

# 『大智度論』所説「三縁の慈悲」とその浄土教的展開〈I〉

渡邊了生

## 序

親鸞は、『顕浄土真実教行証文類』「真仏土巻」の劈頭に

つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。しかればすなはち大悲の誓願に酬報するがゆゑに、真の報仏土といふなり。すでにして願います、すなはち光明・寿命の願(第十二・十三願)これなり。(浄土真宗聖典・註釈版、三三七頁)

と、また一方、『同』「方便化身土巻」のはじめには、

つつしんで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏観経』の説のごとし、真身観の仏これなり。土は『観経』の浄土これなり。また『菩薩処胎経』等の説のごとし、すなはち懈慢界これなり。また『大無量寿経』の説のごとし、すなはち疑城胎宮これなり。(浄土真宗聖典・註釈版、三七五頁)

と、それぞれに自釈を述べ、『観無量寿経』等に説示され、従来の浄土教において強調されてきた実有的な有相の「仏(如来)・浄土」を「方便化身土」と分判し、「真仏土」との差異を顕すことによつて、「真(の報)仏土」としての「如来浄土の用」のあり方を明確に示していく。

さて、かかる「真(の報)仏土」という「大悲」の用を顕す『顕浄土真実教行証文類』「真仏土巻」の

引文において、親鸞は、曇鸞『浄土論註（無量寿経優婆提舍願生偈註）』（以下『論註』と略す）説示の「性功德」釈（天親『浄土論（無量寿経優婆提舍願生偈）』の偈頌〈正道の大慈悲は出世の善根より生ず〉に対する註釈）を次のように引用する。まず「性功德」の「性」に対する「四義」（「弥陀身土」にいう「如来の性起・修起」義など）を引文した後に、続けて、

〈正道の大慈悲は出世の善根より生ず〉といふは、平等の大道なり。平等の道を名づけて正道とするゆゑは、平等はこれ諸法の体相なり。諸法平等なるをもつてのゆゑに発心等し、発心等しきがゆゑに道等し、道等しきがゆゑに大慈悲等し。大慈悲はこれ仏道の正因なるがゆゑに、〈正道大慈悲〉とのたまへり。慈悲に三縁あり。一つには衆生縁、これ小悲なり。二つには法縁、これ中悲なり。三つには無縁、これ大悲なり。大悲はすなはちこれ出世の善なり。安楽浄土はこの大悲より生ぜるがゆゑなればなり。ゆゑにこの大悲をいひて浄土の根とす。ゆゑに〈出世善根生〉といふなり。

（浄土真宗聖典・註釈版、三五九頁）

と引示する。親鸞は、ここに『大智度論』『論註』において、大乘空説ならびに浄土教の「慈悲」観の基盤として言及されている「三縁の慈悲」を顕している。この「三縁の慈悲」とは、右引文にも説かれているように、「一つには衆生縁、これ小悲なり。二つには法縁、これ中悲なり。三つには無縁、これ大悲なり。」の「三種の慈悲」をいう。とくに曇鸞教学においては、これをもって「弥陀身土」という「願心莊嚴（三嚴二十九種莊嚴）」が大乘空説に説く「慈悲」の究竟相に他ならないことを明かすのである。

このように浄土教の「慈悲」観の基盤として示されよう「三縁の慈悲」ではあるが、曇鸞以降の真宗七祖の主著において、これが直に引文、言及されることはない。<sup>①</sup>にもかかわらず、親鸞教学―曇鸞教学をその思想の基底に据える―の展開においては、右のごとく、かかる「三縁の慈悲」が「真仏土巻」に直接

引文されているのである。この事実は、それが、親鸞のいう「(大)慈悲」観ならびに「弥陀身土」観(および「他力回向論」など)を考察する場合の重要な思想的概念規定の手がかりになることを物語っていると考えられよう。

そこで、当稿では、まず、原始仏教から大乘仏教にいたる「慈悲」観の展開を、これまでの諸学者の研究によりながら概観し、その上で『大智度論』に説示されるこの「三縁の慈悲」が、曇鸞教学の上で、いかに展開されているかを考察したい。そして、そこに自ずと明らかになるであろう親鸞教学における「(大)慈悲」観ならびに「弥陀身土」観等の思想基底を見つめてみたいと考える。

—なお、紙数の都合上、今回は、『大智度論』所説「三縁の慈悲」とその浄土教的展開へⅠ』と題し、(一)原始仏教から大乘仏教にいたる「慈悲」観の展開、(二)『大智度論』所説の「三縁の慈悲」について、(三)「大乘空説」における「慈悲」観の思想基底、以上までの論考を、前半部の〈Ⅰ〉として進めることとする。後半部分(曇鸞浄土教にみる「慈悲」観の展開、等)については、またの別稿にゆずる。—

## 一、原始仏教から大乘仏教にいたる「慈悲」観の展開

最初期の仏教、すなわち部派仏教に分かれるまでの原始仏教において、「慈悲」に関しては、次のように言及されている。たとえば『スッタニ・パータ』「第一・蛇の章」「八、慈しみ」には、

・究極の理想に通じた人が、この平安の境地に達してなすべきことは、次のとおりである。能力あり、直く、正しく、ことばやさしく、柔和で、思い上がることのない者であらねばならぬ。(Sn. 143)

- ・他の識者の非難を受けるような下劣な行いを、決してしてはならない。一切の生きとし生けるものは、幸福であれ、安穩であれ、安樂であれ。(Sn. 145)
  - ・いかなる生物生類であっても、怯えているものでも強剛なものでも、悉く、長いものでも、大きいものでも、中ぐらいのものでも、短いものでも、微細なものでも、粗大なものでも、(Sn. 146) 目に見えるものでも、見えないものでも、遠くに住むものでも、近くに住むものでもすでに生まれたものでも、これから生まれようと欲するものでも、一切の生きとし生けるものは、幸せであれ。(Sn. 147)
  - ・何びとも他人を欺いてはならない。たとどこにあっても他人を軽んじてはならない。悩まそうとして怒りの想いをいだいて互いに他人に苦痛を与えることを望んではならない。(Sn. 148) あたかも、母が己が独り子を命を賭けて護るように、そのように一切の生きとし生れるものどもに對しても、無量の(慈しみの)意を起すべし。(Sn. 149)
  - ・また全世界に對して無量の慈しみの意を起すべし。上に、下に、また横に、障害なく怨みなく敵意なき(慈しみを行うべし)。(Sn. 150)
  - ・立ちつつも、歩みつつも、坐しつつも、臥しつつも、眠らないでいる限りは、この(慈しみの)心づかいをしっかりとたもて。この世では、この状態を崇高な境地(梵住)と呼ぶ。(Sn. 151)
- (以上、中村元訳『ブツダのことば』岩波文庫・一九八四年、三七〜八頁)
- と示され、その他の章にも同様のことが述べられている。<sup>②</sup> また『ダンマパダ』においても、
- ・母も父もそのほか親族がしてくれるよりもさらにすぐれたことを、正しく向けられ心がしてくれる。(Dh. 43)

・誠あり、徳あり、慈しみがあって、傷わず、つつしみあり、みずからととのえ、汚れを除き、氣をつけている人こそ「長老」と呼ばれる。(Dh. 261)

・仏の教えを喜び、慈しみに住する修行僧は、動く形成作用の静まった、安楽な、静けさの境地に到達するであろう。(Dh. 368)

(以上、中村元訳『真理のことば・感興のことば』岩波文庫・一九七八年、一六・四六・六二頁)

と謳われ、「慈悲」は、修行者の宗教的実践の基本的原理として強調されるとともに、それが一切の生きとし生けるものにも及ぶことを説いている。<sup>③</sup>

そして、これら修行者の実践的行為として示される「慈悲」<sup>④</sup>において、その基本とされていくのが「法を説く」(仏が法を説いて衆生の苦しみを脱せしめること)という行為であるといわれる。<sup>⑤</sup>つまり「説法」することによって、修行者は世人にそむくために出家したのではなく、あくまでも世人を想うが故に出家したことを明かそうとしたのであり<sup>⑥</sup>、このように他人のために「言葉」をもって「教」を「説き、迷いを取り除き正しい悟りに導くことが「慈悲」に基づく重要な活動とされ、また義務ともされていったのである。<sup>⑦</sup>このような「説法」に集約されていく「慈悲」の觀念の雛形は、原初の「慈悲行」ともいえるブッダの「初転法輪」という実践行為に基づくものであり、「ブッダが人々のために初めて法を説かれた」という事実こそが、その淵源であるといえる。<sup>⑧</sup>

さて、部派仏教においては、「慈」と「悲」(「慈」と「悲」は同義語とみなされるようになる)に、「喜び」と「平静」(無関心・捨)が加えられ、これらをまとめ「四無量心」として説かれるようになる。ただし「四無量心」においては、「慈悲」に特別な意義は認められていない。単なる「四無量心」のうちの一つの觀念としての位置が与えられているだけにしかすぎず、「慈悲」の精神も、おのずと背後にしりぞ

くこととなる。これは、部派仏教において「慈悲」の実践が相対的に軽んじられていた、ということに由来すると考えられよう。つまり「四無量心(慈・悲・喜・捨)」を修することが強調されるとはいえ、「慈悲」が他の徳の一群として、まとめて概括されるようになる、やがて、その絶対的意義は、いちじるしく軽減されてしまうこととなる。<sup>⑨</sup>

また、それと同時に、部派仏教における「ブツダの偉大性、超人化の強調」によって、一般修行者の修する「慈悲」と、ブツダによる「大慈悲」との区別化が、思想的に促されていくこととなる。すなわち、ゴータマ・ブツダが神格化されていく中に、「大慈悲」の觀念が確固たるものとして形づくられていくのである。つまり、ブツダは、無数の過去世において求道者として幾多もの「慈悲行」を実践し、その結果、この世にブツダとして生まれてきた、とするブツダの過去世物語(「ジャータカ」<sup>⑩</sup>)等により、ブツダの偉大性が描写されればされるほど、自ずと仏の「大慈悲」も、そこに強調されていくこととなるのである。したがって、部派仏教においては、次第に「大慈悲」と一般修行者の「慈悲」とが明らかに区別され、「大慈悲」は、あくまでも「仏」にのみ有する特質(「不共仏法」)の一つであると解されていくこととなる。事実、後代のアビダルマ文献の『俱舍論』『大毘婆娑論』<sup>⑪</sup>では、「大慈悲」という概念が明瞭に説かれ、「大悲」と「四無量」の中の「悲」との区別が詳説されていくのである。<sup>⑫</sup>

さて、かかる「慈悲行」の強調とともに、「菩薩」という語が成立<sup>⑬</sup>すると、それ以前から口承の伝統として維持されてきた經典や「ジャータカ」(前生話)の中に、この「菩薩」という概念が挿入され、成道以前のゴータマ・ブツダ、さらには前生における修行中のブツダにも適用されることとなる。

そして、西紀一世紀前後に起こった大乘仏教では、いまいう「菩薩」とその「慈悲行」に、自らの「自利・利他」、「自覚・覚他」のあるべき姿を見いだし、これを大乘仏教の特徴的本質としていく。ゆえに、

それを表明する「初期大乘經典」には、諸処に「大乘菩薩」としての「慈悲行」が讃歎、賞賛、強調されていく。そして、大乘仏教の哲学者達によつては、さらに、その思想的探求がなされていくのである。

そこで、次には、大乘仏教思想の基盤ともなる「空説」の論書に数えられる『大智度論』において、かかる「慈悲」が、すなわち当稿の主題ともなる「三縁の慈悲」が、いかに説示されているのかを伺つてみたい。

## 二、『大智度論』所説の「三縁の慈悲」について

大乘仏教思想の哲学的基盤を明らかにした龍樹「二五〇・二五〇頃」(鳩摩羅什「三四四・四二三」)<sup>①</sup>は、「慈悲」に関して、『大智度論』に、

・慈は衆生を愛念して、常に安穩と樂事を求めて、以て之を饒益するに名く。悲は衆生を愍念して五道の中に種種の身の苦と心苦とを受くるに名く。

(大正大藏經二五・二〇八c、国訳一切經・釈經論部二・一二〇頁)

・大慈は一切衆生に樂を與え、大悲は一切衆生のために苦を抜く。大慈は喜樂の因縁を衆生に與え、大悲は離苦の因縁を以て衆生に與う。

(大正二五・二五六b、国訳・釈經論部二・二八二頁)

・慈悲は是れ仏道の根本なり。所以いかなとならば、菩薩は衆生が老病死の苦、身苦、心苦、今世後世の苦等の諸苦の悩むところを見て大慈悲を生じ、是の如きの苦を救うて、然る後に発心して、阿耨多羅三藐三菩提を求む。亦た大慈悲力を以ての故に、無量阿僧祇世の生死の中に於て心厭没せず、

大慈悲力を以ての故に、久しく涅槃を得べくして而も証を取らず。是を以ての故に、一切諸佛の法の中にて慈悲を大となす。若し大慈大悲なければ便ち早く涅槃に入る。

(大正二五・二五六c、国訳・釈経論部二・二八三頁)

と述べ、一切の善行の根本は「慈悲」の精神にあることを強調する。

さて、かかる『大智度論』において、「大悲は是れ一切の諸仏、菩薩の功德の根本なり<sup>⑤</sup>」ともいわれる「慈悲」の実践を具体的に詳説していくのが、当稿の主題となる「三縁の慈悲」である。龍樹(鳩摩羅什)は、この「三縁の慈悲」を、『大智度論』において、左のように説示している。

・久しく行ずれば得ること深く、愛樂・愛憎及び中の三種の衆生は、正等にして異なることなし。十方五道の衆生の中にて一慈心を以て之を視ること、父の如く、母の如く、兄弟姉妹子姪・知識の如くし、常に好事を求め利益安穩を得しめんことを欲し、是の如く心、遍ねく十方の衆生の中に満つ。是の如き慈心を衆生縁と名け、多くは凡夫人の行處、或は有学の人未だ漏尽せざる者に在り。

法縁を行ずとは、諸の漏尽の阿羅漢・辟支仏・諸仏、是の諸の聖人は、吾我の相を破し、一異の相を滅するが故に、但だ因縁の相続に従って諸欲を生ずるを觀じ、以て衆生を慈念する時、和合の因縁の相続して生ずるより但だ空なり。五衆は即ち是れ衆生なり。是の五衆を念ずるに慈念を以てす。衆生は是の法の空なるを知らず。而も常に一心に樂を得んことを欲す。聖人は之を愍み、意に隨つて樂を得せしむ。世俗の法の為の故なり。名けて法縁と為す。

無縁とは、是の慈は但だ諸仏のみ有り。何となれば、諸仏の心は有為無為の性中に住せず、過去・未來・現在世に依止せず<sup>⑥</sup>、諸縁は不実にして、転倒虚誑なりと知りたまふが故に、心に所縁なし。仏は、衆生が是の諸法実相を知らず、五道に往来し心諸法に著して、分別し取捨するを以て、是の



諸法実相の智慧を以て、衆生をして之を得せしめたまふ。是を無縁と名く。譬へば貧人に給賜するに、或は財物を與へ、或は金銀寶物を與へ、或は如意真珠を與ふるが如し。衆生縁、法縁、無縁も亦復た是の如し。是れを略して慈心の義を説くと爲す。悲心も亦た是のごとし。

(大正二五・二〇九b、国訳・釈經論部二・一二五頁)

・無盡意菩薩の問の中に説くが如くんば、慈に三種あり、衆生縁・法縁・無縁なり。論者の言く「衆生縁は是れ有漏、無縁は是れ無漏、法縁は或は有漏或いは無漏なり」と、是の如く種種に略して四無量心を説く。

(大正二五・二二一c、国訳・釈經論部二・一三一頁)

・復次に、慈悲心に三種有り。衆生縁・法縁・無縁となり。凡夫人は衆生縁なり。声聞・辟支仏及び菩薩は、初は衆生縁にして、後は法縁なり。諸仏は、善く畢竟空を修行するが故に、名けて無縁と爲す。是の故に慈悲をもまた仏眼と名く。

(大正二五・三五〇b、国訳・釈經論部三・一九〇頁)

・「一切衆生の中にて、慈悲と智とを具足す」とは、悲に三種有り。(所謂)衆生縁、法縁、無縁なり。此の中には無縁の大悲を説いて具足すと名く。所謂、法性空乃至実相も亦空なり。是を無縁の大悲と名く。菩薩は深く実相に入り、然る後に衆生に悲念す。譬えば人に一子有り、好き寶物を得、即ち深心に愛念して、以て之を與へんと欲するが如し。

(大正二五・四一七b、国訳・釈經論部四・二六頁)

・所謂一切衆生を濟度して、世間の憂惱を離れしめ、大悲心の故に一切衆生を離れず。菩薩は常に大悲及び畢竟空を離るべからず。畢竟空を念じて世間の諸の煩惱を破し涅槃を示し、而して大悲をもて之を引いて還って善法の中に入らしめ、以て衆生を利益す。(中略)畢竟空の大なるをもつての故に、悲を生ずることも亦大なり。大悲とは阿差末經の中に説くが如く三種の悲あり。(即ち)衆

生縁と法縁と無縁となり、無縁の悲は畢竟空より生ず。

(大正二・三五・四四一c)二a、国訳・釈経論部四・九九〜一〇〇頁)

このように龍樹(鳩摩羅什)は『大智度論』において、「慈悲」に「三縁・三種」(衆生縁・法縁・無縁)を数える<sup>①7</sup>とし、その内で特に「無縁の慈悲」＝「大慈悲」に最上の意義を認め、それは「空」として諸法実相に通達することによって成立すると説くのである。つまり、諸法(諸現象存在)は、すべて「畢竟空」であるという「無自性」の立場を自覚してこそ、その「慈悲行」が純粹なものとなることを説示し<sup>①8</sup>、「無縁の慈悲」の究極的性格を明らかにしている。すなわち、「無縁」とは、あらゆるものを「畢竟空」「無自性」「平等」と観じ、その「空性」に立脚するが故に、もはや、いまいう「無縁の大慈悲」においては、その慈悲の対象さえも「不可得」となることを語るのである。

なお、かかる「三縁の慈悲」と関連して説かれる「大慈悲」と「小慈悲」との区別について『大智度論』では、

問うて曰く、大慈・大悲は是の如し、何等か是れ小慈・小悲にして、此の小に因って名けて大と為すや。

答へて曰く、四無量心中の慈悲を名けて小と爲す。此の中の十八不共法に次第に説く、大慈悲を名けて大と爲す。復次に、諸仏の心中の慈悲を名けて大と爲し、餘人の心中のを名けて小となす。

問うて曰く、若し爾らば何を以てか、菩薩は大慈大悲を行はずと言ふや。

答へて曰く、菩薩の大慈は、仏に於ては小と爲し、二乗に於ては大と爲す、此は是れ假に名けて大と爲す。

仏の大慈大悲は、真実に最大なり。復次に、小慈は但だ心に衆生に樂を與ふるを念じて、実には樂事

なし。

小悲は衆生の種種の身苦、心苦を観じて憐愍するのみにして、脱せしむること能はざるに名け、大悲は衆生に楽を得せしめんと念じ、亦た楽事を與ふ。大悲は衆生の苦を憐愍して、亦た能く苦を脱せしむ。復次に、凡夫人、聲聞、辟支仏、菩薩の慈悲を名けて小と為し諸仏の慈悲を乃ち名けて大と為す。

(大正二五・二五六b-c、国訳・釈経論部二・二八二(三頁))

との問答を行い、その差異について、「小慈悲」は「但だ心に衆生に楽を與ふるを念じて、実には楽事なし。」「衆生の種種の身苦、心苦を観じて憐愍するのみにして、脱せしむること能はざる」と、また「大悲」については「衆生に楽を得せしめんと念じ、亦た楽事を與ふ。」「衆生の苦を憐愍して、亦た能く苦を脱せしむ。」と明示している。

### 三、「大乘空説」における「慈悲」観の思想基底

右に考察したように「無縁の大慈悲」は、必ず「空」という立場において初めて語られるものである。ここでは、「大乘空説」の説示内容を『中論』に概観し、その「空思想」にみる「慈悲」観の思想基底を、しばらく窺ってみたい。

龍樹は、『中論』等に「空」の思想を哲学的に基礎づけることによって、ブッダの「縁起」観を新たな発想のもとに蘇らせた。彼は、『根本中論(頌)』劈頭の「帰敬偈」において、

不生にして亦た不滅、不常にして亦た不断、不一にして亦た不異、不来にして亦た不出なる。能く是

の因縁を説き、善く諸々の戲論を滅したまふ、我れは稽首して仏に礼す、諸説中第一なりと。

(大正三〇・一b、国訳・中観部一・五七頁)

と示し、「八不」(不生不滅、不常不断、不一不異、不来不出)と「戲論寂滅」とを内容とする「縁起」を説き給えるブツダに信順する、と述べる。すなわち、龍樹は、『中論』において、釈尊によって説かれた「無我・縁起」を「八不・戲論寂滅」という内容のうちに定義付けながら「空」の思想を明らかにしているのである。

まず、「八不」として、その初めに「不生不滅」と示し、「自性<sup>⑨</sup>をもって、生じたものはなく、自性をもって滅するものもない」つまり「縁起しているものは、自性として、生じたり滅したりしているのではない」と述べる。そして順次に「不常不断、不一不異、不去(出)不来」と「八不」を示し、その「無自性・空」という「縁起・無我」の真理を説いていく。<sup>⑩</sup>さらに、龍樹は、かかる「八不」と共に「縁起」を「戲論寂滅」ともあらわし、「戲論寂滅の縁起」「縁起は戲論を寂滅する」という用を仏説縁起の内実として標榜していくのである。いまいう「戲論」とは、「言葉、言説による虚構性・概念の多様性<sup>⑪</sup>」をいう。すなわち、言葉によって虚構されたものから、我々の物事を実体(実有)視する様々な分別が起こり、我々は、それを概念化し固定化し、そこにとらわれていく。そこから我執・我所執の「煩惱・業」が起こり、さらには、その「煩惱・業」さえも実体視していくという事態に陥ることを「戲論」と呼ぶのである。<sup>⑫</sup>「戲論」とは、そのような愛憎違順の苦悩が渦巻いている我々の現存在の有り様をいうに他ならないのである。そして、龍樹は、「縁起」とは、かかる「戲論」を「寂滅」という。つまり、諸々の現象存在を分別、固執(実体視)していく我々の「戲論」のあり様が、「縁起」(＝「空」)の理法の説示によって照らし明かされることにより、本来の「相互限定・相依相関・無自性・空」としての「縁起」のあ

るべき姿において現象存在が如実に見られていくことを「戲論寂滅」と語るのである。換言すれば、「戲論寂滅」とは、物事の有様を「実有」（「自性」あり）として実体視し分別してきた我々の自らの姿が誤りなく知見され、自身が無始よりの「実有」として固執してきた「業・煩惱」（＝「因果応報・業報輪廻」という世間的論理<sup>②</sup>）から解放されるという「用」をいうのである。龍樹は、それを、また「縁起」と呼び、「戲論の寂滅」ということが「縁起・無自性・空」の説かれる「目的」（＝「空用・空の因縁」）であることを主張するのである。

さて、このような「八不・戲論寂滅」とあらわされる龍樹の「無自性・空」なる「縁起」観に対して、おのずと想定される実体論者（および虚無論者）からの反論を、龍樹みずから『中論』「観四諦品・第二四」の冒頭（第一〜六偈）に次のように挙げる。

若し一切は皆空ならば、生も無く亦滅も無し。かくの如くならば則ち四聖諦の法有ることなけん。四諦なきを以ての故に見苦と断集と、証滅と及び修道と、かくの如き事は皆無し。

是の事なきを以ての故に則ち四道果無し。四果有ることなきが故に、得向者も亦無し。

若し八賢聖なくば、則ち僧宝有ること無し。四諦なきを以ての故に、亦法宝有ることなし。

法、僧宝なきを以て、亦仏宝も有ることなし。かくの如く、空を説かば、是れ則ち三宝を破す。

空法は因果を壊し亦罪福を壊す。またまた悉く一切世俗法を毀壊す。

（大正三〇・三三二c、国訳・中観部一・二二三〜四頁）

すなわち、「もしも、すべてが空であるならば、生起するものもなく、消滅するものもない。現に、言説表現として説法された仏法というものの、そして三宝もなくなってしまうではないか」という実体論者からの反論に対し龍樹は、『中論』「観四諦品」第七偈において

汝は今実上空（空性）と空の因縁（空用）とを知り、及び空の義（空義）を知ること能はず。是の故に自ら悩みを生ず。  
（大正三〇・三二c、国訳・中観部一・二二四頁）

と示し、反論者が陥っているような「空の悪了解」を遮するためには、まず「空性・空用・空義」（空の三態）の意義<sup>25</sup>を了知しなければならぬことを語る。その上で、続く「第八・九・十偈」には「二諦説」を次のように説示していく。

諸仏は二諦に依って、衆生の為に法を説く、一には世俗諦を以てし、二つには第一義諦なり。

若し人、能く二諦を分別することを知らざれば、則ち深仏法に於て、真実義を知らず。

若し俗諦に依らざれば、第一義を得ず。第一義を得ざれば則ち涅槃を得ず。

（大正三〇・三二c、三三a、国訳・中観部一・二二四、五頁）

〈二諦に依りて、諸仏の説法がある。世間の世俗諦と勝義としての諦とである。およそ、これら二諦の区別を知らないかばは、仏教における甚深な真実を知らない。言説に依らないで、勝義は説示されない。勝義に関わらずして、涅槃は、証得されない。〉<sup>26</sup>

つまり、龍樹は、「勝義諦」の「真実（空性・無自性）」が、「世俗の諦」である「方便（言説）」によって、よく顕わされ、また同時に「方便」の「施設・仮設」によってのみ「真実」を形すことができるという「二諦の相即」を強調していくのである。<sup>26</sup>

このような龍樹の「二諦説」（「勝義諦・真実」と、「世俗諦・施（仮）設」＝「方便（言説）」＝「慈悲」）の説示内容こそが、先に考察した『大智度論』の「慈悲（方便）」は必ず「空」にもとづく」という思想の論拠になっていくと考えられる。<sup>27</sup> つまり、龍樹は、「二諦説」の説示により、「戲論」という我々衆生の愛憎違順の苦悩の現存在の有り様を「寂滅」させていくということが大乘空説にいう「利他・覚他」

の道理に他ならないことを明かすのであり、これこそが「方便・世俗諦」としての「慈悲」の強調の理論的基底になっているといえよう<sup>28)</sup>。—なお、中村元氏は、『中論』において直接的に「慈悲の精神」が主張されている典拠として、「観業品・第十七(業と果報との考察)」の第一偈を挙げているが、この指摘には疑問が残る。<sup>29)</sup>—

したがって、『大智度論』では、右に考察した「大乘空説」に説かれる「慈悲」観を、その思想基底としながら

・菩薩摩訶薩は大慈にして、一切を愍むが故に、多く衆生の老病死の苦を度脱せんことを求め、種種の戲論を分別することを求めず。  
(大正二五・二六二b、国訳・釈経論部二・三〇二頁)

・般若波羅蜜を以て、諸法の実相を知り、大悲心を以て衆生を愍念す。この諸法実相を知らざれば、世間の虚誑の法に染著し、種種の身苦・心苦を受く。是は更に大悲の名を受くるが故に修行とは名けず。方便とは、般若波羅蜜を具足するが故に諸法の空をしり、大悲心あるが故に衆生を憐愍し、この二法に於て、方便力を以て染著を生ぜず、諸法の空を知ると雖も、方便力あるが故に亦た衆生を捨てず、衆生を捨てずと雖も、亦た諸法の実に空なることを知る。若し是の二事に於て等しければ、即ち菩薩位に入ることを得。  
(大正二五・二六二c、国訳・釈経論部二・三〇三頁)

・菩薩は般若波羅蜜を以て、諸法の実相を知り、その本願を念じ、衆生を度せんと欲して(中略)この念を作さく「諸法実相の中に衆生は不可得なりと雖も、而も衆生は是の諸の法相を知らざるが故に、是の実相を知らしめんと欲す」と。  
(大正二五・二六三a、国訳・釈経論部二・三〇四頁)

・悲心得て是の念を作すものあり。「若し諸法空なれば即ち衆生なし、誰か度す可き者ぞ」と。是の時、悲心は便ち弱し。或時は衆生を以て愍むべしとするも、諸法の空觀に弱し。もし方便力を得

て此の二法に於て、等しくして偏黨なければ、大悲心は諸法実相を妨げず、諸法実相を得るも大悲を妨げず。是の如くして方便を生ず。是の時、便ち菩薩の法位に入り、阿毘跋致に住することを得。  
（大正二五・二六四a、国訳・釈経論部二・三〇七頁）

・仏は大慈悲心を以って衆生を憐愍するが故に、方便して為に法を説く。  
（大正二五・五八四a、国訳・釈経論部五上・一五三頁）

等と説示していくのである。

『大智度論』所説「三縁の慈悲」とその浄土教的展開（I）（了）

〔註〕

（1）なお、源信の『往生要集』には、

別してこれをいはば四弘誓願なり。これに二種あり。一には縁事の四弘願なり。これすなはち衆生縁の慈なり。あるいはまた法縁の慈なり。二には縁理の四弘なり。これ無縁の慈悲なり。二云々

（浄土真宗聖典・七祖篇、九〇三―五頁）

と、「三縁（三種）の慈悲」の言が見受けられよう。これは、源信が『往生要集』（「一は厭離穢土、二は欣求浄土、三は極楽証拠、四は正修念仏、五は助念方法、六は別時念仏、七は念仏利益、八は念仏証



拋、九は往生諸業、十は問答料簡」の総べて十門）において、その要となる大門第四「正修念仏」を語る中、「正修念仏」として世親『浄土論』説示「五念門」（一には禮拜門、二には讚嘆門、三には作願門、四には觀察門、五には回向門なり）を承け、その「作願門」を解釈する中に示されている。すなわち、

まさに知るべし、菩提心は、これ浄土菩提の綱要なり。ゆゑにいささか三の門をもつてその義を決択せん。行者、繁きを厭ふことなかれ。一には菩提心の行相を明かす。二には利益を明かす。三には料簡せん。（浄土真宗聖典・七祖篇、九〇三頁）

と語る、その「一には菩提心の行相を明かす。」以下に示されているのである。

つまり、当稿の主題となる、『大智度論』を承ける『論註』「三縁の慈悲」観および「弥陀身土」論の説示、という思想的な繋がりによりも、ここで源信は、「三縁の慈悲」を、もっぱら「四弘誓願」「縁因・正因・了因仏性」「応身・法身・報身・三身円満の菩提の因」等に対応させて「菩提心の行相」としての範疇のみにおいて、これらを語っているといえよう。

(2) ・慈しみと平静とあわれみと解脱と喜びとを時に応じて修め、世間すべてに背くことなく、犀の角のようにただ独り歩め。(Sn. 73)

・目に見えるものでも、見えないものでも、遠くに住むものでも、近くに住むものでもすでに生まれ たものでも、これから生まれようと欲するものでも、一切の生きとし生けるものは、幸せであれ。

(Sn. 147)

・それ故に、すべての生きものよ、耳を傾けよ。昼夜に供物をささげる人類に、慈しみを垂れよ。それ故に、なおざりにせず。かれらを守れ。(Sn. 223)

- ・かれは貪欲を離れ、憎悪を制し、無量の慈しみの心を起して、日夜つねに怠らず、無量の（慈しみの）心をあらゆる方角にみなぎらせる。(Sn. 507)
- ・盗みを行なってはならぬ。虚言を語ってはならぬ。弱いものでも強いものでも（あらゆる生きものに）慈しみを以て接せよ。心の乱れを感じるときには、「悪魔の仲間」であると思って、これを除き去れ。(Sn. 967)
- ・粗暴・残酷であって、陰口を言い、友を裏切り、無慈悲で、極めて傲慢であり、ものおしみする性で、なんびとにも与えない人々、—これがなまぐさである。肉食することが（なまぐさい）のではない。(Sn. 244)

（以上、中村元訳『ブッダのこゝろ』）

(3) その他にも

- ・思いを正しくして「無量の慈しみ」を修する者あらば、かれは執着の滅亡を見つつあれば、幾多の束縛は微細となる。悪心あることなく、たとい一匹の生きものなりとも慈しむものあらば、かれはそれによって善人となる。ここに一切の生けるものをあわれみつつ、聖者は多くの功德をつくる。生きものに充ちたる大地を征服して、馬祠・人祠・擲捧祠・ソーマ祠・無遮会の主催者としてへ廻る聖王も、慈しみにみちたるところをよく修したる人の十六分の一だにも値せず。「他のもの」殺すことなく、殺さしむることなく、勝つことなく、勝たしむることなく、一切の生きとし生けるものどもに慈しみのころあらば、何人もかれに怨みをいだくことなし。(Itiv. 27.Gatha.)
- ・修行者はあわれみの心のある者であらねばならぬ。(Therag.974.)

・われは万人の友なり。万人のなかまなり、一切の生きと生けるものの同情者なり、慈しみのことを修して、つねに無障害を樂しむ。(Therag.648.)

と示されている。以上、中村元著『慈悲』(平楽寺書店・一九五六年)三一―二頁、参照。

(4) この「慈悲」の語源に関して中村元氏は、まず「慈」とは、「友」「親しきもの」を意味する言葉からの派生語であって「真実の友情、純粹の親愛の念」を意味するものであり、インド一般にその意味に解せられている、と述べ、最初期の仏教においては、専ら「慈」のみを強調していたが、ややおくれて、「慈」と「悲」とが併称されることになる、と語る。その「悲」についても、インド一般の文献においては「哀憐」「同情」「やさしさ」「あわれみ」「なさけ」を意味するとされるものであり、原始仏教時代には、修行者は、この「慈」と「悲」の両徳をそなえねばならなかった、と述べている。詳細は、中村元著『慈悲』一九〇・三七頁、を参照。

(5) 中村元氏は「慈悲の徳が完全に具現されているのは仏である。仏は一切生きとし生けるものをあわれむ人、他人の利益のためにとめる人と考えられていた。そうして慈しみを修するその状態が解脱にほかならぬと考えられていた。」「もっとも主要な慈悲行は他人に向かって法を説くことであると最初期の仏教においては考えられていた。」と述べている。中村元著『原始仏教の思想Ⅰ・中村元選集(決定版)』(春秋社・一九九四年)七二四・七三八頁。

(6) 中村元著『慈悲』三四頁、参照。

(7) 『スタタニ・パータ』には、

・みずから思いを制し、よく念い(注意)を確立し、国から国へと遍歴しよう。―教えを聞く人々をひろく導きながら。

・かれらは、無欲となつたわたくしの教えを實行しつつ、怠ることなく、専心している。そこに行けば憂えることのない境地に、かれは赴くであろう。(以上 Sn. 444~5)

と示されている。この二つの詩句からも、人々に対して教えを説くことが義務とされていたことは知れよう。とくに、この二句は、菩提樹下で瞑想中の釈尊に対して、悪魔(ナムチ)が憐れみの言葉をかけて誘惑するという一連の場面において、その誘惑を智慧の力をもって破す時の言葉である。「智慧」によるところの「説法」という「慈悲」の意義が語られている。さらに、これらのことに関連する詩句として次の言葉もあげられよう。

・真実は実に不滅のことばである。これは永遠の理法である。立派な人々は、真実の上に、ためになることの上に、また理法の上に安立しているといわれる。

・安らぎに達するために、苦しみを終滅させるために、仏の説きたもうおだやかなことばは、実に諸々のことばのうちで最上のものである。(以上 Sn. 453~4)

・師(ブツダ)が答えた、「ドータカよ。では、この世において賢明であり、よく気をつけて、熱心につとめよ。この(わたしの口)から出る声を聞いて、自「の安らぎを学べ。」(Sn. 1062)

・「バラモンさま。慈悲を垂れて、(この世の苦悩から)遠ざかり離れる理法を教えてください。わたくしはそれを認識したいのです。わたくしは、虚空のように、乱され濁ることなしに、この世において静まり、依りすがることなく行きましよう。」

師は言われた、「ドータカよ。伝承によるのではない、まのあたり体得されるこの安らぎを、そなたに説き明かすであろう。それを知ってよく気をつけて行い、世の中の執著を乗り越えよ。」

「偉大な仙人さま。わたくしはその最上の安らぎを受けて歓喜します。それを知ってよく気をつ

けて行い、世の中の執著を乗り越えましょう。」(以上 Sn. 1065-67)

(以上、中村元訳『ブッダのことば』)

また、中村元氏は『ダンマパダ』の

・ 先ず自分を正しくとのえ、次いで他人を教えよ。そうすれば賢明な人は、煩わされて悩むひとが無いであろう。

・ 他人に教えるとおりに、自分で行なえ——。自分をよくとのえた人こそ、他人をととのええるであろう。

自己は実に制し難い。(以上 Dh. 158-9)

との詩句を挙げ、これに関して「初期の仏教においても、他人を救うことを教えている。しかし修行者が自己の神秘的な力によって他人を救うのではない。また神の命令とか天命のようなものを受けて他人を救うのではない。そうではなくて他人をして正しい道に入らしめた後に、その他人が他人自身の力によって他人自身を救うのである。したがって自己が自己の主となって自己を救うという点では、依然なんびとの場合でもかわりがない。」(『原始仏教の思想 I』五五三頁)とも語る。

(8) 梶山雄一氏「空と慈悲」(『哲学研究』五五四号)二二四頁、山口益・横超慧日共著『仏教学序説』(平楽寺書店、一九六一年)一〇六-一〇八頁、中村元著『慈悲』三三三頁、参照。

(9) 中村元著『慈悲』三八頁

(10) 「ジャータカ」とは本来古代インドに伝承されていた世間の説話・動物寓話などであるが、これは紀元前二世紀に、「菩薩」という語の成立にやや先立つところから、比丘たちの説法をより魅力的にするために教団に、そしてやがては聖典の一部として受容されるようになる。梶山雄一氏「空と慈悲」二一

四三頁、参照。

(11) 『俱舍論』(大正大藏經二・九・一四一a)、『大毘婆娑論』(大正大藏經一七・一六〇b、四二八a)

(12) 以上、詳細は中村元著『慈悲』四七・四八・五〇頁、参照。

なお、中村氏は「この時代においては、もはや慈悲の実践ということが、仏教における本質的な意義あるものとしては認められず、むしろ個人の心の平等、個人の苦からの脱離というほうがより多く重視され、慈悲が特殊な呪力のあるものとして考えられていた傾きがある。そうしてかかる呪力的性格は後代の大乗仏教にも継承された」(『慈悲』六五頁)と指摘している。

(13) 「菩薩」という語の起源は、仏伝文学を成立せしめた「燃灯仏授記」物語にあることが、今日では、ほぼ定説となっている。この「菩薩」という語は紀元前二世紀ころまでに成立したと推定される。梶山雄一氏「空と慈悲」二二四二頁、参照。

(14) いまは『大智度論』の著者を「龍樹(鳩摩羅什)」と表記することとする。『大智度論』の撰述者については、加藤純章氏「大智度論の世界」(『講座大乗仏教二』春秋社、一九八三年、所収)一五四〜一五六頁、ならびに梶山雄一・赤松明彦訳『大乗仏典(中国・日本篇) 1 大智度論』(中央公論新社、一九八九年)三五〇〜三五七頁を参照。

(15) なお、『大智度論』では、『明網菩薩經』を

「菩薩は衆生の中に處して三十二種の悲を行じ、漸漸増広して轉た大悲を成ず。大悲は是れ一切の諸仏菩薩の功德の根本なり、是れ般若波羅蜜の母なり、諸仏の祖母なり。菩薩は大悲心を以ての故に、般若波羅蜜を得、般若波羅蜜を得るが故に仏と作ることを得」と。是の如き等、種種に大悲を讚ず。

(大正二五・二二一b、国訳・釈經論部二・一三〇頁)

と引用している。ここでは、大乘仏教の通軌で考えられているごとく、<sup>7)</sup>まず「悟り」（根本智）を得て、それから「慈悲」の用（後得智）がはたらく<sup>8)</sup>とは言わずに、「慈悲心」があるからこそ「悟り」が得られるとも示している。中村元著『慈悲』六五頁、参照。

(16) このように示される『大智度論』の「時間論」については、拙稿『論註』二種法身説擁立につながる仏教時間論の考察」（『仏教から真宗へ』永田文昌堂、二〇〇三年、所収）を参照のこと。

(17) なお『大智度論』以外の他の経論釈では、『大般涅槃經』（大正十二・四五二b、六九四c）、『仏地経論』（大正二六・三二四bc）、『大集經』（大正十三・二六九a）、智顛『観経疏』（大正三七・一九二c）、浄影寺慧遠『観経疏』（大正三七・一八一a）『大乘義章』（大正四四・七四三b）、そして『論註』・『顕浄土真実教行証文類』にも「三縁および三種の慈悲」が説示されている。

(18) 小川一乗著『大乘仏教の根本思想』（法蔵館、一九九五年）四三八〜四四〇・四四五〜四四六頁、参照。

(19) 龍樹は、実体としての「自性」なる本質を、『中論』の以下の偈によって、

・若し法是れ有ならば、是れ即ち滅有ること無し 一法に於て、而も有と無との相有るべからず。

〈とにかく存在しているものに止滅はありえない。（存在と無存在とが）一つであるならば、存在も無存在も妥当しないからである〉 「観三相品・第七」第三十一偈（国訳・中観部一・一一三頁）  
・衆縁中に性有りといふは、是の事則ち然らず。性にして衆縁従り出づれば、即ち名づけて作法と為す。

〈実体が多くの原因や条件によって生じることとはできない。原因や条件から生じた実体は作られたものとなってしまおう〉 「観有無品・第十五」第一偈（国訳・中観部一・九六頁）

・性が若し是れ作ならば、云何んが此の義あらん。性は名づけて無作と為す、異法を待たずして成ずるなり。

〈けれども実体がどうして作られたものであろうか。というのは、実体とは他のものに依存せず、作られることもないものであるから〉 「観有無品・第十五」第二偈（国訳・中観部一・九六頁）  
・若し法に実には性有らば、後に則ち無あるべからず。性に若し異相ありといはば、是の事終に然らず。

〈もし実体として存在することがあるならば、それが無存在となることはないであろう。実体が変化することは決してありえないからである〉

「観有無品・第十五」第八偈（国訳・中観部一・九八頁）

と示し、これを明確に「単一」・「自立」・「恒常不変」と規定していく。以上、梶山雄一氏「中観哲学と因果論」（『仏教思想』因果）平楽寺書店、一九七八年、所収）一七〇頁、参照。

また三枝充恵氏も、同様に「自性」を「他のものを必要とせず、これ自体で存在するものを意味しており、本体ないし実体に相当するもの」と説明している。『インド仏教思想史』（レグルス文庫、一九七五年）一三六～一三七頁。

(20) 小川一乗著『大乘仏教の根本思想』二四五・二七八頁、参照。

(21) 三枝充恵氏は、この「戲論」に関して、「prapañcaを「戲論（想定された論議）」と訳出したが、その原意は、現われる、現わす、広がる、多様性。あらゆる思惟・定義・論述はことばによりながら、本来ことばは多元性をふくんで一種の虚構をはらんでおり、そのような「ことばに不可避の虚構」を用いてなおそのことばをつらねて行く論議を「戲論」という。ここの「想定」とは、それら不可避の虚構



を前提とするの意。すなわち結論からいえば、龍樹は戲論を熟知しつつ、しかもそれをことばによって明らかにしようとして中論を説く。」と述べている。三枝充恵訳注『中論(上)―縁起・空・中の思想』(第三文明社、一九八四年) 八五頁。

(22) 小川一乗著『大乘仏教の根本思想』二六七頁、参照。

(23) 小川一乗氏「業報輪廻について―龍樹の基本主張を中心にして―」(『印度哲学仏教学』第十三号) 一六一頁、参照。

(24) いまいう「空の三態」(空性・空用・空義)のそれぞれを『中論頌』に配当して説明すれば、まず「空性」とは、「観法品(第十八)」第九偈に「自ら知りて他に随はず、寂滅して戲論なく、異なく分別なき、是れ則ち実相と名づく。(国訳・中観部一・一七三頁)」。〈他によって(分別によって)知るのでなく、寂静であり、戲論によって戲論されることなく、分別を離れ、種々の意味を持たない、それが真実の特徴である。〉と示される「空性という真実・空性の実相・真実の特徴」のことをいう。

また「空用(空の因縁)」とは、「観法品(第十八)」第五偈の「業と煩惱と滅するが故に、之を名づけて解脱と為す。業と煩惱とは実に非ず、空に入れば戲論滅す。(国訳・中観部一・一七三頁)」。〈業と煩惱の止滅によって解脱がある。業と煩惱とは分別から起こる。そして、それら分別は戲論から起こる。しかるに、戲論は空性において寂滅する。〉に当たり、「空性における目的(空性が説かれる目的)」を意味する。

そして「空義」とは、「空性の意味(説示)」のことであり「観四諦品(第二四)」の第十八偈「衆因縁生法、我は即ち是れ無と説く。また是れ仮名と為す、また是れ中道の義なり。(国訳・中観部一・二一七頁)」。〈およそ縁起であるもの、それを私たちは空性であると説く。それは「縁っての仮設」で

あり、それが中道である。∨の内容を指す。詳細は、山口益・横超慧日共著『仏教学序説』一三九～一五三頁、小川一乗著『大乘仏教の根本思想』三四五～三五四頁、を参照のこと。

なお、山口益氏は、「空義」といわれる「仮名」(「縁っての仮設」)について「知らしむること・顕はし出すことであって、勝義諦が世間の実用の上に表はし出さるるの意である。勝義諦が世間の上に置かるる意味からしてこの仮名がまた安置・安立の語によってもシノニムされる。龍樹自らの語ではこれを因施設と言ふ。因施設は固より縁起説なのであるから仏陀成覚の過程として釈迦牟尼の説いた縁起が、世間の人の上に用ひられ置かれて世の有情の為の勝義諦への道となり方便となるのである。そこで縁起の施設せられてあると言うことは道・方便の安立設定と言うことである。」(『無と有との対論』山喜房仏書林、一九四一年、一九～二〇頁)と語っている。

(25) 小川一乗著『大乘仏教の根本思想』三四七頁。

(26) ここにいう「世俗諦」の理解について、月称『中論註(プラサンナパダー)』には、「世俗」(saṃvṛiti)を①「覆障(無知)なること」②「相依(縁起)なること」③「世間言説なること、言語契約」とする三つの解釈をあげ、このうち①「真実が」覆い隠されていること。覆障する。」(saṃvṛiti 無明により真実が覆障される世俗 唯世俗)を支持している。けれども、当稿では、「世俗 (saṃvṛiti)」の語根に「くの方へ行く、生起する、生成する、存在する」等の意味が見出されることを根拠とし、これを「動く・はたらく」と解釈する山口益氏の説に従うこととする。したがって、今は、かかる「世俗諦」を「真如法性が世間に動き、はたらく出る、来るとの意味(―世間を清浄化し、有情を利益する意味で世間へ動いた真理―)」「世俗諦」なる教法・經典)と了解する。この了解に同じく、三枝充憲氏も、いまいう「世俗諦」を「世間一般において、ことば、をもって説明され理解される仏教の真理」 、「世

問の理解としての真理」と説明している。以上、詳細は、山口益著『無と有との対論』二四～二六頁・同著『空の世界』（理想社、一九六七年）三六～三七頁。三枝充恵著『龍樹・親鸞ノート』（法蔵館、一九九七年）四〇四頁・同著『中論（下）―縁起・空・中の思想』六二九頁。長尾雅人著『中観と唯識』（岩波書店、一九七八年）四〇頁。梶山雄一・上山春平著『仏教思想三空の論理〈中観〉』（角川文庫、一九九七年）一五一～一五七頁、を参照のこと。

(27) なお、三枝充恵氏は、『大智度論』に説かれる「方便」（＝「慈悲」）について、これらを次の三類型にわけて解説している。

まず、『大智度論』では『中論』に同じく、「言説」としての「方便」の態が「戲論寂滅」の用の内に、「言説」としての自らをも「否定」し続けるものであるということが詳説されているが、これを、三枝氏は「方便の第一の型《自己否定的》」と分類する。その例として、

・若し菩薩、方便なくして色を観ずれば即ち相中に墮し、中に墮するが故に般若波羅蜜行を失す。

（大正二五・三七二a ―原漢文―）

・方便なき菩薩は、般若波羅蜜を行ぜんと欲するに、色を観じて定相を求め色の一相を取りて色見を生ず。此れと相違するを方便ありと為す。是の菩薩は、色を観ずと雖も、亡見を生ぜず、能く諸邪見等を断ず。

（大正二五・三八四c）

・方便なき者は六波羅蜜を行ずと雖も、内に我心を離るること能わず、外に諸法相を取る。

（大正二五・四六三b）

・若し菩薩、般若を行じて方便あれば、能く外法を観じて畢竟空なり。

（大正二五・五〇八c）

・若し菩薩、方便力を用って六波羅蜜を行ぜば、是の人は諸法空を知ると雖も、般若波羅蜜を起す。

等を挙げている。

(大正二五・七〇三a)

次に、『大智度論』においては『中論』以上に「菩薩―度衆生―慈悲」の立場が強調されているが、この立場にあって行ぜられる「方便」は、世俗に通じ、それがそのまま衆生を度する用であるから、この場合を「方便の第二の型《自己肯定的》」と示している。その用例として、

・ 方便なきが故に、三解脱門に入り、直ちに涅槃を取る。若し方便力あれば、三解脱門に住して涅槃を見、慈悲心を以っての故に能く心を転じて還起す。  
(大正二五・三二三a)

・ 菩薩は六地中に住して六波羅蜜を具足し一切諸法空を觀ずるも、方便力を得ざれば、声聞辟支仏に墮するを畏る。  
(大正二五・四一六a)

・ 一切声聞辟支仏菩薩の種々方便門は衆生をして道に入らしむ。  
(大正二五・三五〇b)

・ 仏は大慈悲心を以って衆生を憐愍するが故に、方便して為に法を説く。  
(大正二五・五八四a)

・ 菩薩は(中略)十方に至りて種々方便をもて仏事を施作し衆生を度脱す。  
(大正二五・五九七b)

・ 仏は方便力を以って衆生を度せんが為に人法を受く。  
(大正二五・六九九a)

・ 菩薩は般若波羅蜜を行じ方便力を以って衆生の為に法を説く。  
(大正二五・七二一b)

等を挙げている。

また、いまいう「方便の第一の型《自己否定的》」ならびに「方便の第二の型《自己肯定的》」の二つの「方便」の根源にある「空」と「慈悲」とは、『大智度論』全体を支える重要な思想的両軸となるものであるが、『大智度論』では、さらにこれらを「六波羅蜜」という大乘菩薩道の実践の内に融合・統合させていく。そして、その「六波羅蜜・般若波羅蜜」が、「時に応じ処に随い、みずからを適應さ

せつつ変貌させる」という「方便」の特質にそって必然的に行ぜられるていくことを説示している。つまり、ここにいわゆる「方便」は、「六波羅蜜・般若波羅蜜」と併称されていくものであり、『大智度論』においては、菩薩が「阿耨多羅三藐三菩提」に至る場合の必要条件として「六波羅蜜」だけでなく必ず、この「方便」が要請されているのである。いまいう「方便」は、対象に即して任意に変貌する所産であるがゆえに、自立的な統制は放棄されなければならない。したがって、全く否定されることも肯定されることも無い、という意味合いから、あるいは「空」と「慈悲」との質の相違のうちに「方便」が進んで自己矛盾を犯しながら質の転換を果たしつつ「六波羅蜜・般若波羅蜜」へと上昇していく、とも考えられようことから、三枝氏は、これを「方便の第三の型『自己矛盾型』」と呼んでいる。その例として、

・若し菩薩摩訶薩、方便心なくして六波羅蜜を行じ空無相無作中に入れば、菩薩位に上る能はず。

(大正二五・二六二b)

・方便力の故に、六波羅蜜を行ずと雖も福德因縁を起して心は諸法に著せず。

(大正二五・五〇二a)

・方便力とは、畢竟無法亦無衆生なるも而も衆生を度す。

(大正二五・六九七c)

等を示している。以上、詳細は、三枝充惠著『龍樹・親鸞ノート』二八五―二九三頁、を参照のこと。

(28) 山口益氏は、「戲論寂滅」という「世俗諦」の「慈悲」、そして「空の三態」等に関連して「その教法において、縁起甚深難解なる仏陀の覚証の等流があり、そこに一切衆生の戲論を寂滅ならしめる空用の展開が仏の本願として胚胎せしめられている。そして空性から空用が等流して空義なる四聖諦の教法として形成されたことにおいて、前項にいった有無を離れる中道義が成就したのであるが、そのような内容において理解せられる、空性↓空用↓空義の展開とは、実は、仏陀が成道後、四十七日間の三昧を

経過し、ベナレス近郊の鹿野苑において初めて法輪を転じて、五比丘が濟度せられるに至るまでの、仏陀彼自身における中道の実践であった。仏陀とはそれ故に中道の実践者であったのである。(中略)しかし、その中道がレアルに実践せられるということは、空義としての教法によって、五比丘によって代表せられる一切衆生が、各自各自の戲論を寂滅せしむるといふ空用によって、戲論の寂滅せる空性真如の境地へと至らしめられる、という、空義↓空用↓空性なる、第二の展開が果たし遂げられるということとでなければならぬ。先にいう、空性↓空用↓空義という方向の一つの展開は、勝義から世俗へという入の行程であり、第二の展開は世俗から勝義へという出の行程である。その入出の行程が成就せられるときに、中道実践の眞の完遂があり、仏道の成就がある。(山口益・横超慧日共著『仏教学序説』一五四〜一五五頁)と述べている。

(29) 中村元氏が、同著『慈悲』(六八頁)において指摘される『中論』「観業品・第十七(業と果報との考察)」の第一偈には、「慈善」(慈悲)が「二世」(今世と後世)における「果報の種」となることを人能く心を降伏し、衆生を利益すれば、是れを名づけて慈善となす、二世の果報の種なり

(国訳・中観部一・一〇六頁)

と示す。しかし、この偈は、あくまでも龍樹の批判対象となるアピダルマ仏教の「説一切有部」が主張する「業論(行為論)」「因果論」(すべての物に実体を認め、その実体どうしの間に展開される因果関係を主張する)を、龍樹自らが要約して提示した偈であって、いまいう中村氏の指摘は、当を得ていない。

「説一切有部」は、「七法」(「口業(言語的行為)」・「身業(身体的行為)」・「善の無表現行為」・「悪の無表現行為」・「受用より生じる福行」・「受用より生じる非福行」・「思業(心的行為)」「等の「業」(「慈悲」「善業」という過ぎ去った行為も、それらの「法」が「因」として三世にわたっ

て実体として恒存し、いつの時に、その「果報」を生じさせることができるという実体論的業論・因果論を主張する。これに対して龍樹は、第六偈において、

業住して報を受くるに至らば、是の業即ち常たり、若し滅すれば即ち無常なり、云何が果報を生ぜん。と反論する。つまり「説一切有部」のように、「業（行為）」（因）とその「果報」を実体的に捉え、そこに「因果」の結びつきの必然性を求めるならば、かえって「因」としての「業」は、「果報」の位に至っても「因」のまま存続し続けるという「常」（恒常）なるものとなってしまふ（つまり「果」にとつての「因」という本来想定されていた因果作用にある事物の変化、その前提自体が、すなわち「因果」の相対関係自体が成立しなくなる）。また、いまい「業」が、もし「刹那滅」という「断絶」を内包する瞬間的存在であるとするならば、「滅」（無常）してしまつた「業」が「果報」を生むということになってしまふ。要するに「常」（常住）・「滅」（断滅）のどちらにたつても、そこには不合理が横たわり、「業」とその「果報」との継続・結びつきはあり得ないと龍樹はいうのである。

龍樹は、すべての事物が実体のない無自性・空であるときにのみ、自性を持たないままに「因・果」の関係もすべて相互依存的に成立することを、自身の「業論（行為論）」「因果論」として主張するのであるから、そのうちに「慈悲」（慈心）ということが、あらためて問われてくることでなければならぬ。以上、梶山雄一氏「中観哲学と因果論」一五二〜六頁、小川一乘氏「業論に対する龍樹の批判」『仏教学セミナー』第五二号）六〜七頁、を参照のこと。

