

『今昔物語集』天竺部における釈迦仏 ならびに衆生の理解（４）*¹

柏木寧子

【要旨】

『今昔物語集』天竺部が描く釈迦仏は、悉達太子として生まれ、成仏を遂げた存在であるとともに、それより以前、幾多の生死を重ねて菩薩行を修し、成仏を求め続けた存在である。本稿では、天竺部における釈迦仏理解のうちでも、とくに過去生を介する理解の仕方について探究を目指す。巻第五所収の明示的前生譚群、および釈迦仏自身による幾つかの過去生語りの読解がその方法である。

仏が過去生に修した菩薩行とは、基本的に捨身の布施行である。菩薩は個々の衆生と出合って身施を行じ、現に衆生が身に受ける苦を抜くことにより、仏となった未来に改めてその衆生と出合うべき因縁を作る。同時に、身と身の接触・通交を機に衆生の存在そのものへと親近し、その様相を如実に観る知を獲得する。仏のもつ知の特異な質が、全面的には言わないまでも、少なくともある程度は、身施という行の形態から理解されることになる。

このときまた、衆生の教化に臨む仏のありようが、菩薩行に励んだ過去生のありようから理解されることになる。そのつど自らの身体・生命の時間を費やし、一々の衆生と出合おうと努める菩薩の実直は、衆生教化に臨む仏のありようそのものである。

さらには、「平等一子の悲」^{かなしび}と表現される仏の慈悲の原型についても、菩薩行を修した過去生以来、周囲の人々と結んだ関係の様態から理解されることになる。菩薩が身施を行わずに、その傍らには菩薩の身命を惜しみ、恩愛ゆえに離別の苦に苦しむ近親者たちがいる。菩薩が遂に仏となり、多生の縁をもつ近親者たちと再会して各々を救済へと導くとき、離別の苦に損なわれない次元において恩愛が最終的に成就する。仏はその記憶のうちに、かつて菩薩の行に否応なく巻き込まれて苦しんだ人々の思いを保持・反復する。菩薩の父母が菩薩のために生々世々流し続けた涙は、それ自体、煩惱の証にほかならないとしても、その多さ・熱さは、一切衆生のためにめぐらされる仏の慈悲の広大さ・深切さとどこか通底し、仏の存在の陰影を深めている。

【目次】

第二章 因縁の終わりの物語——釈迦仏出現の意味

(3) 菩薩の行の成就——過去生から理解される釈迦仏

- (i) 菩薩行とは何か ◇総括的叙述、動機 ◇誓願 ◇諸相
 - (ii) 菩薩行の成就とはどういうことか ◇再会 ◇恩愛の成就
 - (iii) 結びに代えて——菩薩行と仏の知
-

第二章 因縁の終わりの物語——釈迦仏出現の意味

(3) 菩薩の行の成就——過去生から理解される釈迦仏

『今昔物語集』天竺部における釈迦仏理解は、二つの視点の上に成り立っていると考えられる。すなわち、悉達太子としての托胎から入滅に至るまで、最後の一生に即し仏を理解する視点と、それより以前、菩薩として過ごした諸々の過去生を介し仏を理解する視点である。本節の課題は、とくに後者の視点に立つ釈迦仏理解について、実態を明らかにすることである。

釈迦仏の過去生の説話は、巻第五に十数話集められているほか、巻第一から第三までにも数話、見ることができる。巻第五は、仏出世前の事物・事象を描く全三十二説話から構成され、うち半数にあたる十六話は、各々の原拠に即していえば、仏や周辺人物の前生譚である。ただし、前生譚である旨が本文中に明示されるのは十話であり（V-07~12, 14, 18, 26, 29）、残る六話については明示がない（V-1, 4, 5, 13, 25, 32）*2。明示的な十話がいずれも成仏の因としての善行を描くのに対し、非明示的な六話の内容は多様だが、中に一話、善行を描く説話も含まれている（V-13、月の兔譚）。概して、善行を描く場合について前生譚であることを明示する傾向が認められるものの、区別は厳密でない。なお、これら巻第五に収載される前生譚群と体裁において異なるが、巻第一から第三にも、仏自らの語る仏の前生譚が幾話か存在する。天竺部はもとより、仏が仏の出合った諸々の衆生に関し、その境涯の善因や悪因を示した語りを数多く載せている。そうした語りの中に、ときに仏自身の現在の境涯・行為を説明して、過去の善因・悪因を語る例が、少数ながらある（善因：Ⅱ-04, 05等。悪因：Ⅱ-28, Ⅲ-13, 28）。悪因はともあれ、善因を語る例は、巻第五

の十余話と並ぶ手がかりになると考えられる。

以下、菩薩行とは何か、菩薩行の成就とはどういうことか、という二つの問いを軸に、『今昔物語集』天竺部が示す仏の存在理解を検討する。

(i) 菩薩行とは何か

仏には、かつて菩薩として修行しながら費やした幾多の過去生があるといわれる。多生の菩薩行を積み重ね、そのすべての菩薩行を成就して現れたのが仏であり、菩薩行と成仏の間には〔因―果〕連関があるとされる。「釈迦仏神話」ともいうべきこの説を受け入れるか否かは、信・不信の次元に属する問いであろうが、仮に信の側に立つとしてなお、残る問いがあると思われる。すなわち、菩薩行と成仏との〔因―果〕連関とは何を意味するのか、その内容とは具体的にどのようなものなのか。〔因〕がどのように因であり、〔果〕がどのように果であるか、問う余地があるように思われる。本項ではまず〔因〕の側、菩薩行を採り上げ、その内実を検討する。

◇総括的叙述、動機

菩薩行とは総じてどのような行為であるか。例えば、先行する説話集『三宝絵』の場合、菩薩行とは「諸の波羅蜜」であると上巻序に示し、同巻冒頭の六話には、六波羅蜜各々の具体的実践を描く前生譚を充てていた。第七話以降でも、布施や精進など、六波羅蜜いずれかの実践様態が描かれ、釈迦仏過去生における菩薩行の‘全体’が、六波羅蜜の実践の集積として示唆されていた。これに対し、『今昔物語集』天竺部の場合、とくに「六波羅蜜」という語を挙げて菩薩行を説明することはない。ただし、菩薩行の総括、あるいは主要な菩薩行の例示、と言い得る叙述が二箇所に見出される。いずれも地の文ではなく、直接・間接に菩薩の所行を見聞する衆生による発言である。

第一は、畢波羅樹下に端坐・瞑想する悉達太子に第六天魔王が挑んだとき、太子の過去生の証人として現れた地神による発言である。

魔の云く、「我が果報をば汝^{なむ}ぢ知れり。汝が果報をば誰か知る」と。菩薩の宣はく、「我が果報をば天地の知れる也」と。此く説給ふ時に、大地六種^{しんどうし}に震動、七宝の瓶を以て其の中に蓮華を満て、地より出して、魔王に云く、「菩薩、昔し頭目・髓腦・国城・妻子等を諸の人に与へて、無上菩

提^{もとめ}を求給ひき。此の故に汝、今菩薩を不可令悩乱^{なうらんせしむべから}ず」と。(I-6, p. 28.)
傍線引用者、以下同様)

第二は、仏滅後の天竺僧伽羅国における一貧者の発言である。ある小寺院に侵入した貧者が仏像の眉間の玉を盗ろうとしたところ、等身大のはずの仏像の丈が漸次伸び、玉に手が届かなかった。貧者は泣く泣く礼拝・祈願する。

(前略) 合掌頂礼して仏に白し言さく、「仏の世に出て菩薩の道を行給ひし事は、我等衆生を利益拔濟し給はむが爲也。仏へ聞けば、人を濟ひ給ふ道には身をももゝをも不貪ず、命をも捨給ふ。所謂一の羽の鶴に身を捨て、七つの虎に身を亡ぼし、眼を扶て婆羅門に施し、血を出して婆羅門に飲しめ、如此くの有難き事をそら施し給ふ。何況や、此の玉を惜み不可給ず。貧きを濟ひ下賤を助け給はむ、只此れ也。(後略)」(IV-17, pp. 334-335)

各引用文の内容を整理すれば、第一は「釈迦菩薩が ①捨身の ②布施を行じ ③無上菩提を希求した」、第二は「釈迦菩薩が ①捨身の ②布施を行じ ④衆生利益を希求した」となる。菩薩行の内容を「①捨身の ②布施」とする点は共通だが、第一ではその目的として「③無上菩提」が示され、第二では「④衆生利益」が示されている。無上菩提と衆生利益という二者の関係の仕方、また、捨身の布施を手段・過程としつつ目的に到達する仕方については、いまだ明らかでない*³。だが少なくとも、菩薩行の基本的内容は「釈迦菩薩が ①捨身の ②布施を行じ ③無上菩提と ④衆生利益を希求した」という一文に要約可能であることが確かめられる。

菩薩が捨身の布施において捨て施すものとは、上の二つの引用文に即すれば、文字通り菩薩自身の身命である。第一の引用文は「①頭目 ②髓腦 ③国城 ④妻子等」の四種の施物を挙げている。第二の引用文の方は、より詳しく四つの行為を数え上げ、菩薩がかつて「a一の羽の鶴に身を捨て b七つの虎に身を亡ぼし c眼を扶て婆羅門に施し d血を出して婆羅門に飲しめ」たことを述べている。地位財産(③)や係累(④)も付け加えられるが、菩薩が捨て施すものといえはまず身命(①②a)bc)が思い描かれていることがわかる。

『今昔物語集』天竺部中には、実際、ここに挙げられる施物に関わる布施の話がいくつか収められている。婆羅門の要望に応え自らの頭を切り取り与えた大光明王(V-08)、父の病を癒す薬の材料として自らの目と骨髄を供した一

太子（Ⅱ-04）、および、渴きのため死にかけた商人たちを救うべく自らの脳漿を与えた一沙弥（Ⅴ-11）、の各説話があり、第一の引用文中、頭目および髓腦（①②）の例にあたる。一方、第二の引用文が挙げる四つの行為のうち、少なくとも三つについては、④一羽の鳩を救うため、わが身を切り裂いて鷹に与えた尸毘王、⑤七頭の子虎を救うため、飢えた母虎にわが身を与えた薩埵王子、⑥盲目の婆羅門の要望に応え、自らの両眼を抉り取り与えた快目王、の著名な前生譚が想起される。だが、このいずれも天竺部中には見えない。『三宝絵』上巻においては尸毘王・薩埵王子（捨身飼虎譚）・雪山童子（施身聞偈譚）などの著名な前生譚が収められ、菩薩行の「典型」を提示する配慮が窺われたのに対し、『今昔物語集』巻第五の前生譚群は、必ずしもそうした意図のもとには編纂されていないように見える。

上の第二の引用文では、菩薩行の目的が「衆生を利益拔濟」すること、「^{まつし}貧きを^よ濟ひ下賤を助」けることにある、と言う。菩薩行に対するこのような理解は、仏滅後の一俗人、盗みを働くため寺に侵入した「貧き」「下賤」によって述べられる。自らの理解に基づき仏に祈った貧者が、事実、利益拔濟に与ったことは、この理解の正しさへの裏づけであると一応は言える。だが、説話自体が示す菩薩行理解は、「貧きを濟ひ下賤を助」けんがため、という単純な次元にとどまらないように思われる。この説話が描く靈験とは、仏像がその首を垂れるという所作を現し、眉間の玉を貧者に施与したことである。滅後の仏の靈魂を宿す仏像により、菩薩の捨身の布施行が模倣された、ということであろう。直接に叙述されるのは仏滅後、一体の仏像が顕した靈験の一部始終だが、その叙述の彼方に示唆されているのは、はるかな過去生に仏がなした菩薩行の行じられ方、動機であると見える。

捨身の布施行へと菩薩を駆り立てる動機とは何か、どのような状況の下、何を目がけて菩薩の布施行が行じられるのか。この説話が示すのは、単に貧賤といった苦より、むしろ、そうした具体的苦に即して露わになった、存在そのものの苦が観て取られるとき、捨身の布施行が遂行される、ということではなからうか。現前する貧賤の苦も実際除かれはするが、より深く、衆生の存在そのものの苦を目がけて布施行が行じられるように見える。仏像の眉間の玉を盗ろうとした貧者は、はじめ拒まれ、「心を至して」（p. 336）祈った末、玉を施与される。かりに貧賤が衆生利益の条件として十分であったとすれば、はじめから玉が施与されてもよかったはずである。貧者自身は自らのどのような意識・態度が仏像のありようを転換させたかおそらく自覚していないが、説話はその

転換点を次のように叙述する。

〔(前略) 如此かくのごとくの有難せき事をそら施いかにいはむし給をしふ。何況たまふべからや、此の玉を惜をしみ不可たまふべから給をしず。
貧まづしきを濟すくひ下賤すくを助すくけ給すくはむ、只此まづしれ也。おぼろけにては仏の眉間の玉
をば可おろすべ下おろすべしやは。愍なまじひに生めぐりき廻めぐりて、世間を思おもひわび託かぎりなて無限かぎりなき罪障かぎりなを造たがらむと
すれ。何かいかでかく高たかく成なり給たがて頭かしらの玉を惜をしみ給たがふ。思たがひに既に違たがひぬ〕と
哭なく申まうしければ、仏高たかく成なり給たがふ心地かしらに頭たれを垂たれて盗人ばかりの及たがぶ許たがに成たがなり
給たがひぬ。(p. 335)

仏から拒まれていると感じた貧者が、仏の過去生における布施行を列挙し、現在の物惜しみを責め、もし玉を与えてもらえないなら、自分はより重い犯罪行為に走らざるを得ないがそれでもよいか、と仏に迫る。捨て鉢の脅しあり、泣きくどきあり、祈りには相違ないとしても、極めて身勝手な無理頼みと言うべきである。だが、そうした祈りこそが仏像の応答を引き出す、と説話は語る。現在のこの窮境を突破すべきどのような自力も尽きている、という彼の自覚が事実に合うものであったか否か、前後の叙述からは判別できない。少なくとも窺えるのは、貧者の歎きが貧賤という眼前の苦を越え、この苦を現出している自己の存在そのものへの直覚から発しているらしいことである。およそ自己の存在そのものを救われ難いと見、自らの宿業拙さを知り歎く者の祈りが身勝手な無理頼みとなるのは、避け難いことであろう。仏像あるいは仏像を依り代とする仏の靈魂は、まさに貧者の存在そのものの苦を憐れんで首を垂れたのである。靈験が仏の眉間の玉の施与という形で生じたこと、また、菩薩の捨身の布施行を思い、その再現を祈った衆生に対して生じたことは、靈験に菩薩行との通底性を与えている。菩薩が仏となり、その仏が入滅した後の世界でもなお、祀られる仏像があり、祈る衆生があるならば、菩薩行は反復・遂行され得る。「其の仏、于今至るまでうな垂て立ち給へりとなむ語伝へたとや」(p. 336)という結びの一文は、今なお捨身の布施行に励み続ける存在、すなわち、永遠の菩薩としての仏理解を示している。

◇誓願

菩薩行は、捨身の布施を行じ、無上菩提と衆生利益を希求することを基本的内容とする。釈迦仏の過去生を見守った地神、釈迦仏没後の天竺に生きる一貧者の者の口を通じて、説話はこのように総括する。では、身施を行ずるに際し、

菩薩自身はどのような思念・意志をもっていたのか。手がかりとなるのは、布施に際し菩薩が立てた誓願を伝える二つの説話、須闍提太子（V-07）および忍辱太子（II-04）の前生譚である。

須闍提太子は天竺波羅奈国の大王の子である。あるとき一人の大臣が謀反を企て、大王は后・太子とともに国外逃亡を図るものの、途中で糧食が尽きてしまう。窮した大王は、后を殺してその肉を食し、太子と二人で存えようと決意する。太子は父を制し、「我れ母の肉村を不可食ず。然れば我が肉村を以て父母に可奉し」（p. 414）と言ひ、申し出通り太子の肉が分かち合われた。血の匂いに集まった蚊・虻が太子の全身にとりつきその肉を食ったが、苦しみながらも太子は「願は我れ来世に無上菩提を得て、汝等が飢への苦びを済はむと思ふ」（p. 415）と誓願を立てた。遂に歩行不能となり、一人残された太子のもとに帝釈天が現れる。

其の時に天帝釈、悪き獸と変じて其の所に來て、太子の残れる肉を齧し嘍む。其の時に太子誓て云く、「願は我れ此の難捨き身を捨る功德を以て、無上菩提を成じて一切衆生を度せむと思ふ」と。其の時に天帝尺、本形に復して宣はく、「汝極て愚也。無上道は久く苦行を修て得る所の道也。汝何ぞ此の施に依て無上道を可成にや」と。（p. 415）

帝釈天によれば、布施は元來苦行ではない。なるほど、ここで太子がなすように、身体・血肉を施与することには大きな苦痛を伴うであろうが、元來布施は苦行でない。無上菩提を希求するなら苦行をこそ修すべきであり、太子の誓願と行為は全く無意味で馬鹿げている——帝釈天はそのように指摘する。だが、このあと太子がなした呪誓によって、太子の誓願が「真実の言」であることが証明される。話末に、「此の太子の名をば須闍提太子と云ふ。今の釈迦仏此れ也」（同前）と、釈迦仏前生譚であることが明示されている。

いま一つの前生譚は、天竺伽頻国（迦毘羅衛国）を舞台とする。子のないことを歎く大王が、天神・竜神に申し子を祈請して一人の太子を授かった。太子が十歳歳のとき大王が病に倒れ、医師は「生じてより以來、露許も瞋恚を不發ざる人の眼及び骨髓を取て和合して付ば」（p. 109）病は癒えるであろう、と言った。これを聞いた太子は、自分こそ条件に適った者であると自覺し、父には告げず孝養を遂げようと決意する。

太子心の内に思はく、「孝養の為には我れ命を不可惜ず。若し惜む心有らば不孝の罪みを得む」と。「誓ひ此の身、長命也と云ふとも終に死を可免きに非ず。死て三悪道に墮む事、又疑ひ非じ。只此の身を捨て、父の御命を助て終に無上道を得て、一切衆生を利益せむ」と誓を發して（後略）。

(同前)

太子は旃陀羅に命じて自らの眼と骨髄を摘出させ、それらを材料とした薬が調合された。太子の生命と引き換えに大王は快癒した。太子の名は『今昔物語集』では特定されないが、原拠によれば忍辱太子である。「〔(前略) 其の時の王は、我が父浄飯王此れ也。其の時の太子は、我が身此れ也。(後略)〕」(p. 110) と、釈迦仏自身によってその前生譚であることが明示されている。

父母への孝養の志の厚さは二人の太子の共有するところであり、死の危機に瀕した親を救わんがため、いずれも喜んで自らの体を差し出している。須闍提太子の場合にはさらに、死にゆく自らの身体を、蚊・虻・悪獣に対しても施している。何者であれ、生命を惜しむ衆生、生命の危難に陥っている衆生を見て、その衆生のため進んでわが身命を抛つのが菩薩の捨身の行である。と同時に、菩薩の捨身の行には、はるかな究極目的に向かう一過程としての意味が明確に意識されている。今・ここで修する一つの行は、未来の成仏、ならびに一切衆生の済度利益、という果をもたらす善業である。この身がはかなく滅んでも、この行によって生み出された業力は消えることなく、いつか果を結ぶだろう、と信ずるのである。菩薩の誓願は、自らの菩提心の表明・確認であるとともに、善業の確かさに対する信の表明でもある。忍辱太子の誓願には、「只此の身を捨て、(中略) 終に無上道を得て、一切衆生を利益せむ」(傍点引用者、以下同様) と、目的の遠大さが示唆されている。須闍提太子の誓願には「終に」に類する文言は見られないものの、自ら掲げる目的が容易に達成されるとは予期していないだろう。実現に至る途の遠大さは同じく想定されていたと思われる。

二説話が伝える太子の施行や誓願のあり方は互いに似通っている。この類話が示唆するのは、多くの生死を費やして目的を希求し続けた菩薩の姿勢の一貫性であり、語られた二話の背後に、いまだ語られない多くの類話が存する可能性である。須闍提太子あるいは忍辱太子として生まれる前にも、菩薩はすでに同様に行じ、誓願し続けて幾多の生死を重ねていたであろう、また、これら太子として死んだのちも、同様に行じ、誓願し続けて幾多の生死を重ねたであろう。往古における最初の発菩提心以来、一行の業力の確かさを信じ、倦まず遠

路を精進し続けた菩薩のありようが、これら二話から浮かび上がってくる。

今・ここで修する一つの布施行と、未来に仏となって実現すべき一切衆生の濟度利益との直結性を、菩薩は信じている——説話はそう語る。だが、二つの利他はどのように繋がり得るのか。この一つの布施行が、いずれかの衆生をその当面の苦から免れさせることができるとしても、それは暫時の救いに過ぎない。かりそめの抜苦をどれほど束ねようと、絶対・永遠の救いにはならないのではないか。また、菩薩も一個の衆生として、そのつど一つの身命を生きる。一つの身命を施して救い得る範囲は自ずから限られよう。だとすれば、一切衆生という広大な範囲への救いはどうにして可能になるのか、例えば、一切衆生の数だけ生死を重ね、そのつど一つの身命を一々に対して施すことが想定されているのか、それとも、一個の衆生を救うことが、波及的に多くの衆生を救うことになる、といった方法でも想定されているのか。これらの問いを問うには、釈迦仏の最後生のありようを検討しなければならない（(ii) 参照）。ここでは須闍提太子の言葉にわずかな手がかりを見るにとどめる。

須闍提太子はその血・肉を蚊・虻に施しつつ、「願は我れ来世に無上菩提を得て、汝等が飢への苦びを濟はむと思ふ」と誓願した。無上菩提を得るには苦行を修するべきではないかと詰問する帝釈天に対し、言葉多く反論することはないものの、布施行で十分である、布施行こそ無上菩提を得る途である、との信念を示し、呪誓によってその真実性を証明した。注目すべきは、「汝等が飢への苦びを濟はむ」と蚊・虻に約束していることである。太子が蚊・虻を飢への苦から救う行為は、まさにそのとき進行中の行為であるにもかかわらず、未来に遂行すべき行為として約束されるのである。その趣旨を推測すれば、未来に自らが仏となって汝等と再会し、二度と飢えに苦しまぬよう、その時こそ根底から汝等を救おう、汝等自身が阿羅漢とも仏ともなり、衆生の境涯を離れ得るよう導こう、そのために、今・ここで結ぶ縁の空しからざることを信じ、約束する、ということだろう。帝釈天が言う苦行は、自己一身を利する知を得るには有効な途かもしれない。だが、須闍提太子が求めるのは、あらゆる他を利するための知である*4。苦行を通じて得る知がどれほど深遠精妙であっても、他を利する働きをもたなければ意味がない。また、かりに他を利し得る知を得ても、実際、一々の衆生と出合う機会がなければ、知の役立てようがない。衆生を存在の根底から救う知を獲得すべく、また、現在かりそめの出合いを果たした衆生と未来に再び出合う機会を確保すべく、菩薩は意図的に布施行を選んでいると考えられる。

衆生を存在の根底から救う知が、なぜ苦行を通じては得られず、布施行を通じてこそ得られる、と信じられるのか。菩薩自身が説明することはないが、衆生の存在の知り難さ、ならびに、身施の行における交わりの親近性、が鍵になると推測される。一々の衆生は、個別的・非通約的な存在様相をもち、その膨大な全容はおろか、現在の生を現し出している直接の因すら、通常は知り得ない。だが、そうした無知こそ苦の淵源であり、衆生が存在の根底から救われるには、存在の暗がりを照らす知が必要である——天竺部の数々の衆生教化譚はそう示していた（第一章参照）。菩薩の身施の行には、菩薩が一々の衆生、たとえば蚊・虻に身を施し、彼らと密なる接触・通交をもつことによって、その存在自体に親近する意味があるのではないか。蚊・虻の一匹といえども一個の衆生であり、一個の衆生を存在の根底から救おうとすれば、仏の知をもってその存在を照らさなければならない。食に飢えたり捕食者に怯えたりして苦しみつつつ生きている現在生、蚊・虻に生まれる因としての悪業を作った過去生、蚊・虻の生を終えたのちも、いまだ尽きない悪業の果に苦しみつつつ送るであろう、幾多の未来生、こうした存在様相のすべてを如実に観て取る仏の知が、菩薩と衆生が文字通り身と身の接触・通交をもつ身施の行を通じて、獲得されているのではないか。

菩薩が希求する一切衆生の済度利益は、衆生を救うに十分な知を具えた存在となり、また、実際に衆生に出会う機会を得て、初めて遂行される。衆生との出合いの機会を確保する手段として、孤独な苦行より布施行の方が適していることは明らかであろう。およそ出合いを可能ならしめるのは縁である。仏がどれほどの衆生と出合い得るかは、過去生に菩薩であった間、どれほどの衆生と一旦の出合いを果たし得たかによる、とまずは推測されるが、この点に関してはさらに、成仏後のありように即した検討が必要である。次項(ii)で試みたい。

一切衆生を済度利益する仏となるために、苦行は要らない、布施の一行があれば足りる、と須闍提太子は言う。捨身の布施行が、菩薩によって意図的に選ばれた一行であることを描くとき、説話は、衆生の存在の救われ難さと、救われ難い衆生の一切を救い取るため、何度でも自らの身命を捨てようとした菩薩の願いの途方もなさ、その成就に要した時間の長大さを、伝えているように思われる。

◇諸相

釈迦仏前生の菩薩行は、捨身の布施行に代表されるとしても、天竺部所収の

前生譚群が実際に描く菩薩行は、より多様な内容を示している。以下、菩薩行の諸相を一覧する。

まず、代表的な型に従った前生譚、すなわち、菩薩が捨身の布施を行じ、衆生の抜苦を遂行するさまを描く前生譚として、上に見た須闍提太子の例、巻第五第七話のほか、同巻第十一話ならびに第十四話がある。第十一話において菩薩は、五百人の行商人に随行する沙弥である。行商人一行がある山中で遭難し、渴きのために死に瀕したとき、沙弥が「〔(前略) 願くは十方・三世の諸仏如来、我が首の脳返て水と成して、商人等が命を助け給へ〕」(V-11, p. 423)と誓願を立て、岩角に自ら頭を打ちつけ、流れ出る血を水に変えて行商人たちを救った。

第十四話における菩薩は師子(獅子)である。猿の夫婦から一時的に二匹の子猿を托された師子が、ふとした隙に子猿を驚にさらわれてしまう。子猿をも驚をも同じく生命ある存在として哀れんだ師子は、わが身の肉を切り裂いて驚に与え、子猿を取り返した。身の肉を切り裂いた行為について、師子自身は「〔(前略) 約を受けて違へむ事の極て怖ろしければ也。亦、我れは諸の獣を哀ぶこころ深し〕」(V-14, p. 430)と説明する。実際、師子は日頃から「〔我れは此れ諸の獣の王也。然れば諸の獣を護り哀ばむ〕」(p. 427)と誓っていた一方で、さらわれた子猿を驚に請う際、「〔(前略) 既に事請をして此等を失ないてむずる事の、我が肝・心を割く様に思ゆる也。(後略)〕」(p. 429)と述べてもいる。捨身の布施行の動機として、「諸獣への哀れみ」ばかりでなく、「約束違背に対する恐れ」も働いていたことが窺われる。とはいえ、ここでの約束は、そもそも餓死の危機に瀕した猿の親子を哀れむがゆえに結ばれた。違約が恐れられるのも、この場合違約が子猿の死に直結し、父母猿に甚大な苦を与えるからである。子猿がまさに驚に食われようとしているのを見た師子は「騒ぎ迷て」驚のもとに行き、「我が肝・心を割く様に思ゆる也」と言っ子猿を請うているが、このようにただならぬ狼狽や苦悩は、父母猿に対する共感・共苦の深さゆえであろう。結局のところ、捨身の行を修する師子を動かしているのは「諸獣への哀れみ」であると言える。衆生に対する抜苦と菩薩の捨身は、ここでも深く結びついている。

上記二話が明示的前生譚であるのに対し、非明示的前生譚の中にも、捨身の布施行を描くものが一話ある。いわゆる月の兎譚である(V-13)。この説話に関する限り、利他と自利、他者および自己の抜苦が同時に願われ、遂行されていると認められる。互いに励まし合って菩薩行を行ずる菟・狐・猿があり、

あるとき三者の「^{まこと}実の心」「^{ふかき}深き心」(pp. 425, 426)を試みるべく、老翁に変化した帝釈天が現れた。食を乞う老翁に対し、猿は野山の果実や畑作物を、狐は墓地に残された供物を、それぞれ施与したが、非力ゆえ施与すべき何ものももたなかった菟は、遂にわが身を火中に投じて施物とした。菟の身体は帝釈天によって火中から取り出され、「普く一切の衆生に令見が^た為めに」(V-13, p. 427)月に移し籠められた。「万の人、月を見む毎に此の菟の事可思出し」(同前)という勧めを以て一話が閉じられる。菟が釈迦仏の前生であるとは述べられていないものの、極めてよく知られた前生譚の一つであり、あえて明示する必要を認めなかったとも考えられる^{*5}。捨身の決意を固めたとき、菟は「(前略)只不知じ、我れ今此の身を捨て、此の翁に被食て永く此の生を^{はなれ}離む」(p. 426)と念じた。厭われている「此の生」とは、ただ菟の生のみならず、畜生一般の生である。そもそも老翁に出会う以前から、菟は同行の狐・猿とともに、常に「我等前世に罪障^{じんごう}深重にして賤き^{けだもの}獣と生たり。此れ前世に生有る者を不哀^{あはれば}ず、財物を惜て人に不^{をしみ}与ず。如此くの罪み深くして地獄に墮て、苦を久く受て残の報にかく生たる也。然れば此の^{あたへ}度び、此の^{かくのごと}身を捨てむ」(p. 424)と念じていた。現に「賤き獣」の身を受けている以上、何かしら過去の悪業が存することは疑えない。その悪業のどれだけが既に尽き、どれだけがいまだ尽きず残っているかは、仏ならざる衆生の眼には捉えようもないが、せめて善業を積み、悪業の滅尽を助けようと、かねて卑近な利他行に励んでいたのである。ところが、老翁に食を乞われ、狐・猿に比して己れの非力・無能が際立つにつれ、出離の思いはますます強く、切迫していったのであろう。「我れ翁を養はむが為に野山に行くと云へども、野山^{おそろ}怖しく破^{わり}無し。人に被殺れ、獣に可被^{こみ}噉し。徒^{いたづら}に、心に非ず身^{はなれ}を失ふ事無量^{はなれ}し。只不知じ、我れ今此の身を捨て、此の翁に被食て永く此の生を離む」(p. 426)。願わくは、今・ここで修する布施行の功德によって、残余の悪業を滅尽し、二度と畜生の境涯に転生することがないように——菟のこの誓いには、思うように善行をなし得ない自己への深い悲歎が窺われる。人間の身を受けるときばかりでなく、畜生の身に生まれるときも、菩薩は修行に励んでいる。同じ畜生の身でも、あるときは強大な師子と生まれ、あるときは繊弱な菟と生まれ、とりどりの仕方^{はなれ}で修行に励んでいたと知れる。

利他のための捨身の例として、ほかに大光明王の説話がある (V-08)。一見したところ、ここで抜苦の契機は目立たないが、その差は、苦境に陥った衆生が目前にいるか否かという外的状況の差に由来し、菩薩のありよう自体は変

わらないと考えられる。大光明王はかねて誓願を立てて布施行に励み、自ら進んで、また乞われるままに、人々に宝を施し与えていた。あるとき隣国の王が大光明王の殺害を図り、一人の婆羅門に命じて王の首を乞わせた。王は婆羅門の訪問を歓迎し、直ちにその願いを快諾して、人々や神々に惜しまれながら、自らの首を与えて死んだ。行商人に脳漿を与えた沙弥や身を切り裂いて驚に与えた師子の例では、何らかの偶発事によって衆生が苦境に陥り、その苦を目のあたりにした菩薩がわが身を捨てる。一方、大光明王の場合、布施行を「善法」(p. 417) として選び、その成就を仏・菩薩に誓い、日頃から倦まず実践に励んでいた。対手が切迫した苦境にあらうとなかろうと、「少も惜む心無」き(p. 416) 状態を保てるよう、自心の浄化のために布施を行じ続けていたと推測される。もっとも、婆羅門との出会いの叙述に「大王自出で、婆羅門を見給に、幼子の母を見が如し」(p. 416) とある。一切衆生に対する親愛・共感の情は、日頃から濃やかだったのであろう。苦境に陥った衆生を目のあたりにすることがあれば、抜苦のための捨身も当然厭わなかったであろうと推測される。

畜生の身をもつ菩薩の説話中には、典型的な捨身の布施行とやや異なるものの、それに準ずる利他・抜苦の行を描くものがある。九色の鹿(V-18)、あるいは盲目の母象を養う子象(V-26)の説話である。いずれも「哀みの心ろ」(p. 439) 「哀びの心」(p. 462) が深く、河で溺れた人、山で迷った人が悲しみ叫ぶのを見聞したとき、わが身の危険を顧みずその生命を救った。溺れる人を背に乗せて岸に渡す行為も、山で迷った人を導いて山から出してやる行為も、それ自体、鹿や子象を傷つけはしないが、人に知られることは、のちに捕らわれる危険に身をさらすことを意味し、実際その通りとなる。これらの場合にも、捨身の布施行に通ずる利他・抜苦の行が修されていると見てよいであろう。

菩薩が修する捨身の行を、求法の苦行として位置づける説話も二つある。転輪聖王(V-09)、および、王位を捨てた山林修行者(V-10)としての菩薩を描く説話である。この求法もまた、利他と不可分の関係にあることが、少なくとも、転輪聖王の説話からは窺える。ある転輪聖王が仏法を知る者を捜し求めて一人の婆羅門と出合った。婆羅門は、王が王自身の体に千の疵を彫り、獸油を充たして灯心を挿し、火を点して焼身供養をなすならば法を説こう、と言い、王はその通りにして半偈の文を得た。婆羅門が帝釈天の正体を現して願いを問うと、王は「(前略) 只無上菩提を求めむと思ふ。譬ひ熱鉄輪を我が頂の上に置くと云ふとも、苦しぶ事不有じ。終に此の苦行を以て無上菩提心を不退せじ」(p. 420) と応えた。ここで王が希求するという「無上菩提」とは、王

自身の最上の幸福はもとより、一切衆生の最上の幸福をも実現し得る仏の知をいう。そもそも王が仏法を求めたのは「一切衆生を利益せむが為」(p. 418)にほかならず、遂に偈を授かったときも、「心に喜よろこびて諸の衆生の為に大きに慈心を発し」た(p. 419)、と語られている。「慈心」はたちどころに効果を現し、灯明そのものとなった王の体から放たれた光は十方世界に及び、照らされた衆生のすべてに菩提心を発させた。また、偈を伝え聞いた人々は歡喜して至る所にその文言を書き付け、文言を目にした人々もみな「無上菩提心」(p. 419)を発した、という。王の身施は求法のために行じられたが、その求法が目指すところは一切衆生の濟度利益であり、実際、直接・間接に王の「慈心」に与った衆生が、根源的救済に向けて心を発していったのである。王の捨身は、結局のところ、利他・拔苦のために行じられたと言える。いま一つの前生譚は、王位を捨てて山林修行者となった菩薩が、一人の仙人に出会う話である。日に五度、針で身を突かれる苦行を九十日間修するなら法を教えよう、と仙人に言われた菩薩は、実際よく苦を忍び、遂に八字の法文、いわゆる七仏通戒偈の前半二句を得た、という。「我れ若し法を聞く事有らば、身命を不可惜をしむべからず。(後略)」(p. 421)という修行者の発言が、その求法の志の切なることを窺わせるが、求法の目的、あるいは求める法の種類について、修行者自ら語る言葉はない。ただし、最終的に七仏通戒偈が得られた結果から、求められていた法とは仏の法であること、したがって、この場合も利他と一体の求法であったことを推断することができる。

菩薩の身施を主題とする前生譚は、自らの今生に見切りをつけようとする菩薩の内面、菩薩の受苦と滅亡、さらに、菩薩をとりまく近親者たちの悲歎などを描いて、ともすれば痛ましさの印象を読み手に与える。だが、中には、むしろ自在な方便力の発露として捨身を描き、悲劇性を感じさせない場合もある。大魚としての菩薩を描く説話はその例である(V-29)。ある海浜に大魚が流れ着いた。五人の山人が最初に目に留め、身を切って食し、やがて話を伝え聞いた人々も皆これを食した。魚は、「大魚の身と成て、山人の道行かむに我が肉を与へむ」(p. 467)という誓願を立て、その通り転生した菩薩である。また、仏出世のとき、最初にその弟子となり救われた五人とは、このとき最初に魚を食した山人たちである、という。この説話の原拠は『賢愚経』巻第七、三十八、設頭羅健寧品、直接の典拠は『注好選』中巻第六話、とされる(テキスト「出典考証」p. 507、参照)。大魚として生まれることの方便性は、『注好選』所収説話においてより明らかである。

昔、尺迦如来、一切衆生に剩りさへ機縁を結ばむと欲するが為の故に、誓願し給はく、「我飢渴の世に大魚と成りて、海辺の山夫の道に臥せらむ。往還の人、先づ我が肉を屠りて食せむ者、吾正覚を成じて最初に之を度さむ」と。時に山夫五人来りて、大魚の死せるを見て喜びて、飢の心飽満しぬ。是を以て、尺迦成道の初めに先づ五人を度したまふ、是なり。(後略) (馬淵和夫・小泉弘・今野達校注『三宝絵 注好選』新日本古典文学大系 31、岩波書店、1997、pp. 295-296)

一方、『賢愚経』においては、飢饉のとき多くの人々が死ぬことを歎いた設頭羅健寧王が、「今、此の国人飢羸せて食無し。我が此の身を捨て、願くば大魚と為り我が身の肉を以て一切を充し済はむ」と誓願を立て、「即ち樹の端に上り自ら地に投じ、即時に命終りて大河の中に於て為めに化して魚と生れたことが語られる(『国訳一切経印度撰述部 本縁部七』大東出版社、1928年(初版)1984年(改訂四刷)、p. 174、参照)。魚への転生の誓願が立てられた経緯、すなわち、直前の生に一国王であったとき、人々の苦を救うべく、急ぎ自らの生命を捨てようと思案したことが具体的に語られている。同じ捨身の行を描くにしても、誓願を立て捨身を行わずの菩薩の思念と行為、そのつど一回的な身のありようが詳述されるとき、痛ましさの印象が強まり、詳述されない場合、むしろ方便力の自在性の印象が強まっている*6。

以上に見てきた前生譚は、細かな点で相違はあるにせよ、捨身の行に関わる説話として大きく括ることができる。巻第五所収の明示的前生譚中、捨身の行に関わらない説話は一話である(V-12)。天竺のある国王が五百人の皇子と共に行幸したとき、琴を弾く一人の比丘が通りかかった。琴の音を聞いた皇子たちは直ちに比丘に従い出家した。琴の演奏そのものが説法となり、皇子たちは世間無常を悟らせたのである。琴を弾く比丘が菩薩であり、五百人の皇子たちとはのちの五百羅漢である、という。比丘の形をしている点でも、すでに人々への教化を行っている点でも、ここに描かれる菩薩は、他の前生譚における菩薩と異なっている。

巻第五所収の説話中、明示的な前生譚十話に、明示は欠くものの、菩薩の善行を描くものとして著名な前生譚一話を加え、菩薩行の内容を見た。計十一話のうち十話までが、利他のための捨身を描いていることが確かめられた。その形は多様であり、苦境に陥った衆生を目のあたりにした菩薩が、衆生の抜苦を

願い、文字通り「捨身」を行わずの場合（V-07, 11, 14）、「捨身」とはいえな
いまでも、菩薩が自らの身の危険を顧みず、衆生の抜苦を図る場合（V-18,
26）、とくに抜苦を必要とする切迫した状況がなくとも、ひたすら他の願い
を充たさんがために捨身を行わずの場合（V-08）、利他のためのみならず、菩
薩自身の滅罪という目的も意識して捨身を行わずの場合（V-13）、一切衆生の
利益を願う菩薩が、それを実現すべき法を求めて捨身を行わずの場合（V-09,
10）、菩薩がその自在な方便力の発露として捨身を行わずの場合（V-29）、とい
った諸相が認められた。

（ii）菩薩行の成就とはどういうことか

釈迦仏過去生の菩薩行は、捨身の布施行によって代表される。天竺部卷第五
の前生譚群は、様々な境涯に生まれつつ、そのつど捨身の布施行に励む菩薩の
ありようを描き出している。幾多の生死の末に悉達太子として生まれ、遂に仏
となったとき、従来一々の生死を費やしつ積み重ねた菩薩行は、仏のうちに
どのような仕方ですべて「果」を結んだのか。仏となって娑婆世界に身を現すと
は、かつて菩薩の身として生まれ、衆生と交わり、滅んだ事実のすべてに、どの
ように決着をつけることなのか。本項では、菩薩行と成仏との「因-果」連関の
「果」、すなわち菩薩行の成就について、その内実を検討する。

◇再会

須闍提太子はその血肉を蚊・虻に施すとき、「願ねがはくは我れ来世わに無上菩提を
得て、汝等が飢への苦びを済はむと思ふ」（V-07, p. 415）と誓った。この
誓いは、蚊・虻に対する再会の約束であり、成仏したのち改めて出合い、その
時こそ二度と飢えに苦しめぬよう、存在の根底から救おう、と予告したものと
解された（（i）◇誓願、参照）。この日の蚊・虻と実際再会を遂げたかどうか
は知る術がない。だが、仏が様々な衆生と出合い、交わるときには、何かしら
出合うべき過去生の因が存在したこと、その因に対し仏が自覚的であったこと
を窺わせる説話がある。父母、妻耶輸陀羅（I-17, III-13）、釈迦一族を滅
ぼした舎衛国流離王（III-28）など、深い縁のある者は言うに及ばず、名も
伝わらない者、行きずりに近い者に関しても、仏は出合いの因を語っている。

例えば、仏に六日の供養をした人の説話がある（II-05）。あるとき仏は弟
子とともに人に招かれ、六日間滞在して供養を受けた。出発しようとした七日

目、天候が荒れ、施主も弟子たちも滞在を延長するよう勧めたが、仏はそれは不可能であると言う。「[「否や、汝等極て愚也。一言の詞を交へ、一宿の契を成す事は、皆是れ前世の業因也。(後略)」] (p. 111)。現在に出合いが成り立つのは、過去生にすでに出会い、交わっているからである。過去生に作られた業因次第で、現在における出会い方は必ずから決まる。施主に向かい、仏が具体的に語り示した業因は次の通りであった。

「(前略) 汝ぢ先生に人と生たりしに、人に捨られて寒の為に死ぬべかりき。其の時に我れ汝を取て身に付て、六日が間温めて命を助けき。七日と云ふ朝に、汝ぢ寒に不耐ずして遂に死にき。其故に我れ、今汝が家に六日宿して供養を受く。此に依て我れ今日此の家に不可留らず」。 (p. 111)

「汝ぢ先生に人と生たりしに」という冒頭の句に対し、テキスト注は、「この句不審。因縁集は「汝ハ先生ニ虱ニテ有シ時」とする。後文に「我れ汝を取て身に付て」とある記事に照らすと、人では不都合で、虱を是とすべきであろう。六度集経でも虱とする」と記す。『六度集経』(巻第三、二十六)は本話の原拠、『因縁集』(『以百因縁集』、上巻、十四)は本話と同源関係にあると推定される(テキスト「出典考証」p. 492、参照)。虱を拾い、身につけ養うのは菩薩の身施の一形態であろう。施主が仏を招き、仏を供養した現在の作善は、過去の菩薩の身施の行が業因として働き、現れ出た果なのである。仏と施主は、過去生にすでに菩薩と菩薩に寄生する虱として一旦出会い、交わっている。この出会い・交わりをよりどころとして、仏は施主のもとに再来する。再来するのは利他のためである。かつて虱が六日の寄生を許され、命を存えたのはかりそめの救いでしかなかったが、現在施主が仏に会い、供養し法を聞くことは、彼が存在の根底から救われるための端緒となる。仏が語る過去生の業因を聞き、施主も弟子たちも「貴ぶ事無限」だった、という (p. 111)。一体何が貴ばれたのか。一つには、虱一匹をも利益すべき一個の衆生と認め扱った菩薩のありようだろう。虱は現在虱の身であっても、いずれ仏に会い法を聞き、阿羅漢の身、仏の身ともなる一個の衆生である。そのように捉え、虱に対する身施を行じた眼力や慈悲が貴ばれているのであろう。いま一つには、虱の寄生といった微細な因も捨て去らず、仏となったのちその虱に出会い直し、教化しようとした仏のありようだろう。菩薩は諸々の善因を作り重ねて成仏という果を得る。成仏という大きく全体的な果のうちには、諸々の衆生と縁を結びつつ作り重ねた諸々の

小因の諸々の小果が、いわば潜在的に集め収められている。縁ある衆生のもとに再来し、それぞれの衆生の身に即して必ず小果を顕在化していこうとするまめやかな努力が貴ばれているのであろう。

このほか、難病を病む比丘の話もある（Ⅱ-03）。人に忌み嫌われる病に久しく苦しんでいる比丘があった。仏は単身の比丘のもとに趣き、手を触れて病を治療し、「汝が昔し我れに恩有き。今我れ来て報ずる也」（p. 107）と言った。仏が過去生に優婆塞であったとき、いささか罪を犯し罰せられようとしたのを、罰する側にあったこの比丘が、優婆塞の日頃の善行に鑑み、免除したのである。優婆塞が行じた善の具体的内容は知れないが、成仏を目指す諸々の善だったのであろう。比丘は、かつて菩薩に施した恩を報じられ、業病を除かれたのみならず、阿羅漢果をも得ることになった、と語られる。

なお、必ずしもこの説話に限ったことではないが、この説話の描く仏には、肉身性が顕著に認められる。仏は、打ち捨てられ一人苦しむ比丘を見て哀れみ、彼のもとに行き、水瓶から水を受けると「右の手を以て灌き洗て、左の手を以て身の瘡を摩で」た（p. 107）、と叙述される。衆生が再会する仏は、肉身をもつ仏であり、その肉身性は、かつて衆生が一旦の出合いをもった菩薩の肉身性の延長上にある、と見える。菩薩がそのつど一個の肉身をもって衆生と密なる接触・通交をもったのと同様、仏もまた具体的肉身を具えて衆生の前に再来・顕現し、眼差しや言葉を交わし、互いの身をも触れ合わせつつ、利益につとめる存在として描かれている*7。

◇恩愛の成就

菩薩は自身一個の衆生として、肉身をそなえ、父母をもって生まれてくる。菩薩が捨身の布施を行ずるとき、菩薩自身はその身命を惜しむことがなくても、傍らの父母や妻子は歎き悲しむ。菩薩が捨てた身の数だけ、悲歎にくれた父母・妻子があるとすれば、その数は膨大であろう。だが、恩愛の苦には最終的に救いがもたらされる。菩薩が最後に悉達太子として生まれ、出家し成仏を遂げるとき、近親者たちが流した涙のすべては報われ、虚しさを免れる。悉達太子出家譚や、釈迦仏の遺跡礼拝説話にその示唆を読み取ることができる。

悉達太子が父淨飯王に出家の許可を求めたとき、太子が述べたのは、ほかならぬ「恩愛」にまつわる苦、「愛別離苦」を終わらせたい、という願いであった。

太子座に居て王に申て宣はく、「恩愛は必ず別離有り。唯し願は、我が

出家・学道^{ゆる}を聴し給へ。一切衆生の愛別離^{あひべつり}苦を皆解脱せしめむや」と。王此^{この}を聞き給て、心大^{おほき}に苦しび痛み給事^{たまふ}、尚し金剛の山を摧破するが如し。身拳^{こぞり}て居給へる座不安^{やすから}ず。太子の手^{とり}を取て、物宣ふ事無^{なき}しと哭給ふ事無限^{かへり}し。太子王の涙を流して不聴^{ゆる}給ざる事を見給て、恐れて返給ひぬ。
(I-04, p. 17)

もとより出家は、無常の身の苦を思い知り、もはやこの世界に生を受けまいとするところに願われた。四門出遊説話に、「世間の老・病・死^{くるしび}の苦を思惟し」(I-03, p. 15)、「煩惱^{うづけ}を断じて、後の身を不受^うざる」(同前, pp. 15-16)比丘の境涯に憧れた、と語られる通りである。だが、父への暇乞いでは、「老・病・死」に付随する諸々の苦のなかで、とくに愛別離苦だけが言及される。一つには、現に父子離別に苦しむ浄飯王に対し、この苦を終わらせる方途をいつか見出し、携え帰ることを約束して、いささかなりとも慰めを与えようとしたのであろう。同時に、いま一つには、諸々の過去生の父にも思いを致し、浄飯王を介して誓いを述べたと考えられる。浄飯王は太子にとって、現在生限りの父ではない。過去生に菩薩行を修する間、繰り返し父となり、愛別離苦に苦しんで、はかり知れない量の涙を流した存在である。現在の浄飯王のみならず、すべての過去生の父に対しても、必ずその苦に報いようという志をもって、出家が決意されたと思われる。

釈迦仏が浄飯王との多生の関係を自覚し、過去生の父の苦に深く謝意を懐いていたことを窺わせるのは、忍辱太子前生譚を含む、釈迦仏の遺跡礼拝説話である(II-04)。あるとき釈迦仏は一つの卒堵婆を訪れ、懇ろに礼拝した。不審に思った弟子たちが理由を問うと、仏は一つの話語る。難病の父大王の生命を救うため、治療薬の材として自らの眼と骨髄とを供し、滅んだ忍辱太子の捨身譚である((i)◇誓願、参照)。大王は、恢復後に初めて太子の死を知らされ、大いに悲しみ歎き、卒堵婆を建立する。

「(前略) 大王此^{きき}を聞て、哭き悲^あみ給ふ事無限^{あり}し。暫く有て宣はく、「我れ昔^あは聞き、父を殺して王位を奪^あふ事有^{あり}りき。未だ不聞^あず、子の肉村^くを噉^あて命を存^あせる事をば。悲^あ哉、我れ此^あれを不知^あして病^あの瘳^あたる事を喜^あけり」と宣^あて、忽^あに太子の為^あめに唵^あ施^あ陀^あ羅^あ樹^あ下に一の卒堵婆^あを立^あ給^あひき。其^あの時の王^あは、我が父^あ浄飯王^あ此^あれ也。其^あの時の太子^あは、我が身^あ此^あれ也。我^あが為^あに立^あて給^あひし卒堵婆^あなれば、今^あ来^あて礼^あ拜^あする也。此^あの卒堵婆^あに依^あて、

我れ正覺を成じて一切の衆生を教化する也」(後略)。(p. 110)

太子は父への「孝養」のため自らの身命を捨てるが、生き延びた父はむしろ子の捨身を深く歎く。太子の行為は一つの善には相違ないとしても、あまり過激で、世俗世界の善の規準には収まらない。太子はまた、自らの決意を語って「生る者は必ず滅す。相へる者は定めて離る。誰人か此の事を免れむ。徒に無常に帰しなむよりは、我れ此の身を捨て、父の御命を助け奉らむ」(p. 109)と言う。「徒に無常に帰しなむよりは」という言葉の裏には、自利に関わる思念が働いていると考えられる。「徒」と呼ばれ忌避されているのは、生を貪り、死に隕り、無常に対して愚癡なままこの生を終わり、また次の生を受ける、といったありようだろう。煩惱を断滅し、滅びぬ善業一つを作って解脱の資とすることができるなら、現在のこの身が滅ぼうと構わない。太子はそのような思念を母に告げるが、母がこの思念を共有し得たとは思えない。母の歎きを見た太子は心中ひそかに決意を固め、さらに一切衆生に対する利他の誓願をも発した上で決意を行動に移す。焦燥に駆られるように解脱を志向し身を滅ぼす太子の思念と行為は、父母の理解を絶していただろう。互いに深く恩愛を懐き合う親子でありながら、父母は子に苦しめられずにはいない。

釈迦仏は過去生の父が自らのために建てた卒堵婆、すなわち舍利塔に詣でて懇ろに礼拝する。塔は菩薩の行の痕跡であると同時に、菩薩のために父が流した涙の痕跡でもある。ほかならぬ菩薩の父が、亡き菩薩を思い、深く歎きながら建てた塔は、父の苦という代償なしに菩薩行が成り立たなかったことを示している。「我が為に立て給ひし卒堵婆なれば」と釈迦仏が言うとき、仏が過去生の父の苦を忘れていないことが知れる。釈迦仏はまた「此の卒堵婆に依て、我れ正覺を成じて一切の衆生を教化する也」とも言う。過去にこの塔を建てた父の苦、流した涙があったからこそ、現在自らは仏となることができた。仏となった自らのうちに、父の苦は今も保たれ、現にこの身を構成している。仏が一切の衆生を救済するとき、その救済力の一部となって父も働いている——仏がその過去生の父の遺跡でもある塔を懇ろに礼拝するのは、父の苦を自らの菩薩行の一部として受けとめ、深く謝意を捧げるからであろう。同様の謝意は、過去生のあらゆる父・母に対しても捧げられていたであろうと推測される。

浄飯王・摩耶夫人との親子関係が多生の関係として観て取られていたことは、他の説話中の叙述からも窺われる。例えば、托胎説話に次のようにある。

かく 此て菩薩、「閻浮提の中に生れむに、誰たれをか父とし誰をか母とせむ」と思おぼして見給ふに、「迦毘羅衛國かびろえいこくの浄飯王を父とし、摩耶夫人を母とせむに足あれり」と思おもひ定給さだめたまひつ。(I-01, pp. 4-5)

二人を父母として選ぶのは、諸々の過去生の業因を知り、そのすべてに果をもたらしべく最後生を生きようと望むからであろう。釈迦仏入滅後、忉利天においてその報に接し、歎く摩耶夫人の言にも「我れ過去の無量劫このかたより以来、仏と母子と成いまだかつて未曾いまだかつて離れ奉る事無かりつ。(後略)」（III-33, p. 281）とある。

浄飯王が死に瀕したとき、仏は遠方から駆けつけ、父のために法を説いた。父は不還果を得、さらに、仏の手を取り自らの胸元に引き寄せたとき、阿羅漢果を得た（II-01）。仏はまた、摩耶夫人のために忉利天に上り、三ヶ月間留まって法を説いた。母は預流果を得たという（II-02）。過去生にも繰り返す菩薩の父母となり、菩薩を子にもつがゆえに深く恩愛の苦を苦しんだ浄飯王・摩耶夫人は、最後に仏となった子と再会し、解脱に向けて導かれる。父に出家の許しを請う悉達太子は、「恩愛は必ず別離有り」と述べたが、否定し去られたのは恩愛を脅かす離別の苦であり、恩愛そのものではなかった*8。仏が出現し、一々の衆生の存在を救済するとき、衆生相互の懐き合う恩愛は成就される。「一切衆生の愛別離苦を皆解脱せしめむや」という悉達太子の言葉が告げるのは、離別の苦に脅かされない恩愛が存在し得るという信念であり、一切衆生のためにその信念を実現しようとする志であったと考えられる。

(iii) 結びに代えて——菩薩行と仏の知

衆生の存在は知れ難い。始まりも終わりも定かでない生死の連続から成り、現在生きられつつあるこの一つの生がいかなる背景をもって現れ出たものなのか、その成り立ちを知ることはできない。存在の救済とは、生死が果てしなく連なりゆくことを止め、存在に完結・終極をもたらすことである。『今昔物語集』天竺部の衆生教化譚は、仏が衆生と出合い、知を以てその存在を照らし、各々に関わる善悪の因縁物語を語って、得阿羅漢果という終極へと方向づけたことを示していた。衆生各々に個別的・非通約的な存在様相を、その個性・非通約性を損なわず、精細・如実に観て取る働きをもつ知——およそ知という言葉の通常の語義では捉えきれない知が、仏の用いる知である。諸天や仏弟子など諸々の神通力を駆使する存在も、仏がもつこの知を行使することはできない。

この知を獲得する方法、あるいは過程として菩薩に選ばれたのが、捨身の布施という行であった。そのつど一回的に過ぎ去る自らの身体・生死の時間を費やしつつ、菩薩は一々の衆生と出会い、身と身の親密な接触・通交をもち、対手の存在様相を観て取っていった。一切衆生の救済という誓いを成就するまでに菩薩が捨てなければならなかった身は、どれほどの数にのぼるのか。『三宝絵』上巻序を参照すれば、「我が尺迦大師凡夫に伊坐せし時に、三大阿僧祇の間に衆生の為に心を発し、三千大千世界の中に芥子許も身を捨て給はぬ所無し」（馬淵和夫・小泉弘・今野達校注『三宝絵 注好選』前掲書、p. 8）とある。「三千大千世界」とは即ち、釈迦仏の教化すべき世界の全体である。その中に「芥子許も身を捨て給はぬ所無し」とは、自らの教化すべき世界に住するすべての衆生と出会い、その数だけ捨身の布施を行じたことを意味していよう。『今昔物語集』天竺部の場合、このような理解を語る叙述は見出せない。だが、このような理解がなかったとも断定できない。実際、巻第五に収められる明示的前生譚は、そのほとんどすべてが捨身の行を描いていた。また、成道後の仏の衆生教化譚においても、例えば、貪欲邪見の長者に回心を促すべく、その門前に三年通い続けた仏の話（Ⅰ-34）、過去生に悪なる誓いを立て仏との縁を断じている老婢と出合うべく、種々の神通力を駆使した仏の話（Ⅲ-19）、などを見ることができる。対象の素質を問わず、徒労を恐れず、身を運び時間を費やして教化に励む仏のまめやかさには、かつて菩薩であったとき、ひたすら捨身を行じ続けたありようが重ね描かれているように思われる。

* 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、「同（2）」、『山口大学哲学研究』第16巻、2009年、pp. 1-19、および「同（3）」、『山口大学哲学研究』第17巻、2010年、pp. 1-17、を承ける。前の三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
- 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

以下テキストは前の三稿と同様、今野達校注『今昔物語集 一』新日本古典文学大系33、岩波書店、1999年、を用いる。個々の説話の巻数、および巻毎の通し番号は、例えば「巻第一第五話」を「I-05」のように記す。引用に際しては、片仮名を平仮名とするなど適宜表記を改めた。

*2 前生譚と明示されない六説話のうち、一話は摩耶夫人前生譚（V-05）、他の五話は釈迦仏前生譚である。主人公はそれぞれ、豪商僧伽羅、一角仙人、鹿母夫人、菟、猿、大臣の老親（原拠では老父、『今昔物語集』では老母）、である。

*3 本稿これ以降の議論を先取しつつ、無上菩提と衆生利益という二者の関係について少々整理すれば次のようになる。(イ)～(ハ)は時間の流れに沿った展開である。

- (イ) 菩薩行：個々の衆生に対し、一旦の出合いを果たし、捨身の布施を行じ、当面の救済をもたらすとともに（衆生利益Ⅰ）、その衆生の存在にかかわる知を獲得する。
- (ロ) 成道：無上菩提とよばれる仏の知を獲得する。
- (ハ) 教化：仏の知を携えて個々の衆生と再会し、教化し、究極の救済をもたらす（衆生利益Ⅱ）。

衆生利益には、菩薩行による当面の救済（Ⅰ）、教化による究極の救済（Ⅱ）、の二段階がある。また、無上菩提とよばれる仏の知は、菩薩行にとっては結果・目的であり、教化にとっては手段・方法である、という二重の位置づけをもつ。

*4 この時点で、菩薩は、すでに自己一身の利に必要な知を具えた上で、さらにあらゆる他を利するための知を求めている可能性がある。例えば、釈迦仏の弟子となった和

羅多は、「三界の惑を断じて羅漢果を得たり」（I-25, p. 72）と語られているが、そののちも旧友による還俗の勧めを断り、「我れ二万の夫人も要ならず、千の国土も又要ならず。只我れ、「仏に成て汝等の一切の衆生の苦に代はて皆仏と成さむ」と思ふ也」（p. 73）と述べている。阿羅漢となることは一つの通過点であり、その後も仏をめざす修行が継続するのである。ただし、和羅多の修行がどのような類の修行であったか、この説話からは窺えない。

* 5 そもそも冒頭に、「今昔、天竺に菟・狐・猿、三の獣有て、共に誠の心を発をこして菩薩の道を行ひけり」（p. 424）とある。また、老翁が菟の同行である狐・猿の施物を褒める言葉に、「此の二の獣は実に深き心有りけり。此れ既に菩薩也けり」（p. 426）とある。狐・猿がすでに菩薩であるなら、彼らに優る「深き心」をもって修行をなした菟も、当然菩薩でなければならないだろう。

* 6 なお、方便性がさらに強くなれば、「転生」でなく「化作」によって動物となり、衆生教化をなす話となる。『今昔物語集』天竺部では、阿弥陀仏について、鸚鵡鳥あるいは数千の大魚に化作して現れた教化譚がある（IV-36, 37）。

* 7 肉身性の拡張としての釈迦仏の神通力については、拙稿「『今昔物語集』天竺部における釈迦仏理解の側面—神通力をめぐって—」『日本仏教総合研究』第9号（2010年度号）、2011年、日本仏教総合研究学会、pp.105-130、参照。

* 8 入滅前の仏の最後の言葉が「此の羅睺羅は此れ我が子也。十方の仏、此れを哀愍し給へ」（III-30, p. 277）であったこと、入滅の報に接し、初利天から降った摩耶夫人に対し、神通力を行使して滅後の仏が棺の蓋を開き、悲歎を慰めたこと（III-33）、などはその証といえよう。独り子羅睺羅への恩愛は、一切衆生に対する仏の慈悲の原型と解され、しばしば「平等一子の悲」という語で慈悲が表現される（III-27, p. 270）。

（付記）本稿は日本学術振興会科学研究費（23520024）の助成を受けた研究成果の一部である。