

インド佛教思想史の基礎づけのために

— 攝大乘論第三章第一節 —

荒 牧 典 俊

- 序
- 一 佛教者たち
 - (一) 初期の佛弟子たち
 - (二) 菩薩たち
- 二 宗教的共同體論
 - (一) まよいの共同體—十二支縁起論—
 - (二) さとりの共同體—空性・法界論—
- 三 攝大乘論第三章第一節
- 結 び

序

わたくしは、佛典の一句にふかい感興をおぼえることがある。

……いつたい言葉がうつくしいのは、その作者のもとに生きている眞理をそつくりにおわせているからだ。しかし、どのような眞理であれ、どこか、他のすべての眞理と一つの根っこより生れ、生きているところがある——すべての眞理と同根だ、とすると、この一句におさめられていない、どんな眞理があるというのだ。……

というように感ずる。ここなるは一句、否、一語なりといえども、それが古來佛教者たちが生み出し、傳承してきた諸眞理というよりはむしろ、それらの根源にあるいわば“佛法そのもの”を寄せ集めている、といわざるを得ないのである。が、佛教

の傳統には言葉への不信も根深い。一代藏經の千言萬言も、さまざまのすがたをとつて歴史的具體者となるけれども、それ自らとしてはいつどこにおいても一なる根源の眞理——「佛法そのもの」——をいい盡すに、はるかに足りない。また、これを一言でいい當てんとするも「説似一物即不中」。このような佛教における言葉とそれによつて象徴されんとする眞理についての、一言にいいふくめられつつ、しかもどうしてもいい盡し得ないというパラドックス、それはいうところの「佛法そのもの」のありかたに本來的である。佛教者たちの言葉とはいつたい何であるか。さしあたり、つぎのような説明をくわておこう。

佛教者たちが言葉を話すこと、そもそも修行し生きるとは、少しく哲學ふうにいえばつぎのごとくなる。佛教者たちとは、古來、佛のおしえを聞く弟子あるいは菩薩あるいは法師・禪者・念佛者などとよびならわされてきたひとびとであり、いづれも求道者である。求道者とは、まずは、「ただ生死すなはち涅槃とこころえて、……生死をはなるる」ところの、その當體であると定義しておこう。かれらが求める道には、一つの根本構造があつたと思う。すなわち、はじめに、みずからも、生きとし生けるものも、そこに浮沈している生死海をリアライズする、しかしそこに「生死すなはち涅槃」というふしぎの飄轉があつてさまざまな行へのつきせぬパトスが生れる、そしてあるいは禪定などによつて靜寂をさとり、あるいはかぎりない菩薩行によつて佛になり、あるいは「脱落身心、身心脱落」し、あるいは「念佛まうす」などなどの行・果を得ることとなる——このことがそれであるといつてよい。いま、この「生死すなはち涅槃」の體認によつて、かぎりなく行を創造しゆく、かれらの自由な當體をいうに、「脱自」、「開存」あるいは「實存」*Erkennung* という言葉が、ふさわしい。佛教者たちみずからのいいかたによれば、それは、おそらく「心」あるいは「古鏡」などとよびならわされてきたものであろう。

ところで佛教者たちが言葉を話すとは、かかる實存において言葉を發し、かかる實存として説法してしたのである。しかればわれわれはさらに、佛教者たちも言葉もそこにおいてはたらいいた歴史と實存とのつながり、また佛教者たちの根源でもあり言葉の根源でもあるところの「佛法そのもの」と實存とのつながりを問わねばならぬであらう。すなわち歴史（生死・時）と「佛法そのもの」（涅槃・永遠）が實存においてどうつながっているかが、そこにおける問いである。それは、また佛

教者たちの實存のもとにある「生死すなはち涅槃」のその「すなはち」を問うことでもあろう。いまのわたくしに、この難問に答える力はないが、一應の考えを述べる。

一、はじめに歴史と實存。歴史、とくにかれらをめぐる歴史が、かれらの實存のもとにリアルになつてきた生死海の「無」のうちへ歸着しつつある。歴史が、その歴史性（民族・國家・時代・社會などそれぞれの個性）をうしなつて、生死・輪廻の相のもとに、みられてくるのである。いかなるものも、生死・輪廻のうちにある。もちろん、それは、かれらにとつてそうであるといふのであつて、かれらが生死のうちでなしたこと、言葉・遺物・遺跡などは、われわれにとつては歴史性をもつていゝる。歴史と生死とは、「佛法そのもの」に對しては、ひとしくまよいの存在であるからである。さて、いまかれらの實存に生死海がリアルになればなるほど、どこか「乾坤あらた」なるところが、リアルになる。つぎに述べるように、「佛法そのもの」が、かれらのそのような實存のもとに、しかもそこにおいてのみ、リアルになつてくるからである。そこにおいてこそ、歴史・生死に「あらた」なる價值が生れてるのである。（因みに、インドに歴史がないといわれるのは、かれらの思惟が、かかる相のもと、あるいはつぎに述べるような相のもととなる思惟であつたからである。）

二、つぎに「佛法そのもの」と實存。佛敎者たちの實存のもとに、生死がリアルになるところにおいて、しかもそこにおいてのみ、「生死すなはち涅槃」によつて、「佛法そのもの」がリアルになつてくる。大乘莊嚴經論のうつくしい譬喩が、そのありかたをたくみにおしえている。

空間が、つねに、いかなるところにもあるとされているように、そのように、その「佛そのひと」も、つねに、いかなるところにもいますとされている。空間が、さまざまな物質のあるところ、どこにでもあるように、そのようにそのひと、生きとし生けるもののあるところ、どこにでもいます。（Sūtra 9, 15）

しかし佛そのひとは、どこにでも、生生し現成するのではない。

水がめがひび割れておれば、月のすがたは、うつらないように、そのようにおこない悪しき生けるものにおいては、佛の

すがたは、うつらない。(Sūtral 9. 16)

が、佛教者たちが、言葉を話し、行ずることは、それが、あるがままの眞如——「佛法そのもの」——に即しているかぎり、「如來のなしたまうはたらき」そのものであり、「如來の説法」(Asp, Wogihara pp. 28-30)ですらある。このような如來の説法は、あまねき「佛法そのもの」において、

うたれなくとも天鼓から、妙音がたちあらわれるように、そのようにまつたく自然に……たちあらわれる。(Sūtral 9. 18)と説かれる。いまのわたくしにいえるのは、佛教者たちの言葉とは、かかるしかたで歴史とも「佛法そのもの」ともつながつた、いわばそれらの接点にある實存の言葉であるということである。したがつてつぎの三點が承認されるであらう。(一) 佛教者たちの言葉は、このような「生死すなはち涅槃」を體現するその當體において話された言葉であり、實存の言葉である。それは、かれらの實存をつたえ、かれらの實存をわれわれに話しかけている。したがつて (二) かれらの言葉は、歴史のうちに起こり、そのときの歴史情況をつたえている。われわれは、かれらの言葉からあたうかぎりの歴史をならうべきである。しかしそれと同時に、(三) かれらの言葉は、いま述べたようなしかたで、「如來の言葉」であり、「佛法そのもの」の生生であり、現成である。かれらの言葉は、「佛法そのもの」を寄せあつめている。一言にしていえば、われわれが、佛教者たちの言葉からならうべきは、かれらの「實存」と、そこにおいてリアルになつている「歴史」と「佛法そのもの」との三つであり、どの一つを切り離してとり出すことも、できないのである。かれらの言葉は、「歴史」のうちなるかれらの「實存」にうつる「佛法そのもの」のすがただといつてよいかも知れない。あるいはかれらの言葉は、「歴史」という管絃において、かれらの「實存」がかなでる「佛法そのもの」のうただといつてよいかも知れない。わたくしは、佛教者たちの言葉にならうに、そういうものとしてのかれらの言葉にならわねばならないと思うのである。しからば、いかにして。

パーリ佛教サンスクリット・チベット譯・漢譯などにわたる佛教文獻——それが、われわれにインドの佛教者たちの言葉をつたえる資料である。が、いずれも、周知の如く、(少くともわれわれにとつては)非現實的であり、しばしば幻想的だ

らあり、まつたくといつてよいほど、歴史性を缺く。學者たちは、まず、そのような文獻から、能うかぎりの歴史を讀みとるべく、文獻批判の方法によつた。わたくしも、文獻批判こそが、この資料から歴史をならうための、ほとんど唯一の確實な方法であると主張したい。文獻にもちいられている言語、文獻にみられる個々の語彙・モチーフ・構成、文獻間の相互關係などによつて、ひとつひとつの文獻の成立過程および他の文獻との新舊關係などが、あきらかにされねばならない。もつとも基礎的な方法として重んぜられているのは、パーリ・佛教サンスクリット・漢譯・チベット譯などの、いくつものパラレルな傳承の比較對照による文獻研究である。(この稿に引用した資料は、パラレルな傳承の比較對照の手續はふんでいる。) つぎに第二にこのような文獻學的基礎の上に、いくつかの根本的な概念・思想などの成立・展開がたどらるべきである。學界において、この種の研究は、寥寥としてゐるかの如くであるけれども。(ここに十二支縁起論、空性・法界論を意圖しているが、果していない。) しかし第三に、わたくしの論點は、むしろつぎのことにある。上の方法によつて、佛教者たちの歴史に、より近づくことはできるであろう。しかし、かれらの言葉から、かれらのもとなる歴史と實存と「佛法そのもの」のつながりに、近づくにはどうしたらよいだらうか。わたくしには、いま、たしかな方法論があるというのではないが、わたくしがこの稿でとらんとしたのは、つぎの手續きである。インド佛教思想史にみられる佛教者たちをいくつかの類型に分け、そしてそれぞれの類型の根本思想をあらわすと思われる文章を譯出する。そこに歴史と實存と「佛法そのもの」のつながりが、どのようにあらわれているかを見る。わたくしは、歴史が、かれらの實存において「生きとし生けるもの」の生死海として現じ、「佛法そのもの」が、「諸佛・諸菩薩・生きとし生けるもの」をあらしめつつある根源の眞理として現じていることを論じて、前者を「まよいの共同體」、後者を「さよりの共同體」とよぶであろう。そうして佛教者たちの實存において、まよいの共同體とさよりの共同體がつながりつつあらわになつてゐることを、宗教的共同體とよぶ。したがつてこの稿の提言は、つぎのようになる。インドの佛教者たちの言葉を、いうところの宗教的共同體によつて解釋してみてもどうだろうか、と。

インド佛教思想史のうごきを、瑣末にわたることなく、大きなうごきとしてとらえるにあたり、つぎのような五つ、あるい

は六つ、あるいは七つの佛教者たちの類型を考えるのが宜しいと思う。それらを、いまかりにⅠ「佛弟子たち」、Ⅱ「菩薩たち」、Ⅲ「龍樹」、Ⅳ「彌勒」、Ⅴ「無着」とよぶこととする。そのうち「菩薩たち」の類型は、この概念の發達段階に應じて、二つあるいは三つにわけられよう。もちろん他の類型も、さらに細分されるであろうし、類型間の廣狹のちがいも一定していない。しかしいまは、これら五つの類型によつて、インド佛教思想史にあらわれた佛教者たちを、類型化することができるのである。かれら佛教者たちは、かれらに所與の歴史にふさわしい言葉によつて、かれらの實存に現ずるようになつた。"佛法そのもの"をいいあらわしている、といえると思う。

Ⅰ 釋尊の弟子たちが、師の言葉を法句詩にまとめつたえ、それらを禪觀しているうちに、

……眞理については四つの言葉が、もつともうつくしい。(Uv 12. 4)

とて、佛の言葉はすべて、(一)まよいの苦(苦)と(二)まよいの苦を生成するはたらき(集)と(三)まよいの苦がおこらなくなつた靜かさ(滅)と(四)まよいの苦がおこらなくなつた靜かさへみちびく修行道(道)という四つの聖なる眞理(諦)に寄せ集められるときと、またおそらくは法句詩などに説かれたおしえをまとめて十二項よりなる條件にかかわつた生成(十二支縁起)説をなし、それこそが佛の菩提ぼつとにおいてさとられた眞理であるとおしえるべく、たとえば、

昔、わたくしが、まだ無上の正しい菩提ぼつとをさとつていなかつた頃、ただひとり、ひつそりと禪思していたとき、心につきのような思惟がおこつてきた。「ああ、この世のものたちは、悲しみにしずんでいる。そうではないか。生れては老い死している。死してはまた「つぎの生へ」生れていく。しかもかれら生きとし生けるものは、老死を脱落する道を知つていない。」そこでわたくしは思つた。「何があるならば、老死があるのであろうか。また老死は、何を條件としているのであろうか。」そのようにわたくしが、如實に思惟しつゝあつたとき、つぎのようなあるがままの眞理を證した。「生れるから、老死がある。老死は、生れることを條件にしている。」……「業おこなをなしてきた主體(有)があるから、生れる。生れることは、業おこなをなしてきた主體を條件にしている。」……「身體への執著(取)があるから、業おこなをなしてきた主體があ

る。……」「愛著(愛)があるから、身體への執著がある。……」「感情(受)があるから、愛著がある。……」
……「知覺經驗(觸)があるから、感情がある。……」「六つの知覺能力(六處)があるから、知覺經驗がある。……」
……「主體(名色)があるから、六つの知覺能力がある。……」「主體性(識)があるから、主體がある。……」
……「[また]主體があるから、主體性がある。……」そこでわたくしは思った。「何がないならば、主體性がないだろうか。
何の滅によつて、主體性の滅があるだろうか。」そのようにわたくしが、如實に思惟しつゝあつたとき、つぎのようなあ
るがままの眞理を證した。「[主體の]生成のはたらき(行)がないならば、主體性はない。……」「眞理の無知(無
明)がないならば、[主體の]生成のはたらきはない。それ故に、眞理の無知が滅することにより、[主體の]生成のは
たらきが滅する。……主體性が滅する。……主體が滅する。……知覺經驗が滅する。……感情が
滅する。……愛著が滅する。……身體への執著が滅する。……業おこなひをなしてきた主體が滅する。……生れることが滅する。
生れることが滅するならば、老死が滅する。……このようにして大いなる苦のあつまりは、まったく滅してしまふ。」そ
こでわたくしは思った。「わたくしは、古えの道を體得したので。古仙たちがふみいつた古えの徑、古えの細道をふみつ
ぎいつたのだ。……」「[その道とは]八項よりなる聖なる道である。正しい知、正しい思惟、正しい言葉、正しい業おこなひ、正
しい生活、正しい努力、正しい思念、正しい三昧。……」(Nidanasaṃyukta pp. 94-104)

という經典を説き、それら四つの聖なる眞理と十二項よりなる條件にかかわつた生成のうちに説きこまれた諸思想についてこ
そ、さらに禪思をふかめ、さまざまな阿毘達磨哲學を展開していつたとき、

II 説法比丘たちが、あちこちの佛塔にて、すなわち佛がいました——というよりは、いますというべきであらう——とこ
ろにて三昧にあり説法する因み、古來の物語文學を傳承し、みずからも説話を創造し、佛傳の發達ともあいまつて、それらを
佛が過去世に菩薩であつたときのいわゆる本生物語として物語るようになり、つぎには佛傳と本生物語を一體化して、一方で
は菩薩たちのかぎりない善行をまとめる六つのすぐれた菩薩行(六波羅蜜)とさらには十地などの菩薩道を、他方では佛とな

るべき菩薩の誓願・授記などと佛そのひとを頌めるようになり、このような菩薩行と佛を三昧のうちに觀じつつ、ついには、……般若の智慧のすぐれた菩薩行を修行し思惟しつつかあるときには、物質(色)に執着してはならない。感情(受)・悟性(想)・「主體の」生成のはたらき(行)に、主體性(識)に執着してはならない。……「それらに」執着しているならば、「それらを」生成するはたらきにとどまつたまままで修行しているのであり、般若の智慧のすぐれた菩薩行を修行しているのではない。……「それらを」生成するはたらきにとどまつたまままで修行するならば、般若の智慧のすぐれた菩薩行を認識しない。……禪觀しない。……圓滿にしない。……圓滿にしないならば、……すべてを知っている知者「なる佛」にはならない。認識さるべきでない「生成のはたらき」を認識しているからである。……般若の智慧のすぐれた菩薩行において、物質は認識されない。感情・悟性・「主體の」生成のはたらき、主體性も認識されない。その般若の智慧のすぐれた菩薩行すらも、認識されない。このようなしかたで、般若の智慧のすぐれた菩薩行を修行しなくてはならない。それが、……いかなるものについても認識しないという三昧である。……(Asp, Wogihara pp. 47-49)

という般若の智慧のすぐれた菩薩行こそが、ありとあらゆる菩薩行をあらゆる根源であることをさとり、その般若の智慧の菩薩行をあくことなく頌め、また十地の菩薩道におけるさまざまな菩薩行を、たとえば、

かれら「菩薩たち」は、かぎりないおこないをま白の心もてなし、もろもろの善徳をもち、いずれの生にてもさいわいなる如來に禮拜したてまつり、いつくしみぶかく、あわれみぶかく、信心は大いに、善心はあり、道心はきよらなるひとびと。かれらは、勝利者「なる佛」の智をもとめんとして、「菩提^{ぼだい}への」たぐいなき心を發^{おこ}す。(Dh 1. 1)

かくかくにさまざまの誓願をはじめにおこし、心はまことにやさしく、愛情はこまやか。諸佛にはかぎりない圓滿さがあることを信「じては諸佛になるべく向上せんと」する。しかし生きとし生けるものが條件にかかわつて生成「し、まよいの苦からまよいの苦へと生々流轉」するのを目睹しては、あわれみぶかく、いつくしみぶかくなる。「わたくしは、生きとし生けるものを救いとらなくてはならない。かれらはまよいの苦に憔悴している。」(Dh 1. 16)

とかずかぎりない頌めうたによつて頌め、このようにして大乘經典を、陸續、説法し（、聞法し）ていつたとき、

III 龍樹・提婆などが、詩人あるいは讚嘆者としてではなく、哲學者として瑜伽行を實踐しつつ、とくに般若經の説法者・

聞法者たちにひらかれてきた空なる「開け」——根源の眞理——をば、

〔諸佛・諸菩薩・生きとし生けるもののもとに存在する諸存在——ありとあらゆる諸存在（一切法）——についていえば、それらは〕條件にかかわつて生成する（縁起する）。そのことは、〔それらが、それらの實體をもつて存在するのではないということであり、そしていかなる實體をもつたものもないという意味で〕空なるありかた（空性）があるということである、とわれわれは言う。そ〔のように空なるありかた〕があることこそ、〔諸佛が、いついかなるところにても生けるものために〕假りに〔いくつかのものを〕よりどころとしてとりあげて、〔さまざまに眞理を〕おしえていることであり、そ〔のように空なるありかた〕があることこそ、〔諸菩薩が〕中なる菩薩道をならつてゐることである。（Madhk 24. 18）と證し、その縁起即空即假即中なる根源の眞理よりして、阿毘達磨哲學のすべての眞理について、たとへば、

業おこなひがないのであるから、業おこなひをなす主體もない。そしてどうして業おこなひより生ずる果報おこなひがあるうか。もし果報がないのであれば、どうして果報をうける主體があるうか。（Madhk 17. 30）

煩惱あはれといい、業おこなひといい、身體おこなひといい、業おこなひをなす主體おこなひといい、果報おこなひという、それらはすべて、神々の都城のように〔空想によつて〕現れているのみであり、唇氣樓あはれのようであり、夢のようである。（Madhk 17. 33）

などときびしくその實體への執着を否定（遮遣・破）しつつも、しかしそれらは虚無であるのではなく、縁起即空において「ある」とも世の眞理としては説かれ、「ない」とももつとも勝れた眞理としては説かれるというように肯定せんと、

二つの眞理（二諦）にしたがつて、諸佛は、法おしえを説いている。世のひとびとのための世の眞理と、もつとも勝れた眞理とである。（Madhk 24. 8）

ということ、すなわち、諸佛が、ありとあらゆるところで生けるもののために、二つの眞理にもとづいて説法しつつあること

が、まさしく縁起即空においてあるとも、教えたとき、

IV 彌勒の名でつたえられる瑜伽行者〔たち〕が、いくつかの既存の修行道體系の範にしたがつて、大乘經典に説かれたさまざまな菩薩行・佛行を、菩薩道の實踐體系として體系化することをこころみつつ、ありとあらゆる菩薩行・佛行の根源にある眞理をば、諸存在（法）と諸存在のあるがままなる如性（法性）との、あるいは諸存在（法）と諸存在を自由に創造する根源（法界）との、あるいはまよいのはからう心（虚妄分別）とそれの空なるありかた（空性）とのつながりであるときとり、そのつながりが菩薩道において圓滿に實現されてゆき、ついに佛においてもつとも不思議に圓滿されたところを、

諸佛のもとにおいてこそ、諸存在を自由に創造する根源（法界）は、きよらかに、「如如なるままに」現成している。さて、それはつぎのように説かれている。(1) 諸存在の如如なる如性は、「いまや煩惱わづらひと無知むちという」二つのくもりがなくなつて、きよらかになつているが、そのきよらかな如性が、その本質である。(2) 諸存在を別々にみる知と、その諸存在の一なる根源」をみる知とがそなわつているから、盡きることなく、自由自在に、不思議の行いをなすこと、それもそれの本質である。(3) 「初地において」ありとあらゆる諸存在についての如如なる如性をみる知があり、それから「十地の菩薩行を」修行することによつて、それを、得證するのである。(4) 生きとし生けるものに、ありとあらゆるしかたで、恵みと安らぎとを與えて、盡きることがない、それが、それはたらしきの果である。(5) 身體で、また言葉で、また心で、さまざまな應化のはたらしきをなす、それが、その巧みなる業おこなひである。(6) かずかぎりない三昧と陀羅尼の種類を身につけている。(7) そのもの自體なる身（自性身）、法よりなる身（法身）、説法會にいます身（受用身）、いたるところに應化する身（變化身）の「四身の」ありかたで、それは存在している。(Sutra 9. 56-59)

と説いて、その豊かさをあらわし、またそのつながりの哲學的な根本構造を、
「生きとし生けるものまよいの存在なる」まよいのはからう心はある。「それによつてはからわれている認識するものと認識されるものとの」二つは、そこにおいてない。しかしその「まよいのはからう心」においては「その二つがないと

いう意味で「空なるありかたがある。そしてその「空なるありかた」においてもその「まよいのはからう心」がある」ともいえるのである」。(*Madhyāntavibhāga* 1. 1)

と説いたとき、

V インド佛教思想史の展開をひとまずしめくくる位置にある無着が、その第一章には、

……まずはじめに「生きとし生けるものものとなる」諸存在の存在根據「としての基體なる主體性(阿頼耶識)」をよくならい、そのことによつて「諸存在が、その基體なる主體性より、そのときそのときに生成すること、すなわち」條件にかわつて生成する(緣起する)ことをよくならわなくてはならない。

というわけで、基體なる主體性を論じて、そこに佛弟子たちの哲學の根本構造をあきらかにし、第二章には、

つぎに「このように」條件にかわつて生成した諸存在のあるがままのすがた「なる三種の存在(三自性)、すなわちはからわれた存在(遍計所執性)はなく、他なる條件にかわつて生成する存在(依他起性)とそれの空なるありかたなるまつたき存在(圓成實性)はあるという三種の存在」をよくならわなくてはならない。

というわけで、三種の存在を論じて、菩薩たちの哲學の根本構造をあきらかにし、第三章以下には、

……そのようによくならわれた「諸存在の」あるがままのすがたを、悟らなくてはならない。……「それを」悟つてからはじめの實踐として六つのすぐれた菩薩行を行じて、漸漸に「修行の位を」證してゆかなくてはならない。……それからきよらかな道心もて、六つのすぐれた菩薩行を、十の菩薩道の位(十地)において……修行しなくてはならない。……それから「戒律・禪定・智慧の」三種の菩薩の學道を圓滿にしなくてはならない。……その果として「輪廻にも涅槃にも」とどまらない涅槃と無上の正しい菩提とをさとる。(*Mahāyānasamgraha, Prastāvanā*)

という菩薩道の實踐體系を論じて、そこに佛弟子たちの修行と菩薩行とを一つの實踐體系のもとに約説し、かくして攝大乘論をあらわしたとき、

そのようなインド佛教思想史の一つ一つのときにおいて、「佛弟子たち」、「菩薩たち」、「龍樹」、「彌勒」、「無着」の類型のもとにあるそれぞれの個者は、歴史的存在でありつつ、實存であり、しかもそのまま根源においては「佛法そのもの」と一つになつていふというありかたをもつていたといえると思う。すなわち

一、ここに引いたかれらの哲學の根本原理をいあらわすいくつかの言葉が、そのまつたく非歴史的な意味内容にかかわらず、ぬぐいがたくつたえていふさまさま歴史のうごき、それは、かれらの歴史的存在にもとづく。われわれは、さしあたり、佛教文獻そのものの廣義の文獻學的研究によつてのみ、かれらの歴史的存在にちかずき得るであろう。しかしもちろん、これらの言葉においては、歴史は、歴史としての價値を失い、まよひの苦、條件にかかわつた生成などとして現じている。

二、佛教者たちのここにみられるような哲學は、かれらの生きかた——その本質を「實存」あるいは「心」といふ——にふかく根ざしている。佛弟子たちは、四つの聖なる眞理とか十二項よりなる條件にかかわつた生成などのおしえ、さらには阿毘達磨の諸眞理を、その苦行者としてのきびしい修行と禪定のうちに現じていたのであり、大乘經典の説法者・聞法者たちは、その説法・聞法の場において、おそらく三昧によるエクスタシーのうちに、般若のすぐれた菩薩行などのさまさま菩薩行をほめたたえ、そのことによつてそのときそこに諸菩薩行したがつてそれらの根源にある眞理を現前させていたのである。龍樹も、おそらくは瑜伽行者であつたと思う。般若經によつてひらかれてきた空の「開け」を瑜伽行によつて得證(せん)し、そこから阿毘達磨の禪觀の哲學をきびしく「批判」するところに、かれの哲學が生れる。彌勒が瑜伽行者の傳統のうちにあること、周知のとうりである。大乘經典においてほめたたえられた諸菩薩行を、阿毘達磨の修行體系にしたがつて、瑜伽行體系として組織だてるところから、彌勒の哲學的思惟は生れている。無着、また瑜伽行者であり、彌勒の傳統をさらに展開させて、阿毘達磨哲學と大乘哲學の體系化を、ひとまず、おえる。このような佛教者たちの生きかたに一貫する禪定・三昧・瑜伽行——さまさまなニュアンスのちがいにかわらず、それらの本質はいずれも「定」^{じやう}にある——は、かれらが「佛法そのもの」の現前に參ずるとき、かれらのありかたをいうが、それこそが、かれらの實存にほかならぬ。わたくしは、佛教者たちの實存には、

基本的には、佛弟子たちの禪定によるものと物語文學から大乘經典の說法者・聞法者たちに生れていた三昧によるものという二つがあり、その二つがさまざまに一つになつていくところに、その後の瑜伽行者たちの實存があるであろうと考えている。

三、さて、このような佛敎者たちの實存において、いうところの「佛法そのもの」は、どのように現じているのであるか。わたくしは、まず、これらのいわばかれらの哲學の *Grundsätze* に、「ああ、世のものたちは、……生きとし生けるものは……」とか、諸菩薩の根源にある般若のすぐれた菩薩行、諸佛にみちびかれ諸佛にむかいそして生きとし生けるものを慈悲する諸菩薩の菩薩行、諸佛・諸菩薩・生きとし生けるものをあらしめる根源として縁起即空、法と法界のつながり、三種の存在などが、説かれていることに注目したい。まこと、これらの言葉のいう眞理——「佛法そのもの」——が、生きとし生けるものの根源にある眞理であり、あるいは諸佛・諸菩薩・生きとし生けるものの根源にある眞理であるからこそ、このように言われざるを得ないのである。わたくしは、かれらの實存において、根源の眞理がリアイズされてくるとき、それとともにそのような何らか「共同體」といつていいようなものが、リアルになつてくるのではないかと思う。それにはおそらく、さきについて佛敎者たちの二つの實存とも關係して、二つある。一は、さきにもいつたように、佛弟子たちをめぐる歴史的存在が、かれらの實存において、歴史としての價値をうしなわんとし、そしてそこに生きとし生けるものがはてしなく生死してあるいは地獄にあるいは畜生にあるいは人天に輪廻轉生する苦の生死海が、現じてきている。佛弟子たちが、「ああ、世のものたちは……生きとし生けるものは……」というのは、それである。このように、まよいの存在の眞理とともに、かれらにリアルになる共同體を、「まよいの共同體」とよんでおこう。二には、大乘經典の說法者・聞法者たちの實存に現じていた眞理は、諸佛・諸菩薩・生きとし生けるものをあらしめる根源の眞理である。それが、哲學者たちによつて、縁起即空、法と法界のつながり、三種の存在としてとらえられていくのである。したがつて、それらの眞理の現ずるところには、おのずと、諸佛・諸菩薩・生きとし生けるものの共同體が現じている。それをば、「さとり共同體」とよんでおこう。もちろん、二つの實存もそうであるように、「まよいの共同體」といい「さとり共同體」というも、二つの別々のものではない。いつてみれば、ひとりひと

りの佛教者それぞれに個有に、この二つの共同體がつながりつつあらわになつてゐるのである。わたくしは、いま、このようにかれら個々の實存において、さまざまなしかたでつながりつつ、まよいの共同體とさとの共同體とが「ある」——「あり」とある——ようになつてゐるとき、その共同體を、「宗教的共同體」とよぶ。「宗教的」とは、かれらの宗教的實存においてひらかれてくるという意味であり、「共同體」とは、さまざまなしかたでの、まよいの共同體とさとの共同體のつながり——「生死すなはち涅槃」とはそれに外ならない——の謂である。この稿のそもそもの野望は、かれら佛教者たちのそれぞれの實存において、二つの共同體がどのように「ある」ようになつてゐたか、をあとづければ、インド佛教思想史の基礎づけとなりはすまいか、インド佛教思想史を、いうところの宗教的共同體論として論ずることは、できはすまいか、というにあらつた。が、しかしそれをなすに、わたくしはまだ未熟にすぎることが、明らかである。そこでこうしてみても、どうだろうか。まず佛教者たちのうつくしき言葉 *sūtrāṅga* を、なるべく多く、しかし文獻學的には信頼し得るだけの基礎作業をして、和譯してみよう。そしてそれらの言葉に、かれらの實存はどのようなか、そこにリアルになつてゐる共同體はどのような構造をもつてゐるか、をならつてみよう。それは、インド佛教思想史の基礎づけのためのすて石にはなるであろう。この稿は、そうおもつてはじめられた、わたくしの勉強よりの、はじめての報告である。

一、佛教者たち

佛教文獻にならうとは、まずなによりも、佛教者たちの自己——實存——をならうことであり、それがすなわち、われわれみづからの自己——實存——をならうことでもあるのであらう。われわれが、たとえ「學問的」にならうのであらうとも、したがつて迂遠かつ非實踐的なならいかたであらうとも、佛教にならうといふことの本質は、かく喝破されたところのものであるにちがいない。ここではまず、佛教者たちのどのような實存において、佛教の眞理が現成してゐたのか、という問いをもつ

て論をはじめようと思う。従来、佛教思想あるいは佛教の哲學を論じた學者たちは、佛教者たちの生きかた——その本質を實存とよぶのであるが——とむすびつけて、佛教の哲學をとらえることが、わりあい少なかつたかの如くである。もちろん、上に一言した如く、佛教文献がはなはだ非歴史的であることにも、大いにその所由があるのであり、したがって、かれらの具體的な生きかたに、學問的にせまることは、決して容易でない。しかし佛教者たちの實存に生きていたが如き、かれらの哲學を問わんとすることこそ、なさるべきであろう。いまのわたくしに能う範圍内であろうとも、その問いを、問うてみねばならないと思う。

(一) 初期の佛弟子たち

インド學者のうちでもブラーフmanaなどの祭儀文献に通曉した學者たちの、ここ數年來の研究は、インドの苦行者たちの生きかたが、佛教やジャイナ教などの非正統派思想にかぎられていたのではないことを明らかにして、われわれ佛教を學ぶ者にとつても興味ぶかい。わたくしの乏しい知識によつてであるが、要約すれば、かれらの所説、つぎの如くである。

(i) 正統バラモン（ブラーフmana、ウペニシャッド、祭式および法制綱要書などに散見する資料についてみれば、ヴェーダの祭儀それ自體の内的展開によつてこそ、出家・遁世主義が必然的に歸結したのである。出家し遁世した苦行者たちは、新興の佛教やジャイナ教などにかぎられていたのではない。むしろかれらは、祭儀全盛時代のおわりにちかく、全インド的に輩出するべくして輩出したのである。）(ii) その理由は何であつたか。がんらい、インドの祭儀の中心テーマは、周期的に、神話的なはじめなる神々のおこないを再現して世界を再生すること、かくつもりきたつた死のけがれを去り新しい生を再生することであつた。前古典期の（おそらく神々と死魔とのそれを再現するであろう）二つのグループのあいだの鬭争・競争によつて死のけがれと再生とを交換せねばならない祭儀形式が、そのグループ祭儀のもつ力が弱まるにつれ、古典期の祭官バラモンによつて、慎重に「個人化」され、ただひとりの祭主（王者）のための祭儀が制定される。いまや個人の祭主につもりきたつた死の

けがれが、きよらかな祭官たちの繁雑かつ嚴密にあやまりなき執行にかかる祭儀においてきよめられ、ここに祭主——世界の主ブラジャーパティそのひとであるとされる——が再生することになる。しかしこの祭儀にも難點があつた。一には、祭官たちのこみいつた祭儀によらねばならない。それはますます繁雑になつていく。二には、個人の祭主において、死のけがれと再生とはてしないくりかえしがある。祭儀の再生のはたらきが弱くなればなるほどそれは生と死の單なるくりかえしになる。

この古典期の祭儀は、さらに「内面化」され、遁世・苦行者たちの「眞の」祭儀が生れる。もはや祭主も祭官もない。個々人が、そのまま、祭主であり、祭官である。たとえばかれのさまざまな呼氣吸氣が祭祀の火、食物はそこに供養される犠牲と考えられる。そのほかアートマンの瞑想が祭儀であるとも説かれる。苦行者こそ、「眞の」バラモンである。(iii) かかる「個人化」と「内面化」という祭儀の展開は、業の思想、生死輪廻の思想の發達とふかく關係している。古典期の祭儀においては、祭官バラモンに祭式を執行させたにしても、祭主は、みずからの祭儀の行爲によつて、死のけがれをきよめ、再生を得たのであつた。しかし祭儀の行爲は、ときとともにその再生の力が古くなる。死と再生のとめどないくり返しは、再生の新しさを失わせる。祭儀の再生の力がなくなつてきたときに、祭儀の行爲が、善惡の業となり、死と再生のくり返しが、生死輪廻として現前するようになる。ヴェーダ時代のおわりにちかく、苦行者たちの群れが簇出したのは、祭儀の行爲によつては、もはや生と死のはてしないくり返しを、いかんともし難くなつたからにほかならぬ。——もとよりわたくしは、インド學については門外漢であり、まして祭儀文獻のごとき難解の領域については、一片の知識ももちあわせていない。ここにもひどい誤解をしているかも知れぬ。にもかかわらず、敢えて言及した所以は、一つにはインド思想史との連關において佛教思想史を考えねばならぬと信ずること、そうしてまたこれらの最近の諸研究のおしえるところが、初期の佛教者たちの生きかたの理解にとつて不可缺であると考えることである。初期の佛教者たちが、かように古代インドに輩出していた苦行者たちの一群にほかならなかつたとすれば、かれらの苦行者としての修行とそこに現前していたであろう業・生死の自覺とは、どのように連關していたのであるか、をこそ、問わねばならぬであらう。

われわれに伝えられたインドの佛教文獻の最古層にみられる佛教者たちは、

〔他派の苦行者たちが〕はだかで苦行することも、長い髪の毛をつかねていることも、垢を身體に塗ることも、不臥を行
ずることも、大地に寝ることも、塵埃で垢まみれになることも、あるいは體軀をちぢめたままで勇猛に行をすることも、
死すべきこの存在を、淨めるべくもない。欲望をはなれてしまっているのではないかぎり。(Uv 33. 1)

たとえ着かざつていようと、〔まよいの心は〕靜まり、〔感覺のはたらきは〕よくととのえられ、〔おこないは〕抑制
され、きよらかな生活を守り、生きとし生けるものに笞杖をひかえて、正しい道(法)をこそ、行うがよい。そのひと
そ波羅門である。そのひとこそ沙門である。そのひとこそ比丘である。(Uv 33. 2)

という波羅門であり、沙門であり、比丘であつた。あるいは、

さとの智慧によつて力あり、正しい行いをも禁欲をもそなえ、〔心は〕定にあり、禪定をよろこび、しずかにおしえを
おもい、あれこれにつきまとうことより自由になり、心の不毛さは消え、まよいの力は盡きたひと、そのひとをも、また
また叡智あるひとびとは、牟尼であるとふかく心に肯いたまう。(Sn 212)

云云という牟尼でもあり、あるいは、〔みずからの不淨さをはこび去つてゐる pravāhyātmano malap〕からとて出家者
pravrajita ともよばれ、あるいは「しずかにおしえをおもいつつ……苦行しあるくがよい」といわれるごとく、放浪の苦行者
ともよばれている。その他、聖者とか智者などもよばれるが、いずれも、ヴェーダ時代以來さかえてきた祭儀へのふかい懐
疑より、インドの各地にあらわれるようになっていた苦行者たちの群をよぶ稱呼であつて、佛教に固有のものではない。佛教
者たちも、裸行、長髪、塗泥などの苦行をこそ排斥したけれども、インドの他の苦行者たちとともに、きよらかな生活を守り、
出家し、不殺生・禁欲・抑制などに専心し、正しい行い、禪定などを修めるひとびとであつた。かれらが、かく森林や山谷に
生活しつつ、苦行しあるいて、修行していた徳目は、

勇氣もて努め、しずかにおしえをおもつて流散せず、おこないを抑制し、心をととのえて……(Uv 45)

感官のはたらきをふせぎ、比丘としてのきびしい生活に足るを知り、戒律を守っている。「[三]」ふさわしく、きよらかに生き、ひとの譏りをうけない友につかえ……(Uv 32, 26, 27; 32.6 cf. DhP 375)

なども列擧されるが、かれらの修業は、畢竟、禪定のうちへと歸一してゆくと考えられる。ここに孜孜と努めるのも、まよいの愛著にひかれる心を、禪定、そして涅槃へとひき向ける勇猛心である。しずかにおしえをおもつて流散しないことも、禪定において眞に達成される。勿論、身體や言葉によるおこないを抑制し、心を調練することも、禪定のために、身心をととのえることであり、禪定においてこそ抑制が抑制でなくなり、調練が調練でなくなるというしかたで、それぞれ完成する。その他、感官の防護、知足、持戒、よき友につかえ、慈しみぶかく、よくおしえを聴き、おしえへのきよらかな信がある、などの徳行も擧げられるが、かれらの禪定におけるありかたを、みちびくものでこそある。修行道についての詩句群を結ぶに

これらこそが、やすらぎに至る道である。これらこそが、きよらかさへの道である。それらを修めて禪定にあるひとは、死魔にとらえられたありかたをはなれる。(Uv 6, 20)

という詩句があり、また

ひるには日輪が力の源である。よるには月が照る。よろいをつけてこそ、王者は力の源である。禪定にあつてこそ波羅門は力の源である。日夜をわかつたず、すべてのものにとつて、佛は力の源である。力の力であるから。(Uv 33, 74)

ともいう。しかしそれでは、佛教者たちが、かように「すべてのとらわれをはなれ、主體にも執著せず」、身心をよくとのえて、禪定の静寂のうちにあるときに、どのような「世界」——存在——が現じているのであるか。あるいはむしろこういつてもよい。どのような「世界」——存在——が現じてきたときに、かれらは禪定へむかつての修行に生きたのか。かれらの生きかた、すなわち實存によつて現前し來り、しかし同時にかれらの實存をささえ、あらしめているような、そのような「世界」——存在——は何であつたのであるか。

いつたい、佛教者たちが、たちきりがたい世とのきずなをたちきつて出家し、かくもきびしい修行に生き、禪定を求めたの

は、ほかならぬ、「死すべき存在」であることが自覺されてきたからにちがいない。それは、かれら自らの「死すべき存在」の自覺でありつつ、生きとし生けるものの「死すべき存在」の自覺でもある。かれらも、生きとし生けるものも「生死の暴流」におし流されている、「死魔」にとらえられているという、まよいの存在の本質相——いまの哲學のいいかたによれば死の不安のもとにひらかれてくる虚無あるいは虚無の深淵 der Abgrund des Nichts——がリアルにリアライズされてきたのである。果實が熟してくれば、朝な朝な落ちるかも知れないという不安におそわれる。そのようにひとたび生れれば、死すべきものは、つねに、死ぬかも知れないという不安にさらされる。(Uv 1. 11)

ああ、ひさしからずして、この身體は、大地によこたわつているであろう。生命が去り、うち棄てられたときに。わら草がなげ捨てられたように。(Uv 1. 35)

インドにおいてこのような死の不安は、「わたくしは罪ぶかいことをした」という悪業・罪業の自覺——倫理的といえる——とその悪業によつてこの世に死してつぎの世においては、地獄・餓鬼・畜生などの苦しみの生存に生れ、さらにさらに苦惱するであろうという生死的存在の自覺——實存論的といえるところがある——と一つに結びついてあらわれている。

この世でも苦惱する。あの世へ去つても苦惱する。業、悪しきひとは、いずれにても苦惱する。わたくしは悪いことをしたといつては苦惱し、死して悪しき生存に生れては、さらにさらに苦惱する。……自ら、けがれた業をあじわい知るごとに、苦惱し、絶望する。(Uv 28. 34, 28. 36)

ここに引いているような佛教者たちの最古層の言葉に散見される死や業や生死の不安を、一言にまとめるであろう言葉に生きとし生けるものは、いかなるものも、死するであろう。生きていくことは、死におわるものであるからである。そして自らの業のままに、あるいは徳業の、あるいは罪業の果にちかづいてゆくであろう。

罪ぶかい業があれば地獄へ、徳業を積んでおれば、よき生存へ。しかしながらその何れでもないひとびとがある。そのひとびとは道を修めて、涅槃を得るであろう。まよいの力がなくなつたときに。(Uv 1. 23-24)

というそれらよりや後の言葉もある。かように佛弟子たちは、まよいの存在の眞相、すなわち生きとし生けるものは善惡の業をつみかさねて六道に生死し輪廻するが、しかし道を修めるならば、その輪廻より自由になり涅槃を得ることを、リアルイブしている。かれらのものには、まよいの存在の眞理と一つに生きとし生けるものの共同體がひらけているのである。わたくしのいわゆる「まよいの共同體」である。佛弟子たちがあえて出家・遁世しきびしい修行に生きたのは、かかる「まよいの共同體」が現前してきたからであり、またかれらの修行がすすめばすすむほど、「まよいの共同體」が如くにリアルになつてきたのである。佛弟子たちは、いかにして、このまよいの存在より自由になつていくのであるか。もつとも古い言葉の一根っこからして引きぬかれているのではないならば、どれだけ伐られようと、樹木は、頑として、ふたたび生いる。そのように愛著によるまよいの力が斷滅しているのでないならば、この世の苦しみは、くり返しくり返し、おこつてくる。

(Uv 3. 16)

という。かれらも、他の生けるものたちも、さまざまな愛著にひきまわされているかぎり、善惡の業をなし、かくして、まよいの力がつもりつもつて、生れては死し、生れては死し、はてしなく輪廻轉生するのである。かれらの修行は、まさしくこの愛著をこそ、斷ちきらんとするものであつた。出家して苦行者となり、山や森にきよらかな生を生きしたのは、鐵鎖、木枷、荒縄にもまさる「寶石や耳飾、いとし兒や愛妻にひかれる」(Uv 2. 5)という愛著の繫縛をたちきつて、自由ならんとする行いのはじめであつた。からだについても、言葉についても、意志についても、きびしく抑制し訓練したのは、それらを愛著のままにはたからせ、善惡の業をつみかさねてはならなかつたからである。

かくかくに、さまざまのわざわいについて愛著こそが苦惱の生成の根源であるときとつて、愛著を去り、身體への執著をなくし、比丘は、しずかにおしえをおもつて、苦行しあるくがよい。(Uv 3. 18)

ともいう。ところで、もしこれらの諸修行・諸苦行が、禪定にこそ歸一するとするならば、いつたい禪定においては何がおこるのであるか。まず第一には

……心は定にあり、禪定をよろこび、しずかにおしえをおもつて、「生きとし生けるもの、それぞれの」まよいの存在（世間）が生じては滅し、生じては滅するのを證つて、かの知あるひとはありとあらゆるものより自由になる。（Uv 12. 19）と、かように、生きとし生けるものまよいの存在が生じては滅し生じては滅し、かく生々流轉しているさまを、禪觀し證している。しかしそれは、そのまま、ありとあらゆるものよりの自由へと翻回していく。

「そのときそのときに、生きとし生けるものの存在を」生成するはたらき（行）は、うつろうもの「であり、苦なるものであり、自己なきもの」であると智慧によつて見るときに、「その」苦より厭離するようになる。それが、きよらかさへの道である。（Uv 12. 5, 6, 8）

というように、そこにはさとり智慧がある。かれらにさとり智慧があるときにこそ、生きとし生けるものまよいの存在の眞相、すなわちかれら個個のまよいの存在が生滅すること、かれらのまよいの存在を生成するはたらきがうつろい苦であり自己なきこと、が現前してくるのであるが、しかしまたかれらのまよいの存在の眞相の方が現前してくるときにこそ、かれらにさとり智慧が現成してくるといふところもある。このようなしかたで、さとり智慧とまよいの存在の眞相とがともども現成するのは、唯唯、禪定においてのみである。

さとり智慧のないひとには禪定がないけれども、また禪定に入っていないひとには、さとり智慧はないのである。ひともし、禪定とさとり智慧とふたつながらあるならば、そのひとは涅槃せとらにちかい。（Uv 32. 25）

禪定の靜寂にあつて、「生滅し」、「生成し」、「うつろい」、「苦であり」、「自己がない」等という、まよいの存在の眞相が、さとり智慧とともに現前してくるときに、佛教者たちは、ただに「苦より厭離する」のみではない。否、むしろ「苦より厭離する」といふことこそが、かれらの修業の根源をなす不思議の翻回をいいあらわしていたといふべきかもしれない。すなわち

食欲は、病いのもつともなるものであり、「まよいの存在を」生成するはたらきは、苦しみのもつともなるものである。

このことをあるがままに知るならば、安らぎのもつともなるもの、涅槃がある。(Uv 26. 7)
生きとし生けるものまよいの存在が現前しているときに、欲望なる病い、生成するはたらきなる苦しみがあるがままに知られているのである。しかしそのような現前、そのような知とともに、そのまま涅槃なる安らぎへ翻回していくという。

「まよいの存在は、無限の過去よりの存在の「あつまり」というありかたをもっているが、そのときそのときに、かかる「まよいの存在なるあつまり(蘊)が、生じては滅し、生じては滅するのを、體證すること、體證することに、さとつたひとびとの不死の甘露なる、かよろこび、かの歡喜を體得する。(Uv 32. 10)

という。まよいの存在の生滅を體證するところが、そのまま「不死の甘露なるよろこび、歡喜」のところである。生死即涅槃の翻回がおこつたのである。そこには、まよいでもなくさととりでもない不死の甘露がある。その他、「生成のはたらきがしずまつたやすらぎ」、「靜寂のところ」、「世間のひとびとには、つゆ知られぬ、この世ならぬやすらぎ」、「やすらぎのうちでも最高なる涅槃」などなど、かれらが修業し、苦行し、禪定にあつて、あじわつたよろこび、やすらぎをつたえる、生き生きした言葉は、枚擧にいとまない。まこと、生きとし生けるものの生死をさとることが深ければ深いほど、それをいとい棄てる佛敎者たちの生は、きびしかつたのであり、そしてまたふしぎのよろこび、やすらぎを味あうことが近ければ近いほど、それを求道するかれらの生は、勇猛であつたのである。かれらの生の、あらゆるありかたは、生死即涅槃の、その「即」のところにあるといえる。わたくしは、佛敎者たちのこのような「即」にあるありかたを「修行し禪觀する實存」とよぶこととしたい。かれら初期の佛敎者たちの言葉に、しばしば、

しずかにおしえをおもつて心が流散しないことは、不死の甘露へのみちゆき。この世のあれこれに心が流散することは死へのみちゆき。しずかにおしえをおもつて心、流散しないひとびとは、死することがなく、この世のあれこれに心、流散するひとびと、かれらは、死にあるも同然。(Uv 4. 1)

とか、

ああ、まよいの存在を生成する、そのはたらきは、うつろう。生じては滅し、生じては滅するというありかたをもち、生ずるとすぐに滅する。しかしそれらが静寂になることこそ、やすらぎだ。(Uv 1. 3)

などなどたまよいとさとりとを相對して説くのも、かれらが、生死から涅槃への、また死から不死への「あいだ」、すなわちそれらのふしぎの「即」にあつて、修行し、苦行し、禪定していたことを、おしえるであろう。

やがて、佛教者たちは、次第次第に大きい僧伽をつくるようになり、あちこちに寄進され、建造される寺院に定住することも多くなる。そうしてさまざまな佛教活動の傳承においても専門化・分業化を生じ、地域的にもそれぞれ、特色をもつた佛教を展開するようになる。かくしていわゆる部派佛教・部派教團の成立ともなつてゆくであろうが、しかしかれら佛教者たちの、佛教者としてのありかたの根源は、ここに述べた初期の佛教者たちの「修行し禪觀する實存」をつたえていたにちがいない。佛教がすでに部派ごとにあい異なるしかたで展開しはじめた頃に、(おそらくいくつかの部派で、)長老や長老尼たちをほめる、うつくしい詩^{うた}がつくられる。その一に、

わたくしは、睡氣にとらえられたときに、僧院の外へ歩んでいつた。經行の壇にのぼらんとした瞬間、そこで大地にころんでしまつた。肢體をはらつて、また經行の壇にのぼつた。經行の壇に經行するあいだ、わたくしの心は、純一に統一されていて、兀兀として定にあつた。そのとき、わたくしに、如如の思惟がわきおこつてきた。「生死にあることの」さまざまなわざわいが現れてきた。そうして「ふしぎの「即」によつて、それらよりの」厭離が現前してきた。そのときわたくしの心は、自由になつた。なるほど、見るがよい。師のおしえは、まことのおしえであつた。それにしたがつて、三種の類のさとりを知を體得したではないか。佛のおしえが體現されたではないか。(Therag 271-274)

という。このままの歴史的事實があつたのではないかも知れぬ。これはあくまでも詩^{うた}であるから。しかし佛教者たちが、より多く僧院に生活するようになるうとも、やはり、かれらの生の根源が、兀兀として定にあることにあり、「修行し禪觀する實存」にあつたことが、髣髴しているではないか。かれらは、われわれにもその一部が四阿舎、五ニカーヤなどとしてつたえら

れている膨大な經典群を生み出し、各派の阿毘達磨として知られる哲學體系を發展させた。そこには、普通にいわゆる佛教の哲學が説かれているのであるけれども、その難解至極の哲學が、ここに述べたような「修行し禪觀する實存」という佛教者たちのありかたにおいて生きていたのだ、そのような生におけるやむを得ざる所産であつたのだ、ということを見過してはならないと思う。阿毘達磨の哲學がいかに複雑に、精緻になつていこうとも、まさしくそうさせていつたそのパトスこそが、阿毘達磨の哲學者たちの實存にとつてのぎりぎりの關心事 *ultimate concern* であつた二問、すなわちいかに生きとし生けるものが業・煩惱によつて生死しているか、そうしていかに修行し禪觀し、生死が「即涅槃」であることをリアルイズしてさとり自由を得證するか、という問いに、答うるに、已む可からざるものがあつたのだ、ということをおしえているのである。ここにはまず、初期の佛教者たちのかれらの生きかたあるいはかれらの實存と、まよいの存在の眞理が、いまだ分離せざる以前の言葉をとりあげて、それらのあいだに、まよいの存在の眞理が現前するときにかれらの實存が現成し、またかれらの實存が現成するときにまよいの存在の眞理が現前するというつながり——それがかれらにとつて根源のできごとである——があること、そしてその際、かれらの實存が「修行し禪觀する」というありかたをもち、まよいの存在の眞理が「生死即涅槃」というありかたをもつて述べて、もつて、次下、阿含から阿毘達磨へつたえられたまよいの存在の眞理を「まよいの共同體」として叙述するための序説ともなさんとしたのである。

(二) 菩薩たち

インド・アリアンの祭祀を主宰したえ、ヴェーダの言葉を朗詠したえてきたバラモンたち、また、王者たちの側近にあつてかれらのために宗教儀禮をとりおこない、王者たちの文學を吟詠したえてきた宮廷バラモンたち、そしてヴェーダ時代のわりに近く全インド的に輩出した苦行者たちの群れ、さらには民間にあつて民間の宗教行事をおこない、民間の文學をつたえあるいていたひとびとなどを、インドの宗教者たちとよぶことにしよう。かれらは、ひとり宗教儀禮をとりおこない、

宗教的實踐に生命を賭していたのみではない。よりふかく根源的眞理を體現したひととして、かれらは、世のひとびとにおしえを説き、それぞれにふさわしい文學を傳承し創造するひとびともあつた。佛敎者たちもただ、修行し禪觀していたのみならず、また説法し聞法するあいだに、ゆたかな文學をつたえ、生み出していたのであつた。かず多くの經典群もそれであろうし、とくにジャータカ（本生物語）とか佛傳とかアヴァダーナ（譬喩文學）とかよばれるものがそれである。もちろん、わたくしは、このジャンルの膨大な文獻群について、必要最小限の文獻學的研究も了えていない。おそらく學界においても、すぐれた先達たちによつて開拓されつづけてはいるけれども、文獻學的研究を待つ問題は、あまりにも多いといわねばならない。しかしここでわたくしが、ごくかりそめにあれ、論じておきたいことは、さしあたり佛敎者たちにかぎるとして、かれらの文學活動において、どのように、どのような眞理が現成していたのか、それがどのように發展してゆくのか、ということである。かれらの文學の主題を、ともあれ、「菩薩行」という言葉でいいあらわすことができるが、それは、佛敎者たちみずから行そのままでもないし、しかしまた「行」というかぎり、眞理そのものともいえない。佛敎者たちの説法、聞法のあいだに、この「菩薩行」が、どのように實現されてき、それがどのように深まりゆき、さらにその根源にはたらいいた眞理そのものはどのようなであつたか、ということが、とくに大乘佛敎の眞理を問うにあたつて、どうしても避け得ない問いであると考えられるのである。以下、不充分であることを免れないが、わたくしとしての一應の論をなす。

インド學者たちは、さきあげたような宗敎者たちの文學についても、かずかずの研究成果を擧げている。わたくしの寡聞にして、なお、ここにふれることが必要であると思われるのは、つぎの諸點である。

(i) ブラーフマナなどの祭儀文獻に、いくつかの祭儀の一行事として、バラモン司祭者が王者たちに古きよりの物語を説き聞かせるべきであることが制せられている。とくに王者の即位にかかる馬祀の祭儀においては、一年にわたつて十日毎に、王者たらんとするものの「原型」となるべき神々の物語や古聖王たちの傳説が朗誦されるという。王者たちは、また日々の生活においても、そうしてとくに戰場において、王者にふさわしい力をふるいおこし、つねにあらたにしておくべく、宮廷詩人た

ちに神話なり古傳説なりを朗誦させ、またかれらみずからの武勇の頌めうたをうたわせていたのであつた。他方、民間においても、吟遊詩人たちや苦行者たちが、あちこちの聖域で、寓話から教訓詩、譬喩譚から叙事詩にいたるまでの諸文學を物語つていたことが、よく知られている。葬祭においては遺族たちを慰める文學が物語られたことも、論證されている。かれらは、神々の物語の朗誦者 (*divyākhyāni ye capi pathanti*)、御者なる吟詠者 (*stūth*)、古聖傳あるいは物語の話者 (*paṭraṅkīkṣh*, *kāthakāh*)、森に住う苦行者 (*śramaṇās ca vanaukasah*) などよばれているが、しばしば歌詠者 (*gāyaka*)、舞踊者 (*nāṭaka*)、絃樂師などともに並擧されていることは、注目されるべきである。

(ii) かれらがつたえた諸文學は、祭儀文獻、佛典などにも散見するが、もつとも多くはマハーバーラタ、ラーマーヤナの二大叙事詩に集成されている。二大叙事詩は、それぞれの中心をなす物語のほか、古聖王の物語、バラモンたちがつたえた神話・傳説、苦行者たちがつたえた寓話・譬喩譚・教訓詩など、その他哲學・道德・法などについての資料をふくんでいる。

(iii) それらは一括すれば物語文學 (*ākhyāna, itihāsa, purāna*) とでもよばれるが、そのもつとも古い形式は、散文による叙事と韻文による主要な對話あるいは物語の要約よりなつていたのであろう。祭儀文獻にのこる物語文學と佛典のうちのジャータカの形式がそのことを示唆する。そしておそらく韻文部分は、絃樂器の伴奏によつてうたわれたこともあつたであらう。

(iv) 佛敎者たちの物語文學の最古層は、ジャータカ、そのうちでもとくにその韻文部分にのこされているが、それは、佛敎に固有の文學ではない。むしろインドの宗敎者たち、就中、苦行者たちの物語文學のうごきのうちに生れ、そのうちで生長し、そうして徐々に佛敎的になつていつたものである。したがつてそこには、初期の苦行者たちの物語文學のエトスが脈うつているといつてよい。ところでわたくしが、ここに以上の諸點を擧げてあえてインドの宗敎者たちの物語文學——それはおそらくリグ・ヴェーダにまで遡るであらう——に言及したのは、佛敎者たちの物語文學、そしてその大乘經典への展開をあとづけるにあつても、これらの諸條件が、つねに考慮されるべきであると信ずるからである。いま佛敎者たちの物語文學に限定するというも、それは、汎インド的な物語文學、さらにはひろく物語文學そのものからして、見なおしてみなければな

らないものをふくんでいる。わたくしが、かくいうことによつて、とくに主張したいのは、つぎの一點である。すなわち物語の登場者たちが神々であれ、古えの王者であれ、仙人であれ、はたふつうの人間であれ、動物であれ、かれらは、神話ないし物語文學に特徴的にみられる「原型」archetype 的な存在者であり、かれらのあつげられる行爲は、神話的なはじめ、あるいはむかしに行われた「原型」的な行爲である、したがつてかれらについての物語が、しばしばエクスタシーにおいて、身ぶり手ぶりをともない、さらには舞踊ともなり原始的な演劇ともなつて話され、そして耳傾けられるときには、そのときそこで話し手も聴衆も、なんらかのしかたで、その原型的なる存在者の現前に參與し、その原型的なる行爲をリアライズしている、ともいえるような出来事がおこる——というこの點である。インドの王者たちが、バラモン司祭者や宮廷詩人たちの朗誦する神話・傳説にききいつて、「神々や古えの王者たちともなる世界」につらなり、王者としての力をあらたにしたのも、そのときそなるかれらのもとに、その神話的な原型が、あらたに現じていたからである。苦行者たちが、ひとびとに鹿などのあつげられる行爲を物語つたときにも、そこではかれらみなによつて遵わるべき原型的な行いがリアライズされていたのである。宗教者たちが物語るといふことは、神話ないし物語文學にあらわれるさまざまの原型をいまここに現じさせる（實はそのことによつて、かれらのもととなる眞理を現じさせるのであるが）、したがつて神々や古えの王者たち、また主人公たち、そしてかれらに同じ行爲をなす限りの生きとし生けるものたちとの時間のへだたりがなくなり、ある種の親近性をもつた共存 *Miteinander*——ここに共同體とよぶ——を現じさせることである。かれらなる原型との共同體を現ずること、それが物語文學の本質ではなからうか。わたくしは、いかにして佛教者たちの物語文學が、大乘經典へ、そしてその哲學へ展開していくか、との問いに答えるに、その物語文學が、かかる本質をもつていたからだ、少くともそのことが根本条件の一であつたと答うべきかと思ふのである。以下、佛教者たちの物語文學と大乘經典より、二三の具體例をとつて、そのことを、概略に論ずる。

佛典のジャータカ傳承は、二大叙事詩につたえられる物語文學のうちでも有名なもののいくつかを、それらとは別系統につたえている、ということとは佛典の傳承も、二大叙事詩の傳承も、インド物語文學の共通の源流にもとづいてあるということである。

あるが、その傳承の最古層は、しかし、ジャータカの韻文部分にみられるものである、との理由で、リューダースなどの學者は、いくつかのジャータカについて、すぐれた研究を、のこしている。ここには、かれらによつて言及されたジャータカのうちより、叙事詩ラーマヤナの中心物語の一たるラーマ傳説に因んだラーマ王子本生（ダサラタ・ジャータカ Jāt 461）から、韻文部分を援用して、わたくしの論點を述べてみよう。

佛教者たちは、このラーマの物語を話すにあつては、まずはじめに、聽衆みなも熟知しているラーマ傳説を物語り、かれらを、神話的なむかし、ダサラタ王やラーマ王子がいたとき、へといざなう。

……とし老いたダサラタ（ダジャラタ）王は、ラーマ王子に王位をゆずるべく、戴冠式の準備をととのえた。ここぞと奸惡なカイケーイ妃は、かねてより王に許されて「そちにのぞみのものを二つとらせよう」といわれたままになつていた二つののぞみを吐き出した。一つには、ラーマ王子を十四年間（佛教徒の傳承では十二年間）追放するように、二つには、わが子のバラタを王位に即けるよう。王たるもの、みずからの言葉に背いてはならぬ。ラーマ王子は、喜喜として父王の命にしたがう。「森へ行け。」忠實な弟ラツカナと貞潔な妻シーターが伴いてゆく。ダサラタ王は悲しみのあまり崩御。バラタが王たるべく召還される。しかしバラタは母の計を知り、ラーマこそ王たるべしと、森へラーマを追う。……

このダサラタ王、まことに王にふさわしい、そして人間らしい。王の眞理あるいはダルマを象徴している。ラーマ王子もあつぱれだ。あるべきダルマにしたがつている。カイケーイ妃は惡のダルマだ。そういう奸惡さというものはあるものである。ラツカナもシーターも、それぞれに、友人・妻のダルマをあらわしている。この物語においてかれらは、それぞれにひとつの眞理あるいはダルマをあらわす「原型」であり、いづどこにでも、そのようなダルマはあり得るであらう。しかしカイケーイ妃の惡が惡であればあるほど、ラーマ王子の行いこそ、もつとも根本の眞理をあらわしているであらう。インドのひとつとは、このラーマを愛し、根本の眞理あるいはダルマを守るひととして、ついにはヴェイシュヌ神の化身として禮讚してゆくようになる。わたくしは、ひとびとがこの物語を物語るとき、そのときそこに、ひとびとのもとに、根本の眞理とそれぞれの眞理が現

じていると思う。ひとびとは、その眞理の現前に參與することによつて、いまそのまま、ラーマたちがダルマを行つていた神話的なむかしと同時に。佛教者たちは、ひとびとが、それらの眞理の現前に參與し、そのことによつてラーマたちとともにあるようになったところで、かれら聴衆たち——父親をなくしたひとびとである——に、また一しきり、慰めの物語をつづける。ラーマは、バラタから父王の訃を聞いたとき、どうであつたか。ラーマがいう。

『ラツカナとシーター、こちらに來なさい。ふたりとも、水につかりなさい。ここなるバラタが申すに、ダサラタ王はお亡くなりになつたということだ。』

いまさきのとむらいの祭儀で、聴衆たちも水に入つて禊したように、ラーマ達も、同じことをなすのである。が、ラーマは、泰然自若、いささかも憂えない。バラタがいぶかる。

『ラーマよ、當然憂うべきであるに、どんな精神力があつて、憂えないのか。父王が亡くなられたことを聞いても、悩みがあなたをとらえてしまわないとは。』

ラーマが、この世の眞實をおしえる。

『あれもこれも、むにやむにやいうひとびとのうちで、誰ひとりとして「生けるものの命を、いつまでも」生きながらえさせることはできはしない。されば、「世俗のこの眞實を」わきまえ、叡智あるこ「のわたくし」が、どうして、自己を苦惱させようか。

『いとけなきもとし老いたるも、愚者も賢者も、富みたるも赤貧あらうがごときも、すべて、ゆきつくところは死。

『果實が熟してくれば、つねに落ちるかも知れぬという不安にさらされる。そのようにひとたび生れれば、死すべきものは、つねに、死ぬかも知れぬという不安にさらされる。』

『朝にはあまたのひとびとがいても、夕べには、あるひとびとは、もういない。夕べにはあまたのひとびとがいても、朝には、あるひとびとは、もういない。』

『愚昧のものが、悲嘆して、かく自己をいたみつけて、何かためになるものを體得するというのであれば、具眼のひと、も、そうして然るべき。』

『やせ衰えて、青白くなつてくる。みずからの自己をいたみつけているのであるから。そうなつたからとて、死んでしまつたひとびとが、生きながらえていくわけでなし、悲嘆などは、何の役にもたぬ。』

『譬えばわが家に火がついたとしよう。「瞬時をおかず」水をかけて消さねばならぬ。そのように明敏でよくおしえを聞き、叡智あり賢明なるひとは、憂いが生ずるや否や、すみやかにつぶしてしまふであらう。風がわらを吹くように「輕々と」。』

『われら死すべきものは、死にゆくときはまつたく一人。どこかの家に生れるときも、まつたく一人。生きとし生けるものたちの享樂は、ただただ、「しほしの」おつきあい。』

『されば明敏でよくおしえを聞いたひとならば、この世をもあの世をもみわたして、世俗「の名利・毀譽・苦樂など」、そして「一喜一憂する」心のさまをも、はつきりさとして、どんなに大きい憂いがやつてこようとも、わずらわされない。』

もつとも信賴すべき文獻學者であるリューダースによれば、「……ラーマたちががしたこと、經驗したことは、ほんとうにあつた話なのだ。ラーマの口をかりてのこの慰め、ひとびとの心をふかくゆさぶつたに相違ない。」かつてかの森に、ラーマは、根本の眞理あるいはダルマを體現しつつ、苦行者として生きていた、そしてバラタの言葉には微動だもせず、まよいの存在の眞相を「老若・愚賢・貧富すべてゆきつくところは死」などとさとつては、憂いにわずらわされず——いま、そこにも、物語によつて、その同じダルマが具現し、その同じまよいの存在の眞相があらわになつてゐる。聽衆たちは、その眞理の現前に參ずることによつて、いわばかれらの存在の根源からのいやしにふれる。宗教者たちがしばしばエクスタシーにおいて物語を物語るとは、つぎのような實存的なできごとであるといつてよからう。まず物語のヒーローたちの行いのところと、いつどこであれ、宗教者たちが物語りするところとに、一つの同じ根本の眞理がはたらいてゐる。前者は、あるはじめ乃至むかしに、あつ

ばれなる行いによつて、その根本の眞理をあらしめていた。いついかなるところであれ、後者がその物語を話し聞かざらば、そこにその同じ根本の眞理が現れてくる。否、むしろ、物語りとはこうゆうことだ。物語は、本来、宗教者たちの根本に現じていた眞理をあらしめ、乃至むかしのヒーローたちの行いによつて象徴的にあらわす言葉として、いつたえられてきたものである。いま、宗教者たちは、かれらの根本にもある眞理を、そのはじめ乃至むかしの物語によつて言葉にし、そのことによつて根本の眞理を現じさせるのである。それは、言葉によつて根本の眞理を現前させるという、いわば存在そのもののできごとである。そして物語のヒーローたちのあつばれなる行いとは、よくぞダルマをあらしめたという行いであり、よく根本の眞理を具現した行いである。それは、いつどこにても「あらまほしき」、「あるべき」行いであつて、「ある」行いではない。しかし宗教者たちは、物語りによつて、いまここに、そのあらまほしき行いを現する。かれらのもとには、その行いの力によつて、より「ありあり」と根本の眞理が現じてくるであらう。物語るとは、かく、根本の眞理が現前する場にあることであり、あるいは根本の眞理の現前に參ずることである。それは、その意味でかれらの實存の行いであるといつてよい。もちろん、聽衆も、どこか日常性を脱して、その根本の眞理の現前に參じている。さらに、このように宗教者たちも聽衆も、根本の眞理の現前の場に參ずるとき、かれらが、お互いに、共在しているのみではない。そこには物語のヒーローたちも、またその同じダルマを行うほどの生けるものも共在している。そこには、ある共同體があると思う。一言にしていおう。宗教者たちが物語るとは、あるはじめ乃至むかしの物語によつて、いまここに根本の眞理を現することである。かれらの實存の行いである。共同體を現じている。この三つ、そのもとづくところは、一つ、かれら宗教者および聽衆たちと根本の眞理のつながりにある。佛敎者たちが本生物語や佛傳を物語り、大乘經典を頌めたたえていつたところにも、この三つのできごとがあつた——その點を次下にいささか論ずる。

さて、このラーマの物語。ひとびとが、ラーマのダルマをさとり、まよいの存在の眞相にめざめて、「ふかく慰められた」のち、再びラーマ傳説にかえつて、了る。ラーマは、いま直ちに故國へ歸つて、王位に即くようにとのバラタの哀願を卻ける。

『わたくしは、「父王の言葉のとうり、深山にひそんで十二年、そのときがくるのを待つて、かの國へかえり、王位につきましよう。そうしておおいに」布施ほくじもいたし、享樂もいたしましよう。王族をも世話し、その他の臣下をもやしなひましよう。それが智慧あるひとのつとめです。』

かくして父王との誓いがとけたあと、

一萬と六千年のあいだ、三まわりにすじがついて法螺貝のような頸、そうしてふとい腕をもつて、さいわいなるラーマ王は、その國をお治めになりました、とやら。

ひとびとは、しばらくして、それまで物語のとぎとところのうちにあつたことを、さとるであろう。古代インドのひとびとは、宗教者なパトスをもつて、物語りにおける根本の眞理の具現をもとめ、またそれに參ずることをよろこんだのである。

さて、佛教者たちは、いつの頃からか、かぎりない物語文學——さきに引いたラーマの物語もその一つであるが、しかしあまり有名でない一にすぎぬ——を、菩薩 *Bodhisatva* すなわち釋尊の過去世の存在がなした、あつぱれなる行いの物語、いわゆる本生物語として、物語るようになっていく。さきの物語であれば、ラーマが菩薩であつたと物語られるのである。それが、學問的に嚴密にいつて、いつからか、そしてどのような歴史ないし思想情況のもとでかについては、諸研究があるが、あまりよくわからないようである。ただわたくしは、干潟博士によつて、本生物語成立史上、「最古にして最重要な資料」と指摘されたものが、まさしく、バルハット塔の欄楯に彫刻された本生圖であることこそが、佛教者たちのあいだに、この文學がどのように生れてきたか、を、もつとも能辨に物語つていふと思う。そこに古來の寓話と本生であることが銘記されたものと佛傳とが相並んで彫刻されていること、しかもそれが佛塔の欄楯においてであることから、わたくしは、つぎのような三點をならうことが、できるであろう。(i)ある物語は寓話として物語られ、またある物語は本生として物語られるような過渡的な時期で、それはあつたであろう。(ii)その時期にまた、本生文學と佛傳文學とが、おそらく相互にゆたかにしあいつつ、發達していつたのであろう。(iii)それらは、多く、佛塔——佛のいますところ——にて説法され聞法されたのであろう。そしてそれは、

佛陀を禮讚するさまざまの儀禮をもともなつていたであろう。これらの三點、一一論證する餘裕は、いまはまつたくない。ここにはあちこちに傳えられていて有名な物語、一つだけを引いて、それが、どのように本生物語になり、佛傳にとり入れられているか、を、述べることができるのみである。

いうところのニグロダ鹿王物語は、干潟博士によれば、パーリ傳 (Jat 12)、佛敎サンスクリット傳 (Mv I, p. 366) にそれぞれ一つ、漢譯に六つの傳承がつたえられている。その他、バルハット塔の欄楯の彫刻(これには疑問がある)、アジャンタ窟院の壁畫、中央アジア、キシル地方の壁畫にも畫かれているという。はじめの二つの傳承によるに、佛敎者たちは、この物語を、つぎのような一つの詩偈にまとめ、記憶し、傳持していた。

ニグロダ王にこそ、つかえるがよい。ヴィンチャーカ王になぞ、哀願しても無駄。ヴィンチャーカ王のもとで生きているよりは、ニグロダ王のもとで死する方がよい。

かれらは、この詩偈が、うまく效くように、ある程度自由に、物語を物語ればよいのであつて、物語の部分がいわゆる散文部分として、固定して傳承されるのは、ずつと後世である。現存の散文傳承も長短さまざまであり、物語の大綱すら繁簡、一でない。ここには物語の古層をよくのこしていると思われる佛敎サンスクリットの傳承によつて物語を略述しておく。

かの森にローハナという名の鹿王が住んでいて、千匹の鹿群をひきいていました——鹿王にはニグロダとヴィンチャーカという名の二王子があり、鹿王はそれぞれに五百匹づつ頒ち與えることにした。その頃、ベナレスのブラフマダッタ王は、しきりに狩りに出て、森中を驅けめぐつた。そのたびに多くの鹿が死んだ。……そこでニグロダ鹿王が弟のヴィンチャーカにいつた。『ベナレス王にこう申上げてはどうだろう——わたくしどもは、日々、一匹づつの鹿を献上いたします。鹿は、みずから、王の厨房に參るでしょう。さすれば、ここなる鹿群は、悲しい目、つらい目に、あわずにすみませう。』ヴィンチャーカは承知した。ベナレス王が軍勢をひきいて、狩りに出たとき、かれらは、王のいます方へ歩んでいつた。おそれることなく、おびえることなく、わが身をすてきつて。王は命じた。『かの鹿どもが近づいてくるも、手向つてはな

らぬ。この軍勢を見て逃げないとは、何かわけがあるに相違ない。』鹿王たちは、左右の軍勢の中央を通つて、王の面前に到り、ひざまづいて禮拜した。かれらは、人間の言葉で申上げた。『大王に申し上げます。わたくしども、ここなる森に生れ成長したもので、あちらには數百の鹿どももおります。……御國に住みますほどの鳥獸どもは、みな、大王の慈悲にすぎり、大王の加護にまつものにてございます。さて、大王が狩りにお出ましになる度びに、數百の鹿どもが、悲しい目、つらい目にあつております。弓矢にあたれば、森のしげみ、くぼみなどに死し、鳥の餌食になり、そうなれば大王の御威光もげられることとなりましようが、それらまでが大王の食卓にのぼるわけではありません。もし大王のお許しがありませんれば、わたくしども、二群の鹿より、交互に、日日、一匹の鹿を献上いたします。云々。』王が申された。『汝のぞみどろりにしてつかわそう。』二群の鹿どもは、それぞれの群において順番を定めた。かくして、ある日には、一方の群より一匹の鹿が王の厨房へ行き、つぎの日には、他方の群よりもう一匹の鹿が行くようになつた。ところがあるとき、ヴィンチャーカの方の順番のとき、姪つた牝鹿が王の厨房へ行く番に當つた。司令官の鹿に命ぜられるや、牝鹿がいつた。『わたくしは姪つていて、二匹の子鹿が胎内におります。他のものに命じていただきとうございます。子鹿が生まれましてから、まいりとうございます。そうすれば、一匹が三匹分にもなりましようし、云々。』司令官は、鹿王に申上げて、つぎの鹿に命じた。しかし彼がいうに『わたくしの順番ではありません。その限りでも生きていとうございます。』つぎつぎに命ぜられるや、どの鹿も、同じ答をした。ついに牝鹿は命ぜられた。『誰も、順番でないのに行くものはない。汝の順番だ。汝が王の厨房へ行け。』牝鹿は、胎内のわが子可愛さに、もう一方の鹿王のところへ行き、この次第を申上げた。鹿王がいつた。『心配することはない。他のものをつかわそう。』鹿王の旨をうけて、司令官がいまの順番の鹿に命じた。『王の厨房へ行け。この次第は、かくかく云々。』かの鹿がいうに『さうゆうことであれば、つぎのものの順番です。わたくしは、順番でなければ行きません。』かくして、どの鹿も、順番でないときに、行こうとはしなかつた。ニグロード鹿王は、司令官の話をきいていつた。『かの牝鹿を歸してやるがよい。わたくしが、ひとたび無畏やすらひを與えたの

だ。いまさらに、王の厨房へ行かせるわけにはいかぬ。わたくしが、みずから行こう。』鹿王は、森を出て、ベナレスへ行つた。鹿王は町に入り、王の厨房に入つた。王は、ひとびとの話を聞いて、大臣たちに命じた。『かの鹿王を厨房からつれてまいれ。』鹿王が王の面前につれられて來ると王が尋ねた。『どうしてそち自らやつてきたのか。もう他に鹿はいないのか。』鹿王が答えた。『他に鹿がないわけではありません。かくかくにして、わたくし自ら、やつてまいりました。』王も、ひとびとも、鹿王の話を聞いて茫然自失。『ああ、この鹿は、まことに道にかなつてゐる。』王は思つた。『かの鹿は畜生ではない。かれは、他のために自己を捨て、道を知つてゐる。われこそは畜生だ。われは、道を知らずして、いじめてはならない生きものたちをいじめてゐる。』云々。ニグローダ鹿王がかの牝鹿にそうしたように、王はすべての鹿どもにも無畏を與えた。(Mv I, pp. 359-366)

わたくしが、いま長々とこの物語を引用したのは、一つには、古代インドの苦行者たちが物語つていた物語のエトス——鹿どもは、死の不安におびえる生きとし生けるものであり、ニグローダ鹿王は、すべてを棄て自己をも棄てきつて、苦行し禪定にあり、かえつて生きとし生けるものに無畏を與える苦行者であり、かように古代インドの物語は、多く禪定における心のありかたを象徴する物語であるのである——を、つたえたかつたからであるが、一つには、かかる物語が、どのように本生物語となり、佛傳にとり入れられてゆくかを、ただ一つであろうとも、具體例によつて、論じたかつたからである。そのような物語文學の展開こそが、大乘經典の思想的基盤を準備したのである。

佛のいますところなる佛塔など——それはひとり釋尊ゆかりの佛跡のみならず、インド全域のあちこちにつくられるようになってゐる——においてこそ、佛教者たちが、このような物語を物語つていたので、ということをも、まず想起しておかねばならぬ。インドの宗教者たちも、がんらい、何らか聖なるところにおいてこそ、物語を物語つていたのであり、したがつて物語は、そこなる超越的眞理の文學的象徴への具現というありかたをもつていたのであり、物語の登場者たちは、神々であるか、あるいは何らかの神的な生けるものであつた。さきに物語の登場者たちに、根本の眞理を具現した「原型」というありかたを

指摘したのも、その謂である。しかし、かく、あちこちの佛塔などにおいて、かず限らない物語が、物語られていたことによつて、何が、おこつたのであるか。現存の文献——その詳細な研究は今後に俟つのほかないのであるが——についてみれば、おそらく佛傳の成立・發達と關連して、かず限らない物語が本生物語とされ、さらにそれらが多くの本生物語集にまとめられるようになっていくこと、そして佛傳が、佛の過去世の物語としての本生物語をふくむようになっていくことが、そこにおこつたうごきを示唆するであろう。しかしわたくしは、いまは、ニグロダ鹿王物語を、具體例として、つぎの三點のうごきを、思想的なうごきとして、指摘するにとどめる。

一、かず限らない物語のヒーローたちが、いずれも、その根本の眞理を具現しているというありかたにおいて、菩薩とよばれる。かれらのあつばれなる行いが、その本質相へあつめられて、布施・持戒・忍耐・精進・禪定・智慧の六つのすぐれた菩薩行（六度、六波羅蜜）にまとめられる。

さきのニグロダ鹿王の物語についていえば、ニグロダ鹿王は、もちろん、「世世、命を危うして物を濟い、功成り德隆んにして、遂に尊雄となる」ところの菩薩である。それに附隨して、ヴィンチャーカ王が、提婆達多の前身であつたり（大莊嚴論經卷一四、パリー傳）、國王が舍利弗（六度集經卷三）あるいは阿難（パリー傳）の前身であつたりもする。そうして鹿王の、みずからの生命を危くすることによつて、ひとり牝鹿のみならず、鹿群すべての生命をすくい、「無畏」を與えたあつばれなる行いは、生命を捨て、無畏を與える意味では、布施のすぐれた菩薩行であり（六度集經卷三、大莊嚴論經卷一四）、「身命を惜まず」猛然と行ふ意味では、精進のすぐれた菩薩行である（六度集經卷六、大智度論卷一六）ともされる。わたくしは、このように、すべての物語のヒーローたちが菩薩になり、かれらのあつばれなる行いが、六つのすぐれた菩薩行へとあつめられていつたときに、そこにはそれらをしてそれらたらしめている根源への「集攝」、あるいはいい得べくんばそれらの根本にある眞理への「攝理」Ver-sammlungがあつたと思う。やや、説明すれば、物語のヒーローたちが、それぞれ、個々別々の具體者であるにかかわらず、ひとしく菩薩とよばれ、またかれらの行いが多種多様であるにかかわらず、ひとしくすぐれた菩薩行とよばれたとき、そこに

はかれらと根本の眞理とをつなぐ、つぎのようなつながりが、あらわになつていたのである。すなわち、それぞれの菩薩の行いのもとに、かれらすべての行いのもとにあるのと同なる根本の眞理が具現している。したがつて、それぞれの行いは、一なる根本の眞理にもとづいてることによつて、すべての行いを攝しているともいえる。それぞれの菩薩が、根本の眞理を具現しつつ存在していることによつて、すべての菩薩と相つながつているともいえる。このようなしかたで菩薩とつながる根本の眞理のありかたを、「攝 \parallel 理」といいあらわしてみたのである。すなわち「理への攝」でもあり「攝というありかたをもつた理」でもあるの謂である。わたくしは、さらに、すべての菩薩たちが、このような「攝 \parallel 理」を基礎にして、相つながつていくとき、そこに菩薩たちの「共同体」があるとも考える。もちろん、その共同体は、ただに菩薩たちのみならず、その菩薩行の場にいる生けるものたち、したがつて、菩薩行にかかわる限りの生きとし生けるものをも、ふくんでいる。とまれ、佛教者たちが、一つの物語を物語るにしても、それが本生物語であることによつて、當の菩薩が、菩薩たちとも相つながつたものとして、リアライズされるようになっていく、したがつて佛教者たちの説法・開法の場合において、なんらか菩薩たちの共同体とでもいふべきものが、リアライズされるようになっていたのではないか、すなわち、かれらの共同体をあらしめる根源としての、根本の眞理が少しづつあらわになつてきていたのではないか、というのが、わたくしの論點である。

二、いまや、かず限らない菩薩たちがいる。仙人もあり、人間もあり、動物たちもいる。しかしいずれも「菩提を求めて修行し菩提を得ることが確定した有情」たちである。そしてかぎりない輪廻轉生における佛の前身という存在の同一性ないし連續性——その根源はかれらが根本の眞理にもとづいていくところにあるのであるが——もある。あるは、じゆり、かぎりない菩薩行をつんで佛になるという菩薩道は、かかる背景より成立するであろう。そのことをいま、マハーヴァスツ Mahāvastu についてみる。マハーヴァスツは、みずから「聖大衆部に屬する説出世部の中インド派の傳承にかかる律藏のうちの大事（大いなる物語の章）」とよぶ。しかしその實質は、「宛然本生經類集成文藝の感じがする」ほど、あちこちに本生物語を挿入した佛傳である。これだけいえば、これの解明に、律藏と佛傳と本生物語の關係如何の難問が、かかわつていくことが知ら

れる。しかしいまのわたくしにとつては、マハーヴァスツに、菩薩道の最も原初的な形態があることのみが、關心事である。なるべく、どうして菩薩道が成立したか、の問題に近づくように、しかしごく簡略に、いくつかの資料を譯出しておこう。冒頭に、具足戒を受けるための四種の法をあげる。そのうち、「自具足とは、世尊は菩提樹の根もとのあたりにて受戒された」(Mv I, p. 2) とのみ律について述べて、そのまま過去世の菩薩について述べてゆく。まず菩薩の本願と然燈佛授記の話を敘べ、菩薩行をば「かの菩薩は、菩薩の修行道において、生きとし生けるものに恵みと安らぎを與えんとし、世のため、また自らのため、輪廻轉生した。……乞うひとがあれば、信心をきよめて、眼をも、肌肉をも、妻子をも、財物をも、自己をも、生命をも、くり返しくり返し、捨ててしまつた。かように、何千億生のあいだ輪廻轉生してから、菩薩は、生けるものたちのためを思い、よい時をみて、兜率天へ託生した。……」(Mv I, pp. 3-4) と述べる。おそらく編者の言葉であろう。本生物語が、誓願、授記、さらに兜率天託生に關連していることがうかがわれる。ここには兜率天託生までがあるから、それで前生の菩薩にまつわるトピックスは、すんでいるのであるが、このあとに菩薩道の二種の體系が、おそらく「編入」されている。一は、四段階の菩薩道である。「それから、無量無數劫のあいだ、わたくしは、菩提を願求した。無量の如來なる正しく覺られた佛にも禮拜供養した。しかしいまだ授記は授けられなかつた。……。ここに四つの菩薩の修行道がある。……(一)そのひとつなる修行道、(二)願求する修行道、(三)菩提にしたがいもてゆく修行道、(四)不退轉の修行道。」(Mv I, p. 46) 本文に脱落があり、あとの二つの修行道の記述を缺くが、編者の要約によれば四つはつぎの如くである。「(一)轉輪王になり、そのひとつなる修行道にあるときに、はじめて諸々の善の根を植えた。……(二)大商人になり、願求する修行道にあるとき、善の根によつて、本願をおこした。『わたくしも、未來に如來なる正しく覺つた佛になろう。いまここの釋迦牟尼佛がそうであるように。』(三)轉輪王になり、菩提にしたがいもてゆく修行道にあるときに、菩提にしたがいつつ、本願をおこした。(四)「不退轉の修行道にあるときに、」然燈佛よりはじめて授記を授けられた。『汝は、未來において、無量無數劫のちに、釋迦牟尼なる、如來にして正しく覺つた佛になるであらう。』……それにつづいて無量の如來からも授記を授けられた。『佛になるであらう。』……」

(Mv I, p. 1) この四段階の菩薩道が、かぎりない菩薩行(本生物語に由来する)と本願・授記思想(佛傳の展開に由来するであろう)とのふれあいに生れたことが、察せられる。この菩薩道の記述がおわつたところから、もう一つの菩薩道の體系がはじまる。「さて、十地の頌めうたと然燈佛の物語を物語ろう。尊き諸佛への禮拜のあれかし。十地の頌めうたのはじめ。

はてしなき輪廻轉生において比類なきものは、説法。何百劫にわたつて諸善を積みかさねた、さいわいなる勝者たちの地は十であり、そこにあつて、かしこきひとびとは、つねに、ふしぎなる行いをなす。

あますなく慢心と高慢と蒙昧とより自由になり、まことの柔和さをそなえたひとびとは、すべてを見そなわすひとびとに恭敬の心をおこし、勝者の第一なるひとのおしえを、聞くがよい。」(Mv I, pp. 63-64)

十地とは、説法をほめて「輪廻轉生において比類なきもの」とするひとびとによつて説法され、「すべてを見そなわす」諸佛をうやまうひとびとによつて聞法されたのである。それは、かぎりない菩薩行の頌めうたであると思う。いま十地の一一を論ずる餘裕はない。第二地の一部をひいてみよう。「まこと、菩薩たちが第二地にあるとき、つぎのような道心がある。……

佛をも、法ほつそをも、僧伽をも、いささかも、うたがわぬ。かれらのこの道心がよきものといわれる。

四肢を截ち切れようとも、かれらには、いかりの心は、おこらぬ。かれらのこのような道心が、愛情ふかくやさしきものといわれる。

生きとし生けるもの、すべてのためになるように、あまたの善を積み重ねる。もつとも勝れた聖者たちの、このような道心が、廣大なものといわれる。さまざまに、心うれしき布施をする。吝かなることはなく。最上のものを見るひとびとの、このような道心は、さまざまなるものといわれる。」(Mv I, pp. 85-86)

このように、菩薩とはこうゆうひとなのだと言つたていく頌めうたである。そして十地の最後には、「菩薩たちは、善の根をあつめおわり、なすべきことをなしおえ、第九地を超えて、第十地を圓滿にする。それから兜率天に託生し、人間の生存に生れんとして母胎に入る。」(Mv I, p. 142) 十地は、そのまま佛傳につづいていくのである。とまれ、マハーヴァスツにみ

られるかぎり、四つの菩薩道にしても、十地の頌めうたにしても、菩薩たちは、まだ佛傳につながる本願をもち授記される菩薩、兜率天より摩耶夫人の胎へ託胎する菩薩、本生物語におけるあの菩薩、この菩薩を、髣髴させるであろう。しかしかぎりないかれらの行いは、菩薩道の體系のうちに攝せられるようになっていた。したがってひとつの菩薩の行いは、菩薩道のうちなる行いとなるであろう。菩薩道とは、さきにいつた菩薩たちの共同體をさらにその根源へふかめているといつてよいであろう。しかもここでは、諸佛をもふくんだ菩薩たちの共同體が現前するようになっていといわねばならない。おそらく佛のいます佛塔などにて、説法者たちは、その菩薩道をこそ頌めたたえ、聞法者たちは、それをこそ禮讃していたのである。そのことによつて、そのときそこに諸佛をも、諸菩薩をも、生きとし生けるものをもあらしめている根源の眞理がよりリアルに、より力強く現前するようになっていたのである。わたくしは、大乘經典は、かかる思想情況からこそ、展開していくのだと思う。さて、マハーヴァスツにおいて、ニグロード鹿王物語は、はなはだ偶然的に挿入されている。「十二年のちに、菩薩は、兜率天より死してゆくであろう。そこで淨居天の神々が、閻浮提なる獨覺の苦行者（獨覺）たちにいつた。『菩薩が死しゆくであろう。佛の生れる國土より去るがよい。』」（Mv I, p. 357）そこでベナレスの森にいた五百の獨覺苦行者たちも般涅槃した。この地で仙人たちが死去した *paṭita* から、この森が *iṣipātana* の名でよばれるという。しかしその森は *migadāya*（鹿野苑）の名でもよばれる。實は、その名の由來が、さきの鹿王物語にあるとて引用されるのである。佛敎者たちが、*iṣipātana*, *migadāya* などの個有名詞の語義解釋物語を好んだこと、それらをも佛傳の體系のうちへとり入れたことが察せられる。

三、マハーヴァスツのつたえる文獻史のうごきは、佛傳がかず多くの本生物語をふくむようになり、また後者もまとめられつつ前者と一つづきにならんとしているといつてよい。思想的には、菩薩道の諸體系がそこに起源するであろうこと、上述の如くである。が、それは本生物語に關するうごきである。佛も、佛傳のわくにおさまらなくなつてくるであろう。従來、佛傳によつて物語られていた佛は、かく諸菩薩行がふかまり、そしてふしぎに豊かになつてくるとともに、まさしくその諸菩薩行を圓滿にした佛であるが故に、いよいよ、超越的になり、不思議になる。いまは、ニグロード鹿王物語に因んで、一つの資

料を提出し得るのみである。佛本行經の憶先品である（大正卷四、八九―九〇頁）。阿難は、佛の光明が大いにかがやかしいのを見て、佛のもとにいたり、うやうやしく問う。「いまのように光明がひかりかがやいているのは、見たことがありますか。どうか、この光明の因縁をお聽かせ下さい。」佛が申される。「わたくしが前世のことを憶い起してみるに、無数の衆生に布施し、千數の佛に供養してきた。……どんなに施與し難いものも、自由に施してしまつて、悋かでなかつた。」つづいて、いくつかの本生物語が物語られるのであるが、ニグロダ鹿王物語は、つぎのように要約されている。「ブラフマダッタ王が遊獵されたとき、深山にまで來られた。鹿の群れと二鹿王とを圍いこんでしまつた。そして深谷に厩をおくこととなつた。一匹の姪つた母鹿に代つて、鹿王が死ぬこととなつた。そのことにより、あたりの動物たちは、みな、野生のものであれ、家畜であれ、患憂うれいにおどおどしなくともよくなつた。」このように佛が、「生經五百章」をお説きなつたとき、三千大千世界は六度び震動し、億の衆生たちは、大いなる道心をおこしたという。この經典、劉宋の寶雲譯、かなり後世のものであるが、佛傳中の佛の光明が、五百の（すなわち限らない）本生物語の菩薩行を、「因縁」としていうところ、より古い層の傳承をのこしていると思う。佛傳中にみちみちている佛の功德は、無量無數劫にわたる菩薩行のゆたかさをいいあらわすものであつた。しかし、上述のように、あつばれなる行いが菩薩行となり、それがさらに菩薩道になつて、ますますふかく、ひろくなつてくるに、佛の功德も、まさしくそれらを圓滿したものであるが故に、ますます不思議になり、佛傳の佛ではなくなつてくる。佛のかずある功德のうちでも、光明は、そのように、大乘經典において、もつとも不思議になつていくものの一である。無量壽經「世尊、諸根悅豫、姿色清淨、光顏巍巍、尊者阿難、承佛聖旨、云々」（大正卷十二、二六六頁）を引くまでもない。さきには、菩薩道が、佛、諸菩薩、生きとし生けるものの共同體であることを述べたが、このような佛は、その共同體を圓滿にしたものであるということもできるであろう。もとより、佛塔ないし佛像のもとなる說法・開法の場においてこそ、ますます豊かになる菩薩道も、ますます不思議になる佛も、それらをあらしめる根本の眞理ともども、さらにリアルになつてきていたのである。

以上、わたくしは、ニグロダ鹿王物語を手がかりにして、文獻的に、物語文學が本生文學に、そして佛傳・本生文學の融

合が大乘經典に展開していつたとき、思想史的には、どのようなことがおこつたかを概観せんとした。そこにおいてつぎの三つの言葉を、そのうごきをいいあらわすものとして撰んだ。これらの文學にあらわれている「諸菩薩・生きとし生けるもの」の共同體、「菩薩道」、「佛」。そしてそれらのあいだの本質的關係をいいあらわすべく、あとの二つをそれぞれ、「諸佛・諸菩薩・生きとし生けるもの共同體」、「諸佛・諸菩薩・生きとし生けるもの共同體を圓滿にしたもの」ともよんだ。わたくしは、大乘經典が生れるための思想史的な諸條件は、ここにいつた意味での「菩薩道」と「佛」の現前によつて、すつかりとつていたと考える。いまさらに必要なのは、その「諸佛・諸菩薩・生きとし生けるもの共同體」のあるがままの如相——さきに根本の眞理と假稱したもの——を體現し、直證し、そしてかぎりなく禮讀してゆくところの、その體驗である。その如相とはどのようなであつたのか。その體驗とは何であつたのか。そもそも大乘經典とは何であるのか。いまのわたくしには、大乘經典よりのいくつかの翻譯によつて答えるの外には、それに答えるすべはない。

大乘經典とは、ここに述べたように物語文學・佛傳・本生文學の展開とともに、その說法・聞法の場においてリアルになつてきていたいくつかの「菩薩道」とふしぎな「佛」、その根本構造からいえば「諸佛・諸菩薩・生きとし生けるもの共同體」をば、もつともリアルにそれらを體現するある場において、とめどもなく頌め讃えゆく頌めうたであるとさしあたり定義しておこう。そしてそのかぎりない場は、とくに三昧という言葉がいいあらわしているともいつておこう。この二點、初期大乘經典自身の言葉によつて論證し得るであろうか。いまは般若經にまつわる、いわゆる小品原形説、大品原形説、また原始般若經よりの増廣過程などの古來の問題について、あらためて論ずる用意は、まつたくない。小品説、大品説、いづれをとるにしても、般若經のもつとも根幹部分をふくむとされている部分、すなわち、小品初品が大品三假品第七ないし無生品第二十六に對應するところより、さきには小品よりの引用をなした故に、ここには、大品よりいくつかの言葉を譯出しておこう。

このように、大いなる菩薩は、般若のすぐれた菩薩行（般若波羅蜜）をなして、いかなる諸存在にも執著しないならば、布施のすぐれた菩薩行についてもまどかになつてくる。持戒・忍耐・精進・禪定・智慧のすぐれた菩薩行についてもまど

かになつてくる。このように、大いなる菩薩は、般若のすぐれた菩薩行をなしているならば、不退轉の地へすすみゆく。このように行じているならば、大いなる菩薩は、さまざまな神通力をまどかにし、佛國土へいたり、生きとし生けるものを「道において」成熟させる。……

かくして大いなる菩薩は、般若のすぐれた菩薩行をなすときに、さまざまにおしえは説かるるも言葉のみである、とさたらなくてはならぬ。「それらに執著してはならぬ。」(Pañcavp. p. 107)

菩薩とは、まずは、布施・持戒などの六つすぐれた菩薩行をなし、不退轉の地へすすみゆく、神通力をまどかにし、佛國土へゆき、生きとし生けるものを成熟するものである。しかしこのような菩薩たちをして菩薩たちたらしめている根源のありかたは、般若のすぐれた菩薩行であるという。いわば菩薩たちをあらしめている「根本の眞理」が、ここには般若のすぐれた菩薩行によつていわれている。それは、「諸存在に執著しない」とも「おしえは説かるるも言葉のみであるとささる」ともいわれているが、さらにいえば、菩薩たちのどうゆうありかたであるか。

大いなる菩薩は、物質(色)につきしたがつてはならない。……どうしてであるか。物質は、物質なるものがあるのではなく、空である。そのとき、その物質の空なるありかたが、そのまま物質であるのでもなく、その空なるありかたより別のところに物質があるのでもない。空なるありかたが「あること」であり、物質が「あること」が「そのまま空なるありかた」があることである(色即是空、空即是色)。……(Pañcavp. p. 128)

ありとあらゆる菩薩たちの根源たるべき般若のすぐれた菩薩行についてこそ、この有名な言葉が説かれているのだ、ということとを、まず想起しておこう。菩薩たちも、かぎらない菩薩行のみならず、佛弟子たちと同じく物質・感情(受)・悟性(想)・「主體の」生成のはたらき(行)・主體性(識)などなどについての禪觀をなす。またいわゆる三十七項の菩提きとにあずかる修行(三十七菩提分)など、すべての佛弟子たちの修行をもなす。しかし菩薩たちが菩薩たちであるのは、かれらが物質などにつきしたがわれない(即ち不住である)からである。それはどうゆうことか。物質は、「物質なるものがあるのではなく空であ

る。」それは、その實體性の否定なる「空なるありかた」においてあらわになつてゐる。そこにおいては「物質なるもの」などは、すべて否定される。しかし「空なるありかたがそのまま物質であり、物質がそのまま空なるありかたである。色即是空、空即是色」とは説かれる。ありとあらゆる菩薩たちが、菩薩行（それが佛弟子の行と同じであれ、菩薩に個有の行であれ）をなしているのは、かかる空なるありかたの「開け」においてである。あらゆる菩薩たちをして菩薩たらしめしている根源が、「空なるありかた」であるといつてもよい。そこにおいては、もちろん、菩薩たちは、般若のすぐれた菩薩行そのものであるとすらいつてよい。般若が空なるありかたをリアルにし空なるありかたが般若をあらしめる、ということが、もつとも根源のできごとである。ともあれ、あらゆる菩薩たちの行いの根源が、般若のすぐれた菩薩行であり、それがあるとは、かれらが物質などにつきしたがわらない（即ち不住なる）ことであり、そしてそのことが、そこに物質などの空なるありかたがリアルになつてゐることである。あらゆる菩薩たちのもとにある「根本の眞理」は、般若のすぐれた菩薩行においてリアルになつてゐる空なるありかたであるといつてもよいし、また空なるありかたをリアルならしめている般若のすぐれた菩薩行であるといつてもよい。いずれにしてもそれらのつながりこそが、すべての菩薩たちをして菩薩たちたらしめているのである。あるいは、すべての菩薩たちは、そのつながりのうちに攝められてゐるといつてもよい。さて、それが如如に現成してくるときに、菩薩たちは三昧にあるとも説かれてゐる。

大いなる菩薩は、般若のすぐれた菩薩行をなすとき、物質につきしたがわらない。それを思考しない。それを願望しない。……物質について修行することはない。……

般若のすぐれた菩薩行をなすとき、もしそれがある一つのものであると自覺しているならば、般若のすぐれた菩薩行をなしているのではない。……般若のすぐれた菩薩行は、實體あるものではないからである。……したがつて大いなる菩薩は、『わたくしは般若のすぐれた菩薩行をなしている』などとは、自覺しないのである。……この菩薩は、いかなる存在も、もともと無であることがわかつてゐるからである。そのように般若のすぐれた菩薩行をなしているとき、大いなる菩薩の

心は、しずまない。おそれない。……この菩薩は、すべてのありかたを知る知者〔なる佛〕のちかくにあるのである。……これが、「いかなる存在も實體をもつて生じない」という名の三昧である。それは、ゆたかで、かぎりない。……この三昧にあるとき、大いなる菩薩は、すみやかに、無上の正しい菩提をさとる。……

どのような三昧にあるとき、大いなる菩薩は、すみやかに、無上の正しい菩提をさとるのであるか。首楞嚴三昧、寶印三昧……この大いなる菩薩は、過去の如來なる諸佛に授記を授けられる。……般若のすぐれた菩薩行と三昧と菩薩とは、それぞれ、別のものではない。三昧が菩薩であり、菩薩が三昧である。……(Pañcavp. pp. 140-145)

もはや多くを説くまでもない。この般若經の言葉がすべてを語っている。菩薩が般若のすぐれた菩薩行において「物質につきしたがわれない」とは、菩薩が、上述したごとく空なるありかたの「開け」において菩薩であることである。そのとき菩薩は「しずまない、おそれない。」しかし菩薩が空なるありかたの「開け」にあるときのありかたは「三昧」であるとも説かれている。ここにいたつては、「般若のすぐれた菩薩行と三昧と菩薩とは、それぞれ、別のものではない」としかいいようがない。これが、ありとあらゆる菩薩行の根源なのである。ところで二つのことを言っておきたい。一、くり返すように、佛のいますところなる佛塔などにおいて般若經も説かれていたであろう。上來述べたつた如く般若經は、ありとあらゆる菩薩行の根源である般若のすぐれた菩薩行をあくことなく頌めるうたである。いまここでそれが説法され聞法されるとき、そのときそこに、そのような般若のすぐれた菩薩行が現前してきている。説法・聞法のところが、その般若のすぐれた菩薩行が現前するところである。四天王や帝釋天が「般若のすぐれた菩薩行をわかり、おぼえ、言葉でいい、體得し、ひろめる善男子・善女人に力をかし、守護する」(Asp. Wogihara, pp. 190-191)とは、そこに般若のすぐれた菩薩行があるからである。そのうたがうたわれているあいだは、おそらくそこなる佛塔・佛像は、そこにいます世尊であり、説法者たち、聞法者たちは、菩薩であるところもあり、舍利弗や須菩提であるところもあるであろう。わたくしは、そのときには説法者も聞法者も、どこか、あるいははならんらか、三昧に入っていたのではないかと思う。ここに論證する餘裕はないが、大乘經典のそもそものはじまりは、説法者た

ち聞法者たちが、本生物語・佛傳の展開においてリアルになつてきていた、いくつかの「菩薩道」とふしぎの「佛」とを、三昧において、さらに根源的に得證し、そのかぎりなさを頌めていつたところに、あると考えられる。とまれ、般若經を「わかり、おぼえ、言葉でいい、體得し、おしえひろめる」ところには、般若のすぐれた菩薩行が現前している。そしてそのことは、說法者たち聞法者たちが、なんらか、空なるありかたの「開け」にあり、かれらが三昧にあることでもある。むしろ、こと三昧に關しては、まず、かれらが三昧を證していたからこそ、菩薩たちが、かぎりない三昧にあることが、説かれるようになつたかも、知れぬ。わたくしは、このような說法者たち聞法者たちを、「說法し三昧する實存」あるいは「聞法し三昧する實存」とよんでいいのではないかと思う。もはや、これも論證し得ないが、かれらは、さまざまな儀禮——このためにこそ佛教藝術は生み出された——によつて、禮拜し讚嘆していた。その意味では「禮讚し三昧する實存」といつてもよい。二、ありとあらゆる菩薩たちの、あらゆる菩薩行の根源が、般若のすぐれた菩薩行においてリアルになつてくる空なるありかたの「開け」——それを「般若—空」とよんでおこう——であるとすると、それは、さきにいつた意味で「攝理」Versammlung といふありかたをもつている。説明すれば、あらゆる菩薩がぎりぎりのところにおいて「般若—空」であることにより、それぞれの菩薩の「般若—空」のもとに、あらゆる菩薩のもととなる「般若—空」が攝せられている。それぞれの菩薩が「ある」ところに、あらゆる菩薩も攝せられて「ある」。否、實は、諸佛も生きとし生けるものも、ぎりぎりのところにおいて「般若—空」である。「如來なる佛がすべてを知っている知者であることも、般若のすぐれた菩薩行よりこそ生じた。」(Asp. Wogihara, p. 210) という。したがつて、ひとりの菩薩の「般若—空」のもとに、諸佛・諸菩薩・生きとし生けるものの「般若—空」が攝せられている。この菩薩のもとに、その「般若—空」がリアルになつていからこそ、諸佛・諸菩薩・生きとし生けるものもリアルになり、その場において廣大な菩薩行をなすこととなるのである。わたくしは、そのことを、それぞれの菩薩のもとに「共同體」があると同んだ。さきにいつた「まよひの共同體」に對比していえば、「さとり共同體」といつてもよい。大乘經典において、ひとりの佛が、諸佛・諸菩薩・生きとし生けるものに佛行をなし、ひとりの菩薩が、諸菩薩とともに諸佛へ向上し、

生きとし生けるもののために向下して菩薩行をなし、ひとりひとりの生けるものも、諸佛・諸菩薩につねに攝取されていることの、究極の根據は、實に、それぞれのもにかかる「般若—空」が現成していることにあるのである。大乘の根本が、「般若—空」であるといわれる所以でもあろう。

いま、もう一つの初期大乘經典の有名な一節を引いて、根本の眞理のリアリゼーションの場における不思議の菩薩行を例してみよう。華嚴經入法界品である。般若經の古層が、あらゆる菩薩行、否、菩薩そのひとのぎりぎりの根源が「般若—空」であることを、菩薩について、菩薩の心について、六つのすぐれた菩薩行などについて順次に述べていくのみで、まことに文學的でないのに比し、この經は、文殊菩薩のみちびきによつて五十三師を訪いゆく善財童子の求道物語の文學形式をとる。善財童子の求道は、南へ南へ五十三師をめぐり歩く巡禮ではあるけれども、もちろんそれは、そのまま普賢行道とよばれる菩薩道である。古い文學が、しばしばそうである魂の遍歴である。わたくしは、ひとりひとりの師によつて善財童子のもとにひらかれる「開け」が、ここにいう「共同體」の構造をもつていると思う。いま引くのは、その菩薩道のはじまり、善財童子の普賢行道への本願を頌める文殊菩薩の頌めうたである。

『よきかな。きよらなる徳の海あるものよ。汝、わがもとにきたりて、無上の菩提を願求するとは——かぎりないあわれみ、またいとおしみの心もち。

『ありとあらゆる、世のものたちを自由にせんがため、かぎりなき、比類なき菩薩行をなさんと本願。汝、世のものたちの守りとならん。菩提への修行道のまことのすがたは、これ。

『菩薩にして、もし、勇猛不退轉に、心倦むことなく、輪廻のうちに生きていくならば、かれらは、征服されることなき、執著することなき普賢の行道を道得しているのである。

『ひかり輝く徳、燈明なる徳、寶の藏なす徳、海なす徳——それらをもつてきよらなる普賢〔の行〕をば、汝は、願求する。汝こそ、世のものたちのために行ずるものである。

『無量で、數うるにはじめもおわりも中間もなき諸佛をば、十方の世間に、汝は、見るでもあろう。諸佛の法の雲を、憶持の力によつて、汝は、念持するでもあろう。』

『汝、十方に、それぞれの佛國土にいます勝者たち（諸佛）を見るであらう。それらの佛國土において、菩提への行道をなすことにより、海なす本願を、汝、きよらかに實現するであらう。』

『あちこちの世間の師についてならいゆき、この方便もて大海を渡りきつたとき、佛地にあつて汝は、すべてを見そなわす〔佛〕となるであらう。』

『汝、すべての廣大な國土、その國土の微塵の數にひとしき、あまたの劫のあいだ、普賢の行道を行じて、汝は、さいわいなる、第一なる菩提を得證するであらう。』

『海なす劫のあいだ、無數の國土においてあますなく、菩薩行を行ずるがよい。普賢の第一の行道において、もろもろの願を、圓滿に實現するがよい。』

『ほら、見るがよい。億の生けるものたちが、汝の本願を聞いて、歡喜にわいているではないか。かれらは、普賢の智をもち、菩提を求めているのだ。』(Gv pp. 57-58)』

ここにみられるのは、文殊菩薩の面前にて普賢行道への本願を表白した善財童子。生きとし生けるものを自由ならしめんとして輪廻に生きていく普賢行道、菩薩たちも行じている普賢行道、諸佛に見ゆることもあらん、そして諸方の師にならひもてゆき、ついにはすべてを見そなわす佛にもならん普賢行道をば、いま善財童子が願求している。善財はいま普賢行道のはじめにあるのであり、善財はその普賢行道を行じていくであらう。善財、したがつて普賢行道が「ある」ところに、諸佛・諸菩薩・生きとし生けるものの共同體が「ある」というわたくしのテーゼの例證になるであらう。ところでもし、そうだとすると、そこには、善財のぎりぎりの根源であり、そのまま諸佛・諸菩薩・生きとし生けるもののぎりぎりの根源である眞理が、あらわになつているのでなければならぬ。それが、「攝理」のありかたをもつところに、わたくしのいう「共同體」の本質がある

からである。それは何か。この經を傳持したひとびと、そして大乘の哲學者たちは、それを「法界」（諸存在を自由に創造する根源）であると考えた。ひとりの師（甚深妙德離光明夜天）が善財におしえていた。「そして瞬間ごとに『法界』に満ちあふれる諸佛の不可思議なはたらきを見よ」（Gv p. 240, ka 2）、「佛の身體はひろくゆきわたつて不可思議である。『法界』いつばいにあますところなくひろがつている。したがつてそれは、齊しく、到るところにあらわれる。到るところにすべての佛を出現させるのである。」（Gv p. 240, ka 5）「かぎりなく廣い『界』いつばいにゆきわたつて、生けるものたちの悪しき生存の苦をしずめる」（Gv p. 241, ka 8）。佛とは普賢行道の究極にあるひとであろう。とすると、普賢行道のもとにリアライズされる「諸佛・諸菩薩・生きとし生けるもの」の共同體をもつとも不思議に圓滿しているひとである。佛のふしぎな行いや身體が、「法界」にみちあふれ、ひろくひろがつているとは、それらが、このかぎりない「共同體」にゆきわたつていふことであると思う。「法界」こそ、諸佛・諸菩薩・生きとし生けるものをあらしめるぎりぎりの根源なる眞理であるにふさわしい。もはや、これ以上、論ずる暇はない。この法界であれば、この經の最古層である詩偈において、そこまでいわれていないにしても、善財を善財ならしめ、そもそも普賢行道を普賢行道ならしめる根源の眞理であろう。それは諸佛・諸菩薩・生きとし生けるものの根源であることによつて、それらすべてを攝している。善財なり普賢行道のところにおいて、そのような眞理がリアライズされるからこそ、善財なり普賢行道が、「共同體」的であり得るのである。わたくしは、したがつて、「般若—空」にならつて、入法界品の根本の眞理を「普賢行道—法界」とでも、よぼう。因みにいう。この經の結構によれば、佛が、「獅子奮迅三昧」に入られたときに、「大莊嚴の重閣講堂」が忽然として現出し、そこに無量無邊の菩薩が十方より來現した。文殊菩薩もその中にいたのであり、文殊菩薩のもとにやつてきた千の優婆塞、五百の優婆夷・五百の童子のうちに、善財童子もいたのである。佛敎者たちも、なんらか三昧のエクスタシーのうちに、この經を説法し聞法したであろうと思う。

以上ここには、論證不足の訾をまぬがれない概観によつてではあるが、一、物語文學におけるヒーローたち、二、本生文學における菩薩たち、三、佛傳と本生文學の融合による十地などの菩薩道、佛傳のわくを超えた佛、の三段階によつて、哲學的

には、少しづつ、ある共同体、すなわち「佛・諸菩薩・生きとし生けるもの」がリアライズされるようになり、ついに大乘經典において、その「諸佛・諸菩薩・生きとし生けるもの」の根源にある眞理が、「般若—空」、「普賢行道—法界」などとして、如如にリアライズされるとともに、かぎりない頌めうたが、うたわれるようになった、そしてそれは、おそらく三昧においてであつた、と述べた。これは、わたくしのこれまでの研究の結論であるよりは、より多くこれからの研究の方向づけである。いくつもの疑問がのこつている。しかしいやしくも、大乘經典を、さらには大乘佛教を論じようとするかぎり、本生文學・佛傳文學の研究へかえつていかねばならないとの方向づけは、（はやく干潟龍祥博士によつて唱導され、その他の學者によつても實踐されていないではないが）やはり、くり返しても主張するべきであると思う。そしてその際、それらの文學が、佛教者たちの實存において、どのようにあつたか、も問いつづけねばならぬ。わたくしのおぼつかない努力からではあるが、ここに論じたこと、すなわち大乘の眞理がなんらか共同體的であることは、あやまつていまいと思う。わたくし自身、もちろん、大乘佛教そのものの展開のうちに、その點を論證せねばならないが、以上の議論によつても、つぎのようにはいえるであろう。學者もし、空あるいは法界を論じて、それらが般若ともなる空であり、普賢行道のもとなる法界であること、そしてそれらがそのようなものとして諸佛・諸菩薩・生きとし生けるものをあらしめる根源の眞理であることを、見失うならば、それはインドの佛教者たちの實存に生きていた「空」でもなく、「法界」でもないであろう、と。

附記

佛教思想史における歴史（時）と佛法そのもの（永遠）とのつながり如何、この難問に逢着して四苦八苦、ひとまずは佛教者たちの實存——心といつてもよい——にリアルになつてくる二にして一なる共同体（宗教的共同体）としてとらえられはしないかと考えて、佛教者たちの言葉を、その宗教的共同体によつて解釋してみようとしたのが、この稿の基本の想であつた。しかしはじめの序論、宗教的共同体の概念を提出し得たか、どうか。第一章第一節に佛弟子の實

存とまよひの共同体のつながりを論じ、第二節に菩薩の概念そのものの展開にしたがつて、菩薩の實存（それは説法者、聞法者の實存と同一ではないにしても、ある同一性をもつこと、上述の如くである）とさとり共同体のつながりを論じんとしてみた。以下、インド佛教思想史におけるまよひの共同体の展開を、十二支縁起論により、さどりの共同体の展開を、空性・法界論により論ずべきであり、それらの一應の歸結を、攝大乘論の一節に見るべきであるが、いまはつぎの論考に俟つ。最後にいう。わたくしは、ここに述べるよう

な宗教的あるいは哲學的眞理のリフレクションとをなす共同體がひとりのメンブーにあることが、かえつて歴史的影響は社會的な共同體の根據であるのではないかと考へてゐる。もちろん、それら兩者の關係は、一つの大きな問題であると思ふべきであらう。

なお、小稿は、インド佛教思想史の基礎づけにまつる哲學的な問題に、三つほどの論考を主眼とするゆゑ、引用したテキストについての文獻學的な注記を省略せざるを得なかつた。ただどうしてか、斷つておこなふならぬのは、次の諸點である。

(i) 略號が、それぞれ F. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, New Haven, 1953 の F. E. である。それ以外のものは左の如くである。

Asp, Wogihara: Wogihara, Abhisamayālaṅkāra-Prā-jāpāramitāvākyā, Tokyo, 1932-1935, W. G. である。Asiasahasrikā Prajāpāramitā

Nidānasamyukta: Ch. Tripāhi, Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta, Berlin, 1962

Pañcavp: N. Dutt, The Pañcaviṃśatisahasrikā Prajāpāramitā, London, 1934

Uv: F. Bernhard, Uđānavarga, Bd I, Göttingen, 1965

(ii) Uv の略號によつて引用した法句經が、Uv のテキストではなく、そこに注記されたすべての parallel passages がよび漢譯を比較對照し、これまでの學者の研究も參照した上で、わたくしとして一應のテキストを確定し、それによつて翻譯したものである。もちろん、最終的に決定し得ない部分も少くないが、それらの問題は、別に論ぜられねばならないと思ふ。

(iii) 第一節で言及した祭儀文獻に關する諸研究は、左の如し。

インド佛教思想史の基礎づけのために

J. C. Heesterman: Brahmin, Ritual and Renouncer, (WZKSQ, Bd. VIII, 1964)

Hans Peter Schmidt: The Origin of Ahimsā (Mélanges d'Indianisme a la memoire de Louis Renou), Paris, 1968

L. Skurzak: Indian Asceticism in its Historical Development (The Adyar Library Bulletin, vols. 31-32, 1967-68) など。

(iv) 第二節で言及したリトナーヌームなどの諸研究は、左の如し。

H. Lüders: Die Sage von Rṣyaśringa (Philologica Indica, Göttingen, 1940)

H. Lüders: Die Jātakas und die Epik (Philologica Indica, Göttingen, 1940)

H. u. E. Lüders: Buddhistische Märchen aus dem alten Indien, Jena, 1940

H. Oldenberg: Das altindische Ākhyāna, mit besonderer Rücksicht auf das Suparṇakhyāna (ZDMG, Bd 37, 1883)

J. Gonda: Zur Frage nach dem Ursprung und Wesen des Indischen Dramas (Acta Orientalia, vol. 19, 1941-43)

E. W. Hopkins: The Great Epic of India, Its Character and Origin, New York, 1901

T. W. Rhys Davids: Buddhist India, London, 1903

M. Winternitz: A History of Indian Literature, 2 vols., Calcutta, 1927-33

千鴻龍祥「本生經類の思想史的研究」(一九五四年)

千鴻龍祥「ジャータカ概観」(一九六一年)

杉本卓州「ジャータカと菩薩」とくにバルフォート彫刻における「」(宗教研究第二二四卷、一九六〇年)など。