

「親鸞と現代 第Ⅰ期」 第三回

同朋大学教授 福田 琢

はじめに

福田と申します。先に安藤先生からご案内がありましたとおり、宗祖の御遠忌があり、また大変な震災がありました、これを契機に「親鸞と現代」というテーマで、連続のチャリティー講座をやるうという話になりました。私も仏教学科の専任教員として、何かお話をしなければならないわけですが、私の専門はインド仏教学で、しかも普段は、現代とはかけ離れた、とても昔の文献を扱っております。今回はそういうインド仏教学の世界を紹介して、いま私自身、あるいはインド仏教研究の世界が、何を明らかにしつつあり、またどのような課題に直面するか、ということをお話しようかと考えております。そのどこが「親鸞と現代」なのかと思われるかもしれませんが、けれども私たちが古典を学び、異文化を学ぶひとつの理由は、その距離感を通して自分が今いる場所、立ち位置を知ることにあります。現代は連綿と続く歴史の積み重ねの到達点としてあります。親鸞聖人の仏教思想のうえに立って現

代を考える、というこの連続講座に参加するにあたって、逆にインド浄土教の源流に遡ってその意義を考えたいと思います。

原始仏教と部派仏教

詳しく言えば、私はインド仏教のなかでも、原始仏教と部派仏教を専門分野としております。最初に釈尊（仏）、お釈迦さまが世に現れ、弟子たちに様々な教え（法）を説かれて、教えは弟子たちの僧団（僧）によって記憶され、継承された。どうせ仏教の勉強をするのなら、一番最初からやった方が良いと思って、仏・法・僧の三宝から始めたわけですが、この最も初期の仏教を「原始仏教」と呼んでおります。それから少しずつ、その後の仏教の展開を追っていきたくと考えておりましたが、怠け者で、それから四半世紀過ぎても進展しておりません。

私が学生だったころ、この「原始仏教」という呼び名を「初期仏教」とした方が良い、という意見があって論争が起りました。近年は「初期仏教」の方が浸透しつつあるようです。私自身はさほどこだわりませんが、学生時代からの慣れで「原始仏教」と言う方が馴染みます。時代区分で申しますと、釈尊の年代が、諸説ありますがおよそ紀元前六世紀から五世紀です。ネパールでお生まれになり、インドのガンジス川中流域を中心に、三十代から八十歳で亡くなられるまで、四半世紀弱、教えを説いて回られました。これが仏教の出発点で、その釈尊が入滅、亡くなられてからも、続く百年ほどの間は、お弟子さんたちの僧団（サンガ）は和合していて、今日という宗派や

学派の対立もなく、一枚岩であったと言われています。しかしその後、最初の不和、亀裂が生じ、結局それからしばらくするうちに、幾つかのグループに分裂しました。仏教は今日たくさんの宗派に分かれておりますが、釈尊が亡くなって百年くらい経ったあたりでひび割れが始まったようで、やがて大きく二つに決裂して、ほどなく幾つものグループに分派していったと伝えられています。

それがいつ頃かというと紀元前三世紀の半ば、アシヨーカ王という、最初にインドを統一した王様があらわれまして、この人がひとつの目安となっております。アシヨーカ王はインド各地の岸壁や石柱に、勅命を刻んだ遺跡を残しておりますが、仏教を大変信奉した王で、それらの遺跡には「この地のサンガは和合した。分裂は認められない」という趣旨の銘文がしばしば見られます。これを額面どおり、まだ僧団は何とかバラバラになっていなかった、と素直に取るか、あるいは、あえて「和合した」と強調している点を裏読みして、実際にはもう分裂期に入っていたけれども、外向きには「和合した」体裁を保っていたと解釈するか、色々な捉え方があると思いますが、とにかくアシヨーカ王時代がひとつの節目で、釈尊の時代からこのへんまでを、大きくまとめて「原始仏教」もしくは「初期仏教」と呼びます。

ではそれ以降の展開はどうなるか。分裂した幾つかのグループ（部派）が、それぞれ独自の教学を体系化したという意味で「部派仏教」という呼び方があります。私は、原始仏教から学びを始めて、その後は、部派仏教のなかでも最大の勢力を誇ったといわれる「説一切有部^{はつしつゆうぶ}」というグループの教学を研究する道に進みましたが、この人々は紀元後二世紀から三世紀をピークに、五世紀ごろまでインドの仏教界に影響を与え続けていました。アシヨーカ

王の紀元前二世紀からこのへんまでが部派仏教の時代ということになります。

しかしその一方で、おそらく西暦紀元前後から、部派仏教とはまた異なる仏教運動が興ってきました。それが「大乘仏教」です。つまり「原始仏教」に続いては、まず「部派仏教」が生まれて、それからしばらく遅れて「大乘仏教」が登場して、この両者が併存する時代が数百年続いております。ここは誤解されることが多くて、注意しなくてはいけないところですので、少し詳しく話したいと思います。

部派仏教と大乘仏教

大乘仏教は部派仏教とどのように違っていたか。部派仏教も、もちろん部派によって教義は異なりますが、いずれも出家主義の立場をとります。そもそも釈尊は王子という身分を捨て、家族を捨て、城を出て沙門（出家僧）となって遍歴し、精神統一して智慧を獲得し、そこに苦からの開放を見出した。だから救いを求める人は、同じように出家しなければならない。人生の苦から開放されたいと思ったら、お坊さんになって修行しないことには始まらない、在俗の身では究極的な救いは得られませんよ、基本的にはそういう考え方ですね、部派仏教というのは。これは僧院の仏教であります。出家して、サンガの仲間になって、仕事をもたずに托鉢で食べていく。そうして僧院で教えを学び、欲望を抑制し瞑想を実践して煩惱を断じる、そういう道でありますから、おのずと出家することが救済の大前提となります。

これに対して大乘仏教は、確かに釈尊はそうやって出家したけれど、修行の結果「ブッダ（めざめた人）」になられて、それから多くの人々を苦しみから救われた。出家した弟子たちに限らず、誰にも分け隔てなく教えを説かれて、あらゆる人々を救済されたのであるから、出家したお坊さんだけが救われるという考え方は、釈尊の願いを正しく汲んだことにならないのではないか。大乘仏教にも様々な考え方がありますが、基本はそういう、あらゆる人々の救済というところにあります。浄土の教えで言うならば、お念仏を申す方は、僧侶であろうと在家であろうと、身分、性別、人種を超えて救われる。ですからみんなを乗せて迷いの世界から迷いのない世界に、川を渡ってあちら側（彼岸）に全てのの人々を乗せて行ける大きな客船であるから、そういう教えは「大乘」（立派な乗物）だ。それに対して、部派仏教は一人一人が精神力を鍛えなくてはならない。迷いの川を乗り越える漕ぎ方を各自で学んで渡っていかなければならない一人乗りのカヌーみたいなものだから「小乗」（劣った乗物）だ、というので、大乘仏教は部派仏教を「小乗仏教」と呼びました。

そうすると、大は小を兼ねると言いますか、大乘の船に乗ってみんな渡って行けるのであれば、それ以前の部派仏教なんて必要ないじゃないか、大乘が出てきたら、もう小乗は要らないや、という議論が成り立ちますね。実際、大乘仏教の資料を見ますと、あたかも大乘という新しい運動が登場するや、それまでの部派仏教はいつきに古くさい、無用の長物として顧みられなくなった、という表現をしているものもあります。部派仏教の時代は、大乘仏教の到来と共に終焉を迎えたような感じです。

大乘仏教側の資料ばかり読んでいるとそういう印象になりますが、しかし実際には、部派仏教の伝統は、そうす

ぐに消えてなくなったりはしなかった。それはそうですよね、僧院という確固たる拠点があり、そこでしっかり師匠が弟子を育てるわけですから、簡単になくなるものではありません。大乘仏教という新しい仏教運動が始まってからも、かなりの間、少なくとも西暦紀元後二世紀とか三世紀ぐらいまで、部派仏教は依然として大きな勢力であり、主流だったと言って良いと思います。大乘仏教が出現するや否や、猫も杓子も大乘仏教になっちゃったというのは、まだ新興勢力に過ぎなかった大乘仏教がそういうふう喧伝してただけであって、必ずしも歴史的事実を反映していない。ほんとうは大乘仏教の登場後も、伝統的な部派仏教は長らく盛んでした。親和のとまでは言わないまでも、両者には思想交流もありました。

大乘仏教の源流

そのところがあまり理解されておりませんので、もう少し、初期の大乘仏教をめぐる状況について考えてみたいと思います。

そもそも大乘仏教は、いつ、どこで、どのようにして興ったのか。この疑問に対する明確な答えはまだ見つかっていません。時代については先ほど西暦紀元前後と申しましたが、これも本当のところは判らない。インドは歴史資料があまり残っていませんから。でもまあ、最古の『般若経』の漢訳が二世紀半ばだとか、初期大乘仏教の代表的な思想家である龍樹（ナーガールジュナ）が南天竺（これは現在の「南インド」ではなく、デカン高原東南部の

アーンドラ地方にあたります）で活躍したのが二世紀ごろだとか、さらにはパキスタンのガンダーラ地方で阿弥陀仏像が作られていたのも二世紀ごろでしょうか、そんなあたりから遡って、西暦紀元が始まるころには興っていたのではないかと推定されているだけです。

その出自も不明です。部派仏教は明らかに、出家僧たちが伝えた僧院の仏教です。大乘仏教はそういう僧院仏教の出家至上主義的なところを批判して、在家の人々も救われることを説いたわけですから、僧院の外でおこった民衆仏教運動のようにも思えます。たとえば浄土教の思想、この娑婆世界にいる釈尊ではなく、西方極楽浄土という異世界にいる阿弥陀仏を頼みとして、出家も修行も要らない、ただその仏の名を聞くだけで救済を得られるという発想は、出家主義の僧院仏教とは根本的に相容れない要素を含んでおります。ですから大乘仏教国の我が国では今日も「大乘仏教は在家弟子から生じた」という在家起源説が根強く支持されています。

しかし、ただ単に在家者たちから興った民衆仏教運動とするのは無理があります。龍樹の縁起説などが典型的ですが、大乘仏教の思想は、部派仏教の教学に対する考え抜かれた批判になっています。僧院で教育を受けていない人の発想とは思えない。むしろ部派仏教の教義を長所も短所も知り尽くしているかのようです。つまり大乘とは、出家僧団の思想的な内部改革運動である、という見方も成り立ちます。

ですから大乘仏教の起源は、簡単に部派僧団（小乗仏教）と結びつくとも言えない。加えて、時代的にも両者は長いこと併存していました。四一三年に中国に帰国した法顕のインド見聞録『仏国記』（『高僧法顕伝』）によれば、当時のインドではまだ多くのお寺が「大小乗兼学」である、大乘も小乗も両方学んでいたといいます。

それが六四五年に帰国した有名な玄奘の『大唐西域記』になると、西北インドなど大乘の中心地では、だいたいな大乘仏教を専ら行なうようになっていきます。確かにそこには、部派仏教（小乗）から大乘へ、というゆるやかな推移の痕跡がある。ですが小乗仏教（部派仏教）と大乘仏教が、その通称ほどに水と油のような、排他的なあり方をしていたわけではないことがご理解いただけたでしょうか。その上で改めて、大乘仏教はなにか？ どのように生まれてきたのか？ という疑問に戻ります。

先ほど申しましたように、釈尊という方は、どなたにも分け隔てなく教えを説かれた。「対機説法」といって、様々な状況の様々な方々に対応して、その人その人の状況とか能力に応じて教えを説かれたと言えます。だから出家者には出家者向けの、在家者には在家者向けの教えを説いた。出家したお坊さんは、いつでも言われた通りの修行ができますから、そういう態勢が整っている人には、その人にふさわしい教えを説かれた。不安や迷いから心が自由になるために、その僧侶がどのような修行をすべき段階にあるか、具体的な瞑想の実践方法なども説かれたでしょう。一方、事情があって出家や修行が来ず、一般家庭に留まりながらも、釈尊を慕い、その教えをいただきたいという在家信者に対しては、やはりその信心が大切である、と。人は信心によって救われる、修行によって煩悩を断じるという鍛練はかなわなくても、その堅固な帰依する心をもって、仏法にすべてを委ねれば、それが安心ということになる、そういう、在家者への教えを説かれました。

釈尊が命終、涅槃に入られまして、すぐさまお経（仏説）が作られました。これが「阿含経」あるいは「原始仏教聖典」と総称されるものです。釈尊は自分で本を書いたりしませんでしたから、生前にお経はありませんでした。

孔子にしてもソクラテスにしてもイエス・キリストにしても、ご自身では著述を残しておりません。残った弟子たちが、先生の教えが消えてしまうのは惜しいと、後になって『論語』や対話篇や福音書を残したのです。仏教の場合には阿含経、つまり小乗仏教のお経が編纂されて、これは最初、文字に書いて記録に残さず、全部を繰り返し唱えながら暗記したと言います。最初はみんな暗記して、一言一句違えず頭の中で記憶して、それをまた弟子に口伝えですべて暗記させるという形で、非常にすごい記憶力だと思うんですが、そうやって伝えられたものです。そこにはもちろん、釈尊が神々と対話したり、奇瑞を起こすような、不思議な伝説のたぐいもたくさん見られます。ですが基本的には、実際に生きて、様々な動をしておられた釈尊のお姿とその教えを、後代に残そうとしたものです。「人間釈尊」とも言うべき、歴史上の人物としての釈尊を語り伝えていきます。

しかしそれが釈尊のすべてであるかという点、必ずしもそうではない。弟子たちを導き、共に歩んだ人間釈尊とは別に、言ってみればただの人間であることを超えて、帰依処となった釈尊、信心堅固な弟子たちすべての拠りどころとなり、安心を与える釈尊のイメージも、初期の仏典の中に垣間見えます。これはどのような伝承に由来するものでしょうか。

阿含経はあくまでお坊さんたちが編集して、僧団のなかで伝承されたものです。だからどちらかというと、出家者たちに説かれた教えが中心になってしまふ。先ほど、釈尊は出家者には出家者向けの教え、在家者には在家者向けの教えを説かれたと申し上げました。阿含経はそのうち前者を中心に伝えたものです。残り半分といえますか、在家者向けの教えは、阿含経のなかにはあまり残されていない。もちろん在家信者たちはそれを語り伝えたのでしょ

うが、残念ながら、組織的に暗記されたり書写されたかたちでは残っておりません。おそらく民間伝承のように、歴史の表面に現れないまま、脈々と語り継がれたのであろうと思います。ただ、そういった在家者たちに語り継がれた教えの一部が、在家者たちの見た釈尊像と共に、後になって阿含經典の中に入り込んでいったのだと思います。そんな、在家者たちの民間伝承なんてあやふやなものが、出家僧団が厳格に伝承していた阿含經典にどうやって紛れ込むんだ、と言われそうですが、そもそも出家僧団と在家信者は、いつの時代も密接な関係をもっていました。まず経済的な面では、出家僧団は今も昔も全面的に、在家信者に依存しているわけです。もちろん、権力と結びついて国家に庇護されたり、有力なパトロンに恵まれていた時期はインド仏教にもあったようですが、基本的には信者からお布施をもらえなければお寺は潰れる。

それからもうひとつ、現代の日本では、よくお寺のお子さんが親を継いで住職になりますが、これは仏教世界では例外的です。そもそも日本以外では僧侶は独身ですから、後継者という概念がない。釈尊は既婚者で息子もいて、その息子は後に出家していますが、釈尊の実子だからといって、特別待遇は一切なかった。弟子の一人に過ぎませんでした。要するに血脈というものがないわけで、サンガの後を継ぐ者、次世代をどこから連れて来るかといえ、僧団を支える在家者たちのなかから将来有望な子供たちや、若者を見つけてくるしかないですよ。

今日もタイなどでは、出家はたいへん重んじられています。小学生の男の子たちの多くは、サマーキャンプみたいな感じで体験出家をしますし、大人でも休職して出家する場合がある。出家は徳を積む行為であるから、家族にも喜ばれると言います。そういう感じで、信者たちの家族のなかから後継者が出てきて、家族も喜んで送り出して、

僧団は継続します。在家信者がいなければ、出家僧団は経済的基盤を失うと同時に、人的にもたちまち涸渇します。だから出家僧と在家弟子は、常に交流していたと考える方が自然です。そしてその交流を通して、在家仏教の伝承が、出家僧団にも混入していったと思うんです。阿含經典を読んでおりますと、ところどころにそういう、明らかに出家僧団が伝えた教えとは系統が違う、釈尊が在家者たちに説いたと思われる教説が見出せます。そしてそういう釈尊の在家説法が、部派仏教そのものに批判的な勢力と結びついて作り出されたのが大乘仏典であった。そう考えれば、阿含のなかの在家説法的要素と大乘經典の関係性もはつきりしてくるし、両者を比較することによって、大乘仏教がどのように興ったかという謎の一端は明らかになってくるのではないか。今はそういう問題に興味を持っています。

『遊行經』とヴァイシャーリー

私は最近、『遊行經』というお経についての論文を書きました（『遊行經』における説法の意味）『日本佛教学会年報』第七六号、二〇一〇年。『遊行經』というのは小乗の『涅槃經』とか、あるいは中村元先生の訳で『ブッダ最後の旅』という名前で出版されているものと同じ經典です。釈尊は八〇歳で亡くなられた、涅槃に入られたといいますが、その亡くなる直前の、最後の様子を記録した文献です。自らの寿命がもう長くないとさとした釈尊が、何をするかというと、旅に出るのです。それで「ブッダ最後の旅」と訳されています。

最初に王舎城の耆闍崛山、『無量寿経』や『法華経』など様々なお経の舞台になっている有名な場所、お弟子さんに説法する場面から始まっておりまして、それが終わると、これから旅に出ると。そのルートは、大まかにいえばガンジス川沿いに北西へと、ゆっくり進んでまいります。その先には生まれ故郷のルンビニやカピラヴァスツがあるんですが、別に死ぬ前にひとめ故郷を見たい、とか、そういう雰囲気でもありません。目的地が有って無いような、むしろその途中で様々な人々に会おうのが目的のような旅です。そういう出家修行者の放浪の旅を「遊行^{ゆぎょう}」という。だから中国では『遊行経』とも役されました。

ではいったい、何のために遊行に出られたのかというと、釈尊はそれまで何度も、ガンジス川流域の町や村を往たり来たりしていますから、どこへ行っても大歓迎される。どの村も、次はいつ、釈尊はこちらにお寄りになられるのだろうと、みんな心待ちにしているんです。村じゅう仏教徒というところもある。そういう人々に会うために、出かける決意をするんです。もう自分の身体も長くはもたないだろうから、最後に、懐かしい人々に別れの挨拶をしに出かけようと、無理をおして旅に出て、各地を訪問し、そうして結局、体調を大きく崩して涅槃に入る。そういう物語です。もちろん、周囲には常に、付き人の尊者阿難（アーナンダ）とか、出家僧侶のお弟子さんもチラホラしていますが、それほど印象に残らない。結局このお経を読むと、釈尊がいかに在家の信者たちを大切にしていたかということが分かります。

もちろん全編が最初からこのようなかたちで残っていた經典ではありません。おそらくガンジス川流域のあちこちの地方に、釈尊が来たときの事跡、釈尊伝説みたいなものが残っていて、それらは本来、別々に語り伝えられて

いたのでしょうか。やがて教祖の死、釈尊が亡くなった衝撃的な事件を後代にしっかり伝えるために、最後の旅から涅槃にいたる釈尊最後の日々を記録として編集したものが、この『遊行経』『ブッダ最後の旅』なのでしょう。しかも、經典全体を通して最も印象的な場所、最も様々な事件が起こり、釈尊が最も愛着を示し、名残を惜しんだ土地として登場するのが、ヴァイシャーリー（ヴェーサリー）の都でありますから、この經典を編集したのはヴァイシャーリーの教団ではなかったか。フランスのアンドレ・パローという仏伝研究の第一人者が、そのような説を発表しています。

そうするとこの地は、いわゆる「ヴァイシャーリー結集」（第二結集）で知られています。先ほど部派仏教のお話をしたときに触れた、教団分裂の話に戻りますが、釈尊が亡くなられて百年くらい経ったとき、ヴァイシャーリーの出家僧たちの行動をめぐって騒動が起きました。釈尊が生前、禁止していたことを勝手にやっている、ということです。「十事の非法」と言って、食事を楽しんではいけないお坊さんの身でありながら、調味料の塩を持ち歩いているとか、椰子を発酵させた、ルートビアみたいなノンアルコール飲料を飲んでいるとか、定められた場所じゃないところで勝手に懺悔している、とか、十項目にわたって戒律を違反していたという告発があったのです。なかでも大きかったのは金銀や金銭の供養を受けることで、つまりお金でお布施を受けているという問題でした。お金があれば売買や蓄財など、世俗の経済活動に積極的に関わるることになって、出家生活の原則を大きく外れますから、これは大議論になったわけです。

長老たちは、僧団がお金に手を出せば、当然あつという間に世俗化して墮落する、と反対でした。でもヴァイシャー

リーの出家僧たちには、かれらなりの考えがあったようです。なにしろヴァイシャーリーといえば、当時いちばん進んだ商業都市でしたから、貨幣の流通が普及していました。いまさら物々交換の時代に戻って「お金のお布施はいただきます。食事か、衣か、土地か建物で寄進してください」と言われても、お布施したい町の人々も困ってしまいます。「どうぞ食費にでも土地代にでも、ご自由にお使いください」とお金でお布施した方が、在家信者にとっても寄進しやすい。だからこれは決して、ヴァイシャーリーの僧団が欲にかられたというような話ではなかったと思います。でも保守的な長老たちは、戒律違反を認めなかった。それでみんながヴァイシャーリーに集まり、協議となったのですが、結局うまく行かなかったといえます。これが「ヴァイシャーリー結果」（第二結集）で、その結果やがて仏教僧団は、戒律厳守を重視した長老たちの保守派（上座部）と、在家の人々の要請に応じて戒律の改革を要求した進歩的な改革派（大衆部）に分裂したといわれております。

ヴァイシャーリーという発達した商業都市を拠点としたサンガの僧侶たちは、考えも進んでいました。経済的に自分たちをバックアップしてくれる在家者たちの要望を取り入れて、戒律を変え、在家信者たちに開かれたサンガにしようという柔軟さをもっていたのです。そういう、在家者と交流があったヴァイシャーリーの人々が中心になって、ブッダ最後の旅から入滅に至るまでの記録を、後代に残しておこうと編纂したのが『遊行経』です。ですからこの經典は、出家僧団に伝わる聖典であるにもかかわらず、ヴァイシャーリーを中心に、周辺各地の在家信者たちの村に伝えられた釈尊にまつわる地方伝承らしき要素が、あれこれ織り交ぜられている。もちろん阿含經典は本来、釈尊が出家者たちに説いた教えを集成したものですから、この經典も出家僧への説法を忘れたわけではなくて、要

所要所に説いてはおりますが、同時に釈尊の在家説法に由来する魅力的な教説も多く収めています。

たとえば、釈尊が、自らの寿命が尽きかけていることを自覚される場面では、弟子に向かって「これからは自らに帰依せよ、他のものに帰依するな、法に帰依せよ、他のものに帰依するな」という「自帰依、法帰依」（自灯明・法灯明）の教えが説かれています。別の誰かに頼ることなく、自分自身を頼りとしなさい。私の伝えた教え（法）を忘れず、間違いのないように努力しなさい、という意味ですね。さらに、いよいよ沙羅双樹のもとで臨終という際には「諸行は移ろい行くものである、たゆまず勤め励みなさい」と言い残しています。これも要するに、しっかりと修行努力せよということで、いかにも阿含らしい、出家弟子たちを叱咤激励する遺言です。

しかし一方で、そのとき弟子の阿難（アーナンダ）が「先生のような方が、こんなひなびた田舎の荒れた僻地で涅槃に入られてはいけません。もう少しがんばれば、他にもっと立派な国があるではありませんか。こんな辺鄙なところで亡くならないでください」と、出家弟子らしからぬ駄々っ子みたいなことを言いだします。釈尊が入滅されたクシナガラは、北インドにある静かな農村です。現代では貧困農民が多くて医療が進んでいないことが問題となっています。そういう田舎村ではなくて、もっと華やかな町で亡くなるのがお釈迦さまにはふさわしい、と言って、要するに死なないで欲しい、と訴えるわけですね。しかし釈尊はこれに応えて、そうではない、この土地はただの辺鄙な田舎の寒村じゃない、むしろ如来が涅槃に入るにふさわしい場所だって言うんです。

「なぜか。かつてこの国にスダルシャナ（大善見）という名の王がいた。その大王の治める首都はクシャーヴァティー（拘舍婆堤）」と呼ばれた。長さは四百八十里、広さは二百八十里あって、穀物は豊富で、人々は盛んで

あった。城には七重の玉垣（欄楯）が張り巡らされていて、種々の文様が刻まれ、随所に鈴が掛けられていた。金の城には銀の門が、銀の城には金の門が、瑠璃の城には水晶の門が、水晶の城には瑠璃の門があった。城の周囲は四宝（金・銀・瑠璃・水晶）によって飾り立てられ、間の玉垣もまた四宝で作られていた。七宝の池があつて、中では青蓮華、黄蓮華、赤蓮華、白蓮華が花開いていた。池の下には金の砂が、底に敷き詰められていた……」（『長阿含經』所収「遊行經」大正一卷、二二頁中）

涅槃を得るとは因果を超えることです。ブッダが涅槃に入るとは、世間的には「死」でありますが、肉体（色身）を捨てて、因果を超えた永遠の存在（法身）になる、ということでもある。それこそがブッダ本来の姿（仏身）なのだ。そしてこのクシナガラの地も同様に、一見すると諸行無常のことわりを感じさせる寂れた村のようだが、真実の目で見れば、かつてクシャーヴァティーと呼ばれていたころと同様、金、銀、瑠璃、玻璃に覆われ、七宝の池があり、様々な色の蓮華の華が開く永遠の都、永遠の浄らかな国であることが分かるはずだ。そういって、非常に具体的なきらびやかな描写で、ここがブッダの涅槃にふさわしい土地なのだということを語って、それから涅槃に入ります。

これは先ほどの「私はもう居なくなるのだから、自らを抛りどころとして、たゆまず修行に励んで前へ進みなさい」という出家僧への遺言とはだいぶ異なります。まるで、私がいま涅槃に入ろうとしているこの場所、こここそが、本当は永遠の仏の国、浄らかな世界なのだ、私は死んで居なくなるのではなく、そういう永遠の都の永遠の生命となるのだから、安心なさい、と宣言して、人々の帰依と信心に抛りどころを与えているかのようです。

これはおそらくガンジス川流域の民衆のあいだに、釈尊の涅槃説法として語り伝えられていた逸話が、在家仏教と親和的だったヴァイシャリー教団の手になる『遊行経』のなかに、後から取り入れられたのだろうと私は想像します。そして『遊行経』という経典はこのあと、入滅した釈尊が在家者たちの手によって火葬され、その遺骨が在家者たちによって分骨され、インド各地に八つの墳墓（仏塔）が建てられたという伝説の紹介で終わっています。釈尊のお骨を取めた聖地があり、そこにに行けばいつでも、永遠の生命を得てその場にましますブッダに会うことができるのだ、合掌礼拝し、仏の名を称えることによって安心を得ることができるのだ、ということが示唆されて結ばれるのです。このような考え方に、大乘仏教の浄土思想との関連を見出すことは容易でしょう。先ほど引用した、クシャーヴァティーという永遠の都についての具体的な描写が、『阿弥陀経』の極楽浄土の描写と極めて近似していることも、説明するまでもありません。「クシャーヴァティー」という語の本来の意味は、もうひとつ明確ではありませんが、『無量寿経』や『阿弥陀経』のインド原典を読むと「極楽」の原語は「スカールヴァティー」（安楽を有するところ、安楽国）です。「クシャーヴァティー」と、とても語感が似ていますね。実は般若経にも同じような描写は登場します。『道行般若経』で、常啼菩薩（薩陀波倫菩薩）が、仏の教えに導かれ、東にあるという捷陀越（ガンダーヴァティー）の都を目指しますが、この「ガンダーヴァティー」の素晴らしさも、「クシャーヴァティー」や「スカールヴァティー（極楽）」とほぼ同じ表現で描かれているのです。

仏像と極楽

『道行般若経』は西暦一八〇年頃の訳出で、最も古く漢訳された「般若経」であり、そこではすでに「大乘」（摩訶衍）という言葉がさかんに使われています。一方『阿弥陀経』と『無量寿経』といった浄土経典も、かなり古いと言われておりますが、「大乘」の語は出てきません。ですから般若経よりも浄土経典がより古くて、まだ大乘という言葉が使われていなかった時代の大乗経典ではないか、という人もいます。

あるいは地域的に離れていたので、「大乘」という語をまだ知らなかったのかもしれませんが、極楽浄土の思想、あるいは阿弥陀信仰は、般若経の南インドとはだいぶ離れたガンダーラ地方で発展したと考えられます。現代の地図で言えば、インドというよりはアフガニスタンの東側からパキスタンの北、ヒンドークシュ山脈の下、そのあたりから阿弥陀仏と推定される仏像とかレリーフが、いろいろと出土しております。もっともマトゥラー、ここはインド中部にある、ガンダーラと並ぶ仏像の中心地ですが、そのマトゥラーからも、とても古い阿弥陀如来とされる仏像が一体、出土しております。ただし立っている両足の足首までで、くるぶしからは欠損しているんですね。足だけなんです、台座のところに「阿弥陀如来に帰依します」というか「南無阿弥陀仏」という意味の言葉が刻まれているものですから、阿弥陀如来ではないかと言う人がいます。

しかし近年は、たとえば「阿弥陀」（アミターバー、アミターユス）という語がそもそもガンダーラ語と深く結

びついているとか、写本の発見とか、碑文の研究とか、様々な面から、浄土信仰の発展とガンダーラ地方との密接な結びつきが明らかにされつつあります。

そんななか、いわゆるガンダーラ美術を代表する作例とされてきた仏像や浮彫図（レリーフ）について、これまで釈尊を表現したと解釈されてきたものが、実は阿弥陀仏なんじゃないかということで、改めて議論されるようになってまいりました。よく例に挙げられるのが、モハンマド・ナリというところから出土した「舎衛城の神変」と呼ばれる浮彫図です（パキスタン・ラホール博物館所蔵）。大乘仏教以前の、仏教説話や律文献に出てくる物語の中に「舎衛城の神変」という説話があります。舎衛城で、異教徒の人たちがたくさんいるところで、釈尊が、仏というのは決して一人ではなくて、この世の、あるいは宇宙の真理を体得した者すべてが仏になれるんだ、ということを示すために、過去・現在・未来の様々な仏の姿を一面に顕現させて、異教徒たちをびっくりさせたという説話があります。その場面を表現したものと古くからいわれていた浮彫図があるんですが、いやそれは違うということ、最近はいろいろな解釈があるようです。

蓮華座の上に結跏趺坐する仏陀が、礼拝像のように大きく表され、その周囲に仏・菩薩・供養者など多くの聖衆を配した、一種の変相図的な図像を示す、ガンダーラの大構図浮彫がいくつかある。すでにのべたように、かつてフーシェはそれらを「舎衛城の神変（千仏化現）」の場面に同定した。近年ハンチントンが「阿弥陀浄土図」と解する説を新たに提起したが、いずれもまだ十分な解釈に至っていない。筆者は、これら一連の浮彫図像を、仏陀が深い禪定三昧に入って、大光明を発して仏国土を明らかにする「大光明の神変」の場面と解

している。(宮治昭『ガンダーラ 仏の不思議』講談社選書メチエ、一九九六年、二五〇頁～二五一頁)

宮治先生はさらに「この大光明の神変は一つの仏国土の表現、浄土表現といってもよい」(二五七頁)とおっしゃっておられます。私は仏教美術の専門家でないので、ちょっと勝手なことを言いますが、こんなふうに先生方の意見が分かれるのは、それぞれの研究者がガンダーラ仏の図像表現のなかに、ブッダ観の多様な展開の歴史を読みとっているからなのだと思います。生前の釈尊を思慕する想いが、やがて般涅槃して永遠の生命を得たブッダの姿に結実し、さらに、臨終の際に釈尊が語ったというクシャーヴァティーの都が、永遠の生命を得たブッダが住まう都というイメージへ昇華されてゆく。そしてそれが、西方極楽浄土の阿弥陀如来という構想へと発展していく。そういうブッダ観の変遷が、ガンダーラ仏の造形表現のなかに、それを語り伝えた民衆たちの声なき声として重層的に刻み込まれており、それを様々な研究者が様々な観点から読み取るために、人によって受ける印象が違う、仏伝の釈尊であるとか、大乘仏教の釈尊であるとか、さらには阿弥陀如来であるとか、学者によって解釈が異なってくるのだと思うのです。

そういったレリーフに克明に表現されているとおり、『阿弥陀経』に描かれた極楽浄土は、非常にきらびやかな、国土も山も木々も金銀財宝で出来ているような世界です。そのまま翻訳して我々が読むと、あまりにも物質的なイメージが強すぎて、驚いてしまうほどです。地図でガンダーラ地方を見ますと、中国からシルクロードの砂漠を渡ってガンダーラまでやってきて、さらに西の方に向かって、ローマの方に行く、そういうシルクロードの貿易ルート、ちょうど中継地点であることが分かります。東から絹を輸出して、西の方からは東洋の人たちが見たこともな

いようなお宝が、ラクダに乗って運ばれてという、そういうふうにさまざまな珍しい物品が東へ西へ行き交うところですから、あれだけラクダに乗せて、いろんな金銀財宝が西からやってくるのだから、西の彼方には何かとつもない楽園があるのだろう、という想像力が民衆の間にはたらいで、西方の仏の国はあんなにきらびやかになったのではないでしょうか。シルクロードの要点にあった人々にとっては、きわめて具体的な描写だったと思います。

では、そういうふうに浄土信仰が、きわめて具象的に描き出された意味はどこにあるのか、といえば、やはりその、ありありと見せるというところにあると思います。絢爛たる極楽の莊嚴を文章で綴った『阿弥陀経』や、周圍にまします諸仏、諸菩薩から蓮池の下の魚まで克明に彫ったレリーフによって、仏とその国土がくっきりビジュアル化されているということが、一番重要なポイントだと思っています。

インドにはもともと、途方もなく壮大な宇宙観があり、その広い宇宙を、私たちは人間になったり動物になったり地獄に堕ちたり、生き様を変えながら、無限に生と死を繰り返しているのだ、という輪廻転生の思想がありました。ですから、永遠の仏の国土なんていったら、それはもうとんでもない宇宙の彼方にある、そこに我々が行こうと思ったら、何度も何度も、無限に等しいくらい生まれ変わり、死に変わりしないことには辿り着けない。自然とそういう考え方になっていきます。インド仏教の世界観では、私たちの世界は須弥山という山を中心に成り立っていて、その須弥山世界が千の三乗、つまり十億集まって、いわゆる「三千大千世界」となります。その三千大千世界を超えて、ようやく出会えるのが次の仏国土なんだと。それはそうですね、釈尊のような人はそうそう世の中にいませんから、そんなに簡単に仏に出遇えるものではありません。まして阿弥陀如来の仏土は「これより西方に、

十萬億の仏土を過ぎて」と言いますから、三千大千世界を十萬億も超えて行かなければならない。それはもう壮大すぎるくらい壮大で、そこにたどり着くためには、途方もない回数（無限）の輪廻転生を繰り返さなければなりません。

インドの想像力はどうしてもそういう、途方もないスケールで展開します。ですからせっかく、仏の生命は永遠で、決して消え去らない、私たちと同じ時間を生きている、と主張したところで、それが宇宙の涯のそのまた涯にあるというのでは、結局は私たちのもとに仏はいないと言っているのと変わりません。それでは意味がない。だから浄土經典は、そうではない、私たちが仏の声を聞けば、その途方もない距離を一気に詰めて、時空を超えて今ここに、仏国土とともに仏が現れるんだ、と主張したわけです。そのことを明確に伝えるひとつの方法として、視覚的手段を取ったのでしょう。極彩色すぎて日本人にはどぎついくらい具象的な『阿彌陀經』の極樂や、洋風で写實的で克明なガンダーラの仏国土表現は、現代でいえば普通に観られないものを創り出す、CGとか最新のデジタル技術みたいなもので、直接的に視覚に訴えて、ブッダとその国土は、決して手の届かない遠い彼方の世界なんかじゃない、今ここでありありと目の当たりにすることができると、ということを表していると思います。

語り継がれるもの

仏教聖典に限らず、およそ古典というものは、私たちが生きる現代とは遠く離れた、特定の時代の社会状況、文化、そして言語等々のなかで成立しています。お経を読もうと思ったら、サンスクリット語の原典にせよ漢訳大蔵

經にせよ、まず語学からしつかり勉強しなければなりません。文法的に読めるようになって、当時の常識や風習、歴史的背景を学ばなければ内容が理解できない。内容が理解できれば、極楽浄土を莊嚴する宝玉や動植物がどのような象徴的な意味をもっているかが少しずつ分かってきますし、仏典に収められた様々な教説や寓話が何のために説かれているか、三千世界がどの程度のスケールであるかも、一応は理解できます。

けれども仏典が様々な教説や物語や譬喩を通して語ろうとしているのは「法」です。仏法を伝えるために、二千年の歳月を超えて語り継がれ、読誦されてきたのですが、普通にお経を繰り返し読んでいても、また頑張って語学や歴史を学習しても、それだけでは、法は開かれてまいりません。やはり伝統的な教学が必要になってまいります。龍樹と世親（天親）という二人の巨人を筆頭に、真宗では七高僧という系譜に、仏法を解釈するひとつの伝統が示されています。そういう伝統的解釈の流れに立ったとき、では次にこの教えを現代に、あるいは未来の世代にどう伝えていくか、という展望もまた開かれて来ます。

この宇宙に仏の国が充ち満ちていて、しかもそのさらに遙か彼方にいる仏が、私たちにその名を聞かせてくれる、という神話的な物語が、なぜ今ここ、この場での救いにつながるのか？なぜ経典や仏教美術は、遙か彼方の遠い仏の世界を、まるで目の前にあるかのように克明に描き出したのか？これは偶像崇拜ではないのか？こういった問いに対する応答を、伝統教学にひとつひとつ丁寧に尋ねていくことで、様々な表象に十重二十重に包まれて伝えられてきた、教えの一番の核心となる部分が、その現代的意義とともに、明らかにされるのだと思います。

これまでにない少子高齢化が進み、大きな震災と原子力災害に傷つき、社会的なストレスも高まり、多くの人々

が苦しんでいるこの時代に、仏法をどう響かせるか。難しい解釈は措いて、とりあえず仏教教義を現代社会の問題に当てはめた解説書や、専門用語を斥け、経文を現代風にアレンジした「超訳」が出されたりしています。それもひとつの試みでしょうが、私たちが大学で仏教学を学ぶのは、むしろ経文のひとつひとつを、歴史的過程を踏まえて読み解き、込められた仏法の意味を宗門の伝統的な解釈を通して学ぶためです。それがむしろ、迂回するようでは実は最も直接、仏説と出遇い、そして仏説をもって現代の問題に切り込んでいく筋道であると考えられます。安易に「親鸞」と「現代」を結びつけず、むしろ浄土教の起源まで遡ってその本来の思想を明らかにすること、そこから千二百年ほど後に現れた宗祖に何が受け継がれた、宗祖が九十年の人生で何を問い続けていったかを見定めれば、そこからさらに千年先に現代の仏教、二十一世紀にふさわしい仏教のかたちが見えてくる。こういった考え方をご紹介しようと思って、これが「親鸞と現代」という連続講座のタイトルに適用しているかどうか心許ないのですが、私としてお話しできることはこういうことばかりですので、今日はお話させていただきました。どうもありがとうございました。

(二〇一一年九月二二日)