

〔巻頭言〕

序にかえて

——他者に開かれゆく心——

浄土真宗本願寺派総合研究所長

丘 山 願 海

東日本大震災の直後から、真宗僧侶も被災者支援の活動に参画してきたが、その後、某有名仏教研究者が朝日新聞紙上で、真宗僧侶がそのような社会的な実践活動をするのであれば、親鸞聖人の考え、あるいは真宗の教義・教学で理論的な根拠づけをすべきだとの意見を示した。この批判は、浄土真宗本願寺派が、宗門の憲法ともいうべき『宗制』前文に「自他共に心豊かに生きることのできる社会の実現に貢献する」ことを宣明していることへの無理解に起因する発言ではあろう。しかし、この発言の背景には、日本社会で一般には、禅宗の修行者は座禅に専念して自己の悟りをめざし、浄土教の教えを奉ずる僧侶や門信徒は念仏を称えて死後に浄土へ生まれることを願っている人たちだという受け止めがあるといえよう。日本の仏教とは、葬式仏教であり、あるいは自己のみの悟りや自分の救われだけを目指す教えだと、理解されているのが現実である。

かの研究者の発言や一般の仏教理解に対して、各宗派からの特別な見解や意見は出されていない。だが、実は、真宗教団の内部においては、長年、特にアジア・太平洋戦争への反省から、念仏者の社会的実践、念仏者はこの現実社会の中でどのように生きていくのかをめぐって、真摯な議論がなされてきている。また近年は、浄土教に限らず、国内外において仏教者の社会的な実践、社会課題への取り組みが、実践的にも顕在化し、また理論的な根拠に関し

て、様々な考え方が出されてきている。

このような状況の中で、本年度の『紀要』では、再度、仏教者、とくに念仏者が世俗世界にどのような存在し、いかにその社会と関わっていくのか、という課題をめぐって、最新の課題を取り上げることにした。

さて、この場を借りて、仏教にもとづく他者問題を考える際に、留意すべき基本的な課題と視点を示しておく。冒頭に示した仏教研究者の意見に関しては、指摘には的確な面もあり、真宗教団、私たち真宗僧侶は、その問題をめぐる従来の議論の上に、さらに一定の方向性を見出し、いけるよう努力すべきであろう。しかし、一般論として、まず強調しておきたいのは、他者が困難な状況に置かれている時、その他者にどう向き合っていくかという問いは、単に宗教者だけの問題ではなく、あらゆる人びとに問われる事柄である、という点である。つまり人はこの社会において、他者との不可避な関わりの中で、何を願い、どのように生きていくのかという問いは、人類の精神が問い続けてきた問題である。

これは次のように換言もできよう。すなわち、個人の幸福は、個人という単位で完結的に成就しうるものなのであろうか、ということ。ここでいう「個人」とは、「特定範囲内にある集団」をも意味する。そして今、世界中に拡がる排他的な「自国第一主義」は、その是非は別として、その典型である。また、そのような排他的なありかたの対極として、私たちが注目すべきは国際連合が世界各国の行政、企業、NPO法人や個人にむけて提唱しているSDGsの標語「誰一人とりのこさぬよう」である。この思いは仏教の考えとも親和性もあり、宗教者として、私たちは果たすべき独自の役割があろう。

また、デカルト以来の近代西欧哲学の「自己探求」的な伝統においても、二十世紀になり顕著にはフッサールが哲学的に「他者」問題を提起し、それ以来、他者問題は現代哲学の主要なテーマともなっている。ただし、実践

的な倫理の問題としても思索を提示したレヴィナス以外の思想家の議論は、認識論的な範囲を出ていないことは、残念である。仏教、特に大乘仏教の利他性を現代の他者問題からどうとらえられるか、大変に重要な課題であり、同じ土俵上で議論しうるよう、仏教者からの参画も求められている。

さて、これを仏教の場面に移して考察すると、原始仏教と大乘仏教との根本的な差異面となろう。すなわち、私がかれまでも指摘してきたように、釈尊の教えを基本的に継いできた原始仏教が目指すことは、出家修行し「解脱」し「涅槃」を実現することであり、それは個人で完結するものである。そして、少なくともその過程では、人間関係は「怨憎会苦」「愛別離苦」をもたらずものであり、導きの善知識以外との人間関係は、その価値を否定され、「サイの角のようにただ独り歩む」ことが勧められる。

これに対して、紀元一世紀前後に始まった大乘仏教の運動の基本的な理念を、私は、従来「共感の原理」と理解し、示してきた。それは「共生の原理」でもあり、「共に生きることの大切さの自覚」とも言える。仏典での表現では、典型的には法蔵菩薩の「十方衆生を救わぬ限り仏とはなれない」という誓願であり、維摩詰の「一切衆生が病む限り、私もまた病む」という同悲とも呼ばれる他者への根源的な感性、眼差しである。そして、浄土教関係者にとつて留意すべきは、大乘仏教では、それは特別に選ばれた優れた菩薩の実践ではなく、大乘仏教の多様な經典に頻出する菩薩のあり方であり、仏道を歩むすべての人びとが歩むべき理想のあり方である、ということ。心を菩提に差し向けたばかりの新發意菩薩もおり、「新米菩薩」「凡夫の菩薩」とも名付けられるであろう。

さて、大乘仏教の菩薩のあり方では個人で完結した静的な「解脱」や「涅槃」は願われる事柄ではなく、共に生きていくことに人生の限らない喜びと価値を見いだした、根源的な他者への共感性が働いている。彼らの提唱した利他とは、究極的には一切の衆生が自分とおなじように仏道を歩むよう願うことであるが、その願いの根底にある

原理、原動力は、この同じ世界に生きる他者が苦難の状況で苦しみ悲しんでいることが、我が存在と決して無関係ではないという理屈を超えた、いわば人間としての、あるいは命あるものとしての、おのずからなる感性であろう。冒頭に提示した、この課題は宗教者のみの問題ではない、という根拠もここにある。

前者の原始仏教的な「個人で完結する在り方」と、後者の大乘仏教の「共に生きることを原理とする在り方」とは、その後の仏教の歴史のなかで、併存しながら多様に展開していく。

ところで、大乘仏教で説かれる菩薩の利他的な行為と、現代に盛んに論じられている仏教者の社会課題への参画とは、どのように論じられるであろうか？この点を明確にしておくべきであろう。第一に、長い仏教の歴史において、仏教者は社会的課題に取り組もう、取り組むべきだという問いの立て方は、理論的にはされてこなかったと言えよう。表現を変えて言えば、「山があるから山に登る」的な、社会的な課題がそこにあるから、それに取り組むべきだという、倫理的、戒律的な語られ方は、仏教の歴史にはなかった。仏教では、そこに社会的な課題があるから、その解決に向かうということではなく、それに先立って、この地上世界に共に生きる他者への共苦や共悲の思いがある。共に生きる一切衆生という同朋が、様々な社会課題によって苦しみ、悲しんでいることを我がこととして受け止め、だからこそ、その苦しみや悲しみをもたらししている社会課題に向きあっているという思いが、修行の過程で、あるいは教えを聴聞するなかで、自ずから生じてくるというのが、仏教における慈悲、利他行の考えである。戒律からでもなく、義務や責務でもなく、功德を積もうという意識さえない、他者へのひたすらなる響感なのである。たとえば、多発する自然災害へ支援活動に参加する宗教者も含めた人びとの心の中に、「これで功德を積める、積んだことになった」といささかでも思う人がいるであろうか？宗教的に一歩踏み込んで言えば、無意識下にも常に働いてやまない仏力に促されての「おのずからなる」行為と言えよう。

ただし、先にも触れたが、利他行における究極的な願いからいえば、利他行とは、他者もまた自己と同じように無上の菩提心をおこすことを願うことといえようが、ジャータ力を指摘するまでもなく、そこに限定されることではない。特に、必ずしも出家主義を取らない大乘仏教の人びとは、世俗社会の中でも生きていくのであり、人びとの多様な苦悩に目をそむけることなく寄り添っていかうとするのである。真宗にあっても「自信教人信」を基本としつつ、この世界内の様々な場において、いかにより多くの苦悩し、悲嘆している他者と出会い、向き合っていくか、それもまた問われることである。

以下に、仏教における他者問題を論じる際に、これまでほとんど言及されていなかった事項を簡略に示しておく。

第一に、いわゆる「梵天勸請」について。釈尊が三十五歳で実現した悟りの内容には他者は関わっておらず、自己完結している。すなわち「解脱」であり「涅槃」である。そこには、慈悲の原理は入っていない。釈尊は、「所作已辦」つまり「為されるべきことは成しとげられた」と宣言し、身体が滅びて完全なる涅槃が実現するまでその境地にとどまろうとした、と伝えられている。その釈尊が、解脱の境地を瞑想の中で楽しみつづあるとき、「葛藤」を始め、とうとう自分が悟った真理であるダルマを人びとへ説こうと決意する。これがいわゆる「梵天勸請」の現代的な解釈である。そしてこれまでも、多くの研究者によつてこの「悟りから説法への展開へ」ということが論じられてきた。しかし、説得性のある解釈はみあたらない。唯一、中村元先生が、「解脱したという思いから、人びとへ教えを説こうと決意するまでのプロセス全体が釈尊のさとりである」との趣旨を述べているのみである。しかし、それでも悟りから説法へという必然性の説明はなされていない。また、宗教者には仏智から大悲への展開は、当然の事柄と受け止められ、宗学のなかでも思想的に問われてこなかった。

今のところ、この課題に関しては、次のように考えられよう。解脱を成就した釈尊が、そもそも説法に関してい

かなる態度をとるかを「葛藤」し、それに「躊躇」したとは、どういふことなのか？ 解脱した人物が葛藤し、躊躇する！おそらく、解脱を成就する以前、「無我」を実現していなかった段階では、互いに自己中心的で排他的なあり方をしていたのであろうし、だからこそ人間関係には否定的なものであったと言えよう。だからこそ、後々も修行に励む修行者には、怨憎会苦や愛別離苦に象徴されるような世俗的な他者との関わりを断つように指導したのであろう。しかし、解脱を成就し、「無我」といふあり方、つまり「固定的な自我に閉じられることなく」、「他者に開かれたありかた」を実現した釈尊には、瞑想を繰り返す中で、一度は否定されていた他者との関わり、人間関係は、本来は限りない価値あることだと、改めて「見えてきた」のではなからうか？ 関わりという縁起の思想は、本来、善でもなく悪でもない、事実そのものである。縁起の現実的な一つとしての人と人との関わりも、その人のあり方、つまり閉じられた自我的なあり方をするか、あるいはそうではなく、ダルマという真理によつて開明的な「自己」といふあり方をするかによつて、否定されるべきことからにもなり、限りない価値あることからにもなるのである。釈尊の場合のみならず、浄土真宗の場合でも、違う角度から、まったく同じ事態であることがわかる。つまり、本願力という阿弥陀如来のはたらきに出遇う以前、私たちは自己中心的で閉鎖的なあり方をしており、だからこそ人間関係は苦をもたらすものであった。しかし、本願のはたらきに出遇った後は、常に阿弥陀如来のはたらきによつて、閉じられていた自我は些かながらであれ開かれ始めてくるということであらう。そのような念仏者には、それまでの他者との関わりがそのままであらうはずがない。梵天勧請から、私たちは、このような見通しをももてるのではなからうか。

第二に、慈悲の根拠について。仏教を学ぶ私たちは、智慧から慈悲へとおのずから展開すると理解して、その展開の必然性を問うことはしてこなかったと言つても過言ではなからう。「般若という智」や「無分別智」から他者

救済的な方便も含んだ「後得智」への転換への必然性、理論的な根拠は問われてこなかった。

これに関しては、『十地経』の記述を提供しておこう。『十地経』とは、現在は『華嚴経』に取り込まれているが元々は単行していた経典であり、凡夫が菩提心を起こして菩薩となり、菩薩としての修行の階梯を説いた経典である。この経典の中では、修行に励む修行者は繰り返し、この世界の一切衆生の悲惨なあり方を観察し、凝視することが求められる。そして、この一切衆生を観察することなかで、*mahā-karūṇā pradhur-bhavanū* 大悲が現前し *mahā-maitrī prādhur bhavanū* 大慈が現前するところ。つまり智慧の完成をまつのではなく、修行の階梯の中で、他者のありようをあるがままに観察することから、修行者のなかに他者への思いが生じてくるというのである。修行者にとって、智慧の完成を目指すことは、この現実世界から目をそらし、目を瞑って修行に励むのではなく、つねに現実世界の悲惨なあり方、悲しみ苦しみに沈む一切衆生に正面から向き合うのである、という指摘は非常に大切な視点、指摘といえよう。

浄土真宗の教えにおいても、阿弥陀如来との関わりにのみ自己を位置づけるのではなく、仏の摂取不捨のはたきの中で生かされていることを自覚しつつ、そのおおきなはたらきの中に同在する一切衆生、同朋への眼差しが芽生えることが、他者との開かれゆく関わりへの気づきが願われているのではなからうか。それがまさに、浄土教における社会実践の（敢えて言えば）分別的な根拠であろう。

阿弥陀如来の本願名号の救いに出会えた念仏者が、その後、この現実世界にどう生きていくか、御恩報謝をひたすらなる称名念仏に徹することときわめて限定的に受けとめるだけで済むのかどうか、今後も豊かな議論が進むことを願いたい。