

『今昔物語集』天竺部における釈迦仏 ならびに衆生の理解(3)*¹

柏木寧子

【要旨】

『今昔物語集』天竺部五巻はその全体を以て、釈迦仏出現という一大出来事の再現・把捉を企図している。編纂者にとって、出来事は一方で、確かにこの日本の地に及び、いまなお人々を巻き込んで、過ぎ去りきらずにある、と感じられたことだろう。だが他方で、かつて天竺の地に現れて去った肉身の仏を思うとき、その身体の一回性、その身体を包んだ時空やそれを直接感覚し得た衆生の特権性は、動かし難く感じられたことだろう。諸説話は、最後生の仏、前生の仏の言動を具体的に描くとともに、仏の眼差に捉えられた衆生の存在真相を明らかにして、衆生の存在の終極あるいは彼方であるところの仏の存在を示唆している。仏の存在をあらゆる二側面、仏の知への到達、および菩薩の行の成就のうち、本稿では仏の知への到達について見る。

まず、仏への志において何が問い求められたかを見る。仏への歩みの発端、発菩提心には、輪廻する存在の虚しさへの気づき、また、虚しさの克服としての、存在の終極への希求が含まれている。説話は、虚しさの克服という課題が、自己一身および他の一切衆生について、同時に問い求められていることを描いている。膨大かつ不可知の前・後生を含め、自己の存在全体を問おうとする視座が、自己と一切衆生との連続的把握を可能にしたと考えられる。

次に、何を知ることによって仏が仏となったかを見る。仏の知はもとより不可測的である。説話が叙述するのは、衆生教化の実践的次元における仏の知の作用ならびに表現であり、知全体のごく限られた側面にすぎない。だが、諸説話は明瞭な意図をもって、仏の知の特質を描こうとしている。仏は衆生に向き合うとき、通約不能なる各存在を、そのつどありのままに知る。衆生の存在全体を端緒・終極をもつ一個の志向性として把捉し、それをその衆生に固有の物語として表現するのが仏の知である。万物万象を貫く理として仏が見出した因果あるいは縁起の法は、仏においては、死せる普遍に墮することなく、常に個別的存在の具体相として如実に知られていた。仏の知の仏の知たる特質はここにある。

【目次】

第二章 因縁の終わりの物語——釈迦仏出現の意味

- (1) はじめに
 - (2) 仏の知への到達——最後生から理解される釈迦仏
 - (i) 何が問われたか
 - (ii) 何が知られたか
 - (iii) 結びに代えて——衆生への開かれ
-

第二章 因縁の終わりの物語——釈迦仏出現の意味

(1) はじめに

釈迦仏の出現は、およそ仏法を受け容れる者にとって、広大な衆生世界全体の更新ともいふべき一大出来事であった。衆生としての最後生を人界に受けたとき、釈迦の身体は光を放ち、三千大千世界を照らしたという*²。拡散する光は、仏の知や衆生教化の廣大無辺さに対する信から生ずる表象であろう。初転法輪以降、四十余年の教化を行って仏が滅すると、その教法・教団は時・処の隔たりを越え存続・伝播した。この日本も肉身なき釈迦仏の教化が及び得た範囲、仏の知の光に照らされて更新された世界の一隅にほかならない。『今昔物語集』編纂者にとって釈迦仏の出現は、自らの今・此処をも巻き込んで生起した出来事と受けとめられていたはずである。

しかしまた、思慕の念をもって仏への接近を希求する者にとって、古代・天竺と自らの今・此処との隔たりはあまりに大きくも思われたことだろう。末法の世、粟散辺土の地に生きる衆生の眼に、釈迦仏を生んだ古代・天竺は特権的光輝に満ちた時空と見えたはずである*³。

古代・天竺の仏への憧憬とは、いいかえれば、特定の時・処に出現し、人々に姿を見せ声を聞かせた、親しい肉身としての仏への憧憬である。肉身としての仏はもはやない。その足がかつて踏んだ地、その舍利を今も納め祀る塔は、天竺まで身を運ぶなら触れもし、見もすることができようが、この日本で肉身としての仏を直接感覚するための物的痕跡は求められない。人々は祭祀を行い、霊魂としての仏に接近することを図る。人々が霊魂としての仏を招き願いをか

けるとき、仏の靈魂の無窮なること、その呪的作用の無辺際なることが期待されていたであろう。また、その祭祀が成就するとき、靈魂としての仏の実在がより深く信じられもしたであろう。だがたとい靈魂としての仏への接近の途が確保されたとしても、肉身としての仏に近づこうする希求がそれゆえ止んだ、とは思われない。肉身顕現という一回的出来事の掛け替えなさは、祭祀を介し間接的に仏に関わるほかない人々において、むしろ強く自覚されたのではないか。仏は超越的で衆生と次元を異にする存在であるといわれる。仏法が伝播し、肉身としての仏からの距離が拡大するにつれ、仏の超越性、教法の普遍性が強調されるようになり、遂にはその教法と一体的な法身という身体も想定されるに至る。だが不滅の身体という観念がいかに魅力的であるとしても、この世界に一度現れ、人々との直接的交わりを生き、時間にさらされて滅んだ肉身に対する思慕の念は、容易に消えはしなかっただろう*4。他者と親しく交わり、はかなく滅び去った肉身に対する思慕・憧憬の念は、菩薩時代の修行を想定して語られる数々の前生譚のなかで、仏伝における場合以上に多様な形象化を得ることになる。

『今昔物語集』天竺部は、個々の説話の具体的叙述を以て肉身としての仏の形姿・活動を捉え返すとともに、諸説話の集積から成る大きな物語を以て、衆生の存在の彼方、およそ存在という存在を超えた存在としての仏を指し示そうとしている。

(2) 仏の知への到達——最後生から理解される釈迦仏

(i) 何が問われたか

仏という存在の発端、すなわち、衆生が衆生であることをやめようと決意し、衆生超脱の途を模索し始める、とはどのような決意・志向であるのか。仏への修行の途は長大であるといわれる。過去七仏の第一、毘婆尸仏が出現したとき、その毘婆尸仏に結縁して初めて菩提心を発したのが釈迦菩薩であったとされる*5。以来無数の生死を貫いて反復・継続的に発し堅められた菩提心が、九十一劫の修行を経て遂に成就し、仏が出現する。発菩提心の経緯を主體的に描く説話は、仏伝中の一話、いわゆる四門出遊の説話である。

あるとき悉達太子が蘭に遊ぼうと城の東門から出発したところ、浄居天が老翁と化して現れた。「此は何人ぞ」「此は老たる人也」「何を老たるとは云ぞ」「此の人、昔は若く盛なりき。今は齡積て形衰へたるを老たる人と云ふ也」

「只此の人のみ老たるか、万の人皆此く有る事か」「万の人皆此く有る也」(I-03, p.11)。従者とこの問答を交わしたのち太子は外出をやめ宮に帰る。次に南門から出発したとき、浄居天は病人と化して現れ、太子と従者は再び問答する。「此は何人ぞ」「此れ病ひする人也」「何なるを病人とは為ぞ」「病人と云は、耆に依て飯食すれども癒る事無く、四大不調^{いゆ}ずして、弥よ変じて百節皆苦しむ。氣力虚微して、眠り臥て不安ず。手足有れども自ら運ぶ事不能して、他人の力をかりて臥し起く。此を病人と為也」「此の人のみ此く病をば為か、又余の人も皆而るか」「一切の人、貴賤を不^{えらば}折ず皆此の病有り」(p.12)。三度目、西門から出発したとき浄居天は死人に化して現れる。「此をば何人とか為する」「此は死人也」「何なるを死人とは云ぞ」「死と云は、刀風形を解き神識身を去て、四大の諸根又知る事無し。此の人世に有て、五欲に貪着し財宝を愛惜して、更に無常を不悟ず。今は一旦に此を捨て死ぬ。又父母・親戚・眷属も命終て後隨ふ事無し。(後略)」「只此の人のみ死ぬるか、余の人も又而か有るか」「人皆此く有也」(p.14)。四度目、北門から出発して樹下に端坐し一人「世間の老・病・死の苦しむを思惟」(p.15)したとき比丘と化した浄居天に会う。「汝は誰人ぞ」「我は此比丘也」「何なるをか比丘と云ふ」「煩惱を断じて、後の身を不受ざるを比丘と云也。世間は皆不常ず、我が学ぶ所は無漏の正道也。(中略)永く無為を得て解脱の岸に至れり」(pp.15-16)。太子は初めて喜び帰る。出家・修行の志がこのとき懐かれている。

城内で何ら不如意のない生活を送る悉達太子が、浄居天の導き、従者との対話を通じ、衆生の存在の現実と理想、問いとその解決方向に目を開かれていく。存在の現実とは何か。まず、(1) 衆生がことごとく古い病み死にゆく存在であること、(2) 死は終わりを意味せず、死しては生まれ、生まれては死に行くことの無限連鎖こそ衆生の境涯であること、が挙げられる。(2) の輪廻説は、これ以前にすでに知られていたと推測される。「後の身を不受ざるを比丘と云也」という比丘の発言は、輪廻説を前提としているからである。四門出遊の出来事の核は、輪廻説の把握というよりもその再把握、あるいは、自らの身にひきあててのその問題性の自覚にある、というべきであろう。すなわち、(1) (2) をあわせるとき、ほかならぬ自己の存在の現実として、(3) さまざまな衆生の身を受け己は無限に輪廻してきたが、どのような身に何度生まれ変わろうと、つねに老・病・死の苦しみを免れなかったし、また、このままでは今後も免れないであろうこと、が浮かび上がる。自己の存在のあらゆる具体相を太子が知り得るのは修行後であったとしても、存在根幹に食い入る苦、膨大な自己の存在全

体を覆う虚しさが、ここで予見的に自覚されたと考えられる。存在の現実に直面した太子は、あわせて目指すべき理想をも知る。すなわち、人は衆生の境界を超えようとの希求を懐くことができ、実際、その成就に至り得る、ということを知る。衆生の存在が虚しいのは存在が終極を欠いているからである。存在の終極に達し、老・病・死の苦を止滅させることが求められる。苦滅を実現するとき、虚しいと見えた自己の存在全体、衆生として重ねたすべての生死は、目的に至る過程としてそれなりの意味を回復するであろう。存在は、それが超脱されることにより初めて、意味を捉え返されるのである。

苦滅を志す太子において、自己の苦滅という問いと一切衆生の苦滅という問いは、連続的あるいは一体的に捉えられている。出家・修行に向かう太子は、一切衆生の苦を救おうという願望を繰り返して述べる。出家・修行の目的は、まずは自己一身の問いの解決にあるはずであり、自己一身の問いの解決を志向しない出家・修行は成り立たないと思われる。にもかかわらず、たとえば、父浄飯王に向かい最初に志を告げるときの言葉は「恩愛は必ず別離有り。唯し願^{ねがはく}は、我が出家・学道^{ゆゑ}を聴し給へ。一切衆生の愛別離苦を皆解脱せしめむや」(I-04, p.17、傍点引用者、以下同)であり、いよいよ出家しようとして従者に告げる言葉にも「我今、一切衆生の為に煩惱・結使の賊^{がうぶく}を降伏せむと思ふ。(後略)」(I-04, p.19)とある。また、太子出生以来、陰に陽にその傍ら^{たう}にあって加護・礼拝する諸天の発言にも「薩波悉達、国を捨父^{おぼ}を別れて無上正直の道を求め一切衆生の苦を救はむと思す(後略)」(I-05, p.23)とある*⁶。自己一身の問いは表立っては言及されない。自己の苦滅と一切衆生の苦滅、二つの問いはどのように繋がり得るのか*⁷。

自己と一切衆生との間に繋がりを見る見方は、輪廻説の受容によりもたらされたと考えられる。四門出遊説話が示唆するように、衆生全体を見ることと、無数の前生・後生をもつ自己の存在全体を思うこととは連続的であり得る。輪廻説を受け容れるとき、自己の存在はそもそも他者性・外部性を含んで成り立つものとなり、一切衆生の存在と通底可能になる。自己の存在のうち、現に明らかなのは今生この身の自己だけである。この身の自己の出生前・死滅後は全く不可視である。不可視がすなわち、自己の非存在を意味するのか、別様の存在を意味するのか、別様の存在であるとすればその始まり、終わりはいつであるのか、如何とも知れない。肯定も否定も確実にはなし得ない輪廻説をあえて受け容れるとは、不可視の時間への膨大なる延長をもつものとして自己を仮想するということである。現に感覚を以て捉え得ているこの身の自己でない自己、

いわば外部的・他者的自己をあわせもつことにより、自己の全体が成る、と仮想することである。このような仮想に立つとすれば、この身に生じた問いは必ずしもこの身において解決されるとは限らない。この身の成り立ちの根幹に関わる問いは、全体的自己の視点において問われない限り、真に解決されることはないだろう。老・病・死の苦、存在の虚しさという問いは、そのような種類の問いである。すでに生きられた無数の自己、現に生きられつつあるこの身の自己、これから生きられるであろう無数の自己、すべてを救おうとする志を立て、輪廻という存在構造の解体を目指さなければならない。数知れない自己の生のすべては、同じ問いを以て根底を貫かれつつ、それぞれ異なる外貌をもっているだろう。根底に横たわる問いは一つでも、その具体的現れはそのつど変化するからである。すべての外貌を把握し、あらゆる変化への対応を尽くして問いを根本的に解決することがどれほどの難事であるのか、ほとんど想像を絶する。自己一身の問いと一切衆生の問いとは、このとき類似するものとなり、連続性の想定が可能になると考えられる。全体的自己の表象は、膨大にして内容の知れない点において、広大・多様な一切衆生の表象と重なり得る。全体的自己を苦滅に導くという困難な問いがもし、解決され得るなら、一切衆生を苦滅に導くという困難な問いも、同じく解決されるだろうと信じられる。「一切衆生の苦を救はむ」という志を太子が立てるとき、自他の問いの連関構造、またその解決の連関構造をどこまで知っていたかはわからない。如実に知るには問いの解決時点を待たなければならなかったであろう。だが構造を解明するまでもなく、二つの問いはその解決の途方もない困難さで類似し、連続的あるいは一体的と見える。菩提心を発すとは、難中の難というべき課題にあえて挑む志を立てることなのである。

(ii) 何が知られたか

仏という存在が出現したとき、すなわち仏の知をもつ人が現れたとき、その人は何を知って仏となったのか、仏の知とはどのようなものと推測し得るか。悉達太子は出家後師を求めて仙を訪ね、「〔(前略) 汝、我為に生老病死を断ずる法を可説し〕」(I-05, p.23)と請うた。仙の応答を聞き、「〔我れ汝が説く所の生死の根本を知ぬ。又何なる方便を以か此を断ずる〕」(p.24)と重ねて問い、結局その仙の境位に飽きたらず離れ、苦行・瞑想行を修してついに仏の知を得た。「〔一切衆生の為に法を説給へ〕」(I-07, p.30)という梵天の勧請に従い、やがて初めて教法が説かれたという。成道や初転法輪をめぐる説話の叙

述は簡略であり、いわば事蹟の輪郭が素描されるだけである。何が知られ説かれたのか、内容に立ち入った叙述はなく、仏の知は「一切種智」「苦・集・滅・道の四諦」（I-07, 08, pp.30-31）といった概念で示されるにとどまる。説話の関心は、仏の知の理論的把握には向かわず、実践的次元におけるその働き・現れの多様な諸相をそのまま再現することへと向かう。実践的次元とは、仏と衆生が接触・交渉する次元であり、そこでの仏の知は、自ずと各々の衆生に相応した働き方・現れ方をとる。すなわち、相手の現実の状況に関わる限りでの働き、また、相手の理解の及ぶ限りの表現とならざるを得ない。だが、衆生という媒介項の介在は、仏の知の仏自身に即したありように加わる制約性であるとしても、仏の知本来のありようを曲げるものではない。衆生世界の全体・細部を見尽くすところに成り立つのが仏の知であるとすれば、衆生との接触・交渉の場面にこそ、仏の知の特質が開示されると期待される。

衆生と接触・交渉する仏は、衆生の過去および未来を見る。仏が仏自身の過去を知っていたこと、現在に過去の因縁の果を現しつつあるという自覚を常にもっていたであろうことは、諸々の説話に窺われる*⁸。自己一身の全因縁を見尽くす知がすでに人知を超えているが、仏の知はさらに途方もなく、仏の出合い得る一切衆生の過去・未来を覆う。いささか眼力を用い得る仏弟子たちに比べても、仏の眼力は桁外れである。超・無量の時間を超えた過去へと瞬時に溯る眼力について、次の説話が示している。

一人の老翁が生活苦を歎き、出家の志をもって仏の教団を訪れた。最初に対面した舍利弗^{しやりほつ}は出家の因縁を確かめるべく定に入ったが、三日後定から出て言った。「汝が過去の八万劫を見るに、更に出家の業なし。一塵の善根^{しゆせ}を不修ず。何を以てか汝に出家を許さむ」（I-27, p.77）。翁は目連・富樓那・須菩提^{ちやう}らを次々に訪ね出家を請うが、ことごとくに拒まれた。「五百の弟子等、各杖木^{もく}を取て打ち、瓦石^{がわしやく}を拾^{ひろひ}て追ひて、更に出家を不許^{ゆるま}ず。然れば翁、祇園精舎^{かど}の門^いに出て啼泣して居たり」（同前）。仏が翁を見出すのはこのときである。仏は翁を見、泣く理由を尋ね、憐れんでその身に触れ、出家を許す。

其の時に、仏此^{たまひ}を見給^{いで}て、門に出給^{とひ}て翁^{のたま}に問^{ありて}て宣^{ありて}はく、「何の故^{ありて}有^{ありて}か、汝^ご爰^{なき}に哭^{もし}居^{ある}たるぞ。若^{ある}願^{ある}ひ思^{ある}ふ事^{ある}の有^{ある}か、我^{ある}れ願^{ある}ひに随^{ある}へむ」と。（中略）
其の時に、仏立^{ごんじき}寄^も給^もて、金色^{こんじき}の御手^もを以^もて翁^{かうべ}の首^{なで}を撫^{なで}て宣^{ありて}はく、「我^{ありて}れ願^{ありて}を發^{ありて}して仏^{ありて}と成^{ありて}し事^{ありて}は、如^{ありて} 此^{ありて}等の衆生^{ありて}に値^{ありて}遇^{ありて}して利益^{ありて}せむと也。然^{ありて}れば「汝^{ありて}が本^{ありて}懐^{ありて}を遂^{ありて}」と思^{ありて}もふ」と宣^{ありて}て、翁^{ありて}を具^{ありて}して祇園精舎^{ありて}の内に

いり
入給ぬ (pp.77-78)。

仏の命を受けた舍利弗は、早速授戒儀礼を行うものの、なお不審の念やまず、仏に所以を問うた。仏の応答は次の通りであった。

「汝善く聴け。此翁は過去の八万劫の土地を塵と成して一劫に充てて其の数よりも前に、人と生れて獵師と有き。鹿を射と思て待ち立りし間、俄に虎来て喰むと為し時、獵師虎の難を免かれむがために、只一度「南無仏」と申しき。其の獵師と云は此翁也。然れば、其の善根不朽ずして于今有り。此に依て出家を許す也。汝は其れを不知ずして出家を不許さざる也」(p.78)。

出家をするには善因が必要である。出家の志をもつ翁のために、舍利弗は過去八万劫、すなわち無量というに等しい時間を点検にかけ、善因を捜したが「一塵の善根」すら見出せなかった。仏の眼はしかし、その無量の時間にまた無量を乗じたほど遠大な時間の、さらに前へと溯る。いわば、超・無量の時間のさらに外部の時間まで通観し、そこで極微の一善因を見出して、翁に出家を遂げさせる。翁が苦滅への道に入り得たのは、仏のそうした超絶的眼力、すなわち知が働いたためであり、また、たとえ極微の善因であれ、かりにも善因があれば必ず助け、結果させようとする仏の意志、「願」が働いたためである。さらにいえば、まさしくこの翁のように苦滅から遠い衆生に向けて、仏の慈悲が働くためである。泣き居る翁に目をとめ言葉をかけ、近づいて体に触れる仏の一連の行動が示すのは、仏の知や意志が働くとき、それらとともに仏の慈悲もまた働いている、ということであろう。

衆生を苦滅の道に導くとき、仏の眼はその衆生のうちに、苦滅の因を見ている。苦滅の因とは、その衆生が過去生あるいは現在生においてなした、何らかの善行である。善行が一度なされ、そのとき作られた因業が未だ滅びずあるのならば、その因業に拠り、その因業を因業として展開させて、苦滅の途が始まり得る。衆生に何ら苦滅の因がないと見れば、新たな因を作る機を与えるべく、仏はその衆生の前に自ら出向くこともある。たとえば、ある長者が九十歳になり、善行なく死を迎えようとしているのを見た仏は、彼に善行を促すべく、三年通ってその門前で乞食を行じた。

仏慈悲を以て彼れを教化せむが為に、其の門に三年立給へり。而るに長者、邪見翻る事無くして、人を以て或は杖木を取しめ、或は瓦石を拾しめて、仏を打ち追しめ奉る。如き此き日々に打ち追ひ奉ると云へども、仏尚門に立給へり。長者弥よ瞋恚を発して、遙に遠く追ひ遣り奉りつ。然尙門に立給へり。如此くして三年を経たり（I-34, p.91）。

このときは結局、長者に布施を行じさせることができず、長者家の母牛・仔牛が乳を供養し、仏から未来の生天を予告されたという*9。また仏は、仏と直接出合い得る因縁がないと予め知れている一老婢のためにも、あえて教化の方便を尽くし、老婢が自ら心を翻すのを待ったことがある（III-19）。このときも老婢は仏の教化を受け容れず、仏は結局彼女に縁ある羅睺羅を遣わし、のち自ら教化したという。過去に作られた因があれば見出し、なければ新たに作り得よう誘導して、仏は向き合う衆生のため、苦滅への道の端緒を設定・明示する。

過去無量の時間を貫いて各々の衆生の歩むべき道の端緒を見出す仏の眼は、同じく未来無量の時間を貫いて、その終極をも先取・予見する。仏による授記は、たとえば次のように行われている。一人の貧女が毎夕仏のもとを訪れ、一本の枝に掛けた糸を供養した。仏が理由を尋ねると、女は応えて、仏法を学び成仏して一切衆生を利益したい、という願いを述べた。

仏此れを聞き給て讚歎して、「善哉善哉」と宣て授記し給ふ。「汝ち如き思て我れを供養せる功德に依て、未来世に仏に可成し。名をば善事如来と可申し。願の如く一切衆生を利益せむ」と説き給ひけり（I-33, p.90）。

また、あるとき仏とその弟子たちが乞食を行じようとしていると、伎楽を奏する人々の一団が偶々行き合った。彼らは仏を見て歡喜・礼拝し、伎楽を以て仏とその弟子たちを供養した。

仏此を見給て、微笑して阿難に告て宣はく、「此の伎楽を唱て我を供養しつる輩、此の功德に依て、来らむ世一百劫の間、三悪道に墮ずして天上・人中に生れて、常樂を可受し。一百劫の後は、皆辟支仏と可成るべし。名をば一に同くして妙声と可云し」と説給ひけり（I-35, p.93）。

また、あるとき仏は一人の王子について、七日後の死と墮地獄とを予告した。これを聞いた阿難が教化に趣き、王子は六日後に出家し七日後に死んだ。

其の時に、仏のたまはく、「此人この、一日の出家の功德よりに依て、即ち四天王天に生れて毘沙門の子と成て、諸の天女なりと五欲の楽たのしびを受く。其の天の命五百歳満て後、忉利天のちに生れて、天帝釈の子と成て其の命千歳、其より夜摩天みちに生れて、其王そのの子と成て其の命二千歳、其より觀史多天とに生れて、其の王の子と成て其命四千歳、其より化樂天くらくに生れて、其の王の子と成て其の命八千歳、其より他化自在天いのに生て、其の王の子と成て其命一万六千歳、如かくのごと此く六欲天うくに生れて楽を受る事七返ならむ。皆中天ちゆうえう無し。一日の出家の功德、二万劫の間悪道おちに不墮うくべずして、常に天うくべに生て福を可受し。最後の身しんに人中にんぢうに生れて財たからゆたか豊おなり。老おいに臨のぞみて世を厭だうひて出家して、道をさめを修とて辟支仏びやくしぶつと成て其の名を毘帝利びたいりと可いふべ云ふし。広く人天にんでんを度とすべし」と説ときたまひ給まひけり（I-22, pp.63-64）。

衆生がなした僅かの善行は、仏が讃歎したり呪願したりするとき、苦滅の果実をもたらず種子として意味づけられる*¹⁰。死に際一日限りの出家であれ、酔った勢いによる不本意な出家であれ、あるいは、一本の枝にかけた糸や腐った米のとき汁による布施であれ*¹¹、仏がその行為者たちに告げるのは、各人にとってそれらの行為は、自らの存在を終極させるための決定的端緒となる、ということである。示された端緒と終極の間は遠い。終極とは「仏」「辟支仏」になることであり、それまでの百劫・二万劫という時間はおよそ衆生の想像を絶している。だがどれほど現実感からかけ離れた未来のことであっても、終極が明確な内実をもって先取・予見されることの効果は大きい。仏の眼差を介して衆生は自らの存在の全体像を与えられ、一個の志向性としての自覚をもつようになる。必ず到達すべき目的に繋がって現在の自らがあることに気づくようになる。

苦滅への道に入るとは、衆生が自らの存在全体を、一つの目的において終極すべき志向性として把握する、ということである。現に目的へと向かっているのか逸れているのか、直路にいるのか迂路に入っているのか、自らの現在を絶えず目的側から見る視座を獲得・保持する、ということである。自然状態における衆生は、自らの存在全体を見る視座を欠き、あるいは、そもそも存在全体を意識することが稀である。自らの存在様態について、その現実も理想も、理

想を実現する方法も、いずれも定かに知らない。自らの存在に対する全き無知が衆生の常態であり、衆生教化のためにはまず存在の全体像が提示されなければならなかった、といえる*¹²。

教化の叙述を通じて、説話は、衆生の個々別々なる存在の相をそのつど具体的に知る仏を描く。多生の連なりとしての衆生の存在は、その衆生に固有の、その意味で特殊な諸々の出来事を含み、出来事相互の因果連関によって展開していく。仏は仏の出合う限りの衆生について、衆生の現に生きつつある因果連関を、それを構成する出来事の具体的内容とともに知る。知り得た因果連関と出来事は、物語として語られる。衆生の存在の現実とその由来、理想とその到達経路がそこで告げ知らされる。仏に親しく眼差される衆生で、理想に到達しない者はおそらくない*¹³。自らの存在に固有の因果連関を展開し終わるとき、遅速の差こそあれ、いずれの衆生も仏となるであろうことを、仏の知は捉えていると思われる。

説法を以てでなく物語を以て行われる教化は、衆生の蒙昧というより、衆生の存在の構造と仏の知の精妙とを表しているといえよう。因果あるいは縁起の法は、現実世界のあらゆる存在を貫く理として仏に見出された。実体不在の現実世界でこの法だけが真の存在であるともいえる。だが、因果あるいは縁起の法を理の形で説いたとしても、それで衆生が各々の苦滅を実現できるわけではない*¹⁴。苦滅への道の始まりは、衆生各々が各々に固有の存在を自覚するところにある。仏の教化はつねに、衆生各々を各々の道の端緒に立たせるべく行われるのであって、一つの普遍の道に引き入れようとするものではない。因果あるいは縁起の法をたんに理として学び、説くことなら仏弟子たちにもできる*¹⁵。仏の知の仏の知たる所以は、通約不能の各々の衆生により現に生きられつつある因果連関、理に決して還元されることのない生ける因果連関を、出合った衆生のすべてについて如実に知り得た点にある。

(iii) 結びに代えて——衆生への開かれ

輪廻する存在の虚しさに気づき、虚しさからの脱却を希求して始められた悉達太子の修行は、輪廻する存在の構造を知り、自らその終極に到達するとき、半ば成就する。それが半ばの成就であるのは、太子の修行の志に「一切衆生の苦を救はむ」(I-05, p.23) ことが述べられているからであり、自らのみならず一切衆生をも各々の終極へと到達させるとき、修行は初めて全き成就に至る。

実際、説話が描く成道後の釈迦仏は、つねに衆生との接触・交渉のうちにある。あるいは親族をはじめとする人々を出家に導き、あるいは在家の人々の供養を受けて説法し、あるいは外法の地にすすんで赴き、乞食を行じて人々のために呪願する。帰依する者、敵対する者、仏法にまだ触れていない者、神々・動物など、あらゆる衆生を教化して入滅のときを迎える。

仏と衆生が出合うということ、出合った衆生を仏がことごとく救うということは、どのようにして可能になっているのか。神通力を具える一方、有限の肉身でもある最後生の仏は、実際どのように衆生と交わっているのか。仏と衆生との出会いの裏には、仏がその前生に菩薩として重ねたもろもろの行があり、仏となって衆生と交わるときにも、菩薩であったころの情念の深さがなお保たれているように見える。次節では、菩薩の行を成就した存在としての仏について問う。

(以下次稿)

* 1 本稿は、拙稿『『今昔物語集』天竺部における釈迦仏ならびに衆生の理解 (1)』、平成17年度～平成19年度科学研究費補助金研究成果報告書 [基盤研究 (C)、研究課題番号: 17520017、研究課題: 日本における超越観念の深層構造に関する倫理学的基礎研究——神・仏・天の歴史的展開とそれを貫くものの把握の試み——、研究代表者: 豊澤一]、2008年、pp.7-20、および『『今昔物語集』天竺部における釈迦仏ならびに衆生の理解 (2)』、『山口大学哲学研究』第16巻、2009年、pp.1-19、を承ける。前の二稿の内容は以下の通りである。

序

第一章 因縁の物語——衆生の存在の真相

- (1) はじめに
 - (2) 善因楽果の因縁物語——説話の基本的な型
 - (3) 善因楽果の因縁物語——布施における発願
 - (4) 善因楽果の因縁物語——布施における知と行
 - (5) 悪因苦果の因縁物語——悪因苦果の内容
 - (6) 悪因苦果の因縁物語——殺生譚が示す衆生の本性
 - (7) 悪因苦果の因縁物語——殺生譚が示す救済の方途
-

* 7 四門出遊の説話には悉達太子の「慈悲」が描かれる。すなわち、病人を見たときの太子の反応として「太子、慈悲の心を以て彼病人の爲めに自ら悲を成して」「太子車を廻して宮に返りて、自ら此の事を悲て弥よ樂ぶ事無し」（I-03, p.12）と述べられている。

太子が一切衆生の苦滅を希求したのはその「慈悲」ゆえである、という説明は、間違いでないとしても、十分な説明とはいえない。すでに自己一身の苦滅を遂げているのであれば、その実績・余力をもって、次には他者のために働こうという目的を掲げるのも理に適っているといえよう。だが、いまだ自己一身の苦滅が遂げられない時点で、他者の苦滅という希求を、なぜ、確実な目的として掲げ得たのか。希求がたんなる夢想到に終わらないこと、その実現の努力が徒勞に帰さないことを、何を根拠に信じ得たのか。自他の関係性について、予めどのような理解がもたれていたかをさらに問う必要があるだろう。

* 8 一例を挙げれば、最後生を人界に受ける直前の釈迦菩薩は、天界から人々を見下ろして、父母とすべき因縁をもつ浄飯王と摩耶夫人を選定したという。「此て菩薩、閻浮提の中に生れむに、誰をか父とし誰をか母とせむ」と思ひて見給ふに、「迦毘羅衛国の浄飯王を父とし、摩耶夫人を母とせむに足れり」と思ひ定給つ」（I-01, pp.4-5）。浄飯王との過去生における父子関係については釈迦仏自身の語りがあり（II-04）、摩耶夫人は、釈迦仏との母子関係が無量劫以来であったと語る（III-33）。なお巻第五には摩耶夫人前生の鹿母夫人の説話が収められるが、鹿母夫人が後生に摩耶夫人に生まれたとの明示はない。また、鹿母夫人が、未来に一人の正覚を得る子を生もうと誓願を立てたとの記述も、原拠にはあるものの『今昔物語集』では省かれている（V-05. p.411, 注49）。

* 9 このほかにも、仏の居所近く住しながら一度も布施を行ぜず、過去生に作った善因業も尽きて、死後地獄に生まれた長者があったことが語られる（II-41）。善行の機縁が与えられても、必ずしも常に衆生がそれを用い得たわけでないことが窺われる。一方、仏がある王子について、その間近な死と墮地獄とを予見したとき、その語りが機となって王子が出家し、墮地獄を回避したという話もある（I-22）。

* 10 より根本的には、衆生の善行あるいは「善」の成立について、仏の関与の内実を問う必要がある。たとえば、極微の一善因を見出されようやく出家を遂げた翁の場合、その善因とは「南無仏」という呼びかけであり、仏が不在であればそもそも成り立たない行為である。また、善行としてしばしば描かれる布施は、「〔前略〕袈裟を不着ず、呪願を不為ずして人の施を受くる比丘は、此れ畜生の報を得る也。（後略）」（III-06, p.216）といわれるように、一種呪的な行為と見做されている。布施が呪的な行為であり、布施

において成立する「善」が呪的な力であるとすれば、その呪性は衆生と仏のどちらに由来するのか。衆生に内在する微弱な呪性が仏に助けられて活性化するのか、それとも、「善」自体、諸仏が衆生のために設けた方便であり、呪性はひとえに仏に由来するのか。検討を要するであろう。

*11 酔った勢いでの不本意な出家についてはI-28、腐った米のとぎ汁による布施についてはI-11を参照。前者では「〔(前略) 此の出家の縁に依て、後に道果を証すべし〕」(p.79)、後者では「〔汝^{なむ}此^{この}功德^{より}に依て、天上に生れば初利天の王と成り、人界^{にんがい}に生れば國王^{なる}と成べし。此無限^{これかぎりな}き功德なり〕」(p.37) という仏の言がある。後者にいわれる、天あるいは王としての転生は、必ずしも衆生の存在の終極ではない。あくまで中間点であろうが、布施をなした女の現在の境涯に比べ、より終極に近いと目される境涯ではあろう。この場合も終極への志向が前提となっていると考えられる。

*12 存在の全体像を提示したのち、目的・理想としての終極を目指す衆生に対し、仏はいかなる方法を示したか。善悪とそれに関わる因果を知り、新たな悪因を作らないこと、すでに作った悪因の果は、それと自覚して甘受・忍耐し、可能であれば現出の抑止に努めること、作善に努めること。およそ以上のような内容として要約されるだろう。このうち、すでに作った悪因の果について「可能であれば現出の抑止に努める」とは、たとえば次のような説話に基づく要約である。舍利弗はあるとき仏に、その「肥たる」体軀を咎められ、「攀縁^{へんえん}」（いかり・怨み）を懐いて籠居した。年来舍利弗を請じ供養してきた諸人は請を拒まれ窮してしまい、仏に訴えた。

仏此の衆に告て宣^{しゆ}はく、「舍利弗は前世に毒蛇と有りき。此に依て前世の心深かりし習^{ならひ}の故に、今我が云ふ事^{きき}を聞て怨^{あた}を成す也」と宣^{のたま}ふて、即^{すなわち}舍利弗を召て宣^{めし}はく、「汝^{すみやか}、速^{しやう}に人の請^{うけ}を受て仏法の為に師と成れ」と。時に舍利弗、仏の教に随^{したがひ}て国内の諸^{もろもろ}の人の請^{ごとく}を受て仏事を勤める事、本の如也けりとなむ語り伝へたるとや（Ⅲ-04, pp.213-214）。

怨み易い性情は過去生の悪因の果が現出したものである。その性情に生まれつくこと自体は抑止しようがないとしても、現実^{じゆんじつ}に怨みを懐かないよう、あるいは懐いた怨みを速やかに解くよう、性情を統御することは可能である。そのように仏が教えていると読める。

ただし、このような教えは『今昔物語集』編纂者の意図でとくに書き込まれたようである。テキスト注に次のようにある。「以下、本話及び注好選で、舍利弗が釈迦の教えに従ったとするのは原拠を改変したもので、大智度論では、釈迦が舍利弗の本生を説い

て「世世心堅不_レ可_レ動也」、即ち前世の毒蛇の習性が生々世々に残っているので、舍利弗の心を変えることは出来ないと言った、と結んでいる」(pp.213-214, 注30)。

*13 このように推測し得る根拠として、たとえば次の箇所を挙げることができる。父王を殺し、その罪の意識から仏に会いに行くことを躊躇っていた阿闍世王が、意を決して仏を訪れたときのことである。

仏王を見給^{たまひ}て、「彼は大王阿闍世か」と問給^{とひ}ふに、即ち果を証して授記^{かうぶ}を蒙^{まう}れり。
仏の宣はく、「若^もし我れ汝^{だう}を道^{いれ}に不入^{あるべから}ずは、不可^{なむ}有^{もと}ず。今汝^{きた}ち、我が許^{もと}に來^{きた}れり。
既に仏道^{いり}に入^{いり}つ」と(Ⅲ-27, pp.271-272)。

「授記を蒙れり」とあることから、正覚を得た仏にはなれなくとも、少なくとも辟支仏にはなれる旨、阿闍世王に対し予告がなされたのであろう。なお、文中の「不可有ず」について、テキスト注は次のように述べている。

直訳すれば、それですませることは出来ない。ただし、以百因縁集は「吾若不_レ成_レ仏_レ汝_レ又_レ不_レ成_レ仏」とする。法蔵比丘(阿弥陀仏)の四十八願の各願末の誓言を連想させる句であるが、「不可有ず」にそこまでの決意をよみ取るべきものかどうか、成案を得ない(p.272注1)。

仏の「決意」の内実如何はここで詳しく知り得ない。だが少なくとも、仏の眼差に収まる限りの衆生、また、仏に親しく名を呼びかけられる限り、もしくは、仏を呼ぶ声が仏の耳に届く限りの衆生については、いつか仏たるべき存在として仏に捉えられていたのではないか。一方で、仏の眼力は超・無量の時間を貫いた未来をも見通すことができるからである。他方で、仏と出合い得たその衆生と仏の間には、おそらく過去生における因縁があり、それが現に働いていると考えられ、であるとすれば、未来生にもなお働き続けるだろうと予測されるからである。

*14 まず普遍的な理が説かれるのを聞いてそれなりの知を得、のち自らの存在の具体相においてその知を活かす、という例も皆無ではない。すなわち、予め「無常の法」の説法を聞き、不還果を得ていたがゆえに息子たちの横死にも惑わなかった王后毘舍離(Ⅱ-30)、また、予め「諸法は空也」との説法を聞き、「万^{よろ}づの事無き者ぞと思ひ取て」いたがゆえに息子の頓死にも惑わなかった田夫とその妻(Ⅳ-35, p.371)、である。

なお、出家修行者に対する仏の指導がどのように行われたかは説話からは知れない。普遍的理が普遍的理の形で説かれることが教団においては稀でなかったかもしれない。

*15 法を理の形で説く説法は、仏によっても行われている。前注*14との重複もあるが列挙すると、仏が王后毘舍離に「無常の法」を説いた例（Ⅱ-30, p.175）、仏が人々に「諸法は空也。有^うと思ふ^{ひがこと}は僻事^{ひがこと}也。只万^{よろづ}の事をば空^{おもふべき}しと可^{おもふべき}思^{おもふべき}也」^と説いた例（Ⅳ-35, p.371）、仏が人々に「大涅槃の教法」「常住^{じやうじゆ}仏性の教法」を説いた例（Ⅲ-27, p.270）がある。

一方、仏自身でなく、仏弟子・比丘による説法としては次の例がある。舍利弗が舍衛国大臣師質に「富貴・永禄^{しゆくもと}は衆苦^{しゆくもと}の本也。家^あに居^あて妻子^{しよ}を愛^あする事は^あ牢獄^{らうごく}の如^あし。一切^あの有^あゆる所^あは皆悉^あく無常^あ也」^と説いた例（Ⅱ-32, p.181）、ある仏弟子がある王后に「三帰^{さんけい}の法門^{ほふもん}」「十二^{じふに}因縁^{いんげん}の法^{ほふ}」「四諦^{しつてい}の法門^{ほふもん}」を説いた例（Ⅲ-25, p.264）、婁沙^{ろうしや}大羅漢^{だいらかん}が人々に「十二^{じふに}因縁^{いんげん}の法^{ほふ}」を説いた例（Ⅳ-04, p.304）、である。

（付記）本稿は日本学術振興会科学研究費補助金による研究成果の一部である。