

# 人種と涅槃

塩崎幸雄

世界地図の上に置きたる静脈の手  
われわれはみな黄色人種 斎藤史

1

さきごろ、『虚無の信仰』なる一翻訳書が巷間に現れた（二〇〇二年五月二〇日、トランスビュー刊）。原著者は仏人口ジェーボル・ドロワ（Roger-Pol Droit）である。巻頭第一にまず著者は斯く宣言する。

「はつきりさせておこう。仏教は、虚無の信仰ではない。」（五頁）

この唐突に唱え出だされたことはを裏付けるなんらかの拠り所を、ほぼ三百頁にわたる本文中に求めてみても徒勞に終わることであろう。この書物の立論は、かかる 偏見を基調に据えて展開されているのである。果たして仏教は

虚無の信仰 ではないであろうか。『虚無の信仰』は、仏教を 虚無の信仰 つまり生命を否定し、虚無の実現（つまり 般涅槃）をめざす思想 と捉えた近代ヨーロッパ人の仏教観をめぐりさまざま思想家、研究者の発言を取り上げつつ、仏教研究の経過とともにその仏教観が変容してゆくさまを歴史的にたどった著作である。著者ドロワが強調しているのは、仏教を 虚無の信仰 であると捉えるのは誤解であり、その誤解は当時のヨーロッパ人が懐いていたさまざまな内的問題に起因する、ということに尽きる。だが、なにゆえ仏教を 虚無の信仰 ではない、と断言しうるのか、その根拠は一切示されない。

結論部に以下の如き言が續られている。

「……虚無の信仰をつくりあげてしまう自殺志向のこのノイローゼ患者は、しかし実際にはどこでお目にかかれるのだろうか。モンゴルの草原だろうか。ヒマラヤ山脈の奥

だろうか。温かいセイロンの奥地だろうか。」（二百八十九頁）

つまりは、この地球上のいずこにも 虚無の信仰 に明け暮れる者など存在しないということを言わんとしているのだが、このような論法は甚だお粗末なものであることは自明である。なぜならば、かような想定は、仏教を受け入れた者たちが、すべて誤りなく仏陀の真意を理解し、その実践に励んだ、という事実があつてはじめて成立しうるからである。真相はどうであらうか。ユーラシアのあらゆる地域で受容されたいわゆる仏教なるものが、果たして仏陀の真意を誤りなく理解し、実践したものであるといいうるであらうか。わずかでも仏教史を知る者ならば、この問いかけに対し肯定をもつて答えることを肯んずるわけにはゆかないはずである。

古来、幾多の迷妄が、仏教の名の下に猖獗を極めたであらうか。否、それどころか、ほとんどすべてとも言いうるほどの甚だしさをもつて、仏教は誤解され続けたのではあるまいか。かえつて、仏教を身近な存在として受け入れてはこなかつたヨーロッパ人の仏教理解こそが、あやまたず仏陀の真意を捉ええているのではあるまいか。仏教は 虚無の信仰 であるとする把握のほうこそが、正当な理解なのではないであらうか。二十世紀末の日本においては、仏

教は単なる嗜虐的集団の隠れ蓑と墮した、という事実を忘れてはならない。

『虚無の信仰』の邦訳者は田桐正彦と島田裕巳とである。同書巻末の島田による「解説」によれば、「田桐が訳し、島田が手を入れた」とある。田桐はさておき、島田については、前記「嗜虐的集団」について好意的言辞を弄して声望を失つたという誰しもが知る事実を記せば、紹介は充分であらう。島田はこの『虚無の信仰』の訳出に関わることにより、なにをめぐしているのであらうか。「解説」中に次のような記述がある。

「わたしたち日本人にとつて、仏教は穩健な宗教としてとらえられている。わたしたちが、日常生活の暮らしのなかで仏教と出会うのは、おもに葬儀や法要の場面においてである。日本の仏教は、祖先崇拜と密接な関係をもっている。新しい仏教集団のなかには、社会と衝突するものも無いわけではない。自分たちの集団を仏教集団と規定したオウム真理教は、社会を破壊する行動にでた。オウムはたしかに社会から怖れられた。しかし、だからといって、オウムが標榜した仏教そのものが怖れられた訳ではなかつた。」（三百四十三頁）

「個人の生命を重視する西欧の人間からすれば、自らの命まで犠牲にする自爆テロは意味がない行為である。しか

し、それを殉教としてとらえる人たちは、テロリストたちが自らの命を捨ててまで行った行為に堪えて、それを簡単に否定できない立場におかれる。自らの命を犠牲にすることに最高の価値をおくことは、西欧の人間には、まさに恐るべき信仰としてとらえられるのである。

仏教やイスラームが、ともに恐るべき信仰としてとらえられてきたということは、問題は、仏教やイスラームの側にあるのではなく、仏教やイスラームを悪魔的信仰としてとらえてしまう、西欧の側にこそ問題があることを示唆している。」(三五五頁)

原著者のお粗末さにさらに輪をかけたお粗末ぶりにいささが辟易してしまうが、いわゆる 宗教研究者 なるものの軽佻浮薄さのモデルタイプをここに見る思いがする。世にはびこる 宗教研究者 ( = 宗教道楽 者 ) は、なにかを信するつもりも毛頭ないにもかかわらず、なにゆえ信仰の周りをいつまでもうるついているのであろうか。おそらくそれが研究を進めるに当たってすぐれた立場であるものと、勘違いをしているのであろう。だがしかし、そのような姿勢では肝腎な事柄はなにもも把持することはできないであろう。殺人は罪悪である、自殺は罪悪である、という自明のことすら 宗教研究者 の歪みきつた心性では想到することも至難のようである。「西欧の側にこそ問

題がある」などという無責任きわまりない発言を、原著者の鸚鵡返しのように吐き出してみても、ただ単に仏教に対する無理解を露呈するばかりである。指弾すべきものは他になかったかを思い起こしてみよう。おのが信仰の根が据われれば、自ずとそれは見えてくるはずである。声望を失っても島田には何の反省もないようである。無信仰の徒には葛藤はない。葛藤がなければなにかを把持するということもないのである。「嗜虐的集団」はなぜあれほどまでに勢力を持つに至ったか。それは、いわゆる仏教というものと重大なかかわりがあるのである。いわゆる仏教 というものが史上においていかなる罪悪をもたらしてきたかを振り返ることは、「嗜虐的集団」という存在の根源を探る手がかりを与えることである。

本論は、「人種と淫樂」と題し、アリアと非アリアとの相剋という側面からインド思想史上における仏陀の真意を探らんとする一試論である。果たして、仏教を誤解していたのは、西欧であったのか、それとも 仏教徒であったのか。『虚無の信仰』の著者ドロワの響みに倣いて斯く放言しよう。

「はつきりさせておこう。仏教は、虚無の信仰である。それは、十九世紀において、アリアであるヨーロッパ人によって明らかにされた。アリアならざるいわゆる仏教

徒は、その教説を歪曲・誤解しつつづけた。だが、ヨーロッパ人はアーリアたることの危機意識をもって仏陀の教説の内実を的確に把握し得たのである。虚無の信仰とは、ヨーロッパ十九世紀の諸人士が未知の仏教に対してむやみに思い描いた幻影なのではなく、仏説の内実を紛うことなく喝破した適切無比なる命名なのである。」

2

古代インドにおけるカースト

インド神話におけるカースト発生伝承は、次のようなものである。ユダヤとの始祖（アダムとエヴァ）の共有を嫌った十九世紀ヨーロッパ人が最終的に達着した、ヘブライ起源とは別種の創造神話である。

「……この世の増福のために、（彼「原人ブルシャ」はその）口、腕、足より、バラモン、クシャトリア、ヴァイシヤ、シュードラを造れり。」（『マヌ法典』第一章第三十一節「田辺繁子訳 岩波文庫、一九五三、三〇頁」）

太古、造物主とも呼ぶべき原人があらゆるものを創造した。あらゆるもののなかには当然ながら人間も含まれる。原人は己が身体の上部からは高位カーストを、下部からは低位カーストをそれぞれ産み分けた。インドの古伝承においては、人間は発生当初からカーストによって区別され、

各々が別々の起源をもたされており、決して同一の起源をもつ人類という発想はない。

また、『リグ・ヴェーダ』「ブルシャ（原人）の歌」では、次のようにある。

「ブルシャを切り分かちたるとき、いくばくの部分に分割したりしや。その口は何に、その両腕は何になれるや。その両腿は何と、その両足は何と呼はるるや。」

その口はブラーフマナ（バラモン、祭司階級）となりき。その両腕はラージャーニア（王族・武人階級）となされたり。その両腿はすなわちヴァイシヤ（庶民階級）。両足よりシュードラ（奴婢階級）生じたり。」（第十一・十二節、辻直四郎訳、『世界古典文学全集』第三巻『ヴェーダ アウエスター』「筑摩書房、一九六七」一〇二頁）

この伝承は、いわゆる「巨人解体」による創世というモチーフであり、巨人の死体より世界が誕生する。同種の伝承は、他文化圏では漢民族の「盤古神話」などがある。

ここでは、さきの『マヌ法典』の伝承よりも「発生部位」の特定が明確となっている。原人ブルシャの身体より四カーストが誕生した。口よりブラーフマナ（僧侶階級）、腕からはクシャトリア（貴族階級）、大腿部からはヴァイシヤ（商人階級）、そして足からはシュードラ（奴婢階級）が生まれた。

卑しめられる者ほど、身体の下部位から発生したものとされ、人間すべてが共有する同一の起源などは存在しない。あたかも口と足とがまったく別物であるがごとく、上位者と下位者との懸隔は決して埋め合わずることのできない、原初から確平としてゆるがすことのできないものとしてインドでは認識されてきたのである。アルチュール・ドゥ・ゴビノー伯爵、ヒューストン・スチュワート・チェンバレン、アルフレート・ローゼンベルクといった アーリア神話の鼓吹者たちは、かような古代インドの人種の秩序に感激し、おのが所信を歴史的証左をもつものとして認識したのである。

### 3

「アーリア人はかれらが滅ぼした都市の住民よりも文化の低い段階の野蛮人であったことは明らかである。」(『タモール・D・コーサンビ』『インド古代史』山崎利男訳、岩波書店、昭和四十一年)百十八頁)

古代インドにおけるインダス文明の覆滅は、アーリア人のヒンドウークシュ山脈・カイバル峠越えから始まった。極めて平和的な有色人種であるドラヴィダ人による古代インダス文明が、青銅器・鉄器を振り廻す血に飢えた白哲人種(コーカソイド)アーリア人によって滅ぼされたのである。

あたかもそれは新大陸アメリカへのヨーロッパ諸民族の侵入(有色人種)モンゴロイド・インディアンに対する殺戮・収奪)とも比すべき世界的一大悲劇であった。インド亜大陸を制覇した古代アーリア人は、有色人種蔑視意識に基づくヴァルナ varna(皮膚の色)による位階秩序を、古き文明の滅び去った後の残存土着民の上に定着させた。これこそがカーストである。カーストを永年に亘り支えつづけた『マヌ法典』によれば、アーリアである上位三カースト(ブラーフマナ(Brahmana)、クシャトリア(Ksatriya)、ヴァイシヤ(Vaisya))は再生する(輪廻を経て再び現世に生まれる)が、非アーリアである最下位のシュードラ(Sudra)は再生のものとされていない。仏陀はこのレイシズムの支配する古代インドに絶望を感じ、反レイシズムの厭世思想を鼓吹・提唱したのである。仏陀は再生族であるクシャトリア出身であるとされているが、最も卑しめられている不再生という生のありかたを理想として捉えかえし、古代インドにおける一切価値の価値転換の試みを果敢にも行つたのである。人の生は空しい。たとえ太陽にも比せられるブラーフマナとして生まれようととも、八苦(四苦(生老病死)及び愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、五蘊盛苦)は免れられない。八苦に苦しみ蔑視と被蔑視とに終始する苦の世界から離脱する術は不再生を除いて他にはない。高い身分に生まれ、祭祀を司り、暖衣飽

食、榮譽と名声とに包まれた生涯を送ったとしても、この世のあらゆる苦しみからは逃れられず、下位者を蔑視しつつけ、収奪しつつけるその生涯は幸福とはいえない（自己本位的状態は、人間の本性と矛盾するものであり、したがってあまりに不安定で、それだけで持続することができない……）（デュルケーム『自殺論』宮島喬訳、中公文庫、一九八五「二百五十頁」）。その生涯が一度のみならず未来永劫繰り返されるとするならば、それ以上の苦しみはないであろう。不再生こそが、二度と再びこの世に生まれてこないことこそが何よりも我々が目指すべき最善事なのである。

仏教とは反アーリア思想の典型である。仏陀の試みは現世享樂のアーリア至上主義の跋扈するインド社会においては到底受け入れられるものではなかった。中世インドにおけるシヤンカラ派の思想家マードヴァ（Madhava）の著書『全哲學綱要』（Sarvadarśana-saṅgraha）には、当時のあらゆる学派の思想が等級を付けられて検討されている。それによると仏教は最下位の唯物論派に次ぐ低い評価しか与えられていない。この評価は単にマードヴァに限らず、インドにおけるほとんどの思想家において共通のものであった。近代においてもインド独立の父とされるマハトマ・ガンディーですら、反仏教思想であるヒンドゥー教を奉じ、古代四カーストの整序・復活を提唱した。不可触民出身のアンヘ

ードカルによるネオブディズムの復興は、このような背景から考察を加えられなければならない。インドは苦の世界であった。だからこそ仏教が生まれたのである。他ならぬ人種差別の風土であったからこそ、徹底した厭世思想が生じたのである。

## 4

仏陀は、人種の涅槃 から 人類の涅槃 への橋渡しを畢生の事業とした。つまり、従来非アーリアの専有物であった 涅槃 を、仏陀は人類の共有財産としての 涅槃 へと化せしめたのである。

仏陀 = 有色人種の英雄 = 窮極的厭世主義者 = Die letzten Dinge に解答を与えんとした者 = モンゴロイド = 非アーリア = アウト・カースト = Die Sieger (勝利者) = 般涅槃せし者 = 被虐者 = 消滅者 = 字義通りの「自決者」

我れ自らに打勝つ者は、あらゆる勝利者中の最もすぐれたるものなり。我れ自らに打勝つは、戦場に於て幾千万の敵を打破るにもまさる。神も、乾達婆も、魔王も、梵天も、能く己れを制御する者の勝利を転じて敗亡となすこと能はず。 『法句経』一〇三―一〇五偈

大乘仏教の提唱する 有余涅槃 の 菩薩 が衆生を救済するという発想が、後世にもたらした影響は大きい。とりわけ 二乗成仏 を説いた『法華経』の及ぼした影響は絶大である。

二乗 は 焦種 とされている。焦げついて発芽できなくなった種、つまり、仏種 が死滅した者という意味である。その 焦種 であるところの 二乗 でさえ、仏種 として再生させうる功德を持つ、というのが『法華経』の 経王 たるゆえんであると古来されているのである。しかし、この 二乗 = 焦種 という設定は明らかにおかしい。二乗 とは 声聞 と 縁覚 とをさす。これらはいずれも 阿羅漢 である。阿羅漢 は転生する 天人 ではなく、不生 となったものである。不生 とは、つまり、輪廻を断ち切って二度と再び生まれない者となったわけであるから、とりもなおさず 仏 であるならば、 仏種 が焦げついているはずがない。

ひるがえって考えてみると、どうやら 焦種 とは 仏種 が焦げついているのではなく、いうなれば 菩薩種 が焦げついているということではなからうか。『法華経』

が本来言いたかったのはそういうことではないか。そうでなければ辻褄が合わない。

輪廻転生を繰り返して衆生を済度する菩薩こそが、大乘仏教の理想である。無余涅槃に入り 仏（つまり 不生）となつてしまった 二乗 は、大乘にとつては嫌忌すべき者なのである。阿羅漢 を 仏 ではない、とするのは新来の 大乘 的立場からする謬見にすぎない。

もし、二乗 = 焦種 = 仏種を焦げつかせた者と、『法華経』が主張しているとすれば、ここには明らかに 仏 に対する誤解がある。 仏 を 不生 とは捉えてはいない。

仏 を、何か 菩薩 の理想形態とでも捉えているとしか考えられない。これは明らかに事実誤認である。

最初に立ち返つて整理してみると、まず大乘仏教の理想像は 菩薩 であるという大前提がある。つまり、仏 は大乘が掲げる理想像ではないということなのである。これこそが 大乘 と 小乗 とを明確に判別する基準となる差異である。

二乗 は 成仏 する。成仏 しないのは 菩薩 である。菩薩 は 成仏 を忌避している。大乘仏教では本来の意味での 成仏 は、目指すべき目標ではないのである。成仏 しない 菩薩 になることこそが努力目標

とされているのである。

なにゆえにこのような本末顛倒の事態が生じたのか。その疑問を解くためには、大乘仏教の起源、つまり 小乗と大乘 との根本分裂の原因となった 十事の非法に遡って考察を加えなければならぬ。

6

十事の非法

仏陀入滅の約百年後、仏教教団において戒律遵守をめぐる一つの諍論が起こった。それは従来の戒律では違反すると考えられてきた十項目にわたる事柄を、許容事項として認容すべきかどうかということについての諍いであった。『善見律毘婆沙』第一によれば、その十項目（十事）とは、以下に挙げる諸事項であった。

塩浄

二指浄

聚落間浄

住処浄

随意浄

久住浄

生和合浄

水浄

不益纏尼師檀浄

金銀浄

これらの十項目を認める者たちが、独自の教団を形成し、大衆部 〃 大乘 の基礎を築いたとされているのである。

各項目について仔細に検討を加えてみると、まず 塩浄とは、調味料としての塩を蓄えることを 浄（出家として許された行為）とする、というものである。元来、出家者は施しを受けたものを当座に用いることが許されているだけで、他日の使用のために貯蔵することは許されない。執着を生じさせる因となるからである。しかし、塩は得難い上に、なおかつ常に必要とされるものであるため、塩に限って蓄えることを許すべきだとされたのであろう。だが、蟻の穴から堤崩るるの譬えの如く、この塩の貯蔵を許したことにより、生きてゆくために必要だという理由の下にあらゆるものを蓄えること 私有物を所持すること を許す端緒となったのである。

生きてゆくために必要だ、という発想は仏陀の思想からの逸脱を窺わせる考え方である。出家 とは日々生に對する執着を削ぎ落とすことを求めなければならない、ということを開却した発想である。成仏 を目指すという課題からの乖離、無余 よりも 有余 へ、灰身滅智 よ

りも 輪廻転生 へ、という大乘の基本姿勢の片鱗をここに見ることが出来る。かくして 大乘 という名の墮落は始まったのである。

次に 二指浄とは、定められた食時（すなわち正午）を過ぎても、二指（食指と中指）でつまみ取る程度のものであるならば、行乞して食しても構わない、とするものである。これは非時の摂食を認めたことになる。つまり、同様生きるため必要との理由の下に、食べたいだけ食べることを許したのである。

聚落間浄は、一つの聚落で托鉢して食を得た後であっても、他の聚落へ行く途中であれば、さらに乞食することができる、とするものである。元来は一か所で食を得たならば、それ以上求めてはならないとされているのであるが、移動の際の活力をつけるためには許される、としたものにほかならない。これもまた、戒律に弛みを生じさせ、飽食を指向させる原因となった。

住処浄は、同一境界内であれば、本来一か所で行わなければならないとされている 布薩 を、複数単位に分かれて行っても構わない、とするものである。布薩 とは、決められた斎日に出家者が一か所に集合して、戒律についての説法をすることで、その際、破戒者はその罪を懺悔して教団からの処分を受ける。また、出家者は非出家者から

の布施を受ける。その 布薩 を、別々に分かれて行うことを認めるに至ったのは、ひとえに非出家者側から多くの布施を得るための便宜に起因すると思われる。一か所での 布薩 における近隣の非出家者からだけの布施では、教団内の全出家者を満足させられるだけの衣食を得られないおそれがあるからである。

随意浄とは、大衆の合意を得ずとも、事後承諾が期待できるならば 羯磨（受戒・懺悔）についての決定を権限のない出家者でもなすことができる、とするものである。教勢拡張のためとはいえ、このことを認めることによって新たに僧団に加入する出家者の資質を問う基準が曖昧になったことは否めない。

久住浄は、習先所習浄ともいい、戒律上明確に規定されていないものであっても、慣行として従来行われてきた事項であるならば何事であれ認められる、というものである。この久住浄は、十事 中の他の九事に比べ、後世に及ぼす影響力は甚大である。仏教の潰乱、ここに始まる、といっても過言ではない。史上のあらゆる異見・分派は、この久住浄によって惹起されたのである。仏陀よりもわが祖師、わが師匠が大事、とする発想を促したのは、この久住浄に他ならないのである。ここには、仏教を仏教ではないものに変造させる契機が胚胎している。

生和合浄とは、食時を過ぎても、飲み残しの乳が変質したものである生和合（amāhita）であれば、飲んでも構わない、とするものである。本来、食時を過ぎてからは、いかなるものであれ食してはならないのが戒律の原則である。しかし、ここでは、布施を受けたものを無駄にしないという発想から、生和合に限って飲むことを認めたものと思われる。

水浄とは、閻樓伽（Jaloga）酒 未醸酵の椰子の実の汁 は飲むことを許す、というものである。不飲酒は五戒の一つでもあり、決してゆるがせにできぬもののはずである。閻樓伽酒のアルコール成分がどの程度あるのかを論ずるのはあまりに意味がない。問題は、この椰子汁を 水と同一視することによって、飲酒容認へと道を開いたことである。

次の 不益纏尼師檀浄は、出家者が所持することを許された坐具に関する容認事項である。本来出家者は一定の大きさの粗末な実用本位の坐具のみ所持することを認められていたが、「飾りの付いた縁」のないものであれば、いかなる大きさのものであれ使用しても構わない、とされた。これも施物の坐具に規格に合わないものがあり、捨てるわけにもゆかないため、容認するに至ったのであろうと思われる。

最後の 金銀浄は重大である。出家者は金・銀等の財物に触れてはならない、とされている。しかし、これも非出家者からの施物として提供されるため、受けざるを得なくなってきたのであろう。遂には金銀浄として、金銀（ひいては貨幣）の所持を認めるに至った。財産等に対する執着を断たなければいけない出家者にとってこの容認は、出家の意義を変容させることへとつながっていた。出家者は、在俗者の日常性へと大きく接近したのである。

以上が 十事 に対する考察である。平心で観れば、各事項のいずれもが出家倫理の在俗性への歩み寄りであり、出家の存立意義の自己破壊の契機というべきものである。出家者は在俗者のように生きてはならないのである。在俗性を捨離した境位に立たなければ、出家者としての存立意義はないのである。出家者は在俗者に対する寄生者ではないのである。出家者には仏弟子として果たすべき任務がある。それは、成仏 であり、無余涅槃 である。戒律を御都合主義で歪めて解釈してはならない。戒律を堅固に護持し、ひたすら 無余涅槃 に向かって邁進すべきである。在俗者のもつ欲念を呼び起こす事柄に近づいてはならない。それは、成仏 から遠ざかる道である。仏陀の仏弟子に与えた遺言は、「汝等宜応勸行精進、速求離此生死火坑」であり、「応広修行早出三有、勿復懈怠散心放逸」で

ある。酒を飲み、財物を懐にすることではないはずだ。そのような行いは、「火坑」への逆戻りに過ぎないのだ。すみやかに在俗者の誘惑から分離すべきである。その決意がなければ仏弟子を名乗るに値せず、仏陀の目指せる最終目標であるところの涅槃に到達することはおぼつかない。

読者はこれらを非情刻薄の言と捉えるかもしれない。しかし、仏陀の眞の教説は非情刻薄なものなのである。上記の十事を認めることにより、仏陀の教説よりも、日常性の些事を重視することとなり、最も重要な断滅への指向を極度に歪ませる素因となった、ということをおぼつかない。

7

### 菩薩の語義

菩薩（つづさには菩提薩埵 bodhisattva）という語の意味に關しては、平川彰『初期大乘仏教の研究』第一巻（春秋社一九八九）二百八十三頁以下に従来唱えられた説の列挙（Har Dayal による）が掲載されている。それらを一部用語を整理して、要約してみると、

本質として菩提（bodhi 完全なる智慧）を持つ人

a 菩提を有する有情

b 菩提を求める有情

心・思考が菩提に結合されている人

菩提が蔵せられている人

潜在的な菩提の人格化

菩提に献身、あるいは執着している人

精力が菩提に向けられている人

以上七つであるが、平川はこそが原意であると推定している。

にはaとbとがある。Har Dayalと平川はこれらを區別して考察を加えていない。極めて不可解なことである。菩提を有する有情と菩提を求める有情とは、天地雲泥の差があることは誰の目にも明らかである。菩提を有すると菩提を求める、ほとんど正反対の意と言つても過言ではない。有しないからこそ求めるのである。既に有しているならば求めはしない。菩提を求める、とは、本来、隨を得て勤を望む、といった性格のものではないのである。菩提とは完全なる智慧である。一つの菩提を得て、更にまた別種の菩提を求める、などということはない得ないはずである。菩提を有しているのであれば、それは仏とやら異なるのではないか。なぜ、ここでは有すると求めるとが同一視されているのであるのか。菩提薩埵（bodhisattva）の菩提（bodhi）は完

全なる智慧の意、薩埵(sattva)は有情(生命あるもの)の意である。菩提薩埵という語は、菩提と有情とを単に繋ぎ合わせているに過ぎない。

織田得能『仏教大辞典』の菩薩の項には、菩薩の別称として 摩訶菩提質帝薩埵 という語がみえる。試みに、この語も分析してみたい。

同辞典には 摩訶菩提質帝薩埵 の項は掲げていないが、摩訶質帝薩埵 の項があり、そこにはその語の梵原語として Mahācittasatva とある。すると、摩訶菩提質帝薩埵 の梵原語は Mahābodhicittasatva ということになる。citta は 心 の意である。したがって、Mahābodhicittasatva を漢語に直訳すれば 大菩提心有情 となり、やはり 大菩提心 と 有情 とを単に連結したに過ぎない語であることがわかる。

この語からだけではこれ以上原意を追究することはできない。平川に従い 菩提薩埵 に a 菩提を有する有情、b 菩提を求める有情 の二義あるを認めるとしても、a の有する ではあまりにも後期大乘の臭気が強すぎる。さきに掲げた Har Dayal による 菩提薩埵 の各種の意のうち は、この a から派生した意ではなかるうかと推定できる。また は b から派生した意、あるいは単なる言い換えに過ぎないものとすることができる。

本来は 菩提を求める有情 こそが 菩提薩埵 の正しい意なのではないだろうか。それが正反対の意である 菩提を有する有情 を生んだのは、かなり後代になってからであろうと思われる。菩提を有する有情 の意では、そこから修行を撥無する後期大乘への逕庭はほとんどなきに等しいのである。

8

#### 菩薩 と 大乘

前節で述べたように、菩薩 の原意は 菩提を求める衆生 とするのが正しいようである。それは、とりもなおさず 仏道修行に志す者 すべてをさす、ということになる。

部派仏教(小乗)の時代においても、菩薩 の語は存在した。『阿含経』にその用例がいくつも見える(『長阿含経』第一など)。これは、後代に竄入されたと考えるよりも、古くはこの語は 仏道修行に志す者 という意味で用いられていたと考えるべきである。それが、菩提を有する衆生の意で捉えられたり、いわゆる 三乘(声聞・縁覚・菩薩)の差を設けたりするのは、専ら 大乘 が現れてからである。本来は 仏たらんと志す者 はすべて 菩薩 なのである。

インド思想一般に言えることだが、ある語の原意を尋ねるためには、後代に付された誇張、拡大解釈、加上、増広、付会等を取り払って考え直さねばならない。ややもすれば、後代の用語法で思考する罫に陥る。極めて注意が肝要である。しかし、この後代における意味づけを取り払う作業は至って困難なものである。時代を遡れば遡るだけ原意を掴むことは難しい。インドは歴史なき国だとされている。そのため、用いている資料の成立年代を特定することすら不可能な場合が往々にしてある。最終的には、解釈者の公正な良識に任されることが多い。

本来は 菩提を求める衆生 〃 菩薩 であつたものから、菩提を有する衆生 〃 仏 への移行が、大乘仏教なのである。

大乘 は 菩薩 を指向する教えである、とさきに書いたが、その場合の 菩薩 の意味は 菩提を有する衆生へと変化しているのである。大乘 における 菩薩 は、もはや 仏 と成ることを求めない。一個の完成された到達点、出離せぬ仏 とも呼ぶべきものなのである。これは勿論矛盾撞着した観念である。

9

仏教における 救済

人種と涅槃（塩崎）

大乘 においては、菩薩 は 衆生済度 のため 輪廻転生 を繰り返す、とされている。つまり、成仏 〃 無余涅槃 を忌避するのである。

大乘 信奉者は、この言を聞いて、否、と叫ぶであろう。成仏 を忌避するのではなく、すべての 衆生を済度（救済）し尽くした末に、はじめて 成仏 するのだ、と。

それでは問うが、救済 とは何であろうか。衆生済度とは具体的にいかなる行為を指しているであろうか。

筆者が思うに、大乘 信奉者が脳裏に思い描いている救済 とは極めて 現世 的色彩の強いものではなからうか。否、ほとんど 現世 の謳歌といつても過言ではないただろう。現世 における円満具足こそが、大乘 の目指しているものに他ならない。済度 という語の持つ本来の意味（此岸 から 彼岸 へ）は失われれおり、あるのは 此岸（現世）享樂のみである。どうしてこのような意味のすり替えが行われたのであろうか。

仏教では本来、他者を救済することはあり得ない。自己を救済するのみである。ある者の因業を、他者が消滅させることはできない。あくまでも自らが、自らの因業に対処するより他ないのである。いかなる者であれ、この法則から逃れるすべはない。自業自得 とは単なる成句ではな

いのである。仏教的世界把握を表す言葉なのである。

したがって、すべての衆生を救済するために輪廻転生を繰り返す、すべての衆生を救済し終えてはじめて成仏するなどということが、いかに愚劣極まりない絵空事であるかは、冷静に物事を観察できる者においては自明のことである。このような児童にも劣る世迷い言を麗々しく教壇や著書において唱えつづけることほど、社会に害毒を垂れ流し、世人の信仰心を損なうものはないであらう。

仏教における救済とは涅槃以外の何ものでもない。現世謳歌、此岸享楽など異教の発想である。仏陀の教えからこれほど遠いものもない。救済ののちに得られるものが、現世謳歌、此岸享楽であるならば、もはや出家さえも必要としないのである。在家仏教なるもの生ずるゆえんである。

仏教の目指すものは断滅である。現世に対する執着をすべて断ち切つて涅槃に入ることである。そのために真摯に修行に励み、日々執着を削ぎ落としつつある者たちを、縁覚である、独覚である、と蔑んではならない。縁覚 独覚こそ修行者 仏陀の真姿をありのままに伝える者に他ならないのである。

衆生済度 などという駄法螺を高唱して止まない墮落

しきつた三乗思想の上に胡座をかき、出離生死に懸命な修行者を捉えて声聞縁覚は焦種などと誹謗するのは本末顛倒も甚だしい。その言は実に仏陀その人を誹謗する言葉なのである。仏陀その人の行実を撥無する言動である。仏陀その人が生涯賭けて成し遂げた偉大なる行いの意義を愚弄する発言なのである。正しくそれは排仏の言である。

10

#### 苦行の意義

仏陀の生涯について知る者誰しもが、ある感慨を伴わずには想い起こせない挿話がある。それはいわゆる苦行の停止である。

尼連禪（Nairanjana）河畔、優樓頻螺（Urubhiva）の苦行林において断食行に励んでいた瞿曇は、ある時、ひたすら肉体を苦しめつづけるだけの断食行の効果に絶望し、断食を廃して善生（Sujata）の施す乳粥の供養を受けた。なにゆえに苦行を廃したのか。その間の事情を物語る二つの伝がある。

『方广大莊嚴經』卷第七、「往尼連河品」第十八に曰く  
A「仏告諸比丘、菩薩作是思惟、過現未來所有沙門、若婆羅門、修苦行時、逼迫身心、受苦惱者、応知是等但自苦

己都無利益、復作是念、我今行此最極之苦、而不能証出世勝智、即知苦行非菩提因、亦非知苦斷集証滅修道、必有余法當得斷除生老病死」

B「復作是念、我昔於父王園中閻浮樹下、修得初禪、我於爾時身心悅樂、如是乃至証得四禪、思惟往昔曾証得者、是菩提因必能除滅生老病死」

C「菩薩復作是念、我今將此羸瘦之身不堪受道、若我即以神力及智慧力、令身平復向菩提場、豈不能弁如是之事、即非哀愍一切衆生、非是諸仏証菩提法、是故我今応受美食令身有力、方能往詣菩提之場」

また、『仏本行集經』卷第二十五「精進苦行品」下に曰

く  
a「爾時菩薩、復作如是思惟念言、若有沙門及婆羅門、過去世時、求自利故、受於大苦、或心不喜、或復身心悉皆不喜、如有所受、彼諸沙門及婆羅門、不過此苦、如我今求自利益故、今受於此身意及心不喜等苦、若復來世有諸沙門及婆羅門、為自利故、所受身心一切苦時、不過於此、如我今求自利益故身心受苦、唯未証得上人之法、未得知見、未証增益、更復何道而取菩提」

b i「菩薩更復如是思惟、我念昔在父王宮内、觀作田時、值一涼冷閻浮樹蔭、我見彼已、坐彼蔭下、捨離一切諸欲染心、厭薄一切不善之法、起分別心、樂於寂定而生喜樂、証

得初禪、我今可還念彼禪定、此路応向菩提之道、菩薩如是思惟念已、如法正觀一心、而入彼之寂定、望因此道至於菩提、即說偈言

此法既非是離愆 亦復非正趣菩提  
又非解脫之勝因 但是身心之苦本

若我於今欲修学 応当如昔觀作田

坐彼閻浮樹下蔭 離染獲証四禪定」

b ii「爾時菩薩、復作如是思惟念言、彼之樂者、唯遠諸愆及不善法、我今豈可不知彼樂、我今乃可証彼樂故、為欲成就一切知見」

c「菩薩更復如是思惟、我欲成就知見樂者、応得生樂、但我羸瘦無有氣力、豈可以身瘦無力故、能得彼樂、我今可為身求力故、而食糲食」

以上の記述を分析して、瞿曇の 苦行 を停止した真意を明らかにしたい。

まず、Aおよびaでは、苦行は菩提を求める方法とはならないことを告白している。次いでBおよびbでは、出家前に苦行に拠らないで初禪に達した体験を回想している。そして最後のCおよびcでは、菩提を得るために食事を摂つて肉体を元に戻そうという決意である。

問題は苦行無効の理由を説くAおよびaである。細かに見てみると、Aでは「ただ単に自らを苦しめることはすべ

て何の利益にもならないことだ」としており、まるであたかも苦行そのものが無効なものではなく、断食によつてただ闇雲に自らを苦しめつつけるだけでは効果がない、としていると解釈しうるのである。また、では「自らの利益だけを追求して肉体に苦を受けるのは、修行者としての徳を得ることにならないだけではなく、智慧ある見識も得られず、利益を増すことにもならない」とされており、つまり、つきつめて考えてみると「自らの利益だけを求めている苦行」が否定されているのである。

このように考えてみると、苦行の停止の内実は、単なる苦行の停止ではなく、自利としての苦行を停止したのであり、それは利他としての苦行へと道を開くものなのである。苦行の停止という瞿曇の決断は、まさに哀愍一切衆生としての苦行というより峻厳な新たなる苦行を目指す跳躍点とも称すべきものなのである。

11

利他 と 救済

前節において述べたように、瞿曇の行った苦行の停止は、自利の苦行の停止であるとともに、利他の苦行の開始であったのである。

この利他と救済（済度）とを、同一視してはならない。既述の如く、本来仏教においては他者に対する救済などということはあり得ない。あくまで自己が自己の力によつて自己のみを救済するのである。自己の業を消滅させることができるのは、ひとり自己のみである。この基本原則が了解できなければ、仏陀の真意を最後まで取り違えることとなるであろう。救済仏といった觀念が生ずるに至るのは、仏滅後数百年も経た後代のことであり、いわゆる讚仏乘といった仏陀の真意とはおよそ何らの関わりもない集団が発生してから考え出されたものなのである。

仏は自己以外の者を何者も救済しないし、することもできない。各自が仏となることによつてはじめて各自が救済されるのである。それでは果して利他とは一体どのような事柄を指すのであろうか。

12

利他 と 自利

利他が他者を救済することではないとするならば、いかなる事柄を利他というのであろうか。それは、他者に対し慈悲心を起こし、他者に対して

自己を捨離することである。自己犠牲の精神に基づき、無償の行為を他者に施すことである。これらは、救済とは明らかに異なる。なぜなら、救済は此岸から彼岸への移行であるが、利他はあくまでも此土（此岸）における行為に過ぎないからである。

仏陀はこの利他の行為を、自己の行すべき行として、自らの思惟と選択に基づき生涯課したのである。

利他 ほぼ苛酷な 苦行 は存在しない。無人の境における断食等の自己の肉体を苦しめる行は、凍死者のように甘美な死へと誘われているようなものであり、翻って考えてみればさほど困難なものではないのである。このような行では、とうてい宿業を断じ、執着を滅することはできない。なぜなら、自殺者と同様、生そのものに対する厭離の念が成熟せず、己の業因を使い切る（消尽）に至らないからである。つまり、自己の現に生きる生に対する厭悪だけで、生そのものに対する厭悪が完成されないために、再生の因を残すことになるからである。不生を目指すためには、より苛酷な、一度と生まれてくることを望まない周到な断滅法を講じる必要があったのである。真に徹底的に執着を離れさせる苦行とは、利他行をにおいて他にはない。

成道 以前の 苦行停止 の時点において、瞿曇が一

生を賭けてなすべき事柄はすでに決定していたと言っても過言ではない。

利他行こそは、仏陀が最終的に掴み取った窮極の解脱法なのであり、とりもなおさず涅槃への直路なのである。利他行こそが、灰身滅智への捷徑なのであり、完全断滅をもたらす苦行中の苦行なのである。

人は執着の生き物である。執着とは、自己に対する執着、自己の利益となる事柄に対する執着に他ならない。愛執とは、自己の望むものに対する 喝愛 であり、突き詰めれば自己保存の欲、自己愛に他ならない。終極的には、人間という存在の基礎にはこの自己保存の欲望が厳然としてある、という認識に達せざるを得ない。この自己保存の欲望が業 というものである。これを消滅させることこそが、仏教の目指す最終目的なのである。これ以外に仏教徒と称せられる者たちのなすべき事柄はないのである。仏陀が目指したものは業の断滅による涅槃なのである。このことは決して忘れてはならない緊要事である。

他者のために自己の肉体・精神を日々、削ぎ、抉り、消尽させ、顔色憔悴、形容枯槁して果てること、捨身飼虎の如き英雄的壮挙、これが利他行を行す者の理想とするところなのである。

逆説のようであるが、窮極の苦行形態である 利他行は、明察の読者は夙におわりのように、窮極の自利 涅槃 を目指すための、単なる手段にすぎないのである。

13

成道 と 成仏

成道 とは、十二因縁 の感得である。十二因縁とは、煩惱 断滅のための論理的終始を十二の要素に分かつたものであり、それを順観・逆観することにより、無明 解消はいかになすべきかを識得することができる。『長阿含経』巻第十「大緣方便経」第九、『仏般泥洹経』巻上、『中阿含経』巻第十「習相應品」第五「涅槃経」第十四、『增吉阿含経』巻第四十六「放牛品」第四十九、『雜阿含経』巻第十二「人本欲生経」、『大毘婆沙論』第二十二等によれば、その十二の項目(十二支)とは、

- 無明、痴 (avidyā, avijjā)
- 行 (saṃskāra, saṅkhāra)
- 識 (vijñāna, viññāna)
- 名色、字色、名字 (nāmarūpa)
- 六処、六入、六入処 (ṣaḍāyatana, ṣaḍāyatana)
- 触、裁、更樂 (sparsā, phassa)

受、痛、覺 (vedanā)

愛 (tīṣṇā, tanhā)

取、求 (upādāna)

有 (bhava)

生 (jāt)

老死、老病死、老病死憂悲惱苦 (jarāmāṇa)

を指し、それぞれが 苦 の生ずる各階梯を示している。したがって、一番最初の 無明を滅することにより、順次各階梯が消滅してゆき、最終的に 苦 の顯示された形態である 老死の消滅を果たすことができるのである。

成道後、梵天勸請によつてはじめて仏陀は利他のために法を説くことを決意した、と古来されているのだが、これは明らかに 苦行停止 の真意を閑却した見方である。

『普曜経』巻第七「梵天勸助説法品」第二十二、「方広大莊嚴経」巻第十「大梵天王勸請品」第二十五、「仏本行集経」巻第三十二・三十三「梵天勸請品」第三十六等に見られるこの一挿話は、神話的粉飾と見なさざるを得ない。

(梵天勸請 に絶大な意義を見出す説もある。例えば、山口益『大乘としての浄土』(理想社、一九六四)などがその一つであるが、大乘に対する評価偏重といえよう。)

苦行停止 〃 利他行への移行 こそが、成仏 〃 般涅槃 に向けての 実践理念の完成 なのであり、成

道はその 実践理念の完成 に基づく 理論認識の完成 にすぎない。

14

涅槃 を説く經典および仏入滅の情景を描写する經典は、とりわけ珍重すべきである。なぜなら、これこそが仏陀の真骨頂を明示するものであり、後人に託せられた仏の遺言を記録するものであるからである。われわれは、それらを通じてでしか仏陀の真意を直に知ることはできないのである。仏弟子たる者が依らねばならぬ經典は仏陀の遺言を記す涅槃經典類を措いては他にないであらう。そのなかに入大乘の粉飾を取り除けて、仏陀の真意を見いだすべきである。試みに、いくつかの涅槃經典より仏陀の遺戒を抽出してみよう。

阿含部

後秦仏陀耶舎共竺仏念訳『遊行經』三卷

「右臂紫金色 仏現如靈瑞 去來行無常 現滅無放逸」

失訳『般泥洹經』二卷

「今覺仏極尊 捨婬淨無漏 智為天人導 從者得喜予

夫福報至快 妙願志皆成 勇疾得上脫 吾將逝泥洹」

東晉法顯訳『大般涅槃經』三卷

「諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為樂」  
「汝等當知、

人種と涅槃（塩崎）

一切諸行、皆悉無常、我今雖是金剛之體、亦復不免無常所遷、生死之中極為可畏、汝等宜応勸行精進、速求離此生死火坑、此則是我最後教也、我般涅槃、其時已至」

なお、西晉白法祖訳『仏般泥洹經』二卷は、仏陀末期の言に 生天 説などが見えるため、その依用は避けるべきである。

涅槃部

唐若那跋陀羅訳『大般涅槃經後分』二卷

「我涅槃後 汝等大衆 応広修行早出三有 勿復懈怠放心放逸」

蕭齊曇景訳『摩訶摩耶經』二卷

「我生分已尽 梵行久已立 所作皆已并 不受於後有 願母自安慰 不須苦憂惱 一切行無常 信是生滅法 生滅既滅已 寂滅為最樂」

姚秦鳩摩羅什訳『仏垂般涅槃略説教誡經』一卷（『仏道教経』）

「汝等比丘、常当一心勤求出道、一切世間動不動法、皆是敗壞不安之相、汝等且止、勿得復語、時將欲過我欲滅度、是我最後之所教誨」

くれぐれも、以下に掲げる四經典を参看してはならない。これらには 涅槃 そのものを撥無する 法身常住 説やアーリア性を明示する 常・樂・我・淨 的類麁の瀰漫

横溢が目にも余るほどに顕著であり、しかも仏陀の後の者に与えし平易簡潔な教誡がものごとくに切除滅却せられてゐるからである。

- ・北凉曇無讖訳『大般涅槃經』四十卷
- ・宋慧嚴等訳『大般涅槃經』三十六卷
- ・東晋法顯共仏跋陀訳『仏説大般泥洹經』六卷
- ・西晋竺法護訳『仏説方等般泥洹經』二卷

15

「文化の中に思想は育ち、育つた思想はその文化を越えようとする。とくに宗教の場合、宗教は文化のもつ弊害・禍患を救い、文化の正しい歩みに方向づけを与える役割を荷つ。例えば、この点について具体的事例を挙げれば、それはブッダがアリアン文化の中に生活して、真理の体現者として示したかれの説法教化の中に見出すことができよう。ブッダの精神、ブッダの教えが宗教・倫理・哲学の各方面にわたつていて、そのいずれか一つの方面だけ極限することができないということ、六師を初めとする諸他のインドの思想家と区別されるゆえんであろう。このブッダの思想の独自性は、たゞ単に表現の独自性ということではなからう。むしろブッダは世間に随順し、アリアン文化の一員であつたのである。しかもなおかつ、アリアン文化を

越えんとしたのは、アリアン文化からの逃避を叫んだのでもなく、それを否定しようとしたのでもなかつた。実に、ブッダの根本的立場は、アリアン文化の回復であり、その本源を万人と共に探求して眞の文化人となることにあつたのではないか。」（早島鏡正『初期仏教と社会生活』（岩波書店、一九六四）十二頁）

右の如き奇矯な説が正面切つて唱えられるということは極めて歎かわしいことである。我が国における仏教学界の指導的立場にある者がかかる言辞を弄して憚らない、また聞く側も何ら奇異に思わない、このような現状に対し筆者は僅かながらの一石を投じたのである。仏陀の目指したものは「アリアン文化の回復」などではなく、「アリアン文化に対する峻拒」である。まして「眞の文化人」となることなどであるはずがない。「眞の涅槃の体現者」となることこそが、仏陀が最終的に目指したことなのだ。それは「アリアン文化」などとは対局の位置にある事柄である。アリアンが覇権を握る苦悩に満ちたこの生の世界からの抛捨こそが、仏陀の眞に追い求めてやまなかつたことなのである。なにゆえに彼等仏教研究者はこのことを伏せるが如く認めようとしぬのか。非アリアンである不可触民と仏教との繋がりを彼等仏教研究者はまるでその事実を知らぬが如く触れようとしぬのである。日本仏教の覇者たる淨

土真宗と皇室との誰もが知る繋がりがある、この明らかな仏教の根源性にかかわる事柄から目を逸らさせているに違いない。これは筆者の臆断ではないのである。賤民と仏教との繋がりを、何宗でもよい、一人の僧侶に尋ねてみるがよい。その僧は立ちどころに立腹するか、せせら笑いを浮かべながら否定し去ることである。……

〔附記〕本論は拙著『人種と涅槃』(「塩崎研究所研究成果報告」第一号、近刊予定)の抜萃・摘要です。全文をご覧になりたい方は塩崎研究所(〒一七八 〇〇六四 東京都練馬区南大泉四 二七 一一、e-mail:shiozakilabo@livedoor.com)までお問い合わせ下さい。(筆者)