

哲学研究

第五百八十七号

大乘仏教における空性と慈悲

——その関係、機能と実践の一断面——

宮崎 泉

はじめに

筆者はこれまでアティシャ (Atiśa, 982-1054, Dipankarasiñhanaとも) を中心にインド後期中観派の思想と実践を扱ってきた。その筆者がこれまでも幾度となく取り上げられてきた大乘仏教における空性と慈悲の問題を本稿であらためて扱うのは、空性と慈悲の関係を今一度確認するとともに、初期大乘仏教に見られる空性と慈悲の関係がインド後期中観派においても見られることを具体的な実践の考察を通して示したいと考えたからである。空性と慈悲の問題は大乘仏教における根源的な問題でもあり、何度取り上げても取り上げすぎとなることはないであろう。

本稿ではまず大乘仏教における空性と慈悲の関係を初期大乘経典に分類される『八千頌般若経』に見る。そしてその基本的な関係を確認した後、その他の経典や論書に見られる空性と慈悲を取り上げ、慈悲の実践に対する空性の機能を見てみたい。最後に、インド後期中観派のアティシャの実践を紹介し、後期インド仏教における具体的な実践の例を考察しながら、そこにも『八千頌般若経』と同じ空性と慈悲の構造が見られることを確認する。

空性 (Sunyata) とは、般若経において特に強調された概念で、固定的実体的なものが存在しないことを意味する。紀元後二、三世紀頃にはナーガールジュナ (Nagarjuna、龍樹) が出て、それを理論的に大成した。ナーガールジュナに従う一派が中観派であり、アティシャも自らをその系譜に置いている。一方、慈悲については、慈と悲が maitri と karuna という別のサンスクリット語の訳語となることもあり、その場合慈と悲はそれぞれ与楽と抜苦と説明されることとが一般的である。そのうち、全ての有情の苦しみを取り除くことを目指す大乘仏教について考察する上では抜苦の側の悲の方が大きな比重を占めるため、本稿の題目には「慈悲」の語を掲げたが、基本的には空性と悲の関連を論ずることになる。また、本稿では、空性の智慧や空性の実践的側面である空三昧なども空性の一側面と考える一方、利他の方便なども慈悲の実践的側面として慈悲に含め、広い意味での空性と慈悲の関係を扱う。空性と慈悲の関係で特に問題となるのは、大乘の慈悲的な側面が空性の智の論理的帰結であるのか、あるいはそうでないのか、ということである。本稿はそこに焦点をあてて論を進めたい。

仏教の開祖たる仏陀自身において、悟りの内容と慈悲がどのように関わっていたかについては、有名な「梵天勧請」の説話を取り上げられることが多い。「梵天勧請」説話とは、仏陀が悟った後、その悟りがあまりに深淵であるため誰も理解しないであろうと考え最初教えを説くことを躊躇したが、それに対して梵天が三度まで教えを説くよう懇願したため、仏陀が説法を理解する人もいられるかもしれないと考え直し、教えを説く決意を固めたという伝説である。この説話は、仏陀の悟りの内容が説法という慈悲的な側面に直接論理的に結びつかないことを象徴しているというのである。

では大乘仏教において空性の智慧と慈悲の関係はどのように考えられているであろうか。結論から言えば、大乘仏教でも空性の智慧と慈悲は矛盾するという理解が根底にあると考えられる。⁽¹⁾ その矛盾があからさまに述べられることは少なく、用例を探するのは難しいが、初期大乘經典のひとつに数えられる『八千頌般若経』にはその矛盾が示されている。⁽²⁾ そもそも大乘仏教の実践では空性の智を得る以前に最初に慈悲が要請される。そのことも慈悲が空性から導き出される

ものではないことを示しているとも考えられよう。しかし、もちろん空性の智と慈悲が全く無関係というわけはなく、一方では慈悲も空性の智に基づいてこそ完成するとされるのである。実践の中で空性が慈悲に対してどのように機能するのかは、六波羅蜜の相互の関係や、「般若と方便の双運」などを通して知られるが、重要なことは、慈悲が空性の智によって完成するということと、慈悲が空性から導き出されるものであるということは、区別する必要があるということである。

一 『八千頌般若経』に見られる空性と慈悲

まず『八千頌般若経』(Aṣṭasāhasrika-prajñāpāramitā) 第二十章「巧みな手立ての考察」(upāyakausalāyaminimāṃsā-parivarta) に見られる空性と慈悲の関係を確認しよう。梵本の章名にある「巧みな手立て」(善巧方便) が示す通り、この章は大乗仏教の実践のうち慈悲的な側面である「方便」を主題としている。大乘の実践には智慧の側面である「般若」と慈悲の側面である「方便」があり、後述する通り、この両者の併修が強調される。両者の実践により仏陀の悟り(無上正等覚)を得ることができからである。この章にはその智慧の側面と慈悲の側面の関係も説明されている。

この章に説かれる智慧の側面は「三解脱門」と呼ばれる瞑想によって示される。三解脱門とは、空、無相、無願と呼ばれる三つの瞑想であり、それぞれ存在論的、認識論的、心理的な意味があるといわれ、『般若経』の中では空性の智慧の実践的な側面を担うものである。ただし、三解脱門はいわゆる小乗仏教の中でも説かれ、大乘仏教特有の考え方というわけではない。以下の『八千頌般若経』の引用の中の智慧の側面である三解脱門と慈悲の側面である方便の関係は、その点も踏まえた上で考えた方が理解しやすいであろう。『八千頌般若経』には梶山雄一、丹治昭義両博士による流麗な訳があるので、長い引用となるがそれを挙げよう。

そのときスプーティ長老が世尊にこう申し上げた。

「世尊よ、知恵の完成への道を追求している菩薩大士は、どのようにして空性を熟知し、どのようにして空性の精神集中（空三昧）にはいるべきでしょうか」

世尊は仰せられた。

「スプーティよ、この世で知恵の完成への道を追求する菩薩大士は、物質的存在は空である、と観察せねばならない。感覚、表象、意欲についてもそうであり、思惟も空である、と観察せねばならない。けれども、物質的存在（は空である）というときのその、ものの本性（法性）を本性（という実体）としてみなさないように、散乱しない心の流れ（心相續）をもって観察せねばならない。その、ものの本性を（本体としての実在と）見ないならば、真実の究極（實際）を直証してしまうこともないであろう」

こういわれて、スプーティ長老は世尊にこうお尋ねした。

「世尊は『菩薩大士は空性を直証してはならない』と、こう仰せられました。が、世尊よ、その（空性の）精神集中にはいつている菩薩大士は、どうして空性を直証しないのですか」

世尊はお答えになった。

「というのは、スプーティよ、菩薩大士はすべてのすぐれた様相をそなえた空性を観察するのであるが、しかし、『私は直証しよう』と考えて観察するのではない。『それは直証されねばならない』と考えて観察するのではない。（そうではなくて、『私は熟知しよう』と観察するのである。『いまは熟知するときであつて、直証するときではない』と考えて観察するのである。精神が集中されなるときには、（瞑想の）対象に心をしっかりとつなぎ、『私は知恵の完成を会得するであろうが、直証してはいけない』と考える。その中間において、菩薩大士はさとり（七）要素（覺支）を捨てはしないが、かといって煩惱（漏）を滅尽させもしない。ただそれを熟知するのである。

菩薩大士が、解脱への門戸（解脱門）である、空性の精神集中（空三昧）によって時をすごすときには、菩薩大士は、特徴なきことの精神集中（無相三昧）によっても時をすごさねばならないけれども、特徴のないことを直証しない。それはなぜか。というのは、菩薩大士はそれほど（堅固に）成長した善根の徳をそなえているので『いまは成熟させるときであつて、直証するときではない』と観察するのである。彼は知恵の完成にまもられていながら、眞実の究極を直証しはしない。」（梶山雄一・丹治昭義訳、傍点筆者）⁽⁴⁾

この一節で注目すべきことは、空性を「熟知すること」(pariṇaya) と空性を「直証すること」(asambhava) を区別していることである。菩薩大士は空性を熟知すべきであるが、直証してはならない理由は後の引用から明らかになる。ここでは空性を直証することは、眞実の究極を直証することとも言ひ換えられているが、後の引用では、それは「声聞の階位と独覚の階位にとどまる」ことになることとされるので、利他を求めず慈悲の側面を放棄しひとり解脱してしまうことと考えられる。この点も次の引用の中で確認されたい。声聞・独覚とは、それぞれ仏の教えを聞いてさとする仏弟子とひとり修行し師なくさとする修行者であるが、いずれもいわゆる小乗の修行者である。

次の引用には三解脱門のすべてが説かれ、そのいずれの瞑想も直証してはならないとされる。

このようにいわれて、世尊はスプーティにつきのように仰せられた。

「スプーティよ、ちょうどそのように、菩薩大士はあらゆる有情に利益をもたらし、同情的であり、慈しみをよせ、憐れみをよせ、喜びを施し、平等に接し、巧みな手立てと知恵の完成にまもられていて、諸善根を仏陀の是認される、正しい廻向の仕方であつて、空性、特徴なきこと、願望を離れていることという解脱への門戸である（三種の）精神集中（三昧）にはいるのであるが、しかし眞実の究極を直証してしまはしない。つまり、声聞の

階位とか独覚の階位に、(おけるさとりにとどまることは)ない。それはなぜか。というのは、彼には最も力強く、最も堅固な守護者、すなわち、知恵の完成と巧みな手立てとがあるからである。それによって彼に従うあらゆる有情は捨てられることなく、それによって彼のほうは幸せに、安全に、無上にして完全なさとりをさとることができるのである。

スプーティよ、菩薩大士がすべての有情に接して慈しみの心を支えとして、彼らを深い慈しみによっていただき、そのときには、菩薩大士は煩惱に属するもの、魔に属するものを越え出で、声聞の階位と独覚の階位とを越え出でて、その(慈しみの)精神集中にはいつているのである。しかも彼は、スプーティよ、煩惱の滅尽に到達してしまふことなしに、この上なき完成である空性を熟知するのである。スプーティよ、菩薩大士が解脱への門戸である空性の精神集中にはいつて時をすごす、そのときには、菩薩大士はその時点で、特徴なきことの精神集中にはいつていないわけではない。けれども、彼は特徴なきことの精神集中を直証しはしない。」(梶山雄一・丹治昭義訳、⁽⁵⁾傍点筆者)

ここには、煩惱の滅尽に到達してしまふことなく、空性の熟知が可能であることが示されている。ここで煩惱の滅尽といわれているのは、解脱であり、真実の究極の直証と同じことである。そこに到達してしまわないため、利他を捨てることがないのである。そのためには有情に対する「慈しみの心」(maññā-citta)が支えとなる。

このように、空・無相・無願という三解脱門はその名の通り解脱に導くものであるが、大乘の菩薩は利他を求めめるが故に、それらを直証するのではなく熟知せよと説かれていることになる。それによって、声聞の階位と独覚の階位も越えて、あらゆる有情を捨てることなく、菩薩自身も無上にして完全なさとり(無上正等覺)をさとることができるのである。この一節は空性と慈悲の矛盾をよく示すものであるといえるが、次にもう一節引用しておきたい。ここには誓願

にも触れられ、慈悲と空性の順序もよく示されていると思う。

このようにいわれて、スプーティ長老はつぎのように申し上げた。

「世尊よ、菩薩大士とは難行の行者であります。世尊よ、空性の道を追求し、空性によって時をすごし、空性の精神集中にはいりながら、しかも真実の究極を直証しないと、菩薩大士は最高の難行の行者であります。世尊よ、これはたいへんにすばらしいことです。善く逝ける人よ、これは最高にすばらしいことです。」

このようにいわれて、世尊はスプーティ長老にこう仰せられた。

「そのとおりである。スプーティよ。まことにそのとおりである。菩薩大士とは難行の行者である。空性の道を追求し、空性によって時をすごし、空性の精神集中にはいりながら、しかも真実の究極を直証しないと、菩薩大士は最高の難行の行者である。それはなぜか。というのは、スプーティよ、菩薩大士にとっては、いかなる有情も見捨てるわけにいかないからである。彼には、『私はあらゆる有情を解放しなければならない』という、こういう性質の諸誓願があるのである。菩薩大士が、『私にとって、いかなる有情も見捨てるわけにはいかない。私は彼らを解放しなければならない』と、このように意を決し、空性という、解脱への門戸である精神集中を實行し、特徴なきことという、解脱への門戸である精神集中を實行し、願望を離れることという、解脱への門戸である精神集中を實行するならば、そのとき彼は巧みな手立てをそなえた菩薩大士である、と知られるのである。この人は（修行の）途中で、仏陀の真理を完成しないままに、真実の究極を直証することはないのである。それはなぜか。というのは、彼の巧みな手立てが保護しているからである。彼は、『あらゆる有情を見捨てない』という、こういう心を発しているのである。このように、彼はこの発心と巧みな手立てをそなえているので、途中で真実の究極を直証しはしないのである。」（梶山雄一・丹治昭義訳、傍点筆者）⁽⁶⁾

このように、菩薩が空性などを直証してしまわないのは、その瞑想以前に「私はあらゆる有情を解放しなければならない」という誓願がすでにあるからであり、空性の智慧によって慈悲的な側面が現れるわけではないことは明らかであろう。ここでは、先の引用と異なり「巧みな手立て」（善巧方便）だけが理由として挙げられ、より理解しやすくなっている。空性を直証することができる段階にあっても、誓願があり善巧方便に守られて、空性を直証し解脱してしまうことなしに有情利益を實踐する者が菩薩大士であるといわれている。

次にその実践の出発点として初発心について見ておこう。

二 実践の出発点としての慈悲

大乘の実践は初発心から始まる。発心とは、すべて有情を救うために仏になろうという決意（菩提心）を起こすことである。その最初の発心が初発心であり、誓願をとまなうため、誓願心（prañidhana-citta）と呼ばれることもある。大乘経典や論書には、その発心の原因や機縁が様々な形で説かれるが、その原因のうちもっとも重要なものが慈悲であると考えられる。であるとすれば、そもそも大乘仏教において慈悲は実践に先行するものといえよう。

経典では曖昧な点も残るが、次に大乘の実践に慈悲が先行することを示すため、発心の原因（因縁）を説く大乘経典の中から典型的なものを幾つか取り上げたい。例えば『如来智印經』には七つの発心の縁が挙げられる。

それはなぜか、というならば、弥勒よ、七つによって菩薩は菩提心を起こす。七つとは何か、というならば、すなわち、(1) 諸仏世尊によって菩薩が菩提心を起こすこと、(2) 正法（仏教の教え）が減じる時に、正法を護持するために、菩薩が菩提心を起こすこと、(3) 様々な苦しみに苦しんでいる生きもの（有情）の世界を見て、大悲を起

こし、菩薩が菩提心を起こすこと、(4) 菩薩によって菩薩が菩提心を起こすこと、(5) 尊敬して、素晴らしく好ましい布施を与えた後に、菩薩が菩提心を起こすこと、(6) 他の人も菩提心を起こしたのを見て、菩薩が菩提心を起こすこと、(7) 如来の身体の相好の多様な莊嚴の功德が賞賛され円満していることを聞いて、菩薩が菩提心を起こすことである。弥勒よ、それらの七種によって、菩薩は菩提心を起こすのである。

弥勒よ、そのうち、(1) 菩薩が諸仏世尊によって菩提心を起こすことと、(2) 正法が減じる時に正法を護持するために菩薩が菩提心を起こすことと、(3) 様々な苦しみによって苦しんでいる生きものの世界を見た後、全ての生きものに対して大悲が生じ、菩薩が菩提心を起こすこと、弥勒よ、この三つの発心が、仏世尊のさとりを護持するものであり、速やかに無上正等覚から退かない者となるであらう。⁽⁸⁾

ここでは、最後に七つのうち三つが特に優れた発心であるとされているが、その中の最後のものが今注目すべき慈悲に基づく発心である。もう一例として『大乘十法経』に説かれる発心の原因を挙げておこう。

良家の息子(善男子)よ。この世界で、〔菩薩の〕種姓に住して (gotastha) いながら、〔まだ〕菩提心を起こしていない菩薩が、(1) 如来により、あるいは、如来の声聞により勧められ、教化され、教導されて、無上正等覚にむけて、菩提心を起こす。これが第一の菩提心を起こす原因である。(2) 正等覚の、あるいは、菩提心の功德が話されているのを聞いて、無上正等覚にむけて、菩提心を起こす。これが第二の原因である。(3) 守ってくれるもの (sarana) のない、頼る所 (divya) のない生きもの (有情) を見て、悲心 (karunā) を起こし、無上正等覚にむけて、〔菩提〕心を起こす。これが第三の原因である。(4) 如来が全ての形相に満たされているのを見て、喜びを生じて、無上正等覚にむけて、〔菩提〕心を起こす。これが第四の原因である。⁽⁹⁾

このうち両者に共通するのは、仏に勧められて発心する場合と、有情に対する大悲から発心する場合の二つである。ただし、どちらの経典も原因と言いながら、発心する機縁を説いているだけであるので、何が発心に必須であるかは明らかではない。これだけでははっきりしないが、『大乘十法経』の引用中の「種姓」(gotra)という言葉に注目すると、菩提心を起こす者が潜在的に慈悲を備えていると考えることができる。少し時代が下がるが、瑜伽行唯識学派の文献中に「菩薩種姓」を備えた者がどのような特性を持っていると考えられているかを次に見てみよう。

最初の実践から、悲愍 (karuṇya)、『確信 (adhimukti, 信解)』、忍耐 (kṣanti)、『善の正行 (samācāra)』も、『菩薩の』種姓の特徴 (linga) と定義される⁽¹⁰⁾。

このように、瑜伽行唯識派の『大乘莊嚴經論』(Mahāyānaśāstratāṃkāra) には、菩薩種姓の特徴の一つとして「悲愍」(karuṇya) が挙げられる。『大乘十法経』の引用中にあった「種姓」(gotra) も同じように理解できるとすれば、そこに説かれていた四つの原因はその機縁が異なるだけで、いずれの場合も潜在的に慈悲を備えていると考えることもできよう。

『大日経』「住心品」には「一切智者の智慧は、悲 (karuṇā) を根本とし、菩提心を因とし、方便を究竟とする⁽¹¹⁾」という有名な一節があるが、これも慈悲があらゆる大乘の実践に先立つことを示していると考えられよう。ここに「方便を究竟とする」と説かれることも示唆的である。「方便」を究竟とする大乘仏教において「慈悲」なしに発心できるとは考えがたいからである。

このように実践に先立って慈悲が要請されるとすれば、慈悲はそもそも空性に先立つものであり、空性から論理的に

導き出されるものではないといえよう。最初の『八千頌般若経』の引用ではむしろ両者はある種の緊張関係をもって描かれており、矛盾するものといえるほどであった。慈悲が大乗の実践に先立つものであれば、それが空性の智慧に基づくとは考えられないのである。しかし空性が慈悲に関わらないかといえば、そうではない。では、どのように空性は慈悲に関わるのか。次にそれを見てみよう。

三 空性の機能

前節で確認したように、慈悲が空性から導き出されるものと考えられないとしても、空性なしには慈悲は完成しない。この関係はよく知られたものであるが、ここでも慈悲の側面に対する空性の機能と捉えることのできる例を幾つか挙げておこう。まずもう一箇所『八千頌般若経』から引用したい。「(知恵の) 完成とストゥーパ(塔)との尊敬に無量の功德のあること」(aprameyagunadharanaparāmitastūpasatkāra-parivarta) という第三章の一節を再び梶山博士の訳によつて見てみよう。

……世尊はお続けになった。

「だから、アーナンダよ、その知恵は最高のものであるから、完成という名前を得るのである。そしてその(知恵)によつて全知者性のほうへふりむけられた多くの幸福の原因となる行為が、完成という名前を得るにいたるのである。それであるから、アーナンダよ、多くの幸福の原因となる行為が全知者性のほうへふりむけられるということによつて、知恵の完成は(他の)五つの完成に先だつものであり、その案内者であり、指導者である。このよ
うな仕方では、五つの完成は知恵の完成の中に含まれている。アーナンダよ、知恵の完成というのは、六種の完成の完全性に対する異名である。それゆえに、アーナンダよ、知恵の完成が宣べられるときには、六種すべての完成が

宣べられたことになるのである。

たとえば、アーナンダよ、大地に蒔かれた種子がすべての補助因を得るならば、かならず成長する。大地はそれらの種子の基礎である。それらの種子は大地に支えられて成長するのである。ちょうどそのように、アーナンダよ、知恵の完成にとりいれられて（他の）五種の完成は全知者性のなかに立つのである。知恵の完成に支えられて五種の完成は成長し、そして、知恵の完成に守られているからこそ完成という名前を得るのである。それゆえに、アーナンダよ、知恵の完成こそ（他の）五種の完成に先だつものであり、その案内者であり、指導者である」（梶山雄一訳）⁽¹²⁾。

ここでは、智慧の完成（般若波羅蜜）が案内者、指導者、あるいはまた、大地に喩えられ、智慧の完成があつてはじめてその他の五つの完成（波羅蜜）が「完成」という名前を得ることが説かれている。つまり慈悲の実践は、空性の智慧を得てはじめて全知者性にふりむけることができるものとなり、仏陀のさとり（無上正等覚）に資するものとなって、完成するというのである。

これについては、『二万五千頌般若経』（Pancavimsatisahasrika-prajnapramita）にもう少し具体的な記述がある。五つの完成の中から布施波羅蜜の箇所を引用し、どのように空性の知が布施に関わるか確認しておこう。

シャクラは言った。「世尊よ、どのように菩薩大士は実践して布施波羅蜜を円満するのでしょうか。どのように戒波羅蜜を（…中略…）」

世尊は言った。「この世で、カウシカよ、菩薩大士は布施を行いながら、布施を与える者（dayaka）を認識しない。布施を受け取る者（pratigrahaka）を認識しない。布施されるもの（deva）を認識しない。これが布施波羅蜜とい

「⁽¹³⁾ われるのである」

このように、布施を行う主体、布施を受ける対象、布施する事物の三者が実体的な存在として認識されない形で布施が行われる時、つまり全く何に対しても執着がない布施が「布施波羅蜜」（布施の完成）という名称を得る。これは「三輪清浄」ともいわれ、この三者が認識されないようにするには当然空性の智慧がかかわってくる。そのため、布施をはじめとする五つの実践が完成するには、空性の智慧を必要とするのである。

しかしながら、このことが実践の慈悲的な側面が空性から導き出されることを意味しないのは明らかであろう。ここには慈悲の側面を持つ実践が空性によって完成することが説かれるだけであり、それは慈悲の側面に空性がどう機能するかを示しているにすぎないのである。

大乘の実践において智慧の側面と慈悲の側面がともに実践されなければならないことは、しばしば「般若と方便の双運」(prajñopāya-yuganaddha-vahi mārga)⁽¹⁴⁾の強調として現れる。これは一面では上述の慈悲の側面が智慧の側面によってのみ完成することを意味するが、一方では、その両者が本質的に相矛盾するからこそ、それが強調される必要が出てくるのである。「般若と方便の双運」については、アティシャの実践の中でもう一度触れよう。

さて、かなり時代が下がるが、シャーンティデーヴァ (Śāntideva) の『入菩提行論』(Bodhi[śatva]caryāvatāra) に対して注釈を著したブラジュニャーカラマティ (Prajñākaramati, 九五〇—一〇〇〇年頃) は、その注釈の中で空性の果について述べている。次の一節はブラジュニャーカラマティの理解であるといえ、空性と慈悲の関係を考える上で示唆に富んでいる。最後にその一節を挙げておこう。

それゆえに、空性には次のような果がある。すなわち、悲 (karuṇā) によって輪廻に住していながらも、空性の

見解にもとづいて、輪廻の過失に染まらないことである。これが無住涅槃ということであり、空性の果である。空性を離れてこれ（無住涅槃）はないからである。そのため、輪廻のある限り、有情のために〔輪廻に〕止まることを望む者たちは、空性こそを修習すべきである。⁽¹⁵⁾

ここには大乘仏教の実践における空性の機能がはっきり示されている。大乘の実践の目的はあくまですべての有情を救うことであり、空性の智慧の獲得そのものが目的ではない。しかしながら、空性の智慧なくしては、すべての有情を救うことがかなわないため、空性を学ぶ必要があるとプラジュニャーカーマティはいうのである。

四 (補足) 有情の平等性 (satva-samata)

全ての生きもの（有情）に対して遍く慈悲を持つためには、全ての生きものを平等に見る必要がある。そこに敵、味方といった好悪があつては、全ての生きものに対する慈悲は起こり得ないからである。であるとすれば、大乘の慈悲の実践に先立ち、全ての生きものを平等に見るための空性の知恵が必要になるように感じられるかもしれないが、必ずしもそうではない。一例として、後期中観派に属するカマラシーラ（七四〇―七九五年頃）の『修習次第』を挙げておこう。

それ故に、このようにあらゆる世間の者は苦しみの炎に焼かれていると理解して、「私にとって苦しみが好きしくないように、他の者にとつても同じように好ましくない」と考えることによつて、全ての有情に対して悲愍 (mi-trāpaśesa) を修習すべきである。まず最初に味方の側にいる者に対して (mitrāpaśesa)、前に述べたような様々な苦しみを経験していることを考察しながら、修習すべきである。その後、有情の平等性によつて区別を見ず、「無始以

来の輪廻において、私の親族に、百度ならなかつた者は、誰も、いない」と考へることによつて、敵でも味方でもない者たちに対して (vyastau) 修習すべきである。敵でも味方でもない者たちに対して、味方に対するのと同じように、悲 (karuṇā) が起こつてきた時、敵の側にいる者たちに対しても、まったく同じように、有情の平等性などに心を傾けて (manasikarena) 修習すべきである。そして、敵の側にいる者にも、味方の側にいる者のように、同じように起こつてきた (samaprvitta) 時、段階的に十方にいる全ての有情に対して修習すべきである。苦しんでいゝらしい子供に対するのように、苦しみを取り除こうとする類の自然に起こる (svarasavāhī) 悲愍が、あらゆる有情に対して、同じように起こるようになる時、それ (悲愍) は完成する。そして「大悲」(mahākaruṇā) という名を得るのである。⁽¹⁶⁾

このように、ここに説かれる瞑想の中では「有情の平等性」の根拠は、輪廻を前提とした素朴なもので充分なのであり、空性の智慧は必要ない。カマラシーラによれば、これが実践の最初であり、空性の実践はこれより後に行われることになる。そのため、この時点で空性の智慧が有情の平等性の根拠となることはあり得ないといえよう。

五 アティシヤが説く実践にみられる空性と慈悲の関係

最後に、後期インド仏教において空性と慈悲がどのような関係で説明されるかの一例として、アティシヤが説く実践を簡単にまとめておきたい。ここではアティシヤの主著と目される『菩提道灯』(Bodhipathapradīpa) を中心に取り上げる。また、必要に応じて、その自注『菩提道灯細注』(Bodhimārgadīpa - pañjīka)、『発心律儀儀軌次第』(Cittopādasaṃvaravidhikrama)、『中観優波提舍開宝篋』(Ratnakaraṇḍoḅhāta - nāma - Madhyamakopadeśa, 以下『開宝篋』) などの他のアティシヤの著作も扱う。

『菩提道灯』は、伝統的な戒、定、慧という三学の分類に従って大乘の実踐道を説いた著作である。もう少し詳しい内容と実践の次第はその自注である『菩提道灯細注』の次の一文より知られる。

偉大なる正等覚は二資糧に依存する。また二資糧は利他に依存する。それ(利他)はまた神通力(adhīna)に依存する。また神通力は止(samatha)に依存する。止は戒に依存するのでまず戒を説いたのである。⁽¹⁷⁾

これは止(定)の説明に入る前の一文であるが、ここに二資糧といわれているのは、福德と智慧の二つであり、仏陀のざとりに向かう糧のことである。それは具体的には般若と方便の実踐であるので、勿論そこには般若も必要であるが、ここでは「利他」だけが言及され、アティシャの実踐に対する姿勢がうかがわれる。『菩提道灯』では、実践の順序に従って、戒、止、神通力、利他、二資糧の順に説明されるが、神通力は止の結果であるので止とまとめて、その後の利他、二資糧は「般若と方便の双運」として説明される形になる。

このように『菩提道灯』では最初に戒が説明されるが、実際にはその前にその戒を受けるにふさわしい人を含む三種の人の区分や受戒の前行の説明もある。三種の人の区分は次の通りである。

あらゆる手段によって、輪廻の中の安楽だけを自ら求める人が劣った人であると知るべきである。(輪廻的)生存の安楽を捨ておき、罪業を離れることを本性とし、自身の寂靜だけを求める人が、中程度であるとすべきである。自身の(心)相続に属する苦しみよって、他者の一切の苦しみの滅尽を望む人が最高である。⁽¹⁸⁾

このうち、二番目の者がいわゆる小乗の修行者であり、三番目の「最高の人」が大乘の実踐に進むべき者で、『菩提

道灯」が対象とする人である。この区分から、「最高の人」には「他者の苦しみを取り除こう」という「慈悲」の心が前提とされていることは明らかであろう。

『菩提道灯』は受戒に先立って供養、帰依を行うことを説明する。そして戒を受けることによって大乘の実践の次第が始まるが、その受戒は初発心と結びついており、初発心は「すべての有情を救おう」という誓願をとまなう。アティシヤが著した『発心律儀儀軌次第』に説かれる誓願の文句の一部も挙げておこう。

……以前の如来応供正等覺者や偉大な地（段階）に入った大菩薩たちが、無上正等覺に発心された通りに、これこれという名の私もまた、これから菩提座に座るまで、偉大なる無上正等覺に発心します。救われていない者を救いましょう。解脱していない者を解脱させましょう。安心していない者を安心させましょう。涅槃していない者を涅槃させましょう。⁽¹⁹⁾

これが大乘の実践の出発点となる受戒儀式の中の誓願の一部である。

アティシヤは『開宝篋』にこのような発心の因として「種姓の円満」(gotrasampad)⁽²⁰⁾を挙げている。この場合の種姓とは勿論大乘の菩薩種姓であり、先に引用した『大乘莊嚴經論』に挙げられる種姓の特徴を備えていると考えてよいが、アティシヤは『菩薩行方便境界神通變化經』(Bodhisattvagocaropāyavisayavikurvānānirdeśa)や『菩薩地』(Bodhisattvabhūmi)の引用によってその内容を示している。そのいすれにも「慈悲」が含まれており、アティシヤが発心の因のひとつに慈悲を数えていたことは明らかである。

ここでは詳細は省略するが、戒を護持し、經典や論書にも通じるようになった修行者は、止(定)の修習に進む。しかし止を完成しても、止だけでは様々な障碍を取り除くことができないので、觀の修習が必要となるとして、次にその

観の説明に入っていく。

観とは般若（智慧）のことであるが、福德と智慧の二資糧を完成するには、般若と方便の双運が必要であるため、その双運について詳しく説明されることになる。ただし、ここではこのように主題が展開するため、両者の併修の必要性が強調される形になっており、般若と方便の矛盾した関係がはっきりと現れるわけではない。

『菩提道灯』は般若と方便の双運の必要性の根拠について次のようにいう。

「方便を離れた般若も、般若を離れた方便も束縛である」と説かれているから、それ故両者を捨ててはならない。⁽²²⁾

その自注である『菩提道灯细注』はこれを『維摩経』からの引用とする。⁽²³⁾ この引用は直接には般若と方便の矛盾を示すものではない。しかしながら、方便を欠いた般若や、般若を欠いた方便が独立して存在する可能性も暗示している。そうならばはや大乘の実践ではあり得ないのであるが、相互に独立して存在しうるものに論理的な関係は考えられないから、この表現が両者の矛盾を示唆しているものと理解することもできるかもしれない。

その後『菩提道灯』は方便と般若の区別を説明する。方便については、師ボーディパドラの言葉として次のように説く。

般若波羅蜜を除く布施波羅蜜などの、全ての善の集まりが勝者たちの「方便」であると説かれている。⁽²⁴⁾

また、般若は次のように説明される。

蘊・界・処が不生であると理解することを本質とし、空性を知るものが「般若」であると説明されている。⁽²⁵⁾

このような般若と方便をともに並び修習することが求められ、これによって福德と智慧の二つの資糧を積み、仏陀のさとりである無上正等覚に向かうことができるのとされるのである。ここには般若と方便の区分が示されているにすぎず、両者の対立が明示されているわけではないが、一方で慈悲が空性の論理的な帰結であることを示すものは全く存在しない。

このように、アティシャの実践の中では般若と方便を双運することが強調され、その後も両者の説明だけに終わるため、『八千頌般若経』のような両者の矛盾関係がはっきりと示されるわけではない。しかしながら、その矛盾関係が示唆される表現もあり、むしろ般若と方便の双運の強調はその矛盾を前提としていた方が理解しやすいといえるであろう。

むすび

以上見てきた通り、初期大乘経典に分類される『八千頌般若経』には、大乘の実践において空性と慈悲の側面が矛盾すると理解できる表現が見られる。また、そもそも初発心の必要条件に慈悲が含まれているので、それが空性から論理的に導き出されるものとは考えられないであろう。有情に対する平等心に必ずしも空性の智慧が必要ないこともカマラシーラの『修習次第』から知られる。

そのような空性の智慧と慈悲の関係は、後期大乘仏教においても同じような構造を持つことを、一例としてアティシャの実践体系を通じて示した。『菩提道灯』には両者の矛盾がはっきりと示されることはないけれども、『菩提道灯細注』が般若と方便の双運を強調する中にその矛盾が示唆されていると考えられる例を挙げた。一方、アティシャが説く実践においては、大乘の実践に進む修行者に慈悲が最初に要請されていることは明らかである。

勿論本稿は初期大乘仏教と後期大乘仏教の中の一部を検討しただけであり、これをもって大乘仏教すべてに智慧と慈

悲が矛盾すると理解されているということはできない。慈悲が空性の智慧から生じるといった表現が出てくることも実際にある。しかし、それらの表現の中にも両者の矛盾を前提とし空性の機能として理解できるものも多いのではないであろうか。⁽²⁶⁾

広く仏教思想史を見渡せば、空性の智慧と慈悲が矛盾しないと理解する例も存在するであろう。現時点では筆者は、般若と方便を矛盾すると理解する伝統の範囲をどこまでに限るか断定することはできない。しかし、仏教の中には様々な潮流がありすべてをひと括りに考えるのは困難であるとしても、インド大乘仏教においては空性の智慧と慈悲が相反することを前提として考えた方が一般的に理解しやすいであろう。慈悲が空性の智によって完成することと、慈悲が空性から導き出されるものであることを区別することが重要であることは確かである。

註

(1) 本稿のこの本質的な点は、筆者がドイッ・ハンブルクに滞在中に Lambert Schmithausen 教授から得た多くの示唆に基づくものであり、本稿はそれを発展させたものである。Schmithausen 教授の成果は L. Schmithausen (2000a), "Gleichmut und Mitleid", Andreas Bsteh (ed.), *Der Buddhismus als Aufgabe an Christliche Theologie und Philosophie*, Studien zur Religions-theologie, 5, Möding, pp. 119-136 などと L. Schmithausen (2000b), "Mitleid und Leerheit", *ibid.*, pp. 437-455 などによって知られている。特に後者は本稿で引用する原典にも言及があるのだが、その詳細かつ厳密な研究をあわせて参照された。Schmithausen 教授は Spannung という語を用いてその空性と慈悲の関係を説明している。

(2) Schmithausen (2000b), pp. 442-446.

(3) 梶山雄一 (二〇〇八)、『中観と空一』、御牧克己編、梶山雄一著作集 4、春秋社、四五、二七四、三五六頁など。

(4) 梶山雄一・丹治昭義 (一九七五)、『八千頌般若経 II』、大乘仏典 3、中央公論社、一六八—一七〇頁。P. L. Vaidya (1960a),

Āstāsūtrika Prajñāpāramitā, With Haribhadra's Commentary Called Aloka, Buddhist Sanskrit Texts, 4, Darbhanga, p. 183, 1-2-1, 14.

- (5) 梶山・丹治 (一九七五)『一七二—一七三頁。Vaidya (1960a), p. 184, l. 19-p. 185, l. 1.
- (6) 梶山・丹治 (一九七五)『一七四—一七六頁。Vaidya (1960a), p. 185, l. 16-l. 20.
- (7) 田上太秀氏が大乘經典ならびに大乘論書に現れる菩提心の因縁をその数によって整理している。田上太秀 (一九九〇)『菩提心の研究』、東京書籍、二一〇—二三〇頁。筆者も『中観優波提舍開宝篋』に見られるアティシヤの菩提心説について論じたことがある。宮崎泉 (一九九五)『アティシヤの菩提心説の一考察』『印度学仏教学研究』四三—二一 (一九五) — (一九七) 頁。
- (8) *Tathāgatajñānamūdrasamāhī*, D (131), mdo sde, da, 240a7-b7, P [32] (799), mdo sna tshogs, thu, 261a7-b7.
- (9) シヤーンラマチーウムの『大乘集菩薩字論』に残る引用からの翻訳。Sikhsomuccaya, C. Bendall (1897-1902), *Cikhsomuccaya, A Compendium of Buddhist Teaching Compiled by Śāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-sūtras*, Bibliotheca Buddhica, I, St.-Petersburg, p. 8, l. 8-1. 15. (D (53), dkon brtsegs, kha 168a1-7, P [22] (760-9), dkon brtsegs, dzi, 187a5-b4)
- (10) *Mahāyānasūtrālamkāra*, III-5, S. Levi (1907), *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, Tome I, Paris (reprint: Rinsen Book, 1983), p. 11.
- (11) カマラシーラ著『修習次第』に引用されるサンスクリット語の形や発音。Bhāvanāterama, I, G. Tucci (1958), *Minor Buddhist Texts*, Part II, Roma (reprint: Part I & part II, Delhi, 1986), p. 196, l. 19-1. 21. ただし、藏訳、漢訳は順序が異なる。例えば漢訳は次の通り。『大毘盧遮那成佛神變加持経』『T [8] (848) 1b29c1. 仏言菩提心為因。悲為根本。方便為究竟。』
- (12) 梶山雄一 (一九七四)『八千頌般若経』、大乘仏典 2、中央公論社、一一三—一四頁。Vaidya (1960a), p. 40, l. 26-p. 41, l. 4.
- (13) *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*, II, T. Kimura (1986), *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā II·III*, Sankibo Busshorin Publishing, p. 109, l. 29-p. 110, l. 5.
- (14) 例々、Bhāvanāterama, I, Tucci (1958), pp. 219-222.
- (15) *Bodhicaryāvatāra-pañjikā*, ad IX-53, L. de la Vallée Poussin (1901-14), *Bodhicaryāvatārapañjikā, Prajñāteramati's commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva, edited with indices*, Bibliotheca Indica, 983, 1031, 1090, 1126, 1139, 1305, 1399, Calcutta, p. 446, l. 12-1. 15, P. L. Vaidya (1960b), *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva, with commentary Pañjikā of Prajñāteramati*, Buddhist Sanskrit Texts, 12, Darbhanga, p. 217, l. 10-1. 13, Schmithausen (2000b), pp. 444-445.
- (16) *Bhāvanāterama*, I, Tucci (1958), pp. 189-190.

- (17) *Bodhiniryagadipa-parihāzā*, D (3948), dbu ma, khi, 274a6-7, P [103] (5344), dbu ma, ki, 316b5-7.
- (18) *Bodhipāhāpradīpa*, H. Eimer (1978), *Bodhipāhāpradīpa, ein Lehrgedicht des Atiṣa (Dhpaṅkaras'rijñāna) in der tibetischen Überlieferung*, Asiatische Forschungen, 59, Wiesbaden, II, 9-20.
- (19) *Citihotpadasamvṛnavidhiterama*, D (3969), dbu ma, gi, 245b5-246a1, P [103] (5364), dbu ma, khi, 284b7-285a1, P [103] (5403), dbu ma, gi, 50b6-51a1.
- (20) སོ་རེ་ལཱ་ (発心の) 因やな「種姓を田満しつゝんるやう特徴を持つつゝんるやう」*ཡོ་མེ་ཙུང་ (Ratnakaraṅgaddaghatā-nāma-Ma-dhyanakapadeska*, D (3930), dbu ma, ki, 98b6, P [102] (5325), dbu ma, a, 109b6)°
- (21) 望月海慧 (一九九六)『Der Bodhicitta-Abschnitt in Atiṣas Ratnakaraṅgaddaghatā』『勝呂信静博士古希記念論文集』、注 7°
- (22) *Bodhipāhāpradīpa*, Eimer (1978), II, 173-176.
- (23) このままの形では『維摩經』に見当たらないが、『修習次第』などにかなり近い形の引用があり、孫引きの可能性も考えられ
 せ° 例やば' *Bhṛvāntherama*, I, Tucci (1958), p. 194, l. 8-1. 10.
- (24) *Bodhipāhāpradīpa*, Eimer (1978), II, 181-184.
- (25) *Bodhipāhāpradīpa*, Eimer (1978), II, 189-192.
- (26) Schmithausen (2000b), pp. 448-450 に既に幾つか例を挙げた上での検討がある。

(筆者 みやさき・いずみ 京都大学大学院文学研究科准教授／仏教学)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Emptiness and Compassion in Mahāyāna Buddhism Their Relationship, Function, and an Aspect of their Practice

by

Izumi MIYAZAKI

Associate Professor of Buddhist Studies
Graduate School of Letters
Kyoto University

Emptiness (*śūnyatā*) and compassion (*karuṇā*) are the essence of Mahāyāna Buddhism. Wisdom (*prajñā*) and skilful means (*upāya*) can be regarded as their respective aspects. The present article describes the relationship between emptiness and compassion, and the function of emptiness for the sake of compassion.

The *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*, in its 20th chapter, warns against the direct realization (*sākṣāt-√kr*) of emptiness, and instead recommends thorough acquaintance (*parijaya*) with it in the description of skilful means and wisdom, which is explained here as the three doors of emancipation, since the direct realization of emptiness leads to *nirvāṇa* and disables from acting for the benefit of others. It is the resolution (*praṇidhāna*) made on the basis of compassion that prevents Bodhisattvas from the direct realization. As Schmithausen has already pointed out, such sentences obviously testify to a tension (*Spannung*) between emptiness and compassion.

At the very beginning of the Mahāyāna path, compassion is necessary for the resolution to save all sentient beings. This suggests that compassion precedes emptiness and will not be the result of emptiness. It is true that the skilful means as an aspect of compassion is completed with the assistance of wisdom as an aspect of emptiness, but this does not mean that emptiness logically leads to compassion. Rather, we should regard emptiness as functioning for the sake of achieving compassion.

In late Indian Buddhism, Prajñākaramati argues that protecting from the faults

of transmigration (*samsāra*) is the result of emptiness. Therefore he advises those who desire to stay within *samsāra* for the benefit of others to meditate on emptiness. This is worthy of notice when we consider the relationship between emptiness and compassion. Although one might think that the concept of emptiness is essential to treating all sentient beings equally, the *Bhāvanākrama* by Kamalaśīla only suggests the simple cause of regarding all sentient beings one's relatives as starting-point of the Mahāyāna path.

The path to enlightenment advocated by Atiśa (982–1054), as it is found in his *Bodhipathapradīpa* and other minor works of his, also refers to the relationship between emptiness and compassion. According to Atiśa, one who desires to remove all the suffering of others is qualified for Mahāyāna Buddhism. This means that compassion is required for entering the Mahāyāna path. Skilful means must be employed in cooperation with the wisdom of emptiness. Although Atiśa clearly does not mention the tensional relationship between emptiness and compassion, his emphasis on practising wisdom and skilful means as a pair might suggest a potential tension.

It is true that some passages, not mentioned here, apparently say that compassion arises from the wisdom of emptiness. But I think that most of them can be interpreted as reflecting a functional aspect of emptiness. Although this is still to be examined in more detail, since the present article does not deal with Mahāyāna texts exhaustively, it is most important to distinguish emptiness functioning for the sake of compassion from emptiness as cause of compassion.

The Asymmetry of Prenatal and Posthumous Non-Existence

by

Naomi TSURUTA

Part-time Lecturer

Ritsumeikan University

Thomas Nagel suggests that death is an evil because it deprives us all the goods that human life contains. This idea has been a dominant theory in the literature on the metaphysics of death, but have some difficulties. One of them is the asymmetry argument: the asymmetry of prenatal non-existence and posthumous non-existence.

If Nagel's theory is correct, then we should also say that it is an evil for a person