

瑜伽論における菩提心説

——菩薩地を中心にして——

田 上 太 秀

はしがき

過去において『般若經』と『華嚴經』における菩提心説について論じた。『般若經』においては、菩提心と般若波羅蜜多との関係を論究し、『華嚴經』においては菩提心と性起の関係・菩薩十地における菩提心のあり方などを論究した。

この『瑜伽論』においては、菩提心と種性との関係を中心とし、論究するものである。具体的には菩提心の退不退の問題・菩提心の因縁の問題・廻向菩提声聞・無種性などと菩提心との関係の問題などについて考察する。このような問題を考察する中で、菩提心思想には一面人間差別の思想が含まれているのではないかという懸念が惹起した。これについてはカーストと菩提心の関係において私見をはさんで論じたが、この試論に対して御叱正と御指導を仰ぎたいのである。

一、初発心の意味

初発心とははじめて無上正等覚に心を志向する行為をいい、それは「一切の煩惱と習氣との断滅と不染汚と無明の完全な断除⁽¹⁾と」である無上正等覚を求める行為であるから、初発心は殊勝で崇高で高遠で無比であるといわれる。

『瑜伽論』（以下『瑜』と略す）菩薩地では初発心の説明を自性・行相・所縁・功德・勝果の五事をもつてするが、本論文はこの中、自性・行相・所縁について、そして異名を加えて考察するものである。自性では発心の心について、行相では発について、所縁ではその対象について、そして異名では初発心の功德の別称をとりあげ、それぞれ検討するつもりである。

(1) 自性

初発心の心とは一体何を意味するのだろうか。まず、これについて『瑜』は

菩薩最初發心於諸菩薩所有正願。是正願普能攝受其餘正願。是故發心以初正願為其自性。⁽⁴⁾

と、最初発心はすべての正願を生起する中で最初のものであるから、この中に「その他の正願を包摶するものtad-anyasamyak-pranidhāna-samgrāhakam」である。⁽⁵⁾

初発心の心とは正しい誓願の心であり、すべての正誓願中最初のもので同時にすべての正願を包摶するものである。これは初発心より一切の正誓願が湧出し、惹いては『華嚴經』に述べるような如来または善根が出生することを教えるものであろう。

では初めての正誓願とは何か。菩薩所修の五種大願中の第一に

若諸菩薩於其無上正等菩提最初發心。是名發心願。⁽⁶⁾

と、無上正等覺を求めて最初に願望するのをこのでは正誓願の意味とする。無上正等覺とは既述のように「一切の煩惱・習氣の断滅と不染汚と無明の完全な断除と」のことである。これは如來の心とりである。正誓願を起すとはまさに如來の心とりをえようと發願する行為である。考えるに如來の心とりをうることは、この惡濁に満ちた世間にある衆生にとってはまつたく至難といわなければならぬ。声聞・縁覚の心と

りを求めて發心することのそれだけでも容易ではないから、いわんや如來の心とりをうるために發心することにおいておやである。したがつて無上正等覺をえようと發心することは、すべての誓願中まさに最勝というべきである。菩薩の十種殊勝法中に「最初發心は諸の正願において最も殊勝となす」とあるのはこれである。

初發心とは要するに無上正等覺をえようとする誓願の發行であり、その誓願はあらゆる誓願中で最も殊勝で同時に發起することは最も至難とされる。最も殊勝であるとは、声聞縁覺の心とりに勝れる如來の心とりを求めるからである。最も至難とされるのは、声聞縁覺の心とりをうることさえ至難であるのに、それ以上に至難とされる如來の心とりを最初から得ようとするからである。無上正等覺を求める誓願は最勝ではあるが、それを成就することは最も至難とする。これはどういうことなのだろうか。考えるに凡庸な人間、広くは衆生にとつては縁遠い如來の心とりは所詮理想のものにすぎないというのであろう。たとえば一切衆生の濟度の誓願を立てたことは、最も殊勝とされるが、しかし現実の問題として救いがたい一切衆生を悉く一生において濟度し尽すことは不可能事に近いことを暗示しているのであろう。

(2) 行相

發心における發とはどんな意味の行為であろうか。『瑜』

所説による。

願我決定當證無上正等菩提。能作有情一切義利。畢竟安處究竟涅槃及如來廣大智中。如是發心定自希求無上菩提。

及求能作有情義利。是故發心以定希求為其行相。

私は無上正等覺を現証し、すべての衆生の義利をなし、彼らを畢竟究竟の涅槃と如來智との中に安住させたいと願うのである。かくて自己のため、また衆生のためにこのように利

生と「わざりを尋求したとき」*bodhim prārthayamāna*

発がある。したがって尋求は自利と利他との二つの田畠をもつ行為であり、それ自身それらの目的を達成しようと努力する意志の能をもむいていふと考えられる。要するに、發心の発は誓願を尋求し、その達成のために精一杯努力する堅い決意を秘めた行為といふことにならう。端的に発とは尋求・努力の行為である。

(3) 所縁

自性と行相の二項において、發心を発とは尋求・努力の行為で、心とは正しい誓願と解釈したが、その中で正しい誓願とはどんな内容であろうか。所縁とは対境・対象のことであるが、正しい誓願の内容がこの所縁といふことになる。すなわちどんな内容の誓願が尋求の対象となるかをつきに考えてみようとするのである。『瑜』の説くには、

諸菩薩緣大菩提。及縁有情一切義利。發心希求。非無所

縁。是故發心以大菩提及諸有情一切義利為所縁境。⁽¹⁷⁾

實に菩提と衆生の利益とを対象としてかの發心は尋求する。対象がないのではない。したがつてかの發心は菩提を対象とするものと、衆生の利益を対象とするものである。⁽¹⁸⁾ と。就中菩提のためとは何を意味するのだろうか。すなわち無上正等覺をみずからのために現証する」とを意味するのであらうか。註⁽¹³⁾の梵文⁽¹⁹⁾を整理してみる。

aham anuttarām samyaksambodhim

abhisambudhyeyam

sarva-sattvānāṁ cārtha-kārah

syām atyanta-niṣṭhe nirvāṇe

pratiṣṭhāpayeyam tathāgata-jñāne ca

無上正等覺を現証するに付する所縁は、衆生を涅槃と如來智の中に安住せしむるが利他・利生とされる。菩提たるとは声聞縁覚のわざりをやめなく、また利生のためのわざりをでもなく、無上正等覺を自己のために現証するに付する。要するに發の行為は自らの覺証と衆生の済度とをその所縁とするが、このではの自利と利他との相互関係についてにはなにも述べていらない。

(4) 異名

發心の異名とは發心の特性、あるいは功德についての種々な名称と考えてよい。したがつて種々雑多な異名を検討する

ルヒによって、発心の意味を多方面から窺知できるであろう。いなれば異名は発心の端的な標語といえる。

そこで「発心品」中に説かれる異名をとりあげ、『瑜伽論』の見解を考察してみよう。『論』は四種の異名をあげていて、

(イ) 趣入・(ロ) 根本・(ハ) 等流・(ニ) 依止などがそれである。個々について次に述べてみよう。

(イ) 趣入——趣入(avatirna) ハサ「へり入つた」「へり渡り入つたもの」の意で、ルヒでは無上正等覚へ正しい認識／に入つた（ゆの）という解釈をするわけである。これは初めに発心したと同時に無上正等覚に入つたことをいい、発心した時にその人は大乗の菩薩の仲間となつたことを教える。「発心品」だ。

諸菩薩初発心曰。即名「趣入無上菩提預」在「大乗菩薩數」。

此擬「世俗情」說「道理」。是故發心趣入所據。

発心と回向は「菩薩は無上のやうりである大乗に入つたもの」なる。avatirno bhavati bodhisattvo 'nuttara-bodhi-mahayane」「ハ」て菩薩を称せらるるbodhisattva iti ca samkhyam gacchati」が、ルヒまた大註の訳説であつてのよに教えたにゆゑない、と。所謂の発心時に無上正等覚に入るとは、十地でいえば歡喜地に登つたことである。百川の河水が大海に流入すれば、それらの河水は一様に塩味の水に一味となるようだ、発心すればみな即時に菩薩の

仲間となり、如來の家に生れ、仏菩薩と同等となる、といふ。しかし、これは仮りに方便として言説したもので、無上正等覚への眞の趣入を意味するのではないと『瑜伽論』は説くのである。『略纂』は、これについて

此中意明。初發心菩薩。名「趣入大乘菩薩數」。此約「隨世俗情說」。為「趣入大乘菩薩」。非「真趣入」。真趣入者。謂初地以去菩薩。若彼菩薩。即是實義。非「世俗情」說道理。(22)

大乗菩薩の仲間になつたといつても、まだ菩薩十地の初地に入つたものとはいえない、と。大乗菩薩とは初地以上の人々をいうのであるから、発心して趣入するの説が仮説方便であるとすれば、この発心はどの時点の発心を述べるものであるか。十三住中勝解行住の菩薩の発心を述べるところに

或於「一時」於「大菩提」雖「已發心」而復退捨。(23)

とあるが、無上正等覚へ発心してもまだ退転することがある菩薩のことをいつている。考えるに、したがつて前述の仮説の趣入の発心は地前の勝解行住における発心を指しているようである。そうであれば初発心には勝解行住のものと歡喜住のものとの二種があることになる。しかし初発心といふ以上、いすれかが最初でなければならない。順序からすれば勝解行住の発心が最初であろうが、退転するがために眞の初発心とはいえない。では歡喜住の発心をもつて最初とするべきであるうか。

もとに戻つて註⁽²⁰⁾の例文を読んでも、眞の発心趣入が初地で、世俗言説による方便仮説の趣入が地前であるとは何も説明されてはいない。ただ註⁽²³⁾と註⁽²⁰⁾との例を併考してみると、次のような解釈を試みることが出来よう。『十地經』の十地の中で不動の階位は第八地で、ここで菩薩は不退転の心をうる。不退転の故にこの菩薩はこの地ではじめて眞の菩薩となりうる。第七地以前の菩薩の発心はいうなれば眞の菩薩とはいえない。歓喜地において発心した時に、如來の家に生⁽²⁴⁾れると説かれるが、これは方便説であるといわなければならぬ。註⁽²⁰⁾の所説はこれによつてすれば方便説法であるが、『十地經』を継承して述べたとして、ここ的内容は第八地以前のことを、就中、歓喜地の初發心を論述したと考えておきたい。

(口)根本——根本(mūla)とは根源・根元・あるいは種子などの一般的意味に受け取つてよい。そこで初發心がなぜ根本の異名をもつのか。それは諸の如來はみな無上正等覺をえた人達であるが、彼らにしても無上正等覺をうるために必ず初めにそれを尋求する誓願の心があつたわけで、その心なくしては如來の出世はなかつたといわれる。かくて初發心はこの意味において、まさに無上正等覺への閑門⁽²⁵⁾であり、源流⁽²⁶⁾であり、すべての如來出生の種子⁽²⁷⁾であるという。『瑜』に

諸菩薩要發心已。方能漸次速證「無上正等菩提」。非「未發心」。

是故發心能為「無上菩提根本」。⁽²⁸⁾

発心した今、次第に無上正等覺を速かに現証してゆくようになろう。すでに発心したので、この発心は無上正等覺の根本といわれる、とある。所述内容は菩薩十地の初地以上の発心を指していると考えられる。とくに初地から第七地までの段階はたまねぎの皮をむくように無上正等覺を覆つているようなヴェールを一枚一枚はぎとり、その真体を露顕していくまさに正覺を現証してゆく段階である。これらの段階はすべて新たなる次の発心への連続である。

前七地は第八地への発心地というべきであり、道といふべきである。また第八地は第九・十地への進趣のための発心地ともいえ、仏地への土台もあるわけである。このように考えてくれば、初地の発心は第七地までのすべての地の成就のための、また前七地は第八・九・十地の円満のための、そしてまた十地は仏地の証得のための、根本であり、種子であるということになる。まさに初發心は根本である。

い等流——等流(niyama)とは「流れ出づる、露わになる」の意味である。発心時にその心情は一切の有情を救済したい悲れみ的心情に溢れ、憐愍の情愛が流れ出るというが、その心情・情愛を等流と名けたのであろう。「發心品」

に

諸菩薩悲「愍一切有「苦衆生」。為「欲濟拔「發「菩提心」。是故發

心是悲等流⁽²⁹⁾

菩薩は苦惱する衆生を「救済する意図 paritranābhipraya」をもち憐愍の心情を生起するから、その発心は悲の等流である、と。

考えるに憐愍の心情はだれでも生起しうるというわけではない。この心情の発露は菩薩十地をもって言えば、第八地以上の菩薩の心情に相当するといえよう。なぜなら、これらの階位の菩薩の心情は成仏に近いもの、あるいは如来自身の心のあり方に近いものといえるからである。⁽³⁰⁾ 初地の誓願であつた利生が、第八地あるいはそれ以上の地において実際化されようとしている。それは悲の等流によつてであるから。善根に満ちた菩提心の池から流出した悲の水は、瀑流のように真直ぐに衆生界に向ひその饒益のために浸透するのである。

(二)依止——依止(samnisāra)とはより処、頼み、また住処などを意味するが、菩薩の修行はすべて初発心をより処にし、頼みにする故に、依止を発心の異名の一つにあげたと考える。「発心品」に

諸菩薩以「初発心」為「所依止」為「建立」故。普於「一切菩提分法及作「一切有情義利」菩薩學中」。皆能修學。是故發心是諸菩薩

學所依止。

菩薩は「その発心によつて立つて tam cittotpādaṁ

niśitya pratisthāya」菩提へ向う翼となる諸法をうるため

に、また衆生の義利をなすために、菩薩が修行すべきところに在つて精進する、と。菩提分法を修めるも一切衆生の饒益もみな初発心の誓願の優劣に左右され、正願であれば必ず自利成就し利生も円満される、しかも正願は菩薩が修行すべき範囲において具現されていくべきと説く。

小結——趣入・根本・等流・依止の四種異名を十地を援用して解釈を試みた。趣入において初発心功德が十地の立場からすれば、仮りのものであり、十地修行にも真と仮との発心功德があることを述べた。根本とは第一ないし第七地の発心を指し、等流とは第八ないし第十地の発心を指すのであることを指摘した。依止とは一切修行が初発心に依拠し、初発心から一切行は出発する、一切世間行を包含する藏とも大抵とも考えられている。『大乗莊嚴經論』では四種異名を、順次に信解のもの、清淨增上意樂・異熟のもの・離障のものと解釈しているが、これらは十三住をもつて解釈し表現したものであろう。⁽³³⁾ 四種異名は十地によつて、後の四種差別は十三住によつてそれぞれ理解されるべき内容のものであるから、両者を、対照し一致を試みることは無理といわねばならない。

「声聞地」⁽³⁴⁾ に最初発心・悲愍有情・波羅蜜多・攝衆生事・自他相続成熟の五種大乘を挙げている。これは最初発心がいかにすべての誓願の根本であり依止であり、悲の等流である

かを明示し得る。これらのは最初発心だとして他の因事が成就しないとする説にて理解しだがるである。

註(1) Bo. Bhū., p. 88.

(2) Gvuy. S., p. 307.

頃田だかどさやうが、五事のうちには『大方便仏報應經』の中に「欲・行・境界・功德・增長の名称や記載してある。(大正三〇・一四五中)

(4) 菩薩地卷三十五・發心品・大正三〇・四八〇中。『般若經』卷一大正三〇・八八九中。『善戒經』卷一大正三〇・九六四上～中では「菩薩摩訶薩初發心時立大正願。作如是言。我得阿耨多羅三藐三菩提時。当大利益一切衆生。要當安置一切衆生大涅槃中。復當教化一切衆生悉令具足般若大智。是則名為自利利他。」とある。

(5) Bo. Bhū., p. 12.

(6) Gvuy. S., p. 496.

(7) Daś. Bhū., R 本 p. 95.

(8) 菩薩地卷四十五・般若分品・大正三〇・五四三中。『般若經』卷八・大正三〇・九三四中。『善戒經』卷七・大正三〇・九九六下。Bo. Bhū., p. 275.

(9) Bo. Bhū., p. 88.

(10) mahām batāyam kaśaya-kālaḥ pratyupasthitāḥ. asminn evam upakliṣṭe kāle na su-labho nihina-śrāvaka-pratyeka-bodhāv api tavac cittotpādaḥ. prāg

evān-uttarāyāṇ samyak-saṃbodhau. <Bo. Bhū., p. 15.>

(11) 菩薩地卷四六・功德品・大正三〇・四四七中。『般若經』卷八・大正三〇・九三六中。『善戒經』卷七・大正三〇・九九九上「三者初發菩提心勝於一切世間出世間發心」。梵文 sarva-samyak-prañidhānānāṃ prathānaṇ <Bo. Bhū., p. 29.>

E. Conze: Buddhist Thought in India, p. 237.

(13) 菩薩地卷三五・發心品・大正三〇・四八〇中。『般若經』卷一・大正三〇・八八九下。『善戒經』卷一・大正三〇・九六四中。

Bo. Bhū., p. 12.

(15) 『般若經』中、「欲力や」の意といれる用例がある。See. Pañc. Pr. P., p. 583, etc.

(16) 『大乘莊嚴經論』では、發心とは「大なる決意 mahōt-sāha」や、「大なる努力 mahārambha」や、「大なる義利 mahārthatha」や、「大なる慧眼 mahānāmaḥāya-Sūtrālamkāra, 1907, p. 13. 略訳。」(S. Lévi: Ma-

(17) 菩薩地卷三五・發心品・大正三〇・四八〇下。『般若經』卷一・大正三〇・八八九下。『善戒經』卷一・大正三〇・九六四中は意味不明確である。

(18) tām khalu bodhim sattvārtham cālambya sa cittotpādo pādaḥ prārthayate nānālambya. tasmāt sa cittotpādo

- bodhy-ālambanaḥ sattvārth' ālambanaś ca. <Bo. Bhū., p. 12.>
- ¹⁹ op. cit., p. 12.
- ²⁰ 菩薩地卷四中・発心品・大正三〇・四八〇下。『毘持縫』卷一・大正三〇・八八九下では、『縛』の「摄入無上菩薩」の個所が単に「度」と訳出。『般若縫』卷一・大正三〇・九六四中では文意は同じだが、訳文冗長。
- ²¹ Bo. Bhū., pp. 12-3.
- ²² 卷一〇・大正三〇・一三一上。
- ²³ 菩薩地卷四七・住品・大正三〇・五五〇中。『般若縫』卷九・大正三〇・九四〇トでは「般若縫菩薩戒還復毀犯」のな。『般若縫』卷九・大正三〇・一〇〇四に相当するのだつてが、不正確。梵文、ekadā ca cittam apy utpādi=tam mahā-bodhād utsṛjati.<Bo. Bhū., p. 323.>
- ²⁴ Das. Bhū., R. 本, p. 11. 『十聖縫』大正一〇・四三八上
- ²⁵ Gvyu. S., p. 494. "dvārabhūtaṇ....."
- ²⁶ Das. Bhū., R. 本, p. 95. "prabhava".
- ²⁷ Gvyu. S., p. 495. "gotrabhūtam".
- ²⁸ 菩薩地卷四五・發心品・大正三〇・四八〇下。『般若縫』卷一・大正三〇・七八九下。『般若縫』卷一・大正三〇・九六四中。Bo. Bhū., p. 13.
- ²⁹ 前掲書、大正三〇・四八〇下。他二経も同じ。op. cit., p. 13. 『大寶積經縫』(大正二六・二〇八上) では等流のムカシ取次因とも。

- ³⁰ 抽稿「華嚴縫における菩薩心の研究」駒大仏教學研究所紀要一八号・昭和五〇〇年以下参照。また Daś. Bhū., R. 本・p. 67. (or 56) 『十聖縫』大正一〇・五九〇上・参照。
- ³¹ おどけ。
- ³² op. cit., p. 13.
- ³³ 『大乘莊嚴經縫』は、
- 信仰与「淨依」、報復及無障、
発心依「諸母」、差別有「因種」。(卷一発心品・大正)
- cittotpādo 'dhimokṣa 'sau śuddhādhvāraṇavarjitaḥ
<M. S. Al., p. 14.G(2)>

信解のもの(信解行母の発心)と清浄な增上意樂のもの(前七母の発心)と報徳のもの(第八乃至第十母の発心)と離障のもの(化地の発心)との四つの発心があると説く。これが因種異名に相当するものと考えるならば、趣入……信解のもの。根本……増上意樂。等流……異熟のもの。依止……離障のもの。

と対照的である。むしろ、『莊嚴經縫』のものには、布衍した解釈をしてくるため、対照一致を見るのは無理である。

³⁴ 聞聞地卷一一・聞所成地・大正三〇・三四五下。

二、発心の退・不退

発心は心の集中化である。無上正等覚という全体性を追求し、心がそれへ向けてかりたてられ、それを中心にしてしか自己や自己以外のものを見たり考えたりすることができなくなる心の状態である。今まで自己において全く無関係であったものが、自己の中核になり、周囲の他者が他者でなくなり、自己に置き換えて考えなくてはならないような状態になるのである。他者意識がなくなるのである。ここに利他・利生の行為が生起することになる。発心の心的行為とはこのような状態を指すのではないだろうか。

ところが、人間がこのような心的行為あるいは意識が相続し持久しさとりに達しうることは殆んど稀れであるといわなければならぬ。必ず一度、あるいは再度に亘って心の集中が乱れ、散乱放逸となるものである。すなわち心の挫折が生ずるのである。この心の状態を仏教では退転の心といい、一度も挫折することもなくさとりに向け精進し証得する心を不退転心という。そこで『瑜』はこの点について述べているわけで、発心に二種の型があるとする。一は永出 (*nairyāṇika*) 『地持經』は「出」、『善戒經』は「畢竟」の発心——退転なく修行し得正覺する発心——と、二は不永出 (*anairyāṇika*) 『地持經』は「不出」、『善戒經』は「不畢竟」の発心——

退転の修行を導く発心——である。就中、あとの発心に一種あり、

謂退已後數數更發_下求_ニ菩提_上心_上。

すなわち退いた心が度々ざとりを求めようとして生起する。⁽²⁾

と、

謂一退已不_レ能_レ後發_ニ求_ニ菩提_上心_上。

すなわち一度退いた心が再びざとりを求めようとして生起しない。⁽³⁾

とである。

前の不永出発心は退転してもまた発心する可能性をもつ退転があるので、これを向上的退転発心といい、後のものは退転して発奮の余地も意志もない退転があるので、これを絶望的退転発心ということが出来よう。以上のことを図示し整理すると、



この発心の退・不退の見解はすでに『大方便仏報恩經』の卷二「發菩提品」(大正三卷一三五下～一三六上)に説述され、『瑜』以後では『大寶積經論』卷一(大正二六卷二〇八上)に伝承されている。右の図の中で向上的退転発心について以上の三出典は詳述するのであるが、一体再度発心する因

縁とは何であろうか。これについて各々は次のような説明をする。

『報恩經』は向上的退転発心の因縁として四種菩提心をあげる。『瑜』は退・不退とは別に、とにかく最初発心するための動機となるものに四種縁と四種因とそして四種力があると述べる。ところが『大宝積經論』は向上的退転発心の動機として『瑜』の四種縁四種因四種力があるとして関連づけて述べる。(これら四種縁は『報恩經』の四種菩提心に当る。)具体的にいえば『報恩經』は退転したものが再度発心する場合の動機として、〔見聞如來希有变化故。〕〔因於無上菩提。以聞法為憐愍利益衆生故。〕〔菩薩為欲正法久住故。〕〔見未世衆生受諸苦故。〕(以上四種は『大宝積經論』の表現をもつてした。)をあげるが、『瑜』はこの四種を裏付けるものにすなわちこの四種動機が起るための根本的原因に四因をあげる。四つとは、〔種性の具足、〕〔善知識の具足、〕〔慈悲の生起、〕〔不驚怖世間長夜である。〕そしてこの四縁四因はいかなる力によって起るかについて論じ、いに四力を説く。すなわち自力・他力・因力・加行力である。これによつてまた発心因縁の退・不退の差別を立てる。いに至つて注意すべきことは前述したように、『瑜』は四種因・縁は最初発心に関して述べるもので、向上的退転発心に関して(『報恩經』のように)述べたものではない。ところが『大宝積經論』は四縁四因四力を再度発心と関係して、すなわち直接の原因としてあげて

いる。

このようにみてみると、『報恩經』は普通に再度発心因縁として四種をあげるだけであるのに対し、『瑜』は再度発心と限定せずに、一般に最初発心の因縁を四種あげ、それに退・不退をあげているわけで、再度発心すなわち向上的退転発心の因縁は何も説いていない。他方『大宝積經論』では再度発心因縁に四種の因・縁をあげてあるので、そこに退・不退の差別を立てる。つまり、再度発心する場合も、これがみな不退転に得度をうるものではないことを説述しているわけである。

註(1) 菩薩地卷三五・発心品・大正三〇・四八〇下。『地持經』

卷一・大正三〇・八八九下。『善戒經』卷一・大正三〇・

九六四中。Bo. Bhū., p. 13.

(2) 菩薩地卷三五・発心品・大正三〇・四八一上～四八二上。

『地持經』『善戒經』右に同品。Bo. Bhū., ibid.

(3) 菩薩地右同品・大正三〇・四八二上。『地持經』『善戒經』

右に同じ。Bo. Bhū., ibid.

(4) 次頁「発心の因縁」において詳述する。

III、発心の因縁

(1) 四縁と四因

因縁について『瑜』は因と縁とに分けて考え、それぞれに

四種の意味を付している。ただ四因と四縁と細分してもその内容は二者同一事を述べたもので、対照し検討してみれば結局は四つの因縁ということになるようである。四因といつても四つの内的原因・主観的（あるいは個人的）因子のこととで、四縁とは四つの外的あるいは客観的予備条件のことであり、四因と四縁とは内であり外であり、裏であり、表であるという相互関係を分解してみたに過ぎない。とにかく『瑜』所説の四因・四縁を整理し内容の相関関係を対照してみる。

四
縁

若見諸仏及諸菩薩有不可思議甚奇
希有神變威力。或從可信聞
如是事。既見聞已便作是念。
無上菩提具大威德。令安住者
及修行者成就如是所見所聞不
可思議神變威力。由此見聞增上
力故。於大菩提深生信解。
因斯發起大菩提心。是名第二

四
因

或有一類。雖不見聞如前
所說神變威力。而聞宣說依
於無上正等菩提微妙正法。菩薩藏
教。聞已深信。由聞正法。及與

又諸菩薩頼仏菩薩善友攝受。是名
第二初發心因。
(1)最初から愚かでなく遲鈍でない
(四種相により善友具足がある。

是名「第三初發心緣」。

又諸菩薩於諸衆生多起悲心。是名第三初發心因。

謂諸菩薩種性具足。是名第一初發心因。
(若諸菩薩六處殊勝從無始世一展轉來法爾所得。當知是名三種姓具足。)

或有二類。雖不聰聞如上正法。而見一切菩薩藏法。將欲滅沒。見是事已便作是念。菩薩藏法久住於世。能滅無量衆生大苦。我應住持菩薩藏法。發菩提心。為滅無量衆生大苦。由於護持菩薩藏法。增上力故。於如來智深生信解。

諸菩薩於極長時種種猛利無間無
欠生死大苦難行苦行。無有怯
畏。是名第四初發心因。(梵文
種々なる烈しい無間断の長時の輪
廻苦においてすら怖れないし、怖
れさせることもない。いわんや小
さいへ苦▽においておや。)

深信增上力_上故。於_ニ如來智_ニ深生_ニ
信解_一。為_レ得_ニ如來微妙智_一故發_ニ
菩提心_一。是名_ニ第二初發心緣_一。

性質の、博学の炯眼の悪見に陥つたものでない善友、(口)菩薩をして放逸を行わしめ、放逸の場に誘惑することのない善友、(い)菩薩をして悪行を行わしめたり、悪い場所に誘惑することのない善友、(二)下劣な信仰の樂欲と受学と精進と方便との功德に勸導しない善友。」⁽⁵⁾

多愚癡多無慚愧。多諸慳嫉多諸憂苦。多諸麁重多諸煩惱。多諸惡行。多諸放逸。多諸懈怠多諸不信。見是事已便作是念。大濁惡世於今正起。諸隨煩惱所惱亂時。

能發下劣聲聞獨覺菩提心者尚難可得。況於無上正等菩薩能發心者。我當應發大菩提心。

令此惡世無量有情隨學於我一起菩提願。由見末劫難得發心增上力故。於大菩提深生信解。因斯發起大菩提心。是名第四初發心緣。

諸菩薩性自勇健堪忍有力。⁽⁷⁾ (四)諸菩薩性自聰敏能正思惟具思才力。⁽⁸⁾ (ハ)諸菩薩能於無上正等菩提成就上品清淨信解。⁽⁹⁾ (二)諸菩薩於諸衆生成就上品深心悲愍。⁽¹⁰⁾

が、その前に四縁の内容を要約する必要があろう。そこで『大宝積經論』の簡明な要約した説述⁽¹¹⁾があるのでそれを借りると、一、見聞如來希有變化故。二、因於無上菩提。以聞法為憐愍利益衆生故。三、菩薩為欲正法久住故。四、見末世衆生受諸重苦故。となる。

△菩薩地卷三五發心品・大正三〇・四八一上～中。『地持經』卷一・大正三〇・八八九上～八九〇上。『善戒經』卷一・大正三〇・九六四中～下。Bo. Bhū, p.p. 14—p.p. 14—5.✓

△菩薩地卷三五發心品・大正三〇・四八一上～下。『地持經』卷一・大正八九〇上。『善戒經』卷一・大正三〇・九六四下。Bo. Bhū, p.p. 14—5.✓

(第三因と第四因との順序が入れ換っているが上欄との符合をするためである。)

見聞如來希有變化と種性具足との関係は、菩薩の種性を充足するから仏菩薩の希有變化を見聞し、感應し・恭敬し・発心するのである。たとえ希有變化を示してもそれを見聞し感

右の対照表によつて相関関係を説明しようとするのである

応するだけの種性がなければ、この発心は惹起不可能といわねばならない。また聞正法と仏菩薩善知識所攝受との関係

は、つねに仏菩薩善友に攝受せられるから正法の宣説を聴聽する機会をうるのである。彼らにつねに親近せずしては正法も聞くことは出来ず利益衆生の実践に目を向けることさえないであろう。つぎの見末世衆生受諸重苦と悲愍生起との関係は、苦惱する衆生を救済したい心情があるから、それを成就するには衆生の一人一人が真に自發的に発心するように勧導するよりほかはない。そこで菩薩は勇健堪忍である力をもち、思摂力をもち、無上正等覚への信解をもち、そして悲愍の心情を強くもつてゐるから、誰れよりも早く先きに発心したいと意樂するのである。最後に正法久住と無怯畏との関係は、長時の難行苦行において怯畏をいだいてどうして正法護持の決意が生起するだろうか。正法の久しい安住と護持のための発心は、輪廻苦に怯畏をいだかない勇猛堅固の心をもたなければならない。怯畏がないから正法護持に勇敢であるといえる。

心の退転を齎らす原因とし、結局さきの四因こそ眞の発心因となること述べる。

さて、発心の正因は四因であることを考察したが、では四因に退・不退の差別があるのであるのだろうか。また四因は四つを一と考え、発心の場合必ずこの四因がみな具備し、各々は補助的互助的役則を果すものなのか、あるいは四因の各々は独立してそれぞれが一つの発心を惹起するものなのか、はたまた四因中ある一因だけが主であつて他は従である、すなわちその一因が発心を齎らす場合、他三是その資助的因と考えるもののか、などの疑義が四因において討究されねばならない。これについては次に四力との関係を見ることによつて解決されるであろう。

(2) 四力と四因

四力とは文字通り四つの力で、力とは功力・能力(*śakti*)のこと。四とは自力(*adhyātma-bala* 内的なるものの力)、他力(*para-bala*)、因力(*hetu-bala*)、加行力(*prayoga-bala*)¹³で、各々の意味については、自力とは、

由_二自功力_一能於_二無上正等菩提_一深生_二愛樂_一。（菩薩地卷三五発心品・大正三〇・四八一下）△梵文・無上正等覚に向けて自己の能力によつて生じた愛樂。¹⁴▽

このように四因と四縁との相互関係を考えるならば、四縁は四因の縁起する契機となるものであり、そして四因は発心の根本的原因といえよう。『瑜』の因縁説は四因説となる。『瑜』は種性を具足していない、悪友の仲間となる、悲愍の心情が薄少である、そして非常に臆病である、の四は発

由_二他功力_一能於_二無上正等菩提_一深生_二愛樂_一。（右同）△梵

文・無上正等覺に向けて他人の能力によつて生じた愛樂⁽¹⁵⁾。

であり、因力とは、

宿_ニ習大乘相應善法_一。今暫得_レ見_ニ諸仏菩薩_。或暫得_レ聞稱揚讚美。即能速疾發_ニ菩提心_。況観_ニ神力_一聞_ニ其正法_一。
(右同)へ梵文・菩薩は前世から所属している大乗の善なるものを修習し、今世に仏・菩薩を唯見るだけによつて、また唯その称讚を聞くだけによつて発心する。まして神威力を見たり正法を聞いたりすることによつて(発心することはもちろんである。)⁽¹⁶⁾

であり、加行力とは、

於_ニ現法中_一親_ニ近善士_一聽_ニ聞正法_一諦思惟等。長時修_ニ習種々善法_。由_ニ此加行力_一發_ニ菩提心_。(右同)へ梵文・

現在において菩薩は善人に近侍し、正法を聞いたり思惟したりなど、長時に善法を修習する。⁽¹⁷⁾

である。自力と他力とは意味自明である。つまゝの因力の因は生來の大乗善法であるというが、これは自性清淨心・如來性・仞性・あるいは菩薩種性のことである。これによつて仏菩薩の容姿や神威力をただ見ただけで、また正法をただ聞いただけで、発心するのを因力の発心といふ。そして善人と親しくし正法を聞聽し思惟するなどの修行をする発心を加行力の発心といふ。

『瑜』のいうには四力中自力と因力による発心が堅固で不動であり、不退転であるが、他力と加行力とによる発心は不堅固で退転しやすい。⁽¹⁸⁾他力は自發的でなく、なかば強制的に発心させられるために自主的発心ではない。多くは中途で挫折してしまうちから、この発心を退転発心と考えたのである。加行力を退転の部類に入れた理由は分からぬ。それはあまりに因力の内容と相似しているからである。この分類に疑義の一点は残るにしても、所説に従つて自力・因力の発心を不退転とし、他力・加行力の発心を退転として考察を進めることにしよう。

『大乗莊嚴經論』では四力に相当するものに五種の因縁を述べている。五種⁽²⁰⁾とは友の力から(mitrabalāt)、因の力から(hetub.)、根の力から(mūlab.)、聞の力から(srutab.)、善の修習から(sabbhabasat)である。友の力_{から}とは、「善き友に隨順するから kalyāñamitrānurodhāt」⁽²¹⁾の意であり、因の力_{から}とは「種性の可能性から gotrasāmarthyāt」⁽²²⁾の意であり、根の力_{から}とは「過去のものの増養から attitapuṣṭitah」⁽²³⁾の意であり、聞の力_{から}とは「それぞれのところの法門と説かれた時に、多くのものに菩提心が起るから tatra tatra dharma-pariyāye bhāṣyamāṇe bahvanām bodhicittotpādāt」⁽²⁴⁾の意であり、そして善の修習からとは「現在において常に続けて聞き持し保つなどから dr̥ṣta iva

dharma satata-sravaṇoḍgrahana-dhāraṇādibhiḥ⁽²⁵⁾ の

意である。そして、いふる四種因縁にも堅固(*dṛḍhodayaḥ*)と不堅固(*adṛḍhodayaḥ*)とがあり、五種中、友の力からだけが不堅固で退転の発心因と説いてある。図示すると、

図I 『大乗莊嚴經論』所説によって四力と対比するもの)

友の力——他力・加行力

因の力
根の力
聞の力
善の修習

卷一大田三〇・九六四上 Bo. Bhū., p. 11.)

菩薩の種性を具足して、(1)因種の因縁によって無上正等覺をうるゝことがやれなくなる。すなわち、(1)善友や仏菩薩に会ふことがなゝこと、(2)それらの人達に会ふる機会をえじて、

も、顛倒を修學するゝこと、(3)善友仏菩薩に会ふ、顛倒を修学

しないなくとも、強い永続的精進を具足していなゝこと、(4)

満していなく菩菩提分法を積留していなゝことなどが得正覺の

障礙となる、といふ。この要點を簡単にまとめると、種

性具足であれ結局は善根が成熟してしなければ、菩菩提の資

糧が円満でなければ得正覺も望めないと述べる。この善根成

熟・菩菩提糧円満は図三における根の力から相對し、かれ

に悲愍生起に連る。こゝにおいて種性具足と悲愍生起との関

係は後者は前者の補助的条件因となることならう。悲愍生

起の因がなくては、種性具足の因だけでは発心は起りえない

のである。これが(1)因以外の善友仏菩薩所摄入し無收眼との

こと

である。

二因は、(1)と(2)(3)とにそれぞれ意味の連絡があつゝことか

なるが、要はこれ(1)因は決定な発心の要因とななりべく、

補助的因にあらざると考えれるをえなし。このよう見ても

るべく、因(2)(3)のものは種性具足が発心の決定的根本的要因

であるにはあるが、しかし他の二因がなゝことば、就中悲愍

生起の因がなゝしては発心は成就しないことであら。悲

愍

生起の因がなゝことを強調

して、(2)(3)の発心は種性を具足した上に善根をたゞす積み成熟して菩菩提の資糧となるべくするに極思われると結論づけられた。

(註) (1) tatra gotra-sāmpad bodhisattvasya dharma-tā-pratil-

abdhāiva veditavyā (Bo. Bhū., p. 15. l.l. 18—9.)

(2) Bo. Bhū., p. 15. l.l. 21—3.

(3) op. cit., 23—4.

(4) op. cit. l.l. 25—6.

(5) op. cit., p. 16. l.l. 1—4.

(6) samśāra-duḥkhād dirghakālikād vicitrāt tivrān nir-

anatrād api na bibheti nōtrasyati. prāg eva nihināt.

(op. cit., p. 16, l.l. 25—6.)

(7) prākṛtyā sāttviko bhavati dhṛtimāṇ balavān. (op. cit., p. 17.)

(8) paṇḍito bhavati samyag-upanidhyāna-śilah pratīṣṭa-

khyāna-balikāḥ (ibid.)

(9) anuttarārāyāṇ samyaksambodhāv adhimātrayā adhim-

uktyā samanvāgato bhavati. (ibid.)

(10) sattveṣu cādhimātrayā (Tib. sems-can-rnams-la yañ

cher) karuṇayā samanvāgato. (ibid.)

(11) 『大阿彌陀經』(大田三〇・一〇七八) Tib. Vol. 105, p. 174. 295b~296b.

- (12) 菩薩地卷三〇・衆心品大正三〇・四八一上。『地持經』卷一
大正三〇・八九〇中。『迦葉經』卷一 大正三〇・九六五
上。(梵文) op. cit., p. 18, l.l. 4—7. 1) na gotra-sam=
panno bhavati. 2) pāpa-mitra-parighito bhavati.
- 3) sattvesu manda-karuṇo bhavati. 4) saṃsāra-
duḥkhāc ca dirghakālikād vicitrāt tivrān nir-antar-
ād bhīrur bhavati atyartham bibhety uttrasyati saṃ=
trāsam āpadyat. <「大乘地藏經」(大正三〇・二〇八上
～下) に「^レの説がねれ。」>
- (13) 『地持經』卷一・大正三〇・八九〇中や「方便力」と、
『善戒經』卷一・大正三〇・九六五上や「莊嚴力」とあ
る。所説に相違はない。
- (14) op. cit., p. 17, l.l. 9—10.
- (15) ibid., l.l. 11—13.
- (16) ibid., l.l. 14—17.
- (17) ibid., l.l. 19—21.
- (18) 菩薩地卷三〇五發心品大正三〇・四八一上。『地持經』卷一
大正三〇・八九〇中や「堅固不動決定究竟」と「不堅固
動轉不定」と分け、『善戒經』卷一 大正三〇・九六五上で
は「出心不動心不退心不轉心」と「不正心動心退轉心」と
に分かれ。op. cit., p. 17, l. 22—p. 18, l. 2.
- (19) 「略纂」は、「他」を「王」か有力者とかに考へ、他力發心
は「われらの人々による強制される發心」と解釈する。(卷
十大正三〇・一三一中。)
- (20) M. S. Al., p. 14.
- (21) ibid.
- (22) op. cit., p. 15.
- (23) ibid.
- (24) ibid.
- (25) ibid.
- (26) 根の力——悲愍生起——自力の関係は、善根力による故に
悲愍の心情が生起するであるうし、悲愍生起は他を早く發
心せたゞ意樂の現われであり、よって他より早く發心す
る決心と實行との自發的行為を意味するといふから自力と
判断し、この關係式を成した。
- (27) 種性具足を因とする發心を『大乘莊嚴經論』の受世俗發心
と第一義發心との二種發心に照合してみると、内容は受世
俗發心に相当する。受世俗發心については『瑜』では「世
俗受發心」となる。『瑜』卷七一攝決擇分中菩薩地之一の
十發心(大正三〇・六九四下～六九五上)中に見られ、そ
に「^レ」では、發心を真俗勝劣に分け、内容別の四対の計十種と
ある。受世俗發心とは、諸菩薩がまた菩薩の正性離生に入
つていらない發心をいいのである。『論』は、これ以上の論
述はしていない。そりや『莊嚴經論』によると、これも真
俗勝劣の二種發心を認めるが、おそれて『論』のまとめであ
る。受世俗發心とは「他の點や」とかの發心 parākha=
yānāc-cittotpādah」(M. S. Al., p. 15.) であつ、また
「他によって纏ひやれる」とかの paravijñāpanātsa」

(ibid.) の発心といふ、これは信解から生ずる発心と説く
(第一義発心は智慧から生ずる)。M. S. Al., p. 19.)。
従つて『莊嚴經論』の説述は、たとえ菩薩種性があつても
他から識らされたり話を聞いたりしなければ発心を成就す
る)とはできない、そしてすなわちそこに信解が生起する
のでなければならないといふ、信の問題が問われている。
この点で『瑜』の発心因の種性具足の解釈とは相違するも
のである。

四、発心と種性

1

種性 (gotra) とは端的に素質あるいは生れといふものである。『般若経』に gotra-jāti の例もあるが、これは人間の血縁的つながりを意味する語である。『密』はこの種性を二種に分け、一つは展轉して伝來した無始以来のもので自然にえられたもの (paramparā, āgato, nādikāliko, dharmatā-pratilabhdah⁽²⁾) である。自然にえられたものとは菩薩のすぐれた六処のりゆで、すなわち眼耳鼻舌身 (以上身体的器官) と意 (精神的器官) の六種の器官のはたらきが生れり。他よりとくに勝れていて、それが無始以来自然にえられていたという。いま一つは六つの器官のはたらきはみな無始以来えられていたものではなく、後になつて新しくえられ

たものもあるわけで、それらは生れる以前の、つまり両親たちが積んでいたであろう善根を継承し、更にそれを修習してえられたはたらきである (*pūrva-kuśala-mūlābhyaśāt pratilabdham*)⁽³⁾ という。この意味においては種性とは人間の身体的精神的生れつきの特徴を指し、それが無始以来具備されたものか、また後得のものかが種性の大きな差別となる。要するに種性は人間の生れ (*jāti*) を意味するのである。『瑜』は、この意味による人間の差別をなし、これを五種種性として説く。菩薩種性・声聞種性・縁覚種性・不定種性・無種性である。就中・前三はまさに生れ血統 (*jāti*) による決定的差別である。菩薩とか声聞とか縁覚とかの名称の由来はここにいう種性にもとづいて付せられたものではないが、『瑜』は、これを種性によって、このように命名されたかのように考へている。これは明かに『瑜』の立論でしかない。

他の二種性は種性が決定していないもの、そして種性がまったくないものであるが、前者は前三種性のいずれにもなりうる種性のもので、後者は全く生れ血統がないとされる、人間社会から疎外されたものである。このように『論』は生れによつて人間を差別した。

この中で菩薩・声聞・縁覚の三種性は相互に種性を移転したり捨離したりすることはできない。⁽⁴⁾ 不定種性は今後のあり方すなわち行為（修行）によつては前三種性のいずれかをうる

のであるから、この意味では、この種性は新たな種性を獲得するものである。無種性は生れつき、血統などがないので論外とされる。⁽⁵⁾

では五種種性の中では発心はどのような意味をもつのか。種性と発心との本題にはいろいろ。種性は前述のように改変捨離が不可能であるが、発心にはこの制約はない。すなわちそれぞの種性のもの（この場合・菩薩・声聞・縁覚の三種性のこと）は好みに応じて他種性の求めるさとりを願求し発心することができるのである。「声聞地」⁽⁶⁾に次のような説述がある。

ある人で声聞乗すでに正願を発したものがあり、またある人で独覺乗すでに正願を発したものもあり、そしてまたある人で大乗すでに正願を発したものもある。ここで知らなければならることは、もしある人が声聞乗にすでに正願を発した場合、彼はあるいは声聞種性であるかもしれないし、あるいは独覺種性で、あるいは大乗種性であるかもしれない。また独覺乗に正願を発した人があれば彼はあるいは独覺種性あるいは声聞種性あるいは大乗種性であるかもしれない。また大乗に正願を発した人があるとすれば彼は大乗種性あるいは声聞種性あるいは独覺種性であるかもしれない。そこでもし声聞種性の人が独覺乗のさとり、あるいは大乗のさとりのいずれかを得ようと正願を発

したとしても、彼はまさに声聞の生れであるために後になつて必ず還つていま発した正願を捨てる事になろう。必ずやただ自らの声聞乗の誓願をもつてしてはじめて安らぎをおぼえ定まるであろう。独覺乗種性の人も大乗種性の人もまた同様で自らの乗における誓願をもつて安住するであろう。各々が所有する願は移転したり捨離したりできるが、決まって種性を移転したり捨離したりはではない。

この説述は〔三乗の各さとりはいずれも自由に求めそれへ発趣することができるが、〔二〕しかし求めても各人は自乗のさとりを求めるごとにおいてはじめて安住をうる、という二点を教える。〕の場合、各乗は他乗の介入を許容せぬ制約された閉鎖的排他的意味のさとりでなく、開放的寛容的なそれを示している。とはいっても各乗のさとりの相互間に画然とした何かが介在していく、たとえ発願求道しても追随を拒絶する何かの障壁があるようと思われる。これは〔二〕の場合のように各人は各自乗のさとりへの発願によつてのみ何らかの安住をえりうるところからも窺える。考へるに、生れ血統(jati)によつて人間が差別されることは、永い間の慣習や習慣に馴れ、他の階級あるいは地域の慣習・習慣・好み・考え方などを直ちに導入輸入することはできるものではなく、またそれを消化することはもつと困難であるといわなければならない。従つてたとえば菩薩乗のさとりを声聞乗あるいは縁覚乗の人達

がえようとして正願を発起したとしても、その行為は種性の違いから来る何か奇異な感じを受け、また他にも与えるのではないだろうか。もつとくだけた説明をすれば、菩薩乗の人が声聞乗のあるいは縁覚乗のさとりを求めたりすることは、その人の好みであつて、それを求めて心が安住を得るのならばそれでよいのであって、発願しても種性の故にどうしても肌に合わない好みに合わない意見がくい違うということであれば、各自乗のさとりへ還つて発願すればよいのである。ところでこのように自乗以外のさとりへの発願はいうなれば異端的行為であったのであろうと考える。

これはカースト社会を考え併せれば理解されうる。たとえば子供が祖先からの職業を放棄して他の職業につくことは社会的地位の転落を意味し(7)、ある伝統的職業から他の職業への脱走者は非常に嫌忌されるのである。つまり伝統に忠実な昔の仲間から完全に絶縁されてしまうのである。(8)いかに新しい職業に努め成功しても今まで以上の尊敬をうけるわけにはいかない。これに反して父の職業を神妙に継いだものは伝統に忠実であるとして社会の尊敬をうける。『シヤクンタラー』には職業を軽蔑された漁師が「親代々の商売は何といわりよと、やめられようか。」(田中於菟訳『シヤクンタラー』世界文学大系「インド集」三一一页下)と返答した叙述がある。またある一族はどんな飢饉の時でもブラフマンの料理し

た食事に箸をつけるよりは死をえらぶというが、禁忌された食物を食した者は「追放者」「異端者」として指弾されるのが普通の慣習であった。(9)

このようなカースト制度の慣習の一端をみても人間集団の枠が厳然と画せられていて、ヴァルナにもとづくジャーティによる差別がきびしかったこと、また各人がそれを自覺していくことが知られる。これらから推して考え、『瑜』も当時のインドのカースト制社会の影響をうけなかつたとは断言できない。五種種性の思想はカースト制思想と無関係に考えることは出来まい。各乗の人達が他乗のさとりを求めるることは出来たというが、やはりその行為は異端的行為でしかなく、自乗のさとりに甘じることにのみ、心の安住をえるという説述はカースト制社会の慣習と無関係に理解することは避けなければならないと思う。(10)

(二)

五種種性中、不定種性・無種性の二は別にして、他の三種は決定種性であるから、それぞれ他の種性に変わることが出来ず、他乗のさとりを求めて仲々うることができないと述べている。ところがここに興味ある述説がある。それは「諸声聞依_ニ菩薩_ニ生。非_ニ諸菩薩依_ニ彼声聞_ニ」(11)の文で、諸声聞は菩薩によつて生れるが、諸菩薩が声聞によつて生れるものではない、と。これに関する説明は注₁₀にもしておいたが、これ

によつて三乗の粹が一つはずれたことを知ることができる。菩薩から声聞に種性が変る場合もあることをいうのである。ではその逆の場合がないのだろうか。声聞から菩薩へ、また縁覚から菩薩へと種性が変移することがないのだろうか。『論』に尋ねるに前の場合はあるが後の場合は何も説くところがない。そこで前の場合、すなわち声聞から菩薩あるいは如來へと種性が移転しうる可能性のある場合の考察に進むことにしよう。

『瑜』中(12)に四種の声聞を説く。变化声聞（仏・菩薩が利生のためにかりに声聞となつたもの）・増上慢声聞（自己の非実体をえて声聞であることに満足し慢心を起すもの）・廻向菩提声聞（大乗のさとりに発趣するもの）・一向趣寂声聞（利生を厭い専ら小乗に終始するもの）が四種である。就中、ここで廻向菩提声聞が問題とされるが、この声聞は一体何か。『瑜』は、

廻向菩提声聞者。謂從^レ本来是極微劣慈悲種性。由^レ親^ニ近如來^一住^レ故。於^ニ廣大仏性中一起^ニ大功德想^一。熏修相続。雖^ニ到^ニ究竟^一住^レ無漏界^一。而蒙^ニ諸佛覺悟引入方便開導^一。由^ニ此因^ニ故便能發^ニ趣^ニ廣大菩提^一。彼於^ニ如^レ是廣大菩提^一。雖^ニ能發趣^ニ由^レ樂^ニ寂^ニ故。於^ニ此加行極成^ニ遲鈍^一。不如^ニ初始發心有^ニ仏種性^ニ者^一。

(卷八〇・大正三〇・七四四上～中)

この声聞は本来極微劣の慈悲を有する種性のものである

が、如來に親近しているために菩薩の修行に近い修行が身について、いつの間にか無漏界に入る。これは仏の方便開導によるもので、ただちに大乗のさとりへ発心するようになる。しかし発心したとはいえ寂を樂うためにおのづからその加行が遅鈍になり、仏種性のものの初発心には及ばない、と説く。仏種性のものは及ばなくとも、その加行が遅いとはいえ大乗のさとりへ発趣したのであるから、いつか必ず得正覺が期待されるわけである。世親は『法華經論』において廻向菩提声聞を退菩提心声聞と異称するが、これはかつてこの声聞が大乗へ発趣して後退転したが、如來の授記をえて再び発心した声聞であるというのである。彼はこの廻向菩提声聞は再発心の声聞としたが『瑜』は初発心の声聞として述べる。いずれにせよ、この声聞は仏種性のものに遅れはするも、必ず得正覺するという。それは何によるのか。『論』は仏の方便開導によるというが、世親は如來の授記によると説く。

ではこの声聞が大乗のさとりをえたとして、仏種性のものとの声聞種性のものとの間に証の差別があるかどうか。『瑜』はこれについて、

廻向菩提^ニ聲聞。若隨^レ証^ニ得阿耨多羅三藐三菩提^一。爾時即同^ニ如來^一。

開導によつて正覺をえて、如來と同等となる」とができるといふ。これは種性の移轉であるのだらうか。これ以上知るよしもないが、『瑜』はこの後種性に關して思ひがけないこと述べてゐることに注意すべきである。それは廻向菩提声聞が本当に本来声聞種性であるかどうかということである。『瑜』はこれに答えて、

當言不定種性。譬如安立有不定聚諸有情類。於般涅槃法性聚中。當知此是不定種性。⁽¹⁵⁾

廻向菩提声聞は本来不定種性のもので、声聞種性のものでないところ。これによつて、無上正等覺へ發趣しうるもののは結局菩薩種性のものと不定種性のものに限定されてしまう。

れかに受生したいといふ誓願の事である。善趣 (sugati) とは「幸せな su- 存在 gati」の意で、そこから「善樂世界」、「幸せな運命」などの意味もなされる。惡趣 (durgati) はその逆の意味である。仏教では衆生の存在を地獄・餓鬼・畜生・人間・天上の五に分け、これに修羅を加えて六とするが、これらはみな惡趣とみなされ、不幸な存在であり悪い世界である。仏の世界は逆に善趣とされ、幸せな存在であり善い世界である。菩薩はこの惡趣に生れ苦惱する衆生たちをみて、自らも惡趣に生れ深く悲れみの心情を起し救済しようとする。これが願生惡趣の菩薩で、大乘仏教の菩薩の理想である。『瑜』もまたこの菩薩を説いていることはもちろんである。ところが一方『瑜』はいうなれば「願生善趣の菩薩」をも説いている。菩薩所修の五大願の一の受生願において

若諸菩薩願於當來往生隨順饑益有情諸善趣中。是名受生願。(卷四五・菩提分品大正三〇・五三三中)

願未來世為衆生故隨善趣生。是名生願。(『地持經』卷八・大正三〇・九三四中)

為利衆生生人天故名有發願。(『善戒經』卷七・大正三〇・九九六下)

次に菩薩の受生願について考へ、新しい問題を提起したい。そして最後に無種性の發心についてもふれることにしよう。

まず受生願とは何か。これは發心時に善趣か惡趣かのいず

(将来、衆生のためにふれわしい善き存在に生れたい願いが菩薩の受生願といわれる。)

利生のために悪趣⁽¹⁹⁾ではなく、却つて善趣に生れたいと菩薩は願うとある。『略纂』は、これについて(1)善趣に生れる方が利益が多いから、(2)八相に順じてただ善趣があるだけであるから、と二つの解釈を出す。この解釈にはしかしながらいわゆる問題があり、たとえば(1)の場合、解釈通りであれば何故に利益の少い願生悪趣を菩薩は最初から選んだのであらうか。当然多くの饒益を齎らす方法手段をとるのが菩薩の本意ではないのか。また(2)の場合、八相成道の思想は『論』以後の思想で採用するわけにはいかない。結局のところ『略纂』の著者も願生悪趣の菩薩の解釈に無理をしたと考えられる。

そんで『瑜』の見方を尋ねると、

四者說^{*}授能往^ニ善趣^一之道^ニ以為^ニ饒益⁽²⁰⁾。

善き世界（善趣）に住く道を説き示すことは衆生の饒益となる、という。自らが善趣に往き、そして衆生を善趣へ導く」と、これも一つの饒益であり施与である。これだけでは特に改まつた説明もみられない。とにかく卒直に論の願善趣の菩薩をみとめて、一体この思想が後世にいかに継承されそして影響を与えたかを今後研究してみる必要があろう。

つぎに無種性の人について善趣との問題でふれておればいい。無種性については前に論外と決めつけたが、無種性の得

証はありうるのか、あればいかなる証なのか一考に値する。無種性のものの成熟について『瑜』は、

四者住^ニ無種性^一。於住^ニ善趣^一應^ニ可^ニ成熟^ニ補特伽羅⁽²¹⁾。

無種性にある人は善き世界（善趣）に往する」とによつて成熟することができるという。無種性にとって安住の地は善趣であり、もし発心するとすれば如來の世界に生れる」とを願い、そのもどりをえぬことの誓願を立てるべきである、なぜなら無種性は他のもどりを求めてもそれに安住をえないからである。ただ注意すべしとは無種性の人は善き世界・如來界においてのみ成熟するとは言つが、その発心については何も述べるところがない。所詮この無種性成熟の教えも無種性の人にとっては据え膳にすれなんのではないか。

註(1)

Pañc. Pr. P., p. 583. Tib. rigs-kyj-rnams-pa.

(2) Bo. Bhū., p. 3. 種性品大正三〇・四七八下。『毘持経』

卷一・大正三〇・八八八中。『善戒經』卷一・大正三〇・九六一下。

ibid., 漢訳右回書。

卷二六声聞地大正三〇・四二六中。

宇井伯寿著『瑜伽論研究』一二九頁以下参照

(4) 之回^ノ。

C. Bouglé: Essais sur le régime des castes. Paris,

Felix Alcan, 1935, 3 éd. 蔵中静雄訳『印度のカースト制度』昭一八、三二一頁参照。

(8) (9)

前掲書三三頁。

前掲書四〇頁。

カーストの中でプラフマンだけは職業の選択があり、どんな職業についても社会の尊敬の失墜はなかつたといふこと

と、これはその階級の地位の特殊性で、うけるべき制裁をうけずにするものである。いわばプラフマンはつねに法律を超越していたのである。〈Satapatha Brāhmaṇa, xi. 5,

7.1, フーグレ前掲書三三頁、山折哲雄「Varṇa と Jāti カースト形成の背景」鈴木学術財団研究年報一九一四・一号参考照。〉従つて彼らは自由に他のカーストになつ切る」とが出来た。が一方他のカーストにはこの特権はみとめられなかつた。そいでこれと似た場合が『瑜』の三乗中、声聞と菩薩との間に見られる。『瑜』に声聞は菩薩によつて生れるが、菩薩は声聞によつては生れない（卷八〇・大正三〇・七四四下）とある。これはプラフマンの他のカーストへの転落が前の部分に当り、他のカーストからプラフマンになることは困難とする制度のあり方が、後の部分に当るといえる。このように考えれば、声聞が菩薩から生れるという生れるとは、要する菩薩の声聞への転落を意味する」とにならう。（*『ガウタマ經』四・一八以下には、一部の説

として各カーストの花むこが花よめより高いか低いかによつて、第七代目か第五代目に種性に關して向上するか向下すると説く。）

(10) 卷八〇・大正三〇・七四五下。
(11) 卷八〇・大正三〇・七四四上。

(12) 卷下大正二六・九上。

(13) 卷八一大正三〇・七四九中。

(14) (15) (16) (17) (18) (19) (20) (21) (22)

Itivuttaka 17 G.

Pañc. Pr. P., p. 87, 220.

卷三五・大正三〇・四八〇上。Bo. Bhū., p. 10.

卷一大正四一・一五五上中。

卷四六大正三〇・五四六上。『地持經』卷八大正三〇・九三五下では「因者向善趣者說道饒益。」とある。Bo. Bhū.,

p. 287, l.l. 3—4.

卷三七・大正三〇・四九六下。『地持經』卷三大正三〇・九〇〇上「無種性者。則以善趣而成熟也。」『善戒經』卷

三大正三〇・九七四上「因者有人天性得人天樂。」

Bo. Bhū., p. 78, l.l. 23—5.