

# 菩薩行という〈祈り〉 —大乘仏教思想の現代性—

佐々木 一憲

(財団法人 東方研究会 研究員)

## (和文要旨)

本稿は大乗仏教の菩薩思想を〈祈り〉という観点から捉え、その現代的な意味を探るものである。

〈祈り〉は将来の幸福を希求する心の現れであり、そのあり方は祈り手の運命観を反映する。すなわち、神が人の運命を支配するという他律的な運命観を持つ一神教世界では、〈祈り〉は概して超越者への請願の形をとるのに対し、業報の因果こそを運命決定の原理とみる仏教徒の祈りは、おのずと自発的な行動への誓い(誓願)という形をとることになる。

大乗仏教では、成仏を志し利他行に身を投じると誓った者を菩薩と呼ぶ。菩薩にとって行は、他者の幸福を念じての行為であると同時に、自らが理想へと近づく道行きでもある。その意味で、菩薩行とは、自ら行動することで自他共に幸福になろうと願う、大乗仏教徒の〈祈り〉の姿なのである。

〈祈り〉は個人的な請願であるうちは倫理とはならない。〈祈り〉を倫理へと変革する可能性を持つところにこそ大乗仏教の現代的意義があると考えられる。

## (SUMMARY)

This paper will show the altruistic activities of Bodhisattva, or the practitioner of Mahayana Buddhism, are considered to be a prayer. Prayer is defined, in a broader sense, as an immediate communication between the transcendental being and a believer of a certain religion. And it is also characteristic in that it is the voluntary activity for the believer's part.

In Buddhism, they say a fate, whether fortunate or unfortunate, of a man is determined by the actions he did in the past in person, not by the God and so on. Therefore, a prayer of Buddhist becomes more vow than plea.

The person who takes a vow to attain Buddhahood for saving all living beings is called Bodhisattva. The altruistic activities he performs are beneficial not only for others but also for himself. Hence we can regard bodhisattva-practices as "the prayer of Maha-

yanist” because those practices were the active expression of their vow. The Mahayana Buddhism persuades and encourages people to practice altruistic activities. It is the modernity which the Mahayana possesses to have a possibility to transform prayer from personal petition into altruistic activity.

---

## 1. はじめに

現代社会には一般に、いわゆる宗教の「世俗化」(Secularization)という傾向が見られる。今日の日本もまたその例外ではなく、「世俗化」は社会の隅々にまでおよび、従来の意味での宗教や倫理の存在価値はすでに相当希薄なものとなってしまったように感じられる。こうした時代環境にあって、宗教が単なる教養や社会科の学習項目であることを超えて、実質ある社会倫理としての存在意義を再獲得し、またその地位を維持していくことは可能であろうか。可能であるとすれば、われわれ宗教・倫理の研究に携わる人間はそのために何をなし得るだろうか。筆者は宗教という概念そのものに対する大胆な捉え直しを行い、その現代における存在価値を社会に向けて提起していくことで、積極的に認知を求めてゆくことこそが今必要とされているのだ、と考える。殊にそのことは、宗教と倫理を二つながらに視野に収め研究しようとする我々にとっての、一つの使命でもあるのではなかろうか。

そのような問題意識のもと、本稿では、大乘仏教の菩薩思想を〈祈り〉という観点から捉え直してみることを通じて、現代において宗教が演じうる積極的な役割というものを探してみたい。

## 2. 現代の社会状況

かつて、P. バーガーは現代社会における宗教の社会的な影響力の低下を「〈聖なる天蓋〉の崩壊」という言葉で指摘した。全体主義への反省から、個人の尊重の美名の下に価値相対主義が蔓延したことで、宗教が説く「大きな物語」はもはや顧

みられなくなった。普遍性を有する公共的な価値観が失われ、社会規範という紐帯が解けて社会が社会の体をなさなくなっている状況が、今日、いわゆる先進国を中心に、世界中で見られるようになってきている。提唱者のバーガー自身はこの概念を放棄したとも言われているが、「世俗化」は今もなお現代社会の一面を鋭く言い当てているといえるだろう。

ところで、近年急速に進行した物流・情報の地球規模でのネットワーク化（グローバル化）は、社会における宗教・倫理を巡る状況にも新たな展開を促そうとしている。世界各地で日々起こっている資源・食料の枯渇、環境汚染問題といった諸問題は、世界の一体化により、そのどれもが地球全体に影響を及ぼすものに変わってしまった。こうして今日、個人主義・相対主義を時代精神として掲げてきた現代人は、皮肉なことに、全人類の連帯と協調による〈共生〉ということ、これまでになく意識して生活していく必要に迫られているのである。このような情勢の変化を受けて、昨今の行き過ぎた個人主義・相対主義を是正し、〈烏合の衆〉化した個人個人を再び緩やかにつなぎ合わせ連帯させる〈社会の紐帯〉の回復が今まさに待望されている。

しかしながら、その〈社会の紐帯〉も、お仕着せの〈法〉のような、外形的・強制的なものとなってしまうとは、相対主義に慣らされた現代人には受け入れられないだろう。このディレンマを解く鍵は、〈共生〉を促すにあたって、社会の構成員個人個人の内発的・主体的な公共心をどう引き出すか、という点にあると考えられる。筆者は、その最も早道は、宗教という、人々の倫理観や信念の構築に強い影響力を持つ理念体系の再生を通じて、基礎的な公共心、自発的な連帯心を引き出すエートス（習俗）を社会に回復することにあるのではないかと考える。

我々は、真摯に祈る人を見るとき、そこになんらかの信仰が息づいていることを感じ取ることができる。宗教なるものは、その教理が信者個人の行動指針となり、その信仰内容が実践されることにおいてこそ生きたものになると捉えるならば、〈祈り〉は、直接的に信者個人の内面から発し、その信仰体制<sup>1</sup>を反映する行為であるがゆえに、まさに「生きた宗教」<sup>2</sup>と呼ばれるに相応しいものであるとみることが

---

<sup>1</sup> 岸本博士の用語。人格構造の中に形成された信仰の「かまえ」と説明される。岸本博士の宗教学の中心概念の一つである（岸本英夫『宗教学』、大明堂、1961年、35頁）。

<sup>2</sup> 前出のサバチエの証言に出る表現（岸本前掲書、52頁）。『倫理思想辞典』（星野勉・三嶋輝夫・関根清三編、山川出版社、1997年）の「宗教」の項には「宗教とは……／内的な祈りや……／を通して自らの存在の絶対的かつ超越的な根拠に与ってゆく営みの総体のこと」とある。

できる。〈祈り〉は実に、そこに宗教が息づいていることを知らせてくれる徴表なのである。

〈祈り〉は、我々に宗教の存在を思い出させ、その世界に参加するきっかけを提供する。その意味で〈祈り〉は、宗教再生の糸口となりうるものと考えられる。そこでここでは、冒頭に掲げた宗教の捉え直しの手始めとして、〈祈り〉について考察を進めて見ようと思う。

### 3. 〈祈り〉の主体性

〈祈り〉はこれまでどのように理解されてきただろうか。〈祈り〉は漠然と、神もしくはそれに類する超越的な存在者に対する請願のようなもの、と考えられるのが一般的な理解であろう。そうした理解は、たとえば岸本英夫博士の説明<sup>3</sup>に見られるように、学術的な場面においても通例踏襲されてきたとみてよい。

しかし今日〈祈り〉という行為は、このような単純な図式では、捉えきれない<sup>4</sup>ものと考えられるようになってきている。加えて、このように〈祈り〉を請願のようなものと理解する見方の背後には、後述するように、そもそも多分に有神教的な前提が忍び込んでいることが疑われる。この際われわれは、〈祈り〉という行為の意味と意義について、一度しっかりと捉え直しを行っておかねばならないだろう。

一口に〈祈り〉といっても、世の中には純粋に宗教的なものから儀礼的なものまで、様々な〈祈り〉が存在しているが、〈祈り〉の宗教的な意義を問題とする上では、自覚的信仰の中で行われているものと、習俗として無自覚的に行われているものとは厳密に分けて考えていかなければならない。そのような理由から、ここでは、自覚的信仰における〈祈り〉のみに対象を限定して考えて行くことにしたい。

宗教学の概説書の中で〈祈り〉を主題として取り上げて考察するものは、筆者の

---

<sup>3</sup> 岸本博士は『宗教学』（大明堂、p. 58）のなかで、〈祈り〉の内容の種類の説明を締めくくるに当たって、「（祈りとは）神の力に縋って、願いごとをかなえてもらおうというのである。祈りの大部分は請願の形態をとる。内容は請願でないものも、請願的な要素を含んでいる」と総括している。博士が〈祈り〉を、請願のようなものと見なしていることがこの言葉から分かるだろう。すなわち、〈祈り〉というとき博士の脳裏には、無力な自分が絶対者である神に願望の実現を懇願する、という構図が描かれていたと想像される。

<sup>4</sup> 今日の支配的な見方では、宗教上の絶対者（神・仏など）に向かって、ただ単に自己の願望の実現を乞う行為は祈りの定義を満たすものとなっていない。（前田雅之「祈り」『別冊國文 宗教のキーワード集』、學燈社、2004年）、21頁）。

管見のおよぶ限りではあまり多くないように思われる。その中で、岸本英夫博士の『宗教学』は、概略的なものであるとはいえ、〈祈り〉に一項目をあてて学問的な見地からまとめた説明を与えていることから、この概念の外枠をうかがうには便利なものといえる。

岸本博士は、まず〈祈り〉を、W. ジェイムズの『宗教的経験の諸相』からサバチエの証言を引きながら<sup>5</sup>、「祈りは、神と、その神を信ずる人との間の、心と心の交わりである。神との会話である」と説明している<sup>6</sup>。

どんな形態のものであれ、〈祈り〉には自己と超越的な存在という二つの契機が存在している。そして〈祈り〉はまさに、信者がその超越的な存在を直接的に感得するための行為であるとみることができる。岸本博士のこの言葉は、〈祈り〉の第一義的な意義をその「超越的な存在との交流」という点に見いだしたものであるといえるだろう。

〈祈り〉はまた、信者の側からの主体的・自発的な働きかけの行為であるという点にも特徴がある。〈祈り〉のこの性格は、たとえば〈啓示〉などという概念と対比してみるとより鮮明となるだろう。〈祈り〉と〈啓示〉は、いずれも個人と超越者との交流であるが、〈啓示〉が超越者の側からの働きかけであり、信者は受け手の側に立つことになるのに対して、〈祈り〉は信者の側からの主体的な働きかけである点に独自性がある。

こうした構造は諸宗教においてみられる〈祈り〉に共通するものといえるだろう。一般に宗教は、日常経験を越えたところにあるなにがしかの「力」に、人間の問題の解決の糸口を見いだす、という基本構造を持っている<sup>7</sup>とみることができる。そのため宗教的な人間は、日常の向こう側にある価値の中に、自らの生きるべき世界や人生、心の真の姿なるものを想定しようとする。こうしたことから、宗教的な世界観は、おのずと〈聖と俗〉、〈真と偽〉、〈理想と現実〉、〈彼岸と此岸〉といった二元的な構造をとるものとなりやすい。

〈祈り〉はそのような二元構造において、現実の俗なる世界の側にいる祈り手が、その世界を超え出た向こう側にある真なる世界・聖なる存在へと自発的に自らを浸そうとする行為なのだと捉えることができる。

---

<sup>5</sup> サバチエは「祈りは、神秘的な力の現前を感じ、それとの個人的な接触に、自分をおくことである。」と述べている（岸本前掲書、57頁）。

<sup>6</sup> 岸本前掲書、57頁。

<sup>7</sup> 岸本前掲書、17頁の宗教の定義（取意）に基づく。

以上から、〈祈り〉は、「超越的存在（者）との交流」と「主体性」という二つの契機を備えた自覚的な宗教行為である、と定義してみることができるだろう。

#### 4. 信仰内容の表出としての〈祈り〉

上記の二条件が〈祈り〉の本質であるとすれば、様々な宗教的行為を〈祈り〉とみる事が可能となる。ところで、宗教行為としての〈祈り〉は、祈り手の信仰体制に発する合目的的な自覚的行為であることから、祈り手の中では「何のために祈るのか」という〈祈り〉の目的、そして「何に対して祈るのか」という〈祈り〉の対象ということが明確に意識されていると考えられる。

この合目的性ということに関して『宗教学』は、〈祈り〉は「人間の問題を解決するための、直接的な手段」である、と述べていて<sup>8</sup>、〈祈り〉の目的は「人間の問題」というものの解決にあるとする立場を表明している。博士は同書の別の箇所でも、「人間の問題」が未来指向性をもった欲求との関連で惹起するものであることを説明している。従って〈祈り〉によって解決すべき「人間の問題」として信者の前に立ち現れるその課題は、それ自体、祈り手の宗教が、何を聖／真とし、何を俗／偽としているか、といったことと密接に関わりながら形成されるものとなっているはずである。すなわち、〈祈り〉の目的は、祈り手それぞれが信仰している宗教の提唱する人生観と呼応するものになるといえそうである。また、〈祈り〉の対象が祈り手の信仰と呼応するものとなることは言うまでもない。

こうして結局、岸本博士の説に基づくならば、〈祈り〉は祈り手の信仰体制の表出であって、その形態は信仰の有り様によって様々となるから、内容で〈祈り〉であるか否かは問えない、ということになるであろう。

ところが博士は先に引いた文言に続けて「祈りが行われるのは、有神的な宗教体系に限る」と、〈祈り〉を有神論世界におけるものと限定する立場を示すのである。

博士は、原始仏教や禅体系を挙げて、「祈りの相手になる神が、存在しない」<sup>9</sup>と

---

<sup>8</sup> 岸本前掲書、58頁。

<sup>9</sup> 祈願の対象としての神も仏は、禅体系であれ、原始仏教であれ、存在しているのであり、それに祈るということは事実としてある。また、写経などの場では、「祈願文」、「願文」、「為書き」といったものを最後に書き記す決まりになっているなど、仏教徒は、経典を書き写す、という行為の中にも「祈り」の契機を見てきたのであるが、こうしたことはいずれも社会習俗としての話である。前述したように、ここではそうしたものは考察から除外する。

いう理由で、仏教を〈祈り〉のない宗教と述べている。つまり博士は、神の存在を〈祈り〉という宗教現象の成立要件と見ているのである<sup>10</sup>。

こうした視点の置き方は、実は〈祈り〉を請願としてみるという、前節冒頭に紹介した博士の見解にも影を落としているとみることができる。〈祈り〉の対象をどこにもっていくか、ということは、本質的に、誰あるいは何を人間の運命の決定権者とみるか、という運命観にかかる問題であると考えられる。そして〈祈り〉一般を請願とみるような博士の見解は、博士自身が、人間の運命全般の最終決定権が絶対者たる神の側にあるとみる他律的な有神教的立場に立っていたことに由来するものだと考えられる。つまり、博士は〈祈り〉を考える際に、無意識的に、有神論体系における〈祈り〉を念頭に置いていたと考えられるのである。

博士が原始仏教や禅体系に〈祈り〉はないとしたのは、これらが宗教的な理想を自らの行によって達成しようとする自律的な立場をとる宗教の代表的なものだからであろう。原始仏教や禅体系に限らず、仏教は一般的に運命の決定権を行者自身の側に見る体系であるため、請願の対象としての神というものを必要としないのであるが、そのことが有神論的見地から〈祈り〉を考えるものにとっては、〈祈り〉それ自体を持たない体系のように映るのだろうと推察される。

岸本博士の見解にみられる〈祈り〉を請願と捉える考え方は、今日〈祈り〉に関するごく一般的な見解を代表するものと考えられるが、その裏にはこのように、無意識的に宗教を有神教的に理解する固定観念が潜んでいると思われる<sup>11</sup>。

この偏向があったことにより、無神論的な宗教における〈祈り〉というものは、これまで本当の意味で考察の対象となつてはこなかったと考えられる。超越的な存在との交流の中で、自らの信仰が〈理想〉とする境地を願うという構造にこそ〈祈り〉の本質があると見るとき、それは、無神論的な体系の代表とされる仏教においてどのような概念に相当するであろうか。以下、有神教体系との運命観の相違、および仏教徒が〈理想〉としてきた境地という視点を手がかりとして、仏教的な教義体系の中での〈祈り〉といえる現象のあり方を探ってみたいと思う。

---

<sup>10</sup> 『念仏』は、阿彌陀仏という人格的実在者を対象にしてとなえられる唱え言である。これは、特殊な形の定型化した祈りとみることができる。」(岸本前掲書、57頁)。博士は、仏教の中でも浄土教の念仏については、これを例外的に〈祈り〉と認める態度をみせるのであるが、これはその裏返し。これは、阿彌陀仏を神と見立て、念仏をその神に縋る行為と見ること、ここに有神教的宗教とパラレルな構図を見ているものと考えられる。

<sup>11</sup> 前田前掲論文、21頁。

## 5. 仏教の運命観としての業思想および行為主義

仏教のものと言われる宗教儀礼、宗教的行為の中にも、有神論的な〈祈り〉と重なるような、神仏を対象とした祈願・祈祷といったものがあるが、それらは仏教の本質から逸れた〈祈り〉であると見ることができる。というのも、仏教ではこれらの神——そのみならず仏さえも——を「運命の決定権者」とは見ないからである。

それでは仏教では人の運命についてどのように説いているのであろうか。仏教の世界観、運命観の基調をなすものは業思想である。仏教は〈善因楽果・悪因苦果・自因自果〉という業思想を根幹とする教えであるということができる。すなわち、仏教徒にとって運命の決定権者はあくまで自分自身だということになる。ここに仏教の運命観と有神教的な体系の説く運命観との間の決定的な違いがある。

仏教が因果応報の道理を運命観の根幹とするものであることは、『法句経』（第183偈）にある、「七仏通戒偈」として知られる有名な偈の文句によっても確認される。「七仏通戒偈」とは、「七仏共通の戒めを説いた偈」という意味である。七仏とは、この世に現れた釈尊までの七代の仏陀のことを指して言うのであるが、釈尊はしばしば、自らの教えもまた前六代に共通する教えの外に出るものではない、と述べていたとされる。それゆえ、過去仏が一貫して説いた戒めとされるこの偈は、通仏教的な、仏教教義の根幹を表していると見ることができる。その偈とは以下のようなものである。

諸悪莫作	「諸々の悪をなすな
衆善奉行	多くの善を謹んで行ぜよ
自浄其意	自らそのところを浄めよ
是諸仏教	これが諸仏の教えである。」

内容は決して目新しいものではないが、この偈が教えの根幹とされていることに、〈善因楽果、悪因苦果、自因自果〉という公理を殊のほか重視する、仏教の基本的な立場がよくあらわれている。

ところで、この自因自果という公理は、結果の側から原因を探る現状解釈の理論として用いられた場合〈運命論〉のごときものとなってしまふ。実際仏教を運命論とみなす人は少なくないが、現実の仏教はそれとは正反対の〈自由論〉に立つ教えとみることができる。それは、仏教が、その同じ〈自因自果〉という公理を、将来に



向けてのものと見るからである。

仏教の開祖釈尊は自他共に認める〈行為論者〉であったといわれている。『アングッタラ・ニカーヤ』（『増一阿含』）には、釈尊みずから、「我は〈業論者〉であり、〈行為論者〉であり、また精進論者である」（III.135）と宣言する文言が見られるが、ここには自因自果という公理を未来に向けて適用し、将来の善果のために現在の精進を推奨する立場が明確に表明されている。この立場は仏教が主体的な実践である「道」を重視することにつながっている。自因自果を〈公理〉として持つ仏教では、「自身を理想とする境地まで運ぶのはあくまで自らの行為である」という理解が徹底していたと考えられる。こうした思想が根底にある場合、宗教的理想へと向けられた〈願い〉は、それを他者の恩寵に求める「請願」ではなく、その達成のために行動することを自らに誓う「誓願」となる。そしてまた、誓いとなった願は、自ずと行いにより支えられることになる。

理想の境地に到る為の自覚的な行いを、無自覚的な行為と区別して〈行〉というならば、仏教における〈行〉は、まさに先ほど確認した〈祈り〉の定義を満たすものとなる。祈るという行為はまさに、仏教の場合、宗教的实践として表出することになるのである。

## 6. 理想とする境地「涅槃」

仏教の運命観が、業・因果の思想にあるとすれば、〈祈り〉の形を定めるもう一方の要素である「理想」の面に関して、仏教は何を真とし、聖なる価値として掲げているのであろうか。

それは一言で言うならば、〈涅槃〉ということができらるう<sup>12</sup>。〈涅槃〉こそが、仏教が究極の価値とするところであり、仏教の修行者は、〈行〉という行為を通して、〈涅槃〉という理想に向かっているのである。

ところで、その〈涅槃〉の捉え方は、仏教内で二種に大別される。すなわち、大乘以前の仏教に特徴的な、解脱と重なるような意味での〈涅槃〉と、大乘教徒の、解脱と切り離された——むしろ輪廻に自ら留まろうとする——〈涅槃〉とである。

<sup>12</sup> 三法印の中に「涅槃寂靜」、四聖諦の中にある滅諦も、苦の滅ということで、涅槃に近い意味を持つ。

阿含と呼ばれる経典を奉ずる仏教徒（小乗教徒）にとって、〈涅槃〉はとりもなおさず煩惱の炎を消すことを意味していた。煩惱を尽くしたものは阿羅漢と呼ばれ、その境地が到達すべき目標とされた。煩惱を断ち、阿羅漢となった者は輪廻的生存から解脱し、再びこの世に生を受けることはないといわれる。つまり、彼らにとって否定されるべき煩惱の源泉とは生存欲、繁殖欲であった。それゆえ、小乗教徒の行は、生存欲、繁殖欲の否定という、人間の自然な性向に逆らう行為を遂行するものであった。小乗教徒の説く〈涅槃〉は、このように極めてニヒリスティックな〈祈り〉を信者にとらせるものであったといえることができる。

さて、この〈涅槃〉の解釈は、大乘仏教に至って180度転換されることになる。大乘においては、生を厭い、輪廻から抜け出すのではなく、輪廻に自発的に留まり、永遠に利他行に従事するということが理想とされ、〈涅槃〉と称されるようになる。この理想は、一見〈涅槃〉という言葉のイメージとはかけ離れたものようであるが、そうした境地が「無住处〈涅槃〉」と呼ばれ、理想化されることになったのである。

どうしてそのような大転換が可能になったのであろうか。その背景には思想上の二つの解釈の転換が介在していると考えられる。

大乘教徒の始祖と目されるナーガールジュナ（c.150 - 250：龍樹）は、空という概念を強調して、一切の事物が空において無差別であることを説いた。この立場においては、〈生死〉すなわち輪廻的生存と〈涅槃〉とは、空という意味で等しいものとなる。この見解により、〈涅槃〉と〈解脱〉は切り離され、輪廻的生存の渦中にありながらも〈涅槃〉していると説くことが可能になった。

さらに後代になると、煩惱の源泉ということにもう一段の反省が加えられ、それが私の観念に基づくものであると突き止められたことにより、私の否定こそが空であり、その空こそが、煩惱という障りの滅、つまり〈涅槃〉であるとの理解が生じることとなった。

私の否定は、いつしか他を利することと同置されて、利他行の中に私の否定を実現する契機が見いだされるようになる。こうして我執の対治として利他行＝菩薩行という概念が成立し、一切衆生を済度し終えるまで利他行に身を投じると誓うことが推奨されるようになった。同時に、菩薩行の基底をなすものとして、〈菩提心〉ということが重要視されるようになっていった。

そうした傾向を代表する見解は、八世紀の北インドに活躍したシャーンティデー

ヴァ (c. 690 - 750 : 寂天) の著作の中にみられる。彼の著した『入菩薩行論』 (*bodhi-sattva[caryāvatāra]*)、『学処集成』 (*Sikṣāsamuccaya*) は、それ以降のインド仏教文化圏、とくにチベットにおいて、大いに尊重されたものである<sup>13</sup>が、その『学処集成』の本編は以下のような二偈で始まる。

自他ともに楽を望み苦を厭うのであれば、他ではなく、我を守るといふようないかなる殊勝さが我にあるといふのか。

それゆえ、楽の究極を望み、苦の終局を願うものは、信をおこし、菩提に心を固めるべし。

ここには我の否定が〈菩提心〉の発起として述べられている。『学処集成』はこの後、その〈菩提心〉に基づき遂行される利他行を菩薩の学処として順々と説いていくのである。

この〈菩提心〉を起こすことを発心という。発心は大乗の理想を信受して、その教えの通りに生きることを表明する「誓い」である。利他の誓願に導かれた行である菩薩行は、大乗仏教において〈祈り〉というべき条件を備えたことになる。菩薩にとって〈行〉は、他者の幸福を念じての行為であるのと同時に、自らが理想へと近づく道行きでもある。その意味で、菩薩行とは、自ら行動することで自他ともに幸福になろうと願う、大乗仏教徒の〈祈り〉の姿といふことができるのである。

## 7. 普賢菩薩／一切菩薩の菩薩行曼荼羅

大乗において、なぜ永遠の菩薩行という理想が提起されることになったのか。この転換のそもそもの背景について、もう少し掘り下げて考えてみることにしよう。

山田龍城博士は、小乗仏教と大乗仏教の間に、人間の運命の見方に関する一つの転換があったと指摘する。博士は大乗の業解釈を「同じく因果を尺度としながら、人間の運命を動かす力として『願』をとり、もっぱら現在より将来に向かっての自由な心の働きを強調し、必然を強いる『業』とは別な方向に切り替えられている」

<sup>13</sup> シャーンティデーヴァの著作は、チベットで展開した菩提心説の源泉の一つとみられている。チベット後伝期の中心人物であるアティシャ／ディーパンカラシュリージニャーナは、チベットにおいて、その菩提心尊重の様子から、「菩提心法者」と呼ばれていたが、彼の菩提心観もこのシャーンティデーヴァの菩提心説を引き継いだものであった。

と評している。

すなわち大乘教徒は、過去志向の「業」を未来志向の「願」に読み替えたのであるが、その上で願われたことが、一切衆生の済度を最終目的とする利他行の為に輪廻に留まること、つまり、永遠の利他行に身を投じることなのである。この誓いにより大乘は、釈尊がかつて未来志向により行為論者を標榜したのと同様に、業思想を運命論から自由論に転換したのである。

ところで謎は、こうした転換がなぜ大乘において起こされねばならなかったのか、という点にある。この点について津田眞一博士は、それは大乘教徒の、現世での生に肯定的な意味を付与するための窮余の一策だったのではなかったか、との興味深い試論を提起している。

釈尊によって説かれた仏教は、人間の生命力・繁殖欲そのものを苦の根源と見るものであり、本質的に人間の生を徹底的に無意味・無価値なものと否定するものであった。その一方で、釈尊の成道以前の修行の様子を伝える仏伝（ジャータカ）は、釈尊が幾多の生をかけて利他行に励むことによって、遂に成仏したということを語っている。ジャータカは、釈尊が成仏するためには、生まれ変わり死に変わって幾生をもかけて遂行してきた修行が必要不可欠であったことを説いている。大乘教徒は、このジャータカに着想を得て、「どのような生も成仏のための修行の過程である」との解釈をとることで、釈尊がその教えの中で無意味なものとした生に対して肯定的な意味を与えた、とするのである。この解釈により、いかなる生も、成仏を目指して修行する限りにおいて、有意義なものと解釈することが可能になったのである。津田博士はこれを〈生のジャータカ的解釈〉と呼んでいる。

このように、津田博士は、大乘仏教を、旧来の仏教の生の否定にあらがう、「生を肯定する運動」であったと規定する<sup>14</sup>のであるが、そうした生き方が選び取られたとき、輪廻の渦中にあった幾多の過去世も、以後未来永劫に渡って続いていく菩薩としての生も、そのすべてが成仏のために必要なこととして、その意義を肯定されることになる。そしてまた同時に、眼前の世界も一瞬にして、あたかもモノクロの映画が色彩を得たかのように、生き生きとして意義のある世界に姿を変えるのである。ここに「普賢行のマンダラ」<sup>15</sup>と呼ばれる、幸福なる大乘教徒にとっての聖

<sup>14</sup> 彼ら大乘仏教の徒は、その暗黙の志向に於いて、現実世界における彼らの生の意義を肯定しようとする在家主義の立場に立つ。津田眞一「縁起説のさらなる根拠について——法 (dharma) の構造とその思想史的意味——」(『アーラヤ的世界とその神』、大蔵出版、1998年、94頁)参照。

<sup>15</sup> 「一切衆生間に重重無尽に設定される利他のプラクシスの連関 (菩薩行 bodhisattva-caryā) の全体

なる世界が現出する。

『華嚴経』の言葉を引きながら、津田博士は言う<sup>16</sup>。

この「菩提心」という菩薩の自覚的存在様態は、別の術語を用いるなら、信ないし願に導かれた行、即ち、普賢行に他ならない。そして、その普賢行は、「阿耨多羅三藐三菩提」に到るまで、持続する。即ち、仏の、その真実の世界は、ひとが、教＝『華嚴経』を理解し（信）、その世界の理念を自己の理想として信受し、慈悲を自らの行動の原理としてその世界に実践的に関与する決心をし（願）、そして、その実践に一步ふみ出したときに、如幻に、無時間的に、マンドラとして、即ち、その完き姿・完き状態において、彼にとって、そして、彼がその信と願の視野に収めている一切衆生にとって現成する（「初発心時便成正覚」）。しかも、その世界は、彼自身の、その「阿耨多羅三藐三菩提」に到るまで、無量劫に亘って持続する行によって、維持されねばならないのである（「無量劫修行」）。

（※上点：原著者、下線：筆者）

しかし、この理想世界——たとえ苦しいものであったとしても、生きる意義の実感できる世界——は、〈解釈〉によって架空に生じた世界であるだけに、一度現出しさえればその後もずっと存続し続ける、というような永続的なものではありえない。津田博士は続けて、「マンドラとしてのその世界＝仏の法身・法界は、それに包含される個々人の主体的条件（菩提心＝行）によって顕現され、維持されるべきもの」であると、それが菩薩行という主体的な行為によって生起し、またそれが継続している間だけ維持されるものであることを明かしている。すなわち、この理想世界は、利他行という〈祈り〉が継続している間だけ現出し、〈祈り〉がやむと同時に消えてしまう、というのである。

上述したように、菩薩行思想は〈慈悲〉という概念を動機とする。しかし、この〈慈悲〉は、過去世において成仏のために釈尊が行った修行に発想のモチーフをとるものであり、元来の仏教的な教理的発想の中ではほとんど重視されてこなかった原理であった。〈菩提心〉を発すということは、この大乘の世界観を自ら進んで引き受けることを意味するのであるが、それは旧来の仏教においては薄弱であったこの〈慈悲〉という概念を、津田博士が言うところの〈生のジャータカ的解釈〉を信

---

である。……／華嚴において人間はかかる世界に投帰すべきもの（菩薩）として規定されているのである。」（津田前掲論文、p. 96）。

<sup>16</sup> 津田前掲論文、97-98頁。

受することを通じて選択的／自覚的に選び取ることを意味する。すなわち、それは、利他行を自ら誓い、そして実際に行ずるということにほかならない。そして菩薩は、一度この大乘の理想を信受して利他行を始めたならば、自身も含めた一切衆生の、三世を通じての存在意義をかけて、菩薩行という〈祈り〉の継続によりこのマンダラ世界を維持していく使命を自らに担うのである。

こうして、大乘教徒は、仏教徒にとって根本的に無意義なものと理解されてきた生に対して、それを修行の場と捉え直すことで肯定的な意味を与えることに成功した。そして、そこに説かれた修行内容が自発的な利他行というものだったことから、菩薩にとっては利他行こそがこの世に生きる意味、となったのである。利他行を遂行している限りにおいて、この真なる世界、聖なる世界は、当の菩薩の前に現われているのである。

## 8. 現代倫理の基礎理論としての菩薩思想

以上、大乘仏教の菩薩思想について、その成立動機の面まで掘り下げて考察してみたのであるが、これは現代社会においていかなる意味をもつだろうか。

個人主義・相対主義が蔓延する現代社会のニヒリズム的状况は、ある意味、大乘以前の仏教徒が人生の価値を徹底的に否定し、我が身一つの救済のみを追求した状況と重りあうものといえるだろう。大乘がそれを覆すための思想として出てきたものであることは、現代的意義をもった倫理のあり方を模索する現代人に一つの大きな示唆を与えるものと言うことができる。

人倫の理としての倫理<sup>17</sup>のあり方については、これまでも様々に提起されてきたが、絶対的な価値観というものに対する疑心暗鬼が横行する今日の時代状況においては、倫理が理論として提示する「善」や「正しさ」は、それだけでは人を動かす力とはなりがたい。

現代社会が必要としている社会倫理は単なる善悪の基準ではなくて、人々の公共心と呼び起こし、社会的行動に駆り立てる力をもったものでなければならない。そして、それに最も近いところにあるのは、善悪、聖邪の根底にあり、それらに基準

---

<sup>17</sup> 和辻哲郎博士は、『倫理』はまた人間共同態の存在根柢たる道義である、と規定する（和辻哲郎『人間の学としての倫理学』、岩波書店、1934年、8頁）。

を与えるものとしての、真であり聖であるという価値を提示する「宗教」であろう。

宗教は主体的な行動を引き出すというその一点において倫理を凌駕する可能性を秘めている。宗教の内発性の中心には〈祈り〉がある。しかしそれが個人的な行為であるうちは、その〈祈り〉にも社会の紐帯として働く倫理としての機能は期待できない。〈祈り〉は、他者への自発的な働きかけという契機を含みえたときにはじめて、公共の倫理へと昇華しうるのである。

大乘仏教の菩薩行という〈祈り〉のあり方は、他者への働きかけを第一義として持つものであると同時に、社会の構成員すべてに参加を呼びかけるものでもある。その意味でこの思想は現代社会が社会に期待する最も肝要な点をしっかり押さえたものだということができる。大乘を理解し、信受するならば、人は自然と利他行に励むよう導かれることになる。ピューリタンのエートスが資本主義を生んだように、大乘仏教が時代のエートスとなったとき、新しい〈共生〉の社会が眼前に開かれる、と筆者は信じる。

---

#### キーワード：

菩薩行、岸本英夫、請願、自発性、涅槃

#### KEYWORDS:

Bodhisattva deeds, Hideo Kishimoto, Vow, spontaneousness, Nirvana