



托胎靈夢 ガンダーラ(パキスタン) 2~3世紀
マーヤー夫人の胎内へ白象が降下する。



誕生 ガンダーラ(パキスタン) 2~3世紀
マーヤー夫人の右脇から釈尊は誕生する。
【口絵1】



四門出遊(西門から出て葬儀に出会う)

ナーガールージュナ・ニコンダ出土 3~4世紀

ナーガールージュナ・ニコンダ博物館蔵



苦行(右)・沐浴(中)・スジャータの乳粥供養(左)

ガンダーラ出土 3~4世紀 ドイツ・ベルリンMIK所蔵 I79

片岩、72×36cm

【口絵2】

梵天



帝釈天

梵天勸請 ガンダーラ(パキスタン) 1世紀頃
釈尊は台座の上の太陽で象徴的に表現される。

梵天



帝釈天

梵天勸請 ガンダーラ(パキスタン) 1世紀頃
釈尊が人間の姿で表現されている。

【口絵3】



雲崗石窟(第20窟)釈迦座像 北魏時代



龍門石窟(大盧舍那仏) 隋唐時代

【口絵4】



善導大師像
知恩院蔵 重文
226 × 66cm



玄奘三蔵像
東京博物館蔵 重文
135 × 60cm
(鎌倉時代 14世紀)



法隆寺金堂: 阿弥陀変相図 (7世紀頃) 蓮華化生の童子



浄瑠璃寺

九品阿弥陀仏

京都 木津川市 浄瑠璃寺 (南都の浄土教) 九体の阿弥陀

【口絵6】



京都: 金戒光明寺 山越阿弥陀図 (14世紀前半)
 向かって右: 観音菩薩(蓮台を執る)
 向かって左: 勢至菩薩(合掌)

阿弥陀如来の指先に五色の糸が残る
 現在は屏風の形であるが、阿弥陀仏の中心に折り目
 があることから、衝立として臨終行儀に用いたことが
 わかる。



燃灯仏授記壁画 ベゼクリク石窟寺院出土

ドイツ・トルファン探検隊が切り取ってベルリンの美術館に所蔵していたが、空襲で焼失した。2004年大谷探検隊100周年シンポジウムにモノクロ図録をもとに、陶板レプリカとして復元、展示。現在は龍谷大学大宮図書館の玄関に展示されている。

青年メーガが蓮華を供養し、髪を敷き延べ、その上を燃灯仏が歩む。別時の場面を同時に描いている。



西域南道：ニヤ遺跡ストゥーパ遺構
4-5世紀頃

【口絵9】



西域南道:ニヤ遺跡 方形仏堂址 (5×5m) 3~4世紀
 常行三昧堂の原型



二重の
 円光

白毫相

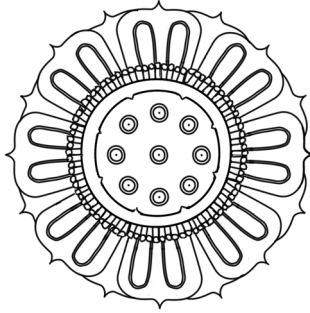
左肩に
 袈裟

蓮台上に
 結跏趺坐

仏堂内壁の仏画(阿弥陀仏と推定) 口絵6阿弥陀変相図との類似
【口絵10】

仏教史

僧侶教本A・B完全準拠版



目 次 (20講+付録2講)

はじめに p.1

第一章 インド仏教史

- 仏教の成立とその時代 p.2
- バラモン教と六師外道 p.6
- 釈迦の覚りと縁起の二系統 p.16
- 風土と宗教(仏教と異思想の交流) ... p.22
- 部派仏教の展開(分析的無我の論証) p.26
- 釈尊滅後の教団(根本・枝末分裂) ... p.29
- 大乘仏教の興起(ジャータカ物語) ... p.30
- 大乘經典の成立背景(クシャーーン朝) ... p.36



金銅釈迦誕生仏(奈良時代) 高松

第二章 中国仏教史

- 仏教の中国伝来(漢訳經典の成立) p.41
- 中国思想と仏教(格義仏教・老莊思想と仏教) p.42
- 中国仏教の確立(鳩摩羅什の功績・「無」か「空」か) p.50
- 中国仏教の展開(天台・華嚴の教義・理と事の相即) p.52
- 中国浄土教・禪宗の展開(観想と称名・漸悟と頓悟) p.58

第三章 日本仏教史

- 古代仏教のはじまり(蘇我氏と聖徳太子の仏教受容) p.69
- 律令仏教の成立(鎮護国家の仏教・東大寺と盧舎那仏) p.71
- 平安仏教の展開(最澄と空海) p.76
- 浄土教信仰の興隆(常行三昧から称名へ) p.80
- 中世仏教の確立(一)(末法思想と鎌倉新仏教) p.85
- 中世仏教の確立(二)(禪宗と日蓮宗) p.87
- 近世・近代の仏教とこれからの展望 p.91

付録: 西域探検と西域南道方形仏堂址 p.93

はじめに

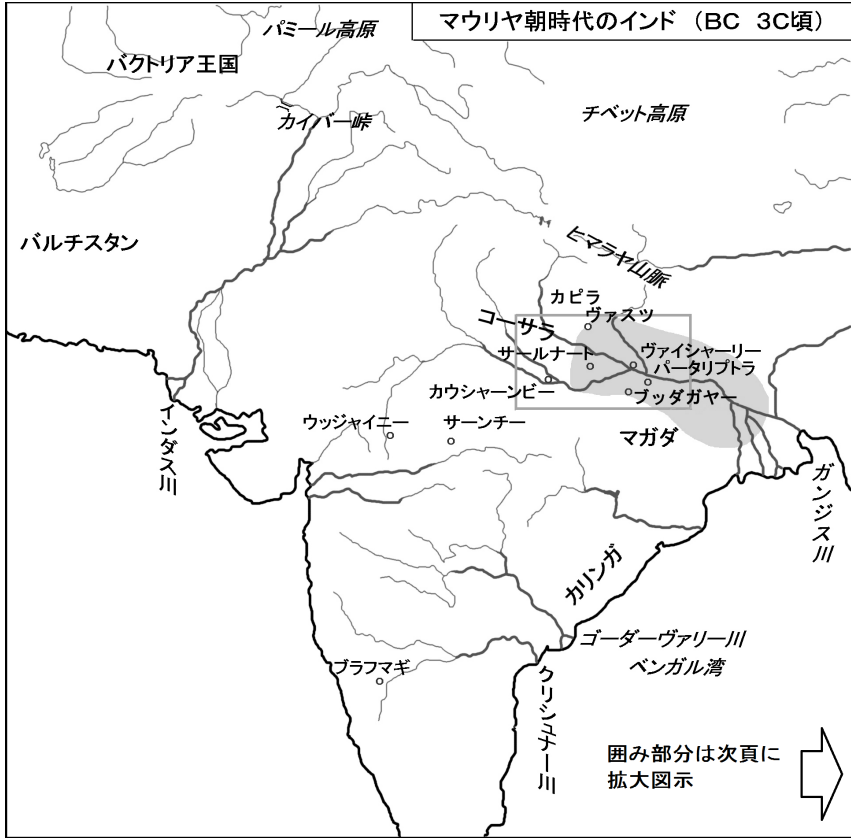
僧侶教本A・Bは教師資格へ向けての受験対策本(→A, xxviii はじめに)という意味合いが強く、「早わかり」本的に簡潔で暗記に適した構成です。例えば、僧侶教本Bの「仏教史」(98頁-118頁)は、このテキストの体裁で言えば15頁に相当します。小さめの9ポイントの文字で示した段落は僧侶教本B「仏教史」からの抜粋です。ふりがな(ルビ)は原本にありますので省いています。この部分は何度も繰り返し音読して、しっかりおぼえるように努力して下さい。それによって、教本の目的は十分に達成されたことになるでしょう。しかし、他の教科の担当者もプリントなどを配布して教本からもれた内容を補って講義されているはずですが、配布プリントの場合、ばらばらになってしまっていて、後で再度読み返したりするには不便です。このテキストは、教本完全準拠版でありつつ、史学としての仏教史の考察をめざします。

さて、「仏教史」といって講義では何を学ぶのか？世界史や日本史とは違って、仏教独自の史観によって歴史的事実を考えていくものです。仏教史観は「縁起の法」を中心とします。釈迦牟尼仏がさとられた「縁起の法」は非有非無の中道です。非有(真理)と非無(現象)の不即不离の關係、相即が根本正覺の本質です。後の仏教教義の流れの中で、この非有と非無は平等性と差別性(空と色、理と事、一乗と三乗)という形でいずれかに重点を置きつつも、中国仏教において融合が図られ、日本仏教において合一します。さらには、その歴史の流れのなかでインドや中国、日本の人々がどのように仏教を受容したのかということも問題となってきます。

釈迦牟尼仏によって明かされた「縁起の法」は真理としての一貫性を保つ一方で、それぞれの民族に受容されるにあたって、それらの現象に応じた展開をとげました。それを明らかにするには、必然的に、それぞれの文化の特性も重要な考察の対象となってきます。時・空という二つの次元、時間(歴史)と空間(地域=風土)の交点において現象としての仏教の多様性も生まれたのです。

以下、仏教文化学的観点も加味し、更には、教師出願資格試験がおわってひと段落した後の時点、つまり講義最終盤の2講ほどでは、20世紀初頭に行われた西域探検や最近のシルクロード・中央アジアの発掘で得られた考古学的発見(筆者自身の知見)も紹介しながら、仏教の歴史を辿ってみたいと思います。

第一章 インド仏教史

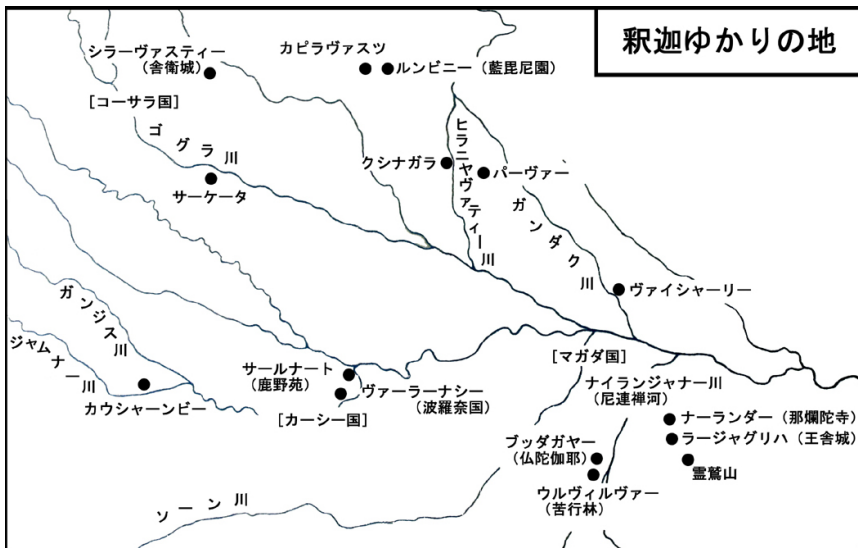


仏教の成立とその時代

釈尊、シャークヤムニ(紀元前463年～383年)。仏教の開祖(ゴータマ・シッダールタ)。釈尊というのは近來一般に用いられる尊称で、古くは釈迦、釈迦牟尼の称がひろくもちいられました。釈迦というのはその種族の名称シャキヤであり、釈迦牟尼とは釈迦族よりでた聖者(牟尼:ムニ とは寂黙、智者、聖者)の意であります。釈尊とは釈迦牟尼世尊の略称だと考えられています。さらにその徳号(すぐれた点を示した呼び名)として如来、応供(阿羅漢)、等正覚、明行足、善逝、世間解、無上士・調御丈夫、天人師、仏(仏陀:ブツダ)、世尊(バガヴァット)などの呼び名が古くからあり、仏の十号と呼びました。あるいは、釈尊の姓であるゴータマ(瞿曇)を

呼び名とすることが、主として南伝仏教(主にスリランカや東南アジアに伝わった仏教)においておこなわれました。

その生没年には諸説がありますが、現在の日本の仏教徒のなかでは、一般に紀元前463年に誕生、紀元前434年に29歳(南伝仏教の伝承:紀元前444年に19歳)で出家、紀元前428年に35歳(同:紀元前433年に30歳)で成道、紀元前383年に80歳で入滅とする中村元説なかむらはじめがもちいられています。



この紀年は多くの仏教学者の研究結果上だいたい一致しています。その生地はカピラヴァスツかぴら(迦毘羅城)、その父は釈迦族の貴族シュドーナじょうぼんダナ(浄飯)、その母はマーヤーまや(摩耶)、誕生後まもなく母を失ったと伝えられます。当時の釈迦族は衆議による政治形態をもち、釈尊の父を王または大王とするのは後世の粉飾です。また当時この釈迦族はその勢力微々として、隣国コーサラに隷属し、やがて滅亡しました(仏の顔も三度の逸話)。釈尊は早くより思索的な性向をもち、人間の有限性しょうろうびょうし(生老病死)に不安を感じていました(【口絵2】参照)。妻をめとり、一子を設けましたが、ついに意を決して出家し、乞食沙門こつきしやもんとなって、思索と修行に専念することとなりました。それより幾人かの師をおとずれ、教えを聞き道をもとめたが、心に満つるものがありません。また禁欲苦行の生活にはいって、長いこと刻苦して道を求めたが、

得るところがありませんでした。やがて苦行禁欲が理でないことをさとってこれを捨て、改めて静観思索の生活に入り、遂にさとりを得ました。これを成道じょうどうと言います。

この成道の地は、ガンジス川の小さな支流ナイルンジャンナーにれんぜんが（尼連禪河）のほとり一本の菩提樹のもとでありました。そのさとりの内容は縁起えんぎ、すなわち、一切の存在はことごとく相対的依存の關係のうえに成り、この關係がなくては何ものも成立しないという、存在一般の究極の法則を把握したことであり、人間の問題もまたこの法則にしたがって解決を見いだしうることを知ったのであります。釈尊はやがてこれをヴァーラーナシー（バナレス）の鹿野苑ろくやおんにおいて、はじめて五人の比丘びくにむかって説きました。これを初庫しよてんぼうりん法輪ぽんと言います。… 初庫法輪以来、釈尊は実に45年にわたって説法教化の生活をつづけられました。しかし、その間において順序に述べられる教化伝道の活動は、今日の資料によれば、最初の若干の期間と、最後の入滅にゆうめつまでの数カ月についてのみであります。鹿野苑での最初の教化の後、釈尊はまずマガダ国にはいって、多くの弟子および在家の信者を得ました。ついで、コーサラ国におもむいて、そこでも活発な伝道活動を展開しました。そのほか、故郷の釈迦族への伝道をはじめとして、その教化活動はほとんど当時のインド・アーリアンの所住の全域にわたりました。最後の遊行教化の旅は、マガダ国の都王舎城ラージャガハ（ラージャグリハ）を出発し、パーティリプッタにてガンジス川を北に渡り、さらに北行して、ついにクシナガラ（クシナーラ）のほとりの沙羅さらかの林の中で入滅しました。入滅に際しては、最後の教戒すぼくめんさいをたれ、頭北面西、右脇を下にふして、静かにその生涯をどしました。その教化活動のおもだったところには、在家の信者によって精舎しやうじやが建てられました。なかでもコーサラ国の都サーヴァッテー（シラーヴァステー）郊外の祇園精舎ぎおんしやうじや、ラージャガハ（ラージャグリハ）郊外の竹林精舎ちくりんしやうじやが有名であり、おのおの教化活動の中心地でありました。また、入滅後その遺骸は火葬はちぶんきとうにふされ、その遺骨は八分され、八つの種族によって塔が建てられました（八分起塔の伝承）。

平凡社『哲学事典』p. 644

スリランカを経て東南アジアに伝えられた南伝經典や中国に伝えられた漢訳經典の中では、釈迦牟尼仏が様々に説かれ、時には超人的奇跡を行うように描かれ

ていました。例えば八相成道(→A、11頁)の受胎・出生(【口絵1】参照)に関する奇跡などはその典型です。しかし、史学的観点から言えば、仏伝作家が、後にこの上ないさとりを開く人物の生誕はこのようであるべきだという思いの中から常人とは違った奇跡を創作したということになるでしょう。(歴史上の事実と信仰上の真実)

そのような奇跡についての記述から、従来のヨーロッパでは釈尊が染空の人物、いわば伝説上の人物、神話的存在であると考えられた時期もあったといえます。

しかし、1898年、インドが英国植民地だった時代にウイリアム・ペップがインド北部ウッタール・プラデーシュ州、釈迦族の故地であるヒプラハワの古墳(塚・土饅頭)から釈尊の遺骨を発掘しました。石壺の中の水晶の容器の中に炭化した遺骨が発見され、その壺には、紀元前4世紀頃のブラーフミー文字(古代インドの表音文字)で銘文が刻まれていました。



「…名誉ある兄弟、姉妹、妻たちのもの…」の前後が不明瞭でした。後半は「これは舍利容器…釈迦族の仏陀世尊の…」と続いていました。その文字がほぼ紀元前4世紀頃のものであるということ、さらには釈尊滅後、遺骸が荼毘にふされ、釈尊の遺骨(舍利)は、マガダ国の阿闍世王をはじめとする中インドの各部族に八分され、各部族は舍利塔を建立したとされる「八分起塔」の伝説とも合致します。これによって釈尊の実在が証明されたのです。釈尊の誕生年時については、古くは紀元前6世紀の中頃であると推定されてきましたが、現在では、紀元前5世紀の中頃であるという有力な説が提示されています。しかし、歴史的資料がないために、確実な年代を決定することは大変困難だと考えられています。

バラモン教(てんべん 転変説)と六師外道(ろくしげどう しゃくじゅう 積集説)

釈尊当時のインド思想は転変説(periṇāma-vāda)と積集説(ārambha-vāda)の対立という点で現代思想の唯心論(観念論)と唯物論の対立と一致するものがありました。「精神・心は非物体的なものであり、物体から区別しうる独自のものである」という唯心論(観念論)の原則は自然科学を主流とする現代思想の中では一見マイナーな立場のようにも思われますが、キリスト教やイスラームの靈魂不滅などもこの唯心論であります。物質である肉体を離れて精神が解放されるという思想は、現代においてはオカルトや超常現象という形をとって現れています。また、臨死体験の特徴である肉体からの精神遊離もその典型でしょう。唯心論(観念論)は、形を変えつつ、現代においても根強い影響力を及ぼしている思想であります。

一方、唯物論の「精神的・心的なものよりも物質的なもののほうが根源的であり、第一次的である」という原則は、現代文明、特に自然科学の基本的立場です。精神活動は物質である神経細胞などの二次的な作用にすぎないと考えます。

そのような唯心論(観念論)と唯物論の基本的定義は既に古代インドにおいても確立しており、心優位(てんべん 転変説(periṇāma-vāda))、物優位(しゃくじゅう 積集説(ārambha-vāda))と呼んでいました。(平凡社『哲学事典』、643、993頁参照)

略歴でも触れたように、釈尊の「さとり」はこれら現代においても対立する唯心論(観念論)と唯物論を越えたところにあるのです。その斬新さからすれば、「仏教は古臭い」といった評価は全くの誤りだと言うべきです。さて、迷いの境界(きょうがい)として仏教にも取り入れられた輪廻転生(りんねてんじゅう)は前者のてんべん 転変説であり、その成立背景には、釈尊以前のインド社会が成立するまでの歴史的経緯が関連していたと考えられます。

後にインド社会の上位階級を形成するインド・アーリヤ民族は本来、カスピ海の西、コーカサス地方から中央アジアに移住してきた遊牧民でした。その一部が南下してヒンドークン山脈を越えて、紀元前16～13世紀頃、インダス河上流域の肥沃なパンジャーブ(パンチャ・アーブ=五河)地方に侵入します。それに遅れて南下し、イラン高原一帯と中央アジアの乾燥地帯に定住したのがイラン民族です。ちなみに、イランとはアーリヤンから転訛した語で「高貴な」という語源であります。インドとイランの文化はかつてのコーカサス共住時代の文化に由来しながらも、長い移住時代

にそれぞれ独自の発展をとげましたが、インド・イラン語派という同じ言語体系に属する姉妹文化に分類されます。このことは、西北インド・ガンダーラ地域の宗教的・思想的背景として後の大乘仏教の展開にも関わる大きな要因ともなりました。

さて、すでに鉄器時代の文化をもっていたインド・アーリヤ民族は先住民ドラヴィダ族を征服し、次第に農耕生活へ移行しました。この時代にリグ・ヴェーダ(ヴェーダとは代々継承される聖なる「知識」のこと、ヴェーダの面授については記録フィルム参照)が作られます。これは自然の恵みに感謝する賛歌^{きんか}であり、祭式に際して、諸神を祭場に招請^{しょうじょう}して賛歌を唱えたことに始まり、後に、賛歌を唱えることで逆に自然を運行させる力が備わると考えられるに至ります。さらに紀元前11～9世紀にはガンジス河上流に移動しますが、この時代にリグ・ヴェーダにつづいてサーマ、ヤジュル、さらにはアタルヴァ・ヴェーダが作られます。それらの付属文書として、ブラーフマナ、ウパニシャッド等も次第に形成されていきました。

ウパニシャッド：[梵]古代インドの一群の哲学書。サンスクリットで書かれ、ウパ・ニ・サッド(近くに坐す)は師弟が互いに対坐して伝授する「秘密の教義」を意味し、ふつう『奥義書』^{おうぎしょ}と訳される。現在二百余种が伝えられ、そのうち主要なもの十数種は古代ウパニシャッドと総称され、成立年代は紀元前600年から紀元後300年ごろである。これ以後十数世紀にわたるまで継続作製されたものを後期(新)ウパニシャッドと称する。ヴェーダ文献の最後の部分を形成し、それぞれ四ヴェーダのいずれかに属し、インド正統バラモン思想の源としてその後の哲学、宗教思想の根幹、典拠となっている。個々のウパニシャッドは統一した思想を同一の作者、一定の形式のもとに叙述したものではなく、長い年月の間に結集、補整されたものと思われる。一面ではヴェーダの祭式万能主義に対する反発とも解され、そのためにやがて仏教の興起を促すべき思想的契機ともなったといわれる理由でもある。したがってそのなかには新旧雑多な思想がまじっており、全体としての統一をも欠いているが、その編纂^{へんさん}はバラモンの手で行われたことは疑いがない。全体を貫く根本思想は、万有の根本原理を探求し、大宇宙の本体であるブラフマン(梵)^{ぼん}と個人の本质であるアートマン(我)^がが一体であることを説く梵我一如^{ぼんがいちにょ}の思想である。しかもこの根本原理

より一切の万物が一定の順序のもとに発生し、その思索、瞑想に徹すべき当体としての人間の生命はカルマン(業)に従って輪廻の道を繰り返すが、人は禪定・苦行によって透徹した梵我一如の真理の認識に到達する。これによって死後輪廻の境界を解脱し、常住不滅の梵(ブラフマ・ローカ=梵界)に住することができるとした。

平凡社『哲学事典』 p.140 より

その後、紀元前6～5世紀頃、インド・アーリヤ民族はガンジス河中流地域に定住するようになりますが、その時代には、社会的には司祭階級であるバラモン(梵語でブラーフマナ、バラモンは漢訳の「婆羅門」による)が指導的地位にあり、バラモンを最上層とする四姓の階級制度=バルナ(カースト)を作り上げました。四姓とは、

司祭者(ブラーフマナ:婆羅門) = 祭式・宗教の権利の独占

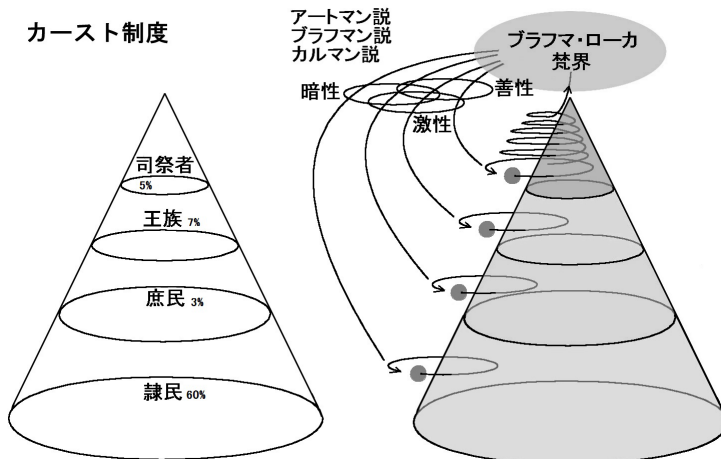
王族(クシャトリア:刹帝利) = 政治・軍事の権力を掌握

庶民(ヴァイシャ:吠舍) = 農業や商工業に従事

隷民(シュードラ:首陀羅) = 被征服者である先住民族

の四階級(→A、50頁)であります。

19世紀のイギリスによる植民地時代に調査された資料では、司祭者が5%、王族が7%、庶民が3%、隷民が60%、それ以外の25%は非可触民(アウト・カースト)であったと言われています。(残念ながらここに、参照したサイトは現在は閲覧不可)



「バラモンは生まれながらにしてバラモンである」というスローガンが示すように、バラモンが生まれながらに尊く、しかも代々世襲として存続していくためには、他のカーストとは異なった何ものかが必要とされたでしょう。ウパニシャッドは常に変化せず、過去・現在・未来を通して独自性を維持する実体的なもの＝我(アートマン:ドイツ語「呼吸する」と同語源)を定義し、それがカルマン(業)によって束縛されることによって来世の境界が決定すると説くことでこれに答えました(→A、51頁)。



バラモン教の祭礼(アグニ供養祭)祭官

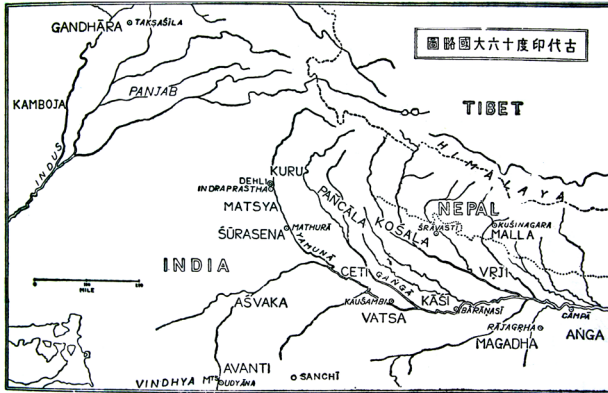
ペーダの章句を称えるバラモン

ウパニシャッドのうち、古いものの成立は紀元前6世紀頃と考えられていますが、その時期は仏教の興起と近いので、両者間の密接な関係が考えられますが、それを立証するのに十分な根拠は明らかにできません。しかし、仏教がウパニシャッドの思想を前提としている事は明らかです。仏教の無我思想は必然的にウパニシャッドのアートマン説を意識しており、カルマン(業)、輪廻、解脱の思想にも共通しているものがあります。仏教でも説かれる迷いの境界としての六道輪廻はバラモンが作り上げた現世の階級が現実を越えた世界にまで及んでいったものともいえるでしょう。ウパニシャッドの輪廻転生は人間社会の階級差別を正当化するものでした。しかし、六道輪廻はその範囲を生き物の存在形態全てに拡大したのです。それは命ある者(有情＝心を有する者)全てを衆生とみなし、しかもお互いが例外なく輪廻のサイクルの中にあることを示しています(→B、52頁)。

ろくしげどう しゃくじゅう 六師外道(積集説)の立場

一方、積集説の成立には上記のバラモン階級に対抗する新興勢力の台頭が関わっていたとされています。釈尊が出世された頃、ガンジス河中流地域は、農業生

産の増大・商工業の発達などにより、貨幣経済が発達し人口が集中化して、各地に多数の都市が形成されました。



アンガ、マガダ、カーシ、コーサラ、ヴァッジ、マッラ、チェディ、ヴァンサ、クル、パンチャラ、アッサカ、アヴァンティ、マチャ、シューラセーナ、ガンダーラ、カンボジア

そして、これらの都市を拠点に成立した新興国家が、次第に隣接する群小国家を併合していきました。当時、インドにはコーサラ、マガダ、アヴァンティ、ヴァンサなど十六の大国があり、その大半はガンジス河中流地域に位置していました。このような国家の発展によって国王の権力は急速に増大しました。また経済的発展にともない、すべてが経済的価値によって評価され、財産を多く所有する者(長者)が、出身の階級に関係なく社会的な尊敬を得ました。

国王や長者が社会的に大きな勢力をもつようになるにしたがって、バラモン中心の階級制度は崩壊し、新たに王族を中心とした階級制度が確立していきました。また、社会の変動に対応して、自由な革新思想が生まれ、新しい精神的指導者の集団が台頭してきます。これがバラモンに対立する沙門(シュラマナ=努める人・苦行者)であります。バラモンは、昔ながらの呪術・祭祀をつかさどる形式的な存在にすぎず、人々の思想や信仰を指導していく力を失っていました。このようなバラモンにあきたらず、自ら宗教的問題を解決しようとして道を求めた革新的思想家が沙門でありました。

彼らは出家してバラモンの社会から離脱し、沙門の集団をつくって独自の社会を建設しました。古代のバラモンたちが血統の純粋を主張して、カーストの最高地位

を確立したのに対して、沙門たちは階級や身分の差別を問わず、だれでも出家し入団することが認められていました。沙門たちは、各地を遍歴しながら修行し、一般民衆に教えを説き、その布施を受けて生活しました。この沙門の思想的立場は、バラモンをしのぎつつあった新興勢力である国王や長者たちに受け入れられていったのです。

積尊の時代、沙門たちによって多くの新しい思想が説かれました。仏教では六十二種の思想を、またジャイナ教では三百六十三人の論争家を伝えています。これらの中でも「六師外道」(「外道」とは、仏教を「内道」と呼んだのに対して、仏教以外の思想あるいは思想家を指す言葉)と呼ばれる、六人の代表的な思想家がいたこと(→B、51頁)は有名であります。

六師外道

古代インド仏陀時代における、一般自由思想界の6人の代表者。(1)サンジャヤ・ベラープッタ、(2)アジタ・ケーサカナンバリ、(3)マッカリ・ゴーサーラ、(4)プーラナ・カッサパ、(5)パグダ・カッチャーヤナ、(6)ニガンタ・ナータプッタ。(1)は懐疑論者で修定主義をとる。(2)は唯物論、快樂説で順世派の先駆。(3)は宿命論者、(4)は無道徳論者、(5)は唯物論的七要素説の論者で、(1)は学説不明確ゆえ別として、他はすべて唯物論もしくは唯物論的であり、積集説(ārambha-vāda)の立場に立つ。六師はいずれもヴェーダの権威を否認し、バラモン教に反抗した。新興都市の王侯貴族、豪族の政治的経済的援助下に活動した。 平凡社『哲学事典』 p.1517

彼らがどのような教えを説いていたかを詳しく知ることは困難ですが、漢訳仏典(『涅槃経』)の中には断片的にそのことについて述べています。これについては親鸞聖人『教行信証』信巻(『真聖全』、277頁前後の30頁ほど)にも長い引用があります。具体的には、「父親殺害という行為によって地獄に生まれるか(『観無量寿経』に説く王舎城の悲劇の後日談)」という問題について、プーラナ・カッサパ(「信巻」では富蘭那と音写)：

「誰か往きてこれを見、来たりて王に語るや。…黒業あること無ければ黒業の報無

し、白業有ること無ければ白業の報無し。」(実際に地獄に行つてそれを見、現世に帰つてきて報告した者はだれもない。悪い行いもないし、その報もない。善い行いもないし、その報もない。)

アジタ・ケーサカンノシ(「信巻」では、^{あぎたしきんきんぼら}阿耨多翅金欽婆羅と音写)：

「地獄・餓鬼・天中と言うと雖も、誰か見る者の有るや。…若し因縁に非ずば、何者か善悪あらん。」(地獄・餓鬼を見た者はいない。人間と動物のただ二つの在り方しかない。しかも、この二つの存在は因果関係で決まるものでもない。因果関係が成り立たない以上、善悪もない。)

パグダ・カッチャーヤナ(「信巻」では、^{くらかだかせんえん}迦羅鳩駄迦旃延と音写)：

「若し有我ならば実に亦害無し、若し無我ならば復害する所無けん。」(もし、存在が常に変わらないものであるならば、殺すという行為自体が成り立たない。また、存在が常に変わるものであるならば、殺すという行為は最初から意味を失ってしまう。)

と答えています。全体に実証的姿勢が認められ、プーラナ・カッサパにはカルマン(業)とその報いとの関連を否定、後の二人は現実の存在はすべて何らかの要素が結合したものとする説(積集説)で、死後にはもとの要素に分解するだけだと説きました。これらはアートマンによって輪廻転生が起こるといふバラモン教の転変説に対抗するものだったのです。善悪のカルマン(業)が何らかの影響力としてアートマン(我)という器の中に保存されるというのがバラモン教の立場でありました。物質と精神といった要素が分解して器が壊れてしまえば、その中に保存されるべきカルマン(業)の影響力もこぼれ落ち、なんら影響を残さないとするのが積集説の立場です。

親鸞聖人が『教行信証』信巻に六師外道を長々と引用された意図も、それが因果を無視する見方(因果撥無の見)であつて、仏教と相容れないことを示すところにありました。

六師外道の実践は苦行が中心でした。物質的要素と精神的要素は普通の状態では互いに強く結びつき、束縛し合っています。そこで、物質である肉体の勢力を極限まで削ぐことで精神が自由な状態となり、宇宙の真理である梵と合一すると考えられていたようです。アートマンを認めない点において輪廻そのものを否定しますから、彼らが目指したものは現実の世界での解脱であつたと言えるでしょう。釈迦の

解脱も現世での解脱を重視する点では共通しますが、その実践面においては苦行を否定した不苦不楽の中道でありました。



六師の中で、サンジャヤ・バーラプッタ^{かいぎろん}は懷疑論者でした。彼は「来世があるのか」という問いに対して「もしわたしが来世ありと考えたら、来世はあると答えるだろう。しかしわたしはそう考えず。そうだとも考えず。それとべつにも考えず。そうでないとも考えず。そうでないというわけでもないとも考えない。」と答えたといひます。このことから、鰻^{うなぎ}のようにぬらぬらしてとらえがたい議論をする者とよばれ、また確定的知識を与えないことから無知論ともいひました。これはインド哲学史上最初の形而上学的問題に対する判断中止の思想であります。彼は一方的判断は論争を生じ、解脱の妨げになると考えていました。この姿勢は、釈尊が形而上学的な問題に回答を与えなかったこと(十四難無記)とも通ずるところがあります。釈尊の弟子たちの中にも有名な舍利弗^{しゃりほつ}と目連^{もくれん}は、かつてサンジャヤの弟子であり、多くの門弟とともに釈迦に帰依したことで知られています。その経緯からも両者の姿勢が近いものであったことがうかがわれます。

実践の面では、六師の中でアジタ・ケーサカナンリとパグダ・カッチャーヤナは快樂論をたてました。それ以外はすべて苦行^{くぎょう}を中心としていました。これはバラモン教が一般的に修定^{しゅじょう}を中心として、瞑想の中でアートマン(我)とブラフマン(梵)の

合一(ヨーガ=結びつけること、動詞:ユジュ「結びつける」の動作名詞)を目指したのとは対照的でした。

十四無記(十四難無記)の意味すること

さて、十四難無記は仏教が唯心論的なバラモン教と唯物論的な六師外道のいずれの思潮にもよらなかつたことをよく示しています。よく知られた經典としてパーリ文『^{せんゆうきょう}『^{どくや}箭喻經』(『^{たど}毒矢の喩え』)があります。概略を紹介しておきましょう。

釈尊の弟子の中にマールンキヤ・プッタという人がいました。この人は、釈尊が形而上学的問題については答を出さなかつたことに対して不満を持っていました。それがどのような問題であつたかというと、

「世界と我は常住なのか、無常なのか」、「世界と我は有限なのか、無限なのか」

「仏陀(この場合、「ブッダ=覚(意識)」の意味)は死後、有るのか無いのか」

「命(靈魂)と身体(肉体)は一つなのか、別なのか」

といったような、当時のインド思想界で盛んに議論されていた問題です。仏教外の思想家たちは釈尊に対しても、このような問題について議論を仕掛けてきたものと考えられます。釈尊はそれに対して「^{むき}無記」「^{しやちき}捨置記」という形、つまり答えないという仕方^{おき}で答えたといひます。しかし、マールンキヤ・プッタはそのような答えでは納得できませんでした。そこである時、彼はそれらの問題について釈尊に直接質問し、もし、満足できない答えだったら釈尊の許を離れようと決心しました。彼の質問を聞いた釈尊は、マールンキヤ・プッタの心中を察して、一つの比喻を説きます。

ある人が何者か^{おき}に矢で射られた。それは毒矢であつて、すぐに矢を抜いて治療しなければならぬ。ところが、射られた人は愚か^{おき}にも次のように主張する。

「私はまず、矢を射た者が誰であるかを知りたい。…それが判るまでは、矢を抜いてはならない。…また、この矢を射た弓が何でできているかを知りたい。それが判るまでは、矢を抜いてはならない。…また、この矢が何でできているか、どのような種類の羽が使われているか、…誰が作ったのかを知りたい。それが判るまでは、矢を抜いてはならない。」

とうとう、この人はその答えを聞き終えることなく命を落としてしまった。

この比喻を挙げた後、釈尊は形而上学的問題についても同じであること、そして、より重要なことは、苦悩を引き起こしている我執を取り除くこと、つまり覺りに至ることであると説きます。

以上に述べた形而上学的問題は、経典によって14問であったり、10問であったりします。一般に十四難、あるいは十四無記と呼ばれます。無記とは無記答の意味で、釈尊が仏教以外の思想家からの問いに答えを与えなかったことをいいます。したがって、十四難とは仏教以外の思想家が釈尊に向かって14の問題を提起し非難したことをさします。

思想アンケート: あなたの考えにしたがって□にチェックを入れて下さい。

- 1) 世界と我は、
常住、無常、常住かつ無常、常住でもなくかつ無常でもない
- 2) 世界と我は、
有限、無限、有限かつ無限、有限でもなくかつ無限でもない
- 3) 仏陀(意識)は死後、
有る、無い、有るかつ無い、有るでもなくかつ無いでもない
- 4) 命(靈魂)と身体(肉体)は、
一つ、別

例えば、質問に回答を求める場合、チェック・ボックス形式で記入するように求めることがあります。先に挙げた形而上学的問題について言えば、上のようなシートを作ることができるでしょう。一つの命題について四通りの言い方で判断を求めるのは、古代インドの論理学による四句分別という形式です。チェック・ボックスが十四個並んでいるのが分かると思います。この質問の意図は、その回答者が轉變説なのか積集説なのかを明らかにするためのものです。サンジャヤ・バーラプッタはのらりくらりとはぐらかし、釈尊は回答を拒否するという姿勢で答えたことになります。

後に発展した仏教教義では、轉變説を常見、積集説を断見として批判していくこととなります。この場合の「見」とは、判断あるいは考え方のことを言います。常見、すなわち、常に存在する考え方とは、我があるとする有我説のことです。一方、断ち切られているとする考え方とは、そこで我がなくなるとする無我説であります。仏教の縁起説はその何れにも立たない非常非断、それは実践面での不苦不樂の中道とは違った、より哲学的な「非有非無(空)の中道」でありました。

『毒矢の喩』は、世界や我の常無常、世界や我の有限無限、死後の靈魂の有無、

肉体と靈魂の一異が明らかになったとしても、それは釈尊が説いた解脱や涅槃とは何ら関係がなく、無意味であることを示しています。これは必ずしも哲学的思索を拒否するものではありませんが、しかし、仏教がどういう立場で問題を考えているかを明らかにしています。それは覚りに到ること、成仏という実践を根本とするものであり、それに関係のない観念的な実体論・実我論は戲論(プラバンチャ)として強く退ける仏教の立場を示すものであります。また、縁起説の内容から必然的に導き出される中道の具体的な在り方をよく表すものです。

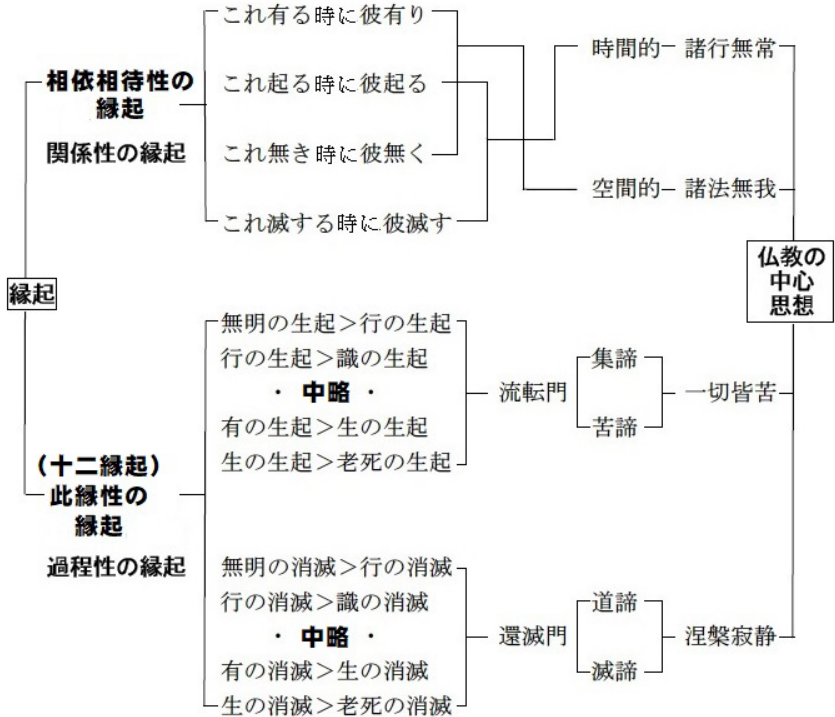
さて、先に挙げた具体例の中の後者2問は、現代でも様々に議論されるテーマです。特に、靈魂と肉体の関係については西欧でも盛んに研究されてきた問題です。もし、精神と肉体とを分け、精神的なものにその中心を求めれば観念論となり、肉体的なものにその中心をおけば唯物論になります。そのような問題に関して、仏教は基本的には回答を与えないといってよいでしょう。ただし、釈尊滅後の仏教では輪廻転生を迷いの世界での在り方として取り入れていくこととなります。したがって、後代には輪廻の主体の問題が様々に議論されていくこととなります。

釈尊の覚りと縁起の二系統

縁起の法については、中央仏教学院「仏教要説」のテキストに「仏教の中心思想—縁起の二系統」として解説されていました。一般的(外的)縁起と宗教的(価値的)縁起の二系統です。この二系統は決して別々のものではなく、相即するものでなければなりません。前者の一般的縁起は、関係性(相依相待性)に重点をおいた縁起です。それは、バラモン教が主張した常住なる我(アートマン説)を批判する側面を持っていて、「有我説」を対治(対処して治療)する「非有」の意義があります。さらには、無自性「空」の真理の側面(→A、26頁)を示すものです。

一方、後者の宗教的縁起・十二縁起(→A、29頁)は、過程性(此縁性)に重点をおいた縁起です。それは、要素に分解すれば何も残らないとする沙門の代表的思想(積集説)を批判する側面を持ち、単純な「無我説」を対治(対処して治療)する「非無」の意義があります。苦悩を受ける仮我を措定する現象の側面でもあります。この両者が相即するところに「非有非無(空)の中道」が成り立つのです。それは

十四難じゅうしなんに対する仏教側からの積極的な回答であったとも言えます。



上図では縁起の二側面が諸行無常印・諸法無我印・一切皆苦印・涅槃寂靜印の四法印に対応、また、現象面で説かれた宗教的縁起は、苦諦・集諦・滅諦・道諦の四聖諦に対応しています。縁起の法が仏教の中心思想であることが如何なく示されています。ただし、ここでは術語の紹介にとどめます。(→A、30頁、33頁)

ところで、もともとこの縁起の二側面は釈尊の根本正覚の内容においては、一体のものとして説かれていたのです。南伝大蔵經典から引用します。

かようにわたしは聞いた。

ある時、世尊は、ウルヴェーラー(優樓比螺)のネーランジャラー(尼連禪)河の畔、菩提樹のもとにあって、初めて正覚を成じたもうた。そこで、釈尊は、ひとたび結跏趺坐したまま、七日のあいだ、解脱のたのしみを享けつつ坐しておられた。

そして、七日をすぎてのち、釈尊は、その定坐より起ち、夜の前分のころ、つぎのように順次に、よく縁起の法を思いめぐらした。「これがあれば、これがある。これ

が生ずれば、これが生ずる。すなわち、無明^{むみょう}に縁^{えん}って行^{ぎょう}がある。行^{ぎょう}に縁^{えん}って識^{しき}がある。識^{しき}に縁^{えん}って名色^{みやうしき}がある。名色^{みやうしき}に縁^{えん}って六入^{ろくにゅう}がある。六入^{ろくにゅう}に縁^{えん}って触^{そく}がある。触^{そく}に縁^{えん}って受^{じゆ}がある。受^{じゆ}に縁^{えん}って愛^{あい}がある。愛^{あい}に縁^{えん}って取^{しゆ}がある。取^{しゆ}に縁^{えん}って有^うがある。有^うに縁^{えん}って生^{しやう}がある。生^{しやう}に縁^{えん}って老死^{らうし}・憂^{ゆう}・悲^ひ・苦^く・惱^{なう}・絶望^{けつぼう}がある。この苦の集積のおこりは、かくのごとくである。

また、夜の中分のころ、つぎのように逆次に、よく縁起の法を思いめぐらした。「これがなければ、これが無い。これが滅すれば、これが滅する。すなわち、あますところなく、無明を滅しつくすことによって行が滅する。行がなくなれば識がなくなる。識がなくなれば名色がなくなる。名色がなくなれば六入がなくなる。六入がなくなれば触がなくなる。触がなくなれば受がなくなる。受がなくなれば愛がなくなる。愛がなくなれば取がなくなる。取がなくなれば有がなくなる。有がなくなれば生がなくなる。生がなくなれば老死・憂・悲・苦・惱・絶望がなくなる。この苦の集積の滅は、かくのごとくである」と。

また、夜の後分のころ、つぎのように順次にまた逆次に、よく縁起の法を思いめぐらした。「これがあれば、これが有る。これが生ずれば、これが生ずる。これがなければ、これが無い。これが滅すれば、これが滅する。すなわち、無明に縁^{えん}って行^{ぎょう}がある。行^{ぎょう}に縁^{えん}って識^{しき}がある。識^{しき}に縁^{えん}って名色^{みやうしき}がある。名色^{みやうしき}に縁^{えん}って六入^{ろくにゅう}がある。六入^{ろくにゅう}に縁^{えん}って触^{そく}がある。触^{そく}に縁^{えん}って受^{じゆ}がある。受^{じゆ}に縁^{えん}って愛^{あい}がある。愛^{あい}に縁^{えん}って取^{しゆ}がある。取^{しゆ}に縁^{えん}って有^うがある。有^うに縁^{えん}って生^{しやう}がある。生^{しやう}に縁^{えん}って老死^{らうし}・憂^{ゆう}・悲^ひ・苦^く・惱^{なう}・絶望^{けつぼう}がある。この苦の集積のおこりは、かくのごとくである。またあますところなく、無明を滅しつくすことによって行が滅する。行がなくなれば識がなくなる。識がなくなれば名色がなくなる。名色がなくなれば六入がなくなる。六入がなくなれば触がなくなる。触がなくなれば受がなくなる。受がなくなれば愛がなくなる。愛がなくなれば取がなくなる。取がなくなれば有がなくなる。有がなくなれば生がなくなる。生がなくなれば老死・憂・悲・苦・惱・絶望がなくなる。この苦の集積の滅は、かくのごとくである」と。

その時、世尊は、その成果を知って、つぎのように、たかまる思いを偈^げに託^{たく}して誦^{うた}いたもうた。

「まことに熱意をこめて思惟する聖者に かの方法のあきらかなるとき
あたかも天日の天地を照らすごとく 悪魔の軍を破りてそそり立てり。」

南伝大蔵経 小部經典 自説経(ウダーナ)1、1-3 菩提品

夜の前半では順観として「苦の集積の起り(流轉門の縁起)」が、夜の中分では逆観として「苦の集積の滅(還滅門の縁起)」が述べられ、夜の後半では順・逆の両観が述べられています。ここには後代に整理されて二つの縁起として説かれるものが、根本正覚では「すなわち」で結ばれ、一体のものであったことがわかります。

この二系統の縁起は教本A29ページに引用されている『中阿含経』巻第四十七にも説かれていますが、残念なことに不十分な引用となっています。()内が引用漏れの部分です。有無生滅の相依相待性の縁起と十二縁起が説かれています。

(此れに因りて彼有り、)此れなくば彼無く、此れ生ずれば彼生じ、此れ滅すれば彼滅す。(謂わば無明に縁りて行有り乃至生に縁りて老死有り。若し無明滅すれば行滅す、乃至 生滅すれば則ち老死滅する。阿難よ。是くの如く比丘は因縁を知れ)。

仏教教団の形成

菩提樹の下で覺りを開き、縁起の法の甚深さの故に、一旦は伝道をためらったものの、梵天の勸請(【口絵3】参照:象徴的表現と人間としての表現)を受けて布教を決意した釈尊は、「最初に誰に法を説こう、自分が悟った真理をいち早く理解できる者は誰だろうか?」と考えたといひます。そして、かつて師として仰いだアーラーダ(ラ)・カーラーマ、さらには ウッダカ・ラーマプッタの二人の修定者に法を説こうと考えましたが、すでに両者とも死んでいました。それを知った釈尊は「彼等は大変な損をしてしまった、もしこの法を聞いたならばすぐに悟りに至ることができただろうに…」と残念に思ったといひます。

次に釈尊は200km以上の道のりをも厭わず、バナレスの鹿野苑(ムリガダーヴァ)へ向かい、ともに苦行を修した五人の修行者に法を説きました。根本正覚の内容を説いたものの、五人はなかなか理解してくれません。そこで、釈尊は真理面の縁起を保留して、現象面の縁起である十二支縁起を、さらにそれを要約したものと

して四諦・八正道を説かれました。何れは真理面の縁起をも理解してくれることを期待しての対機説法であつたと考えられます。

この釈尊の初めての説法を「初転法輪」と言います。そしてこの時点で、仏・法・僧の三宝が完備されたこととなります。つまり、「仏陀」となった釈尊と、その教えである「法」と、釈尊の教えを信じ実践する「僧」がそろったことになるのです。これが仏教におけるサンガ(僧伽・教団)のはじまりであります。すなわち、真理の「法」は「仏陀」によって覚られ、教えの「法」として「僧」へと到ります。これは下化衆生の向下の側面です。また、「僧」は教えの「法」によって「仏陀」となり、真理の「法」へと帰一するのです。これは上求菩提であり、向上の側面であります。このように、向上・向下の相即、すなわち上求菩提・下化衆生の相即こそが仏教の重要な意義となります。

サンガとは僧伽・衆とも訳され、集団・集会のことですが、仏教以前から共和政治をとる国家や商工業者の組合などの意味で使われていた言葉でした。しかし、釈尊の頃には宗教団体にも用いられ、仏教でもこれを採用したと考えられています。なお、サンガという言葉が、仏教教団の固有名詞として使用されたのは、アショーカ王時代からであると言われています。この三宝を表すW型のシンボル(→A、25頁)も用いられました。下図に示した例は、サーンチーの仏塔のいわゆる三宝標です。(何故、「いわゆる」なのかは38頁、バクトリア・コイン図の上段中を参照)



サーンチー
第一塔
東門の
トラーナ



所謂
三宝標

サンガは一般に和合衆とも訳されます。和合とは自治のよくおこなわれていることでありますから、自治的な集団を意味します。つまり、仏教教団は一般社会の制度や慣習に束縛されず、それから独立した自治組織として運営されていたのです。釈尊の教えを理解し実践する者は、社会的階級・身分あるいは貧富・性別に関係なくすべて平等であるという立場から、だれでも仏教教団に入ることができました。

このような仏教の平等観は、実体的我(アートマン)を認めない縁起の法から必然的に導き出される姿勢であって、単なる制度上の問題ではありませんでした。当時のインド社会の四姓制度は、それまでよりもさらに分化し固定化されていました。賤民階級の人々には、バラモンの教えを信仰することすら許されませんでした。釈尊は、そのような時代に人間平等という立場から、すべての人々に法を説いたのでした。なお、現代インドではヒन्दゥー教に対抗する身分解放運動として、アンベードカルによって創唱された新仏教運動(英語:Neo-Buddhist movement、)が進行しています(→B、101頁)。

B98) 仏典の結集 釈尊の滅後、その教えを伝えていくために、「結集」が4度開かれました。第一結集は釈尊の入滅直後に開かれました。(→A、19頁)

それから100年後に教団分裂によって第二結集が開かれたとされています。その100年後、アショーカ王時代に第三結集が、さらに100年後のカニシカ王時代に第四結集が開かれたとされています。カニシカ王(130-155頃在位)は、北インドから中央アジアに及びぶ一帯を統治したクシャナ王朝の最盛期の王であり、仏教をあつく保護した王としても知られています。

第一結集前後

釈尊は入滅するにあたり、弟子たちに対し「自らを^よ抛り所として他人を^よ抛り所とせず。法を^よ抛り所として他を^よ抛り所として^よはならぬ」と説かれたとされています。

『大般涅槃經(パーリー文“マハー・パリニッソッソナ・スッタ”)』という經典には次のような逸話(自灯明法灯明の教え)が記されています。

高齢の釈尊が重い病の床に臥します。しかし、幸いにも程なくして回復されました。阿難は釈尊に「世尊が病に倒れられて、眼の前が真つ暗になったような思いがしました。しかし、『私も比丘達に最期の説法をされないうちには、入滅されるはずがない』と思って、内心では安心しておりました。」

と申し上げたのです。釈尊はそれに答えて

「では、比丘達は私に何を望むというのか。私は仏法を拳を握るように包んで隠したりしたことはない。…我死して後に於いても、自らを^す洲(ディーパ=川の「中州」、あるいは「島」、北伝では同音のディーパ=「ともしび」として伝訳された)とし、自らを^よ抛り所として、他人を^よ抛り所とせず、法を^よ洲とし、法を^よ抛り所として、他を^よ抛り所とせず住せよ。」

(『南伝大蔵經』第七卷・長部經)

と訓戒されたのです。ここには仏教の特徴がよく示されています。釈尊の出現の有無に関わらず厳然として存在する法が基盤です。またそれぞれが自主的に覚りを求めて精進すべきことは次の有名な偈頌にも示されています。

自己の主は自己しかいぬい。自己の主として他に何者がいるというのだろう。自己をよく修めたならば、得難き主を得る。 『法句経』十二章・自己・160

釈尊の入滅によって中心を失った教団には、自主性を尊ぶが故に異なる見解を唱える者も現われました。長老たちは教団を統一し秩序を守るために、釈尊が説き定めた教法と戒律(経・律の二蔵)を整理、確定する必要に迫られました。釈尊の入滅の直後、マハーカーシャパ(摩訶迦葉)が中心となり、マガダ国の王舎城の郊外で、五百人の弟子が集まり、釈尊の遺教を編集する僧団会議、第一結集が行われ、持戒第一のウパーリ(優波離)と多聞第一のアーナンダ(阿難)によって、教法と戒律が編集されました(→A、19頁)。結集は梵語でサンギーターティ(「共に歌うこと」)であり、文字通り口誦によって伝えられました。

その後のインドにおける主な結集としては、仏滅後100年頃、戒律上の異議が生じたことを契機に、ヴァイシャーリー(毘舍離)で七百人の比丘を集めて開かれたとされる第二回結集(七百結集)、滅後200年にアショーカ王(阿育王)の治下、パーティプトラ(華氏城)で千人の比丘を集めて行われた第三回結集(千人結集:南伝伝承)、紀元後2世紀頃、カニシカ王のもとでカシミールの比丘五百人を集めて開かれた第四回結集(北伝伝承)などが知られているが、このうち第三回・第四回の結集については南伝・北伝の両仏教の伝承が一致していません。

風土と宗教(仏教と異思想の交流)

釈迦滅後(紀元前383年／一説に486年、南伝では紀元前544年)から大乘仏教興起(紀元後1世紀前後)までの約500年間に、中央アジア・ガンダーラ地域は二度にわたって異民族による侵攻・統治の下にありました。その一つ、アレクサンドロスの西北インド侵入は仏滅後、わずか50年ほど後のことでした。

1. アレクサンドロス大王(Alexandros III 在位紀元前336-323)東方遠征 ヘレニズムと仏教の出会い(ギリシア自然哲学に代表される理知主義)

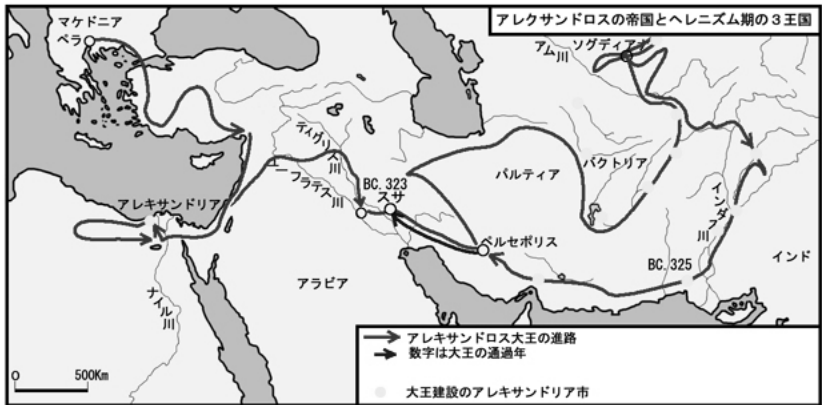
2. **グンヤーン朝の成立**(トカラ族の五翁侯(五豪族)の一つである貴霜は、紀元前後頃に大月氏にかわり、他の四翁侯を支配してグンヤーン王朝を創設)

イラニズムと仏教の出会い(ゾロアスター教を基盤とする神秘主義)

以下に年表とアレクサンドロス王の遠征行程を挙げてみます。

紀元前後の仏教史

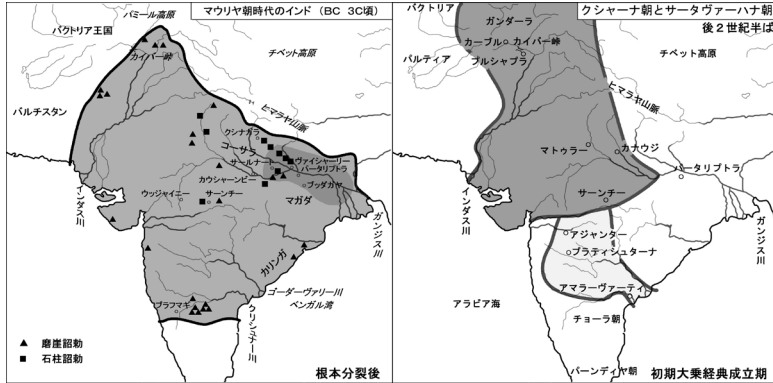
-383	-327	-317	-283	-268	-247	-187	-160	-100	0	60	129	250	
釈迦入滅 五百結集	王舎城第一結集	アレクサンドロス侵入	マウリヤ朝成立	仏滅後一〇〇年	根本分裂 で第二結集	マヒンダ長老 の南伝	シユン方朝成立	バクトリア メナンドロス王	大乗仏教運動興る 枝末分裂おわる	初期大乗経典成立	カニシカ王即位	中期大乗経典成立 (空の思想) ナーガールジュナ	支婁迦讖 安世高
					アショーカ王即位	ヒンドウー教興起	インド征服					朱士行 康僧曇	
					サンキヤ学成立								



仏教とヘレニズムやイラニズムが出合ったということは歴史的事実であります。しかし、従来の仏教史において、仏像の起源に関わることをしてガンダーラ美術が取り上げられることはあっても、仏教の教義上の関わり、あるいはイラン文化の影響についてはほとんど言及されてこなかったように思います。

アレクサンドロス大王遠征行程図からは、大王がインダス川の西岸まで侵攻し、インドの連合軍(アショーカ王の祖父チャンドラグプタも参戦)がそれを迎撃、大王の軍はインダス川右岸を南下してペルセポリスに帰還したことがわかります。何故、大

王の軍は破竹の勢いでガンダーラ地域に侵攻できたのか。それは、この当時、インダス川から東はインドの領域であったのに対し、ガンダーラ地域はアケメネス朝ペルシアの領域だったからです。このことは中央アジアからゾロアスター教の遺物が多数出土することからも確認することができます。



B98) 釈尊の滅後 仏教の守護者 アショーカ王 マウリヤ王朝第3代のアショーカ王(前268—前232頃在位)は仏教に深く帰依した人物として知られています。アショーカ王は多くの国が争っていたインド全域を統一しました。しかし、その際に多くの犠牲者が出たことを悔い、以後は平和的な法による統治をめざしました。そこには不殺生をはじめとする仏教の思想が色濃く反映されています。そして、その政策や事業の方針である「法勅」を、インド各地の石柱や磨崖に刻ませました。仏教を信奉し、領土内に多くの仏塔(→A、15頁)が建てられたと伝えられます。

さて、歴史学の書物ではありませんが、先に述べたような紀元前後の仏教と異文化間の交流を考える上で興味深い論説を紹介しておきましょう。和辻哲郎の著作『風土』(1935年初版)は文化(カルチャー)がその成立環境に大きく影響を受けることを指摘しています。彼は、時間性と共に空間性が人間の根源的な存在構造の一つであることに注目し、実存論的立場から人間存在の風土的構造を解明しようとしました。具体的な風土は「単なる自然科学的対象ではなく、人間存在が自己を形成していく契機であります。人間は風土において自己を了解するのであり、風土の型は自己の了解の型」であります。このような立場から和辻博士は三つの風土の類型—モンスーン(東アジア沿岸一帯)、砂漠(アラビア、アフリカ)および牧場(ヨーロッパ)—とその特性を挙げ、それらが各地域の人間構造を特色づけているとしました。また、その類型とともに宗教的傾向についても比較検討がなされています。後

にステップとアメリカ的風土という二つの類型が加えられましたが、ここでは、宗教の起源、あるいは、仏教の思想的展開を考える上で示唆に富む三類型について概説します。

モンスーン地帯では比較的的温暖で雨期をはさんで天候が循環していきます。その中で成立する宗教は、循環的な性格を持つこととなります。時として猛威をふるい時として豊穡をもたらす自然の中には多様の神々が存在します。例えば『リグ・ヴェーダ』の自然賛歌は豊かな自然の恵みを讃えるものです。また、多くの生命と共存する中で衆生という概念が成立します。ヒンズー教の輪廻思想は一切衆生を循環的な存在として見なすところから出発するものです。仏教の縁起説も循環的な性格をもっていると言えます。

これに対して常に乾燥した砂漠の苛烈な環境からは、唯一絶対の神格のみが存在するという思想が育まれます。砂漠において人間は個人として生きることができません。部族全体への忠誠、全体意志への服従は、砂漠的人間にとって不可欠です。しかしまた同時に、全体的行動は人間個人の運命を左右します。この部族全体性の内には神的な力が生きている、この力によって部族の存在と生育が可能となる、という信仰が神の出発点であります。したがって、それは神を中心とし、神の意志のままに生きねばならないとする考え方です。

これらの二つの類型と異なって、地中海沿岸を中心とする牧場の風土は、その従順な特徴の故に人間の精神活動を妨げることがありません。人と自然と同等に相対し、合理的判断の範囲内で生きていくことができます。西欧思想の二大源流としてヘブライズム(キリスト教思想)とヘレニズム(ギリシア思想)があり、これは先に述べた、砂漠地帯と牧場地帯の風土が融合することにおいて成立したものと言えます。ヘレニズムは、人間のもつ自然の本性を肯定的にとらえ、理性に信頼をおいた楽天的な合理主義を基本としています。したがって、世界を成り立たせている原理や人間のあり方を理性の力で探求できると考えました。また、社会の掟は人間相互の約束によって定められたものと捉えられます。一方、ヘブライズムでは神中心の考え方に立ち、神の意志のままに生きることを人間の義務と考えます。人間の能力には限界があり、究極的な真理は把握できないとし、人間は神の掟に従わねばならないと

いう立場に立ちます。『旧約聖書』出エジプト記にはモーセが人びとを導き、神から十戒を受けますが、その経緯にもそのことがよく表されています。

ぶは 部派仏教の展開(分析的無我の論証)

部派仏教とは後に述べる根本分裂以降に成立した諸派の仏教を言います。それら諸派の一部の教義に影響を与えたのがギリシア文化でした。

インドとギリシアとの交渉はアレクサンドロス大王のインド侵略(紀元前327年、一説に326年)という形で直接行われ、大王の西方帰還後にも西北インドは一時ギリシア人の軍事的制圧下にありました。しかし、チャンドラグプタ(インド最初の統一国家であるマウリヤ朝の創始者)がギリシアの軍事的勢力を撃退してインドを統一したため、ギリシア系諸王の政治的支配は一時インド外の西方地域に退きます。当時、インドより西の諸地域はシリアのセレウコス王の王朝が統治していましたが、紀元前3世紀中葉にその重要な二つの地方、バクトリア(ギリシア系民族、下図参照:コインの特徴)とパルティア(イラン系民族)が独立します。バクトリアはオクサス河(アム・ダリア)とインダス河との中間の北アフガニスタン地域(23頁の地図)にあって、インドのマウリヤ帝国とはヒンズークシュ山脈で隔てられていました。そのバクトリア王の中でもインド側の記録に多く登場するのがメナンドロス王です。



アテナ女神

4ドラクマ銀貨

アレクサンドロス大王以降流通

1ドラクマは約4.3g



アテナの使者フクロウ



ギリシア文字

表面: バクトリア王メナンドロス肖像

裏面: アテナの使者フクロウ

グレコ・カローシュティー・コイン



カローシュティー文字

メナンドロス王は西紀前2世紀後半に西北インドを支配しました。『ミンダ王の問い(ミンダ・パンハ)』はそのバクトリア王メナンドロス(インド名ミンダ)が仏教僧であるナーガセーナ比丘と対談し、仏教真理について質問し、仏教に帰依するという対話の形式で描かれています。その意味で『ミンダ王の問い』には仏教とギリシア思想(ヘレニズム文化)の出会いが取り上げられているのです。

その中から、無我を論証するために交わされた問答を引用してみましょう。

「大王よ、もしもあなたが車でやってきたのであるなら、何が車であるかをわたしに告げてください。大王よ、^{ながえ}轆（車体と牛馬の^{くびき}軛とをつなぐ長い^え柄の部分）が車なのですか？」「尊者よ、そうではありません。

「^{じく}軸が車なのですか？」「尊者よ、そうではありません。 — 中略 —

「しからば、大王よ、^{ながえ}轆・^{じく}軸・^{しやぼう}輪・^{しゃぼう}車体・^{くびき}車棒・^や軛・^{むち}輻・^{むち}鞭が車なのですか？」「尊者よ、そうではありません。

「しからば、大王よ、轆・軸・輪・車体・車棒・軛・輻・鞭の外に車があるのですか？」

「尊者よ、そうではありません。

「大王よ、わたしはあなたに幾度も問うてみましたが、車を見出し得ませんでした。大王よ車とはことばにすぎないのでしょうか？しからば、そこに存する車は何ものなのですか？大王よ、あなたは『（構成部分をすべて否定して）車は存在しない』といて、真実ならざる虚言を語ったのです。 — 中略 —

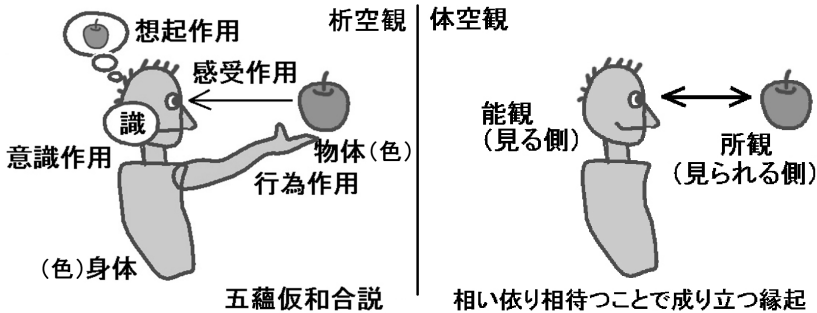
「尊者ナーガセーナよ。わたしは虚言を語っているのではありません。轆に縁って、軸に縁って、輪に縁って、車体に縁って、車棒に縁って、『車』という名称・呼称・^{けみょう}仮名・^{けみょう}通称・名前が起こるのです。

「大王よ、あなたは車を正しく理解されました。大王よ、それと同様に、わたしにとつても、髪に縁って、身毛に縁って、 — 中略 — 脳に縁って、色形に縁って、^{かんじゆ}感受作用に縁って、^{ひうしやう}表象作用に縁って、形成作用に縁って、識別作用に縁って、『ナーガセーナ』という名称・呼称・^{けみょう}仮名・^{けみょう}通称・単なる名が起こるのであります。しかしながら^{しやうぎ}勝義においては、ここに人格的固体は存在しないのです。大王よ、ヴァヅラー比丘尼が、尊き師（ブツダ）の面前でこの詩句を唱えました、『たとえば、部分の集まりによって、“車”という言葉があるように、そのように五つの構成要素の存在するとき、“生けるもの”という呼称がある』と。

『ミリンダ王の問い』中村元・早島鏡正訳 東洋文庫

この見方は^{しやっくうがん}析空観（→B、73頁、①藏教）と呼ばれるものです。「我」を分析的に観ることで構成要素（「色」・「受」・「想」・「行」・「識」の五蘊）に分解し、「我」そのものには何ら実体的なものがないこと（^{がくうほうう}我空法有）を論証するもので、釈尊の根本正

覚の中から現象面の縁起(十二支縁起=此縁性の縁起)のみを抜き出したものと
 言えます。それは初転法輪において現象面の縁起にもとづいて対機説法がなされ
 たこととも相まって、部派仏教の基本的教義を形作っていくこととなります。



さて、この「五蘊仮和合」は、ギリシア自然哲学において、万物の根源は水であると説いたタレスや数であると説いたピタゴラスの分析的立場に類似する見方です。その意味では、『ミランダ王の問い』は人間の理性的判断を重視するヘレニズム文化の特徴を示しており、ミランダ王の帰依もヘレニズム的仏教受容でありました。また、六師外道の積集説に逆戻りする危険性も含んでいました。

なお、源信著『往生要集』問答料簡(第十)にはこの經典の漢訳である『那先(ナーガセーナ)比丘経』から、念仏の功德として、水に沈む岩も舟に載せれば浮くという喩えが引用されています。しかし、仏智の働きを理性的判断内で解説してしまえば微妙不可思議の法ではなくなることには留意したいところです。

そのような析空観を主張した部派のなかで優勢だったのが説一切有部です。この部派はヘレニズム文化の影響が強かったガンダーラで発展し中央アジアへと伝わっていきます。7世紀、玄奘の『大唐西域記』にクチャやその周辺地域で説一切有部が修学されていたことを記しています。

分析的無我の論証である析空観に対し、後の大乘仏教では、関係性(相依相待性)に重点を置いた体空観(→B、73頁、②通教)の見方に立ち、体(そのもの、本体)を「空」と観じていくことを基本とします。「見るもの」(能観)と「見られるもの」(所観)が関係することで「見る」ことが成り立つのであり、「見るもの」にも「見られるもの」にも実体性はない(我法二空)、すなわち無自性「空」であると観ずるのです。

根本分裂と枝末分裂

根本分裂については、ブッダ入滅後百年ごろに、仏教教団内に対立がおこり、上座の長老たちが新見解を否定したことに原因があるとされています。ただし、その原因についての見解は南伝仏教と北伝仏教では異なっています。(→A、36頁、→B、60頁)南伝仏教とはスリランカや東南アジアといった南方へ伝わった仏教であり、釈迦の教えを忠実に守ろうという上座部仏教の系統です。この系統における伝承では、戒律に関する十の新しい意見(十事非法)をめぐって伝統的立場と革新的立場が対立したことになっています。

十事に関しては異説もありますが、一般に、第一に鹽淨、第二に二指淨、第三に聚落間淨、第四に住処淨、第五に随意淨、第六に久住淨、第七に生和合淨、第八に水淨、第九に不益縷辺尼師檀淨、第十に金銀淨の十項目とされています。淨とは浄法、すなわち如法清淨の意味であって、定められた規定に適合することを言います。第一の鹽淨とは他日に使用するため塩を蓄えること、第二の二指淨とは日時計の影が正午から指二本の幅だけ食を摂ってもよいこと、第三の聚落間淨とはひとつの聚落で乞食しても他の聚落に移ればさらに食を摂りうること、第四の住処淨とは布薩(梵語:ウポーサタ;半月毎の反省会)を一ヶ所でおこなう必要のないこと、第五の随意淨とは物事を取り決める際に事後承認を認めること、第六の久住淨とは師匠の先例にならうこと、第七の生和合淨とは食後に攪拌しない乳をのむこと、第八の水淨とは未発酵の椰子汁を飲むこと、第九の不益縷辺尼師檀淨とは縁を付けてない任意大小の座具を用いること、第十の金銀淨とは金銀及び錢を受け蓄えること、これらのことが規定に適合すると解釈したのです。

十事非法の発端は、長老カーカダガカ・プッタ・ヤンヤが遊行してヴァイシャリーに至ると、その地のヴァッヅ族の比丘たちが上述の十事を浄法となして、銅鉢に水を満たして布薩の会中に置き、その中に在家信徒が金銀や錢を布施するように勧め、事後に僧たちに分配して必要な衣食住の道具を買うのに当てているのを見ました。ヤンヤ長老はそれを非難し、それが非法であると信徒たちに金銭の布施をやめさせようとなりました。しかし、ヴァッヅ族の比丘たちは次の布薩の際にヤンヤ長老にも金銭を分け与えようとなりました。ヤンヤ長老はヴァッヅ族の比丘たちを激しく

論難したが、かえって反論を受け排斥されました。ヤシヤ長老は長老たちの応援を求め、結局はヴァインシャーリーの都城で集会を開きました。紛糾の後、十事がことごとく非法であるとの結論にいたったといひます。

一方、北伝仏教とは中国を経て日本まで伝来した大乘仏教を中心とする系統です。この北伝仏教の伝承では、根本分裂が戒律という規則の問題ではなく、もっと深い教義上の問題によって起こったとしています。『異部宗輪論』(世友造・玄奘訳)に説かれる「^{だいてん}大天の五事」が根本分裂と関わるとする見解は北伝仏教の立場を示すものとして興味深いものがあります。「大天の五事」とは阿羅漢にも五つの欠点があるとして部派仏教の最終目標である阿羅漢果を批判し、仏果(覚り)との優劣を論じたものと言えます。偈の形で示され、「①余の為に誘われるあり。②なお無知あるがごとし。③^{ゆうよ}猶予あり。④他によって悟入せしめらる。⑤道の因は声より起こる」(詳細は『阿毘達磨大毘婆沙論』第九十九卷)の五点で不完全であるとしてきました。この記述を上座部と大衆部の成立に直ちに結びつけることはできないとしても、すべての衆生が菩薩として仏果を得ることを目指すべきだという大乘仏教運動の姿勢をかいま見ることはできます。同じ根本分裂についても、南伝と北伝では解釈の相違があり、それ自体がそれぞれの正統性を主張するものである点に留意する必要があるでしょう。

根本分裂の後、^{じょうざ}上座部と^{だいしゆ}大衆部はさらに分裂を繰り返し、上座部系(11部派)と大衆部系(9部派)の全体で二十部派になるまでに至ります(→B、60頁)。明治以後、これらの部派を総称して部派仏教と呼ぶようになりました。

大乘仏教の興起

大乘仏教の興起については、「縁起の法」自体の必然的展開という面と歴史的背景の中での展開という面での二つの見方ができるでしょう。

まず、前者については、部派仏教の「覚り」は^{けしんめつち}「灰身滅智」とも表現され、煩惱を滅し尽くし、もはや何の活動も行わない消極的涅槃観でしたが、そのような「覚り」を批判して展開したのが大乘仏教です。智慧から慈悲・方便へと向かう活動態としての覚りを主張しました。それは、釈尊が初転法輪の時に保留した真理面の縁起が

顕現したものです。その真理は覚った者をして慈悲へと突き動かし、方便としての手立てを尽くすよう働きかけます。もし、覚った者(覚者)がその真理を隠匿するような事態となれば、覚りそのものが自己崩壊を来たすでしょう。前述の仏伝「梵天勧請」はそのような真理の働きを梵天に仮託して表現したものです。以上の相違は、象徴表現から具体的な人間の姿で表現する(【図3】参照)という仏像の変化にも認められます。(NHKスペシャル:「ブッダ・大いなる旅路」仏像の誕生)

B99) 仏伝図・仏像の作成 釈尊の入滅後、しばらくの間は、現在のようにその姿が仏像として表現されることはありませんでした。釈尊の伝記を描く仏伝図においても、本来その姿があるべき部分に、さとりを象徴するものとしての法輪(→A、6頁)や菩提樹などが描かれています。

紀元1世紀頃、グジャナナ王朝の時代に入ると、ガンダーラ(現在のパキスタン)やマトゥラー(中インド)において、現在のような釈尊の姿が表現されはじめます。これらが仏像の起源となります。なお、ガンダーラ美術はヘレニズム文化、マトゥラー美術はインドの民間信仰の影響が認められます。このように、仏教芸術には、その地域の文化や様式が反映されています。

B100) インド仏教の展開 大乘仏教と龍樹菩薩・天親菩薩 大乘仏教の興起によって、仏教には大きな変化が occurred (→A、36頁)そこで活躍したのが、浄土真宗七高僧第一祖の龍樹菩薩と、第二祖の天親菩薩です。

龍樹菩薩(→A、50頁)は、般若經典と呼ばれる一群に説かれる「空」とは何かという問題を明らかにした方です。龍樹菩薩は著書のなかで、「空」の思想を「縁起」の考え方をを用いて理論的に説明しました。(→B、62頁)その後、龍樹菩薩を祖とする中観派という学派が形成されました。

天親菩薩(→A、52頁)は、部派仏教の説一切有部・経量部に学んだ後、兄・無著の勧めで大乘仏教に転向します。その後は、無著とともに瑜伽行唯識学派を組織し、「唯識」の思想を大成しました(→B、64頁)

龍樹菩薩と中観学派

般若思想(「空」思想)の大成者・龍樹菩薩(紀元後150年から250年ころ)はその著

『中論』冒頭の帰敬偈(→B、63頁、不來不「去」が不來不「出」)において、

生ずることなく滅することなく、断ならず常ならず、一ならず異ならず、来ることなく去ることなき、よく諸々の戲論を寂滅せしめる縁起を説きたまえる正覚者、諸々の説者中の最勝なるかの仏にわれは礼したてまつる。

と説き、釈尊の縁起説に帰依すること、そしてその縁起を不生不滅・不断不常等の無自性「空」として明らかにしています。それは部派仏教が生滅・断常を基本にする現象面の縁起のみに固執することを批判するものでありました。有名な「色即是空・空即是色」の法語は「空(真理)」と「色(現象)」が相即することを説くもので、五蘊の

「色」で代表させていますが、残りの「受」・「想」・「行」・「識」も「空」であり、釈尊の根本正覚をあきらかにするものです。同じく『中論』に、

因縁所生の法、我即ち是れ空なりと説く。亦た名づけて假名^{けみょう}と為す。亦た是れ中道の義なり。

と説き、因縁所生の法＝空＝假名＝中道と示されています。この中道を観じていくことから龍樹菩薩によって興された学派を中観学派^{ちゆうかん}と呼びます。

次に、後者の歴史的背景としては、①大衆部^{だいしゅうぶ}からの展開説と②仏塔崇拜を基盤とした在家信者の信仰を起源とする説が従来からありましたが(近年では、G. ショペンの③辺境・周辺成立説がある)、ガンダーラ周辺でのゾロアスター教との交流も無視できません。また、大乘菩薩道^{だいじょうぼさつどう}の確立には、仏塔の莊嚴に描かれたジャータカ物語を説き聞かせたダルマ・バーナカ^{だるまばりな}(説法師^{せっぽうし})の存在も欠かせないものでありました。以上のような幾つかの要因が重なって、大乘仏教は成立していったと考えるべきでしょう。そしてその意義は、部派仏教が釈尊のみに限定した「さとり」を、全ての衆生が目指すべきものとして再定義したところにあります。

B99) ジャータカ この世でさとりを開いた釈尊の生涯を、後世へと伝える仏伝文学が発達していきます。そのようななかで、釈尊はこの世の修行のみでさとりを開いたわけではなく、過去世においても多くの功德を積んでいたのだと考えられ、その前世についてもさまざまな物語が残されるようになりました。この釈尊の前世物語を「ジャータカ」といいます。この「ジャータカ」は、『今昔物語』や『因幡物語』など世界中の文学作品に影響を与えています。

ジャータカの意義

釈尊前世の物語として、各地に伝わる伝説や民話、あるいは英雄伝を題材にして作られたのがジャータカです。釈尊が生死輪廻の中で猿王、鹿王、ウサギ等などの姿となって功德を積み、その結果として無上のさとりを得たと説きます。ジャータカでは釈尊の前世に限定して菩薩の呼称がつかわれました。これに対して、大乘仏教では全ての衆生が菩薩たり得ることを宣言しました。説法師^{せっぽうし}は釈尊^{ぜんせ}の前世の物語を讚嘆しつつ、すべての者が同じく覚りを求める者となるべきこと(大乘菩薩道^{だいじょうぼさつどう})を宣揚^{せんよう}しました。また、菩薩行として六波羅蜜^{ろっぽらみつ}(→A、38、布施・持戒・忍辱・精進・禪定^{ぜんじょう}・智慧^{ちえ}の完成態)を説き、捨身布施^{しかんふせ}はジャータカの主要なテーマでありました。

次に挙げるシビ王物語もジャータカです。それが釈尊の前世としての限定から外

れたなら、諸仏・諸菩薩の因位の姿として理解されるようになったことでしょう。庶民の側から言えば、その地域で親しまれていた英雄、あるいは神、例えばヒンドゥー教やゾロアスター教の神が仏教に帰依して仏と成ったと受け止めることで、自分たちの信仰を捨てることなく仏教に帰依することも可能となります。また、仏教側から言えば、既存の神々を取り込んでいく有力な伝道手段となったのです。それは日本仏教の本地垂迹説と同じ意義を持つものと言えます。

シビ王物語（析空観と体空観）



シビ王物語 大英博物館蔵

撮影：筆者

有名なジャータカにシビ王物語があります。釈尊の前世の姿であるシビ王が、タカ(インドラ神の変化身)の餌食となりそうなハト(ビシュヴァカルマン神の変化身)を救うため、ハトと同じ重さの肉を自分の脛から切り取ってタカに布施するという場面、そこに「はかめ」が登場します。ガンダーラ収集の浮き彫り(上図参照)には「さおばかり」が、敦煌莫高窟の壁画(次頁図参照)には「てんびんばかり」が描かれています。その「はかめ」の違いに、部派仏教と大乘仏教の教義の違いが象徴的に示されています。「さおばかり」では分銅を使って重さを客観的に数量化します。例えば、ハトの重さが二百グラムだとすれば、分銅の重さにそれを置き換えて同じ重さの脛肉を量ることになるでしょう。話しはそこで終わりです。

しかし、「てんびんばかり」の場合、そこから話がさらに展開していくこととなります。ハトの重さそのものと王の脛肉とが比べられることとなります。そして、ハトの重さが増えていくことで、シビ王は全身を投げ出すこと(三輪清浄の布施さんりんしょうじょう ふせ)にやみます。そこにビシュヴァカルマン神がハトに変身しているという話の筋がいかされてもいます。ハトの重さは二百グラム程度だろうというシビ王の思わくを覆くつがえし、命の重さにおいてすべての衆生は等しいという真実が明らかとなるのです。



敦煌莫高窟壁画 1鳩を追うタカ、2シビ王、3脛肉を切り取る従者と悲しむ侍女、
4秤に乗る王と鳩、5讚嘆する天人たち

部派仏教では善悪の行為によって生ずる無表業むひょうごう むひょうじき(無表色)も物質に準ずる実体的なもので、客観的・数量的に量ることができると考えていました。これがいわゆる誤った宿業観しゆくごうかんをひきおこす主たる原因でもあります。それはあたかも、机の上に善業・悪業を並べて、善悪の基準となる分銅ぶんどうを用いてそれらを計量けいりょうするというような意味合いをもっています。その考えからすれば、他者の現在の苦境を過去の業因の報うりとして客観化できるということにもなるでしょう。客観化するということは合理化することであり、差別の正当化へとつながっていきます。

「てんびんばかり」によって示されたこと、それはすべては無自性「空」であるがゆえに、夢・幻のようなもの、相関関係によって重くも軽くもなるという事実です。例え

ば、同じ行為であっても、人によって重くも軽くも意識されるのです。深い反省の中で慙愧さんきの念に打たれる人もあれば、軽率けいそつに意識せずに見過ごしてしまう人もいでしょう。また、同一人物であっても、振り返る時点の違いによってその罪悪の軽重も変わるものです。このような虚妄性については、次に述べる瑜伽行ゆがぎょう（唯識学）派において示される、一水四見いっすいしけん（一処四見とか一境四見）と呼ばれる喩えがあります。人間が川の流れと見るものを、他の衆生は異なったものと見ます。天人てんじんは瑠璃るりの大地、地獄もろじやの亡者は膿うみで充滿した河、魚などは家宅や道路、あるいは禅定状態にある人には虚空こくうとして見える。見る側のあり方によって同一の事物もその様相を変える以上、心を離れて事物は実在しないゆいしきむきょう（唯識無境）と主張するのです。この考え方が大乘仏教の宿業観の基盤であります。

瑜伽行ゆが（唯識学）派の成立

相依相待性そうえそうだいしやうの縁起に重きを置いた大乘仏教の「空」の思想しえんしやうと此縁起の縁起に重きを置いた部派仏教が融合したのが弥勒みろく（マイトレーヤ）・無著むぢやく・世親せしんの瑜伽行（唯識学）派であります。龍樹菩薩が大成した「空」の教えも「色即是空・空即是色」の法語にも示されるように、現象と真理の相即を説くものでした。

紀元前後の仏教史

-160	-100	0	60	129	250	274	320	399	400	440	450	
メナンドリア西北インド征服	枝末分裂おわる	大乘仏教運動興る	初期大乘経典成立	クシャーーン朝成立	カニシカ王即位	（空の思想） ナーガールジュナ	中期大乘経典成立	解深密経など 如未蔵経典	マニ教開祖鳩摩（パピロニア）	サンスクリット文字隆盛	法蘭インドへ	エフタル北西インド侵入 世親『俱舍論』、『唯識三十頌』 無著『攝大乘論』
					支婁迦讖 安世高	朱士行 康僧鎰	（ササン朝） ゾロアスター教国教化		ユガ行派・マイトレーヤ マハーバーラタ ほぼ成立	ナーランダー寺創建		

しかし、説一切有部さんげじつやうの「三世実有ほつたいごうやう・法体恒有」説が示すような「任持自性・軌生物解きぶつぶつげ（本性を保持して、規範となって一定の理解を生ぜしめる）」の極論を打破するために無自性「空」を前面に出して批判しました。『中論』帰敬偈にも「よく諸々の戲論けろもんを寂滅せしめる縁起」とあったように、実体を説く戲論を論破することはじやくけんしやう（破邪顕正）に力を注いだのです。本来は相即していて、分けることはできませんが、「色即是空・

空即是色」の「色即是空」に重点を置いたことになるでしょう。『中論』で批判されている戲論は仏教以外の外道の学派の有我説も含んでいましたが、仏教内の説一切有部の法体恒有説がその主たる批判対象でありました。

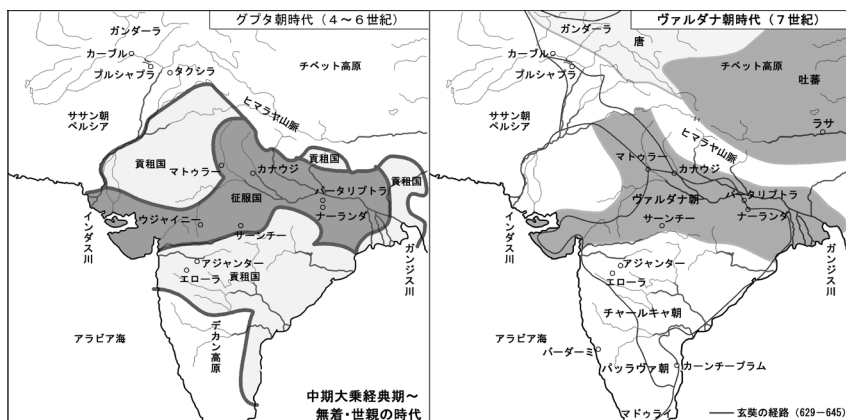
それでは大乘仏教の拡大にもなつて部派仏教は排斥されてしまったのかと言えばそうではありません。例えば、世親菩薩(紀元後320～400年頃)は龍樹菩薩滅後に活躍しましたが、大乘転向前は部派仏教の論者であり、一部には批判的論述を含むものの、説一切有部の教義の集大成とも言える『阿毘達磨俱舍論』を論述しています。しかし、すでに大乘仏教の教えを奉じていた兄の無著菩薩(紀元後310～390年頃)に説得されて「空」の教えに帰依して後、無著菩薩と共に唯識学派を形成していきました。それは、便宜的に分けた「空即是色」の側面に注目し、無自性「空」からの仮名(施設・仮設)として生起する現象の根源として阿頼耶識を立てたことにあります。識とは何ものかを認識する機能であり、人間の全ての認識の原点と為るものを措定したのです。したがって、阿頼耶識といってもあくまでも仮名(施設・仮設)であり、それ自体が「空」と相即するものでなければなりません。無著造の『攝大乘論』には唯識觀に次いで六波羅蜜を修すべきことが明記されています。

ただし、中觀学派と瑜伽行(唯識学)派とは無相(真理面)と有相(現象面)の対立という形で、中觀派は帰謬論証派(プラサーンギカ)と自立論証派(スヴァータントリカ)に、瑜伽行派は無相唯識派と有相唯識派にそれぞれが相手の教義を取り込みながらも論争を展開していくこととなります。

大乘經典の成立背景

大乘仏教の展開にもなない、紀元後1世紀以降には『般若経』・『維摩経』・『法華経』・『華嚴経』・『無量寿経』等の大乘經典(初期大乘經典)が編集されました。3世紀には龍樹菩薩が『中論』等を著して空の思想体系化に努め、4世紀には『勝鬘経』・『涅槃経』などの如来藏經典および『解深密経』・『大乘阿毘達磨経』の阿頼耶識經典(中期大乘經典)が編集されました。5世紀には無著菩薩・世親菩薩によって瑜伽行派が生まれ、中觀派と対立しましたが、經典としては如来藏と阿頼耶識との統合をはかった『楞伽経』や『大乘密嚴経』(後期大乘經典)が編集されました。

その後、6世紀頃からはヒンドゥー教との習合によって密教化も進み、7世紀頃には『大日経』・『金剛頂経』などが作られ、金剛乗が成立しました。ただし金剛乗は自らを大乘と区別する意識をもっていました。



中期大乘經典成立期以降、すなわちグプタ朝とヴァルダナ朝の勢力図(上図参照)を見ると、ガンダーラ地域はそれぞれの王朝の圏外であり、かつササン朝ペルシアに隣接していることが分かります。さらには、これに先立つ初期大乘經典成立期(24頁図参照)のクシャーン朝はイラン系クシャーン族の国でした。



クシャーン朝コインの表面には歴代の王カニシカやフヴィンカの立像が刻まれています。その姿はまぼ共通しています。長い外套がいのうを着、左手ひだりに槍を持ち、右手は

はいかさいだん
 拜火祭壇上に差し伸べています。裏面にはギリシアやインドの神々、あるいは仏陀の姿が刻まれています。それらの神々と並んで必ず拜火壇を図案化した印章が刻印されています。クシャーン朝に先行するグレコ・バクトリア王国のコインや後代のササン朝ペルシアのコインにも良く似た印章(下図、欄外に抜き出して表示)が用いられているのがわかります。時代的にはグレコ・バクトリア王国は紀元前2～1世紀、ササン朝ペルシアは紀元後3～7世紀、クシャーン朝はその中間に位置します。



バクトリア (紀元前255年～139年) コインと印章

ササン朝においては、3世紀の建国(226年)からイスラームによって滅ぼされる7世紀(651年滅亡)に至るまでゾロアスター教が信仰され、4世紀には国教化されていました。拜火壇に手を差し伸べる国王の姿は、クシャーン朝のコインと同じ構図です。さらに、拜火壇から立ち上る炎の姿(下図、欄外に抜き出して表示)が一連の印章と同じデザインで描かれていることがわかります。



ササン朝コイン 歴代王と図案化された拜火壇

クシャーン朝コインの裏面にはギリシアやインドの神々やブッダ(BODDO)と共に印章が刻まれています。それはあくまでもゾロアスター教という国教のもとでそれらの神々、あるいはブッダへの信仰も許されていたことを示しています。

ゾロアスター教は開祖ザラスシュトラに始まりますが、その教えをまとめたものが『アヴェスター』です。この中に登場する神として中心をなすのはアフラ・マズダーですが、それ以外の陪神^{ばいしん}の中で多くの信仰を集めたのがミフル(ミスラ)という神でした。イラン語のミフル(ミスラ=契約)はインド語のミトラ(友)に相当し、インドではミトラから転訛してマーイトレーヤ(音写=弥勒^{みるく}:意識=慈氏^{じし})となりますが、その漢訳の弥勒はイラン語ミフルからの転訛です。

『日本大百科全書(ニッポニカ)』小学館にも、弥勒の解説として、

「サンスクリットのマイトレーヤ(Maitreya)の音訳とされているが、「弥勒」という名前そのものはクシャーン朝(1世紀半ば～3世紀前半)の貨幣にあらわれる太陽神ミイロ(Miuro)に由来すると思われる。クシャーン朝下で用いられた言語でミイロはイランの太陽神ミスラ(Mithra)に由来し、したがってヴェーダの契約神ミトラ(Mitra)と関連する」とあります。(コインについては下図参照)



ペルシアから西へ伝わったミフルはローマ帝国圏内にミトラ教としてキリスト教以前の宗教界を席卷しました(次頁のミトラ神の像を参照)。

一方、東方へはミトラから転訛した名前としてマーイトレーヤ(弥勒)、(筆者の見解としては、さらに「ミダ」に変化し、音韻的に母音「ア」が付加されて阿弥陀となったと考えています。初期の訳語に「弥陀^{みだ}」とあるのもその証拠です。)また、その機能面

からの別称として四天王(毘沙門天)や地藏菩薩となって多様にまた波状的に^{でんぱ}伝播したものと推測できます。

イギリス：大英博物館
牛を屠るミトラ



ベルリン：ベルガモン博物館



太陽の光を貯めこんだ牛を屠り、光を宇宙へ開放するミトラ神

撮影：筆者

B100) 仏教の伝播と世界の仏教 仏教の伝播には、インドから中央アジア・中国・朝鮮半島へと伝わった北伝仏教と、スリランカから東南アジアへと伝わった南伝仏教という、大きく二つのルートがあります。

北伝仏教は、大乘仏教や密教を中心とするものです。シルクロードとよばれる交易路を通るなかで、そのかたちも多様な変化をとげます。また、その過程でチベットにも仏教が伝わります。一方、南伝仏教は、上座部仏教(→60頁)が中心です。アショーカ王の時代にスリランカへと伝わった仏教は、その後、タイ・ミャンマー・カンボジア・ラオスなどへも伝わりますが、僧侶の生活や考え方は、比較的、釈尊の時代に近いかたちが残っています。

B101) インド仏教の消滅と復興 7世紀から12世紀にかけて、インド北東部を治めていたパーラ王朝は、仏教をあつく信奉していました。そのなかで、ナーランダール寺院などを拠点に、仏道修行や仏道研究が行われていました。しかし、その王朝の弱体化に伴い、12世紀末から13世紀にかけて、イスラム教徒のインド侵略が進み、仏教寺院が破壊されるなど、仏教も衰退の道をたどります。そのなかでチベットに避難する僧もいました。

そして、当時多くの優秀な僧侶を輩出していたヴィクラマシーラ寺院が壊滅した1203年をもって、仏教発祥の地であるインドで仏教が消滅したとされています。

こうして、仏教が途絶えてしまったインドですが、20世紀になって仏教が復活します。政治家であり、法務大臣もつとめたアンベードカル(1891-1956)は、かねてより関心を抱いていた仏教への思いを強め、インド仏教徒教会を設立、多くの不可触民(アウトカースト)とともに仏教徒へと改宗します。(→50頁) いたゞ少数派ですが、仏教発祥の地であるインドに再び仏教の教えがあらわれました。これは、新仏教運動、インド仏教復興運動ともよばれます。

インド仏教史終わり

第二章 中国仏教史

仏教伝来の当初から中国思想の代表である道教・儒教は様々な点で仏教に影響を及ぼしました。道教、儒教に特徴的なのは現実主義という点です。儒教のもっとも重要な道徳的観念の「礼」は人間社会の道徳的習慣です。それは、為政者が正しく国を治め、あるいは人間関係を円滑に保つ上での具体的方策(人倫の道)であります。道教の特徴にも現世利益を求める点がありました。道教の神仙思想で説かれる不老長寿などは現実世界が末永く続くことを願ったものに他なりません。このような現実主義は、縁起の二系統に示された真理と現象の相即を出世間と世間の相即と言い換えるならば、世間の領域に限定されます。中国思想は現象世界の中での満足、現世利益を追求する傾向にあると言えるでしょう。

B102) 仏教の中国化 4～5世紀の魏晋南北朝時代に、中国では、仏教の本格的な受容が進みます。その時に当時の中国人が頭を悩ませたのが、般若経典などに多く説かれる「空」の教えをどのように理解すればよいかという問題でした。

この問題に対して、中国では「格義」という経典解釈の方法をとりました。格義とは、外来の思想である仏教を理解するにあたって、経典の言葉を中国古典の言葉になぞらえて解釈することをいいます。例えば、「空」を老荘思想の「無」を用いて理解しようとすることです。この方法にも限界があり、次第に格義仏教の時代は終りを迎えます。

それ以後も、仏教は中国固有の思想と関わりながら発展していきます。なかでも、仏教と道教は度々対立し、国家的規模の論争も行われました。そこで仏教を開いた釈尊と、道教で神格化される老子はどちらがすぐれた教えを残したかといったことが議論されました。

また、仏教と儒教も衝突することがありました。なかでも、問題となったのは、廬山慧遠の主張した「沙門不敬王者論」です。出家者は世俗から離れた存在であるため、世俗の王に対しても礼をとる必要はないというこの考えは、礼を重んじる儒教にとっては受け入れがたいことでした。

このように、仏教は道教・儒教と衝突を繰り返しながらも、一方で、その要素を吸収していきます。漢訳経典のなかには、中国古典の言葉も多く用いられています。なかには中国でできた経典もありました。それによって仏教の思想は中国に浸透していきます。「中国仏教」ともよばれる独自の思想を形成していくのです。

中国思想と仏教(格義仏教・老荘思想と仏教)

老荘思想とは老子(前579頃～前499頃)・莊子(前369～前286)が説いた無為自然(むいしぜん)を理想の生き方とする思想で、魏晋南北朝時代に流行しました。老子の教えは人間すべての生活と行為の規範を自然に求め、自然をそのようにさせている根本に道を考えました。儒教に対抗して無為自然を説きました。莊子もその思想を継承して道家を大成しました。

老子は、道はおのずから然^{しか}って(自然^{しぜん})あると説き、現実世界の万物において、陽・陰、善・悪、美・醜などは、たがいに他を待ち合^あってあることにおいて現れていると説きました。しかし、それに対して人間は、その一方(有、善、美など)のみに固執しがちです。例えば、儒家^{じゅか}においては、仁義・孝慈などの徳をたててそれを善とします。これを批判して老子は「大道^{だいたう}廢れて仁義あり、慧智^い出でて大偽^{たいぎ}あり、六親^{りくしん}和せずして孝慈あり、国家^{こくわ}昏乱して忠臣あり。」『道德経』と批判しました。すなわち、仁義、孝慈(善)は、道の廢、親子兄弟の不和(悪)があるから相対的に徳として提唱されたに他ならないと言うのです。このように、老子にあっては、相い待ち合^あってあるものの一方に固執したり、それを絶対化することをやめること(無為^{むゐ})が、道を実践することでありました。「有」と「有」の対立の中での「無」への回帰、それは「嬰兒(赤ん坊)に復歸することだと考えられていました。



ここに挙げた老子図はウイキペディアの挿絵です。牛あるいは水牛に乗った姿で描かれています。老子は町中の喧騒^{けんそう}を避けて、すべてを自然の摂理にまかせる田園生活を理想としていました。周朝の衰退を機に隱棲を思い立ち、牛に乗って西域を目指す途中で函谷関の関守、尹喜に出合います。関守が万物の道を尋ねたのに答えたのが、先に挙げた『道德経』であったと言います。そして、函谷関を出て西に向かった後、行方知れずとなったとも伝えています。この逸話を受ける形で道教側で偽作されたのが『老子化胡経』です。また、人里離れた理想郷(桃源郷^{とうげんきやう})を求めることは神仙思想とも深く関連しており、後の浄土教で説かれる浄土願生とも

親和性をもっていたと考えられます。

右図の荘子の挿絵もウイキペディアからの借用です。木の下に坐る老年の仙人と
いった風情でしょうか。目の前には一匹の蛙がいますが、それは荘子の語録にある
「井の中の蛙」という表現を受けています。「井の中の蛙」は、普通、世間知らずと言

った意味で広く使われる言葉ですが、荘子の『外篇』秋水第十七章に、

北海若曰く、井蛙には以て海を語るべからざるは、虚に拘ればなり。夏虫
には以て氷を語るべからざるは、時に篤ければなり。

曲士には以て道を語るべからざるは、教に束らるればなり。

【意識】北の海神が言った。井戸の中の蛙には、大海は語れない。自分の居場所
にこだわっているからである。また、夏の虫に氷は語れない。夏の季節しか考えない
からである。大局を見ないものには真理を語れない。卑俗な教理に捉われている
からである。

井蛙と夏虫は最後に出る曲士の比喩となっていることが分かります。素直ではなく
曲がった者が曲士の言わんとするところでしょう。世俗社会の倫理や決まり事に拘
って無為自然の道理に疎い者、具体的には儒家を批判する趣旨であります。

ちなみに、老荘思想や儒教の術語は漢音が一般的であり、仏教の術語が呉音で
あるのと相違します。儒家や道家を「じゅか・どうか」と読み「じゅけ・どうけ」とは読みま
せん。おなじく、無為自然にも「むいしぜん」と「むいじねん」とがあり、「むいしぜん」
は道教、「むいじねん」は仏教の読み方であると言えます。もともと、仏教でも漢音・
呉音・宋音(唐音)が併用されるのでややこしいことになることもあります。例えば、頭
(あたま)・行(おこない)について二字熟語を作って漢音・呉音・宋音(唐音)を比べ
てみるのも面白いかなと思います。

一方、仏教の「空」は、非有非無であって無自性の故に空であると説かれます。
すなわち、有無という相対を超えたところに「空」があるのです。それは釈尊の覚りの
内容である「縁起の法」からの大乘仏教的展開でありました。縁起によって起こって
いる現象は関係性の中において「有」であり、あるいは「無」であり、そこに実体的な
「有」「無」は存在しません。それが非有非無の中道であります。仏教の無為(有為
の対語)と老荘思想の無為(人為の対語)とは明らかに相違するのです。

B103) 仏教と国家 国家とのつながりが強いことも中国仏教の特徴です。中国では、優秀な僧侶を国家的に保護し、活動を支援しました。道安や鳩摩羅什といった著名な僧侶を自国に招き入れるために戦も行われました。

なかでも、仏教が盛んになったことで知られるのが、北朝の北魏(386-534)と、南朝の梁(502-557)の時代です。北魏では、仏教教団を統括する役職が国家によって設置されました。また、雲崗石窟という巨大な石窟寺院には、北魏の歴代皇帝を模したとされる5体の大仏が造営されています。梁の武帝(502-549在位)は、自らも戒律を授かり、菜食を行うなど、仏教を中心にした生活を送り、「皇帝菩薩」と呼ばれました。

中国仏教の時代区分は一般的に以下の五つの時代に分けられます。

第一期: 伝訳時代[仏教伝来より、東晋の鳩摩羅什の来朝(401年)前まで]

第二期: 研究時代[鳩摩羅什の長安到着以後、南北朝の末期(580年)まで]

第三期: 建設時代[隋代(581年)から、唐の会昌の法難(845年)まで]

第四期: 実行時代[会昌の法難以後(846年)、南宋末期(1279年)まで]

第五期: 継承時代[南宋末期以降(1280年)、現代まで]

中国仏教史(伝来から唐代まで)

0	60	129	179	250	308	380 399	401 402	446 453	475 542	574 552	562 577	613 681	845																
前漢末期	仏教伝来	初期大乘經典成立	クシャーン朝成立	カニシカ王即位	安世高・支婁迦讖来朝	龍樹	般若三昧経 漢訳	黄巾の乱(道教)	五斗米道(道教)	康僧鑑	朱士行	竺法護(敦煌菩薩)没	竺法護(敦煌菩薩)没	魏武の法難(大武帝) 道教	蘆山慧遠 白蓮社	鳩摩羅什 長安へ	法顯 インドへ	道安 格義批判	曇鸞大師 『往生論註』など	真諦 『探大乗論』 『大乘起信論』など	末法初年	周武の法難(武帝)	道綽 禪師 『安楽集』など	玄奘 『成唯識論』など	善導 大師 『観無量寿経疏』など	法蔵 『華嚴五教章』など	義浄	義浄 大師 『観無量寿経疏』など	会昌の廢仏(武宗) 道教
0	100	200	300	400	500	600	700																						
前漢・後漢		魏	蜀	西晋	五胡 匈奴/鮮卑/ 氐/羯/羌	東晋	宋	齊	梁	陳	北魏	西魏	北周	隋	唐	周(六 九〇七 〇五)	則天武后												
漢代	三国時代			晋(五胡十六国)時代			南北朝時代			隋代	唐代																		

第一期は、仏典の翻訳を中心とした時代で、漢・三国・両晋時代にわたっていますが、特に東晋時代以降は格義仏教が流行しました。格義とは「経中の義数を以

て、外書に擬配し、生解の例と為す。之れを格義と謂う(高僧伝4、竺法雅伝)」とあるように、仏教の術語を漢文化(儒教、道教)の中の既知の言葉でなぞらえて理解を図ることでした。もともと、漢訳そのものが既に格義とも言えるでしょう。中国に伝来した仏教が、中国の諸思想と交流しながら社会に普及しはじめた時代です。

第二期は、西域から鳩摩羅什を長安に迎えたこと(401年)によって、仏教が中国に定着し始めた時代です。鳩摩羅什が訳出した經典をもとに、仏教の研究・講釈が大いに進展し、經典研究の学派が興りました。鳩摩羅什のもとに集まった三千人の門下からは、道融、僧叡、僧肇、道生が活躍しました。この頃に成立した学派に、毘曇、三論、成実、法華、涅槃、地論、摂論、禅觀、戒律、浄土などがあります。

第三期は、隋・唐時代の仏教です。581年、南北に分裂していた中国を統一して隋朝が建てられました。618年に唐朝が興り、以後907年までの二百九十年間にわたる大帝国となりました。この隋・唐時代の仏教では、特定の經論をよりどころとする宗派が成立し、中国人による仏教の体系化が実現しました。

隋代には智顛(538～597)によって天台宗、吉蔵(549～623)によって三論宗が成立し、唐代には法蔵(643～712)によって華嚴宗、窺基(632～682)によって法相宗などが成立しました。さらには、北魏の曇鸞大師(476～542)の流れをくむ隋代の道綽禪師(562～645)、その弟子である善導大師(613～681)によって浄土教が宣揚されました。さらには、南朝梁の時代に菩提達磨によって伝えられた禪法は、唐代には五祖弘忍門下の神秀(605～706)、慧能(638～713)によって北宗禪と南宗禪として確立されました。唐代の中頃にはインド僧の善無畏(637～735)、金剛智(671～741)、不空(705～774)によって密教が興されますが、会昌の廃仏によって中国では衰微し、弘法大師空海によって日本に将来されます。このように、隋・唐時代には王朝の庇護のもと多くの学僧高僧が輩出して、中国仏教の独自性が確立しました。そして、日本仏教の南都六宗、さらには平安仏教にも大きな影響を与えることとなります。

第四期は、会昌の廃仏(845年)の打撃により、難解な教義の学問仏教や儀式・法要を事とする貴族的仏教は衰微し、宋代には実践的な仏教が栄えました。その中心は禅、教(天台・華嚴)、律、及び浄土教でしたが、教禅一致・禅浄一致がとな

えられ、天台禅、華嚴禅、念仏禅などが流行しました。民衆化が進むに伴って、道教の影響が強まる時期でもありました。

第五期は、第四期の諸教一致の傾向がさらに継承され、明代には、浄土教を中心とした禅・教・律の三宗一源、あるいは儒・仏・道の三教一致をとく融合思想が活発化しました。しかし、清朝は儒教によって民衆教化につとめ、仏教教団は無力化していくことになります。以下、時代ごとの特徴を概説します。

仏教の中国伝来(漢訳經典の成立)[第一期:伝訳時代]

B102)後漢から魏晋南北朝時代 中国への仏教伝来 仏教が中国に伝わったのはいつか、ということに関しては諸説があり、正確にはわかっていませんが、おおよそ、後漢(25-220)の初めの頃であったとされています。

桓帝(146-163在位)の時代になると、仏教は勢力を拡大していきます。そこで活躍したのが、古代インド語で書かれた經典を漢文に翻訳する訳経僧です。彼らは、洛陽をはじめとした大都市において、国の保護を受けながら、多くの經典を翻訳しました。初期の訳経僧として活躍した人物に、安世高や支婁迦讖などが挙げられます。

中国仏教の展開において大きな意義を持つのが經典の漢訳です。最初期の漢訳者は安世高(パルティア=安息国)や支婁迦讖(クシャーン=月支国)、康僧鎧(ソグディアナ=康居国)といったようにインド周辺国(次頁図参照)の出身者も多くいました。原典の言語は梵語(サンスクリット)ではなく、各地に固有の俗語であったと考えられます。次に、その具体例として支婁迦讖を挙げてみます。

月氏国出身のローカ・グシェーマ

支婁迦讖は月氏(支)国、クシャーン朝出身の翻訳僧であり、訳出した『般舟三昧經』(179年)にはマハーヤーナの訳語「摩訶衍(大乘)」が五か所に見られ、阿彌陀仏の名前が初めて出る經典として知られています。佛教学者香川教授の研究によれば、これまで支謙訳とされてきた『佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經(大阿彌陀經)』もその訳語の特徴から見て支婁迦讖訳ではないかと考えられています。支婁迦讖は支謙とも呼ばれ、後代の支謙と混同された可能性があるようです。支婁迦讖は仏法を信じ戒律を守って精進し、多くの經典を諷誦しました。



支婁迦讖の出身地 大月氏国 = 「月支」「支」

仏法を広めようと志して、後漢桓帝の時代末に洛陽に来て靈帝の光和・中平の間に於いて諸経を訳出したと伝えられています。その名前については支が月支の支であり、婁迦讖は「人民の保護・安息(梵語:男性名詞:ローカ・クシェーマ)」の意味だと考えられています。支婁迦讖訳としては、道行般若経、三卷般舟三昧経、阿闍世王経、遺日摩尼宝経、文殊師利問菩薩署経、兜沙経、阿闍仏国経、内蔵百宝経などの十二部が現存しています。

支婁迦讖が訳したこれらの經典がどのような言語や文字で書かれていたかということについて明確な証拠は残されていません。しかし、クシャーン朝が紀元1～2世紀にガンダーラ地域で繁栄したことから考えて、言語は西北インド語のガンダーラ語(ガンダーラー)、文字はガンダーラ出土の寄進銘文にも多数見られるカローシュティー文字で書かれていた可能性もあります。

このガンダーラ語が仏教史において重要な意義をもつのは、浄土教との関連にあります。浄土教の展開史を見ると、浄土教の本質にかかわる「阿彌陀仏」「無量寿と無量光」「本願」「極楽」「浄土」などの問題について検討した場合、それらのすべてはインド西北部における展開を示唆しています。例えば、「極楽」(梵語:スカーフ

ァティー)の音写による翻訳例からは、初期の段階ではガンダーラ語で仏典に記されたものと推測できます。

用例を挙げてみると、(カッコ内の数字は、西暦で示した漢訳の年次)

『般舟三昧經』(179) 須摩提

『阿彌陀三耶三佛薩樓仏檀過度人道經(大阿彌陀經)』(178~189) 須摩題

『慧印三昧經』(223~253) 須呵摩提

『仏説無量壽經』(252) 安樂

『無量清淨平等覺經』(259) 須摩提、須阿提

『方広般泥洹經』(269) 須摩提

『菩薩受齋經』(280~312) 須訶摩提

これらの例から考えると、「極樂」という訳語は上記の經典より後代の5世紀以後に定まったこと、また、その訳語が初めて現れる『阿彌陀經』の訳者・鳩摩羅什(クマラジーヴァ)の訳語に従っていることがわかっています。それ以前においてはもっぱら音写によっており、須摩提、須摩題、須呵摩提、あるいは須訶摩提と漢訳されていました。これらの音写から復元できる原音はスハマディであり、梵語のスカークヴァティー「樂を有するところ」から転訛したガンダーラ語であったと考えられています。また、阿彌陀仏初出の『般舟三昧經』中の字音には、ガンダーラ語の痕跡と思われるものがあるとされています。

さて、先に挙げた例からも、初期の漢訳は須摩提などの音写が多用され、次第に安樂などの意識に移行していったことが分かります。このことから言えるのは、經典の漢訳は基本的に、中国文化に置き換えて仏教を理解するという姿勢であるということです。格義かくぎ仏教も、この姿勢から興りました。初期の仏教受容で見落としてはならないのが格義仏教という特徴です。

格義仏教においては既存の中国思想(道教・儒教)を基盤として仏教を理解しようしました。中国仏教が「道(タオ)」を重視するのもその具体的な現れです。東晋代までの漢訳經典や仏教者の著述では「さとり」も修行の過程もともに「道」(または道徳)と表現され、仏教は道教・仏教者は道士(道人)などと呼ばれました。例えば『仏説無量壽經』でも、

「如來以無盡大悲矜哀三界。所以出興於世。光闡道教。欲拯羣萌。惠以真實之利。(如來、無蓋の大悲を以て三界を矜哀し、世に出興する所以は、道教を光闡し、羣萌を拯い、恵に真實の利を以てせんと欲してなり)」

とあります。その後、この大胆な中国思想との統一の試みは、仏教の中国社会への定着、勢力の増大に伴って修正され、經論の翻訳用語にも道家思想などからの目立った形での借用は減少していきます。鳩摩羅什が活躍する以前の中国では、そのような格義仏教が大きな特徴として展開していました。

初期の中国仏教において、先述の西晋末の竺法雅は、豊かな中国古典の教養を用いて知識人を教導し、格義仏教の端緒を開いて仏教の普及に貢献しました。しかし、原典から遊離した格義による「空」の研究は多くの異論を生みました。

これに対して、道安(312～385)は、早くより般若經典の研究に従事していましたが、仏典の解釈は仏教そのものの専門的研究によるべきだとして、翻訳論である「五失本三不易」を提唱しました。梵文經典を翻訳する際に、五種の原本の意義を失うことと並びに三種のかえてはならない場合があるといわのです。道安が記述した『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序』を要約すれば、五失本とは、①語順、②内容から修辭へ、③反復の省略、④語積の省略、⑤重複の省略などに関して原本を失い得ることであり、三不易とは、①古きを尊び、②卑俗を避け、③近意で推量しないという点で原本を変えないとなるでしょう。特に、三不易中の③「近意で推量」することが格義そのものを指していることが分かります。「空」という微妙の言葉を「無」という近意で擬えることを認めてはならないと主張したのです。

また、仏教に帰依したことを示す法名として「釈」の字の使用を始めたのも道安であったと言います(→A、23頁)。ちなみに、「猫も杓子も」という言い方があります。寛文8年(1668年)の『一休 嘯』に「生まれては死ぬるなりけりおしなべて 釈迦も達磨も猫も杓子も」とあり、それ以前から使われていたことがわかるそうなのですが、正確な語源はわかっていず、諸説があるようです。一説には「神主」を表わす「禰子」に対して杓子は「僧侶」を表わす「釈氏・釈子」で、「禰子も釈氏も(神主も僧侶も)」から「猫も杓子も」となったとする説があるようです。『語源由来辞典』より 道安の没後、鳩摩羅什(350～409頃)の来朝(401年に長安)により、龍樹菩薩などが説

いた正しい「空」の思想が紹介され、仏教の空と老荘思想の無とは根本的に異なることが明らかとなりました。鳩摩羅什につづく真諦(499～569)、玄奘(602～664)、不空(705～774)が四大訳経家として知られています。

B105)偉大な翻訳家①鳩摩羅什 經典の翻訳がはじまってからの長い歴史のなかで、特に重要な人物が、鳩摩羅什と玄奘です。いずれも仏教に精通した人物として、「三蔵」(→61頁)という敬称がつけられます。

亀茲国(現在の新疆ウイグル自治区)出身で、5世紀に活躍した鳩摩羅什は、後秦(384-417)において、本格的な翻訳活動を始めました。その翻訳は正確で美しいとされ、中国仏教を大きく前進させた人物として評価されています。また、そのなかで多くの著名な門弟を輩出しました。

主な訳出經典として、『阿弥陀経』『妙法蓮華経』『維摩経』『大品般若経』などがあり、その他、龍樹菩薩の著書も多く翻訳しています。

中国仏教の確立(鳩摩羅什の功績・「無」か「空」か)[第二期:研究時代]

鳩摩羅什はインドの貴族の血を引く父と亀茲国の王族の母との間に生れ、7歳のとき母とともに出家しました。はじめ原始經典や阿毘達磨仏教を学びましたが、やがて具足戒を受けたのち須利耶蘇摩と出会い、大乘に転向して、主に中観派の諸論書を研究しました。384年、亀茲国を攻略した呂光の捕虜となり、以後18年間、呂光・呂纂の下で涼州での生活を余儀なくされた後、401年に後秦の姚興に迎えられて長安に入りました。女人を受け入れたため戒律を破りましたが、以来、在俗的な生活の中で10年足らずの間に精力的に經論の翻訳を行うとともに、多くの門弟を育てました。主な訳出經典に、『坐禪三昧経』3卷、『阿弥陀経』1卷、『大品般若経』24卷、『法華経』7卷、『維摩経』3卷、『大智度論』100卷、『中論』4卷などがありました。これらの經典からも、道安の主張が正しかったことが証明され、格義仏教は終わりました。

ただし、老荘思想の「無」は中国思想の中に根強い影響力を保ち続け、鳩摩羅什による龍樹教義の導入後も中国仏教に影響を与え続けました。そして、後代の禪宗においては「無」が「空」の代わりに多用されることとなります。

きょうそうはんじやく 教相判釈

中国仏教が単にインド仏教をそのまま受け入れたのではないことを示すものに教相判釈があります。それは教判、教相、教時などとも略称されます。釈尊が成道

して以後涅槃に入るまでの四十五年間に多数の大小乗經典を説法したとする中国の仏伝理解にもとづいて、これら諸經典の教相(内容)もしくは教時(説時)を分類し、その順序次第を解釈し、それによって仏教經典の根本真理および仏道修行の究極目標を確立しようとする經典解釈学です。

B104)教相判釈と宗の成立 中国には多くの經典がその成立順序とはまったく関係なく順不同に将来され、翻訳されていきました。(→102頁)

そのなかには、インドの初期仏教の教えを残す經典群、大乘仏教の經典群など成立年代には数百年の隔たりがあり、思想的にもかなり異なるものがありました。

ですが、いずれも「仏説」とされ、冒頭には「如是我聞(私はこのように聞きました)」とあるために、中国の人びとは教えの多様性や矛盾に困惑することになりました。

そこで魏晉南北朝時代になると、すべての經典を取り入れつつ、さまざまな基準によって經典に優劣をつける「教相判釈」が生まれました。この解釈の違いによって、多くのグループが生まれ、後に宗として成立していきます。(→68頁)ですから、この教相判釈は自身の信仰する教えが、どの經典によつていて、どんな教えであるのかを表明する重要なものなのです。

有名な教相判釈に、天台宗の「五時八教判」(→70頁)、華嚴宗の「五教十宗判」(→76頁)などがあります。なお、親鸞聖人も「教行信証」や「愚禿鈔」に「二双四重判」を示されています。

原始經典では釈尊をモデルとして、無師^{むしどくご}独悟(師によらず独りでさとる=独覚)であつて十二支縁起をさとつて(縁覚^{えんかく})辟支仏^{びやくしぶつ}となること、部派經典では仏弟子がモデルとなつて、釈尊の説法である四諦八正道を聞いて(声聞^{しょうもん})阿羅漢^{あらかん}となること、大乘仏教では菩薩がモデルとなつて、六波羅蜜^{ろくぱらみつ}を行じて仏果を得ることが説かれています。これらが独覚(縁覚)乗・声聞乗・菩薩乗の三乗となります。釈尊の教えが対機説法^{たいきせつぽう}として現象世界に即応していった結果でもあります。釈尊の根本正覚を平等な一乗であり真理の側とすれば、三乗は現象の側であります。教相判釈は現象のなかで真理を見出そうとする試みであつたと言えます。

この教相判釈が、講經会などの初日に講義される「開題^{かいだい}」の主要テーマとなり、そこにおいて「法師^{ほふし}」が提唱する仏教総論として大いに発達しました。そして、隋唐仏教諸宗派間の宗論における開宗宣言の役割をも果たすようになりました。こうして、教相の順序次第を確定し、仏教の根本真理を確立しようとする教相判釈が、中国仏教に独自の学問として発達することになりました。

最も古くは、竺道生(五世紀)が、在家信者のための「善淨法輪」、声聞・独覚・菩薩乗の「方便法輪」、法華經の「眞実法輪^{だいにほんいんきう}」、大般泥洹經の「無余法輪」という原初教判を創説しました。つづいておそらく慧観^{えいかん}が、第一時には鹿野苑^{ろくやえん}で四諦法輪を

転じ、第二時には大品般若経、第三時には維摩経・梵天思益経、第四時には法華経を転法輪し、最後に第五時に沙羅双樹林で大般涅槃経を説法したという、著名な五時教判を提唱しました。

以上のように、中国では全ての経典が「釈迦金口の説法」であるとして受け入れられ、各経典の難易のちがいを解釈することとなりました。しかし、それは単なる解釈学にとどまらず、その中でもどれが出世本懐の経典であるかを解明しようとしたのです。出世本懐とは、釈尊がこの世に現れた本当の目的という意味であり、教えを受ける側の主体的選び取り、選択が重視されたのです。

中国仏教の展開(天台・華嚴の教義・理と事の相即)[第三期:建設時代]

先にも述べたように、中国仏教には現実重視という姿勢がありました。これに関わる中国仏教の特徴として、「事」と「理」の相即を示しつつも「事」に重きを置く点を挙げることができます。「事」とは現象・事象、「理」とは真理・理性(りしやう)のことです。この「事」と「理」は龍樹菩薩の空思想に説く「色即是空・空即是色」を継承するもので、「空」とは「縁起の法」であり、「理」は「空」に相当します。また、「色」は「縁起の法」から生起した現象であり「事」に相当します。

ただし、インド仏教を受け継ぎながらも、現実・現象の「事」を重視するという点に中国思想、道教や儒教の影響を見ることができます。



左：天台大師智顛

右：賢首大師法藏

中国天台宗の開祖(第三祖とも)である智顛(538～597)の教義は二期に分けられます。前期は「空観」を基礎としており、上述の「理」を明らかにするものです。後

期では、『法華経』にもとづき「諸法即実相観」が確立します。すなわち、「諸法(即実相)の「諸法」が現象・事象であり、「実相」が真理・理性です。また、天台の教相判釈である五時八教判(華嚴・鹿苑・方等・般若・法華・涅槃の五時と化法の四教と化儀の四教)の中、化法の四教にも「事」と「理」が関わっています。藏教と通教は六凡(地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天)を相手に事教(藏教)と理教(通教)を説き、別教と円教は四聖(声聞・縁覚・菩薩・仏)を相手に事教(別教)と理教(円教)を説きます。(→B、72頁)また、三諦円融(一心三観)(→B、74頁)にも①空観が「理」について、②仮観が「事」について、③中観が「理」と「事」の相即について観ずるものです。この三観においても②仮観による現実肯定的側面が重視されました。

この現実を重視する姿勢は「煩惱即菩提」という法語にも表れています。煩惱とさととりとは、ともに無自性「空」であり、本来は相即するものです。したがって、煩惱がそのままさとの縁となるのです。基本的には、大乘仏教の用語で、積極的にはすべては真実不変の真如の現れであり、さとの実現をさまたげる煩惱も真如の現れにほかならず、それを離れて別に悟りはないことを言います。中国天台宗でもこの立場を取り、最澄によって日本天台宗にも継承されました。比叡山の天台本覚思想では「煩惱即菩提」をさらに徹底し、凡夫こそは現実に生きた仏の姿であるとし、日常の行為・生活の他に、とりたてての修行は必要なしとさえ説かれるようになります。鎌倉新仏教の祖師たちはその爛熟・退廃の中から、真の仏道へと転進していくことになるのです。

また、賢首大師法藏(643～712)によって開かれた華嚴宗においても「事」と「理」の相即は重要な教義となって展開します。それが四種法界(→B、78頁)です。法界とは海印三昧という深い禪定の中において感得される、真理そのものの現れとしての現実の世界を言います。その現われ方の上から、事法界(事象・現象の世界)、理法界(真理の世界)、理事無礙法界(真理と事象・現象とが交流・融合する世界)、事事無礙法界(事象・現象が相互に交流・融合する世界)の四種を挙げ、その何れもが同一であって真理のあらわれに他ならないと観じていくのです。その法界においてはは一即一切・一切即一と融合し、相即相入するのであります。その法界の働きの中では、一過程が全過程を含むこととなり、わずかに「信」位への到達ではあつて

も、そこに修行の完成である仏果がある(信満位成仏)とするのです。

本来、「さとり」そのものは諸仏同証と言われるように全く同じです。諸仏の個性は誓願や働きに現われています。蓮華蔵世界では常に「自覚覚他覚行窮満(自らが覚り他を覚らしめる覚りの行いが窮まり満ちている)」という毘盧遮那仏の働きが遍満しています。修行の階段を登る行者はその働きの中に包摂されています。したがって、どの段階にあっても、たとえ第一段に足をかけただけの初發菩提心(初めてさとりを求めようという心を起こした)の行者であっても、すでに証果がそこに現われていると説くのです。これを「信満(位)成仏」と言い、浄土真宗の「信」と極めて近い意味がそこにはあります。

正信偈「得至蓮華蔵世界 即証真如法性身」(蓮華蔵世界に至ることを得て、即ち真如法性の身を証す。)の御文の意図をよくよく頂くべきでしょう。

性眞と性起

『華嚴経』には積尊が菩提樹の下で成道した直後、初転法輪へと向かう以前の状況が説かれています。そこには、説法として具体化する前の「覚り」が示されているのです。菩提樹下で海印三昧という禪定に入られた積尊が毘盧遮那仏の「覚り」と一体となる中で説法が展開していきます。その冒頭、菩提樹下の様子が実に印象的に描かれています。全ての物が真理の光をもって輝いていと表現されているのです。日常の中にある我々の目には、単なる菩提樹の幹や枝葉であり、その間から木漏れ日が差し込んでいるとしか見えないでしょう。しかし、正覚を成就した仏陀の目には、それら現象と不可分な縁起の法が明らかに映っていたのです。全ての現象は縁起の法から生起し、その縁起の法は宇宙に遍在する法性に他なりません。現象から遠く離れて理想の世界があるのではなく、現象そのものが真理であり、真理そのものが現象であります。有名な「色即是空・空即是色」の法句はそのような相即を表したものです。

この法句は本来一具のものであって分けることはできませんが、説明の便宜のため、二つに分けて考えてみましょう。「色即是空」すなわち、現象(色)がそのまま空(縁起の法)であるという側面は、全ての現象がその内に真理を具足していることを

示しています。天台の性具、「諸法即実相」の教義(→B、75頁、①)にはそのことが集約されています。一般に性具について言われる、「多から一へ(多に一を含む)」とはその側面を説明するものです。一方、「空即是色」すなわち、真理(法性)から現象が生起するという側面を強調すれば華嚴の性起(→B、75頁、②)に展開していきます。それは、性起が「一から多へ」と言われるゆえに、一からの性起である多であるからこそ、多の中のそれぞれが円融無碍に相即相入することができるのです。海印三昧という深い禅定の中であればこそ、諸現象も夢幻として感得され、互いに妨げることなく自由自在に相入できると説きます。

後の禅宗の平常心是道や「直指人心、見性成佛」は華嚴教義の性起思想を受けています。ただし、その現象面のみを切り離して、その基盤にある法性を忘れてしまえば、老荘思想の無為自然と限りなく近づいてしまう危険性もあります。

雲崗・竜門石窟寺院の開鑿

北魏や隋唐の皇帝は仏教統治策として、「皇帝即如来」の立場をとりました。そのような国家仏教政策は遣隋使・遣唐使を介して日本にも伝わります。それ以外にも、皇帝や皇族による仏教寺院への寄進や大仏開鑿なども盛んに行われ、財政も逼迫する事態となっていました。よく知られた石窟としては、魏武の法難の後の仏教復興事業として黄河流域、現在の大同市で開鑿されたのが雲崗石窟であり、また、則天武後の後援によって黄河流域、洛陽の南に開鑿されたのが竜門石窟であります。【口絵4参照】(動画参照)雲崗石窟中、曇曜五窟は有名で、曇曜とい



雲崗石窟 (魏武の法難後の復仏事業として開鑿)



竜門石窟 (則天武後の後援による大盧舍那仏、普賢大師も参画)

僧の名で皇帝に仕えて仏教復興に尽くしました。五窟とは第16から第20窟までの

もので、北魏の皇帝5人をモデルに5体の大仏が造られ、特に北魏初代皇帝道武帝をモデルに造られた釈迦坐像(第20窟)が有名です。皇帝即如来という北魏仏教の特徴を示すものです。この曇曜五窟の仏像は、ガンダーラやグプタ朝の様式の影響が色濃く残っており、ガンダーラ美術の伝播を伝える重要な仏像でもあります。雲崗石窟最大の石窟は高さ25m、幅42mの第3窟です。この雲崗石窟は1902年、東京の築地本願寺の設計者として知られる、日本人建築史学者の伊東忠太(東京帝国大学工科大学助教授)によって再発見され、一躍注目を集める存在になりました。

竜門石窟は前述の雲崗石窟と並んで中国の代表的な石窟寺院で、洛陽市の約14キロメートル南にあります。石窟がある伊闕山は伊河の流れを挟んで、西山と東山とに分かれ、石灰岩の岩壁に大小多数の窟が開鑿され、内部には多数の仏像が刻まれています。開鑿は北魏時代に始まり、隋・唐代と続き、五代、宋代にまで至りますが、その主要な部分は5世紀末から7世紀後半に至る中国仏教美術の隆盛期に造営されています。北魏窟のある西山の石窟群には、北魏仏像の優秀な作例が多く見られます。また西山の中央にある大盧舎那仏は高さ17メートル余の巨大な石仏で、脇侍の菩薩像、羅漢像、神王像、仁王像などとともに唐代彫刻の最高峰を極めた秀作で、その造像技術の精緻さと品格で高く評価されています。唐の高宗、則天武后の造建になるもので、675年に完成しています。この大盧舎那仏の造像には善導大師も深く関わったと伝えられています。像の台座左側面にある銘文によると、唐朝三代皇帝高宗李治の発願によって建造され、則天武后も脂粉錢二万貫を寄進して完成したとあります。脂粉とは化粧品のことですから則天武后の化粧代から二万貫の金銭が建造費に充てられたということになるでしょう。そのような造像事業の検校(監督)僧に抜擢されたのが実際寺の善道(善導)であったと記されています。善導大師は650年頃には長安で浄土教の布教活動を行っており、それと前後して洛陽郊外の大仏造立にも関わったものと思われます。庶民の間にも多くの信者を獲得していた善導大師の影響力もあっての抜擢でした。

以上のような一大事業は財政を逼迫させ、それに対する道教側からの反発などもあって仏教に対する弾圧や廃仏がたびたび断行されるようになります。

中国における^{さんぶいつそう}三武一宗の法難

三武一宗の法難は仏教に対する国家的弾圧ですが、中国浄土教の展開にも大きな影響を与えました。

B106) 隋唐時代から宋代 国家による廃仏 中国では、国家による大きな廃仏が4度ありました。その内の一つ、北周の武帝(560-578在位)による廃仏では、多くの寺院が破壊され、財産は没収、僧侶は還俗させられました。隣国の北齊との戦いに向けて、質素儉約こつとめた武帝は、僧侶の怠慢さ、贅沢な寺院の状況を伝える訴えを聞き、僧侶に対する学業試験を実施、不合格者には還俗を課すなど、危機感をあおりました。そのなかで、多くの僧侶が、山谷に逃亡、あるいは隣国の北齊(ほくせい)や、南朝の陳へ亡命しました。命がけで武帝を諫める者もいましたが、その後、大規模な弾圧が行われます。北周は北齊を滅ぼした後、さらに北齊の地においても、同様に二度目の廃仏を行いました。

B106) 中国における廃仏 中国で行われた4度の廃仏は、当時の皇帝の名をとり、「三武一宗の法難」とも呼ばれます。

北魏 太武帝(423-452在位)の太平真君年間(440-451)

北周 武帝(560-578在位)の建徳年間(573-578)

唐 武宗(840-846在位)の会昌年間(841-846)

後周 世宗(954-959)の顯徳年間(954-960)

この中で、魏武の^{きぶ}法難と^{かいしやう}会昌の廃仏は道教側からの仏教弾圧でした。このような法難は仏教界において^{まつぽう}末法時代到来の証拠として受け止められました。

B107) 末法思想と道綽禪師 釈尊入滅後、時代がうつるにつれて、次第に仏教が衰微していく状況を正法・像法・末法の三時に分ける考え方があります。第三時の末法の時代には、いかに修行しようともさとりを得ることができないとされます。南北朝時代の終わりから、『大集経』月蔵分』など、いくつかの文献に、末法に関する記述があらわれ、中国仏教界に、そして後世、日本の仏教界にも危機意識を抱かせることとなります。(→14頁、115頁)

北周と北齊の戦乱、北周武帝による廃仏は、仏教徒に末法の到来を強く意識させるものでした。加えて、この時期に中国北部では、干ばつや洪水がおこり作物が実らず、飢饉が発生していました。

そのようななかで、南岳大師の慧思や三階教の開祖信行といった僧侶が、末法時代における仏教とはいかなるものかを主張していきます。そして浄土真宗七高僧第四祖の道綽禪師(→A、54頁)は、今の時代は末法であるという自覚のもと、凡夫が救われていく道は、阿弥陀如来の他力の教え以外にないことを強調したのです。

B108) 三時思想 正法・像法・末法の三時思想は、仏教における時代観といえます。教(仏の教法)、行(実践)、証(さとりの)の三つの有無によって分けられます。それぞれの時代がつづく期間には大きく2説がありますが、それらを示すと以下の通りです。

正法: 教・行・証 500年 あるいは1000年

像法: 教・行・× 1000年

末法: 教・×・× 10000年

また、釈尊がいづつ入滅したかについても諸説あります。このようなこともあり、末法のはじまりは文献によってさまざまですが、中国では6世紀後半、日本では11世紀はじめに末法に入るとする説が一般的です。

道綽禪師の『安樂集』のなかには、末法がいつからはじまるかといった具体的な記述はありませんが、自身が末法に生きているという自覚が次の箇所を示されています。

当今は末法にして、現にこれ五濁悪世なり。ただ浄土の一門のみありて、通入すべき路なり。(一註七、241頁)

親鸞聖人は『教行信証』化身土巻において、正法500年・像法1000年という説を用いて、552年に末法に入ったと説かれています。(一註、417頁)

末法思想はインド仏教においてすでに6世紀ころに現れ、ただちに中国に伝わりました。中国の史記では、仏滅の年紀を紀元前949年としていましたので、南岳大師慧思(515～577)の『立誓願文』所説の正法五百年、像法千年説にもとづいて末法第一年を552年とする説が用いられました。そのころから隋唐時代にかけて時代はすでに末法であると見られ、時代と人間についての深い内省をうながしました。浄土教の道綽(562～645)にはそれが強くみられます。

廬山流の念仏は慧遠(334～416)によって展開したが、その年代は末法以前に位置します。衆生の資質、機根の面において止観の修行がまだ意義を持ち得た時代でもあります。その念仏も『般舟三昧経』所説の観想念仏でした。一方、善導流の念仏は道綽の末法意識を深く継承しており、資質や機根の劣った衆生にも修し易い称名念仏でなければなりません。善導(613～681)は『観無量寿経』の独自の解釈(→B、107頁)を通して称名念仏を提唱しました。

中国浄土教・禅宗の展開(観想と称名・漸悟と頓悟)[第四期:実行時代]

親鸞聖人は天親菩薩と曇鸞大師の名前から一字ずつを採って親鸞と名乗られました。それまでも善信(善導大師と源信和尚)や綽空(道綽禪師と源空聖人)などの七高僧に因む名が使われましたが、終生親鸞で通されたのです。如何に天親菩薩と曇鸞大師の教えを重視しておられたかが窺えます。

七高僧第一祖龍樹菩薩は般若・空の思想の大成者です。「色即是空・空即是色」の法句にも示されるように、「空(真理)」と「色(現象)」の相即をもって「縁起の法」を説きました。ただし、それまでの部派仏教への批判といった観点から、「空(真理)」の面をより宣揚されました。仏身についても「色もなく形もましまさず(無相)」という空性(真理)が強調されました。

これに対して、空の思想に立ちながらも、「色(現象)」の側面に重きをおくのが天親菩薩の唯識思想でした。全ては阿頼耶識から生起するが、それらを転じてさとり
に到ると説きます。現象面を重視するが故に、仏や浄土のあり方も具体的な姿(有相)で示されます。例えば、『浄土論』では三嚴さんごんにじゅうくしゅ二十九種をもって表わされます。国土功德莊嚴(十七種)・阿彌陀仏功德莊嚴(八種)・菩薩功德莊嚴(四種)の三つの莊嚴相が二十九種として具体的に詳説しじゆせつされているのです。また、浄土に到る修行の過程も具体的に五念門ごねんもんとして示されます。

曇鸞大師の功績は『浄土論』の有相と般若・空の無相を相即させたところにあります。有相の仏身・仏土は無相の無上すいみょうじきょう仏が垂名示形したものであり、無相と有相は不即不離です。それは「色即是空・空即是色」そのものであります。

また、『往生論註(浄土論註)』の最後に有名な「覈求其本釈」(「まことに其の本を求むれば」の釈)があります。『浄土論』に「五種の門有りて漸次に五種の功德を成就す」とあり、同時に「速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就するを得る」と示されるのを釈して、段階的な具体的修行が速やかに成就されるのは、「阿彌陀如来を増上縁ぞうじょうえんとする」ことを明かされています。すなわち、具体的現象である五念門と阿彌陀仏の空性くうじょうとが不即不離であること(信満成仏との類似性)を示されたのです。

曇鸞大師が仙經を焼き捨てて浄土教に帰依した逸話には、洛陽で菩提流支三蔵に会い、「長生不死の法でこの仙經に勝る法が仏法のなかにあるか」と問い『觀無量寿經』を授けられたとあります。もともと、四論家の学匠しろんげがくしゆうであった大師は「空」性に立った浄土の無量寿と仙術の不老長寿の質的違いを十分に認識されていたはずです。しかし、当時の民衆の中には、仙經に勝る無量の命、無量寿に対する憧れがあったことも指摘できると思います。

中国浄土教

B107) 浄土教と善導大師 隋唐代になると、教相判釈によって宗が確立されていきます。(→68頁) そのなか、いくつもの宗で共通して用いられる經典や論書もあります。一般的に用いられた經典には、種々の「般若經」、「涅槃經」、「法華經」などがあり、論書には龍樹菩薩や天親菩薩の著作があります。ただ、たとえ同じ經典や論書を用いても、内容の理解は宗によってさまざまです。「浄土三部經」の一つである『觀經』も、宗を問わずひろく用いられた經典で、いくつもの註釈書が残っていますが、それぞれが中心に据える經典や考え方が違うので、当然のことながら、その主張も異なります。

浄土真宗七高僧第五祖の善導大師(→A、54頁)は、多様な仏教理解があるなかで、浄土教の立場を明確に示すことに注力されました。具体的には、当時、『観経』についてさまざまな見解が示されるなかで、善導大師は、これまでの註釈書は「聖道門」の立場から書かれたもので決して正しい理解とはいえないとされます。そして、「浄土門(浄土教)」の視点から『観経』を読み解いていくべきことを指摘したのでした。(→15頁)

中国浄土教の三系統は日本浄土教の法然聖人の分類によっています。

末法但し浄土の二宗において諸家また不同なり。いわゆる廬山の慧遠法師、慈愍三蔵、道綽善導等是れ也。『選択集』二門章・師資相承

以下に列挙してみます。

廬山流—慧遠(334~416):『般舟三昧経』所説の観想念仏

善導流—善導(613~681):『観無量寿経』の独自解釈(称名念佛)

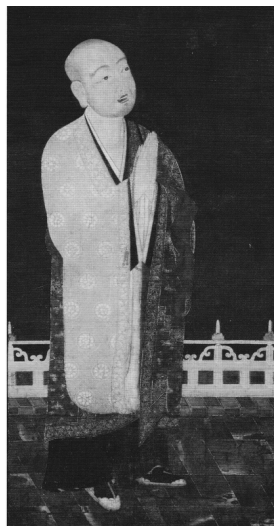
慈愍流—慧日(慈愍)(680~748):禅・浄土・律の諸宗融合の念佛

これ以外にも、天台大師智顛によって講義された書である『摩訶止観』には四種三昧の一つとして、『般舟三昧経』に基づく常行三昧が説かれています。慧遠(334~416)による廬山流の念佛が末法(中国では552年が末法第一年とする説が用いられた)到来前であったことに留意すべきでしょう。念佛も『般舟三昧経』に説く観想念仏でした。衆生の資質・機根の面において止観の修行がまだ意義を持ち得た時代でした。

善導大師(613~681)の念佛は道綽禅師の末法意識を深く継承しており、資質・機根の劣った衆生にも修し易い称名念佛でなければなりません。

善導大師は『観無量寿経』についての独自の解釈、(→B、107頁)を通して称名念佛を提唱しました。このように、慧遠と善導大師の念佛解釈の相違は末法という大きな背景を抜きにして考えられません。

第三流、慈愍(680~748)の著書『略諸経論念佛法門往生浄土集(往生浄土



集)』には諸宗融合の念仏が説かれています。慈愍流の念仏は禅と浄土と律の一致を強調したとされています。それは善導大師の浄土教の影響をうけながらも、独自の念仏の立場であったと考えるべきでありましょう。

また、慈愍流が取り入れた禅の教えは「直指人心、見性成佛」と示されるように、衆生の内面に仏性を認めます。この立場は善導流の人間観と相容れません。善導においては二種深信にも示されるように、「罪悪生死の凡夫曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」とあるのが衆生の真相であります。

禅宗について

中国仏教史の中、第四期実行期の仏教は難解な教義ではなく容易な実践を手段として大衆に浸透しました。しかし、それと並行して人々の素朴な願いにこき合う必要もあったと考えられます。先述の曇鸞大師と菩提流支三蔵との逸話からも、世間の喧騒を避けて桃源郷を求めた道教の影響が強かったことが窺えます。また、老荘思想が理想としていた世俗を超越した仙人の姿は、禅僧の世間離れたふるまい(風狂僧)として受け継がれたように思われます。神仙思想は禅宗にも影響を及ぼしていたのです。さらに、禅宗の「無」は老荘思想の無為自然の思想と限りなく接近していくこととなります。

中国仏教の特徴は実践としての「道」にあり、「現実即真実」の思想にあります。この姿勢は禅宗の平常心是道にも受け継がれています。この現実重視の姿勢は、衆生の中にこそ仏性があるとする如来蔵思想を受け入れる素地となりました。禅定についても「直指人心、見性成佛」の内観を強調し、祖師禅という新たな意義を確立しました。第一祖の菩提達磨の禅法は、外に対象をたてず、自心をみる観法であって(面壁九年)、『心の本性は清浄であり、如来である』と観ずるので、如来禅ともいわれています。この禅は、ただちに仏陀の覚りと一体となるもので、従来の禅とはまったく異なるものです。

拈華微笑と不立文字・教外別伝

インドの靈鷲山(グリドラクータ、ギジジャクータ)上の会座で釈尊が黙って華を拈

ったところ、会座の衆はその意味を理解することができなかつたが、迦葉尊者だけがその意味を理解して微笑みました。

『聯燈要』・釈迦牟尼仏章によれば、
世尊は靈山の会上に在しませり。華を拈じて衆に示すに、衆は皆默然たり。唯、迦葉のみ破顔微笑せり。世尊は云いたもう。「吾に正法眼蔵あり、涅槃の妙心にして実に相無相なり。微妙の法門にして、文字を立てず、教えの外に別に伝える。摩訶迦葉に付属せり」と。

さとりは文字理論によって伝わるものではないという不立文字の意味を示しものであり、釈尊が迦葉尊者にのみ正法を授けたという伝灯の起源となりました。この逸話の出典は、偽経である『大梵天王問仏決疑経』であります。

また、禪宗では伝法印可の証として、袈裟を拝領する習わしがありますが、これも次に述べる様に摩訶迦葉から弥勒仏への法の継承に関する逸話を起源とするものです。玄奘三蔵がマガダ国の伝承として記録しています。

『大唐西域記』摩伽陀国・鷄足山の神変

釈迦如来の衆生教化の縁も尽き、まさに入滅しようとしていた。弟子の摩訶迦葉に言われるには、

「わたしは遙か昔から修行を続け、多くの人々のためにこの上ない理法を求めてきた。昔、誓いを建て願ったことは、今すべて成し遂げた。今わたしはまさに大なる涅槃に入ろうと思う。そこで、諸々の教法を汝に委託しようと思う。住持して説きひろめ、損なわれることのないよう。叔母から頂いた金縷の袈裟は、弥勒仏が成仏するまで保ち、手渡して欲しい。私が残した出家・在家の弟子たちを済度して、輪廻から離れさせるよう」。

摩訶迦葉はその旨をうけて、正法を住持した。第一結集がおわって二十年が経ち、世の無常を歎き、寂滅しようとした。鷄足山におもむき山道を登り、岩を避けつつ道を辿って西南の岡に着いた。山は険しく、岩間の道は狭い。錫杖でたたくと岩が裂けた。山道が開け先に進むことができた。苦勞しながら登り、東北の山頂に至った。三つの峰の間に入り、釈尊の袈裟を捧げて立った。願力のために三つの峰が覆い隠した。したがって、今この山には三つの峰がそそり立っているのである。未

来に弥勒仏が降臨し、三か所での説法を終えて、高慢な人々とともにこの山に至り、摩訶迦葉の所に来ることがあるであろう。その時、弥勒仏が指を鳴らすと、三つの峰が自然に開くであろう。それらの高慢な人々は摩訶迦葉の(卑小な)姿を見てさらに高慢な心を強くするであろう。その時、摩訶迦葉は袈裟を伝授すると、別れの言葉を述べ、礼拝するであろう。体は虚空に昇り、様々な奇跡を現わし、火と化して身を焼き、ついに寂滅に至るであろう。その時、人々の高慢な心は除かれ、悟りこいたことができるであろう。それ故、現在は卒塔婆そとぼが建てられているのである。

『大唐西域記』第九卷)

B111)偉大な翻訳家②玄奘 7世紀の唐代に活躍した玄奘は、正しく仏教を学ぶために、国の決まりを破ってインドへと渡ります。そして、当時優秀な僧侶が多く集まっていたナーランダ―寺院において、10年以上の時を過ごし、唯識にかかわる文献を中心に、膨大な量の仏教文献を持ち帰ります。帰国後は、それらを翻訳し、中国における唯識研究の基礎を構築しました。

主な訳出文献として、『大般若経』『俱舍論』『瑜伽師地論』などがあり、その他、インド旅行記である『大唐西域記』が有名です。

後世、鳩摩羅什と玄奘という2人の翻訳家を基準にして、鳩摩羅什以前の翻訳を「古訳」、それから玄奘までの翻訳を「旧訳」、それ以後の翻訳を「新訳」と呼ぶようになりました。

この鶏足山については、『梁塵秘抄りょうじんひしょう』にも詠まれています。

三会の暁待つ人は所占めてぞおはします 鶏足山には摩訶迦葉や
吉野の山には大師とか

弥勒菩薩は仏滅後の五十六億七千万年に兜率天とつてんから娑婆世界しゃはせかいに生じて如来となり、三度の法座を開くとされています。それが三会の意味です。また、暁とはあることが実現した時という意味があります。したがって、歌全体としては、「弥勒下生の時を待ちわびている人々は到る所にいます。マガダ国の鶏足山には摩訶迦葉が、吉野の金剛峯寺には弘法大師が入定状態で待っています」といった意味になるでしょう。滅尽定めつじんじょうという禪定ぜんじょうに入ると、肉体が朽ちることなく保たれ、定から出ると入定前の状態に戻るとされていました。それは、ヒンドゥー教の輪廻転生という立場を否定するものです。さらには、諸行無常を法印とする仏教とは明らかに矛盾する考え方であります。むしろ、キリスト教などが説く最後の審判まで墓地で待つという靈魂不滅にきわめて近い思想だと言えます。おそらくは弥勒信仰のなかにゾロアスター教の最後の審判の思想が影響を与えた結果であろうと考えられます。

ほだいだるま
菩提達磨(5世紀後半～6世紀前半)

その生地には諸説があり、ササン朝ペルシアのペルシア人であったとするものや、南インド香至国(カンチプラム)の第三皇子であったとするものもあります。北魏時代、520年に中国南方へと渡海し(広州に上陸)、洛陽郊外の嵩山少林寺で面壁を行じたと言います。

当時中国は南北朝の時代で、南朝は梁が治めていました。梁の天子である武帝(502～549在位)は仏教を厚く信仰しており、天竺から来た高僧を喜んで迎えたと言います。曇鸞大師を菩薩として礼拝したのもこの武帝でありました。武帝は達磨に仏法について質問をしました。その一部を次に挙げてみます。

武帝はまた、「四聖諦の根本的意味はどのようなものだろうか」と質問した。

達磨大師は「この世はがらんどうで、聖なるものなどありません」と答えた。

武帝は「では朕と対座しているのは誰なのか」と尋ねた。

達磨大師は「認識できません」と答えた。

ここでは「認識できません」としておりますが、原文では「不識」とあり、「識らず」とも読むことができます。武帝はそのぶっきらぼうな答えに真意を理解できませんでした。おそらく、「言葉に詰まった」状態だったとも考えられます。そこで、達磨大師は機縁が合わなかったと知り、ひそかに洛陽に帰ったと言います。

また、達磨の弟子には求道心を証明するために臂を断つたことで知られた慧可などがいとされています。

<慧可断臂> 禅宗の高僧慧可は、嵩山の少林寺にいた達磨に教えを請うたが、達磨は面壁するばかりであった。慧可はある大雪の夜、雪の中に立って自分の左臂を切り落として求道への決意のほどを示し、それによって教えを授けられたといわれています。日本でもこの逸話は有名で、雪舟や白隠和尚の作例が知られています。

次頁に挙げたのは雪舟の作品です。

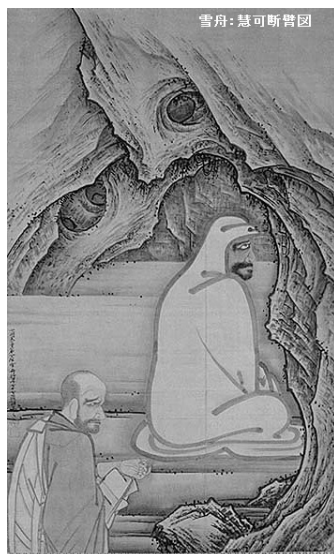
雪舟筆による紙本墨画淡彩であり、大きさは99.9×113.6センチメートル。室町時代(1496年)成立、愛知県齊年寺蔵の国宝。

京都博物館サイトの解説には「リアルにあらわされた面貌と一点を凝視する鋭いまなざし、そして動きの少ない構図が画面全体に息苦しいまでの緊張感を生み出している。77歳の老禅僧雪舟のたどりついた境地がここにあらわれているとみるべきであろうか」とありました。

慧可は中国禅の第二祖として達磨の教えを受け継ぎました。

その後、達磨大師は528年に没し洛陽付近に葬られました。しかし、その後日談として奇妙な事件が伝えられています。それ『景德伝けいとくでん燈録とうりく』が伝えるもので、道教の尸解しかい（死屍が解けたことを意味する）に類似した奇譚を伝えています。それは中国高僧伝にはしばしば見られるものでもあります。その奇譚とは、達磨大師の遷化から3年後、西域からの帰途にあった宋雲そううんという僧がシミール高原で達磨大師に出会ったというものです。その時、達磨大師は一隻履いっせきり、つまり片方の履き物だけを手にして歩いており、宋雲が「どこへ行かれるのか」と問うと達磨大師は「インドに帰る」と答え、また「あなたの主君はすでにみまかっている」とも語ったというのです。はたして、帰朝した宋雲は、北魏8代皇帝、孝明帝(515～528在位)の崩御を知りました。宗雲は自らの奇妙な体験を話して回ったと言う。奇瑞を確かめるために北魏9代皇帝(在位528～530)、孝荘帝が達磨大師の墓を開けさせると、棺の中には片方の履物だけが残されていたといわれます。これが、故事成語にもある隻履西帰せきりせいきと呼ばれる逸話であります。

道教では様々な方法で不老長生の仙人になることを目指しました。しかし、現実には死は避けがたいものであり、形の上では死ぬという手続きを経た上で、後に仙人になるという考え方が生まれたようです。これを尸解しかいと呼んでいました。尸解仙しかいせんについては、死んだ人が生き返った、棺の中の遺体が消えて服だけになった、遺体がセミの抜け殻のように皮だけになったといった奇譚が知られています。達磨大師の隻履西帰せきりせいきの奇譚も道教の尸解を強く意識したものと考えられます。



北宗禪(神秀の漸悟)と南宗禪(慧能の頓悟)

唐代には達磨大師の教えを承け、第五祖弘忍門下の神秀(605~706)、慧能(638~713)によって北宗禪と南宗禪として確立されました。神秀の北宗禪は漸悟、慧能の南宗禪は頓悟を強調していました。頓悟とは、悟りに高下あるを認めず、修行の段階を経ず、直ちに悟りに到ることであり、漸悟とは、順序を踏んで修行し、漸次に高次の境位に進んで悟りに入ることです。すなわち、神秀の禪は修道にともなって次第次第に証果が顕わになることを、慧能の禪では自身の仏性が直ちに顕わになることを説きました。(伝法の逸話については、ppt.資料参照)

ちなみに、五祖弘忍や六祖慧能は死後に真身像として祀られています。死後に僧衣とともに漆で塗り固めることで真身像として保存されているのです。それは、鷄足山の大迦葉が滅尽定に入って身体を維持したことに倣ったものとも考えられますが、神仙思想の不老長寿(尸解)を継承するものであったとも言えます。

後に、頓悟としての慧能の禪風は直弟子である南嶽懷讓に継承されました。唐代の禪僧で、弟子の馬祖道一との問答を記した「南嶽磨磚」という逸話『無門闕第三十則』にも所収)は有名です。仏になろうと座禅の修行にひたむきに精進する馬祖道一に対して、南嶽懷讓は一枚の瓦を拾ってきて磨きはじめました。いぶかしく思う馬祖道一に答えて、南嶽懷讓は瓦を磨いても鏡とはならない旨を説きます。自らの仏性を開発することなく、徒に修行することは悟りから遠ざかることを示すものです。ここに示される教えは、南宗禪の法灯を継ぐ日本曹洞禪の道元禪師が説いた「自己をはこびて方法を修証するを迷いとす」(『正法眼蔵』、「現成公案」)の法語へと継承されます。

また、馬祖道一の法を継いだ盤山宝積の弟子と伝えられる普化にも尸解の逸話が残されています。普化は、普化宗の開祖で、日本では深編笠を被って尺八を吹く虚無僧で知られる一派です。宋代の禅僧、臨済義玄の語録である『臨済録』に記された奇譚では、棺の中から普化の身体が消え、普化が生前に托鉢の時に鳴らしていた鈴が空中に聞こえ、次第に遠ざかっていったと言うのです。

(この奇譚に関して、普化についてネットで検索すると、伊野孝行氏の「風狂僧普化の最期」という漫画がありました。ppt.資料参照)

浄土教・禅宗に見る中国思想

以上のように、中国禅の高僧伝に散見される滅尽定による即身仏や忽然と遺体が消えるという尸解などは現実離れた怪奇話のようにも思えますが、世間的領域での不老長寿を希求するという神仙思想を継承するものであります。また、浄土教における極楽浄土も桃源郷の延長として受け入れられた面があることにも留意しておく必要があります。

中国仏教の特徴として現実に即した教えが重視された点がありました。禅宗の頓悟においては如来蔵の観点から、あるがままの状態がさとりであるとする姿勢があります。しかし、そこにはこだわりを捨てて自然本来の状態に帰るといふ老荘思想と限りなく近い境地であることも指摘できるでしょう。如来蔵思想の基盤が無自性「空」であることを忘れてしまえば、仏教の無為自然が老荘思想の無為自然となってしまう危険性を孕んでいるのです。

B109)大蔵経の成立 中国に将来された経・律・論などの漢訳が進み、さらに、西域や中国で著された文献が増えていくなかで、経典をはじめとする仏教文献全体をまとめた一大叢書である「大蔵経」がつけられます。「衆経」、「一切経」などとも呼ばれます。国家による写経所が設けられ、多くの者が写経に従事するなど、大蔵経の編纂は国家的な事業として進められました。

同様に、それらの仏教文献を整理・分類した目録や、歴史をまとめた史書の編纂も行われます。このような記録の整理は、インドではほとんど行われておらず、中国特有のものといえます。仏教文献の目録である経録には、6世紀初めに成立した現存最古の経録である僧祐『出三蔵記集』の他、唐代にまとめられた智昇『開元釈経録』や円照『貞元新定釈経目録』などがあります。仏教に関する歴史をまとめた史書としては、隋代の費長房による『歴代三蔵記』がよく知られています。

宋代になると大蔵経の編纂は大きな転換期を迎えます。中国の偉大な発明とされる印刷技術の発達にもなって、版本の大蔵経があらわれます。最古の版本大蔵経は、10世紀終わり、北宋の開宝年間に関版された「開宝蔵」です。その他、「契丹蔵」「高麗蔵」など、多くの大蔵経が制作され、系統によって体裁や内容に違いがあります。

日本でも、大正時代に高楠順次郎・渡辺海旭・小野玄妙を中心に「大正新脩大蔵経」が編纂されます。これは中国の文献のみならず、日本撰述の文献なども収録されており、現在最も一般的に用いられている大蔵経です。

B110)宋代の仏教 907年に唐が滅んだ後、中国は五代十国という分裂の時代になりました。960年に北宋が成立しましたが、北宋が女真族の金により圧迫されたことで、1127年に宋王朝が南に遷都したことで南宋が始まります。

北宋・南宋にわたる宋代は、中国仏教の大きな転換期でした。インドや西域からの経典の流入、中国における仏典の漢訳が減少したこと、後周の廃仏や戦乱によって多くの典籍が失われたことが理由に挙げられます。こうした困難な状況乗り越えたのが浄土教と禅宗でした。特に禅宗は、五家七宗に分派し、諸派分立したことで、臨済宗、曹洞宗といった日本に大きく影響を与える宗派が形作られました。

中国仏教史終

第三章 日本仏教史

B112)飛鳥時代から奈良時代 日本への仏教伝来 6世紀から欽明天皇(539-571在位)の時代、朝鮮半島の百濟から仏教が公式に日本へ伝わりました。

インドから中国への仏教伝来と同様、日本への仏教伝来の際にも、やはり問題が生じます。日本は古来より神への信仰があり、外来の宗教である仏教の受容について議論がなされます。当時、朝廷において大きな勢力をにぎっていた派閥のうち、仏教の受容について賛成派の蘇我氏が、反対派の物部氏を滅ぼしたことによって、仏教は日本で受容されることとなります。

日本の民族宗教・神道の「^{やおよろず}八百万の神々」「^{けが}穢れ」「^{みそぎ}禊、^{ほら}祓え」などの思想は仏教伝来当初から現代に至るまで仏教に大きな影響を与え続けてきました。「^{けが}穢れ」とは人畜の死や出血、出産など非日常的な事態を神秘的に危険視・忌避視することで、神聖観念の一つで、^{しえ}死穢(黒不浄)や^{くろふじよう}血穢(赤不浄)などがあります。また「^{けが}禊、^{けが}祓え」は宗教的な^{おえ}罪障・^{さいやく}汚穢・^{さいやく}災厄などを除去・浄化する儀礼行為です。とくに神道においては、清浄な心身の状態になってはじめて神との交流・融和が可能になり、「^{けが}禊、^{けが}祓え」は最も重要視されました。仏教公伝後、仏像が受容されたのも、八百万の神と並ぶ強力な神と見なされたからでした。

奈良時代の律令仏教においても^{ちんごこつか}鎮護国家・^{じようさいしゆふく}攘災招福などのために仏教が信仰され、これも民族宗教と同レベルのものでした。平安仏教では密教が貴族階級に広く受け入れられたが、祈祷によって怨霊を退散させるなどの靈験を期待するもので、「^{けが}穢れ」「^{けが}禊、^{けが}祓え」の域を出るものではありませんでした。

また、密教が普及する上で効果的な^{ほんじすしじやく}教説に本地垂迹説がありました。八百万の神々がすべて本地である^{だいにちによらい}大日如来からの顕現であると説くことで、すでにあった宗教を吸収することができたのです。この方法は、密教発生の地であるインド世界においてもヒンドゥー教の神々を取りこむのに大きな威力を発揮しました。しかし、あまりにも非仏教的要素を取り入れてしまったために、後代には逆に呑み込まれ、ヒンドゥー教の一部となってしまいました。

もともと、密教にはバラモン教の梵我一如の思想が見られます。梵我一如とは、宇宙の真理であるブラフマーとその中の現象の一つであるアートマンを認め、アートマンも元はブラフマーから流出したもので、ヨーガの行を実践することでブラフマーに再帰・合一するといふ自己肯定的思想です。密教の行法でいう即身成仏もそれと同じ構造を持っています。手に印相を結び、口に真言を唱え、心を一点に專注す

る三密の瑜伽(ヨーガ)行を通じて、宇宙の真理としての仏と現象である行者の一体化をはかり、人間が絶対の存在である大日如来と本質的に異ならないことを知るところに即身成仏が果たされると説きます。現実世界が絶対世界に他ならないとする思想は、現実世界の一事一物を絶対世界の具体的な表現とみる象徴主義と結びつき、また徹底した現実肯定の思想を生み出すことになりました。「禊、祓え」で神を感得する神道の自己肯定的性格は中国思想の無為自然にも共通するもので、「理」と「事」の相即においても「事」に重点を置く点で同じ姿勢であります。

日本仏教史(伝来から鎌倉初期まで)

587	593	607	701	741	794	822	985	1053	1205	1227																				
538	588	594	604	646	696	710	752	754	815	847																				
渡来人による民間伝来	蘇我・物部を滅ぼす	法興寺(飛鳥寺)建立	四天王寺建立	三寶興隆の詔(推古)	皇室(蘇我)へ	大化の改新(律令制度)	法隆寺建立	憲法十七条(聖徳太子)	佛法興隆の詔	仏法興隆の詔	国家(仏教)へ	僧尼令制定(文武)	年分度制(持統)	鎮護国家(仏教)	平城遷都	東大寺大仏開眼	國分寺建立(文武)	鑑真(南都六宗)	平安遷都(桓武)	三一論争(最澄・徳一)	最澄没	源信(往生要集)	仁心(入唐求法巡礼行記)	平等院建立	宋西(興禪護國論)	法然(選択集)	興福寺奏状(良慶起草)	親鸞(教行信証)	道元(宋より帰朝)	日蓮(立正安国論)
曇鸞				智顗	道綽	善導																								

古代仏教のはじまり(仏教公伝と蘇我氏の仏教受容)

仏教公伝は、538年に百済の聖明王が欽明天皇に使者を通して仏像や經典を送ってきたことによります。その当時は、氏族分立の時代であり、伝来にさいして崇仏・排仏の論争が起きたと言いますが、実際は国際派の蘇我氏と国内派の物部氏の権力争いに仏教が巻きこまれたものでした。蘇我氏が氏神として仏を取り入れ、物部氏は国神を尊崇すべきことを主張しました。その当時、仏は「蕃神」、「客神」などと表現されていました。

蘇我氏と物部氏の対立は、587年、蘇我馬子が物部氏を倒すことで終結し、崇仏派である蘇我氏の時代となって、仏教発展の道が確立しました。蘇我馬子は日本最初の本格的寺院である法興寺(飛鳥寺)を大和飛鳥の地に建立し、僧の学問・修行の中心道場としました。

推古天皇は594年、聖徳太子と蘇我馬子に対して「三寶興隆の詔」を出し、多くの豪族は自らの領内に荘厳な伽藍を備えた氏寺を建立しました。これらの氏寺に

は多くの僧尼が迎えられ、一族の祖先追善と氏族の繁栄祈願のために、盛大な法要が営まれました。このようにして、三宝興隆の詔によって、各氏寺を中心とする氏族仏教が形成されました。

B112)日本仏教と聖徳太子 日本での仏教のひろまりを語るうえで欠くことのできない人物が聖徳太子です。欽明天皇の孫で、蘇我氏とも親族にあたる聖徳太子は、推古天皇の摂政として、遣隋使の派遣、「憲法十七条」の作成、「冠位十二階」の制定など、日本の中央集権に尽力しました。

この背景には仏教の思想がありました。一般には「憲法十七条」は和の精神を掲げたことで知られていますが、「篤く三宝を敬え」という言葉に象徴されるように、仏教の思想を中心にすえたものとなっています。また、聖徳太子は『法華経』『勝鬘経』『維摩経』の注釈書を制作されたとも伝えられています。

このようなことから、親鸞聖人は聖徳太子を「和国の教主」として仰ぎ、聖徳太子についての和讃が『正像末和讃』には11首あり、その他に『皇太子聖徳奉讃』、『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』が残されています。

聖徳太子とその偉業について

聖徳太子は、用明天皇を父とし、穴穂部間人皇女を母として574年に生まれました。諱は厩戸皇子であり、上宮王・聖徳王・豊聰耳王とも尊称されました。叔母にあたる推古天皇の摂政となり、622年に四十九歳で没するまで国政を助けられました。「三宝興隆の詔」によって展開した仏教は氏族仏教の域を出るものではありませんでしたが、聖徳太子の仏教理解は当時の日本においては画期的なものでした。在家の立場での仏教受容は大乗仏教の根本精神を明らかにするものでした。聖徳太子による『三経義疏』には、何れも一乗思想を基盤とした経典が選ばれています。『法華経』は法華一乗を宣揚するものであり、『維摩経』『勝鬘経』は在家者である維摩居士、女性である勝鬘夫人を、それぞれ説者としています。特に、『勝鬘経』には三乗に加えて凡夫乗を説き、在家仏教の精神を明らかにしているのです。

これに関連して、聖徳太子制定の十七条の憲法の第十条には、
十に曰く、^{こころのいかり} 忿を絶ち ^{おもへのいかり} 瞋を棄てて、^{たが} 人の違ふことを怒らざれ。人皆心有り。心 ^{おのおのと} 各執れること有り。彼れ ^{よみ} 是すれば我は ^{あしみ} 非ず。我 ^{よみ} 是すれば彼れは ^{あしみ} 非ず。我 ^{ひじり} 必ず ^{おろか} 聖に非ず。彼れ ^{ただひと} 必ず ^{たが} 愚に非ず。共に是れ凡夫ならくのみ。

とあります。「共に是れ凡夫ならくのみ」という自覚こそが一乗仏教の理念と一致したのです。凡夫でもさとりを得ることができる教え、それは資質のちがひによって差

別を設ける三乗ではなく、全てを等しく救済する一乗の教えでありました。

また、臨終には山背大兄王^{やましるのおおえのおう}などの皇子に対し、「諸悪莫作、衆善奉行^{しよあくまくさ しゆぜんぶぎよう}」という『七仏通誡偈^{しちぶつつかいげ}』(釈尊を含めた過去七仏の誡め)の言葉を遺言したとありますが、これも日常生活の中の、仏教の正しい実践のあり方を示されたものです。

ただし、『日本書紀』の587年(用明2)の記述には、物部守屋^{ものべのもりや}と蘇我馬子^{そがのうまこ}の争いの際、聖徳太子の戦勝祈願によって四天王寺が建立されたとあり、また同書593年(推古1)の記述にはこの年に四天王寺が創建されたとあります。また、十七条の憲法の始めの三か条までは国を治める基盤として仏教を取り入れることも示されており、後代の律令仏教と反律令仏教の両面性があったとも言えるでしょう。

さらに、太子信仰は後の仏教にも影響を与えました。太子は生前にも聖者として仰がれましたが、没後次第にその信仰が盛んになりました。平安中期には、それまでの太子諸伝を集成した『聖徳太子伝暦^{しょうとくたいしでんれき}』が書かれ、生誕時の奇瑞、二歳の時に南無仏と唱えて超人的資質をそなえていたこと、太子を救世観音の化身とする伝説など種々の霊異が記されました。

鎌倉初期の親鸞聖人の六角堂夢告もこの太子信仰の具体例であります。

B113) 奈良仏教の隆盛 8世紀、平城京を中心として、大陸の文化が積極的に導入されるなかで、仏教は宗教としてだけでなく、音楽や工芸の文化として、あるいは建築などの科学技術として受容されていきます。仏教研究も進展し、南都六宗と呼ばれる学問研究のグループが発生しました(→B, 69頁)。

そして、聖武天皇(724-749在位)の時代、仏教文化は隆盛を極めます。その象徴として建てられたのが、「奈良の大仏」と呼ばれる、東大寺大仏殿の盧舎那仏座像です。大仏造立の責任者には、困窮者を救済する社会活動などによって支持を得ていた行基が招かれました。

B113) 戒律の導入 僧侶となるための授戒(受戒)の義礼が整えられたのもこの時期です。当時の日本では正式な制度がなかったからでした。そこで、遣唐使を派遣し、出家得度の制度を整えるために、授戒に必要な僧侶を招くこととなりました。そこで招かれたのが当時中国で高名な鑑真でした。

鑑真の来日によって、日本にも戒律を授ける「戒壇」が東大寺をはじめとして全国に3カ所設けられ、授戒の制度が整備されました。さらに、律の研究のために唐招提寺が建てられます。

律令仏教の成立(鎮護国家の仏教・東大寺と盧舎那仏)

奈良時代の律令仏教においても鎮護国家^{ちんごこっか}・攘災招福^{じょうさいしよく}のために仏教が信仰され、氏族・民族宗教の範囲が国家へと拡大されたただけのものでした。

日本仏教各宗祖師

時代 区分	飛鳥・白鳳時代	奈良時代	前期	平安時代
年 代 宗 派	600	700	800	900
南都六宗	<p>聖徳太子(世間虚仮 唯仏是真)</p> <p>道 昭</p> <p>道 慈</p> <p>行 基(反律令仏教)</p> <p>鑑 真</p> <p>智光(浄土願生)</p>			
天台			<p>最 澄</p> <p>円仁(五会念仏)</p> <p>円 珍</p>	
真言			<p>空 海</p>	
浄土				
禅				
日蓮				

日本仏教各宗祖師

中期	平安時代	後期	鎌倉時代
900	1000	1100	1200 1300
	永観 (見返りの阿弥陀)	珍海	叡尊 忍性
		貞慶 (興福寺奏状)	高弁
良源 (叡山中興) 千観 (空也念仏)			
空也 源信		法然 (浄土宗開祖) 良忍	一遍 隆寛 弁長 幸西 親鸞 証空 良忠
			崇西 円爾弁円 無関普門 道元
			日蓮

孝徳天皇の大化元年(645)、中大兄皇子(天智天皇)や中臣鎌足(藤原鎌足)らが
 権力を掌握していた蘇我入鹿を暗殺し、翌年より「大化改新」によって中央集権化
 がすすみました。豪族の勢力を排除して天皇中心の政治へと移行するため、宮も
 飛鳥から難波宮へ移され、律令制度がしかれました。仏教に対しても「仏教興隆の
 詔」が出され、各氏寺と僧尼は国家の統制の下に組織され、氏族仏教から国家
 仏教へと移行します。文武天皇の大化元年(701)には、「僧尼令(そうにりょう、一れ
 い)」が制定されました。これによって、僧尼を国家の監督下に置き寺院に束縛し、
 専ら国家の利益のために奉仕させました。また、僧尼の出家・還俗も国家の管理下
 におかれました。僧尼の宗教活動は寺院内に限られ、民衆の救済のために伝道
 する大乘菩薩道の実践は国家から厳しく禁じられました。さらには、持統天皇十年
 (696)、年分度者の制度が始まり、国家として毎年十名ずつの僧尼を得度させるこ
 とが定められました。

東大寺大仏殿に具現化された本尊盧舎那仏と蓮華蔵世界は律令仏教の象徴で
 した。聖武天皇は蓮華蔵世界を国家の模範とし、総国分寺の下に国分寺を置いて
 鎮護国家のための仏教を目指したのです。741年(天平13)、国分寺建立の詔を發
 表しました。これ以後、諸国の国府所在地に国分僧寺(金光明四天王護国^{こくぶんそうじ}之寺)、
 国分尼寺(法華滅罪^{こくぶんにじ}之寺)が建立されていきました。僧寺には僧二十名を配置して
 金光明最勝王經を、尼寺には尼十名を置いて法華經を讀誦させ、護国と滅罪を祈
 らせたのです。そこには世俗的「事」の面を中心とした仏教理解があります。



東大寺大仏殿 左：広目天（筆と巻子） 中：盧舎那仏 右：多聞天（多宝塔と戟）

撮影：筆者

南都六宗の成立

仏教伝来の後、中国で成立した諸宗が次第に伝わり、国家も仏教教学の研究を奨励しました。奈良時代の仏教は学問的に大いに発達して、南都六宗と呼ばれる諸宗が成立します。六宗とは、三論・成実・法相・俱舎・律・華嚴の諸宗です。ただし、後世の宗派といった性格ではなく、特定の教学を専攻する僧の集まりで、いわば学団と呼ばれるものでした。一寺院に諸宗の僧が雑居し、一人で二宗以上を兼学するものも多くいました。また、六宗の他に、天台・密教・浄土教・禅などの隋唐時代に成立した諸宗の教学や経論もほとんどが伝えられ、研究されていました。律令仏教の制限の中、寺院内の学問研究にとどまり、民衆への教化活動はありませんでしたが、後代まで日本における仏教研究の中心地として存続し、また法然聖人による浄土教の完成においても重要な働きを担ったのです。

反律令仏教(行基の仏教運動)

律令仏教の確立により、仏教教団は完全に国家体制の中に組み込まれ、僧尼は鎮護国家のために奉仕するものとして位置づけられました。そして仏教教団は、いわゆる僧伽としての性格を失い、僧尼の出家性と伝道性は全く無視されたのです。このような律令仏教を批判し、仏教実践の正しいあり方を、身をもって実践した人々が現われました。この律令仏教への批判には、出家性の貫徹という方向をとったもの、民衆伝道という方向をとったものの二種に分かれますが、ともに仏教の本質的実践の立場から、律令仏教からの離脱という、いわゆる反律令仏教の立場を示したのです。この流れの中でよく知られた僧として、行基(668～749)をあげることができます。

行基は渡来系氏族で、河内国(大阪府)大鳥郡に生まれました。道昭の弟子となり、その遺風を受け継ぎ仏教の民間布教と社会事業に尽力しました。平城京造営に集まった難民を私度僧として救い、和泉に移ってからは、土師氏の協力を得て池溝を修築し、また川の渡船場などに無料宿泊所である「布施屋」を含む仏教的施設である「院」を造りました。行基は『成唯識論』『瑜伽師地論』を学びましたが、『瑜伽師地論』には出家・在家の生活規範が書かれていました。初め僧尼令に違反するとして弾圧されましたが、後に東大寺大仏の建立に協力したとして大僧正に

任せられました。

その伝記は『日本靈異記』^{にほんりよういき}『三宝絵』^{さんぼうえ}『日本往生極楽記』^{にほんおうじょうごくらくき}などに書かれています。それらは行基を聖徳太子に次ぐ日本仏教創成の大功労者と位置づけ、文殊の化身と称えています。それだけに行基にまつわる説話も多数作られ、『日本靈異記』をはじめとして、中古・中世の諸書に収録されて仏教文学上最も話題に富む人物の一人となっています。

『玉葉集』^{ぎよくようしゅう}に行基の歌として収められている「山どりのほろほろとなくこゑきげばちちかとぞおもふ母かとぞおもふ」という歌は、日本人の自然観に適うためか、広く知られています。『行基式目』^{ぎようきしきもく}(一六二二、良定著)^{りょうぢょう}をはじめ、行基に仮託される民間の教訓書は多く、中世以前に用いられた日本全図が^{ぎようきず}行基図と呼ばれていることなど、行基に関わる伝承が多く残されています。

聖徳太子以降、正しく仏教を受容し、大乘仏教の精神に則って布教活動を行った点に、行基が民衆から強く支持された理由があったと考えられます。

平安仏教の展開(最澄と空海)

平安仏教は、天台と真言の二宗で、それぞれ最澄と空海によって開かれ、日本仏教独自の展開をとげました。

B114)平安時代から鎌倉時代 平安時代、仏教界に大きな変化をもたらした人物が、最澄(→B、88頁)と空海(→B、84頁)です。

最澄は19歳の時、東大寺で受戒し、国家公認の僧侶となり、中国の智顛が開いた天台の教えを知りました。そして比叡山にこもり学問修行に励んだ最澄は38歳の時、遣唐船で中国に渡り、天台山で天台教義をより深く学び、その教えを日本に持ち帰りました。

天台の教えは、当時の日本で知られていた法相宗の教えなどとは異なる部分が多く、日本仏教の中心的な位置を占めていた南都仏教との激しい対立が続くこととなりました。

一方、官吏の道を進んでいた空海は、仏教の教えにひかれて出家し、四国各地を回って修行に励みました。その後、遣唐船で中国に渡り、インド伝来の密教を学びます。

帰国後、高野山に修行の道場を建立します。また、京都の中心部に位置する東寺を朝廷から与えられ、真言宗をひろめました。

最澄と空海がもたらした仏教は、奈良仏教を中心とするこれまでの仏教と異なり、平安遷都を行った桓武天皇の意向にも沿うものでした。そこで、天台宗と真言宗はともに国家から「宗」と認められ大きな勢力となっていきます。

最澄(767～822)は桓武天皇の天台振興の志により、804(延暦二三)年、三十

八歳^{げんがくしょう}で還^{にっとう}学生として入唐^{だいしゅう}します。台州^{たいしゅう}および天台山^{とうすい}で、中国天台第七祖^{どうすい}道邃^{どうすい}や行滿^{ぎょうまん}から天台の付法^{しゅうわん}を受け、憐然^{しんねん}から禅、道邃^{どうすい}から菩薩戒^{ぼさつがい}を受けました。さらに越州^{えつしゅう}で順暁^{じゆんぎょう}その他から密教^{みっけう}の付法^{しゅうわん}を受け、翌年^ごに帰国^{きこく}しました。

806(延暦二五)年、新たな^{ねんぶんとしや}年分度^{ねんぶんとしや}者の割当^{わりあた}てに関して、天台宗にも二名の割当てをするよう朝廷^{てうてい}に申請^{しんけい}し、許可^{きょか}されました。これは天台宗が公認^{こうにん}されたことを意味^{いみ}します。最澄^{さいしょう}は密教^{みっけう}修得^{しゅうとく}の不十分^{ふじふん}さを自覚^{じかく}し、空海^{くうかい}の弟子^{でし}となりましたが、両者の仲^{なつ}は離れ、天台密教^{たいたいみっけう}(台密)の充実^{えんじん}は後の円仁^{えんにん}・円珍^{えんちん}の働きによることになりました。818年(弘仁九と翌年^ごにわたって)、「山家^{さんげ}学生^{がくせい}式^{しき}」を朝廷^{てうてい}へ提出^{ていしゅつ}して、新たに比叡^{ひゑい}山上^{さんじやう}に戒壇^{がいだん}を設け、大乘戒^{だいじやうがい}のみによって授戒^{じゆがい}し、授戒^{じゆがい}以後十二年間^{じふにねんかん}比叡山^{ひゑいさん}に籠^{かこ}って学問^{がくもん}・修行^{しゆぎやう}させる制度^{せいど}の樹立^{じゆりつ}を図^{まか}りました。しかし、南都^{なんと}の反対^{はんたい}にあつて論争^{ろんさう}しましたが、生前^{せんぜん}には許されず、没後^{ぼつご}七日目^{ななひつひ}に許可^{きょか}され、翌年^ご新しい制度^{せいど}による授戒^{じゆがい}の制度^{せいど}が始まりました。最澄^{さいしょう}は、円頓戒^{えんどんがい}(戒)・止観業^{しゝくわんごう}(天台)・遮那業^{しやなごう}(真言)・達磨禪^{だるまぜん}(禪)の四宗^{ししゆ}(円密禪戒^{えんみつぜんがい}とも)を相承^{さうじやう}、これを総合^{さうごう}・調和^{てうわ}してわが国^{わがくに}独特^{どくとく}の天台宗^{たいたいしゆ}を構成^{くわんせい}しました。これが後の鎌倉新仏教^{かまくらしんぶつぎやう}の母胎^{ぼとがい}となりました。



角大師 (良源・元三大師)
 (元三大師はもとより如意輪のけし
 んにてまませば みくじをとる人
 一心に此明をとなへ給ふべし)

一方、空海(774~835)は二十四歳^{さんじゅうしき}のとき『三教指帰^{さんけうしきき}』を著^{しよ}して儒教^{じゆけう}・道教^{たうけう}・仏教^{ぶつぎやう}の優劣^{りゆうりやく}を論じましたが、これが空海^{くうかい}の出家^{しゆげ}を宣言^{せんげん}する書^{しよ}ともいわれています。その頃^{ころ}、久米寺^{くみでら}で『大日経^{だいにちけい}』を発見^{はつけん}し、密教^{みっけう}に深い関心^{かんしん}を寄せ、804(延暦二三)年、三

十一歳のとき留^{るがくしゅう}学生として、遣唐大使藤原葛野麻呂^{かどのまろ}の一行と共に海上と大陸の苦難の旅をつづけ、唐の都長安に至りました。翌年五月より十二月まで青竜寺^{せいりゅうじ}の恵果^{けいか}に師事^{かんじょう}して灌頂^{くわんてい}を受け、秘法^{ひぽう}を授けられました。また般若三蔵^{はんによんさんぞう}などからも学びましたが、十二月に恵果が示寂したので、翌806年三月(大同一)、多くの経論、曼荼羅^{まんだら}・法具などを請来し、十月帰国しました。三十六歳のとき京都の高雄山寺^{たかおさんじ}に入住し、真言密教の法灯をかかげました。これより嵯峨天皇の外護のもと、真言宗の発展につとめ、また、天台宗の最澄と交わり、最澄とその弟子たちに灌頂を授けました。その当時の国際都市長安で、インド伝来の最新の純密^{じゆんみつ}を継承できた点に空海の優位性があったと言えます。(『理趣経』事件、最澄の弟子泰範事件)

最澄と空海によってはじまった平安仏教は、それまでの南都六宗の奈良仏教と比較すると、

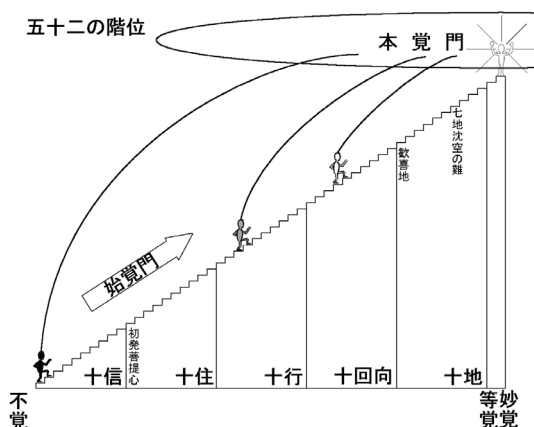
- ①輸入仏教から日本独自の仏教へ
- ②学問仏教から宗派仏教へ
- ③都市中心の仏教から山岳仏教へ
- ④国家仏教から貴族^{きぞく}仏教へ
- ⑤始覚^{しかく}門的な仏教から本覚^{ほんかく}門的な仏教へ

という変化が見られます。④は律令体制の衰えにともなう貴族の登場という社会的変化に呼応しています。

また、⑤の始覚門^{しかくもん}・本覚門^{ほんかくもん}の門とは教えの系統の意味で、始覚とは、現実における迷いの状態である「不覚^{ふかく}」から始めて、修行の進展によってさまざまな煩惱がうち破られ、さどりの智慧が段階的に修行者にあらわになることを言います。過程性を示すもので、此縁性^{しゑんじょう}の縁起の側面です。これをさどりの側から振り返って眺めたものが本覚です。本覚とは、本からそなわった覚性^{かくじょう}という意味で、一切衆生に本来的に具わっているさどりの智慧のことです。すなわち、「一切衆生悉有仏性^{いっさいじゅうじょうしつじょうぶつじょう}」の立場に立つものです。平等性^{びやうとうじょう}に立ち、相依相待性^{そうえそうたいじょう}の縁起の側面を示します。

始覚門と本覚門の相違がもともとなった論争として815年、法相宗^{とくいつ}の徳一^{とくいつ}と天台宗の最澄の間で交わされた「一三権実論争(三一論争)」を挙げることができます。南都六宗の一つである法相宗では、衆生には機根・資質の差別によって、声聞^{しやうもん}・縁覚^{えんかく}・菩薩の乗り物があり、それぞれ異なる結果を得ると主張します。これに対して、天台宗では法華一乗の教えに基づき、三乗を誘引してさどりに到達すると説きます。

天台宗が本覚門の立場に立つことは「諸法即実相」、すなわち、諸現象と法性である真理とは相即するという教義からの必然的展開でありました。



さらに後代においても、963(応和三)年の^{おうわ}心^{りょうげん}和の宗論で、天台側が良源、法相側が仲算によって同様の主旨での論が交わされています。

良源(912~985)は平安時代中期の僧で、^{おくりな}諡^{じえ}は慈恵、通称、^{がんざん}元三大師あるいは^つ角大師と呼ばれています。近江国(滋賀県)浅井郡の生れで、第十八代天台座主となりました。藤原師輔^{もろすけ}ら^{せつかんげ}撰^{せん}関家の後援をうけ比叡山^{よかわ}横川を整備し、^{おうわ}心^{りょうげん}和の宗論で名声を得ました。この宗論は、963(応和三)年、宮中清涼殿で行われたもので、天台宗と奈良仏教との論争です。村上天皇が法華経を書写したのを機会に、天台宗の良源の主唱により開かれました。天台宗と南都側それぞれ十名の僧が出て、五日間昼夜十座にわたって法華三部経を題材として論争しました。一乗と三乗の優劣が争われる中、良源は『法華経』(方便品の)「若有聞法者、無一不成仏(もし法を聞くことあらんに、^{ひとり}一として成仏せざるはなし)」を一乗の思想を表わす法句として引用し、草木も成仏すると解説しました。それに対して、法相宗の仲算は、「無の一は成仏せず」と読み下し「地獄も天宮も皆浄土たらしましかば、有性も無性も^{ひとり}齊しく仏道を成ぜん」と三乗の思想に立って批判しました。仲算は、仏性を持っていない無種性という種類の人々は成仏出来ない、法相宗の思想の根拠となるように解釈しました。良源は、この宗論の他にも堂舎の再建拡張、経済的基盤の確立、綱

紀の肅正、修学の奨励を行い、叡山中興の祖といわれていますが、その一方で、貴族の子弟を優遇し、派閥による山門派(円仁系:延暦寺)・寺門派(円珍系:三井寺)の分裂、僧兵横行の原因を作りました。自筆の遺言状(国宝)があり、著書に『^{ごくらくじょうどくほん おうじょうぎ}極楽浄土九品往生義』があります。弟子に^{げんしんかしやう}源信和尚、^{かくうん}覚運などがあります。なお良源は説話的世界でも話題性に富む人物で、特に叡山護持の執念から死後^{てんぐ}天狗道に随して住山し寺門の降伏を企てたという伝承もあり、また疫病神を退散させた時の姿を描いた^{つのだいし}角大師(77頁参照)は護符としても知られています。

さて、天台本覚思想の一切衆生にはもともと覚性が具わっているという考えを極端化すると、修行は必要ではないというあやまった見方にも陥りかねません。また、天台宗は台密、真言宗は東密へと密教化が進む中、平安中期以降には加持祈祷が全仏教に広まってきました。密教の現実肯定の姿勢と相まって、天台本覚思想が盛んとなり、平安仏教は爛熟期をむかえました。そのような中で、1052年の末法第一年に突入した時代、個人の成仏という問題を再提起するという形で、鎌倉仏教の祖師たちは比叡山を後にしたのです。

浄土教信仰の興隆(常行三昧から称名へ)

浄土教に関する経論が日本へもたらされたのは、7世紀の中頃、奈良仏教の時代です。それ以後、朝廷や貴族を中心に浄土教が信仰されました。この頃の浄土信仰は、造像・起塔・写経などの功德によって死者の冥福を祈る祖霊追善を目的としていました。



法隆寺金堂 阿弥陀变相図



浄瑠璃寺 相楽群加茂町大字西小 九品阿弥陀仏

しかし、そのような状況にあって、南都の三論宗の^{ちこう}智光(709~780?)は、同門

の頼光^{らいこう}の死後、頼光が浄土に往生するのを夢中に感得し、後に「智光曼荼羅^{ちこうまんだら}」と呼ばれる浄土の場面を描かせました。これは日本における浄土願生の最初期の例です。また、前頁図(【口絵6】も参照)の法隆寺金堂阿弥陀変相図や木津川市浄瑠璃寺^{じょうるりじ}の阿弥陀像からも奈良仏教の浄土信仰の存在を知ることができます。

平安時代には天台宗と真言宗にも浄土教が導入され、次に示すような三系統となりました。ただし、密教では純密^{じゆんみつ}の大日如来^{だいにとちによらい}が中心であって、阿弥陀仏などの諸仏を対象とする雑密^{ざうみつ}は主流とはなりませんでした。

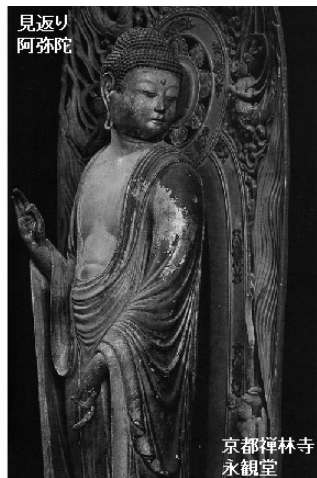
- ①南都浄土教(三論宗・法相宗などの南都系の阿弥陀信仰)
- ②密教浄土教(真言宗系の阿弥陀信仰、雑密として伝来)
- ③叡山浄土教(天台系の阿弥陀信仰)

また、南都と叡山の区分についても、正確に言えば、相互間の影響もあって、相互に隔絶したものでもありませんでした。

例えば、京都永観堂^{えいがんどう}「見返り阿弥陀」で有名な永観禅師^{ようかん}(1033～1111)は三論宗の僧でした。父は文章博士^{もんじょうはかせ}の源国経^{みなもとのかにつね}でした。十一歳の時に禅林寺の深観^{じんかん}に師事し、翌年東大寺で具足戒^{ぐそくかい}を受け、有慶^{ゆうきやう}・顕真^{けんしん}に三論を学び、諸宗を兼修しました。早くより念仏の行をはじめ、三十代で塾居^{おつきよ}しました。1072(延久四年)、四十歳で禅林寺に帰住しています。

1100(康和二年)より三年間、東大寺別当^{べつどう}を勤めたほか、称名念仏と衆生教化・福祉活動を通じて浄土教の流布に努めました。主著に『往生拾因^{おうじょうしゅういん}』があり、その主張を実践化した往生講の作法として『往生講式^{おうじょうこうしき}』を制作しています。

永観^{ようかん}が五十歳の時、日課の念仏を唱え、阿弥陀如来の周囲を行道していたところ、阿弥陀如来^{あみだにん}が須弥壇^{しゆみだん}から下り、一緒に行道を始めました。驚いた永観が歩みを止めると、阿弥陀如来は振り返って、「永観遅し」と言ったと伝えられています。それは



観仏三昧における見仏の成就を意味します。また、主著には浄土願生も明示されています。このように、南都系の永観禪師は法然聖人よりも百年ほど前に称名念仏を実践し、浄土教の布教に努めたのです。

叡山浄土教の流れ

平安時代の浄土教は天台宗を中心に発展しました。最澄は、『摩訶止観』に説く四種三昧の実践を定めていましたが、その中の常行三昧が叡山浄土教の原点であります。常行三昧は『般舟三昧経』に説く観仏を基本としている点で、中国浄土教の慧遠の系統を受け継ぐものです。

しかし、847年に円仁が中国五台山から将来した五会念仏は、善導の再来と謳われた法照によって始められた行法で、中国浄土教の善導の系統を受け継ぐものです。前者は此土入聖を目指す観想念仏、後者は彼土得証を目指す称名念仏であります。天台においてこの二つの念仏は混在しつつ傳承され、末法時代の到来(1152年が初年)を契機として称名念仏が盛んとなっていきました。

比叡山において、末法到来前に著されたのが源信の『往生要集』(984)でした。良源が藤原氏の援助で比叡山を再興したことにより、比叡山横川は藤原氏出身の僧たちによって支配され、貴族化・世俗化が進みました。もともと、横川は円仁が同朋教団を確立するために開いた場所でした。そこで、源信は横川を円仁以来の修行の場に戻そうと努めたのです。『往生要集』撰述の背景にはそのような事情がありました。

『往生要集』の構成は、厭離穢土・欣求浄土・極楽証拠・正修念仏・助念方法・別時念仏・念仏利益・念仏証拠・往生諸業・問答料簡の十門から構成されています。流転輪廻の六道の迷いを捨てて、阿弥陀仏の極楽浄土に生れることを勧め、浄土に生れるには何かもっとも大切であることを明らかにした画期的な意義をこなった体系的組織的な教学書でした。十門の分類は整然としていて、説く所きわめて懇切丁寧ですが、本書の中心は念仏にあって、「往生の業は念仏を本と為す」という表現はそれを端的に示しています。

ただし、念仏に仏の姿を觀想する念仏とその名を称える念仏との二つを立て、觀

想に優位を与え、また平生の念仏と共に臨終の念仏を重視し、臨終の行儀を強調しました。臨終行儀には観音・勢至をともなつた山越の阿弥陀などの図像を枕辺に置き、阿弥陀の手から五色の糸を伸ばしてそれを握りしめ、浄土へ迎え取られる様を念じました(【口絵7】参照)。

また、源信は浄土に往生する時の仏・菩薩(二十五菩薩)のあり様を模した迎講をはじめたとも伝えられています。俗に練供養とも言い、当麻寺、東大寺などで行われた記録があり、今でも奈良当麻寺、京都即成院などで営まれています。これは『往生要集』の臨終念仏を行事化したものであります。これらは来迎思想にもとづくもので、阿弥陀仏信仰の特徴の一つでありました。



左：金戒光明寺
山越阿弥陀図
中：部分拡大
右：京都即成院
迎講(勢至・観音)

浄土教の完成

法然聖人(1133~1212)は、十三歳で比叡山に上り、天台教学を学んだ後、十八歳の時に名利を捨て、比叡山の別所黒谷に隱遁し、叡空に師事して聖の生活を送りました。叡空は、融通念仏を唱えた良忍の弟子で、その当時、黒谷聖人と呼ばれた厳格な持戒者でもありました。その間に、一時南都へ留学して諸宗を修学、



奈良・五幼院藏

東大寺藏

法蔵菩薩五幼思惟像

京都・金戒光明寺

特に南都の浄土教から、弥陀の本願を基盤とした中国浄土教の善導大師の教えを学んだとされています。

ここに、「本来の仏である」とする本覚^{ほんがく}の思想と法蔵の修行を重視する始覚^{しかく}の思想の相即が再確認されました。それはまた、釈尊の根本正覚で顕現した相依相待^{そうえそうだい}性の縁起^{しんしき}と此縁性の縁起の相即への回帰をも意味します。この南都留学が法然聖人の大きな転機^{かんぎょうしよ}となっており、その後には黒谷の経蔵(報恩蔵)で『観経疏』を披閱し、「一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近、念念不捨者是名正定之業、順彼仏願故」(一心に弥陀の名号を専念して、行住坐臥に、時節の久近を問はず、念々に捨てざる者は、是を正定の業と名づく、彼の仏願に順ずるが故に)の法語に出遭い、専修念仏^{せんじゆねんぶつ}を確立しました。聖人が弥陀の本願に帰入し、他力念仏に回心したのは1175年、四十三歳の時でした。その後、1198年に『選択本願念仏集』^{せんぢやくほんがんねんぶつしゅう}を著し、専修念仏の教えを組織的に明らかにしました。観想念仏を捨て称名念仏に帰すること、それは聖道門における衆生の資質・能力による差別相をことごとく凡夫として集約し、浄土門における阿弥陀仏の本願力・平等力に全てを託すことであります。言い換えれば、現象と真理を切り離して二元としながらも、真理である一元からの働きかけによって一元化されることです。すなわち、三乗で表されるすべての現象が一乗の真理に包摂されることでした。

念仏停止の背景

それまでの日本浄土教において、観想念仏と称名念仏が混在していましたが、その対立が表面化した事件として一連の念仏断圧を挙げることができます。特に興福寺奏状^{こうふくじそうじょう}は、鎌倉時代初期の1205(元久二)年十月、南都興福寺の寺僧らが法然聖人の唱導する専修念仏の教えをただし、その禁止を求めて朝廷に上奏した文書でした。起草者は、法相宗中興の祖といわれる笠置寺^{かさぎでら}(京都府笠置町)の解脱坊貞慶^{じょうけい}(解脱上人)であり、法然の教義(浄土宗)に対する九か条の批判より始まっています。この奏状は、1207(承元元)年の法然ひきいる吉水教団に対する弾圧^{よしみず}(承元の法難^{じょうげん})の一因となりました。奏状は、専修念仏を非難する理由として、

一、新宗を立つる失。二、新像を因する失。三、釈尊を軽んずる失。四、万善を妨ぐる失。五、靈神に背く失。六、浄土に暗き失。七、念仏を誤る失。八、釈衆を損ず

る失。九、国土を乱る失が示されました。

第一の過失は、正統な論拠を示すことなく、勅許も得ずして、新しい宗派を立てることを挙げています。これは旧来の国家仏教を否定して庶民の仏教を目指した法然教団への脅威が示されています。これらの過失の中でも、第六と第七の過失が南都や比叡の観想念仏と法然の称名念仏の本質的相違を問題としているものです。第六の浄土に関しては、旧来の浄土観では「唯心の浄土、己心の阿弥陀」と示されるように、衆生の内面に浄土を見出そうとします。それは如来蔵の思想が基盤となっています。必然的に第七の過失で示されるように、観想念仏こそがただし実践方法ということになるのです。一方、法然の浄土観は西方浄土であり、末法の世にあっては、阿弥陀仏の働きに全託する称名念仏こそが中心となるのです。

中世仏教の確立(一)(末法思想と鎌倉新仏教)

中世の仏教改革の運動は釈尊にたちかえり、仏教の根本的問題を解決しようとするものでした。それは末法時代に、古代仏教が実践する出家仏教によって、釈尊の真実の教えを把握できるのか、一切衆生を救済するという大乘仏教の立場を完成できるのかが問い直されたのです。そして持戒も修道もしない凡愚の民衆までも救済するという在家仏教こそが釈尊の真実の教えであるとして、仏教を開放したのが中世仏教です。

古代仏教は、諸仏に現世利益を祈願し、多くの教えを兼学兼修するいわゆる複合仏教でした。中世仏教はこれを否定して、諸仏の教えからただ一つの道を選びだすという「^{せんぢやく}選択」の立場をとりました。しかも難しい「修行や学問は不要であり、その道をひたすら信じ修すればよい」という「^{せんじゆ}専修」と「^{いぎよう}易行」の立場を明らかにしました。

B114) 末法思想と源信和尚 平安時代になると、阿弥陀如来の西方極楽浄土への信仰が貴族社会を中心に、大きなひろがりを見せました。当時の権力者として有名な藤原道長もその影響を受けて阿弥陀信仰に傾倒していきました。このことは、西方極楽浄土を描いた平等院鳳凰堂や中尊寺などが建立されたことからわかります。なお、この時の信仰は、この世での命がおわる臨終の時に、阿弥陀如来が迎えに来るといふ「臨終来迎」が中心でした。

この浄土への信仰の隆盛に大きく関わったとされるのが末法思想です。日本では永承7年(1052)に末法の時代になると考えられており、その時期におこった、災害の発生、疫病の流行、治安の悪化などは末法の到来に対する人びとの危機感をますますつのらせていきました。

浄土真宗七高僧第六祖の源信和尚(→A、56頁)は、その著書『往生要集』において、極楽往生を願うことを勧め、その方法としての念仏の教えを明らかにしたのです。

また、六道の様子を詳細に描いた『往生要集』は、現在の日本人が考える地獄のイメージを確立したも^のとして知られています。

B115)比叡山出身僧と源空聖人 12世紀後半、源氏と平氏の争いから鎌倉幕府の成立へと、社会全体が大きな転換期を迎えます。この時代の移り変わりとともに、仏教界も多様な変化をとげます。

学問修行の地として栄えていた比叡山でも、これまでのあり方を見直そうとする者や、新たな形を見出そうとする者が現れました。

浄土真宗七高僧第七祖の源空聖人(→A、56頁)もその一人です。源空聖人は、すべての者が救われていく道として、念仏の教えを説かれました。(→B、19頁)

それに続いて道元(曹洞宗)、栄西(臨済宗)、日蓮(日蓮宗)、一遍(時宗)などが活躍し、仏教界の新たな流れをつくっていったのでした。

日本仏教が最も発展をとげたのが鎌倉時代の中世仏教でした。その重要な要因が末法思想です。平安末期にすでに末法に入ったという見方(中国史記による仏滅紀元前949年から二千一年目の1052年が初年)が広まっており、平安仏教の退廃爛熟、さらには源平の争乱もそれを裏付けるものとして受け止められました。釈迦の教法が末法五濁の世界で実践困難となる中、どのようにして成仏するかが重要な課題となったのです。鎌倉仏教の祖師たちはそれぞれ独自の立場でその課題に答えました。各祖師の教えの特色もここに由来します。浄土門の「^{おうじょうじょうぶつ}往生成仏」、^{けんしやうじょうぶつ}禅宗の「見性成仏」、^{しやうだいじょうぶつ}日蓮宗の「唱題成仏」というスローガンにも成仏が標榜されています。

まず、末法を額面通りに受け止めたのが浄土門であります。この娑婆世界は厭うべき世界であり浄土に往生して悟りを得ようと説きます。これが「^{ひどとくしやう}彼土得証(彼の土で証を得る)」の立場であります。親鸞聖人の主著『^{けんじやうどしんじつきやうぎやうしやうもんらい}顕浄土真実教行証文類』のタイトルには^{しあはせ}娑婆の教行証が^{こけ}虚仮のものであり、浄土の教行証こそが真実であることが示されているのです。

一方、聖道門では末法を批判的に解釈し、「^{しどにっしやう}此土入聖(此の土で聖に入る)」の立場をとります。道元は釈迦菩提樹下のさとりに直結することで、^{いしんでんしん きやうげ}以心伝心・教外別伝を標榜しました。釈尊の教えである経典によらず、偏に坐禅修行によって成仏することを明らかにしました。また、日蓮は釈尊が八十歳で入滅したのは方便であり、^{くおんじつじやう}久遠実成の釈迦仏が今も存在すると解釈しました。『^{ふんてい ひちん}法華経』文底の秘沈の法によって、^{そしんじょうぶつ}即身成仏を遂げることができるとしたのです。したがって娑婆即寂光土であるべきであり、現実社会での活動は必須のものでした。

日蓮からは、浄土往生は現実逃避と見えたに違いありません。法然上人の穩健性は娑婆世界が厭うべき世界であるという諦観にあったのかも知れません。ただし、親鸞においては現生正定聚という位にある以上、現世においても浄土に相応しい生活を心がけるべきだとしました。ややもすれば浄土教は現実逃避となり勝ちな面をもっているように思われます。私が生きている「今」と無関係な浄土を説くような教えは邪法であるとした日蓮の批判には真摯に耳を傾けるべきでしょう。

中世仏教の確立(二)(禅宗と日蓮宗)

栄西ようさいと道元どうげん(臨濟りんざい禅と曹洞そうとう禅)

日本禅の特徴は、中国仏教のそれを継承するものです。中国仏教は実践としての「道」を強調し、「現実即真実」の思想を特色としました。この姿勢は禅宗の平常心是道という立場にも表れています。さらにまた、この現実重視の姿勢は、衆生の中にこそ仏性があるとする如来蔵思想が根底にあります。禅定についても「直指人心、見性成佛」の内観を強調し、インド仏教以来の伝統的禅定とは異なる、祖師禅という新たな意義を確立しました。

禅宗は奈良仏教や平安仏教の時代にも伝来していましたが、日本の禅宗として確立したのは栄西(1141～1215)を祖とする臨濟宗であり、道元(1200～1253)を祖とする曹洞宗であります。

栄西は比叡山で出家修学し、二度にわたって宋に赴き、1187年の二度目の入宋の際に、天台山の虚菴こあん懷ま徹しやうについて臨濟禅の正脈を受けました。そして、四年後の1191(建久二)年に帰朝して禅宗を広めました。比叡山から禅の独立を禁止されました。その弁明のため『興禅護国論こうぜんごこくろん』を著しました。後に鎌倉幕府の後援をえて、1202(建仁二)年に京都の建仁寺を建立しましたが、比叡山からの圧力を避けるため天台・密教兼修の寺院としました。このようにして臨濟禅は武士階級に信仰され、その精神生活に強く影響を与えました。

道元は、はじめ比叡山の横川よかわで仏道を修しましたが、世俗化した教団をきらって建仁寺に移り、栄西やその高弟明全みんぜんに師事して禅を修しました。1223(貞応二)年、二十四歳の時に明全とともに入宋し、如浄にっそう禅師にょじやうについて曹洞禅を学び、五年後の

1227(安貞元)年に帰朝しました。帰朝後、道元は建仁寺に住しましたが、やがて『普勸坐禅儀』を著し、一宗独立を宣言しました。道元は如浄から直伝の只管打坐こそ真の仏道であるとして、他の仏教を厳しく批判しましたので、他教団からの弾圧を受け、建仁寺を出て洛南深草に隠棲しました。深草移住後、道元の教えを慕って多くの道俗が集まり、深草教団が形成されました。旧仏教教団側は弾圧を強め、1243(寛元元)年、越前領主波多野義重の招きに応じ、越前国志比庄に移り住み、大仏寺(後の永平寺)を建立しました。以後、道元は伽藍を整備し、『正法眼蔵』を説いて、修道生活の確立に努めました。

臨済禅と曹洞禅の二つには、それぞれに固有な禅風があります。それは、臨済宗における看話禅と曹洞宗における黙照禅です。その禅風は中国南宋時代に遡ることができます。もともとこの二つの呼び名は、中国の臨済禅の大慧宗杲と曹洞禅の宏智正覺との間で交わされた批判的呼称でした。「黙照」とは、黙々と坐禅することが全てであるとする宏智の禅に対して、大慧が貶称した語で、宏智はそれを逆用して、黙(坐禅)の中にごそ照(慧)があり、それに対して大慧の禅では、公案にこだわった「看話」であると反論したとされています。後にそれぞれの特徴を示す呼び名として定着しました。なお、公案とは中国公用語の判決文に由来し、「隻手の声」「狗子仏性」などが有名です。

さて、道元『正法眼蔵』冒頭「現成公案」には以下のように説かれています。

「自己をはこびて方法を修証するを迷とす、方法すすみて自己を修証するはさとりなり。」

ここには自力を用いることなく、方法の働きに全てを託すべきことが示されています。修証一等の中での只管打坐……

自己の計らいを捨て、只管に坐る中で、さどりのほうから包み込んでくる、この表現には他力に通ずるものがあるようにも思えます。禅の修行は「自力聖道門」であると一概に言えないことにも留意しておきたいところです。

日蓮と法華信仰

日蓮(1222～1282)は鎌倉新仏教の祖師の一人です。天台法華教学を習得し、

改めて独自の法華経観による仏教体系を樹立しました。安房国(千葉県安房郡)小湊に漁夫の子として生れ、十二歳のとき清澄寺にあずけられ、十六歳で出家、是聖房と名のりました。翌年、四年間の鎌倉遊学に出かけ、ついで叡山に十年にわたって留学、三十二歳のとき故郷に帰りました。この期に習得したものは一元論的、現実肯定的な天台本覚思想で、そこから二元論的、現実否定的な法然の浄土念仏に批判を加えました。それかもとで故郷を追われ、鎌倉に来て布教を開始しました。名も日蓮と改めました。その後、各地に天災地変・社会不安が続出しましたが、日蓮は『法華経』の統一的真理(一乗妙法)によって仏教界、一般思想界を是正・統一し、協力一致の体制をしき、また正しい政治理念を確立すべきことを『守護国家論』(1259年)から『立正安国論』(1260年)にかけての一連の書に著し、『立正安国論』は当時の実力者である前執権の北条時頼に進呈しました。しかし、日蓮の進言は聞き入れられず、逆に伊豆流罪(1261年)となり、それより佐渡流罪(1271年)にいたるまで、たびたび迫害や弾圧にありました。その結果、日蓮は現実肯定から現実対決へと転じ、現実変革を通しての世界の浄土化(浄仏国土)を志すようになり、また、浄仏国土に努める忍難殉教の菩薩としての自覚を持つようになりました。法華経法師品では苦難を耐え忍びながら慈悲利他行に励む者が「如来使」であるとたたえられ、その典型として、従地涌出品では地涌の菩薩が物語られているが、日蓮は、それに自己をなぞらえるにいたります。佐渡流罪は日蓮に内省の機会を与えることにもなり、主要な教義書として、『開目鈔』(1272年)及び『観心本尊抄』(1273年)が著されました。

以上のように、日蓮にとっては娑婆こそが寂光土となるべき世界であり、浄土往生は現実逃避であり、折伏すべき事柄でした。日蓮のこのような批判は浄土教の持つ厭離穢土という姿勢を鋭く指摘したものであり、浄土門の消極的社会観に反省を促すものであります。

法華経観の相違

『法華経』を要約すれば、次のようになります。ある時、釈尊が王舎城の耆闍崛山(靈鷲山)で三昧に入り、眉間から光を放って東方仏国世界を照らし出します。文

殊菩薩は過去において『法華經』という經典が説かれる時にも同じ奇瑞が起こったことを明らかにします。方便品では、釈尊が舍利弗に対してこの教法が甚深であり難解であることを告げます。舍利弗は三度にわたって懇願し、釈尊もそれに応えて説法を始めようとする、すでにさとりに達したと思ひ込んでいた五千人の比丘たちが法座から立ち去ってしまいます。釈尊はこの説法の中で、それまで三乗を説いてきたのは法華一乗に誘引するための手段・方便であったことを明かします。さらに、「火宅の喩」を説いて三乗一乗の教えを具体的に説きます。釈迦がこのような説法をしている時に地中から宝塔がそびえたち、塔の中から釈尊の説法が真実であるとの声が響きます。釈尊は宝塔の扉を指で開き、そこに坐していた多宝如来の横に並んで坐し、説法を続けます。ここまでが前半で、開三顯一が中心です。

次に、後半では永遠の仏(久遠釈迦)が説かれます。具体的には、宝塔中に並座した釈尊と多宝如来の前に地面から菩薩達が次々に湧き出してきて、「お久しぶりです、この世界の衆生は教化しやすいですか？」と挨拶します。はるかな過去世の菩薩たちが現在仏である釈尊にこのように告げるのは何故なのかという弥勒菩薩の疑問に対して、釈尊は自身が無量の命をもつ久遠仏であったことを明かします。すなわち、釈尊はすでに無量無辺百千万億那由多劫も以前に成仏しており、その間、王舎城耆闍崛山やその周辺に住して説法教化し続けてきたこと、さらには無智な衆生の依頼心を断ち、善根を積ませるために方便として入滅の様を示現したことが明かされるのです。以上の内容を開近顕遠と呼んでいます。

浄土門と日蓮宗(他の聖道門も同様)では釈尊の入滅についての解釈が異なります。浄土門では釈尊入滅後から遠く隔たった末法の時代には衆生の能力が衰え、往生成仏しか道はないと考えました。一方、日蓮宗では久遠釈迦仏の立場から、娑婆世界で無量寿の釈尊と感心道交することで即身成仏できると説いたのです。

近世・近代仏教とこれからの展望

江戸時代の仏教は江戸幕府の統制下におかれ、寺院法度(定まった名称ではなく、寺院諸法度、諸宗諸本山法度などとも呼ばれた)によって体制のなかに組み込まれました。寺院は幕府のキリスト教禁止政策の任務(宗門改)をばたすと共に、

戸籍を管理して身許保証の役目(寺請制^{てらうけせい})にも当たりました。

寺院と檀家の関係、檀家制度^{だんかせいど}はそのようにして成立しましたが、政治権力によって強制された形式的なものでした。僧侶は代々檀家が保証されたので、次第に安逸をむさぼり、信仰による結びつきは一層希薄となっていきました。近世仏教は形式的な儀式をおこなう葬式仏教、法要仏教へと変質していったのです。

そのような仏教の墮落に対し、儒教・神道・国学などの思想家から排仏論がおこりました。なかでも、江戸時代末期、国学者の平田篤胤を中心とした復古神道は独自の神道の世界観である惟神道(かんながらのみち)を確立しました。すなわち、日本人は、儒教や仏教が伝来する以前の純粋な神代の心に従うべきで、外国の教えである儒教や仏教を信仰すべきでないと言いました。そして、神代以来、万世一系の血統を継ぎ、神国日本の中心である天皇に無条件に服従すべきという国粹主義を主張しました。特に、仏教によって日本人の純粋な心や、貴い神の道が破壊されたとして、仏教全廃論を唱え、強力に排仏論を推進したのです。復古神道は、政治的・民族宗教的な立場から国民を直接教化しましたが、幕末には天皇親政を唱える討幕派志士の勤王思想へと発展、明治維新の指導理念となりました。

近代仏教の展開

江戸幕府を倒した維新政府は、国家統制の方策として王政復古を表明しました。政治体制を神武創業^{じんむ}にかえて、天皇親政の国家を確立することで、天皇制にもとづく強力な中央集権的支配体制の確立をめざしたのです。

明治元年(1868)、政府は祭政一致・神祇官再興^{じんぎかん}を布告しました。神祇官とは天皇が執り行う祭事を補佐する役職で、官位の最高位に置かれ、全国の神社・神官を統括しました。同年、神仏分離^{しんぶつぶんり}の令が出され、仏像・經典の破壊焼却、寺院の統廃合、僧侶の還俗^{げんぞく}と帰農^{きののう}の強制などの廢仏毀釈^{はいぶつきしやく}がおこなわれました。また、明治四年、全国に氏子調(氏子改)^{うじこしらべ}の法令が發布され、同時に寺院の宗門改が廃止されました。しかし、それまでの秩序が失われることを恐れた政府は、同年の廢藩置県^{はいはんちけん}の実施とともに、仏教を保護するようになります。ただし、それは神道国教化政策を進めるための方策にすぎませんでした。

その後、大正デモクラシーの高まりと呼応しながら、仏教界側からの国家神道に対する抵抗は続きましたが、昭和十四年、政府は「宗教団税法」を定め、教団を国家機関の監督のもとに統制し、厳しい制限を加えました。翌年、昭和十五年には大政翼賛会たいせいよくさんかいが結成され、昭和十六年、太平洋戦争が勃発すると、宗教団体は大東亜戦争完遂宗教翼賛大会だいてうあせんそうかんすいしゅうきょうよくさんたいかいを開催し、戦争への積極的協力を誓い、寺院の梵鐘・仏具を軍需品として供出する方針まで決めました。こうして、昭和二十年八月の敗戦によって軍国主義的・国家主義的要素が除去されるまで、仏教教団は国家の御用宗教として、戦争遂行政策に積極的に奉仕することとなったのです。

敗戦後、国家神道は一旦衰退したように見えたが、次第に社会の右傾化が進行し、神道の復活も著しく、日本会議という形で政治にも圧力を加えているようにも思えます。現代の仏教徒にとって、そのような過去の過ちを正しく理解し、二度と戦争を繰り返さないことこそが重大な責務であると言えます。

日本仏教史終わり

B117)朝鮮の仏教 中国から朝鮮半島に仏教が伝わったのは、朝鮮半島が新羅・高句麗・百済に分裂していた三国時代(4世紀半ばから7世紀後半)です。高句麗と百済は中国と交流があったことから、律令制や儒教と一緒に新しい文化として仏教を導入しました。なお、この百済から日本へ仏教がもたらされています。

7世紀後半に新羅が朝鮮半島を統一し、華嚴の教えが伝えられました。国勢の高まりとともに仏教も盛況となり、特に元暎(618-686)の著した『大乘起信論』の註釈は、中国の華嚴思想を大成した法蔵にも大きな影響を与えました。また、新羅時代の後半頃には、中国で広まった浄土教や禅の影響も受けています。現在の韓国では、華嚴と禅を結び付けて解釈する曹溪宗が大きな勢力を持っています。

なお、10世紀から14世紀には高麗が朝鮮半島をおさめますが、この時代の特徴は大蔵経の製作です。日本で編集された「大正新脩大蔵経」の底本である「高麗大蔵経(高麗版)」が製作されています。

B118)チベット仏教 チベットに仏教がもたらされたのは7世紀頃で、チベット初の統一政権を打ち立てたソンツェン・ガンポ(581-649)の時代に本格的に仏教が導入されました。その後、ティンデンツェン(742-797)の時代には、インドからシャーンタラクシタを招き、サムイェーに寺院を建立して、仏典翻訳事業も行われました。8世紀後半には国教となり、その後、主要な大乘經典や律蔵の大部分がチベット語に翻訳されました。843年に王朝が崩壊したことで一度仏教は衰退に向かいましたが、10世紀頃から徐々に復興へと向かいました。この時、インドのヴィクラマシーラ寺院最後の僧院長であるシャーキャンシュリーノブドラがイスラムに追われチベットに入り、インド仏教を伝えていました。その後、チベット仏教は近隣のネパールやブータン、またモンゴルにも広まりました。

チベット仏教ではさまざまな派が形成され、現在、ニンマ派、カギュル派、サキャ派、ゲルグ派の4派があり、ゲルグ派の指導者がダライ・ラマです。

付録・西域探検隊とブッダロード(仏教東漸の実態)

仏教東漸を述べる上で、20世紀に各国によって実施されたシルクロード探検は重要な意義を持ちます。インド・中国・日本仏教として年代順に記述(編年体)してきましたが、付録という形でその概要を紹介しておきます。

高山に囲まれた苛酷な自然環境や、ヨーロッパから遠く離れていたことなどの諸条件のために、チベット高原やタクラマカン砂漠一帯は、19世紀になっても地球上に残された数少ない「未知の地(テラ・インコグニタ)」でした。19世紀中頃から後半にかけて、当時の列強による植民地政策が進められるという国際政治状況の中で、旧ロシアとイギリスを中心にしてこの地域に関する地理的調査研究が行われました。旧ロシアでは1845年末にロシア地理学協会が発足し、モンゴルと東トルキスタンやチベットなど広範囲にわたる探検が実施されています。

19世紀末ころになると、それまでの地理学、民族学的調査にかわって美術史学あるいは考古学的探検の性格が強くなっていきます。その契機となったのがシワウー文書の発見でした。英国人商人殺害事件調査のためクチャに入った英国軍人パウワー大尉が、クチャ付近の廢墟から出土したという樺皮貝葉型写本51葉を1889年に購入し、カルカッタのヘルンレ博士に解読を依頼しました。それがブラフミー文字で書かれたサンスクリット写本であることが判明、5世紀に書かれた医術と呪術に関する古写本であったことから世界的に関心を集めたのです。インドにおいての最古のサンスクリット写本は8世紀ころのものとされており、それよりさらに古い写本が発見されたことになるわけです。

これと同じ頃(1892年)、フランスの歴史学者グルナールと地理学者デュトルリュ・ド・ランがホータンで樺皮写本の断片を入手しました。この写本はイギリス・ロシアによっても収集されました。写本売人が写本を三つに分割してそれぞれの商売相手に売り渡したものと考えられています。それらの研究の結果、それがカローシュティー文字で書かれた『法句経』写本断簡であり、2世紀から3世紀頃のものだと判明します。それまで南伝仏教が中心と考えられてきた部派仏教經典の古写本が、北方大乘仏教地帯から発見された点で大いに注目を集めました。

これらの発見によって、インドでは早くに失われてしまった北伝仏教関連遺跡等

が、タクラマカン砂漠といふ極度の乾燥条件のために良好な保存状態で埋蔵^{まいざう}されていることが明らかになりました。これらのことを契機として各国による調査隊が派遣されるようになりました。主要なものを開始年次順に挙げます。

スウェーデン・ヘディン探検隊(3次、1893-97、1899-1902、1906-08)

イギリス・スタイン探検隊(3次、1900-01、1906-09、1913-16)

日本・大谷探検隊(3次、1902-04、1908-09、1910-14)

ドイツ・トルファン探検隊(4次、1902-03、1904-05、1905-07、1912-14)

フランス・ペリオ探検隊(1次、1906-09)

ロシア・トルキスタン探検隊(2次、トルファン1909-10、敦煌1914-15)



S.ヘディン

A.スタイン

大谷光瑞

グリュンヴェーデル

ル・ココック

第三次トルファン探検隊

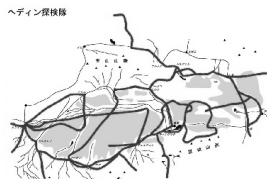


P.ペリオ

莫高窟内のペリオ

ペトロフスキー

オルデンブルグ



ヘディン探検隊

これらの調査の中でも、スタイン探検隊は本格的遺跡調査の端緒となりました。スタインが調査したのは第一次がホータン、ダングン・ウリク、ニヤ、エンデレ、ラワク等、第二次がホータン、楼蘭、ミーラン、敦煌(莫高窟蔵経洞)、トルファン、クチャ等、第三次が楼蘭、カラ・ホト、トルファン、ベゼクリク、アスターナ、サマルカンドからペルシアに至る地域でした。この調査で多くの文物が発掘され多大な蒐集品が得られました。仏教美術や仏教文献もその中に含まれていました。スタインは玄奘を「わが旅の守護聖人」と呼び、調査中英訳の『大唐西域記』を座右の書としていました。玄奘の記述が道案内となって多くの仏教遺跡が再発見されたことになるわけです。また彼が発見した文献資料にはコータン・サカ語、ソグド語といった中期イラン語の文献が含まれ、玄奘が記したイラン系の国々の見聞を裏付けるものとなったのです。

おたにたんけんたい 大谷探検隊の収集資料

ヘディンやスタインによる中央アジア探検の状況をいち早く察知し、独自の調査隊を組織したのが浄土真宗本願寺派22代門主となる大谷光瑞じょうどしんしゅうほんがんじは もんしゅ おおたにこうずいでした。1900年から1902年にかけて宗教制度研究のためにヨーロッパに遊学していた光瑞は、西域探検こそ仏教徒たる日本人が行うべき調査であると確信しました。1902年、ロンドンからの帰途にロシアのアンジジャンからカシュガル、ヤルカントを經由してタシュクルガンに至り、自身は西域探検隊隊員と別れインドの聖跡巡拝の後、帰国しています。龍谷大学大宮図書館には大谷探検隊の資料が保管されています。漢文経典の他に西域胡語さいいきごの写本や断簡が数多く収められていますが、その中には日本以外の探検隊資料と接合するものもあり、中でもドイツトルファン探検隊の資料とは姉妹関係にあり、それぞれの強み(漢文と胡語)を活かして共同研究が行われました。

とんこうぞうきやうどう 敦煌藏経洞をめぐる争奪戦

最初に敦煌文書を獲得したのはスタインであり、ここでも守護聖人である玄奘三蔵の恩恵をうけることとなります。しかし、ペリオはより多くの文書類を獲得しました。蔵経洞の中に入ることを許されたことが大きな理由だったようです。

敦煌莫高窟の蔵経洞はすでに1900年に発見されていました。その発見は敦煌の役所に届けられ、甘肅省かんしゅうくしゅうの省都蘭州らんしゅうにある役所にも伝えられていました。しかしそれらの文書類を蘭州まで輸送するには莫大な費用がかかるため蘭州の役人は現地で保管するように通達を出しました。以来、七年の間、敦煌文書は石窟の中に放置されていたようです。スタインが1907年に買い取りに成功し、ペリオも翌年の1908年に大量の文書類を購入して英仏へそれぞれ持ち帰り国内外に大きな反響をもたらしています。しかし、ル・コックは1905年に、大谷探検隊はそれよりもはやく1903年に敦煌周辺を調査していました。1903年8月に大谷探検隊の渡辺氏はウルムチ、ハミ、安西、蘭州を通して帰国していますが、後にこの時に1週間回り道をして敦煌に立ち寄りなかつたことを後悔したと伝えられています。また、ル・コックの場合は敦煌文書についての情報を入手してはいたものの、それまでにも多くの誤った情報に惑わされていたためにその信憑性しんぴやうせいを疑い、また、調査日程の都合で敦

煌に立ち寄る機会を失ったとされています。

ル・コックの壁画蒐集

スタインに続いて中央アジア調査に参加したのはドイツ・プロイセン王立トルファン探検隊でした。彼らは西域北道のクチャやトルファンを中心に調査を行いました。その中心となったのがル・コックでした。ル・コックは第一回探検には参加できませんでしたが、隊長のグリュンヴェーデルの病気などにより第二回の調査に抜擢されたといえます。

ル・コックとバルトウスの二人はベゼクリク千仏洞で調査し、極めて保存状態のよい壁画を発見します。それらをほとんどすべて切り取って本国ドイツに送りました。さらにキジル石窟でも大量の壁画を切り出しています。これらの壁画(燃灯仏授記は【口絵8】参照)はベルリン民族博物館に展示されることになったのです。

しかし、ル・コックの上司であり第二回探検でも隊長を務めるはずであったグリュンヴェーデルはそのような手法には反対だったといえます。壁画は遺跡の全体像の中で研究すべきものであって、壁画切り取りは略奪行為であると考えていたようで、スタインやペリオもそのようなル・コックの調査方法には批判的であったようです。

ベルリン民族博物館に展示されていた壁画は第二次世界大戦の空襲で多くが破壊され、ただ出版物によってのみその全容を知ることができます。2004年に開かれた大谷探検隊100周年記念ではベゼクリクの壁画(燃灯仏授記)がそのような出版物をもとに陶板画(現在は大宮図書館に展示)として再現されています。この陶板画をもとにして、中央仏教学院創立100年を記念して図書館外壁には全体像が、さらに内陣の^{ごうもん}後門には燃灯仏の顔の部分がそのレプリカとして設置されています。阿彌陀仏信仰に深い関わりのある仏陀として礼拝して頂きたいと念じております。

以上の様に、各国が競って収集した写本や壁画ではありますが、共同研究によってはじめて十分な成果が得られるものだと思います。また、これからの文物を見ることによって、多様な文化が行き交った往時の自由さをしのぶこともできます。様々な文化が互いに尊重しあいながら共存していたのです。仏教文化もそのような自由な交流のなかで花開いたのです。

さいいきなんどう ほうけいぶつどうし 西域南道の方形仏堂址(初期浄土教の遺跡)

中国浄土教に観想念仏・止観念仏が取り入れられたのは比較的早い時期であったと考えられています。そこで、それに関する遺構の考古学的調査から紹介したいと思います。出土遺物からは、支婁迦讖しろうかせんによる漢訳経典『般舟三昧経』はんじゆさんまい〔179年漢訳〕に説かれる修行の実態を知ることができます。



シルクロード:観想念仏の遺跡

ニヤ遺跡は西域南道、ホータン(于闐)の東にあるミンフン(民豊)からタクラマカン砂漠の中へ100Km程入った位置にあり、西域三十六国の一つ、精絶国跡せいぜつこくとされています。20世紀初頭、中央アジアの遺跡調査は多くの学術的資料をもたらしました。その中でも特にオーレル・スタインの調査によって多くの資料が収集されています。おそらく水系の変化を理由として破棄された町は千五百年の間、砂の中に埋もれていました。そのために紀元3~4世紀当時の資料が良好な状態で保たれてきたのです。年代を特定する資料としては、泰始5年(269)の年号が記された漢文木簡資料たいしが出土しています。木簡資料は、漢文は少なくカローシュティー文字で書かれた木簡が多数を占めています。文字の上でも、シルクロードにおける東西文化の交渉があったことを裏付けているのです。

さいいきなんどう ほうけいぶつどう
西域南道の方形仏堂

近年実施された日中共同ニヤ遺跡調査の成果として、新たな寺院遺構の発見を挙げるすることができます。龍谷大学の研究者は、1997年実施の調査に参加する中で、南北約22Km、東西約4Kmにわたるニヤ遺跡の中、北端から5Km東端から2Kmほどの地点で新たに方形仏堂遺構(97A5)を発見しました。

一方、既に知られた寺院遺構としては、スタインが発見した寺院遺構N5遺跡N16遺構(この調査ではFSと番号)があります。この遺構の発掘調査(1995年)によって北東隅の回廊表層より仏壁画(仏と菩薩:次頁参照)が、また、仏堂固有のものと思われる十数点の木製蓮華つぼみと人形(103頁参照)も出土しています。

同じ構造の二つの方形仏堂が同じ遺跡内に建てられたことは、その仏堂が普及していたことを示すもので、西域南道周辺のオアシス遺跡にも大小二種の方形仏堂が散在していました。



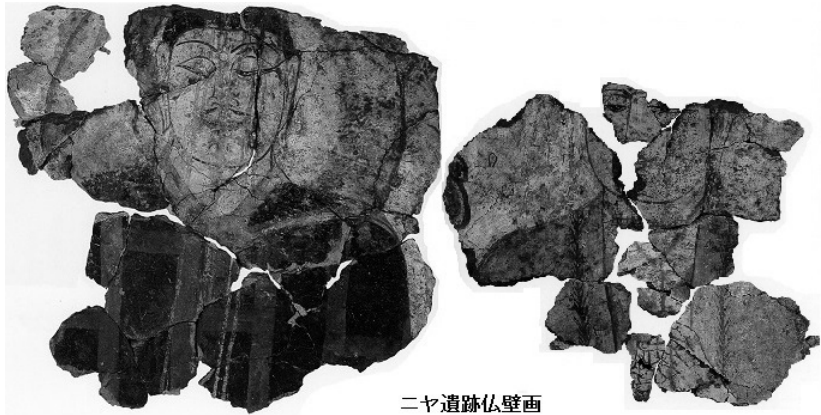
ニヤ遺跡(N5)FS 1.8×3≒5m 三間四方



同97A5 1.8×5≒8m 五間四方

ニヤ遺跡のほぼ中央に位置する僧院スツーパー(仏塔:【口絵9】参照)とは対照的に、方形仏堂は在家信者の邸宅の一角に建てられています。出家者たちの修行の施設としてではなく、在家者が住宅内に非日常の聖なる空間として方形仏堂を建立したことが窺えます。100頁平面図に示すように、東西70m、南北40mの垣根で区画された敷地内には、北に役所的機能をもった住居址FCがあり、そこから木簡に書かれた公文書が多数出土しています。

後に文献資料として紹介する「アピタ」「アプタ」記載の木簡資料もそれらの公文書の中の一つでした。差出人および受取人の個人名には官職名を冠していることから、彼らが役所で仕事をしていた役人であったことが想定できます。



ニヤ遺跡仏壁画

また、東の隅には倉庫FDがあります。そのFDⅢの柱の周辺に両面に、墨の輪郭線によって、右手を腰に左手を上方に捧げる姿で描かれた神像が刻まれた四本の柱(下図参照)が横積み状態で保管されていました。その出土状況からは、他の場所から撤収して倉庫内に置かれていたことがわかります。住居の南には氷室があります。そして、南東隅に一辺約5mの方形仏堂FSがあります。神像が刻まれた柱はこの方形仏堂内に安置されていたものと考えられます。おそらく、中央の基壇の四隅に放射状に配置され、修行者を常に見守ったのでしょう。

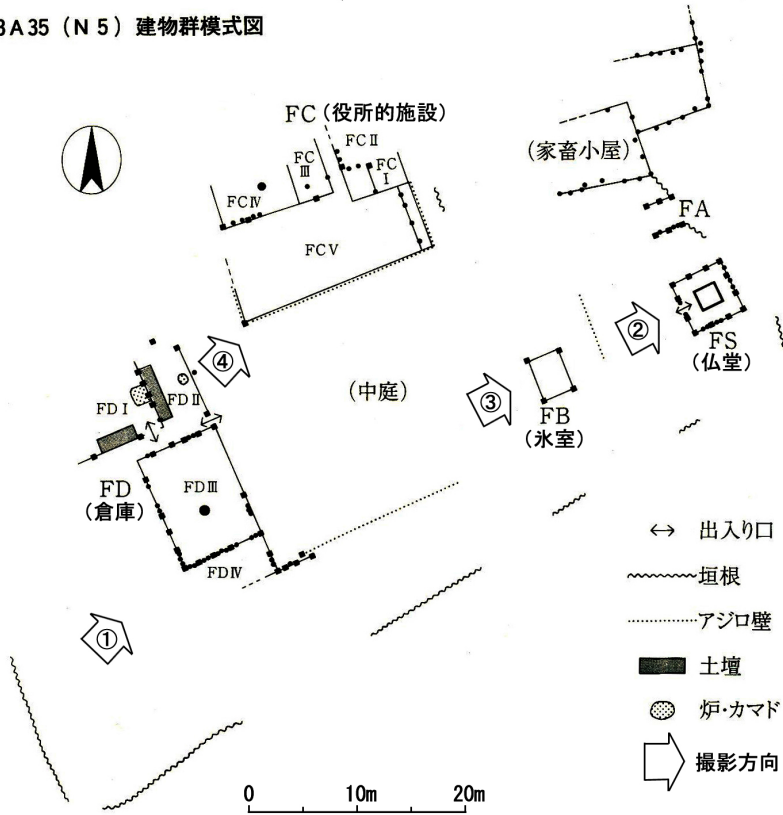
エンデレ、ダندان・ウイルクの仏堂には^{してんのう}四天王が安置されていたことが報告されていますが、そのことから妥当な推測であると思います。方形仏堂と四天王の組み合わせは、中央アジアの寺院遺跡でも確認されていますし、時代は下がるものの、日本の奈良・飛鳥時代の寺院にも見ることができます。



FD出土 仏堂設置の神像写真と模写図

①から④までの矢印はその位置から矢印の方向を撮影したことを示しています。
 仏堂FSの入口は観音開きの扉です。【口絵10】参照

93A35 (N5) 建物群模式図



①全景 (南西より)



②方形仏堂 (FS) (西より)



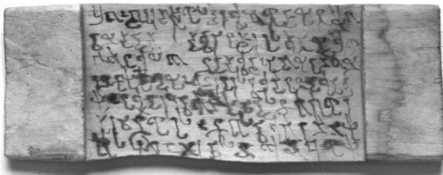
③水室 (FB) (西より)



④役所的施設 (FC) (南西より)

時代としてはかなり後代にはなりますが、日本の藤原時代に貴族たちが邸宅内に持仏堂^{じぶつどう}を建立して在俗の中で信仰生活を営んだことと同じ意味を持つと考えられます。上図④の役所的施設からは次に述べる公文書木簡が多数出土しています。

大谷探検隊収集の木簡が龍谷大学の宮内書庫に収蔵されていて、西域文化資料11101から11105として登録されています。筆者はこれらの木簡解読をきっかけとして、1992年から1997年まで、新疆ウイグル自治区のニヤ遺跡調査に参加し、新たな木簡の発掘の現場にも立ち会うことができました。次に示す木簡は特に思い出に残るものです。役所の間での連絡を取る文書で、具体的な物品のやり取りが記載されていましたが、そのやり取りとは関係なく突然アピタという名前がでてきて、それもやり取りを履行させるために働く超人的な存在として読み取ることができたものでした。筆者の研究においては漢音の「あびた」、つまり阿弥陀を表しているのではないかと推定しているものです。その後の阿弥陀仏についての考察を方向付ける木簡となりました。



ニヤ遺跡出土 「アピタ」記載の木簡本体部分



同じく、蓋部分

実は、仏教史学会の中でこのことを発表した時、サンスクリット文献学者から批判をうけました。それはアピタ、アピタがアミターバ・ブツダやアミターユス・ブツダの語形からかけ離れているという指摘でした。アミターバ・ブツダの漢訳は無量光仏であ

り、アマターユス・ブツダの漢訳は無量寿仏であります。しかし、アピタが記されていたのは書簡であり、俗人の手によるものであります。ブツダが省かれてアピタのみで言及されていても問題は無いと考えられます。また、アマターバやアマターユスというサンスクリットの語形はかなり後代において確立したもので、密教などの経典に多く見られるものであります。初期漢訳経典においては単に阿弥陀(アミダ)と説かれることがほとんどです。

東洋史学で著名な矢吹慶輝博士は『マニ教と東洋の諸宗教』(比較宗教学論選、昭和63、佼成出版社、pp. 246-247)「パーリ語やサンスクリット語の新研究が完全に日本で着手されるようになったのは、極めて最近のことである。古い事実が今になってようやく判明してくる。もつとも阿弥陀という音訳は古い形であって、はたしてサンスクリット語の原音そのままかどうかははっきりしない。後には阿弥多婆(アマターバ、無量光)や阿弥多瘦(アマターユス、無量寿)の音訳が伝わった。現存の梵本に出ているのは、このアマターバ・アマターユスであって、アミダではない。ここにまだ研究を要する問題が残されている」と指摘しています。阿弥陀仏の起源に関しては、初期漢訳経典の検討が重要なものとなってくるのです。

『般舟三昧経』に説く修行

方形仏堂で実践されていた仏道修行は支婁迦讖訳『般舟三昧経』にもとづいた観仏三昧であったと考えられます。『般舟三昧経』行品第二には、浄土に往生した菩薩が阿弥陀仏に浄土往生の方法を尋ねる場面があります。

(釈尊は告げた、「その時に阿弥陀仏はこの菩薩に語つて言う。『私の国に來生したいと思えば、常に我を思念して度々^{たびたび}であれ。常にまさに思念を保て。休息^{くま}してはならない。このようであれば私の国に來生するだろう』と)。

また、四事品第三^{しじぼんだいさん}には、

(釈尊は告げた、「復た四つの事柄がある。速やかにこの三昧を得るであろう。一つには三カ月の間、指を弾くような瞬間にも世事^{せじ}を想つてはならない。二つには三カ月の間、指を弾くような瞬間にも睡眠^{ずいみん}してはならない。三つには三カ月の間、絶えず行道^{ぎょうどう}して休息^{くそく}するを得ない。ただし、食事や身の周りの事は除く。四つには、

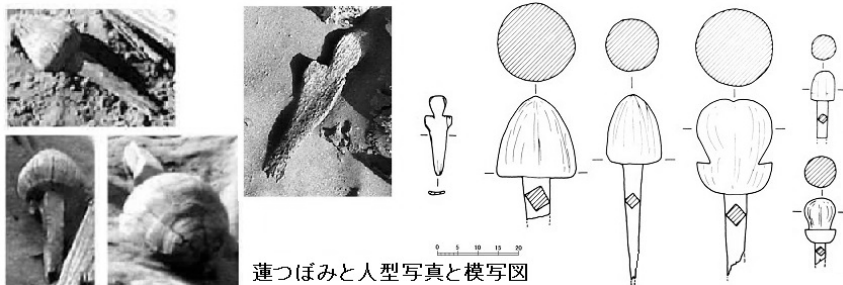
人のために經典を説き、供養されることを望まない。…中略…^{ぎょうぞう}仏の形像を用いてもよい、この三昧を成就するためである」。

『般舟三昧経』が漢訳されたのは、ガンダーラ地域で仏像が盛んに作られた頃とほぼ同じ時代(【口絵3】^{ぼんてんかんじょう}梵天勧請の仏像表現が最初期)であり、観仏の思想が強く反映しています。説く内容は見仏・逢仏(仏にまみえ、逢うこと)を目的としており、^{しかん}止観(散乱する心を止め、仏を対象として観ずる)がその本来の目的でした。それは娑婆世界においてさとりを求めるもの(此土入聖)です。

しかし、彼の土へ生まれ変わってそこで阿弥陀仏にまみえる(彼土得証)という^{さいぼうがんしょう}西方願生を基本とする^{おうじょう}往生思想にはさらに別の要素が必要となります。娑婆世界から浄土へ往生するという手だてが不可欠であり、この世界から浄土へと移動する宇宙船に相当する施設が重要な意味をもっていたと考えられるのです。それを実現するために、^{さんけん}三間四方、あるいは^{ごけん}五間四方という狭い空間に一定期間籠るという修行になったものと考えられます。

『観無量寿経』との関連

『観無量寿経』については4～5世紀頃に中央アジアで大筋が成立し、中国での漢訳に際して中国的要素が加味されたと考えられています。中でも、観想についての具体的・視覚的記述が特徴的で、具体的修行の中で書き留められたメモから經典へと展開したものと考えられます。ニヤ遺跡が栄えた時代は3～4世紀ですから、『観無量寿経』の成立に百年ほど先行します。その前後関係からみて、ニヤ遺跡仏堂から出土した木製品の蓮の^{つぼみ}蕾と^{ひとがた}人形(下図参照)も初期の^{じょうどがんしょう}浄土願生を考える上で注目すべきものです。



これらの木製品は、未開敷^{みかいふ}の蓮の蕾と開き始めた蓮の蕾を段階的に並べて修行過程のめやすとしたのではないかと考えられます。小さな人形は蓮の台に乗る行者^{ちゅうう ちゅういん}の中有(中陰:次の命を得るまでの中間的存在^{かたど})を模ったものと推測されます。この蓮華の華に含まれて極楽浄土の蓮池に化生^{けしやう}するという思想は『無量寿経』に説かれる胎生・化生^{たいしやう けしやう}にその基本的考え方が示されています。

『無量寿経』には、仏の働きに対して疑惑を持った者は極楽浄土の蓮華の中に生まれること、その後蓮華が開き極楽浄土の住人になることが説かれています。これと同じ含華未出^{がんげみしゆつ}、すなわち胎生^{たいしやう}について『観無量寿経』の中でより体系的にくぼんおうじやう^{くぼんおうじやう}九品往生として説かれ、胎生の具体的様子が述べられています。七世紀頃の法隆寺金堂阿弥陀変相図(【口絵6参照】)には蓮華化生の童子が描かれ、さらには、親鸞聖人と同じ時代に描かれた中国内蒙のカラホトの浄土図にも九品往生が描かれ、蓮華化生の思想がシルクロードを介して広く流布していたことがわかります。



中国内蒙・カラホト遺跡 13世紀
布彩色画(右拡大図)

以上のことから、ニヤ遺跡の方形仏堂は『般舟三昧経』^{かんぶつさんまい しょぶつ}ともづく観仏三昧(諸仏現前三昧^{げんぜん})を行じた仏堂であったと推測できます。さらに、役所という世俗の建物に付属する聖なる空間として方形仏堂が建てられたことにも注目すべきでしょう。阿弥陀仏を観ずる修行が在家信徒の間で実践されたことに意義があるのです。出家者のように此土入聖^{しどにっしやう こ}(此の土で聖のくらいに入ること)^{ふじり}をもとめるのではなく、阿弥陀仏の浄土に往生^{さいほうがんしやう}して(西方願生)覚りを開く^{ひ どとくしやう か}という彼土得証(彼の土で証を得ること)^{さとり}を願うものであった点に注意すべきでしょう。