龍樹の方便思想

三 枝 充 惠

方便 upāya は、upa+aya(ウイ)、向つて行くこと、近づいて行くこと、即ち方法・手段であり、且つ現在われわれの頻用する日常語でもある。以下、中論・大智度論・十住毘婆沙論(龍樹眞作か否かの疑問は今は觸れない)から、龍樹の思想・立場に深い關聯をもつて述べられている方便について考察しよう。それは次の四つの型に分類される。

中論の根本的立場が空であることは更めて云うまでもない。それは一切の見 dṛṣṭi・宗 prajñā を離れることであり、換言すれば寂滅であり不可得であり無戲論であつて、言説の對象とは決してなり得ない。にも拘らず、中論は(智度論も)その空を委曲を盡して解説する、そしてそれは方便として説くのだ、と龍樹は各所に述べている。この構造は、云わば絶對的なものが假に相對化されてわれわれの Horizont に齎されわれわれの對象となる、だがそれは自らの相對性の故に自らを否定し自ら滅んで絶對的なものに還歸して行くのであり、ここでこの相對化の process が方便なのであつて、かくしてわれわれは絶對的なものと交渉し少くとも觸れ感ずる可能性が拓かれる。(このことは、龍樹の關心が、絶對的なものへの論理づけにあつたのではなくて、それへの參與―實踐にあつたことを物語つている)。龍樹の立場からすれば、諸法實相とは、空とは、何

かのイドラをもつたものではない、反對にあらゆるイドラを否定し破壊するものである、と云うよりも、種々なるイドラが龍樹の實踐への志向の故に生み出される、そしてそれらは、またその故にイドラ自體で壞れて行く、そこでこのイドラ、即ち方便は、これを自己否定的と呼ぶことが出来る。これが方便の第一の型である。

中論 karika には upāya の語は「dharmaśya sadhana-upāyāḥ (羅什譯、能成福德者)」XVII, 11 の一例しか見られず、しかもこれは羅什が敢えて無視しているように特別の意義をもつてはいない。中論は方便の用語に拘らない、むしろ論全體がそれに相當する、そしてその中の幾つかの術語、最も typical なものは、不生不滅などの入不が正しくそれであり、智度論(卷一、大正二五 59)の四悉檀も、少くとも世界・各各爲人・對治の三悉檀は、この自己否定的な方便にほかならない、と云うことが出来る。更に智度論はこの種の方便について詳説し、「若し菩薩、方便なくして色を觀ずれば則ち相中に墮し相中に墮するが故に般若波羅蜜を行ぜんと欲し色を觀じ(四三 512)、「方便なき菩薩は般若波羅蜜を行ぜんと欲し色を觀じて定相を求め色の一相を取りて色見を生ず。此と相違するを方便ありと爲す。是の菩薩は色を觀ずと雖も妄見を生ぜず能く諸邪見等を斷ず」(四五 387)、「方便なき者は六波羅蜜を行ずと雖も内に我心を

離ること能はず外に諸法相を取る」(五六463)などの例は枚擧に遑ない程である、そしてそれは逆に云えば、「若し菩薩、般若を行じて方便あれば能く外法を觀じて畢竟空なり」(六三508)、「若し菩薩、方便力を用つ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」(九一703)のである。

智度論・十住毘婆沙論を見ると、これらには、中論に餘り強調されなかつた菩薩一度衆生―慈悲の立場が前面に強く出て來ている(それは十住毘婆沙論の方が徹底している乃至割り切つてゐるとの印象が濃い)。この立場にあつて行ぜられる方便は、それがそのまま衆生を度するのであり、またはそれに通ずるのであるから、前項の方便とは正反對の極に位置し、従つてこれは自己肯定的と呼ぶことが出来る。これが方便の第二の型である。

智度論には、「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、慈悲心を以ての故に能く心を轉じて還起す」(三五323)、「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するも、未だ方便力を得ざれば、聲聞辟支佛に墮するを畏る」(四九456)などと、この種の方便から菩薩を特徴づける用例のほか、「一切聲聞辟支佛菩薩の種種方便門は衆生をして道に入らしむ」(四〇350)、「佛は大慈悲心を以て衆生を憐愍するが故に、方便して爲に法を説く」(七四585)、「菩薩は：十方に至りて種種方便力もて佛事を施作し衆生を度脱す」(七六597)、「佛は方便力を以て衆生を度せんが爲に人法を受く」(九〇509)、「佛は方便力を以て衆生を度せんが爲に人法を受く」(九〇509)、「佛は方便力を以て衆生を度せんが爲に人法を受く」(九〇509)などの用例は數多く見られる。十住毘婆沙論も、「世間法とは則ち是れ衆生を教化する方便道なり、

菩薩は是の如き世間法を知る」(一九九品)、「方便とは衆生を成就し教化する中に種種に思惟して錯謬せざるに名づく」(二九九品)、「菩薩は方便を以て善法を修す、餘人にはなき所なり」(三〇品)などと散説している。

上の二つの方便の *Ursprung* である空及び慈悲は、智度論を支撑する最も重要な兩軸であつて、そのどちらに *weight* が置かれてゐるかは恐らく斷定を許さない。だがかく並び立つ空と慈悲とは、(少くとも論理的には)そのまましつくり結びつき得るものではなく、のみならず反對概念とも矛盾概念とも云うことが出来ない、むしろ全く異質的な *These* と云つてよい。龍樹は實踐そのものうちにこの二つを統一融合させた、それが六ハラミツである、と考えられる。しかも衆生はその一人一人が決して同じではない、同一の衆生も時を移せば變つてゐる、また空は一定のイドラを有しない、即ち何れも生きており動いてゐる、その爲に六ハラミツ乃至般若ハラミツは、その時に應じ處に隨つて、自らを *correspond* させつつ特殊化しなければならぬ、かくてそこには方便が要請され、むしろ必然的に行ぜられるのである。この方便は對象に即しての云々は任意の特殊化の所産なのであるから、自律的な統制は夙に放棄されてなければならぬ、また否定されることもそのまま肯定されることも共にあり得ない、そこでこの方便は自己矛盾的と呼ぶことが出来る。或いは、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、一方から一方への質の轉換を果しつつ、六ハラミツ乃至般若ハラミツへと *authoem* して行く、とも考えられよう。これが方便の第三の型である。

智度論は、「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」(二七262)、「方便力の故に、六波羅蜜を行はずと雖も福德因縁を起して心は諸法に著せず」(六二502)、「方便力とは、畢竟無法亦無衆生なるも而も衆生を度す」(九〇697)などを始め、各所にこの方便を説き、そこでは方便が六ハラミツ特に般若ハラミツと並稱され、また同一視されるに止まらず、阿耨多羅三藐三菩提に至る爲に六ハラミツだけでは不十分であるとして、この方便を加えている(三七335など)。これは、やがては、方便ハラミツへと發展する可能性を藏している、と見ることが出来る。この例は、十住毘婆沙論にも、例えば般若ハラミツと並列される方便は諸品(二・四・五・六・一七品など)に散見される。

十住毘婆沙論易行品の有名な「信方便易行」は、明らかに特殊化された方便の一つである。普遍的なものが特殊化される process は、通常、來雜物を出來得る限り除去し捨離して、ひたすら一つの方向に純粹化し、その特異性を顯著に尖鋭化して行く、との途を直進する。この品が、彌陀陀讚を中心として、諸佛諸菩薩への念佛稱名だけで充たされており、中論・智度論の中軸であつた空を始め幾多の徳目の全く見られないことは、純粹化の面から見れば、むしろ當然であると云うべきだろう。そこでここには、これを特殊化された方便(の一つ)と *seisen* するだけで果して足りるか、即ち、特殊は他の特殊によつて自由に置き換えられ得るが、この念佛稱名は、もはや他の特殊とは變更出來ない―特殊の極限であり、云い換えれば、個別化されているのではないか、が重大な問題となつて来る。(特殊B・個別E・普遍Aの問題は、ヨーロッパでもインドでも幾つかの議論が見られるけれども、ここでは、EをAとBとの

of things と考えることとする)。後世の淨土教が、この個別化された方便としての念佛稱名によつて居ることは云うまでもない。それと同じことが果して龍樹でも云い得るだろうか。だが、それには、次の諸理由から、むしろ否定的たらざるを得ない。即ち、(1)易行品に於いて、龍樹は、不退に至る方便としての易行道を請う者に對し、「是れ懦弱怯劣にして決心あることなし、丈夫志幹の言にあらざ」と答えて、その求めを斥けること二回、猶且つどうしても聞くことを欲する者に、即ち嚴重な制約の下に始めて、信方便易行を説き教えている。これはその前品の阿惟越致相品からの連續と見られ、不退菩薩に達する諸方便の一つ、即ちその制約下に特殊化された方便であることを物語つて居る。(2)易行品に續く除業品の冒頭は、「但だ阿彌陀等諸佛を憶念し、及び餘の菩薩を念じて、阿惟越致を得るや」の間に答えて、それだけではなく、「復た應に諸佛所に於いて懺悔し勸請し隨喜し回向すべし」と述べて、論を進めて行く。ここでは、已に問の中に「諸佛」を附すことによつて、阿彌陀佛への純粹化はやや失われている。また、念佛稱名に當つて、阿彌陀佛(乃至諸佛諸菩薩)と念佛者、即ち絕對者と個人だけに限定されていた關係が、再び龍樹の十住毘婆沙論の根本的立場である度衆生・慈悲に立ち歸り、そこからする反省に基いて、勸請があり、衆生への回向がなされる、それは、次の分別功德品から分別布施品へと續いて、廣く衆生に向つて行く。(智度論が第一卷に信について強調し、やがて卷を重ねて布施に始まる六ハラミツへと展開する、その論理の運びに類似していると云えるかも知れない)。(3)阿彌陀佛及び念佛について瞥見しよう。阿彌陀佛や阿彌陀佛國の莊嚴嚴淨は、智度論(卷四・八・九・一〇・二九・三二・三四・三八・

六七・九二・九三)に、十住毘婆沙論(九・一八品)に屢々説かれ、また念佛は、般若經(七〇品)にも説かれてゐる(従つて智度論(八四のc)はその釋をのせてゐる)ばかりか、法華經(方便品第二)にも説かれて、智度論(七九 619・九三 713)はその引用を擧げてゐる、十住毘婆沙論には念佛品があるほか、諸品に念佛が説かれ、智度論は六念・八念・十念の筆頭に屢々詳説される。これらを通觀すると、念佛は常に諸佛を念じ稱するのであつて、阿彌陀佛と念佛とが結びつくのは、易行品を除けば、他には二論共に見られない。般舟三昧も、諸佛を念ず、諸佛の現前を見る、であつて、僅かに智度論に「菩薩般舟般三昧に入れば、即ち阿彌陀佛國に生ずるを見る」(一一九 276)の一行が唯一の例として擧げ得るにすぎない。また、阿彌陀佛への念佛稱名が説かれてゐる般舟三昧經(特に行品第二、但し後世附加説もある)の引用乃至闕説(智度論三三 305・十住毘婆沙論二〇・三二品)も、すべて阿彌陀佛には觸れてゐない。以上を綜合すると、念佛が個別化された方便にまで高まつてゐるとは考え難いので、この特殊化に止まつた念佛稱名を、方便の第四の型とすることが出来る。(或いは、これはむしろ上述の自己肯定的な方便の一支であり、智度論だけによれば、佛の神通や三昧なども同様である、と考へて差支えないかも知れない)。

以上、方便を種々に考察したが、これらの型に諸方便が a priori に分けられてゐるのでないことは、附言するまでもあるまい。具體的な方便の一つ一つについて、またその場に即してでなければ、安易な Kategorisierung は極めて危険であらう。

すべての方便は、それらが悉く實 *tativa* に對する方便と云う共

通點をもつてゐる、「佛經に世界無量と言ふと雖も、此は方便説にして實教にあらざ」(智度論九にc)。しかも、實は、空に外ならず、従つてすべての表現をこえてゐる。方便が龍樹に於いてかくも close up されたのは、その方便を通ずる實踐こそが實への參與を可能にするからであつた、「佛は衆生に適應するが故に但だ一法のみを説く、論者は諸事を廣説分別す」(四七五のc)。(歴史的には、それは、實への論理づけのみに没頭した有部に對する激しい批判であり、また同時に、當時諸經典亂立によるいわゆる初期大乘佛教徒——幾多の在家佛教徒を雜えて——のともすれば偏向しがちな radicalism への指針でもあつた、「菩薩は方便力の故に有無の二邊を離れて中道を行ず」(七五 587)。

ただ次の附言は許されるであらう。方便は、多くの學者の指摘するように、佛教思想だけに特有な element であり、しかも、それが釋尊にして龍樹によつて特に強調されたことは、非常に興味深い。しかし方便の過度の増大・複雑化は、釋尊・龍樹などのなきあと、徒らにその形骸だけが根を張りめぐらすならば、却つてわれわれから實に對する感覺を麻痺せしめることはないだろうか、そして「佛の智慧方便神通は、舍利弗等大阿羅漢、大菩薩彌勒等すら尙知ること能はず、何に況んや凡人をや」(九 126)ならば、われわれは所與の諸方便だけにしかもその試みにただひたすらたよるべきであらうか。それでもなお、「摩訶衍空門は一切諸法性は常に自ら空にして、智慧方便を以ての故に空を觀するにあらず」(一八 193)である以上、實に迫ろうとする意欲が鞏固であればあるほど、何か別の途を探索する以外ない、とすれば、その一つの試論としての唯識の登場は蓋し必然的であつた、と云い得るかも知れない。