

仏教の根本的立場と現代社会——序説——

宮 坂 宥 勝

現代は、いうまでもなく科学技術文明の時代である。今日の科学の諸分野は前世紀にその基礎が出来上り、十九世紀は科学の黄金時代だといわれた。しかし、現在は二十一世紀にむかつて限りなく進展する科学技術とそれにもなう社会構造の変革は、まさしく八進歩が想像を上まわるVといわれるとおりにまさに一年ひと昔で目まぐるしいばかりである。このような状況のなかで、仏教はどのような存在意義を有し、どのように現代社会に機能してゆかなければならないだろうか。

もとより仏・法・僧の三宝をもつて仏教信仰は成立するが、歴史社会のなかでは仏教は広義の思想体系をもち八教団仏教Vとして具体的に存在する。信仰を核とした仏教は二千数百年の間に歴史的に発展してきたし、同時に教団仏教（僧伽）の社会的思想的機能なども時代とともに変容してきたのである。

今日の教団仏教は寺檀制度の出来上った江戸時代以来、今日に至るまで、本質的にはほとんど変りがない。また滅罪生善・追善などの祈願を主とするところの、いわゆる参詣寺院その他の信者寺院もほぼ江戸時代にその寺院形態が出来上ったといってよい。

現代における仏教のあり方は、近世、近代の仏教の歩みそのものから問い直さなければならない。が、そのために

は、まずもって、何よりも仏教の根本的立場——当然のことながら密教をも含まれるが——を確認しておく必要がある、と思われる。

かつて木村泰賢は『大乘仏教思想論』（二七頁）で、次のように問題提起した。

「教理史の研究上、かく種々の注意事項が存するも、（中略）特に日本仏教徒の大に考慮せねばならぬ問題がある。それは即ち原始仏教からいかやうにして自派の立場を導き出すべきかを教理的に確立することである。……ただ独り怪しむべきことは未だこの問題は日本の仏教学界、殊に各宗大学にありて重大問題として考へられて居らぬことである。」

このような問題意識をもった仏教学者は、残念ながら今日に至るまでさほど多くない。近代仏教学は過去の仏教における教理研究、思想研究を主流として、それらはおおむね現代仏教の直面している眼前直下の諸問題と平行線上を辿っている。慈雲尊者欽光が「釈尊に還れ」をモットーとして時代の要請に應えて戒律復興運動をおこし、同じ要請のもとに原点復帰をめざして、まず梵学研究をおこなったような信仰者としての基本的な姿勢は、今日の仏教界にはほとんどみられないのではなからうか。

釈尊の初期仏教——筆者はあえて原始仏教の呼称を用いない。拙著『仏教の起源』参照——の研究は、ますます専門化し、研究分野の細分化がすすむ一方で、それらは現実の仏教との距離をますますへだてるばかりで、八幡の藪知らずといった感がある。

それは現代科学の諸分野が個別的に発達して想像を絶する専門化の結果、人間存在の疎外が深刻な問題として急浮上してきているのに酷似しているといえよう。もちろん、学問（Wissenschaft）は、人文、自然を問わず、必ずしも

「実学をもって尊しとせず」という学問自体の宿命ともいえるべきものがあることを認めるのにやぶさかでない。だが、科学と技術との関係と同様に、仏教における信仰、教理、思想と歴史社会における実践活動とは一種弁証法的な相関関係がなければ、仏教それじたいの新しい歴史的展開は望まれないことはいうまでもない。その場合、常に問われるのは、仏教とは何か、さらには仏教の根本的立場＝釈尊仏教の本真が確認されていなければならないということである。

そこで、まず初期仏教をたんなる教理研究にとどめず、どうしても歴史的現実に戻元してみなくてはならない。次に、仏教はいかなる意味において普遍宗教といわれ得るかという問題を考えてみなければならない。

宗教的立場から現実社会に関わる実践活動は広義的には俗なるものの聖化現象として捉えることができよう。たとえば「世間即仏法」という大乘仏教の真理命題の即の転換は観念的な論理の問題ではなく、実際的な実践的契機を媒介としなければならないことはいうまでもないであろう。

「聖なるもの」と「俗なるもの」との二極分化と両者の相互関係に宗教の在り方をもとめる宗教学的立場からの宗教の捉え方は、今日、一般化している。この二極の価値体系は、キリスト教の宗教概念である神と人間——もちろん、そこには媒概念的な実在としての神の子、イエス・キリストが介在する——が範型となっていることはいうまでもない。

ただし、それはキリスト教に限らず、仏教においても、真諦と俗諦、出世間と世間、仏法と世法などの二極分化の価値観によって教理と実践が確立されているはずである。

聖なるものは、俗なるものとは価値段階の隔絶した異次元的な存在である。それは自然宗教からキリスト教、イス

ラーム教、仏教などの世界宗教に至るまでの共通項なのである。

初期のキリスト教では聖なるものはコーデシュ、新約ではホシオテース、ハギオテースなどとよばれた。神とそれ以外のすべてのものとの関係は隔離性にもとめられ、神は絶対主權で、したがって唯一性の存在なのである。こうした神こそが、確固として聖なるものにほかならない。

ところが、非一神教の仏教——少なくとも初期仏教——は、宗教的構造が異なる。初期仏教では、聖なるものに相当するものは、アーリヤ (ārya, ārya) である。アーリヤは本来、「尊貴なる」という形容詞で、アリアン民族の自称でもあったが、宗教的觀念として、「神聖なもの」を意味するようになった。

初期仏教における実践道としての四諦八聖道は、いずれもアーリヤとよばれる。八聖道（八正道は宛字）は文字どおり「八つの聖なる道」であり、四諦も本来、四聖諦といれるように、「四つの聖なる真理」を意味する。これらは人間存在そのものに根ざすところの普遍的な実践真理である。さらに広くいえば、釈尊の教説、仏法はすべて聖なるものである。釈尊が「わがなき後は、法と律とを師とせよ」（『大般涅槃經』）といったのは、まさにそれであり、法身思想の淵源をなすものである。また、諸經典の經題に「聖なる (ārya)」という冠詞をつけてあるのも、それが仏説であることを保証している。

これらはキリスト教における聖なるものとしての神に對置するものである。

このような普遍的な実践真理をめざす仏教には、バラモン教のような多神教的宗教もしくはキリスト教のような一神教的宗教と異なり、基本的にはいかなる意味においても神の介在する余地はないから、ヨーロッパのキリスト教圏の仏教学者たちから、「釈尊仏教は無神論の立場にたつ」と評されたゆえんでもあろう。

事実、大乘仏教の時代においても、唯物論者とともに最も果敢に有神論批判をおこなったのは仏教者であった。

もちろん、インドで無神論はチャールヴァーカ（唯物論者）の他に、ジャイナ教、ミーマンサー学派、原始ヴァイシニシカおよびサーンキヤ学派もまた、これに同調する。

初期仏教以来、仏典に登場する神がみは、周知のとおり、いわゆる護法神の役割りを荷ない、神がみ自体が主権を有するものではなく、したがって神のみを信仰の対象とすることはなかった。

仏教では、人間ゴータマが仏陀となったのである。仏陀はサンスクリット語、パーリ語、アルダマーガディ語などに共通して「目ざめた者」の意で、本来、非バラモン教系の宗教において宗教的な聖者に与えられた称号で、ジャイナ教でも用い、開祖マハーヴィーラもまた仏陀と尊称された。ジャイナ教の文獻『イシバーシャーイム』によれば、仏弟子の一人シャーリプトラ（舍利弗）もまた仏陀とよばれたことが知られる。過去七仏の伝承によると、釈尊以前に六人の仏陀がいた。

仏教がアンチ・ブラフマニズムの立場にたつことはいうまでもないが、この事実が釈尊が、当時、反体制的立場をとったことを意味する。有神論のブラフマニズムに対して、仏教は無神論であって、人間中心主義の宗教であったことをまず最初に確認しておきたいと思う。

釈尊は、種族社会の廃墟のうえに国家が立ち現われる以前の残存種族社会の出身であった。すなわち、釈尊は釈迦族という種族 (jana) のなかのゴータマ氏族 (gotra) に属する。

また、釈迦牟尼 (Sakyamuni) と称されるように、牟尼はヴェーダ・アリアンの宗教者とは異なる存在の呼称である。それは最初に『リグ・ヴェーダ聖典』でも異端異形の宗教者として登場する。

漢訳の釈子はシャーカーヤ・プトラ（パーリ語、サーカーヤ・プッタ）で、仏弟子をいうが、もとは「釈迦族に属する者」のことで、釈尊自身の名前であった。プトラは種族（氏族）社会に特有の名称で、たとえばシャーリプトラがそ

れである。シャーリは母の名であるが、同時に母方のトーテム氏族名（鷲）であって、種族の特色のひとつである母系制社会の名残りである。また、釈迦族は沙羅樹をトーテムとし、釈尊の母マヤーの出身のコーリヤ族は、当時、アリアン化の縁にたっていた（コーサーンビー博士説）。

初期仏教では、釈尊の尊称として、しばしば、ナーガを用いる。コーリヤ族の種族が守護する釈尊の舍利塔の扉にもナーガがデザインされ、ナーガの竜蓋をつけた人びとが礼拝しているのは、コーリヤ族がナーガ文化と深い関わりがあり、あるいは自身ナーガ族であることから非アリアン系の種族であったことがよく知られる。

アショカ王が八万四千塔の建立（仏舍利の再配分）したとき、コーリヤ族の本拠地であるラーマガーマの仏塔は竜王に護られていたので開扉奪取することができなかったという伝承がある（*Asokavadana*, 阿育王経、阿育王伝）。これはコーリヤ族が非アリアン系種族であったことを物語っている。

過去七仏伝説はジャイナ教の過去二十四祖伝承と対比され、仏教は釈尊によって突然変異的に興起したのでないことは明らかである（拙著『仏教の起源』）。すなわち釈迦族の種族（氏族）宗教を改革したのが釈尊仏教であり、保守伝統的な種族（氏族）宗教を墨守したのが提婆の仏教であった。提婆仏教が未改革であることは極端な苦行主義の立場をとったことから知られ、その点、ヴァルダマーナのジャイナ教に近い性格内容をもつ。釈尊は中道を標榜して極端な苦行主義を退けた。しかし、提婆仏教は法顯や玄奘も報告しているとおり、過去の三仏のみを礼拝して賢劫仏を礼拝せずというものであり、七世紀半ばころまで実際に提婆仏教の教団は存在したのである。

釈尊はリッチャヴィ族のなかのヴァッジー氏族の七不退法（氏族法）を称讃し、それにぞらえて仏教の七不退法を説いて、マガダ国のヴァッジー族侵略戦争を未然に阻止した。しかしながら、釈尊の晩年、コーサラ国は釈迦族を攻撃して、ついに絶滅させた。釈迦族は釈尊の不殺生戒を堅く守り、無抵抗のまま、ついに滅亡したのである。この

間、釈尊は二度までもコーサラ軍の侵略を説得し阻止した。不殺生・非戦・絶対平和を根本的立場とする仏教の真理は、釈迦族の滅亡という事実が歴史の証人となっていることを銘記しなければならない。ジャイナ教もまた開祖はナータ教の出身で、かれヴァルダマーナは晩年、ナータ族がマガダ国の侵略を受けて殺戮されるのを、この目でみたのであった。

要するに、国家と種族とが共存する不均等社会が釈尊在世当時の北インドの状況であり、インド古代史の重大なる時代的転換期であった。

エンゲルスは『国家の起源』で説いている。

一般に国家の強力によって種族が亡び、やがて種族は国家の下部組織に組みこまれて部族となる、と。それはまさしく西紀元前五、六世紀ころのガンジス河中流域地方の現況に典型的に認められよう。

当時、中流域北岸地方にはリッチャヴィ、マッラ、コーリヤ、サーキヤ、モーリヤをはじめ群小の種族がいたが、次つぎに、マガダ、コーサラ、カーシ、アヴァンティなどの四大国に侵略された。マガダ、コーサラの二大強国もまたかつてのマガダ諸種族、コーサラ諸種族が滅亡した跡に形成された国家である。マガダ、コーサラがいずれも複数でよばれるのは、その痕跡をとどめる（コーサーンビー博士説）。

このようにして、国家の強力は多くの種族を蚕食し滅亡させた。そして、仏教もジャイナ教も、かつての種類社会を宗教的に再建したものであった。

「修行者よ。よく注意して、国家（王権）に親しみ近づいてはならない。」（『増耆阿含經』）

ヨーロッパ中世にはカトリック教会が異教徒もしくは異端者に対して十字軍を編成した。もちろん、それは西ヨーロッパ諸国のキリスト教徒がイスラームを討伐するために十一世紀末（一〇九六）から十三世紀後半までに七回も聖

地エルサレム奪回のために遠征をおこなった。結果的にはオリエントとの交易、交通を促進した。また東方のイスラーム・ビザンチン文化が文芸復興に影響を与えたが、宗教に名をかりた侵略戦争だったことは、確かである。

時あたかも八世紀ころよりインドに侵入したオスマン・トルコ系のイスラーム教徒は数百年にわたってインド全土を席捲し、ついに十三世紀初頭（一二〇三年）、仏教を完膚なきまでに破壊し尽し、ついに仏教はインド本土より姿を消すに至ったのであった。

世界の三大宗教のうちでは仏教を除いて、他は宗教の名のもとに侵略戦争を繰り返したことを知らなければならぬ。レヴィ・ストロースは世界宗教のなかで最も自然尊重に徹した平和の宗教は、歴史的にみた場合、それは仏教である、といっている。

この点においても、われわれは民主的な種族（氏族）宗教をリヴォリューションした仏教の基本的立場が非戦、平和にあることを確認しておかなければならないであろう。もしそうでなければ、仏教教理の観念的な解釈にとどまり、生きた歴史的現実において仏教を正しく認識することができないからである。

「刀杖などの武器を使わないで、常に正しい智慧に基づく方法・手段によって、もろもろの悪を遠ざける。」（『マハーパリニッバーナ・スッタナンタラ大般涅槃経』）

「仏の子よ。利益を得ようとする悪心から、策謀して国を動かし、軍陣に身を投じ、戦争を起こして征服し合ひ、もって数知れない人びとを殺してはならない。求道者たる者は軍陣のなかを歩き回することは許されない。」

（『梵網経』）

「仏が歩みを運ばれるところは、どこもみな、その教化を受ける。国内は平和で、日月は清らかに明るく、風雨は時宜を得ており、災難は起こらず、国は繁栄し、国民は安らかな生活を送り、軍隊や武器を用いることがな

い。』（『無量寿経』）

何故に仏教は普遍宗教といわれ得るだろうか。これについては、次の二点が考えられよう。

第一、釈尊の初期仏教における聖なるものすなわち四諦八聖道はまさしく階級、地位、名譽、財産などの一切の世俗的なものとは全く無関係な実践真理である。

第二、釈尊は師資相承興義のバラモン教を師拳であるとした。これに対して、仏教は公開された教えである。たとえば市場における取引きと同じで、買手の身分、家柄、階級などを一切問わないようなものである、とした。

「身を受けて生まれた生けるものたちの中で、『動物には種類の』区別があるけれども、人間ではそうした区別は存在しない。人間の間で区別表示が説かれるのは、ただ「階級などの」名称によるのみである。世間で名と姓として附せられているものは、通称にすぎない。人の生まれたその時々附せられて、仮りに設けられて伝えられているのである。」

「生まれによって賤しい人となるのではない。生まれによってバラモンとなるのではない。行為によって賤しい人となり、行為によってバラモンともなる。」（『スッタ・ニパータ』）

「わたしはすでに、『すべて人間の貴賤は、あらかじめ決定しているものではない』と説いた。たとい尊貴の身分であっても、悪事を働くならば、下賤の人と名づけられる。たとい下賤の身分であっても、善事を行なうならば、尊貴な人と呼ばれる。だから尊貴な人というのは、善事を修めることに由る。生まれや出身によって、尊貴な人と名づけるのではない。このことが判ったならば、きっと身分におごる心が除かれるであらう。」（『摩登伽経』）

慈雲尊者はまた、次のように説く。

「今日、人間の抱く名譽、財欲などの八五欲を初めとして、高額の所得、高位、高官といった類も、人間の眼にこそ素晴らしいものと見えるが、神々や仏・菩薩の眼から見れば、あたかも鳶が一片の肉を得ようとして争っているようなものである。これほどのことでも、はつきりと疑わないところまでいけば、すべての欲望の対象は、みな、風の前の塵にすぎなくなる。」（『十善法語』）

仏教の僧伽は種族社会の族制を宗教的に再構成したものであるから、当然のことながら仏教は民主（一切衆生）、友愛（慈悲）、平和（不殺生、非暴力）の理念によって貫かれている。

「いかなる生物・生類であっても、怯えているものでも強剛なものでもことごとく、長いものでも、短いものでも、大なるものでも、中位のものでも、微細なものでも、粗大なものでも、目に見えるものでも、見えないものでも、遠くに住むものでも、近くに住むものでも、すでに生まれたものでも、これから生まれようとするものでも、すべての生きとし生けるものは、幸福であれ。」（『スッタ・ニパータ』）

「大いなる慈しみとは、すべての生きし生けるものに樂しみを与えることであり、大いなる悲^{あは}れみとは、すべての生きとし生けるものの苦しみを抜くことである。大いなる慈しみは喜・樂の原因をかれらに与え、大いなる悲れみは苦しみを離れる原因をかれらに与えるのである。」（『大智度論』）

「王は暴力を用いて地上を征服し、海の果てまで大地を領有し、海の此方に満足せず、海の彼方までも獲得しようとする。」（『テーラ・ガーター』）

こうした仏教の聖なるものを確立する根本的立場から、やがて大乘仏教においても軍事力による権力国家に対して、正法による正治国家の建設が説かれるようになった。

わが国でも日蓮は、次のように説いた。

「そもそも、国家は正法に依存して栄え、正法が信じ尊ばれるのは人による。」（『立正安国論』）

初期仏教は、初期キリスト教教会の組織と同様に人類の理想的共同体を僧伽において実現しようとしたのであった。僧伽においては代表選出と合議制、私的所有の否認と共有制、共有財の社会的還元が認められる。したがって僧伽の律法である毘奈耶は『マヌ法典』などのバラモン法とは本質的に異なっている。すなわちあらゆる社会的な拘束や差別を撤廃し、人間の平等へ一切衆生を大前提としている。したがってまた、仏教の根本的立場は一切の俗なるものの、すなわち世間的関心、世俗の利害、社会制度、国家権力などからの離脱を目指す。

たとえば、釈尊は出家修行者に対して一切の生産活動などの俗事に従事することを禁止したことはもとより、呪文、呪術、俗信に関わることも厳しく戒めた。また、たとえば、釈尊の説いた不殺生戒は非戦主義を基調とし、出家修行者は軍隊の行進をみただけでも破戒の罪が問われた。

このような生きた現実のなかで仏教における聖なるものと俗なるものとの対置関係が具体的に認められよう。出家修行道が世俗的な私的所有を放棄し、無所有を標榜するかぎり、その立場は聖なるものとして認知される。また、人間の限らない欲望に対する抑止が釈尊によって説かれたのも、前五、六世紀ころ、ガンジス河中流域地方の生産力の発達にともなう私的所有の増大という歴史的事実と照応する。

ところが、マガダ国のビンピサー王やコーサラ国のパセーナディ王は仏教の教権の組織的な反対を受けることなく、仏教のもつ文化統合性の機能を利用することができた。しかし、種族社会を母胎とした仏教は、本来、反国家権力的であり、国王の権威を否認した。

「国王の色彩り豊かなもろの車も、まさに古ぼける。さらに肉体もまた老いゆく。されど、善者の教法は老

いゆくことがない。実に善者たちは「これを」善者に知らしめる。」（『ダンマ・パダ』）

ところで、仏教はやがて思想的には共和主義的立場に移行していった事実も認めなければならない（ワルター・ルーベン説）。それはいわば逆に聖なるものの俗化現象として捉えることができる。

ともあれ、初期仏教の根本的立場は聖なるものの確立にあり、当然のことながら、反世俗的であり世俗批判が活潑におこなわれた。

キリスト教では聖なる集団として修道院、教会は人間と神との接触の場であるように、仏教の僧伽もまた聖なるものの具現化として四衆はあらゆる意味で反世俗的でなければならない。もちろん、僧伽は仏法僧の三宝におけるそれであるから、三宝それじたいが聖なるものとしての権威を有する。

釈尊は四大河が海に流入すれば同一の鹹味となるように、出家修行者は僧伽においては全く平等で、「あたかも兄弟のようではなければならない」と説いた。

席順もただ臈次によるにすぎない。玄奘はある僧院で以前に出家した若い修行僧が上席につき、下の座に最近出家したばかりの王族出身の者がいたのを目撃して驚嘆の思いをこめて書き記している。

初期仏教の時代に男女平等を前提とした比丘尼教団があったのも、世界宗教史上にも類例がなく、特筆すべきことである。『長老尼の詩』のいくつかには釈尊の男女平等の理念を反映した女性の人間としての高い自覚が自由に歌われている。

「わたしたちのうちで、心でよく安定し、そして、現に智慧が生じている時、正しく真理を観察する者にとって、どうして、女性であることが妨げとなろうか。」（『テーリー・ガーター』）

「人びとの王よ。婦人といえども、ある人びとはじつに男子よりも勝れている。智慧あり、戒めをたち、姑を

敬い、夫に忠実である。彼女の生んだ子は英雄となり、地上の主となる。このような良き妻の子は、国家をも教え導くのである。」（『サンユッタ・ニカーヤ』）

このような男女平等観は、その後の仏教史の流れを貫いて認められる。

たとえば、空海は次のように説く。

「信じて修行すれば、すなわちそのすばらしい人が得られる。もし信じて修行すれば男性とか女性を論じない。

皆、これはすばらしい人である。貴賤を挾ばず、すべて、立派な才能のある人物である。」（『性霊集』）

道元もまた次のようにいう。

「道を得る者は男女の差別なく、いずれも道を得る。ただ、いずれも道を得た者を敬い重んずべきである。男女の区別を論じてはならない。これは仏道の究極である。」（『正法眼蔵』）

文明の創成期にはいかなる民族においても申し合わせたかのように、宗教的価値規範が統治者の意志決定を支配し、やがて国家に対する宗教の優位により政教一致の、いわゆる神権政治形態をとるようになる。いわば、それは聖なるものと俗なるものとの未分化の状態にあるといつてよい。だが、独自の統治組織をもつ国家が出現するようになると、国家と宗教との対抗がはじまるのが常である。これは仏教、キリスト教、イスラーム教その他のすべての宗教の場合に認められる。逆に国家が宗教を支配体制内に取り入れる場合には国家が宗教を利用するかたちをとり、宗教は国家に従属せしめられる。

「カイゼルの物はカイゼルに」すなわちこの世のつとめと神への奉仕という宗教と国家との完全分離を立場とする思想がキリスト教にあるが、仏教でも本来からすれば、国家そのものは世俗的存在にすぎない。第一義諦（最高真

理」と世俗諦（世俗真理）」とを峻別し、価値段階を認める以上、宗教が国家の支配を受け、国家に従属することがあってはならないはずである。

覚鑿が天皇よりも大日如來に優位を認めた兄の千歳麻呂の言葉に感動し、やがて出家を決意したという『靈瑞縁起』の相伝は、仏教本来のすがたといわなければならない。

神仏分離、廃仏毀釈をへて明治政府による天皇制の確立は国家神道に仏教を隷属せしめた。第二次大戦中の宗教統制、反戦的宗教団体の弾圧などは国家の暴力による宗教支配の最たるものであり、不敬罪という踏絵が堂々とまかり通った時代である。映画「大仏開眼」で聖武帝が「朕は三宝の奴なり」といったことが問題になり軍部から削除を命じられたりしたことなどは、われわれの記憶に新しい。

前述と多少重複するが、宗教と政治との関わりには三つのパターンがあると考えられる。

第一は未開社会の場合がそれで、組織的に宗教と政治経済とが未分化であって、宗教的行為と世俗的行為とがひとつになる場合もある。これは今日なお、キリスト教などの普遍宗教にも認められる。

第二は政治権力による宗教の操作がそれである。たとえば、ファシズムのように権力こそが唯一の善であるとして、宗教の存在を容認利用した。しかし、キリスト教の一部からレジスタンス運動が起こったように、政治権力と宗教とは本質的に相入れないものがある。このパターンの典型的なものとして、第二次大戦下にファシズムの精神主義と迎合したヨーロッパのキリスト教、軍国主義のお先棒をかついだわが国の仏教などは、宗教的生命ともいうべき反世俗・聖なるものをみずから放棄して、普遍宗教としての立場を完全に喪失した。

第三は宗教の政治権力に対する挑戦である。特定の宗教が異文化と接触したり、あるいは政治的限界を越え、内部的には社会的変動のために伝統的な方法では問題が処理できなくなったとき、政治的あるいは国家的な拘束を離

れて、新しい宗教として誕生したり、宗教的なリヴォリューションがおこなわれた例がそれである。たとえば紀元前五、六世紀ころ、バラモン教社会の秩序が固着したとき、初期仏教が普遍宗教に脱種族宗教として出現した。大乘仏教もまた、ギリシャのヘレニズム文化とインド文化との接触交流の所産であった。体系的組織的な密教の成立もインド諸王朝分立時代の産物であり、普遍的宗教たることは、民衆化の視座から、大乘のリヴォリューションとして、みずから金剛大乘を名のり、九世紀にはアジアの全域にひろがったことによって知られるのである。

世界宗教の政治批判には二つのパターンがある。一つは積極的なもので、時には暴力的ですらある。他は極めて内面的なものである。後者の例として、釈尊は不殺生の立場から非戦主義を貫かれ、マガダ国のカーシ攻撃、マガダ国のヴァッジー族侵略などを未然に防ぎ、さらに晩年にはコーサラ国の釈迦族侵入を二度までも抑止したものの、ついにコーサラの暴力を阻止し得なかった。しかし軍備を絶対否定し、法輪を高くかかげた仏教は、その後、全インドにひろがり、アショーカ王の統一国家崩壊後もインド内ー普遍宗教として栄えたのである。

近代ではマハトマ・ガンディーの無抵抗運動（アヒンサー）も政治の要求する戦争参加を拒絶したことじたいが、内面的な政治批判のかたちをとった例である。逆に政治の宗教への不介入として、ペンのアメリカ・クエーカー教が良心的な徴兵拒否をして、現在では教徒が徴兵免除になっている例、また今日もモンゴル人民共和国で仏教僧が不殺生戒を守る立てまえから、国家が徴兵を免除しているような場合もあるのである。

マックス・ウェーバーは、世界宗教の政治批判が内面的な方向にむかいながらも、結果的に超歴史的没社会的立場をとる宗教を一般に神秘主義と名づける。が、そうした立場に対して政治的問題の矛盾解決のたたかいを他者に転化させるという非難がある。

しかし、また、近代の主権国家の強力な政治的統制力にもかかわらず、世界宗教の普遍性は要素として失われず

に、政治の個別的な限界を克服するもつとも有力な批判勢力のひとつとなり得ることも事実である。たとえば、今日、反核平和運動を諸宗教が連携してすすめているのも、世界平和が体制やイデオロギーを越えた人類に共通の課題であるからである。

宗教的立場からの社会活動は広義には俗なるものの聖化現象として捉えることができよう。さきにものべたように、「世間即仏法」という大乘仏教の理念、『大日経』の「世間成就」が、それである。当然のことながら、宗教的立場からの政治、経済、社会に対する発言や社会的行動、日常倫理、経済倫理などとの関わりもすべて「世間即仏法」「世間成就」という理念にもとづく実践的活動のはたらきの領域にはかならない。

初期仏教において個別的な政治的統制力を越えながらも、歴史的現実のなかで人間に普遍的な実践徳目が示されているものをまとめ、これに五戒（十善戒）、さらには大乘仏教における菩薩の四摂事と六波羅蜜とを試みに対応させる組みあわせてみると、次のようになるであろう。

	(五 戒)	(四 摂 事)	(六 波 羅 蜜)
(1) 平等互恵（一切衆生）		利 行	
(2) 民 主（僧伽）	不 邪 淫	同 事	精 進
(3) 自 立（自戒）	不 妄 語		持 戒
(4) 友 愛（慈悲）		愛 語	忍 辱
(5) 絶対人格（智慧）	不 邪 見		般 若

- | | | | | | | | | | | | |
|-----|--------|-------|-----|-------|---|-------|---|-------|---|-------|---|
| (6) | 施与(利他) | | 不偷盜 | | 布 | | 施 | | 布 | | 施 |
| (7) | 平和(寂靜) | | 不殺生 | | 禪 | | 定 | | | | |

* 一切衆生・僧伽は仏法がおこなわれる場として捉える。

これらを基礎として、大乘仏教の菩薩道の根幹である自利利他の実践行がある。これについて、空海は、次のように明言している。

「そもそも釈尊の教えは広大であって際限もないものである。だが、たった一言でいうならば、ただ二利にある。常樂の果を期するのは自利、苦空の因を済うのは利他である。」(『請来目録』)

以上のような仏教の根本的立場をふまえて現代における密教の実践体系は、まず密教の生命ともいうべき四重禁戒(三昧耶戒)にもとめられるのではなからうか。すなわち、

- | | | | |
|-----|---------------------------|-------|----------|
| (1) | 真理を放棄しないこと。 | | 自利 即身成仏 |
| (2) | 真実の智慧をもとめる決意を放棄しないこと。 | | |
| (3) | すべての正しい教えを惜しみなく人びとに伝えること。 | | 利他 密厳国土 |
| (4) | 大衆の利益に反する行為をとらないこと。 | | |

(1)は受動的な菩提心で、菩提すなわち真実の智慧そのものが心であり、(2)は能動的な菩提心で真実の智慧を求める心についての規定である。

そこで、空海によれば(1)(2)の菩提心つまり一心は三密、十善戒、五戒として実践的に展開されなければならない。

それはとりもなおさず、(1)(2)の自利行がそのまま(3)(4)の利他行のかたちをとることにほかならないが、菩薩道の究極

があくまで利他行を主体とすることは、利他行が大乗仏教の実践体系そのものだからであり、その実践体系は極めて社会的なものである。『般若理趣經』の「百字偈」の冒頭に次のように説いている。

「菩薩の勝れた智慧ある者はいまし生死を尽すに至るまで人びとを利益して、しかも（みずからは）涅槃（さと）り）におもむくことがない。」

菩提心すなわち一心を開いたのが身・口・意の三業三密であり、さらにそれは十善戒、五戒の実践となって展開する。覺鑊も、これについては「もし人、心が淨菩提心の実相に安住する時は、もろもろの身業、もろもろの語意業は皆、三密を成ずる。」（『真言三密修行問答』）という。密教の五戒は『大日經』受方便学処品に説かれ、第五は不邪見戒であるから、次のように十善戒と対応する。もちろん、五戒・十善戒は『大日經』『大日經疏』『十住心論』などに説けるとおりである。

慈雲尊者は十善戒を説いた『十善法語』十卷、『人となる道』一卷を著した。

「人の人たる道といふは、この十善にあるぞ。人たる道を全くして賢聖の地位にも到るべく、高く仏果をも期すべきことなり。この道をうしなへば鳥獸にも異らず、木頭にも異ならぬなり。」（『十善法語』）

五戒はサンスクリットで「パンチャシーラ」といい、今日では平和五原則とよんでいる。左掲の図表の最下段は十善戒・五戒を対照させたものである。ところで、パンチャシーラは仏教の五戒の精神にもとづいて規定されたものである。これは初め一九五四年六月、ネールと周恩来とが発表したインドと中華人民共和国との関係を規定した原則である。

これらの五項目は、右のような仏教の人間の行動を規定する五戒、十善戒を国家的、國際的水準にまで高めようとするもので、政治的イデオロギー・社会体制のちがう国家のあいだの平和共存をはかろうとするものである。その

(三業三密)

(十善戒)

(五戒)

(平和五原則)



後、中国とアジア諸国、ソ連および東ヨーロッパ諸国とアジアの非共産主義諸国とのあいだにも適用され、また一九五五年のバンドン会議で採択されて、新しい世界の平和思想として登場した。中国とアメリカ、また一九七八年には日本と中国との間でもパンチャシーラの原則が確認された。

このような世界人類にとって普遍的な平和思想も、仏教の根本道法の本質にもとづき、かつ密教の菩提心の展開である利他行そのものであることをわれわれは深く認識しなければならない。

さらに、自利は密教的に極言すれば、即身成仏の実現、利他は密教国土の現成として、空海密教の綱格をなすもの

である。空海の『即身成仏義』には即身成仏の即身について「身というのは、我身・仏身・衆生身で、これを身と名づける。（中略）かの身はそのままこれはこの身であり、この身はそのままこれはかの身、仏身はそのままこれは衆生身、衆生身はそのままこれは仏身である。不同にして同であり、不異にして異になっている」と説かれるように、たいせつなのは即身成仏は決して個人ひとりの独善的な成仏ではなく一切衆生の即身成仏すなわち皆俱成仏道をめざすということである。然らざれば、密教の立場は二乗にも劣るといわなければならないであろう。さらに草木国土悉皆成仏の確信は現代の地球的もしくは宇宙的規模におけるエコロジーの問題に取りくむ密教の基本的な立場となり得るといえよう。

あるいは、十方浄土である密厳国土はかつての偏狭なナショナリズムで捉えられたようなものでなく、全人類の地球共同体の課題とならなければならないものである。

このように密教思想を歴史社会的に転換させるとき、はじめて俗なるものを否定、止揚した聖化がはかられ、神秘主義のもつ超歴史社会的な難点が克服されてゆくのではなからうか。とともに、これは密教の社会的実践活動の展開を意味する。

密教が果して未来社会において、社会との落差をうめつくして、新金剛大乘たり得るかどうか、そうした重い課題をわれわれは荷なっているのである。

最後に空海密教の実践体系である体・相・用の三大のパラダイムは、仏教の根本的立場に直結するものである。と同時に、それは未来社会にむけて開かれた密教がどのようにに対応し、さらに展開してゆくべきか、この限りなく多くの問題に取りくんदैく場合の思想的基盤になり得る、と思われる。これについて本稿のむすびとして三項目だけをかかげてみよう。

- (1) 宗教的絶対人格の形成（人格主義……自心仏・淨菩提心）——六大
 - (2) 宇宙生命の自己表現（生命主義……衆生本具の曼荼羅）——四曼
 - (3) 現実世界の理想実現（歴史社会主義……密嚴国土・十方淨土）——三密
- 以下の統稿の各説で、密教における俗なるものの聖化として、これらを取りあげていくことにしたい。
- （引用文は『ダンマ・パダ』——拙著『真理の花たば 法句経』の他は、東京大学仏教青年会編『現代人の仏教聖典』を使用させていただいた。）