

利他的行為に含まれる「自利」の意味 —道徳教育における「自利」の人格形成機能—

岩 瀬 真寿美

はじめに

今日、わが国における社会の大きな変化に伴い、平成8年、中央教育審議会第一次答申において、「生きる力」の育成をねらいとした教育が提言された。この答申をはじめ数次にわたる答申に留意しながら、平成10年、教育課程審議会が出した答申において、道徳教育についても改訂の提言がなされた。

改訂後の学習指導要領の解説として、「第1章 総説」の「第1節 道徳教育の改訂の要点」の中の「道徳教育改善の基本方針」では、次代を担う児童生徒に「自分の利益だけでなく社会や公共のためになにをなし得るかを大切に考え、広く世界の中で信頼される日本人として育っていくための道徳教育」を目指すと書かれている¹⁾。

このように、今日の道徳教育は、自分の利益だけでなく他者の利益を考えて判断し行動することを美徳とし、社会もそのような人材を求める。しかし、一方でわれわれは利己的にふるまうことがある。それについては、「第1章 総説」の「第2節 道徳教育の基本的なあり方」の中の「社会全体のモラルの低下への対処」の部分においても指摘がなされている²⁾。そこでは、児童の道徳性の育成に大きな影響を与えている社会的風潮として挙げられている五点の項目のうちの第一に、「社会全体や他人のことを考えず、専ら個人の利益損得を優先させる」³⁾と表現されている。

道徳教育では、学校、家庭、地域を通じて、児童・生徒に他者への配慮を身につけさせることを期待している。学習指導要領の解説では、その方法として、「共感」、「感動」など、児童・生徒の心情に働きかける授業の提案がなされているが、心情へ訴えるという方法がどこまでの効果を持つかに関しては定かではない。逆に、教師が言葉によって徳目を教えても、児童・生徒がそれを行動に移すことができるかどうかは別の問題となる。

本稿では、自分の利益だけでなく他者の利益を考えて判断し行動することを、「利他」という一語に置き換えることによって、今日の道徳教育の行き詰まりを別の観点から捉えなおすことを目的とする。そこでいう別の観点とは、『瑜伽師地論 (Yogācārabhūmi)』における「自利・利他 (svaparārtha)」の考え方である。ここでは、自己の利益と他者の利益とを融合して考えるという独特の観点がとられている。

「利他」の一般的な意味として、広辞苑第5版によれば「自分を犠牲にして他人に利益を与えること。他人の幸福を願うこと」⁴⁾とある。対義語は「利己」であり、同じく広辞苑によれば「自分一人だけの利益を計ること」と説明される。「利他」は、仏教的な意味として「人々に功德・利益を施して済度すること」とも説明されるが、われわれは前者の意味として使うことが多いだろう⁵⁾。

一般的に用いられる「利他」という語は、エゴイズムを全て廃した純粋なものとして想定されており、それは自己犠牲をも含んでいる語として捉えられているのではないか。道徳教育において、このような純粋な「利他」を徳目として掲げ、一方で利己心を徹底的に排除していこうとするならば、それは机上の空論になるか、あるいは児童・生徒に窮屈な生き方を強いることになりかねない。

先に挙げた『瑜伽師地論』は、大乘仏教の唯識説の流れを汲む経典である⁶⁾。その経典の中の「自利・利他」の章に関しては、過去に数々の訳出や詳細な解釈がなされている⁷⁾。そこでは、多くの場合、その理論が現実に生かされにくいという課題が指摘されている。村主論文では、「自利・利他」の具現化の仕方については明確になっていないと指摘されており⁸⁾、磯田論文においても、世俗即ちわれわれの社会生活の場面から離れていることについて指摘されている⁹⁾。なるほど、実生活には馴染みの薄い、仏教に特有の言葉による説明は、社会生活と離れてしまう。

そこで本稿では、「自利・利他」の考え方が今日の道徳教育の行き詰まりの問題を別の観点から捉えなおすという点で現実に生かせるのではないかということ进行を考察する。具体的な方法としてまず、道徳教育の現状を考察する。続いて、それを踏まえて、『瑜伽師地論』に示される「自利・利他」の行為の中の「自利」の意味について述べる。最後に、まとめとして、「人格の完成」の過程としての「自利」に注目して、残された課題について述べる。

1. 実践に結びつきにくいとされる道徳教育

(1) 今日の道徳教育における利己心と利他的行為の扱われ方

今日の道徳教育の特徴として、まず利他的行為についての理論的な側面の教授が欠如していることが指摘できる。学習指導要領では、小学校低学年、中学年、高学年、中学校のすべてにわたって、道徳教育の内容を四つに区分している。①主として自分自身に関すること、②主として他の人とのかかわりに関すること、③主として自然や崇高なもののかかわりに関すること、④主として集団や社会とのかかわりに関すること、である¹⁰⁾。これら四つの項目は小学校低学年から中学校まで変わらないが、それらが含む小項目に関しては発達段階に応じて表現が異なっている。

「第2 内容」の「主として他の人とのかかわりに関すること」の(2)は、「利他」という言葉の意味に近い内容を表現している部分の一つであるため、本稿において特に着目する。具体的には、この項目の中で、小学校低学年には「身近にいる幼い人や高齢者に暖かい心で接し、親切にする」、小学校中学年には「相手のことを思いやり、親切にする」、小学校高学年には「だれに対しても思いやりの心をもち、相手の立場に立って親切にする」、中学校には「温かい人間愛の精神を深め、他の人々に対し感謝と思いやりの心をもつ」ことを要求している¹¹⁾。

上記のような道徳教育の内容が示される一方で、利己心は克服すべき問題として取り上げられる。

「第1章 総説」の「第2節 道徳教育の基本的なあり方」には、「人間は、友達や周りの人々に親切にしなければならないと分かっている、心が動かないこともあるし、それを態度化し、行動に

移せないこともある。また、意見や感動などの対立がある場合にどうするのかといった問題も出てくる。¹²⁾というような現実把握がなされる。このような現実に対する解決策として、「こうした個々の具体的な状況に即して内面的な葛藤や感動を体験し、道徳的価値の自覚を深めていくことによって道徳性が発達する」¹³⁾との記述が付け加えられている。

この記述から読み取れる点として第一に挙げられることは、利己心は本来人間にあるものではあるが、利他的行為を阻むものであるために克服しなければならないとする絶対的な前提である。第二に、その克服は体験によって自然と達成されていくものだとする点で、かなり楽観的ともいえる解決策である。しかし、この記述からは、なぜ利己心は克服すべきものなのか、あるいはいかに利己心は克服されるのかについて答えを見出すことはできない。利己心は体験を積み重ねることによって克服していくものだと、最後は個人の体験へと帰着させている。

(2) 道徳教育における徳目主義と心情主義への批判

昭和31年からの道徳教育要綱の審議に参加した稲富栄次郎は次のような指摘をしている。「わが国で通俗的には、ある行為の範疇を、単語で表現したものをすべて徳目と呼んでいる。そして道徳教育の内容としてこのような単語を並べることを徳目主義とって、極度に嫌悪するのである。」¹⁴⁾このような指摘をした上で、稲富は単語を並べることがいけないのではなく、要はその教え方であると論じる。

第1章(1)①に挙げた「第2 内容」の「主として他の人とのかわりに関すること」の(2)の各項目を見ても、徳目主義の側面が濃い。学校においてこのような徳目が注入されようとしている一方で、現実には児童・生徒はモラルの低下した社会の中で生きている。

今日の社会全体のモラルの低下の児童への影響は看過することのできない問題であることについては、「第2節 道徳教育の基本的なあり方」の「児童を取り巻く社会の変化と道徳教育」¹⁵⁾に指摘されていることから分かるように、問題視される。学校から一步出た社会の中では、徳目を実践しにくい社会が横たわっていることが問題であるとされながらも、徳目主義から道徳教育が抜け切れていない現実がある。

必ずしもモラルの低下した社会ではなかったとしても、徳目主義は構造的な問題を孕んでいる。その問題とは、状況によってはある徳目がいわゆる「善い」ものにはならないということである。ある人が良かれと思ってとった行為が、それが徳目であっても、状況如何では相手の不幸を招くことがあることもある。

徳目主義が批判される一方で、現象として捉えられない心情だけに訴える道徳教育も批判される。道徳の時間の指導として、学習指導要領解説では、「心に響き心が動く」指導法を示している¹⁶⁾し、その中のある項目では、「心情に訴え」、「深い感銘」を与えることを児童・生徒に期待する記述¹⁷⁾を見て取ることができる。これらの記述自体に問題点があるとはいえない。しかしながら、第1章(1)②で指摘したように、道徳教育が児童・生徒の心情面に負うことに道徳性の発達を期待し過ぎるならば、それは楽観的であると批判せざるを得ない。そして、「心に響き心が動く」指導法

以外にも、学習指導要領解説には、「感動」、「共感」という心情に訴えることに期待する記述¹⁸⁾が多いことから、道徳教育の心情主義を読み取れる。このような児童・生徒への心情的側面に訴えることによる道徳教育の楽観性は、ただ楽観的であるがために批判されるのではない。その楽観性ゆえに、その期待を各個人に負う面が大きいために、人によっては心情的側面に訴えられなくても仕方がないと考えるような責任を回避する危険性を持つ点で問題がある。

(3) 利他的行為の知識とその実践との乖離

モラルの低下した社会において、状況との関連性の薄い徳目を教えられること、あるいは同じ社会的背景を持っていない各個人に対して、同じ感動や共感を期待されることによって、どれだけ児童・生徒は利他的行為を実践にうつすことができるだろうか。教える側も実践する側も、完全に実践することは不可能なことであると妥協をしていないだろうか。

徳目を教えることや、心情に訴えることがまったく意味を成さないとはいえない。なぜなら、それによって、どんな行為が一般的に他者を喜ばす行為なのか、逆にどんな行為が他者を困らせるのかについて、知識として最低限は、知る機会が得られるからである。それに加えて、感動的な事柄に触れることがもたらす児童・生徒への影響は悪いものとはいえないだろう。一方で、学校から外に一歩足を踏み出せば、児童・生徒は、自己の道徳性に拠りながら、最終的には自己だけを頼りに生き方を模索しなければならない。このような環境にある児童・生徒にとって、道徳教育で教えられたことがどれだけ自己の生き方に影響を与えているかについては否定的な見解をとらざるを得ない。

いくら利他的行為を善いものとして、他者に感動を与えるものとして知っても、利他的行為を実践にうつすことは難しいと感じる人が多いならば、道徳教育の中から何か知り足りないものがあるのではないか。ここには、利他的行為が善いということも教えても分からない、知っても実践にうつせないというこれまで長年にわたって議論されてきた問題も含まれているが、この議論を一旦は措いておき、教えることによって分かり、知ることによって実践に移すことができるという可能性があることとして考察を進めてみよう。

以下、利他的行為を実践に移し難いと感じる原因の一つとして、利他的行為に関してわれわれが知らない側面を持っているために、そのように感じるのではないかという立場から検討する。

利他的行為が自己のためにもなることに重きがおかれていないことが、利他的行為についてわれわれが普段意識していない部分ではないか。学習指導要領では利他的行為を項目として列挙しているが、その行為がいかなるものかについての体系立てた説明は見当たらない。そこでの徳目は、その行為が、概して「親切的な」、「相手」を思った、「思いやり」の心を持った、「人間愛の精神」を持ったものであるということをも茫漠としたものそのままに伝えることにとどまる。

利他的行為が、上記のような茫漠とした「相手」思いの行為であるにとどまらず、ひいては自己のためにもなる行為であるという考えは古くから大乘仏教¹⁹⁾の理論にある。いかなる行為であっても、それを行為する主体が自己である以上、その行為が何らかの結果として自己に帰されることを

明らかにできれば、行為主体の利他的行為への志向の度合いが大きくなるのではないか。第2章では、大乘仏教の中でも「自利・利他」について説明する理論について、若干の考察をしようとする。

2. 『瑜伽師地論』における「自利・利他」の考え方

(1) 先行研究から見る『瑜伽師地論』

まず、「自利・利他」の背景にある理論を概観しよう。利他的行為が、ひいては自己のためにもなる行為であるという「自利・利他」について直接論じたものに、大乘仏教の中の一派である瑜伽行派 (Yogācāra)²⁰⁾の基本聖典とされる『瑜伽師地論』がある。

『瑜伽師地論』百巻の中に含まれてこれまでの数々の研究で「自利・利他」の章として訳される部分では、これまで弱点を論じてきた道德教育の徳目主義や心情主義のどちらにも含まれない利他的行為についての説明がある。言い換えれば、そこでの利他的行為の説明は、項目の列挙においても道德教育における徳目よりも項目の相互関係が親密であるし、心情のみに訴えるような記述も目立たない。

『瑜伽師地論』の著者は、伝承によってはインドの弥勒 (マイトレーヤ Maitreya)²¹⁾とされたり、無著とされたりと、明確にはなっていない²²⁾。この梵語で書かれた論典の訳出としては、漢訳、日本語訳ともに詳細な先行研究がある²³⁾。それぞれの訳出を対比する精緻な研究もなされている。しかし、ここでは、これまでの道德教育では扱われていない視点を考察するために『瑜伽師地論』を扱うにとどまるため、これまで先行研究によってなされてきたような精緻な検討に新たな知見を加えることはできない。ここでは、「自利・利他」の章の『瑜伽師地論』の中の位置づけを概観しておく。『瑜伽師地論』は、多くの章から成っている。「自利・利他」の章は、『瑜伽師地論』の中の「本地分」、その中の「菩薩地 (bodhisattvabhūmi)」、その中の「持 (ādhāra)」、その中の「菩薩行 (bodhisattva-caryā)」、その中の「学ぶ対象」の中にある。「学ぶ対象」の中には、「自利」の章と「利他」の章があり、この二章を解釈の都合上、一つの章のように見立てる論稿がほとんどである。

菩薩地の「自利・利他」の章の中身は次のようになっている。そこでは十の視点から「自利・利他」に関する説明がされている。この十の視点は二つで一对になっており、具体的にその視点とは、利他の混じらない自利、自利の混じらない利他、利益類の「自利・利他」、安楽類の「自利・利他」、
「自利・利他」の因、「自利・利他」の果、現世の「自利・利他」、他世の「自利・利他」、究極的な「自利・利他」、究極的でない「自利・利他」、の十点である²⁴⁾。はじめから順に二項目ずつを対としている。

純粋な自利と純粋な利他が否定的に扱われていることは、特筆すべき「自利・利他」の特徴である。先に記した「自利・利他」についての十の視点における第一と第二の視点、すなわち、「利他の混じらぬ自利」と「自利の混じらぬ利他」が項目として挙げられることによって、「捨てられるべきもの」²⁵⁾が具体的になる。つまり、「利他の混じらぬ自利」と「自利の混じらぬ利他」の具体的項目

を挙げることによって、それらを除いたもの、すなわち「利他の混じった自利」と「自利の混じった利他」を薦められるべき「自利・利他」としているところは、道徳教育の徳目とは一風変わっている。「利他の混じらぬ自利」、「自利の混じらぬ利他」はあわせて「純粹の自利利他」²⁶⁾とも言い換えられている。「自利・利他」がいかなるものであるかについて考察するために、「捨てられるべき」「利他の混じらぬ自利」と「自利の混じらぬ利他」がいかなるものとして記述されているかを見ておこう。以下に、相馬論文²⁷⁾と磯田論文²⁸⁾の「自利・利他」の章の訳出に基づいて整理をする。どちらの研究も梵語や漢文の訳出であり、数ある項目を一般化するという解釈付けはしていない。まず、「利他の混じらぬ自利」とは次の十項目である。

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none">(イ) 自身に樂を欲する人が財物を追求し享受すること(ロ) 法をおしむ人であるにもかかわらず、仏陀や菩薩によって説かれた教えを追求し受持すること(ハ) 天界を欲する人が天界のために戒と精進を實踐し、禪定と智慧を保って生きること(ニ) 世間的享樂の果報を望む人が世間的享樂を目的として如来の廟を供養すること(ホ) 財利を欲する人が財利を目的とし自分に財利を成就するために、意味がなく外の人々を惑わす不実を説くこと(ヘ) 自身が人に奉仕されるようになりたいと欲する人が、奉仕されるようになるために、不正なる方法でとりまきを集めること(ト) 他人の奴隸状態にある衆生たちを、自己の奴隸とするために開放すること(チ) 獄につながれた衆生たちを、自己の仕事の完成のためだけに獄から開放し、自らがつなぎとめること(リ) 刑罰に恐れおののいている衆生たちを、自らに恐れおののかせるために他人からの刑罰から開放すること(ヌ) 菩薩が現法樂に住して衆生たちの利益を深く考えることからはなれること |
|---|

上記の訳出された項目はすべて、自己の利益を目的とした行為²⁹⁾であると一般化することができる。(イ)に関しては、いかにも自己の利益だけを追求した行為である。(ロ)、(ハ)、(ニ)から読み取れることは、仏道修行をする目的が自己の利益のみの追求であることは「利他の混じらない自利」であることである。(ホ)、(ヘ)に関しては他者をも巻き込んだ自己の利益の追求の行為である。(ト)、(チ)、(リ)に関しては、一時は他者を解放しているように見せかけながらも、実は自己の利益のための行為であるといえる。(ヌ)に関しては、他者に関して関心を持たないという冷やかな行為である。

以上、簡単に「利他の混じらぬ自利」の十項目を、仏教に特有に使われる語彙をなるべく一般化して解釈した。これら十項目すべてに言えることは、すべて自己の利益を目的とした行為であるということである。『瑜伽師地論』の中の「利他の混じらぬ自利」、つまり「純粹な自利」には少なくとも自己の利益を目的とした行為が含まれている。

一方、「自利の混じらぬ利他」に関しては、同じく「自利・利他」の章ではいかなる項目を挙げているのだろうか。そこで挙げられている項目を六点、同じく相馬論文³⁰⁾と磯田論文³¹⁾「自利・利他」の章の訳出に基づいて整理する。「自利の混じらぬ利他」とは次の六項目である。

- | |
|--|
| <p>(イ) 邪見の人、あるいは因果をないものとする人の布施をすること
(ロ) 犯戒せる、また行を離れた者が他に説法すること
(ハ) 自在を得た菩薩が、十方において種々の化作によって種々の人々の利益をなすこと
(ニ) 禅定を達成した菩薩がなお低い地の善法を修すること
(ホ) 自在を得た菩薩が種々の人々の利益をなすこと
(ヘ) 如来が衆生たちに無量の利益をなすこと</p> |
|--|

六つの項目の主語に注目すると、(イ)、(ロ)の二項目が、他の四項目と種類を別としていることが分かる。(イ)、(ロ)では、(ハ)から(ヘ)と異なり、主語が菩薩や如来ではない。むしろ、仏教では否定される者が主語となっている。「邪見の人、あるいは因果をないものとする人」や「犯戒せる、また行を離れた者」の行為は利他的に見えても、「自利・利他」ではないということだが、ここでの主語が具体的にいかなる人を指し示すかについては、今後考察しなければならない課題である。

他五項目はすべて、菩薩行を達成した者が主語となっている。それらの項目が意味することとは、つまり、自己が完成していながら、利他的行為をしても、それは他者への利益にはなるが自己の利益にはならないということである。人格の完成に到達することなく、それを求め続けるしかないわれわれにとっては、これら四項目は関係の薄いものであり、前者二項目から得られるものの方が大きい。

以上、『瑜伽師地論』の「自利・利他」の章における「利他の混じった自利」と「自利の混じった利他」を整理し、それらの項目を仏教に特有に使われる語彙をなるべく一般化して、それらを除く「自利・利他」に焦点を絞ってきた。ここまでで明らかになったことは、『瑜伽師地論』の「自利・利他」とは、自己の利益を目的としない行為であり、少なくとも「邪見の人、あるいは因果をないものとする人」や「犯戒せる、また行を離れた者」の行為でないことである。この条件を満たせば「自利・利他」の行為であるということだから、『瑜伽師地論』が示す「自利・利他」の行為の射程は広いといえる。

(2) 「自利・利他」という利他的行為

少なくとも『瑜伽師地論』の「自利・利他」の章を見ると、「自利・利他」の行為の射程は広いのにもかかわらず、なぜわれわれが利他的行為を実践することは難しく感じられるのだろうか。『瑜伽師地論』の「自利・利他」が現実に生かされていないという指摘は、数々の先行論稿でもなされている³²⁾。

このような指摘があるにもかかわらず、現実に生かすところに論及されにくい要因に、言葉の問題がある。仏教経典に特有の問題として、「安楽」、「法」、「如来」、「禅定」など、仏教に特有の言葉の馴染みにくさの問題がある。特有の言葉の背景には、古代インドの社会があり、その社会がわれわれの生きる現代社会とは、時間も空間も異なる点で理解し難いことは自明である。この問題に加えて、梵語から、漢訳、日本語訳がなされる間に、本来もっていた意味がずれていくという問題も指摘できる。

先行研究では、「自利・利他」とはつまり何かについて具体的な検討はなされていない。上記に示した言葉の乖離の問題があることを踏まえたとしても、『瑜伽師地論』の「自利・利他」を現実結びつける工夫ができるのではないだろうか。そのために、『瑜伽師地論』で示されていた「利他の混じらぬ自利」と「自利の混じらぬ利他」の各項目が実は、学習指導要領に示されている道徳の内容項目と、それらが徳目として示されているという点で変わらないという共通点があることに注目しよう。

「利他の混じらぬ自利」と「自利の混じらぬ利他」の各項目に対して、先行論稿では項目を訳出したものが多いが、この訳出を上で行ったように一般化する作業によって、道徳教育との接点が導き出せる。

(3) 「人格の完成」の過程としての「自利」

『瑜伽師地論』の「自利・利他」の中に部分として含まれる「自利」とはいかなるものか。再度、「利他の混じらぬ自利」の(イ)から(ヌ)の項目、あるいは「自利の混じらぬ利他」の(イ)、(ロ)の項目を見直してみると、「利他」とは「自利・利他」の行為に含まれる他人の利益である。「自利」については、「自利の混じらぬ利他」の(ハ)から(ヘ)における「自在を得た菩薩」、「如来」など、修行が完成された菩薩たちの行為が「自利の混じらぬ利他」であったことから推測できる。つまり、修行の完成されていない者であるからこそ、他人の利益を目的とした行為をすることによってその行為が自利にもなるのである³³⁾。

『瑜伽師地論』が「自利・利他」が瑜伽行派の修行体系を示したものであったことを考え合わせれば、「自利・利他」に含まれる「自利」とは、端的に言えば、行為主体が成長していく過程であるといえる³⁴⁾。このことを道徳教育で使用する表現で言えば、「自利・利他」の行為に含まれる「自利」とは、まさしく「人格の完成」(教育基本法第1条)への過程を段階的に上っていくことを示しているといえる。

結 語

本稿では、道徳教育における「自利」の人格形成機能を明らかにするために『瑜伽師地論』の「自利・利他」の理論について考察した。そこでは、その理論が単に徳目主義と批判される項目の羅列ではなく、心情のみに訴えるものでもないことが分かった。「自利・利他」の行為は、われわれが「人格の完成」を絶えず目指しながらも完成されない存在であるからこそ、「自利」となる行為であった。

『瑜伽師地論』の「自利・利他」は、「自利」を含むということが文字としても見て取れるように、道徳教育の利他的行為と利己心を対立させて捉える考え方とは別の枠組みをもっていた。「利他」をエゴイズムをすべて廃した純粹なものとして想定し、その実践を無理なものとしてあきらめている従来の道徳教育のあり方と対比させたときに「自利・利他」の考え方はより一層明確になる。「自利・利他」の理論は、「自利」を含むという点で、人間に無理を強くない。

今日の道徳教育が、学校の中で形骸化して、児童・生徒の実生活に生かされていないという不安がぬぐえない状況を打開するひとつの方策として、無理なく利他的行為を実践できる理論の枠組みを体系付けること、教師自身が葛藤することなしに、利他的行為の善さを児童・生徒に教えられることが期待される。

その上で課題であることは、まず、否定的に捉えられていた「邪見の人、あるいは因果をないものとする人」や「犯戒せる、また行を離れた者」とは現代においてはいかなる者を指すかについての問題である。第二に、『瑜伽師地論』の「自利・利他」の他の八つの視点の考察が課題として残る。その中で、例えば、「自利・利他」の因果について、あるいは究極的な「自利・利他」とは何かという問題があるが、「自利・利他」が十の視点から説明されるという先行研究の記述³⁵⁾に立ち返れば、他の視点を考察する必要性は十分にある。

さらに、道徳教育においてすすめられる利他的行為の実践によって、行為者がいかに変わっていくか、言い換えれば行為者がいかに「人格の完成」に向かっているかを目に見える現象として観察していくことは重要である。社会全体のモラルが低下しているといわれる中で、利他的行為をする行為者がいかに成長していくかを見ることは、先行研究でも課題とされていた「自利・利他」の理論の実践化への原動力となるだろう。

〔注〕

- 1) 『小学校学習指導要領解説（道徳編）』文部省、平成11年、5頁。
- 2) 村田昇「伝教大師と心の教育をめぐって」齊藤昭俊 編『仏教における心の教育の研究』（新人物往来社、2001年、92-131頁）においても、第16期中央教育審議会答申「新しい時代を拓く心を育てるために——次世代を育てる心を失う危機」を取り上げる中で、大人社会全体のモラルの低下を指摘し、今日における忘己利他の重要性を指摘している。
- 3) 同上、18頁。
- 4) 新村出 編『広辞苑第5版』岩波書店、1998年、2794頁。
- 5) 中村元『広説佛教語大辞典 中巻』（東京書籍株式会社、2001年、1723-1724頁）によれば、①他者を利益すること、②親鸞によると「利他」は仏が他人を利することであり、これに対して「足り」は他人が利せられること、の大きく二つに分かれており、①の関連として『菩提行経』が多く挙げられていることから、「利他」が大乗仏教で特に使われることがわかる。
- 6) 『瑜伽師地論』を標榜する瑜伽行派は、大乗を標榜していると、高崎直道「瑜伽行唯識説の教育論」『仏教における心の教育の研究』（新人物往来社、2001年、43頁）に記されている。その中の「菩薩地」で説かれるところこそが、瑜伽行派の修行体系であるとされる。「菩薩地」の中に本稿で考察する「自利・利他」の章があるということは、「自利・利他」が瑜伽行派の修行体系であることを示しているといえよう。
- 7) 中国の伝承では、『瑜伽師地論』の著者を弥勒とするのに対し、チベットの伝承では弥勒の説を受けた無著の編纂とすると、高崎は前掲書（41頁）で論じている。それを受けたものとして、弥

勸が偈頌をつくり世親が釈論を附したといわれる『大乘莊嚴經論』があると高崎は前掲書（49頁）に記している。『瑜伽師地論』を漢訳したのは玄奘をはじめ、中国には数人存在する。『瑜伽師地論』の日本語訳、解釈を行った先行研究の中でも特に、本稿で参照した論文としては、磯田熙文、相馬一意、高崎直道、村主祐生によるものがある。

- 8) 村主祐生「利他の理念と報因報果」『佐藤良純教授古稀記念論文集 インド文化と仏教思想の基調と展開 <第1巻>』、佐藤良純教授古稀記念論文集刊行会、2003年、209頁。荻原雲来 編『梵文菩薩地経』、p.22-26を底本とした梵文和訳である。
- 9) 磯田熙文「自利と利他」『秦隆真先生追悼論文集 仏教と社会福祉』秦隆真先生追悼論文集刊行会、昭和52年、54頁。荻原雲来 編『梵文菩薩地経』、22-26頁とN. Dutt: *Bodhisattvabhāṃiḥ*, Tibetan Sanskrit Works Series vol.VII, Patna, 1978, 15-24 頁の訳出部分を参照した。
- 10) 『小学校学習指導要領』平成10年、『中学校学習指導要領』平成10年。
- 11) 同上。
- 12) 『小学校学習指導要領解説（道德編）』、15頁。
- 13) 同上。
- 14) 稲富栄次郎『人間形成と道德教育』福村書店、1962年、pp.228-229。
- 15) 『小学校学習指導要領解説（道德編）』、18頁。
- 16) 『小学校学習指導要領解説（道德編）』、76頁。
- 17) 同上。
- 18) 『小学校学習指導要領解説（道德編）』73頁には、読み物資料を生かすことに関して、「登場人物への共感性を中心とした展開にするだけでなく、児童の資料に対する感動を大事にする展開にしたり」と、「感動」や「共感」を目標に置いた記述を見て取れる。
- 19) 中村、前掲書、1122頁によれば、「大乘仏教」の説明として「大乘とは大きな乗り物の意で、自分ひとりのさとりのためではなく、多くの人びとを救う巨大な乗り物のような仏教ということ。小乗仏教に対する」とある。「紀元前後ごろから修行僧の教団とは別に、在家仏教信者の団体が各地に成立し彼らは自分たちを菩薩」とよび、「自己の経典をつくり出した」という。これに関して、「菩薩」という語は、広辞苑第5版によって、「さとりを求めて修行する人。」「後に、大乘仏教で、自利・利他を求める修行者を指し、自利のみの小乗の声聞・縁覚に対するようになった」と説明される。山口益『仏教思想入門』（理想社、1968年、218頁）によれば、大乘仏教は歴史の流れに従い、限りなく増大してきたが、もともと仏陀自身が教団の統率者でなかったこともあり、仏教には正典決定はないという。鈴木大拙（佐々木閑 訳）『大乘仏教概論』（岩波書店、2004年、6-7頁）によれば、「大乘」という語は『大乘起信論』の中では、「真如」、「法身」という大乘仏教の最高原理の同義語として用いられているという。
- 20) 高崎論文（41頁）によれば、瑜伽行派は歴史的には中観派とならぶ大乘の二学派の一つとして、無著、世親の兄弟によって基礎を固められたとある。その学説からいえば唯識派であるとされる。

唯識派が唱える唯識説とは、広辞苑第5版によれば、「一切に存在はただ自己の識(心)の作り出した仮のもので、識のほかには事物的存在はないと説く」ものと説明される。『佛教の思想』(上山春平、梶山雄一 編、中央公論社、1974年、162頁)によれば、心のある対象に止める「止心」と心理を如実に観察する「余観」を特に重んじた四世紀頃の学派であるという。

瑜伽行派の歴史的発展については、平川彰『インド 中国 日本 仏教通史』(春秋社、1977年、48-51頁)に詳しい。

- 21) マイトレーヤに帰せられる論典については、袴谷憲昭「瑜伽行派の文献」『唯識思想』(高崎直道編、春秋社、1982年、58-63頁)に詳しく検討されている。
- 22) 高崎、前掲論文、41頁参照。
- 23) 漢訳には玄奘によるもの、北涼曇無讖によるもの、劉宋求那跋摩によるものなどがあり、日本語訳としては磯田の邦訳、相馬の邦訳が挙げられる。
- 24) 磯田論文(43-44頁)、相馬論文(525頁)を参照した。これ以降、本稿において『瑜伽師地論』に関する部分では、主にこの二つの論文を参照している。
- 25) 磯田、前掲論文、45頁。
- 26) 同上。
- 27) 相馬一意「梵文和訳『菩薩地』」『佛教學研究』第43号、龍谷大學佛教學會、1987年、521頁。
- 28) 磯田、前掲論文、44頁。
- 29) ここの関連で、鎌田茂雄『現代人の仏教』(講談社学術文庫、1998年、194頁)によれば、自分のみが救われることを考えて他を救うことを考えないエゴイストを仏教では声聞といい、それは自分ばかり楽を求め、他人の迷惑はまったく考えないものと同じという。
- 30) 相馬、前掲論文、520頁。
- 31) 磯田、前掲論文、45頁。
- 32) 以下、四つの論文では、「自利・利他」についてはかなり詳細な分析が行われているが、それを具現化することについてはまだ明確になっていないとの指摘がなされている。
- 33) これと併せて、中村 元『慈悲(サーラ叢書1)』(平樂寺書店、1956年、93-100頁)に論じられる自他不二の倫理である慈悲の倫理について考察する必要がある。
- 34) 岡野守也『大乘仏教の深層心理学「撰大乘論を読む」』(青土社、1999年、195頁)の第五章の菩薩の発達段階論では、「自利利他」の喜びについても論じられている。
- 35) 相馬、前掲論文、525頁。