

信の仏教の系譜

『スッタニパータ』『アーラーヴァカ経』と「ヴァンギーサ経」に描かれる「信」の原風景

井上 尚実

はじめに

(1) 真宗学と『スッタニパータ』*

これまでの真宗研究は、浄土三部経・七祖の聖教・親鸞の著作および親鸞以後現代に到るまでの真宗関係の典籍を主なテキストとして深められてきた。明治十年代以降は、十九世紀ヨーロッパで発展していた仏教学・宗教学・哲学・実証史学など関係諸分野の研究手法や理論の影響も受けるようになり、近年は更に、仏教文学・仏教美術・社会学・現代思想などにまで参照領域を広げる学際的傾向がみられるようになってきた。しかしながら、浄土経典成立以前の歴史的・社会的・思想的背景に遡り、釈尊の時代の仏教の中に「他力」による「信」を中心とする教え、即ち真宗の祖型を見出し、通底する根本思想を論じる方向の研究は未だ十分に試みられていない。先行研究の中にいくつか注目すべき成果が見られるものの、現代の印度学仏教学研究の文脈において「釈尊から親鸞へ」という「信の仏教」

の系譜が十分明らかにされていないのである。

親鸞がもし今生きて仏教を学んでいたとしたら、大乘經典成立以前の釈尊在世時代に最も近いとみなされている經集『スッタニパータ』に注目し、そこに「信の仏教」の原型を闡明するような研究を必ずや試みるだろうと思われる。「親鸞の学び方に学ぶ²⁾」現代の真宗学において、そのような方法を試みる価値は十分にある。二十一世紀に入った現在の初期仏教研究は、病床の清沢滿之が『増一阿含經』を集中的に読み込んでいた明治三十一(一八九八)年当時比べて、飛躍的に進んでいる。そこには、「他力の信」を宗とする浄土真宗・親鸞思想の画期的な意義を、現代の仏教界・思想界に明確に示す可能性が開けている。

(2) 注目すべき海外のパーリ研究

一九世紀以来、欧米のパーリ研究は、パーリ三藏の中から哲学的・合理的(科学的)・倫理的・修道的な教理を抽象して「原始仏教(Primitive Buddhism)」として提示する傾向が強かった。しかし近年は、その偏った視座を修正し、二カーヤ(パーリ五部經)の最古層に見出される文学的・神話的要素(奇跡譚、神靈 *devata*・悪魔 *marā*・夜叉 *yakkha* との間答を含む説話など)にも目を向け、それらを捨象することなく、文学的表現を解釈する方向に発展してきている。リチャード・ゴンブリッチ、ステイーブン・コリンズ、ピーター・メイスフィールド、ルパート・ゲティン(現パーリ・テクスト・ソサエティー会長)、V・V・S・サイババ、アンディ・ロトマンなどによる最新の研究にはその成果が見られる。そこから浮かび上がってくるのは、「犀の角」に象徴されるような独覚的自力修行を中心にした出家仏教の周縁に広く存在していた、仏と法に対する「信」を最重要視する他力的・在家的な初期仏教の姿である。

目覚めへの道における行者の「はからい」と「疑い」(別言すれば自力の無効性・迷妄性)を根本的な問題として取り

上げ、それを打開する在り方を仏と法への「信 (saddhā, pasāda)」に見出す方向は、実はパーリ上座部の伝統にも認められる。例えばジョン・ロス・カーターは、上座部における「預流 (soṭṭhāpi, sotāpanna)」の意義について、真宗の「他力の信心」と比較する観点から論じ、またパーリ聖典に登場する悪魔の意味の解釈から、初期仏教における「自力・はからい・他力」の問題について考察している。⁽⁴⁾ またチャールズ・ハリシーは、最古層のパーリ聖典の中にさえ、適切な解釈によるならば、「他力」による自然な心の変化、すなわち「獲信」を示唆していることが読みとれる経典が含まれていると主張している。⁽⁵⁾

(3) 初期経典の解釈

右に述べたような初期経典解釈の新たな方向性は、すでに和辻哲郎が『原始仏教の実践哲学』(一九二七年)序論「根本資料の取り扱い方について」の結びにおいて示唆を与え、注意を促していたものである。

なお一つ注意すべきことは、この際経典がその制作の中核たる動機において文学的傾向に属するか、あるいは教理を説く傾向に属するかを分別して考うべきことである。文学的作品はその本質の要求するところに従って、その想像力の働きの内に意義が見いだされねばならない。これらの作品もまたその当時の教理を物語の材料として用いている。しかし教理の理解に徹することはこれらの作品に必須のことではなく、また実際に徹しているとは言えぬ。具象的に描写するという要求は、時に思想をまでも神話化せしめているが、しかし文学的作品としてはむしろここに効績が認められなくてはならない。理論的な理解の力の乏しい聴衆をも心の底から動かそうとする文学的作品が、教理との明らかな矛盾を犯し、多分に当時の俗信を取り入れたとしても、我々はこれを責めるこ

とはできない。ただ後代の無力なる編纂者が、仏教の開拓した深い思想的立場を厳守する理論的な作品と、右のごとくこの立場に介意せざる作品との別を理解しなかつた点は充分に責めなくてはならぬ。…(中略)…阿毘達磨論師がこの混淆の上に種々の解釈を試みていたということは、我々をして本来存した二つの立場の峻別を断念せしめるものではない。かくのごとく現形の經典には文学的と理論的との二種類があるのみならず、両者の間の混淆さえも存するのである。この混淆を洗い、その本来の立場に還元して考察するのではなくては、我々は到底厳密な理解に到達し得ないであろう。⁶

「信の仏教」は、大乘經典の成立以前にも、明らかに文学的作品として經典に表現されている。ところが文献学・教理学的な傾向に偏つた僧院の学問仏教や近代の仏教学・パーリ研究においては、文学的な「想像力の働き」を読み解く方法が十分確立されていなかったために、結果的に無視あるいは軽視されてきたのである。

文学的作品として意図された經典の場合、時代・社会・文化・言語の点で遙かに遠く隔たりのある読者にとって最も大きな障壁となるのは、神話的要素や暗喩・多義語・同音異義語による言葉遊び(地口や懸詞⁵)を含む詩的な表現である。その厚い壁を乗り越え、透徹した理解に達するためには、「当時の俗信」を含めた文学的・思想的な文脈をできる限り掘り起こす作業が欠かせない。その上で更に重要なのは、その經典が説かんとする法の本質(≡文学作品としての主題)を表現するために用いられているレトリック、「想像力の働き」に目を向けることである。そのようなレトリックは、パーリ語では「paṭiyā(教えを説くための)修辭法」と呼ばれ、それについてゴンブリッチは「隱喩(metaphor)・諷喩(allegory)・寓話(parable)など、字義通りに理解されるべきではないあらゆる言語使用法」と定義している。「ブッダの語つた言葉を読み解くためには、比喩的に語られている時にはそれに気づくことである。願

わくは、なぜそこに隠喩を用いられたのかを理解することである。もし単に隠喩を見過ごしてしまふなら、本質的な意味を見失うことになる。⁽⁷⁾

(4) 隠喩の働き

ゴンブリッチが強調しているような隠喩の重要性について、レトリックを専門とする佐藤信夫は次のように述べている。

人類の歴史上、すべての画期的な思想家たちは、その斬新な思考によって、思想の、いままで誰も気づかなかつた新しい局面をはじめて見いだしたとき、その新しい風景を言いあらわすことに苦勞した。彼らは、おおむね、古いことばに新しい視点を加え、古い意味を何十度か回転させ、修正することによってそれに対処してきた。彼らは、いわば、古いことばを隠喩的にもちいることによって、古い常識の体制に、古い辞書に、反抗したのであつた。ことばの意味をずらすことが、常識の体制への反抗であり、その不じゅうぶんさへの對抗策であつた。思想家ばかりではない。古い辞書への反逆は、すぐれた文学者、すぐれた科学者の、さげがたくたどる道であつた。⁽⁸⁾

5 (井上)

『スタタニパータ』という初期仏教の「根本資料」を読み解くことの難しさは、パーリ語の言語としての難しさに加えて、和辻哲郎やゴンブリッチが指摘しているような、テクストとしての初期經典の複合的性格に由来する。その性格に相応しい読解のためには、重層的コンテクストの精査と微妙な隠喩の解釈が必要なのである。筆者は先に「ただ念仏」の原型―『スタタニパータ』「彼岸道品」に謳われる念仏と信心」(『親鸞教学』九十一号、二〇〇八年)に

において、『スッタニパータ』の最終章に登場するピンギヤの言動の中に「念仏と信心」の仏道が詩的に表現されていることを論じたが、そこでも、修辭的な特徴をとらえ、隱喩を理解することが鍵となった。従来のような教理的関心に基づく読み方は、隱喩を見過ぐす傾向があり、ゴンブリッチの言う通り「本質的な意味を見失うことになる。」

特に *saddhā*「信」という言葉については、佐藤信夫がいうような「隱喩的」用法を意識しないと解釈を誤りやすい。釈尊は、ヴェーダ以来バラモン教で用いられていた「古いことば（この場合にはサンスクリット語 *saddhā*）」に新しい視点を加え、古い意味を何十度か回転させ、修正することによって「思想の新たな風景を描き出し、伝えようとしたのである。ところが文献学的に厳密な翻訳の多くは、「古い辞書」の字義通りの意味に引きずられた結果、微妙ではあるが決定的に重要な「ことばの意味のずらし」をとらえきれないでいた。それが最も端的に表れたのが、梵天の勸請を受けた釈尊の伝道宣言の解釈をめぐる仏教学者の論争である。村上真完「信を起こせ」再考 *pannucantu saddham*」（一九九三年）が詳細に論証しているように、「不死（甘露）の門が開かれた」という表明に続く結びの言葉は、「およそ誰でも耳ある人達」すなわち仏の言葉を聞く者すべてに対して「信を起こせ（寄せよ）」と促し励ましているのである。決して「信仰を捨てよ」と言っているのではない。⁹⁾ここで釈尊は、（バラモン教や民間信仰の教義・祭儀の効能などを対象として）一方的に「信ずる・信仰する」というように、普通は能動的意味で使われていた *saddhā* という語を用いながら、その「古い意味」の方向を百八十度転換させている。「仏の言葉を」聞く（耳をもつ *sota-vant*）」という受動的な契機によって「（仏と法への）信を生起せしめよ」と表現することによって、「信」の思想について根本的修正を図っているのである。

この「隱喩的」表現において特に重要なのは、仏の言葉として声になった法を聞くことが「信の生起」と一つに連続していることであり、その点において、教義や罪福に対する自発的・一方的な「信」との差異を明示していることで

ある。この *panuñcaṇu saddham* という言葉使いが、他のパーリ仏典や当時のサンスクリット文献に見たらぬ「異様な表現なのである」という仏教学者の見解は、釈尊による「隠喩的」用語法であることの証左となる。隠喩は、文学的テクストにおける突出した「抵抗」であり、そこにこそ「斬新な思考」「想像力の働き」の跡が認められ、思想の「新しい風景」「本質」を顕らかにする手掛かりが隠されているのである。

(5) 信の先達「アーラヴィ・ゴータマ」

「信を起こせ（寄せよ）」という意義深い表現は、初期パーリ經典の中にもう一箇所、とても重要な場面に出てくる。それは『スッタニパータ』『彼岸道品』の大団円、釈尊自身の口から語られる言葉として経集全篇の結びにあたる第一一四六偈である。¹¹⁾

ヴァツカリやバドラーヴァタやアーラヴィ・ゴータマが（仏・法に）信を寄せていたように（*mutti-saddha*）、そのように汝もまた信を寄せよ（*panuñcassu saddham*）。そなたは死の領域の彼岸に至るであろう。ピンギヤよ。

（『スッタニパータ』第一一四六偈）

7 (井上)

ここで「信を寄せる」模範として名前を挙げられている三人のうち、獲信の過程が比較的よく知られているのは、重い病の末に自刃した「森の修行者」ヴァツカリである。彼は、末期の病床を見舞った釈尊の「法を見る者はわたし（仏）を見る、わたし（仏）を見る者は法を見る」という言葉に導かれ、その日のうちに「現生において（*dīṭṭhadamma*）¹²⁾」「法を見て」、そのまま涅槃に入ったといわれる。二番目のバドラーヴァタは、「彼岸道品」の問答の部分にのみ登

場する人物である。そこから分かることは、彼がバラモンのパーヴァリを師とする「森の修行者」であり、釈尊との対話を通して信服したことである。たった四偈からなる短い問答の中で特に注意を引くのは、彼が釈尊を形容するのに用いた「*Kapparijahan*」はからい〔あるいは劫・時間〕を捨てた⁽¹²⁾（第一〇一偈）という難解な掛詞的表現である。このバドラヴァタと、かれ以上に大きな謎を孕む三番目の「アーラヴィ・ゴータマ *Alavi Gotama*」⁽¹³⁾ という人物に関して、筆者は先の論文の註十二において解釈の見通しを提示したが、十分に謎を解くことができなかった。そこで、本論ではこの「アーラヴィ・ゴータマ」という名前を手掛かりにして、「信の仏教」の始まりには、どのような歴史・社会的・思想的背景があったのかということを探索してみたい。

この調査の途上、主に参照するテキストは同じ『スッタニパータ』の第一章「アーラーヴァカ経 *Alavaka Sutta*」⁽¹⁴⁾（第一八一〜一九二偈）と第二章の「ヴァンギーサ経 *Vangisa Sutta*」⁽¹⁵⁾（第三四三〜三五八偈）である。これら二つの経典は、同じアーラヴィ *Alavi* の地の巨大なニグローダ (*nigroda* ベンガル菩提樹、*banyan* バンヤン) の霊樹 (*cehya*) を舞台とし、それぞれ釈尊とアーラーヴァカ *Alavaka* という名のヤッカ (*Yakka*)、釈尊と仏弟子ヴァンギーサの対話劇の形式をもつ⁽¹⁶⁾。

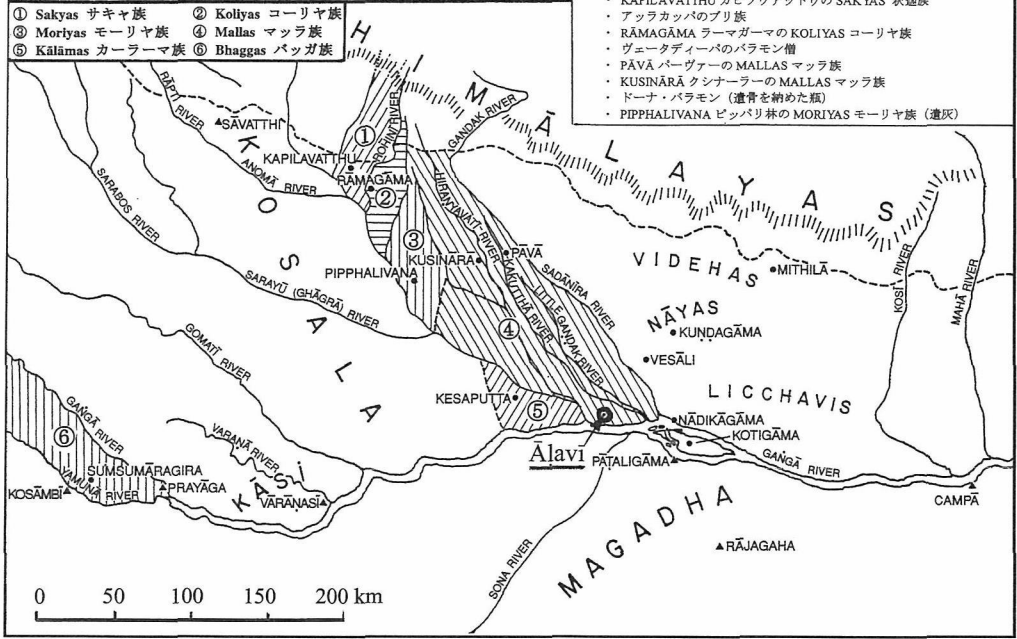
このうち「ヴァンギーサ経」には、「涅槃 (*nibbana*)」の意味について、教理的発展の過程を示す手掛かりのように見える語彙が多数含まれているため、これまでも多くの仏教学者によって言及がなされてきた。しかし、それらは主として「涅槃」に関する教理の発展を跡づけようという関心からの分析であるため、経典そのものの主題にまで理解が到達しているとは言い難い⁽¹⁷⁾。そもそもこの「ヴァンギーサ経」は、阿毘達磨論書のような教理用語の厳密な定義は意に介しておらず、明らかに文学作品として味読されることを意識した経典である。それだけに、より適切な学問的読解のためには、*pariyāya* すなわちコンブリッチが言うような「隠喩・諷喩・寓話など、字義通りに理解されるべ

きではないあらゆる言語使用法」に目を向けた文学的解釈が試みられるべきなのである。そのための下準備として、小論では、可能な限り明瞭に、地理的・歴史的・社会的・思想的文脈を掘り起こし、そこから「アーラヴィ・ゴータマ」の謎に迫ってみたい。

(6) 「信の仏教」の原風景素描

右のような「pariyaya (回り道)」を辿ることによってはじめて、アーラヴィーの地でゴータマが説かれた革新的思想が、風景として浮かび上がってくる。あらかじめ点描の形で示すなら、そこには、人間の死や死後の在り方に関する「不安」や「疑い」を抱えた修行者や在家者、様々な人が暮らしている。雨季になるとガンジス河が氾濫し、辺りは一面の大洪水に覆われる。村はずれの塚には、根を張りめぐらし大空に枝葉を広げるニグローダの巨樹が聳え、その樹陰は大水にも日照りにも、誰もが頼りにできる拠り所を提供している。土地の人々はその大木に神性を認め、神(ヤッカ)の宿る霊樹として信仰している。その大樹はまた、異なった伝統に属する「森の修行者」や遊行の沙門達が集い逗留する道場にもなっている。彼らはその樹の下でそれぞれの修行を行い、生きている間の行いと死後の行き先の関係のような形而上学的問題について思いを巡らし、互いに問答を繰り返す。霊樹に宿る神を礼拝し、供物を捧げるために訪れる村人達も、そうした修行者の討論や説法に耳を傾ける。伝道の旅を続ける釈尊はこの霊域を好んで訪れ、その場に集う修行者や村人達を前に、かつて自らがガヤー郊外の霊樹の下で悟った「不死の法門」を説かれる。こうして釈尊に出遇った人々は、その教えの言葉聞くことによって、それぞれの不安や迷い、疑いが晴れていく。洪水の濁流に暗く濁っていた「心が澄み(pasidati = 信が起こり、喜びが湧き起こり)」、自我の働きによる「はからい(kappa)」が超えられていく。聴聞を通して生起した「信(saddha)」の力が、断ちがたい我執の根を穿ち、遂には

種族の居住地 (西暦紀元前5〜4世紀) 斜線部
 (宮坂有勝『ブッタの教え スッタニパータ』12頁の地図をもとに作成)



釈尊が遊行された地域

舎衛城 (SĀVATTHĪ) と王舎城 (RĀJAGAHA) の間を結ぶ釈尊の伝道が及んだ一帯は、種族の居住地であり、釈尊の遺骨と遺灰が分配された先もその範囲と重なる。その中でアラーヴィー (Ālavī) は、マガダ国の首都王舎城に近い重要な拠点の一つであったと考えられる。

ナシー（ベナレス）からはガンジス河を下った北岸の交通の要衝である。雨季には氾濫原が広大な海となり、徒歩の旅は困難になるような場所だったと考えられる。⁽²⁰⁾ 釈尊は、王舎城と舎衛城の間を結ぶ遊行伝道の途次、しばしばこの地に滞在され、パリー聖典には、アーラヴィーでの説法や律の制定を記述するものが数多く残っている。この地で成道後十六年目の雨安居を過ごされたという伝承も残っている。⁽²¹⁾ またここは、ヴェーサーリーに本拠を置いたジャイナ教の開祖ニガンタ・ナータプッタ（マハーヴィーラ）が足跡を重ねた地域に含まれ、彼の雨安居地の一つにも挙げられている。⁽²²⁾

「釈尊の時代、この一帯は辺境残存種族居住地であり、種族共同体の伝統的宗教（トーテミズムやアニミズムに基づく祖霊信仰、蛇・樹木・舍利信仰）が色濃く残っていたと考えられる。マガダ、コーサラという強大な新興国家の間であつて、ヴァッジ連合に属する種族は、ガナ・サンガ制とよばれる共和的な政体を維持しており、思想的にはいまだバラモン教の支配に束縛されない開放的で寛容な雰囲気を残していた。そのような風土の中で仏教やジャイナ教が興り、「森の修行者」や自由思想家達が活発な活動を始めたのである。その背景として、アーリア人を中心としたバラモン教の伝統において、紀元前六世紀頃に「プリハッド・アーラニヤカ（曠野森林）」などのウパニシャッド（奥義書）が成立し、業と輪廻に関する形而上的哲学思想が深まっていたことがある。⁽²³⁾ 業と輪廻の思想は、インド社会を国家として統合するイデオロギーとして広まり、定着していった。それは林住種族の社会にも浸透し、人々の現世での自由を抑圧し、来世に対する不安を与えるようなパラダイムとなつていった。種族宗教の伝統を踏まえつつ、その抑圧的な思想からの解放を企図したのが、釈尊の同時代に花開いた多くの自由思想家（バラモン教に基づくカースト体制の国家からみると異端宗教家）の活動だったのである。⁽²⁴⁾



図3. ニグローダ (ベンガル菩提樹・左) とアシヴアッタ (インド菩提樹・右) ニグローダ樹とアシヴアッタ樹が並んで植えられ樹陰を形成する霊域もある。
カトマンドウ渓谷 (ネパール)
[J. Galil, "Ficus religiosa L.—the tree splitter," *Botanical Journal of the Linnean Society* 88 (1984), Fig. 13]

II アッガラーヴァ・チエーティヤ

アーラヴィーの郊外にアッガラーヴァ (Aṅgāra)「アーラヴィー随一」と呼ばれる巨大なニグローダ樹を中心としたチエーティヤ (cetiya, Skt. cetiya チャーイティヤ) があった。チエーティヤの形態は時代や地域によって変容しているが、もともとは古墳のように共同体において政治的宗教的な力をもった特別な死者 (おそらく火葬された舍利) を埋葬した塚を意味し、釈尊の時代の種族社会では、その塚の上に大きく成長し名前を与えられた霊樹を含む「霊域、霊園」を意味したようである。⁽²⁶⁾ 多くの場合、村はずれの境界を示す目印ともなり、それぞれの霊樹の名前は、地域内の

地名としても機能した。最も一般的な霊樹の種類はクワ科イチジク属の常緑高木ニグローダ (ベンガル菩提樹 *Ficus benghalensis*) とアシヴアッタ (インド菩提樹 *Ficus religiosa*) で、両方が並んでいる場合もあった。釈尊の時代の比丘達は、そのような霊樹の下を道場としていたのである。パリー『涅槃経』の冒頭に説かれているように、八十歳の釈尊は、ヴァツジ族がチエーティヤを尊崇し供物を捧げる伝統を大切にしていくべきだと考えており、最後の旅でヴェーサーリーを離れるときには、自らがかつて訪れた一本一本の霊樹の名前を挙げ、愛惜の情を吐露している。⁽²⁶⁾

釈尊は、アーラヴィーを訪れるときにはアツガーラヴァに逗留するのを常とされたようである。以前からその巨樹（おそらく地上に根を張り広がった多くの気根の中心部分に出来た空間）を棲処としていたと伝えられるのが「アーラーヴァカ経」に登場するアーラーヴァカ・ヤツカである。この經典の序分は、アーラーヴァカ・ヤツカが、自分の留守中に靈樹の棲処に入っていた釈尊に対して「道の人よ、出てこい」と呼び掛けるところから始まる。釈尊が「よろしい友よ」とそれに従うと、今度は中に入ったアーラーヴァカが「道の人よ、入れ」と命じ、釈尊は再び「よろしい友よ」と従う。この不条理な遣り取りが三度繰り返されるが、四度目になると釈尊は「わたしはもう出ていきません、汝のなすべきことをなさい」と答える。そこでアーラーヴァカ・ヤツカは釈尊に宗教的な問いを投げかけ、「もし解答できないならば、汝の心臓を引き裂き、両足をとらえてガンジス河の向こうの岸に投げつけよう」と挑む。そのヤツカの問いが「この世で人間の最上の富は何であるか」「ひとはいかにして激流を渡るのであるか」というものであり、それが「信（saddha）」を説く教えを導きだすのである（第一八二―一九二偈²⁷）。

この導入部は、種族宗教の伝統が生きている社会を釈尊が遊行し、教化を行った時代のありさまを、象徴的・劇的に表現したものと考えられる。ここには、アツガーラヴァ・チエーティヤが、ニグローダ樹を中心とした種族宗教の聖域から初期仏教サンガの拠点へと次第に変化していく、その初期の状況を窺うことができる。「ヤツカ（Yakkha）」によって表わされているのは、マガダとコーサラという新興国家の辺境に活動する残存種族の宗教者であり、彼らはアーリア人を頂点とする国家を支えるバラモン教に「まつろわぬ」ために、体制からは異質な存在、「人間ならぬもの（amanussa 非人）」として畏怖されていた。やがてこの森林地帯の種族社会がアジャータシヤトル王のマガダ国に征服併合された後になると、彼らは厳しい差別・排除の対象とされていく。⁽²⁸⁾ 釈尊は、そうしたヤツカなどの「神性をもつもの（devata）」、「森の宗教者」に向かって、誠実な「朋友」として語りかけ、「信」を説いたのである。

その交流の場がチエーティヤの靈樹の下の道場であった。

III アッガーラヴァの思想風土

「ヴァンギーサ経」によると、ヴァンギーサと彼の師ニグローダ・カッパは、このアッガーラヴァを修行生活の場とし、カッパはその靈樹のもとで命を終えている（第三四三偈³⁰）。彼らがここを道場としていた時期が、初期サンガのどの発展段階にあたるのかということは、經典のテクストには必ずしも明瞭でない。その場にいる比丘の数が複数であることなどから、おそらく「アーラーヴァカ経」に描かれた最初期の次の段階、まだそこに「僧院」といえるような精舎が建築される以前で、おそらく「阿蘭若処・樹下・塚間」などを臥坐所として小集団の定住を始めた頃にあたるのである³⁰。比丘達は、釈尊に帰依して指導をうけ、仏弟子としての修行をしているが、すでに身につけていた当時の森林地帯の宗教思想（バラモン教のウパニシャッド哲学や、種族宗教、仏教からみた外道の自由思想）の影響を強く残していたと考えられる。

この経の中でヴァンギーサが代表して釈尊に尋ねるのは、亡くなったカッパに関する疑惑であるが、人間の死後の在り方や業と輪廻に関する問題は、当時の思想界に共通する思索の対象であり、宗教的問答のテーマであった³¹。世界の師としての釈尊の素晴らしさを、イメージを喚起する豊かな比喻をもって讃嘆し、「夏に暑熱に苦しめられた人が水をもとめるように、わたくしは（あなたの）ことを望むのです。聞く者に「ことばの雨を」降らしてください」（二三三偈）と教えを乞うヴァンギーサは、ほとんど一人で詠い続けるが、その間、釈尊は黙って聞いている。そして最後に、死後の問題には全く触れずに、「かれはこの世において、名称と形態（*nama-rupa*）名前とそれが指し示す色形をそなえた物質・肉體）に関する妄執を断ち切った」と断言する。ヴァンギーサはその釈尊の言葉を「聞いて喜び、心が澄

む(「信ずる」)(第三五五―三五六偈)。

このように死後や来世に関する形而上の問題に関する問いには直接答えず、「無記」のまま、相手が自ら気づくきっかけになるような言葉を返す釈尊の態度は、当時の自由思想家「六師外道」のうちで、パリバージャカ(pambhājaka)とよばれていたサンジャヤ・ヴェーラッティプッタの懐疑論に、強い親近性を示している。おそらくアッガーラヴァに集まった比丘達の中にも、あの舍利弗や目連のように、釈尊の弟子となる以前はサンジャヤの弟子としてパリバージャカであったものが多くいたのであろう。

アッガーラヴァにおいて、初期の弟子たちと釈尊が交わした問答のことを考えると、内容的にも構成的にも最も近い思想風土を反映していると思われるのが、『スッタニパータ』の最古層と見なされている第四章「アッタカ・ヴァッガ」(漢訳『義足経』)にまとめられた一六の短経と、第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」(彼岸道品)のうち一人のバラモンの修行者と釈尊の問答部分である。例えば「アッタカ・ヴァッガ」の第四経「清浄についての八つの詩句」(「摩竭梵志経」)には次のような言葉がある。

(真の)修行者^{バラモ}は、見解・伝承の学問・戒律・道徳・思想のうちのどれによっても清らかになるとは説かない。
かれは禍福に汚されることなく、自我を捨て、この世において(禍福の原因を)つくることがない。

〔スッタニパータ〕第七九〇偈

このように、我執のもとになるようなあらゆる見解(ditthi)・想い(sañña)・はからい(kappa)・分別(vikappa)・思惟(vitakka)の類をすべて捨て去り、論争を超越し、「名称と形態に関する妄執を断ち切って」死の領域の彼岸に至る

ことが、仏典の最古層といわれるこの部分には随所に説かれている⁽³³⁾。捨て去るべき「見・想・妄想・はからい・妄執・分別・思惟」などを表すのに、*diṭṭhi, saññā, kappa, kappiya, kappayeva, vikappa, viakka* など、後の僧院における問仏教や戒律の体系では異なった意味の術語として用いられる言葉が使われているが、この段階ではそれぞれにあまり大きな意味の違いはないようであり、韻律の関係さえ無視すれば入れ替えがきくケースも多いように思われる。これらの言葉は、文献学・教理学的な関心によって比較精査し、それぞれの厳密な意味の違いを見出して段階的に整理しようとするような拘りをこそ、「妄執」として否定しているのである。漢訳『雜阿含經』において、ニグロダ・カッパの名前を「尼拘律想」と、音写と漢字の字義を巧みに組み合わせ（律に拘り想うもの」というように）翻訳したマガダ出身のグナバドラ（三九四〜四六八）は、言語感覚が非常に優れていると思う。

ここではこれ以上詳述できないが、修行者の「疑い」「はからい」「妄執」「我執」を根本問題とみなし、仏の言葉を聞いて生ずる「信」の力によって最終的な「死の超克」が達せられるという「ヴァンギーサ経」の思想と、最古のテキスト「アッタカ・ヴァツガ」「パーラーヤナ・ヴァツガ」に説かれている思想との間には、同じ時代の共通の風土が背景にある。それに気付かせる連想のための鍵（修辭的抵抗）が、編纂者によって「彼岸道品」の結び、『スッタニパータ』全篇の最後に配された「アーラヴィイ・ゴータマ」という名前なのではないだろうか。

さらに、「ニグロダ・カッパ」という名前自体にも同様の示唆機能があるように思われる。「ヴァンギーサ経」における問いの初めにおいて、ヴァンギーサは「先生！あなたは、そのバラモンに『ニグロダ・カッパ』という名をつけられました」（第三四四偈）と述べて、この名前が釈尊によって与えられた房号（仮名）であることに注意を向ける。その上でその呼び名を用いずに「カッパ（Kappa）」（第三四九偈）、「カッパヤーナ（Kappayana）」（第三五四偈）、「カッピヤ（Kappiya）」（第三五八偈）と省略変化させた形で呼んでいる。韻律の関係とする説明も可能なのかもしれない。

いが、亡くなった師を指す呼び方としては不自然である。このような名前の変化形には、読む者（聞く者）を戸惑わせる効果がある。実際、翻訳書の場合には註記が付いているのが普通であり、テキスト上の抵抗であることは確かである。この短くした「カッパ」は非常に多義的であり、その意味は文脈に依存する。バラモン教の伝統においては、そのサンスクリット形 *kaṭṭa* が、ヴェーダ補助学のうち「祭事学」「儀軌」「諸神礼拝の方法」を意味することからも分かるように、基本的に規制的・拘束的ニュアンスを持つ語である。³⁴しかし、アッガーラヴァの初期仏教サンガの文脈では、「カッパ (*kaṭṭa*)」は、捨て去るべき「はからい」として用いられている。端的にそれを示しているのは、「信を寄せた」模範の一人として「彼岸道品」に出てくるバドラーヴァが、釈尊を讃嘆する時に用いる「はからいを捨てた (*kaṭṭaparihāram*)」(第一〇一偈)という形容である。この初期仏教の用法からすると「カッパヤーナ」は(名詞の語尾に *-vyāna* を付ける普通の意味は「の道」であることからして)「はからいの道」であり、「カッピヤ」という変化形は、「はからわれたもの」という意味であろう。³⁵この *kaṭṭiya* という言葉は、戒律を重視した僧院仏教の時代になると特別な術語となるが、ここでは全く意味が変わってしまい、律に「適った、許されうる、相応しい」というように、浄・不浄を弁別するようなバラモン教的用語と化している。³⁶

アッガーラヴァを中心としたアーラヴィーの初期仏教サンガにおいては、そのような浄・不浄を分ける「はからい」は否定されており、その意味で出家した修行者に比べて在家の帰依者を差別する風土も存在しなかった。³⁷アッガーラヴァにはニグローダの樹神ヤツカに供物を捧げるため村人（その多くはスジャータのような若い女性）が訪れ、当然、修行者と在家者の交流があった。律文献に残るアーラヴィーに関わる挿話の中には「曠野鬼村で仏の姿を見た鬼神が、歓喜して仏と僧を食事に招いた」ことが記されている。³⁸アーラヴィーの在家者ハッタカ・アーラーヴァカ *Hattaka Ajivaka* は、篤く三宝に帰依してサンガの発展に貢献し、「よく四摂法をもって衆会を化した」と釈尊に称え

られている。⁽³⁹⁾ その妹アーラーヴィカ(セラー)は出家して『テリーリーガーター(尼僧偈)』に詩を残し、悪魔の誘惑に打ち勝ち「(無明の)闇黒の塊りが、破り砕かれた」と感動を詠っている。⁽⁴⁰⁾

このように出家と在家が混じり合い、その違いを「はからわない」初期サンガであったが、在家帰依者の貢献によってニグローダ樹の周りに僧坊が建築され、組織が拡大していくと、僧院のルール(律)を規定する必要が生じ、次第に出家と在家の関係が変化していった。結果的に両者の間に明確な役割分担が生まれ、本来修行者であった比丘の間にも「儀式執行者」「学者」「営繕担当」などの分業が行われるようになる。⁽⁴¹⁾ そのような変化を経ながらも、アツガーラヴァのサンガは発展を続け、アショーカ王の時代から大乘仏教興隆以後の時代まで、三宝帰依の道場として続した。七世紀にここを訪れた玄奘は、そこにアショーカ王によって建てられた塔の遺跡が残り、石柱には釈尊が「曠野鬼」を教化し回心させた事跡が刻まれていて、近くに幾つかの伽藍があり、大乘の僧が住んでいたことを記録している。⁽⁴²⁾ その遺跡はすでに失われてしまったが、カニンガムは、それが三宝への帰依に因んで「サラナ・ストゥーバ(Sarāna Stūpa)」と呼ばれるかなり大きな仏塔ではなかったかと推定している。その「サラナ(Sarāna 帰依処・洲・避難所)」という名は、現代のビハール州サラン郡(Saran district)という地名に名残を留めたようであるが、実際の仏塔所在地については遺跡が発掘されていないため確定することはできない。⁽⁴³⁾

第1章の冒頭にアーラーヴィーの地理的条件をまとめたが、この一帯がガンジス河とその支流が形成する広大で肥沃な氾濫原であり、モンスーンの到来とともにしばしば大洪水に見舞われることは、アツガーラヴァの思想とその表現にも大きな影響を与えている。土地に豊かさをもたらし、ニグローダ樹をはじめとする木々を繁茂させる恵みの水が、同時に人々を溺れさせ多くの命を奪う苦しみをもたらすことにもなるのである。「アーラーヴァカ経」などの初期經典にみられる「暴流(ogha)」や「海(amava)」を渡るという比喻は、単なる文学的修辞ではなく、その風土に生

きる人間にとっては、生活に直結した実感をともなう隠喩だったのである。

『スッタニパータ』第五章の「パーラーヤナ (parāyana)」という章題は、もともとバラモン教の文脈では「聖典誦誦」「聖句集成」という意味であった。それを「彼岸への道 (para + ayana)」と解して新たな意味を付与し、仏典の名前にして経集の最終章に置いた編纂者は、アーラヴィーの土地と風土に親しい仏弟子であったのかもしれない。成立が最も古いと言われている問答部分の第十番目に出てくる「カッパ (Kappa)」も、その教えを求める切実な言葉と、それに対する釈尊の返答を読むなら、まるでアッガーラヴァに集う修行者の一人であるかのように感じられる。

極めて恐ろしい激流が到来したときに一面の水浸しのうちにある人々、老衰と死とに圧倒されている人々のために、洲 (避難所、よりどころ) を説いてください。あなたは、この (苦しみ) がまたと起こらないように洲をわたくしに示してください。親しきかたよ。

〔『スッタニパータ』第一〇九二偈〕

いかなる所有もなく、執着して取ることがないこと——これが洲にはかならない。それをニルヴァーナと呼ぶ。それは老衰と死との消滅である。

〔『スッタニパータ』第一〇九四偈〕

ヴァンギーサは、アッガーラヴァのニグロダ樹下で亡くなったカッパについて、「かれは、あなたを礼拝し、解脱をもとめ、つとめ励んでおりました。」(第三四四偈)「われらはみな、かの弟子のことを知ろうと望んでいます。われらの耳は、聞こうと待ちかまえています。」(第三四五偈)「われらの疑惑を断ってください。」(第三四六偈)と詠じているが、その疑問の声には、右の問答の余韻が聴き取れないだろうか。



図5. ビハール州の洪水被災者を渡す舟
(2008年撮影)

© AFT/Diptendu DUTTA



図4. ビハール州の洪水被災者
(2008年撮影)

© AFT/Diptendu DUTTA

IV 「アーラヴィ・ゴータマ」とヴァンギーサ

ここまで「アーラヴィ・ゴータマ」という名前を「pariyāya (教えを説くための修辭法)」の一つとして捉え、「迂遠な道」を辿ってきたが、その途上で見えてきた風景の中で、改めてその名前の意味を考えてみたい。

はじめに、それがゴータマという姓にアーラヴィーという地名を冠した名前 (toponym) であることは明らかである。三人のカッサパ (迦葉) を区別するために、それぞれが住んでいたところの地名 (ウルヴェーラ、ナデー、ガヤー) を冠して呼んでいるように。しかしながら、仏典には釈尊の親戚にあたるゴータマ姓の長老がアーラヴィーに居住していたという記述は存在しないので、そのような特定の人物を指している可能性は小さい。

ところがよく調べてみると、実際にゴータマ姓をもつ長老 (従兄弟のアーナンダと父 ストドーダナ) 以外に対して「ゴータマ」という呼び名が用いられている例が、『テラガーター (長老偈)』の中に一箇所だけある。それはヴァンギーサが自分に向けて「ゴータマ (・ブッダの弟子) よ。慢心を捨てよ」と自戒をこめて呼びかける第一二一九偈である。この「ゴータマ」の用例についてノーマンは「隠喩的にヴァンギーサ自身のことを指す (metaphorically of Vangisa)」と註を付けている。⁴⁶⁾

「アーラヴィーの地に居住したゴータマ・ブッダの弟子」という意味に解した場合、

初期経典の中でこれに該当する人物としては、ヴァンギーサとその師ニグローダ・カッパ、優婆塞のハッタカ・アーラーヴァカと妹のアーラーヴィイカ（セーラー尼）が挙げられる。このうち「（仏・法に対して）信を寄せることによつて彼岸に至つたアーラヴィイ・ゴータマ」として最も相応しいのは、「ゴータマ」という名で自らに言及する例が『テラガーター』に確認されるヴァンギーサである。そのように解釈するのが最も理にかなつてゐる。

ヴァンギーサは初期仏教サンガ最高の詩人といわれ、『テラガーター』の最終章「詩句の大いなる集成 Mahanipata」には、彼によつて詠じられた十四の詩（七〇あるいは七一の偈）が収められている（第二一〇九〜一二七九偈）。その結びの部分にあたる第一二六三〜七八偈は、『スッタニパータ』第二章「ヴァンギーサ経」（第三四三〜三五八偈）と全く同文である。この「ヴァンギーサ (Vāṅgīsa = Vāṅg + īsa 「言葉の達人）」という名前は、詩文に優れた才能に基づく仮名（ペンネーム）であり、本名は分からない。その生涯に関しては、彼が残した詩の中に手掛かりが求められる。そのうち、最も端的に自らの生涯の一大事、回心の出来事を振り返つて詠じているのは第一二五三〜一二五四偈である。⁽⁴⁷⁾

かつて、わたしは詩文の芸に陶醉して、村から村へ、町から町へと流浪した。たまたま、わたしは、あらゆる事象の彼岸に達した（覚れる人）にお目にかかった。
 （『テラガーター』第一二五三偈）

苦しみの彼岸に達したかの聖者は、わたしのために、真理の教えを説いた。教えを聞いて、わたしたちは喜び信じた。わたしたちに信が起こつた (saddhā no udapajjatha)。
 （『テラガーター』第一二五四偈）

さらに「ヴァンギーサ経」の結び（第三五六偈）にあたる第一二七三偈にも、次のように謳っている。

第七の仙人（*Isattana* 無上士⁴⁸）よ。あなたのおことばを聞いて、わたくしは信じます（*esa surva pasidami*）。わたくしの問いは、決してむだではありませんでした。バラモンであるあなたは、わたくしをだましません。

（『テラガーター』第一二七六偈）

このようにヴァンギーサは、釈尊に出会い、そのことばを聞くことによつて疑いが晴れ、心が澄んで信を生じたという回心の経験を感動的に謳った詩人なのである。「信を寄せる」模範として、名前を挙げられるにふさわしい仏弟子といえる。

釈尊は、教えを聞いたヴァンギーサの心に自然と浮かんでくる詩の意義を認め、それを人々の前で詠じるように促している。『スッタニパータ』第三章の「みごとに説かれたこと *Subhastā*」という経（第四五〇〜四五四偈）には、仏説を受けて次のように讃嘆する言葉が謳われている。

安らぎ（ニッバーナ 涅槃）に達するために、苦しみを終滅させるために、仏の説きたもうおだやかなことばは、実に諸々のことばのうちで最上のものである。
（『スッタニパータ』第四五四偈）

『テラガーター』「詩句の大いなる集成」にまとめられているヴァンギーサの詩の特徴として、大乘経典（中でも特に浄土経典）の偈文に通じる仏徳讃嘆の比喩の美しさがある。それは『スッタニパータ』「彼岸道品」の結語におけ

るピンギヤの「讚仏偈」にみられる比喩（第一三六偈など）と共通する性質をもち、特に月や太陽の「光明」に譬える表現に特徴がある。

偉大な聖者アンギーラサよ。⁽⁴⁹⁾ あたかも、雲のない空に、月が、汚れの無い太陽のように輝くのと同様に、あなたは、栄光によって全世界を超えて輝く。
 （『テラガーター』第二二五二偈）

かれは独りで煩惱の暗黒を払って坐し、高貴で、光明を放っています。ゴータマは智慧ゆたかな人です。ゴータマは叡智ゆたかな人です。
 （『スッタニパータ』第一一三六偈）

このようなヴァンギーサの詩に表された思想について、ジョン・D・アイルランドはその著『ヴァンギーサー初期仏教詩人』の中で次のようにまとめている。⁽⁵⁰⁾

ヴァンギーサの詩の根底には、仏陀のみが、その説法を通して、聴聞者（原注：Saddasa 字義通りの「仏の）声を聞く者）の心身に深大な変化を生じさせる力があるという思いがある。仏陀は、教えの言葉を発することによって、聞く者たち、少なくともそれを受け取る用意のできている者たちを、気高い道（例えば sotāpanna「預流」）に導き入れ、不動の地に立たせることができる。その場合、明らかに、受け手の側には前もって如何なる修行も必要とはされない。……このような考えは、釈尊の人間の側面を重視するテラヴァーダにおいては、その後発展を見ることがなかった。彼の思想を継承したのは、仏陀の超越性をより重く見ていく部派であり、いわゆる「大

乗」である。

このように、ヴァンギーサの詩に表現された思想は、『スッタニパータ』「彼岸道品」の結語においてピンギヤが謳う「念仏と信心」の思想と軌を一にしている。

『スッタニパータ』と『デーラガーター』という仏教経典の最も古い段階に位置づけられるテキストが、ピンギヤとヴァンギーサという二人の「信の仏教者」による讚仏の詩をもって結ばれているところに、これらの仏典を編纂した仏弟子の願いが鮮明に現れているように思われる。彼らこそヴァンギーサの思いを継承した大乘経典運動の先駆者といえよう。³¹「信の仏教」の先達「アーラヴィ・ゴータマ」とは、ヴァンギーサ自身のことであると同時に、ヴァンギーサに連なる仲間たちのことであり、さらには、仏の言葉に耳を傾け、信を發し歡喜して、その思いを声にする総ての念仏者を指すのであろう。

おわりに

親鸞が「大聖の真言」を学んだように、そのように『ブッダのことば』を学んでみようというのが、小論の試みの出発点であった。『スッタニパータ』は、パリー語という外国の昔の言葉で表された韻文経典が編まれた経集であり、たとえ優れた翻訳や註釈を参照しても、そう簡単に読み解くことのできるテキストではない。しかし、辞書を引きながら、分かりにくいところに赤線を引き、参考文献を集めて何度も目を通してうちに、多くの翻訳者が読解に苦勞している修辭的抵抗の示唆するものが見えてきた。その多くは、隱喩や懸詞的に用いられている仮名^{けみょう}の意味に関わっている。これまでの文献学者による読解は、釈尊が用いた修辭法 (Paryāya) を十分に考慮しておらず、特に「二

グロウダ・カッパ」のような修行者の名前(房号)を単なる固有人名として読み過ごしている点に問題があった。そのため、釈尊が説かれた「信」の決定的意義を聞き取ることができなかったのである。言葉として語られた釈尊の教えに感応する(インスパイアされる、be inspired)ためには、聞く「耳を持つ(sotavant)」ことが肝要である。小論では、地理的・歴史的・社会的・思想的文脈を明らかにすることによって、釈尊が教えを説かれた情景をできる限り再現し、その風土に身を置いて説法に耳を傾けることを心がけた。文学的な經典に表された「想像力の働き」を読み取るためには、迂遠な道ではあっても、こうした解釈の方法が適していると考えるからである。

『スッタニパータ』第一一四六偈において、「信を寄せる」仏教者の模範として釈尊が挙げる「アーラヴィ・ゴータマ」に導かれ、回り道をして辿りついたのがアーラヴィという、これまであまり注目されることのなかった仏の在り所である。二千五百年近く前のガンジス河畔の村はずれ、「アーラヴィ随一」と呼ばれるニグロウダの巨樹が、「信の仏教」原風景の中心にある。その樹下に坐って耳を澄ますと、集まった村人や修行者を前に穏やかに話される釈尊の声が、生き生きと聞こえてくるような気がする。その有様は、関東の稲田や板敷山における親鸞の姿に、そして今もどこか田舎の真宗寺院の櫓の森で、慕参りに訪れた門徒と話を交わす僧侶の姿に重なっていく。

親鸞は、「難度海を度する大船」「無明の闇を破する恵日」という二つの隠喩によって『教行信証』を書き出している。この二つはアーラヴィの風土に根ざした隠喩であり、親鸞のもとに釈尊が説かれた「信の仏教」が届いていた確かな証である。「聞信する」という仏教者の在り方を大切にした親鸞は、仏教史上「行者のはからい」を最も問題視した思想家でもある。もし仮に、親鸞がパリ語の「ヴァンギーサ経」を耳にする機会に恵まれていたとしたら、「カッパ」に対してヴァンギーサが抱いた疑問に深く頷き、「ニグロウダ・カッパ」に寄せて釈尊が語った言葉を「聞いて喜び信じた」ことであろう。我執を絶ちがたい人間が「この世において」はからい・妄執を超えていくために

は、仏法を「聞いて信を起す」ことが決定的に重要であり、それが「不死の門」に入る鍵なのである。「流れに預かった、入った (sotapanna)」という不退転の在り方は、「耳 (sota)」を傾け聴聞することを主として成り立って行くのである。⁽²¹⁾

村人と修行者達の宗教的交わりの中で成立したアッガラーヴァの初期サンガは、「浄・不浄」をはからわない「仏の」声を聞く者（＝聞信者）の和合衆であった。僧院の仏教が確立し、国家の保護を受けて組織的に発展する段階になると、「カッピヤ」という相対的基準が、仏教を非仏教化させる差別と逸脱の要因になっていく。「信の仏教」を称揚するヴァンギーサや彼の同朋たちの声には、組織的發展にともなう「清らかな行い (Brahma-cariya 梵行)⁽²²⁾」の特権化に対する批判、「はからいの道 (カッパヤーナ) への疑問が、通奏低音のように響いている。彼らの思いは「凡夫 (bala, pithagajana)」の身を自覚し、「蝸飛蠕動之類」に共感する大乘・浄土教の思想に通底する。

長い仏教の歴史の中には、「はからいを捨てよ」という教えに従って僧院を出て、森林や世俗のただ中に身を置いた「遁世」「聖」の仏弟子が数多く存在したが、それは個人や小集団の生き方の選択に留まり、アッガラーヴァの初期サンガを現実社会に回復するまでには至らなかった。釈尊の時代から千七百年の時を経て、アラーヴァイーから遙か遠い京都や関東において、開かれた差別なきサンガを確立したのが法然と親鸞の浄土真宗である。吉水や稲田の草庵は、アッガラーヴァ同様、男女・貴賤・老若・道俗をはからわらない聞信者の道場であった。「非僧非俗」「肉食妻帯」という親鸞のラディカルな決断の根底には、同朋サンガを弾圧する国家権力と、それに取り込まれ「はからいの道」と化した聖道門に対する徹底した批判があることを忘れてはならない。⁽²³⁾

アッガラーヴァに於ける「信の仏教」の原風景は、難解な『教行信証』を読み解いていく道をも示唆している。親鸞はこの漢文による著作を、「教・行・証」という学問仏教のカテゴリーに合わせる形で構想しているが、浄土真宗

の「根幹となる仏の教え・具体的実践・それによる目覚めの在り方」を論じていく中で、称名念仏を明らかにする「行」文類の後に、「信」文類を別撰している。そこでは「如来の加威力・大悲広慧の力」によって生起する「不壊の淨信」、諸仏の称揚する「声を聞いて」生起する「眞実信心」について入念な議論が展開される。これは当時の顕密体制を支える神祇崇拜や密教の加持祈祷の文脈において、イデオロギー的に重要な役割を果たしていた「信」「信心」という言葉について、本来の仏教的視点から修正を加え、方向転換する必要があったからと考えられる。それは「信 (saddhā)」について釈尊が行った「古い辞書への反逆」と同じである。このような視座から「信」文類をとらえるとき、それが最後の結論にあたる「化身土」文類の「外教邪偽異執」の「教誡」と密接に結びついていることが分かる。それはちょうど、「信 (saddhā)」をテーマとする「アーラーヴァカ経」「ヴァンギーサ経」が『スッタニパータ』第四章「アッタカ・ヴァツガ」、最終第五章「パーラーヤナ・ヴァツガ」と呼応しているのとバラレルな関係である。このようなつながりを解明するためには、僧院の学僧達による分析的「はからい」の世界に迷い込んで「学生沙汰・文沙汰」するよりも、むしろ現実社会における仏教の活きた働き、特に仏教と国家との本質的矛盾を孕んだ関係に目を向けて考えていくことが必要であろう。今後の課題としたい。

詠じられるべき宗教詩としての「アーラーヴァカ経」「ヴァンギーサ経」を実際に耳で聞いて味わうことは、残念ながら筆者の語学力ではかなわない。しかし、インターネット上の無料動画配信で、ボーディ比丘 (Bhikkhu Bodhi) による「アーラーヴァカ経」の朗詠付き講説を聴視したとき、その穏やかで抑揚のある声と韻律の美しさに心を打たれ、「他者に開かれた声」が社会に伝わっていくところにこそサンガの存在意義があることを思わされた³⁶。これまで唱和しても多少違和感が残った「現世利益和讃」³⁶を、「愚禿悲歎述懐」³⁷と共にあらためて声に出し、深く味わってみたいと思う。

かなしきかなやこのごろの

和国の道俗みなともに

仏教の威儀をもととして

天地の鬼神を尊敬す

南無阿弥陀仏となうれば

他化天の大魔王

釈迦牟尼仏のみまえにて

まもらんとこそちかいしか

天神地祇はことごとく

善鬼神となづけたり

これらの善神みなともに

念仏のひとをまもるなり

* 小論は、二〇〇九年九月八日に大谷大学で開催された日本印度学仏教学会第六〇回学術大会の特別部会「親鸞研究の可能性」において発表した「アーラヴィ・ゴータマから親鸞へ―信の仏教の系譜」の序論にあたる部分を中心に加筆したものである。

註

- (1) 辻本鐵夫「原始仏教に於ける「信」に就いて―特に原始時代の在家者の信仰内容に着目して」『顕真学報』十四(一九三四年)五二六―三七頁。藤田宏達「原始仏教における信の形態」『北海道大学文学部紀要』六(一九五七)六七―一〇頁。『原始浄土思想の研究』(岩波書店、一九七〇年)第六章四節(信の形態)五八六―六一八頁、「浄土三部経の研究」(岩波書店、二〇〇七年)第二章五節二項(念仏と信)四七四―九三頁。神子上恵生「インド仏教における信(saddhā/saddhā)の研究」『真宗研究』一九(一九七四年)一―八頁、村上真完「信を起しせ」再考 panuñcantu saddham」『仏教研究』二二(一九九三年)一―一五―一五〇頁など。
- (2) 金子大榮『真宗學序説』(東京 文獻書院、一九三三年)二〇―二五頁参照。金子は、宗派の教義を学ぶ伝統的な「宗學」の側からの批判に答え、「真宗學」という新たな学を規定せんとするプロレゴメナの中で、次のように述べている。「真宗の學問の對象は、大聖の眞言である。大聖の眞言といふ事はつまり釋尊の言葉といふ事」：「中略」：「是からの眞宗學といふものは親鸞聖人の著述を研究するのは眞宗學でなくして、親鸞聖人の學び方を學ぶのが眞宗學である。：「中略」：親鸞聖人が學といふものをやつて來られた、その學びやうを學ぶのが即ち眞宗學である。」そのようになって始めて眞宗學といふものが「十方衆生の前に」広く公開される。
- (3) Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Routledge, 1988.
 “How the Mahāyāna Began,” in *Journal of Pali and Buddhist Studies* 『パリー学仏教文化学』 vol. 1, 1988, pp. 29-46.
 How Buddhism Began: *The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, 2nd edition. Routledge, 2006.
 What the Buddha Thought. Equinox, 2009.
 Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. Cambridge University Press, 1998.
 Peter Masefeld, *Divine Revelation in Pali Buddhism*. Colombo: The Sri Lanka Institute of Traditional Studies, 1986.
 Rupert Gettin, *The Buddhist Path to Awakening*. Oxford: OneWorld Publications, 2001.
 “Mythology as Meditation: From the Mahāśūdasana Sūtra to the Sukhāraṅgīyā Sūtra,” in *Journal of the Pali Text Society*, Vol. XXVIII (2006), pp. 63-112.
 V.V.S. Saibaba, *Faith and Devotion in Theravāda Buddhism* (Emerging Perceptions in Buddhist Studies, no. 20). New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd., 2005.
 Andy Rotman, *Thus Have I Seen: Visualizing Faith in Early Indian Buddhism*. Oxford University Press, 2009.

- (4) John Ross Carter, "The Arising of *Magga* and *Shinjū*," *The Pure Land* (New Series) No. 4 (1987), pp. 95-106. "On the Lure and Limits of the Self: Theravāda Intimations and Jōdo Shinshū Affirmations," IASBS 国際真宗学会会報1009年大会発表。
- (5) Galen Amstutz, "Shinran's 'Evolved Interiority' in Outline," in James Baskind ed., *Scholars of Buddhism in Japan: Buddhist Studies in the 21st Century* (日本の仏教学者: 二十一世紀の仏教学に向けて) The Ninth Annual Symposium for Scholars Resident in Japan (Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 2008), p. 30 n. 10 によって紹介された内容による。
- (6) 和辻哲郎「原始仏教の実践哲学」(岩波書店 一九二七年、一九七〇年改版) 八八頁。
- (7) Richard F. Gombrich, *What the Buddha Thought*, p. 6, "The Buddha's Use of Metaphor."
- (8) 佐藤信夫「レトリック感覚」(講談社学術文庫、一九九三年) 第二章(隠喩) 一一九頁。
- (9) この論争の経緯と文献学による決定的な論証については村上真完「信を起こせ」再考 *pannuñcanti saddhantā*」【「仏教研究」二二(国際仏教徒協会、一九九三年) 一一五―一五〇頁および阪本(後藤)純子「梵天勸請」の原型」【印度学仏教学研究】四一一(一九九二年) 四七〇―四七一頁註(二)を参照。「おのが」信仰を捨てよ」という解釈の詳細は、中村元撰集【決定版】第十一卷『ゴータマ・ブッダー』(春秋社、一九九二年) 四六一―六二頁註三四を参照。中村訳は主としてブッダーゴース(五世紀)の註に依拠し、傍証に「きわめて古いサンスクリット仏典」として『マハーヴァーストウ』の訳を挙げる。しかし、基本的に一つの語に同時代の辞書による第一義(定訳)を想定した文献学的比較考証によつては、「隠喩的」レトリックを読み解くことはできない。この点で、カシミール出身の僧伽提婆(三八一年長安に着いて各地で訳経に従事)による『増一阿含経』該当箇所(の漢訳は達意で優れている「梵天今來勸 如來開法門 聞者得篤信」(大正二卷五九三頁中 [T0125_02.0593b17-18. 以下、大正大藏経出典はオンライン The SAT Daizōkyō Text Database によって示す)。近年の仏教学者による解釈の大半は、藤田宏達「原始仏教における信の形態」(一九五七年) 以来の「信を發せよ」を支持している。宮元啓一「仏教かく始まりき―パーリ仏典『大品』を読む」(春秋社、二〇〇五年) 三三―四六頁の「梵天勸請の話」には、和訳と適切な解説がある。宮元訳は「信を發し向けよ」であり、解説では次のように述べている。「梵天勸請のエピソードは、ゴータマ・ブッダその人が弟子たちに語り伝えたエピソードですから、後の仏伝のような呆れるほどの神話的な潤色などとは考えられません。ですから、ここに登場する梵天も例外ではなく、善き世俗人だったと考えるのが一番正しいと言えるかもしれません。」(四四頁)。適切な読解と思われる。
- (10) 中村元前掲書四六二頁一七行目。中村元博士は、『スッタニパータ』など原始仏典の各所に親鸞の思想との共通性を認めながら、この「信の仏教」の *locus classicus* といふべき「梵天勸請」の一節については、最後まで自身の文献学的解釈に固執さ

れた。中村訳は学問的権威があり、岩波文庫版によって最も普及しているだけに、大きな問題を残している。

- (11) 中村元訳『ブツダのことは スッタニパータ』(岩波文庫、一九八四年改訂版) 二四一頁の訳を右の問題点について修正。以下『スッタニパータ』の和訳は、参照の便宜を考慮して中村訳と近年の宮坂宥勝訳『ブツダの教え スッタニパータ』(法蔵館、二〇〇二年)の頁数を示す。

- (12) ヴァツカリについて最も詳しいのは相応部經典(サンユッタ・ニカーヤ) 二二・一八七(南伝大藏經第一四卷一八八〜一九六頁)である。現代語訳は『世界の名著1 バラモン教典・原始仏典』(中央公論社、一九七九年)所収、長尾雅人・工藤成樹訳「病あつきヴァツカリ」を参照。

- (13) 「アーラヴィ・ゴータマ」という名前は、この『スッタニパータ』第一一四六偈にただ一度出てくるだけで、他の初期經典にはどこにも見出されない。この偈に対するブツダゴースアの註には「アーラヴィ・ゴータマとは、信 *saddha* によって阿羅漢となつた長老」と、偈文自体に依つた説明があるだけで、具体的意味のある註になつていない(G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, “*Alavi-Gotama*” を参照)。「スッタニパータ」の編纂者は、本篇に説かれた教えに言及するような釈尊の言葉を、言わば「大喜利の謎かけ」的に配したものと思われるが、この重要な *pariyāya* にブツダゴースアは全く反応していないのである。

- (14) 「アーラーヴァカ経 *Alavaka Sutta*」と「ヴァンギーサ経 *Vangisa Sutta*」は、形式の上からは散文による序分に続いて韻文の問答が行われる対話劇で、テクストの成立史的に見ると古くから独立して流布していた韻文 (*floating verse*) の法語に劇的效果を加味する序分を加えて編集されたものである。「アーラーヴァカ経」のようにヤツカが謎かけをする形式は、以前からあるサンスクリット文学のスタイルを踏襲している。この編集が行われた時期は「スッタニパータ」が経集として編纂された時期を大きく遡らない可能性がある。しかし材料に用いられた韻文の法語・ヤツカの物語・カッパの死をめぐるエピソードは、古くから伝承されていたものである。「アーラーヴァカ経」の言語・形式・韻律・教義(特に *saddha*) についての総合的分析は N.A. Jayawickrama, “A Critical Analysis of the *Sutta Nipāta*,” *Pāli Buddhist Review* Vol. 2, No. 3 (1977), pp. 141-150, “The *Yakkha Ballads*” (originally published in *University of Ceylon Review* 8 [1950], pp. 36-44) を参照。

- (15) 富田真理子「『スッタニパータ』『ヴァンギーサ経』における涅槃について」『待兼山論叢』四二(大阪大学大学院文学研究科、二〇〇八年)の中に、文献学的方法によるこれまでの研究が整理され、残されている問題の指摘も含めた最新の成果がまとめられている。富田が参考文献に挙げていない論文の中で「ヴァンギーサ経」における涅槃についての考察で重要と思われるものに辻本鐵夫「経集に於ける涅槃思想」『経集概説』(顕真学苑出版部、一九三二年) 四七〜六七頁がある。この経

典でヴァンギーサが釈尊に問いかける疑問は、涅槃が現生において獲得される在り方なのか、死後に到達する世界なのかという問題に関連していることは確かである。しかし、彼は釈尊に教理を尋ねているのではない。ここでは、常待していた師が亡くなり、独り遺された感受性豊かな弟子が、呆然とした心に浮かぶ疑問をそのまま吐露していると捉えるのが自然な読みではないだろうか。「亡くなったあの人は（生きている間にはいろいろあったけれど）いつも居たこの場所に今はもう居ない。いったいどうしてしまったのだろう」という素朴な、しかし親しい人の死を経験した者に普遍的な疑問が根底にあるからこそ、この経典は宗教文学としての味わいを持つのである。

(16) ニグロータ樹は仏伝において、生死と涅槃、俗と聖の逆対応的な結びつきを象徴する樹木として重要な隠喩となっている。六年に及ぶ苦行のため死に瀕していたシッダールタに、ウルヴェーラの村娘スジャータが供したミルク粥は、その樹下にシッダールタが坐っていたアジャパーラ（山羊頭）という名のニグロータ樹に宿る神への捧げ物であった。成道の後の七週間、仏陀は一週間に異なった霊樹の下に坐り続けたが、そのまま死んでしまうことを勧めるマール（死魔）からの干渉と、世の人々に法を説くようにという梵天からの勧請は、どちらもアジャパーラ・ニグロータ樹の下に坐している間の出来事とされる（G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, "Ajāpā-nigrodha." 田辺和子「尼拘律樹—梵天勧請の樹」中村元編『仏教植物散策』東京書籍「一九八六年」五六—六〇頁参照）。仏伝におけるニグロータ（ベンガル菩提樹）とアシユヴァッタ（インド菩提樹）の象徴的意味については、J. プロス『世界樹木神話』（八坂書房、二〇〇〇年）七五—八七頁に優れた解釈が分かりやすく示されている。

「根が上に枝が下に伸びる木を、今このときに (samprati) 知っている者、その人は、死が彼を殺すとは決して信じないであろう。」(Emeneau, p. 367 所引サンスクリット原文と英訳を参照)。この偈文に用いられている *śraddadhātī* という動詞は、「死 (mṛtyu [mr → māra] 死魔) が生ある者 (jāna) を殺す」という命題を対象として「信ずる (believe)」という「古い辞書」通りの意味で使われている。

ニグロータ樹は仏伝においても、生死と涅槃、俗と聖の逆対応的な結びつきを象徴する樹木として重要な隠喩となっている。六年に及ぶ苦行のため死に瀕していたシッダールタに、ウルヴェーラの村娘スジャータが供したミルク粥は、その樹下にシッダールタが坐っていたアジャパーラ（山羊頭）という名のニグロータ樹に宿る神への捧げ物であった。成道の後の七週間、仏陀は一週間に異なった霊樹の下に坐り続けたが、そのまま死んでしまうことを勧めるマール（死魔）からの干渉と、世の人々に法を説くようにという梵天からの勧請は、どちらもアジャパーラ・ニグロータ樹の下に坐している間の出来事とされる（G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, "Ajāpā-nigrodha." 田辺和子「尼拘律樹—梵天勧請の樹」中村元編『仏教植物散策』東京書籍「一九八六年」五六—六〇頁参照）。仏伝におけるニグロータ（ベンガル菩提樹）とアシユヴァッタ（インド菩提樹）の象徴的意味については、J. プロス『世界樹木神話』（八坂書房、二〇〇〇年）七五—八七頁に優れた解釈が分かりやすく示されている。

『無量寿経』においてニグロダ樹は、広い大地を覆う樹冠の巨大さから、一切衆生を守護する利他の徳の喩えに用いられる。「すべての生あるものを普く覆い護るので、樹木の王ニグロダのようである。Dyagbodhatumarijassatsai sarvasatvaparinataya」(香川孝雄「無量寿経の諸本対照研究」二九四頁)、魏訳「如尼拘類樹 普覆一切故」(T0360_12.0274a25-26)、『真宗聖典』五五頁)。阿弥陀仏の本願における第二八願「道場樹」の願とその成就文「無量壽佛其道場樹 高四百万里 其本周圍 五十由旬 枝葉四布 二十万里」(『真宗聖典』三五頁)は明らかに「宇宙の木」、「世界の軸」としての「尼拘類樹」をイメージしている。浄土の絵画的表現において、阿弥陀仏の天蓋を形作る巨大な樹冠は、「世界の樹」としてのニグロダにその原型が求められる。親鸞は、道場樹についての願成就文を『教行信証』「化身土巻」に引用し、その樹を見ることに意味を注目している。「阿難、もしかの国の人天、この樹を見るものは三法忍を得ん。一つには音響忍、二つには柔順忍、三つには無生法忍なり。」(『真宗聖典』三二七―八頁)。

親鸞の生涯において、俗と聖の逆対応的つながりの象徴として、道場樹ニグロダと同様の隠喩になっているのは、聖徳太子に因む京都の六角堂や関東の太子堂である。聖と俗の境界にあって聖俗二元を超え(非僧非俗)、そこに生死を出ずる「不死の門」が開かれる。

- (17) 「逆超越」は、フランスの哲学者ジャン・ヴァール(一八八八―一九七四)が用いた概念「トランス・デサンダンス transdescendance(自己と自然に向かつて下向きに超え降りていく動き)」に示唆を受けた武内義範による哲学用語である。武内はこの概念を「人間の有限性の自覚の底に深まりゆくこと」という意味で用い、「有限性の自覚とその超克の問題という角度からこの概念を追求している。」長谷正当「トランス・デサンダンスとしての超越―武内義範の宗教哲学―」『心に映る無限―空のイメージ化―』(法蔵館、二〇〇五年)二七五頁参照。この概念は、武内が研究していた原始仏教・親鸞思想を貫く核心的イメージ、真宗の伝統でいへば善導の「二種深信」を宗教哲学的に表現したものと考えてよい。それは更にキェルケゴールのキリスト教的存在主義における「不安」と「信」の関係にも通じる。細谷昌志「逆対応」の論理と「逆超越」―キェルケゴールの『死にいたる病』をめぐる―『親鸞教学』九四号(二〇〇九年)六〇―七八頁参照。

- (18) Alexander Cunningham, *The Ancient Geography of India*, London: Trilbner, 1871, reprinted Delhi: Low Price Publications, pp. 370-72. Map: Travels of Hwen Thsang in the Gangetic Provinces A.D. 637-639. カニンガムは『大唐西域記』巻五(T2087_51.0908a07-19)に記される「曠野鬼」(Alāvaka Yakkha) 帰依を記念したアショーク王の塔・石柱の場所を、現在のビハール州サラン郡の都チャプラ(Chupra)に比定している。近年、森章司・本澤綱夫は、「由旬(yojana)の再検証」(『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究』6 基礎研究篇Ⅱ)中央学術研究所二〇〇二年、三六―三九頁)において、アール

ヴィーの位置をチャプラより六十キロほど西方のバリア (Ballia) に比定している。これは「曠野」という名前の「精舎」について法顕が記す位置 (T2085, S1.086406-08) には適する。しかし、この近辺の地理については『大唐西域記』の記述の方が詳しく信頼できるようにも思われる。カニンガムは、法顕が用いる「曠野」(Vast solitude) という漢訳名からインド名 "Vrihadaranya or Bidaran" (Skt. Brihadaranya) を想定し、その転訛した形が Bidhham (Skt. Avidha-karma 不穿耳) すなわち『大唐西域記』の「不穿耳寺」であると考えている (Ancient Geography of India, p. 371)。その不穿耳寺は現在の Ballia 近郊の小村 Bikapur に比定され、ベナレスとパトナからの位置関係も法顕の記述に適合する。水谷真成訳『大唐西域記』(中国古典文学大系二二六、平凡社、一九七二年) 二二七頁の注二、三を参照。

アーラヴィー Alavī の地理・語源・仏典に描写される地域の特性については、さらに以下を参照: G.P. Malasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, Nundo Lal Dey, *The Geographical Dictionary of Ancient and Medieval India*, (first published in 1927) New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1971, pp. 3-4. 宮坂宥勝『Atavaka に ついて』(高野山開創千五十年記念密教学密教史論文集) 一九六五年) 三五七-三八二頁、村上真完・及川真介訳『仏のことば註 二 バラマッタ・ジョーティカー』(春秋社、一九八九年) のアーラヴァカ経に対する訳註 (二二七-二九頁)。

- (19) 中村元訳『ブツダ最後の旅―大バリニツパーナ経』(岩波文庫、一九八〇年) 四六-五一頁。このナーディカ村において、アーナンダは釈尊に、その地で亡くなった多くの僧尼・在俗男女信者の名前を挙げて一人一人の死後の行き先を尋ねる。それに答える中で釈尊は、「法の鏡」という名の教え、三宝への帰依「淨信 aveccappasāda」がそのまま「不死の門」であることを示す教えを説かれる。このナーディカ村での説法は「現生不退」「住正定聚」を説いており、後述するように、近くのアーラヴィーを舞台とする「アーラヴァカ経」「ヴァンギーサ経」の主題とつながっている。「法の鏡」は、それを教理的に整えたものである。

- (20) 法顕によって「曠野」と漢訳された地名のサンスクリット原語について、カニンガムは Brihadaranya (広漠寂寥とした森林荒野) を想定しているが、仏典における「曠野」のサンスクリット原語は寧ろ Alavī (パーリ語 Alavī から) である。この「Alavī 曠野」は固有の地名としてだけでなく、「徒歩の旅が困難で危険な荒野」という意味で広く經典に用いられている。例えば、マガダ国(グプタ朝)出身の求那跋陀羅(三九四-四六八)が漢訳した『楞伽経』では alavī が「曠野」と訳され、「古城に向かう平坦な正道」と対比的に用いられている (T0670, 16.0498c28-29)。この文脈で「古城」は涅槃の都の隱喩。また鳩摩羅什(三五〇-四〇九)訳『法華経』の化城喻品では alavī-kanāra が「險難惡道」と訳されている (T0262, 09.0025c26)。中村元『仏教語大辞典』の「曠野」の項では、「現在のサンスクリット語の用法の区別にしたがって

解釈した」と付記した上で「木もなく荒れはてている所 (Skt. *alavi*)」と「木の茂っている荒地 (Skt. *kanāra*)」の二つの意味を挙げている。木が茂っているかどうかの問題は、「*alavi* 曠野」が普通名詞として用いられる文脈に依存すると考えられる。パリー語 *Alavi* に由来するサンスクリット語 *alavi* の原義は *vana* や *aranya* と同義の「森林 a forest, wood」であり、それは釈尊の時代の *Alavi* の環境・風土と深いつながりをもっている。バラモン教に基づく国家のサンスクリット文化圏から見たとき、そこは危険な林住種族の住む未開な森林地帯である。雨季の大洪水でガンジス河が氾濫すると激流が押し寄せて一面海のような地勢が、「徒歩の旅が困難で危険な荒野」という普通名詞 *alavi* の由来であろう。固有の地名としての「*Alavi* 曠野」が樹木の茂った場所にある聚落として大乘の時代になっても知られていたことは、例えば中部インド出身の曇無讖 (三八五～四三三) が漢訳した『大般涅槃經』梵行品に見られる釈尊の *Alavaka* 教化の挿話における描写を見れば明らかである。「如我一時 遊彼曠野 聚落叢林 在其樹下 有一鬼神 即名曠野」(T0374_120460c01-03)。

(21) 岩井章吾「原始仏教聖典資料に記された釈尊の雨安居地と後世の雨安居地伝承」(『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究 六 基礎研究篇Ⅱ』中央学術研究所、二〇〇二年) 五六～七三頁、一二二～一二七頁。

(22) 岩井章吾「釈尊雨安居地伝承の検証」(『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究 十四 基礎研究篇 V』中央学術研究所、二〇〇九年) 一〇二～一〇三頁註 (11) John Stevenson, *The Kappa Sutra, and Nava Tanva: Two Works Illustrative of the Jain Religion and Philosophy* (Bibhulife, 2009 [originally published before 1923]), p. 91. ただし *Kalpastira* の表記は *Alavi* ではなく *Alambhika* になっている。

(23) J・ゴングダ『インド思想史』(鏡淳訳、中公文庫、一九九〇年) 第四章「古期ウパニシャッドー輪廻、業、ヨーガ」五七～八一頁参照。『プリハッド・アラニヤカ・ウパニシャッド』の中で哲人ヤージュニヤヴァルキヤ(前六五〇～前五五〇頃) によって説かれた業・輪廻説が最もよく知られている。

(24) 『宮坂宥勝著作集 第一巻(新版) 仏教の起源』(法蔵館、一九九八年) 序説「仏教興起時代の種族社会」第三章「種族社会と仏教の起源」、および宮坂宥勝訳『ブッダの教え スッタニパータ』(法蔵館、二〇〇二年)「序文」最初期の仏教について) 三～三六頁。

(25) チェーティヤの起源と変容については Dikshitar, V.R.R., "Origin and Early History of Caiyas," *Indian Historical Quarterly*, Vol. 14, No. 3 (1938), pp. 440-451. 中村元撰集【決定版】第十二巻『ゴータマ・ブッダⅡ』(春秋社、一九九二年) 七〇～七四頁参照。

(26) 中村元訳『ブッダ最後の旅—大バリニッパーナ経』九～一六頁。第一章の冒頭にヴァッジ族の「七不退法」が説かれるが、

その六番目がチエーティヤ尊崇である。九二頁のヴェーサーリーを去るときの挿話は、中村註によれば釈尊滅後に遺された者による回顧談らしい。

(27) 中村元訳四四～四五頁。宮坂訳七二～七四頁。

(28) 種族社会において、ヤツカは樹神として自然の生産力の象徴として崇められていた。釈尊の時代にもその伝統が残っており、釈尊自身もヤツカと呼ばれることがあった。仏法の守護神となった初期のヤツカは、端麗莊嚴な人間の姿で表象されている。パールフット欄楯柱の浮彫(前二世紀頃)には、まだ整った美しい姿で描かれている。Robert DeCaroli, *Hunting the Buddha: Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*, Oxford University Press 2004, p. 17, Figure 1.1 Suchloma Yakho, p. 19, Figure 1.2 Ajakako Yakho. その神性が没落していくのは古代種族社会の消滅と同時期であり、仏教が弾圧されたシエンガ朝(前一八〇頃～前六八頃)に入ると、醜く嫌悪すべき姿で描かれるようになっていった。『宮坂宥勝著作集 第一巻(新版) 仏教の起源』七六～七七頁参照。中国を経て「夜叉」として日本に伝えられた姿は、すでに「悪鬼神」と化した後のものである。インドにおけるヤツカ信仰とその図像については更に以下を参照。Ananda K. Coomaraswamy, *Yaksas* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1971). Ram Nath Misra, *Yaksha Cult and Iconography* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1981). J.P. Sharma, *Jaina Yaksas* (Meerut, Kusumajali Prakashan, 1989). Gail Hirsch Sutherland, *The Disguises of the Demon: The Development of the Yaksa in Hinduism and Buddhism* (Albany: State University of New York Press, 1991). 高橋堯英「サカルクシヤン時代のマトウラーにおけるヤクシヤ信仰に関する一考察」『印度学仏教学研究』五一―一(二〇〇二年) 四四三～四四八頁。インドにおける人種差別とカースト制の成立については、谷口晉吉「インド史における差別と融合―ベンガルとアッサムを中心として―」『二橋論叢』一四四(四)(一九九五年) 六四九～六五五頁を参照。

(29) 中村元訳七三頁。宮坂訳三四三頁。

(30) 森章司「遊行と僧院の建設とサンガの形成」『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究 一四 基礎研究篇 V』(中央学術研究所、二〇〇九年)。Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture* (Motilal Banarsidass, 1962), pp. 53-65, "From Wandering to Settled Life," and "Āvāsas and Ārāmas: Early Monk-settlement."

(31) ブツダゴーサの註によれば、ヴァンギーサは、釈尊に帰依する以前は、死体の頭を叩いて死後の行き先(六道のいずれか)を占う呪法を行っていた。釈尊に出会い、煩惱が尽きた人の頭蓋骨を示され、叩いてみたが行き先が分からなかったため、それを求めるための明知を求めて出家したとされる(村上真完・及川真介訳「仏のことは註 二 パラマッタ・ジョーティカー」五九八～九九頁)。おそらくこれは、火葬した師の舍利を抱えて、呆然としたまま釈尊のもとを訪ね、カッパのことを

尋ねた事実、即ちこの「ヴァンギーサ経」に描かれるヴァンギーサの姿に由来する後代の脚色であろう。いずれにしても業と輪廻のパラダイムは、仏教の最初期からすでに林住種族の社会に浸透しており、「死の超克」ということが、アッガラーヴァの比丘達にとっても最大の関心事であったことは確かである。この点に関して金漢益「原始仏教における死の超克」『パリー学仏教文化学』七号（一九九四年）八三—一〇〇頁を参照。

- (32) 初期仏教とパリバージャカ、特にサンジャヤの懐疑論との深い関係については、茨田通俊の一連の研究に詳しい。「サンジャヤ説の *tathāgata* 考」『印度学仏教学研究』三八—（一九八九年）三二八—三三〇頁。「仏教興起時代の思想家と形而上学的課題—サンジャヤ、仏教、ジャイナ教を比較して」『大谷大学大学院研究紀要』七（一九九〇年）一三—三六頁。「続サンジャヤ説の *tathāgata* 考」『印度学仏教学研究』四〇—二（一九九二年）一七—一九頁。「サンジャヤ説の *tathāgata* 考」『印度学仏教学研究』四一—二（一九九三年）一五〇—一五四頁。「無記説と外教思想」『仏教学セミナー』五七号（一九九三年）二二—三四頁。「初期仏教教団における遊行と *paribhijāka*」『真宗教学研究』一九号（一九九八年）六三—七四頁。「対外道における初期仏教の思想的見地—業・輪廻思想と無記説」『真宗教学研究』二〇号（二〇〇一年）五五—六六頁。ジャヤウィックラマも『スッタニパータ』の社会的背景としてパリバージャカとの交流・親近性に注意している。N.A. Jayawickrama, "A Critical Analysis of the Sutta Nipāta," *Pāli Buddhist Review*, Vol. 1, No. 2 (1976), p. 80.

興味深いことに、ニグローダという名前のパリバージャカ（梵志）がいて、釈尊と問答を交わし、その説法を聞いて「信じ、歡喜し」弟子となったことが、「獅子吼」*Shanāda* の名を冠した經典の中に記されている。ディーガ・ニカーヤの *Udumbarika Shanāda Sutta* 「優曇婆羅師子吼経」(南伝大藏経第八卷、漢訳長阿含「散陀那経」、中阿含「優曇婆羅経」、「尼拘陀梵志経」) には王舎城のウドウンバリカー梵志女林に住むニグローダという名前のパリバージャカが出てくる。在俗のサンダーナ居士が釈尊を訪問する途中ニグローダのもとに寄り、やがて釈尊もそこを訪れて問答が始まる。 *Kassapa Sihanāda Sutta* 「迦葉師子吼経」の末尾に、そのニグローダ梵志が弟子となり出家したときのことを、釈尊が良き前例として語っている(南伝大藏経第六卷二五三—五四頁)。「苦行梵志のニグローダが遁世のことに関し、私に問いを發した。私はそれに答えた。私の答えに彼は甚だ歡喜した。」「師よ、世尊の法を聴いて、歡喜しない人がいるでしょうか。最もすぐれています。師よ。最勝です。…(中略)…私は世尊に帰依し、法と僧伽に帰依し奉ります。どうか、世尊のもとで出家させて下さい」この仏弟子となったニグローダが、王舎城からアーラヴァーへ遊行し、アッガラーヴァを修行の場と定め、そこで阿羅漢となり、ヴァンギーサを弟子として、最後は病のため亡くなったと想像することは不可能ではない。G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names* は別人として項を立てているが、同一人物である可能性を否定する理由はないように思われる。そもそも

も「ニグロダ・カッパ」という名前は、世俗の人名ではなく、釈尊が彼につけた房号(仮名)である。ヴァンギーサは彼を呼ぶときに短く「カッパ」と呼んでいるし(第三四九偈、同じように釈尊が省略して「ニグロダ」と呼んだと考えることもできる。「ナーマ・ルーバ(名色)名称とそれが指し示す実体」への妄執をカッパが断ち切った」ということは、亡くなったら、もはやそのような「名称と実体」との対応を前提に捉えられるべき存在ではない、「名前では指し示されない」という意味もあるだろう。初期仏教における名前の問題については、雲井昭善『万人に語りかけるブッダ―「スッタニパータ」をよむ』(NHKライブラリー、二〇〇三年)一三三―一三七頁(「人間の世界と名称」の項を参照。そこには次の三偈が引用されている。「世の中で名とし姓として付けられているものは、名称にすぎない。その時その時に付けられて、約束の取り決めによってかりに設けられて伝えられているのである」(『スッタニパータ』第六四八偈)、「どのような河でもガンジス河へ流れこむものはすべて、それらは名と姓を失う。ガンジス河へ海に入ってしまったえば、すで見えない」(『ジャータカ』六・三五九頁、「南伝」第三九卷、五九頁)、「身を棄けた生きものの間ではそれぞれ区別があるが、人間のあいだではこの区別は存在しない。人間のあいだで区別表示が説かれるのは、ただ名称によるのみ」(『スッタニパータ』第六一―一偈)。

- (33) ルイス・O・ゴメスは、「アッタカ・ヴァツガ」と「パーラーヤナ・ヴァツガ」にみられる *apophatic* (否定の言辞)によって逆方向の真理を示す傾向は、パーリ仏教一般よりも、かえって後のナーガールジュナ(龍樹、一五〇―二五〇頃)を祖とする大乘中観派(特に帰謬論証派)に近いことに注目し、画期的な論文を発表している。Luis O. Gómez, "Proto-Mādhyamika in the Pāli canon," in *Philosophy East and West* 26, No. 2 (April 1976), pp. 137-65. テイルマン・フェッターは「ゴメス説を支持し、さらにその所以を論じている。フェッターによれば「アッタカ・ヴァツガ」の各経の思想は一樣ではなく、中には仏教以前のバラモン教や他の種族宗教・自由思想家の影響が混在して残っており、その中にゴメス説を支持するような傾向をもつ一群の経典が見出される」といふ。Tilman Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism* (Leiden: Brill, 1988), pp. 101-06; Appendix: *Mysticism in the Aṭṭhakavagga*. コンブリッジもブッタの言説の特徴として *apophatic* な傾向に注目している。What the Buddha Thought, (Equinox, 2009), pp. 153-55, "Practical Limitations of the Apophatic Approach." 注目してゐる。
- (34) 一般のサンスクリット辞書には語源が明確に示されていない(実はサンスクリット語の専門的な語源研究によっても明確でない)が、動詞としての *kṛp* は「適う、合法とする、効果を期待できるようにする」「準備する、配置する、分ける、意図する」というような意味が先に来て、仏教サンスクリットにおいて否定的なニュアンスをもつ「分別する、計らう、思惟する」という意味は、比較的下位になる。V.S. Apte, *The practical Sanskrit-English dictionary* 参照。バラモン教文化の中で名前として用いられる場合のニュアンスを漢字で表すなら「適」「適」「期」「儀」そして時間の「劫」などであろう。

- (35) 「アッタカ・ヴァッガ」第一〇経「死ぬりも前に」の中に *kappam*、*vei akappiya* という表現が出てくる。この聖者に対する形容は「かれは分別を受けることのないものであって、妄想分別におもむかない」と訳されている（中村元訳『ブツダのことは スッタニパータ』一九〇頁、第八六〇偈）。
- (36) 片山一良「パーリ仏教における相対的基準」(一) — *kappiya* の原義 — 『駒澤大学佛教学部論集』一九九号（一九八八年）四九二—五一〇頁。「パーリ仏教における相対的基準」(二) — *kappiya* とニカーヤ — 『駒澤大学佛教学部研究紀要』四七号（一九八九年）二五二—二六八頁。*kappiya* の語源的意味と *kappa* の多義性については、前者(一)の四九六—五〇一頁に詳しい。後者(二)によればニカーヤには「律文献に見出されるような意味で」今我々が扱う *kappiya* なる語は殆ど見出されえないと言っている。僧院の仏教における浄・不浄の規定として *kappiya* が果たした特異な役割については、更に山極伸之「パーリ律健度にみられる浄法」『文学部論集』八七（佛教学部文学部、二〇〇三年）一—一五頁を参照。
- (37) 初期インド仏教について、僧俗の明確な区分を前提にした従来のサンガ観は見直すべきことが、近年の研究によって指摘されている。例えばピーター・メイスフィールドは、「ニカーヤの時代に宗教性の判断基準になったのは *sāvaka*（仏の声として法を聞く者）であるかどうかであって、出家しているかどうかではなかったことを論じている。Peter Masefield, *Divine Revelation in Pali Buddhism* (1986), pp. 1-36: "The Spiritual Division of the Buddhist World."」の点に関しては更に Jeffrey Samuels, "Views of householders and Lay Disciples in the *Sutta Piṭaka*: A Reconsideration of the Lay/Monastic Opposition," *Religion* 29 (1999), pp. 231-241. Piya Tan, "Layman Saints: A Study of Lay Persons on the Path of Awakening," *Living World of the Buddha* SD no. 6 (2004), pp. 86-115. <<http://dharmafarer.googlepages.com>>
- (38) 「彌沙塞部和醜五分律」(T1421_22.0053b24-29)。岩井章吾「原始仏教聖典資料に記された釈尊の雨安居地と後世の雨安居地伝承」一二五頁。岩井論文には、「在家居士と出家比丘の親しい交わりの中でアーラヴィーの初期サンガが形成されていた様子を物語る律文献資料が、他にも多数あげられている。このような律文献において、林住種族やその世界が「鬼神」「鬼神界」などと、まるで「人に非ず」「穢れ」ものであるかのように表現されているのは、バラモン文化の差別性 (*kappiya* による相対的基準) が僧院仏教に根付いてしまったことを示している。
- (39) 『阿羅漢具徳經』(T0126_02.0834a08-10)「能以四攝法 善化衆會 心賀悉多哥長者 及阿吒嚩哥 (Aṭṭhaka) 是。同住於大野 (＝曠野 *Atavi*)」。「アッタッタラ・ニカーヤの注釈によれば、ハッタカ・アーラヴィー王の子供で、食人鬼であったアーラヴィーヴァカ・ヤツカ (曠野鬼) に人身御供として差し出されたが、釈尊のアーラヴィーヴァカ教化によって救出され「手渡された」ところからハッタカ (手長者) と名付けられたという (*Dictionary of Pali Proper Names*)。この「食人鬼

と王様」の物語には祖型があり、インドの仏教文学の中に様々な形をとって語られている。渡辺海旭（一八七二—一九三三）は、その発展を詳細に分析した研究を発表している。K. Watanabe, "The Story of Kalmasapāda and Its Evolution in Indian Literature," *Journal of the Pali Text Society* (1909), pp. 236-310.

(40) 中村元訳「尼僧の告白テリーリガーター」(岩波文庫、一九八二年)二〇頁(セーラー尼)。

(41) インド仏教における僧俗関係の歴史的变化、職業的僧侶の分業制確立には、「浄・不浄」を相対的に「はからう」思想の台頭が深く関係しており、それは鎌倉期日本の聖道諸宗における差別的思想にまでつながっていく。この点については袴谷憲昭「悪業払拭の儀式関連経典雑考 I~IX」(一九九二—一九九九年、同「仏教教団史論」[大蔵出版、二〇〇二年]第二部にまとめて再録)に、その問題性が詳しく批判的に考察されている。そのうち「悪業払拭の儀式関連経典雑考 VI」(駒澤短期大学紀要)二四(一九九六年)六七—九一頁)では、「vaṅṅvyākara」の役割と差別主義」と題して、僧院における出家者と在家者の仲介を担った管理人(執事)の仕事が、バラモン教的「穢れ」の意識にもとづく差別的役割分担であったことが論じられている。サンスクリット語の vaṅṅvyākara は、僧院が大規模化した大乘経典成立期には、出家者の職名になっていったようである。テラヴァーダでは、パーリ語「カッピヤ kappiya」を用いた kappiya karaka が、同様の職務を担う在俗帰依者の名称となっており、おそらく僧院仏教の初期から、律に照らして適法でない不浄なもの(お金・禁制飲食物・髪や垢や排泄物を含む人間の身体)を出家者達のために「浄化」する役割を担っていた。この点については Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life: According to the Texts of the Theravāda Tradition*, translated by Claude Grangier, and Steven Collins (Cambridge University Press, 1990), pp. 79-80, "Kappiya karaka" を参照。テラヴァーダでは現代までそのままの意味で kappiya karaka またはその短縮形 kappiya が使われている(功德を積める奉仕であり、差別視されているかどうかは不明)。中国・朝鮮半島を経て仏教が日本に伝来し、大寺院が建設されると、当初から vaṅṅvyākara や kappiya karaka にあたる専門職が必要となり、奈良や京都の大伽藍には「執事・浄人・近事(ごんじ)」等の名称で多くの人が働いていたと考えられる。その一部が特に中世以降、「浄・不浄」を職住に結びつけた差別の対象になっていったと考えることができる。ここで厳密な歴史的考証はできないが、このように辿ってみるなら、近世以降の日本における部落差別の問題は、「カッピヤ」と深い関係があることが分かる。部落差別の浸透は「穢れ」を忌む習俗の普及と密接に結びついているが、僧院に発展する以前のアツガールヴァアのようなチエーティヤが、墳墓の上の霊樹を中心とした葬送・納骨・供養の霊域であったことを考えるなら、「死穢」を「清め扱う」というような思考は、釈尊の仏教から最も逸脱した非仏教的「はからい」と言える。

(42) 水谷真成訳「大唐西域記」(中国古典文学大系三二、平凡社、一九七一年)二二七—八頁。

- (43) Alexander Cunningham, *The Ancient Geography of India*, pp. 371-72. 同じビハール州、ヴェーサーリー郊外のケサリア (Kesaria) には、一八六一年からカニンガムによって調査が実施された大塔がある。氾濫原のため泥土に覆われていたが、一九九八年以降の発掘保存修理によって、ジャワ島のポロブドゥールを上回り「世界最大」といわれる全貌が明らかになった。その写真から類推すると、曠野の仏塔サラナ・ストゥーパも、周囲を見晴らせる高台のような巨大な仏塔であった可能性がある。
- (44) 「解脱をもとめ、つとめ励む」修行のあり方が、ニグロータ・カッパの場合には、自力の究極的問題としての「はからい」、自己執着(有身見、我執・我所執・我慢)に悩まされる結果となって現れ、そのことが身近にいたヴァンギーサの疑いの背景にあるようである。相応部經典(蘊相心 *Khandhasamyutta*) には「Kappaカッパ(劫波)」と呼ばれる長老についての連続した二つの経があるが (S.ii:169f)、その主題はどちらも、どうしたらこの「自力のはからい」を離れられるかということである。「大徳よ、如何に知り如何に見れば、この有識の身と外の一切諸相とにおいて、我慢・我所慢の慢を離れ、心、種々相を超えて、寂靜・善解脱なるを得るや」(南伝大藏經第十四卷二六四～二六八頁)。これと同文の連続した二経が同じ蘊相心の中で「ラーダ Radha」「スラーダ Surādha」という名前の長老について説かれているが (S.ii:258f)、「ラーダ」「スラーダ」の方が本来の対告衆で、「カッパ」というのは経の主題から付けられた仮名であろう。その関係に気づけなかつた後代の編纂者が、別人のこととして同じ経を繰り返し編入したものと思われる。もう一箇所「テラガーター」にも、「有身見、我執・我所執・我慢」を離れようと苦しむ「カッパ」と呼ばれる長老が詩を残している(第五六七～五七六偈、中村元訳「仏弟子の告白テラガーター」一二五～一二六頁)。彼の詩の内容もニグロータ・カッパの性格とアッガラーヴァの思想風土に重なる。「カッパ」と呼ばれる長老及び「ラーダ」「スラーダ」については、G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names* を参照。
- (45) 中村元訳「仏弟子の告白テラガーター」一二二頁。
- (46) K.R. Norman, *Elders' Verses* I, p. 144, note 91.
- (47) 中村元訳「仏弟子の告白テラガーター」一二七頁。
- (48) *isatama* という複合語の *sattama* の部分は、二通りに解釈可能である。「*sattama* 最高の、無上の」あるいは「*sattama* 七番目の」。本庄良文「Theragāthā 1209-1279 (Mahānipāthā) 研究ノート(II)」『印度学仏教学研究』二五一一(一九七六年)一七二～一七三頁を参照。このうち、後者の「第七の仙人」というのはバラモン教的な表現であり、このヴァンギーサの詩において始めて仏の尊称に使われたようである。そしてこの導入は、過去七仏の思想の展開にもつながっていく。この点については、舟橋智哉「過去七仏思想の源泉」『印度学仏教学研究』五五一一(二〇〇六年)三三二頁参照。このようにバラモ

- ン教の伝統と新たな仏教思想の二つにまたがる形の言葉あそび、詩的技巧は、「言葉の達人」ヴァンギーサに相応しい。
- (49) 日族、太陽の裔、アングラス仙の裔の意。ゴータマ族は *Gautama*grasa と呼ばれる。アングラス仙は梵天から生まれたヴェーダ詩頌の作者とされている。彼の妻は *Stradhā* (信) であり、*smṛti* (念) も妻の一人とされる。V.S. Apte, *The Practical Sanskrit Dictionary*, p. 27 参照。
- (50) John D. Ireland, *Vemisa: An Early Buddhist Poet*. Buddhist Publication Society (Sri Lanka, 1998). <<http://www.accessionlight.org/Ib/authors/ireland/wheel417.html#intro>>
- (51) 讚仏の詩から大乘經典運動への展開には、仏の言葉を「聞く」ことに加えて仏を「見る」ことも関わってくる。この点については荒牧典俊「佛像の出現をめぐって」『大谷学報』八六一二(二〇〇七年)五七〜八二頁(同「ブツダのことはから浄土真宗へ」[自照社出版、二〇〇八年]第二章に再録)を参照。なお、「アーラーヴァアカ経」に描かれるアーラーヴァアカの教化は、ガンダーラやナーガルジュナコンダの仏塔彫刻に仏伝図の重要な場面として描かれ、多くの作品が残されている。栗田功『ガンダーラ美術にみる仏陀の生涯』(二玄社、二〇〇六年)一一七頁、図七八、*Vidya Dehija, Discourse in Early Buddhist Art: Visual Narratives of India* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997), p. 187, Fig. 166 (Sikri stupa, Lahore Museum) 等を参照。
- (52) パーリ語では「耳」(Skt. *śrotas*, *śrotam* > *śru* 聞く)と「流れ」(Skt. *śrotas* > *śru* 流れる)という異なった二つのものが全く同音同形の名詞 *śota* で表される。このような場合、指示されるもの(シニフィエ)は文脈によって明らかになるのが普通である。しかし、*śota* という両義的シニフィアンが、人間の宗教的在り方を表す複合語の中に用いられて隠喩として働く *śota-āpatti*, *śota-āpanna* のような場合、*śota* が「耳」を指すのか「流れ」を指すのかを一義的に決定することはできない。ここではシニフィアンが両義的であるがゆえに隠喩が豊かになるのである。小論で注目してきたように、言葉の多義性を巧みに用いるのが釈尊の教えの修辭法、特に隠喩・諷諭の特徴といえる。ところが、曖昧さを嫌い厳密な分析を事とする僧院の学問仏教においては「流れ」の方の意味だけが採られ、「預流」「流れに預かった、入った」という聖者の道の初位を表す術語(漢訳の音写では「須陀洹」として定義された。そして *śota-āpatti*, *śota-āpanna* の形でサンスクリット(仏教梵語)化され、「耳」という意味の方は忘れられてしまったかのようである。しかし、梵天勸請を受けた伝道宣言における「耳ある者たち(*śota-vant*)は信を起(こ)せ」という釈尊の言葉に込められた願いを思い、アッガラーヴァの初期サンガの文脈においてこの複合語を解釈するなら、「聞く」耳を預かった「耳に入った」「耳を成就した(≡聞成就)」というように「耳」への言及が第一義的ではなかったかと思われる。「声聞(*śavaka*)」が、本来は出家在家の区別なく「仏の声を聞く者」「聞法者」を意味し

たというしたピーター・メイスフィールドやジョン・D・アイルランドの見解もこの解釈を支持する。術語としての「預流 (sotāpanna, sotāpati)」の成立とその意味の問題に関しては、舟橋一哉「阿含の実践道における自覚の問題―見・修・無学、三解脱の成立過程を論ずる―」『大谷大学研究年報』第二集（一九四三年）二七七―三六三頁、藤田宏達「四沙門果の成立について」『印度学仏教学研究』七―二（一九五九年）六九―七八頁、及び Peter Masefield, *Divine Revelation in Pali Buddhism* (1986), pp.130-36: “The meaning of the term sotāpanna” を参照。このうちメイスフィールドは、実際に sota が「流れ」ではなく「耳」を指した可能性を強く示唆している (p.134)。

またジョン・ロス・カーターは、テラヴァーダの「預流道 (sotāpatimaggā)」における「道の生起 arising of magga」が、真宗における「一念に発起する信心」と比較できるところを論じている (John Ross Carter, “The Arising of Magga and Shinjin,” *The Pure Land (New Series) No. 4* (1987, pp.102-103)。「預流」において成就される在り方は、確かに真宗の「信心決定」に比べられる。そこでは「必ず涅槃に至る」ことが確信されるのと共に最も根本的な「はからい」である「有身見 (sakkāyaditthi)」「疑 (vicikicchā)」「戒禁取見 (sīlabbataparāmāsa)」の三結から解放される。このうち「私」「私の身体」という根深い執着こそ、ニグロダ・カッパが自力によって断とうと最後まで苦しみ続けたものであり、それを見ていたヴァンギーサがカッパの「涅槃」に疑問を抱く原因になっていたものと考えられる。戒律や修行・儀式に対する無用な「はからい」が消え、自然な喜びが湧き起こる点も「預流」と「聞信」に共通する在り方と言える。

この「預流 (sotāpanna 須陀洹)」という在り方の決定的重要性について、親鸞は龍樹「十住毘婆沙論」入初地品における問答 (T1521_26.0025c.19-27) を引用して示している。「初地、何がゆえぞ名づけて歓喜とするや。答えて曰わく、初果の究竟して涅槃に至ることを得るがごとし。菩薩この地を得れば、心常に歓喜多し。自然に諸仏如来の種を増上することを得。このゆえに、かくのごときの人を賢善者と名づくことを得。初果を得るがごとしというは、人の須陀洹道を得るがごとし。善く三悪道の門を閉ず。法を見、法に入り、法を得て堅牢の法に住して傾動すべからず、究竟して涅槃に至る。見諦所断の法を断ずがゆえに、心大きに歓喜す。」『真宗聖典』一六二頁。

(53) この言葉は、バラモン教の四住期のうち最初の「学生 (梵行 Śrī, brahma-carya)」期を表す名詞を釈尊が転用したものなので、それが隠喩的用法であることに注意を払わないならば、バラモン教の意味で理解されてしまう危険があることをゴンブリッチは指摘している。Richard F. Gombrich, *What the Buddha Thought* (Equinox, 2009), pp. 202-203, Appendix “The Buddha’s Appropriation of Four (or Five?) Brahmanical Terms,” バラモン教の伝統における学生期は、バラモンや上位カーストの少年が、結婚して家庭祭儀を行うことのできる成人に仲間入りするため、師についてヴェーダを学び修行をする期間を意味し、狭義

にはその間必須の「純潔」「潔斎」の生活形態を意味する。ゴンブリッチによれば、釈尊も広義・狭義の両方で用いるが、広義の場合には人生の一時期の在り方ではなく、「涅槃（への道）に浸った」在り方として「涅槃」「梵住 (brahna-vihāra) 四無量心（慈・悲・喜・捨）」と同義である例が確かめられる。このように隱喩的用法を考慮するならば、狭義の「性的禁欲」は、出家者に向けられたものであるが、広義の「梵住・四無量心」は、「預流」と同様、出家在家は問わず、すべての「菩薩 (bodhi-satva) 目覚めへの道を歩むもの」「聞信者」に開かれていてと解釈できる。

- (54) この点に関して、柄谷行人の「トランスクリティーク」をめぐって」と題されたインタビューにおける次の発言を参照。「普遍宗教の本質は、宗教批判、つまり、国家や共同体の宗教への批判にあります。もちろん、それ自身が、まもなく国家や共同体の宗教になってしまふ。…〈中略〉…しかし、普遍宗教の中には、国家の宗教たることを批判して否定して、普遍性を回復する可能性がはまれている。そして、そうであるかぎり、私は普遍宗教に対して肯定的です。」『プラス02』（特集・21世紀の市民社会―新しい共同性の論理）（太田出版、二〇〇九年）一〇八頁。真宗大谷派における同朋会運動の柱が、宗門における「部落差別」問題と「靖国」問題に対する自己批判の形を取ったのは、宗祖親鸞に帰ろうとする努力であると同時に、「信」によって「はからい」を超えるという釈尊の仏教を現代社会に回復しようという画期的な試みなのであり、その意義が忘れられてはならない。部落差別問題が、現代の浄土真宗と真宗学にとって本質的課題であることについては、谷真理「部落差別問題と真宗学」『親鸞教学』九四号（二〇〇九年）一〜一六頁を参照。

- (55) Bhikkhu Bodhi (俗名 Jeffrey Block) は一九四四年ニューヨークに生まれ、クレアモント大学大学院で哲学を学んだ。在学中にベトナム僧と出遇って一九六七年に仏門に入り、学位取得後一九七二年にシユリランカに渡り、テラヴァアダーの僧として正式に出家した。一九八四年以来 Buddhist Publication Society において仏典の英訳出版にたずさわり、サンユッタ・ニカーヤをはじめ信頼できる多くの翻訳研究を行って来た学僧である。一九八八年から Buddhist Publication Society の会長を務めているが、二〇〇二年に編集長の職は退き、現在はニュージャージー州の中国系の僧院 Bodhi Monastery を中心に活動している。印順（一九〇五〜二〇〇五）の教えと活動に共鳴して積極的に社会に関わり、現在は Yin Shun Foundation の会長も務めている。Bodhi Monastery における「スッタニパータ」の講説はネット上に動画配信され、世界中の人が聴視できる。

- (56) 『真宗聖典』四八八頁。
(57) 『真宗聖典』五〇九頁。

(本学准教授 真宗学)

〈キーワード〉アールヴァイー、ニグロダ・カッパ、アッガラーヴァ・チェーティヤ