**東洋的霊性と平和への一視点――大乗仏教の思想から**

（東西宗教交流学会　発表原稿　20250729）

竹村　牧男

**はじめに　霊性の回復という課題**

今回、「東洋的霊性」を取り上げたのは、日ごろ、私が親しんでいる鈴木大拙が「日本的霊性」ということを説いていること、それらに独自に見られる母性的なもの、大地性などは、西洋的な近代合理主義、アトム的個人観、正義をかざした分断の推進等に対して、大変意義があるものではないかと思ったこと、などからである。特に今日、多様性の受容という課題に対しては。母性的な原理こそが求められていると思う。

そこで本日、日本的霊性に対して、もう少し東洋まで広げて、主に大乗仏教の根本理念を探るなかで、我々の霊性というものについて、究明してみたいと思った次第である。ただ、先に申しておけば、それは内在的なものの発現というよりも、超越的なものによる包摂という特徴に焦点をあてることになってしまった。ある意味では、超越的な絶対者を立てるキリスト教やイスラームと相似的な人間観・世界観になるわけで、そのことは、宗教間対話を促進する一つの契機になるかもしれないと思われる。

**大乗仏教における霊性について**

東洋的霊性というとき、そもそも霊性とはどのようなものを言うのかが問題である。霊性はしばしば神秘主義や精神世界といわれる運動に見いだされるものと考えられる。しかしここでは、霊性の語義を詳しく詮索することはせず、いわば「深い宗教意識」といった意味で用いることにしたい。

　ではインド以来、二千年以上の歴史を持つ仏教において、霊性はどのように説かれてきたのであろうか。ここでは、特に大乗仏教にそのことを探ってみよう。

　大乗仏教においては、霊性に似た言葉として、仏性という言葉が想起される。『涅槃経』には、有名な「一切衆生、悉有仏性」という句が見られる。この仏性は、人間の心（精神）の底にある、仏の心を帯びたものと考えられる。もっとも仏性の原語はブッダダートゥであるとされ、それは仏の因、仏と成る因のことだとされる。仏とは智慧を完成した存在のことであるから、その因とは、智慧の因であるということになる。その因も、智慧そのものとして、それを衆生は有しているのだが、無明・煩悩に覆われて実際には発揮されていない、という見方がある。この時、仏性は仏智そのものである、という見方になるわけである。

　この思想を如来蔵思想が展開し、やがて本覚という言葉も出来ることになる。如来蔵思想の蔵は、サンスクリット語のガルバであって、それは胎児の意味と母胎の意味とがあると言う。ただ如来蔵とは、基本的に「一切の衆生が如来の胎児を有している」ということを意味し、それは一切の衆生はやがて如来に成る、ということを意味しているわけである。

　そうすると、大乗仏教における霊性とは、仏の智慧の特質を有したものということになるであろう。

**『華厳経』「性起品」の教説**

　ただし、この如来蔵思想が本来、説こうとしていたことは、もう一つ異なるように私には思われる。それはむしろ、我々が仏の大悲に常に浴している存在であるということであり、その自覚が霊性にもなるということのように思うのである。以下、そのことをいくつかの大乗経典等により見て行くことにする。

　如来蔵思想の淵源は今日、『涅槃経』であるとされているが、もう一つの如来蔵思想の重要な源泉の一つは、『華厳経』「性起品」（「宝王如来性起品」）の次の一節である。

仏子よ、如来の智慧・無相の智慧・無礙の智慧は、具足して衆生身中に在るも、但だ愚癡の衆生は顚倒の想に覆われて、知らず、見ず、信心を生ぜざるのみ。爾（そ）の時に如来は障礙無き清浄の天眼を以て、一切の衆生を観察したまい、観じ已りて、是の如きの言を作したまわく、奇なるかな、奇なるかな、云何んぞ如来の具足せる智慧は、身中に在りて而も知見せざる。我、当に彼の衆生を教えて、聖道を覚悟せしめ、悉く永く妄想顚倒の垢縛を離れしめ、具さに如来の智慧、其の身内に在りて、仏と異なること無きを見（さと）らしめん、と。如来は即時に彼の衆生を教えて、八聖道を修し、虚妄顚倒を捨離せしめたまう。顚倒を離れ已れば、如来の智を具え、如来と等しく、衆生を饒益す。（『華厳経』「性起品」〔「宝王如来性起品」〕、『国訳大蔵経』経部第六巻、五二一頁。大正九巻、六二四頁上）

このように、確かに我々衆生は如来の智慧をそっくり有しているとされるのであるが、しかしそれは現実化されておらず、衆生自身は自己の仏性（因としての仏の智慧）を自ら開発することが全然できずにいる。そこで仏の側で衆生にはたらきかけて、仏とならしめる（その因を成就させる）ということが説かれている。

そうすると、如来蔵思想とは、衆生は仏性を有しているということ以上に、いかに仏は衆生を憐れんで、衆生のためにはたらくか、その仏の大悲の深さを語るものであると見るべきである。ここに大乗仏教の根源的な宗教性を見ることができる。

**『如来蔵経』への展開**

この立場は、その後の如来蔵思想に正しく受け継がれている。如来蔵ということを主題とする『如来蔵経』は、この如来蔵ということを九つの譬喩によって語っている。その九つの譬喩とは、「①枯れ萎んだ蓮華のなかの如来、②蜜蜂の群れに守られた蜂の巣のなかの蜜、③固い皮殻に包まれた穀物、④ゴミ捨て場に落ちた金塊、⑤貧家の地下の大宝蔵、⑥樹木の種子、⑦ぼろ布に包まれた仏像、⑧身寄りない女性が懐胎した転輪聖王の子、⑨鋳型のなかの金仏」というものであるが、この中、たとえば「②蜜蜂の群れに守られた蜂の巣のなかの蜜」の譬喩は、「蜂蜜を得たい者が、真っ黒に群がる蜜蜂を巧みに払って巣から蜜を取り出すように、仏は善巧方便によって我々の煩悩にまつわりつかれた仏の本質すなわち如来の智を取り出す」ということを意味している。また、「③固い皮殻に包まれた穀物」の譬喩は、「我々の大切な食物である穀物は、固い外皮に覆われており、それを取り除いてこそ食用に供せる。そのように如来は我々の煩悩の皮殻を取り除いて、なかにある如来の本質を取り出し用に立つようにしてくれる」ということを意味している。

そのように、九つの譬喩のすべては、如来の巧みなはたらきかけこそを主題としたものなのである。我々は如来の大悲によってこそ、自己を開き、仏と成ることができるのである。

**『法華経』の主題**

私は、この思想とまったく同等のことを説いているものが、『法華経』であると考えている。一般に『法華経』の主題は、「一乗思想・久遠実成の釈迦牟尼仏・菩薩の使命」の三つであると言われている。一乗思想とは、小乗仏教の修行者である声聞も縁覚も、涅槃に入って満足という阿羅漢にしかなれないとされているが、やがては大乗仏教に入ってきて仏（自利利他円満の存在）となることができるというものである。その背景には、『涅槃経』に説かれる、「一切衆生、悉有仏性」の思想があることであろう。すなわち、如来蔵思想である。

　この『法華経』において、たとえば「譬喩品」では、父親が、火事になった家で遊んでいる子供たちに向かって、羊車・鹿車・牛車の三車が門の外にあるぞと呼びかけて火宅を脱出させ、ついには子供らのすべてに一大白牛車を授けた、という物語が説かれている。そこで父親は仏、羊車・鹿車・牛車は声聞乗・縁覚乗・菩薩乗を意味し、一大白牛車は『法華経』の大乗仏教最高の教えを意味している。この物語の譬喩に関して、「譬喩品」には次のようなことが説かれているのである。

　善いかな、善いかな。汝の言う所の如し。舎利弗よ。如来も亦、また、かくの如し。則ち一切世間の父となり、諸の怖畏・衰悩・憂患・無明・暗蔽を、永く尽して余すことなく、悉く無量の知見・力・無所畏を成就し、大神力及び智慧力を有し、方便・智慧波羅蜜を具足し、大慈大悲ありて、常に懈倦（げけん）無く、恒に善事を求めて、一切を利益するなり。しかして、三界の朽ち故（ふ）りたる火宅に生ずるは、衆生の生・老・病・死・憂・悲・苦・悩・愚痴・暗蔽・三毒の火を度し、教化して、阿耨多羅三藐三菩提を得せしめんがためなり。

　諸の衆生を見るに、生・老・病・死・憂・悲・苦・悩のために焼煮（しょうしゃ）せられ、また、五欲・財利をもっての故に、種々の苦を受く。また、貪著し追求（ついぐ）するをもっての故に、現には衆（もろもろ）の苦を受け、後には地獄・畜生・餓鬼の苦を受く。若し天上に生れ、及び人間に在れば、貧窮（びんぐ）困苦・愛別離苦・怨憎会苦、かくの如き等の種々の諸の苦あり。衆生は、その中に没在（もつざい）して、歓喜し遊戯して、覚えず、知らず、驚かず、怖れず、また、厭うことを生（な）さず、解脱を求めず、この三界の火宅において、東西に馳走して大苦に遭うと雖も、もって患（うれい）となさざるなり。

　舎利弗よ、仏は、これを見已りて、便ちこの念を作せり、「われは、衆生の父なれば、応にその苦難を抜き、無量無辺の仏の智慧の楽を与え、それに遊戯せしむべし」と。

　……（「譬喩品」、岩波文庫『法華経』上、一七〇～一七二頁）

このように、我々衆生は、この人間世界の苦しみの中にどっぷり浸かっていて、しかもそのことに気づき得ないでいる。そこで仏はその苦難を除き、智慧の楽しみを与えるのだと言っている。これはまさしく『華厳経』「性起品」のかの一節に説かれたこととほぼ同じことを説いたものと言えるであろう。

ちなみに、この「譬喩品」には、「今、この三界は皆な、これわが有なり。その中の衆生は、悉く吾が子なり。しかも、今、この処は、諸の患難（うれい）多く、唯、われ一人のみ、能く救護（くご）をなすなり」（同前、一九八頁）とある。

　また、同じ『法華経』の「信解品」では、「長者窮子の譬喩」が語られている。長者の父が、一人家出してしまった息子を見つけて、豪勢な邸宅におじけづかないよう、便所掃除をさせるなどして、その家に慣らさせる。そのために自分も粗末な身なりなどして息子にそっと近づいたり、次第に家事を手伝わせたりしていく。そうして、最後には自分の財産をすべて受け継がせたという物語が語られているのである。もちろん、父は仏、窮子は我々衆生を意味する。仏は、時に自らの立派なあり方を否定してまで、さまざまな工夫をして、忍耐強く時間をかけて衆生を導き、ついには仏に成らしめる、というのである。

　その中の一節には、次のように説かれている。

その時、長者は、将（まさ）にその子を誘引せんと欲して、方便を設けて、密（ひそ）かに二人の形色（ぎょうじき）、憔悴して、威徳なき者を遣わし、汝はかれに詣（いた）りて、徐（おもむろ）ろに窮子（ぐうじ）に語るべし。ここに作（はたら）く処あり。倍（ま）して汝に直（あたい）を与えん、と。……若し、何の所作を欲するや、と言わば、便ちこれに語るべし。汝を雇うことは、糞（あくた）を除（はら）わしめんためなり。われ等二人も亦、汝と共に作（な）さん、と。時に二（ふたり）の使人（つかいびと）は、即ち窮子を求め、既に已にこれを得て、具さに上（かみ）の事を陳（の）べたり。その時、窮子は、先ずその価（あたい）を取りて、尋（つ）いで与（とも）に糞を除う。その父は子を見て、愍みて、これを怪しむ。また、他日をもって、窓牖（まど）の中より遥かに子の身を見れば、つかれやせ、憔悴（やつれ）て、糞土・塵坌（ちり）にて汚穢（けが）され不浄なり。即ち瓔珞と細軟（なよらか）なる上服と厳飾（ごんじき）の具とを脱ぎて、更に粗弊（やぶれ）垢膩（あかじみ）たる衣を著（き）、塵土に身を坌（けが）し、右手に除糞の器を執持して、畏るる所有るに状（かた）どりて、諸の作人（さにん）に語る、汝等よ、勤作（ごんさ）して懈息（けそく）することを得ること勿れ、と。方便をもっての故に、その子に近づくことを得たり。（「信解品」、同前、二三二～二三四頁）

ここは、仏が自らを否定して、我々に寄り添ってくださる姿が説かれている。キリスト教において言われる「ケノーシス」の立場と重なるものである。

さらに次のようにも説かれている。

今、この経の中においては、唯、一乗のみを説きたもう。しかして昔は、菩薩の前においては、声聞の小法を楽（ねが）う者を毀訾したまえども、しかも、仏は、実には大乗をもって教化したまいしなり。この故に、われ等は、本、心に悕（ねが）い求むる所有ること無かりしも、今、法王の大宝が自然にして至り、仏子の応に得べき所の如きものは、皆な已にこれを得たり、と説くなり。（「信解品」、同前、二四二頁）

こうして、衆生の側では願い求めるところが無かったにもかかわらず、仏の覚りの智慧の世界を、自然に、得ることができたという。そうするとこの法門は、まさに他力の教えに他ならないであろう。また、親鸞の「自然法爾」の思想にも通じている。

この背景には、『法華経』のもう一つの主題、久遠実成の釈迦牟尼仏の本質があるのだと私は思う。歴史上、インドに現れた釈迦牟尼世尊（化身）の本体というべき、久遠実成の釈迦牟尼仏を説く「如来寿量品」には、次のようにある。

　諸の衆生には、種々の性、種々の欲、種々の行、種々の憶想（おもい）・分別あるをもっての故に、諸の善根を生ぜしめんと欲して、若干（そこばく）の因縁・譬喩・言辞をもって、種々に法を説きて、作すべき所の仏事を未だ曽て暫くも廃せざるなり。かくの如く、われは成仏してより已来（このかた）、甚大（はなはだ）久遠なり。寿命は無量阿僧祇劫にして、常に住して滅せざるなり。（「如来寿量品」、岩波文庫『法華経』下、一八～二〇頁）

このように仏は、久遠の昔に成仏してより以来、常に衆生にはたらきかけていて、「未だ曽て暫くも廃」することがない存在なのである。このはたらきかけを受けて、我々は仏の智慧を実現し、自利利他円満の存在となり、ゆえに他者を救済する主体となっていくことができるのであった。

そうすると、如来蔵思想が、凡夫も如来の胎児を宿しているということ以上に、いかに仏の大悲は深いかを語ろうとするものであったように、一乗思想もまた、誰もが仏に成れるということ以上に、やはりいかに仏は深い大悲を有しているかを語ろうとするものであったと言うべきであろう。

以上のように、『華厳経』「性起品」、『如来蔵経』、『法華経』「譬喩品」、「信解品」等において、一貫して、衆生は如来の智慧を有していること、しかし衆生は自分で自分を開発し、仏となることはできないこと、仏の側で衆生にはたらきかけ、衆生を導き、仏にならしめることが説かれていることを見ることが出来る。大乗仏教の自力聖道門に属すると考えられる『華厳経』や『法華経』の主題も、実はこのことにあったのである。すなわち、大乗仏教は根本的に、我々のどうしようもなさと、仏の大悲の深さを語るものなのである。

**密教における霊性**

参考までに、密教の経論においても、かの『華厳経』「性起品」の一節の趣旨と同じことが説かれている。空海の『秘密曼荼羅十住心論』では、次のような説明がある。

如来無礙の知見は、一切衆生の相続の中に在って、法爾に成就して欠減有ること無し。此の真言の体相に於て、実の如く覚らざるを以ての故に、名づけて生死の中の人と為す。若し能く自ら知り自ら見る時をば、則ち一切知者・一切見者と名づく。是の故に是の如くの知見は、仏の自ら造作する所にも非ず、亦た他の伝授する所にも非ざるなり。

　仏、道場に坐して、是の如くの法を証し已りて、一切の世界は本従り以来（このか）た、常に是れ法界なりと了知したもう。即時に大悲心を生じたもう。云何が衆生、仏道を去ること甚だ近し、自ら覚ること能わず、と。故に此の因縁を以て、如来、世に出興して、還って是の如くの不思議法界を用いて、種種の道を分作して、種種の乗を開示したもう。種種の楽欲心機に随って、種種の文句方言を以て、自在に加持して真言道を説きたもう。（『定本』第二巻、三二〇～三二一頁）

　ここに、如来は密教の覚りを証するとともに、ただちに衆生救済のために世に出現して種種の方便により衆生を導くことが説かれている。その際、「如来無礙の知見は、一切衆生の相続の中に在って、法爾に成就して欠減有ること無し」であるのに、「云何が衆生、仏道を去ること甚だ近し、自ら覚ること能わず」と大悲心を生じて、世にお出ましになられて、相手に応じて自在に種々の教えを説いたとある。それはまさしく『華厳経』「性起品」のかの一節の密教版となっていることは、もはや明らかであろう。

なお、『大日経疏』第九に、三昧耶の語義には「平等・本誓・除障・驚覚」の四義があると説いている（大正三九巻、六七四頁下）ことをめぐって、かつては空海の著作の一つと考えられていた『秘蔵記』は、興味深い次のような説明を載せているので、参考までに紹介しておきたい。

　又た、三部三昧耶を以て自身を加持する所以、如何。曰く、三昧耶に多の義有り。且く四の義を表せん。一には平等の義、二には誓願の義、三には驚覚の義、四には、除垢障の義なり。

　仏、衆生の身中の本来の自性の理は、仏と等しくて差別なしと知る。而も衆生、己れが本有本始の両覚、仏と等しと知らず、恒常（つね）に六塵煩悩に覆弊せられて、顕出すること能わず。

是の故に仏、悲願を発したもう、我、衆生を抜済して、我が如くにして、異無からしめんと。斯の誓願に乗じて、若し衆生、帰依すること有れば、法界定に住して自受法楽したもう。

如来、驚覚せられて、敢て本願を違越せず。行者の所に影向して、真言印契を以て加持護念したもう。譬えば国王の自ら法令を造って敢えて違犯せず、他をして之を行ぜしむるが如し。

衆生、仏の加持力を蒙って、六塵の淤埿を突破し、自心の覚理を出現すること、春雷の響きに頼（よ）って、蟄（こもれる）虫、地を出ずるが如し。

仏と等しくして差別無しと知るは、是れ平等の義、我が如くして異無からしめんというは、是れ誓願の義、如来、驚覚せらるるは、是れ驚覚の義、衆生、仏の加持力を蒙って益を得るは是れ除垢障の義なり。仏部の如きは、余部も亦た同じ。一仏の如きは、諸仏も亦た同じ。（『定本』第五巻、一二三～一二四頁）

　この中、「仏、衆生の身中の～」から、「蟄虫、地を出ずるが如し」までは、ほぼ『華厳経』「性起品」のかの一節とまったく照応しているものである。その仏のはたらきかけが、「加持力」と表現されているのが、密教的であるだけである。その「性起品」の一節にしたがって、「三昧耶」の四つの語義を解き明かしているわけである。ここにも如来蔵思想の源泉の重要な一つである『華厳経』「性起品」の深い影響を見ることが出来るであろう。

こうして、仏の衆生に対する大悲というものが、大乗仏教、密教を通じて一貫して説かれているのである。我々はそこに、東洋的霊性の根源を見ることが出来るのではないであろうか。

**浄土教における霊性**

この主題の核心を汲みだし、純粋に語るものが、『無量寿経』などの浄土三部経（『無量寿経』、『阿弥陀経』、『観無量寿経』）ということになるであろう。

浄土三部経の中、中心となる『無量寿経』では、はるか昔のこと、ある国王が世自在王仏に出会って、その衆生済度の活動に感動し、自分もそのような仏になりたいと思って、世自在王仏の指導を受けて自らの本願（四十八願）を確立し、その後、兆載永劫の時間、修行して阿弥陀仏という仏になり、極楽浄土を完成したと説かれている。その完成は、もはや十劫の昔であるということであるから、阿弥陀仏の本願に誓ったことはすべて成就しているということになる。

善導を承けた法然およびその門流においては、弥陀の本願、四十八願の中、ひとえに第十八願によって我々は救われると言う。

　そうした中で、親鸞の浄土教の骨子は、「教・行・信・証」にある。教は『無量寿経』である。行は本願・四十八願の第十七願、信は第十八願である。証は大涅槃の実現と言ってもよいし、無上覚の覚りと言ってもよいであろう。親鸞の場合、さらには、娑婆世界への還相（げんそう）もあるであろう。

　この中、第十七願、第十八願は、次のようなものである。

第十七願：たとい、われ仏となるをえんとき、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、わが名を称えずんは、正覚を取らじ。

第十八願：たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、至心に信楽して、わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。もし、生れずんば、正覚を取らじ。ただ、五逆と正法を誹謗するものを除かん。（『浄土三部経』（上）、岩波文庫、一五七頁）

このように第十七願は、諸仏が阿弥陀仏の名を讃えて、人々に聞かせることが成就するように、というものである。したがって、第十七願における行とは、基本的に諸仏の行ということになる。一方、第十八願は、われわれが至心に信楽して（阿弥陀仏の）我が国（極楽浄土）に生まれたいと思って、乃至十念もすれば、必ず浄土に引き取ることが成就するように、ということである。

実はこの二つのことをあわせたものが、同経の巻下の冒頭にある。それは、次のようである。

十方恒沙のもろもろの仏・如来は、みなともに無量寿仏の、威神功徳の不可思議なることを讃歎したもう。あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜し、ないし一念せん。至心に廻向して、かの国に生れんと願わば、すなわち往生することをえて、不退転に住すればなり。ただ、五逆と正法を誹謗するものとを除く。（岩波文藻『浄土三部経』（上）、一八六頁）

ここに「乃至一念」の句がある。第十八願では十念であったので、十回の念仏で往生できるのか、むしろ多くの念仏をなすべきか、いや一回の念仏で往生できるとすべきなのか、一念・多念等の議論を呼ぶことにもなった。それに対し、親鸞は『教行信証』「信巻」に、今の句を解説して、次のように言っている。

しかるに『経』に「聞」といふは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし、これを聞といふなり。「信心」といふは、すなはち本願力回向の信心なり。「歓喜」といふは、身心の悦予を形（あらわ）すの貌（かおばせ）なり。「乃至」といふは、多少を摂するの言なり。「一念」といふは、信心二心なきがゆゑに一念といふ。これを一心と名づく。一心はすなはち清浄報土の真因なり。金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲。……（『浄土真宗聖典――註釈版』、二五一頁）

ここで、一念とは、信心に二心がないことを表していると説明している。親鸞はこの一念を口称の一念ではなく、信の一念と取っているのである。果たして我々の信心は、純浄の一心であり得るであろうか。確かに凡夫の我々の心は、信じたと思ってもまた動揺することもあるに違いない。そういう我々の信心に、どうして二心がないといえるであろうか。それは、本願力回向の信心であるからである。阿弥陀仏は、苦悩に沈むわれわれをぜがひでも救いとろうとされていて、その純一な心が、諸仏の念仏行を通して我々に届けられている。その心がそのまま我々の信心になるので、それでこの信心は二心のありえないものとなるのである。

そこで親鸞はこの『無量寿経』巻下冒頭の句において、「至心に廻向して」とあるのを、実は「至心に廻向したまえり」と、廻向の主体を阿弥陀仏に換えて読むのである。阿弥陀仏が我々を救い取ろうというその一念に出会うことによって、その心をいただき、その場で往生が確定する。その心とは、ダイヤモンド（金剛）のように堅固な真心にもほかならないというのである。

　親鸞に次のような和讃がある。

信心すなはち一心なり　一心すなはち金剛心

　金剛心は菩提心　この心すなはち他力なり（『高僧和讃』「天親讃」、五八一頁）

この和讃の意旨は、『無量寿経』巻下の冒頭の句に対する、『教行信証』「信巻」の前の解説によって明らかであろう。菩提心とあるのは、阿耨多羅三藐三菩提の心ということ、覚を内容とする心だということである。つまり、信即証ということである。それは、他力の信心であり、「如来より賜りたる信心」だからなのである。「如来より賜りたる信心」とは、如来がこの私を一心に救い取ろうとしているその心をいただくからなのである。

**ここまでのまとめ**

以上、大乗仏教においては、如来蔵の思想から始めて、仏の深い大悲のことが強調されていることを見てきた。実は本稿は、東洋的霊性について探求しようとするものであった。それは、人間が有する深い地平の心と目されるものであった。しかし大乗仏教では、人間が確かに仏の心（仏性、仏智）を有していることを説くと同時に、しかしむしろそれは無明・煩悩に覆われていて、人間が自分でその心を起こすことはできないでいると指摘する。その状況にあって、仏の側から、衆生それぞれを一人っ子のように真剣に愛して、我々の霊性を開発して下さるというのである。

　しかもそうした仏の大悲の源泉である大智（仏智）は、一切の衆生にそっくり内在しているとも明かしていた（ただし真宗はそうは言わないが）。だからこそ仏は衆生に対して、衆生の内なる仏を実現させようと一心にはたらくわけである。このことを視点を変えて言えば、ある衆生の内なる仏性（霊性）が、ある外の他者において実現して、その現実化した霊性（仏智）がこの自己にはたらきかけてくるという構造になる。霊性は、自己の内に自己を超えて有ると同時に、他者を通じて外からも注がれるものなのである。自己を超えて自己を支えている場が、他者を通じて自己に働きかけて来るという構造になっているわけである。単に外なる絶対者のみでなく、この内なる超越（如来蔵）をも説くことは、東洋的霊性の一つの特徴と言えるのではないかと思われる。

**大拙の「日本的霊性」とは**

前にもちょっとふれたが、鈴木大拙は「日本的霊性」ということを唱えたのであった。ではそれはどのようなものなのであろうか。ここで大拙が説く「日本的霊性」の特徴も見ておきたい。大拙は、日本的霊性の特徴を、「絶対者の無縁の大悲に浴している」ということに見いだす。大拙は、次のように言う。

日本的霊性の情性的展開というのは、絶対者の無縁の大悲を指すのである。無縁の大悲が善悪を超越して衆生の上に光被してくる所以を、最も大膽に最も明白に闡明してあるのは、法然――親鸞の他力思想である。絶対者の大悲は悪によりても障ぎられず、善によりても拓かれざるほどに、絶対に無縁――即ち分別を超越しているということは、日本的霊性でなければ経験せられないところのものである。（『日本的霊性』、『鈴木大拙全集』第八巻、二八―九頁）

　……親鸞は罪業からの解脱を説かぬ、即ち因果の繋縛（けばく）からの自由を説かぬ。それはこの存在――現世的・相関的・業苦的存在をそのままにして、弥陀の絶対的本願力のはたらきに一切をまかせると言うのである。そうしてここに弥陀なる絶対者と親鸞一人（いちにん）との関係を体認するのである。絶対者の大悲は、善悪是非を超越するのであるから、此方（こなた）からの小さき思量、小さき善悪の行為などでは、それに到達すべくもないのである。只この身の所有と考えられるあらゆるものを、捨てようとも留保しようとも思わず、自然法爾にして大悲の光破を受けるのである。これが日本的霊性の上における神ながらの自覚に外ならぬのである。シナの仏教は因果を出で得ず、インドの仏教は但空の淵に沈んだ。日本的霊性のみが、因果を破戒せず、現世の存在を絶滅せずに、しかも弥陀の光をして一切をそのままに包被せしめたのである。これは日本的霊性にして始めて可能であった。（『大拙全集』第八巻、一〇六頁）

そうすると、必ずしも人間の心の奥底にみいだされるものというより、やはり人間を抱きとっている外なるものを感得するところに霊性を見出すということになるのかもしれない。

しかし一方で大拙は、こうした日本的霊性の自覚の背景に、親鸞が関東平野において農民らと交流しながら生活したこと、その大地の霊性にふれたことがあったと指摘している。西洋の天の思想に対し、東洋の大地の思想と言えようか。大拙は、宗教的救済における「大地性」の重要性について、次のように説いている。

　霊性の奥の院は実に大地の座にある。平安人は自然の美しさと哀れさを感じたが、大地に対しての努力・親しみ・安心を知らなかった。したがって、大地の限りなき愛、その包容性、何事も許してくれる母性に触れ得なかった。天日は死した屍を腐らす。醜きもの穢らわしいものにする。が、大地はそんなものを悉く受け入れて何等の不平も言わぬ。かえってそれらを綺麗なものにして、新しき生命の息を吹きかえらしめる。平安人は美しき女を愛して抱きしめたが、死んだ子をも抱きとる慈母を忘れた。彼らの文化のどこにも宗教の見えないのはもとよりしかるべき次第である。（『大拙全集』第八巻、四五～四六頁）

　真宗の救いの極意、そのスピリチュアリティー（霊性）は、「大地の限りなき愛、その包容性、何事も許して呉れる母性」に触れることによってはじめて体得できるのであって、都の文明的な生活を送っている限りは体得できないのだと強調している。

　大地は母のようにすべてを受け入れる。汚いものすらも受け入れて、しかも浄化していく。あるいはあらゆる生命を育んでいく。それは大地の包容力とでも言おうか、大地には確かにそういう母性的なところがある。人々に対する果てしない愛情、それが実は我々のいのちの根底にあるものである、それこそが霊性なのだということを大拙は指摘するわけである。

確かに親鸞聖人は越後に流罪になってそこで生活し、罪を赦されてからは茨城の笠間地方で二十年ほど農民と一緒に暮らしている。そうした、大地に触れるという体験なしに、絶対無縁の大悲というものは体得できなかったはずというのである。

**西田幾多郎の絶対者観**

大拙の心友であった西田幾多郎は、やはり絶対者を愛に満ち溢れた存在として語っている。次のようである。

これに反し、絶対者は何処までも我々の自己を包むものであるのである。何処までも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、何処までも追い、これを包むものであるのである。即ち無限の慈悲であるのである。……真の絶対者は悪魔的なるものにまで自己自身を否定するものでなければならない。そこに宗教的方便の意義がある。しかしてそれはまた絶対者が悪魔的なるものに於ても、自己自身を見るということでもなければならない。此こに浄土真宗の如き悪人正因の宗教があるのである。親鸞一人の為なりけりと言う、唯一的個的に意志的なればなる程、かく言わなければならないのである。絶対者は何処までも自己自身を否定することによって、真に人をして人たらしめるのである、真に人を救うということができるのである。（「場所的論理と宗教的世界観」、『西田幾多郎全集』第十一巻、四三五～四三六頁）

また、「単に超越的なる神は真の神ではない。神は愛の神でなければならない。キリスト教でも、神は愛から世界を創造したと考えられるが、それは絶対者の自己否定ということであり、即ち神の愛ということでなければならない」（同前、四三六頁）とも説いている。こうして、西田自身が考えるキリスト教のあるべき姿について、次のようにも説くのである。

かかる意味に於て、私はイヴァン・カラマーゾフの劇詩に興味を有するものである。「主なる神よ、我等に姿を現し給え」と哀願する人類への同情に動かされて、キリストがまた人間の世界へ降って来た。場所はスペインのセヴィルヤであり、時は十五世紀時代、神の光栄のために毎日人を焚殺する、恐ろしい審問時代であった。大審問官の僧正が、キリストがまた奇蹟をなすのを見て、忽ち顔を暗もらせ、護衛に命じキリストを捕えて牢屋へ入れた。……「何故に今になって、我々の邪魔をしに来たか、明日はお前を烙き殺してくれる」というのだ。これに対しキリストは始終一言も言わない、恰も影の如くである。その翌日、釈放せられる時、無言のまま突然老審問官に近づいて接吻した。老人はぎくりとなった。始終影の如くにして無言なるキリストは、私の言う所の内在的超越のキリストであろう。無論、キリスト教徒は、否、ドストエーフスキー自身も、かく言わないであろう。これは私一流の解釈である。しかし新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによって開かれるかもしれない。中世的なものに返ると考えるのは時代錯誤である。自然法爾的に、我々は神無き所に真の神を見るのである。今日の世界史的立場に立って、仏教から新しき時代へ貢献すべきものがないのであろうか。（同前、四六一～四六二頁）

　ここに、「内在的超越のキリスト」ということが指摘されている。単に超越的な存在ではなく、内に自己を超えて自己を支えているものと言うことが出来るであろう。

**分断を超えるために**

　さて、以上の教説から、我々の現実世界への対処の仕方として、特に分断を超えた平和の実現に向けて、どのようなことが言えるであろうか。

まず、我々は、自己を超えてしかも自分を支えている存在へのまなざしを回復すべきである。我々は、今や人間がもっとも賢くて優れた能力があると思い込んできていよう。人間こそが、世界の主人公なのだと思い込んでいる。しかし人間は自分だけで生きているのではなく、自己を超えるものの中で生かされていることを忘れるべきではない。自己を超越するものの中で生かされているのであり、その超越者の存在を忘れてはならない。そこに、人間として謙虚さを持つべきである。人智至上主義を、深く反省しなければなるまい。

このとき、他者もまた同じように自己を超えるものの中において生かされていることをよく認識すべきである。たとえば大拙は、次のように言っている。

個己の人格的自主的価値性を認識して、これを尊重することは、力の世界では不可能なことである。力より以上のものに撞着しない限り、そのような余裕は力のみからは出てこない。自らの価値を尊重するが故に他の（価値）をもまた尊重するということは、自と他とがいずれもより大なるものの中に生きているとの自覚から出るのである。自と他とはそれより大なるものの中に同等の地位を占めて対立しているのである。より大なるものに包まれているということは、自をそれで否定することである。換言すると、自の否定によりて自はそのより大なるものに生きる。そして兼ねてそこにおいて、他と対して立つのである。自に他を見、他に自を見るとき、両者の間に起る関係が個個の人格の尊重である。（『霊性的日本の建設』、『大拙全集』〔旧版〕第九巻、一三八頁）

この時、他者も自己と同じいのちを生きていることに気づかされる。そこで他者と、一面では一体であり、一面では相互に関係しあっていることが自覚されてこよう。このことの自覚から、他者への共感も生まれ、苦悩する他者への真摯な関与も生まれて来るであろう。このとき、分断を超えて他者と和解し、手を結び合うことも実現してくるであろう。

この自他一体および自他関係しあっているという自己の実相から、大乗仏教ではたとえば人は四無量心を持つべきだと説いている。四無量心とは、「慈・悲・喜・捨」の無量の心であり、それは「与楽・抜苦・他者の離苦得楽を喜ぶ・相手を差別しない」という心のことである。この心を誰もが持てれば、世界に平和が実現することであろう。

以上で、私の発表を閉じることにする。今回はほぼ、東洋の霊性として、いわば大乗仏教の宗教性の根本はどのようなものかと、および大拙・西田の宗教哲学の一端についてご紹介したにとどまるが、ご寛恕いただけるなら幸甚である。

　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　（了）