

Title	慈悲と縁起
Sub Title	Compassion and delendent origination
Author	齋藤, 直樹(Saito, Naoki)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2004
Jtitle	哲學 No.111 (2004. 3) ,p.1- 29
JaLC DOI	
Abstract	「慈悲」 karunaと「縁起」 praitiyasamutpadaは大乗仏教とよばれる思想の展開のなかで,古来ひときわおおくの関心をおつめてきた概念である.しかし,この二つの概念が相互にいがる関係をもつのかについては,学術的な議論の蓄積が十分になされてきたとはおもわれない.本誌前号に拙訳を掲載したシュミットハウゼンの論文は「縁起」と密接な関わりをもつ「空性」と「慈悲」との関係いかんという問題に解答をあたえるための手がかりを提供しようとするすぐれた文献学的貢献(Beitrag)であった.その論文のなかで氏は両概念の関係を「緊張」Spannungと「相補性」Komplementaritatという相のもとに捉えようとした.伝承された文献の言説に忠実であるならば,氏によって提示された理解が,その問題にたいする現状でのぎりぎりの解答であるかもしれない.つまり,慈悲がなんらかの働きかけをふくむかぎり,「寂滅」すなわち絶対的な静止を意味する縁起との矛盾をまぬかれることはできない,ということであろう.以下の論考は,シュミットハウゼンの論脈をふまえながらも,筆者なりに慈悲と縁起とのそれぞれの意味を問いかえし,両者をつなぐ理論的な可能性をさぐるようとする試みである.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000111-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

— 投 稿 論 文 —

慈悲と縁起*

— 齋 藤 直 樹** —

「慈悲」*karuṇā* と「縁起」*pratityasamutpāda* は大乘仏教とよばれる思想の展開のなかで、古来ひときわおおくの関心をあつめてきた概念である。しかし、この二つの概念が相互にいかなる関係をもつのかについては、学術的な議論の蓄積が十分になされてきたとはおもわれない。本誌前号に拙訳を掲載したシュミットハウゼンの論文は「縁起」と密接な関わりをもつ「空性」と「慈悲」との関係いかんという問題に解答をあたえるための手がかりを提供しようとするすぐれた文献学的貢献 (Beitrag) であった。その論文のなかで氏は両概念の関係を「緊張」*Spannung* と「相補性」*Komplementarität* という相のもとに捉えようとした。伝承された文献の言説に忠実であるならば、氏によって提示された理解が、その問題にたいする現状でのぎりぎりの解答であるかもしれない。つまり、慈悲がなんらかの働きかけをふくむかぎり、「寂滅」すなわち絶対的な静止を意味する縁起との矛盾をまぬかれることはできない、ということであろう。以下の論考は、シュミットハウゼンの論脈をふまえながらも、筆者なりに

* 本稿は 2002 年 10 月 26 日に開催された MIPS (三田哲学会 哲学・倫理学部門 研究例会) '02 における筆者の「慈悲の強度」と題した研究発表のための原稿にもとづいている。発表後の質疑において石井敏夫助教授よりご指摘をいただいたとおり、表題のなかの「強度」という語が本稿の内容にてらして適切ではないとおもわれるので、表題を上記のようにあらためた。また本稿において、発表時に配布した原稿におおはばな改訂がほどこされていることをお断りしたい。

** 慶應義塾大学文学部非常勤講師 (哲学)

慈悲と縁起とのそれぞれの意味を問いかえし、両者をつなぐ理論的な可能性をさぐろうとする試みである。

1. 慈悲

まず、アーリヤシューラ (Āryaśūra) が仏陀の数多くの前生の逸話から 34 編をとって集成した作品『前生譚の花かずら』*Jātakamālā* (Jm) (ちなみに英訳本のタイトルは *Once the Buddha was a Monkey**1) に収録されている説話からはじめよう。この説話には「忍耐を説くもの」*Kṣāntivādin* という題名が付されている。

森で隠棲している「忍耐論者」とよばれる苦行者が、その森に行楽にやってきた王の不興をかって、その王に惨殺されることになる。そのときの苦行者の王にたいする態度にこの説話の眼目がおかれている。たとえば、忍耐論者が自分の身体が切りきざまれていくのを抵抗することなく見まもっている場面において、作者は以下のような解説を挿入する。

四肢を切断されることにも耐えしのぶ有徳のものにあって、忍耐 [という徳性] のゆえに堅固なそのところがそこなわれることはない。[かれはその] 情愛にみちた精神集中 (yoga) のゆえに、[肉体の] 苦痛を感じることはなかったけれど、正義 (dharma) をうしなった王を見やって苦悩にさいなまれた。(Jm, 28.56)

あるいは、王にたいする復讐が自分たちにもおよぶことをおそれる家臣たちにたいする苦行者の科白として、つぎのような詩句がかたられる。

「かれはたしかに、罪なくただしく森で生活するわたしの手足、耳鼻を剣で切りおとしたものではある。

*1 KHOROCHE 1989.

「[しかし、] そのようなものにたいしてであっても、わたしのごときものがどうして [そのものが] 苦 [におそわれること] を望んだりできようか。かの王がながく生きながらえますよう。そして、[かの王に] 悪がおよびませぬよう。

「死と病と苦とにおそわれ、欲望と憎悪に囚われ、悪行に身をやつすものはあわれむべきものであるのに、だれがそのものに怒りをおぼえることがありえようか。」(Jm, 28.61-63)

この説話はふるくから伝承されているものの一つで、パーリ語で書かれたジャータカ集成(全547話)にも収録されている*2。ジャータカのふるいものは紀元前3世紀末から紀元前1世紀初頭に造られたとみられる石塔に彫られた碑文にその名が残されている。上述の説話にかんじていえば、パーリ・ジャータカとアーリヤシューラの作品とのあいだに微妙ではあるけれど重大な相違がみられることが指摘されなければならない。その相違はそれぞれの編者を取りまいていた思想的背景にかかわるものである。

パーリ・ジャータカからえられる印象からいえば、そこでは悪行への応報と忍耐という徳のふかい精神性、つまり身体の部位を切りとられてもこのころの奥にある忍耐が傷つけられることはなく、自分を殺害した相手への報復をも抑制しうるということ、そしてその精神性のゆえに苦行者は天上にいたることができるということに説話の主旨がおかれていたようにおもわれる。アーリヤシューラの作品には、パーリ・ジャータカからえられるであろう教訓を踏襲しつつも、さらに利他にもとづく忍耐、すなわち他者

*2 なお、般若系経典の古層に属するとみられる『金剛般若経』*Vajracchedikā Prajñāpāramitā*にも、この忍耐論者の説話がひかれている。なお、経典のその箇所にかんする注釈のなかで、無著(Asaṅga, ca. 310-390)は忍耐論者の行いが慈悲にもとづくものであることを述べている。Cf. VCP, p. 40, 5f; MBT, p. 66-67.

を濟度せんとする菩薩の信条をより鮮明にしようという意図があったとかがえられる。苦行者がその精神的な徳性をもっぱら他者救済にのみふり向けようとするすがたを描きだしながら、作者がそれまで伝承されてきた説話からは見いだすことのできない、おそらく斬新な、ばあいによっては革新的な*³ 思想を表明しようとしていたことがうかがわれる。そして、この忍耐を主題とする説話のなかに、その徳性をささえるものとして「慈悲」*⁴ がかたられる。

[それは、] 他者に危害をくわえようなどとはけっしておもうことのない、勇敢なものたちのよろこばしい特質である。世間に富をもたらし、慈悲によってしめされ、功德からみちびかれるやさしい名称、[それが]「忍耐」なのである。(Jm, 28.26)

すぐれた思慮を具え、慈悲を本性とするものたちにとって、[かれら自身]をおそう苦しみは、他のものたちがこうむる苦しみほど、[かれら]を苦しめることはない。(Jm, 28.27)

アーリヤシューラは忍耐の根拠を慈悲にもとめようとした。仏教における慈悲の起源は仏陀の最初の説法の動機にさかのぼる。しかし、この動機が仏教教団のなかでは当初あまり重視されていなかったことを、シュミットハウゼンは検証している*⁵。このことはパーリ・ジャータカとジャータ

*³ 「革新的な」というばあい、いわゆる小乗から大乘への移行もしくは転換という視点が念頭にうかぶかもしれないけれど、小乗と大乘とをへだてる決定的な規準を設定することは、現在までの文献学研究の成果からはいまだよくなしえないといわざるをえない。つまり「革新的」はかならずしも「大乘的」を意味しない。

*⁴ なお「慈悲」とは、仏教内の伝統的な定義にしたがえば、他者の苦しみに共感・同情し、それを取りのぞきたいとねがう情動として理解される。 Cf. MAITHRI-MURTHI 1999, p. 116.

*⁵ SCHMITHAUSEN 2000, p. 121; 拙訳「超然と同情」『哲学』第108集、慶應義塾大学・三田哲学会、2002, pp. 72-73.

カマーラーとのあいだにみられる微妙な差異について上述したところに照応するとかんがえてよかろう。ある時期にいたるまで、仏教文献の編者たちにとって、修行者が自己自身以外のひとびとを悟りにみちびこう、もしくはみちびきたいという思いをいただくということは関心の埒外にあったのかもしれない。

さて、大乘經典の最古層に属するとみられる『八千頌般若經』*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (ASP) のなかで、菩薩の他者救済のための活動は、「無上にして完全にただしい悟り」*anuttarasamyakṣambodhi* へとむかう願望の根拠であることが述べられている*⁶。悟りへとむかう修習の動機として有情の利益（救済）への願いがあるということが、『八千頌』の第11章以降にしばしば言及されている*⁷。ただし、『八千頌』においては、利他の重要性が強調されてはいても、慈悲という語にとくに重きをおこうとする意図はみられない。そこでは慈悲はおもに如来のもつ一つの徳性として、他のもろもろのよき性質とともに数えあげられるものにすぎない。また、この經典においてこの徳性は、如来（すでに悟りに到達したもの）のみがもつものであり、修行の途上にある菩薩に具わるものではないとかんがえられていたようである*⁸

やや時代がくだると、利他の精神性を代表するものとして慈悲が定着するようになった。ジャータカマーラーの作者でもあるとおもわれるアーリ

*⁶ ASP, 108, 29-109, 3: 「なぜなら、スプーティよ、かれら菩薩大士はおおくのひとびとの利益のため、おおくのひとびとの幸福のために、世間にたいする慈悲によって行動するものたちであり、おおきな群衆の富、利益、幸福のために、また神々や人間をあわれむものとして、慈悲にもとづいて無上の完全にただしい悟りをさとりたいとねがっている。無上の完全にただしい悟りをさとしたのち、かれらは無上の法を教示したいとねがうのである。」

*⁷ たとえば ASP, 116, 9-13; 116, 32-117,1; 125, 18-21; 146, 21-25; 159, 29-160, 6; 179, 24-23; 184, 19-185, 1; 196, 6-14; 215, 15-21.

*⁸ 『八千頌』第六章に諸仏と菩薩の諸徳性がそれぞれ列挙されているが、諸仏のもつ徳性の一つとして「偉大なる慈悲」(大慈 *mahāmaitrī*) と(大悲 *mahākaruṇā*) が挙げられる一方、菩薩の徳性のなかにそれらはふくまれていない。Cf. ASP, 69, 8-31; 83, 15-22.

ヤシューラ*⁹によって著された『完全なる徳の綱要』(以下『綱要』) *Pāramitāsamāsa* (PS) は全編をつうじて利他および慈悲の倫理的根源性を呈示しようとする、大乘の道德にかんする箴言集である。この作品のなかでアーリヤシューラは、個々の徳目を具体的に解きあかしながら、それらの根底に慈悲がある、あるいはそれらは慈悲によってこそ可能であることを、一貫して強調しようとしている。それをしめす例として、たとえばつぎのような詩句を挙げることができる。

このように、布施からなる功德の希有なる蓄積が菩薩をかざるものとなる。それゆえ、かれ(菩薩)がその身を調えるさまざまな仕方は、慈悲にもとづいてなされる布施においてある。(PS, 1.17)

「持戒(道德)とは功德を修得する方法である」といわれる。そして、すべての功德は悟りへの志しにもとづいて繰り返えしなばれ、その[悟りへの志し]は慈悲という徳性にもとづいて[繰り返えしなばれる]。それゆえ[菩薩は]、慈悲をたえず身につけているにちがいない。(PS, 2.57)

持戒は卓越性を理解するものの道である。[それは]慈悲を本性とするものたちの遺産となるものである。(PS, 2.60)

功德からみちびかれるやさしい名辞たる「忍耐」とは、世間に富をあたえるものであり、慈悲による命令である。(PS, 3.2)

かれ(菩薩)は[しかし]、骨の髄からわき起こってくるつよい慈悲をもって、もっともすぐれた勇気を身につける。(PS, 5.51)

*⁹ 両作品の作者の同一性をあかす確実な証拠はいまだ見いだされていない。が、両作品の言説にかいま見える思想的背景の近似性から、筆者はそれらがおなじ人物によって著されたものであるとかがえてる。この件にかんする論考をいづれおおよげにする予定。なお、このアーリヤシューラはおそらく西暦2-3世紀の人物であり、龍樹の思想を継承しているとみられる。Cf. SAITO 2002, p. 41, 注26-27.

これらの詩句からのみならず、『綱要』の作者が慈悲を菩薩にそなわるべきあらゆる徳性に先行する徳性として捉えているということ、われわれはこの著作の随所から読みとることができる。そこで慈悲とは、まず、菩薩の功德である。すなわち、過去の無数の生のなかで積んだよき性質によって、みずからはすでに解脱することが可能となっているにもかかわらず、他者を悟りに到達せしめんとねがって修行に邁進するもの*¹⁰がもつ徳性である*¹¹。菩薩のこの徳性を根拠として他のもろもろの徳性も可能となるということが、さきにしめされたとおり『綱要』において繰り返しかたられている。そして、慈悲にもとづく諸行為によって菩薩を目指すところは、自分以外のすべての生きるものの解脱である。

ただし、この一切衆生済度のための行為は二つのおおきな困難に直面している。すなわち、無量無数の衆生とそのすべてを救うために要する長大な時間とである*¹²。アーリヤシューラは、たとえば、つぎのようにそれを表現している。

一年が輪廻の両端のあいだほどのながさをもつ一日 [の積みかさね] からなるとしよう。その [一年が] 大海の水のしづく [の数] ほど、ながきにわたって積みかさねられて [つくられる一つの] 劫のごとに、わたしがもし、一つひとつの悟りへの意志を、そのちからづよい前進によっておこすことができたなら、倦怠や懊悩をしりぞけたわたしは、同様にまた [ちからづよい前進によって]、よりおおくの補足的な資糧をたくわえることができるであろう。おなじ

*¹⁰ Cf. PS, 4.25, 4.40, 5.9-10.

*¹¹ PS, 2.57: *krpāguṇena* 「慈悲という功德によって」、4.40: *krpāguṇād* 「慈悲という功德のゆえに」、5.67: *karuṇāguṇasamtatas* 「慈悲という功德をもちつづけるもの」。なお、菩薩に慈悲という徳性が付与されていることは、菩薩という存在にたいする観念の変容という観点において注意されるべきことからはあるが、それにかんする文献学的な考証は本稿の目論見にはふくまれていない。

*¹² Cf. ASP, 10, 25f; 14, 20-21; 83, 2-14.

慈悲と縁起

ように、もし一つひとつの悟りへの意志と資糧というものの残余がえられたなら、また同様に [ちからづよい前進によって]、慈悲によってつよめられた堅忍不拔の芯をもつわたしは、悟りを完全なものとするであろう。(PS, 4.5-7)

「いかなるものといえども、三千大千世界にいきるおおくの衆生を、[たった] 一日で涅槃にみちびくことはできない。おなじようにまた、その [すぐれた] かれでさえ、一つの劫のうちでは、衆生の世界のなかのほんのわずかのものすら成熟させることはできないであろう。」そのように衆生の [数は] 無際限である、ときいても、阻喪という欠陥におちいることのない精進をなすものは、あらゆる衆生をみちびいていくことをのぞむ。(PS, 4.15-16c)

さきに紹介した忍耐論者の説話にかたられているような突発的な苦難にさいしても、菩薩の諸徳性はその強さをしめしはするが、そのような個別の状況下において現れる徳性の強さは、無量無数の衆生を想像を絶するようなながい時間にわたって救いつづけることを可能にする、慈悲という徳性の強靱さにこそささえられているとあってよい。菩薩の肉体の死は、他者を救済することに資することはありえても、自分自身の苦となることはない、というジャータカマーラーの記述を想起されたい。『綱要』においては、さらにつぎのようにしるされている。

ただ独り、慈悲をその本性とするものだけが、希有なる知識の大海を渡りきる道に出立することができる。そして [その]、他者のこころをすることにかんして、さまたげられることのないちからをもつもの [こそ] が、智慧の輝きにみちたひろい天空へと [飛びたつことができるのだ]。すべての衆生にたいする母の愛のごとき慈悲が、かれにはわきおこるがゆえに、のこりすべての、仏陀の希有な

る諸法もまた、かれにおいて生じるのである。(PS, 4.28-29)

ここで慈悲は、諸徳性のみならず、仏教における最高の特質ともいえる「仏陀の諸法」をも生みだすものとして、非常につよい權威をあたえられている。アーリヤシューラが慈悲にたいしてなにものにもそこなわれることのない最大の強度をあたえようとしていることのうちに、大乘の倫理にかかわる思想の一つのかたちを見てとることができよう。

2. 縁起

利他、あるいはそれを象徴的に表す慈悲を強調する傾向とともに、いわゆる大乘の諸典籍において、利他にたいする以上の熱意をもって呈示される概念の一つが「空性」*sūnyatā* である。『八千頌』のなかで「空性」は「無相」*ānimitta* すなわち特徴・属性をもたないこと、ならびに「無願」*apraṇihita* すなわち願望をもたないことという二つの標語とともに*¹³、世界の真実、『八千頌』の用語では「法性」*dharmatā*、「真如」*tathatā*、「真実の究極」*bhūtakoti*、「一切智性」*sarvajñatā* の内容を端的に表す概念として使用されている。『八千頌』はそののちの仏教の展開にもっともつよい影響力をもった経典の一つであり、大乘の代表的な根本聖典の一つであるが、その経典のなかで利他の重要性が、空性といった真実をしめすもろもろのことばとともに繰り返され説かれていることに配慮する必要があるとおもわれる。たしかに、難解な空の思想はともかくとしても、利他や慈悲の顕揚が宗教的なプロパガンダではないと断定すべき明確な理由はないかもしれない。しかし、仏教の思想を構成する諸概念のなかであって、利他と空性との組み合わせがたんなる恣意的な選択の結果であるとかんがえることは困難ではなかろうか。むしろ、利他と空性とのあいだになんらかの必然的な連関があるのではないとかんがえることが可能

*¹³ Cf. ASP, 101, 30-32; 103, 2.

であり、また必要でもあろう。

この「空」であるところの世界を「縁起」という概念のもとに捉えかえしたのが龍樹 Nāgārjuna であった。龍樹はその主著『中論』 *Mūlamadh-yamakakārikā* (MMK) において、般若経に説かれている広範な思想のうち、とくに真実の世界もしくは世界の真実へといたる論理を解きあかそうとしたといえる*14。『中論』に説かれる思想にかんしては、これまでに内外のおおくの学者に論じられてきたけれど、以下、世界を「縁起」として捉え、それを開示しようとした龍樹の言説の脈絡を再構成することをつうじて、その思想の核心をなす意味を導きだしてみたい。

まずはじめにあきらかにされるべき概念は *bhāva* である。この語は「生じる、なる」を意味する動詞語根 *bhū* から派生した抽象名詞であり、「存在、有」と訳されうる。龍樹の思考においてこの語は存在するあらゆるものを指示する、非常に広範な外延をもつ概念として使用される。つまり、瓶や牛といった外界の具体的ないし物質的な事物のみならず、心的な諸機能と心的な現象、すなわち表象、感情、思考等々の内容、さらには同一性や因と果あるいは運動といったもろもろの抽象的概念そのものまでもが、*bhāva* という概念によって包摂される。あるいはこの語は、龍樹にとって、ことばによって名指されうるものすべてを包摂する語として捉えられていたといえるかもしれない。また *dharma* という語もこの *bhāva* とほぼ同義のものとして使用されるばあいがある。理解の混乱をさけるため、この意味での *bhāva* もしくは *dharma* に、「非存在、無」*abhāva* との対比において使用されるばあいをのぞいて、以下一貫して

*14 龍樹の言説をささえる論理を分析したすぐれた論考として IMANISHI 1987 と TACHIKAWA 1994 がある。前者はサンスクリットの構文を分析することによって龍樹の言明の根本的な意図をあきらかにしようとした重要な試みである。『中論』の包括的な解説書のなかの一つの節である後者は、龍樹が提示する否定文を記号論理的な手法を駆使して分析し、三つの否定のパターンを導出したことにおいて注目される。

「モノ」という訳語をあてることにする*15。

なお、このモノとしての dharma には、仏教内の保守的な学派である説一切有部によって、それ以上分析されえない世界の真の構成要素という意味があたえられていた。有部は、たとえば、諸感覚器官とそのそれぞれの対象を物質的なものとしての dharma、知覚や表象、思考やもろもろの感情などをこころの属性としての dharma に分類し、さらには虚空をも「無為」asaṃskṛta としての dharma、つまり因果的世界をはなれた dharma と見なした。そして、個々の dharma はそれぞれ常住不変の固有の本質、仏教術語では「自性」svabhāva をもった実体であるとされる。bhāva はこの意味での dharma を包摂する、より一般化された概念として理解されうる。

さらに有部の世界観によれば、世界を構成するこのモノは「作られたもの」saṃskṛta であり、その世界はもろもろのモノのあいだの因果関係によってなり立っている。そのなかでは原因をもたずに生じたいかなるモノもなく、結果をもたらさないいかなるモノもない*16。ただし、自在天 īśvara や神我 puruṣa のような、他学派によって主張される超越的な存

*15 H. TAUSCHER は bhāva あるいは dharma の訳語として Gegebenheiten を (TAUSCHER 1995, p. 57, 27-28), P. FENNER は phenomena を (FENNER 1990, p. 38, 26) 選択している。「所与、与件」Gegebenheiten が知覚、表象、思惟などの心的機能をもふくみうるのかどうか不明であることにおいて、この訳語が十分に適切な訳語であるかどうか疑問がのこる。一方「現象」phenomena という語においては noumena 「(現象の背後にある) 本体」との対比が前提されているようにおもわれるが、すくなくとも説一切有部が主張する dharma と svabhāva との関係を念頭におくばあいにかぎれば、その訳語に適合性がみとめられうる (Cf. 脚注 18)。しかし「現象」と「本体」とを峻別するような世界了解が仏教内の他の学派においてみとめられているかいなか、さらに精査が必要であるとおもわれるゆえ、phenomena という訳語の使用にも留保がくわえられるべきであろう。

*16 Cf. AKBh, p. 82, 21-22: 「[ある一つの] 作られたモノにたいしてそれ自身をのぞくあらゆるモノが能作因としてある。[それ自身以外のモノはそのモノの生成にたいする] 障碍となることなく存しているから。」

在が究極的な原因としてあるわけではない*17, とされる。

龍樹の批判の矛さきは、因果関係のなかでもろもろのモノによって構成される世界という観念にむけられた。中論第一章の冒頭の詩句にいう。

いかなる場所のいかなるモノも、自身から生成したものとしても、他のものから生成したものとしても、自身と他のものとの両者から生成したものとしても、あるいは原因をもたずに生成したものとしても、けっして存在しない。(MMK, 1.1)

龍樹はこの詩句において、有部のモノの生成についての主張を仏教内で汎用的な論理形式、四句否定に則って批判している。モノが時間的に不易な固有の本質、すなわち自性をもつ実体としてあるのであれば、それが生成するということとはありえないことになる。もともと存在していたものがさらに生じることはありえず、いまだ生じていないものがあらたに生じるということもありえないのだから。たしかにあらゆるモノは自性をもってあらねばならないけれど、自性をもってあるというそのことのゆえに、それが生成するということの論理的な矛盾が露呈することとなる*18。モノの生成を否定しつつ龍樹は、当然のことではあるが、因果関係がモノを基

*17 Cf. *ibid.* p. 101, 21-22: 「もろもろのモノは縁によって生じるのであり、世間の一切のものがさらに自在天、神我、第一物質などを原因とすることはない。」

*18 ここでモノと自性とがどのような関係性のもとに捉えられるのかがとわれなければならないが、中論のなかにそれをつまびらかにする叙述を見いだすことはできない。龍樹はただ「自性なくしてモノはない。自性が存在するときモノは現れる」(MMK, 15, 4) というのみである。なお、AKBh には、dharma の自性が過去・現在・未来にわたって不変不滅であるという説一切有部の主張、いわゆる「三世実有・法体恒有」をめぐる議論が詳述されている。そこで注目されるべきは、説一切有部の論者が、dharma の自性とその状態(bhāva)もしくは作用(kāritra)とを区別することによって dharma の生成消滅変化を説明しようとしていることである(AKBh, p. 296 ff). 移りゆく現象の背後に常住不変の本体の世界がひかえているという図式をここから読みとることができる。説一切有部の世界観についての論考として KAJIYAMA 1966 を参照。

本要素とする世界においてなり立たないことを指摘していく。

対象の存在・非存在にかかわらず縁（原因）はありえない。いかなる無にたいして縁がありえるのか。いかなるものが「すでに」あるものにたいする縁としてありえるのか。(MMK, 1.6)

モノが自性をもつかぎり、それにたいする原因もそれから生じる結果もありえない。原因となるものもなんらかの自性をもったモノであり、結果として生じるものもまた同様であるが、それぞれがそれぞれの自性をもつのであれば、それぞれの独立性・固有性がそこなわれることはない。ある原因はいつまでたっても原因のままであり、結果もまた同様であることになる。もろもろのモノが因果関係において生成し消滅するということはありえない。

それではぎゃくに、自性をもたないというありかたであれば真実にかなるのであろうか。龍樹が指摘するとおり、自性がないとすれば、変化する当のものがなくなることになる。しかし、変化とはある同一のものの先後の差異のことをいうのであるから、なんらかの実体的なものが存在しないかぎり、変化ということは意味をうしなうことになる。つまりモノについては、それが自性をもってあるとしても、自性をもたずにあるもの、たとえば他の存在に依存しつつあるものであっても、変化にかんするかぎり矛盾をまぬかれないもの、不可解なものであることになる(MMK, 13.4-6, 15.9)。龍樹は存在とはそもそも理解不能なものなのだということをおおとしてしているわけではない。かれの批判は「生成」「消滅」「有」「無」などということばによって、移ろいゆく現実を捉えようとする人間の思考習慣にむけられている。龍樹はいう。

「有る」ということは、常住に固執する偏見であり、「ない」という

ことは断滅に固執する偏見である。だから、慧眼なものであれば、「有る」とか「ない」とかいうことにこだわりはしない。(MMK, 15.10)

なにものかが「有る」といい「ない」といいながら、ひとは世界の流転を分析し固定化していく。ことばによって表示されるかぎりでの世界を、龍樹は *prapañca*, 伝統的な訳語では戯論とよぶ。この術語はもともと「分裂・分化による拡大・増大」を意味し、そこから「世界の多様性、多様な現象（世界）」という意味を派生する。仏教文献のなかでもちいられるばあいには、この語はとくに言語表現一般を指し、虚妄、虚構といった否定的な意味あいでもつかわれることもある^{*19}。第一章にさき立つ帰敬偈で、この「ことばによる虚構」が完全に終息したある世界がいわゆる縁起であり、それを仏陀が説いたのだ、と龍樹はいう。そこでは消滅も生成もなく、断滅することも常住であることもなく、同一であることもことなっていることもなく、来ることも行くこともないとされる (MMK, 帰敬偈)。つまり、あらゆる生滅、変化、差異そして運動がみとめられないようなある世界がそのことばによってしめされようとしている。

しかし、ある世界とはいっても、経験される世界の外部に存するなんらかの格別な世界が想定されているわけではない。縁起からのがれて存在するいかなるものもない、と龍樹はいう。ただ、縁起によってその世界のなかに現れるあらゆるものが「空である」という (MMK, 24.18-22)。ただし「空であること、空性」とは、たんに自性をもたないということではない。

^{*19} SCHMITHAUSEN 1969 の注に *prapañca* にたいする 6 ページにおよぶ解説がなされている。ここで指摘しておくべきことは、その解説のなかでシュミットハウゼンが *prapañca* の主観的側面と客観的側面の両者をとらえていることである。主観的側面として *prapañca* はことばあるいは分別（思考）と結びつく一方で、その語は客観的側面において多様性をもって現象する世界を意味する、ということである。

もしそうであれば「それ（空性）がすなわち中道 *madhyamā pratipat* にほかならない」（MMK, 24.18d）という，その直後の言明の意味が宙にうくことになる。「中」であれば，当然なんらかのすくなくとも二つの事項が前提的に想定されているはずであるから。「空性」が意味するところは，自性の有にも無にも関わりをもたないということにほかならない。なにものかがあるともないともいえない，まったくべつの存在性を意味することばが「空性」である。「空性」という概念が導入された次元において，自性をもつものとして捉えられてきたもろもろのモノは通常認識の対象としてはありえない。モノの存在性が転換されなければならないその次元が*20，それではどのように表現されうるのかがとわれることになる。

なお，その言説から，ことばの虚妄性にたいする龍樹の非常につよい関心を読みとることができる。なんらかの言明の真偽をとうというそのことを龍樹はしりぞけようともしている。あらゆるものが空である領域，すなわち縁起の世界にあって，ことばがいかなる効力をもたないということ，龍樹は再三のべている。

[あるものの存在が] 空であることをもって否定されたとき，あるひとが [その否定にたいして] 反論をのべるとしよう。[そのばあい] そのひとの [言明は] いずれも反論とはなりえず，[むしろ] 論証されなければならない [言明] にひとしいということになる。
[あるいは，] 空であることをもって立論がなされたとき，あるひとが [それにたいして] 論難をのべるとしよう。[そのばあいにも] そのひとの [言明は] いずれも論難とはなりえず，[むしろ] 論証されなければならない [言明] にひとしいということになる。

*20 モノの存在性の転換が主観的要因によるものであるのか客観的要因によるものであるのかを確定しようような言明を、『中論』のなかに見いだすことはできない。それは，前注でしめしたように，戯論がそれら両側面をもつことと同様であろう。

(MMK, 4.8-9)

あなたが空性にたいするいかなる反駁をさらになそうとも、われわれにとって誤謬が帰結することはない。空において誤謬の帰結はありえない。(MMK, 24.13)

たとえば「あるものが存在する」という言明は「あるもの」が独立自存的に存在することを前提とする、と龍樹はかんがえる。しかしその前提は、縁起の領域においてはみとめられない。いや、その前提がなり立たないような地平が縁起の領域である。そこではなにものも、あるのでもないのでも、ない。その地平からながめれば、どのような言明であっても、それはかりに立てられたものにすぎないというしかない。かりにそのかりの言明を考察の対象としたとしても、自立的に存在するなんらかのものを前提とする言明の真偽は、そのなんらかのものの存在性の権利を保障するなんらかの基準にもとづいて判定されなければならないのではないか。そしてまた、その基準の権利がさらにとわれることになるのではないか。どのような言明も、空性にてらしてみれば、それ自身がつねにすでに「論証されなければならないもの」にほかならない。しかし、あらゆる対立が解消された領域においては、真なる言明も偽なる言明も成立しないであろう。あるいはそこには、真偽を決するためのいかなる基準もない、ということである。

「空である」という言明はけっして真ではなく、ただかりにいわれたものにすぎない(MMK, 24.18)。もし「それは空である」と発言したとすれば、それと同時に「空ではない」「空であり、かつ不空である」「空でなく、かつ不空でない」という述語づけがなされてしまうことになる。ある述定はかならずそれに対立するべつの述定を引きだすものである。あるいは、言明はそれに対立する言明を想定してはじめて成立しうる。言いかえれば、対立する言明を想定することなくしていかなる言明もなしえない、

ということである。この例にしめされているように、ことばを発することのうちにならずなんらかの対立がはらまれている。ことばは対立の拠点であり、ことばのこのような特性が真実を覆いかくすことになる。「空である」と発言してはならない、と龍樹はいう (MMK, 22.11)。

したがって、不滅や不生などという個別の事象にのみ目をうばわれるべきではない。「消滅」という語は、つねにすでに「生成」という対立する語を、「断滅」は「常住」をふくんでいる。帰敬偈に列挙された八つの否定事項にかんして、それら個々の否定にではなく、それらが二項対立の四つの組みにわけられることに注目すべきであろう。つまり、ここに挙げられているあい対立する概念のそれぞれが無効だということばかりではなく、縁起という語はさらに、龍樹において「[他に] よって生ずること、関係にもとづく生成」というその本来の意味からはなされ、あい対立してあること、つまり対立そのものが解消されたまっただいらな、まっさらな境域をつたえようとするものとして現れている。

この対立の解消という思想は、仏教の最終目的であるべき「涅槃」にかんしても貫徹される。「涅槃」とは「廃棄されたものではなく、獲得されたものでもなく、断滅するものではなく、常住でもなく、消滅したものではなく、生成したものでもない」(MMK, 25.3) なにかであるといわれる。ここでは三つの二項対立が挙げられているが、縁起のばあいと同様、「涅槃」もまたそれらの対立が揚棄されたものとして捉えられている。ここでは、たんに「涅槃」にたいする肯定的な規定が無作為に拒絶されているわけではないことに注意をむけるべきである。

この否定的な定義に引きつづいて、さらに「涅槃」のありさま(ないさまといったほうがいいか)が述べられる。そこで問題にされるのは「涅槃」があるのかないのかということであるが、龍樹はこの問いを「涅槃は存在(モノ bhāva)であるか非存在(非モノ abhāva)であるか」という問いとして立てる。「涅槃」は「存在」でも「非存在」でもありえない。

「存在」と「非存在」は一方がみとめられれば他方もみとめられ、一方がみとめられなければ他方もみとめられないという関係にあると見なされる。しかし「涅槃」がなにものかに依存してあるということはみとめられない。むしろこういうべきであろう。

ある[もの、たとえば「存在」や「非存在」]は[それと対立関係にあるもの]に依存するかもしくは関係することによって生死流転しつつある。そのあるものが[なにものにも]関係することなく依存することがなくなったとき、それが「涅槃」であるといわれる。
(MMK, 25.9)

あらゆる関係、すなわち依存、因果、主客等の関係の網から解きはなされた状態として、ここでは「涅槃」が表象されているが、その高次性をさらに徹底させるために、龍樹はさらにことばをついでいく。すなわち、「存在・非存在」という対立を云々しうるのは「存在・非存在」が成立する地平でしかありえない。言語表現が可能な世界においてのみ「存在・非存在」のそれぞれを否定することができる(MMK, 25.15)。「存在でもなく、非存在でもない」という述定すらがなり立たないある境域が「涅槃」である、といわれる。そして、唐突につぎの詩句が放たれる。

輪廻には涅槃とのいかなる差異もない。涅槃には輪廻とのいかなる差異もない。(MMK, 25.19)

「涅槃」はことばであり、ことばで表現されるあらゆるものがそれと対立するなんらかのものをつねにすでにふくんでいるのだとすれば、「涅槃」ということばも例外ではありえない。「涅槃」がことばによって表象されるかぎり、それはそれに対立する概念としての「輪廻」との関係をまぬか

れることはできない。しかし、般若経で一貫して顕揚されていることは、「涅槃」「真如」「法性」「一切智性」などといった真実の領域、あるいは理想的な境地のみがことばの虚構をはなれたもの、すなわち空であるというのではなく、ありとあらゆるものごとが、本来、真実にはといてもいい、空であるということである。それはことばの虚構によって媒介されることのない、まったくき寂静の境域である。そこにおいては、「輪廻」についても「涅槃」についてもあるともないとも、生じるとも滅するとも、変化するとも不変であるとも、同一であるとも差異があるともいえない。その意味をあえて表現しようとするれば、いま引用された詩句のようにはいえない、ということである。

ことばを発することによって必然的に生じるはずの対立が解消されている境域、言いかえれば、つねにすでに対立をはらむものである発話自体が無効であるような世界である縁起が、ことばによる理解を寄せつけないなにか、いわば「語りえぬもの」にほかならないのであれば (cf. MMK, 18.5-7), それをことばによって読者にしめそうとしている龍樹自身の行いも、誤りであるか偽りであるしかないのではないか。龍樹が思考の彼岸のごときものを主張することは、いかにして権利づけられるのかがとわれなければならない。しかし、その問いにたいする回答が龍樹からしめされることはない。つぎに引用する、帰敬偈を反芻するかのごとき詩句によって、問いそのものが呑みこまれ無化されることになる。

あらゆる認識が寂滅しことばによる虚構が寂滅した、吉祥なる [世界こそが涅槃である]。仏陀はいかなる場所でも、いかなるものにもたいしても、いかなる教えも説いたことがない。(MMK, 25.24)

この言明によって、龍樹の思考の一つの到達点がしめされているとわかっていいかもしれない。ここまで考察してきた龍樹の論述において、まず、

ことばの使用によってかならず生じざるをえない二項対立が廃棄され、そしてさらに、そのような対立が廃棄されていることを確認しようとするような思考の働き、もしくは人間の認識活動そのものが廃棄されなければならない、という見解がしめされた。この二重の否定によってしめされる地点が龍樹の思考における一つの臨界点とみなされうるであろう。「仏陀はいかなる教えも説いたことがない」という言明は、無論、さきの問いにたいする論理的な回答ではない。しかし、賢者はなにもかたらないことによって真理をしめしたという、仏教の伝統のなかで重要な位置を占める伝承*²¹を転用することによって、龍樹は縁起や空性を原理とする世界把握がみずから招きよせるパラドクスを遮断しようとしたのかもしれない。この詩句は、涅槃を主題とする一つの章の掉尾をかざるものであった。

縁起が貫徹する世界そのものが空なのではなく、ことばの使用によって世界を分割してやまない人間の思考が本来空虚であり、ことばによって捉えられたモノが本来空虚であることを、龍樹は徹底的に剔抉しようとした。涅槃をなんらかの終極として世界から切りはなそうとする思考が、涅槃にいたることはない。縁起という相のもとでは、いかなる終極も目指されることはない。涅槃はすなわち輪廻にほかならない*²²。しかも、なんらかの終極への到達が否定されれば、それを否定した思考もさらに否定される。龍樹は、あるいは、いかなる終極へも辿りつくことのない、無限に繰り返されるべき否定を思考していたのかもしれない。そのような憶測をよぶ、なぞ掛けのような響きをもったつぎの詩句を龍樹はのこしている。

*²¹ いわゆる「毒矢の比喩」や唯摩の無言が想起される。Cf. MN I, pp. 426-432 と OSHIKA 1970, pp. 211,26-212,5.

*²² エリアーデは龍樹の思考のうちにインドの宗教思想一般にみとめられる宗教学的現象である「反対の一致」*coincidentia oppsitorum* をみようとした。ELIADE 1982, p. 226, 15-21.

言語的慣習に依拠せずして最高の目的は開示されない。最高の目的に到達せずして涅槃は確知されない。(MMK, 24.10)

ここではただ、龍樹はことばが通用する現実の世界を、かえりみる価値のないものとはかならずしも見なしていなかったのではないか、あるいはむしろ、そこにもなんらかの意味を見いだそうとしていたのではないか、とというのみである*23。

3. 縁起と慈悲

それでは、そのような慈悲と縁起という、すくなくとも大乘を顕揚せんとする一つの伝統における、教理的な極ともいえる二つの観念は、いったいどのような関係におかれているのであろうか。この問いにたいする明確な回答は、しかし、これまで取りあげてきた諸文献の記述からは見いだすことができない。つまり、慈悲と縁起とを直接結びつけるような文言がしめされることはなかった、ということである。

ただし、空性と慈悲との関係にかんしては、なにものをも対象としない

*23 この言明にさき立って龍樹は、アビダルマ（保守的な諸部派の教理）のなかでしばしば使用された、最高の目的たる真実（勝義諦 paramārthasatya）と世俗としての真実（世俗諦 samvṛtisatya）という二分法を採用（あるいは借用）した(MMK, 24.8)。龍樹のこの発言が、その後歴史に登場する中観派とよばれる学派の内部でおこった、みずからの立論の権利づけをめぐる、容易には解決されない論争の火種となった。この論争はまた、チベット仏教における思想形成にも多大な影響をおよぼすことになる。だが、この二分法のもつ意味あいには、『中論』の言説から引きだされうる上述の論脈にはかならずしもそぐわないようにおもわれる。つまり「最高の目的たる真実」は「世俗としての真実」の反照という位置を占めるものであり、したがって世界のすべてを包摂する真実としてかたられてきた縁起とは内容をことにする概念として捉えられるべきではないか、ということである。なお、二つの真実を区分する一つの基準として「言語的慣習に依拠する」ということを捉えることができるが、「言語的慣習」vyavahāraの解釈をめぐる複雑な意見の応酬が繰りひろげられることにもなる。したがって、二つの真実にかんする考察に立ちいるためには、『中論』に注釈をほどこした論師たちの言説の詳細な分析をまたねばならない。

「無縁」の慈悲という教説がある。『大智度論』は慈悲の対象を三つの段階、すなわち「衆生縁」「法縁」「無縁」に区分し、修習の階梯がより高次になるにしたがって、慈悲がむけられる対象も替わることを説いている（大正 350b26-28）*²⁴。「無縁」の慈悲は、あらゆるものの空性をさとり分別を除きさったがゆえに、なにものをも感得せず所有することのない仏陀あるいは菩薩のところにだけ生じるものであり（大正 441c9-442a14）、その慈悲は衆生を想起することなく生じる、という（大正 257b25-26）。

たしかにこの無縁の慈悲という教説には、空性の理論を実践にかかわる教義に適用するさいに不可避免的に生じる困難に対処しようとする姿勢がみられる*²⁵。しかし、慈悲の対象を無化することによって、さらに慈悲そのものの意義がとわれることにならないか。空性をかたるとは自体が空なるものではないのかという疑義と同様に、である。慈悲がなんらかの働きかけをふくんでいるということを完全に否定することはできない。それが大乘の倫理性の根源であれば、その教理において慈悲そのものが無意味なものであってはならない。縁起としての世界が世界の全体であれば、慈悲もそのなかで働きをなす以外にない。ならば、それはいかにして可能かがとわれなければならない。

さきにおこなった『中論』の言説にかんする考察において、縁起はあらゆる二項対立の廃棄とその廃棄そのものの廃棄という二重の否定として捉

*²⁴ ここいわれる慈悲は、ふるくは *karuṇā* 「悲」ではなく *maitrī* 「慈」を指していたようである。『大智度論』に引かれる *Akṣayamatīrdeśasūtra* では四無量を解説するなかで「慈」にかんしてのみ三種の対象がかたられている。Cf. BRAARVIG 1993, vol. I, p. 86, 26ff. これはおそらく、四無量のなかでも「悲」がとくに強調されるようになる以前の教義を反映するものであろう。『大智度論』の編者は「慈」について説かれた三種の対象を「悲」においても同様に適用されると解釈している。Cf. 大正 209c16.

*²⁵ ただし無縁をとく *Akṣayamatīrdeśasūtra* の文言に空性への言及はない。op. cit., p. 86, 32-34: 「無縁の慈は無生法忍（モノは生成することがないという真理にたいする知）を獲得した菩薩に属する。」なお、無生法忍にかんしては SAITO 2004 に私見を述べたので、参照されたし。

えられうることがしめされた。一方慈悲にかんしては、衆生済度のためのあらゆる行為の基盤として、その倫理的な根源性の一端がしめされた。しかしながら、これまで言及をひかえてきた、利他にかかわる一つの重要な観念が『八千頌』のいくつかの箇所に見いだされる。すなわち「自他平等」という菩薩の視界がそれである。さきの考察のなかでこの「自他平等」という語への言及を避けたのは、諸文献のなかでの使用頻度がとぼしく、そこにとくにきわだった重要性が付与されているようにはおもわれなかったからである。しかし、縁起と慈悲とのなんらかの結びつきを探りだそうとするならば、やはりその視界に注目せざるをえないであろう。『八千頌』のなかに、たとえばつぎのような文言がしるされている。

それゆえ菩薩大士は「母である」という思い、「父である」という思い、「息子である」という思い、「娘である」という思い、そしてさらには「自分自身である」という思いをすべての有情にたいしておこななければならない。「自己があらゆる仕方で、あらゆるばあい、あらゆる苦から解放されるべきであると同様に、すべての有情もまたあらゆる仕方で、あらゆるばあい、あらゆる苦から解放されるべきである」とつたえられているのだから。(ASP, 14, 14-19)*²⁶

自己と他者とを区別することなく、自己自身が自己自身のためになすべきことを他者のためにもなすべきであるとする、菩薩がたもつべき信条のうち、他者救済のありかたの基本がふくまれているとかんがえることができるであろう。この視界が『綱要』の作者にも引きつがれていることはたしかである。それは『綱要』の劈頭をかざるつぎの詩句にしめされている。

*²⁶ または ASP, 37, 30 には、菩薩のすぐれた行為の一つとして「平等の行い」*sama-caryā* が挙げられている。

如来の境位にのぼろうとのぞむものは、尊敬の念をもって三宝に帰依し、こころを悟りにむけてしっかりとさだめたのち、はじめに、自己と他者とをたがいに交替させるような行いをなさなければならない。(PS, 1.1)

『綱要』のなかで「自他の交替」がとなえられるのはこの一箇所のみではあるが、この語が冒頭の詩句のなかにおかれたことの意味を軽視することはできないであろう。一貫して慈悲の根源性を強調するその言説の前提をなすものとして、「自他交替」、そしてその行為をみちびく「自他平等」という視界が、まずはじめにしめされているのだから。

この「自他平等」という認識、そしてその認識と本質的なつながりをもつはずの利他もしくは慈悲の観念と、第一の段階で諸対立の解消として理解されうる「縁起」という観念との連関にかんして、そこに「平等性」*samata**²⁷ という概念的な共通性がみとめられるかぎり、われわれはそれらの共通の根を想像しうるかもしれない。

われわれのその想像を助長するかのよう、アーリヤシューラは『綱要』の末尾ちかくにつぎの詩句をのこしている。

全世界の安寧という動機にもとづいてあらゆる行いをなし*²⁸、「常一主宰の自己[が存在する]」という見解によって表される虚妄な偏見をすて、いかなるところにおいても平静な知性をもって不二の道をあゆむもの、そのきわめて希有なるものは、涅槃をえたあとで

*²⁷ この語はあるものとあるものが同等であることあるいは対等であることを意味するのではなく、無分別、すなわち思考の欠如と相応して、二項分割が消滅した状態を指す。Cf. PS, 3.29-30.

*²⁸ この表現は複合語 (*sarvalokahitakāraṇasarvaceṣṭas*) になっており、べつの解釈をもゆるす。つまり *kāraṇa* を「原因、動機」等を意味する名詞としてではなく、「なす、おこなう、もたらす」という形容詞としてとれば「全世界の安寧をもたらすあらゆる行いをなす」となる。

さえも [この現実の] 世界のなかでの活動をつづける。 (PS, 6.68)

この箴言のなかに現れる「不二の道」advayamārga という語は、文脈からみて、「存在・非存在」「楽・苦」などのあい対立する両概念の廃棄を意味している。ここではそのような境地と「全世界の安寧という動機にもとづく行為」とが、ある「希有なるもの」すなわち菩薩の属性として同列におかれている。ここに縁起の第一の段階、すなわち第一次的な対立の解消と利他の願いとの一つの相似を捉えることができるかもしれない。

また、さらに高次の縁起、すなわち対立の廃棄の廃棄としての、究極的な真実としての縁起と慈悲との関係はどうであろうか。『八千頌』の記述によるかぎり、利他の願望はある修行者が「無上にして完全にただしい悟り」にいたったのちに生じてくるべき、あるいは生じてくるはずのものであるとされる*²⁹。この観点は、直前に引用した『綱要』の表現、すなわち「涅槃をえたあとでさえも [この現実の] 世界のなかでの活動をつづける」によってもたしかめられる。しかしこの表現は、たんに悟りと利他の活動との先後関係もしくは因果関係のみをつたえようとするものなのであろうか。あるいはむしろ、さきに引用した「輪廻即涅槃」という『中論』に表明された思想が、この『綱要』の表現にすくなからぬ影響をあたえているとかんがえてもよいのではないか。「輪廻即涅槃」は涅槃がことばの虚構から解放されたばあいの論理的帰結であった。龍樹の論理によってみちびかれたその大胆な結論が倫理的な前提として再解釈され、実践の場に適用されるとき、世俗における、つまり二次的な存在領域での活動にも、悟りを目指すものよき活動としての価値を見いだすことが可能になる、とかんがえることができる。

あるいは、さらにつぎのようにかんがえることもできよう。そこでかたられているのはあくまでも現実的な行為、世俗における菩薩の諸徳性の現

*²⁹ Cf. ASP, 53, 16-19; 65, 21-22.

れであって、慈悲そのもののありかたではない。さきに、『綱要』において慈悲は菩薩の諸徳性の根源として捉えられているということがしめされた。慈悲がもろもろの徳性の根源という位置にあるかぎり、慈悲そのものはそれにもとづいて発現する諸行為の可能性の条件なのであり、諸徳性とその現れである諸行為とは次元をことにするものなのではないか。縁起が二重の否定に媒介されてことばとつながりうるのと同様に、慈悲は不二もしくは平等という意識、すなわち諸対立の解消という意識をさらに否定しつつ現実的な行為に連絡するものなのではないか。そうであれば、慈悲に究極的な真実を直証することの結果として、つまり縁起に従属するものとしての意味があたえられる必然性はかならずしもなく、むしろ両者が並行的な地位におかれうるのではないか、ということである。

他者救済という願望とそのための行いが生きるものたちの苦にたいしてはたらくものだとすれば、かれらの苦を見やることのできるなんらかの高次の視点がもとめられてよい。『綱要』のなかで慈悲そのものの意味はまったくかたられてはいないけれど、その高次の視点にたいして慈悲ということばが、なんらかの理由によって、あえて割りあてられた、とかんがえることも可能であろう。究極的な真実としての縁起は言語活動によって接近可能であり、倫理の根源もしくは倫理の可能性の条件としての慈悲は善行によって実現可能である*³⁰。しかも、縁起が「ことばによる虚構」から解放された境地、言いかえれば「語りえぬもの」であるかぎり、そこ

*³⁰ PS, 5.76-78 で世俗における活動にたいする留保があたえられている：言語的慣習の規範にしたがって [ひとびとに] しらしめるために、[かりに]「それが道である」といわれることもある。[しかし] いかなるものも、どこにも生起することはない。[なぜなら] 存在と非存在とが [自性をもって] 存立するという道理はありえないのだから。天空のようなところをもち、その抛りどころは三界からもはなれ、自然 [に発せられる] 卓越した [作為のない] ことばをもって、分別をなさない堅固な行動をなす。かれはただひたすら衆生の安寧に資する [かぎり] で、世俗的な行動をもなすけれど、[自身の] ところを自在に統御しうるちからをもつがゆえに、三昧のちからをうしなうことがない。

に接近するためには、ことばによってことばを否定しつづけなければならないことになる。そして、慈悲の実現もまた、無量無数の衆生を救うために無量無数の生死を繰り返すことによってはじめて可能となる。このように、縁起と慈悲とに衆生が生き死にする現実の世界における実現の可能性があたえられていること、しかし、その実現は行為の無限の反復によってはじめて可能になるということにおいて、両者がある共通の意味をもつ観念であることを、ここに見いだすことができるであろう。

以上の考察によって、この両観念の、すくなくとも形式的な近似性がわずかにみえてきたようにおもわれる。しかし、インドの歴史のなかで比較的ちかい時代にあい前後して前面に押しだされ、のちに仏教教理の中核をになうようになる縁起と慈悲とのあいだに、必然性をもった内的な連関があるかいなかにかんしての考察は、今後の研究の一つの重要な課題としたい。

文 献 一 覧

- [1] AKBh: PRADHAN, P. ed., *Abhidharmakośabhāṣyam* of Vasubandhu, Patna 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).
- [2] ASP: VAIDYA, P. L., ed., *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, with Haribhadra's Commentary Called *Āloka*, Darbhanga 1960 (Buddhist Sanskrit Texts 4); 和訳: 『八千頌般若経 I-II』梶山雄一訳, 中央公論社, 1974 (大乘仏典 3-4).
- [3] BRAARVIG 1993: Braarvig, Jens, ed., *Akṣayamatīnirdeśasūtra*, vols. I-II, Edition of extant manuscripts with an index, Oslo 1993.
- [4] ELIADE 1982: Eliade, Mircea, *A History of Religious Ideas*, vol. 2: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, Translated from the French by Willard R. Trask, The University of Chicago Press, Chicago and London 1982.
- [5] FENNER 1990: Fenner, Peter, *The Ontology of the Middle Way*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990.
- [6] IMANISHI 1987: 今西順吉「言語世界の構造とその破壊—『中論』の言語哲学

- について一」印度哲学仏教学第2号, 札幌 1987, pp. 57-87.
- [7] KAJIYAMA 1966: 梶山雄一「存在と知識—仏教哲学諸派の論争—」哲学研究 第五百号, 京都 1966, pp. 207-236.
- [8] Jm: KERN, Hendrik, ed., *The Jātaka-Mālā or Bodhisattvāvadāna-Mālā*, Boston 1891 (Harvard Oriental Series, vol. I).
- [9] KHOROCHÉ 1989: Khoroché, Peter, transl. *Once the Buddha Was a Monkey*, Ārya Śūra's Jātakamālā, Chicago/London 1989.
- [10] MAITHRIMURTHI 1999: *Wohll wollen, Mitleid, Freude und Gleichmut*, Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramāṇas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra von Mudagamuwe Maithrimurthi, Stuttgart 1999.
- [11] MBT: TUCCI, Giuseppe, *Minor Buddhist Texts*, Pt. 1, 2, Roma 1956, 1958 (repr. Delhi 1986).
- [12] MMK: LA VALLÉE POUSSIN, L. de, *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamika-sūtras)* de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. Publiée par Louis de la Vallée Poussin, St. Petersburg 1903-1913 (Bibliotheca Buddhica 4).
- [13] MN: TRENCKNER, V., ed., *The Majjhima-Nikāya*, vols. I-III, London 1979 (Pali Text Society, Text Series No. 60).
- [14] ŌSHIKA 1970: 大鹿實秋「チベット文唯摩經テキスト」(Tibetan Text of Vimalakirtinirdeśa) 『インド古典研究』(*Acta Indologica*) I, 成田山新勝寺, 1970.
- [15] PS: MEADOWS, Carol, ed., *Ārya-Śūra's Compendium of the Perfections*, Text, translation and analysis of the Pāramitāsamāsa by Carol Meadows, Bonn 1986 (Indica et Tibetica 8).
- [16] SAITO 2002: 拙稿「菩薩の実践の根拠としての慈悲」『東洋の思想と宗教』第19号, p. 33-53.
- [17] ———— 2004: 拙稿「知としての『忍』」『印度学仏教学研究』第52巻(既脱稿).
- [18] SCHMITHAUSEN 1969: Schmithausen, Lambert, *Der Nivāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens, Heft 8, Wien 1969.
- [19] ———— 2000: Schmithausen, Lambert, "Gleichmut und Mitgefühl", in: *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*,

- hrsg. A. Bsteh, Mödling 2000, p. 121; 拙訳「超然と同情」『哲学』第108集, 慶應義塾大学・三田哲学会, 2002, p. 72-73.
- [20] TACHIKAWA 1994: 立川武蔵「空の論理のモデル・『中論』二章」『中論の思想』法蔵館, 京都1994.
- [21] TAUSCHER 1995: Tauscher, Helmut, *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tso"n kha pas Madhyamaka-Werken*, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, Wien 1995.
- [22] 大正: 大正大蔵経.
- [23] VCP: CONZE, Edward, ed., *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Edited and Translated with Introduction and Glossary, 2nd Edition, with Corrections and Additions, Roma 1974 (Serie Orientale Roma XIII); 和訳『般若部経典 金剛般若経・善勇猛般若経』長尾雅人・戸崎宏正訳, 中央公論社, 1973 (大乘仏典1).