

仏教における“社会・非社会性”について —『華厳経』入法界品を中心に—

廣澤 隆之

はじめに

宗教的立場を生きる一人の人間が、どのようにその理想を保つつ社会に関わりをもつて生きてゆくべきかという問いは、仏教においても本質的なものである。近代日本における仏教においても、本質的にこの問いに答えるべくさまざまな展開をした。とりわけ、近代日本の仏教運動における社会福祉への関与、あるいはさまざまな政治主張との連動など、日本の社会体制の近代化と密接に結びつく側面があつたことは注目にあたいする。

だが、このような展開がはたして仏教の内部で思想的に深く問われ続けたかどうかは疑問である。近代特有の社会思想——たとえば市民革命の中で形成された国家・個人・契約・平等といった思想——を伝統的な仏教の世界観によつて問い合わせ、いかなる社会生活を理想とするかという課題は、仏教徒にとつて今日においてもなお問われるべき課題となつてゐる。

おしなべて非ヨーロッパ文明圏では、ヨーロッパで生み出された近代社会システムにより社会を近代化させる

場合に、伝統的な世界観と近代化との関係、そしてその軋轢は現代にまで持ち越された深刻な問題をうみだしている。非ヨーロッパ文明圏で展開した仏教もその例外ではない。

しかも、仏教はその根柢となる思想の枠組みからして、近代の社会思想となじめない側面がある。その点を考慮せずに、近代社会思想に適応する形での仏教の社会的関与を主張する仏教運動—特にキリスト教的慈善事業に近い仏教福祉運動にしばしばみられるような—は、皮肉にも仏教の重要な思想の契機を損なつていている場合もある。

そもそも近代の社会思想は—きわめて単純化した言い方をすれば—キリスト教の世界観と密接に結びつく。しかも、キリスト教において中心を占める神の位置に人間をおいて、キリスト教の世界を再構成しようとする動機が潜んでいる。というのも、近代市民社会が求めたのは、キリスト教の理想とする「神の国」を、主人公の神を排除して作り出してゆこうとすることであつたといえる。もちろん、近代の敬虔なキリスト教徒は神を排除することは思つてもいなかつたに違いないが、近代のヒューマニズムは結果として神を排除して、人間が「神の国」を実現させる方向に向かつたといえる。それゆえに「神の国」は実現しえないことが、二十世紀のキリスト教圏では深刻な神学的反省をもたらした。だがそのような真摯に問うキリスト教神学者の問題意識とはかけ離れて、科学技術と消費経済のめざましい発展が、近代的な「人間」を主人公とする社会を形成し続けた。

その場合に、社会を形成する原動力は、社会の理想的なイメージとしてキリスト教的な「神の国」があつたとすることが問題なのである。近代におけるユートピア待望論も、帰する所は「神の国」の表象との結びつきである。さらに言えば、宗教的立場を払拭して市民社会における労働者の解放をめざした共産主義も、キリスト教の「神の国」のイメージから自由ではなかつた。

キリスト教の「神の国」とは、きわめて社会思想へと変形できる観念であつた。逆に言えば、「神の国」とい

う観念に基づくからこそ、近代の社会思想は成立したともいえる。近代ヨーロッパにおける理想の実現とは、すぐれて社会的であつた——もちろん歴史的でもあつた。⁽¹⁾ それに対して、仏教における理想の実現とは、ある意味では自らの生き方から、その社会性をはぎ取ることでもあつた。単純に比較することには無理があることを承知であえて言うなら、仏教はその終局に「神の国」という理想をもたないし、理想的な社会建設に積極的な関与をする思想を準備しなかつた。⁽²⁾ よしんば、大乗仏教の利他行の実践が社会への関与であるとしても、その実践には社会を形成しようとする意図は見られない。社会を形成するとは、根本的な意味で社会変革をともなう。だが、仏教はいまだかつて社会変革の思想を、そして社会変革の原動力となる社会思想を提示したことはない。なぜ仏教は社会変革の思想を準備しなかつたのであろうか。その仏教の深い意図をくみ取ることなく、安易に仏教の社会的関与を現代社会に模索することは、仏教の重要な思想を曲解することにはなつても、新たな思想を仏教の内部から生み出すことにはならないであろう。

仏教は、いうまでもなく、釈尊の事績を範とし、釈尊の教えをどのように受け止めるかという問いを中心として展開する。その場合に、教えの受け止め方はさまざまな教理として展開した。その教理の問題に立ち入る前に、我々はここでのテーマに即して確認しておかねばならないことがある。理想として仰ぐ釈尊の事績は社会にどのように具体的に関与するかとどう問いつどどのように関わるのであろうか。

我々は、釈尊が理想を求めて出家したという事實を重視する。出家とは、特定の社会体制からの離脱であり、社会に積極的に関わることでは得られない、より充実した生き方を求めることがないだろうか。そうであるとすれば、社会に関わることのない生に充足感を求めることに意義を見いだす非社会的なあり方が仏教の本質を規定していないであろうか。

もちろん、宗教にはおしなべて非社会的契機は潜むし、あるときには反社会的に位置づけられることもある。しかも、仏教はそれを自覚的に事実として生のあり方の本質的な規定としているといえる。

しかし、他方で仰ぐべき釈尊の事績は、救済として積極的に人々に勧いたことにあると理解される。それは具体的に社会生活を営む人たちへの関与のしかたである。それゆえ、仏教は本質的に社会的なあり方を模索する。釈尊の教えを実現させるためには、社会への関与がどのように可能なのかは大乗仏教の基本的テーマとして、教理史の展開の背後にありつづけた。

このように、我々は仏教においては一方で非社会的な立場への自己の解放と、社会への関与という救済活動とが統合された釈尊に理想を見いだす。それゆえ、仏教の社会的機能を考察するには、社会的であることと非社会的であることを同時に視野に入れる必要がある。

一、釈尊に見る超越の契機

釈尊の事績の核となるのは出家—修行—成道—説法—涅槃である。この事績と教えをどのように受け止めるかということが、仏教におけるさまざまな教理を展開させた。この事績の中でも、とりわけ成道が中心になることは当然である。

その成道に向かうために、釈尊は自らの社会的立場をすべて放棄する。その社会的立場を放棄した完成態が成道である。そして成道し佛陀となつた釈尊は菩提樹下より立ち上がり、説法を行うことで、ある意味での社会的関与をする。ここに二つの契機があるといえる。すなわち、社会的なあり方を超しようとする契機と、その社会へと超越的な救済の意志をもつて働きかけることである。自らが確保した非社会的な立場に留まることなく、

あえてその立場から超越して社会に閑わる。それを社会への超越と見なそう。すなわち、釈尊には社会から超越するあり方と、社会へと超越するありかたとがあつたと考えられる。そして、この二つの契機は一度かぎりではない。釈尊は成道してからもしばしば深い瞑想に入り、社会から超越するのであり、またさらに社会へと超越するのである。

さて、この社会へと超越するあり方を、仏教では釈尊の絶対的な救済の働きと受けとめるが、それはとりもなおさず釈尊が説法の場に現れ出ることであった。すなわち社会的場に出ることとは、個人的体験を共通の理解の場に引き出すことばで語ることであつた。ことばこそ社会的場を形成する基本体系となつてゐるのであるが、そのことばがどのように真実を言い当てているか、ということがらは大乗仏教の教理学においては核心的テーマでありづけた。

大乗仏教では社会的な場を開くことばは真実を言い当てることができないという立場を基本とする。ことばによつて認識された世界は虚構であるとみなす考えが一貫していた。その場合のことばとは—原語 vyavahāra (言説)に即して考へると—共通認識をもたらす約束ごととしての伝達手段とみなされる言語の機能である。このようなことばを我々は生まれたときから学習し、あたかも自分が認識しているかのように世界をことばによつて構成するが、それはすでに社会的約束のなかで作り上げられたことばを使用して見てゐる世界にすぎない。我々が生きる世界は、社会的な場をうみだすことばによつているが、それは虚構にすぎない。いわば、我々はことばによつて共同幻想の世界を共有している存在にすぎない。それは真に存在の根拠となりえない。

しかし、そのことばの虚構を抜け出るには、釈尊が語ることばに拠らざるをえない。ことばは、一方で我々を虚構の世界に投げ出すが、他方でその世界からの解放の手段にもなる。それゆえ、大乗仏教ではことばの虚構と

救済の力との関わりが核心的なテーマとなつてゐる。しかも、釈尊のことばが共同幻想の枠を超えた地平を示すといふことも、じつは虚構であり、幻想にすぎないのではなかろうか。ここでのテーマに即していいうなら、社会へと超越するといふ救済のあり方そのものが幻想によつて支えられているのではなかろうか。さらには、この幻想に耐えることによつてのみ真実が見えてくるのではなかろうか。

仏教が救済の働きとして社会に現れ出るといふことが、そもそも幻想なのではなかろうか。そして、その幻想に耐えられる何かが、その幻想にリアリティを与えるのではなかろうか。有り体にいえば、社会へと超越することは、実は社会（国家・法体系・共同体といった制度的ありかた）そのものへと関与するのではなく、新たな幻想の共有ではなかろうか。しかもそういういた幻想の共有こそ、宗教教団が維持されるべき要因であつたといえないのであらうか。

幻想であるといふ自覚はニヒリズムへと傾斜する。まさしく社会的存在を幻想と見る大乗仏教の基本的態度にはニヒリズムの雰囲気が濃厚にただよう。しかも、その世界を超えるといふことも、所詮は幻想であるとしたまゝたく存在の根拠は見いだせない。しかし、そのニヒリズムへの極度の傾斜こそ、その先に確実な存在の根拠を見いだせる。そのことを我々はとりわけ『華厳經』によつて教えられる。

二、幻想としての救済の場

『華厳經』入法界品では、般若經典の意趣を引き継いで釈尊の説法の場面を描くが、般若經典よりはるかに超越と幻想との関係が鮮明になつてくる。そこには、般若經典には見られない思想——それは先に述べたニヒリズムからの救済の問題でもある——が見てとれる。そのような『華厳經』入法界品に、釈尊における超越の契機である

説法の場面を見てみよう。

一般に、釈尊が説法を決意するのは梵天勧請によるといわれるが—そのような了解は多く『大事』や『律藏』大品など、それぞれ伝承された仏伝にもとづく、大乗仏教では先に述べたように釈尊の説法ということばによる社会への超越はことばの問題と関連するので、きわめて重視された大乗仏教特有の救済理論と結びつけて考えられている。そこには釈尊がどのように社会へと超越するのかというテーマが描かれている。

さて『華厳經』入法界品では説法を懇願された釈尊は、無媒介に社会へと関与する説法を決断しない。そうではなく、ことばの地平（社会的な場）を超越してしまう。

そのとき、世尊は、大悲を体とし、大悲を口とし、大悲を先行させ、大悲をダルマ（規範）とし、虚空の真理に従い、“世の衆生を普く照らし莊嚴する獅子奮迅”⁽⁴⁾という三昧に入つた。

たしかに、この情景は説法を懇願された釈尊が大悲をもつて衆生のあり方を見抜くという伝承された説話の大乗的表現であるにすぎないようにも理解できるが、そこにはそのような考え方を超えた意趣が隠されているように思える。

まず「大悲を体とする」という重要な契機が述べられる。悲という仏教の救済論の中心的觀念は、そこに社会的契機を欠く。というのも、悲とは自己と他者とを同一視する共感なのであり、自己と他者とが相互に異なる人格として関係しあうという社会的契機を欠いている。まさしく、このような悲の究極である大悲を基盤として救済は可能になる。大悲においては社会的存在として人間は見られていない。

さらに注意すべきは、大乗經典の多くに共通することではあるが、釈尊は三昧に入り直接に法を語らないのである。このことは、大乗佛教が釈尊の言説を直接に反映しておらず、仏陀不在の時代に成立した經典であることと関係する。だが、大乘佛教も釈尊が説法をするという叙述の態度をとりながら、しかも釈尊が語らないという場面設定をせざるをえないところに、ことばがゆきかう社会という場とのかかわりをもつ大乘佛教の根本問題も認められている。

しかも、『般若經』や『法華經』と比較しても、『華嚴經』は釈尊が三昧という非言語の領域（＝非社会的な領域）に留まりつつ、しかも救済に向かっているという幻想を徹底する。たとえば『法華經』では、釈尊は三昧に入り衆生の生き方を超えた力で顕現させ、靈鷲山に集まる声聞や菩薩に見せる。だが、そのような世界を三昧の力で虚空に映し出した『法華經』の釈尊は、その三昧から出て仏陀があえて衆生に語ることの秘められた意義を「方便品」（第二章）で声聞たちに説き明かす。この『法華經』のモチーフは、社会とのかかわりを「方便」をキイワードにして示唆に富む。だが、さらに『華嚴經』では『法華經』には見られない重要な契機を示す。

けれども、舍利弗、目犍連、摩訶迦葉、離婆多、須菩提……富樓那を始めとする著名な声聞たちは、ジエーダ林にいながら、この如来の神変を見なかつた。彼らはそれらの仏の莊嚴を、仏の威儀を、仏の遊戯神通を、仏の奇蹟を、仏の最勝力を、仏の行じた神変を、仏の威力を、仏の威神力を、仏国土の清淨な様を見なかつたのである。⁽⁵⁾

『法華經』では、釈尊の靈鷲山上での奇瑞はすべての人々に見えた。そして、その後に声聞たちは次々と将来は

仏陀になるという予言を受ける。そこでは、いわゆる「開権顯実」の立場で釈尊の救済が普くゆきわたることが説かれているとされる。しかし、『華嚴經』ではこれらの声聞たちには釈尊の救済の働きである「如來の神変」が見えていない。見えていない者は、仏陀の救済に与えることができるのでしょうか。この問題は、『法華經』における一乘思想として種々に議論されるところであるが、ここでの視点からは別の問題を見つけてみよう。

『法華經』でも、実は『華嚴經』と同じように仏陀の救済に与らない人々がいる。それは釈尊がいよいよ真実の教えを説かんとするとき、釈尊の超越的な救済力に疑惑をいたいた人々がいたと『法華經』が述べる箇所の問題である。そこでは疑惑ある人々（男女の出家修行者と在家信者＝四衆）がいることを気遣った舍利弗が釈尊に彼らのためにも真実の説法をするなどを懇願する。しかし、その舍利弗のたび重なる懇願を制止して、無益な混乱を避けるために釈尊は疑惑をいたいた人々（何と五千人！）が退出するのを黙つて見過ごした。そして、彼らが真実に触れることができない原因を、彼らの宗教的素養と資質にあるとする。

確かに宗教的場に踏み込まない人々はいるし、真実に触れるることをあえて避けようとする人々はいる。釈尊の救済の力をもつとしても、直接語り、真実を述べ伝えることができない人々がいたことは想像できる。しかし、そういう人々をどのように受けとめ、なおかつ自らの宗教的立場をどのように堅固にするかのために大乗仏教は意を配つたようである。

さて、『華嚴經』ではそのような真実に触れることができない人々として、『法華經』では宗教的素質に恵まれているとみなされた声聞たちを列挙する。

なぜ彼ら声聞たちが能力に欠けるのかという最大の理由を、『華嚴經』では『法華經』と同じく過去世に善根を積まなかつたこととする。しかし、その内容が問題となる。善根を積むことは、大乗佛教においては当然ながら

ら衆生を仏の境涯に向かわせる」とを第一義とする。しかし、その実践のためにも自らにこのような世界を生きるかを課すことが肝腎である。そのことに関する、「華嚴經」は次のような注目すべき説き方をする。

彼らには、如來の加持によつて生じた幻術よりつくられた法性が現れることなく、菩薩の夢の如き種々なる想念や理解に基づいた菩薩の大いなる喜びと衝動が増すことなく、一切の声聞や独覺には共通しない、普賢なる菩薩の知恵によつて見えてくる表象を知らなかつたからである。⁽⁶⁾

いに「幻術よりつくられた法性 *māyāgatadharmata*」といい、「夢の如き種々なる想念や理解」といい、いずれも理解しがたい観念である。いわゆる「如幻如夢」のことであるが、ここでは一般に理解されているのとは異なる解釈をしたほうがよさそうである。一般には幻や夢はこの世のはかなさを、教理的には諸法の空を形容し、そこには克服すべき（ここでのテーマからすればそこから超越すべき）ものと否定的に考えられる。しかし、ここでは幻は仏陀の救済の力＝加持が生み出す存在のあり方の本質（法性 *dharmata*）なのである。はたして存在のあり方の本質は幻なのであろうか。そして、菩薩の思いは夢の如くはかないものなのであろうか。

たしかに『華嚴經』の別の箇所や『楞伽經』などに説かれるように如幻や如夢は存在のあり方を形容する。しかしここでは、はかなく消えゆく幻といった意味ではなさそうである。幻や夢がじつに眞實に近づけて理解されている。ここで「幻術」と翻訳した原語 *māyā* は、単に実在とはかけ離れた現象を意味することもあるが、他方で神秘的あるいは超越的な力や知恵によつて現象を生み出すことも意味する。そもそも、釈尊の母親の名前がそれであり、その名前には神秘的なニュアンスが多分に含まれている。古代インドにおいて幻術が我々の常識を越

えて神秘的で不思議なイメージで受けとめられていたのであり、それが釈尊の超越的・神秘的な知恵と力の譬えとなつてゐると理解してよさそうである。

また、夢もまた単にはかないものの譬えとして受けとめられる一方で、我々の常識を超えて古代の人々には実在と深く関係するという思いもあつた。ところで菩薩の想念や理解 (*samjnāgraha*) が夢に譬えられているのは、夢がまた実在を喚起する」とと結びついた理解であろうと思われる。釈尊の神秘的かつ超越的な世界の開示といふ神変を声聞のみならず「世間は受けとめない (*loko na gāhate*)⁽⁸⁾」とされる。そのことを譬えをもつて説く場面が興味深い。そこに登場する人物は常識を逸脱してとてもなく変人である。というのも、町の群衆の中で白昼夢を見るのである。その夢で彼は帝釈天の居城（善見城）がある須弥山の頂上をここまかに見る。無数の天女たち、神々しい樹木や散華、宝石の類を見て、妙なる音楽を聞くのである。そして、經典ではさらに次のように説く。

けれども、その同じ場所にいるすべての人々の群は「その神々しく莊嚴された情景を」見ないし、知ることもなく、観察もしない。それはなぜかというと、それは夢を見ているその男だけに見えるものであつて、その同じ場所にいながら、大勢の人の群には見えないものであるからである。⁽⁹⁾

このように、神秘的で崇高な現象は世間の大衆には見えていない、しかし普賢の誓願をいだく菩薩たちだけには夢を見るかのよう見えてゐるのである。『華嚴經』で壮大な世界が顯示されるが、それは菩薩が人生の究極場面に想定する幻想なのではあるまいか。常識ある世間の眼では見えないもの、それは特異な生き方をみずから選び取つた者の幻想ではあるまいか。その幻想として見えてくる世界の開示こそ、釈尊が世間に示す究極の救済

なのではあるまい。『華嚴經』の序章で釈尊の神変が際だつてることが強調され、しかもそれが普通の眼でも、深い宗教体験をした声聞の眼にさえ映じないことが繰り返し説かれる。そのことを、単に教理学的に大乗がすぐれていると理解するだけでは不十分であろう。

大乗が大乗であり続けるには、群衆には見えなくとも大乗の志をもつ者には確信として見えているものがあることを強調しなければならない。しかも、それは社会的に常識として認知された世界イメージではない。それは釈尊の超越的な救済の力が生み出した幻想であるかもしれない。その幻想は決して否定されるべきものではなく、むしろ善財童子のように究極の存在へと自らを奮い立て向かわせる原動力なのではあるまい。

しかも、その幻想をいだいたとしても、その幻想にとらわれて世間から孤立することを懼ることはなにもない。その幻想を共有する人々が数多いるはずなのである。すくなくとも、『華嚴經』は孤立する懼れよりも幻想を共有する人が数多いることを確信している。そして、その幻想を共有する人々と出会うという行為を通じて、換言するならば大乗の精神的な信仰の共同体に自らを投げ込むことで、その幻想をいだくがゆえに存在の深みである法界に達すると考えられていた。

幻想は絶対的根拠をすべて失っていると思われがちである。そして、それが根拠として無であるにすぎないのに、そこに生を根拠づけるなら、それは世間の価値を無化するニヒリズムへと傾斜することにもなりがちである。しかし、『華嚴經』はこの幻想を共有する信仰共同体に真実が顯現し、絶対的な存在の根拠が開かれていくことを確信し続ける叙述に徹底する。換言するならば、釈尊によつて開示された幻想としての救済の場に実践的に果敢に自己を投げ出すことで、その幻想は究極のリアリティになると確信される。そのことを可能にするもの、言い換えれば幻想に耐えて自己を実践に駆り立てるものは何であるかということが、持続的に問われ続けられる。

三、幻想を共有する集団

さて『華厳經』では、釈尊の開示した世界を見た菩薩たちは、次々にその見えた世界—それは幻想であるとともに、真実でもあるのだが—を讃え、共有している世界を確認する。その共有しているという実感が「菩薩の集団 bodhisattvagana」⁽¹²⁾ を形成している。そこで、大乗菩薩行の精神を体現している普賢菩薩が「菩薩の集団のことを」とよく見渡して「釈尊が救済の場を開示した意義と、その内実とを共有している」とを確認するため語る。そのとき、普賢菩薩は「仏陀の加持力によって buddhadhīṣṭhena」⁽¹³⁾ やまさに仏の示す世界を見る。そのとき「不思議な知恵の幻術よりつくられた法性 acintyajñānamāyāgata dharmatā」を、ありありと見て語っている。それをおさらに釈尊は菩薩たちが、普賢菩薩の語る世界を菩薩の集団の者がリアルに感じられるように、眉間の白毫から光線をはなつて空中に映し出す。

そのようにして見えてくる仏陀の世界は、無限に広がり視界に充满する。そこに映じる無数の仏の世界では仏は菩薩行を実践する「菩薩の集団」によって囲まれ、仏と菩薩たちの大きな輪円が空間を余す」となく形成されている。そのように映し出された幻想こそ、じつに本来自らがあるべき姿として見えているのである。

その光景を確認する文殊師利菩薩は、菩薩は「仏の加持力によって生み出された者 adhīṣṭhita nirmita」であると確信する。そして、菩薩や、仏菩薩の雲集している場所は、「それらもジエータ林の空中に余すところなく幻影のゆえに見られるのである」と文殊師利菩薩は語る。」」に『華厳經』がめくるめく無限に仏と菩薩の世界を描くが、それはこのように見えている世界なのであり、幻想であるとともに本来のあるべき自己の姿なのである。本来の自己の姿はこのように幻想によって見えてくるのであり、それを見極め尽くすものが「菩薩の集団」

である。

さて、この「菩薩の集団」は幻想によつて生み出されたが、それでもこの現実の世界にその本来の姿を反映していると考へなければ幻想をリアリティと結びつけることはできない。幻影として映し出された菩薩たちは、それぞれに毛穴から変身した姿を現し出す。それはあたかも『西遊記』のなかで孫悟空が毛を吹いて分身を生み出すかのように、『西遊記』が『華嚴經』のイメージをかりているのだろうが、菩薩は無数に姿を変える。經典に記されたその姿のうち、いくつかをとりだすと出家修行者（沙門）、バラモン、苦行者、医者、交易商人、有徳の者、芸能人、神像奉仕者⁽¹⁵⁾、あらゆる手工業者などが列挙されている。このような姿をして町や村に現れると考えられている。

ここに列挙された人々は、大乗の菩薩たちが関心をもつた階層の人たち、そして実際にそのような階層の人たちが「菩薩の集団」を形成していた歴史的事実の反映かもしだれない。そこには農民や奴隸など低い身分とされた者たちがいない。この經典の物語の中心になる善財童子が遍歴して多くの人々と面会し、次第に菩薩行の何たるかを、そしてどのように実践すべきかを知るのであるが、善財童子が出会う人々の中にも農民や奴隸は登場しない。このことはなにも『華嚴經』の特徴であるというわけではなく、インド大乗仏教（ひいてはインド佛教全体）の重要な問題であるといえる。インド社会の最も多数を占める、そして最も生活実感をともなつて社会生活を送つてゐる農民や奴隸が視野に入らずに、存在の根拠たる法界へと向かうことは可能なのであろうか。

このことは仏教教団、ここでは「菩薩の集団」が社会をリアリティあるものとして受けとめていなかつたことを端的に示してゐるのではないか。彼らが共有する幻想がリアルなものに質的に転換するには、リアリティをもつて迫つてくる社会生活を超えた別の次元が求められていたように思われる。

彼らは幻想として見えた世界からリアルな世界へと向かう。彼らが共有した確信をもつて現実世界に現れ出ようとする。彼らは社会に生きるさまざまな人々の姿をとつてリアルな社会に向かう。

「〔彼らが〕あらゆる世界における最高の魔術（帝網）のような幻術である菩薩行・・・・を行じ、衆生を成熟させ指導するために、あらゆる村落、都城、市場、地方、王国、王都に赴くのが見られる」⁽¹⁶⁾

ここでは、菩薩行は幻術（māyā）であるとされる。しかし、その幻術とは、ここで文脈の上では社会生活に必要な工芸などの知識をそなえることに比せられている。すなわち、古代社会における知識とは、何よりも呪術と同様に社会生活をする場合にもつとも有効なものでなければならなかつた。言い換えるなら、生活を有利に導く知識はまさしく幻術が生み出すものに比せられるのである。その知識は具体的である。たとえばこの經典の物語の主人公である善財童子が教えを乞う船頭ヴァイラの場合には、大海にある宝島の位置を知つていること、航海における自然や鬼靈の障害を回避する知識、海流のうねりの発生とその回避に関する知識、航海に必要な天文の知識、航海の安全と危険に関する知識、船の操作術の知識、天候に関する知識など多岐にわたる。こういった知識をそなえることが、衆生の利益になる菩薩行であり、それは幻術としての力を發揮していると考えられている。しかもその幻術は最高の魔術（indrajīla）に比せられている。

「菩薩の集団」はこのように幻術としての知識をそなえて各地に分散して向かい、その地で衆生利益のために努力するのである。その代表として、『華嚴經』では文殊師利菩薩が登場する。彼はこのような「菩薩の集団」を代表する人物であり、この「菩薩の集団」が共有した幻想が生み出されたジエータ林からリアルな社会へと向

かう。その威厳に満ちた菩薩の姿を見た多くの声聞たちも、彼に従う。そして文殊師利に導かれた深い瞑想体験により、今まで見えなかつたジエータ林の幻想に等しい仏の世界をみるようになる。彼らも、この幻想を共有する信仰の共同体に入るのである。

そして文殊師利の行くところには信仰の大きな共同体が形成されるのである。そして文殊師利がある大都市で有力な商人階級の人々をこの共同体に引き入れる。その中に、求道の強い志をもつ善財童子がいたのである。善財童子は文殊師利の強い宗教的感化力をうけて、自らが菩薩行をもとめる求道遍歴の旅に出るのである。

この物語のプロットをたどると、文殊師利が具体的な商人階級の社会に姿を現すのは、社会への超越であることが読みとれる。そしてその超越の契機は、善財童子には商人として社会生活を営むということを超越させる契機となつてゐる。たとえ在家の信者であろうとも、その社会生活をそのままに営むことなく、その社会から超越する契機を働くのが菩薩たちの役割である。しかも、社会から超越することは、新たに幻想を見出すことであつた。善財童子が多くの人々に教えを乞う場面は、あまりにも幻想的である。そこにはリアルな社会生活が反映していらない。

たとえば、善財童子が教えを受けた遊女ヴァスマトラーの場合をみてもそうである。彼が遊女の館に見たものは幻想に満ち満ちている。たしかに当時のインドの遊女は社会的地位が高く、優雅な生活をしていたとしてもである。そして常識を逆転させた世界がそこに顕現している。少なくとも、遊女はいつの時代にも性的欲望を満たす存在であつたことには変わりはない。ところが、ここでは遊女こそ性的欲望から離れる契機となる存在として登場する。

欲情にかられて彼女のもとにやつてくる者は、絶世の美女である彼女を見るだけで、あるいは抱きしめるだけ

で、あるいはキスをするだけで欲情を離れた気分になるといった。彼女の遊女としての役割は、欲情をもつて近づく者を「欲情を離れた究極の状態、すなわち無礙なる一切智をありありと見る菩薩の解脱の境地に導くvirāga -kotigate asaṅgasarvajñatābhūmyabhimukhe bodhisattvavimokṣe pratīṣṭhāpayami」

ことであると自ら語る。

このような遊女の登場は、『華嚴經』の物語をきわめて印象深くする。しかし、このでのテーマに即して考えたならば、この遊女の物語にはリアリティが欠けていた。彼女は充分に菩薩の境地を体験しつつ、あえて遊女の姿をもつてこの世界に現れたという。しかし、そこには社会にリアルに関与する意識は稀薄であり、社会から超越する契機を示すために社会に現れ出ている。

善財童子に菩薩行の何たるかをおしえる善知識は、おしなべてこのように社会から超越する契機をもつてこの世界を生きている。すなわち、このでのテーマに即していえば、非社会性への徹底が菩薩行の獲得の前提である。そして、その非社会性は幻想に支えられている。しかも、その幻想が共有される世界では、現実の社会への関わりは具体的な社会事象に左右されない。このような確信をもつて、菩薩たちは社会に生きる勇気をもつことができる。社会に生きることは、彼らにとって社会のシステムや制度が問題になるのではない。むしろ、彼らはそういったことに極端なほど無関心である。だからこそ、彼らは幻想の中に見た真実をとおして現実の世界に働きかけることができる。

善男子よ立ちあがれ、これがさまざまな存在のあり方（諸法）の本來的あり方（法性）なのである。善男子よ、あらゆる存在のあり方は幻作によつてそれぞれに存立し、菩薩の加持力によつているのである。このように自立

している存在のあり方は不完全であり、幻・夢・幻影のようなものである⁽¹⁸⁾

四、菩薩にとつての社会

菩薩はリアルであるはずの社会を、そのままリアルには実感しない。それは幻想として見た真実の反映として見えてくる世界、超えゆくべき世界である。

さて、現実的であると思えるのに、菩薩たちにとつてリアルに見えないこの社会をいつたいいとなるものとしてとらえ、どのように関与すべきなのか。

まず、社会とは自己と他者との関係として生活する場である。このこと自体が菩薩にとつては、すなわち大乗仏教の立場では問題になる。なぜなら自己と他者との関係そのものが、幻想なのであるから。自己が自己であり続け、他者が他者であり続け、その関係あるいは関係にもとづく生活様式としてのシステムが確実にあることを前提にして、社会的な機能は論じられる。ところが菩薩の立場では、その根拠が無でありつつ社会的な働きが要請される。すべては菩薩たちのたゆまない修行の果てに見えた知恵の幻術が社会的機能の根拠になる。

このことは宗教が社会に関わる前提であるともいえる。しかし、決定的なのは社会のあり方を宗教の理想に向けて変革する意志はここに現れない。変革の意志がないとき、そこには社会に関わる陥穽があるともいえる。すなわち、リアルなはずの社会への無関心が、実際には社会通念を無意識に反映させた観念を生み出してしまったり、あるいは社会通念に無意識のうちに妥協したりしていながら、社会に関わってしまうことがありうる。他方、社会変革への意志が強固な場合、社会において承認されないまま自らの宗教的理想的理想をいだきつづけるルサンチマンは極端に走る危険をはらむ。大乗仏教にはこのような危険への傾向がなかつたかわりに、社会通念への安易な

妥協が往々にして見られる。

たとえば、インド仏教においては初期仏教以来、社会通念となつてゐるバラモン的世界觀の社会通念となつてゐる觀念をあえて換骨奪胎して仏教教理を説明することがしばしばである。仏教における最も重要な觀念であるダルマにしたところで、バラモン社会における正当な「社会規範」という意味を換骨奪胎して、釈尊によつて示された規範とする。この場合には、単なる説明する術語として借用したにすぎないともいえるが、次第にヒンドゥー的社會觀が仏教に反映してくる。そのとき、菩薩の理想として社會的存在の根拠の無を見つめつゝ、説明原理のなかにヒンドゥー的社會通念を反映させる。

その代表的な例は、家の觀念である。ヒンドゥー社会においては家系の存続こそが最も大事な社會規範であり、それを基盤にしてヒンドゥーの階級社会は維持される。社會通念がどのように仏教的に変質するのかを知ることは、菩薩たちがどのように社會を見ていたかを探ることに資するであろう。

さて、『華嚴經』では家の觀念は「如來の家」に集約される。「如來の家 tathāgattakula」に生まれることが重視される。それはヒンドゥーの家觀念の換骨奪胎にすぎないともいえるが、そこにはあきらかにバラモン上位の階級社会の反映がある。

弥勒菩薩は善財童子に家を譬喻に仏道修行を説く。そのとき般若を母、方便を父に譬える。これは大乗仏教になつて登場し、密教に受け継がれる重要な觀念であるが、そこには濃厚にヒンドゥー社会の家觀念の反映がある。さらに弥勒菩薩は家を譬喻にして説く。菩提心は家、修行は家法(kuladharma)、忍辱の獲得は家の血統(kulajāti)、誓願の成就は家の学問の獲得(kulavidyālabbha)、清浄な行は家法の遵守(kuladharmāvartanatā)、大乗への教導は家系を断絶しないこむ(kulavamśāvavaccheda)等々である。この觀念は明らかにヒンドゥー社会におけるバ

ラモンの家系を意識している。菩薩たちは社会的規範を自立した存在意義のないものと確信しつつ、しかもバラモン的家觀念に無意識のうちに拘束されている。それでもなお、はたして真に社会から超越できるのであろうか。さらに弥勒菩薩の教えはヒンドゥー的社會規範にのつとり説明がされる。くどくなるが、その箇所を全文引用しておきたい。

このように善男子よ、菩薩は凡夫の立場を超えて行き、菩薩として定まつたものに進み、如來の家に生まれ、如來の血統に住し、三宝の血統を絶やさないために修行し、菩薩の家を守ることに努力し、生まれの家柄 (jatigotra) は清淨で、階級の生まれ (varṇajati) は「低い階級である」と後ろ指さされることはなく、あらゆる生誕に過失なく、・・・・沙門やバラモンの子孫にかんする欠点はなく、志高な仏の家に生まれ、大いなる誓願を宿した体をそなえた高貴なもの (kulina) である。

このように善男子よ、家柄や生まれに恵まれた (kulajatisamṛddha) 菩薩たちは幻影の領域にあるものとしてあらゆる存在のあり方を知りつくすので、あらゆる世間に生まれ出ることにしおこみせず、化作の「ときあらゆる生存として生まれることを熟知するので、あらゆる生存の境遇に生まれ暮らすことでも汚される」ことはなく、すべてを無我であると悟つてるので、あらゆる衆生を成熟させ指導することに倦む」となく、大慈と大悲を体としているので、あらゆる衆生に恵みを与える」と (anugraha) に疲れる」ことはなく・・・・⁽²⁾

社会から超越し、その知恵によつて幻想のうちに眞実を見た者が、否定すべき社会のあり方であるはずの社会的規範にのつとつて自らの存在を言い当てようとするとは。生まれや階級のむなしさを知つてゐるのに、自らが

否定したはずの家柄や階級が高貴であるから世間に生まれる苦にも耐えられるという論理によつて自らの社会的生を合理化するとは。

これはたしかにヒンドゥー的社會通念への妥協である。そこからは社會システムや制度への批判の視点は獲得できないであろう。

だが、そのような社會への眼差しだけがここに表現されているとは思えない。ヒンドゥー社會が重視する家柄や階級を逆手にとって、自らを「如來の家」の家系であると誇りをもつて社會に活動するとしても、「如來の家」はバラモンを頂点とする社會システムに正統な位置づけがされる階級ではない。佛教徒はインド社會の正嫡ではなく、ましてや大乘佛教はそうである。たしかに佛教が社會に認知されていたとしても、その宗教はインドにおける正統にはなりえなかつた。そのような非正統な者が正統な社會のシステムになぞらえて自己の生まれや階級の神話を作り出している事実に注目しておくべきであろう。

「菩薩の集團」がみずからを階級社會に正統な位置を占めることなく、しかも淨穢觀念の濃厚な階級社會においてもつとも清らかで高貴な家柄であるという神話の中に生きようとするのは、社會に対するルサンチマンを含みもつものなのだろうか。いや、そうではなく菩薩たちは具体的にも、社會を批判することなくその社會を健全にすることと自らの理想實現とが矛盾しないと確信していた。

ここに引用した弥勒の教えは幻想に生きつつ、しかも衆生を指導し恵みを与えることを使命とする菩薩の立場を強く主張する。その「衆生に恵みを与えること」は、後に菩薩が自らに課す戒として理論化され、社會に關与すべき菩薩戒として大乘佛教の展開において重視された。その戒は『瑜伽師地論』菩薩地に「饒益有情戒(bodhisattvasya sattvānugrahakam śīlam)として説かれる。その要旨を以下に列挙しておく。

- ①仕事・病気治療の協力者となる ②世間・出世間の目的遂行を助ける ③恩に報いる ④恐怖・不安を取り除く ⑤財産・肉親を喪失した悲嘆をやわらげる ⑥困窮者に資財を提供する ⑦社会生活を円滑にする ⑧社会生活に順応する ⑨真実のあり方を示し、その探究に協力する ⑩社会生活に違反する者には厳しい刑罰を与える社会復帰をさせる ⑪生の諸相を示して、仏教の生活に入らせる

このような実践徳目を自らに課すことが菩薩にとって社会に関与する具体的なあり方であった。ここには、宗教にしばしば内在する社会批判や社会的価値の否定は微塵も見えない。社会のシステムや制度をどのようにすべきかという社会思想は生まれる余地もない。そういうことには徹底的に無関心であり続けた。ただ、現状の社会において苦しみ疲れ絶望している人々を、社会変革への無関心を貫き通しつつ救済することであった。

おわりに

大乗仏教はその根拠を非社会性におきつつ、社会への関与において社会通念への妥協をし続けた。『華厳經』が成立した時代をくだり、次第にヒンドゥー社会が完成されるにしたがい、さらにその傾向を強めてゆく。しかし、その妥協する態度よりも、社会への関わりを自らが見出した幻想を生きる場所とすることに関心がもたれていたのかもしれない。利他行というきわめて社会への関与を積極的に打ち出しているかのような大乗の教理も、社会そのものへの関心ではなく、幻想に真実を見出した菩薩たちが社会の中で傷つき苦しむ人々に共感し、苦しみを乗り越えようとする非社会的な理想主義のように思える。所詮、世の中がどうなつてもしかたがないのだから、と諦觀しつつ。

追記：本論の趣旨からして、テキストの出典箇所等の注記を控える。ただサンスクリットテキストのすぐれた和

訳が出版されているので、便宜のためにその和訳の箇所を示した。ただし、本論の和訳は同書とはかなり違つて
いる場合が多い。

- 註
(1) 社会的であること、歴史的であることはきわめてキリスト教的であり、仏教は本質的にこの二つの契機をもたずに思想を形成していることは注意しておかねばならない。
P. ティリッヒ『キリスト教と仏教—対話』(桜楓社)
(2) 釈尊の神変を主要モチーフにすることは初期般若経にはない
いので、おそらく『三万五千頃般若経』の系統を引き継いでいるのである。【さとりへの遍歴】下(中央公論、一九九四)の解説参照。
(3) 同書(上)二八頁
(4) 同書(上)四五頁
(5) 同書(上)四五頁
(6) 同書(上)四七頁。ただし同書の和訳には疑問があるので、筆者が試訳した。
(7) 『華嚴經』はmāyāgata、『楞伽經』はmāyopamaと異なる。さらに『楞伽經』などに説かれる本質を幻の如きものと見抜く如幻三昧や如幻定といった瞑想についても注意しておく必要があろう。
(8) 同書(上)五五頁
(9) 同書(上)五〇頁
(10) ここでは菩薩の共同体がgāṇaと表記されるが、後に普賢
- 菩薩が善財童子にまみえるとき、普賢菩薩はsangha(僧団)を率いていた(『さとりへの遍歴』下、四一七頁)。二つの語は同義であったと思われる。大乗が新たな信仰共同体を形成し、僧団の正統性のないgāṇaという表記と、正統性をもつ sangha という表記が混在していたのであろう。
(11) 同書(上)六八頁
(12) 同書(上)七〇頁
(13) 同書(上)八四頁 ジリード「幻影のゆえに pratibhāsayogat」とした和訳は、ここで解釈に結びつけるために無理があるかもしれない。しかし、さらに極端に「妄想の結果として」とも訳しうる。同書が「影像として」と和訳するのは無難かもしれないが、仏教術語としての「影像」では意味が通じない。いずれにしろ、事物そのものがある観念によって顕現しているものを示すといえる。
(14) 医者vaidyaはマハーバーラタや詩文では混合カーストとされるらしい(梵英辞典)
(15) 神像奉仕者devalaka、最下級のバラモンで、祠の神像を護持して生計をたてていたらしい

(19) (18)

同書 (下) 四一六頁
【華嚴經】の如來家とインド社会との関係については、すでに高崎直道『如來藏思想の形成』に簡単にではあるが示唆されている。五四四頁、五四六頁

(20) 原語は *anupakruṣṭa* や、*upakruṣṭa* とは「叱責された」という意味であるに、名詞としては低い階級の者（大工）を指す。

(21) 同書 (下) 四〇七頁