

# 原始仏教の合理性についての若干の問題

——原始教団を構成する人々の宗教体験を中心に——

福 田 孝 雄

## I はじめに

過日の「日本宗教学会学術大会」（一九九一年十一月二十四日）において、小論の概要と参考資料の紹介を行ったが、更に少しく具体的記述を挙げながら、若干の問題を検討してみたいと思う。

現代の仏教の研究は細分化し複雑多岐にわたり、極めて高度かつ哲学的・思弁的段階に達し、特に学者の高い知性と鋭い思索とによって周到な観念的操作を経れば、まさしく仏教哲学の難解さは更に深遠さを加えるであろうことは言うまでもなく、現代の中心的論点として取り上げられ論述され続ける透徹した論理性のダイアログを観れば、まさしくそれは瞭然たるものがある。

ただここで我々が念頭に置くべきであると独断的に私が思料するのは、仏教はまさしく創唱宗度であり、仏陀の長く苦

しい死をも賭した修行と、その間に夫々の場と状況とにおいての宗教的体験が根底にあり、それがリアルに極めて自然且つ素朴な形で、比較的人為的創作や変更の手も加わることが少なく、また教理的組織化、体系化の枠組からも脱け落ちて記述されていると思われるものが随所に存することである。

整然とした体系的思索も経ず、個人的宗教経験（即ちこの場合の宗教経験は当然に、伝統的観念において究極的存在と信じられるものとの関わりを含むものであるが）の事実が記録される。しかし一方において原始仏教々団を構成する人びとは、既に不退転の意志と仏陀及びその教えに対する不動の信仰とに裏づけられていたことが記述されてはいるものの、かくも多数の超自然的存在や目に見えざるその威力などを体験した事例が存在することは、確固たる信念と不動の信仰を強調する裏の面をも推測せざるを得ない。つまり仏陀を除き少なくとも仏陀の如き降魔などの劇的死闘の体験を経たこと

などは記録に残されないそれらの人びとは、やはり超自然的存在を畏敬し、畏怖し、それらが有すると信じられるその圧倒的壮大さの前に平伏したり、時としてそれへの憧憬或は魅惑へと転化するかも知れない不安や恐れを常に有していたであらうと思われるのである。

そのような時として揺れ動く心情は、古代社会に生きる人びとが敵しい自然環境に対した時や、また政治などの暴力的力が時として正義の仮装をして猛威を振り、多くの庶民の命など舞い散る枯れ葉の如きにも比せられる無価値なものとして、殺戮の中に露と消え失せていくであらう払拭し難い不安となつて顕現したのであらう。そのような情況の中で、自らの信仰の鞏固不退転たるべきことを自らに言い聞かせ、そして自らを鼓舞し続けていたのであらうと思われる点である。

ただこのような極めて情緒的な面での推測の立場は異質に映るであらうし、宗教的論述としてはごく低俗なものとなるであらうが、多少原始經典に処々に存する記述を拾い挙げ眺めてみたい。

## II 仏教の合理性の面について

仏教思想ないし教理史に關係する仏教の基本的特徴、特質を取り上げる諸々の書において先ず第一に強調され、そしてそれが仏教をして他の宗教より優れたものとして特筆される

のが、「合理性」「客観性」に關する問題である。後に触れるであらうように、私はその合理性や客観性の面を否定しようとは思わない。それらに關しての先徳方の諸論述の一斑を管見により恣意的に取り上げさせて頂こう。

多少引用が長くなるが、かつて木村泰賢博士は「仏教はその本質上恐らく世界のあらゆる宗教中、最も合理的なものであらう」と冒頭に述べ、従来の宗教の定義である「神と人間との關係」と言う範疇には入らないものであるとする。これは従来からの宗教の定義とされる「神と人との關係」と言う固定的概念に対する仏教の特徴からの批判であり、宗教学的問題にまで視野を広げた木村博士の教義学の範囲を超えた仏教学者としての卓見であらうと思う。更に續いて博士は仏教の真髓は「仏陀を救世主導師と仰ぎ、仏陀の如くに実践躬行して自らの覺りを開くところにある」とし、仏教の宗教的基調は「自己一心の反省であつた。つまり無限生命に対する憧憬も解脱の要求も凡て吾が心に発した以上、その最後の解決をもまた心に求めなければならぬ。自らを燈明として他に依る勿れ、法を燈明として他に依る勿れ、と者う仏陀の最後の教訓は端的に、このことを道破したものである。(中略)簡単に言えば仏教の立場は解脱を門として背後に無限生命(絶對的、自主的生活)を予想しておきながら、而も無限生命をば、いみじくも内面的體驗にまかせて敢えて、これを表面化せぬ

ところに、その神秘的にして、かつ合理的な新しい宗教形式を作ったものであると言い得る<sup>(1)</sup>と言われる。博士は仏教の総合的特徴を、自らの大乘仏教の教義体系の蘊蓄を傾けて概括したものであろうが、そこにはやはり宗教体験の「神秘性」と言う情緒的要素の必然的存在を否定し得るものではなかった。宗教の普遍的要素の中には宗教者個人の宗教体験における究極的実在として経験されるものとの交流、そしてその究極的実在として捉えられるものに対する全人格的存在の全的反応で、人間の精神活動の全機能、つまり知情意の全ての機能を挙げて総合的に反応することが、基本的に存在することが指摘される如く、単に教理的体系や教義的解釈における一面のみにては、仏教の合理性を総合的な面から判断し得たものとは言えない。勿論仏教の基本的な要素は伝統的有我の信念とはまったく異なる無我、縁起の思想であらう。それは、仏陀が究極的に宗教体験において得たもので、無常・無我のこの厳然たる事實は、伝統的信念における宇宙の絶対者と言えどもあらがうことの出来ない、その事実の前にあっては、人間の存在や力などはまったく無力であると言う絶対的事実であり、宇宙を貫く絶対的客観的真理であり、仏陀が苦しく長い宗教的修練の中で最終的に会得したものであった。その絶対的真理を自らの宗教体験の中で証知した時、有神の宗教の教祖が、修行中に強大にして畏怖すべき壮大無限なる絶対

的存在を体験し啓示を受けた時と同様に、全精神の機能をあげて総合的に反応したであろう強烈なるものがあったと推測される。まさしくそれは、律蔵のマハーワツガ中に存する悟後のいくつかのウダーナが、それを表わしていると思う。

一方では、水野弘元博士は仏教の特徴として、第一に知的には合理性、客観性、第二に情意的には倫理性、開放性、第三に対社会的には世界性、普遍性の三点を挙げられ、博士の長い緻密な研究に基づき、それらの特徴の根拠として後に体系化された三法印乃至四法印などの教理体系に添って説明されている。水野博士の場合は、総体的に周到に仏教の構造を認識された上で、人間の知情意の精神活動の全機能にわたって、仏教の特徴を簡潔に説かれている。

以上の如く、体系化、組織化された教理の面から観れば、仏教の合理性が、その根本的特徴の一つに挙げられることも理解できるのであるが、先に引用した木村泰賢博士の文章の一部にも「神秘的、かつ合理的」と言う表現上の矛盾が存するように、我々は同様に原始經典の多くに存在する仏陀及びその原始初期教団を構成する人々の、宗教体験における記述が多く超自然的、超經驗的、つまり神秘的な情況を含んでいることを問題とせざるを得ない。

仏陀自身と原始仏教々団を構成した弟子達の神秘的体験を含む、宗教体験に関する記述は、多少經典編纂の過程で、仏

陀の神格化が進み独特の潤色や誇張とも言える表現があるのは、神話的伝承の一大特徴であるから当然のこととして、仏陀及びそのら修行者達が超自然的存在と接触し交流する記述が随所に存することは無視することはできないであろう。

仏教は当然、インドの古代の伝統的社会の中で創唱され成立した宗教であった。伝統社会の思想的潮流の本源は「我」(アートマン)の思想体系と、それに基づく宗教的信念であったが、仏陀はそれらに対して一貫して反省や批判を維持し続け、それが基本的に仏教的特徴となり、縁起観の哲学的深化と共に組織体系化が、仏教々理を巨大且つ複雑な構造へと発達展開せしめていった。

一方では極めて素朴な仏陀の非日常的超自然的存在との接触と交流の記録が、仏陀の神格化が進展すると共に、仏陀の超越性としての「大神通」「大威力」<sup>(4)</sup>が強調されるようになる。そしてこの仏陀の大神通、大威力はあらゆる存在、あらゆる超越的実在の力をも超えているとされる神話的色彩が濃厚になってくることは否定できない<sup>(5)</sup>。

仏教が合理的宗教であり、科学と矛盾しないと強調される教理上の特徴は、縁起説など科学的因果律を容認し得る仏陀の教説としての宗教的因果律を基本教理として成立させているからである。それが組織化体系化の過程を経て、後に三法印とか四法印などの教理となって、整備されるのである。そ

これらの教理体系から論理的に仏教の合理性の定義がなされたとしても、当時一般大衆が懊悩の解決の可能性を有するものとして仏陀に対し信仰を抱き、教説を信じ、遂には仏陀を中心とする教団を形成し、汎インド的宗教となっていくのは、まさしく仏教が宗教として機能していたからであり、その基本的要素の一つに普遍的に宗教に内在している超自然的存在との関わりを無視することはできない。それはまさに我々の日常的経験の世界を超えた次元のものであり、聖なる領域(世界)に属するものなのである。

### III 原始仏典中に存する宗教体験

——超自然的存在との接触、交流——

仏陀が超自然的存在の頂点に位地する梵(brahma)、インダ(indra)、その他の諸天、諸精霊(devatā, yaksha)に接触し交流する記述は經典中に多数存在するが、これらあらゆる超自然的な存在が持つ呪的威力(iiddhi)は、仏陀の深い瞑想の世界においては威力を失う。仏陀の証悟した立場においてそれらの神通力や威力をもつ存在ですら、我的世界にあり、その存在そのものが究極的存在ではなく、輪廻転生と言うサイクルの中にあり苦の束縛からは完全に離脱し得ない不安定な存在であることを、仏陀は自らの宗教体験において確証することにより、有私の価値体系や次元とはまったく異なる無我に

よる完全な涅槃寂靜の境地に到達し得る方法を、深い宗教体験において獲得したのである。この仏陀の体験こそが、創唱宗教としての仏教の根本であり出発点である。

超自然的な存在との接触や交流の記述は、古いテキストほど個々に端的にその体験の内容が偈の形式をもって伝承され記録されている。偈と散文との新古の比較は、確たる客観的記述からなる經典編纂史的なものなど、いかなる形態のものも勿論存在しないのだから何れの經典が直ちに古い記述かは判断するに容易ではない。パーリ語と言う言語そのものも、仏陀在世の当時そのままのものではないことは既に明瞭になっているから、証明となるものは存しない。しかし散文という形式は口伝による伝承上極めて不便であり、伝承途上変化、誤伝などの危険があるうから、偈文形式の方が多くは古層に属するものと言うのが一般的に定説とされる。このような形式であり、教理的解釈や説明の無い素朴な記述が多いものとしては、パーリテキスト中のサムユッタニカーヤの収録經典及びそれらに相当する漢訳雜阿含經等がある。相応部は長部や中部の如く教理的組織体系化がなされていない増支部と並び最も原始的形態を備え、記述内容が仏陀を始めとする原始教団の構成員たる弟子たちの断片的宗教体験の記述とみられるものが主体である。それらの主なるものを取り上げ管見によって観てみようと思う。

#### IV 魔との出会い

仏伝中、釈尊が修行中にウルヴェーラのネーランジャラー河の岸のほとりのピッバラ樹の下において、瞑想に入った七日間における魔パーピマンとの闘いのストーリーと、最後に勝利して仏陀となったと言う記述がある。<sup>(6)</sup> 魔(マール)は死を意味する語で仏典にはパーピマンと表記され、同時にナムチ (namuci) でありカンタカ (kantaka 黒魔) である。スッタニパータ四二八にあるようにナムチ、カンタカは釈尊に対して「梵行 (brahmacariya) に努め、火祀 (aggihuta) に供物を献じたならば、多くの功德 (puñña) をつむことになる。精勤努力 (padhāna) が何になるか」と伝統的宗教体制への復帰とそれの儀礼を行うよう説得するのである。魔は愛欲 (kāma)・嫌悪 (arati)・飢餓 (khuppipasa)・渴愛 (taṇha)・惛眠 (thina·middha)・恐怖 (bhira)・疑 (vicikicchā)・偽善 (makkha)・頑迷 (thamba)・利得 (lābha)・評判 (siloka)・榮譽 (sakkāra)・不当に得た名声 (micchāladdha yasa)・自らを讃え他人を毀損する (yo c'attānain samukkanise pare ca avojanāti) とあるように仏陀となる直前の釈尊の内面の心理的葛藤を象徴化したもの<sup>(8)</sup>の<sup>(9)</sup>だとも言われる。マールは釈尊に七年間(出家より悟りに至るまで)つき纏っていたが、つけ入る隙が無いと嘆いている。<sup>(9)</sup> 律蔵大品 (Mahā-vagga) にも悟後、ヤサ等を含め六十一人の

阿羅漢が出るに及び、いよいよウルヴェーラのセーナニ (senāni) 村に行つて法を説こうと決意した時再び現れ「魔の繯索に縛せられ、それを脱することはできない」と積尊を脅迫している。しかし当然積尊は「死魔よ汝は壊られた」と言つて魔をしりぞけている。

魔との接触については、降魔後も幾度となく記述されているが、相應部 (Samyutta Nikāya) にはマール・サムユッタの章があり、そこに二十五経が魔との対話として収録されている。<sup>(11)</sup> それから主なるものを列挙してみよう。

(1) 積尊が正覚を成じた後、ネーランジャラーのアジアパーラ・ニグロダ樹下で独坐瞑想に耽っていると、マールが近づき「苦行」(tapa-kamma) への復帰を勧める。仏陀は戒定慧と菩提の道を修して無上の清浄に至つたことを説き、魔を退ける。<sup>(12)</sup>

(2) 同処にて仏陀が闇の中で露地に坐していた時、雨がしとしと降り出した。その時、悪魔は大象の姿をとつて現れたが、マールの「輪廻の長いこと」を告げ魔を撃退する。<sup>(13)</sup>

(3) やはりウルヴェーラに住し雨の降る夜露地に坐している積尊に、魔は浄不浄 (subha asubha) の姿をとつて現れたが、前項と同様の言によつて魔は退けられた。<sup>(14)</sup>

(4) 世尊がバーラーナシーの鹿野園に住した時、魔は「汝は悪魔の縄に縛せられ、未だ免れない」と説く。仏陀は一切の

縛から離れている、と魔を退散させる。<sup>(15)</sup>

(5) 世尊がラージャガハのカランダカニワープに住していた。夜の闇の中、しとしとと雨の降る露地に坐禅をしていたところ、魔は大蛇王 (Maha-sappa-raja) の姿を化作して現れ恐怖を与えようとしたが、端然として坐定を続けた。<sup>(16)</sup>

魔はまた睡眠、歓喜、寿命など現実肯定と快楽を説くのに對して、仏陀はそれを退け、悟りの不動を説いている。<sup>(17)</sup>

マール・サムユッタの第二章にはまた多少ニュアンスの異なるマールとの対決の伝承が記録される。

(1) ギッジャクター (Gijjhakuta) に住していた時、仏陀は夜の闇の中、露地に坐定に入っていた。マールは世尊に恐怖を与えようと大岩を破いた。正解脱の仏陀には動揺もなしと、マールを退散させた。<sup>(18)</sup>

(2) 世尊がラージャガハのマッドクッチ (Maddakucchi) の鹿野苑で、岩の破片で足を傷めた。正念正知 (sato sampajāna) により激痛に堪えていた時、魔が情眠を貪っているのかと問う。仏陀は、わたしは目的を達し愁を離れている。一切有情を哀憐している。覚めてためらいも無く、眠るに恐れはない。昼夜もわたしを後悔させ苦しめることはない、とマールを退ける。<sup>(19)</sup>

(3) 舍衛城のできごとである。世尊が五取蘊に関し法話をしていた。マールは比丘たちの眼を昏まそうとし、丁度比丘

達の沢山の鉢が露天に置かれていたところに、牡牛の姿を化作し近づいた。比丘たちは鉢が壊されるのではないかと恐れたが、世尊は魔の正体を見破り、偈によって五蘊は我でもなく、我所でもない<sup>(20)</sup>と貪著を離れて心は平安で、凡ての結縛を超えていると魔を退けた。

(4)世尊がマガダ国のパンチャサーラー(pañca-sārā)と言うバラモンの村に滞在していた。その日若き男女が贈物を交換する祭りの日だった。世尊は早朝托鉢のために村に入ったところ、マールがバラモンたちに取り憑いて、そのために施の食を得ることなく、洗ったままの鉢を持って帰った。マールは自分の威力を誇示しようと、再び村に行きに行きなさい。わたしが食を得られるようにしてやろう、と持ちかける。仏陀は、得る所がなくとも我々は楽しく住む。光音天(Ābhassara deva)の如く喜びを食としている、と魔を退けた。<sup>(21)</sup>

(5)世尊が舎衛城で、ニルヴァーナに関して比丘達に説法していた。マールは比丘達の真険な聞法を妨げんと農夫の姿を化作し、大鋤を肩に世尊に近づき「有我」の立場から仏陀に問を発した。仏陀は無我の立場から論破し、マールを退散させた。<sup>(22)</sup>

(6)統治(rāja)、つまり政治に関する一節がある。世尊がコーサラ国の雪山地方(Himavanta padesa)の森の小屋に住まいしていた時、独坐静観しつつ政治について王が「人民を殺さ

ず害わず勝つことなく勝たしめることなく、悲しむことなく悲しませることなく、如法に行うことは出来ないのか」と思念していた。マールが現れ「世尊は四神足(cattāro iddhipāda)を自在に発揮できる人だ、従って如法に王事をなし得るし雪山を黄金の山ともなし得るだろう」と勧めた。仏陀は、黄金の山があっても人間の欲を満足させ得ない。世の苦の原因を知った人は世の制約は束縛だと知って、それを制するため<sup>(23)</sup>に修学すべきだ、と説き魔を退散させる。

以上いくつかを拾い上げたが、そこではマールが種々の形態を化作して現れたことが記されている。しかしマールの姿を仏陀と比丘たちが同じ状況の下に、同じ形態で見たと伝える記述もある。第四編第三章第三節「ゴードイカ」(Godhika)<sup>(24)</sup>の箇所である。

(7)仏陀が王舎城ウエルウアナのカランダカニワーパに住んでいたとき、弟子中の一人ゴードイカ尊者は六度心解脱(ceto-vimutti)を得たが、六度心解脱から退いた。七度目に解脱に達した時「わたしは六度まで心解脱を退転した。わたしはもう刀を取るべきか」と考えた。その心中を知ったマールは釈尊に近づき「世尊よ、教えを喜ぶあなたの弟子がまだ証を得ないのに、有学でありながら死のうとするのか」と問う。そしてゴードイカは刀を取った。釈尊はマールに対し「生きることを欲しないで賢者はこのようにするのだ。根こ

そぎ渴愛を抜いて、ゴードイカは完全に滅した<sup>(25)</sup>と告げた。世尊はゴードイカの自殺を知り、「比丘らよインギリ山側の黒曜岩(kala sila)に行こう。良家の息子ゴードイカは、そこで刀を取った」と、そこに至った。ゴードイカが床上に肩をまるめ上向きに臥しているのが遠くから見えたが、仏陀はその時煙のように朦朧としたものが、東西南北四維上下に行き来しているのを見た。比丘に問うたところ比丘達も同様に見える<sup>(26)</sup>と答えた。仏陀は「比丘らよ、これは魔パーピマンが良家の息子ゴードイカの識(viññāna)を求めて『良家の息子ゴードイカの識は何処に住したのか』と。しかし比丘らよ、良家の息子ゴードイカは、識の住することなく完全に滅したのだ」と言った。

マールは有我の立場から輪廻転生を言うが、仏陀は「死魔の軍を打ち破って再生には行かない。根こそぎ渴愛を抜いてゴードイカは完全に滅した<sup>(27)</sup>」と説く。ここではマールの姿を同時に仏陀を始め比丘達多数が目にしたことが記されている。ただ完全に心解脱せるものが、自然に滅するのを待たず、自ら生命を断つことが賢者としての優れた行為として讃えているが如き記述である。この記述の存することからして、原始教団において、あるいは同様の自刃的行為があつて仏陀によって容認されていたのであろうか。更に検討を要する問題が含まれている。

(8) マールとの接触については相応部第五篇「ビクニー・サムユッタ<sup>(28)</sup>」(Bhikkhuni-samyutta)に、十人の代表的比丘尼たちがその体験を語っている。現実の愛欲をもって誘惑が語られたり、若くして子を失って出家した比丘尼に対する還俗の誘いなどが語られる。それらマールの誘惑は女性の内心の葛藤の表象とも理解されようが、その中から有名なウッパワンナー(Uppalavanna 華蓮色尼)と魔との対話の一例のみを挙げておこう。

ウッパワンナーがサーワッティで托鉢の後、一人で昼間の休息にうす暗い密林に入り樹下に坐していると、そこにマールが現れる。マールは「そなたの美しさに並ぶものはない。……愚かなる者よ、そなたは心の悪しきものを恐れないのか<sup>(29)</sup>」と言うが、マールの誘いと知り偈をもって不退転の決意と畏怖無きことを告げた。マールは更に「ここに我は姿を消しそなたの腹中に入ろう。またそなたの眉間に立ってもそなたは我を見ることはない」と脅かす。しかし彼女は「わたしは心の煩惱を滅した状態にあり、神足をよく修し、凡ての束縛から離脱しているから、友よ、わたしはそなたを恐れはしない」と決然と魔の誘惑を退けた。魔は人間の身体に自由に出入りし、変幻自在なのである。伝統的信念の根底には、古代社会の人びとのアニミズム的信仰が在ったのである。仏弟子達の魔との対話は、まさしくそれを反映したものである。



う。

## V ブラフマンと仏陀及び比丘達

(1) ブラフマサハンパティは、仏陀が証得した法は極めて難解であり、人びとに理解され得ないであろうと普遍化への働きかけを躊躇し、樹下に悟りの境涯にひとりひたっている時、そこに顕現し説法を勧請したことが語られる。<sup>(30)</sup> ブラフマサハンパティは釈尊に説法の勧請をなし、釈尊を恭敬しまた在家者にも梵天への供養よりも、所有するものなく、妻子なく、聖道に達し修習を積んで人天の供養に相応しい仏道修行者への供養をすることを勧める。<sup>(31)</sup>

(2) ブラフマ・サムユッタには他にバカ・ブラフマン (Baka-brahma) が常恒、常住(有我)の悪見を抱いたので、仏陀が梵天界に現れ説法し常恒常住の悪見を正したとの記述がある。<sup>(32)</sup>

(3) 前項同様、梵天に至って仏陀が説法した、もう一例を挙げよう。

ある梵天(具名は無い)が「この天界まで来ることの出来る沙門または婆羅門はいない<sup>(34)</sup>」との悪見を起したので、それを正さんとモッガラナーナ、マハーカッサパ、マハーカッピナ、アヌルッダ等上足の弟子と共に仏陀は梵天界に現れ、火界の定に入り、梵天の悪しき見解を正したと記載される。

(4) 梵天が梵衆天に、仏弟子中神通力 (iddhipāda) 威力 (anu-

bhāva) のあるものについて目犍連に尋ねさせたところ、彼は「三明に通じ、神通に達し、他心を知るに巧みであり、諸漏尽き阿羅漢であるものは、仏弟子中に多数いる<sup>(35)</sup>」と答えている。

(5) 相应部「ブラフマ・サムユッタ」に登場する諸梵天はサハンパティの外バカ・ブラフマ、具名のないもの、辟支梵天 (pacceka Brahmā) のスブラフマー (Subrahmā) とスッダワーサ (Suddhavāsa) 等が日中の休息の独坐中の仏陀の所に現れ、仏陀の清浄にして大神通、大威力ある姿に打たれ梵天界の放逸を正さんとして梵天を警策するいくつかの例である。

(6) コーカーリカ (Kokālika) 比丘が舍衛城で世尊に「サーリプッタとモッガラナーナとは悪欲者である。悪欲の支配を受けるものだ<sup>(36)</sup>」と非難したため悪瘡が出来、遂にはそれが破裂し、死後、紅蓮地獄 (Padumaniraya) に墮したことをブラフマ・サハンパティが世尊に告げ、世尊は比丘達の質問に答え各種地獄の寿量(時間の長さ)を答える。<sup>(37)</sup>

この記述において、教団指導者をめぐる問題が内在していたことが推測される。つまりコーカーリカは舍利弗、目犍連の二大指導者に反対していたもの達の代表者であったのかも知れない。それが後にコーカーリカを地獄に墮せしめる説話を生むに至ったものだろうか。

(7) ブラフマ・サムユッタの最後は、マハーパリニッバーナ

・スッタ(大般涅槃經)第五誦の仏陀の入滅時の遺訓「不放逸に勤めよ。諸行は生滅の法なり」を最後に禅定に入る。初禅より最高の非想非々想定に入り、逆に初禅まで下り再び四禅に進み、直ちに入涅槃した。入涅槃に際し、梵天サハンパテイは偈を唱え、次いでサッカ(帝釈)が偈を唱えた。入涅槃後の梵天の出現は、仏陀自身と天との交流体験ではなく、後の仏伝の創作であることは勿論である。

## VI 森林の神性デーワターとの交流

サムユッタに「ワナ・サムユッタ」<sup>(38)</sup>なる一篇がある。森林住の比丘が夫々森林中に住むデーワター(devatā)(つまりデーワターとは天たるもの天たる性質を有するものと言う意味で、ここではより下級の靈的存在であり、具名は無い)との交流等を収集したもので、十四の説話が伝えられる。このデーワターは多く修行者を戒め警策するために、比丘達の前に姿を現すと云う形式をとる。主なるものを取り上げてみよう。

(1)ある比丘がコーサラ国のある森林に住んでいたが、日中の休息中に家居に著せる(Gehānissita)悪不善の思いに耽った。森林に棲むデーワターは彼を驚かせ宗教心を起させようと比丘に近づき、偈にて渴愛を捨て正念正知なるべきことを警告する<sup>(39)</sup>。

(2)尊者カッサパがコーサラ国のある森林に住み、日中の休

息に行つて一獵夫を教誡した。すると、その森林のデーワターが現れカッサパに法の領解できない愚鈍なるものへの説法の無意味なることを論じた。<sup>(40)</sup>

(3)尊者アーナンダがコーサラ国のある森林に住していた。アーナンダは在家との接触が多く、説法する機会が頻繁であった。その森のデーワターにアーナンダは「樹下の住居にて心を涅槃に向けて瞑想せよ。ゴータマよ放逸なる勿れ。雑談(bhikkhā)は汝に何の利益があるうか」と警告されてはつと気づき、宗教心を起した。<sup>(41)</sup>

(4)尊者アヌルッダが前世で三十三天(tāvātimsā)に再生した時、その妻であったジャーリニー(Jarini)と言うデーワターが彼のところに訪ねてきて「一切の愛欲をかなえた三十三天に再生する願いを起しなさい」と促すが、彼は仏陀の無常の偈を唱え、生(死)輪廻を超越したから、今や再生は無いと三十三天への再生を拒否する。<sup>(42)</sup>

(5)コーサラ国のある森林に一人の比丘が住していた。彼が托鉢から帰り食後、蓮池に入り紅蓮華の香を嗅いだ。それを警告しようと森に棲むデーワターが近づき、水中に生じたこの華の与えられたのではないのに汝は香を嗅いだ。この香は盗まれるものの一つであり、汝は花の香の盗人だと指摘する。比丘は、この花を取ったのでも折ったのでもない。離れてこの蓮の香を嗅いだだけなのに、どうして香の盗人と言う

のか。蓮の根を掘り蓮根を喰う汚れた行為をなす人を、何故盗人と呼ばないのかと反論する。デーワターは、常に清浄を求める修行者の毛先程の悪であっても、雲程にも大きく見えるものだと誡め、汝はどうしたら善趣に行くことができるかを汝自身が知るべきであると告げ、修行者はその警策によって、宗教心を起したと言う。<sup>(43)</sup>

その他に具名の記されない比丘達とデーワターとの交渉が描かれるが、デーワターは比丘達を誡め修行に精進することを促す。多くは淋しい密林中での比丘とデーワターとの交流である。デーワターは比丘を憐み、宗教的利益を思い訓誡を与えると言う形式をとって描かれている。

## VII ヤッカ (Yakkha 夜叉) との接触と交流

ヤッカとの交渉を描いたこの箇所には、十二が収集され「ヤッカ・サムユッタ」<sup>(44)</sup>と名づけられる。登場する夜叉は「インダカ」以下最後の「アーラワカ」夜叉まで十一を数える。その主なるものを挙げ、夜叉との対話をなぞってみよう。

(1) 仏陀がラージャガハのインダ峯 (Inda-kūta) という山のインダカ (Indaka) 夜叉の住処に住んでいたが、インダカ夜叉は「仏陀達は色 (rūpa) は生命 (jīva) ではないと語る。然らばこの (生命) は、いかにして身体を見出す (vindati) のか」と問うた。仏陀は胎内五位と言われるカララ (kalala 凝

滑)、アツブダ (abvuda 胞)、ペーシ (pesi 肉片)、ガナ (ghana 堅肉)、パサーカ (paśakha 肢節) から次に髪、毛、爪とを生じ、母が食物と飲物を摂ることによって母胎にいるものは生長すると、胎児の発生を述べる。<sup>(45)</sup>

(2) 世尊がラージャガハのギツジャクタータに住していた時、サッカと言う夜叉が世尊に近づき「他を教化 (anusāsati) することは善いことではない」と非難するが、仏陀は寂靜にして、他を教化してもそのために束縛されることはない。ただ仏陀の行為は、同情 (anukampā) と愛憐 (anuddayā) であると、聖者の教化の立場を説く。<sup>(46)</sup>

(3) 世尊がガヤーのタンキタマンチャ (Tāṅkita-maṅca 石床) に住していた時、カラ (Khara) とスチローマ (Suciroma 針毛) なる夜叉が仏陀の近くを過ぎた。スチローマ夜叉が懷疑的であり、仏陀に身を突きつけた。釈尊は身を避けた。夜叉が「恐れたのか」と問うたのに対し、仏陀は「汝に触れることは悪しきことだ」と言った。スチローマ夜叉は「質問に答えることが出来なかったら、汝の心臓を破り両脚をとって、ガンガーの対岸に投げるだろう」と言った。仏陀は天・魔、梵天を含む世界のあらゆる生きもので、わたしの心を乱し心臓を破り両脚をとって、ガンガーの対岸に投げ得るものはいない」と説き、ヤッカの「貪瞋痴」の原因「心の想の生起」を問うたのに対し、根本原因は渴愛 (taṇhā) であり、その根本

原因を滅すことよって再生 (punabhava) せむることを教えた。<sup>(47)</sup>

(4) マガダのマニマールカ (Manimālaka) 靈祠のマニバツダ (Manibadda) ヤツカとの問答では、仏陀は正念正知のみでは怨みからは解脱しない。日夜、不害 (ahimsa) に心樂しみ、全有情を慈しむことにより怨みから脱すると説いた。<sup>(48)</sup>

(5) 仏陀がサーワッティのジェータ林の園に住んでいた時、在家信者の女性の息子サーヌ (Sānu) がヤツカに憑かれていた。「八斉戒を守り、布薩に住し、梵行を行ずればヤツカは憑かない」とアラハン達から聞いたのにと、母は嘆く。ヤツカはサーヌが目を覚ましたなら夜叉の言として次の語を語れと伝える。「いかなる悪業もなすな。悪業をなすなら苦から解脱することはない」と。母は目の覚めた息子サーヌに出家を促す。これは仏陀に帰依した夜叉の例である。<sup>(49)</sup>

(6) 尊者アヌルッダ (Anuruddha) がジェータ林の園に住していた。ピヤンカラ (Piyānkara) の母である夜叉女はアヌルッダの法句 (dhammapada) を唱えるのを聞き、子と共に悪魔 (pisaca) の胎から脱すべく、ダンマパダを覚え、戒を守ろうとした。<sup>(50)</sup>

(7) ジェータ林の園に世尊が滞在し、ニルヴァーナに関する法話をしていた。その時プナツバス (Punabasu) の母である夜叉女は世尊の「涅槃はすべての結縛からの解脱である」と

の法説を聞いて子等に解脱する為に釈尊の法話を傾聴することを勧めた。<sup>(51)</sup>

(8) スダッタ (Sudatta) 長者が、ラージャガハの寒林 (Sita-vana) に滞っていた釈尊に会うために行ったが、恐怖のため退こうとした。シーワカ (Sivaka) ヤツカが姿を現わさず声のみを聞かして長者を勇気づけ釈尊の所に詣るよう勧めた。<sup>(52)</sup>

(9) 世尊がラージャガハのウェールワナ・カランダカニワールパに滞っていた時、比丘尼の信仰するあるヤツカが比丘尼の徳を讃え聞法を勧め、布施した在家信者の功德を人びとに伝えた。<sup>(53)</sup>

(10) 世尊がアーラビー (Alavi) のアーラヴァカ夜叉の住処に住していた時、仏陀とアーラヴァカ夜叉との対話で、世尊は信、不放逸、智慧、布施などを説き、出家者でなくとも信仰を有し真実、調順、堅実、捨の四法を具する人は死して悲しむことなしと説く。<sup>(54)</sup>

以上いくつかの例を挙げたが、それらは仏陀と比丘達の夜叉との接触、交流の記述の内容である。

## VIII

### サツカ (帝釈) との交流

相応部「サツカ・サムユッタ」<sup>(55)</sup>はサツカとのさまざまな交流の記述を集成したものである。

仏教信仰の上で、サッカの如法とこれに対してアスラの法にかなっていないことを対照的に出して、比丘を策励する。遠い昔の神話的伝承である諸天とアスラとの戦いを例に引き、帝釈天が自らの功德の果報によって三十三天を統理して、努力精進の称賛者である旨を説き比丘を励ます。

(1)天帝釈の不完全性について、仏陀の立場との相違を比較している。

昔、アスラとの戦いにおいて、天達が恐怖して逃げ戻った例を取り、天帝釈も完全なる存在ではなく貪瞋痴を離れず、臆病であり戦慄し戦いから恐れ逃げ帰る。森、樹下、空室に入って修行中恐怖が起きたなら、仏法僧を憶念せよ。されば恐怖は払われる。正覚者は貪瞋痴を離れており、臆せず戦慄なく逃げることはないからであると言う。<sup>(56)</sup>

(2)仏陀が日中室中であって静坐瞑想している時、サッカ(帝釈天)とウエローローチャナ(Veracana)アスラ王が世尊に近づき、アスラは利得を最上とするが、帝釈天は忍辱に勝る利得なしと言う。<sup>(57)</sup>

(3)遠い昔の話として、世尊が比丘達に語る。昔、森の木葉葺きの小屋に持戒の聖者が集まり住していた。そこに到ったアスラは革の履きものをはき、剣をたばさみ傘をさしたまま正門から小屋に入り、聖者達を侮辱した。一方、帝釈天は履きものをぬぎ、剣を他に持たしめ傘をしぼめて脇門から入っ

た。聖者の風下に立ち合掌礼拝した、と。<sup>(58)</sup>

(4)世尊は帝釈天に関して話しをした。帝釈天が昔人であった時に、七禁戒足(Devata)を完全に執持したから帝釈の地位を得たのであると説いた。七禁戒足とは母と父を養う、家の年上者を生涯尊うこと、柔軟なる言葉を語ること、讒謗せざること、慳貪を離れること、寛仁であること、施捨をし、懇請に応じ布施し分配すること、真実を語ること、忿怒の心を起さぬこと、など在家的道德の完全なる実践者たることである。<sup>(59)</sup>

(5)三十三天の諸天も愚痴を言い、憤ったりする。仏陀の語った話として、昔、ある貪人が法と律とに信をおき、戒、聞、捨、慧を執事し死後三十三天の同侶として善趣天界に再生した。色貌と栄光において諸天を越えた。それに三十三天の諸神は不平を言い愚痴をこぼした。帝釈天はそれを宥め偈をもって訓誡した、と。<sup>(60)</sup>

サッカ・サムユッタには帝釈天と梵天サハンパティ等の世尊に対する恭敬と信仰の告白が語られるが、世尊は「梵天勸請」の言を引いて、かく敬礼すべきだと諭す記述などが見える。

## IX 諸天との交流

ここに収録されるのは、仏陀及びその弟子達をデーワター

(devata) 達が来訪し聴法したり質問したことの記録を集成したもので「デーワター・サムユッタ」<sup>(61)</sup>と称され、八章に分れている。それらの対話の最後には必ず偈が含まれている。デーワターは無名の天で、下級の精霊的存在であった。

(1) 第一章は華品(Nala-vagga)と名づけられ、暴流(Ogham)<sup>(62)</sup>、解脱(Nimokkho)<sup>(63)</sup>、導かれるもの(Upaneyya)<sup>(64)</sup>、時は過ぎゆく(Accenti)<sup>(65)</sup>、くぐくを断ぐべきか(Kati chinde)<sup>(66)</sup>、不眠(Jāgarāṃ)<sup>(67)</sup>、了知せず(Appatividita)<sup>(68)</sup>、迷乱(Susammūṭṭhā)<sup>(69)</sup>、慢の欲(Mānakāma)<sup>(70)</sup>、森に(住んで)(Arañhe)<sup>(71)</sup>以上の如くであるが、デーワターが訪れ質問し、仏陀と仏道修行上の問題が主として偈による対話によって展開する。

(2) 第二章は歓喜園品(Nandana-vagga)と言い以下の十節からなる。歓喜園(Nandana)<sup>(72)</sup>は天の五欲の具わった三十三天の住居、欲欲(Nandati)<sup>(73)</sup>、子に等しきものはなし(Natthi put-tasamaṃ)<sup>(74)</sup>、刹帝利(Khattiyo)<sup>(75)</sup>、(大林)鳴りくぐく(Sakamaṇo)<sup>(76)</sup>、睡眠、懶惰(Niddā tandi)<sup>(77)</sup>、作し難くくぐく(Dukkarāṃ)<sup>(78)</sup>、慚(Hiri)<sup>(79)</sup>、小屋(Kujikā)<sup>(80)</sup>、サミッディ(Samidhi)<sup>(81)</sup>。

最後のサミッディにおいては、デーワターが五欲の享樂について説き、尊者サミッディは世尊の略説を普遍化して「凡ての世界においても語により意により身によりていかなる悪もなさず、愛欲を捨てて正念知にして不利を伴う苦に親近するな」と説く如く、右の諸節において仏教の基本的理念と実

踐がデーワターに対し簡説される。

(3) 第三章は剣品(Satti-vagga)と題され十節からなり、剣によって(Sattiyā)<sup>(82)</sup>、触れる(Phusati)<sup>(83)</sup>、結髪(又は結縛 Jata)<sup>(84)</sup>、心の制止(Mano-nivāraṇa)<sup>(85)</sup>、阿羅漢(Arahāṇ)<sup>(86)</sup>、光明(Pajjoto)<sup>(87)</sup>、流れ(Sarā)<sup>(88)</sup>、大いなる財産(Mahaddhana)<sup>(89)</sup>、四輪(Catu-cakka)<sup>(90)</sup>、羚羊の脛(Enjāṅgha)<sup>(91)</sup>などのタイトルのもとに仏陀と天との対話形式の偈により、戒を守り智慧を修め、貪瞋痴や無明を離れ、心を制御し、我慢を断ち、輪廻の流れを脱した真実の阿羅漢の立場が、仏陀によって説かれる。

(4) 第四章はサトゥッラパ群神品(Satullapākāvika-vagga)で十節に分かれている。註釈書はサトゥッラパ群神は、善き人(「仏陀」)の法を執持し教えを人に語り、そのために天界に再生した諸神であると言い、<sup>(92)</sup>その天達が仏陀の下に来て対話を展開する。

善人と共に(Sabbhi)<sup>(93)</sup>、もの惜しみ(Macchari)<sup>(94)</sup>、善い哉(Sādhu)<sup>(95)</sup>、在せず(Nasanti)<sup>(96)</sup>、不満の想ある天(Ujjhānasañ-<sup>(96)</sup>hino)<sup>(97)</sup>、信(Saddha)<sup>(98)</sup>、集合(Samaya)<sup>(99)</sup>、岩の破片(Sakalikam)<sup>(98)</sup>、雨雲の娘(1) (Pajjuna-dhīrā)<sup>(100)</sup>、同(2)、から成る。不満の想ある天(漢訳では嫌責天)の一節は、仏陀の教説を完全に理解し得ざる天神達が仏陀を責める。しかし仏陀は、仏陀の完全性を偈によって答える。第八節の岩の破片は、ラージャガハのマッタクッチ鹿野苑に住していた仏陀が、岩の破片にて傷つ

き激痛に堪え正念正知してそれに煩わされず、忍んでいた。そこに七〇〇のサトゥウラパ天が訪れ、世尊の正念正知し激痛に堪え忍ぶさまを讃える。天達は百年もの間五ヴェーダを学び、烈しい苦行を修しても渴愛に取らわれ禁戒にしばらく、バラモンは解脱することは無い。それに比べて仏陀は「慢を捨てよく心寂かにして淨らかに凡てから解脱し、独り林に住み放逸ならざれば死魔の領域の向う岸に渡る」のである。

(5)第五章燃焼品(Aditta-vagga)は同じく以下の十節に分れる。燃えたる(Aditta)<sup>(101)</sup>、何を与えるか(Kim dada)<sup>(102)</sup>、食物(Annam)<sup>(103)</sup>、一根(Ekanula)<sup>(104)</sup>、完き人(Anomiya)<sup>(105)</sup>、天女(Accharā)<sup>(106)</sup>、植林(Vanaropa)<sup>(107)</sup>、シェータ林(Jetavana)<sup>(108)</sup>、慳貪(Macchari)<sup>(109)</sup>、陶工(Ghāṭikaro)<sup>(110)</sup>。以上の中「一根」、「完き人」は仏陀と天神との対話の形式ではなく、天の語のみが記述されている。前者は後代の挿入だろうと推測される。他は仏陀と天神との対話によって構成される。「植林」の一節では、仏陀は植林したり、橋を作ったり、井戸を掘ったり、水小屋を造る人々の功徳を説いている。社会で生産的仕事に従事する人びとの存在を評価しているのである。「陶土」ではUpaka, Phala-gaṇḍa, Pukkusāti, Bhaddiya, Khaṇḍadeva, Bāhuraggi, Pingiyaの七比丘が解脱して「無煩天」(Aviha)に再生したと語る。

(6)第六章老品(Jara-vaggo)も十節からなる。即ち老(Jara)<sup>(109)</sup>、不老によって(Ajārasa)<sup>(110)</sup>、友(Mittam)<sup>(111)</sup>、所依(Vatthu)<sup>(112)</sup>、人びと(113) (Janam)<sup>(113)</sup>、邪道(Uppattho)<sup>(114)</sup>、伴侶(Dutiya)<sup>(115)</sup>、詩人(Kavi)<sup>(116)</sup>である。以上も仏陀と天神との対話による偈で、散文はまったく無い。そこでも種々の方面から仏教の基本思想が語られる。

(7)第七章勝品(Addha-vaggo)は、十節から成る。名(Nāman)<sup>(117)</sup>、心(Cittam)<sup>(118)</sup>、渴愛(Taṇhā)<sup>(119)</sup>、束縛(Samyojana)<sup>(120)</sup>、縛(Bandhana)<sup>(121)</sup>、悩まされて(Abbhahata)<sup>(122)</sup>、継がれた(Uddito)<sup>(123)</sup>、閉じこめられた(Phitto)<sup>(124)</sup>、欲求(Techā)<sup>(125)</sup>、世間(Loka)<sup>(126)</sup>である。この章も、凡て天神の問いに仏陀が答える対話形式の偈文から構成されている。タイトルにある事柄に関し、素朴な対話が展開している。

(8)第八章断品(Chetvā-vaggo)は以下の十一節から構成される。断って(Chetva)<sup>(127)</sup>、車(Ratha)<sup>(128)</sup>、財産(Vitta)<sup>(129)</sup>、雨(Vutthi)<sup>(130)</sup>、恐怖(Bhita)<sup>(131)</sup>、不老(Na jirati)<sup>(132)</sup>、主(Tsara)<sup>(133)</sup>、欲愛(Kāma)<sup>(134)</sup>、旅の糧(Pātheyyam)<sup>(135)</sup>、光り輝く(Pajjota)<sup>(136)</sup>、遠く離れて(Araṇā)<sup>(137)</sup>。仏陀と天神達との対話により、仏教の基本的問題が日常的な事柄を通して語られる。

以上が具名のないデーワターと仏陀との対話であり、古い伝承を有していることは勿論であるが、それぞれの項目において、原始仏教の素朴なあまり組織化体系化されないまま

の、生の思想が主として偈文の形式において記録されている。

第二篇に「デーワプッタ・サムユッタ」(Devaputta-samyutta)<sup>(129)</sup>がある。これはデーワプッタ(天の息子)と言うデーワターよりこのテキストにおいては上位にある天で、過去世に地上で暮っていた時、夫々具体的個人名を持っていた人物が、天の息子として再生したものの達のことである。<sup>(130)</sup>以下の各章にあるタイトルは、そのデーワプッタの具名である。

(1)第一章は、カッサパ(131)同(132)マールガ(133)マールガダ(Māgadhā)<sup>(134)</sup>、ダーマリ(Dāma)カマダ(Kāmadā)<sup>(135)</sup>、パンチャラチャンダ(Pañcalacanda)<sup>(136)</sup>、ターヤナ(Tāyano)<sup>(137)</sup>月の神(Candima という名)<sup>(138)</sup>、太陽(Suriyo)の十節から成る。

月の神の息子チャンディマはアストラ王ラーフ(Rāhu)に捕えられた。つまり月蝕である。チャンディマは世尊に帰依を表明(Namo te buddha virathu)し救いを求める。世尊は次の偈を唱える。「月天子は今、如来、応供者に帰依した。ラーフよ月を放せ。仏達は世を憐んでいる。<sup>(139)</sup>と。まさしくこの偈は、月蝕に際せる呪的儀礼における呪文と思われる。次の、日の天子スリヤのところにおいても、日蝕の際の同様の儀礼的形式の存在を推測させるものがある。その世尊偈に続いて、ラーフは恐れおののき月や太陽を放つ。それに対し、アストラ王ヴェーパチッティはその理由を問う。ラーフ自身の

答えとして「仏陀の偈に恐れた。若し月を放たなかったら、我が頭は七つに裂け生きて安樂を得ない<sup>(140)</sup>」との偈がある。スリヤを放つ時の応答偈も同文である。つまり仏陀の呪術的儀礼と呪文の効果について、仏教徒側が強調していたことを反映していると思われるのである。

(2)第二章は給孤独品(Anāthapiṇḍika-vaggo)で、チャンディマ(Candimaso)<sup>(141)</sup>、ヴェンドゥ(Veṇḍu)<sup>(142)</sup>、ディーガラッティ(Dighalāṭṭhi)<sup>(143)</sup>、ナンダナ(Nandano)<sup>(144)</sup>、チャンダナ(Candana)<sup>(145)</sup>、スタッタ(Sudatta)<sup>(146)</sup>、スブラフマ(Subrahma)<sup>(147)</sup>、カクダ(Kakudha)<sup>(148)</sup>、ウッタラ(Uttara)<sup>(149)</sup>、給孤独(Anāthapiṇḍika)<sup>(150)</sup>より成る。第二節のヴェンドゥはヴィシュヌで、世尊は「わたしによりて説かれ教えられた言葉を学び禅定に入り、常に放逸ならざる人は、死魔の領域に入ることはない<sup>(151)</sup>」と説く。第八節の「カクダ」では、神の息子は一人夜更けて瞑想に耽る世尊に問を発する。世尊はカクダをヤッカと呼んでいる。デーワプッタは、当時ヤッカと言う霊的存在であったことを示している。第十節「給孤独」では、夜更け天子アナータピンディカが世尊を来訪し、解脱した舍利弗を讃える偈を唱えた。デーワプッタが去った後、世尊は比丘達にその来訪した天子と彼の偈を伝える。アナナダは「世尊、恐らくは彼はアナータピンディカ天子だったので。資産家のアナータピンディカは尊者舍利弗の信者でしたから<sup>(152)</sup>」と言ったところ、世尊はアーナ



ンダの推察力を評価する。

(3)第三章諸異学品(Nānāthiya-vaggo)は、シヴァ(Sivo)<sup>(154)</sup>、ケーム(Khemo)<sup>(155)</sup>、ヤーリー(Seri)<sup>(156)</sup>、陶工(Ghatikaro)<sup>(157)</sup>、ジャントウ(Jantu)<sup>(158)</sup>、赤い馬(Rohito)<sup>(159)</sup>、ナンダ(Nando)<sup>(160)</sup>、ナンデイヴィサーラ(Nandivisālo)<sup>(161)</sup>、スシマ(Susima)<sup>(162)</sup>、種々の異学(Nānāthiyā)<sup>(163)</sup>から成る。第四節陶工に出る七人の解脱比丘の名は、第一篇第五章十と同文である。第十節種々の異学には所謂六師外道を支持するデーワプッタ達、Asana, Sahali, Ninka, Akotakaが登場する。アサマはプーラナ・カッサパをサハリーはマッカリ、ゴースーラをニンカはニガンタ・ナンタープッタをアーコータカはパクダ・カーティヤーナ、ニガンタ、マッカリ、プラーナ達を夫々支持し世尊に彼等の優れたることを説く。魔ナムチが Vetambhari に憑いて異学を讃え「苦行と厭離に従い、遠離の生活を守り、物質に執著し、天界を喜びそれらの人々は来世のために正しく(人々を)導く<sup>(164)</sup>」と世尊の前で偈を唱えた。世尊は魔ナムチの正体を見破り論破する。最後にマナーヴァ(Mānava)とガミヤ(Gamiya)のデーワプッタ達は「天界を含む世界の中で仏陀は第一と言われる」と偈を唱え、仏陀を讃歎して終る。

結 び

以上のように、諸種の超自然的存在——Brahmā, devānam

Inda, devaputta, devatā, yakkha として Māra など——の代表的なものについての仏典中に記述してあるもの、勿論ある程度限定された資料であるが、Sāmyutta nikāya 五集の中此処に引用した第一集は特に古いものの集録であることは既に知られる通りである。天やヤッカ達と仏陀の法をめぐって展開する対話にも、極めて素朴な問題が取り上げられ、いかにして現実のさまざまな束縛から離れ自由な解脱が得られるかが、日常的な対話問答の中に語られている。当時の民族宗教的な最高神格たる梵や帝釈天(Inda)、Viṣṇu としても、苦の束縛から抜けられない輪廻転生の存在であった。

当該テキスト中の集成は当然、神、人間、魔などの仏教的解釈と結びつけられる。多数の超自然的存在があっても、その中に梵天、帝釈など高位の神々が存在するが、唯一絶対な存在は仏典中には認められない。先に挙げたように神々の王インダにしても、貪瞋痴を離れられず、輪廻のサイクルの中に存在しているから絶対的安穩の世界、つまり寂靜の境界、再生のない世界に存在しているのではない。

そして仏陀もその弟子達も、そういうインドの多数の神格や霊的存在の認められる伝統社会に生まれ生きており、仏教信者の中にもそれらを信奉する人々が多数存在したのである。ところが、以上の引用資料からも知られ得るのである。ただ仏陀は、それら他の超自然的存在とは異なり、完全に渴愛を始

め諸煩惱を滅した安樂な境地にあって再生しないと言う絶対的確信の中に生きているのである。最終的には涅槃——完全なる消滅 (Parinibbana)——に到るのである。仏弟子達も、その目標に向けて精進努力しているのである。

近代合理主義的立場からは、仏典に記述される神話的色彩の濃いものは、仏教はかくあらなければならぬと言う主観に立って「神話」ないし「迷信」的なものとして切り捨てられてしまいがちである。しかし仏陀が生き活動した時代は、先述の如く伝統的信念や信仰が生きて人々に強い影響を与えていたのだから、当然仏陀を含め弟子達の人々も普段に、それら非日常的、超自然的存在と自由に接触し交流することの可能な能力を所有していた一群の宗教者の集団であった、と信じられるのも当然であろう。

従って仏教の宗教としての基本的要素の中に、仏陀の瞑想中神性をもつものとの交流の記述がみられるように、上足の弟子達もそのような能力を備えていたが故に、一般大衆の信仰を得ることが可能であったと推測することも、必ずしも否定されるべき条件ではないと思う。各種神格、その他の靈的存在との接触、交流の記述は、經典作成における仏陀の神格化への恣意的な比喩的文学的乃至神話的創作とのみは言えないのではないか、と思うのである。

- 註
- (1) 木村泰賀「大乘仏教思想論」第二篇第一章 (木村泰賢全集) (明治書院)
  - (2) 岸本英夫「宗教学」 (大明堂)
  - (3) 水野弘元「原始仏教」 (平楽寺書店)
  - (4) 仏陀の大神通、大威力はセットフレーズとして、仏陀の能力を表現する言葉として頻出する。この超能力的「力」を *iddhi* と表現するが、これはまさしく、威力の信仰であり、古くから超越的実在の力を表現していた。伝統的にはマナの觀念であると言う。(ホカート「王権」橋本和也訳 (人文書院))
  - (5) 律蔵「マハーワツガ」三迦葉が仏陀に入門する動機となった呪的威力に関する記述。
  - (6) Vinaya Mahāvagga p. 1~; Sn. 425
  - (7) Sn. 428.
  - (8) Sn. 436~438.
  - (9) Sn. 446; S. N. Vol. I, p. 122 (24).
  - (10) Vinaya, Mahāvagga pp. 21~22.
  - (11) S. N. Vol. I. Chap. IV.
  - (12) S. N. Vol. I. IV-1-1. 雑阿含三九 (一〇九四) 大正二二八七。
  - (13) S. N. Vol. I, pp. 103~144. 雑阿含三九 (一〇九三) 大正二二八七。
  - (14) S. N. Vol. I, p. 104. 雑阿含 (一〇九三) 大正二八七。
  - (15) S. N. Vol. I, p. 105. 雑阿含三九 (一〇九六) 大正二二八八 a~
  - (16) S. N. Vol. I, p. 106. 雑阿含三九 (一〇八九) 大正二二八八 b
  - (17) S. N. Vol. I, pp. 107~109. 雑阿含三九 (一〇八七) 大正二二八五 a 雑阿含三六 (一〇九二) 大正二二六三 b 雑阿含三九 (一〇八四) 大正二二八四 b 雑阿含三九 (一〇八五) 大正二二八四。

- (18) S. N. Vol. I, 2-2, p. 109. 雜阿含三九(一〇八八)大正 II 二八五<sup>a</sup>
- (19) S. N. Vol. I, IV. 2-2, p. 110. 雜阿含三九(一〇八七)大正 II 二八五<sup>a</sup>
- (20) S. N. Vol. I, IV. 2-6, p. 112. 雜阿含三九(一〇二二)大正 II 二九〇<sup>a</sup>
- (21) S. N. Vol. I, IV. 2-8, p. 114. 雜阿含三九(一〇九五)大正 II 二八八<sup>a</sup>
- (22) S. N. Vol. I, IV. 2-9, p. 114.
- (23) S. N. Vol. I, IV. 2-10, p. 116. 雜阿含三九(一〇九八)大正 II 二八八<sup>c</sup>
- (24) S. N. Vol. I, IV. 3-2, p. 120. 雜阿含三九(一〇九一)大正 II 二八六<sup>a</sup>
- (25) S. N. Vol. I, p. 121.
- (26) 識 (uñhāna) の場合、<sup>a</sup> は、死後身体から抜け出して他の身体に再生のために入る靈魂としての存在を考えている。
- (27) S. N. Vol. I, IV, 3-3-21, p. 122. (jetvāna maccunno senaṇi anāgantvā punabbhavaṇi samūlāni taṇham abbuyha Godhiko paribhuto ti.)
- (28) S. N. Vol. I, pp. 128~135.
- (29) S. N. Vol. I, V-5-3, p. 131. (na c'atthi te dutiyā vaṇ-ṇadhātu, ..... bāle na tvaṇ bhāvasi dhuttakānam ti)
- (30) V. Mahā-vagga, pp. 5~7; S. N. Vol. I, IV-1-1, p. 136. āyacana 増一阿含一九・一(大正 II 五九三<sup>a</sup>)
- (31) S. N. Vol. I, IV-1-3 (pp. 140~141). 雜阿含四(九九)大正 II 二七<sup>a</sup>
- (32) S. N. Vol. I, VI-1-4 (p. 142). 雜阿含四四(一一九五)大正 II 三二四<sup>a</sup>
- (33) S. N. Vol. I, VI-1-4. 雜阿含四四(一一九五)大正 II 三二四<sup>a</sup>
- (34) Natthi so samaṇo vā brāhmaṇo vā yo idha āgaccheyya
- (35) S. N. Vol. I, VI-1-5 (Tevijjā iddhipattā ca ceto-pari-yāya-kovidā khaṇāsavā arahanto bahū buddhassa sāvakā ti)
- (36) S. N. Vol. I, VI-1-10 (p. 150) (Pāpicchā bhante Sāri-putta-Moggallānā pāpikānam icchānaṇi vasaṇi gatā ti.)
- (37) S. N. Vol. I, VI-1-10. Sn. III-X 雜阿含四八(一一七八)大正 II 三五<sup>1a</sup>
- (38) S. N. Vol. I, pp. 197~205.
- (39) S. N. Vol. I, IX-1 (p. 197). 雜阿含五〇(一一三三三)大正 II 二六八<sup>a</sup>
- (40) S. N. Vol. I, IX-3 (p. 198~199). 雜阿含五〇(一一三三九)大正 II 二六九<sup>b</sup>
- (41) S. N. Vol. I, IX-5 (p. 199). 雜阿含五〇(一一三四一)大正 II 二六九<sup>c</sup>
- (42) S. N. Vol. I, IX-6 (p. 220). 雜五〇(一一三三六)大正 II 二六八<sup>c</sup>
- (43) S. N. Vol. I, IX-14 (pp. 204~205). 雜阿含五〇(一一三三八)大正 II 二六九<sup>a</sup>
- (44) S. N. Vol. I, pp. 206~215.
- (45) S. N. Vol. I, X-1 (p. 206). 雜阿含四九(一一三〇〇)大正 II 二五<sup>a</sup>
- (46) S. N. Vol. I, X-2 (p. 206). 雜二二(五七七)大正 II 一五三<sup>c</sup>
- (47) Sn. Culla-vagga 5-v. 270f; S. N. Vol. I, X-3 (p. 207).
- (48) S. N. Vol. I, X-4 (p. 208). 雜四九(一一三一九)大正 II 三六<sup>1a</sup>
- (49) S. N. Vol. I, X-5 (p. 208). 雜阿含五〇(一一三二五)大正 II 三六四<sup>a</sup> Therag. No. 44
- (50) S. N. Vol. I, X-6 (p. 209). 雜四九(一一三二一)大正 II 三二四<sup>a</sup>

- 六二<sup>c</sup>
- (51) S. N. Vol. I, X-7 (p. 210). 雜四九(一三二二) 大正II三六二<sup>c</sup>
- (52) S. N. Vol. I, X-8 (p. 210). 雜阿含二二(五九二) 大正II一五七<sup>a</sup>
- (53) S. N. Vol. I, X-9-10. 雜五〇(一三二七) 大正II三六五<sup>a</sup>
- (54) Sn. I, X (181); S. N. Vol. I, X-12 (p. 213). 雜阿含二二(六〇三) 大正II一六一<sup>a</sup>
- (55) S. N. Vol. I, pp. 216~240.
- (56) S. N. Vol. I, XI-1-3. 雜阿含三五(九八一) 大正II二五五<sup>a</sup>
- (57) S. N. Vol. I, XI-1-8 (p. 225). 雜四〇(一一一九) 大正II二九六<sup>b</sup>
- (58) S. N. Vol. I, XI-1-9. (p. 226). 雜四〇(一一一五) 大正II二九四<sup>c</sup>
- (59) S. N. Vol. I, XI-2-1 (p. 228). 雜阿含四〇(一一〇四) 大正II二九〇<sup>a</sup>
- (60) S. N. Vol. I, XI-2-4 (p. 231). 雜四六(一二二三) 大正II三三三<sup>c</sup>
- (61) S. N. Vol. I, pp. 1~45.
- (62) 雜阿含四八(一二六七) 大正II三四八<sup>b</sup>
- (63) 雜阿含四八(一二六八) 大正II三四八<sup>b</sup>
- (64) 雜阿含三六(一〇〇一) 大正II二六二<sup>b</sup>
- (65) 別訳雜阿含八(一三九) 大正II四二七<sup>b</sup>
- (66) 雜阿含三六(一〇〇二) 大正II二六二<sup>c</sup>
- (67) 雜阿含三六(一〇〇三) 大正II二六二<sup>c</sup>
- (68) 雜阿含二二(五七九) 大正II一五四<sup>a</sup>
- (69) 雜阿含二二(五八〇) 大正II一五四<sup>b</sup>
- (70) 雜阿含三六(九九六) 大正II二六一<sup>a</sup>
- (71) 雜阿含三六(九九五) 大正II二六〇<sup>c</sup>

- (72) 雜阿含二二(五七六) 大正II一五三<sup>c</sup>
- (73) 雜阿含三六(一〇〇四) 大正II二六三<sup>a</sup>
- (74) 雜阿含三六(一〇〇六) 大正II二六三<sup>b</sup>
- (75) 雜阿含三六(一〇〇七) 大正II二六三<sup>b</sup>
- (76) 雜阿含五〇(一三三五) 大正II三六八<sup>b</sup>
- (77) 雜阿含二二(五九八) 大正II一六〇<sup>a</sup>
- (78) 雜阿含二二(六〇〇) 大正II一六〇<sup>b</sup>
- (79) 雜阿含二二(五七八) 大正II一五四<sup>a</sup>
- (80) 雜阿含二二(五八四) 大正II一五五<sup>b</sup>
- (81) 雜阿含二二(一〇七八) 大正II二八一<sup>c</sup>
- (82) 雜阿含二二(五八六) 大正II一五五<sup>c</sup>
- (83) 雜四八(一二七五) 大正II三五〇<sup>c</sup>
- (84) 雜阿含二二(五九九) 大正II一六〇<sup>b</sup>
- (85) 雜阿含四八(一二八一) 大正II三五二<sup>c</sup>
- (86) 雜阿含二二(五八一) 大正II一五四<sup>b</sup>
- (87) 雜阿含四九(一三〇九) 大正II三六〇<sup>b</sup>
- (88) 雜阿含二二(六〇一) 大正II一六〇<sup>c</sup>
- (89) 雜阿含二二(五八九) 大正II一五六<sup>b</sup>
- (90) 雜阿含二二(五八八) 大正II一五六<sup>a</sup>
- (91) 雜阿含二二(六〇二) 大正II一六一<sup>a</sup>
- (92) Spk p. 54~ satarū dhammaṃ samādānavasena ullapetvā saḅbe nibbatā ti sat' ullapakāyikā
- (93) 雜阿含四八(一二八七) 大正II三五四<sup>c</sup>
- (94) 雜阿含四八(一二八八) 大正II三五四<sup>c</sup>
- (95) 雜阿含四八(一二八六) 大正II三五四<sup>b</sup>
- (96) 雜阿含四八(一二七七) 大正II三五一<sup>a</sup>
- (97) 雜阿含四八(一二八六) 大正II三五四<sup>b</sup>
- (98) 雜阿含四八(六一九二) 大正III一三<sup>a</sup>
- (99) 雜阿含四八(一二八九) 大正II三五五<sup>a</sup>
- (100) 雜阿含四八(一二七四) 大正II三五〇<sup>a</sup>

- (101) 雑阿含四八(一二七三) 大正II三四九c  
 (102) 雑阿含三六(九九八) 大正II二六一b  
 (103) 雑阿含三六(九九九) 大正II二六一c  
 (104) 雑阿含二(五八七―五八八) 大正II一五六a  
 (105) 雑阿含三六(九九七) 大正II二六一a  
 (106) 雑阿含二二(五九三) 大正II一五八b  
 (107) 雑阿含二二(五九五) 大正II一五九b  
 (108) 中村元博士「神々との対話」(岩波)二六九―二七〇頁参照  
 (109) 雑阿含三六(二〇一五) 大正II二六五b  
 (110) 雑阿含四八(一二九一) 大正II三五五c  
 (111) 雑阿含三六(二〇〇〇) 大正II二六二c  
 (112) 雑阿含三六(二〇〇五) 大正II二六三a  
 (113) 雑阿含三六(二〇一六) 大正II二六五b  
 (114) 雑阿含三六(二〇一九) 大正II二六六a  
 (115) 雑阿含三六(二〇一四) 大正II二六五a  
 (116) 雑阿含三六(二〇二一) 大正II二六六b  
 (117) 雑阿含三六(二〇二〇) 大正II二六六a  
 (118) 雑阿含三六(二〇〇九) 大正II二六四a  
 (119) 雑阿含三六(二〇一〇) 大正II二六四b  
 (120) 雑阿含三六(二〇一一) 大正II二六四b  
 (121) 雑阿含三六(二〇〇八) 大正II二六四a  
 (122) 雑阿含四八(一二八五) 大正II三五四a  
 (123) 雑阿含三六(二〇二二) 大正II二六六b  
 (124) 雑阿含三六(二〇一三) 大正II二六四c  
 (125) 雑阿含三六(二〇〇五) 大正II二六三c  
 (126) 雑阿含三六(二〇一九) 大正II二六六a  
 (127) 雑阿含四八(一二九二) 大正II三五五c  
 (128) 雑阿含四八(一二九二) 大正II三五五a  
 (129) S. N. pp. 46~67.  
 (130) Spk p. 103.  
 (131) 雑阿含四九(一三一七) 大正II三六一c  
 (132) 雑阿含四九(一三一八) 大正II三六一c  
 (133) 雑阿含四九(一三〇九) 大正II三六〇b  
 (134) 雑阿含四九(一三一〇) 大正II三六〇b  
 (135) 雑阿含四九(一三一〇) 大正II三六〇c  
 (136) 雑阿含四九(九九六) 大正II二六一a  
 (137) 雑阿含四九(一三〇四) 大正II三五八b  
 (138) Cf. Dh. p. 311, 312, 313, 314; Thera-g. 277.  
 (139) 雑阿含二二(五八三) 大正II一五五a  
 (140) S. N. Vol. I, II-1-9 (p. 50) (Tathāgataṃ arahantam, Candimā saraṇaṇ gato. Rāhu candam paṃuñcassu buddhā lokānukampati).  
 (141) S. N. Vol. I, II-1-8 (pp. 50~51).  
 (142) 雑阿含四九(一三〇三) 大正II三五八b  
 (143) 雑阿含四九(一三〇四) 大正II三五八b  
 (144) 雑阿含四九(一三〇一) 大正II三五八a  
 (145) 雑阿含二二(五九七) 大正II一六〇a  
 (146) 雑阿含四九(一三一六) 大正II三六一b  
 (147) 雑阿含二二(五八六) 大正II一五五c  
 (148) 雑阿含二二(五九六) 大正II一五九c  
 (149) 雑阿含二二(五八五) 大正II一五五b  
 (150) 雑阿含三六(一〇〇一) 大正II二六二b  
 (151) 雑阿含二二(五九三) 大正II一五八b  
 (152) S. N. Vol. I, II-2-1.  
 (153) S. N. Vol. I, II-2-10 (p. 56).  
 (154) 雑阿含四九(一三〇一) 大正II三五八a  
 (155) 雑阿含四八(一二七六) 大正II三五〇c  
 (156) 雑阿含三六(九九九) 大正II二六一c  
 (157) 雑阿含二二(五九五) 大正II一五九b  
 (158) 雑阿含五〇(一三四三) 大正II三七〇a

- (159) 雜阿含四九(一三〇七) 大正Ⅱ三五九 a  
 (160) 別訳雜阿含八(一三九) 大正Ⅱ四二七 b  
 (161) 雜阿含二二(五八九) 大正Ⅱ一五六 b  
 (162) 雜阿含四九(一三〇六) 大正Ⅱ三五八 c  
 (163) 雜阿含四九(一三〇一) 大正Ⅱ三五九 b  
 (164) S. N. Vol. I, II-3-10 (p. 67)  
 (邦訳参考文献) 「相應部經典」一、赤沼智善訳(南伝大藏經第十  
 二卷)、中村元訳「神々との対話」一悪魔との対  
 話」(岩波書店)