

菩薩の平和思想

梶山雄一



一、苦の二類型

現代のわれわれは「平和」という言葉を聞きますと、すぐに、その対語としての「戦争」という言葉を思い出します。いわば「戦争と平和」という領域の中でしか平和というものを考えないようになっていっているのです。しかしよく考えてみますと、戦争と平和というような相対的な概念だけで、ほんとうの人間の心の平和というものが得られるとは思われません。

世界に戦争が無い、ということはもちろん戦争があるよ

り良いことであるに決まっております。それは私などの年代の者たちは若い時にいやというほど思い知らされてきた事実であります。けれども、局地的にはとにかく、世界的な規模での戦争が行なわれていない現代、人々が皆心の平和と幸福を得ているわけではない、ということも事実であります。

また二つの超大国の間の核兵器の均衡きんこうによってかろうじて支えられている世界の平和というのが、ある一人の狂気や一つの偶然というようなものを契機として、人類の破滅や地球そのものの壊滅にさえ導きかねない、ということ

も周知の事実であります。例えば、最近やかましい米ソ間のINF（中距離核戦力）の相互制限による平和への努力というものの、政治的にはそれなりに評価されることではありましたが、武力による対立を基盤としたままで、単に兵器のバランスによって平和を求めることであります。いわば戦力によって平和を追求する抑止の論理でありまして、それはいわば自己矛盾とさえ言わねばならないことでもあります。

こういうふうと考えてまいりますと、戦争と対立するだけの意味での平和というものは、たとえそれが望ましいものであるにしても、本質的に虚構のものにすぎないのではないかと思われるわけがあります。いわゆる平和というものものの底に、もっと人間存在にとって本質的なものを見出し、いわゆる平和はそのような本質的な平和を根底とし、そこから現実化してくるものとならなければならない、と思うわけがあります。

よく御存知の仏教の言葉に「阿羅漢あらかん」というのがあります。この言葉は本来は「尊敬に価する人」を意味する arhat というサンスクリット語あるいはその俗語形の音写

でありまして、煩惱を断じつくした聖者を意味しました。しかし興味あることにこの語の漢訳の一つに「殺賊」という語があります。これは arhat を ar-han とまり「敵を殺した者」というように俗語的に解釈し、煩惱の賊を克服した聖者の意味にとったものであります。もとよりこれは語源的に正しい解釈ではありませんが、絶対の安らぎを得た聖者を煩惱の賊を殺した者と解釈するところに、私は平和という思想の深まりの一つの例をみるができると思うのであります。

さきにも申しましたように、平和という概念は、戦争に対する平和というような、いわば政治的・社会的・現実的な意味で用いられますときと、個人あるいは人間存在自体の平和、心の平和という意味で用いられるときと二つあるわけがあります。

一寸いま正確な題名を思い出さないのでが、先般、NHKのテレビで、ヴェトナム戦争に参加した英雄たちが戦後アメリカに帰ってから、社会的人間として恢復かいくすることができずに、山や森の中に一人隠れて生きているありさまを報告しておりました——このドキュメント作品そのもの

はBBCの製作ではなかったかと思えます。ヴェトナム作戦中にいわば人殺し機械になるように猛烈な訓練を受け、その後実戦で殺し合いを続けてきた兵士が、アメリカに帰ってから、いわば通常の、平和な社会に対して本質的違和感を抱き、人間社会から逃れて山野で孤独に生きている、というドキュメントでありましたが、私はこれを見ていて衝撃を覚えました。

世の中には生まれつき心や身体の障害をもった人、あるいは、ヴェトナムから帰ったのではなくても、鋭い感受性によって現実の社会を虚妄であり不実であるとしか見られない人など沢山あります。いわゆる宗教的感受性というのはそうしたものと無縁ではありません。もしこの人間が、そして人間社会そのものが虚偽であるとしか見えないならば、その人にとって、現実の戦争が無くて平和はやってきません。心の戦争は一生続くに違いないのであります。そういうときに、ただ戦争のない平和とか、国家や自治体の行なう社会福祉というものが、きわめて空しいものに思えたとしても不思議はありません。

さて、仏教における心の平和、静寂(santi)ということ

につきましては、中村元先生をはじめ、本講座を担当されました先生方が多くを語っておられますので、私は、平和と対をなす言葉であります苦(dukkha)ということを手がかりにして平和ということを考えてみたいと思います。

・人間の苦というものをどう把握するかについては宗教によって相違があるようであります。ここでは西暦紀元前後のインドの宗教、とくに大乘仏教の生成に大きな影響を与えたのではないかと考えられているゾロアスター教の場合を例にとり、それを釈尊の場合と比較してみることになります。

ゾロアスターという人は前七世紀ころにイランの古代宗教を改革して、いわゆるゾロアスター教の教祖となった人でありますが、この宗教は、インドの『ウパニシャッド』や仏教のような瞑想的な宗教とは対照的に、現世に密着した目的をもっていたようであります。教祖ゾロアスターの考え方にはある程度政治的なもので、彼の周囲の牧人や農民たちが、悪魔の迫害から自由になって、平和な生涯を送れるようにすることを直接の目的にいたしておりました。い

かなければ彼の人生の苦に対する関心は実践的にかつ直接

的なものであります。民衆の苦しみの原因は悪と偽りという間違った選択を行なった者たちの邪悪さであった。そして苦とは飢餓・略奪・殺人・迫害・そして犠牲祭を行なった旧宗教の信者による家畜の屠殺でありました。このような邪悪なるものは闇黒と悪の創造者アフリマン(アンガラ・マイニユ)によって象徴され、他方、光明と善の創造者アフラ・マズダー(オフルマズド)は、それらの苦から民衆を実際に救済することを約束し、神の助力者サオシユヤントは苦しむ農夫や殺されようとする牛に救いの手をのべるわけであります。

ゾロアスター教によれば、現世界の存続期間は一万二千年で、これが三千年ごとに分割されます。最初の三千年は精霊創造の時期であり、またアフラ・マズダーとアフリマンの戦闘開始の時期であります。第二の三千年にはアフラ・マズダーは大天使、空、水、地や人間、動植物を創造し、他方アフリマンは悪霊の創造に努めます。第三の三千年は両神の軍勢の戦争の時期であります。最後の三千年はゾロアスターの出現から最後の審判の日までに及ぶ期間で、ゾロアスターの子でサオシユヤントと呼ばれる三人が

世直しを行ないます。第三のサオシユヤントが最後の審判の日に救世主としてあらわれ、審判の予告を行ないます。

突然、天より彗星が地上に落ちて大火を引き起こし、熔岩が流れて天地を覆ってこれを浄化します。そしてアフラ・マズダーは最後の戦闘でアフリマンを完全に敗北させます。

ゾロアスター教に限らず、この宗教と密接な関係にあるキリスト教やイスラム教など、一般に砂漠の一神教といわれるものには、世の悪と徹底的に闘うという一面があるようであります。それはイスラム教の世界征服の意欲やキリスト教の十字軍の歴史などにもあらわれていることです。もともとこういう戦闘的な意欲というものは、これらの宗教の一面であって、それを全面的なものとして把握してしまつて、それらの宗教のもつ神秘性や内面性を無視してしまふことはできません。また後に触れますように、大乘仏教の菩薩の思想の中にはゾロアスター教的な積極的実践の精神もあるわけであります。

病人を次々といやし、死者をよみがえらせる奇跡を行なったイエスの教化の仕方と対比される釈尊の逸話がござい

ます。シュラーヴァステイーの富裕な商家の嫁であったキサー・ゴータミーは、突然男の子を亡くしてしまいました。彼女は死んだ子を抱いて歩きまわり、会う人ごとに薬をせがんだ。人びとは「死んだ子に飲ませる薬があるのか」とあざけりました。気が狂った彼女を憐れんだある人が、たまに近くに来ていた釈尊のところへ行くようにと教えてやりました。釈尊に近づき、また薬をせがんだキサー・ゴータミーに向かつて釈尊は「町に行き、だれも死んだことのない家から、カラシ種をもらってくるがよい。そうすればその子を生き返らせてあげよう」と言う。キサー・ゴータミーは死者を葬ったことのない家を探してまわるが、そういう家を見つけない。そうしているうちに彼女は、無常ということは神々さえも免れることのできない、世の定めであることにおのずから気づいた。釈尊のもとに戻った彼女は出家を申し出て許され、修行に専心し、のちについに解脱して聖者となった、というのであります。

釈尊は奇跡を行なうのでもなく、社会的に激しい活動をしたわけでもありません。彼は静かにものごとの本質を指し示して見せました。そして人々がみずから真理に気づく

のを待ったのです。

苦について釈尊は四つの真理を教えています。苦、苦の原因（集）、苦の消滅（滅）、苦の消滅にいたる道（道）という四つの真理であります。そして釈尊のいう苦とは、生まれること・老いること・病・そして死という四苦であり、また憎らしい者に会う苦悩・愛する者と別れる苦悩・欲しいものが手に入らない苦悩・要するに身心の要素はすべて苦悩であるという四つを加えた八苦でありました。また苦は生老病死憂悲苦愁悩という形でまとめられることもあります。

たしかに人間の苦悩にはさまざまなものがあります。戦争・暴力・盗難・恋愛の悩み・家庭問題などなど。釈尊は、しかし、そのようなさまざまな現象としての苦よりも、それらの苦の本質に主要な関心をもっていました。少壮のなかにも老いと病はある。生まれることのなかにすでに死がある、と釈尊は教えます。なぜなら、身心としての人間の存在そのものが苦であるからです。

釈尊にとってそのような人間存在そのものとしての苦はわれわれに内在する根本的な無知と愛欲とを根拠にするも

のでありました。この無知と愛欲との二つが苦の原因として挙げられています。そして苦の消滅つまり真実の平和とは四苦・八苦と教えられたような人間の苦一般が、正しい修行（道＝八正道）によって絶滅された状態にはかなりません。いいかえれば、無知と愛欲に代表される人間の煩悩が断絶された状態が絶対の安らぎ、涅槃、平和というものであったわけです。

二、菩薩の語義(1)

私に課せられた問題は「菩薩の平和思想」でありますから、そろそろ大乘仏教の話に移らねばなりません。大乘仏教というのが、僧院の中で修行と学問とに没頭していた出家の教団から直接に出てきたものでなく、むしろ釈尊の遺骨を祀ったストゥーパを中心を集まっていた在家の信者の集団に起源していることは今日ではほぼ定説となっております。

『大般涅槃經』という、釈尊のクシナガラでの入滅にいたるまでの最後の旅を記した經典がございます。これはパーリ語聖典の中にもあり、サンスクリット本も漢訳も現存す

る重要な經典であります。この經典の中で、すでに間もなく入滅すると定まっている釈尊に、阿難が、釈尊が亡くなられたときどのように葬儀や供養を行なったらよいでしょうか、と質問をしております。釈尊は阿難に向つて、お前のような出家の比丘・比丘尼は自分の葬儀にかかずらうことなく、それぞれの修行に専心せよ、自分の葬儀についてはすべて在家の仏教信者に任せなさい、と言ったうえで、遺体の入棺・火葬の仕方、ストゥーパ（仏塔）を作つてその中に遺骨と灰をどのように納めるか、またストゥーパに對して在家の信者はどのように供養すべきか、というようなことを事こまかに阿難に教えています。

実際、釈尊が沙羅双樹のもとで入滅されますと、マッラ族の在家の信者たちが集まってきて、釈尊の遺教どおりに、遺体に対して舞踊・歌謡・音楽・花輪・香料をもって供養し、その後、遺体を布で五百重に包んで鉄槽に入れて荼毘に付し、ふたたび供養を行ないました。釈尊がクシナガラで入滅されたと聞くと、マガダ国の阿闍世王を初め八人の王がそれぞれ遺骨の一部を自国にもち帰つて、ストゥーパを造り、遺骨を納めて供養の祭りを行ないました。そのほ

かにも灰と瓶のストゥーパも造られましたので合計十のストゥーパができたわけです。

ストゥーパ供養はその後在家信者によって行なわれ続け、アショーカ王がもとのストゥーパの中の遺骨を分骨してインド各地に多数のストゥーパを建てたことによってさらに普及し、アジアの各地で今日にいたるまで続けられております。

ここで注意しておかねばならないことは、ストゥーパの供養は舞踊・歌謡・音楽・花輪・香料・幡蓋などの世俗的な資具を供えて、在家の信者たちによって行なわれたということです。出家の比丘・比丘尼は戒律によってダンスや歌や世俗の物語を見聞きすることも、生きた花を摘むことも許されていませんでした。ということは出家者はストゥーパ供養には初めから参加できなかったということです。平川彰先生の御研究によりますと、ストゥーパの経済・管理・運営はすべて在家信者の手で行なわれ、その経営は出家者の僧院とは全く切り離されて行なわれました。そのため、ストゥーパを中心にした在家者たちの数が増すにつれて、在家教団ともいえるべきものが、僧院の出家教団とは

別個に形成されてまいりました。在家教団が組織的に発展し、儀礼や經典が必要になってまいりますと、在家者の中から出家教団に加わって学問や修行をして帰ってきたり、逆に出家の比丘・比丘尼が僧院を出て在家教団に加わったりして、在家教団の中に出家者も入るようになりました。しかし、ここでは出家と在家との差別は存在しなかったのではありません。

みなさんが初期の大乗經典をごらんになりますと、これらの在家の聴衆は「善男子・善女人」と呼びかけられているのにお気づきになると思います。しかし、これらの善男子・善女人は次第に菩薩と呼ばれるようになります。その集団も菩薩集団とか菩薩僧伽と呼ばれるようになりました。こうして、僧院の中に住む声聞・一人で山野を遍歴し縁起を觀じてさとする獨覺（縁覺）という小乗の出家者に対して、第三の修行者としての大乘の菩薩が誕生してくるのであります。

菩薩という言葉は釈尊のころからあったわけではなくて、おそらく前二世紀に、「燃灯仏授記」の物語を發端にして成立したものだといわれています。この物語の中で釈尊

の前身と見做されるメーガ（またスメーダ、スマティともいう）という修行者が燃灯仏から、お前はのちにシャーキヤ・ムニという仏陀に成る、という予言を受け、それ以後、成仏をめざして修行に励みます。この「さとり（bodhi）」を得ることに決定した有情（sattva）」という意味で、成道以前の

釈尊、長い前生において修行を重ねていたときの釈尊のことを bodhi-sattva（パーリ語 bodhisattva）「菩薩」と呼ぶようになったのであります。

仏典というものは初期にはサンスクリット語で伝えられたのでなく、中期インド語と呼ばれる俗語で伝承されておりましたから、いま菩薩という語を考えると bodhi-satta というパーリ語（これも中期インド俗語の一つ）で考えなくてはなりません。bodhi は「さとり」という意味で一定していますが、パーリ語の satta という語はサンスクリット語の sattva（有情）に相当するだけでなく、サンスクリットの sakta にも相当します。sakta は「執着した、没頭した」という意味があります。ですから菩薩という語がもし bodhi-sakta という言葉から出たとすると、あるいは、ある時期にその意味で使われたとすると、それは

「さとりに執着したやから」という、いわばあざけりの語になります。

実は菩薩という言葉がこのような蔑称（べつしょう）として用いられた可能性はかなり大きいのであります。自らを大乘と称した最初の經典は『八千頌般若經』ですが、その第一章にシュレーニカという修行者の物語が出てまいります。彼は道を求めて多くの宗教や哲学を学んだのですが、どれにも満足できないでいたところが、『般若經』の説く無執着（avasthā）の教えを聞いて初めて悟った、というのであります。御存知のように『般若經』は空・無相・無願を三解脱門といって、その主要な教義としていたのであります。空とはあらゆるものに実体がないということ、無相とはいかなるものの特徴をも固定的なものとして把えないこと、無願とはいかなるものにも愛着しないことであります。要するにこの三つともが無執着を強調しているのです。般若波羅蜜を行ずる菩薩は物にも、心にも、仏陀のさとりにさえも執着してはならないというのがこの經典の教えであります。

なぜ『般若經』を奉じた菩薩たちは「無執着」というこ

とをこれほど強調せねばならなかったのでしょうか。そこには以下のような事情があったと思われるのであります。小乗仏教の出家者たちは、釈尊入滅後しばらくして、釈尊という偉大な人格と、弟子である自分たちとを区別するようになりました。釈尊はこの世に生まれてから修行して仏陀になったわけではなく、無限の過去から生まれかわり死にかわりして修行し、また犠牲的精神を発揮して人々のために尽力し、その後この世に生まれて無上にして完全なさとりをさとられたのである。それに対して自分たち声聞はこの世に生まれてから初めて仏教に接して修行を始めたにすぎない。だから自分たちが釈尊と同じ仏陀になることはできない。自分たちはせいぜい阿羅漢という、煩惱を断じつくした聖者になれるだけである。仏陀への道と阿羅漢への道とは違うのだから、と。阿羅漢という言葉は釈尊在世中には、釈尊自身にも、また煩惱を断じた弟子たちに対しても等しく用いられていたのですが、ここに至って、この二つの話は異なった聖者の階位の名称となりました。そして小乗の声聞たちは、仏陀になることをあきらめ、阿羅漢になることを最高の理想とするようになりました。

他方、新興の大乗の菩薩たちは、初めから自ら仏陀になることを旗印としました。自分たちを菩薩、つまり、仏陀になることに決定した者、であると自称している以上、大乘仏教の信者はみな成仏を理想としたのです。この新興の大乗教徒の掲げた理想は小乗教徒に衝撃を与えたにちがいない。小乗教徒はそこで、菩薩 bodhisatta という言葉を「仏陀のさとり」に執着している身の程知らず」という意味にとって大乘教徒をあざけりました。それに対して空の思想を標榜して仏教改革に乗り出した大乘教徒は、この言葉を逆手にとって、われわれはいかなるものにも、物質的なものにも、精神的なものにも、仏陀の一切智にさえも執着しない、その無執着性こそが般若波羅蜜であり、空の真理である、と言い返したにちがいないのであります。それが『般若経』が無執着ということにくりかえしくりかえし述べる理由でありましょう。

釈尊の慈悲につきましては、例えば、成道直後、布教を断念していた釈尊が、三度にわたる梵天の勧請を受けて、ついに立ち上って布教に出で立つ物語とか、六十人の阿羅漢の弟子ができたときに、世間の人々や神々の幸福と平安

のために仏教を説くようにと、一人一人を別々の道に派遣した開教宣言の話とか、あるいは慈・悲・喜・捨という四無量心の瞑想とかは、いままでの講師の先生方も話されたことと思いますので、ここでは私は五蘊説という釈尊の中心的な教義をとりあげ、そこにあらわれる無我思想と大乘菩薩の空の思想との関係を説明し、仏教における慈悲と平和の考え方の一端に触れてみたいと思います。

釈尊は「五蘊がすべてである」とか「五蘊は無常である」ということをくりかえし説いています。五蘊とは五つの範疇・型・グループということで、物質的存在(色)・感受(受)・表象(想)・意欲(行)・思惟(識)の五つを言い、この五種によってすべてのものは尽くされるが、そのすべてのものは無常である、という趣旨の教えであります。当時のバラモン教や異教徒たちが主張していた、常住・単一で変化せず、しかもすべてのものを意のままにすることのできる実体であるアートマン(自我)の存在を釈尊は否定されたわけがあります。あらゆるものは上にあげた五つの範疇に属するが、自我はそのいずれにも属さない、いいかえれば存在しない、ということでありま

私どもがこの世界に生きているときにはつねに自我を世界の中心に置いて、自我が世界を統一するものとしてある、と考えています。それは自己を中心とし、その周辺に他人やすべてのものが中心に引きつけられる形で存在している円周のような世界であります。各人がそれぞれそういう円周を構築して生きているから、世界は人間の数だけの円周の重なり合っている世界であるといえましょう。ところが釈尊はそのような円周に中心はない、自我はない、と宣言するわけがあります。そういうような無我の立場からみますと、主体性をもった各人という無数の中心がありながら、一定の円周のないような世界、あるいは、それぞれの人が他の人との区別を失ない、自と他が相即相入し、自が他であり、他が自であるような世界というものが現出してくるのであります。

アビダルマといわれる小乗仏教の経典解釈学になりますと、本来は、五蘊がすべてであるから自我はない、という趣旨であった五蘊説は、自我はないけれども五蘊はある、というように逆転して解釈されるようになります。そして五蘊のほかに十二処・十八界・五位七十五法というような

範疇を用いて、そこに自我はないけれども七十五法と数えられる存在の型は過去・現在・未来にわたって実体として存在する、という實在論を發展させました。それはどうか考えましても釈尊の説いた五蘊説の真意を逸脱しているといわなければなりません。『般若経』の空の思想というものは、

このようにゆがめられた小乗仏教の實在論をもう一度、釈尊の無我の教義に復原するためのものでありました。『般若経』は自我という実体が存在しないのはもとより、五蘊ないし七十五法というように数えあげられた精神的・物質的存在に実体というものはない。実体とは常住・不変・自立的なものであるが、この世界にあるすべてのものは無常であり、生滅変化し、そして必ず他のものに依存してのみ存在する、つまり自立的ではない。だから、あらゆるものに実体はなく、その意味ですべてのものは空である。世の中のあらゆるものは、ちょうど夢・幻のように、あるのもなく、ないのでもない、という形で存在するのだと『般若経』は云うわけであります。一般に小乗仏教では人無我だけを説くが、大乘仏教では人法二無我を説く、といわれるのは、こういう状況をさしているのであります。人法二

無我というときの「我」とは実体のことで、人中の実体である自我もなく、その他のあらゆるものにも実体はない、ということであります。

ところで、空の思想と大乘菩薩の実践・修行とはどういう関係にあるのでしょうか。この点についても簡単に触れておきたいと思います。大乘仏教の宗教的実践は十善と六波羅蜜を中心に行っています。十善は、釈尊が在家の信者のために定めた五戒から發展したもので、道德的なものであります。十善とは殺生・偷盗・邪淫・妄語・両舌・惡口・綺語・貪欲・瞋恚・邪見の十惡を犯さないことであります。原始仏教以来の五戒というのは十善のうちの最初の四つに、飲酒しないことを加えたものです。したがって五戒から十善に發展する過程で飲酒戒が落ちてしまったことになりませんが、実際は、『般若経』などでは十善と呼びながら、飲酒戒を加えた十一戒を挙げる場合があります。したがって十というのとは一種のラウンド・ナンバーで、大まかに十くらいと言っているのと解されます。

六波羅蜜^{はろろみ}というのは菩薩の本格的な修行ですが、これも原始仏教以来の修行法である三学——戒・定・慧の三つに

布施・忍辱・精進の三つを加えて、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧と言い、その一々に完成あるいは超越を意味する「波羅蜜」という語を付け加えます。龍樹の『宝行王正論』という書物を見ても、彼は六波羅蜜を列挙したあとでしばしば慈悲を加えています。慈悲を加えれば七波羅蜜になってしましますが、これもさきほどの十善と同じように、六というのは六つくらい、という大まかな意味にとつておいてもよいわけです。

しかしわれわれが布施なら布施を行なえばそれがそのまま布施波羅蜜、すなわち完全なる布施になるわけではありません。布施ないし禪定というものは第六の智慧波羅蜜つまり空の智慧によつていわば淨化され、空の布施にならない限りは布施波羅蜜とは呼ばれることはできないわけです。具体的にいいますと、布施する人が、布施される相手・布施される財物・布施という行為を意識して行なっているかぎりそれはほんとうの布施にならない。三輪清淨と申しまして、布施の主体・客体・行為の三つに執着せず、三つを認識もしないで、空の立場で行なわれてこそ、それは完全なる布施になり、智慧波羅蜜によつて完成された布施と

なるわけです。それと逆に、俺が彼に金をやったのだ、という意識が残っているならば、それは「毒のまじった布施」であると『般若経』は申します。

持戒ということにつきましても、ただ戒を守って行ないずましていけばよいというものではない。龍樹は、名医が苦い薬を飲ませるように、場合によっては人を罵り叱ることもその人のために必要である、毒も薬になるのだから、と言っています。『瑜伽師地論』という書物の中には、万人を救うためには一人の悪人を殺してもやむを得ない、とまで書いてあります。

『維摩経』の中に、維摩居士が坐禪をしている舍利弗を叱り飛ばす場面があります。ただ木の下で脚を組んで坐つていればそれが禪定というわけではない。維摩によれば、真理の座を動かないままで社会に出て獅子奮迅^{ししふん}の活躍をする、それがほんとうの禪定である、というのです。維摩はまた、酒屋や娼婦の家に出入りして人を救うのがほんとうの戒律だという意味のことも申しています。布施も、戒律も、禪定も、それ自身が空によつて否定され、超越されたときにはじめて波羅蜜といわれる、完全な布施・完全な

戒・完全な禪定になるわけでありす。

こういう菩薩の実践というのを見てみますと、さきに申しあげた、釈尊の、静かに苦の本質を見究めて、煩惱の離脱によって心の平和を得る、という教えとかなり違ったものが感じられます。釈尊の静の宗教に対して、大乘菩薩のそれには動の宗教・積極的な宗教という面があるわけです。私はかつて、このような動的・積極的な菩薩の宗教を「突破の思想」と呼んだことがあります。あるいは「超越の思想」ともいえましょう。また、学界には大乘仏教の菩薩思想にはイランのゾロアスター教の影響がある、という有力な意見もありまして、私自身もそれに賛成であります。ただこれ以上ゾロアスター教にまで話を広げる時間がございませんので、それは割愛させていただきます。

三、菩薩の語義

さきに菩薩 bodhisatta という言葉の語義として「さとりを得ると決定した有情」というものと「さとりに執着したヤカラ」というものの二つを説明いたしました。実はこの言葉についてはもう一つ重要な解釈があります。

薩というのである。

菩薩というのは、悟りに心を向けている者のことである、と言っただけでは小乗の声聞にもさとりを求める心はあるであろうから、大乘の菩薩を表わすには十分でない。もつとも、ハリバドラは、悟りとは無執着性にほかならない、という規定をつけていますが、ただ菩薩という語そのものにはその規定は含まれていませんから、そこで、悟りに心を向けている小乗教徒と区別するために、偉大な利他の心をもつものを意味する大士という語を用いればそれが大乘教徒であると分かる。

しかし利他心をもつ異教徒もいるであろうから、ただ大士といっただけでは仏教徒を意味するとは限らない。そこで菩薩大士といえば、利他の心をもち、さとりに心を向けているもの、つまり大乘の菩薩を意味することができ、とハリバドラは言っているのであります。

ハリバドラが明言しておりますように、大乘の菩薩とは、(1)無執着性すなわち空性のさとりを得ようという心をもち、(2)利他の大慈悲をその使命として自覚している仏教徒ということになります。無執着性・空性・般若波羅蜜・仏

で、それを手がかりにして菩薩の思想をもう少し考えてみたいと思います。

bodhi-satta の satta(satva) には「志願・心」という意味もございます。すでに鳩摩羅什は bodhi-satta の satta を「大心」「勇心」と訳しておりますから、この語義も比較的早い時代から知られていたものと思われます。『八千頌般若経』を初めとして、大乘経典には「大士」という語を加えて「菩薩・大士」(bodhisatta-mahāsatta) と併称することがたいへんに多いのですが、八世紀のインドに出たハリバドラという学者は『八千頌般若経』への注釈の中で「菩薩・大士」という語を次のように解釈しております。

菩薩とは、無執着性にほかならないさとりにという自利の完成にその志願が向けられている者である。声聞(小乗の出家)たちにもそれはあるであろう、という反論に対して、「大士」という「語を併せ用いる」。大士とは偉大なる利他の完成にその志願の向けられている者のことである。そのような偉大な志願はすぐれた異教徒のような他の人々にもありうる、という反論に対して、「それが仏教徒であることを示すために」菩

陀の智は同義語でありまして、その点につきましてはさきに説明しましたので、いまは最後に菩薩の利他心ということについて若干申しあげて、私の話のしめくりとしたいと思います。

大乘仏教の菩薩思想には小乗仏教に見られない大きな特色がございます。それは、菩薩はその修行の初めにかならず誓願(vow)を建てることであります。誓願には総願と別願とがあります。総願の代表的なものは、これはみなさんもよく御存知のもので、四弘誓願といわれます。

- (1)衆生無辺誓願度(無数の衆生をすべてさとりに導こうと誓う)。(2)煩惱無量誓願断(無量の煩惱をすべて断じようと誓う)。(3)法門無尽誓願学(仏陀の無尽の教えをすべて学ぼうと誓う)。(4)仏道無上誓願成(無上にして完全なさとりに至ろうと誓う)という四つでございます。この四弘誓願の中にも、あらゆる衆生を救済しよう、という慈悲と、無上にして完全なさとりをさとって仏陀になろう、という決意とがはっきりと表わされております。

別願といえますのは個々の菩薩に特殊な誓願のことです。例えば法蔵菩薩は四十八の別願を建てて、自分が成仏

したときには安樂国という仏国土を建設しよう。そこはあらゆる意味で理想的な環境であり、阿弥陀仏となった自分を念じて安樂国に往生を願う者をみな迎え入れよう、安樂国に生まれた行者は必ず成仏すると定まった位に住し、やがては無上にして完全なことを得て仏陀になるであろう、というようなことを四十八の項目にわたってきわめて具体的に誓いを建てるわけであります。法蔵菩薩は長い修行のちにこれらの誓願を成就し、現在は阿弥陀仏として安樂国の法王になっているのですから、もと法蔵菩薩であったときに誓ったこの四十八願のことを本願 (pura-praṇidhāna) つまり、以前の、もとの誓願といえます。

総願にせよ別願にせよ、そこには必ず、あらゆる有情を済度しよう、という菩薩の決意が中心になっております。しかしあらゆる衆生を救うためには、自分だけさつさと成仏して、絶対の静寂に入ってしまうわけにはゆきません。仏陀の本質としての法身というものは、いわば空の真理そのものであって、あらゆる分別 (概念)、言葉・行為をもたず、永久に三昧に入って寂然不動であるといわれます。ですから成仏して法身になってしまおうと教化活動も衆生救

済もできなくなるわけがあります。龍樹は、逆説的な意味を含めながらも、仏陀についてこう言います。

あらゆる認識は寂滅し、多様な言葉も寂滅して、平安である。仏陀はいかなる処でも、いかなるものに対しても、いかなる教えをも説かれなかった。

逆説的とさきに申ししたのは、龍樹の中観思想の立場では、仏陀の本性である空性の真理、法性というものは人間の概念や言語を超越したものであるから、釈尊が千万言を費して説いたこともいわば方便の教えであり、法性そのものを言葉で説くことはできなかったはずだ、ということであります。

また最高の真実としては、教えられる衆生と、教える仏陀も、また教えそのものも空でありますから、仏陀が誰かに教えを説いたということも、ただ世俗の立場、方便の立場でしか成り立たないわけであります。最高の真実 (勝義諦) と世俗の真理 (世俗諦) という二諦説も龍樹のころまでできてきた教義であります。それに対応するような形で、仏陀には法身、すなわち真理そのものとしての仏身と、色身、すなわちこの世に化現した釈尊その他の仏陀の

化身との二つがある、という二身説も龍樹のころまでに出ておりました。

ですから龍樹に従えば、この世に現われて成道し、説教するのは色身あるいは化身としての仏陀、釈尊のような仏身であります。その色身の根源にあつて、この世に仏陀が出ようが出まいが永遠に存在する法身は自ら説法教化をするわけではないことになります。

そこで大乘仏教の菩薩は、絶対の静寂たる法身に入れば入れるにもかかわらず、あらゆる衆生を救うためにあえてそれを行なわず、この世にとどまって教化に従う、という不住涅槃 (aparaṇihita-nirvāṇa) ということが考えられるようになりまして。この考え方はすでに『八千頌般若経』に出ております。また瑜伽行派 (唯識派) の方でも『故意受生』 (saṃcintya-bhāvopapatti) という考えがありまして、これも菩薩がその慈悲の故に、わざと苦悩の生存を受けて衆生を救済する、という考えであります。これも大乘菩薩の積極的な慈悲行の表現にほかなりません。

瑜伽行派になりますと仏陀の三身説が成立してまいります。三身とは法身・受用身・化身のことです。ここ

では『般若経』や中観派の法身・色 (化) 身の間に、いわば中保者として受用身 (報身ともいう) が加えられました。受用身の特色は法身より流出した仏陀で、ちょうど阿弥陀仏のように理想的に莊嚴された仏国土をもち、集会を催して菩薩、人天とともに法樂を享受することにあります。受用とは自受用と他受用とを兼ね、自らだけでなく他の人々とともに真理の幸福を享受するわけがあります。菩薩は修行を積んで次第に十地の階位を昇り、ついに成仏して法身となりますが、それで終りというわけではなく、法身から向下的に流出 (法界等流) して受用身となります。受用身はその身から化身としての仏・菩薩を生じて、この世に化現させ、説法教化させるわけがあります。

浄土教では往相・還相ということを申します。念仏の行者は阿弥陀仏を信ずることによって浄土 (安樂国) に往生して、成仏の定まった菩薩となりますが、これを往相と申します。ところが『大無量寿経』の第二十二願には、安樂国の菩薩はやがて仏陀となって法身を得るのだけれども、大悲の広大な誓いによって再びこの世に還り、生死の林の中で衆生救済に従おうとするものがいれば、阿弥陀仏はそ

れを許し励ますのだ、と書かれております。一度浄土に往生しても、衆生救済のためにこの世に再び帰ってくることを還相というのであります。

この浄土教の往相・還相も、瑜伽行派において菩薩が法身となり、法身から受用身となり、その受用身が化身を生じてこの世で衆生救済にあたるという図式と符合するわけであります。

私が思いますのに苦悩の衆生を救済し、この世に真の平和をもたらすということは、実は上述してきました菩薩のよう、一度絶対の真理に到達し、その真理の化身としてこの世で人々を教化することなしには不可能であります。われわれ自身が煩惱の敵に悩まされ、隣人と憎しみあいながら、ただ戦争をなくせばよい、ということでは、個人にも世界にも真の平和はやってこないでありますう。

中観派・瑜伽行派あるいは浄土教についてはその哲学的基礎に触れることなく、仏身論だけを抽出してお話しましたので、十分に御理解いただけなかったかとも思いますが、何分、一回の講演ですべてを尽くすことは不可能であります

すので御寛恕^{かんじよ}くださいますようお願い申し上げます。

(かじやま ゆういち・京都大学教授)