。しかし現実は苦でしかないのであるから、知ることも知られることも不確かであるとしか言えない。不確かであるということ、双方とも定まつて有るものではないことを示しており、有ることの反対概念である無いことも定つてはいないことになる。定性として有るのではなく無いこともないということが認められれば、知ると知られることが定性であれば、かえつて成り立たないことが明らかになる。しかし意識がはたらく限りは、定性として執らざるを得ないのであるから、坐禪人も行道持戒の人も解義人も、解脱を求めながら求めることができないので、初章中仮によつて定性を捨遣していくのである。定性を捨遣すると十二因縁不生不滅が顕かになつてくるので、十二因縁によつて、因である境界

仏性と因因の觀智仏性がはたらき、正性である無所得中道が明らかになる。慧均はこのような能所の關係と求むべきものを、境智義において明らかにしていくのである。

境によつて智が開かれ、智によつて境が発されるそのはたらきは、智が能照となり境が所照となる。智は能執ではなく境は所執ではない。また境は能發であり智は所發の關係になる。このように境と智の能所を考えると、境の能は智の所となるから、智と智のはたらきを説いて般若と名づける。また智の能は境の所であるから、その境と境としての顯現を説いて境と名づけ、これを智の照らし出すはたらきである爾炎と名づける。これらは先に示されるように、非境非智でありながら而境而智であるといえるのであるから、不智の智と不境の境ということにおいて、不有の有であり有の不有となる。不有の有は有といふのではなく(無不有)、有の不有は無といえる(有所無)から、仮有と仮無として示される教法が認められるにいたるのである。ここに般若の境と般若の智と般若の教の關係が成り立つのであるが、また同じく「待の絶」と「絶の待」という教法のあり方も認められることになる。慧均は「言う所の待絶とは、本来絶と待の義あることなし、而して衆生のための故に諸法仮名相待を立つ、故に待の絶と言う。これ即ち中

先仮なり」と述べる。現実には諸法は仮名相待としてありながら、本来は絶も待もないと観じていくことが「待の絶」であろう。「絶の待」とは、非能非所でありながら能所として説示されていく態（中後仮）をいう。ここに不待の待（相待）と待の不待（絶待）の相関関係を見ることができ、これは絶待を求めるとも、また無所得ではないことを示しているとともに、絶待義を立てることによって、相待の執著を否定する破病の意味をもっているのである。

五

『四論玄義、二智義』を未だ残す所もあるが、一応解説してみた。そこには「方便の实」と「実の方便」が説明され、「無知」と「無所不知」の意味が提示されている。真実と方便が、少なくとも実体的に概念化されて理解されたならば、それは性として捨遣されなければならないから、言葉として表現される限りは、それを肯定するわけにはいかない。したがって真の意味での真実は、どこまでも「方便の实」であり「無知」であるとして否定されていく。そのために「性」を破して「中」と「仮」を立て、その上で中と仮をも撻無していくことになる。既にその論理構造は、僧肇の『般若無知論』において提示されてきていることで

はあるが、ここにあらためて三論宗の宗義の中に、基本的な考え方として取り入れられ、教諦の二諦義の上にも二智義においても、生かされていることが見られる。やはりこれが維摩の一點とそれに対する文殊の賞賛によるものであることも、吉蔵のみならず慧均において言い得るのである。その場合に慧均は性を破すために中仮を立て、中仮の捨遣によって縁起としての因と因因を明かにし、果と果果を通じて正因仏性を表示した。しかも正因仏性は仮にそのように呼ぶだけであって、維摩の一點と同じく「聖默然」なのである。ここに正因仏性を表わしたことによって、真実と方便や権と実がすべて広い意味での方便であることを示したことになる。われわれが如何なる教義でも意識において把握する限りは執著であり、それは捨遣されるべきものである。その捨遣の彼方に「聖默然」の体験があることを述べ、それを正因仏性と示したものと思われる。しかしそれのみでは真実は明かされないものであり、文殊の「聖說法」が要請される。二智義は二諦とともに仏菩薩の所行であり、仏の智慧のはたらきを説明するものである。しかしその一方で仏所説の教門に対して、衆生がその教門に適應して悟解する場合にも、衆生が仏法不二正法を悟解したのであればそれは智と言い、仏菩薩の二智とは異なる二智をも認めて

いるように思われる。吉蔵は中仮に執られる者を中仮師として批判するが、慧均は中仮を利用して正因仏性を悟解させる仏道とみるようである。ここに經典解釈に重きをおく吉蔵の姿勢に対して、三論宗が禪衆の流れの中にあるという実践面を、慧均は維持しているように考えるのである。

註

- ① 吉蔵の思想を構造的に見た時、その基本に理と教があることが、平井俊榮博士によって指摘されている。平井俊榮著「中国般若思想史研究」(春秋社) 593頁。なおそこには一章を立てて二智義が論ぜられている。
- ② 吉蔵と慧均の相違する点や、吉蔵の二智義については、既に論及している。拙稿「三論学のすすめ——吉蔵の般若義——」仏教学セミナー第五三号(一九九一年)
- ③ 平井俊榮「中国般若思想史研究」601頁に指摘されている。また拙稿「三論学のすすめ」にも述べている。
- ④ 三論宗の八不義は吉蔵も慧均もほぼ同類である。今は吉蔵の八不義の文を挙げる。(大正45・29 a)
- ⑤ 竺法護や支謙などによって「権慧」等と訳されている。「維摩詰経」(大正14・525 c)、「賢劫経」(大正14・20 c)等
- ⑥ 吉蔵は「二智義」に「照実相爲実慧、鑒方法爲権」という。(大正45・59 a)
- ⑦ 原文は「亦得言智以愚爲義」とあるが「愚」は「権」にあ
- らためた。(統蔵一編七四套一冊69左上)
- ⑧ 慧遠撰「大乘義章、二智義」(大正44・846 a)
- ⑨ 「即是開空中織羅等並得也」の「得」を有得と解した。(統蔵同じく69・左下)
- ⑩ (統蔵同72右上)
- ⑪ 同じく(統蔵同68左上)
- ⑫ 塚本善隆編「聲論研究」(法蔵館) 24頁なお「無知而無所不知」については拙稿「僧肇の浄土観」(『大谷学報』第50巻第1号)に論じている。
- ⑬ 地論宗、撰論宗、成実宗、毗曇宗の論家を言い、慧均は四論玄義の全篇にわたって引用批判を行っている。
- ⑭ 「至人」は聖人ともいい、人格の理想像として用いられる。中国の仏教徒も同様の意味に用い、仏やすぐれた菩薩をさしている。
- ⑮ 「而如幻人無所不知知故言無所不知」の「知」を生かして、そのままに読む。
- ⑯ (統蔵一編七四套一冊68左下)
- ⑰ (同じく68左下、69右上)
- ⑱ (同じく69左下)
- ⑲ (同じく70右下)
- ⑳ 「此是漸捨語・非闕境知義」(同じく70右下)
- ㉑ (同じく70左上)
- ㉒ (同じく70左下)