

日本仏教は「葬式仏教」か——現代日本仏教を問い直す——

鈴木 隆 泰
Takayasu SUZUKI

全体の構成

- 一・問題の所在——「インド本来の仏教」と「日本の葬式仏教」との乖離
 - 二・初期仏典を中心とした仏教——四例（①②③④）
 - 三・①②③に対する反論・反証
 - 四・インド仏教と儀礼
 - 五・『金光明經』における沐浴儀礼の肯定的受容——④に対する反証
 - 六・現代日本仏教の問い直し——サンスカラの無常性に立脚して
 - 六—一・「靈感商法」
 - 六—二・自殺問題
 - 六—三・巧みな方便 upāyakausalya
 - 一・問題の所在——「インド本来の仏教」と「日本の葬式仏教」との乖離
- 西洋文献学に基づく近代仏教学が描き出したインド仏教の姿は、総じて高度に哲学的な教義を持ち、極めて理性的、合理的、脱儀礼的、脱呪術的な性格を持つものであった。仏教の起源に置かれた歴史的人格としてのブッダ・シャーキヤムニ（釈尊）は、宗教家というより哲

学者・道徳家として扱われることとなり、また、仏教を解明する材料としても、南伝上座部所伝のパーリ仏典に代表される初期仏典（原始仏典）や、大小乗を問わず論書が好まれることとなった。大乘經典に表れる偉大な宗教家・救済者としての壮大なブッダのイメージや、その中に説かれる種々の儀礼や呪法は、初期仏典や論書から導かれる哲学者・道徳家としての歴史的ブッダ釈尊像、及び「哲学的、理性的、合理的、脱儀礼的、脱呪術的な仏教」の像にそぐわないものと見なされた。

当然の帰結として、そのような手続きのもとに描き出された、いわゆる「インド本来のオリジナルな仏教」と、漢訳された大乘經典を聖典として仰ぎ、そこに表れる壮大なブッダを尊崇し、そして葬儀や祈祷など種々の儀礼・呪法に携わる日本の伝統仏教との間には、極めて大きな溝、乖離が生み出されることとなった。日本仏教を「葬式仏教」と呼ぶとき、そこに「本来の仏教とはかけ離れ、変質し墮落した仏教」という侮蔑の意が、程度の差こそあれ込められていることが多いのは、このような事情を反映したものと見えよう。さらに問題なのは、このような評価が日本仏教の根底を揺るがしかねないものであるにも関わらず、今日に至るまで、両者の間に横たわる溝を埋める作業や、両者の距離を定量的に評価する作業が充分になされてきたとは言えない

ことである。その結果、日本の伝統仏教に携わる者たちは、誠実であろうとすればするほど、自らの勤行・修行はおろか、時には自らの信仰についてさえ、その正当性・正統性に疑問を抱き、苦悶することになった。

しかし、本当にインド仏教は哲学的、理性的、合理的、脱儀礼的、脱呪術的であって、日本仏教はそれとはかけ離れた姿をしているのであろうか。また、仮にそうであったとしても、それはそのまま「日本仏教の変質、墮落」を意味するもののだろうか。本稿は内外の最新の研究成果に導かれながら、「儀礼」を中心にインド仏教の実像を追うことによって、インド仏教と日本仏教との間に横たわる無用な乖離の解消を試みるものである。さらにその上で、あらためて現代日本仏教を問い直すきっかけを提示してみたい。

二・初期仏典を中心とした仏教—四例(①②③④)

前述のように、初期仏典や論書に基づく仏教学からは、哲学的で合理的で脱儀礼的で脱呪術的な性格を持つ仏教が描き出されており、その例は枚挙にいとまがない。ここではパーリ語で記されている初期経典から典型的な例を四つほど、抄訳とともに紹介しておくこととする。

①「祈禱は役に立たない」(「相应部經典(サンユッタ・ニカーヤ)より」)。

〔村長アシバンダカプッタ〕「大徳よ、西の地方出身のバラモンたちがあって、彼らは水瓶を携え、苔草で作った花環を着け、沐浴行をなし、火〔の神アグニ〕に仕えることで、死者を送り、慰め、天界に昇らせるそうですが、大徳よ、〔釈迦牟尼〕世尊・応供・等正覚もまた、一切世間の人が身体が壊れて死んで後に、善い来世である天界に転生させることができるのですか。」

〔世尊〕「然らば村長よ、あなたに尋ねよう。思った通りに答えてご覧なさい。」

殺生をし、盗み、淫らな行いをし、嘘をつき、他人を中傷し、悪口を言い、おべっかを使い、貪欲で、怒りの心を持ち、邪見を抱く者がここにいたとしよう。そこに大勢の人が集まってきて、『この者が身体が壊れて死んで後に、善い来世である天界に転生せよ』と請い、礼讃し、合掌して動き回ったとしよう。村長よ、あなたはどうか思うか。果たしてその者は、大勢の人が請い、礼讃し、合掌して動き回ったことで、身体が壊れて死んで後に、善い来世である天界に転生するであろうか。」

〔村長〕「大徳よ、そんなことはありません。」

〔世尊〕「さらにまた村長よ、ある者が巨大な石を深い池に投げ入れたとしよう。そこに大勢の人が集まってきて、『おーい、大石よ、浮かんでこい、揚がってこい、陸に昇ってこい』と請い、礼讃し、合掌して動き回ったとしよう。村長よ、あなたはどうか思うか。果たしてその巨大な石は、大勢の人が請い、礼讃し、合掌して動き回ったことで、浮かんだり、揚がったり、陸に昇ったりするであろうか。」

〔村長〕「大徳よ、そんなことはありません。」

〔世尊〕「村長よ、まさにそれと同じことなのだ。殺生をし、(中略)邪見を抱く者があって、そこに大勢の人が集まってきて、『この者が身体が壊れて死んで後に、善い来世である天界に転生せよ』と請い、礼讃し、合掌して動き回ったとしても、その者は身体が壊れて死んで後に、苦しみのある、悪い来世である地獄に転生するであろうか。」

②「呪術に携わるな」(「経集(スッタニパータ)より」)。⁴

「世尊」「私の弟子は」アタルヴァ・ヴェーダの呪法も夢占いも相占いも星占いも行なつてはならない。」

③「出家者は葬式に関わるな」(『大般涅槃經(ティーガ・ニカーヤ所収のマハーパリニッパバナスutta)より』)。

「仏弟子アーナンダ」「大徳よ、私たちは如来の遺体をどのようにしたらよろしいでしょうか。」

「入滅間近の世尊」「アーナンダよ、そなたたちは如来の遺体供養に関わるな。アーナンダよ、そなたたちはどうか自身の目的(利益)のために励んでもらいたい。自身の目的に専心すればよいのだ。自身の目的に勤め励み、専念しなさい。アーナンダよ、如来を信仰するクシャトリアの中の賢者たち、バラモンの中の賢者たち、資産家の中の賢者たち、彼らが如来の遺体供養をなすであらう。」

④「沐浴・水行は無意味だ」(『長老尼偈(テリーガーター)より』)。

「仏弟子ブンニカー」「バラモンよ、あなたは何を恐れて常に水に入っているのですか。あなたは手足を震わせながらひどい寒さを感じています。」

「沐浴行をなすバラモン」「ブンニカーよ、私が善業を行い悪業を防いでいることを知りながらわざわざ尋ねるのか。老若(男女)を問わず、悪業を行ったとしても、沐浴をすればその悪業から逃れることができるのだ。」

「ブンニカー」「一体どこのもの知らずが、もの知らず(のあなた)に向かって『沐浴をすれば悪業から逃れることができる』などと言ったのですか。(もし本当にそうであるならば)蛙や、亀や、竜や、蛇や、その他あらゆる水棲生物もすべて天界におもむ

くことになりました。 (中略) また、もし河川があなたのなした悪業を運び去ってくれるなら、同時に善業をも運び去ってしまうではありませんか。」

これらの記述にそのまま従う限り、①②③④に表されたインド仏教と、葬儀や種々の祈祷・呪法に携わり、沐浴・水行を実行する日本仏教との乖離は決定的であり、両者の差を埋めることなど到底不可能とも思えるほどである。

三・①②③に対する反論・反証

では、インド仏教では本当に儀礼や祈祷が禁止されていたのであろうか。実は決してそうではなかった。ここではまず先の四例のうち、①②③に対する反論・反証を示してみよう。

まず①に関しては、実はここで問われているのは「仏教はバラモンと同じことをするのか」ということであって、祈祷それ自体を否定したものではありませんとする解釈が可能である。例えば、在家者の徳目を説く『シンガラへの教え』において釈尊が、在家の青年シンガラが儀礼を実行すること自体は否定してないのと同様に、この①においても釈尊は、バラモンたちが祈祷すること自体を否定したのではなく、ただ自分は別の道を歩むと宣言したものと理解して構わないだろう。その意味で①は、仏教とバラモンとの役割分担の表明とも言える。出世間的価値を志向する仏教と、在俗の宗教家であるバラモンとは、目指すところもそのありようも異なっていたためお互い共存できたのである。仏教とヒンドゥー・バラモン教との共存については、次章「四・インド仏教と儀礼」で扱うこととしよう。

次に②について言えば、これも「ヒンドゥー・バラモン教の呪術に携わるな」と言っているだけで、仏教独自の呪術を禁止しているわけ

ではない。実際、南伝のパーリ仏教ではパリッタと呼ばれる厄除けの呪文が発達し、現在でも彼らは出家・在家を問わずこのパリッタを唱えている。そのために南伝仏教は「パリッタ仏教」と呼ばれることすらあるのである⁹。

さらに③については、Schopen[1991]や佐々木[2003]によれば、葬送儀礼は、遺体の処理、火葬、遺骨の供養、という三段階に分けられ、ブツダが禁じたのは第一段階の遺体処理に関わる供養儀礼 *sarira-puja* のみであり、しかもその禁止も、自分の修行が完成していないアーナンダに対する禁止に過ぎないという。事実、Schopen [1997]が明瞭に示したように、インド仏教の出家者は同僚の出家者の葬儀を執行し続けてきた。したがって、これまで流布していた「インド仏教の出家者は葬儀に携わらなかった」という説は、現在では大幅な修正を迫られているのである。ただし、彼らが出家者の葬儀は執行しても、在家者の葬儀は決して執行してこなかったこともまた事実である¹⁰。

四・インド仏教と儀礼

インドの伝統仏教は、「涅槃」という世俗を離れた究極目標を目指す出家者集団、いわば超俗的価値観を持った宗教エリートによって担われていた¹¹。彼らの第一関心事は自己の修行の完成であり、在家者との関係も、威儀正しく振る舞うことによって自らを福田たらしめ、在家者からの尊敬、そして布施を獲得し、それによっていかに自分たちの修行生活を守るかという点に最大限の注意が払われていた¹²。在家者の社会生活における、儀礼を含む種々の具体的行動規範については、出家者側からの積極的な発言や関与は控えられていたと言っている。したがってインドの在家仏教徒は、出家者を福田として尊敬し布施をしながらも、日常生活は自らの所属するカーストの義務に従いながら、ヒンドゥー社会の様々な儀礼に携わっており、出家者側もそれ

を容認、あるいは無視・放置していたと考えられている。もしそうでないのなら、現代の南アジア社会に見られるような、仏教独自の儀礼、とりわけ、結婚式や葬式などの通過儀礼を持った「仏教徒カースト」が古代インドにも存在していたはずであろう。ところが、そのようなカーストが存在していた痕跡は、現在まで認められないのである¹³。ちょうど日本の多くの仏教徒が、葬式や年忌法要などの仏事の際には寺院を訪れても、結婚式は神前やキリスト教会で行ったり、地域の神社の祭礼に参加したりするように、古代インドの在家仏教徒も、種々の儀礼を含めた所属カーストの義務を果たしながら、同時に仏教徒として出家修行者たちを主に財政面から外護していたのである。

しかし日本の仏教徒でも、篤信家になればなるほど、お守りも神社のものではなく寺院のものを求めたり、葬式のみならず結婚式なども仏教式で実施したいと願うことがあるのと同様に、インドにおいても仏教に対する信仰が篤くなればなるほど、それが出家者であれば教義や瞑想などの「エリートの価値観」に関わるものに止まらず、そしてそれが在家者であれば聞法や布施をする段階に止まらず、以前まで「ヒンドゥー式」で実行していた種々の儀礼を「仏教式」で実施したいと願ったとしても不思議はない。実際、先に見たように、パーリ仏教にもパリッタと呼ばれる呪文があり、現在の南伝上座部仏教徒はそのパリッタを、攘災招福をもたらす儀礼として日常的に唱えている。宗教エリートを中心に伝授され、彼らの価値観に従って整理された聖典を持つ南伝上座部仏教であっても、「仏教の呪文で日常の厄除けを」という、出家者・在家者の別なくへ頭で考えなくても自然と湧き上がってくる願いの無視することはできなかったのである。仏教史を見ても、そのような願いに応えながら、仏教は様々な儀礼や呪文を順次整備していったことが分かる。エリートの建て前だけでは済まされない、「宗教の世界」がそこにあると言える。

五・『金光明経』における沐浴儀礼の肯定的受容—④に対する反証

ここで、先の四例のうち、保留となっていた④の反論・反証を行うこととしよう。最も強力な反論・反証の一つとしては、中期大乘經典に属する『金光明経』における、宗教儀礼・修行としての沐浴・水行の肯定的受容を挙げることができる¹⁴。

〔弁才天〕「説法師である比丘たち（＝出家者）と聞法者たち（＝在家者）の利益のため、呪句と薬草（の名／薬効）を伴った沐浴法 *snanakarman* を説いてあげましょう。〔その沐浴法によって〕遊星・天体・生死の苦、一切の鬭争・反目・不快な心の乱れ・混乱・悪夢・悪鬼の苦、一切の悪霊や起屍鬼（の苦）は鎮まるでしょう。賢者たちが沐浴する際の薬草と呪句は次の通りです。』¹⁵

以下、弁才天は、沐浴儀礼の執行法について詳細に説明していく。特に、④においては「もの知らず、無知 *ajānat*」と評されていた沐浴行者が、『金光明経』では一転して「賢者 *pandita*」と呼ばれていることにも注意しておきたい。加えて、この沐浴作法が出家にも在家にも適用されることも看過できない点である。

さて、ヒンドゥーの代表的儀礼である沐浴を、『金光明経』が仏教に導入した背景を説明するにあたり、従来の研究の多くは④などに基づいて、「『金光明経』のこのような姿勢は、仏教がヒンドゥー教へ同化していく、あるいは吸収されていく傾向を示している」と解釈したり、ときには「仏教の変質、墮落」と断罪するような極端な例も皆無ではなかったようである。しかし本稿におけるこれまでの考察に従えば、『金光明経』が沐浴を肯定的に受容した背景も、従来はヒンドゥー社会に委ねて無視あるいは放置してきた沐浴儀礼を、「仏教の儀礼」として正当に位置づけようとしたへ仏教徒の願いに求めるべきでろ

う。もし『金光明経』の態度が「ヒンドゥー教への同化だ」あるいは「仏教の墮落だ」と言われるならば、パリツタを含む初期仏教、すなわち、歴史的ブツダに最も近いと考えられている仏教も同様に断罪されなければならないはずである。専門家が自分の頭の中だけで「これ（だけ）が仏教だ」というものを作り上げてしまい、それにそぐわないものを仏教という枠から排除しようとすることは厳に慎まなければならないだろう。

以上の考察を通じて、大乘仏教に属する『金光明経』が沐浴を仏教に取り込んだ理由を、「仏教の儀礼として実行したい」というへ仏教徒の願いに込めようとしたことに求めることが可能となった。それは同時に、インドの伝統仏教—いわゆる小乗仏教—がへ願いに十分に応えていなかったことをも意味する。それゆえ『金光明経』の姿勢は、様々な教えを包含できる「大きくて立派な乗り物 *mahāvāna* (*great vehicle*)」としての大乗仏教の面目躍如たるものと言えよう¹⁶。しかもインド社会における普及の度合いから判断すれば、沐浴・水行を仏教独自のものとして整備することは、他の儀礼を取り込むよりも、へ願いの充足という点で、はるかに大きなステップを踏むものであった。

しかし、伝統仏教・大乘仏教ともに、へ仏教徒の願いに全てに応えることができたわけではなかった。その代表例が葬儀なのである。伝統仏教は出家者の葬儀は執り行うものの、在家者の葬儀には携わることがなく、そしてその姿勢は大乘仏教においても踏襲され続けた。在家者の葬儀は、どこまでもヒンドゥー社会の儀礼に委ねられていたのである。そこには、インド社会に生まれたインド仏教の限界があったと言える。なぜならば、日常儀礼や通過儀礼等を完備した集団は、実体的ある独自の社会グループと見なされ、新たなカーストとしてインド社会に組み込まれてしまうからである。インド社会、すなわちヒン

ドゥー社会が、「何でも呑み込む底無し」の胃袋」と譬喩される由縁の一つがここにある。

六・現代日本仏教の問い直し―サンスカラの無常性に立脚して

そのように考えるとき、日本仏教が在家者の葬儀に携わり、それを執行していることは、「インド仏教との乖離」ではなく、「インドでは実現しようとしてもできなかったへ仏教徒の願い」が日本で叶ったもの」と捉えるべきであろう¹⁷。ある宗教の信者でありながら、臨終に際してその宗教が面倒を見てくれないというのは、大変寂しいことであるはずだ。出家者向きの儀礼はあっても、在家者向きの儀礼を最後まで完備することのなかったインドの仏教は、宗教集団としてインド社会に本来の意味で根付くことはできず、歴史の流れの中で、ついにはインドからその姿を消していくこととなった。人々の切実なへ願いにへ応えられない宗教集団は、いかに高度な思想を振りかざそうとも、その社会に生き残ることはできないのである。そしてへ願いにへ応えられない宗教が生き残れないのは、別段インドに限られるものではない。「日本仏教は葬式仏教だ、儀礼や祈禱ばかりだ」と言われることが多いが、儀礼や祈禱の背景にあるへ人々の願いを考慮するとき、日本仏教がなぜ日本社会に根付いたのかはじめて見えてくるのである。

しかしその一方で、へ願いにへ応えるだけでよいのかどうかという点にも常に注意を払う必要があるだろう。人間の欲望は果てしないものである。百万円儲けたとしても、それで満足することは稀で、次は二百万円、その次は五百万円、と際限がない。本来の意味での心の平和・平安・安心(あんじん)を与えることが仏教の使命であるとするならば、余りに身勝手な欲求を儀式や祈禱によって叶えようとすることは、欲望を煽ることによって安心を阻害し、結果として苦を増大

させることになってしまう。

さらに今度は正反対の評価として、日本の伝統仏教がへ現代日本人の願いにきちんと応えていないのではないかという批判もある。新興宗教集団が次々と登場している現状は、その批判を裏付けるものの一つであろう。また、もしきちんと応えているのであれば、カルト集団やいわゆる「霊感商法」による被害や、心に悩みを抱えた方々の自殺¹⁸がこれほど起こらないのではないか、という意見に対して、伝統仏教に携わる者たちは真摯に耳を傾けなければならないはずである。

実は、これら、

「ただ何でもへ願いにへ応えるだけでよいのか」

「日本仏教はへ現代日本人の願いにきちんと応えているのか」

という、一見すると相矛盾する問題を解く鍵を仏教は始めから持っている。それは「諸行無常」である。これは「全てのものは移り変わる」などという意味に限らず、「全てのサンスカラ(自己を形成する力・作用)はいつまでも同じ状態にはない(sarvasaṃskāra anityāh)」を基本とする多義のことばであって、仏教を真に理解し、それを今に活かす要ともなっている²⁰。もしへ願いへの応え方―具体的には説法、儀式、祈禱など種々の宗教行為―がサンスカラの無常性に立脚しているならば、上記の問題を解き、仏教と似非宗教とを峻別する試金石ともなり、ひいてはへ現代人の願いに真の意味でへ応えることもできるであろう。

以下に「諸行無常(サンスカラの無常性)」に立脚した対応例を紹介するが、紙面の都合上、霊感商法と自殺問題の二例を挙げるに止めた。

六一・「靈感商法」

鈴木 [2004b] でも論じたように、われわれが直面する問題は、理性や合理的手続きによって解決できる性質のものばかりとは限らない。例えば、真面目に働いてきたのに事業に失敗してしまったり、最愛の人を不慮の事故で亡くしてしまったり、難病に罹ってしまったり、先天的後天的を問わず心身に障害を負ってしまった場合など、「なぜ私〔だけ〕にこのような不幸が降りかかるのか」と人は苦悩し、何とかその答えを見つけようとするものである。しかし、そのような苦悩には往々にして、明確な原因や理由が理性や経験によっては導かれないことが少なくない。この種の、理性で解決することが難しい形而上の問題に答えを与えようとする試みの一つに、人が長年に亘って育んできた宗教という文化があると考えられる。そして「靈感商法」は、宗教のこの働きを悪用するものといえる。その手口を見てみよう。

問題を抱えて苦悩している人に向かって、靈感商法はその問題を起こしている（とされる）原因を説明する。原因としては「先祖がなした悪業」「本人が過去世になした悪業」などが代表例であろう。その説明を受けた人は、「自分が苦悩しているのは、先祖がなした悪業のせいだ、自分が過去世になした悪業のせいだ」という世界（世界Bと呼称）を構築し、その世界の住人となってしまふ。より正確に言えば、自分の抱える問題の原因を、先祖のなした悪業や自分が過去世になした悪業に帰する世界を信じる「自己」を形成してしまふのである。この自己形成作用こそサンスカーラに他ならない。そして靈感商法に誘導され、サンスカーラを悪い方向、マイナスの方向に発動し、世界Bの住人となってしまった人は、その世界のみに通ずるルールに則り、「悪業を浄化するための」高価な商品や高額な祈祷に対して惜しげもなく金を払っていく。そしていつしか世界Bを離れこちらの世界（世界Aと呼称）に戻ってきたときに、はじめて自分が騙されていたこと

に気づくのである。

この問題を一層複雑にしているのは、世界Bに住み替えてしまった人に向かって、「そのような世界観は間違っている」と理性的・合理的な手続きのもとで説明したとしても、ほとんど効果がない点である。なぜならば、その人はもともと、理性的・合理的な手続きでは解決されない問題で悩んでいたからである。したがって世界Bの住人を救うには、「サンスカーラは様々に発動される（諸行無常）」に基づいて、今度は善い方向、プラスの方向のサンスカーラを発動させ、新たな世界Cに住み替えさせた上で、そこを迂回して世界Aに連れ戻す方法が有効である。具体的には、その人が信じている悪業（より正確に言えば、悪業を信じているその人自身）を否定せず、そのような集団に大金を納めなくても悪業を全て浄化できる祈祷がある、という世界Cを構築させてそこに住み替えさせ、その世界のルールに則って祈祷を行い悪業を浄化し、世界Bで植え付けられた不安を取り除くのである。もちろん、世界Cで必要とされる出費が、世界Aで通用する常識とかけ離れてはならないの言うまでもない。また、世界Aと世界Cが相互に排他的でないならば、そのまま世界Cに住み続けたり、世界Aと世界Cを行き来しても構わないだろう。「サンスカーラを、一つの世界を構築する方向にだけ固定化する必要はない（諸行無常）」からである。

六一二・自殺問題

自殺の動機には様々なものが挙げられようが、こうであって欲しい自分（自分Bと呼称）と現実の自分（自分Aと呼称）との間にギャップがあり、そのギャップが埋めがたく、そのために自分Aを消してしまわざるを得ない、という構造は共通している。例えば、

・ 難病に罹ってしまった自分Aと、健康な自分B

・ 尽くしてきた会社を解雇された自分Aと、その会社で働き続ける自分B

・ 自己の存在理由がつかめず生きている意味の分からない自分Aと、人生の目標に目覚め希望に燃えながら邁進する自分B

・ 生きていること自体が苦痛である自分Aと、生を満喫している自分B

これらの例ではいずれも、自分は自分Bでありたいという世界（世界B）をサンスカーラによって構築し（より正確かつ直截に言えば、自分Bそのものを形成し）、その世界B・自分Bと現実の世界A・現実の自分Aとの間に埋めたいギャップが生じてしまったことで、世界A・自分Aを受け入れたいものへと変えてしまっている。このようにサンスカーラによって形成され、容易に埋めたいギャップのことを、仏教では苦 *dukkha* と呼ぶ。そしてその苦に耐えきれないとき、人は自らの存在を世界B・自分Bへと全放擲し、世界Aに生きる自分Aを否定（＝自殺）してしまうことがあるのである。

このような苦を感じている人に向かって、「自分A・世界Aを受け入れよ」と説いたところではほとんど意味をなさない。なぜならその人はすでにマイナス方向のサンスカーラを発動して、世界Aの否定体として位置づけられる世界Bの住人になってしまっているからである。したがってその人への対応策も、やはりサンスカーラの無常性（諸行無常）に立脚しなければならない。例えば、生きる意味を失っている人に対しては、人は客観的世界の中にもつんと存在しているのではなく、人が自ら世界を構築していることを教えていく必要があるだろう。「科学的・客観的」思考に偏り過ぎたせいで、客観的な世界がまず最初に（アプリアリ）あって、その中にただ独りで放り出されたような疎外感をわれわれは持ちがちである。そしてその疎外感を埋めようと、自分に様々な属性を付けて安定させようとする。いわく「どこ

、この家族に所属している自分」「どこどこ会社に勤めている自分」「なににができる自分」「誰それに愛されている自分」そして「なにに、なくしてはならない自分」「こうであって欲しい自分」「こうでなければならぬ自分」「こうでなければ価値のない自分」と、自分を様々な属性で飾っていく。しかしこの傍点を付けた属性は全てサンスカーラの産物なのである。サンスカーラはいつまでも同じ状態にない（諸行無常）ために、時と場合によって姿を変えながら、それでも止むことなく次から次へと属性が付いてくる。現代人の抱える疎外感やサンスカーラの無軌道な発動に拍車をかけ、結果、われわれの属性への依存度はかつてないほど強くなっていると言える。

しかし「諸行無常」の考え方に立てば、人が認識するのはあくまで「その人が認識した世界」であって、その人が認識していないものはその人の世界の構成要素には入ってこない。その人の世界はその人がサンスカーラで構築しているのであり、世界をそのように構築し認識する自分を作っているのである。

もう一度繰り返そう。人は自分で世界を作っている。客観的な世界が自分と他にあって、その中にぼつんと存在しているわけではない。人は自ら世界を作り、はじめからその「世界の中心」にいるのである²¹。したがって「生きる意味」を仏教的に捉えれば、「存在すること（生きていること）、それ自体が生きる意味だ」ということになる。存在しているからその人の世界があるのだから、その世界に存在することの意味は、存在すること自体に求められることになる。

人は「何かしなくてはならない」とサンスカーラを発動させて自らに属性を付与し、どんどん自分を限定していつてしまいがちであるが、本当は「何かしなくてはならない」ようなものは何もないことになる。「諸行無常」に則れば、存在するだけで人には意味があるからである。それは言い換えれば、自己存在の絶対肯定に他ならない²²。

六一三 巧みな方便 upāyakausalya

以上二つの問題について見てきたが、言うまでもなく、筆者が提示したのはあくまで考え方の基本線であって、その通りにマニュアル化して適応すれば済むという性質のものでは決してない。良医が患者の病状に合わせて様々な処方箋を出すように、「諸行無常」に則りながら、悩みを抱える人それぞれのケースに応じて、別々の対応をしなくてはならない。この、「諸行無常」という真理を、現実の世界において実効性を持つ手段・処方箋として機能させる能力のことを「方便 upāya」と呼ぶ。「法華経」に代表される大乘經典において「巧みな方便 upāyakausalya」が称揚される理由はここにある²³。人々の抱える悩み(病状)が様々である以上、相手に応じて処方箋を出す能力である方便も、当然様々なものとなる²⁴。「嘘も方便」などと、「その場しのぎの一時的手段」という意味で用いられることも少なくないが、本来方便は、それなくしては人々を救うことのできない唯一の能力・手段なのであって、「真実とは異なる便宜的なもの」では決してない。かくして、日本の仏教が「現代日本人の願い」に真の意味で応えられるかどうかは、日本仏教に携わる者たちに、現代日本人に応じることのできる方便の能力があるかどうかにかかっていると云ってよい。そしてこの能力は、教義をマニュアル化して得られるものではなく、彼らが「諸行無常」を本当の意味で理解し、「諸行無常」を実際に生きたことで培う以外にはない。まことに「諸行無常(サンスカラの無常性)」の理解と実践こそ、日本仏教の再生、そして更なる発展の要なのである。

〈略号及び使用テキスト〉

DN *Dīgha-Nikāya*, 3 Vols., Pali Text Society, London. (『長

部經典』)

SN *Samyutta-Nikāya*, 5 Vols., Pali Text Society, London.

(『相應部經典』)

Sn *Suttanipāta*, Pali Text Society, London. (『經集』)

TherīG *Therī-Gāthā*, Pali Text Society, London. (『長老尼偈』)

SP *Saddhammapundarīka*, ed. H. Kern and B. Nanjio, St.

Petersburg, 1908-1912. (『法華経』)

Sw *Suvarṇabhāṣitamasūtra*, ed. J. Nobel, Leipzig, 1937. (『金

光明経』)

(参考文献)

佐々木閑 [1999] 『出家とはなにか』、大蔵出版。

[2003] インド仏教における儀礼と習俗、『仏教の歴史

的・地域的展開』(仏教史学会編)、法蔵館、

pp. 163-182。

下田正弘 [2001] 〈近代仏教学〉と〈仏教〉、『仏教学セミナー』

73, pp. 97-118。

シヨペン||グレゴリー

[2000] 『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』(小谷

信千代訳)、春秋社。

鈴木隆泰 [2004a] 『諸行無常』再考、『山口県立大学国際文化学部

紀要』10, pp. 21-31。

[2004b] 仏教と差別—前世の業の報いはあるのか—、

『山口県立大学社会福祉学部紀要』10, pp. 89-

99。

[2004c] <http://suzuki.ypu.jp/2004/buddhism/> (山口県

立大学国際文化学部平成十六年度後期開講科目

- 「宗教文化研究(仏教文化)」感想と回答)。
 教義と儀礼を通して見るインド大乘仏教の姿―
 金光明経大弁才天女品からの視点―、『中外日
 報』平成十七年二月一日号。
 [2005]
- 竹下節子 [1999] 『カルトか宗教か』、文藝春秋。
 [1963] 『葬式仏教』、大法輪閣。
 圭室謙成 [1980] 『ブッタ最後の旅』、岩波書店。
 [1982] 『尼僧の告白』、岩波書店。
 中村元 [1984] 『ブッタのことは』、岩波書店。
 [1988] 『金光明経』における「弁才天」の性格、『印度
 学仏教学研究』72、pp. 235-239。
 長野禎子 [1979] 『仏教史Ⅰ』、山川出版社。
 奈良康明 [1985] 『インド社会と大乘仏教』、『大乘仏教とその周辺
 (講座・大乘仏教10)』、春秋社、pp. 35-80。
 [1988] 『釈尊との対話』、日本放送出版協会。
 [1993] 『仏教と人間』、東京書籍。
 羽矢辰夫 [2003] 『ゴータマ・ブッタの仏教』、春秋社。
 [1987] 『インド仏教思想史 上』、大法輪閣。
 ひろなちや [1996] *The Sutra of Golden Light*, London.
 Emmerick, R. E. [1951] *Das Zauberspad der Göttin Sarasvatī, Alt-
 und Neu-Indische Studien #7*, pp. 123-139.
 Nobel, J. [1958] *Svarṇaprabhāsottamasūtra, Das Goldglanz-sūtra.
 Ein Sanskritext des Mahāyāna-Buddhismus. I-
 Tsing's Chinese Version und ihre Tibetische
 Übersetzung, Erster Band, I-Tsing's Chinese
 Version Übersetzt, Eingeleitet, Erläutert und mit*
- Schopen, G. [1991] *Monks and the Raic Cult in the
 Mahāparinibbānasutta: An Old Misunder-
 standing in Regard to Monastic Buddhism,
 From Benares to Beijing: Essays on Buddhism
 and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan
 Yünhua*, ed. Shinohara, K. and Schopen, G.,
 Oakville, Ontario/New York/London, pp. 187-
 201.
 [1997] *Bones, Stones and Buddhist Monks: Collected
 Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts
 of Monastic Buddhism in India*, Honolulu.
 Suzuki, T. [2004] *Rites and Buddhism: A Perspective from
 the Sarasvatī-parivarta in the Svarṇaprabhāsa,
 Journal of Indian and Buddhist Studies #104*, pp.
 12-17.

注

- 1 近代仏教学と仏教との関係については、下田 [2001] に詳しい。
 2 圭室 [1963] は、葬式を基軸に日本仏教の歴史を辿った研究書で
 あり、本稿筆者も学おところ大であった。それによると、かつて権
 力者は自然信仰の怖畏性を狡猾に利用して庶民を支配しており、ま
 た、自然神のたたりを制御する目的で輸入された仏教も、いつしか
 庶民を呪縛するものとして権力者に利用されていた。そして、その
 ような不幸な状態にあった庶民の宗教は、仏教葬祭が浸透すること
 によってはじめて、本当に庶民のためのものになったという。しか

し残念ながら、一般に「日本仏教は葬式仏教だ」と言われることが、そこに同書の成果が反映されていることは少なからず思われる。もちろん、圭室 [1963] は現在の日本の仏教を全面肯定するものではなく、「葬式仏教の抱える課題」も提示している。いずれにせよ、同書の成果を踏まえながら「葬式仏教批判」が浅学の誹りを免れなごう、とだけは確かであろう。

3) brāhmaṇā bhante pacchābhūmakā kāmaṇḍalukā sevālamālikā udakorohakā aggiparicārīkā te matam kālākatam uyyāpenti nāma saññāpenti nāma saggam nāma okkamenti/ bhagavā pana bhante araham sammāsambuddho pahoti tathā kātuṃ yathā sabbo loko kāyassa bheda param marañā sugatīṃ saggam lokam upapajjeyyāti//

tena hi gāmaṇi tam yevetha paṭipucchissāmi yathā te khameyya tathā naṃ vyākareyyāsī//

taṃ kim maññasi gāmaṇi// idhāssa puriso pañātipāti adinnādāyī kamesu micchācārī musāvādi pisināvāco pharusāvāco sampappalāpī abhijjhālu vyāpānācīto micchādīthiko/ tam enam mahājanakāyo saṅgāmma samāgāmma āyāceyya thomeyya pañjaliko anuparisakkeyya/ ayam puriso kāyassa bheda param marañā sugatīṃ saggam lokam upapajjati// tam kim maññasi gāmaṇi/ api nu so puriso mahato janakāyassa āyācanahetu vā thomanahetu vā pañjalikā anuparisakkanahetu vā kāyassa bheda param marañā sugatīṃ saggam lokam upapajjeyyāti//

no hetam bhante//

seyyathāpi gāmaṇi puriso mahatim puthusīlam gāmbhīre udakarahade pakkhipeyya/ tam enam mahājanakāyo

saṅgāmma samāgāmma āyāceyya thomeyya pañjaliko anuparisakkeyya// ummujja bho puthusīle uplava bho puthusīle thalam uplava bho puthusīti// tam kim maññasi gāmaṇi api nu sā puthusīlā mahato janakāyassa āyācanahetu vā pañjalikā anuparisakkanahetu vā ummujjeyya vā uplaveyya vā thalam vā uplaveyyāti//

no hetam bhante//

evam eva kho gāmaṇi yo so puriso pañātipāti ... micchādīthiko kiñcāpi tam mahājanakāyo saṅgāmma samāgāmma āyāceyya thomeyya pañjaliko anuparisakkeyya/ ayam puriso kāyassa bheda param marañā sugatīṃ saggam lokam upapajjati/ atha kho so puriso kāyassa bheda param marañā apāyāṃ duggatīṃ vinipātaṃ nirayam upapajjeyya// (SN iv. 312.5-313.13)⁴

4) āhabbānaṃ supinaṃ lakkhaṇaṃ no vidāhe atho pi nakkhattam/ (Sn 927° 卍 [1984: 201, 401] 參照°)

5) katham mayam bhante tathāgatassa sarīre paṭipajjāmāti// ayyāvata tume ānanda hottha tathāgatassa sarīrapūjāya/ iṅgha tume ānanda sadatthe ghatātha/ sadattham anuyujjatha/ sadatthe appamattā ātāpino pahitattā vīharatha/ sant' ānanda khattiya-pañḍitā pi brāhmaṇa-pañḍitā pi gahapati-pañḍitā pi tathāgate abhippasannā te tathāgatassa sarīrapūjāṃ karissanti// (DN ii. 141.18-25) 卍 [1980: 131-132, 280] 卍々 卍 [2003: 173-175, 180] 參照°

6) kassa brāhmaṇa tvam bhīto sadā udakam okari/ vedhamānehi gattehi sītam vedayase bhusam//

jānantī ca tuvaṃ bhoti Puṇṇike paripucchasi/ karontam kusalam kammanṃ ruddhantaṃ kamma pāpakam// yo ca vuddho

- vā daharo vā pāpakammam pakubbati/ udakābhisecanaṃ so pi pāpakammā pammucati//
- ko nu te idam akkhāsi ajānantassa ajānako/ udakābhisecanaṃ nāma pāpakammā pammucati// saḅbam nūna gamissanti sabbe maññūkkakacchapa/ nāgā ca sumsumārā ca ye c' anhe udakecarā//
- ... saḅbe imā nadiyo te pāpam pubbekatam vaheyyum/ puññam pima vaheyyum (*TheTG* 237-243)° 中村 [1982: 54-55, 109] 参照。
- 7 ひる [1987: 14-24] は筆者と同様の理解を示す。
- 8 *Singalovādasuttanta* (*DN* iii: 180.1-199.13)°。
- 9 防護呪パリッタ paritta (サンスクリット語では paritrāna) については奈良 [1979: 193-194, 298-302, 382, 420-421, 440-443, 454] を参考にした。パリッタは初期仏典にすでに表れており、その起源はインドに求められる。
- 10 その理由については、本稿の「五・『金光明経』における沐浴儀礼の肯定的受容—④に対する反証」において考察する。
- 11 本章の内容は、鈴木 [2005] の記述を踏襲したものである。
- 12 インドにおける出家者と在家者との関係については、佐々木 [1999] やシヨペン [2000] を参照された。
- 13 仏教徒の生活文化や、古代インド社会及び現代南アジア社会における仏教徒カーストに関して、奈良 [1979: 3-22, 265-329, 483-504] [1985: 38-42, 55-56, 68-75] [1988: 113-163] [1993: 12-40] を参考にした。
- 14 『金光明経 (*Svaminā-pṛa-bhāsotamastānendrarāja*)』は「大弁才天女品 (*Sarasvatiparivarta*)」(*Suv* 102-112) の中で沐浴 snāna を肯定的に受容している。「大弁才天女品」の内容については、Nobel [1951] [1958: 227-258]、Emmerick [1996: 44-49]、長野 [1988] を参照された。ちびい Suzuki [2004] は、『金光明経』が沐浴儀
- 礼を受容した意味を探っている。
- 15 mantrasādhisam'yuktam snānakarma bhāṣi'yāmi/ tasya dharmabhānakasya bhikṣos teṣāṃ ca dharmāśravaṇīkaṇāṃ satvānām arthāya/ sarvagraha-nakṣatra-jānma-marāna-pīḍā kali-kalaha-kaluṣā-dimba-dāmara-duḥsvapna-vināyaka-pīḍāḥ sarva-kākhorda-vetādāḥ praśaman yāsyaṃti// auśadāyo mantra yena snāpavanti ca paṇḍitāḥ// (*Suv* 104.1-5)
- 16 まさに「大きな乗り物」であるがゆえに、大乘仏教の中には依然として沐浴などのヒンドゥー儀礼の受容を拒否するものもある。これは次章「六・現代日本仏教の問い直し—サンスカラの無常性に立脚して」で説明する「処方箋」の違いに基づくものであって、儀礼の受容・拒否、どちらの立場も仏教として成立しうる。どちらか一方のみを仏教と決めつけ、他方を排除しようとする態度は改められるべきではないだろうか。
- 17 この捉え方に対しては、「出家者が在家者の葬送儀礼に関わっていたのは別段日本に限ったことではない。中国からの影響、そして系譜も考慮すべきだ」という尤もな意見が提出されるかも知れない。たしかに、圭室 [1963: 99] が述べるように、日本で行われている仏教式の葬法は、中国で儒教葬祭の影響を受けて形態を整えていったものとされている。しかし「インド仏教と日本仏教との間に横たわる無用な乖離の解消」を目指す本稿の場合は、「中国からの影響、系譜」を特段考慮する必要はないはずである。「インド仏教と日本仏教とは違う」という見解が提出されるときは、「中国仏教もインド仏教と違うではないか」と応えることは、「薫製ニシン (*red herring, distraction, evasion*)」という論証の誤謬に陥る危険を孕んでおり、本稿が目指す問題の解決には資さないからである。
- 18 竹下 [1999: 66] は、「日本では「目付役」になれる伝統宗教が

ほとんど機能していない。」と、カルト集団に対する日本伝統宗教の対応の不備を指摘している。

19 『警察統計資料』（平成十六年七月発表）によれば、平成十五年の自殺者数は34,427人に及ぶという。

20 「諸行無常」「サンスカラ」の基本的理解に関しては、すでに鈴木木 [2004a, 2004b, 2004c] において提示した。以下に若干補足説明を加える。

サンスカラ *samskara* は、ブッダならざる者にとつては発動を完全には制御することのできない、「自己形成作用、世界構築作用」である。ブッダ以外の者は、サンスカラによって自己を形成し世界を構築していく。そのようにサンスカラによって形成・構築されたものを「有為 *samskṛta* (作られたもの)」と呼ぶ。一方、ブッダは「無為 *asamskṛta* (作られないもの)」の世界（≡涅槃 *nirvāna*）の住人であり、例えば有名ないるは歌では、「有為の奥山今日越えて、浅き夢みじ酔ひもせず」と、涅槃・ブッダの境地を目指す決意が謳われている。したがって、有為の世界は最終的（≡涅槃に到達してブッダになった時点）には捨て去られるものである一方、ブッダになつていないうちは、われわれはどこまでも有為の世界に住み続ける他はない。しかし、有為には区別があつて、有為を存続させる「有漏 *sāsrava*」と、無為の方向に向かう「無漏 *anāsrava*」に分けられる。本稿では、「有漏の有為」を作るサンスカラを「マイナス方向」、「無漏の有為」を作るサンスカラを「プラス方向」と呼称する。仏教と似非宗教は、仏教が「プラス方向」のサンスカラを利用するのに対し、似非宗教が「マイナス方向」のサンスカラを利用（悪用）するという点において、両者を明確に区別することが可能である。

21 サンスカラの勝手な発動を放置しておく、自己中心の世界・

偏執的自己愛に満ちた自分自身を作り上げてしまい、その結果、人はそのように「作られた自己」によって縛られていつてしまう。しかし、仏教の教えに共感し、その道を歩んでいくのも、サンスカラを発動しているその人自身に他ならない。しかもサンスカラの完全な制御はブッダ以外にはできないものである以上、ブッダならざる者はサンスカラと共生していく道を選ばざるを得ない。そうであるからこそ、「仏教の教えに共感し、その道を歩んでいく」自己を形成していくことを「プラス方向のサンスカラの発動」と呼べるのである。「世界の中心にいる」という感覚も、自己中心の世界を構築するのではなく、主体的に世界に向かい合うことで疎外感を解消し、他者との共感性を高めていくという意味で捉えてこそ、そのサンスカラがプラス方向のものとなることを強調しておきたい。

22 付言しておけば、このようにして絶対肯定された「自己」は、決して他者を排除するものではない。「諸行無常」に従いながら無用のサンスカラの発動を制御し、存在するありのままの自己が照らし出されるとき、存在するありのままの他者も同時に照らし出されるからである。自己と他者があつた上で、それぞれがそのままに絶対肯定される世界が、仏教の目指す「涅槃（≡真の平安）の境地」と言つてよい。自他平等を自他未分化と誤解する向きもあるが、仏教のいう自他平等は、自も他もあつた上での両者の絶対肯定であり、自他未分化という未発達な状態を指すものではない。この、自他平等と自他未分化との違いに関しては、羽矢 [2003: 199-220] の説明が明快である。

23 『法華経 (Saddharmapuṇḍarīka)』の第二章 (SP 29-59) は「方便品 (Upāyakaṃśāpāraṃśā)」と名づけられ、目に見えない真理を、相手に応じて自在にことばに投影し（≡処方箋を出し）人々を救う

ブツダを讃えている。

24 相手の病状(状態)に応じて処方箋を出す(説法する)ことを、
 仏教では「応病与薬」や「対機説法」「隨機説法」と呼びならわしている。「機」とは「機根 indriya」のことで、「相手の状態・能力」を意味する。例えば、「誰にも受け入れられていない、誰にも愛されていない自分」がいる世界の住人となってしまうたせいで自殺を志願する者に対しては、「サンスカラに基づく自己形成・世界構築(諸行無常)」の理解に則り、「神さまに愛されている、仏さまに愛されている自分」が成立する世界へ住み替えさせることもある。ただし、まさに「サンスカラの発動は万人共通ではない(諸行無常)」ために、その住み替えが誰にでも可能なわけではない。そのため、時には「自殺をすると地獄に堕ちるぞ」と説いて、「自殺をしたら地獄に堕ちてしまう」が成立する世界へと住み替えさせ、自殺を思いとどまらせることもある。しかしその一方で、不幸にも身内に自殺者を出して悲しんでいる人に対しては、「亡くなられたお身内はこの世でもう十分苦しみました。今頃は仏さまのところで安心して暮らしていますよ」と説いて、その人を「自殺した身内は仏さまのもとにいった」が成立する世界へと住み替えさせることもあり得る。人々を救うため、相手の状態の違いに応じて自在に発動されるのが本当の方便なのである。

(インド哲学仏教学)