

瑜伽行派の修行道における利他行の問題

金剛大学校 教授

金 成 哲

- 1 序—問題の所在—
- 2 初期仏教の解脱道
- 3 善業の蓄積による成仏論
- 4 普遍的救済の観念と善業の蓄積の出世間道化
- 5 初期大乘経論における利他行と解脱の対立およびその解決
- 6 〈菩薩地〉の解決方法
- 7 結び

1 序—問題の所在—

サンスクリット語の karma（業）は広い意味の「行為」を意味するが、インドの各学派はそれを各々の立場で様々に解釈する。正統バラモン思想で karma とは「祭儀行為」として理解され、正しい祭儀によって天上に生まれることができると考えられてきた（ChUp 5.10.3-5.10.4）。

ウパニシャッド運動とほぼ同じ時期に成立し、苦行者運動を代表するジャイナ思想では、業はジーヴァが本来持っている全知性などを束縛する「物質的なもの」として把握された（長崎法潤（1974:404f））。彼らは業を無くすため、殺生などの悪業は勿論、あらゆる行為を止め、最終的にはいかなる食物をも食べず餓死することを理想とした。

しかし、初期及び部派仏教に見られる確立した解脱道では、業は主要な要素としては扱われていない。たとえば『初転法輪経』の四諦説の集諦には、渴愛を説くのみで、業には言及していない（Vin I 10, 30-33）。また説一切有部は、業は再生の条件やその形を決定するものであり、煩惱こそが輪廻の根本原因であると見做している（AKBh:333, 11-13）。

ウパニシャッド運動や苦行者運動は、業が輪廻の根本原因であると見なし、輪廻から解脱するためには、業が実はアートマンと無関係であると思惟するか、あるいは苦行によってあらゆる業を無くすという方法を取っている。それに対し、仏教は煩惱を輪廻の根本原因と見做し、心理的な解決方法を取っているのである（Bronkhorst 1998:13f）。

一方、このような出家修行者運動とは別に、善業の蓄積を通じて解脱や涅槃、成仏まで得られるという観念が広がる（McDermott 1973, 1977）。これは出家修行者運動とは異なっており、おそらく在家にその起源があると思われる。とくにフェッター（1988:87）が指摘するように、「ゴータマは数多くの前世で善業を重ね、その結果を正覚という目的に廻向することによ

ってブッダになれた。」という観念はもっとも大きな影響を及ぼしたことであり、大乘の菩薩思想の出発点をなす一つの要素でもある。『ジャータカ』や讃仏文学のなかに見られるように、ゴータマが前生で無数の善業、すなわち利他行を積み、その結果によってブッダになられた、ということは「善業の蓄積による成仏論」という観念と深い関係があるといえるであろう。

しかし、このような善業の蓄積による成仏論は主流仏教の解脱論とは調和できないだけでなく、対立的でもある。『大毘婆沙論』（大正 27, 886c9ff）に見える在家者の小善成仏論批判はその一例であろう。

また、善業の蓄積による成仏論と主流仏教の解脱論との統合をはかる動きが出てくる。主として大乘仏教で行われた統合の動きは、いろいろなパターンがあったと思われる。この研究の目的は幾つかの統合のパターンを紹介しながら、とくに瑜伽行派の〈菩薩地〉が二つの解脱論を如何に統合したかを考察することにある。

2 初期仏教の解脱道

MN No.4 等で見出されるブッダの正覚は、多くの経蔵と律蔵に見られる、所謂「解脱道の典型的な叙述」の一部を構成している弟子達の解脱道と一致する。それを要約して紹介すると次の通りである。

まず、修行者は五蓋を除去し、四静慮に入る。第四静慮で彼は苦とその起源と消滅、そして消滅に導く道を洞察する。そして同じく漏とその起源と消滅、そして消滅に導く道を洞察する。この洞察は感覚的な欲望の対象 (kāma) に対する渴愛、輪廻生存 (bhava) に対する渴愛、そして無明という漏から心が解脱することを伴う。最後にこの解脱そのものが認識され、それ以後の再生はないという確実性が獲得されるということである。これはおそらく最も古い解脱道であると思われるが、体験の記述段階を越えて理論的な操作の跡が見られる。第四静慮では四諦が認識できないからである。

しかし、初期仏典には上のような解脱のみならず、他の解脱道も見出される。たとえば、五蘊を無常、苦、無我として把握して欲望から解脱するという方法である。この方式においては禅定は必須ではない。そして戒も必ず守るべき必然性もない。

今一つは禅定を深める方式である。修行者は四静慮と四無色定を経て最後に滅尽定を獲得した時、彼はあらゆる漏から解脱するという。

以上の重要な三つの解脱道の共通点は、禅定にせよ、般若にせよ、あるいはその二つを統合した方式にせよ、漏あるいは欲望という煩悩を断ち切るための修行であって、業には全く触れないのである。これは説一切有部を代表とする部派仏教でも同様である。

3 善業の蓄積による成仏論

次第説法にも見られるように、もともと善業の結果は天上、あるいは良き条件の人間に生ま

れること、すなわち良き後生であって、決して涅槃を得ることとは考えられなかった。天上であって良き条件の人間であっても、輪廻の世界のなかの出来事である。そればかりか、むしろ天上に生まれた後には必ず人間以下の世界、すなわち三悪趣に生まれ変わるという記述もあって、善業の蓄積と涅槃は矛盾する面さえ有している。

しかし聖典の成立以降、天上と涅槃との質的な差を無くし、量的な差だけを認めようとする動きが主として在家信者向けの文献を中心に起って来た。McDermott (1973:345) はその一例として『小誦経 (Khuddakapāṭha)』のなかの *Nidhikaṇḍasutta* を挙げる。この経典は、ある宝物 (nidhi) を後で必要な時に使うため、土に埋めようとする男の話から始まる。続いて、経典は布施などによって育てられた宝物すなわち功德の集り (puññasampad) があって、それによってあらゆるもの、たとえば、来生の美貌などや天上の喜びだけではなく、涅槃、解脱、ブッダの段階まで得られると説く。

『ミリンダ王問経』には、何でも買えるお金の比喩をもって業を説明する。すなわち、ブッダの商店では、来生のよき生まれ、財宝、長寿、健康、美貌、人間の栄光、神の栄光、涅槃が陳列されており、誰でもそれが欲しいならば、業の代金を払ってそれが買えると説く。

以上は、南伝パーリ文献の中で見出される例であるが、北伝サンスクリット文献にもこのような例は出てくる。『根本説一切有部律』には、前世の出家などの善業によって四諦が見えたと言説く。

『ディヴィヤ・アヴァダーナ』第二章「プールナ・アヴァダーナ」には、読誦と〔五〕蘊に対する善巧によって最後には阿羅漢果が得られたという。また、第七章「ナガラ・アヴァラムビカ・アヴァダーナ」には、それぞれマハーカーシャパとブッダにお粥と灯明を供養する二人の洗濯婦の物語があり興味深い。まず一つ目の物語は、マハーカーシャパにお粥を供養した洗濯婦がその功德によって兜率天に生まれ変わるという内容である。二つ目の物語は、有名な「貧女の一灯物語」である。すなわち誓願と授記という別の要素が含まれているにも関わらず、わずか一つの灯明を供養しても、シャーキャムニと同じようなブッダになれるという内容である。

また、これと同じパターンの物語りが『菩薩藏経』とも呼ばれる『大宝積経』〈菩薩藏会〉「陀那波羅蜜多品」に載っている。すなわち昔、旁耆羅私というブッダの在世時、ある貧しい織り手が毎晩家に帰る時、細い糸を布施し、その功德をもって、未来に正覚を得るようにという誓願をたてる。これを千五百回繰り返した結果、彼は悪趣に陥ることなく、かえって転輪聖王や帝釈天になる。そこで彼はもっと良いものをもってブッダに供養ができる。この善循環が最後には成仏という結果をもたらす。

ここには廻向という媒介なしに善業の蓄積によって涅槃、解脱、成仏が直接得られるという考え方が示されている。そして、涅槃という究極の目標と天上という当面の目標は、善業がどれほど蓄積されているのかという量的な差だけが残る。このように廻向の媒介なしに涅槃、解

脱、成仏が直接得られるというのが在家向けの文献に見出される善業による解脱論の特徴であると考えられる。

しかし、これは涅槃という究極の目標を身近にただけであり、天上という当面の目標の価値を高めたとは言い難いであろう。言い換えれば、天上が涅槃に近づいたわけではなく、むしろ涅槃が天上の方へ近づいて来たと言うべきであろう。

このような考え方は、主流仏教にも影響を及ぼした痕跡がある。『俱舍論』には經典に表れる様々な業説を整理し定義する中で善業を次のように規定する。

安穩なる業が善業であって、それは可愛なる異熟を有するものであり、また涅槃を得せしめるものである。

この文章の中で、善業については何の説明もないので、正確にはその内容は分からないが、おそらく精神的な修行も含んでいるに違いないであろう。しかも、それを善業というカテゴリーに入れたという事実は、上に述べたように善業が涅槃や解脱をもたらすという考え方が背景にあったといってもよいであろう。

ここまでに触れた善業は、結果的な側面で見えた善業であるが、一体業の善悪を分ける基準はなんであろうか。これについて藤田宏達(1979a:110)は、初期經典の処々に説かれる十善と十不善を提示する。すなわち不殺生を初めとする十善業道は善であり、殺生など十不善業道は悪であるということである。しかし、これもまた善、あるいは悪に含まれる行為を列挙しただけであり、その基準を提示したものであるとは言い難い。

これに対して、フェッター(1988:84)は、古代に行為を善、あるいは悪とする最も重要な基準は、肯定的にせよ否定的にせよ他者の平安と結びついているか否かということであると指摘する。このような側面で業は、a) 他の生命に善行を行うか、それが可能であり、必然的にもかかわらず、善行を行わないことと、b) 同じくそれが可能であり、外面的には必然的であるにもかかわらず、他の生命を傷つけないこと、あるいは傷つけることに区分される。

a) に関連して、代表的なものには布施がある。そして、Sn 404 と SN 7.19 には両親の面倒を見ることが説かれ、SN 1.47 には公園や森を造ること、橋を造ること、井戸を掘って水飲み場を造ること、家の無い者に休むことの出来る場所を与えることが列挙されている。

b) に関しては、五戒を守ることが代表的である。五戒を守るとは静慮に入るための予備過程でもあり、それ自体が利他的な性格も持っているが、特に悪行を避けることが本来の役割である。そして他人の暴力を受けても不殺生という戒を守るためには忍辱という要素も必須である。

こうして見ると、布施、忍辱を含む広い意味での持戒、生天という次第説法そのものが a) と b) 及びその結果を表現していることがわかる。

4 普遍的救済の観念と善業の蓄積の出世間道化

しかし、このような在家向けの素朴な解脱論あるいは成仏論が、そのまま主流仏教の修行道にはなれない。また大乘論書の中でも善業の蓄積だけで、それがそのまま成仏にまでつながるという考え方は見られない。善業の蓄積を、単なる在家者向けの次第説法から、仏になるための修行論にまで昇華させるためには、別の要素が必要であった。それが「あらゆる有情を涅槃させる」という菩薩の誓願、すなわち普遍的救済の観念と自分が積んだ功德を自身の悟りに向けて転換させるという形の廻向の観念の導入である。

その中で、廻向は天上と涅槃あるいは成仏の質的な差を維持しながら、善業に出世間的な性格を与える役割を果たす。『八千頌般若経』第三章は、一切智に廻向されないかぎり、布施や持戒乃至般若さえも、布施波羅蜜や持戒波羅蜜ないし般若波羅蜜とは呼ばれないと説明する。そして、善根を一切智に廻向することが般若であり、それゆえ般若波羅蜜と呼ばれるという。

しかし、第一章と第二章では、前五波羅蜜は無論、廻向という概念も表れていない。第一章と第二章の主題は般若波羅蜜のみであって、他の波羅蜜や廻向思想には全く触れていない。それに対して、普遍的救済の観念は強く意識されている。

菩薩摩訶薩は次のように考える。「私は無量な有情達を般涅槃させるべきであり、無数な有情達を般涅槃させるべきである」と。

また、このような普遍的救済の観念を持っている菩薩は、あらゆる有情を自分の両親あるいは子供であると見なし、彼らを苦痛から救済しようとする。

従って、菩薩摩訶薩はあらゆる有情に対して、母の思い、父の思い、息子の思い、娘の思い、乃至〔彼らは〕自分自身であるという思いを生ずるべきである。〔すなわち〕「自分自身があらゆる方法であらゆる場合に、すべての苦から解き放たれねばならないように、すべての有情があらゆる方法で、あらゆる場合に、すべての苦から解き放たれねばならない。」と。

続いて、『八千頌般若経』では菩薩はたとえ百回までも切り刻まれても、悪心を懐いてはならないと考えるべきであると説く。『八千頌般若経』第一章と第二章では、普遍的救済活動の具体的な内容は示されていない。しかしそれが仏伝中の、説法を始めとするシャーキャムニブッダの活動、あるいは『ジャータカ』や讃仏文学などに表れる布施を始めとする前世の菩薩の活動であると推測することは難くない。とくに仏になる以前の菩薩の活動は、新たに仏になることを願う人たちには、そのまま正確に模倣されなければならない手本であったに間違いのないであろう。それを行ずることが般若波羅蜜を修習しながらも声聞や独覚の段階に堕ちてしまうのではなく、巧みな方便のおかげで仏になるための必須条件となる。このようにして普遍的救済の観念は単なる善業の蓄積を昇華し、布施と忍辱をも含んだ広い意味の持戒、すなわち利他行として菩薩の修行において必要不可欠なものとして確立する。しかし布施・忍辱を含んだ広

い意味の持戒すなわち利他行を導入しても、世間と出世間との区別を守っている限り、それを実践しても結果はあくまでも生天であって成仏ではない。そしてその結果を変えるためには、今一つの要素が必要になる。そのために『八千頌般若経』の編纂者はもともと「他人に功德を廻す」という意味を持っている廻向に新たな意味、すなわち「自分自身の成仏に功德を廻す」という意味を与え、利他行に出世間的な地位を与えたと思われる。

5 初期大乘経論における利他行と解脱の対立およびその解決

今一つの問題は、般若波羅蜜と前五波羅蜜の関係である。上に述べた如く、『八千頌般若経』第一章と第二章では、前五波羅蜜に関する叙述は見出されない。それが出て来る箇所は第三章である。そこでは前五波羅蜜は般若波羅蜜より劣っていると説く。

アーナンダよ、私は般若波羅蜜のみ賞賛し、名前を述べるが、それ以外の波羅蜜については〔賞賛し、名前を述べ〕ない。それはなぜなのか。アーナンダよ、般若波羅蜜が五波羅蜜に先立ったものだからである。

続いて、『八千頌般若経』第三章は、般若波羅蜜を大地に、前五波羅蜜を種子に喩え、般若波羅蜜こそ前五波羅蜜に先立つものであり、その案内者であり、指導者であると説く。これは明らかに般若波羅蜜と前五波羅蜜との間に位階を設けることである。

また、普遍的救済観念が強くあったにもかかわらず、事実上、普遍的救済活動そのものは自分の正覚以後に行われると看做される記述もある。

『八千頌般若経』第二十六章で、

どうすれば、既に渡っている我々は有情たちを渡らせ、既に解脱している〔我々は有情たちを〕解脱させ、既に安らいでいる〔我々は有情たちに〕安らぎを与え、既に般涅槃している〔我々は有情たちを〕般涅槃させることができるであろうか。

と説く箇所である。とくに龍樹に帰属される『十住毘婆沙論』には、自ら汚泥に沈んでいる人が他人を助けることが出来ないように、また水に漂い溺れている人を済うことが出来ないように、という比喩をもって、自分自身の解脱が最優先であると強調する。

これに対して、普遍的救済のためには自分の解脱を実現してはならないという態度、すなわち普遍的救済と自分の解脱のバランスを取ろうとする態度も『八千頌般若経』には表れている。『八千頌般若経』第二十章では、解脱を得るために卓越な効果があると認められている三昧を修行するに当って、菩薩はまず空をただ熟知（parijaya）しようと観察するだけに止まって、実現（śākṣātkriyā）しようと観察しない。彼は漏を減尽させず、ただそれを熟知するだけに止まる。続いて彼は無相に対しても同じく修行し、実在の究極（bhūtaṣoṭi）を実現しないという。そして次のように説く。

スプーティよ、あらゆる有情の利益に共感し、慈・悲・喜・捨に住し、巧みな手段と般若波羅蜜に保護されている菩薩は、ブッダの承認した廻向の方式で善根を正しく廻向して、

空・無相・無願という解脱の入り口である三昧に入るのであるが、決して実在の究極を実現しない。すなわち、声聞の段階や独覚の段階に（おける実在の究極を実現しない）。それはなぜなのか。なぜならば、彼には最も力強く最も堅固な保護者、すなわち般若波羅蜜と巧みな手段があるからである。それ（巧みな手段）によって彼は有情を捨てず、対等に、それ（般若波羅蜜）によって彼は幸せにかつ安全に無上正等正覚を現証することができる。

これは自分が解脱や涅槃を得た後に、有情を解脱させたり、般若涅槃させるという態度とは異なっており、般若波羅蜜のみならずそれと同じ位巧みな手段による普遍的救済活動を強調している。上の引用文の直前に出て来る比喻はそれを良く示している。すなわち、世間の英雄が家族と一緒に荒れた森の中に入ってしまった。しかもその森の中で多くの敵が彼らに近づいて来る。それにもかかわらず彼は家族を捨てて一人で逃げず、強力な味方の助けを受けて家族と一緒に森から脱出するのである。このようにして、菩薩は利他行という善業の蓄積、すなわち善根が完全に成熟する前には決して実在の究極を実現しないのである。

スプーティよ、ちょうどこのように、般若波羅蜜を行じながら巧みな手段に保護されている菩薩は無上正等正覚において善根が成熟し、完全に成熟する前にはその最高の実在の究極を実現しない。無上正等正覚において善根が成熟し、完全に成熟する時、その最高の実在の究極を実現する。

利他行の修行によって善根が完全に成熟してから成仏するということは、上で見たように自分が得度した後に有情を得度させるということとは異なっており、ひいては対立しているとも言えるであろう。このような相違は『八千頌般若経』ではまだ解決されないまま残り、次の段階での解決を待つ。

その解決方法は自利と利他を同時に行う方法と、ある程度段階を設け、順番に行う方式という二つの方向に発展したと見られる。その中で自利と利他を同時に行う方法を紹介してみよう。『大智度論』は禅波羅蜜を説明しながら、次のように説く。

（人は自分のために禅定楽を求めるが、）菩薩はそうではない。ただ有情のために慈悲心を浄めるのを欲し、有情を捨てない菩薩禅〔を實踐し〕、禅の中で大悲心を発す。またその時、菩薩は常に禅定に入り、心を摂めて動かず、覚（vitarka）と観（vicāra）を生じない。しかも十方のあらゆる有情のために、無量の音声で以て説法し、彼らを解脱させる。これを禅波羅蜜と名づく。

これは普遍的救済の観念すなわち大悲、あるいは利他行を禅定と調和させるための一連の説明である。禅定が単なる禅定に止まらず、禅の完成すなわち禅波羅蜜になるためには、そもそも禅定の要素ではない大悲心を禅定の中で起こすとか、言語要素である覚（vitarka）と観（vicāra）がないにもかかわらず、説法するとか、一見相反するように見える側面を同時に持っていると説明する。しかし、これは対立するものの統一という一種の神秘主義的な解釈を取

らない場合は、純粹に理論的な仕組みであって、心理的な実在とは言い難いであろう。また次のような『維摩經』の文章も同じことを説いている。

あなたは滅尽定から出定していないにもかかわらず、一切の行為において見られるように、そのように冥坐すべきであります。

これは『大智度論』よりも一歩進んでいる。菩薩は覺（vitarka）と觀（vicāra）のみならず、あらゆる心理現象がすべて無くなっている状態である滅尽定に入っているにも関わらず、あらゆる日常生活も行うように一人で瞑想しなければならない。しかしこれは事実上あり得ないことであり、教義上でも矛盾している。つまり、このような解決方法は自利と利他は同時に行うべきであるという理想を理論の次元で唱えただけに止まり、実質的な解決とは言い難いであろう。

以上は、自利行である禪定に利他行をも含める方法である。そこで次節では、自利の側面と消極的な利他の側面を持っている持戒、それをさらに拡大発展させた『瑜伽師持論』〈菩薩地〉「戒品」の解決方法を見てみたい。

6 〈菩薩地〉の解決方法

それでは本格的に「戒品」を考察する前に、〈菩薩地〉が自利と利他の関係をどのように理解しているのかを先ず考えてみたい。これまで見たように、『八千頌般若經』では、自分自身の解脱を優先する立場と、自分自身の解脱と普遍的救済とのバランスを取ろうとする立場が混在していた。結論から言えば、〈菩薩地〉は自分自身の解脱と普遍的救済のバランスをより具体的なレベルで実現しようとしていると言えるであろう。

このことは菩薩が声聞より勝れている理由として、自利と利他を同時に行う点を挙げることから伺われる。まず古層である「種性品」では、菩薩が声聞より四つの側面で勝れておるとする。その二番目である正しい実践（pratipatti）について次のように説明する。

その中でこれが正しい実践により勝れていることである。声聞と独覺は自分のために正しく実践する者である。菩薩は自分のためにも他人のためにも〔すなわち〕多くの生き物のために、多くの生き物の幸福のために、世間の人々を哀れみ慈しむために、天神と人間の利益と幸福のためにも〔正しく実践する者である。〕

これは『般若經』以来の普遍的救済を表しているのであるが、同じく古層である「發心品」では菩薩という単語の語義解釈につながる。

まさにその菩提（bodhi）と有情の利益（sattvārtha）とを認識対象にし、その發心は希求するのであり、認識対象にしないで〔希求するの〕ではない。それゆえ、その發心は菩提を認識対象にし、有情の利益を認識対象にするものである。

菩薩という単語について、『八千頌般若經』の語義解釈は「菩提を目的としている〔者〕」であって、これは後世のハリバドラの語義解釈によっても支持される。その場合、普遍的救済の

理想は摩訶薩によって補われる。しかし〈菩薩地〉では、菩薩という単語そのものに自分の悟りと衆生救済の理想を強く結びつけ、両者を対等なものに位置づけている。

自利と利他を内的に密接に統合させようとする試みは、新層である「自利利他品」でより明白である。「自利利他品」は、自利と利他を十種の視点から説くが、その一つ目と二つ目が純粹な (kevala) 自利および純粹な (kevala) 利他と、利他と結びついた (parasambaddha) 自利および自利と結びついた (svasambaddha) 利他である。そして前者は断ぜられるべきもの、後者は学ぶべきものとされているのである。

まず、純粹な自利とは、自分の樂を欲する人が財物を追求し享受することと、あるいは法を惜しむ人がブッダや菩薩によって宣説された法を追求し受持すること、乃至、菩薩が現法樂に住し有情の利益を深く觀察することから離れることである。要するに、他人に全く利益を与えない行為やむしろ被害を与える行為である。

しかし、悲心が先行している、あるいは菩提に廻向された、あるいは生天の原因である布施と忍辱は菩薩にとって常に〔利〕他と結びついている自利である。

また純粹な利他は、次の通りである。

- 1) 顛倒した見解、經典に基づいていない見解、〔無因〕無果という見解を持っている人の布施である。
- 2) 戒律に背いた人や正しい実践を離れた人が他人に説法することである。
- 3) 下地を越えており、禪定から出るのに熟練した菩薩が下地の白法を集めることである。たとえば、彼は禪定に住した後、禪定から出て、誓願を起て願うところ欲界に生まれることである。
- 4) 自在力を得た菩薩が十方において様々な化作によって、様々な有情のために利行を為すことである。
- 5) そして、自分の目的を成し遂げたムニ・如来が〔十〕力・〔四〕無畏等々の不共仏法に依止して、無量の有情に無量の利行をなすことである。

これらは一応断ぜられるべき純粹な利他ではあるが、実はその中で、1) と 2) だけが断ぜられるべきであり、3) 4) 5) は学ぶべきである。つまり 1) と 2) は利他とはいえず、その内容から見ると人に被害を加える行為であるから断ぜられるべきである。それ以外は純粹な利他であるけれども学ぶことが勧められる。このように、ごく一部の純粹な利他を除いて、すべての利他行は、自利と結びついているものであって学ぶべきものである。従って残り八種類の視点は自利と区別しないで、利他を自利即利他、あるいは利他即自利という観点で説明する。

このように利他と自利とを密接に結びつける立場は、やはり新層である「威力品」によく表れている。そこでは、六波羅蜜の一々を四つの側面で分析する中の三番目に、自利と利他の側面から分析している。例えば布施波羅蜜の自利は、布施する前、布施する最中、布施した後の三時に、彼の心が喜ぶことであり、利他は他人の飢えと渇き、ないし恐怖などの苦しみを除去

することである。また静慮波羅蜜の自利は、現法楽に住することであり、利他は貪欲のない心を持つ人が他人に苦痛を与えることなく、怒らないことなどである。しかしこのように、自利と利他を密接に結びつけようとしても、布施、持戒、忍辱は福 (puṇya) すなわち善業に分類される。その結果は、菩薩が輪廻しながらも諸々の苦によって深く苦しめられることが無く、願うがままに有情に利益を与えることができるという利他行として位置付けられる。

最後に〈菩薩地〉「戒品」を通じて自利と利他の具体的な様子を見てみよう。「戒品」を読む時、最初に気づくのはその分量である。Dutt 本で三十五ページに及ぶ。わずか三ページしかない「静慮品」や「慧品」の十一倍以上の分量であり、十五ページの「施品」の二倍以上もある。七ページ余の「忍品」を加えたら六波羅蜜全体に対する説明のほぼ八割に至る。これを『菩薩善戒經』と比べると、菩薩戒を中心に「戒品」の分量が多く増えていることが分る。とにかく〈菩薩地〉は、六波羅蜜のなかでも布施と持戒と忍辱を非常に重んじており、それが〈菩薩地〉の一つの特徴であるとも言える。

六波羅蜜の一端は、九種の側面で分析される。すなわち、自性 (svabhāva)・一切 (sarva)・難行 (duṣkara)・善士 (sātpauruṣayukta)・一切種 (sarvākāra)・遂求 (vighātārthikayukta)・二世楽 (ihāmutrasukha)・清浄 (viśuddha) である。一番目の「自性」では各々の波羅蜜を定義し、二番目の「一切」ではその内容を考察している。それ以下は、観点を変えて再分類したものである。

そして持戒波羅蜜の二番目である一切戒の項目では、まず在家と出家の二種の戒があるとした後、再びそれを三聚浄戒、即ち律儀戒 (saṃvaraśīla)・摂善法戒 (kuśaladharmasaṃgrāhaśīla)・饒益有情戒 (sattvārthakriyāśīla, sattvānugrāhaśīla) に分類する。この中で律儀戒とは、別解脱戒として他の二戒の基礎になり、他の二戒は律儀戒を大乗的に補うものである。別解脱戒が主として否定あるいは禁止の方式 (nivṛttiśīla) で戒を規制するに対して、摂善法戒及び饒益有情戒は肯定的、積極的な方式 (pravṛttiśīla) で菩薩の行動と意向を規制する。これら三種類の戒について〈菩薩地〉は次のように述べる。

そしてその三つの戒は、要約すれば、菩薩の三つの為すべきことを行う。律儀戒は心の安住に導く。摂善法〔戒〕は自分のブッダとしての属性の成熟に導く。饒益有情戒は有情の成熟に導く。また、これまでが菩薩の為すべきことのすべてである。すなわち、現に法楽に住するために心が安住することと、身心が疲れていない人にとって、仏法の成熟と有情の成熟である。

すなわち戒が自利と利他との両方の側面を持っていることに止まらず、戒の中で菩薩行のすべて、言い換えれば、自利である自分の仏法の成熟と利他である有情の成熟を悉く取り入れていると言える。これは前で見たと同じに禅定に普遍的救済の観念を取り入れたこととは異なる方法である。すなわち自利と利他を神秘的に一致させるのではなく、一応それを別々に分離しながらも、両者を並行に修習するのである。しかも持戒はすべての菩薩行を含んでおり、その結

果は最大限、成仏まで至る。

以上のように、これが菩薩の、大菩提という結果を生み出す、大いなる戒蘊であり、それに基づいて菩薩は持戒波羅蜜を円満にし、無上正等正覚を悟るのである。

持戒波羅蜜を円満にすることによって、無上正等正覚を悟ることができるというのは、持戒波羅蜜が六波羅蜜全体を取り入れるように拡大されている側面からも理解できる。しかし、摂善法戒と饒益有情戒の内容を見ると、善業の蓄積による成仏という観念の影響も強く感じられる。

それでは三聚浄戒の最初の律儀戒とは何か、といえ七衆別解脱律儀、即ち比丘 (bhikṣu)、比丘尼 (bhikṣuṇī)、式叉摩尼 (śikṣamāṇ), 沙弥 (śrāmaṇera), 沙弥尼 (śrāmaṇerī), 優婆塞 (upāsaka), 優婆夷 (upāsikā) の戒である。

摂善法戒とは、菩薩が律儀戒を受けた後に、大菩提のために、身口意によって、いかなる善でも集めることである。これはより具体的には戒に基づいて、聞と思と止観の修習に専念することと、師匠に対して礼拝し、病人を看病し、よく説かれた話を褒め、功德のある人を褒め、十方のあらゆる有情のあらゆる功德を随喜し、他人の違犯に対して耐え忍び、身口意によってなされたすべての善を無上正等正覚に廻向させる等々である。要するに、これは六波羅蜜全部を含んでいる。すなわち、自利である自分のブッダとしての属性の成熟と言っても、看病あるいは布施という利他行も含まれており、自利と利他の区別がはっきりしていない。これは「戒品」も基本的には自利即利他、あるいは利他即自利という立場を取っているからであろう。

饒益有情戒は十一相に要約される。それは以下の如くである。

①利益をもたらす種々の有情のなすべきことを仲間になること〔すなわち〕有情たちに生じた病氣等の苦しみのすべてに対して、看病人などの仲間となることと、②同様に、世間的・出世間的な目標に対して、法を説くことと方便を説くことを先行して道理によって説くことと、③恩のある有情に対して恩を知ることを守りつつ、〔それに〕相応しい恩返しに従事することと、④獅子や虎、王や泥棒、洪水や火事などの種々の恐怖の処から有情を守ることと、⑤財産や親戚の喪失〔という状態に陥った人〕における憂いを除去することと、⑥必需品に欠乏した有情たちに対して、理に応じてあらゆる必需品を与えることと、⑦正しい拠り所を与えて、法によって、大衆を導くことと、⑧話しかけ、おしゃべりをし、親しく挨拶することによって、随时近づき、他人から食べ物と飲み物等を受け、世間の人々の利益に使うことから、〔そして〕呼び出されると行ったり来たりすることから、要するに、あらゆる無益を生み出す不愉快が現れることから離れることによって、〔人の〕心に従うことと、⑨〔他人の〕真実の長所を秘密にあるいは公然と、明らかに示すことによって喜ばせることと、⑩不善処から出させて、善処に安置せしめるためだけに、慈愛をもった、利益しようとするすぐれた意楽をもった、内心によって、調伏する、〔すなわち〕叱る、あるいは、罰を与える、あるいは追放することと、⑪また、神通力により地獄などの〔六〕趣を目の当たりに示顯することによって、不善を

厭い捨てさせ、そしてブッダの教えに入らせるために、心から信じ願わせ、喜ばせ、驚かせることである。

この中、②⑦⑩⑪のように有情の指導者として彼らを救済する活動も見えるが、それ以外は社会的な利他行の項目を具体的に提示していることが分る。これは〈菩薩地〉自体が述べているように、様々な經典のなかで散説した教えをまとめたものであり、また、『ジャータカ』などで見出される本生菩薩の利他行の実践を大乘菩薩の実践項目として取り入れたのである。

「戒品」は在家向けの善業の蓄積という観念の影響を強く受けている、否、自ら積極的に取り入れているのである。

これを、先に見たように、「戒品」以外の箇所では表れている自利利他観に照らし合わせてみると、「戒品」は一つ一つの具体的な日常行為に自利と利他の性格を与え、それを具体的に実現しようとしていると言える。

しかも、〈菩薩地〉はそれを一応、自利と利他に分けて、摂善法戒と饒益有情戒として別々に取り扱っている。そうして見ると、〈菩薩地〉は一つ一つの行為にせよ、全体的・理論的仕組みにせよ、極端を避け、融和的かつ個別的に自利と利他のバランスを取ろうとしていることが特徴であると言える。

しかしやはり同時に、あるいは並行にバランスを取ることは容易ではなく、次の段階では諦められるようになる。その代わりに登場したのが資糧道・加行道・見道・修道という修行段階を取り入れ、自利と利他を順次修習する仕組みである。〈菩薩地〉以降の瑜伽行派文献はすべてこのような立場を取っていると言える。見道以降に働く、有情を成熟させる智としての無分別後得智の成立はこれと深い関係があると思われるが、その説明は今後の課題としたい。

7 結 び

以上を要約する。まず初期仏教において解脱を得るための修行道は、煩惱を断ち切るのが目的で、善業にせよ、悪業にせよ、業に関しては全く触れていない。一方、善業の蓄積によって解脱や涅槃、成仏まで得られるという観念が主として在家者向けの文献に表れるが、それがそのまま主流仏教の修行道に取り入れられることはなかった。『八千頌般若経』を始めとする大乘仏教運動は普遍的救済を菩薩の理想とし、善業の蓄積を利他行として菩薩行の中に取り入れる。そこで新たな問題、すなわち自分の解脱である自利と有情の成熟という利他において何れを優先すべきか、という問題が発生する。『八千頌般若経』の中には、自利を優先する立場と両者のバランスを取ろうとする立場が混在しており、完全には解決されないままである。

『維摩経』や『大智度論』では、その解決のために禅波羅蜜を拡大して、その中に利他行の要素を取り入れるが、実在的な解決とはいえない難い神秘的・理論的な方法といえる。

『瑜伽師地論』〈菩薩地〉はこのような流れを受け入れながらも、新たな視点でその解決を試みている。それは持戒を修行道全体を含むように拡大させ、その中で自利と利他を戒の項目

として取り入れることである。このような統合的方法は、相手の体系を自分の体系の下に単に編入させる「統合主義 (Inclusivism)」的な方法とは少し異なっている。部分が全体を含むというこのような統合方法を私は仮に「相入主義 (Interpenetrativism)」と呼ぶことにする。これは戒・定・慧を三学のなかで、一番下位段階である戒学に善業の蓄積を統合したものであるが、内容的には戒学が定学と慧学を含む形に拡大されたものである。

しかもその項目の内容は、諸々の経典や『ジャータカ』に表れる在家的あるいは社会的な利他行を含んでいる。これは善業の蓄積による成仏という観念を受け入れ、かつ、自利と利他のバランスをより具体的なレベルで取ろうとする試みである。これは〈菩薩地〉が出家を優位にしながらも極端を避け、在家的な要素も積極的に受け入れる融和的な立場を取っているからであるともいえる。

このようにして〈菩薩地〉は自利と利他のバランスを取ろうとしたが、次の段階ではこのような複雑な方法は避けて、自利と利他を順次に修習しようとする方法が現れる。これは資糧道・加行道・見道・修道という修行段階に従って、ある程度自利を修習した後、次で利他を修習する方法である。

また別の系統では、やはり自利と利他のバランスを取ることはあきらめ、功德の廻向に般若波羅蜜以上の地位をあたえる。シャーンティデーヴァの立場がそれである。残りのこの二つのパターンは今後の研究課題としたい。

(本論文は、沼田財団より奨学金を受け、龍谷大学仏教文化研究所の客員研究員として2006年9月1日から2007年8月31日まで龍谷大学において研究した成果の一部である。沼田財団、並びに龍谷大学国際センターに深く感謝致します。)

【略語と参考文献】

- AAĀ Abhisamayālaṃkāra Prajñāpāramitāvyākhyā, ed., by U. Wogihara, Tokyo, the Toyo Bunko, 1932 (repr. 1973).
- AKBh Abhidharmakośabhāṣya, ed., by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Work Series 8, Patna, 1967 (repr. 1975)
- Aṣṭa Asāhasrikā Prajñāpāramitā with haribhadra's commentry called Aloka (ed. Vaidya. P. L.), The Mithila Institute of Post-Graduate studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.
- BoBh(D) Bodhisattvabhūmi, ed., by N. Dutt, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1978.
- MSA Mahāyānasūtrālaṃkāra, tome I texte, éd., par Sylvain Lévi, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études, Paris, 1907.
- VKN Vimalakīrtinirdeśa: a Sanskrit edition based upon the manuscript newly found at the Potala Palace / 大正大学総合仏教研究所梵語仏典研究会[編], 2006.
- YBh The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga, Part 1, ed., by V. Bhattacharya, University of Calcutta, 1975.
- パーリ語文献の略語は PTSD に従う。
- 『道行般若経』大正8, №224.

『大寺積経』大正11, №310.

『大智度論』大正25, №1509.

『十住毘婆沙論』大正26, №1521.

『菩薩地持経』大正30, №1581.

『菩薩善戒経』大正30, №1582.

『瑜伽師地論』大正30, №1579.

『攝大乘論釈』大正31, №1598.

榎本文雄

1989 「初期仏教における業の消滅」, 『日本仏教学会年報』54, 1-13(L).

沖本克己

1973 「菩薩善戒経について」, 『印仏研』22-1, 373-378.

梶山雄一

1974 『八千頌般若経』(1)大乘仏典2, 中央公論社

1975 『八千頌般若経』(2)大乘仏典2, 中央公論社

1993 『空入門』東京, 春秋社

金 漢益

1996 「生天と涅槃の関係—仏教文化史の視点から」, 『東洋文化研究所紀要』137, 133-181(L)

下田正弘

1999 「ブッダとは何か」, 『駒沢短期大学仏教学論集』5, 1-17.

2004 「菩薩の仏教—ジャン・ナティエ著『ア・フュー・グッド・メン』に寄せて—」, 『法華文化研究』30, 9-10.

相馬一意

1986 「梵文和訳『菩薩地』(1)—種姓の章, 発心の章」, 『仏教学研究』42, 1-26(L).

1987 「梵文和訳『菩薩地』(2)—自利・利他の章」, 『仏教学研究』43, 20-43(L).

長崎法潤

1974 「マハーヴィーラの業説」, 『仏教学セミナー』20, 404-429.

奈良康明

1990 「「出世間」と「世間」—インド仏教文化の構造理解のために」, 『パース文化学の世界: 水野弘元博士米寿記念論集』, 179-200.

1994 「原始仏教における功德觀念の給展と変容—文化史研究の立場から—」, 『日本仏教学会年報』59, 1-15

向井 亮

1981 「『瑜伽論』の成立とアサンガの年代」, 『印仏研』29-2, 680-686.

羽田野伯猷

1977 「瑜伽行派の菩薩戒をめぐって」, 『鈴木学術財団年報』14.

平岡 聡

1991 「『ディヴィヤ・アヴァダーナ』に見られる業の消滅」, 『仏教研究』21, 113-132.

1996 「町の洗濯婦による布施物語—『ディヴィヤ・アヴァダーナ』第7章和訳—」, 『仏教大学総合研究所紀要』3, 67-88.

藤田光寛

1986 「〈菩薩地戒品〉所説の菩薩戒の一考察」, 『印仏研』34-2.

1989 「〈菩薩地戒品〉和訳(I)」, 『高野山論集』24, 31-51,

1990 「〈菩薩地戒品〉和訳(II)」, 『高野山論集』25, 127-147.

- 1991 「〈菩薩地戒品〉和譯(四)」, 『高野山論集』 26, 21-30.
- 藤田宏達
- 1979a 「原始仏教における業思想」, 『業思想研究』 99-144.
- 1979b 「原始仏教における生天思想」, 『印仏研』 19-2, 412-420.
- Aramaki, Noritoshi
- 2000 Toward an Understanding of the Vijñaptimātratā, Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding-The Buddhist Studie Legacy of Gadjin M. Nagao, ed., by Jonathan A. Silk, Univ. of Hawaii Press, Honolulu, 39-60.
- Bronkhorst, Johanese
- 1998 Did the Buddha Believe in Karma and Rebirth?, Journal of the International Association of Buddhist Studies 21-1, 1-19.
- Dayal, Har
- 1932 The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, Delhi.
- Deleanu, Florin
- 2005 A Preliminary Study on Meditation and the Beginings of Mahāyāna Buddhism-The origins and nature of Mahāyāna Buddhism, edited by Paul Williams, 65-113 (originally, Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 1999 (ARIRIAB III, March 2000)).
- Hara M.
- 1967-68 Transfer of Merit, The Adyar Library Bulletin 31-32, 382-411.
- Harrison, Paul
- 1993 The earliest Chinese translations of Mahayana Buddhist Sutras: some on the works of Lokaksema, Buddhist studies review Vol.10 No.2, pp.135-177.
- 1995 Searching for the Origins of the Māhāyāna; What are we looking for?, The Eastern Buddhist (new series) XXVIII I, pp.48-69
- McDermott, J.P.
- 1973 Nibbāna as a reward for Kamma, Journal of American Oriental Society, 93-3, 344-347.
- 1977 Kamma in the Milindapañha, Journal of American Oriental Society, 97-4, 460-468.
- 1980 Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions (ed., by W.D. O'Flaherty), Berkelye etc.
- Tatz, M.
- 1986 Asaṅga's Chapter on Ethics, with the Commentary of Tsong-kha-pa. Studies in Asian Thought and Religion, vol. 4, Lewiston/Queenston.
- Schmithausen, Lambert
- 1981 On Some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment', Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für L. Asldorf, Wiesbaden, 199-250.
- 1986 Critical Response, Karma and Rebirth: post classical developments (ed., by Ronald W. Neufeldt), Abany, State University of New York Press, 203-230.
- Vetter, Tilmann
- 1984 A Comparison between the Mysticism of the Older Prajñāpāramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikas of Nagarjuna, Acta Indologica 6. pp.495-512.

瑜伽行派の修行道における利他行の問題

- 1985 Recent Research on the Most Ancient Form of Buddhism; A Possible Approach and its Results, 『仏教と異宗教』(雲井昭善博士古稀記念論文集), pp.67-85.
- 1988 The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, Leiden.