

比較宗教学講義Ⅳ——仏教／おわりに

山崎 亮

コロナ禍の二〇二〇年度に実施したオンデマンド講義「比較宗教学」の草稿のうち、仏教を扱った第四章、ならびに講義全体のまとめとしての「おわりに」を公開する。私は仏教の専門家ではないが、宗教についての予備知識をほとんど持たない一般学生を対象にして、方法論的不可知論の立場から三大宗教を概説する趣旨は、これまでの三章と変わらない。一読されて批評を賜ることができれば幸いである。

第四章 仏教

0 基本的特徴と教典

(1) 仏教の基本的特徴

さて、絶対的な人格神を信仰する一神教の伝統から離れて、インド伝来の、われわれにも身近に感じられる仏教の章になりました。もっとも、それではわれわれほどの程度、日本の仏教について知っているのかと問われると、みなさんかなり心許ないのではないのでしょうか。

たとえば、「挨拶^{あいさつ}」や「実際」、「根性」、「玄関」、「世界」、「人間」といった日常よく使う言葉が仏教に由来するものであることを、いったいどのくらいの人知っていますでしょうか。あるいはまた、みなさんの実家はどこかの寺の檀家になっていて、たとえば家人の葬儀に際しては、その檀那寺——檀家になっている寺のことを一般にこう呼ぶ——の住職に読経を依頼することになるのでしょうか、その寺の宗派が何であるか、またその教えの特徴がどのようなものか、分るのでしょうか。

たしかに、われわれ日本人にとって仏教は、キリスト教やイスラム教に比べれば身近なはずなのですが、その一般的なイメージは、「葬式仏教」——

葬儀や法事は仏式でやるのが当然、と漠然と思われている——、さもなくば奈良や京都の観光資源といったところでしょうか。仏教とは何かと改めて問われると答えに窮するというのが、実情ではないでしょうか。それではあらためて、仏教の基本的な特徴は何なのか、考えてみましょう。^①

第一章「宗教のとらえ方」の「1 宗教の字義」の節でも見たように、仏教という言い方は、明治期に religion の訳語として「宗教」が定着して以降の表現であり、それ以前は仏道や仏法、あるいは宗旨といった言い方が一般的でした。

仏教という言い方は、基本的に「ブツダの説いた教え」という意味をもっています。この場合のブツダは、歴史上の人物であるブツダ (brudda) 「サンスクリット語、以下 S」と略記」、(仏陀)、すなわち紀元前五世紀ごろインドに実在したいわゆる「お釈迦様」のことを指しています。本名はゴータマ・シッタッタ (S/Gotama Siddhattha) あるいはガウタマ・シッタールタ (パーリ語、以下 P) と略記「Gautama Siddhartha) で、その生没年はよく分っていません。^② 研究者のあいだでは、種々の状況証拠から、紀元前四六三年頃から三八三年頃という説と、紀元前五六六年頃から四八六年頃と

いう説が有力ですが、そもそも今から二五〇〇年も前のこと、こまかい年代を穿鑿せんさくすること自体、あまり意味があるとは思えません。また、ブツダはゴータマ・シツダッタに付与された称号の一つで、「目覚めた者」「覚者」を意味しています。彼には多くの称号がありますが、たとえば釈迦牟尼(Sakya-muni、「釈迦族の尊者」、釈尊〔釈迦族の尊者〕の略抄)、世尊(S bhagavat「幸ある者」)、如来(S.P./tathagata「真実に達した者」)等はよく用いられる表現です。

さて、ブツダの教えの内容は、一言でいえば「ブツダとなるための教え」でした。この場合のブツダは、このサンスクリット語 buddah のもとの意味、「覚者」すなわち「悟りを開いた者」のことを指しています。「お釈迦様」も悟りを開いたから「ブツダ」と呼ばれるようになったのであり、その教えは結局、悟りを開くためのものだったのです。

しかし、「ブツダが説いた、ブツダとなるための教え」と言っても、その内容にはまったく触れていませんし、実は、現在に至るまでの仏教の全体をカバーするものでもありません。これ以外に、仏教の内実を示す説明はないのでしょうか。

仏教の内部では、従来、仏教の中心的な要素を示すものとして、「仏法僧」すなわち三宝がよく挙げられてきました。聖徳太子の十七条の憲法のなかにある「篤く三宝を敬え」の、あの三宝のことで、要するに仏教を特徴づける最も重要な三つの要素＝宝を指すわけです。³ここでの「仏」は、最初に悟りを開いた「仏」(ほとけ＝ブツダ)、すなわちゴータマ・シツダッタのことで「法」(S./dharma)の語は、仏教のなかでもいろいろな意味に用いられますが、ここではブツダの説いた教えを意味します。「僧」(S.P./saṅgha)は、一人一人の僧侶のことではなく、僧侶の集団(サンガ、僧伽)を意味します。要するに仏とその教えとこれを継承して広める教団の三者が仏教の中核にあるという認識なのですが、これまた結局のところ、形式的な規定にすぎません。

このように仏教にとらえどころがないのは、キリスト教——イエスを「神の子」キリストと信ずる宗教——やイスラム教——コーランに示されたアッ

ラーの意志を生活の全側面で実現しようとする宗教——のように、それ抜きにはもはやその宗教ではなくなってしまうような、そのように本質的な特徴が、仏教の場合にはないからなのです。ブツダの説いた「ブツダになるための教え」も、その後多様に展開していく仏教のなかではごく一部のものです。インド本国でも多様な教説が派生していきませんが、さらに仏教が広まった東南アジアや中国、チベット、朝鮮、日本などでも、仏教は、各地の既存の宗教や文化と複雑に混ざり合いながら独自の形で展開を遂げていくことになりました。宗教学の用語では、複数の宗教伝統の混合現象(習合)のことをシンクレティズム(syncretism)と呼びますが、仏教はその典型例であるといっても過言ではありません。

そして、このような仏教のあり方で注目しておきたいのは、多様な教説が派生・共存し、習合していく際に、自説以外の教説を排除したり否定したりするような動きが、比較的少なかったという点です。⁴「ブツダが説いた教えを出発点とした仏教」という大きな枠組みのなかで、多様な教説を容認する、そのような寛容性をそこには見て取ることができます。

仏教のこのような、いわばおらかな性格は、それが一人の人間(ブツダ)が説いた教えを出発点とするという事実にも、多分に起因します。キリスト教とイスラム教の場合は、唯一絶対の人格神のメッセージ(啓示)が中心となっていて、そこにさまざまな人間の営みが積み重ねられていきます。神のメッセージそのものは、原則として人間の側から変更を加えることのできない絶対性を持っています。これに対して仏教の場合、ブツダは後に一種の神格化が図られることとなりますが、それでも creatio ex nihilo の絶対神ではありません。絶対神からの啓示という垂直方向のベクトルが軸となって展開していく一神教の伝統とは異なり、仏教は、ブツダという一人の人間から、いわば同じレベルで水平方向のベクトルで拡がっていくイメージでしょうか。そこから、多様性と寛容性が生れてくるのです。

そして、仏教のこのような性格——さっきは「おらかな」と形容したが、見方を変えれば「いいかげんな」でもある——は、その教典のあり方にも色濃く反映しているのです。

(2) 仏教の教典

仏教の教典は、実は無数にあり、インド本国で仏教が消滅してしまつたことも相まって、その総数が分らないほどです。それらは通常、数多くの教典を収める蔵になぞらえて、三蔵と呼ばれる三つのジャンルに区分されます。経蔵・律蔵・論蔵がそれなのですが、経(Sūtra)は仏——ゴータマ・シッタッタに限定されない——の説いた教え、律は仏教教団の戒律やその解説、論は経典の解説・解釈等の論考をそれぞれ意味します。仏の説いた教えのみならず、戒律や解釈書まで信仰の拠り所としての教典に含めるのは、教典すなわち神のメッセージといった、キリスト教やイスラム教の感覚ではありえないことかもしれません。

三蔵に話を戻すと、たとえば孫悟空の『西遊記』で有名な三蔵法師は、玄奘(602-64)という実在の僧で、三蔵の教典を求めてはるばる中国から天竺(インド)まで赴いたので、「三蔵法師」というニックネームが付けられたのでした。中国では、インドから伝えられて漢訳された教典をすべてひっくるめて大蔵経と呼ぶこともあります。日本では、近代仏教学の成果も取り入れて『大正新脩大蔵経』(1924)が編纂、出版されました。これは、漢訳の経律論のほか、中国や日本で成立した論なども収録し、三段組の大型本で全一〇〇巻の膨大なものです。島大の図書館にも書庫の八階に入っています。

このように膨大な仏教の教典のなかで、ここでは経について、簡単に見ておきます。仏教の経典には大きく分けて二種類あります。初期経典と大乘経典です。

ブツダの教えは口承で伝えられていきますが、仏滅後一〇〇年以降、何度かの結集を経て経典としてまとめられ、紀元一世紀頃から書写されていった、と考えられています。これが初期経典ですが、口から口へと「伝え来たつたもの」という意味で阿含経(S.P./agama)と呼ばれます。阿含経はさらに「長部」「中部」「相应部」「増支部」「小部」の五部に分けられますが、とくに「小部」には、韻文の文集であるスッタニパータ(『経集』)やダンマパダ(『法句経』)が含まれていて、とりわけ初期の伝承——したがってブツダの肉声に近い伝承——が集められている、とされます。現在伝えられている

るパリー語の阿含経は、スリランカから東南アジアに広がった南伝仏教(後出)の経典として用いられています。

一方、仏教の経典には、大乘経典と呼ばれる別の一群があります。これは、紀元前後から始まる仏教の一種の改革運動、大乘仏教運動のなかで成立したもので、一世紀から七世紀にかけて、おびただしい数の大乘経典が生み出されていきます。たとえば『般若経』は最も早い時期に成立した大乘経典群ですが、漢訳にして三〇〇字足らずの『般若心経』をはじめとして、漢訳されたものだけでも四〇種以上を数えます。さらに、おそらくみなさんがどこかで聞いたことのあるようなごく有名なものを挙げるだけでも、『華嚴経』、『法華経』、『阿弥陀経』、『無量寿経』、『大日経』、『金剛頂経』等々、数え切れないほどの大乘経典が作成されました。

初期経典のときから、経の最初は「かくの如く我聞けり(如是我聞)」から始まって、ブツダの説教を聴く者「皆、大いに歓喜して、信受奉行せり」で終わるのが通例なのですが、大乘経典も大半がこの形式を踏んでいます。しかし、大乘経典は仏滅後少なくとも四〇〇年近くたってから書かれたわけですから、これはいくら何でもやりすぎでしょう。実際、「大乘非仏説」は、江戸時代にこれにすでに気づいていた富永仲基(1713)のような先駆的な思想家をはじめとして、明治以降の仏教学界では当然の前提となっています。ただ、大乘仏教を信仰する立場からすれば、ここでのブツダは歴史上の人物ではなく、信仰の対象として神格化された永遠の存在であって、さらに大乘経典の作者たちには実際に瞑想のなかでの観仏——仏に出会う——体験があったのだろう、と推測することもできます。要は、そのような信仰体験が、真のブツダのメッセージとして受け入れられ、それが経典として文字化されていったのだ、と考えられます。

それはさておき、このような大乘経典は、やがて漢訳されて中国から日本に伝えられ、日本仏教の骨格を形作ることとなります。われわれが法事などで耳にする仏教経典は、ほとんどすべてこの大乘経典なのです。

このように見てくると、仏滅後一〇〇〇年近くたってからもなお、新たに大乘経典が生み出されていくという事実のうちに、先ほど指摘した仏教の「おおらかな」あるいは「いいかげんな」性格、むしろ融通無碍——これも

仏教用語に由来する——な性格と言った方がいいかもしれませんが、それがまさに典型的に示されているようにも思われるのです。

それでは、一神教の伝統とは異質の、仏教の融通無碍な世界に踏み入ってみましょう。

註

- (1) この節の記述は、主に高崎直道『仏教入門』（東京大学出版会、1983）による。『仏教入門』と銘打った本は枚挙に暇がないが、学問的にきちんと裏付けられたものはさほど多くない。推奨できるものとしては、たとえば三枝充恵『仏教入門』（岩波新書、1980）、末木文美士『思想としての仏教入門』（トランスビュー、2006）あたりだろうか。さらにここでは、中村元他編『岩波仏教辞典 第二版』（岩波書店、2002）も参照している。
- (2) 古代インドでは、歴史を年代順に記録していくという編年の観念がなく、碑文に記された断片的な記録や、他の文明、たとえばギリシアに残された交渉の記録から推定するしかないのが、年代の確定がきわめて難しい。
- (3) とくにスリランカなどの南方上座部仏教（後出）の仏教徒は、この三宝に帰依する（すべてを委ねる）という意味の三帰依文を日常的に唱える。日本では「南無三宝」、あるいはこれを略した「南無三」という言い方で、転じて英語の *Om my God* と同様の感動詞——たとえば「しまった!」——として用いられるようになった。ちなみに、「南無」はサンスクリット語の *namas* (*namo*) の音写で、帰依するの意。
- (4) たとえば外道や折伏^{せつぷく}といった仏教用語で示されるような他宗排撃の動きもあったが、教説をめぐる論争がある場合でも、仏教では総じて寛容な態度が基本だったと言える。
- (5) 註(2) で見たように、古代インドでは年代の確定が困難なので、ブッダが死去してからのおおよその年数（仏滅後^{ぶつご}）で、年代の代用とすることがある。
- (6) 僧侶たちが集まって、記憶しているブッダの説いた教えを確認し合いながらまとめていく作業のこと。
- (7) 中村元訳『ブッダのことは——スッタニパータ』（岩波文庫、1984）、中村元訳『ブッダの真理のことは 威興のことは』（岩波文庫、1978）。けれども、近年の研究では、スッタニパータとダンマパダが収められた「小部」が初期の伝承を含んでいるとは必ずしも言えないという異論も出されている。詳しくは、馬場紀寿『初期仏教——ブッダの思想をたどる』（岩波新書、2018）を参照のこと。
- (8) 日本の仏教が大乗仏教であるという事実には疑問があるのである。日本における仏教研究には、大乘仏教中心主義とも言うべき傾向が読み取れる。すなわち、

インド本国に後発で現われた大乘仏教が、中国へと伝えられて独自の展開を遂げ、さらに日本に伝えられて発展の頂点に達したという図式である。たとえばこの授業でも参照する平川彰『インド仏教史』上下（春秋社、1974、1979）は定評のある概説書であるが、この書物でさえも、そのような発展図式から完全に解放されていない。日本の仏教研究者に寺院出身者が多かったという事情もあるのだが、少なくとも、このように直線的な発展図式には、ある種のバイアスがかかっているということだけは、意識しておいたほうがいいだろう。

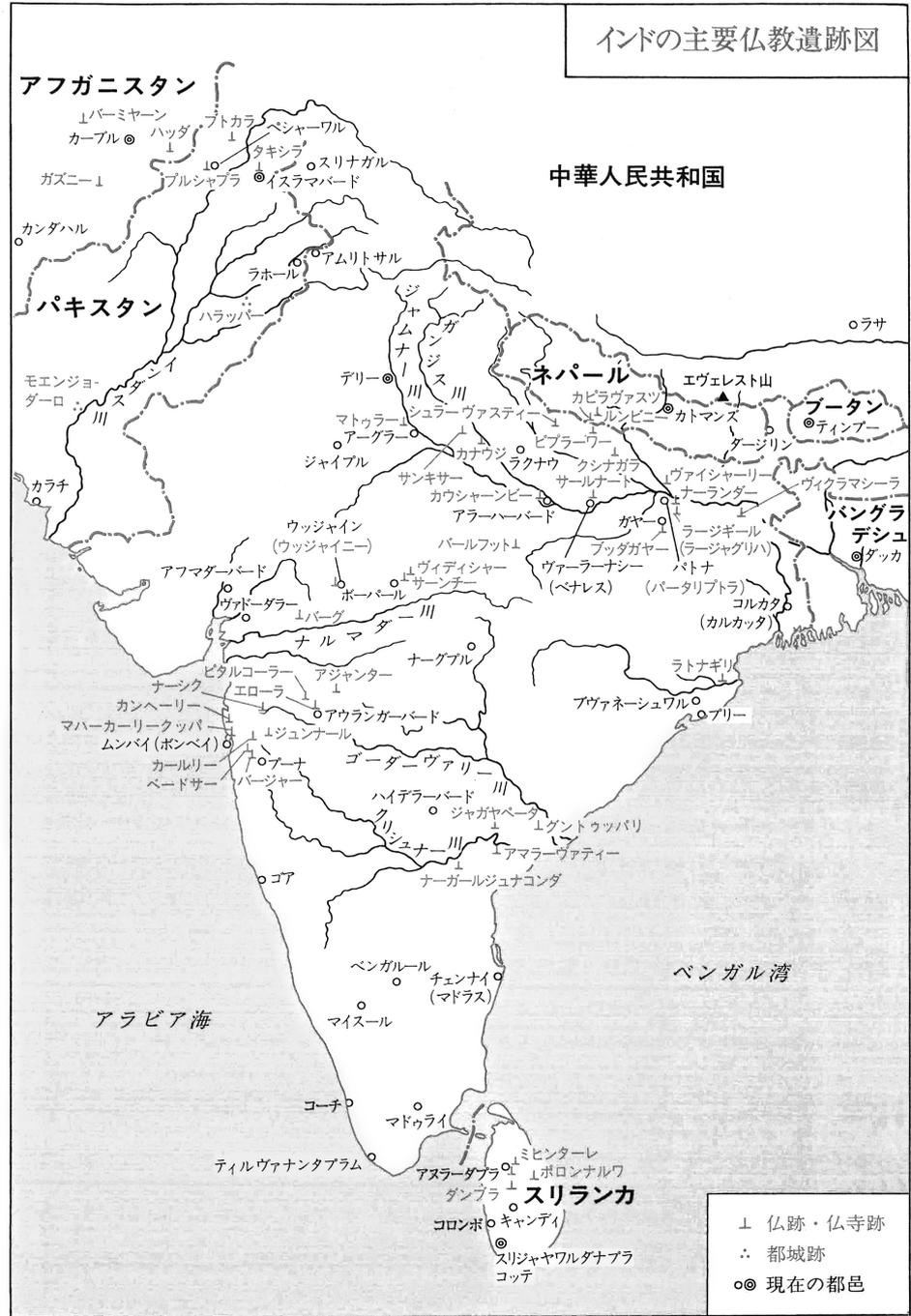
1 古代インドの宗教思想

ここではまず、ブッダが登場する以前の古代インドの略史と宗教思想を一瞥しておきます。

インドはヨーロッパ語族に属する遊牧民のアーリア人は、現在のコーカサス地方から、紀元前一五〇〇年以降、現在のパキスタン北部、インダス川上流のパンジャブ地方に侵入し、徐々に東に移動していきます。紀元前一〇〇〇年頃にガンジス川の上流域に達したアーリア人たちは、定住・農耕生活に移行し、ヴァルナ（四姓）と呼ばれる厳重な身分制に基づく社会を形成します。

ヴァルナ (*varna*) は、もともとは色を意味するサンスクリット語であり、アーリア人は、ブラーフマナ（婆羅門、司祭者）、クシャトリア（王侯武人）、ヴァイシャ（庶民）、シュードラ（隷属民、おそらくは先住民族）という四つのヴァルナ（四姓）に分かれ、これが後のインドのカースト制の起源となるのです。

このようなアーリア人社会のなかで、当初支配権を握っていたのはブラーフマナでした。彼らは供犠を中心とした祭儀を主宰し、きわめて詳細な儀礼の規定を發達させました。そのような儀礼の規定や儀礼の対象となる神々への讃歌、神話を集めたものが、ヴェーダと呼ばれる聖典でした。おそらく紀元前一二世紀から八世紀にかけて徐々に整備されて口承で伝えられていたと考えられています。最古のものはリグヴェーダ（神々の讃歌）であり、次いでサーマヴェーダ（祭詞）とヤジュルヴェーダ（祭儀の規定）、最後にアタルヴェーダ（呪文の集成）が成立したとされます。そこに登場する神々の大半は、アグニ（火）やインドラ（雷）のように自然現象の神



格化であり、それらの神々に種々の現世利益を願って、複雑な儀礼が行われたのです。これがヴェーダの宗教ですが、その多神教的な方向性は、後のヒンドゥー教に受け継がれていきます。

他方で、やがてアーリア人の関心は、単なる現世利益のみならず、人間としての苦難にも向けられるようになります。生前の行為(業, S. karma)の結果により、回り続ける車輪のように魂が次から次へと異なる肉体に宿つ

て永遠に生き死にを繰り返すという、輪廻思想が登場するのです。そのような輪廻による苦しみからなんとか抜け脱したいと考えて、たとえば厳しい苦行を実践する修行者——沙門と呼ばれる——が現われます。

紀元前六世紀頃になると、宇宙の根本原理であるブラフマン(梵)と、人間の真の自己であるアートマン(我)が、実は同一のものである(梵我一如)と自覚することによって、輪廻からの解脱が可能になると説くウパニシャッド(奥義書)哲学が登場します。この時代になると、儀礼万能だったヴェーダの宗教は勢いをなくし、祭司であるブラーフマナの権威も揺らぎつつありました。

紀元前六世紀以降、アーリア人の定住・農耕生活は都市を生み出し、そこを基盤に商工業・貨幣経済が発達するようになります。またガンジス川中流域を中心に、いくつかの部族国家が生まれて——なかでも強大だったのがコーサラ国とマガダ国だった——覇を競っていました。そのような新たな状況のもとで、伝統的なヴェーダの思想やウパニシャッド哲学にはなかつた新たな自由思想——たとえば唯物論や懷疑論、運命論等々——が生まれてきます。仏教では、その代表的な思想家を六人挙げて、「六師外道」と呼んでいます。そのなかには、後のジャイナ教——禁欲・不殺生を重んじる——の祖となるヴァルダマナも含まれていました。

このように、従来のブラーフマナの権威が衰え、新たな部族国家が登場するいわば激動の時代に、ブッダは登場することになります。

註

- (1) この節の記述は主に、平川彰『インド仏教史』上(春秋社、1974)ならびに馬場紀寿『初期仏教——ブツダの思想をたどる』(岩波新書、2018)に基づく。さらに中村元他編『岩波仏教辞典 第二版』(岩波書店、2002)も参照している。
- (2) 以前は、婆羅門 Brahmana に由来する英語の Brahmanism の訳語としてバラモン教と呼ばれていたが、近年は「ヴェーダの宗教」と呼ばれるのが一般的となっている。
- (3) プラフマンは人格をもたない宇宙原理だが、そのようないわば超越的原理と、真の自己と見なされる、個別のアートマンが合一するというそのイメージは、第一章「宗教のとらえ方」の「3 宗教の基本要素……」の節で扱った、神人合一の神秘主義的体験にあてはまる。もう一点、ここでのアートマンは、表層的な自己意識の奥底に伏在する不変の実体としてとらえられているのだが、いささか先回りをするならば、これは、ブツダによる「自己」のとらえ方の対極に位置する発想である。

2. ブツダの教えと初期仏教(原始仏教)

まず初めに、次頁の「仏教の流れ」の図を見てください。真ん中の太い幹に当たる部分がインド本国での仏教の展開、左がスリランカを経由して東南アジアに伝えられた南伝(上座部) 仏教、右が中央アジアから中国、朝鮮、日本、チベットへと伝えられた北伝(大乘) 仏教の流れです。

この図は、一二世紀末に仏教が消滅するインド本国から、それ以外の地域へと仏教が伝播する状況をきわめて明確にイメージできる、優れたものだと思います。

ブツダの教えに始まる初期仏教は、仏滅後一〇〇年頃に、教団の根本分裂という事態を招き、部派仏教の時代に移って行くこととなります。

そこで、初期仏教の中心となるブツダの説いた教えを見る前に、まずは、ブツダの生涯を簡単に一瞥しておきます。¹⁾

ゴータマ・シツダッタ(後のブツダ)は、紀元前五世紀前後、現在のネパール南部、王城のあるカピラヴァスの東、ルンビニー(次頁の「釈尊ゆかりの地」の地図を参照のこと)で、シャークヤ(釈迦)族の王シュッドドーダナと母マヤーとのあいだに生まれます。ブツダの生涯は、後の經典のなか

でさまざまに神話化されていきます。たとえばマヤー夫人の脇腹から生まれ落ちると、七歩スタスタと歩いて「天上天下唯我独尊」と述べた等々。しかし、フィクションではあっても示唆的なのは、いわゆる四門出遊のエピソードでしょう。幼いブツダがあるとき王城の東門から出ようとすると、そこで老人に会い、老いという現実をはじめて知る、またあるとき南門から出ようとすると病人に会って、病の存在をはじめて知る、次に西門から出るときには葬列を目撃し、人間が必ず死ぬものだということを知る。最後に北の門から出ようとすると、沙門に会って、そこでみずからの出家を決意する、という話です。ブツダの教えにある、生老病死の四苦(後出)が示唆されています。

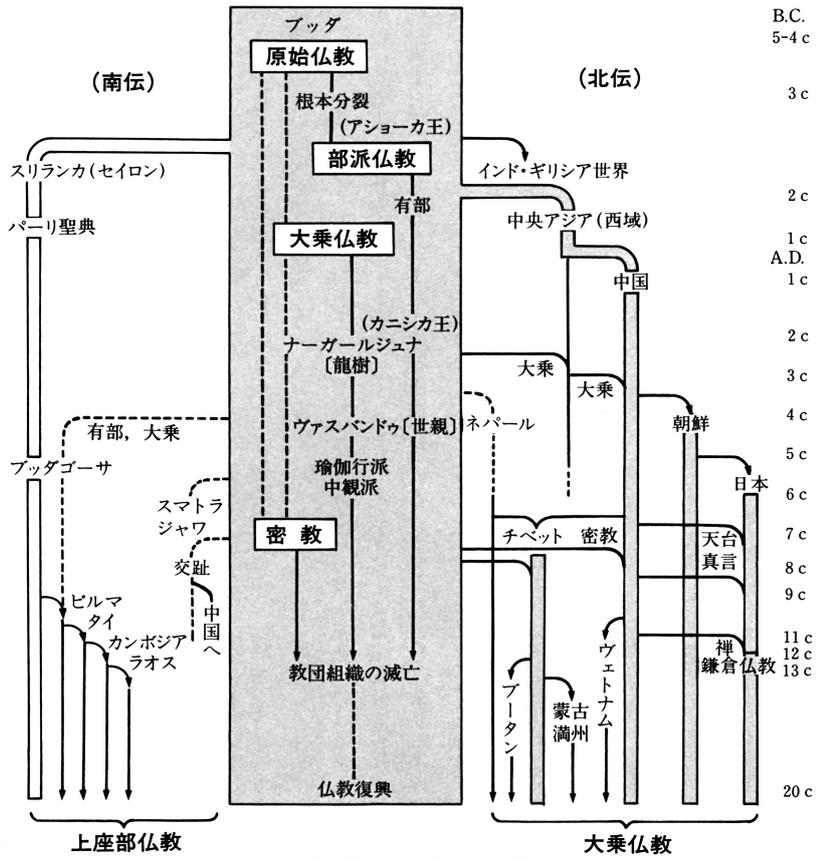
さて、実際のブツダには妻子もあつて何不自由ない生活を送っていたのですが、二九歳頃にすべてを捨てて出家し、マガタ国のウルヴィルヴァーで六年間苦行に打ち込みます。けれども何の成果も得られぬまま、ブツダは苦行が無益であると考え、ブツダガヤー(仏陀伽耶)の菩提樹の下で禪定(瞑想)に入り、悟りを開きます(成道)。このあと、西のサルナート(鹿野苑)で悟りの内容をはじめて説法(初転法輪)し、その後四五年ほどのあいだ、ガンジス川流域で教えを説き続けます。最後は八〇歳で、弟子が施した豚肉——あるいは茸とも言う——を食べて体調を崩し、クシナガラで入滅(śivana)します。この間、彼の教えに従う多くの弟子たちが生まれ、サンガ(教団)を形成することになります。

さて、ブツダの教えは仏教の出発点になるものですが、ブツダの言葉を直接伝えるとされる阿含経も初期仏教における伝承でしかなく、歴史上の人物としてのブツダが実際にどのような教えを説いたのかは、よくわからない点が多いのです。ここでは、仏教の伝承のなかで、ブツダの教えと見なされてきたものを、かいつまんで紹介することにします。

(1) ブツダの教え

ブツダの教えはさまざまな仕方でもとめられています。これは、対機説法といって、ブツダが生前、相手の能力や素質に応じてさまざまな説き方を用

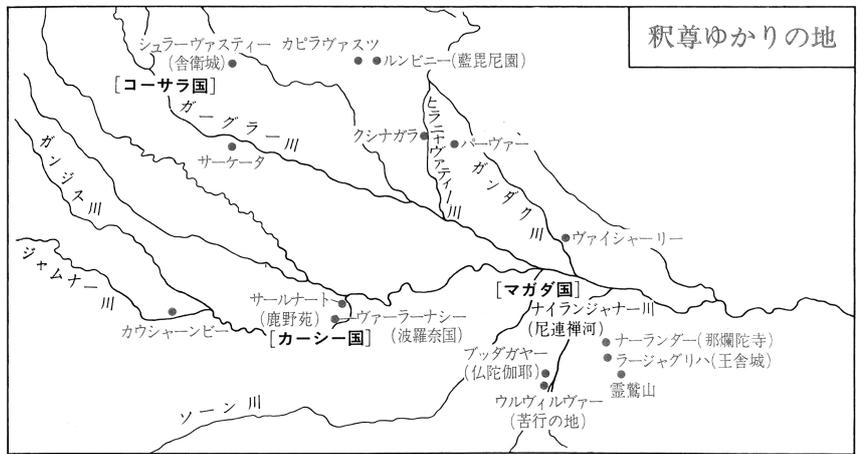
仏教の流れ



(『仏教入門』東大出版会より修正)

いたからでもありますが、たとえば成道は縁起説に基づき、初転法輪の際には四聖諦(苦諦、集諦、滅諦、道諦)が説かれたとされます。これら縁起説や四聖諦は、ブツダの教えとしてよく引き合いに出されますが、ここでは、四法印(四つのしるし)という形にまとめられた、四つの四文字熟語、一切皆苦、諸行無常、諸法無我、涅槃寂静を手がかりに、ブツダの教えを眺めてみましょう。

まず、一切皆苦すなわち「すべてのものは皆苦しみである」という、きわめて悲観的な現状認識からブツダは出発します。生老病死、すなわちこの



世に生まれること、老いていくこと、病を得ること、死ぬこと、これらはいずれも苦しみでしかないという意味で、仏教ではこれを四苦と呼びます。

さらに、愛しい者とのあいだは引き裂かれ(愛別離苦)、怨みや憎しみを抱く者とは会わねばならず(怨憎会苦)、欲しいものは手に入らない(求不得苦)、これらをまとめると、五蘊(世界を構成する五つの要素)があるところ、したがって世界中は常に苦しみに満ちている(五蘊盛苦)、ということです。先の四苦にこの四つの苦を合せると八苦になり、四苦八苦という言葉は、ここに由来します。

それでは、このような苦しみの原因はどこにあるのでしょうか。仏教ではこれを煩惱(Samsara)に求めます。煩惱の原語となるクレーシャというサンスクリット語は「汚れ」を意味し、ここでは心をさまざまに曇らせる汚れ、いまの言葉で言えば欲望や執着などを指します。さまざまな欲望・執着があつて、これが満たされないために、人生の種々の出来事が苦しみとして現れてくる、というわけです。煩惱は一〇八あるとも言いますが、そのようにたくさんある煩惱の根底にあるものが我執、すなわち自分自身への執着です。自己に執着する、すなわち自己を維持し発展させることを最優先する、そのような自己のあり方が、さまざまな欲望や執着を引き起こし、すべての苦しみの原因になっている、ということです。

そして、このように苦の究極の原因となる我執を取り除くためには、世界の真の姿、その真相を知る必要がある、とブッダはとらえます。

その世界の真相を示すのが、次の二つの四文字熟語です。諸行無常、これは、『平家物語』冒頭の「祇園精舎の鐘の聲、諸行無常の響きあり」の句であまりにも有名ですが、ここで言う行は「形成されたもの」すなわち万物の意で、したがって「すべてのものには常がない、すなわち変化する」という意味になります。他方の諸法無我ですが、この場合の法は「教え」ではなく、行と同様、万物を意味しています。また、ここでの我（アートマン）は、ウパニシャッド哲学のように「真の自己」を意味するものではなく、実体——それ自体として変わらず存在し続けるもの——を指していて、したがって諸法無我は「すべてのものに実体はない」を意味します。諸行無常と諸法無我とは表裏の関係にあり、万物は常に変化していて、不変のまま存在し続けるものは何一つない、これが世界の実相だ、とブッダはとらえるわけです。

すべてのものが常に変化して実体がない、というこの世界の実相は、当然のことながら自己にも当てはまるはずで、自己へのこだわりすなわち我執は、無意識のうちに自己を実体視して、自分というものがあたかも不変の実体であるかの如く思いなしているから生じてくるものであり、自己に実体がないということが本当の意味で分かれれば、自己へのこだわりも消滅する、とブッダはとらえます。

そのように、自己が不変の実体ではないということを実に知り、実感として体得すれば、自己へのこだわりはおのずと消失し、煩惱もなくなつて、苦しみのない心安らかな境地が開かれることとなります。この境地を指すのが涅槃寂靜の四文字熟語です。涅槃はニルヴァーナ (S/nirvāṇa) の音訳で、もともとは炎が吹き消された状態を指していました。いわば煩惱の炎が吹き消された心静かな悟りの境地を、涅槃寂靜は示しているのです。

このように見てくると、ブッダの教えの性格は以下の三つのポイントにまとめられることができるように思われます。

一切皆苦というブッダの現状認識は、現実の世界をきわめて悲観的に、もつと言えは否定的にとらえる視点です。苦しみに満ちている現実の世界をある意味では否定し超越して、苦しみから免れる方途を見出そうとする、その

ように現世否定的な態度が、ブッダの出発点だったわけです。けれども、その解決策は決して「苦しいときの神頼み」でありませんでした。ブッダは、当時のインドにおいて信じられていた神々の存在を否定するわけではありませんが、これに頼ることなく、ただ、世界の実相をみずから知るところを求めたのです。そこには、敢えて神を立てない、言ってみれば無神論的な性格を指摘することができます。と同時に、諸行無常、諸法無我という世界の実相をみずからの力で知ることによって苦しみから免れることができる、知性中心の自力による「覚」の宗教として、ブッダの教えを位置づけることができるでしょう。もとより、「悟り」(S/bodhi、音訳して「菩提」とも言う) という語が端的に示すように、ここでは、単に観念的に知るのではなく、実感をともなうて体得することが求められるのですが、これはまさに、「ブッダ (ゴータマ・シッタッタ) が説いた、ブッダ (覚者) となるための教え」なのです。

もつともこのような「覚」の宗教は、これまで見てきた諸他の宗教と比べても、かなり特異なものと言えるでしょう。それは苦難からの個人の救済をめざすものでありながら、絶対的ないしは超越的な存在をまつたく当てにしないわけですから、一九世紀の西欧世界で仏教が本格的に研究されるようになったときに、これは宗教ではなく一種の道徳ではないのかといった議論があつたのも無理はありません。しかし、この授業における宗教のとらえ方からすれば、悟りを開くことを目的にするかぎり、そこにはこの現世を否定し超越していこうとする志向が含まれているわけですから、この営み自体、なんらかの超越的なものに開けるといって、広義の宗教に含まれると見ていいでしょう。もつとも、仏教のその後の展開は、このように特異な性格が徐々に変容していく過程としてとらえることができます。

(2) サンガ (僧伽・教団) の成立

さて、ブッダの生前から、その教えに従う人びとが数多く現われ、サンガと呼ばれる教団を形成することになります。教団を構成するのは、世俗の生活を捨てて修行に励む出家で、男性成人は比丘、女性成人は比丘尼、成人前の見習いの出家は男性が沙弥、女性が沙弥尼と呼ばれます。出家した比丘た

ちは教団内ではヴァルナなどの身分制度から解放されて平等ですが、一箇所に定住しない遊行生活が基本で、二〇〇以上に上る戒律を守り、みずからは生産活動・経済活動に携わらず、もっぱら托鉢——乞食とも言い、在家信者から食物等の施しを受ける——によって生活していました。遊行ができない雨期には安居と言つて、たとえば祇園精舎(本節の註(5)を参照のこと)などの僧院(ヴィハラー [S./viharā])に一時的に居住することもありました。他方で、世俗生活を送りながらブツダの教えに従う人びとが在家であり、男性は優婆塞、女性は優婆夷と呼ばれました。在家信者は三宝に帰依した人びとであり、一般的な戒律として、不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語(嘘をつかないこと)、不飲酒の五戒が課せられ、出家の托鉢に対応して布施が奨励されていました。

註

(1) この節の記述は主に、高崎直道『仏教入門』(東京大学出版会、1983)と平川彰『インド仏教史』上(春秋社、1974)ならびに馬場紀寿『初期仏教——ブツダの思想をたどる』(岩波新書、2018)に基づく。さらに中村元他編『岩波仏教辞典 第二版』(岩波書店、2002)も参照している。

(2) 仏教で用いられる漢字の読みは、通常の読みと異なる場合が多い。「聖」も通常ならば「せい」と読むところを「しょう」と読んでいる。これは、通常の読み方は漢音といって、奈良時代以降日本に導入されたもののだが、それ以前に伝来した呉音と呼ばれる古い読み方が仏教用語には多く残されているためである。

(3) 「ブツダの生涯」の項で触れたように、これは四門出遊のエピソードに対応する。

(4) だから、たとえば除夜の鐘は煩惱の数の一〇八回撞いて、すべての煩惱を減して清々しい気持ちで新年を迎えるのだ、と言われたり、数珠が一〇八珠あるのは、やはり一〇八の煩惱を除くためだとも言われる。ちなみに煩惱のなかでも最たるものは、食欲(むさぼり求めること)、瞋恚(怒り憎むこと)、愚癡(無知であること、無明とも言う)であるとされる。

(5) 祇園精舎とは、ブツダの生前に寄進された、シラーヴァステイー(舎衛城)にある僧坊のこと。ちなみに、その守護神である午頭天王を祀ったのが京都の祇園社(現八坂神社)である。

(6) 万物はお互いに因(原因)となり縁(条件)となる関係性のなかでのみ生起するという縁起説も、このような世界の実相を別の角度からとらえたものと言える。

3 部派仏教

ブツダの教えは仏滅後、ガンジス川中流域からインドの南部と西部に向けて徐々に広まっていきますが、ブツダの生前から存続していたサンガはやがて分裂をくり返し、新たな展開を遂げていくことになりました。^①

最初の分裂は、金銭の布施を認めるか否かの問題など、律の解釈をめぐるて生じたとされます。律の規定を厳格に守るべきだとする長老を中心とした保守的なグループと、律をより柔軟に解釈すべきだと主張する革新的なグループが対立し、前者が上座部、後者が大衆部として分裂したのです。これはおそらく仏滅後一〇〇年ごろのことで、一般には根本分裂と呼ばれます(二二頁の「仏教の流れ」の図を参照のこと)。いったん分裂が始まると歯止めが利かなくなり、その後、地域差や教義の解釈の違いなどがもつて、上座部でも大衆部でも分裂が相次ぎ、少なくとも紀元前一〇〇年頃には全部で二〇以上の部派を数えるようになっていた、と言われます。このように仏滅後一〇〇年ごろ以降多くの部派に分かれた仏教のことを、部派仏教と呼びます。^②

一方で、上座部のなかの一部は、伝説によればアショーカ王(在位 B.C.268?-232?)の王子マヒンダによって紀元前三世紀にスリランカに伝えられ、これが南方上座部仏教、あるいはテーラヴァード仏教として、やがてミャンマーやタイなどの東南アジアにまで広まっていった、とされます。いわゆる南伝仏教の系譜です(後出)。

有力な部派としては、説一切有部、法蔵部、上座部大寺派(スリランカ)などが挙げられますが、いずれも、自派の立場を鮮明にするために、経典(阿含経)、律や論(アビダルマ)を整備していきます。近年の研究では、それらがブラーフミー文字(後の梵字)によって書記されるようになるのは、紀元前後あたりからだった、とされます。それ以前はそれらの教典はおそらく口承されていた、と考えられるのです。

その一方で、ブツダの説いた教えは、これら部派仏教のなかできわめて詳細に検討され、その過程で各部派ごとに教義の体系化・学問化が進んでいきます。このような方向性が可能になったのは、インド初の統一王朝マウリヤ朝のアショーカ王(紀元前三世紀)や二世紀に北インドを統治したクシヤ

一ナ朝のカニシカ王（二世紀半ば頃）に代表される王侯や貴族、さらには商人が仏教を擁護し、財政的な援助を行なったことが大きく作用しています。この結果、紀元前一世紀には、インド中部のアジャンター石窟寺院をはじめとして、恒久的な財源による僧院が登場するようになり、そのように大規模な僧院のなかで、遊行せずに修行や学問研究に没頭する僧侶が出てくることになりました。他方で彼らがめざすのは、もはやブツダ（覚者）の境地ではなく、修行者としての最高位、阿羅漢^{あらかん}でした⁽⁴⁾。

彼らは、キリスト教中世におけるスコラ学にも匹敵するような、壮大で緻密な教義体系を構築することになるのですが、一方で、その出家至上主義は、ある種のエリート主義として、教団内外から批判を招く結果になります。この動きのなかから、紀元一世紀頃、改革運動としての大乗仏教が登場してきます⁽⁵⁾。もともと、法顕（418-514）や玄奘（602-64）ら、中国からの留学僧の記録を見ても、インド本国では部派仏教がその後も主流を占めていたようです。

最後に、仏像の起源について簡単に触れておきたいと思います。実は初期仏教から部派仏教にかけての時代、ブツダを象る像は一切、製作されていませんでした。ブツダが神格化されるにつれて、ブツダの生涯や本生譚^{ほんじょうたん}（ジャータカ）——ブツダは輪廻をくり返し長いあいだ修行を続けた結果、最終的に悟りを開いたと考えられてその前生譚^{ぜんじょうたん}が数多く作り出された——が、たとえば仏塔（ストウーパ、次節で説明する）の欄干などに彫刻されるようになるのですが、そこではブツダの姿は、椅子や聖樹あるいは車輪——法輪と呼ばれて、ブツダの教えを象徴する——で代用されていました。なぜ、ブツダの姿が直接描かれなかったのかはよく分かっていませんが、あまりに偉大な存在だったので、人間の能力では可視化できないと考えられたのではないかと推測されています。それが、一世紀後半ごろに、ガンダーラ地方（現在のパキスタン北東部）で、ヘレニズムの影響下にはじめて仏像が作られるようになったのです。ギリシアでは神々を象って彫刻することはごく当然のことです、その発想の延長線上で仏像が製作されるようになったのではないかと考えられています⁽⁶⁾。それがまたたく間にインド本国に広がり、さらには仏教の伝播に伴ってアジア全域に広がっていったのです。われわれが寺院

の本堂で何気なく眼にする仏像も、このような東西文明の交流がなければ、あるいは存在しなかったかもしれません。

註

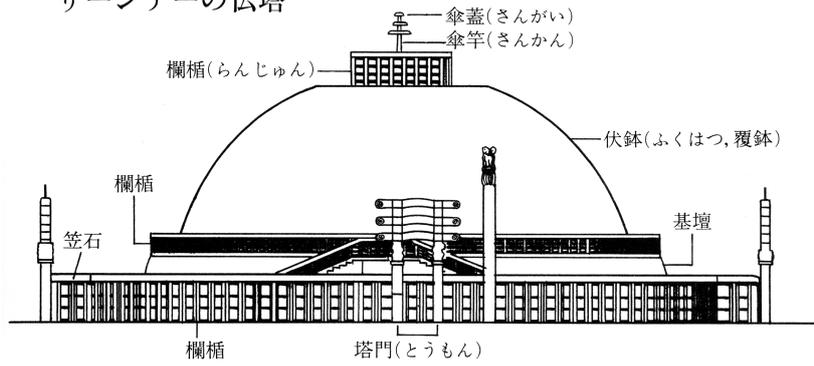
- (1) この節の記述は主に、高崎直道『仏教入門』（東京大学出版会、1983）と平川彰『インド仏教史』上（春秋社、1974）ならびに馬場紀寿『初期仏教——ブツダの思想をたどる』（岩波新書、2018）に基づく。さらに中村元他編『岩波仏教辞典 第二版』（岩波書店、2002）も参照している。
- (2) 従来、小乗仏教という呼び方が一般的であったが、「小乗」は大乗仏教の側から見た蔑称なので、近年では用いられなくなった。
- (3) この点については、とくに馬場紀寿『初期仏教——ブツダの思想をたどる』（岩波新書、2018）を参照のこと。後述するように、紀元前一世紀頃から恒久的な大僧院が各地に設けられて、書写された教典の収納場所が確保されるようになったのが、教典の書記化の大きな要因だったとされる（同書、p.49）。
- (4) 阿羅漢（S/ arhan）は、当初からブツダの弟子を指す言葉として用いられた（たとえば仏滅直後、第一回の結集に集まった仏弟子たちのことを五百羅漢——阿羅漢の略抄——と呼ぶように）が、部派仏教では、ブツダがあまりに偉大な存在なので、彼のように完全な悟りには到達しえないとして、修行者の最高位である阿羅漢の境地がめざされるようになった。
- (5) もともと、最新の研究では、このように部派仏教と大乗仏教を単純に対立させてとらえることはできないともされる。たとえば下田正弘『仏教とエクリチュール——大乗経典の起源と形成』（東京大学出版会、2020）を参照のこと。この点については次節で触れる。
- (6) 高田修『仏像の誕生』（岩波新書、1987）による。

4 大乗仏教

さて、一世紀頃から、初期経典とは性格を異にする大乗経典が生み出されたことは、「0 基本的特徴と教典」の節でも触れましたが、大乗仏教運動の実態については、資料があまり残っておらず、はっきりしないのが現状です。ここではまず、平川彰『初期大乗仏教の研究』（春秋社、1968）が提示した、従来の通説を簡単に紹介したいと思います⁽¹⁾。

平川によれば、ブツダの遺骨（仏舍利^{ぶつせり}）を納めた仏塔（S/ stupa、ストウーパ。音訳は卒塔婆^{そとば}）は、基本的に在家信者によって崇拜、管理されていて、

サーンチーの仏塔

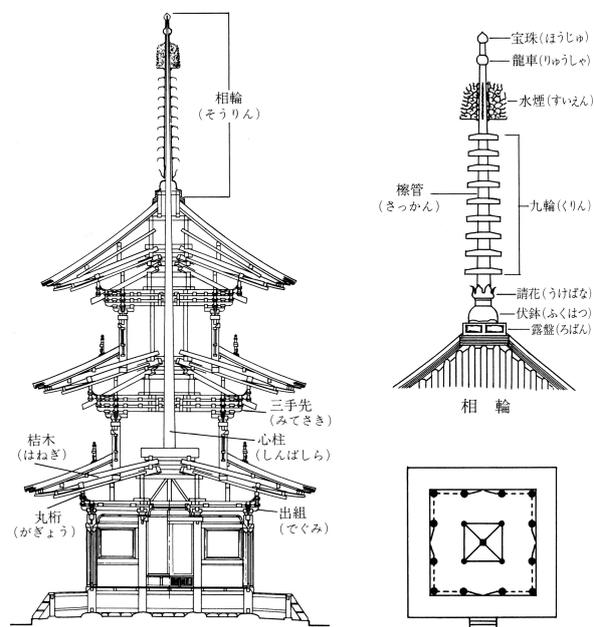


ストウパーに集う熱心な在家信者のあいだに、当時の部派仏教のエリート主義に対する批判が高まり、そのなかから大乘仏教運動が始まった、とされるのです。

仏滅後、ブツダの遺骨は八つに分けられて仏塔に安置され、さらにアシヨーカー王によって、仏塔の設置はインド全土に拡大されたと言われます。上のサーンチーの仏塔（一九頁の「インドの主要仏教遺跡図」を参照のこと）もその一つで、古代インドではストウパー崇拜はきわめてさかんに行なわれていました。

ちなみに、日本の寺院に見られる三重塔や五重塔も、インドにおけるストウパーの発展型です。下に奈良の興福寺の三重塔の図を載せてありますが、よく見ると、三重塔のてっぺんの相輪と呼ばれる部分が、そのままサーンチーの仏塔に対応しているのが分かります。伏鉢を中心にして、路盤が基壇に、九輪が傘竿に当たります。要は、ストウパーが中国を経て日本に伝来するあいだに基壇の下の部分が発展して多層化し、三重塔や五重塔になったわけです。実際、日本の塔も、心礎に仏舍利——といっても、ブツダの舍利がそんなにたくさん増殖するわけもなく、基本的には水晶の粒で代用されている——が収められていて、また、内部には立ち入れない構造になっています^③。日本の寺院建築の代表例とも言えるべき仏塔が、このような形でインドに連なっているというのも、興味深く思われます。

いささか本筋を脱線してしまいました。大乘仏教の話、先を急ぎましょう。



興福寺三重塔(鎌倉時代前期)

は在家信者とともに出家も積極的に関わっていたのであり、むしろ一部の出家のあいだに、そのような、いわば世俗的なストウパー崇拜を批判する動きが生まれ、そのストイックな動きのなかで大乘経典が作り出されていった、というのです。大乘経典が登場する一世紀以降、長いあいだ、インド本国に独自の大乘仏教教団が存在したという痕跡は見つかっていません。それが、大乘仏教運動をめぐってさまざまな仮説が提出される状況を作り出してきたのですが、下田によれば大乘仏教運動は、何よりもまず、口伝で伝承されてきた初期経典とは異なり最初から文字で経典を書き下ろす作業として始まったのであり、それは部派の教団のなかで行なわれていった、とされます。要するに少なくとも当初は、部派仏教と大乘仏教は対立する教団として画然と区別されるような存在ではなかった、というのが下田の主張なのです^④。

アメリカの仏教学者グレゴリー・シヨペン^⑤など、海外の最新の研究動向を踏まえた下田の立論はきわめて刺激的で、かなりの説得力をもっています^⑥が、ただ、その後の大乘仏教運動の全体像を提示するには至っていません^⑥。

実は、平川彰による大乘仏教在家・仏塔起源説に対しては、今世紀に入るころから、さまざまな批判が寄せられてきたのですが、その決定版ともいえるべきものが、前節の註(5)で触れた下田正弘による批判です。下田によれば、ストウパー崇拜に

実際、インド本国だけを見ても、大乘仏教はきわめて多様な広がりをもっていて単純な概括を許さないのですが、ここでは通説を踏まえながら、その教えの基本的な特徴を、おおざっぱに三つ取り出して、簡単に見ておきます。

(1) 大乘仏教の教え

(a) 利他行と菩薩

まずは、慈悲・利他行の強調です。大乘仏教が部派仏教を批判する一番大きな理由は、部派仏教では出家した修行僧が自分一人の解脱をめざすにすぎない、という点です。これに対して大乘仏教は、一切衆生——すべての生き物を指す——の救済をめざす慈悲の立場に立つとされるのです。部派仏教の修行は、おのれ一人の解脱をめざす自利行——自分の利益のための修行——ですが、大乘仏教の修行は、できるだけ多くの衆生の救済をめざす利他行——他者の利益のための修行——であり、そのような利他行を遂行するのが菩薩 (S/bodhisattva) なのです。菩薩とは、最終的に悟りを開いて如来になる一歩手前に踏みとどまって衆生のために利他行に励む、大乘仏教を端的に象徴する存在と言えます。そもそも大乘 (S/mahayana) とは、多くの衆生を救いに導く大きな乗物という意味で、これに対して部派仏教はおのれ一人しか救いに導くことのできない小さな乗物でしかないとして、大乘仏教の論者たちは部派仏教のことを小乗 (S/hinayana) と蔑称したのでした。

(b) 多くの仏・菩薩の登場

けれども、できるだけ多くの衆生の救済をめざすといっても、現実問題として、そう簡単に実現することはできません。そこで登場するのが、多くの仏・菩薩なのです。部派仏教では、ブツダであるゴータマ・シツダツタは徐々に人格化されて崇拜の対象となっていくますが、しかし真のブツダは彼一人だけでした。それが、大乘経典ではきわめて多くの仏 (如来)・菩薩が登場するようになります。みなさんになじみがあると思われるものだけを取り出してみても、阿弥陀如来、薬師如来、大日如来、観音菩薩、弥勒菩薩、地藏菩薩、法蔵菩薩——阿弥陀如来の前身——等々、枚挙に暇がありません。個々の仏・菩薩の説明はここでは省きますが、要は、これらの仏・菩薩は信

仰の対象となり、このようにいわば超自然的な力をもつ存在にすぎることによって、多くの衆生の救済を実現しようとするのです。

(c) 「空」の思想

最後に、大乘仏教最大の特徴は何といっても「空」の思想です。「空」はサンスクリット語のシューニヤ (sunya) の訳ですが、このシューニヤは数字の0 (ゼロ) を表わす言葉でもあり、無とか空虚を意味しています。大乘仏教での用法としては、四法印にあった諸法無我をさらに徹底させるものと言えます。

三六頁以降の資料2『般若波羅蜜多心経』は、経典のなかでも最も短いとされるその全文で、玄奘による中国語訳 (漢文) とその読み下し文、サンスクリット語からの現代語訳を並べてあります。そのなかの傍線部分、「色即是空空即是色」に注目してみてください。これは、大乘仏教の「空」の概念を示す文言として常に引き合いに出される最も有名なフレーズです。ただ、読み下し文を見ても、現代語訳を見ても、今一つピンと来ないのではないかと思います。私なりに説明を加えてみましょう。

「色即是空」の色は色・形のあるすべての物質現象を指しています。とするならば「色即是空」は、すべての物質現象には実体がないという意味で、これだけでは「諸法無我」とほぼ同じだと言えます。重要なのは、これにすかさず「空即是色」というフレーズが続く点です。「空即是色」は、実体のないものがそのまま物質現象である、という意味ですが、この二つのフレーズが続くことで、結局「空」＝実体がないということ自体も実体視してはいけない、ということを示しているのではないのでしょうか。

このような無我の徹底は、これまたよく引き合いに出される「煩惱則菩提」や「生死即涅槃」のフレーズにも窺うことができます。煩惱がそのまま菩提 (悟り) であり、生死の苦に満ちたこの世界がそのまま涅槃 (ニルヴァーナ) の世界であるという言い方は、ブツダの教えの立場からすれば、ありえない表現でしょう。というのも、煩惱を断ずるところに悟りが開けるのであり、生死の苦を離れたところに涅槃の境地が広がるはずだからです。けれども大乘仏教の「空」の立場からすれば、煩惱といひ菩提といひ、それが何か実体

として存在するのではない、現実には存在するのは人の心という事象だけであつて、それが見方によつては煩惱ともなり菩提ともなりうるのです。生死とよい涅槃とよい、これも同様に実体ではない、現実には存在するのは人間の世界という事象だけであつて、それが見方によつては生死の苦ともなり涅槃の世界ともなりうる、こういうことなのではないでしょうか。要するに、煩惱や菩提もそのまま実体視しないことによつて、現実の世界が新たな相貌のもとに立ち現われてくるのです。

このように見てくると、大乘仏教の教えの性格は以下の三つのポイントにまとめられることができるように思われます。

最後に取り上げた大乘仏教の「空」の思想は、すべてのものには実体がないという、無我説の徹底でした。実体がないということさえも実体視しない、あるいは煩惱や菩提といった、ブツダの説いた教えの根幹にある事態も実体視しない、このような徹底が辿りついたのは、一種の現実肯定の方向性でした。現実の人の心という事象が、見方によつて煩惱にも菩提にもなりうるのとらえることは、ある意味では現実の事象を肯定的に眺めるということでもあります。もとよりそれは、現実をありのままに肯定するのではなく、いわば二重否定の上の結果的な肯定と言つた方がいいかもしれません。ともかくもそこに、現世肯定的傾向を読み取ることができるのです。そしてこの傾向は、大乘仏教が中国から日本に伝えられていくなかで、よりいっそう強められていくこととなります。

大乘仏教の今一つの大きな特徴として、一切衆生の救済を目標とする利他行の強調がありました。そして一切衆生の救済を実現していく実際の方途として、多くの仏・菩薩が立てられて信仰の対象とされ、その超自然的な力にすがつて衆生が救われるという構造が新たに登場してきたのです。もちろん、大乘仏教を特徴づける菩薩も仏（如来）も、悟りを目指して修行する、あるいは悟りを開いた存在として、通常の神々とは性格を異にするはずですが、超自然的な力の担い手として信仰の対象になるという点では、両者に相違はありません。要するに、大乘仏教はある意味で多神教的な性格を備えるに至つた、と見ることができま

このような多神教的性格は、仏教徒のあり方、あるいは態度にも変化をもたらすこととなります。ブツダの教えでは、神々を頼りにしないという無神論的性格のもと、徹底して自力の覚知が求められていたのに対して、大乘仏教では、超自然的な力を担う仏・菩薩にすがる他力の信仰が中心となつて、衆生の救済が目指されていると言えます。もとより、覚知すなわち悟りがまったく顧みられなくなつたわけではありませんが、基本的にはみずから修行を積んで悟りを目指すわけではない在家の衆生が仏・菩薩にすがるといふ構図が、前面に打ち出されるようになります。言い換えれば大乘仏教は、他力による多神教的な「信」の宗教へと変貌を遂げた、と見ることができま

ここまで来ると、同じ仏教といひながら、ブツダの教えと大乘仏教のそれとの相違は目を見張るばかりです。現世否定的で無神論的な自力の「覚」の宗教が、現世肯定的な方向性を含む多神教的な他力の「信」の宗教へと変貌したのですから。ただ、このような変貌が、両者の断絶を意味するものではなく、むしろブツダの教えを徹底させようとした試みの果てに現われてくるという点が、きわめて面白いと思ひます。まさに、融通無碍な仏教の面目躍如、といったところでしょうか。

(2) その後の大乘仏教の展開

インド本国における大乘仏教のその後の展開については、できるだけ早くすませましよう。

まず、二世紀後半から三世紀前半にかけて活躍した南インド出身のナーガールジュナ（龍樹）は、『中論』などの論書を著し、「空」の概念を哲学的に究明して、後の中国や日本の仏教にも大きな影響を与えました。その理論は中観派ちゆうくわんぱと呼ばれる学派に受け継がれていきます。

すべてが空であるなら、どうしてわれわれはさまざまな現象をあたかも実体であるかの如くに思ひなすのか、という問題に対して、それは識（心）が生み出したものだとする解答を与えたのが唯識説です。ガンダーラ出身のヴァスバンドウ（世親）（400?-480?）はその大成者で、もともとは部派仏教の

立場から『俱舍論』を著しますが、後に大乘に転じてからは『唯識三十頌』などの論書があります。唯識説では心のありようが詳細に分析され、阿頼耶識と呼ばれる一種の無意識までもがその対象とされています。ただ、唯識説は単なる理論的分析ではなく瑜伽行——ヨーガ、心を統御する修行法——に基づく実践的な性格をもっており、それが学派の名称ともなっています。

七世紀になるとインド中部で『大日経』、南インドで『金剛頂経』がそれぞれ成立し、大乘仏教のなかで密教が確立します。密教は顕教に對比される表現で、秘密の教えを意味します。その奥義は師資相承、すなわち師匠から弟子に口伝で秘密のうちに受け継がれるからです。また、密教というと、大日如来を中心に多数の仏・菩薩・天（ヒンドゥー教の神々）を配した曼荼羅がイメージされますが、まさにそれらの存在の超自然的な力を用いた加持祈祷による現世利益の追求が第一の特徴です。一方で、大日如来との神秘的合一による即身成仏——現在のこの身のままで仏となる——が目指されるようになりますが、このような現世利益や即身成仏といった発想には、大乘仏教の現世肯定的な方向性がいつそう顕著になっていると見ることが出来ます。

とりわけ、七世紀以降の現世肯定的な密教の隆盛は、部派仏教も巻き込んで、やがてヒンドゥー教とほとんど見分けがつかないような状態を仏教にもたらしこととなります。このような状況下、一世紀頃から北インド各地にムスリムが浸透していくなかで、ナーランダー等の仏教寺院は次々に破壊されていき、一二〇三年、最後の拠点であったベンガルのヴィクラマシーラ寺院が破壊されて、インド本国の仏教は途絶えてしまうのです。

註

(1) この節の記述は主に、高崎直道『仏教入門』（東京大学出版会、1983）と平川彰『インド仏教史』上下（春秋社、1974、1979）に基づく。さらに中村元他編『岩波仏教辞典 第二版』（岩波書店、2002）も参照している。

(2) 舍利は、骨を意味するサンスクリット語 śarīra の音訳。後に形状による類推から転じて、米粒・飯粒を意味するようになった。また小石のことを砂利と呼ぶのも同様の類推によるとされる。さらに、子供のことを「じやり」と呼ぶのは、食物に含まれる小石・砂のように「始末に負えないもの」の意に由来するとい

う説もある（岩本裕『日本佛教語辞典』[平凡社、1988]、p.399）。

(3) 江戸時代の末期になると、展望台としてなかに入って登れる塔が登場する。この近辺では、安来市の瑞光山清水寺（天台宗）の三重塔がそれに当たる。

(4) 下田正弘『仏教とエクリチュール——大乘経典の起源と形成』（東京大学出版会、2020）。

(5) たとえばグレゴリー・シヨペン（小谷信千代訳）『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』（春秋社、2000）などを参照のこと。

(6) というよりも、大乘仏教をそのように実体化してとらえようとする従来の研究のあり方それ自体を根底から批判するのが、下田のめざすところなのだろう。

(7) 一九五〇年代、ビームラーオ・アンベードカル（1891-1956）の新仏教運動によって、最下層カーストの不可触民（untouchable）が仏教に集団改宗することで、インドに仏教が復興したとされるが、現在も少数派にとどまっている。

5 仏教の展開

インド本国では消滅してしまった仏教は、インド以外の地域に伝播し、それぞれ独自の形で展開していきます。すでに幾度か触れたとおり、スリランカを経由して東南アジアに伝えられた南伝（上座部）仏教と、中央アジアから西域を経て、中国・朝鮮半島、さらには日本に伝えられた北伝（大乘）仏教がそれです（二一頁の「仏教の流れ」の図を参照のこと）。ここでは両者の流れをごく簡単にたどります。

(1) 南伝仏教（南方上座部仏教）

すでに見たように、上座部仏教はスリランカには紀元前三世紀に伝えられ、当時の首都アヌラダプラ（一九頁の「インドの主要仏教遺跡図」を参照のこと）に、その拠点として大寺（マハーヴィハラ）が建立されたことが、南伝仏教の出発点になります。大乘仏教の流入等、紆余曲折もありましたが、五世紀には南インドから学僧ブツダゴサが来島、パーリ語の聖典（阿含経）を整備し、南方上座部仏教の教学を確立します。その後、大乘仏教やヒンドゥー教、さらにはイスラム教とも競合しながら、一世紀から一三世紀にかけて、上座部仏教はタイ、ミャンマー、ラオス、カンボジア等に伝えられ、それぞれ歴史の変遷を経ながらも、現在に受け継がれています。南方上座部仏教の特徴は、基本的にインドの部派仏教時代のものを受け継

いでいます。スリランカ伝来のパーリ語三蔵を共通の聖典とし、仏像として崇拜するのは釈迦牟尼だけで（釈迦一仏）、出家主義を取ります。たとえばタイなどでは、男性は成人すると一定期間出家するのが通過儀礼のようになっていて、その間は二〇〇あまりの戒律を厳しく守らねばなりません。一方で、在家の人びとは、托鉢に回る僧侶に布施をすることで、功德を積み利益を手に入れることができるのです。その他にも、在地の精霊信仰との習合が見られたり、それぞれの地域の社会や文化と密接に関連しながらも、部派仏教伝来の伝統的な仏教のスタイルが、いまま受け継がれていると言えます。多様な展開を遂げた北伝の大乗仏教と比べてみると、これが同じ仏教なのか、と思われるほど、両者の性格は異なっているのです。

(2) 北伝仏教（大乗仏教）

他方で、インドに発した仏教は、とくに大乗の教えを中心として、北西部のガンダーラ地方から中央アジア（西域）にかけてのいわゆるシルクロードを通じて、中国に伝えられることとなります。伝承では、後漢明帝（在位517-518）の永平一〇年（67）に仏教（大乗）が正式に中国に伝えられたとされますが、二世紀頃から仏典の漢訳が始まり、徐々に中国社会のなかに浸透していきます。他方で七世紀には仏教は、インド、中国双方からチベットに伝えられ、やがてインド系の密教が独自の形で定着してきます。朝鮮には四〜五世紀にかけて中国から伝えられ、禅宗（曹溪宗）を中心に発展を遂げますが、一五世紀以降の李氏朝鮮では儒教が国教とされ、仏教は衰退します。その朝鮮の百濟から、六世紀、仏教は日本に伝えられたのでした。

日本では仏教伝来の流れについて、よく三国伝来——天竺（インド）から震旦（中国）を経て日本へ——という形でとらえられてきました。近年では、そのような直線的な系譜としてではなく、また近代の国民国家の枠組みにとられず、ベトナムも含めてより広範な東アジア文化圏のなかで、仏教の多様な展開をとらえ直そうとする動きが出てきています。そのような東アジア文化圏の仏教を特徴づけるのは、何と言っても共通の中国語訳（漢訳）仏典の利用であり、またそこでは中国仏教の展開が、きわめて大きな影響を与えているのです。言い換えれば、東アジアの仏教は、そのままインドに連なる

というよりは、中国に受容されて独自の展開を遂げた仏教が直接のルーツとなっているのです。そこで、まずは中国仏教の特質を簡単に見ておきます。

中国に伝来した当初は、老荘思想に類似した教えとして受け入れられた仏教——格義仏教と呼ばれる——でしたが、四世紀後半、中央アジアの龜茲（クチヤ）国出身の鳩摩羅什（クマーラジーヴァ）（350?-409?）により、般若系の経典や中観派の論書が翻訳された頃から本格的な受容・研究が進み、さらに隋から唐にかけて最盛期を迎えます。この時期には、仏典の漢訳も、「訳場」での分業体制に基づく流れ作業となっていくのですが、その代表格が、すでに何度か言及した玄奘（602-64）です。玄奘は多くの仏典、とくに唯識系の経典、論書を翻訳し、自身も唯識の研究を進めました。こうしておびただしい仏典が漢訳されるのですが、やがて仏教が伝えられる日本では、中国語を漢文としてそのまま日本語で訓読し、サンスクリット語原典からの翻訳という、大変なエネルギーを要する作業を省略したまま、仏教を受け入れることができたのでした。他方でそれは、漢訳仏典に基づく中国仏教の枠組みをそのまま踏襲することをも意味しています。

とりわけ隋から唐にかけて確立された中国仏教の枠組みの一つが、教相判釈によって成立した宗（衆とも）でした。中国に仏教が伝えられた一世紀頃は、大乗仏教の成立時期と重なります。その結果、インドの仏教の展開とはまったく別個に、さまざまな時代のさまざまな仏教のあり方が同時並行的に中国には伝えられることとなります。その上、0の(2)「仏教の教典」で触れたように、大半の経典は「如是我聞」——「お釈迦様がこのように言われるのを私は聞いた」——で始まるわけですから、当時の中国では、伝えられてくる膨大な経典のすべては、釈迦一代の説法であると受け止められました。そこで中国の学僧たちは、伝えられた多様なブツダの教え——なかには矛盾するものも含まれる——を、なんらかの形で整理する必要に迫られます。その一つのやり方が教相判釈——略して教判とも言う——です。つまり、多様な経典を釈迦一代に割り当てた上で、対機説法のなかでどの教えがブツダの最も言いたかったものだったのかを、解釈して判断するわけです。それに基づいて、宗——今で言えば仏教研究の学派——が成立していきます。

たとえば、華嚴経に説かれた教えが最も重要と考える華嚴宗、法華経こそ

がブツダの真説だとみなす天台宗——天台智顛(538-97)が祖とされる——、空の概念を仏教の根幹に据える三論宗——中観派の『中論』『十二論』『百論』の三つの論書を中心にする——、唯識を仏教の根幹に据える法相宗——玄奘の弟子である基(632-82)が祖とされる——、律の研究を主軸とする律宗等々の宗が成立していきます。

他方で、西方極楽浄土への往生を阿弥陀如来に祈願する浄土信仰——善導(613-81)がその確立者とされる——や、南インド出身の菩提達磨(2-530?)⁽²⁾によって伝えられたという禪宗、さらには善無畏(シユバカラシンハ)(637-735)や金剛智(ヴァジラボーデー)(671-741)、不空(アモーガヴァジンラ)(705-74)らのインド僧によって伝えられた密教などは、教相判釈に基づく学派というよりも、インド由来の仏教が中国独自の形で実践的に展開されたものとして、広く受け入れられていくこととなります。

隋唐時代以後の中国では、儒教や道教といった元来の中国的な宗教伝統に押されて、とりわけ宋代以降、仏教は衰退していきませんが、そのなかにあつて禪宗だけは、その後も中国独自の展開を遂げていきます。

このような中国仏教のあり方が、東アジア仏教圏の仏教の基本型として受け継がれていくわけです。

註

- (1) この節の記述は主に、平川彰『インド・中国・日本 仏教通史』(法蔵館、1977)、奈良康明／下田正弘編『新アジア仏教史04 静と動の仏教——スリランカ・東南アジア』(佼成出版社、2011)に基づく。さらに中村元他編『岩波仏教辞典第二版』(岩波書店、2002)も参照している。
- (2) パーリ語は、古代インドのブラークリット語——人工的に作られた学問的なサンスクリット語に対比される自然言語——の一種である。西北インドで用いられていた言語という説が有力だが、その起源ははっきり分かっていない。
- (3) 一九九六年以降、アフガニスタンやパキスタン東北部のガンダーラ地方から、紀元一世紀から四世紀にかけてガンダーラ語(ブラークリット語の一つ)で書かれた部派や大乘の仏典写本の断簡が続々と発見されている。従来知られていたサンスクリット語の写本はせいぜいで七世紀以降のものであったから、この発見は、仏教史研究に再考を促すような衝撃的な事件であった。これらの写本の解読作業は現在も続いているが、この点に関してさしあたっては、松田一信

「中央アジアの仏教写本」(奈良康明／石井公成編『新アジア仏教史05 中央アジア——文明・文化の交差点』[佼成出版社、2010])を参照のこと。

- (4) チベットでは九世紀に、チベット語をサンスクリット語に近い形に改革することによって、仏典の翻訳を容易にしようとする取り組みが、国家事業としてなされた。この結果、多くの仏典がチベット語に翻訳されている。またチベット仏教の長であるダライ・ラマは観音菩薩の化身と考えられ、一六世紀以降、前任者が転生した「活仏」として、同時に国王の任に着く慣例が確立した。現在のダライ・ラマ一四世(1935-)は、中国政府の弾圧によりインドに亡命している。

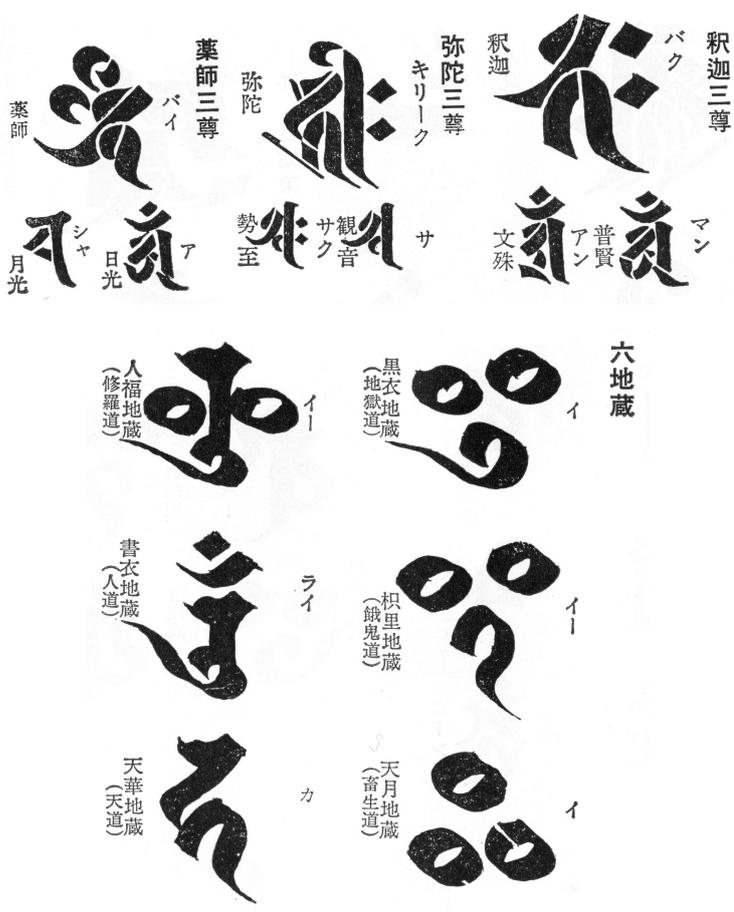
(5) たとえば、石井公也『東アジア仏教史』(岩波新書、2019)を参照のこと。

- (6) 鳩摩羅什と玄奘は仏典漢訳史上の双璧をなすが、前者は旧訳——玄奘以前の訳——の代表とされ、これに対して玄奘以後の訳を新訳と呼ぶ。それだけ玄奘訳は学問的な正確さという点で画期的だったのだが、しかし鳩摩羅什訳も、中国語としての格調の高さから、新訳以後も広く用いられている。このような仏典漢訳の全貌を文化史的な視点から概観したものとしては、船山徹『仏典はどう漢訳されたのか——ストラが經典になるとき』(岩波書店、2013)がある。

ちなみに、中国で新たに作成された經典もあつて、これは偽經とされるが、かなりの数に上っている。たとえば唐の智昇の『開元釈教録』(750)では、当時存在していた經典一〇七六部に対して約四〇〇部の偽經を数え上げている。もっとも、インドで作成されているがブツダの言葉に直接由来しない大乘經典も、ある意味では偽經に分類されてもおかしくないかもしれない。

- (7) 起き上がりこぼしのいわゆるダルマは、この達磨大師が坐禪する姿を模したものとされる。

*次頁の図は、日本にまで伝えられた梵字の例である。主に密教においては種字と呼ばれて、サンスクリット語を示すブラーフミー文字が、いわばシンボルとして仏・菩薩を表わすのに用いられるのである。たとえば、墓地に立てられる卒塔婆や五輪塔などに記されているのを目にすることも多いだろう。ちなみに、インドに直接連なる日本仏教の要素としては、インド古来の習俗であった合掌や、種々の香を焚く慣習——抹香臭いとも称される——を挙げることもできるだろう。



6 日本仏教

日本仏教は、右に見た中国仏教を受け入れるところから出発し、さらに独自の展開を遂げていくことになるのですが、ここではその全体像をごく簡単に描き出すだけにとどまります⁽¹⁾。より詳細な解説を望む人は、全学共通教育科目の「日本人の宗教と死生観」を受講してみてください。

(1) 仏教公伝

仏教は、六世紀の前半、欽明天皇(在位539-712)⁽²⁾のとき、百済の聖明王(在位533-554)からの使者により、公式に伝えられたとされます。外来の新宗教である仏教をめぐって、豪族物部氏と蘇我氏のあいだで排仏と崇仏の争いが生じたという『日本書紀』の記事はそのまま信ずることはできません

んが、その記述からは、当時、信仰対象としての仏が「蕃神」すなわち「外国から来た神」と認識されていたことが窺えます。当初、難解な仏教教理は一般にはほとんど理解されていなかった、と考えられるのです。真に深い仏教理解に達した日本で最初の人物は、聖徳太子(厩戸皇子)(574-622)だったと言われています。「篤く三宝を敬え」の文言で有名な十七条の憲法を草したり、『法華経』『維摩経』『勝鬘経』の本格的な注釈書である『三経義疏』を著わしたりしたことが、その証左とされますが、しかしこれらが太子の真作であるか否かについては長いあいだ論争が続いており、いまだ決着を見ていません。ただ、太子の没後、天寿国繡帳銘文に残された「世間虚仮、唯仏是真(よのなかはむなし、ただほとけのみこれまことなり)」の語は、仏教本来の現世否定的な世界観を端的に表現して、太子の深い仏教理解を示すものとされています。実際、聖徳太子はその後、日本における仏教の始祖として、宗派をこえて広く信仰されていくこととなります。

(2) 奈良時代

飛鳥時代までの日本の仏教は、豪族や天皇家がみずからの権威を示すために当時最先端の大陸文化の粹として寺院を私的に建立する——たとえば蘇我氏の飛鳥寺、聖徳太子の法隆寺、四天王寺等——といった形がもつぱらだったので、大化の改新(645)を経て、天皇による中央集権的な国家体制を構築しようとする流れのなかで、奈良時代になると仏教は、鎮護国家の役割を担って律令体制のなかに位置づけられるようになります。僧侶の行動を統制する僧尼令が定められ、その一方で、律令国家を支えるいわば象徴として、聖武天皇(在位714-49)によって東大寺に毘盧遮那仏の大仏が、また各国には、国分寺・国分尼寺が建立されます。

他方、奈良時代には仏教の学問的研究も盛んになります。その典型は、南都六宗と呼ばれる俱舍宗、成実宗——この両宗では、大乘仏教研究の基礎学として部派仏教が研究される——、三論宗——空の研究、東大寺が中心——、法相宗——唯識の研究、玄奘に学んだ道昭(629-700)が招来、元興寺・興福寺が中心——、華嚴宗——東大寺が中心——、律宗——唐の鑑真(688-

(763) が招来、唐招提寺が中心——です。ただその内実は、遣隋使や遣唐使とともに渡航した留学僧や中国からの渡来僧によって、中国仏教の宗がそのまま移入されたものと言えます。

(3) 平安時代

平安時代になると律令体制はくずれ、藤原摂関家に代表される貴族が政治の実権を握ります。これに伴って仏教も、そのような貴族中心の性格を色濃く帯びるようになります。また、中国仏教の直輸入だった奈良仏教に代わって、さまざまな点で日本独自の性格が見られるようになります。まずは、平安仏教の代表的な二つの宗派、天台宗と真言宗から見ていきます。

最澄 (766-822) も空海 (774-835) も、同じ遣唐使 (804) に随伴して入唐、最澄は浙江省の天台山に赴いて天台宗を、空海は長安で、不空の弟子である恵果 (746-805) から密教を学んで帰国します。それぞれ帰国後、比叡山延暦寺 (785) と高野山金剛峯寺 (816) を拠点に、天台宗と真言宗を開きます。⁽⁴⁾

天台宗は、法華経を所依の經典とし、一切衆生が仏になりうるとする一乗思想に依拠して、止観 (瞑想)、念仏、密教等、多様な修行法を包摂する総合的な大乘仏教を目指すものです。⁽⁵⁾ このため比叡山は、平安時代を通じて、仏教の総合的な学問センターとして機能し、やがて鎌倉新仏教を創始することになる法然や親鸞、栄西や道元、日蓮といった仏教者たちもみな、若い頃にはここで学んでいます。他方の真言宗は、空海が恵果から師資相承で受け継いだ密教をさらに展開したもので、即身成仏と加持祈祷がその実践の核心に据えられています。⁽⁶⁾

とりわけ平安時代の前半は、現世利益をめざす加持祈祷の密教が貴族社会で重用され、真言宗——東寺 (教王護国寺) が京におけるそのセンターとなっていたので、東密と呼ばれた——はもちろんのこと、最澄以後、円仁 (794-864) や円珍 (814-911) らによって強化された天台宗の密教——台密と呼ばれた——が、隆盛を迎えることになります。

密教は、日本仏教の大きな特徴の一つとして、その後も長く受け継がれていくのですが、一方で平安時代の後半になると末法思想の影響もあって、浄

土信仰がさかんになっていきます。末法思想とは、仏滅後一〇〇〇年間は教 (仏の教え)、行 (修行者)、証 (悟りを開く者) が揃っている正法の時代が続くが、その後一〇〇〇年間は教と行のみの像法、さらにその後の一万年間は教のみの末法の時代が続く、というものです。このような仏教衰退史観の原型はインドにまで遡りますが、北伝仏教のなかで明確な形を取るようになり、日本では永正七年 (1522) に末法に突入するという説が有力でした。末法の世のなかでは、人はみずからの力ではいかにしても救われることはかなわず、したがって、阿弥陀如来にすがって極楽往生を願うしかないという形で、浄土信仰が流行することになります。

極楽は、中国仏教のところででも触れたように、阿弥陀如来が主宰する西方極楽浄土のことで、そこに往生するための有力な手段としては念仏があります。念仏はもともと、心のなかで仏を念じる、すなわち阿弥陀如来の姿形をありのままに心のなかに思い浮かべるといふ観想念仏の意味でしたが、より簡便な方法として「南無阿弥陀仏」と称える、称名念仏が主流となってきました。

天台僧恵心僧都源信 (942-1017) の『往生要集』(985) は、多くの仏典を引用して、「厭離穢土欣求浄土」を説き、極楽や地獄の鮮烈なイメージを喚起して、往生に必要な準備のあり方を懇切に述べています。ただ、本書に代表される平安時代の浄土信仰では、たとえば阿弥陀堂を建立したり阿弥陀仏を造像したり、あるいは念仏を数多く称えることで往生のための功德が積まれるととらえるところに、ゆとりのある貴族の生活が前提されていて、一般の民衆はあまり視野に入っていなかった、と見ることもできます。

ところで平安時代は、さまざまな面で、後の日本人の宗教生活の原型が形作られた時代と言えますが、その一例として、ここでは神仏習合を取り上げさせていただきます。

仏教伝来に際して、信仰対象の仏を「蕃神」ととらえたところに、すでに神仏習合の萌芽があったようにも思いますが、八世紀初めには、日本の神々を救済対象の衆生とみなして守護するために、神社に付属して建立される神宮寺——早い例としては霊龜年中 (715-17)、越前の氣比神宮や、養老

年中(717-24)、若狭の若狭彦神社などが挙げられる——から始まって、同じく八世紀の半ばには、仏教を守護する護法神——たとえば、東大寺の大仏建立を援助すべく、託宣に基づいてはるばる九州の宇佐から八幡神が勧請されて手向山八幡宮が建立される(749)——といった形で現われます。さらに九世紀になると、日本の神々はインドの仏が仮の形を取って現われたものとみなす本地垂迹説——たとえば大日如来が本地で天照大神がその垂迹であるとする——が登場します。こうして、日本では永らく、仏と神はお互いに重なり合った存在として受け取られていたのですが、明治維新直後の神仏分離によって、両者ははつきりと切り離されるようになります。言い換えれば、一般の日本人が神仏を明確に区別し、神道と仏教が別の宗教として意識されるようになるのは、近代になってからのことなのです。

(4) 鎌倉新仏教

さて一般には、鎌倉時代になると、貴族のみならず民衆にも開かれた日本独自の仏教が登場するとされます。しばしば鎌倉新仏教と呼ばれ、一昔前には、たとえば親鸞に代表されるような個人的な深い信仰の覚醒が、キリスト教の宗教改革における信仰義認説になぞらえられたこともありました。近年は、そのように安易な比較は影を潜めています。それでも以前には見られなかった新しい仏教の姿がそこに垣間見られることは事実のようです。ここではごく簡単にまとめておきます。

まず、平安時代以降の浄土信仰の流れを汲むものとしては、往生に至る道として称名念仏のみを選び取った「専修念仏」の法然(1133-1212)、その弟子で、阿弥陀如来の絶対性を強調し(絶対他力)、みずからの悪を自覚する者こそが阿弥陀の本願にかなっているとする「悪人正機」を説いた親鸞(1173-1262)、むしろ土俗的な要素を取り入れて踊り念仏を広めた一遍(1239-89)が挙げられます。三者の教えに基づいてそれぞれ、浄土宗、浄土真宗、時宗が成立します。禅宗系では、栄西(1141-1215)が入宋して看話禅——禅問答によって開悟を目指す——の臨済宗を、同じく入宋した道元(1200-53)は「只管打坐」——ひたすら坐禅に徹する——の曹洞宗を、それぞれ日本に導入しました。最後に日蓮(1222-82)は、法華経信仰を徹底さ

せて「南無妙法蓮華経」の唱題に集約し、これに基づいて日蓮宗が成立することになります。

以上、いわゆる鎌倉新仏教の始祖たちに共通するのは、数ある仏教の修行のなかから一つだけを選び取り——「選択」——、もっぱらそれだけを実践し——「専修」——、しかもその修行がたやすいものである——「易行」——という点です。要するに、従来の仏教の複雑なあり方を単純化し、一般の民衆にも近づきやすいものに変えた、その点に鎌倉新仏教の特徴を見出すことができます。ただ、そうは言っても鎌倉時代には、南都六宗や天台・真言のいわゆる旧仏教の勢力が強く、時の政治権力と結びついていたいわゆる「顕密体制」が主流で、鎌倉新仏教はまだまだ少数派にすぎませんでした。

(5) 室町時代

室町時代以降、鎌倉新仏教の各宗派は、めざましく教線を拡大していきます。たとえば浄土真宗は、本願寺八世の蓮如(1475-1538)が北陸地方の農民に精力的に布教を続け、やがて石山本願寺を拠点に一向一揆を組織して、織豊政権に対峙する一大封建勢力に成長するまでに至ります。また、曹洞宗では、四世の瑩山紹瑾(1268-1325)の改革により、葬祭や祈禱を積極的に引き受けることで、東北地方を中心とした農村部に浸透していきます。さらに日蓮宗は、京の町衆を中心に京畿西国に定着していきます。こうして、近世に入る頃には中世以来の寺院分布は大きく様変わりし、いわば大衆化路線に転じた鎌倉新仏教諸派の寺院が多数を占める、現在の分布の原型が成立することになります。

(6) 江戸時代

近世になると、戦国時代における各宗派の伸長ぶりを目の当たりにした江戸幕府は、仏教の統制に腐心します。たとえば、門主の後継争いに乗じて浄土真宗を東西——「お東」の真宗大谷派と「お西」の浄土真宗本願寺派——に分割し、さらには本末制度——各宗派ごとに本山から末寺に至るヒエラルキーを確立する——や寺檀制度——当初は、キリシタン弾圧の一環として、檀家がキリシタンではないことを各檀那寺に保証させる寺請制度という

形で出発したが、結果的に寺院と檀家の関係の固定化につながった——によって、日本全国津々浦々の寺院を幕府の統制下に置くことに成功したのでした。各寺院は、それぞれの檀家の動向を細かに記録する宗旨人別帳の作成を義務付けられ、幕藩体制下の、いわば戸籍係の役割を担わせられることになります。

その見返りとして、葬祭行事に関してはそれぞれの檀那寺が排他的に独占することが黙認され、すべての日本人の葬祭行事が仏教に委ねられる形が制度的に確立されます。こうして近世半ば以降、葬祭行事に伴う布施の収入によつて寺院経営は安定することになり、この結果、白壁に囲まれて瓦葺きの大きな本堂がそびえ立つという、現在の寺院に見られる一般的な光景が出現したのでした。

(7) 近現代の仏教

従来から、平安時代の浄土信仰に典型的に見られたように、死への対処において仏教は大きな役割を果たしてきたのですが、近世以降の寺檀制度の下、日本人であるかぎり葬祭行事は否応なしに仏式によらねばならないという、いわゆる「葬式仏教」が成立したのでした。明治期の神仏分離とそれに続く廃仏毀釈によつて仏教の勢力は一時期衰えましたが、それにもかかわらず「葬式仏教」のイメージは今日に至るまで継続しています。

もちろん、仏教が日本社会に与えた影響には計り知れないものがあり、たとえば思想界でも、近世になって儒学や国学が勃興するまでは、基本的に仏教思想が圧倒的な影響力を発揮してきました。この点は芸術や文化の面においても同様です。けれども実生活においては、近世期に確立した「葬式仏教」が、近現代に至るまで、日本仏教の基本的なイメージを形作っていることは否定できません。人びとの死生観が流動化するなかで、日本仏教の未来は、このような近世以来の「葬式仏教」という、どちらかと言えば否定的なイメージを、いかにして払拭できるにかかっているのかもしれない。

註

- (1) この節の記述は主に、平川彰『インド・中国・日本 仏教通史』（法蔵館、1977）、末木文美士『日本仏教史——思想史としてのアプローチ』（新潮文庫、1996）、箕輪顕量編『事典 日本の仏教』（吉川弘文館、2014）に基づく。さらに中村元他編『岩波仏教辞典 第二版』（岩波書店、2002）も参照している。
 - (2) 従来、仏教公伝については、『元興寺伽藍縁起并流記資材帳』（747）等の記述に基づく五三八年説、『日本書紀』（720）の記述に基づく五五二年説が提示されてきたが、近年の研究では、朝鮮側の史料『三国史記』の記述と考古学的知見に基づいて、五四八年説も提示されている（箕輪顕量編『事典 日本の仏教』（吉川弘文館、2014）、pp.91f.）。この年代は年紀は特定せず、六世紀前半の欽明朝期としておく。
 - (3) 太子の妃、橘大郎女の依頼で作成された刺繍作品。太子が死後に赴いたはずの「天寿国」（不詳）の光景が描かれている。現在、奈良県斑鳩町の中宮寺に所蔵されている。
 - (4) 平城京近辺の平地に所在していた南都六宗の寺院とは異なつて、天台・真言両宗とも奥深い山中に本山を構えていることが注目される。山林のなかでの仏教の修行は、奈良時代からすでに行われていたが、宗派全体の方針として、仏教の学問的研究とともにそのような修行を重視していることの現われであろう。その意味では、単なる学問研究のみならず信仰実践も包括するという意味で、現在の仏教宗派の発想の原型がこの時代に成立した、と見ることもできる。
 - (5) 天台宗のなかでは、やがて天台本覚思想と呼ばれる流れが登場してくる。もともと本覚という用語は、悟りを開く仏性が衆生には本来備わっているという意味で用いられたものだが、日本天台宗のなかでは、たとえば「草木国土悉皆成仏」といった表現が典型的に示しているように、現実のありのままの世界をそのまま悟りの世界とみなす、徹底した現世肯定の思想にまで行き着いた、とされる。この結果、すでに悟りを開いているのだから修行も無用だとする議論まで登場することになる。
 - (6) ちなみに、司馬遼太郎の小説『空海の風景 上下』（改版、中公文庫、1994）初版、1976）は、天才空海を秀才最澄に対比させて描き出した一種の冒険小説として、密教の勉強がてら面白く読むことができる。
 - (7) たとえば、権現という言葉も、仮の現われという意味で、この本地垂迹説による表現の一つである。
- ちなみに、このような神仏習合の典型例としては、伝説上の人物である役小角を祖とする修験道を挙げることができる。修験道は、一言でいえば山伏の宗教で、日本に古くからある山岳信仰——山岳を信仰の対象とし、聖なる山域をめぐって修行する——と密教が習合して成立したものであり、平安時代以降、

大和国南部の吉野や紀伊国南部の熊野などを本拠として組織化されていく。

(8) 国家権力によって正統とされた顕教・密教の旧仏教が中世日本の宗教的秩序を構成していたとする、日本史家黒田俊雄(1926-93)が『日本中世の国家と宗教』(岩波書店、1975)において提示した概念。その後の宗教史研究に多大な影響を与えている。

(9) たとえば、仏教にかかる葬祭行事(法事)は、インドでは、中陰(四十九日)に至るまで、七日ごとの七回であったものが、中国ではこれに百か日、一周忌、三回忌が加わって十仏事となり、さらに日本では七回忌、十三回忌、三十三回忌が加わって十三仏事となった。十三仏事が確定するのは中世以降とされるが、近世以降寺檀制度が確立されるなかで、寺院の収入源として活用されたであろうことは想像に難くない。

資料1 中村元訳『ブツダの真理のことは 感興のことは』岩波文庫、一九七八年

『ダンマパダ(真理のことは)』(法句経)第二〇章

二七七 「一切の形成されたものは無常である」(諸行無常)と明らかな知慧をもつて観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかなる道である。

二七八 「一切の形成されたものは苦しみである」(一切皆苦)と明らかな知慧をもつて観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかなる道である。

二七九 「一切の事物は我ならざるものである」(諸法非我)と明らかな知慧をもつて観るとき、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかなる道である。

『ウダーナヴァルガ(感興のことは)』第二六章

四 こわれた鐘のように、汝がいつも自分を動揺させ(煩惱をおこす)ならば、汝は生れては死ぬ流転の迷いをながく受けるであろう。

五 しかし、こわれた鐘が音を出さないように、汝が自分を動揺させ(煩惱をおこす)ことが無いならば、汝はすでに安らぎ(ニルヴァーナ)に達している。汝はもはや怒り罵ることがない。

六 健康は最高の利得であり、満足は最高の宝であり、信頼は最高の友であり、安らぎ(ニルヴァーナ)は最上の楽しみである。

七 飢は最大の病であり、形成された存在(ニルヴァーナ)は苦しみである。このことわりをあるがままに知ったならば、安らぎ(ニルヴァーナ)に専念するものとなるであろう。

資料2 『般若波羅蜜多心經』唐三藏法師玄奘訳（中村元・紀野一義訳注）『般若心経 金剛般若経』岩波文庫、一九六〇年

観自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。舍利子。色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。受想行識亦復如是。舍利子。是諸法空相。不生不滅。不垢不淨。

不増不減。是故空中。無色。無受想行識。無眼耳鼻舌身意。無色声香味触法。無眼界。乃至無意識界。無無明。亦無無明尽。乃至無老死。亦無老死尽。無苦集滅道。無智亦無得。以無所得故。菩提薩埵。依般若波羅蜜多故。心無罣礙。無罣礙故。無有恐怖。遠離（一切）顛倒夢想。究竟涅槃。三世諸佛。依般若波羅蜜多故。得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多。是大神咒。是大明咒。是無上咒。是無等咒。能除一切苦。眞實不虛故。說般若波羅蜜多咒。即說咒曰

揭帝 揭帝 般若揭帝 般若揭帝 菩提僧莎訶
般若波羅蜜多心經

〔読み下し文〕

観自在菩薩、深般若波羅蜜多を行じし時、五蘊皆空なりと照見して、一切の苦厄を度したまえり。舍利子よ、色は空に異ならず。空は色に異ならず。色はすなわちこれ空、空はすなわちこれ色なり。受想行識もまたかくのごとし。舍利子よ、この諸法は空相にして、生ぜず、滅せず、垢つかず、浄からず、

増さず、減らず、この故に、空の中には、色もなく、受も想も行も識もなく、眼も耳も鼻も舌も身も意もなく、色も声も香も味も触も法もなし。眼界もなく、乃至、意識界もなし。無明もなく、また、無明の尽くることもなし。乃至、老も死もなく、また、老と死の尽くることもなし。苦も集も滅も道もなく、智もなく、また、得もなし。得る所なきを以ての故に。菩提薩埵は、

般若波羅蜜多に依るが故に。心に罣礙なし。罣礙なきが故に、恐怖あることなく、（一切の）顛倒夢想を遠離して涅槃を究竟す。三世諸佛も般若波羅蜜多に依るが故に、阿耨多羅三藐三菩提を得たまえり。故に知るべし、般若波羅蜜多はこれ大神咒なり。これ大明咒なり。これ無上咒なり。これ無等等咒なり。よく一切の苦を除き、眞實にして虚ならざるが故に。般若波羅蜜多の咒を説く。すなわち咒を説いて曰わく、
揭帝 揭帝 般若揭帝 般若揭帝 菩提僧莎訶
般若波羅蜜多心経

〔サンスクリット語原典からの現代語訳〕

全知者である覚つた人に礼したてまつる。
求道者にして聖なる観音は、深遠な智慧の完成を実践していたときに、存在するものには五つの構成要素があると見きわめた。しかも、かれは、これらの構成要素が、その本性からいうと、実体のないものであると見抜いたのであった。

シャーリプトラよ、

この世においては、物質的現象には実体がないのであり、実体がないからこそ、物質的現象で（あり得るので）ある。

実体がないといっても、それは物質的現象を離れてはいない。また、物質的現象は、実体がないことを離れて物質的現象であるのではない。

（このようにして、）およそ物質的現象というものは、すべて、実体がないことである。およそ実体がないということは、物質的現象なのである。

これと同じように、感覚も、表象も、意志も、知識も、すべて実体がないのである。

シャーリプトラよ。

この世においては、すべての存在するものには実体がないという特性がある。

生じたということもなく、滅したということもなく、汚れたものでもなく、汚れを離れたものでもなく、減るといふこともなく、増すといふこともない。

それゆえに、シャーリプトラよ、

実体がないという立場においては、物質的現象もなく、感覚もなく、表象もなく、意志もなく、知識もない。眼もなく、耳もなく、鼻もなく、舌もなく、身体もなく、心もなく、かたちもなく、声もなく、香りもなく、味もなく、触れられる対象もなく、心の対象もない。眼の領域から意識の領域にいたるまでことごとくないのである。

(さとりもなければ、)迷いもなく、(さとりがなくなることもなければ)迷いがなくなることもない。こうして、ついに、老いも死もなく、老いと死がなくなることもないといたるのである。苦しみの原因も、苦しみを制することも、苦しみを制する道もない。知ることもなく、得るところもない。それ故に、得るといふことがないから、諸の求道者の智慧の完成に安んじて、人は、心を覆われることなく住している。心を覆うものがないから、恐れがなく、顛倒した心を遠く離れて、永遠の平安に入っているのである。

過去・現在・未来の三世にいます目ざめた人々は、すべて、智慧の完成に安んじて、この上ない正しい目ざめを覚り得られた。

それゆえに人は知るべきである。智慧の完成の大きい真言、大きいさとり、偽りがなくから真実であると。その真言は、智慧の完成において次のように説かれた。

ガテー ガテー パーラガテー パーラサンガテー ボーディ スヴァーハー

(往ける者よ、往ける者よ、彼岸に往ける者よ、彼岸に全く往ける者よ、さとりよ、幸あれ。)

ここに、智慧の完成の心が終った。

おわりに——三大宗教の比較と総括

以上、宗教のとらえ方をめぐりいくつかの問題を概観した後、方法論的不可知論の立場から、キリスト教、イスラム教、仏教と、いわゆる世界の三大宗教^①をざつと眺めてきました。

ここまでの原稿を改めて読み返してみると、授業内容を精査しなおして文章化するところで、私自身はずいぶん勉強になりましたし、考えさせられることも多かったのですが、反面、そのときどきの関心や参考文献の方向性に引きずられて、記述のトーンが一定していないようにも感じられ、あるいはまた、みなさんには少し難しいところがあったかもしれません。けれども、最低限、この程度のアウトラインを踏まえておくと、みなさんが宗教について何か考えたり、あるいは宗教に関わる書物を読んだりする際に、バックグラウンドとして役に立つのではないかと思います。より掘り下げて勉強したいと思う人のために、末尾に文献リストを掲げておきますので、参考にしてください。

最後に、この授業のまとめとして、まずは一神教的伝統(キリスト教、イスラム教)と仏教とを比較し、次いで一神教的伝統内部でキリスト教とイスラム教とを比較して、三大宗教の特徴を整理した上で、改めて宗教について考えてみたいと思います。

1 キリスト教・イスラム教VS. 仏教

すでに、第四章「仏教」の「0 基本的特徴と教典」の節で触れているように、一神教的伝統では、唯一絶対の人格神が人間に示したメッセージ^②啓示を基点にして、いわば垂直方向のベクトルが軸になって宗教が組み立てられています。これに対して仏教の場合、歴史上の人物であるブツダの教え——悟りの開き方を示す——が出发点になって、いわば水平方向のベクトルに多様な教えが現われて展開していきます。それは、仏滅後四〇〇年たつてから続々と登場する大乘経典の存在が端的に示しているように、融通無碍の世界を形作っているといっても過言ではありません。その過程で、ブツダが説く

無神論的な教えから、大乘仏教の菩薩行に基づく多神教的な教えが派生するのですが、それは、たとえば親鸞による「絶対他力」の浄土信仰では、一種の一神教にまで辿りつくことになります。というのも浄土真宗にあつては、阿弥陀如来の絶対性が強調され、「神祇不拜」——阿弥陀如来以外の神仏は信仰の対象としない——が要請されるからです。²⁾このように見れば、仏教の融通無碍の世界には、無神論、多神教、一神教、いずれの要素も含まれることとなります。

一神教的伝統では、唯一絶対の人格神への信仰が、すべての宗教的な営みの前提となるのですが、これに対して仏教の場合には、ブツダの教え以来の自力的な「覚」の宗教と、部派仏教における釈迦崇拜、さらに大乘仏教における仏・菩薩への「信」の宗教が併存していると言えます。たとえば大乘仏教でも、坐禅や禅問答による悟りを目指す禅宗は、「覚」の宗教の系譜を受け継ぐものと見ることができます。あるいはまた、密教における大日如来との合一による即身成仏は、一種の神秘主義的体験にほかなりません。このように、信者の態度やあり方も、仏教は多様性にあふれているのです。

他方で、社会や政治への関与については、「神の国」を目指したキリスト教や、神の支配を実現するウンマとして展開したイスラム教に比べて、仏教は消極的に見えます。もちろん、たとえば日本でも奈良時代の鎮護国家の仏教や中世の顕密体制に見られるように、政治との関わりがないわけではありませんが、それは総じて、仏教が積極的にイニシアティブを取るものではありませんでした。社会に対しても、大乘仏教のように在家信者（一切衆生）が重視されたり、あるいは近代になると福祉などの社会事業に携わる仏教者も現われるようになりますが、出家という、出世間の隠遁の姿勢が基本だったと見てよいでしょう。これは、とりわけイスラム教に典型的に見られるように、絶対的な神が世界全体を支配するという発想がなかったことに起因すると思われます。

このように見てくると仏教には、一神教的伝統に比べて、宗教生活の多様性や、希薄な政治性・社会性を指摘できるのですが、それはおそらく、両者がそれぞれ前提している超越性の程度の相違に起因するのではないかと考えられます。第一章「宗教のとらえ方」の「3 宗教の基本要素と方法論的不可

知論の立場」の節で見たように、宗教現象は、「聖なるもの」と呼ばれる超越的な次元との関わりで成立します。一神教的伝統では、無から世界を創造する (creatio ex nihilo) 唯一絶対の人格神がすべての出発点となるわけですから、その超越性には計り知れないものがあります。これに対して仏教の場合には、あくまで歴史上の人物であるブツダの説いた教えが出発点ですから、その超越性は限定的なものとならざるをえません。もとより、方法論的不可知論の立場では、眼に見えない超越的な次元そのものは考察の対象とはなりえないのですが、しかしその眼に見える顕われ方に、明らかな差異が見られるわけです。

2 キリスト教 vs. イスラム教

それでは、超越的な唯一絶対の人格神への信仰を前提とする一神教的伝統のなかで、キリスト教とイスラム教はそれぞれどのような特徴をもつのでしょうか。

カナダ出身の著名な宗教学者ウィルフレッド・キャントウィル・スミス (1916-2000) は、『現代におけるイスラム』(中村廣治郎訳、紀伊國屋書店、1974)、『現代イスラムの歴史 上下』と改題して再刊(中公文庫、1998)原著は(1957)のなかで、興味深い形でキリスト教とイスラム教とを比較しています。スミスによれば、通常のように教祖や教典同士を比較することは、キリスト教とイスラム教の構造は見えてこない、とされます。たとえば、キリスト教の教祖イエス・キリストは、その存在自体、神が地上に遣わした最大のメッセージ(啓示)であるという点で、イスラム教では、神の言葉(メッセージ)そのものであるコーランに匹敵する、というのです。このような視点に立つと、啓示(福音)の記録(伝承)であるキリスト教の聖書は、コーランの神の言葉を補足するハディース——スナ(範例)としてのムハンマドの言行の伝承——に対応します。さらに、異邦人伝道を通じて福音を世界に広げた使徒パウロには、神の言葉を直接受け取って、これを人びとに伝えた「最後の使徒ムハンマド」が対応する、というわけです。もちろん、このような対比は完全なものではありませんが、ある程度の説得力をもつように思われます。それは、両者に共通する一神教的伝統の構造——唯一絶対の

人格神が人間に示したメッセージ＝啓示を基点にして、いわば垂直方向のベクトルが軸になってさまざまな人間の営みが蓄積されていく——を浮き彫りにするものとも言えるでしょう。

しかしもちろん、両者には相違点も存在します。たとえば、双方において中心的な役割を果たす学問としては、イエス＝キリストの性格付けを中心的なテーマとするキリスト教神学と、コーランに含まれる行為規範を敷衍してシャリーアを体系化するイスラム法学とを挙げることができます。それは、神と人間とのあいだをとりもつ仲保者イエス＝キリストの存在抜きには成立しえないキリスト教と、神の絶対性・唯一性（タウヒード）を強調し、その神による世界の支配を貫徹しようとするイスラム教との差異を示すものと言えるでしょう。だからこそ、キリスト教世界の西欧では近代以降、政教分離の原則が定着したのに対して、イスラム教にあつては一九七〇年代末以降、逆に「イスラム主義」が台頭する事態にもなつたのです。先にも言及した超越性の程度という視点からすれば、タウヒードを強調するイスラム教の方がより高い超越性を示している、と見ることもできるでしょう。

けれども、現実はその単純ではありません。唯一絶対の人格神は、本来、有限な人間からは隔絶した存在のほうです。イスラム教では、神と人間とは主人と奴隷に対比されるような絶対的な服従関係にあり、イエス＝キリストのような仲保者の存在は、教義上ありえませんでした。しかし、神の規定した行為規範を敷衍したシャリーアの体系が確立すると同時に、スーフイズム（イスラム神秘主義）が民衆にも浸透し、神と人間のあいだをとりなす聖者崇拜も現われるようになります。第三章でも触れたように、キリスト教ではマイナーであつた神秘主義が、イスラム教においてはメジャーな位置を占めるようになったのは、神との内面的関係を志向するスーフイズムが、ある種の仲保的な役割を果たしたからだったのではないのでしょうか。

3 「聖なるもの」の超越性をめぐって

以上の比較を通じて、あらためて宗教とは何か、私なりに考えてみたいと思います。すでに幾度もくり返し触れてきたとおり、およそ宗教的なものは、「聖なるもの」の世界、この世を超えた眼に見えない世界の存在を前提

していました。このような「聖なるもの」の超越性の顕われは、この授業で見てきた世界の三大宗教のなかでも程度に差があつたわけですが、しかしいづれにせよそれは、個人の信仰や救済の根拠となります。眼に見える世界をなんらかの形で超越しているからこそ、神仏は信仰の対象となりうるし、また現実の苦難から救い出してくれる存在とみなされるのです。あるいはブツダの教えでは、みずからが悟りを開いて現世を超越した存在となることで、苦難から脱却できたのでした。その意味では宗教的なものは、「聖なるもの」の超越性に基づいて、人間が抱えるさまざまな問題の解決に向けられた営み——「苦しいときの神頼み」の「呪術的」営みも含めて——として、まずはとらえることができるでしょう。

さらに「聖なるもの」の超越性は、単に個人的な信仰や救済の局面のみならず、社会的な局面も含めて、この現実の世界を相対化する支点としてもとらえることができます。

個人的な局面であれば、神であれ、仏であれ、この世を超えた超越的な存在を契機として、従来とは異なる意味づけを付与する——たとえば、自分一人で生きているのではなく、絶対的な存在によって支えられ、生かされているのだ、といった——ことで、みずからの人生や身の回りの人間関係に対して、新たな姿勢で向き合うことができるようになります。

社会的な局面であれば、「聖なるもの」の超越性が、新たな思想的方向性を創出したり、それまであつた社会秩序のあり方を変革したりすることもあります。たとえば、ブツダは、「悟り」に基づくまったく新たな世界観を提示し、平等なサンガの創設を通じて当時の身分制社会のあり方に一石を投じました。またイエスの教えは、ユダヤ教の律法主義を批判し、「異邦人」にも該当しうる「神の愛」と隣人愛を説くことで、民族宗教としてのユダヤ教を超え出る潜在的に普遍的な性格をもっていました。ムハンマドの活動は、血縁関係の復讐原理に基づく当時のアラブの社会秩序を、神の前の平等を基盤にしたウンマ＝イスラム共同体の創設によって打破しようとする試みでした。そして、このような変革が可能となつたのは、彼らの試みの根底に、現実のこの世界を超える「聖なるもの」の超越性が伏在していたからなのです。この世界を超えるための支点があるからこそ、この世界を批判したり、変革

したりすることが可能になるのです。

けれども、このような「聖なるもの」の超越性は、変革のみならず、現状維持や、場合によっては破壊の方向に向かうこともあります。たとえば、中世の西ヨーロッパでは、カトリック教会の権威が封建制を維持する上で大きな役割を果たしましたし、古典的イスラムにおけるシャリーア体系の確立は、スンナ派的な社会秩序をもたらしました。逆に一六世紀から一七世紀にかけての西欧社会における宗教戦争や、現代イスラムの「ジハード主義」あるいは一九九五年に地下鉄サリン事件を引き起こしたオウム真理教⁽⁵⁾などは、現世的な社会秩序を破壊する暴力として顕われた例と見ることが出来ます。

このように、「聖なるもの」の超越性が、ほとんど相反する方向に作用するように見えるのは、それが、そもそも眼に見える世界の価値尺度では推し測ることのできない性質をもっているからです。現世における善悪の区別でさえも、場合によっては「聖なるもの」は超越してしまうのです。逆に言えば、現世の尺度だけで測れないからこそ、「聖なるもの」の超越性は現世を相対化する支点になりうる、と考えることができます。だからこそ、仏教もキリスト教もイスラム教も、当時の思想や社会のあり方を変革できたのです。けれども変革はそれ自体、既存の現世的秩序の破壊をも意味します。「ジハード主義」やオウム真理教の暴力も、その延長線上に位置付けられるのであり、そこには、宗教がもつ可能性とともにその危険性を指摘できるのでしよう⁽⁶⁾。

われわれはそのように両義的な宗教と付き合っていかなばなりません。とするならば、変革であれ、現状維持であれ、あるいは破壊であれ、「聖なるもの」の超越性に向き合い、これに基づく相対化の支点をどのよう活かしていけるのかを考えていくことが、実は求められているのではないのでしょうか。

註

(1) たとえば増澤知子(秋山淑子／中村圭志訳)『世界宗教の発明——ヨーロッパ普遍主義と多元主義の言説』(みすず書房、2015)が詳細に論証したように、「世界宗教」が西欧近代において「発明」された概念であるとしても、少なくともこの概念枠組みを用いずに現代の宗教状況を理解することは、現実問題としてきわめて困難であろう。

実際、「世界宗教」を扱う著作は枚挙にいとまがない。最近の例としては、たとえば竹沢尚一郎『ホモ・サピエンスの宗教史——宗教は人類になにをもたらしたのか』(中公選書、2023)が挙げられる。本書は、無神論的な宗教人類学の視点から、霊長類学や考古学の最新の知見も援用しつつ、人類の起源から世界宗教の成立、宗教改革に至るまでの宗教史の過程を大胆に辿る壮大な試みとして興味深い。

(2) もともと、阿弥陀如来は *creatio ex nihilo* の唯一絶対的な人格神ではありえず、その点ではユダヤ教以来の一神教的伝統と異質であることは言うまでもない。さらに実際には、種々の神祇信仰との妥協が図られたことも事実である。

(3) その意味では、一九七九年のイラン・イスラム革命は、一九世紀以来の植民地支配による西欧的価値観のくびきから、イスラム世界を解放する出発点だったと位置づけることもできるだろう。

(4) 第一章「宗教のとらえ方」の「2 宗教の定義をめぐって」の節で取り上げた、岸本英夫による宗教の定義が想起される。

(5) 事件当時、あのように残酷な大量無差別殺人事件を引き起こしたオウム真理教は宗教ではない、とする言説も多く見られたが、それは皮相な見解と言わざるをえない。すぐ後に見るように、「聖なるもの」の超越性は、現世の善悪の基準を超えて顕われる可能性を秘めているのである。

(6) 宗教がもつこのような変革と破壊との相剋を描いた小説として、日本の新宗教の一つ、大本教をモデルにした、高橋和巳『邪宗門 上下』(河出文庫、2014)・原著、河出書房新社、1966)がある。ちなみに、作者の高橋和巳(1931-71)は、京大文学部の中国文学の助教授を勤めながら数多くの重厚な長編小説を発表した異色の作家であるが、旧制松江高校(島根大学法文学部・総合理工学部前身)の最後の修了生である。

付：比較宗教学に関わる参考文献リスト

I 宗教のとらえ方

- ・脇本平也『宗教学入門』講談社学術文庫、1997（原著：『宗教を語る』日新出版、1983）
- ・島蘭進ほか編『宗教学キーワード』有斐閣、2006
- ・石井研士『データブック現代日本人の宗教 増補改訂版』新曜社、2007
- ・藤原聖子『教科書の中の宗教——この奇妙な実態』岩波新書、2011
- ・呉茂一『ギリシア神話 上下』新潮文庫、2007（原著：新潮社、1967）
- ・廣川洋一『ソクラテス以前の哲学者——初期ギリシアにおける宇宙自然と人間の探求』講談社学術文庫、1997（原著：講談社、1987）
- ・ウィリアム・ジェームズ（榎田啓三郎訳）『宗教的経験の諸相 上下』岩波文庫、1969（原著：1903）
- ・エミール・デュルケム（山崎亮訳）『宗教生活の基本形態 上下』ちくま学芸文庫、2014（原著：1912）
- ・岸本英夫『宗教学』原書房、2004（原著：大明堂、1961）
- ・柳田國男『日本の祭』角川ソフィア文庫、2013（原著：弘文堂、1942）
- ・島蘭進ほか編『宗教学事典』丸善、2010

II キリスト教

- ・田川健三訳『新約聖書——本文の訳』作品社、2018
- ・田川健三『書物としての新約聖書』勁草書房、1997
- ・荒井献ほか編訳『新約聖書外典 ナグ・ハマディ文書抄』岩波文庫、2022
- ・田丸徳善「ユダヤ人の宗教」「キリスト教」（岸本英夫編『世界の宗教』原書房、2004〔原著：大明堂、1965〕）
- ・市川裕『宗教の世界史7——ユダヤ教の歴史』山川出版社、2009
- ・市川裕『ユダヤ人とユダヤ教』岩波新書、2019
- ・松本宣郎編『宗教の世界史8 キリスト教の歴史1——初期キリスト教と宗教改革』山川出版社、2009
- ・高柳俊一・松本宣郎編『宗教の世界史9 キリスト教の歴史2——宗教改革以降』山川出版社、2009
- ・廣岡正久『宗教の世界史10 キリスト教の歴史3——東方正教会・東方諸教会』山川出版社、2013
- ・荒井献『イエスとその時代』岩波新書、1974
- ・田川建三『イエスという男 第二版『増補改訂版』』作品社、2004（原著：三一書房、1980）
- ・シエンキエーヴィチ（木村彰一訳）『クオ・ワディス 上中下』岩波文庫、1995
- ・筒井賢治『グノーシス——古代キリスト教の〈異端思想〉』講談社選書メチエ、2004
- ・堀米庸三『正統と異端——ヨーロッパ精神の底流』中公文庫、2013（原著：中公新書、1964）

- ・佐藤彰一『宣教のヨーロッパ——大航海時代のイエズス会と托鉢修道会』中公新書、2018
- ・マックス・ウェーバー(大塚久雄訳)『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫、1989(原著、1904)
- ・大貫隆ほか編『岩波キリスト教辞典』岩波書店、2002

Ⅲ イスラム教

- ・井筒俊彦『コーランを読む』岩波現代文庫、2013(原著：岩波書店、1983)
- ・ブハリー(牧野信也訳)『ハディース イスラーム伝承集成』全6巻、中公文庫、2001
- ・小杉泰編訳『ムハンマドのことば——ハディース』岩波文庫、2019
- ・中村廣治郎『イスラーム——思想と歴史』東京大学出版会、2012(原著：東大UP選書、1977)
- ・東長靖『イスラームのとらえ方』(世界史リブレット15) 山川出版社、1996
- ・中村廣治郎『イスラーム教入門』岩波新書、1998
- ・井筒俊彦『イスラーム文化——その根柢にあるもの』岩波文庫、1991(原著：岩波書店、1981)
- ・佐藤次高編『宗教の世界史11 イスラームの歴史1——イスラームの創始と展開』山川出版社、2010
- ・小杉泰編『宗教の世界史12 イスラームの歴史2——イスラームの拡大と変容』山川出版社、2010
- ・後藤明『ムハンマド時代のアラブ社会』(世界史リブレット10) 山川出版社、2014
- ・後藤明『イスラーム世界史』角川ソフィア文庫、2017(原著：『イスラーム歴史物語』講談社、2001)
- ・羽田正『イスラーム世界』とは何か——「新しい世界史」を描く』講談社学術文庫、2021(原著：東京大学出版会、2005)
- ・野町和嘉『メッカ』岩波新書、2002
- ・池内恵『イスラーム国の衝撃』文春新書、2015
- ・末近浩太『イスラーム主義——もう一つの近代を構想する』岩波新書、2018
- ・八木久美子『慈悲深き神の食卓——イスラームを「食」からみる』東京外国語大学出版会、2015
- ・小杉泰ほか編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002

Ⅳ 仏教

- ・中村元『インド思想史』講談社学術文庫、2024(原著：岩波書店、1968)
- ・高崎直道『仏教入門』東大出版会、1983
- ・三枝充憲『仏教入門』岩波新書、1990
- ・末木文美士『思想としての仏教入門』トランスビュー、2006
- ・平川彰『インド仏教史上下』春秋社、1974、1979
- ・馬場紀寿『初期仏教——ブッダの思想をたどる』岩波新書、2018

- ・ グレゴリー・シヨペン（小谷信千代訳）『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』春秋社、2000
- ・ 下田正弘『仏教とエクリチュール——大乘經典の起源と形成』東京大学出版会、2020
- ・ 石井公成『東アジア仏教史』岩波新書、2019
- ・ 末木文美士編『宗教の世界史4 仏教の歴史2——東アジア』山川出版社、2018
- ・ 船山徹『仏典はどう漢訳されたのか——ストウラが經典になるとき』岩波書店、2013
- ・ 青木保『タイの僧院にて』中公文庫、1979（原著：中央公論社、1976）
- ・ 末木文美士『日本仏教史』新潮文庫、1996（原著：新潮社、1992）
- ・ 箕輪顕量編『事典 日本の仏教』吉川弘文館、2014
- ・ 梅原猛『地獄の思想——日本精神の一系譜（改版）』中公文庫、2007（原著：中公新書、1967）
- ・ 司馬遼太郎『空海の風景 上下』中公文庫、1994（原著：中央公論社、1975）
- ・ 岩本裕『日本佛教語辞典』平凡社、1988
- ・ 中村元ほか編『岩波仏教辞典 第三版』岩波書店、2023

おわりに

- ・ 藤原聖子『宗教と過激思想——現代の信仰と社会に何が起きているか』中公新書、2021
- ・ 高橋和巳『邪宗門 上下』河出文庫、2014（原著：河出書房新社、1966）