

弥陀の誓願と大乘の空性理念

市村承秉
北米禅仏教学研究所長

一、序言

現今二十一世紀初頭は、歴史上確実に「テロリズムと暴力の時代」として人類の歴史に残るにちがいない。同時にまた、「宗教的興奮と原理主義時代」とも、記録を付け加えなければならないかもしれない。一仏教徒として、筆者は二者の根本的要件について関心を持つ。先ず最初、今日一神教的諸宗教が、不満足な国際的政治経済の状況のため、相互に衝突し、激しい暴力闘争にあけくれている最中、如何にして仏教と云う宗教が、より意味深くその真象を表出できるだろうか、と云う問題と、第二には、世界の何処に於ける仏教教団であれ、それが現今報復手段として継続している暴力沙汰の真ただ中で存続しなければならない時、如何にして我々は、仏教的宗教性の完全性を守りぬくことが出来るだろうか、と云う問題の二者である。現行中の対テロリズム戦争が、より高次で広範囲な人類主義運動に今なお連結され得ないでいることは、甚だ嘆かわしい。

当小論の題目は三ヶ月前提出した抄出のものと変っていないが、課題の意味対象を「鎌倉時代に興った日本仏教の伝統」に移行させることにした。何故ならば鎌倉時代に興った浄土真宗は、今日なおすこぶる活性的で、伝道宗教として世界に活躍している。そして、当筆者自身も、同じく同時代に興った道元禅の宗団に属しているのであるから、当小論の課題の意味的对象を、日本仏教の諸宗派に共通な伝統問題に移しても了承され得ると考えた。浄土と禅以外、日蓮宗も同時代に強力な伝道宗教として出現しており、これら代表的な三宗教団はすべて大乘仏教と称されるのであるから、必然的に大乘の空性理念と菩薩道の理想を基盤としている筈である。

当小論においては、この大乘仏教の本質的二者の理念、即ち空性と菩薩道

の理念が、仏教と云う総体的な宗教の一環となる上記の諸宗派をして、如何なる方途で、且つ何故その伝道宗教としての活力を発揮させることができるのかを、検討し開明することが目的である。現今、世界の有力な一神教同士が文化的衝突を起こし、暴力的行為に走っている時、西欧世界に住み、日本仏教に傾倒する我々は、いったい誰であつても、自他をふくむ一切の生命が全うされることを希求せずにはおられない。しかし、問題は、多年の将来をかけて、如何なる協力体制によって行動すべきものであろうか、ということである。当小論の参照資料は、後尾に記録するように極めて限られているが、大乗菩薩の誓願と実践行為について、筆者はカントの宗教倫理哲学と、極く限られたものであるが、比較し研究してみた。当小論の主旨に適った比較研究には、西欧世界の宗教と文化中、カントの理性的理念や哲学が、唯一の意味ある比較を可能にするものとする。

二、安心（Anjin）：伝道宗教教団の共通事象—— 浄土、日蓮、そして禅の伝統

浄土、日蓮、そして道元禅の諸教団は等しく伝道宗教と性格付けられるが、其れは、これらの宗派教団が八百年の間それぞれ特種な形式を通じて、仏教の宗教性を日本人の思考と社会に伝道し教化し続けて来たからである。およそ伝道活動に成功している宗教は、必ずやその宗団自体を理論的にも実践的にも組織化する中核的宗教性、即ち「安心」を保持すると云う理論は、衛藤即応先生の研究書『道元禅と念仏』から筆者は頂戴した。¹ 仏教的周辺環境で言えば、「安心」の名称は、宗派的宗教性乃至宗意にたいする信仰と確信を名指して、「宗教的寂靜」乃至「究極的寂靜」と意識出来るものとするが、キリスト教でいえば、そのような根本的な信仰対象や実践規範を称して「教会ドグマ」、あるいは「キリスト教教義」と称する。このように既成の標準は、信仰を同なじくする同朋達の協同社会を組織し定着させる基準となる。特に各人の救済が問題となるとき、教団メンバー達は、各々の考えや実践が、かれらの遵守すべき教会ドグマ、乃至教義に真実に適っているかどうか、問うことになる。

丁度我々が『嘆異抄』で読み取れるように、浄土真宗の初期時代における宗派の指導者達は、宗乗の目指す救済にたいする異端の危険性を十分に承知し

¹ Prof. Etō's monograph, *Dōgen Zen and Nenbutsu*, published in 1954 by an Buddhist association in the Toyama prefecture.

て居たと思はれる。一人の人物の思想や信仰を中心として多数の人々が集まる時、この人々は中心となる人物の考えや信仰にあやかるのでなければ、予期した宗教的寂靜を実現できないという信念によって、自発的にあつまった協同体を構成するはずである。浄土真宗に例をとってみれば、このようにして集合した信者達は、よし彼等の実践が同じ念仏であっても、親鸞上人の教導に拠る保証が不可欠な要件であり、他の教導者に掛け替え出来ないものと、確信されていた筈である。なぜならば、そのような確信に従えばこそ、独立した教団が自然に組織化されることになったからである。若し仮に彼等の実践している念仏唱名が、誰の説く念仏であるのかが問題にならなければ、殊更親鸞上人に従って教団を組織する理由もなければ、また親鸞上人自身が不退転の信心をもって実現した精神的寂靜が、得られるべきものでもない。以上が「安心」の理念の中核を構成するものである。

衛藤教授は、道元禅の学者であるが、鎌倉時代の如何なる宗派においても、このような信仰と実践理念を不可欠な要因とする中核的宗教性を各教団に見い出している。浄土真宗の信者達は、如何なる信者にしろ、阿弥陀佛の因位の時に立てた誓願に、各自の信心の焦点を合わせているかどうか、そして又各自の念仏唱名の実践が、如何に純粋な一行念仏となっているかどうか、常に反省を迫られたに違い無い。従って、教団の指導者が果たすべき役割は、その教団の開祖における特殊な思想や信仰を明白に見極め、教団の存在根拠となっている開祖の宗教的安心を把握し、与えられた歴史的環境条件に応じて、その教団の精神的力働を再現することにあると考えるのである。

日蓮宗に於いても、同様に、教団の信仰と実践を中核とする宗教意識が教団を統合している筈である。教団の各信者達にとっては、如何に彼等の信念が久遠実成（本門）の釈尊に焦点を合わせているか、そして又『法華経』の題目讃唱の実践に際し、如何に熱烈な信仰を教典のメッセージに抱いているか、の二者が問題となる。² 日蓮上人は、二者の理由をもって『法華経』こそ末法時代に最も適した崇高な教典であると確信していた。まず第一に『法華経』は、

² Nichiren Shōnin (1222-1282) appeared in the region of Kwantō (Eastern Japan) during the same Kamakura period, when Shinran and Dōgen were also active. Although Nichiren Shōnin claimed that he restored the teaching of the *Lotus Sūtra* to the state of Japan as the doctrine taught respectively by Dengyō, Chih-i, and ultimately Śākyamuni, we ought to recognize that his intent was actualized in effect in establishing a new Buddhist school for his eventual goal.

久遠実成の超越的仏陀が、時空を超える永遠の佛法と、史上に出現した釈尊（迹門佛）³ の成仏によって開顕された現行法との二者が、やがて一体となる時がくることを説示する。そして、この記録的一大事は、地上より上昇し全空を覆うて広がる一大宝塔中に、久遠の本門仏と史上の迹門佛とが、劇的に席を同じくして出現する事象によって描出されるのである（『法華經第十一章』）。

第二には『法華經』は、更にその時、久遠実成の仏陀以来、時空を超えて教化され待機して来た、幾百千と数えきれない多勢の大菩薩達が、地上の割れ目を通して地下より湧出し、空中に躍昇し宝塔を取り巻く状況を描出するのである（『法華經第十六章』）。この劇的な表象は、以降三者の展開を将来に開示する。即ち（1）仏教初期時代における聖骨崇拜の宗教的帰依表現から人間像崇拜の形式に宗教儀礼が転換して行く機会をしめし、（2）時空を超絶する永遠の法が、釈尊の成道した現実の法と一体となり、史上に展開して行くことを示し、そして最後（3）新時代における正法が、数知れない大菩薩達の慈悲行によって、積極的に世界に伝道されて行くと云う、将来の展開を象徴的に予言しているのである。

日蓮上人は、彼が身を置く末法時代、即ち、真実の正法が既に人間界から完全に消失してしまったと、絶望する民衆の心を奮起させるには、本門と云う超越次元と、跡門と云う歴史的次元との存在論的両次元に、一応分別して考えるのが最も効果的であると考え、末法時代の人々は現在善人でなくとも、やがてこの教典の教えによって善人となり得ると信じて、教典のメッセージを人々に思い起こさせ、常に生きた教訓となるように誓願を立てたのである。かくして、日蓮上人は教典の題目の五字即ち、『妙一法一蓮一華一經』を唱念することを、宗教的実践道の根幹とし、あらゆる修行の基点として導出したのである。従って、日蓮上人の中核的安心は、時空を超越する永遠の仏陀にたいする信仰と、『法華經』の中心課題を伝播すべく、題目の唱念に専念することを実践道として創設したのである。

道元禅においても、同様、彼の宗教には、ものを信ずると云う人間の機能や、或いは又、信の上に確立した実践道が見い出される。例えば、道元の主張する「祇管打坐」の行は、理性により判別した選択枝としての道徳行為とは考えられない。したがって、衛藤教授は、道元禅もまた信仰に根拠をもつ宗教で

³ 「本門」and「跡門」

なければならないと理論づけたのである。一般に禅は伝道宗教と云うよりは、悟りの経験を証得することを強調する宗教であると見なされて来た。しかしながら、道元禅はこの従来の決まり文句的性格を離脱し、そのお蔭で伝道宗教としての歴史を成功裡に遺すことになった。「安心」の語は確かに道元の著述においては、あまり親しみのある言葉ではないが、衛藤教授は、彼自身の著書中、この語彙を道元禅を理解する特種で且つ重要な標準の一つとして取り扱う。筆者の理解する限り、「安心」の語は、道元の禅を他の鎌倉仏教の諸宗派のみならず、じつに信仰に根拠をもつ宗教一般との比較研究を可能にする有効な尺度と考える。

三、阿弥陀の本願と三願転入の教義

日本浄土教伝統の要（かなめ）となった『選択集』を書きあげた著者は、浄土宗の開祖法然上人であった。この書の全称は『選択本願念仏集』と云い、第十二世紀の後半に撰述されたものであるが、親鸞上人の真宗にとっても根本的な教義はすべてこの書に含まれ、称名念仏こそ弥陀の本願の真の実践行であると言う、深い宗教意識の内面に介在する宗教性を理論づけているものと信じられて来た。

法然上人は、この『選択集』で、成仏の爲に回向すべき一切の自力本来の功德行を放擲し、その代わり、弥陀の本願を徹底的に信じ、佛名を唱念する純一行を採択した。阿弥陀信仰の宗教的特徴は、阿弥陀佛が因位の時、法蔵菩薩として確立した誓願に内在するとされる救済能力に、徹底的な信頼を懸けて生きることである。この絶対他力の宗教的特徴は、仏教の実践道の本質に徹底的な変化を要求することになる。聖道門で支持される功德行、例えば、造寺、写経、教典の読誦、あるいは又、阿弥陀と浄土とを対象として心を専注する等の修行は、皆自力本来の目的的な実践行であるから、若しこれらの実践行が念仏唱名同様、浄土に往生させるのであれば、他力念仏の実践と自力得脱の徳行実践との間に、はたして如何なる相違があるであろうか？明らかに教義的変更が不可欠であり、教義の変更を通して、唱名念仏の実践行が只ひとり督信者をして浄土に往生せしめる、という信仰を確固たるものにする。

『大無量寿経』に揚げられる総数四十八願中（これらは弘願と称せられる）⁴、親鸞上人は第十八、十九、そして二十の三種の誓願を選びとり、それ

⁴ 『大無量寿経』（2 fasc.）；tr. by Kō-sō-gai (Saṅghavarman). Taishō. 12 (No. 320), 265 ff.

らが本願の中核をなすものと考えた。⁵ しかしながら第十九と第二十の誓願は、浄土往生と云う救済にかんする限り準備行を代表するもので、第十八願こそ救済を実現させるものと定義した。第二十願で敷衍される念仏の實踐は、自力に根ざした実践行と、⁶ 阿弥陀の本願としての他力に拠る念仏行の両者を混合したものであり、完全無欠な念仏の純粹行ではない。したがって、絶対他力の効果に疑惑を持つ自力本意の混入を除くのが、第十九願である。⁷ 第十九願は、自己本来の意志によって努力する、一切の聖道門的修行を放棄させる意味を持っていたが、この第十九願は、『觀無量壽經』において「要門」と命名され、行者をして觀佛三昧、即ち、阿弥陀佛とその極樂浄土の觀念三昧に入定せしめ（之は定善と云われる）、出定する時は、即ち、称名の念仏行（散善と云われる）に專注せしめるものである。しかしながら、「定善」も「散善」も、ともに自力本意の要素を幾分なり含有していると考えられることになり、この

5 「設我得佛、十方衆生至心信樂、乃至十念、若不生者、不取正覺、唯除五逆誹謗正法」

(The 18th Vow): "Even when I am qualified to receive Buddhahood, if peoples of ten regions, with sincere mind engaged as many as ten times in the mental concentration on Buddha, and yet, in exclusion of those who committed five kinds of horrid crimes, if they failed to be born in my realm, I will not take the supreme enlightenment to myself."

6 「設我得佛、十方衆生聞我名号係念我国殖諸德本、至心欲生我国、不果遂者、不取正覺」

(The 20th Vow): "Even when I am qualified to receive Buddhahood, if peoples of ten regions heard my name, adhere their mind toward my country, return their good merit, with sincere mind, wish to be reborn in my country, and yet, if they could not realize it after all, I will not take the supreme enlightenment to myself."

7 「設我得佛、十方衆生發菩提心修諸功德、至心發願欲生我国、臨壽終時、假令不与大衆圍遶現其人前者、不取正覺」

(The 19th Vow): "Even when I am qualified to receive Buddhahood, if peoples of ten regions raise their thought of enlightenment, carry out Bodhisattva practices, with their utmost sincerity, wishing to be born in my country, and yet, if at the moment of his death, my host members did not appear before him to welcome, I will not take the supreme enlightenment to myself."

第十九願の内容もさらに放擲されなければならないことになる。

阿弥陀の本願は、かくして三種の誓願に分別されるごとく、三者のステップによって純粋な念仏行に到達されることになるが、これが「三願転入」と呼ばれる真宗独特の教義である。元来親鸞上人の創説であるが、後日真宗のリーダーによってかく命名されたと云う。何故この真宗の教義が重要であるかと云えば、真宗以外の他宗派の教義とも共通に、仏教的弁証法をその中核に擁していることである。例えば、衛藤教授はこの真宗教義と同様な思想的展開を道元禅の宗教性に見い出している。教授の遺稿である『正法眼蔵序説』では、道元と親鸞上人が、思想上明白に呼応する弁証法的思弁を表出していることを以下のごとく指摘する。

浄土真宗における親鸞上人の三願転入の説は、信心為本⁸ の聖人の念仏の意義を顕揚するのであるが、今、「この教義は」道元禅師の佛法の三段の展開に等しく、まさしく正伝の佛法の本義を明らかにするものとして、現成公案の劈頭の一節は、深くかつ広く参究しなければならないと思う。⁹

『現成公案』¹⁰ における最初の構文は三段階の弁証過程を以下のごとく提

8 「信心為本の念佛」: The Shin-shū holds that whether one is to be born in the Pureland is not determined by the power of calling Amida's name (称名念佛), but by the mind that believes in the power of Amida (信心為本).

9 Etō: 『正法眼蔵序説』: p. 14. "The Jōdo Shin school's doctrine of "San-gan Tennyū" was theorized by Saint Shinran essentially for the sake of enhancing the meaning of his Nenbutsu that was developed on the basis of belief in the power of Amida's Vow (*shin-jin-i-hon*).⁹ Now, in parallel, it is possible to say that the development of Dōgen Zenji's three-fold stages of Buddha-dharma does clarify the fundamental meaning of Zen spirituality. I think, therefore, the initial paragraph of the *Genjō Kōan* ought to be closely studied to the utmost depth as well as widest perspective."

10 『正法眼蔵第三、現成公案』 An alternative translation of the fascicle is: "All Kōan Realization as it really is." 日本語文: 「諸法の佛法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり死あり、諸佛あり、眾生あり。萬法ともにわれにあらざる時節、まどひなく、さとりなく諸佛なく、生なく滅なく。佛道もとより豊儉より跳出せるゆえに、生滅有り、迷悟あり、生佛あり。」

示する。先ず最初、禅の宗教意識は肯定と否定の立場の対立に分別される。これらの対立者は中国において、歴史上対立したに北宗禅と南宗禅に比肩され、そして第三の立場が、これら二者を包含しながら、かつそれらを超越する立場で、それが両者より高次元の中道を成立させるとものとする。衛藤教授は、三願転入の「弁証法的過程」を禅宗の歴史的発展過程にも適用できる面を持っていると理解した。北宗禅と南宗禅との対立は、それぞれの開祖神秀と慧能が彼等の異なった宗教的理解を二者の詩文で表現したと一般に信じられている。最初、神秀が禅を漸教とする立場から、北宗禅の宗意を披瀝して以下のごとくいう。

身是菩提樹、心如明鏡台、時時勤拭、勿使惹塵埃。¹¹

これにたいして、南宗禅を代表する慧能が頓教の立場から次のごとく反争したという。

菩提本無樹、明鏡亦非台、本来無一物、何處惹塵埃。¹²

『現成公案の巻』には上記二者の中、前者は小乗仏教の立場をも含めて、肯定的漸修主義として表現され、後者は般若經典の超越的智慧によって、否定的頓教主義として表現されている。衛藤博士は道元禅の宗教性を、禅宗史における南宗北宗の対立を乗り越えた立場として、現象的な肯定と超越的否定の両者を包含しつつ、これら両辺を勃跳する高次の中道を提示するものと解説した。要するに、道元禅師の本証の信と妙修としての実践は、適格に両辺を統合し、高次の立場としての中道を、具現しているものに外ならないと思う。

¹¹ Translation: "Body is an enlightenment tree, and Mind is like the support of a transparent mirror. Try to clean the mirror's support as often as possible. Never let dust particles stay on the support."

¹² Translation: "There is no enlightenment tree from the beginning, neither is the support of the mirror. There is nothing from the beginning. Where could dust particles stay?"

四、菩薩の誓願と阿弥陀の本願

大乘仏教における宗教的完成の過程において、まず第一に重要なことは、菩提心を発起すること、即ち、菩提とは最上にして、それ以上の価値を見ない、窮極の人生目的であるが、この菩提を希求する無上心を発起することであるとする。一般に菩薩の心とは知性と意志とが特別に組み合わされたものと言えるが、菩提心という宗教心と人間一般に理性として活動する慮知心とは、相互に衝突しないものと仏教では理解されている。

菩薩の誓願は、その表現においてすべて共通しているが、特に自己犠牲の本性が、菩提を希求する心に深く埋め込まれていることを表示する。道元によれば、誓願とは「自未得度先度他の心」であるとする。¹³ 即ち、他を先ず先に涅槃に渡す心であると云うが、それでは、菩提を求める心を発起するということは、一体何を意味するのであろうか？ 道元は、菩提心の発起は宗教生活に乗り出すことであり、また同時に、宗教的窮極の実現されることであるとする。彼の撰述した『正法眼蔵第七十発菩提心』の巻には、菩提心にかんする道元の厳密な定義をみるのであるが、菩提心は認識や、思考や、判断をくだす普通の経験心に依って発起されるものと云う。しかし、菩提心は道理に従ふ経験的な慮知心とは同一ではなく、慮智心とは異なるのではあるが、しかもこの慮知心なしには決して発起しえないと道元は主張するのである。¹⁴

それでは、宗教心と普通の慮知心とが何故相互に衝突もおこさず、相互に矛盾しない理由について説明されねばならないのであるが、それを道元は弁証法的表現をもって次のごとく説明する。

この心もとよりあるにあらず、いまあらたに炎起するにあらず、一にあらず、多にあらず、自然に非ず、わが身の中に有るに非ず、我が身は心

¹³ "A vow of resolution committed to up-holding mid-stream, taking no salvation of his own, till every other being to have crossed a river to safety."

¹⁴ *Hotsu-bodai-shin* (「発菩提心」SG 70): "Arousing the Mind of Seeking Enlightenment"; 「此の慮知心にあらざれば、菩提心をおこすことあたわず、この慮知心を菩提心とするにはあらず、この慮知心をもて、菩提心をおこすなり。」(*Shōbō Genzō Hotsu-Bodai-shin* Fasc. 70, 『正法眼蔵発菩提心第七十巻』)

の中にあるにあらず、この心は法界に周辺せるにあらず、前にあらず、後にあらず、あるにあらず、なきに非ず、自生にあらず、他生にあらず、共性に非ず、無因性にあらず、しかあれども感應道交するところに、發菩提心するなり。¹⁵

『法華經』第二十五品に紹介される觀音菩薩¹⁶ は、般若の智と慈悲の徳性を兼

¹⁵ Translation: "This Bodhi-mind neither exists originally, nor arises newly; it is neither singular, nor plural; it neither exists independently, nor exists inherently in one's body; one's body does not exist within this mind, and neither does this mind permeate the entire universe (*dharmā-dhātu*); it exists neither before, nor after; it neither exists, nor is it non-existent; it does not arise of its own, does not arise due to another, does not arise due to conjunction of both itself and another, and does not arise without a cause. Yet it should arise when communication is accomplished between one mind and another."

「感應道交」: '感' means "human response receptive to the transcendent power" (加持力) [of Budha and Bodhisattva]; '応' means "transcendent power manifesting in response to human prayer. Thus, 「感應道交」 means an accomplishment of communication between human reasoning mind and transcendent spiritual mind.

¹⁶ Kuan-shih-yin Pu-sa (觀世音菩薩) was an equivalent to Avalokitasvara in Classical India and later on, was changed to the name of Avalokiteśvara (Kuan-tsú-tsai-pu-sa, 觀自在菩薩) who was later on often confused and sometimes identified with the Hindu deity Maheśvara (Śiva). This male figure was regarded by Prof. Lokesh Chandra a metamorphosis of Brahmā. Even after becoming intermixed with the divinity of Maheśvara, it remained a male figure throughout the millennia wherever the image was transmitted within India and South and Southeast Asia. In China, however, despite the fact that some of the Indian forms of Avalokiteśvara were available to Buddhist worshippers, Chinese Buddhists developed their own image as an effeminate figure during the T'ang dynasty in accordance with their own cultural and aesthetic taste. This feminine Bodhisattva or, more correctly, sexually neutral figure, ascertains the fact that the essential nature of the Chinese Kuan-yin was and has been based on the spirituality of Prajñāpāramitā and personified the epithet of activist Love and Compassion. How and why the Chinese Kuan-yin figure is

備した理想的な宗教者であるが、この観音菩薩の誓願と阿弥陀佛が因位の時法蔵菩薩として決定した誓願とが極めて類似している。特に、自己犠牲の本質においては、その表現が同一であることに注意を喚起したい。観音菩薩は広く世間の声に耳を傾け、苦悩や悲嘆に喘ぐ一切の人々の切実な嘆願に常に敏感に対応する慈愛の菩薩として、大乘仏教圏では二千年に亘り信仰の対象として礼拝されて来た。「観音普門品」は、いかなる生類であれ、観音の名を一心不乱に呼び助けを求める時、苦痛に喘ぐ彼等をその苦境より救済せしめると教える。菩薩は一切の苦悩の叫びを直ちに探知する超越的な機能を有し、時を待つことなく直ちに一切の救済に赴くと云う。浄土に往生すべく崇高な阿弥陀佛に願いをかけて、救済の秘境に生まれんとして祈る場合とは極めてことなり、観音菩薩に救いを求める衆生は、現実の人間的危難に直面し、その苦境からの救済をねがっているのであるから、急遽看護と救援を必要としている衆生である。

此の自己本来に動機をもつ観音菩薩の誓願をさらに理解するため、ここで『悲華經』¹⁷の一節を紹介し、人間の世間に活用されるこの誓願の本質について、照明を当ててみたい。この經典は浄土文学系に属するものの一と見られているが、此の經典の趣旨は、釈尊の出生が不完全な人間界であったこと、高尚な佛国土が数知れず多々あるにも拘わらず、釈尊はその生誕の地を此の腐敗した人間の世俗世界に選ばれたこと、これは人類にとって特別な因縁をもつ事件であったと強調するのである。上記の經典の中心となる伝説的説話は重要ではないが、筆者としては、一王子が菩薩道を歩もうと決意した際の誓願の性質について注意を喚起したい。

この説話によれば、かつて或る時、世界に君臨した「無諍念王」と呼ばれる一転輪聖王が、¹⁸出家して佛道に入り、遂には成仏して阿弥陀佛となるので

trans-culturally separated from Hindu culture and transformed to be an expression of Chinese own culture is a complex and enigmatic issue, because the historical evidence shows that the Buddhist cult of Avalokiteśvara within India was rather short-lived and quickly reclaimed as Hindu cult, whereas the same cult is still active in China and East Asia.

¹⁷ The *Sūtra on the White Lotus of Love and Compassion*, *Karuṇā-puṇḍarika-nāma-mahāyāna-sūtra* (『大乘悲分陀利經』 or 『悲華經』 10 fasc.), Taishō. 3, (No. 157), p. 167-, translated by Dharmakṣema (曇無讖 (414-426)) .

¹⁸ Araṇemya or "Discord-free Mind" by name.

あるが、この聖王の後継者であった「不目旬」と云う最年長の王子も又菩薩と変身すべく誓願をたてることになる。この王子の出家入道を資助した仏陀は此の王子の法名を觀世音とした。この菩薩の誓願の本質は、自己犠牲という第一条件において法蔵菩薩の誓願と同一不異である。上記の經典は、将来阿弥陀佛と成るべきこの觀世音菩薩の誓願を次ぎのごとく披瀝する。

願はくは我菩薩道を行ずる時、若し衆生諸苦惱恐怖等を受ける事ありて、正法を退失し大暗処に墮ち、憂愁孤窮より依所無く避舎無く、救護有ることなけん、若し其の爲に我が天耳の聞く所、及び天眼の見る所、是の衆生等若し苦惱を免れんことを得ざれば、我（誓って）阿耨多羅三藐三菩提を成ぜず。¹⁹

五、西洋思想に比較した菩薩の誓願の分析

カントが本体と現象の二者に分別した形而上学的カテゴリーは、西欧の十九世紀及び二十世紀の一部分を通して、思想家達の頭脳を支配したことを思い出す。哲学思想の世界においては、当時この形而上学的分析、即ち、超越的な「もの自体」の範疇と、人間の知性における先驗的機能の範疇とに分別して、經驗的認識と科学的知識の限界を批判的に検証したことは、実にコペルニクスの転換をなすもので、大変な功績であった。カントは形而上学の役割を「究極的實在の発見にあるのではなく、實在対象や本体論的要素の存在の知性的並びに科学的認識が、はたして真に妥当性を有するかどうかを、批判的に見極める

¹⁹ 「願我行菩薩道時、若有衆生受諸苦惱恐怖等事。退失正法墮大暗処、憂愁孤窮無有救護無依無舎、若其爲我天耳所聞天眼所見、是衆生等若不得免斯苦惱者、我不成阿耨多羅三藐三菩提」 *Ibid.* (fasc. 3): Taishō. 3, p. 185c; Translation: "May I resolve my mind for the Bodhisattva career. Should anyone be subjected to suffering, fear and so forth, thereby being forced to abandon the right Dharma, thus to fall into darkness and lose all reliance and protection, yet should he uphold my name in his mind, chant my name, then shall it be heard by my transcendent faculty of audition and vision, and should he yet remain unliberated from suffering, fear and so forth, shall I not take the supreme enlightenment unto myself."

こと」にあると再定義した。（「」は筆者の挿入）。

ギリシャ哲学においては、知識の対象は思惟と関係なく独立して存在すると考えられていた。そして知識の成立過程は、完全にその知識の対象の如何に従うものと了解されていたのである。インド哲学の伝統に於ても、同様、我々の認識の妥当性は、認識される外界が言語的命題に依って如何に厳密に叙述されるかどうか、に関連していると云う先入観に支配されていた。その反対に、仏教の哲学者達は、ヒンドウ教哲学の立場とは正反対で、矛盾なく常に人間の経験的知識の対象となる外界は、全く存在していないと主張してきたのである。カント以降の哲学者達は、一般に思惟の対象は思惟それ自身の産物でしかない、とする理論に驚くことが無くなり、知識とは、もはや外界の事物の純然たる同一模型ではなく、先験的知性の普遍様式に基ずく主観的解釈に過ぎないと考えようになった。

此の問題に対する仏教思想の立場は、むしろカント的な理性批判の理論に近い。その昔、釈尊が形而上学的窮極の原理として『奥義書』に表現されたブラフマン、或は又はアートマンの存在を否定したのであるが、それ以来、仏教徒の哲学的オリエンテーション（傾向態度）は常に認識論的であった。そしてこの認識論的なオリエンテーションがカントの形而上学的再定義とマッチすることになったのである。インド中世の仏教哲学は、常に人間の思惟と知覚は、認識の主観者と認識対象との二者分裂関係に依存すると主張してきたのであるが、我々の言語的命題（主語＋述語）が、これら二者の関係について如何なる命題を提示しても、それが言語構造によるかぎり、既に命題の提示する対象は実在していないと主張して来たことになる。我々の普通経験では、外界がいかに存在しているように見えるが、事實は、それら外界の事象は絶対的な意味で（*paramāthatas*）そのように存在しているのではなく、結局の所、人間の認識は主観的解釈（*parikalpita*）以外の何ものでもないとする、カント的思惟と合致するのである。

カントは、キリスト教の神の存在を証明する爲の極めて説得力のある議論を否定し、壊滅させたことで知られている。彼は、客観的証拠もなく概念又は観念自体のみから、神の存在を証明せんとする議論に、徹底的な反論を駆使した。すなわち、宇宙創成論（例えば現代の科学的仮定の「ビッグ・バン」説）において、宇宙の中で偶発的に起こるあらゆる事象の第一原因が、絶対的に不可欠な条件として追求される時、この第一原因と云う前提が証拠もなく、

当然のごとく仮定されている論理的誤謬を摘出して提示することにある。²⁰ しかしながら、カントは、神の存在を否定する命題も、又同様に我々の経験知識の限界をこえるものであるから、究極的には否定論も証明できない事を提示している。かくして、我々人間は神の存在否定を証明することができないのは、その存在の肯定を証明出来ないのと同様であるが、このカントの主張は仏教の結論と同一となるのである。

仏陀も仏陀の弟子達も、二者の相対立する定説、即ち、永遠主義（*śāśvata-vāda*）と虚無主義（*Uccheda-vāda*）を同様に回避したと伝えられている。有名なインドの哲学者、T. R. V. ムールティ教授は十四個の形而上学的質問（*avyākṛta-vasutāni*）を釈尊は沈黙をもって応えたことを取り上げ、沈黙による応答は、カントが二者の対立する哲学的問題（*antinomy*）を解消するように努めたことと類似していると解説した。²¹ 即ち、仏陀の解決は、二者の相互に矛盾する立場を高次元の中道に乗り越えることにあったのである。然し、理性が二者の対立する立場を同時に許し得ない哲学的道德律と、其の両者を超越した中道において許容する非キリスト教的仏教の宗教性とのあいだには、或種の食い違いがある筈である。

一方カントの哲学は高度に進歩した近代の哲学的組織であり、一方仏教哲学は古代乃至中世に展開した神の存在を必要としない哲学であると云う相違にも拘わらず、カントの宗教及び倫理哲学は、仏教の宗教性の研究にとって重要な比較資料となる。一般に、行為の意志的決定は理論的目的と実践的行動との二者に連結しているから、人間の行為決定は、仮定的命令法に依存している。即ち、人間の行為は、「もしこの行為をなせば、其の結果はかく、かくとなるに違い無い」という仮定判断によって、目的とそれを達成する方法との統合化の命令を受けるのである。しかし、カントは、このような仮定判断命令に起因する行為を道德的行為の資格から削除してしまった。彼はキリスト教神学の認める道德法さへ、それこそ徹底的な努力を掛けて拒絶してしまったことは、よく知られている事実である。何故彼は神学的道德律を承認しなかったかと云え

²⁰ Definition of "postulation of the beginning, begging the question": a logical fallacy in which a premise is assumed to be true without warrant or in which what is to be proved is implicitly taken for granted.

²¹ *The Central Philosophy of Buddhism, (A Study of the Mādhyamika System)*, London: George Allen and Unwin, 1955, p. 40.

ば、神学的に決定された倫理は、あらゆる種類の他律条件、例えば、神聖な神意に迎合する行爲であつたり、効用性と云う利益や、報酬と刑罰とを期待する動機等が混入してくるからである。しかしながら、彼は義務の概念を導入して、キリスト教の絶対命令にかかわる先験的信仰意欲を、擁護することに努めた。義務の概念を道徳行爲の本質的な性質として、カントは、宗教を道徳的行爲を推進する先験的信仰意欲に外ならないとして紹介するわけである。義務的概念を道徳的行爲の本質として認め、カントは、義務行爲こそ道徳的行爲の本質であるとして、宗教を義務行爲を遂行させる先験的な信仰意欲であると紹介するのである。

菩薩道に邁進する菩薩自身に関する限り、自己犠牲の意欲を内含する彼の誓願は、如何なる行爲であれ、仮定的命令行爲や人間の自然的衝動による行爲とは、完全に異なる独立した行爲であるが、菩薩の誓願は、カント的思惟による道徳的命令とは異なつた性格を有していることが明白である。(1) 先ず第一に菩薩の行爲は、自己犠牲という誓願の実現のためのみのものではない。彼の行爲は必然的に且つ普遍的に、先ず自分以外の生類の利益にならなければならぬことが第一条件である。此の理由で、菩薩は、その行爲の完遂の爲かならず善功方便と不慮や臨時の際における智慧を十分にそなえていなければ成らないのである。(2) 第二には、菩薩の行爲は絶対的断言命令とは異なることである。カントによれば、もし意志の決定による行爲が、その行爲に関する如何なる結果をも予期することなく遂行され、且つその行爲其れ自体に価値があるときにのみ、それは真に道徳行爲となると定義するが、菩薩の行爲においては、いかなる行爲に従事していようと、彼以外、他の生類の爲に救済が成功していなければならない。さらに菩薩は、彼の理解する空性の理念と慈悲の徳性による指導以外、如何なる命令者からも完全に自由な遂行者である。

カントの考える宗教は理性に準じたもので、明らかに自然宗教とは異なり、道徳的神学的宗教と言えものであろう。何故ならば、カントにとって、宗教とは神の命令として、道徳法を概念化するところに依存しているからである。²² この観点から、彼はキリスト教教義の基本的な部分を純粹に道徳的宗教と理解したものであろう。カントは、如何にして絶対的命令に匹敵する行爲の

²² Refer to: *History of Philosophy with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions*, by Windelband, New York: Macmillan, 1956; p. 556.

価値にしたがうことができるかの質問について、二者の段階を付けて説明する。先ず彼は義務の観念を紹介し、この義務の意識が常に絶対命令の基盤となっていると説明する。即ち、純粹に義務の観念に準じた意志行為は道徳的であると言うのであるが、それでは、義務に準じて行為するとは一体どう言うことであろうか？カントは絶対命令は行為を命令する格言乃至金言に従うことである。即ち、彼は、「一個の格言に依って行為する時、あたかも、汝の意志がその格言をして普遍的な自然法となすがごとくに、行為せよ。」と教導するのである。²³ しかし、このような行為は人間の幸福の実質に深刻な問題を引き起こすことになる。何故かと云えば、人間性は二重層をなしているからである。カントは、純粹理性による行為と、自然的刺激の衝動による行為とを明確に分別することを要求するが、又同時に人間の幸福は後者のみに属し、前者には属しないとす。

此の問題を次のような議論に託して表現することができる。俗世間の目的は幸福であり、倫理的目的は徳性である。しかしこれら二者は、目的に対する方法のごとく両者を相互に支えることは出来ない。幸福を求めることは行為をして徳性の向上にはならないし、また徳性は人間を幸福ならしめることをゆるさないのであるのみならず、実際に幸福にすることがない。これら二者の間には原因結果の関係が成立しないし、また倫理的にも目的的关系が生じることを許さない。然し、人間は俗世間並びに倫理的世界の両者に属するのであるから、最高善といわれる境涯は、徳性と幸福との適当な統合にあることになる。²⁴ カントの道徳思想には、これら二者を適当に組み合わせることは、実に危険極まりないことである。更に絶対命令と仮定命令の両者を折衷することは、相互対立や矛盾対立を無限に併発するのであるから、実に不可能なことである。したがって、筆者としては、このような矛盾対立を統合し調和させることのできるの、空性の理解に基づく大乘菩薩の能力のみであると考えてるのである。

六、菩薩の誓願と大乘の空性理念

浄土真宗の宗教性の存続を考慮する時、後代出世してくる真宗の信者達は勿論、国際社会に点在する真宗教団のメンバー達にとっても、阿弥陀佛の因位における誓願と、この誓願にたいする純粹な信仰とを他に伝達することが如何

²³ Windelband: *Ibidem*, p. 555.

²⁴ For the back ground of argument, see Windelband, *Ibidem.*, pp. 555-556.

に重大であるか、筆者はほぼ想像できるのである。筆者自身の属する道元禅においても、真宗から比較すれば、時既に遅しとみられるのであるが、宗教性の相伝について同様な問題が、ほぼ完全に認識されてきていると考える。道元禅の宗意としての安心には、歴史上二者の基準がある。一には、面授の法則で、この人格的認証の基準は、道元自身が中国で伝法の師と初対面の際確立したものである。²⁵ 二には、得法の法則で、この経験的了得は、道元が一夜坐禅に専念中身心脱落の経験によって実証したことにある。

道元が日本に帰還した以降は、最初の基準に重点を置いていたごとく、第二の基準には其れ程同様な比重を置いていなかった様子にみられる。斯くして、道元の宗教性を決着すべき二者の基準が問題となって、後世公式な論争に発展したのである。宗門を二者の派閥に分割してしまった程であるが、一分派は人格的認証、即ち、面授の法則、に重点を置き、²⁶ 第二分派は実証的経験、即ち、得法の法則、に重点を置いた。相互に問題となっていることは、如何にして我々は道元禅の宗教性を他に伝達できるかと云う問題である。悟っているかいないかに拘わらず、師匠と弟子という二者相互の経験界における信頼（権乗）を基準にして、法の伝達を面授の認証によって成立させることが出来るか、或はまた、悟りと云う実証経験を獲得（実乗）した二者の人格の面授を通してのみ、法の伝達を成立させるべきものであるか、二者いずれかの決着をつけねばならなかったのである。何故かと云えば、後者を主張した宗門人にとっては、未だ悟りを得ぬ二人が形式的な面授の儀式によって、即ち臭面をつき合わせることで、超経験的な伝法を成立させ得るとは信じられなかったからである。

釈尊以来、法の伝達あるいは法の相続を、比喩的に釈尊自身の内観の焰に託して、時空を超え世代から世代に、それが間隙なく相伝されるごとくに理解されてきた。しかし伝法相続の法脈は元来信仰に基づくもので、上記の論争にもかかわらず、実際には超歴史的なことである。何故かと云えば、伝法乃至法の相続は、本証妙修と云われる祇管打坐以外、これと云う実体的に触知できる伝承の対象が無いからである。真に伝達されるべきものは、宗意の安心であって、それは本来的な菩提の実証と実証後の妙修としての坐禅の二者とに完全な落ち着きを得ているかどうかを伝承する以外ないのである。上述の宗派的論争

²⁵ T'ien-t'ung Ju-ching, 天童如浄: 1163-1228.

²⁶ Manzan Dōhaku (円山道白: 1635-1715)

は、従って、この宗門的安心を、二者の信頼感に基ずく面授による認証によるものか、それとも各自の経験的実証に基ずく認証に拠るものか、と云う問題につきるのである。

哲学的に考えて、面授とは二者の人格の間において、例えば師匠と弟子との二者が、人間的交渉を経て、両者が一者に統一されることであるが、これは一個の灯火が直接他の一個に接触し、その灯火の輝きに影響することに例えられてきた。しかし道元は「正伝は自己より自己に正伝するがゆえに、正伝のなかに自己あるなり」と云い、²⁷ 又この同一問題について、道元より第四祖後代になる瑩山は、道元の理解と同一の理解をやや異なった表現で提示している。即ち、「かつて一法の人にあたふるなく、一法の人にうくるなく、これを喚んで正法とす」²⁸ と喝破した。上記の二者の表現は明らかに弁証法的次元を内含し、宗教生命が不断に進展していくことを具現している。究極的には、従って人格的認証の事実も自己より自己にのみ進展するか、あるいはまた何処からも受け取られず、また何処へも伝達されない、と云った表現になってくる。

この小論中、筆者の主張点、即ち、何故空性の理念が道元の信仰に根ざす人格的認証と佛法の超歴史的伝達の底辺に介在するかにつき、詳細な論証をのべるスペースを持たないが、インド史世紀 50 より 150 年頃出現した、仏教哲学の代表者龍樹による空性の理念の弁証を、一部紹介することによって、²⁹ 小論の目的を明確にしたい。一般に、人間の知覚は、器官の機能とその対象とに分

²⁷ *Shōbō Genzō Bukkyō* (「佛教」、the 24th fascicle): "The Buddha's Teaching." Translation: "Authentic transmission of the Dharma is accomplished from one's self to one's self, and hence, one's self should be necessarily within the authentic transmission of the Dharma."

²⁸ Keizan (瑩山、1264-1325), *Record of the Transmission of the Light* (Chap. Kāśyapa 『伝光録迦葉章』). 『伝光録迦葉章』

²⁹ In an attempt to compare Nāgārjuna's method of dialectic with the dual processes of Dōgen's personal authentication, I shall take up Verses 36 through 39 of the *Vigrahavyāvartanī* (*A Treatise on the Removal of Disputes*, 『廻諍論』) ascribed to Nāgārjuna. It is a stroke of ingenuity on the part of Nāgārjuna that he creates a dialectical context by juxtaposing the entities of 'light' and 'darkness' in reference to one and the same spatio-temporal sphere, because, in convention, it is taken for granted that 'light' and 'darkness' establish a contact at some point in space and time.

別され、其の両者が同一時点において交錯することによって生ずることは、光と闇の相違する両者が一時空において相互に交錯して、照明が成立するのと同様である。光と闇は概念的に相互に対立するにもかかわらず、若し何等かの対象が照出される時、龍樹は光と闇の両者が、相互に対立しながら、同時に一カ所に合一して存在していなければ成らなくなると分析する。³⁰ これば我々の経験的認識をこえるものである。しかし、更に他面より見れば、闇を照破する事は闇が否定されて光と同一化することになり、いささか馬鹿げているが、此の統一化した光のみと云う条件が第三十七頌に表現されるが、³¹ そこでは闇もなければ、また光も何等他と交錯することがないのである。概念上対立する二者、例えば、光と闇の二者が、同一時空に合重すると仮定されるとき、我々の論理的並びに言語的慣習の底辺に介在する弁証法的環境条件（context）が突如露呈されることになる。³² このような視覚機能と視覚対象との交錯は、いかなる感覚作用にとっても先験的条件（*a-priori condition*）であるから、この弁証法的環境条件には詭弁や誤魔化しはない。

此の弁証法的環境条件は、我々の言語的表現、即ち、「光が闇を破る」と云う表現が、相互に対立する両者が同一箇所に交錯することを前提としているが、事実はその直接対象として何物をも保有していないことである。翻って、師匠と弟子が人格的認証の基準として、伝法に関する二重層の過程に比肩してみよう。その一過程は、師匠が師匠のがわより弟子と合一せんとして、弟子を認証するとき弟子は完全に師匠に合一することになり、また他の一過程では、弟子が師匠と合一せんとして、師匠の認証を通して、師匠が弟子に統一されることを想定できる。人格的認証の二重層的過程における重要なポイントは、一

³⁰ *Ibidem*, 36: When light illumines itself and others, darkness also obstructs both illuminations. [light and darkness contradict in opposition]

³¹ *Ibidem*, 37: Wherever light illumines itself and others, no darkness can remain in operation, because, otherwise, how can light illumine anything? [Light alone, darkness negated]

³² *Ibidem*, 38: Does light illumine darkness at the moment of its arising? No, light does not reach darkness from the beginning. [Light alone, darkness negated]

39: If light illumines darkness without reaching it, no darkness remains in operation, because this light here illumines the entire world without reaching darkness. [Light alone, darkness negated]

般に言語現象の構造を弁証法的に批判する時、師匠並びに弟子のいずれも、はたまた法の伝承あるいは相統といった何ものも対象物として、その存在を検証出来ないことである。

七、結論

結論に至る最後の二章では、菩薩の空性理念にかんする智慧が、菩薩の起動する一切の行爲に行き渡っていることと、そして菩薩の誓願、特に自己犠牲の誓願を、再度強調することによって、如何なる理由で、各宗派の宗教性を高揚することができるか論証することにあつた。事実、鎌倉宗派教団は、伝道宗教として菩薩の誓願に信念をもっていたが、この誓願の底辺には空性の智が作用していたのである。しかしながら振り返ってみると、久遠実成の仏陀も、『法華經』に讃えられる大菩薩達の伝道活動も、我々にはこれと云う実体的に触知できる対象がない。我々には崇高な阿弥陀佛や、或は又因位の時法藏菩薩として決意した本来の誓願について、実体的に触知できる対象がない。さらに我々と同じ歴史上に出現し、菩提を獲得した釈尊や、かつまた、人類に本質的な宗教性に目覚め、菩薩道に尽力した歴代の祖師達について、実体的に触知できる対象がない。斯くして、我々は、上記一切の総べては皆想像された概念にすぎないのか、それとも無根拠な幻影にすぎないのか、質問してみなければならない。然し、我々仏教徒は、これらの事象が、論理的乃至言語的な世俗的機構で築きあげられたものである限り、これらの一切は、空性の智を基盤として各々の意味乃至責任を確認出来るものと主張したい。

今日世界をあげて、宗教、文化、政治、そして経済の諸分野が、絶望的に縫い合つて、暴力をも交えて自己本位の闘争をくりかえしている。実に困難な時代と云わなければ成らない。にもかかわらず、我々仏教徒は四聖諦の道理を佛陀の宗教性として世界に伝達しなければならない義務を決して放擲出来ないと思う。四聖諦の道理は、初期仏教の伝統である東南アジアの上座仏教の「無我」の道理に等しい。そして又、北方乃至極東アジアの大乗仏教における空性の教義にも等しい。特筆すべきことは、菩薩の四句誓願は四聖諦の焼き直しであつたことである。³³

³³ The early original form of the Four-fold Bodhisattva Vow (四句誓願) can be traced back to the *Eight Thousand Sloka-Prajñāpāramitā Sūtra* (Fasc. 8), (『八千頌般若經』), translated by Chih-lou-chia-ch'en in A.D. 179, [Taishō. 8, (No.

最初、筆者は、日本仏教の諸宗派に属している我々に共通な問題、即ち、安心乃至宗派の中核的宗教性を、「信仰と実践にかんする究極的な落ち着き」と定義することから開始した。従って、筆者は諸宗派の仏教徒が菩薩像を象徴して旗頭に描き、それを中心として参集することが出来るものと思う。

224)]; *Lotus Sūtra* (Ch. 3), (『妙法蓮華經』) translated by Kumārajīva in 406, and so on, but it is clearer still in the *Bodhisattva Ornament Sūtra* (vol. 1 of two vols.). In this Sūtra, the Bodhisattva's vow is formulated with reference to the four Holy Truths. (『菩薩瓔珞本業經』) or the *Sūtra on the Original Action of the Garland of the Bodhisattva* (2 fasc.) translated by Chu-fo-nien (Buddhasmṛti) in 376-378. Taishō. 24 (No. 1485), 1010.

May I help all those who have not overcome suffering overcome it;
 May I help all those who have not understood causal aggregation understand it;
 May I help all those who have not settled firmly in the path settle upon it;
 May I help all those who have not realized Nirvāṇa realize it.

【參考書目】

1. *The Classification of Buddhism (Bukkyō Kyōhan; 『仏教教判論』)* in India, China, and Japan; Written by Bruno Petzold in collaboration with Prof. Dr. Shinshō Hanayama and Prof. Daitō Shimaji; Edited by Shohei Ichimura (Manuscripts Posthumously Compiled by Arnulf and Liesel Petzold; Published by Harrassowitz Verlag, 1995.
2. *Zen Master Dōgen as Founding Patriarch* (「宗祖しての道元禅師」): Author: Prof. Etō Sokuō (Originally written in Japanese and published by Iwanami Shoten as its monograph series, Tokyo, 1944) ; Translator: Shohei Ichimura, Director of North American Institute of Zen and Buddhist Studies, published in Tokyo, 2000.
3. *History of Philosophy with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions*, Author: Dr. W. Windelband; translator: James H. Tufts Ph.D, New York: the Macmillan Company, 1955.

弥陀の誓願と大乘の空性理念

市村秉承
北米禅仏教学研究所長

今日、世界のイスラム教文化とユダヤ教及びキリスト教等の一神教文化が相互に対立し、暴力破壊をもって抗争している時、神の存在や無存在を問題としない仏教徒といえども、決して他山の火としてこれを傍観することは許されない。何故かと云えば、上記三者のいずれの宗教であれ、若しその一者が原理主義にはしり、自己の優越性と絶対性を誤信し、概念的な一神の存在を条件としない仏教徒に迫害や排斥を以て迫ると云う環境は、歴史上中世に於いても又近世においても発生しているごとく、将来生起しないとは限らないからである。更に一神教同志が原理主義的に自己を主張することになれば、一神教文化に結びついた自由主義の主張と、無神教文化に結びついた平等主義の主張との抗争とは遥かに異質的な結果が将来しないとも限らない。何故かと云えば、後者は窮極的には人間主義に立ち、理性や知性に依拠せざるを得ないのにたいして、前者は無批判的な依怙信に走りやすく、知性をむしろ排除しがちである。今日、人間の知性は明らかに知性の根拠に何か知性以上のものを助縁として必要としているかに見える。

当小論は現今の世界に於いて、我々大乘仏教徒が共有している宗教的並びに実践的窮極を、日本の鎌倉時代の諸宗派の底を流れる大乘仏教の空性の理念と菩薩道の理念に求め、その再確認をもって人間主義者の理想に協力し、更に一神教原理主義者の反省を求めることにある。

キーワード：1. 弥陀誓願 2. 空性理念 3. 安心 4. 親鸞 5. 日蓮 6. 道元

彌陀誓願與大乘的空性理念

市村承秉
北美禪佛教學研究所所長

提要

今日，世界的回教文化和猶太教及基督教等的一神教文化彼此對立，並藉由暴力破壞不斷抗爭之際，即便是對神的存在與否這項爭議不太在意的佛教徒，也決不能隔岸觀火，抱持事不關己的態度。詳究其原因，乃因上述三種宗教當中的任何一者，只要有其中任何一者，走極端、基本教義派抬頭，或誤信自己的優越性與絕對性，就會對觀念上不以一神的存在為必要條件的佛教徒，進行迫害和排斥的這種環境，正如歷史上，不論在中世紀或近代層出不窮一般，誰也不敢保證將來不會發生。更嚴重的，一神教彼此一旦基本教義派最後導致主張強調突顯自己的話，與一神教文化結合為一體的自由主義的主張，和與無神教文化密切關聯的平等主義的主張，二者之間的抗爭的異質性差異極大的結果，未來也不一定不會發生。為何如此說呢？因為相對於後者極端地站在人道主義的立場，只能無奈地立足於理性和智性一邊，前者，則不加批判（反省、檢討）地走向固執盲俗的偏鋒，動輒寧可排除智性。現代，人類的智性看來似乎很明顯地在智性的基礎上有必要把某種比智性層次更高的東西當成助緣。

本論文是處在現今的世界，在日本的鎌倉時代諸宗派的底層，基本的大乘佛教的空性理念及菩薩道的理念中，去追求我們大乘佛教徒所共有的宗教性及實踐性的究竟目標，並藉由再確認來協助人道主義者的理想，更進一步要求一神教的基本教義派的反省。

關鍵詞：1. 彌陀誓願 2. 空性理念 3. 安心 4. 親鸞 5. 日蓮 6. 道元

（中文提要由楊德輝翻譯）