

「大乘」における佛教の全的把握のために

—— 入中論第一章第一〜四偈 ——

小 川 一 乗

序

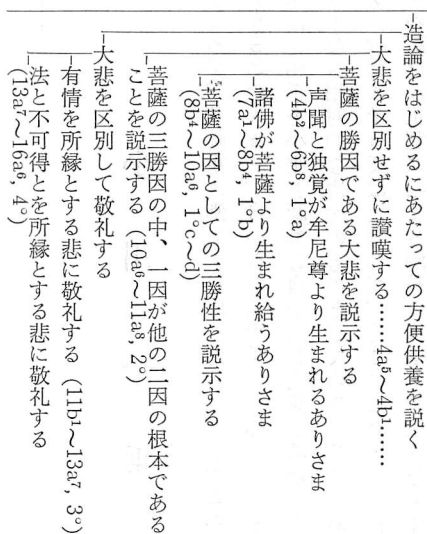
「大乘 (mahāyāna・大いなる乗りもの)」^① といふとき、そこに対比されるのが「小乗 (hīnayāna・劣れる乗りもの)」である。そして、この「小乗に対する大乘」といふ觀念は、佛教における最も基本的な意味を持つ教判とされている。それは、周知されている如く、「大乘」と自称した菩薩乘 (bodhisattva-yāna) に属する佛教徒が、声聞乘 (śrāvaka-yāna) や独覺乘 (pratyekabuddha-yāna) といわれる佛教徒を「小乗」と貶称し批判した事実の上において大乘佛教が興起したという歴史的な展開をもたらししている。従つて「小乗に対する大乘」といふこの相対的な關係が、「大乘」といふことの持つ一つの意味であることについては異論がない。

ところで、菩薩乘に佛道を見出した菩薩聚 (bodhisattva-gaṇa) の人々が、自からを「大乘」と称したことの意味は、相手を小乗と貶称し自からを大乘と誇示したといふ單なる相対的な次元のものとしてのみ終るのであるうか。むしろそうではなくして、そこには歴史的人物としての積尊の正覺に始まる佛教の伝承・歴史性を全体的にどのように把握し意味づけるかという佛教徒としての史觀の問題が、「大乘」と自称した人々におけるより根源的なところにあつた、といふことにおいて、「大乘」は重要な意味を持つてゐるのではなからうか。^② そもそも「大乘」と自称したといふことは、佛教徒として佛教を問う中から、自からの佛道こそが廣大にして究竟的な佛教のあり方であると確信したといふことであり、それが、歴史的事実としては、菩薩乘に佛道を見出した人々、も

検討してみたい。

附記

- (1) 本稿で取扱った入中論第一章の第一偈から第四偈までは、ツォンカバの T. G. S. における科文で示すと、次の如くである。T. G. S. は、九首節四句の八偈の帰敬偈に始まり、題名の意味 (2b^o~4a^o) と帰敬文について (4a^o~5) とを述べた後で、それに続いて、
本文の意味



という科文でもってそれが示されている。

- (2) 本稿において使用した根本資料を略符号と共に示しておく

しくはかれらに賛同した人々によって、声聞乗や独覚乗の佛道を歩んでいた人々に対する批判というかたちで具現化したのである。従って、歴史的事実としては、「大乘」という自称は専ら菩薩乗に属する人々によって独占されてしまっているとはいえ、理念的にいえば、「声聞としての大乘」、或は「独覚としての大乘」ということがありえても何の不思議はないのであろう。何となれば、声聞、独覚、菩薩という三乗は、佛道を歩む佛教徒の佛教に対する対し方の一応の類別であり、それら各々のすべての上において、自からの佛道に対する「大乘」という確信が当然あるべきであるからである。

ともあれ、釈尊の正覚に始まる佛教の歴史の全体をどのように把握していくか、という問題の中から、佛教にかかわる自己が明確にされてきた人々によって、すなわち菩薩乗に属する人々によって、自からの佛道が「大乘」と唱道されているそのことの一つの範例を管見する意味において、月称 Candrakīrti (600—650) 著「入中論 Madhyamaka-avatāra」の第一章の第一偈から第四偈に至る内容を、ツォンカバ Tson-kha-pa (1357—1419) の註釈を中心に、もとより、ジャヤーナンダ Jayānanda の註釈をも参照しながら、紹介すると共に、その意義を若干

へ。(P. T. P. は影印版西藏大蔵経の 22)

C. M. A. = Candrakīrti: *Madhyamakāvatāra* (Louis de la Vallée Poussin: *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti, traduction tibétaine*, Bibliothèque Buddhica IX, St. Pétersbourg, 1907-12)

M. A. T. = Jayānanda: *Madhyamakāvatāra-tīkā* (P. T. P. vol. 99, No. 5271)

T. G. S. = Tson-kha-pa: *Dhu-ma la hjug-pa'i rgya-cher bśad-pa* "Dgois-pa rab-gsal" (P. T. P. vol. 154, No. 6143)

1

釈尊の正覚に端を発した佛教思想の大河を全体的に把握し、それをどう解釈していくかという佛教における史観を問題として見るとき、その佛教史観が成立しうる可能性を有するものとして、二つの方向性がそこに一応考えられる。すなわち、一つは、釈尊の出現を発端として現在に至るまでのその歴史的展開の跡を明確にする中から佛教思想の本質を把握していかうとする歴史的事実にそった成立史的な方向性であり、もう一つは、歴史的人物としての釈尊を出現せしめた佛法そのもの、言い換えれば、釈尊以前の佛教ともいふべき佛教をして佛教たら

しめている本源を一つの視点として捉え、その立場から佛教の歴史的展開の跡を意味づけていかうとする精神的な方向性である。これら二方向性は、佛教における史観を考える上で、佛教を全体的に把握していかうとする場合に、きわめて重要なポイントになるが、この二方向性に関する問題は、現在に限った問題でなく過去においても、佛教徒として明確にされなければならない問題であったことが知られる。というのは、入中論を造論するにあたって、月称は、まずこの問題を明らかにすることをもって、大乘の佛道に主體的に関わる最初の肝要なポイントとして見なされるからである。それに関して、月称は、第一偈 a—b において、まず、

「声聞と独覺(中位の佛)とは、牟尼尊 (munindra) より生まれ、

佛は菩薩より生まれ給うた」(C. M. A. p. 1, ll. 12~13)と述べている。ここに、釈迦牟尼尊・佛と声聞と独覺と菩薩という四者の関係が示されているが、月称は、引き続いての自釈の中で、これら四者の各々を明確に規定していく。はじめに、

「大乘なる無上の法を、教化されるべき人々の意向 (vineya-dśaya) に従って自在に説く能力を完全なもの

としている者は、声聞と独覚と菩薩たちよりも勝れた自在を完成している状態にあるのであり、声聞たちは、かの者の教えによって自在ある者となるのであるから、かの者、すなわち諸佛世尊を「牟尼尊」というのである。

かくして、かれら牟尼尊より声聞たちが生まれるというのは、かれら牟尼尊より伝承される (avarūpya) ということである。どうしてかと云わば、諸佛が世間に生まれられて、甚深なる縁起が不顛倒に説かれたことのために、それによって教化されるべき人々に対する説法がはじまったのであるから。そしてそれが声聞や独覚の種姓ある人々によって聴聞され、聴聞した内容が思念され、そして思念した内容が実践されるといふ次第によって、縁起なるものは無自性であると信解 (adhimukti) される如くその如くに、声聞たちは完全に証得する (parinisy pad-) からである」(C. M. A. p. 2, II. 1~11)

と。ここに、完全な正覚を証得している正等覚者としての牟尼尊・諸佛世尊によって、縁起の理法が説かれ、その理法が声聞や独覚といわれる佛弟子たちによって伝承されていく、という佛教の成立史的な方向性を物語る第

一偈 a 「声聞と独覚とは牟尼尊より生まれる」に対する説明がなされている。しかも、ここに説かれている声聞 (śrāvaka・hān-thos) とは、

「正しい教法 (anusāsana) を他より聞いて (hān-nas) 実践した結果である声聞の正覚を証得することにおいて、その聴聞した意味内容を他に聞かしのめる (thos-par-byed-pa) から、声聞 (hān-thos) である」(C. M. A. p. 3, II. 3~4)

と説明され、さらには、ツォンカバが「声聞の原語 śrāvaka は thos-sgrog (聞述) とも訳出される」(T. G. s. 4b⁵) との前置きを述べている如くに、

「果として最も勝れた無上なる完全な正覚(無上正覚)に到る道を、一切法をありのままに了解する諸佛如来より聞かされて (thos-nas) 、『その正覚への道を求める大乘の種姓ある人々に述べしめる (sgrog-par-byed-pa) から、声聞である』(C. M. A. p. 3, II. 5~8)

とも説明されている。従って、声聞とは「声聞の正覚や、無上なる完全な正覚や、その他の正覚を人々に伝える者」(M. A. T. 7b⁵)、すなわち佛法を聞いて自からその正覚を求めつつ佛教の伝統を守り伝える者として性格づけられている。また、独覚 (pratyekabuddha・rai-sans-

rgyas)については、かれが「中位の佛(saṃs-rgyas hbrin
→madhya-buddha)ともいわれることを説明して、
「独覚が『中位の佛(madhyā-buddha)』と称せられて
いるその佛(buddha)という語は、佛の眞実(buddha-
tattva)が声聞と独覚と無上正等覺者との三者ともに
おいて生起することを意味する。すなわち tattva と
は眞実ということであり、buddha とは了悟したるこ
うことであるから、『眞実を了解したる』というの
が buddha の語義となされるとき、『眞実を了解した
る』というそれは三者ともにおいてあるのであるから、
buddha(佛)といわれていることにおいて、独覚もま
た指示されている^⑩。

また、『中位の(madhyā)』という意味は、かれら
独覺たちは、一方において、永きにわたって福德と智
慧とを積んだ勝れた殊勝性によって、声聞より勝れた
者として聖者であるから、しかし他方において、福德聚
なる布施と戒と忍辱との三波羅蜜と、智慧聚なる禪定
と般若との二波羅蜜と、福德と智慧との二聚の因であ
る精進波羅蜜と、及び一切有情の上に一切時にはたら
く大悲と、教化されるべき人々に関しての佛位におけ
る障りなき無二智である一切種智(sarvakata-jñāna)

とがないことによつて、正等覺者より劣っているから、
「中位の^⑪である」(C. M. A. p. 3, l. 18~p. 4, l. 5)
と述べ、続いて、

「かれら中位の佛は、現在世において他によつて身近
かに説かれる (upa-√dis-) ことがなくとも、智慧を
生じ、自分一人で自から佛となるから、独覺(pratyek-
buddha • rañ-saṃs-rgyas)といわれ、また『自から正
覺を生じた者 (rañ-byun)』ともいわれる。このよう
であっても、他の過去世において説法を聞いたこと等
の因縁がないときは、独覺となりえないのであるから、
かれとてやはり牟尼尊より生まれた者である」(C. M.
A. p. 4, ll. 5~7)
と説明している^⑫。

このように「声聞」と「独覺」とが、一種の教理的語
源解釈(dogmatic etymology)ともいふべき仕方の下で
意味づけられているのは興味あることである。というの
は、大乘佛敎の興起にあたって、そのアンチテーゼとさ
れ、佛敎の伝統に固執し自己のみの解脱(安樂)しか問
題にしない利己主義者・小乗の徒として批判された声聞
と独覺とを、ここでは「声聞」と「独覺」という性格に
ついての再認識を踏えつつ、かれらの本来あるべきあり

方に立ち返らせているからである。このように、声聞、或は独覚が、釈尊（釈迦牟尼尊）において具現化された佛教を伝承する佛弟子として正當な位地に置かれていることは、月称における「大乘」の思想を知る上で留意されよう。^⑧

かくして、歴史的人物釈尊の正覺に基づく諸佛の佛法が、声聞と獨覺としての佛弟子たちによって伝承されていくのであるから、ここに佛教の成立史的な方向性の本筋は示されているといえよう。しかしこれだけに終ることなく、さらに次のように問起されていく。

2

次に、釈尊が正覺を成就して佛（覺者）と成ったという歴史的事実において、その正覺の内景である縁起の理法が、声聞に代表される佛弟子たちによって聴聞され伝承されてきたこと、すなわち「声聞と獨覺とは牟尼尊より生まれた」ということに続いて、しからばその佛と成った牟尼尊が、どうして佛と成りえたのかというその因縁を尋ねるとき、そこに前掲の第一偈bに、

「佛は菩薩より生まれ給うた」

と、次の問題が説示されてくるのである。ここに、牟尼

尊なる諸佛と菩薩との関係、すなわち菩薩より諸佛が生まれるという次第が示されてくるのであるが、この関係の意味が解明されるに先立って、菩薩といえども、声聞や獨覺と同じく、諸佛によって生まれしめられた佛弟子であるべきであるから、その点について、

「およそ、菩薩たちといえども、如来なる諸佛によって佛法が説かれるよりして生まれるからこそ、『勝者の子（jina-putra・勝子）』といわれているのではなからうか。それ故に、諸佛世尊がどうして菩薩より生まれ給うといえようか。それは道理ではないであろう。たとえば、子の父がその子より生まれるというのは不合理であるが如くである」^⑨（C. M. A. II. 12~15）

との質疑がなされる。当然のことながら、声聞と獨覺と菩薩とは、ともに佛弟子であるべきであるからである。そこで「諸佛が菩薩より生まれ給うた」ということの意味が解明されていくことになるのであるが、この質疑とそれに対する応答との上で、菩薩の概念も明らかにされてくるのである。いわく、

「佛によって説法されるよりして菩薩たちが生まれること、すなわち菩薩が『勝者の子』であることは事実（gatya）であるけれども、しかも菩薩より佛が生まれ

給うことが矛盾でない理由を説明している。要約して、二つの理由によって、菩薩は諸佛世尊の因となる。すなわち、(1)分位の差別 (*avasthā-viśeṣa*) と、(2)正しく受けるよう教唆すること (*samādāpana*) によってである。

その中、(1)「分位の差別」により諸菩薩が諸佛の因となるありさまは、如来の分位は菩薩の分位にとって果なるものであるからである。実に、佛の分位を得ているところのすべては、まず学道として菩薩の分位となったればこそ得られたのである。かくして、佛と相統を同じくする因という点で、まず、菩薩は佛の因と説かれる。

(2)「正しく引き受けるよう教唆すること」により、菩薩が佛の因となるありさまは、たとえば、主尊文殊師利が菩薩となったことにより、世尊なる教主釈迦牟尼と、その他の如来なる諸佛とが、太古に菩提心を正しく引き受けて獲得したと諸經典の中に誦せられている如くである。実に、他なる菩薩によって得られるべき佛ということ、すなわち相統を異にする菩薩が、その佛の助力縁 (*śahakara-pratyaya*) となること^⑦によって、佛は菩薩より生まれ給うと証成される」(C. M.

A. p. 4, l. 15~p. 5, l. 4)

と。この説明の中で、第一は、歴史的人物としての釈尊が佛(覺者)と成ったという事実の上で、その釈尊の佛と成ったことの因として菩薩が位地づけられたものである。そもそも「菩薩 (*bodhisattva*)」とは *bodhi* (菩提・正覺) と *sattva* (存在・有情) との合成語であり、「正覺を得るべき有情」という意味であるからである。第二は、釈尊をはじめ諸佛が他の諸菩薩を縁として、すなわち他の諸菩薩の菩薩行・教化によって、正覺を成就するという意味であるから、この菩薩は、他を「正覺せしめる有情^⑧」という意味のものとなろう。

ともあれ、菩薩を因として佛があるという思想、菩薩こそが成佛の因であるという思想、この菩薩の思想が、大乘佛教興起の原動力であったのであり、

「菩薩に対する讃嘆を説くそのとき、聴聞者に近づき、声聞と獨覺と菩薩との三乗を莊嚴せる有情たちは、大乘のもの (*mahāyānatva*・大乘性) として明確に規定される」(C. M. A. p. 5, ll. 12~15)

ともいわれ、菩薩への讃嘆こそが大乘者としての第一の条件とされている。

このように、菩薩こそが諸佛世尊の因であるとして菩

薩が讃えられ、それが大乘佛教の興起をうながしたのであるが、そうした菩薩の思想は、もとより、歴史的人物としての釈尊が正覚して佛と成ったという事実に対する驚嘆と畏敬の想いが生み出した釈尊の前生物語としてのジャータカ（本生談）や過去佛思想などに基因している。佛教説話といわれるこの前世物語や過去佛物語は一種の神話といえようが、そういう神話的な物語を物語らざるをえなかった佛弟子たちの心情の中に、菩薩の思想の発端があり、それが順次発展して理念的にされていったところに、菩薩こそが諸佛世尊の因であるとの確信的な思想となり、そこに「大乘」が成立してくるのである。

ちなみに、この菩薩の思想における菩薩と釈尊との関係は、佛教以外の有神論に基づく宗教では、「神によって使わされた救世主」といった観念を生んでいるのに相当しようが、佛教におけるこの菩薩の思想は、もとよりそのような人格的な傾向のものでない。菩薩といっても、それは一者的絶対者的な存在でなく、「正覚を得るべき有情として菩薩の道を実践する者」という多者的修行者的な存在である。

かくして、入中論の第一章第一偈a～bの上に観取されるのは、菩薩とは、釈尊を生んだ存在であると同時に、

先の質疑において示されていたように、それは釈尊によって生まれた存在（佛弟子）でもあるということである。敷衍していえば、菩薩の思想は、釈尊によって生まれ、そして釈尊を生んだということであり、菩薩は、一方において菩薩を生んだ佛教の必然的な歴史性と、他方においてその歴史性を歴史性たらしめている精神性との接点的な存在であり、同時にそれは、その歴史性と精神性とを内に含んだ包括的な概念でもある。まさしく、「正覚を得るべき有情」としての菩薩こそ、釈尊の眞の佛弟子であり、釈尊をして釈尊たらしめている存在である、ということが明確にされてきたとき、すなわち、佛教の全体がこの菩薩の思想によって包含され体系化されたところに、「大乘」の思想が確信をもって打ち出されたというべきであろう。

3

さて、菩薩が、直接的には歴史的人物としての釈尊成道・正覚の因とされ、それが理念化されて諸佛世尊の因とされた、この発想は、釈尊をして釈尊たらしめている縁起の理法・佛法そのものの普遍性を明確化すると共に、そこに「大乘」という確信がもたらされてくるのである

が、そのためにこそ、次に、その菩薩を菩薩たらしめている所以が追求されて、第一偈 c—d に、月称は、

「大悲の心と無二智と菩提心とは、勝者の子（菩薩）

たちの因である」（C. M. A. p. 1, l. 14~15, p. 6, l. 8~9）

と説き、菩薩の三勝因を示している。^⑧この中で、菩提心（bodhi-citta）とは「一切諸法の法性である空性という

真実を了解して、その法性が一切有情によっても了解されるべきである」と他の人々の利益（正覚）のため

に、完全な正覚を得んとする正覚に対する心が菩薩の上に生じる、それが菩薩の菩提心である」（C. M. A. p. 6, ll. 17~20）とされる。また無二智（advaya-jñāna）とは「有

と無、常と断などの二辺を離れた二無き般若（prajñā）」（C. M. A. p. 6, ll. 12~13）とされ、具体的には般若波羅蜜を根本とする菩薩行としての六波羅蜜を指している。と

ころで、普通には無二智といえ、世間における相対的なあり方としての所取と能取との二取が、如実には二取

として見られないとする智^⑨、いわゆる「二としての顯現（dvaya-prabhāsa）の無^⑩」を意味するのであるが、い

まは、そういう世俗成立の能所の関係を否定する意味より、むしろ有と無との二辺として集約された世俗成立

の根拠を否定する意味が強調されている。無二智の内容

についてのこの相異は、ツォンカパによっても言及されている。^⑪

残る大悲の心については、「菩提心と無二智との両方の根本はともに悲（karuṇā）であるが故に、悲こそが最も

主要なもの（pradhāna）である」（C. M. A. p. 7, ll. 14~16）とされ、月称によって、第二偈が説かれる。

「およそ、悲は、王への年貢の穀物を完納するそのための穀物の種子に等しく、種子を成育させる水に等しく、そして後に長く受用されるものとしての果実（穀物）の如くであるとなされるが故に、それ故に、わたしは、最初に悲を讃嘆すべきである」（C. M. A. p. 7, ll. 17~20）

と。ともあれ、この第二偈の喩説における大悲の心への讃嘆は、第一に「大悲心こそがすべての佛法の種子である」（C. M. A. p. 8, ll. 12~13）ことを述べ、第二に「大悲心の種子によって菩提心の芽が生じて、その後大悲の水によって潤おさなければならぬ」（C. M. A. p. 8, ll. 16~20）ことを述べ、第三に「輪廻のある限り、大悲の果

実が諸々の有情に受用され、新たな佛道の因となり、声聞と独覚と菩薩との聖者たちが次々と展転して絶えることなく増大していく」（C. M. A. p. 8, l. 20~p. 9, l. 4）こ

とを述べたものである。

大悲ある者とは、〃他者の苦悩を自からの苦悩とする者であることによって、苦悩せる有情のことごとくを救済すべきであるが故に、疑いなく自分が、かのすべての世間の人々を苦悩より救出し、佛たること (buddhatva・佛果) に確實に結びつくべきである、というように固く発心する者〃である。ここに、大悲心が最も主要なものとされ、菩提心と無二智とにとってのより根底的なものとされている。もとより、菩提心は大悲を持てる菩薩において発心されるものであり、無二智は般若波羅蜜なる菩薩の佛道であるから、大悲心がそれらの原動力となっていることはいうまでもない。ツォンカバによって、

「大乘者たらんと欲するならば、まずはじめに、大悲の心以外の心を調伏せよ。そしてそのことに依りて、菩提心の内容を充全なものとせよ。まことの心より大悲心を生じ、菩提心を發起することによって、決定して、菩薩行の一般的なものと特殊なものにおいて、甚深なる縁起の真実の見が識別されるべきである、となして、それらを学習せよ。」(T. G. S. 11a⁸⁻⁹)

とも説明されている如くである。

かくして、釈尊の出現によって佛弟子たちが生まれて

きたという佛教の成立史的な方向性に始まり、その方向性の中から育まれてきた菩薩思想の展開によって釈尊以前の佛教ともいべき佛法そのものが釈尊を生み出したという精神的な方向性へと至り、さらにその背景に、菩提心と無二智として動向する大悲心を、最も根底的なものとなししていく月称の思想性、すなわち大悲心をもって佛教を全体的に把握しようとしている月称の佛教理解が示されてきたのである。

4

さて、上述の如く、大悲心を起点とする佛教の全体的把握がなされ終った後に、ここにその起点たる大悲心は何に基づいて起こりうるのかという問起を含みつつ、大悲心の起こる根拠 (ārambana・所縁・basis) が説明されている。実は、この点が明確にされない限りは、大悲心といっても、或は全体的に佛教といっても、それがわれわれにとってどのような意義を有するものであるかが具体的に知られないといえよう。まず、月称は第三偈において、

「はじめに、私 (aham) という我 (atman) に固執し、我が物 (ātmiya) なるこのもの (idan) という事物に

対する貪欲を生じる。そのようにして、たとえば、水車が独力で動かない如く、煩惱と業とに束縛されて独立的になっていない諸々の世間の有情たちに対する大悲心であるそれに敬礼すべし」(C. M. A. p. 9, ll. 7-10)と述べ、我執我所執に繫縛されて生死に流転して苦悩せる有情を根拠(所縁)とする大悲心が説かれる。これは、有情の苦悩を自からの苦悩とするという菩薩精神において、現に苦悩している有情のその苦悩が同感され、まさしく根拠とされる、強いていえば感覚的情意的な大悲心である。続いて、月称は第四偈において、

「世間の有情たちは、風によって動かされる水中の月影の如くに動き、しかも本来的に空(*prāṭhya śūnyatā*)である」と觀察するかの勝者の子(菩薩)の心は、世間の人々を解放せしめんがために、大悲の自在なるもの(*vasī-bhūta*)である」(C. M. A. p. 10, ll. 12-13, p. 11, ll. 17-18)

と述べ、水中の月影の如くに、刹那的にして無常なる諸法と、その諸法が本来的には空であり知得されないものであること(*aupalabdha*・不可得)とを根拠(所縁)とする大悲心が説かれる。これは、一切の法は無常にして虚誑な存在であるとの世俗諦としての諸法の事実と、

それ故にこそ確実な存在として固執されるべき何ものもなく空(*śūnya*)であるとの勝義諦としての不可得の事実とが根拠(所縁)とされる、強いていえば理論的理知的な大悲心である。

このように、大悲心が、生死に流転せる有情と、無常なる諸法と、その不可得性(空性)とを根拠(所縁)として起こり、それが菩提心を發起せしめ、無二智を実修せしめていくことはいくまでもない。菩提心をもって、われわれの現実の苦悩に感応し、無二智の実修をもって、われわれの現実の如実なあり方を確知していく、このことをもって大悲心の内容としている月称の思想は、佛教は智慧の宗教であるといわれている所以を示すものとして注目されるといえよう。

結

以上、月称の入中論の第一章第一偈から第四偈に至る内容の概略を紹介してきたのであるが、この四偈によって、月称の大乗中観の徒としての姿勢が示され、かれが佛教を全体的にどのような把握していたかを明瞭に知ることが出来る。このような月称の佛教理解の内容に少しく立ち入って、その意味を探ってみると、

第一に、佛教を構成する人的關係が、佛教の成立史的な方向と精神史的な方向とから明確にされ、菩薩の思想の上で巧みに統合されている点に注意される。佛教の成立史的な展開は、もとより歴史上の単なるできごとであるのではなく、それは思想の必然的な展開であり、そこにこそ菩薩の思想を生み出した佛教の本意 (abhipraya) が精神史的に開顯されてくるのである。ともあれ、精神史的な方向性を考慮しない単なる成立史的な方向は、史実や思想についての知識の羅列に終り、到底、佛教の本質にせまりえないであろうし、また成立史的な方向性を軽視した単なる精神史的な方向は、説得力を持たない独善的な煩瑣な観念の遊戲に終始する結果に堕ち入らざるをえないであろう。ともあれ、この問題は現今にあって、どちらか一方の方向に偏しやすい人間の習性に鑑みて、やはり重要であろうが、それを「菩薩」という一点で見事に統合している月称の思想性、それこそが、菩薩の思想をもってすべてを包含している広大なる「大乘」と自称した確信の意味であるといえよう。

第二に、このような佛教の人的構成の背景に佛教をして佛教たらしめている佛法そのものが求められ、それが大悲の思想の上で菩提心と無二智として発動され実行さ

れていくあり方が示されているが、この大悲心が菩提心と無二智としてはたらき出ていくというその展開において、佛教の必然的な展開としての大乘における佛道体系の基本が明らかにされている。すなわち、歴史的人物としての釈尊の誕生が一つの歴史的事件に止まることなく、釈尊の背景として菩薩の思想が、その菩薩の思想の内実として大悲の思想が、そしてその大悲の実動として歴史的な釈尊の誕生がひるがえって意味づけられてくるというこの次第は、釈尊が、単なる一人の佛陀に終ることを超えて、大悲のはたらきが具現化した変化身 (nimāṇa-rūpa・応化身^⑨) として佛道を成就した諸佛の中の佛陀となったという佛身觀の大乘的展開の必然的動向をそこに觀取することができよう。いうまでもなく、ここに觀取される佛身觀の展開に限ることなく、大乘佛教において発展々開した特色ある思想は、淨土本願思想であれ、悉有佛性思想であれ、それらすべては、この大乘における佛道体系の基本の上で思想化されたというべきであるから、この佛道体系の中で説明されなければならないであろう。それらはすべて、佛法そのものが佛教思想の必然的展開の上で、大悲心としてはたらき出たその展開の内景にほかならないからである。

第三に、その大悲心が起こる根拠として、有情と法と不可得とがあげられていることは注意されよう。ともすると、大悲心の起こる根拠を求めるとき、そのような殊勝な心を起こす人間が問題となり、それが美化され、その発心の内奥には清浄なる何ものかが実在しなければならぬとの想定の上で観念的となり、或は形而上学的となり、或は神秘主義的となり、或は超経験論的となっていく。^④しかし、月称によって示されたこれらの根拠は、きわめて現実的经验的な場面の上において捉えられたものである。ここに、常に「現実の苦悩を如何にするか」というところからスタートしている佛教の基本姿勢が示され、それが大乘中観の徒としての月称によっても受け継がれている。

結局のところ、有情と法と不可得とを根拠とした大悲心から菩提心・無二智↓菩薩↓諸佛世尊↓声聞・独覺・菩薩に至るこの展開の上で、大悲の思想を起点とし、菩薩の思想を軸として、佛教全体を把握しているこのような月称の佛教理解は、大乘中観の徒としてのかれの佛道体系の基本的なあり方を明確にしている「大乘としての佛教史観」と見なし得るのではなからうか。

註記

① 「大乘」というとき、そこに「一乗」ということにも言及しなければならぬが、しかし「一乗」というときは「三乗」ということが問題となり、一乗と三乗との問題は、一乗真実か三乗真実かという内容のものとなるので、いまの大乘と小乗との関係と内容的に相異してくる。従って、本稿においては、「一乗」については閑説しない。尚、一乗と三乗については、長尾雅人「一乗・三乗の論議をめぐって」(塚本博士頌寿記念佛教史学論集)という著名な論文がある。

② 西義雄著「初期大乘佛教の研究」(大東出版社)六一頁に「大乘は小乗に対立するものでなく、無対立の絶対的義であると共に主體的なることを明す」と述べられている。

③ 入中論は第一章から第五章までの和訳が試みられ、本稿で取り扱った部分も笠松卓伝「月称造『入中観論』第一章訳註」(宇井伯寿博士還暦記念論文「印度哲学と佛教の諸問題」)において和訳されている。しかし本稿では、JayānandaとTsoi-khe-paとの二註釈書によって、入中論の本文を補って取意的に敷衍して訳出してみた。

④ C. M. A. p. 2, l. 3 には pas とあるが、これは明らかに las の校訂ミスである。M. A. T. 及び T. G. S. によつて M. A. T. 4b3~6a5, T. G. S. 6a2~6 参見。

⑤ C. M. A. 及び M. A. T. には thob-par-byed-pa(得やしめる)となっているが、いまは T. G. S. に従った。

②0 M. A. T. 10b⁴~11a⁶, T. G. S. 8a⁴⁻⁵ 参見。

②1 釈尊自身についての前生物語を普通ジャータカと呼ぶ。

②2 釈尊以外の過去佛に関する説話をアヴァダーナ (avadaṇa) と呼ぶが、過去の諸世においても釈尊以外の佛がいたというのが過去佛思想であり、同様の意味での未来佛思想 (弥勒佛思想) も後に生まれてくる。

②3 過去七佛は、神話ではなく、種族に固有な宗教としての佛教の永い前史を意味するものであることが最近の研究で主張されている。宮坂有勝著「佛教の起源」(山喜房佛書林) 四五頁などを参見。

②4 この「菩薩 (bodhisattva)」という語は、佛教以外では用いられていないといわれているから、まさしく、釈尊の正覺を成就せしめた由因としての菩薩の思想によって発明された言葉であるといえよう。干潟龍祥著「ジャータカ概観」二二頁参見。

②5 キリスト教でいえば、// 神の啓示 // の思想であろうか。

「キリスト教大事典」(教文館) 二二〇頁、及び山口益著「佛教思想入門」(理想社) 一一〇頁、その他参見。

②6 この菩薩の因としての三勝性については、龍樹の Rat-nāvali (P. T. P. vol. 129, No. 5658) の中から、

「かの無上正覺の根本は、山の自在王の如く堅固なる菩提心と、あらゆる方向に行きわたる悲と、二に依らない智とである」(P. T. P. 137a⁴⁻⁵)

と述べられているのを、C. M. A. は引いている。ちなみ

に、ツォンカバは、この引用偈においては「無上正覺の根本」とあるが、その内容は、「菩薩の根本」のことであるとわざわざ言及している (T. G. S. 9a⁷⁻⁹)。

②7 M. A. T. 12b³⁻⁴, T. G. S. 8b⁷⁻⁸ 参見。

②8 M. A. T. 11b⁶⁻⁷, T. G. S. 8b⁵⁻⁶ 参見。このように無二智 (gr̥his-su med-pahi blo-advaya-jāna) が有と無、常と断、などの二边を離れる智とされている点については、月称は、中論釈 Prasannapada において、龍樹による八不の帰敬偈を註釈する中で、生と滅、断と常、一と異、来と去、という各々の二边を否定する「無二無き智 (advaya-jāna)」を述べ、また龍樹の六十頌如理論に対する註釈の中で、生と滅とを否定する「無二論 (advaya-vāda・二無きを論ずる)」を述べているの一致する、従って、月称にとつての無二智とは、二边の否定を意味していることが知られる。中論に関しては、山口益訳「中論釈」四頁以下参見。六十頌如理論に関しては P. T. P. vol. 98, No. 5265 の 3b³⁻⁴ を参見。

②9 特に、瑜伽唯識学派においては「二としての顯現が止滅するとき無二智の状態に転変する」(山口・野沢共訳「世親唯識の原典解明」四〇三頁)とか、「無二の無分別智」(同書、三八三頁)ともいわれている。

③0 T. G. S. 10a⁴ に「無二智とは、能取所取の二としての顯現が無であることではなくして、月称の自釈では、二边を離れた般若であることを述べている」という。

③① この偏意に關つては、M. A. T. 14a¹⁻⁵, T. G. S. 10a¹

へb² 參見。また M. A. T. でb² ははじめの方で「声聞と獨覺は正等覺者より生まれ、正等覺者は菩薩より生まれ、そして菩薩は大悲と無二の般若と菩提心により生まれる。それ故に、大悲を讃嘆する」(4b¹⁻³)と綜括的に述べている。

③② M. A. T. 14b⁶⁻⁷, T. G. S. 10b⁷ 參見。

③③ M. A. T. 14b⁷~15a², T. G. S. 11a²⁻³ 參見。

③④ M. A. T. 15a²⁻⁸, T. G. S. 11a⁴⁻⁵ 參見。

③⑤ C. M. A. p. 8, ll. 5~10, T. G. S. 10b³⁻⁶. 尚、この下にな入中論の文章表現は、Prajñakaramati の Bodhicaryāvatāra-pañjika にも引き継がれている (Buddhist Sanskrit Texts, No. 12, p. 167, ll. 14~17)。

③⑥ M. A. T. 15b⁶~16a⁴, T. G. S. 11b¹⁻⁴ 參見。

③⑦ この「不可得 (anupalabha)」は、ツォンカパによつて、「不可得とは、対象 (lakṣaṇa) に執著することによつて執著されたような「固執された境界」は無であり、真実 (satya) でない、というこゝにある」(T. G. S. 14b)と説明されている。ここに、「不可得ということが、可得の世界 (執著の境界) に対する絶えざる批判としてのダイナミックスなはたらきであることが明示されている。

③⑧ これら三所縁は、智度論卷四十に「慈悲心有三種。衆生

縁法縁無縁。凡夫人衆生縁。声聞辟支佛及菩薩。初衆生

縁。後法縁。諸佛善修行畢竟空故。名為無縁」とある慈悲心の三種、すなわち、衆生縁の慈悲心と法縁の慈悲心と無縁の慈悲心とに相応せしめられる。尚、智度論では、これら三所縁に凡夫と声聞と獨覺と菩薩と佛とが對せしめられているが、ここでは菩薩の特性とされている。さらにまたこれら三所縁は、順次に、小悲と中悲と大悲と称せられているようである (『佛教学辞典』一八〇参照)。

③⑨ 山口共著「佛教学序説」二二五頁を參見されたい。

④⑩ 拙著「インド大乘佛教における如来藏・佛性の研究」(文栄堂)は、このような観点から、佛性思想の意味を探ってみたものである。

④⑪ 佛教に関する研究の上で、この傾向は多く見られるが、たとえば、前註の拙著四〇五頁に閑説した如きも、その一例である。

尚、このような傾向についての警告は、山口益著「佛教学のはなし」(平楽寺書店)七九〇八〇頁において、「涅槃常住」の意味に関してもなされている。

(この小文は昭和四七年度文部省科学研究費一般(個人)研究Cにおける研究成果の一つである)