

瞋恚という苦への対処法

—平和構築の手がかりとしての『入菩提行論』—

金 沢 豊

【要旨】

仏教徒は出家仏教教団（サンガ）を理想とし、非暴力を貫き「絶対的平和主義」であるべきだ。仏教徒の一姿勢としてこの前提は忘れられてはならない。一方で大乘仏教の歴史を概観すれば、理想と現実のはざま、法の護持のためなら武力を放棄せず、争いも厭わないケースが確認できる。

八世紀のインドには有情としての自覚を持って、瞋恚を制御することを説いた僧侶がいた。シャーンティデーヴァは『入菩提行論』で瞋恚発生のメカニズムを説明し、敵視するものも自らの忍辱行の糧とせよという。平和の実現を外的なものではなく、どこまでも内なる要因に求める姿勢は、日和見気質の大乘仏教徒の平和主義とは一線を画している。シャーンティデーヴァの言説を元に、どのように瞋恚を抑制して他者と関わるかが、すべての有情の安楽に繋がるのかを明らかにする。

○ はじめに

一、『入菩提行論』について

二、苦の受容とその功德の問題

- 三、苦の主体の問題
- 四、心の在り方の問題
- 五、おわりに

○. はじめに

目を閉じて、じつと我慢。怒ったら、怒鳴ったら、終わり。それは祈りに近い。憎むは人の業にあらず、裁きは神の領域。一そう教えてくれたのはアラブの兄弟たちだった。

—後藤健二 (@kenjigotoip) 二〇一〇年九月七日

二〇一五年一月下旬、ISFによる日本人拘束、殺害されるという事件は世間に多大な衝撃を与えた。同時に、犯行者への憎悪が芽生える中、殺害されたジャーナリストの過去のメッセージに共感が生まれたことも興味深い出来事だった。彼の「憎むは人の業にあらず」という言葉が、無事に解放されて欲しいと願い、報道に釘付けになった多くの人の心にブーメランのように返ってきたように思う。仏教徒にとっては、かつてサンフランシスコ講和条約にセイロン（スリランカ）代表として参加したジャヤワルダナ氏が『ダンマパダ』第五偈を敷衍し、憎しみの連鎖を断つことについて言及したことも容易に想起された。¹⁾

二〇〇七年ウィーンで開催されたインターアクション・カウンシル（OBサミット）に出席した浄土真宗本願寺派の大谷光真門主（二〇一五年現在、前門）は、ブツダの教えの中に、諸宗教の対立を和らげる上で貴重なヒントとなる言葉があることを紹介した。

実にこの世においては、恨みに報いるに恨みを以てしたならば、ついに恨みの息むことがない。恨みをすててこそ息む。これは永遠の真理である。『ダンマパダ』第五偈)

すべての者は暴力におびえる。すべての(生きもの)にとって生命は愛おしい。己が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。(『ダンマパダ』第一三〇偈)

(中村元訳)

仏教では悟りを妨げる根本的な煩惱を貪欲、瞋恚、愚痴の三毒に分類する。なかでも瞋恚(*dvesa*)は恨み(*raja*)と同義であり、これらを制御することは、平和の問題を考える際の仏教徒の取るべき姿勢に深く関わると考えられる。

もちろん憎しみや暴力の連鎖は断ち切らなければならない。しかし、それを実行できるかどうかはブッダの言葉を承けている仏教徒にとっても難しい。実際に国民の七割が仏教徒というスリランカにおける内戦問題(1983-2009)や、ミャンマーやタイにおける仏教徒による異教徒弾圧問題など、仏教徒の関与する暴力も問題化してきた。また、チベット自治区における僧侶の態度について思いを寄せるときにも、いわゆる「恨み」や「憎しみ」を個々の気持ちの中で断ち切ることが、いかに至難であるかが伺えよう。

八世紀に活躍したとされるインドの学僧シャーンティデーヴァ(*Śāntideva* 寂天 ca.690-750 A.D.)は、恨まないうようにと言うだけでなく、恨みを生み出す怒りの構造と具体的な対抗策を提示している。『入菩提(菩薩)行論』(*Bodhi(satva)carya-avatara*)において「怒り(*dvesa, she bdang, 瞋*)」がすべてを打ち壊すため、対治として「忍辱(*ksānti, bzod pa, 辱提*)」を勧めている箇所である。

数千劫のあいだになしとげられた善き行い、施与、仏への供養―

このすべてを怒りは打ち壊す。(第六章第一偈)

怒りに等しい罪悪はなく、忍耐に等しい修養はない。

それゆえに、種々の仕方であつめて忍耐を実習せよ。(第六章第二偈)

「怒つたら、怒鳴つたら、終わり」冒頭の後藤さんの言葉とパラレルな詩句から始まるこの『入菩提(菩薩)行論』第六章は、観自在菩薩の化身としてチベット自治区の指導的な立場にあるダライ・ラマ一四世(以下、法王)も、法話の際にしばしば引用をする事で知られている。

本稿は、『入菩提行論』瞋恚に関する箇所から、仏教者のあるべき態度や争いを生み出す根源の捉え方について明らかにしたい。特に第六章「忍耐の完成(Kṣantiparamitā)」を中心に論点を次の三つに整理し、いかに怒りを治め、恨みの連鎖を止めるのかを考察する。

- ① 苦の受容とその功德の問題
- ② 苦の主体の問題
- ③ 心の在り方の問題

一、『入菩提行論』について

本書は、菩提の完成を目指す大乘菩薩道の歩み方を韻文で綴つたものだが、初期經典に説かれる仏教徒の在り方とは一線を画しているように伺える。それは、五戒や十善戒にみられる不殺生を原点とした争い、命の奪い合いの

否定から、菩薩による利他行の強調へ大乘仏教の過程を経て、シャーンティデーヴァが再び自身の心の持ち方を説くという展開において見て取れる。

また、顕著な特徴として偈頌が一人称で語られているという指摘がある⁵⁾。その理由は、まず、暗唱を前提とした構成になっているという事で、後代の注釈家たちも本書の性格を改変することなく受け継いでいる。つまり、仏教徒に保持され、僧侶のみならず多くの衆生の傍で語り継がれてきたことが想像に易い。さらに一人称の語りとは、他ならない私が主役であり、自身の心持ちを整えることの重要性を示し、他者との関わりの中で私がいかに振舞うべきかを描き出していると考えられる。事実八世紀頃、インドにおける仏教徒が世俗を生き、他者と関わる中で起こる争乱も少なくなかったと思われる⁴⁾。したがって、本書記述の一切は菩薩道の明示と体現で、机上の空論ではないと考えることができるだろう。

シャーンティデーヴァの名前は、インド及びチベット撰述の仏教文献に見られ、一連の著作情報は既にまとめられている⁵⁾。彼に帰せられる著作のうち、『人菩提行論』は最後に書かれた代表作として知られ、チベット訳のみならず、宋の天息災によって漢訳された『菩提行経』（大正新脩大藏経三三卷五四三―五六一）が現存する。このことから、インドから広く東アジアまで流布したことがうかがえる。テキストには複数の系統があることが明らかにされたが、第一章から第四章までは菩提心について述べられ、第六章から第九章までの標題は六波羅蜜の四項目（忍辱、精進、禪定、智慧）に対応している点が諸本において共通する⁶⁾。

さらに漢訳者は、シャーンティデーヴァという学僧の著作に龍樹作という最大級の賛辞を添え、論書に対して「経」の名を付している。この意図は詳らかでないが、論書を經典と重んじた相応の意味があると考えられる。

二. 苦の受容とその功德の問題

そもそも瞋恚とは、どういうものなのか。どうして修行者にとって罪悪と成るのかについては、初期經典に多くの文言が残されている。三毒の一つとして規定され、争いは自己の破滅への道であり、仏教徒は論争すること自体を避けるべきであると説かれている。そういった文言は『スッタニパータ』の中でも古層に属する第四章からすでに語られ、般若經典類では無諍 (araha) 第一としての仏弟子スプーティが賞賛されている。

それでも起こりうる争いの対処法としては、一切衆生への慈しみの心を持つことが明示される。忍辱は瞋恚の捨断によって獲得され、瞋恚は慈しみによって捨断される。瞋恚に対して、慈しみを注ぐことで忍辱の行となると言われている。⁸⁾

また、シャーンティデーヴァの著作に影響を与えているナーガールジュナ『宝行王正論』に、菩薩の行いを示す箇所「忍辱は怒りを絶つことであり(第五章第三六偈)」、「忍辱によって威力がある(第五章第三八偈)」と定義されている。これらのことから、忍辱とは単に何かをやみくもに我慢するというだけの意味ではなく、積極的な行である事がわかる。

心臓に瞋恚の鏃(やじり)があるあいだは、心は平静となることがない。

悦びの楽しみを得ることがない。安らかに眠ることもできず、堅固となることもできない。(第六章第三偈)

心の平静を保つためには瞋恚を取り除かなければいけないとシャーンティデーヴァはいう。瞋恚の力が心臓という象徴的な部位に働いていることから、裏を返せば、瞋恚はすべての心構えに影響し、根本的な力が備わっている

と認識されている。瞋恚を取り除くことで心の平静を保つことが可能になり、これは先に挙げた第六章第二偈で忍辱の実習が瞋恚を取り除くことに繋がっていると説かれていたとおりである。

続いてシャーンティデーヴァは、瞋恚が起るシステムを説明する。瞋恚の発生を構造を理解することで、原因を正しく見極め、それらを適切に排除することをねらいとする。

願わしからぬことの実行から生じた憂鬱と、願わしいことの破壊から生じた憂鬱と、―それを養いとして瞋恚がたけり狂い、それが私を殺す。
(第六章第七偈)

憂鬱 (daumantasya) が瞋恚の養い、糧となっていることが示されている。しかし、その憂鬱に捕らわれることも避けなければならず、

もしも治療法があるならば、憂鬱が何の役に立つだろうか。
またもしも治療法がないならば、憂鬱が何の役に立つだろうか。
(第六章第一〇偈)

病の原因が明らかであれば心配せずに原因を取り払う努力をなせばよく、治療法がないならば憂鬱を持たない、心配してもしょうがないという。このような論理で物事を考えれば、憂鬱は発生し得ないが、具体的に何から憂鬱が発生するのかと言えば、苦しみ、軽蔑、荒々しい言葉、不名誉などを原因として挙げる。そしてそれらは自分や自分の親しいものに向けられれば苦しいが、敵に振り向けることで逆の効果を得ることもある、つまり相手に苦しみを与えることで、自らの苦しみを解消する場合もあると述べている(第一一偈)。敵が有利であれば不愉快に思い、

敵が不利な状況になれば痛快に思う人々の争いの根源的な内面を見越した教説である。

こうなるともはや、苦悩の衆生には憂鬱をコントロールできないのではないかと考えられるが、苦しみそのものにも効用があるとシャーンティデーヴァは述べている。

さらに苦しみには他の徳が存在する。その苦しみを厭うがゆえに驕りがなくなる。

輪廻する者どもにたいする憐れみが生じ、悪を恐れ、勝利者に対する渴仰が生じる (第六章第二二偈)

思い通りにならないという苦しみを厭う (samvega) ことで、自らの驕り高ぶりが無くなる。驕りがなくなれば他者への関わり方は変化することを示している。他者への憐れみ、いたわりの発生といった功德があり、仏陀 (jina) への愛慕 (siddhi) が生まれることを明らかにしている。瞋恚は、憂鬱によって大きくなるが、憂鬱を除去する方法は苦を功德の糧とみる発想の転換によって表現されている。

瞋恚は、心を中心とした不安や憂鬱など内発的なものであり、感情のもつれでもある。もつれを正しく紐解くことから、苦しみの受容が始まるという。シャーンティデーヴァは単に苦しみを受容せよと言うのではない。自身の驕りがなくなり、慈悲が起こり、仏への愛慕が生まれるという功德があるからこそ受容が可能となるのだと示している。

三. 苦の主体の問題

ここまで、瞋恚が発生する構造を明らかにし、根本的に捨断しなければ解決ができないことを理解した。捨断の

方法として、瞋恚の力や成り立つた怒り苦悩に対して功德の糧であるというふう捉え方を変える手法が説明されていた。また、仏への渴仰ということから、仏道修行者だけを対象とした説明でないことが明らかである。ここからは、瞋恚の認識の仕方がより重要になり、高次の修行者への説明とも考えられる偈が展開される。

あたかもこの苦しみが、自分では欲しないのに生起するように、

怒りもまた、自分では望まないのに、力のままに起こるのである。

(第六章第三偈)

「わたしは怒る」と熟考したのちに、自ら願って怒ることはない。

また怒り「自身」も「われはこれから生起しよう」ということを意図して生起することはない。

(第六章第二四偈)

いかなる過ちでも、種々なる罪悪でも、これらすべては、

「外的な」縁の力によって現れる。自主独立 (svatantra) なものは存在しない。

(第六章第二五偈)

怒りを発生させることは誰も望まないし、誰も入念に準備をして怒ることはない。つまり、それは自立的に存在するものではなく、縁の力 (pratyayata) によって存在することが示されている。自立的であれば、根本を断つことが可能だが、縁によって過ちや罪悪が存在するため、断つことはできない。したがって適切な対処は過ちを犯したその人自体を責めるのではなく、そうさせた諸々の原因の把握に努めることであり、人と論争をする必要がないことを次に述べる。

このように、一切のものは、他のものに依存している。「一切のもの」と言われるそのものに依存して、かれ

(原因) もまた独立自由ではない。諸々の事物は化現のごとくに実際の動きのないものであるのに、ひとり何に対して怒るのであるのか。

(第十六章第三一偈)

「反対者いわくーもしそうだとすると、「怒りを」制する事もまた起こり得ないことになるであろう。何者が何を制するのか。

答えていわくー依存して起こっているということが正当(合理的)であるから苦しみも静止して無くなることが可能であると考えられるのである。

(第十六章第三二偈)

それゆえに敵あるいは友が道理にかなわぬ行いをしていても、「この人には、このようにさせるような諸の原因があるのだ」と、このように考えて、安樂にしておれ。

(第十六章第三三偈)

いかなる罪悪も独立して存在しておらず、他のものに依存して起こり影響を及ぼしていると認識することで、人そのものに対して怒りを起こすこともなく、自らも安樂を保つことができる。基本的には初期経典以来の争いの場に加わらない、相手にしないことであり、物事を正しく縁起として認識すれば怒りが生じる理由がないと言っている。はつきり述べている。瞋恚を起こす主体としての自らも縁起なるの存在であり、瞋恚発生の因となる他者も、諸々の縁によって成り立っているにすぎないのだ。

次に、怒りが無視できない程度、実害が及ぶような場合の対処法について述べている偈頌を見てみたい。

仏像やストウーパや正しい教えを滅ぼす人々、罵言する人々にたいしても、私が怒るといいうのは、適当ではない。諸の仏などは苦痛を受けることがないのであるから。

(第十六章第(六)四偈)

師や血族など、親しい人々に対して書を加える者どもがいても、前に述べたような仕方では、諸の原因があつて

そういうことがおこつたのだということを観じて、怒りを除くべきである。

(第十六章第六五偈)

シャーンティデーヴァは一貫して同じ態度に徹する。教えが誹謗されても真理である仏法そのものの価値は減じない。自立的に存在していない仏像が破壊されてもダルマが破壊されるのではなく、仏像に執着する心に気付かせてもらう機縁となると捉えるべきなのだろう。徹底して加害主体が諸々の原因に縁るもので、自立的なものではないと認識し、瞋恚を取り除く重要性を説いている。

四、心の在り方の問題

苦痛を及ぼす人への対処の後に、苦痛を受ける人へ興味深い分析をする。

生きもの (*bein*) の受ける苦痛は、必ず精神あるものども (*cetana*) と精神なきものどもとによってつくり出されるが、苦痛は精神あるものどもにのみ認められる。それゆえに心よ。汝はこの苦痛を忍べよ。

(第十六章第六六偈)

生きものの苦しみはあらゆる人によって引き起こされるが、苦痛の被害者は決まって心あるものにのみ認められると理解されている。ここから、怒りを除くという忍辱が心あるものによって成されると条件が示され、決して理想論ではなく、私たちは心ある仏教徒であるからこそ忍ばなければならぬという究極の対処法を迫られる。

忍辱の行を成せる人の条件が示され、怒りや苦悩の構造を縁起として見据えた人ならば、もはや危害を及ぼす他

者や環境を「敵」と認識すること自体が誤りなのだと述べている。

「かれは、私が善を行うのを妨げた」といって、その人を怒るのは適当ではない。

忍辱に等しい苦行は存在しない。まさにその「苦行を行う機会が」近くに迫ってきているではないか。

(第六章第一〇二偈)

— 私の敵というものは、家の中に現れ出た宝のようなものである。さとりを求める行い (bodhi-carya) の伴侶 (助) け) であるから、「むしろ」渴望されるべきである。

(第六章第一〇七偈)

第一偈でシャーンティデーヴァは数千劫にわたって積み上げてきた功德を壊すのは怒りだと示していた。自らの功德を破壊するのは自らの瞋恚であり、外的な要因ではない。私たちはしばしば善行の妨げを外的な要因に求めるが、それは正しくないと言う。しかも望まず突発的に生まれる怒りの感情に気付いたならば、極めて難しい忍辱という行を実践する機会として利用し、逃してはならないという。ゆえに、敵の出現自体を宝として喻えているのである。書籍のタイトルでもある「菩提行 (bodhi-carya)」の助けとなるのが「敵」の存在で、その出現は渴望するべきなのだ⁽¹⁰⁾という。忍耐は敵があつてこそ行じることができるといふのだ。

そこで、かの汚れた悪い心を縁として、忍耐が生ずる。それゆえに、かれこそ忍耐を生ずる原因である。私は、正法を崇めるように、かれを崇めなければならぬ。

(第六章第一一偈)

それゆえに、「生きとし生けるものは、「福を生ずる」因であり、諸の仏は「福を生ずる」因である」と聖者は

説かれた。なぜかという、これらに帰敬して、多くの人々が幸福の彼岸に到達したのであるから。

(第十六章第一二二偈)

悪い心を縁として行い難い忍辱が可能になる。第二偈で明らかにしたように、忍辱の行に勝る行は他になく、正法を崇めるように忍耐の原因(二敵)を崇めるべきだという。さらに重ねて、教証をもつて敵といういかなる怨みを持つ対象であつても、生きとし生けるものすべてが等しく福德の因であることを明らかにした。許し難い他者をも福德の因と見るとは、怨みの心を捨てる最善の方法であり、忍辱を行じる果報でもあり仏説に適っているという。ここでは生きとし生けるものも諸仏も悟りの福田という意味では同等である。

さらにシャーンティデーヴァは、仏と同じように偉大である生きとし生けるものの属性について説明を加える。

生けるものの偉大性とは、慈しみの志が尊敬されるべきであるということである。

仏の偉大性とは仏にたいしてみずからの心を淨めることから生ずる福德である。

(第十六章第一一五偈)

それゆえに、生けるものどもは仏の特質を一部分得ていることによつて、勝利者たち(諸仏)と等しい。しかし、いかなる生けるものも、無限の部分より成る(徳の海)であるブツダたちに「まったく」等しくはない。

(第十六章第一一六偈)

これは衆生と仏とが完全に一致するという意味ではない。慈しみの心を持ち合わせる一点において衆生と仏とが変わらない性質を持つている。したがって、仏に帰依しながら、慈悲の心を持つ衆生に帰依できないのはどうしてかと迫る。

この全世界は、慈悲そのものであるから（諸仏）によってわがものとされている。それについては、じつに疑いがない。これらの「生けるものどもは」、主たち（仏たち）が生けるものの姿をとって現れているだけではないか。なぜかれらを顧みないのか。

（第八章第一二六偈）

敵を敵と見なすことが誤りであり、慈悲の体現者として生きとし生けるものを認識しなければならない。それは無根拠ではなく、仏道修行者として認識をする疑いのない世界なのである。シャーンティデーヴァは、心あるものに苦痛が生じ、だからこそ忍辱が実践できる。そしてその先に悟りがあるという条件を明示した。そこには高所から条件を付している態度はなく、有情が悟りに至るまでの階段を示しているように見える。その証に、禪定波羅蜜を説き示す第八章において自らが有情であることを表明し、その立場から他者への慈しみを注ぐことが重要であると述べている。

私は他の人の苦を滅ぼさねばならない。自分自身の苦のように、苦なのであるから。私は、他の人々をも慈しまなければならぬ。自分自身が有情であるように（他の人々も）有情なのであるから。（第八章第九四偈）

私にとっても、他の人々にとっても、安樂が好ましいのはまったく同じである。そのときに、自分にはいかなる特別なことがあって、この「自分」についてだけ安樂であることに努めるのか。（第八章第九五偈）

齋藤明訳「仏教と平和」『比較思想研究』二〇〇四年

仏と私だけの関係ではなく、私と他の人との関係に触れている。著者自身が一人の有情として、ここでは自らと他者が同じ地平で関わることを禪定の方法として述べている。苦自体はさまざまな因によって誰にどのような生起

するか分からない。だから、自分だけが苦を滅ぼした状態にとどまるのでは不十分なのだ。自分だけが特別であってはならないという。心の在り方として同等の立場にある他人の安楽に努めなければならない。これは冒頭に引用した『ダンマパダ』の記述と呼応する。

すべての者は暴力におびえる。すべての（生きもの）にとつて生命は愛おしい。己が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。（『ダンマパダ』第一三〇偈）

己が身にひきくらべて考えること。そうすれば自ずと暴力や争いの元となる瞋恚を抱くことにはならない。仮に自らの心に起こる怒りも原因を正しく見極めることで忍辱の行となる。苦は完全に排除することはできないかもしれない。それでもその構造を知り、他者と自らは同じ慈しみを保持する人であり、敬意を払うに値するということが主張されている。『入菩提行論』は初期経典から幾分か発展的な姿勢が示されているが、大本の主張に変わりは無い。既に指摘されているように大乘仏教徒は、サンガの理想とする生き方ができず、絶対的平和主義を貫けないという言説は部分的には正しい⁽¹⁾。しかし、理想を追求し精進を止めない姿勢もまた大乘仏教徒の特徴であり、内的な平和を求め他者との関わりを止めない生き方は、明確に菩薩行であることがわかる。他者の苦を甘受し引き受ける心の在り方が着実な悟りへの歩みなのだ。

五. おわりに

国際政治学者のハンチントン⁽²⁾は、宗教は人類の基盤でありながら、宗教は人間の間には存在しうる最も深刻な相違

であるとして次のように述べる。

文明を定義するあらゆる客観的な要素の中で最も重要なのは通常：宗教である。人類の歴史における主要な文明は世界の宗教とかなり密接に結びついている。そして民族性と言語が共通していても宗教が違えば人びとはたがいに殺し合う場合があり、レバノンや旧ユーゴスラヴィアやインド亜大陸で起こったことはそのあらわれである。¹²

事実、宗教は人間の生活と結びつき、人々に安寧と発展をもたらしつつも、その宗教性の差異から争いへと発展するというジレンマが存在する。この問題に対して、宗教者いかに関わるべきなのか。突きつけられた課題は大きい。

恨みを除き、怒りを制御することを説いた八世紀の仏教者シャーンティデーヴァの言葉から、宗教性の差異を乗り越え、平和に結びつく可能性のある三つの論点を抽出した。

一つめは、曠恚がもたらす苦の受容の問題である。つまり、自らに起こる怒りの構造を正しく把握することが勧められ、苦を功德の因とみることを受容するように表現している。苦しみには、苦しみを厭うがゆえに驕りがなくなるという功德、憐れみが生じるという功德、仏への愛慕生じるという功德が存在すると第二一偈に明らかにされていた。苦を完全に消去するのではなく、苦の捉え方を変えること、自らの内的変化が起点となって曠恚が除去される点に注目した。

二つめは、苦悩を受ける／与える主体の問題である。自己を害するものは自分以外の他者に押しついたり、暴力主体を外的要因に求めたりすることを戒めている点である。他者も縁起的に存在しているため、人を恨むのではな

く、原因を見極めるということが必要だという指摘である。そもそも「主体」とは、責任を取る態度のあることで、理性を持ち、自由に判断できるものであり、だからこそ責任が生じると考える。「主体」が存在してこそ断罪されるべき対象ともなり得る。しかし、その主体は自立的に存在しないとシャーンティデーヴァは言い、中観派の系譜に連なる仏教徒として当然の立場をとっている。

おそらくそこには大いなる苦痛が伴う。親や兄弟など身近な人に危害を加えられて心穏やかに過ごせる人はいない。非難すべき主体は自立的に存在しなくても、暴力の主体をつくり出さなければ被害者は泣き寝入り同然である。第六五偈に想定されている試練は極めて現実的な事例であり、修行者の内的平和の枠を出ているように映る。ここには八世紀の仏教教団の抱える問題そのままが発露しており、それでも怒りや恨みは取り除かなければならないと選択された姿勢が現れていると受け止めることもできる。

三つめは、心の在り方の問題である。心あるものにはのみ苦痛があり、心あるものだからこそ忍辱が実践される。その結果、心あるものにのみ悟りの可能性が開かれているという論理になる。つまり、内的な心の在り方が悟りの条件となっている点に着目した。第一〇七偈では敵なる存在が行い難い忍辱行の実践の場を提供してくれるとして、敵をも宝と思うことが、争いの根本を絶つことに繋がるという指摘をする。また、相手の汚れた心から自らの忍耐が生じるので、その汚れた心すらも糧とし、崇めなければならぬという。苦しみを糧として他者への慈しみを持つことが仏教徒にとって明確な平和構築の一手段なのだ。そして、他の人の苦も自らと同じように滅ぼさなければならぬということが大乘仏教徒として宣言される。

ここまで、瞋恚の対処法を求めて『入菩提行論』の部分的な考察を行った。その上でなお、仏典の記述はあくまで理想論であって、現前の問題とは連結し得ないと考えられるかもしれない。しかし今、再び大きな争いが生まれるとしたら、瞋恚や、心の在り方がどうあるべきか、宗教者は何をもって応答することができるだろうか。先人の書

き残したものに尋ねる必要は充分にある。一つめの苦の受容の問題は、私たちは二度にわたる世界大戦が生み出したような苦が失われつつある時代に、偶然生きていると考えれば、同時に自身の驕りを無くすという功德を積む機会を失っている時代に生きているとも言える。驕りや自己の過大評価が世界の均衡を壊し、暴発する可能性を孕んでいる現代への警鐘とも受け取ることができらるだろう。二つめの苦の主体の問題は、現代の紛争を考える際の加害者／被害者の主体の問題に関係して重要な問題提起となっている。どちらかを一方的に裁くことが暴力になると認識し、縁起の在り方を見据えなければならぬ。三つめの内的な心の問題は、仏教徒の平和構築の手段として社会にひらき、仏教徒の保持すべき慈しみを明確な姿勢として示すことが可能になるだろう。

今や仏教の言説の全てを「絶対的平和主義」の文脈で語ることや、大乘仏教の平和思想が条件付きで暴力を容認していると括ることは適当でない。改めてその事を肝に据え、現代社会に即応する平和構築の判断に際して先人の言葉を大切にしたい。平和を国家間の争いが無い状態と捉えるのは不十分である。現代の仏教徒は、今そこにある危機に目や耳をふさぎ、自分にとって都合の良い平和という状態にとどまらず、実践の先にある価値としての平和を内的にも外的にも体現するより他はないと考える。

【註】

- (一) J.R. Jayewardene (1906-1996) ジャヤワルダナ氏が引用した文言は、J.R. Jayewardene Centre ホームページ内に記載されている。
 "Hatred ceases not by hatred but by love" <http://jrc.kk/jr-jayewardene/>
- (二) ダライ・ラマ一四世は下記の著作や講演録で平和について多くの発言をし、『入菩提行論』に言及をしている。
 ・福田洋一訳『ダライ・ラマの仏教哲学講義 苦しみから菩提へ』大東出版社、一九九六年
 ・マチウ・リカール／今枝由郎訳『ダライラマ 幸福と平和への助言』トランスビュー、二〇〇三年

「喜びと苦しみは、知覚と内面の充足にもついています。(中略)この充足の特徴は平和です。それは寛大、正直、そして私が道徳的態度と呼ぶもの、つまり他人の幸福の権利を尊重する態度から生まれます」

「世界平和は心の平和からしか生まれません」

「誰もが平和を話題にしますが、内に怒りとか憎しみを抱いていては、外側の平和は実現できません。」

(3) 梶原三恵子『Bodhicaryāvataraの基本性格―一人称の意味するもの―』待兼山論叢哲学篇 二五号、一九九一年

(4) シャーンティデーヴァは、仏教発展に重要な役割を果たしたナーランダ―僧院で学んでいた記録がある。当時、仏教徒はその立場を絶対的に保護されていたとは考えにくい。六世紀以降インドにおける仏教寺院の圧迫は記録されており、結局ナーランダ―寺院は一九三三年に崩壊、一三世紀初頭にヴィクラマシーラ僧院が壊滅したことでインドの地から仏教は滅ぶ。七世紀以降、仏典はチベット語に翻訳されるが、これも仏教徒外の勢力から仏教を保護するためインドの外に伝承するという考え方が興り、翻訳の必要に迫られたとも考えられている。シャーンティデーヴァの活躍期から、数十年遅れて吐蕃王国(チベット)のティソンディツェン王が仏教を国教に定め、七七九年に当時のナーランダ―寺院の長老であったシャーンタラクシタを招き、チベット人に初めて具足戒を授けたことも無関係ではないだろう。A.L.Basham『パシヤムのインド百科』山喜房佛書林、二〇〇四年、二六七―二七八頁

(5) ・斎藤明「アクシヤヤマティとシャーンティデーヴァ」『東アジア仏教―成立とその展開』春秋社、二〇〇三年

・Akira Saito, *An inquiry into the relationship between the Sikasannuccaya and the Bodhicaryāvatara* 『インド哲学仏教学研究』一七号、二〇一〇年

本文に対応する一次資料や文献学的情報は本稿では省略する。

また、訳語の統一を図るため『入菩提行論』引用は特記がない限り、中村元『現代語訳大乘仏典7 論書・その他』東京書籍、二〇〇四年 所収の和訳を使用し、Kate Crosby & Andrew Skilton, *the bodhicaryāvatara* Windhorse Pub, 1995 英訳、金倉圓照『悟りへの道』サーラ叢書9、一九六五年、三浦順子訳『タライ・ラマ怒りを癒やす』講談社、二〇〇三年も逐次参照した。

(6) 布施と持戒はサンスクリット本章題に見られない。漢訳は、全八章立てでサンスクリット本の第二章が縮小され、第三章と第四章に相当する部分が欠けている。第二章「菩提心施供養品」、第五章「護戒品」と名付けられ六波羅蜜の項目を備えている。

なお、第六章「忍耐の完成」は梵文、チベット訳、漢訳ともに一三四偈で構成されている。敦煌本のみ二二七偈である。

(7) 阿羅漢果を得るためには願智や無諍智・rañāñānaが必要とされることは広く知られている。『大智度論』大正二五卷・二七〇中
(8) 『慈經』*Mettasūta* 第一四八―一四九偈、や『清淨道論』*Vissuddhimagga* に見いだせる。

まず、瞋恚における危難と忍辱における功德を観察すべきである。何故か。それはこの修習によって瞋恚が断ち切れ、忍辱が獲得されるべきであるからである。『*Vasudhirmagga* PTS 二九五頁 加部富子「瞋恚の遮断と慈しみについて」』、『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第四十号、二〇〇七年

(9) 争いのない国土 (*avivāda bhūmi* の建立) に、安穩裏に努力せよ、汝らは言い争いしてはならない。『*Suttantapāṭa* 第八九六偈

(10) 「私たちの唯一の希望はインドだった」ダライ・ラマ一四世は亡命時のことを回想録に書き残した。(ロラン・デエ『チベット史』春秋社、二〇〇五年、三二九頁) 一九五九一六〇年のインド・ダラムサラ亡命政府組織化以来、法王は非暴力を筋とした姿勢をとっている。また、一九八八年六月欧州議会「ストラスブール提案」で暴力を否定し独立を放棄、中央政府に高度な自治を求めた。二〇〇七年一月一七日に行われたアメリカ合衆国議会黄金勲章授章式のスピーチでもチベット自治区に「高度な自治を求める」と、国際社会に一貫した発言をしている。しかし、現在まで状況が打開されない中、法王は法話の際に当該書を引用し敵は忍辱行を成すうえで宝であることを見なすことを実践している。

(11) 仏教には「絶対的平和主義」と「一定の条件下で暴力を認める条件付き平和主義」があるという指摘がある。宮田幸一「日本仏教と平和主義の諸問題」『創価大学人文論集』十六号、二〇〇四年

(12) サミュエル・ハンチントン『文明の衝突と21世紀の日本』集英社新書、二〇〇〇年、一〇九頁

【キーワード】

瞋恚 忍辱 平和 シヤーンティデーヴァ『入菩提行論』