

三論学のすすめ

——吉蔵の般若義——

三 桐 慈 海

一 三論学とは

中国仏教の課題を取り上げる時、漢訳仏典やその註疏を中心に考察することは言う迄もないが、広く思想的歴史的に検討をすることも必要であろう。一つの著述を読みその思想を明かにするにしても、そのどこまで視野を拡げ視点を定めるか、どこまでを周知のこととするかは決め難いものがある。それを著わした人の心に、どの辺りまで迫れるのか、どのような意図をそのような文章は表わしているのか、その思想背景は如何に、次々と問題が提起されてくる。どのような文献を選んでも言えることだろうが、先ずは正確にその文章を読み取らなければならない。文字の一一の意味を定め、その文が何を述べようとするのかを理解する。しかし漢文の場合に漢字の一字に多義を含むから、文意を明瞭に取することは容易ではない。たとえ書下し文に直したからといって、それで十分意味が通ずるといってもなく、かえって句読点の入れ具合によっては、原文にもどして読む方が分かり易い場合すらある。それが仏教書であれば、その思想はどのようなものであったのか、宗教としてどこまで深められているのかなど、文章を和訳し得たとしても、なかなか理解することは困難である。近頃つくづく思うのは、繰返し読むしかならないのではということであり、「読書

百遍、義自ら見わる」という句は、まさしく漢文資料の仏典を読む者のためにあるのではということである。そして如何に自分の読み込みが不足しているかを痛感せざるを得ないのである。このように漢文仏典の読解はなかなか困難であるが、比較的文章が平易で論旨が明解なのは、三論宗の吉蔵が著わした諸註疏である。殊にその代表的な著述とみられている『三論玄義』は、仏教の入門書的な役割をも果してきており、仏教を学ぶ者は一度は読むべき書であるといえよう。吉蔵は多くの經典や論に註疏を著わし、その注釈の骨子ともなる諸義は『大乘玄論』に纏められていて、三論宗の宗義を体系づけた人と言ってよいであろう。その宗義の根幹をなすのは無所得中道の体現にあり、吉蔵の言う撰嶺興皇の相承、僧朗・僧詮・法朗の伝承するところであって、恐らく初章中仮義より八不義への、龍樹の中論による実践体系であったと思われる。

その著述とされる『大乘玄論』に収められている三論宗の諸義は、伝承の宗義として師法朗より授けられたものであり、吉蔵はそれらの宗義に依って、多くの経論に註疏を著わしたのである。三論宗の宗義が師資相承によるもので、吉蔵の創始でないことは、吉蔵自身の強調しているところでもあるが、それでは吉蔵に思想的展開は見られなかったであろうか。大乘玄論所収の八不義が、慧均の四論玄義中のそれと同じであることと、大乘玄論に初章中仮義が収められていないことに、特に理由があるとすれば、そこに展開を見ないわけにはいかない。「初章中仮」は中観論疏はもとより、吉蔵の著述の処々に散見できるが、そのまとまった論述はない。同じように眺めてみると、八不義についても言い得るのである。二諦義は慧均のそれと吉蔵の二諦説と、そして大乘玄論所収のもの^①とあり、その三者の間に明らかに展開を見ることができると、仏性義は慧均の仏性義を下に敷いて論旨を展開させており、二智義についても同様のことが言い得る。これらの諸点から考えてみると、初章中仮や八不が諸著述の処々に言及されているということは、伝承の実践法門を決して軽んじていないことを示しているが、二諦義を重視するという^②ことで、吉蔵の立場を鮮明にしたと言えよう。既に指摘されているように、三論宗の二諦義は中論観四諦品の偈頌

諸仏依二諦 為衆生說法 一以世俗諦 二第一義諦^③

の文によって、教の二諦であると強調する。それは衆生が真実と見る所は、世俗であれ第一義であれ執着（有所得）にすぎないのであって、真実無所得は仏心においてしか言い得ないから、仏道を歩む者は仏の教説に依るしかないというのである。この中論の偈頌に依った教諦としての二諦義が、師法朗によって伝えられた宗義であることはもとよりであるが、吉蔵は二諦義に三論宗伝承の実践法門を投影させて、世俗諦より第一義諦へと向わせる二諦の観察によって、無所得中道を体得させようとした。ここに教法に乘託して仏智に到るべき実践道を、二諦義の中で成立させたと言い得るのである。吉蔵はこの二諦義を論拠とし得たからこそ、あの多数の経論の註疏が著わされたと考えるのである。

二諦義に対応するものとして、二智義が立てられなければならない。吉蔵の思想は既に平井俊榮博士によって論究せられており、二智義についても「したがって吉蔵は、生涯にわたってこの二智を独立の命題として説き続けているのであって、これは同時代の祖師方に比べ、吉蔵において顕著な事実である」と述べられ詳述されていて、それに加える何ものもない。三論宗の宗義や吉蔵の思想については、近時ほぼ論究されていて、新たな問題の提起や発見は困難であるように思える。しかし読書百遍とは言わないまでも、繰返し読んでみることによって、新たな確認は成立つのではないであろうか。そこで言を重ねるに過ぎないであろうが、二智義について考えてみたい。

二 般若と方便

晉王広の要請によって隋の都長安に随行した吉蔵が、最初に著わしたのは浄名玄論であり、続いて浄名経畧疏や維摩経義疏であった。^④このように維摩経に関わる諸疏が著わされた動機は、種々に推測することができるであろうが、十地経論や撰大乘論などの唯識系の論書が研鑽されていた北地の仏教界において、それがなされたことは注意される

べきである。それは江南の地よりは北地において、維摩經の講説を受け容れる雰圍気が濃かったことも考えられるが、やがて大業年中に中論をはじめ百論や十二門論の註疏を著わすために、吉蔵はそれを足がかりとして、二智義をまとめおきたかったのではないかと思われる。

昔、江南にあって法華玄論を著わし、すでに略して二智を明かす。ただこの義は既に衆聖の觀心、法身の父母となす。必ず精究すべし。故に重ねてこれを論ず。この義もし通ずれば、則ち方等の衆經、言を待たずして自ら顯わる。具に梵本を存せば、応に般若波羅蜜・漚和波羅蜜というべし。^⑦

淨名玄論は先ず名題を釈した後、卷第四に至って第二に宗旨を論じ、その中で二智を別積して、それはそのまま大乘玄論に二智義として収められている。吉蔵は早い頃の著述である大品般若經義疏に、すでに般若方便の二道を挙げ、三種般若を論じており、また法華玄論卷第四では権実の二智について述べている。江南會稽において著わした法華玄論や義疏は、既に都に伝えられているはずであり、そこに示されている吉蔵の仏教に対する姿勢とその見識は、北地の人々によく知られていたことであろう。「昔、江南にあって法華玄論を著わし」とは、二智を別積する冒頭に、あえてそのことを明示したように思われる。宗旨を論ずる中、初めに総じて宗旨を定める中、「有人」として三師の所説を挙げた後に「今明かすところは、前の義なきに非ず。ただ師資の習うところ、正しく二智をもって宗となす」という。そして二智をもって宗とする幾つかの例を出した中で

またこの經を維摩詰經と名づくるは、菩薩をもって教主となす。正しく二智をもって名づけて菩薩となす。方便の実慧は凡夫に同じからず。実慧の方便は小道を簡非す。

また方便の実慧は名づけて菩薩となす。実慧の方便は摩訶薩に名づく。故に菩薩法を成ずるをもって菩薩の經宗となす。^⑧

と述べる。すなわち広義に考えるならば、三師の意義を含まないわけではないが、三論宗の師資相承によるならば、

維摩經の中心課題は二智を表わすことにあるといふのである。しかも維摩經が示す二智は菩薩の智慧であり、智慧とは般若波羅蜜であり、菩薩に関わるものであることを明らかにしている。中国に仏教が伝えられてより、智慧や智と慧、般若と方便、権と実など、般若の語が種々に翻訳され説明されてきた。吉蔵もまた多くの講説において、またそれぞれの著述の中で、適宜に三論宗の師資にしたがって述べてきている。それらを浄名玄論を述作するにあたって、二智義として統括していったようである。玄論においては二智について十一門を挙げて、般若の意義を論じているのである。

先ず第一門は翻名門とし、般若に智慧・明淨・遠離などの意味が含まれていて、必ずしも特定し得ないとした上で、般若を慧とし、闍那を智と翻じて、その意味を設定する。般若とは般若波羅蜜であることを主意として受けとめ、般若波羅蜜は因位である菩薩の智慧であるから、慧を智に対応させるときは、空を照らす知照の意味であり、実相に由つて生ずるとする。それに対して智は決了で果地にあるものであり、有を鑒みる仏智であるとする。このような考え方を基本において、般若と智慧の語を比較して説明する。それは智慧の語は般若の語に含まれているから、因中の般若を慧と言ひ、果地の般若を智といふことができる。また般若は縁観を絶し、概念や文字を絶するが、智慧は観を主とし名言に渉るなど、智慧が知照の観の意味に限定されるが、般若はその限定を越えているのである。次に続いて第二に般若と方便の名の意味を、実智と権智に関わらせて説明する。そこでは先に八義を立てて、般若が実智であることを述べる。続いて方便については「善巧の名」であるとして、十対の説明を試みている。この十対に論ずる中、前の二対と後の八対に分けて考えられるようである。

一には、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。この照と巧と更に二体なし。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。この照と巧といえども照なり、故に名づけて実となす。照なりといえども巧なり、故に方便と名づく。

二には、空を照すを実となし、有に渉るを方便となす。釈論に、波若は將に畢竟空に入らんとすと云うが如し。方便は將に畢竟空を出でんとすべし。空はこれ実相なるを以ての故に名づけて実となす。波若は空を照らすが故に名づけて実となす。また空を照らすといえども、即ち能く有に渉る。この用既に巧なれば名づけて方便となす。^⑩

この二対の文よりして、吉藏は方便の語に二つの面を見ていたように思われる。第一の「証せず」「着せず」は、「空を行ず」「有に渉る」照のはたらきに対して、内に向つて無執著の作用をしており、「巧」が他に向うのではなくて、自己に向つてはたらくことになる。またこの項の中の問答において、空智と有智に対応する真境と俗境の別を一応は認めるが、「これ如実智の境なるが故に実境と名づく。智に従つて名を受く」と述べ、「当体を実と名づくるなり」とも言う。この境は能照における所照であるにすぎず、「智の境」として智に収められてみるとみているのである。したがつてこの項の方便は利他ではなく、自利として意義をもつことになるのである。それに対して第二の方便の意義は、「畢竟空を出んとする」「有に渉る」巧であつて、まさしく利他に向うはたらきである。この場合に空を照らす般若もまた巧であれば、それは方便ではないのかという質問には、実智を体するから巧の意味を隠して実とするという。これら二対によれば、般若は空有を照らす実智のはたらきであり、その有を照らす巧が方便であるとする。また方便は有に渉る巧であると同時に、空有を照らしてそれに滞ることのないようにする、内へのはたらきの役割をもしていると考えられているのである。

それでは第三対の後、何を示しているのであろうか。

三には、内に静鑒するをもって実となす。外に反動するを權となす。問う、この義は前と何が異なるや。答う、これは、若くは照、若くは巧、静鑒するの義をみな名づけて実となす。外に反動するをもつての故に名づけて權となす、と明かすなり。^⑪

ここでは般若の照も方便の巧も、空有を静鑒するのを「実」とし、「外に反動する」のを「權」とするという。外

に反動するとは、内に静鑒するに對する外へのはたらかかけをいうようである。この「權」は第四對では、般若波羅蜜に對する五波羅蜜を、「解」に對する「行」に約して、巧である有行として權があるとしている。また第五對では、照空を實とするのに對して、「空もまた空なり」と知りて、即ち能く空を証せず、故に權となす」という。また「空も亦た空と知りて即ち能く有に渉る。この用すでに勝たり、故に名づけて權となす」ともいう。照空の實よりも「空亦空」はより巧であるから、「權」は「實」より勝れているとするのである。これは後に菩薩の利他行を重視する論調の基となるのである。なお權智については法華玄論において四種積をもつて示されている。

四種積義とは次の四義である。

一、依名積。權はこれ權巧、實は審諦となす。

二、相資積。權はこれ實の權、實はこれ權の實。實は權を礙げず、權は實を礙げず。實といえども權、權といえども實。故に權は實を以て義となすことを得る、實は權を以て義となすことを得る。

三、顯道積。權は不權を以て義となし、實は不實を以て義となす。故に云う、一切有無の法は非有無に了達す。

亦た一切權實の法は非權實に了達す。

四、無方積。華嚴に云く、一中に無量を解し、無量中に一を解すと。もし爾れば一權に無量義あることを得る。

無量法にこれ一權の義を得る。^⑬

この無方積に、自由自在な菩薩の自利利他行を見ることがができる。また「權」の義に四師の説を挙げ、吉藏はこれを「具にこの四義合してこれをを用うべし」と言い、如来の智が縁を照らすことにあるから、すべてがそこに収斂されると示している。四師の權の義とは、錘をもつて輕重を詮量するに譬える義、仮の義、權化の意味、隨宜の説法の義であった。これらの意味を包含する語として方便があり、方便と權とは別のものではないが、敢て分けるならば、方便の巧として權があると考えていたようである。

三 三種 般若

浄名玄論に二智義を明かす中、釈名門第二は三門が立てられているが、その第三には般若道と方便道の二道があることを明かし、般若道の中の三種般若について述べられる。これは般若がどのように機能して、如何に迷いより悟りへ向わせるかを纏めたものといえよう。三種とは実相般若・観照般若・文字般若であるが、実相は般若を生ずる能生の境ということで実相般若である。それに対し所生の智となる、観照の当体としての般若が観照般若である。また文字は能く般若を表わすから、能詮の文となるのが文字般若であるという。この三種が機能しあうことによって般若の功用があるので、実相般若と観照般若が、境と智の関係ではたつきあうこと。境智とそれを顕わす文字般若とが、所詮と能頭の関係で成り立つこと。境智の自行と文字般若の化他という実践的な関係が成り立つことを示すのである。その上で般若を有為と無為に位地づけて、有為より無為へと向わせることになる。不生不滅の実相は無為般若であり、実相より生じた観照般若は有為般若ということになる。そして文字般若は有為と無為を詮わして、有為般若に撰められる。これは有為である観照般若が有為の文字般若を通して、無為の実相を観照する、有為より無為への方向を示す。また実相は無為般若で文字は有為般若であるのに対し、観照般若を有為と無為に通ずると見る場合には、仏智と菩薩の智慧の関係となり、菩薩は文字によって仏智を得るといふ道を示している。ただし吉蔵は有為と無為の関係を別体とは見ない。

今明かさく、未だ菩提を得ざるをば、即ち無為は有為となる。もし菩提を得るときは、即ち有為は無為となる。豈に有為を離れて別に無為あらんや。^⑮

という。有為とは、煩惱によって不生不滅であることを了解できず、生滅のままにあることであり、もし煩惱がなければ、自ら不生不滅を悟り無為である。したがって「有為般若を転ずるが故に無為となる、とは言わず」と述べる。

そして本来は般若においては有為無為はないのであるが、諸法の本性が清浄で無生無滅であることを、悟るか悟らないかあるにすぎないとする。このように般若道における三種の般若は、有為と無為との関りにおいてはたらき、迷いより悟りへと向けさせることになる。積名門第二の末には、次のように引用の經文によって述べている。

貪欲は則ちこれ道とは、貪欲を求むれば、四句内外畢竟從なし。貪欲は本来自性清浄にして、則ちこれ実相なり。この如く了悟するを便ち波若と名づく。豈に実相の境の波若の觀に異なることあらんや。故に境智不二なり。四句内外に貪を求むといえども得ず。而して則ち衆生を見るに宛然として貪欲あり。便ちこれ方便なり。衆生の無貪を貪とおもうことを傷んで、これを抜かんと欲するが故に、則ちこの方便をまた大悲と名づく。貪は無貪なりと悟らしめて、無貪の樂を与えんと欲す、即ちこの大悲をまた大悲と名づくるなり。無の故に一句の觀行に境智の二門、慈悲の兩觀を具える。初めにこの法を信ずるを十信となす。次にこの法を解するを十解となし、乃至この法を証悟するを十地となし、究竟了達するを仏果となす。豈に一貪の中に無量の諸仏の道を具するに非ずや。¹⁶この文中では、境である実相と觀照の般若とは不二であるが、その般若が衆生に貪ありと照らし、その貪を抜こうとはたらくところに方便があることを示している。その般若の觀照を境智を論ずる第三の中では、般若の知について述べている。それは般若は知るはたらきであるが、知る対照を執らないから「無所知」であり、その知る所のないままに「無所不知」として、知るはたらきがあり、これが方便である。したがって実相を知る「無知」なる般若と、「無所不知」の方便によって、般若無知が構成されるという。

それでは般若と方便について、吉藏はどちらを重要視したのであろうか。もとより般若は方便の般若であり、方便は般若の方便であって、兩者の間に輕重は考えられていなかった。しかし般若の「巧」ということでは、双方に勝劣があるとする。それは般若が本であるならば般若が勝れ方便が劣であるはずなのに、菩薩の第六地が般若で第七地を方便とするのは何故かという問題を立て、それに対し、「金はこれ体といえども、未だ巧物を作らざれば、則ち金は

劣となす。金を制して巧をなせば、即ち巧は金に勝れたり」という譬喻を用いる。第六地では般若の体を得たとしても、妙用がないので般若は劣である。第七地において般若の妙用があり、それを方便というのであるから勝れているという。そして「照空の恵、即ちよく有に渉る、故に転じて方便と名づく」と述べる。もつともこの勝劣も隠と顯において解釈したにすぎないとし、この二慧に優劣があるのではなく、ただ二乘に照空はあっても渉有することがないのに対したまでであるとす。そこで菩薩地と般若と方便をまとめると、六地では般若の体が強く方便の用が弱い。般若は静観であるから空を觀しても執著を起さず、方便の用が弱ければ有に渉っても滞らない。七地に到って体と用がともにはたらき、それを等定慧地と名づけるが、ここでは般若の用が巧みに作用する。八地以上は二慧そのものが巧となる。仏地に到達すれば、実慧は薩般若即ち一切智に變じ、方便慧は一切種智となる。このように吉蔵はまとめられているが、ここでも知られるように、般若方便の問題を菩薩の智慧として説明しているのである。智と慧を仏智と菩薩慧に分け、般若と方便を菩薩慧の照と巧に区分する。そして權實二智を照の実智と巧の權智として、それぞれに包摂させた上で、智度論によって般若道と方便道の二道を立てて、般若と方便の作用をより明瞭にし得たのである。また二道のそれぞれに三種般若を説明することによって、外に向うだけでなく内に向っても常にはたらきかける、いわゆる清淨行としての無執著化への機能を説明し得ることになった。ここに二智義において、無所得中道を體現していく手順が示されたことになるであろう。

四　む　す　び

吉蔵が二智義において菩薩の般若波羅蜜を明らかにしていることは、既に指摘されていることである。ところで吉蔵にとって般若波羅蜜とは何であったのだろうか。法華玄論では、法師品によって説法者の菩薩行を明らかにしており、自ら法師として立つことの意義を表明した。これらの主張は、自分の立場を内外に示すためのものにすぎなかつ

たのであろうか。宗教とは何かを考えるに、生死を越えることと規定する時、生死を越えるとはどのようなことか、生死を如何にして越えるかが問題となる。吉蔵において生死を越えるとは、十二因縁不生不滅を得ることであり、無所得中道を体現することであり、それはとりもなおさず作仏することに外ならない。その場合に体現するとか獲得するという言葉に執われて、自ら対境を形成すると、それは迷妄の於諦であり生死を出離することにならない。どこまでも無所得を追究していくしかないのであろう。無所得の追究は空に陥らないことであり、「空亦空」の方便をはたらかすことである。作仏を求める者はすべて菩薩であるはずであるから、菩薩の般若波羅蜜を明らかにすることは、作仏への道である。これは吉蔵の信念であったに違いない。撰嶺興皇相承の実践法門を受け継ぎながら、それを理論的な法門へ変貌させていったところに、吉蔵の三論教学は成り立っていると考えるのである。

三論宗の宗義の多くは既に先学によって論究されていて、新たな発見は容易でない。しかし新たな確認は幾重にも重ねられる。経や論の註疏は徐々に解明されつつあるが、まだやらねばならない作業は多く残されている。また吉蔵と智顛の著作上での思想的解明などにいたっては、まだ検討しなければならぬ課題は多いと思う。入り易く進み易く、しかも奥の深く幅の広い三論教学の研究は、まだ私にとって入口を徨彷徨しているに過ぎない。

- ① 拙稿「吉蔵の二諦義」大谷学報第六十巻第四号（一九八一年）。同「吉蔵の仏性義」同じく第六十九巻第三号（一九八九年）参照。

② 平井俊榮著「中国般若思想史研究」562頁。

③ 中論（大正30・32c）

④ 平井俊榮著「中国般若思想史研究」595頁。

⑤ 三論宗については、既に平井俊榮博士によって「中国般若思想史研究」（春秋社一九七六年）に詳述されており、また同氏の監修になる「三論教学の研究」（春秋社一九九〇年）には、「序篇三論教学の歴史的展開」と題して、その教学史が手際良く

まとめられている。

- ⑥ 拙稿「維摩詰所説経と吉蔵」仏教学セミナー第四十八号（一九八八年）参照。
- ⑦ 浄名玄論卷第四（大正38・876b）
- ⑧ 大品経義疏卷第一（統蔵38套14巾表）
- ⑨ 法華玄論卷第四（大正34・393c）
- ⑩ 浄名玄論卷第四（大正38・876b）
- ⑪ 浄名玄論第四、二釈名門、一釈権実（大正38・878b）
- ⑫ 右同（同878c）
- ⑬ 法華玄論卷第四（大正34・394a）
- ⑭ 浄名玄論では釈名門に三門を立て三正二道門とするが、大乘玄論所取の二智義には二門となっており、三門中の第三はそこで
は釈道門第三として別に立てられている。
- ⑮ 浄名玄論卷第四（大正38・880c）
- ⑯ 浄名玄論卷第五（大正38・884a）
- ⑰ 浄名玄論卷第四（大正38・881c）