

# カマラシーラにおける悲愍と利他行の 成立根拠としての自他平等観の分析

佐藤 晃

## 1. はじめに——悲愍と利他行を巡る論争

「慈悲深い人だ」、「菩薩のような人だ」といった表現の日常的使用に違和感を覚える人はいないだろう。「慈悲」(慈 (maitrī, 友愛, 慈愛) と悲 (karuṇā, 悲愍, 同調)) も「菩薩」(bodhisattva, 菩提薩多の略) も仏教発祥の地・インドの古典語 (サンスクリット等) からの漢語訳であり、またいずれも仏教の代表的思想を表す語である。このように現在の日本語及び日本文化には多くの仏教語あるいは仏教文化が定着している。本稿では、紀元前5から4世紀頃にインドで興起し、日本を含むアジア諸地域に伝播して、多様な文化を花開かせた仏教思想の中で、特に紀元前後に始まるとされる大乘仏教 (Mahāyāna) における慈悲観及びそれに基づく利他行を巡る議論を組上に載せる。特にインド、中国、チベットでの大乘仏教の伝播を視野に入れつつ、8世紀後半のインド後期大乘仏教の議論の分析を中心に据える。

さて、他者に対する友愛 (慈) や悲愍 (悲) に類した心的状態に関する議論は、仏教にのみ見えるものではない。例えば、中国で性善説を説いた孟子 (ca. 前372-前289) は、もし井戸に落ちそうな子供を見たならば自然と手を差し伸べるはずだ、といった他者の苦しみに対応する心的状態として「惻隱」を説く。この惻隱は、儒教における最高の道德規範である仁の発端あるいは兆しとして、誰もが生来的に有している4つの道德的感情 (四端) の1つとされ、その涵養が説かれる<sup>(1)</sup>。この身近な例により示される惻隱は、我々の実体験からも認められそうである。一方、仏教でも、既述の通り、古くから慈悲の思想がある。仏教とは一般に仏 (buddha) の説いた教えであり、人々はそれを拠り所として、輪廻 (saṃsāra、反復的生存) という苦そのものの世界からの解放・脱却 (解脱) を目指し修行に励む。ここには、苦に苛まれる我々を解脱に導き得るのは仏の教説のみだ、仏こそが我々の救護者 (tāyin) たる存在だ、という思想がある。しかし、大乘仏教になると、解脱それ自体は最高目的ではなくなり、他者救済を十全に完遂し得る存在たる仏に成ることを目指す。そこでは、一切の修行者は「苦

薩」(bodhisattva) すなわち菩提 (bodhi、覚り) を目指す存在 (sattva) と呼ばれ、さらに、彼らは漏れなく仏と成り得る、と認められるに至る。そして、そこで目指される仏とは、我々に苦からの解脱の道を示す教説を残してくれた慈悲深い仏に他ならない。よって、大乘仏教の修行者が修すべき項目の1つに慈悲、特に後者の「悲」(以下、本稿では悲愍という訳語を用いる) という心的状態の涵養が要請される。すなわち、大乘仏教では、悲愍の完全性が成仏の必要条件となるのである<sup>(2)</sup>。

インド大乘仏教はアジア諸地域へと伝播したが、その中でチベットへの伝播も興味深い事例の1つである。チベットへの仏教伝播は、ソンツェン・ガンボ王 (Srong btsan sgam po, ca. 581-649) の時代と伝説される。彼の治世下、チベットにはインド文化圏であるネパールと唐との双方から妃を迎えられ<sup>(3)</sup>、このことがインド仏教と中国仏教の同地への流入の一因として語られる。チベットへの仏教の本格的な伝播は、8世紀後半の王ティソン・デツェン (Khri srong lde btsan, ca. 742-797) の治世下とされる。彼は、インドのナーランダー僧院の長老であったシャーンタラクシタ (Śāntarakṣita, ca. 725-788) を招請し、インド大乘仏教の伝授を請うた。以来、インド大乘仏教は、紆余曲折はあったものの、現代に至るまで同地の文化に規範を与え続けている。一方で、時を同じくして、中国唐代の仏教もチベットへと達し、相応の影響力を持った。その初伝が1世紀頃と言われる中国仏教は唐代に最盛期を迎え、チベットからも有望な子弟が当時の都・長安に仏教留学のために派遣されたとの記録が複数残る。古代チベットは、降嫁の事例に見られるような政治的な側面も考慮されるべきだが、自らの文化水準向上のため、周辺地域の高度な文化の摂取に貪欲であったと考えられる。

いずれにせよ、奇しくも8世紀後半のチベットにおいてインド仏教と中国仏教は対峙することになり、さらに、同地で論争 (サムイエー (bSam yas) の宗論<sup>(4)</sup>) が行われたとの記録が残るに至る<sup>(5)</sup>。では、その論争で何が論題となったのか。それは、いずれが正しい修行方法を説いているのか、ということであり、その中で、本稿の主題である悲愍に基づく他者救済のための善行 (利他行) の要不要も論じられた。次に挙げる一文は、インド側の資料であるカマラシーラ (Kamalaśīla, ca. 740-795) 著 *Bhāvanākrama III* (以下、BhKr III)<sup>(6)</sup> の一節である。

#### 資料1

BhKr III 21, 14-15: na kiṃcit kuśalādikarma kartavyam iti.

如何なる善等の行為も為されるべきではない、と [論敵によって述べられる]。

この一文は、苦からの解脱を目的とする修行において、善なる行為 (善行) は

必要であると主張するカマラシーラに対して、善等の行為 (kuśalādikarma)、すなわち、不善 (akuśala) のみならず善なる (kuśala) 行為<sup>(7)</sup> も含め、一切の行為が不要だと主張する論敵の言明とされる。論敵は、禅定 (dhyāna) のみを修めることであらゆる修行 (六項目に関する完成、六波羅蜜) も実践されたことになるという立場を採る<sup>(8)</sup>。つまり、論敵は、修行において、殊更に他者救済のための善行を行うことは不要だとの立場を採るのである。

上記カマラシーラこそ、先述のチベットにおける論争でのインド側の当事者である。彼はインド大乘仏教の一大潮流である中観派 (Mādhyamika) に属し、師匠シャーンタラクシタの後、チベットへの仏教伝道を引き継いだ人物である。一方、先の論敵とは、中国仏教の禅宗思想を持ち込んだ摩訶衍なる人物とされる<sup>(9)</sup>。7世紀後半以降、チベットは領土を拡大し、786年 (あるいは781年) に敦煌を陥れるが、摩訶衍はその敦煌からチベット中央部に招聘される<sup>(10)</sup>。禅宗も当然、インド仏教を直接・間接的に起源とするが、1世紀頃の仏教伝来以降、「中国思想」として独自の発展を遂げた中国仏教の最たる例として屢々指摘される。上記論争の当事者である両者は、共通した經典 (『入楞伽經』や『七百頌般若經』等) を拠り所としていることも確認され<sup>(11)</sup>、仏典漢訳の問題も考慮されるべきではあるが、同根の經典から真っ向から矛盾する主張が導かれて、それらが時を経て、チベットという異郷の地で相対峙したという記録が残ることは文化伝播の興味深いサンプルと言える。

以上のような8世紀後半に至るインド大乘仏教の各地での受容と変容という文化伝播に関心を抱きつつ、本稿では、チベットでの論争の論題の1つとなった、他者救済のための善行 (利他行) の要不要、さらにその根底にある悲愍観 (延いては慈悲観) に関して、一先ずインド大乘仏教側の議論を考察の対象とし、上記カマラシーラのBhKrの議論の解説を目指す。上述の通り、インド大乘仏教と中国仏教双方の議論は対立している。よって、十全な理解を得ようとした場合、双方の分析及び比較を行う必要がある。しかしながら、両者の思想を十分に比較するためには、双方が有する広大な思想的背景を踏まえる必要がある。紙幅の都合のみならず、現時点でそれを十分に行い得るだけの準備が無い。よって本稿は、将来的な比較思想論的考察に向けての足場の1つと位置付けたい。

以下、まず2節において、カマラシーラがBhKr等で示す修行論の枠組み、及び、その中で悲愍に関する議論の位置付けを確認し、その上で悲愍の成立に関する理論的根拠の分析を行う。次いで、3節では、悲愍を基盤とする利他行の成立に関する理論的根拠の分析を行う。上記分析を踏まえ、悲愍及び利他行成立の理論的根拠に関して、それらが持つ、彼の修行論上での意義について少しく考察を行うこととする<sup>(12)</sup>。

## 2. カマラシーラの修行階梯論と悲愍

カマラシーラは中観派の中でも後期の論師であり<sup>(13)</sup>、チベットへの仏教伝播に実質的に関与した人物の1人である。彼が著したBhKr Iは後期中観派の修行論の体系化を図る論書で、その議論は後代の書物に度々引用される<sup>(14)</sup>。ではそこで示さる修行論の基本は何か。BhKr Iには、修行論の骨格を示すために、次の『大日経』（*Vairocanābhisambodhi*）住心品<sup>(15)</sup>の一節が引用される。

### 資料2

BhKr I 196, 19-23: vairocanābhisambodhau cokatam tad etat sarvajñānānam<sup>1</sup> karuṇāmūlam<sup>2</sup> bodhicittahetukam<sup>3</sup> upāyaparyavasānam<sup>4</sup> iti.

<note> <sup>1</sup> 所有一切智智 Ch. <sup>2</sup> snying rje'i rtsa ba las byung ba yin / Tib. <sup>3</sup> byang chub kyi sems kyi rgyu las byung ba yin / Tib.; 從悲發生大菩提心 Ch. <sup>4</sup> 然後起諸方便 Ch.

また『毘盧遮那成仏〔経〕』（『大日経』）にも〔次のように〕説かれる。「かの一切知者の智は、悲愍を根本とし、覺り〔を目指す〕心（菩提心）を原因とし、〔布施等の他者救済のための巧みな〕<sup>(16)</sup> 手段（方便）を終極としている」と。

ここでは、一切知者の智（sarvajñānāna）、悲愍（karuṇā）、菩提心（bodhicitta）、方便（upāya）という彼の修行論を構成するキーワードが列挙される。この一文の主題は、「一切知者の智」（sarvajñānānam, n. sg. N.）である。修行者は、その修行の結果、一切知者つまり仏になることを目指す。一切知者（sarvajña）とは、字の如く、一切を知る者であるが、「一切」という語が意図する内容は、例えば、「仏は来年の天候も全て知っている」というような意味での一切ではない。それは、端的には仏教的真理であり、中観派の文脈では、特に「一切の事物は空である」（一切法空性）、換言すれば、「一切の事物はそれ固有の本性（自性）を欠いている」（一切法無自性性）という、諸事物の本来的な在り方に関する真理を知っているという意味である<sup>(17)</sup>。というのは、その真理は全ての事物に共通した性質であるからである<sup>(18)</sup>。それを知る者の智（jñāna）とは、その真理を十全に認識する智となる。つまり、修行者は修行の結果、この智の獲得があることを期待し、修行に邁進するわけである。

さて「一切知者の智」という語は、先の **資料2** において、サンスクリット語で中性（n.）・単数（sg.）・主格（N.）で示される。そして、その語の後に示される3つの語（karuṇāmūlam, bodhicittahetukam, upāyaparyavasānam）はいずれも中性・単数・主格で示される所有複合語（Bahuvrīhi Compound）であり、「一切知者の智」を修飾する語になっている。つまり、一切知者の智は、①悲愍（karuṇā）を根本的原因（mūla）とし、また②覺りを目指す心（菩提心、

bodhicitta) を直接的原因 (hetu) として生じるものであり、さらにそれは③他者救済のために為される巧みな手段 (方便, upāya) を終極的な在り方とする、と解釈される。そこで、一切知者の智とこれら修飾する三者、また、三者同士の関係を如何に解釈するかが問題になるが、周辺の記述によれば、次のように解される。一切知者の智の獲得を目指す修行は、まずその根本的原因となる悲愍を起こすことから開始される<sup>(19)</sup>。そして、それがあらゆる有情に対して起こるときに完成し、大悲 (mahākaruṇā、偉大な悲愍) となる (下記の「資料3」で扱う)。それに続いて、覚りを目指す心 (菩提心) が自ずと起こる<sup>(20)</sup>。その後、一切知者の智を得るための具体的な修行項目 (智慧と方便) の実践に入り、それらの一応の完成が得られたとき、聖者の位に到達する<sup>(21)</sup>。この聖者位は十段階から成るが、智の獲得により修行者はその第一段階 (初地) に入る<sup>(22)</sup>。初地に達した修行者は、さらに智慧以外の諸項目 (方便) の実践にも一層励み、第十地の先にある最終到達点たる仏位すなわち一切知者の段階を目指すことになる<sup>(23)</sup>。仏位とは、智慧と方便の実践、菩提心、悲愍の三者が全て完成・成就した境地となる。以上が、カマラシーラがBhKr Iで示す修行論の概要である (本稿文末の「図1」を参照)。

以上のように、本稿で扱う悲愍は、修行者が一切知者を目指す一連の修行の最初に起こすべき心的状態である。では、その悲愍乃至大悲とは、如何なる心的状態を指すのか。

### 資料3

BhKr I 190, 7-10: yadā ca duḥkhitabālapriyeṣv iva<sup>1</sup> duḥkhoddharaṇecchākārā<sup>2</sup> svarasavāhinī sarvasattveṣu<sup>3</sup> samapravṛttā kṛpā bhavati<sup>4</sup>, tadā sā niṣpannā bhavati mahākaruṇāvyapadeśaṃ ca labhate<sup>5</sup> ...

<note> <sup>1</sup> 若見一衆生有苦恼者、菩薩愛之如子。即当代受不令衆生受是苦恼。Ch. <sup>2</sup> (sdug bsngal) gtan nas (dbyung bar 'dod pa'i rnam pa'i) Tib.; 能令一切衆生苦恼息滅。Ch.

<sup>3</sup> (sems can thams cad la) yang Tib. <sup>4</sup> 以是悲心轉故。Ch. <sup>5</sup> 乃得成就大悲勝行。Ch.

さらに、苦しんでいる愛すべき子供に対して「悲愍を起こす」ように、苦しみを除去しようと思うことを在り方として、自ずと生じる、あらゆる有情に対して等しく向けられる悲愍が生じる場合、そ「の悲愍」は完成したことになり、そして、「その悲愍は」偉大な悲愍 (大悲) という名称を得て……

この「資料3」によれば、悲愍は、あらゆる有情、すなわち、精神性を有するあらゆる存在領域の者 (地獄界～天界) に対して等しく (sama-) 向けられた (pra√Vrt) ときに完成する (niṣ√Pad)。そして、その完成した悲愍を偉大な悲愍 (大悲) と言う。この場合、大悲成立における条件は、悲愍があらゆる有情に対して等しく向けられていることである。悲愍を向ける対象があらゆる有情である

と言う場合、そこには自身と親しい者 (mitrapakṣa、例えば親族や友人) のみならず、対立するあるいは敵対する者 (śatrupakṣa) も含まれることになる<sup>(24)</sup>。確かに修行を開始したばかりの修行者が、あらゆる有情に対して悲愍を起こすには困難が伴うだろう。なぜならば、彼らには自身への執着が未だ強く残っているからである。自身と親しい者に対して悲愍を起こすことはそれほどの困難は伴わないだろう。しかし、敵対者となると容易なことでないことは想像に難くない。しかし、この議論では、あらゆる有情に対して平等に悲愍が生じることが求められる。ではそのことが可能となるための根拠はどこに求められるのか。[資料3]に先立つ箇所、次のように述べられる。

資料4

BhKr I 189, 20-23: tad evaṃ sakalam eva<sup>1</sup> jagad duḥkhāgnijvālāvaliḍham ity avetya, (<sup>2</sup>yathā mama duḥkham apriyaṃ tathānyeṣāṃ<sup>3</sup> apriyaṃ<sup>4</sup> iti cintayatā<sup>2</sup>), sarveṣv eva sattveṣu kṛpā bhāvanīyā.

<note> <sup>1</sup>eva om. Tib. (<sup>2</sup>...<sup>2</sup>) 又復菩薩見諸衆生受種種苦時 Ch. <sup>3</sup>(de dag gi) yang Tib. <sup>4</sup>apariyam om. Tib.

したがって、このように、まさに全ての世界は苦しみの火焰によって舐め尽されていると知りつつ、「私にとって苦しみは喜ばしくないものであるように、それと同様に、他の者達にとって〔も苦しみは〕喜ばしくないものである」と思索している〔修行者〕によって、まさにすべての有情に対する悲愍が繰り返し修められるべきである。

ここで確認されるべきは、修行者が悲愍を生じて、その後、それを繰り返し修める際の基盤として何を思索しているのか、という点である。それは、苦が自分自身にとって喜ばしくないもの (apriya)、つまり厭うべきものであるのと同様に、他者にとってもきつと苦は厭うべきものだ、という他者に対する苦に関する同調である。ここに苦の観察に基づく自他の平等観という発想が確認できる。自身の苦の観察が親近者の苦を、そして、敵対者の苦をも順次想起させ、その苦の平等性に基づき自他は平等なものとして認識されるに至るのである。そして、悲愍は、自らにとって喜ばしくない苦を他者も抱えていると観察することから生じ、その極限として、あらゆる他者に対して平等に生じる、つまり大悲が生じるに至る。さらにこの大悲こそが、その後続く修行への邁進を下支えすることになる。ここにおいて、[資料2]で示した、一切知者の智が悲愍を根本的原因とするという思想に対する一応の理解が得られる。

以上、カマラシーラがBhKr Iで提示する修行論における悲愍の位置付け、また、悲愍及びその完成である大悲が如何なる心的状態であるのかを確認してきた。特に、自らの苦の観察から他者の苦の観察へと進み、それに基づく自他平等観に立脚して、悲愍が完成する、つまり大悲が起ると説かれる点が注意される



べきである（【自身の苦の観察＋他者の苦の観察】⇒【自他平等観】⇒【悲愍⇒大悲】）<sup>(25)</sup>。このことから、BhKr Iで示される悲愍の本質は、他者の苦に対する同調という心的状態である点が確認される。そして、そうした悲愍乃至大悲が修行の根本に置かれる以上、修行者は常に他者救済を意識することになる。では次節において、その他者救済のための善行（利他行）に関する考察を行うこととしよう。

### 3. 悲愍を基盤とする利他行

カマラシーラの立場においては、本稿冒頭に示した「資料1」に示された善なる行為（善行）のうち、他者に対する善行（利他行）は、前節で確認した悲愍を基盤としている。「資料1」によって開始される問答には、次のような利他行に関する議論が含まれる。すなわち、修行において善等の行為は不要だと主張する論敵（「資料1」）に対して、カマラシーラは、以下のように応じる。

#### 資料5

BhKr III 14, 15-16: nāpi dānādicaryā<sup>1</sup> kartavyeti vadatā copāyo dānādiḥ sphuṭataraṃ eva pratikṣiptaḥ.

<note> <sup>1</sup> sbyin pa la sogṣ pa dge ba spyad par Tib.

また、布施等の行も為されるべきではない、と述べる〔論敵〕によって、布施等の〔他者救済のための〕手段は、まさに明らかに捨て去られた。

#### 資料6

BhKr III 22, 4-6: kuśalakarmābhisamṣkāravaimukhye<sup>1</sup> ca sati saṃsāravaimukhyam sattvārthakriyāvaimukhyam ca sevitaṃ bhavet. tato bodhis tasya dūre bhavet.

<note> <sup>1</sup> (kuśalakarmābhisamṣkāra) vaimukhye *em.* [(dge ba'i las mngon par 'du bya ba la) mi phyogs par (gyur na) Tib.] : kuśalakarmābhisamṣkāra, see BhKr III 22, fn. 173.

また、〔もし修行者が〕善なる行為という觀念から目を背ける（vaimukhya）ならば、輪廻（saṃsāra）から目を背けること（vaimukhyam）と有情の利益を為すこと（sattvārthakriyā）から目を背けること（vaimukhyam）とが修められることになろう。したがって、彼（修行者）にとって菩提（bodhi）は遠のくことになろう。

カマラシーラは論敵に対して、次のように応じる。もし善なる行為、具体的には、布施等の善行を為さないと言うならば、輪廻から目を背け、さらに、有情の利益を為すことから目を背けることになる。そして、そうであれば、結果として、菩提すなわち悟りを得ることは遠のくばかりである。ここで確認しておきたい点は、悟りを得るためには布施等の利他行が必要だ、という思想である。既述

の通り、インド仏教全般においてこの発想が認められるわけではない<sup>(26)</sup>。また、議論の論敵と目される中国禅宗の摩訶衍もこの発想を有していない<sup>(27)</sup>。それどころか、修行において如何なる行為も為されるべきではない（[資料1]）と主張する。では、カマラシーラが他者への善行が悟りを得るために実践されるべきと主張する際の理論的根拠は如何なるものであろうか。

ところで、他者への善行の具体的な内容は如何なるものか。まずはこの点を確認しておこう。

#### 資料7

BhKr I 194, 17-20: tatra prajñāpāramitāṃ tyaktvā dānādīpāramitāsaṃgrahavastvādikam<sup>1</sup> sarvam eva kṣetrapariśuddhimahābhogaparivārasampatsattvapariṣkānirmānādikasakalābhūdayadharmaśaṃgrāhakaṃ<sup>2</sup> kuśalam upāya ucyaṭe.

<note> <sup>1</sup>dānādīpāramitā<sup>0</sup> om. Ch. <sup>2</sup>parivārasaṃpat<sup>0</sup> om. Ch.

それら「方便と智慧の」うち、智慧の完成（prajñāpāramitā）を除いた布施等の完成（dānādīpāramitā）、[人々を] おさめるための「4種の」徳目（saṃgrahavastu、四摂事）等、[仏] 土の完全な浄化、大財、付き従う者たちを完璧にさせること、人々を成熟させること、変化[身]等のあらゆる繁栄の事柄を収めること、まさに「それら」すべての善が、[他者救済のための] 手段（upāya、方便）と言われる。

ここは、修行者によって智慧と共に修められるべきとされる実践項目である方便（upāya）の具体的な内容を挙る箇所である。まず挙げられるのが、布施等の完成（dānādīpāramitā）、つまり、布施、持戒、忍辱（修行に対する忍耐）、精進（修行への努力）、禪定（精神集中）の5項目の完成（六波羅蜜から智慧波羅蜜を除いた五波羅蜜）である。さらに、人々を利益するための4種の徳目である四摂事（saṃgrahavastu）（①布施、②愛語（慈愛の言葉）、③利行（身体・口・精神的行為（三業）による善行）、④同事（人々と同じ立場に立つこと））や人々の成熟（sattvapariṣkā）等も挙げられる。以上の方便の諸項目の中において、利他行としては、五波羅蜜中の布施や四摂事等が挙げられる。これらの完成、つまり、十全な実践も、智慧と同様、悟りを獲得するための必須項目となるのである。では、修行の柱である方便と智慧の両者の関係は如何なるものか。それは端的に以下のように示される。

#### 資料8

BhKr I 194, 20-21: prajñā tu tasyaivopāyasyāviparītasvabhāvapariśchedaheṭuḥ.

一方、智慧は、まさにその方便の錯誤無き本性を決定するための原因である。

智慧は方便の無錯誤性（aviparītasvabhāva）を決定すると言われる。延いては、



利他行の無錯誤性を決定するのは、智慧ということになる。本稿2節において、智慧とは仏教的真理、中観派の文脈では「一切法空性／無自性性」に関する正しい知の獲得への実践である点に触れたが、その智慧の実践乃至完成無くして方便乃至利他行の無錯誤性は無いということである。一方で、智慧も方便が無ければ完成しないことが、諸經典を引用しつつ、指摘される<sup>(28)</sup>。両者は相互依存関係にあるのである。

では、方便乃至利他行の無錯誤性とは何か。実に、利他行とは、苦しみを抱く他者、すなわち、世俗の中に生きる者を対象とするであろう。そうであれば、利他行は世俗の中でのみ実践が可能ということになる。するとその実践には、苦に満ちた世俗に埋没してしまう危険性が伴うことになる。その危険とは、具体的には、苦しむ他者に教説を示し導くことに伴う不公平やその説教に対する報酬への期待等が挙げられるだろう<sup>(29)</sup>。ではその危険の本質がどこにあるかと言えば、我々の錯誤した執着 (*viparītābhiniveśa*) に他ならない<sup>(30)</sup>。上記 [資料8] に言われる方便乃至利他行の無錯誤性とは、方便乃至利他行にその執着が関与しないことであり、それは智慧の実践によってこそ担保されるのである<sup>(31)</sup>。

次の [資料9] は、布施の完成に関する別の箇所の記述である。なお、ここは、既に修行者が智慧の実践を終えて、聖者位へ悟入した後の修行に関する文脈である。

資料9

BhKr I 225, 2-5: *asyām ca bhūmau bodhisattvasya sarvatra gadharmadhātutāprabodhāt<sup>1</sup> svārtha iva parārthe pravartanād dānapāramitātiriktatārā bhavati.*

<note> <sup>1</sup> *sarvatra gadharmadhātutāprabodhāt em.* [chos kyi dbyings kun tu 'gro ba nyid rtogs pas BhKr I; Cf. MAVT 27, 15-17: *tadanantaram darsanamārgaḥ. tatraiva ca sarvatra gadharmadhātuvadhiḡamāt prathamām bhūmiṃ praviśatīti* (= D 202b2, P 35a7-8: *de'i 'og tu mthong ba'i lam ste / de nyid la yang chos kyi dbyings kun tu 'gro bar rtog pas sa dang po la 'jug ces bya'o //*); 一郷他 [2011] fn. 221; 本稿註33: *dharmadhātusamudāgamatāprabodhāt BhKr I.*

また、この [初] 地において、菩薩（修行者）は遍く行きわたる法界を覺地するので、自分自身の目的に対してと同様に、他者の目的に対して邁進するので、布施の完成は、一層優れたものとなる。

初地 (*prathamā bhūmi*) とは、智慧の実践後、修行者が到達する十段階から成る聖者位の第一段階である ([図1] を参照)。ここで修行者の布施の完成 (*dānapāramitā*) は、一層優れたもの (*atiriktatārā*) となるとされる。つまり、聖者位に達した段階で、一応の完成を得ていた布施が、ここに至ってより一層優れた状態になるというのである。修行者は、相互依存関係にある智慧と方便両者を

並行して実践することで聖者位を目指す。カマラシーラの記述からは、聖者位に入るための実践に関しては智慧が重視されていることが窺われ、事実、初地に至った証として「一切法空性／無自性性」という真理の覚知が指摘される<sup>(32)</sup>。しかし、智慧の完成が得られたときには、一方で、方便も相互依存関係にあるがゆえに完成を得ているはずである。上記【資料9】では、その方便に含まれる布施が一層優れたものになるというのである。

その布施の一層の完成の根拠については、次のように述べられる。つまり、初地において修行者は、遍く行きわたる法界に関する覚知（\*sarvatragadharma-dhātutāprabodha）を得て、それに基づき他者の目的（parārtha）の実現のための実践へ一層邁進するという。法界（dharmadhātu）とは諸存在物（dharma）の根本的成立基盤（dhātu）であり、諸存在物の本来的な在り方とも換言し得る。それは、まさに智慧の実践により覚知された空性／無自性性に他ならない。修行者は、この覚知を得て、聖者位の第一段階である初地に到達する<sup>(33)</sup>。そして、そうした真理の覚知に基づき、自分自身の目的に対して邁進するように、他者の目的に対しても一層邁進すると述べられる。すなわち、空性／無自性性という在り方において自他は平等なものとして認識され、それに基づき利他行はより一層促進されると解釈されよう。

以上、悲愍を基盤とする他者救済のための善行（利他行）に関して、また、それを含む方便に関して、修行論上における位置付けと、その意義、さらに、その無錯誤性の根拠を確認してきた。利他行の無錯誤性とは、智慧の実践による真理の覚知に基づき執着が断滅された上での、利他行の十全な実践を意味する。ここに至って、利他行の平等なる実践は一層磨かれることになる。ここでは特に、自他平等観に立脚する利他行の十全な実践のさらなる根底として、真理の覚知がある点を確認しておく（【真理の覚知】⇒【自他平等観】⇒【布施／利他行の完成】）。同時に、真理の覚知が【資料9】では自他平等観の根拠として明示される点にも注意が必要である。というのは、2節において、大悲の成立根拠である自他平等観は、苦の観察を根拠としていた点を確認したからである。つまり、カマラシーラは、自他平等観の成立根拠に、苦の観察と真理の覚知という2種を挙げていることになる。この2種の自他平等観の根拠の相違は、修行の段階に応じた相違であると考えられるが、次の4節ではこの点について少しく考察を加えつつ、カマラシーラが示す修行論における悲愍及び利他行の成立に関する理論的根拠に関する議論を整理する。

#### 4. おわりに——悲愍と利他行の成立根拠としての自他平等観

本稿2節では悲愍乃至大悲の、3節ではそれらを基盤とする利他行の成立に関する理論的根拠を分析してきた。まず悲愍乃至大悲に関しては、次のように整理される。修行者自身が自らの苦を厭うべきものと観察し、その観察を他者（親近者乃至敵対者）にまで敷衍するところに悲愍の涵養が行われる。そこでは、他者に対する苦に関する同調を基盤とする自他平等観が起り、それに基づいて悲愍は完成する、つまり、大悲が生起するということであった。そして、その大悲に基づいて具体的な実践（智慧と方便）へと邁進することになる。

##### 《悲愍／大悲の成立》

【自身の苦の観察＋他者の苦の観察】⇒【自他平等観】⇒【悲愍⇒大悲】

一方で、悲愍乃至大悲に基づく布施を始めとする利他行に関しては、次の点も確認された。布施等の利他行は方便に含まれる。その方便は智慧と共に修行の柱とされるが、その両者は相互依存的関係にある。方便の側から言えば、その完成は智慧の完成に依拠している。具体的には、智慧の実践により真理（一切法空性／無自性性）を覚知することに基づいて、方便は無錯誤性を獲得する。ここでの無錯誤性とは、方便の実践において一切の執着を離れることを意味する。利他行の代表である布施ということ言えば、何か施しを為す際に、施しを行う対象者に対して何か見返りを期待したり、施す物に対して惜しむ心を持ったりしなくなることを意味する（三輪清浄）。なぜ真理の覚知が清浄な利他行の実践を導くかという、それにより自他平等観が確立するからである。

##### 《方便／利他行の成立》

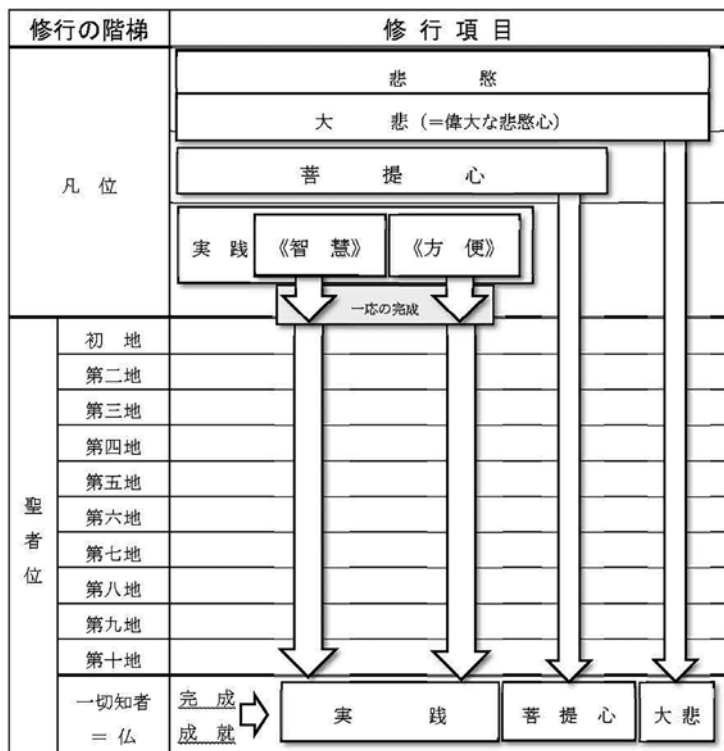
【真理の覚知】⇒【自他平等観】⇒【方便／利他行の無錯誤性＝清浄性】

以上のように見てくると、悲愍／大悲、清浄なる方便／利他行は、ともに自他平等観を根拠に完成すると説かれていることが分かる。しかし、その自他平等観の成立根拠に関しては、苦の観察、真理の覚知という2種が確認される。このことは、前節末尾で若干触れた通り、修行の段階に応じた差異であると考えられる。すなわち、悲愍乃至大悲は、修行者が本格的な修行実践（智慧と方便）に入る前に、その根本として起こすべき心的状態である。そして、それは、自身が実感している苦の観察、つまりより実感的且つ情緒的観察に基づく自他平等観に基づいていると言える。修行者は、そうして生じた悲愍に基づき布施に代表される

方便／利他行の実践に邁進するわけだが、その当初は、やはり上述のごときより実感的且つ情緒的自他平等観に基づいていることになるだろう。ただし利他行は、苦に苛まれている世俗の人々を対象とするがゆえに、その実践には、苦に満ちた世俗にいつ逆戻りするのかわからないという危険が伴うと想像される。よって、利他行にはより堅固な精神的基盤が要請されるはずである。そこに智慧が方便と同時に修せられることの意味がある。つまり、智慧は、経典の読誦・師匠の教説の学習（聞法）、そこで説かれる真理に関する概念的思惟、その上での真理の覚知・直観を得るまで続く瞑想（修習、止観）といった段階的且つ反復的な実践であるが、この過程は、そのまま、苦の根本的原因である錯誤知（無明）の断滅に至る過程でもある。苦の原因が錯誤知だという発想は、苦が認識論的誤謬に基づくという理解である。修行者は、方便の実践と同時に、認識的転換の過程である智慧の実践を修めることで、方便の実践に伴う危険を回避することができるのである。修行者は智慧の実践を通して真理の覚知に至り、世界に対する認識が十分に転換された状態に至る。これを根拠とする自他平等観は、自身の苦の観察を起点とするそれよりも一段と堅固なものとなると考えられてしかるべきであろう。

以上、本稿では、8世紀後半のインド後期大乘仏教、特に中観派に属するカマラシーラの提示する悲愍乃至大悲、また、利他行の成立に関してその理論的根拠を分析してきた。1節で示したように、彼はチベットにおいて中国仏教・禅宗の摩訶衍と論争したと伝えられ、両者の主張は真っ向から対立することになる。両者の比較は、それぞれの主張の分析とその背景にある各仏教の思想史を踏まえずして叶わないが、今回の分析・考察を足場の一つとし、今後は両者の比較思想的考察を視野に入れた検討を重ねていきたい。

図1 : BhKr I の修行論



## 略号・参考文献

- BhKr I *Bhāvanākrama I (Kamalaśīla). Minor Buddhist Texts, Part II, First Bhāvanākrama of Kamalaśīla, Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary.* Ed. Giuseppe Tucci. Serie Orientale Roma IX, 2. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1958.
- BhKr I, Tibetan translation of BhKr I. *bsGom pa'i rim pa (bsGom rim dang po* in the colophon). Tr. \*Prajñāvarman and Ye shes sde. D, no. 3915, P, no. 5310.
- BhKr II *Bhāvanākrama II (Kamalaśīla). The Tibetan Text of the Second Bhāvanākrama.* Ed. Kiyotaka Goshima. Kyoto, 1983.

|                 |   |
|-----------------|---|
| BhKr III        | Bhāvanākrama III (Kamalaśīla). <i>Minor Buddhist Texts, Part III, Third Bhāvanākrama</i> . Ed. Giuseppe Tucci. Serie Orientale Roma XLIII. Roma: Istituto Italiano per Medio ed Estremo Oriente, 1971.  |
| Ch.             | Chinese translation.  |
| D               | sDe dge edition of Tib.   |
| MAVBh           | Madhyāntavibhāgabhāṣya (Vasubhandu). <i>Madhyāntavibhāga-bhāṣya: A buddhist philosophical treatise edited for the first time from a sanskrit manuscript</i> . Ed. Gadjin M. Nagao. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.                                   |
| MAVṬ            | Madhyāntavibhāgaṭīkā (Sthiramati). <i>Sthiramati. Madhyāntavibhāgaṭīkā: Exposition Systématique du Yogācāravijñaptivāda</i> . Ed. Susumu Yamaguchi. Nagoya: Librairie Hajinkaku, 1934. = D, no. 4032, P, no. 5534.  |
| P               | Peking edition of Tib.  |
| PYBhKrU         | *Pāramitāyānabhāvanākramopadeśa (*Jñānakīrti). D <sup>1</sup> , no. 3922. ※PYBhKrUのチベット語訳諸版については、佐藤 [2015b] 参照。   |
| T               | 高楠順次郎編『大正新脩大藏經』（大正一切経刊行会，大蔵出版）。   |
| Tib.            | Tibetan translation.  |
| TS              | Tattvasaṃgraha (Śāntarakṣita). See TSP. = D, no. 4266, P, no. 5764.   |
| TSP             | Tattvasaṃgrahapañjikā (Kamalaśīla). <i>Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Śbri Kamalaśīla</i> . Ed. Swami Dwarikadas Shastri. Bauddha Bharati Series, no. 1. Varanasi: Bauddha Bharati, 1968. = D, no. 4267, P, no. 5765. |
| TS (P)          | Tattvasaṃgraha and Tattvasaṃgrahapañjikā.   |
| VN              | Vimalakīrtinirdeśa. 大正大学総合佛教研究所・梵語佛典研究会編『梵藏漢対照『維摩経』Vimalakīrtinirdeśa』。大正大学出版会，2004年。   |
| Adam, Martin T. | <i>Meditation and the concept of insight in Kamalaśīla's Bhāvanākramas</i> . McGill University, Dissertation thesis, 2003.  |



- Demiéville, Paul *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le quétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne.* Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1952 (1987).
- McClintock, Sara L. *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntarakṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority.* Boston: Wisdom publications, 2010.
- Ruegg, David Seyfort *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
- Schmithausen, Lambert “Gleichmut und Mitgefühl, Zu Spiritualität und Heilsziel des älteren Buddhismus.” *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie.* Hrsg. Andreas Bsteh. Studien zur Religionstheologie, Band 5. Mödling, 2000.
- Taniguchi, Fujio “Quotations from the First Bhāvanākrama of Kamalaśīla Found in Some Indian Texts.” *Tibetan Studies: proceedings of the 5<sup>th</sup> seminar of the International Association for Tibetan Studies.* Ed. Ihara Shoren and Yamaguchi Zuiho. Narita: Naritasan Shinshoji, 1989.
- 東 武 「カマラシーラと密教」『密教学研究』4: 138-150, 1972.
- 東 智学 「カマラシーラと密教——三句思想を中心にして——」宮坂宥勝他編『密教体系』（京都：法蔵館），34-46, 1994.
- 石井 公成 「中国禪の形成」『思想』960: 8-31, 2004.
- 石田 智宏 「Bodhicaryāvatāraの自他平等論はなぜ禪定章に置かれたか」『関西大学哲学』22: 256-235, 2003.
- 一郷 正道 「瑜伽行中観派」平川彰他編『講座大乘仏教7 中観思想』（東京：春秋社），175-215, 1982.
- 「『修習次第』『後篇』に登場する反論者について」『仏教学セミナー』78: 1-16, 2003.
- 一郷 正道他 『瑜伽行中観派の修道論の解明——『修習次第』の研究——』（科研費課題番号20520049），2011.
- 伊吹 敦 「摩訶衍と『頓悟大乘正理決』」『論叢アジアの文化と思想』1: 1-75, 1992.
- 岩田 孝 「サハジャヴァジュラの波羅蜜理趣での修習論——『真実十偈釈』（Tattvadaśakaṭīkā）和訳研究（ad Tattvadaśaka

- 5b-6) ——」『伊藤瑞靄博士古稀記念論文集 法華仏教と関係諸文化の研究』（東京：山喜房仏書林），767-781, 2013.
- 沖本 克己 「摩訶衍の思想」『花園大学研究紀要』8: 1-22, 1977.  
「サムイェーの宗論をめぐる諸問題」『東洋学術研究』103: 42-53, 1982.
- 榎本 文雄 『不殺生（アヒンサー）の動機・理由——インド仏教文献を主資料として——』（RINDAS伝統思想シリーズ14），京都：龍谷大学現代インド研究センター，2013.
- 上山 大峻 『敦煌仏教の研究』，京都：法蔵館，2012（1990）.
- 江島 恵教 「スティラマティの『俱舍論』註とその周辺——三世実  
有説をめぐる——」『仏教学』19: 5-32, 1986.
- 齋藤 直樹（訳） 「ランベルト・シュミットハウゼン「『入菩提行論』に於ける無我、空性、そして利他の倫理」」『東洋の思想と宗教』26: 34-66, 2002.  
「ランバート・シュミットハウゼン「超然と同調——初期仏教にみられる精神性と救済（利）の目的——」『哲学』（三田哲学会）108: 67-99, 2002.
- 佐藤 晃 「観（vipaśyanā）における無自性性論証の意義に関する一考察」『仏教学』55: 87-114, 2013.  
「蓮華戒におけるヨーガ行者の直接知覚による対象認識」『早稲田大学大学院文学研究科紀要 第1分冊』60: 21-32, 2015a.  
「Pāramitāyānabhāvanākramopadeśa 校訂テキスト及び試訳（1）」『論叢アジアの文化と思想』24: 1-27, 2015b.  
「Pāramitāyānabhāvanākramopadeśa 校訂テキスト及び試訳（2）」『論叢アジアの文化と思想』25: 26-45, 2016.
- 志賀 浄邦 「TattvasaṃgrahaおよびTattvasaṃbrahapañjikā第21章「三時の考察（Traikālyaparīkṣā）」校訂テキストと和訳（kk. 1785-1808）」『インド学チベット学研究』19: 158-209, 2015.
- 島田 虔次（訳） 「ポール・ドミエヴィル『ラサの宗論』」『東洋史研究』17(4): 506-514, 1959.
- 戴 密微（訳） 『吐蕃僧浄記』西藏人民出版社，2001.
- 高橋 尚夫他 『空海とインド中期密教』東京：春秋社，2016.

- 立花 孝全 「カマラシーラにおける大悲観」中村元博士還暦記念会編『インド思想と仏教——中村元博士還暦記念論集——』（東京：春秋社），411-424，1973。  
「カマラシーラにおける大悲観（二）」関口真大編『仏教の実践原理』（東京：山喜房仏書林），141-154，1977。
- 田中 良昭（編）『禅学研究入門』（第2版），東京：大東出版社，2006。
- 長澤 実導 「大日経住心品の三句の仏教学的解釈」『智山学報』8：1-14，1960。
- 藤野 月子 『王昭君から文成公主へ——中国古代の国際結婚——』九州大学出版会，2012。
- 御牧 克己 「頓悟と漸悟」平川彰他編『講座大乘仏教7 中観思想』（東京：春秋社），217-249，1982。
- 望月 海慧 『全訳アティシャ 菩提道灯論』，千葉：起心書房，2015。
- 山口 益 『安慧阿遮梨耶造 中辺分別論釈疏』（復刊叢書8），東京：財団法人鈴木学術財団，1966。
- 山口 瑞鳳 『チベット（上）』東京：東京大学出版会，1987。  
『チベット（下）』（改訂版）東京：東京大学出版会，2004。
- 渡辺 和樹 「「サムイェーの宗論」思想的研究序説——『修習次第・後篇』を中心とする禅思想批判——」『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』45: 63-83，2012。

## 注

※本稿においてチベット語訳あるいは漢訳に基づき想定するサンスクリット語を表示する際には、語の頭にアスタリスク（\*）を付すこととする。

- (1) 『孟子』公孫丑上：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也。非所以要譽於鄉黨朋友也。非惡其声而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也。無羞惡之心，非人也。無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。
- (2) BhKr I, D 22a2, P 22a5: de la sangs rgyas kyi chos ma lus pa'i rgyu'i rtsa ba ni snying rje kho na yin par shes par byas la de nyid la <sup>(1)</sup>thog ma kho nar <sup>(1)</sup> bsgom mo / (<sup>(1)</sup>...<sup>(1)</sup>) thog mar P)（それら（悲愍、菩提心、実践）のうちで、仏のあらゆる特性（sangs rgyas kyi chos, \*buddhadharma）の原因の〔中での〕根本は、悲愍（snying rje, \*karuṇā）に他ならないと知って、それ（悲愍）をまさに最初に修習すべきである）。しかし、初期仏教において、修行の結果、仏になった者が他者に対して説法や救済に邁進することは必然的なことではなかった。Schmithausen [2000]（齋藤 [2002] 72-74）。
- (3) 古代チベットの王への唐やネパールからの降嫁の事例に、ソンツェン・ガンポ王へのティツン（ブリクティとも。ネパール・リッチャヴィ朝アンシュヴァルマー王

の娘)の降嫁、グンソン・グンツェン (Gung srong gung rtsan, ca. 638-643) への文成公主の降嫁 (ca. 623-680. グンソン・グンツェンの早世により、後、彼の父ソンツェン・ガンポと再婚したとされる)、ティデ・ツクツェン (Khri lde gtsug brtsan, ca. 705-755) への金城公主の降嫁が挙げられる。Demiéville [1952 (1987)], 山口 [2004]、藤野 [2012] を参照。

- (4) サムイェーの宗論に関する研究は、20世紀の敦煌文書発見により進展した。Demiéville [1952 (1987)] (全訳 (中国語) に戴 [2001] が、部分訳 (和訳) に島田 [1959] がある) がその先駆的研究である。Demiévilleはこの論争を「ラサの宗論」(le concile du Lhasa) と名付けた。一方でGiuseppe Tucciはチベット、インド側の資料を基に研究を進め (BhKr I (1958)、BhKr III (1972))、「サムイェーの宗論」(the debate of bSam yas) と名付けた。研究史については、田中 [2006] 185-203を参照。
- (5) 例えば、中国仏教側の当事者と目される摩訶衍の『頓悟大乘正理決』(弟子の王錫の記) に次のようにある。上山 [2012 (1990)] 540, 12-15: 粵我聖贊普、(中略) 於五天竺国、請波羅門僧等三十人、於大唐国、請漢僧大禪師摩訶衍等三人、同会浄城、互説真宗。すなわち、チベットの王 (贊普、\*btsan po) が、インド (五天竺国) より僧30名を、中国 (大唐国) より摩訶衍を含む僧3名を招聘し、互いに宗とする所を論じあったと記される。チベット仏教史書 (『バシエ』『ブトン仏教史』等) も参照されるべきである。上山 [2012 (1990)] 250他参照。
- (6) カマラシーラにはBhKrという同名の書が3点ある。それぞれの内容は関連してはいるものの、異なる議論が見られる。それらは初篇、中篇、後篇と通称され、それぞれBhKr I、BhKr II、BhKr IIIとする。なお、一郷他 [2011] にそれらの概説及び全訳がある。またAdam [2003] も全訳を行っている。本稿におけるBhKrの翻訳では、それらを適宜参照する。
- (7) なお、ここでの善行 (kuśālakarma) という概念には、他者に対する善行以外の戒律等の実践も含まれる。Cf. BhKr III 21-23.
- (8) BhKr III 25, 19-20: dhyāna eva śatpāramitāntārgamāt tatsevanād eva sarvapāramitāḥ sevītā bhavanty... (まさに禪定のうちに六種の完成 (六波羅蜜) は [全て] 含まれるので、それ (禪定) に邁進することのみから、すべての完成が邁進されたことになり……)。なお、渡辺 [2012] 76は、このBhKr IIIと『頓悟大乘正理決』の次の一文の近似を指摘する。上山 [2012 (1990)] 548, 11-12: 若得不観不思時、六波羅蜜自然円満。未得不観不思中間、事須行六波羅蜜。不希望果報。
- (9) サムイェーの論争の中国側の当事者が摩訶衍であるという点は、厳密な意味では未確定である。しかし、現段階ではそれを否定するだけの資料的根拠があるわけではない。御牧 [1982]、上山 [2012 (1990)]、一郷 [2003] を参照。
- (10) 摩訶衍の議論に関する先行研究として、沖本 [1977]、伊吹 [1992]、渡辺 [2012] 等を参照。
- (11) 石井 [2004] 参照。
- (12) カマラシーラの悲愍観、利他行に関する研究として、立花 [1973]、同 [1977]、御牧 [1982]、一郷 [2003] 等を参照。また、禅宗研究の中でサムイェーの宗論を扱うものは枚挙に遑がない。沖本 [1982]、上山 [2012 (1990)]、伊吹 [1992]、渡辺 [2012] を挙げるに留める。
- (13) 後期中観派の思想的特徴については、Ruegg [1981]、一郷 [1982] 等を参照。
- (14) 例えば、次のような論書を挙げることができる。ハリバドラ (Haribhadra, ca. 8c.)

- 著 *Abhisamayālaṃkāṛāloka*、ジュニャーナキールティ (\*Jñānakīrti (Ye shes grags pa), ca. 9c.) 著 \**Pāramitāyānabbhāvanākramopadeśa* (以下、PYBhKrU)、アティシヤ (Atiṣa, 982-1054) 著 \**Bodhimārgadīpaṇīkā*、サハジャヴァジュラ (Sahajavajra, ca. 11c.) 著 *Tattvadaśakaṭīkā*、ツォンカバ (Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357-1419) 著 *Lam rim chen mo* (以下、LRCM) 等がある。Taniguchi [1989]、岩田 [2013]、望月 [2015]、佐藤 [2015b]、同 [2016] 等参照。
- (15) 『大日経』は700年ごろの成立か。高橋他 [2016] 等参照。『大日経』はインド中期密教の經典とされる。カマラシーラが密教經典に分類される『大日経』を引用する背景は今は検討し得ない。なおこの点については、東 [1972]、東 [1994] 等の先行研究がある。
- (16) BhKr I 197, 3-6: tathā hi dānāder upāyasya rūpakāyakṣetraparivārādīmahābhogatāphala-sampatparigrahād bhagavatām na nirvāṇe 'vasthānam (すなわち、布施等の方便が、色身、[仏] 土、眷属等の大財という果報の完璧であることを包摂しているので、世尊達は涅槃に住することはない)。
- (17) BhKr I 224, 16-21: tathā hi yadāgradharmānantaram prathamatarām lokottaram sarvaprapañcarahitam sarvadharmāṇiṣvabhāvatāsākṣātkāri sphuṭatarām jñānam utpadyate, tadā bodhisattvaḥ samyaktvanyāmāvakrāntito darśanamārgotpādāt, prathamam bhūmim praviṣṭo bhavati (すなわち、[世] 第一法 [位] の直後に、まず最初に、世間を超え、あらゆる戲論を離れ、すべての存在物の無自性性 (一切法無自性性／空性) を直証する一層明晰なる知が生起するが、そのとき、正性に対して決定 [している状態] に入ることから見道が生じるので、菩薩は初地に悟入したものとなる)。佐藤 [2013] を参照。
- (18) Cf. TS (P) vv. 3250-3254. 佐藤 [2015a] を参照。
- (19) BhKr I 187, 2-190, 12; BhKr I, D 22a2-24a2, P 22a5-24b1.
- (20) BhKr I 190, 14-16: tasyaivam<sup>1</sup> kṛpābhyāsabalāt sakalasattvābhyuddharanapratijñāyānuttarasamyaksambodhiprārthanākāram ayatnata eva bodhicittam utpadyate (<sup>1</sup>de ltar Tib. for tasyaivam) (彼 (修行者) には、以上のように悲愍 (kṛpā) を繰り返し修習することに基づき、一切の有情の救済を誓うことによって、無上正等覚に対する希求を相とした菩提心がまさに努力無く生じるのである)。
- (21) 本稿註31を参照。
- (22) 本稿註17を参照。
- (23) BhKr I 194, 6-8: sā ceyam saṃkṣepena bodhisattvasya prajñopāyārūpā pratipattir na prajñāmātram nopāyamātram (そして、以上のこの菩薩の実践は、要約すれば、智慧と方便とを本質とするものであり、智慧だけでも、方便だけでもない)。
- (24) BhKr I 189, 23-190, 5: prathamam tāvat mitrapakṣeṣu pūrvoktavividhaduḥkhānubhaveṣv anupaśyatā bhāvanīyā . . . yadā mitrapakṣeṣv iva (<sup>1</sup>vyasteṣv api<sup>1</sup>) tulyā karuṇā pravṛttā bhavati, tadā śatrupakṣe 'pi tathāiva sattvasamatādīmanasikāreṇa bhāvanīyā (<sup>1</sup>...<sup>1</sup>) vyasteṣv api conj. [phal (D); phal (P) pa rnam la yang Tib.] : vyasteṣu BhKr I. Cf. 一卿他 [2011] fn. 37) (まずはじめに、先に述べた種々の苦しみを経験している親近者達を観察して [悲愍は] 修習されるべきである . . . . . 親近者達に対してと同様に、多くの人々に対して等しく悲愍が向けられたとき、その時に、敵対者に対しても、まさに同様に、有情の平等性等を作意することに基づき、[悲愍が] 修習されるべきである)。
- (25) BhKr I では、この議論の典拠として『聖法集経』 ('Phags pa chos yang dag par sdug

pa, \**Āryadharmaśaṃgīti*. BhKr II、シャーンティデーヴァ (Śāntideva, ca. 8c. 前半) 著 *Śikṣāsamuccaya* (ŚS)、プラジュニャーカラマティ (Prajñākaramati, ca. 11c.) 著 *Bodhicaryāvatārapañjikā* にも引用される。一郷他 [2011] fn. 6を参照)、『聖無尽意經』(*Āryākṣayamatīnirdeśa*. ŚS、*Mañyāsūtrālamkāraṣṭṭibhāṣya* (MSAVBh) にも引用される。一郷他 [2011] fn. 8を参照)、『聖伽耶山頂經』(*Āryagayaśīrṣā*. MSAVBh、LRCM) にも引用される。一郷他 [2011] fn. 8を参照) を引用する。なお、自他平等観の根拠に関しては、別の発想もある。例えば、あらゆる有情が等しく仏性(仏に成り得る可能性としての本性)を有するという如来蔵思想がそれである。この点については、Schmithausen [2000] (齋藤 [2002]) は *Angulimālyasūtra* の議論を指摘する。また、石田 [2003] は、シャーンティデーヴァ著 *Bodhicaryāvatāra* 第6章精進章と第8章禪定章における、無我に基づく自他平等観を論じる。また、自他平等観を得るための具体的な実践としての自他交換(他者の視点から嫉妬、傲慢を熟慮する)の実践を検討する。シャーンティデーヴァはカマラシーラに先行するが、両者は上記の通り、悲愍を論じる文脈で同じ経典を引用する。さらに榎本 [2013] は、不殺生と慈悲の問題を論じる中で、初期仏教における自他平等観について論じている。

BhKr I の影響が確認される PYBhKrU では、他者の苦への観察により自身も苦を懐くことになり、それに基づき、菩提心を起こすに至るという議論が示される。PYBhKrU D<sup>1</sup> 73a2: snying rje chen po dang ldan pa ni gzhan gyi sdug bsgal gyis sdug bsgal ba nyid kyi 'di dag thams cad nyid sdug bsgal rnam las bton la / sangs rgyas nyid la nges par sbyar bar bya'o zhes byang chub kyi sems skyed par byed cing / ... (大悲を伴った[保護者たる仏](\*mahākāruṇika)は、他者の苦しみ[を観察すること]によって[自身も]まさに苦しみを持つ者となることにより、これらまさに全ての[他者]を諸々の苦しみから逃れさせるために、[彼らに]「仏性に至らん」という菩提心を生起させ……)。佐藤 [2015b] を参照。ここでは、他者の苦を観察し、それに基づき自身も苦を持つという。この発想は *Vimarakīrtinirdeśa* (VN、[維摩經]) 等にも確認される。Cf. VN 188, §. 6-8.

- (26) 本稿註2を参照。
- (27) 本稿[資料1]、及び、渡辺 [2012] を参照。
- (28) BhKr I 194-198.
- (29) SN I 111他。Schmithausen [2000] (齋藤 [2002] 72-74) 参照。
- (30) BhKr III 23, 22-24, 1: viparītābhīniveśasamuttāpitā hi dānādayo 'parisuddhā bhavanti kṛtvā mārakarmety uktam (実に錯誤した執着から生じた布施等は、清浄ならざるものとなろうとして、悪魔の行為と言われる)。
- (31) 智慧の実践による執着の断滅、無錯誤性に関しては、佐藤 [2013] を参照。智慧の実践は、一切法空性/無自性性を、聞法、思惟(概念的理解)、冥想(精神集中(止)と洞察(観))の諸段階を経て覚知する過程である。これにより、疑惑知(samsāya)、誤分別(mithyāvikalpa)、錯誤知(viparyāsa)を順次断じていく。そして、煩惱の根本原因である無明(avidyā)は、その錯誤知を本質とする。なお、BhKr I では、執着はこの錯誤知と同義的に扱われる。執着に関するカマラシーラの議論としては、TS (P) v. 3337以下も参照 (cf. McClintock [2010] 195-198)。
- (32) 本稿註17を参照。
- (33) スティラマティ (Sthiramati, ca. 510-570) は、*Madhyāntavibhāga* II 10ab に対するヴァスバンドウ (Vasubandhu, ca. 400-480) の註釈 *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (MAVBh)



に対する復註 (*Madhyāntavibhāṅgāṭikā* (MAVT)) の中で、菩薩の無迷乱 (abhrānti) を説明する際に、法界の覚知と初地 (= 見道、darśanamārga) の関連を示す説があることを指摘する。Cf. MAVT 79, 22-80, 3: abhrāntes trīṇīti. adhyāropāpavādād bhrāntiḥ. pratipakṣas <sup>(1)</sup>tu bhrāntyābhāvo darśanamārgaḥ <sup>(1)</sup>. viparyāsadauṣṭhulyaṃ <sup>(2)</sup>grāhyagrāhakā-bhiniveśavāsānāparipuṣṭir <sup>(3)</sup>iti kecit. sarveśāṃ darśanaheyānām anuśayānām sarvatragadhar-madhātubodhāpratibaddhasya vākliṣṭasyāvijñānasyālayavijñānasamniṣṭabijaparipoṣa-ity anye <sup>(4...1)</sup>ni 'khrul pa med pa ste / mthong ba'i lam mo // Tib. <sup>(2)</sup>MAVBh 30, 20. <sup>(3)</sup>phyin ci log gi gnas ngan len ni gzung ba dang 'dzin pa la mngon par zhen pa'i bag chags brtas pa'o Tib.) ([菩薩の] 無迷乱にとっての三種[の障碍]とは[、以下の通りである]。迷乱とは、[本来的に存在しないものに存在性を] 不当に負わせること(増益)と[、逆に、] 不当に損なうこと(損減)である。一方で、[その迷乱の] 対治は、迷乱の非存在であり、見道である。或る者は、錯誤した粗悪とは、所取・能取への執着の習慣性が増長することであると[言う]。他の者達は、見[道]で断じられるべき一切の随眠(≡煩惱)、あるいは、遍く行きわたる法界の覚知(sarvatragadhar-madhātubodha)を妨げる不染汚なる無知の、アーラヤ識の中に留まった種子が増長することであると[言う])。和訳は、山口[1966]を参照。“sarvatragadhar-madhātu”については、資料9の<note>にも示したように、ステイラマティのMAVT等の議論が参照されるべきである。なお、カマラシーラは、シャーントラクシタの *Tattvasaṃgraha* 第21章三時の考察への註釈 (-*pañjikā*) において、ステイラマティの *Abhidharmakośabhāṣyaṭikā* を参照している可能性が高いと指摘されており(江島[1968]、志賀[2015])、今の文脈においても両者の比較が必要と考える。

## The Equality of Self and Others as the Rationales of *Karuṇā* and *Kuśalakarma*

SATO Akira

This article aims at the analysis of some concepts related to the Buddhist practice of enlightenment, e.g., “compassion for all other people” (*karuṇā*), “good actions for other people” (*kuśalakarma*), and so on. Those concepts have been important since early Buddhism. However, in early Buddhism, there was no necessity for practitioners to have *karuṇā* nor to do *kuśalakarma* for the purpose of enlightenment. In Mahāyāna Buddhism, these concepts, especially *karuṇā*, have become the fundamental basis of the practice. Therefore, it is necessary to consider why Mahāyāna Buddhists placed importance on such concepts, and to analyze how Mahāyāna Buddhists understood the rationales of each concept. In this article, I will analyze the rationales of *karuṇā* and some concepts within Kamalaśīla’s (ca. 8<sup>th</sup> c.) discussions, primarily in his *Bhāvanākrama*. His arguments had impacts on scholars in Indian and Tibetan Buddhism after him.

Kamalaśīla emphasizes that practitioners must cultivate *karuṇā* at the beginning of the practice as the basis of practice. However, it is too hard for us to have *karuṇā* because there are not only friends but also enemies in our world. Thus, Kamalaśīla explains the meditation of *duḥkha*, e.g., uneasiness, pain and so on. In the meditation, practitioners observe that all people equally have *duḥkha*. On the basis of the *duḥkha* meditation, practitioners can consequently have *karuṇā*. On the other hand, in the explanation of *kuśalakarma*, Kamalaśīla also points out the equality of self and others as the basis of *kuśalakarma*. However, in this context, he says that the equality is based on *sarvatragadharmadhātuprabodha*, the consciousness of the element of all existences. In the Mādhyamika context, it means the consciousness of the emptiness of the intrinsic nature (*niḥsvabhāvatā*). After being conscious of *niḥsvabhāvatā*, practitioners can recognize the equality of self and others, and equally do good actions for all other people. In Kamalaśīla’s *Bhāvanākrama*, there are two discussions about the equality of self and others. In this article, I will analyze those discussions and consider the significance of those discussions in Kamalaśīla’s theory of the practice for enlightenment.