

『華嚴經』 「十地品」 における 「唯心」 (*cittamātra*) について

室 寺 義 仁

序

この論考で考察の対象とする文献資料について、あらかじめ若干の説明をしておきたい。『華嚴經』を構成する諸經典の内、本經とは独立した形でも、サンスクリット・ヴァージョンが現在にまで伝わる二經典が存在する。すなわち、(1) *Daśabhūmikasūtra* と (2) *Gaṇḍavyūha* とである。本論考では、その内、*Daśabhūmikasūtra*、漢訳タイトル『十地經』の一節を主として取り扱いたいと思うのであるが、いずれの資料も、現時点で活字化され利便性の高いサンスクリット校訂テキストを参照する。すなわち、(1)は、近藤隆晃校訂『梵文大方広仏華嚴經十地品』 (*Daśabhūmiśvaro nāma Mahāyanasūtram*)、Tokyo 1936、repr. Kyoto 1983 [以下、DBhSと略記することがある。]、(2)は、P. L. Vaidya 校訂 *Gaṇḍavyūhasūtra*、Darbhanga 1960 [以下、GVSと略記することがある。] である。ただし、(1)については、最近、松田和信氏が、韻文部分——「初地」から「第九地」の各「地」の末尾にあって、それぞれの「地」の解説内容を要約／解釈して再詠する偈頌の部分と、「第二地」から「第十地」の各「地」冒頭にある偈頌の部分——を欠く、散文から成る、グプタ文字で書写されたサンスクリット写本を見出し、ファクシミリ・エディションの形で出版している。東洋文庫のユネスコセンターから出版された *Two Sanskrit Manuscripts of the Daśabhūmikasūtra Preserved at The National Archives, Kathmandu*, Tokyo 1996である。写本解読の知識に乏しい私には、この版を直ちにここで取り扱うことはできないが、松田氏がその Introductory Remarks の中で述べている通り、この写本の存在によって、どちらが古いかは結論付けられないものの、散文のみの『十地經』原典が単独にも存在したという事実が明らかとなり、また、氏の述べ

る通り、『十地経』に対するヴァスバンドウの注釈『十地経論』もまた、『十地経』の散文部分のみをその対象としていることから、本論考では、主として、近藤校訂テキストの散文部分のみを扱うこととする。

『華嚴経』全体の翻訳文献としては、東晋代の418-420年の間に佛馱跋陀羅によって漢訳された六十巻から成る『華嚴経』と、唐代の695-699年の間に實叉難陀によって訳出された八十巻『華嚴経』との、新旧の漢訳『華嚴経』、そして、チベットへの仏教前期伝播期における経典翻訳目録『デンカルマ目録』(824年成立)に掲載され、最初期のチベット翻訳文献であることが明らかな、現行のチベット大蔵経中に収められた、チベット訳 *Phal-chen*、以上の三本が伝わる。これらの伝本は、おおよそ、5世紀前葉、7世紀末、9世紀前葉の翻訳であるから、三本間にも、それぞれ約250年、約100年といった時間的な隔たりが存在する。また、『華嚴経』というタイトルを持ったテキストが、歴史的に地域を越えて伝播して行く過程は、口承伝承として広く伝えられてきたというよりも、むしろ、書写されたものからの翻訳作業結果であったと言って良い訳であるから、それら三つの伝本は、諸々の用語の異読、書き込み、あるいは、より古い原典からの文言の取り込み、などといった様々な要素をも勘案して、比較・分析、考察すべき翻訳テキスト資料であることを忘れてはならないように思われる。

さて、(1)と(2)のサンスクリット資料は、『華嚴経』全体の翻訳文献三本に照らして見ると、それぞれの翻訳語として表れる経典中の章題が一致しており、漢訳で言うと、(1)は「十地品」、(2)は「入法界品」に相当する。また、それぞれのサンスクリットテキストからは、すでに和訳研究が発表されている。近年の研究成果として、(1)については、荒牧典俊訳『十地経』(中央公論社、大乘仏典8、1979年)、(2)は、梶山雄一監修、田村智淳・丹治昭義・桂紹隆訳『さとりへの遍歴 華嚴経入法界品』上・下(中央公論社 1994年)を挙げることができる。

1. 『十地経』の「三界唯心」の一文を巡る先行研究

さて、上に述べた限定的な『華嚴経』のテキスト資料を用いて、本論考で私が考察したいと考えるのは、『十地経』第六現前地における、所謂、「三界唯心」の一文である。この一文は、既に多くの研究者によって論じられてはいるが、もっぱら、著名な日本人研究者たちにとっての主たる関心事が、当該の「心」が、「真心」であるのか「妄心」であるのか、といった点にあり、その思索は、個々

の研究者の優れた洞察と分析に裏打ちされているとはいえ、そもそもの着想が、法蔵に始まると言って良い、中国華嚴教学の伝統の系譜に繋がる問題意識から出発しているように、私には思われる。少なくとも、Mūla-Text 自体に、真・妄といった範疇で「心」の本質を二分化するような術語が表れることはない。そこで、Mūla-Text そのものの解説から、素直に、私は出発したい。

では、『十地経』に伝わる経句である「三界唯心」の一文、すなわち、

“*cittamātram idam yad idam traidhātukam.*”「三界に属するもの、およそこ〔の一切〕は、ただ心のみである。」(DBhS 49.10)

との一文は、Mūla-Text において、どのように理解すべきであろうか。

インド仏教における「唯心」(*cittamātra*) 思想の起源については、シュミットハウゼン教授により、すでに1973年、“*Spirituelle Praxis und Philosophische Theorie im Buddhismus*” (*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Heft 3, 1973 Münster. この英語版は、“On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism,” *German Scholars on India*, Vol. II, pp.235-250, Delhi etc. 1976.) と題して発表された試論の172-176頁に詳しく論及されている⁽¹⁾。そこでまずは、ここに述べられた氏の見解を拠り所として、この一文を考察してみたい。まず、この一文の文言から明らかなことは、「唯心」(*cittamātra*) の語を伴って、純粹に觀念論的な存在論が、ここに表明されているということである。

シュミットハウゼン教授に従えば、この一文は、『十地経』よりも成立の新しい『解深密経』における認識論的側面からの觀念論的な表現——諸々の対象 (*pratibimba*) とは、ただ意識する働き (*viñaptimātra*) に他ならない——に対して、觀念論的存在論的側面に対応する表現として表れている、という。そして、この一文が表れる文脈は、本来的に理論的なもので、「縁起」を扱っており、ここで、普遍的な觀念論を主張することは、まったく孤立しており動機付けに欠ける。この一文の前後の文章は、小乗の実在論的存在論を前提として、アートの存在に対して批判が向けられている個所である、として、この一文が『十地経』よりも古い原典、すなわち、『般舟三昧経』 (*Pratyutpannabuddhasammukhāvasthitasamādhisūtra*) から、その文脈からは切り離された形で、取り込まれた可能性を指摘する。すなわち、『十地経』とは違って、その『般舟三昧経』の中では、「一切世界が心のみである」という表現が、文面から当然明らかな通りの、觀念論的存在論を表明するに最もふさわしい脈絡で起こっている、と言う

のである。『般舟三昧経』は、「唯心」(cittamātra)という術語を用いて、菩薩が瞑想中に体験する、精神集中状態の場におけるブツダのヴィジョンは、心の投影物に他ならない、つまり、*citta*、観念に過ぎない、ということ述べている。しかも、その瞑想者にとっての、目に見える形でブツダが現前する現象の観念性は、実は、あらゆる顕われにとって特徴的なものであって、日常的な諸現象に対してもまた転用され得るものである、ということを確認するためにこそ、かの一文を用いているのである、と。

なお、『般舟三昧経』(漢訳、チベット訳のみ現存)における当該の一文は、支婁迦讖が「是三処、意所為耳。」(T.13, 906a1)というように、西暦179年頃に訳出したのが最も古い翻訳例であり、闍那崛多訳では「此三界、唯是心有。」

(T.13, 877b4)、そして、チベット訳では“*khams gsum pa 'di dag ni sems tsaṃ mo.*” (Paul Harrison 校訂、*The Tibetan Text of the Pratyutpanna Buddha Sammukhāvasthita Samādhi Sūtra*, Tokyo 1978, p.36, ll.21-22。以下、ハリソン版と略記することがある。)という訳文になっている。本章では、この一文の前後の文章を共に挙げる必要はないと思われるので、詳しくは、梶山雄一・末木文美士共著『浄土仏教の思想 二』(1992年)の中で、梶山博士が『般舟三昧経』を、ハリソン版のチベット訳から部分的に和訳されているので、その内、支婁迦讖の漢訳三卷本『般舟三昧経』と対応する個所——3 Lと3 N、つまり、チベット・ヴァージョンにある3 Mの一段を抜き取ることによって初めて脈絡が通じる文面——を参照していただきたい。ハリソン版の3 Lに続く3 Nの一段は、本論第3章で言及する。また、併せて、当該経典個所を取り上げて、他の大乘経典などに認められる同一あるいは関連する語句の用例を指摘・検討する、桜部建博士の論文「唯心思想を盛った般舟三昧経の一節について」(『大谷学報』61巻3号、1981年)も参照すべきであろう。

以上、簡潔に述べたように、シュミットハウゼン教授の説に従えば、インド仏教における普遍的な観念論・精神論としての「唯心」(cittamātra)思想を表明した最初のテキストは、『般舟三昧経』であり、「三界唯心」の一文は、『十地経』においては、その本来の意味とは切り離された、むしろ小乘的存在論に立ったアートマン批判の趣旨を担わされたものである、ということになる。

ここで、私が『十地経』を文献学的に研究してみようと試みる時、その立場は、自ずから、例えば、坂本幸男氏が、その著『華嚴教学の研究』(1956年、第二篇第一章「初期大乘経典に於ける三界唯心に就いて」)において、総じて唯心思想

を概括的に論じる観点として提起する分類法、すなわち、「三界唯心説」を、まず、「空門の唯心」と「有門の唯心」に二分化した上で、後者をさらに、「影像門の唯心」「縁起門の唯心」と区分・整理して、各テキストの「唯心」説を、それぞれの範疇に配当・適用するような考え方とは、方向を異にするものであることをお断りしておきたい。同じ意味で、上記のシュミットハウゼン教授の「唯心」の捉え方もまた、注記(1)に詳しく述べた通りの、氏自身の大乗仏教全体を捉える大きな枠組みの一つの基本をなす、「大乗的幻影論」の成り立ちを、各文献に追っついていこうとする大きな構想の中に、それぞれのテキストの「唯心」を、どう位置付けるかという方向から導き出されてきたものであり、本論考における私の基本姿勢は、残念ながら氏のそれとも異なるものとなるであろう。「教学」の研究、あるいは、研究者自身の深い哲学的思索の開陳として、如何に優れたものであったとしても、現時点までに、「教学」の長い歴史を経て出来あがってきた、概念的な枠組みの中に、個々のテキストの術語を嵌め込み位置付ける作業によっては、個々のテキスト成立時の、そのそれぞれの術語に込められた意図を、できる限り忠実に読み解こうとする、私なりの文献学は、成り立たないと考えるからである。ただし、私は、このことをもって決して、総じて文献学のあり方が、かくあるべきであると言うような大掛かりなことを表明しようとする者では毛頭ない。むしろ、各教説を、大局的見地から、あるいは、哲学的洞察の深みから、系統的に位置付け整理してきた、先学の優れた諸研究がなかったならば、一つのテキストの、一つの文章を前にしてさえ、私は文字通り手も足も出せないままであろう。私はただ、私自身の関心が、専ら、あるテキスト自体、あるいは、あるテキストの作者自身が、その時、その言葉によって、何を語りたかったのかを、できる限り忠実に、私なりに理解したいということにあるために、そうした先学たちの切り開いてくれた大道を、一旦、そのテキスト成立時の段階で断ち切って、そこにじつと踏みとどまってみたいと考えるだけである。文献学の大道の一隅に、そのように私を立ち止まらせてくれる場を与えていただければ幸いである。

なお、付言ながら、そもそも「教学」の歴史において、この『十地経』における「三界唯心」の一文を取り上げて、以後の学僧たちが、Mūla-Textの前後の文章から切り離して論じ始めるきっかけを作ったのは、現在に伝わる仏教諸文献を確認する限り、ヴァスバンドゥであったようである。その、あまりにも有名な「三界唯識」の思想によって。また、日本の研究者の中では、シュミットハウゼン教授の前掲論文よりも以前、既に、故赤沼智善氏が「般舟三昧経は唯心を語る大乗

経典中の最初のものである」として、その著『仏教教理之研究』(1981年、ただし、氏の遺稿ノート。)の中で、「唯心と唯識」というテーマを語り始めている。こうした意味で、赤沼論文「般舟三昧経の研究(上)(下)」(『宗教研究』新第4巻第1・2号、1925年)は、仏教の唯心論的傾向をテキストに従って究明する上でも、参照すべき重要な論考と考える。また、『華嚴経』「十地品」における「三界唯心」の一文の文脈的特異性を、シュミットハウゼン教授よりも前に明確に指摘しているのは、私が知る限り、故玉城康一郎博士である。氏の論文、「唯心の追求——思想と体験との交渉——」(『華嚴思想』、1960年、343頁。同じく、『心把握の展開』、1961年、37頁)の中で、「三界唯心の文は、経典における前後の関係文から考察して特殊な位置にあり、経論もまたこれに気付いているが如くである。」云々、というように論及されている。

2. 『十地経』第六現前地の脈絡において、なぜ「唯心」の表明が必要であったか

2.1. 「三界唯心」の思惟が表明される脈絡

さて、こうして、主としてシュミットハウゼン教授の業績を基として、『十地経』の「三界唯心」の一文を、できる限り Mūla-Text に忠実に理解しようと試みる時、前述の通り、まず第一に問題となるのが、「三界唯心」を、純粹に觀念論的存在論の表明とした場合、この『十地経』の文脈からは、その一文が意味的に孤立してしまう、ということである。まさにこの問題を起点として、シュミットハウゼン教授は、前述の如く、この「三界唯心」の一文が、『般舟三昧経』から導入されて、ここではアートマン批判の趣旨に転用されたものであることを見抜いたわけであるが、しかしそれにしても、なぜここで、『十地経』の第六地で、菩薩の十二因縁觀察の脈絡で、その「三界唯心」の一文が、『般舟三昧経』から導入される必要があったのか、という問題は、解決されないまま、あるいは、氏の当該論文の、前述のような主旨からして、論述の必要のない、本論から外れた問題として、残されてしまっているからである。

そこで私は、この「三界唯心」の一文が、觀念論的存在論の表明である、という事実そのものに再び立ち帰って、そこをもう一度考え直してみようと思う。觀念論的存在論の表明であるという事実自体を疑ってみようと言うのではない。「三界唯心」が觀念論的存在論、あるいは、何らかの意味での存在論を意味して

いること自体は、文字通り間違いのないところであろうが、ただ、そのことと、この文脈においてその「三界唯心」を説く經典の意図がどこにあるか、ということとは、また別問題だと考えることも可能であり、「三界唯心」を説いたからといって、その經典のその個所が、何らかの普遍的な存在論を説くことを第一義的意図としていたとは、必ずしも限らないのではないかと思うのである。

そこでまず、「存在論」的観点を殊更に持ち込むことなく、『十地経』の「三界唯心」の一文を含む脈絡を、とりあえずはただただ読んでみようと思う。第六地の、この脈絡の冒頭、菩薩は、「大悲」に先導されて、すっかり「大悲」のものになって、「大悲」を完璧なまでに円満させよう (*mahākaruṇāpūrvamgamatvena mahākaruṇādhipateyatayā ca paripūrṇārtham*, cf. DBhS 96.15.) と、世間の衆生の生滅 (*lokasya sambhavam ca vibhavam ca*) の有り様を、個々に見定めつつ (*vyava√loc*)、まずは、アートマンへの執着 (*ātmābhiniveśa*) という、真理に反する知 (*ajñāna*) を第一支とする、一切皆苦の、十二の支分から成る因果連鎖を観察する。そして、この十二因縁の観察から始まる諸観察の最後には、經典自身が、「かの菩薩は、このように十種の真実相によって、さまざまな条件に条件づけられてまよいの存在が生成してゆく真実を、さとり⁽¹⁾の知によって諦観して、そこに自己なるものはない、衆生なるものはない、生命あるものはない、人間なるものはない、実体的なるものはなく空である、行動する個我的主体も苦悩をうける個我的主体もどこにもない、とさとり⁽¹⁾の知によって諦観するのである。」(荒牧訳『十地経』p.187より引用。ただし、下線部は筆者。) と、まとめている、この「十種の真実相」から見た十二因縁の観察の内、特に最初の二種の縁起観察が、「三界唯心」の一文が表れる前後の直接の脈絡、シュミットハウゼン教授の言葉によれば、「小乗の実在論的存在論を前提として、アートマンの存在を批判する」脈絡である。⁽²⁾

前章で述べた通り、『十地経』は、すでにサンスクリット原文からの、荒牧典俊博士の優れた全訳が出版されており、以下は、それを参照することで初めて、私なりに理解し、整理することのできた、「三界唯心」の一文前後の脈絡の概要である。まず最初⁽³⁾に、「三界唯心」の思惟が表明される、十二因縁観察の脈絡、すなわち、以下に、〈脈絡①〉と呼ぶテキスト個所 [DBhS 96.14-102.5, 荒牧訳 pp.170-187] を取り上げる。なお、この個所の概要を述べるにあたっては、私の訳語を用いた個所もある。それは、特に、荒牧訳では、「大悲」の語が文字通りには訳出されていないからである。

〈脈絡①〉「三界唯心」の一文が含まれる十二因縁観察の脈絡

「大悲」に先導されるがままに従う (*mahākaruṇāpūrvamgamatva*)、もはや「大悲」のものとなり切っている (*mahākaruṇādhipateyātā*) 菩薩は、世間衆生の生滅の有り様を個々に見定めて、「世間の衆生が生まれ変わって生まれ出てくるのは、すべて、アートマンへの執着があるからである (*ātmābhiniveśatas*)」と思惟して、縁起観察(1): 「各支分の必然的關係として」(*bhavāṅgānusamdhitas*) 観察

(1)–A; 世間衆生の生滅の有り様を、アートマンへの執着という、真理に反する知 (*ajñāna*) を第一支とする、十二支の必然的因果連鎖として観ずる。帰結するところは、老・死の焦熱の苦悩に基づく、あらゆる悶絶・悲嘆・苦悩・憂悩・疲労困憊という苦しみの連続である。実は、それらの苦しみを引き起こすもの (*samudānetṛ*) も、それらの苦しみがその時々に自ずから滅して行く際に、それらを滅するもの (*vigamayitṛ*) も、ありはしないのに、と観ずる。

(1)–B; 真実の意味では (*paramārthatas*)、十二因縁の第一支である無明 (*avidyā*) は、諸諦についての、真理に反する知 (*ajñāna*) を意味する、として、そこから順次、Aの十二因縁観察のそれぞれの支分を、真実の意味において捉え直す。帰結するところは、悶絶とは、死につつある時、無意識になりながら生きようとあがくこと、に始まる、悲嘆・苦悩・憂悩・疲労困憊の、それぞれの本当に意味するところ、すなわち、真実の意味での、一切皆苦であり、こうして、彼ら衆生の、苦しみに始まり苦しみに終わる、苦しみばかりの集積、苦しみの大樹が出現する。行動する主体 (*kāraka*) も、苦しみを受ける主体 (*vedaka*) もありはしないのに、と観ずる。

Bの十二因縁観察後、菩薩は、「行動する主体があると執着するからこそ (*kārahābhiniveśatas*)、行動すること (*kriyā*) という概念が成立する。もし、そのような行動主体 (*kāraka*) がないならば、そのときには、さまざまな行動をなすということ (*kriyā*) も、真実の意味では存在しないのである。」と思惟する。菩薩は、「三界に属するもの、およそこの一切は、ただ心のみである。」と思惟し、さらに、「上述の如く、十二支因縁の各支を、如来は、それぞれ別のものとして説法されたが、それらはすべて、ただ一つの心の内に存在している。」と思惟して、その内容としての十二因縁を、以下のように観ずる。

縁起観察(2)：「唯一の心の内における内在として」(*ekacittasamavasaraṇatas*) 観察ある事 (*vastu*) に向かう貪欲 (*rāga*) と結びついた心が発する時、その心が、[ここにいう第三支の] 識 (*viñāna*) である。ある事というのは、[第二支の] 行い (*saṃskāra* / 行) である。その行いにおいて存在する無知蒙昧 (*sammoha*) が、[第一支の] 無明 (*avidyā*) である。[第四支の] 個体存在 (*nāmarūpa*) は、その無明なる心と同時に生じている、云々と。

縁起観察(3)–(5)：「その縁起観察(2)において」(*tatra*) で始まる縁起観察。すなわち、「個々の支分の二種の働きとして」(*svakarmasambhēdatas*)、「支分から支分への不可離の連なりとして」(*avinirbhāgatas*)、「[煩惱・業・苦の] 三種が流転しつづけていることとして」(*trivartmānupravartanatas*) の縁起観察。

縁起観察(6)–(7)：「さらにまた次のようにも言われている」(*api tu khalu punar*) で始まる縁起観察。すなわち、「過去世・現世・来世に当て嵌め観察するものとして」(*pūrvāntapratyutpannāparāntāvekṣaṇatas*)、「三苦性を引き起こすものとして」(*triduhkhatāsamudayatas*) の縁起観察。

縁起観察(8)–(10)：「無明」に条件付けられて生じ、「無明」が減すれば減する「諸行」だけに集約された縁起観察。すなわち、「原因と諸条件とによって現われるものとして」(*hetupratyayaprabhavatas*)、「各支分の生成を結び付け、各支分の消滅を結びつけるものとして」(*utpādayayavinibandhatas*)、「存在が減し尽きることへの探求として」(*bhāvakṣayatāpratyavekṣaṇatas*) の縁起観察。

次節以降で、私は、上記の脈絡についての、私なりの理解を述べて見たいと思う。しかしまずは、その私の理解を根拠づける、『十地経』のテキスト自体の文言を、この十種の縁起観察の直後の記述 [DBhS 102.5-103.4] から、荒牧博士の訳文 [pp.188-190。ただし、下線部は筆者。] のまま、いくつか抜き出しておきたいと思う。以下に、〈脈絡②〉と呼ぶテキスト個所である。なお、[] 内は、サンスクリット原文、並びに、筆者による要約、及び補注である。[] 内は、原語に照らし合わせて削除すべきと思われる訳語、〈 〉内は、近藤版校訂テキストに補うべきと思われるサンスクリットである。

この、〈脈絡①〉に直続する「三解脱門」の現前から、「真理の知が現前する」という『十地経』第六地の題名ともなっている菩薩の境地に至るまでを解説する部分〈脈絡②〉は、十二因縁を観察することから、いわば自動的に次々と展開してくる菩薩の思惟内容として描かれており、この間に実際に菩薩が成すべきこと

は、もっぱらにその十二因縁観察を繰り返し探求することと理解される。その意味で、この部分は、そのまま、問題となる十二因縁の諸観察の脈絡に対する、テキスト自らの解説を示したものであると理解し得る。なお、〈脈絡①〉と〈脈絡②〉とを合せた全体の、テキスト上の位置は、簡潔に述べるならば、第六地の題名、「真理の知が現前する」菩薩の階梯、との術語が初出する文章と、再出する文章との間に挟まれた部分であり、その①と②を合せて一まとまりの脈絡を構成しているのである。私が理解する、「三界唯心」の一文前後の脈絡とは、この①と②を合せた全体の脈絡である。

〈脈絡②〉テキスト自体の、脈絡①の解説

〔このように十種の縁起観察を行ううちに、空であるがままの如性によって、空解脱門が現前し、十二支が、実体的なるものなく本来寂滅していることによって、無相解脱門が現前してくる。〕かの菩薩が、このように空なるがままの如性と個の実体なき如性を体得するならば、もはや、いかなる願望 [abhilāṣa、即ち、nāga/貪欲の中でも、瞑想中の「味著」āsvādanaや、好感・焦がれrati、をも含意する欲望] も生じない [na kaścīd abhilāṣa utpadyate.]。大 [いなる慈] 悲がまっさきにあつて、あらゆる衆生を菩薩道に成熟させようと願求することは別にして [anyatra mahākaruṇāpūrvagamāt, sattvapariṣkāṭ.], である。〔こうして、願求することのない如性によって、無願解脱門が現前する。そして、この三種の解脱門の観点を繰り返し観想することにより、〕自己と他己をわける観念がなくなる。行動する個我的主体と苦悩をうける個我的主体という観念がなくなる [ātmaparasamjñāpagataḥ, kārakavedakasamjñāpagato.]。そうならば、それだけますます、大 [慈] 悲心にみちびかれて、一生懸命努力する [mahākaruṇāpuraskṛtaḥ prayujyate.]。もし、いささかなりとも、菩提にみちびく諸修行を円満にしていなところがあるならば、それを円満にするために [pariniṣpattaye], である。〔そして、かの菩薩は、さまざまな条件が相関連するからこそ、有為が生成するのであり、自分はあらゆる有為が、かくもあまたの罪悪で罪深いことを知っているのだから、このようにさまざまな条件が関連するのを断ち切ることにしよう、〕とはいっても、あらゆるまよいの存在の生成のはたらき (諸行) — 主体的行為 — の究極的な寂滅をさとってしまつてはならない。あらゆる衆生を菩薩道に成熟させてやらねばならないからである [na cātyantopāsamam saṃskārāṇām adhiḡamiṣyāmaḥ sattvapāriṣacanāyai.] [と、思惟する]。このように、みなさん、

仏子たちよ、あらゆるまよいの存在の生成のはたらきは、あまたの罪悪で罪ぶかい、個々の実体がまったくなく、本性において不生不滅である、とさとり¹の知によって諦観しつつあるときに、しかもそのときに大[慈大]悲心が現前して衆生のためのはたらきをやめてしまわないゆえに [saṃskāragataṃ bahudoṣaduṣṭaṃ svabhāvarahitaṃ anuṭpannāniruddhaṃ prakṛtyā pratyavekṣamānasya mahākaruṇābhīnirhārataś ca sattvakāryānūtsargataś ca.]、[かの菩薩のもとには、無礙自在の知が現前する (asaṅgaññānābhīnirhārataś) と名づけられる、最も優れた般若の智慧の菩薩行が現前し、そこにおいて、菩提にみちびく諸修行を完成させる努力を積み重ねて成就するのであるが、] しかし、努力するといっても、まよいの存在のうちに安住したままであるのではない。そして、まよいの存在の生成のはたらきが本性において寂滅していることを、さとり¹の知によって諦観する。しかし、その寂滅にそのまま安住するのでもない。そうすれば、菩提にみちびく諸修行が円満にならないであろうからである [na ca saṃskṛtasamvāsena samvasati. svabhāvopasamaṃ ca saṃskārānāṃ pratyavekṣate. na ca tatrāvatiṣṭhate, bodhyamgāparipūriṭa tvāt.]。

2.2. 脈絡分析 α —— 大悲のものとなった菩薩にとっての行動主体 (kāraṇa) 批判の脈絡における「三界唯心」

さて、〈脈絡①〉と〈脈絡②〉とを重ね合わせて、再び〈脈絡①〉を捉え直してみた時、この脈絡はどのように読めるであろうか。

まず、縁起観察(1)-Aでは、菩薩は、まさしく小乗的實在論的存在論を前提としていると理解できる、アートマン批判、つまり、存在論的側面から言えば、「諸法無我にして、一切は五蘊・十二処・十八界のみ」の観点から、アートマンへの執着 (ātmābhīniveśa) という、真理に反する知としての無明から始まる、衆生の苦しみの生成・流転・消滅の有り様を、言わば他人事として観て、この意味での無明から、「菩薩は、ただ一方的に因果連鎖してしまう有り様として、縁起を探求する」(bodhisattovo 'nulomākāraṃ pratityasamutpādaṃ pratyavekṣate.)。諸々の苦しみを「引き起こすものは何ら存在しない」し、それが自ずと滅する時に、「滅するものは何ら存在しない」(na caiṣāṃ kaścīd samudānetā. na caiṣāṃ kaścīd vigamayitā.)、詰まるところ、アートマンは何処にも存在しない、と。しかしながら、「大悲」の先導するがままに従っていく菩薩は、その小乗的覚知による諦観に、安住することを許されない。そこで、經典自身が後に、(1)-Aと一組にして、「各支分の必然的關係としての縁起」と明示している、縁起観察(1)-Bが、

菩薩にとっては(1)-Aと表裏一体のものとして行われることとなる。むしろ、この(1)-Bこそが、(1)-Aの「真実の意味としての」(*paramārthatas*) 縁起観察なのである。そこでは、まず「〔第一支分の〕無明とは、真実の意味としては、諸諦に〔おける、真理に〕反する知である」(*satyeṣv ajñānam paramārthato 'vidyā.*)と、観察し直され、以下、(1)-Aの各支分、さらには、(1)-Aでは焦熱の苦しみに起因する(*jvara-paridāhanidāna*)と説明されていた、悶絶(*soka*)以下のありとあらゆる苦しみの、「真実の意味」が観察される。そして、最後には、「このようにして、この純然たる〔苦しみに始まり苦しみに終わる〕苦しみ〔ばかり〕の集積、苦しみの大樹が、出現する。行動主体も苦しみを受ける主体も欠いたままに」(*evam ayaṃ kevalo duḥkhaskandho duḥkhavṛkṣo 'bhinirvartate kārakavedakarahita iti.*)と、全体が諦観される。

ここで注意すべきは、無明の真義が、「諸諦に〔おける、真理に〕反する知」とされていること、さらに、(1)-Aでの諦観の基にある覚知、「苦しみを引き起こすものも、消滅させるものも(つまり、十二因縁全体の何処にも主体たるアートマンは)、存在しない」とされているところが、(1)-Bの方では、真義としての諦観の覚知が、「行動主体(*kāraka*)と、苦しみを受ける主体(*vedaka*)を欠いている」と、変えられていることである。ここに前述の、この〈脈絡①〉の最後にテキスト自身が総括する中の、下線を付した部分、すなわち、すっかり「大悲」のものとなった菩薩が、十二因縁観察を行なう際の、基にある覚知としての、「そこ(十二因縁観察)に自己はない、衆生はない」「行動主体も苦しみを受ける主体もない」という表現、さらには、〈脈絡②〉の、「自他を分ける観念がなくなる。行動主体と苦しみを受ける主体という観念がなくなる。」という表現を重ね合わせて見ると、ここでの「行動主体」が、縁起観察を行なっている当の菩薩、すなわち自己を指しており、「苦しみを受ける主体」が、縁起観察において観えてくる衆生、すなわち他者を指していることは明白である。この理解に立つて見るならば、(1)-Bの縁起観察を終えて、菩薩が思惟する、「〔自分という〕行動主体〔があること〕への執着から、諸々の行動(*kriyā*)が〔自分の行動として〕分かるのだ。もし、行動主体が存在しないのであれば、その時には、諸々の行動もまた、真実の意味では、把握されない。」(*kārakābhinivesataḥ kriyāḥ prajñāyamte. yatra kārako nāsti, kriyā api tatra paramārthato nopalabhyate.*)、という内容は、この、「〔自分という〕行動主体〔があること〕への執着から、諸々の行動が〔自分の行動であると自分に〕分かってしまう」ことこそが、(1)-Aの「アートマンへの

執着」に代わるべき無明の真義、即ち(1)-Bの「諸諦に〔おける、真理に〕反する知」に他ならないことをも、当の行動主体である菩薩自身に、示唆するものとなるのである。第五地において、菩薩はすでに諸諦に目覚めている。しかし、その覚知は、未だ、「実際にそうだ、そのはずだ」という、得心・確信 (*adhimukti*, cf. DBhS 82.11. 荒牧訳 p.148も参照。)に過ぎない、とされる。この、(1)-Bと、それに続く思惟の中で、菩薩は改めて、まさしく自らの菩薩としての在り方、即ち、「大悲」に先導された菩薩行という行ない (*saṃskāra*) をなそうと願望 (*abhiḷāṣa*) する在り方において、真に「諸諦を知る」ことの可否、即ち、真義としての無明を離れ得るか否か、を問われることになるのである。

ここで、すでにこの脈絡は、「小乗の実在論的存在論を前提として、アートマンを批判する」脈絡からは離れている、と言わねばならない。少なくとも、ここからの脈絡は、純粹な小乗的アートマン批判から、菩薩自身にとっての、行動主体 (*kāraṇa*) への執着批判の脈絡へと変貌している。そしてこの点に、次なる縁起観察(2)に先立って、かの「三界唯心」の一文が表明される、菩薩にとっては、おそらく最も切実なる動機が存在すると思われる。〔なお、ここから先は、特に、前記の〈脈絡①〉と〈脈絡②〉を参照しながら、読み進めていただきたい。〕すなわち、縁起観察(2)において、菩薩は、「ある事 (*vastu*) に向かう貪欲 (*rāga*) と結びついた心が発する時、その心が、〔ここにいう第三支の〕識 (*viñāna*) である。ある事というのは、〔第二支の〕行ない (*saṃskāra* / 行) である。その行ないにおいて存在する無知蒙昧 (*saṃmoha*) が、〔第一支の〕無明 (*avidyā*) である。〔第四支の〕個体存在 (*nāmarūpa*) は、その無明なる心と同時に生じている。」云々というように、〈脈絡②〉で求められる通り、自らの心にはもはや菩薩行への願望 (*abhiḷāṣa*, *rāga* の一種、としての「識」) しかなく、〔その願望と、その願望が向かう〕行ない (*saṃskārās*, としての諸「行」) とに限っては、その究極的な寂滅を悟ってはならないのだ、と観ずることをも、その観察の仕方によっては可能とするような配列で、十二因縁を観察し始める。つまり、十二支の内の第三支である識から始まり、次いで第二支の行ない、第一支の無明、そして第四支の個体存在までを、通常の縁起観察とは異なった順番で、同時瞬間的に、この、一つの心の内に起こるものとして捉えている。それによって、無明→行ない→識 (心) というように、通常の縁起観察ならば、必ず、いかなる行ないも心も、無明を第一原因として起こってくるという原則を免れないはずのところを、必ずしも無明を原因としないような心と行ないが、同時存在し得る可能性を開き、そ

れら第三・第二支を、無明から始まる第二・第三支を欠いた、無明→個体存在→第五支……第十二支という縁起から、独立し得るものとするに成功している。この縁起観察(2)によれば、もしも、その行ないに、微塵たりとも無知蒙昧(*sammoha*)が存在しないことがあり得るならば、その行ないをなそうとする貪欲(*rāga*)を伴った心もまた、いかなる意味での無明をも離れた心である、と認め得ることになるであろう。さて問題は、微塵たりとも無知蒙昧が存在しない、菩薩行という行ない(*saṃskāra*)というのは、そうは言っても、やはり、行動すること(*kriyā*)ではないのか。つまり、そこには、やはり、「自分の行動」という概念が成立し、諸諦に反する知、真義としての無明が存在するのではないのか、ということである。菩薩行という行ないだけに限っては、行動を自分の行動と分かって行動しない、と言い得るとすれば、その根拠は何であろうか。行動主体(*kāraka*)であるはずの、当の菩薩の心に、「自分という行動主体があるという執着」がない、ということしかないであろう。しかし、そのようなことは通常の行為者(*kartr*)にとっては不可能である。自らが行動主体であり、他方、三界に苦しみを受ける主体として、十二因縁観察において観えてくる、三界の一切衆生は他者である、というような個々別々の、二という在り方そのものを否定しない限りは。そこで、「自他の区別は存在しない。この、ただ一つの大悲の心のみが存在している。」という意味を持ち得る、「三界唯心」の思惟が、必要不可欠となるのである。

以上が、まとめると、真義としては、行動主体(*kāraka*)と行動(*kriyā*)を否定することになる縁起観察(1)-Bに対して、「*kāraka*への執着を離れた『三界唯心』によって、菩薩の大悲の心とその発動としての行ない(*saṃskāra*)を、無明を離れたものとしても観じ得る、縁起観察(2) — の観じ方 α — を成立させるため」、という「三界唯心」の思惟表明の意図である(——意図 α)。ただし、縁起観察(1)-Bから縁起観察(2)に至るまでの実際の、菩薩の思惟の流れは、このように観じ方 α を可能とするためには、理論的に「三界唯心」が要請されてしまう、などといったものではない。私がこのように、意図 α というものを、ある意味で強引に理屈で引き出してきたのは、(1)-Bを観じ終えた、しかも元々「大悲」のものとなっている菩薩にとっての、最も切実な問題、即ち、真義では*kāraka*も*kriyā*も存在しない、と分かっているのに、それでもなお、いやむしろだからこそ、ますます、衆生たちの滅苦という菩薩行へと向かう「大悲」の念が強まってくるのを、どうしたらよいのか、という切迫した問題に対して、縁起観察(2)に開かれた可能性としての観じ方 α をもって、まずは「大悲」の心と菩薩行とを肯定すると

いう脈絡の中に、「三界唯心」の思惟の一文が属しているということ、端的に言えば、「三界唯心」の一文が、その後の縁起観察(2)とだけ一組となって、単独に〈脈絡①〉に示されている訳ではなく、あくまでも縁起観察(1)-Bを契機として、縁起観察(2)へと至るまでを繋ぐ菩薩の思惟内容として、位置付けられるべき一文であることを強調しておきたいと思ったからなのである。

2.3. 脈絡分析β —— 「ただ一つの心に内在するものとしての縁起観察」を導き出す「三界唯心」

さてしかし、この縁起観察(2)の観じ方αは、次節2.4. で結論として述べる、「空」へと向かう真の観じ方が、以下に述べる観じ方βとして現れてくることによって、しかも、観じ方βが、「三界唯心」と一組のものとなった縁起観察(2)を、縁起観察(1)から切り離して単に並列的な観察として捉えた場合には、最も分かりやすく自然でかつ印象の深い、そして、観じ方αを縁起観察としては実現不可能としてしまうような観じ方であるために、菩薩にとっての真の観じ方が、現実には常に観じ方βとして現れてくることによって、〈脈絡①〉そのものだけからは非常に読み取りづらいものとなっている。そしてこのことが、「三界唯心」の意図αをも、言わば隠された意図とすることにもつながり、われわれ現代の研究者に、〈脈絡①〉における、「三界唯心」の一文の孤立性までも感じさせてしまう原因の一つともなっているように思われる。しかも、その観じ方βとは、まさにこの「三界唯心」の一文から縁起観察(2)までの散文テキストに対応する韻文テキスト、重説の偈頌第6頌 (DBhS 108.2-5、荒牧訳 pp.176-177。ただし、そのab句については、サンスクリット原文とともに、私なりの理解を試訳として次に挙げる。)に、簡潔にまとめられている通りのもの、つまり、「彼〔の菩薩〕たちは、ただ心のみと言われる三界へと渡り降りて行く。するとまた、支分と言われる十二〔因縁〕も、ただ一つの心の内にある。(te cittamātra ti traidhātukam otaraṃti, api cā bhavāṃga iti dvādasa ekacitte.) かくして、つもりつもった欲望によって生ずるもろもろのものも、心において現前し、他方また、心が滅するならば、それらも尽きはてる。」⁽⁴⁾ というものである。

この観じ方βにおける「三界唯心」の「心」は、実際に、散文テキストに「個体存在 (nāmarūpa) は、無明なる心 (avidyācitta) と同時に生じる。」と明記されている通り、そして、荒牧博士が上記の韻文箇所、cd句を「つもりつもった欲望によって生ずるまよいの存在も、まよいの心において現前し、他方また、まよい

の心が滅亡するならば、まよいの存在も尽きはてる。」と訳し、玉城康四郎博士が前掲論文の中で、「[この縁起観察(2)において] 三界は世間の現行もしくは作用の施設に相当するから、三界に対する心は當然我執につながるものであり、従って妄心と判定されねばならないであろう。」(pp.339-340) と解した通り、無明を伴った、三界の衆生の苦しみの有り様の元凶とも言える「心」と理解されるであろう。つまり、この観じ方βによってのみ、「三界唯心」の一文から縁起観察(2)までを見るならば、「三界唯心」導入とは、「ただ一つの、無明を伴った心の内に存在しているものとして、十二因縁を観ずる、縁起観察(2)一の観じ方β一を成立させるため」という意図(——意図β)を持つことになる。

この観じ方βのみによる縁起観察(2)と、それまでの脈絡とを繋ぎ得る筋とさえ、ただ、縁起観察(1)-Aの中で、第三支の識が、「諸煩惱の漏入する心の種子」(*cittabijam sāsravam*) とされており、その(1)-Aの真義として、(1)-Bでは、「識とは、無明によって作り出されたカルマが成熟して行く過程とその結果としての行ないから出て来る最初の心であり、個体存在は、[そのような] 識と同時に生成する (*viññānasahajāḥ catvāra upādānaskamdhā nāmarūpam*)。」とされている点のみである。そして、この意図βは、この経典が、そうした縁起観察(1)に続けて、ここに『般舟三昧経』に説かれる「三界唯心」の真理を導入し、それに基づく縁起観察(2)の観じ方βを説きたかったのだという必然性の認められない、いわば、閉ざされた意図となり、「三界唯心」の一文は、〈脈絡①〉において意図的にもまさしく孤立してしまう。ただし、この「三界唯心」の「心」が、ただ専ら世間の衆生の、無明に汚された心を意味するのではなく、むしろそれと同置された上での、この縁起(2)を観ずる菩薩自身の、「大悲」の先導のままに従い行く、「大悲」の心そのもの、その意味で、真に「ただ一つの心」(*ekacitta*) を意味しているという観点を欠くならば。

2.4. 総合的脈絡分析と、そこにおける「三界唯心」の真の意図

さてそこで、実は観じ方αと連動してこそ導き出されてくる、その観点を、意図βによる観じ方βに適用して、真の意図による真の観じ方を探求すべく、再び〈脈絡①〉と〈脈絡②〉を重ね合わせてみたテキスト分析に立ち帰ってみよう。ここでまず注目すべきは、意図αを考察した時と同じく、やはり縁起観察(1)-Bである。〈脈絡①〉のその末尾、菩薩は(1)-Aでは単に列挙するに留めた、悶絶以下の苦しみの有り様の、一つ一つの真義を観察した後、「このようにして、苦し

みばかりの苦しみの集積、苦しみの大樹が出現するのである」と、さらに衆生の苦しむ有り様を強調して観ずることになる。〈脈絡①〉そのものでは、この苦しみの有り様を、菩薩は、「行動主体 (*kāraka*) も、苦しみを受ける主体 (*vedaka*) も欠いているのに」という覚知に基づいて諦観して、その後で、「自分という行動主体があることへの執着から、諸々の行動が自分の行動として分かるのだ。真義では、諸々の行動は把握されない。」と、思惟するわけである。一方、その覚知に相当すると思われる〈脈絡②〉の表現、即ち、この十種の縁起観察を繰り返し行なう中で、それと平行して自動的に展開、進展して行く菩薩の諸境地の内、「三解脱門」が現前した後に得られる表現、つまり、少なくとも「三界唯心」の表明から縁起観察(2)を一度は経た後の、(1)-B (を含む諸縁起) を観じる際に、その基にある覚知として理解できる表現では、「自他を分ける観念がなくなる。行動主体と苦しみを受ける主体という観念がなくなる」(*ātmaparasamjñāpagataḥ kārakavedakasamjñāpagato.*) と、なっている。この覚知が、そのまま〈脈絡①〉の「三界唯心」を指すものであることは間違いのないであろう。自分が行動主体であるという観念を形成している菩薩自らの心と、あらゆる十二因縁観察において苦しみを受ける主体として、その同一の心に観念形成されて観えている、まさに三界のすべての衆生たる他者の姿とを、分ける観念がなくなる、というのであるから。文字通り、「[この十二因縁観察で観えている] 三界の衆生 [の姿] は、[それを観えている自己観念もなくなった] ただ [一つの] 心のみ」、ということの意味することに疑いはない。

私は以下に、いよいよ、この「三界唯心」の思惟の真の意図を探求すべく、〈脈絡①〉と〈脈絡②〉とをより厳密に重ね合わせて見たいのであるが、事態はあまりにも複雑に過ぎるので、縁起観察(2)の観じ方 α を考えて見た際の脈絡も合せて、以下に、菩薩の思惟の流れを、〈脈絡②〉の順序通りに並べ替えてみることにする。その中で、

- a は、あらゆる縁起観察の基にある覚知。
- b は、ただただ「大悲」のものとなっている菩薩の在り方、あるいは、その発動としての縁起観察。
- c は、三界唯心。
- d は、縁起観察(2)

を示している。また、本来 b_0 からスタートする。つまり、 $\langle b_0 \rightleftharpoons a_0 \rangle \rightarrow \langle c \rightleftharpoons d \rangle$ 、即ち、その後のすべての $a \rightleftharpoons$ が、事実上、菩薩のすべての思惟を表している。

a₀: 例えば、〈脈絡①〉の縁起観察(1)では、

Aでは、アートマン批判の脈絡から、「苦を引き起こすものも、それを減するものもない。」

Bでは、Aの真義としては、行動主体 (kāraṇa) 批判の脈絡に転じ、「行動主体も苦を受ける主体もない。」

Bの後の思惟、「自分という行動主体があると執着するから、諸々の行動が、自分の行動であると、自分に分かる。真義では、行動するということもない。」

↑↓

b₀: (しかしながら、) もともと、すっかり「大悲」のものになっている、ひたすら「大悲」のままに従い行く、菩薩自身の行動主体としての在り方。

この間に、〈脈絡②〉では、実際には、十種の縁起観察を、すべて行なう内 (ここのd₀は、観じ方βのみ) に、空であるがままの如性 (この場合の空は、「実体的なるものはない」という意味。) によって空解脱門が現前し、十二支が実体的なるものなく本来寂滅していることによって、無相解脱門が現前している。

↓

〈脈絡②〉の、「もはやいかなる願望も生じない。大悲が真っ先にあつて、あらゆる衆生を成熟させようと願望することを別にして。」という思惟。

↓

〈脈絡②〉の、無願解脱門の現前。そして、「空・無相・無願」の三種の観点が出揃うことで、

↓

a₁: 〈脈絡②〉の、「自他を分ける観念がなくなる。すなわち、行動主体と、苦しみを受ける主体という観念がなくなる。」

↑↓

b₁: 〈脈絡②〉の、「a₁であれば、それだけますます大悲に導かれて修行努力する」菩薩の在り方

この a₁ ⇔ b₁ が、そのまま、〈脈絡①〉の c ⇔ d。

c (実はそのまますべての $a \Leftrightarrow b$)

($b \rightarrow a$:) 「行動主体 (すっかり大悲のものとなった自分の心) と、苦しみを受ける主体、つまり、十二因縁観察でその心に観えてくる、苦しみを受ける主体としての三界の衆生の有り様、という自他の区別がなくなる。」すなわち、「二は一」の真理を示す、「三界唯心」の思惟 (意図 α)。

↑↓

($a \rightarrow b$:) しかし、同時にだからこそ、この「ただ一つの心」は、何よりもすっかり大悲のものとなった心として、最初から、三界のすべての衆生の有り様たる十二因縁のすべてを、そこに同置し引き受けている。つまり、「一は二」という意味での「三界唯心」の自覚 (意図 β)。

↓↑

d <脈絡①> の(2) (実は、そのまますべての b)。真実には一でありながら、どうしても二として観えてきてしまう縁起観察。

α : 真実には、完全に、自分という行動主体があるということへの執着という、大乘菩薩にとっての真義の無明を離れた、(しかしながら、だからこそ、三界の衆生を苦しみから救う菩薩行へと向かう、という b を胎胚した、) このただ一つの心だけが存在しているはずである (観じ方 α ; ただし、縁起観察 α そのものは不可能。真に一ならば、「観る」ことそのものが成り立たないはず。)

β : しかし、同時にだからこそ、このただ一つの心の内に存在するものとして、このすっかり大悲のものとなった心、ただ一つの、真に執着を離れたはずの心の中に、そこに同置された衆生の無明の心を第一原因とする、一切衆生の苦しみの有り様が、十二因縁として、ありありと観えてくる (真の観じ方 β ; ただし、苦しみを受ける主体が観えてきてしまうということは、同時に、行動主体も存在してしまうことになる。)

この $c \Leftrightarrow d$ に基づく、あらゆる $a \Leftrightarrow b$ (以下、すべて <脈絡②> より。)

例えば、

a_2 : <脈絡②> の、「自分は、あらゆる有為が、かくもあまたの罪悪で罪深いことを知っているのだから、このような有為の生成の原因である、さまざまな条件が関連するのを断ち切ることにしよう。」

↓↑

b₂: 〈脈絡②〉の、「とはいっても、あらゆる存在の行ない (samskāras) の、究極的な寂滅をさとりてはならない。あらゆる衆生を菩薩道に成熟させてやらねばならないから。」

ここまでの a ⇔ b の総括。

a 「一切衆生の生成は、あまたの罪悪で罪深い。個々の主体がまったくない。本性において不生不滅である (のに)。」

↓↑

b 「a に基づいて、諦観しつつある時に、しかもその時に、大悲が現前して、衆生のための働きを止めてしまわない。」

↓

「無礙自在の知が現前する」と名付けられる、最も優れた般若の智慧の菩薩行が現前する。そこにおいて、菩提に導く諸修行を完成させる努力を積み重ねて、成就する。

↓

その努力の内容としての、

a_∞ 「まよいの存在の内に安住したままであるのではない。そして、まよいの存在の生成のはたらきが、本性において寂滅していることを、さとり知によって諦観する。」

↓

b_∞ 「しかし、その寂滅にそのまま安住するのでもない。そうすれば、菩提に導く諸修行が円満にならないであろうから。」

↓

その「真理の知の現前」において、
空の三昧へ。

以上の、「三界唯心」の一文前後の脈絡についての、すべてのテキスト分析から、私が理解できた限りでの、この総合的な脈絡について、もう少し分かり易くまとめておきたい。まず、そもそもの最初から、「大悲」のものになって、「大悲」のままに従い行く菩薩は、そのひたすらに衆生へと向かう心で、菩薩行を行なおうとする行動主体である (b₀)。しかし、真義としては、行動主体としての自分も、苦しみを受ける三界の一切衆生も存在しないはずである (a₀)。しかし、そうと

分かっている、縁起観察において、菩薩が観る衆生の苦しみの有り様は、あまりにも悲惨で、どうしても大悲の念を押さえられない (b_0)。そこでまた、その大悲の念をもって、次の縁起観察に向かい、そのどの観察 [ここでの縁起観察(2)、即ち、 d は、観じ方 β のみであろう。] でも、十二支が、実体的なるものではなく、本来寂滅していることを知る、つまり、空解脱門と無相解脱門が現前するのである (a) が、しかし、そうであればますます、どうしても大悲の念を押さえられない (b)。こうして、 $b \rightleftharpoons a$ を、際限もなく繰り返す間に、「もはやいかなる願望も生じない。大悲が真っ先にあつて、あらゆる衆生を菩薩道に成熟させようと願求することは別にして。」という、いわば、「大悲の心」に成り切ったことを表明する思惟により、無願解脱門が現前する。この三種の観点が出揃ったことによって、菩薩の心は、まったく無明を離れた、汚れなき心、つまり、「自分という行動主体があるということへの執着により、自分の行為だと分かる」という、真理に反する知、即ち、真義としての無明を全く離れたものとなる。すなわち、「自他を分ける観念がなくなる。行動主体と、苦しみを受ける主体という観念がなくなる。[言わば、二は一。]」(a_1)。しかしまた、「 a_1 であれば、それだけますます大悲に導かれて、修行努力する。[言わば、一は二。]」(b_1)。この $a_1 \rightarrow b_1$ が、先ず最初の、真の意味での「三界唯心」の思惟と、その後の縁起観察を意味している。これ以降の、 $\langle a_1 \rightleftharpoons b_1 \rangle$ 、即ち、 $\langle c \rightleftharpoons d \rangle$ と、それに基づくすべての $\langle a \rightleftharpoons b \rangle$ については、文章で表現することが大変難しいので、次々頁に示す図から、理解していただきたい。

ここで、「三界唯心」の思惟が、 $b \rightleftharpoons a$ の両極を半永久的に連動させる原理として、その努力の果てに、「空」の三昧を開く「真理の知」を現前させるということは、非常に大きな意味を持っている。 b と a との、どちらか一方を欠き、したがって「空」を開くことができないならば、そのどちらの場合でも、大乘菩薩の存在は、仏教の教えそのものから逸脱したものになってしまうと思われるからである。

まず、 a — あらゆる縁起観察の基にある覚知 — を欠いて、 b — すっかり「大悲」のものとなっている在り方、あるいは、その発動としての縁起観察 — だけが存在する。つまり、「三界唯心」の意図が、 α を欠いて、 β だけにある、という場合を考えてみよう。まず、 b の具体的内容、即ち、縁起観察(2)、つまり d に続いて繰り返される、すべての十種の縁起観察(1)-(10)について、推察してみたい。少なくとも、(3)-(5)は、(2)、つまり d を示す、「そこにおいて／その繋がりにおい

て」(tatra)という語で始まっており、(2)の各支分についての、それぞれの視点からの観察として理解できる。(6)-(10)もまた、同じように(2)の視点変えと理解しても、少なくとも、差し障りは無いように思われる。殊に、(8)-(10)は、無明から諸行(samskāras)が生じ、無明が減すれば諸行も減する、という二支にすべてが集約されており、「諸行の究極的寂滅をさとしてはならない」菩薩の在り方との相克が、おそらく最も激しくなる局面であろう。特に、(10)の「存在が減し尽きることへの探求」と名付けられる縁起観察は、第七地において、「彼の菩薩は、第六地において初めて、『滅[尽]定』に入る」(DBhS 122.13, 荒牧訳 p.223)とされている、「滅尽定」に相当する瞑想である。

ここで、菩薩は、輪廻内生存を繰り返して苦しみの大海原に漂う生き物たちを観て、その「世間の生滅」を、「無明」からただ一方的に因果連鎖して、あらゆる苦しみが生じ、また滅して行く姿として観察する。ここでの十種の十二因縁の諸観察全体に互っての特徴は、決して、現存在の苦しみにから出発して、その原因を遡及して「無明」に辿り着くという仕方での、苦の滅の根拠を追求して行くような観察方法ではない点にある。滅して行く方向でも、その観察の当初から、「無明」がなくなれば「諸行」が減する云々、という観察方法なのである。つまり、原因があるから結果がある、原因の滅によって結果の滅がある、という「順観」のみの観察である。これこそが、「十地品」第六地に描写される菩薩の縁起観察の特徴であることに留意しなければならないと、私には思われる。この特徴は、まさに菩薩が「三界唯心」の自覚に立って、縁起観察を行っているからこそ出てくるものと考えられるからである。すなわち、菩薩はここで、最初から、「世間の生滅」の姿を、すべてこの自分の無明の心から順次生じてくるものと観じ、この無明を滅することで、その苦しみの一切を順次滅して行こうと、「大悲」をもって観ずるのである。原因は当初から自明なのである。これを裏返してみれば、現実の苦しみの世が菩薩の心に見えてくる限りは、つまり、苦しむ生き物すべてを救い終えぬ限りは、菩薩の心は、そのすべての苦しみの有り様として顕われ続けていることになるのであり、また、「諸行の究極的な寂滅をさとしてはならない」大乘菩薩は、その苦しみにから衆生を救済すべく、ただひたすら菩薩行に向けての願望を滅してはならないのであり、極言すれば、どこまで行っても無明なのである。

<p>菩薩の「大悲」発動としての縁起観察(b) (dを含む)</p>	<p>常に二としてしか観られない。 (dの観じ方αは、dそのものの表現の内に、可能性として開かれてはいるが、十二因縁観察としては不可能である。一は一を観ることはできない。) すなわち、本来存在しないはずの、苦しみを受ける主体としての、三界の衆生の苦しむ有り様と、それを観ている、行動主体(少なくとも、菩薩行という行(samskāra)へと向かう願望を持った存在)としての自己存在。</p> <p>菩薩の心は、苦しむ衆生が観えてくる限り、つまり、あらゆる衆生を救い終えぬ限りは、どこまでいっても、そのすべてを作り出している無明の心。</p> <p>実は、「空」</p>
<p>「大悲」に裏打ちされた「三界唯心」の思惟(c)と、それが導き出す、 縁起観察(b) 意図α ↓ 意図β 覚知(a) α: 「二即一」としての「ただ一つの心」を導き出すという「三界唯心」の意図β β: 「一即二」としての「ただ一つの心」を導き出すという「三界唯心」の意図α</p>	<p>ますます「大悲」が円満になる。</p> <p>菩薩の心は、もはや衆生へとひたすらに向かう以外の、いかなる願望も離れた、無明の汚れなき心。</p> <p>その三界の衆生の苦しみの有り様が、この心にありありと存在している。</p> <p>しかし、同時に、だからこそ、</p> <p>行動主体と苦しみを受ける主体という自他を分ける観念がなくなる。 <二は一> 小乗的アートマン批判から転じた、大乘菩薩の行動主体批判という、この十二因縁観察全体に直接の脈絡に直結した「三界唯心」の意図α</p> <p>十二因縁を、このただ一つの心に内在するものとして観る、「三界唯心」の意図β このただ一つの心は、三界のすべてを引き受けている。 <一は二></p> <p>「無自在の現前」</p> <p>その知においてさらに修行努力</p> <p>その「真知が現前する」菩薩の階梯(この六地の「空」の三昧へ</p>
<p>「大悲」による但し書き(b)の付いた、あらゆる縁起観察の基にある覚知(a)</p>	<p>ただし、寂滅に安住しない。行ない(samskāras)の、究極的な寂滅を悟ってはならない(b)。</p> <p>行動主体も、苦しみを受ける主体も、行動も、真義としては存在しない。 三界の衆生の生成は、個々の実体がまったくない。本性において不生不滅である。衆生の内に安住したままであるのではない。衆生の生成は、本性において寂滅している。</p>
<p>(a)の裏側に隠されている、「三界唯心」の示す仮想真理</p>	<p>主客の区別を離れた、「大悲」の心のみが存在する。</p> <p>何処まで行っても観ることのできない、ただ一つの大悲の心。</p> <p>実は、「空」</p>

こうして、「三界唯心」の自覚、即ち、自らの無明の心が一切皆苦を作り出し、ていることの自覚〔流転門順観を導く。〕と、その自らの無明を滅することから始まる、半永久的利他行への「大悲」の誓願〔還滅門順観を導く。〕とは、まさに表裏一体となって、菩薩を菩薩たらしめているように思われる。一切世界の苦しみが、すべて、この心から展開し、展開した結果である、と確信し得てこそ、菩薩の「大悲」は初めて現実世界に向かって、実際の利他行として働き始めると思われるからである。

しかし、もしこのように、「三界唯心」の自覚が、ただ単に意図 β に基づいて、以上のように推察できる縁起観察 b と、それに理論付けられた利他行を導き出すのみであったならば、実はまた別の意味で、菩薩は菩薩たり得ないのである。なぜならば、永遠に無明を離れることのできない心を持った存在は、諸諦を単に「確信」しただけの「覚知」(?)をもって、実は単なる善行を行なうべく、自分の行動主体としての存在に執着したまま、結局は、本来存在しないはずの他者にも執着したまま、ただただ哀れみの心を持って、その他者の苦しみも、すべて自分の無明の心のせいなのだ、と、引き受けているつもりの存在であって、まさに「衆生のうちに安住したまま」の、善人に過ぎないことになってしまうからである。この修行者は、実は、「三界の一切皆苦は、そのものを主格たらしめるような本質(kāraṅka)、すなわちアートマンを持たない」〔「諸法無我」〕という、小乗の覚知にさえ、真実には至っていないことになる。何しろ、永遠に、無明と離れることのできない、ただ一つの心が存在していて、それが、行動主体(kāraṅka)として、衆生の一切皆苦を作り出しては、そこから衆生を救おうとしているのだから。

他方、 b を欠いて、 a だけが存在する、つまり、「三界唯心」の意図が、 β を欠いて、 α だけにある、という場合を考えてみよう。ただしこれは、まったくの仮想であって、「三界唯心」に続いて「ただ一つの心に内在するものとして」の縁起観察 d が説かれている〈脈絡①〉そのものからかけ離れている。ただ、この「ただ一つの心に内在するものとして」の三界の衆生が、すべて、真実に存在する、ただ一つの、大悲の心の中に、言わば、大悲の念力のようなものによって、幻のように現れてくるのだ、という、仮想は可能であろう。すると、この、ただ一つの、真実に存在する心とは、一体何であろうか。まさしく、マヤー(幻力)によって世界を創り出すという、アートマン即ブラフマンそのものではなからうか。諸法無我の仏教教義の、一体何処に、そのような存在を認める余地がある。

その心までをも、「空」の開けへと開放してしまわない限りは。

実際のテキスト〈脈絡①〉、〈脈絡②〉双方で、「ただ一つの心」が、例えば後の言葉で言う「真心」であるというような形で、覚知 a が明言されることがなく、意図 α が隠された意図となっていること、そしてまた、縁起観察 d の記述でも、そのただ一つの心が「妄心」であるというような形では、直接明言されてはいないということも、菩薩を、その両極のどちらか一方に安住させて、仏道を逸らせてしまわないように、まさしく「空」へと導く思惟として、「三界唯心」を思惟するようという、経典の教導を意味していると思われる。

ここまでの考察に基づき、ようやくにして、私は、以下に本章の結論を述べることができる。この『十地経』での菩薩にとっての「三界唯心」の思惟の、第一義的な意味は、あくまでも「大悲」に裏打ちされたものとして理解されるべきである。その思惟は、十二因縁観察における、「大悲」のものとなった菩薩にとっての行動主体 (*kāraṇa*) 批判を契機として、まず第一に、菩薩が衆生へと向かう以外の、あらゆる願望をなくしていることを前提として、自分という行動主体 (*kāraṇa*) が存在することへの執着によって、自分の行為 (*kriyā*) であるに分かるという「諸諦における真理に反する知」、即ち、大乘菩薩にとっての真義としての無明を離れた、ただ一つの心のみが存在する、という仮想真理をもたらす。しかし同時に、それでもなお、いやむしろ、それがひたすら衆生へと向かう汚れなき心であるからこそ、本来存在しないはずの、苦しむ主体としての衆生の姿が、その心に内在するものとして、さらにありありと苦しみの姿で観えてきてしまうという、無明の心を原因とする、十二因縁観察をも根拠付ける。「三界唯心」の真の意図は、その相反する両極を行き来する半永久的螺旋運動を担う思惟として、実際の半永久的菩薩行のための理論的側面を意味する、十二因縁観察の形での大悲発動を促し、〈脈絡②〉に直続する、大乘の「空」の三昧へと菩薩を導くことにある。(——「三界唯心」の第一義的な意図。)

3. 菩薩のみに妥当する、観念論的存在論としての「三界唯心」

3.1. 『般舟三昧経』の「三界唯心」

前章でようやく明らかになったと思われる、『十地経』「三界唯心」の一文前後の脈絡と、そこにおける思惟の真の意図に基づいて、それを「三界唯心」が初めて表明されたとされる『般舟三昧経』の脈絡と、比較してみたいと思う。

そこでまず、「唯心」思想の起源と見なされる『般舟三昧経』（漢訳、チベット訳のみ現存）における「心」には、いかなる性格付けがなされているかを見てみよう。

世尊は、バドラパーラに語りかける⁽⁵⁾。

バドラパーラよ、それ〔不浄観などの瞑想の場合〕と同じように、仏陀によって攝受された、この〔般舟〕三昧に住する菩薩たちは (*sañs rgyas kyis yoñs su bzun ba'i byañ chub sems dpa' tin ne 'dzin 'di la gnas pa mams*)、如来・応供・等正覚なる仏陀がおいでになるあちらの方角こちらの方角に向かって、仏陀にまみえることを会得するために心統一するのである (*sañs rgyas mthon ba 'thob par bya ba'i phyir yid la byed do*)。…… (中略) ……仏陀の威神力 (*sañs rgyas kyi mthu*) と、自らの善根の力が発現することと、三昧を獲得することにより、これら三つが一体となって集まるから、かの菩薩にしてみれば、諸如来が見えて、顕れてくるのである。…… (中略) ……バドラパーラよ、その通りなのだ。おまえの言う通りなのだ。諸々の〔清らかな水の器あるいはよく拭き磨かれた丸鏡などの〕物 (*rūpa*) が、とても清らかだから、諸対象 (*pratibimba*) は顕われるのである。…… (中略) ……かの菩薩は、「一体、この如来は何処からおいでになったのか。自分が何処かへ行ったのか。」と思案して、かの菩薩は、その如来は何処からもおいでになっていない、と分かる。一方、自分の身体の方も、何処へも行ってない、と分かってから、こう思う。「およそこの三界は、ただ心に過ぎないのだ。それはなぜか。私があだこうだと判別する通りに〔何であれ〕顕われてくるのだから」と。

すなわち、「三界唯心」を知る菩薩の「心」は、まず何よりも、仏陀によって完璧に捉まえられ (**pari√grah*)、仏陀のものとなっている心である。支婁迦讖の訳語を用いれば「仏の威神力を持して三昧中に立つ菩薩」(T.13, 905c13, 15-16)の「心」である。だからこそ、その「心」は、心統一／念ずることによって、仏が見えるのだと、経典は言う。もっとも、その諸仏のヴィジョンが、夢の中の心象像や「不浄観」の瞑想対象像として顕れる骸の残像、あるいは、鏡の中の投影像にも比類するものであって、現実の諸対象との接触などないヴィジョンであることを菩薩は理解しているということを、経典は語ることを忘れてはいない。ただし、それらの対象像を映し出す物が、清らかであるということを前提として、それらは、顕われてくるのである。すなわち、その仏がなぜ見えるのかということ、

例えば、一面の動揺も汚れもない清浄な水鏡に映ずるように、見えるのだという。その時、見ている自分も、見えている仏も、動いてはいない、と考えて、「三界唯心」に思い至る。

なお、隋代の闍那崛多は、チベット訳にある「仏陀の威神力」に対応する表現として、「仏加持」(T.13, 877a13)という語を用いている。いずれにしても、当該個所の内容の詳細については、前掲の梶山訳『般舟三昧経』、特に pp.275-278 を参照していただきたい。ただ、梶山博士が、ポール・ハリソン氏の英訳 (*The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, Tokyo 1990) に従いながらも、古典チベット語の “*yon's su bzun ba*” は、「攝受された」とわざわざ補われているので、私もそれに従った。サンスクリット **pari√grah* の過去受動分詞形 (あるいは、行為名詞形) からの翻訳語であろう。

さて、その「仏に攝受された」心と性格づけられた心は、この脈絡ではさらに、一つの重要な働きを担っている。上記の個所に直接続く、次のような世尊の言葉に注目したいと思う。ハリソン版では、3 N に当たる一段である。漢訳三巻本『般舟三昧経』からの梶山訳 (ただし、ハリソン氏の英訳通り、偈頌を除いた一段。) をそのまま引用させていただく。

心が仏となる。心みずから見る。心はこれ仏。心はこれ如来。心はこれわが身。心は仏を見る。心はみずから心を知らない。心はみずから心を見ない。心に想あれば痴と為り、心に想なければこれ涅槃。この法樂しむべきものなし。みな念の為る所。たとい念あるも空たるのみ。たとい念あるも所有なきを了す。このように、バドラパーラよ、菩薩の三昧の中にありて立つ者は、見る所かくの如し。(Cp. 闍那崛多訳『大集経賢護分』T.13, 877b5-10: 今我従心見仏。我心作仏。我心是仏。我心是如来。我心是我身。我心見仏。心不知心。心不見心。心有想念則成生死、心無想念則是涅槃。諸法不真思想緣起。所思既滅能想亦空。賢護、当知諸菩薩等因此三昧証大菩提。)

冒頭、菩薩自身の心が、仏を作り出すことが説き明かされ、次いで、その同じ心を指して、「心是仏」と同置され、その上で、心が仏を見る、と表明される。しかし、一方、「心はみずから心を見ない」「心に想あれば痴」であるから、この「仏」が見えていることも、「みな念の為る所」「たとい念あるも空たるのみ」である。この一連の経文は、上述の、菩薩の「三界唯心」の思惟を前提として初めて、菩薩に対して示されている。したがって、この「三界唯心」の「心」は、菩薩自身の心と仏当体との同置を可能にする働きを担っており、だからこそ、心が仏を見

るのだと、世尊によって語られたことになろう。唯心存在と化した菩薩の心は、そのまま即、仏と一つであって、その上で、心が仏を見るのだ、と。ただし、「心は心を見ることはできず、心に想があれば、痴」なのであるから、真実には、おそらく、見ている心も、見えている仏も、「空たる念の為る所」なのである。

3.2. 『般舟三昧経』と『十地経』の「三界唯心」の脈絡の比較

前節に述べた『般舟三昧経』と、前章の脈絡分析に基づいた『十地経』の、「三界唯心」の脈絡を比較したものを、以下に左右対照の形で示す。

要略して言えば、菩薩は、まず、見／観えないはずのものを、見／観る。それがどうして見／観えたのか、を考察して、「三界唯心」に思い至る。そして、「三界唯心」の表明をもって、『般舟三昧経』のケースでは、自身の心が、仏あるいは如来であるとの同置を可能にし、『十地経』のケースでは、ただ一つの自身の心を、三界の衆生の苦しみの有り様と同置することに成功している。しかも、そ

	『般舟三昧経』	『十地経』 第六地
	この三昧に入った菩薩は、「なぜ客観的接触対象としては存在しない『仏』あるいは『如来』を見るのか」から、「空」を導く思惟としての「三界唯心」	大悲の先導のままに従っていく菩薩は、「なぜ真義としては存在しないはずの、苦しみを受ける主体 (vedaka) としての三界の衆生の姿を、縁起観察において、結局は、行動主体 (kāraaka) として、ありありと観るのか」から、「空」を導く思惟としての「三界唯心」
前提としての菩薩の在り方	仏に心統一する、仏に攝受された存在	三界の衆生へと向かう、すっかり「大悲」のものとなった存在… b
見／観えるという事実と、その基にある対象が存在しないという理解	この三昧において、 仏 (如来) を見る。 実際の接触対象としては存在しないのに。 不浄観などの場合と同じように。	縁起観察において、 三界の一切衆生の生滅の 苦しみの有り様を、 ありありと、観る。…… b ↓↑ 真義としては、苦しみを受け …… a る主体 (も、行動する主体) も存在しないのに。

<p>それはなぜか という思惟</p>	<p>仏の威神力とみずからの善根が発現することと、この三昧を得ることとの、三つが一体となるから。 例えば、一面の、汚れも動揺もない清浄な水鏡に影像が映るように、(心に) 仏が見える⁽⁶⁾。 仏が自分の所に来たのでもなく、自分が仏の所に行ったのでもなく、ここに仏が見えたのだから。</p>	<p>もはや、菩薩の心には、三界の一切衆生を菩薩道に導くという菩薩行への願望以外に、いかなる願望もなくなり、それによって三解脱門が揃い、「自他を分ける観念がなくなる。行動主体 (としての自己)、苦しみを受ける主体 (としての三界の衆生) という観念がなくなる。」 〈二は一〉 …… a</p>
<p>その思惟から 思い至る「三 界唯心」</p>	<p>「三界に属する一切は、ただ心のみ。」 なぜなら、自分の判別する通りに、何であれ顕われるから。</p>	<p>「三界に属する一切は、ただ心のみ。」 …… c ↓ 十二因縁 (としての三界に苦しむ衆生の生滅の有 …… b り様) もまた、この、ただ一つの心に内在している。 〈一は二〉</p>
<p>その上での、 存在しないも のが見／観え てくる説明 ↓</p>	<p>「仏を見る」ことの説明。 <u>心が仏を作り、心が仏となり、</u> 心が仏を見る。 ↓ しかし、心は心を見ることはできない。 ↓</p>	<p>ただ一つの心に内在するものとしての、十二因縁の観察。この心から生成するものとして、ありありと観える三界衆生の苦しみの有り様。〈二〉 …… d : b ↓↑ ↓↑ しかし、ただ一つの心。〈一〉 …… a ↓</p>
<p>空</p>	<p>「空」</p>	<p>「空」</p>

の同置を可能にしているのは、ともに、その心が、ひたすらにその対象に向かっている、汚れなき心となっていることであり、かつ、それを可能にしているのは、「仏に攝受されている」／「大悲のものとなっている (すっかり衆生のもとなっている)」、というように、対象の側からの働きかけによるものである。そして、その同置によって、それぞれ、本来ならば見／観えないものが見／観えることを説明し、しかし、一つの心は、その同じ心を見／観ることはできない、という、対極の真理との相関によって、「空」を導き出しているのである。

『十地経』の場合は、実際には前章までに見てきた通り、アートマン批判から転じた行動主体 (kāraṇa) 批判の方が表立っており、観えないはずの衆生、つま

り、苦しみを受ける主体 (*vedaka*) が、なぜ観えるのか、という問題設定から始まっていない、ということだけが異なっている。しかしながら、このように問題設定を変えてみることによって、『十地経』の「三界唯心」の一文を、存在論的な意味から捉え直すことが可能になる。十二因縁観察の、「諸法無我」の脈絡において、小乗的存在論であれば、「一切は、そのものを主格 (*kāraka*) たらしめるような本質 (アトマン) を持たず、ただ、五蘊・十二処・十八界に過ぎない。」と帰結すべきところの後半部分が、「ただ、心に過ぎない」と、『般舟三昧経』と共通する、「三界唯心」をもって代えられねばならなかったことの意味は、まさにこの、「唯心」の持つ、菩薩の心とあらゆる存在との、〈二は一〉 ⇔ 〈一は二〉の連動としてやがては「空」へと向かう、同置を可能にする力にこそあったと思われる。『十地経』第六地の菩薩は、小乗的「無我」の覚知に満足、あるいは慢心することなく、この第六地においては最初から、迷い苦しむ衆生を救済すべく、「大悲」を発動する存在となることを求められているのであり、そのためには、十二因縁で観じている、三界に苦しむ一切の衆生の有り様が、すべてその菩薩自身の心が作り出しているものに他ならないと、同置〈一は二〉することが必要だからである。しかし、実は半永久に行ぜられる十二因縁の瞑想は、大乘菩薩にとっての真義の「無我」、即ち「行動主体 (*kāraka*) も、苦しみを受ける主体 (*vedaka*) も、どちらの観念も存在しない、ただ一つの心」への、自他の同置〈二は一〉によって初めて可能となる。十二因縁の瞑想は、そういう意味での「諸法無我」(〈二は一〉 ⇔ 〈一は二〉) に貫かれた、「大悲」発動としての菩薩行実践の理論的側面であらねばならず、その趣旨の中にあっては、「諸法無我」は、即、「三界唯心」であらねばならなかったのである。しかも、あくまで、「空」を導き出す思惟として。

このように、『般舟三昧経』と『十地経』の脈絡を比較してみた時、私は、『十地経』における「三界唯心」の一文が、文脈上、孤立しているということよりも、その『般舟三昧経』の脈絡との、あまりの整合性にむしろ驚嘆する。そして、そもそも観えている対象が、最初から「三界の一切衆生」である分、「三界唯心」は、同じ様に「空」を導く思惟であるとしても、『般舟三昧経』よりも、この『十地経』の方の脈絡に、よりふさわしいものにさえ思えるのである。第六地に至った菩薩の「心」は、『般舟三昧経』における菩薩の「心」と同じく(厳密に語句的に一致するわけではないが)、まさしく如来の不可思議な力が現前して (*tathāgatādhiṣṭhānaṃ cābhimukhibhavati*. cf. DBhS 72.9. 荒牧訳 p.133、並びに、p.14

も参照。)、既に第四地で仏を見た (*√dṛs*) 菩薩の心なのである。もしも、『般舟三昧経』が「三界唯心」を初めて表明した文献であり、『十地経』がそれを取り入れた、という説に同意するとするならば、その「仏を見た」脈絡ではなく、この「空」の三昧を導き出すべき「三界衆生の十二因縁観察」の脈絡に取り込んだ点で、『十地経』が、正しく、「空」を導き出すという『般舟三昧経』の「三界唯心」の意義を理解し、むしろ元の『般舟三昧経』よりも、よりふさわしい、もともと「三界」を対象とする十二因縁観察の脈絡に、その一文を取り入れたと理解すべきであろう。ただ一つ、『般舟三昧経』が、瞑想中に見える対象に限られた思惟から、実際の「三界の一切」の観念論的存在論へと「三界唯心」を適用しているのに対し、『十地経』のこの脈絡そのものでは、その点が明らかでないということを別にして。

3.3. 「入法界品」における菩薩の「心」について

前章の論述において、私は、「三界唯心」の文字通りの意味、即ち、観念論的存在論の意味を、一旦、言わば棚上げの状態にし、それによって『十地経』「三界唯心」の一文の、アートマン批判を前提とした脈絡からの孤立性という問題を解決しようと試み、一応の結論を見た。その結論を、前節の結論と考え合わせて、「存在論」の側面から捉え直してみたい。諸法無我の見地からは、「諸法」、即ち「三界の存在」とは何であるのか。『十地経』第六地の菩薩、「大悲」を発動すべき菩薩においては、それはもはやアートマンを欠いた「五蘊・十二処・十八界のみ」ではない。その覚知に安住しては、「大悲」が円満とならないからである。では、何であるのか、というと、それはまさしく、自分という行動主体 (*kāraṇa*) があるという観念も、苦を受ける主体 (*vedaka*)、すなわち、三界の衆生があるという観念も、別々のものとしては存在しない、しかし、その内に内在するものとしての三界の衆生の生成が観えるような、そして、やがては「空」へと開放されるべき、ただ一つの心であらなければならないのであったのである。

さて、今度は、この結論に立って、前節の最後に述べた点、つまり、『般舟三昧経』と『十地経』の「三界唯心」を区別すべき唯一の問題点として残された、その「三界唯心」が、瞑想を離れた、現実の三界の存在に対しても適用されるような、文字通りの意味での観念論的存在論を意味しているか否か、という問題を考察せねばならないであろう。ただし、『十地経』の「三界唯心」そのものは、あくまでも空三昧を導き出す十二因縁観察という瞑想の脈絡の中にあるのであり、

この「三界唯心」の、現実の三界に適用される観念論的存在論の意味は、その空三昧を経て、この十二因縁観察によって理論付けされた菩薩行を、菩薩が三界において実践して行く時、真の「大乘の幻影論」となって初めて発揮されるべきものであろう。したがって、本来ならば、第六地以降の菩薩のあらゆる菩薩行全体に互って、それを裏打ちしている「幻影論」を抽出し、そこにこの第六地の「三界唯心」が、どのように反映されているかを見なければ、この問題は考察し切れない。しかし、私には、とても無理である。そこで、「三界唯心」の文言こそ用いられないが、その菩薩行実践における、「三界唯心」に基づいた大乘の幻影論の持つ意義を示唆すると思われる資料を、『華嚴経』「入法界品」に見出したので、以下にそれを挙げて、この考察に代えたいと思う。善財童子が、「世尊毘盧遮那」の身体を見たことのある夜の女神たちの内、第5の夜の女神を訪ね来て、次のように、その女神を讃嘆して謳う詩の内容である。それは、その女神が、「衆生たちの輪廻の激しい苦を鎮めて、あらゆる安楽を与え、究極の仏の安楽を与えることが、未来劫における私の誓願であります。」(『さとりへの遍歴 下』 p.63参照)との最終詩節をもって、自ら体得した「広大な歓喜の衝動を生じる心刹那の莊嚴 (*vipula-pṛīti-vega-sambhava-citta-kṣāna-vyūha*) という菩薩」(同書、p.42参照)の解脱の境界について語ったことに対するものである。

…… (前略) ……女神よ、あなたは (五) 蘊への愛着 (*skandhālaya*) から出離し、(十二) 処に依拠せず、世間を越えて〔おり、〕疑惑を除き、世間に神変 (*vikurvamāṇā*) を示現しておられます。あなたは不動にして (*anīṅjaprāptā*)、無過失 (*anaghā*)、無執着 (*asaṅgā*) であり、優れた智の眼 (*jñānacakṣu*) を浄化しておられます (*viśodhita*)。その (眼) で、あなたは (微) 塵の上 にすべての (微) 塵 (数) ほど (多く) の仏が神変を示すのを御覧になります。実に、あなたの身体は法の身体を内臓し、あなたの智から成る心は無執着であります (*kāyo hi te dharmasārīragarbhaḥ, cittaṃ ca te jñānāmayam asaṅgam.*)。あなたは普く光によって照らし、無限の光明を世間に生じさせます。心から無限の業が、業から多様な一切世間が生じ (*cittād anantaṃ samudeti karma, vicītritaḥ karmaṇa sarvalokaḥ.*)、世界は心を自性とすると知って、あなたは自身の身体を世の衆生に似せて示されます (*cittasvabhāvaṃ ca jagad viditvā, jagadsamān darśayasi svakāyān.*)。この世間は夢幻 (*svapna*) の如く、一切諸仏は影像 (*pratibhāsa*) の如く、諸法は残りなく反響 (*pratisrutka*) の如しと知って、あなたは世の衆生に執着することなく活動なさいます

(*asajjamānā jagati pravartase.*)。三世に属する(無数の)人々にさえも、女神よ、あなたは各刹那に、自身の身体を示現されます。しかも、あなたの心中に二(という思念)が起こることはなく(*dvayappravrittir na ca te 'sti citte*)、あなたはあらゆる方向において説法されます。……(後略)……(前掲書 pp.64-65の翻訳文に、GVS 231.15-232.8を参照して、本考との関わりで重要と思われるサンスクリットの語あるいは詩節を挿入して引用した。)

ここには、「唯心」の語こそ出てはこないものの、浄化された、知よりなる、無執着の心という眼→自分の身体に内蔵された法の身体が顕われ出たものとしての仏(の神変)を見る→一切世間が「心」から生じることを知る→例えば、人間に似た姿で世間に現れる→世間の夢幻性を知ることに基づく衆生への無執着→誰にでも、いつでも、姿を示して、心中に二という思念のないまま、あらゆる方向に、説法する、という、一連の女神／菩薩の心の階梯が、非常にわかりやすい形で表現されている。さらに一步踏み込んで、ここでの平明な菩薩の「心」の説明を、『十地経』の「三界唯心」の脈絡に読みこむことを許されるならば、『十地経』「三界唯心」の一文の最も直接的な意味、すなわち、「十二因縁として冥想中に観えてくる、この三界の一切は、ただ心のみ」の思惟もまた、行動主体と苦しみを受ける主体との存在の空への開放、すなわち、大乘菩薩にとっての真義の無我の覚知をともなって、心よりなるに過ぎない現実の三界のあらゆる衆生を幻と見て、衆生に執着しない心で、菩薩の「大悲」を発動可能にするという救済の原理となる、空に基づく大乘的幻影論も先駆内包したものであったと理解できるのである。そして、このような『十地経』の「三界唯心」解釈が成り立つとするならば、この「三界唯心」の一文は、現実には菩薩行として「大悲」を発動させる上での基盤となる、文字通りの観念論的存在論、つまりは幻影論としての意味をも既に内包しつつ、まずは、その現実の菩薩行の理論的側面である十二因縁観察を実修する際の、菩薩の十二因縁観察の形での大悲発動を可能とする、要となる思惟の表明として、『十地経』の文脈において、存在論的にも決して孤立せず、むしろ必要不可欠のものであったと言えることになろう。

4. 結語に代えて

以下は、第2章の結論に添えて、第3章の『般舟三昧経』と「入法界品」の「心」の脈絡を、「十地品」の「三界唯心」の脈絡に重ね合わせてみた時の、私の所感

である。「三界唯心」は、修行者にとって、言わば諸刃の剣である。「三界唯心」の真理があってこそ、修行者は「仏を見る」ことができる。しかしまた、「三界唯心」の自覚があってこそ、全世界の苦しみの有り様は、すべて修行者の「心」の現れであることになり、全存在が救われない限り、修行者もまた、永久に悟りの世界に入ることは叶わない。「三界唯心」により、世界は夢幻であることを知って、その無執着の心に基づいて菩薩行を続けるのみである。この、世界は幻の如きもの、という大乘の幻影論の意味を備えた「三界唯心」の自覚によって生じてくる「無執着」は、小乘的な実在論的存在論を前提とした「諸法は無我にして、一切は五蘊・十二処・十八界に過ぎない」という覚知から生じてくる「無執着」だけからは、導き出すことの出来ない働き、すなわち、だからこそ菩薩は、衆生に執着することなく、あらゆる時間、あらゆる場所で、あらゆる衆生を救済すべく、その姿を示現して、大悲を発動し得るのだ、という働きを担っている。「十地品」のまさしくアートマン批判の脈絡において、「三界唯心」の一文が表明された意図もまた、「諸法は無我にして、一切は心より成る幻の如きものに過ぎない」という大乘の覚知によって、変幻自在の菩薩行の理論的、かつ瞑想実修の側面を担う十二因縁の観察を促すことにあった、と私は考える。翻って、世俗の人々にとってみれば、仏と見まごう存在が「三界唯心」に目覚めること、あるいは何らかの形で、その「三界唯心」によって見えた世界の有り様を、自分たちに語ってくれること、さらには、その「三界唯心」によって「大悲」を発動してくれることは、まさに讃嘆すべき、不可思議な力の発動を意味したはずである。「入法界品」の例には、「三界唯心」の真理のもつ、この側面が実に端的に表れていると思われる。一方、「十地品」の例には、この側面は直接には表れていない。これは、菩薩の瞑想修行の階梯を説くという、この經典の趣旨から、当然のことであろうが、しかし、それでも、ここの「三界唯心」もまた、仏的存在のもつ不可思議な心の輝きとも言うべき、一種の神々しさ、有難さの光をまとっているように私には思われる。むしろ、前述のような、菩薩の「大悲」の裏打ちを伴って、その光は、一層の輝きを増すかにも感じられるのである。そして、その光は、おそらく、『華嚴経』に「唯心」の語を聞く時、必ず直接に人々の心に届いていたはずである。ヴァスバンドゥという、哲学的にあまりにも秀でた、しかし、あるいはそれ故にこそ、生前、菩薩にはなり得なかった、とも言われる大学匠が仏教教学史上に登場してくる、その時までには。

付言ではあるが、ヴァスバンドゥは、その著『十地経論』において、『十地経』

の当該個所に対し、「三界唯心」の一文に続いて始まる、「ただ一つの心に内在するものとして」の十二因縁の瞑想の件りを、「世俗諦」と解釈する旨の注釈をほどこしている (T.26, 169a17以下。また、前掲玉城論文 p.343参照。)。私は、このことを、『十地経』の「三界唯心」は、それを Mūla-Text として忠実に読むならば、菩薩に向かって、ここでその自覚から、十二因縁の観察という形での大悲の発動を促すという仕方で、世俗に対しては、仏的存在のみに限定された、あらゆるものを現わし出し、あらゆるものと同置することができ、かつ、それらを消し去ることのできる、摩訶不思議な有難い心の発動を説くことを、第一義的な意図としていたのであって、決して、あらゆる人間の「心」について言えるような、普遍的な観念論的認識論、乃至は、あらゆる事物について言えるような、普遍的な観念論的存在論を説こうと意図したものではない、ということ、同時にまた、アートマン批判そのものよりも、それによって大乘的に無執着な心となることで、「大悲」の発動を可能ならしめる真理として説かれたものである、ということの一つの証左と受け止めたいと思う。

さらにまた、そうした普遍的な観念論的認識論乃至存在論と言い得る教説、すなわち、いささか乱暴な表現ではあるが、菩薩の大悲発動を促すという意図を完全に取払い、アビダルマの「諸法は無我にして、一切は五蘊・十二処・十八界に過ぎない」という範疇論的實在論を、ある意味ではそのまま大乘の枠組みから捉え直して、五蘊・十二処をより厳密に思索し、「諸法は無我にして、一切は心の展開たる認識に過ぎない」という観念論的存在論として、同じ存在論という土俵で打ち出していると言い得るような教説は、まさにそのヴァスバンドゥが、『二十論』において「三界唯識」説を表明し、かつ、『五蘊論』において「識蘊」を総じて概括的に論じ始めた時、初めて明確な意図をもって構築されたのであり、『十地経』の「唯心」の語は、字義通りには、そうした教説をも意味し得るものであったとは言え、少なくとも、そうした教説を説くことを第一義的に意図して用いるのにはふさわしからぬ、仏的存在に限定された、世俗に対しては輝かしき光背をまとった言葉として用いられ、さらには、菩薩が救済活動を発動する理論的根拠として理解されていたはずである。殊に、「唯心」が、直後には「ただ一つの心」と言い換えられて、前述した通り、一步間違えば、真実に存在する、ただ一つの精神原理、アートマンをも連想させる輝きを持つものである点が、最もふさわしからぬ点であろう。このことは、おそらくヴァスバンドゥ自身が最も良く認識していたのであり、だからこそ彼は、『十地経論』において、「三界唯心」

の *citta* を、*citta-pariṇāma* (心の展開) と注釈したのであり、また、だからこそ、自らの「三界唯識」説を表明するに際して、そのような背景を担った「唯心」(*citta-mātra*) の語を、「唯識」(*viññapti-mātra*)⁽⁷⁾ と言い換えたものと思われる。この *citta-mātra* の *citta* とは、*viññapti* と同義異語である、それはなぜかという、*citta*, *manas*, *viññāna* が、同じ語義を持つとのアーガマ伝承に加えて、アビダルマでは、*viññāna* が *viññapti* と同じ意味として規定されているから、との但し書きを添えて⁽⁸⁾、彼はおそらく、アビダルマの学匠たちと、同じ土俵に立ち上がったのである。何よりも、大乘に身を置きながら、自らは大乘的菩薩の定 (あるいは三昧) によって得られる知 (*jñāna*) の境地を直接には目指さず、大乘の理論によって、しかし、ブッダの教えの通りに、一切は識、それをそれと分かるようにする働き “*viññapti*” に過ぎず、その展開過程と結果 (*pariṇāma*) としての「五蘊・十二処」のみから成る存在が、三界を輪廻する様をすべて表現した「十二因縁」の、どこにもアートマンは存在しないという、真の諸法無我の真理に目覚めて、阿羅漢となろうと志す一人の修行者として。そのためにこそ、大乘の理論を、ブッダの教えを正統に受け継ぐ者たち、アビダルマの学匠たちにも納得してもらえる体系に構築し上げようと努力する学匠として。『二十論』の冒頭、「大乘においては」として、「三界唯識」説を表明する一文には、彼のこの思いが凝縮されているように、私には思われる。

注

- (1) シュミットハウゼン教授の前掲論文では、インド仏教における、哲学的理論——無我の理論、刹那滅の見解、そして、*śūnyatā* と *viññaptimātratā* とを内包する用語としての、そもそもは故ハッカーが用いた用語である、大乘的幻影論——と、精神的な諸実践——例えば、四無量観、不浄観など——との関係を、どのように歴史的に理解し得るか、という問題構想から出発して、瑜伽行派の観念論の成立へと説き及ぶ。ここではまず、当論考のテーマに関わる範囲に限って、私の理解において参照されるべきと思われる諸点について、簡潔にその要旨をまとめておこう。

シュミットハウゼン教授は、瑜伽行派の観念論的精神論的哲学が、「大乘」の枠組みにおいて理解されるべきことを、二つのポイントから確認する。すなわち、一つは、自己の悟りだけでなく他者の悟りを取り上げる点、つまり、菩薩の理念を持っていること。もう一点は、實在論的存在論の立場とは異なって、顕れとしての世界の非真実性を説く点、つまり、大乘的幻影論に傾斜していること、である。瑜伽行派の完成された体系から概観して見れば、(a)認識とは、まさに心 (*citta*, “bloß Geist”) に過ぎず、より正確に言えば、

ただ意思する働きのみ (*viññaptimātra*, “bloß Bewußtmachungsakt”) であること。(b)形而上学的には、物質は存在せず、精神的なるもののみである。一切世界が、ただ精神的諸要素から成る生き物たちの多様性から成り立っている。(c)一切の精神的諸要素が認識するのは、現実の外的諸対象ではなく、観念的に対象として立つ像である。その像は、アーヤ識によって印象付けられているとともに、そのアーヤ識はカルマによって形作られた観念的な世界像を保持している。(d)精神的諸要素の反映としての、この多元的な万有は、うわべだけの真実に過ぎない、ということが強調されねばならなくなり、この神秘的直感に当たっては、深層が、即ち、*nirvāṇa* の存在論的側面である、超越的真理たる「真如」(*tathatā*) が、開かれる。(以上、S.163-165参照。)

- (2) シュミットハウゼン教授の前掲論文では、以下に試訳を挙げる、縁起観察(2)の冒頭部分、すなわち、*yasmīn vastuni rāgasamyuktam cittam utpadyate, tad viññānam. vastu saṃskārah.*
 *…*saṃskāre sammoho 'vidyā.*…* *avidyācittasahajaṃ nāmarūpam.* (DBhS 98.10-11. ただし、*…* の個所については、シュミットハウゼン教授による emendation、並びに、荒牧訳に従う。なお、序文に言及した、松田氏によって公表された Manuscript A では、当該箇所を含むはずの Folio が欠落しており、また、Manuscript B, folio 30a3 では、少なくとも、*saṃskāre* の語が脱落しており、この写本の取り扱いには十全の注意を払う必要があるように思われる。) について、ドイツ語論文の方では、この縁起観察箇所は、「三界唯心」の一文の直後に続く、縁起の十二支分すべてが、ただ一つの心の内に宿る (*ekacittasamāsritāni*) という一文の具体的な説明である、と述べた上で、「三界唯心」との適合性を認めるが、英語論文の方では、おそらくそこに、*vastu* という語が用いられている点を重く見て、やはりこの縁起観察も、小乗の実在論的存在論に立つもの、としている。しかし、本論考で後述するように、『十地経』自体が、この第二番目の縁起観察を、後に「ただ一つの心の内における内在として」(*ekacittasamavasaraṇatas*) の観察としていることから、この観察が、「三界唯心」に基づくものであることは間違いのないところであろう。
- (3) この脈絡については、玉城博士の前掲論文 pp.338-339 において述べられる「三界唯心の文の前後の関係を重点をおいた考察」にも、その一部が挙げられて、解説されているので、参照いただきたい。また、第六地全体の内容の概略などについては、伊藤瑞叡博士の大部の著『華嚴菩薩道の基礎的研究』(1988年) pp.421-425 にチャート化されて纏め上げられているので、併せて参照いただきたいと思う。
- (4) 序文において私は、主として散文テキストのみを取り扱おうと述べた。ここでことさらに、韻文テキスト、重説の偈頌の第6頌を取り上げた理由、同時に、なぜそもそも、主として散文テキストのみ取り扱うことにしたのかの理由を、説明しておきたい。私は、『十地経』の「三界唯心」の一文前後の、アトマン批判に始まる菩薩による十二因縁観察の脈絡を、既に述べた通り、その直後の散文の〈脈絡②〉と一つのまとまりを持ったものとして、全体として捉えたいと考えている。散文テキストと韻文テキストとは、どちらが先に成立したものかは不明であるが(つまり、先に成立した散文テキストの要点をまとめたものが韻文テキストであるか、先に成立した韻文テキストを解説したものが散文テキストであるか、

はテキスト全体をよほど詳細に検討しなければ、あるいは検討したところで、一概には言い得ることはないであろうが)、どちらにしても、韻文テキストの内、重説のそれぞれの頌というものは、荒牧訳がそれぞれの頌を散文テキストの間に挿入したように、大概、散文テキストのある個所を一まとまりとして、そこに対応する頌として、区切られて表現されている。したがって、当然のことながら、その頌を参照しながら散文テキストを読むと、各頌に対応する部分毎に途切れて見えてきてしまうという、本論考における私のテキストの読み方にとっては、弊害が生じてくるのである。いずれ本論考の結論部分で述べる通り、実際には、当該の縁起観察(2)の観じ方そのものは、観じ方 β でしかあり得ず、観じ方 α は十二因縁観察としては不可能なのである。その意味で、この韻文の第6頌そのものの内容が、散文の対応個所の意味するところと異なっているというわけでは決してない。しかし、その第6頌は、散文の「三界唯心」から、ただ一つの心に内在するものとしての縁起観察(2)まで、という、そのまとまりだけに対応しており、散文テキストを読む際に、その単独のまとまりとしての「三界唯心」から(2)までの持つ意味を、しかも第6頌に説かれている意味だけに限定されたものとして読ましめてしまう力を持っている。そうすると、前述の、縁起観察(1)から(2)へと繋がる脈絡における「三界唯心」の意図 α が、まったく見えてこない。ただ実際には、その前の、縁起観察(1)に対応する第4頌が、「行動主体 (*kāraka*) 批判」と「仏や菩薩が教え、衆生が学ぶ、そのことが否定されるわけではない」(荒牧訳 p.175参照)との関連を説いて、意図 α を示唆し——もっともこれも、その第4頌自体で、一つのまとまりとして、しかも、散文にはない「空」をここですでに持ち込むことで、その問題を解決してしまっており、なかなか「三界唯心」との繋がりは見えづらい——、また、縁起観察(1)-Bに対応する第5頌が、「苦悩ばかりの集積の現前」を、強烈に慨嘆して、後述する、 $a_0 \rightarrow b_0$ の菩薩の心持ちを、よく表現しているとは思われる——ただし、これも、その後の問題の第6頌との繋がりを読み取ることは難しい——。以下、散文部分の〈脈絡②〉に対応する韻文の各頌を追っていても、大変大雑把な感触であるが、〈脈絡①・脈絡②〉を通じて、散文テキストが、繰り返し「大悲」を打ち出すのに対し、韻文テキストでは、ほとんど「大悲」を説くことがなく、その後の「空」三昧までもを経た後の記述の如く、あらかじめ「空」を先取りして、それを前提としてすべてを見ている観がある。私为本稿において考察する通り、散文テキストの、「三界唯心」も含めたこの脈絡で、最も根幹となるテーマは、「大悲」であり、この『十地経』第六地の散文テキストでは、大乘の「空」はむしろ、その「大悲」を発動させるべき菩薩の「三界唯心」に基づく十二因縁観察によって、そこから導き出されてくるものである。韻文テキストは、上に挙げた第4頌・第5頌の他にも、注(6)で挙げる第14頌のように、私の散文テキスト解説に示唆を与えてくれた点もあるのであるが、それらの偈頌を読み合わせてしまうと、散文テキストの〈脈絡①・脈絡②〉の全体によって見えてくる、「大悲」というテーマが見えづらくなってしまふのである。中でも、私が最も弊害と感じたのが、第6頌に頼って「三界唯心」の意図を「意図 β 」のみに限って読み、それによって「三界唯心」の一文の、この脈絡からの孤立性を読み取ってしまう危険性である。その危険を注記するために、敢え

ここで第6頌を引いた。もっとも、この重説の第6頌こそ危険も大きい分、実は、示唆に富んでおり、“otaramti”を、本文中に訳したように、菩薩たちが「渡り降りてくる」(=*ava√tr*)と直訳すれば、後に述べる「空」を導く螺旋運動の一面が観えて来るのである。

なお、付言ではあるが、上に言及した第5頌の *pāda* bc において語られる(近藤版が注記する、少なくとも或る写本が伝える読みの)カルマの捉え方には注目すべき点がある。下記の試訳中、下線部分の意味するところである。

諸諦に[おける、真理に]反する知が、真義には、かの言うところの無明である。

そして、カルマが、意思の中でも一番の意思によって、個別の果報/天分をもたらす。心を拠所として、[再生後に] 個体存在が[その意思を随伴する心と] 同時に生ずる。ああ、ああ、かくのごとくして、あらん限りの苦しみの集まり[である五蘊]が存在し得るのだ。

satyeṣu 'ojñāna paramārthatu sā avidyā, karmā ca cetanāvarena (写本 MS のみ / DBhS *cetanā ca tena*) *vibhāgaḥprāptam / cittam nīṣṛitya sahaḥajam* (Rahder-Susa / DBhS *nīṣṛityasahaḥajam*) *nāmarūḥam, evaṃ ṣu sambhavati yāva dukhasya skandhaḥ* // (DBhS 107.13-108.1. 荒牧訳 p.175も参照。)

十分な歴史文献学的吟味が必要であることは言うまでもないことであるが、私の知る限り、少なくとも、カルマの本質を *cetanā* に見据えて、そのことを明言したのは、ヴァスバンドウの『成業論』が、仏教の諸論書の中では初めてである。しかも、死に至る自己存在の最後の瞬間に抱く、*cetanā*、すなわち行為意欲こそが輪廻再生後の趣き先を確定するものであり、そして、その意思が再生後へと流れて行く心流の中に印象付けられているからこそ、再生の瞬間には、それが思考意識 (*manovijñāna*) によって引き出されて発現し、その後の自己存在の流れを規定して行く、という考え方もまた、彼の『縁起経釈』で初めて理論構築されたものである。彼が、この『十地経』韻文テキストから学んだものか、それとも、『十地経』韻文テキストの重説の偈頌作者が、このヴァスバンドウの思想の影響下のもとに、その詩節を作頌したものか、今後の検討課題と考える。

- (5) ハリソン版 3 J-3 L (ただし、本文中に試訳した最初の一文に当たる個所のチベット訳は省略。また、ハリソン校訂版に反して、北京版の読みを採用する。) : *sañs rgyas kyi mthu dan / ran gi* (P gi : DNL *gis*) *dge ba'i rtsa ba'i stobs bskyed pa dan / tiñ he 'dzin thob pa'i phyir dan / 'di dag gsum tshogs śiñ 'dus pas des* (P des : DNL omit *des*) *de bzin gsegs pa mams mthoñ žiñ snañ bar 'gyur ro // bzañ skyoñ / de de bzin no // ji skad smras pa bzin te / gzugs mams śin tu yoñs su dag pa las gzugs brñan mams snañ bar 'gyur ro // de 'di sñam du / de bzin gsegs pa 'di ga žig nas byon tam // bdag ga žig tu son tam // sñam pa las des de bzin gsegs pa de gañ nas kyañ ma byon par rab tu śes so // bdag gi lus kyañ gañ du yañ ma soñ bar rab tu ['du] śes nas / de 'di sñam du / kham gsum pa 'di dag ni sems tsam mo // de ci'i phyir ze na / 'di ltar bdag ji lta ji ltar *''mam par rtog pa''* de lta de ltar snañ no //* なお、*''mam par rtog pa''* という用語は、3 M に続く 3 O の 4 つの偈頌中、

第4偈で、*rlom sems / manyanā* という用語で表れている。ハリソン氏の英訳、p.44, n.31を参照。また、闍那崛多訳の対応箇所(T.13, 877a9-b5)を部分的に挙げると、「是の如く、賢護よ、若し、諸の菩薩、彼の念諸仏現前三昧を成就することを得んと欲すれば、何れかの方所に随って、先ず彼の仏世尊を見んと念欲し、所念の処に随って、即ち如来を見る。何を以っての故に、三昧に因縁して如来を見ることを得るや。彼の仏を見るを得るに三因縁あり。何者か三となす。一つには、此の三昧に縁る。二つには、彼の仏の加持。三つには、自らの善根熟す。……彼復応に是の如くの思惟を作すべし。今、此の三界は、唯だ、是の心有るのみ。何を以っての故に。彼の心念に随って、還りて自ずと心を見る〔が故に〕。」。なお、梶山訳は、pp.275-278を参照。

- (6) 実は、『十地経』の韻文テキスト、重説の第14頌(散文のテキストには、相当箇所なし)に、この『般舟三昧経』の比喩に大変よく似た、ほとんど同じ比喩が用いられる。第14頌の荒牧訳をそのまま引用させていただく。

「このように、さまざまな条件に条件づけられてまよいの存在が生成してゆく真実を、いささかの疑いもなくさとしてゆく。『それは、幻のごとくであって、ありもしないものがあるかのごとく非真実にあられる。夢のごとくであって、苦悩をうける個我的主体が本来ないのに、苦しめられる。真如の鏡にうつる、ありとあらゆる映像のごとくである。陽炎にもひとしい本性があつて、愚者たちをして誤認させる』と。」

(*pāda* bc: *māyopamaṃ vitatha vedakam apanitam, svaṃnopamaṃ ca tathatāpratibhāsa caiva.*)

前記注(4)の趣旨に則って、ここでも、本文中への記載は避けた。

比較参照のために、本文中では省略した『般舟三昧経』の3Kの段落を、梶山訳そのままに引用させていただく。

バドラパーラよ、たとえば、ある男あるいは女がいて、頭を洗い、身を飾ろうという自然の気質をもっているとしよう。清い油を盛った器、清い水を盛った器、あるいは、良く拭った丸鏡、あるいは、青藍を塗った地面(漢訳・無瑕の水晶?)に映して自分を見たいと思って、彼はそこに自分の影像を見るとき。バドラパーラよ、そこで〔お前は〕どう思うか。その清い油の器とか、清い水の器とか、良く拭った丸鏡とか、青藍を塗った地面に男や女の影像が現れたとして、それはその男や女がその中に行つたとか、そのなかに潜つたのであろうか。

バドラパーラはお答えした。

「師なる世尊よ、そうではありません。師なる世尊よ、その油や水が清らかで動揺しなかつたり、あるいは、その丸鏡が清く磨かれていたり、青藍を塗った地面が清潔であるために、影像が現れ出るのはです。その水や油や鏡や大地から男あるいは女の身体が生じるわけではありません。〔身体が〕何処かから来るわけでも、何処かへ行くわけでも、何処かで壊されるわけでもありません。」

- (7) 彼は、『十地経論』(T.26, 169a15-16. 511年、菩提流支訳。)の中で、次のように簡潔に解説している。

經に曰く、是の菩薩は、是の念を作さく。三界は虚妄にして、但、是れ一心の作なり、と。論じて曰く、但、是れ一心の作なりとは、*一切の三界は唯だ、心の轉のみなるが故に**。

つまり、ヴァスバンドゥは、この一文に表れる *citta* を、* *citta-pariṇāma* の意味において捉えており、三界に含まれる一切が、ただ、心の展開〔過程と結果〕に過ぎないと、サーンキヤ学派の言う、物質原理 *prakṛti* の *pariṇāma* を連想させる、*pariṇāma* という語を加えることによって、「三界唯心」の「心」を、決して、真実在の精神原理・アートマンを暗示しないものとして注釈しているのである。この解釈そのものは、『十地經』の文脈からしても、決して突飛なものではあるまい。

なお、*…*個所の解説文の書き下し、並びに、サンスクリット還元は、高崎直道氏の論文「唯心と如来蔵」、『如来蔵思想 I』、法蔵館 1988年、pp.120-121において指摘されている通りであり、チベット訳に “*kham s gsum pa ni sems gyur ba tsam du zad pa'i phyr ro*” とあるのに従う。(P. [Vol.104] Ṇi 254a2-3参照。) このチベット訳から推して、菩提流支による漢訳語「唯心轉」は、* *citta-pariṇāma-mātra* と推定される複合語の訳である。

また、菩提流支が「三界虚妄、但是一心作。」と訳した個所に対応する経句の漢訳は、初めて漢字文化圏において3世紀末、竺法護によって「其三界者、心之所為。」と訳されて以降、5世紀初頭に、鳩摩羅什が「三界虚妄、但是心作。」と訳してからは、六十卷華嚴にその羅什訳がそのまま踏襲され、さらに、菩提流支が『十地經論』の訳文中に、従来の「心作」ではなく、「一心作」という「一心」の訳語を用いた後には、八十卷華嚴において、「三界所有、唯是一心。」と、やはり「一心」の語をもって訳される一方で、「作」の語は訳文から消え、そして、8世紀末の尸羅達摩が「所言三界、此唯是心。」と翻じて、もともとの「心」のみの表現に立ち帰る。この間、おおよそ500年に渡る、中国仏教界での經典翻訳史、あるいは、教義解釈史に裏打ちされた翻訳表現の歴史的展開があると推測され、とても現在の私には論じきれない。

- (8) 尚この点については、加藤純章博士還暦記念論集に所載の拙論「ヴァスバンドゥによる『識』理解——『五蘊論』を中心として」を参照していただければ幸いである。

*この論考は、平成9年から平成11年度に渡る、科学研究費による基盤研究(B)(1)、『華嚴經』の研究（研究代表者：高野山大学越智淳仁教授）の研究成果の一部である。ただし、筆者がこの共同研究に参画し得たのは、平成10年度からであり、論題たる当該テーマを私の関心事となし得たのは、平成9年度から2年間に渡る、密教文化研究所のプロジェクト「密教の形成と流伝に関する研究」に加わり、平成10年度に、「唯心と密教的瞑想法の源流について」と題して研究発表を行うことができたお陰であることをここに断りしておきたいと思う。

<キーワード> 十地經、唯心、般舟三昧經。