

『今昔物語集』天竺部における釈迦仏入滅の理解

柏木寧子

【要旨】

本稿の目的は『今昔物語集』天竺部における釈迦仏入滅の理解を解明することにある。はじめに巻第三第二十八話～第三十五話の入滅関連諸説話、および巻第四「仏後」巻の諸説話の内容を概観する（第一節）。そのうえで、二つの観点から入滅の理解を検討する。第一の観点は、釈迦仏の最後の言葉である（第二節）。『今昔物語集』天竺部仏伝はいわゆる「釈迦八相」を踏まえて構成され、とりわけ話数の多い第七「転法輪相」以外は、『過去現在因果経』をはじめとする『釈迦譜』所引の諸経典に依拠することが確かめられている。巻第三入滅関連説話も基本的に『釈迦譜』所引『大般涅槃経』等に拠るが、入滅の瞬間を語る一話は『大悲経』を原拠とする何らかの国書に拠ると推定される。弟子一同に「不放逸」の教えを説く釈迦仏ではなく、一子羅睺羅への哀愍を諸仏に祈る釈迦仏を語ることにより、『今昔物語集』は、釈迦仏一代の教化活動を貫く慈悲の本質、すなわち、しばしば「一子の悲」という語句で表現されるところの慈悲と恩愛との一体性を示したといえる。第二の観点は、入滅後の釈迦仏の身体・力能である（第三節）。現生を生きる一人のひとであった釈迦仏の“生身”が減び去り、とくに実母など、多生にわたり仏と親密な交わりを結んだ仏の親族において、釈迦仏の存在の一回性、代替不能性が痛切に意識された。他方、滅後も仏の慈悲に与ることを切望する人々は、釈迦仏の靈魂の不滅を信じ、その依り代となりうるもの、あるいは“生身”を超えて存続する新たな身体を想定した。仏舍利や影像がその新たな身体、不滅の靈魂の依り代であり、“生身”の有した“個”としての具体性を弱める反面、時空による制約から解放され、遠隔の地にも拡散・伝播し、未来仏出世の時まで力能を顕現し続けると期待された。何らかの方途を通じて釈迦仏を供養し、一つのささやかな善をなした衆生は、無数の後生の間、絶えず釈迦仏の加護を受け続け、ついに究極の安楽に到達しうる。この世界内の衆生には釈迦仏滅後もその慈悲が及び続けているのであり、末法の世、本朝に生まれた人々も例外でないことを『今昔物語集』天竺部は示唆していると考えられる。

『今昔物語集』天竺部における釈迦仏入滅の理解

柏木寧子

はじめに

『今昔物語集』天竺部の仏伝は、いわゆる「釈迦八相」を基本的枠組としつつ、第七の「転法輪相」に大きな比重を置く。巻第一第八話の初転法輪説話以降、外道の妨害を思いとどまらせ、親族を出家に誘い、在家信徒に供養を遂げさせ、苦境にある異類を救うなど、多様な様相を見せた釈迦仏の教化活動は、九十九話目、阿闍世王の廻心を語る説話により締めくくられる。続く八話は「釈迦八相」の最終「入滅相」に相当し、釈迦仏自身による入滅予告から荼毘・舍利塔建立までの経過をたどる。三巻計一一四の説話を費やし描出されてきた釈迦仏の一代記がここに終極する。

その後に置かれた巻第四は「天竺 付仏後」と題され、舞台となるのは釈迦仏滅後の天竺世界である。仏滅後も仏の教団は存続し、出家者たちは学問・修行に励み、在家信徒たちは仏舎利塔や仏像、經典、出家者たちに供養を捧げた。釈迦仏の直弟子たちにとって、釈迦仏の入滅とはどのような出来事であったのか、釈迦仏の教えを彼らはどのように継承したのか。また、より後代の出家者・在家信徒たちは、釈迦仏との関わりをどのようにしてもったのか、仏滅後の世界に生まれた人々にとって、釈迦仏とはどのような存在であったのか。仏滅後の天竺世界を描く巻第四の延長上には、巻第六から巻第十にかけての震旦部、また巻第十一から巻第三十一にかけての本朝部が連なっている。

本稿ではまず、巻第三第二十八話以降、および巻第四の諸説話の内容を概観する（第一節）。そのうえで、とくに二つの観点にしぼり、入滅およびその後の釈迦仏について『今昔物語集』の理解を検討する。二つの観点とは、釈迦仏最後の言葉（第二節）、および、入滅後の釈迦仏の身体・力能（第三節）である。

以下、『今昔物語集』テキストは基本的に今野達校注『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、引用に際しては片仮名を平仮名に改める。略記する場合、巻をローマ数字、巻毎の説話の通し番号を算用数字で表し、たとえば「Ⅲ-28」は巻第三第二十八話を示す。

第一節 卷第三入滅関連説話および卷第四の内容一覧

釈迦仏の入滅にかかわる諸説話、および、釈迦仏入滅後の天竺世界にかかわる諸説話について、その概要を示す。

《表1 卷第三第二十八話～第三十五話の内容一覧》

説話 番号	釈迦仏入滅にかかわる諸説話	
	事柄	概要
28	入滅予告	80歳の釈迦仏が3ヶ月後の入滅を阿難に予告、 <small>くしな</small> 拘戸那城に至り沙羅双樹の間に横臥、背痛の因を語った。
29	純陀の供養	釈迦仏が拘戸那城の職人 <small>じゆんた</small> 純陀による最後の供養を納受、また、無量の化仏を出現させ、数多の会衆による供養も納受した。
30	羅睺羅との対面	羅睺羅は釈迦仏の入滅を見るに忍びず、他土仏の世界に遁れたが、父が待つと諭され環帰した。釈迦仏は十方諸仏に羅睺羅への哀愍を請い、入滅した。
31	殯と納棺	釈迦仏の入滅時、人・天はもとより山河草木も悲歎の色をあらわにした。釈迦仏がかねて阿難に指示した通り、殯と納棺が行われた。
32	摩訶迦葉への示現	入棺後に駆けつけた摩訶迦葉は、棺から差し出された仏の両足が一老母の涙により異色に変じているのを見た。
33	摩耶夫人との対面	摩耶夫人が釈迦仏入滅の報に接し切利天より降下した。釈迦仏は自ら棺の蓋を開き母と対面、労をねぎらい、無常を説いた。
34	荼毘	釈迦仏自身が心中から出した火により仏の身体が荼毘に付され、七日後、帝釈天の到来とともに消火、帝釈天は一の牙舍利を請い受け天に環帰した。
35	分舍利と塔建立	<small>こうしやう</small> 香姓 婆羅門が諸部族の王の求めに応じ仏舍利を八分、 <small>はしのか</small> 香姓婆羅門の取り分の瓶、 <small>ひつばらじゆ</small> 畢波羅樹の村民の取り分の焼け灰、遺髪とあわせ、十一塔が建立された。

《表2 卷第四「仏後」第一話～第四十一話の内容一覧》

説話 番号	釈迦仏入滅後の天竺にかかわる諸説話		分類
	概要		
1	第一回結集に際し、阿難はその過失の多さを摩訶迦葉に糾問されたが、神通力により鍵穴から法集堂に入り、編集主幹を務めた。		仏弟子
2	<small>はしのか</small> 波斯匿王の供養を受けた羅睺羅は、仏在世時にはるかに劣る飯の味に末世の衆生をあわれみ、『仁王経』講経により地味が生ずることを説いた。		
3	釈迦仏入滅100年後、阿育王は第二后について讒言した八万四千の后を殺害した。のち罪を悔い八万四千の塔を建て、難陀竜王から得た仏舍利を安置した。cf. II-14。		阿育王

4	阿育王の太子物那羅は継母の奸計により失明・流離、のち偶然王宮に至り、窶沙大羅漢の説法聴聞者の涙により開眼した。受難の地徳叉尸羅国には塔が建てられた。		
5	阿育王は地獄を造り罪人や行人人を投獄した。のち、投獄された一聖人が地獄を蓮池に変えたのを見て尊び、地獄を破壊した。		
6	優婆曇多（阿育王の師僧、阿羅漢）は自ら女人に化して弟子を試み、その慢心を戒めた。	諸比丘	
7	優婆曇多は波斯匿王の妹の尼（百十余歳）を訪ね、釈迦仏の思い出話を聞き涙するとともに、自らの挙措の粗忽さ、仏法の衰微を指摘され惭愧した。		
8	優婆曇多は自ら降伏した天魔に釈迦仏の姿を再現させ、不覚にも涙した。		
9	陀楼摩和 尚は五天竺を遊行し、もっぱら碁を打つ二人の阿羅漢、不眠で修行に励む聖人、三界の無常を自ら走り回って人に告げ知らせる比丘などに出会った。		
10	僧沢は心懈怠により他僧に侮られたが、仏の三身（法身・報身・応身）を観じて臨終に多くの仏菩薩の到来・教化に与り、觀率天に往生した。		
11	仏滅100余年後、旅する阿羅漢の比丘（名不詳）が外道の山人父子に出会い、子および自身の前生を語ったところ、山人父子は仏法に帰した。		
12	阿羅漢の比丘（名不詳）が外道の国王に皇子の病の原因と死期を告知するとその言葉の真実なることを知った国王は神主を処刑し、仏法に帰した。		
13	比丘（名不詳）が旅の商人に随伴・航海した際、自らを恨む竜王により遭難しかけたが、誦経によりただちに竜王が生天を遂げ、難を免れた。		
14	山中で裸形の女人と出会った国王が、女人の手から降る甘露を受けた。衣服にまつわる女人の悪因を聞き、国王が一優婆塞に衣服を供養・廻向すると、女人は裸形を免れた。		
15	物乞の老翁（のちの髪起長者）の妻が長髪を売って米を買い、祇園精舎の比丘に供養した。供物は三千余の比丘に施与しても尽きず、異国の商人たちを救い、商人たちの報恩により夫妻はたちまち富を得た。		
16	乾陀羅国の二貧女から別々に絵仏制作を依頼された絵仏師は、画料不足ゆえ一体の絵仏のみ描いた。画料詐取を疑われた絵仏師が祈ると絵仏の上半身が二分し、絵仏師の潔白を証した。		仏像靈驗
17	僧迦羅国の貧者が仏像の眉間の玉を盗ろうとすると、当初拒むそぶりを見せた仏像がのち頭を垂れ、玉を与えた。いったん捕らえられた盗人は、のち許された。		

18	酒に酔わされ罪人を踏み殺すことを常とした象は、一夜僧坊で法花経を聴くと慈心を生じ殺生をやめた。翌晩屠所近くに繋がれると悪心を生じ、再び殺生するようになった。	經典等靈驗
19	僧坊の天井裏で日夜法花経を聴聞した五百の老鼠が六十の狸 <small>いたち</small> に食われて死に、天界、のち人界に転生して阿羅漢果を得た。未来には弥勒仏の記別を受けるであろう。	
20	美女を妻とする男が国王から難題を課されたが、三婦の法文を唱えて難題を克服、その次第を知った国王は歓喜し、妻を奪うことを断念した。	
21	国王に死罪を命じられた人が七日の猶予を請い、至心に三宝を供養した。その後、死刑に処せられようとする時神変が生じ、ついに罪を許された。	
22	波羅奈国の女が比丘から法華経10余行を読み習い、それを咎めた夫に目を扶られ捨てられた。一比丘に拾われ山寺で過ごすうち、妙法の字が眼に入る夢を見て天眼を得た。	
23	仏滅後400年、末度羅国 <small>まどら</small> の商人の子大天が母と交情して父を殺し、のち嫉妬から母を殺し、その露見を恐れ一阿羅漢を殺した。(以下欠。大天はのち出家し大衆部を設立した)	
24	竜樹菩薩は在俗時、仲間二人と隠形の薬を服し宮中に潜入し后妃を犯した。仲間二人が斬られた一方、竜樹一人は心中に発願して辛くも助かり、のち出家して仏法を学んだ。	
25	中天竺の提婆菩薩は遙かな西天竺の竜樹菩薩を訪ねて法を学び、本国に伝えた。	
26	仏滅900年後、小乗の法を学んでいた世親菩薩は十地経を聞き大乘誹謗の罪を知り、自らの舌を斬ろうとしたが、兄無着菩薩に諭され大乘の法に転向、数多の論書を著した。	
27	提婆の弟子清弁菩薩 <small>しやうべん</small> が世親の弟子護法菩薩と論争し、弥勒出世を待つべく随心陀羅尼・執金剛陀羅尼を各3年誦し、さらに3年祈願して阿索洛宮 <small>あそらきゆう</small> の岩壁を開き洞に入った。	
28	天竺某寺の観世音菩薩像に参詣した外国の比丘(原拠によれば玄奘)が三願を立て礼拝すると、花鬘 <small>けまん</small> がごとごとく所期の部位に懸かり、所願成就を確信した。	伝播の諸相と靈驗に類する
29	山中で入定中の阿羅漢の比丘 <small>けんつひ</small> が槌椎 <small>きしゆう</small> の音で目覚め、師迦葉 <small>か</small> と釈迦 <small>しやく</small> の入滅を知り、神変を現じ自ら身を焼いた。その舍利は国王により塔に納められた。	
30	一智者が婆羅門の売る多くの頭蓋骨を買い、法花経聴聞者の耳には糸を通さずと言い、骨を貫いていた糸を抜き持ち去った。のち塔に納め供養すると、天人が降下し礼拝した。	

31	眠り病を病む国王が竜（大蛇）の子であるのを見抜いた医師（標題によれば耆婆）が乳を処方し、巧みに王の怒りを逃れ治療に成功した。【原拠では釈迦仏在世中の説話】	諸事象
32	国王に皇子の病の治療を頼まれた大臣が、阿闍陀葉と称し密かに毒を与えたが、国王の信に應えるべく、蓬萊から阿闍陀葉が到来して毒に代わり、皇子の病は癒えた。	
33	婆羅門と長者が闘牛を行った際、長者の牛は、一度目には長者のけなし言葉に気力を失い敗北したが、二度目には長者の褒め言葉に気力を得て勝利した。	
34	各々千両の金を携え旅する兄弟は、ともに相手を殺し金を奪おうとする悪意をいだいたが、自ら食欲を反省し、ともに金を河に投げ捨てた。	
35	仏の説法を聴聞し諸法皆空を知った老田夫とその妻は、独り子の急死に遭っても動じず、行き合わせた仏弟子を驚かせた。【原拠では釈迦仏在世中の説話】	
36	安息国に飛来した鸚鵡鳥は諸人が阿弥陀仏と唱える声で気力を増し、羽に人々を載せ西方に飛び去った。不信であった同国の人々は以後少し仏法を信ずるようになった。	諸仏靈驗・冥界往還
37	執師子国沖の仏法未伝の孤島に現れた数千の大魚は諸人が阿弥陀仏と唱える声で味わいを増し、食した人々は極楽浄土に往生した。全島民が念仏往生を遂げ島は無人となった。	
38	薬師仏に前生の悪業を懺悔、断食・祈願した貧者が夢告を得て父母の旧宅を訪れたところ、財宝を発見、富者に転じた。	
39	烏杖那国の末田地阿羅漢が自ら造顕した弥勒像に弥勒菩薩との対面を祈願したとき、弥勒菩薩はその志を賞し、彼の造顕による像を虚空に昇らせ偈を説かせた。	
40	母の法花経書写の料を得るべく髪を売りに出た貧女は、皇子の治病のため生き肝を奪われそうになったが、十方諸仏に祈るとただちに皇子の病が癒え、かえって財宝を得た。	
41	ある比丘が60歳まで阿羅漢果を得ず、還俗・妻帯して子を儲けた。子が7歳で死んだ後、男は閻魔王の慈悲により子と再会したが、子に父と認識されず悲しんだ。【原拠では釈迦仏在世中の説話】	

第二節 釈迦仏最後の言葉

▶老病の苦——古い病み死にゆく一人のひと

八十歳になった釈迦仏は、三ヶ月後の入滅を予告し、毘舍離国を發つ。物戸那城の沙羅林に至ったとき、双樹の間に身を横たえ阿難に告げる。

「汝^{なむ}ち^{まさ}当^{しる}に知^{いらむ}べし、我^{さかり}今^{じやうじ}涅槃^{じやうじ}に入^{じやうじ}とす。盛^{さかり}なる者は必ず衰^{じやうじ}ふ、生^{じやうじ}ぬる者は定めて死^{じやうじ}ぬる事也」。(Ⅲ-28、p. 273)

涅槃に入ることは理想の実現には相違ないが、それは他方で死を意味する。一切衆生が免れない死を、仏も免れない。

この説話の出典の一つ『釈迦譜』(五巻本、巻第四第二十七)は、『長阿含經』によりつつ、釈迦仏入滅が定まるまでの経緯をおよそ次のように記している。

- (1) 身に痛苦を覚えた釈迦仏が阿難に対し、もし仏自身が望めば、仏は一劫あるいはそれ以上の期間にわたり不死であり得ることを一度ならず告げた。そのとき阿難は魔に覆われ、沈黙していた。
- (2) 魔波旬^{まはじゆん}が釈迦仏のもとに到来し、涅槃に入れとそそのかした。釈迦仏は魔波旬を退けつつ、三ヶ月後の入滅を自ら決意した。
- (3) 釈迦仏が阿難らに対し三ヶ月後の入滅を予告した。阿難は一劫の間とどまるよう三度懇請したが、仏は決意を翻さなかった。

これら一連の経緯が示唆しているのは、仏の不死の可能性である。魔波旬が関与し、阿難に咎があったために涅槃に入るようになったものの、仏は不死でもあり得たこと、元来不死の存在であったことが示唆されている。不死であるべき仏がなぜ死んだのかを了解するために、魔波旬の関与や阿難の咎という説明づけが必要とされたと考えられる。だが『今昔物語集』はこの経緯を語らない。仏の不死の可能性を示唆することなく、むしろ一切衆生と同じく、仏も無常の身をもつ存在として、いわば死ぬべくして死んだと語る*1。

「死」を免れない釈迦仏は、「老」「病」の苦をも免れない。毘舍離国で入滅を予言したとき、すでに「我れ今、身体皆痛み(後略)」(p. 272)と言い、阿難を不審がらせた仏は、沙羅双樹の間に横たわるとき、改めて「我が背^{せなか}を痛む事は、今大衆^{だいじゆ}の為に説かむ」(p. 273)と言い、自らの因果を語る。すなわち、前生に鹿の背を打ったことが因となり、今涅槃の時に臨んでその果を身に受け

*1 本田義憲は、不滅の法身を示唆せず「仏陀観においてただ生身のみを強く意識する」合理性、現世性を『今昔物語集』的立場と見る(『今昔物語集仏伝の研究』勉誠出版、2016年、p. 315、傍点本田)。このあと、背痛に関し『釈迦譜』にない因縁を語る点についても「生身の業報の問題」(p. 320、傍点本田)に対する関心、「因果律的に業因果によって生まれてきた生身、現世の実身を実本的に重んじる一面」を指摘する(p. 308)。

るのだと言う。あらゆる煩惱が尽き、苦滅を達成した存在となった後にも、前生の悪業のいくらかは残存し、現出する果報に身は苦しまざるを得ない。振り返れば、流離王による釈迦族掃滅のときも、頭痛を病む釈迦仏は自らの因果を語っていた（Ⅱ-28, pp. 167, 170-171）。無数の前生に菩薩行を修し、衆生の抜苦、病者への薬の施与といった作善を積み重ねた釈迦仏だが、その釈迦仏は同時に、老い、病み、死にゆく身体をもった、一人のひとでもあった。

▶純陀の最後供養——布施の呪性と永遠・無辺の慈悲

入滅予告に続くのは、物戸那城の「工巧」の子、純陀による最後の供養である。「工巧」とは技巧の職人を言い、具体的には、鍛冶職であったと伝えられる。貧窮の境涯に苦しむ純陀が、仏への供養により「将来の食」（Ⅲ-29, p. 274）を求めたいと申し出る。仏は純陀をほめ、あなたの貧窮を除こう、入滅の迫る今こそ供養の時と告げる。純陀が慟哭を禁じ得ず、あと一劫の寿命を保ってほしいと懇請すると、仏は眉間から光を放って純陀を照らし、泣いて心を乱すことなかれ、ただ速やかに供養をなせと促した。居並ぶ無数の菩薩・天人・異類たちが、それを見て一斉に純陀を羨んだ。仏は身体中の毛孔から無数の化仏を出し、それら無数の化仏に無数の比丘を添わせることにより、すべての参集者に供養を遂げさせた。仏自身は純陀の供物を受けるとともに、神通力をもってその量を歴大化し、仏弟子たちにあまねく行き渡らせた。

以上の出典は『釈迦譜』（巻第四第二十七）に引かれる『大般涅槃經』である。『大般涅槃經』は上記箇所以前に、釈迦仏への最後の供養を申し出た者が少なからずあったこと、すなわち、もろもろの天・修羅・菩薩たちがこぞって申し出たものの、仏は受けようとしなかったことを記すが、『今昔物語集』はこれを語らない。また、『大般涅槃經』の引用後には『長阿含經』（巻第三、『遊行經』第二、中）を引用し、純陀がとくに仏に対し「旃檀樹耳」（茸の一種）を奉り、それを食して仏が病を得たこと、この供物を咎めた阿難を仏が制し、入滅時の供養には成道時の供養に劣らず優れた功德があると述べたことを記すが、『今昔物語集』はこれも語らない。『今昔物語集』が本話を通じて示したかったのは、最後供養の施主として純陀が選ばれた理由や仏の直接的死因よりむしろ、布施の功德の永遠性、布施が結ぶ仏と施主との、入滅を超えた関係性だと思われる。

純陀が仏に願った「将来の食」とは何か。現生におけるそれ以後の生活の糧とも解しうるが、次生以降の安楽な境涯と解するほうが自然であろう。巻第二の譬喩譚群において、前生の布施の功德により、後生に富裕の境涯に生まれた者の例が多く見られるからである（例えばⅡ-8）。供養を申し出た純陀をほめ

て仏は言う、「善哉、我れ汝が為に貧窮を除て、汝が身に無上の法を雨して、法力を令生めて、汝に檀波羅蜜を令具足めむ」(p. 274)。一件の布施をなすということは、仏の教えの雨が身に降り注ぎ、仏の教えに身が養われ、教えの功德の力が生じることである。また「檀波羅蜜(布施波羅蜜)」といえは、成仏をめざす菩薩が完成するという六種の修行、六波羅蜜の一つである。釈迦仏が純陀の檀波羅蜜を助け、完成させようというとき、成仏の授記(予言)はなされないものの、純陀は少なくとも一人の菩薩となり、未来成仏の可能性を得る、と言ってよいであろう。幾多の後生の安樂のみならず、未来成仏につながる発端が仏によって作られるのである*2。入滅を歎く純陀に仏は言う、「我れ汝及び一切衆生を哀ばむが為に、今日涅槃に入らむとす。一切の法は不久ずして皆滅有り」(p. 275)。入滅は仏が衆生を見捨て、ひとり安樂の境地に遊ぶことを意味しない。仏が一切衆生を「哀」ぶことは、入滅の後も変わらない。この世のあらゆる事物事象と同様、釈迦仏の肉身は滅び去る、けれども、次元を異にする存在になろうとも、純陀をはじめ、一切衆生に対する慈悲を働かせ続けよう——仏はそう約束する。

原拠の『大般涅槃経』において展開される“法身常住(仏の本質としての真実そのものの身体は永遠である)”“一切衆生悉有仏性(生きとし生けるものすべてが成仏可能性をもっている)”といった教説を、『今昔物語集』がそれとして説くことはない。だがこの説話は、布施という呪的な行為を契機として働く仏の慈悲が永遠・無辺であることを示唆している。純陀は衆生の代表であり、その背後には人間のみならず、無数の菩薩・天人・異類たちが連なっている。何者であれ、至心の信をもって仏を供養する衆生は、はるか未来の成仏に至る道のりを、仏の慈悲に与って進む可能性を得ることが表現されている。

ここに一つの疑問が生じる。最後供養の場に居合わせなかった衆生には、仏と関係を結ぶ可能性は開かれぬのか。入滅後の世界を生きる衆生に、救済の途はないのか。これについては後に検討する(第三節)。

▶ 釈迦仏最後の言葉——清浄な恩愛

最後供養に続く巻第三第三十話は釈迦仏入滅を語る。『今昔物語集』は釈迦仏入滅を、独り子羅睺羅との父子死別の出来事として語る。

*2 本説話において布施は後生の成仏の発端として位置づけられるが、巻第二の複数の譬喩譚において布施は、後生に阿羅漢のさとりを得るための発端として位置づけられていた。出典としてさまざまな経典を用いる『今昔物語集』は、複数説話間の細部の相違を、あえて調整しようとは試みなかったと思われる。

釈迦仏が入滅しようとするとき、弟子であり子でもある羅睺羅は悲しみに耐えず、逃避を図る。この娑婆世界を去り、無数の世界を超えた上方はかな別世界に至ると、そこには別の仏（名不詳）がいて、羅睺羅に問う、「汝が父釈迦牟尼仏、既に涅槃に入給ひなむとす。何でか汝ぢ其の時に不奉遇ずして、此の世界に至れるぞ」（Ⅲ-30, p. 276）。悲しみのあまり、立ち会うに忍びないのだと答えると、その仏は羅睺羅をたしなめる、「汝ぢ極て愚也。汝が父釈迦牟尼仏、既に涅槃に入給ひなむと為る時に臨て、汝を待ち給ふ也。速に帰り参て、最後の剋専らに見奉き也」（pp. 276-277）。「泣くとく」帰ってくる羅睺羅を、釈迦仏は「羅睺羅は来りたりや」（p. 277）と待ち設けていた。ほかの弟子たちに促され、「泣くとく」羅睺羅が進み出ると、釈迦仏が見て言う、「我れは只今滅度を取るべし。永く此の界を隔てゝむとす。汝ぢ我れを見む事只今也。近く来れ」（同前）。「涙に溺れて」近づく羅睺羅の手を取り、「此の羅睺羅は此れ我が子也。十方の仏、此れを哀愍し給へ」と誓ったその言葉が、釈迦仏の現生「最後の言」（同前）となった。

本話は『今昔物語集』が主たる出典とする『釈迦譜』には見えず、出典は未詳である。『大悲経』（巻第二、羅睺羅品第四）が原拠と推定されるが、羅睺羅の逃避、別世界の仏（難勝仏・商主仏という二仏）の論しという大筋は似るものの、精粗・内容の差が大きく、直接の出典とは考えられない*3。『大悲経』の釈迦仏も羅睺羅の帰還を待ち設けてはいるが、羅睺羅に向かって悲しむなかれと言ひ、無常を説き、ただ解脱を求めよと励ましたのち、阿難ら参集する弟子たちに向けて説法を続ける。十方諸仏に対し、とくに羅睺羅への加護を祈ることはなく、それが最後の言葉として強調されることもない。

『今昔物語集』の本文と極めて似た内容・表現は『打聞集』の一話（十二「羅睺羅事」）に認められる。『打聞集』は編纂者不詳、長承三（一一三四）年僧栄源書写による写本が伝わる説話集であり、「下帖」一卷のみ現存する。日本・中国・天竺の二十七の説話が収められ、うち二十一話が『今昔物語集』と共通する。『今昔物語集』との間に直接的書承関係はなく、共通母胎となる和文説話集が存在したであろうこと、その説話集において、すでに原拠の『大悲経』と内容的・表現的に大きく異なっていたであろうことが推測されている。

入滅前後を語る經典群の中で、羅睺羅との対面を主題化する『大悲経』の内容はそもそも珍しい。より一般的な所伝を語る經典として『大般涅槃経』『長

*3 たとえば、今野達「出典考証」（テキストp. 495）、あるいは、池上海一『新版今昔物語集の世界——中世のあけぼの』（以文叢書2）以文社、pp. 170-171、1999年、参照。

阿含經』等があり、『今昔物語集』が主たる出典とする『釈迦譜』もそうした経典の引用を載せる。「釈迦八相」の他の七相（I-1～8）については『釈迦譜』に拠った『今昔物語集』が、第八相に限り『釈迦譜』を捨て、和文説話集を取った。池上洵一や本田義憲が言うように、まずはその取捨選択に『今昔物語集』の独自性が認められる*4。

出典不詳、ただ近似する『打聞集』の彼方に何らかの和文説話集が推定されるだけという現今の状況下で、『打聞集』との対比からさらに『今昔物語集』の独自性を抽出できるか。荒木浩、本田義憲の論考を手がかりに考えてみたい*5。まずは『今昔物語集』『打聞集』の本文を対照する。

『今昔物語集』（Ⅲ-30）本文	『打聞集』（十二）本文*6
<p>いまはむかし 今昔、仏涅槃に入給はむと為る時に、 羅睺羅の思はく、「我れ仏の涅槃に入給は むを見む程に、悲<small>かなし</small>びの心更<small>たふべから</small>に不可堪ず。 然れば我れ、他の世界<small>かなしび</small>に行てかゝる悲<small>かなしび</small>びを 不見<small>み</small>じ」と思<small>おもひ</small>て、上方<small>じやうほう</small>の恒河沙<small>ごうがしや</small>の世界を 過<small>すぎ</small>て仏の世界有り、其国<small>その</small>に至<small>いたり</small>て有る程に、 其の国の仏、羅睺羅を見給<small>たまひ</small>て告<small>つげ</small>て宣<small>のたま</small>はく、 「汝が父釈迦牟尼仏、既に涅槃に入給ひな むとす。何<small>いか</small>でか汝<small>なむ</small>ぢ其<small>あひたてまつら</small>の時に不奉遇<small>あ</small>ずし て、此の世界<small>こたへ</small>に至れるぞ」と。羅睺羅答<small>こたへ</small> て云く、「我れ仏の涅槃に入給はむを見む に、悲<small>たへがた</small>びの心難堪<small>たへがた</small>かりぬべければ、其れを 不見<small>み</small>じと思<small>おもひ</small>て、此の世界<small>きた</small>に参り来れる也」と。 仏の宣はく、「汝<small>きはめ</small>極<small>おろか</small>て愚也。汝が父 釈迦牟尼仏、既に涅槃に入給ひなむと為る 時のぞみ 時に臨<small>すみやか</small>て、汝を待ち給ふ也。速<small>すみやか</small>に帰り</p>	<p>昔<small>うせ</small>、仏失給はむずる程に、羅 睺羅、「仏の失はむ<small>みる</small>①、見<small>ほか</small>に更<small>ほか</small>に たふべきに非ず。されば他世界<small>かなしび</small> 界<small>かなしび</small>にいきて、かゝる悲<small>かなしび</small>も見 じ。」とて十方恒河沙の世界を 過<small>すぎ</small>て、仏の御国<small>みく</small>に<small>ま</small>り参<small>あり</small>て有程 に、仏のたまはく「汝、父の 尺迦牟尼仏失給<small>しやかむにぶつうせたまひ</small>なむとす。い かでその終の臨<small>あ</small>②には相はで、 こゝにはきたるぞ。」との給へ ば、羅睺羅の申<small>まうき</small>く「悲<small>たへがた</small>の難堪<small>たへがた</small> に、さあらむ事を不見給<small>みたまへじ</small>と て此世界にはまうできたるなり。」 と申せば、仏の、の給く、 「いとあやしき事也<small>ちちほとけうせ</small>。父仏失給 はむずる時に成て汝を待給ふ。</p>

*4 池上洵一前掲書、pp. 174-175、および、本田義憲前掲書、p. 333、参照。

*5 荒木浩『今昔物語集』の成立と対外観』思文閣人文叢書、思文閣出版、2021年、pp. 389-395、および、本田義憲前掲書、pp. 332-337、参照。

*6 引用は、中島悦次『宇治拾遺物語・打聞集全註解』有精堂出版、1970年、pp. 632-633による。ただし、適宜段落を改め、ルビの片仮名を平仮名に改めた。丸付き数字は引用者が付したものであり、中島による注を引用末尾に示す。

参^{まゐり}て、最後^{とくもはら}の剋^{みたまつるべ}専^{したがひ}に可見^{なく}奉^{なく}き也」と。

羅睺^{らごう}羅^ら仏^{ぶつ}の教^{けう}へに随^{したがひ}て、泣^{なく}とく^{なく}還^{かへり}り参^{まゐり}ぬ。釈迦^{しやくか}仏^{ぶつ}の、御^{おん}弟子^{でし}の比^ひ丘^{くわ}等に「羅睺^{らごう}羅^らは来^{きた}りたりや」と問^とひ給^{たま}ふ程^{ほど}に、羅睺^{らごう}羅^ら参^{まゐり}り給^{たま}へり。御^{おん}弟子^{でし}の比^ひ丘^{くわ}等^ら羅睺^{らごう}羅^らに云^いく、「仏^{ぶつ}は涅槃^{ねはん}に入^いり給^{たま}ひなむと為^なるに、羅睺^{らごう}羅^ら忽^{たちまち}に不^み見^え給^{たま}はねば、其^{その}れを待^{まち}ち給^{たま}へる也。速^{すみ}に御^{おん}傍^{かたはら}に疾^{とく}参^{まゐ}り給^{たま}へ」と勸^{すす}めければ、羅睺^{らごう}羅^ら泣^{なく}とく^{なく}参^{まゐ}り寄^よりたるに、仏^{ぶつ}羅睺^{らごう}羅^らを見^み給^{たま}て宣^{のたま}はく、「我^{われ}れは只^{ただ}今^{いま}滅^{めつ}度^どを取^とるべし。永^{とこ}く界^{かゐ}を隔^へて、むとす。汝^{なんぢ}我^{われ}れを見^みむ事^{こと}只^{ただ}今^{いま}也。近^きく来^{きた}れ」と宣^{のたま}へば、羅睺^{らごう}羅^ら涙^{なみだ}に溺^{おぼ}れて参^{まゐ}りたるに、仏^{ぶつ}羅睺^{らごう}羅^らの^て手^てを捕^{とら}へ給^{たま}て宣^{のたま}はく、「此^{こゝ}の羅睺^{らごう}羅^らは此^{こゝ}れ我^{われ}が子^こ也。十^{じゅう}方^{ぽう}の仏^{ぶつ}、此^{こゝ}れを哀^{あは}れ給^{たま}へ」と契^{ちぎ}り給^{たま}て、滅^{めつ}度^どし給^{たま}ひぬ。此^{こゝ}最後^{ごとう}の言^{ごん}也。

然^されば此^{こゝ}れを以^{もつ}て思^しふに、清^{しやう}浄^{じやう}の身^みに在^あります仏^{ぶつ}ぞら、父^ふ子^しの間^まは他^{ほか}の御^{おん}弟子^{でし}等^らには異^{こと}なり也。何^{いか}況^{いは}や、五^ご濁^{じやく}悪^{あく}世^せの衆^{しゆ}生^{じやう}の、子^この思^しひに迷^まはむは理^り也かし。仏^{ぶつ}も其^{その}れを^を表^{あらわ}し給^{たま}ふにこそはと^となむ語^ごり伝^{でん}へたとや。(pp. 276-277)

速^{すみ}に参^{まゐ}りて最後^{ごとう}の臨^{りん}に見^み奉^{ほう}れ。」との給^{たま}へば、羅睺^{らごう}羅^ら泣^{なく}とく^{なく}参^{まゐ}り給^{たま}ふ。

尺^{せき}迦^か仏^{ぶつ}「羅睺^{らごう}羅^らはきぬや」と御^{おん}弟子^{でし}に問^とふに、羅睺^{らごう}羅^ら参^{まゐ}り給^{たま}ぬと見^みて、「今^{いま}は限^{かぎり}に成^{なる}せ給^{たま}て、待^{まち}たてまつらせ給^{たま}ふ。」とて「御^{おん}かたはらに参^{まゐ}り給^{たま}へ」と□^かば^ら参^{まゐ}り給^{たま}へり^④。仏^{ぶつ}、羅睺^{らごう}羅^らの臂^{かひ}を取^とり給^{たま}て「羅睺^{らごう}羅^らは我^{われ}の子^こ也。十^{じゅう}方^{ぽう}の仏^{ぶつ}、哀^{あは}れに^にし給^{たま}へ。」と契^{ちぎ}り給^{たま}て、絶^たえり給^{たま}ぬ^⑤。

此^{こゝ}ぞ仏^{ぶつ}だに子^こを思^し給^{たま}ふ道^{みち}は他^{ほか}人^{ひと}には異^{こと}なり也。倍^まはつて我^{われ}ら衆^{しゆ}生^{じやう}は子^この思^しひに迷^まはむ事^{こと}理^り也。

- ①～⑤について、中島悦次は【解釈】として次のように記す(抜粋)。
- ①「失^う給^{たま}はむ」の誤^ごりか。
 - ②終^{すま}の際^{さい}に。「臨^{りん}」は、ハテ・キハとでも読^よむのか。
 - ③「云^いは」か。
 - ④「参^{まゐ}り給^{たま}へり」の誤^ごりか。
 - ⑤「絶^たえり給^{たま}ぬ」であろう。

一読して、二話は内容・表現とも近く、同文的同話と言えることが確かめられる。ただし、二話の表現には微妙な、しかし明瞭な相違が存在すると荒木は指摘する。荒木が目にするのは次の三点である。

第一に、釈迦仏の死を表す語である(引用文中、太字の箇所)。『今昔物語集』では「涅槃に入^いり」「滅^{めつ}度^どを取^とる」「滅^{めつ}度^どす」という表現が用いられるのに対し、『打聞集』では「失^うす」「終^{すま}(の臨^{りん})」「最後^{ごとう}(の臨^{りん})」「今^{いま}は限^{かぎり}に成^{なる}」「絶^たえり」という日常語・和語がもっぱら用いられる。『今昔物語集』では無上のさと、究

極の安楽の境地への到達として仏の死が語られるのに対し、『打聞集』での仏の死は、少なくとも言葉上は凡常の人の死と変わらないものとして語られる、という相違がある。

第二に、羅睺羅を待ち設ける釈迦仏の発語内容である（引用文中、実線の傍線箇所）。『今昔物語集』が「羅睺羅は来りたりや」とするのに対し、『打聞集』は「羅睺羅はきぬや〜」とする。反復される問いにおいて、羅睺羅を待ちわびる釈迦仏の心情がより痛切に表現される。

第三に、最後の言葉を発する釈迦仏の状況である（引用文中、点線の傍線箇所）。『今昔物語集』の釈迦仏は、まず羅睺羅を見つめ自らの入滅を告げ、のち羅睺羅を呼び寄せその「手」を捕らえ、言葉を発する。これに対し、『打聞集』の釈迦仏は羅睺羅の「臂」(腕)をただちに、あたかもわが子にすぎるように取り、言葉を発する。『今昔物語集』の釈迦仏の冷静さと対比すると、『打聞集』の釈迦仏は悲歎が顕わで、最後の言葉に慟哭が聞きとれる、と荒木は言う。

一方、本田は、結文の評言周辺において『打聞集』にない文や語句が『今昔物語集』では加えられている点に着目する（引用文中、二重線の傍線箇所）。すなわち、釈迦仏最後の言葉ののち、「此最後の言也」という文が加わるのは、あとに続く結文の評語を強調するものと考えられる。また、「清浄の身に在ます」という語句を仏に、「五濁悪世の」という語句を衆生に補うことにより、仏と衆生に対する『今昔物語集』なりの把握を具体化している。さらに、「仏も其れを表し給ふにこそは」という語句を補うことは、たんに“現象のみ”捉える『打聞集』と異なり、“現象の意味”をも問う『今昔物語集』の意識を示している。

以上の荒木、本田の指摘に加え、もう一点、釈迦仏と対面する羅睺羅の描写、すなわち、羅睺羅の涙に対する言及の頻度に注目したい（引用文中、波線の傍線箇所）。『今昔物語集』の羅睺羅は涙を流し続けている。他土仏のもとからの帰還がすでに「泣くとく還り参ぬ」と語られるが、そればかりでなく、他の弟子たちに促され父である仏のもとに近づくととき「泣くとく参り寄たるに」、父である仏からじきじきに招かれ、互いの手が触れ合う範囲に近づくととき「涙に溺れて参りたるに」と語られる。『打聞集』も羅睺羅の涙に言及するが、他土仏のもとから帰還したとき「泣〜帰参給」と語られるのみである。

涙への言及頻度を問うことに意味はあるのか。そもそも二種の本文では、羅睺羅の行為の叙述量自体に差がある。『打聞集』は、別世界からの帰還（「帰参給」）、仏のもとへの歩み寄り（「参へり」）という二行為を叙述するのに対し、『今昔物語集』は、帰還（「還り参ぬ」）、到着（「参り給へり」）、仏のもとへの歩み

寄り（「参り寄たる」）、さらに一層の歩み寄り（「参りたる」）の四行為を叙述する。行為の叙述量に比例して付帯状況の叙述量が増すことは不思議でないとしても、四行為中三つに涙への言及が伴う『今昔物語集』は、やはり涙を相当強調しているといえる。これは何を表しているのか。

荒木が指摘するように、『打聞集』の釈迦仏に比して『今昔物語集』の釈迦仏は、激情と言える悲歎、心の動揺を窺わせない。『今昔物語集』のみが語る仏の眼差し、他土仏のもとから帰り、周囲の弟子に促されて進み出る羅睺羅を「見給^{たまふ}」仏の眼差しは、静穏であっただろう。同時にまた、あたたかくもあっただろう。眼差しが捉えているのは、涙を流す羅睺羅である。再三にわたり羅睺羅の涙が叙述される時、その涙を見つめ続ける仏の眼差しがあることも——こちらは再三叙述されることはないが——示唆されている。

「我れは只今滅度を取るべし。永く此の界を隔てゝむとす。汝ぢ我れを見む事只今也」という釈迦仏の言葉には、互いに輪廻を重ねつつ、これまで繰り返し出会ってきた父子が、仏の入滅後は二度と出会えなくなる、肉身をもつ者同士の親密な交わりはこれが最後である、との認識が告げられている。輪廻の境涯と涅槃の境涯との隔たり、あるいはその隔たりを超える可能性については、入滅後の釈迦仏にかかわる諸説話から考えていく必要があるが、父子の間柄に関するかぎり、互いの姿を見、声を聞き、手を触れ合うといった親密な交わりの喪失が強く意識されている。

羅睺羅の涙とそれを見つめる釈迦仏の眼差しの持続は、父を見送る子の歎きと子を残して去る父の気遣いの深さに対応していよう。羅睺羅の歎きがどの弟子にも増して深いのは、師であるとともに父でもある釈迦仏への恩愛の情ゆえである。涙をとどめがたい羅睺羅と異なり、釈迦仏は涙に溺れず、悲歎の激情で自らの心を汚さない。だが釈迦仏にとっての羅睺羅も、弟子であるとともに——あるいは、弟子である以前に——まぎれもない「我が子」である。「此の羅睺羅は此れ我が子也」という揚言は、溢れてやまない羅睺羅の恩愛の情に対し、釈迦仏の側も同じ恩愛の情で応えたことを示すのだろう。羅睺羅を見つめる眼差しには、悲しむ羅睺羅へのいたわりがこもっていただろうが、それは何より、ひとりの父としてわが子をいつくしむ情であったこと、深く切なる恩愛の情であったことを説話は表現していると考えられる。

釈迦仏の最後の言葉は、十方諸仏に羅睺羅への「哀愍」を請う祈りである。仏が仏に祈るとは奇異な行為に見えるが、諸仏に請うた「哀愍」は、誰より釈迦仏自身が羅睺羅に懐く情だったのではないか。入滅を間近に控えた釈迦仏は、

今後自らは羅睺羅に注ぐことのできない情を、自らに代わるべき存在、十方諸仏に託したのではないか。「哀愍」とはもっぱら超越的存在から一切衆生に及ぼされる情である。釈迦仏の恩愛は、確かに凡夫の恩愛とも通ずるところがありつつ、その実質は諸仏の「哀愍」に通ずるのである。羅睺羅に対する釈迦仏のいつくしみに、凡夫である人々が共感するのは道理であるが、ともすれば煩惱にかき乱される人々の心と異なり、釈迦仏の心は最後の瞬間まで静穏、至純である。「此の羅睺羅は此れ我が子也。十方の仏、此れを哀愍し給へ」という祈りは、釈迦仏における恩愛の情の深切さと清浄さを、二つながら表現すると考えられる。

▶ 「一子の^{かなしみ(かなしひ)}悲」——深切な慈悲

一切衆生をいつくしむ釈迦仏は、わが子に対しては、深く切なる恩愛の情を注ぐひとりの父であった、と説話は語る。説話の末尾は次のように結ばれる。

然^されば此れを以て思ふに、清^{しやうじやう}浄^{まし}の身に在ます仏そら、父子の間は他^{ほか}の御^ご弟子^と等^らには異^{ことなり}也。何^{いかに}況^{いはむ}や、五^ご濁^{ちよくあく}悪^せ世^{まど}の衆生^らの、子の思^しひに迷^{まど}はむは理^{ことわりなり}也^{なり}かし。仏も其れを表し給ふにこそはとなむ語り伝へたとや。(p. 277)

「清浄の身に在ます仏そら、父子の間は他の御弟子等には異也」とは微妙な言い回しだが、仏の恩愛と「五濁悪世の衆生」の恩愛とを素朴に重ねあわせる誤解は、ここでは注意深く避けられているように見える（この誤解については脚注8参照）。

羅睺羅に対する釈迦仏の恩愛は、一切衆生に対する釈迦仏の慈悲のありようを象徴するものとしてしばしば言及され、『今昔物語集』中においても「一子の^{かなしみ(かなしひ)}悲」という語句の用例を複数見ることができる。“釈迦仏は一子羅睺羅をいつくしむがごとく、一切衆生を同じく深くいつくしむ”の意である。本説話中に直接の用例はないものの、結文で「父子の間」の濃やかさに言及するとき、語り手の念頭にはこの語句があったと推測される。

「一子の悲」の根本には、一子のかげがえのなさの意識がある。唯一無二のその価値意識が広く一切衆生にも及ぶという主張には、“唯一”と“一切”がいかにして繋がりが得るかという難問が含まれる。入滅間際の釈迦仏の眼差しがもっぱらわが子に向けられ、釈迦仏最後の言葉がわが子への諸仏の「哀愍」を請う祈りだったことは、それだけをとりあげれば、一人わが子のみ特別な慈悲

の対象となったかのように見える。

だが、釈迦仏の教化全体を顧みれば、涙する衆生は誰でも、釈迦仏の注意深い眼差しの対象となったことが思い出される。困憊した仏を見て同情の「涙」をこぼした貧女（Ⅰ-11, p. 37）、出家の願いを舍利弗らに却下され、精舎の外で「啼泣」した老翁（Ⅰ-27, p. 77）、自らの宿業の拙さを思い知らされ、滴る「涙」で妻の臂を濡らした男（Ⅱ-8, p. 117）、迫害を受けて傷を負い、「哭かなしき悲」んだ盲目の乞母母子（Ⅱ-38, p. 197）等々、苦に遭い涙を流す衆生と、その涙に敏感に反応する釈迦仏との出会いを語る説話は多い。涙する羅睺羅への気遣いが特別であったというなら、涙する目前のどの衆生に対しても、釈迦仏の気遣いは同じく特別であったといわねばならない。一人わが子のみならず、それぞれの事情によって悲しむ衆生の誰のためにも、釈迦仏の深切なあわれみ、いつくしみが注がれたというべきであろう。

「一子の悲」という語句は、苦に遭う群賊や阿闍世王を説得する耆婆大臣の発言の中に見られた一方で（Ⅰ-38、Ⅲ-27）、釈迦仏の羅睺羅に対する恩愛がそれ自体主題化して語られることは、仏伝全体を通じてほとんどない。釈迦仏が教化活動を開始した当初、真っ先に羅睺羅を出家に導いたことを語る説話は存在するが（Ⅰ-17）、そこでは釈迦仏の言葉を代弁する弟子目連と、羅睺羅の出家を拒む母耶輸陀羅との交渉が叙述の大半を占め、父子の対面・対話は叙述されない。釈迦仏・羅睺羅の対面・対話が具体的に叙述されるのは、入滅を語る本話が最初であり、最後である。

出生・成道など仏の生涯の重要事蹟を語るに際し、『釈迦譜』所引の仏伝經典に拠ってきた『今昔物語集』は、入滅に関しては異なる選択をした。入滅間際の釈迦仏の発言として、『釈迦譜』（巻第四第二十七）はたとえば次のような遺誡を記している。

「是の故に比丘、放逸たる無かれ、我、不放逸を以ての故に、自ら正覚を致し、無量の衆善も、亦不放逸に由つて得たり。一切万物には、常に存する者として無し。此は是、如来末後の所説なり」*7

『長阿含経』（巻第四『遊行経』第二、中）からの引用であり、もろもろの弟子に向かって「放逸」（ほういつ怠けること。修行に精励しないこと）を戒め、「不放逸」（修

*7 蓮澤成淳訳・佐々木孝憲校訂『釈迦譜』巻第四第二十七項（『国訳一切経和漢撰述部 史伝部六』大東出版社、1936年初版、1989年改訂二刷、p. 252、二四八頁）。

行に精励すること)を勧め、無常を説く言葉が「最後の所説」(臨終の教え)であったとする。広く知られるこの所伝を選ばず、『打聞集』との共通母胎である和文説話集に拠り、父子離別の次第を語った背後には、『今昔物語集』制作者の明確な意図が存したであろう。羅睺羅への恩愛を語らずして釈迦仏の慈悲の本質を伝えることはできない。肉身をもつもの同士の親密な交わりは今後二度とないという、永遠の離別を前にした父子の、深切きわまりない恩愛の情の発露は、選ばれるべくして選ばれ、語られた主題であったと考えられる。

釈迦仏の慈悲が、その深切さにおいて恩愛に通ずる一方で、釈迦仏の恩愛は、その清浄さにおいて慈悲に通ずる。仏の恩愛を凡夫の恩愛と素材に重ねるとすれば誤解になるが、その誤解は無理からぬものであり、早くから生じていた。すでに『万葉集』に見られる誤解の例を本田義憲が指摘している*⁸。『今昔物語集』における「一子の悲」の用例にしても、本来の語義に即するものばかりではない*⁹。

仏の恩愛の半面を構成する清浄さが、人々にとって必ずしも理解しやすいものでなかったとしても、釈迦仏の恩愛のもう半面を構成する深切さは、人々を釈迦仏に出会わせるに十分な契機となったであろう。煩惱深く、恩愛ゆえの苦に遭う人々は、釈迦仏の恩愛に自らの恩愛を重ね、一子羅睺羅に恩愛を注いだ釈迦仏であればこそ、自らの苦を理解し、あわれむであろうと信じたはずであ

*⁸ 本田前掲書、pp. 332-333。「釈迦如来、金口ごんくに正しく「等しく衆生を思ふこと、羅睺羅の如し」と説きたまひ、また「愛すること子に過ぐることなし」と説きたまひき。至極しごくの大聖だいしやうすら、尚なほし子を愛する心有り。況いはむや、世間の蒼生さうせい、誰たれか子を愛せざらめや」(『万葉集』巻第五802山上憶良ごら「子等を思ひし歌一首」の「序」。佐竹昭広・山田英雄・工藤力男ほか校注『万葉集一』新日本古典文学大系1、岩波書店、1999年、pp. 451-452)。

*⁹ 天竺部中に見られる三用例は、いずれも仏の慈悲に力点が置かれ、本来の語義に即している。「仏は平等の慈悲に在ます。一子の悲かなしみを垂れ給たまふ」(I-38、p. 97)、「仏は善しゆを修しゆするも見給たまふ、悪あしを造つくるも見給たまふ。一切衆生の為に、平等一子の悲かなしみを垂れ給たまふ也」(「仏は一子の悲かなしみび在ます」(III-27、pp. 270, 271)。

これに対し、震旦部に見られる一用例では、仏の慈悲でなく、凡夫の恩愛の側に力点が置かれる。「人の子を思ふ事は、仏も一子の慈悲とこそ譬へ説き給へれ」(IX-1、小峯和明校注『今昔物語集二』新日本古典文学大系34、岩波書店、1999年、pp. 178-179)。「人が自らの子を思うことは、仏も「一子の慈悲」の譬えに説いている」の意であり、発言者は自らの恩愛を語るために仏を引き合いに出している。本来の語義からは逸脱的である。

る。『万葉集』の昔からしばしば行われた誤解は、まさにその誤解において釈迦仏を実感し、釈迦仏との出会いを果たし得た人々にとっては、たんに空しい誤解ではなかったであろう。自らの身をもって生きられた真実であり、それもまた一つの釈迦仏理解には相違なかったのではなかろうか。

第三節 入滅後の釈迦仏の身体・力能

▶変わりゆく身体と変わらぬ神通力——慈悲への信

現生の存在としての釈迦仏は過ぎ去った。この世界内の一人のひととして生きて釈迦仏の生命はもはやない。『釈迦譜』にも引用される『大般涅槃經』は、釈迦仏の入滅を語りつつ、「法」（真実）を本質とする仏の身体（“法身”）を想定し、その不滅を主張した。これに対し『今昔物語集』は、『釈迦譜』を出典として用いながらも“法身”に言及しない。入滅関連説話に限らず、概して『今昔物語集』仏伝は、仏の“生身”に対する関心を強く示すと指摘される^{*10}。

“生身”の存在としての仏は、入滅前、身体とくに背の痛みを訴えたが（Ⅲ-28）、入滅後の身体にも生前にない変化が生じ、“生身”の移ろいやすさを現している。釈迦仏入滅の瞬間、教団の中でも指導の立場にあった摩訶迦葉^{まかかしよう}は、五百人の弟子たちを率いて遠方の山中に籠もっていた。報に接し、驚き駆けつけたときにはすでに一週間が経過し、仏の身体は鉄棺に納められていた。再三の懇請にもかかわらず対面^{ふたつみあし}は許されず、やむなく棺越しに仏と向き合った摩訶迦葉は、棺から「二の御足^{ふたつみあし}」が差し出されるのを見る。その色は生前の紫磨金^{むらぎん}ではなかった（Ⅲ-32, p. 280）。入滅を悲しむ一老女の涙が滴り落ちて仏の足を濡らし、その部分の色が変じたのだという。摩訶迦葉が泣く泣く礼拝すると、足は再び見えなくなった。

摩訶迦葉が見た仏の足は、生前の輝きを失い、色褪せていた。それは仏の身体がまぎれもなくこの世の物質・物体であったこと、三十二相八十種好と総称される優れた特質を備え、完全無欠と称えられた仏の容姿も、死して後、移ろいゆく性質を免れなかったことを示している。

だが、その一方で、幾重もの布にくるまれ金属製の棺に納められた身体の足だけが棺外に差し出され、しばし摩訶迦葉に見えていたというのは、不可思議な現象である。『今昔物語集』仏伝は、生前の仏が数々の神通力のわざを現したと語るが、滅後もそのわざはやまない。死せる仏の身体はすでに一部の色が変わり、やがては消滅するはずのものでありながら、まさに朽ちつつあるその

^{*10} 脚注1参照。

身体を使って、神通力のわざを顕現している何ものかが確かに存在する。そもそも老女の涙に濡れ足の色が変じた現象自体、老女の悲歎に感応する何ものかの存在を示唆しているのではなからうか。神通力行使の主体を仏の“靈魂”と呼ぶとすれば——説話自体に“靈魂”やそれに類する語があるわけではないが——、朽ちようとする身体の傍らにとどまり、働き続ける仏の靈魂の存在が想定されているといえよう。目には見えなくとも、老女の悲歎や摩訶迦葉の思慕を受け止め、応える仏の靈魂の存在が信じられていよう。

生前の釈迦仏による神通力行使は、慈悲を動機としていた。たとえば遠隔の地で救いを求める衆生があるとき、あるいは、無数の衆生が一時に仏との結縁を願うとき、仏はその身体の可能性を超えて多くの衆生との出会いを果たすべく、神通力を行使した。老女の涙に対し足の色を変じて反応したことも、棺から足を差し出し摩訶迦葉の挨拶を受けたことも、老女や摩訶迦葉に対する釈迦仏の慈悲ゆえに出現した神通力のわざと解されよう。神通力のわざという不可思議な現象は、それを信じ切望する人がいて初めて現われもし、語り伝えられもする。入滅に悲歎し、仏を思慕し、滅後もなお仏の慈悲に与りたいと渴望する人々の間でこうした神通力の説話が成立し、伝承されたのであろう。『今昔物語集』仏伝作者も、はるか昔、天竺の仏伝作者が懐いた思いをいくらか共有しえたからこそ、滅後の釈迦仏の神通力を語るなのであろう。

▶親族にとっての釈迦仏——個別的・一回的存在

滅後の仏が顕現する神通力のわざは、いわゆる「釈迦金棺出現図」に描かれる生母摩耶夫人との対面においてもっとも顕著となる。天界にあってわが子入滅の報に接した摩耶夫人は泣き悲しんで地に降り、棺を見てしばし悶絶する。すでに語られた老女や摩訶迦葉の悲歎とは比べようもないほど、摩耶夫人の悲歎は深い。悲歎の深さは、夫人と釈迦仏との関係性の深さと長さ、そしてその決定的喪失の意識に由来する。

「われ過去の無量劫より以来、仏と母子と成て未曾^{いまだかつ}離れ奉る事無かりつ。
而^{しかる}に今既に滅度し給ひぬれば、相ひ見奉らむ事永く絶ぬ。悲哉」(Ⅲ
—33, p. 281)

仏と父浄飯王との関係性が多生にわたるものであったように(Ⅱ-4)、生母摩耶夫人と仏との関係性も多生曠劫のものであった。無量劫の昔から常に自らにとって子であり続けたかけがえのない存在と、いまや永遠に別れなければな

らない。絶えず深い恩愛の情を注いだわが子は、今後決定的に境涯を異にする存在となり、二度と見ることも聞くことも触れることもできなくなる。摩耶夫人は、釈迦仏が生前に用いた僧衣や錫杖を地に投げ、棺の内の仏に向かって呼びかける。これらを主なき空しい品とすることなく、われら天人を再び濟度したまえ——その声に応えて、釈迦仏が姿を現す。

其の時に仏、^{じんりき}神力を以て ^{ことさら}故に ^{おのづから}棺の蓋を自然に令開て、^{ひらかしめ}棺の中より起き出給て、^{いでたまひ}掌^{たなごころ}を合せて摩耶夫人に向ひ給ふ。御身の毛の孔より千の光明を放ち給ふ。其光の中に千の化仏坐し給ふ。仏梵声^{ぼんじやう}を出して母に問て^{いた}宣^{のたま}はく、「諸^{その}の行は皆如此し。願^くは、我が滅度しぬる事を歎き悲^{かなしみ}て、泣^{なみ}啼^{なみ}し給ふ事無かれ」と。(p. 282)

仏は母の遠来の労をねぎらい、身から放つ数多の光で母を照らし、慰藉の言葉をかけた。光を放つ身体、優雅で柔和な声は生前と何ら変わらず、移ろいゆく形姿は方便として現わし出された仮象だったかと疑われるほどである。各種の神通力が次々に行使されるのは、あまりにも深い母の悲歎のためだろう。

釈迦仏の出生や入滅を、一切衆生にとって画期的な意味をもつ出来事と見なし語るのが『今昔物語集』仏伝だが、だとしても、一切衆生における場合と同列には語り得ないのが、仏の親族にとっての仏の存在の意味である。入滅が釈迦仏にとって、ひいては一切衆生にとって、本来いかに願わしい事態であるにせよ、無数の生死を共に送り、親密な交わりを結んできた親族にすれば、永別の悲歎は慰みようもない。釈迦仏が氣遣ったのは摩耶夫人^わだけではない。入滅直前、とめどなく涙を流す羅睺羅と対面^{むか}した釈迦仏が、「我れは只今滅度を取るべし。永く此の界^{さかひ}を隔てゝむとす。汝ぢ我れを見む事只今也。近く来れ」(Ⅲ-30, p. 277) と言ひ、手を取り別れを告げたことが語られていた。二度と父を見ることも聞くことも触れることもできなくなる羅睺羅を憐れむがゆえに、別世界に遁れた羅睺羅の帰りを待ち、互いに眼差しを交わし声を聞き手を触れあうひとときを過ぎたのち、ようやく入滅したのである。決して激情を迸らせることがなくとも、釈迦仏がわが子に懐いた恩愛が深く切なるものであることを窺わせるに十分な最期のありようであった。

親族として深く恩愛の情を交わし合った羅睺羅や摩耶夫人にとって、釈迦仏はたんに仏であったのではない。父として子として、一人のひとという“個”として、他のいかなる仏が現れたとしても代替しえない存在であった。この世

界に生きる存在は、誰しもかけがえのない“個”であり、その生死はいかなる生死であれ、ひとたび過ぎ去ればとり戻しようのない一回性を帯びている。存在の個別性・一回性はただ釈迦仏のみがもつ属性ではない。だが、輪廻する生存同士の間には想定される再会可能性が、仏との間においては想定されない。父母所生の身をもち、親族の親密な関係性を生きた一人のひととしての存在の個別性、入滅とともに過ぎ去ったなら、その後二度とこの世界のひととして戻ることはないという存在の一回性は、釈迦仏の入滅を見送るその親族において、ことに際立たずにはいないのである。

▶継続する力能に与る方途 (1) 仏舍利供養

『今昔物語集』は釈迦仏以外にも過去仏・未来仏や現在他土仏の存在を想定し、ときにその言動に言及することがある。同じく仏と称せられる存在としてさまざまな特質・力能を共有するにせよ、この世界で一人のひととして過ごした現生が語られる釈迦仏の身体の“生身”性は、他仏の身体のありようと著しい対照をなす。釈迦仏滅後の天竺世界を描く巻第四には、阿弥陀仏にかかわる次の二説話が収められている。

天竺安息国おうむちように鸚鵡鳥が現れた。色は黄金・白・青でよく人語を話す鳥に人々は興じ、「阿弥陀仏」と称える人々の声のみが鳥を喜ばせると知ると、貴賤男女競って「阿弥陀仏」と称えた。やがて鳥はめでたく豊かな国土へと人々を誘い、翼に人々を乗せ、念仏を勧めつつ、西方に飛び去った。鳥も人々もそれきり帰らず、鳥は愚癡なる人々を引接すべく化作けさ（仏・菩薩が衆生を救済するために姿を変えてこの世に現れることけげん）した阿弥陀仏の姿であると知れた。去った人々は現身に往生を遂げたと信じられた（IV-36）。

天竺しゅうしし執師子国はるか西南の孤島の渚に数千の大魚が現れた。魚は一斉に「阿弥陀仏」と称え、人々はこれを「阿弥陀魚」と名づけた。人々がその名を称えれば称えるほど魚はますます岸に近づき、かつその味わいが増したため、人々は夢中になって名を称え、捕食した。やがて人々の一人が死に、三ヶ月後紫雲に乗って現れ、人々に告げた——あの魚は阿弥陀仏の化作した姿である。愚癡なるわれらを憐れむために魚の姿となり、われらにその身を食われたのである、と。聞いた人々は歓喜し、以後殺生をとどめ、全員が念仏往生を遂げた。島は無人数となった（IV-37）。

鸚鵡鳥や数千の大魚は阿弥陀仏の化作した姿である。大魚は人々に捕らえられ、たちまち息絶えたが、その身体は所詮、仮に現わし出された方便にすぎない。『阿弥陀経』や『無量寿経』の所説によれば、阿弥陀仏本来の身体は西の

彼方の極楽世界にあって無限の寿命を保ち、永遠に入滅することなく説法を続けているという。

無限の寿命を保つ阿弥陀仏の身体と異なり、釈迦仏の“生身”ははかない。入滅に際し悲歎した人々、入滅後の世界にあって釈迦仏を思慕する人々は、釈迦仏の慈悲の永遠を信じ願って、依り代にとどまる靈魂やその力能を引き出す儀礼を想定した*11。入滅間もない時点では遺体が神通力のわざを顕現したと信じられ、荼毘の後には遺骨、すなわち仏舍利が同様の働きを引き継いだと信じられた。

そもそも仏の身体が荼毘に付され、この世界内に舍利が残されたこと自体、釈迦仏の慈悲のはからいによると解されている。仏の身体は元來、三界の火によっては焼かれ得ず、人々が何度香楼（香木を組んだやぐら。荼毘のための施設）に火を投じて、火はたちまち消えたという。釈迦仏自身が「大悲の力を以て心胸の中に火を出し給て」（Ⅲ-34, p. 283）ようやく火が付き、七日かけて舍利が残された。天人・竜神らが訪れ、舍利を得ようとしたが、仏弟子阿那律が退けた。塔を建て舍利を納め供養することはこの上ない作善であり、舍利は地上の人々の作善のために残されたものなのである。舍利を請い受けようと諸部族が次々訪れ、「心正直にして智有り」（p. 287）と認められた香姓婆羅門が八部族に舍利を分配した。さらに、分配前の舍利を納めていた瓶、荼毘所に残った焼け灰、生前の遺髪も加え、計十一の塔が各地に建てられた。

仏舍利は、釈迦仏が“生身”の存在であったからこそこの世界に残され得た、新たな形態における仏の身体である。釈迦仏の靈魂を宿す依り代として、生前の仏と同様慈悲を働かせ、苦に遭う衆生を救済する。たとえば、一沙弥（名不詳）が師僧を恨み、悪竜に転生したとき、迦膩色迦王が悪竜の住処の池を埋め、その跡に伽藍を建てた。悪竜が伽藍を焼き払うと王は伽藍を再建し、今度は塔（率都婆）に「仏の骨肉舍利一升」（骨肉舍利は舍利と同じ。骨肉であるところの舍利の意）を安置した。すると竜の悪心はたちまち止んだという（Ⅲ-7, p. 218）。ものいわない舍利ではあるが、竜の悪心を鎮め、その危害に遭う人のみならず、竜自身をも未来の苦から救済した。舍利という新たな形態の身体において、釈迦仏は滅後も慈悲を働かせていると信じられる。

*11 そもそも阿弥陀仏のように無限の寿命をもつ現在他土仏が想定された背景には、釈迦仏入滅に際した人々の悲歎があったと考えられる。平岡聡「変容するブッダ——仏伝のアクチュアリティとリアリティ」（桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『シリーズ大乘仏教第二巻 大乘仏教の誕生』春秋社、2011年、所収）、p. 128参照。

迦膩色迦王が祀った仏舍利は、悪竜とその危害に遭おうとする人々のために即効的救済力を発動したが、舎利の救済力は必ずしも常に即効的であるとは限らない。巻第二に集められる譬喩譚の中には、釈迦仏に先行する過去仏の滅後、その仏舎利を祀る塔（率都婆・率堵婆）を供養したり修理したりしたことが善因となり、はるかかのち、釈迦仏出世時に阿羅漢のさとりを得た人々の説話が少なからず含まれた（Ⅱ-11, 15, 17, 18, 24）。一人の仏が出現してからもう一人の仏が出現するまでの時間は長大である。仏舍利塔の供養・修理というひとたびの作善ののち、はるかな時間を貫きその効力（善業）が持続する仕組みは説明されていないが、仮に、入滅した仏の靈魂が舎利上に宿り、一度でも塔を供養・修理した人々を加護し続けると信ずるとすれば、善業の持続を多少とも了解しうるのではないか。

仏舎利はたんなる物質・物体ではない。仏の靈魂を宿し、生前の“生身”に代わり慈悲・救済の活動を担い続ける、新たな形態における仏の身体である。新たな形態におけるこの身体の寿命は長い。碎片となって各地に運ばれることもあれば、信ある人によって祈り出されもして^{*12}、生前の“生身”以上に自在にこの世界の広大な時空に行き渡ること、また、供養が続く限り、供養する人々に仏の慈悲の働き、救済力を及ぼし続けることが信じられているであろう^{*13}。釈迦仏入滅後も、この世界は“無仏”とならない。舎利が残り、供養が続く限り、この世界は釈迦仏の教化する世界であり続ける^{*14}。

*12 たとえば、震旦部の巻第六第四話には、天竺から震旦胡国に渡った康僧会三蔵が、胡国の王に対し「舎利不具奉ずと云ふとも、祈り奉らば自然ら出御する者也」と述べて三週間祈り、二十日目に「大きな舎利一粒」を祈り出したことが語られる（Ⅵ-4、小峯和明校注前掲書、p. 15）。

*13 舎利の活動の継続期間について、平岡はJohn. S. Strongの研究を次のように要約・紹介している。「ストロングによれば、末法の世、未来仏の弥勒の出現に先立って、世界に散逸したブッダの遺骨がブッダガヤに集結して三十二相を具えたブッダの像を結び、空中で双神変を現じて般涅槃すると説くパーリやサンスクリットの資料があるという」（平岡前掲書、p. 120）。そのときもはや人類は残存せず、神々のみが見守る中、遺骨の内から発せられた火が遺骨を焼き尽くし、仏の身体はもはや見ることができなくなるといふ。Strong, John. S., *The Buddha: A Short Biography*, Oxford, Oneworld Publications, 2001, p. 148.

*14 脚注12で触れた巻第六第四話において、康僧会三蔵は胡国王に対し、「釈迦仏、涅槃に入給ひにきと云へども、舎利を遺して衆生を導き給へり」と述べている（Ⅵ-4、小峯和明校注前掲書、p. 14）。

▶ 継続する力能に与る方途 (2) 影像供養

釈迦仏滅後、その靈魂の依り代として残されたのは舍利ばかりではない。釈迦仏の形姿を模倣・再現する影像（絵仏、彫像）も、生前の釈迦仏同様の力能を顕現すると信じられた。影像に関しては、釈迦仏自身がその活動について述べたと語る説話がある（Ⅲ-8）。

釈迦仏在世中、一人の牛飼（名不詳）が国王に乳酪（乳製品的一种）を納める役を負っていた。ある日心ならずも納品を欠き、王による苛烈な責めに耐えかねた牛飼は、塔（そとば率堵婆）に詣でて供養を捧げ、悪竜への転生を誓い死んだ。願い通り悪竜に生まれ、いざ国王への報復に及ぼうとしたとき、竜の住処である峒（ほら）に釈迦仏が現れる。釈迦仏の姿を見るや自ずから悪心の鎮まった竜は、永く仏法への帰依を誓った。今後常にも自らの供養を受けてほしいと懇請する竜に対し、釈迦仏は告げた、「我（ひきしから）不久ずして涅槃（いり）に入なむとす。汝が為（おこ）に我が影（えい）を此の峒（とど）に留め置かむ。（中略）若し汝が本の毒心発る時有らば、我が此の留め置たる影（おき）の像（み）を可見（べ）し。然らば其毒心自然止なむ。亦此より後、世に出給（あはれ）はむ仏も汝を哀（あはれ）び給ふべし」（p. 220）。この竜は瞿婆羅竜と呼ばれた。

そもそも釈迦仏の形姿には、それを見る者の悪心を鎮め浄化したり、現にこうむっている苦果を取り除いたりする優れた働きが具わるとされる。釈迦仏が瞿婆羅竜に告げた言葉からは、仏の“生身”に具わる慈悲・救済の働きが、仏の形姿を模倣・再現する影像にも同じく具わることがわかる。また、はるか未来に出世する次の仏も瞿婆羅竜を憐れむだろうという予告の言外には、それまでは当然釈迦仏の加護が続くこと、未来永劫、瞿婆羅竜が見捨てられるおそれのないことが意味されている。

釈迦仏の影像が働かせる慈悲は、果てしない長期にわたって持続し、未来仏へと継承される。影像にも舍利同様、釈迦仏の靈魂が宿ること、また、供養が絶えない限り、靈魂の顕現する慈悲の働きも絶えないことが信じられている。

仏滅後の天竺世界を語る巻第四には、釈迦仏の彫像の靈験を語る説話がある（Ⅳ-17）。瞿婆羅竜の峒に残された影像が、釈迦仏自身の残したものであったのに対し、彫像は後人が刻んだものである。それでも彫像には釈迦仏の靈魂が宿り、慈悲の働きを顕現する。

天竺（そうがら）僧迦羅国の小さな寺に貧しい男が盗みに入った。堂内に祀られる仏像の、白毫を模した玉を取ろうと手を伸ばすと、等身大の仏像の背丈が次第に高くなり、届かない。踏み台に乗って手を伸ばしたが、仏像の背丈はさらに高くなり、やはり届かない。男は踏み台を降りると像に向かって合掌礼拝し、祈った。仏

はその前生に衆生利益を願ひ、菩薩道を行じたと聞く。一羽の鳩のために身を捨て、七頭の虎のために命を亡ぼし、人に与えるためにはわが眼も抉り、血も流す、というように、困難な行を重ねたと聞く。その仏が、眉間の玉一つを惜しんでよいものだろうか。自分は並一通りの事情で玉を取ろうなどとはしない。ここで玉を得なければ世間でどれほど罪深いことをしでかすか知れない。どうしてこれほどまでに玉を惜しむのか、思いもよらぬことだ——泣く泣くこのように訴えると、像は頭を垂れ、男の手の届く高さになった。男は玉を取って去ったが、市で売ろうとして見とがめられ、捕らわれた。釈明を聞いた王が確認すると、堂内の像は確かに頭を垂れて立っている。王は言い値のまま玉を買い寺に戻し、男を放免した。

男が玉を取ろうとした当初、なぜ仏像の背丈が高くなり、玉を惜しむように見えたのかはわからない。男は像あるいは像に宿ると信じられる仏の靈魂に向かい、自分も仏の慈悲を必要とする衆生であること、自分がいかに仏の慈悲を信じ恃んでいるかを切々と訴え、ついに靈験に与った。説話は結語に「まこと実に心を至して念ずる仏の慈悲は、盗人をもあはれ哀び給ふ也けり」という (p. 336)。頭を垂れ、男が眉間の玉を取るに任せたという像の所作は、さながら捨身の布施の実践である。釈迦仏への信をもつ人々にとって、菩薩行はたんに成仏の手段にとどまらない。菩薩が仏になってからも、入滅後でさえも、常に捨身の布施を行わずの慈悲深さを人々は仏に期待した。仏もまた人々の期待に応え、「いまに于今至るまで」(同前) 頭をうなだれ、菩薩行を修し続けていると説話は語る。

僧迦羅国の貧しい男は、仏像に祈るやただちに靈験・利益に与り、当面の苦を免れたが、仏像を供養する人々は、ときに極めて長大な時間の果てに、およそ衆生として望みうる究極の樂果を得ることがある。『今昔物語集』巻第二に収められる譬喩譚のいくつかは、はるか昔、釈迦仏に先行する過去仏の像に関わって善をなした人々に関わる説話である。

はるか昔、人々がなした善とは、たとえば、塑像の仏像の手指一本を修理したことや、仏像の前で焼香供養する比丘を見て「一念」(一瞬の思念)の憧憬をいだいたこと、あるいは、盗む品を物色すべく灯心をかきたてたところ、はからずも仏像が目に入り盗みを思いとどまったことなどである(Ⅱ-12, 16, 19)。人々が作った善はささやかで、一念の憧憬や瞬時の翻心のように、傍目にも本人の意識においても、善と認知されたかあやういものもある。それでも紛れもなく善業が生じ、はるか後生における釈迦仏との出会い、ひいては阿羅漢のさとりや成仏授記という最終的樂果がもたらされたと釈迦仏は語る。

他の譬喩譚と同様これらの説話も、人々の個別的境涯に即し因果応報を物語るといふ、釈迦仏の教化の具体相を示すものである。同時にこれらの説話は、仏像に宿る過去仏の靈魂と、はるかのちに現れた釈迦仏が同じく智慧・慈悲を働かせ、人々の救済を遂げたことを語る説話としても読むことができる。人々のささやかな善は、もしそれが作られたのが過去仏の像の前でなかったら、はたして長大な時間を貫いてその善業を保ち得たであろうか。善業がかりに保たれたとしても、もし釈迦仏との出会いを果たせなかったなら、阿羅漢のさとりや成仏授記の獲得という究極的楽果は結ばれなかったであろう。善を善と認知し、消失することなく善業が保たれるよう加護するのは過去仏の智慧・慈悲であり、善業によって結ばれるべき最終的楽果を認知し、確かにその果が結ばれるよう助けるのは釈迦仏の智慧・慈悲であると考えられる。

過去仏の像の前でささやかな善を作った人々が、はるかのちに究極的楽果を得たように、釈迦仏の像の前でささやかな善を作る人々も、はるかのちに未来仏が出世するとき、究極的楽果に至るであろう。釈迦仏が過去仏の慈悲について語ったことは、釈迦仏自身の慈悲についての約束として信じられていよう。

▶継続する力能に与る方途 (3) 僧供養 (布施)

滅後の釈迦仏の慈悲、救済の働きに与る方法としては、仏舍利、仏の影像への供養のほかに、僧への供養 (布施) もあった。

釈迦仏はその入滅直前、鍛冶職純陀の供養を受け、「(前略) 汝に檀波羅蜜を令具足めむ」(Ⅲ-29, p. 274) と約束した。菩薩の修する六種の修行、六波羅蜜の一つ、檀 (布施) 波羅蜜を十分に身につけさせようと言うとき、単に明日の食に飢えないことばかりでなく、もし純陀が願うなら、はるか未来の成仏に向けて純陀が歩む道程全体が加護されることもまた、約束されていたと考えられる。かつて仏に一本の糸を供養し、成仏を願った貧女(名不詳)がいたとき、仏はその志を褒め、彼女に成仏の記別を授けて言った、「汝なむち如此かくのごとき思おもひて我れを供養せる功德よりに依て、未来世に仏に可成なるべし。(後略)」(Ⅰ-33, p. 90)。仏に供養 (布施) をなしつつ、心に願いをおこす者は、どれほど遠大な未来にかけての願いであっても、仏の加護を得て成就することができると思じられる。

釈迦仏に対する供養 (布施) ばかりでなく、仏弟子である僧に対する供養も、仏に対する供養と同様の作善と見なされる。釈迦仏と出会いその悪心を翻した瞿婆羅竜が、常に自分の峒ほらで供養を受けてほしいと釈迦仏に懇請したとき、入滅を控えた釈迦仏は、自らの代わりとして「五人の羅漢」を峒に遣わし、常に供養を受けさせようとして約束した (Ⅲ-8, p. 220)。また、巻第二に収められる

譬喩譚のいくつかは、釈迦仏に先立つ過去仏の在世時や入滅後、比丘に対して供養（布施）を行い、のちに楽果を得た人々の因果を語っている。

たとえば、毘婆尸^{びばしぶつ}仏在世時、比丘たちがある集落を訪れ遊行したさい、一塵たりとも所有物のない極貧の人が一握りの白砂を比丘に撒き、至心に礼拝・発願した（Ⅱ-9, p. 119）。また、毘婆尸^{びばしぶつ}仏滅後、比丘たちがある集落を訪れ遊行したさい、一合の米すらもたない極貧の夫婦が、かろうじて見つけ出した^{こがね}金の銭一つを比丘に捧げ、夫婦同心に発願した（Ⅱ-8）。極貧の人々の供養はささやかではあったが、いずれも確かな善因となり、はるか後生における釈迦仏との出会い、阿羅漢のさとの獲得という楽果をもたらしたと釈迦仏は語った。

過去仏であれ釈迦仏であれ、仏に対してなされた供養（布施）がのちに絶大な楽果を招くことは、仏舍利や仏の影像に対する供養の例から推測される。だが、その仏に師事する弟子には相違なくとも、仏自身とは区別されるべき存在と見える比丘たちに対する供養（布施）も、仏に対する場合と同等の絶大な楽果を招きうるのはなぜか。手がかりは、布施を受けた比丘が行う「呪願」という行為、ひいては、「呪願」という行為を含んで成り立つ布施という行為そのものの呪性にあると考えられる。

布施を受けた者は「呪願」を行う。釈迦仏自身、たとえば、無一物を歎く貧女を励まし、腐った米^{ほと}のとき汁^{うけたまひ}による布施を遂げさせるとき、呪願を行った^{この}まが語られている。「仏け是を受給^{さきげ}て、鉢を捧^{のたま}て呪願して宣はく、「汝ち此^{なむ}功德^{この}に依^よりて、天上^{うま}に生れば切利天の王と成り、人界に生れば国王^{なる}と成べし^{これ}。此^こ無限^なき功德なり」と」（Ⅰ-11, p. 37）。また、物乞いをして暮らす勝義夫婦のもとに迦葉（摩訶迦葉）が訪れたとき、妻が夫を説得し、夫婦は彼らの所有するただ一枚の衣を布施した。呪願して衣を持ち帰った迦葉が釈迦仏に報告すると、さらに釈迦仏自身が呪願した。「其の時に仏、光明^{はなち}を放^{なむ}て東方より^{はじめ}始て南・西・北方の仏を請^{たまひ}じ給^{とも}て、共^め呪願して勝義^めが妻^{さんだん}を讚歎^{なる}し給ふ」（Ⅰ-32, p. 89）。話を伝え聞いた波斯匿王^はが多く^の財^のを与え、夫婦はたちまち富者になったというが、釈迦仏のみならず諸仏によって呪願されたその布施は、後生の安楽という夫婦の当初の願いも必ずや実現したと信じられる。

呪願をめぐるのは、比丘が他者から布施を受けるさい、作法に違い呪願を怠ることの罪、ならびにその報いを説く説話もある。あるとき阿難は阿難の房を訪れた舍利弗に、自らの得ていた粥を与えた。舍利弗は法服を身につけず、呪願することもなくそれを受け、食した。すると舍利弗の手足の爪はたちまち牛

の爪に交じり、懺悔して初めてもとに戻ったという。「阿難いはの云く、「汝なむち当まさに知るべし、袈裟ぢやくせを不着せず、呪願せを不為せずして人の施せを受くる比丘は、此れ畜生の報ほうを得る也。其れに、慙はぢ無きが如くに我が施せを受け給たまひつ。然されば、此の故ゆに此の報ほうを感あぜずる也」と（Ⅲ-6, p. 216）。布施が布施として成り立つためには呪願が不可欠であること、比丘は厳粛な作法に則って施物を受け取るべきであることがわかる。

呪願とは、仏が施主から布施を受けたとき、その善行が確かに施主に果報をもたらすよう、仏が施主のために念ずること、もしくは、比丘が施主から布施を受けたとき、施主のために仏が念じてくれるよう、比丘が仏に願う行為と理解される。呪願は、ほかならぬ仏も行うが、比丘も行い、場合によっては、優婆塞も行うことができる。滅後の天竺世界を語る巻第四には、ある国王が山中で出会った女人の受苦を知り憐れみ、女人のために布施・廻向を行う説話がある（Ⅳ-14）。布施の対象となるべき沙門（男性修行者）を見出せなかった王は、代わりに「五戒たもを持てる優婆塞」（p. 328）を請じ布施を行った。施物を受けた優婆塞が呪願を行うと、女人の苦はただちに除かれたという。

仏滅後の世界に生きる衆生は、仏舍利や仏の影像を供養する場合と同じく、僧への供養（布施）を行うことによっても、仏の慈悲に与ることができる。一握りの砂を比丘に撒くようなささやかな布施でさえも、至心に礼拝・発願するならば、のちに仏と出会い、阿羅漢のさとりを得るという絶大な楽果の因となる。善を善として認知し、はるか未来に確実にその果が結ばれるよう念じ、加護する仏の慈悲が、布施という行為、とりわけ呪願において働くと思われている。

おわりに——釈迦仏の靈魂の不滅性

釈迦仏入滅を語るにあたり、『今昔物語集』はとくに、子をいつくしむ父としての釈迦仏に焦点を定め、説話を構成した。羅睺羅に対する釈迦仏のいつくしみは、深く切なる恩愛でありつつ、その清浄さにおいて慈悲に通ずる。「一子の悲」——釈迦仏は一子羅睺羅をいつくしむがごとく、一切衆生を同じく深くいつくしむ——という語句に凝縮される釈迦仏の慈悲のありようは、入滅を語る説話においてもっとも直接的に表現された。

釈迦仏の慈悲は、その入滅を歎く人々や入滅後の世界に生まれた人々の渴望してやまないものであったと推測される。釈迦仏の“生身”の肉が荼毘を経て消滅したあとも、あるいは舍利に、あるいは生前の形姿を模した影像に、釈迦

仏の靈魂がとどまることを人々は期待した。釈迦仏の教えを伝える經典の卷々についても、依り代として同様の働きが期待されたであろう。僧への布施も釈迦仏の慈悲に与る方途の一つであった。諸々の依り代・方途を通じて、人々は釈迦仏の靈魂の存続を想定し、慈悲の働きを実感したと考えられる。

靈魂としての釈迦仏は、“生身”としての生前の釈迦仏とは存在の様相を異にする。生前の釈迦仏と直接出会った人々、なかんずく親密な交わりを結んだ親族たちが見もし聞きもし触れもした“個”としての釈迦仏は、入滅とともに一回的に過ぎ去り、もはや取り戻しようがない。諸々の依り代に宿る靈魂は目に見えず、ものも言わず、個別性は定かでないが、常人にはない優れた力能としての智慧・慈悲を滅後も保つと信じられた。釈迦仏の靈魂が働かせる智慧・慈悲は基本的に、釈迦仏に先行する過去仏や後続する未来仏が働かせる智慧・慈悲と同質と想定される。

一人の人がその存在の根底から救われるには、長大な時間的過程が必要である。一仏のみではその全過程に立ち会うことができない。釈迦仏に先行する過去仏がある一人の人について準備した救済の手立てを、はるかのちに出世した釈迦仏が完遂する、また、釈迦仏が別な一人の人について準備した救済の手立てを、はるかのちに出世する未来仏が完遂する。過去仏と釈迦仏、釈迦仏と未来仏が長大な時間的隔たりを超え、同心に智慧・慈悲を働かせて一人の人の救済をなすことが想定されている。二仏の救済意思に齟齬がなく、間断なく持続する加護があるからこそ、人々の作ったどれほど微小な善因も絶大な樂果を結び得る。

釈迦仏がその救済活動を遂行するうえで、過去仏・未来仏の存在が必然的に想定される一方で、過去仏・未来仏は、ときにその名が示されることがあるにせよ、“個”としての具体性をもたない。釈迦仏と同じ力能の担い手として、釈迦仏の生身も靈魂も不在の期間、その働きを代行する存在にとどまる。いわば釈迦仏の分身であり、無始の過去から無終の未来に至るまで、この世界を貫くのはただ釈迦仏の働きのみといっても過言ではないであろう。

『今昔物語集』は釈迦仏入滅を語るにさいし、典拠とした仏伝經典が主張するような“法身”に言及することはなかった。とはいえ、不滅の靈魂の働きは、はるかのち未来仏がその働きを引き継ぐ時まで絶えることがないと信じられている。時空の制約を受ける“生身”と異なり、靈魂の働きは自在である。天竺からはるか遠隔の地、釈迦仏在世時からはるかに降った時代に生まれた人々にも、釈迦仏の慈悲に与る可能性は開かれている。末法の本朝（日本）に生まれ

た人々も例外ではないと、『今昔物語集』天竺部伝は示しているのではなからうか。

本研究はJSPS科研費JP20K00038の助成を受けたものである。