

生命変革と仏教

川田洋一

自己の生命の内面に「聖なるもの」神性ないし仏性を洞察していこうとすることは、神秘主義的宗教の共通項であろう。また、神秘主義的宗教は——このなかに、私は、特に大乘仏教を含めたいと思うが——その修行を通じて、「聖なるもの」との合一、神への帰入、仏教的に言えば、仏性の覚知をめざし、それを可能にするものである。神への帰入は、そのまま宇宙生命との合一であり、「内なるコスモス」と「外なるコスモス」との一体化を意味する。そして「内なるコスモス」としての生命内界は、宇宙本源の歓喜の潮流にひたされるのである。それ

は、ベルグソンの「エラン・ダムール」であり、また、A・マスローの示す至高体験、頂上体験に相当するものである。神との合一体験は、当然、それまでの人生、生き方を基底からつきくずし、神とともに、仏とともに、人生への新たな「生」となる。

このように神、仏との合一から現出する「聖なる力」によって、自己の生命とその環境の変革をめざし、生き方そのものを転回していくところに、現代における神秘主義的傾向をもつ宗教の役割を認めたいと思う。大乘仏教における生命変革も、「内なるコスモス」の探究の究

極に出会う「根源的なもの」「聖なるもの」との合一という点では、東洋の他の宗教—ウパニシャッドや道教、また、西洋におけるキリスト教神秘主義やイスラムのスーフィー派等と共通するものがある。自己の生命内奥に仏性という「聖なるもの」を覚知し、それとの融合からわき出する慈悲と智慧によって、生命内在の煩惱や業と対決しつつ、菩薩道としての人間の生き方を示していく。換言すれば、大乘仏教における人間生命の変革は、「内なるコスモス」（精神宇宙）と「外なるコスモス」（物理宇宙）とのダイナミックな対応、緊張関係のまっただなかに生じてくる。それは、自我意識を基点とした「内在」と「超越」の相即の關係をも意味する。つまり、仏教は、自我意識を基点としての「内なるコスモス」への洞察から開始され、精神内界への沈潜が、その究極において、表裏一体となって進化する「内・外のコスモス」を創造しゆく根本法としての大生命があらわになる。しかも、「超越」は即「内在」であり、宇宙根源の大生命に具備された「智慧」と「慈悲」が「内・外のコスモス」に浸透しつつ、創造的進化へと脈動する。智慧に輝く慈

悲の潮流にひたされ、歓喜の躍動に促されて、生きとし生けるものの創造の営為に参画する人間の生き方こそ、大乘仏教の開示する菩薩道であった。

昨年、池田SGI会長はフランスの学術誌「ソシエテ」に寄稿した論文「現代文明と仏教」において、隠遁主義、静寂主義に陥りがちであるとの仏教への批判に込めて、大乘仏教の精髓ともいうべき「法華経」の菩薩道を説き示している。私は、このシンポジウムで、平和、経済、環境、生命論等の地球的問題に対する宗教の関わり方を検討するための一つの例として、仏教をとりあげ、その展開の歴史を追いながら、仏教と生命変革、人間の生き方との関連性について考えてみたい。

釈尊成道後、まず注目すべき出来事は、「梵天勧請の神話」として語られる内容である。釈尊の全生涯は、人類救済への慈悲の行為に捧げられたのであるが、説法を開始するに当たって、大いなる躊躇と内的葛藤を経験したという。例えば、「仏本行集経」には、諸欲に執着した世間の衆生には、「我が所証の法や、比の法甚深にして見難く知り難し」と思念されたと記される。釈尊の心

中を知った梵天が、慈悲をもって説法することを勧請したのに対して、釈尊は、慈悲心をおこして「仏眼を以て、一切諸世間を覲じ給う」と、世間の衆生には、利根、鈍根等、種々の機根の者がいる。その様相を蓮の華にたとえられる。即ち、蓮華は「於泥の華」といわれるように、煩惱の泥沼の中にあっても、染まず、否、それ故にこそ競って咲き誇る菩薩の華の象徴とされる。諸欲に執着していても、衆生の中の清浄心、仏性は決して失われてはいない。こうして、釈尊は説法、教化を決意したというのである。

釈尊の苦慮——それは、「小我」にとらわれ、煩惱のただ中にある衆生に対して、どのような方法で、自ら覚知した宇宙生命の根本法を悟らしめ、創造的覚醒へと導くことができるかという一点にあったと思われる。ここに登場する梵天とは、根源なる宇宙生命にそなわる創造的エネルギーとしてのブラフマンの神話化である。「仏本行集経」では、娑婆世界、即ち、この現象世界の主とされる。その意味するところは、「内・外のコスモス」の創造主ということであろう。故に、梵天の勧請とは、

釈尊が深遠な思慮をもとに、宇宙生命からの万物創造のエネルギーを内在化しつつ、コスモスとしての現実世界での民衆救済という人類的使命へと旅立ったことを示していると思われる。

その第一歩を旧友の五比丘のいるサルナートに記すことになる。この時の説法が「苦」「無我」「無常」「縁起」という諸タムに代表される原始仏教の教理となつて結実した。人間とは根本的に、聞く者の資質や傾向性の相違をこえて、老・病・死という限界状況を背負った「苦」の存在であり、そこから解脱（解放）し、「宇宙即我」の大生命へと至るには、まず、諸欲に執着した「小我」を克服し、「無我」に至るべきである。また、何故に、衆生が自明のごとく考える自我意識が「真実の自己」ではなく、現実世界をなす「外なるコスモス」との接点において、「内なるコスモス」から幻のごとく表出している「小我」にすぎないのかを「縁起」の法理でもって証明していったのである。このようにして、煩惱、「小我」への執着を打ち破ることによって、悟りに至る道を間接的に暗示したと思われる。ここに「四諦」「十二縁起」「五

蘊無我」の法理が成立してくる。

ところが、この段階での法理を、釈尊の悟りそのものの表現として認識し、教義を展開していったのが、部派仏教であったと考えられる。「苦」としての限界状況を強調し、「無我」の法理を、五蘊のいずれも「真実の自己」ではないにとらえるのではなく、文字通り「我が無い」と実体的にとらえると、煩惱の消滅から、人格の消失への方向をたどってしまうのである。厭世的で消極的ニヒリズムに陥るという致命的欠陥を内包することになり、後に大乘仏教より批判されることとなるのである。

大乘仏教は、部派仏教が苦惱する民衆のまったただで人類救済をめざした仏教本来の、宇宙根源の生命から脈動する「智慧」と「慈悲」という二大支柱を忘失してしまっている点を批判的に克服し、復活しようとする運動であったととらえられる。そのために、一方では、すべての人々の「内なるコスモス」に内在する智慧の対象としての根源の法そのものに肉薄して、それを表現化するとともに、他方では釈尊の民衆救済にさざげた慈悲の活動をそのまま、「菩薩道」として実践化する方向をたど

るのである。この二つの方向が、互に深化しながら大乘仏教は展開していく。さらに、大乘仏教は、「空」の思想を新たな仏教運動の理念として高く掲げることにより、全く新しい地平を切り開いていったのである。

まず、大乘仏教の先端的役割をになつた般若經典群では、「空」の否定的側面、つまり煩惱や「小我」への執着を打破する作用を駆使して、宇宙根源の大生命へと迫ろうと試みている。そして、大乘仏教運動を理論づけた竜樹（ナーガールジュナ）によって「縁起・空」の思想が深化される。竜樹は、それまで「四諦」「十二縁起」として生・老・病・死の苦とその原因である渴愛、無明というように人間個人の苦の解析とそこからの解脱という因果に限定されていた「縁起論」を、一段とダイナミックに、宇宙森羅万象が相互に「縁って起こる」という関係性、換言すれば、自らの存在の根拠を相互に他の存在にもつているということ、即ち「空」へと拡大し、展開していったのである。この関係性を人間個人にあてはめれば、「無我」となり、ここに「縁起」「無我」「空」が宇宙森羅万象を貫く法理として表現されることになる。

さらに、「中論」に説く「八不中道」にのっとつた実

相のあり方をさし示すのである。「大乘空」に立脚した宇宙万物、生きとし生けるものから、無生物的存在までも含む「相依相関性」のあり方が、地球的問題群に関わる思想的基盤を形成するのに役立つのではなからうか。もう一人の大乘仏教の理論家である世親（ヴァスバンドウ）は「十二縁起」が説かれる人間個人の生命内奥の心理分析にむかうことになる。これが、ユングやスターニスラス・グロフ、ケン・ウィルバー等のトランスパーソナル心理学に多大の影響を与えた唯識思想である。いわば、宇宙生命と共鳴しゆく人間の「内なるコスモス」、広大な精神領域の精密な分析である。世親等は人間存在は、何故に煩惱や「小我」に執着するのかという根本命題の解明を、人間生命の深層領域の中に洞察していった。まず、自我意識を支える根源的自我としての「末那識」を見出している。しかし、その末那識も広大な深層領域である「阿頼耶識」によってつき動かされる無常にして仮の存在、即ち、「内なるコスモス」に浮かぶ小さな自我にすぎないのである。そこで、「末那識」は自らの内

奥の「阿頼耶識」を「真実の自己」として常に愛着し、

思い量りつつ根本的なアイデンティティを保とうとするのである。しかし、その「阿頼耶識」もまた実体的な存在ではなく、瞬間ごと流転してやまない無常のあり方を示している。唯識では、さらにこの「末那識」と「阿頼耶識」の関係性をも、「空・縁起」をふまえた上で議論を加えての精緻なまでの縁起思想によって解明していくのである。即ち、自我意識やそれを支える「末那識」等が、身・口・意の働きを通して瞬間ごとに展開していく善悪の行為（業因）が、その生命への影響性（業因）を「阿頼耶識」に刻印する。同時に、「阿頼耶識」に刻印され、蓄積されていた過去の行為の印象（業果）が、自我意識や「末那識」に働きかけて行為されていく（業報）——といった無始無終の回転が、人間存在を現象させているのである。この「阿頼耶識縁起」は、まさに一段と深化された「無我」論というべきであろう。「阿頼耶識縁起」の法理が、「末那識」への執着—エゴイズム—を打破し、環境、平和、人権等の民衆運動を支える思想的な基盤となるのではなからうか。

さて、大乘仏教は、このようにして「縁起・空」「無我」の思想を機軸に、釈尊の悟りの大法へと肉迫するとともに、その精緻な表現化を試みてきたのであるが、まだ、悟りの境地そのものを客体として「対象化」してとらえるという点では、実存的な迫真性に欠けるところがあつたといわなければなるまい。例えば「如来蔵縁起」を説く一派では、釈尊の悟りを「如来の境地」として表現し、凡夫では、その境地が煩惱におおわれているととらえるとともに、如来と凡夫の縁起を説く——如来蔵、つまり如来になりうる可能性が煩惱におおわれていれば凡夫となり、清浄な悟りをあらわせば仏となる——という形式をとっている。つまり、まだ「如来の境地」を「対象化」しているというワク内にあるように思われるのである。

このような理論の限界性は、実践形態である「菩薩道」にも反映している。SGI会長も指摘されているところであるが、「四弘誓願」や「六波羅蜜」の最初には、それぞれ「衆生無辺誓願度」とか「布施行」があげられているように、衆生救済の化他行を中心に展開されるべき大乘菩薩道が、とすれば、瞑想、禪定等の自身の成仏

一段高次元の永遠なる宇宙根源の大生命を根拠にして「空じ」、止揚しつつ肯定するのである。いわば、否定の否定による肯定であり、「空」に徹しきつた果てに到達される「真空妙有」の世界である。これは、「空」の積極的表現であり、「法華経」では「諸法実相」と説かれる。故に、菩薩は「真実の自己」である「大我」を基盤として生き、永遠なる生命流の創造的躍動を自らの全存在の奥底から噴出させつつ、歓喜の熱情に促されて、苦の充滿する「有」の世界、この現実社会を「妙有」の世界へと変革する精神の戦いへと勇み出るのである。法華経の菩薩の存在の奥底からは「常・楽・我・淨」の四つの徳性と働きの顕現してきて「菩薩的人格」を形式する。四徳とは、自由自在の境地であり、絶対的な自由を表示している。まず「我」は、「真実の自己」つまり「大我」が享受する宇宙大の自由の大境地であり、「常」とは、不断に革新しゆく生の躍動を受けて、あらゆる固定化、行き詰まりを打破する生命の創造的な進化を指し、「淨」とは、永劫流転の生命流にひたされて「小我」による狭いエゴイズムの汚濁を浄化する働きであり、最後に「楽」

という目標の方に視野が限定されがちであった——その一つの理由として、「如来の境地」の「対象化」があげられよう。換言すれば、悟りの境地を、主体の外側に客体化し、尊崇の念でおおぎ見れば見るほど、幾世代生まれ変わって修行（歴劫修行）しても、成仏の可能性への確信は逆に遠ざかっていくことにもなりかねないのである。ここに、如来の悟りの境地そのものに迫り、その境地と一体化して生きることが、必然的に要請されるのであり、それに応じて出現した經典こそ「法華経」である。

「法華経」は、「内・外のコスモス」をも創造しゆく永遠なる宇宙根源の大生命を洞察し、これを「久遠の仏陀」と表現し、また、その根源なる生命に立脚して生きる人間の実践のあり方を「地涌の菩薩」として表記するのである。永遠なる生命こそ、まさに「真実の自己」であり、これを「大我」ともいいうる。この「大我」に立脚して生きる世界とは、煩惱におおわれた単なる日常的生存の盲目的肯定をさすのではない。日常性なあり方を、一度は、「苦」「無常」「無我」として否定した現実存在を、

とは、瞬間毎に自己実現をなしゆくダイナミックに律動する調和、円満なる人格を指している。菩薩道的人格は、宇宙大の自由をほらむ「大我」の境地により、「小我」のエゴイステイックな方向に凝集していた欲望のエネルギー（煩惱）を質的に転換することによって、人間としての真の自由を獲得する。「大我」によって「小我」をコントロールし、本能的、物質的な欲望、攻撃性等を、高次の精神的、実存的欲求また宇宙生命との共鳴を希求する宗教的憧憬へと昇華してゆく。

こうして菩薩的人格は、社会や人類のために尽くす歓喜に満ちあふれ、現実社会、すなわち「有」の世界へと出で立ち、平和と安穩な人間社会の建設を通して、自己とともに真実の人間完成への道を進むのである。

以上のような仏教に明かされる「内・外のコスモス」の内実と「大我」に立脚した「菩薩的人格」の形成が、地球的問題群を解決してゆく人間のあり方、生き方に、貴重な示唆を与えるものと思われる。

（かわた よういち・東洋哲学研究所所長）