

哲学研究

第五百五十四号

第四十七卷
第十二册

空と慈悲

梶山雄一

一 はじめに

「空については数多くの書物が書かれているが、慈悲については一冊の書物も書かれていない」と云われる。この卒直な感想は、実は、仏教思想史の研究にあたって、空の思想を論理的に導出することはかならずしも困難ではないが、慈悲の概念の思想的発展を論理の問題として解明することはなほだ困難である、ということの意味している。なるほどゴータマ・ブッダ（釈尊）の生涯において彼の利他和慈悲の精神の事蹟を見出すことは決して困難ではない。彼が幼少の折に、百姓の耕す鍬や鋤によって虫が殺されるのを見て、退いて沈思したという物語、成道の際にみずからの自覚の深遠さはどうてい世人の理解し得る所ではないとしてそのまま坐り続けていたブッダが、三度に及ぶブラフマー神の勧奨によって、「耳ある者に不死の門は開かれた」と云って起ち上り、布教を決意したという物語、さらにはその伝道初期、六十人の阿羅漢の弟子を得たブッダが、「比丘たちよ、遍歴せよ、多くの人々の利益のため、多くの人々の安楽のため、世間に対する哀れみのために、神々と人間の福祉・利益・安楽のために。一つの道によって二人して行くことのないようにせよ。比丘たちよ、初め善く、中間も善く、終りも善く、意味と文句を完全にそな

えた法を説け」と諭して彼らを布教の旅に派遣した物語などなど、ブッダの慈悲の精神をその伝記の中に見い出すことは容易なことである。

しかしそのようなブッダの慈悲を、一つの教義、一つの理論として、五蘊説・四諦説・縁起説などの彼の主要な教義と必然的に結びつけ、論理的に説明するということはかなり困難なことである。自我の無存在を説く五蘊説の中には広義の「空」の思想が見いだされ、これを出発点として「慈悲」の理論に及ぶことは不可能ではないが、それとても、『般若経』の思想を媒介としなければ首尾一貫したものとはならないように思われる。

「無上にして完全なさとりの心を起す」(発菩提心)という言葉が、初期仏典の中で用いられるときには、それは「あらゆる有情を救うため」という意味を含んではいなかったように思われる。それが、大乘仏教において「発菩提心」という言葉が用いられるときには、必ず、有情救済の慈悲心を起すということを含意するようになる。このことは仏教における慈悲の理論の端緒を示していると思われる。そこでわたくしは「菩薩」すなわち「菩提心をもつ者」という言葉の分析から慈悲の問題に立ち入って行こうと思う。

「菩薩」(P. bodhi-satta; Skt. bodhi-satva)という言葉の起源が、仏伝文学における——あるいは、仏伝文学を成立せしめた——「燃灯仏授記」物語にあることは今日ではほぼ定説になっているといつてよい。ゴータマ・ブッダは遠い過去世においてメーガ (Megha. ただしパーリ系統の仏伝では Sumedha, 『ディヴァ・アヴァダーナ』などでは Sumati となっている) という青年であったが、燃灯仏 (Dipankara) を見て菩提心を起し、五茎の花を燃灯仏に献じ、髪を地に布いてその上を仏陀に歩ませ、自らもかならずブッダになろうとの誓願を起した。これに対して燃灯仏が、汝は未来においてシャーキヤ・ムニというブッダになるであろうとの予言を授けた。これがこの物語の骨子である。

この物語が菩薩という語の起源をなすものと見なされる理由は、未来作仏の予言を受けたメーガは「さとり (bodhi)

を求め、それを得ることに決定した有情（being）となったのであり、なおそのような予言を得ていない修行者と区別するために菩薩という語が発生した、という過程を正確に表現しているからである。つまり「さとりを得ることに決定した有情」という、もっとも一般的な菩薩の語義に符合した物語であるからである。この「菩薩」という語は前二世紀、いいかえれば前百年ころまでに成立したと推定されている。

いったんこの「菩薩」という語が成立すると、それは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）の中に挿入されて、成道以前のゴータマ・ブッダ、さらに前生において修行中であつたゴータマ・ブッダに適用されるようになった——パーリ聖典が初めて文字に記されたのは西暦紀元のころである。

「ジャータカ」はほんらい古代インドに伝承されていた世間の説話・動物寓話などであつたが、おそらく前二世紀、——「菩薩」という語の成立にやや先立つころから、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った。小乗教団の比丘たちは、戒律によって、世俗の説話を聞いたり話したりすることを禁じられていたから、世間の説話や動物寓話を説法に利用するときには、その主人公をゴータマ・ブッダの前身とし、物語をブッダの前生話とする必要があつた。そのさい、前生のブッダを「菩薩」と呼ぶことにした。またブッダの伝記その他、經典中にあらわれる成道以前のブッダをも「菩薩」と呼ぶようになってきた。

「ジャータカ」といわれる多数の物語にあらわれる多種類の人間や動物の主人公の、慈悲と犠牲的精神が、のちの大乗仏教における菩薩の概念や修行方法の発達に寄与しなかった、ということとはできない。すくなくとも、原始仏教以来、比丘・比丘尼の修習の規範であつた戒・定・慧の三字が、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧という六波羅蜜に発展する過程において「ジャータカ」の果たした役割は大きなものであつたに違いない。六波羅蜜は、大乗仏教最初の經典である『八千頌般若経』以前に成立しているから、大乘以前、あるいは、静谷正雄氏の表現を借りるならば、「原始大乘」的な思想といえる。けれども、そのような寄与を認めるとしても、「ジャータカ」の聖典への編入は

いわば偶然的なものであり、思想的な必然性をもっていたというわけにはゆかない。

大乘仏教における慈悲の思想の発展を探るために、「菩薩」という語の第二、第三の意味を、主として『八千頌般若経』を中心にして検討してみることにしよう。⁽¹⁾

二 菩薩について

大乘仏教が、僧院の中で集団生活をしていた比丘・比丘尼の教団からではなく、仏塔を中心に集まった在家信者の衆団から起源したことは、今日では広く認められている。これらの在家信者たちは「良家の男子」(善男子)「良家の女子」(善女人)と呼ばれていたが、彼らのうち、六波羅蜜の修行を行ない、般若波羅蜜を實踐する者たちは「菩薩」と呼ばれるようになった。またやがて、大乘教団の指導者層であったそのような菩薩たちの中には出家者も含まれるようになる。

「菩薩」という言葉には語源的には七種ほどの意味が考えられてきたが、思想史的に重要な語義は三つある、とわたくしは考えている。第一の語義は前節で解説した「さとりを得ることに決定した有情」というものであるが、『八千頌般若経』の段階では、第二、第三の意味がこの語に与えられ、そのいずれもが大乘仏教の空と慈悲の思想の発展に決定的な役割を果たしている。

まず「菩薩」のパーリ・プラークリット語形 bodhi-satta の後分 satta は、サンスクリットの satva (有情) だけでなく、satta にも対応し得る。この語は「執着した」「献身的な」を意味するから、bodhisakta が「菩薩」の語源であったとすれば、菩薩とは「(仏陀の)さとりに執着し、献身するもの」を意味する。わたくしはこの「菩薩」の第二の語義が大乘仏教の思想史に裏付けられ、そこに反映していると考ええる。

もちろんこの「さとりに執着したもの」という意味の「菩薩」は小乗仏教の出家者が、ようやく勢力を得つつあ

った原始大乘教徒に対する貶称として用いたものにちがいない。小乗教徒は「ジャータカ」を教団に受容したころには、自分たちとゴータマ・ブッダとの素質における大きな距たりを感じていた。ゴータマがその数えきれない前生において、生きかわり死に代わりして、英雄的な犠牲的精神にみちた修行をし、最後の生で人間として生まれて、ついにブッダとなったのに比して、小乗の比丘たちはこのたび人間として生まれてから、はじめて仏教を聞き、修行を始めたにすぎないからである。彼らは自分たちはゴータマと同じようにこの一生でブッダになることはできないと思った。そこで彼らは、本来は「ブッダ」の異名の一つであった「阿羅漢」という語を格下げして、自分たちがこの世あるいは近い未来の生において達成できる最高の聖者の名とした。その阿羅漢は煩惱を断じてはいるが、ブッダのように全知性（一切智）をもつわけではなかった。しかるに新興の大乘教徒たちは、在家であるにもかかわらず、ゴータマと同じ「仏陀」に成って全知者となり、「無上にして完全なさと」を得ることを理想として掲げた。そこで小乗教徒は大乘教徒たちを「無上にして完全なさとりに執着したやから」と呼んだのである。西紀前の仏教徒が用いていたパーリ語を含むブラークリット語（俗語）では、*satta* は「有情」と「執着した者」の二つの意味をもっていたから、後者の意味を大乘教徒にあてはめて、「さとりに執着したもの」としての「菩薩」の語を当てて大乘教徒をあざ笑ったのである。

これに対して大乘教徒はその貶称である「菩薩」の語の意味を転化して、自らの旗幟とすることに成功した。『八千頌般若経』の第一章（この部分は『般若経』の他のすべての章より早く成立している）には、真理を求めて遍歴したシュレーニカの物語が出ている。シュレーニカはあらゆる宗教・思想を学んで遍歴するのであるが、『般若経』の説く「無執着」(*a-satta-va*)⁽²⁾の教義を聞いてそれに傾倒し、信をもって仏道に従う者（随信行）となつて、一切智の一分に悟入したという。

シュレーニカの聞いた『般若経』の教えとは、存在を構成するあらゆるもの（五蘊）を取得せず、認識せず、全知

者性にも執われず、「心でない心」をもて、というものであった。『般若経』は、解脱への三つの入口（三解脱門）として、「空・無相・無願」の三昧を説く。空とは、あらゆるものが本質や実体をもたないことであり、無相とは固定的なものとして認識されるべきいかなるものもないこと、無願とは、したがっていかなるものにも、仏陀の一切智にさえも、執着しないことである（無願の願とは欲望のこと）。要するに無実体性の真理を存在論的・認識論的・心理学的に表現したものが「空・無相・無願」の瞑想であった。

一切智を、無上にして完全なさととりも空の真理であり、執着さるべきものでないとすれば、「さととりへの執着」とは無執着の真理への献身の意味となり、菩薩とは空の真理の追求者のことになる。

「菩薩」の語義でこの論文のコンテキストにおいて最後に重要なものは、この複合語の後分 *sata*, *satva* を「志願」(*abhipraya*)、⁽¹⁾「心」(*citta*)の意味にとる解釈である。それはサンスクリットの明文としては『八千頌般若経』の註釈であるハリバドラの『現觀莊嚴光明』にあらわれる。⁽³⁾「菩薩とは、無執着性にほかならないさととりという自利の完成にその志願が向けられている者である。声聞（小乗の出家）たちにもそれはあるであろう、との反論に対して、「大士」(*mahāsattva*)という「語を併せ用いる」。大士とは偉大なる利他の完成にその志願の向けられている者が大士である。そのような偉大な志願はすぐれた異教徒のような他の人々にもありうる、という反論に対して、「それが仏教徒であることを示すために」菩薩というのである」。

ハリバドラはここで『般若経』の多用する「菩薩大士」という言葉に注しているのであるが、そのさいそれを「無執着という自利の完成と偉大なる利他の完成を志願する大乘の仏教者」と解釈しているわけである。ハリバドラは八〇〇年前後の人であるが、四世紀のクマラージヴァ（鳩摩羅什。三五〇―四〇九）がすでに *satva* に対して「大心」「勇心」の訳語を与えていることから考えると、ハリバドラの解釈に類するものは年代的にはるかに遠く遡るであろう。「勇心」という解釈は *satva* と関連するヴェーダ語 *satvan*（勇者、戰士）の意を鳩摩羅什が連想していたから

できたものであろうが、菩薩を偉大な戰士に喩えることは、『般若経』にしばしば用いられる、菩薩が「大悲・弘誓（菩薩の衆生済度の誓願）の鎧を着る」という表現にも見られることである。

この「菩薩」の語の第三の解釈において、仏陀の「無上にして完全なさと」とは空・無執着の知恵という自利と、あらゆる衆生を涅槃せしめようという利他の慈悲とをあわせもつものであり、菩薩とはそれを追求する大乘仏教者であることが明らかになってくる。『般若経』にはすでに「不住涅槃」(apratishthanirvāṇa)の概念があらわれている。

これは、菩薩は最高の位に至っても、衆生の最後の一人までをも悟らしめないうちは、絶対の安らぎである涅槃に入らないでこの世に止まる、という思想である。また、菩薩が慈悲の故に、故意に、自らの意志をもって進んで苦悩の存在に生を受ける「故意受生」(sāpccintya-bhavopapatti)の概念⁽⁵⁾、さらに『大無量寿経』の第二十二願に示される、一度浄土に生まれた菩薩がそこで成仏せずに、ふたたびこの生死の世界に還って衆生教化に従い、普賢の徳を修する「還相の菩薩」も同じ趣旨のものである（これについては第五節に再論する）。

ほんらい、ゴータマ・ブッダがわれわれの身心および環境が物質的存在・感覚・表象・意欲・思惟の五蘊からみ成る、という五蘊説を説いたのは、アートマン（自我）という恒常・不変な実体の存在を否定するためであった。小乗のアビダルマ哲学はこの五蘊説を、アートマンを含まない五蘊のみは実在する、と考え、十二処・十八界・五位七十五法などの存在の諸範疇を展開させて、實在要素を精密に考察し、實在論を主張した。その實在要素のなかにアートマンは存在せず、ブッダの無我説は継承されたとはいえ、それ以外の七十五法の実在の主張がブッダの五蘊説の真意にならなっていたかどうかは疑わしい。『般若経』はアートマンはもとより、アビダルマ哲学の数え挙げた五蘊・十二処・十八界・五位七十五法などのあらゆるものが実体をもたないこと、空なることを主張した。術語的に表現すれば、小乗が人無我をのみ説いたのに、『般若経』は人無我・法無我の両者を説いた。

ブッダの五蘊説自体が、自我が實在しない以上、自己と他人との差別は存在しない、したがって他人の幸・不幸は

自己の幸・不幸と区別されないという慈悲の原理をそこに含んでいたはずである。その慈悲の原理を蔽うてしまったのは小乗仏教の実在する諸法に対する固執であった。『般若経』が諸法皆空と無執着をさとの内容としたときに、慈悲の原理はふたたび恢復された、といわねばならない。⁽⁶⁾

三 法身と色身

『般若経』は大乗の菩薩大士の慈悲を説くのに余念がないが、仏陀の慈悲についてはほとんど触れていない。もちろん、仏陀の「無上にして完全なさと」は菩薩の追求する「般若波羅蜜」（完全なる知恵）と同一であり、空性の知恵もそれと同じであるから、菩薩の慈悲と利他の行は仏陀の一切智に依止することはいうまでもない。しかし仏陀や菩薩の知恵の内容である「空性」の真理は、人格をもたない、絶対の真理として、寂然として不動であるから、そのように概念と活動を超越した真理がいかにして衆生教化の行為をなしうるのかが問題になってくる。初期の『般若経』は、この空性の真理とそれを知恵としてもつ仏・菩薩という人格とを判然と区別していなかったが、しばらくして、空性の真理そのものを仏陀の真身、すなわち「法身」として、仏・菩薩の生身と区別するようになると、空と慈悲との断絶が新たな問題として浮上してきた。

ゴータマ・ブッダが入滅したときに二つのものが残された。一つは彼がこの世で人々に与えた教法であり、他はストゥーパに蔵された彼の遺骨である。小乗仏教徒はゴータマの残した教説、いいかえれば、それを記録した經典を「法身」(dharma-kaya)と呼び、生存中のブッダを「色身」(rupa-kaya)と呼んだ。色身とは物質的な身体をもったブッダの生身の意である。

現存するサンスクリット文『八千頌般若経』はかなり後代の増広を経たものであるから、われわれは『般若経』の最古形を探るためには『八千頌般若経』の原形を示す古い漢訳三本、すなわち、『道行般若経』『大明度経』『摩訶般若経』の

若鈔經」に拠らねばならない。そこには「法性」(dharmata)という語はあるが、「法身」という語は見い出されない。⁽⁷⁾しかしこの段階でも『般若経』は、『法華経』などが勧めたストゥーパ崇拜よりも、多くの仏陀を産み出す「仏母」である「般若婆羅蜜」(prajāpāramitā、完全なる知恵)とそれを經典として書写することを人々にすすめた。ここでも般若婆羅蜜とその經典という「諸仏の母」と、その所産であり具象化である身体を有する仏陀とを区別していた。

「法身」という語が「色身」と対をなしてはじめてあらわれるのはクマールージーヴァの漢訳になる『小品般若経』においてである。しかしナーガールジュナ(竜樹、二〇〇—三〇〇ころ)は法身・色身の二身説を知っていたし、彼はもとより『八千頌般若経』をも熟知していたから、仏陀についてこの二身説が形成されたのは遅くとも二世紀のことであろう。⁽⁸⁾この場合、法身とは法性(あらゆるものの真理)であり、空性であり、般若婆羅蜜の対象である。他方、色身とは、歴史的な仏陀であるゴータマ・ブッダのように、具象化した身体をもった仏身のことである。しかし仏身が明確に法身と色身に分けられ、しかも法身が、色身の出世・不出世にかかわらないで、永遠に、寂然として、あらゆる概念(dharma、分別)を、したがってあらゆる活動を超越した真理である、と規定されたときには、概念と言葉と活動なしには行なえない衆生教化、つまり慈悲は法身に帰せられなくなる。

中観思想家の好んで引用する『如来秘密経』(Tathagataguhya-sūtra、『秘密集会』に含まれる)の一節は云う。

シャーンタマティよ、如来が無上にして完全なきとりを覚ったその夜と、「生存に」執着せずに般涅槃(入滅)するその夜と、その中間において如来によっては一語も発せられず、語られなかった。彼は語らず、語らないであらう。しかも、あらゆる衆生は、それぞれの心の傾向、多様な種類の志願に応じて、種々な如来の言葉が流れ出てくるのを聞く。彼らの一人一人に「この世尊はわれわれのためにこの教えを説いておられる。われわれは如来の説法を聞いているのだ」という考えが浮かぶ。そのとき如来は思惟せず、区別しない。というのは、シャーン

ンタマティよ、如来はあらゆる種類の概念の網の印象（熏習）より生ずる多様な言葉を離れているからである。⁽⁹⁾云々。

またチャンドラキールティ（七世紀）の引用するある経の一詩は云う（『ラサンナパダー』第十八章）。

あたかも魔法の楽器が風に揺られて奏でられるが、そこにいかなる奏者もないのに、音が流れ出るように。

仏陀の言葉は、本来清浄なるために、あらゆる衆生の志願に動かされて流れ出るが、かれ「仏陀」にはいかなる思惟もない。

こだまの声は内にも外にもありはしない。人中の主（仏陀）の言葉もそのように、内にも外にもありはしない。

大乘經典は、法性から流れ出る自然の教化、という形で、法身の説法を説明しようとする。しかし、寂然不動で、概念も言葉もたない法身がどうして人々を教化できるのか。少なくとも、そこには仏陀の慈悲の観念を見出だすことは不可能ではないか、という疑問は異教徒や小乗教徒からしばしば提出された。とくにナーガールジュナは『中論』二五・二四において、

あらゆる認識は寂滅し、多様な言葉（*chapaṭa*）も寂滅して、平安である。仏陀はいかなる処でも、いかなるものに対しても、いかなる教えをも説かれなかった。

と云うのであるが、この詩偈や同じ『中論』第二十二章は如来の空性を強調していて、上記のような他者の批判を招きやすかった。

バヴィヤ（パーヴァヴィヴェカ、清弁。五〇〇—五七〇ころ）の『般若灯論』の中では、異教徒が、最高の真実（勝義）の立場からは、思惟をもたない仏陀に大乘の教説も、慈悲もない。慈悲の対象である有情も空であり、存在しないのだから、仏陀も存在しないはずである、という趣旨の反論を展開している。その反論に対してバヴィヤは、勝義として、仏陀も有情も存在しないことを認めたのちに、

如来身は思惟のないものであるけれども、あらゆるものに利益を与えんとして堪え忍び、他者のために利益と幸福を成就しようする最勝心による廻向と本願力とにもとづいてその「如来身」から化身があらゆる形で現われる。それに依拠して音節と語と文に順応した形で、もの（法）と人にと自我（アトマン、実体）はないという、あらゆる異教徒・声聞・独覺とに共通しないものを明らかにする言葉が、「六」波羅蜜などを成就するために最上の乗物（大乘）にのって行く者たちに対してあらわれる。それを大乘という。勝義としての仏陀（法身）があるときに「化仏を媒介として」説教の言葉が生じるのであるから、教師もまた説教の「代行」者として存在すると認められる。だから世間の常識を害うこともない。⁽¹⁰⁾

ナーガールジュナは『中論』第二章においては空性の否定面を強調しているが、彼の著書には空性の肯定面を強調する思想もあらわれる。『中論』二四・一四および『廻諍論』第七〇偈に出る「空性の成立する人にはすべてが成立する。空性の成立しない人にはすべてが成立しない」という詩偈や、二四・一八「縁起なるものを空性と説く。その「空性」はあるものに依って「あるものを」仮設することであり、それが中道でこそある」といういわゆる「三諦偈」——この詩偈の解釈は種々あるが——などは、ものに実体があるときには生成も変化もありえないが、実体がないときにこそあらゆるものの生成・発展が仮設（現象）として成立する、ことを主張している。

さきに引用したバヴィヤの教化論も、このナーガールジュナの現象論にもとづき、仏陀の二身説を解釈したものである。バヴィヤは色身の代わりに「化仏」「化身」(nirmāṇa-kāya)という語を用いるが、「一語はひとしく、ゴータマ・ブッダや権仮の菩薩や、また魔法の楽器・阿修羅の琴（これも奏者なしに奏でられる）・こだまや風などの自然現象までを含むと解さねばならない。

しかしバヴィヤの解釈のうちでもっとも注目しなければならないのは、空なる如来から化身やその教化のあらわれる根拠を、空性や如来そのものにでなくて、如来が成仏する以前に菩薩であったときの本願力と廻向とに帰している

ことである。大乘の菩薩はその修行の初めに自己のさとりと衆生救済のための誓願を建てる。「四弘誓願」とか法蔵菩薩（のちの阿弥陀仏）の四十八願などはその顯著なものである。この仏陀の前身としての菩薩の誓願を「本願」（「本」は「もと」、以前の「の義」という。「廻向」は大乘仏教において発生した觀念で、自己の善根や修行の功德を他者にふりむけ譲渡して、後者のさとりを助けることである。

バヴィヤは先の引用個所の少し前でも云う。

本願の力と、菩薩行を行じたとき〔布施・愛語・利行・同事の〕四摂法によって救った有情たちが善根を生じ、積み、成熟させたその因力とによって、〔有情の〕傾向と機根と志願とに応じて法を説くという教言が、布施などの方法として、六十種〔の発声の仕方〕を具え、あらゆる有情を歓喜させる形で、如来の行為のごとくに生じる。しかし実は如来たちは常に三昧に入り、努力を用いず、思惟と行為をもたないのであるから、〔説法などの〕行動を起こすいわれはない。⁽¹¹⁾

空・寂然の法身には言葉も行動もない。したがって教化（仏・菩薩の布施、すなわち法施）は、仏陀が菩薩であったときの本願と救済活動の力と、善根の熟した有情たちの福德とがあい呼応するところに説法が自然に生じてくる、というのである。

エッケルはこの菩薩時代の本願力と教化との関係を次の譬喩で説明する。「この場合のイメージは業の池に投げ込まれた岩石のようなものである。その菩薩は「法身となって」去ってしまったが、波紋は彼が沈み消えた点から外側へ、外側へと広がりつづける。あるいは、消えた菩薩は、業の宇宙にあるブラック・ホールのように、見えない、入りこめない奇異なもので、それはただ、穴のまわりからその中へと渦巻いている白熱物の雲によってのみ知られる、というべきか⁽¹²⁾」。ジェンキンスはエッケルの譬喩を引用したあとに、死んだのちにもその消えた中心から何億光年という長い期間われわれにその光りを送りつづける星、という譬喩を付け加えている⁽¹³⁾。

バヴィヤの説いた菩薩の本願力と廻向は、七〇〇年ころに活躍したシャーンティデーヴァに受けつがれている。エツケルも引用するシャーンティデーヴァの見事な譬喩をここに示しておく。

如意珠と如意樹が、人々の願いを満たすように、信者（所化者の善行）と、「仏の菩薩たりし時の」誓願によって、仏陀の影像が仰がれる。

あたかも蛇使いが、「咒法を用いて」柱を神聖化して死去するに、彼の死後も久しいあいだ、その柱が毒などを消す力を有するように、

さとりを求める修行に随順して「菩薩が」成就した仏陀の柱も、菩薩の状態が過ぎ去ったのちになお、そのすべての作用をなす⁽¹⁴⁾。

しかし、菩薩が法性へ没入したあとも、その本願力と廻向の力によって、衆生救済の働きが化仏・化身によって行なわれる、ということとは、『般若経』や中観の本義からいえば、仮設の領域・世間の常識（世俗）に順じた云い方であって、最高の真実（勝義）において云われるわけではない。なぜならば、成仏以前の菩薩の本願も、廻向も、修行も、勝義的には実体なく、空であり、成仏以後の化仏・化身の教化の働きも、幻や影像のごとく実体のないものであることに変わりはないからである。さきに引用したバヴィヤも、勝義としては慈悲も空であること、化仏・化身の救済・教化の働きも「世間の常識を害わない」かぎりのことであって、勝義の真理でないことを認めている。あらゆるものが空であるという勝義は成仏の前後において変るはずもないからである。

『大智度論』は、慈悲に三種あり、といい、有情を対象とする凡夫の慈悲（衆生縁）・有情を無我であると知って行なう小乗教徒や大乘菩薩の慈悲（法縁）・対象をもたず、空性より生ずる仏陀の慈悲（無縁）を説く⁽¹⁵⁾。しかし、この第三の「無縁の慈悲」にしても、仏陀も有情もそして慈悲そのものも空であるという勝義の立場からは、仮設にすぎないことは変らない。勝義においては、如来は空であり、仏陀は成道から入滅にいたるまで一語も発しなかった、

というナーガールジュナの言葉が真実であり、また『般若経』の次のような云い方が本質的なものである、と認められる。

「たとえば、熟練した幻術師が四道の交差点で大群集を魔法によってつくり出す（化作）としよう。つくり終ってからその大群集を消し去るとしよう。そのばあい、だれかによってだれかが害され、殺され、滅せられ、消されたことにはならない、ちょうどそのように、菩薩大士は無量、無数の有情を涅槃に導くけれども、涅槃にはいる人も、涅槃に導くいかなる人も存在しない。もし菩薩大士が、この教えがこのように説かれるのを聞いて、恐れず、おののかないならば、この菩薩大士は、それほど偉大な甲冑によって身を固めていると知られるのだ」⁽¹⁶⁾（取意）。われわれはふたたび、空性と慈悲との乖離という困難にたち戻ってしまうのである。

四 報身と慈悲

さきにバヴィヤとシャーンティデーヴァの語っていた、菩薩の本願と廻向・成仏したときの法性（法身）への没入・その後の化仏・化身の救済活動という過程と関連する菩薩の修習の段階が『中辺分別論』に説かれている。同論は四・一三一―一五^aにおいて仏教者の修習・得果の段階を十八項目にわたって述べているが、そのうち第一〇から第一八項目がとくに大乘の菩薩の階位に関係している。便宜のためその部分に対するヴァスバンドゥ（世親。四〇〇―四八〇ころ）の注釈を掲げる。

「〔以下、とくに菩薩について〕⁽¹⁾信じ志向する段階とは、菩薩たちにとっての、信をもって行なう地（勝解行地）のすべてにわたってである。⁽²⁾悟入の段階は「菩薩の」最初の地（初地）においてある。⁽³⁾出離の段階は、それを超えたより高い六つの地（第二地から第七地まで）においてある。⁽⁴⁾予言されることの段階は、「仏陀になるであろうとの予言をうける」第八地においてある。⁽⁵⁾「法を」語ることの段階は「無礙の弁才を得る」第九地においてある。

(15) 灌頂の段階は、第十(地)においてある。(16)「究極を」獲得した段階は、もろもろの仏陀の法身である。(17)「自他を」利益する段階とは、「仏陀の」受用身である。(18)なすべきことを完遂する段階とは、変化身である。」(長尾雅人 訳)

きわめて注目すべきことに、ここでは、初地以前の菩薩の修習から始めて、菩薩の十地の階梯を次々と昇り、第十地を越えた仏位において法身となるが、そこで菩薩の修習が終るわけではなくて、さらに向下的に受用身となって自他を利益し、変化身となってこの世に還って衆生教化に専念するまでが、一貫して語られていることである。菩薩はその修行の初めに誓願を起こし、仏位に入るまでの諸地においても利他行を行なう。そして法身を得たのちに受用身となって仏国土を建設して自他を利益し、さらに変化身となってこの世に還る。ここには法身を一つの軸として、その前と後とに菩薩の慈悲行の往還が語られているのである。

ヴァスバンドゥの『中辺分別論釈』に複注を書いたスティラマティ(安慧。五一〇—五七〇ころ)はさらに驚くべきことを云う。彼は(1)受用身の項を説明して「自性身(法身)が、その仏身に住して「ふたたび」さとりを開き(現成等覚。 *abhisambudhyate*)、その仏身に依って、究竟に達した菩薩たちとともに、集会を通じて、法の唱誦を享受する、それ(の仏身)が受用身である」と。(18)と。現成等覚とはふつうはゴータマが菩提樹下においてさとりを開いたこと、あるいは菩薩が十地の修習を終えて仏位に入り、法身を獲得することをいう。しかるにスティラマティは、法身が受用身となつて、自利・利他を享受することを「さとりを開く」と云うのである。絶対の真理としての法身が色形をとり、仏国土を建設するという、いわば法身の具体化を「等覚を現成する」といっているのである。それは法身がそれ自身を脱却することであり、向下のさとり、慈悲のさとりというべきものである。

仏陀に法身・受用身(*sāṃbhogika-kāya*)・変化身(*nirmāṇa-kāya*)の三種を認める三身説は瑜伽行派(唯識学派)によって完成された。三身の呼称や漢訳には相違があつて、法身に相当するものは自性身(*svābhāvika-kāya*)とも呼ば

れる。受用身は「報身」とも呼ばれるが、報身という漢訳は受用身の原語 *sambhogika-kaya* を訳したのではなく、*niṣyanda* (等流) あるいは *vipaka* (異熟) などが「報」と訳されたのであるかもしれない。報身はふつう「因願酬報」と解され、因である菩薩の誓願にむくいた果を享受する仏身の意であるから、原語が違ったにしても、受用身に相当する。受用身は、例えば阿弥陀仏が安樂国(極楽)をもつように、その仏国土をもち、楽園の莊嚴を具えた聖域において法樂を享受(受用)するが、そのばあい、自ら享受(自受用)するだけでなく、他者に享受させる(他受用)ことを含む。變化身は応身・化身・応化身などいろいろな呼び方がある。これは歴史的な仏陀であるゴータマ・ブッダ(釈尊)を初め、この地上にあらわれる種々の化仏や權化を含む。法身は絶対の真理として常住であるが、受用身と變化身とは、『攝大乘論』に従えば、無常である。中国や日本でもっとも一般的な三身の呼称は法身・報身・化身(応身)である。

『般若経』や中觀派の二身説においては、法身と色身(化身)との間の断絶が、空そのものとしての法身がいかにして化仏・化身を作り出すことができるのか、という困難な問題を残していた。この法身と化身との間に、いわば仲保者としての報身仏があらわれたことによって、前二者の間に橋がかけられたことは事実である。しかし、二身の間に第三の報身が挿入された、というだけでは問題の解決にはならないであろう。インド的な思考法でいえば、法身と報身とを結びつけるために第四の仏身が要求され、さらに法身とこの第四身を結びつける第五の、さらに第六の仏身が要求されて、いたずらに無限遡及に陥るだけのことである。

瑜伽行派によって、受用身はただ第三の仏身として法身と變化身の間に挿入されたのではない。受用身は「法身からの流出」(法界等流)という、『般若経』や中觀派には存在しなかった意味を荷って登場した。『大乘莊嚴經論』(九・六二c-d)は「自性身は、受用身」が意のままに受用をあらわすについての、受用身の自在力の原因である」とい⁽¹⁹⁾う。また『中辺分別論』(二・一四b)は、菩薩の第三地に関連して「最高の流出の意味」を語るが、ヴァスバンド

ウはそれに注して「菩薩は」第三「地」によつては、それ（法界）に最高の流出があることの意味に「通曉し」、それによつて、法界から流出した（法界等流。dharma-dhātu-niṣyanda）「經典などの」教えの最高なることを知つて……⁽²⁰⁾という。ステイラマティの複注にも、「經典などの教法は、あらゆる様相において清浄なる（空なる）、法身と名づけられる。法界の威力によつて顯わされたもの、すなわち法界等流である」とある。⁽²¹⁾

前節に引用したバヴィヤやシャーンティデーヴァの言い方では、化身の教化の直接の原因は仏陀が菩薩であつたときの誓願や廻向の力に帰せられ、仏陀の法身と化身の教化との関係は必ずしも明確でなかつた。瑜伽行派においては、受用身およびそれから生ずる変化身の教化と慈悲は法身の等流である、と明らかに示される。「等流」という言葉はもともとアビダルマ哲学において、前瞬間の物や心である原因からひきつづいて生ずる、原因と同性質の結果（等流果。niṣyanda-phala）に与えられていた語であるが、瑜伽行派はその語を受用身に対して転用することによつて、受用身の教化が法身と同類・同質の結果であると考えたのである。

中観派が法身を空性そのもの、空性の真理と理解する傾向が強かつたのに対し、瑜伽行派は法身を仏陀の智として理解し、またあらゆるものの拠り所（依止。āśraya）という。そこに法身が積極的に教化と慈悲の基体として考えられる理由がある。このような瑜伽行派の考え方は、中観派と違って、この学派が認識に一種の実在性を与えたことにもとづいている。

瑜伽行派は外界の対象の存在を否定して、世界はわれわれの認識の表象にすぎないという。外界の存在は実在せず、空であるけれども、眼・耳・鼻・舌・身・意という六種の認識の表象は、アーラヤ識という、無自覚的な下意識、いわば根源識というべきものに依拠して生起する。またアーラヤ識を自我と誤想する自我意識（末那識。Mānā-manas）もアーラヤ識から生起する。アーラヤ識は虚妄分別といわれ、自己のうちに主観と客観を仮構するが、そのために自我意識・六種の認識とその表象が展開する。アーラヤ識は、恒常不変なアートマンとは違って、各瞬間ごとに変化し

ながら相続する流れであり、前刹那に依存して後刹那の識が生ずるものであるから「他に依るもの」(依他起性。paratantra-svabhāva)といわれる。したがって、根源的認識としてのアーラヤ識に实在性が与えられるといっても、その实在性は決して実体性ではない。

アーラヤ識は三種の性質をもっている。一つは直前に言及した依他起性である。他の一つは主観・客観の仮構によって展開する、自我意識と前六識とその表象の世界で、「妄想されたもの」(遍計所執性。parikalpita-svabhāva)といわれる性質である。しかしアーラヤ識は、瑜伽行によって煩惱障と所知障を断ずることによって、妄想された性質を離れて、「完全に成就されたもの」(円成実性。pariṇiṣpanna-svabhāva)に転換される。これがアーラヤ識の第三の性質である。アーラヤ識が妄想されたものを離れて完全に成就されたものになることを「根拠の転換」(転依。āśraya-parāvṛtti)という。インド的な觀念では、実体とはあくまでも自己同一性を保つもので、変化することはない。したがってアーラヤ識が転換するということは、それが実体ではなくて、空性を本性とする実在であることを示している。事実、アーラヤ識の三性は三無自性と表裏をなしている。「妄想されたもの」は、表象されたものとしての自体をもたないから、相無自性と呼ばれる。「他に依る性質」は自体から生起するのではないから生無自性を真実とする。「完全に成就された性質」は真如にはかならず、最高の真実として言葉や表象を超越しているから勝義無自性といわれる。このように、アーラヤ識は刹那滅相続であり、自己転換が可能であり、三種の無自性としてあらわされるなどの点からして、それは実体ではない。瑜伽行派が『般若経』の空の思想を継承し、それを中観派以上に発展させた、と自負する理由はこうしたところにある。

『撰大乘論』は、「法身は転依(根拠の転換)を相となす」といい、雑染分(汚れた部分)の依他起性を転滅し、清浄分の依他起性を転得することが法身の獲得であるという。⁽²²⁾さらに、法身の五相を述べるうちに、大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智の、仏陀の四智をあげている。同論に対するアスヴァバーヴァ(無性。四五〇—五三〇ころ)

の注釈は四智を八識に配当した。アーラヤ識を転じて大円鏡智を、自我意識を転じて平等性智を、第六意識を転じて妙觀察智を、五識（眼耳鼻舌身の認識）を転じて成所作智を得る、というものである。さらにステイラマティは『莊嚴經論』九・六〇の注において、大円鏡智を法身に、平等性智と妙觀察智を受用身に、成所作智を変化身に配当する。（この三身と四智との対応には異説もある。）ステイラマティの三身・四智・八識の対応は次のように表示される。⁽²³⁾

法身⇨大円鏡智⇨アーラヤ識の転依

受用身⇨平等性智⇨自我意識の転依
妙觀察智⇨第六意識の転依

変化身⇨成所作智⇨前五識の転依

アーラヤ識の雑染分が転換されて、清淨無垢にしてあらゆるものをその真相において、主客の分別なき形で映す、法身の大円鏡智となり、自我意識（染汚末那）が転じて、自と他、涅槃と生死の不二平等を見、大慈悲を生ずる平等性智となる。第六意識（誤った思惟）が転じて、清淨なる思惟・觀察・教化の作用をもつ妙觀察智となる。この二智は受用身に帰せられる。五官の作用は衆生救済のためにあらゆるなすべきことを成就する成所作智となり、変化身を現する。この八識・四智・三身の関係は法性と慈悲・教化のあいだにきわめて具体的な関連をつけたものであって、瑜伽行派の転依の思想なくしては成就されなかったものである。

自我意識が転依して平等性智に成る、ということはこの図式の中でもとくに重要である。それは五蘊説におけるように、単に無我が強調されるだけでなく、アーラヤ識を自我と誤想する自己執着が一転して、いわば逆説的に自他平等の慈悲と教化を導き出すことで、空性を軸として凡夫の愛着の煩惱が仏陀の慈悲に転換する過程をよくあらわしている。また、アーラヤ識は自我意識・第六意識・前五識に対して根源的認識であるわけであるから、アーラヤ識の転

依なくして他の諸識が独立に転依するわけではない。したがってアーラヤ識が法身に成るといふことは、法身が「さとりを開いて」受用身に成ることを必然的に含むわけである。瑜伽行派の八識と転依の理論によって空と慈悲の問題にも決着がついたといえるのである。

五 往相と還相

しかし、空と慈悲の問題を瑜伽行派以上に追求して、それを信仰の論理として完成したのは浄土教である。いま浄土教について詳しく論ずる余裕はなく、別稿を期するよりないが、ただこれまでの論述と密接に関係する二、三の浄土教釈家の思想に言及して、別稿との結びつきを示し、かつは本稿の結論にかえたいと思う。

ヴァスバンドゥは『無量寿経優婆塞提舍願生偈』(Sūtravaiyūḥopadesa, 略称『浄土論』)を書いて、彼の阿弥陀仏信仰を吐露しているが、そのなかに五念門と五種門とを述べる。五念門は浄土願生の行者が行なう儀礼であり、修習でもあり、礼拝・讃嘆・作願・觀察・廻向の五つをいう。このうち、作願は止(精神統一のヨーガ)に、觀察は觀(阿弥陀仏国のヴィジョンを觀察するヨーガ)に当り、ヴァスバンドゥの瑜伽行唯識思想と『浄土論』との関連を示している。五種門あるいは五門とは阿弥陀仏の安樂國に往生した菩薩の振舞を五念門の一々に相応する形で記述したもので、近門(仏を礼拝することによって安樂國に往生する)・大会衆門(仏名の讃嘆の功德によって仏の説法の会座に加わる)・宅門(止の修習の功德によって蓮華藏世界に入る)・屋門(觀の修習の功德によって種々の法樂を享受する)・園林遊戲地門(生死の園・煩惱の林である娑婆世界に還って衆生を教化する)である。五門のうち前四者を「入」の四門といい、園林遊戲地門を「出」の第五門という。この第五門は五念門の第五の廻向に相応する。

いま細論を避けてただちに廻向の問題に入る。五念門のうちの廻向は、「いかに廻向する。一切苦悩の衆生を捨てずして、首として〔自己の功德を他の衆生に〕廻向することによって大悲心を成就し得んと作願す」と説明されて

いる。そして、浄土の菩薩の出第五門である園林遊戲地門は「大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示し、生死の園・煩惱の林の中に神通に遊戲し教化地に至る。本願力の廻向をもつての故に」と解説されている。

ヴァスバンドゥが園林遊戲地門を出第五門として立てたのは、『無量寿經』の四十八願中の第二十二願に「浄土に來生した諸菩薩は次生に仏位を得る最高位の菩薩となるが、この娑婆世界や他の仏国土に趣いて、弘誓の鎧を着て無量の衆生を教化して、普賢の徳を修習する者には、その自由に任せる」(取意)とある、いわゆる還相の菩薩の理想に基づいている。しかし、すでに再三述べたように、菩薩がその誓願にもとづいて、一度法性に入っても、ふたたび衆生教化のために苦悩の世界に還るとするのは、『無量寿經』に限らず、大乘仏教に一般的な観念であった。

浄土往生を願う行者は誓願を建て、五念門の修習の功徳を一切衆生に施与して大悲心を成就しようと願う。その本願と廻向の力によって、浄土に往生して菩薩となった彼は、阿弥陀仏の説法の会座を享受したのちに、化身となってこの人間世界に還ってきて教化に専念する、というこの構造は、さきに第四節に引いたバヴィヤの描く、本願・廻向——(法性)——化身という構造と符合しているのである。

重要なことは、ヴァスバンドゥが出第五門を説明する中に用いる「本願力の廻向」という語が、浄土往生を願う行者(これも菩薩といって差支はない)の本願・廻向なのか、阿弥陀仏の菩薩であったときの本願・廻向のいずれを指すかということである。一般にはそれは行者の本願・廻向の意にとられているが、筆者が精査した限りでは、ヴァスバンドゥはこの書において、「本願」という語を阿弥陀仏の本願の意味以外では用いていない。⁽²⁴⁾

『浄土論』の注釈『往生論註』を書いた曇鸞(四七六―五四二)は、周知のごとく、行者は五〔念〕門を修して自利・利他が成就する故に無上にして完全なさとりを得る、と云ったあとで、「然るに^{まじ}其の本を求むるに阿弥陀如来を増上縁となす……凡そこれ彼の浄土に生ずると、および彼の〔浄土の〕菩薩人天の起こす所の諸行はみな阿弥陀如来の本願力に縁る」(大正、四十卷、八四三。―八四四a)といつて、浄土往生を願う行者の廻向や、浄土の菩薩

の園林遊戲を含むすべては実は阿弥陀仏の本願力、阿弥陀仏の廻向によるのだと解釈した。⁽²⁵⁾ いわゆる「他力本願」の思想は曇鸞に始まり、親鸞（一一七三—一二六二）によって完成されるのである。

親鸞は『教行信証』信巻で、さきに引用したヴァスバンドゥの五念門の廻向の解説の文を転釈して、「〔阿弥陀仏、〕いかに廻向したまえる。一切の苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願して、廻向を首（はじめ、むね）として、大悲心を成就することを得たまえるが故に」と読み換え、行者の廻向が実は阿弥陀仏の廻向であることを明らかにしている。⁽²⁶⁾ もとより親鸞は曇鸞の思想を継承したのである。

しかし『浄土論』においてヴァスバンドゥが「本願」という語を阿弥陀仏（かつての法蔵菩薩）の本願の意味で用いているのであれば、他力本願の思想はヴァスバンドゥに始まるといわねばならない。本願が法蔵菩薩の本願であるとすれば、五念門を修習する行者とは実は法蔵菩薩に他ならないことになる。出第五門で化身となって生死の世界に還る浄土の菩薩とは阿弥陀仏という報身の化作した化仏ということになる。報身は法身なくしてありえないから、阿弥陀仏とは法身が向下的に「さとりを開いた」ものである。このように解すれば、ヴァスバンドゥの云う五念門—浄土の入四門—出第五門（園林遊戲地門）という構造は、中観派の往還よりも、瑜伽行派の八識—転依—三身の構造に一致してするのである。もとよりヴァスバンドゥは『浄土論』では八識・転依について語っていないが、五念門において止観のヨーガを強調することは見逃すわけにいかない。ヴァスバンドゥの他の多くの唯識諸論書・注釈と関連させて『浄土論』を理解すれば、筆者の解釈は十分に可能である。曾我量深氏はその晩年に、法蔵菩薩とはアーラヤ識である、と云った。氏はその趣意を十分に尽すことなく逝ったのであるが、筆者のこの論稿は氏の見解の一展開であるといつてよい。

ヴァスバンドゥは安楽国の莊嚴功德を三種に分ける。安楽国の国土の清浄華麗な風光を十七句あげて観察し、ついで阿弥陀仏の莊嚴功德を八句、菩薩の莊嚴功德を四句あげて観察する。そして、上述の計二十九種の莊嚴は略して一

法句に入るが、一法句とは「清浄」句であり、清浄句とは真実智慧無為法身である、という。清浄には二種あって、器世間（浄土の環境世界）の清浄と、衆生世間（浄土の仏・菩薩）の清浄である。真実智慧に他ならぬ無為法身は清浄の一句に尽きるが、それが展開して国土・仏・菩薩の計二十九種莊嚴として展開し、その二十九種はまた一句である清浄に収まる。⁽²⁷⁾これはふつう「広略相入」と呼ばれている。

ヴァスバンドゥは「報身」「受用身」という語は『浄土論』では用いていない。しかし、安楽国の菩薩は阿弥陀仏を見て平等法身をさとり、といい、また無為法身が二十九種の莊嚴として展開する、という。華麗に莊嚴された仏国土をもち、会座の聴衆である菩薩・人天とともに法楽を享受することは受用身すなわち報身の特徴である。その国土の菩薩・人天は変化身である。無為法身から阿弥陀仏・菩薩・国土の莊嚴が展開する、ということは、『摂大乘論』などにいう法身から報身・変化身の展開することと揆を一にする。清浄とは中観・唯識を問わず、空性のことである。

曇鸞は五念門のうちの、浄土願生の行者の廻向を「往相廻向」と呼び、浄土の菩薩の園林遊戯を「還相廻向」と呼んだ。そして往還の二廻向は要するに阿弥陀仏の本願力に縁り、それを増上縁とする、というのである。「増上縁」(adhipati-pratyaya) という語はアビダルマ哲学では、果の生起に対して妨げとならない微力な原因の意味で用いられるが、曇鸞を初め、浄土教釈家はこの語を阿弥陀仏の本願という、もっとも強力な因縁の意味で用いる。⁽²⁸⁾ちなみに、安楽国(Sukhavati)を「浄土」と呼んだのも曇鸞が初めてであって、浄、清浄は空性に他ならないから、浄土という呼称には極楽の非神話化の意図が認められる。⁽²⁹⁾

曇鸞(四七六―五四三)は、その年代から考えても、『般若経』やナーガールジュナの諸著作には通曉していたが、瑜伽行派の諸論書に親しんではいなかった。後者は主として真諦(五四六年中国に渡来、五六九年没)や玄奘(六〇〇―六六四)によって漢訳されたからである。曇鸞はヴァスバンドゥが「清浄」の一法句によって示した阿弥陀仏の真身

「真実智慧無為法身」（無為とは無制約の意）を「法性法身」と呼び、二十九種の莊嚴をともなった受用身としての阿弥陀仏を「方便法身」と呼んだ。彼が瑜伽行派の三身説を知らなかったからであるとはいえ、この法性法身・方便法身という呼称は、法身・報身（受用身）という云い方よりも、法身と報身の関係をより密接に表わすものといえる。親鸞は彼の信樂の論理を構想するさいに、ヴァスバンドゥ（世親）と曇鸞の思想にもっとも多くを負っていた。彼は『教行信証』を書くにあたって、その内容を往相・還相の二廻向によって大別し整理している。親鸞は念仏の行者の行も、浄土往生も、そして浄土の菩薩のこの世への還来も、いいかえれば行者の往相も還相もすべて阿弥陀仏の廻向によってのみあると確信した。いま親鸞の思想にこれ以上立ち入ることはできないが、『唯信鈔文意』にあらわれる彼の言葉をもって本稿の結論に換える。

涅槃をば滅度という、無為という……法身という……一如という、仏性という、仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまえり、すなわち一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身は色もなし、形もましまさず。しかれば、心もおよばれず、言葉も断えたり。この一如より形をあらわして、方便法身ともうす御姿を示して、法蔵比丘と名のりたまいて、不可思議の大誓願を起こしてあらわれたもう御形をば、世親菩薩は尽十方無礙光如来と名づけたてまつりたまえり。この如来を報身ともうすなり。報ともうすは、種に酬いたるなり。この報身より応化等の無量無数の身をあらわして……⁽³⁰⁾

（了）

註

（1） 第一節の叙述については拙稿『般若思想の生成』（平川彰他編『講座・大乘仏教（2）般若思想』春秋社 一九八三年所収）参照。

- (2) 拙訳『八千頌般若経』I (中央公論社刊『大乘仏典』2、一九七四年) 一四—一五ページ参照。
- (3) Haribhadra, *Abhisamayālaṃkāraloka*, ed., U. Wogihara, 1932, 22, 13—16.
- (4) 『大智度論』を著する鳩摩羅什の「菩薩」の語義解釈について M. Saigusa, *Studien zum Mahāprajñāpāramitā (upādśā)-śāstra*, Hokuendo Verlag, Tokyo, 1969, S. 174—182; Y. Kajiyama, "On the Meanings of the Words 'Bodhisattva' and 'Mahāsattva' in Prajñāpāramitā Literature", L. A. Hercus et al, ed., *Indological and Buddhist Studies* (Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday), Faculty of Asian Studies, Canberra, 1982, p. 264 ff. 参照。
- (5) 長尾雅人「仏身論をめぐる」、『哲学研究』五二一号、一二二—一二三ページ及び注23)。この論文は同氏の『中観と唯識』岩波書店、一九七八年に再録されている(二七八—二七九ページ及び注23)。以下、岩波版による。
- (6) 西谷啓治氏が空と慈悲を説明するために用いた、「中心があらゆる所にあり、円周の存在しない円」の譬喩は今日では著名なものである。この譬喩は五蘊説における「無我」と大乘仏教の「空」の思想との関連をきわめて興味深い。K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, Berkeley, Uni. of California Press, 1982, p. 223.
- (7) この検証はミンカスター氏によりなされた。Lewis R. Lancaster, "The Oldest Mahāyāna Sūtra: its significance for the Study of Buddhist Development", *Eastern Buddhist*, New Series, Vol. VII, No. 1, 1975.
- (8) Y. Kajiyama, "Stūpas, the Mother of Buddhas, and Dharma-body", A. K. Warder, ed., *New Paths in Buddhist Research*, The Acorn Press, Durham, North Carolina, pp. 9—16.
- (9) カンベツノミヤケ *Mūlamanjyānakarikās de Nāgārjuna avec la Prasamapadā commentaire de Candrakīrti*, ed., Louis de La Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica 4, St. Petersburg, 1903—13, p. 539 以下用。
- (10) 西藏大蔵経研究会編『北京版西藏大蔵経』九五卷、Tsha 231 a. 梶山「知恵のともじり第二十五章(前段の試訳)」(『密教学』第十六・十七合併号、一九八〇年) 五八—五九ページ。この和訳に二、三誤解があったので、本稿の訳文をもって訂正する。

- (11) 同右、梶山訳五七ページ。
- (12) Malcolm D. Eckel, "Gratitude to an Empty Savior: A Study of the Concept of Gratitude in Mahāyāna Buddhist Philosophy", *History of Religions*, Vol. 25, No. 1, The University of Chicago, p. 65.
- (13) Stephen Jenkins, On Buddhist Compassion, A Master of Divinity Senior Thesis, Harvard Divinity School, 1984, p. 20.
- (14) Śāntideva, *Boṭhicaryāvatāra*, 9.36—38. 金倉圓照訳『悟りへの道』平楽寺書店、一九六五年、一七四ページ（ただし訳文を平易にするため筆者が二、三の改訳を施した）。
- (15) 大正、卷二五、四四二上。
- (16) 『八千頌般若経』I（注（2）参照）三二—三三ページ。
- (17) 『世親論集』（中央公論社刊『大乘仏典』15）一九七六年、三二—三三ページ。
- (18) R. C. Pandeya, ed., *Mahāyāna-vibhāga-śāstram*, Motilal Banarasiidass, 1972, p. 143, l. 18—20. 「自性身がそとりを開くようなあり方、それが受用身である」と安慧が云ったことは長尾論文（注5参照）によって指摘された（『中観と唯識』二七四ページ及び注15参照）。長尾氏の用いた山口益校訂本にはこの個所のテキストに読みにくいところがあるので、いまはバンデーヤ校訂本によって訳出した。
- (19) S. Lévi, *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, Tome I, Paris, 1907, p. 45; 舟橋尚哉『ネパール写本対照による大乘莊嚴経論の研究』図書刊行会、一九八五年、一五八ページ。
- (20) 長尾雅人訳「中辺分別論」（注17の『世親論集』所収）二六一ページ。
- (21) R. C. Pandeya, op. cit., p. 77, l. 20—21.
- (22) 大正、卷三一、一四九中。
- (23) 長尾雅人「仏身論をめぐって」（『中観と唯識』二八一ページ及び注27）。
- (24) Y. Kajiyama, Transfer of Merits in Pure Land Buddhism（『雲井昭善博士古稀記念・仏教と異宗教』、平楽寺書店）。

一九八五年) p. 126—127.

(25) *ibid.*, p. 128—129.

(26) 『真宗聖教全書』一、大八木興文堂、一九四一年、二七一ページ。金子大栄編『親鸞聖人著作全集』、法蔵館、一九六四年、一一六ページ。

(27) Y. Kajiyama, 'Transfer of Merits...', p. 125.

(28) *ibid.*, p. 129.

(29) *ibid.*, p. 136—137.

(30) 金子大栄編『親鸞聖人著作全集』、五五〇、五五一ページ。

(本稿は昭和六十年十一月三日、京都哲学会において、「空」の題下に行なった講演を発展させたものである。)

(筆者 かじやま・ゆういち 京都大学文学部〔仏教学〕教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Emptiness and Compassion

by Yuichi Kajiyama
Professor of Buddhist Studies,
Faculty of Letters,
Kyoto University

The present paper aims at clarifying the relationship between the idea of emptiness (*śūnyatā*) and that of compassion (*karuṇā*) in Mahayana Buddhism. Mahayana scriptures say that a Buddha in its Dharma-body (*dharma-kāya*) is constantly in deep and immovable meditation, having no concepts, uttering no words, and making no acts, but that compassionate, salvific acts for all beings are manifested from him naturally and effortlessly. This theory posed a question of how Dharma-body having no concepts can teach beings and make salvific acts.

Mādhyamika philosophers are of the opinion that although Dharma-body of a Buddha teaches nothing, manifested Buddha-bodies (*nirmāṇa-kāya*), emanated from Dharma-body, teach Dharmas in various ways to all beings, and that the compassionate acts by the manifested Buddha-bodies are caused by the powers of the previous vows and

merits, moral as well as religious, which the Buddha avowed and accumulated respectively while he was still a Bodhisattva. Eckel likens this interpretation to a rock thrown into a karmic pond: Although the rock itself lies deep on the bottom, ripples created by the thrown rock continues for a long time to spread out on the surface of the water. The interpretation of the Mādhyamikas, however, left unsolved the problem of how Dharma-body is able to create manifested bodies. The difficulty of the Mādhyamika explanation is due to the fact that they regarded Dharma-body as impersonal truth of emptiness.

Unlike the Mādhyamikas, Yogācāra thinkers recognized the existence of ground cognition (*ālayavijñāna*), which manifests all erroneous phenomena, including ego-consciousness, conceptual thinking, as well as false representations of unreal external objects. This ground cognition, however, is transformed into pure wisdom bereft of all concepts and representations by means of 'transformation of the basis' (*āśrayaparāvṛtti*) or enlightenment that is made possible by prolonged and earnest religious practices. This pure wisdom is none other than Dharma-body of a Buddha. Through the transformation of the basis, the former ego-consciousness is changed into great compassion, and the previous concepts and representations into worldly but pure knowledge. Thus, the Yogācāra philosophers successfully explain how Dharma-body, which is not impersonal emptiness but the absolute wisdom, makes all salvific acts by emanating various manifested Buddha-bodies endowed with compassion and worldly knowledge. In the last section the author briefly explains relationships between the threefold Buddha-body and the four kinds of wisdom of a Buddha, both of which were expounded by the Yogācāra Buddhists.