

禪學研究

第一號

順中論義入大般若婆羅密經初品法門に就て

玉置 韜 晃

義淨の『南海寄歸傳』卷一に、「所云大乘無過二種、一則中觀、二乃瑜伽、中觀則俗有真空體虛如幻、瑜伽則外無內有事皆唯識、斯並咸違學教孰、是孰非、同契涅槃等」と、蓋し印度の大乘教學に於ては瑜伽と中觀とは其の代表的のものであつた。今吾人はこの兩教學の思想上の交渉を概観したい目的から、先づ順中論義入大般若婆羅密經初品法門の研究にかゝりたいと思ふ。

凡そ佛教學の研究に志すものには、小乘教學の研究に努力せねばならぬことは勿論であるが、更に那爛陀を中心として空有を唇舌の間に諍ふたゞ傳へらるる印度大乘教學の偉觀を討尋することは、また忘れてはならぬことである。この意味に於て吾人は印度大乘教學の中觀、瑜伽兩思想の交渉史を概観することに多くの興味をもつものである。而して、その目的の爲に、『順中論義入大般若婆羅密經初品法門』を最初に研究したいと思ふことは、この書は瑜伽系の人によつてな

れた中觀思想研究の最初の發表であるからである。いふまでもなくこの書は無著の造であつて、無著は瑜伽系の祖である、そこで、彼れは如何に中觀思想をながめたか云ふことを概觀することによつて、吾人の計畫の第一歩をこしたい。

「順中論義入大般若波羅蜜經初品法門」は、後魏の瞿曇般若流支の譯であつて、上下二卷よりなつてゐる。一般に順中論といひ習はされてゐるが、この通名は甚だ不穩當である。詳しく論名は「順中論義入大般若波羅蜜經初品法門」といふのであつて、書名の中論とは、龍樹の中論を指したものである。だから順中論とのみいへば論の字は無著所造論と見誤らるゝ恐れがあるから、しか呼ぶことは妥當でない。『南條目錄』には *nāgārjuna-nāgārjuna* の梵名をあけて居るが、多分順中論の梵名であつて、正確な梵名ではなからう。

この順中論——通名を用ひて其名の異とする——の内容は、龍樹作中論の歸敬偈ともいふべき八不偈を廣演することに出發して、中論の思想を忠實に解説し、それによつて、般若經の思想を研究するための入門としたものである。ところが藏經におさめられたものを見るに、龍勝菩薩造、無著菩薩釋となつて居るために、古來から龍樹の著作中に入れられて、その眞偽作問題について相當異論があつたやうである。蓋し龍樹の造にして傳へたものは、この書が中論思想に立脚して般若思想を鼓吹したものだから、多くの經論にもその例を見るやうに、推功歸本の形式によつたまでであつて、もこより無著の作に相違ない。されば、順中論の組織からしても中論の逐次釋ではなく、その中に或は羅睺羅跋陀羅の思想とか、または提婆の思想を引用してゐるものなるから見ても、たしかに無著の創作であつて、龍樹の作であるか否かの問題にわたるべきものではない。

珍海の著『三論玄疏文義要』第二中百論先後の事の條下を見ると、そのなかに、先づ百論先造説を擧げているが、三論玄

義中の諸外道あつて提婆の言を聞いて了せず、中論の爲に破せらるゝとある文を引用して百論先造を主張したと傳へ、また次に、百論在後説を擧げて、三論玄義のいふところは正しく製作の年時を示したものでなく、實は對緣次第によつたもので、勿論中論先造であると主張したを傳へて居る。更にまた、裏書に「中論引四百論、此論提婆所造、智論引羅睺法師説、羅睺是提婆弟子也、可以此證中百先後耳」といふて居る。この裏書は吉藏の中論疏十末によつたものである。即ち中論疏十末には、四百論は付法藏經によれば提婆の作であつて、それを中論に明かに引用している。かくの如き例は他にもあつて、かの智度論に羅侯法師の偈を引用したのは即ちそれである。

中論の「觀邪見品第十六偈に復次如四百觀中說、眞法及說者、聽者難得故、如是則生死、非有邊無邊」がある。所謂四百觀は付法藏傳による提婆の作として傳へられたものである。今付法藏傳の説を論證するために、道秦譯堅意の『入大乘論』を見るに、提婆所説偈として、「生得值法難、聽說亦復難、生死雖無際、聽法故有邊」の一偈を引用して居るが、これは中論引用の四百觀の偈と同文である、これから見ても付法藏傳の説は正しいやうである。大體四百觀は四百論頌とも、また菩薩瓔珞伽行四百論頌ともいはれて、月稱によつて一度註釋せられたものである。彼の西藏藏經中には論頌一も註も現存するといふことである。ところが、この四百論は後世百論ともいはれて、遂には百論がその通名となつたものだからとも考へられる。中論や成實論には四百觀と云ふ名で引用されているが、般若灯論、中觀釋論、では既に百論となつてゐる。従つてその已後は百論と呼ばれたものだらう。或はまた、提婆菩薩傳には百論二十品及四百論を作るを傳へるから、百論は四百論の略論であるかも知れぬ。孰れにしても提孰の作たることに異論はない。

序に、現行羅什譯百論には僧肇の序によつて、婆藪開土釋を傳へてある。婆藪と天親と同人であるか異人であるかが古

來の問題である。開土は、四論女義や廣弘明集や辨正論なきによる、菩薩の釋名であるといふことである。百論序疏には、古き疏傳によつて、百論の譯釋家は衆多あつた、その中で十餘家は有名である。ここに二人の註釋が世に流行した即ち一は婆藪のものであり、他は僧法斯那のものである。而してその婆藪は天親のことだといふ傳へた。また世親造真諦譯攝大乘論釋の道基の撰序によれば、天竺國に二開土が居つて師資の關係を結んだ、そして、その二開土は無著と婆藪であつて、無著は本論を撰し、婆藪は註を精述するといふてある。そこで、これらを典據として『法寶標目』や『勸同總錄』などには明に天親釋したものであらう。但しこの問題については充分研究されねばならぬが、若し天親の註であるとすれば、羅什譯の諸傳記中に天親傳を見ないから、天親の出世は恐らく羅什已後だらうとする説は、その論據を失ふことになる。この問題はたしかに印度佛敎史上の重要問題であると同時に、中觀瑜伽兩派の交渉史上にもまた重大關係をもつて居る。

さて所論をもよにかへして、中論疏主の意見によると、中論中に四百觀を引用したのは註人の引用だとする説は、龍樹自身の引用だとする説を擧げて就中後説については智度論引用の嘆殺若傷を例證して居るから、多分後説を採用したものであらう。

更に中論疏主は智度論の嘆殺若傷を羅侯法師の作にしたについては、一向にその史的考證なきあけてないが、必ずなかきくころがあつたに相違ない。而し羅侯法師は順中論に引用された羅侯羅跋陀羅の同人であるか否かについては、印度の傳説では八千頌般若にある梵文頌文は羅侯羅跋陀羅の作とし、支那の傳説では智度論引用の嘆殺若傷は羅侯羅の作としている。而もその内容は甚だよく相似するところからして羅侯羅跋陀羅と羅侯羅とは同人であることは疑ひない。ここ

ろで、中論は疏付法藏傳によつて、龍樹、提婆、羅侯羅、の三人は同代の人であるとして、智度論には羅侯羅の所説を引き、中論には提婆の言を引いたことについて何等の疑念をさしはさまなかつたやうである。そこで、龍樹が智度論に羅侯羅の偈を引用したとすれば、羅侯羅は龍樹の智度論製作當時既に一家の學をなして居つたこと考へて差支へない。更に亦羅侯羅の偈が順中論、入大乘論、攝大乘論釋等に引用されたよりしても、龍樹思想の繼承者として耻しからぬ學識をもつて居つた様である。

已上の論述は順中論に直接交渉のないように思はるるが、前述の吾人の論斷に對しては、相當に考へさせられる。なぜなれば、順中論は中論の思想ばかりでなく、提婆、羅侯羅の思想を引用してゐるから、古來から傳へられたところの龍勝造とは推功歸本の形式であらうと斷定したが、今中論及び智度論に提婆、羅侯羅の偈を引用してありながら、而もそれらが龍樹の眞作として異論がないのだから、それと同様な順中論にかぎり推功歸本であるとの論斷は妥當でないこととなる。併し順中論はもとより中論の思想に立脚したとはいへ、中論の逐次釋でなく、またその目的は、四論の大綱を綜合して般若波羅蜜の極理に入らしむるにあるのだから、青目の中論釋などはその趣を異にする筈である。前述の論斷の通りにこれを龍樹の眞僞作問題とすることはあまりに考へ過ぎの感がある。

さて、當の問題であるべき順中論の内容を窺ふに、先づ中論の八不偈に筆を起し、この八不偈は一論の根本思想であつて、般若波羅蜜の深理は自らこの偈中に盡し得るものであるとし、相似般若波羅蜜と眞實般若波羅蜜とを比較して、取著の問題について中論の偈を引き、更に餘師として羅侯羅跋陀羅の偈を引用した。羅侯羅の偈文は智度論十八卷引用の讚般若偈の般若波羅蜜、譬如大火災、乃至過無所依止、誰能讚其德の文と同意であらう。次に經中の偈を引き、次で中論の三

偈を詳釋して居る。これまでは、明かに經説ミ龍樹、羅侯維の思想の一般を總じて明かしたものである。蓋し龍樹の中論哲學は、中道實相をその根本思想として居るのである。中道實相論はもこより形而上學的の原理であるが、この中道實相に達するためには、先づ認識論的に現象を解剖して、吾人の認識經驗に對して嚴密なる批判を加ふべきである。中論の破邪は即ち認識論的に現象を解剖した形式であつて、遂に唯象論に達せねばならぬ過程にある。但し唯象論はやがて形而上學的の諸法實相論を結果するものである。所謂破邪即顯正是中論一部の眼目であつて、このこゝがやがて實在即現象論の中道實相論に合致すべきである。かやうに、一切皆空、諸法實相、中道實相は龍樹思想の核心である。この龍樹の思想が極めて忠實に順中論によつて解明せられて居る。更に因緣生について、摩訶首羅、時節、微塵勝、自性、斷滅等の外道の説を批判するに因明學を應用したこゝは興味ある説明である。かくて上卷最後に四種の所得によつて戲論を斷滅すること説き、破邪の極理を高調した。下卷に至つて、更に八不、二諦を論じ、般若婆羅蜜の深義を開演して、或は阿闍梨提婆の偈を引用し、以て般若波羅蜜經意を詳解する背景を裝つて居る。

要は上下二卷にわたり三十八偈を引き、或は經偈により、或は龍樹、羅侯維、提婆の偈を根據ミして、般若波羅蜜の深理に達する道程を詳論したものであつて、勿論一切皆空の認識論の見地より諸法實相の形而上學的の見地へ、更に中道實相の原理へとその思想をすゝめたものであつて、純中觀思想の表現で、その間には瑜伽思想によつて着色されたところは一向に見當らない。吾人は順中論に於ける無著の中觀思想に對する態度を見たが、更に他面の無著を見るために金剛般若論を見たいと思ふ。

無著はもこより瑜伽派の祖であつて、彌勒の思想を殆んぎすべて繼承したものである。そして、彌勒はその著ミして傳

へらるるものから見て、全く瑜伽思想の開祖であつたやうである。彌勒の史上人物であることは、且つて宇井伯壽氏によつて哲學雜誌に發表されたことがあるが、氏の論斷は大に參考となるべきものである。ところが、無著は慈恩傳、西域記等に傳ふる如んば彌沙塞部に出家したこいひ、世親傳、了義燈では薩婆多部に出家したこ傳へてある。その孰れにしても彼れの出家は本來の念願である大集空論に憧憬したに始まるものである。ところが小乘諸部の思想は彼れの理想を裏切つたために、更に龍樹の思想を覈め、彌勒の思想を究めたものである。それで、彼の著として傳へらるるものの中、攝大乘論、顯揚聖教論等は彌勒思想の繼承であるが、順中論と金剛般若論とは正に龍樹思想の繼承でありまた批判であつた。そこで吾人は瑜伽思想に關する著述の研究は他日の發表にゆづり、中觀思想に對する彼れの態度を見るために、前には順中論を概觀したが、更に彼の中觀思想批判ともなるべき金剛般若論を一瞥せねばならぬ。「金剛般若論」については、往映第六卷に(一)金剛般若論二卷、無著述、隋達磨笈多譯(二)金剛般若波羅蜜經論三卷、無著造、隋達磨笈多譯(三)金剛般若波羅蜜經論頌一卷、無著造、義淨譯(四)金剛般若波羅蜜經論三卷、天親造、菩提流支譯(五)能斷金剛般若羅蜜多經論釋三卷、無著造、世親釋、義淨譯と更に義淨の略明般若末後一頌讚述をあげて居る。これらを見ると頌釋共に無著のもの、やうに見ゆるが、義淨の略明般若末後一頌讚述及菩提流支の金剛仙論を見ると頌は彌勒のものであるらしい。これよりすれば瑜伽系の彌勒、無著、世親の三人が各自金剛般若經に關して頌、論、釋を作つたことは吾人にとつては意義深いものであらねばならぬ。

7

金剛般若波羅蜜經論の内容については先づ義淨の略明般若末後一頌讚述を見るこ、無著は觀史多天慈氏の處で親しくこの八十頌を受けて、それによつて彼れは般若の法門を開き、瑜伽宗の理に順じて唯識の義を明して當時の思想界に非常に

注目されたといふて居る。蓋し、この論は順中論とその趣を異にして、瑜伽思想をもつて中觀思想を解釋したものである。だから、論の初めに種性不斷、發起行相、行所住處、對治、不失、地、立名の七種義句が此經によつて成立するものと見て、漸次に議論をすゝめて、遂には菩薩有七種大については全く瑜伽思想的に解明したものである。その邊は大に辨中邊論に類似するやうである。

已上の資料によれば無著の思想内容は、瑜伽系の彌勒思想と、中觀系の龍樹思想とを極めて自然に繼承したやうである。そこで彼れの思想中には、空有兩教が何等の矛盾なしに並行したやうである。更に、世親に至つては、俱舍論疏及び華嚴玄談等に見る様に、小乗教時代、般若時代、唯識時代、法華時代、華嚴時代、と豊富な思想の持主であつたために、無著の様に中觀、瑜伽の兩思想を以て彼れの思想内容としたばかりでなく、更にその思想上に幾段の光彩をそへたものである。即ち一面に於て、金剛般若の註釋の如き、また十地論中に明かに中論を引用するが如き、さては佛性論に於て眞如緣起論を高調したやうに中觀思想を忠實に繼承し、他に於て、唯識三十頌等によつて瑜伽思想の宣傳につとめ、更に支那一乗佛教の基礎を與へたものである。

かやうに、無著世親の思想上では、後世那爛陀寺中心の空有の論淨などのやうな思想上の截然たる區別がなかつたやうである。

之れに對して、中觀系に於ては、龍樹、羅侯羅の二人は、中道實相を中心問題としたから別に異論がない。中論疏によれば、羅侯羅は八不を釋するについても智度論の思想を受けて積極的に中道實相論を弘宣したやうである。然るに提婆に至つては、稍や龍樹、羅侯羅と其の風格を異にした。もこより提婆に於ても中道實相論にその思想の根底を置いたことは

言を俟たないが、一切皆空論より諸法實相論の宣傳に彼れの生涯をささげたために、自然縁起論的の説明は不完全であつて、中道實相論の解明に幾分の飽き足らなさを見出すやうである。このこゝは、付法藏傳に傳ふる彼れの生涯に於てもよく物語つてゐる。かく提婆の思想に一面の缺陷があり、その後繼者によつて更に色彩を濃厚にせられんした時分に、瑜伽系に屬する安慧の中觀釋論、護法の廣百論釋の發表が大いに提婆系の中觀師の問題の種々なつて、ここに所謂印度大乘教の分裂が始まつたやうである。安慧はその著中觀釋論に於て唯識學的に般若を解釋せんとしたあゝが歴然と見へる。但し護法の學風と安慧の學風とに多少の相違が見出さるるが、兎に角安慧の弟子德慧は清辨に對抗して中論の註を作つたといふところから見ても、既に安慧の周圍が、提婆系の中心人物であつた清辨の思想に對抗したものである。護法に至つては、更に明了に瑜伽風の中觀の思想を批判したものであつて、玄奘によつて繙譯された成唯識論には、護法の意見として場合によつては忌憚なく提婆系の中觀思想を批判して居る。また一方に於て、清辨はその著掌珍論、般若灯論に於て、相應論師または十七地論者の名のもとに瑜伽系の思想に對して挑戦してゐる。かくて兩思想の對抗は漸次露骨になり巧妙になつた。掌珍論には瑜伽系の根本思想たる三性及び八識説を應用し、また般若灯論に於ては種子論熏習論を利用して瑜伽系の護法、德慧等に逆襲してゐる。茲に遂に空有を唇舌の間に靜な底の思想諸戰が益々盛んになつて智光戒賢の評を續けたわけである。遂には、日護等によつて調和論さへ出さるるに至つた。

世觀已下の諸論師の著述とその思想については更に詳説すべきであるが、今はただその梗概を述べて問題の中心に觸れるだけに止めることにする。要は、賢首の十二門論宗致義記及び五教章にいふやうに、龍樹、羅侯羅系、彌勒、無著系とは實は相成であつて相破ではなく、また義淨の略明般若未後一頌讚述の意見のやうに、瑜伽は眞有俗無で三性を以て本

こし、中観は眞無俗有で二諦を先こしたが、ともに般若大空中に含蓄せらるる思想であつて、黑白相反するやうな思想ではないのである。それが時代思潮の影響によつて、不知不識の間に互に思想上の執着が出来て、空有兩論の結果を惹起したものである。

(本文中の厥活字不足につき候を以て之に代へました。幾重にも筆者にお詫び致します。)