

ぶもの、共に学ばないものの違い、第三は広大さの違い、第四は深さの違いである」（一四七頁）とある。

①六波羅蜜のところでも紹介したが、「種類の違いには三種類ある。一は摂正護戒（抑制し防衛する戒）、二は摂善法戒（あらゆる善を包摂する戒）、三は摂衆生利益戒（衆生の利益をなす戒）である。このなかの摂正護戒は、他の二戒の依りどころである」と知るべきである。摂善法戒は、仏法が生起しうる依りどころであり、摂衆生利益戒は衆生を成長させるための依りどころである」（一四七頁）。

菩薩の戒律は、自分だけが清らかに生きるために、身も心も硬直させて無理な努力をしながら厳しい規律を守るといふのは、まったく違っているのだ。もちろん、マナ識に引きずられて自分勝手な欲望を追求することを「抑制し防衛する」ことから始まるが、それだけではなく、もっと自発的・積極的に「あらゆる善を包摂する」ことを目指すのである。消極的に何かを「しない」という戒律だけではなく、善いことは何でもできるだけ「する」のが菩薩の基本的なライフスタイルであるという。そして、それは「衆生の利益をなす」ことが最終の目標なのである。

これは、私たちが「持戒」「戒律」という言葉から想像するものとはまるで違うことがわかっていただけるだろう。

②次に、菩薩も声聞（小乗）も「共に学ぶ戒律」と「共に学ばない戒律」があるという。つまり、戒律のなかには、声聞がすると罪になるが、菩薩はそれをして罪にならないものや、逆に、菩薩は行なってはならないが、声聞なら差し支えないものがあるというのである。

例えば、修行僧は年に二回、安居あんごといって、寺にこもり、外に出ないで、ずっと集中的に瞑想しなければ

ばならない時期が定められている。それは、インドには雨期と乾期があり、雨期には外に托鉢に出るのが難しいので、寺にいて修行に集中したほうがいいという事情から生まれた制度のようだ。いまでも禅宗では、冬と夏とにそれぞれ集中的な「安居」あるいは「大接心」と呼ばれる集中的な修行期間がある。

これは戒律である以上、声聞にとっては、安居の時に寺から出ることは、戒を犯したことになる。出なければ、戒を犯さないことになる。ところが、菩薩の場合、外に行くことが人々の利益になる場合、寺に留まっているのはかえって戒を犯すことであり、出ていくことこそ戒を守ることになるのだという。ここで問われているのは、外面的に規律を守るかどうかではなく、内面の慈悲の心から出た行為かどうかである。

この個所を読むと、私はいつも新約聖書にあるエピソードを思い出す。

ユダヤ教には「安息日（土曜日）には働いてはならない」という戒律・律法がある。これは、神を礼拝することに専心するためである。ところが、イエスと弟子たちが安息日に麦畑のそばを歩いていたら、弟子たちが空腹で麦の穂を摘んで食べた。それをイエスに敵対する律法学者が見とがめて、非難したというのである。細かくうるさいことを言えば、穂を摘むのは収穫であり、労働である。麦の穂を少し摘む程度のことば慣習で認められていたので、それが問題ではなく、働いたことが問題なのである。それに対して、イエスは「安息日は人のためにある。人が安息日のためにはない」と答えている。これは言い換えると、戒律は衆生の命のためにあるのであって、戒律を守るために衆生がいるのではない、命を維持するために空腹を満たすことと神を崇めることは矛盾しないということだ。

続いて、やはり安息日に、片手がまひしている人がイエスのところに来る。イエスはいつものとおり、その人を癒す。つまり、治療という労働をしたことになる。それを非難の目で見ていた律法学者たちに、

「安息日に善を行なうのと悪を行なうのと、命を救うのと殺すのと、どちらがよいか」と問いかける。彼らは、「反論できないのだが、自分が後生大事に守っている考え方と反したことを言われたので、イエスに敵意・殺意をいだく、といったエピソードがある。

ありとあらゆる規則に關して、こういった、いわば二乘的な、形式的な戒めの捉え方をするか、大乘的・イエス的な内実のある戒めの捉え方をするかは、今日の私たちにとっても基本的な問題ではないかと思ふ。

そこで続いて、アサンガは「菩薩には身体・言葉・心の三種類を治める戒律があるが、声聞にはただ身体・言葉を治める戒律があるだけである。それゆえに、菩薩には心のなかで犯す罪があるが、声聞にはそういうことはない」（二四八頁）とダメを押す。

ここでアサンガが「声聞」と呼んで非難している人々が、歴史的にいつて本当にそうだったかどうかはよくわからない。ただ、戒律は外面的行為だけの問題ではなく、むしろ内面、しかも慈悲の問題だと捉えているところは、確かに深く適切な洞察だと思ふ。

アサンガら唯識派の人々は、外側の行為としては何とか取り繕うことができたとしても、心の深いところに根本的な無明・煩惱がわだかまり、うごめいているままでは、どうにもならないことを激しく見つけている。そして、一方ではそこまで深く深く汚れきった人間の心を見つめながら、もう一方では、驚くほど高い理想を掲げる。「略して説けば、菩薩はあらゆる身体・言葉・心の行為で衆生の利益を生み出し、過ちがないのであれば、その行為をみな受けて学び、修行するのである」（二四八頁）と。

③さらに「広大さの違いには四種あると知るべきである。四種の広大さがあるからである。第一には学

ぶ事柄が種々であり量りしれないという広大さ、第二には量りしれない福德を含むという広大さ、第三には一切の衆生を包んで利益し安楽にしたいという意思の広大さ、第四にはこの上ない覚りの依りどころであるという広大さである」(二四八頁)とある。

これまた驚くべき広さを持った戒律観である。これだけ守ればいいというのではない。「人に迷惑さえかけなければいい」といった、けちな根性でないことはもちろん、これだけできればもういいという限定はないのだ。

第四で言われているように、戒律は、この上ない覚り、つまり「宇宙は私だ。すべての生きとし生けるものは私だ」という自覚の依りどころなのである。私個人が安らかになったら終わりという覚りは、大乘の菩薩の覚りではない。自然に「一切の衆生を包んで利益し安楽にしたいという意思」が生まれてくるのが、本当の覚りなのだという。だからこそ無限の物質的・精神的富を求めし、学ぶことするべきことには限界がないのである。

ここでも私たちの日常的な感覚から言えば、過剰とさえ言いたくなるほどの人間の高みが語られている。しかし、この屹立する理想と私たちの現状のどちらからも目をそらさず、その恐るべき距離を感じた時、私たちはなぜ唯識の修行者たちが、前章にあったように「三カルバ、七カルバ、三十三カルバ」と言わざるをえなかったか、改めてその理由がわかるような気がしてくる。

私は、「自分のいまの必然性として、そういう深い高い戒律を受け入れる気はない。それは私には無理だ」という方は、それでもっともかまわないと思う。私自身も、戒律や禪定について、こうした古典的な大乘仏教とはかなり違った、より一般市民向けのアプローチを考えているが、ともかく人類の精神史にここまで厳しく高い精神性・倫理性を追求した人々がいたことだけは知っておいていいと感じている。

④もう一つ、アサンガは戒律について驚くべきことを述べている。「深さの違いとは、菩薩は時にこうした方便の勝れた智慧によって、殺害などの十の事を行なっても、汚染された過失はなく、量りしれない福德を生じ、速やかにこの上ない覚りという勝れた結果を得ることである。また変化がなす身体と言葉の行為がある。これが菩薩の深い戒律であると知るべきである。この戒律によって、菩薩は、ある時は大王の位にいて、いろいろに衆生を苦しめるといふことを現わす。それは、衆生を戒律のなかにとどまらせるためである。あるいは、いろいろの本生を現わして、彼を苦しめまた怨み敵対するものを苦しめることによって、「後に」彼らが互いに愛しあつて利益しあい安心させるようにする。まず彼が信心を生じるようにし、後で三乗の聖なる道のなかで、彼が善根を成熟させるようにする」(二四八―九頁)。

先にも言ったが、古代インドの思想家たちは、誇大妄想的にスケールが大きかったり、ここまで言うのは行き過ぎといふくらい極端なことを言うことがある。ここで、アサンガやヴァスバンドゥは、「菩薩は、場合によっては衆生の本当の利益のために衆生を殺すことがある」と言っている。要するに、その人を生かしておく、無間地獄に落ちてしまうほどのひどい罪業をやってしまうという心の状態を見抜き、他の方法でそれを止めることができない場合、菩薩は、あえて殺すこともあるというのである。その場合、菩薩はあえて「もしこの殺人というカルマを実行すれば自分は地獄に墮ちるが、彼のためにその苦しい報いを引き受けることを願う」と、ヴァスバンドゥの釈にある。

これは、おそるべく危険な思想ではある。ほんの一步間違つと、宗教の名において殺人を合理化することになる。実際、そうした大きな過ちに陥つた宗教集団は、過去にも現在にもあるようだ。決して安易に語ることは許されないと思う。しかもこれは輪廻が前提になっている考え方だから、輪廻を前提にしてい

ない現代社会でこうした思想を語ることは基本的に控えなければならぬ。実のところ私も、「棋大乗論」にこうした個所があることを紹介すべきかどうかためらった。

しかし、いまだから言えるというところがあることを承知の上で言えば、例えばヒトラーという人間について、「彼も人間だから、否定できない。殺してはいけない」という態度をとるか、「彼は、この際、殺すほかない」と暗殺計画を立てるか、どちらに人間の道があるかという問題を考えると、あえて彼を殺すしかないという選択が、宗教者にはありうると思う。実際に、第二次大戦中のドイツの非常に真剣なクリスチャンの中に、あえて暗殺計画を立てた人たちがいる。その中に、有名なボンヘッフアーという神学者もいた。これは、計画が緻密でなかったために発覚して、彼は逮捕され獄死したのだが、それはともかく、こうした決断もぎりぎりの状況ではありうるだろう。

いま日本は表面上そういった深刻な事態はないから、関係ないことのように思うかもしれない。しかし例えば、私たちがナチス支配下におけるドイツ国民だったらどう生きるかと問われたときに、どう答えるだろうか。ナチスはナチスなりに法律を作っていたわけだ。かなりの部分は、法律で許されたことをしていたのである。そして、平均的な国民倫理では、当時の法律に従っていいのだし、それどころか、例えば法律に従って兵士になり、収容所の看守になり、ユダヤ人を殺すためのガス室のボタンを押す役目を実行し……というふうに、法律上はそれをやるのが国民の義務になったりするわけだ。

その時、国民としての義務に反してもあえてそれをやらないどころか、場合によってはヒトラーの暗殺を企てなければならぬかもしれない。そういう極限状況で、どんな倫理の基準を選ぶか、ここまでの深さで考える必要があるのではないか、と私は思う。それができなければ、かつての日本人と同じように、国民の義務として兵役につき、戦争という殺人を勇ましく行なうことも否定できなくなるだろう。

もちろん、そうした極限状況では、それがどんな心でなされるか、アーラヤ識、特にマナ識の働きによってなされるのか、それとも覚りの心によってなされるのか、そこが厳しく問われるし、悪人を殺して、後は悠々と去るといった、善玉・悪玉のはっきりした時代劇の正義の味方のようなわけにはいかない。「もし殺人という行為をしたならば、私は必ず地獄に落ちるが……彼に代わって苦しみを受けることを願う」というほどの深い覚悟が必要なのである。

しかしいづれにせよ、こういう個所を読む時に思うのは、大乘仏教の心髄は決して甘ったるい理想主義や人道主義ではないということだ。どんなに悪いことをしている人間がいても、「彼も凡夫、我も凡夫」などと、すべて許してしまうとか、どんな目に遭っても決して抵抗しないといったことではないのだ。そこが、安っぽく誤解された仏教と「撰大乘論」の仏教の決定的に違うところで、私はやはりこちらが本物だと思う。

ただし、これは、繰り返し言わなければならないが、きわめて危険である。安易に受け取ることは許されない。しかし、大乘の菩薩にとつての戒律というのが、常識的な真面目さや倫理性といったものをはるかに超えた、おそろしく深いものであることだけは、感じていただけるのではないだろうか。

もう一つだけ紹介しておく、菩薩は、状況によっては人を苦しめることもあるという。もちろん、苦しめるために苦しめるのではなく、道に沿わせるためであることは言うまでもないが。

これに関する世親釈がまたすばらしい。「衆生に二種あり、或は歡喜せしめて教化するに宜しく、譬えば拘物頭花の涼月に因りて開敷するが如きと、或は逼惱せしめて教化するに宜しく、譬えば因りて開敷するが如きとなり」とある。人間には二種類いて、喜びによって教えると効果がある、涼しい月の光の中で開く花のようなタイプの人間と、迫いつめ苦しめて教えるとかえって効果がある、烈しい日

射しの中で開く花のようなタイプの人間もいるというのである。私の趣味で言えば、例えば純白のハチスの花が夏の強烈な日射しの中で日射しが激しければ激しいほど生き生きと咲いているようなのがなんとも言えず好きなのだが、ほんわりとした春の暖かい日射しの中で咲く花もあれば、激しい日射しでかえって咲く花もある。

菩薩も、喜びを与えると花開く人には喜びを与え、苦しみを与えたほうが花開く人にはあえて苦しみを与える。どちらかというと、私は、前のほうでいたいと思うが、そうとう苦しみを受けないと修行しないダメなところもあるようで、時々、人生に苦しみがやって来たりしているが。

ともかく、喜びであれ苦しみであれ、どちらにしても、それで花開けばいい。だから、菩薩は相手によつてどちらを与えることもある。「仏さまみたいな人」という言い方があるが、菩薩はいつもやさしいとは限らないわけだ。常識的・平均的なやさしさや正しさでは量れない深さがあるのが、菩薩の戒律だというのである。

章の終わりには、「こうしたことを菩薩の深い戒律の違いと名づける。こうした四種の違いによつて、これが菩薩が受け保つ戒律の違いであると知るべきである」と記されている。

## 二 禪定と心の学の関係

次の第七章は、「心による学の勝れた相」である。禪定に関して、唯識観や六波羅蜜のところ、す



でに触れているため、この章には「禅定による学び」ではなく「心による学び」あるいは「心の学び」というタイトルが付けられ、禅定の具体的な説明ではなく、それに関わる様々な事柄が述べられている。

まず、大乘の心に関する学びが小乗とどう違うか、「略して説くと六種類の違いがある。以下のように知るべきである。何を六とするか。第一は対象の違い、第二は種類の違い、第三は対治の違い、第四は働きの違い、第五は実現することの違いである。第六は「実現された」事柄の違いである」という（以下一頁）。

①まず、「対象の違いとは、大乘の教えを対象として起こるからである」とある。

簡単に言うと、大乘以前の仏教では、仏教の真理を四つのポイントにまとめている。すべてのものは動いており、変化していき、つまり「無常」である。また実体はどこにもない。「無我」である。ところが、無常であり無我であるものに執着するから、すべてが「苦」となる。そして、妄想と執着を基にしたこの世は「不浄」である。この「無常・無我・苦・不浄」を洞察するのが、大乘以前の瞑想の基本である。

ところが、大乘の立場では、もちろんいっただんそのことに深く目覚めるのだが、本当に目覚めると、まず心は完全に浄らか。「浄」になる。それから、本質的な意味での「我」⇨実体⇨変わることはないものをつかめる。だから、本当に深い喜び⇨「楽」を得ることができる。それは、永遠⇨「常」の世界である。大乘では、そのそれぞれに当たる、浄を対象とした禅定、我を対象とした禅定、楽を対象とした禅定、常を対象とした禅定、四つのタイプの禅定を行なう、そこが大乘以前と違うのだという。

②「種類の違いとは、大乘の光の三昧、あらゆる福德を集める王三昧、賢く護る三昧、勇猛な前進の三

味などいろいろな三昧の種類を包括しているからである」。

これについては、具体的な内容が書かれていないので、引用だけにとどめよう。ともかく、インドの大乗仏教にはそうとうに多様な瞑想法があったようだが、日本仏教は、特に鎌倉仏教で簡略化の方向に向かい、そうした多様な瞑想法を伝承していない。念仏や題目、あるいは信心や坐禅だけでいいというのは、庶民・武士にとっては面倒がなくて有り難かっただろうが、例えばチベット密教に伝承された瞑想法の多様さと比較すると、やはり残念な気がしないでもない。

③ 「対治たいちの違いとは、一切の存在をすべて一つの対象とするからである。智慧が、楔くわによって楔を抜き出す方便のように、アーラヤ識あーらやしきのなかの一切の粗悪な障害を抜き出すからである」。

そういう大乗の禪定・三昧は何を対治・治療することを目指しているかという点、まず一切の存在をすべて一つの対象と見る瞑想をすることによって、くさびを使ってくさびを抜く場合のように、アーラヤ識の中の一切の粗悪な障害を抜き出すことだという。繰り返し述べられたように、アーラヤ識まで浄めることが必要だという認識が他の二乗にはない。それに対して大乗は、人間の無明や煩惱の根っこは非常に深層心理的な問題で、深い深層心理のところまで浄め、対治していかないと、根本問題は解決しないというところまで見ている。心・瞑想の学びについて、そこが大乗とそれ以外のものとは違うというわけだ。この主張はなかなか説得的だと私には思える。これは、すでに述べたようにヒューマニズムとも決定的に違うところであり、現代の精神状況にとってもっとも意味深い洞察であると思う。

④ 「働きの違いとは、現世では三昧の楽しみに安らかにとどまり、「次の世では」思いのままに勝れた生

存形態に生を受けるからである」。

この個所で言われていることの前半分は、実際に坐禅をしている人間には、体験的に納得できる。習慣化し、習熟し、身につけてくると、坐禅は楽しい。いろいろ心が乱れ、揺れ動き、落ち込むことがあっても、坐禅を始めると、心はすーっと鎮まる。禅定には間違いなく精神安定効果があることは、私の体験からも保証できる。

それから、当時の仏教では輪廻があることは前提になっていて、禅定をしていると、アーラヤ識が清浄になってくるから、次の世は思いのままに勝れた生存形態に生を受けることができるという。この後半分は、現代人にはそのまま信じることは難しいとしても、すでに述べたように、個人のカルマは人類に遺るということをお思い出してくださいと、その意味が幾分かは納得できるだろう。いずれにせよ、小乗は輪廻から解脱すること、二度と生まれ変わらなことを求めて瞑想するが、大乘は積極的に自利利他を實踐できるよい輪廻をすること、生まれ変わることを求めて瞑想するのだという。

⑤「実現することの違いとは、妨げられることのない神通力の智慧を一切の世界で実現するからである」。

この個所は評価の難しいところだ。大乘の禅定・瞑想を實踐すると、あらゆるところで神通力を発揮できるといのである。科学主義・合理主義に染まった現代人には、「だから仏教は非科学的で迷信的だ」と言われるところかもしれない。

私自身、神話を現代的に解釈しなおすことを目指した「非神話化」路線の近代プロテスタント・キリスト教の神学からスタートし、さらに「仏法に不思議なし」と神秘的な話を一切排除する方向の禅、しかも

近代哲学である京都学派によってさらに、良く言えば洗練された、悪く言えば骨だけにされてしまった禅の勉強をしたものだから、かつては神通力・超能力にはきわめて否定的だった。

ところが、「撰大乘論」にはまちがいに「禪定をやると神通力が身につく」と書いてある。それに並行して、トランスパーソナル心理学を学んで、それまでほとんど信じていなかったような様々な不思議な現象が実際に起こることを、信頼できる文献で読んだり、自分も少し体験するようになった。そのため、こうしたことも一度しっかり実験してみようという気になってきて、ここ十年近く、願望実現の瞑想法などを試しているが、やってみるとかなりの率で実現するようで、やはりこうしたことはある程度本当の部分があるのではないかという気がしてきている。だが、そもそも願望が結局は妄想である実体としての「自分」のためなのか、それとも衆生を利益するためなのかは、徹底的に問われなければならないと思っているし、深入りすると足をすくわれかねない領域なので、最終的な判断については留保状態にしている。

⑥「事柄の違いとは、動かし、光を放ち、充滿し、顕現し、変容させ、往復し、遠いものを近くし、粗大なものを微細なものにし、微細なものを粗大なものにし、一切のものをみな体のなかに入れ、同類のものに似せて大いなる集まりに参加し、現れまた隠れ、八つの自由を備え、他の神通力を降伏させ、他に弁舌の力を与え、記憶し、喜ばせ、光明を放ち、完全な大いなる神通力の智慧を実現し、一切の実行しがたい正しい行を実現する」とある。

これは、前項で述べられた神通力について、さらにその内容が展開されているわけだが、そうした超能力は古代インドの修行者としては当然のことと考えられていて、仏教の瞑想でしか修得できないものではなかった。むしろ大乘仏教としては、それらの「完全な大いなる神通力の智慧を実現」することが「一切

の実行しがたい行を実現する」ことにつながっているという点が重要である。

### 十種の難行

すなわち仏教の修行には「十種の難行」があるという。それは非常に難しく、禪定の力なしには実行できない。逆に言えば、禪定の力があれば、そうしたきわめて困難なことができるようになるという（一五二頁以下）。

(1)「第一は自ら受容するという難行である。自ら悟りを得ようという善なる願を受容するからである」。アサンガは、第一に、誰か他の立派な人ではなく、まさにこの自分が覚れると信じ、覚りたいと願うことの困難さをあげている。覚りというものがあるとか、覚った人がいるとかいう外の話は、それでもいくらか聞けないこともない。しかし人ではなく他ならぬ私が覚れると信じ、覚りを得ようという善なる願をはっきり自分のものとする、「私は覚れる。私は覚りたい」とはっきり腹を決めるのは、実際難しい。ほかならぬあなたが、ほかならぬ私が、「覚れる。覚りたい。覚るのだ」と、はっきり受容する。これはやはり難行である。それを受容するためには、坐禅体験・禪定体験が必須である。それがあれば、「私も覚れる」と思えるが、話を聞いているだけでは、マナ識とアーヤ識の話はすぐ自分のこととしてわかっても、覚りの話はひとごとと聞こえてしまう。

(2)「第二は撤退しないという難行である。生死のさまざまな苦があっても撤退しないからである」。

これも実感としてわかる。生きていて、本当にいろいろな苦しみがあると、もう修行するとか、覚れるとか、そういう話はだんだん遠くなって、「もうだめだ」、「そういう難しいこと、めんどろなことを言わないで、もう少し楽な生き方はないかな」と逃げたくなくて、撤退したくなる。あえて撤退しないで生き

抜くことは、やはり禅定なしにはできない。逆に言えば、坐ると「腹」も据わり、腹が決まって、腹ができる。そうすると、苦しみに遭っても立ち向かう気力が出てくるのである。

(3) 「第三は背を向けないという難行である。衆生が悪をなしても（なすからこそ）、ひたすらに彼に向かうからである」。

次のはもつと難しい。衆生・他人が私にいろいろな意地悪をする、苦しみを与える、迫害する。しかし衆生が悪をなしてもというか、衆生が悪をなすからこそ、ひたすら彼に向かう。これは大変な難行である。それは、禅定において彼と私は根底のところでは一つだという実感がないとできない。「彼と我とは一体」、「あの人も人間、私も人間」という理屈を学んただけでは、悪いやつは面と向かえばやはり可愛くないどころか、憎らしい、死んでしまえというふうになってしまう。「背を向けない」という難行ができるためには、やはり禅定において一体性を実感しなければならぬ。実感がなければできないけれども、一体性を実感すればできる。

(4) 「第四は直面するという難行である。敵意を抱いている衆生に直面し、そのためにあらゆる利益になることを実行するからである」。

これも同じような難行で、アーラヤ識・マナ識の状態ではとてもできない話である。アーラヤ識やマナ識のままでは無理にすると、偽善にしかならない。ところが、ふつうの人間にはできなくても、禅定を実践している菩薩にはできるといふ。

(5) 「第五は染まらないという難行である。菩薩は世間に生まれても、世間の俗事に染まらないからである。「釈・菩薩は愛のために生死に入るが、生死入っても世間の八つの事柄によって汚染されることがない。愛しなくても染まらない（愛而不染）。それゆえに修行しがたいのである」。

菩薩は世間に生まれて、世間の俗事にもまれるのだが、決して染まらない。この句に對する釈がとても味深い。「世間の八つの事柄」とは、利益と損失、そしてほまれ、非難と賞賛、楽しみと苦しみである。私たちはいいことがあったらすぐに浮かれていい気になりがちだし、少し嫌なことを言われるとすぐ腹が立ったり、落ち込んだりというふうに影響され、染まってしまうが、菩薩はぬか喜びもしなければ、落ち込んだりもしない。

漢訳では「愛而不染（愛して染まず）」という。衆生、他の人々を深く愛するのだが、そういう人たちの持っている煩惱、世俗のあり方に染まらない。染まらないといっても、俗世から離れてどこかへ隠遁して、自分だけが淨らかに心爽やかに暮らすというのではなく、きちんと衆生と一緒にいる。しかし、愛して、染まらないという。これは、本当に修行しがない難行ではあるが、こうした修行をしたいと私も思う。アサンガは、これもまたふつうの意識的努力では困難だが、禪定を持続することによってアーヤ識を寛容させれば可能になると言う。

(6)「第六は信じ願うという難行である。底知れない大乘というものを修行し、廣大ではなはだ深い真理を信じ願うからである」。

私たちはすでに「撰大乘論」の理論的に重要な部分の大半を学んできた。そこで、多くの読者は、「これは大変な話すぎて、とても私には無理だ」と思われたかもしれない。インド大乘仏教の語るところは、まさに底知れず廣大で深い。それを修行し抜くことを願ひ、そしてそれは可能だと信じることは本当に難しい。だが、本気になり必死になって、気合を入れて坐禅していると、私にもできるといふ自信が湧いてくるから不思議だ。

(7)「第七は通達するといふ難行である。自我も存在も無我無実体だということに通達するからであ

る」。

私もものもすべて無実体だということを推論的・知的的に理解することも難しいが、それは上手に説いてくれる人に会えば、不可能ではない。しかし、その世界に実際に到達することは、確かにきわめて困難である。だが、坐禅し続けられれば、少なくともその世界をかいま見ることがはできるのである。

(8) 「第八は理解を深めるといふ難行である。諸仏如来のはなはだ深い意味を秘めて説かれた経典をその理のままに理解するからである」。

お経は覚りの世界にいる仏が本来言葉にならない覚りの世界を、あえて言葉にしたものだから、単語や文章の表面上の意味がわかって、本当に語られた真理がそのままわかることにはならない。分別知で読んで、ただちにわかるといふわけにはいかないのだ。「理のままに理解する」には、その理を自分自身が瞑想の実践を通じて体験するほかないのである。現代人はなまじ知的になっているために、その困難さがわからなくなっているようだが、仏教を学ぶ人間は心すべきことであると思う。仏教は、心の学・禅定の学なのである。

(9) 「第九は離れず染まらないうい難行である。生死を捨てることなく、生死に汚染されることもないからである」。

これは第六項とも重なっているが、単に世俗的な世界に生きることだけではなく、生死の全体について、汚染されることのない修行の困難さを語っている。要するに「無住処涅槃」の難しさを言っているわけだが、これについては後の章で詳しく述べる。

(10) 「第十は実践修行するといふ難行である。諸仏如来は一切の障害からの自由にとどまりながら、努力しなくても、一切の衆生の利益になることを行ない、生死の果てまでもきわめて、そのような実践修行を



望んで修行する（楽修）からである。」

最後に、徹底的に実践修行することの難しさについて述べている。覚った人は、ものごとくに一切こだわることなく、無理な努力などしなくても、自然に衆生の利益になることをする。生死の輪廻の果てまでも、ということはつまり無限に、望んで、楽しんで修行をし続ける。「楽修」という。これは、考えただけでも難行中の難行であると思える。だが、それはマナ識で考えるから困難、不可能に思えるのであって、禅定によって心を磨き、心を奮い立たせれば、可能になるのだという。

しかも、すばらしいのは、「努力をせずに」という境地にまで、うまくすれば行けるのだという。私たちは努力しなければいけないが、段階の進んだ菩薩は自然に修行してしまふ。修行したくしてしまふのである。そういう境地・発達段階に達するには、まず坐禅するしかない。

以上のように、第七章は全編、いわば「坐禅のすすめ」である。繰り返す言うように、それが自利利他を目標とされているところに、大乘の瞑想が他に勝っているという根拠がある。

なお、第七章では、十種の難行について述べた後、さらに理解を深める難行について述べているが、内容が高度なため簡略な解説ではかえって誤解を招くことになるので、本書では省略した。

### 三 菩薩の得る智慧

第八章は「智慧による学の勝れた相」で、菩薩の得る智慧、つまり「無分別智」と「般若後得智」について述べられている。無分別智は、心の状態を表現した概念で、菩薩の生き方について言えば次章で述べられる「無住処涅槃」になるし、さらに菩薩が到達する存在全体、さらに宇宙全体について言うとは「身」論になる。そういう意味で言えば、結局同じことを角度を変えて言っただけだとも言えよう。

ここでは、いちおう心・智慧の状態としての無分別智と後得智というものを、あえて言葉で表現すれば、ここまでは言えるという線を出している。ただしそれは、あえて言葉で表現すればということであって、表現されたものがそれそのものではないのだ。だが、私たちは、言葉によって教えられないと、見当さえつかないから、言葉によって教えられて、実物に似たイメージを描いて、「そういうものかな。そういうものだ」としたら、自分もそれを体験したい」と思うようになる。そうなった時、「体験するには禅定しなさい」と言われて、実際に禅定をすると、やがてそれそのものが次第に見えてくるのである。私たち現代人は、「黙って坐れ」と言われても、理屈が多くてなかなか坐れない。まず先に「こういうことなのだ」という、言葉で描写できるぎりぎりまで智慧についてイメージを示し、なぜそうした智慧を得ることが必要なかを説明してもらおうと、ようやく坐る気になるかもしれない。

#### 五種類の無分別智でないもの

その説明の中でも明快なのは、「無分別智の本性は、五種の様相ではないと知るべきである」という箇所である（一五九頁、以下同）。「このようなのが無分別智である」といった肯定的な表現ではなく、「この

はないのが」という否定的な表現で語られている。しばしば誤解しがちなポイントを述べ、本当の（無分別智）・覚りと混同されがちな事柄がどう違うか、明確にしている。こうしたところがしっかりと理解できると、大乘仏教——少なくともその代表的な論師とされてきたアサンガが、「覚り」をどう捉えていたか明快になり、アサンガの「大乘仏教」と他の仏教（直接には声聞・独覚の二乗ニ乗、小乗だが、現代的には大乘仏教を自称する宗教も含むだろう）との違いがわかる。私たちが覚りについて、まだ体験しておらず、推論的に学んでいる場合、ここは正確につかんでおかなければならないポイントだと思う。

①無分別智とは「第一に思惟しないのではない」。つまり、無分別智は、物事を考えていないぼんやりした状態とか、あるいはうっとりとしたエクスタシーに入った状態などではない。智慧であり、はっきりと覚めているのだ。これは仏教外だけでなく仏教内部にさえあまりにもしばしばある誤解を正すもので、きわめて重要である。

②第一とも関わって、「第二に考察・詳察でないということでもない」。すなわち、物事を考えるのをやめたり、宗教的な概念について詳しく哲学的に洞察することをやめたりすることではない。俗流化された禅やもっと通俗的なトレーニングの世界で、「バカになれ」とか「屁理屈を言うな」「黙って坐れ」といった指導をするが、「撰大乘論」で言う「無分別智」はそういうものではないのだ。それどころか、これまでに見てきたとおり、可能な範囲ぎりぎりまでは徹底的に理論化していくし、唯識観のように理論的な瞑想も行なう。無分別智は理性・分別知をも十分に含んで超える智慧なのだと言ってもいいだろう。

③「第三に想念と感受の滅びた禅定の寂靜でもない」。「無念無想」といった言葉もあるが、何も心の中に想念が浮かばない、何も感じていない意識状態も、無分別智ではない。これも取り違えがちである。ただ想念と感受のなくなった禅定状態なら、ある程度坐禅に習熟してくると入れるようになるし、それは無

分別智を体得するためのプロセスではあるが、それができるようになったから、無分別智が得られた、覚ったと誤解してはならないというのだ。

④「第四に物質の本性でもない」。これは解説なしに読んだだけではわからない言葉だが、要するに第一から第三までの誤解を積み重ねると、それなら要するに石ころのようになれば、心もなく、考えもせず、つまり分別もしないから、それが無分別智だと誤解しかねないが、それも違うのだという。禪定は、まさにはつきりと「心の学」である。分別はしていないが、心のはつきり覚めていて、あえて言えば「一つ」あるいは「空」に気づいている状態が無分別智なのである。

⑤「第五に真実の本体についていろいろ分別することでもない」。これもまたありがちな錯覚への警告である。「空」「無」「無分別智」「覚り」といった概念の本質について、ああでもないこうでもないという理屈をこねまわすことは、無分別智そのものではない。それは、どんなに詳細で厳密でも無分別智に関する分別知にすぎない。だから、「摂大乘論」という理論書を書いている最中にもアサンガは、「これを理解することは無分別智を得ることそのものではない」と私たちに思い違いをしないよう親切な警告をしているのだ。

そして、「この五相でない智慧を無分別智と知るべきである」という。しかし私たちは、こう言われると困ってしまう。分別知ですべてが処理できると思っっている現代人は、ここで行き詰まってしまうのだ。だが、「弱すれば通ず」ということわざもあるように、ここで困り切ることが、実は修行者・菩薩としての本当の歩みの始まりなのである。

ここまで親切に注意を受けても分別知の限界を覚らず、果てしなく仏教について文字・文献を学習・研究し続け、「無分別智」について分別し続けているような人は、もうほとんど救いようがないと言っても