

第四二回 光華講座

言葉の向こうに開ける大乘仏教の原風景

——経文に見える大乘、一闡提、観音、浄土の本来の意味——

創価大学国際仏教学高等研究所教授

辛 嶋 静 志

文献学から哲学へ

ご紹介頂いた辛嶋静志です。仏教の思想と歴史を文献学的に研究しています。

まずどうしてこういうような研究に入ったかという背景をお話していききたいと思います。私は日本の仏教研究者の中では特殊な背景があると思います。私が大学生の時代に一番感銘を受けたのは、福永光司先生という道教の専門家の方です。福永先生と私は実は同郷です。先生が大分県の中津で私も大分県出身なので。福永先生は京大から東大の方へ移られました。授業の時、福

永先生は大分弁丸出しなんです。『せんせい』じゃなくて「しえんしえい」などと。聞いたとたんに大分の人だと分かりました。それで親しくさせて頂き、お酒も一緒に飲んだりして、先生から人生のいろんなことを学びました。まだ二十歳くらいの時でした。先生は、授業で『雲笈七籤』(中国・北宋代の道教類書) などという難しい道教の典籍を読むわけです。学部学生だからといって簡単なものにはませんでした。もちろん辞書ありませんし、先生の講義について行くのも大変でした。先生は、精神的にも肉体的にも力みなぎった方で、ご自分で索引を作ったりして道を切り開いていかれました。私がある時先生に「どうしていろんなことを知っているんですか」と聞いたたら、「僕が君たちの前にいるのは、君たちよりたくさん典籍を読んでいるからだ」とおっしゃったんです。そして私に、「文献学から哲学へ進め。まずは文献学をおさえよ」と言われました。それ以来、私も「philology (文献学) から philosophy (哲学) へ」が口癖になりました。先生はまた「師匠からは技術を学べ。師匠の思想を弟子が鵜呑みにすれば六分掛けになり、その弟子がまたその弟子に継がせたら、元の三分掛けになる」ということをおっしゃった。とにかく技術だけを盗みなさい。哲学を盗む必要はないんだということをお話してくださいました。先生ご自身は四十代に『道蔵』(仏教の『大蔵経』に相当します) という道教典籍を集めたものを全部読破なさいました。その知識の上でいろんなお話をなさっている。僕が「中国仏教を研究したい」と言いましたら、漢文のあらゆる仏典を集めた『大正蔵』というものがあるんですけれども、先生は、その『大正蔵』の第三十三巻から第五十二巻、たいへんな量です、これに全部目を通せと言われました。勿論、いまだに読み通せていません。

「何か仏典を勉強したい、研究したい。『法華経』を研究したい。『般若経』を研究したい。あるいは『涅槃経』を研究したい、というなら、とりあえず三回は読み通せ」と、先生はおっしゃいました。そこから本当に面白ければやりなさいということをおっしゃった。先生は、もう亡くなりましたけど、この教えはずっと役に立っています。僕が「中国仏教を勉強したい」と言った時に、先生は「中国仏教には方法論がないから、インド学の方法を学べ」ともおっしゃいました。インド学では、東大の文学部に原實先生という偉い先生がいらつしゃいました。福永先生は、中国仏教を研究したいという私に対して、原實先生にサンスクリットを学んで、そのインド学の方法でもう一度中国仏教に戻ってこいと言われました。亡くなる直前に福永先生から電話がかかってきまして、「お前、もうそろそろ中国仏教に戻ってこい」と言われましたが、もう戻れなくなっていました。

原先生は学問に厳しい方です。福永先生と同じで真剣勝負のゼミでした。学部三年生から博士課程三年まで、ずっと鍛えて頂きました。みんなネクタイをしてゼミに行きます。私だけじゃない、みんな徹夜して梵語テキストの訳を準備しました。ちよつと遅れると、ゼミ室に鍵をかけられるので、遅刻できません。先生は学生に準備した訳を読ませました。緊張のあまり、私たちの声は震えました。その当時、先生のサンスクリット文学作品講読のゼミに出席した仏教専攻の者は私だけしかいませんでした。他の人はみなインド文学専攻の人です。海外に留学する前に先生のお宅に初めてお伺いしたとき、「実に大変でした。前の日いつも徹夜でした」と申しあげたら、先生の奥様が「原も徹夜でしたよ」って。先生も真剣勝負でした。原先生によく言われたの

は「単語で本を読む」それから「文を読め」。言葉は文の中で生きている。ある単語は辞書の中に生きてるんじゃないくて、文の中で生きているんだから、前後の文脈の中で読み解いていけと。あと、「語感」すなわち言葉への感覚を研ぐことをしきりにおっしゃいました。ドイツ語でヴォルト・ゲフュール (Worgelühl) と言うんですけど、ドイツではあまり使わないようですね。後に、ドイツに留学した時、ドイツ人に話してもみんな知らなかったです。言葉の感覚。それは、たくさん読むことによつて得られるんだということ。それから、「四十歳までは何も書くな」。今、四十歳まで何も書かなかつたら就職ないですよ。いま書くテーマが見つからなくても、読み続けていけば自然に書けるようになる」と言われましたが、本当にそうりましたね。若い時は、本当に書けないなあと思いましたが、今は手塚治虫の亡くなる直前じゃないですけど、アイデアが五〇も一〇〇もあって、書く時間がないっていうくらいになってます。原先生から最後に「僕からはもう何も学ぶことはないから海外に行きなさい」って言われまして、ケンブリッジに行きました。

仏典の言語

ケンブリッジでは、ノーマン (K. R. Norman) 教授という、パリー語や古代・中世のインドの口語であるプラークリット、中期インド語ともいますが、これらの言語の権威の先生がいらっしやいまして、この先生からパリー語・ガンダーラ語・ジャйна經典の言語など色々な言語を学

びました。先生から学んで今でも非常に役に立っている「技」があります。パーリ語というのはお釈迦様が話した言葉に近いと言われていますが、この言語で書かれた仏典を読む時に、普通はパーリ語の辞書を引きます。しかし、私がノーマン先生から学んだのは、パーリ語の辞書を引くんじゃなくて、梵語がどのようにパーリ語に変わったかということを、音の変化の法則を把握した上で、元の梵語の形を推測させるという方法です。例えば皆さんよくご存じの摩耶夫人という、お釈迦様のお母さんがいますよね。パーリ語でマヤー (Mayā) といいます。これは実は固有名詞じゃないんです。英語の *mother* に当たる梵語の *mātā* という言葉が、中期インド語で *māyā* となります。ですから本来は単に「お母さん」という意味だったそうです。そういう古いテキストを見ても、本当に人名ですと、*Mayā nama* と「という名前である」と *nama* という語がつくはずですが、単に *māyā* (母) とあります。摩耶夫人が亡くなった後、父浄飯王と結婚して釈尊のお母さん替わりになったというマハー・パジャパティー (*Mahāpajāpatī*) という方がいますが、このパジャパティー (*pajāpatī*) という言葉も「妃、夫人」という普通名詞です。そういう、目から鱗が落ちるような思いをいっぱいしました。また、例えばパーリ語で *assa* という単語が出たとして、パーリ語の辞書で引くと、これこれの意味であると書いてありますが、先生は、辞書を引くのではなく、*assa* というパーリ語になる可能性のある梵語を考えさせました。*assa* になる可能性のある梵語はたくさんあります。 *asya*, *asva*, *asra*, *asra*, *asmat*, *asman*, *asya* などなど、パーリ語辞書に出ていない多くの可能性があります。 *assa* に対応する様々なサンスクリット語形を考え、文脈の中でどの単語が一番ふさわしいかを選択させる。そういう訓練をずっと受

けました。最近出版された先生の弟子の Margaret Cone さんの新しいパーリ語辞典 (A Dictionary of Pali) も、こうしたノーマン先生の新しい解釈を大いに採り入れています。この訓練は、後私が初期漢訳仏典やガンダーラ語仏典を読むときに大いに役に立ちました。

例えば『法華経』、それから『無量寿経』もそうですけど、こういう典籍は元々サンスクリットで書かれていたわけではありません。サンスクリットとはどういうものかというところ、聖なるヴェーダ文献の言語に基づいて前四世紀頃の文法学者パーニニが文法を規範化した人工的な言語なのです。庶民が日常的に使う口語（プラークリット）に対して、バラモンや支配者階級が高尚な文章に使う文語なのです。ヨーロッパで色々な民族出身の修道士がラテン語を共通語として使ったのと同じ様に、出身地の異なるバラモンもサンスクリットを共通語として使っていました。ヨーロッパの教会で、ラテン語で説教しても庶民には分からない。それで実際の説教は何語であるかというと、スペイン語であり、フランス語であり、イタリア語などです。それと同じです。『法華経』であれ『無量寿経』であれ、難しいサンスクリットで語っても、大衆にはチンプンカンプンです。だから、大衆のための経典は、最初はみんなが分かる口語（プラークリット）で説かれていたわけです。それが後になって、サンスクリットに書き換えられたのです。

「大乘」の原義

『法華経』が非常に面白いのは、口語で伝えられていた古い伝承の姿が良く見える点です。ど

こちら見えるかというと、今日残っている写本の読みの違いからです。『法華経』には写本がいくつもあります。ネパールから出た写本、パキスタンから出た写本、それから中央アジアから出た写本など、みな読みが少しずつ異なっています。非常に重要なところで読みが異なります。この読みの違いがどうして生じたかを考察すると、それらが共通に遡る古い伝承の姿に辿り着くのです。

例えば、中央アジア写本で *yana* (乗)、あるいは *buddhayāna* (仏乗)、それから *sarvajña-yāna* (一切智者の乗) とあるところ、ネパールやパキスタンのギルギットで出た写本では *jāna* (智慧)・*buddhajāna* (仏智)・*sarvajña-jāna* (一切智者の智) とあります。要するに中央アジア本で *yāna* とあるのが、その他の写本では *jāna* になっています。それが一箇所や二箇所だったら偶然ということがあるかもしれませんが、二十箇所、三十箇所とあります。システムティックに交替しているわけです。私は何でだろうと思いましたが、そこで、上に述べたノーマン先生に教えられたことを思い出したのです。この全く異なった意味をもつ二つの単語は、もともと同じ語形を持っていたのではないかと。私たち日本人は *jāna* を「ジュニャーナ」と読んでますが、本来は「ジャーナ」か「ギャーナ」と発音されていたようです。*yāna* も当時の口語(ブラークリット)では「ジャーナ」と発音されていました。「ジャパン」とドイツ人は言いません。「ヤーパン」って言います。「ジャ」という音を発音しないドイツ語では *y* と *j* が同じ音になります。それと同じように、*jāna* と *yāna*、どちらもブラークリットでは「ジャーナ」と発音され、区別がつかえません。ですから本来は *jāna* という口語形で語られていたものを、文語である梵語に変え

たときに、ある人々は、*jāna* という梵語に置き換え、別の人々は *yana* という梵語に置き換えたと考えられます。こうして、一方では「乗り物」、他方では「智慧」という異なった読みに結果したのです。

元々、『法華経』は民衆の言葉、口語で伝承されていました。バラモンや支配階級の文語、サンスクリットじゃない。サンスクリットには「ジャーナ」っていう言葉はないので、どっちかにしないといけない。実は、民衆の言葉はど「言葉遊び」がやりやすいんです。東北出身の方はいらっしゃいますか。東北のある方言では「すす」「すし」「しし」が全部「すす」となるそうです。同じ発音になっちゃう。これを使って冗談を言えますよね。また、日本の和歌には掛詞がありますよね。例えば「はなのいろは うつりにけりな いたずらに わがみよにふる ながめせしまに」。この「ながめ」っていうのは「長雨」という意味と、「眺める」という二つの意味があります。また「ふる」は「雨が降る」の「降る」と「年を経る」の「経る」の掛詞になっています。日本語を知らない外国の方はどこが面白いのか分からない。英訳しても、この言葉遊びの妙が伝わりませんよね。『法華経』のような民衆の言葉で伝承された仏典では、同じ様な言葉遊びをしているのです。

私は、『法華経』を繰り返し読んでいる間に、*yana* と書かれているもの、すなわち、大乘とか乗り物とかいっているものが、*jāna* すなわち智慧と掛詞になっていることに気がきました。

『法華経』には「火宅の比喻」とよばれるお話があります。――長者が住んでいる大きな家が火事になった。中で子どもが遊んでいる。お父さんは子どもたちに「外に出ろ！」って言っても

出てこない。そこで「出てきたら車のおもちゃをあげるから、出てこい！」と叫ぶ。子どもたちはそれを聞いて喜んで外に出てきた。お父さんは子どもたちが助かって大喜びなので、おもちゃの車じゃなくて本物の、牛が引っぱる車を与えた——というお話。この話をまとめまして、お釈迦様は次のようにおっしゃいます。「長者が乗り物 (yana ヤーナ) を、元々三つあるというふうな約束しながら、本物の乗り物を与えたのと同じように、私は、昔は、みんなに三種の智慧 (jñāna ジャーナ) —— 三種の智慧というのは声聞の智慧、縁覚の智慧、そして仏の智慧です——があると云った。しかしそれは方便にすぎない。本当は仏の智慧しかないのだ。みんな仏の智慧を求めなさい」。「火宅の比喻」は、簡単に言くと、こういう内容です。

つまり、お父さんの場合は「乗り物」、仏の場合は「智慧」なのです。そこに「言葉遊び」があります。「ながめせしまに」の「ながめ」が「長雨」と「眺める」を意味するのと同じように、jāna (ジャーナ) という言葉が「智慧」と「乗り物」という両方の意味を持っているということは、その当時の聴衆はすぐ分かったはずですよ。そういう言葉遊びがありました。仏典が梵語化されていくとそれが見えなくなっていく。それを、私がもう一度、梵語写本間の読みの違い、梵本と漢訳との違いから見つけ出しました。

そして、『法華経』では buddhayaṇa (仏乗)、buddhajñāna (仏智) と同義で使われている mahāyāna という言葉が、本来は「大いなる乗り物」ではなく、「仏の智慧」すなわち「大いなる智慧」(mahājñāna) の意味であるということに気がついたのです。「大乘」じゃなくて本来「大いなる智慧」、すなわち mahāyāna じゃなくて本来 mahājñāna だったということです。『法華経』では

「乗り物」とは書いてありません。『法華経』には「大乘を求めよ、大乘を求めよ」と書いてあります。今は「乗り物を求めよ」と理解されることが多いですが、求める対象は本来乗り物ではないはずです。乗り物は方便ですから。そうではなくて、乗り物に乗ってどこに行くのが問題です。パンツが欲しい、パンツを求めよ、と言っているのではありません。パンツに乗ってどこに行くかが問題なのです。どこに行くかという点、それは「大いなる智慧」です。だから「大乘」というのは本来は「大いなる智慧」だとあるとき気がついたのです。そしたら何と『法華経』自体にそのことが書いてありました。今までの研究者はその文が校訂本にないものですから、そこに全然注目していませんでした。中央アジアの写本と漢訳にちゃんと書いてあります。『法華経』のことを「大いなる智慧の平等であること」(*mahājāna-samata*、慧平等一、平等大慧)を説く經典である」と定義しています。「大いなる智慧の平等」とはどういうことかという点、「誰もが仏の智慧を得られる」ということです。今でも南伝仏教のお坊さんたちは、仏の智慧を得ようなんて思いません。南伝仏教の教えでは、釈尊と弥勒仏以外は仏になれるわけないんだから。彼らは阿羅漢の智慧を得たい、在家の人たちは神々の世界に生まれ変わりたい、という願いを持っています。それに対して『法華経』は、みんな仏の智慧を求めなさい、求められるんですよということを説きました。その仏の智慧を *mahājāna* (大いなる智慧) と表現しました。しかし、先ほど申しましたように *jāna* と *yana* が同じく「ジャーナ」と発音され、また、そのことを掛詞「言葉遊び」として使った「火宅の比喻」が広まり、「マハージャーナ」は *mahājāna* (大いなる智慧) ではなく *mahāyāna* (大いなる乗り物) であると、だんだん曲解、誤解されてきたわけです。し

かし元々は、「誰もが仏の智慧を得るべきです」ということを説いた經典なのです。お釈迦様自身が、今一番古いといわれる『スッタニパータ』の中で、仏陀をどういうふうに定義しているか。仏陀はお釈迦様だけではありません。仏陀を複数で使っています。舍利弗も仏陀と呼ばれます。だからお釈迦様ご自身は、お釈迦様と同じ考え、同じ道を歩けば誰でも仏になれると仰っています。ところがだんだんお釈迦様を神格化するようになって、「お釈迦様みたいに智慧のある人はお釈迦様しかない。他の人たちでは無理だ」というヒエラルキーと言いますか、階層を作りました。それに対して『法華経』を始めとする大乘経は、「そうじゃない、誰もが仏の智慧を得るべきだし、また得なければいけない」と主張しました。これが大乘の主張です。だから私は、「大いなる乗り物」じゃなくて「大いなる智慧」だったと考えています。私のこの説は、日本では、今までの教理の伝統がありますので、なかなか受け入れられないんですが、私の恩師のノーマン先生が紹介し(A *Philological Approach to Buddhism*, 第二版 Lancaster 2006: Pali Text Society, pp.140 f.)、また賛同してくれています。それだけで満足です。また海外のウィキペディアは私の説を紹介しています。

仏典の原義を辿る方法論

こういうふうにして、福永先生のご助言に従って、これまでずっと、すぐれた恩師たちに付き従って、インド学と中国学を並行して勉強して来ました。私は若い人たちによく言いますが、料

理人でも歌舞伎の世界でもなんでも同じですけれども、優れた師匠に付くことが大切です。優秀な人はたしかに独学でできるかもしれないですけど、どこかが抜け落ちます。たぶん聴衆のみなさん、それぞれご職業をお持ちだからお分かりでしょうけど、独学で学んだ人は、一見良さそうに見えて、往々にして何か肝心なところ、基本的なところが抜けてしまうのです。ですから本物の師匠に付いていくことが大切です。私は海外に九年間いましたけど、その気持ちで、先生を探して求めていくことをやってみました。私の付いた恩師たちは、みんな研究対象が異なりますけど、その方法は一致しています。文献に謙虚に向かいあい、読めるところと読めないところを自分ではつきりさせるという姿勢です。ここは分かるけど、ここは分からないなあと。分からないというのが分かるということは素晴らしいことなんです。ちゃらんぽらんに見てると、分かるところと分からないところが分けられません。子どもに聞いて「分かる？」と言うと「何となく分かる」って言うでしょ。でも本当は分かっていることが多い。「だいたい分かる」って言葉はそういうことなんです。「ここが分かる」「ここが分からない」と区別がつくこと、これが「分かる」ということです。この姿勢を私は師匠たちから学びました。それから、言葉の意味を、辞書の定義を超え、文脈の中で掴むという姿勢。この二つの姿勢は、私が学んだどの先生方にも一致していました。そしてそれは私の仏教文献学の基礎になっています。

「文献学から哲学」という、福永先生が私に二十歳の時に示してくれた方法が、私の一貫した課題です。「はじめに言葉ありき」とするキリスト教の伝統と異なり、仏教には言語に対するこだわりがなく、むしろ言葉へのこだわりは信心を損なうと考えられている向きがあります。禅を

する人が、思想は言語を超えていると言うのを聞くことがあります。しかし本当はそうではないのですね。禅もちゃんと言語をおさえないとダメです。私は京都に二年半いましたが、その間に、入矢義高先生という、中国文学の大家にして、禅語録の言語学的研究を開拓された方に、花園大学と比叡平のご自宅での研究会でいろいろ教えて頂きました。この方ほど言葉を大事にする人はいなかった。禅語研究の大家も言葉を大事にしています。思想は言葉で表わされ、言葉で伝えられるものである以上、思想は言葉を超えた向こう側にあるわけではありません。言葉そのものにあるんです。だから、言葉を大切にしないで思想を正確に理解することは不可能です。例えば、色を区別し認識し、その様々な色に名前が付いていますが、その色の区分は、民族によって異なります。中国語で「青」というのと、日本人が思っている「青」とは、微妙に違います。色だけじゃなくていろんなものが本当は微妙に異なっています。ですから文学に限らず、宗教文献でも哲学文献でも、言葉を大切に、どこが違うのかということをはつきりと分かなければ、不正確な把握の仕方になります。「何となく分かる」では文学も宗教も哲学も本当には理解できません。

しかし、私は文献学のための文献学は好きではありません。福永先生が私に言ったような、人間が何を悩み、何を憂い、そして精神的にどう克服しようと努力してきたか。莊子、老子、釈尊、キリストにしても、先達たちがどういうふうな悩みを克服してきたか。私の場合は仏典ですが、それでも、正確に跡付けて、自分も日々に苦悩する中でも、悩む自分を一歩離れて客観視できる、そういう人生を達観するような道を求めたいと思っています。文献学のための文献学じ

やないんです。これまでもいろんなことがありましたけど、こういう学問をしていて良かったなあと思うことは何度かあります。

フランスの彫刻家のロダン、『考える人』というのが有名ですが、あの人はあれだけ素晴らしい彫刻をしたのに、本を一冊も書いていません。あまり書かなかった人のようです。残っているのは全部、彼が話した内容を弟子か知人が書き記したものです。その中に「芸術とは、自然が人間に映ったものです」という言葉があります。自然を見て、「ああいいな」って、それを心の中に受け止める。そして表現するのが芸術だってロダンは言っているんです。さらに続けて、「大事なことは、心の鏡を磨くことです」と言っています。夕日を見て「ああ綺麗だな」って思う時がありますよね。「綺麗だな」って思うだけじゃなくて、それを何とか映し出したい、それを映し出せる心、技術、わざ、それも併せ持たなければいけない。自然を、自分の中に反映できる、そういう鏡を磨きなさいって書いてありますが、この彫刻家が、自然を心の中の磨いた鏡に映して素晴らしい彫刻を生み出したように、思想史を研究する私も、直接原典に当たり、虚心に原典を読み、原典自身にその内容と来歴を語らせるように努めたいと思っています。

ところが日本の場合、明治以降、近代教理学、仏教学が進みましたので、最近の学生や研究者は原典を読まないようです。原典を読まないで「〇〇先生はこう言っています」「〇〇の本にこうあります」と言うのです。例えば『〇〇経』について「〇〇先生がこう言っています」なんて言う前に、その経典を三回ほど読みましょう。読むと、〇〇先生が言っているのがおかしいなっということが分かるはずですよ。日本の場合、仏教学という伝統の中で「常識」が出来上がってい

す。カッコ付きの常識ですけど。純粹に文献を読み直すという態度をだんだん忘れてきているんじゃないかと思えます。文献を正確に読みこみますと、色々な疑問が湧いてきます。その疑問や問題点を積み重ねていくと、それらの背後に、今日ある姿とは異なる本来の姿が見えてくることがあります。

先ほど常識だと思われていた「大乘」の本当の意味をお話ししました。時間があれば「一闍提」「観音」「浄土」についてお話しようと思います。よく聞く言葉で何となく分かっていると思いますが、何となく分かっているのは、先ほども言いましたように、本当は分かっていることが往々にしてあります。これらの言葉が、本来の文脈の中ではどういう意味だったのか。言葉は悪いのですが、化けの皮を剥がしてやろうと思っています。私が講演の題目に「経文に見える」とあえて記したのは、「伝統的にはこう解釈されている」とか、「親鸞聖人はこう述べている」とか、「〇〇先生はこう書かれている」とか、そういう数多くある従来の解釈をとりあえず横に置いて、虚心坦懷に經典を読んだら、本来の意味はこうなりますよということを示そうとしているんです。そういう意味で「経文に見える」と書きました。

さて、大乘經典の中でも成立の古い經典は、本来、一般民衆が理解できるように、彼らの言葉である中期インド語、口語で伝承されていたわけです。しかし、時代が経ってだんだんとサンスクリットすなわち文語に置き換えられました。このことは、以前から、古い漢訳にみえる音写語や古い梵語写本断片から推測されていました。ところが、最近、紀元一世紀後半に遡る『般若經』のガンダーラ語写本断簡が発見されました。かなりの量です。これと一七九九年、二世紀に翻

訳された漢訳の『道行般若経』と内容が似ていることが分かりました。また、この漢訳に出る音写語から推定される原語がガンダーラ語らしいということも分かりました。今年(二〇一二年)の三月末に私とベルリン大学の先生とで共同研究第一弾を出しました。ガンダーラ語は中期インド語の一つです。大乘經典の『般若経』に中期インド語の写本が出てきましたので、古い大乘經典は梵語ではなく中期インド語で伝承されていたという、従来考えてきたことが証明されたわけなんです。この紀元一世紀に遡るガンダーラ語写本に比べますと、梵語の写本には水増しが多く見られます。水増しが多いだけじゃなくて、文語ですから、どんどん良い言葉、綺麗な言葉、正確な言葉、高尚な言葉に変わっています。ですから、こういう初期の大乘仏典を理解して、それが生まれたばかりほやほやの「原風景」に近づこうとする時、現存する梵語写本に多くを頼っては、永遠に目的を果たせません。なぜなら現存する梵語写本はほとんどのものが十一世紀以降に書かれたものです。つまり成立から少なくとも千年以上経っているわけです。千年以上経ったら内容がかなり変わります。百年でも変わりますから。このような新しい梵本だけで研究したら永遠に本来の姿、元の形が見えません。元の形が見えて、初めてどう変わっていったか跡付けができます。そういう意味でいろんな資料を総合的に考察する必要があります。文献だけではなく、ガンダーラ語碑文、ガンダーラ美術、考古学の成果も参照して、仏典をいわば文化の中、生きていく文化の背景にもう一度置く必要があります。何か高尚なことが書かれているというふうに取りゃなくて、どういう文化の中で『阿弥陀経』ができたのか、『般若経』ができたのか、『般舟三昧経』ができたのか、『法華経』ができたのか。そういう文化の中、その地域の中にもう一

回置いて考察しなければいけないんです。そこで初めてその内容が理解できるのです。彼らの悩みや喜びや願いは何だったか、そのためには美術、考古、言語という多方面の資料を総合的に考察しなければいけないと思っています。そういうものを考える時に一番邪魔になるのが、いわゆる常識という「眼鏡」です。何事も常識で見てしまう。その常識をいっぺん外しましょうよ、というのが私の主張です。一回常識を外して、元が一番古い姿を見てみましょう。

古い大乘經典の原典ができたのは紀元前後の時代です。鳩摩羅什訳諸仏典や『大智度論』『俱舍論』などよく教理学で使われる典籍というのは、三、四世紀にできました。私たちが今仏教を見る時、どうしてもこれらを通して見てしまっています。これらが「常識」になっています。また、經典は發展・変化して、次々と新しいヴァージョンが産み出されました。經典に対する解釈も、中国では独自に發展しました。チベットはチベットで別の發展を遂げているわけです。そしてそれぞれの解釈がそれぞれの地域の「常識」となっています。私が主張しているのは、これら後の時代の「常識」を通して紀元前後の仏典を見るのではなくて、紀元前後の仏典から出發して、三、四世紀の典籍を経、中国やチベットの解釈さらに今日の解釈に到る変遷を辿る、そういう見方をしましょうよということです。しかも我々はそういうことができる状況に今あります。工夫さえすれば元のものを見ることが出来ます。我々に馴染みの深い、阿弥陀様とか観音様なんていうのは、後の時代の「常識」を遙かに越えた古いところに出てきます。

一 闡提の本当の意味

まず、一闡提についてです。一闡提は面白いですよ。「宗教間の対話」つてありますよね。仏教の人はだいたいキリスト教の人と対話をします。すぐ近くの対立する関係にある宗派の人と対話はしませんね。一闡提という表現は今でもこういう対立者に対して使われます。普通は、仏教を信じない、救いようのない人という意味で理解されます。でもこの言葉が最初に出る大乘の『涅槃経』を読んでもみると、どうもイメージが違うのです。

この「一闡提」は梵語の *icchantika* の音写です。この語と関係があると思われる *icchanti* という動詞は、普通は「欲する」「欲望をもつ」「～が欲しい」という意味で使われます。しかし、あまり知られていないのですが、もう一方で批判的な意味を込めて「思い込んでいる」という意味で使われる場合も少なくありません。パーリ語文献や仏教梵語文献では、特に部派やグループ特有の考えや教理に関わる時に「主張する、思い込む」あるいは否定詞とともに「認めない」という意味で、*icchanti* という言葉が使われています。漢訳者はこの意味の *icchanti* を「許」「説」「言」「執」「信」「信受」などと正しく訳していますが、チベット訳は、文脈に関係なく、一律に *doḥ* (欲する。～したい) と訳しています。

大乘『涅槃経』とか『楞伽経』や『宝性論』などに出てくる *icchantika* の語源・語義に関して色々議論がなされていますが、殆どの場合、*icchanti* の「欲する」という意味と関係づけて説

明されています。例えば、「イッチャンティカの語義は、貪欲な人、利養をむさぼり、世間に執着する人の意味である。これに『断善根』の意味が附加されたのである。」(平川彰『インド仏教史』)、「……字義どおりには、〈欲求する人〉という意味に解され、現世の欲望を追求する人びとをさすが、仏典の用例では、因果・業報・来世を信ぜず、仏の所説にしたがわず、正法を誹謗して成仏の縁を欠くものをいう。……」(岩波 仏教辞典)、「……もとの意味は、〈欲求しつつある人〉であるが、断善根、信不具足、極欲などと訳して成仏する因をもたないものをいう。……」(『総合佛教大辞典』)、「……通俗語源解釈によると、欲求しつつある人(S. icchan)の意で、インドの快樂主義者や現世主義者をさすというが、仏教では仏教の正しい法を信ぜず、さとりを求める心がなく、成仏の素質・縁を欠く者をいう。世俗的快樂だけを希求している人。また仏教の教義を毀謗し、救われる望みのない人。……」(中村元『広説佛教語大辞典』)など。要するに「仏教を信じず、仏になれない、世俗の快樂を楽しむ人である」と定義されています。あたかも經典にそう書いてあるかのようです。しかし、そんなことどこにも書かれていないんです。まず icchanika という言葉は、大乘『涅槃經』系統の經典にしか出ません。それより古いところには出てきません。すなわち大乘『涅槃經』が使い始めた言葉です。

大乘『涅槃經』の成立事情はいまだによく分かりませんが、その伝承を考察すると、面白いことが分かります。最初に漢訳した法顕がどこで写本を手に入れたか。パタリプトラの在家者から写本をもらったのです。それからわずか十年後にパタリプトラを訪れた智猛という中国僧も、おそらく同じ家の塔の中に『涅槃經』の写本があつてそのコピーをもらっています。しかも

その在家の人はどういう人かというところ、大衆部兼大乘のお寺の有力な檀家さんでした。このことからどういことが分かるかというと、大乘『涅槃經』は、大衆部と非常に関係があるということ。それからもう一つは、パトリプトラのお坊さんたちはかなり遅くまで『涅槃經』を認めなかったことが推定されます。法顯は、他の仏典は僧院で書写していますが、この經典は僧院ではなく居士の家にありました。これは『經錄』という、お経を訳した経緯を記した記録があり、そこに書いてあることです。『經錄』には当時の情報がたくさん入っています。それを正確に読めば、インド仏教の事情がよく分かる、第一級の資料です。

話を戻しまして、一闡提ですね。この研究をなさった望月良晃先生という方がいらして、「一闡提とは名聞・利養を貪求する者」と書いています。名声、それからお金、美味しいものをいっぱい食べたい、そういう人だと。そして一闡提のことを「大乘涅槃經徒の身近かにいる他の菩薩乗の人」と結論づけています（『大乘涅槃經の研究』一一一頁）。「一闡提とは名声と利益を追求する人」という定義は、最近の研究までずっと継承されています。ところが、この望月先生が網羅的に列挙された大乘『涅槃經』やその他に見える一闡提の用例を見る限り、「慢心（名声）に支配されている」という表現はありますが、「利養を求めている」という表現は全くありません。どこかにお金はないか、何か美味しいものはないか、こういうことを求めている坊さんであるなんてことはどこにも書いていない。何と書いてあるか。大乘『涅槃經』を読みますと、——漢訳よりもチベット語訳の方が分かりやすいのですが——、この一闡提が求めている、実際は求めているんじゃないくて、主張している、思い込んでいる対象は、「自分が阿羅漢である」ことで

す。すなわち一闡提とは、「オレ様は阿羅漢だ。オレは偉いんだぞ」と主張している人たちのことです。經典にちゃんと書いてあります。どういうふうに書いてあるか。

「(自ら) 阿羅漢であると主張する (‘dod pa) 盲目で孤独の一闡提 (‘dod chen pa) は、無限の道を歩もうと願っている (‘dod do)。慈心を備えた阿羅漢であると主張して (‘dod la) 涅槃経を誹謗しようとする (‘dod de)。阿羅漢であると主張して (‘dod cing)、声聞乗を批判して、『私こそが菩薩だ。私こそが本当の大乘を説くものだ。……』と言う」とあります。

さらに続けて、「幼稚で愚かな、そして森の中に住んでいる経の誹謗者が、自分が阿羅漢であると主張する (‘dod pa) ならば、彼は阿羅漢にも似ているし、摩訶薩にも似ている。その惡比丘である一闡提 (‘dod chen pa) は、森の中に住んで、自分こそ (真の) 阿羅漢と同じと思ひこませる。森の中に住む他の比丘たちが、お檀家さんたちに招待されるのが堪えられず、『次の四点からして、方広 (經典) は悪魔が説いたものだ。《(一) 世尊は無常である。(二・三) 法と僧もなくなるであろう。(四) 正法がなくなるであろうというような諸々の兆しも現れている》と大乘 (經) にはつきり説かれている』と言う。」とあります。

また、一闡提の本質は「經典」の誹謗であるとも、大乘『涅槃経』には書いてあります。

「一闡提というのは不善の衆生が慢心に支配されたものだ。その一闡提には (善が) やってこない。(一闡提の) 本質とは何かと言え、經典を誹謗することだ」

ここで「經典」というのは何かというと、自分たちの經典、すなわち『涅槃経』のことです。したがって大乘『涅槃経』によれば、一闡提 (‘dod chen pa; icchantika) とは、自ら阿羅漢であ

ると主張して('dod pa: iochanti)、「経典」の教え、実際には大乘の『涅槃経』を正法として認めず、誹謗する出家者たちのことです。大乘『涅槃経』の作者たちと一闡提たちの関係は、法然聖人、親鸞聖人と彼らを批判した奈良の諸大寺や比叡山の高僧たちとの関係にも例えられます。親鸞聖人や法然聖人が町の中で、庶民を救済する新しい思想を唱えていたら、権威ある、そして朝廷からも敬われる、立派だと言われている高僧たち、自分たちも偉いと思っている高僧たちが、「あの者たちのやっていることは本当の仏教じゃない」と批判し、「あの者たちを弾圧しなさい」と朝廷に進言する。これと同じ構造ですよ。仏教は常にこういうことの繰り返しです。上に引く(阿羅漢に似ているし)摩訶薩にも似ている」という表現や『世尊は無常です。法と僧もなくなるであろう。正法がなくなるであろうというような諸々の兆しも現れている』と大乘(経)にははっきり説かれている」という記述から見ても、一闡提は、新興『涅槃経』の「如来常住説」を認めない、旧来の大乘を奉じる出家者であったと考えられます。

本人たちが阿羅漢(すなわち権威者)であると主張し(iochanti)、周りの者からも「阿羅漢様」「摩訶薩様」と崇められる様な権威ある出家者たちが、「如来常住説は正法としては認められない」(necchanti)と判断を下せば、新興の自称『方広』経典(すなわち大乘『涅槃経』の古層部分)は非仏説の烙印をおされます。これが新興勢力から見れば「誹謗」なのです。名のない、一介の僧が非難をしても、その声は誰にも届かない。仏教界で権威ある大物から否定されることで、如来常住・如来蔵説という新しい説を創り出した人々は危機を感じたことでしょう。そして、その権威者を、彼らが大乘『涅槃経』に新しく加えた部分(新層)の中で「傲慢」「極悪非

道」「救いようのない者」と繰り返し非難し、icchanika（「権威者だと」主張する奴）という蔑称で呼んだと思われます。しかし、反対の視点に立てば、icchanika 一闡提と非難された僧は、新興の大乘經典を認めようとしないうる立派な伝統教学者、いわゆる原理主義者であって、決して「悪比丘」ではなかったはずで、自分たちこそがお釈迦様の教えをきちんと守り戒律を守っている比丘だと自負し、お釈迦様は一切のものの無常を示すために涅槃に入られたんだという、従来の解釈を墨守していた高僧だと思います。それに対して新しい『涅槃經』というのは、「お釈迦さんは涅槃になんか入っていない。常に存在するんだ。常住だ」と主張しました。その考えを批判して、「そういうものは仏教じゃないよ」と言ったのが一闡提です。それを『涅槃經』の立場から、あいつらはしょうもない、自分たちを偉そうに思っている人間だということで一闡提と決めつけたわけです。決して悪者が悪者じゃないということです。

同じことは、提婆達多でも言えます。仏典で提婆ほど悪者と誹られている人はいません。しかし、提婆を信じる、提婆を奉じる、提婆教団というのが少なくとも七世紀まで実際にありました。中国のお坊さんたちがインドに行った時に、提婆教団の人たちに会っています。提婆も原理主義者です。生活を厳しくしなければいけない。「今のお坊さんたちは本当に堕落している。塩を舐めるなんて許されん！」などと、厳しくした身を律した出家者たちです。ですから、仏教教団の規律を緩めてもつと門戸を広めようとする釈尊の弟子たちに批判されたのだと思います。同じ様な対立は、阿難と迦葉の間にも見られます。歴史書や伝承は、中国の二十四史でもそうですが、常に勝った者の視点で書かれています。負けた方の立場に立つと、また別の歴史が見えて

きます。一闡提が、あるいは提婆が、思われているより本当は悪者じゃないんじゃないか。今で言えば、○○さんはどうかというのと同じだね。メディアや評論家の言葉をそのまま鵜呑みにするのではなくて、一歩下がって自分なりの判断をするという態度が必要なんです。みんなが悪口言っているから悪者だっていうのは僕は間違っていると思います。そういうことを仏教は教えてないと思うんです。むしろ先入観にとらわれない見方を教えていると思います。

観音の意味の変遷

観音菩薩は、数多い菩薩の中でも、古今を問わずとも信仰される対象です。その慈悲をもつて衆生を苦難から救済する姿は、実に恒河沙の衆生に希望と安寧を与えてきました。過去から今日に到るまで。

しかしこれだけ親しまれてきた菩薩にも関わらず、たくさん論文も書かれていますけど、この菩薩の名前の由来はよく分かりません。ちょっとみなさんにお聞きたいのですが、この中に観音様のように「音が見られる方」いらっしゃいますか。今日ですと機械がありまして、計れます。「音」って見るものですか。何かおかしいでしょ。観音様っていう言葉。「音を観る」って書いてありますよ。まずここから何かちよつとおかしいなって思うわけなんです。

観音の梵語形は、古い五、六世紀の梵語写本の中では Avalokitasvara と書かれています。「観察した」と「音」という単語が複合していて、無理矢理訳しますと「観察した音を持つもの」と

いう奇妙な意味になります。ところが七、八世紀以降、今日にまで至る梵語の写本では *Avalokiteśvara* と変化しています。これは「観察した」と「自在」という単語が複合しています。

Avalokitasvara から *Avalokiteśvara* への変遷は漢訳仏典にも見てとれます。紀元後一八〇年に漢訳された『法鏡経』、三世紀に漢訳された『維摩詰経』などには「闍音」という訳語が観音様に与えられています。「闍」は「窺」と同じく「うかがう。観察する」の意味ですから、明らかに *avalokita* (見た) に対応し、「音」は *svara* (音) の訳です。従って、「闍音」は古い写本の読み *Avalokitasvara* に対応します。

その次に古い翻訳は二九一年に訳された『放光般若経』に見える「現音声」。「音声を現す」とあります。実は「現」という字は中国の古い文献にはもととありません。本来は「見」という字が「見る」と「あらわす」の両方の意味を持っていました。おそらく三、四世紀頃に、意味の違いをはっきりあらわすために「現」という漢字が造られました。既存の經典でも、文脈に応じて「あらわす」の意味の「見」を「現」に置き換えていったのです。「見る」の意味の「見」まで間違って「現」にした例もあります。これがその例です。今の經典の中で「現音声」と書いてあっても、本来は「見音声」とあったはずです。見られるかどうかは別として、「音声を見る」であり、先ほど言いました *Avalokitasvara* と一致するわけです。

それから、竺法護(二六五?—三一一年頃翻訳に従事)という方、あまり研究されていませんが、大変重要な訳者です。『法華経』『般若経』など実にたくさんの大乗經典を訳しています。敦煌菩薩と呼ばれる菩薩さんです。その翻訳の中で彼は、*Avalokitasvara* を「光世音」すなわち

「光の世の音」と素晴らしくファンタジックに訳しています。何となく素晴らしいですね。「光の世の音」って翻訳。この竺法護という方は、たくさんのお言葉をマスターしていたと言われています。マスターしていたという聞こえが良いんですけども、実はいろんな言葉をごちゃまぜに覚えていたようですね。だから彼の訳語を検討するとき、色々な言語のどれを使ったかを考えないと、何でそう訳したのか分からない。「光世音」もその一例です。

ガンダーラ語では *bh* と *v* の区別がありません。日本語も同じです。「ブ」とか「ビ」とか言っていますけど、我々は区別つかないでしょ。竺法護は *Avalokitasvara* の *ava* というところを見て、「光」という意味をもつサンスクリット *ābhā* であると解釈したのです。*lokita* (見た) を梵語 *loka* (世間) に結び付けて「世」と訳しています。最後に *svara* (音) を「音」と訳し、結果として「光世音」という訳語が出来たと考えられます。すなわち「光世音」というのは、竺法護が *Avalokitasvara* を *ābhā + lokita* (= *loka*) + *svara* と解釈した結果の訳語です。これまでなぜ「光」と訳したのか分からなかった。梵語の *ābhā* がガンダーラ語では *ava* になると気付けば、何で彼がそう訳したかということが分かります。

この「光世音」という表現は、非常に流行しました。どういうふうにお音様が助けてくれたかという霊験譚を集めた『観世音応驗記』という中国の説話集がありますが、その前半は『光世音応驗記』なんです。「光世音」がどうやって人を助けてくれたかが書いてある。後になると「観世音」になります。実は、この竺法護の特殊な解釈に基づく訳語は、彼の死後、四世紀初め、彼自身の弟子に修正されたんです。

「観世音」と修正されました。「光世音」の「光」の字を「観」の字に変えました。しかし、後の「世音」というのは残しました。「観世音」も原語と比べると奇妙な訳です。何故かというのと、「観世」の部分は Avalokita を二回訳しています。Avalokita を常識的に「観る」の意味でとって、「観」と訳す一方で、竺法護が lokita (見た) を梵語 loka (世間) に結び付けて「世」と訳した部分はそのままに残しています。このように「光世音」から「観世音」に修正されました。そしてこの「観世音」から「観音」という省略形ができました。

「観音」という言葉がどう出来たかといえますと、中国では字数の決まった詩を作りますよね。仏典だと一行五文字の句が多い。五文字の中に「観世音」って入れにくいんですよ。もうすでに三文字でしょ。残り二文字しかない。そこで「観世音」を「観音」と縮めました。これと同じことが、阿弥陀さんのこと「弥陀」っていうでしょ。「阿弥陀」というのは「無限なもの」という意味です。「阿」を取ったら、「有限なもの」になります。しかし「阿弥陀」では詩に納まりにくいんです。「阿羅漢」を「羅漢」というのも同じ理由です。要するに「観音」というのは「観世音」から出来た省略形でして、新しい訳語ではありません。原語を新しく解釈して「観音」が出来たのではなくて、詩にはめ込むための省略形なのです。

上に見ましたこの菩薩の名前にはみな「音」が付いていました。ところが六世紀になりますと、全く新しい訳語が現れました。それが「観世自在」という言葉です。これは「観世音」から「音」を取り外して「自在」をひつつけた形です。それから七世紀半ばの玄奘三蔵法師は、竺法護訳以来ずっと付いていた「世」を取り外して「観自在」と訳しました。「自在」って何かと言

いますと自由自在の自在ですが、Isvara の訳です。どういうことかといえますと、六世紀になって原語が変わったのです。それ以前は Avalokitasvara と最後に「音」があったのが、Avalokitesvara と原語が変わったのです。だから六世紀以後は「自在」に訳し変えられました。こういうふうに古い漢訳語は Avalokitasvara を、一方新しい、すなわち六世紀以降の漢訳語は Avalokitesvara という原語を反映しています。先ほど申しました、中央アジア出土の古い梵語写本は Avalokitasvara で、七世紀以降に書写された梵語写本では Avalokitesvara になっていることと一致しています。これらのことから、六世紀前後に Avalokitasvara という古い形から Avalokitesvara という新しい形への変化があったと推定されます。

どうしてこういう変化が起きたのでしょうか。二つの可能性が考えられます。一つは純粹な音韻変化。純粹な音韻変化の時には、Isvara すなわち自在天、インドで信仰された神様と結びつけたという可能性もあるでしょう。「Avalokitasvara の後半は Isvara にちよつと似てるなあ。じゃあ Avalokitesvara に変えちゃおうよ」って考えた人がいたかもしれません。

それより高い可能性があると私が考えているのは、観音の名前は、元々梵語ではなく、ある神様の名前で、その語源も原義も分からないということです。こういうことを言ったら怒られるかもしれませんが、阿弥陀、弥勒、観音、文殊、地藏などはみな本来は仏教のものではなかったと推測しています。その土地の神様とか、その土地で崇拜される対象だったのではないかと考えています。どういう状況でそういうことになったかと言いますと、仏教がインドから今のパキスタン、アフガニスタンの方へどんどん広がっていきますね。キリスト教と仏教

の伝播の仕方の違いは面白いですよ。キリスト教の場合は、中国にも日本にも進出してきますけど、だいたい布教する人はみんな頭の良い人たちです。ラテン語ができる。そして逐一ローマ法王庁に報告します。逐一報告するということは、逆に言うところローマから常に指示が出ているということですよ。ローマの言う通りやらないといけないんです。中国へ行こうが日本へ行こうが。最近日本でやっと先祖崇拜というのが認められるようになってきましたが、ずっと認められなかった。ローマ法王庁が認めませんでした。その土地その土地に応じた布教の仕方ができないわけです。中央支配、中央集権支配ですね。仏教の場合は、どこか祇園精舎に本部があつて「お前はこゝやつて布教しなさい」ではありません。どうなつていたかと言いますと、お坊さんたちが出家しますよね。出家するのは、悩みがあつて出家する人も少なくありませんが、家が貧しい場合が多いんですよ。中国やチベットでも同じですけど、家が貧しい、食べていけない、子どもがいる、どうするか。お寺さんにやつたら何とか生き残っていける。そういう人たちが多いんです。もちろんそういう人が一人出家すればその家全体が繁栄するという考えもありますけど。出家したお坊さんたちが托鉢しますよね。例えば、この近所で百軒あるところで托鉢してる。いつも托鉢してるとどんどんどんお坊さんが増える。増えるんですけどね、在家の人も困るわけです。「また来たよ。どうする。うちも食べるものがないのに」。こうしてあふれたお坊さんはしかたないから隣の村に移ります。またそこで食べていけるからどんどんどん増えていく。また増えたら隣の村へ……と、アメーバ式に増えていきます。アメーバ式で中央集権ではありません。お坊さんの集団がそうやってパキスタンやアフガニスタンに進出していきます。そして、行った先の

土地にすでに崇拝されている神様がいます。人々がお詣りしている祠がある。お坊さんは、あつちばかりにお布施を持っていかれると困ります。そこで、「お前さんたち、こういう方を拝んでるけど、こういう方は、実はお経の中にもちゃんと出てんだよね」って言うわけです。「別にその神社にお詣りに行かなくても、ほら見てごらん、お経に阿弥陀さん出てるでしょ」「観音さんも經典に出てるでしょ」「だからそっちにお詣りなんてしないでこっちに来なさい」っていうふうに取り込んでいったんじゃないかと私は思います。思索を深めて頭の中で創った仏様でも、哲学的に創った菩薩さんでもないんです。その土地の人たちがその方たちを崇拝することで救われていた信仰対象を、仏教の中に取り入れていった産物と私は考えています。そういう由来をもつ仏様や菩薩が大乘經典の中にたくさんあると思います。弥勒も同じだと思います。それを証明していくのはこれからです。

話は戻りますけど、観音様の場合も、Avalokitasvara とか Avalokitesvara なんていう梵語形で考えるのは間違いないんじゃないかと思っています。本来は全然違う形だったのではないかと。実は、ガンダーラから出土した三、四世紀の観音像の下の碑文に Oloispara って書いてあります。Avalokitesvara なんて書いてない。この形の方が本来の形に近いのかもしれない。本来の意味は分かりませんが、例えば *Oloki(t)aspara の様な語形だったものが、仏教に取り込まれて一方で Oloispara となり、他方で、梵語化されて Avalokitasvara とか Avalokitesvara になったんじゃないかとそういうふうに考えています。Avalokitesvara という単語は、梵語文法研究で最高峰の人でも意味が分からないと言っています。フランスのインド学者ルイ・ルヌー(Louis Renou)とい

う方ですが、一応「自在者を観想するあるいは敬う者」と解釈をして、「この語形は分からん」と言っています。分かるはずがありません。元々 Avalokiteśvara ではないわけですから。

観音の原義は、実はお経自体に書いてあります。みんなお経を読まないでこの言葉だけを見て「こうじゃないか」「ああじゃないか」と考えてきました。同じ様な例に「盂蘭盆」という表現があります。お盆のことです。「盂蘭盆」に関して、玄奘三蔵の弟子でサンスクリットに通じた玄応という人が、『一切経音義』という辞書の中で「ウランバナ」という言葉の音写語で、『倒懸』すなわち逆さに吊すことの意味だ」と書きました。後に明治時代になって梵語を勉強した方々が、この玄応の誤った解釈に基づき「梵語の *ulambana*。逆さに吊すことの意味」と解説し、それ以来、「目連が、餓鬼道に落ちて逆さ吊りになって苦しんでいるお母さんを、仏の教えに従い救済した故事にもとづく」などと、大抵のお盆の解説書にはこう書いてあります。さらに、近年は、ソグド語で「靈魂」を意味する「ウルヴァン」(*urvan*) が語源だとする説なども出ています。ところが經典にはどこにも「お母さんが逆さ吊りにあった」なんて書いてありません。どこにもイランのお祭りなんて書いてありません。書いてあるのは、「餓鬼道に堕ちたお母さんを救済しよう」と願うなら、七月十五日安居を終えたお坊さんたちに、お盆に食べ物を盛って、ご供養しなさい。そうすれば、七世の父母が救われる」ということです。玄応が書いているウランバナという言葉も梵語文献には出てきません。このように根拠のない説明を、辞書や解説書も受け売りしてありますが、もう一度、經典自体を読んでみましょう。經典にはそんなこと書いていない。単に「お盆に盛りなさい」と書いてあるだけです。何でそれが「盂蘭盆」になったかという経緯は、

これから論文にしたいと思っています。

話を観音様に戻します。実は『普門品』の散文部分に、観世音の語義が書いてあります。ある菩薩が世尊に「なぜ観世音菩薩は観世音と呼ばれるんですか」と問いを発するわけです。世尊はその問いに答えて観世音の意味を説きます。そこに意味が書かれているはずですが、どう書かれているかというと、この世で多くの衆生が様々な苦しみを受けているが、もし観世音菩薩の名前を聞くなれば、みんな苦しみから逃れる。観世音菩薩の名前を心の中に抱く者は、大火から逃れられる。衆生が洪水に流されても、あるいは川に流されても「観世音様、助けて！」と大声で叫べば助かる。あるいは海で遭難しても「観世音様、助けてください！」って言えばみんな助けられる。だから観世音っていうんだよと。あるいは処刑されようとする人が大声で「観世音様、助けて！」と言えば刀が砕けるとか、罪がないのに牢屋に繋がれている人も「観世音様」と唱えたら、足枷、手枷が外れる。いろんな危険、苦しみにあっても「観世音様、助けてください」と声に出して叫んだら助かる。よろしいですか、声を出して「観世音様、助けてください」と言わないとダメなんですよ。声を出して「助けてください」って言ったら観世音様が助けてくれる、というふうに書いてある。『法華経』を翻訳した鳩摩羅什は、「世の中にはたくさんの人々がいて様々な苦悩を受けているが、観世音の名前を聞いて、懸命に観世音の名前を唱えれば、観世音はその音を観て、そしてみんなを救ってくれる」と付け加えています。要するに『普門品』の散文部分では、観世音菩薩の名前を大声で呼ぶ、あるいは唱えることで救済されるとあります。つまり、先ほど申しました Avalokita-svara の svara すなわち「音」と結びつけているわけです。「観

世音様、助けてください」という声を出したら、その「音」を聞いて助けるから「観世音」っていうんだと、散文部分には書かれています。

ところが「音」は聞くものであって観るものじゃない。どうしてこんなことがおきるのか。実は『普門品』には詩もあります。偈頌とも韻文ともいいますが、詩があります。詳しいことは省きますが、私の考えでは、詩の方が古い。何故かという点、インドでもそうですけど、だいたい詩の方は口伝え、文字で書く前は、みんな詩で暗記していました。たくさんものを詩で暗記していた。どうしてこんなたくさんものを覚えられるか、と思うかもしれませんが、人間はだんだん無限の智慧、能力が衰えてきているようです。本来はすごい記憶力を持っていたようです。

しかし、書物を目で見るようになってその記憶力をどんどん失っていく。戦前、ドイツの言語学者で偉い方がいらした。たくさん言語をマスターした比較言語学者でした。その人、実は盲目でした。目が見えない。言語学なんて本を読まないといけないと思うかもしれませんが、その人は他の人が一度言ったら忘れない。言ったことを覚えてる。だから見ることができる人たちよりはるかに覚えていた。また、アイヌのユーカラ、一人の人があれだけのものを覚えていたんですよ。膨大な叙事詩ですよ。その口伝が消えてなくなる間に、金田一さん、探偵じゃありませんけど、日本語研究の金田一京助博士がアイヌの女性を説得して、暗記していたものを書き留めてもらったんです。今までの先祖のお話が全部、その方の頭の中に伝承され記憶されていたのです。書き留めてなかったらなくなっちゃってます。金田一さんに言われてローマ字でそれを全部書き留め始める。すっかり面白くなり、ノート百三十冊分も残されたそうです。古代ギリシ

アの詩人ホメロスの叙事詩『イリアス』・『オデュッセイア』も、古代インドの『ヴェーダ』・『マハーバータ』・『ラーマヤナ』も、稗田阿礼が暗誦していたとされる『古事記』も、みな膨大な量が口承で伝えられていたのです。それと同じで、仏教の場合も、古くは、文字を使わず、口から口へ語り伝えていました。詩は暗唱しやすく、口承に適した形です。文字を使って書くようになって、詳細な文章になり、暗唱するものではなく、読むものになりました。『普門品』の詩は、本来梵語ではなく、中期インド語で伝承された痕跡がはつきり残っています。ですから、私は、『普門品』の詩の方が古くて、散文は新しいと考えています。

『普門品』の詩は、上に紹介した散文部分と同じ構造を持っています。どういう構造かと言いますと、やっぱり最初に、ある菩薩の「観世音様は何で観世音様と呼ばれるんですか」という質問から始まっています。その質問に対して、お釈迦さんは、観音様（漢訳では、「観世音」ではなく、五文字句の偈に合わせた「観音」という省略形を使っています）のいろんな威力を言うわけです。どういう威力かというときの話と同じです。観音様の名前を聞いて、その名前を追憶する人、素晴らしいと追憶する人は、苦悩を免れる。悪意のある人が他の人を火の穴に突き落としたとしても、観音様を念じていると火は水になる。ある人が海の中に落ちたとしても、観音様を念じていれば海には沈まない。ある人が処刑されようとする時に観音様を念ずれば、刀は粉々になる。化け物がいようと、観音様を念ずれば誰も害することはできない。牢獄に手枷、足枷で繋がれていたとしても、観音様を念ずればその手枷、足枷がゆるむ。殺されそうになっても、観音様を念ずれば、すぐその敵も好意的になる。いいですか。「念ずれば」ですよ。さっきの散文

のところでは、「声に出せ」と書いてありました。ここでは「声に出せ」なんていわない。「観音様を念じなさい。そうしたらあなたは救われますよ」と書いてある。困るじゃないですか。どっちが正しいんですか。「観音様」と念じたらいいのか、それとも声に出したらいいのか。ここに違いがあるんです。散文の部分と詩の部分には。

要するに、散文部分では「大声を出すこと」「名前を唱えること」で救済されていたのに、韻文部分、詩のところでは「念ずること」で救済される。一方で、散文部分には「念ずる」ということは全く出てこない。詩の部分では「声に出せ」ということを書いてない。このように散文部分と詩では、観音の性格が全く異なるのです。散文部分、詩どちらも、この菩薩の名前の由来を尋ねる質問に答える形で、このような記述がなされていることに注意すべきです。つまり、ここには、その名の由来が述べられているはずですが、散文部分と詩とでの観音の性格の違いは、その名前の捉え方の違いを反映しているはずなのです。

この観音の名前の捉え方の違いを端的に言いますと、Avalokita-svara という名前の svara を「声」というふう取るか、smara「念」というふう取るかの違いです。この『普門品』の詩をよく見ますと、今では梵語化されていますが、本来は中期インド語、特にガンダーラ語で伝承されていた痕跡が見られます。ガンダーラ語では、梵語 svara (声) という言葉と、smara (念) という言葉、どっちも svara になります。逆を言いますと、ガンダーラ語では svara という音を聞いたら、それは「声」という意味でもとれるし、「思念」という意味でもとれるのです。先に述べましたように、『法華経』ができた地方の言語では、ジャーナという音を聞いたら「智慧」に

も「乗り物」にも理解され得たのと同じように。あるいは日本人にとつたら、「ながめせしまに」の「ながめ」が「長雨」であり同時に「眺める」という意味に取れるのと同じように、ガンダーラ地方の人にとっては、*svata*と聞いたら、「声」でもあるし、「念」「思い」でもあります。実際に『普門品』の詩の中に、この両方が同じ音になっていたということを示す痕跡があります。その偈は、今のサンスクリット本ではこうなっています。

メーガスヴァアラ、ドウンドウビスヴァロー、ジャラダラガルジタ、ブラフマススヴァアラ
ハ、スヴァアラマンダラ・パーラミンガタハ、スマラニーヨー、アヴァローキテーシュヴァアラ
(*meghasvara dundubhisvaro jaladharagarjita brahmasusvarah / svaramandalaparamingatah smara-*
nīyo Avalokiteśvarah //)

この詩は、「雷雲のような響き、太鼓のような響き、海のような響き、梵天のような綺麗な声を
持ち、音の領域で完璧さに到達した観自在を念じなさい」という意味です。この詩の観自在が古
い形の *Avalokitasvara* となっていて、また「念じなさい」のところも *svata* とガンダーラ語にな
っていたとすると、全部 *svata* になります。

メーガスヴァアラ、ドウンドウビスヴァロー、ジャラダラガルジタ、ブラフマススヴァアラ、
スヴァアラマンダラ・パーラミンガダ、スヴァアラニーヨー、アヴァローキタスヴァアラ (*meghas-*

vara dundubhisvaro jaladharaḡarjita brahmasvarah / svaramaṇḍalapāramiṇḡatāḥ svaranīyo
Avalokitasvarah //)

全部スヴァアラ、スヴァアラ、スヴァアラ……。言葉遊びです。聞いた人は「上手い！」って思ったはず。漫才を聞いているのと同じなんです。我々が今日サンスクリット本で読んでも分からないけど、当時の聴衆たちは「上手いことやるなあ」と思ったはず。聞いて「音」と「思念」との両方の意味がちゃんと取れたはず。です。

先程申しましたが、「観る」という言葉と「音」は結びつかないでしょう。この中で音を見ることが出来る人はいらつしゃいますか。いないですよ。でも「思念」「念」は見る事が出来るんですよ。皆様が考えていることを私は見て取れますよ。「今日の講義はいやに長いなあ」。ね、見て取れるんです。「念」は。まさしく私たちが見て取れる、こういうことが日本語でもできるように、インドの言語でも同じです。avalokita という言葉と「念」という言葉はいろんな形で結びつく。Avalokitasvarah その元々の意味は分かりませんが、ある時点で Avalokitasvarah と呼ばれるようになった時には、当時の人たちは「思念を観てくれる人」、私の思っていること、「助けてくれ」と思ったことを声に出さなくても、観て、助けてくれる人と思っていました。しかし、それが後にサンスクリットだけしか分からない人たち、ガンダーラ語という民衆の言葉が分からない人たちになって、文字通り svara を「音」というふうに理解したのです。そして「観音」「音を観る」という、矛盾した表現になったんです。元々は「観念」、すなわち「念を観ず

る、思念を観ずる、衆生の思念を観ずる」というふうに解釈していたはずなんです。

実は古いガンダーラ地方の仏像、初期の観音像を見ますと、額に人差し指を当てて考えるポーズをしています。そういう初期の思惟観音像の一つで、今、アメリカ・フロリダ州の Ringling 美術館に保存されている阿弥陀三尊像の観音像の真下の碑文には、上に紹介したように Oloispare と書かれています（ここでいくつかの観音像の写真を示した。省略）。

経文に見える「浄土」の意味

一、「浄土」は「浄められた国土」か「浄き土」か

漢語の「浄土」は「浄き土」（形容詞＋名詞）とも「土を浄める」（動詞＋名詞）とも解釈できます。後者は、漢訳の〈般若経〉類に多出する「浄仏国土」（「仏国土を浄める」。梵語 *buddhakṣetram parisodhayati*）の省略であると説明されます。そうであれば「浄土」を「浄められた土」と理解することも可能です。藤田宏達先生は、名詞「浄土」にはインドの原語がなく、中国で、〈般若経〉で繰り返し説かれる浄仏国土思想の影響のもとで造られた表現と考えています。藤田先生はさらに、極楽の観念そのものが、浄仏国土思想を背景として成立したとも述べています。それに対し、平川彰先生は、「浄土」にはインドの原語がないという点では同意しながらも、「〔極楽〕浄土」という表現は本来〈般若経〉などの「浄仏国土」とは関係がなく、この二つの概念を明確に結びつけたのは、中国浄土教の創始者、曇鸞（四七六―五四二年）であると考えてい

ます。いったい「極楽浄土」は「浄き土」なのでしょいか、「浄められた土」なのでしょいか。

まず指摘しておきたいのは、藤田先生の「浄仏国土」思想の理解には問題があるということである。先生は『「仏国土を浄める」とは何かといえは、大乘仏教の菩薩たちが、それぞれ未来に仏になるとき、自己の出現すべき国土のすべてを清浄化することを意味します。清浄化というのは、その国土を形づくっている衆生を清浄なる道すなわち解脱・涅槃の道に入らしめ、仏道を完成せしめることです。』（藤田宏達・桜部建『浄土仏教の思想1 無量寿経・阿弥陀経』一七六頁）と書いていますが、これでは、一体、仏国土を浄めるのが、菩薩の時なのか、仏になってなのか分かりません（般若経）などの経文によれば、「浄仏国土」は、菩薩・摩訶薩がいまこの世で行う菩薩行なのです。同様に、法蔵菩薩が世自在王仏のもとで菩薩行として国土を浄めた結果、極楽浄土ができたという解釈が往々にしてされますが、これも問題です。初期仏教や今日の南伝仏教では、この世（すなわち娑婆世界）の仏は釈尊だけと考えられています。次の未来仏である弥勒仏という概念がおそらく紀元前をそう遡らない頃に、仏典に取り込まれてきますが、その未来仏は五十六億七千万年（本来は五億七千六百万年）まで待たないと現れません。それまではずっとこの娑婆世界は、釈尊の仏国土です。お気づきではないかもしれませんが、今もそうなのです。大乘仏教になって、他方仏・他方仏国という概念が成立しますが、これは明らかに、初期仏典に見える輪廻転生する先として描かれる様々な神々の世界の「焼き直し」です。その他方仏国の概念においても、この一仏一仏国土の原則は守られています。従って、世自在王仏の仏国土が、そのまま阿弥陀の仏国土に変わることはあり得ないわけです。菩薩が将来この仏国土を自

分の仏国土にしようと願いながら、菩薩行を積んでいるとしたら、それは言わば「クーデター」を考えているようなものです。(無量寿経) (阿弥陀大経) の経文による限り、法蔵菩薩は、世自在王仏の仏国土で菩薩行を積んで、やがて自分の仏国土を創り、それが極楽浄土となったとしか読み取れません。

さて、いわゆる「仏国土を浄める」(浄仏国土)とは、大乘以外ではわずかに大衆部説出世部の *Mahāvastu* の偈頌に *buddhakṣetram viśodheni bodhisatva ca nāyaka* (菩薩たち・導師たちは仏国土を浄める) と出るだけです。それ以外はすべて大乘仏典にのみ見えます。まず、成立の古い『阿閼仏国経』に一度見え、梵語 *buddhakṣetram pariśodhayati* (仏国土を浄める) は(八千頌般若)に一度、(大品般若)に数十カ所、(法華経)と(維摩経)にそれぞれ一度出ます。またこの表現を名詞化した *buddhakṣetrapariśuddhiḥ* は(八千頌般若)に一度、(大品般若)類に十数カ所、(法華経)に一度、(維摩経)に九回、(華嚴経)に二十回、また(無量寿経)にも一度出ます。菩薩が菩薩行として現に身を置く国土を浄めるという「浄仏国土」思想は、おそらく大衆部説出世部の *Mahāvastu* か『阿閼仏国経』が最も古く、大衆部と関係の深い(般若経)類でこの思想は大きく発展し、さらにその(般若経)からそれ以外の大乗仏典の中に浸透していったと私は考えています。

さて、名詞「浄土」という漢語は、鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』(四〇六年訳)と『妙法蓮華経』(四〇五年あるいは四〇六年訳)から見えます。

まず、羅什訳『維摩経』には「此室一切諸天嚴飾宮殿、諸佛淨土皆於中現」という表現が見え

ますが、この「浄土」は「淨い土」の意味です。しかし、それ以外、羅什訳『維摩經』に出る名詞「浄土」の大部分は、「浄仏国土」思想と結びついた「浄められた土」の例です。すでに指摘されているように、羅什は『維摩經』「仏国品」で *tat sādhu bhagavan deśayatu tatthagato 'misaṃ bodhisatvanāṃ buddhakṣetrapariśuddhiṃ* (世尊よ、どうか、これら菩薩が仏国土を清浄にする行いについて如来がお話下さいますように) を「唯願、世尊！説諸菩薩淨土之行」と訳した後、○○*kṣetram bodhisatvasya buddhakṣetram tasya bodhiprāptasya ... sarvās tatra buddhakṣete sambhavanti* (○○土は菩薩の仏国土だ。彼が菩提を得たときに、……した衆生はその仏国土に生まれる) という十七回に及ぶ定型句を「○○(直心・深心・菩提心や布施・十善などの徳目が入る) 是菩薩淨土、菩薩成佛時、……來生其國。」と訳し、最後に有名な *buddhakṣetram parisoḍhayitukāmena bodhisatvena svacittapariśodhane yamaḥ karaṇīyaḥ tat kasya hetoh? yādīṣi bodhisatvasya cittapariśuddhis tadīṣi buddhakṣetrapariśuddhiḥ sambhavati* (仏国土を淨めたい菩薩は自分の心を淨める努力をせよ。なぜなら、菩薩の心の清浄さに応じて仏国土の清浄さが生じるからである) を「若菩薩欲得淨土、當淨其心。隨其心淨、則佛土淨。」で結んでいます。すなわち、「仏国土を淨める」という意味の「浄土」に挟まれた箇所は十七回出る *buddhakṣetra* (仏国土) を同じく「浄土」と訳しているのです。

これもすでに指摘されていますが、羅什が『維摩詰所説經』と同じ年に訳したともその前年に訳したとも言われる『妙法蓮華經』で、*kṣetra* (国土) を「浄土」と訳しています。「富樓那比丘功德悉成滿 當得斯淨土」(梵語 *kṣetra-vara*) 賢聖衆甚多、「我淨土」(梵語 *kṣeta*) 不毀 而衆見

焼盡 憂怖諸苦惱 如是悉充滿。」

これらのことから、羅什にとつて、「仏国土」浄土は自明のことであつたことがわかります。

おそらく、仏国土を意味した名詞「浄土」を使い始めたのは羅什でしょう。彼は、「浄仏国土」思想の影響を受け、あらゆる仏国土は菩薩行によつて浄められた結果であるという認識をもつていたと思われます。要するに、羅什が使い始めた「浄土」という表現は、藤田先生が推定したように、「浄仏国土」思想に基づいている可能性が高い。「浄土」は語源から言つて厳密には「浄められた土」の意味ですが、それは同時に「浄き土」を意味するようになったことでしょう。

上に述べた羅什が造つた「浄められた国土」「浄き土」という「浄土」は、初めは一般名称でしたが、唐代以降は、主として阿弥陀仏の極楽浄土を意味するようになりました。

これも、すでに指摘されていることですが、羅什が訳した『摩訶般若波羅蜜經』「浄土品」に、須菩提が「菩薩・摩訶薩が仏国土を浄めるとはどういうことですか」と尋ねたのに応えるかたちで、仏が浄仏国土の行を語る段があります。すなわち、「菩薩が発心して自分の身口意の粗悪業を除くと同時に他人の粗悪業も浄め、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧を自分でも修し、他人にも修させ、三千大千世界一杯の宝を三宝に布施して、その功德で未来の仏国土が七宝・天の音楽・百味の飲食・快樂で満ちることを願う。…… 国土に三惡道・邪見・三毒・二乗の名さえないように、仏国土を浄めます。……」と。この部分を解釈した羅什訳『大智度論』「釈浄仏国土品」には「如是等佛土莊嚴、名爲『浄佛土』。如『阿彌陀』等諸經中說。」とあつて、「浄仏

国土」思想と阿弥陀仏国土を結びつけて解釈しています。『大智度論』には羅什の加筆が少なからずあるのですが、この部分が龍樹と羅什のどちらの筆になるか判断できません。

藤田先生はこのことなどから、「浄仏国土思想は、必然的に具象化された有形的な浄土を想定する性格を有しています。極楽の観念は、まさにこのような浄仏国土思想を背景として成立した、大乘としての浄土にほかならぬのである」と結論づけています（『浄土三部経の研究』三八八頁）。

確かに、〈無量寿経〉梵本に *buddhakṣetraparīśuddhi*（仏国土を浄めること）という表現が出、漢訳『無量寿経』などで「莊嚴妙土」・「具足莊嚴威徳廣大清淨佛土」・「莊嚴佛刹」と対応する文がありますから、この〈無量寿経〉が、ある時点で「浄仏国土」思想の影響を受けたことは明白です。しかし、古訳の『大阿弥陀経』・『無量清淨平等覚経』には対応する文がないのです。

〈無量寿経〉古訳には、そもそも菩薩が菩薩行として現に身を置く国土を浄めるという「浄仏国土」思想を知っていたという痕跡が見られません。古訳を読む限り、「浄仏国土」思想に基づいて、はじめて阿弥陀仏国が成立したとは考えられないのです。〈無量寿経〉古訳の主眼はこの世における法蔵菩薩の菩薩行についてではなく、本願と来世の阿弥陀仏国の描写と衆生がいかにそこに生まれるかにあります。従って、「浄仏国土」思想がまずあって、〈無量寿経〉が成立したのではなく、それぞれが没交渉で成立した後、時代が随分と下がって、〈無量寿経〉は〈般若経〉の影響を受け、*buddhakṣetraparīśuddhi* という表現を取り入れたのではないのでしょうか。他方で、やはり時代がかなり下がって、上の『大智度論』に端的に見られますように、「浄仏国土」思想

と阿弥陀仏国を結びつけて考えることが始まったのではないのでしょうか。

二、『無量寿経』における「浄土」

〈無量寿経〉の現存する漢訳の中で、いわゆる『大阿弥陀経』・『無量清浄平等覚経』について三番目に古い『無量寿経』は、経録では魏代(二二〇—二六五年)の康僧鎧に帰されていますが、私は語彙・語法から判断して、五世紀のものと考えます。羅什訳『維摩詰所説経』(四〇六年)からほどなくして訳されたこの経典は、浄土教の基本典籍となり、その教理と実践に多大な影響を持っています。

さて、支謙(二二二—二五二年頃活動)という三世紀に多くの大乘仏典を漢訳して、後の仏典翻訳者に語彙の上で大変影響を与えた訳者がいます。中国でインド人の孫として生まれ、中国で育ち、インドに一度も行ったことのないこの人は、たくさんの方を会得していたといわれますが、どうも本当は様々な言語を混同していたようで、実にファンタジーに富んだ訳をしています。例えば、梵語の *ābha* (光) を「水」、*deva* (神) を「灯」と訳していますが、これは、彼がガンダーラ語の **ava* (△梵語 *āpas* 「水」、*diva* (△梵語 *dīpa* 「灯」と誤解していたことを示しています。その彼は、*vyūha* という梵語を常に「浄」「嚴浄」と訳しています。*vyūha* とは、*Suṭhāvati-vyūha*, *Gaṇḍavyūha* など經典の題名にも使われますが、「配置、配列、戦陣、莊嚴」の意味で、「清らか」という意味はありません。どうも、彼は、*vyūha* (仏教梵語 *vyūha*) を **śubha* (△梵語 *śubha* 「清らか」と連関させるという特殊な解釈をしたようです。全然単語の形が違

うと思われるかもしれませんが、ガンダーラ語では、*s*と*y*二つの文字はよく似ていて、これら口蓋音*s*と*y*(そして*j*)が近似していたということを反映していると考えられます。ですから、支謙が *vyūha* を **vi-sūha* (\wedge *vi* + *sūha*) と解釈したとしても、不思議ではないわけです。

さて梵本〈無量寿経〉には、*vyūha* という単語が何度か出ています。『無量寿経』の訳者も支謙の *vyūha* を **sūha* (*subha*) と連関させるという特殊な解釈を受けて、それを「浄」「清浄」と訳しています。例えば、

設我得佛、國中菩薩隨意欲見十方無量嚴淨佛土 (*buddhakseṭraguṇajalākāvyūha* 「仏国土の美質・莊嚴・配置」、應時如願、於寶樹中皆悉照見、猶如明鏡觀其面像。若不爾者、不取正覺

この「嚴淨仏土」は漢語としては「きちんとして清浄な仏国土」の意味です。

〈無量寿経〉によれば、未来に阿弥陀仏になる法蔵菩薩は、彼の未来の国土に関する幾つもの願を立てる前に、その理想の国土を心に描けるように、彼の師である世自在王仏に、諸仏国土の美質・莊嚴・配置の極致を語るようお願いしました。彼の願いに応えて、世自在王仏はそれらを語り聞かせました。諸仏国土の描写を聞いた後、法蔵菩薩は五劫の間それらを思惟し、そして最高の美質・莊嚴・配置を集めて彼自身の国土 *Sukhavarī* 「極楽」をデザインしたのです。梵本のこの部分に *buddhakseṭraguṇavyūhasaṃpad* (仏国土の美質・配置の極致)、*buddhakseṭraguṇajalākāvyūhasaṃpad* (仏国土の美質・莊嚴・配置の極致) という表現が繰り返し出ます。『無量寿

『經』の訳者は、この複合語の vyūha を「浄」「清浄」と訳す一方で、梵語 sampad (完璧さ、すばらしさ、壮麗さ) を「行」「修行」と誤訳しています。この誤訳が、浄土教の中で「浄土」の意味が誤解されていく決定的なきっかけになったと思われます。問題の箇所を引用します。

佛告阿難「法藏比丘說此頌已、而白佛言『唯然、世尊！我發無上正覺之心。願佛爲我廣宣經法。我當修行、攝取佛國清淨莊嚴無量妙土 (buddhakṣetrasya guṇavyūhasampad)』。令我於世速成正覺、拔諸生死勤苦之本。』」佛語阿難「時世自在王佛告法藏比丘『如所修行、莊嚴佛土 (buddhakṣetraguṇavyūhasampad)』、汝自當知。』比丘白佛『斯義弘深、非我境界。唯願、世尊！廣爲敷演諸佛如來淨土之行 (buddhakṣetraguṇavyūhalāṃkārasampad)』。我聞此已、當如說修行、成滿所願。』爾時、世自在王佛知其高明志願深廣、……即爲廣說二百一十億諸佛刹土天人之善惡國土之粗妙、應其心願悉現與之。時彼比丘聞佛所說嚴淨國土 (buddhakṣetraguṇavyūhasampad)』、皆悉觀見、超發無上殊勝之願。其心寂靜、志無所著、一切世間無能及者。具足五劫、思惟攝取莊嚴佛國清淨之行 (buddhakṣetraguṇavyūhasampad)』。阿難白佛「彼佛國土壽量幾何？」佛言「其佛壽命四十二劫、時法藏比丘攝取二百一十億諸佛妙土清淨之行 (buddhakṣetraguṇavyūha sampad)』、如是修已、詣彼佛所、稽首禮足、遶佛三匝、合掌而住、白言世尊『我已攝取莊嚴佛土清淨之行 (buddhakṣetraguṇavyūhasampad)』。……」

上に述べたように、複合語 *buddhakṣetrāṇyūha(-alanṅkāra) saṃpad* は「仏国土の美質・(莊嚴・)配置の極致」という意味です。ところが漢訳者は、「諸佛如來淨土之行」「莊嚴佛國清淨之行」「諸佛妙土清淨之行」などと誤訳します。「諸佛如來淨土之行」の「淨土」は、本来、(*buddha-kṣetrāṇyūha(-alanṅkāra)* (「仏」国土の美質・配置「の極致」)の意識でしようが、「之行」という表現と結びついた時、「国土を淨める(行)」と読まれたでしょうし、また漢語としてはそう読むしかありません。おそらく、訳者の頭には、《般若經》と《維摩經》が広めた「淨仏国土」思想があつたのかもしれませんが、いずれにせよ、この誤訳により、『無量壽經』の「淨土」を「淨仏国土」思想と結びつけて解釈される途ができ、それは今日まで続いています。

しかし、上に述べたように、阿弥陀の仏国は、本来、《般若經》などの「淨仏国土」思想とは関係がないのです。今日、極樂淨土を心の中にあるように考えたり、現世にあるかのように解釈する例が見られますが、これらは、特に『維摩經』「若菩薩欲得淨土、當淨其心。隨其心淨、則佛土淨。」の「淨仏国土」(土を淨める)思想と結びついた解釈です。「淨仏国土」思想で、《無量壽經》の西方にある「極樂」を解釈するのは、木に竹を接ぐ解釈です。

私は、經典でも、法然聖人・親鸞聖人にせよ、蓮如上人にせよ、みな死後に極樂淨土に生まれると考えていると確信しています。また一向一揆・石山戦争を戦った人々も、これまで真宗の教えを信じて生き死んでいった数億の人々も(私の父母もそうですが)、この世は娑婆でつらいけれども、亡くなったら極樂淨土に生まれると信じて安らかに死んでいったはずです。親鸞聖人は現生正定聚に住する、すなわち今と来世にさらに菩薩道を歩んで最終的に仏になると仰っている

のであつて、現世が浄土とは言つておられません。この点は、もう一度、しかと経文と親鸞聖人の著作にもどつて考察しなければならぬと思います。

ご清聴ありがとうございました。

質疑応答(省略)