

講演 (2)

大乘仏教について

玉城 康四郎

原始経典の原典から大乘の各学派の仏教を見直すことができるのではないか、いわば現代の教相判釈ということを考えなくちゃいけないのじゃないかと思うのですが、とてもそこまでいく時間ありませんので、大乘経典のいくつかにわたって、昨日お話しました原始経典の原点・原型から、大乘経典の二つ、三つの問題について申しあげてみたいと思います。

最初に『般若経』でありまして、ご承知のように、たくさんの系統の『般若経』があり、一番大きなもので『大般若経』六百巻。『八千頌般若』とか『一万八千頌』とか、『十万頌』とか、梵本もたくさん残っておりますし、その他『金剛般若』など、たくさんの系統の『般若経』がございます。

当然ながら、中国仏教で般若宗というものが生み出さるべきはずであったけれども、それが遂に生み出されなくて終ったという事は、中国仏教の一つの盲点と思われる。私の勝手な考え方も知れませんが……

当然生み出さるべき般若宗の代りに三論宗ができたということが、また同時にもう一つの大変な盲点である。そうはつきりいえるかどうか、これは未来の仏教者の判断、批判にまかせなければいけないと思いますが、私はそういうふうに感じておるわけであります。

『般若経』にはいろいろなことが説かれていて結局、仏教のいおうとして居ること全体を『般若経』で尽していると思われるのでありますけれども、いったい何が『般若経』の中心主題であるかと尋ねていきますうちに、ああいう非常に大きなスケールの、しかも多面にわたる般若系統でございますけれども、どうしてもブラジュニヤ・パーラミター (Prāṇā-parāmitā) ということが般若経の中心の主題になっていると思うのです。

有名な『般若心経』の冒頭は、「観自在菩薩行深般若波羅蜜多」と漢訳ではなっておりますが、「般若波羅蜜を行ずる」

となっておりませけれども、実際の原典は、「般若波羅蜜に於て行ずる」(prajñāpāramitāyam carati)。これが『般若経』の出発点であると同時に、最後のゴールまで、この主題が貫かれているというふうに思うわけであります。色即是空・空即是色ということは、しきりに強調されますけれど、一番根本の立場であるブラジュニャー・パーラミターヤム・チャラティということが確立していないと、『般若経』というのは遂に分らなくなってしまう。

ところで仏教を学ぶのに一番困りますのは、もうブツダがここにおられませんので、どうしようもないわけですが、昨日も申しましたように、ブツダが現にそこにいますというところから仏教は出発しております。ブツダを信頼するサンガができて、そこから出発しておりますので、したがって最初から仏とかダンマに対する信頼からはじまっておる。どの經典を見ても最初からある程度、我々に分っているというところからはじまっているわけです。これが今日の我々にとって一番困る点でございます。

『般若経』の場合にも般若波羅蜜に於て行ずるというわけでありますので、あらかじめ般若波羅蜜ということが、それぞれの程度の相違はありましても領かれていなくてはならない。ちょうどブツダが菩提樹の下で目覚められましたように、ブツダはそこから出発してダンマを尊重し、尊敬し、ダンマに基づいていかれた、と。それと全く同じように、その原始

經典のダンマが『般若経』ではブラジュニャー・パーラミターという。そのブラジュニャー・パーラミターに基づいていく、行ずる、ということが根本の主題でございます。

あらかじめ般若波羅蜜ということが分っていないければならないということが、どういう表現になって出ているかと申しますと、『八千頌般若』の、これは最初の章であります、声聞・縁覚・菩薩そして最後の仏を学ぼうと思う人は「般若波羅蜜こそ聞かなくてはならない」。それから「受持されなくてはならない」、すなわち、それを受け取って保っていないなくてはならない。それから「保持されなくてはならない」(dharayitavya)。

これは後ほど申しますようにダーラニー dharāṇī 真言という陀羅尼、その陀羅尼の実体は何かという仏教の根本問題——真言宗とか何宗とかいうことを含めて——に繋がってくる。ここでもまたブラジュニャー・パーラミターが保持されなくてはならない。それから唱えられなくてはならない。ちょうど南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と唱えるようにですね、ブラジュニャー・パーラミターは唱えなくてはならない。

そのうちにだんだんブラジュニャー・パーラミターが私どもの人格体に熟してきて、昨日申しましたように、まだ自分では気づかないけれども一所懸命、ブツダの行を学んでいくうちに、いつとは知らずダンマが自分の人格体に侵入して、だんだん熟していくようになる。ブラジュニャー・パーラミタ

「は熟達されるべきものである (pariyavāṭṭaya)」。そして遂にそれが発現するものでなければならぬ (pāra-vatāyāṭṭaya)。プラジュニャー・パーラミターそのものが私の人格体において発現してくる、そういうものである。

これは、いろんなところに、そういつたことが説かれてありますけれども、また第七章に地獄章という一節がありまして、「般若波羅蜜はよく照らすものである」、「禮拜すべきものである」、「三界のすべての闇を除くものである」。そう申しあげると、昨日のダンマと全く同じであるということにお気づきになると思います。

あるいは同じ地獄章に「シャールIPTラよ、ちょうど先生に従うように (yatha śāstā)」——シャーストリというのは教師とか先生とか、実際には、ここではブツダです。世尊を指しているわけですね。「先生 (世尊) に従うように (yatha śāstari)」、そのように般若波羅蜜に従うべきである」、「先生のように、そのように般若波羅蜜は思惟されるべきである (manasi kartavya)」、「先生のように、そのように般若波羅蜜は禮拜 (namas) されるべきである」。ちょうど人格体のように般若波羅蜜は唱えられ、禮拜され、そして思惟されるべきである。

「その般若波羅蜜なくしては、もう五つの波羅蜜・布施・持戒・忍辱・精進・禪定は導き手が無い、したがって生来の盲目状態と同然である」。

こういうふうな意味のことが『般若経』の各所に出てきておりまして、般若波羅蜜ということが中心の主題で、それがだんだん行ぜられていくうちに、遂に発現してくると、いうふうに思われるのであります。

般若波羅蜜の特徴は数限りなく挙げる事ができると思いますが、差し当り私は五つの特徴を挙げてみたいわけであります。勿論これは大変粗略な挙げ方です。

まず第一は、いま申しましたように、聞かるべきものであり、受持されるべきものであり、唱えらるべきものであり、遂に発現されるべきものであるというところから、般若波羅蜜というのは、いわばあるまとまった実践的なもの (das praktische Etwas)、これはやがてつぎに申しあげる陀羅尼の根本性格に繋がってくるわけであります。

先走って申しますと、プラジュニャー・パーラミターというのは最近明らかにされておりますように、智慧の完成という意味になってくるわけでありますが、それは訳することができない。智慧の完成というふうに訳して読んだら全く分らなくなってしまう。訳ができないわけです。だから昔の翻訳者は「般若波羅蜜」と音訳をして我々に伝えてくれたわけであります。

第二の特徴として、般若波羅蜜は菩薩のあらゆる行為を貫く根拠である。例えば玄奘訳の『大般若経』「学観品」第二のところに、菩薩の無数の願いが挙げられてありまして、そ

の無数の願いを達成するには般若波羅蜜に於て学ばなくてはならないということが強調されております。

その無数の願いを、ある程度整理してみますと、一つは自利的なもの。二つには利他的なもの。三つには自利利他相即的なもの。さらに自利的なものの中で心理的なもの、知性的なもの、修行的なもの。その知性的なものの中には内空・外空・内外空ないし自性空・無自性空という二十空が含まれているわけでありますが、空という見解は、菩薩の無数の願いの中の僅か一つにすぎないということもいえるわけですね。第二の利他的なものの中には倫理的なもの、修行的なもの、あるいはさらに自利利他相即的なものが加わってまいりますが、それぞれ、いちいち具体例が挙げられておりますが、そういう無数の不可思議な功德を得ようと思うならば、般若波羅蜜こそ学ばなければならぬ、ということが説かれております。いわば菩薩のあらゆる行為を貫く根拠であります。

第三の特徴といたしまして、般若波羅蜜は実践の当体としての般若波羅蜜、いま菩薩が行為している実践そのものの当体としての般若波羅蜜、それは般若波羅蜜を行じつつある菩薩の主体そのものの状況であります。『八千頌般若』（第一章）の中で申しますと、「般若波羅蜜に於て修行し、般若波羅蜜に於て修習しつつある菩薩にとって、それはつぎのように学ばれなくてはならない。すなわちそれは、彼の菩提心によってさえ、学ばれつつあると考えてはならない、と。何故

かという、その心は無心であり、心の本性は清く輝いているからである」。

我々研究者は『般若経』の中のこの箇所——おそらく僅かこのへんにしか出てこないと思うのですが——を取りあげて、心性本浄説という考え方が後の仏教に出てまいります、人間の心の本性は本来清浄であるという考え、その典拠にこの箇所を挙げておるのです。これはとんでもない誤解だと思ふ。これはまさに般若波羅蜜に於て行じつつある当体。心性本浄説というのは全く觀念化されている。ブッダの原始経典の中でブッダが最も批判された問題です。觀念化すること、概念的に捉えるということを最もブッダは批判されておる。我々の身近のところでは道元禪師が、こっぴどくこの問題を取り上げて、それは外道よりもっとひどいということを、いろいろの巻でいっておられます。

第四の特徴といたしまして、実践の結果としての般若波羅蜜。これは大変文章が厄介でありますので、結論だけ申しますと、般若波羅蜜を行じた結果、清浄になるといふ。色・受・想・行・識が清浄になるといふことを説いております。

第五に、般若波羅蜜はさまざまの特徴を反映しているという点であります。例えば般若波羅蜜は甚深であり照らすものである。光明であり、他のものとは結合しないものであり、汚れないものである。獲得もできず、証得もできない。それを悟ることもできない。手に取ることもできない。生れる

こともない。欲界・色界・無色界の三界において畢竟不生、結局不生のものである。これはいろいろな般若波羅蜜の方面を挙げておるものであります。

こういうふうな特徴を挙げる事ができると思うのであります。さすがに般若波羅蜜は保持さるべきものである、ダーライタヴィアであるということが示されてある、と申しました。ちょうどブツダが菩提樹の下で悟りを開かれました時に、悟りそのものは直接体験でありますので、そのものを言表することはできない。しかし形のないのちが頭わになった時に、我々の人格体に何らかのしるしづけを施す。そのしるしづけ、タンマが頭わになった時の最内奥の深所、最も深い心の姿、たまたまブツダはそれをタンマというグルント・ヴォルトで表現されております。『般若経』の場合にはプラジュニヤ・パーラミターという言葉でそれを表した。それは、しるしづけられたもの。そのしるしづけということが昨日の話の中で、形のないのちが頭わになった時の一番最初の形、いろいろな形があると思えますけれども、しるしづけの最初の形、それがダーラニー (dharāṇī) であるのであります。

吳支謙訳に『微密持経』という経典がございます。これは、二二二年から二五三年の間つまり三世紀の前半に訳されたと考えられます。いろいろな密教の経典がありますが、これは密教経典の現在残っております一番古い経典であります。と

ころが大変ありがたいことには、『微密持経』が吳支謙訳を最初にして、ブツダバドゥラ訳、グナバドゥラ訳、功德直訳、ソーガバドゥラ訳、ブツダセンタ訳、ジャナグッタ訳、香儼訳、最後に不空訳まで、散逸されている訳経が三つほどありますので、それを合せて十二。現在残っております分だけでも九つの訳経を年代順に並べることが出来るわけです。チベット訳が一つありますので、現在我々は十の訳文を見ることが出来る。

そうすると、この中に陀羅尼というこの実体、陀羅尼とはいったいどういうことか、と。ダラニそのものを片仮名で書いておきますと、ニヨニヨニヨニヨと、わけの分からない、どう解釈してよいかわけの分らない言葉がたくさん出てくるわけですが、それを呪句というふうに一応區別して、ダラニの本体はいったい何かということ、この『微密持経』訳文を年代順に並べてみますと、非常によくそれが明らかになってくるわけです。

詳しいことはここに、全く文献だけに順応して綴ったつもりでございますので、これをご覧になって頂きたいと思えますけれども、結論だけ簡単に申しますと、さきども申しましたように『微密持経』は最初からタンマが頭わになったところから始まっている。そのタンマが頭わになった一番最内奥のしるしづけを表現してこう言っています。「諸仏説法、念持不忘」と。つまりその諸仏の説法を一所懸命念持して、忘

れないようにつとめる、と。

チベット訳では非常によくそれがはつきり出てきておりません。

「ガンジス河の砂ほどの仏国土で、一切の如来・阿羅漢・等正覚……」

「如来・阿羅漢・等正覚」という三つの文字が並べてあること、これは原始経典から始まっている。原始経典の中で如来・阿羅漢、あるいは如来、あるいは如来の十号となっている場合にはもう、肉身のブッダを超えたところ、肉身のブッダが第三者としてそれを語っている。肉身のブッダを超えたキヤラクターを持っていると思わざるを得ない。如来・阿羅漢・等正覚、これは超越的といえますか、絶対的な如来ですね。「一切の如来・阿羅漢・等正覚より説法を聞き、ダンマを聞き、ダンマを聞き終ってそれを持つことを得て、無上等正覚（アノクタラサンミヤクサンボダイ）に到達するまで——つまり成仏するまで——それを忘れない」と。

だからいわば「決定打」がもう既に放たれている。正定聚不退転のステイタスのままで、最後の成仏までそれを持ち続けていくと、いうことをチベット訳からは大変よく分っているわけがあります。

それを持ち続けていくとどうなるか。支謙訳では「この持を成じ無量の門に入って微密持を得る。」（綿々密々そのダシマのしるしづけをずつと持ちこたえる。私どもの体にずつ

と持ちこたえる）。

一番古い支謙訳ではそうなっておるのでありますが、だんだん下って三番目のグナバドゥラ訳になってまいりますと、それをずつと持ち続けていくと、「無為・普門・寂滅・順教」という状況になってくる。何ものにも捉われない。どうい道にもユニヴァーサルに入っていくことができる。そして自分の身心が寂滅していく。そしてブッダのダンマの教えに、そのまま順応していくことができる。

そういたしますと、しるしづけを念持していくことがダラニの本態であるというふうに見ることができると思っているのであります。

無為とか普門とか、寂滅とか順教とかいうことは、意味が分るわけですね。無為が有為に對しての反語で、アサンスクリタですから、全く形成されないものでユニヴァーサルなもの、一切適切が寂滅したものと、そういうふうの意味が分る。だんだん後の訳になってくると、意味が分らなくなつた。

意味が分つてもいけないし、全く意味が分らなくてもいけない。その何れでもなくて、我々の行道の確かな根拠となり得る、そういうグルンド・ウォルト、これを、これまでの仏道者是一所懸命探索し、手に入れてくることにつとめてきたと思ひます。

そしてこの『微密持経』は結局どうなるかと申しますと、我々菩薩がそのダラニを受持していく時に、もう有為も無為

も分別せず、増減もなく、煩惱もなく、煩惱がないのでもなく、戒律もなく、戒律がないのでもなく、三昧もなく、三昧がないのでもなく、智慧もなく、智慧がないのでもなく、解脱もなく、解脱がないのでもないというように、あらゆる視点からの否定、さらにその否定の否定、それこそ念仏である、この『微密持経』は結んでいるわけです。『微密持経』のダラニそのものの本態は念仏なのです。ここでは、形なきいのちの激流の中に全人格体が埋没（*dhamma-sota-samapanna*）してしまいます。ここには解脱もなければ解脱がないのでもない。三昧もなければ三昧がないのでもない。一切捉われない。

そこまで具体的に我々がいくのに、どうしたらその道が得られるか。どういう言葉を持していけば、それが全人格体に充実して、遂に発現されてくるようになるのか。古人たちは本当に一所懸命やってみている。それが『般若経』ではブラジュニヤ・パーラミターで、最も原典ではブッダはダンマといわれた。そしてこの『微密持経』ではダラニそのものが追求されて、さまざまな字句が発生してきているわけです。

『微密持経』の最後に無量寿仏のジャータカ（本生譚）が登場してまいります。無量寿仏に言及している経典は、北海道大学の藤田宏達教授がよく調べて、何百という経典があることが分っています。今日では無量寿仏といえは浄土教の一手販売になっておりますけれども、インドでは非常に巾広く

無量寿仏の信仰が行われていたことが、研究者によって明らかにされておるわけです。

そこで、今日の密教は善無畏とか不空とかにより、唐代になつて非常にたくさん密教経典が翻訳されました、その立場から、それらの経典の一群を純粹の密教で、それまでの密教経典は雜密、まだ純粹のものではないという判断が下されておりますけれども、この判断もまた、もういっぺんひっくり返してみても、原典に遡って、密教というものが発現してきてプロセスを十分に辿っていく必要があると思います。

何を保持していったらいいかと、いうことに繋がります。つぎに『無量寿経』の問題を少し述べてみたいと思います。いろいろな問題があると思いますが、後に発生した浄土教という宗門の立場を全く離れて、インドで成立している『無量寿経』そのものをいっぺん直視して、感想を述べてみたいと思います。どうぞ、そういう点でご了承いただきたいと思

います。ご承知のように『無量寿経』は世自在王仏の下で法藏比丘が修行して、そして成仏して無量寿仏となっている経典であります。

宗旨の立場を離れて申しあげますので、これは一つの私見でございますから。私は決して宗門の立場を離れることがいいことばかりとは考えていません。昨日申しましたように、宗門ができなければ、人間の宗教には絶対にならない。たん

にユニヴァーサルなことをいっただけでは絶対にならない。そこは諸方の剣ですわ、どうしても。そういうおつもりでお聞き願いたい。

正直にいつて、この経典はできばえがよくありません（一同笑い）。例えば極楽のことについて長ながと説いていますね。なんでこんなに文章を費やさなければならぬのか。この点がとくに現代の日本人にとって薬になるべきものがどこにもない。よほどこれは注意して読む必要があります。それはともかくとして、経典としてはどうしてもできばえがよいとはいえないと、いう感じを持つわけです。

それはともかくとしまして、法蔵菩薩が世自在王仏のもとで四十八の誓願を立てた。実に長い間の修行を重ねて、遂に阿弥陀仏となったものであります。サンスクリット本では四十七願、『大阿弥陀経』、『平等寛経』という古い訳では二十四願であります。四十八願という字が必ずしも絶対であるとは勿論、文献の上からは申すことはできません。

その法蔵比丘がまだその四十八願を立てる前に、世自在王仏に向って合掌礼拝して、つぎのように世自在王仏を讃えております。「無量の光を持てるものよ、限りなき、較べよりのない悟りを持てるものよ、その光はすべての世界に満ち渡っている。さらに仏の音声は無限の響きをもっていて、衆生の真髓 (sativa-sara) において、ルーパー (rūpa) もまた無限である」。

このルーパーというのも、また非常に難しいのですね。ナーマ・ルーパー (nama-rūpa) という十二因縁の最初にあるでしょう。これもまた非常に理解が難しいのです。その時のブッダゴースの註釈などを参照しましても、なかなか難しい。ずつと遡れば、世界創造の神話の中に、もう最初の方でナーマ・ルーパーというのが出てくるわけです。

これは全く私の個人的な感じでございますけれども、「衆生の真髓においてルーパーもまた無限である」、これは限定しようなない我々衆生の、いわば内容ですね。限定できない内容。それは無限の内容を持っています。「仏の音声は無限の響きをもって、衆生の真髓においてルーパーもまた無限である」。そこから当然ながら我々の真髓、無限の広がりをもっている衆生の真髓の中に仏の音声が響き渡っている、ということを経法蔵比丘は世自在王仏に向っていおうとしているようです。そして「仏(世自在王仏)は甚深広大なダルマを達成されて——ダルマは原始経典のダンマです——、大海のように不可思議である」。こういうふうなことを世自在王仏に向って述べております。

そうしますと、どういうことになるのか。法蔵菩薩もまた世自在王仏のもとで修行して、遂に阿弥陀仏となり、無量の光、無量のいのちとしての仏になられた。法蔵菩薩の先生である世自在王仏もそうである。いったいどこが違うのか。法蔵菩薩が阿弥陀仏となったその阿弥陀仏と、世自在王仏と、

二人の仏はいつたいどこが違うのか。わざわざ五劫思惟の長い修行をする必要はないではないかと、いう問題が起ってくるわけです。

そういう問題を念頭におきながら、続いて『無量寿経』の説法を読んでまいりますと、結局こういうことになるようでありまして。

世自在王仏が無量の光を以て一切の世界を照らしているのであるけれども、しかしそれだけでは我々衆生とはどういう関係になるのか。また我々はどうしたらいいのか、全然明らかになっていない。

ところが法蔵比丘は誓願を立てて、それを成就したために、我々衆生とのかかわり合いがはじめて生れてきた。我々はどうすれば無量寿仏になれるのかということが明らかになってきたと思うわけです。ここに決定的な違いがあると、私には思われるわけです。

しかし、そうなるためには、法蔵比丘は世自在王仏の無量の光を受けなくては成仏することはできない。法蔵菩薩独力では阿弥陀仏となることはできなかったと、いうことも同時に今聞かれています。

その後が続く『無量寿経』の説法を見てまいりますと、三つの視点が出てくるようであります。第一は、極楽浄土とはどういうところか。第二は、極楽浄土に生れるとどうなるのか。第三、これが最も大事なことでありますが、極楽浄土に

生れるにはどうすればよいのか。そうしたことが四十八の誓願の中に説かれているようであります。

極楽浄土はどういうところかということについて、さきほどちょっと触れましたように、四十八願の中にもとより書いてありますけれども、そのあとでまた、こまごまと浄土の光景が説法されているわけでありまして。

一番肝腎かなめの第三の問題として、極楽浄土に生れるにはどうしたらよいか、浄土に生れる道ですね。何といってもこの問題が、我々衆生にとって一番重要なことである、そのことについて阿弥陀仏の名字というものを考える必要がある。阿弥陀仏とはなにかといえは阿弥陀仏というより他にはないわけですが、阿弥陀仏は我々衆生のために誓願を立てて成仏したのでありますから、阿弥陀仏はそのまま我々衆生にかかわってくる。我々衆生にかかわりのない阿弥陀仏はあり得ない。

そうしてみますと、サンスクリットの一番最初に帰敬文というのが出てまいります。オーム(〇目)という。これは漢訳には出ておりませんが、「オーム、限りなく果てしない十方世界に安住しておられる過去・未来・現在の一切の諸仏・諸菩薩・声聞・縁覚に帰命する」、十方世界に満ちみちている諸仏・諸菩薩に帰命するというのが第一声。「無量の光の仏に帰命する。無量のいのちの仏に帰命する。不可思議な功徳を生み出しているアートマンに帰命する」。

アートマン (ātman) という、これは今後なお一層、研究者が研究を要する大事な課題だと思えます。アートマンとかブラフマンとかいろいろのが非常なかなめのところに出てくるわけです。アートマン・ブラフマンは外道だなどということは、とても云ってはおれない。これは簡単に、いま理解することはできませんけれども、あるひとつの見通しがございます。

そうしますと、無量寿、無量光に帰命すると。それが阿弥陀仏と我々衆生とのかかわりとしての阿弥陀仏、言い換えれば『無量寿経』には出てまいりませんが、南無阿弥陀仏、それは『観無量寿経』の最後の下上品と下下品の二回、南無阿弥陀仏というテクニカルチームが出てまいります。

『無量寿経』には出てまいりません。しかしのちの浄土教によって指摘されておりますような、阿弥陀仏の名字 (nama-theya) が南無阿弥陀仏というよりほかにはない、と。その名が私に聞えてくる。その名が私の体に薫習してくる。聞熏習。

その仏の名が私の全人格体に聞えてくるという、この路線で転換した人は無着の『俱大乗論』に言う「最勝浄法界等流の正聞熏習種子所生」です。最清浄法界、ブッダの原始経典でいえばダンマの世界、如来の世界から直接響いてくる、その響きが全人格体に聞えてくる。それは正聞熏習、聞えたままが私の全人格体に滲透して熟達して、遂に発現する。

そうすると「至心信樂」あるいは「信心歡喜乃至一念」、

(ekacittotpāda-prasāda-sahagata)「ブラサーダをともなえる一発心」、ブラサーダは昨日申しましたパーリ語のアーベツチャパッサダ (絶対の淨信)。もう全人格体がハーツと仏・法・僧の三宝に帰依して、それに包括される。原始経典に指摘されておりますように、ダンマ・ソーター・サムアーバンナ (ダンマの流れに入っている) になっている。もう地獄・餓鬼・畜生は消滅している。決定的に正定聚不退転に入る。そのブラサーダが起る、と。漢訳で申しますと信心歡喜乃至一念。

これは梵文の一節であります。こういう一節はたくさん、いろんな形で、阿弥陀仏の名が聞えてくるのが、四十八願の中に出てまいります。四十八願が説き終ってからも出てくるわけです。

その一つの例を申しますと、衆生が、かの無量光如来の名を聞き乃至聞き終って、淨信、ブラサーダにともなわれた一発心でさえも起すものは、ことごとく無上正等覚から退転しない位に安住する。ホームランがかつ飛ばされている。安心して極楽浄土というホームグラウンドに帰っていくことがで

きる。

四十八願、梵文では四十七願ですが、それをいちいち点検してみますと、息をひきとってから浄土に生れるという箇所は、一箇所か二箇所は出てくるのですね。その他には、いま申しますように無量光如来の名が聞え、信心歡喜した時にウ

バードッカ (upapaduka)、漢訳では化生、と。この体のままで変化して生れる。父と母から生れる生れ方でなくて、この体のままで質的に変化して浄土に生れる。

息をひきとってから浄土に生れることは当然のことです。この現実のままに浄土に生れるということが決定している。あるいはもう生れている。そのところが、經典の表記法が曖昧模糊としている。もう生れている、あるいは生れることが決定している、どちらでも解釈することができるわけです。あんまり決めないほうがよい。決められないのが我々なんです。そこに安らかさというものがある。また明日の問題にそれが繋がってくる。

仏の名が聞えてくると、音響忍・柔順忍・無生法忍の三忍が得られる。忍というのはクシャーンティ (ksanti)、じつと耐えていると、やかて道が開ける。仏の名が響いてくるまんまが聞えてくる。カラスがカアと啼けば、カアと聞えてくる。雀がチュウと啼けばチュウと聞えてくる。誰も聞き間違えることがない。それが音響忍。カアと啼けばカアと聞えてくる、それが柔順忍、そうすると無生法忍。

親鸞聖人の三願転入の表現を用いましょう。

「久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。しかるにいま特に方便の真門を出でて、速疾の願海に転入し、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生

を遂げんと欲す。果遂の誓い、良に由あるかな」。

親鸞聖人自身のコメントにもみえていますけれども、その後の真宗教学では、十八願・十九願・二十願のうち、十九願が『観無量寿経』、万行・諸善。二十願は『阿弥陀経』、真門徳本。そして十八願が選択の願海。

こういう宗門の展開は一切離れ、「私自身の思惟にとつて」とくに大事なことは「善本・徳本の真門に回入して、難思往生の心を発しき」。善本・徳本・善の根本・徳の根本、それはダンマというより他はない。それがもういっぺん転換する。その転換のところは、昨年(一九八六)、「心解脱・慧解脱の問題」と「法華仏教に於けるブッダ論の問題」で、二つに分けて最後の転換の問題を綴ってみたわけでございます。

昨日申しましたように、舍利弗がはじめてダンマを体得した時の喜び、それが『自歡喜経』に記されてある。「そのただ一つのダンマが釈尊の懇切丁寧な説法によって、ようやく私に知られてきました。そうしてみると、釈尊のお悟りがいかに偉大であり、さまざまな教えが釈尊によってよく説かれているということが、釈尊の中で私に充実されてきました」と、喜びに溢れて舍利弗が訴えているわけです。

形のないいのちそのもののダンマ、親鸞の言葉でいえば善本・徳本の真門、それが舍利弗に体得された。ところがその舍利弗が——この箇所は詳しく申しあげないとお分りになりませんが、詳しく申しあげると、ますます分らなくなつて

(一同笑い)、また簡単に申しあげると、なんだそんなことかと、いうことで、またこれも困りますけれども、思い切って簡単に申しあげます(一同笑い)。

その舍利弗が、こんどは大乗經典の『法華經』の中で、さらに轉換する。それは『法華經』「方便品」で、その前に妙法蓮華の説法を聞いているわけです。それは有名な開示悟入の説法ですね。ちょっと申しあげましょう。開示悟入、ご承知ですね。 Sanskrit の方で申します。

「衆生に如来の智見を教化するために、如来・阿羅漢・正等覚者が世に顕わになる。衆生に如来の智見を示すために如来・阿羅漢・正等覚者が世に顕わになる。衆生を如来の知見に入らしめるために——開示悟入——如来・阿羅漢・正等覚者が世に顕わになる。衆生を如来の智見に目覚めさせるために、如来・阿羅漢・正等覚者が世に顕わになる。これが如来のひとつの仕事であり、ひとつのなすべきことである。大なる仕事であり、大なるなすべきことである。世に顕わになるための目的である」。――

これが妙法蓮華の説法なのです。それを聞いて舍利弗が最後の轉換をする。ところが、それがちゃんと原始經典に出てきます。

「比丘たちよ、世に顕われるところの一人(eka-puggala)の——すなわち唯一の人が——多くの衆生の利益のために、多くの衆生の業のために、世に対する慈悲のために、諸天と

人間の利益と利益のために生れる一人とは誰であるか、如来・阿羅漢・正等覚者である。比丘たちよ、一人が世に顕わになることは、まことに得難い。一人とは誰であるか。如来・阿羅漢・正等覚者である。比丘たちよ、世に顕われるところの一人は二つとなきもの、連れのなきもの、無比のもの、対比なきもの、比類なきもの、比肩者なきもの、等しからざるもの、等しきものなきもの、人間の中の最高のものとして生れる一人とは誰であるか。如来・阿羅漢・正等覚者である。

比丘たちよ、一人の顕わになることから、大いなるまなが顕わになり、大いなる光明が顕わになり、大いなる光照——と私が訳してみたのです。大いなる光明は mahanto aloka bhīka は光りです。大いなる光照 mahanto obhāsa obhāsa ということの文献をある程度調べていきますとね、ただ光でなくて、ずっと光り照らしているという、世界を照らしているという場合に使われているようです。そういう意味の obhāsa ——、一人とは誰であるか、如来・阿羅漢・正等覚者である」。 (増一阿含 AN22-23)

こういうように妙法蓮華の説法が歴然と説かれています。だから舍利弗は既にそれを聞いておったはずだと思います。そこで舍利弗は妙法蓮華の説法を拝聴し、つぎの譬喩品で釈尊を合掌礼拝しながら、自分が本当に轉換したことを世尊に訴えて、

「私は親しく世尊からこの説法を聞いて、不思議な気持で

喜びに満ちております。私は以前、世尊から同じ教えを受けながら、それに気がつきませんでした。いま世尊の説法を拝聴し、私は完全に涅槃に到達しました。私は世尊自身の子であり、ダルマから生れたもの、ダルマから頭われたもの、ダルマの相続者であります。世尊よ、私はこの不思議なダルマの説法を拝聴して、すべての苦悩が解消しました」。

これは勿論『法華経』のサンスクリット本です。前の『自歓喜経』はパーリ語でダンマ。ところが現在、いま涅槃に完全に到達して、舍利弗の口から発言された言葉「世尊自身の子、ダンマから生れたもの、ダンマから頭われ、ダンマの相続者」が原始経典『アッガンニヤ・スッタタ』(『世界の起源を知る』経)にそのままパーリ語で出てきている。

私にはどういふわけか分りませんが、原始経典の『アッガンニヤ・スッタタ』の一節が三つの漢訳に出ているのです。『小縁経』『婆羅婆堂経』『白衣金幢二婆羅門縁起経』この三つの漢訳が残っております。どういふわけか分りませんが、はっきりと『法華経』の根本の立場が出ている。

「三界一切ごとくこれ、我が子、皆同一のダルマ、しかも區別することなし。正法はブツダの口から生れる。同一のダルマのためには、ダルマから化せられ、これ真のダルマの子である」。(上記三訳の第一訳)

それから、もう二つの漢訳の中には「如来とは誰であるか、

それはブラフマンである。如来すなわちブラフマンである」。本当に私は安心しました。さもあるうという感じがいたしました。

親鸞聖人が選択の願海へ転換する、これは親鸞聖人独特の表現でありますけれども、そういうことがあります。ところが、『無量寿経』の原典をいくら読んでも三願転入など、微塵も出てこない。しかもこれまた、私には分りませんけれども、親鸞が『教行信証』の中で一言半句も触れていないのは『法華経』です。その『法華経』の中に仏道者の最後の転換が語られてある。親鸞の表現ならば三願転入である。しかも中でも二願転入、それがはっきりと。

一つ付け加えておきたいと思います。『無量寿経』の第八願「至心信樂 欲生我國 乃至一念 若不生者 不取正覺 唯除五逆 誹謗正法」、これは一体、どういふことなのか。

中国仏教でこの唯除五逆誹謗正法が問題になってきましたのは、ひとつのキーポイントからです。それは『観無量寿経』の最後に「五逆・十悪も念仏すれば浄土に生れる」といいます。『観無量寿経』では五逆も生れるのに、第十八願では五逆が除かれるのは一体どういふわけか。これは全く浄土教を離れて全仏教の問題にかかってきます。これは全仏教の問題であるし、しかも仏教を超えてキリスト教に直接かわってくるし、もうそうになると、仏教もキリスト教も超えて人間自身の問題になってくると思います。だからどうしても、ちょ

つと触れておきたい。

いまの五逆は『観無量寿経』では救われているのに、なんでも五逆は除かれるのか。これは非浄土教系、例えば浄影寺遠、嘉祥大師吉蔵、新羅の憬興その他諸もろのものを調べてみますと、その多くは全くなっていない、牽強附会も甚だしい。なんとかかんとか辻つまを合せ、これは本当に笑止千万です。その中に新羅の憬興は非常に正直に、数えてみたら十七の説教を挙げていますが、結局これは非浄土教では、解決がつかない。

浄土教系はご承知のように一応曇鸞大師からはじまりまして、曇鸞大師はこれに触れておられない。五逆と誹謗正法を較べると、比較にならないほど誹謗正法の方が罪が重い。これは『大般若経』の中に、纓々として説かれている。五逆と誹謗正法を較べると、これはコントラストにならないのです。

『八千頌般若』の方で誹法の「法」とは般若波羅蜜のことですが、その般若波羅蜜ということが非常に分り難い。ブツダの懐の中に入ってブツダを信頼している人には、当然のことなのです。だから安心して般若波羅蜜に於て行ずることが出来る。しかしブツダから疎外されている我々には般若波羅蜜は非常に分り難い。だから無数の仏のもとで梵行を行じても、その菩薩が般若波羅蜜が分らないと、だんだん踏み違えていって、ついに大阿鼻地獄に落ちる。無量劫の間、大阿鼻地獄に落ちて、そこで火災が起る。火災が起るとその世界は

消滅して、つぎの世界の大阿鼻地獄に落ちていく。無量劫の間落ちて、また火災が起きて、またつぎの大阿鼻地獄に落ちて、ブツダでさえも地獄を脱出する記別（予言）をすることができない。『大般若』でも『八十頌般若』でもそう説いています。それが『般若経』における誹法なのです。

そこで反転しまして五逆とは何かということ、『大毘婆沙論』の中で検討してみますと、ご承知のように、母を殺し、父を殺し、阿羅漢を殺し、仏身より血を出し、そして和合僧（サンガ）を破する。五逆というのはこれは阿闍世と提婆の物語からですね。

原始経典では五逆というテクニカル・チームはありませんが、この、母を殺し、父を殺し、阿羅漢を殺し、仏身より血を出し、そして最後に和合僧を破すということは、原始経典ではまとまって出てくるわけです。

ところが『大毘婆沙論』になりますと、この五逆について、罪の軽重をランクづけしていくわけです。そのランクづけをする標準は、恩と徳。恩とは父の恩、母の恩、世俗の恩。徳というのは法の徳。世俗の恩よりも出世間の法の徳のほうを重く見えています。これが『婆沙論』の五逆を判定する標準です。

そうしますと、五逆の中で一番軽いのは父を殺す、そのつぎは母を殺す、仏身から血を出す、つぎに阿羅漢を殺す、一番重いのは和合僧を破す。父を殺し、母を殺すよりも和合僧

を殺すのが極悪である。なぜかという、それは法身を破壊する。昨日『毘婆沙論』の仏・法・僧の三宝に帰依するところでありましたように、和合僧は軸は法身である。それは当然でありませんか。肉身の仏は消えてしまわうわけです。どうしたって軸になるものは法身です。サンガを破すということは法身を破壊すること。法身を破壊するという五逆の結末はおのずから謗法になります。

それが五逆謗法の実際の手ざわりだと思ふ。經典は寛易いように、また記憶し易いようにまとめていきますから、五逆・誹謗正法となる。実際のことを考えてみますと、五逆の罪を全部引き受けるというのは提婆でも阿闍世でも、誰一人いないわけです。

物語の中では阿羅漢を立腹のあまり、ぶっ叩いて殺してしまいます。阿闍世は父を殺そうとして押し込めたり、母を剣で突き刺そうとして、それはとどまっておりますが、実際にはそういう罪を犯している。そういう歴史的な背景をもって、あの五逆というのは出てきていますので、それで謗法と一緒に繋がってランクづけになって出ているわけです。

実際の手ざわりは、五逆の最悪なるものは、おのずから謗法の罪。その謗法というのは我々人間にとっても最も深い最も大きな罪。それはダンマに背くこと。般若波羅蜜に背くこと。神を謗することは赦されています。ブネウマを汚すことは絶対に赦されない。これはもう仏教もキリスト教もの枠組を

超えて人間自体の問題。あにはからんや謗法の正体は、この自分です。

それを非常に情熱的に訴えられたのは日蓮上人です。親鸞聖人は「親鸞一人がためなり」と、しみじみと述懐しています。日蓮上人は非常に激情的に同じことをいっています。表現は違います。そういう点は浄土真宗の人も日蓮宗の人も全然寄りつけない。

なお『華嚴経』を申しあげなくてはなりません。それは春秋社の「華嚴経におけるブッダ観」に投稿しておいたのですが、ひとこと申しあげます。

唐の道璿が天平八年、七三六年に日本にやってきて、華嚴のいろんな註釈を持ってきておられます。バラモン僧正の菩提僊那はいつも『華嚴経』を唱えておったわけですが、日本ではじめて華嚴宗が伝えられたのは法蔵の弟子の新羅の審祥。当時彼は大安寺に住しておりまして、金鐘寺の良弁から懇望されました。天平十二年（七四〇年）に「探玄記」によって『六十華嚴』を講義して三年で終っている。

当時としては「探玄記」によって『華嚴経』を説くことは、これは全くやむを得ない。ところがその後の日本の華嚴宗、あるいは華嚴学者は、全部中国の華嚴宗に基づいていた。今日の学会においても華嚴宗の研究だけです。ただ明恵上人だけは少し変わっておられるのですけど。いかに我々日本人が思想的に主体性を欠落しているか、です。『華嚴経』というのは

難しいことは難しいけれども、これから我々は『華嚴経』に直面して、何を『華嚴経』は伝えようとしているかを明らかにしなければならぬ。しかし、これは非常に雑多な経典を集めたものですから、なかなか一概にいうことはできません。鈴木大拙先生は最初から『華嚴経』に非常に心酔しておられた。コロンビア大学でも『華嚴経』の講義をしておられたと思います。ようやく先生あたりからですね。もう少し前の先輩たちもおられますが。(テープ入れ換え)

法蔵菩薩が修行して阿弥陀仏になった。『法華経』の久遠実成の仏も久遠実成の昔に成仏したが、一体そこでは何が仏をして仏たらしめたのか。それはダルマのほかにはありません。『無量寿経』では、さきほどもちょっと触れましたように、法蔵比丘は世自在王仏からダルマを聞こうとした。『華嚴経』では、ビルシヤナ菩薩が修行して成仏しビルシヤナ仏になった。ここでも仏をして仏たらしめたものは、ダルマにほかならない。これは『華嚴経』を私なりに一所懸命にさぐっていきました結論です。『法華経』でははっきりいたしません。ただ、さきほど申しましたように、妙法蓮華の説法を聞いて舍利弗は転換している。それは如来・阿羅漢・正等覚者がこの世に頭わになる、そのもつと原点に、ダンマが頭わになるということがある。

その間の状況を、私どもの最も身近な存在として、それを証明してくれたのは道元禅師の『正法眼蔵』であります。私

は大変無力ですけれども、『眼蔵』をずっと年代順に読んできて、仏道のプロセスを、本当に妥協することなく歩いておられる『眼蔵』の足跡を学んでいかなければいけないと思います。

「一顆明珠」は三十九歳の作品でありまして、そのあたりから『眼蔵』独自のキャラクターが出てきて、さすがに天才だと思えます、非常に急速にそれが熟して行って、四十台の初年、道元の天才が花を開く。「古鏡」、「仏性」、そのつぎの「行仏威儀」、これは本当に天才の書だと思うのですね。その「行仏威儀」、ひとくちで申すと全法界が見渡されて、行仏されている。だから阿鼻地獄も兜率天も極楽浄土のいわば、わらじの中の足指がちょこつと動くようなものだ、と。一発のポツと出すおなら、脱糞のかおり、そういうものだということをですね。

それ自体は下品にしか聞えませんが、そういう日常の中で、私の調べたところでは、七回か八回ぐらい転回しながら、しかも非常に分り易く淡々と書いておられる。

その最後になって、びっくり仰天する、いままで仏が法を説くということとは弁えておったけれども、法が仏を説くということは、いま初めて知った。「行仏威儀」の中に、大転換をする^と法を説く、仏が。ところが「行仏威儀」のレベルと同じレベルで、その後の「夢中説夢」、「画餅」、それから「都機」、「空華」、「葛藤」。それは「行仏威儀」の淡々とした、全宇宙が行

仏であるということの、さまざまな視点からの同質的なもの。

こういふことをいっていいかどうか分りませんが、
ここが一番危い。舍利弗が唯一のダンマが顕わになつて、本
当に歓喜して釈尊に訴えた。その舍利弗の根底、一番内奥の
奥底に、ダンマが明らかになつたという自負心がないとはい
えない。ところが次の転換、ダンマが明らかになつた舍利弗
自身が、さらにダンマになつて転換していく。そこが一番き
わどいところ。

いくら説いて聞かせても、こういう人間はウンといわない
のですよ。道元禪師は天才のゆえにそれが消えてしまつたの
か、どうなのか、私には分りません。とにかく消えてしまつ
ている、あの転換が。「葛藤」、「夢中説夢」、「都機」、
「空華」。

そうしてその天才性がだんだん衰滅していくうちに、また
大地からほのぼのとした力が湧き出る。それが日付けのない
「生死」、「道心」、「唯仏与仏」。尽大地です。尽大地、
大地自身から、ほのぼのとしたものが湧き出る。

本當に道元禪師の人格体が熟しつつある時に、先生の寿命
が尽き果てた。我々は不幸というか幸というか、天才でない
ためにどうしても、道元禪師のつき果てたところから立ち上
つていかなくちやいけない。

道元の「冥想的世界」というのを、鏡島さんと私の編集で
春秋社から出しましたその中に、非常に省略して書きました

けれども。「眼蔵」の変遷を辿りながら、道元がいかに苦闘
されておられたか、その足跡をみますと、これはたんに道元
の問題だけじゃない。道元の足跡は我々自身のものです。

原始經典、大乘經典の仏の、ことに大乘經典の宇宙的永遠
の仏も、かつては菩薩であった、菩薩から成仏された、ある
いは成仏せしめた根源は何か、そういう課題を我々に、經典
が迫っておる。

原始經典に遡つて、またパウロの「コリント書」にブネウ
マが苦難を受けることによつて、限りなく神の世界が開くと
いう、そういう問題に我々現代人が直面しているものと思ひ
ます。ではこれで。

秋月龍珉

八木誠一

共著

「般若心経」を解く

¥ 一、二〇〇

発行所

東京都文京区音羽二一二―二二

講談社

第二回 討論

司会 西村 惠 信
討論者 本 多 正 昭

司会者（西村） 仏教についての大変巾広い、三国にわたる

經典を駆使されて、大乘經典のかなめのところをお聞かせ願ったわけであります。とくに先生は大乗經典の中から『般若経』、仏教最古の『密持経』、さらに浄土經典であります『無量寿経』、さらに『法華経』、『華嚴経』にも一部触れただけで、現代に生きる者としての先生のまなこからの教相判釈がなされたと思いますが、教相判釈といっても、これをとってどうするというんじゃなくて、一貫してその中に流れているもの、すなわちダンマというものが顕われてきて、しかもその顕われてきたダンマが保持せられる、一人の人間の中で具体化されるというか、本当に自分のものとして自己化されていく過程の大切さというものを、文献を用いてご説明いただきました。

その全体につきまして、今晚は本多正昭先生にまず総括的にご質問いただきました後で、各自自由な討論をいたしたい

と思います。

それでは本多先生、よろしくお願いいたします。

（ここから暫く録音からの聞き取りが不可能のため、省略する。本多氏のご発言は、司会者によるまとめを見られたい。編集者）

司会者 司会者として少し整理します。

実はいま本多先生は感想と質問とを分けておっしゃいました、質問の方はどうも明日の先生のご講義と重なるようだし、いまいってしまっていたかと、あすと重複するといけませんので。最初、本多先生が感想といいながらも質問の形でおっしゃっておりますことは、先生がそうおっしゃっていた、ダンマが初めて顕わになることと、それが保持されていくこととによって薫習されていく過程と、二段になっている、と。

その問題を通じて、どういうことを先生は、実はお考えになられているか。いわば大乘仏教をそういう二段構えの形で

示しいただいたと思います。形のないものが初めて顕われるという時点と、それが長い間の修行によって本当に成仏に至る時点とを、さまざまの經典を用いてご説明くださいました。が、そのような理論構造というか、大乘仏教思想の構造、それを先生のどういってお考えから、そういうふうに、とくにここで結ばれているか。

玉城 それは私の考えでなくて、經典にそうなっているから、それが基本だと、こう申しあげているだけです。それをさらにもっとひっくり返せば、自分そのものをどうしたらいいかという問題が二つに分れて、自分そのものをどうしたらいいかということと、それを先輩たち、諸仏・諸菩薩、いまままで歴史的に顕われてきました先輩たちが示されている生き方と、両面が一緒になって、両方が絡まり、あるいは裏表になって、はじめて道が開かれていくのである。それはブッダがそうじゃないかと思えますね。まったく独立で悟りが開かれたのでなしに、歴史的な背景がある。

昨日もちよつと触れましたように、苦行を捨てて、苦行ではもう行き詰ってきたと思った時に、ハッと浮んできたのは、かつて自分が子供の時に行じた——ブッダゴースの註釈に従えば——入出息念定だった。そういう背景があるわけですね。それがブッダを動かして、これが涅槃への道だと決定されていくのです。

だから大なり小なり自分自身をどうしたらいいかというこ

とと、それまで先輩たちが教えてくれた道とが裏表になって、そして自分の進む道が開かれてくることになるのではないかと思うのですね。

そうしますと、私の方は何千年という、仏教の側からいえば、ブッダを初めとして、たくさん先輩たちが、いろんな形で道を示している。そういうものが、勉強しているうちに入り込んでくるわけです。そうすると、まだこっちが花が開かなくても、何か感じているものがあるのですね。

それは、やっぱり皆さんもあるのではないでしょう。初めて仏教あるいはキリスト教を問法するという時にも、ハッと出会うものは、最初から、本来とってはなんですけれども、生れた時から何か自分に形のないものがあって、それがハッと自分に感じる。初めて聞く場合でもハッと感じて、振り返ってみると自分のパーソナル・ヒストリーというかバック・グラウンドが動いていたのではないかと思えます。そういうことじゃないかと思えます。

ダンマがどういふふうに顕わになるかということとは、それぞれで、感じ方が違うと思うのですが、それにつけて前にたびたび話したので憶えていらっしゃる方もおありかと思えますが、私が忘れられないのは、京都大学の心理学研究室と神戸大学の精神医学の研究室とが協力して、赤ん坊の生態というものを観察、調査した報告がNHKから、十五、六年前に出たことがあります。

赤ん坊が生れて一週間、また一週間、一週間というように、ずつと克明にそれを観察してデーターにとつてあるわけですね。私が感動しましたのは、写真が撮つてあるのですけれど、生れて四、五日に、いま閉門している広隆寺の弥勒の微笑とは違いますが。しかし本当に無垢な、ちょっと両手を広げ、観察者の科学者の先生たちも、どうしてもそれは微笑としか思えないというのですね。それが何秒おきかには間歇的にあらわれる。四、五日の微笑、十日か二十日くらい経った時の微笑と、いくつかが写してあるのですね。それが違うのですよ。十日、二十日の微笑だけをいきなり見ると、ああ、これはいいなあと思うわけです。四、五日の微笑を見ると、何かこれは、ご覧になるとすぐお分りになりますけれど、もっとナチュラルというか、もっとおのずからなるものに近いですね。それが一つ。

それから、両手をこう広げて、両足をこう広げて、こう合掌するのですね。合掌するというふうに観察者もたしか表現しておつたと思う。これも間歇的に。これと、我々汚れてしまった大人には本当に美しいとしか思えない微笑とが、どこからきているか、と。

まだ人的交流というのは殆どないわけでしょう。赤ん坊は胎内に入っている時に、すでにこうやっているとすることが、最近の技術の進歩で明らかになっておりますけれどね。

しかし、生れたての赤ん坊がね、合掌と微笑というものを、

どこから我々にメッセージとして伝えているのか。観察者の観察記録はそこでどまっついていて、そのあとは私の感想ですけれども。

それで、ソニーの井深大さん、あの方がゼロオ教育というのを主張しておられる。ゼロオではもう間に合わないのだから、もっと前から教育は必要だということを私が井深さんに申しましたら、「いや、自分ももっと前から——胎内に入った時からでは遅いということ——もっと前から、せめてフィアンセの時からお互いに相談し合つて、結婚の初夜には手を合せあつて結ばれていく、できるだけおのずからなる生命がそこに宿ることができるような土俵を、あらかじめしつらえるために二人が手を合せて結ばれていってくれということとを、結婚の披露宴の時に私は語ることにしているのだ」、と言われました。「いっぺん言っただけではカップルは興奮してしまいますので、くどくなりますが二度いえばだいたい少しは記憶に残るのではないかと思うので、重ねていうことにしていますけどね。それはやはり本当に大事なことだ」と。いや、ここでひとつ皆さんね、これは大事なことじゃないかと、これから生れてくるいのちはできるだけ、ソクラテスがいったように、「できるだけそのまま、自然のまま」にして生れてくるように、ひとつお願いしましょうよ。若いこれからのカップルの人たちに。

司会者 本多先生のご質問の дайたい……

玉城 それがダンマですよ。

本多 はい、はい。そのこと、ありがとうございます。

司会者 一応、先生のご質問のお答えになっておりますか。

本多 はいはい、ちよつと……

一同 笑い。

司会者 半分は明日の時にということですよ。

本多 これは結構です。坂東先生から言付かった質問があるのですが……

司会者 本田さん、それだったらお出しください。

本多 一つは明日のことにかかっていますが、それは、ダンマが頭わになるといふ体験は、無学文盲の妙好人にもあるのですか。あるとすれば、それは同質と考えてよいのかと、いふご質問ですが。

玉城 無学文盲とか有学とか、そんなことは一切関係ないわけですよ。如来さまだけが先生で、如来さまだけが親で、「師主親」ということを目連上人がいておるわけです。師主、先生、あるじ、親。それは如来だけがそうです。だから一切衆生は実際もう同一のレベルですよ。

本多 私はその質問に関して、一つ聞きたいことがあるのですが、妙好人というのは、本当に信じ込んだ人ですか。その信心が既に与えられている、恵まれているわけですね。ですからある意味では、その妙好人にはダンマが頭われているのだと考えてよろしいのですか。

玉城 考えていいとか、何とかいふことじゃないんじゃないのでしょうか。庄松しょうそう同行なんか、もうそれは大変な方ですよ。

凄いい。本願寺参りしたあと、四国に渡る時に船の中で暴風雨にあつた。ぐうぐうぐうぐう高いびきで寝てるでしょう。他の者が、こんな暴風雨に居眠りするなど、しゃくにさわるので揺り起したら、「ここはまだ娑婆か」というた。

一同 笑い。

本多 わかりました。坂東さんに、しかとお伝えします。

司会者 それでは、大乘仏教に書かれていることと、玉城先生のご自分の問題とが表裏になっているのだと、こういうこととありますが、私、ちよつと気になるのはやはり、宗門ということは、いろんな解釈は置いておいてですね。玉城先生は大乗の教説と自分とをダイレクトに結びつけていらつしゃいますが、どうして宗門の教えの中にいろんな形でひずみが出てきているのか、つまり教学というか宗学というか、我々多くの者がいろんな形で宗門に属している者が多いのですけれども、そういうことで意見の交流をさせていただくことはいかがでしょうか。

武田さんどうですか。なにかいってくださいよ。

武田 いいえ、なにも（笑）。いま西村先生がおっしゃったこと、実は私も思っていたのですが、先生の昨日からのお話の中に流れていたことは、今日もおっしゃいましたけれども、やっぱり宗門がなければ人間の教えにはならない、諸刃の剣

だということ。諸刃の関係ですね。諸刃だということは分るのですが。

先生がおっしゃったダンマが業熟体に顕われる、顕わになるそれを、各宗門が目指しているのです。

しかしながら現実の問題としては各宗が分れ、各宗間の対話がなかなか行われぬということがあって、先生のさきほどの『大無量寿経』の解釈でも、一切そういうものを、一応私は問題にしないで考えてみたいとおっしゃった背景には、やはりダンマが顕われるということを明らかにしてみたいというご主旨だと思ふのですね。

それをいま現にあるそういう宗門が、それぞれに解釈している、しかも宗門に属しているのだからは仏教は本来に人間のものにならないとおっしゃったそのことと、ですね。それがどうそこで結びつき、これからどうそれは展開していかなければならぬのか。

つまりダンマが顕わになるということ、宗派がそれぞれに分れているということがある中で、こんどは仏教の内部で、宗門に属している者が将来どういうことを目指していかなければならぬのか。ただたんにダンマだけが顕われるということだけを指すということは、我々人間の確認のあれにはならないということを先生はおっしゃったし、その意味で宗門が分れているということも肯定されているわけですので、その諸刃の両刃がどう、今後すればいいと、先生はお考えに

なられるか。

玉城 ダンマが顕わになるということ自体がひとつの宗門。

それは現在インド・中国・日本その他もろもろに展開してきている学派の、私の実感では、その原型であると思う。同時にそれは、ダンマが顕わになるという言葉になっていきますから、それ自体が宗門のまた原点でもあります。

各宗は例えば、さきほど申しました『般若経』ではブラジューニャー・パラミターということが根源語ですね。しかしこれは宗派までにならなかつた。道元禪師の場合には只管打坐ということがある。実際の道元禪師の只管打坐ということの内容には非常な変遷がある。しかしやっぱり、帰着するところ、それは一行三昧。第四祖の道信が一所懸命になった一行三昧。『起信論』でも真如三昧は一行三昧。なんらかの形で一行道とか一行三昧、念仏三昧、そういうところに帰着しますけれど、同時に宗門として、それぞれの宗祖の根本の言葉というものが発現されてきていますね。

浄土宗・浄土真宗ではいまでもなく南無阿弥陀仏。親鸞聖人の場合には大信心といえますね。信心というのはブツダの時からシュラッダー、サッダー、パッサダー、アディムクティというふうに、非常に基本的な線。だから信から当然智慧が開かれるという、そういう路線の中のそれが、ずっと大きくクロースアップされて、親鸞の大信心のところまで至っているわけですね。南無阿弥陀仏、聞其名号信心歡喜という

ような根源語というのがある。

ところが他の宗門には、なかなかそれが見当たらないわけですね。中国仏教では、智顛は学徳ともに第一人者で天台大師といわれているくらいに優れた方、全くその通りですが、天台大師は章安灌頂の伝記——もう一つの伝記があったのですが、それは散逸してしまつて、章安灌頂だけの伝記になっていきます——に示されているように、また『摩訶止観』自身が示しているように、どこまでも果しなく展開する、そういう点では道元禪師と非常に酷似しているわけです。さっきもいつたように、グルント・ヴォルトが常に流れていくのです。

しかし天台宗という宗門では一念三千とか十界互具とかいうことが一番基本的なものになつていなければならない、これは、そのものでは決定打にならないですね。だから天台大師自身の足跡のように、天台宗は決定打までいかないわけです。

日本天台にきて密教が日本天台の中心に入つてきて、『法華経』よりむしろ『大日経』というくらいに密教が入つてきた。日本天台にそういう、いろんな要素が入つてきた結果、私自身の感じでは、法然、親鸞、道元、日蓮がそれぞれ日本天台の決定打を出されておるのです。

そういう根源語が出てきて、それで宗門ができていられるわけですから、だんだん宗門自体が発展していくうちに教学ができるでしょ。そうすると、どうしても凝固するのです。固まつてくる。教学にはずれる者は、それは異安心だとか、それ

は違うのだというように追放されるのです。その場合が問題なので。

だから、どうしても宗祖の原点に立ち帰り、宗祖自身のさらに原点に立ち帰る。それは形なきいのちを常に汲み取りつ、その宗門の特徴を生かしていくということが、そうでないと活性化はできないと思う。

武田 それはその通りと思うのですけれども、現実の、とくに私はお西の方ですけれども、現実には難しい問題にとりまかれて。

玉城 むづかしいなあ。むづかしい。

一同 笑い。

武田 つまり、オーソドックスの方々が、例えば安心にはずれたら、異安心といっているそのところに、やはり先生と同じような意図を以ていっておられるのだと思うのですね。

ちようどいまの先生のお言葉では、ダンマが顕われるということから外れているのだと、お前の解釈は。だから異安心だと、こういうふうに通字寮なんかではいうわけですね。一応異安心と確定する場合に。ですから主旨は、ある意味では同じわけですね。私は向うの立場に立っていつているわけですから。

そして、何か一つにというのですね、専一性。専修性。先生がおっしゃった一行三昧のとか、あるいは一味、あるいは一法という、エーカ・ダンマという、そのエーカという

ころがですね。

玉城 とかくそれが固まってしまると、エーカがいのちを失ってきて、それが自己主張になる。エクスプレッション。

武田 その場合にですね、法然上人の場合だったら廃立ということがありますね。念仏と諸行とを分けて、諸行を廃するという、その廃。親鸞聖人がその廃立から隠頭と申しますから、私はもつとユニヴァーサルのそこらの問題ですけどね、それができないということ、ありますね。

玉城 それはちょっと困るな。

司会者 それをやると自由神学によって宗団がつぶれるからと。

武田 つぶれるというところまで……先生がおっしゃったように、現在はエーカ・ダンマというところから教相判釈をし直さなくちゃならないと僕はまさにそうだと思います。

しかし各宗祖は、親鸞聖人だって(「根源語」を厳然と持っておりますので、やはり「誓願一仏乗」というグルント・ヴォルト、それがなければ本願に相応しないということ、はつきりおっしゃっておられますね。

玉城 言葉の上の誓願一仏乗というのは、実は我々の頭に載らないくらい大きなものですね。

武田 全てを包括しているもの。

玉城 だからみんな、例えば大信海は何々にあらず、何々にあらずと、結局否定のまた否定の、否定のまた否定と、さっ

きの『微密持経』と同じことです。

武田 そうですね、ええ。

玉城 それこそ念仏だと『微密持経』はいい切っています。

恐らく親鸞が本當に確信しているならば、いい切っているはずです。

常盤 昨日司会しておりまして、お聞きできなかったのですが、一つは昨日、八木さんが質問をされたダルマというものの出てくる文脈ですが、仏教というのはヒンズー教から訣別したということがあります。だからダルマというのはヒンズーの社会では、カースト制度というものを否定する根拠になっていますね。原理とか原則とか、みんなダルマですね。しかし仏教でダルマという時は違うのですね。違う面がなければ仏教にならないわけですから。その点昨日は仰しやらなかったわけですが。これが一つの問題です。

それから禪定について、四禪定、四無色定とずっと重ねていって、だんだん深まっていくということで、非想非非想処というようなどころまでくるということをおっしゃっておられました。先生ご自身がいろいろ書いておられるものを拝見しますと、シッダールタはそういう修行ということは、それは悟りに導かないので、アーラーラ・カーラーマやラーマ・プッタのもとを去ったということを書いているらしい。

禪定を深めていくと、ずっと四禪定・四無色定と深めてい

くということをおっしゃる際には、そういうシッダータの批判をどう考えていらっしゃるのか。

昨日出されました説一切有部の所伝である『ラリタ・ヴィスタラ』などの仏伝を見ますとシッダータは四禅定さえも——喜びも苦しみもないということさえも——そこが到達点ではなくて、それをさらに四無色定というところへいくのでなくて、そこではじめてこれが苦しみだという、そういうことを彼は深く見た、いわゆる四聖諦、そこで始めてそれに自分が苦しみとか、苦しみのもととか、苦しみの滅とか、そういうふうなことを彼が見てきた、それが先生のおっしゃられた八正道の中心である正見だと、その点は先生、そのことをおっしゃったのですが。方法としては四禅定から四無色定へと進んでいくとおっしゃったその禅定体験ということと、シッダータの方法では、その方向を捨ててというか、四禅定というのは自分の主体のあり方になっていて、却ってそこで苦しみとか禅定の粹とかいうことを離れたところで、はじめて苦しみというものを本当に見るといって、そういうところが伝えられていますね。

そういう事柄を先生はどういうふうに関係づけられておるか、ということをお聞きしたいのです。それから、ダルマとすることはこの理解として、Vijnāサポート、支えるという定義をおっしゃいましたが、『阿毘達磨俱舍論』、ヴァスバンドゥの定義なんか古いものを伝えているといわれていますが、

それですとダルマというのは、それ自体の特徴を持っているという面と、特徴というものがニルヴァーナであるという、要するに特徴を持つという面と特徴を一切離れているという面、とくに後の面が出てこないとダルマの理解にならないというふうに、ヴァスバンドゥが言っているように私は理解しております。これは昨日おっしゃった『毘婆沙論』とかさらにもっと古いものを踏まえていると思いますが、そういう点が…… そんな点を思いますと、これは言葉の問題ですから、それで指摘されていることを一応……

玉城 いまいわれたダンマというものを、そういうところに向って対向諦観して、それをずっと解明していく『アビダルマ』、結局最後には、いまいわれたように「離れる」ということ、それがいわゆるブッダがダンマとしかいいようがなかった、頭わになってそれをダンマと名づけた。

我々研究者はダンマと名づけられたところから、それを分析していくところに、多少やはり警戒しなくてはならない……

常盤 こういう問題を言葉にすると、いろいろ混乱することがありますので、申しわけないのですが。

玉城 それから苦ということをおっしゃったが、私は「苦」という論文を平楽寺書店に出しておきましたが、苦というのはブッダが開悟されて初めて苦ということが出てきているので、「苦集滅道」の苦というのは、我々も開悟しないで苦し

いという、そういう苦じゃなくて、開悟されて初めて苦というものの実相というのですか、それを如実に、ありのままにそれを認知する。認知するということがそのまま、苦がいつも解消してしまってくるという、そういう短絡的にいえば、それは勿論そう思うのですね。

常盤 例えばブッダがダンマというばあい……

玉城 『ダルマストトラ』の場合には、いまいわれたようにカースト制の中のいろんな法ですね。しかしその他にも、昨日ちょっと触れましたように、名前を忘れましたが、宇宙を包括して、しかも中心の道をあらわしていく意味で、何かのウパニシャッドにはつきり出ているわけですね。

だからやはり、ただむやみやたらにダンマといわれたのではないと思います。

常盤 そういうことで先生は昨日、ブラフマンとかアートマンということについても仏教学者は警戒してるけれども、ブッダのいろいろな究極の言葉の中に出てくる、言葉として記録されている中にブラフマンとかアートマンというのが出てくるとおっしゃったのに、私も賛成なのですね。

もう一つ。ダルマが業異熟体に頭わになるということについて、アサンガの『撰大乘論』、いわゆる聞熏習のところをお引きになったのですが。そこで、アサンガの『撰大乘論』というものの思想の位置づけというものが、例えば『楞伽經』と、どう関係するかということをお私、つっこんでないので

が、『楞伽經』なんかですと、アーヤ識という、先生のおっしゃる業異熟体ですね、それは目覚めていない真如だということをお、これは久松先生が仰っしゃったのですけれども、そういう考え方が『楞伽經』にあるわけですね。例えばアーヤ識というのは如来蔵の別名であるというふうに。如来蔵と呼ばれるのはアーヤ識と呼ばれると、いうふうなことがいわれておりました。業異熟体という言葉をお使になる場合、そういう古い仏教の言葉を使うとしますと、それにとつてダンマというのはどういう関係になるかということ

で。例えばアサンガの表現ですと、多少他者的な感じを与える表現になっておりますけれども。それから、先生が業異熟体にダンマが頭わになると言われる時に、そこでなぜ頭わになるかと、そういうことですが、『楞伽經』などの考え方がいえますと、それが本来だと、それがダンマの方向だという考え方があると思うのですけれど、そういう方向に対して、どうお考えになるかをお聞きしたいのです。

玉城 ちょっと違和感をおぼえますね。いまおっしゃったことを中国の淨影寺慧遠が、しきりにそういうことを『楞伽經』に関していっておるわけです。あの人はいわゆる学者ですね。あの広大な仏教を組織つけて、たんなる字引きじゃなくてですね、アイウエオとかABCとかいうふうに分ける字引きじゃなくて、たくさんの項目を組織的につらねて、それを精密

に説明してくれるという、そういう意味でね。あれは中国仏教の一つのジャンルですわ。淨影寺慧遠だけでない。天台大師にもそういうキャラクターがあるわけで。非常に優れたというか、特徴ですわ。

しかし、ひっかかるのはやっぱりそこです。アラヤ識が如来蔵だという、どうしてそういえるのか。

常盤 ああ、そうですか。これは例えば、『六祖壇経』などの思想にも出てきますけれども、自信を見るとか見性という考え方のものになる考え方が大乘の『涅槃経』などの中にありますね。そういう考えに対しては先生は、ちょっと違和感がありますね。

玉城 まだ十分『大般涅槃経』読み込んでおりませんけれども、どこかの箇所には、あばいてもあばいてもすぐ出てくるのはガラクタばかりだというのが、なにかあったと思うのですね。でももう少し『涅槃経』を組織だって読んでみたいと思います。

常盤 それでもう一点ですが、道元が一切衆生悉有仏性ということをいっていますね。

玉城 道元が一番批判しているのは、そういう観念化ですわ。常盤 いいえ、(観念化がいけない)というよりは、道元にとってタルマというのは、衆生にダンマが顕われるというよりは、衆生がダンマであるというね、これはいえないことだと、いま先生がおっしゃったわけですけども、このばあ

いの主語は、なにか特定の形のないものではなくて、あくまで形のあるもの、衆生とか、瓦とか石ころとかですわ、そういうものが——仏性だという、主語は必ず形のあるどうにもならない特定のものです、それが仏性だという。そういうふうにはお考えになりませんか。

玉城 そういうふうには、ちょっと理解できませんわ。
司会者 それじゃ一応、先生のご質問はそうしまして、秋月先生どうぞ。

秋月 宇井先生の学風に私はあまり関心がないのですから、その流れの中に玉城先生みたいに主体的な、実存的な自分の求道者としての立場を学問の中で貫いていらっしゃるといいう、大変尊敬申し上げます。

ただ私も宗門の人間ですから、武田さんと同じように、たぶん同じだろうと思うのですけどね、例えば宗門から言うると、先生が念仏をお唱えになれば坐禅しなくなっているわけですね。ただその底に、念仏唱えながら、坐禅しながら、通ずるものがあるから仏教徒なのです。

玉城 先生の昨日からのお話で、原始仏教のところ、ちょっと私、異論がありますが、大乘になると、もっと異論がありますね。それは何故かといいますと、大乘というのは『般若経』とか『涅槃経』とか『維摩経』とか『法華経』とかいうものに出てくる何が大事かと、ですわ。要するに小乗が釈尊

の精神を忘れたというその批判なのです。それは何かというと、道元の言葉でいえば、自末渡先渡他、おのれいまだ渡らざる先に、他を彼岸に渡すという。だから菩薩の利他行ということだと思うのですね、大乘というのは。そこでは親鸞教も禅も全く違いがないわけです。

キリスト教の場合でも、私は「はじめにカルナー（大悲）があった」といったら、ヴォルフ（Wolf, Notker）神父が「我々はそこで一致できる。いろいろな違いがあるが」と、いいましたがね。そうするとキリスト教も同じことだ、と。

私が山田無文という師匠に受けた不二の法門というものは、まさしくその利他行ということなのです。先生は「私の中にダンマが顕わになる」と言われたけれども、私の中にダンマが顕わになるというよりも、むしろその私を捨てて、利他行、菩薩行の中にダンマが顕わになることだと私は思うのです。そういうことで、一点だけ玉城先生にお聞きしたい。ダンマが顕わになるということと、自末渡先渡他の関係をおっしゃらないと大乘にならないのじゃないかと、まあ私はこういうことを考えます。

アビト（R. Habito）私は昨日からお聞きしたかったのですが、原始仏教から大乘へ展開するという基本線ということをお教えしていただきましたけれど、昨日、原始仏教の中でたまに私が『スッタ・ニパータ』をひいてみたら第四百四十三番から第五百十番に「メッター・スッタ」（metta-sutta）友

愛の教え）というのが出てまいりまして、そのへんが私にとって原始仏教をみる一つの救いという気がいたします。何故かと申しますと、いつも厳しい面をみて、ものすごく仏教の厳しさというものを印象づけられるわけですけれども。

ところで「メッター・スッタ」は、先生の言葉で申しあげるならば、ダンマが顕わになった主体には、こういうことがおのずから展開していくわけで、それがメッターの見方と申しますか、秋月先生が指摘された利他ということ、要するにそれを結局忘れたということ、大乘の方に展開された、と。

大乘の方でも、いわゆる悟りに至るための向上門というものがある。いろんなお経を読ませて頂いていると、大体九割がた向上門が説かれている。ところが、そこに達しておのずから如来の「来」の方向で現実の世界において利他行を実現するという、そのへんの位置づけを、私も昨日から先生にお聞きしたかったのですが。それで例えば、現代の戦争と平和とか、あるいはエコロジーの問題とか、現実世界の問題と宗教者とのかわりという点がどうなるのかという点です。

玉城 いまお二人の出された問題が、私自身にとって一番欠落しているというか、それは現実の問題になりますが、仏教よりはキリスト教の方に学ぶものを非常に強く感ずるのです。それは違った宗教から教えを受けるということよりも、むしろ同じフィールドの中で教えていただいて「ああ、どうもあり

がとう」といつているという感じですが。時々テレビを拝聴しているとき、キリスト教の方で、学者というよりも、実践している方ですね。それは本当に私には欠落しているのです。

それは仏教にもちゃんとおっしゃらないかとおっしゃられると思いますが、いま道元禅師の言葉を挙げられましたが、道元禅師はどういう利他をなさったのか。言葉はありますが、どね。しかし一所懸命自分の解脱を追求されている。本当に最後まで追求された。しかしそれはおのずから全世界、全衆生の絡まりの中で、あるいはそのただ中で道元禅師は最後までそれを追求された。自分が分らなくて、どうして人に教えることができるのか。それは私にとっては離れられない問題。ただ利他ということがどうしてできるのか、実際問題としてですよ。しかしそれでも私に利他ということが欠落していることは事実です。頭を垂れてクリスチャンの方に教えられるだけです。

ただ、業熟体に頭わになるといことは、業熟体というのは自分のギリギリの生命体であると同時に、それは繋がっていますから共同体です。共同体の結び目、そこに頭わになるだからやはり自分なりにできることをやるうと思ひし、いまやっているわけですが、できることを一緒に求めていく。そうでないと嘘だと思ひのです。お二人のおっしゃる通りなのです。

司会者 欠落体とおっしゃるのは、利他行という実践面にお

いて欠落する。それが欠落しているとダンマが頭わになり難いのですか。それは別ですか。利他行がなくても、それ自体にダンマは頭わになるのですか、

玉城 そうです。

司会者 そうですか。いま駒沢大学、禅宗の学校ですけども、若い人たちが今日やかましい差別の問題について、熱情のある議論を展開している人があるわけです。その人たちは例えば、天台の本覚思想ですね、これが、どんな人にもダンマが頭われるのだというわけで、悉有仏性を説くことによって教線を拡張したというのです。一帯民衆に説き易い。みんな救われるぞといつて。

こうやって非常に教線拡張のためにやった。ところが道元禅師は、先生がおっしゃったように本覚思想を非常に厳しく批判した人だ、と。なのに曹洞宗の教団が、道元禅師さまは本覚思想、本性妙修を説かれた人だといつて、大いに宣伝をしているのはおかしいではないかと、それは全く教線を拡張するためにいったのであって、道元禅師の精神にもとるものだ、その差別を助長してきたのは、その連中の罪であろう、といつているのです。

つまり先生にお尋ねしたのは、利他行をしなくても、ダンマ自体は別のことから頭われるのだとおっしゃったでしょう。それをやると、ダンマが頭われるということがネガティブに働きまして、利他行を遮ぎるのですね。

玉城 利他行(？)……

司会者 だから一緒じゃありませんかと。利他行が欠落する
というのでしたら、ダンマさえ頭われなくなりませんか、
いったのです。

玉城 いや、利他行を自分がやっているとはいえませんがね。
司会者 まあそうですね。

玉城 やつてるとはいえませんが、
司会者 やらなきやダンマがダンマにならないというところ
はありませんか。

玉城 やつてるとはいえませんが。しかし頭わになる。

司会者 頭わになるのですか、それは。

司会者 (しばらく沈黙ののち) まあ……

一同 笑い。

八木 利他行って、いろいろ意味があると思うのですけどね。
それを業異体といおうと我々の身体といおうと、かかわり
のあることは事実なんですよね。

環境世界とか共同体、それから我と汝、あるいは過去から
現在、現在と将来、いろいろかかわりがあるけれども、かか
わりにいろんな層があると思うのですね。したがって利他行
といっても、いろんなあらわれ方があり得るわけです。かか
わりの具体的な姿があるだけ利他行にもいろいろな姿がある
と思うのです。

それで勿論、秋月先生やアビトさんのいわれたことを私、

否定するつもりはないので、全くその通りだけれども、キリ
スト教の場合ですと勿論、利他、愛があるわけだけれども、
例えばパウロの場合を例にとると、「神の子が私の中にあら
われた」とか「神の子が私を通して働いている」と。それは
利他行で、例えばパウロは伝道やったわけですね。ですから
利他行といっても、実践の形が問題なのじゃなくて、それも
大事だけれども、何の形がどこから出ているかということが
非常に大事だと思うのです。それが一点ですね。

そうしますと、利他行ということを狭い意味での社会的実
践、つまり社会的な正義とか、あるいは貧困をなくすための
仕事だとか、それは勿論利他行に違いない。平和のための努
力だと同じことです。しかしそれだけではないだろうと思
うのですね。つまり一つの事柄を事柄として明らかにする
ということは、その事柄を求めている人たちの利益になり得る
という意味で、それ自身が利他行という意味をもっているだ
ろうと思うのですね。だから利他行といった場合に、利他の
利と他の意味ですね。

それは現代という状況の中で二つあるのです。一つは利他
行の行がどこから出てくるかという問題と、もう一つは利他
の行為ということの形をあまりに限定することは非常に問題
じゃないか。たとえばダンマが頭わになるといった場合に、
ダンマが頭わになるとはどういうことなのかということ、
勿論それは頭わになる以上、かかわりの相が頭わになるわけ

だから、正しいかわりを成り立たせるように行為するのは当然だけれども、そうだけれども、重点の置きどころは、ダンマが顕われるのは、どういふことかというふうに、つきつめて明らかにする、あるいはその道を明らかにするのだから、僕は十分、利他行だと思ふのです。

司会者 そうすると原始仏教と大乘仏教の決定的な違いは、どうなるのですか。

八木 決定的な違いというのと、僕は学問的に知りませんから、そのところは僕の常識的な把握にしかならないけれども、やっぱり、自分さえ教われればいいということと、自分の教いじゃなくて、教われる以上は、みんな一緒に教われなければいけないのだという、そういう人間の理解の仕方の違いじゃないでしょうか。それで僕がいつているのは、ダンマを明らかにすること自体が同時に、みんなが一緒に教われるために必要なのだという自覚があり得るだろうと思ふのです。

司会者 そういふふうに教えられてきたんですけれど、この頃は（不明―編集者）るのでね。

一同 笑い。

八木 いや、僕はね、いまのような状況だから、七〇年の紛争以来、そう思っているのだけど。

司会者 しかし、まさに状況を離れて仏教自体あるのもおかしいしね。

八木 それはおかしいですよ。おかしいけれども、状況だけが先行するっていうのもおかしいのじゃないかと思ひます。

司会者 状況が先行するより、仏教自体が、それだけやっぱり欠落してたんじゃありませんか。先生がおっしゃるように。

八木 まあそれは、仏教のことは……。

奈良 いまの言葉で僕自身に質問があるのだけれど。いまのディスカッション、ちょっとひとこと、いいですか。

小乗の概念の問題。小乗から大乘への転換というものが、自利から利他へとということをいわれるのですけれども、昨日、玉城先生のおっしゃった意味での法に対するひとつの姿勢というものが、部派仏教では法というものを客観化してしまい、学問としてしまい、分類にしてしまい、そうしたもののなかのアビダルマというものが、法に対する（不明―編）の実践的な（不明―編）。部派時代には仏になるということが難しかった。大乘になったら、誰でもが仏になるので、つまりそこに、法を向うに客観的において、いじくり廻している法ではなくてみずから実践していく法になっていくということ、そして法を実践していくこと自体が社会的な意味をもっていく。実際に外へ出ていってカーストをなくするとか貧乏をなくするとかいふ具体的な社会実践を必ずしも意味してない、と私は思う。

玉城 小乗から大乘へとなると、我々研究者のイメージは自利から利他というふうな、そういう規定のされ方が行われて

います。それは六波羅蜜があるかどうかというふうな、あるいは菩薩の大悲が出てくるかどうかというふうな、そういう規定の仕方が一般に行われている。

私はもっとそれを目覚めの源底ですね。目覚めの根拠にまで掘り下げてみていく場合に、ダンマが顕わになったというそこに歡喜する、そこにどうしても自利と利他といえ、自利的なものが出てくる。自負心という、どうしても出てくるのです。そのダンマが顕わになったと思っている自負心というものは、もうずれ落ちていくわけです。そのずれ落ちていくそのものが、実はダンマから生れているということなので、すね。当然、自利利他といわれているものは全部そこに含まれてくる。

十地（「経」の初歡喜地という、如來の家に生れるということが、一切衆生の救いの原点にもなっている。つまり自利利他の原点になっているということ、梵文の初歡喜地ではつきり出てくるわけです。それはいっぺんにいってしまっているのです。プリンシプルというはおかしいけれども、法的なものをいっぺんにいってしまっている。そこからちゃんと原点は決っているわけです。そこからまた營々として二地、三地、四地とやっていくうちに、だんだん自利利他が社会的にも実現されていく、そういう段取りをとっているわけです。しかしいくら私に問われても、あなた利他行やってるかといわれたら、それはやっていませんというよりほか

に、しようがないわけです。

司会者 どうも。ちょっと先生、なるべく質問を聞いていきたいと思います。川村先生。

川村（録音聞き取り不可能のため省略）

玉城 道元禪師が諸惡莫作のところ、**「諸惡莫作と聞ゆるなり」**と、おっしゃったでしょう。あれは諸惡がもうなされなくなるように聞えてくる。だから決して道元禪師は形をもつてこられない。ピンツとそのことをいっておられるのです。諸惡莫作と聞ゆるなり。で、**「自分を正座にして奉侍するなり」**、と。この体を、ダンマとか如來とか、その顯わになる座席として自分が仕えていくと、いっておられるわけです。あれはほんとに凄いい言葉です。凄いいいか、本当にそうです。

司会者 川村先生に思うのですけど、利他ということが分るようなことは利他ではないといわれたけど、

しかし私は、ある意味では、玉城先生がテレビでキリスト教の人が奉仕をしておられるのを見て、私は恥かしいなあ、私はやってないと思っていると、いわれたでしょう。あれ、凄く大事だと思いますよ。

川村 でもやってらっしゃる方が、ほんとにやってらっしゃる方だったら……

司会者 恥かしいなと思うのですか、うん。

川村 ……

司会者 で、思ってたらいいんですか。

一同 笑い。

常盤 昨日もね、本当いうとお聞きしようと思ったのですが、

私、昨日、玉城先生が「ウダンゴ」と言われるのを何かパー

リ語かと思っていました。

一同 笑い。

常盤 あとでお聞きしましたが、日本語の「お団子」だって

いうことです。法ということがお団子という。つまり、世界

がね、自分と他とを分けられないことを、お団子になる、と。

あるいは、業熟体という言葉とされますが、そこが結局、

利他と自利との原点というふうに玉城先生がおっしゃった。

二つが二つでなくて一つだと言う。

司会者 ああ、私はとにかく、一つになっただってという話を、よく聞いてきたんですよ。よくね。理論としてはよく知

っていますよ。だけど痛みを知らなかったということですよ。

いままでは、ほんとに。私はいままででは、それでごまかして

きたように思うんですよ。もう利他なんか、助けるお前と助

けられるお前、分れてるようで、どうするとか、ね。あんな

話ばかり聞いていたんです。しかしそれをよしとしてきたと

ころに、痛みを忘れていたところ、あれ、大きく欠落

している。

玉城 そこを少し、私に分るように、もう少し説明していた

きたい。

一同 笑い。

玉城 非常に大事なことをいっている。

司会者 非常に大事なことですな。

玉城 もう少しね。

司会者 ええと、しかし時間がありませんからね。

一同 大笑。

司会者 ほんとに。

玉城 それは、しかし大事なことから。

司会者 大事なことです。

玉城 少しやってくださいよ。

八木 まだ三分ある。

一同 笑い。

司会者 中途半端にいうとね、誤解をうけるから、いやです

よ。時間をかけたんです、これやると。先生ごめんなさい

ね、質問を他にまわしますので。

一同 笑い。

玉城 いやあ、これはもうこの機会でしか、あなたのお話聞

けないです。なんか非常に大事なことをいっていらっしやる。

これはよく僕に伝わってこない。誤解を恐れなしに、ひとつ

やってください。

司会者 結局私は社会科学を全面的に肯定してるわけじゃな

いんです。社会科学というものの、例えば実践としての奉仕、

それにはその根本になるところの、大乘仏教というならば

自他一如の根本的な精神というものなしの、二つに分れたこととは、いわゆるチャリティというか、なにかそういうふうなものにすぎないと思います。ですから単純に社会奉仕的な利他行をよしとしているのではありません。

ところが仏教の方では自他一如ということばかりいって、実際面が二つに分れて働くという、理論というか、精神主義によって、うまく覆い隠されて、隠蔽されて——いやらしい言葉だなあ——、仏教の立場はもうひとつ高いところにあるという形で、自分たちの実践面を隠蔽してきた面があるんじゃないかと思うのです。しかし仏教で教えられているものは、本当の自他一如という精神がまさに働かなければいけないのに、その一如の精神性だけで、いつもこと足れりとしてきたことが、仏教を非常に非人間的にしてきたと思いますね。それは釈迦の精神じゃなかったかと思っっているんです。

玉城 それもこの会でもたびたび出されてきましたように、一番身近かな方だから、持ち出しますけれど、道元禪師もそのことを一所懸命批判しておられた。観念化。

司会者 観念化を。

玉城 ええ、いま痛みということをおっしゃったので。

司会者 痛みということ、なかなか分らなかったのですよ。つまり痛まない立場に、どうしても立っていただけですね、私たち、例えば宗教家みたいの者はね。癒す方だ、と。

玉城 教育者と……

司会者 労苦をしていく方でなくして。イエス・キリストのように、労苦をしたのじゃなくて、救ってやるんだとか。事実、社会的にも宗教家は大体痛まない立場の方にいましたね。そして大きな、非常に抑圧されているというか、痛んで苦しんでいる人の立場、実はその立場にならないで、こちらからの論理だけでものはいってきかと思えますね。それが本覚思想でもあったらうし、みんな救われるのや、死んだら一緒にみな成仏するのだという形で、現実の涙をちっとも考えないでね、やってきた。親鸞聖人なんか、そういう点で非常に偉いと思います。

玉城 ありがとうございます。

司会者 どうも済みません。

(以下、河南・薮本・川村の三氏のご発言をめぐる討論を省略させていただきます。編集者)

玉城 それはその通りです。還相です。

司会者 それではどうも、大変、時間が超過いたしました。先生にはどうも、お疲れでございました。

お知らせ

東西宗教交流学会

第五回学会大会記録(その二)

は、本誌八月号に掲載の予定です。