

『智慧の概念』

佐々木現順

此の小論の意圖は『智慧』なる基本的概念を阿毘達磨諸論書の上に調査し、方々以て般若思想の歴史性に問ひかけることにあ  
る。

智と慧とを區別することは日常的用語の上からすれば一見、ペダンティッシュなことに屬するかも知れない。併し此の事は佛教思想史を語る場合、極めて重要な意味を持つやうに思はれる。英譯者の多くが與へてゐる *understanding knowledge, supreme knowledge, illumination, wisdom, insight, irradiation* についてみても特別の考慮を拂つてゐないやうである。かかる區別をなすことは單にシイマンティッシュな問題としてではなく、一つの特殊な角度を我々に與へてくれるやうである。殊に複雑にして難澁な阿毘達磨哲學の思想的性格を位置付けるために一つの手掛りを提供すると思はれる。かつて私は拙著『佛教に於ける有の形而上學』に於て阿毘達磨哲學を根源的に把握しようとし主にその企圖を認識論的性格から試みたことであつた。ここでは認識論的性格が存在論的性格を持つに至る方向が指摘せられたのであるが、存在論的性格が實踐論的性格と如何なる内面的聯關を持つかといふことが此所に試みられる一つの企圖である。その問題に對する解答をまさぐる途上に於ても智を慧から區別することは重要な意味を私にとつて持つのである。結論を先きに指向しておけば、阿毘達磨哲學に於ける一つの性格は認識論を通して存在論を展開し、人間存在をも含めた有一般の嚴密な規定を目ざした事にあつたが、他の一つの性格は存在論を通して實踐論を展開し、人間存在の嚴肅な規定を目途したといふのが此の小論で述べられるであらうところの要旨である。智は慧から結

果するものではあるが、慧は必ずしも智と全同ではない。それを克明に區別する操作によつて阿毘達磨哲學の他の一つの性格が、前のそれと相補的にその哲學について興へられることであらう。そのみならずさうすることに依つて、般若思想が——阿毘達磨に對する單なる返逆としてではなく——却つて其れを生かす道として其の歴史的傳統の上に自らの深みをそへ加へうるであらう。般若思想が阿毘達磨の抽象性より人間を解放したと言はれるでもあらう。けれども自己の基盤となる歴史性より自己を解放したのではない。般若思想が全體的人間の把握を目ざすとするならば、その同じ般若思想はまた自らの思想の歴史性を全體的に把握するものでもなければならぬ。思想の歴史を缺くならばそれは又、自ら破斥さるべき當の抽象性に陥入らざるを得ないであらう。

さて智と慧とは如何なるものであるか。智とは *ñāṇa* (Skt. *jñāna*) 慧とは *pañña* (Skt. *prajña*) であるが此の二つのターム *ñāṇa* と *pañña* とは廣義に於ける宗教的直觀の内容を指示する言葉であることは間違ひない。かかる端的直觀の内景を智と呼び或は慧と呼び將又、兩語を熟字して「智慧」とも名づけてゐる。日常語となりては「智慧がある」とも言はれるやうに熟字された事の自覺を伴ふことすらなく用ひられてゐる。然し此の日常的ターミノロジーに於てさへ、「智慧がある」といふことは「知識がある」こととは自づと區別されてゐるもの如くである。知識があつても必ずしも智慧を伴ふものではなく却つて矛盾する場合すらあるやうに見受けられる。このやうな日常化した概念は學問の對象とならないであらうが、それにも拘はらず我々は「知識」よりも「智慧」をより高次の領域に置くのが、無自覺的にしろ、内意せられてあると考へうるでもあらう。かかる日常化したる「智慧」の慣用語と別個に我々は其の原語に注目しつつ其の歴史的發展の諸相を見てゆこう。

先づ阿含に於ける智と慧について既にリスデーヴィズ氏の調査がある<sup>①</sup>。それに依ると智 (*ñāṇa*) は *na* を語根とし

na を prefix とした合成語であるが、それは手近にある知識 (knowledge) 或は高次の意味を意味したが他方、新しい「觀」に入つた状態の敘述の場合にもそれが用ひられてゐる。此れに對して慧 (pañña) は同じく na を語根とし pa を prefix とした合成語であつて、「修習するべきもの」を意味して識 (vinñāna) の「理解せらるべきもの」といふ意味と區別せられねばならない。此れは元來 pa といふ prefix が forward, onward, forth, fore といふ如き dynamic particle であるからである。此の事から慧は、教智的な convolution ではなく、言はず coming to be として力動的な生成修成にあり、宛もキリスト教に於ける prolepsis の概念に相應するものと考へられてゐる。以上で示した氏の見方は、阿含そのものによりも極めて多く阿毘達磨の見解に立場を置いた分析と思はれる。氏が慧を dynamic term と見て取つた點は卓見と思はれるが、阿含ニカーヤの用語例より見て必ずしも智と慧の區別が自覺的に與へられてゐるとは限らない。又、氏の慧に對する極めて暗示的な指示にも拘はらず、此れと相對する智に對する分析は爾かく明瞭ではない。阿毘達磨以後に重點をおく本稿の性質上、阿含に於ける用法に關して詳論を略せねばならないが、阿含に關する限り兩者の區別が明瞭になされてゐないのみならず、殆んど同義語としてすら用ひられてゐるのを見出すのである。夫故に我々は兩者の區別の不明瞭性或は無規定性が却つて阿毘達磨論師達に各派別個の自由な擇出考究の餘地を與へたものであるといふ事を指摘しておくに止めたい。

さて、阿毘達磨の主題に入り先づ南北兩傳阿毘達磨の中、巴利阿毘達磨に於て取扱はれてゐる智慧の概念に就て述べておこう。

巴利に於ては、北方阿毘達磨の有部に於てもさうである如く、慧を心所法に入れてゐる。而も智が此れより却かれてゐることが注意される。その事に關しては後に至つて詳しく論及されるであらう。そこで茲で巴利に於て與へられ

てゐる心所論の一般的性格を述べておく必要がある。扱而、第一に問題となるのは何故にかゝる心所法の分類が複雑多岐にわたつてなされてゐるかといふことである。即ち、清淨道論になれば八十九心が三界に配當して考へ出され整理されてゐる。それは一體、如何なる意味であるか。巴利の心所論は一見して複雑な形式的分類の如くであるが注意してその根底的意味を考へるならば、それらの各々は決して單なる形式でもなく又、*tautology* でもないことを見出すであらう。その意味するところは人間的生存の抽象化せられたる一つの様相である。内外的諸環境の間に處する縛せられてある人間存在の在り方は、いづれをとつて見ても内面的精神の相依的關聯の外の何ものでもない。主觀的に抽象するならば一つ一つの心所の相依的關聯、いづれも獨立的 *entity* を保つことの許されない緣生的關聯、それは言ふまでもなく、雑多な現象の多様が一つ一つの心所の單一性へと歸趨する理由を提示してくれるであらう。尤も、有部に於て、その教學の圖式を形成してゐるシェーマ即ち「任持自性」といふ形式にしても、巴利阿毘達磨に關する限り、それを實體的存在觀として、有部と同様に考へることの許されない獨特の意味を持つ。有部に於ける「任持自性」(*attano-svabhāvaṃ dhāventi, svalaksana*)の自性は、俱舍論の稱友釋によれば自相 (*svalaksana*) となるが、相と性とは同釋論では屢々、同一に用ひられてゐるのを見るから、我々は傳統的解釋のやうに「任持自性」を以てその教學の圖式と見做して差支へなからう。此の言表は一應、獨存的實體の許容を許すかのやうである。然るに此れに對し巴利に於てはその獨存は徹底的に破斥せられるのである。此れに關係した巴利の所論を示せば、法聚論註釋 (*Mūla-Tīkā*) に「法以外に任持さるべき如何なる自性とならう」(*na ca dhāriyamānasabhāvaṃ añño dhammo nāma athū*) と述べる。任持さるべき諸法の存在の否定は諸緣による法のあり方に外ならなう。Aññasālini に屢々見ゆる「諸緣によつて任持される」(*paccayehi dhāriyanti*) といふのは、まさしくその間の適確な表現と見られるで

あらう。任持者もなければ自性もない。ここに示されてゐるものは、細分にわたつた一心刹那の心理的結合の様態である。心理の様態は其れ自身、固定的實的存在の所成ではない。それどころか、却つて dynamic process の相互介入的關係の體系に外ならない。かくして心所論の提示する第二の原理はそれが縁起に基付いてゐるといふことである。後期中觀論者がかかる縁起論を極端にまで進めてゆくであらう。そして縁起そのものの成立根據すら否定してゆくであらう。同様に若し我々が巴利阿毘達磨の精細な分析論の根本原理を尋ね、その分析的表相より更に一層深くそれをその根底にある縁起思想にまで掘り下げるならば、小乗佛敎の實有觀に對する從來の皮相な觀察はその更改を餘儀なくせしめられるであらう。縁起論のみを獨立して取扱つてゐる Pāṭiṇa の如き論書すらある。かかる縁起論中心の論書の存在自體によつて、心所論そのものが二十四縁或は「相應」の概念を以て相入せしめられ獨自の心所の破斥せられてゐることを示す外、何ものでもない。

かくて、此のことは巴利に於ける心所論が、分析論と縁起論といふ二面を原理としてゐたことを示してゐる。併しながら、心所論にしても、縁起論にしても、それが一つの心理的傾向であり又、原理的なものである限り、未だ實踐的なものを構成するといふことは出來まい。それらは、その限りに於て單に衝動的であるか又は理性的なものに過ぎないであらうからである。それらは、ただそれだけでは、尤も作用ではあつても、或は客觀的なものではあつても、未だ實踐的なものに入つたと言ふことは出來ない。ここに私の意味する實踐的なものとは、目的となるものと、目的を追求することとが内面的關係に於てあるといふことである。目的となる智が、此れを追求する慧と内面的に關聯を持つといふ意味に解せられねばならない。智を目的に、そして慧を其の追求に配置する理由については以下の論述が自づと説明してゆくであらう。さうすることによつて又、「智」、「慧」、「智慧」といふ概念が、決して或る外面

的なるものに就ての原理的知識を意味するのでないことも直ちに明らかになる。外面的智慧の堆積どころか、却つて、兩者は外面的なるものよりも内面的なる主體に關係し、主體を性格付けるところに見られねばならない。逆に言ふならば、兩者は主體の性格によつて規定せられるといふことである。それ故に、巴利阿毘達に於ける心所論と緣起論の關係は、心理的な心所論に加ふるに緣起論を以てして此れに原理の目を與へ、又、他方、單なる原理的緣起論に加ふるに心所論を以てして心理的性格の敘述を與へ兩者相伴つて勝れて實踐的主體の構造を明らかにしようとするところにその意義がある。かくの如くして「智慧」といふ概念が外面的原理の「知識」より區別せられた。然らば、内面的實踐の構造として如何様に展開するであらうか。以下、我々は巴利論書に就て外面的知識と峻別せられた「智慧」の足跡を辿るであらう。

先づ我々は經より論へ移る過渡的位置を占めてゐる無礙礙道論 *Paṭisambhidāmagga* に就て見よう。智或は慧と語根を同じくするものに識がある。此の三者は、共に *viñā* (知る) を語根としてゐる。それは廣義の認識を意味する。併し、一言にして言はば、慧は正しい知り方であるに對し、識は正しくない知り方であり、智は此等を越えたところの知らるべきそのものを指す。阿舍に於ては、此の區別は智と慧に對してでなくして識と慧とに對して特になされてある。その一例を擧げれば、有名な中部の一經 (M. N. 43. 中) であるが曰く、

「無慧 (*duppañña*) と有慧 (*pañña*) との別は知らないといふことと知るといふこととである。これは苦、これは集、これは苦の滅、此れは苦の滅の道なりと知らないから無慧であり、これは苦……これは苦の滅の道なりと知るから有慧である。識 (*viñāna*) とは樂とも了別し苦とも了別し不苦不樂とも了別することである。慧と識とのこの二法は結び付いてゐて離れない。辨別して此の區別を示すことは出来ない。知る所のものを了別し、了別

する所のものを知る。夫故に此の(一)法は結び付いてゐて離れない。辨別してその區別を示すことは出来ない。」  
更に慧と識との區別を述べて曰く、

「結び付いてゐて離れない此の慧と識とは何の區別があるか。慧と識なる此等の結び付いて離れない此の法の  
中、慧は修めねばならず (bhavetabhi) 、識は遍知せねばならない (parinetya) 。此れが區別である。」

以上に示された文は、慧と識との區別を述べると同時にそれが、區別されながらも、離れざるものであるといふことを述べたものである。何故に區別されると共に不可分離の關係に立つか、と言ふならば、慧が具體的に四聖諦の認知を現はすのに對し、識は苦・樂・不苦不樂の三受の感覺的識知から、それが遍知してゆくものであるといふ點にある。眞に識といふ爲には、單なる感覺的知覺から遍知の作用を通して感覺的知覺に通達し超克してゆくものでなければならぬ。識は感覺的知覺から出る限り、まさにその限り、慧と區別せられるであらう。けれども、又、感覺的知覺を超克するその限り、慧と不可分離的である。此の上記の文中に智に關する所論は無いけれども、阿含のいづれの箇所に於ても、智は感覺的知覺より區別せられてあるは言ふまでもない。識もやがて感覺的知覺を超克するものとはなつても、其の出發點を感性的知覺におく以上、慧よりも智よりも區別せられてあらねばならない。逆に言へば、智慧が識と區別されるのは、其れが感覺的知覺ではなくして、却つて、その克服であるが爲である。かくして智慧は、第一に感性的なるものを越えてあるものとならねばならない。

智慧は感性的なるものに對しては、其れの超克として自らを區別せしめるが、「智」と「慧」なる兩様の概念に分けて、更に差別を追求してゆかねばならない。如何にしてか。同じく『無礙道論』を見きはめてゆく。此の論は熟知



の如く大品 mahāvagga、俱存品 yuganandhāvagga、慧品 pañhāvagga の三品から成つてゐる論書であるが、實踐的立場で敘述せられてゆく本論の中で、主要な問題は、第一品と第三品とに盡きてゐる。第一品は凡て智の種類を擧示してゐるものであるに對し第三品は智に對する慧の實踐を述べたものである。そこで第一品に擧げられる六佛智と佛・聲聞に共通なる六十七智である。智と慧との二概念が同時に實踐論としての本論に述べられてゐるのみならず、兩者の相互關係を思はしめる個所として次の説明が見られる。

即ち、第四十八章に於ける四諦智下の釋義が此れである。

「遍知の義 parinifāṭṭha に於ける慧が苦智 dukkhe ñānani なり、斷の義に於ける慧が集智なり、現證の義に於ける慧が滅智なり、修習の義に於ける慧が道智なりとは如何。苦には害の義、有爲の義、煩熱の義、遍知の義あり、集には存續の義、因縁の義、結の義、斷の義あり、滅には出離の義、離の義、無爲の義、不死の義、現證の義あり、道には出の義、因の義、見の義、増上の義、修習の義あり。これは所知の義 vātaṭṭha によりて智なり、了知の義 pajānāṭṭha によりて慧なり、故に曰く、遍知の義に於ける慧が其の智なり、斷の義の慧が集智なり、現證の義の慧が滅智なり、修習の義の慧が道智なり」と。

此の箇所に示されてゐる如く、智を所知の義となし、慧を了知の義となすといふ仕方は、凡ての智に就て同様に述べられてゐる兩者の區別である。智とは「知られたもの」vāta であり、此れに對して、慧とは「知ること」pajānāna を意味するのである。知られたもの、即ち所知と知ること、即ち了別とを智と慧の説明とするならば、前の四諦智の下で述べられてゐる「遍知の義に於ける慧が苦智なり」云々と道智に至るまで述べられてゐる仕方は如何様に考へられるか。換言すれば所知と了知の概念規定からして「慧が智なり」といふ事が如何様にして言はれうるか。そもそも

も、智と慧が相互に緊密な關係にあり、それが經驗的事實である限り同一事實の言表であるが如くであるが、單なる心理的な事實としてでなく實踐論としての本論の中に論ぜられてゐる以上、兩者は阿含以來の傳統たる修習實踐さるべきものとして語られてゐる筈であらう。單なる心理的經驗の敘述以上に實踐の世界に基礎を置いてゐるものでなければならぬであらう。かくて、依然として「慧が智なり」といふ命題が、如何にして成立するかといふ問が問はるべきである。ところで、智と慧の相互緊密性に就いて語つてゐる所は、例へば第三品に入りての次の個所である。

「慧の獲得に資す *samvattanā* とはどれが慧の獲得であるか。四道智、四果智、四無礙解智、六通智、七十三智、七十七智をえ、獲得し、得し、具足し、接觸し、現證し、具足することが慧獲得の爲に資する。これが慧の獲得である」と。

即ち智の獲得が慧の獲得に資するといふのである。智の獲得は慧の獲得を意味するけれども、逆に慧の獲得は必ずしも智の獲得を意味するのではないことをも内含する。それは智が慧の領域を相蔽ふことである。智の領域は大なるものとして慧との外延をつつみうる性格を持つのであり、智のもつ分野は慧の分野に對しその關係に於て緊密であるのみでなく外延に於て此れをつつみうる。

次に、此の兩者の關係を内面的に觀察するならば、次の様な敘述がある。それは、第三慧品に於けるものである。此の品に擧げられてゐる項目は、大慧論、十神變、現觀、五離等、行論、示導、等首論、念處論、毘婆沙那論、論母論なる十項目であつて、その第一大慧論特に六節以下に與へられてゐる説明がそれである。即ち、第一品で既に擧げられた慧と智との外延的關係に更に内面的に考察を加へ、智を獲得し乃至具足することを以て慧の獲得となす。例へば大慧を説明して「大義を攝受する *pariggāhanti*」と言ひ又、廣慧を説明し「廣種々蘊の上に智が轉ずる *pavattanti*

故に廣慧なり」云々と述べる。そこに述べられてゐる慧とその作用とを略述すると、次の様である。

廣慧—貪に勝つ。迅慧—諸戒を圓滿する。輕慧—輕々に勝義、涅槃を現證する。速慧—無常よりして決定すること速疾。利慧—諸煩惱を碎く。決擇慧—貪蘊を破り裂く

等である。慧は宛も所知としての智が我々に對して客觀的にある如くではなくして、客觀的存立として所知たるものが具足され乃至貪を破る等の如き作用として主體的に働き出でる場面に成立する。智にありては、その在り方が客觀的であるが、慧に於ては、客觀的なるものと主體的なるものとが内面的關係に於てあると考へられよう。智が働かしめられ主體化せられたところに慧の分野が開いてある。智は目的として客觀的であるが慧は主體的作用として常に主體によつて性格付けられる。智が目的であると言ふのは此れが慧を常に正しく導き、此れに明らかな方向を與へるといふことである。又、慧が主體的に性格付けられると言ふことはそれが實踐の行はれる場所であるといふ意味である。

「舍利弗よ、具慧の有情 *satta pañāvanto* は佛智の *Buddhañña* の方處 *padesa* に於て轉ずる」(p. 196)。

と言ふ。佛智は人天の慧を遍滿し超越して (*atighaṃsivā*) 住する。或は、恰も諸の魚鼈乃至大身魚が大海に於て轉ずるやうに智は慧に對して其の働きの行はれる場所 *padesa* であると同時に其れを超越して *atighaṃsivā* ある。智の側に於て言へば、智は「了知」に對する「所知」として客觀的であり目的としてあつた。同じ基礎からして此處に其れが「方處」、場所的であることが述べられてゐるのである。「所知」、「目的」、「場所」といふ諸要素が智の位置を指示してゐる。此れに對して、慧は、ここでは智の轉ずるところに見られてゐる。故に、慧は「了知」「性格付け」「作用」といふ諸要素に依つて智と對遮する。對遮的でありながら而も智は慧の働らく場所として慧にとつては其の基礎となる。慧は突如として與へられるところになく、智によつて規定せられ基礎付けられることによつて働くもの

である。例へば佛智は成程、無等慧であると語られる。然し此の場合と雖も智が慧であるといふことは單なる *tauto-logie* ではない。智が慧である爲には能動的働きを通してのみ可能でなければならぬ。働きを可能ならしめ此れを基礎付けるものは智であつても、働くものは、慧の當態である。佛の智が「慧によつて顯照するが故に、最上にして慧無等を持てるものである」であらう。顯照することがなければ智も慧たることが出来ない。顯照するといふことは、智によつてなされるのでなく、それを爲すものは慧そのものである。

無碍礙道論の慧品全體に通じて見られる智と慧の一見して、同語反覆の觀を呈する敘述も根源的に言へば、以上の區別を持つであらう。「所知」「目的」「場所」としての智に對し、慧は「了知」「性格付け」「作用」を意味した。いはば「智」そのものは、超越的、*atighamsiva* 性格として主體的價值的差別に關係しないが、「慧」は性格付けとして主體を價值的に規定する。價值的に主體を規定するとは、人間の實踐的性格の側に屬すると言ふことである。

具體的に其れはどの様に語られてゐるか。慧品の第三節現觀論の中に述べられてゐるところに就て此れを見よう。

その説明に依れば、「現觀」*abhisamaya* とは出世間道の時の現在心と智とに依つて現觀すると言はれる。此の心と智とは相互に因縁となり相應的に關聯するのみならず、共に滅を對象とすることに於ても一致する。心と智との相應的關係といふことが基礎となるから、智そのものを除いた諸種の實踐の道が現觀として示される。八正道、五根、五力、覺支、止觀、俱存、戒清淨、諦、道、精勤、近住、神足、寂止、正勤、捨覺支、念覺支、念住、盡智、無生智等五十三種がそれである。ここに擧げられた諸現觀の究竟目的は、三時の煩惱の所斷である。煩惱の所斷といふことが現觀と言はれる爲には、其れが煩惱の相對的否定でなくして其の根源の否定であることが要求される。即ち、過去

の煩惱を斷ずるといふことは意味をなさない。何故なれば、已に滅してゐる過去は「無」なのであつて、其れを斷ずることもありえないから。同様に未來の煩惱に就ても、未生の未來が無なるに斷ずることも無意味であらうし、又、現在の場合にも善惡が同時存在となり（黑白法俱存）、修道 *magga bhavana* が雜染 *saṅkilesika* であることになつて矛盾するであらう。三時を抽象的に把握することは、煩惱を斷ずることすら否定せざるを得なくなる。抽象的に把握された時間に於ける煩惱は、その限り斷ぜられることもない。かくすれば修道も證果も法の現觀もありえないであらう。以上の所論は大乘に於て常套的に述べられる論述と等しい仕方である。此所でも又、同じく煩惱の抽象的遮斷が否定せられる。法の現觀が現觀として可能なる爲には煩惱の遮斷は對象的になされるのではない。煩惱を生ぜしめる因と縁の過患 *ādina va* を見ることにあつる。因縁とは生起 *uppāda* 因相 *nimitta* 勤力 *ayūhana* である。かかる生起、因相、勤力の遮斷、換言すれば遮斷するのは煩惱をではなくして因縁を遮斷することが現觀たる所以である。「……生起が因となり、生起が縁となりて煩惱成ず。生起の過患を見れば、不生に於て心躍進し、不生に於て心躍進すれば生を縁として成ずべきかの煩惱は未生なるのみにて生ぜず、未成なるのみにして成ぜず、未起なるのみにして起らず、未現なるのみにて現ぜず、かくの如くにして因滅するに依りて苦滅す……」(p. 218)。

此の現觀の項が他の諸項目と同じく慧品の中に入れられてゐる根據は何處にあるか。それは、智と慧の區別と並びに其の相關關係に基付くに外ならない。即ち、現觀は言ふまでもなく一つの體驗的事實であるが、體驗されたその事態は第一に目的としての所知的性格——智——に於て把握せられた事實である。第二にそれは、此の有り方の外に更に一つの優れた仕方を持つ。それは單に知られた所知的性格のみでなく、そこに働き作用するところの事態——慧——である。而して、此の後者を普通、實踐的と呼ぶのであるが、かかる實踐的なるものの前に更に一つの所知的性格が基礎

に横はる。それによつて實踐的なるものが指導し働かしめられてある。此れが「慧」と區別せられた「智」である。「智」の目的たる所知的性格によつて「慧」の了知的性格が作用せしめられる時、現觀は優れて實踐的なるものと言ふことが出来る。先きに述べたやうに、現觀は「智」を基礎としてなされるのであるが、それは未だ所知的性格として靜止的である。それが動的・了知的である爲には「慧」を通して作用しなければならぬ。單なる智だけでは現觀たるを得ない。「慧」の事態に於て初めて現觀と言ふことが出来る。故に、八正道を初め盡智、無生智まで即ち一般に「智」が慧品として「慧」に包攝せられてあるのも、智が眞に現觀たる爲には慧を通じてであるべきを意味するであらう。

かくて、無障礙道論に於ては、智と慧が「所知的なるもの」と「了知的なるもの」といふ區別に立ちながら智は慧を基礎付けると共に慧に於て眞に能動的に働かうべきものとなるといふことを示すであらう。

次に、巴利阿毘達磨論書の中、精神論として知られてゐる『法聚論』Dhammasaṅganiに見える智と慧の關係事項を見よう。

本論は、元來、心理的な分類を目的としてゐるものであつて、心理的諸要素の根本的意味を取扱つたものではない。その點に就ては、此れに對する註釋書 *Aṭṭhasālinī* に譲らねばならない。扨而、本論に於て慧の出されてゐるのは善心の起る時に於てである。善心の起る時五者一具の觸(5)、專注の支分(5)、根(8)、道支分(5)、力(7)、善根(4)、善業道(3)、世護(2)、六種の二者一具(12)、資具(2)、具繫(2)、後の二者一具(2)、以上五十六種の心所が起る。法聚論註で佛音は補足的なもの(*Yevāpanaka*)として欲、勝解、作意、精神的捨、悲、喜、身惡行の離、語惡行の離、無命行の離なる九種を加へてゐる。此れを總合すれば凡て六十五種の心的状態が善心の起る時に起りうる

のであるが、「慧」の出るのは諸根の中に慧根 (paññī indriya) として並びに諸力の中に慧力 (paññī bala) としての二種の仕方である。根は元來、Atthasālinī や Paṭṭhana の傳統的用法に依れば他の心所法を制禦する能力を意味してゐるから慧も亦、かかる制禦する能力の面できり出されてゐると見られる。又、力は一種の「強度」に類同される。制禦力としての根は、既にその強度たる力を豫想してゐる。例へば、慚或は愧が力と呼ばれるのは其れが他のものによつて不動 akampya であるからである。制禦力が一刹那の心生起に於て起ると同じく力も亦、一刹那的である事は言ふまでもない。力は強度を増しつゝ不動となるまでに、言はば一種の潜在力を有するとせられる。根と力とは本質的に言へば何らの相違はないのであるが (S. N. 48, 43)、然し兩者は同じ性質の異なつた二つのアスペクトであると考へられよう。特に力は積極的な能動性のみではなく潜在力として考へられるものであつて、根の如く制禦力を強く働き續けてある如くにあることは必ずしも必要としない。同じ心理的性質について制禦力といふ一つのアスペクトが、たとへ存在してゐても、なほ力の存在してゐない場合もありうる。かく見ると根と力とは同性質についてのべられた二種のアスペクトとして、「強度」の顯勢と潛勢としての區別に外ならないこととならう。故に、慧が慧根、慧力として出されてゐることは、其れが顯勢的には他の心所と制禦するものであると共に、潛勢的にはその心所を他から不動ならしめる作用を持つことである。

智について述べられてゐる箇處は、欲界繫無記心に關するところ (§ 498) と見清淨に關する箇處 (§ 1366) である。前者は無記法 (觸・不散亂等) の存する場合である。それは欲界繫善業の己作、己積集よりの異熟なる意識界生起する時である。その際、心に智が相應したり相應しなかつたりするのであるがいづれの場合にも無記法が存するとされる。無記法の生ずるその心に相應したり、或は不相應であつたりするところの「智」とは如何なるものか。「相

應」*sampayutta*とは生滅を一にすることである。然るに「相應」と「不相應」とが智と心について言はれるのは智が心そのものに内具する働きであるよりも多くかかる心に外から加へられるもの、心によつて得られたる外なるものである。外なるものであるから、それが心と相應或は不相應であるであらう。相應不相應といふことは智が心そのものの働きよりも心に附加される外なるものであることを暗示してゐるであらう。そのことは、智の出される次の場合即ち見清淨 *dīṭhivissuddhi* に就て見ると更に明らかである。即ち、此の箇處では次の様になつてゐる。

「こゝに云何が見清淨なるか。業についての作された智、諦隨順の智、道具足の智、果具足の智なり。

見清淨とは所有の慧 *paññā* 了知 *pajānana* 乃至無癡擇法、正見なり」(1366)。

「業についての作された智」*kammassa katari ñāṇam* とは、此の業は自らのであり或は自らのではないと知る慧 *ñānapanāṇā* であり、「諦隨順の智」とは觀智 *vipassanāñāṇa*、「道及び果具足の智」とは四道四果(有部一向果)智と同じいと佛音は説明する。又、次の見清淨を慧、了知乃至正見に分別してゐるのは、前の「業についての作された智」等の四種の智を「分別した」*viḥattani* と彼は註釋する。同じ見清淨が一方では、四種の「智」として出され、他方、其れが慧等の諸性質として出されるについて、單に「分別した」とのみ説明してゐるに過ぎない。如何なる意味で同じ見清淨が二様に述べられてゐるかは佛音の註釋のみでは明らかでない。見清淨を分別した諸性質即ち慧、了知、擇、思擇、擇法、解了、近察、各察、聽叡、善巧、審悉、審察、思、近解、叡智、伶俐、徧察、觀、正知、導慧、慧、慧根、慧力、慧武器、慧宮殿、慧明、慧現、慧光、慧寶、無癡、擇法、正見なる三十二種は法集論心生起品でいへば慧根、慧力、正見觀、無癡、觀なる六心所について同じ様に歸屬せられる性質であつて、見清淨に限られてゐるのではない。かかる三十二種の諸性質を内容とする點から言へば、見清淨、正見、慧根、慧力、無癡、



觀なる六心所は同義語と見做されるであらう。然るに六心所は各々獨自のものである以上、此等三十二種の性質内容はそれらの有してゐる作用を列擧したに過ぎないと見なければならぬ。即ち、見清淨が三十二種に分別されたのは、それが性質作用の側からしてなされたものである。而して「智」として四種擧げられたのは作用ではなくして、獲得され具足された目的、或は所知としてあるものといふ立場から擧示されたと理解すべきである。かくて見清淨が四種の「智」であるのは、其れが所知たる目的を本質とするからである。又、同じ見清淨が「慧」等の三十二種であるのは其れが了知たる作用を本質とするものであるからである。此の點について、前述した如く「智」と「慧」を區別せしめるものが一貫してその根底となつてゐることを知るであらう。

法聚論の註釋たる *Aññasālini* に此の智と慧とを「善」の概念の立場から述べる箇處を見る。<sup>(4)</sup>

善 kusala とは「無病」*arogyā*、<sup>(5)</sup>「無罪」*anavajjā*、並に「巧みに成就したこと」*kosallasambhūta* とし、三義を持つ。かゝる一般的規定に對し慧が善巧と言はれるのは、其れが「巧みに成就したこと」の故であるが智の場合には單に此の一義に止まらない。その外に「無病」であり「無罪」であることの二要素が附加せられねばならない。實踐的主体の側で言ふならば「巧みに成就してゐること」によつて其の本質を表詮し盡してゐる。「無病」或は「無罪」はむしろ抽象的に見られた附加的要素に過ぎないであらう。それは結果としての側からする附滯的事項に外ならない。

又、「慧は主 *jetthaka*、根 *dhura*、先行 *pubbatgama* である」(S. 45) とて出世間法に就てのべる。主・根・先行といふ概念は段階的に初段階であるといふ意味ではない。一般に、其れは本質的要素に屬する場合に用ひられるを常とする。尤も、此等の諸概念を初步的前階段と解釋せしめるおそれのある箇處がないわけではない。例へば、正見を四聖諦現觀の先行と述べたり (S. N. vol. v. y. 442) 又、俱舍論にて文辨が先行 *pubbatgama* を「前相」と

譯したり（俱舍論、大、二、106b）してゐる箇處の如きは「先行」の概念を單なる段階的なるものと理解せしめる怖れを持つ。併し、此等の諸概念は、決して *gradualness* を意味してゐるのではない。本質的なるものを意味する。既に見たやうに *Atthasālini* の前引箇處で出世間法の中、「慧」がかゝる本質の意味に於て「先行」であることを述べてゐた。同書にはそれに續いて心の本質的たることの敘述が與へられる。即ち、世尊は律の教について問を尋ねる時、汝の觸・受・想乃至思が何であるかを尋ねず、より根本的に「心」を本質として究明することが屢説されてゐる。此の論書で言へば第四三、第四四、第四五の三節は世間法の中で根本的なのが心であることを述べるのである。従つて此所に世間法に對して出世間法としての慧が出されてゐるのは唯、世間對出世間といふ *counterpart* に於て出されてゐるに止まらず、内容的にも亦、慧の根本性、先行性がまさに心の其れに相當さるべきであるからに外ならない。而も心は初段階であるよりもより深く本質的であり、慧も同じく初段階であるよりは、更に究極的本性に根ざすものである。慧は、かくて本質的に——段階的でなく——先行して、ある。智が「無病」「無罪」「巧みに成就した」との三を要素とするに對して慧はひたすら最後の「巧みに成就したこと」のみを要素とする。慧は、決して附加的外的なる要素を用いず、實踐的には「巧みに成就して」あり、或は本質的に「根」であり、「先行」であることによつてその意義を完うするであらう。智を所知として見ることは、存在の性格に於て規定することであり、その限りに於て、眞に實踐的なるものと言ふことは出来ない。實踐的なるものは單に所知として其處にあるのみでなく、働き、能知するものでなければならぬ。そしてかゝる性格を持つものこそ智でなくしてまさに慧に外ならないのである。

次に發趣論 *Paṭṭhana*、双對論 *Yamaka* に現はれてゐる智慧の概念に就ては、其れが、諸法の緣起關係、相攝關係を述べる仕方を以て、諸法の一として語られてゐるに過ぎない。

従つて、其の分類次第、以外に、特に問題とすべき箇所は存しないかのやうであるが、前の法聚論に於ける心所法として根の意味に慧を用ひ智は此等によつて獲得せられてあるものといふ意味に用ひられてゐる點は、法聚論と變りがない。然し、双對論の第二卷に *Ledi Sadaṅṅa* により *Landana-pāli-devi-pucchā-vissajjā* として巴利文の appendix が與へられてゐる。此れは一九一三年出版にかゝるがその翌年一九一四年の *Journal (P. T. S.)* に同著者が *Some Points in Buddhist Doctrine* なる論文を加へ其處にも要約の型で闡說せられてゐるものである。即ち、其れに依ると次の如く言はれてゐる。

一般に認識に *sañ-jānana*, *vi-jānana*, *pa-jānana* なる三種があり。 *vi-jānana* に就ては、前にも述べた如く感性的知覺に相當すると考へられる。 *sañ-jānana* は一層、明らかに知る (*suttiñ-jānana*) ことである。問題となつてゐる慧が、 *pa-jānana* として説明されてゐるのは從來も屢々述べた所であつて、此所では、それが品類 *pakāra* から知ることを意味される。即ち、知らるべき諸法についてその自性、因、縁、果、過患、利益、無常、苦等を以て知ることである。凡てのことを残りなく知ることを以て *pa-jānana* とするのであるが、其れに續いて「智の限界は知らるべきであり、知らるべきものゝ限界は智なり」 *nāṇapariyantam heyyam heyyapariyantam nāṇam* と言ふ句を出してゐる。此の句の典據は明らかにし難く又、その意味も必ずしも容易に理解し得ないものである。しかし、元來、知るといふことは、慧の作用として必ず知られるものを對象とする。對象なくして知ることもあり得ない。又、知ることとは對象を目的して持てる作用である限り、やがてその目的たる對象も知りつくさるべきものでなければならぬ。智なる限界は、やがては知らるべきものとなるであらう。その限り、智は知らるべき對象であり目的であり將又、結果であらう。かくして「智の限界は知らるべきものである」。次に知らるべき對象は無限であるが、それが知りつく

されるとするならば、其の時、既に知る作用の限界に達してゐることである。而も、それは知ることが智となる時に初めて全うされる。かくして、「知らるべきものゝ限界は智である」と正當に言はれたことになる。

次に、論事 Kathavatthu に於て論ぜられてゐる智の概念が、如何なる點に重點を置くかといふことを見よう。本論に於て智の概念に就て論争せられてゐる所は、II, 26; III, 9; V, 1—10; IX, 5; ; XI 2, 3; XX 2; 6 なる十八個處である。論點とそれに對する上座部の主張とを略述しておく。(數字は章並びに節を示す)。

II, 2—東山部が阿羅漢は智を缺くこともあるといふに對し、上座部は若し爾らば四聖者の果に關しても智に缺くこともありうることになるが其れは不合理である。

6—同じく東山部の主張にて、苦なりと言つたのみで智をうるとするが爾らば凡夫は佛、僧を害しながら苦なりといふことだけで、道を実踐することになつて不合理である。

III, 9—業の如くに行く衆生を知る智が天眼なりとする或る派に對し、其れを否定し天眼ではないとする。

V, 1—10—此の十種の中、1に於ては解脫と解脫智とに對する上座部の立場が示される。即ち、解脫といふのは果智のみを言ふのであつて相對的に常住相等を解脫したといふだけでは解脫といふことが出来ないとして案達派の所論に反對する。案達派は智を必ずしも果智とせず、單なる解脫知見のみを以て解脫と同じとなす。上座部で智といへば、目的に對する過程とか或は或物を解脫したといふ相對的知見を言ふのではなく、果智であり、結果、目的をそのものでなければならぬ。此所で意味される果智とは、第十項でのべる果に關して智の意味ではなく、第一節の概念でいへば實證したものゝ智といふ意味で、それは結果的である。此所に擧げられてゐる課題は、解脫智に關する外、顛倒智、必定と智、無碍解と一切智、世俗智、他心智と心、未來智、現在智、

果智以上の十種である。

K、5—此所では智と慧と一括して論ぜられ、其れと境との關係が論議される。智も慧も境に對する關係は其れが有境であつて、たとへ眼識を以て境を認識してゐる時にも智並びに慧は決して無境ではない。智も慧も境を斷滅した直觀でない意味の主張と見られるであらう。

X、2—無智を離れても智不相應の心が用らるゝならば有智と言ふことは出来ない（大衆部）といふに對し、たとへ智不相應の心が用らいてゐても、潜在的には有智であるといふことが出来る（上座部）。一旦、究竟智を得た以上、有智なのであるといふのであるが智は獲られ知られるものとしてあるから即ち目的とし結果としての存在であるが爲に此の事が言ひうるのである。智をば知りつゝある了知の状態たる過程と見ず、それに依つて獲得せられる客觀性を持つことが内意せしめられてゐるであらう。

7—智と心との關係に就て、東山部が智と心との不相應の場合（眼識等を具足せる阿羅漢の得達した道智の如し）を認めるが上座部は智も慧も共に心と相應し密接な關係を保つてゐることを主張する。この智と心の相應は既に我々が無障礙道論の現觀の概念の下で見たと同じく上座部の一貫したる立場である。

XX、2—凡夫に智がない（説因部）とするに對し、上座部は智に世俗智（業所作智）と世間智（能斷諦道智と果智）の二種を分けることによつて凡夫に世俗智ありとなす。こゝに注意すべきは、凡夫に智のある根據を以上の二種のみでなく慧が凡夫にもあるからといふ點をも根據にしてゐることである。慧と同列にあげられる了知、擇、明了な擇、擇法、辨別、識別、鑑別といふ諸特性は共に、慧が元來、*pajānana*を本意とすることから來る同義語であると考へられるが、此の仕方は、法聚論等で見たる仕方に準ずるであらう。

6—初轉法輪に述べられた四諦三轉十二行相を出世間智とする（東山部、西住部）に對して其れ等を單なる智の前後に過ぎなく本質的に一であるとする上座の立場が提出されてゐる。上座部では嚴密に智と行相とを區別する立場である。此れに對し、東山、西山往兩派は行相をすら智と見る。出世間智即ち四諦に關する智は一であつて、十二行相をも智として別種の個別的智とする要はない。此の上座部の主張する意味を擴張するならば、智に世俗と出世間の二を峻別することに重點をおき、出世間を更に十二行相としての智即ち十二種の智として別出することを避け、十二行相は智の在り方に過ぎない。智（出世間）の在り方の差別に過ぎないものとなる。東山部と西山住部が行相をも智として個別的に見てゐるが、有部にありては、此の部派とも又、上座部とも稍と相違してゐる。有部に於ては法相の分類に於て上座部と相違があるが、四諦に關しては、その智を無漏智となくし十六行相を配當する。而して此の場合、智と行相との關係は同一面の異なつた見方とせられてゐる如くである。行相自體は東山部等の如く別個のものではないけれども智がまさにかゝるものとして現はれ出るが如き仕方、智と行相とが即一的關係になつてゐる。此の關係に就ては、後に有部の所說に至つて詳しく考察するであらう。

以上、論事に顯はれてゐる智慧の概念を要約すると、それは(1)心と相應し、(2)形式的修習によつてでなく内面的に獲得されるものであり、(3)然し對象なき單なる直觀的經驗ではない。従つて(4)凡夫聖者のいづれにも存在しうるものにして(5)智は獲得せられる目的そのものであるに對し、慧は、その作用的意味を持つといふことになるであらう。

次に、巴利七論の中、第四に數へられてゐる人施設論 *Puggalapaññatti* を見よう。本論は修道的見地から言つて人間類型を述べた論書であるといふことが出来る。而も我々の立場からするならば其の人間類型の根本原理は畢竟

「慧」の概念の類型に外ならないと考へられる。

一種乃至十種人の名目を擧げるが、一種人に五十種、二種人に二十六種、三種人に十七種、四種人に二十九種、五種人に十四種、六種人に一種、七種人に二種、八種乃至十種人に各一種である。以上の組合せでなく全十章に互る性質の異なつた種類をあげると凡て一四六種の類型となるであらう。その説き方は例へば最初の時解脱人を説明し「時機を待つて八解脱を身澄し住し、その慧に依つてみ已つて一類の諸漏を盡す。これが時解脱人と言はる」(p. 11)。此の仕方で述べられる種類は、次の如くである。時解脱人、不能行人、能行人、慧解脱人、身澄人、見至人、信解人、隨法行人、正知人、無計量人、親近すべからず倚親すべからざる給侍すべからざる人、親近乃至給侍すべき人、法を量と法を信ずる人、自利を行じ利他を行ぜざる人、利他を行じ、自利を行ぜざる人、自利を行じ利他を行ずる人、自利利他を行ぜざる人、内心の止をえ増上慧に依る法の觀を得ざる人。乃至兩方を得ざる人、正自覺者、獨覺、聲聞、諸阿羅漢、不還、一來、預流、浮び出でおり再び沈む人、俱分解脱人、である。

かゝる諸分類とその説明によつて、直ちに氣付くことは、諸種の區別について根據となつてゐるものが、慧であつて、智ではないとふことである。直接に關係せしめられてゐるのが特に慧であつて智でないと云ふことは、如何なることを意味するであらうか。

此等の諸種の類型は慧を本質的な要因として成立してゐる。そも、慧なる概念は、既に中部 (M. N. 43. Mahavedalla Sutta) に於て顯はれてゐた様に、慧は修習すべきであつた (bhāvetabba)。それは、單なる目的・目標ではなく、我々によつて修められ實踐せらるべきものである。慧が pajānana として能動的作用を意味してゐることとは、既に屢々述べて來た。然るに、それはかゝる語義の意味を有するのみではない。佛音の與へる解釋によると

pajānana は三つの型式を含むとせられる。sañña と viññāna とである。前者は色彩ある対象物の認識であり、後者は多くの徴相を對象物に於て見る認識である。此の兩者の對象的認識を含みながら、それに留まらず、對象物の源泉と其の在り方とに就て判断する作用、而も、實踐的道を示顯せしめうるも高次の作用が pajānana の認識に外ならぬ。pajānana は pa<sup>1</sup>ñā (明らかになる)のみでなく對象をその眞の相に於て顯はならしむるものでもある。「それ〴〵のもの〴〵義を明らかにする(pākaṭa-karana)といはれた顯はならしめる(pañhāpana)の意味で慧である。又、各々の無常等の品類 pakkaṭa に依つて諸法を知る(janati)といふことと慧である。此れが自性句(sabhāvapada)である」(Asi. § 287 B. o. s 版)。<sup>⑧</sup> 慧 (pañña) は (1) pañhāpana といふ使役相と (2) pakkaṭena janati (品類によつて知る) といふ pa なる接頭辭に janati なる動詞を加へた語源解釋によつて與へられてゐる。二種の語源解釋も實は我々の立場からすれば一である。即ち、對象をその本來の相に於て顯はならしむるといふことに外ならない。他方、本論書たる人施設論の題名 Puggalapāṇatti は人を施設することであるが、施設(pāṇatti)とは「知らしめること」と nāpana である。此のことも他の事項に關して述べられる佛音の所言である。<sup>⑨</sup> 人を知らしめることが慧を根本原理となされてゐる。逆に言ふならばそれ自體、顯はならしむる(pañhāpana)といふ意味を持つてゐる慧(Pañña)を根本原理とするが故にこそ茲に人は知らしめられてあり、施設されてゐるのである。人施設といふことは人間存在を本來の相に於て知らしめることであり、又、その事のなされるのはまさに慧に於てである。修習さるべき慧に於て、換言すれば實踐に於て初めて人はその本來の相を顯はにするであらう。

「修習さるべきもの」 bhāvetabā の語源が bhū (成る) に由來し made to become であることは既に會つて指摘せられた所であるが人施設論 Puggalapāṇatti は言はゞ mans as growing たる人間存在の Types である。<sup>⑩</sup>



- ① C. A. F. Rhys Davids; *The birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism*. p. 265 London. 1936.
- ② 拙論「精神論として」の『法聚論註』及びその改訂版」(大谷學報第三十二卷第一號)
- ③ *Aññasalini*; § 143. p. 321. B. O. S 版。此の版については拙論前掲論文参照。
- ④ *Asl*. § 29 § 30.
- ⑤ *Asl*; § 54. p. 44. “Takko vitakko Sanikkappa ti evañ teva tena pakārena nāpanato pañatti nāma.”
- ⑥ *Mr. Rhys Davids*; “To become or not become” p. 137—153.

## 11

「慧」「慧」の區別は阿含に於て vague な相に於て説述せられて、或る解釋の餘地を後期佛教へと手渡した。阿毘達磨佛教は、其の空間を滿たす爲に兩者の區別を自覺的に展相した。そこで兩者の區別せられた理由を實踐的に基礎付ける必要が起る。この事のなされんとするのが註釋諸論書の持つ性格の一つである。次に其の足跡を辿らう。

總論に *sanjānana' viññāna' pañña* の三の形式ありしは、既に人施設論に關説して述べたが、清淨道論 *Visuddhi-magga* に於て *sanjānana* の代りに *saññā* を置く點を異にしてゐるのみで殆んど同じいが、其の説明に就て更に suggestive である。即ち、本論は戒(一品)定(十一品)慧(十品)の三品より成るが、慧品として含まれてゐるものは、(1)麤慧 *khandha-niddesa* (2)處界慧 *āyatana-dhātu niddesa* (3)根識慧 *indriya satṭa* — (4)慧地慧 *pañña-bhūmi-niddesa* (5)因緣慧 *dīṭṭhi visuddhi* — (6)度疑淨慧 *Kankeyitaranamvisuddhi* — (7)道非道智見淨慧 *Magama-sgāhānassanavisuddhi* (8)行智見淨慧 *paṭipadāhānadadassanavisuddhi* — (9)智見淨慧 *nānadassanavisuddhi* (10)修

慧功德品 *paññābhāvanānisamsa* — である。その中、修習法を示すために六種の角度が與へられる。

(1) 何が慧であるか。(2) 何の義に依つて慧であるか。(3) 何がその相・味・起・足處であるか。(4) 慧に幾種あるか。(5) 云何に修習すべきか。(6) 何が慧修習の功德なりや。此等六の觀點の中、慧の本質論は(1)(2)(3)の設問にあると答へられる。(1)に於て定義された慧とは、「善心に相應せる觀智 *vipassanāñāṇa*」であり、その義は(2)了知すること *paññāna*、(3)その相・味・起・足處は各々、法自性を通達すること、諸法の自性を覆蔽する癡闇の摧破、癡蒙ならざること、最後に足處は定である。

慧が心と親密な關係に於て語られることは、既述の如くであつた。故に茲でも、善心に相應せるものである。而して相應せる限りに於て結果の側から言つて觀智である。又、認識の三形式の中、感性的知覺たる *saññā* に對し、無常等による認識が *vināna* であるが、此の兩者に對して *paññā* の占める役割は感性的知覺と及び無常・苦・無我なりとの深き超感性的認識とをふくみながら更に努力して道を現實化具現化するところに見られる。慧は感性的並に超感性的認識をふくみながら、其れを具現せしむる實踐知である。 *saññā* (想) と *vināna* (識) のある所に必ずしも *paññā* (慧) があるとは限らない。だが慧のある所、必ず想と識とが存在する。三者は絶えず關係し貫通し合ふものであつて、此れを獨存的に切り離すことが出来ない。次に、慧の相 *lakkhaṇa*・味 *rasa*・起 *paccupatthāna*・足處 *padatthāna* の述べられる所では、法の自性の通達(相)といふことは、無常等による法の通達に外ならないから以上の六種の觀點の中、(2)何の義か。といふ形で提出された設問に屬してゐる。而もその認識作用の中、識の作用である。識の作用は無常等によつて知ることであつた。而も今しがた述べた如く、識の作用は慧にふくまれてあるものである。茲ではその同じことが相の範疇として出されたに外ならない。相に屬することになる。味—癡闇の摧破及び

起—癡蒙ならざることゝいふのは、慧根・慧力といふ形で語られる場合の根と力との持つてゐる性質である。法聚論の個處で述べた様に、根は制禦の義であり、力は不動ならしむる潜在力に相應した。慧はかゝる二様の意味で心理論的には慧根・慧力として語られたのであつた。この場合に於ても、慧の味と起といふ範疇が與へられてゐるのは、まさにかゝる根と力として語られる所以と全く同じい。味は根であり起は力そのものゝ持つてゐた内容に外ならない。最後の足處といふ範疇は、戒定慧といふ三學に於ける位置付けが反省される時に考へられる範疇である。それ故に此の場合慧の足處は直ぐ前に位置する定であるとされるのである。即ち「入定せるものが如實に知り見る」ことが足處であり、慧はかくて三學の一つの位置を占める。

扱而、衆知の如く、清淨道論は二卷より成り、その第二卷は凡て慧の修習に關する。ところで、多岐にわたる諸問題の敘述の中にも一つの根本原理があつて此れを貫く。この原理の把握なき清淨道論理解は殆んど意味を持たないであらう。

慧の修習に共通の定型をなすものは、地 bhūmi 根 mūla 體 sarira と呼ばれる三方面である。慧は此等三種の要素を必要條件とする。慧の地に屬するものは蘊・處・界・根・諦・緣起等であり、根には戒・心の二清淨、體には見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨、智見清淨である。「かの(慧)の地となれる諸法をば、把持遍問によつて熟知し、(慧の)根をなせる(戒・心の)二清淨を成具せしめたる後、(慧の)體をなせる五清淨を成具せしめんと修習すべきである」(p. 443)。この慧修習の根本要素となつてゐる地・根・體を吟味することを手掛りとして、慧修習の根本原理が那邊に存するかを見ることにしよう。

先づ、地 (bhūmi) は既に承知の如く大乘に於て菩薩思想の一つの中心概念となるのであるが、巴利に於ける sa-

mantric な解釋によると (1) ground (2) place (3) state of consciousness 以上三義にまごめうるべからう (M. N. 1. 145, Vism. 126, 442, 517, Dhs. 984. etc)° Harl Dayal は更に function, condition, station とする字解を加へてその大乘菩薩行を説き出す (The Bodhisatva Doctrine, p. 270)° 併し巴利教義の以下の説明によつて、特に此等を附加する要はないであらう。

巴利の註釋家例へば大護法の如きは此れを説明して曰く「地とは有相等を取ることによつて用らく場所であるからである pavatthiṭṭhanabhāvato」<sup>①</sup>。此れは地が functional な意味であることは言ふまでもなく、それを前提としながら、而も、意識によつてそれを取るといふことによつて存在する状態である謂である。これは地の三の意味の中、(3) stage of consciousness の範圍に解釋してみると考へてよい。彼は續いて、何故に多くの法が地の状態によつて取られるのかと尋ね、それは有情の差別によるとなす。色に迷亂せるものには蘊を、色色に迷亂せる者には處を、兩方に迷亂せる者には界を、云々といふ如く、有情の異なる仕方によつて「地の状態」bhūmibhāva も異なる。而も地の状態は決して萬人に普遍的な把握ではないと注意せられる (p. 19)°。慧の「地」は意識の階層としてまさに作用的状態 bhāva ではあるが單に其れに留まらない。地は人の心的状態に、或はその人の存在様式に即應してくる。地は單なる對象ではなく、人の存在様式に即應せる作用的意識の階層であると言はねばならぬ。

次に第二の根本要素たる根 mūla とは何か。mūla は *√mul* より由來し rohana と pavithānam の二義を與てゐる (Pali English Dictionary. P. T. S)°。それは事柄の基礎の意味であつて、解脱の爲の土臺となる。mūla を pavithāna とすることは大護法の Paramatthamañjusa (III. p. 19) にも見えるから、佛音のみならず、大護法の如き註釋家達にも傳來せられてゐたと思はれる。慧が解脱の道たる爲には戒と定とがその基礎たることが第一に要

請せられる。

第三の要素は體 *saṅgā* であるが、「智」の概念が取扱はれるのは慧の體としてである。即ち、五種として先きに擧げられたものが此れである。體 *saṅgā* は、阿含には *body, bones* 等の語義で用ひられるものであるが大護法は次の如く述べてゐる。「*saṅgā* (體) は増大せるべき點から言つたのである。蓋し此の慧が相續することによつて、手足頭が用らく時、見清淨等なる此等五清淨は支分として、聚を區別する仕方である」と知るべきである」(Ibid.; III. p. 19)。相續に於て用らくものは慧であり、此れに對し、聚としての區別を持ち支分として、用らくものが體である。慧は絶えず相續し智はその結果として聚であり慧によつて獲得せられ到達さるべき目的である。今、かくして述べられてゆく五清淨の説明を聞こう。

(1) 見清淨—名色を如實に見ることである。

(2) 度疑清淨—如實智、法住智、正見と同義法。三世に關する疑惑を越えてある智。

(3) 道非道智見清淨—「有の縁より生あり乃至無明の縁より行あり、無明なき時は行あることなしと要略して差別する慧は思惟智なり。それは所知の義にて智、了知の義にて慧なり、故に過去未來、現在の諸法を要略して差別する慧は思惟智なり」。

此の中、智と慧について所知と了知に分けた仕方は無碍礙道論以後の諸論書に通ずる。此の清淨を獲るについて述べられてゐる個處、即ち曰く「現在の諸法の變易を隨觀する慧が生滅隨觀の智なり、と説かれたかの(生滅隨觀)を證得せん爲に *tassa adhiḡamaṇya* 瑜伽を始ち」(Vism. p. 630) 此所に見る様に生滅隨觀の智は瑜伽の實踐されん爲の對象となり目的となる。

(4)行道智見清淨—此れは生滅隨觀、隨觀、怖畏現起、過患隨觀、壓離隨觀、脫欲、省察隨觀、行捨なる八智による觀と諦隨順智とである。

此の清淨の諸説明の中、問題と思はれる箇處は次の如き所言である。「壞を隨觀する慧とは所縁をば、盡滅し衰滅すと省察して生起せしかの智が壞を隨觀する所の慧である。此れ觀智と言はれたり」。茲に言はれてあるやうに智は宛も慧と同義語の如くである。併し、智は隨觀によつて生起したものであつて、壞を隨觀することに於てある限り、換言すれば慧として働いてある限り、それが智と言はれるのであらう。壞の隨觀を通してなければ單なる智が直ちに慧ではありえないといふことである。智と慧とは同義語でなくして、所知と了知といふ區別が依然として根底となつてゐることを知らねばならない。

(5)智見清淨—四道に於ける智である。

智見清淨に關して述べられる中、智と慧とが同義語の如く用ひられながら、而も、それと異つた意味を示唆してゐるのは、知遍智、度遍智、斷遍智に就ての所言である。知遍智 *abhiñña pañña* は「所知の義に於て智であり」、度遍智 *pariñña pañña* は「度る義に於て智であり」、斷遍智 *pahānapariñña* は「斷ずる義に於て智である」(vis. p. 693)。してみると、慧が智と言はれるのは「所知」、「度る」、「斷ずる」ことに於て初めて智たるべきものでなければならぬ。そして、所知である爲には慧によつてなされるところがなければならぬ。「更に又、聞所成、心所成、或る修習所成の勝れたる慧に依つて所知であることが勝知である」(Parnathamañjusa III. p. 621) 所知は慧に依つて *paññāya* 知られてゐる。慧を因とするならば智は其れに依つて獲得される果の位置に立つてあらう。

以上、我々は巴利阿毘達磨に於て智慧の概念を分析して來た。そして其の區別の自覺的形態を見きはめやうとし

た。清淨道論等の註釋論書に至るまでの根本論書では「智」と「慧」の概念の區別が自覺的になされた。然るに兩者は區別せられておりながら、而も、何らかの形に於て相互に關係し合ふ。相互的關係の示されるのが清淨道論の構格である。そこでは既に見た様に慧に「地」・「根」・「體」の三範疇を與へることによつてなされた。智は慧と區別せられると同時に慧に「體」として相攝せられるのである。區別せられながら、而も相攝せられると言ふことは一見、教學の混亂を示してゐる様であるがさうではない。では其れは一體、何を意味するであらうか。

智が對象的に把へられており、慧が主體的に述べられてゐる個所として Sammahavinodani (p. 416) の法智の解釋を擧げてみよう。「法智とは茲に道慧である乃至蓋し二種の此の慧は他の縁、我の反對、聖諦に對して作用と所縁からして、働くから法智なりと知るべきである。それは此の法によつてとは道智である、法を行境 *socara* とするから行境なる通念によつて法であると言はれた。或は、方策の爲に作格である。此の法を知り、已ることによつて (*gate-na*) といふ義である。四聖諦法を知り、已つて住することによつて、道智によりと言はれた」。慧が智と呼ばれるのは、作用と所縁といふ二點から働くことによつてである。自らの在り方を作用とすればその作用は所縁を伴ふことによつて働く。従つて自らは所縁ではない。然るに、智は法を行境としてゐると言はれる。又、此の法を知り、已ることによらねば智とは名づけられない。智は知り、已つてあるところに、所知としてあるところ、在る。慧は所縁を必要とするは言ふまでもないけれども、そのみならず作用 *kicca* といふ點からして働くのである。

智といふ客體的なるものは理想的であるか又は單なる直觀的である。慧は方策的であり作用的である。併し乍ら、實踐に於て最も意義深きことは此等の理想や客體的なるものにあるのではない。此の客體的なるものを如何に實踐し修習すべきかの方策にあり作用にあるであらう。實踐は單なる直觀的なるものに對する希求よりも其れの修習である

であらう。客體的なる智は主體的なる慧に、又、所知的な位置を保てる智は了知的なる主體の側に移りゆかねばならない。それ故に、智は慧に包攝せられてくるであらう。智は慧の三種の範疇の一たる「體」*sarira*に所屬せしめられてゐるのである。慧に就ての具體的なる實踐は自づと智を主體に包む。それ故に、「慧は修習すべきである」と阿含以來、阿毘達磨を通じて重要な一つの *core* となつてゐるのである。而して區別によつて分離した智と慧は包攝關係に於て結合する。ここに於て「慧」とは、もはや「智」に相對するものではなくなつた。「慧」は「智」を、客觀に於て希求するものでありながらもやがては其れを自らの中に包攝するものとなる。客觀は主體化せられる。それは實踐の示す本質的構造に外ならない。かくて、慧は人間の實踐的構造を勝れて主體的に顯はならしむるものとなる。

註

① *Dhammapala; Paramatthamahajusa III, 18. Siamese Edition.*

## 二

次に南北兩傳阿毘達磨の中、北傳阿毘達磨に於ける智と慧の概念を見てゆこう。

北方所傳「俱舍論」に於て第二十六、第二十七兩卷が分別智品と稱せられて智の問題を取扱ふ。智品とは舊譯によれば慧品となるが、稱友の釋論 (*Abhidharmakośavyākhyā*) では *jñāna-nirdeśaṅ* とあつて、我々の如く智と慧の内容を重視する立場からするならば智品とする新譯を取るのであらう。稱友の梵文俱舍釋論で言へば、六一一頁より六一一頁のかなり大部を占める。此の品に先立つ分別賢聖品四卷に於ては修行果としての賢聖を取扱ふたのであるが、其の品との連關を考慮に入れるならば、前品で説かれた修行果としての聖果を獲得するに就て、茲では、宗教的知の



働きといふ面から明らかめようとするのである。賢聖を果の面からでなくして内面的に宗教知の側に於て解説せられる。かくて、内面的に解説されてゆくところに智品の占める位置がある。それは表面的に言へば(1)智の差別を明し(2)智所成の功德を明すことになる。

扱而、智品以外の各品を考慮に入れて俱舍論全體として「智」「慧」の概念が注意せられる處は二箇處であると考へられる。其の一は心所論として出る場合、其の二は智論として出る場合が此れである。今、第一の心所論の場合より見てゆく。

心所論一般を考察すると、心所とは言ふまでもなく心王と心所とである。又、心王とは我々の心の主體たる六識であつて、境を了知、識別する作用、それは *vi-jñā* を語源とした解釋の示す通りである。此れに對し、心所は心王の從屬的作用である。心王が總じて境を緣するのに對し心所は更に微細に識則して境を緣する作用である。心王と心所との關係に所依平等、所緣平等、行相平等、時平等、事平等なる王義であるが此の五種の關係は、「相應」の概念に歸する。巴利に於ける相應の意味する所がさうである様に五つの様式に於ける心心所相互關係が、緊密に、茲にも語られてゐる。心所は四六種あるが、その位態の上で言へば(1)大地法(2)大善地法(3)大煩惱地法(4)大不善地法(5)小煩惱地法(6)不定地法なる六位に分けられてゐる。そこで茲に言つてゐる地 *bhūmi* と云ふのは釋友の釋に依れば *gati-viśaya* (行處) について *utpatti-viśaya* (生處) とせられる (A. K. vyāk; p. 127)。漢澤俱舍論長行の中に「若是彼行處卽說此爲彼法地」(第四卷)と言へるものと同一。 *gati* と云ふ一般に *moving* を示す語をあつて *functional stage* として地を説明する。此れが巴利に於て大護法が *pavattihiṭṭhāna* と云ふ適確な表現を與へてゐると同じ意味である。ところで、我々の問題にしてゐる慧は心所法の第一分位たる大地法に所屬する。大地法所屬の心所法は

受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地なる以上十法であるがその六番目に出されるのが慧である。慧とは簡擇 *pravicaya* である (四3b) が釋論 (p. 127) に依ると偈のシラブルの關係で *matī* といふ語に置き換へることすら出来るものである。それは慧を法に於ける簡擇なりと定義する仕方が、全く心所論的立場からなされてゐるからに外ならないであらう。慧が簡擇の意味を持つと語られるのは、慧を心所論的立場から述べた定義に外ならない。法の簡擇とは「此等の法が有漏であり、此等の法が無漏であり、此等の法が有色、此等の法が無色なりと諸法を簡擇することである」(Abh. K. Vy p. 127)。法の簡擇とは諸法の差別を決定的に見極めることに過ぎないといふ解釋である。然るに、法の簡擇とする解釋は單にかゝる差別の決定といふ意味にしか取られてゐない。その理由は何か。慧が此の場合、單に心所論的に見られてゐるに過ぎないからである。慧は凡てに普遍的に働く作用として大地法に屬するといふ立言にせよ、此の場合の如く法の簡擇があるといふ立言にせよ、そこに取扱はれてゐる慧理解の立場は心所論的であつて、その作用は抽象的である。慧は此の場合、實踐的意味を遠ざかりそれより抽象され心所論の抽象性に於て語られてゐるに過ぎない。それは、確かに慧の一面として具備すべき本質たるものではあらう。又、法の簡擇といふ解釋は上述の如く法の差別の決定といふ意味に過ぎないであらう。だが併し、我々は茲に一つの疑問を差しさむ事が出来る。其れは次の様にある。

慧は「法の簡擇」といつたが其の「法」とは如何なる基本的性格を持つてゐるであらうか。概して言へば阿毘達磨に取扱はれてゐる一切法は「任持自性」*svaIkṣana* といふ如く、それぞれが自己の存在を獨存的に有するものである。一切法は質料的全體の自己限定として、理解されてゐる。それ故に、法の簡擇が稱友の言ふやうに實は法の分類、數の限定、本質、相互の關係を意味したことは理解し得られる。だが併し、そのみでは實踐的意義を失ひ、眞

に阿毘達磨即ち「勝れた法」*abhihamma* たり得ないであらう。勝法たる意味が解脱に向ふ (*abhi*) ことに於てあるとは南北兩傳の諸論師の等しく強調するところである。では如何にして單なる簡擇が勝法なのか。元來、法とは語源的に *v*dhri (保つ) から由來する。dhri—dhara—dharma と云ふ形式を追つてゐる。Oldenberg の言ふ様に法は「保つこと」*das Halten* と「保たれたもの」*das Gehaltene* と云ふ二義をふくむ。法が單に實的存在でないことは言ふまでもないが併し「保つこと」と「保たれたもの」とは二様の在り方ではない。保つと保たれるといふ二重の關係、相互關係に於てあるべきである。二様でなくして同一存在の在り方である。又、巴利の註釋家佛音は法に五義を與へて (1) 徳 *guṇa* (2) 無實體 *nissatta* (3) 教説 *desanā* (4) 因 *hetu* (5) 能力 *pariyatti* とする。法とは元來、實的存在ではなくして保つことが同時に保たれたものである如き *adequacy* (*pariyatti*) であるといふ意味である。「保つ」といふことから「保つもの」と「保たれるもの」とが分かれるのではなくして、無實體といふ意味から言へば關係は反つて逆である。「保つもの」と「保たれるもの」とが「保つ」といふことに於て一つになつて來る。「保つ」といふことには、客觀的なるものが常に主觀に即してあるべき様が内含されてゐる。存在の第一原因を追求することが實在論と呼ばれるならば、法はさういふ意味の對象とはならない。法は上述の如く分析的追求の對象であるよりも、より多く綜合の對象であり、認識の對象であるよりも、勝れて實踐の對象であらう。「(緣起) 法を保て *dhara*」といはれてゐる様に、如來の出世不出世に拘はらず、實踐の對象となるものが法の根源的性格である。Aff-*hasālini* にも記述される如く、法は妙法 (*saddhamma*) である。sat が實的存在を示す *v*s の現在分詞として存在と同時に眞實なるものを現はしてゐるといふことは衆知の如くである。「保つ」とは客觀を保つことのみでなく、客觀が「保たれて」あること、換言すれば、實踐の對象として存在性を持つ謂に外ならない。「任持自性」とは保つも

のと保たれるものとの對立的關係ではなくして、むしろさういふ相に於て自らを保持しようとする一なる存在性の謂である。法が「任持自性」と言はれても其の基本的性格は實踐に連らなる。若しさうであるならば、それを簡擇するとは單に分類、統合、區別することに盡きないであらう。簡擇することを通して解脱に導くことではなければならぬ。言ふまでもなく俱舍論に示される様に法とは、勝義法即ち涅槃だけでなく法相法をもふくむ（俱舍論卷一2b）。

だが法相の法とは、四聖諦に通ずるものである。故に一般的に法に涅槃へと導く實踐性を與へることが出来る。法を簡擇することは解脱への勝方便とならねばならない。<sup>2)</sup>かくしてこそ初めて、阿毘達磨は解脱に向ふ *abhi* 實踐的法 *dharma* でありうるであらう。

夫故に、慧を心所論的立場に於て「法の簡擇」と定義するのは、先述の如く抽象的心作用としてあげてゐるに過ぎないのである。併し、法の意味を考へれば勝義に於ては、單に其れに止まらず、慧のいま一つの基本的性格、即ち實踐性に通じうる道が、既にそこに開かれてあると言はねばならない。

又我々はかゝる心所論に智が含まれてゐないことをも注意しておかう。かくて、智論に入るべき必然的聯關を「慧」自體が持つてゐることになつた。心所論に含まれてゐなかつた「智」を主要課題とし此れに心所論的解釋を與へた「慧」を介入せしめることによつて茲に俱舍論の智品が展開する。心所に含まれずそれを越えた「智」を主題とすることによつて、其處に介入せられてゆく「慧」も亦、漸時、第二の基本的性格たる實踐性にまで高められ深められて行かうとする。これが「智」「慧」の概念より見た俱舍論の智品展開の論理的過程である。

今、これを(1)有漏、無漏の概念、(2)聞、思、修、生得の三慧、(3)行相の概念との三様の關係に於て考察して行くことにしよう。

扱而、智品に入りて、先づ第一に氣付くことは慧が有漏慧 *sāsrava prajñā* と無漏慧 *anāsrava prajñā* なる二大區別の爲されてゐることである。一體、此の事は如何なる意味であらうか。慧に有漏と無漏と分別することは、何を意味するか。

法相的に言ふならば、無漏慧とは「三界四諦の眞理を緣ずる智」であり、有漏慧は「一切有爲無爲の事境を緣ずる智」であると言はれる。緣ぜられる對象となる四諦或は有爲無爲とは有部の教學に取つて如何なる位置を持つてゐるか、といふことを先きに述べておこう。それが又、智品に先行する賢聖品との内面的聯關を理由付けることにもなるであらうから。

智品に先行した賢聖品、特に四善根位について説かれてゐる所は、一言にして言へば、四聖諦を中心とした説明であり修行の段階であつた。即ち言ふまでもなく四聖諦たる苦集滅道は、阿含以來の中心概念であり、阿毘達磨に至れば、其れを中心とした修道の階位すら設けられる程に重要な意味を持つてくるものである。そも、道を方便道と聖道とに二分し、更に方便道を三賢、四善根に分けたことが四諦特に道諦の重要視から由來してゐる。そして四善根即ち煖・頂・忍・世第一法の中、前の三は凡て四諦十六行相を具し四諦の理に於ける觀法であり、最後の世第一法は欲界の苦諦を所緣として一行相（無常・苦・空・無我の隨一）を修する。此れに依つて見ても、四善根位なる修行の組織は四諦の觀察が其の中心となつて構成せられてゐることを知るであらう。それは大乘に於て、四善根の取扱はれる場合に對比せしめて、此れと異つてゐる一つの點であることも注意される。現觀莊嚴論第一章三三偈下の師子賢の註釋に出される如くに、大乘では四諦でなくして無我が中心となる。無我の修習を中核として、心三昧に入りしより（煖位）、法の光明の増長（頂位）、極上の明瞭な智の光明の生起（忍位）、智の元明の成就（世第一法位）へと四善根が

漸進する。此の師子賢の解明には無論歴史的變遷があるであらう。併し、その如き途上に於ても次の事が追求されねばならない。即ち阿毘達磨の道論から中觀瑜伽行派の道論に移り、更に般若經と相應せられんとする師子賢の思想史的背景を考慮する上に於ても、中核となる對象が四聖諦でなく無我である事である理由である。此の外、辯中邊論による瑜伽行派の説相は五根五力を中心とする。それについては又他日を期したいが、今は、四諦が一貫して前の賢聖品特に四善根位についてその對象の内容となつてゐることのみを指摘しておくことに止めたい。

四諦を中心とせる觀念が、有漏慧、無漏慧の判定にも通じて一貫する。四諦を對象とする無漏慧に對して、然らざるものが有漏慧である。心所論に於て一般的作用的内容を持つた慧が、茲に有漏と無漏といふ價值的な判定を與へられてゐる。然し、此れは心所論の其れと相入れないものではない。有漏無漏の價値判定を抽象した慧は依然として、茲にも通貫してゐる。慧そのものは何らの價值的判定を加へられえないものである。けれども、其れが四諦を對象とする時、無漏であり然らざるものを對象とする時、有漏であるといふのである。有漏無漏といふことは慧そのものの存在形式であるよりも、對象に歸屬せる性質そのものであると考へられる。慧が有漏無漏を規定するのではなくして、對象そのものの性質が自らを規定する仕方なのである。有漏無漏の判定は慧そのものの側にあるよりも對象の側にあり、如何なる對象を選ぶかといふ時、そこに慧の有漏無漏に判定せられる位態がある。有漏なる慧或は無漏なる慧ではなくして、嚴密に言へば有漏に對する慧或は無漏に對する慧と言はねばならないであらう。無漏慧の對象が四諦の場合に如上の考察がなされるのみではない。有漏慧の對象の分析よりしても同様に知る事が出来る。即ち有漏慧の對象は、有爲無爲であるが、無爲の中、擇滅無爲を對象とする場合をとつて慧と對象との關係を考へよう。

擇滅無爲とは、三無爲（擇滅・非擇滅・虚空）の中の一つであるが、其れは慧による煩惱の離である。煩惱に對應

するのであるから、煩惱と同じく其の數に於ても無數であるといはれる。ところが煩惱の離といふことは言ふまでもなく無漏なのである。然るに、慧が無漏でなくして有漏であると言ふ。若し、有漏といふことが慧に所屬する性質屬性であるならば、さういふものが如何にして煩惱の離たりうるであらうか。慧が煩惱を離れしめるものたる以上、慧それ自體は煩惱と同じく有漏たることは不可能である。有漏が有漏を離却するといふことは不可能であるからである。夫故に、此の場合に慧が有漏といはれるのは、對象たる擇滅無爲が、そも／＼有漏たる煩惱の離であるからである。擇滅無爲が煩惱に關係してゐる限り有漏であり、又、かゝる有漏たる性質を有するものを對象とする限り、その慧も又、有漏と呼ばれる。同じ慧が同時に有漏慧とも無漏慧とも言はれてゐるが、同じものが同時に正反對の性質を持つといふことは矛盾でなければならぬ。だから、同じ慧について同時に正反對のことが成立つといふことは、その相反するものが慧の性質でなく又、慧を慧たらしむる存在形式ではないといふことを示すであらう。有漏・無漏といふ相反するものは、實は、慧にはなく、其の對象へと所屬する性質屬性に外ならないのである。對象に屬するから、慧自身は其れと別個に考へうる。對象の屬性より抽象してそれ自らの存立を保ちうる。かゝる抽象性が心所論的慧の持つ一面であり、それは有漏無漏といふ價值判斷を抽象してゐる。抽象的であり、價值判斷以前であることは、しかし慧の形式に過ぎざることを意味するのではない。それどころか、却つて、有漏無漏を越えてゐるからこそ、まさに、自らは有漏或は無漏を對象とすることの可能性を持つ。それは何故か。慧が心所論的抽象に於て語られながら、他方、對象の性質に依る自己規定性を持つから、對象を選択する可能を自ら持つからに外ならない。而も、心所論として示されてゐた慧が既に其の抽象の中に、或は其の抽象性の故に、まさに有漏か無漏かの對象を選択し得るであらう。心所論自らが既に慧の實踐性を内に伏線として持つてゐた。心所論として智が提出せられず、提出されてゐたも

のは慧であつた。而も慧は善惡の價值判斷に先立つ大地法としてであつたといふことが如上の論理に導いたのである。人あつて或は難じて言ふかも知れない。即ち俱舍論以外の論書たる法蘊足論(大正二八5b)、入阿毘達磨論(大正二八981c)には慧と共に智も亦、心所法として擧げられてゐるではないか、と。けれども、此の兩論の心所法提出の根據と俱舍論の其れとは提出根據に於て相異してゐることを看取しなければならぬ。法蘊足論、入阿毘達磨論に於ては提出根據は五蘊又は五位の分類に従ふ。此れに對して、俱舍論に於ける其れは、價值的判斷に依つてゐるのである。俱舍論の分類法は界身足論(第一卷)、婆沙論第四十二卷、雜心論第二卷等に見られる如く、大地法、煩惱地法、善地法、不善地法等の如く、善不善、煩惱、大地なる價值的基準に隨つてゐるところの分類である。慧がかゝる價值的判斷を根據とする時、それは價值的なるものと別離せる大地法の抽象的作用一般の中に入れてゐるのである。如上、慧を實踐の問題として取り扱ふならば、慧が抽象的作用一般として取扱はれてゐるといふことは否定出來ないであらう。慧が先づ第一に智品に於て有漏無漏と分けられてゐること、換言すれば抽象的心所論的規定にもかゝはらず、而もそのことの中に實踐の可能性を開いてゐたといふことは、次に説明されんとする聞、思、修、生得慧といふ第二の觀點に立つことによつて、一層、明らかになるであらう。

稱友が俱舍釋疏(Abhi. K. Vy. p. 8)の中で言ふ「彼の無漏の慧を得るための、直接或は關接の、聞所成の、及び修所成の有漏の慧と、並に生得の(慧)と及び隨伴者も亦、假名の阿毘達磨なり。此の中にて、聞く加行より生ずるが聞所成なり、理を思惟する加行より生ずるが思所成なり、修習の加行より生ずるが修所成なり、生きることを得るより生ずるが生得なり、生るゝことを得たるものと言ふ義なり」。聞、思、修、生得の四慧は有漏慧であつて、無漏慧に到達する爲にある。俱舍論に於て聞・思・修なる三慧に就ての説明は屢々なされるが生得慧については、第一卷



2aに唯一度のみ説明せられるに過ぎず、生所得といふ概念だけは第七卷15a等に見出されるが、稱友の註釋にも明らかには述べてゐない。元來、生得慧とは先天的に備はる慧と解する傳統的解釋で理解し得られるが、何故にかゝる單なる生具的なものが慧として出されてゐるかといふ點を考へるならば、それに就ての示唆は、此の傳統的解釋だけからは得られない。然るに我々の見て來た様に慧の心所論的側面が有部教學に一貫した要素をなしてゐる——巴利と相異して——といふ點を考慮に入れるならば生得慧を慧とする理由を肯定出來やう。即ち此れは慧の持つ心所論的側面を示してゐるに外ならないのである。夫故に又、かゝる抽象的側面は、たとへ、慧の一側面を成すとしても、實踐論を問題とする場合、特に立入つた説明を要しないであらうからである。又、此れの生得慧以外の、聞、思、修なる三慧は加行によつて生ずるものであり、前者が心所論的抽象的であるに對し、後者は、實踐的加行の當態である。前者は俱舍論的に言へば「作意」として見られたる時に三界の聞思修と並置せられる。

三界と聞、思、修の三慧との關係は、次の如くなる。欲界繫——聞所成法、思所成法。色界繫——聞所成法、修所成法。無色界繫——修所成法。三所成法が劣なるか、或は全く無きかによつて三界に聞思修三慧が上の如く配當せられる（俱舍論第六卷<sup>8b-9a</sup>）。三所成慧が三所成慧といはれるのは、慧の對象の如何によつて言ふのでなく、聞、思、修なる行爲即ち加行自體に即して言はれることを示してゐる。即ち、有漏慧、無漏慧と言ふ時には對象の性質的規定に準じて有漏無漏と言はれたのであつた。此れに對し今の場合、三所成慧の對象を問ふとすれば、聞所成慧の對象は名境、思所成慧の其れは名境或は義境、修所成慧は義境である。

俱舍論第二十二(11b)に其の對象について曰く、

「此三慧相差別云何。毘婆師謂三慧相緣ニ名俱義ニ如レ以有レ別聞所成慧唯緣ニ名境ニ未能捨レ文而觀レ義故思所成慧

緣<sub>レ</sub>名義境<sub>上</sub>有時由義引<sub>レ</sub>文末<sub>ニ</sub>全捨<sub>レ</sub>文而觀<sub>レ</sub>義故修所成慧唯緣<sub>ニ</sub>義境<sub>ニ</sub>已能捨<sub>レ</sub>文唯觀<sub>レ</sub>義故<sub>一</sub>

對象は名と義であつて聞、思、修ではない。聞、思、修は加行其のものであり、行爲自體に外ならないのである。發心の時に、見諦に趣きて戒に住し聞、思、修所成慧を次第の如く起してくる(同)。ここに於て慧の抽象的作用としての面ではなくして加行になり、或は實踐の内容となつてゐる。慧といふことも「聞としての、思としての、修としての、慧」といふことであり、聞思修そのものが慧である。先きに述べた如く、有漏慧、無漏慧が嚴密には有漏としての或は無漏としての慧でなく「有漏に對する慧」「無漏に對する慧」であつた場合と對蹠的である。前の場合、實踐的領域に觸れるためには心所論を通してであつたが、今の場合に於ては、既に心所論的抽象を越えて實踐的領域にまで高められた。加行の段階そのものを形成するものとなつてゐる。心所論的抽象を越えてゐると言つたが、茲に注意しなければならぬことは抽象性が無視されてゐるといふのではない。たゞ聞思修なる具體的實踐的領域の形成に於て働くものが單に心所論的抽象性の一方的働きかけではないといふことである。更に、慧の持つ他の一面即ち實踐的本性に基付く。單に抽象的心所論的な面によつて規定せられるとするならば對象に従つて左右せられるものとなり、對象的となり、主體的加行として修行の段階を作るといふことが不可能となる。だが又、抽象的對象の面を無視し對象と無關係に主體的加行が成立つとするならば、聞思修なる三者は同一となり、其の間に區別がなくなるであらう。故に、三者は實踐的本性として主體的加行でなければならぬと同時に、對象によつても規定せられるといふ抽象的心所論的他面を持たねばならない。心所論的抽象性は作用一般である以上、常に對象を豫想し對象との相關に於て存しうる。聞思修の「慧」は、かくの如く二つの面を持ちながら、それ自らに於て一つの分たれざる働きであるが故に、主體的加行であると共に對象の如何によつて三者の相異があるのである。聞所成慧は名境を對象とし、思所成慧

は名境と義境とを對象とし、修行成慧は義境を對象とすることによつて三者が相互に區別せられるのである。對象に依つて規定せられると同時に、此れを主體化する。對象の性質を自らの存在形式化する。「慧の相に三種がある」といふ俱舍論の立言は、單にあらはれ方に聞思修の三種があるといふ表面的な意味ではない。慧の「相」*lakṣaṇa*とは、所緣と加行、或は對象と主體との如上の相互相應の關係を言ふ。此の關係が聞思修三慧の「慧」に與へられた慧の存在形式であると言はねばならない。

かくして聞、思、修、生得の四慧は有漏慧の内容であつた。其中、生得慧は心所論的抽象性を表示するものであり、聞思修三慧は實踐の當態を具象性に於て示すものであつた。而して實踐の當態は對象と主體の關係に於て「相」の論理を持つてゐた。こゝに初めて、慧が其の實踐の形態を三様に具體化したといふことが出来るのである。

この有部の對象と主體との關係、即ち「相」の構造といふ考へ方に對して一つの批判を附加しておこう。

其の批判は南方巴利阿毘達磨から投げかけられるであらう批評である。Sammohavinodani (p. 121) に、四禪に就て、何故にそれが四であるか、如何に四といふ決定があるかといふことを述べる。そこに三種の異解があげられる。即ち(1)毘婆舍那の所緣たる蘊が四種を決定するか、(2)補特伽羅の意越か、(3)出起に導く毘婆舍那であるかであるといふのである。巴利の立場は、本質的「根本的な禪定そのものが決定する」*pāḍakajjhānam eva niyameti* といふのである。四禪なるものは内容そのものゝ相異が四種たらしめるのであつて、對象の相異等によるものではないといふ意味である。此れは、最も具體的實踐の當態であることが四種の異なつた存在となるのであつて、既にその具象的實踐的體驗に於ては對象の相異は具體化され主體化せられてある。對象によつて規定せられるのではない。南方阿毘達磨は最も具體的實踐の主體化を重要視してゐることを見取ることが出来る。此の四禪に關する附言は、直接本文に

關係はないけれども、端的に主體的具象性を重要視する南方阿毘達磨の如き考へ方にありては、對象の性質規定は主體化せられ、従つて對象と主體化との關係についての論理は述べる必要がないことになつてゐる。然るに、有部の如きはさうではなく、對象の規定或は上述の場合で言へば心所論的抽象性といふが脱却し切つてゐない。夫故に對象の屬性、對象よりの規定を體驗の具體的主體化に關係せしめることがなされねばならなくなつてゐる。我々はかゝる對象の主體化の要求を「相」の論理的構造の中に看取することが出来るのである。

次に第三に「智慧」と「行相」*ākāra* の關係を考究してゆこう。

先きに慧が有漏無漏に分けられた時、その時の *criterion* は「性」*svabhava* であつた。性とは自性を意味するが、有漏無漏慧を内容的に分析することによつて其れは慧の存在形式に關はるものでなくして對象の性質屬性に關はるものなることをみきはめ得た。「性」とは對象の性質である。

此れに對して、「慧」から「智」が展開せられる時、其の時の *criterion* となるものは、性ではなくして行相 *ākāra* である（俱舍論二六2a）。巴利に於て、客觀的なるものとして主體的慧に對立した智が、有部に於て慧の展開として出されてゐるといふ事に、智と慧の相互關係理解の鍵鑰がある。性の分類でなくして相の分類立場からなされてゐるところに智と慧の内面的展開の論理があるであらう。

では「行相」とは如何なる意味であるか。

此れを語源的に言へば、*ākāra* は *ā-√kri* に由來して、*to drive near* 「近くにもたらず」意味であり、名詞として *forms-expression of the face*、漢譯に行、行識、相、種類、規矩等と與へられてゐる。その原意を考へれば、行相とは、單に映された影像ではない。心的状態を形成する手掛りとなるものを意味する。目的物が心的状態に收約せ

られてある意味である。決して目的的存在の一つの現はれ方に過ぎないのではない。そこでは目的的存在が心的状態に所屬してあるものとして、心に即應してより外存し得ないであらう。心的状態を離れて目的的存在は存在を保たない。稱友の釋によると行相とは目的的存在がたとへ消え去つて行つても、色 rupa として残るものである (Abhid. K. Vy. p. 629)。行相は實的に (dravya) 十六行相とせられるが、四諦について (1) 非常、苦、空、非我 (2) 因、集、生、縁、(3) 滅、靜、妙、離 (4) 道如行出の四種の心的状態があげられる。

ところで、教義内容から見て此の行相に對して二種の解釋がある。その一は有部、他は世親の解釋である。

有部は行相を説明して其の體は慧であるとする (俱舍二六<sup>a</sup>12)。然るに、茲で、慧は行相の體とせられてゐる。では行相と心所との關係は如何様になつてゐるか。有部に依ると、心・心所が有所縁であり能行なるに對し、一切の有爲無爲法は所行である。此れに對し、慧は能行、所行のみならず行相にも通ずるとせられる。能行所行を包攝するといふのは慧の持つ心所論的な側面であるが、心所と異なる點は、其れが行相に通ずるといふ點であることになる。慧と心心所とにかゝる區別の點があるのは、有部自身の所說に従へば、「體の寛狹」に依りてである。併し、此の説明は凡て實的に平面的に説かれ勝ちな有部の教理表現に過ぎない。「體に寛狹がある」といふことを、單に平面的に理解し去ることは出来ない。我々の追及して來た様に、慧の本來の相は二面あつたのであるが、其の思想を背景として考へねばならないのである。體に寛狹のあることは、文字通り靜止的に寛狹があるのみならず、慧の持つ二面、即ち心所論的抽象性と實踐性とが一として體に封じこめられてあることを意味するであらう。行相とは單なる對象でもなく、又、單に主觀の表出でもない。主體的心的状態にとつて手掛りとなるものである。手掛りとなる時、既に手掛りとは對象にも屬せず又、單なる主觀的表出にも非ざるところに位置を占める。對象の影ではもとよりないが、又、慧の似影と

して表出せられたものでもない、慧の行相といふのは行相として以外、慧が存在し能はざる態に於てもある。行相の場に於ては、對象的存在或は目的的存在もその本來の存在性を止めて行相としてある。又、心所的主觀的な狀態もその主觀性を脱却して行相に於て働く。この主觀客觀相互の媒介作用、または相應性に「行相」の論理がある。そこに實踐の具象性があると考へられる。無常乃至道如行出に至る四諦十六行相とはまさにかかる主客の相應性による具體的實踐の事實である。最も實踐的なるものは、この媒介作用に於て、又、その實現の具體性に於てあるであらう。かくて、有部にありて、行相とはそこに於て慧が最も其の實踐の眞意を發揮するところのものであつた。此の實踐の具體相は主體的側、客體的側、に於ては慧であり、客體的側、に於ては智である。智は、慧に依つて獲得される結果としては客體的である。「慧」は巴利に於ける如く、「智」と異なつた系列におかれるを要せず、「慧」を世俗智、法智、類智といふ如く「智」へと展開するのである。

無漏慧と十六行相との相關的意味を、以上の如くに考へる事が出来るならば、有漏慧に就ては如何であるか。

慧が有漏と無漏とに分かれるのは、對象的規定に準ずるに依つてであつた。此れに反對して、或は次の様に論難するかも知れない。即ち對象的規定に依るとするならば、有漏慧たる世俗智例へば他心智の如きは必ずしも勝義を取らざるは非ず、それには有漏の六行相となりて轉ずるものもあり、或は四善根となる修慧の如く正見智と稱すべきものもあるであらうと。此の難に對して、我々は次の様に答へることが出来る。成程、他心智中には無漏なるは道智所攝の故に道如行出の四行相を緣じ、有漏なるは自所緣心心所自相を緣ずるであらう。他心智が世俗智と法智、類智、道智の四智から成つてゐるといふことは俱舍論所説の如くである。併しながら、俱舍論にも言ふ様に「多取三瓶等、世俗境、故」（二六2a）とある如く、對象の規定が多分なるに依つて世俗智、即ち他心智を世俗智とするのである。此れ

は内容的には有漏漏的である他心智が對象に準じて多分なることの故に、有漏であり世俗であることを示してゐるに外ならない。それどころか、他心智が即ち有漏慧が有漏無漏の兩面を持ちうるのは、今は多分に依つて有漏的であるといつてゐる事は、實は、深く考へれば慧そのものゝ持つ本質的性格に由來する。慧は元來、有漏無漏といふ價值判斷の以前に心所論的に簡擇といふ作用の一般性をも本具してゐたものであるからである。この一般性が一般性であるが故に、價値的には有漏ともなり無漏ともなりうる。對象的性質の限定によつていづれをも持ちうるであらう。其れ故に、他心智が多分に従つて世俗といはれることも又、我々の上來、縷説した如くに慧の持つ抽象性と實踐性との即一的關係に基付く事柄に屬する。

又、他心智をめぐる上の論述から「智」の性格を知ることが出来る。即ち、他心智には限界がある。不還、聲聞の應果、獨覺の中の前前位の他心智は後後の勝位の者の心を知らない。又、聲聞の他心智が見道位を知るにも限界がある。佛陀は見道に於て一切能く知ると述べられる。若し、智が慧の如く實踐的主體の形成に本性を持つとするならば、漸々の段階が有情に許されてゐる以上、主體の位置即ち「位」如何によつて其の限界があるといふことはありえないであらう。慧の實踐性は主體の一貫した形成を促進せしめずにはおかない。然るに、限界があるといふことは智が客觀的存在としてそれ〴〵の主體の位置に於て、それ〴〵の異なつた仕方では獲得せられるといふことを現はす。聲聞の他心智に限界があり、佛は限界なく見道に於て一切を知りうる。凡夫、聲聞、獨覺、佛に其れ〴〵の主體的存在がある。慧は此の主體性である。だが智は主體的存在の方に順應して獲得せられる客體的存在である。

有漏無漏と行相に關して取られてゐる有部の所説は「智」と「慧」に對する根本的思想を基本として展開せんとすることが示された。此れに對し世親の取る經部の所説は、いくらかの相異を示してゐる。次に我々は經部の論理を關

説し更に有部の立場を再考するであらう。

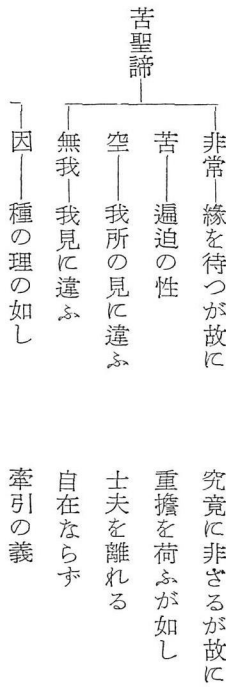
經部は行相と慧との關係を次のやうに見る。即ち行相 *ākāra* は *ālambana-grahana-ākāra* (所縁を取る行相) と語意分解せられる (*Yasomitra: Abhid. K. Vy. p. 629*)。 *a* = *ālambana* であり *kāra* = *prākāra* であるから *ākāra* を *a + kāra* に語義分解しての説明と見られる。行相は對象たる「所縁を取る品類」を意味する。此れに對し、慧は *sākāra* (行相を持てるもの) となる。行相が持たれるものであるに對し、慧は持つものとして此れに相對する。行相と慧とは、有部に於ける程には相應的の關係として考へられてゐない。而も行相は色 *rūpa* であるとすら言つてゐるから、兩者が持つものと持たれるものとの相對立せる關係である。然し乍ら、此の對立は決して無關係であることを意味してはしない。却つて、對立的であればこそ——有部とは違つた意味に於いて——相立に媒介し合ふ。では、其れは如何にしてであるか。

先づ十六行相に對する有部の解釋と世親の其れとを要約すれば、左記の如くに各々二種の解釋が擧げられる。 *a b* *a'* *b'*として示したものがそれである。

有部の解釋

(a)

(b)



『智慧の概念』



集諦

集——等しく現ずる

出現の義

生——相續の理

滋産の義

縁——成辦の理

依となる義

因——初因

無因の見の對治

集——招集

一因見の對治

生——近く生ずる

變因見の對治

縁——別縁

知先因の見の對治

滅——流轉の斷ずる故に

解脫を無しとする見の對治

靜——衆苦の息む故に

解脫を苦とするの對治

妙——上無きが故に

靜慮、等至の樂を妙とする見の對治

離——不退轉の故に

解脫を退墮し永ならずとする見の對治

道——正道の如し

無道の見の對治

如——如實に轉ずる

邪道の見の對治

行——定んで能く趣く

余道の見の對治

出——永く有を離るゝ

退道の見の對治

滅——諸蘊の盡くるが故に

相續斷ずる

靜——火息むが故に

三有爲相を離る

道諦

滅諦

集諦

集諦

滅諦

妙——衆患なし

勝義の善

離——衆災を脱がれる

安 穩

道——通行の義

邪道を話する故に

如——正理に契ふ

不如を治する

行——正しく趣向す

涅槃の宮に趣入す

出——永く超ゆる

一切の有の棄捨

道諦

經部の解釋

(a')

(b')

非常——生滅の故に

常見の對治

苦——聖心に違する

樂見の對治

空——無我なり(此れに於て)

我所見の對治

非我——自ら非我なる

我見の對治

苦聖諦

以上の中、有部の解釋の a b 及び經部の a' b' の解釋は共にそれぞれ同一狀況のものを違つた表裏から見たものに過ぎない。然し、有部の a b の關係は事實と其の根據の關係である。事實を更に其の根據の側で明らかになした仕方である。此れに對して、經部は其の根據の敘述から根據の對治に視點を向けてゐる。我々は、此所に經部の行相と慧との關係に對する暗示を見出し得る。即ち、先述の如く行相と慧との關係は、持たれる所縁の品類と此れを持つ有行相 Sakāra としての慧とが對立してゐると述べた。併し、其の場合、所縁の品類とは對治するものとしての行相であつ

て單なる認識論的對象ではない。單に存在的に客觀にあるものではない。行相は對治の作用あるものとして、まさに慧に持たるべきものである。又、慧は對治の作用あるものを持つとき、眞に有行相であり、慧であると言はねばならぬ。對治といふことは行相と慧との共關に於て成り立つ。十六行相は、離れ離れに分離されてゐるのではなくして、かゝる對治する作用あるものとして、眞に慧であるに相應しい。この意味に於ても、慧は行相として自らの實踐性を顯はにするのである。有部は先きに述べた如く慧と心心所とが體の寛狭の差異に過ぎないとして平面的關聯を説いた。此の場合にも亦、有部の考察は事實と其の根據との論理的關係に限定せられてゐることをも看過することが出来ぬ。

以上、我々は南北兩傳の資糧に依つて智慧の概念の變遷を追つて來た。この操作から次のやうな展望を獲得することが出來た。

阿含に於て未だ明瞭に自覺せられなかつた「智」「慧」が、阿毘達磨に於て初めて自覺的に取上げられた。「智」は客體的なるものとして仰がれ、目的であり、又、追及せらるべき、獲得せらるべき結果である。此れに對して、「慧」は客體に於てではなく主體に凡てを置いて、そこからして「智」を獲得しようとするところに中核をおいてゐる。ここに、我々は阿含以來、智をでなくして慧を以て、修習せらるべきものとなした根本思想の一貫せる展開を看取する。「智」と「慧」の自覺的分離は、智の至高性を愈々高める。此れに對し、慧の主體性は益々其の實踐性を嚴肅ならしめる。佛教に於ける實踐性は單に無規定な用らぎのあるところのみあるのではない。却つて慧の用らいてあるといふことが、智の至高性によつて規定せられてあるといふことに見られるであらう。眞の實踐は、智の性格によつて指導せられることによつて用らき出づるところに現成するものとなるのであらう。

註

① H. Oldenberg, Weltanschauung der Brahmana-Text, 5. 203 1919.

② 俱舍論卷12b「若離<sup>○</sup>擇<sup>○</sup>法<sup>○</sup>定無<sup>○</sup>餘能滅<sup>○</sup>諸惑<sup>○</sup>勝方便<sup>○</sup>」舊譯「離<sup>○</sup>簡<sup>○</sup>擇<sup>○</sup>法<sup>○</sup>更不<sup>○</sup>有<sup>○</sup>爲寂<sup>○</sup>靜惑別方便<sup>○</sup>」

#### 四

南北兩傳に依る阿毘達磨に見られた智と慧の概念分析は、我々に次の如く教へた。即ち、智と慧の自覺的區別が其實踐論の基礎に横はつてゐる。そして實踐論の原理は、二様に考へられる。第一に、慧が智を目途するといふ意味に於て其れは向上的であり、第二に慧が智によつて指導せられ規定せられることに依つて用らくといふ意味で其れが向下的であるといふこと此れである。

衆知の如く大乘佛敎殊に般若思想に於ては、「般若」prajñaといふ名目其のものが前面に出でて、「慧」に一つの重點がおかれてくることは否定出來ない。「般若」即ち「慧」に關説するに先立つて、我々は般若思想の前驅とされる大衆部の思想に瞥見を與へてみよう。

界部宗輪論に依ると、此の論に出る諸部派の中、智慧の概念を出してゐるのは、大衆部だけであるがそれは次の四箇處である。以下玄奘譯による。

- 一、「一刹那心了<sup>○</sup>一切法<sup>○</sup>」(中廿一左)
- 二、「諸佛世尊盡智毛生智恒常隨轉乃至般涅槃<sup>○</sup>」(中廿三右)
- 三、「以<sup>○</sup>一刹那現觀邊智<sup>○</sup>遍<sup>○</sup>知四諦諸想差別<sup>○</sup>」(中廿九右)

四、「慧爲<sub>ニ</sub>加行<sub>一</sub>能滅<sub>ニ</sub>衆生苦<sub>一</sub>亦能引<sub>レ</sub>樂<sub>一</sub>」(中三六右)

こゝに示されてゐるのみでは、智慧の概念が單に列擧されてゐるに過ぎないが、唯、*prajña* が玄奘譯の「慧」に對して眞諦譯で「般若」と譯出されてゐること、智の方は盡智、無生智に聯關して用ひられてゐることが一見して理解せられる。併し以上、我々の辿つて來た歴史的基盤から觀て注意せられることは、二つの點である。即ち一、慧が心に相應してゐるといふこと、二、慧が加行 *prayoga* となるといふ思想である。一項に既に南北阿毘達磨に於て慧が心所法に入れられてゐることを考へる時、心との相應性が語られるのは肯んぜられる。慧が抽象的心所論的意味を以て取扱はれてゐる方向である。二項は慧が加行たるべきものであるといふこと即ち慧の實踐的側面を指向するものである。二項にあたる眞諦譯は「般若相應滅苦」といふのであるが、此れは言ふまでもなく般若の中心を述べた思想に外ならない。般若即ち慧の實踐的側面は滅せられた状態のものにはなくして、苦を滅する加行にある。

かくて、慧たる般若が佛教思想の前面に推進せられて來た。今や、般若は我々の辿つて來た如き概念の分析に止まるのでない。だが併し、概念の有限性なくして、それを越えるといふことがありうるであらうか。我々は般若をその超越性に於て把へる仕方よりは、我々に本來的な概念的拘束にもとづいて、その把握を遂行する道を選んだ。概念的拘束に對して態度決定をとることは、般若の超越性へと態度決定をせまることそのものであらうから。

そこで、般若波羅蜜 *prajñā-pāramitā* の語義を手掛りとして進めてゆこう。

波羅蜜は言ふまでもなく六或は十波羅蜜であつて、大小二乘に於て聲聞緣覺の行ずるものである。菩薩に個有の行ではないが、般若が附加される事によつて菩薩の面目が顯照されてくる。而して、般若經といふ題名そのもの示す様に般若經に於ては六波羅蜜中、特に般若波羅蜜に重點がおかれてゐることは衆知の如くである。思想的にその

事は一體、如何なる意味を持つか。

ハリワドラの解釋に依ると *prajñā-paramita* は、*para* を彼岸と見做し *paramit* を彼岸に到るとなす。*ta* は狀態を現はすから *Paramit+ta* = *paramita* と *ta* は *けもの* を略して *paramita* とするのである。併し、此の語義分解では *paramit* の再分析が與へられてゐない許りでなく、*paramita* の *ta* の略せられる理由が明瞭ではない。此れに對し、萩原博士の理解に依れば、二義をふくむとせられてゐるやうである。即ち(1)狀態を現はす *ta*、(2)種類を現はす *ta* である。今、博士の所説を概略すると次のやうになる。俱舍論第十八(大二九<sup>95b</sup>)に「能到自所住圓德彼岸故此六名波羅蜜多」眞諦譯同じい。又、大論十二(大二五<sup>145c</sup>)に「六波羅蜜能令人波慳貪煩惱染著大海に到於彼岸」以是故名波羅蜜多」とあるやうに *ta* は狀態を示すものである。

又、他方、眞諦譯の本(大二九<sup>249c</sup>)に一解があげられてゐて曰く「復次波羅摩者謂菩薩最上品故是彼正行名波羅美是彼正行聚名波羅蜜多互不相離故」。此の中の「聚」の義は *ta* の意味でそれは稱友の釋の他の例より見て種類の義を指す。かくして波羅蜜多是狀態と種類の二義をふくむことになる。*paramita* が *prajñā* と聯關するときは、從つて究意した慧ではなく(1)慧の究意 || 狀態、(2)最上慧の聚 || 種類といふ意味となる。此の二義を有するものであつていづれでも可なりとせられる。(萩原文集三一<sup>二一三</sup>頁)。博士は眞諦譯の俱舍論(大正二九<sup>492c</sup>)に出た前掲の文の中「波羅美」とあるのを *parama* により作られた抽象名詞にして完全、圓滿の義ありといふことを挿入して關說してゐるが、それが一體、般若波羅蜜多の持つ二種の意味即ち「慧の究竟」と(2)「最上慧の聚」といふ解釋に對してどういふ關係があるのかといふ點で理解し難い。それ許りでなく、ハリワドラの *paramit+ta* といふ解釋に對して自ら如何なる立場をとるかといふ點も了解し難い。惟うに、博士は一應、此の解釋は認めてゐて其の上に更に *ta* の

持つ二義に重點をおかれてゐるのでなくかと考へられる。併し、此の解釋に對しては先きにも言へる如く *paramitā* の *t* が略されてゐる意味が不明確であつて、Dayal 氏も其の點の不明確を指摘してゐる。次に Dayal 氏は *parama* から *parami* となつたと言ふ。而して *paramita* の *i* が音便の關係で *i* と *i* 短母音に變つたと言ふ。併し、必ずしも盡く短母音になつてゐるのではなからぬ。例へば巴利の *Atthasālini* (§ 85. B. O. S. 版) に依ると *paramibhava* といふ言葉があるが、B. O. S. 版では長母音 *i* となり、P. T. S. 版では短母音 *i* となつて *paramibhava* と讀んでゐる。此の兩本のいづれが如何なる異本によつてかく變化があるか知ることが出来ないが他の多く箇處より見て短母音の用例が多い様に思はれる。例へば *Majjhima Nikāya* III. 28 Nd<sup>2</sup> 475; *Miln* 2. <sup>28</sup>; *Miln.* transl I. 34 等に *paramipatta* といふ語を出し短母音 *i* を用ひてゐる如きが其れである。してみると、Dayal 氏の言ふ説が一應肯定出來ると考へられる。即ち *parami+ita* (最勝なる状態) といふことになる。併し、なほ依然として *paramitā* が *paramita* となる理由は明らかでないとい惟はれる。Dayal 氏の解釋は巴利語或はブラクリット化せられたる原語學上の用例を立場にしてゐるやうである。

以上の様にしてハリヴドラ、荻原博士及び Dayal 氏等の語源解釋に於ても其れごとく單なる語源分解に依つては明晰な解答が得られないのであるが、併し、一つの事は、いづれの解釋、いづれの用語例によつても共通して言ひうるそれは、般若波羅蜜が單なる種類とか結果とかいふ如き客體的實的存在に於て、把へられてゐないといふ事である。巴利に於ては特に *ta* は状態を現はす *bhava* におきかへられてゐて、實的存在としての「聚」ではない。 *bhava* は既に Rhys Davids 此等の主張する様に動的な理解に於て生成發展するものであるが「結果」として靜的に把へられるものではない。 *paramitā* にしても *paramita* にしても慧に對して意味せられんとする内意は究竟せられた慧で

はなくして、究竟せられゆく慧である。結果的なる「聚」は其れ故に實踐的なる「状態」に移らねばならない。「聚」と「状態」の二義がいづれでも可なるどころか、般若思想の中核をなすものは、「状態」についての或は究竟してゆくことについての具體的行を措いて外にはないであらう。

かくの如くにして原始佛敎に於ける智慧の概念分析は我々をして般若思想の「般若」たる所以の中核を彫出せしめたであらう。

ハリワドラが般若經の表詮の内容を次の三方より述べてゐる。(1)法を簡擇する爲に一切の事を攝する。(2)能障を斷ずる爲に一切の能對治を説く。(3)所知を遍知する爲に一切の相乃至八現觀等の道の全體を般若波羅蜜に於て説く。此の三種のアスペクトの中、(1)法を簡擇するといふことは我々が南北兩傳阿毘達摩で見た様に其れは心所論的立場からする慧の内容に相應することであつて、般若思想の本領は却つて(2)と(3)にある。能障と所知の遍知といふ點の考慮に入れられることに注意を向けなければならぬ。

原始佛敎に於ける實踐の形態は Horner 氏も言ふやうに決して straight away ではなくして gradual going forward (A. N. V. 2) である。だが併し、かゝる實踐の形態は實踐の本質の看過から生じたものではない。依然として實踐の原理は慧の本質にあつた。阿毘達磨の精密な分析は「慧」の實踐性によつて一貫せられてゐるといふことは否定することが出来ない。然るに、其の「慧」の實踐性は必ずしも實踐的主體の自己矛盾的背理性を原理としてゐるものではなかつた。實踐的主體の背理性或は思惟の乖離性といふことを原理としたものではない。我々はかく考へることによつて、然しながら、原始佛敎の實踐性を graduality であるとして此れを批判しそれを單に限界付けやうとするのではない。たとへそこに於て「慧」の實踐性が原理的思惟の形態を取ることとはなかつたが、而も



分析的哲學構成へのつながりを保持しつつ、それに獨特の實踐形態を形成して行つた。それは阿毘達磨的實踐形態として認めるに價するものを示した。然るに般若思想に於て中核となつた「慧」の實踐性は根本的に相違してゐるのではないが此れとは異つた一つの原理を持つに至つたと見るべきである。異つた一つの原理とは何か。それは實踐的主體の側に於て、主體そのもの持つ思惟の背理の自覺である。我々は主體の思惟にとつてそれが限界にまで追ひつめられる時、こゝに背理であると稱するであらう。同一事に就て、相互に矛盾したことが成立しうるといふ事は、思惟に取つてはまさに背理でなければならぬからである。此の事に就ては、後に再び記述するが、人間的思惟の本來的根としての此の思惟の限界性或は限界の具象性其れは能取、所取として現はすことが出来る。先に擧げた能障を斷ずるといふことは、既に阿毘達磨に於て取られた實踐の道であつた。然るに、般若經に於て言はれる場合、單に能障の斷に止まらない。所知障を斷ぜなければ眞に菩薩たり得ない。ハリヴドラの述べた先きの三種のアスペクトの中、第一と第二即ち能障と所知の一切の遍知を與ふところに、般若の般若たる所以があると見られよう。其れは所取能取の二要素の分離に思惟の具體的形態があり、その超克に般若の實踐が働き出でる事態を指示してゐるに外ならぬ。慧即ち般若の具體的顯はれば、所取能取の上に於てなされる。慧の實踐性は思惟の分裂の上に、却つて顯はにされる。實踐的慧は其の實踐性を能所二取へと現はし出す。慧は超越より内在へ、抽象より具體へ、而も分裂的思惟の自覺を通して眞に實踐の原理を完うする。思惟の分裂の自覺は、實は慧の働き出でる形態である。主體が思惟の分裂につれゆかれる時我々は既に慧に於て生きると言ふことが出来る。

此の意味を一層理解し易くするために二種の觀點から眺めて見よう。其の第一は論理的側に於て、思惟の分裂とはどのやうな意味を持つかといふこと。第二は行的側に於て——即ち般若と利他の聯關に於て——如何なる原理を持つ

てゐるであらうかといふ此の二點である。此の第一と第二は共に般若即ち「慧」を阿毘達磨の其れと區別する上に於て根本的役割を果すであらう。

さて次に第一の意味を見よう。

梵文八千頌般若經第十八空性品に曰く

「須菩提曰く、世尊よ、希有である。微妙なる方便により、色より退轉し涅槃が顯示せられた。かくの如く、受想行乃至微妙なる方便によつて識より涅槃が顯示せられた」<sup>20</sup>

茲に「希有」ascaryaと云ふことは唯一一つの立場から同時に二つの相違した意味の語られることである。如に色等のあることを遮遣するから色等の作らくことはそこにはあるべきではない。然るに、單に色が撥無せられることに如の本來があるのではなく、實は色より外に如のあることも許されない。如或は空は色以外のものではない。色等が如性に於て撥無せられると同時に yugapad それは又それ以外の何ものでもない。かゝる空性の在り方は論理的思惟にとつては一つの驚き vismaya に外ならないであらう。論理的思惟は begrenzt である。限定せられた思惟に取つて驚きを齎すものは unbegrenzt である。「驚き」とは、怖れでもなければ無關心の意味でもない。「驚き」とは無限定を言ふ。無限定とは論理的側から表詮したる慧の甚深の表詮に外ならない。無限定は内容なき否定を意味するのではなく、それは屢々「甚深」の概念によつて置き代へられてあるのを見出す。思惟の分裂は同一立場からする二つの意味の主張不可能に遭遇した。そして、まさにそこに空と色との甚深性が「驚き」の概念を通じて開示せられてゐる。「空性等なる甚深を具してゐるから數習 abhyasa の道が甚深である」。空性實踐の意味は第一に論理的思惟に示すに空性の無限定性を以てなした。「驚き」の概念は、併しながら、形而上學の探求の根柢となるのではない。驚きは、

哲學史上、知を愛し求める者の情念として學問の根柢に横へられてゐたことは人の知る如くである。般若に於ける「驚き」の概念も哲學の場合と同じく論理的、思惟の分裂を指摘してゐる。だがしかしその方向は無限定的なものの探求ではなく其れの實踐、數習へと導いてゆくものであつた。

以上のハリワトラの解釋によつて我々の知り得たことは、「驚き」の概念が論理的思惟に對する般若の否定性、物を語るといふことである。人間存在の論理的矛盾性は般若以後大乘佛教組織の完成に伴つて愈々、明快に説明せられてゆく。次にヴィニターデーヴの一つの解明をとりあげて見よう。

西藏文「唯識三十頌釋論」<sup>④</sup>に人 pudgala に三義のあることを述べる。即ち pudgala は滿ちつ (pud, gan shin) 衰滅する (gala, zas pa) 意味と彼々の趣に趣くといふことと最後に引業と滿業により趣に趣くといふ意味の語義分解である。此の解釋は南北阿毘達磨諸論書にも見出しえない解釋と考へられるが、人間存在の業的在り方の説明としては、特に阿毘達磨と相違したところはない。併し、其の視點に於て著しき相違を見る。即ち阿毘達磨に於て「人」が業との連關に於ての釋明される時は、人の無我性を主張はするが、そのことをなすにあつて人を内容的に限定しようとする。此の點に就ては他の箇處で論じておいたが、要するに人は業を内容とすることによつて無我であると同時に行為者ともなりうると説く。然るに、ヴィニターデーヴは人を法と共にその本質内容如何を問題とするのでなくして、此れを假立言說の上に眺めて行かうとする。内容的に如何なる限定が與へられようとも、其れは悉く假設の様相を呈する。さて、此の三義の中、後の二義は人と業との連關を説くものであつて原始佛教以來阿毘達磨を通じてとられた仕方であるが、第一の pud と gala とに分解し此れによつて説明せられる仕方に注意しなければならぬ。「人」は常に業を始作する (brtsams pa) と共に、先きに作りし業を受用し盡くす (zad pa) ものでなければならぬ。

業を生ずると同時に滅する存在である。始めるの生も終る滅も同時に持つ。無論、生滅の同時を説くことは、縁起論に外ならないのではあるが、かゝる矛盾性の同一存在に於ける可能性は、論理的思惟の否定を前提としてゐるに外ならないであらう。では業の生滅を同一的に有する存在者が、如何にして假設 *upacata* であるのか。假設といふことは單に本體に對する現象として假りにそこにおくといふ外面的意味ではもとよりない。假設とは「何處にも無きものが或處に於て假設せられることである」(武田本一四頁)。然し、此れは假設の定義であるよりも一層、深く我々に假設の眞の意味を物語つてゐるであらう。即ち何處かにあるものが假設されるのではなく、假設せられるものが何處にもなきが故に、却つて假設なのである。然しそれは *tautologie* ではなく。何故なれば更に我々が讀み續けるならば次の如き解明を見出すであらうから。即ち曰く「我と法との相ある所取分に於て我と法とが假設せられる」。「所取分に於て」といふことは如何なる意味を暗示するか。元來、假設とは *upa-car* を語源とするのであるが、*upacarati* とは *apply figuratively* の意味と解しうる。假設が所取分に於てなされるといふことは、人間存在の構造が既に能取所取なる分別的存在であることを前提としてゐることは言ふまでもない。それ故に、假設が所取分に於てなされるといふことは言ひ換へれば、能取所取の分別的存在そのものを指すことになる。或るものを自己の外に、假りに設けるのではなくして、實は、かゝる自己の假設的であるといふことが、形態をとつて即ちそこで言ふ如く、まさに所取分に於て、*apply* せられたに外ならないのである。取られた状態は取るものと同一なる存在構造を持つ。假設は假りの在り方どころか、却つて眞實の人間存在の矛盾となるであらう。かゝる能取所取二取の上に顯はれてゐるのが「慧」であり、それが般若である。慧が其の超越性に於て、内の二取へ顯はされるのではない。そもそも、慧の超越性といふことは、原始佛教以來、否定せられてゐたものであつた。若し超越性といふことが言はれるとするならば、其れは慧の

側にはなくして、智の側に屬せしめられるであらうし、そのみならず、超越的なものが内在に顯はれるといふことはそれ自體矛盾を含むであらう。超越的なものは内在的でないからこそ超越的なのである。従つて、超越的な慧が二取の上に顯はし出されるのではない。却つて、能所二取の分裂が、まさに「慧」の上に於てこそ自覺されてゐるのである。「慧」は、かゝる二取分裂の自覺的根據である。

以上のヴィニターデーブの解明から知り得ることは、論理的思惟に對する般若の否定性が茲では所取、能取といふ形に於て *figuratively* に呈出せられ問題とせられてゐるといふ事である。

般若即ち慧は、以上の如き論理的思惟に對する否定性に於て其の一つの要素を顯はにするのである。だが先きに述べた如く、「驚き」の概念の指向する方向が形而上學的欲求へでなく、此れと異つて、其れが實踐數習へと向けられるといふことは如何にして可能であるか。言ひ換へるならば、思惟の否定性が行的側に於て如何なる原理を持つてゐるかといふ第二の觀點である。

此の第二の觀點に對しても、二つの解答の仕方を考へることが出來よう。その一つは、我々が原始佛教以來阿毘達磨を通じて論じて來た様に、「慧」そのものの存在形式が既に實踐修習の可能を含むといふことである。般若も又「慧」である以上、かゝる佛教思想の系譜に列することは言ふまでもない。それ故に、「慧」が行的側に於て實踐修習の方向を取るといふことは、我々が從來、阿毘達磨を通じて探求して來た佛教思想の歴史性が此れを證したであらう。

その解答の第二は、ハリブドラの與へてゐる次の所論の中に見出されると考へられる。その所論を手掛りとして第二の解答を求めて行こう。

八千頌般若第十七不退轉相品に對するその註解の中で言ふ。

「所以は、忍智の諸刹那を勝解したものは所取能取の行相に執着せざる清淨世間後得心に攝せられた、自らに相應しい、用らき(即ち)色等の相を除く等の他成就 para-pratipatti の境を生ずる。有情を教化する目的 prayo-jana と別に、勝解 adhigamaこそ一切處に瑜伽行者の慣行 vyavahara である。其れ故に其等が因 laksana となる。」

瑜伽行者に取つて、常に行ぜられる慣習の行は言ふまでもなく勝解 adhigama である。即ち十六の忍智の刹那に於ける勝解が第一であるであらう。自らの勝解が如何にして利他的行を可能ならしめるか。此れは如何にして自が他 para となるかといふ問題状況にかゝる解答である。慧は能所二取分裂の自覺の根柢に横はつてその自覺を可能ならしめるものであつた。かゝる慧の構造が、茲では自と他の連關によつて明らかになれようとする。

扱而、茲で述べられてゐる様に、清淨世間智の働く場所は、自より出て他に於て行ぜられる位態に於てである。清淨世間智は、自他の超越性からして自他へ働き出せるものでもなければ、自と他の媒介として考へられるものでもない。もし自他の媒介として考へられるならば、自が他を救済するといふ對象的目的も想定せられるであらう。目的 pravajana の概念は、たとへ、それが慈悲の行であらうとも、やはり對象的である限り——又、媒介を必要とする限り——否定せられねばならない。我々は般若經に於て屢々、利他行が「他」の想定を否定しなければ般若波羅蜜に非ざる所以が屢説せられてゐるを見るであらう。ハリブドラのなしてゐるやうに目的概念の除去は言ふまでもなく「他」の概念の除去を——それにもまして媒介概念の不成立を——意味するであらう。「他」の概念の否定は相對觀の否定であるのみでなく、積極的には清淨世間智のはたらく場所を示してゐることである。勝解 adhigama といふことは

主觀的な體驗の側にはない。「他」の概念の否定は言ふまでもなく「自」の概念の否定でもあるであらう。「勝解」とはかくして自我概念の否定と同時に具體的には慧の顯在する地盤である。それは、單なる主觀的體驗ではない。凡そ體驗の概念ほど多義なるものはない。又、その概念は佛教の落ち込む一つの trap である。又、いかなる意味にもせよ體驗ほどに主觀的なるものもないであらう。一般に體驗は *bestimmt* である。限定せられてある。慧の認證は此れとも區別せられねばならない。其れは、自他の否定に於て、却つて自ら作用し開顯するところの「勝解」 *adhi-gama* でなくてはならない。體驗と區別された「勝解」とはかかる體認を言ふのである。

先きに、我々は論理的思惟の限定性 *Begrenztheit* に對して般若の無限定性 *Unbegrenztheit* の論理を明らかにした。今や、我々は體驗の主觀性、規定性 *Bestimmtheit* に對して般若の無規定性 *Unbestimmtheit*、主觀の否定を呈示し得たことになるであらう。

このやうに主體性の保持、指摘なのではない。主體性の肯定による限界設定ではなく、否定によつて地平を開放する。而も開かれた地平は二つの仕方を以て、どこまでも無規定的であらねばならない。二つの仕方とは即ち先きに述べた如く第一に、論理的思惟に對しては其れの無限定性を以て對峙し、第二に、(主觀的)體驗に對しては其れの無規定性を以て對峙した。そして第一の對峙は「驚き」の論理の中に見られ、第二の其れは「勝解」の體認に見られたであらう。

我々が般若思想に於て、屢々論理的なパラドックスに遭遇し遲疑せしめらる。此のパラドックスの表現によつて示される意味が何處にあるかと言へば、論理の世界に反する「驚き」の世界の無限定性にある。又、我々は般若思想に於て利他行の屢説に遭遇する。此れの意味する所は、主觀的體驗の世界に反する「勝解」の世界の無規定性にあると

解し得るであらう。

以上、我々は阿毘達磨の智慧の概念を調査して其の論理を明らかにしようとして來た。而してかゝる思想史的基盤の上に照し出される時、般若思想が如何なる意義に於て特色ある論理を提示するものとなるかといふ事を述べて來たのである。

註

① I. B. Horner : Some aspects of movement in Early Buddhism (Artibus Asiae, vol. X/2, p. 138)

② Abhisamayālaṅkā'āloka-vyākhyā. p. 698 edited by Wogihara.

「希有」āścarya の説明について梵文では色と如との關係の説明の始まる先に出してゐるが相當、西藏文では色、如の關係を註釋し終つた結語として最後に出してゐる。此の點より見て「希有」の説明註釋は色、如の論理的解明の全體を指示するものと見られる。

③ ザイニークデーブ「唯識三十頌論」(武田本三頁)

④ 拙論、『無我思想に於ける業の概念』(哲學研究第三十六卷第七册)

⑤ Haribhadra; Abhisamayālaṅkā'āloka, vyākhyā, p. 693.

(本稿は昭和二十八年度文部省科學研究費による研究の一部である)