

# 廻向と代受苦

—— 抜苦・受苦・忍苦の菩薩行に関する一考察 ——

戸 田 裕 久

## 一、「廻向」の原義と種別

### 「廻向」の原義

「廻向」という語は「普廻向」「追善廻向」「廻向供養」等という形で用いられている、我々にとって最も馴染み深い仏教用語の一つであろう。現今の日本の仏教徒は、仏事法要において経典読誦・唱題・念仏等による善根功德を以て、一切衆生乃至は特定の故人の冥福成仏を祈念することを指して「廻向」と呼ぶことが通例である。しかし、「廻向」という語をそのような意味にのみ解するのは一面的すぎるかもしれない。

「廻向」とは「廻転趣向」を略した語であり、自己の作した善行の功德を廻らし転じて期する所に差し向ける作用・行為を意味するとされている<sup>1)</sup>。その期する所に応じて様々な「廻向」が想定されるのであり、実際に、経典・論書に種々の廻向論が展開されている。

しかるに、「廻向」と漢訳されている語の梵語原語 (Sanskrit) は、pariṇāma または pariṇāmanā という名詞、あるいは、pari-√ṇam- という動詞の定動詞活用形または準動詞形であるが、この動詞は「屈曲する、変化する、成長する」等を意味し、したがって、pariṇāma という語は一般的には「変化、転換、成長、成熟」等の意味で用いられることが多い。また、インド哲学の用語としては、例えばサーンキヤ学派においては「転変、展開」の意味で用いられている<sup>2)</sup>。

また、仏典においても、pariṇāma 等の語が「変化、転換」という原義に近い意味で用いられている場合が少なくない。唯識学において、阿頼耶識・末那識・六識の転変が説かれる際の「転変」という漢訳語の原語は pariṇāma 等であると想定されているが、この訳語が確定される以前には、pariṇāma 等に「転変」の代わりに「廻向」という訳語が充てられていたのではないと思われる。すなわち、初期の唯識学派の論書に見られる「廻向」という語は「転変」乃至は「変化、転換、異熟」といった意味で用いられているのではないかと考えられる。例えば、『瑜伽師地論』において用いられている「廻向」という語に関しても、単なる「変化、転換」を意味する用例が大半であり、善根功德の廻向という宗教的な意味合いで用いられている例は比較的少ないように見受けられる<sup>3)</sup>。

これは裏を返せば、我々には当然のように受け容れられている、所謂「廻向」すなわち善根

功德の廻向という概念が、『瑜伽師地論』等の文献が成立した時期には、未だ定説として確立されるには至っていなかったことを示唆するであろう。

### 十種廻向

廻向思想は初期仏教において既にその原型が見られるのであるが<sup>4)</sup>、大乘仏教において著しく発展せられ、廻向に二種、三種、四種、十種等と多くの種別が想定され考察が深められた。その代表的なものは、『華嚴経』「十廻向品」すなわち『大方廣佛華嚴経』佛駄跋陀羅（359-429年）訳（六十華嚴）卷第十四「金剛幢菩薩十廻向品」、あるいは、實叉難陀（652-710年）訳（八十華嚴）卷第二十三「十廻向品」に説かれる、十種もしくは十段階の「菩薩摩訶薩の廻向」であろう。

六十華嚴によれば、十廻向とは、（1）救護一切衆生離衆生相廻向、（2）不壞廻向、（3）等一切佛廻向、（4）至一切處廻向、（5）無盡功德藏廻向、（6）隨順平等善根廻向、（7）隨順等觀一切衆生廻向、（8）如相廻向、（9）無縛無著解脫廻向、（10）法界無量廻向、と名付けられる十種をいう<sup>5)</sup>。

### 三種廻向 —— 實際廻向・衆生廻向・菩提廻向

法蔵（643-712年）述『華嚴経探玄記』は六十華嚴に対する註釈書であるが、その卷第七「金剛幢菩薩十廻向品」第二十一に対する註釈の「十廻向」の序論中、「廻向」という名称について説明する箇所において、廻向に三種あることがこう示されている。

しかるに、廻向には三〔種〕ある。

まず〔一〕、真理に焦点を絞れば（約理者）、表層的な表われを捨てること（捨相）を「廻」といい、真理に入ること（入理）を「向」と名づける。

二、衆生を利することに焦点を絞れば（約利生者）、〔自〕利を得ても〔自らの覺りを〕実現しないこと（得利不證）を「廻」といい、大悲が〔衆生の〕在り方に応じて衆生を救うこと（大悲隨有救生）を「向」と名づける。

三、菩提に焦点を絞れば（約菩提者）、〔自らの〕修した善根が三有（欲界・色界・無色界における生存）と二乗（声聞乘・独覺乘）を願わぬことを「廻」と名づけ、無上菩提へと正しく趣くことを「向」という。〔『華嚴経探玄記』大正蔵，35卷，243ab〕<sup>6)</sup>

また、十廻向のうちの「前の七は事に隨う行」であり「後の三は理に稱う行」であると述べた後、前出の三種の廻向をこう別言する。

〔十廻向の〕一々の中にみな三種の廻向がある。すなわち、善根を以て衆生に廻向する、菩提に廻向する、實際（真理）へと廻向するという〔三種である〕。

〔『華嚴経探玄記』大正蔵，35卷，243bc〕<sup>7)</sup>

これらの記述によれば、三種の廻向とは次のようなものである。

1. 真理を志向して、表層的な表われを捨離し、真理に入ろうとすること。すなわち、善根を以て「実際へと廻向する」こと。
2. 衆生を利することを志向して、自利を実現せず、大悲を以て衆生を救うこと。すなわち、善根を以て「衆生に廻向する」こと。
3. 菩提を志向して、三有と二乗を希求せず、無上菩提へと趣くこと。すなわち、善根を以て「菩提へと廻向する」こと。

これらの三種は華嚴教学において、1. 実際廻向、2. 衆生廻向、3. 菩提廻向、という名称で論じられているところのものである。「実際」とは、実在の極限（際）、存在の究極的な在り方、真実の理法のことであり、「真如」「如実法性」「諸法実相」とほぼ同義であるとされる。よって「実際廻向」とは世間的・世俗的な在り方を厭い離れて、出世間的な真実の在り方へと向かうことである。「衆生廻向」とは、自分の善根功徳を自分のためではなく、衆生の利益のために差し向ける利他行としての廻向である。我々にとって馴染み深い「追善廻向」はこの「衆生廻向」に相当するであろう。「菩提廻向」とは、善根を世間的な楽果ではなく、出世間的な菩提を得るために差し向けることである<sup>8)</sup>。

なお、この三種廻向の概念は、慧遠（523-592年）の『大乘義章』巻第九「廻向義三門分別」、智儼（602-668年）の『華嚴經搜玄記』および『孔目章』に既に見られる<sup>9)</sup>。

#### 質的轉換の廻向と方向轉換の廻向

伝統的には、この他にも多くの廻向の種別が挙げられているわけであるが、近年、桜部 建博士をはじめとする優れた仏教学者によって、それら種々の廻向を分析考察するに当たり有効と思われる、或る観点の導入が提案されている<sup>10)</sup>。それは筆者の理解するところでは、仏教用語としての「廻向」には大別して次のような二通りの意味用法があったとするものである。

(A) 自己の善根という善因を、世間的な善果（楽）ではなく、出世間的な目的（菩提等）の成就のために差し向ける廻向。これは言わば、世間・世俗的なものから出世間・聖なるものへの内容の轉換、質的轉換、価値観の轉換としての廻向である。これは「質的轉換の廻向」と称されうるであろう。

(B) 自己の善根という善因を、他者のために振り向けて施与し、他者に善果（楽）をもたらす利他の廻向。これは、本来の因果法則に則れば自己の因から自己の果へと向かうはずの因果の流れに変更を加えて、自己の因から他者の果へと方向轉換させることにより、自己から他者への受益者の変更轉換をもたらす廻向である。これは「方向轉換の廻向」と称されうるであろう。

この二分法を前述の三種廻向に当てはめるならば、「実際廻向」は世間的価値から出世間的

価値への志向性の転換であり、いわば価値観の転換であるから、質的転換の廻向（A）であり、「菩提廻向」は出世間的価値を有する最たるものとして菩提へと志向性を転換することであるから、質的転換の廻向（A）に相当する。「衆生廻向」は善業の受益者を他者に変更することのみに留まるならば単なる方向転換の廻向（B）であるが、その他者を菩提に向かわせるならば質的転換の廻向（A）という要素が加わる。

各学派・各宗派において様々な種類の廻向が説かれているが、それらを考察する際に、（A型）「質的転換の廻向」か、（B型）「方向転換の廻向」か、あるいはそれらの複合型か、という観点は一つの有効な判断基準となりうるであろう。A型とB型は同じく「廻向」という名称で呼ばれてはいるが、まったく異質な概念であり、両者を混同したり取り違えたりすることにより誤解が生ずることは想像に難くない。

我々が慣習的に行なっているところの追善・追福のための廻向、追善供養、仏事法要としての追善廻向、廻向供養は、故人の冥福のために遺族が自らの善行の功德を後から追って故人に差し向けることであり、（B型）「方向転換の廻向」の典型であると言えよう。

ただし、現代日本の仏教儀礼の現場では、遺族も僧侶も「自ら善根功德を積む」という前提条件にはさほど注意を払うこともなく、安易に追善供養の“廻向”を行なっていることが多いようにも見受けられるのであるが、それとも、日常生活において日々重ねられた善行により積まれた功德よりも、法要における一遍の經典読誦による功德の方が格段に尊く大きいということなのであろうか。

#### 廻向に関する素朴な疑問

ところで、縁起の理法という仏教の基本的な枠組みの中で、廻向はどのように位置づけられるのであろうか。世間的な善因により結果するはずの善果を出世間的な仏果へと質的転換させるためには、どのような条件が必要なのであろうか。

また、そもそも、自己の善根功德を方向転換させて他者に譲り渡す、すなわち、自己の善因により他者に善果をもたらす、方向転換の廻向は、自業自得の因果応報の法則を逸脱しているのではないか。自己の善業の報いを他者が得る“自業他得”という特殊な状況を成立させようとされる、この方向転換の廻向は、通常の因果法則とは異なる特殊な機序により成立するのであろうか。

大乘の菩薩の大慈悲と願の力は、自業自得の原則を超越し、不可能を可能にするということになるのであろうか。あるいは、空の立場からすれば、自己と他者という区別のない自他不二であるから、自業自得ということ自体に何の意味もなく、“自業他得”という問題は起こらないということになるのであろうか。

## 二. 大乘仏典における「廻向」

大乘仏教は利他行を重視しており、自己の善業の果報を自身に結果させるのみでは菩薩の為すべき行ないとしては不充分であって、自己の善根功德を他者に譲渡し他者に善い果報を得させることが推奨されている。このような大乘仏教の基本姿勢から推測して、そこに説かれている廻向は、概ね「衆生廻向」、上の二分法では（B型）「方向転換の廻向」なのではないか、と予想されるかもしれない。しかし実際には、そうとも限らないようである。

### 初期大乘経典における菩提廻向

初期の大乘経典に見られる「廻向」の用例は、そのほとんどが「菩提廻向」に相当するものである可能性が高いということが指摘されている。例えば、般若経典群には、自己の善根功德を自己の菩提のために廻向するという事例か、他人の爲した善業を随喜（*anumodanā*）することによる自己の功德を自己の菩提に資するように廻向する事例しか見られないという<sup>11)</sup>。

中国の浄土教においては、自己の功德を一切衆生に施与して自他共に浄土に往生しようとする「往相廻向」と、浄土から穢土に戻って一切衆生を教化して仏道に向かわせる「還相廻向」とが説かれており、これは他者たる一切衆生を利するための廻向であるから「衆生廻向」であり「方向転換の廻向」に相当する。

しかし、このような浄土教の教義の根拠となるべき浄土系経典「無量寿経」類には、阿弥陀仏が自己の功德を一切衆生に廻向するという思想を明示する文言はおろかそれを示唆する文言も見当たらない。また、阿弥陀仏からの働きかけにより、衆生が自己の功德を極楽往生のために廻向するという文言はあるが、これはあくまでも衆生が自己の功德を自己の往生のために廻向するのであって<sup>12)</sup>、他者たる阿弥陀仏から自己へと功德を方向転換する廻向ではない。つまり、「無量寿経」類に見られる廻向は「衆生廻向」ではなく、やはり「菩提廻向」に類するものなのである。

大乘仏典における「廻向」の用例を網羅的に精査する必要があるが、いまはその暇がない。そこで、般若経典群のうち初期の代表的な経典として『八千頌般若経』における用例を、伊藤瑞叡博士を中心とする法華経文化研究所関係者により作成された『主要梵文大乘経典語彙用例総索引（Keyword In Context Index）』<sup>13)</sup>にて検索したところ、次のような一例を見出した。

〔世尊はおっしゃった、〕「アーナンダよ、一切知者性（*sarvajñatā*）へと廻向せられていない（*a-pariṇāmita*）布施（*dāna*）は、布施波羅蜜多（*dāna-pāramitā*）という名称を得る、と君は思うか。」 具寿アーナンダはおっしゃった、「そうではありません、世尊よ。」 世尊はおっしゃった、「アーナンダよ、〔一切知者性へと〕廻向せられていない持戒（*śīla*）、廻向せられていない忍辱（*kṣānti*）、廻向せられていない精進（*virya*）、廻向せられてい

ない禪定 (dhyāna) について、君はどう思うか。アーナンダよ、一切知者性へと廻向せられていない智慧 (prajñā) は、波羅蜜多という名称を得る、と君は思うか。」アーナンダはおっしゃった、「そうではありません、世尊よ。」世尊はおっしゃった、「アーナンダよ、一切知者性への廻向によって諸々の善根を廻向している、その智慧は不思議である、と君は思うか。」〔AP., Chap. 3, pp. 247-248〕<sup>14)</sup>

上記引用文中、「一切知者性 (sarvajñatā)」は仏陀性すなわち菩提 (bodhi) を指している。一切知者性すなわち菩提へと廻向せられた (pariṇāmita) 布施が、布施波羅蜜多と呼ばれるのであり、同様に、一切知者性へと廻向せられた持戒・忍辱・精進・禪定・智慧が、それぞれ波羅蜜多の名を付せられうるといふ。この文言によれば、日常的に為されうる世間的な布施等の六行為が菩提を目標として志向する出世間的な行為へと転換されたものが、布施波羅蜜多等の六波羅蜜多である。菩提への廻向ということが波羅蜜多行の条件ということになる。

上に触れたとおり、『八千頌般若経』のこの箇所「廻向」も確かに「菩提廻向」に相当するものである。布施 (dāna) は他者に施与することであるから、一文中に「布施」と「廻向」という語が共に用いられていたならば、その廻向は自己の功德を他者たる衆生に施与する「衆生廻向」なのではないかとの予断を与えるが、ここでもやはり「菩提廻向」であった。

#### 『瑜伽師地論』「菩薩地」における菩提廻向

六波羅蜜多行に含まれる「布施」「忍辱」と「廻向」という語が関連づけられている用例としては、『瑜伽師地論』「菩薩地」*Bodhisattvabhūmi* にも次の一節が見られる。

しかるに、菩薩の布施、および、忍辱は、悲心を前提としたもの (kāruṇya-pūrvaka) であるか、あるいは、菩提へと廻向せられたもの (bodhi-pariṇata) であるか、あるいは、天界 [に到らしめるため] の原因 (svarga-nimitta) である場合には、常に、他者に結びつけられた (para-sambaddha)、自己を利するもの (svārtha) (利他即自利) である、と知られるべきである。〔BBh., Svaparārthapaṭala, D ed. p. 16, ll.7-8〕<sup>15)</sup>

漢訳『瑜伽師地論』「菩薩地」の相当箇所は次のように訳されている。

もし諸菩薩が、或いは悲を首と為し、或いは無上菩提に廻向する為に、及び天に生ずる為めに、一切時に於て、施忍等を修するならば、これを名づけて「自利共他」といふ、と知るべきである。〔『瑜伽師地論』卷第三十五「自他利品」大正蔵, 30巻, 483a〕<sup>16)</sup>

これは「菩薩地」中、自利行と利他行とを扱う「自他利品 (svaparārthapaṭala)」という章の中の一節である。この章では、行為を (1) 純粹に利己的な行為と、(2) 利己的かつ利他的な行為と、(3) 純粹に利他的な行為とに分類し、菩薩は菩提を目指す者なのであるから、他者を救済する利他行を行ないつつも、それが自らの菩提へとつながる自利行となりうるような行為を為すべきであるとして、(2) 利他即自利の行為が勧められている。その推奨される

べき利他即自利（自利共他）の行為の最好例が、上に掲げたような菩薩の布施と忍辱であるということになる<sup>17)</sup>。

引用文中の「菩提へと廻向せられた (bodhi-pariṇata)」は、先に見た『八千頌般若経』の用例と同様、「菩提廻向」にほかならない。ここでも、世間的な布施および忍辱が、出世間的な布施波羅蜜多および忍辱波羅蜜多へと転換乃至は成熟せられるという、質的転換としての廻向が述べられている。

#### 抜苦の廻向と与樂の廻向 —— 作業仮説として

ところで筆者は、この一節に初めて触れたとき、これを如何に読み解くむかということよりも、布施 (dāna)、忍辱 (kṣānti)、廻向 (pariṇata) という三つの術語が一文中に共在しているということ自体に、何故かしら強い印象を受け、当該の一節の文脈を離れて、次のような仮説が閃いた<sup>18)</sup>。—— 廻向は布施の範疇に属する行為であると考えられ、それを「布施の廻向」と呼ぶならば、それとは対照的な「忍辱の廻向」なるものが想定されうるのではないか。そして、「布施の廻向」が与樂の菩薩行に、「忍辱の廻向」が他者の苦を自ら引き受ける抜苦の菩薩行に相当するのではないか、という仮説である。

『瑜伽師地論』『菩薩地』自他利品は、諸々の菩薩行が自利にして利他であることを論じる章であり、六波羅蜜多行等のそれぞれについての吟味がなされている。波羅蜜多行へと廻向せられる、すなわち質的転換する可能性があるのは、布施・忍辱以外の持戒・精進・静慮（禪定）についても同様である。しかるに、六波羅蜜多行の中で、布施と忍辱のみが並列的に扱われているのは、これら二者が一對の、あるいは対照的ではあるが類似点の多い、対比すべき二者、対照的・対蹠的な二者として捉えられているからではないだろうか<sup>19)</sup>。

当該の用例が「菩提廻向」という質的転換の廻向 (A型) をなされた「布施」と「忍辱」を述べたものであることは明らかであるが、いま、この文脈を一旦離れて、「布施」と「忍辱」が方向転換の廻向 (B型) としてありうるのか否かという点を考察してみたい。

菩薩の利他行は「抜苦与樂」の行と言ひ換えられることが多い。「抜苦」「与樂」の用例には事欠かないであろうが、また、「破苦」「施樂」等の類例も見られるであろう<sup>20)</sup>。そして、利他行の最たるものと見做されうる、方向転換の廻向 (B型) にも「抜苦」の局面と「与樂」の局面という二局面、あるいは、苦を「取る (take)」方向と、樂を「与える (give)」方向という二方向が想定されうるのではなからうか。いまそれらを仮に、「抜苦の廻向」と「与樂の廻向」と呼ぶことにしよう。

しかし、「与樂」が即ち「抜苦」であるから、「抜苦」と「与樂」とに敢えて区別することは無意味であるとの見方もある。菩薩大士から与えられる「樂」が余りにも大きく優れているゆえに、凡夫の抱えている些末な「苦」などは易々と打ち消され、相殺され解消されるという

のであろうか。しかるに、これは言わば悪臭を芳香で隠すマスキングのようなものであって、一時しのぎの効果しかなく、根本的な問題の解決には至らしめないのではないか。一時の気安めは適切な処置を遅らせ、事態を悪化させてしまう危険性すらあるのではなからうか。

問題は、結果たる苦楽ではなく、原因たる悪業善業にある。悪業の果報が苦であり善業の果報が楽であるという因果応報の法則からすれば、苦を止滅させるためにはその因たる悪業を止滅させねばならないのが当然の理である。一時的に結果のみを苦から楽へと変えたとしても、その原因たる悪業が依然として残存していたならば、たとえ時を隔てたとしても悪業の熟する時機に至れば、いずれは別の苦が出来るのは必然であろう。

しかしながら、いまここに挙げた問題は、与えられる「楽」と抜かれるべき「苦」とを同等の次元のものと見做した場合に逢着する難点である。凡夫を責め苛んでいる「苦」は世俗的な卑俗な苦痛や苦悩であり、世間的な次元の「苦」である。他方、菩薩大士の与える「楽」は出世間的な次元の、絶対的に大きく貴い「楽」である。これは単なる「楽」ではなく、「大楽」と称せられるべきものであり、菩提(覚り)の法悦を指している。このように考えた場合には、上記の因果応報の法則に矛盾するという問題は回避されるのかもしれない。

また、菩薩の与える「楽」が実は「菩提」であるとするならば、菩薩は凡夫衆生の世間的な「苦」を出世間的な「菩提」へと質的に転換させたわけであるから、これは「菩提廻向」に相当する。ゆえに、菩薩の「与楽」は、一見して方向転換の廻向(B型)の典型例であるかのように見えるが、実質的には質的転換の廻向(A型)として成立する。

つまり、菩薩が衆生を済度するためには、まず、菩薩の有する善根功徳を凡夫衆生に移譲するという方向転換の廻向(B型)をした上で、その善根功徳を菩提へと向かわせる質的転換の廻向(A型)をする、という2段階を経ることが必要となる。「与楽の廻向」はこの2段階から成るものと考えられる。

以上により、菩薩の利他行は、方向転換の廻向(B型)と質的転換の廻向(A型)との2段階より成る「与楽の廻向」のみにより成立する、と結論づけられうるかもしれない。

しかし、ここに至ってもなお筆者は、現に苦悩に満ちた生を生きる衆生を済度するためには「与楽の廻向」のみでは不十分ではないのか、「与楽の廻向」の前段階として、やはり「抜苦の廻向」が必要なのではないか、という疑念を払拭しきれていない。というのも、菩薩からの働きかけにより、衆生が回心(改心)して菩提を目指して善業を積み仏道修行に精進し始めたとしても、それはあくまでも回心の時点以後の将来の結果に向けての行ないに限ってのことであるから、それによって果たして過去の悪業がすべて帳消しになるのか否か、という点が明確でないからである。

そもそも、因果応報の法則とは、状況に応じて軽々に例外を許容しうるほどに柔軟な、もしくは法則性の希薄なものなのであろうか。そうであるならば、それはもはや法則ではなく単な

るガイドラインのようなものに過ぎない。因果応報の法則を逸脱する事態を出来させるためには、いま一つ、精妙な仕組みがあって然るべきである。因果応報の法則を金科玉条として掲げる頑迷な者たち（筆者を含む）をも納得させるような、巧妙な理屈が示されねばなるまい。

菩薩とは、衆生を済度するという崇高な目的のためならば、因果応報の法則を逸脱することを安易に認められるという特権を有する、超越的な存在なのであろうか。しかも、有り余る自分の善根功德のほんの一部を分け与えるのみで、余裕綽々で、何の交換条件もなく、安全圏に留まったまま、些かも自らにリスクを背負うことなく、そうすることを許されている者なのであろうか。志が高く貴ければ、何でも許されるものなのであろうか。そうではあるまい。

衆生済度のために因果応報の法則を破るに当たり、菩薩には或る交換条件が課せられており、それが「抜苦の廻向」と称されるべきものである、と筆者は考えている。「与楽」の前提条件として、他者の悪業およびその結果としての苦を取り除く「抜苦」という手順があり、その際に、取り除かれた悪業はそのまま自然消滅するわけではなく、それが熟して応報の苦果を結果させるまでその悪業を保持する基体となる者を必要とする。そこで、菩薩は他者の悪業をそれが熟すまで自身に引き受けて保持した後、他者の代わりに苦しみを味わわねばならない。「抜苦の廻向」は、このような菩薩の自己犠牲により成り立つのであり、それを経てはじめて「与楽の廻向」が可能になる。以上のような「廻向」の仕組みを、作業仮説として筆者は提案したい。

ところで、廻向は基本的に布施（施与）の範疇に属するのであって、方向転換の廻向（B型）は「布施」に相当すると考えるのが自然であろう。布施とは、他者に施与すること、自分の所有しているものを他者に移行させることである。しかし、六波羅蜜多行のうち「布施」のみが廻向と関わるのではない。「与える」という行為そのものである「布施」と対照的な関係にあるのが、「受け取る」という行為に関わる「忍辱」である。忍辱とは、屈辱に耐えること、辱めを受けても耐え忍ぶこと、自らに罪咎がないにもかかわらず不当な扱いを受けても怒らないこと、侮辱による苦しみを受けてもそれを内に留めておくことである。

自分以外の者に起因する苦しみを自らが引き受けて自身の中に留め置くということは、自分以外の者に結果する苦しみを自らが引き受けるということと、その方向性が共通している。他者を原因とする苦を自己のものとして保持することが忍辱である、と考えられなくもない。

そこで、いま仮に、他者に楽を施し与える「与楽の廻向」を「布施の廻向」と呼び、他者の苦を取り除く「抜苦の廻向」を「忍辱の廻向」と呼ぶことが許されうるのではないか、との思いを抱いている。ただし、そのためには、「忍辱の廻向」等を明示する用例の収集が今後の課題となろう。

ともあれ、方向転換の廻向（B型）には、他者に楽を施し与える「与楽の廻向」と、他者の苦を取り除く「抜苦の廻向」との二方向が想定されうる。そのうち、「抜苦の廻向」に相当す

ると考えられるのが、下に見る「代受苦」という概念であろう。

### 三、「代受苦」という概念

#### 「代受苦」の意義とその類例

「代受苦」とは、「代わりに苦を受ける」すなわち、或る者が、他者の「代わりに」本来ならば他者が経験するはずの何らかの「苦を」「受ける」という意味である。言い換えれば、「代受苦」とは、他者を原因とし他者に結果するはずの苦を、自らが身代わりとなって自らの苦として、受け取ることである。

『望月佛教大辞典』の「代受苦」の項には「《術語》代りて苦を受くるの意。又大悲代受苦、大悲受苦、或いは略して代苦とも称す。即ち菩薩が大悲心を以て衆生に代りて悪趣の苦報を甘受するを云ふ。」とある<sup>21)</sup>。

ただし、「代受苦」という語がどの程度広く認知され通用せられていたかは定かでない。仏教用語、術語としては熟知切らず、人口に膾炙するには至らなかったのではなからうか。漢訳仏典中に「代受苦」と三文字が接する形での用例は数えるほどしか見られない。

むしろ、「代～受…苦」すなわち「～の代わりに…という苦を受ける」というように、代わられる受益対象（間接目的語）であるところの他者（一切衆生、諸衆生、等）と、或る者が受け取る対象（直接目的語）であるところの苦の内容（地獄苦、種種苦、一切苦毒、世間無量勤苦、等）を表わす語句を介在させている形での用例の方が多い。

また、「代～受…」すなわち「～の代わりに…を受ける」あるいは「代受…」すなわち「…を代わりに受ける」というように「苦」という字は明記されていないが苦の同義語（業障、悪業果、毒害、等）または苦の具体的内容（墮地獄及畜生、三悪道、生死、等）に相当する事柄が提示されている用例、および、「受～…苦」すなわち「～の…という苦を受ける」というように「代」という字は明記されていないが文脈から「～の代わりに」と解釈されうる用例も、「代受苦」の範疇に含めることができるであろう。

さらには、たとえば「忍苦」「於苦…堪忍」等のように、「代」の字も「受」の字もなくとも、文脈から「代受苦」とほぼ同趣旨の内容であると判断されうる場合には、それも「代受苦」に準ずる概念として同様に考察の対象としてもよいと思われる。

実際のところ、経典においては「代受苦」と同趣旨ではあるが種々異なる表現が見受けられる。一方、経疏・論書類においては「代受苦」「受苦」「代苦」等の語を用いた解釈・議論が展開されている。このことは、経典においては「代受苦」という概念が未だ確立していなかったが、経疏・論書類の作成された段階においてはその概念が意識されるようになり、「代受苦」等の語が或る程度熟した術語として用いられるようになった、という事情を示唆している。

なお、日本仏教に目を転ずれば、「代受苦」は日蓮教学においてきわめて重要な概念とされている。日蓮は衆生済度を願い法華經の広宣流布のため身命を賭して尽力したが、不当にも数々の迫害や流罪などの苦難に見舞われた。そして、自らの受難を省察するうち、『法華經』中に、此の經を宣布する者が苛烈な苦難を被り忍難殉教する様が縷々描かれ、また、『大般涅槃經』「迦葉菩薩品」に「如来が衆生の苦を己の苦の如くに見て…、一切衆生の個別的な苦（異苦）を受けて、それらを悉く如来一人の苦となす<sup>22)</sup>」云々との文言があること等にもとづき、菩薩行としての「代受苦」に自らの苦難の理由と意味を見出した。延いては、自らを如来の使いとし「法華經の行者」と自覚するに至ったという<sup>23)</sup>。

### 「代受苦」に相当するサンスクリット語原語

サンスクリット語での「代受苦」の原語は判然としない。この語およびその類例の典拠として期待される文献のうち、漢訳と対照可能な梵語原典が現存するおそらくほとんど唯一のものは、『瑜伽師地論』「菩薩地」であろう。

「菩薩地」には、「代受苦」と一対一対応する語句（複合語）が一例、存在する<sup>24)</sup>。

duḥkhodvahanacitta (duḥkha-udvahana-citta) [BBh., D ed. p. 170, ll. 1-2]

代受苦心 [『瑜伽師地論』(大正蔵, 30巻, 537a)]

これにより、duḥkhodvahana すなわち「苦 (duḥkha)」を「代受すること (udvahana)」が「代受苦」の原語として措定されうるかもしれない。

ただし、上の一例のみを以てそう確定することはできない。というのも、「代受苦」という語句は用いられていないが、同趣旨の内容を表わしている用例が二例あり、それらをも顧慮する必要があると思われるからである。

sarvaduḥkhayātanāprakārāṃś cōdvahet [BBh., D ed. p. 169, ll. 23-24]

於一切種治罰大苦。為諸有情悉能堪忍 [『瑜伽師地論』(大正蔵, 30巻, 537a)]

aham utsahāmiti sattvānāṃ duḥkhāpanayanahetoḥ [BBh., D ed. p. 253, ll. 20-21]

亦能忍受。為除一切有情苦故。 [『瑜伽師地論』(大正蔵, 30巻, 565a)]

この二例のうち前者には udvahana という名詞の語源として想定される ud-√vah- という動詞の可能法の定動詞形 udvahet (Potential or Optative, 3. sg. P.) が見られる。この語が漢訳では「代受」ではなく「能堪忍」と訳されている<sup>25)</sup>。

後者は「私は持ち堪える、という。一切衆生の苦を除去するためという理由により。」という内容から、「代受苦」に相当する行為が表明されていると判断しうる用例である。ここに、ut-√sah- という動詞の定動詞形 utsahāmi (Indicative Present, 1. sg. P.) が用いられており、この動詞は「支え上げる、持ち堪える」を原義とするので、この語が「忍受」と漢訳されているのはごく自然であり、また「代受」と意味的に重なるところがあると思われる<sup>26)</sup>。

これらごく少数の用例からではあるが、ud-√vah- もしくは ut-√sah- (< ud-√sah-) という動詞あるいはそれに由来する語 (udvahana 等) が duḥkha 「苦」という語と共に用いられている場合には、「代受苦」に該当する特殊な行為が表明されている可能性があると言えるかもしれない<sup>27)</sup>。

### 「代受苦」の行為主体

代受苦という行為を行なう主体は、大乘經典の用例の多くにおいて「菩薩摩訶薩」であり、「觀世音菩薩」等の特定の菩薩の名が挙げられている場合もある。ただ、「如来」が代受苦を行なうとする用例も皆無ではない<sup>28)</sup>。

ここで一点、注意を喚起しておきたいことは、当然と言えば当然のことなのであるが、行為主体 (kartṛ) であるからには少なくとも、自律的な意志的行為を行ないうる (svatantra)、意思を有する生物 (cetana, sentient being) でなくてはならないという点である<sup>29)</sup>。無生物や抽象概念が行為主体となることは、ただ文学的な比喩的表現としてのみはありえても、現実にはありえないことであるから、真理を追究する哲学文献においては (インドの哲学者の思惟方法は概してきわめて現実的常識的であるので)、無生物が行為主体として扱われることはまずない。

つまり、或る者が誰かの「身代わり」になるためには、その或る者には誰かの「代わり」になりうる「身」がなくてはならない。苦を受け止める「身」がなくてはならない。しかも、苦を苦として感受しうる意識を有する存在でなくてはならない。

或る者が他者の代わりに苦を受けるということは、身代わりになったその或る者が確かにその身を以て苦を実体験するというにほかならない。他者にとっては苦であったことが身代わりになった者にとっては楽であるというような都合のよい事態は起こらないのではないか。苦痛が快感であるという倒錯した感覚の持ち主であれば話は別であるが。苦は誰にとっても苦であるからこそ、それを敢えて受け取るという行為、すなわち代受苦は、常人には為し難く尊く稀有なることなのであり、それを為しうる者は余程の者に限られている。その者こそ、菩薩摩訶薩、菩薩大士にほかならない。

ただし、これは大乘經典において、菩薩の偉大さ、その利他行の尊さを称揚する文脈において唱導されている事柄である。經疏・論書類、特に「空」の理論に立脚する中観派寄りの論書においては、いささか趣きを異にするかもしれない。菩薩摩訶薩は大層な善根功德を具備しているので苦痛をさほど感じることはない。もしくは、菩薩摩訶薩は般若波羅蜜多に到り一切諸法の空なることを観じているので、苦樂を超越しており、凡夫にとっては苦であることも菩薩にとっては苦でも楽でもない。そのような類いの説明が想定されよう。

しかるに、代受苦は、人々が日々痛切に感じている苦痛や苦惱、将来への不安といった、き

わめて現実的日常的な問題に関わる事柄である。このような地上的世間的な段階で迷い右往左往している者に、高邁な「空」の理論を定石通りに講じても、唐突の感がするのは否めまい。人を仏道に導くには聞き手の悩みに合致した話をするのが効果的であろう。代受苦はそのような、普通の人の身の丈に合った話題なのである。

### 「大悲代受苦」という語句の解釈

ところで、先行研究によれば、「大悲代受苦」「大悲受苦」およびそれを略した「代苦」も「代受苦」と同義であり、特に「大悲代受苦」は定型的な語句であるとされ、その典拠として『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』中の「亦遊戲地獄 大悲代受苦」が挙げられ、「地獄に遊戲して、大悲代りて苦を受く」と書き下されている<sup>30)</sup>。

筆者は以前から「大悲代受苦」という語句を如何に解するべきか疑問を抱いていた。この句を見るかぎりにおいては「大悲が、代わりに苦を受ける」と読むよりほかないわけであるが、不自然の感が否めない。というのも、先に述べたように、常識的に考えて、自律的な意志的行為を行ないうる意思を有する生物のみが行為主体となりうるからである。「大悲」は、それが文字通りの意味であるとするならば、まさしく或る特定の意思そのものではあっても、生物ではありえず、したがって行為主体にはなりえない。

「大悲」の前に「以」あるいは「由」等の字を補って「大悲（を以て）」あるいは「大悲（に由り）」「代わりて苦を受く」というように解するべきではないのか。「大悲代受苦」という句は定型的な語句として熟しているとは言えず、術語としては不完全であって、正確には「以大悲代受苦」または「由大悲代受苦」等と表記されるべきなのではないか、と筆者は想定していた。

このことの証左となりうる類例として、『華嚴經』（六十華嚴）離世間品に「菩薩摩訶薩。…發大悲心。代一切衆生受一切苦毒故。」すなわち「菩薩摩訶薩は、…大悲心を發して、一切衆生に代わりて一切の苦の毒を受けるゆえに」という記述がある<sup>31)</sup>。行為主体はあくまでも菩薩であり、菩薩が大悲心を發動させることにより代受苦が可能になるというのである。

また、先行研究においても、たとえば『望月仏教大辞典』「代受苦」の項には、当該の『請觀音經』の語句に加えて、『大智度論』第四十九、および『瑜伽師地論』第四十九を引用したのち、「是れ菩薩は大悲心を以て衆生の苦を抜かんと欲し、自ら彼れに代りて苦果を領受せんと願ずることを説けるものなり。」との説明がある<sup>32)</sup>。筆者も当該語句を「大悲を以て」云々と解すべきものと、一応理解していた。

しかし、殊、『請觀音經』の当該箇所に限っては、「大悲が代わりに苦を受ける」というように「大悲」を行為主体として読むべきであることが、本經全体を通読して判明した。ただし、この場合の「大悲」とは正確には「大悲を有する者」の意味であり、想定されうる梵語原語は

所有複合語 (bahuvrihi-samāsa) として解釈されるべき複合語であり、具体的には、観世音菩薩を指している。『請観音経』中の別の箇所「観世音菩薩摩訶薩」という名称に続けて、その徳を称える「大悲大名称救護苦厄者」等の呼称が示されているからである<sup>33)</sup>。

これ以外の「大悲代受苦」の用例に関して如何様であるかは、各々の文脈から判断すべきであって一概には言えまい。ただ、『請観音経』における「大悲代受苦」のように「大悲」が「代受苦」の行為主体であるという事例は、きわめて特殊な、例外的な事例であろうと推測される。少なくとも、典型的な事例でない蓋然性は高い。この問題も含めて、『請観音経』については別稿を期したい。

ともあれ、「大悲」と「代受苦」が密接な関係にあることは確かである。本稿で以下に見るように、行為主体たる「菩薩摩訶薩」が「代受苦」を行なう場合には、必ずと言ってよいほど、「大悲」がその成立要件として挙げられている。すなわち、菩薩において「大悲」がある場合に「代受苦」がある、という関係が想定される。そこで、「以大悲代受苦」「由大悲代受苦」「發大悲代受苦」等の語句の先頭の文字を省略した形であると了解した上であれば、「大悲代受苦」を定型的表現、乃至は術語として扱ってもよいのかもしれない。

「代受苦」の成立要件は「大悲」であろう、と今述べたところであるが、「代受苦」が成立するためには、まだ何か足りない、という不全感が筆者にはある。「大悲を以て」「大悲に由り」「大悲故に」「大悲を發して」というように、道具や原因や理由を表わす具格 (Instrumental) あるいは起点や原因を表わす奪格 (Ablative) で表わされるような関係性をもって、「大悲」が「代受苦」という行為と結びついていることは確かであろう。菩薩が大悲ゆえにあるいは大悲を以て為す行為は様々であり、時には相手に応じて種々に姿を変えるなどして、仏法を説き仏道へと導く。そのような常道的な化他行とは異なり、代受苦は因果応報の法則を逸脱して為される特殊な行為である。しかも、菩薩自身が苦を受け損害を被る危険性すらありながら、敢えて行なう非常手段的な行為である。そのような特殊な行為を敢行するためには、何らかの特別な条件が課せられて然るべきではなかろうか。筆者の関心はつねにそこに向かってしまう。この疑問を解く鍵は、『瑜伽師地論』「菩薩地」に隠されているかもしれない<sup>34)</sup>。

#### 四. 『大品般若経』および『大智度論』における「代受苦」

##### 『大品般若経』における「受苦」「忍苦」という用例

「代受苦」という語句が明記され、かつ或る程度まとまった分量の説明がなされている用例としては、『華嚴経』「十廻向品」と『瑜伽師地論』「菩薩地」があり、そのうち前者については節を改めて後ほど述べることにする。いまは、漢訳仏典中、「代受苦」とは明記されていないが、それに類する概念を表明している用例のうち、主たるものを少し見とおきたい。

『大品般若経』すなわち『摩訶般若波羅蜜経』巻第六「発趣品」第二十に、菩薩摩訶薩の十地のうちの二地に住するとき菩薩が「常に念ずる八法」として、（１）戒清浄、（２）知恩報恩、（３）住忍辱力、（４）受歡喜、（５）不捨一切衆生、（６）入大悲心、（７）信師恭敬諮受、（８）勤求諸波羅蜜、の八項が挙げられている<sup>35)</sup>。そのうちの（５）（６）についてこう説かれている。

菩薩が「一切の衆生を捨てない」とは如何なることであるか。もし菩薩が一切の衆生を救うことを欲して〔そのことを常に〕念じているならば、それゆえ、このことを「一切の衆生を捨てない」と名づけているのである。

菩薩が「大悲心に入る」とは如何なることであるか。たとえば菩薩が次のように念じたとしよう。「私は一々の衆生の為のゆえに、恒河沙にも等しい劫の如く（長きにわたり）、地獄の中で勲苦（激烈な苦）を受けよう」乃至は「この人が仏道を得て涅槃に入るようにしよう」と。このようなことを名づけて「一切の十方の衆生の為に忍苦を為すこと」という。このことを「大悲心に入る」と名づけているのである。

〔『摩訶般若波羅蜜経』巻第六「発趣品」第二十，大正蔵，8巻，258a）<sup>36)</sup>

「入大悲心」すなわち「大悲心に入る」とは、經典自身の説く所では、「為為一切十方衆生忍苦」すなわち「一切の十方の衆生の為に忍苦を為すこと」であるという。この場合の「入」とは、一切衆生という不特定の一般的な対象に対して、何らかの方法で救済したいという非限定的な、漠然とした「大悲心」を懐いていた段階から、救済のための方策としての具体的な行動を模索し選定し、いままさにそれを実行しようとする段階に「入る」こと、いわば大悲心を実際の行動として具現化することを意味する。つまり、「入」とは「実行・実践」を意味するのではないと思われる。その、大悲心を具現化する実践内容が「為為一切十方衆生忍苦」であり、さらに具体的には、例えば、「為一一衆生故…地獄中受勲苦」すなわち「一々の衆生の為のゆえに（衆生の代わりに）…地獄の中で勲苦を受ける」という行為なのである。

この「為為一切十方衆生忍苦」、さらに限定すれば「忍苦」すなわち「苦を耐え忍ぶこと」が「代受苦」に相当する。「忍苦」という語には、菩薩が本来は自分に帰するはずのない他者の苦を自らが身代わりとなって甘んじて受ける、という意味合いが含まれていると考えられるからである。そして、「忍苦」もしくは「代受苦」の具体例として、長期間にわたり地獄で激烈な苦痛を受け続けることが挙げられている。ただ、それにとどまらず、地獄の辛苦から脱出した者に仏道修行をさせ、ついには涅槃に入らしめることまでを、菩薩は願い念じている。そこまで責任を持って面倒を見るのが菩薩であり、それゆえ菩薩の憐れみの心は「大悲心」と称されるのである。

また、同じく『大品般若経』「発趣品」に、菩薩摩訶薩の十地のうちの三地に住するとき菩薩が「五法を行ずる」「五法を満足する」として、（１）多学問無厭足、（２）浄法施亦不自

高、(3) 淨佛国土亦不自高、(4) 受世間無量勤苦不以為厭、(5) 住慚愧處、の五項が挙げられている<sup>37)</sup>。そのうちの(3)(4)についてこう説かれている。

菩薩が「仏国土を浄める」とは如何なることであるか。〔菩薩は〕諸の善根を廻向することによって仏国土を浄める。これを「仏国土を浄める」と名づけているのである。

菩薩が「世間の無量の勤苦を受けながらもそれを厭わない（それにより厭うことをしない）」とは如何なることであるか。〔菩薩は〕諸の善根を備具（具備）しているゆえに、衆生を成就させ、また仏国土を莊嚴することができる。乃至は、薩婆若（一切知者性あるいは一切知による威神力）を具足しているので、いつまで経っても疲れないし厭うこともない。これを「世間の無量の勤苦を受けながらもそれを厭わない」と名づけているのである。

〔『摩訶般若波羅蜜經』卷第六「発趣品」第二十，大正蔵，8巻，258ab）<sup>38)</sup>

この「受世間無量勤苦不以為厭」が「代受苦」に相当するであろう。「不以為厭」とは、激烈な苦を厭わずに積極的に受け入れる、というよりはむしろ、たとえそれを受け入れたとしても菩薩にとってそれは大して苦痛でも負担でもない、という意味であると思われる。

そして、そのことを可能にするのは、菩薩が具備している有り余るほどの諸の善根なのであり、さらにはその「諸の善根を廻向すること」により、衆生は仏道を成就せられ、以て仏国土が浄化され莊嚴せられる。あるいは、菩薩は「薩婆若」すなわち一切知者（sarvajña）としての条件を満たしており、またこれに伴う超自然的な能力を具備しているゆえに、いかに難儀な事であってもそれを厭わず、またそれにより疲弊することもないという。

ここで注意しておきたいのは、「代受苦」およびその他の尋常ならざる菩薩の営為を可能にしているのは、菩薩自身が積んだ諸の善根であるとされている点である。菩薩にとって苦痛は確かに苦痛なのであるが、もしも苦痛を苦痛と感じなくなったとすれば、それは、菩薩が並々ならぬ精進を重ね善行を積んで善根功徳を養いようやく得られた結果なのである。元々、苦痛は苦痛ではなかった、というわけではない。

### 『大智度論』における「代受苦」に関する解釈

『大智度論』卷第四十九「釈発趣品」第二十には、『大品般若經』「発趣品」の上記の部分を含む箇所がほぼ完全に提示され<sup>39)</sup>、その上で、菩薩摩訶薩が二地に住するとき常に念ずる「八法」のうちの(6)「入大悲心」が、こう解釈されている。

「大悲心に入る」とは、先に説いたと同様であるが、その中で仏が自らこう説いておられる。「大心の本願するは衆生の為の故なり」と。所謂、「一一の人の為の故に、無量劫に於いて地獄の苦を代わりて受ける」乃至「この人に功徳〔ある行為〕を行なわせて〔功徳を〕集めさせ、仏と作さしめて、無餘涅槃に入らせる」と〔念ずることである〕。

〔『大智度論』卷第四十九「釈発趣品」第二十，大正蔵，25巻，414b）<sup>40)</sup>

『大品般若経』中の「如恒河沙等劫地獄中受懃苦」という句が、『大智度論』では「於無量劫代受地獄苦」というように「代」の字を加えて言い換えられており、ここに「代受…苦」の概念が明確に示されている。

『大品般若経』「発趣品」で示された、菩薩が三地に住するときに行じる「五法」のうちの（２）浄法施亦不自高、（３）浄佛国土亦不自高、（４）受世間無量懃苦不以為厭、（５）住慚愧處、について『大智度論』「釈発趣品」には、それらが相互に関連づけられて次のように説明されている。

「法施を浄める」とは、[たとえば] 苗の中に草を生やすには、穢れを除けばすみやかに茂るように、菩薩もまたそれと同様に、法施する時に、名利や後世の果報を求めることがない。乃至、[菩薩は] 衆生の為のゆえに、小乗の涅槃を求めることなく、ただ、衆生に対する大悲のみを以て、仏の転じたもうた法輪（説法）、法施の相（在り方・仕方）、仏国を莊嚴する相に随いて、世間の無量の勤苦（激烈な苦）を受け、慚愧の處に住して、林中の住居（阿蘭若住處）[における修行生活]を捨てることはない。

（『大智度論』卷第四十九「釈発趣品」第二十（大正蔵，25卷，415a）<sup>41</sup>）

菩薩は名誉や実利や死後の果報を期待して行動しているわけではなく、ただ衆生の為に、という大悲を以て、説法を施す等の行為を行なっている。「法施を浄める」とは、純粋な動機を以て法を施すという意味である。また、上掲の『大品般若経』の説く所によれば、菩薩が「仏国土を浄める」すなわち「仏国土を莊嚴する」とは具体的には「受世間無量懃苦不以為厭」を指していた。それに基づいて『大智度論』では、仏が仏国土を莊嚴する仕方にしたがって、菩薩は「世間の無量の勤苦を受ける」と述べている。

なお、ここには、菩薩が衆生への大悲心を以て行なう行為として、「法を施す」と「世間の無量の勤苦を受ける」が並べられている。菩薩の利他行には法を「施す」方向と苦を「受ける」方向との二方向がある、ということが示唆されているようにも思われる。

なお『大智度論』に「代受苦」に関連して興味深い記述が見られるが、本稿では割愛した。

## 五. 『華嚴経』「十廻向品」における「廻向」と「代受苦」

### 救護一切衆生離衆生相廻向

初期大乘仏典に見られる「廻向」の用例の多くは、上述したように、質的転換の廻向たる「菩提廻向」を示すものであった。それは『華嚴経』に関しても同様であり、「十廻向品」に説かれる十種の廻向も、基本的には「菩提廻向」であると考えられる。しかし、十種廻向の第一、「救護一切衆生離衆生相廻向」には、その名の通り、方向転換の廻向たる「衆生廻向」が謳われている。これについては既に別稿に記したので、その概要のみを述べる<sup>42</sup>。

「救護一切衆生離衆生相廻向」は、「救護一切衆生」と「離衆生相」の二局面から成る廻向である。まず、「一切衆生を救護する」廻向により、菩薩がその善根を一切衆生の利益となるように廻向して一切衆生の苦を除去し消滅させる。そして、そのように一切衆生の苦を除滅した上で、「衆生の相を離れる」廻向により、菩薩がその善根を廻向して、世間的な苦悩に捕らわれている一切衆生をその世間的な在り方から出離させ、究竟一切智すなわち出世間的な菩提の境地へと趣かせる、と説かれている<sup>43)</sup>。

菩薩が自分の善根功德を衆生に廻向する、その主たる目的は、衆生を菩提に至らしめることである。真の救いは菩提という究極的な安楽の境地に達すること以外にはない。しかし、現に世間的な苦悩の渦中にある衆生には、菩提は目標とするにはあまりに遠く感ぜられ、それを希求する心も起こらないであろう。そのような衆生を発心させ仏道へと導くためには、いま衆生を責め苛んでいる苦しみを取り除くことが先決である。

「救護一切衆生」は方向転換の廻向（B型）であり、中国華嚴学の術語を借りれば「衆生廻向」の典型例である。「離衆生相」は衆生を対象としてはいるが、衆生に世間的な価値観から出世間的な価値観へと質的転換させる廻向（A型）であるから「實際廻向」であり、さらには衆生を究極的価値のある菩提へと向かわせるから「菩提廻向」である。

### 『華嚴経』「十廻向品」における「代受苦」

この第一の廻向「救護一切衆生離衆生相廻向」の範疇に含まれる、菩薩の利他行の最たるものとして提示されているのが、「代受苦」である。大乘經典中、「代受苦」に関して恐らく最も詳細な記述が見られるのは「十廻向品」のこの箇所であろうと思われる。六十華嚴に説かれている所を見てみよう。

これなる偉大な菩薩（菩薩摩訶薩）は、また、次のように思念する。――

「一切衆生は無量の不善業（悪業）を造作しており、この業ゆえに、無量の苦を受けており、如来を見ず、正法を聞かず、浄らかな僧伽を識らない。この諸々の衆生は無量の重大罪業を具有し、無量無辺の楚毒（茨のような痛苦の害毒）を受けようとしている。

私はかの三悪道（地獄・餓鬼・畜生界）の中において悉く〔衆生の〕代わりに苦を受けて〔衆生に〕解脱を得させよう。私は無量の苦悩を代わりに受けよう。苦しみゆえに〔私の〕その心が退転したり恐怖したり懈怠したり衆生を見捨てたり離れたりするのではない。それは何故か。私は衆生のために、重い負担を背負い荷って、「生・老・病・死・愁憂の苦悩、無量の諸苦難、生死を流転すること（輪廻転生）、一切の邪見（誤った見解・教義）、諸の善法の喪失、痴愚にして無智であることといった、それら一切〔の苦とその原因〕から〔衆生を〕脱け出し超え渡る（度脱）〔ことをさせよう〕」という〔一切衆生に対して〕平等に〔向けられた〕願いを〔心に〕満たしている（満平等願）。私はこれら諸々の苦を

悉く免れ超え渡ろう。

衆生は常に、渴愛に纏わりつかれており、無明に覆われ、生存に対する渴愛（有愛）に汚染され執着せられており、このためにあがき走り回っていて、自由（自在）を得ることなく、束縛されて苦しい獄中に在り、諸々の魔の業に従って、諸佛に対して疑惑の心を生じ、出世間の道（出世道）を得ず、安穩の境地（安隱處）を見ず、常に無量の生死の曠野を馳せて、無量の苦を受けている。」と<sup>44)</sup>。

偉大な菩薩は、かの衆生が生死の泥中に没して楚毒を受けているのを見て、大悲の心を起こし、衆生に善い利益を得させ、苦難を免れさせ超え渡らせる。[この菩薩の] 善根の廻向は、大廻向による廻向であり、三世（過去・現在・未来）の菩薩による廻向と同様であり、諸佛の説くところの『大廻向経』にあるとおりの廻向であり、一切衆生に悉く清浄なることを得させ、善根を具足させ、究竟の一切智（無上正等覺）[を成就させる]。<sup>45)</sup>

また、[この偉大な菩薩は] 次のように思念する。――

「私は悉く一切衆生に無上の智の王という安穩な住處（菩提）を得させよう。[私は] 自ら [菩提へと] 超え渡ることはしない。ただ、彼ら（衆生）を生死という淵から脱け出させ、[衆生に] 一切智への心（菩提心）を得させ、衆生に悪道（悪趣）という峻谷を脱け出させ、無量の苦から救い、生死の流れを超え渡らせることを [私は] 欲している。」と<sup>46)</sup>。

また、[この偉大な菩薩は] 次のように思念する。――

「私は一切衆生のために無量の苦を受けて、諸々の衆生を悉く生死という沃焦から免れさせよう。私は一切衆生のために、一切の国土、一切の地獄の中において、一切の苦を受けて、最後まで [一切の苦を] 捨離しないでおう。私は悪道の一々において未来の劫の尽きるまで、諸々の衆生に代わって無量の苦を受けよう。それは何故か。私が独りで諸々の苦を受けたならば、衆生に諸々の楚毒を受けさせないで済むのだから。[私は] 我が身を以て、悪道にいる一切の衆生を免じ贖い、[衆生に苦からの] 解脱を得させよう。」と<sup>47)</sup>。

〔『華嚴経』（六十華嚴）卷第十四，大正蔵，9卷，489bc〕

上には六十華嚴を引用したが、これに相当する八十華嚴もほぼ同様である。引用文中、末尾の二文に相当する箇所は、八十華嚴では、「それは何故か。私が独りでそのような諸々の苦を受けたならば、衆生を地獄へと墮させずに済むのだから。私は、かの地獄や畜生界や閻羅王等の險難の場所において、身を質と為して、悪道にいる一切の衆生を救い贖い、[衆生に苦からの] 解脱を得させよう。」とある。

罪業深い衆生は悪因悪果、自業自得の因果応報の法則により、地獄等の悪趣の苦しみを被るのが当然である。しかるに菩薩は、悪趣の衆生の身代わりとなってその苦しみを自ら引き受けよう、自らの身を以て贖おうという念を懐いている。そしてここに、菩薩摩訶薩が「代受苦」

という行為を行なう理由、動機が如実に述べられている。

いま激しい苦しみの渦中にある衆生は、それと格闘しそれに対処することで精一杯であり、自身の置かれている状況を把握したり冷静に物事を判断する余裕はなく、将来に展望をもつことなど出来ようはずがない。そこで、菩薩が衆生のその苦しみを肩代わりして受け取ることに、より、衆生の負担を軽減し当面の苦しみから解放させたならば、衆生は落ち着きを取り戻し、さらには将来に希望を抱くことができ、菩提を目指すようになるかもしれない。衆生にとっての究極的な救済は菩提に至ることによってしか果たされえない。菩薩の代受苦は、衆生に菩提心を発せさせるための準備段階の営為である。

## 六. 小 結

本稿では、まず「廻向」(pari-√ṅam-, pariṅāma, pariṅāmanā, etc.) という語の原義が「変化, 転換」等であると確認することから始めて、この語の意味が一義的でないことに注意を喚起した。仏教においては種々の「廻向」が論じられているが、それらは大別して、質的転換としての廻向(A型)と方向転換としての廻向(B型)との二類型に集約される。前者(A型)は、通常因果法則によれば世間的な因から世間的な果が成立すべきところを、世間的な因から出世的な果が成立するように、質的に転換させる作用としての廻向である。後者(B型)は、通常因果法則によれば自己の善因から自己の善果が成立すべきところを、自己の善根を他者に施与することによって、自己の善因から他者の善果が成立するように、方向転換させる作用としての廻向である。

大乘仏典における「廻向」の用例を概観すると、意外にも、そのほとんどは善根功德を出世的な菩提の成就のために役立てるという「菩提廻向」すなわち質的転換の廻向(A型)に相当するものであり、方向転換の廻向(B型)の用例は稀れであった。

廻向を質的転換と方向転換とに区別して考察するという方法論は、既に先学の研究において提示されたものであり、筆者にはそれが十分に説得力のある見方であるように思われる。それに加えて、筆者は本稿において、「廻向」について検討するに当たり、次のような新たな観点を導入することを提案したい。――

方向転換の廻向(B型)には、他者(一切衆生, 諸有情)に善なるもの(善根功德, 楽, 菩提)を施し与える「与楽」の廻向のみならず、他者から悪なるもの(不善業, 苦, 悪趣)を取り除き、受け取る「抜苦」の廻向という逆方向の作用・行為もありうるのではないか。そして、前者「与楽の廻向」は「布施」と同方向の方向転換の廻向であり、後者「抜苦の廻向」は「忍辱」と同方向の方向転換の廻向である。このような観点を導入して再検討することにより、「廻向」に関して新たな知見が開かれるかもしれない、と期待される。

廻向（B型）は、一般的に、自己の善根功徳を他者に廻施して他者に善果をもたらすことである、と解されるのが通例であるから、「与樂の廻向」乃至は「布施の廻向」という概念に関しては、さほど違和感もなく受け容れられうるのではなかろうか。しかるに、「抜苦の廻向」乃至は「忍辱の廻向」という概念を導入するには、いささか抵抗感があるのは否めない。この概念を明確に表明する記述は未だ充分に見出されていないというのが実情である<sup>48)</sup>。

しかしながら、「抜苦の廻向」に相当すると考えられる概念には、一つ見当がついた。それは、菩薩大士の行為、菩薩行としての「代受苦」すなわち他者の苦を身代わりとなって受け取るという行為である。ただ、「代受苦」という語の用例はさほど多くはないのであるが、例えば『大品般若経』『発趣品』に「受苦」「忍苦」という語が見られ、それらの意味するところはまさしく「代受苦」にほかならない。

また、『華嚴経』『十廻向品』には、十段階の廻向が説かれるうちの、第一としての「救護一切衆生離衆生相廻向」の前段、「救護一切衆生」の廻向として、「代受苦」が明確に説かれている。ただし、この第一の廻向は、件の前段のみでは不充分であり、代受苦などの菩薩行により一切衆生を救護したのちには、速やかに後段の「離一切衆生相廻向」すなわち、衆生を世間的な価値観から脱却させて、出世間的な価値観へ、すなわち菩提へと向かわせる段階へと進まなければならない。

菩薩の大悲による「代受苦」に頼るのみでは、根本的な問題解決には至らない。衆生は未だ真に救われてはいない。菩薩の「代受苦」によって、衆生が悪趣等の苦しみから一時的に解放されたとしても、自らの性根が変わらなければ、同じ過ちを犯して罪業を重ね、再び悪趣の苦しみを味わうことであろう。それを防ぐには、衆生に根本的な価値観の転換を迫ることが必要である。迷える衆生の世間的な相対的な価値観を、出世間的な究極的絶対的な価値観へと転換させること、すなわち、衆生自身における質的転換の廻向（A型）が必要であろう。方向転換の廻向（B型）、特にそのうちの「抜苦の廻向」に当たる「代受苦」は、衆生を正しく菩提へと発心させるための糸口を与える、一つの方便なのである。

- ク 出典、およびその略号・略称・通称
- AP. *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā : Abhisamayālaṅkāraloka  
Prajñāpāramitāvyaḥyā: The Work of Haribhadra,*  
Edited by Unrai Wogihara (Tokyo, 1973).
- BBh. *Bodhisattvabhūmiḥ*  
D ed. *Bodhisattvabhūmiḥ [Being the XVth Section of Asaṅgapāda's  
Yogācārabhūmiḥ]*, Edited by Nalinaksha Dutt  
(Jayaswal Research Institute, Patna, 1978). (底本)
- W ed. *Bodhisattvabhūmi: A Statement of Whole Course of Bodhisattva  
(Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi),*  
Edited by Unrai Wogihara (Taisho College, Tokyo, 1936).  
再版: 『梵文菩薩地持經』(山喜房佛書林)
- SK. *Sāṃkhya-kārikā* of Īśvarakṛṣṇa.
- 『大品般若經』 = 『摩訶般若波羅蜜經』(二十七卷) 鳩摩羅什訳  
(大正新修大藏經, No. 223, 8卷, 217-424頁)。
- 『華嚴經』 六十華嚴 = 『大方廣佛華嚴經』(六十卷) 佛馱跋陀羅訳  
(大正藏, No. 278, 9卷, 395-788頁)。
- 『華嚴經』 八十華嚴 = 『大方廣佛華嚴經』(八十卷) 實叉難陀訳  
(大正藏, No. 279, 10卷, 1-444頁)。
- 『大般涅槃經』(三十六卷) 惠嚴等訳 (=南本大般涅槃經)  
(大正藏, No. 375, 12卷, 605-852頁)。
- 『請觀音經』 = 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』(一卷) 竺難提訳  
(大正藏, No. 1043, 20卷, 34-38頁)。
- 『大智度論』(一百卷) 龍樹造, 鳩摩羅什訳 (大正藏, No. 1509, 25卷, 57-756頁)。
- 『瑜伽師地論』(一百卷) 彌勒説, 玄奘訳 (大正藏, No. 1579, 30卷, 279-882頁)。
- 「菩薩地」 = 『瑜伽師地論』卷第三十五-卷第五十 本地分中「菩薩地」第十五  
(大正藏, No. 1579, 30卷, 478-577頁)。
- 『菩薩地持經』(十卷) 曇無讖訳 (大正藏, No. 1581, 30卷, 888-959頁)。
- 『華嚴經探玄記』(二十卷) 法藏述 (大正藏, No. 1733, 35卷, 107-492頁)。
- 『金七十論』(三卷) 真諦訳 (大正藏, No. 2137, 54卷, 1245-1262頁)。

## 〈注〉

- 1) 坂本幸男 [1939] 「廻向思想の哲学的考察——華嚴学を中心として」(『佛教思想講座』東京帝国大学佛教青年会, 昭和14年, 139-174頁)。  
中村 元 [2001] 『広説佛教語大辞典』(東京書籍) 124頁「廻向」の項。
- 2) SK., v. 16: kāraṇam asty avyaktaṃ pravartate triguṇataḥ samudyāc ca /  
pariṇāmataḥ salilavat pratipratiguṇāśrayaviśeṣāt //  
『金七十論』上卷(大正蔵, 54巻, 1249a):  
「性変異生因 三徳合生変 転故猶如水 各各徳異故」  
SK., v. 27: ubhayātmakam atra manaḥ saṃkalpakam indriyaṃ ca sādharmaṃyāt /  
guṇapariṇāmaviśeṣān nānātvaṃ bāhyabhedāś ca //  
『金七十論』中巻(大正蔵, 54巻, 1251c):  
「能分別為心 根説有兩種 三徳転異故 外別故各異」  
このように『金七十論』では pariṇāma は「転」と訳されている。  
中村了昭 [1982] 『サーンクヤ哲学の研究——インドの二元論』(大東出版社, 昭和57年)  
312-313頁, 335-337頁等参照。
- 3) 横山紘一 [1996] 『漢梵蔵対照 瑜伽師地論総索引』(山喜房佛書林, 平成8年) 参照。
- 4) 藤本 晃 [2006] 『廻向思想の研究——餓鬼救済物語を中心として』(ラトナ仏教叢書 I, 国際仏教徒協会) によれば、紀元前3世紀頃までに成立していた *Petavatthu* (餓鬼事) には、後の「廻向」に通じる先駆的な思想が詳説されている。
- 5) 『大方廣佛華嚴経』(六十華嚴) 卷第十四(大正蔵, 9巻, 488bc)。
- 6) 『華嚴経探玄記』卷第七(大正蔵, 35巻, 243ab):  
然廻向有三。初約理者。捨相曰廻入理名向。二約利生者。得利不證曰廻大悲随有救生名向。  
三約菩提者。所修善根不願三有二乘名廻正趣無上菩提曰向。
- 7) 『華嚴経探玄記』卷第七(大正蔵, 35巻, 243bc):  
二通論——中皆有三種廻向。謂以善根廻向衆生。廻向菩提。廻向實際。
- 8) 坂本幸男 [1939] 「廻向思想の哲学的考察——華嚴学を中心として」(前掲) 参照。
- 9) 慧遠『大乘義章』卷第九, 廻向義三門分別(大正蔵, 44巻, 636c-637c)。  
中村 元 [2001] 『広説佛教語大辞典』(東京書籍) 124頁「廻向」の項。  
坂本幸男訳『華嚴経探玄記』(『国訳一切経 和漢撰述部 経疏部七』大東出版社, 昭和13年) 七九一頁、註八八参照。
- 10) 桜部 建 [1974] 「功德を廻施するという考え方」(『仏教学セミナー』大谷大学, 第20号, 93-100頁)。梶山雄一 [1983] 『「さと」と「廻向」』(講談社現代新書, 講談社, 昭和58年) 148-162頁 参照。

- 11) 藤本 晃 [2006] 『廻向思想の研究——餓鬼救済物語を中心として』(前掲) 34-35頁。  
 森山清徹 [1976] 「般若経における「廻向」の問題」(『印度学仏教学研究』通巻第48号)。  
 島 義厚 [1993] 「宝積経における廻向」(『印度学仏教学研究』通巻第82号)。
- 12) 藤本 晃 [2006] 前掲書, 36-38頁。
- 13) *Keyword In Context Index To Primary Sanskrit Texts of Mahāyāna Sūtras : Aṣṭa-sāhasrikā-Prajñāpāramitā, Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra, Daśabhūmika-Sūtra* (主要梵文大乘経典語彙用例総索引), Compiled by Zui'e Itoh, Masakatsu Murakami, Yasuo Sano, Yasuhiro Itoh, Satoshi Noda (Publishing Association of KWIC Index To Primary Sanskrit Text of Mahāyāna Sūtras, Tokyo, 2009).
- 14) *AP.*, Chapter 3: Śakra-parivartaḥ, pp. 247-248 :  
 tat kiṃ manyase ānanda aparīṇāmitaṃ dānaṃ sarvajñatāyāṃ dāna-pāramitā-nāmadheyaṃ labhate // āyusmān ānanda āha / no hidaṃ bhagavan // bhagavān āha / tat kiṃ manyase ānanda aparīṇāmitaṃ śīlam aparīṇāmitā kṣāntir aparīṇāmitaṃ vīryam aparīṇāmitaṃ dhyānaṃ tat kiṃ manyase ānanda aparīṇāmitā prajñā sarvajñatāyāṃ prajñāpāramitā nāmadheyaṃ labhate // ānanda āha / no hidaṃ bhagavan / bhagavān āha / tat kiṃ manyase tvam ānanda acintyā sā prajñā yā kuśala-mūlāni sarvajñatā-parīṇāmeṇa parīṇāmayati /
- 15) *BBh.*, Book I, Chapter III: Svaparārthapaṭalam, D ed. p. 16, ll. 7-8 (W ed. p. 23, ll. 14-16): dānaṃ punaḥ bodhisattvasya kṣāntiś ca kāruṇyapūrvakaṃ vā bodhiparīṇataṃ vā svarganimittaṃ vā\* nityakālaṃ parasambaddha eva svārtho veditavyaḥ /  
 (\* D ed. Manuscript omits svarganimittaṃ vā)
- 16) 『瑜伽師地論』卷第三十五 本地分中 菩薩地 第十五 初持瑜伽處 自他利品第三之一 (大正藏, 30卷, 483a) :  
 若諸菩薩或悲為首。或為廻向無上菩提及為生天。於一切時修施忍等。當知是名自利共他。  
 『菩薩地持經』卷第一 (大正藏, 30卷, 891a) :  
 應知應斷。布施忍辱悲心為首。廻向菩提及欲生天。是名自利共他。
- 17) 相馬一意 [1987] 「梵文和訳「菩薩地」(2) ——自利・利他の章」(『佛教学研究』第43号, 龍谷大学, 527-504頁) 参照。
- 18) 立正大学大学院修士課程在学中の木田隆正氏の「『瑜伽師地論』における廻向論に関する研究」に助力する機会があり、その梵文原典における「廻向」の用例を、横山紘一 [1996] 前掲『瑜伽師地論総索引』85頁「廻向」等の項を頼りに見ていた際に、「菩薩地」中の当該の一節に目が惹きつけられた。これが本研究の発端である。
- 19) 「布施」と「忍辱」を対照的な二者として捉えることに思い至ったのは、*BBh.*, D ed. p. 16,

ll. 7-8（注15）を一読した際に感じた違和感に端を発している。kāruṇya-pūrvakaṃ, bodhi-pariṇataṃ, svarga-nimittaṃ という限定詞はいずれも中性名詞 dānam（布施）とは性・数・格が一致するが、女性名詞 kṣāntiḥ（忍辱）とは一致しないため、kṣāntiḥ が孤立しているように見える。勿論、文法学的にはこのような不一致は許容されうる。辻直四郎『サンスクリット文法』（岩波書店、1974年）248-249頁参照。しかし、やはり語感として違和感を拭えない。しかも、この文中、kṣāntiś ca の位置が不自然であり、いかにも後で付け足したかのような印象を与える。菩薩の布施について一通り述べた後、これに類するものとして忍辱についてもここで言及すべきであると気づいて急遽、kṣāntiś ca という語句を挿入したという状況が想像される。さもなくば、始めから dāna-kṣānti と並列複合語 (dvandva) で示し、限定詞も両数 (dual) で統一するのが自然ではなかろうか。ともあれ、この文は、「菩薩の布施は、悲心を…自己を利するものであり、また同様に忍辱も、悲心を…自己を利するものである、と知られるべきである。」というように、布施に関する記述を忍辱にも当てはめて（限定詞の性を頭の中で女性に置き換えて）二度読みするとよいであろう。

- 20) 『大般涅槃經』卷第三十，師子吼菩薩品之六（大正蔵，12卷，803c）：  
菩薩摩訶薩為破衆苦施安樂故。… 菩薩摩訶薩為破一切衆生苦惱。
- 21) 『望月佛教大辭典』第四卷（四版，世界聖典刊行協會，昭和38年）3246頁「ダイジュク代受苦」の項。
- 22) 『大般涅槃經』（南本大般涅槃經）卷第三十四，迦葉菩薩品之四（大正蔵，12卷，838a）：  
如來受苦不覺苦 見衆生苦如己苦 雖為衆生處地獄 不生苦想及悔心 一切衆生受異苦 悉是如來一人苦
- 23) 日蓮宗事典刊行委員會編『日蓮宗事典』（日蓮宗宗務院，昭和56年）255頁「代受苦」。  
田村芳朗 [1980]「代受苦——菩薩と苦」（『仏教思想 5 苦』仏教思想研究会編，平樂寺書店，317-334頁）。  
庵谷行亨 [2001]「日蓮聖人の代受苦思想」（『聖巖博士古稀記念論集 東アジア仏教の諸問題』山喜房佛書林，265-281頁）。
- 24) 横山絃一 [1996]『漢梵蔵対照 瑜伽師地論総索引』（山喜房佛書林）729頁：  
代受 udvahana, Bo. 170-1, 44.537a  
代受苦 duḥkha-udvahana-citta, Bo. 170-1, 44.537a
- 25) ud-√vah- という動詞は、「上に」を表わす接頭辞 ud- と「運ぶ」を意味する動詞語根 √vah- とから成るから、「上に運ぶ，運び上げる」または「上に捧げ持って運ぶ」を原義とするのであろうが、そこから「掲げる，支え上げる」「仕上げる」「保持する，所有する，授かる」「被る，経験する，感受する」等の意味が派生し、最も日常的には「結婚する」

という意味で用いられる。当該箇所では「堪忍」と漢訳されている語の原語  $ud-\sqrt{vah}$ - にその意味は直接的にはないが、「被る」「保持する」ことに伴う心理的要素をも含意せられて「持ち堪える」「耐え忍ぶ」ことを意味するようになったと考えられる。

V. S. Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, revised and enlarged edition (Poona, 1957), p. 433:  $udvah$  の項には、to marry, lead home (as a bride) という意味が筆頭に挙げられている。なお、この動詞を語源とする名詞  $udvahana$  (neuter) も marrying 等を意味する。ただ、仏教文献においてはこのような意味では用いられないであろう。

26)  $ut-\sqrt{sah}$ - という動詞は、「上に」を表わす接頭辞  $ud-$  (>  $ut-$ ) と「保持する, 被る」を意味する動詞語根  $\sqrt{sah}$ - とから成るから、「支え上げる, 持ち堪える」を原義とし、そこから「可能である, ~できる」「敢行する, 試みる, 挑戦する」等の意味が派生し、さらには「楽しむ」という意味をも表わしうる。用例中の  $utsahāmi$  は直説法現在時制 (Indicative Present) であり可能法 (Potential or Optative) の意味はないが、漢訳には「能忍受」とある。ここでは動詞語根の意味に着目しているため、 $ut-\sqrt{sah}$ - (<  $ud-\sqrt{sah}$ -) に「忍受」という訳語を充てる。なお、横山紘一 [1996] 『瑜伽師地論総索引』の「忍受」の項には、この  $utsahāmi$  という用例が拾われていない。

27)  $ud-\sqrt{vah}$ - よりも  $ut-\sqrt{sah}$ - の方が「苦を引き受けて耐え忍ぶ」という意味合いを表わすには相応しく、「代受苦」の概念を的確に表わしうるように思われる。すなわち、「代受苦」に相当するサンスクリット語の原語としては、 $duḥkhodvahana$  ( $duḥkha-udvahana$ ) 以外にも、\* $duḥkhotsāha$  (\* $duḥkha-utsāha$ ) 等の語句が想定されうるかもしれない。ただし、 $ut-\sqrt{sah}$ - という動詞に由来する名詞  $utsāha$  (m.) は「活力, 能力, 努力」を意味するのが普通である。

28) 田村芳朗 [1980] 「代受苦——菩薩と苦」に挙げられている用例、および筆者が実際に目にしてはいるかぎりにおいて、「菩薩摩訶薩」略して「菩薩」が代受苦の行為主体とされている場合がほとんどである。ただ、田村芳朗 [1980] 332頁に指摘されている通り、『大般涅槃經』「迦葉菩薩品」には、如来が代受苦に該当する行為を行なうという一節がある。前記 注22) 参照。

29) インドの伝統的文法学 (Vyākaraṇa) における  $kāraṇa$  (行為要素) という考え方によれば、「行為主体 ( $kartṛ$ ) とは自律的 ( $svatantra$ , 依自起) なるもの」(パーニニ・ストラ Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī*, 1. 4. 54:  $svatantraḥ kartā$ ) ということになる。そのためには当然、意思を有する者、意識のある者 ( $cetana$ ,  $ajaḍa$ )、最低限、生き物 ( $prāṇin$ ,  $jīva$ ) でなくてはならない。

30) 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』(請觀音經) (大正藏, 20卷, 36b):

爾時世尊而説偈言 大悲大名称 吉祥安樂人 恒説吉祥句 救濟極苦者 衆生若聞名 離苦得解脫 亦遊戲地獄 大悲代受苦 或處畜生中 化作畜生形 教以大智慧 令免無上心 或處阿修羅 軟言調伏心 令除憍慢習 疾至無為岸 …

『望月佛教大辞典』第四卷（上掲）3246頁「ダイジュク 代受苦」の項。

なお、田村芳朗 [1980]「代受苦——菩薩と苦」（前掲）325頁では、この問題の箇所を典拠として「大悲代受苦」という定型的な語句もできている」と述べられ、同、333頁、注（1）において、この句が「大悲代わって苦を受く」と書き下されている。

- 31) 『大方廣佛華嚴經』（六十華嚴）卷第三十七，離世間品（大正蔵，9巻，634c）：  
佛子。菩薩摩訶薩。有十種發普賢心。何等為十。所謂發大慈心。救護一切衆生故。發大悲心。代一切衆生受一切苦毒故。發一切施為首心。悉捨一切諸所有故。…  
『大方廣佛華嚴經』（八十華嚴）卷第五十三，離世間品（大正蔵，10巻，282a）：  
佛子。菩薩摩訶薩。發十種發普賢心。何等為十。所謂發大慈心。救護一切衆生故。發大悲心。代一切衆生受苦故。發一切施心。悉捨所有故。…
- 32) 『望月佛教大辞典』第四卷（前掲）3246頁「ダイジュク 代受苦」の項。
- 33) 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』（請觀音經）（大正蔵，20巻，34c）に、「大悲觀世音」「南無觀世音菩薩摩訶薩。大悲大名称救護苦厄者。」とあり、同（36b）には「大悲施無畏者」とある。觀世音菩薩に対する美称として、「大悲」「大名称」「救護苦厄者」「施無畏者」が用いられている。「大悲」のサンスクリット語の原語は「大」を意味する mahā- (< mahat-) と「悲」を意味する karuṇā-, kṛpā- 等とから成る複合語 (samāsa) であり、それはおそらく、「大いなる悲」という意味の同格限定複合語 (karmadhāraya) ではなく、「大いなる悲を有する者」を意味する所有複合語 (bahuvrīhi) であろうと思われる。觀世音菩薩摩訶薩 (Avalokiteśvara-bodhisattva-mahāsattva) が男性名詞であるので、元は女性名詞であった karuṇā-, kṛpā- は所有複合語の後分として男性形になっているはずであるから、「大悲」の原語としては \*mahā-karuṇa, \*mahā-kṛpa 等が想定されうる。
- 34) 『瑜伽師地論』「菩薩地」における「代受苦」の用例、および、そこに示唆されている代受苦の成立要件に関しては、別稿を期したい。
- 35) 『摩訶般若波羅蜜經』（大品般若經）卷第六，發趣品第二十（大正蔵，8巻，256c）：  
復次須菩提。菩薩摩訶薩住二地中常念八法。何等八。一者戒清淨。二者知恩報恩。三者住忍辱力。四者受歡喜。五者不捨一切衆生。六者入大悲心。七者信師恭敬諮受。八者勤求諸波羅蜜。須菩提。是名菩薩摩訶薩住二地中滿足八法。
- 36) 『摩訶般若波羅蜜經』（大品般若經）卷第六，發趣品第二十（大正蔵，8巻，258a）：  
云何菩薩不捨一切衆生。若菩薩念欲救一切衆生故。是名不捨一切衆生。云何菩薩入大悲心。若菩薩如是念我為一一衆生故。如恒河沙等劫地獄中受勤苦。乃至是人得仏道入涅槃。如是

- 名為為一切十方衆生忍苦。是名入大悲心。
- なお、引用文中、「懃苦」の「懃」は「勤」と通じ、この字には「勤める、勤しむ」以外に「苦しむ、疲れる」という意味もあるので、「懃苦」は同義語を重ねた強意表現であり「激烈な苦」を意味するものと思われる。
- 37) 『摩訶般若波羅蜜經』（大品般若經）卷第六，發趣品第二十（大正藏，8卷，256c-257a）：  
復次須菩提。菩薩摩訶薩住三地中行五法。何等五。一者多學問無厭足。二者淨法施亦不自高。三者淨佛國土亦不自高。四者受世間無量懃苦不以為厭。五者住慚愧處。須菩提。是名菩薩摩訶薩住三地中。應滿足五法。
- 38) 『摩訶般若波羅蜜經』（大品般若經）卷第六，發趣品第二十（大正藏，8卷，258ab）：  
云何菩薩淨佛國土。以諸善根迴向淨佛國土。是名淨佛國土。云何菩薩受世間無量懃苦不以為厭。諸善根備具故。能成就衆生亦莊嚴佛土。乃至具足薩婆若終不疲厭。是名受世間無量懃苦不以為厭。
- 39) 『大智度論』卷第四十九，積發趣品第二十（大正藏，25卷，412c-413c）  
= 『摩訶般若波羅蜜經』卷第六，發趣品第二十（大正藏，8卷，258a-258c）。
- 40) 『大智度論』卷第四十九，積發趣品第二十（大正藏，25卷，414b）：  
入大悲心者。如先說。此中佛自說。本願大心為衆生故。所謂為一人故。於無量劫代受地獄苦。乃至令是人集行功德作佛入無余涅槃。
- 41) 『大智度論』卷第四十九，積發趣品第二十（大正藏，25卷，415a）：  
淨法施者。如苗中生草除穢則茂。菩薩亦如是。法施時不求名利後世果報。乃至為衆生故。不求小乘涅槃。但以大悲於衆生。隨佛轉法輪法施相莊嚴佛國相。受世間無量勤苦住慚愧處。不捨阿蘭若住處。  
なお、『大品般若經』中の「懃苦」の「懃」の字は『大智度論』では「勤」とある。
- 42) 拙稿、戸田裕久 [2009] 「迴向と代受苦 —— 『華嚴經』 「十迴向品」 を中心に」（『佛教學』第51号，佛教思想學會，2009年12月，1-21頁）。
- 43) 『大方廣佛華嚴經』（六十華嚴）卷第十四（大正藏，9卷，488c）：  
佛子。何等為救護一切衆生離衆生相迴向。此菩薩摩訶薩。… 修行積集慈哀愍悲歡悅喜堪忍捨。修如是等無量善根。修善根已。作如是念。我所修習善根。悉以饒益一切衆生究竟清淨。以此所修善根。令一切衆生皆悉除滅地獄餓鬼畜生閻羅王等無量苦惱。復作是念。我以此善根迴向。為一切衆生作舍。… 以如是等無量善根迴向。令一切衆生究竟一切智。  
『大方廣佛華嚴經』（八十華嚴）卷第二十三（大正藏，10卷，124c-125a）もほぼ同内容。
- 44) 『大方廣佛華嚴經』（六十華嚴）卷第十四（大正藏，9卷，489bc）：  
此菩薩摩訶薩。復作是念。一切衆生造作無量諸不善業。因是業故受無量苦。不見如來。不聞正法。不識淨僧。此諸衆生。具有無量大惡罪業。應受無量無邊楚毒。我當於彼三惡道中

悉代受苦令得解脱。我當代受無量苦惱。不以苦故其心退轉恐怖懈怠捨離衆生。何以故。我為衆生荷負重擔滿平等願。度脱一切生老病死愁憂苦惱無量諸難。流轉生死一切邪見。失諸善法愚癡無智。我當悉度免此衆苦。衆生常為愛網所纏。無明覆蔽染著有愛。為之走使不得自在。縛在苦獄隨諸魔業。於諸佛所心生疑惑。不得出世道。不見安隱處。常馳無量生死曠野。受無量苦。

『大方廣佛華嚴經』（八十華嚴）卷第二十三（大正蔵，10巻，125bc）：

佛子。菩薩摩訶薩。見諸衆生。造作惡業。受諸重苦。以是障故。不見佛。不聞法。不識僧。便作是念。我當於彼諸惡道中。代諸衆生。受種種苦。令其解脱。菩薩如是。受苦毒時。轉更精勤。不捨不避。不驚不怖。不退不怯。無有疲厭。何以故。如其所願。決欲荷負一切衆生。令解脱故。菩薩爾時。作是念言。一切衆生。在生老病死。諸苦難處。隨業流轉。邪見無智。喪諸善法。我應救之。令得出離。又諸衆生。愛網所纏。癡蓋所覆。染著諸有。隨逐不捨。入苦籠檻。作魔業行。福智都盡。常懷疑惑。不見安隱處。不知出離道在於生死輪転不息。諸苦淤泥恒所沒溺。

六十華嚴に「度脱一切生老病死…」、八十華嚴に「令得出離」とある部分は、文脈から考えて「[令]度脱一切生老病死…」と使役の「令」を補って訳す。

- 45) 『大方廣佛華嚴經』（六十華嚴）卷第十四（大正蔵，9巻，489c）：

菩薩摩訶薩。見彼衆生没生死泥受衆楚毒。起大悲心。饒益衆生令得善利。免度苦難。善根廻向。以大廻向廻向。如三世菩薩廻向。如諸佛所說大廻向經廻向。令一切衆生悉得清淨。具足善根究竟一切智。

『大方廣佛華嚴經』（八十華嚴）卷第二十三（大正蔵，10巻，125c）：

菩薩見已。起大悲心。大饒益心。欲令衆生。悉得解脱。以一切善根廻向。以廣大心廻向。如三世菩薩。所修廻向。如大廻向經所說廻向。願諸衆生。普得清淨。究竟成就一切種智。

六十華嚴の「令一切衆生悉得清淨。具足善根究竟一切智」は、八十華嚴の「願諸衆生。普得清淨。究竟成就一切種智」を参考にして、「令…具足善根[成就]究竟一切智」というように「成就」を補って訳す。

なお、ここに教証として題名が挙げられた『大廻向經』とは如何なる經典であるのか、実在したか否か、現存する經典のいずれかに相当するのか、不明である。

- 46) 『大方廣佛華嚴經』（六十華嚴）卷第十四（大正蔵，9巻，489c）：

復作是念。我當悉令一切衆生得無上智王。安隱住處。不為自度。但欲令彼出生死淵。得一切智心。拔出衆生惡道嶮谷。救無量苦度生死流。

『大方廣佛華嚴經』（八十華嚴）卷第二十三（大正蔵，10巻，125c）：

復作是念。我所修行。欲令衆生。皆悉得成無上智王。不為自身。而求解脱。但為救濟一切衆生。令其咸得一切智心。度生死流。解脱衆苦。

47) 『大方廣佛華嚴經』(六十華嚴) 卷第十四 (大正藏, 9 卷, 489c):

復作是念。我當為一切衆生受無量苦。令諸衆生悉得免生死沃焦。我當為一切衆生。於一切刹一切地獄中。受一切苦。終不捨離。我當於一一惡道盡未來劫。代諸衆生受無量苦。何以故。我寧獨受諸苦。不令衆生受諸楚毒。當以我身免贖一切惡道衆生。令得解脫。

『大方廣佛華嚴經』(八十華嚴) 卷第二十三 (大正藏, 10 卷, 125c):

復作是念。我當為一切衆生。備受衆苦。令其得出無量生死。衆苦大壑。我當普為一切衆生。於一切世界。一切惡趣中。盡未來劫。受一切苦。然常為衆生。勤修善根。何以故。我寧獨受如是衆苦。不令衆生墮於地獄。我當於彼地獄畜生。閻羅王等。險難之處。以身為質。救贖一切惡道衆生。令得解脫。

48) 「受け取る廻向」「抜苦の廻向」乃至は「忍辱の廻向」という表現の用例が見当たらないのは何故であろうか。その理由を少し考えてみることにしよう。

方向転換としての「廻向」は、自己から自己へと向かうべきものを、方向転換させて自己から他者へと「施し与える」という行為・作用である。「廻向」は特殊な「布施」である、あるいは、特殊な在り方をするが「廻向」は基本的には施与・布施という行為・作用である、という観念が既に常識として定着していたという状況が想定される。他方、「抜苦」「忍辱」は基本的に、引き受ける、受け取る、保持するという行為・作用である。「廻向」は「布施」の一種であることが常識化している状況下では、「忍辱」を「廻向」の範疇に含めることには抵抗感があった。「抜苦の廻向」乃至は「忍辱の廻向」とは「受け取るという施し与えること」という矛盾をかかえた概念に思えたことであろう。そうして、「抜苦の廻向」「忍辱の廻向」という表現は避けられ、用いられる以前に廃れた。

しかしながら、その概念内容の重さは無視できない程であったため、「廻向」の範疇の、その最初の段階に位置づけられることとなった。それが、十廻向の第一「救護一切衆生離衆生相廻向」の一つとして説かれている、「代受苦」である。「抜苦の廻向」「忍辱の廻向」という語は陽の目を浴びなかったが、その趣旨は「代受苦」に受け継がれた。「代受苦」は、他者の苦を引き受け耐え忍ぶ廻向という概念を「抜苦の廻向」「忍辱の廻向」という語の“代わりに引き受けた”というわけである。