

Title	超然と同情：初期仏教にみられる精神性と救済(利)の目的
Sub Title	Gleichmut und Mitgefühl : Zu Spiritualität und Heilsziel des alteren Buddhismus
Author	Schmithausen, Lambert(Saito, Naoki) 齋藤, 直樹
Publisher	三田哲學會
Publication year	2002
Jtitle	哲學 No.108 (2002. 2) ,p.67- 99
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000108-0067

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

超然と同情

初期仏教にみられる精神性と救済（利）の目的

ランバート・シュミットハウゼン

齋藤直樹* 訳

Gleichmut und Mitgefühl

Zu Spiritualität und Heilsziel des älteren Buddhismus

Lambert Schmithausen

訳者まえがき

本稿はハンブルク大学インド・チベット文化・歴史研究所 (Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets) 教授ランバート・シュミットハウゼン (Lambert Schmithausen) 氏の論文「超然と同情——初期仏教にみられる精神性と救済（利）の目的——」(“Gleichmut und Mitgefühl”, Zu Spiritualität und Heilsziel des älteren Buddhismus) の翻訳である。原論文は *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* (『キリスト教神学・哲学への問いとしての仏教』, 以下『問い』), hrsg. Andreas Bsteh, Studien zur Religionstheologie, Band 5, Mödling 2000 に掲載されている。シュミットハウゼン教授はこの論文と対をなすもう一つの論文「憐憫と空性——大乘にみられる精神性と救済（利）の目的——」(“Mitleid und Leerheit”, Zu Spiritualität und Heilsziel des Mahāyāna) も同書に載せておられる¹。

* 慶應義塾大学文学部非常勤講師（哲学）

『問い』はオーストリアのメドリング市にあるザンクト・ガブリエル神学校の宗教神学研究所 (Das Religionstheologische Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel) が刊行しているシリーズ、宗教神学研究 (Studien zur Religionstheologie) の第五巻として出版されたものである。同研究所のキリスト教神学と他宗教とのあらたな邂逅を模索する試みは70年代後半にまでさかのぼるが、イエズス会士 P. Heinrich Dumoulin 師の尽力によって、1981年に中村元東京大学教授（当時）をはじめとする仏教側の識者と Karl Rahner 氏をはじめとする神学者との対論がザンクト・ガブリエル神学校で実現した。Dumoulin 師はこの対論を「たんに仏教への共感をもってなされたというものではなく、仏教を信奉する方々が積極的に参加し、変化とあらたな始まりを画した、仏教とキリスト教とのヨーロッパにおけるはじめての出会い」と評している²。

90年代初めには、スリランカ出身のイエズス会士 P. Aloysius Pieris 師の進言によって宗教神学の学的な会合が開始され、そのなかではキリスト教神学と仏教学のたがいの核心からなされる対論が目指されることとなった³。その流れを引きついで1997年と1998年にザンクト・ガブリエル神学校でおこなわれた一連の会合の第一部では、ウィーン大学仏教学チベット学専攻教授 Ernst Steinkellner 氏の協力のもと、仏教の伝承をその宗教的、精神的な源泉の統一性と多様性において「キリスト教神学・哲学への問い」としてよりふかく理解すること、が目標としてかけられた。その二年にわたる会合の成果が同書というかたちで世に問われることとなった。同書はその会合における、シュミットハウゼン、シュタインケルナー両教授をふくむ、ヨーロッパを代表する五人の仏教学者の研究発表と、それに引きつづいておこなわれた各発表者と神学者との対論をもとにしてあまれたものである。

『問い』はあわせて十本の論文とそれぞれの主題についての対論からなるが、三つの大きな段階をふまえて構成されている。まず、仏教の歴史的

な起源から初期仏教の段階、第二に、宗教としての仏教と仏教的な思索における人間存在の位置づけの問題、そして最後に、大乘と金剛乘（密教）という仏教の二つのあたらしい展開である。以下に訳出するシュミットハウゼン教授の第一論文は、標題からもわかるとおり、初期仏教の段階に組みこまれている。

本論文の著者ランバート・シュミットハウゼン教授は、1939年にケルンでお生まれになり、ケルン、ボン、ウィーンの各大学でインド学、アラブ学ならびに哲学の研究に従事されたあと、1963年ウィーン大学にて博士号を取得された。つづいて1966年には、ミュンスター大学でインド学専攻の大学教授資格を獲得された。そののち1970年から1973年まで同大学の員外教授を勤められ、1973年以降はハンブルク大学インド学（仏教学、チベット学）の正教授としてご活躍をつづけておられる。また同教授はオーストリア科学アカデミーの通信会員でもあられる。わが国には、研究機関あるいは大学の招きに応じ、三度（1979, 1990, 1999年）滞在なされている。

シュミットハウゼン教授の主要な研究領域は、当初、インド学・仏教学のなかでもとりわけ初期仏教から瑜伽行派（唯識説）につらなる思想の系統を中心とするものであり、1987年に東京で刊行された *Ārayavijñāna* (『アーラヤ識』)⁴ は、その広範な文献学的知識と緻密・厳密なテキスト読解とにささえられた確固たる論拠によって、アーラヤ識⁵という概念の生成と確立を歴史的に跡づけた画期的な論考である。1990年代以降同教授はその学的関心を仏教における倫理、とくに自然倫理 (Naturethik)⁶ にかんする諸問題へ移行され、一連の著作⁷をものしておられる。

シュミットハウゼン教授はパーリ、サンスクリット、チベットという近代的な仏教研究にとって必須の諸言語に通暁されているのみならず、英仏の研究書はいわずもがな、漢訳文献や日本語の論文までをも読みこなされる。文献学的研究の高度な力量にくわえ、氏一流の卓抜した論述の手法を

身につけておられる同教授が現在の仏教研究の世界的主導者の一人であることをうたがうものはいない。日本語の論文であっても、ご自身の研究にかかわるものにたいしては、ときとしての確、痛烈な批判をくわえられることもあり、わが国の仏教研究者にとっては非常に手ごわい論客としてもしられている。

最後に、訳者が当論文を翻訳しここに掲載するにいたった経緯を簡単に記しておきたい。

2000年の初め、シュミットハウゼン教授から早稲田大学文学部東洋哲学専攻の岩田孝教授のもとに、うえで紹介した二論文の抜き刷りが送られてきた。岩田教授はシュミットハウゼン教授の指導のもとハンブルク大学で博士号をお取りになった方であり、また訳者の指導教授でもあられた。岩田教授の大学院でのゼミに訳者も出席しており、授業中にその二論文をご紹介いただいた。訳者は仏教における慈悲の観念の形成過程を文献学的にあきらかにすべくここ数年いくつかの仏教文献の読解にとり組んでいるところで、慈悲を主題としたシュミットハウゼン教授の両論文は自分の目下の研究にとって非常に重要なものであらうとおもわれた。早速翻訳に取りかかったが、当初は自家用の研究資料として活用するだけのつもりであった。7月に一とおり訳了したが、両論文の内容は、訳者にとって、予想にたがわずすこぶる示唆にとむものであり、その明確な論点とたくみな論述の構成には大いにまなぶべきところがあると感じられた。翻訳はつたないものではあるけれど、やはりこの二つの論文をなんらかのかたちで公表し、日本の研究者の便に供することができればとおもっていたころ、慶應義塾大学文学部哲学専攻の堀江聡助教授と懇談する機会をえた。翻訳原稿をお渡しするとともに堀江先生にその旨をおつたえしたところ、三田哲学会の雑誌『哲学』に掲載できるかもしれないとのご助言をいただいた。堀江先生は哲学専攻主任で『哲学』の編集主幹でもあられる西脇与作先生に翻訳掲載の件を打診してくださり、西脇先生からは掲載受諾のお返事を

頂戴したという次第である。

訳者は2001年度4月より慶應義塾大学文学部哲学専攻の非常勤講師として「印度哲学」の講義を担当させていただいているが、新参者でしかも門外漢の訳者に、拙訳掲載の機会をお与えくださった西脇、堀江両先生にたいし心から感謝の意を申し述べたい。シュミットハウゼン教授の最新の業績をこのようなかたちで紹介することが、仏教学、インド学にたずさわるものにたいしてのみならず、他の学問領域、とりわけ哲学ないしは宗教学にたずさわる研究者の方々にとってもなんらかの貢献になりえたならば、両先生からの海容なるご厚意にたいするわずかながらの恩がえしにもなりうるだろうか。

また、シュミットハウゼン教授の論文をご紹介くださり、拙訳の原稿に目をとおして、多くの大変有益なご助言をくださった岩田教授にたいしても、記して感謝の微衷を申しあげたい。

はじめに⁸

世界からの内面的な解放としての「超然」と、他者への心遣いとしての「同情」という概念をもって、初期の、あるいは保守的な仏教⁹の精神性の二つの極が銘記されるべきである。筆者の二番目の論文であつかわれる「空」と「憐憫」にたいしても、原則として、世界からの内的な解放、もしくは他者への心遣いという意味がそれぞれ当てはまる。これら二つの論文の目的は、この二つの極の相互関係においてみられる、筆者自身にとって本質的だとおもわれる諸相を素描することにある。もちろん、原典にかんする筆者のかぎられた知識の範囲内でこの作業はなされなければならない。とりわけ初期仏教にかんしては、研究者のあいだに相いれない見解が多いということを申しのべておかなければならない。初期仏教にかんする意見の対立にかんしては、以下の三つの著書を参照されたい。Harvey

B. ARONSON, *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*, Delhi 1980; Winston KING, *In the Hope of Nibbana*, LaSalle 1964; Melford SPIRO, *Buddhism and Society*, New York 1972. ARONSON は、「超然」に優位性をおく KING と SPIRO の立場と対質し、利他的な側面が初期仏教の精神性においても中心的な位置を占めていることをみとめた。筆者自身は、二つの極の両方にたいしてしかるべき注意をはらうことが必要である、とかがえている。筆者も超然が初期仏教的な精神性の中心にあるという印象をもってはいるが、しかし、同情もまた固有の活力へとむかっていく本質的な要因にちがいない。筆者の見解は、教え子であり友人でもある M. MAITHRIMURTHI のそれとほぼ一致する。彼はこの主題を、学位請求論文 (*Wohllwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut: Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramāṇas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra*, Stuttgart 1999) のなかで詳細に論じている。氏との多年にわたる共同研究から、筆者は多くの洞察と多くの典拠をあたえられたのであり、どんな細かな事柄にかんしてもその仕事をゆがめることはできないし、しかもただ再構成するということさえもゆるされないだろう。

1. 自発的な施しとしての他者救済（利他）の活動

初期仏教の聖典のなかには、仏陀がみずから発見した解脱への道を他者にもつたえようという決意になかなかいたらなかったこと、あるいは仏陀のそのような決意が動揺していたことを暗示する箇所が多くみられる。T. VETTER は講演のなかで、仏陀はさとりをひらいたあと、はじめ、その解脱の根源的な体験を他者につたえることに消極的であった、という十分な確証をもった伝承¹⁰に言及している。感覚に囚われた人びとの未熟な理解力をおもえば、自分の解脱の体験を彼らに語ることは無駄な骨折りになるだろう、と仏陀はかんがえた。そこで仏陀は、どちらかといえば、あえて

行動を起こさない (apossukkatā) ほうへとかたむいていった。その思いを転換させるには、ブラフマー神の要請 (勸請) が必要となった。ほとんどの (しかし、すべてのではない)¹¹ 版のなかで、衆生にたいする同情または憐憫¹²は補足的な動機として述べられている。関連する伝承¹³にしたがえば、サッカ神 (シャクラ、インドラ) はまず、仏陀を責務を振りはらった (pannabhāra) 完全なる解脱者 (suvimutta) として誉めたたえる一詩頌をもって語ったが、しかし彼はブラフマー神から、仏陀をむしろ「隊商の長」として称賛し、仏陀にその教えの告知を請わなければならないという言をもって叱責されたとされる。この関連で注目すべきこととして、つぎのような事態を挙げることもできる。すなわち、いく人かの過去仏には弟子たちに事こまかな教えをたれることが非常に難儀なことと感じられており、そのために、過去の諸仏が確立した教えはながくはつづかなかったということを過去諸仏が語っている、ということである¹⁴。

べつの伝承においては¹⁵、俗世から身をひくという仏陀の気分は、他者に教えを説くよりもむしろ孤独のなかに引きこもっていることをよしとする、マーラ (死と官能性が神話的に擬人化された存在) からの「誘惑」として、外部に投影された形態をとって現れている。仏陀はここでは、解脱をもとめるものたちが真実をえようとするのであれば、自分は彼らにそれを説こうという宣言をもって、その「誘惑」をみずからしりぞけている。『(仏陀の) 涅槃への悟入にかんする偉大なる教説』¹⁶ のなかでも、仏陀は同様の反応を示している。すなわち、即座に無余涅槃におもむくように¹⁷ とうながすマーラにたいして、強固な学統を確立するまでは無余涅槃にははいらない、というみずからの宣言をもって答えるのである¹⁸。同情あるいは憐憫が、学統を確立するための動機として語られているところは、ここには (すくなくとも明示的には) ない。その他、以下のような内容のちかい二つの説示がある¹⁹。まず、他者への説教は不公平や報酬への期待をとまなうものであるから、解脱に達したものにはふさわしくないが、澄み

きった配慮 (anukampā) や思いやり (anuddayā) にかなう仏陀の説教は、不公平や執着にけっして汚されることはないという反論を、仏陀がマーラもしくはサッカという名の魔物 (yakkha)²⁰ にたいして投げかける、というものである。また同様の教説が DN I: 224ff にある。ここでは、善法 (kusaladhamma) を見いだした苦行者はそれを他者につたえるべきではない、なぜなら、そのような行為はどのみち無益なことであり、しかもあらたな執着をもたらすものであるからだ、という梵天の意見が、そのような考えを他者の救済 (利他) にたいする配慮の欠如 (ahitānukampin) にもとづく誤った捉え方であるとする仏陀によってしりぞけられている。

たしかに、これらの伝承は伝説的なもののようにおもわれるし、最初に紹介した伝承などにはプロパガンダ的、包含主義的²¹な意図がはっきりと表れている。ほかでもない、主流派をなすバラモン教の最高神が、仏教的な教えの宣言をあと押ししているのである。しかしながら、この伝承の陰に歴史的な追想がかくされているかいなかという問題は、筆者の主題にはなんの関わりももたない。どのような形で、そしてどのような理由で歴史上の仏陀が実際に説法をなしたのかということにかんしては、なにもいうべきことはない。開悟したものがみずから見いだした救済の道を世間に告知する、もしくは、その人が大きな責務をもってその勤めに専心するといったことは、すくなくともはじめに紹介した伝承の作者にとってはまったく必然的なことではなかった、ということがわかれば筆者にとっては十分である。

このこと、すなわち仏陀が自身の開悟を他者に告知することに積極的ではなかったということは、後代の捉え方 (筆者の第二論文のなかで略説した伝承には、すでにその萌芽が現れているかもしれない) と対照をなしていることからして、より一層信憑性がある。後代の捉え方では、仏陀ははじめから、すなわち開悟以前にすでに、はやくも前世において、他者にたいして救済の道を説くという明確な目的をもって救済の終極たる仏性をえ

るべくはげんでいたとされる²²。このような捉え方が仏陀の開悟と説法にかんして本来的なものではないことは、(VETTER が本書中の第一論文のなかで確認しているとおりに) ゴータマもしくは過去仏が世俗の生活から分離した動機を老病死を克服しようとする努力のうちにみようとす文献によっても裏づけられる。仏陀を努力へと駆りたてたのは、老病死という悪にのがれようもなく取りつかれている仏陀みずからの存在であるが、それらの文献のうちのほとんどのものなかには、そのような存在にたいする認識が、ひたすら、というかまさに第一義的なものとして説かれている²³。

ようするに、上述の文献の見方によれば、ゴータマすなわちのちの仏陀にとっては、彼自身の解脱が重要だったのである。仏陀は解脱に達したあと、そこにとどまることが可能であったことはあきらかである。仏陀には、独覚 (paccekabuddha, pratyekabuddha, 伝統的な解釈では「自分自身のために独りでさとしたもの」、しかし、もともとの意味はおそらく「幸運な偶然によってさとしたもの²⁴」) のように振るまうという可能性も、いく分かはこのこされていた。ここから、つぎのような後代の文言²⁵がでてくる。すなわち、仏陀は教えをたれる能力も憐憫ももってはいたが、「自分自身のみを制御 (調伏) して、他者を [制御し] ない」²⁶。というのは、仏陀が前世から習慣として身につけてきた (世界にたいする) 無意欲 (alpotsukatā) に安住していたからであり、また、邪魔をされることや人びととの交際をおそれていて、それゆえ、僧団の設立や教導にかかわることを忌避していたからである。そのような独覚はまったくどんな説教もしないというわけではなく、ただときおり説教をたれることはあった。彼らは、しかし、僧団をつくることはなく、また、教理を体系的に説くこともなかった²⁷。まさにこのことにおいて、伝統的な理解にもとづく歴史上の仏陀、もしくは、後代に類型化された正等覚者 (sammāsambuddha) と独覚とが区別されることになる。

しかし、教えを説くこと、とくに、学統と僧団設立の積極的な基礎づけは、議論の対象となっている伝承上の一時期においては、歴史上の仏陀にあっても任意の付随的な課題（そしてそのかぎりでは、純粹な利他主義的な行為）であると見なされていた、ということがはっきりとしてくるかもしれない。教えを説くこと（もしくは、それ相応の意図）は、あきらかに、開悟と解脱にたいする不可欠の条件とはかんがえられていなかった。仏陀にとってけっしてそうではなかったし、ましてや彼の教説にしたがう声聞たちにはおよそあてはまるものではない。彼らの本来の目的もまた、自己自身の救済、もしくは解脱をえることであった²⁸——すなわち、現世における老病死にたいする不安の克服、あるいは輪廻、すなわち生と死の永遠の反復の輪からの最終的な解放としての「涅槃 (nirvāṇa)」が目指されているということであろう。「自己自身の」ということは、しかしながら、利己的で他者を排除するという意味をもつわけではなく、声聞が他者の解脱をねたむというようなことではない。したがって、僧が他者に利（救済）にみちびくような教えをあたえることも、みずからの利（救済）の追求に矛盾することにはならない。律のある箇所 (T. VETTER がつとに引用している)²⁹ によれば、仏陀は僧たち——文脈からみて、すでに解脱したものとみられる——にたいして、多くの人びとの利（救済）のため、そして世間への心遣いをもって (lokānukampāya すなわち衆生を救うために)、一人ひとり遊行しながら教えを説くように、という指示をはっきりとあたえている³⁰。

さらに、他の聖典においても多くの箇所で、（仏陀その人に直接言及しているわけではないが）利他の行為があきらかにのぞましいものとして評価されている。しかし、同時に、それらの箇所では、そのような行為は自利のための努力に反するものと見なされてはならないし³¹、なされなければならないものでもない、ということがあきらかにされている。むしろ、自利と利他との両方に努める個人は、比較のうえでは、たしかにもっとも

たかく評価されてはいるけれど、しかし同時に、自利だけに努めるものもまた非常にたかく評価されており³²、そのような人はあきらかに利他のみをもとめるものの上位におかれている³³。利他のみをもとめるものところでいわれているのは、他者にずっと気をくばるために自利を意識的にあと回しにするような人のことを指しているわけではけっしてなく、むしろ、他者に利にかなうようなおこないをうながしはするが、しかし、みずから努力することのないもの、つまり率先垂範することのない人が念頭におかれている³⁴。当然のことながら、そのような人がたかく評価されることはない。そうではなくて、人はまず自己自身を修練すべきであり、そののちに、他者への教えが可能になる³⁵。上述のとおり、そのような利他のための努力は、しかし、なさなければならぬことではない。とくに、弁舌のたくみさといったような能力が欠けている人にとっては、なおさら必要ではない³⁶。多くの文献が強調しているのは、自己自身を制御することによってすでに、他者をも利することになるということ³⁷、あるいは遁世への後退はその人自身——通例、仏陀個人——だけにとっての楽なのではなく、後世の人びとの救済（利）にも役立つ³⁸、つまり、前例的模範として意味をもつのである。

2. 同情とその精神的根源

自身の開悟のあとに世間からしりぞくことなく（筆者がこれまでにあきらかにしようとしてきたように、世間からの隠遁は解脱に達したものの境遇にまったくふさわしいものであったかもしれないが）、自分が見いだした救済の真理を告げるものとして世間に入っていこうと仏陀が決断した動機として、同情 (kāruṇṇa)³⁹、思いやり (anuddayā)、心遣い (anukampā)⁴⁰ が想定された。心遣いは教えをひろめよという仏陀から弟子たちにあたえられた指示のなかにもみられるものである⁴¹。たしかに、のちになれば、とくに戒律が確立したあとでは、たとえば在家信者からの布施にたいする

返礼の必要性といったような、他の動機もなんらかの役割をはたしていたであろう⁴²。このことは布施をなすものは宗教的「福德 (puñña)」を獲得するという考え——喜捨を受けとることは、まさに在家信者にたいする僧の心遣い (anukampā) からなされる行為になるという考え⁴³——とならんで、僧からの返礼としての「法施 (dhamma-dāna)」は、どんな物的な布施よりも貴重なものだという考えがある⁴⁴、ということによって裏づけられる。筆者はこのような他の動機にここでさらに立ちいることはせず、同情が、とくに仏陀において、教えを説くという決意の決定的な要因であったということを、ひとまず伝承のなかから取りだしてみようとおもう。

しかし、この同情はどこにその源を発しているのか、という疑問が生じる。同情は仏陀が開悟したことによる必然的な成果である、あるいは声聞のそれもふくめて、どのような解脱の経験からでもかならず自動的に流れでてくるものである、という二つのことは、管見によるかぎり、すくなくともふるい資料においては確認されていない（あるいはまた、仏陀にも声聞にも他の選択肢はなかった、ということをも意味しているかもしれない。このことはしかし、いま指摘したように、ふるい伝統に則った捉え方であったはずはないように見うけられる）。とりわけ人格を構成する要素の無我性についての（のちに前面に押しだされてくることになる）智慧は、筆者のみるかぎり、すくなくとも正規の仏典においては、ただそれら構成要素からの解放にのみ資するものである⁴⁵。その智慧は、したがって、たしかに利己的な感情と努力の根を断つものではあるが⁴⁶、しかし、だからといって積極的に利他を目指す感情や衝動を自動的に生みだすまでにいたってはいない⁴⁷。

利他の感情の自動的な発露をもたらすのは、文献のなかでは、むしろべつつの、黄金律にちかい思慮である。その思慮とはすなわち、他者は自分とおなじように生き、幸福でありたいとねがい、死や災害をおそれていると

いう事実にかんがみて、他者にたいする自分の態度や振るまいを決めていくべきである、ということである⁴⁸。ここでは固有のわたしというものが、類推の起点として無批判に前提されている。この思慮はだれにでも理解可能であり、実際、仏教以外のふるいインド文献にも見いだされるものである⁴⁹。仏教文献においてその思慮は、とくに敵意をもった行為（とりわけ生きものの殺害と傷害）⁵⁰の停止と、友愛にみちた心情⁵¹を動機づけるものとされる。不殺生は友愛の情を、おもにふたつの精神的な事項に結びつける（その動機と理論的な基礎づけとしても、また、それらの根底にある感情のあり方を事後的に説明するものとしても）。すなわち、一方で「すぐれた振るまい (śīla)」に、他方で「四つの、心情のかぎりない解放 (無量心 (appamāṇā cetovimutti))」の修習にである。

3. すぐれた振るまいにおける同情

出家者の解脱への道におけるはじめの、そしてよりたかい段階への基礎となる事項としての「すぐれた振るまい (śīla)」にかんして、VETTER はすでにつきのように詳述している。すなわち、「ただしい行為」の第一の要素としてのすぐれた振るまいは、生きものの殺害に手をそめないことをふくんでおり、そのさい不殺生は一切衆生の幸福にたいする思いやり (dayā) や心遣い (anukampā) といったあり方、すなわち同情と結びついているということである。同情はしたがって、初期段階ですでに仏教的な解脱への道の一部をなすものであり、のちの段階にいたっても保持されつづけることになった（禅定にはいる直前の心構えにかんする、VETTER の明確な言及、たとえば DN I: 71, 23f を参照）。それゆえ、解脱に達したものはみな、みずからの開悟を表明したあとで自分が示した道のみずからあゆんだ仏陀自身さえもが、すぐれた振るまいを修習（反復）したのであった。しかしながら、以下のことを念頭におく必要があるだろう。すなわち、解脱への道において同情は、なによりもまず修行者自身を純化する

働きをもつということ、そしてまた、解脱の妨げになり輪廻に巻きこもうとする行為、たとえば故意に他者に危害をくわえること（または、わるい業として、輪廻のなかにおいてさえ不浄であるような行為）、当然その最たるものとしての殺害から修行者を内面的にひき離そうという目的を同情はもっているということである⁵²。

不殺生は、仏教の在家信者が守らなければならない五戒のうちの第一のものでもある。ただしこれにかんしては、心のもち方に関わりをもたない外面的な振るまい（生きものの殺害から身を遠ざけていること）だけを指示する、より簡潔な戒がもちいられることがほとんどであるが⁵³、しかし、解脱への道にかかわるよくしられた戒がいわれることもあり、この戒は一切衆生にたいする同情という心のもち方を強調するものとなっている。興味ぶかいことに、以下のようなばあいには一切衆生への同情が一貫して強調されている。すなわち、在家信者がいわゆる布薩集会のさいに守らなければならない作法、つまり僧と尼僧の生活に接するなかでおこなわれる、在家者であれば日課とする必要のない苦行の条項⁵⁴をもふくんだ作法、そのようなより厳格な作法が説かれるばあいである。同情を強調する戒はいくつかの箇所に見られるが⁵⁵、しかしそのばあいの戒は、在家信者の日常における理想的な振るまいからみれば特殊な、布薩のような状況とは無関係である。しかしながら、同情を強調する文脈はつねに業理論にかかわっている。つまり、不殺生は人をその死後に天界へとみちびくか⁵⁶、すくなくとも人間としてのこのましい再生をもたらす⁵⁷ということである。また、在家信者のすぐれた振るまいにおいても、同情はまず第一に自己の境遇の改善に資するものとなる（ここでは、内面的なものがかんがえられている。なぜなら、天界での生は期限がかぎられており、解脱と同列にあつかうことはできないからである）。

しかし、だからといって、同情が仏陀あるいは僧や尼僧のみならず（これにかんしては後述する）、在家信者においてもその固有の活力をたかめ

ることができる（つまり、副次的な効用をもたらすというだけではない）ということ、けっして排除されるべきではない。 *Sigālovāda Sutta*⁵⁸ に、たがいの心遣い (anukampā) にもとづく在家の戒が説かれているように、在家信者において同情は、内的・外的拘束からの解放を目指す精進と矛盾することなく、家族や社会との繋がりにつよく結びつくことが可能だったのである。

4. 四つの、心情のかぎりない解放（四無量心）

四つの心情のかぎりない解放（以後「無量」⁵⁹ は、友愛もしくは好意 (mettā), 憐憫 (karuṇā), 歓喜 (muditā) と超然もしくは無頓着 (upekkhā) を修養することにかかわる。聖典にみられる型どおりの定式によれば⁶⁰, これらの修行は以下のように進行していく。修行者はまずはじめに、友愛の心をもった精神あるいは心情（思考と感情）をもって天の方角をみたし、つぎに第二の、そして最後にはすべての世界をみたす。そのようにして、修行者は順次、憐憫、歓喜、無頓着をもって、世界をみたしていく。

これらの修行の根源的な意味あい、VETTER によって素描された禅定 (jhāna) の修行と類比的であったかもしれない。どちらの図式も四つの段階をふくみ、超然あるいは無頓着 (upekkhā) の状態を終局とし、歓喜の局面がそれに先行している⁶¹。この一致が偶然ではないならば、「無量」にかんしても無頓着の修習を最高とする⁶² 階梯的進展が重要なものとなってくる。そのばあい、友愛と憐憫はより早い、無頓着という終局を準備する段階と見なされてよいかもしれない。友愛と憐憫の働きは、正規文献の多くの箇所にも述べられている意味においては⁶³, とくに自己の精神的な完成にたいする、見やすいものではあるがわずらわしい障碍を取りのぞくことだったのであろう。すなわち、敵愾心/憎悪や（意図されざる）残忍さ (vihesā, 字義どおりには、傷害 [をあたえようとする態度あるいはそれ

をたのしみとすること]) といった悪しき感情である。それらにつづいて修習されるべき歡喜は、倦厭 (arati) に対抗するものである。正規文献において倦怠は通常、出家の禁欲的な生活にたいする不満足として理解されている⁶⁴。無頓着の修習によって、最後に貪欲 (rāga) が除かれる⁶⁵。このことは、無頓着の修習は解脱に達した境位に流れつくものと、もともと見なされていた⁶⁶、ということをあかしている。なぜなら、渴望 (すなわち貪欲) は、まさに煩惱の決定的な原因と見なされているからである (四聖諦の第二、集諦)。

以上のことが妥当であれば、梵天の領域への一時的な上昇のためのたんなる手段としての——明確に形式化された智慧 (paññā) を実践することのない——「無量」という捉え方は⁶⁷、時代がくだったのちになされた評価替えと判断してもよいであろう⁶⁸ (禅定にたいする同様の捉え方に対比される)。「歡喜 (muditā)」ならびに無頓着 (upekkhā) を友愛ならびに憐憫と概念的に同化してしまうこともまた、もしかしたら、時代がくだったのちにはじめてなされたものであったかもしれない。その概念的同化は、歡喜と無頓着も他の衆生にたいする感情として解釈し、歡喜はともによるこぶこと、無頓着は公平性として規定する⁶⁹、というかたちでなされた。(前仏教的な表象と結びついたものではあるが、) 友愛の修習が、みずからの身を危険な動物 (あるいはまた人間や魔物) から護るための仏教的な精神性にかなう手段として、副次的にはあるが最終的に適用されるにいったのも、おそらくのちの時代のことであったらう⁷⁰。

5. 同情の効力

しかし、同情、すなわち友愛と憐憫の修習は、とくに自己の心情の浄化のために実践されるものであるとしても、修行者の日々の振るまいにも、たとえば他の僧侶にたいする友好的な振るまいといったかたちで影響をあたえる、ということをおぼえてはならない⁷¹。実際、「すぐれた振るまい」

との関わりにおいて、このことが明瞭に意識されている。ただしそこでは、他者のために積極的に働きかけることにはではなく、害をあたえるような行動を慎むことに強調点がおかれている。けれども、すでに暗示的に述べておいたことであるが、これらの修習がもつある種の固有の活力を具体的な状況において積極的な援助行動にもむかわせることのできる、あるいはむかわせるべき方向が呈示されなければならなくなるだろう。たとえば僧が病気の僧を看病するときや⁷²、僧が憐憫 (kāruṇā) から畏にはまった動物を放してやるようなばあいである (Vin III: 62)。

「無量」という枠組みのなかでは、情感としての友愛 (/好意) と憐憫は、たしかに無頓着という最終段階において揚棄されてしまうけれど、しかし、つねに従属的な意味でのみ捉えられているわけではなく、またそれらによって対治される危険な感情 (敵愾心や残忍性) がふたたびわき起こってこないようにする、というだけのものでもない。他者の利というものは、ただしい行動を規定する同情のなかに、また友愛と憐憫の心的な修練のなかにはじめて真正なかたちで現れてくるものであるが、むしろその他者の利のなかにみずからを移しかえる、すなわち感情移入の次元は、解脱の境位に達したあとでも固有の活力を発揮することができるということ、そのことを議論の出発点にすえてもよい。さらにいえば、まさにこのことが仏陀において起こり、それゆえ、仏陀が——初歩的な考えではあったかもしれないが——遁世と静慮におけるさまたげられない幸福をすてて、積極的に教えを説くことを決意するにいたった⁷³、ということが想定されてもよい。

同様のことが僧侶にかんしても当てはまるが、そのさいには、他者への積極的な働きかけにたいする彼らそれぞれの覚悟の大きさは、とくに解脱の道における友愛と憐憫をどの程度の集中力をもって修養したかによって量られるとあってよい。というのは、すべての僧侶がおなじ集中力をもって「無量」の修習にあたる、ということ想定することはできないからで

ある。VETTER によって示された解脱への道の詳細な描写においては、実際、「無量」はまったく出てこない。『大毘婆沙論』——西暦 2, 3 世紀に作られた説一切有部の教条的な論書——では、どのような順序でどの程度の範囲にわたって個々の僧が「無量」を修習するのかということを各人の必要にゆだねる、ということが妥当な教説としてさだめられていさえする。その論書に説かれていることであるが、多くのものはただ一つの「無量」、たとえば憐憫のみ、あるいはまた無頓着のみを修習するにすぎない⁷⁴。それに対応して、婆沙論においては、「無量」中の項目の序列にたいする評価もまた一定ではない。多くのものは（その自己防御の働きのゆえに！）友愛を最上のものと見なし、他のものは憐憫を（それが仏陀に教えの告知をうながしたから）、いく人かは歓喜を（それが〔禁欲的もしくは僧院的な生活への〕嫌気をなくすから）、またべつのもは無頓着を（それが貪欲や憎悪を取りのぞき、生きもののあいだにいかなる差異も見いださないがゆえに、内的な平静をもたらすから）、といった具合である⁷⁵。

6. 無頓着と憐憫とのあいだの緊張

他方、本稿のはじめに紹介した仏陀の逡巡という伝承のなかには、世間からの出離ということによって特徴づけられる解脱の境位と他者への働きかけとのあいだに、あきらかな緊張が存するということが明確に述べられている⁷⁶。同様の緊張は、したがって、すくなくとも潜在的には、無頓着 (upekkhā) と憐憫もしくは同情とのあいだにもある⁷⁷。その緊張が完全に解かれるのは、upekkhā が公平性を意味するものに「矮小化」されるときだけである。また、無頓着が憐憫あるいは同情から発した願望もしくは活動の可否にたいする無関心として理解されるばあいにも、両極間の緊張はある種の平衡のもとで解消されている。たとえば、衆生の幸福と苦は彼ら自身の業によるものである (kammassakatā) から⁷⁸、彼らに幸福であってほしい、もしくは苦をまぬかれてほしいという願望を修養する

ことが、衆生の現実の生存に影響をおよぼすことはない、という事実を冷静に受けとめることとして upekkhā が説明される時、あるいは、仏陀は心遣い (anukampaṃ upādāya) や同情 (karuṇāyamāna) からすべての聴者に教えを説いたけれど、彼らの反応にたいしてはそれがよいものであれわるいものであれ、無頓着のままであった (upekkhaka/upekṣaka)⁷⁹、ということである。

しかし、無頓着と憐憫との両者が根源的に真摯に受けとられるならば、つまり無頓着が（完全に解脱に達している状態の経験という意味で）、他者のものをもふくめ、いかなる苦にも冒されないこととして捉えられ⁸⁰、憐憫 (Mitleid) が、文字どおり、不幸な衆生とともに感情においてくるしむこと (Mit-Leiden)⁸¹ として理解されるならば、その緊張は抜きさしならないものとなる。このような意味において、婆沙論は（自己自身の解脱の経験としての）無頓着と（解脱に達していない他者の苦への関わりとしての）憐憫とのあいだの、根源的に妥協をゆるさぬ緊張を受けいれている。

「仏陀に偉大なる無頓着が生じたとき、師の眼のまえで、全世界の衆生がかわいた芝草のごとくにもやされるだろう。師はそれをご覧にはならぬであろう。師が偉大なる憐憫を生じたとき⁸²、ただ一人の苦しむ人をみるだけで、その信じがたいほどつよい不動の身体を、嵐のなかの芭蕉の葉のごとくに震わせるのに十分である。」⁸³

このように、仏陀が二つの態度を完全なかたちで身につけているとしても、両者のあいだの緊張は、仏陀にさえ、それらを同時にではなく、相前後してしか実現することができないほどきびしいものなのである。さらに、おなじ論書のなかの他の箇所には、仏陀は偉大なる憐憫をしばしば表しはするが、偉大なる無頓着はまれにしか表さないということが記されて

いる⁸⁴.

注

- ¹ 第二論文の拙訳は本誌次号に掲載の予定。
- ² H. DUMOULIN, “Christentum und Buddhismus in der Begegnung”, in: *Erlösung in Christentum und Buddhismus*. hrsg. A. Bsteh, Beiträge zur Religions-theologie; 3, Mödling 1982 (Nachdruck: 1992), S. 32–51.
- ³ A. PIERIS, “Christentum und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Tra-ditionen”, in: *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*. hrsg. A. Bsteh, Bei-träge zur Religionstheologie; 5), Mödling 1987, S. 131–78.
- ⁴ Lambert SCHMITHAUSEN, *Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Develop-ment of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Pt. I: Text, Pt. II: Notes, Bibliography and Indices, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies 1987 (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, IVa–b). この著作へとつながる前段的基礎研究の成果として *Der Nirvāna-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Wien 1969 (Öster-reichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 247. Band, 1. Abhandlung).
- ⁵ 一種の潜在意識であるが、瑜伽行派ではこれを根本的な意識と見なし、人間の認識活動全般の根拠とする。この根本識ともよばれるもののうちに、ある瞬間に生じた意識（心作用）の内容が印象（習気、種子）としてたくわえられ、それによってつぎの瞬間の意識が惹起される、とかんがえられている。唯識説は、一切の現象をアーヤ識にたくわえられた印象の発現であるとする、一種の唯心論である。
- ⁶ この用語にかんして氏は、1999年に東京でおこなわれた講演のなかで、ドイツの哲学者 Angelika KREBS の著書 (*Ethics of Nature*, Berlin & New York, 1999; cp. id. *Naturethik*, Frankfurt am Main, 1997) から取られたものであると述べている。
- ⁷ これまでに単行本として刊行されたものとして以下の三つがある。Lambert SCHMITHAUSEN, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies 1991 (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, VI); *Buddhism and Nature, The Lecture Delivered on the Occasion of the EXPO 1990, An Enlarged Version with Notes*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies 1991

(*Studia Philologica Buddhica, Occasional Paper Series, VII*); *Maitrī and Magic, Aspects of the Buddhist Attitude toward the Dangerous in Nature*, Wien 1997 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 652. Band).

- ⁸ パーリ文献 (VisM をのぞく) の引用は、パーリ聖典協会 (Pāli Text Society (PTS)) の版による。参照指示には、PTS の英訳の箇所も示される。出典箇所の指示は、ページ番号 (Dhp, Sn と Th は偈文番号) か、もしくは、巻+ページ (+行), I: 1(, 1) か、章/節+偈文, I(/1). 1 という形でなされる。出典の確認や文献照会は、かならずしも万全を期するものではない。
- ⁹ これは、大乘との比較において歴史的により古い、仏教の発展段階を指す。それは、とくにスリランカと東南アジアにおけるいわゆる「南方」あるいは「上座部」仏教という形で、後代も (今日にいたるまで)、大乘とともに存続した。
- ¹⁰ Vin I: 4-7; 関連する文献にかんしては A. BAREAU, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens*. I. De la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana, Paris 1963 と阪本 (後藤) 純子『『梵天勧請』の原型』印度学仏教学研究第 41 巻第 1 号 1992, pp. 474 (67)-469 (72). この伝承は大乘の典籍にまで引き継がれている: たとえば, Aṣṭa 151, 24-26 (Co. 192); H. KERN-B. NANJIO (ed.), *Saddharma-puṇḍarikasūtra*, St. Petersburg 1908-1912, 166; *Mūla-madhyamakakārikā* XXIV. 12; F. ERB, *Śūnyatāsaptativṛtti*, Stuttgart 1997, 41f. u. 130f.
- ¹¹ Dharmaguptaka の *Vinaya* の版 (T XXII: 786c17-787b6; vgl. A. BAREAU [注 10 をみよ] 138f.) には、まったくみられない。いくつかの版では、ブラフマー神が仏陀の憐憫に訴えたということだけが述べられている (Mahīśāsaka の *Vinaya* [T XXII: 103c24ff; vgl. A. BAREAU (注 10 をみよ) 137] と MPPU 63blff [Mpps I: 60] による)。
- ¹² 「同情 (kāruṇātā)」: Vin I: 6, 24; cp. T I: 8c20; T II: 593b15f; 「大悲 (mahākaruṇā)」; 本書に収められる筆者の第二論文も参照): *Saṅghabhedavastu*, ed. R. GNOLI, Rom 1977-78, I: 130, 6 ≈ *Catuspariṣatsūtra*, ed. E. WALDSCHMIDT, Berlin 1952-62, §8.15; *Mahāvastu*, ed. E. SENART, Paris 1882-97, III: 318, 15 f; *Lalitavistara*, ed. S. LEFMANN, Halle 1902-08, 400 (T III: 604c29; cp. 528c 10f). これにたいして、アシュヴァゴーシャは、ブッダチャリタ XIV. 95-103 で、ブラフマー (とシャクラ) の登場よりまえに、すでに憐憫を語っており、仏陀にみずからその逡巡を克服させている: これはあきらかに、後世の捉え方による通俗的な伝承にしたがおうとする試みである (E. H. JOHNSTON, *The Buddhacarita*, Delhi 1972 (repr.), II: 215 注 97 を参照)。

超然と同情

- ¹³ SN I: 233f (11. 17). 阪本論文 (注 10), 469 注 9; *Mahāvastu* III: 315f; *Lalitavistara* 396f. 参照.
- ¹⁴ Vin III: 8 (T XXII: 1b21-2a1; 227b3-28; 569a19-c12).
- ¹⁵ SN I: 123 (T II: 59a23-29).
- ¹⁶ DN II: 112f と 104ff (=AN IV: 310f; Udāna 63f); MPS §16.5ff; *Divyāvadāna*, ed. E. B. COWELL-R. A. NEILL, Cambridge 1886, 202; その他のテキストにかんしては, E. WALDSCHMIDT, *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha* (Göttingen 1994-48) I: 109ff と 99ff; A. BAREAU, *Recherches* (注 10) II. Les derniers mois, le parinirvāṇa et les funérailles, I (Paris 1970): 182 と 156ff をみよ.
- ¹⁷ つまり, 自分の死期を早めることであるが, 仏陀は禅定におけるたんなる意志の働きによって生命力を制御することができるため, 仏陀にはそれが可能となる (DN II: 106; MPS §16.13f; AKBh 43,9ff, とくに 44,6ff (VP II: 120ff) 参照).
- ¹⁸ Vi 656c12-14 によれば, 他者の救済 (利他) のための活動を為しおえたことが, 仏陀が残された生命力を投げすてて, 涅槃の完全なる寂静のなかにはいる (仏陀はここで, ある程度自分の良心の満足をえて, そうすることができた) ための誘因となった, とされる. 他者救済 (利他) のための活動にむかうことのできないものたちが, 以前すでに, このような状況におかれていた (注 36 をみよ).
- ¹⁹ SN I: 111 (4.14; T II: 288b29ff) と I 206 (10.2; T II: 153c20ff).
- ²⁰ MN I: 252 では, 神々の主宰者サッカが *yakkha* と呼ばれている. また, *Vajrapāṇi* “n. of a *yakkha*, also of Indra, the two being identified” (F. EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven 1953, 467) 参照.
- ²¹ この概念にかんしては P. HACKER, “Inklusivismus”, in: G. OBERHAMMER (Hrsg.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform* (Publications of the De Nobili Research Library/Occasional Papers; 2), Wien 1983, 11-28.
- ²² 本書に収められた筆者の第二論文の第一節, p. 437f を参照.
- ²³ MN I: 167 (*attanā jarādhammo samāno*... 「わたしも老いに囚われているのであるかぎり」); DN II: 22ff (*aham pi jarādhammo*... 「わたしも老いに囚われている」); *Mahāvadānasūtra*, ed E. WALDSCHMIDT, Berlin 1953-56, §§8a.8ff; 8c.8ff; 8e.8ff; T I: 6b3ff; 23ff; c14ff; *Saṅghabhedavastu* I: 65-71; *Buddhacarita* III. 32-33 (第一の苦, 老にかんしてのみあてはまる. 病にかんしては同情と, すべての存在に (病が) かかわるといふ事実が語られ, 死にかんしても病と同様のことが述べられている); V. 35 参照; *Mahāvastu* II: 151,6f etc. (「われわ

れも……」(複数形は尊称としてか両数のかわりか?); 141, 7-10 と *Lalitavistara* 199, Vers 7 参照; T III (No. 184): 466c23-25 と 467a16f (同情と, これらの苦におそわれるすべての存在に言及: 466c10f; 467a24f; E. ZÜRCHER, *Het leven van de Boeddha*, Amsterdam 1978, 74-77).

- ²⁴ O. von HINÜBER, *Das ältere Mittelindisch im Überblick*, Wien 1986, §248.
- ²⁵ AKBh 183,15ff (VP III: 196).
- ²⁶ Cf. F. ENOMOTO, *A Comprehensive Study of the Chinese Samyuktāgama*, Kyoto 1994, 49 (No. 1227); おなじことが, 他の場所では, 普通, 遁世者もしくは苦行者またはバラモンにかんしていわれる.
- ²⁷ Cf. REGINALD, A. Ray, *Buddhist Saints in India*. New York & Oxford 1994, 224f.; 237ff.
- ²⁸ このことは, 古い韻文テキストにおいて, とりわけはっきりと言明されている。たとえば, Sn 37; 友にたいして心遣いを示すものは, 自身を束縛し, みずからの利を失うことになる; 284: むかしの賢者たちは彼ら自身の利をえようとつとめた (atta-d-attha; 決して, 批判的に述べられたものではない); 940e (= 1061d, 1062d): みずからの涅槃を学べ (sikkhe nibhāṇam attano); Dhp 166 (= *Udānavarga*, ed. F. BERNHARD, Göttingen 1965, XXIII. 10, etc.): みずからの利が第一であり, 他者の利をおもんばかって, (それが) 失われてはならない; Th 1097 (精神的な修行の自明の目的としての自己の利 (救済)); Dhp 80d (Th 877d; *Udānavarga* XVII. 10d): 賢者は自己をととのえる; cp. Dhp 145d (Th 19d) と 305c. 阿羅漢の特質「自己の目的・利に達したもの」(anuprāptasvakārtha)も参照のこと。このような脈絡において興味を惹くものとして *Manorathapūraṇī* 57, 24ff (ad AN I: 9=1.5.5) が挙げられる。そこでは, くもった意識によっては認識されえないものとされる attattha と parattha が, まず, 第二行目で, 「自己の利」また「他者の利」と解釈され, ついで, それにたいして (注釈の対象となる基本テキストで意図されているわけではないが), 「現世における自己の利」または「来世における自己の利」という解釈があたえられている。——『瑜伽師地論』(Peking-Tanjur Zi: 135a1-7)のなかの, 基本的に保守的な伝統にしたがう思想からの影響をうけている箇所では, すべての煩惱 (kleśa) 等を取りのぞいた結果として, 苦を克服し, ひいては安逸にいたり, そして, 「自己自身の利」(bdag gi don) を十全にえる。といったことがみちびかれると説かれている; それにくわえて, 「いく人かの (ある種の)」ひとびとにおいて, 他者の利や福德への貢献が, ようやく, なされることになる, という。
- ²⁹ Vin I: 20f (cf. *Saṅghabhedavastu* I 148f; *Catuspariṣatsūtra* [注12をみよ] §21.1; Mahiśāsaka と Dharmaguptaka の律ではかなり短縮されている: A.

BAREAU [注 10 をみよ] 243 をみよ; さらに SN I: 105 (4.5; T II: 288b2-4) ならびに DN II: 45 (ただし, 類似 (パラレル) 文献では, 部分的にしか確認されない): *Mahāvādānasūtra*, ed. E. WALDSCHMIDT, Göttingen 1953-56, 156; T I: 10a と 157c をみよ).

³⁰ この慣用句での *anukampā* のこのような捉え方は, M. MAITHRIMURTHI (序論 p. 119f をみよ) にしたがうものである。

³¹ AN II: 179 (4.19.6; T I: 709c6f): 賢者は, つねに, 自利と利他との両方, つまり全世界の利 (救済) を目指すものである。DN II: 332 (cf. T I: 46b18-20): 徳のある苦行者や聖職者の生の意義 (目的) は, 善行 (*puṇya*) をつむことと, 多くの人びとの利 (救済) と楽 (*sukha*) に貢献することにある (T I: 527c13-15 には, しかし, 他者の利と楽とへの貢献ということは説かれていない)。

³² AN II: 217ff (4.21.1-10; cf. T II: 275a3-6 and 21-25): みずから仏教の倫理規範にしたがうもの, もしくは, さとりへとむかう道の初段階を実践するものは, 善き, すぐれた人間 (*sappurisa, kalyāṇa*) である。それら二つにくわえ, 他者をもそれらにむかわせるものは, さらにすぐれている。AN IV: 220-222 (8.3.5) も参照。そこでは, 優劣が明確に示されているわけではないが, 自利のみをもとめる在家者は, それと同時に利他にも努めるものに対置されている。漢訳中の対応箇所 T II: 237b13ff では, しかしながら, 自利と利他との両方に努めた在家者が, すぐれたものとして称讃されている。VisM I.33 (12, 8-10; Ny. 17) も参照。そこでは, 世俗的な安楽 (このましい再生など) を目的とした, 欠点のない行動 (*śīla*) は, もっとも低位のものとして, 自己の解脱を目的とするものは, 中位のものとして, すべての衆生の解脱を目指すもの (菩薩) は, 最上位のものとしてランクづけがなされている。——DN III. 61 では, 王の, 世俗の情勢に対処するための慈善 (福祉) 的な (潜在的には権力 (暴力) にもとづく) 統治と, 苦行者や聖職者の, ただ自己自身の制御と解脱のみを目指す精神的な実践 (必要とあらば, しかし, 彼らとて, 他者に教えを説くことにやぶさかではない) は, むしろ補足的, 付随的な領域として述べられている。AN I: 168f (3.6.10) は, それにたいして否定的な印象をあたえる。苦行者の自己制御と自己の解脱は, 共同体のための聖職者の祭祀とはちがって, 個々人にのみ有益である, というある聖職者からの非難があり, 仏陀は, 独得の仕方でも多くのものの利をうながす自身の教説を示すことをもって, その聖職者を論駁した。——自己と他者との救済 (利) は, 理念としてはジャイナ文献にもみられる: *Uttarajjhayāna*, ed. J. CHARPENTIER, Nachdruck, Delhi 1980, XXV. 8, 12, 15, 35 and 39. ここでも, 聖職者との論争のなかでその理念が語られている。

³³ AN II: 95f (4.10.5; T II: 877a25-b3).

- ³⁴ AN II: 96ff (4.10.6-9).
- ³⁵ DhP 158 (cf. *Udānavarga* XXIII. 7 etc.); cf. MN I: 45 (T I: 574b2ff).
- ³⁶ AN II: 97 (4.10.7); STACHE-ROSEN, V., *Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus*, II: Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya, Berlin 1968, 120 (IV. 42). Cf. Vi 656c14f: 「もしある人に、利他をなす能力がないならば、まさにそれゆえ、この課題は済んだものと見なされることもある。」
- ³⁷ AN III: 373 (6.5.12, 最後の偈; T I: 620b2f) ; SN V: 168f (47.19; T II: 173b5 ff); Th 443 = SN I: 162 (cf. *Udānavarga* II. 11); cf also SN II: 29 (12.22; T II: 98b1f) and AN IV: 134f (7.7.8): 不放逸 (注意深さ) は、自利と利他とに資する。
- ³⁸ AN I: 60f (2.3.9); SN II: 202f (16.5; T II: 301c16ff); MN I: 23.
- ³⁹ Cf. Sn 1065 (anusāsa... karuṇāyamāno).
- ⁴⁰ たとえば MN I: 46 (T I: 574b21-23; cf. MN II: 238; 265; III: 302; AN IV: 139 (7.7.10)); SN IV: 314 (42.7; T II: 231a3ff); AN II: 9, 30.
- ⁴¹ Cf. SN II: 199f (16.4; T II: 300a10ff): 「純粹な説教 (告知)」には、僧は同情 (kāruṇṇa), 思いやり (anuddayā), 心遣い (anukampā) から教えを説く、ということがふくまれている; AN III: 189 (5.17.2; T I: 454b16-c5): 有漏の僧にたいしても、彼が向上しますようにという願望をもって、同情と思いやりと心遣いが示されうる; Vin II: 199: Sāriputta と Moggallāna は外道の僧にたいして同情を示している; 250: 他の僧に戒めをあたえるものは、同情と心遣い (anukampitā) をもたなければならない。Cf. An III: 263f (5.24.5, おそらく、あとから付加された部分) などでは、定住している僧が在家信者への思いやりとして説く、利をもたらしするための四種の訓戒と教説が挙げられている。
- ⁴² Cf. *Itivuttaka* 111.
- ⁴³ AN III: 264 (5.24.5).
- ⁴⁴ AN I: 91 (2.13.1; T II: 577b15-17); *Itivuttaka* 98. Cf. Aśoka, 碑文 IX J1.
- ⁴⁵ 参照されるべき文献は Vin I: 13f と、MN あるいはとくに SN にみられるそのパラレルである (本書におさめられている T. VETTER と E. STEINKELLNER の論文も参照せよ)。
- ⁴⁶ 「敵」というおもいを取りのぞくための手段としての無我、無常および苦への省察が *Śrāvakabhūmi* (ed. K. SHUKLA, Patna 1973) 378, 15ff にみられる (本稿のまえがきで紹介した M. MAITHRIMURTHI の学位請求論文に、その箇所改訂と議論がふくまれている)。
- ⁴⁷ われわれにとつては (あるいは客観的に言っても)、無我という教理から他者へ

超然と同情

の働きかけというものが論理的にみちびかれるべきではあるけれども（たとえば G. DREYFUS, *Meditation as Ethical Activity*, in: *Journal of Buddhist Ethics* 2(1995) 45: 「……智慧は真理としての無我性への現実的な洞察である。……その発展は、偏見がなく（平等で）、それゆえ超然として、しかも憐れみぶかい人格を、目標として設定する」（傍点は引用者)), 初期の仏教徒も、はじめからそのような結論を明確に引きだしていたにちがいない、とまでいうことはできない（時代がくだっても、すくなくとも管見のかぎりでは、自我の非存在から利他的な倫理を導きだしているのは、BCA VIII. 101f のみである。その詳細にかんしては P. WILLIAMS, *Altruism and Reality*, Eichmond 1998, 104ff を参照）。しかしながら、実際には、別様にかんがえることもたしかにできる：（自己の）構成要素の無我性という（真実にそくした）立場からみれば、（自己の）苦さえも、「自分の苦」ではないのだから問題にはならないというとき、まさにそのおなじ立場から自己の苦が他者の苦にもなりうる、ということが出来る。同情は、構成要素によってその人格が確認され、それゆえ「彼の」苦にさいなまれている、そういう他者の（現世的な）立場に立ちかえる（、そして黄金律を適用する：以下の本文参照）ことにもとづいている。筆者の第二論文の第6節, p. 448-450 も参照。

⁴⁸ Sn 705; Dhṣ 129f; Udāna V. 1=SN I: 75 (3.8); SN V: 353f (55.7; T II: 273b14ff).

⁴⁹ たとえば *Mahābhārata* (krit. Ed.) XIII. 132.55; 116.21f; XII. 237.25f; *Āyāraṅga*, ed W. SCHUBRING, Leipzig 1910, I.2.3.4 (8, 23-25) and I.3.3.1 (15, 18ff); *Sūyagaḍa* I.2.2.8; I.12.18; *Uttarajjhayāna* VI. 6; *Dasaveyāliya*, ed E. LEUMANN, transl. W. SCHUBRING, Ahmedabad 1932, VI. 11.

⁵⁰ 注41にかかげた箇所を参照。また MPPU 155b13-15 と c19-21 (Mppś II 789 と 793)。

⁵¹ 管見によるかぎり、パーリ聖典以降のテキストのみにみとめられる： VisM IX. 10 (Ny. 340); *Śrāvaka bhūmi* 427, 15-428, 2.

⁵² それ以外にも、苦行（完全な性的禁欲、日に一度だけの食事など）によって、世俗的なものへの執着に対処するということが挙げられる。世俗的な利（とくに、善趣への再生）を目的とする、在家者のすぐれた振るまい (sīla) においては、(uposatha 布薩をのぞけば) そのような苦行は必要とされず、また、完全な性的禁欲のかわりに、不適切な〔倫理に反する〕異性交際をさけることが示される。

⁵³ 「彼はいまや（そして未来において）、殺生をやめたものである」 (paṇātipātā paṭivirato hoti: たとえば DN III: 82; MN I: 314f (T I: 712c23 と 713a4);

- SN IV: 313f (42.6; T I: 440b2ff); AN I: 226 (3.8.9; T II: 278c22 と 25f); 269 ff (3.12.5-8): この簡潔な戒が、ほとんどのばあい在家にかんしてのものであり、出家にかんしてはほんのわずかにいわれるにすぎないということは、たんなる偶然ではないとおもわれる。たとえば MN I: 42f (cf. T I: 573c9f); AN I: 272f (3.12.9-10).
- ⁵⁴ パーリ聖典における典拠は、管見によれば AN I: 211 (3.7.10; cf. T II: 62515ff); IV: 249, 251, 255 と 260 (8.5.1-5; cf. T I: 770b25ff [Madhyamāgama!]; II: 756c25ff); 388 (9.2.8) のみである。
- ⁵⁵ MN I: 287; III: 203 (T I: 705a10ff; すぐれた振るまいにかんする通常の列挙ではない); AN V: 260 (10.17.10; T II: 271c21-24); 290ff (10.21.1-7).
- ⁵⁶ 天界は布薩によっても可能。
- ⁵⁷ MN III: 203 (T I: 705a12-16); AN V: 268 (10.17.10); 290 (10.21.6; T II: 273c28-274a3).
- ⁵⁸ DN No. 31, bes. III: 187 と 189ff (T I: 71b16ff と c5ff; 640c11, 24 と 29ff; etc.).
- ⁵⁹ MN I: 297; III: 146 (T I: 550a22ff); 個々の修行もまた「心情の解放」とよばれている。たとえば AN I: 4 (1.2.7); IV: 300 (8.7.3).
- ⁶⁰ たとえば MN I: 38; その他の典拠と関連資料にかんしては Mppś III: 1239f. 参照。
- ⁶¹ 歡喜は、実際、説一切有部の多くの論師によって、はじめの二つの禪定 (dhyāna) 段階に特徴的な喜悅 (pīti) と同置されている (たとえば *Abhidharmadīpa*, ed. P. S. JAINI, Patna 1959, 427, 10; 反対意見: 429, 10).
- ⁶² 第一の解釈として Vi 422b5ff (Vi2 316b28ff; Vi3 492a10ff) にはっきりと記述されている。
- ⁶³ AN III: 290f (6.2.3); DN III: 247-249 (cf. V. STACHE-ROSEN [注 36 をみよ] 165f.). VisM IX. 108 (Ny. 366), また AN I: 4 と 201 (mettā のみ. cf. T II: 882a21) などを参照。
- ⁶⁴ Cf. *Critical Pāli Dictionary* s.v. arati.
- ⁶⁵ のちの時代の捉え方によれば、超然/無頓着 (upekkhā/upekṣā) は貪欲 (/嗜好) と嫌悪にたいする対抗手段である。Cf. たとえば VisM IX. 101 (Ny. 365); V. STACHE-ROSEN [注 36] 166; AKBh 452, 7 (VP VIII: 196); *Abhidharmadīpa* 428, 1ff. *Abhidharmadīpa* には、対応する経からの引用もある (cf. Vi 427b10 f; 819b20-23; T XXIX: 769a1-3) が、ただしパーリ文献にはそのままのかたちではみられない。ここにも瞋恚 (āghāta, paṭigha) に立ちむかう手段としての超然/無頓着が勧められている箇所があることはあるが、しかし、べつの文脈にお

いてであるか、あるいは「無量」という形式の二次的な拡張にかかわるかぎりにおいてである。たとえば MN I: 424 では、貪欲の除去は不浄観 (asubhā bhāvanā) を思慮することにもとめられ、驕慢 (我慢 asmimāna) の対治としての無常観 (aniccasañña; T II: 581c21f ただし upekṣā) の思慮をもって閉じられている。しかし、階梯としての「無量」にかんじていえば、嫌悪の対治としての無頓着という捉え方は当をえていない。なぜなら、嫌悪というものは、すでにはじめから、[友愛に属する] 好意によって消しさらされているからである (よりのちの論書は、したがって、嫌悪のさまざまなあり方を前提している、ということになる。たとえば Vi 427b10-14)。

⁶⁶ A. SKILTON, *A Concise History of Buddhism*, Birmingham 1994, 36 では、bodhyaṅga (覚支、さとの部分・条件) としての upekṣā にかんじて、同様のことが表明されている。Cf. MN III: 299f (T II: 78b25 etc.): 「それは寂靜であり、たえなるものである。この超然は」 (etaṃ santam etaṃ paṇītam yadidaṃ upekkhā. これは通常、涅槃にたいしていわれる定型句である)。のちになされた upekkhā の区分 (たとえば VisM IV. 156ff (Ny. 188ff)) は、すでに、「無量」を救済論的に軽視する立場を前提としており、それゆえ、本稿の文脈においては顧みる必要はない。「無量」に本来的な救済論的働きをみとめようとする立場として、A. SKILTON, 前掲書 .35 と 67f. ならびに、とくに T. VETTER, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden 1988, 27 と R. GOMBRICH, *How Buddhism Began*, London & Atlantic Highlands 1996, 60f と 84 を参照。詳細にかんじては、また、上掲の M. MAITHRIMURTHI の学位論文を参照。

⁶⁷ たとえば DN I: 251; II: 250f; MN II: 194f; AN V: 342.

⁶⁸ T. VETTER 上掲書ならびに R. GOMBRICH 上掲書 (Kommentaries 59).

⁶⁹ たとえば VisM IX. 95f (Ny. 363; upekkhā のもつ「無頓着」という意味が、しかし、まだかすかにみえてはいる。注 78 をみよ)。公平性としての upekkhā に当てはまるのは、注 65 で言及した、それが貪欲と嫌悪にたいして効力をもつ、という捉え方である。muditā 「共通のよろこび」の反対概念にふさわしいものとしては、妬み (issā) が、のちにときおりみられる (cf. VisM IX. 95: muditā は anissāyana-rasā である。T II: 581c20f)。

⁷⁰ AN II: 72f/4.7.7) = Vin II: 110; *Jātaka* II: 145f (No. 203). Cf. L. SCHMITHAUSEN, *Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude Toward the Dangerous in Nature*, Wien 1997, 8f. and 13ff.

⁷¹ たとえば DN II: 80 (MPS §2.30f); 類似するものとして DN III: 245 (V. STACHENROSEN [注 36 をみよ] 168); MN I: 206 (T I: 730a8f); 224; II: 250; AN III: 132

- (5.11.5); cf. さらに DN II: 144 (MPS §32.22) と Th 1041-43 (仏陀にたいする Ānanda).
- ⁷² ただし, Vin I: 301ff では, 看病という行為は, はじめ, 家庭を放棄した僧侶たちの連帯の必要性によって確立されたのであるが, しかしのちに, 友好的な心情も, 看護にたいする動機としてみとめられるようになった. Cf. *Hōbōgirin*, Fasz. 3 (Paris 1937), 236f, bes. 236 右 (大衆部の律から): “……みなおなじ梵行 (すなわち「無量」) を修されたのですから, そのあなた方がたがいに看病しあわないならば, 一体だれがあなた方の看病をするのでしょうか”.
- ⁷³ Vi 428c5-8 (Vi2 322a8-11; cf. Vi3 496c15-17) に明確に述べられている.
- ⁷⁴ Vi 422b21-26 (Vi2 316c11-14; Vi3 にはなし).
- ⁷⁵ Vi 427c26ff (Vi2 321b14ff; Vi3 ではうしろ二つの項目が欠けている. 伝承途上の欠落か?).
- ⁷⁶ Cf. MN I: 249, 28ff (M. MAITHRIMURTHI による指摘). そこで仏陀は, 彼自身がある説教をおえると同時に, 彼がほとんどつねに専心し, その説教のまえにも心をむけていた禪定の対象に, ふたたびむかった, ということを確認している. それにたいする注釈 (*Papañcasūdanī* II: 292, 14ff) では, つぎのように説明されている: 説法をしているとき, 仏陀は (内的には) まったく現実から隔絶されており, すくなくとも, 聴衆が喝采をおくっているあいだには, *suññatā-phalasangāhā*, すなわち, 行 (形成力) および輪廻とにたいする内的なへだたり (*saṅkhārupekkhā: Paṭisambhidāmagga* I: 62 と *pavattam ajjupekkhivā: Paṭisambhidāmagga* I: 91f; *Saddhammapakkāsini* I: 308, 14ff) を前提として, 禪定において (自我の) 空の相のもとに涅槃を追体験する状態 (*VisM* XXI. 71; *Saddhammapakkāsini* I: 308, 12; cf. I: 272, 31ff) にはいった.
- ⁷⁷ 日常的な文脈において, この緊張があきらかにされる. AN III: 194 ここで仏陀は, ある長老が害されたときに, 僧たちが無頓着の状態にとどまっていた (*atthi nāma ... ajjupekkhissatha*), 長老にたいする同情 (*kāruṇṇa*) をあきらかに欠いていた (*ajjupekkhi* と *kāruṇṇa* との対比にかんして *Milindapañha* 275, 9+23f あるいは *anukampante* と *upeṅsante* との対比にかんして *Jātaka-mālā*, ed. P. L. VAIDYA, Darbhanga 1959, 169, 2 を参照) ことをとがめている. ここに, 無頓着の「負の」側面が極端なかたちで, すなわち, あるひとにたいして関心をむけることなく, 彼を見殺しにする (cf. also Vin II: 78; III: 162) ようなものとしてあきらかにされており, 状況にふさわしくないものと見なされてもいる. それにたいして, 解脱にかかわる文脈においては, *upekkhā* は, 世間の誘惑やこのましからざるものにたいする無頓着をたもつこととして (たとえば MN III: 299; MN II: 198), 文句なくよきものと捉えられている.

(どのようなものであれ、かんがえられるべき) 他者の苦への共感としての同情との緊張において、はじめて、無頓着が問いなおされることになる。——ところで、(Aj)hupekkhati は、ほかの文脈においても、まったく肯定的な意味あいをもちうる。たとえば MN I: 155 で、その語は、「平静・平安のうちにおく」という意味で「だれかの面倒をみない、世話をやかない」を意味している。肯定的に捉えられたその語の用例は、ほんのささいなことで、あるいはまったく理由もなく怒っているひとのことはほおっておくべきであり、そのひとと付きあうべきではない、ということ述べている AN I: 126 にもみられる。Cf. also AN III: 185 (注 65 をみよ)。——のちの文献にも、upekṣā の否定的な意味での用例が現れる。たとえば G. M. NAGAO, “Tranquil Flow of Mind”: An Interpretation of upekṣā, in: *Indianisme et bouddhisme*, Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte, Louvain 1980, 246.

⁷⁸ VisM IX. 96 (Ny. 363) と IX. 109 (267, 1; Ny. 367); cf. also AN III: 185f (upek-khā についての kammassakatā)。好意というものが客観的な効用をもたないということなどにかんしては AKBh 272, 13 (VP IV: 245); MPPU 210b7-10 (Mppś III 1258) 参照。

⁷⁹ MN III: 221 (T I: 693c24ff; Peking-Tanjur Thu: 101b1ff; ASBh 130, 13ff)。

⁸⁰ たとえば、仏陀に固有の (āveṇika) 十八の特質 (十八不共法) とのかかわりでだされた、過去の十分な思慮なくして、仏陀に upekṣā が生じることはない、という確言は (たとえば ASBh 131, 16f; *Arthavinīścayasūtra*, ed. N. H: SANTANI, Patna 1971, 53, 3; Mppś III: 1625ff と 1640ff, とくに 1642-44), 師の同情と、ときに応じた遁世への後退との、あるいは師が教えをうける能力を欠いた人びとに手を差しのべなかった (cf. Akṣ I: 93; II: 375), という事実とのあいだの緊張を緩和しようという試みのように見うけられる。

⁸¹ たとえば *Abhidharmadīpa* 427, 13f 参照: 「憐憫は悲しみという相をもって現れる」(karuṇā... dainyākārapravṛtta)。憐憫のそのような捉え方は、なぜ北方の特定の仏教徒が仏陀の憐憫 (karuṇā) をみとめなかったのか (どんな同情をもみとめなかったわけではないが)。ということの根拠となっている。 *Kathāvatthu* 18.3 (*Kathāvatthu-Aṭṭhakathā* 172 も。そこでは、しかし、karuṇā はお気に入りのものを喪失したときの悔恨であり、したがって結局は貪欲であるということが、根拠として挙げられている)。

⁸² 本書中の筆者の第二論文 (第一節 p. 437f) 参照。そこに言及されている大悲というものの規定が、「迷妄をはなれているもの」(amoha) として——「憎悪からはなれているもの」(adveṣa) と理解される「単純な」憐憫の対極で——脱感情化を (も) 意図しているのかどうかについては、回答を保留する。引用した箇

所では、それにかんしてなにも述べられていない。多くの大乘仏典は、すくなくとも菩薩における憐憫の感情的な深さを、はっきりと強調している。たとえば Akṣ II: 354: 偉大なる憐憫を有する菩薩は、「骨の髄まで」衆生への愛を感じる、一人息子を愛するように (cf. MSA IV. 27; XIII. 20-22).

⁸³ Vi 428c17-21 (Vi2 322a19-23; Vi3 496c5-9).

⁸⁴ Vi 316b5f (Vi2 238c27f).

略号および文献一覧

AK(Bh): Vasubandhu, *Abhidharmakośa (bhāṣya)*, ed. P. Pradhan, Patna 1967.

—翻訳: L. de LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris 1923-31 (= VP).

Akṣ: *Akṣayamatīnirdeśasūtra*, ed. and transl. J. BRAARVIG, Oslo 1993.

AN: *Āṅguttara-Nikāya*.—翻訳: NYANATILOKA, *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereiheten Sammlung*, Köln 1969.

ASBh: *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, ed. N. TATIA, Patna 1976.

Aṣṭa: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. P. L. VAIDYA, Darbhanga 1960.—翻訳: E. CONZE, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & its Verse Summary*, Bolinas 1973 (= Co.).

BCA(P): Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati, ed. P. L. VAIDYA, Darbhanga 1960.—翻訳: Śāntideva, *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung*, übers. v. E. STEINKELLNER, Düsseldorf / Köln, Diederichs 1981.—Śāntideva, *The Bodhicaryāvatāra*, transl. by K. CROSBY and A. SKILTON, Oxford/New York 1995.

BhKr1: Kamalaśīla, *First Bhāvanākrama*, ed. G. TUCCI, in: *Minor Buddhist Texts II*, Rom 1958, 187 ff.—翻訳: J. VAN DEN BROECK, *La progression dans la méditation*, Bruxelles 1977 (=vB).

BhKr2: Kamalaśīla, *Second Bhāvanākrama*, ed. K. GOSHIMA, Kyoto 1983.

BoBh: *Bodhisattvabhūmi*, ed. N. DUTT, Patna 1966.

Co.: cf. Aṣṭa.

DBhS: *Daśabhūmikasūtra*, ed. J. RAHDER, Paris 1926.—翻訳: M. HONDA, "Annotated Translation of the Daśabhūmikasūtra", in: D. SINOR (ed.), *Studies in South, East, and Central Asia*, New Delhi 1968, 115-276.

Dhp: *Dhammapada*.—翻訳: J. R. CARTER and M. PALIHAWADANA, *The Dhammapada*, New York/Oxford 1987.

超然と同情

- DN: *Dīgha-Nikāya*.—翻訳: M. WALSHE, *The Long Discourses of the Buddha*, London 1987.—抄訳: R. O. FRANKE, *Dīghanikāya: Das Buch der Langen Texte des buddhistischen Kanons*. Göttingen 1913.
- MAV(Bh): *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ed. G. M. NAGAO, Tokyo 1964.—翻訳: St. ANACKER, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi 1986, 211ff.
- MN: *Majjhima-Nikāya*.—翻訳: I. B. HORNER, *Middle Length Sayings*, London 1954–59.—BHIKKHU ÑĀṆAMOLI and BHIKKHU BODHI, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Boston 1995.
- MPPU: 大智度論 (**Mahā-prajñāpāramitā-upadeśa*): T XXV: 1509.—翻訳: cf. Mppś.
- Mppś: E. LAMOTTE, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahā-prajñāpāramitāśāstra)*, Louvain 1944–80.
- MPS: *Mahāparinirvāṇasūtra*, ed. E. WALDSCHMIDT, Berlin 1950–51.
- MSA(Bh): *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, ed. S. LÉVI, Paris 1907.—翻訳: S. LÉVI, *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, II, Paris 1911; R. A. F. THURMAN (ed.), *Maitreyanātha's Ornament of the Scriptures of the Universal Vehicle*, American Institute of Buddhist Studies 1979.
- Ny.: cf. VisM.
- RGV(V): *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, ed. E. H. JOHNSTON, Patna 1950 (V = Vyākhyā (散文による注釈)). —翻訳: J. TAKASAKI, *A Study on the Ratnagotravibhāga*, Rom 1966.
- Śikṣ: Śāntideva, *Śikṣāsamuccaya*, ed. C. BENDALL, 再版: 's-Gravenhage 1957. —翻訳: C. BENDALL and W. H. D. ROUSE, *Śikṣā-samuccaya*, London 1922.
- Sn: *Suttanipāta*.—翻訳: K. R. NORMAN, *The Group of Discourses*, Oxford 1992.
- SN: *Samyutta-Nikāya*.—翻訳: C. A. F. Rhys DAVIDS and F. L. WOODWARD, *The Book of the Kindred Sayings*, London 1917–1930.—抄訳: W. GEIGER, *Samyuttanikāya*. Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten, München-Neubiberg 1930, 1925; NYANAPONIKA による補遺を付した再版: Wolfenbüttel 1990.
- T: 大正新修大藏經, 東京 1924ff.
- Th: *Theragāthā*.—翻訳: K. R. Norman, *The Elders' Verses*, I, London 1969.
- Uv: *Udānavarga*, ed. F. BERNHARD, Göttingen 1965.
- vB: cf. BhKr1.
- Vi: 大毘婆沙論 (*Abhidharma-Mahā-Vibhāṣā(-Śāstra)*) 玄奘訳: T XXVII: 1545.

Vi2: 大毘婆沙論, 浮陀跋摩訳: T XXVIII: 1546.

Vi3: 毘婆沙論, 尸陀槃尼撰, 僧伽跋澄訳: T XXVIII: 1547.

Vin: *Vinaya(-Piṭaka)*.—翻譯: H. OLDENBERG and T. W. Rhys DAVIDS, *Vinaya Texts*, Oxford 1879-85, 再版: Delhi 1965.—I. B. HORNER, *Book of the Discipline*, London 1938-66.

VisM: Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, ed. H. C. WARREN, rev. by Dh. KOSAMBI, Cambridge, Mass. 1950.—翻譯: NYANATILOKA, *Visuddhi-magga* oder *Der Weg zur Reinheit*, Konstanz 1975 (=Ny.).

VP: cf. AK(Bh).