

Title	憐憫と空性：大乘における精神性と救済(利)の終極
Sub Title	Mitleid und Leerheit Zu Spiritualitat und Heilsziel des Mahayana
Author	Schmithausen, Lambert(Saito, Naoki) 齋藤, 直樹
Publisher	三田哲學會
Publication year	2003
Jtitle	哲學 No.109 (2003. 3) ,p.71- 100
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=AN00150430-00000109-0071

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

憐憫と空性¹

大乘における精神性と救済（利）の終極

ランバート・シュミットハウゼン

齋藤直樹* 訳

Mitleid und Leerheit

Zu Spiritualität und Heilsziel des Mahāyāna

Lambert Schmithausen

1. 救済（利）の終極としての仏性にむかう契機としての憐憫

第一論文（訳者注：前集掲載の「超然と同情」）で筆者が示したとおり、初期仏教の正規文典においてすでに、みずからが見いだした救済（利）への道を他者にも告知するという仏陀の決断の動機として、同情 (*kāruṇā-tā*)、心遣い (*anukampā*)、そして思いやり (*anuddayā*) という同義語が挙げられていた。後代の諸文献においては、保守的な学派のものもふくめて、

¹ 訳注：前集（第108集）に引きつづき、ハンブルク大学ランバート・シュミットハウゼン教授の論文の拙訳を掲載する。両論文が収録されている原書 *Der Buddhismus als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie* の成り立ちならびに同教授の業績にかんしては、前号によせた訳者まえがきを参照されたい。そのなかでもふれたとおり、前集に掲載した「超然と同情」と今回の「憐憫と空性」とは対をなす連作であり、同教授からの私信にも、二つのうちのどちらか一方のみの翻訳ではなく、両方の翻訳を発表すべしとのご指示があったことを申し添えておきたい。

* 慶應義塾大学文学部非常勤講師（哲学）

仏陀のこの同情はしばしば「偉大なる憐憫」(mahākaruṇā)として、日常的な同情と区別されるばかりでなく、「声聞」(śrāvaka, すなわち、古来の保守的な救済の道を信奉するもの)が「無量」(apramāṇa, 注24参照)の一つとして修習するような憐憫ともちがうものと見なされる²。声聞のそれとは対照的に、憐憫はもはや自己自身の精神的な完成に資するものではなく、ただ他者の救済のためにのみ役立てられる³。それは、つまり、不幸な衆生をただ不憫におもうというだけのことではなく、その衆生を実際に救う、ということによって特徴づけられる⁴。このことは、説一切有部の教義において、「通常の」憐憫が「憎悪をもたないこと」(adveṣa)のうちにかぞえられている一方で、偉大なる憐憫の本質は「迷妄をはなれていること」(amoha)と規定されている⁵、ということに相応している。

筆者はさらに、仏陀がみずから見いだした救済の道を告知しようという決意にいたったのは開悟ののちであって、いくつかの伝承によれば、しかもそのことに逡巡することさえあった、という印象を標準的な正規文典からうけたことを示そうと努めた。後代の文献(保守的な学派のものもふくめ)では、それにたいして、未来仏は菩薩(いまださとりをとめてい

² Mppś III: 1705ff (広範な典拠がかかげられている)。

³ Cf. MPPU 210b19-21 (Mppś III: 1259)。そこでは、しかしながら、声聞の「無量」と、ボサツ(注8参照)の友愛(その他)との対比がなされている。——偉大なる憐憫が他者の救済(利他)に結びつけられていることは、つぎのように述べられていることのうちを示されている。すなわち、憐憫は、衆生がひどい苦や痛みにさいなまれているという理由だけで、彼らにむかうのではなく、ひどいものであれささいなものであれ、あるいは、無常であるというそのことによってもたらされた苦もふくめ、およそ苦なるものに彼らがおかされているかぎり、つまり救いのないものとしての彼らにむかう、ということである。

⁴ Vi 428a22-26; AKBh 415,9f (VP VII: 79); MPPU 256b24-c2 (Mppś III: 1710; cf. 1707)。

⁵ Vi 428a15f; AKBh 415,7 (VP VIII: 78); Mppś III: 1707。最後の箇所には両者の他の区別も述べられている。

もの)であったとき⁶すでに、他者救済のための広範な活動の基盤としての仏性(一切智性ともよばれる)を目標にかかげていて、しかも前世のながい連鎖を経るあいだにすでにその目標を目ざして、自己犠牲という破局的なことにまでいたる布施という功德をなした、という捉え方が示されている⁷。こうして大乘においては、当初から他者救済のための広範な活動にむけられるこの仏性が、——はじめはおそらくおなじ経路をたどって——実践者自身もそこに到達するよう努めるべき目標としてひろめられていくことになる。そこへむかう決意と決意を実現しようとすることにたいする決定的な契機とみとめられるのは、あくまでも理論上の事柄ではあるが、「歴史上の」菩薩、ならびに彼をしたうボサツ⁸たちにとってもまた、まさに憐憫にほかならない⁹。おおくの大乗仏典は、すくなくともある程度

⁶ T. VETTER, "Der Mahāyana-Buddhismus (Anfänge, Wesen)", in: *Der Buddhismus als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie*, 注5 (p. 376); *Sāratthappakāsini* II: 21,12f. 参照。

⁷ Cf. *Cariyāpitāka* 73 (1.1.10: sabbaññutā; 75 (1.4.9: sambodhi); 81 (1.9.52f); 88 (2.6.12: bodhi); *Jātaka* I: 14,2ff.

⁸ この語が(第一義的に)大乘の救済の道を信奉するものとして捉えられるばあい、これをカタカナで表記する。

⁹ たとえば BoBh 8,21-23; 10,12f; MSA XVII.31a (uttamabodhibījam, sc. karuṇā); BhKr1 188,1f と 190,13ff (vB 3; 6); BhKr2 3,10ff; MPPU 256c16ff (Mppś III: 1711): 友愛と憐憫。——しかし、実際には、(HARRISON [1995: 注87をみよ], 19に述べられているように)超常的な力、神通力、あるいは社会的地位といったものの魅力も、動機として勘案されなければならない。そのことは BoBh 9,12-18に明確に述べられている。仏教徒が歴史上の仏陀の(菩薩としての)前世に投影した、(おおくは前仏教的な)歴史においても、憐憫はいかなる役割もはたしていないことがおおい。たとえば有名な *Vessantarajātaka* (*Jātaka* VI: 479ff [No. 547])では、憐憫については一度もかたられず、すくなくともパーリ版のふるい詩節では、自分の妻子を献上するという尋常ならざる行為にいたるまでの布施の英雄的实践が、主人公自身が天界に達することの要因であったし、のちに書かれた散文の注釈とそこに引用された *Cariyāpitāka* の韻文が、ただ「一切智性」=仏性を本来の目標としてかかげたにとどまっている (cf. L. ALSDORF,

の熟成度に達したものであれば、ボサツの憐憫をも「偉大なる憐憫」と呼んでいる¹⁰。

2. 自己救済（自利）と他者救済（利他）

もとめられるべき救済（利）の終極としての仏性が大乗において強調されるが、それは自己救済（自利）を前面に押し立てる、伝統的な救済のための努力にたいする評価の転換と結びついている。第一論文で述べたように、ふるい聖典のおおくの箇所ですでに、自己救済（自利）と他者救済の両方に努めるもののほうが、自己救済（自利）のみをもとめるものよりもたかく評価されている。しかし、このことによって、自己救済（自利）のみをもとめることの正当性が問われることはなく、その意義の低下が意図されることもなかった。それにまったく対立する傾向が、大乗においてみられる。いくつかの系統では、自己の解放に集中するふるい救済の道は、結局は果をもたらさないもの、一種の回りみち、あるいはよく言っても中継点とみなされ、仏性へとみちびくボサツの道が、唯一の救済の道 (ekayāna) であることがあきらかにされる、というところまでその傾向が進展している¹¹。他の大乗の系統は、それにたいして、ふるい救済の道において自己の解放を達成する可能性を否定することはなかったけれど¹²、それ

Kleine Schriften, hrsg. v. A. WETZLER, Wiesbaden 1974, 277f と 317)。ここから派生してくる複雑な問題についての詳細な考察は、本稿の範囲ではなしえないであろう。

¹⁰ たとえば T XI: 236a24ff; Akṣ I: 87ff, とくに 89,19ff (II: 353ff, とくに 361f); Śikṣ 286,6-287,8; MPPU 211b20-24 (Mppś III: 1269); また 256b21ff (Mppś III: 1710); BhKṛ1 190,7-10 (vB 6) 参照。

¹¹ とりわけよくしられたものに *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra* (たとえば ed. Kern/Nanjio 40f; 46 (2.54)) がある。如来蔵系統にかんしては第7節をみよ。Cf. D. Seyfort RUEGG, *La théorie du tathāgatagarbha et du goṭra*, Paris 1969, 177ff.

をよりおとった選択肢とし¹³、潜在的なボサツの墮落の道として紹介している¹⁴。このことは、しかし、ボサツには自己の救済（利）をめざす余地がのこされていない、ということの意味するのではない¹⁵。さとりを追いもとめることが、まさに解脱でもある¹⁶。しかし、それはまさに他者の

¹² とくに瑜伽行派（第7節をみよ）。BoBh 113,3-5も、それにかんして注意をひく。そこでは、自己の救済（自利）をかんがえ、他者の救済（利他）に関心をもたない「声聞」には、無為にとどまって行動をおこさないことが似つかわしいけれど、ボサツにそれはふさわしくない、といわれている。しかし、第4節で素描する、Aṣṭaの第20章の立場も参照。それは、ふるい意味での救済の終極たる涅槃への悟入を、ボサツが用心すべき、現実的な可能性として前提している。Akṣ I: 86,22-24 (II: 351) など、さらにべつの箇所も参照。

¹³ これは、とくに、伝統的な救済の道を「小乗」(hīnayāna: たとえば BoBh 228,6; MSA (Bh) I.10, VIII.5, IX.8, etc.) と呼ぶさいにいわれることである。Cf. also E. CONZE and Sh. IIDA, “Maitreya’s Questions’ in the Prajñāpāramitā”, in: *Mélanges d’Indianisme à la mémoire de L. RENOUE*, Paris 1968, 229-242, VII.82-86.

¹⁴ 第4節をみよ。Cf. also e.g. MSABh ad XVII.30 (124,14); Aṣṭa 116,5ff (Co. 163f; cf. T VII: 810c8-14; ふるい版にはみられない): ボサツは、声聞や独覚のように、一人で自己を修練をしたり、静めたり、涅槃にみちびいたりしてはならず、その重荷を熱意の欠如 (alpotsukatā 116,27) のほうへ投げだしてはならず、一切衆生の救済（利）のためにはたらかななくてはならない。

¹⁵ Cf. e.g. CONZE/IIDA [注13をみよ] VI.71; MSA (Bh) II.12 (9,23f); IV.1 (13,23; 14,2f); V.1 (19,14); XVII.66b (132,2); V.8cd (21,10f): ボサツはつねに他者の救済（利他）のために努力し、まさにそれによって自己の救済（自利）と他者の救済（利他）とを成就し、（無住処）涅槃の樂をえる。Cf. also BoBh 15,15. その記述によれば、ボサツは自己の救済・利だけをもとめるべきでも、他者の救済・利だけをもとめるべきでもなく（ボサツが、たとえば、仏教の救済の教えをみずから実践することなく、だれかにそれを説くようなこと。16,11f.）、他者と結びついた救済・利をもとめるべきである（16,6-9と19-21）；それにたいして、他者のみに利をあたえながら、しかも自己の完成にもとづいてなされる行為（たとえば、ボサツが、すでに到達した禅定の段階、あるいは解脱をえた仏陀のもつ力能を衆生の安寧のために放棄して、より下位の領域にすすんで帰還すること）であれば、その模倣が推奨される（16,12-19）。

救済のための広範な活動と結びつく解脱の形式であるが¹⁷、しかも完全なる仏陀の説法という仕方での活動のみならず、ありとあらゆる援助と慈善という仕方、すでにボサツの道においてなされる活動と結びつく解脱の形式である¹⁸。そのさい、仏性への道のほとんどは（つまり、フェッターの第三論文¹⁹で論じられているような頓悟や密教的な仏教をとりあえず除けば）難儀でながい時間を要するものとして特徴づけられ²⁰、それゆえ、自己の解脱がいちじるしくおけるとかかんがえられているかぎり、他者の救済にたしかな優先権があたえられる。ヴァスヴァンドゥ²¹（400年頃？）は、この遅延と難儀とをみずから引きうけるボサツの覚悟を、つぎのようにはっきりと記している。すなわち、他者の救済のために（もしくは他者の利益において）、真に憐憫にみちたものにとっては、他者の救済もしくは利と自己のそれとがおなじであり²²、他者の苦は彼を

¹⁶ E.g. BoBh 29,15f (read with Hs.: ... śikṣate mahāyānenātyām ātmanah parinirvāṇāya); 62,1ff; 63,17f; 64,6; MSA (Bh) V.11b (22,8): ボサツの実践は、最上の寂靜、すなわち「無住処」涅槃をともとする (-anugata) (第7節をみよ); RGV(V) I.93 (58,10ff); II.8 (81,1-4); T XXXI: 55b20f.

¹⁷ BoBhD 16,15-17; 281,13-15 (read kṛtyāvihāniḥ; T XXVI: 327 b 18-28 and XXXI: 58b21-26 (「自利・利他」の観点からみた「仏身」); cf. de La Vallée Poussin [注100をみよ], 711). くわしくは第7節.

¹⁸ BoBh 16,6f and 14f; 29,7, 11 and 13f; 80,16ff (布施); 97,9-24; 100,13ff (衆生の救済・利のためのよきおこない).

¹⁹ 訳注: 注6を参照.

²⁰ たとえば MSA IX.1-3; MSABh 171,17. 同様に Vi 428b19-29 と AK(Bh) 181,3 f (VP III: 188f) といった保守派系統の文献. その他 de La Vallée Poussin [注100をみよ], 732ff 参照.

²¹ AKBh 182,3ff (VP III: 191f); 保守系統の文献ではあるが、この箇所ではあきらかに大乘の精神からの影響がみられる。俱舍論に準じて構成されているが、厳格に保守的な文献であるサンガバッドラの*Nyāyānusāra (順正理論)には、当然のことながら、その部分との対応がみられない。

²² Cf. MSA (Bh) V.2 (19,22f): 「だれが他者の救済（利他）を自己のそれよりも重大なものに見なすだろうか、なにが自己の救済（自利）のためになるのか、他

くるしませるが²³、彼自身の苦が彼をくるしませることはない、ということがあると。

3. 「無量」²⁴ の再解釈

大乘において他者救済がいちじるしく強調されることにかんがみれば、「無量」を論じるさいにも、この面がよりおおく述べられるようになることに不思議はない。大乘の諸文献のなかで、「無量」という枠ぐみにおいても、他者救済のための活動を動機づけるもの、もしくは「偉大なる憐憫」という意味で憐憫を捉えるという傾向がみられるばあいには、他者救済の強調は憐憫においてもっとも顕著にあらわれている²⁵。それにあわせておおくの大乗文献で、憐憫によりたかい位置があたえられている²⁶。ときには憐憫が「無量」のなかでもっともすぐれ、もっとも重要なものであることが、はっきりと述べられることもある²⁷。また、ときおり友愛 (maitrī) にも一定の優位性がみとめられることがあるが²⁸、それはとく

者の救済 (利他) とはなにか」(Bh.:「彼にとって、それら二つのあいだにちがいはない。」)。

²³ Cf. MSA(Bh) IV.27b; XVII.52a (Bh 128,25: karuṇayā bodhisattvaḥ paraduḥ-khair duḥkhitāḥ); つづいて、ボサツは他者に幸福をもたらすことによってみずからも幸福になる、という補完的な考えが述べられる。

²⁴ 訳注:「量りえぬもの、無量」apramāṇa とは友愛 (伝統的用語では「慈」) maitrī, 憐憫 (「悲」) karuṇā, 喜悅 (「喜」) muditā, 超然 (「捨」) upekṣā という四つの修養徳目からなる精神の階梯的な枠ぐみ。注 26 で紹介されている MAITHRIMURTHI の著作は「無量」にかんする包括的な研究のすぐれた成果である。

²⁵ たとえば T XI: 236a24ff (cf. U. PAGEL, *The Bodhisattvapitāka*, Tring 1995, 142); Akṣ I: 87ff (II: 353ff)。

²⁶ たとえば BoBh 167,1ff と MSA XVII.29ff (テキストの校訂にかんしては、筆者の第一論文のはじめに紹介した M. MAITHRIMURTHI の学位論文をみよ。和訳「超然と同情」『哲学』第 108 集) では (67) ページ以下。

²⁷ たとえば BoBh 63,25 と 197,23。

に、友愛が偉大なる友愛として、仏陀あるいはボサツの偉大なる憐憫とともに現れ²⁹、第一義的に他の衆生の救済（利）に役立つものとされるばあいである³⁰。「無量」のうちの一つとしても、ボサツの友愛は他者救済にむけられるものとして特徴づけられている³¹。ただし、自己の浄化と救済（利）と守護が動機として挙げられて（部分的には優位に立って）いることもある³²。

超然 (upekṣā) を大乘の精神性のなかに取りこもうとするとき、その語があくまでも無頓着あるいは無関心というひびきをもつかぎり、とくに困難な問題が生じてくる。なぜなら、衆生にたいする無関心という態度はボサツにふさわしいものではないからである³³。そのことから、超然という語を、ばあいによって、利他的な意味に拡張したり、再解釈したりすることなどもおこなわれた。それは、たとえば、いくつかの文献にみられる「自己と他者をまもるための超然」という文言からあきらかである³⁴。おおくの文献で、超然を衆生を煩惱から解放したいという願望として捉えることによって、解釈がさらに拡大されている³⁵。ある文献では、超然 (upe-

²⁸ MPPU 211b12f と 25 (Mppś III: 1268f).

²⁹ MPPU 256b10ff (Mppś III: 1709ff; cf. also 1705ff).

³⁰ Cf. MPPU 256b10ff (Mppś III: 1709ff; cf. also 1705ff).

³¹ MPPU 210b19-26 (Mppś III: 1259).

³² T XI: 235b12ff (cf. PAGEL [注 25 をみよ] 140f); Akṣ I: 85,26ff (II: 345ff).

³³ MSABh 16,27f (ad IV.17b); 18,24 (ad IV.27).

³⁴ T XI: 238b15 (PAGEL [注 25 をみよ], 143); Akṣ I:92; II: 373.

³⁵ たとえば BoBh 166,14-16; MSA(Bh) XVII.18 (121,22); ASBh 124,15-17; ここで超然は、あきらかに、「見やる」＝「気づかう」という意味で解釈されている。Cf. also MPPU 210a2-6 (Mppś III: 1255)。そこでは、超然は以下のように解説されている。すなわち、衆生は、楽でも苦でもなく、安穩の状態にあることをのぞんでいる、と理解するような願望として、さらにつづけて (210a6-9)、友愛、よろこびをともにすること、そして憐憫によって、行者みずからのうちに生じた思いやりと憂いから行者がはなれることとして、そののち (210b4ff; Mppś III: 1258)、友愛などから生じる非現実的な願望たる臆念を克服するため

kṣā)が修習の終局または最高所という本来の地位を追われ、友愛と憐憫とに先だって不公平な感情を取りのぞくための予備的な修習へと格下げされた、ということにおいて、重点の根本的な移行があきらかにされ、大乘がふるい仏教よりも優位におかれている³⁶。

4. 精神性の相補的な両極としての憐憫と空性とのあいだの緊張

しかし、すでに述べたように、仏性は解脱に到達した状態でもあり、解脱そのものとして、世界内での呪縛を克服することによってのみ獲得されるものである。世界内の呪縛の克服は、(*解脱にいたるための)³⁷ もろもろの要因のなかの一つであり、フェッターによって論じられた文献、すなわち『八千頌般若経』(*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*)のなかでは、完全なる智慧(*prajñāpāramitā*)を成就するもの³⁸、しかもボサツの道においてすでに、(ほぼ)それを成就するものとされている。フェッターが示したとおり、完全なる智慧のなかにとどまることは、空性(*śūnyatā*)のなかにとどまることをふくんではいるが³⁹、しかし、空性のなかにとどまるというのは、ものごとを規定するときそれを空として固定するという

の手段として、最後には(210b12-14; Mpp3 III: 1258f)、なんと、衆生を見ずること(衆生を、一時的に、彼ら自身にゆだねてしまう、という意味か?)、つまり、つよい感情的な囚われにおちいりやすい、「無量」の他の三つの徳目とはちがって、解脱を容易にするような「超然」(*upekṣā*)として、である。

³⁶ BhKr2 5,17ff.

³⁷ 訳注: アスタリスク(*)につづく括弧内の文言は訳者による補足。以下同様。

³⁸ Cf. also Aṣṭa 26,31 (Co. 104); 94,30ff (Co. 144ff); T VIII: 442b22ff), とくに 95,17, 96,11 and 97,21; 102,28f (Co. 152).

³⁹ Aṣṭa 17,30 (Co. 97; T VIII: 429b5f). 「完全なる智慧」と空性の瞑想(空三昧 *śūnyatāsamādhi*)との関係にかんしては、J. A. DE BREET, "The Concept *Upāyakauśalya* in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*", in: WZKS 36 (1992) 202-216, とくに 206 ff を参照。

ことではなく⁴⁰、瞑想 (samādhi) の状態において、ものごとがその規定性においてはもはやまったく知覚されない、ということにはほかならない。あとの箇所には、「特徴がないこと」(無相 āimitta), すなわち、あらゆる現象と表象が消えさっている状態もまた、おなじ意味をもってかたられている⁴¹。このようにして「解消 (否定) された」世界に、人はもはや囚われることはない、この三昧は、それゆえ、涅槃に通じる、ということがあきらかになる。「解消 (否定)」は、しかし、『八千頌』のなかでは涅槃をも巻きこんでいる⁴²。おそらく、「解消 (否定)」がボサツの関心のまとなりえたのは、とくにこの (*「解消 (否定)」と涅槃との結びつき) によっているだろう。つまり、「解消 (否定)」は、世界への執着、および世界からの離脱としての涅槃へむかう努力から解放する、ということである⁴³。

フェッターが述べているように、この論はしかし、ボサツの本来の目的、すなわち仏性までもが解消 (否定) という吸引力に呑みこまれてしまう危険性をはらんでいる。この問題は『八千頌』の第二十章で主題的に論じられている。ここでもボサツは、空性 (śūnyatā) と「特徴なきこと」(ānimitta) の瞑想にはいるべきであるが⁴⁴、しかし同時に、これらの瞑想は彼の

⁴⁰ Cf. also Aṣṭa 95,5f (Co. 144).

⁴¹ たとえば Aṣṭa 170,11 (Co. 209). ふるい正規文献中の空性と「特徴なきこと」との結びつきについては MN III: 108f と 111,6-8; 明確な区別は MN I: 297f を参照。

⁴² Aṣṭa 18,29ff (Co. 97); 20,21 (Co. 99).

⁴³ Aṣṭa 26,31 (Co. 104); cf. 19,13ff (Co. 98). しかし、世界の「解消 (否定)」が、他者救済 (利他) のために世界のうちにとどまることを楽にするという意味で、それはすでに同様の効果をもっている。Aṣṭa 14,23-27 (Co. 93); cf. also MSA IV.24; MAVBh ad I.18c (25,16f).

⁴⁴ Aṣṭa 183,3 と 9 (Co. 222); T VIII: 458b16f と 21); 184,28 と 30f (Co. 224; T VIII: 458c11 と 13); 185,3f, 18 と 25f (T VIII: 458c24-26). Cf. (*Prajñāpāramitā*-) *Ratnaguṇāsaṃcayagāthā* ed. A. YUYAMA, Cambridge 1976, XX.4d.

目的、仏性の獲得を危険にさらす、ということが念頭におかれている⁴⁵。ここであたえられる解決は、しかし、ボサツはこれらの瞑想に完全に浸りきってはならない、という至極明快なものである。ボサツはそれにしたしむだけならよいが、しかし、それらの直接の知（体験）を拙速に「現前化」(sākṣāt-kr-) してはならず、それらに「落ちこんで」(pat-) はならない⁴⁶。すなわち、ボサツは一切のあしき影響、つまり世界への執着が消滅してしまう(āsravakṣaya: Aṣṭa 183, 14f) ほど、空性と「特徴なきこと」が彼をいわば忘我状態にしてしまい——ふるい救済への道の信奉者のように⁴⁷——彼を即座に涅槃へとみちびいてしまうほど、それらの瞑想に集中的に、また生死をかけて取りくんではならない、ということである。ボサツが仏陀の本性をいまだ完全に身につけていないならば、彼はそのことを是が非でも避けなければならない⁴⁸。それまでは、ボサツは空性と「特徴な

⁴⁵ Cf. also Aṣṭa 119,32ff (Co. 167); cf. T. VETTER, "A Comparison between the Mysticism of the Older Prajñāpāramitā Literature and the Mysticism of the Mūlamadhyamakakārikās of Nāgārjuna", in: Acta Indologica 6 (1984) 479.

⁴⁶ Aṣṭa 183,7ff (Co. 222; T VIII: 458b19ff; bhūtaḥkoṭi との対応を、筆者は T No. 224 のなかにみとめることができない。しかし Aṣṭa 123,19=T VIII: 448b26 というような対応は、たしかにみられる); 184,31f (Co. 224; T VIII: 458c11f と 13f); 185,3ff, 10f, 15, 18 と 27ff (T VIII: 458c15, 19f, 23, 27 と 29); 186,3ff (T VIII: 459a4f), etc.; VETTER, 前掲論文 [注 45], 506. Cf. also DBhS VII.L と VI.O (52,14ff: ボサツは、条件づけられたもの(有為法)は、一方で徹底的な悪へとむかい、他方、実体をもたないがゆえに、実際には、つねにすでに無に帰しているという洞察によって、たしかに世界への没入からのがれてはいるが、しかし、とおい過去から寂靜にいたっているという状態に、完全にはいつているわけではない。なぜなら、彼は、憐憫のゆえに、他の衆生を見殺しにしてまで仏性をえたいとはおもわないからである); BhKr2 67,17ff.

⁴⁷ Cf. Aṣṭa 184,28 (Co. 224; T VIII: 458c10f; cf. also 458c20). Cf. BhKr2 67,12f と 20.

⁴⁸ Aṣṭa 185,5f (Co. 224; T VIII: 458c15f); 11ff (T VIII: 458c19ff); 27f; 186,31f.

きこと」から距離をとらなければならない。ボサツがそれをなしうるためには、人まえで実際の瞑想にはいるまえに、そのようにすることをきっぱりと決意し⁴⁹、さらに、一切衆生にたいする公平な友愛⁵⁰あるいは憐憫を修養することがもとめられる⁵¹。

空性の智慧は自動的に一切衆生への憐憫をもたらす⁵²、という非常に目につく主張は、すくなくとも『八千頌』には適合しないということが、あ

Cf. also Aṣṭa 121,10ff (Co. 168; T VIII: 448a16ff). そこで、世界に背をむけ、現世においてすでに涅槃にはいるという宣言は、ボサツにたいする悪魔(Māra)の行為(すなわち「試み」と見なされている。

⁴⁹ Aṣṭa 183,10ff (Co. 222; T VIII: 458b21ff). この文脈のなかで、テキストは、upāyakaśālyā「たくみな手だて、善巧方便」をも話題にのぼらせている(184,20 fと24; 185,11と27; T VIII: 458c19と26f; cf. also 117,30-32 [Co. 165]; VETTER, [注45], 506).

⁵⁰ Aṣṭa 184,26f (Co. 224; T VIII: 458c8-10; *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. T. KIMURA, IV (Tokyo 1990): 195,16-18); cf. *Ratnaguṇasamcayagāthā* XX.4b. Cf. also Aṣṭa の第1章(14,15ff; Co. 93)にある、すべての衆生を母とみるなどといったような、特定の心的修習における同様の意味あいを VETTER が想定している。ただし、そこでは、そのような修習がボサツの実践(すなわち衆生のための自己投入や自己犠牲)を容易/楽にするがゆえに、それらが「ちいさなことがら」において動機づけられるにすぎないのではあるが(cf. also T. VETTER, "On the Origin of Mahāyāna Buddhism and the Subsequent Introduction of *Prajñāpāramitā*", in: *Asiatische Studien* 48.4 (1994) 1257, 脚注31).

⁵¹ T VIII: 458c11 (Aṣṭa に対応なし; cf. however Aṣṭa 184,20と186,7f: upekṣāもふくめ無量すべて); b25 (Aṣṭa [183,17] に対応はないが, *Ratnaguṇasamcayagāthā* XX.1 に合う。そこでは、ボサツが瞑想にとどまるとき、彼は、衆生を憐憫をもって思いやり、そのようにすることによって仏陀の本性をえる、と述べられている)。Cf. also 注58, さらに MPPU 256c19-23 (Mppś III: 1712): 偉大なる友愛と偉大なる憐憫。

⁵² Cf. F. J. Streng, *Śūnyam and Śūnyatā* の項, in: M. ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 14: 154 (left side): 「……空性という概念は「空というあり方」での存在を知覚する実践と密接に結びついており、それは一方で……憐

きらかになってきたようにおもえる。さらにいえば、空性と憐憫は二つの極をなしており、両者は仏性にとって不可欠のものではあるが、しかし、たしかにある種の緊張のもとにおかれており、たがいに均衡をとらなければならぬように見うけられる（他の諸文献でこの印象が裏づけられる）⁵³。しかも、憐憫の修習による空性の観察だけではなく、ぎゃくに、空性の観察による憐憫という関係もみられる。たとえば *Bodhicaryāvatāra* にたいするプラジュニャーカラマティの注釈には⁵⁴、つぎのように述べられている。すなわち、ボサツは憐憫のゆえに輪廻にとどまっているにもかかわらず、空というものの見方をもつがゆえに輪廻という過誤にけがされ

憫……を生じさせる」（それにたいして id. 154 [right side] 「……空性の認識は憐憫と結びついている……」）（傍点は筆者）。筆者の第一論文の注 40（拙訳では 47）も参照。

⁵³ たとえば DBhS VII.A.1: ボサツはその精神を空性の瞑想その他において鍛錬するが、しかし、（仏性をえるための）善行と知識を積みかさねていく； T X: 106 c11f: 「諸ボサツは、衆生は（真実には）存在していないということを把握しているにもかかわらず、彼らは、しかし、衆生を見殺しにはしない」（cf. L. GOMEZ in: Y. TAKEUCHI (ed.), *Buddhist Spirituality*, New York 1993, 167); MPPU 175a2f=Mpps II 950: 「諸法の実相は無為無作なるを知ると雖も（字義どおりには「おこなうこともなすこともなく」）本願の大悲を以て衆生を度せんと欲するが故に」。 *Bodhicittavivarana* 90 (cf. C. LINDTNER, *Nagarjuniana*, Copenhagen 1982, 210f.): 「ボサツが『煩惱』という薪を空性の知という炎で焼きつくしたとしても、それでも、憐憫によってうるおっている」； BhKr1 217,18f (vB 38): あらゆる存在要素には実体がないことをしているにもかかわらず、ボサツは一切衆生を気づかうことをやめない； 221,12-13: 至上の真実をみているにもかかわらず、ボサツは世俗の生存を断ちきることなく、衆生救済のための憐憫にもとづいて行動する； *Dīpaṃkaraśrījñāna, Sūtrārthasamuccayopadeśa*, Peking-Tanjur Ki: 354b と Gi: 37a (ed. K. MOCHIZUKI, *Nihon shūkyō gakkai* (Sept. 1996) p. 3, 6): 「あらゆる存在要素には本体がない、ということをしてしているにもかかわらず、彼は衆生への憐憫を増大させる」（chos thams cad bdag med par śes kyañ sems can la sñiñ rje bskyed pa'o）。

⁵⁴ BCAP 211,9-11 (ad IX.53).

ることがない。換言すれば、輪廻にとどまることが執着へと流れこんでしまうことのないように、ボサツをして即座には(無余)涅槃にはいらぬようにさせる憐憫が、空性の智慧によってたもたれている。ボサツが輪廻にも涅槃にも止住しないという状態は、両契機の均衡からのみもたらされる。

それ自体としてみれば反対の方向性をもつ二つの契機の相補性が、後代の論者の一つの偈のなかに、簡潔かつ的確なかたちで表明されている。「憐憫をこばみ、空性のみに着するもの、そのものは最上の道(すなわち仏性への道)にいたることはできない。反対に、ただ憐憫のみをなすものは、幾千の生をへてもなお、解脱をえることはない。しかし、両者を結びつけるすべをしるならば、生存にも涅槃にも繋ぎとめられることはない。」⁵⁵

「智慧」(prajñā)が空性をその内容としてもち、「方便」(upāya すなわち、とくに布施など他の完全なる徳)⁵⁶への遡行が憐憫にもとづいているばあいには、それら二つの契機が、それぞれ「空性」と「憐憫」とに取っかわる。カマラシーラ⁵⁷(8世紀後半)はつぎのようにいう。すなわち、智慧のみをおこなうとき、ボサツは「声聞」がもとめる(無余)涅槃に「落ちこむ」であろう。反対に、「方便」のみを実践するならば、彼は普通の人びとと同様に、輪廻につながれたままとなろう。(「声聞」のよう

⁵⁵ M. SHABIDULLAH, *Les chants mystiques de Kāṇha et de Saraha*, Paris 1928, 130 (第16-17偈); Saraha, *Dohakośa*, ed. R. SĀNKṚTYĀYANA, Patna 1957, 4ff (第16偈c-17偈d); *Subhāṣitasamgraha*, ed. C. BENDALL, in: *Le Muséon* 1903/1904, 8と249f; テキストの細部はたしかなものではない。

karuṇā chaḍḍi jō suṇṇahī laggā ṇāu so pāvaī uttima maggā |
 ahavā karuṇā kevala bhāvaī jammaṣahassahī (v.l.: so saṃsāraha)
 makkha na pāvaī |
 suṇṇakarūṇa jāi (v.l.: jāi puṇu beṇṇi vi) joṇa sakkaī ṇāu bhavē ṇāu
 nivvāṇe(m) thakkaī ||

⁵⁶ Cf. BhKr1 197,2 (vB 13); BhKr2 59,16.

⁵⁷ BhKr2 67,11-20; 69,9-11と21-25; cf. also 65,8-21とBhKr1 197,1ff (vB 13).

に) 空性を現前させる (sākṣāt-kr-) ことなく、ただ空性の智慧を「方便」と結びつけておこなうことによつてのみ、無住処涅槃 (apraṭiṣṭhitanirvāṇa: 第7節をみよ)、すなわち、解脱に達した状態のまま世間において活動することが可能となる場に、彼は到達する、と。

以上の論述から、「さとり (すなわち仏性) へと通じる [道] は、空性と憐憫とを身ごもっている」⁵⁸ というような言明も、両極の相補性という意味で理解されるべきであること、そして、この両極性がはらむ緊張が、ここではあからさまになってはいないものの、否定されてはいない、ということがあきらかになってきたようにおもえる⁵⁹。

5. 有情ぬきの憐憫

ところで、憐憫とすべての存在要素の無実体性としての空性とのあいだの同様の緊張は、憐憫と、人格もしくは有情を (常住かつ全体的・統一的な実在として) 非存在とみなす保守的な見方における空性とのあいだにも

⁵⁸ *Ratnāvalī* 4.96: śūnyatā-karuṇā-garbhaṃ ... bodhisādhanam. Cf. also BhKr 1 221,3f (vB 41); BhKr2 55,24f; 73,23-25; Śikṣ 270,8; 275,10. 272,9ff には、経 (*Ratnacūḍa*) から、これに関連するつぎのような引用が挙げられている。ボサツは「あらゆるすぐれた特質 (?) を有する空性」(sarvākāra-varopetā śūnyatā というかたちでの瞑想——Aṣṭa 183,10 (Co. 222) でもボサツにふさわしいものとされる——を實現し、そのとき、布施等ととくに友愛 (と憐憫?) をみたすような空性 (の瞑想) が重視される。

⁵⁹ このことが金剛乗の諸文献においてもいえるかどうかについては、筆者はその方面の識者の方々にゆだねるよりほかない。たとえば *Advayavajrasaṃgraha*, ed. H. SHASTRI, Baroda 1927, 24,7f (「空性と憐憫は灯火と光のごとくべつのものである; 空性と憐憫は灯火と光のごとく一つのものである」) などは、むしろ、両者の動的な統一性を示しているようにみえる。これは、金剛乗が——儀礼的・瞑想的な先どりというかたちで——道としての果 (すなわち仏性) を実践するものである、といわれていることにかかわってくるであろう。空性と憐憫とのあいだの緊張が仏陀において解消されることについては第7節を参照。

みられる。 *Bodhicaryāvatāra* につきのようにいわれる。「『有情』が存在しないならば、憐憫はだれにむけられるのか、と問うならば、(つぎのようにこたえよう)。 (仏性という) 目的のために (ボサツが意図的に) 身につけた迷妄によって思いうかべられた (prakalpita) (有情に) である。」⁶⁰

注釈者はこの偈に注するにさいして、二諦説を抛りどころとする。すなわち、「有情」は実在しないとする第一義諦と、有情を定立することをすくなくとも暫定的にはみとめる世俗諦とである。第一義諦は智慧を対象とするものであり、それなくしては、すべての誤った表象からはなれるという意味での仏性をえることはできない⁶¹。それにたいして、憐憫はかぎられた真実の領域のなかではたらくものである。なぜなら、それは第一義諦の立場からみれば、すでに述べたように、たんに仮設的なものにすぎない実体的な存在としての有情にむけられるからである⁶²。この規定にしたがうならば、筆者が第一論文のおわりに引用した、毘婆沙師の立場にみられた、無頓着と憐憫とのあいだの緊張と同様、智慧と憐憫とのあいだの緊張が、仏陀においてさえもあるということになる。このことは、注釈者プラジュニャーカラマティがその論題に関連するものとして引用した偈文に、はっきりと表れている⁶³。すなわち「智慧は真実を対象とし、[一方] 憐憫

⁶⁰ BCA IX.76; ふるい版 (A. SAITO, *A Study of Akṣayamati (=Śāntideva)'s Bodhisattvacaryāvatāra as Found in the Tibetan Manuscripts from Tun-huang*, Mie University 1993, 18f) ではややことなる。「目的のために (注釈 ib. 79f: 実際的な配慮から) ゆるされるかぎりでは、自己自身として思いうかべられた (他の) ものにたいして」。 Cf. also DBhS VII.A.2: 実体的な自己、人格あるいは有情は存在しない、ということ洞察しているにもかかわらず、ボサツは「無量」の修習をやめることはない。

⁶¹ BCAP 228,25-27; 229,3.

⁶² BCAP 228,28f; cf. also AKBh 414,17f (VP VII: 77) ならびに Mppś III: 1706 (3.a) と 1715 (説一切有部の見解であるが、MPPU の作者は、それを仏陀に関連させて否認している)。

⁶³ BCAP 229,5-8 (= *Guṇāparyantastotra* 33).

は世俗を「対象とする」のだから、真実のままに思慮するあなた（仏陀）にとっては、衆生が存在しない「ことはあきらかである」。しかし、「あなたが」十力をもつもの（＝仏陀）の母たる憐憫にみたされるとき、あなたには、息子にたいする父においてのように、くるしんでいる衆生にたいする愛が生じる」。

注釈者は、しかしもう一方で、憐憫は「衆生」という観念がなくても可能である、ということを示唆している。「非人格的な」存在要素 (dharma) だけを対象としてもつ憐憫があり、しかもいかなる対象ももたない (anā-lambana) ような憐憫さえある、といわれている⁶⁴。それとともに、比較的初期の大乗経典にみられ⁶⁵、友愛と憐憫とを空性に調和させようという試みとみなされうる考えが俎上にのせられる。存在要素のみを対象とする憐憫は、存在要素の単純な集合体（としての衆生）⁶⁶、なかんずく「苦（不快感）」という要因をあらわにしている集合体にむけられる。対象をもたない憐憫は、存在要素をも価値のないものとする空性と、存在要素に執着しないという意味での空性に相応し⁶⁷、また、第一義諦へむかう智慧という領域においてもたもたれる、純粹な心情あるいは気質としておそらくもっともよく理解されうるにちがいない。憐憫のこの形式は、諸仏⁶⁸と、

⁶⁴ BCAP 228,30f.

⁶⁵ PAGEL [注 25], 141; Akṣ I: 86 と 165; II: 351f; これら二つのテキストでは、しかし、友愛 (maitrī) にかんしてのみ述べられている。Cf. also MPPU 209b 28ff (Mppś III: 1250ff, 他の資料も挙げられている) と 350b25-28 (友愛と憐憫)。「無量」のすべてに、おもて立って転用されている例としては BoBh 166,2-10 (cf. MAITHRIMURTHI 1999 [「超然と同情」(『哲学』第108集, p. 67f) を参照] 250 ととくに 258-262.

⁶⁶ Cf. MPPU 209b29ff (Mppś III: 1253); BoBh 166,6-8.

⁶⁷ Cf. MPPU 209c6ff (Mppś III: 1253); 350b28; BoBh 166,8f.

⁶⁸ 諸仏にかぎるとする箇所として MPPU 209c7 (Mppś III: 1253); 350b25-28.

ばあいによっては、たかい境位に達した諸ボサツに⁶⁹ あたえられる。それにたいして、その他のボサツにかんしていわれることとして、よくしられた見方にしたがえば、カマラシーラのような確言がある。すなわち、ふかい瞑想のなかに生じ、第一義諦 (paramārtha) へとむかう超世俗的な智慧という境位においては、方便の（つまり、偉大なる憐憫とそれに相応する行為の）修習は不可能であるが、そのような修習は、しかし、以下のような智慧とであれば、まったく両立可能である。すなわち、超世俗的な智慧をもたらす、もしくはそれに引きつづいて生じてくる智慧、そして、事物（すなわち多様な現象）を知覚するが、しかし同時に、それらの真の本性（すなわち空性）をただしくつかむ智慧とである、たとえば、呪術師は彼がみずからつくったまぼろしをみはするが、同時にそのいつわりの本性を見ぬいているように⁷⁰、というものである。

6. 空性知の発露としての憐憫

空性の内在化につづいて憐憫がそのように発現するということは、しかし、かならずしも空性知そのものは必然的に憐憫へと流れこむ、というように理解される必要はない。言いかえれば、空性は存在論的にのみ憐憫の必然的な条件なのではなく（ナーガールジュナの *Madhyamaka-kārikā* の第二十四章にかたられている意味での空ではなく、「実体的な」世界としては、固有の実体というものの不変性にかんがみて、変化や動態の余地は残されていないのだから）、認識論的にも（意識されるものとして）その十分な根拠となる⁷¹。しかし、上述のことからいえることは、むしろた

⁶⁹ PAGEL, loc. cit. [注 25]; cf. also Mppś III: 1251f. 引用された典籍としては、とくに BoBh 166,2f.

⁷⁰ BhKr1 221,15ff (vB 42; read °jñānaprayogaṅgābhāvinī and °abhiniveśinī?); cf. BhKr2 71,10ff.

⁷¹ いまだ自己の解脱だけを追求している「声聞」(Śrāvaka)でも「存在要素の空

だつぎのことだけである。すなわち、空性知にはまちがいなくいくつかの相（世俗的なものへのあらゆる執着、あるいは輪廻へのおそれ、それと、可能なかぎりすみやかに涅槃にはいろうとする努力、こういったものを捨てさること）がふくまれており、空性知がそれほど強力に突出してこないかぎり、それらの相が憐憫に力のかすものとなり、それを安定したものにするのに役立つことができるようになる、ということである。空性知のあとに憐憫が実際に現れてくるということは、しかし、憐憫が——大乘文献における一般的な意味にかぎっていえば（たとえば BoBh 10, 12f）——すでにあらかじめ主導的な動機として、目にみえるかたちで、もしくは持続的におこなわれていた（そして、まさにそれゆえ、ときに空性知においても「対象をもたずに」あるいは気質として存続している）、ということをも前提としている。おそらく、すくなくとも憐憫は空性知から自然に流れでてくるという印象をあたえる表現のいくつかは（管見によるかぎり、数はそれほどおおくはなく、おそらく比較的後期の文献にみられる）、そのような意味で解釈されるべきものである⁷²。たとえば、つぎのように述べられている。「精神的な実践に専心するものが、このように空性〔の考察あるいは知〕を積むならば、そのものに、他者の救済のために活動しようという、疑念のない志しが生じる」⁷³。あるいは「〔ボサツは〕あらゆる存

性」を理解するばずであるが、それによって彼らに憐憫が生じることはないとする中観派の学匠チャンドラキールティの捉え方（瑜伽行派の立場に対立して、注77をみよ）は、この見解を支持している（cf. Candrakīrti, *Madhyamakāvātāra*, ed. de La Vallée Poussin, St. Petersburg 1907-12, 19, 17ff; *Prasannapadā*, ed. de La Vallée Poussin, St. Petersburg 1903-13, 351-53; cf. Seyfort RUEGG [注11], 171 [foot note 5] と 311).

⁷² 金剛乗の専門家からのより妥当な解釈をご教示ねがいたい。

⁷³ *Bodhicittavivarāṇa* 73 (LINDTNER [注53], 206f.). Cf. also *Dīpaṃkaraśrījñāna*, *Ratnakaraṇḍakodghāṭa*, Peking-Tanjur A: 108b2f (典拠不明の引用): 「すべてのもの」はかつて生じたことがない、ということをも根本的にしつたならば、輪廻のどろにしずんだ〔有情〕への憐憫が、自然に (ñāṅ gis) わき起こってくる。」

在要素が空であることを認識したから、彼らのなかに、衆生（＝有情）への憐憫の流れがわき起こる」⁷⁴。

しかしながら、そのような表現が、憐憫は空性知の結果である、ということを実に主張しようとしている可能性もある。それは、憐憫とはそもそも、空性知のあとではじめて可能となるものだ（憐憫ははじめからボサツの道とともにある、という考えに矛盾する）、という意味で当然そうなるということではなく、空性知は憐憫に、いわば一つのあらたなふかい基盤をあたえる、ということの意味する。そのような可能性がひらかれてくるのは、現象の無価値として空性を想定するばかりではなく、空性の遍在、現象への遍在というより、むしろ衆生への遍在、すなわち、空性は一切衆生に共通する真の本質（そしてこの意味で衆生の真の自己、つまりそのアートルマン）である、ということを出発点とするときである。この考えは、とくに瑜伽行派の文献のいくつかにみられるものである。そこでは、ボサツの他者への働きかけは、ボサツが（黄金律という意味で）すべての衆生を自己自身とおなじものとみなし⁷⁵、そして「偉大なる我という見解」(mahātma-drṣṭi)を受け入れることによって基礎づけられている⁷⁶。このことはさらに、ボサツ（初地のボサツ）はすべての衆生における真の現実性(dharmadhātu)の同等性あるいは遍在性(sarvatraga(tva))をし

どちらのばあいにも、つぎにかかげる引用とはちがって、「なぜなら」ではなく、たんに「ならば」といわれている。

⁷⁴ *Samvṛtibodhicittabhāvanopadeśavarnasamgraha* (Aśvaghōṣa に帰されているが、かなりうたがわしい): Peking-Tanjur A: 15b6f; Gi: 157a5 chos kun ston pa ñid rtogs pas || 'gro la sñiñ rje'i chu rgyun 'bhuñ ||.

⁷⁵ たとえば MSA (Bh) IV.9 (15,24); IX.76 (48,1 f); XVI.45 (110,11 f) XVII.35 (125,17f); XIX.4 (161,3f); XX-XXI.28 (180,17f). Cf. also Aṣṭa 14,18ff (Co. 93).

⁷⁶ MSA XIV.37 (95,24f).

る，ということから引きだされている⁷⁷。真の現実性は，しかし，すべての衆生と〔衆生を構成する〕存在要素 (dharma) が本体をもたない (nairātmya) ということ，つまり空であるということにはほかならない⁷⁸。遍在する真の本質の知，またその意味で，自己自身と他者とに共通する我 (ātman) の知としての空性知は，ボサツに我のあらたな次元を開示する⁷⁹。その次元はふるい我の限界を取りはらい，またその次元においてその我は，意識が多様性の世界に帰還したあとでも，かつてあった殊勝な境位にはもはやふたたびはいることがない，ということになる。

その他，より強力な基盤として，他者にたいする倫理的な振るまいの根拠づけが，如来蔵系統の諸文献のなかであたえられている。如来蔵思想によれば，すべての衆生（動物もふくむ：RGV I.119f）は，如来の胎（すなわち仏性）を覆いかくされたかたちで，あるいは素質として，つねにすでに自己のなかになになっている⁸⁰。それゆえ，だれもがすべての衆生に，仏陀にたいするのと同様の敬意をはらわなければならない (RGV I.166)。しかしここには，瑜伽行派のそれとおなじ論拠もみられる。すなわち，すべ

⁷⁷ MSA(Bh) XIV.30 (94,12f); MAVBh ad II.14 (35,10f); cf. also BCAP ad VI.126 と BhKr1 225,2-4 (vB 46; read dharmadhātoḥ sarvatragatā-prabodhāt [or -pra<ti>vedhāt ?]). 同様の論拠が T XXXI: 55c14f (cf. also T XLIII: 597b26-c 1) でも基礎をなしているとみられる。そこでは，しかし，ただ「声聞」(Śrāvaka) にあっては，ある特定の，解脱のさまたげにならない制限，すなわち，彼らは真の現実性 (*tathatā) を存在要素の空性という相のもとにみることはなく，したがって，偉大なる憐憫を起こすことができない，という制限がはたらいっている，ということがいわれているにすぎない。

⁷⁸ MSA (Bh) IX.23 (38,1ff; in vers read nairātmātmāgra°); MAV I.14.

⁷⁹ MSA(Bh) IX.23 (38,1ff); ただしここでは仏陀にかんして述べられている。初発地に着くことをもってはじめられた活動のみが (cf. MSABh ad XVII.35 = 125,17f; XX-XXI.7 = 176,27f), 仏陀において完成にいたった (cf. MSABh ad IX.15 = 36,22f).

⁸⁰ RGV(V) I.156cd; I.27-28 (26,3f と 5); I.95ff; 68,13 (ad I.133); 72,8-12 (ad I. 149-152).

ての衆生には同等もしくは同一の真の本性、すなわち仏性——べつの箇所では、はっきりと我 (āman) として述べられている——がそなわっている、というその教説あるいは洞察は、自己愛に背をむけ、自己と他者とのあいだに区別をもうけない偉大なる友愛 (mahāmaitrī) へと通じ、他の衆生に害をあたえることがないという結果をもたらす⁸¹。

7. 仏陀の本質という教理における、救済活動と解脱との統合

最後に、世俗における直接的な活動としての仏性と、解脱に到達した状態としての仏性とのあいだにある緊張の、もう一つの相をもうすこし考察することにしよう。『八千頌』の第二十章によれば、前述のごとく、仏陀の特性を完全に身につけるまでは、ボサツは直接的な知として空性を現前化すること (sākṣātkāra. すなわち、仏性を生存において実現すること) を避けなければならない。仏陀の特性を完全に身につけたあとであれば、ボサツは空性知を完全に現前化することをゆるされるが⁸²、実際に仏陀になるためには、これは不可欠なことでさえある。なぜなら、仏性が解脱でもあるかぎり、仏性に到達したその瞬間に、すべての「漏」(āsrava)、つまり、存在に結びつくすべての要因が消滅しなければならないからである。しかし、それとともに、仏陀が世俗にとどまることと世俗におけるその媒介なき活動とに、期限がもうけられることになる。すなわち、その死とともに、仏陀は無余涅槃にはいるであろう⁸³。

以上のことは、初期仏教の諸文献(と、また、たとえば *Bodhisattvabhū-*

⁸¹ Peking-Kanjur mDo Tsu: 202b2ff, esp. 203b8ff; T II: 540a18ff, esp. c2ff (*Aṅgulimālāya-Sūtra*).

⁸² そのように Aṣṭa 185,12-14 にはっきりといわれている (Co. 224f; T VIII: 458c 21 では「菩薩はそうして仏陀になる」とだけいわれる。

⁸³ Cf. Aṣṭa 50,11f (co. 118); 19,3f (Co. 97; 文脈としては、ボサツはそのような考えにけっして拘泥してはならないということであるが、しかし、それは、その考えをなにかべつの考えで置きかえよ、ということではない); cf. also 20,15ff

mi といった、おおくの他の大乘文献⁸⁴) の見方とまったく一致している。生存中に穢れの原因が消滅した状態、いわゆる「有余依涅槃（存在要素（身体）がまだのこっている涅槃）」(*sopadhīṣeṣaṃ nirvāṇam*) につづいて、死とともに「無余依涅槃（存在要素がもはやのこっていない涅槃）」(*nirupadhīṣeṣaṃ nirvāṇam*)、あるいは「無余涅槃」がくる。これは、仏陀ならびに普通の解脱者についていえる。仏陀の死後、解脱をもとめるものたちにとっては、仏陀によって確立された教えと彼ら自身の努力だけが頼りとなった。信者集団にとってそれは満足のいくものではなかった。そのことは、たとえば（シュタインケルナーとフェッターの論文のなかですでに述べられている）、遺物への尊崇の発展⁸⁵ と、遺物はまだ生きているという観念⁸⁶ や、あるいは（これもまたシュタインケルナーがすでに言及している）、仏陀は真実には亡くなってはおらず、想像を絶した栄華につつまれた超世俗的な楽園に、実際に、無限に生きつづけておられるのであって、地上にわずかばかりのあいだおすがたを現しになるのは、救済（利）をうながすための見せかけの顕現にすぎない、という観念が登場してきたこと⁸⁷ などに表れている。

他者救済のための可能なかぎり広範な活動という理想をかかげる大乘にとっても、活動の期限というものが問題となったはずである⁸⁸。筆者のみ

(Co. 99), そこでは、涅槃は完全なさとのあとにも現れる。

⁸⁴ Cf. BoBh 45,12f (注 91 をみよ)。Yogācārabhūmi の他の篇にも同様の言明がみられる。たとえば T XXX: 582a11f.

⁸⁵ Cf. also Aṣṭa 50,11-13 (Co. 118); Mppś III: 1259.

⁸⁶ G. SCHOPEN, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu 1997, 125ff.

⁸⁷ Cf. P. HARRISON, "Sanskrit Fragments of a Lokottaravādin Tradition", in: L. A. HERCUS 他 (ed.) *Indological and Buddhist Studies* (Vol. in Honour of Prof. J. W. DE JONG), Canberra 1982, 211ff; 同 "Some Reflections on the Personality of the Buddha", in: 大谷学報 74 (1995) 1-28.

⁸⁸ 同様の問題は、仏陀の高貴な地位と不可思議な力が、仏性をもとめて努力するための最重要の動機であった、ということにかんしても生じる。

るかぎり、根本的に異質な、二つの解決方法が挙げられうる。一つには、(高位の)ボサツにたいしてすでに、仏陀と同等の救済活動を要求し、ボサツとしての活動の期間を延長する——ときには、けっして仏陀にはならない、という極端なボサツ観にまでいく——、といった傾向をみることができる⁸⁹。もう一つの試みは、超世俗的な仏陀を想定するなかで、その寿命を事実上あるいは明確に無限のものとして提示する⁹⁰、もしくは、仏陀の力を無余涅槃のなかにまで伸張する⁹¹ ことによって、仏陀の活動の期

⁸⁹ *Lankāvatārasūtra*, ed. B. NANJO, Kyōto 1923, 66,5ff (D. T. SUZUKI, *The Lankāvatārasūtra*, 1973, 59; K.-H. GOLZIO, *Die makellose Wahrheit erschauen*, Bern etc. 1996, 84). Cf. さらに P. WILLIAMS, *Mahāyāna Buddhism*, London 他 1989, 239 ならびに E. LAMOTTE, *La Concentration de la Marche héroïque*, Bruxelles 1965, 145-147: まさに超世俗的な仏陀とおなじものとしてかたられるボサツは、隊商の長や船長のように、衆生を目的もしくは彼岸(涅槃)へみちびき、しかもみずからは、さらに他の衆生をすくうために、(*世俗に)舞いもどる。筆者の見るかぎり、ボサツのこのような振るまいの期限については、なにもふれられていない。とはいっても、期限があきらかに無視されているわけでもない。Cf. also RGVV 48,10-12 (ad I.68; *Sāgaramatipariṣṭhā* からの引用): 偉大なる憐憫のゆえに、ボサツは、最終的にすべての束縛から解放されているにもかかわらず、みずからの意志で再生へともどってくる。Cf. 注 92.

⁹⁰ たとえば *Saddharmapuṇḍarikasūtra* 第15章(Tathāgatāyuspramāṇaparivarta) あるいは、大無量寿経(H. INAGAKI, *The three Pure Land Sūtras*, Tokyo 1994, 243) 法蔵ボサツ(未来の阿弥陀如来)の第13誓願。

⁹¹ 初期の瑜伽行派において、仏陀が無余涅槃へはいった(すなわち仏滅の)のちにも、すくなくとも一定の期間存続することを、師がご自身の見せかけの顕現を生きながらえさせる(BoBh 45,12f: kiñcicca nirmāṇam adhiṭṭhatiyad uparate 'pi ... tathāgate ... anuvartata eva), あるいは、師が前世の誓願のゆえに、禪定から立ちあがるように、無余涅槃からふたたび身を起すこと(L. SCHMITHAUSEN, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Wien 1969, 54f と 159f.) によって保証する、という考えを跡づけることができる。他の諸文献によれば(たとえば MSABh 109,12f (ad XVI.41); 125,17 (ad XVII.35; 136,29 (ad XVIII.25); 141,12 (ad XVIII.43-44); ASBh 109, 10f; 123,21), 他者救済(利他)のためのボサツの活動における卓越性は、

限を無化してしまおうというものである。この二つの契機は、最終的につぎのような教理へと収斂していく。すなわち、仏陀においては、生存中の涅槃の局面と、一様で無限につづくあらたな状態としての無余涅槃、すなわち（シュタインケルナーがすでに指摘した）「無住处涅槃」(apratisthita-nirvāṇa)⁹² という局面とが融合する、というものである。以下において、その教理のうちから二つを紹介しよう。

すでにふれられた如来蔵系統の見方によれば、すべての衆生のうちにつねにすでにそなわっている、原因をもたず常住なる真の現実性⁹³——その十全な現前が涅槃となる——は、同時に、仏性と見なされている⁹⁴。すなわち、真の現実性は実体として衆生に属し、本質的に彼らに融合している卓越性⁹⁵と切りはなすことはできず、またこの卓越性は、衆生を救済するための自発的で中断されることのない、おなじく本質的な活動に基盤を

無余涅槃 (nirupadhiśeṣa-nirvāṇa) にはいったあともつきることがない (akṣaya)。これは涅槃の二つの局面の統合に、すくなくとも正当に接近している。

⁹² たとえば MSA(Bh) IX.45 と 70; BhKr1 197,1ff (vB 13); BhKr2 65,16ff; 69,21 ff. ボサツにかんしてもつぎのようにいうことができる。ボサツは、世俗にけがされることなく、憐憫にもとづくみずからの意志で世俗にとどまるがゆえに、涅槃にも輪廻にも定着することがない（たとえば MSABh ad XVII.32; cf. also *Abhidharmasamuccaya*, Peking-Tanjur Li: 108b4f: 仏陀とボサツの「無住处涅槃」。 Cf. also CONZE/IIDA [注 13] VI.66ff: ボサツの涅槃は、彼が輪廻と涅槃の両方を、一方で他者救済（利他）のため、もう一方で自己自身の救済（自利）のために捨てざる、ということをもって特徴づけられる。

⁹³ RGV I.35; I.79ff. Cf. 以下の論述にかんして E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1994, 256f.; Seyfort Ruegg [注 11], 245ff (と、筆者の言及 in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 17 (1973) 129ff.); 同, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*, London 1989, 17ff.

⁹⁴ RGV I.84 と 87.

⁹⁵ RGV I.42; 155; RGVV 21,10f (ad I.24); 22,8f (ad I.25); 39,5ff (ad I.44); 76,8f

あたえるものである⁹⁶。それにつづいて、一方で、この系統にとって解脱は仏性としてのみ可能である⁹⁷ということ、他方で、仏陀の救済活動（世俗におけるその肉体的な見せかけの顕現をふくむ）は常住なる真の現実性からの自然な発露として無期限である⁹⁸、という考えが出てくる。

もう一つの解法は⁹⁹、瑜伽行派の後期の文献、たとえば、インドに巡礼した中国人翻訳家玄奘によって編纂された、ヴァスヴァンドゥの『唯識三十論』への注釈『成唯識論』¹⁰⁰などにおいて、体系的に論述されている。そこでは、真の現実性（tathatā 真如）——内在化した、直接的な知としての——は、ただ涅槃のみ（55b3ff/670f）を現成し、そのさい保守的な救済の道としての涅槃は、大半の瑜伽師の見方によれば、無視されてもかまわない。このばあい真の現実性は、しかし、「人格としての空」という観点においてのみしられるものとなる（55c4f/674）。このことから、再生を条件づける不浄な心的要因からの解放、すなわち解脱がえられ、しかも解脱したものの死とともに、その個人としての生が途絶え、（そのものの真の本質をなす）真の現実性だけがあとにのこる（55c9-11/675）、ということになる。しかし、仏陀になりたいとねがうならば、真の現実性のよりふかい知——その知とともに、（大乘のかんがえる）あらゆるものに遍在す

（ad I.154f）; 91,2ff (chap. III). 「空性」という概念は、真の現実性へとむかえばあいには、衆生は（その本質からして）外的・偶然的な穢れ（客塵）にかんして空である、という意味でつかわれる。しかし衆生は、上記の実体的な卓越性にかんしては空ではない（RGV I.155）。

⁹⁶ RGVV 21,11-13 (ad I.24); 24,9f (ad I.25); 98,2ff (chap. IV).

⁹⁷ RGV I.94.

⁹⁸ たとえば RGV IV.1; IV.12; IV.53-56; IV.91.

⁹⁹ ある程度、ふるい「無余涅槃」が「有余（つまり生存中の）涅槃」に統合されている。如来蔵系統では、むしろその逆がおこなわれた。

¹⁰⁰ 以下に示す典拠では、はじめに漢訳（T XXXI no. 1585）の箇所、つぎにフランス語訳 L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-tsang*, Paris 1928-29 の箇所が挙げられる。

る「存在要素の空性」という観点が捉えられなければならない(55c14-16/677f)——のみならず、それにくわえてさらに、生みだされた精神的卓越性の総体(56a7ff/681ff)までもが不可欠のものとなる。この卓越性は、普通の衆生を構成している不浄な精神的要因の総体を、清浄なる精神的要因の総体へと転換した結果にほかならない(56a12ff/681ff; 56b2-6/684)。その卓越性は、真の現実性の内在ばかりではなく(56c4ffと14ff/688ff)、一切智性(56c6fと19f/688ff)¹⁰¹、偉大なる憐憫(56a18/683)などをもふくみ、したがって、世俗における仏陀の力能のための基盤をもなす(56a25ff/683)。卓越性は心的な性質のもの、すなわち個々の瞬時的要因の連鎖であるけれども、しかし、連鎖として無期限に(そして部分的には断絶することなく)存続し(56a10ff/681ff)¹⁰²、したがって、仏陀(もしくは一切諸仏)の活動の有効性は未来永劫にわたって保証されている(55b18/671)。仏陀のもつ清浄なる要因のこの総体は、同時に、彼自身にとっての想像を絶した幸福をふくむものであるから(57c27f/705)、この枠ぐみにおいて、他者救済への取りくみが、同時に、「単純な」涅槃よりもたかい価値をもつ自己救済(自利)というあり方に結びつけられることになる¹⁰³。みずから仏性をもとめて力をつくし、また自利と同時に、とくに利他をもたすける人びとへの呼びかけといった音調をもつ、上述の流れとはべつに、それとはまったくことなる展開がある、ということをつ

¹⁰¹ Cf. also T XXVI: 302c20-23.

¹⁰² Cf. also 57c6-10/700f と T XXVI: 326b11f.

¹⁰³ しかしながら(他の諸文献のなかに)、仏陀の「無住处涅槃」にあってさえ、絶対的な寂静としての涅槃を断念するという見方をほのめかしているような箇所もある。たとえば Bhkr2 5,9ff, そこではつぎのようにいわれる。諸仏はご自身の解説を完全に獲得されており、涅槃城にひたすら満足されているにもかかわらず、「声聞」とはちがって、そこにおはいいにはならず、[くるしむ]衆生をおもんばかり、灼熱する鉄でできた家を避けるように、涅槃城を迂回し、その偉大なる憐憫のゆえに、解説に達しない衆生があるかぎり、世間のなかに「無住处涅槃」の状態のままとどまっておられる。

けくわえておかなければならない。たとえば、阿弥陀仏への崇拝では、信者は自利と利他への心遣いを、とおくに、そしてまたちかくにおわすこの超越的な仏陀に、すべてゆだねることができる、むしろゆだねるべきである、とされる¹⁰⁴。

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: *Akṣayamatīrdeśasūtra*, 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.
- BhKr 1: 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 Dhamma-*

¹⁰⁴ この系統と仏陀一般と阿弥陀仏の本質にかんする教理については INAGAKI [注 90], 3ff を参照。

- pada*, New York/Oxford 1987.
- 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-prajñāpāramitāsāstra)*, Louvain 1944–80.
- MPS: *Mahāparinirvāṇasūtra*, ed. E. WALDSCHMIDT, Berlin 1950–51.
- MSA(Bh): *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*, ed. S. LÉVI, Paris 1907.—翻訳: S. LÉVI, *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*, 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: 大正新修大蔵経, 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(-Pitaka)*.—翻訳: 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.—翻訳: NYANATILOKA, *Visuddhi-magga oder Der Weg zur Reinheit*, Konstanz 1975 (=Ny.).
- VP: cf. AK(Bh).