

## 唯識説における倫理根拠の一考察

— mahātma-dr̥ṣṭiの周辺 —

千葉 公 慈

One consideration of ethics basis in Vijñapti-mātratā-Vādin

— Around mahātma-dr̥ṣṭi —

Kōji CHIBA

《小論の骨子》

1. 問題の所在
2. 唯識説における他者の問題
3. 他者の利益とは何か — 第一の系譜
4. 他者の利益とは何か — 第二の系譜
5. 「利他行」の根拠
6. 「大我見」と「利他行」
7. むすびに

### 1. 問題の所在

小論は、本年9月9日、京都の龍谷大学にて開催された第五十回日本印度学仏教学会学術大会において提出した「初期唯識説における利他と空性の関係について」と題する拙論<sup>\*1</sup>の続編として、sama-cittaに関連する術語をめぐり、特に mahātma-dr̥ṣṭiの周辺について抽出して、その意味を考察するものである。すなわち、唯識説における sama-citta の思想的発展こそが、いわゆる大乘の菩薩にとって利他行の根拠として機能する一方、教理としての空思想を結びつける最大のキーワードであると受けとめ、その意義の重要性と同時に問題点を提示せんとするものである。誤解を恐れず簡潔に表現が許されるならば、いわゆる「黄金律としての大慈悲心」という観点からではなく、「利他行は、空性の教義からどのように導き出せるのか」という原理的考察によって、改めて瑜伽行唯識学派にとっての利他の特質を探ろうとするものである。実は先頃、このテーマに関するシュミットハウゼン氏の次なる注目すべき発言があった。

What is frequently found is statements that

the khandhas etc., or even all *dhammas*, are not the or a self, but I am not aware of any canonical passage deriving compassion from this idea, and even in later literature such derivation appears to be rare. According to the basic canonical text on “not-self” (*anatta*) the insight that the khandhas etc. are not self or mine because they are impermanent and hence unsatisfactory, only leads to becoming weary of them (*nibbida*), detachment (*virga*) and liberation (*vimutti*).

— 日独交流会議「自然理解と仏教」

レジメ p.30, 11. 45-50 —

(H.11.1.31、於 早稲田大学国際会議場)

原始仏教聖典のなかで、繰り返し説かれているのは、「五蘊などが、あるいは、あらゆる諸存在が、自我ではない、あるいは、一個の自我ではない」ということである。しかるに、わたくしは、原始仏典の中で、慈悲の心が、そのような「無我」の思想から生まれてくる、などと説く箇所を、まったく知らないのである。後世の文献においてすらも、慈悲の心が、「無我」の思想から生まれてくる、などと説くことは、ほとんどない、と思われる。(和訳はレジメのまま)

すなわち、我見を前提とした dharmadhātu のみが、利他を可能とするということであり、dharma の空性からは、慈悲の教義は決して導き出されないというこの主張は、実に衝撃的なものであった。そこで筆者自身の sama-citta 概念の従来の考察と平行して、その主張の当否を検討するために、今回は暫定

的にテキストを『大乘莊嚴經論』(Mahāyānasūtrālamkāra、以下MSA)と『中辺分別論』(Madhāyāntavibhāgaśāstra、以下MAV)とを中心に定め、そのコンテクストが他の初期唯識思想文献に通底するものであるのか否かを確認したい。

## 2. 唯識説における他者の問題

そのためには、まず初期唯識説における利他の範疇を規定しなければならないという難題に直面する。換言すれば、自力・利他における自(自己)と他(他者)という認識対象の問題である。あるいは、「他者とは何か」というかなり哲学的な論議までは深入りせずとも、周知の通り、本来の唯識説といえは「瑜伽行唯識学派」という学派名が示すように、必ず所縁と能縁といった主観と客観の対立関係を深く考察するところに、まず実践の目的を置いているという点を確認しなければならない。即ちMAV相品第3偈には以下の通り見られる。

artha-satvātma-vijñapti-pratibhāsam prajāyate /  
vijñānaṃ nāsti cāsyārthas tad-abhāvāt tad apy asat // MAV I. 3\*2

対境として、有情として、自我として、表識として顕現する識が[四通りに]生起する。しかし、その[識が顕現する場合の四者の]対象は、実在するものではない。それが実在しないから、かれ(すなわち識)もまた存在しない。

このことは換言すれば、所取と能取とは、認識されるべき側の対象としての他者と認識する側の主体としての自己との不一不異なる関係にして、唯識だからこそ無境であり、無境であるからこそ唯識でもあるという典型である。同様な立場として『唯識二十論』(Viṃśatikā)による限り、唯識の「唯」について、「mātram ity artha pratiṣedhārtham.\*3(「のみ」というのは、対象を遮遣するためである。)という定義によっても、「認識の実体」というものがあって、それから対象の無自性を説くのではないという意味が知られる。有名なMHVの相品第6偈にも、

upalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate /  
nopalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate // MAV, II. 6\*4

認識に基づいて無認識が生じ、無認識に基づいて、

また無認識が生じる。(長尾訳)

とあるように、「唯識であるからこそ対象がない」とは、同時に「対象がないからこそ認識の実体もない」という意味であった(無境→唯識)。初期の唯識文献という立場で述べるならば、実はこの偈とまったく同じ偈が『法法性分別論』(Dharma-dharmatāvibhāga、以下DDhV)のIXの(7)にも見出され\*5、実はこの部分をより一層思想的に発展させている意味において看過できない。更に同論のIXの(6)では、これを加行の上から分類して説いている点も注目される。つまり、初めに「正加行への悟入もまた四種である\*6」といい、得加行、不得加行、得不得加行、不得得加行の名前を列挙している。このうち得加行というのは、認識のみであると了得することであり、不得加行とは、外界の対象を得知しないことである。また得不得加行とは、外界の対象が存在しないことはただ認識もないと了得することであり、不得得加行とは、外界の対象と認識の主体の両者がいないから、無二平等であると了得する加行のことである。これらは大体、煖項\*7より世第一法の三昧を経過して、見道に入る修行と考えられる。要するにこれらの偈頌は、認識する主体も本来無自性であることを説こうとするものであり、「唯識」とは周知の通り本来そのためのものであり、真如もこうした修行階梯において逐次設定されるものであったはずである。しかしまた同時にMHVやDDhVにおいては、無が有としてはたらかねばならない立場をとろうとするから、どうしても真如の立場が曖昧にならざるを得ないのである。その結果、認識は実は我々の現実の世界を意味するものであるから、それはまた虚妄分別の世界であり、両論では雑染の特質と規定される。

しかしながら、近年社会現象として注目されているところのヴァーチャル論議のように、事態はそう単純なものではないことは、周知の通りである。例えば初期唯識文献の範疇ではないが、「類推(アナロジー)」を用いつつ「他心の存在証明」を行ったダルマキールティによれば、彼の『他相続の存在証明(Santāna-antara-siddhi)』において、まず外界の実在を認める経量部の立場から、自己の身体の動きや言語活動が、そのような活動をしようという自分自身の心の働きを先行させることを観察した後に、他人の身体の動きや言語活動を見て、それらが自分以外の他人の心の働きを原因としているということ

推理し、その結果として他人の心の存在を論証している\*8。したがって、単純なる唯幻論的側面は否定されるべきものの、有形相・無形相の対論にも示されているように、法界の名の下に、常に認識する把握対象に向かって、実体的な自己の心が包摂するという構造の危険性が潜んでいると言わねばならない。

### 3. 他者の利益とは何か——第一の系譜

したがって独我論に陥らない限り、自己の他者に対する利益の働きかけとは、実践倫理が基調となるはずである。そこで実際にその用例を概観してみたい。

まず利他の概念の教理上の根拠には、二方面が考えられる。第一に波羅蜜の方面からの「布施行」としての利他であり、第二が戒律の方面からの「十善業」としての利他である。

前者に関して言えば、八正道としての実践には加えられていなかった布施行が、後に六波羅蜜の、しかも冒頭に独立して掲げられることになったのは、既に多くの先行業績によって指摘されている通り、いわゆる gotra 思想としての大乗の菩薩の視点によるものであり、また後者に関して、<sup>しからおつ</sup>「具足戒」としてではなく「大乘戒」の範疇からであることを考慮すれば、戒律の意味自体の思想的な展開を併せ鑑みて、初期大乗における利他の教義上の根拠は、いずれの系譜も菩薩の gotra 思想そのものを起源として考察しなければならない。とはいえ、第一の系譜として「布施行」の中で考えられる利他であるが、勿論八正道の中には明示されないものの、起源的には当然古く、例えば『長阿含経』の「善生経」の別訳でもある『尸迦羅越六方禮経(sīgalovāda sūtra)』一卷(安世高訳、大正蔵1, p. 250-c~p. 252-b)や『中阿含経』の第三十三「善生経」(瞿曇僧伽提婆訳、大正蔵1, p. 638-c~p. 642-a)等の思想が挙げられる\*9。六方とは、尸迦羅越を対告衆として六向拝の法を説くもので、東方に向かって父母を念じ、南方に向かって師長を念じ、西方に向かって夫婦を念じ、北方に向かって親族朋友を念じ、下方に向かって奴客執事を念じ、上方に向かって沙門道士を念ずるというように、常に溫柔恭敬にして世間の徳行を修すべきことを内容とする。この極めて道徳的な徳目を継承しながらも、大乘戒に思想的に発展させたものとして『優婆塞戒経』(七巻、大正蔵24, p. 1034-a~p.

1075-c)がある。これは、善生長者に対して菩薩戒を説示するという形式を採りながら、受戒品においては六重法、二八失意罪を説示するという顕著な特徴が見られる\*10。更にこの經典の巻二「自利利他品」には、

利益他者乃名自利。何以故。菩薩摩訶薩為利他故。於身命財不生慳悋。是名自利\*11。

と説き、他者への利益行為がそのまま自己の利益となるという菩薩道の根本精神が明らかにされている。続く巻四では菩薩道の基本としての六波羅蜜を説明しているが、その前後の巻三と、および巻五と巻六とにおいて「布施」と「持戒」について特に詳しく説明している点は、『長阿含』や『中阿含』などにはおよそ確認されない特色である。中でも巻四には、「布施」に三種があるといい、「法施」と「無畏施」と「財施」とを次に見られる通り具体的に示している。

教他受戒出家修道白四羯磨。為壞邪見説於正法。能分別説実非実等。宣説四倒及不放逸。是名法施。若有衆生怖畏王者師子虎狼水火盜賊。菩薩見已能為救済。名無畏施。自於財宝破堅不悋。若好若醜若多若少。牛羊象馬房舍臥具。樹林泉井奴卑奴僕使。水牛駝驢車乘輦輿。瓶瓮釜 繩床坐具銅鉄瓦器。衣服瓔珞灯明香花。扇蓋帽履机杖繩索。犁 斧 草木水石。如是等物。称求者意隨所須與。是名財施\*12。

すなわち「布施」による利他が、貧窮者に対する物質的援助のみに留まることなく、法施や無畏施の内容に示される様に、精神的安定と信仰の確立を目的とするものであることが明らかであり、元来の「慈悲」の精神が、こうして実践倫理の基調として布施の観念を形成したのである。しかしながら、同じく四世紀後半に成立したとも推定される『瑜伽師地論』の「菩薩地\*13」と、その異訳である『菩薩善戒経\*14』とおよび『菩薩地持経\*15』の「施品」においては、「施」の問題が「自性施」、「一切施」、「難行施」、「一切門施」、「善士施」、「一切種施」、「遂求施」、「此世他世樂施」、「清淨施」の九方面から詳しく説かれ、その中には財施、法施、無畏施が説かれているが、上記の『優婆塞戒経』に示されているような、具体的で、かつ社会的な救済活動には何ら触れることは一切ない。

つまり、当初は物質的救済活動の「財施」と並んで、「受戒」を中心とした戒律の思想敷衍が「法施」・

「無畏施」という行の形をとりつつ、利他という救済活動の内容として示されていたが、やがて「施」と「戒律」の関係は、より密接なものに発展し、初期唯識思想にも継承されることになったとも考えられる。そしてこの戒律の思想的発展が、大乘戒という菩薩の gotra 思想の基盤をなすことも十分に推測出来る。何故ならば、その結果として先の「自性施」乃至「清浄施」という「施」の問題が、ことごとく「菩薩地」にあっては「戒品」中に詳説されているという点で裏付けられるからである。ただし「施」と gotra 思想の問題に関しては、より慎重な検討が必要であり、その両者を結びつけるキーワードが「福田思想」の展開と思われるので、それについては別稿にて明らかにしたい。

#### 4. 他者の利益とは何か — 第二の系譜

続く第二の系譜として、戒律の方面からの「十善業」としての利他の内容であるが、上述のように第一の系譜と密接な関係に発展しつつも、起源的には明らかに別なものとも考えられる。既に『中阿含経』第三「伽弥尼経<sup>\*16</sup>」や、『雑阿含経』第三十七<sup>\*17</sup>等にも示されていた「十善業」に基づく利他の思想は、後の唯識説に大きな影響を与えることになる初期大乘の般若經典群に受け継がれたと推測される。例えば『小品般若経』の「阿惟越致相品<sup>\*18</sup> (Avaivartya-lakṣaṇa-pariccheda)」には、あくまでも「持戒行」として「十善業道」を實踐すべきことと、およびそれらを他者に教え伝えるべきことを説いている。同様に『大品般若経』の「莊嚴品<sup>\*19</sup>」にも「戒行」としては、十善業道の實踐は勿論、「十善業道」をもって他者に教化すべきことが示され、更に従来の在家の「五戒」と「八齋戒」を守るべきことを説いている。したがって、およそ般若經典群を信仰する人々には、基本的に「十善業道」の實踐こそが倫理規範の中心であったと言える。

続く華嚴の『十地経』を梵本や旧訳、新訳の『大華嚴経』の「十地品」などと比較しながら検討してみると、『十地経』の第二「離垢地<sup>\*20</sup>」において、「大乘戒」に触れ、同じく「十善業」を説いているのが見られる。また「離垢地」での第一段では、自らが「十善業」を行わずること、第二段では、自らが「十善業道」に安住すると共に、他者をそこに安住せしめることを、第三段では、一切衆生に対して利益心

を起こし、また安樂心、慈心、仁心、摂受心、守護心、平等心を起こすべきことを逐次示している。これらの三段階の戒行については、先に勝又氏によって第一段は「摂律儀戒 (saṃvara-sīla)」、第二段は「摂善法戒 (kuśala-dharma-saṃgrāhaka-sīla)」、第三段は「饒益有情戒 (sattvārtha-kriyā-sīla)」にそれぞれ相当すると指摘されている<sup>\*21</sup>。したがって『十地経』に「三聚浄戒」のひとつの思想的原型を認めることも出来るが、その段階ではまだ「三聚浄戒」という名称そのものは見出せない。ただ少なくとも知り得る特徴は、利他の行為には、およそ自己の精神的安定が伴うという形で、精神の浄化が強調されているという点である。

そこで『解深密経』 (Sandhi-nirmocana-sūtra : 以下 SN) が問われてくるのであるが、同経異訳の「三聚浄戒」に相当する訳語を順次挙げると次のようになる。

|       |       |                                   |
|-------|-------|-----------------------------------|
| 転捨不善戒 | 転生善戒  | 転利衆生戒 <sup>*22</sup><br>(『相續解脱経』) |
| 離諸悪行戒 | 修諸善行戒 | 利益衆生戒 <sup>*23</sup><br>(『深密解脱経』) |
| 転捨不善戒 | 転生善戒  | 饒益有情戒 <sup>*24</sup><br>(『解深密経』)  |

SNでは、「施」を「法施」、「財施」、「無畏施」の三者として、「戒」を先述と同様な三段階として、そして「忍」を「耐怨害忍」、「安受苦忍」、「諦察法忍」とそれぞれ規定して、六波羅蜜を三者づつに分類している。更に Bbh と『菩薩地持経』とは「三聚浄戒」の説示内容に一致点が多く見られるが、『菩薩善戒経』は「菩薩地」全体を大乘戒と捉える傾向のためか、序文を付加し、内容を多く修正している。しかしながら、いずれも戒律の實行自体が、心の浄化という精神的な安定にその意図を於いている点は看過出来ない。

その傾向を継承して、顕著に示されているのは、MSA の「度摂品 (Pāramitā-pariccheda)」における「三聚浄戒」の規定である。そこでは、同品第37偈にて「三聚浄戒」のそれぞれのテーマが示され、続く第44偈から第47偈にかけて「利他」による清浄なる功德の内容が明かされているが、いずれも「布施行」を内容とする「持戒行」によって、自己と他者の精神的安定をはかり、その結果として自他の平等心という tādāmya 論的な基盤が獲得されると説示

されている。即ち以下の箇所である。

attam buddhasutair yamodyamam ayam śīla-  
trayaṃ sarvadā.

svargo nābhimataḥ sametya ca punaḥ saktir  
na tatrāhitā.

śīlenaiva ca tena sarva-janātā bodhi-trayo  
ropitā.

śīlaṃ jñāna-parigrahaṇa ca punar loke'kṣa-  
yaṃ sthāpitam. X VII, K-37

trividham śīlam. samvara-śīlam. kuśala-  
dharma-śīlam. sattvārtha-kriyā-śīlam ca.

ekātmakam yama-svabhavam dve udyama-  
svabhāve. (Lévi ed, p. 108, ll. 10-15)

恆時守禁勤 離戒及善趣 因戒建菩提 智撰  
戒無尽。

釈曰。此偈顯示尸波羅蜜利他功德恆時守禁勤者。  
菩薩有三聚戒。一律儀戒。二撰善法戒。三撰衆  
生戒。初戒以禁防為體。後二戒以勤勇為體。諸  
菩薩一切時恆守護故。離戒及善趣者。謂不著得  
戒及不求愛果故。

(大正藏31, p.630-a-10~16)

nirapekṣaḥ samacitto nirbhoḥ sarvapradaḥ  
krpāhetoh /

mithyāvādaṃ brūyāt paropaghātāya katham  
āryaḥ / K. 45 (S. Lévi ed, p. 410, ll7-8)

不顧、及平等、無畏、亦普施、悲極有何因、惱  
他而妄語。(大正31, p.631-b-14~15)

…samacittas ca sarvasattveṣv ātmasamacitt-  
ayā. … (ibid, p. 410, ll. 11-12)

…二者平等、他身與自、得等心故。…(大正藏31,  
p.631-b-19~20)

ここは、mr̥ṣā-vāda (虚偽の言葉) から離れるこ  
とを主題とし、まず菩薩以外の衆生が何故妄語をな  
すのか、その四種の原因を挙げて、順次説明する箇  
所である。菩薩はそれらの原因に対して、個別的に  
以下の通り説明する。今、ここで概略すれば、①凡  
夫は自利のために妄語をなすが、菩薩は自己の身命  
を顧みないからなさないのであり、②凡夫は愛する  
人に対する親愛の情によって利他のために妄語をな  
すが、菩薩は一切衆生において、自己との平等心が

あるからなしないとされる。そして③凡夫は五種の  
畏怖のために妄語をなすが、菩薩は諸の畏怖を超越  
しているからなさないのであり、④凡夫は僅かな財  
を得るために妄語をなすが、菩薩は一切の自己のも  
のを捨与するからなさない、とされる。すなわちこ  
こでの sama-citta は、甲と乙の citta は sama であ  
るから (=甲と乙は X であるから) ではなく、甲と  
乙において sama-citta があるから (=甲と乙には X  
があるから) という観点から述べられており、「自  
利」・「利他」は、基盤の獲得と解釈される。

したがって唯識観の実践による心の浄化について、  
ある意味で空間的に具体化した教義である「三性  
説」・「三無性説」は、実は「三聚浄戒」の内容と深  
く結びつけて検討しなければならないだろう。つま  
り「三聚浄戒」の中で「布施」の実践が採り上げら  
れていくことによって、心の浄化のプロセスそのも  
のが「利他」として認められ、社会的救済活動を含  
むひろい範疇の「利他行」は、唯識観に基づく sama-  
citta<sup>25</sup>の獲得へと展開されるのである。このことは  
同時に、唯識派の示す「利他」の概念が、唯識説の  
解釈する空性思想のみに基づくものであって、三性  
説を離れた他者救済のあり方は想定されないことを  
示している。

## 5. 「利他行」の根拠

続いて多少長文の引用となるが、MSA に深く関  
連する意味で、『瑜伽師地論』「菩薩地」中の真実義  
品における「利他」の根拠の箇所を確認したい。つ  
まり利他を促す慈悲心が、直接的な空性の教義から  
ではなく、むしろ独自の展開を見せた唯識論の空性  
理論の立場から、導き出される用例である。ここ  
には三性説、及び三性に関連する術語はまったく見  
られないが、従来の空性教義を実践的な倫理根拠に繋  
げるための過渡的段階として、三性説の前段をなす  
ものと意味づけたい。

arthe tu sa bhodhisattvaś carati. arthe parame  
caraṃ sarva-dharmāms tayā tathatayā sama-  
samān yāthabhūtaṃ prajñayā paśyati. sarvatra  
ca sama-darśi sama-cittaḥ san paramām upekṣāṃ  
pratīlabhate. yām āśriya sarva-vidyā-sthāna-  
kauśaleṣu prayujyamāno bodhisattvaḥ sarva-  
pariśramaiḥ sarva-duḥkhopanipātaiḥ na nivar-  
tate. kṣipraṃ cā-klānta-kāyaḥ a-klānta-cittaḥ

tat-kausalam samudānayaṭi. mahā-smṛtibal'ādhana-praptaś ca bhavati. na ca tena kauśalenonmatim gacchati. na ca pareṣām ācārya-muṣṭim karoti. sarva-kauśaleṣu ca-samlina-citto bhavati. utsāhavān avyāhata-gatiś ca bhavati. dṛḍha-saṃnaha-prayogaḥ yathā-yathā saṃsāre saṃsaram duḥkha-viṣeṣam labhate. tathā-tathā utsāham vardhayaty anuttarāyām samyaksambodhau. yathā-yathā samucchrya-viṣeṣam adhigacchati. tathā-tathā nir-mānataro bhavati sattvānām antike. yathā-yathā jñāna-viṣeṣam'adhigacchati. tathā-tathā bhuyasyā mātrayā paropārambha-vivāda-prakīrnalapitā-kleśopakleśebhyaś ca yṛttaskhalita-samudācārebhyaḥ parijñāya parijñāya cittam adhyupekṣate. yathā-yathā guṇaiḥ vardhate. tathā-tathā praticchanna-kalyāno bhavati. na parato jñātum samanveṣate. na lābha-satkāram.

(Wogiwara ed, p. 41, l. 20~p. 42, l. 12, Dutt ed, p. 28, ll. 12~25)

(和訳)

しかし、その菩薩は目的に進むのである。最高の目的に向かって行動する者は、一切法をかの真如と全くおなじ (sama-sama) であると智慧によって如実に観察するのであり、またすべての点において平等を見る人は、平等なる心 (sama-citta) を持ちつつ、彼は最高なる無頓着 (upekṣa) に到達するのである。それ (upekṣā) を拠り所として、すべての学問領域の熟練へ向けて実行する時、菩薩には、あらゆる疲労やあらゆる苦しい出来事のために退くということはないのである。そして疲れを知らない体と疲れを知らない心を持つ菩薩は、その熟練 (kauśala) を速やかに達成せしめ、そして偉大なる憶念の力を得た者となる。とは言っても、かの熟練によって高慢になることもなく、他の人々に対して出し惜しみ (師拳: ācārya-muṣṭi) をすることもなく。さらに、あらゆる熟練において、〔菩薩は〕心が沈み込んでしまうことがなくなり、また不断の努力をなしつつ、且つ〔目的が〕妨げられることがなく前進するのである。(中略) 特殊な智 (jñāna-viṣeṣa) を獲得すればするほど、それだけ他人との非難聞詰の論争や、おしゃべりの雑談や、煩惱・随煩惱を伴うよう

な規律を破るふるまい (yṛtta-skhalita-samudācāra) から離れ、より一層知り尽くしているので、〔菩薩の〕心はよく無頓着 (adhyupekṣā) となるのである。〔また彼は、この様な〕性質 (guṇa) によって成長すればするほど、それだけ今まで隠されていた美德 (praticchanna-kalyāna) が生起してきて、他人のことを知ろうとして詮索したり、また利益や〔周囲からの〕畏敬の念も求めることはない。

## 6. 「大我見」と「利他行」

それでは続いて、MSAにおける「利他」の根拠が、唯識派の主張する空性理解のみに基づくこと、即ち「大我見」というある種の我見によって初めて導き出せるものであるという説明を実際に眺めてみたい。MSA「教誡教授品」の第37偈から第41偈までの箇所が相当するので、多少長文となるが以下に引用する。

saṃskāra-mātram jagat etya buddhya nirātmakam duḥkha-virūḍhi-mātram.

vihāya yo 'narthamayātma-dṛṣṭim mahātma-dṛṣṭim śrayate mahārthām. XIV, K-37

vinātmadṛṣṭyā ya ihātma-dṛṣṭir vināpi duḥkhena suduḥkhiṭaś ca.

sarvārtha-kartā na ca kāra-kāṅkṣī yathātmanaḥ svātma-hitāni kṛtvā. XIV, K-38  
yo mukta-cittaḥ parayā vimuktyā baddhaś ca gāḍhāyata-bandhanena.

duḥkhasya paryantam apśyamānaḥ prayujyate caiva karoti caiva. XIV, K-39

svaṃ duḥkham udvoḍhum ihāsamartho lokaḥ kutaḥ piṇḍitam anya-duḥkham.

janmaikam āloka-gataṃ tv acinto viparyayāt tasya tu bodhisattvaḥ. XIV, K-40

yat prema yā vatsalatā prayogaḥ sattvesy akhedaś ca jinātma-jānām.

āścaryam etat paramaṃ bhaveṣu na caivaṃ sattvātma-samāna-bhāvāt. XIV, K-41

ebhiḥ pañcābhiḥ ślokair darśana-mārga-lābhino bodhisattvasya māhātmyodbhavanam. anarthamayātma-dṛṣṭir yā kliṣṭā satkāya-dṛṣṭir. mahātma-dṛṣṭir mahārthā yā sarva-sattvesy ātma-sama-citta-lābhātmadṛṣṭiḥ. sā hi sarva-

sattvârtha-kriyâ-hetutvât mahârthâ.  
vinâtmadrṣṭyâ anarthamayyâtma-drṣṭir  
mâharthâ. yo vinâpi duḥkhena sva-saṃtânajena  
suduḥkhitas sarva-sattva-saṃtâna-jena. yo  
vimukta-citto darśanaprahatvyebhyaḥ parayâ  
vimuktyânuttareṇa yānena. baddhaś ca  
gādhayata-bandhanena sarva-sattva-  
sāntānikena, duḥkhasy paryantaṃ na paśyati  
sattva dhātor anantatvād ākāśavāt, prayujyate ca  
duḥkhasyântakriyāyai sattvānām, karoti caivâr-  
tham aprameyānām sattvānām. viparyayāt tasya  
tu bodhisattvaḥ sa hi saṃpiṇḍita-sarva-sattva-  
duḥkham yāval loka-gatam udvoḍhum  
samarthaḥ. yā sattveṣu bodhisattvasya priyatā yā  
ca hita-sukhaiṣitā yaś ca tad-arthaṃ prayogo yaś  
ca tat-prayuktasyākheda etat sarvam āścaryaṃ  
paramaṃ lokeṣu. na caivāścaryaṃ sattvānām  
ātma-samānatvāt.

(Lêvi ed, p. 95, l. 13~p. 96, l. 6)

(和訳)

世間はただ諸行に過ぎず、無我であって、苦の増大する所に過ぎない、と智慧を以て理解し、無益な我見を断じ、勝れた利益のある大我見に依止する。

(K. 37)

ここに我見無くして我見あり、苦なくともしかも非常に苦しみ、あたかも自己に対して自己の利益になることを行う場合のように、すべて [の衆生] に対して利益を為しつつ、しかもその返報を求めず、

(K. 38)

その心は最高の解脱によって解脱しつつ、しかも堅牢で長い結縛によって結縛されて苦の果てることを見ず、[その苦を終局させんが為に]ひたすら専念努力する。(K. 39)

この一生涯の自分自身の苦にすら耐え得ない世間の衆生が、世界が存在し続ける限りの他の[衆生の]濃密な苦に [耐え得ないことは] 言うまでもないことであり、[彼等はそういうことを] 考えもしないのである。その反対であるから菩薩である。(K. 40)

諸菩薩が衆生に対して [示される] 憐や慈愛や努力や倦み就かれるということが無いことは、世間の人々の間にあっては希有なことである。しかし [菩薩においては] 衆生と自己とに関して平等であるから、そうではない。(K. 41) (小谷訳)

この偈に関する世親の長行によれば、勝れた利益ある大我見とは、一切の衆生である他者に対して自己と平等であるという見解を獲得するための我見であると認めた上で、他者における利益の原因と規定している\*26。そして他者の利益である限り、外教の我見とは一線を画した我見として区別する。それでは外教の我見とどのような点で区別されるべきかを安慧の復釈『経莊嚴註疏』(SAVBh)によって確認したい。

de 'di man chad tshigs su bcad pa lngas sa dang po  
mthong ba'i lam skyes pa'i byang chub sems dpa'  
rnams kyi bdag nyid chen po dang/ngo mtshar  
chenpo ston te/...sa dang po thob pa'i dus na bdag  
dang gzhan du mnyam pa nyid du shes pa'i lta ba  
thob pas na lta ba chen po zhes bya ste/de ltar  
mthong ba nyid kyis mtha' yas pa'i sems can gyi  
don byed pas na lta ba chen po zhes bya ste/de'i  
tshe na de lta bu'i lta ba la gnas pas na. lta ba  
chen po la gnas pa yin te/de yang 'ig rten na ngo  
mtshar du bya ba yin no zhes bya ba'i don to/bdag  
lta med kyang gang de bdag tu lta (K-38, a) zhes  
bya ba la/sa dang po thob pa'i dus na bdag tu lta  
ba zhes kyang bya/bdag tu lta ba med pa zhes  
kyang bya'o//ci'i phyir bdag tu lta ba med pa  
zhes kyang bya zhe na/sa dang po thob pa'i dus  
na 'jig tshogs su lta ba spangs pa'i phyir bdag tu  
lta ba med pa zhes kyang bya'o//ci'i phyir bdag  
tu lta ba zhes bya zhe na/bdag gang yin pa de  
nyid sems can yang de yin no zhes bdag dang sems  
can du mnyam pa nyid du mthong bas na bdag tu  
lta ba zhes bya'o//...sems can bdag mtshungs thob  
pas de la ni (K. 41, d) zhes 'bya ba la/'dis ni ngo  
mtshar mi che ba bsten te/gang dag bdag dang  
gzhan du mnyam pa nyid kyi sems ma thob pa de  
dag la gong du bshad pa lta bu dag byung na ngo  
mtshar du bya ba yin gyi/dper na bdag la phan  
'dogs shing bde ba la sbyor bar byed pa la ngo  
mtshar du mi che ba de bzhin du 'dir yang byang  
chub sems dpa's bdag dang sems can du mnyam pa  
nyid kyi sems thob ste/sems can thams cad bdag  
nyid yin par khong du chud pa de sems can thams

cad la phan pa dang bde ba byed cing re ba lta ci  
zhig ngo mtshar du che ste ngo mtshar du mi che'o  
zhes bya ba'i don to//

(SAVBh: Pek ed, No. 5531, 308a2~312b3, Der ed,  
No. 4034, 275b5~279b2)\*<sup>27</sup>

(和訳)

次に以下の五偈を以て初地の見道の生じた菩薩の  
偉大性 (mahātmya)と希有(mahāścarya)とを示  
す。(中略)初地に達する時、自他の平等なることを  
知る見解を獲得するが故に、「大[我]見」と言う。  
このように[自他を平等と]見ることによって、無  
限の衆生を利益するから、「大[我]見」と言うので  
ある。つまり[初地に達する]その時に、このよう  
な[自他平等の]見解に住するから、「大我見に依止  
する」のであり、それは世間では極めて希有なこと  
なのである、と言う意味である。

「ここに我見無くして我見あり」(K. 38, a)という  
場合、初地を得る時、「我見[あり]とも「我見無し」  
とも言われる。何故「我見無し」と言われるのか、  
と言えば、初地を得る時に身見を断ずるが故に「我  
見無し」と言われる。それでは何故「我見[あり]」  
と言われるのか、と言えば、自己が即ち衆生でもあ  
る、というように自己と衆生とを平等に見るが故に、  
「我見[がある]」とも言われるのである。(中略)

「しかし[菩薩においては]衆生と自己とに関し  
て平等であるから、そうではない。」(K. 41, d)と言  
う場合、これは[菩薩にとって]希有なことではな  
いことを示す。即ち、自己と他者に関して平等心  
(sama-citta: X)を体得していない人々において、  
もし上記のようなことが生ずるならば、希有なこと  
である。しかし、自分を慈しみ幸福になるために努  
力している場合には、希有なことではない。それと  
同様に、この場合においても、菩薩が自己と他者  
に対して平等心(X)を獲得し、一切の衆生は即ち自己  
であると理解するならば、一切の衆生に対して利益  
を為し、その幸福を願うことがどうして希有なこと  
であろうか。希有なことではないということであ  
る\*<sup>28</sup>。

こうしてMSAの「教誡教授品」による限り、「利  
他」は教義上、偉大性 (mahātmya)と希有(mahāś-  
carya)とを特質とする「大我見 (mahatmadrṣṭi)」  
を根拠とすることが明確に規定される。

## 7. むすびに

以上、あくまでも概略的に利他と空性の関係を眺  
めてきたので、先述のシュミットハウゼン氏の指摘  
については、なお慎重な検討が求められるだろう。  
しかしながら仮の結論を示さなければならないので、  
筆者の予断を差し挟むことのないように、前節での  
MSAの「教誡教授品」の箇所に続く以下の部分を提  
示し、小論のむすびとする。

bdag gang yin pa sems can thams cad kyang de  
yin sems can thams cad gang yin pa bdag kyang  
de yin zhes sems can dang bdag tu dbyer med cin  
mnyam pa nyid du lta ba ni lta ba chen po de don  
chen po la gnas pa zhes bya'o/...byang chub sems  
dpa' bdag dang gzhan du mnyam pa nyid du lta ba  
ni sems can thams cad la phan pa dang/bde ba  
dyed pa'i rgyu byed pas na don chen po zhes  
bya'o// (Pek ed, No. 5531, 310b4~5, Der ed, No.  
4034, 278a2~3)

(和訳)

自己が即ち一切衆生であり、一切の衆生が即ち自  
己であるというように、衆生と自己とを区別無く平  
等に見ることが「大[我]見」であり、「勝れた[自  
己と他者の]利益に住すること」と言われる。(中略)  
菩薩の自他平等の見は、一切の衆生に利益と安樂を  
もたらす因となるから、勝れた利益あるものと言わ  
れる\*<sup>29</sup>。

ただし、この主張に関しては、おそらくウパニシ  
ャッドの文献とも対比して考察しなければなら  
ず\*<sup>30</sup>、小論ではそれを示唆するにとどめることとす  
るが、少なくとも上記にも端的に見られるように、  
初期の唯識文献に於いては、「空性→平等心→大我見  
(同一性原理)→利他」という一つのプロセスが示  
されていると言えるのではなかろうか\*<sup>31</sup>。

(1999年11月2日脱稿)

\* 1 『印度学仏教学研究』第48巻掲載予定。

\* 2 G. Nagao ed, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*,  
Suzuki Research Foundation, Tokyo, 1964;  
p. 18, ll. 21-22; 長尾雅人『大乘仏典—世界  
の名著2—』中央公論社、p. 401, ll. 2-6, あ



- るいは同『中観と唯識』岩波書店、pp. 484-485 参照。
- \* 3 Vimśatikā; S. Levi ed, p. 3, l. 4
- \* 4 MHV; Nagao ed, p. 20, ll. 1-2.  
前掲書『大乘仏典』p. 403, 上段, ll. 10-11.
- \* 5 『法法性分別論』に見られる『中辺分別論』の無境→唯識の主張  
rnam par rig pa tsam la nye bar dmigs pa las don thams cad dmigs pa med par rtogs par byed do/don thams cad dmigs pa med pa las rnam par rig pa tsam yang mi dmigs par rtogs par byed do/ (山口博士「法法性分別論管見」『常磐博士還暦記念仏教論叢』p. 552, p. 17, ll. 9-10)
- \* 6 同論による加行の上から分類した認識のあり方  
yang dag par sbyor ba rtogs pa la yang rnam pa bshi ste/dmigs pa'i sbyor ba las dang/mi dmigs pa'i sbyor ba las dang/dmigs pa mi dmigs pa nyid du sbyor ba las dang/mi dmigs pa dmigs par sbyor ba las so/ibid. p. 15, ll. 8-10  
①得加行・②不得加行・③得不得加行・④不得得加行
- \* 7 山口益『中辺分別論釈疏』pp. 41-42参照。
- \* 8 桂紹隆『インド人の論理学—問答法から帰納法へ—』中公新書 No. 1442, pp. 305-307 参照。Pek, ed. No. 160pp. 162-164
- \* 9 この経典には六種の別訳がある。第一、第二は文中のものであり、第三に西晋竺法護訳『大六向拜経』、第四に西晋支法度訳『善生子経』、第五に後秦仏陀耶舎共竺仏念訳『善生経』(『長阿含経』第十一所出)、第六に失訳『尸迦羅越六向禮経』である。
- \* 10 勝又俊教氏によれば、この経典には『法華経』、『智印経』、『大城経』、『鹿子経』などの経典名が示されて、『涅槃経』との密接な関係のあることも推定されることから、この経典の成立は四世紀頃、すなわち中期大乘仏教時代と見られる。『唯識思想と密教』春秋社、pp. 14-16 参照。
- \* 11 大正蔵 24, p. 1043-a-6~8
- \* 12 大正蔵 24, p. 1054-c-4~13
- \* 13 『瑜伽師地論』「菩薩地」大正蔵 30, p. 505-a~510-b
- \* 14 『菩薩善戒経』大正蔵 30, p. 979-c~982-b
- \* 15 『菩薩地持経』大正蔵 30, p. 906-a~910-a
- \* 16 『中阿含経』第三「伽弥尼経」大正蔵 1, p. 440-a
- \* 17 『雜阿含経』第三十七、大正蔵 2, p. 272-a
- \* 18 『小品般若経』卷五、大正蔵 8, p. 564-a
- \* 19 『小品般若経』卷五、大正蔵 8, p. 248-a
- \* 20 『大華嚴経 (六十卷本)』卷二十四、大正蔵 9, p. 549-a
- \* 21 勝又 ibid, p. 20-23
- \* 22 『相續解脱経』大正蔵 16, p. 716-b
- \* 23 『深密解脱経』大正蔵 16, p. 682-a
- \* 24 『解深密経』大正蔵 16, p. 705-b
- \* 25 sama-citta の思想については、拙論(『印仏研』第47巻第1号 pp. 173-176)参照。
- \* 26 MSA, Levi. ed, p
- \* 27 小谷信千代『大乘莊嚴経論の研究』文栄堂、pp. 263-271参照。
- \* 28 小谷訳：前掲 p. 178, l. 25~p. 182, l. 25
- \* 29 小谷訳：前掲書 p. 183, ll. 5~12
- \* 30 例えば、「私は歳時である、歳時の子である。虚空 (=無限の時間) を胎盤として生まれたのである。…私は即ち汝である。」と。〔梵天は〕彼に言う、「私は誰であるか」と。「真実 (=satyam) である」と答えた。…この一切 (=宇宙) はこれ (satyam) に尽くされている。汝はこの一切である」とカウターシキ・ウパニシャッド (第1章、第6節) にも示されるように、ヴェーダ思想のみならず、広くヒンドゥーイズムにおいては自他平等が基本教義として重んじられる。この一元的な最高原理こそブラフマン (brahman) に他ならず、精神力の中心として万人に内在する個我 (ātman) は、次第に個人的自我の領域を越えて、宇宙的な第一原理「梵 (brahman)」との同一性 (tādātmya) によって自他の平等性が基盤の論理として導かれているが、概してアートマンが、個人の心的機能の中心を現すという観念に達すれば、そのような中心力がすべての人々にそれぞれ平等に内在していると

判断するのは、日常の経験に照らし合わせて自然の結果と言うべきであろう。もとより一方では、アートマンは我に非ざるもの、即ち非我から区別せられた自我を現していた。しかしこの様な自我は、また各人に共通して存在するものでなければならない。さらに各人の自我は、おのおの違っているという考え方も、勿論、理論的には可能なことである。が、そこでは思考が一般に傾きやすい趨勢に従って、思弁は各々の相違性を明らかにする方向、つまり個性の探求という方向には働かず、同一を表す共通性の存在の認識へと進むのである。故にすべての人々に普遍的に存在するアートマンへの自覚が成立し、その同一性原理は善悪・正邪といった相対的観念を超越し、梵・我は善業によって大を増さず、悪業によって小を減じない。換言すれば梵・我は絶対的善にして無垢清浄であり、アートマンはしばしば「無悪 (apahatapâpman)」と称せられる。これについてウパニシャッドについて倫理観に欠如していると判断を下すのは早計で、むしろ根本原理および真知ある者は、その本質上善悪という一切の倫理観を受容し、分別した上で超越し、直接的なる悪の汚染を被ることがない点を強調していることが分かる。たとえ理論上、道徳的規範に超越するものであっても、真知ある者は、寂靜・制御・安祥・忍耐・精神統一を特徴とし (BAU, IV 4. 23)、あらゆる倫理的な最高水準をも示している。そこでは善業を積むことなく悪業に走る者は、アートマンの識別は不可能となり (KU II. 24)、ウパニシャッドの奥義は実に、善業の実践に及ばざる者には、授けられないものである (ÇU II. 22, MU VI. 29)とも言われる。(辻直四郎『ウパニシャッド』講談社、pp. 112-114, pp. 216-217)

\*31 或る意味では、「空性→縁起説→信因果(倫理の根拠)→利他」という流れが対比して考えられるべきであろう。この点についても別稿にて言及したい。