

私の仏教観

野崎勲（のさき・いさお）

昭和十七年九月、大阪府に生まれる。京都大学経済学部を卒業後、聖教新聞社に入社。論説室委員長等を経て、現在、創価学会副会長。

対話者

松本和夫（まつもと・かずお）

昭和十五年四月、群馬県に生まれる。早稲田大学法学部を卒業後、聖教新聞社に入社。論説委員、東洋哲学研究所理事等を経て、現在、著作家。

I 仏典の結集

第一結集の背景

野崎 この「仏教対話」の第一部では、主として釈尊しやくそんの生涯しょうがいを中心に、対話を進めてまいりました。

そこで今回の第二部では、釈尊の入滅以後を扱うことにしたいと思います。

まず、釈尊が入滅してまもなく、弟子でしの僧侶そうりよたちが集まって、経典を結集けつじゅうしたと伝えられています。ところが、なにしろ二千数百年以上も昔の出来事ですので、詳しいことはわかっておりません。経文に説かれた、いくつかの断片的な事実を検討し、それに想像もまじえながら、仏典結集の状況を再構成する以外にないと思います。

池田 第一回の仏典結集は、釈尊入滅のその年、十大弟子のなかで「頭陀ずだ第一」と称せられたマハーカ

ーシヤパ（摩訶迦葉まかかしょう）を中心に、アーナンダ（阿難あなん）やウパーリ（優波離うぱり）など五百人の比丘びくが集まって、ラージャグリハ（王舎城おうしやじやう）の郊外、サツタパンニグハー（七葉窟しちようくつ）でおこなわれた、とされているね。そのとき、マガダ国の王アジャータシャトル（阿闍世あじせ）の援助があつたともいわれる。これが、今まで伝えられてきた話ですね。

松本 当時の遺跡が今も残っていて、写真で見ると、なだらかな山側に洞窟どうくつがあり、その前に十段ほどの石段があつて、さらに広場のようなものも見えます。そこで雨露をしのいで結集にあたつたものと思われまふ。

野崎 西洋の学者のなかには、この第一回結集自体を疑問視する向きもありますが、『五百結集健度』や『集法毘尼びに五百人』など、南伝・北伝の両大蔵経とも、その事実を伝えています。経典の記述そのも

のを疑う立場に立てば別ですが、わが国の仏教学者なども、ほとんどが「第一結集」は実際におこなわれたものと認めています。

池田 あれほど偉大な指導者が死んだのだから、直ちに弟子たちが集まって、釈尊の生前を回想し、その教法を誤りなく後世に伝えようとするのは、むしろ当然のことだね。

野崎 南伝の『五百結集健度』によれば、なぜマハーカーシャパが仏典結集を呼びかけたかについて、そのエピソードが伝えられています。

それによると、ちょうど釈尊が入滅したところ、マハーカーシャパは多くの比丘たちとともに、釈尊の一行に遅れて、パーヴァー（波婆）からクシナガラ（俱尸那城）にいたる道を歩いていた。その途上、手にマンダーラヴァ（曼陀羅）の花を持った一人の邪命外道に出会った。マハーカーシャパが、その外道

に、先行した釈尊の消息を訊ねたところ、すでに釈尊は、この世にいないことが知らされた。それを聞いて、比丘たちのある者は号泣し、またある者はじっと悲しみに堪えていた、という。ところが、なかに一人の年老いた比丘がいて、考えも及ばないような暴言を吐いた。

「友よ、憂うるなかれ、悲しむなかれ。われらは、かの大沙門より脱することを得たのである。『こは汝らに許す』『こは汝らに相応しからず』とて、われらは苦しめられた。だが、今や、われらは、欲することなし、欲せぬことはなさぬでよいのである」

その暴言を、こころよからず聞いたマハーカーシャパは、釈尊の遺骨の跡始末などが終わると、比丘たちに呼びかけて言った。

「友よ、われらは宜しく教法と戒律を結集して、

非法おこりて正法おとろえ、非律おこりて正律すたれ、非法を説く者が強く、正法を説く者が弱くなり、非律を説く者が力を得、正律を説く者が力を失うにいたることに先んぜねばならぬ」(『南伝大蔵経』第四卷、参照)

こうしてマハーカーシャパは、仏典結集のために五百人の比丘を選び、釈尊の説法を集成しゅうせいする事業に取り組んだ、とされています。

池田　ありうることだね。今の話は仏典結集の動機の一つとして、うなずけるものがある。

というのは、人間の心ほど、わからぬものはない。普段は、いかにも釈尊を尊敬しているようでありながら、また法を厳格に修行しているようでいて、その内面では、自分のエゴや狭い視野が根本になっている場合がある。そういう心の本質が、釈尊入滅という場面に遭遇そうぶうしたとき、ふと無意識のうち

にあらわれてきたのでしよう。いまの年老いた比丘の話は、それを物語っているね。

釈尊は、当時の弟子たちにとっては、人生の教師であり、親のように慈いづくしみ深い存在であると同時に、教団の統率者とうそつしゃでもあったわけです。大勢の弟子たちは、畏敬いけいと尊敬の念をもって随順ずいじゆんしたが、なかには出世間の厳格な修行に堪えられず、世俗の諸惑しよわくに負ける者もあったとされているから、釈尊の死によつて、不断の精神の緊張状態から解放されたように錯覚さくかくした者もいたのでしよう。おそらくマハーカーシャパは、一人の老比丘の暴言を縁として、釈尊入滅後の教団のなかに、そうした空気が漂たなっていることを感じ取ったものと思われる。

ひとつの教団にとって、その最高指導者を失ったことは、重大な危機に直面したことを意味します。バラモン諸派が圧倒的に優勢な当時のインド社会に

あつて、なんといつても釈尊の教団は、まだまだ新興の宗団であつた。その創始者が死んだのだから、教団は中軸となるべき心棒を失つたようなものです。弟子たちの多くは、深い悲嘆にくれたでしよう。彼らは、ぽっかりと心に大きな空洞があいたやうな、底知れぬ虚脱感を味わつたにちがいない。

釈尊の死は、また教団以外の人びとにも、さまざまな波紋を呼ぶことになる。意地の悪い見方をする者は、教団の自然消滅を予想したかもしれない。教団の創立者が、どんなに立派な人物であつても、後継者に人を得なければ、やがて内部分裂など、いろいろな問題が起こつて衰微してしまふ。とくにバラモン諸派は、その時が来るのを待っていたのではないだらうか。

松本 たしかに、当時の釈尊の教団には、とくに傑出した人物はいないと一般には考えられていたやう

です。『瞿曇目鍵連經』によれば、アーナンダが旧知のバラモンと会つたとき、次のように訊かれています。

「尊者アーナンダよ、世尊が亡くなられてから、あとにはだれぞ、世尊に等しいやうな立派な方がおられるか」

それに対してアーナンダは、このように答えた。

「友よ、そんな立派な方がいる道理はないではないか。かの世尊は、自らこの道を悟り、自らこの道を実践した方であつた。その弟子たるわれらは、世尊の教法と垂範に、後からついていくだけである。

すなわち、法の所依がある」(『南伝大蔵經』第十一卷、参照)

池田 つまり「依法不依人」(法に依つて人に依らざれ)ということだね。先のマハーカーシヤパの話が、教団の團結と維持のために仏典結集を必要としたも

のとすれば、このアーナンダの場合は、信仰の依拠いきよとしての經典を必要としたものといえるでしょう。

『大般涅槃經』だいはつねはんぎょうによれば、釈尊は死の直前に、集まっていた弟子たちに呼びかけて言った。

「おまえたちは、私が亡くなっても、指導者がなくなっただと思つてはならぬ。私の説いた教えと掟おきてとが、おまえたちの指導者である。おまえたちが今、もし疑いを持っているなら、たずねるがよい。後になつて、私が生存中に聴いておけばよかったと、後悔こうかいするようなことがあつてはならない」と。そして続けて「もろもろの事象じしやうは過ぎ去るものである。努力して修行を完成させなさい」（『南伝大蔵經』第七卷、参照）という、この有名な最後の言葉を遺のこして、釈尊は涅槃に入るわけだ。

いわゆる「依法不依人」の原理は、ここから出てくるわけだが、おそらく釈尊は、自身の死後にさま

ざまな人師があらわれ、勝手な己義こぎをまじえることを警戒したのにちがいない。仏教学者のなかには、釈尊の生前中から經典結集を準備していた、とみる人もいるけれども、あるいは釈尊自身が、自らの言行録を、弟子に命じて記憶するようにしていたのかもしれない。十大弟子中でも「多聞第一たもん」といわれたアーナンダを、絶えず釈尊に随行するようにさせていたのも、多分そのような意図いどがあつてのことでしょう。

野崎 事実、アーナンダの記憶力は、多くの弟子のなかでも拔群ばつぐんであつたようです。どの經典にも、最初に「如是我聞にょぜがもん」（是かくの如ごときを我聞われきき）とありますが、この「我」というのは、ほとんどの場合、アーナンダをさすといわれています。

松本 また、ジャイナ教が教祖の死後、依よるべき典拠てんきよがなかったために分裂してしまったことから、

釈尊はシャリプトラ（舍利弗）に命じて、仏教教団の教義を集成するようにさせていた、ともいわれています。

池田 なるほど。おそらく釈尊は、生前から「令法久住」（法をして久しく住せしめん）との一念を強く持っていたにちがいない。卓越した指導者であれば、絶えず自身の死後の教団のあり方に、思いをこらしているからです。その証拠に、釈尊滅後直ちに弟子たちが集まって經典を結集し、その後も千数百年にもわたって、仏教教団が經典の結集と繼承に全力を傾注してきたのは、生前の釈尊の「令法久住」の熱誠が反映したものと考えられる。

仏説を合誦した弟子たち

松本 さて、第一結集の模様については、『集法毘

尼五百人』をはじめ、いくつかの經典が伝えてあります。それによると、まず長老のマハーカーシャパが議長席につき、アーナンダとウパーリの二人が誦出者として選ばれます。アーナンダは長く釈尊の侍者をつとめていたので、釈尊がいつ、どこで、だれに對して、どのような教えを説いたかをよく知っていた。またウパーリは十大弟子中「持律第一」といわれたほどであるから、戒律については最も詳しい人物であった。そこで、アーナンダが「法」（後に「經」となる）を誦出し、ウパーリが「律」を誦みあげたといわれています。

池田 アーナンダにしても、ウパーリにしても、単に記憶力が優れていたというだけではない。釈尊の教説が、そのまま二人の体内に血肉化していたのではないか。真剣な求道心をもって、一言一句を全身で受け止めていけば、それは終生、体から離れるこ

とはないからです。たとえば師が亡くなくても、体内に息づく師の声が聞こえてくる。「声聞しやうもん」という言葉葉があるが、現実の釈尊の声を聞くことができなくなってからは、生命に刻印くくいんされた釈尊の言説げんせつを思い浮かべながら修行したのでしょう。

また当時は、今のようにはメモやテープレコーダーがあったわけではないから（笑い）、弟子たちは釈尊の教えを全身で受け止める以外になかった、と思われる。しかも釈尊の教えは、学問的な知識などというものではない。人生いかに生きるべきか、人間の苦しみは何によって起こるか——そういった「智ち慧え」を開発するものであった。だから弟子たちも、自らの実践をとおして、一つ一つの仏説の眞実を確認していったのでしょう。

あくまでも仏法の修得は、主体的・実践的な修得法によらねばならない。机上きじやうの学習や、書物による

理解などではない。どこまでも生命と生命との交流のなかに、眞実をつかむことができるのです。この点、西洋の、認識を主体とした学問習得法とは根本的に異ことなっていることを、われわれは忘れてはならない。そこにまた、仏典結集の一つの重要なポイントがあるのでないだろうか。

おそらく「持律第一」といわれたウパーリの場合などは、彼の日常の振る舞いそのものが、すべて教団の戒律を自然に体现するものであったのでしょう。いちいち釈尊の説いた戒律を想おもい起こしながら行動するのではない。彼の一切の行動のなかに、たくまずして戒律が肉化していたものと思われる。そこまで透徹とうてつしていなければ、数ある弟子のなかで「持律第一」とまでは呼ばれなかったでしょう。

またアーナンダにしても、体のどこを押しても、釈尊の教えが奔流ほんりゅうのようにあふれでてきたのではな

いか。そうでなければ、あれほど膨大なぼうだいな經典が結集できるわけがない。

野崎 いわゆる經・律・論の三藏のうち、經だけでも、重複部分ちようふくを除いて六千編を超えろといわれています。

松本 そこで、經典結集けつじゅうの情景ですが、經典によれば、マハーカーシャパが次のように問いかけます。

「僧伽サンガよ、わが言を聞きたまえ、僧伽にして時よろしくば、長老アーナンダに教法を問おう」

するとアーナンダが答える。

「僧伽よ、わが言を聞きたまえ。僧伽にして時よろしくば、わたしは、長老マハーカーシャパが教法を問うのに答えよう」

続いてマハーカーシャパが問う。

「友アーナンダよ、ブツダの最初の説法は、どこで説かれたか」

ふたたびアーナンダが答える。

「友マハーカーシャパよ、わたしはこのように聞いた。あるとき、ブツダ（仏陀）は、ヴァーラーナシー（波羅捺斯はらなす）のムリガダーヴァ（鹿野苑ろくやえん）にあられた。……」（『南伝大蔵經』第四卷、大正二十三卷四四八頁、参照）

このようにして、釈尊しやくそんの最初の説法の場面が誦出されると、居並ぶ長老の比丘びくたちが、みな涙を浮かべ、その場にひれ伏してしまったといわれます。おそらく莊嚴な、感動的な光景であつたと思われま

す。

池田 釈尊に亡くなられた後の悲しみが深かっただけに、その説法がアーナンダによって再現されたときには、生前の釈尊の気高い姿が、それぞれの胸中によみがえり、みな感動に身をふるわせて聴いたのだらうね。

松本 そのあと、アーナンダの誦出したものを皆で吟味し、間違いないものと確認されるや、全員で合誦し、それぞれの脳裏に刻印していった、と伝えられています。

池田 この「合誦」というのが面白い。おそらく、これは一人一人が生命に刻んで、人びとに伝えようとしたからでしょう。經典のなかで偈頌等の韻律を含んだところなどは、仏典結集に参加した者が、釈尊の言説を伝えやすいように配慮した結果だと一般的にはいわれる。また、いま出てきた吟味ということだが、第一結集の当時は、いちいち吟味をして、全員の意見が一致したところで、声をそろえて合誦したのでしょう。だから「第一合誦」とも「第一結集」とも呼ばれている。

ところで、仏法では「身・口・意」の三業をもつて経文を読むべきことが強調されている。それは、

さきほども述べたように、西洋の知識中心の学問とは違って、仏説をいかに自分のものとして実践するかが重要だからです。

同じ釈尊の説法を聴いても、たとえば第一結集の際に参加した五百人の比丘のなかでも、それぞれ受け取り方が違っていたであろうことは、当然考えられる。ある人は、自分に都合のよいように解釈していたかもしれない。あるいはまた、釈尊の説法自体が、相手の機根によっては正反対にとれるようなものもあったでしょう。だから、こうして五百人の比丘が集まって、一つ一つを慎重に吟味し、全員が一致したものを仏説として、教団の共有財産にしていたことは、非常に大きな意義をもつのです。

つまり、この第一結集によって、釈尊なき後の教団の意思統一をはかったものと考えられる。そういった観点からいえば、現在の資料で推し量るかぎ

り、この第一結集^{けつじゅう}では、釈尊の生涯^{しょうがい}にわたる全説法を集めるというのではなく、当時の教団を維持^{いじ}していくうえで、まず必要なものを優先させたものと考えられなくもない。ここは、仏教史のうえで、さらに研究を要するところですね。

松本 さきほどアーナンダが、旧知のバラモンから、釈尊の教団に後継者がいないことを指摘された話を引用しましたが、それに続いて、マガダ国の大臣^{*}ヴアルシャカラ（行雨^{ぎょうう}）にも同様な質問をうけたことが記^{しる}されています。

「アーナンダよ、だれぞ彼の世尊^{せそん}によって、世尊なき後の比丘^{びく}たちのよるべとして、指名をうけた方でもあるだろうか」

「大臣よ、そんな者はない」

「では、長老たちが認めて、だれぞ、世尊なき後の比丘たちの依り^よどころとして、推薦^{すいせん}された方でも

あるのだろうか」

「大臣よ、そのような者もない」

「それでは、アーナンダよ、比丘たちは、いったい、何に依り、いかにして和合していくことができるか」

そのとき、アーナンダは毅然^{きぜん}として答えた。

「大臣よ、われらは、けっして依りどころがないのではない。大臣よ、われらは依りどころがある。法が、われらの依りどころとしてあるからである」

（『南伝大蔵経』第十一巻、参照）

これは、釈尊なき後の教団が、第一結集によって集成^{しゅうせい}された經典を、絶対の依りどころとしていたことを示すものと思います。彼らは、仏説「アーガマ」（阿含^{あこん}、すなわち「聖教^{しょうぎょう}」の意）と呼んで、非常に權威あるものとして大切にしていたようです。

池田 一般に「阿含部^{*}」と呼ばれる初期經典は、非

常に戒律的な要素が強いですね。学者によつては、このアーガマ全体が僧院の教科書用に編纂へんさんされたものではないか、とみる人もいるほどだ。

なぜそうなったかは、今も述べた当時の教団の事情があるわけだが、さらにいえば、この第一結集に参加した人たち、なかんずく中心の座長になったマハーカーシャパ等の性格が反映はんえいしていると思う。

彼は「頭陀ずだ第一」といわれるほど、修行には厳格な人物であつた。その点では、だれびとも真似まねのできない真価を持っていたが、全体的にみると、どちらかといえば地味な存在であつて、教団内にあつてもシャーリプトラやマウドガルヤーヤナ*のような、爆発的人気を博する人物ではなかつたらしい。多分、哲学的な深さにおいては、やや欠けるきらいもあつたのではないかな。だから、シャーリプトラやマウドガルヤーヤナなどは、生前中には釈尊の後継

者であると衆目しゅうもくも一致していたが、マハーカーシャパの場合は、今の話にもあつたように、アーナンダでさえ彼の名を出さず、釈尊亡き後の教団に傑出けつしゅつした人物がいなことを認めざるをえなかつたのでしよう。

いちおう第一結集の際には、なによりも功勞者であり、重鎮じゅうちんということで、マハーカーシャパが長老を代表して座長になつたが、こういう視点に立てば、五百人の比丘の選出基準自体にも、すでに問題を含んでいたといえなくもない。

松本 實際、ある直弟子じきでしなどは「自分は、仏から直接聴きいたように、仏の説を修行したい」といつていたようです。また、釈尊の弟子たちのなかには、第一結集に参加できず、地方で独自の活動を展開していた人も、かなりいたようです。後に大乘經典が続々と生まれますが、それは教団の枠わくにしばられな

い地方の少数教団によって作られた、ともいわれていますね。

池田 ですから、釈尊しやくそんの存命中に、智慧ちゑ第一といわれたシャーリプトラ、神通じんずう第一といわれたマウドガルヤーヤナの二人を失ったことは、やはり教団にとってはいへんな痛手いたでだったと思う。釈尊自身「シャーリプトラとマウドガルヤーヤナが死んでからは、この集会は、私には空虚くうきよであるように思われる」と述べていたほどだから、どんなに嘆き悲しんだか、計り知れないものがあるね。

この二人が經典結集けつじゅうに参加していれば、あるいは初期經典も、もっと違ったものになっていたかもしれない。いまだ、そのような推測をしてみてもはじまらないが、彼らは釈尊の晩年には、釈尊に代わって法を説いたとされているほどだ。理論においても、実践においても、二人は教団にあって並ぶ者

のない双壁そうへきであった。だから、この二人が釈尊なき後の教団の中心になっていけば、あるいは仏教の流れは変わったものになったかもしれない。

ともあれ、その後の仏教の歴史的発展の過程は、マハーカーシャパやアーナンダをはじめとする五百人の比丘びくたちが集まって結集した仏典が中軸となり、非常に重要な意義をもっていた。それが、たとえ不完全なものであったとしても、やはり彼らの「令法久住りようぽうくじゅう」の一念が、八万四千の法蔵を生んでいった因と考えられる。

野崎 われわれ現代人が經典を読み、そこから仏の智慧に発する多くの教えを学ぶことができるのも、当時の弟子でしたちが直ただちに結集してくれたからです。その意味では、彼らに感謝しなければならぬと思います。

池田 そうです。マハーカーシャパやアーナンダ

が、釈尊の死後直ちに仏典結集に取り組んだのは、それなりに重要な意義をもっている。彼らの「令法久住」の一念があつたからこそ、二千数百年後の今日まで、仏教は脈々と伝えられてきたのです。

偉大な宗教者の教え

松本 一般に歴史上の傑出した人物の死後には、なんらかの形で言行録が残されます。ところが、釈尊にしても、ソクラテスにしても、また孔子やナザレのイエスにしても、みな生前には、なにひとつ著作を残しませんでした。彼らの場合、弟子が言行録を集成し、しかも、それが人類数千年の文明に欠くことのできない源流となっています。

ところで梅原猛氏は、そのうちソクラテスとイエスの場合は、二人の悲劇的な死をめぐって、多分に

弟子が脚色した面が強い、とみています（『仏教の思想』Ⅰ「知恵と慈悲へブッダ」）。プラトンが、死に直面したソクラテスの姿を描いた『ソクラテスの弁明』『クリトン』『パイドン』にしても、またイエスの死と復活を教義化した『聖書』の新約書にしても、歴史的事実と違う部分があることは指摘されてきました。

その点、仏教においては、初期經典には釈尊の人間的な真実味が感じられるが、後代に編纂された大乘經典になると、いかにも文学的な表現が多く、西洋の学者などは理解しにくいところがある、といわれます。しかし、われわれ東洋の仏教徒からみると、やはり大乘經典のほうに、圧倒的な魅力を感じるのですが……。

池田 欧米の実証主義を反映して、宗教学者たちの仏教研究も、歴史的事実を掘り起こすことに重点が

おかれる傾向にある。もちろん私も、こうした研究が大いに進められることには賛成です。

しかし、ここで注意しなければならないことは、歴史的眞実に迫るといふ名目で、現代人の持ち合わせている尺度や見方でもって、歴史上の偉人を裸にしていく、その方法論について一言したい。それが、かえって偉人の実像を浮かび上がらせ、現代の私たちのあいだに深い共感と感動を与えるものであればよいが、ともすれば偉大さの面を故意に無視し、欠点のみを強調することによって、並みの人間に引き下げようとする向きがないでもない。私は、そこに現代人の一種の傲慢さが潜んでいるのではないかと思う。

いま挙げられた釈尊にしても、またソクラテスや孔子やイエスにしても、その言行録には多少の脚色があつたとしても、それは人間のあるべき理想を

託したものであつて、人びとにそれに迫ろうとする勇氣と英知を湧きおこさせてきたのです。しかも、事実、そうした脚色をさしひいたとしても、彼らが人類三千年の文明社会にあつて、類まれな偉人であつたことに変わりはない。

仏典にしても、『聖書』にしても、あるいはプラトンの著作でもいい、それは単に文学的作品であるのではない。そこには、汲めども尽きない人生の哲学と、偉大な宗教家、思想家の苦闘して得た知恵が、余すところなく語られているのです。もし彼らの言行録が、無味乾燥な歴史的事実の羅列であつたとすれば、はたしてこれほど広く、かつ長期にわたって読まれたであろうか。

とくに釈尊に関して、もう一つ忘れてならないことは、経文にもあるように、釈尊の説法は、すべて衆生をして仏道に入らしめんがためのものであつた

ということですが。したがって經典の結集者^{けつじゅうしや}も、単に釈尊の言行録を整理するような心構えで取り組んだのではない。自ら「仏」と同じ境涯^{きやうがい}に立つのでなければ、釈尊の説法を理解できなかったであろうし、また後世に仏説を遺^{のこ}すこともできなかったでしょう。經文の一字一句が、すべて金文字の仏説であるというのは、そのような意義をもつことなのです。今われわれが、仏教徒として經卷を持ち、それをもって現代社会に挑戦^{ちやうせん}しようとするからには、仏と同じ境涯、すなわち苦悩に沈む大衆に光を与え、眞実の生き方を教えきっていける覚悟がなければならぬと思う。

II 上座部と大衆部

第二結集の背景

松本 仏典の第一結集^{けつじゅう}から百年後、すなわち仏滅後百年にして、第二回の經典結集がおこなわれた、とされています。これには、仏滅後百十年目におこなわれたとする説もありますが、ほぼこの前後から仏教教団は「上座部」^{*}系統と「大衆部」系統とに分裂し、いわゆる「根本二部分裂」の時代を迎えています。後に上座部系統は南方へ伝えられ、セイロン（現スリランカ）、タイ、ビルマ（現ミャンマー）、カンボジア、ラオスなど、今日の南伝仏教の源流となっています。

このような流れからすると、これから取り上げる第二結集の動機は、釈尊^{しやくそん}の教法を弟子^{でし}たちが恋慕^{れんぼ}の情をもって集成^{しゅうせい}しようとした第一結集のときとは、

だいぶ違うものであったと思います。

池田 仏滅後百年といえば、すでに釈尊から直接の指導をうけた弟子は、すべて死んでしまったと思われる。持律^{じりつ}第一のウパーリ（優波離^{うぱり}）が死んだのは、釈尊滅後三十年といわれ、このころ相前後して、ほとんどの弟子が亡くなったとされているね。だから、滅後百年もたてば、だれも釈尊を直接には知らないわけです。仏教教団も、釈尊の在世時代から数えて、四代目から五代目の世代によって運営されようとしていたのではないだろうか。

当然、時代の状況も大きく変わってしまったであろうし、人びとの生活様式もかなり違っていたであろう。釈尊の遺訓^{いくん}や教義に対しても、さまざまな異見が出てくるのは、やむをえないといえる。ただ、当時のインドにおいて仏教は、いよいよ興隆^{こうりゅう}し、一般大衆のなかにも多数の信者を獲得^{かくとく}していったこと

は、よく知られているね。

野崎 ええ、いわゆる「大衆部」の支持基盤は主きに在家信者ざいけであつたとされていますが、このことは當時、仏教が一般民衆のあいだに広く浸透しんとうしつつあつたことを、よく物語っていると思います。また、諸都市の王侯および商工業者の信者も増え、各地に僧院もできて、仏教はマガダ国を中心とする東部インドに伝播でんぱしつつあつた、とされています。

松本 ところで、第二結集けつじゅうがおこなわれることになつたのは、ヴァイシヤーリー*（毘舍離びしゃり）にあつたヴァツジ（跋耆）出身の比丘びくたちが、十カ条にわたる戒律の新たな解釈を主張したことに端を発した、といわれます。いま、その「十事」なるものをみると、当時の比丘たちの修行がどんなに厳格なものであつたかが、よくうかがわれますね。

たとえば、その第一項には「角器所蓄の塩はこれ

を許すべし」とあります。すなわち、それまでは食物はもちろん、塩を蓄たくわえることさえ許されていなかったということです。また、第十項には「金銀もこれを受くるを得」とありますが、それまでは金銭の布施ふせを受けることは、厳きびしく禁止されていたわけです。とくに問題となつたのは、この第十項のようですが、念のため他の項目を挙げると、次のようになっています。

第二項、昼餐ちゆうさんは午後二指の広さまでは食するを得。第三項、村里に至る者は去るの後、再びこれを食することを得。第四項、比丘数人同域に住するも、布薩ふさつ法事は各別にこれをおこなうを得。第五項、教団の許可は事後にても可なり。第六項、師の常に行ずるところは比丘またこれにならうを得。第七項、すでに昼食を終わりにて後も水乳の外、石蜜はなおこれを食することを得。第八項、未釀みはう酵酒はこ

れを飲むことを得。第九項、袈衣坐具もしその縁なくば大小法によらず、といったぐあいです。

池田 非常に窮屈きゆうくつなものを感じるね。この程度の要求さえ容れられないようでは、ほとんどの現代の僧侶りよは、当時の教団にはいたたまれなくなってしまうのではないかな（笑い）。むろん、いったん仏道を志し、出家しゅつげして比丘となったからには、厳しい修行も貫きとおす覚悟がなければならぬ。しかし、塩さえも蓄えてはいけなとか、生活の細部にいたるまで、いちいち教団の許可を事前に得なければ何もできないとか、あまりにも厳格な戒律主義は、かえって人間を畏縮いしゆくさせてしまうものだ。仏法流布ぶつぽふという大目的に向かつての前進性、行動性も、これでは抑圧よくあつされてしまう。

釈尊しやくそん滅後百年の教団が、そのような戒律主義に陥おちいつたのは、一つには僧侶の特権意識もあったので

はないだろうか。自分たちは大衆とは違って特別な修行をしているといった意識が、戒律をいよいよ煩雑はんざつにしているといった一面も考えられる。真実の戒律とは、外から縛しばるものではなく、自律じりつでなければならぬ。内から自発的に確立かくりつされた戒であってこそ、外へ向かう実践の基盤となりうるのです。閉鎖性が戒を生み、その戒律がさらに閉鎖性を強めていったことに大きい問題があるでしょう。

その点、いまの話のヴァイシャーリーという都城は、有名なヴィマラキールティ＊（維摩詰ゆいまきつ）がいたところともいわれ、自由な商業都市として発展していたようだね。政治形態も、五つの種族から代表者を出して、民主的な共和政治がおこなわれていた、とされている。戒律中心の閉鎖的な仏教教団の殻からを破る革新運動が、この地から巻き起こったとされるのも、十分うなずけるものがある。

仏教は本来、民衆のものである。特権階級の具にしてはならない。釈尊しやくそん以来の仏教の本来の精神に帰れ——そうした動きが、ここから湧わき起こってきたわけだね。

松本 そのヴァイシャリーにおけるヴァッジ族の比丘びくたちが、十事の新しい戒律をもって修行していたのが、やがて保守的な長老比丘にも知られることになり、大きな問題に発展します。それまで、第一結集けつじゅうで定められた戒律を厳格に守っていた長老派にしてみれば、その規律を破る出家僧しゅつげがあらわれたことは、教団にとって由々ゆゆしい事態であると考えたのでしょう。

さっそく、全インドから多数の長老比丘が集められ、ヴァイシャリーのヴァーリカ（婆利迦）園において会合がおこなわれた。そこでは、まず東西から各五人の比丘が選出され、小委員会です事をいち

いち律蔵りつぞうに照らして「十非事」と判定し、さらに全体会議にかけて正式に決定された、とされています。

そしてその後、諸上座（長老）中から七百人の比丘が選出され、かつてマハーカーシヤパ（摩訶迦葉）によって合誦がっしやうせられたように、もう一度、法（経）と律が合誦された。これが「第二結集」とも「七百比丘結集」ともいわれるものです。

池田 そこで、ヴァッジ出身の比丘たちの主張は、教団の長老たちによって全面的に否決ひけつされてしまったわけだが、私は、彼らの要求は、かなり妥当だとうなものであったと思う。それは、長老派が戒律万能主義になってしまつて、人間としての生き方を説いた、もっと広々とした釈尊の精神からは遠いものになりつつあった、と思われるからです。いわば仏教教団は、釈尊滅後百年にして、ひとつの革新が必要とさ

れるまでにいたっていた、ということです。

もともと釈尊自身、教団の戒律については、サンガ（僧伽）の合意があれば小々戒は廃止してもよい、と生前に述べていた、とされているね。そのことは、デーヴァダッタ（提婆達多）が「五行」と称して、きわめて極端な戒律を表に立てて叛逆したとき、釈尊がそれを問題にできなかったことでも明らかです。釈尊の真価は、いかなる人間に対しても、一つの教条や戒律の枠にはめず、その具体的な個々の人間に即して、自在に法を説いた人間性の広さと深さにあることを見のがしてはならない。そういう意味からすれば、生命の潑刺たる躍動をたたえた、真実の自由人といっているのではないだろうか。

ところが、第一結集の際、その小々戒の範囲をどこまでにするかについて異論があり、なかなか決定しなかった。経文によれば、そこで長老のマハーカ

ーシヤパが、ともかく釈尊の制定した戒は洩れなく遵守することに決定してしまった。その結果、比丘たちは戒律を守るのに汲々として、教義も固定化し、自由な解釈も許されないまま百年が過ぎた、と思われる。

仏法には「随方毘尼」という原理がある。これは、仏法を護る立場からすれば、大綱に違わないかぎり、各地方の風俗や習慣に随ってもよいとするものだね。

たとえば釈尊は、諸種の食法について説法したときに、その地方の食法に随うべきであって、必ずしも自分が説いたとおりにしなくてもよい、と比丘たちに告げている。その点、ヴァッジの比丘たちが掲げた「十事」のなかに、食事に関する事項が何項目もあるのは、なんらかの関係があるのではないだろうか。

部派分裂の原因

野崎　ところで、当時の釈尊しゃくそんの教団について、渡辺照宏氏は『お経の話』（岩波書店）の中で、地域別、グループ別に、それぞれ自治的な運営がなされていたと述べております。それは、なんといっても交通が不便だったことから、すべての弟子でしたちが一堂に会することは、非常に困難であつたからと思われま

す。
また『涅槃經』ねはんぎょうで、釈尊自身「自分は教団を統御とうぎよするつもりはない」という意味のことを述べていることを紹介され、釈尊滅後、それぞれ有力な弟子が中心となって、各地にグループごとの教団を形成していた、とされる。したがって、当然、滅後百年もたてば、各教団が伝承している教義内容にも微妙な

違いが出てきたのではないかとみられています。

池田　たしかに、そうした事情があつて、後にいくつもの部派に分裂することになったのかもしれない。有名な玄奘くわんざう三蔵さんそうがインドに渡つたのは、七世紀でしょう。その時代にも、まだシャーリプトラしゃりぷとら（舍利弗りほつ）やマウドガルヤーナまうどがらやな（目犍連もくけんれん）の遺徳いとくを慕したうグループが存在していたことが伝えられているね。だから、インドの仏教徒は、各地域ごとに、それぞれ特色ある教団を形成していたことは、歴史的にも明らかになっている。それは、対機説法たいきせっぽう（衆生の機根に対応して法を説くこと）という釈尊の生前のさまざまな法の説き方からいっても、考えられることです。

問題は、釈尊の正しい精神とは何であつたか、ということですね。この大綱の流れだけは見失つてはならない。この一点さえ忘れなければ、小々の戒律

は地域ごとに違っている、それほど問題ではなかったはず。むろん、戒・定・慧は仏法の修得すべき三学であるが、それは戒だけが独自にあるのではない。ところが、長老派の比丘たちは、この戒だけに重点をおいていた。それに対し、大衆部にしてみれば、自分たちこそ釈尊の教えどおりに、大衆のなかへ入って、大衆とともに語り、悩み、仏道修行に励んでいるという自負があったのではないだろうか。

野崎 さきほども話があったように、『維摩経』にヴィマラキールティ（維摩詰）の人物像が説かれています。その背景になっているヴァイシャーリーという都市は、当時の他の諸都市とは、ずいぶん生活様式が違っていたように思われます。経典には、釈尊の十大弟子がヴィマラキールティに会いにいて、徹底的に彼らの修行や考え方の固定性、頑迷さ

を批判され、しばしば戸惑っているさまが、よく描かれています。ですから、食事の作法や金銭に対する考え方も違っていたのでしよう。

松本 そうしたこともあって、ヴァイシャーリーの比丘たちは、長老派の決定に、どうしても承服することができなかった。そこで、南伝の『島王統史』によれば、ヴァッジ（跋耆）出身の比丘たちは、七百人の比丘による第二結集が終わった後、一万人の比丘を集めて、長老派とは別の会議をもった。これが、いわゆる「大合誦」と呼ばれるもので、やがて彼らは「大衆部」という部派を形成することになった、とされています。後に「初めの百年中には、ならん分裂とてなかりしも、第二の百年に入りて、勝者（釈尊）の教中に十七の異派生ぜり」（『南伝大蔵経』第六十巻）と記されていますが、ここに上座部と大衆部との、最初の分裂が表面化したわけです。

池田 釈尊滅後百年にして十七もの異派を生じたこと

とは、全体の統率者を自認していた長老派にとって

は重大な事態に直面したことを意味したでしょう。

その後、釈尊滅後二百年から三百年にかけて、上座部系が十二部、大衆部系が六部、合わせて十八部に分裂したといわれている。あるいは、漢訳經典の記すところによれば、上座部系が十一部、大衆部系が九部、合わせて二十部ともいわれる。ともかく、こうしていわゆる「部派仏教」の時代を迎えるわけだが、私には長老派、いわゆる上座部系の教団側にその原因があったように思われてならない。

まず、これはあくまで私の推測だが、後に大乘教徒によって「小乗教」と非難されたように、部派仏教時代の上座部系教団は、釈尊在世中の生きいきした脈動を忘れて、大衆から遊離し、權威主義に陥っていたのではないだろうか。もし彼らが、釈尊の教

えを見失うことがなければ、これほどの分裂はなかったはずだ。

しかしながら、また別の一面からいえば、仏法が釈尊一人のものから万人のものとなるために、経なければならぬ道程だったかもしれない。いわば、胎動の苦悩の時期とも考えられる。あらゆる論が出されて、それがさらに大河となって流れる時を待っていたにちがいない。

松本 第二結集の発端をなしたヴァジ族出身の比丘の「十事」の主張にしても、その経緯を記した『七百結集健度』を見ると、彼らの主張は必ずしも最初から教団を分裂させようとするものではなかった。たまたまヴァイシャリーに遊行してきた長老派系の比丘が、ヴァジ出身の比丘が金銭を受け取っていたのを見て驚き、それを問題化したところから始まっています。

しかし、ヴァッジ出身の比丘たちは、金銭を受け取っていたからといって、それで墮落^{だうらく}していたわけではない。大合誦^{だいがうしう}に一万人も比丘が集まったことからもうかがわれるように、大衆の広汎^{こうはん}な支持をうけ、大いに隆盛^{りゅうせい}していたのを、長老派系が妬^{ねた}んだのだともいえるはありません。

また、ヴァイシャーリーは、シヌラーヴァステイ^{*}（舎衛城^{しゃゑじやう}）からラージャグリハ^{*}（王舎城^{おうしゃじやう}）にいたる貿易路の中間に位置して、商業自由都市として栄えていたといわれますから、そこで托鉢^{たくはつ}する比丘が金銭を受け取っても、やむをえなかったと思われる。事実、この時代は、釈尊在世時代とくらべても、急速な貨幣経済の発展があったとされていきます。ですから、ヴァイシャーリーの人びとにとって、比丘への布施^{ふせ}に金銭をもつてすることが、むしろ当然のことと考えられていたのではないでしょう

か。そうした新しい時代に即応^{そくおう}するために、ここで「十事」の要求が出てきたのだと考えられます。

野崎 この問題に対する長老派の対処の仕方を見ると、非常に権威主義的なものを感じますね。たとえば、十事が非法であることを判定するのに、高齢な長老比丘を連れ出してきて、いちいち戒律に違背^{いはい}していることを証明させようとした。そして、彼らを「沙門釈子に非ず」と決定してしまったのです。

池田 長老派にしてみれば、大衆部の行き方は「破和合僧」の行為^{こうゐ}と映^{うつ}ったのかもしれない。しかし、この場合は、かつて釈尊の生存中、デーヴァダッタ（提婆達多^{だいばだつた}）らが起こした叛逆^{はんぎやく}とは、やや趣^{おもむき}が違うように思う。

というのは、デーヴァダッタの場合は、彼自身が教団の統率者になろうとする野心^{やしん}から出たものであった。なるほど彼は、五行の遵守^{じゆんしゆ}を迫り、教団の

戒律をもつと厳格なものにすべきであるという要求を掲げたが、それは純真な青年比丘を自分の側に引きつけ、あわよくば自分が新しい仏陀ぶつだになり、別の一派を作ろうとするものであった。つまり、自らの野心の故に、教団の分裂を図ろうとした、非常に手のこんだ策略さくりやくであつたわけだ。それは明らかに「破和合僧」の罪に相当するものです。

しかし、いま話題になっている大衆部の場合は、形態はデーヴァダッタと同様、十事の新しい戒律を掲げているけれども、それによって教団の内部分裂を図ろうとするものではなかった。むしろ、釈尊しやくそんの教えにもあつたように、その地方の生活様式や社会状況に応じて、小々の戒にはとらわれることなく、根本の釈尊の精神を原点として、独自の修行をおこなっていた。それを教団の長老派が、わざわざ事あらだて、大げさに騒ぎたてた感じがするね。

野崎 たしかに長老派の考えは、やや教条主義的であつたように思います。たとえば、後の上座部系の文献では、大衆部の大合誦だいがつしやうに関して、このように叙述じゆつしています。

「大合誦の比丘びくたちは、正法に違背いはいした教法を決定した。根本の集録を破壊して、他の集録を作つた。彼らは、ある箇処に集録せられた経を、他の箇処に移した。……彼らは、甚深じんじんの経と律との一部を棄すてて、類似るいじの経と律、および、異ことなれるものを作つた。……彼らは、名詞、性、措辞そじ、文体の修飾に関する原則を棄てて、そのすべてを改作せり」

(前出)

しかし、増谷文雄氏によれば、現存の經典群を比較対照してみても、その相違はけつして根本的なものではなかった、といわれています。すなわち、各部派の伝承した經典は、それ以前の「四阿含しあへん」もし

くは「四部」の編集形式を踏襲とうしゅうしたものであって、後に問題になる小乗經典と大乘經典との違いとは、まったく比較にもならないわけです。

池田　ただ、ここで確認しておきたいことは、仏教教団の場合、西洋社会でよくいわれる「教条主義と修正主義」とか「正統と異端」といった対立の図式は、必ずしもそのまま当てはまるものではない、ということです。現実には、西洋のキリスト教などの場合、「異端裁判」や「魔女狩り」などにみられるように、ひとたび分裂が起きるや、必ず血で血を洗うような闘争がおこなわれ、一方が他方を抹殺まつさつするまで闘い抜く。しかし仏教の場合、たしかに大衆部は上座部と袂たもとを分かったが、彼らが追放されたとか、そのことで血を流しあったということはないね。私は、そこに仏教の寛容さ、生命尊重の精神をみまします。

なるほど、一応は上座部が正統派で、大衆部が異端であるようにみえるかもしれない。しかし問題は、仏教本来の精神に照らして、いずれが正統派であるかといえば、苦悩に沈む民衆のなかに飛びこみ、一人でも多くの人を救ったほうが、真実の正統派であるといえるのです。

また、上座部は教条主義的で、大衆部は修正主義的にみえるかもしれない。しかし、それでは釈尊は、ここちの教条主義者であっただろうか。あるいは逆に、無原則に妥協だぎょうする修正主義者だったろうか。そうではないでしょう。「教条主義と修正主義」といった西欧的な二元対立ではなく、中道一実いちじつの妙法を説くことが釈尊の本意ではなかったか。とすれば、小々の戒律にこだわって、互いに正統性を争うなどということは、もともと仏教の精神とは、はるかにかけ離れたところにあるのです。

原点に帰る運動

松本 上座部と大衆部の対立については、これまでみてきた戒律をめぐる争いの他に、上座部（長老派）が出家僧中心の閉鎖集団に陥っていたという背景があるようです。

渡辺照宏氏は先の『お経の話』の中で、上座部系統が超世俗的、修道院的、因襲的、エリート的な出家教団になっていた、とみています。それに対して大衆部系統は、自身の解脱への修行は犠牲にしても、大衆のなかに飛びこんでいった修行僧の集まりであった、といわれます。後に大乘教徒が一斉に興起しますが、そのきざしは、すでに大衆部系統の行き方にみられたとするのが一般的な見方のようです。

池田 いわゆる「根本二部の分裂」は、表面的には十事の戒律をめぐる争いのようにみえるけれども、やはり根本は、そこにあったと思えるね。

大乘經典をみると、いわゆる「声聞」と「縁覚」が徹底的に破折されている。それは、当時の上座部系統の比丘たちが、超世俗的な修行に閉じこもっていたからではないだろうか。

釈尊の説いた教え、すなわち「経と律」の文々句々を、どれだけ多く知っているか、また出家してから、どれだけ多くの年数が経ったか、そうした基準が、教団内にあって「阿羅漢」（聖者）と呼ばれるための条件となっていた。

ところが大乘經典では、とくに「菩薩」のあり方が強調されている。それは、出家修行者は「自利」、すなわち自らの解脱をめざすだけでなく、広く大衆を教化するための「利他」行を、積極的になすべ

きであるというものです。

当時の上座部系統の比丘たちは、保守化していたと思われる。教団内に閉じこもって、釈尊の教説だけを守っていても、仏法の発展はない。閉鎖的な宗教は、やがて行き詰まってしまふものだ。現実の生きた人間の苦しみと悩み、生命の苦縛くばくを離れて、そうしたものを無視しては、仏法というものの自体、存在しないわけです。

だから、その行き詰まりを破る意味で、広く大衆に支持された大衆部系統の主張が出てきたのも、当然のことと考えられる。

だいたい釈尊自身、出家僧だけに説法しつぽうしていたわけではない。雨期を除いては、その生涯しょうがいの大半を、民衆救済のための布教活動ふきょうくわつどうにあてていた。もし釈尊の説法が、出家修行僧のためのものだけであつたとなれば、仏教は開かれた世界宗教とはならなかつた

でしょう。

野崎　すでに釈尊在世時代から、出家僧は一定の段階にまで修行が進めば、それぞれ各地に散っていつて、その地方の布教活動に専念した、といわれています。

たとえば、西インド出身のプールナ（富楼那）の場合は、釈尊の許しを得て、当時としては辺境であつた故郷の布教に決死の覚悟で臨んだ、とされています。また、釈尊の直弟子じきでしの一人は、第一結集けつじゅうにも間に合わなかつたわけですが、彼はラージャグリハ（王舎城）に戻つてきたとき、教団が集成しゅうせいした経典を承認するように迫られても、それを拒否きよひしたと伝えられています。

松本　それについて玄奘三蔵げんじようさんざうも、興味きょうみぶかい話を伝えていますね。それは、すでに第一結集の際に、窟内くつないの結集と、窟外くつがいの結集とに分かれていた、とい

うのです。

これはどういうことかというところ、マハーカーシャパによつて五百人の長老比丘が選ばれ、サッタパンニグハー（七葉窟）で結集がおこなわれたわけですが、その選にもれた比丘たちも独自の經典結集をおこなつた、とされています。その大部分は、戒律中心の長老派の考え方にあきたりない比丘たちで、彼らの結集したものが、後に大衆部を形成する源流になつた、というわけです。

このような事例から考えると、初期の經典は教団の出家僧を対象にしたものであったため、現実に大衆のなかに飛びこんで布教活動をおこなっている人には、受け入れがたいものがあつた。大乘經典が生まれる原因は、すでに第一結集のときからあつた、と思われまゝ。

池田　たとえば戒律についても、出家修行僧に対す

るものと、在俗信者に対するものとは、おのずから違いがあつて当然のことだね。なぜなら、出家者は仏教を正しく伝えていく役目があり、しかも在俗の信徒の布施によつて生活を営んでいる。当然、信徒の期待に応えるように、厳しい戒律を守り、仏道修行に打ち込まなければならぬ。

しかし在俗信者には、それほど厳格な戒律の遵守は要求されない。むしろ、人間として、仏教者として、また社会人として、守るべき当然の義務は果たさなければならぬが……。そうした違いが、教団中心の上座部系統と、在家信者とも接していた大衆部系統との、微妙な考え方の相違を生む原因ともなつたのでしよう。

また、釈尊の説法に対する受け止め方としても、出家僧と一般信者とは、やはり違うものがあつたのではないかな。いわゆる「声聞」の弟子は、仏の教

えを直接に聴^きいて、つねに自己の人格完成をめざしていた。釈尊なき後は、仏から直接の指導を受けた長老比丘について、修行に励んだのでしよう。彼らにとつては、どれだけ多くの経文を暗誦^{あんしやう}しているかが、修行の深まりを知る目安になっていたとも考えられる。

ところが、一般信者の場合には、たとえば仏の一言半句であっても、それによつて救われることがある。釈尊の直接の指導を受けなかったとしても、伝え聴いた仏説を生きる唯一^{ゆいいつ}の支えとしていた信者も、数多くあつたにちがいない。だから問題は、どれだけ多くの経文を知っているかではなく、それによつて人間としての行き方を全^{まっ}うできたかどうか、そこにかかつてくるのです。

野崎 たしかに出家僧には、重い責任が付きまとい、
ていたからこそ、釈尊も出家の弟子には、かなり厳

格な修行を要求したともいえますね。

ところが、現実の出家僧たちは、仏滅後百年もすると、なんのために厳格な修行をおこなうのか、その意義を見失っていた。大衆のなかに飛びこみ、衆生の教化^{きやうけ}に取り組むために、修行させるというのが、釈尊の教えでもあつたわけです。それを忘れて、自らの権威^{みずか}のための修行であり、戒となつてしまつた。上座部に対する大衆部の興起^{こうき}も、そのへんに主張のポイントがあつたようです。

池田 だから大衆部の運動は、釈尊在世の原点に帰る運動であつたともいえる。さきほども述べたように、それは「正統と異端」といった争いではない。仏教の場合、革新運動はつねに「原点に帰れ」という精神から出発しているのです。最初は少数派のようであつても、結局は原点に正しく立った思想が勝利を収め、おのずと本流になっていく。

ともあれ、釈尊五十年の説法は、なんのためにあつたか。それは、生老病死しょうろうびやうしの苦悩に沈む大衆を救うためのものであつた。出家修行者であれば、つねにその原点を忘れることなく、大衆の幸せしあわせのために一身を捧まもげる決意でなければならぬ。後の大乘教徒の精神も、そこにあつたといえよう。

III ア シ ヨ ー カ 王

最も偉大な帝王

松本 西暦紀元前三世紀のインドには、アシヨーカ
(阿育)王が出現し、仏教は大いに興隆しました。

この時代、マウリヤ王朝の版図である全インドはむろんのこと、南はスリランカ、西はギリシア世界にまで、仏教思想が伝えられました。アシヨーカ王時代の
ある仏教僧などは、ギリシア人の世界へ行つて教化したところ、七万三千人が帰依して千人が出家し、ギリシア人の世界に仏教が流布した、といわれています。

池田 アシヨーカ王といえば、仏に砂の餅を供養した得勝童子の話として、昔からよく知られているね。阿育王の因縁については『雑阿含經』第二十三卷によれば、釈尊がラージャグリハ(王舎城)の郊

外へ托鉢に出たときのことであつた。

「時に世尊、邑に順いて行かせたまえり。時に彼の両童子有り。一は上姓、二は次姓なり。共に沙中に在りて嬉戯せり。一は闍耶と名づけ、二は毘闍耶と名づく。遙かに世尊の来りたまうを見るに三十二大人相もて其の体を莊嚴せり。時に闍耶童子、心に念じて言わく、『我当に麦麴を以て(供養)すべし』と。仍て手づから細沙を捧げ世尊の鉢中に著けたり、時に毘闍耶、合掌随喜せり」(大正二卷一六一頁)

ここに上姓(闍耶)とあるのは徳(得)勝童子であり、次姓(毘闍耶)というのは無勝童子である。

世尊、すなわち釈尊は、この時、砂の餅を微笑しつつ受け取った。すると、側に付き従っていたアーナンダ(阿難)が「今仏世尊は何の因縁を以て、微笑を發したまうや」と問うのである。

それに対して釈尊が言うには「我今笑うは、其れ因縁有り。阿難当に知るべし。我滅度百年の後に於て、此の童子、巴連弗邑に於て、一方を統領し転輪王と為る。姓は孔雀、名は阿育なり。正法もて治化し、又復た広く我が舍利を布き、八万四千の法王の塔を造り無量の衆生を安樂にすべし」（大正二卷一六二頁）ということである。

この話は、仏に対する供養の功德を述べたものとして有名だね。仏法における供養は、品物の多寡や大小によつてその尊さが決まるのではない。たとえ砂で作った餅であっても、子供のように純真な、真心からの供養が貴いのです。そこに打算的な心が、少しでも働いてはならない。それは結局、法を大事にし、優れた法をもった人を尊敬するというインド固有の伝統から生まれたものであろう。大人になると、どうしても供養の見返りとして、どんな功德が

あるかな（笑い）などと、考えたがるものだね。しかし、それでは、せつかくの福運も、たちまち消えてしまふ。

野崎 たしかに、仏教の説話には、このような教訓的な話が多いですね。最近の仏教ブームで仏教書が多く読まれるのも、自己中心的な世相にあつて、醜い利己主義や自己中心主義を超えたものを求める、やみがたい欲求を反映しているのではないでしょうか。

松本 アショーカ王についても、合理的な西洋の学者たちは、最初は仏教徒の創作になる伝説上の人物としてみていたようです。ところが、一八三七年に*カロシュティー文字（アショーカ王時代に使われていた古代文字）が解読され、続々と発掘されるアショーカ王の碑文に照明が当てられるや、その実在性が確証され、H・G・ウェルズ（イギリスの作家・文明

批評家)などは「これまでに世界に現われた最も偉大な帝王の一人」として絶賛するまでにいたりました。これはアショーカ王が世界で最初に戦争を放棄し、仏教理念を根底に絶対平和主義の政治をおこなったこと、徹底した福祉政策をすすめたこと、などによると思います。

池田^{*} クーデンホーフ・カレルギー伯も、かつて私と対談した際、アショーカ王について「世界で最高に尊敬したい大王だ」と述べていました。それは、この時代に高い文化が華開き、戦争のない治世であつたからである、というのだ。またJ・B・S・ホールデン(イギリスの生物学者)も「アショーカ王の治世に生まれたかつた」といつているね。

このように西洋人がアショーカ王に憧れるのは、彼が平和と慈悲の政治をしいたからであると思う。なにしろヨーロッパの歴史は、戦争につぐ戦争の歴

史であつた。口に「平和」を唱えるのは易しい。しかし、人類の歴史上にそれを実現した人は、あまりにも稀です。いかなる思想も、それが人間世界の現実に具現化されなければ、価値を生むことにはならないでしょう。

その点、すでに二千年以上も昔に、アショーカ王は、自ら「平和の理念」を実証してみせたのです。そればかりではない。仏教徒になつたアショーカ王は、すべての生き物を殺すことを禁止したほか、さまざまな福祉政策をおこなっている。仏教の理念が、具体的な政治の場に実現した例として、世界史に特筆されることになつた。アショーカ王は、仏教思想を大いに宣揚した政治家として、これからもさらに研究されていくと思います。

野崎 アショーカ王の碑文は、これからもまだ発掘される可能性がありますので、この不思議な人物に

ついては、まだまだいろんなことが判明すると思われます。なにしろ、アシヨーカ王の実在性が正式に確認されたのが一九一五年になってからで、それまでは伝説的にしか考えられていなかったわけですから……。

松本　ところで、アシヨーカ王が即位したのは、西暦紀元前二六八年ごろとされています。北伝仏教の伝承によれば、この年が仏滅後百年、南伝仏教では仏滅後二百十八年とされ、これが仏滅年代を算出する一つの手がかりになっているわけですが、これについては、今後なお研究を要する問題といえます。

アシヨーカ王は、灌頂かんじょう（即位）七年にして仏教に帰依し、ウパーサカ（優婆塞うぱさく）となりました。しかし、そのときはまだ熱心な信者ではなく、即位九年目にカリंगा国（今のオリッサ地方）を攻め、十万人を殺害し、十五万人を捕虜ほりよとして他の地方へ移送し

た。碑文ひぶんによれば、このときの戦争による惨状を見て、彼は深く心をいたため、終生ふたたび戦争をおこなわないことを、固く心に誓ったといわれます。

池田　カリंगा征服以前のアシヨーカ王は、一般に「暴悪のアシヨーカ」といわれているね。伝説によれば、彼は即位するにあたって九十九人の兄弟を殺し、即位後も五百人の高級官吏を肅清しゅくせいしたといわれる。ところがカリंगा征服以後になると、彼は一大回心かいしんをなし、武力による支配に代えて、法による支配を説き、「法のアシヨーカ」と呼ばれるようになった。

一口に「法（ダルマ）による統治」といっても、たいへんな難問題です。カリंगा国を平定したといっても、辺境地帯には文明を知らない種族がたくさんいて、反乱の機会をうかがっていたであろうし、バラモンと結んだ反対勢力が、絶えずアシヨー

カ王のすきをねらっていた。一説によれば、当時のインドには、百十八の異民族が割拠かつきよしていたといわれる。とくに西北インドには紛争ふんそうが絶えなかった。

マウリヤ王朝が、インドで最初の統一国家であるといっても、アシヨーカ王の地位はけっして安泰であつたわけではない。

松本 仏典の伝えるところをみても、アシヨーカ王は何回も危険な目にあっています。もともと、彼の祖父にあたるチャンドラグプタ*（梅陀羅堀多、いわゆる月護王げつご）がマウリヤ王朝を開いたのが、武力による征服であつたわけです。紀元前三二七年にマケドニアの大王アレクサンドロス（アレキサンダー大王とも表記）がインドに侵入してきたわけですが、チャンドラグプタはギリシア軍の撤退後、紀元前三一七年ごろに挙兵し、ナンダ王朝を倒して初の統一国家を築いた。

このチャンドラグプタは熱心なジャイナ教徒で、宰相さいしやうのカウテイリヤ*は権謀術数けんぼうじゆつすうにたけ、国中にスパイを放つて、いわゆる恐怖政治をしいた。彼は、西暦前三〇五年に、シリア王のセレウコス軍と戦つて、これを撃破し、講和条件としてシリアの王女を妃きさきに迎えている。

アシヨーカの父のビンドウサーラ*（頻頭沙羅）王も、カウテイリヤ流の統治方式をとり、しかも、ビンドウサーラには十六人の王妃がいて、太子アシヨーカには百一人の異母兄弟姉妹があつたといわれる。まさに、アジア的専制君主の典型のようなもので、彼の地位が内外ともに危うかつたのは、当然と思います。

池田 ギリシア伝説に「ダモクレスの剣」*の話があるが、アシヨーカ王もまた、ディオニシウスが味わたつたのと同じ危険を、絶えず身に感じていたわけ

だね。洋の東西を問わず、力によって立つ権力者は、いつなんどき同じ力によって倒されるかわからない。これは権力者の宿命ともいえます。

ところがアシヨーカ王の場合は、カリンガ征討の際に、この世の地獄を垣間見たことによって、一大発心をなし、それまでの権力政治的な行き方を、きっぱりと棄てることになる。小摩崖法勅によれば、彼は自らウパーサカ（優婆塞）となつて二年半有余、仏教サンガ（僧伽）に近づいて熱心に精勤すること一年有余にして、いよいよ法（ダルマ）の統治に対する確信を深める。そして、インド史上において並ぶ者のない大王となった。今日、インドではサールナート出土のアシヨーカ王の獅子柱頭が一国の象徴となっているね。

アシヨーカ王が、長い歴史を経た今日なお、このような栄光をほしいままにすることができるのは、

けっして国王としての彼個人の力によるものだけではない。釈尊によってインドの大地に植えられた仏法の種子が、多くの仏教信者によって調機調養せられ、アシヨーカ王にいたって大きく開花したものと見える。

絶対平和主義の政治

松本　そこで次に、発掘された碑文によって、アシヨーカ王（天愛喜見と自称）の治世をさらに詳しくみていきたいと思います。

まず、摩崖法勅第十三章には、彼はカリンガ征服による戦争の惨状を述べた後、次のように記しています。

「また、天愛にとつて、これよりも一層悲痛と思われるのは、次のことである。「すなわち」そこに

住する婆羅門、または沙門、または他の宗派のもの、または在家であり、かれらの中で、これらの尊者に対する従順、父母に対する従順、教師に対する従順、朋友・知人・同僚・親族ならびに奴隸・従僕に対する正しい扱い、および堅固な信仰を實踐するものに、災害または殺害、あるいは愛する者との別離が生じる」(『アシヨーカ王碑文』塚本啓祥訳、第三文明社)

このように悔謝したアシヨーカ王は、以後は法(ダルマ)による征服を最上となし、法に対する愛慕および法の教勅をおこなうむね誓っています。そして、帝国の諸隣邦へも平和使節を派遣し、戦争を放棄して平和的親好をすすめるよう呼びかけています。

野崎 ちなみに使節を派遣した先は、南方インドのチョーダ人、パンディヤ人、ケーラプラトラ族、サ

ーティヤプラトラ族、セイロン(現スリランカ)などの他、シリア王アンティオコス二世、エジプト王プトレマイオス二世、マケドニア王アンティゴノス二世、北アフリカのキュレネ王マガス、エペイロス王アレクサンドロス二世(あるいはコリントス王アレクサンドロス)など、五名のギリシア世界の王のもとへ使臣をつかわしています。

池田 まさに画期的なことだね。西洋の学者たちが、アシヨーカ王の平和外交に驚嘆の眼を向けているのも、うなずけるものがある。

二十世紀も後半の現代にいたって、ようやく平和共存外交なるものが活発化しているようだが、アシヨーカ王のそれは、今日の超大国のように巨大な核権力をバックにしたものではない。あくまでも絶対平和主義の仏法理念を根底にした訴えであつたわけです。また、一方的に戦争放棄を宣言するという

ことは、並大抵なみなたいのことではできないものです。わが国の憲法は、戦争放棄ほうさきを謳うたった世界でも稀まれにみる平和憲法であるとされているが、それにもかかわらず現在、世界有数の軍事力をもつにいたっている。

伝えられるところによれば、法（ダルマ）による統治を決意したアショーカ王は、軍備を削減し、軍隊もパレードとか儀式用に使われるのみであった。

農民などは、兵役義務を免除されていたことが、記録にも残されているね。だから、法による統治といっても、国家権力を背景にして民衆に押しつけたものではない、と思われる。

松本 アショーカ王の統治理念は、たとえばまだ十分に帰服していない辺境人であっても、あたかもわが子と同じ思いをなして接するといふほどのものでした。その精神は次の「別刻摩崖法勅まがいほうちよく」第二章によくあらわれていると思いますので、少し長くなりま

すが読んでみます。

「すべての人は私の子である。私は子のためと同様に、「かれらが」現世と来世の、すべての利益と安樂を得ることを、願う。また、私は同じことを、すべての人びとのために願う。未帰順の辺境人には、『王はわれわれに対して何を欲するか』との問が生じるであろう。次のことのみが、私の辺境人に対する願いである。「すなわち」『天愛てんあいはかように願っている』『かれら（辺境人）が私によって恐れることなく、私を信頼し、安樂のみをえて、私からどんな苦をも蒙ることがないように』ということ、かれらに了得せしめること、また、『天愛は私によって容認できることをかれらに容認するであろう』『（こと）、『かれらが法を実践するように』『かれらが現世と来世の「利益と安樂」を得るように』と、いうことを、かれらに了得せしめることである」

(前出)

これは、カリンガ国に派遣された諸々の辺境大官に対して発せられた詔勅しやうちよくです。

池田 釈尊しやくそんも「一切の衆生は吾わが子なり」といっているね。ここには、四姓平等しせいびやうどうを説いた仏法の理念が、脈々と息づいているように思われる。また仏教には「衆生の恩」が説かれているが、アシヨーカ王も自ら一切の衆生に債務を負っていることを認めている。このような政治家が、はたして世界史上に何人いただろうか。

だいたい古今東西の権力者なるものは、民衆に対して自らの権利のみを押しつけ、上から強権的に支配するのが通例であった。自らが民衆に対して義務を負っているとするような政治家は、数えるほどしかいない。

このようにみてくると、アシヨーカ王はたいへん

な政治家であったことがよくわかる。彼は、「十四章摩崖法勅」の第六章において、その決意を述べているね。

松本 ええ、その部分を読んでみます。

「過去長期のあいだに、どのような時にも、未だかつて政務を裁可し、上奏を聴取することはなかった。故に、私によって次のような「措置が」なされた。「すなわち」私が食事をしている時でも、後宮においても、寢所においても、畜舎においても、乗物の中においても、御苑においても、どのような時にも、どこにおいても、上奏官は人民に関することを私に奏聞しなければならぬ。そうすれば私はどこにおいても、人民に関することを裁可するであろう。また、私が口頭で命じる何らかの賜与または布告に関して、もしくは大官のあいだに委任せられる緊急事件に関して、その事のために「大官」会議に

諍論または再審「の必要」が生じた時には、どこにおいても、どのような時にも、ただちに私に「この事を」奏聞しなければならぬ」（前出）

池田 この法勅ほうちよくに明らかのように、アショーカ王は自らおこなう政治が、まさしく歴史的意義をもつことを、よく承知していた。武力によるのではなく、法（ダルマ）にもとづく政治をおこなうのは、歴史上にアショーカ王をもって初めとすることを、ここに宣言しているわけだね。

松本 そこで、念のために「十四章摩崖法勅まがいほうちよく」の概要がいようを示せば、次のようになっています。

第一章 殺生・供犠せつしょうを禁じる。

第二章 人畜のために二種の療院を建立し、薬草を栽培し、街路樹を植え、井泉を掘鑿くつさくせしむ。

第三章 五年毎ごとの地方巡察に出ることを命じる。

第四章 法の宣行を増長すべきことを述べる。

第五章 法大官を設置する。

第六章 上奏官に迅速じんそくな政務の処理を命じる。

第七章 一切の宗派が一切処に住することを希ねがい、克己と心清浄を強調する。

第八章 過去の諸王の慣行であった娯楽の巡行じゆんこうを廃して、法の巡行を始める。

第九章 法の祈願と、その功德を説く。

第十章 法柔順と、法実行することと、それによる名声と栄誉を説く。

第十一章 法の布施ふせ、法による親善、法の分与、法による結縁けちえんを、優れた布施であると説く。

第十二章 一切の宗派相互の寛容を説き、一切の宗派の本質増長を、優れた布施または崇敬であるとなし、法大官、監婦大臣、飼畜苑官に管掌かんしょうせしむ。

第十三章 カリंगा征服による惨状を述べ、その悔謝かいしゃとして、法に対する愛慕あいぼおよび法の教勅を行な

う。法による征服を最上の征服となし、帝国の諸隣邦へ使臣を派遣する。五人のギリシア王名を挙げ
る。

第十四章 結びの言葉。領土内に銘刻せしめた法勅は、場所の如何によって、簡潔なもの、中庸ちゆうようなもの、詳細しやうさいなものがある。

野崎 その他、アシヨーカ王の法勅には、別刻摩崖法勅、小摩崖法勅、七章石柱法勅、小石柱法勅、洞院刻文、皇后法勅などがあり、マウリヤ王朝の版図はんとであったインド亜大陸の各地から発見されていますね。

池田 当時は、テレビや新聞があったわけではないから、施政の方針を伝えるのに、石や崖がけを磨みがいて銘刻したわけだね。そこには、二千年以上の歳月を経へて、今日こんにち生きいきと現代人に語りかけてくるものがある。残念ながら現代世界の政治家にして、アシヨ

ーカ王の治世に恥はずべき人が、あまりにも多すぎるのではないだろうか。

政治と宗教の関係

野崎 さて、アシヨーカ王の治政の根底にあるものとして、やはり仏教思想の影響を無視することはできません。そこで次に、アシヨーカ王時代の宗教事情について考えてみたいと思います。

まず注目されることは、アシヨーカ王は熱心な仏教徒となっても、仏教以外の他の宗教を排斥はいせきしたわけではありません。むしろ積極的に援助さえしています。その間の事情について、コーサンビー（インドの歴史学者）は次のように表現しています。

「かれはマガダの宗教者に耳を傾け始めて仏教徒になった。この改宗は、しばしば三二五年のローマ

皇帝コンスタンティヌスのキリスト教への改宗と比較されるが、アシヨールカは国家と結びついた組織的な教会を創設しなかったし、また国教のキリスト教がローマ帝国内で異教を一掃したと同じ方法で、インドの他の宗教を終熄しゅうそくさせたのではない。これとは反対に、アシヨールカとその後継者たちは、ジャイナ教やアーギーヴィカ教に対してもバラモンに対しても寛大に贈り物を与えた」(『インド古代史』山崎利男訳、岩波書店)と。

つまり、一個人としてのアシヨールカは仏教徒であつたが、国王としての彼は、けっして仏教を国教化したわけではない。事実、宮廷内にバラモンの信者もいたし、アシヨールカ王の詔勅しよくちよくにも、当時の主な教団として、仏教、バラモン教、アーギーヴィカ教(邪命外道げめいげどう)、ジャイナ教が挙げられ、宗教者を等しく尊敬すべきことが記しるされています。

池田 いまの話は、非常に重要な点だね。政治と宗教のあるべき姿が、具体的に示されていると思う。もともと「政教一致」は、キリスト教と国家権力との関係から出た、西欧的な概念がいねんであつた。それに対して、仏教が本来とつた政治と宗教の関係は、政治に宗教的心情から出る普遍的ふへんてき理念が反映されることである。それを混同して、西欧的な政教一致と同列に論ずることはできない。その点、コーサンビーの視点は、両者の違いを的確に捉とらえている。

アシヨールカ王の例に明らかなように、政治家が仏教の慈悲じひの精神を基調にして、それを具体的な政治に反映することが大事である。その際、仏教の理念は、教義的なドグマとして押しつけられるものではなく、人間として在あるべき「法」を説いたものであつて、けっして偏狭へんきょうなものではない。したがってアシヨールカ王は、絶対平和主義と生命尊重の理念に

代表される普遍的な「法（ダルマ）」にのっとって政治をおこなったのであって、仏教以外の宗教を排斥しなかったわけです。もし仮に、彼が仏教を国教化し、バラモンその他の宗教を弾圧したとすれば、それは民衆に敵対することとなり、かえって仏教の精神から遠ざかることになる。

これに関連して大事なことは、政治と宗教が次元を異にするといっても、つまり政治家や王としての公的立場では宗教に対して平等でなければならぬとしても、政治家が宗教を信じてはいけないということにはならない。それでは、政治家には「信教の自由」が、まったくないことになってしまう。むしろ、信念なき政治は、ちょうど羅針盤をもたない船のようなものであって、乗客はどこへ連れられていくのか、不安でたまらない。問題は宗教に対して特定の考え方をもち政治家が、公的権力をもって宗教

の世界に介入してくる場合である。そのときには、民衆は「信教の自由」を守る立場から、団結して政治の介入を排除すべきでしょう。

野崎 アシヨーカ王の場合も、仏教に帰依する以前の彼は、婆羅門あるいは沙門を弾圧した形跡があります。その「暴悪なるアシヨーカ」に対して、仏教徒が先頭に立ってこれを諫め、彼を信仰者としたことが、いくつかの経典にみられます。なかには、死を覚悟してアシヨーカ王を説得した僧侶の話も伝えられている。その結果、アシヨーカ王は深く前非を悔い、即位十年ごろから明確に「法のアシヨーカ」として蘇生することになるわけですね。

松本 その間の事情は、次の「小摩崖法勅」の第四章に生きいきと伝えられています。

「〔即位〕十年が満された時、喜見王は人びとに教誡した。

そして、それ以来、かれは人びとを法に専心せしめた。そこで、すべてのものは、すべての土地において利益と安樂をえている。

また、王は生物「の殺害」を慎しみ、他の人びととそれほど多くの王の獵師もしくは漁師は、獵することをやめている。

また、もし誰かが「生物において」不節制であれば、かれらは力の及ぶ限り「生物を殺害する」不節制をやめている。

また、父母や長老には従順である。

しかも、現世と来世において、かれらはすべての人びとに、利益と安樂を得しめて暮すであろう」

（前出『アシヨールカ王碑文』）と。

このようにしてアシヨールカ王は、すべての生きとし生けるものに対する「慈悲の政治」をおこなったわけです。

池田 生き物を殺害しないように呼びかけたばかりでなく、自ら菜食主義を實踐し、宮廷内でも一時は肉類は一切食べなかった、といわれている。そのため、首都のパータリプトラ（華氏城）の肉屋は破産しそうになった（笑い）という話もある。

記録によれば、王としての公的な立場においては、すべての宗教に対して平等に対処しているね。アージーヴィカ教（邪命外道）に対してさえ洞院を寄進している。といっても、個人の立場になった場合には、正法を正しく行じており、その点を明確に立て分けている。

そうした仏教への帰依については、アシヨールカ王は即位十年に釈尊成道の聖地ブッダガヤー（仏陀伽耶）を訪れ、以後はそれまでの慣習であった「娯楽の巡行」をやめ、いわゆる「教法の巡行」をおこなっているね。彼は、釈尊降誕の地ルンビニー（藍

毘尼)にも行つて供養^{くよう}をなし、減税措置を講じている。

伝えられるところによれば、彼は八万四千の仏舎^{ぶつしゃ}利^り宝塔を建てたとされているが、それは現在、全インドから数多くのストウーパ(塔)が発掘されていることによって証明されている。なかには、無名の庶民^{しよみん}の寄進になるストウーパも多数発見されており、この時代に仏教が全インドに広宣^{こうせん}流布したことは、もはやまぎれもない事実であると思われる。

野崎 それまでの仏教徒は、各地に散在していたわけですが、アショーカ王の出現によって、初めて仏教が全インドの国民宗教となったといわれています。もともとアショーカ王は、自ら「大王」とか「帝王」と呼ばれるのをきらって、あくまでマガダ国の王にすぎないという自覚をもっていたようですが……。

池田 アショーカ王はまた、各地に仏教の聖僧を派遣し、教法の流布につとめている。セイロン(現スリランカ)には、王子マヒンダを派遣し、それが今日の南伝仏教の源流をなすといわれているね。当時「花の都」とうたわれたパータリプトラ(華氏城^{けしじやう})市には、六万人の僧侶^{そうりよ}がいたとも伝えられているから、仏教は非常な興隆期を迎えたのでしよう。なにしろ、バラモン行者が、生活が成り立たなくなつて大挙して仏教に改宗したという話もあるくらいだから。(笑い)

南伝の經典によれば、あまりにも急激に仏教僧が増加し、正しい教法が乱されるおそれが出てきたため、仏滅後二百三十六年に首都パータリプトラに一千名の高僧が招集され、經典の結集^{けつじゅう}がおこなわれたという。これが「第三結集」とも「一千比丘^{ひく}結集」とも呼ばれるものだね。ほぼこの時期で、釈尊の教

法は一応の整備がなされたのではないだろうか。

松本 今日まで伝えられる膨大な仏典の原形は、ほぼこの時代にできあがったものと思われます。

池田 このようにして、アシヨーカ王の治世は三十七年の長きに及ぶが、カリंगा征服以後の二十数年間、これといった戦争もなく、民衆は平和な生活を満喫することができた。「石柱法勅」第五章によれば、彼は即位二十六年にいたるまで、二十五回も囚人の釈放をおこなっている。これは、紀元前三世紀の世界にしては、まさに画期的なことだ。

また彼は、人民を搾取する専制君主といった観念とは、正反対の存在であった。それは、さきほど野崎君が言ったように、アシヨーカ自身は「大王」と呼ばれるのをきらったという話にもうかがわれるし、王室の国庫が疲弊するまで、彼が社会福祉に全力を挙げたことでも明らかです。

私は、このアシヨーカ王については、今後なお世界的に研究も深まり、偉大な帝王としてさらに脚光を浴びる時代が必ずくると思う。それは、彼の治政を支えた仏教理念が、破局の危機に直面する現代人に、いよいよ注目されつつある事実をもつてしても、十分うなずけるのではないだろうか。

IV

ミリンダ王の問

ギリシア世界の哲人王

松本 アシヨーカ（阿育^{あいう}）王の死後、マウリヤ王朝の統一は失われ、とくに西北インドはギリシア人の王が支配するところとなりました。そのなかで、西暦紀元前二世紀の後半、この地方を領有^{りようゆう}していたメナンドロス王は、インド側の記録にも登場し、仏教とも非常に縁の深い人物です。今回は、このメナンドロス王の話を中心に、仏教とギリシア世界の交流を取り上げてみたいと思います。

池田 これは、非常におもしろい、興味^{きょうみ}ぶかいテーマだね。アシヨーカ王のときは、王が掲^{かか}げた仏教者としての理想が、一方的に西方世界に伝えられた。一方的とは、つまり、それに対して西方の人びとがどう受け止め、どのように応^{こた}えたか、ということ

は、いつさい伝えられていないし、わからないままだということです。

東と西との勢力関係からいうと、アシヨーカ王の場合は、東が優位で、西は受け身の側だった。これに対し、メナンドロス王の場合は、政治的には西側が優位で、東側のインドは被支配者の位置にある。しかし、文化的、精神的には、この東と西が対等の立場で論じあった、といえるね。

野崎 メナンドロス王というのは、パーリ語の文献では「ミリンダ王」と表現されています。漢訳では、音写されて弥蘭陀^{みらんた}、弥蘭、あるいは畢隣陀とも記^{しる}されている。仏教徒のあいだでは『ミリンダ王問経』（漢訳では『那先比丘経^{なせんびくきやう}』）の登場人物として知られているし、この經典を中心に話を進めていくことになりますので、ここでは「ミリンダ王」と呼ぶことにしたいと思います。

松本　そこで、まずメナンドロス王、いやミリンダ王とは、どのような人物であつたかをみておこうと思います。經典には次のように紹介されています。

「〈かれは〉賢明、経験豊かで、聡明、かつ敏腕であつた。そして過去・未来・現在の事柄に関するあらゆる祈禱や儀式を、なすべきときに敬虔に行なつた。かれはまた、多くの學問を會得していた。すなわち、天啓書、教義書、サーンキヤ、ヨーガ、ニヤーヤ、ヴァイシエーシカへの諸哲學、数学、音楽、医学、四ヴェーダ聖典、プラーナ聖典、歴史伝説、天文学、幻術、論理学、呪術、兵学、詩学、指算の十九である。かれは論者として近づき難く、打ち勝ち難く、種々なる祖師のうちで最上者であるといわれる。全インドのうちに、体力・敏捷・武勇・智慧に関して、ミリンダ王に等しいいかなる人もいなかった。かれは富裕であつて、大いに富み、大いに

栄え、無数の兵力と車乗とがあつた」(『ミリンダ王の問』1、中村元・早島鏡正訳、平凡社)と。

これは、むろん後代の人が付加した部分ですが、ミリンダ王の偉大さの一面は、よく伝えていると思います。

池田　なにしろ二千年以上も昔の王様のことであるから、必ずしも正確に伝わっているとはかぎらない。しかし、それにしても、当時のインドには、ずいぶんと、いろんな學問があつたものだね。なかには、幻術とか呪術とか、なんだか眉にツバをつけたくなるような(笑)科目もあるが、これだけ多くの科目が立てられていたということは、この時代、いかに學問が興隆していたか、知的レベルが高かつたかを物語っているといえる。

数学などは、今日、一般に使われている数字をアラビア数字と呼んでいるけれども、これはヨーロッパ

パ人が直接受け取ったのがアラビア人からだったためで、ほんとうはインド人が発明したものです。零（ゼロ）という概念も、紀元前後のころには、インドですでに使われていたという。ともかくこのころのインド世界が、いかに知的に優れ、高度な文明をもっていたかが、よくうかがわれるね。

ミリンダ王は、元来のギリシア世界の学問・教養に加えて、インドの王として、インドの文化・学問を全面的に学びとったのであろう。それだけに、当時のインド民衆にしてみれば、ミリンダ王は近づき難い存在であったことは、確かなようだ。

野崎 経典にも出てきますが、このギリシア人の王に論争を仕かけられたインドの哲学者たちは、次々と議論に負けてしまします。

それから、当時使用されていた、ミリンダ王の肖像を彫った貨幣が残っています。それを写真でみま

すと、このギリシア人王は、必ずしも美男子であるとはいえませんが、非常に聡明（そうめい）そうな横顔をしています。

松本 ところで、ミリンダ王が、このようにインドの諸学（しよがく）を修め、バラモンや仏教僧侶（そうりよ）とも積極的に対話を試み（こころ）ようとしたことについて、どのように考えたらよいでしょうか。学者のなかには、異民族を支配するための方便であった、とみる人もいます。また、アレクサンドロス大王（アレキサンダー大王）以来、ギリシア人の王には、異国の賢者に教えを受けようとする伝統があったから、と説明する人もいますが……。

池田 そういうこともあるかもしれない。これは、あくまで私個人の推測だが、当時のギリシア人の王は、ギリシア世界の生んだ明哲、プラトンの説いた「哲人王」の理想を追求したのではないだろうか。

あるいはまた、アリストテレス^{*}の教えを受け、インドにまでやってきたアレクサンドロス大王の故知^{こち}にならったのかもしれない。

ともかく、ミリンダ王の議論の仕方をみると、ギリシア哲学の発想法が随所にみられるね。やはり彼は、インドの学問も修めたとはいえ、その根底にある考え方、精神構造の基底部をなしていたものは、ギリシア的思考法だったと考えられる。

松本 彼の質問の仕方は、あれかこれかの二者択一^{たくいつ}を迫るものが、ほとんどですね。二つの矛盾^{むじゆん}した見方を持ちだして、いずれが正しいかを判定させようとする。これは、非常にギリシア的というか、西洋的な発想法といえます。なかには、たいへん意地の悪い難問も少なくありません。それがわかったからといって、どれだけ人生にプラスになるのか、はなはだ疑わしい場合もある。

たとえば、さきの『ミリンダ王の問い』1によると、ミリンダ王がプーラナ・カッサパの住処におもむいて交わした議論に、こういうのがあります。

「尊者カッサパよ。何が世界を支えているのですか？」

「大王よ、地が世界を支えているのです」

「尊者カッサパよ、もし地が世界を支えているならば、無間地獄^{むけんじごく}に行つたところの生きとし生ける者は、いったいどうして地を越えて行くのですか？」

ミリンダ王がこのように訊^ききかえすと、プーラナ・カッサパは、難問を呑^のみこむこともできず、吐^はきだすこともできず（笑い）、ただ頭を垂れて沈黙し、果然^{ぼうぜん}と坐^{すわ}りこんでいたというのです。

池田 ある意味では、自己の知性に酔って相手をやりこめることに、一種の快感を味わったのかもしれない（笑い）。また、そこに政治的な事情をからま

せて考えると、インド人には、自分たちは、ギリシア人に政治的には支配されているけれども、学問的・精神的には、はるかに高いんだ、という誇りみたいなものがあって、それを感じとったミリンダ王が、支配者として、その高慢の鼻をへし折ってやろうとしたとも考えられる。

しかし、それはともかく、この質問は、ちよっとおとなげないね。また、プーラナ・カッサパが答えるに窮きやうしたというのも、理解に苦しむ話だ。なにも無間地獄に、この肉体のままで行くわけではなく、死後の状態を説明するには、空くうの概念をもつてすれば、少しも難問とするにはあたらなない。まして「無間地獄」というのは、欲界の最底、大焦熱地獄だいしやうねつじごくの下にあるといっても、それは一つの譬喩ひよであって、本来の意味は、間斷かんだんなき責め苦を受けるということです。それを、あたかも大地の底に地獄があるかのよ

うに勘違かんちがひいして、どのように行くのかなどと質問するほうがおかしい。

それにしても、これは単なる笑い話ではない。今でも、仏教に関して、これに類する質問をする人がいるのではないだろうか。とくに明治以来の日本の知識人たちは、多くの人がヨーロッパ的な教養を身につけた反面、インド思想や仏教の知識に関しては、ほとんど学ぶところがなかった。そのため、二千年以上も昔のミリンダ王と、同じような疑問を仏教に対していただくことになってしまっている。

ところが、日本の文化、東洋の文化はいうまでもなく、世界の文化そのものが仏教の影響を度外視しては、まったく論ずることもできない。その肝心かんじんの仏教を知ろうとしないで、西洋の合理的精神さえ身につければ、この世界のことはわかると考えたところに、今日こんにちの行き詰まりの一つの根本的原因がある

のではないだろうか。といつても、直ちに西洋の合理主義を捨てて、東洋の英知に回帰せよ、というのではない。

西洋か東洋か、といった二者択一的な行き方ではなく、謙虚に、両方の思想を正しく知っていくことが大事であると思う。

野崎 まったく同感です。ミリンダ王も、最初は武力による征服者であつたわけですが、やがて対話をおして、インドの思想を理解しようとしたものと思います。そこに、東洋人の感化が、強く働いたことは否めません。

松本 彼は、西暦前一六〇年から前一四〇年ごろにかけて、現在のアフガニスタンの首都カーブル地方を統治していました。そのため、当初は「カーブル王メナンドロス」と呼ばれていましたが、紀元前二世紀後半にはインドに入り、やがて中部インドまで

支配した、といわれます。そして、インド人からも「全インドにおける第一の王」と呼ばれ、死後、ミリンダ王の遺骨は、釈尊の例にならって分骨され、各地に埋葬されたそうです。

池田 文字どおり、インドに骨を埋めたわけだね。おそらく、それが彼の生前の決意であり、理想であつたのではないだろうか。学者の推定によると、彼はインドの言語を話すことができたらしい。このことは、彼がインドの民衆のなかにとけこんでいたことを示している。

ギリシア人とか、インド人とかいっても、みな同じ人間であることに変わりはない。人種とか民族の壁を超えて、まず人間として互いに理解しあうならば、意思が通じないはずはない。対話を好んだミリンダ王の精神も、そこにあつたのではないだろうか。

ナーガセーナの知恵

松本 ミリンダ王は、機会あるごとに高名な修行僧を訪ね、対話を試みています。しかし、これといった人物は、なかなかみつからなかった。彼は、心のなかで次のように歎息したそうです。

「ああ、実に全インドは空っぽである。ああ、実に全インドは**紐**がらへのようなものである。予とともに対論し、疑いをとりのぞくことのできる修行者あるいはバラモンは、だれ一人としていない」

(前出)

これは、バラモンはもちろん、仏教の修行者にとっても、非常に不名誉なことであつたと思います。『ミリンダ王問経』の序話の部分には、当時の**僧侶**が教団をあげて、ミリンダ王と対論できる

僧侶をさがしているさまが描かれています。

野崎 そこで、いよいよナーガセーナ(那先)比丘が登場してくるわけです。伝えられるところによれば、彼は大きな象と同じ日に生まれたので、この名が付けられた、という。インドでは、象はナーガ(那)と呼ばれ、たいへんに尊ばれていました。ミリンダ王が権力の第一人者とすれば、ナーガセーナは思想界の王者であるとの象徴を、この名が示していたと考えられます。

經典によると、バラモンの家に生まれたナーガセーナは、幼時から学問を好み、すでに少年時代のうちに三ヴェーダ(バラモン教の聖典)を**会得**してしまった。しかし、彼は「これらのヴェーダはじつに空虚である」と考えて出家し、仏教僧侶となった。

やがて青年僧侶ナーガセーナは、全インドにおいて並ぶ者のない論者となり、その名声は、サーガラと

名づける都にいた、ミリンダ王の側近の耳にまで達することになるわけです。

池田 おそらくナーガセーナ比丘^{びく}は、ミリンダ王との対話にあたっては、万全の準備をもって臨んだにちがいない。なにしろ、全仏教徒の輿望^{よぼう}を担^にった的都入りだったろうから。

相手は異国から来た支配者である。いや、相手が単なる政治的支配者というだけならば、問題ではない。問題は、相手が西方の最高の教養・学問を身につけた第一級の知識人であり、それはまさしく東方と西方との思想の、英知をかけた対話だったからです。もし、この対決において敗れるならば、ひとりナーガセーナ比丘の名誉の問題ではない。仏教そのものが、衰退^{すいたい}の道をたどることになってしまう。

したがってナーガセーナ比丘は、仏法の偉大性については絶対の確信をもっていたであろうが、同時

に、相当の決意を固めていたと思われる。

野崎 ナーガセーナ比丘はミリンダ王との対話にあたり、師である尊者ローハナに、その決意のほどを語っています。

「尊者たちよ、ミリンダ王一人だけでなく、尊者たちよ、たとい全インドの王たちがやってきて、わたしに質問を發しても、その〈難問〉のすべてに答えて解決してみせましょう。それですから、尊者たちよ、あなたがたは恐れずにサーガラの都においてください」(前出)

自信満々という感じですね。(笑い)

松本 こうしてサーガラ^{サーガラ}の都に入ったナーガセーナ比丘は、經典には次のように紹介されています。少し長くなりますが、重要人物ですので、そのまま読んでみます。

「かれはサンガ(仏教教団)の長、ガナ(弟子集團)

の長、ガナの教師であり、その名は世に知られ、名声あり、多くの人々の尊敬をうけていた。また、かれは賢者、学者、智慧者にして聡明であり、博識に富み、巧みな説明家で教養があり、自信をもっていた。多くの知識を聞き知った人、三蔵に通じた師、ヴェーダに通達した人であり、広大な智慧を有し、伝承の教えに通じ、広大な無礙自在の理解力をもっていた。また、かれは九部門の師（ブッダ）の教えを会得し保持している人、最高完全なものに達した人であり、勝者（ブッダ）の言葉において教えの精神とへ文字のへ説明とを巧みに弁別した。かれは、種々に答える雄弁の自信をもち、談論に巧みで、弁舌さわやかに話をした。へそれだから、人々にとつてへかれは近づき難く、打ち勝ち難く、超え難く、さまたげ難く、しりぞけ難い人であった。かれは沈着なること大海のごとく、不動なること山王のごとく、

く、邪惡をうちすて、闇黒を驅逐し、光明をもたらし、偉大な雄弁家にして、他のガナ（弟子集団）の長にひきいられた人々をふるえあがらせ、他の異教徒を論破した。……」（前出）

このあと、ナーガセーナ比丘を称える文は、まだえんえんと続きますが……。

池田 むろん、これは後世の人が、ナーガセーナ比丘を称えるために書いたのであろう。が、仏法を世界的に流布していくためには、かくあらねばならぬという教えとしても、読むことができる。ともかく、ギリシア世界の名君であったミリンダ王を打ち負かしたのであるから、けっしてオーバーな表現ではなかったのでしょう。二人の一問一答をみても、ナーガセーナ比丘は悠然たる態度で答えているね。松本 私たちにとっては、ちよつと考えこんでしまうような質問も、ナーガセーナ比丘は巧みな譬喩を

もって、^{かんぱつ}間髪を入れずに答えている。じつに見事な答え方ですね。

その一例として、有名な「ブツダの實在の証明」

『ミリンダ王の問い』1)の項をみると、こんなふうに展開されています。

「尊者ナーガセーナよ、あなたは、ブツダを現に見たことがありますか？」

「いいえ、大王よ」

「それでは、あなたの師はブツダを現に見たことがありますか？」

「いいえ、大王よ」

「尊者ナーガセーナよ、それでは、ブツダは實在しないのです」

ここで私たちは、さて、どう答えたらいいか迷ってしまふ。相手は実証主義者のギリシア人です。仏教の歴史から説き起こし、何をもって^{しゃくそん}釈尊が實在し

た決定的証拠^{しょうこ}とするか、あれこれ考えると思ひます。しかし、ナーガセーナ比丘^{びく}の答え方は違っていた。

「大王よ、しからば、あなたは雪山におけるウーハー川を現に見られたことがありますか？」

「いいえ、尊者よ」

「それでは、あなたの父はウーハー川を現に見られたことがありますか？」

「いいえ、尊者よ」

「大王よ、それでは、ウーハー川は實在しないのです」

「尊者よ、實在するのです。わたしはウーハー川を現に見たことはないし、またわたくしの父も、ウーハー川を現に見たことはないけれども、しかも、ウーハー川は實在するのです」

「大王よ、それと同様に、わたしは尊き師（ブツ

ダ）を現に見たことはないし、またわたしの師も、尊き師を現に見たことはないけれども、しかも、尊き師は実在するのです」

「もつともです、尊者ナーガセーナよ」

野崎 なにか禅問答ぜんもんたのようで、言葉の遊戯ゆうぎのようにも感じますが、見方によっては、西洋流の存在概念がいねんを皮肉たつぷりに批判した含蓄がんちくの深い受け答えでもありますね。

ミリンダ王は、知識を重視し、現実経験を重んじるギリシア人らしい質問です。それに対し、ナーガセーナ比丘の答え方は、相手に答えさせておいて、自然に納得なつとくさせてしまう。そこに、東洋的な知恵の発露をみる思いがいたします。後にミリンダ王も、ナーガセーナ比丘が、釈尊在世のシャーリプトラしゃりほう（舍利弗）と並ぶ知恵者であることを認めています。

池田 ウーハー川の譬喩ひゆも、見事だね。仏法には、

「源遠流長げんおんりゅうちやう」（源遠ければ流れ長し）という原理があるが、ヒマラヤの高山から流れ下った清流は、インド大地を潤しうるお、大河となって海に注ぐそそ。それと同様に、インドにおいて仏教は、民衆の心を潤し、広く大衆のものとなった。ナーガセーナ比丘の時代は、すでに仏滅後数百年を経ているが、仏法の興隆しつつある実証をもつて、遠い昔の釈尊の実在性と偉大さを証明することができる。

野崎 つい最近まで、ヨーロッパの学者たちは、釈尊が歴史的人物であるかどうかを疑っていました。だから、二千年以上も前に、ミリンダ王が同じ疑問を抱いたいだというのも、なにか不思議なものを感じますね。

池田 自分の目で見、触れることのできるものだけが真実であるという考え方は、他人の認識の不確かさを責めるには有効であつても、けっして正しいと

はいえない。じつは自分自身、見たことも触ったこともないものであっても、真実であるとして信じており、また真実であることが多いのです。この西洋的な認識の偏頗さを、彼は衝いたといつてよい。

もつとも、東洋人には自明のこととされていることでも、西洋人にはなかなか理解できない面もあるかもしれない。それだけに、このミリンダ王とナーガセーナ比丘の二人の東西の哲人が、謙虚に、率直に對話を交わしたことは、歴史的にもきわめて重要な意義をもつといえるのではないかな。東西の歴史学者が、きそって『ミリンダ王問経』に注目するの、うなずけるような気がする。

賢者の論と王者の論

松本 ナーガセーナ比丘はこの歴史的な對話を始め

るにあたって、ミリンダ王に対し、對話を成立させる基盤について話しています。有名な「賢者の論」と「王者の論」について語ったくだり（『ミリンダ王の問』1）を読んでみます。

「尊者ナーガセーナよ、わたしとともに〈再び〉対論しましょう」

「大王よ、もしもあなたが賢者の論を以って対論なさるのであるならば、わたしはあなたと対論するでしょう。しかし、〈大王よ〉、もしもあなたが王者の論を以って対論なさるのであるならば、わたしはあなたと対論しないでしょう」

「尊者ナーガセーナよ、賢者はどのようにして対論するのですか？」

「大王よ、賢者の対論においては解明がなされ、解説がなされ、批判がなされ、修正がなされ、区別がなされ、細かな区別がなされるけれども、賢者は

それによって怒ることがありません。大王よ、賢者は実にこのように対論するのです」

「尊者よ、また王者はどのようにして対論するのですか？」

「大王よ、しかるに、実にもろもろの王者は対論において、一つの事のみを主張する。もしその事に従わないものがあるならば、『この者に罰ばつを加えよ』といって、その者に対する処罰を命令する。大王よ、実にもろもろの王者はこのように対論するのです」

「尊者よ、わたしは賢者の論を以って対論しましょう。王者の論を以って対論しますまい……」

野崎 哲学的姿勢と権力的志向性について、明確に立て分けた発言ですね。

池田 そう。およそ権力者というものは、政治上の力を背景にして、自分の意見を相手に押しつけたが

るものだ。もし、それが聞き入れられなければ、強権を発動してでも、相手を屈服くつぷくさせてしまう。これでは、真理を説明することはできないから、哲学者、賢者の論ではありえない。否いな、王者の論としても、相手を心から同意させえないこのやり方は、愚おろかといわねばなるまい。

野崎 中村元氏は『インドとギリシアとの思想交流』（春秋社）の中で、この「賢者の論」の一節をとらえて、これは「言論の自由」と「真理の探求」とを旗印はたじろしとしたものである、とみています。

池田 たしかに、そのとおりですね。一般に「言論の自由」のような民主主義の理念は、ヨーロッパの近代にいたって初めて確立かくりつされたと思われるが、すでに古代インドにおいては自由な思想の広場があった。これは「法」を大事にしたインドの民族性にもよるが、仏教思想の浸透しんとうによって、いっそう

促進^{そくしん}されたわけだね。

松本 さて、このようにして始められたミリンダ王とナーガセーナ比丘^{びく}との対話は、經典に伝えられていたものだけで二百六十二問を数え、記録されなかったものも含めると、総計三百四問にのぼるといわれています。

ナーガセーナ比丘は、ミリンダ王の鋭い一問一問に対し、じつに見事に、わかりやすく、的確に答えている。經典では、一問答が終わるごとに、ミリンダ王が「もつともです。尊者ナーガセーナよ、これはまさにそのとおりだ、とわたしは認めます」と述べ、読者は知らず識らずのうちに、仏法の奥義^{おうぎ}に到達する仕組みになっています。

池田 これは、当時の「仏教入門」といった感じがするね（笑い）。その後、南方の教団で『ミリンダ王問経』が僧侶^{そうりよ}の教科書として用いられたというの

も、そのような理由からでしょう。この經典の作者自身も、そのつもりで二人の対話を整理したように思われる。

野崎 また、この經典のなかには「折伏^{しゃくふく}の意義」に関する一項があります。それを読むと、ミリンダ王の「折伏」という言葉に対する受け取り方が、今日の創価学会に対して世間が抱^{いだ}いてきた誤った認識と、非常に似たところがある。

「尊者ナーガセーナよ、折伏とは、手を切り、足を切り、なぐり、しぼり、拷問^{ごうもん}にかけ、死刑に処し、生命の存続を断つことです。へしたがつてこの言葉は、尊き師にふさわしくなく、また、尊き師は、この言葉を口にするにふさわしくありません」

（『ミリンダ王の問い』2、中村元・早島鏡正訳、平凡社）
池田 これは、ひどい（笑い）。二千年前と今とは、人びとが抱くイメージには違いがあるが、折伏

を「暴力」とする誤解、そこから生ずる非難、中傷の仕方は、まったく同じだね。

野崎 ミリندا王が、このように問いかけたのに対して、ナーガセーナ比丘は、理路整然と答えています。

「大王よ、しかしながら、如来が『折伏すべき者は折伏に値いし、摂受すべき者は摂受に値いす』と言われたのは、次のような意味からです。

大王よ、高慢心は折伏されるべく、卑下心はほめられる（摂受）べく、不善心は折伏されるべく、善心はほめられるべきです。正しい注意のないものは折伏されるべく、正しい注意はほめられるべきです。よこしまな行ないをなす者は折伏されるべく、正しい行ないをなすものはほめられるべきです。聖ならざる者は折伏されるべく、聖なる者はほめられるべきです。盗賊は折伏されるべく、盗賊ならざる

者はほめられるべきだからです」（前出）

これによってミリندا王は、いわゆる「折伏」についての誤った考え方を反省し、ナーガセーナ比丘の正論を認めるにいたるのです。

池田 ミリندا王は、ナーガセーナ比丘に折伏されてしまったわけだね。經典では、最後にミリندا王は大歓喜し、仏法僧の三宝に対する疑いを晴らし、自己の高慢と尊大を捨てて、いたく淨信を起すことになった、と記されている。これで入信決定をみたわけです。

松本 入信を決意したミリندا王は、やがて在家の信者となり、ミリنداと名づける精舎を寄進した、といわれる。そして、さらに後になって国王の位も王子に譲り、出家して阿羅漢の位に達した、とされています。

野崎 この時代は、いよいよインドにおいても、在

家信者を中心とした大乘教徒が一斉に興起こうきしようとする転換期であっただけに、その影響をうけてか、

教団内にも折伏精神が高まっていることは、經典の随所にうかがわれます。

池田　そう。国王を折伏したナーガセーナ比丘の精神は、その後の大乘教徒の精神に通ずるところがある。また、この東西二人の哲人の対話は、いわば「公場対決」でもあったと思われる。これによって仏教は、すでに紀元前二世紀の時代において、西方のギリシア世界に重要なクサビを打ちこむことになった。

西洋に対して、仏教が与えた影響については、次に詳しく考察することになるが、中国方面に伝えられた北伝仏教、またスリランカやビルマ（現ミャンマー）方面への南伝仏教に加えて、西洋に伝えられた西伝仏教についても、私は今後、さらに研究が進

められることを期待したい。

V 東西文化の交流

東と西の転換期

松本 仏教がインドを越えて、他の文化圏に影響を与えはじめたのは、アシヨーカ王の時代もありましたが、本格的には西暦紀元前後、すなわち仏滅後五百年ごろと思われます。もちろん、そもそも仏滅年代自体が歴史的に確定していませんので、この時代が果たして仏滅後五百年ごろといえるのかどうかは確言できませんが……。

野崎 仏滅後五百年ごろといえば、主に大乘教徒の間から「正法五百年」の説が出されています。日本に伝わった仏教の説では「正法一千年」説が一般的だったわけですが、このほかにいろいろな説が、じつはあったようです。ともかく釈尊しやくそんの正しい教えすいめつ（正法）は、滅後五百年にして衰滅すいめつに向かうという

考えです。彼ら大乘教徒は、そのような危機意識を背景として、全インドにおいて一斉に興起こうきしたわけです。これは、伝統的な上座部系統の行き詰まりを打破しようとする、仏教の一大革新運動とも考えられます。

池田 正法年間を何年とするかは、さまざまな説がありますね。学者の研究によると、釈尊は最初「正法五十年」と考えていたらしい。——自分の死後五十年もすると、直接の指導をうけた声聞しょうもんの弟子たちも次々と他界し、まったく新しい世代によって仏教が伝えられていくことになる。そのときこそ、釈尊の教団にとって第一の危機である、と考えたのでしよう。これは予言というよりも、むしろ滅後の弟子に対して警告を発し、末永く仏法が伝えられていくよう、自覚を促うながしたものと考えられる。

ところが、その第一の危機を乗りこえた仏教徒の

日本における平安朝末期の末法観とは別に、中国には中国に、やはり世の中が衰微^{すいび}したときに末法観が流布^{るふ}している。インドの場合も、仏教教団は仏滅後五百年にして、一つの大きな革新を必要としたことは事実だった。時代の大きな転換期に突入していたわけだね。

仏教教団の内部事情については、とくに大乘興起の問題にしばって、あとで詳しく考察を加えるとして、その前に、この時代のインドから中央アジア、西方世界にわたる地域の動きをみておきたい。というのは、紀元前三世紀にアシヨーカ王が仏教を西方世界に伝えて以来、インドと西方諸国との交流が、かなり活発におこなわれているからです。そうした東西文化の交流に注目しておくことは、やがて仏教が世界宗教に発展する契機を理解するうえにも、きわめて重要なことであると思う。

松本　そうですね。仏教思想がギリシア世界に与えた影響については、このまえの「ミリンダ王の問い」(『ミリンダ王問経』)において、その一例をみました。それに対して、西方世界からインドに与えた影響についても、無視することはできません。よく知られているように、紀元前四世紀にマケドニアの大王アレクサンドロス(アレキサンダー大王)のインド遠征が与えた影響は、このころになってさまざまな分野にあらわれています。もともと、大王アレクサンドロスのインド滞在は数カ月という短期間でしたが、彼の事業の継承者が二百年近くインド世界に滞在したし、その後はヘレニズム文化の影響を受けたスキタイ系のサカ族などが数世紀に及んで滞在したので、当然そこに仏教とヘレニズム世界との交流がおこなわれ、有名なガンダーラ^{*}の仏教芸術が生みだされたものと思われます。

おもしろいことに、ギリシア人が侵入して来る前のインドの仏教徒たちは、釈尊しやくそんの像を造ることを遠慮していました。たとえば、釈尊の悟りのときの状態を表す場合でも、ただ菩提樹ぼだいじゆとその下にある座だけを造形して、釈尊の存在については暗示するにとどめています。しかし、ガンダーラの仏教芸術になると、釈尊を具体的に仏像として造形するようになります。これなどは西洋の考え方が、インド人に与えた影響の一例といえると思います。また後の大乘仏教も、西洋思想を吸収した面があるといわれていますが、詳しくは後にゆずりたいと思います。

野崎 仏教と並んで、もう一つの世界宗教となったキリスト教が、ちょうどこの時代に西方のパレスチナに現れています。インドを中心とする東方世界においても、西方のローマ帝国においても、混沌こんとんとした時代の転換期を迎えていたのではないでしょう

か。すなわちインドにおいては、ギリシア人の支配者が去った後、なおも異民族の侵入があり、バラモンも仏教も硬直化して、生氣を失いつつあった。地中海沿岸の広大な地域を支配したローマも、共和政から帝政に移っていた。ということは、その体制の重臣が、庶民しよみんとくに周辺の被征服民の上にのしかかってきていたといえます。

そうした時代の転換期にあつては、人びとは英雄の出現を待望し、魂たましいの救済者を求めるようです。インドでは、釈尊によって予言されたマイトレーヤミトラ（弥勒）菩薩ぼさつの出現が期待され、ユダヤ教徒のあいだでもキリスト（救世主）への渴仰かつぎやうが高まっている。そこに、なにか共通のものがあるように思います。

池田 やはり時代的にも、当時は末世的な様相を帯びていたものと思われる。しかし、「闇やみが深ければ深いほど夜明けは近い」という言葉があるように、

文明の終末的な状況においては、人びとは偉大な思想、宗教を待望する心も強いし、またそれに応^{こた}えるかのように、思想家、宗教者が現れ、人類の行く手を照らす光源となっていくものだ。

インドにおいても、仏教が小乗仏教の段階にとどまっていたならば、今日^{こんにち}のような世界宗教とはならなかったでしょう。この時代に大乘仏教が一斉に興^こ起し、広く開かれた宗教となったからこそ、仏教は中国から日本へ、そして西方世界にも伝えられたものと思われる。

仏教とキリスト教

松本 仏教が西方世界に与えた影響について、ここに面白い書物があります。著者は関西大学の堀堅士氏で、書名は『イエスと浄飯王^{じようはんのう}』とあります。私家

本として出され、版元は京都の玄文社となっております。

ここで著者は、『聖書』と仏伝とを綿密に比較対照した結果、イエスによって開かれたキリスト教は、インドの大乘仏教の一分派であるという結論を導き出しています。「来るべき者」としてのメシヤは、仏教における「当来仏」としての弥勒^{みろく}、すなわちパーリ語のメッテイーヤ（サンスクリット語では「マイトレーヤ」）からきている。『聖書』の「天にいますわれらの父」というのは、大乘仏教の「久遠実成^{じよう}の本仏」であり、イエスに灌頂^{かんじよう}の儀式を施したヨハネは、漢訳仏典の「浄飯王」（釈尊の父）がなま^なった名である、という。その他、イエスの母マリヤは、釈尊の母「摩耶^{マヤ}」夫人からきているとか、またたくさん^{たくさん}の例を挙げていますが……。

池田 非常に興味^{きょうみ}ぶかい研究ですね。昔から仏教と

キリスト教との比較研究は、さまざまな学者がおこなっている。増谷文雄氏の『仏教とキリスト教の比較研究』では、両者の微妙な違いを明らかにするところに、ウエートがおかれていたように思う。なにしろ、東洋と西洋では、思想を育む文化的な土壌が違うので、そこに生まれた宗教、すなわち仏教とキリスト教にも、明らかな違いがある。

その意味では、これまでの研究に仏教とキリスト教との相違を強調するものが多かったのも、むしろ当然といえるね。ところが、最近になって、両者の共通点をさぐろうとする研究が開始してきたのは、きわめて興味ぶかい現象といえる。

野崎 たしかに、もはや東洋と西洋とを二元論的対立において捉える時代は、過ぎ去ったように思います。現代に求められるのは、「地球は一つ」という意識を育てることだと思います。そのようなとき

に、東洋と西洋と、どう違うかを論ずることも、それなりに意味はありますが、もっと根底にある共通面に目を向けていくことが大事だと思います。まして、どう違うかということから、いずれが優位にあるかを争うなどということは、およそナンセンスだといわなければなりません。

その点、インドは早くから東西文明の接点にあつて、人種的にも両方が入りまじっていた。したがって、われわれ日本人が考えるほどには、インドでは東洋とか西洋の違いについて、意識しなかったのではないでしうか。文化人類学者の梅棹忠夫氏も、その著『文明の生態史観』（中央公論社）において、インドから地中海にかけての西南アジア諸国を「中洋」として扱うべきだとさえ提唱しています。

松本 前の「ミリندا王の問い」においてみたように、たしかにこの地域では、すでに紀元前何百年も

の昔から、絶えず交流がおこなわれていた。というより、むしろ地続きの「一つの世界」を形成していたと考えるほうが早いかもしれません。だから、梅棹氏の表現を借りれば、仏教もキリスト教も同じ世界、つまり「中洋」から生まれたものと表現して、けっしておかしくないのではないでしょうか。

池田 なるほど、一つの重要な視点といえますね。

それはともかく、仏教もキリスト教も、人間として生きるべき道を説いた点において、共通している。一般に宗教といえ、その起源は祭祀的・呪術的^{さいしじゆじゆつ}なところに求められ、氏族社会の政治的な要素と密接なつながりをもっているものだけでも、仏教とキリスト教の発祥^{はつしょう}においては、そういった要素はみられない。むしろ逆に、政治上の権力と対決するところから生まれてきた。それ故にこそ、これらの宗教の歴史は、しばしば権力の弾圧による受難^{いろうど}に彩

られているのです。

それは、この二大宗教が、政治的に閉ざされた祭祀的秘術の宗教よりも、もっと高い次元^{じげん}の人間的な価値創造^{かち}をめざしているからではないだろうか。元来、釈尊^{しやくそん}の教えも、イエスの教えも、そこにあったのですから、それを実践する弟子^{でし}たちの行動は必然的に人間共和の世界をめざして、民衆救済に立ち上がらざるをえない。

松本 キリスト教における「救済」の観念は、中村元氏の『インドとギリシアとの思想交流』によれば、大乘仏教の「菩薩^{ぼさつ}」思想から出ているのではないかと主張されています。また、キリスト教の興起^き以前に、ユダヤ教の一分派であるエッセネ派が、西暦紀元ごろに死海の沿岸で、約四千人の会員からなる修道団体を形成し、仏教の出家修行僧団と同じような簡素な生活を送っていたことが伝えられてい

ます。ここからイエスは、このエッセネ派となんらかのつながりがあったのではないか、と中村氏は推測されているわけです。

野崎 本来、ユダヤ教というのは、ユダヤ人の社会生活のなかに体制宗教として伝えられてきたものであって、社会から離れて独自の修道生活を営むということは考えられないわけです。そんなところから、このエッセネ派というのは、ユダヤ教の一派というより、むしろ仏教のサンガ（僧伽）から影響を受けたのではないか、といわれています。

池田 中村元氏の研究でも、そういった例は数多く紹介されているね。北欧では仏教寺院の遺跡が見つかったというし、スウェーデンでも一九五四年七月に小さな仏像が発見されている。イギリスなどでは、キリスト教が弘まる以前に、すでに仏教が伝わっていたのではないか、という説もある。それ

は、紀元二三〇年ごろに、オリゲネスが『エゼキエル書註解』において「その島（イギリス）では、すでにドゥルイド僧たち（Druids）と仏教徒とが神の唯一性の教えを弘めてくれていたので、そのためにずっと以前から、それ（キリスト教）への傾向をもっていたのである」（中村元訳）と記していることからも証明されている。

ここにあるドゥルイド僧というのは、西洋としては異例な「輪廻」の観念をいだいていた、とされるものだ。すなわち西洋の学者たちは、紀元前三世紀のアショーカ王による仏教西漸が、当時のヨーロッパとしては辺境地域であったイギリスのケルト族のあいだにまで及んでいた事実、驚きの眼をもって注目している。まことに仏教の影響力は、今日では想像もつかないところにまで及んでいたわけだね。

野崎 なにしろ当時は、今日のように交通機関が発

達していたわけではない。馬も使われていたでしょうが、ほとんどが徒歩ですから、たいへんだったと思います。釈尊にしても、イエスにしても、その伝記を読むとじつによく歩いています。それも日本のように、箱庭のような景色を眺めながら歩く風流の旅ではなく、苦悩に沈む民衆救済のために、あの広大な大陸を東へ西へ、北へ南へと、熱砂のなかを歩いています。その一念があつたればこそ、仏教がイギリスにまで伝えられたのではないのでしょうか。

松本　ちなみに、イギリスの南ウエールズの古代都市の遺跡から多数のローマ貨幣と一緒に、ミリンダ王の貨幣が一枚発見されたそうです。ミリンダ王は、紀元前二世紀に西北インドを支配した帝王ですから、インドからローマを経てイギリスにまで渡つたこの一枚の貨幣の運命をたどっていくと、井上靖氏の小説のような、おもしろい古代ロマンが描けそ

うですね……。

池田　おそらくその貨幣は、インドにおいて大乘教徒の興起をみているにちがいない。彼らの活動を経済的に援助していた在家信者の豪商の手を経て、西方のローマ世界に渡されたのではないか。またその貨幣は、パレスチナの地に現れた救世主の悲劇的な死を、風の便りに聞いて悲しんだかもしれない。歴史学者のヴァインセント・スミスの想定では、ローマの貿易商か兵士が、この貨幣を珍奇なものとして蒐集したのではないか、ということだね。

ともあれ、この時代にイギリスにまで仏教が伝えられていたとすれば、たいへんなことだ。近代から現代にかけて、とくにイギリスにおいてインド仏教の研究が盛んなのも、そこに何か不思議な縁のようなものを感じるね。むろんイギリスは、長いあいだインドを植民地にしていたから、そうした植民地政

策の一環として研究の対象とした面もあるだろう。しかし、どうもそれだけではないような気がする。古代からの不思議なつながりの糸によって結ばれているようにも感じられるね。

野崎 インド仏教に対して、ヨーロッパの哲学者たちが強い関心を示してきたのも、そこに何か共通の土壌があるように感じます。さきほどの堀堅士氏の著書『イエスと浄飯王』のあとがきにも、ドイツの哲学者ショーペンハウエルの次のような言葉が引用されています。

「いつの日にか、インドの宗教に精通した聖書学者が出て、詳細な証明によりインドの宗教とキリスト教との関係を解釈するに至るであろう」

青年時代の堀氏は、この言葉に深い感銘を得て、以後三十年間、インド仏教とキリスト教との関係を明らかにする研究に力を注いだということです。

松本 その堀氏の研究は、『仏教とキリスト教』（レグルス文庫）と題して、第三文明社から出版されました。それを読んでみました。が、非常におもしろい。これは、なにも宣伝するわけではありませんが……。 (笑い)

ところで、それによると、一九五八年にアフガニスタンにおいて、フランスの学術調査団がアショーク王の法勅碑文^{ほうちよくひふん}を発見したわけですが、それはアラム語とギリシア語で書かれていた。当時、学術的にもたいへんに騒がれたわけです。堀氏は、このアラム語に注目する。すなわち、このアラム語こそは、アーリア民族の打ち立てた最古の大帝国、東はインダス河流域から南はエジプトのヌビアにいたる、かの大王ダリウス（ダレイオス三世）のペルシア帝国の公用語とされていたもので、イエスの時代の日常用語でもあったわけです。そのことからイエスが、

このアラム語を通じて仏教に接触し、なんらかのものを汲みとったのではないか、という推定が成り立ちます。

池田 現代人は、紀元前後ごろの中近東から中央アジアやインドに関して、現代の姿をとおして判断しがちです。だが、もしその時代に身をおいて考えたら、様相は一変してしまいうにちがいない。中央アジア——すなわちインドの西北方は、文明の十字路といわれるほど、東西、そして南北を結ぶ文化交流の要衝ようしゅうだったわけです。

そして、そうした地の利を得て、多くのオアシス都市が建設されていた。これは、ジンギスカンの征服と徹底的な破壊によって、今日こんにちのような荒廃した地域になってしまったけれども、それ以前には、中国の長安、西のローマと並ぶ百万都市さえも、この中央アジアにあったのです。

つまり、ペルシア（イラン高原）からこの地にかけては、当時、一つの広大な文明圏を形成しており、しかも東の中国、南のインド、西のローマといった文明圏のあいだにおこなわれた文化交流の通路という意味で、最も国際色豊かな、先進的な文明圏でもあった。この、いわば「中東文明圏」の西端であるパレスチナと、東端である大乘仏教の地、西インドとのあいだに、交流がなかったと考えるほうが不自然だといえるのではないだろうか。

世界宗教の条件

松本 中村元氏の研究では、仏教がキリスト教に与えた影響ばかりではなく、ギリシア哲学との交流にも言及げんきまうされています。一般に西洋哲学の起源はギリシアにあるとされていますから、その意味では、間

接的であっても今日の西洋哲学も、仏教の影響をうけていることになります。その一つの例として、仏教もギリシア哲学も「自我^{じが}」とか「存在」とか「生命」に関して、共通の関心を向けていることが挙げられます。

野崎 ソクラテスの「汝^{なんじ}自身を知れ」というのは有名ですが、釈尊^{しやくそん}も「汝^{なんじ}自身を省^{かえり}み尋ねるがよい」といっています。経典にも、自己省察をすすめた文証をさがせば、きりがありません。

「この世で自らを島とし、自らをたよりとして、他人をたよりとせず、法を島とし、法をよりどころとして、他のものをよりどころとせずにあれ」（前出『ブッダ最後の旅』）

「自己こそ自分の主^{あるじ}である。他人がどうして（自分の）主であろうか？ 自己をよくととのえたならば、得難き主を得る」（『ブッダの真理のことば感興

のことば』中村元訳、岩波文庫）

これは、ほんの一例ですが、仏教には深い自己省察から発せられた言葉が、ずいぶんありますね。

池田 およそ哲学とか宗教といったものは、人生とか世界に対する反省的な思考というか、人間としての自覚から起こっている。キリスト教の原罪意識にしても、また人間の醜^{みにく}い欲望を乗り越えようとする仏教の生き方にしても、そこに人間としての真剣な求道精神が感じられる。それが、人間の理想とすべき普遍的な生き方につながっているのではないか。

極端に聞こえるかもしれないが、いくら制度や機構をいじっても、それを運営する人間が変わらなければ、世の中はよくならない。その意味で、哲学とか宗教というのは、まず社会制度の変革^{へんかく}よりも、人間の内なる変革をさきに考える。人間の革命なくして社会の革命はありえない、という立場ですね。

だいたい、古今東西の革命的な出来事を見渡しても、民衆の意識変革が先行して達成された革命は、根底的なものを形成しながら、いつまでも続いている。それに対し、武力や権力によっておこなわれる革命は、犠牲^{ぎせい}が大きいわりには長続きしないものだ。その点、仏教にしても、キリスト教にしても、二千年もの長期にわたって、民衆の生きる支えとなり、人間として生きるべき指標^{しひょう}となってきたことは、特筆されていいと思う。

松本 ラフカディオ・ハーン（小泉八雲）は、その著『東西文学評論』（林隆訳、恒文社）において「『旧世界』の民話のかなりの部分が仏教の原典にあとづけられていると今日では信ぜられている」と述べています。事実、西洋のお伽噺^{とぎばなし}などのなかには、仏典やインドの説話から採り入れたものが、かなり多いといわれます。聖書のなかにある寓話^{ぐわわ}でも、『法

華経』の有名な「長者窮子の譬^{たと}え」と、ほとんど同じものがあります。キリスト教と大乘仏教とのあいだに、なんらかのつながりがあるのではないか、といわれる根拠^{こんきよ}が、こうしたところにもあるわけです。

池田 もし、かりに直接的なつながりはないとしても、こういうことはいえると思う。ほんとうに深く人間生命^{たんきめう}を探究^{たんきめう}していけば、角度は違っても、やがて同一の結論に到達するということは、いくらでもあることです。仏教にしても、キリスト教にしても、やはり世界宗教にまで発展したほどの宗教は、そこに普遍的な真理を含むものがある。人間の捉え^{とら}方にしても、事物の本質の掘り下げ方にしても、万人が納得^{なつとく}のいくものがあり、それがこれらの宗教をして世界宗教たらしめたと考えられるね。

西洋哲学にしても、キリスト教を中軸として、長

年にわたって「不死」とか「神の存在証明」といった難問と取り組んできた。また東洋思想においても、仏教に説かれた「業」とか「輪廻」とか「縁起」の概念をめぐって、その思想的な豊かさを増してきた。もし人類の文明において、この二つの宗教が存在しなかったならば、人間の知恵は、いかにも底の浅いものになってしまったでしょう。

松本 たしかに、非常に味気ないものになってしまっていますね。

ところで中村元氏は、仏教とキリスト教とが普遍的宗教にまで発展した要因として、次の三つを挙げています。

第一に、原始的宗教の呪術的迷信を打破しようとしたこと。第二に、既成宗教の祭祀の体系を否定したこと。これは、バラモンとパリサイ人を盲人に譬え、その否定の仕方まで両者に共通している。第三

に、民族的に偏狭な観念を克服したこと。仏教は四姓平等を説き、イエスもユダヤ民族中心主義を乗り越えたことを意味します。

野崎 そのうち、第一と第二については、さきほども指摘がありました。第三の、民族的偏狭を打破したことについては、そのまま世界宗教に発展する必須条件であった。とくに仏教がギリシア世界や中国にも伝えられた背景として、すでに二千年前から基本的立場が定まっていたことは、次の『ミリンダ王問経』の一節にも明らかです。

「人が戒行に安住して、正しく注意努力するならば、サカ（スキチヤ）国でもヤヴァナ（ギリシア）でもチーナ（支那）でも、ヴィラータ（チラータ、韃靼）でも、アラサンダ（アレクサンドリア）でも、ニクンバでも、カーシー（ベナレス）でも、コーサラでも、カシユミールでも、ガンダーラでも、山頂に

おいてでも、梵天界でも、いかなるところに住立しても、正しく実践する者は、ねはんを実証します」(『ミリンダ王の問』3、中村元・早島鏡正訳、平凡社)

このようにインドでは、バラモンが階級差別の上に安住していたのに対して、仏教は最初から民族的偏狭を越えていたからこそ、広く世界宗教にまで発展した物と思います。

池田 たしかに、そのとおりですね。しかも、単に形のうゑで階級差別をなくそうとか、民族的偏狭を壊そうとしたのではない。その宗教の達観したものの、教義の本質において、人間の平等の尊厳性を説き、実現するものであるが故に、必然的に差別が超克されていくのです。

また、その悟達のもたらす光明は、狭い民族の枠をこえて、世界のあらゆる人びとの生命を照らし、希望を生みだしていった。それは他民族にも伝えて

いこうという、単なる作為の問題でなく、民族の違いを超えて、すべての人におのずからその宗教が自分たちのために説かれていると実感させる、偉大な普遍性があつたからです。

こうした、教義のもっている哲理の崇高さと広さ、深さが、必然的に階級差別や民族的偏狭さを打ち破つていったところに、仏教とキリスト教が世界的宗教といわれるゆえんがあるのです。また宗教の力が、現実社会をどう変えうるかということも、表面的な行動や主張のみで速断するのではなく、この本質的立場から考察していかなければならないと思う。

VI 大乘仏教の興起

大乘興起の要因

松本 仏滅後五百年前後の、いわゆる大乘興起^{ころき}については、その具体的な様相を伝える決定的な資料が乏^{とほ}しいために、さまざまな説がなされています。ここでは、それらを整理しつつ、仏教史上、大乘仏教が興起したことが、どんな意義をもったかといった点を考えてみたいと思います。

池田 大事なテーマですね。——もし大乘仏教が興^{おこ}らなければ、仏法はインドから中国へ、そして日本へと伝わらなかつたかもしれない。というのは、小乗教団はあくまで出家^{しゅつけ}した修行僧の集団であり、その実践も世俗社会から遊離^{ゆりり}したものだ。そのような宗教は、それ自体、布教精神^{ふきょうしん}を欠いてしまうし、社会のほうでも受け入れることがむずかしい。

中国人や日本人は、インド人と違って現実主義者だから、小乗的思想にはあまり興味^{きょうみ}を示さなかつただろうね。仮に入ってきたとしても、一部の人間の趣味のようなものになってしまったにちがいない。やはり日本や中国は「大乘有縁^{うえん}の国」といわれるように、大乘仏教だからこそ仏法が広まったと思われる。もし仏教が小乗的な教えのままにとどまっていたとすれば、とっくに滅んでしまったのではないだろうか。

野崎 おそらく、そうだと思います。インドでも、西暦前三世紀のアショーカ(阿育^{あいく})王の時代には隆盛をみましたが、それ以後はまたバラモン教が勢力を盛り返し、仏教は後退の一途をたどっています。それは、バラモンがインド社会と一体化していたのに対して、小乗的な部派仏教は世俗の社会から離れた閉鎖集団であつたと同時に、自ら分裂^{みずか}を繰り返し

ながら、互いに閉鎖集団化していった事実にもよります。

松本 この時代、歴史的には前一八〇年にマウリヤ王朝が崩壊し、その後は西インドのバラモン出のシユンガ王朝が支配して、バラモン教が国教化されています。さらに前一世紀の中ごろには、カリング地方のカーラヴェーラ王が熱心なジャイナ教徒で、そのため仏教徒は、かなり長いあいだ迫害を受けています。

池田 その間、まことに残念なことだが、部派仏教は十八から二十派にも分かれて抗争こうそうを続けていたということだね。

いかなる組織・団体においても、最も恐れなければならぬのは「破和合僧」、つまり内部からの分裂ということだ。とくに思想・理念によって立った組織においては、内部抗争、分裂は、その思想・理

念の破綻はたんを意味する。つまり、その当事者が本来の理念を忘れて互いの抗争のほうに気を奪われてしまっているのだから、その思想・理念で外部に働きかけることなどできるはずがない。ましてや仏法は、人間に潜ひそむエゴの魔性まじょうをいかに乗り越えるかという内面の根本問題に光を当てているものなのに、その修行者が自身のエゴからくるセクト主義に陥おちいつていては、どうしようもない。

この時代に、インドの各地において大乘教徒が興起きした背景の一つには、そのような伝統的教団の内部抗争を克服くふくしようとした改革的な動きが考えられる。いわば、彼ら大乘教徒の運動は、仏教内の「宗教改革」であり、仏教復興運動として捉とらえることができるね。しかも、政治的勢力による弾圧の危機に直面したことによって、彼ら大乘仏教徒は、さらに仏教者としての自覚に奮い立ったのではないだろう

か。

野崎 たしかに、政治権力からの攻勢に対して、どのように対処するかは、当時の仏教徒にとって重要な課題であったと思われます。そこに小乗教的な行き方と、大乘的な立場との微妙な違いもあるようです。

後に大乘教徒によって「ヒーナヤーナ（小乗）派」と貶称へんしょうされた部派仏教団は、どちらかといえば「政治的なもの」には没交渉ぼつこう的でした。悪くいえば、現実から逃避し、閉鎖的な僧院生活に逼塞ひつそくしていたと思われる。その結果、政治的立場も曖昧あいまいで、国教化されたバラモン教からの攻勢に対しても、やや妥協たぎょう的であったとされています。

それに対して「マハーヤーナ派」と呼ばれた大乘教徒は、バラモン教徒とも積極的に論争し、それを打ち破っている。彼らは僧院に閉じこもるのではな

く、仏法を社会に開かれたものにした。大乘の諸經典には、政治上の権力者である「王」の在あるべき姿も説かれ、仏法の理念である「法（ダルマ）」の立場から政治にも発言している。それだけ弾圧も厳きびしいものがあつたが、その弾圧をはねのけて社会に挑戦しようとするエネルギーがあつた。そこに、大乘と小乗との違いがあるように思います。

池田 それもまた大乘仏教を生みだした要因の一つと考えられるね。

しかし、いわゆる「政治と宗教」の問題は非常にむずかしいものがあつて、あっさりと結論を出せるような問題ではない。おそらく部派仏教の側にも、それなりの言い分はあつたのではないだろうか。彼らとしては、まず仏教の正統を受け継ぎ、それを後世に伝えるということが至上目的としてあつた。そのため、政治に関心を示すことは、かえって弾圧を

招く動機になると考えたのかもしれない。

だいたいクシャトリヤ（王族）出身の釈尊自身^{しやくそん}が、自ら王となつて政治をとるべき立場であつたにもかかわらず、それを捨てて出家^{しゅつげ}し、より高い次元^{じげん}の生き方を求めている。釈尊の求道生活は、政治よりも深い次元への探究^{たんきゅう}であつたわけだ。深く広い大河のような精神領域^{しんりょういさ}での指導性、そこから生まれる人間的な普遍的^{ふへんてき}理念——そこに釈尊の関心はあつたし、その確立^{かくりつ}こそ人類永遠の課題であるとの自負もあつたにちがいない。

しかし、ここで考え違いをしてはならないのは、政治と宗教とは、たしかに別次元のものではあるが、だからといって、宗教者が社会と没交渉であつていいということではない。菩提樹^{ぼだいじゆ}の下で成道^{じやうどう}した釈尊は、その悟りを自分一個のものにとどめておくのではなく、自らの悟達^{ごたつ}を全人類の共有のものとす

るため、仏法^{ぶつぽう}流布の旅に出立した。

ところが、部派仏教の僧侶^{そうりよ}たちは、世俗の權威から超然とするばかりで、山林に閉じこもり、アビダルマ（阿毘達磨^{あびだつまつ}）研究に専念する傾向^{けいこう}が出てきた。すなわち「自利」のみを求め、大衆を化導する「化他」の実践がおろそかになったと考えられる。

そこで大乘教徒たちは、自らの仏道修行はもちろん、苦悩に沈む大衆を広く教化^{きやうげ}していくことにこそ、釈尊の本来の精神があつたのではないか——そのように主張した。つまり、小乗部派仏教が「阿羅漢^{あらかん}」をめざしたのに対して、大乘教徒たちは「菩薩^{ぼさつ}」たらんとしたわけだね。

松本 たしかに大乘の經典群を読むと、どれもこれも「社会への挑戦」といった菩薩の精神が横溢^{おういつ}していますね。

池田 そう。それも重要なポイントだ。『維摩經^{ゆいまききやう}』

などは、在家の大信者であるヴィマラキールティ（維摩詰）が、社会的にも大いに活躍するさまを描いているね。だから、小乗部派仏教が僧侶中心であつたのに対して、大乘仏教は在家信者のあいだから興つてきたのではないか、とする割りきった考えもあるようだが、しかし、大乘仏教は、必ずしも「在家」だけのものではない。やはり当時のインドにおいては、出家の比丘を尊敬する気風があつたし、教義的にも大乘仏教は非常に高度なものである。

したがって考えられるのは、教団内にあつて非常に優秀な、目覚めた出家比丘があつて、部派仏教的な行き方にあきたりない者が、在家の生きいきとした進取の気概に富んだ信者と呼応しつつ、仏教の改革に取り組んだのではないだろうか。

野崎　そういった流れは、時代はやや後になります

が、有名な詩人比丘のアシシュヴァゴーシヤ（馬鳴）や、大乘論師のナーガルジュナ（龍樹）の伝記にどうかえますね。とくに馬鳴菩薩などは、最初、部派仏教の有力な一派であつた説一切有部において具足戒を受け、やがて大乘の側に投じている。ナーガルジュナも、後のヴァスバンドゥ（世親）なども、同じく小乗から大乘に移っていますね。

松本　ただ、それはかなり後期の、大乘仏教の教義が体系化されていく段階の現象ですね。やはり初期の大乘興起の段階では、在家信者というか、少なくとも在家菩薩の役割を見のがすことはできません。

池田　ところで在家信者の寄進になる「仏塔」信仰と、この時代の大乘興起とのあいだに、なんらかの関連があるらしいね。ちょうど前三世紀ごろから後三世紀にかけて、インドでは商業活動が活発になったことを反映してか、富裕な在家信者が巨大なス

トゥーパ（仏塔）を盛んに建てている。

これは釈尊^{しやくそん}の死後、とくに在家信者^{ざいけ}のあいだに釈尊の人格を慕^{した}う動きが高まり、三十二相八十種好^{しゆごう}といった神格化とともに、各地に仏塔を建てること盛んになった。それが、上座部系統の流れをくむ部派仏教の行き方とは違う面があるところから、大乘興起^{こうき}の一つのあらわれだったのではないかと考えられている。仏塔の周辺には、やがて「出家菩薩^{しゅつげぼさつ}」も住むようになり、僧院も建てられて、そこから大乘教団が形成されたのではないか、とも推察されているね。

要するに、これまでみてきたさまざまな要因が相互に関連し、重なりあって、大乘仏教の興起があったのではないだろうか。なにしろ二千年以上も昔の出来事であるから、どれが決定的な要因であるかは、そう簡単に決められるものではない。大事なこ

とは、歴史的事実として、大乘教徒が小乗的な部派仏教を乗り越えたということです。この一点を見失ってはならないと思う。

大乘と小乗の違い

松本　そこで次に、一般に小乗仏教と大乘仏教といわれるものの違いを概観^{がいかん}してみたいと思います。これによってまた、いわゆる大乘興起^{こうき}の謎^{なぞ}が、別の面から解けてくると考えられるからです。

野崎　大乘と小乗の違いについては、すでに多くの仏教学者が明らかにしています。みなそれぞれ一理あるのですが、ここでは水野弘元氏が、いわゆるアビダルマ仏教と初期大乘仏教との相違点として六つを挙げていますので、それを参考にしつつ話をすすめたいと思います。（『大乘佛教の成立史的研究』へ宮本

正尊編〕所収、「部派佛教より大乘佛教の展開」、三省堂

まず第一に、小乗部派仏教が「阿羅漢」^{あらかん}になることを目的とした声聞思想^{しやうもん}（声聞乗）であつたのに対し、大乘仏教は「菩薩」の修行・実践によって成仏をめざす菩薩思想（菩薩乗）であつた、という違いがあります。この点は、いかがでしょうか……。

池田 それは明確な違いですね。すでにさきほど少しふれたように、小乗部派仏教の僧侶^{そうりよ}たちは、仏を自分たちよりも、比較にならないほど高い存在とみて、ともかく自分たちは阿羅漢（聖者）になるとだけをめざしていた。彼らには、自分たちが仏になれるとは、まったく考えも及ばないことであつた。——これは、原始仏教教団に特徴的な考え方で、そのために彼らは四諦^{ししたい}・八正道^{はつしやうどう}の修行につとめている。

しかし、阿羅漢をめざすといつても、そう簡単に

なれるものではない。どんなに修行を積んでも、生きながら聖者のような人格の持ち主は稀^{まれ}なものだ。

結局、部派仏教は煩瑣^{はんさ}な戒律主義に陥^{おち}り、民衆救済をめざした仏教本来の生き方から遠ざかつてしまった。だいいち釈尊が入滅した後は、だれが阿羅漢果を得たことを証明するのか、わからなくなってしまふ。大衆部系統からの「大天の五事」といわれる阿羅漢批判^{ひはん}も、そういった理由から起こってきたわけだね。

そこで大乘教徒たちは、阿羅漢果よりも、いきなり仏果をめざすようになる。——仏は釈尊一人だけではない。仏が成道^{じやうどう}する以前に、菩薩としての修行を積んだように、修行すれば誰でも仏になれるはずだ。——彼らは、そのように考えた。これは、釈尊滅後の出家教団にとっては、まさに驚天動地^{きやうてんどうち}の、革命的な考え方だったわけですね。

では、菩薩ぼさつの修行とは何か。それは、布施ふせ行ぎょうを中心とした六波羅蜜ろくはらみつの修行である。といっても、ここにいう「布施」とは、教団に対して金銭や物品を寄進ぎしんするのが本来の意味ではない。人間苦に悩む民衆に対して、菩薩が法の布施をおこなうことです。つまり、折伏しゃくふくと授受じゅうじゆの化他行けたぎやうを意味する。そこを勘違かんちがひいすると、六波羅蜜を説きながら、信者に「お布施」を強要することになってしまう。(笑い)

松本 ちなみに、ここで「菩薩」という言葉の意味も明確にしておきたいと思います。ナーガールジュナりやうじゆ(龍樹)の作とされる『大智度論』(第四卷)には、次のようにあります。

「菩薩の心は、自らみづかを利し他を利するが故に、一切衆生を度するが故に、一切の法の実性じつしやうを知るが故に、阿耨多羅三藐三菩提あうくとらさんみやくさんぼだいの道を行ずるが故に、一切賢聖のために称讃せられるが故に、是れこを菩提薩埵ぼだいさつた

と名づく」(大正二十五卷八六頁)

ここに「菩薩」の定義が明確にされていますね。梵語ぼんごで「ボーディサットヴァ」というのが、音写されて「菩提薩埵」と表現され、略して「菩薩」と呼ばれるようになりました。『大智度論』には、さらに簡單明瞭めいりやうに「一切衆生のために、生老死しやうらうしを脱するが故に仏道を索もとむ、是れを菩提薩埵と名づく」(前出)とされています。

池田 つまり「菩薩」というのは、自らを利するだけではない。一切衆生を済度さいどするために仏道を求めるものである。そこに、小乗部派仏教の「声聞しやうもん」や「縁覺えんがく」との、根本的な違いがあるといえるね。

『大智度論』には、また菩薩の資格について次のように書かれている。

「大誓願あり、心動かす可べからず、精進しやうじんして退かず。是の三事を以て、名づけて菩提薩埵となす」

(前出)

すなわち、一切衆生を救おうとする大願と、不動の決意と、勇猛精進ゆうみょうしやうじんの三条件がそろって、初めて大乘の菩薩といわれることを忘れてはいけない。

野崎 次に、アビダルマ仏教と初期大乘仏教の違いについて、水野氏が挙げている第二は、業報思想ごうほうしゆと願行思想との違いです。前者が業報輪廻りんねの苦を離れようとする他律主義(業報思想)であつたのに対し、後者は成仏の願行のために自ら悪趣あくしゆに赴く自律主義(願行思想)であつた、というものです。

池田 これも大事な点だね。——むろん、釈尊しやくそんは、この人生は苦であると教えたけれども、そこにとどまっていたわけではない。苦の人生を離れようとするのではなく、生老病死しょうろうびやうしの苦を明らかにみて、それを克服こくふくしようとした。そこに仏教の真髓しんすいがあつたわけです。

そこで、この人生の受け止め方に二つの姿勢がある。一つは、苦は業ごうとしてわれわれを苦しめ、縛りつけるものであるという捉え方で、小乗教徒は煩惱ぼんのうを断じ、輪廻の苦界を脱することによって、無苦安穩なる境地を得ようとした。そのために、肉体の死後に「無余涅槃むよねはん」を得ようと修行したわけです。このような彼らの人生に対する姿勢は、必然的に受動的、他律的なものとならざるをえない。

それに対して大乘教徒は、この人生の苦は自分が衆生を救済するために、願って受けているのだと捉える。そして、苦の世界を避けるのではなく、自ら誓願して悪趣苦界あくしゆに赴き、一切衆生の苦をわが身に受けようとする。ヴィマラキールティ(維摩詰)の有名な「一切衆生病やむ故に我また病む」というのは、そうした菩薩の境位をあらわした言葉ですね。つまり、二乗は受動的、他律的であつたのに対し、

菩薩の生き方は能動的、自律的であるわけです。

野崎 水野氏の挙げる第三の違いは、アビダルマ仏教が自己一人の完成のために修養、努力する自利主義（小乗）であつたのに対して、初期大乘教徒は一切衆生を救済し、社会全体を浄化、向上せしめる利他主義（大乘）であつた、とするものです。

池田 これは、すでに今まで何度も述べてきたのと同じことですね。「大乘」というのは、一切衆生を救済する大きな乗り物という意味で、それに対し「小乗」は、自分一個を救済するにとどまるから、小さな乗り物であるという譬喩です。

それにしても、これはじつに見事な譬喩となっているね。むろん「小乗」というのは、大乘教徒がアビダルマ仏教をさして呼んだものだけでも、その呼び方に両者の違いが的確に表現されている。部派仏教の側は「大乘非仏説」論を展開して対抗したけ

れども、もはや大乘興起の潮流を押しとどめることはできなかつたわけだ。

松本 なんといいても、大乘の菩薩たちは一般民衆の圧倒的な支持を受けていたから、強いですね。いくら部派仏教の側が「大乘は仏説に非ず」と叫んでも、釈尊の本来の精神は衆生救済の大乘菩薩側にこそあることを在家信者はよく知っていたから、彼らは惑わされなかつた。やがて部派仏教側の僧侶も、続々と大乘教団に投じて、そこに一種のなだれ現象が生じたものと思います。

池田 たしかに、そう考える以外に、大乘仏教徒の一斉興起という現象は説明できないね。おそらく、それは壮大な規模の「仏教復興」運動であつたと思われる。

野崎 さて、小乗と大乘の違いの第四点として、水野氏は次の点を挙げています。それは、アビダルマ

仏教が聖典の言句に滞り、事物に拘泥執着する有の態度（有）が強かったのに対して、大乘教徒の行動は、すべて般若波羅蜜の空無所得、空無碍の態度（空）であつた、というのです。

これはどういふことかという、保守的なアビダルマ仏教は、釈尊の説法を金言と仰ぎ、教団統制のための戒律を厳格に守つて、仏典の語句をいちいち金科玉条としていた。その結果、すべて経文を形式的、表面的に解釈するようになり、いきおい訓詁注釈のアビダルマ研究に流されてしまった。それに対して大乘仏教は、經典の文言にとらわれるのではなく、立体的にして融通のきく空無碍の立場に立ち、釈尊の本来の精神に立ち返つて経文を解釈するといふ「依義判文」（義に依つて文を判ずる）の行き方であつた、というものです。

池田 これは、現代の学問論にも通ずる重要な指摘

だね。生きた現実を忘れた議論というものは、煩瑣な訓詁注釈に流れがちなものだ。もちろん、原典を厳密に検討することは大切だが、そこにある根本精神が何であつたかを忘れてはならない。その根本精神を、現実世界のうえにどう実践化するか——これが、あらゆる学問・思想の正しい行き方であるはずです。

野崎 大乘と小乗の違いの第五は、いまの問題と関連しますが、アビダルマ仏教が理論的・学問的傾向が多く、その理論には実践と関係のない戯論が少なくなかつたのに対して、初期大乘教徒は理論、学問より実践信仰を重視し、理論は必ず実践の基礎であるべきで、空理であつてはならない、としたところにある。つまり水野氏は、前者が理論的であつたのに対し、後者は実践的であつた、としています。

池田 これも大事な点です。宗教者として心しなけ

ればならないところですね。釈尊しやくそんの開いた仏教というものは、理論や学問として出発したのではない。ドイツの哲学者、カール・ヤスパース*も『佛陀と龍樹』(峰島旭雄訳、理想社)の中で「佛陀ぶつだが教えるのは認識体系ではなく、救済の道である」と述べ、この点に注目しているね。

当時の思想界にあって、釈尊はバラモン階級が理論のための理論、学問のための学問になりさがっていたのを批判ひはんして、それを超克ちやうこくするために民衆のなかに入っていった。ところがアビダルマ仏教は、釈尊が批判したバラモン階級と同じように理論的になり、民衆教化の実践活動を忘れてしまった。

そこで当然、初期大乘教徒は、仏教をもう一度、現実主義で生きいきした釈尊の時代の本来の精神に立ち戻らせようとしたにちがいない。むしろ彼らは、理論的な傾向けいこうの強いアビダルマ仏教を批判する

意味で実践を重視したけれども、けっして理論を軽視したわけではない。彼らの理論は、あくまで実践と結びついた生きた理論であって、それはバラモン教徒や小乗教徒とのあいだの論争によってとぎすまされ、教義的にも大乘は部派教団を凌駕りやうがしてしまつた。理論と実践を車の両輪にして進んだわけだ。そこに注目しなければならない。

野崎 大乘と小乗の違いの第六は、アビダルマ仏教が出家的・専門的である(専門化、出家仏教)にもかかわらず、小乗的・世俗的な低い立場であつたのに対し、初期大乘仏教は在家的ざいけ・大衆的である(一般化、在家仏教)にかかわらず、その境地は第一義的な高い立場であつた、という点です。

池田 これも今までに見てきた違いの当然の帰結ですね。あえて繰り返すまでもないことだけでも、専門化と一般化という点についていえば、小乗部派

仏教には出家者と在家信者との差別観が根底にあったような気がする。

これは私一人の独断ではなく、たとえば宮本正尊氏なども「部派仏教は分別差別観に傾き、階級的・アリアン婆羅門的・北印度的である」(前出『大乘仏教の成立史的研究』所収)といっている。すなわち小乗教徒は、専門的な出家僧侶によってしか理解できない教義の研究に没頭して、仏教を閉じた宗教にしてしまった。それに対して大乘教徒は、出家と在家の差別を認めず、仏教を一般化して広く開かれた宗教とした。そこに根本的な違いがあるとみたい。

仏教のルネサンス

松本 一般に「大乘興起」は、仏教七不思議の一つとされていますが、これでほぼ輪郭が明らかになっ

てきたようです。そこで、これまでみてきた要素に加えて、さらに吟遊詩人や在家菩薩、あるいは在家教団の役割に注目してみたいと思います。

それは、この時代に原始仏教にはない新しい傾向として、釈尊が前世に菩薩であった時代の修行過程を描いた「ジャータカ」(本生譚)や、仏弟子や敬虔な信者に関する物語である「アヴァダーナ」(譬喻集)が、盛んに作られています。ということは、僧院にこもってアビダルマ研究に専念する僧侶とは別に、仏教の物語を一般民衆に語り伝える比丘がいたのではないか、とされているわけです。

野崎 ちょうどそのころは、バラモン勢力からの影響もあった、部派仏教の教団は經典のサンスクリット(梵語)化を進めていたわけですが、これは釈尊が生前に禁じていたことですね。つまり釈尊は、仏法が特権階級の専有物ではなく、広く一般大衆にも

開かれたものであるとして、各地の巡行^{じゆんこう}にあたつても、平易なブラークリット（俗語）で語りかけた。その釈尊の精神を受け継ごうとする比丘^{びく}たちが、部派教団の行き方とは別に、各地に散って平易な仏教物語を説いていったことは、十分ありうることだと思います。

池田 たしかに大乘の諸經典を読むと、『法華經』をはじめとして、民衆にもわかりやすい譬^ひ喩^ゆや文学的表現が多い。随所にちりばめられている偈^げ頌^{じゆ}などは、その典型的な例ですね。

これは、言語の特質も関係していることだが、インド・アーリア語というのは、声に出して朗吟^{ろうぎん}するのに適している。それは、バラモンにおける「ヴェーダ」などにもうかがわれるし、今日^{こんにち}でも民衆のあいだで詩劇として人気のあるといわれる『ラーマヤナ』などもその一つだ。言葉のもつ音の響きをイ

ンド・アーリア系の人びとは、とりわけ大事にしたようだ。それだけに、思想を伝えようとする人も、その思想を快^{こころよく}い響^{ひび}きをもつ詩の形におさめていったのでしよう。

思想が生きいきとした力をもつためには、人びとに楽しみながら受け入れられていくのでなければならぬ。もちろん、仏法のように深遠な哲学を正しく理解するのは、安易な姿勢でできることではなからう。しかし、少なくとも民衆の心の中にとけこんでいくためには、そうした民衆が聞くのを楽しみにするような形であらわされなければならない。その意味で、經典にみられる譬^ひ喩^ゆや、壮大な儀式、そして韻^{いん}をふんだ偈^げ頌^{じゆ}といった形式は、インドの民衆の心を捉^{とら}えた、実践的な表現であつたともいえる。

残念ながら日本においては、仏教の經典は、わかりやすい民衆の言葉に訳されることさえないまま

に、漢文の音読で今日まできたわけです。したがって、そこにいったいどんなことが述べられているのかも、ほとんど理解されていない。お経とは、わけのわからないものの代名詞のようにさえなってしまうているね。(笑い)

そこで、これは出版社に企画を提供するような話になるけれども(笑い)、最近の仏教書ブームも、各宗派の教義の解説や經典の訓詁くんごちゆうしやく注釈だけでは先が見えている。やはり偉大な文豪が出て、仏教のもつ哲理・理念を、日本人の心に最も合った形に仕上げるようではなくては、まだまだ本物とはいえない。

さらに、世界の各国に伝えられる場合には、その民族に最も合致した表現形式であらわされなければならぬだろう。これは、だいぶさきのことになるが……。

野崎 話はまた二千年前に戻りますが、当時のイン

ドにおいて、はたして在家ざいけの教団が存在したかどうか、ということです。

池田 それは、どういう形態で存在したかという点は今後の研究にまつとしても、やはり私は、在家教団的なものは存在していたと考えたいね。

たとえば『維摩經』ゆいまききやうなどを読んでも、ヴィマラキールティ(維摩詰)という人物は、在家信者の理想像として描かれたのではないかという説もあるが、単なる想像力だけでできあがったものではなく、なんらかのモデルになるような卓越たつとくした在家の大信者がいたと考えられる。また後世、維摩詰に関する經典を成立させた人びとも、原始教団のサンガ(僧伽)とまではいかなくとも、なんらかの組織を形成していたのではないだろうか。

また『法華經』を伝えた教団自体も、相当に激しい弾圧をくぐり抜けてきた、在家の菩薩ぼさつたちの集ま

りだったのではないか、とされているね。むろん、在家信者だけの集団ではないだろうが、少なくとも僧俗一致、諸民族平等の世界観をもった在家菩薩が、その中核的役割を果たしていたであろうことは想像できる。そうでなければ、あれだけの内容を盛った經典が伝持されるわけがない。

ともあれ大乘興起は、まさに衰滅せんとしていた釈尊の仏法を、仏滅後五百年前後のインドにおいて生きいきと蘇生させ、やがて仏教が中国から日本へと伝えられ、東方世界に流布する重要な布石となった。その意味で、大乘仏教運動の意義はきわめて大きい。彼らの運動は、まさに文明の転機を促すような、仏教のルネサンスであったといっても過言ではないと思う。われわれもまた、そこから多くの教訓を得ることができる。

VII

維摩詰と在家菩薩

維摩經について

松本 大乘教徒の興起こうきによって、釈尊しやくそんの仏法ぶつぽうは蘇よみがえったわけですが、その運動の重要な担に手てとなつたのが、在家ざいけの菩薩ぼさつです。ここでは『維摩經』に説かれ
たヴィマラキールティ（維摩詰）の姿を通して、と
くに在家菩薩の役割、その利他の実践のあり方につ
いて考えてみたいと思います。

池田 維摩詰（維摩詰）というのは、魅力みりよくに富んだ、非常に不
思議な人物ですね。彼は、弁舌の才に富み、巧たくみな
方便力を駆使し、記憶力も拔群であつたといわれ
る。超俗的で、悟りすました感じのする声聞しょうもん・縁覺えんかく
の弟子でしたちと違って、いかにも在家信者らしく、自
由ほんぽう奔放な生き方をしているね。これは、阿羅漢果あらかんかを
求める小乗部派教団の出家僧とは、まったく異ことな

り、むしろ出家中心主義を徹底的に批判ひはんして、仏法
を広く社会に開こうとした大乘教徒の精神が脈打つ
ている。

野崎 古来、インドでも中国でも、そして日本へ仏
教が渡ってきてからも、このヴィマラキールティと
いう人物は、とくに在家信者のあいだに人気があつ
たようですね。それは『維摩經』が、大乘經典のな
かでは『法華經』に次いで広く読まれたことでも明
らかです。

松本 ナーガールジュナ（龍樹）の作といわれる『大
智度論』でも、『維摩經』は『法華經』に次いで多
く引用されています。また中国では、漢訳・維摩經
は六訳三存といわれていますが、なかでも姚秦時代
のクマラジーヴァ（鳩摩羅什）訳の『維摩詰所説
經』三巻が最も広く読まれています。天台にも維摩
經の疏しよがありますね。日本では聖徳太子の『三経義

疏』、すなわち法華經・維摩經・勝鬘經についての注釈書が有名です。

また『維摩經』は、『法華經』と並んでドラマチックな、文学的香気の高い經典です。そのため詩人や文学者にも愛好され、中国や日本の文学にも大きな影響を与えてきました。唐の詩人・王維などは、この維摩詰という人物に私淑し、自らの「維」という名にちなんで、号を「摩詰」としたほどです。鴨長明の『方丈記』なども、維摩の対話した場所が「方丈」であったことに由来しているように、全編に維摩思想が流れていますね。

池田『維摩經』が『法華經』に次いで広く読まれた理由には、たしかに文学的な要素もあるかもしれない。あるいはまた『維摩經』が、特定の宗派の依經にならなかったところに原因があるとする学者もいるね。

しかし、やはりなんといっても、維摩居士の人間的魅力、そして大乘仏教の精神を体現した実践力に、人びとは惹かれるのではないだろうか。声聞の十大弟子を向こうにまわし、当意即妙の話術をもつて相手を感じ服させてしまう。また「文殊の智慧」として知られるマンジュシュリー（文殊師利）菩薩との対話にしても、深遠な大乘思想を根本に、見事なやりとりが展開されている。

だいたい、それまでの原始仏教団が伝えてきた仏教僧の理想は、戒律をきちんと守って、釈尊一代の聖教に通じた、聖者のような出家僧であった。それに対して維摩詰は、商業都市ヴァイシャーリー（毘舍離）に住む富裕な長者で、市民から愛され、親しまれていた。彼は家庭をもち、商売を営み、ときには花街や賭博場にも現れ、そこで大乘の教えを説いていたとされている。これは、僧侶中心の原始

教団では、まったく想像もできなかった仏法の実践者であるといえるね。

野崎 ただ、前にも話題になりましたが、この經典以外には確実な資料の裏付けがないため、はたしてヴィマラキールティという人物が実在したのかどうか、ということが問題になります。

七世紀にインドを旅行した玄奘三蔵げんじようさんざうの記録には、ヴァイシャーリーの町に維摩のいたとされる旧宅や、説法したといわれる場所のことが記しるされています。ですが、これとて決定的な証拠ではありません。そこからヴィマラキールティというのは、後世の大乗教徒が在家信者の理想像として、架空の人物を創作したのではないか、とみられているわけです。

池田 それは、どちらともいえない問題ですね。他に裏付ける資料がないからといって、実在しなかったことを証明したことにはならない。

だいいち釈尊自体を、西洋の学者たちは最初、歴史上の人物とみていなかったわけでしょう。アシヨールカあしよるか（阿育）王についても、つい最近までは、仏教徒によって語り継がれた「伝説上の王」としていたにすぎない。

また、仮にヴィマラキールティという人物が架空の存在であつたとしても、それによって『維摩経』の大乗經典としての価値が低下するわけでもない。そこに説かれた大乘菩薩のあり方、仏法を広く社会に開こうとした維摩詰の実践、有無の二道を超えた存在概念の達観等、すべて大乘教徒の進取の精神をよく伝えていると思う。

松本 たしかに、二千年以上も昔のインドに、はたしてヴィマラキールティは実在したのか、あるいは架空の人物か——ということは、今日では証明のしようがないようです。

ただ、この經典の舞台となったヴァイシャーリー市は、中インドの自由な商業都市として発展していたし、後の大乘興起（こうき）の源流をなしたとされる大衆部の動きも、ここから出ています。釈尊（しやくそん）も生前、この町をこよなく愛し、大勢の弟子（でし）とともに何回も訪れている。死の直前にも、故郷のカピラヴァストゥ（かぴらえ）（迦毘羅衛）をめぐして旅に出た釈尊は、このヴァイシャーリー市に立ち寄り、去るにあたって「ヴァイシャーリーは美しきかな」といつて名残（なごり）を惜しんだ、とされています。そこにヴィマラキールティのような、在家の大信者が実在していたと考えると、少しも不自然ではないと思います。

池田 釈尊の説法を聴いたのは、いわゆる「声聞（しやうもん）の弟子」だけではなかった。むしろ、初期の教団では、出家した弟子たちに対して多く法門が説かれたであろうが、釈尊の名声が高まるにつれ、在家の信

者も続々と増えていったと考えられる。事実、マガダ国のビンビサーラ（びんばしやら）（頻婆娑羅）王や、コーサラ国のプラセーナジット（はしのく）（波斯匿）王も仏教に帰依（きえ）しているし、有名な祇園精舎（ぎおんしやうじや）を寄進（きしん）したとされているスダッタ（しゆだう）（須達）長者などは、富裕な資産階級の出であつた。

釈尊は、そうした在家信者に対しては、出家僧とは違った修行法を説き、おのずから教法の内容も異なつたものを説いたにちがいない。それが後の大乘經典として結晶化されたものとすれば、その内容は、仏弟子の実踐法として「自利」よりも「利他」を重視し、仏法を社会に開かれたものにするための説法であつたと考えられる。

おそらく釈尊は、自身の悟達（ごたう）以後の五十年の生涯（しやうがいの）を燃焼させて説き続けた哲理が、後世に正しく伝えられる面では出家僧団に期待を寄せ、それが広く大

衆に弘教くきょうされていく面では、活動的な在家信者に望みを託したのではないだろうか。そのように考える
と、釈尊の説法のなかでは、出家も在家もともにそれぞれの立場と役割とを、差別なく与えられていた
ということがいえるね。

仏国土の建設

松本　そこで次に、クマールージーヴァ（鳩摩羅什）訳の『維摩詰所説経』三巻の流れにそって、ヴァイマ
ラキールティ（維摩詰）の人となりを見ていきたい
と思います。

まず上巻は、仏国品第一から菩薩品ぼさつほん第四までと
なっていますが、この説処はヴァイシャリー市郊
外のアームラパーリー樹園となっていますね。

野崎　アームラパーリーというのは、ヴァイシャリー

リー市に住む遊女ゆうじょで、きわめて信仰心のあつい女性
でした。当時のインドでは、遊女は政府の保護と監
督をうけていたわけですが、彼女は容姿ようしが優れてい
たのみならず、高い教養と知識をそなえ、巨額な財
産をもった貴婦人であつたとされています。

そのアームラパーリーが所有していた広大な庭園
を、釈尊の教団に寄進したわけです。そのため釈尊
は、ヴァイシャリー市に布教ふしやうに訪れた際には、い
つもアームラパーリー樹園に滞在したとされていま
す。『維摩経』が説かれたこのときにも、釈尊は八
千人の比丘びくと、三万二千人の菩薩とともに、このマ
ンゴーの樹きが繁しげる広大な林園にいたわけです。

池田　そこへ、宝積ほうしやくという名の青年を筆頭に、五百
人のヴァイシャリー市の貴公子が、めいめい七宝しつぽう
で飾られた日傘ひがさをさして、釈尊のもとを訪れる。す
ると釈尊は、五百の日傘を合して一つとなし、三千

大千世界を覆いつくしてしまった、とある。これは、五百人の小我しょうがを否定し、仏の大我たいがを表したものと読めるでしょう。

仏の威信に打たれた宝積青年ほうしやくせいねんは、そこで世尊たたいそんを称える詩頌しじゆを読む。そのなかで有名な言葉が「仏は一音を以て法を演説したもう。衆生は類に随つて各々得解す」(大正十四卷五三八頁)というところですね。

これは、どういう意味かというと、仏の説法は一つであるのに、それを聴く者の機根によってさまざまに理解されている、ということだ。同じ話を聴いても、人それぞれによって受け取り方が違うということとは、今でもよくあることだね。

どんなに立派な法門が説かれても、声聞しょうもんや縁覚えんかくのような狭い了見りようけんをもって聴く人には、仏の大乗の教えは理解できなかった。それに対し、三千大千世界をも包みこむほどの心の広さをもって聴く人には、

仏の真意が余すところなく把握はあくできたでしょう。このことは、法を求める側の一念の姿勢が、どんなに大切であるかを、よく示していると思う。

野崎 身につまされる言葉ですね……。

さて、そこで宝積青年は、清浄な仏国土を建設するためには、菩薩ぼさつは何をなすべきであるかを質問しています。それに対して釈尊しやくそんは、次のように答えている。

「宝積よ、衆生の国土が、そのまま菩薩の仏国土である。なぜかといえば、菩薩は所化の衆生にしたがって仏土をたもち、その調伏じようふくするところの衆生によって仏国土をたもっているからである。また、もろもろの衆生が仏の智慧ちえに入るにしたがって仏土も広がり、人びとが菩薩に備わる根を起こすにしたがって仏土も広大となるから。つまり、菩薩の仏国土というのは、衆生の利益りやくのためにこそあるものな

のだ」(前出、参照)

池田 すなわち清浄な仏国土というのは、なにも西方十万億土の彼方かなたにあるのではない、ということだね。仏国土というのは、これを実現しようと願って衆生を利益する菩薩の実践精神のなかに、すでに現出しているということを、この部分はいっているのです。仏国土を本果ではなく、本因として捉えようとらとしているところに、『維摩経』のダイナミック性があるね。

これはまた、地域の広宣流布こうせんるふの方程式を示した文とも読める。その地域に一人立った実践者が、仏の大乗の教えをもって衆生を教化きょうけし、仏の智慧に入らせ、一切衆生を救おうとする菩薩の自覚を起こさせるにつれて、その国土は清浄になり、広大となっていくということです。

松本 これも非常に大切な原理ですね……。

『維摩経』の方便品第二に入ると、いよいよ問題のヴィマラキールティが登場します。梵語ぼんごで「ヴィマラ」というのは「汚れのない」という意味で無垢むく、「キールティ」というのは「名声」とか「評判」ということで、玄奘三蔵げんじようさんざうは意識して「無垢称」と呼んでいます。ところが、クマラジーヴァ(鳩摩羅什)は漢訳にあたり、音読みで「維摩詰」という字を当てたところから、中国や日本では一般に「維摩詰」とか、略して「維摩」と呼ばれるようになった、という事情があります。

野崎 日蓮大聖人は、維摩詰の意味をとって「浄名」とも呼ばれているところから、御書を拝しても、ほとんど「浄名」とか「浄名居士じゆし」とか「浄名経」という呼び方をなさっていますね。むろん、なかには「維摩」とか「維摩経」という表現も見られますが……。

それはともかく、ヴァイシャーリー市に「汚れない評判をとった」という名の資産家がいた、と經典は伝えていきます。彼は在家ざいけの仏教者として、巧みたくみな方便力を用い、衆生をよく教化きょう化していたと紹介されている。

池田 經典を読むと、彼の行動半径はきわめて広い。資産家としての彼の経済活動は順調で、その得た利益を広く大衆に還元かんげんしていたという。悪どい「買占め」などは、しなかったわけだね。(笑い)

彼はまた、ヴァイシャーリーの街のいたるところに現れて、大衆を導いている。学校にも出かけていって、子供たちを上手に教え、世の多くの老人や若者の友ともなっている。そればかりでなく、世間一般の著述ちよじゆつにも通じ、バラモン階級や政治家にも愛されている。

經典には「若し大臣あに在りては、大臣中の尊とし

て、教うるに正法を以てし」(大正十四卷五三九頁)とあるから、彼は選ばれて大臣を経験しているのかもしれない。共和政体をとっていたヴァイシャーリー市としては、考えられることですね。いわば、彼は一国の名士でもあったわけだ。

野崎 ギリシアのアテネにおけるソクラテスのような一面もありますね。もっともソクラテスは資産家ではなかったけれども……。

池田 うむ、肥こえたソクラテスか(笑い)。しかし、ソクラテスはアテネの市民に容ゆるれられなかったけれども、維摩詰ゆいまきつはそうではなかった。彼が病氣になったときには、国王、大臣、長者、居士こじ、婆羅門ばらもん、および諸王子、ならびにその他の官吏等、数千人もの人が見舞いにきた、とされている。それほど彼は、ヴァイシャーリーの市民に愛され、親しまれていたことになる。

松本　そこで、アームラパーリーの樹園に滞在していた釈尊しやくそんとしても、教団からだれかを見舞いにつかわすことになる。弟子品第三、および菩薩品第四では、釈尊の十大弟子と、マイトレヤみとう（弥勒）など四人の菩薩が、次々と使者に指名されるが、みな過去に維摩詰から痛い目にあわされているので、とてもその任には堪えられないといって、辞退してしまふ。その経緯いきさつが記されていますね。

野崎　その一例として、智慧第一と謳うたわれたシャーリプトラしやりぽつら（舍利弗）の場合は、彼が樹下において坐ざ禅ぜんを組んでいたときのことであつた。そこへ維摩がやってきて、舍利弗に坐禅のあり方を説く。

「シャーリプトラよ、坐ることが坐禅とは決まっています。そもそも坐禅とは、三界にあつて身も心も現さないものです。また、身心を滅却めつじやくした境地のまま、自然に威儀を現ずることです。さらに、仏

道を求めながらも、世俗の日常生活（凡夫事ぼんぶじ）も立派におこなうことができる。それが坐禅というものです。……」（前出、参照）

このように言われた舍利弗は、返す言葉もなく、默然もくねんとしていたというのです。そのようなことがあつたので、シャーリプトラは維摩詰の病氣を見舞う任には堪えられない、と釈尊に断ことわる。

池田　ここは、大乘仏教の立場から、小乗の声聞弟子を弾呵だんかしている段ですね。すなわち、形式主義に堕していた小乗教徒の修行のあり方を、内容、実質によつて打ち破つているところに、大乘の精神がみなぎっている。

面白いのは、釈尊の十大弟子の一人一人に自ら語らせ、自分たちは大乘の菩薩である維摩詰にかなわないことを告白させていることだ。經典の構成としても、非常にドラマチックで、よくできていると思

います。

ただ残念なのは、あまりにも二乗にじようを攻撃するのに急なあまり、ちよつと度が過ぎるくらいがなくもない。たとえば舍利弗しゃりふつなどは、『維摩經』では最初から最後まで、完全に道化役どうけやくにされてしまっているね。しかし実際は、教団にあつて、舍利弗をはじめとする十大弟子でしが重要な役割を果たしているわけです。

御書に「此の淨名經じようみきようと申すは法華經の御ために
は数十番の末への郎從ろうじゆうにて候、詮せんするところは目連もくれん
尊者そんじやが自身のいまだ仏にならざるゆへぞかし、自身
仏にならずしては父母をだにもすくいがたし・いわ
うや他人をや」(『新編日蓮大聖人御書全集』一四二九
頁)と仰せです。つまり『維摩經』は、終始「二乗不
作仏さぶつ」の段階にとどまっている故に、『法華經』の
高さには遙かに及ばなかったといえる。ただ、法華

經への橋渡しの役は果たしている。その意味で「郎從」とあるのでしよう。

野崎 『法華經』と『維摩經』とは親類關係にあつたのではないか、とみる向きもあります。それにしても、差別觀にとらわれないはずのヴィマラキールティが、二乗と菩薩ぼさつとの違いに変にこだわりすぎているのも、おかしい話です。そこに『維摩經』の欠陥があつたとも考えられます。

菩薩の利他の実践

松本 さて、羅什三藏わしゆさんぞう訳の『維摩經』では、問疾品もんしつぽん第五から入不二法門にふふぽん品第九までが中巻をなし、舞台はいよいよヴィマラキールティの病室である「方丈ほうちやう」に移ります。

維摩詰の病氣見舞いの役を引き受けたマンジュ

シユリー（文殊師利）菩薩が、八千の菩薩と五百人の声聞弟子、それに百千の天人を従えていく。この場面は敦煌莫高窟の壁画にも描かれています。維摩と文殊が対話することになれば、さぞかし面白い話が聴けるであろうと思って、みな胸をわくわくさせてついでくる。

野崎 文殊菩薩の一行を待ちうけていた維摩居士は、方丈を空っぽにして寝台だけを置いていた。不思議なこと、わずか三メートル四方の方丈の部屋に、やって来た全員が入ってしまうのです。合理的な思考法の持ち主には、ちよつと理解しにくい話ですが……。

池田 それは、舍利弗が懐いたのと、まったく同じ疑問であった（笑）。不思議品第六において、維摩詰が答えている。

「シャーリプトラよ、あらゆる仏と菩薩が得てい

る悟りに、不可思議と名づける法門がある。もし菩薩にしてこの悟りに入ると、あの広大なる須弥山も、小さな芥子粒の中に入れても増減することがない。須弥山の眺めも元のままであるし、四天王や忉利天はどこに自分たちが入ったかを覚知することもない。ただ、まさに悟りを開く者のみが、須弥山が芥子の中に入ったのを知っているだけである。これを不可思議解脱の法門と名づけるのだ」（大正十四卷五四六頁、参照）

要するにこれは、大乘の「空」の思想を説いているところですね。文殊と維摩との対話も、そのやりとりは、すべて「空」の立場を踏まえて展開されている。それは、入不二法門品第九にいたって、さまざまな角度から考察が加えられ、有るのでもなく無いのでもなく、生ずるのでもなく滅するのでもなく、有為でもなく無為でもなく……といった、思議

すべからざる「不二」の法門、すなわち絶対的一元論の世界が打ち出される。

松本 そのような境地を得るためには、菩薩はいかなる実践をなすべきか、ということですが……。

池田 そう、そこが大事なところですね。問疾品第五では、文殊が維摩に病氣見舞いの口上を述べ、なぜ病氣になったのかを訊いている。それに対して維摩は、菩薩が病むのは一切衆生を救わんがためであるとして、それは大慈悲心によるものであると答える有名な件があるね。ちよつと長くなるが、そこを讀んでみたらどうだろう。

松本 有名な一節ですので、格調高い鳩摩羅什訳の讀み下し文で讀んでみます。

「癡より愛あり、則ち我が病、生ず。一切衆生の病むを以て是の故に我れ病む。若し一切衆生の病、滅せば、則ち我が病も滅す。ゆえんはいかん。菩薩

は、衆生の為の故に、生死に入る。生死あれば、則ち病あり。若し衆生、病を離るるを得ば、則ち菩薩は、復病む無し。譬えば、長者に唯一子あり、其の子、病を得ば、父母も亦病み、若し子の病愈れば、父母も亦愈ゆるが如し。菩薩も是の如し。諸衆生に於て之を愛すること、子の若し。衆生病めば、則ち菩薩も病み、衆生の病愈れば、菩薩も亦愈ゆ。又『是の疾は何の所因より起れる』と言うは、菩薩の病なるものは、大悲を以て起るなり」（大正十四卷五四四頁）と。

池田 これで見ると、維摩の病氣というのは、肉体的な不調というより、精神的なものです。一般的にも、健康体の人には病人の苦しみはわからないといわれるように、他人の苦しみをわが苦しみとしてともに悩むということは、なかなかできないものだ。仏は「少病少悩」といわれるけれども、一切衆

生の異の苦しみをわが苦しみとして悩むところに、
仏法の精神があるといえる。

ところが、小乗の二乗にじようというのは、その釈尊しゃくそんの精神を忘れて、自分だけの修行の完成を追求ついきゅうしていた。それに対して大乘の菩薩は、利他りたの実践によって仏になろうとしていたので、まず衆生の苦しみをわが苦しみとする境地に立たなければならぬ。

——維摩居士ゐもこじのいわんとしているところは、そこにあったわけですね。

野崎 また維摩詰は、菩薩の実践について次のように述べています。

「あらゆる仏国土は、虚空こくうのように生滅もなく、永遠であることを観かんじながら、しかも仏土を清浄にするために、さらに精進しょうじん努力する。これが菩薩の実践である。仏道を求め、法を説き、涅槃ねはんの境地に入っても、なお菩薩としての修行を捨てないのが、

まさに菩薩行というものだ」(大正十四卷五四五頁、参照)

この話を聞いて、マンジュシュリー(文殊師利)とともに来た八千の天子が、無上の悟りを得た、と説かれています。

池田 すなわち大乘の菩薩というのは、自ら菩薩としての修行をまっとうするとともに、この現実社会に仏国土、つまり理想世界を建設しようと努力する者だ。声聞しょうもんの阿羅漢あらかんのように、自身の煩惱ぼんのうを断滅することのみに汲々きふきふとするのではなく、煩惱即菩提ぼんがうじつぼだい、生死即涅槃しじうじつねはんの境地にあつて、絶えず衆生にはたらしかけ、仏国土を建設しようとする。そこに大乘の菩薩の崇高な使命があるといえよう。

松本 そのような維摩と文殊の「菩薩」に関する格調高い対話が一段落すると、ヴィマラキールティ家に仕えている天女が、とつぜん現れ、美しい天の花

を降りそそぐ。ところが、菩薩たちの身体に降りかかった花は地に落ちたけれども、声聞の弟子たちの身体には、ぴたツとくっついて離れない。

野崎 面白いですね。舍利弗などは盛んに振り落とそうとするが、なかなかとれない。(笑い)

天女は笑いながら、舍利弗に訊く。

「シャーリプトラさま、なぜ花を取ろうとなさるのですか」

すると、舍利弗が答えている。

「天女よ、これらの花は、出家の身にはふさわしくないものであるから、取り去ろうとしているのです」(大正十四卷五四七頁、参照)

池田 この維摩家の天女は、なかなかのしつかり者だね。釈尊の教団の「智慧第一」の舍利弗を向こうにまわして、堂々とわたりあっている。

彼女は、花のほうには分別がないのに、声聞の

弟子には思慮分別があるから、花が付着するのだ、という。つまり、生死輪廻の恐怖におののく修行者には、そのすきを魔が狙うように、色・声・香・味・触の煩惱がわざわいをなすということだ。

野崎 ここで舍利弗は、一本とられたわけですね(笑い)。そのうえ「天女よ、あなたはなぜ女身を転じないのか」と訊いたものだから、たちまちにして天女の神通力により、女性にされてしまう。いまにも泣きだしそうな舍利弗の姿が、目に浮かぶようですね。(笑い)

池田 そう、二乗というのは、どうしても差別観を抜けだせないようだね。一切平等の仏法の立場からすれば、「男女は嫌うべからず」であって、天女も「一切の諸法は、非男非女なり」という釈尊の言葉を引いている。舍利弗が女身になり、天女が変じて男子となるという設定は、『法華経』の「變成男子」

の思想に近いものがある。

それから、この天女の話で重要なのは、維摩の家に入った者は、だれでも仏の功德くどくの香りを願ひ、悟りを求める心を起こして出てくる、といっているところですね。ほんとうに立派な信仰者の周辺には、やはりそれだけの感化力があるということでしょう。

不思議の法門

松本 一般に『維摩経』というのは、劇的構成において優れた作品であるといわれていますが、たしかにいまのシャープトラと天女の対話の部分などは、そのまま笑劇にでもなるような、おかしみがありますね。

さて、それはそれとして、維摩と文殊もんじゆの息づまる

ような白熱の対話は、いよいよ佳境かきように入り、仏道品第八では「仏の悟り」をめぐる論議があり、入不二にふうふに法門品第九では三十二人の菩薩が「不二の法門」を、さまざまな角度から究明していきます。

池田 この入不二法門品は、『維摩経』の庄あつかん巻ともいふべきところで、古来「維摩の一黙、雷鳴の如ごとし」といわれる有名な部分ですね。「不二の法門」とは何かとの問いに対して、同座の菩薩たちは、それぞれ自己の見解を述べるのだが、最後に維摩が答える段になって、彼は一言も発せず黙っている。これは「不二」の境地が本来、「言語道断・心行所滅」の境地であることを、維摩は態度によって示しているわけです。

野崎 対話の名手であつた維摩が、ただの一言も発しないのを見て、マンジュシュリー（文殊師利）は大いに感嘆し「善よきかな、善よきかな、これこそ菩薩

が不二の法門に入ることであって、そこには文字も言葉もない」(大正十四卷五五二頁、参照)という。これによって、その場に居合わせた五千の菩薩は、不二の法門に入り、無生法忍を得た、と經典は伝えられています。

松本 そこで『維摩經』は下巻に入り、香積仏品第十から嘱累品第十四にいたって終わるわけです。ここでは、衆香国という名の国土で、すばらしい香りをもって説法している香積仏の話が面白いですね。

池田 その前に、維摩と文殊の長時間にわたる対話も、そろそろ昼どきになってくると、舍利弗が内心ひそかに昼食の心配を始めるところなどは、煩惱を断ずる二乗の修行者である舍利弗を皮肉っていると同時に、人間の心理状態を心憎いばかりに捉えているね。(笑)

これは、当時の出家修行者が、正午過ぎに食事を

とることを禁じられていたという事情があるけれども、舍利弗のそわそわした態度を見てとった維摩が「食事の心配をしながら、法を聴けますか？」と、舍利弗の痛いところをついている。そして「もし食事がしたければ、しばらく待ちなさい。まだ一度も味わったことのないような食事を差し上げますから」(大正十四卷五五二頁、参照)といって、衆香国から香りの食事を取り寄せるわけだ。

松本 維摩詰の使いの者が衆香国にやってくると、そこでは言葉や文字によらずに、香りによる説法がおこなわれている。この国には、声聞や縁覚の二乗は存在せず、ただ清浄な優れた菩薩だけがいるので、すばらしい香りさえあれば十分である、という。仏の説法の仕方にも、いろいろな方法があるものですね。

池田 なんだかお伽噺みたいだが、衆香国のありさ

まが、維摩の部屋へやにいた何万の大衆に、手にとるよ
うに見えた、とあるね。それだけ大乘經典の作者の
想像力が豊かであつたともいえるし、また生命の不
思議な法則を説いたのが仏法であることを示すた
めに、凡人の想像を絶するような手法を用いたとも
いえるでしょう。

また、衆香国から娑婆世界しゃばを見たときに、この世
界は五濁惡世で、つまらないことを願ひ求める根性
曲がりの衆生が多く、釈尊しやくそんや菩薩たちがたいへんな
苦勞をしている、というのも面白い。そのため娑婆
世界では、仏は強い言葉で法を説かざるをえず、菩
薩たちも願つて惡趣あくしゅにおもむき、獅子奮迅ししふんじんの戦いを
せざるをえないのだ、という。

野崎 そこでヴィマラキールティ（維摩詰）は、そ
のような衆香国の菩薩の指摘をうけて、娑婆世界の
菩薩には「十種の善」があると答える。これは、

六波羅蜜ろくはらみつを中心とする実践項目を挙げたものです
が、当時の大乘の戒と目されているものです。小
乗の二百五十戒とか五百戒に比べて、ずっと簡略化
されているのが特徴です。

松本 そのあと、やはり娑婆世界の菩薩が実践すべ
き規範として「八法」が説かれています。これは現
代人の実践倫理りんりとしても通用する部分があると思わ
れますので、読んでみます。

「一、世の人に利益を与えても、その報酬ほうしゅうを望ま
ない。二、一切衆生のあらゆる苦惱を身に受ける。
三、所作の功德は、ことごとく他に与える。四、世
の人を分けへだてなく平等に見て、自らみづかへりくだ
り、心に障りさわりを生じない。諸菩薩に対しては、仏の
ごとくに見る。五、未聞みもんの経を聞いても、これを疑
わず、小乗の人（声聞）とも争うことをしない。六、
他人の受ける供養くようを嫉ねたまず、おのれの利得を誇ら

ず、心を抑制する。七、自らの過ちを反省し、他人の欠点を口にしない。八、常に不動の心をもって、さまざまな功德を求めらるゝ（大正十四卷五五三頁、参照）

池田 これは、民衆救済の利他の実践に真剣に打ち込んでいけば、自然と得られるのだということです。小乗の戒律のように、修行として窮屈に縛りつけるものとは根本的に異なっている。

野崎 このあと經典は、菩薩行品第十一にいたって、ふたたび舞台をアームラパーリー樹園に移し、見阿闍仙品第十二において維摩の本地が明かされ、最後にマイトレヤ（弥勒）とアーナンダ（阿難）に付嘱されて終わります。そして、この經典の別名を「不可思議解脱の法門」と呼んでいます。

池田 たしかに維摩詰というのは、不思議な人物です。その利他の実践の姿というものは、示唆に富

んでいます。仏法は深遠なる思想であるとともに、日々、現実社会のなかで生きる人びとの悩みといかに取り組み、それを打開していくかという実践論であるからです。

*——『維摩經』からの引用は、「大正大藏經」第十四卷に収められる鳩摩羅什訳『維摩詰所説經』を参照しつつ、一部をのぞいて長尾雅人訳注『維摩經』（中公文庫）を参考にさせていただきました。

VIII

法華經の成立

靈鷲山の説法

松本 これまで、^{しやくそん}釈尊滅後のインド仏教界の流れを歴史的に概観してきたわけですが、いよいよ大乘仏教の核心^{かくしん}ともいふべき『法華経』が、どのように經典として成立したかという問題を取り上げたいと思います。

池田 第二部の対話のなかでも最も重要な段階に入ったわけですね。——というのは、八万法蔵といわれるほどの膨大^{ぼうだい}な仏典のなかでも『法華経』こそが最高のものであることは、すでに周知のところだからです。

これは、なにも宗派的な観点からいうのではなく、およそ仏教徒であろうと、あるいは非仏教徒であろうと、だれもが認めてきたところです。イン

ド、中国、日本の三国を通じて、經典のなかでは『法華経』の注釈書が一番多いことでも、それは明らかであると思う。もつとも、この『法華経』を講じ、注釈すること自体、後に中国の天台大師・智顗^{ちぎ}が生涯^{しょうがい}をかけ、全魂を傾けたように、たいへんな難事業であるけれども……。

野崎 たしかに『法華経』を厳密に解釈していったら、一年や二年では終わりませんね。よくいわれるように、釈尊は『法華経』を八年間もかけて説いたとされているし、^{ぶつでし}仏弟子がそれを集成^{しゅうせい}して、今日^{こんにち}あるような經典の形式ができるまでも、何百年の歳月を要している。いわば『法華経』は、単に大乘仏典の代表ということにとどまらず、釈尊によって創始されたインド仏教の精髓^{せいずい}であるとともに、集大成でもあったわけです。

松本 それが中国から日本へ伝えられると、とくに

クマールジーヴァ（鳩摩羅什）訳の『妙法蓮華經』八卷などは、その六万九千三百八十四字が、そのまま金文字の仏説であるとまでいわれるようになりました。日本文化に対する『法華經』の影響力は、まことに計り知れないものがありますね。われわれ現代の日本人が、日常なにげなく使っている用語でも、その出典をたどっていけば、最後は『法華經』に行きつくのも随分あります。

そうした意味からすれば、『法華經』の一字一句たりとも、けっしておろそかにはできません。本来なら、ここでも法華經一部八卷二十八品を、各品ごとに詳細に検討していきたいところですが……。

池田 それはまた、別の機会に、じっくり時間をかけて取り組むことにして、今回はまず、インドにおいて『法華經』が成立した事情にしばって検討することにしよう。

松本 そこで問題になるのは『法華經』が後世の仏弟子によって「創作」されたものかどうかということ。というのは、最近の文献学的、実証的な研究によって、『法華經』が成立したのは、仏滅後四、五百年ごろ、すなわち原形的なものが現れてきたのが、早くても紀元前一世紀、それから徐々に増広されて、ほぼ『法華經』としての形体を完成したのが、紀元後一世紀ごろとされています。

野崎 そうしたことから、いわゆる「大乘非仏説」つまり大乘は仏説にあらず、などということがいわれるわけですね。しかし、『法華經』をはじめとする大乘仏典が、まったく釈尊の教説と関係がなく、後世の大乘教徒が勝手に「如是我聞」と書き付けて創作したものだ、ということは誤りだと思います。

池田 もちろん、八万法蔵の膨大な經典群が、釈尊の教説をすべてそのまま筆録したものではないこと

は、当然ですね。釈尊滅後、第一回の經典結集^{けつじゅう}以來、ほぼ二、三百年間は、暗誦^{あんしゅう}による口唱によって傳承されてきた、とされている。それが現存する經典のような形式に文字化されたのは、ほぼ西暦前一世紀ごろのことと推定されているね。したがって、そうした意味からすれば、大乘經典が仏説でないとするなら、小乗の阿含部^{あこんぶ}もまた仏説でないということになってしまう。

われわれが問題にしたいのは、そうした文献学上の問題ではない。大乘・小乗の經典を含めて、仏典が広く仏説として読まれ、東洋の諸民族によって生きた思想として伝えられてきたという事実です。まさに宗教の本質は、ここにあるのであって、あくまでも仏典は、釈尊五十年の説法を、弟子たちが後世に令法久住^{りょうほうくじゅう}の一念をもって伝えようとした所産であると考えるのが、正しいと思う。ともすれば、文献

学的、原典批判^{ひはんてき}的な行き方が陥^{おちい}りがちな、人間不在の落とし穴に、現代人は氣をつけなければならないということです。

野崎 私も、そのように思います。

松本 そこで、では經典によって、なぜ違いがあるのか、同じ釈尊の言説であるのに、ときにはまったく逆の説き方をしている場合もあります。それを、どのように解釈するかという問題が次に浮かび上がってまいります。

池田 それには、さまざまな原因が複雑に関連していると思うけれども、ここでは、そのうちのいくつかを挙げておきたい。

一つは、釈尊の五十年の説法それ自体に、やはり順序次第のようなものがあつたと思われる。ブッダガヤー（仏陀伽耶）の菩提樹^{ぼだいじゅ}下において成道し、ヴァーラーナシーのムリガダーヴァ（鹿野苑^{ろくやえん}）にお

いて初めて説法して以来、釈尊は十年一日のごとく同じことを説いていたであろうか。そうではないでしょう。根本の悟達に変わりはないけれども、それをどのように民衆に伝えていくかについては、つねに心を砕き、いわゆる「随縁真如の智」をもって、さまざまに説いていったのでしよう。

むろん教えを聴く相手、すなわち対告衆の機根によっても、違った説き方をしたにちがいない。また同じ一人の仏弟子に対しても、仏道修行が深まるにつれ、より深い法門を説いていったことは、当然考えられるところですね。いわば調機調養して、最後には全員が仏果を得られるよう、慎重な配慮をもって法を説いていったと考えられる。

松本 釈尊五十年の説法の次第を考える場合に、いま対告衆の機根の違いを挙げられましたが、そのことはまた、釈尊の教団の発展の推移と密接な関係が

あると考えられないでしうか。

釈尊は最初、ただ一人で当時のインド思想界に挑戦せざるをえなかった。バラモン僧や六師外道の自由思想家に対して、釈尊は自己の悟達に立脚した深い思索のうえから、主に出家修行者を相手に論争を挑んだものと思います。そして、やがて釈尊の哲理に共鳴する修行者の数もふえて教団といったものが形成されるようになると、弟子を教化し、教団の規律を維持する意味から、戒律的な教えも説かれたでしよう。それが滅後に結集されたときに、初期の阿含部經典となつていったであろうことは、十分考えられますね。

池田 そうです。アーガマ（阿含）といわれる初期經典が、どちらかといえば戒律的な要素が強く、しかも、その内容が断片的であるのは、いわゆる「声聞」の弟子たちに対する釈尊の直接の指導が多く集

められているからでしょう。

しかし、釈尊の名声が高まるにつれ、仏の説法を聞く者は、声聞の弟子だけではなくなった。元来、釈尊は教団を組織化する意図^{いど}をもたず、出家の比丘^{びく}に対しても、何人もが連れだつて歩くことを禁じたほどです。彼自身が、ほんの僅かな弟子だけを連れて諸国を布教^{ふきょう}して歩いたように、釈尊はつねに仏法を社会の民衆に開こうとしている。弟子を養成したのも、民衆の教師を育成するためのものであったと考へれば、釈尊の本意は、自らの悟達^{みずか}したところのものを、広く社会に開き、苦悩に沈む民衆を救うところにあつた、といえるでしょう。

その結果、出家の比丘ばかりでなく、多くの在家^{ざいけ}信者が生まれることになる。そして、成道後四十余年の説法教化により、いまや釈尊の教えを聴聞^{ちやうもん}しようとする機運が大いに高まったでしょう。釈尊自身

も、すでに七十歳の高齢を越え、自らの本懐^{ほんかい}とする法門を後世に遺^{のこ}そうとしたとしても、けっして不思議ではない。

野崎　そこで、いよいよ釈尊が、出世の本懐とする最高の法門を説こうとする。——晩年の釈尊は、主にマガダ国を中心に布教していたわけですが、その首都であるラージャグリハ^{わうしやじよう}（王舎城）には、おそらく全インドの仏教者の代表が、続々と集まってきたのではないでしょう。当時のインドにおいては、マガダ国が最も発展し、新興の機運に燃えていたとされています。その首都の郊外、東北の方向にあるグリドウフラクータ^{りようじゆせん}（靈鷲山）において、釈尊は法華経を説いたわけです。

松本　鳩摩羅什^{くまらじゆ}訳の『妙法蓮華経』序品^{じよほん}第一には、この説法を聞くために集まった聴衆が挙げられますが、まさに壮大な儀式といった感じがします

ね。阿若憍陳如、摩訶迦葉、優樓頻螺迦葉、伽耶迦葉、那提迦葉、舍利弗、大目犍連、……といった大比丘衆万二千人、学無学の二千人、六千人の眷属をともなつた摩訶波闍提比丘尼、耶輸陀羅比丘尼、文殊師利菩薩、……觀世音菩薩、……藥王菩薩、弥勒菩薩といった菩薩摩訶薩八万人、名月天子、四大天王、八龍王、……それにマガダ国王の阿闍世王といった名前も挙げられています。

池田 そのような靈鷲山の説法の光景を思い浮かべてみると、そこには十界のあらゆる衆生が列席している。『法華經』というのは、これを一言にしている。『法華經』の根源の哲理を説いたものだけども、すでに序品第一の光景にそれがうかがえますね。

そこで、いよいよ方便品第二に入ると、釈尊は、すべての生きとし生けるものを「仏」とすること

が、わが生涯の最大の念願であつたという真意を、広く明らかにする。

このことは、それまでの釈尊の教えと比較したときに、まさに画期的な説法となつている。というのは、四十余年のあいだ釈尊に付き従つてきた弟子たちにしても、自分たちが「仏」になれるとは、夢にも考えていなかったにちがいない。つまり、彼らが仏になるということは、眼前に見る釈尊と同じ偉大な境涯に立つということです。

松本 今でこそ仏教というのは、一切衆生が「仏」になるための教えであるということは、一般にも知られていますが、それでは現実の自分というものが、はたして本当に「仏果」を得られるかどうかを、それぞれ胸に手を当てて考えてみる必要がありますね。悩み多くして欠点だらけの自分が、人格円満にして最高の境涯に立てるのは、はたしていつの

日か……。 (笑い)

野崎 たしかに、そのように反省してみると、釈尊の人格があまりにも偉大であっただけに、舍利弗をはじめとする声聞しやうもんの弟子たちが、とても仏になれるなどとは想像もしなかったことが、よく納得なつとくできま

す。
それが、靈鷲山の説法にいたって、一切衆生を仏にすることが目的であると釈尊が宣言したわけですから、まさに驚天動地きやうてんどうちのことと映ったのではないで

しょうか。
池田 方便品の長行には「十方仏土の中には、唯一乗の法のみ有り、二無く亦また三無し、仏の方便の説をば除く」(妙法蓮華経並開結一七四ページ)とある。また「諸仏世尊そんは、唯一大事の因縁いんねんを以つての故に、世に出現したもう」(前出一六六ページ)と説き、衆生をぶつちけんして仏知見を開かしめんと欲し、衆生に仏知見を示

さんと欲し、衆生をして仏知見を悟らしめんと欲し、衆生をして仏知見の道に入らしめんと欲するが故に、仏は世に出現したのだ、という。さらにまた「一切の衆をして、我が如く等ひとしくして異ことなること無からしめんと欲しき」(前出一七六ページ)とまで言い切っている。そして、その具体的な実証として、譬喩品第三以下において、続々と成仏の授記じゆきを与えていったわけです。

経文には、舍利弗をはじめ、仏から授記を受けた者は皆、踊躍ゆやくかんぎ歡喜したとあるけれども、おそらく大変な喜びようであったと思われる。さながら靈鷲山は、生命が最高に躍動した、歡喜のなかの大歡喜の絵巻を現出したのではないだろうか。

つまり、その座に列席した一切大衆の生命の奥深くには、靈鷲山の大儀式が永遠に刻印くくいんされることになったのです。

声聞弟子と大乘菩薩

松本　ところで、釈尊しやくそんの滅後、さまざまな經典が結集けつじふされたわけですが、なぜ大乘經典の成立が遅れたのか、という問題があります。それは、初期經典が徐々に發展し、増広されていったものなのか、あるいはまた、阿含部系統あこんぶの經典とは別に、最初は表面に出てこなかったけれども、深く静かに結集されていったものなのか、ということです。そういったことは、まだ決定的な裏付けが出てこない以上、推測の域を出ないわけですが、どのように考えたらよいでしょうか。

池田　釈尊五十年の説法の次第のなかに、すでに仏典の性格を分かつ原因があったわけだけでも、それは同時にまた、仏滅後の教法流布るふの先後を決定づ

けたものともいえるね。一つの教えが広まるのに、ある一定の流れがあるとすれば、釈尊が五十年間かかって説いた方軌ほうきが、そのまま滅後の教えの広まり方にも当てはまらないということはないでしょう。すなわち、釈尊一代の説法の方軌というものは、そのまま滅後の千数百年の歲月に広げられ、インドから東南アジア、そして中国、日本へと、ほぼ全アジアに広まったものといえる。

それから、第二の要素として重要なのは、仏教を弘通くわうちうした主体者、つまり声聞しやうもんの出家教団しゆつけと大乘だいじやうの菩薩集團との違いですね。

この問題については、すでに何回もみてきましたが、要するに出家教団というのは、社会との関係が、自ら閉じてしまう傾向性けいこうせいがあった。その結果、釈尊の生前の教えについても、教団内の秩序を維持いじするための戒律や、煩瑣はんさな教義解釈の面から取り上げる

方向に向かつていったのではないだろうか。初期經典の結集作業も、教団内の教科書を作成するような観点からおこなわれた形跡がある。そこに、初期アビダルマ仏教によって伝えられた仏典の限界性もあつたのでしよう。

それに対し、仏教を社会に開こうとして活躍した菩薩集團は、仏典の結集にあたっても、在家信者や一般大衆までも対象とした教えを重視したにちがいない。大乘仏典の多くが、巧みな譬喩や文学的表現、大衆にもわかりやすい物語的な構成によって成り立っているのも、そうした背景があつたからと思われる。

釈尊の説法は、単に出家修行者や知識階級のものだけではなく、広く一切大衆に開かれたものであるというのが、大乘教徒の捉え方であつたわけですね。

野崎 その場合、初期の部派仏教が二乗的見地に陥つてしまったので、その反動として大乘の諸經典では、声聞・縁覚の二乗が破折されることになつた、という歴史的な捉え方がありますが……。

池田 たしかに、最近の仏教学の傾向は、そうした実証的な研究を重視するようになっていきますね。今後、仏教がさらに世界的な宗教として発展していくためにも、客観的な歴史的解明がなされていくのは、大いに喜ばしいことであると思う。

しかし、『法華經』をはじめとする大乘經典が、まったくの歴史的所産であつて、釈尊自身の教えにはなかつたという考えは、あまりにも独断的にすぎると思う。つまり、人間の思惟、宗教心といった、かけがえのないものを、すべて歴史的・社会的背景に還元する方法論、すなわち宗教を研究する近代的な学問論に問題があるといえます。むしろ最近は、

そうした学問的態度を反省する傾向も強まっていることは、やはり当然といえますね。したがって、『法華経』や他の大乘經典に盛り込まれたような内容の教えを、やはり釈尊自身、すでに説いていたものとみるのが妥当でしょう。

出家教団が二乗的見地に陥ったというのも、釈尊滅後の出家修行者だけにみられた現象ではない。おそらく在世においても、出家修行者は二乗的見地に陥り、在家信者や一般大衆への働きかけを怠る面があったのでしょう。それを見た釈尊が、厳しく二乗を指導するような場面も、たびたびあったにちがいない。

さらにいうならば、これは、そうした事実の論議とは別のことになるが、声聞・縁覚といっても、それはすべての生命に内在する一つの働きとして捉えることができる。『法華経』というのは、そのよう

に三世にわたって変わらざる生命の法則を説き切ったものです。

この經典が、インド、中国、日本を通じて最も広く読まれ、しかも今日にまで読み継がれているのも、そこに普遍的な、人類に共通する真理が説かれているからでしょう。

松本 方便品に説かれる「開三顯一」についても、これを歴史的な成立過程から捉えようとする見方があります。すなわち、釈尊滅後の教団が、声聞・縁覚の小乗部派教団と、大乘を奉ずる菩薩集團とに分かれて抗争していたのを、もっと高い見地から止揚するために、声聞・縁覚・菩薩の三乗を開いて、一仏乗を顕したのが法華経である、というのです。

池田 それは『法華経』に文字として書かれたものを中心に、一切を解釈しようとする見方ですね。また「釈尊は法華経を説かなかった」という独断に合

わせるための、こじつけとしか考えられない。なるほど、いかにももつともらしく聞こえるけれども、それでは釈尊が、なんのために出家し、仏になり、そして法を説いたかという根本問題が、あまりにもあいまいになってしまふ。

そもそも釈尊が出家したのは、自分一個の悟りのためだけではない。一切の衆生に悟りの道を教え、人生の苦悩から救うためであつたわけです。その修行の結果、自ら仏を覚知したということ、そしてその仏の悟りの道を入びとに伝えようとして、五十年にわたる説法をしたということは、その究極の目的として、一切の人びとを自己と同じく仏にすることにあるのでなければ、無意味になってしまふ。極端に言えば、もし釈尊が、一切衆生を仏の悟りに入らしめる法華經を説かないまままで終わつたとすれば、釈尊の一生は失敗であつたといわざるをえない。

滅後の弘教と展開

野崎 声聞の十大弟子をはじめとする出家修行者たちは、釈尊がいつ、どこで、どのような内容の説法をしたかということはよく知っていても、生命の根源の法、すなわち「一仏乗」とは何かを知らなかつたわけですね。そこに、仏と九界の衆生とのあいだに、超えがたい一線が画されていたと考えられます。

池田 その一線が法華經の説法にいたって、初めて取り払われるわけです。九界即仏界、仏界即九界の原理があらわされ、一切衆生の生命に内在する根本の法が明らかにされてしまえば、もはや四十余年の説法の内容について、声聞の弟子がよく理解していると、在家の信者はまだ修行が足りないとか、そ

ういった差別も取り去られ、すべての人が平等に仏になることができる、ということですね。

松本 出家者しゅつけも在家者ざいけも、ともに成仏できるとなると、では出家して修行することに、どのような意義があるのか、という疑問が出てきますね。事実、釈尊滅後の教団でも、そうした問題が相当長く議論されてきたことは、前にみた『ミリンダ王問経』の問答にも取り上げられているので、それが証明されます。

ちなみに、ナーガセーナ比丘びくは、在家信者は前世において修行を積んでいるので、出家しなくても成仏できるので、と答えています……。

池田 出家と在家では、それぞれ衆生教化しゅじょうけの仕方は違うでしょうが、ともに仏道を求めるという目的は同じである。この目的観が同じである以上、立場の相違は互いの特質を発揮し、協力しあうためにある

のであって、なにも対立する必然性は、まったくないわけです。ところが、まことに残念なことに、釈尊滅後の教団は、出家中心の部派仏教と、在家菩薩による大乘教団とに分かれてしまった。やがてインドにおいては、仏滅後一千年以降、仏教は徐々に衰微すいすることになるが、その原因の一つに、この出家と在家の対立が挙げられている。

野崎 生前の釈尊は、そのような対立を予測していなかったのでしょうか。もしかりに、すでに予知していたとして、それにどう対処しようとしたのでしょうか。

池田 釈尊は、その透徹とうてつした洞察力どうかつりよくをもって、出家修行者と在家信者とのあいだにあるわだかまりを、なんとか取り除くように努力したことは間違いない。とくに声聞しょうもんの弟子たちに対しては、日ごろから厳きびしく指導していたことは、経文によってもうかが

われます。むしろ、そのことをいちばん心配していたので、在家・出家を問わず、全インドの各界各層を代表する人びとを集めて、りようじゆせん靈鷲山において法華經の一乗の妙法を説いたともいえる。

しかし、現実の教団は、仏滅後百年ごろには、早くも二つの流れに分かれてしまったことは、否定ひていできない歴史的事実です。その原因についても、まず出家集団が閉鎖的なエリート集団になっていったところにあることは、これまでもみてきたとおりです。後に大乘教徒が一斉に興こゝろ起したのは、民衆と遊あそ離した部派仏教団には、もはや釈尊の精神は失われたとみたからでしょう。

そうすると、法華經をはじめとする釈尊の大乘の教えは、主に在家信者の間に脈々と伝えられてきたと推測して、ほぼ間違いないものといえる。その仏教のルネサンスとも呼ばれる大乘復興運動の担に手

となったのが、いわゆる「大乘菩薩」であったわけ
です。最近の仏教学の見方も、それを証明しつつあ
りますね。

野崎 釈尊自身、すでに滅後の教法流布るふの先後を予
見していたとすると、法華經を弘通くわうちうするのが、声聞
の弟子や迹化しやくわの菩薩ではなく、まさしく本化地涌ほんげじゆの
菩薩以外にないことも見通していたわけですね。

池田 おそらく釈尊は、自身なき後の仏法を、だれ
が継承し、伝え、広めていくかについて、絶えず心
を砕いていたにちがいない。

松本 從地涌出品じゆじゆつぽん第十五の文を見ると、相当に厳し
い語調で断言していますね。

「止やみね善男子、汝等なんぢらが此の經を護持ごぢせんことを
須もちいじ。所以ゆゑんは何ん。我が娑婆世界しやばに、自おのら六万恒
河沙等がしやの菩薩摩訶薩まかざつ有り。一一の菩薩に、各おのの六万
恒河沙の眷属けんぞく有り。是この諸人等能よく我が滅後に於おい

て、護持し、読誦し、広く此の經を説かん」(『妙法蓮華經並開結四七三』)とあります。有名な一節ですが……。

池田 釈尊は、自身の滅後に仏教が伝えられるためには、かなり厳しい情勢を覚悟しなければならぬことを、よく知っていたのではないだろうか。『法華經』には「六難九易」が説かれているけれども、實際、釈尊滅後に正法を持ち、仏教を弘めていくのは、たいへんな難事業であったわけです。小乗部派教団が社会への働きかけに消極的で、閉鎖的なアビダルマ研究に逼塞していったのも、見方によっては、釈尊滅後の仏教徒に対する政治的、社会的な弾圧が激しく、客観情勢からいっても、彼らは社会に挑戦していくことができなかった、ともいえる。

もちろん、すでに釈尊在世においても「九横の大難」として伝えられているように、仏教徒に対する

弾圧は激越なものがあつた。まして況んや、滅後においてをや、です。釈尊は、そのような観点から声聞の弟子たちを見渡したときに、はたして難を忍び、社会に敢然と挑戦していく者が何人いるか、はなはだ心もとない状態であつた。その心境が「止みね善男子」という強い語調となつて表現されたともいえるね。

およそ一つの新しい思想が、五十年、百年、五百年、千年と伝えられ、全世界の人類の心に火をともしということは、考えてみれば、たいへんなことです。試みに、古今東西の歴史を概観しても、仏教ほど広く長く伝えられた思想は、他に例をみない。その仏教のなかでも最高の教えである『法華經』が伝えられ、弘められていくには、よほどの覚悟と決意をもった本物の菩薩が、ここで登場しなければならなかつたのです。

IX 法華經の精神

法華經の實踐者

松本 いったい『法華經』は、どのようにしてできたのか。——それは、歴史的にも依然として多くの謎に包まれています。というのは、一般的にインドの民族性として、歴史的な記録文書が、あまり残されていないからです。しかしながら、『法華經』の内容の把握、またその実践ということについては、多くの仏教者が血のにじむような思いをして取り組んできました。

池田 やはり『法華經』は、釈尊の極説中の極説であって、仏の悟りの境地に入らなければ、その真実は語れないのではないかな。もちろん、仏法の真実は、すべての人に開かれてはいる。しかし、そこにいたる正しい道を見いだすことは、容易ではない

し、しかもその途上には幾多の困難が待ち受けているということですよ。

これまでも文学者などが『法華經』に挑戦したけれども、ついに仏法の奥底まで究めることはできなかった。それは、正しい道を見すえたるまでの強靱なる信仰と、絶えざる実践によってしか得られない宗教的悟達の世界を、文学的方法論によって追究しようとする誤りによるのではないだろうか。

野崎 たしかに、そのとおりだと思います。古来、經文は身・口・意の三業で読まなければならない、といわれるのも、もっともですね。

池田 そうです。『法華經』についても、それを実践する人が大事なのです。經典の文々句々を、どれだけたくさん知っていても、また上手に解釈してみても、經文に説かれた内容を、自身の生活や行動に事実の姿として実践するのではなければ、なんの

価値もない。

では、『法華經』を實踐するとは、どうすること
をいうのか。これについて『法華經』で示されてい
るのは、受持・読・誦・解説・書写の、いわゆる五
種の修行です。法華經を根幹として、この五種を實
踐することが法華經の行、法華經の實踐ということ
になる。

しかしながら、この五種は同じ比重で、同列に並
ぶものではない。受持・読・誦は自行であり、解説
は化他、書写は令法久住のためということになるだ
ろうが、『法華經』で一貫して強調されている「信」
は、受持の根底にあると考えられる。したがって、
受持ということが、この五種のなかでも最も中心と
なるのです。

野崎 この經典を結集した人たちは、釈尊一代の聖
教のなかで『法華經』こそが最高であるということ

を、絶対の確信をもって述べていますね。方便品第
二には「世尊は法久しくして後、要^{かなら}ず^{まさ}に眞實を説
きたもうべし」（妙法蓮華經並開結一五八頁）とある
し、法師品第十には「我が所説の經典、無量千萬億
にして、已に説き、今説き、當に説かん。而も其の
中に於いて、此の法華經、最も為れ難信難解なり」
（前出三九〇頁）とあります。

池田 『法華經』こそ最第一であるという確信――
これが「信」の実体です。

いま野崎君が挙げた文は相待妙の立場になるけれ
ども、絶待妙の立場になれば「十方仏土の中には、
唯一乗の法のみ有り、二無く亦三無し」（前出一七四
頁）という方便品の文がそうですね。また如来神
力品第二十一の「如来の一切の所有の法、如来の
一切の自在の神力、如来の一切の秘要の蔵、如来の
一切の甚深の事、皆此の經に於いて宣示顯説す」（前

出五八一(一)という文も、絶待妙の立場を表明した代表的な文でしょう。

法華經こそ一切の江河を摂する大海であり、一切の根幹をなす生命の全体像のなかに、一切經を包含しゆくものであるが故に最第一なのです。仏法上、最第一というのは、単なる他との比較ではない。究極的なもの、きよくてき他を止揚するにたる本源的な哲学の意でもあるわけです。

それはともかくとして、『法華經』が最第一であるという確信は、全編にみなぎっていますね。これは何を意味するかといえば、釈尊滅後に大乘の教えを伝えた人たちが、その実践の実証によって、『法華經』こそが最高であるという確信を深めていった結果であると考えられる。彼らは、小乗の部派仏教徒から「大乘は仏説に非ず」といった非難を浴びせられたり、經典にもあるような、さまざまな迫害を

受けている。そのような受難の戦いのなかに、彼らは仏が説き、深く静かに伝えられてきた『法華經』の真実を、一つ一つ確証していったものと思われる。いわば、法華經徒は、文字どおり經文を身で読んだのです。

大乘教徒の精神

松本 そうしますと、『法華經』というのは、およそ仏滅後四、五百年ごろに、大乘教徒のなかの一派が自らの主張を仏説に託して作成したもの、という考えもありますが、そうではなくて、釈尊以来ずっと静かに伝えられてきたものが、時の到来を待って、一挙に大乘仏教の主流となつていったもの、と考えられるわけですね。

池田 そうです。これまでも何回も述べてきたよ

うに、もし釈尊しやくそんが在世に大乘の教えを説かなかったとすれば、その一代の説法は完全なものとはならなかった。すなわち「円教」とはならない、ということとです。

仏法三千年の歴史において、なぜインド応誕おうたんの釈尊が偉大であるかといえば、それは彼が悟達ごたつしたところのものが、この宇宙と生命の法則を完璧かんぺきに把握はあくしたものだからです。それを釈尊は、五十年もかけて、さまざまな角度から説き、衆生を教化きょうけしていった。それは、すべての衆生を自身と同じく仏となさんがためであつた。

このすべての衆生が釈尊とまったく同じく仏になることができるのだという原理は、『法華経』によつて初めて明らかにされたのです。したがつて、もし法華経が説かれなかったとするならば、釈尊は自らの説法の目的、この世に出現した目的を果たさ

ないで終わってしまったといわざるをえない。——そう考えるのが、仏教者として最も正統な捉え方ではないだろうか。

野崎 まったく同感です。つまり、小乗の阿含部経典や、『法華経』以外の大乗經典群は、平たくいえば、釈尊が本心を明かす以前に説いた教えを集成したものである、ということですね。

池田 そうです。しかし『法華経』以外の經典も、釈尊の悟りの一部分觀を説いたものであるから、そこに眞実が含まれていないわけではない。いわば、円教の一部分が、それぞれ個別に説かれているという事です。

松本 そうすると、釈尊滅後に經典が結集けつじゅうされていった過程において、なぜ初めに阿含部の經典が表面に出てきたのか、という問題ですが……。

池田 それは前回にも、いくつかの理由を挙げて説

明したけれども、やはりいちばん大事な点は、經典を伝えた主体者の問題ですね。

釈尊のなきあと、厳しい^{きび}圧迫のなかで教団を維持^{いじ}していくためには、出家僧^{しゅつげ}たちの行動を規律する教えを、まず整備し明文化する必要があった。阿含部經典が最初に結集されたのは、この事情から説明することができる。その後、教団が社会的にも安定した地位を確立^{かくりつ}し、在家信徒^{ざいけ}も増加してくるにつれて、在家信徒のため——ということは、一切衆生のために説かれた大乘經典の明文化が要請されるようになったのでしよう。

また、こうも考えることができる。つまり、声聞^{しょうもん}の弟子^{でし}たちは、最後には成仏^{じゆふ}の授記^{じゆき}をうけたといつても、釈尊の円教に到達するまでに、さまざまな方便^{べんぎやう}権教^{くわんぎやう}を聴^きき、長い修行期間を経てきた。ということは、仏の境地を得るのに、帰納^{きうなつ}的な接近方法を

とってきたということです。

それに対して在家の信徒、すなわち後に大乘菩薩^{だいずつ}の役割を担^{にな}う人たちは、いきなり法華經の說法の座に列^{つら}なつた者もいたであろう。むろん、それには深い縁^{えん}があつてのことだけれども、彼らの成仏の仕方は、まさしく「速疾頓成・直達正觀^{じきたつしやうかん}」、つまり演繹^{えんえき}的なものであつたと考えられる。

松本 釈尊滅後、まず声聞の弟子たちが集まつて結集したのが、いわゆる阿含部等の初期經典であつたわけですが、そうしますと、彼らは大乘の教え、なかでも後に『法華經』として結集される部分の重要性を、よく理解できなかったのでしょうか。

池田 いや、理解はしていたでしょう。そうでなければ、彼ら自身も成仏できないわけですから。初期の阿含部經典のなかにも、後の大乘經典に發展するような理念が盛り込まれているので、声聞の弟子と

いえども、仏の大乗の教えを知らなかったわけではない。ただ、声聞の弟子たちにしてみれば、彼ら自身が大乗の教えを説く任でないことを承知していたのではないだろうか。また、時がいまだきていなかったのですね。だから、最初は小乗的な教えを表面に出し、大乗は内に秘めていたと考えられる。

ところが、釈尊滅後百年もたつと、出家僧を中心とした教団が体制化して、閉鎖集団を形成してしまった。彼らは、教団に伝承された釈尊の教えを、広く一般大衆に開放するのではなく、教団内における煩瑣な教義解釈に向かっていった。そのため、在家を中心とした菩薩集団とのあいだに、越えがたい断絶の溝ができてしまったわけですね。

野崎 サンガ（僧伽）がアビダルマ研究に没頭しているあいだに、後の大乘興起へのエネルギーが蓄えられていったものと思われます。すなわち出家修行

僧団は、十二因縁や四諦・八正道の教理解釈に専念し、衆生済度の実践を怠るようになってしまった。これは、初期仏教の特徴の一つとして、悟りの実体をあまりにも高い次元においたために、彼らにとって「仏」が手の届かない存在となってしまった、という事情と関係しています。

それに対して大乘教徒は、仏を自分たちにとってきわめて近い存在とみた。民衆救済の利他の菩薩行に励むならば、だれでも「仏」になれるという考え方です。大乘經典には、さまざまな仏身が説かれています。それは彼らが自己の胸中に「仏」をみただからであると思われます。

松本 そのことはまた、釈尊の仏法の発展過程の一つの特徴として捉えることができますね。すなわち釈尊在世においては、釈尊の人格的な偉大さにひかれて教団が形成された宗教的な側面と、その哲理を

求めて修行者が集まった哲学的な側面とが、一つに結合されていたわけですが、釈尊滅後になると、前者の宗教的側面が失われ、小乗のアビダルマ教団などは完全に哲学者集団となってしまった、ということとです。

池田 なるほど、おもしろい見方ですね。ということとは、仏教者が「仏」を見失ってしまったならば、もはや仏教の生命は失われてしまうということとです。

だいたい小乗教徒は「二世界一仏」、すなわち一つの世界には、ただ一人の仏様が現れるという考えに固執^{こしつ}していたわけだね。だから、釈尊が死んでしまふと、わずかに残された釈尊の教説にすがって生きる以外になかった。ところが、その遺^{のこ}された法(経)と律をめぐって、さまざまな教義解釈を展開しているあいだに、肝心の仏の生命、つまり衆生済

度の働きを見失ってしまったわけだ。

そこで大乘教徒たちは、とくに在家信者のあいだに伝承されてきた「仏説」に照らしみるときに、そのような出家修行僧団の行き方に対して、大いなる疑問をいだかざるをえなかった。彼ら大乘教徒たちは、自^{みづか}らの己^こ心^{しん}に「仏」の姿を描きつつ、三世十方のあらゆる世界に仏が出現するという生命の奥底^{おくてい}からの確信に立って、仏教のルネサンスとしての大乘復興運動を巻き起こしていった。——そのように私は考えるのです。

法華経の仏身観

野崎 たしかに『法華経』の見宝^{けんぼう}塔品^{とうひん}第十一にあるような「二仏並座^{びようざ}の儀式」などは、一世界一仏の考えにとらわれていた小乗教徒には、およそ考えられ

ない出来事であったわけですね。なにしろ一つの宝塔の中に、同時に釈迦・多宝の二仏が並んで座っているというのですから、おそらく声聞の弟子などは、わが眼を疑ったのではないでしうか。

松本　ただ、この宝塔の儀式については、これまでも多くの人が疑問としてきたところですね。とくに現代の合理的思考からして、虚空に宝塔が立つなどということは、まったく信じられないというのです。それがまた、『法華経』は後世に創作されたものであるという説の根拠ともなっていますか……。

池田　それについては、釈尊の实在性さえ疑われかねない西欧世界において、ヤスパースが次のように述べている指摘が、ここでも当てはまるのではないだろうか。すなわち「確実な仏陀のイメージをつくるためには、……本質的な面で信憑性をもって仏陀に帰せられるすべての事柄の、感得しうる中心に

よって心をうたれることが、前提である。この感動のみが視ることを可能ならしめる」(前出『佛陀と龍樹』)という。つまり、生命の躍動する歓喜が、己心に「仏」の生命を涌現することになるのです。

もちろん、実際に法華経の説法の座において、空中に塔が立ったかどうか、今となつては、現象的に証明しようといつても不可能であろうし、またそれをやってみてもはじまらない。それより、ここで大事なことは、一切衆生の生命に仏界が備わっていること、そして仏を渴仰する一念が強まっていけば、それぞれの生命に仏界を涌現することができるといふことです。仏滅後数百年にして、仏法がまさに失われんとするとき、当時の大乘教徒としては、自らの己心に仏の生命を思い描く以外になかったのでしょうか。その「仏」を求める強い一念をもって、脈々と伝えられてきた大乘の教えを結集し、それを

具体的な言語音声^{ごんごおんじやう}として表現したものが、まさに

『法華経』となつていったわけですね。

野崎 宝塔の儀式も、それによつて一切衆生の生命に仏界が涌现しうるという原理をあらわしたものですね。

池田 そうです。また「一世界一仏」の考え方を破るには、見宝塔品以下のような説き方をしなければ、当時の事情としても、動執生疑^{きどうしゆしやうぎ}を起こせなかつたともいえるね。

野崎 同感です。従地涌出品^{じゆうじゆめいゆつぽん}にしても、また『法華経』の最も肝要である如来寿量品^{にやうらいじゆりやうぽん}にしても、それ以前の考え方からすれば、まさに革命的なことが説かれてゐるわけですから。

松本 そこで、いよいよ如来寿量品に説かれる仏身観に入つていくわけですが、ここではまず、仏自身の実証のうえから、仏の悟りが説かれていることが

重要ですね。

池田 方便品^{ほうべんぽん}を中心とする前半部分では、九界の衆生にも仏界が備わつてゐるということを、普遍的な真理として説いている。それに対して如来寿量品では、釈尊自身もまた五百塵点劫^{じんだんてう}の久遠^{くわん}において、菩薩^{ぼさつ}の道を行ずることによつて仏になつたのだ、と説く。そのとき修行したのが「妙法蓮華経」の一法であつたというのですね。

すなわち三世十方の諸仏は、みな「妙法蓮華経」に帰命^{きみやう}することによつて仏になつたのだ、というのが『法華経』のなかの最も肝要な教えであるわけです。したがつて、この一点を見失うと、とんだ間違いをおかすことになる。つまり法華経は、一切の仏の能生^{のうしやう}の根源の法であつて、それを知らなければ仏になれないということです。

松本 この如来寿量品第十六が説かれる以前の人び

とは、釈尊^{しやくそん}が王宮を出て、ブツダガヤー（仏陀伽耶）の菩提樹^{ぼだいじゆ}下において初めて成道^{じやうどう}したものとばかり思っていたのが、ここへきて「我^{われ}実に成仏してより已^{このかた}来、無量無辺百千万億那由他^{なゆた}劫なり」（妙法蓮華經並開結四九六ページ）というのですから、おそらく人びとは驚いたと思います。

野崎 とくに声聞^{しやうもん}の弟子^{でし}たちは、釈尊がブツダガヤーにおいて成道して以来の姿しか見ていませんから、どうしても「始成正覺^{しじやうしやうがく}」（始めて正覺を成ず）の考えにとらわれていたわけですね。ですから、その流れを汲^くむ小乗教徒は、仏の説法というものを、釈尊一代かぎりのものとしか捉^{とら}えることができなかった、と考えられます。

池田 たしかに、そこに小乗仏教の停滞^{ていたいせい}性があったといえるね。彼ら小乗教徒は、釈尊の死後、だれを師として修行したらいいのか、わからなくなっ

まった。せいぜい今までの修行法によって、阿羅漢^{あらかん}果を求める程度にとどまっていたわけです。

それに対して大乘教徒は、なかでも法華経徒は、一切衆生が仏になれるのだという教えを重視した。

釈尊自身、一切衆生を仏に成^なさんがために世に出現したのだ、という。しかも、仏は釈尊一人ではなく、過去には燃燈^{ねんとう}仏として現れ、余処の百千万億那由他^{なゆた}阿僧祇^{あそうぎ}の国においても、仏が衆生を導^{どう}利^りしている。仏は方便^{ほうべん}として涅槃^{ねはん}を現^{あらわ}すけれども、過去・現在・未来の三世にわたって「我^{われ}常に此^この娑婆^{しゃば}世界に在^あって説法教化^{きやうけ}す」（前出四九八ページ）と經文にあるように、仏の生命は永遠である――。

法華経徒は、そのように仏身觀を捉えていたわけですね。すなわち、これによって仏教は、時間的には永遠に人類の闇^{やみ}を照らす光明^{こうみょう}となり、また空間的にも世界に開かれた宗教となったのです。そこに『法

華經』の偉大性があるといつてよい。

野崎 まったく同感です。

松本 そこで次に、五百塵点劫じんでんどうの昔において修行し得脱した仏を「本仏」とすれば、インドに生まれた釈尊も、他の三世の諸仏と同様に「迹仏しやくぶつ」となるわけですね。釈尊自身が法華經を説いたとすれば、ここで自らを迹仏と認めたことになってしまつて、矛盾むじゆんするのではないか、という説もありますが……。

池田 それは、仏法の教義解釈としてもきわめて重要な問題であるけれども、ここではそういったさまざまな教義解釈をはなれて、純粹に私一個の率直そつちよくな感想を述べておきたい。というのは、これまで多くの『法華經』解釈がおこなわれてきたけれども、そのほとんどは訓詁くんご注釈の迷路に踏み込んでしまつて、經文を現代に生きる人びとの実践の指針としてこなかったからです。

私は釈尊を、金ピカの仏としてでなく、苦惱に沈む民衆を救おうとして立つた、一人の偉大な宗教家としてみたい。そのように釈尊を、一個の人間ブツダ（仏陀）として捉えたときに、おそらく彼はいい知れぬ苦惱をいだいていたであらうし、自己の限界も十分に知っていたのではないだろうか。

とくに彼が王宮の出であるということは、その出自しゆつにひかれて貴族やバラモン階級しやうけいの子弟しやうていが多く教団に集まるという結果になった。それは、釈尊の開いた仏教が、いちはやくインド社会に確固たる位置を占めるといふプラス面とともに、その反面、教団の主流をバラモン出の知識階層が形成することにもなり、一般の在家信者ざいけとのあいだに溝みそをつくるマイナス面をもっていたとも考えられる。

インドにおいて釈尊は、一切衆生を等ひとしく救済する仏として出現したといつても、現実の教団をみた

ときに、やはりバラモンやクシャトリヤの出身者が大半を占めていた。理念としては四姓平等しせいびやうどうを説いても、釈尊しやくそん自身が王宮の出である以上、現実の生きた思想とはなりにくかったのでしょう。そこに釈尊の仏法の限界の一因があったといえるね。

野崎 滅後の弘教くきやうにあたって、声聞の弟子たちの限界も、そこにあったのですね。

池田 おそらく、そうでしょう。だからこそ一切衆生が仏になる根本の法を明確にするために、——といつても『法華経』の文の上ではそれ自体は明かされていないが、久遠くわんの本地を示したということは、この根本の法へ人びとを向けさせる意図いどがあったと考えてよい。そしてさらに、それと同時に、すべての衆生が平等に仏になれるのだという仏法の根本原理を証明する実践者が、下積みの民衆のなかから現れなければならぬ。釈尊が晩年にいたって自らの

使命を終えるにあたり、法華経を説いた本地を明かし、本化地涌ほんけじゆの菩薩ぼさつの出現に滅後を託したというのも、そのような意義があったものと考えたい。

故に、ちようど蓮はすの華はなが、泥沼の水中から出て美しい花を咲かせるように、仏法の実践者も、混沌こんとんとした現実社会の真まっ只中ただなかで、そこに生き、民衆と苦楽をともにする人びとこそが、真に『法華経』の精神を体现した人といえるのです。

X 龍樹と世親

大乘仏典を求めて

松本 仏滅後七百年ごろ、西暦でいえば二世紀中葉の南インドに、ナールガルジュナ（龍樹）が現れ、大乘仏教を大いに宣揚しました。また仏滅後九百年ごろには、天親とも呼ばれるヴァスバンドウ（世親）が現れ、仏教思想を教学的に体系化しました。それぞれの生存年代については、さまざまな説がありますが、それはそれとして、今回はこの二人の大乘の論師に焦点をあて、とくに彼らが展開した大乘思想の特質を掘り下げてみたいと思います。

池田 まず龍樹については、後世になって「八宗の祖師」と呼ばれていますね。これは、仏教が中国へ、そして日本へと本格的に伝えられるようになって、いろいろな宗派が生じていきますが、そのいず

れも龍樹が淵源であると称している。それほど大きな影響を与えていったわけです。

ちょうど高山から流れ下った急流が、いちど山麓の貯水ダムに満々と水をたくわえ、やがて大河となって海へ注ぐように、ヒマラヤの麓のルンビニー（藍毘尼）に現れた仏の教えも、南インドの龍樹によつて初めて大成され、体系化されて大きな流れとなり、中国大陆を経て日本へ伝えられた。——そのようにみることができるね。

野崎 そのような龍樹の影響力は、日本や中国の大乘仏教ばかりでなく、最近では西洋の哲学界でも、改めて仏教の「空」観が高く評価され、見直されるようになっていきます。

たとえば、ドイツの実存哲学の巨頭、カール・ヤスパースは、一九五七年に著した『大哲学者たち』第一巻において、世界の「偉大な哲学者たち」とし

て十五人を挙げていますが、そのなかに仏陀ぶつだと

龍樹りゅうじゆの二人が入っています。ちなみに、残りの十三

人は、ソクラテス、孔子こうし、キリスト、プラトン、ア

ウグステイヌス、カント、アナクシマンドロス、ヘ

ラクレイトス、パルメニデス、プロティノス、アン

セルムス、スピノザ、老子、といった面々です。

池田 なるほど。しかし釈尊しゃくそんにしても、龍樹にして

も、単なる狭い意味での「哲学者」ではない。彼ら

が「仏」すなわち「覺者かくしゃ」として民衆に迎えられた

のは、偉大な宗教者としての実践活動が裏付けに

なっていることを見失ってはならないと思う。

ヤスパースは、インドに生まれた釈尊と龍樹の教

えを、思想として評価ひやうかしているのだらうけれども、

この二人の教えは、人間苦に沈む大衆を救済する自

身の実践のなかから生まれたものであることを、忘

れてはならない。とくに龍樹の場合、後半生に執筆しつぴつ

されたと思われる膨大ぼうだいな論書が、哲学的にも高度な

内容をもつことは、すでに知られている。だが、そ

れもバラモンの学者や、小乗の部派仏教者との論争

のなかに形成されていたことを知るべきです。

そこでまず、龍樹の人物像からみていったらどう

だろうか。鳩摩羅什くまらじしの伝えるところによると、龍樹

の人生は波瀾はらん万丈のものであったようです。

野崎 そうです。『大正新脩大藏經』第五十卷に収

められている「龍樹菩薩ぼさつだん伝」(鳩摩羅什訳)が、今日、

ナーガールジュナの人となりを知るための唯一ゆいいつの手

がかりですね。

それによると、ナーガールジュナは南インドのバ

ラモンの名家に生まれ、幼時から四ヴェーダ聖典に

親しんでいた。天性の才能に恵まれた彼は、すでに

若いうちにバラモン教学をマスターし、その学識がくしきに

よってつとに有名であった、という。

彼はある日、三人の親友と語らって、すでに学問は究めたから、これからは快樂を尽くそうと決め、身体を見えなくする隱身の術を習得して、しばしば王宮に忍び込むようになる。宮中の美人が次々と犯され、百日あまり後には身ごもる者も出てきたのに驚いた王宮では、ある夜、門の周辺に砂をまいて四人を待ち伏せる。姿は見えなくても、砂上の足跡をたよりに大勢の兵士が虚空を斬ると、たちまち三人が悲鳴をあげて斬り殺された。王の側に身をよけたナーガールジュナだけが、からくも王宮の外に逃げのびるが、彼は欲情が苦しみの原因であると悟り、出家の決意を固めたとされています。

池田 おそらく龍樹という人は、相当に個性の強い人物だったのでしょう。大乘經典の「空」の思想を体系化した『中論』などをみても、彼の打ち立てた、いわゆる中觀哲学は、それだけでも世界の哲学

史上、独自のものをもっている。ということとは、龍樹の一生が、文字どおり山あり谷ありの起伏に富んだものであったからではないだろうか。

鳩摩羅什も伝えているように、最初にバラモン教を修めた龍樹は、仏門に入って九十日間にして經・律・論の三藏を讀破し、さらにより深い法門を求めて、求道の旅に出立している。そして、やがてヒマラヤ山中の仏塔にいたって、ある一人の老比丘から大乘經典を与えられ、非常な興味をもってそれを読んだけれども、まだ深い眞実は得られなかった。そのため龍樹は、さまざまな論師を折伏しつつ、インド中を遍歴して大乘經典を探し求めた、といわれているね。これは、当時の交通事情ひとつをとってみても、たいへんな難行苦行であったと思われる。

ともあれ、龍樹の前半生は、仏法の眞実を求め抜

いた、まさしく求道の人生そのものであった、といえるのではないだろうか。

野崎 たしかに、そのように求道の一念が強かったからこそ、最後には『法華經』を含む大乘仏教の最高峰を究めることができたわけですね。

池田 それはまた一見、まわり道のように思えるけれども、当時のインドの仏教事情からすれば、どうしても通らなければならぬ道であった、とも考えられる。

というのは、たぶん釈尊滅後七百年ごろの仏教界は、小乗部派仏教の有力な一派である説一切有部*せついつさいうぶが、依然として大きな勢力としてあったのでしよう。それに対して、すでに大乘經典が続々と誕生たんじんじやうをみていたとしても、伝統ある有部に対抗できるような大乘の論師は、まだ現れていなかった。そこにバラモン教学を修め、小乗經典にも通じた龍樹が現れ

て、釈尊の最高の教えは大乘經典にこそ伝えられていることを、論理的に体系化したわけです。

ですから、これは仮定かていの話になるが、もし龍樹が出現していなければ、中国にしても、日本にしても、釈尊の八万法蔵の教えが麻あきのごとく入り乱れてしまつて、收拾しゆうしゆうもつかないほどになつてしまつたかもしれない。その意味で龍樹は、インドに現れた仏の教えを、きちんと整理し、とくに大乘仏教がいはやく中国、日本に伝わるような基盤きばんを築いた人物といえるでしょう。

松本 そうですね。中国においては、天台大師がさらに別な角度から仏教を整頓し、哲学的にも高めています。龍樹はそれをインドにおいて確立かくりつし、体系化して中国へ渡したといえます。そのような龍樹の業績がなければ、中国や日本においても、かなり長期間にわたつて、小乗教徒と大乘教徒との抗争かうそうが

あつたかもしれません。

野崎 それもありますが、もしナーガールジュナが現れなければ、もともとインドにおいてさえ、いわゆる大乘仏教の流れが、仏教の主流を占めるようなことはなかったのではないでしょうか。

というのは、鳩摩羅什くまろしによる龍樹伝にもあつたように、彼が大乘經典を求めてインド中を遍歴したということとは、まだまだ大乘仏教が各地に散在していたことを示しています。すでに小乗のアビダルマ教団には、釈尊の精神が失われていることはわかつていたとしても、それに代わりうる仏法の中核はまだ現れていなかった。龍樹は、それを大乘仏典に求め、インドにおいて大乘仏教が確固かつこたる地歩を築くための礎いしざえをおいた。——そのように考えられます。

池田 なるほど、龍樹が後に「第二のブッダ」と呼ばれるようになったのは、そうした業績があつたれ

ばこそそのことです。

あるいはまた、このようにも考えられるのではないだろうか。それは当時、すでに各地に大乘教団があつて、それぞれ經典を持っていたものの、まだお互いの交流はなされていなかった。そのため、どの教団が伝える經典が最高のものであるかもわからず、そもそも大乘仏教とは何かさえも、あいまいになつてしまふおそれがあつた。そこで龍樹は、各地に大乘仏典を求め、それを集成しゅうせいし、仏教を思想的に明確化することになつたのではないか。

東北インドのヒマラヤ山中において、初めて大乘仏典に接した龍樹は、それ以後もなお旅を続け、外道ぎどうや小乗の論師を折伏しゃくふくしつつ諸国を遍歴へんれきしたというのは、おそらく以上のような背景があつてのことでしょう。いわば彼の求道の旅は、そのまま転教の実践でもあつたわけです。

松本　そして龍樹^{りゆうじゆ}は、やがてマハーナーガ^{だいりゆうば}（大龍菩薩^{さつ}）の導きによって龍宮にいたり、大乘經典——それをクマーラジーヴァ^{くまらじゆわ}（鳩摩羅什^{しうもらじ}）は「諸^{しよ}の方等^{ほうとう}・深奥^{じんおう}の經典・無量の妙法」（大正五十卷一八四頁）と表現していますが——を授けられた。彼はそれを読むことによって、深法を体得したと伝えられています。彼の名前のナーガ（龍）というのも、この龍族の導きによって道を成就したことに由来^{ゆらい}するとされていることからすれば、龍樹はこのときに決定的な悟達の境地に到達したのだと思われます。

ちなみに、龍樹の「樹」というのは、彼の母がアルジュナ樹の下で彼を産み落としたことによるとされています。したがって、正式にはナーガ・アルジュナという名前は、そのまま漢訳すれば「龍猛^{りゆうみゆう}」とか「龍勝^{りゆうしやう}」となるわけですが、一般的には「龍樹」という漢訳名が最も広く用いられています。

野崎　ところで、龍樹が決定的な悟達を得たといわれる大乘經典が、はたして何の經文であるかということですが……。

池田　それは、鳩摩羅什が「諸の方等・深奥の經典・無量の妙法」と表現しているように、大乘經典のほとんどが網羅^{もうら}されていたとも考えられるし、あるいは龍樹の膨大^{ぼうだい}な著作にあらわれた引用經典の内容から、だいたい推^おし測^{はか}られるのではないだろうか。

ともあれ龍樹は、ある意味の仏教の集成者^{しゆうせいしや}であつて、そこにはあらゆる思想の萌芽^{ぼうが}があるといつてよい。したがって後の各宗派が、それぞれ自派の教義を正当化するような形で、この大乘の論師を利用したことは誤りといわなければならぬ。要するに、宗派性の小さな枠^{わく}にこだわらない広い立場で、大乘仏教の真髓^{しんずい}とは何か、大乘菩薩の精神はいかにあ

るべきか——それを龍樹の教学から汲み取らなければならぬでしょう。

中道と空の論理

松本　そこで次に、ナーガールジュナ（龍樹）の思想をみることにしたいと思います。まず鳩摩羅什訳の龍樹伝には、次のようにあります。

「広く摩訶衍（大乘）を明らかにして優波提舍（縁起）十万偈を作り、また莊嚴仏道論五千偈・大慈方便論五千偈・中論五百偈を作り、摩訶衍教をして大いに天竺において行わしむ。また無畏論十万偈を造る。中論は其の中に出ず」（大正五十卷一八四頁）

また、漢訳大蔵經中に「龍樹菩薩撰述」として伝えられるものは、じつに二十部百五十四卷にもなっています。龍樹は、百歳とも百五十歳とも、あ

るいは二百歳の長寿をまつとうしたという説もありますが、それにしても膨大な著作量ですね。

野崎　なかには龍樹が著名であつたので、その名を借りて「龍樹撰述」としたものもある、といわれていますね。有名な『大智度論』についても、はたして龍樹の真述であるかどうか、今日では疑問とする向きもあります。

しかし、それはともかくとして、龍樹の著作とされているものが、内容的には大乘仏教の論書としてきわめて高い水準にあることは、まぎれもない事実です。

松本　仏教学者の三枝充恵氏が、龍樹の著作として一応学界でも認められているものを、内容に即して系統的に挙げていますが、それによりますと、重要なものは次のようになります。（『龍樹・親鸞ノート』法蔵館）

①中論・十二門論・空七十論、②廻諍論・六十頌
如理論・大乘二十頌論・広破論、③大智度論、④
十住毘婆沙論、⑤菩薩資糧論頌・宝行王正論・菩薩
勸誡王頌、等々です。

このうち①の系統は、いわゆる「空」観による龍
樹の根本思想を明らかにしたもので、なかでも『中
論』四巻が有名です。しかも、後の『大智度論』や
『十住毘婆沙論』にも、中論の偈が引用されている
ので、この著作が龍樹思想の基本的骨格をなすもの
とされているわけです。

野崎 冒頭に「滅しめせず、生じめせず、断絶めせ
ず、恒常でもなく、単一でもなく、複数でもなく、
来たりもせず、去りもしない依存性（縁起）は、こ
とばの虚構を超越し、至福なるものであるとブッダ
は説いた。その説法者のなかの最上なる人を私は礼
拝する」（大正三十卷一頁、参照）という、礼拝の詩

頌がおかれていますね。これは、不生、不滅、
不断、不常、不一、不異、不来、不去の、いわゆる
「八不中道」として知られているものですが……。

池田 この最初の詩頌に、龍樹の思想の根幹が盛り
込まれていますね。ここでは八つの否定が示されて
いるが、これはある意味で代表であって、八個に限
定されるのではない。「八とは開く義なり」といわ
れるように、八には「すべて」とか「一切」という
意味を含んでいるからです。ということとは、すべて
の概念の否定を意味するのであって、それが中道の
「空」の側面であるわけです。

ただし、ここで誤解してならないことは、すべて
の概念を否定するからといって、それは「無」の
ニヒリズム（虚無主義）とは本質的に異なるという
ことです。龍樹の論法からすれば、単純な「無」も
また否定されるのであって、有でもなく、無でもな

いもの、それが中道の上の「空」であるというので
す。

無からは何も生じないが、空とは一切を含んだものであり、縁によって生じてくる。すなわち「何にでも空が相応するものには、一切が成立する。何にでも空が相応しないものには、一切が成立しない」

(大正三十卷三三三、参照)と『中論』にあるが、一切の現象や事象は、なぜ生ずるか。——無から有が生ずることはない。にもかかわらず、それが生じない以前は無のようにみえる。だが、無ではない、それは「空」なのだ。——これが、龍樹の「空」なのです。

松本 いまの詩頌にもありましたが、その「空」観の裏付けとしてあるのが、釈尊しやくそんの説いた「縁起」の法ですね。

池田 そうです。龍樹によれば、一切の存在は、そ

れ自体として単独では存在せず、すべて他との依存性、関係性において成り立っている、というのです。そのことを龍樹は、『中論』の第十章「火と薪との考察」——鳩摩羅什くまろし訳では「観燃可燃品」とあるが——そこで、火と薪を例にとって、きわめてわかりやすく説いていますね。

野崎 なにしろ非常にわかりにくい空の論理を、火と薪という、きわめて庶民的しよみんてきな事例をもって示しているのですから、おもしろく私も読みました。結論的にいうと、要するに火も薪も、それだけでは存在しえない、ということだと思えます。

火は、薪がなければ燃えることはできない。また、薪も、火がなければ薪とはいえない、単なる木片にすぎない。つまり、火というものが有るのではない。また、薪というものが単独で有るのでもない。しかし、では火とか薪というのは、まったく存

在しないのかというと、無いのでもない。火は薪に依って在り、薪は火によって燃えることができる。

このように、一切のものは他との依存性によって在り、縁によって起こるものであるというのが、空というありかたである。それは有るのでもなく、無いのでもない、存在の真のありかたを示した哲理である、ということだと思います。

池田 ほぼ、そのとおりですね。しかし、これはコロンブスの卵と同じで、わかってしまえば簡単なことのように思えるが、そうではない。「縁起」にしても、また「空」にしても、一切の事物の存在のありかたを、底の底まで思索しぬいた果てに、ついに悟ることのできた哲理です。

龍樹は「縁起であるものを、すべてわれわれは即ち空であると説く。その空は相対的な仮説である。これが実に中道である」(前出)と説いているが、

この中道というのは、もちろん有と無の中間という意味でもなければ、また両者を弁証法的に統一し、止揚するといったものでもない。有無の二道を否定したうえで、能と所の相依相待するところが「空」であるというのが、中道であり、不二であると言くのです。

松本 そのような龍樹の説を理解するためには、また当時のインドの仏教界の事情が背景としてありますね。

これは、さきに三枝氏が挙げた②の系列の著作とも関連しますが、西暦二世紀ごろの仏教界では、小乗の説一切有部が隠然たる力をもっていました。彼らは「一切は有である」と説くアビダルマ教団として、煩瑣な理論的研究に没頭していた。それに対して、龍樹は「一切は空である」という立場を鮮明にしつつ、有部の偏見を打ち破っていったわけです。

野崎 それからまた、さらに大事なことは、龍樹は有部の偏見を衝いただけではない。一方では、仏教以外の外道の論理学にも言及するとともに、空を無と勘違いするニヒリズムの徒とも徹底的に対決していることです。

『中論』には「諸仏あるいは我を説き、あるいは無我を説き、我と無我とは何らないとも説いた」といい、また「空見を抱くものは不治者である」として、有見・無見を否定するのみならず、空見をすら否定している。それが無自性であり、空性の立場であったわけですね。

池田 そうですね。龍樹は、大乘の「空」の立場に立つといっても、そこにとどまっていたわけではない。つまり「縁起」とか「空」という言葉にとらわれ、そこに実体的な法を想定し固定化すること自体、もはや「空」ではないということを述べている

のです。

したがって彼は、釈尊の説いた「縁起」とか「中道」の理念を、単に言葉のうえで理解したのではなく、仏道の絶えざる実践のなかに肉化していった。

——このように捉えるのが正しいと思う。

野崎 たしかに、龍樹の膨大な著作も、そのほとんどが論争の実践の過程に生まれたものですね。『廻詮論』などは、その典型的なものです。また、さきの三枝氏の分類にあった④と⑤の系統のものは、大乘菩薩の実践のあり方が説かれている。

松本 その他③の『大智度論』は、一種のエンサイクロペディア（百科事典）とみられています。その浩瀚な大著も、諸国を遍歴し、バラモン教学から小乗のアビダルマ仏教へ、そして大乘の諸經典をすべて習得した龍樹の長年の研鑽があつて、初めて成ったものといえますね。

池田　そうです。偉大な哲学者といふか、宗教家の言葉には、万鈞ばんきんの重みがありますね。デカルト*は、諸国を歴遊れきゆうした果てに「われ思う、故にわれあり」といい、龍樹りゆうじゆは大乗仏典を探し求めた果てに「一切は空である」という境地に到達した。前者は、西洋の近代哲学の祖と仰あおがれ、龍樹は、東洋の仏法哲学の祖師そしと呼ばれている。

今日こんにち、西洋の哲学者たちが、東洋の仏教思想、なかでも龍樹りゆうじゆの中觀哲学に注目しているのは、非常に興味きようみぶかい現象ですね。それにはさまざまの要因が挙げられるでしょう。また龍樹は、デカルトよりも千数百年も前に出現した論師であるけれども、すでに近代から現代にかけての西洋哲学に色濃い「有」の偏見へんけんを見事に打ち破っている。そこに、龍樹の哲学が改めて見直されている要因の一つがあると考えられます。

無著と世親の歩み

松本　次にヴァスバンダウ（世親）について、その兄であるアサンガ（無著）とともにふれてみたいと思います。

池田　二人とも龍樹の場合と同様に、バラモン（婆羅門）の名家に生まれながら、仏法に帰依きえしていますね。これは、当時のインドの思想界の流れとして、非常に興味ぶかい現象といえる。つまりバラモンは、インド社会の体制宗教としてなお大きな比重を占めていたであろうが、そうしたなかで仏教が生きいきと布教ふきやうされつつあった。多くの青年たちは、体制宗教としての地位に安閑あんかんとしていたバラモン諸派では、もはや満たされることができず、一個の人間としての精神的充実と、時代の大きな変革へんかくを求めて、続々と仏

法に帰依していったにちがいない。

野崎 世親は、西北インドのガンダーラ（乾陀羅）

国、プルシャプラ（今日のペシャーワル）城のバラモン家に生まれたとされていますが、兄のアサングの他に、ヴィリンチヴァツア（師子覺）という弟もいたようです。彼らの父は、有名な国師バラモンのカウシカ（橋戸迦）ですが、三兄弟とも小乗の説一切有部について出家してしまった。

松本 橋戸迦は、おそらく驚いたでしょうね（笑い）。由緒あるバラモン家を継ぐべき三兄弟が、そろいもそろって宗旨の違う仏門に入ってしまったのですから……。

池田 しかし、長い目でみれば、子が親を凌駕することが、結局は真実の親への孝養につながっていくのだから、これほど喜ばしいことはない。

ともあれ、バラモン家の優秀な三兄弟が、そろっ

て仏教に帰依したということは、この一事をもってしても、バラモン教学よりも仏教のほうが優れていることを証明していますね。当時としては、その潮流は、もはや押しとどめることができなかったでしょう。

松本 それはまた、無著と世親が、のちに小乗部派仏教から大乘仏教へ移っていった場合にも当てはまりますね。

池田 そうです。当時のインドでは、まだ小乗教団と大乘教団とが併存していたとされているが、小乗よりは大乘のほうが優れていることを、この二人が身をもって実証したわけです。

しかし、ここで大事なことは、今でこそ仏教の二つの流れを「小乗」と「大乘」という名で呼び、すでにその言葉のなかに小乗より大乘のほうが優れていると常識的に考えているわけけれども、当時は

まだそうなってはいなかった、ということです。無著にしても、世親にしても、仏法の正統派を自称するアビダルマ教団から、新しい大乘集団に移るには、よほどの決意を必要としたでしょう。また、彼らのその後の生涯が、小乗のアビダルマ教学を打ち破り、大乘仏教の教義を体系化するために、それこそ血のにじむような苦闘の連続のうちに費やされたということも、けっして忘れてはならないでしょう。

松本 事実、説一切有部について出家したアサンガ(無著)は、まず小乗の空觀を修行したけれども、ついにその教義に満足することはできなかった、といわれます。そのため、神通力をもってトシタ(兜率)天へいき、マイトレーヤ(弥勒)菩薩に会って、初めて大乘の空觀を通達解了した、と伝えられています。……。

野崎 このマイトレーヤというのは、不思議な存在ですね。仏典によれば、トシタ天にいる弥勒菩薩は仏滅後五十六億七千万年たって出現し、その一生のあいだに釈尊について仏となり、弥勒如来と号する、と予言されている。そのマイトレーヤが毎晩、アサンガだけに大乘經典の深義を説いたというのです。これは、どのように解釈すべきでしょうか。学者によっても、実在したとみる人と、架空の人物であるとする人とがおりますが……。

池田 これは、どちらとも断定しかねる問題だけれども、ここではひとまず実在したものとして話を進めたらどうだろうか。というのは、現に大藏經中にも、弥勒の著作として伝えられるものに、『大乘莊嚴經論』『中辺分別論』『法法性分別論』『現觀莊嚴論』、それに『瑜伽師地論』などがありますね。これは、弥勒の説として無著がまとめたものとも考え

られるけれども、すでに無著以前の時代から存在していたとする説が有力になっている。ですから、これらの論書を授けられた無著が、その師を弥勒菩薩の再来として仰いだのではないだろうか。——これは、あくまで私個人の推測の域を出ないものだけだとも。

松本 マイトレーヤ実在説をとる宇井伯寿氏も、結局、釈尊に始まるインド仏教の歴史というものは、推量の域を出ないものであるという意味のことを述べていますね。

野崎 たしかに仏教の歴史には、不思議なことがたくさんありますね。西洋の実証的な学問をもってしても、なかなか解けないような、思議すべからざる謎に満ちている。(笑い)

池田 歴史学的には、たしかに不合理や謎もある。しかし、そこに秘められた法理、哲学は間違いな

い。ここに「信」をおくことが、大事になってくるのです。経文に「以信代慧」(信を以て慧に代える)とあるけれども、仏教の法理を信じて疑わずに実践した人が、最後には仏果を得られるというのが、仏法の基本的な考え方となっていますね。つまり、実践をおして得た智慧による以外、仏法の真髄は理解しえないということです。

野崎 同感です。

松本 さて、こうして無著は、弥勒菩薩の導きによって大乘の論師となったわけですが、続いて弟の世親、すなわちヴァスバンドゥ(世親)もまた、小乗から大乘に移っています。

池田 これにも、有名な話がありますね。

野崎 そうです。世親も最初、小乗の説一切有部に入って活動していたわけですが、内向的な無著と違って、彼は外道の論師とも華々しく論争し、たち

まち名声を博するようになった。説一切有部の教義を徹底的に究め尽くした世親は、やがて『阿毘達磨俱舍』(ダルマに対する論蔵、略して『俱舍論』)を完成、当時のインドに並ぶ者のない小乗論師と目されるようになりました。

ところが、ある夜、兄アサンガ(無著)の弟子が戸外で十地経を誦するのを聞き、翻然として悟るところがあった。そして、これまで大乘經典を誹謗していた罪を悔い、兄に自分の舌を切りたいと申し出る。ところが無著は、それを制止して、いままでは大乘を謗じたその舌をもって、これから大乘經典を讃歎せよ、といいきかせた。そこで世親は、今後は一切、たわむれにも阿含経を口にしないと誓い、大乘の論師として再出発するわけです。

池田 当時の仏教界は、龍樹の流れを汲む大乘の中観派に対して、小乗の説一切有部や経量部が対抗

し、両者のあいだに論争がおこなわれていた、とされている。無著の開いた瑜伽行唯識派というのは、龍樹の空観をさらに発展させたものです。すると、兄の無著は大乘の論師であり、弟の世親は小乗部派を代表する論師であったということになる。その弟が、大乘を謗じた罪を悔い、自殺まで決意したのに対し、兄はすべてを赦したうえに、なお大乘の論師として弟を蘇生させたわけです。

このことは、皮相的にみれば、無著の兄弟愛によるものとも考えられよう。しかし、より深い次元からいえば、大乘仏教の慈悲の精神の発露といえます。

つまり、大乘仏教のもつ、すべてを包容し生かしていくのだという慈悲の哲理を、身をもって教え示したものと考えられる。小乗教は、どちらかというと、悪は断ち切る——その代表例が「煩惱断尽」と

いうことになるが、ここにも大乘と小乗の違いが、
如実にじつにあらわれていますね。

野崎 また、これは別の見方になりますが、大乘を
謗うじたことを悔いた世親が自ら舌を切ろうとしたこ
とは、それくらい仏道を求めることが峻厳しゅんげんなもので
あるということを、よくあらわしていますね。

池田 いったん道を志した以上は、それくらいの決
意がなければ、深遠な仏法哲理は究められないとい
うことです。

松本 こうして世親は、兄の無著とともに大乘の論
師となったわけですが、小乗部派の時代に著あした論
書五百部と、大乘論師となってからの論書五百部を
合わせて、仏教史上、一般に「千部の論師」と呼ば
れるほどの業績を残したとされています。

野崎 無著は七十五歳、世親は八十歳の長寿をまっ
とうした、と伝えられています。しかも、この兄弟

が開き、確立かくりつした大乘の唯識派は、その後、インド
において仏教が衰微すいひするまでの数百年間、龍樹の開
いた中観派とともに、大乘仏教の二つの大きな流れ
を形成したわけです。

俱舍論と唯識論

松本 ヴァスバンドゥ（世親）の八十年の生涯しょうがいは、
論争と著述と布教ふきょうの休みない実践の戦いであつた、
とされています。そこで次に、この「千部の論師」
が残した膨大ぼうだいな著作の一端を紹介しつつ、大乘の唯
識思想を仏教史および仏法哲学のなかで、どのよう
に位置づけるべきかを考えてみたいと思います。

野崎 たしかに世親の著作は、後世「千部の論師」
といわれるくらいですから、かなりの量にのぼった
ものと思います。しかし、そのすべてが現存してい

るわけではありません。主なものを挙げれば、まず小乗のアビダルマ論師の時代に著したものととして、さきほども話題に出ました『俱舎論』の他に、業に関する『成業論』などがあります。大乘論師として著したものでは、瑜伽唯識説を体系化した『唯識二十論』『唯識三十頌』などが有名です。また、マイトレーヤ（弥勒）やアサンガ（無著）に帰せられる著作に対して、それらを敷衍し、展開する意味から、多くの注釈書も書いている。さらに、金剛般若経、法華経、十地経、無量寿経など、主要な大乘教典に対する注釈書を著し、そこで菩薩のあり方、六波羅蜜、十地などに関する解釈を述べ、如来蔵思想の解明にもあたっていますね。

松本 そのうち、まず世親といえ、なんといつても『俱舎論』ですね。これは、世親が小乗のアビダルマ論師の時代にまとめたものですが、当時のアビ

ダルマ教団の有力な一派である説一切有部の教義を、批判的に修正したものです。したがって、すでにこの時代から世親は、理論のための理論に陥っていた小乗部派の行き方を、釈尊の本来の教説に帰ることによって、乗りこえようとしていたと考えられます。

池田 そうですね。だいたい当時のアビダルマ仏教というのは、すでに教団の存在そのものが体制化していたと考えられる。とくに、そのなかの代表的な一派である有部の場合は、その主張自体が「有」の偏見に固まってしまうていた。このことは、教団の体制化ばかりではなく、その教義の面においても、生前の釈尊が最も強く批判したバラモンの行き方に、アビダルマ教団がいつしか陥っていたことを意味しています。

そうした背景を考慮するならば、世親が『俱舎

論』をもって、有部の学説をいちいち批判しつつ、
釈尊のダルマ（法）の本来の意味を解明しようとした
姿勢は、それなりに評価できますね。すなわち、
過去・現在・未来の三世にわたって実体が存続する
という、いわゆる有部の「三世実存説」を、ひとま
ず世親は解体してしまつて、真に存在するのは
「如々として来る」ところの現在のみであるという
立場から、いわゆる七十五法を再構成したわけだ
す。

こうして『俱舍論』は、小乗有部のスコラ的な臭
味を帯びたダルマ（法）の体系を、釈尊が説いた本
来の意味でのダルマ（仏法）の論蔵へと変革するこ
ととなった。ですから、後に大乘仏教が続々と渡つ
ていった中国や日本においても、この書はインドの
仏法の基本概念を理解するための必須の教科書と
なつていったのでしょう。

野崎 日本の僧侶が、出家してまず最初に学んだの
も、この『俱舍論』ですね。俗に「桃栗三年、柿八
年」といわれるのをもしつて、「唯識三年、俱舍八
年」などといったそうですが、これほど専門的に打
ち込んでさえ、世親を征服するのには合計十数年も
かかるわけですね。（笑い）

池田 仏法というのは、教義を学問体系として学ぶ
のが目的ではない。釈尊も、大衆の一人一人を救済
するのが目的であつた。すなわち仏は、人間の生き
方を説いたけれども、整然とした学問の理論体系を
説いたわけではないでしょう。

しかし仏法を、非仏教者からの批判にこたへて守る
ため、さらに思想的に他の宗教を乗り越え、リード
していくためには、釈尊の教えを結集し、それを体
系的に整理し、教義を完璧なものにすることが要請
される。その意味でアビダルマ（法の注釈）研究も

必要であつた。それが、法をして久しく住せしめることにもつながるわけです。

そうした意味からすれば、教義を体系化する作業も、だれかが成し遂げなければならなかった。しかし、その際に注意しなければならないのは、仏の教えを結集し、それを体系化するにあたって、あくまで仏と同じ境地に立ち、仏道の実践に励むのでなければ、仏説を祖述することはできないということである。龍樹にしても、世親にしても、そのような実践の裏付けがあつたからこそ、後世に大乘の論師として仰がれるような業績を残すことができたのです。松本 さて、次に大乘の唯識思想家としての世親の活動に移っていきたいと思います。彼はまず『唯識二十論』において、外界の実在性を否定している。一切の存在は固定的な本性をもたず、空であり、幻のようなものであるにもかかわらず、一般的には実

有であるかのように思われている。人間がそのように実有と考えるものも、じつは「識」がつくりだしたものにすぎない、という見方ですね。つまり唯識というのは、大乘の「空」を悟るための方法論であるとされています。

池田 それは、すでに見てきたように、龍樹が自らの実修によつて悟つた「空」の世界を胸中に輝かせながら、「有」の偏見にとらわれていたアビダルマ教団を徹底的に破折し、空は直観智によつて捉える以外にはないという論を展開した。それを世親は、少しばかり視点をかえて、なぜ人間の精神は外界の存在を「有」として捉えてしまうのか——すなわち、迷いのよつてきたる根拠を探究しようとしたともいえますね。その結果、その根拠を「識」に見いだしたわけです。

野崎 そのことを唯識派は、よく夢の例によつて説

明したり、魔術師の呪文じゆもんをたとえとして持ち出した
りしますね。魔術師が呪文をかけると、観客には縄なわ
が蛇へびに見えたりするように、一切の外界の存在もま
た「識」によって実在するかのように現れているに
すぎない、というわけです。

池田 龍樹から世親への流れは、そのまま仏法思想
の深化を示している。だが、世親はこの段階にとど
まらず、さらに一步ふみこんで『唯識三十頌』を著
し、識の根本にある「アーラヤ(阿頼耶||蔵)識」なる
概念がいねんを導き出したわけです。これは、アビダルマ仏
教の段階において、識を眼・耳・鼻・舌・身・意の
六識に分けていたのが、大乘にいたって第七識に
「末那識まなしき」が加わり、さらに八識として「阿頼耶識あらやしき」
を打ち立てたことによって、ほぼ「識」の構造が
確立かくりつされたことを意味します。

松本 さらに中国へ大乘仏教が渡ってからは、天台

宗や華嚴宗が八識に「阿摩羅識あまらしき」を加えて九識を立
てたわけですが、いったい「アーラヤ識」とは、現
代的にいつて何のことでしょうか。また、それを唯
識派が確立したことに、どのような意義があるのか、
といった問題ですが……。

池田 まず「アーラヤ識」というのは、われわれの
経験世界を構成する観念の、その根源にある種子を
たくわえる蔵くらという意味ですね。アビダルマ仏教の
六識の段階では、その認識論の基盤きばんにまで及ぶと、
どうしても観念的にならざるをえなかった。ところ
が、この八識を導入することによって、過去・現
在・未来の三世を通じて変わらざる存在の基底部分
が明らかにされたわけです。過去の経験は、観念の
種子として「アーラヤ識」にたくわえられ、それが
縁しよくはつに触発されて現在に発芽はつがし、また現在の経験は未
来にあらわれるであろう種子として蓄蔵ちくぞうされる。す

なわち、一切の経験事象は、生命の基底部分にたくわえられた種子が薰発^{くんぱつ}して涌出^{ゆじゅつ}するものである、というのです。

野崎 その種子ということですが、デカルトの有名な「炉部屋^{ろべや}の思索^{しぎく}」を示す断片を、このあいだ読んだのですが、そこで同じように「種子」という言葉を使っていますね。すなわち、われわれの精神のうちには、真理の種子、さらには知識の種子があるというのです。これなどは、世親^{せしん}の「アーラヤ識」の断面に光を当てているようにも思えますが……。

池田 東洋と西洋の思想的巨人が、ともに同じような地平に到達しようとしていることは、興味^{きょうみ}ぶかいものがありますね。もちろん、東洋と西洋のあいだでは、思惟^{しゆい}方法や生活習慣も大いに異なる^{こと}でしよう。しかし、人間そのものの永遠の真理にまで達した境地というものは、それらの差異を超越して普遍^{ふへん}

的^{てき}であることが、いまの話からもうかがえると思ふ。

ところで、二十世紀後半の現代にいたって、世界の科学者たちが生命の神秘を解明しようとする流れに呼応^{こおう}するかのようになり、とくに西欧の哲学者や深層心理学者たちが、仏法の唯識^{ゆいしき}思想に注目しつつあるのは、この世親の「アーラヤ識」なるものが、生命の流れを解明する有力な手がかりを与えているからでしょう。また、精神障害という人間生命の根源にかかわる心の病^{やまい}と対決する精神科医たちも、病める人の生命の奥に分け入って、現実^{まこと}に「末那識^{まなしき}」とか「アーラヤ識」なるものの実在性を確認せざるをえなくなっていると聞く。このことは何を意味するかといえば、すでに千数百年も昔のインドにおいて、生命の不可思議な法則^{はふそく}を探究^{たんきゆう}した仏教者が、その膨大^{ぼうだい}な論書をもって、現代文明と人類の行く手を照

らしているということです。

ともあれ、これで釈尊しやくそんに始まるインド仏教の一千年の流れを、ほぼ大筋にそつてたどってきたわけだけれども、今後さらに研究が積み重ねられ、仏法の汲めども尽きない豊かな水脈が、より深く掘り下げられることを、私は期待したい。今や世界の心ある人の眼は、現代に滔々とうとうとして流れる仏法思想に向けられているからです。

おもな参考文献一覧

本書の成立にあたっては、主に対話者が分担してインド学・仏教書を渉猟し、そのうちの一部を参照させていた。なかには直接、対話中に引用した文献もあるが、多くは個々に文献名を挙げることは省略した。ここに、参照した文献の著者名・書名・発行所を一覧にして掲げ感謝の意を表したい。

〈インド仏教に関するもの〉

中村元著『インド古代史』上下 春秋社

宇井伯寿著『印度哲学研究』一―六卷 岩波書店

増谷文雄著『東洋思想の形成』富山房

渡辺照宏著『仏教(第二版)』岩波書店

岩本裕著『佛教入門』中央公論社

中村元著『インド思想史』岩波書店

佐々木教悟・高崎直道・井ノ口泰淳・塚本啓祥著『仏教史概説・インド篇』平楽寺書店

〈「仏典の結集」に関するもの〉

宇井伯寿著『仏教經典史』東成出版社

椎尾辨匡著『仏教經典概説』三康文化研究所

前田恵学著『原始仏教聖典の成立史研究』山喜房仏書林

金岡秀友著『仏典の読み方』大法輪閣

増谷文雄・梅原猛著『仏教の思想①知恵と慈悲』角川書店
渡辺照宏著『お経の話』岩波書店

〈「上座部と大衆部」に関するもの〉

加藤精神著『大乘仏教の起原及び発達』大蔵出版株式会社
平川彰著『初期大乘仏教の研究』春秋社
早島鏡正著『初期仏教と社会生活』岩波書店
塚本啓祥著『初期仏教教団史の研究』山喜房仏書林

〈「アシヨーカ王」に関するもの〉

塚本啓祥著『アシヨーカ王』平楽寺書店
塚本啓祥著『アシヨーカ王碑文』第三文明社
コーサンビー著『インド古代史』（山崎利男訳）岩波書店
ロミラ・ターパル著『インド史』1（辛島昇・小西正捷・山崎元一訳）みすず書房
木村健太郎著『小説アシヨーカ王』第三文明社

〈「ミリンダ王の問と」に関するもの〉

『ミリンダ王の問と』1～3（中村元・早島鏡正訳）平凡社
中村元著『インドとギリシアとの思想交流』春秋社
シルヴァン・レヴィ著『インド文化史』（山口益・佐々木教悟訳）平楽寺書店

〈「東西文化の交流」に関するもの〉

増谷文雄著『仏教とキリスト教の比較研究』筑摩書房

三枝充恵著『東洋思想と西洋思想』春秋社

中村元著『インドとギリシアとの思想交流』(前出)

堀堅士著『イエスと浄飯王』玄文社

堀堅士著『仏教とキリスト教』第三文明社

『ブッダの真理のことば 感興のことば』(中村元訳) 岩波文庫

〈「大乘仏教の興起」に関するもの〉

宮本正尊編『大乘佛教の成立史的研究』三省堂

平川彰著『初期大乘仏教の研究』(前出)

山田龍城著『大乘仏教成立論序説』平楽寺書店

西義雄著『初期大乘仏教の研究』大東出版社

西義雄編『大乘菩薩道の研究』平楽寺書店

〈「維摩詰と在家菩薩」に関するもの〉

『維摩経』(長尾雅人訳) 中央公論社

『維摩経』(石田瑞鷹訳) 平凡社

武者小路実篤著『維摩経』角川書店

渡辺照宏著『維摩經講話』河出書房

紀野一義著『維摩經』大蔵出版株式会社

石田瑞鷹著『実践への道―般若・維摩經』筑摩書房

橋本芳契著『維摩經の思想史的研究』法蔵館

橋本芳契著『維摩經新講』黎明書房

橋本芳契著『維摩の再発見』大蔵出版株式会社

〈「法華經の成立」「法華經の精神」に関するもの〉

坂本幸男・岩本裕訳注『法華經』上中下 岩波書店

坂本幸男編『法華經の思想と文化』平楽寺書店

横超慧日編『法華思想』平楽寺書店

横超慧日著『法華思想の研究』平楽寺書店

金倉圓照編『法華經の成立と展開』平楽寺書店

田村芳朗著『法華經』中央公論社

渡辺棟雄著『法華經を中心にしての大乗經典の研究』青山書院

〈「龍樹と世親」に関するもの〉

山口益著『空の世界』理想社

細川巖著『龍樹の佛教』山喜房仏書林

ヤスパース著『仏陀と龍樹』（峰島旭雄訳）理想社

上田義文著『大乘仏教思想の根本構造』百華苑

三枝充恵著『大智度論の物語』第三文明社

三枝充恵著『龍樹における空の思想』（『東洋学術研究』第十一卷第四号）東洋哲学研究所

桜部建・上山春平著『仏教の思想②存在の分析』角川書店

梶山雄一・上山春平著『仏教の思想③空の論理』角川書店

服部正明・上山春平著『仏教の思想④認識と超越』角川書店

〈全体に関するもの〉

『新編日蓮大聖人御書全集』創価学会版

『妙法蓮華経並開結』

『大正新脩大蔵経』大正新脩大蔵経刊行会

『南伝大蔵経』大正新脩大蔵経刊行会