佛教文化研究　第六十六号　特集「苦」

表紙裏　投稿規程

目　次

【依頼論文】

苦をめぐる教相 …… 藤堂俊英　一

孔子とその母の死について
―儒教の葬と霊魂観― …… 鵜飼光昌　一七

「死苦」に対する仏教の臨床的アプローチについて
～臨床的事例の研究ノートとして～ …… 佐藤雅彦　三三

苦の周縁で創成されたもの
― Covid-19禍でのアンケートとアルフォンス・ラッブの未翻訳
『絶望の哲学　自殺について』紹介、島崎藤村『苦しき人々』
推敲過程みる苦の諸相― …… 神居文彰　四三

アビダルマにおける身体の苦痛 …… 石田一裕　七五

【投稿論文】

王日休と王氏神仙伝について（前半） …… 宮澤正順　八五

編集査読規程

編集後記

浄土宗教学院名簿

【依頼論文】

地域共生社会における寺院の役割をめぐるアクションリサーチ
～「苦」に出会いなおすための社会的実践の創造～……大河内　大　博　43

出離の因縁としての苦
－惑業苦と不浄観、苦を超克する視座－……中御門　敬　教　21

痛苦の持つ意味……小野田　俊　蔵　13

『スッタニパータ』第四章・第五章にみる「苦」とは
―「苦」と「苦を起こす行為」の無自覚から自覚へ―……並　川　孝　儀　1

苦をめぐる教相

藤堂俊英

はじめに

釈尊が成道後、五比丘を前にした初転法輪は『相応部経典』諦相応の転法輪品や『ヴィナヤ』大品などによれば、四諦と八正道であったと伝えられている。仏教は生住異滅をたどる有為の身の始終に不可避的に随伴する苦を見すえ、苦からの出離を所求とするところに、人の尊厳と出世の意義を認めたのである。四諦について付言すれば、その所求成就の骨組みは『雑阿含経』巻第十五所収の第三八九経や『醫喩経』では、苦を抑止（nirodha）する医療の業との類比で説かれている。(1)

『相応部経典』諦相応のシンサパー樹林品（『雑阿含経』巻第十五、第四〇四経）によれば、釈尊は比丘たちへの説法に際して樹林の木葉の数と掌中の木葉の数の比較を持ち出し、我が自内証の内、説かざる所は多く説く所は少なしと語り、義利（attha）に相応すること、つまり苦からの出離に資することを説くのだと前置きしている。法救の『雑阿毘曇心論』巻第一は「申怨林契経」の名でこれを引用し、仏は所知の法を全て説くのかという問いを設け、如来の所知は深広無量であるが、所化を饒益し梵行に随順するものを顕現し開示するのだと答えている。(2) また『大智度論』巻第二は、婆伽婆（bhagavat）の一切智者性を論ずる中で、仏陀が一切智人であるならば、その所説の中に薬方・星宿・算経・世典などが説かれないのは何故なのかとの疑義をあげ、「一切法を知ると雖も、用あるが故に説き、不用なるが故に説かず」と答えている。(3) 同じく『大智度論』巻第二十七では、仏の心中の功徳法は皆な大であるのに何故に慈悲のみを大慈悲というのかという問いを設けている。その答えは、「慈悲は是れ佛道の根本なり。所以はいかんとなれば、菩薩は衆生が老病死の苦、身苦、心苦、今世後世の苦等の諸苦に悩むところを見て大慈悲を生じ、是の如きの苦を救うて、然る後に発心して阿耨多羅三藐三菩提を求む。亦大慈悲力を以ての故に無量阿僧祇世の生死の中に於いて心厭没せず、大慈悲力を以ての故に久しく涅槃を得べくして、しかも證を取らず」と示されている。(4) これらの所説を踏まえれば、多岐にわたる仏道の基が苦者と向き合う対機の姿勢と、それを持続させる抜苦為業の悲を本性とする（karuṇā-ātmaka）ところにあることが知られる。ここでは苦をめぐる教相の中から特色的なものを取りあげてみたい。

一、苦者は不放逸を促す天使

仏教が眼前の苦者の苦痛や苦悩を感受し、それを自己省察の縁として

受け止め、不放逸につめるべしと教誡していたことを伝える経典に初期仏典『天使経』がある。この経典に関するものとして次の10本がある。そのうちA本からF本までは苦者を五天使（生苦・老苦・病苦・死苦・刑罰苦）として説き、G本からJ本までは三天使（老苦・病苦・死苦）として説いている。またC・D・E本を除く7本には最後に偈が置かれているが、それにはA・B・G・H本とI・J本とF本の三つの型がある。(5)

A. Deva-dūta-sutta(MN. No.130)
B.『中阿含経』巻第六十四、王相應品、「天使経」東晋、僧伽提婆訳
C.『増壹阿含経』巻第二十四、善聚品、「天使経」東晋、僧伽提婆訳
D.『鐵城泥犁経』東晋、竺曇無蘭訳
E.『閻羅王五天使経』宋、慧簡訳
F.『立世阿毘曇論』巻第八、地獄品（閻羅地獄）陳、真諦訳
G. AN. 3.4. Deva-dūta-vagga. 35
H.『長阿含経』巻第十九、世紀経（地獄品）後秦、佛陀耶舎・竺佛念訳
I.『起世経』巻第四（地獄品）隋、闍那崛多等訳
J.『起世因本経』巻第四（地獄品下）隋、達磨笈多訳

『ディーパ・ヴァンサ（島史）』によれば、アソーカ園の長老マヒンダは世尊の懸記通り、ランカー・ディーパに仏法を伝え（第十二章）、多くの人々の大苦を済度し利益したという。また『天使経』を説いては多くの人を教化したという（第十三章）。『マハーヴァンサ（大史）』によれば、マヒサマンダラ国に派遣されたマハーデーヴァ長老は『天使経』を説いて多くの人を出家に導き（第十二章）、マヒンダ長老も『天使経』を説いて多くの人々を教化したという（第十四章）。これと同じ伝承が『サマンタ・パーサーディカー』と僧伽跋陀羅訳『善見律毘婆沙』巻第一にも見られる。このスリラカンカへの仏教伝来の伝承と後に触れる根本説一切有部律の事例をみると、この経典が仏法弘通の上で大きな影響力を持っていたことが知られる。(6)

この経の所説の概要をA本を中心にして見ると次のようになる。世尊は天眼で身口意に善行（sucarita）を具足し、聖者（ariya）たちを誹謗することなく、正見の業（sammādiṭṭhi-kamma）を受持する者が、命終の後、善趣・天界あるいは人中に生まれるのを見る。一方、放逸（pamāda）のために身口意に悪行（ducarita）を具足し、聖者たちを誹謗し、邪見の業を具足する者は命終の後、餓鬼界や畜生界、あるいは苦処・悪道・堕落処・地獄に生まれるのを見る。その後者に当たる、父母や沙門、婆羅門、また家長を敬愛しない者は命終後に獄卒に引かれヤマ（閻魔）王の前に立たされる。王は不放逸を促す生苦・老苦・病苦・死苦・刑罰苦を背負っている者を天使に見立て（上記のテキストのうちC本は「天使」という表現を使用しない）、生前に人界で天使を見なかったかをその者に問う。放逸者の「見ず」という返答に対して、王は天使の意味を教え、知識（viññū）があり憶念（sati）がある老練の者（mahallaka）が五天使に出会いながら、わが身もそうした苦の存在であり、その苦を越えることができない（anatīta）存在であると思い、なぜ身・口・意の善行につとめなかったのかと詰問し、その所作が放逸であり悪業であり、その果報（vipāka）を受けるべきだと告げる。その

後、獄卒が放逸の者に五種の縛（bandhana）である懲罰（kāraṇa）を科し、その内実が凄惨な地獄の様相で語られる。

その天使たちに関する記述をA本を中心に各10本の表現を出来るだけ反映しながら、あらまし整理してみると次のようになる。

① 第一の天使（生苦）―自らの糞尿にまみれ、ただ仰向けに寝ているしかない幼児。それを見て、「我も出生という性質（jāti-dhamma）をもった者であり、それを越えることができない者である」と識り憶念して、身口意の善をなすべきこと〔A本〕。身弱く仰向けになり、自らの大小便中に臥し、父母に語ることもできない者。父母が不浄処を離れしめ、身を澡浴して浄潔ならしめる者。それを見て、「我れ自ら生法有りて、生法を離れず」の念を作して、妙身口意業を行ずべきこと〔B本〕。人身を得て母胎に宿った時には困厄と苦痛に遭い、長大しては乳哺で養われ、身体を沐浴してもらう者。その様相が自ら知るべき「生法の要行」であること〔C本〕。父母に養育され、推燥居湿や乳哺の世話を受けて長大した者。その父母に孝行しないのは愚癡憍慢であること〔D本〕。嬰児の時、ただ臥して自らを護ることができず、言語を知らず、事の好悪をしらない者。それを見て、善をなして身口意を端正にすべきこと〔E本〕。嬰孩の時、仰眠して自ら避湿就燥できない者。我は生を受けて「未だ生法を度せざれば」、身口意に善を修し正道において利益・歓楽を得べきこと〔F本〕。

② 第二の天使（老苦）―老いて身が垂木のように曲がり、杖に頼り、震えながら歩き、病身となり、壮年を過ぎ、歯が欠け、白髪が抜け、禿頭で、皺があり、しみがある身体となった者。それを見て、「我れも老いという性質（jarā-dhamma）をもった者であり、それを越えることができない者である」と識り憶念して、身口意の善をなすべきこと〔A・G本〕。老齢となり壮年をはるかに過ぎて、苦が極まる終末の時が迫り、歯が落ち、白髪となり、身体が曲がり、杖を支えにして歩き、身体が戦動する者。それを見て、「我れ自ら老法有りて、老法を離れず」の念を作して、妙身口意業を行ずべきこと〔B本〕。老人の身体が極劣となり、歩行に苦しみ、衣装が垢に汚れ、進止に戦掉し、気息が苦しく、うめき、壮年の心なき者。それを見て、「我れに今また此の形老の法有り、老と為るは厭う所なれば、當に其の善行を修すべき」こと〔C・H本〕。我れも老いる者であり、未だ老苦を離れることができていないので、身口意の善を修して利益安楽を得べきこと〔I・F本〕。老いて目は見えず、耳は聞こえず、杖をたよりに歩き、白髪となった者。それを見て、自改しないのは善ではなく、愚癡憍慢であること〔D本は病苦を二番目に、老苦を三番目にあげる。自らも老苦の存在であるという文言がない〕。年老いて白髪となり、歯が堕ち、羸痩となり、歩行起居に杖を支えとする者。それを見て、善をなし、身口意を端正にすべきこと〔E本にも自らが苦の存在であるという文言がない〕。

③ 第三の天使（病苦）―病気で苦しみ、重病人となり、自らの糞尿にまみれて臥し、他人に起き伏しの介助を受けている者。それを見て、「我れも病む性質（byādhi-dhamma）をもった者であり、それを越えることができない者である」と識り憶念して、身口意の善をなすべきこと〔A・G本〕。疾病が困篤で、臥床や榻床や地に坐し、身に極苦甚重苦を生じ、愛念すべからず、命を縮め行く者。それを見て、「我れ自ら病法有りて、病法を離れず」の念を作して、妙身口意業を行ず

べきこと〔B本〕。病んで屎尿の上に在って、自ら起居することができない者。それを見て、「我れもまた此の病有るべし、此の患いを免れじ」と知るべきこと〔C・H本〕。四大和合の身が病苦に侵され床に臥して、自らの糞尿に穢れる身となり、坐起が自在ならず、他人に扶助、洗拭抱持され、飲食を与えられる者。我れもまた患う身であり、未だ患法を離れることができていないので、身口意の善を修して利益安楽を得べきこと〔I本〕。病を得て困劇し、羸劣すること甚だしく、手足を自在に動かせなくなった者。それを見て、自改しないのは善ではなく、愚癡憍慢であること〔D本には自らが病苦の存在であるという文言がない〕。疾病を得て、苦痛のために坐起が不安となり、命が縮み行くことを憂うる者。それを見て、善をなして身口意を端正にすべきこと〔E本には自らが病苦の存在であるという文言がない〕。病苦で困苦極難し、牀席に滞り、筌提に據り、地上に眠り、苦受が最堅最強にして、堪えがたく忍び難く、寿命が侵損する者。我れも病むべき者であり、未だ病苦を度すことができていないので、身口意の善を修して利益安楽を得べきこと〔F本〕。

④ 第四の天使（刑罰苦）―王たちによって盗賊や犯罪者が捕らえられ、さまざまな刑罰（kamma-kāraṇa）を科せられ、鞭などで打たれ、手足を切断されたり、耳鼻を削がれたり、その他の刑を受けた者。悪業をなす者は現世（diṭṭha）のみならず来世（paratta）においても罰せられるのであるから、身口意の善をなすべきこと〔A本〕。王が犯罪人を捉え、その行業を考治し、手足を切断したり、耳や鼻を削いだり、鞭打ちを加えたり、その他の刑を科した者〔B本は刑罰苦を五番目に置く〕。人が賊となって、牆を穿ち、舎を破り、他の財宝を取り、火で焼いたり、道路に隠蔵したりする行為によって王に擒得され、手足を截られたり、処刑されたり、牢獄に閉著されたり、市中で労役に処せられたりした者〔C本も刑罰苦を五番目に置く〕。長吏が劫人殺人賊人を捕らえ、その行業を治考して、城外で磔などの刑に処した者〔D本も刑罰苦を五番目に置く〕。吏に弊人悪子が捕らえられ、その罪が刑法で案検され、手足の切断や目鼻を削がれたり、熱沙や沸膏を灌がれたり、その他の刑を受けた者〔E本も刑罰苦を五番目に置く〕。殺・盗・邪淫・妄語・悪口等の罪により、王の録編を経て頭面を縛して打鼓され、南門から行刑所に至り、罪の軽重に随って杖、鞭で打たれ、手足を刖られ、耳鼻をそがれた者。今の善悪の業力によって当来世において、因の如くに生を受くと思計すべきこと〔F本〕。

⑤ 第五の天使（死苦）―死して次第に身体が膨れ、青膨れし、膿爛した者。それを見て、「我れも死する性質（marana-dhamma）をもった者であり、それを越えることができない者である」[7]と識り憶念して、身口意の善をなすべきこと〔A・G本〕。死して身体が烏に啄まれ、豺狼に食われ、あるいは火に焼かれ、地中に埋められ、爛れ腐壊する者。それを見て、「我れ自ら死法有りて死を離れず」との念を作して、妙身口意業を行ずべきこと〔B本〕。「身は枯れ木の如く、風は去り、火は歇きて、情想はなく、五親に囲遶され號哭される者。「我れもまた、當に此の死を免れざるべし」との念を作すべきこと〔C本〕。死者の身体が次第に腐爛し、形が変貌し、壊敗して、虫蟻の食する所となる者。それを見て、自改し、端正なる身口意の行をなすべきこと〔D本〕。死者の身が次第に壊敗し、狐狸百鳥の食べる所となる者。凡そ人は生まれ、皆、死すべき法であり、世間に在る間は常に善をなし、

身口意に経戒を奉行すべきこと〔E本〕。命終すれば諸根は永滅し、身体は挺直して枯木の如くとなり、塚間に捐捨され、鳥獣の食らう所となり、或いは棺槨に衣蔽され、火に焼かれる者〔H本〕。命終後、雑色衣で覆われ、聚楽を出て、様々な帳や蓋で荘厳され、眷属に囲まれ、瓔珞を棄て、土に埋められ、悲嘆で号泣される者。我れもまた死法にして、未だ死苦を離れることができていないので、身口意の善を修して利益安楽を得べきこと〔I本〕。死してその身が次第に膖脹し、黯黒となり、臭爛し、禽獣に食噉される者。我れも死すべき者であり、未だ死苦を度すことができていないので、身口意の善を修して利益安楽を得べきこと〔F本〕。

このように五天使ないし三天使の説明は漢語訳仏典が詳しくなっている。いずれにしても、『中部経典』第六十一経の『アンバラッティカー・ラーフラ・オーヴァーダ・スッタンタ（菴婆羅林での羅睺羅への教誡）』[8]で、世尊が羅睺羅に「鏡（ādāsa）は何を目的とするものか」と問うたのに対し、身口意の三業を省察（paccavekkhaṇa）するためのものと答えているように、『天使経』では生老病死の苦や罰苦を背負った者を眼前にしたならば、その苦受の姿を自らの三業の防護や自身の練磨を促す天使と受け止めるべきことが教誡されている。

ところで宋代の道誠『釋氏要覧』巻下、雑記の寺院畫壁の項には[9]、根本説一切有部律によりながら、この天使経に基づく絵、また次節で取り上げる生死輪図への言及が見られる。『根本説一切有部毘奈耶雑事』巻第十七によれば[10]、給孤長者が仏の聴許を得て、彩色の具を集め、画工を喚んで、仏の教示のもとに寺中に次のような絵を画かせたという。

「門の両頬に於いては應に執杖薬叉を作し、次の傍ら一面には大神通變を作し、又一面に於いては五趣生死輪を畫作し、簷下には本生事を畫作し、佛殿の門の傍らには持鬘薬叉を畫き、講堂處に於いては老宿苾芻の法要を宣揚するを畫き、食堂處に於いては持餅薬叉を畫き、庫門の傍らに於いては執寶薬叉を畫き、安水堂處には龍の水瓶を持し妙瓔珞を著けたるを畫き、浴室火堂には天使経の法式に依りて之を畫き、幷に少多の地獄變を畫き、瞻病堂に於いては如来像の躬自ら看病せるを畫き、大小行處には死屍の形容畏るべきを畫作し、若しは房内に於いては應に白骨髑髏を畫すべし」。

諸律典によれば、僧伽には修行僧の健康維持と疾苦の緩和（除垢・身清浄・除寒冷・除風・得安穏の五功徳）のために浴室や温室の設置が許されていた。『四分律』巻第五十、『摩訶僧祇律』巻第三十五、『毘尼母経』巻第六にはその造法が簡略に示されている[11]。また『根本説一切有部毘奈耶雑事』巻第三でも、洗浴時の法語・聖黙然の二儀式についての註の中で、西方浴室の制度が伝えられ、その構造が示されている。その二儀式とは『ウダーナ（自説経）』や『中部経典』第二十六経『アーリヤ・パリエーサナ・スッタ（聖求経）』などにおいて、比丘のなすべき二事としてあげられる、法談（dhammī-kathā）と聖なる沈黙態（ariya-tuṇhī-bhāva）のことである[12]。律典には浴室では、小語であるべきこと、また漫語は禁止などの入浴の規定がある。『天使経』による浴室火堂画はそうした二事を踏まえた身垢と心垢の浄化を促す施設であったといえる。

二、名色（＝人）は苦の大河を渡る舟

人が色・心の仮和合、つまり身・心の複合的統一体であることを表す

仏教語に五蘊や名色がある。そのうち名色（nāma-rūpa）については、『大般涅槃経』師子吼菩薩品に、「名色と言うは即ち是れ衆生なり。衆生と言うは即ち是れ名色なり。若し名色、衆生を繋縛すと言わば、是れ名色、名色を繋縛するなり。佛の言はく。善男子、二手を合する時、更に異法の来合するなきが如きなり。名と色も亦復是の如し。是の義を以ての故に、我れ名色、衆生を繋縛すと言う。若し名色を離るれば、則ち解脱を得」と、繋縛と解脱の所在を語る教説の中で、名色＝衆生が説かれている。また『大智度論』巻第十二でも、「是の名色の和合を假りに名づけて人と為す。是の人は諸の結の為に繋がれども、無漏の智慧の爪を得て、此の結を解く。是の時、人は解脱を得と名づく。縄で結び縄を解くが如し。縄は即ち是れ結なり。結に異法なく、世界の中に縄を結び、縄を解くことを説くのみ。名色も亦是の如し。名色の二法の和合するを假りに人と為す。是の結使は名色と異ならず、但だ名づけて名色結び、名色解くと為す」と、ほぼ同じ解説がみられる。

この名色を五蘊に即して取り上げる論説がアビダルマや瑜伽行派の論書に見られる。例えば『倶舎論』世間品では、五蘊のうち色蘊を除いた無色の四蘊が何故に名（nāma）を以って総称されるのかという問題を取り上げている。そこでは名（nāma）の語義を踏まえて、心が対境に転変・趣向する（namati ＞√nam）からであると説明されている。また有余師の説として、色蘊である身体が棄捨された時、無色の四蘊は他の生（upapatti-antara）に趣向（namana）するから名（nāma）であると言われるという説もあげられている。

前半の名色の名の語義説明は『瑜伽師地論』巻第六十六や、パーリ論書『ヴィスディマッガ（清浄道論）』にもみられるから、仏教に共通する見解であったことが知られる。[13]

この名色は十二支縁起説では第四支に置かれている。この十二支縁起説を視覚化したものとして五趣生死輪図が知られている。この図の典拠は、『根本説一切有部毘奈耶』巻第三十四にある。[14]それによれば、仏弟子の目連が神通力で見た悪行による五趣の苦の異熟を四衆に告げ、善行による楽の異熟を得べきことを説いたところ、その法要を聞かんと四衆が雲集した。そこで世尊は常に目連あるに非ずとして、寺門の屋下に次のような生死輪を画かせたという。

「應に大小の圓に隨いて輪形を作り、中に處して轂を安き、次に五輻を安きて五趣の相を表し、轂の下に當りて捺落迦を畫き、其の二邊に於いて傍生餓鬼を畫し、次に其の上に於いて人天を畫くべし。人趣中に於いて四洲を作すべし。東毗提訶、南贍部洲、西瞿陀尼、北拘盧洲なり。其の轂處に於いて圓の白色なるを作して中に佛像を畫き、佛像の前に於いて應に三種形を畫くべし。初めに鴿形を作りて貪染多きを表し、次に蛇形を作りて瞋恚多きを表し、後に猪形を作りて愚癡多きを表し、其の輞處に於いて應に溉灌輪像を作りて多く水罐を安きて有情生死の像を畫作し、生けるは罐中より頭を出し、死せるは罐中より足を出して、五趣處に於いて各其の形を像るべし。周圓に復た十二縁生生滅の相を畫き、所謂無明は行を縁じ、乃至老死に至るなり。無明支は應に羅刹像を作るべく、行支は應に瓦輪像を作るべく、識支は應に獼猴の像を作るべく、名色は應に乗船人の像を作るべく、六處支は應に六根の像を作るべく、觸支は應に男女相摩觸するの像を作るべく、受支は應に男女苦楽を受く

るの像を作るべく、愛支は應に女人の男女を抱くの像を作るべく、取支は應に丈夫の瓶を持して水を取るの像を作るべく、生支は應に女人誕孕の像を作るべく、老支は應に男女衰老の像を作るべく、病支は應に男女病を帯ぶるの像を作るべく、死支は應に死人を輿ぐの像を作るべく、憂は應に男女憂慼の像を作るべく、悲は應に男女啼哭の像を作るべく、苦は應に男女苦を受くるの像を作るべく、悩は應に男女にて難調の駱駝を挽くの像を作るべく、其の輪上に於いて應に無常大鬼の蓬髪して口を張り、長く兩臂を舒べて生死輪を抱けるを作り、鬼頭の兩畔に於いて二伽他を書くべし。曰く、汝、當に出離を求め　佛の教えに於いて勤修し生死の軍を降伏せんこと　象の草舎を摧くが如くすべし　此の法と律との中に於いて　常に不放逸を爲し　能く煩悩の海を竭さんに　當に苦の邊際を盡すべけん。次に無常鬼の上に於いて應に白圓壇を作りて、以て涅槃圓淨の像を表すべく、佛の所教の如くに門屋の下に於いて應に生死輪なるものを作るべし」。

苦界からの出離を促すこの生死輪の図は、視覚伝道、絵解きの具として広く仏教文化圏に流布していた。現存する最古のものはアジャンター石窟（第一七窟正面左壁）にその断片が見られる。いま問題にしている名色について、『根本有部律』では「名色支は應に乗船人の像を作るべし」とあるが、チベット仏教では乗船人は水先案内人を加えた二人と見ている。このように身体を船の譬えで捉える仏典をあげると次のようなものがある。

シャーンティ・デーヴァの『シクシャー・サムッチャヤ』第13章「念処品」では、まづ『ダルマ・サンギーティ・スートラ（法集経）』からの引用で身不浄観が説かれ、次に如来蔵思想関連のいくつかの概念が用いられている『ラトナ・チューダ・スートラ（宝髻経）』からの引用で、身無常観に加えて衆生身と仏身の無相異等同観が説かれる。この経は『大集経』巻第二十五、宝髻菩薩品（北凉、曇無讖訳）と『大宝積経』巻第一百一十七、宝髻菩薩会（西晋、竺法護訳）として現存する。続いて『ヴィーラダッタ・パリプリッチャー（無畏授所問経）』からの引用があり、身無常・不浄・苦・無我が説かれる中に、「乗るべくして修復された古朽の舟（jīrṇa-yāna-pātra）のように」という身観想法があげられている。法稱造と伝える漢訳『大乗集菩薩學論』巻第十六「念處品」では、「身は漏舡の如く濟渡に堪えることなし」とある。この経は『大宝積経』巻第九十六、勤授長者会（唐、菩提流志訳）、『無畏所授所問経』三巻（宋、法護等訳）として現存する。前者には該当箇所が「老弱の乗の駈策すべきこと難きが如し」、後者には「老弱の乗の駆策し難きが如し」とある。この二経には「身を苦器となす。苦に逼らるるが故なり」として四十四種にわたる身観察法が説かれるが、『勤授長者会』では、「是の如き身の一切臭穢して自性潰乱せるを、誰か此れに於いて愛重し、憍慢すべけん。唯、應に他の器を借りるが如しと観察して、猶し車の運載するが如くに、但養育して菩提に至る故をなすべきなり」とあり、伝統的な身念処観を踏まえた上で、苦の器としての仮の身を養育しながら、それを菩提に至る法器となすべきことを説いている。[15] この経中に出る乗・車を船に置き換えたような説相が次にあげるシャーンティ・デーヴァの『ボディ・チャルヤ・アヴァターラ』に見られる。第５章「正知の守護」の第７０偈では、自利利他成就のための身（kāya）

を舟に、また第7章「精進波羅蜜多」の第14偈では、身を苦の大河を渡る船に譬える次のような偈がある。

「往来にそれを依用（niśraya）するから身を船（nau）と考うべきである。そして有情の利益（sattva-artha）を成就するために、身をおもうがままに往かしめよ」（5：70）

「人間という舟（manuṣya-nāva）を得た上は、それで苦の大河（duḥkha-mahā - nadī）を渡れ。愚かな者よ。惰眠をむさぼる時ではない。この舟は再び獲がたい」（7：14）

漢訳の『菩提行経』巻第二、菩提心精進蜜多品では第14偈は次のようになっている。

「愚迷は睡眠に著す　此れは過にして劣なり　大苦の河に入り　復た人身を得ず」[16]

人身が得難きこと（durlabho manuṣya pratilambhaḥ）、佛出世が遇い難きこと（durlabho buddha utpādaḥ）、仏法が聞き難きこと（durlabho buddha-darma śravaḥ）は初期経典から大乗経典に至るまで一貫して説かれるところである[17]。ここでは苦の此岸から苦が終息する彼岸に渡るところに、人身受け難き生者の尊厳と使命を認めているのである。

また一方では、此岸から彼岸に渡ることの難儀困苦に手を差し伸べる慈悲として、仏・菩薩・善知識のはたらきが渡し守（dāśa）や舵取手（karṇa-dhāra）の譬えで説かれる。例えば『長阿含経』巻第二、「遊行経第二初」には、「佛は海の船師たり。法橋は河津を渡す。大乗道の輿は一切天人を渡す」とあり、六十巻本『華厳経』巻第五十八、入法界品には「善知識は則ち牢船たり。悉く生死の海を越度せしむ故に。善知識は則ち船師たり。一切智の法洲に至らしむ故に」とある。また大乗経典では仏法や誓願もその済度のはたらきが大法船（mahā - dharma-nāva.『迦葉品』）や願船（praṇidhi-pota.『華厳経』入法界品）といった譬喩で説かれている。譬喩（upamā）は義（attha）を教える（viññāpana）ために使われるもの（Itivuttaka.109.etc）といわれるが、難度の苦界からの出離を所求と定める仏教は、衆目に映る河・海・船・船師などを義の教授に適した譬喩として使ったのである[18]。

三、苦からの出離と人の尊厳―仏教の価値意識―

古代インドにおいて聖なるものの誕生は蓮によって象徴され、それが教理の中にも援用されて来たことは仏教においても同じである。漢語訳仏典に伝わる釈尊の誕生伝説の中に、よく知られた「天上天下唯我独尊」の偈がある。初期仏典から大乗仏典に至るまで、仏陀誕生の記述に用いられるこの偈文の文脈を整理してみると、仏出世の意義を語る共通した意趣を読み取ることができる。次に羅列的になるが、翻訳者の年代順にその文言をあげてみることにする[19]。

・『修行本起経』巻上　後漢　竺大力共康孟詳訳
　天上天下唯我為尊。三界皆苦。吾當安之。
・『長阿含経』巻第一、「大本経」後秦　佛陀耶舎共竺佛念訳
　天上天下唯我為尊。要度衆生生老病死。此是常法。
・『四分律』巻第三十一、受戒犍度　後秦　佛陀耶舎共竺佛念訳
　我於天上世間最上最尊。能度一切衆生生老病死苦。
・『普曜経』巻第四、告車匿被馬品　西晋　竺法護訳

天上世間我為尊。當度三界生老病死。令至無為。

・『文殊師利現寶蔵経』巻下　西晋　竺法護訳

我為天上天下最尊。當為衆庶断生老死。

・『乳光佛経』　西晋　竺法護訳

佛為天上天下最尊。無有病。佛病已盡滅。

・『太子瑞應本起経』巻上　呉　支謙訳

天上天下唯為尊。三界皆苦。何可楽者。

（この文は吉蔵『中論疏』巻第七、道宣『釈迦譜』巻第一、道宣『釈迦氏譜』、僧祐『弘明集』巻第六に引用されている）

・『私呵昧経』　呉　支謙訳

我於世為尊。將欲度脱衆厄難。諸生死及老病。

・『過去現在因果経』巻第一　劉宋　求那跋陀羅訳

我於一切天人中最尊最勝。無量生死於今盡矣。此生利益一切人天。

（この文は道宣『釈迦譜』巻第一、道世『法苑珠林』巻第九に引用されている）

・『入大乗論』巻下　北凉　道泰等訳

天上人間最尊最上。最後邊身断生老病死。

・『方廣大荘厳経』巻第三誕生品、巻第十二転法輪品　唐　地婆訶羅訳

於西方而行七歩。作如是言。我於世間最尊最勝。此即是我最後身。盡生老病死。

天上天下唯我最尊唯我最勝。三界苦悩。吾當度之。

・『大寶積経』巻第六十二、菩薩見實会　唐　菩提流志訳

我於世間最尊最勝。當得度脱老病死邊。

（異訳『父子合集経』巻第三淨飯王致禮如来品　宋、日稱等訳には「我於世間最尊最勝更無過上。越老病死　盡苦邊際」とある）

・『大寶積経』巻第四十三、菩薩蔵会、尸羅波羅蜜品　唐　玄奘訳

我於世間最為尊大。我於世間最為殊勝。我今當證生老死邊。我當度脱一切衆生為諸衆生生老病死憂悲苦悩。我當為諸衆生宣説廣大微妙最勝無上正法。

（ここは尸羅波羅蜜を行ずる菩薩摩訶薩が、その善根力の成就によって得る四種法の第四に出る文である）

仏陀観の変遷を経ながらも、漢語訳仏典が仏出世を語る場合に用いる「天上天下唯我独尊」という定型句の後には、全てではないが、ここに挙げたように尊たるゆえんを語る文言が続いている。そこには自らが苦の滅を体得するとともに、抜苦為業の悲を本性とする者の発露として、全ての者にその苦からの出離を体現させるところに出世の意義と、生を受けた者の尊厳を見ているのである。

ところで誕生偈中とは別に「独尊」の語が使用される事例がある。例えば『増壹阿含経』巻第二十四には、舎利弗の世尊に対する言葉に「世尊は今日、度せざる者を度し、脱せざる者を脱し、般涅槃せざる者を般涅槃せしめ、救いなき者の為に救護を作し、盲者には眼目と作り、病者の為には大醫王と作り、三界獨尊にして、能く及ぶ者なく最尊最上にして、未だ道意を起さざる者をして道意を發さしめ、衆人の未だ寤めざる者をして寤めしめ、未だ法を聞かざる者をして之を聞かしめ、迷える者

の為に径路を作り、恒に正法を以てしたまう」（同内容のものが竺法護訳『受新歳経』にもある）とあり、『方廣大荘厳経』巻第八には「三千大千世界の中に於いて唯佛のみ獨尊たり。大醫王と為り、法藥を調和して、苦の衆生を救う」とある。つまり仏世尊が三界あるいは三千大千世界において独尊である所以が、医王となって苦者を救護することにあると説かれている。[20]

このように仏世尊を医王（vaidya-rāja）や良医に譬えたり、仏菩薩に対し医王や良医の想（vaidya-saṃjñā）を促したり、善知識を煩悩の病（kleśa-vyādhi）を治す良医に譬える説相は仏典の随所にみられる。ここでは三宝に即したものをあげておきたい。『阿毘達磨大毘婆沙論』巻第三十四（雑蘊）では、仏法僧の三宝の列挙順序について次のような議論があったことを伝えている。「問う。佛は法に依り生ずれば、法は佛より勝らんに、何が故に先に歸依佛を説くや。答う。佛を教主と為す。若し佛説かずんば、法は顯現せざるが故に、先に佛に歸するなり。復次に、病者有り。先に良醫を訪い、次に妙藥を求め、後に看者を覓めるが如し。佛は良醫の如く、法は良藥の如く、僧は善巧なる看服藥人の如し。故に三歸依は是の如く次第するなり」。このように三宝を良医・治病薬・看病者という譬喩で説く説相は『大智度論』巻第二十二、玄奘訳『倶舎論』巻第二十五、賢聖品や『雑阿毘心論』巻第十、擇品（但し四不壊淨を説く文脈に出るので、良医－佛、治病－法、看病－僧、薬－聖戒という）にも見られる。[21] 右の婆沙論の議論について付言すれば、苦の因（病因）は病者によって異なる故に、応病与薬の良医を先に置く、いわゆる対機という謂われも含意されているのであろう。この三宝という観念はジャイナ教、老子、孟子、道家などにもみられるが、仏教が苦を癒す徳を具えたものを宝とみなすところに、仏教の価値意識を見ることができる。

良医に比せられる善知識については『相応部経典』コーサラ相応に、世尊によって次のように説かれている。「アーナンダよ、実に我れを（mamaṃ）善き友とすることによって、出生という性質をもった者である衆生は生から解脱し、老いる性質をもった者である衆生は老から解脱し、病む性質をもった者である衆生は病から解脱し、死する性質をもった者である衆生は死から解脱し、憂い・悲しみ・苦しみ・悩み・悶える性質をもった者である衆生は憂悲苦悩悶から解脱する。アーナンダよ、それゆえにこの理趣（pariyāya）によって、善き友（kalyāna-mitta）・善き同朋（kalyāna-sahāya）・善き仲間（kalyāna-sampavaṅka）をもつことは、梵行の全てであると知るべきである」。[22]

この善知識に関する教説はその後のインド仏教、中国仏教の中で受け継がれて行くが、ここでは善知識性の規定に関する論説をあげておきたい。

『阿毘達磨集異門足論』巻第十五は六法の部に、対になる六順退法・六順不退法をあげている。いま善友性の規定が見られる六順不退法をあげてみると次のようになっている。

「一には佛に於いて恭敬有りて住す。二には法に於いて恭敬有りて住す。三には僧に於いて恭敬有りて住す。四には學に於いて恭敬有りて住す。五には善言を具す。六には善友に遇うなり」。このうち善言については『集異門足論』の二法の部に対としてあげられる善言・善友において説

かれているから省略され、善友については次のように説かれている。

「善友に遇うとは、云何が善友性なる。答う。善友とは謂く、佛及び佛弟子、廣く説いて乃至、癡を遠離し、癡を調伏するの行を行ずるなり。これを善友性と名づく。若し是の如きの善友に於ける諸の習近、等習近、親近、等親近、恭敬、承事、是れを善友に遇うと名づく」。この中の癡は『集異門足論』の三法の部にあげられる貪瞋癡の説明によれば、苦集滅道についての無知のことであるから、善友とは仏や仏弟子たちが詳説する四聖諦に則った行を行ずる者のことである。この六順不退法と全同のものは『長阿含経』巻第八「衆集経」や『大集法門経』巻下には見られないが、『長部経典』第三十三経「サンギーティ・スッタンタ」にはほゞ対応するものが「六の恭敬（cha gārava）」として説かれている。その内容は、師（satthar）・法・僧・学・不放逸・道交（paṭisanthāra）に恭敬があり（sagāvara）、従順があり（sappatissa）住すること、となっているから、三宝をめぐる恭敬心を以って住する（viharati）ことが不退を現成させて行く要因と見ているのである。[23]

次に善知識性について具体的に言及したものをあげてみることにする。まず『四分律』巻第四十一、衣犍度では仏陀が親友がもたらす七法を次のように説いている。「與え難きを能く與え、作し難きを能く作し、忍び難きを能く忍ぶ、是れ親友なり。密事を相い語り、互いに相い覆蔵し、苦に遭うも捨てず、貧賤にして輕んぜず、此くの如き七法、人能く行ずれば、名づけて親友と爲す」。この後には看病人五法・病人五法が説かれている。[24] 大乗の論書では『瑜伽師地論』巻第二十五、声聞地が善友性の八支として、安住禁戒・具足多聞・能有所證・性多哀愍・心厭倦・善能堪忍・無有怖畏・語具円満をあげ、『佛性論』巻第二には次のような善友七分が説かれている。①能く施す、②重んずる、③可信する、④能く説く、⑤能く忍受すると、⑥深きを説く、⑦弟子を善處に安く。そしてこの七法が憐愍（①・②・③）と聡明（④・⑥）、堪忍（⑤）の三徳におさまり、最後の⑦は三徳に通ずること、「唯、佛世尊のみが此の三徳を備うるが故に、衆生の真の善知識となるに堪ゆるなり」と説かれている。[25] 中国仏教の事例をあげると、『法苑珠林』巻第五十一、善友篇では善知識が具足する十法として、無寡聞失・無退行失・無散乱失・無軽慢失・無顛倒失・無貪求失・無瞋恚失・無邪行失・無著我失・無小行失をあげている。[26] これらには仏法を介して苦者と向き合う対機の基本と具体相が示され、その善知識性が語られている。

おわりに

初めに取り上げた『天使経』は、苦者の姿を自省自改、三業防護、不放逸を促す天使と見なす特異な経典であり、出家在家への教授に生かされていたことは律典や仏教史書の伝える所である。そこには憍り（mada）の遠離を伴った四門出遊の伝承に見られるような、苦者との遭遇を出離苦界の学びの機会と捉え、智・悲の道へと教導する意趣を見ることができる。特異な経典と言えば『華厳経』淨行品もそれに当たる。この経典は文殊菩薩が一四〇に及ぶ願偈の形で、出家在家者に衣食住の日常生活に即した身口意三業にわたる殊勝の業、清浄の業、無染の業、先導の業を説く内容になっている。凝然の『華厳経品釋』は淨行品という名称を「萬行、染を離れるを淨といい、千修、路を奔るを行という」

と前置きした上で、この品の骨格を「即事而眞の嵐、妄想の塵を払う。託事而顕法の光、無明の闇を照らす」と述べている。[27] 日常生活の場で遭遇する事象が仏法を開顕し、妄想を転換して行く機会となりうるという視点は『天使経』にも通ずるものである。

次に五蘊とともに人を表す名色が、生死輪図の中で苦界を渡る舟という乗り物で視覚的に表現される説相を取り上げた。世親の『中辺分別論』真実品（三・二二）は、[28] 声聞乗、独覚乗、大乗の三種の乗（yāna）を、それぞれ他に依る、他に依らない、無分別に依る生死の過失（doṣa）からの出離（niryāna）を目指すものと規定している。小乗も大乗も出離苦界という所求を成就するための乗り物なのである。そのような厭穢・欣浄という指向性を持った乗り物を、得難き人身に即して舟に譬えるのは、身器を法器へと生かす転換の促しであり、遭い難き仏出世に即して仏法や誓願を船に譬えるのは、仏道に通底する苦者と向き合う悲者性の発露である。[29]

最後に仏教の価値意識の表明である三宝が、医療の業との類比で説かれる四諦説に呼応して、苦を癒す良医・良薬・看護人という譬喩で説かれることを取り上げた。仏（良医）や僧（看護人）は善知識（善友）とされ、それに親近恭敬することが苦からの出離を所求とする仏道の全因縁と見なされていた。釈尊成道後の瞑想を伝える『相応部経典』有偈品梵天相応には、「まことに、恭敬することなく従順することなく住まうことは苦しみである（dukkhaṃ kho agāravo viharati appṭisso）」とあり、対応する『雑阿含経』巻第四十四所収の「尊重経」には、「恭敬せざる者は則ち大苦を為す」とある。この成道直後の釈尊の吐露に、親近善知識が仏道の全因縁と言われる所以が示されている。経の末尾の偈によれば、恭敬し従順するその所憑は過現未の諸仏がそこに住する正法である。[30] 恭敬あるいは尊重・敬重・愛重などと訳される‘gārava’‘gaurava’は、もともと重さ、重要性、価値などを意味する語で、その後の仏教では善の心所である慚（hrī）を自性とし、愛（preman. 染汚の愛は渇愛 tṛṣṇā であるのに対し、不染汚の愛は信 śradhā をいう）と一対になった愛敬として、出離苦界の道の骨格を成して行くのである。[31]

註

（1）『雑阿含経』巻第十五（大正二・一〇五上）。『醫喩経』（大正四・八〇二上）。『成實論』巻第十五、見一諦品（大正三二・三六二下）。『雑阿毘心論』巻第十、擇品（大正二八・九五三中）。『阿毘曇心論』巻第五、修多羅品（大正二八・八六一上）。『倶舎論』巻第二十二、賢聖品（大正二九・一一三下）。U.Wogihara(ed) Sak.II. p.514。櫻部建・小谷信千代訳『倶舎論の原典解明賢聖品』十頁。『順正理論』巻第五十七、辨聖賢品（大正二九・六六一下）。『顕宗論』巻第二十九、辨聖賢品（大正二九・九一四上）。ドミエヴィルはケルンが仏教の四諦説や、6世紀頃の著作と思われるヨーガ・スートラの註釈書（2・15）にみられる医療論的記述がインド医学からの借用であると見るのは早計であるというフィリオザの見解を紹介している（HOBOGIRIN（法寶義林）Ⅲ・BYO. p.229~230）。ジスク『古代インドの苦行と癒し』にも関連する指摘がある（梶田昭訳第一部第三章）。村上真完「無欲と無所有」（『東北大学文学部研究年報』第二十九号所収）二〇九頁以下参照。

（2）SN. V. 12. 4. 31。『雑阿含経』巻第十五（大正二・一〇八上－中）。『雑阿毘心論』巻第一（大正二八・八七〇下）。ヘルマン・ベックはシンサパー林

の教えを仏陀が象徴を用いた沈黙の原理の的確な説明であるという（渡辺照宏訳『仏教』上、岩波文庫、一四八頁）。

（3）『大智度論』巻第二（大正二五・七四下）。ラモットは仏訳研究の註で無記に言及している（第一巻・一五四頁の註一）。川崎信定『一切智思想の研究』第四章参照。

（4）『大智度論』巻第二七（大正二五・二五六下）。十八不共法は『阿毘達磨大毘婆沙論』巻第十七や『倶舎論』巻第二十七では十力・四無畏・大悲・三念住を言う。『倶舎論』Ⅶ、智品は仏の大悲は世俗智（saṃvṛti-jñāna）を性と為すという。Akbh.Vaidya(ed)p.414. 大乗の十八不共法は内容が異なり大悲という名の徳はないが、例えばその中の「無異想」を『大智度論』巻第二十六が、大悲の光明の譬えで一切時に一切衆生を無分別に照らすという解説などは平等の慈悲を表している。アシュヴァゴーシャ『サウンダラナンダ』17：63では抜苦与楽の慈悲を「彼の善逝に帰命あれ。わがために幸を望む（hitaiṣin）この自性悲者（karuṇā-ātmaka）によりて、多くの苦は除かれ更に安楽（sukha）は附与されたり」（松濤誠廉『馬鳴　端正なる難陀』一三四－一三五頁）と表現している。『法華経』薬草喩品は‘karuṇā-ātmaka’を‘mahā-vaidya’（偉大な医師）である如来の出現に関して使用している。SP. Wogihara&Tsuchida(ed)p.129. マートリチェータ『百五十讃』Ⅵ. 慈悲の讃嘆（karuṇā-stava）では、仏陀は煩悩に縛られている（bandha）人々を解脱させようと、長い間、慈悲に縛られていた(58)、それ故、仏陀の身体に住む慈悲は、自身には無慈悲であった（64）と讃嘆している（奈良康明訳。中村元編『原始仏典』三二九－三三〇頁）。S. Bailey(ed)p.77-82.『大乗荘厳経論』Ⅳ発心章第２６偈には、悲を本性とする（kṛpā - ātmaka）菩薩には苦の恐怖（trāsa）はなく、阿鼻地獄さえ楽しみ（ramya）となるとある。MSA. S.Lévi(ed)p.18.

（5）MN. Ⅲ. p.178f.『中阿含経』巻第十二（大正一・五〇三上－五〇六上）。『増壹阿含経』巻第二十四（大正二・六七四中－六七六中）。『鐵城泥犁経』（大正一・八二六－八二八中）。『閻羅王五天使者経』（大正一・八二八中－八二九中）。『立世阿毘曇論』巻第八（大正三二・二一三中－二一五上）。AN. I. p.138 f.『長阿含経』巻第十九（大正一・一二六中－一二七中）。『起世経』巻第四（大正一・三三〇－三三一下）。『起世因本経』巻第四（大正一・三八五下－三八六下）。C本を中心に地獄に関する所説に焦点を当てた研究に牧達玄「『増一阿含経善聚品32-4・天使経』」（『印仏研』34-1、38-1）がある。

（6）Dīpavaṃsa.12:30.13:7.Mahāvaṃsa.12:29.14:63.Samanta - pāsādikā.p.66&80.『善見律毘婆沙』巻第二（大正二四・六八五中）

（7）SN. Kosala-saṃyutta.3.22.ayyakā I. p. 97にも同じ表現がある。漢語訳仏典の死苦の記述には九相の観想と共通するものがある。山本聡美・西山美香編『九相図資料集成』資料篇一八〇－一八四頁。

（8）MN. No.61 Ambalaṭṭhikā-Rahulovāda-suttanta. I. p.415. 修養の場における身口意三業の三分法については姉崎正治「佛教に於ける身口意三業観」（『已弁集（佛教聖典史論）』所収）を参照。苦の感受を修道の縁と受け止めることに関して、袾宏の『竹窓随筆』では病が人命無常を悔悟するとして「病者衆生之良薬」と見なし、永観は「病是眞善知識也」（『拾遺往生傳』巻下、『大日本佛教全書』新編第六八巻一二三頁以下。『続浄全』十七、八六頁上）と見る。法然は悪縁多き愚癡の身が心を護り信心を催す方法として、「人の苦にあふを見て三途の苦をおもひやれ。あるいは人のしぬるを見て無常のことわりをさとれ」と語っている（「十二箇條の問答」、『和語燈録』所収）。智演『夢中松風論』第十はこれを念死念仏の法語と受け止めている（拙稿「念死念仏」、『浄土宗学研究』第二七号）。

（9）『釋氏要覧』巻下（大正五四・三〇三下）。

（10）『根本説一切有部毘奈耶雑事』巻第十七（大正二四・二八三上）。『根本説一切有部毘奈耶頌』巻下には「温室幷浴室　畫作五天使　生老病死繫　其事准經爲」（大正二四・六五六中）とある。

(11)『十誦律』巻第三十七（大正二三・二七〇中）、巻第五十七（四二二上）。『薩婆多部毘尼摩得勒伽』巻第六（大正二三・六〇三下）。『増壹阿含経』巻第二十八（大正二・七〇三上）。『温室洗浴衆僧経』では洗浴除七病・得七福が説かれる（大正一六・八〇二下）。『四分律』巻第五十（大正二二・九四二上）、『摩訶僧祇律』巻第三十五（大正二二・五〇八下）、『毘尼母経』巻第六（大正二四・八三五上）。『チャラカ・サンヒター』第一巻シュローカスターナ、第14章の発汗法・46には温室の構造が詳しく述べられている。医師は患者を「幸福（kalyāṇa）と健康（arogya）のために入りたまえ」と言って温室に案内するという。Caraka-Saṃhitā ; Sharma (ed) vol.1.p.99. 矢野道雄『インド医学概論』一〇二頁参照。

(12)『根本説一切有部毘奈耶雑事』巻第三（大正二四・二一九上）。Udāna.3.9.p.11.MN. No.26. Ariyapariyesana-sutta. p.161.その他。長尾雅人「仏陀の沈黙とその中観的意義」（『中観と唯識』所収）を参照。

(13)『大般涅槃経』巻第二十九（大正一二・五三六上）、巻第二十七（同七八一上）。『大智度論』巻第十二（大正二五・一五〇上）。AKbh. Ⅲ. p.142.『瑜伽師地論』巻第六十六（大正三〇・六六六上）。Visuddhi-magga.7. p.528. 本庄良文『梵文和譯　決定義經・註』七〇頁参照。N. H. Samtani(ed)p.120. 仏教と仏教以前における名色については中村元『原始仏教の思想』下、一二七頁以下参照。

(14)『根本説一切有部毘奈耶』巻第三十四（大正二三・八一一上）。Divyavadāna.21 にも五趣生死輪への言及がある。平岡聡『ブッダが謎解く三世の物語』上、五三九頁。チベット仏教の生死輪図については、L.A. Govinda.Foundations of Tibetan Mysticism.p.243. 山田耕二訳『チベット密教の真理』三七〇頁を参照。潮音（一七八三－一八三六）の『五趣生死輪縁由』（天保三年刊）では、名色を「色受想行の舩に識がのりて此の世にこぎ来るゆえなるべし」と解釈している。林雅彦「アジアに流伝する〈生死輪〉と絵解き」（林雅彦編『生と死の図像学』所収）参照。

(15) Śikṣāsamccaya.XIII. Vaidya (ed) p.125-126.『大乗集菩薩学論』巻第十六（大正三二・一一一上）。『大集経』巻第二十五（大正一三・一七六下）、『大寶積経』巻第一百一十七（大正一一・六六一中）。高崎直道『如来蔵思想の形成』六九一頁以下参照。『大寶積経』巻第九十六（大正一一・五四〇下）。『無畏授所問大乗経』巻中（大正一二・六八上）。

(16) BCA. Vaidya (ed)p.66.Ⅷ. ibid. p.119. 金倉圓照訳『悟りへの道』六二頁、一〇八頁。『菩提行経』巻第二（大正三二・五五〇下－五五一上）。生死と大海の相似する五相として『瑜伽師地論』巻第七十（大正三〇・六八八上）は無辺・深甚・難度・不可飲・大宝所依をあげる。

(17)『増壹阿含経』巻第四十（大正二・七六七上）には「如来出現世間甚難爲難値。人身難得」とある。『大乗集菩薩学論』巻第一（大正三二・七五中）は『華厳経』入法界品の「得人身難。離諸難難。得無難難。得浄法難。値佛世難。具諸根難。聞佛法難。逢眞善知識難。受如理正教難。得正命難」（大正九・七〇〇下、同一〇・三四六中）を引用している。GV. Vaidya(ed) p.90. Śikṣā.ibid.p. 4.

(18)『長阿含経』巻第二（大正一・一二下）。『華厳経』巻第五十八（大正九・七六九上）。KP. Holstein(ed) § 152. GV. Vaidya(ed)p.365. 仏典に出る船の譬喩については『義楚六帖』巻二十三に舩筏の項目がある（山路芳範編集本五一〇頁）。同書巻之四の損悩有情部には生・老・病・死・苦難などの項目がある。『諸徳福田経』で七福田の一つにあげられる「作牢堅船。済度人民」の図は敦煌莫高窟の隋・第三〇二窟に、「療救衆病」の図は北周・第296窟に見られる。法然は『選択集』第十六章で「希れに津を問う者には示すに西方の通津を以てし、適たま行を尋ぬる者には誨えるに念佛の別行を以てす」と西方浄土への港を語り、「往生大要抄」では易行道を「ただ彌陀の願のふねにのりてのみ生死のうみをわたりて極楽のきしにはつくべきなり。いまこのふねといはすなわち彌陀の本願にたとふる也」と語っている。初期・大乗経典にみるブッダの度という救済性については、香川孝雄

『浄土教の成立史的研究』第五章第一節、並川孝儀『ゴータマ・ブッダ考』第一章第四節を参照。

(19)『修行本起経』巻上（大正三・四六三上）。『長阿含経』巻第一（大正一・四中）。『四分現寶蔵経』巻下（大正一四・四六一下）。『乳光佛経』（大正一七・七五四下）。『太子瑞應本起経』巻上（大正三・四七三中）。『私呵昧経』（大正一四・八一〇中）。『過去現在因果経』巻第一（大正三・六二五上）。『入大乗論』巻下（大正三二・四七中）。『方廣大荘厳経』巻第三（大正三・五五三上）、巻第十二（同・六一三下）。『大寶積経』巻第六十二（大正一一・三五七下）。同巻第四十三（同・二五一下）。

(20)『増壹阿含経』巻第二十四（大正二・六七七上）。『受新歳経』（大正一・八五八中）。『方廣大荘厳経』巻第八（大正三・五八五上）。

(21)『阿毘達磨大毘婆沙論』巻第三十四（大正二七・一七八中）。『大智度論』巻第二十二（大正二五・二二四上）、『倶舎論』巻第二十五（大正二九・一三三中）。『雑阿毘曇心論』巻第十（大正二八・九五三中）。

(22) SN. I. p. 87-88.『雑阿含経』巻第四十六（大正二・三三九上-中）。法然は「正如房へつかはす御文」の中で、「一向に凡夫の善知識をおほしめしすてて、佛を善知識にたのみまいらせ給ふべく候」（『和語燈録』所収）と述べている。智顗『摩訶止観』巻第四下（大正四六・四三上）は、二十五方便中の五縁の一つとして得善知識を取り上げ、「知識に三種有り。一には外護、二には同行、三には教授なり」と言う。

(23)『阿毘達磨集異門足論』巻第十五（大正二六・四九九下）。DN. No.33. Saṅgīti-suttanta. Ⅲ. p.244.

(24)『四分律』巻第四十一（大正二二・八六一上）。律典の看病人法については拙稿「仏教看護の基本とその原型」（藤本浄彦・藤堂俊英編『仏教と看護』所収）を参照。

(25)『瑜伽師地論』巻第二十五（大正三〇・四一七上-中）。大正大学総合研究所研究叢書第4巻『瑜伽論　声聞地』二一二-二一三頁。『佛性論』巻第二（大正三一・八〇〇中）。

(26)『法苑珠林』巻第四十一（大正五三・六六八中）。

(27)『華厳經品釋』（『日本大蔵経』第一巻、七下）。平川彰「初期大乗仏教徒の宗教生活」（中村元編集『華厳思想』所収）では本経を「在家出家の菩薩の日常生活を具体的に明らかにした他に例を見ない特異な経典」と指摘している。全一四〇偈の中には今日でも使われる三帰や洗浴の偈がある。近代における本経の講説書として黒田眞洞序、釋雲照校閲、釋諦善講述『華厳経浄行品講習便覧』（浄土教報社、明治三十三年刊）などがある。

(28) Madhyānta-vibhāga-bhāṣya.Nagao(ed)p.47-48. 山口益編『漢蔵対照弁中辺論』六六-六七頁。

(29)『十住毘婆沙論』巻第五、易行品（大正二六・四一中）。曇鸞『無量寿経優婆提舎願生偈』巻上（大正四〇・八二上）。なお『阿毘達磨大毘婆沙論』巻第八十一、結蘊（大正二七・四二〇上-中）では、契経にいう「四静慮は皆これ樂住なり」について論ずる際に、陸路（艱難）と乗船の譬えを使用している。

(30) SN. I. p.139.『雑阿含経』巻第四十四（大正二・三二一下）。

(31)『阿毘達磨大毘婆沙論』巻第二十九（大正二七・一五〇下-一五一上）。AKbh.Pradhan(ed)p.60.『倶舎論』巻第四（大正二九・二一上）。『倶舎釋論』巻第三（同・一八〇上-中）。

孔子とその母の死について
——儒教の葬と霊魂観——

鵜飼光昌

はじめに

孔子は紀元前六世紀から前五世紀の人で、山東省、当時の名前では、魯の国の生まれである（前五五一年）。

孔子の青年時代は苦労の多いものであった。

孔子は後に魯の国に仕えるが、内乱のために魯の国を追われ、自分を用いてくれる君主を求めて、諸国放浪の旅に出る。一四年の間、衛・曹・宋・鄭・陳・蔡・葉・楚の国々を回り、何回も命を落とすような危険にみまわれ、最後に衛の国から魯に帰って、そののち国を出ることなく、儒教の典籍の整理と弟子の教育に専念し、前四七九年に七三歳で亡くなっている。

孔子の言行録、『論語』が残されており、その伝記については司馬遷の『史記』孔子世家がある。主として『論語』と『史記』孔子世家により、孔子とその母の死について述べる。そこからさらに種々の儒教の典籍によりつつ、儒教の葬と服喪についてふれることとする。

論を進めるに当たっては、先学の多くの著作を参考にし、また特に加地伸行氏の孔子と論語、儒教にかんする一連の著作に多く教えられるところがあった。

『論語』をはじめとする儒教の典籍については、阮元校勘の十三経注疏本[1]を用い、『史記』については中華書局評点本[2]を用いる。

一

司馬遷『史記』孔子世家によれば、孔子の出生とその一生の概略について、つぎのように述べられている。

孔子生魯昌平郷陬邑、其先宋人也、曰孔防叔、防叔生伯夏、伯夏生叔梁紇、紇與顔氏女野合而生孔子、禱於尼丘得孔子、魯襄公二十二年而孔子生、生而首上圩頂、故因名曰丘云、字仲尼、姓孔氏。

孔子は、魯の昌平郷、陬邑（すうゆう）に生まる。其の先は、宋人なり。孔防叔と曰う。防叔、伯夏を生み、伯夏、叔梁紇（しゅくりょうこつ）を生む。紇は、顔氏の女（むすめ）と野合して孔子を生む。尼丘に祈りて孔子を得たり。魯の襄公二十二年にして孔子、生まる。生まれながらにして、首上、圩頂（うちょう）なり。故に因りて名づけて丘と曰う。字は仲尼、姓は孔氏なり。

孔子は、魯の昌平郷の陬邑（すうゆう）に生まれた、孔子の先祖は、宋の人である。（先祖は）孔防叔といった。孔防叔の子は伯夏であり、伯夏の子は叔梁紇（しゅくりょうこつ）である。（「叔梁」は孔紇の字であるという。[3]）孔紇は、顔氏の娘

と野合し、孔子が生まれた。魯にある尼丘に祈って、孔子が生まれた。それは魯の襄公二二年であった。孔子は生まれつきその頭がくぼんでいた。それで丘と名づけられた。字は仲尼であり、姓は孔氏である。

司馬遷が孔子の出生を「野合」と記したことから、のちの儒家にとっては、聖人の出生が野合によるものだということになって、きわめて具合のわるいことになった。

白川　静氏は、『史記』に「尼丘に祈りて孔子を得たり」（禱於尼丘得孔子）とあり、さらにのちの文章に「徂豆」（「徂」も「豆」も祭祀のとき、犠牲や供物を載せる祭具）のことばが出てくることから、孔子の母は尼山で神に祈る巫女であり、『史記』には父の名が記されるものの、それは事実ではなくて、父は母のもとにしのび通う名も知られぬひとであったろう、という。(4)

この「野合」について、『史記』の注釈である唐の司馬貞の『史記索隠』には、つぎのようにいう。

『家語』云、「梁紇娶魯之施氏、生九女、其妾生孟皮、孟皮病足、乃求婚於顔氏、徴在従父命爲婚」、其文甚明、今此云「野合」者、蓋謂梁紇老而徴在少、非當壯室初笄之禮、故云野合、謂不合禮儀。

『家語』に云う、「梁紇、魯の施氏を娶りて、九女を生む。其の妾、孟皮を生む。孟皮、足を病む。乃ち婚を顔氏に求む。徴在、父の命に従って婚を為せり」と。其の文、甚だ明らかなり。今、此に「野合」と云うは、蓋し梁紇老いて、徴在少く、壮室初笄の礼に当たるに非ざるを謂う。故に「野合」と云う。礼儀に合わざるを謂う。

『孔子家語』には、「叔梁紇は魯の施氏の娘を娶り、九女が生まれた。側室が長男、孟皮を生んだ。しかし孟皮には足に障碍があった。そこで顔氏の徴在を求めた。徴在は、父の命にしたがって孔子に嫁いだのである」という。その文ははなはだ明らかであって、『史記』に「野合」といっているのは、叔梁紇が年老いており、顔徴在は若く、男子は三十歳で妻を娶り、女性は十五歳で嫁に行くという礼（壮室初笄の礼）に当たらないことをいうものであると思われる。それで「野合」といったのであって、礼に合致しないことをいうにすぎない。

同じく『史記』の注釈を書いた唐の張守節は、孔子の父・叔梁紇の年齢を六四歳とする。張守節の『史記正義』を引く。

男八月生歯、八歳毀歯、二八十六陽道通、八八六十四陽道絶、女七月生歯、七歳毀歯、二七十四陰道通、七七四十九陰道絶、婚姻過此者、皆爲野合……據此、婚過六十四矣。

男は八月にして歯を生じ、八歳にして歯を毀つ。二八、十六にして陽道通じ、八八、六十四にして陽道絶つ。女は七月にして歯を生じ、七歳にして歯を毀つ。二七、十四にして陰道通じ、七七、四十九にして陰道絶つ。婚姻、此れに過ぐるは、皆な「野合」と為す。（中略）此れに拠れば、婚は六十四を過ぎたり。

これによれば叔梁紇は顔徴在と結婚したとき、六四歳を過ぎていたことになる。

『史記』孔子世家をつづけて引く。

丘生而叔梁紇死。

丘、生まれて叔梁紇、死す。

孔子が生まれて（まもなく）父の叔梁紇が亡くなった。

司馬貞の『史記索隠』には、「『家語』云う、生まれて三歳にして、梁紇死す」（『家語』云生三歳而梁紇死）とある。孔子が生まれて三歳になったとき、父の叔梁紇が亡くなった。『史記』をつづける。

葬於防山、防山在魯東、由是孔子疑其父墓處、母諱之也。

孔子爲兒嬉戲、常陳俎豆、設禮容、孔子母死、乃殯五父之衢、蓋其愼也、鄹人輓父之母誨孔子父墓、然後往合葬於防焉。

防山に葬る。防山は、魯の東にあり。是に由りて孔子、其の父の墓処に疑う。母、之を諱めばなり。

孔子、児為りしとき嬉戲して常に俎豆を陳べ、礼容を設く。孔子の母、死す。乃ち五父の衢に殯す。蓋し其れ慎めばなり。鄹人、輓父の母、孔子に父の墓を誨う。然る後に、往きて防に合葬す。

孔紇は、魯の東の防山に葬られた。そのことにより、孔子は父の墓がどこにあるのか、迷うことになった。なぜなら母が、孔子に父の墓の場所を教えなかったからである。

孔子は子どものころ、いつも俎豆をならべて遊び、礼式をまねた。孔子の母が亡くなった。そこで五父の衢に殯をした。謹んだからであろう。鄹（陬邑）の人で、孔紇の葬儀のとき柩を引いた人の母が、孔子に、孔子の父の墓の場所を教えた。そこで孔子は防山に行って父と母とを合葬することができた。

『史記』孔子世家は、このように記すけれども、よく分からない点がある。

まず孔子はなぜ父の墓を知らなかったのか。それが第一の疑問である。もし孔子が知らなかったのなら、母・顔徵在はなぜ孔子に父の墓の場所を教えなかったのか。それが第二の疑問である。通常であれば息子は父の墓の場所は当然知っていなければならない。

そのことに関して、『礼記』檀弓上はつぎのように記す。

孔子少孤、不知其墓、殯於五父之衢、人之見之者、皆以爲葬也、其愼也蓋殯也、問於鄹曼父之母、然後得合葬於防。

孔子、少くして孤なり。其の墓を知らず。五父の衢に殯す。人の之を見る者、皆な以て葬ると為せり。其の慎や、蓋し殯なり。鄹の曼父の母に問いて、然る後に防に合葬するを得たり。

この『礼記』檀弓上の「孔子、少くして孤なり。其の墓を知らず」（孔子少孤、不知其墓）にたいしての後漢の鄭玄の注は以下のようである。

孔子之父、鄹叔梁紇、與顔氏之女徵在野合生孔子、徵在恥焉不告。

孔子の父、鄹の叔梁紇は、顔氏の女・徵在と野合して孔子を生めり。徵在、恥じて告げず。

孔子の父、鄹の叔梁紇、すなわち孔紇は、顔氏の娘（顔徵在）と「野合」して孔子が生まれたため、顔徵在はそのことを恥じて孔子に父の墓を教えなかった、とする。とすればこの場合の「野合」は正式な結婚ではなかったことを示すことになる。その事情はわからない。

しかし『礼記』曲礼上にはつぎのような記述がある。

男女非有行媒、不相知名、非受幣、不交不親、故日月以告君、齊戒以告鬼神、為酒食、以召鄉黨僚友。

男女、行媒有るに非ざれば、名を相知らず。幣を受くるに非ざれば、交わらず、親しまず。故に日月以て君に告げ、斉戒して以て鬼神に告ぐ。酒食を為り、以て郷党僚友を召す。

結婚する男女は、媒酌人が両家を往来して婚姻の言を伝えてはじめて相手の名を知り、結納が交わされなければ両家は交際したり親しんだりしない。かくて婚礼の時になれば、その日時を君主に告げ、斎戒して先祖の諸霊に告げ、酒食を作り、郷党同僚友人を招く。

『礼記』曲礼上に記されるこのような婚姻を、孔子の父と母とが交わせなかったことはまちがいないであろう。

先に引いた『礼記』檀弓上「五父の衢に殯す」（殯五父之衢）について、鄭玄はこう注する。

欲有所就而問之、孔子亦爲隠焉殯於家、則知之者無由怪已、欲發問端、五父衢名、蓋郰曼父之鄰。

就きて之を問う所有らんと欲するなり。孔子も亦た為に隠して家に殯すれば、則ち之を知る者、怪しむに由無きのみ。問端を発さんと欲す。五父は衢の名、蓋し郰の曼父の鄰なり。

五父の衢に殯したのは、孔子が父の墓のありかを知ろうとしたためである。家の中で、他の人に見えないようにして殯をすれば、だれも孔子に父の墓のありかを教えてくれない。（柩を外に出してなぜそのようなことをするのかと）ひとに尋ねてほしかったのである。五父というのは衢の名であって、父の柩を引いてくれた曼父の住んでいる郰の隣町である。

つづいて『礼記』檀弓上「人の之を見る者、皆な以て葬ると為せり」（人之見之者、皆以爲葬也）にたいする鄭玄の注。

見柩行於路。

柩、路に行くを見る。

これによれば、孔子は柩を外に出して引いたことになる。

『礼記』檀弓上「其の慎や、蓋し殯なり」（其慎也蓋殯也）にたいする鄭玄の注。

「愼」當爲「引」、禮家讀然、聲之誤也、殯引飾棺以輤、葬引飾棺以柳翣、孔子是時以殯引、不以葬引、時人見者、謂不知禮。

「慎」は当に「引」と為すべし。礼家、読みて然り。声の誤りなり。殯の引は、棺を飾るに輤を以てし、葬の引は棺を飾るに柳翣を以てす。孔子、是の時、殯の引を以てして、葬の引を以てせず。時の人、見る者、礼を知らずと謂えり。

「慎」は「引」に作るのが正しい。礼家はそのように読んでいる。声の誤りである。殯の引[5]には、棺を飾るのに「輤」（柩の上にかける飾りの覆い）を用いる。葬儀の時の引には、棺を飾るのに「柳翣」[6]（「柳」は出棺のときの柩車につけるさまざまな飾り。「翣」は柩の両側の従者が持つ扇の形をした飾り）を用いる。孔子が柩を外に出した時、殯の引（のときに用いる輤）が使ってあり、葬儀の引（のときに用いる柳翣）が使われていなかったので、時のひとは孔子が礼を知らないと思った。

同じく檀弓上「郰の曼父の母」（郰曼父之母）にたいする鄭玄の注は、

曼父之母、與徵在爲鄰相善。

曼父の母、徴在と鄰為りて相善し。

である。郰の曼父の母すなわち、輓父の母は、その息子が孔子の父の孔紇の葬儀の時、柩を引いたので、孔子の父の墓のありかを知っていた。そして顔徴在と郰の曼父の母とは隣同士仲が良かった。そこで顔徴在の葬儀の時に、息子の孔子に、父孔紇の墓のありかを教えて合葬させたの

だ、とする。

右の鄭玄の注釈をまとめるとつぎのようになる。

孔子が幼児の時に、父の孔紇（すなわち叔梁紇）が亡くなり、その墓が分からなかった。

のちに母が亡くなった時、五父の衢で母の殯を行なった。殯の時の飾りは、輴である。その飾りのままで孔子は母の柩を人の目にふれる外に出した。すると時の人は、柩が外に出ているので、殯がすんだ後の葬送だと思い、葬送の時の飾りは柳翣でなければならないのに、殯の時の飾りの輴のままにしてある。孔子は礼を知らない、と思った。しかし、母が亡くなったのに、父の墓所が分からない孔子にしてみれば、なぜ殯の引と葬の引とを間違うのか、礼に詳しい孔子ともあろうものがおかしいではないか、と人がいぶかって尋ねてくれれば、父の墓所が分かる手掛かりになる。それゆえ礼の専門家であるのにもかかわらず孔子はあえてそのようにしたのだ。

鄭玄はこのようにいう。

二

孔子の母、顔徴在を葬った後のことが『礼記』檀弓上に記されている。

孔子既得合葬於防、曰、「吾聞之、古也墓而不墳、今丘也東西南北之人也、不可以弗識也」、於是封之、崇四尺、孔子先反、門人後、雨甚、至、孔子問焉曰、「爾來何遲也」、曰、「防墓崩」、孔子不應、三、孔子泫然流涕曰、「我聞之、古不脩墓」。

孔子既に防に合葬するを得たり。曰く、「吾れ之を聞く。古は墓して墳せず、と。今、丘は東西南北の人なり。以て識さざる可からず」と。是に於いて之を封ず。崇さ四尺なり。孔子先ず反る。門人後る。雨甚だし。至る。孔子問いて曰く、「爾、来ること何ぞ遅きや」と。曰く、「防の墓、崩れたり」と。孔子応えず。三たびす。孔子泫然として涕を流して曰く、「吾れ之を聞く。古は墓を脩めず」と。

孔子が母を父の墓のとなりに埋葬したのちのこと、孔子はつぎのようにいった。古は墓を作ってもそこに盛り土をすることはなかった。（毎日墓詣りに行くから墓の所在を示す必要はなかったのである。）今私は、道の実現のために東西南北の諸国をめぐらなければならない。そのため帰ってきたときに、墓に迷わないように盛り土をしたのだ、と。その高さは四尺あった。（かなりの高さである。）孔子が先に墓所から帰った。雨が激しく降ってきた。門人たちは帰ってくるのが遅くなった。孔子は門人たちになぜ遅くなったのかと尋ねた。門人たちは、雨でお母様の墓の盛り土が流れてしまいましたので、と答えた。孔子はそれにたいして無言であった。弟子たちはその言葉を三回繰りかえした。すると孔子は、はらはらと涙を流し、古は墓を高くすることはなかったと聞いている、と答えた。

礼の権威である孔子にすれば、古の作法を違えてまで、母の墓に盛り土をしなければならない「東西南北の人」である自分を責めたのであろう。

少しもどるけれども、顔徴在が孔子に父の墓を教えなかったことにつ

いて、『史記』の注釈を書いた司馬貞は違った解釈をする。『史記索隠』には、このようにいう。

謂孔子少孤、不的知父墳處、非謂不知其塋地、徵在笄年適於梁紇、無幾而老死、是少寡、蓋以爲嫌、不從送葬、故不知墳處、遂不告耳、非諱之也。

孔子、少くして孤となりて、父の墳処を的知せざるを謂う。其の塋地を知らずと謂うに非ず。徵在、笄年にして梁紇に適ぎ、幾も無くして老いて死す。是れ少くして寡となるなり。蓋し以て嫌と為し、送葬に従わず。故に墳処を知らずして、遂に告げざるのみ。之を諱むに非ざるなり。

孔子は、幼いころ父を亡くし、父を葬ったところがはっきりと分からなかった。しかしそれは孔家の墓地全体を知らなかったというのではない。孔子の母、顔徵在は笄年すなわち十五歳で、孔子の父、叔梁紇に嫁いだが、まもなく叔梁紇は老いて亡くなった。顔徵在は若くして寡婦になった。思うに、顔徵在は自分と叔梁紇との年が離れているので人目をひくのを嫌い、送葬に従わなかった。それで夫を葬った場所が分からなくなったのである。そのため孔子に告げなかったにすぎない。

このように司馬貞の『史記索隠』によれば、孔子の母、顔徵在は、十五歳で、六十歳を超えていた叔梁紇（孔紇）に嫁ぎ、孔子を生んだ。しかし間もなく、夫・叔梁紇は亡くなった。年若い自分が、年老いた夫の葬儀に参加すると人の注目を集めるので、葬送のとき墓には行かなかった。それで孔子に父の墓の場所を教えることができなかったのであって、ほばかって「之を諱」んだからではない、とする。顔徵在にはなにも落ち度はないとする立場である。

司馬貞も張守節も唐のひとであって、孔子が儒教の開祖として有名になってからのひとである。したがって孔子をかばおうとして以上のような解釈をしているのであろう。

また『史記』孔子世家には、孔子の出生を記した部分の最後に、「尼丘に祈りて孔子を得たり」（禱於尼丘得孔子）の表現がある。このことに関して、後世の「緯書」は、父母が尼山に祈りをささげて、黒竜の精に感じて孔子が授かったのだとする。(7)

三

『史記』孔子世家をつづける。

孔子貧且賤。

孔子、貧しくして且つ賤し。

と述べる。孔子の少年時代、青年時代は、けっして豊かな家庭環境にあったのではない。

『論語』子罕につぎのように記されているのもそれを物語る。

大宰問於子貢曰、「夫子聖者與、何其多能也」、子貢曰、「固天縱之將聖又多能也」、子聞之曰、「大宰知我乎、吾少也賤、故多能鄙事、君子多乎哉、不多也」。

大宰、子貢に問いて曰く、「夫子は聖者か。何ぞ其れ多能なるや」と。子貢、曰く、「固より天、之に将聖にして、又た多能なるを縦す」と。子、之を聞きて曰く、「大宰は我を知るか。吾れ少くして賤し。故に鄙事に多能なり。君子は多ならんや。多からざるなり」

と。

大宰が、孔子の弟子である子貢にたずねた。「夫子（孔子）は、聖者であろうか。なんといろいろなことがおできになるのであろうか」。子貢はそれにたいして、「もとより天が孔子に、大聖であって多能であることを許されたのです」とこたえた。孔子はそれを聞いて「大宰はわたくしを良く知っているものであることよ。私は若いころ貧しかった。それでいろいろな事に多能であったのだ。君子は多能であってよいものであろうか。いやそうではないのだ」といった。

「鄙事に多能」であることを孔子は恥じているのである。『論語』子罕のつぎの条にはまた、

牢曰、「子云、「吾不試、故藝」」。

牢曰く、「子云う、「吾れ試いられず。故に藝あり」」と。

と述べる。孔子の弟子の牢のことばによると、孔子はだれにも用いられなかったのでいろいろな技芸が身に付いたのだ、とする。

ここには、君子はいろいろな卑近なことができるのではなく、学問に裏打ちされた仁に基づく政治にこそ、その最大の精力を注いでしかるべきだとの意識がある。

『史記』孔子世家にもどる。

及長、嘗爲季氏史、料量平、嘗爲司職吏而畜蕃息、由是爲司空、已而去魯、斥乎齊、逐乎宋衛、困於陳蔡之間、於是反魯。

孔子長九尺有六寸、人皆謂之「長人」而異之。魯復善待、由是反魯。

……孔子之去魯凡十四歳而反乎魯。

長ずるに及んで、嘗て季氏の史と為る。料量、平なり。嘗て司職の吏と為りて、畜、蕃息す。是に由りて、司空と為る。已にして魯を去り、斉に斥せられ、宋・衛に逐われ、陳・蔡の間に困しむ。是に於いて魯に反る。

孔子、長、九尺有六寸、人皆な之を「長人」と謂いて、之を異とす。魯復た善く待す。是に由りて、魯に反る。（中略）孔子、魯を去ること、凡そ十四歳にして魯に反る。

孔子は成長ののち、魯の季氏の書記となった。計量は公平であった。牛馬を飼育する番人になると、家畜はよく増えた。それにより司空（建設を司る官）となったが、まもなく魯を離れ、斉で斥せられ、宋や衛で追われ、陳や蔡で苦しんだ。かくて魯に帰ったのであった。

孔子は身の丈、九尺六寸、人はみな孔子のことを「長人」といい、常人に異なるとした。魯はまた孔子を待遇するようになった。それで魯の国に帰ったのである。（中略）孔子は魯を離れること一四年で、魯に帰った。

『史記』孔子世家のつぎの一節は、孔子の晩年、そしてその臨終を述べる。

明歳、子路死於衛、孔子病、子貢請見、孔子方負杖逍遥於門、曰、「賜、汝來何其晩也」、孔子因歎、歌曰、「太山壞乎、梁柱摧乎、哲人萎乎」、因以涕下。

明歳、子路、衛に死す。孔子、病み、子貢見えんことを請う。孔子、方に杖を負いて門に逍遥して曰く、「賜よ、汝の来ること何ぞ其れ晩きや」と。孔子因りて嘆じ、歌いて曰く、「太山、壊れんか、梁

柱、摧けんか、哲人、萎まんか」と。因りて以て涕(なみだ)下る。

次の年（哀公一五年）、子路が衛の国の内乱に巻きこまれて死んだ。孔子は病んだ。子貢は孔子に見えんことを請うた。孔子はちょうど杖に寄りかかって門のあたりを逍遥していた。そして「賜（子貢）や、汝の来ることはなんと遅かったのであろうか」といった。そして嘆じて歌っていった。「太山（泰山）はくずれるのであろうか。梁木はくだけるのであろうか。哲人は病むのであろうか」と。そして涙がくだった。

謂子貢曰、「天下無道久矣、莫能宗予、夏人殯於東階、周人於西階、殷人兩柱間、昨暮予夢坐奠兩柱之間、予始殷人也」。

後七日卒、孔子年七十三、以魯哀公十六年四月己丑卒。

子貢に謂いて曰く、「天下、道無きこと久し。能く予(われ)を宗とするもの莫し。夏人は東階に殯し、周人は西階に於いてし、殷人は両柱の間なり。昨暮、予、夢に坐して両柱の間に奠ぜらる。予は始め、殷人なり」と。

後、七日にして卒す。孔子、年、七十三なり。魯の哀公十六年四月己丑にして卒す。

孔子は子貢にこう言った。昨晩私は夢をみた。堂上の二つの柱の間で、自分の殯の棺が奠(まつ)られているところであった。夏の人は、東の階(きざはし)で殯し、周の人は、西の階で殯し、殷の人は、堂上の二つの柱の間で殯を行なったという。そうすると自分の祖先は、殷の人であったのか、と。

堂の二つの柱の間に自分のかりもがりの柩が置かれたことにより、自分の祖先は殷人であったことを孔子は知った。死期が近づくとひとは自分の葬式の夢をみることがあるという。孔子もそうだったのであろう。

四

孔子自身が葬さらには服喪にたいしてどのような考えをもっていたか、『論語』にはそれをうかがうに足る十分な記述は残されていないけれども、それでも参考になる条がある。

子路との会話のなかで、孔子が人間の死後をどのように考えていたかが分かる言葉が、『論語』のなかに残されている。

孔子の弟子、子路（季路）が、孔子にたいして、「鬼神」つまり神霊や祖霊にはどのように仕えたらよいのかを質問する（先進）。

季路問事鬼神、子曰、「未能仕人、焉能事鬼」。

季路、鬼神に事(つか)えんことを問う。子曰く、「未だ人に仕うる能わず。焉(いづ)くんぞ能く鬼に事えん」と。

それにたいして孔子は、まだ十分に人に仕えることもできないのに、どうして神霊や祖霊に仕えられようと答えている。

この部分は、(1)人に仕えることができてこそ、さらに重要な鬼神に仕えることができるという、原始儒家が葬礼を担当したことを重視し、孔子の宗教性を重んずる解釈 がある一方で、(2)神霊や祖霊といった神々に仕えることよりも、君主に仕えて自己の理想を実現することの重要性を説いたものとする解釈とがある。

子路は、続けてあえて死について孔子に問う。それにたいして孔子は、

敢問死、曰、「未知生、焉知死」。

敢えて死を問う。曰く、「未だ生を知らず、焉(いづ)くんぞ死を知らん」と。

と、この生のことさえ分からないのに、死のことはさらに分からないと

答える。この部分も、(1)生が分ってはじめて、そのつぎの重要な霊魂や死の問題がわかるとする解釈と、(2)死後のこと、霊魂の有無など、考えても答えが見つからない問題について、孔子は明言を避けていると解釈する立場とがある。

また弟子の一人、樊遅が、知とはなんであるかを問う（雍也）。

樊遅問知、子曰、「務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣」。

樊遅、知を問う。子曰く、「民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざく、知と謂う可し」と。

民の義に務め、鬼神（神霊）は敬いはするけれども、その問題に深入りせず、遠ざかることが知といえる態度だろうといっている。ここでも(1)鬼神というものは大事なものであるから、それにはなれなれしく近づかないようにするという解釈と、(2)民の義につとめることこそ重要で、鬼神のことはしばらく遠ざかってもよいとする解釈とが、やはり同様に並立する。

以上どちらの解釈を取るにせよ、孔子が程度の差こそあれ鬼神のことを決しておろそかにしていないことは見てとれる。

『論語』為政には、孟懿子との会話としてつぎの言葉を引く。

孟懿子問孝……子曰、「生事之以禮、死葬之以禮、祭之以禮」。

孟懿子、孝を問う。（中略）子曰く、「生けるときは之に事うるに礼を以てし、死せるときは之を葬るに礼を以てし、之を祭るに礼を以てす」と。

親が存命中であるときは、礼をもって仕え、亡くなると礼によって葬り、死後は礼をもってお祭りをする。それが孝であるという。死後、親を礼によって祭ることは、生存中には誠心をもって仕え、亡くなったときには厳粛に葬儀を行なうこととともに、きわめて重要であると説く。

先祖の祭については、『論語』八佾のつぎの言及がある。

祭如在、祭神如神在。

祭るには在ますが如くす。神を祭るには、神、在ますが如くす。

先祖を祭るには、そこに先祖の霊が在ますがごとくにして祭り、神々を祭るときにも神々がそこにおられるがごとく、神々を祭る、とある。つづいて、

子曰、「吾不與祭、如不祭」。

子曰く、「吾れ祭に与からざれば、祭らざるが如し」と。

という。なにか用事があって先祖の祭ができず、他の人にしてもらわざるを得ない場合、あたかもその祭ができなかったように感じる、と孔子が述べるのを引いている。

やはり孔子が祭祀を重要視していたことを思わせる条である。

五

葬儀やそののちの祭祀について、他の儒教の典籍の言及を見る。

『礼記』郊特牲には、人が死ぬとその魂魄も二つに分かれ、陽である魂気は天に帰り、陰である形魄は地に帰することをいう。

魂氣歸于天、形魄歸于地、故祭求諸陰陽之義也。

魂気は天に帰し、形魄は地に帰す。故に祭は諸を陰陽に求むるの義なり。

『礼記』祭義には、魂気は神の盛んなもの、形魄は鬼の盛んなもので

あり、人が死ぬと、その魂気は天空に昇り、形魄は、骨肉さらには野の土にとどまる、という。

氣也者、神之盛也、魄也者、鬼之盛也……衆生必死、死必歸土、此之謂鬼、骨肉斃于下、陰爲野土、其氣發揚于上、爲昭明。

〔魂〕気なるものは神の盛なるなり。魄なるものは鬼の盛なるなり。（中略）衆生は必ず死し、死すれば必ず土に帰す。此れをこれ鬼と謂う。骨肉は下に斃れ、陰れて野土と為る。其の気は上に発揚して、昭明と為る。

また『礼記』郊特牲には、夏の時代と殷の時代と周の時代とでは、魂魄の迎え方が異なるという。

有虞氏之祭也、尚用氣、血腥爓祭用氣也。

有虞氏の祭は、気を用うるを尚ぶ。血・腥・爓にして祭るは、気を用うるなり。

夏（有虞氏）は、生気の強いことを貴んだので、祭りには牲の血や生の肉やなまゆでの肉を供えた。

殷人尚聲、臭味未成、滌蕩其聲、樂三闋、然後出迎牲、聲音之號、所以詔告於天地之間也。

殷人は、声を尚ぶ。臭味、未だ成らざるに、其の声を滌蕩す。楽、三たび闋りて、然る後に出でて、牲を迎う。声音の号は天地の間に詔告する所以なり。

殷では、天地のどこかにいる神霊を呼びよせるために、牲を迎え入れるまえに音楽を三回演奏した。

周人尚臭、灌用鬯臭、鬱合鬯、臭陰達於淵泉、灌以圭璋、用玉氣也。既灌然後迎牲、致陰氣也、蕭合黍稷、臭陽達於牆屋。故既奠然後焫蕭合羶薌、凡祭愼諸此。

周人は、臭を尚ぶ。灌ぐに鬯臭を用う。鬱、鬯に合し、陰に臭して、淵泉に達す。灌ぐに圭璋を以てするは、玉気を用うるなり。既に灌して、然る後に牲を迎う、陰気を致すなり。蕭、黍稷に合せ、陽に臭して、牆屋に達す。故に既に奠して、然る後に蕭を焫きて、羶（馨）薌に合す。凡そ祭には、諸を此に慎む。

周では、芳香を貴んだ。鬯酒（くろきびの酒）に鬱金（ウコン）を混ぜたものを玉の器で地面に注ぎ、地の淵泉から神霊（形魄）を呼びよせ、つぎによもぎをきびに混ぜて焦がし、香りを家の屋根からぬけ出させて、天空の神霊（魂気）を呼びよせる。この二つの作法を慎重に行なったのち犠牲を迎え入れ、その血や肉を捧げる。

『礼記』中庸にも、鬼神（霊魂）を祭ることの重要性が説かれている。

子曰、鬼神之爲德、其盛矣乎、視之而弗見、聽之而弗聞、體物而不可遺、使天下之人齊明盛服、以承祭祀、洋洋乎如在其上、如在左右。

子曰く、鬼神の徳為る、其れ盛んなるかな。之を視れども見えず、之を聴けども聞こえず、物に体して遺す可あらず。天下の人をして、斉明盛服して、以て祭祀を承け使め、洋洋乎として其の上に在るが如く、其の左右に在るが如し、と。

鬼神の徳は盛んである。観れども見えず、聴けども聞こえないけれども、物の根幹となって行き渡らぬ所がない。子孫が斎戒し盛服して祭祀を捧げると、祖霊はその上や左右に浮遊するかのごとくである、と説く。

『孝経』応感章にも

宗廟致敬、不忘親也、脩身愼行、恐辱先也、宗廟致敬、鬼神著矣。宗廟に敬を致すは、親を忘れざるなり。身を脩め行ないを慎むは、先〔祖〕を辱しめんことを恐るるなり。宗廟に敬を致せば、鬼神著わる。

とある。子孫が宗廟で祖先にたいする敬をつくすと、鬼神（霊魂）が現われることを説く。

これらの儒教の典籍によれば、霊魂は魂魄もしくは鬼神とよばれ、陰の気と陽の気でできており、ひとが死ぬと陽である魂気は天空に昇り、陰の形魄は骨肉さらには地下に止まる。宗廟で子孫が斎戒し盛服して祭祀を行なうと、魂魄は呼びよせられて子孫の上や左右に浮遊するがごとくに集まり、捧げられた犠牲や供物を享けることになる。

右に挙げた儒教の諸典籍はいずれも孔子より後の時代に成立したものであるから、孔子の時代の葬儀や喪礼がこのように行なわれたとはかぎらない。しかし参考にはなるといえよう。

六

『論語』にもどる。

『論語』学而にはつぎの条がある。

父在観其志、父没観其行、三年無改於父之道、可謂孝矣。

父在ませば其の志を観、父没すれば其の行ないを観る。三年にして父の道を改むる無くんば、孝と謂う可し。

ここにいう「三年」は、父が亡くなってから三年の間、喪に服すことだという。この三年の喪にかんして、加地伸行氏は『沈黙の宗教――儒教』「沈黙の宗教――〈家の宗教〉としての儒教」においてつぎのようにいう。長文になるが以下に引用する。

仏壇の前に座ってみよう。心が落ちつく。心が和む。本尊が座します。祖先の位牌が並ぶ。自分にとって想いの深い肉親の位牌がある。

遠い遠い昔、中国は古代では、死者の肉体を野ざらしにしてできるだけ早く腐敗させる。後には遺体の管理を目的に土をかぶせてしまったので、腐敗は遅くなったが、ともあれ白骨化させる。大陸性気候のため、空気が乾いている中国黄河流域では約二年かかるという。日本ならば湿気が多くて腐りやすく、もっと早く白骨化する。

この経験的に知った二年間ということが人々の記憶に残り、二年たって白骨化したとき、臨終に始まった〈死〉がここに終わると考えた。いや、〈生〉が終わると言うべきかもしれないが。

こうした実際経験からであろう、人の死後の満二年目に重要な区切りをつけることになる。ただし儒教では、こういう日数の考え方がある。「生（誕生）には来日（翌日）より与え、死（死亡）には往日（前日）より与う」（『礼記』曲礼上篇）と。これは、年齢は誕生日の翌日から、命日は死亡日の前日から数えるという意味である。と言うのは、生まれた赤ちゃんに対しては、この出生の将来におけるさらなる幸福を期待してであり、死者に対しては、ずっと以前へと生前を追慕するという立場に立つからであるという。そこで、死亡の場合、例えば、平成五年一月九日に死亡したとき、命日をその

一日前の一月八日とする。すると、二年後の一月八日（仮の命日）が丸二年目（二十四箇月）となるが、その翌日の一月九日（真の命日）は二十五箇月目に当り、数え年で言えば三年目となる。そこで、満二年プラス一日をもって「三年之喪」と称し、この日をもって、完全白骨化したとして、正式にはこの日をもって葬ることになる。もう一度述べると、特別に増やした一日を満二年間に加えると、足かけ三年すなわち足かけ二十五箇月、数えの二十五箇月・三年ということになり、それをもって完全に死の行事を終わるとして、〈三年の喪〉という区切りを定めることとなった。

数え年三年、実質は満二年目のこの日をもって、凶礼である死の諸儀式が終わり、以後は祖先祭祀という吉礼を受けることになるので、この〈三年の喪〉の終わった日を「大祥」と呼ぶ。「祥」とはおめでたいことである。「大」は「非常に」という意味である。すなわち大いなるおめでたである。この大祥に至る一年前、つまりは死の前日から数えて満一年目、すなわち死から足かけ十三箇月、数えの十三箇月後にも、儀式を執り行なう。この日は、死の儀式が一年たって順調に行なわれていることを意味しており、「小祥」（ちいさなおめでた）と呼ぶ。大祥よりは、格を一つ低くしているわけである。この大祥（三年の喪）・小祥が仏教に取り入れられて、大祥は三回忌、小祥は一周忌と呼ばれ、重要な法事となっている。死後の命日を祥月命日と称するのも、この大祥・小祥の「祥」字からきている。なお、埋葬してほぼ百日後に卒哭（時を選ばず哭くことを卒る）の礼が行なわれ、ここから吉礼が始まる。神道では、これを取り入れて百日祭というものを行なっている。(8)

つづけて加地氏は、神主（位牌）を安置した建物を宗廟といい、近世では祠堂という。しかしそのような別棟の宗教的建物を持つのは身分の高いものに限られ、身分の低い家では神主のために一室をあて、室内に祠壇を作って安置場所にした。この祠堂が日本仏教では仏間となり、さらにそのミニチュアとして、あるいは祠堂をモデルとして、本尊と位牌とを安置した仏壇が作られていったのであろう、という。(9)

この三年の喪は、孔子も重要なものと考えていた。『論語』陽貨にはつぎのように記されている。

宰我問三年之喪、「期已久矣、君子三年不爲禮、禮必壞、三年不爲樂、樂必崩、舊穀既没、新穀既升、鑽燧改火、期可已矣」。

宰我、三年の喪を問う。「期、已に久しと。君子、三年、礼を為さずんば、礼必ず壊れん。三年、楽を為さずんば、楽必ず崩れん。旧穀既に没きて、新穀既に升り、燧を鑽し火を改む。期にして已む可し」と。

宰我（宰予）が三年の喪を問うた。「期（一年）で十分です。もし三年の間、君子が礼をなさなければ、礼はかならず壊れてしまいます。三年の間、楽をなさなければ、楽はかならず崩れてしまいます。昨年の穀物がなくなると、新しい穀物ができ、燧（木の棒）を鑽して（火を得る場合にも、季節によって燧木の種類は変わり）火も改まります。三年の喪は一年にすべきでしょう」。

子曰、「食夫稻、衣夫錦、於女安乎」、曰、「安」、「女安則爲之、夫

君子之居喪、食旨不甘、聞樂不樂、居處不安、故不爲也、今女安則爲之」。

宰我出、子曰、「予之不仁也、子生三年、然後免於父母之懷、夫三年之喪、天下之通喪也、予也有三年之愛於其父母乎」。

子曰く、「夫(か)の稲を食らい、夫の錦を衣る。女(なんじ)に於いて安きか」と。曰く、「安し」と。〔曰く、〕「女安ければ則ち之を為せ。夫の君子の喪に居るや、旨(うま)きを食して甘からず、楽を聞きて楽しからず、居処安からず。故に為さざるなり。今、女安ければ則ち之を為せ」と。宰我出づ。子曰く、「予の不仁なるや。子生まれて三年にして、然る後に父母の懐を免ぜらる。夫の三年の喪は天下の通喪なり。予は其の父母に三年の愛有るや」と。

先生はいわれた。「そなたは喪中で食べるべきではないコメを食べ、着るべきではない錦を着るという。それでそなたの心は安らかか」。宰我は「安らかです」と答えた。「安らかであるならそうすればよい。喪中にある者は甘いものを食べても甘いと感じず、音楽を聴いても楽しいと感じず、どこにいても落ちつかないものだ。だから喪中には普通のことは行なわないのだ。そなたがそうしたいのならそうせよ」。

宰我（宰予）が出てゆくと、先生はいわれた。「〔宰〕予のなんと不仁であることよ。子供は三年たってやっと父母の手を離れるものだ。父や母に三年かわいがってもらって育ててもらったのではないのか」。

「天下の通喪」とは、王であろうと衆庶であろうと変わりなく行なうべき父母にたいする三年の喪のことをいう。それを長すぎるから一年にしたらどうかと宰我はいった。孔子は「女安ければ則ち之を為せ」と二回繰りかえしている。怒りはかなり深い。父母は寝食を忘れ、三年かけて子を育てる。この育ててもらった三年の時間を父母に返す――それが恩返しではないのか、との思いが強い。

おわりに

以上取り上げた文献は、いずれも孔子の没後ずいぶん経ってから成立したものである。したがって孔子が父や母をなくしたあとどのように行動したか、またその時の葬儀や服喪がどうであったかについては、厳密には分からないことのほうが多い。

しかし孔子ののち儒家に伝承されてきた文献がまったく根拠のないものだということもやはりできないであろう。誇張や誤伝はある程度はまぬかれないとしても、そこにはかなり真実が伝えられてきた部分があるとみるほうがよいのではないか。

孔子は礼の権威として名をあげた人である。それなのに父を葬った場所が分からない。それも母がなくなってどうしても合葬しなければならない切羽つまった状態であるのに場所が分からないのである。身内をなくしたものならだれもが経験することであるけれども、臨終・葬儀には看病で疲れた頭と体を押してさまざまなことを一人で決め、そしてその一切の責任を一人で負わなければならない。夫婦はかならず合葬するという強固な習俗が存する古代において、事情があり、時間にせまられたにせよ父と母とを別々の場所に埋葬すればその責は自分が負うことになる。孔子が受けた精神的な圧迫は強い。

以前父が亡くなった時、その柩を引いてくれた男性の母が、孔子の母

と仲がよかったので親切心で教えてもらって偶然父を葬った場所がわかり、父母を合葬することができた。孔子は安堵した。

孔子は若いころ隣の強国、斉に行き、仕えようとした。しかし宰相晏嬰にはばまれる。そののち魯に仕え、下級の官吏からはじめて最終的には栄達をする。そこで権力を振るう家老の三桓を押さえようとしてかえって内乱となり、魯にいることができなくなって他国を放浪する。一四年にわたりつぎつぎと諸国をめぐり、さまざまな方法で権力者に近づき、国家の顧問となって、あるいは実際に仕えることによって、自己の理想を実現しようとする。そのたびごとに失敗をし、ときに命の危険にさらされながらも、ひるむことなく初志の貫徹をはかる。逆境にあったときの孔子の粘りと忍苦は特筆される。

父を幼いころになくし、母をなくして墓所に迷ったときの失意と、流浪のなかで世の中そうはうまくはいかないものだという諦念と、それにもかかわらずそれらを乗り越えようとする意志がおそらくそこにあるのであろう。

『論語』のなかのいくつかの条によれば、孔子が先祖の祭祀を重要視していたことはまちがいないものと思われる。さらにのちに挙げた儒教のいくつかの典籍により、ひとの魂魄（鬼神）は陰陽の気であると考えられていたこともまた確認することができる。このひとの霊魂が気であるとする理解は、のち非常に長く受けつがれていく。

註

（1）『重栞宋本十三経注疏附校勘記』（嘉慶二〇年南昌府学刊本影印、台北藝文印書館、一九七六年五月六版）。

（2）点校本二十四史修訂本『史記』（中華書局、二〇一四年八月）。後に引く司馬貞『史記索隠』、張守節『史記正義』についても同書所載のものによる。

（3）王力主編『古代漢語』下冊（第一分冊）（中華書局、一九六三年一〇月）九一六頁参照。

（4）白川　静著『孔子伝』（中央公論社、一九七二年一一月）一六―一九頁。（後に中公文庫、一九九一年二月。）『白川　静著作集6　神話と思想』所収「孔子伝」（平凡社、一九九九年一一月）。

（5）鄭玄のこの「引」について、唐の孔穎達は「柩を挽くを「引」と為す」（挽柩爲引）（『礼記正義』）という。

（6）漢文大系十七巻服部宇之吉校訂『礼記』（冨山房、一九一三年十月）には、後のものではあるけれども清・乾隆一三年『欽定礼記義疏』附録『礼器図』五巻が収録されている。その巻五、二一頁の「棺飾」の案語に「柳之言聚也、諸飾所聚也……以殯則謂之輴車、以葬則謂之柳車」とある。併せて柩車の棺飾の様子を示す図（二二頁）が添えられている。その前頁（二一頁）には翣の図も載せられている。

（7）狩野直喜「五行讖緯と孔子」（『春秋研究』所収、みすず書房、一九九四年一一月、六〇―六五頁）。吉川幸次郎「孔子も神の子であるという説」（『吉川幸次郎全集』五巻所収、筑摩書房、一九七四年一月、一一四―一二〇頁）。同氏「古典講座『論語―NHK放送―』」（全集五巻所収、一四五―一五〇頁）。「古典講座『論語』」は後に講談社学術文庫『論語について』（一九七六年九月）所収。

（8）加地伸行著『沈黙の宗教―儒教』（ちくま学芸文庫、二〇一一年四月）一〇八―一一〇頁。同書ちくまライブラリー版（一九九四年七月）では、八三―八四頁。

（9）加地氏前掲注（8）ちくま学芸文庫版、一一〇―一一一頁。

本稿は佛教大学二〇二〇年度教育職員研修の研修成果の一部である。

〔参考文献〕

吉川幸次郎著『吉川幸次郎全集』第四巻「論語」（筑摩書房、一九六九年一二月）後に『論語』上下（角川ソフィア文庫、二〇二〇年十月）

加地伸行著『論語』（講談社学術文庫、二〇〇四年三月）（増補版二〇〇九年九月）

貝塚茂樹著『孔子』（岩波新書、一九五一年五月）『貝塚茂樹著作集』第九巻所収「孔子」（中央公論社、一九七六年一一月）

白川　静著『孔子伝』（中央公論社　一九七二年一一月）（後に中公文庫、一九九一年二月）『白川　静著作集6　神話と思想』所収「孔子伝」（平凡社、一九九九年一一月）

加地伸行著『孔子―時を越えて新しく』（集英社、一九八四年七月）（後に集英社文庫、一九九一年七月）（後に角川ソフィア文庫、二〇一六年四月）

竹内照夫著　新釈漢文大系『礼記』上（明治書院、一九七一年四月）中（一九七七年八月）

市原亨吉・今井　清・鈴木隆一著　全釈漢文大系『礼記』上（集英社、一九七六年六月）中（一九七七年一一月）下（一九七九年七月）

小川環樹・今鷹　真・福島吉彦訳『史記世家』中（岩波文庫、一九八二年一二月）

加地伸行著『儒教とは何か』（中公新書、一九九〇年一〇月）（増補版二〇一五年一一月）

加地伸行著『沈黙の宗教―儒教』（筑摩書房、一九九四年七月）（後にちくま学芸文庫、二〇一一年四月）

「死苦」に対する仏教の臨床的アプローチについて

～臨床的事例の研究ノートとして～

佐藤雅彦

はじめに

仏教には、広大無辺な歴史がある。そしてそれを「学ぶ」というところには、さまざまな方法がある。思想、文献、儀礼、人物、あらゆる文化に関わる甚奥な積み重ねの歴史の中で、仏教は学ばれ、さらには実践され伝えられてきた。しかしながら、仏教の学びとは、過去の事象を研究対象とするものだけではなく、「いま」現在の事象に対することも、時に必要とされる。なぜなら、今、このいのちを生きる中に仏教を「必要としている」人がいるからだ。現代社会を題材とした仏教の研究は、既成の仏教研究に対して、譬えれば車の両輪のように、欠くべからざる問題だと私自身は感じ、学びを重ねてきた(1)。

つまり現実に生じている何らかの答えや対処法を必要としている問題に、仏教の思想や智慧を、拠り所や物差しにして、考察を加えていくとき、明らかに仏教が現実の問題に生きた事象として機能してくる。このことは、さまざまな伝統仏教の宗派や宗団にとっては、伝道や教化といった領域として、今まではとらえられてきた。しかし伝道や教化は、自らが属する宗派や教えを「伝えること」を究極の目的とするが、現代の問題を仏教の思想や規範で分析や理解する作業は、人類にとって貴重な思想を価値規範として学ぶことにつながることと考えられる。

大正大学では、すでに三十年ほど前から「社会教化」という講義群を設け、研究会を組織し、現代に生じるさまざまな事象に、どのように仏教がかかわっていくかを模索する作業が始められて、久しい時間が経過している(2)。

その中でも人間の感じる「苦」の問題に向き合うことは、仏教の根本的な命題であることはだれも異論をはさむことはないだろう(3)。

これらに関わる学びは、広大深奥なる研究の歴史を積み重ねてきた。本稿では、現代社会の臨床の場で生じた事例を取り上げ、そこに関わる仏教が死苦の克服や、当事者の救済につながっていったのかということを、研究ノートのごとく、論述しようと試みる。

1、「死苦」に遭遇した現代社会

一九六〇年代後半から欧米では、人権運動のひとつとして医療の問題も、消費者として医療を自由に選択できる運動が広まりだした。この流れの中で、「病院で死を迎える」ということも、医療従事者のさまざまな医療管理下に死を迎えるのではなく、死が間近に迫っているのであれ

ば、その人なりの希望を生かしつつ、いのちの質（quality of life）を高めつつ、死を迎えていくことを選択する傾向が増加していった。これらを運動（movement）としてのホスピス（hospice）と考え、また英国の女医・シシリー・ソンダース（Cicely Saunders）が開設した近代ホスピスの始まり「セント・クリストファー・ホスピス」が創設され、施設としても展開されていった。

わが国においては、一九七九年、静岡県浜松市にある聖隷三方ガ原病院に「聖隷三方ガ原ホスピス」が誕生し、これより緩和ケア施設は、厚生労働省の支援を受け、今では全国に三百施設以上が作られるようになった。これらは公用語としては「緩和ケア」と呼ばれる。ホスピスは、キリスト教の文化圏の中から生じてきた言葉であり、運動であるということから、特定の宗教の思想や考え方を用いることになじまない日本では、WHO（世界保健機構）の使用する公用語としての緩和ケアの語が用いられている。(4)

これに対し、一九八六年、田宮仁氏によって「ビハーラ（vihāra）」が提唱された。ホスピスが「宿舎」「休憩所」「安息所」の意味を持つのと同様に「ビハーラ」もまた「休養の場所」「僧院」「宿坊」「休憩所」といった意味をもつ仏教独自の言葉だった。田宮氏は、

①限りある生命の、その「限り」の短さを知らされた人が、静かに自身を見つめ、また見守られる場である。

②利用者本人の願いを軸に看取りと医療が行われる場である。そのために十分な医療行為が可能な医療機関に直結している必要がある。

③願われた生命の尊さに気づかされた人が集う、仏教を基礎とした小さな共同体である。ただし利用者本人やそのご家族がいかなる信仰をもたれていても自由である。ということを提唱した。

この提唱により、新潟県長岡市にある長岡西病院にわが国初の「ビハーラ病棟」が創設され、現在に至っている。また、ビハーラの言葉は、施設のみならず特に「ビハーラ運動」として、浄土真宗を中心としたビハーラ僧養成の教育にも展開し、現在では、仏教界における認知度は、高いものになった。(5)

これらは、総じて死を取り巻く環境に、「苦」のあることを正面から受け止め、それをどのように軽減、あるいは緩和してゆくかを必要性に迫られ、構築してきた医療における文化的な営みと受け止めることができる。換言すれば、「死苦」とどのように向き合い、それを除去していくかを模索する手立てであったということができる。

2、「死苦」をいかに解決していくか

一九七七年、我が国初めての死の臨床的な問題について学ぶ研究会「日本死の臨床研究会」が発足した。どんなに治療しても死ななければならない人間のクオリティ・オブ・ライフ（Quality of Life）を考えるためにも、治療に偏重した医療から、「ケア」を尊重する医療へと変遷していく中で、さまざまな職種の人々が、患者のために「死」を学ぶ研究会を立ち上げたのは、当時、画期的であり時代のニーズでもあった。

当時は、公の会場で「死」を表面に出して会合を持とうということ自体、抵抗のあった時代だったという。しかし今日、これに類した学会、研究会はあまたのごとく存在する。これはいかに死の問題が、個人的な

問題から多くの人々が共有すべき社会の問題であり、死を語ることがタブーとされた時代から、死を学ぶ時代へと変化してきたことの顕われと受け止められる。

さらには、これから先二十年、団塊の世代の人々が老年を迎えていく時代は、日本人が未曾有の死者が増加する「多死社会」といわれ、否応なく死と向き合わねばならない時代が、すでに到来していることは、仏教の世界でも、活動や研究、教化・伝道の上でも、中心的な研究課題とする必要があるのではないかと考えられる。

例えば、「死んだらどこに行くのか?」「死後の世界はあるのか?」「この私の人生にはどんな意味があったのか?」「なぜこんな病気にかかり、死んでいかなければならないのか?」今日これらの問題は、「スピリチュアル（spiritual）な問題」として扱われる。医療に関わる人々は、死を間近にした人間には、上記のようなスピリチュアルな問題が、心の安心の上で重要な意味を持つということは、すでに世界保健機構（WHO）でも提唱され、充分に知られるところである。これらは「四つの痛み」と称されるもので、①身体的（physical）な痛み、②精神的（psychological）な痛み、③社会的（social）な痛み、④スピリチュアル（spiritual）な痛み、と区分されるもので、今日この痛みの分類は、世界的なスタンダードなものの見方と受け止められ、医療従事者が患者の痛みを分析する折の、基準となっているといってよい。(4)

一方、人生の終わりにあたっての備えをする活動は「終活」という言葉を用いて表現され、すっかり市民権を得たようだ。今やそうした類の雑誌が、コンビニをはじめとして手軽な環境で入手可能となっている。相続、生命保険、お葬式、お墓等についての情報や学びを得るための媒体がその具体的な内容を示す。また死後に大切なことを伝えるための「エンディング・ノート」等も、一般的な文具店でも手にすることができるようになった。しかし、相続、葬儀、お墓等、そこで取り上げられている内容は、経済に関わる問題が目につき、もっと精神的なもの、心のあり方やまさに「死苦」にふれる問題については、おおよそ触れられていないように感じられる。

前述したスピリチュアルな問題は、こうした流れの中では、おおよそ取り上げられてはいない。自分にとっての死、自らの死の問題は、各人が各々の立場で自らのいのちの問題として、問いかける時代と言っていいのかもしれない。これらはある意味でいえば、みな死苦の解決のための問題群と呼ぶこともできるだろう。

3、人が「死を語る」ということ

「死後の世界はあるのか?」「死後とはどんなところだろうか?」「この私が行けるのか?」「生きることには、どんな意味があるのか?」等々、これらスピリチュアルな問題といわれる設問を、ターミナル期に関わっていても何も問われない医療従事者がいたり、それを頻繁に問われる看護師がいたりする。これは、どういう理由によるのか。上記のような設問を、元気な時に一般の人々は、笑いごとのように否定的に語ったりする。しかしターミナル期にある患者の言葉は、真にそれを求める魂からの言葉ともいえるだろう。そしてそれはどのような人に対して吐露されるのか?束の間の関わり合いといえども、患者はこの人ならば真

剣に関われると信頼を寄せる相手だからこそ、こうした問題を投げかけるのではないだろうか。いわば、これらの設問には、声にはならないが「あなたのことを信頼しているからこそ尋ねるのですが」という前置きが隠されていると受け取ってもいいと思う。もちろん時には「こういう質問をして、試してやろう」といった気持ちが隠されているときもあるだろう。

だからこそ、「死後の世界は、どんな世界なのでしょうね?」と尋ねられた医療従事者が、「あかね雲みたいな世界かもしれませんね」と言ったものなら、「先生がそう言うなら、私もあかね雲の世界に旅立って行こうと思います」と、同調する言葉を返してくるほどだ。その大前提に立つのは、医療行為に対する技術や人柄による信頼性が重要であることを、忘れてはならない。

医療従事者側が、死後の世界を信じているかどうかの問題ではなく、専門職として一人の人間の人生の最期に関わろうというのであれば、自分の主義や思想は傍らにおいても、患者の心情を支え、不満の残らない状態で支えられることが望ましいと考える。そのためには、自身の考えとは異なる考え方であったとしても、先ずは寛容に受け入れるというのは、根本的な専門家としての前提ではないだろうか。患者が「こうであったらいいのになあ」と発した場合は、なかばオウム返しのようでも「そうであったらいいですね」と、患者の言葉から見える死に対する希望や願いを、受けとめる姿勢が、心の安寧につながるのだろうと考えられる。

さてこうした問題に、仏教の学びはどう応えるというのだろうか、その学びは蓄積されているだろうか。仏教の研究者は僧侶とは限らない。しかしながら伝統的な仏教の学びは、こうした現実の問題に正面から答えるという作業が、十二分になされてきたかというと、そうとは言えないのではないだろうか。つまり仏陀あるいは、さまざまな仏教典籍の文献研究や周辺の文化的な研究は多様な宝庫となっていても、現実に生じている臨床的な問題についての発言は、少ないのが実態ではないかと、感じている。さらに仏教の伝統を実践する僧籍にあるものが、伝統の踏襲については、脈々と伝え継がれてきた儀式や布教教化に関する歴史はあっても、現実に救いや助けを求める「臨床的な問題（clinical issue）」に、体系的に、学問的に関わっているかというと、まだその知の積み重ねは、十分とは言えないと私は考える[5]。

現実に起こりうる問題だからこそ、以下に示すような臨床的な事例に対する取り組みも、必要なことだとあえてここに取り上げる。

4、「死苦」を学ぶ臨床例から

臨床的な学びというものを、さらに具体的に共有することができるようにするため、ここに一つの事例を提示する。

◎事例・男性　六十二歳　一郎さん（仮名）　顎部の末期ガン

痛みのコントロールがうまくできず、緩和ケア施設に転院してきた。

この事例の終了後、複数の医療者から聞けば、鎮痛剤もそのガンの部位によって効果の出づらい部位があるとのこと。

この患者は、

「最後まで清明な意識を保ちたい」

「眠らされて何もわからないうちに、いのちを終わらせたくない」という意思により、鎮静するための医療は自らが拒否し続けた。そのため、激痛が身体に走り、耐え難い苦痛に苛まれ、頻繁にその苦痛を表す言葉を発していた。激痛に耐えられない状況から、「痛い」「辛い」という一般的な苦しみを表現する言葉ではなく、いっそ速やかにその生を終わらせたい思いから「殺してくれ」「死なせてくれ」等の言葉を叫ぶように連呼した。このため、家族も医療スタッフも本人の苦痛を吐露する表現「殺してくれ」「死なせてくれ」の言葉を耳にする度に、いたたまれない状態の中にあった。

担当医は「せめて殺してくれ」の言葉が発せられるのを抑えるために、本人、家族に了承のもと、知己であった宗教家の私を招請し、患者に引き合わせた。私への招請の事由は、「殺してくれ」と懇願されて、困っている患者がいる。その為、家族もどうしようもない苦慮にさいなまれている。この患者に関わる医療従事者たちは、どう対処したらよいか、苦慮の末、医学と宗教のように、自分たちとは現実の受け止め方のスタンスが、異なる領域の専門家にかかわりを求めたと考えられる。そこで私は、宗教家として招請された。

面会の手順としては、患者本人に面会する直前に、病棟のカンファレンス室において、主治医と担当看護師からこれまでの患者の病歴、病状、現状と、私が招請されるに至った前述の経緯などを細かく伝えられた。

①身体の部位によって、疼痛緩和のうまくいかない部分はあること、彼はまさしくこれに該当する。

②本人の強い希望によって、意識の清明な中での旅立ちを希望し、「眠らされて死ぬ」のは「イヤだ」と主張している。

③にもかかわらず、激痛が走るときに、その苦痛に耐えがたく、苦痛から逃避したい感情が「殺してくれ」と言葉を発せられていること。

④彼の発する言葉のために、そばに付き添う家族はいたたまれず、彼の「殺してくれ」の語を耳にするたびに、心が切り裂かれそうな気持になっている。

⑤どのような方法で、痛みを除去されたとしても、すでに彼の寿命、予後は、数日から一週間という短い時間しか、残されていないこと。これら五点を中心に説明を受け、私は、彼の病室に赴いた。

彼に対する私の第一印象は、「その形相が怖くて、顔を正面から見られなかった」ほど、尋常な容姿ではなかった。都度重なる患部の除去手術により、鼻から下、口頭の辺りが切除され、目の当たりには顔を見ることができないくらいに顔面の造作が崩れ、変貌しているためだった。それでも私は、自己紹介を行おうとするその矢先に、彼は「痛った、た、た、た」「殺してくれ！」と声を荒げて、叫ぶように苦痛を訴えた。「痛った、た、た、た」「殺してくれ！」の叫びが出るたび、私はただ合掌して、首をうなだれることしかできなかった。ベッドの向かい側にいる彼の妻も娘も、ただこぶしに力を入れて、うなだれうつむくばかりだった。

私は直感的に、この「死苦」から逃れる方法は、一つあると想起させられた。つまり「殺してくれ」という、死を切望するような言葉や叫びを発するから、周囲の者たちは、思わず委縮し、やりきれない思いになっている。だからこそ、「どうか仏さま、迎え取ってほしい」という願

いの心を念仏に込め、「殺してくれ」ではなく、阿弥陀仏に「迎えに来てほしい」思いで、「南無阿弥陀仏」と、念仏を称える声を出したらどうだと、浄土宗教師としての思いを伝えることとした。私は、彼の耳元で、決して大きくはない声で語りかけた。

「今、あなたはどうしようもない苦しみに苛まれている。」

「それは、この世から仏さまの世界、お浄土に生まれてゆくための苦しみといえる。人はそのいのちが終わり、あの世に生まれてゆくところには、苦しみが伴われるものなのでしょう。」

「例えば一つの考え方として、この世にあなたが生まれてきたところには、お母さんが生みの苦しみを感じて、あなたを生んでくださったように、あなたは今、仏さまの世界に生まれていくための苦しみを感じているとは、受け止めることができないでしょうか」

「私たち、浄土宗の教えでは、南無阿弥陀仏と称えるものを、必ず阿弥陀仏が迎え取ってくださると、法然上人の教えに基づき伝えています。」

「今、あなたが苦しさのために発している『殺してくれ』という言葉を聞くことで、奥さんや娘さんはじめ周囲の人々は、どれほど心を痛めておいででしょうか。」

「『殺してくれ』という恐ろしい言葉ではなく、『ナムアミダブツ』という仏さまのお名前をお呼びする言葉であったなら、まだご家族が感じる不安は和らぐのではないでしょうか。」

「私とご一緒に阿弥陀様のお名前を呼んでみましょう。ナ、ム、ア、ミ、ダ、ブ、ツ。」と、一声一声を大切にしてつなげたことだった。

元より「苦しみから逃れたい」という希望を持つこの男性は、私の提示した方法を、すがるような思いだったのか、素直に受け入れ、「ナムアミダブツ」と、称え始まった。説き勧めた側の私にしてみれば、「こんなにも素直に、私・宗教家の言葉を受け入れてくれ、そのまま仏さまの救いを求めて念仏を称え始めた」この患者さんに、浄土の教えに救われていく「法悦」を感じたものだった。正直に言えば伝えた側の私には「やった！」と拳を握るような達成感に満たされたものだった。

その後も彼は、体に痛みが走るたびに「ナムアミダブツ、ナムアミダブツ」と、念仏を称え続け、「殺してくれ」「死なせろ」の恐ろしい言葉は、彼の口からは消え去ったのだった。彼の妻も、私も、しばらくこの様子を見守っていた。少し経って、小康状態が訪れ、私は静かに会釈をして、病室を退室することとした。病室の外で、扉を背にした彼の妻に、今一度、阿弥陀仏の来迎のはたらきについて伝え、「私は帰りますが、離れた場所から、患者さんの平穏な旅立ちをお祈りしています」と告げて、退出した。

それから数日後、彼の訃報は、私を招請してくれた医師の電話によって、もたらされた。「お世話になりました一郎さんは、今朝ほど亡くなられました」と。引き続き「やはり痛みは続いたようでしたが、最後まで、教えていただいたお念仏を、称え続けて旅立っていかれました。」と伝えてくれた。その報告に思わず胸が熱くなった。

これまでにこのような臨床的な体験の場を与えていただいた後、その患者さんが亡くなられてからのお参りは、自身の寺の本堂にて、その方のお顔、お姿を思い浮かべてお参りさせていただいてきた。しかし今回は、「殺してくれ」を念仏に替えて旅立った稀有な事例だったことから、

主治医からの電話に要望を伝えた。

「もしもご遺族のお許しをいただけるのなら、いつ、どこでご葬儀を行うのか、教えていただけないでしょうか?」と。「なぜなら私のようなものが関わったことで、一郎さんは、念仏の中に旅立っていかれました。ぜひとも、お別れの挨拶として、お参りさせていただければ」とこれから執り行われるだろう葬儀の日程や会場を教えてほしい旨を伝えた。もちろん菩提寺もあるかもしれないことから、そっと会葬者として、お参りしたいという思いからだった。医師は「それではご遺族に確認してみます」と、告げられて、電話の会話はひとまず終わった。

小一時間もたたない間をおいて、再び先刻の医師から電話がかかってきた。私からの要請への返答の電話だった。

「患者さんの奥さんに連絡をし、『あの時の和尚さんが、ぜひお参りしたいから葬儀の日程や会場など詳細を教えてほしいと申されているが』と伝えたところ、『それは、結構です。ご遠慮ください』と言っておられました。一応、その理由をお尋ねしたところ、『主人の人生の最後に宗教家の方に関わっていただいたことには、御礼を申し上げたいと思います。しかし、問題の解決にはならなかったと、受け止めていますので。』と、返答くださいました」と、医師の言葉だった。私は電話を切って、あの患者さんを思い浮かべて、お念仏申し上げた。

「問題の解決にはならなかった」という妻の言葉に、衝撃を受けた。短い電話のやり取りの中で医師が伝えてくれた文言を、自分なりにもう一度考えた。「夫の人生の最後に宗教家が関わった」ことには、御礼を申し上げたいという気持ちと、「しかし問題の解決にはならなかった」という二つの異なるニュアンスが交錯するより、むしろ社交辞令のような礼としての「宗教家が関わった」ことへの礼と、「問題の解決にはならなかった」という問題とは何か?紛れもなく「痛みの除去にはならなかった」「死苦を除けなかった」という痛烈な批判ではないのか。

一人の浄土宗教師として、臨終間際に念仏を説くことのできたこと、そして浄土宗の宗侶として、必ずや阿弥陀仏が迎えて、旅立っていかれたろう信仰の思いで、心地よい法悦を感じていた自身の思いを、へし折られるかのような心の痛みを感じた。浄土の教えは、この妻や家族には伝わっていなかったのだ。つまり傍らにいた妻や娘、家族には、夫が苦しさの中で「殺してくれ」と叫んだ声も、「南無阿弥陀仏」と念仏を称えたことも、等しく「辛い」「痛い」という「殺してくれ」に等しい苦痛を表現している声にしか、受け取られていなかったと知ることができたからだ。

5―①,事例の臨床的な考察

この事例に示した一郎さんの死苦は、拭い去られたのだろうか。浄土宗の信仰者である私は、彼が念仏を称えたことで「救われた」と信仰上の信念からそう思い感じた。確かに彼は、「眠らされて死ぬ」ことは、彼にとって耐えられないことであり、辛くても鎮静の中で死ぬことは避ける選択をした。その結果、「痛い」「辛い」という死苦の表れである言葉を、念仏に替えて、彼は「南無阿弥陀仏」と称え、死んでいった。それを伝え、見届けたところまでの私との関りでは、仏というもの、阿弥陀仏の来迎を、どこまで信じられたかを確かめることはできない。

しかし彼の、苦しみから逃れられるように仏を求めたその結果は、彼の妻は「人生の最後に宗教家の方に関わっていただいたことには、御礼を申し上げたいと思います。」と述べながら「しかし、問題の解決にはならなかったと、受け止めています」と、言葉を残させた。

ここには、さまざまな受け止め方が可能と考えられる。つまり「宗教家が関わっていただいたことには、お礼を申し上げたい」という言葉には、彼が死苦から離れて「阿弥陀仏の迎えを請いたい」という宗教的な境地に望みをもって一生を終えられたことへの感謝とも、もしくは、もっと浅い意味として、宗教家が関わってくれたそのこと自体に対する礼の言葉とも受け取れる。

しかしその次の「問題の解決にはならなかった」という言葉は、「根本的な痛みを除去することはできなかった」「ずっと苦しみの痛さはぬぐえなかったではないか」という現状の死苦を改善できなかったことに対する否定的な言葉と受け取れる。この「問題の解決にはならなかった」という言葉に、私は阿弥陀仏の来迎をいただけただろう、という自らの信仰にのっとり、私自身がその善知識となることのできた自己肯定的な満足感が、粉々に砕かれる思いを味わった。

このことは、浄土宗内のある場所でこの事例を紹介した折に、同信の仲間から「あなたは立派に導いたのだから、むなしさを感じる必要はない」と指摘されることがあった。この事例から学ばせてもらえたものは、同一の信仰を持つということは、同じ価値観を共有する存在、仏教の表現ならば善知識が存在することで、大切なものや、尊いものの価値を共有することができるということだ。宗教教団や集合体が、同じ価値観を持つことで、尊いことや、信仰の有難さを共有することにつながるということは、明確な自明の理と言える。

逆に言えば、おそらく浄土教信仰とは縁のなかったこの妻にとっては、念仏の声を「殺してくれ」と同等に、「悲痛な叫び声」と傍らで聞いて受け止めていたことだろう。愛する夫の死苦を、何ら除去することはできなかったではないかという、批判の眼差しで見ることしかできなかったのかもしれない。この場面においては「夫の死苦」を除去することはできなかったからだ。

5―②，善知識の時間的な問題

臨床的な場面も、この妻の人生の一場面としてとらえる時、ここで感じた死苦は、彼女の人生の中で、念仏との出会いや浄土宗の教えにふれることができたなら、この夫の死苦が機縁となり、改めて死苦を乗り越えること、つまり真実の信仰的な意味に出会うことができたなら、大きな大逆転的な転回は、あるのかもしれないだろう。そうした仏縁を願うしか手立てはないことを感じた事例でもあった。つまり善知識の存在は、一般的には、死の極めて近い周辺において必要とされるわけだが、この事例のように、年単位の時間が経過したのちに、改めて仏教の智慧、もしくは真実の念仏の意味に出会うことができたなら、それは時間を越えた善知識ということができるはずだ。

5―③，三種の愛心

人間が命終に臨んだ際に起こす三種の執着の心・愛心は、この臨床例

に当たるだろうか。妻子や親族、家屋、財産などに対する執着心を意味する「境界愛」は、我が身の苦痛のために「殺して」と訴えるこのケースの場合、当てはまらないと考えられる。また自己の身命に対する執着心である「自体愛」も、むしろこの身体から離れて「殺して」と訴えるこのケースでは該当しない。さらに命終の後に自らの生がどうなるかわからない不安を指す「当生愛」も、今あることに苦痛を感じて、この身を離れたいと願うこの事例の場合、該当しないといえる。

6、共通概念としての「いたみ」と「死苦」

ひとが生きる時にそこには、共通概念が存在する。つまり嬉しい時には喜びを感じ、悲しい時には、涙を流し、楽しい時には笑うがごとく、人が生きるところには国や文化を越えて、生物学的な人間として共有できる感情や生態がある。そこでは身体的に痛みや辛さを伴うことには、苦しく、悲しくなるように、それは当然のことを表す。しかし宗教に伴う意味は、その宗教や文化を介して異なる現実が表面化する。先の事例に示した事例では、ある種、「念仏を称えれば、阿弥陀仏の来迎を得られる」という浄土宗の教えは、浄土宗の信仰者に特有の信仰であり、共通概念とは言い難い。称名による来迎を約束されるという教えは、法然の浄土宗という枠組みの中でのみ、共有できる価値観であることを、法然浄土宗の中にいるものも、謙虚に忘れてはならないことであろう。

謙虚に自らがかかわった事例を、さらに大きな視点から見れば、いたみを感じるものの口から出る言葉は、いたみを表出させるための言葉であることを当然とし、そこに浄土宗の信仰者としての価値観を加えていくとき、それは、信仰を共有するものの間において、共感できるものであり、信仰を持たない者には、受け入れがたい現実のあることを、正面から受け入れなければならないことだと学ぶことができる。

ひとが生きる時に感じる共通概念としての「いたみ」や「死苦」は、そこに宗教的な解釈や受け止め方を加えてゆくときには、理解しえないひとの多々あることをも、謙虚に受け止める必要があることを学ぶものだ。だからこそ、布教や教化という伝道活動がなおさら多角的に広範囲に行われることが求められるのだ。

結びとして

今から三十年ほど前、冒頭でも紹介した「日本死の臨床研究会」や「医療と宗教を考える会」といった、一般市民や医療の専門職、宗教家など、共に死やいのちそのものを考える研究会や学会があちこちで目を出した。なかなか実質的な活動につながらないと揶揄される時期もあったが、今日では、宗教家の臨床的な活動を後押しする「臨床宗教士」や「臨床仏教師」なる存在も、台頭してきた。とりわけ東日本大震災以降、スピリチュアルケアワーカー、臨床宗教師、臨床仏教師等、心のありようにふれる臨床的な活動が認定資格としての展開も見せている。これはひとえに宗教的な言説が、求められていることの実証に相違ない。しかしそこでは日本人が宗教的な言説や宗派の特別な言葉を使わずとも、自然にその精神性をもって対処してきた「いのち」や、生と死の問題が、改めて普遍的でさまざまなアプローチから必要とされていると考えられる。欧米社会で「メメント・モリ（死を忘るることなかれ）」の辞があ

るように、仏陀も「生まれてきたという縁によりて死がある」と説き、死を正面から見つめることによって「いのちを生きること」を説かれた。これは人間として、真実、必要だからこそ、こうした思索がなされてきたと疑うことはない。私は一人の臨床家である宗教家として、大切ないのちに寄り添う人々とともに、実践のネットワークを共有し、展開していけたらと望んでいる。

つまり宗教、仏教が生きた形でひとに接していったときに、新しい評価や、必要性が生まれてくるものだ。わたしたちはこうした時代の中で、仏教の学びが実際の生活に結びついてきた真実を、正当に見つめ、無尽蔵な仏教の智慧を現代の問題に生かしていく必要があると言い残したい。

註

（1）拙著「また会える［さようなら］～末期がん患者に仏教は何ができるのか～」佼成出版 2010

（2）小山典勇「社会教化とは何か～その 10 年を省みて、仏教研究・教育の視点として～」大正大学研究紀要８６、2001.

（3）仏教思想研究会編「仏教思想５・苦」平楽寺書店 1996

（4）岡安大仁「ターミナルケアの原点」人間と歴史社　2001

（5）田宮仁「ビハーラ」の提唱と展開 淑徳大学総合福祉学部研究叢書 2007

水谷幸正編「仏教とターミナル・ケア」法藏館

「特集・介護と仏教福祉」季刊仏教 51. 法藏館 2000.

藤腹明子「仏教と看護」三輪書店　2000. 等。

参考文献

壬生台舜「いかに死を捉えるか」大蔵出版　1985

末木文美士「日本仏教を捉え直す」放送大学教育振興会　2018

デール・ｓ・ライト「エッセンシャル仏教」みすず書房　2021

羽矢辰夫「ゴータマ・ブッダ　その先へ」春秋社　2021

島薗進　編「ケア従事者のための死生学」ヌーヴェルヒロカワ　2010

窪寺俊之「死とスピリチュアルケア論考」関西学院大学出版会　2019

高木慶子編「グリーフケア入門」勁草書房　2012

坂口幸弘　「士別の悲しみに向き合う～グリーフケアとは何か～」講談社現代新書　2012

鎌田東二編「スピリチュアルケア」ビイングネットプレス　2014

広瀬寛子　「悲嘆とグリーフケア」医学書院　2011

瀧口俊子編「共に生きるスピリチュアルケア」創元社　2021

森岡正博「生者と死者をつなぐ」春秋社　2012

ミルトン・メイヤロフ「ケアの本質」ゆるみ出版　1987

川本隆史　「ケアの社会倫理学」有斐閣選書　2005

木澤義之編「いのちの終わりにどうかかわるか」医学書院　2017

伊藤亜紗編「利他とは何か」集英社新書　2021

佐々木　閑　「宗教は現代人を救えるか」平凡社新書　2020

磯野　真穂「他者と生きる」集英社新書　2022

苦の周縁で創成されたもの
―Covid-19 禍でのアンケートとアルフォンス・ラッブの未翻訳『絶望の哲学　自殺について』紹介、島崎藤村『苦しき人々』推敲過程みる苦の諸相―

平等院ミュージアム鳳翔館（府20号）館長　神　居　文　彰

はじめに

1仏教の根本認識

時の流れを止めることは出来ない。仏教で云う三時（正像末）にしても教えの伝わり方自体が変化することを予告し、伝来という形で「今」があることを伝える。それは、浄土教を形成する裨益となった。

その伝来も anitya 無常の本質として、絶えず環境と並列に変化する。環境は saṅkhāra 行に連接するものとしても縁 pratītya-samutpāda であり、無我 anātman を象徴的に顕しうると現代では理解してよいであろう。

もう一方の真理としての duḥkha 苦は、二苦で分明なように自身にて体験する身体的精神的な苦痛苦悩であり、khārā dukkhā 一切皆苦は、vedanā 受を基本にするため、人の感受性と対象によって変化することに耐えられない不完全性の不受容と換言出来る。

duḥkha satya 苦諦は現実の存在そのものを認識することを説諭することになる。

四苦は不可避であり、いつ起こるか不分明なそれ自体が自身の思い通りにならないものである。この上で、人は生きていかなくてはならない。縁によって生成しているのであるから。その意味で、この苦からの解脱はその存在そのものを変質させる必要がある。自身の外側に縁によって解決を求めたのが浄土教であり、「修二行ヶ此ノ法ヲ一縁ヨテ、致レ満二足スルコヲ無量ノ大願ヲ一」[1]と縁によって行ずることで満足に致るのである。当然、「汝ジ自ラ当レ二知ル一」[2]と仏国土は誓願者自身で知らなくてはならない。私達はそこに縁を結ぶのであると云っても良い。avyākṛta 無記によって死後世界の回答が無いのではない。自身が苦しみ、自身で考え抜き、行じて自身で信じ答えに出会うのである。縁によって。既に提示されたものであっても。それは印度後期仏教でも確認される adhimokṣa 信解脱にも連接する。

2研究の方法

三つのアプローチを示したい。

一つめは、未だ集計を続けているが、Covid-19 感染拡大後一年半経過してから二年目に掛けて、アンケートを実施している。

対象は、Web による広範囲への働き掛けで無く、論者が仏教者として各地で講じたのちに自由記述でのアンケート依頼である。こののち二

年半三年目収束後と同内容での回答を収集して経年による比較をしていくつもりであり、現時点での中間報告とも云えるが、日本においては令和三年秋口から三ヶ月ほど一旦感染拡大が収まりかけたこともあり、冷静に感染中の回答を記述できた機会と考えられるのと、論者が仏教僧でもあることからそれに対する要望や期待も潜在的に含まれていると考えられる。超 Border、制限のない対象からの自由アンケートとは異なるものである。

二つめは、一九世紀フランスの歴史家アルフォンス・ラップによる『絶望の哲学　自殺について』を初翻刻紹介する。狂気とも云える文章展開で、端的に神の問題と人の生き死にを論述しているが、ながらく顧みられることがなかった。フランス語翻訳には宝木多万紀氏の力を借りた。

三つ目は、一九世紀日本のロマン主義から自然主義に転じた島崎藤村の『苦しき人々』の推敲箇所から当時の苦の認識と差し措き方を示してみた。

ラップの随筆類は、当時日本では殆ど未紹介ではあるが、ヴィクトル・ユーゴー等による自然主義への転換期に、文学史上確実に関係すると考えるが実際には不明である。しかし、一九世紀から二〇世紀に活動地域の離れた両者の思想の根底に驚くべき親近性も見い出される。

両者を提示するのは、疫病、戦争等現代と類似する環境が社会に散見されるからである。

Covid-19 は当時のペストコレラに対照でき、日本では結核対処のためディスタンスが実施されている。戦争は隣国のロケット発射のみならず領土問題の熾火やウクライナ侵攻では実際に戦禍で多くの一般人が犠牲になっている。日本では欧州と異なり巨大地震やスーパー台風等の災害も頻発している。自殺自死は著名人の自死報道の拡散による後追い問題や拡大自殺による無差別放火も複数発生し、その対応を真剣に考えなくてはならない。

文化を標榜しその価値を最大限に発揮しつつ、人の救済を如何に為すべきか、苦の周縁からそれらを考え直す一助となれば幸いである。

一　Covid-19禍における記述アンケート　中間報告

なぜ中間報告であるかというと、論者が現時点においてもアンケートを継続中であるからに他ならない。同内容を感染症収束後も続け、その意識変化まで確認したい意向もある。

アンケートは、論者講述後、参加者に無記名自由記述で依頼した。地域にもよるが四割以上の回答を得ている場合もある。

今回は、総数が増加中であり稿量の関係のため、現時点での回答数・地域・年齢・文意傾向の標示とする。

回答全文は収束後に一覧データーベースとして掲出する予定である。

アンケート項目

1　Covid-19 環境で、一番したかったこと／やりたかったこと

2　Covid-19 環境で、しんどかったこと／苦しかったこと

3　いま、思っていること

回答法

自由記述式

回答欄　無記名　年齢　地域　性別

期　間　令和三年九月～

総回答数 648 通
※内 317 名(男子：147 名　女子 157 名　不明 13 名)が
神奈川県の中学校の協力による
総 男 女 比　男性：214 名　女性：357 名　不明：77 名
中学生以外　男性：67 名　女性：200 名　不明：64 名

年　齢（中学生以外）
10 代　58 名
20 代　67 名
30 代　11 名
40 代　19 名
50 代　65 名
60 代　52 名
70 代　19 名
80 代　15 名
90 代　3 名
不明　22 名
317 名の中学生は 13 ～ 15 才である。

地　域（中学生以外）
関東　16 名
中部　12 名
北陸　90 名
中国・四国　11 名

結　果

令和四年二月末時点

自由回答例　（文章文意抽出・順不同）

1　一番したかったこと／やりたかったこと

・旅行(卒業旅行を含む)　・(友)人と会う　・墓参り
・買い物　・帰省　・通常の授業
・飲食　・オリパラ観戦　・部活／サークル
・仕事　・子(孫)／祖父母への訪問　・仕合(勝てる自信あった)　・推しのライブ
・習い事　・プール　・スポーツ
・外出　・作品発表　・入学式
・リハビリ・　・マスクなしの生活

2　しんどかったこと・苦しかったこと

・(父)母／祖父母の面会が出来なかった　・入場制限　・金銭面(収入が減った)
・(友)人と会えない　・手作り御飯がまずすぎた　・マスク装着　・ワクチン副反応
・仕事に行けない　・毎日の清掃　・就活　・リモート　・近隣との付き合い

・大学の課題がガチすぎる　・出張が出来ない　・感染対策　・帰省できない
・最期の別れが出来なかった　・働けない　・イベント中止　・妻の法要が出来なかった
・緊急事態宣言中に愛犬が旅立ち哀しみが続いた　・ワクチン圧力
・何が正しいのかわからなくなった　・コロナの考えの違い　・人間関係　笑い方がわからなくなった　・ＴＶをつけてはイライラする　・人を見ては感染を疑う
・オンライン授業でずっとパソコンを見ているので疲れた　・計画が建てられない
・ホームステイ　・体調管理　・先が見えない　・オンライン後学校に行くこと
・子どもの環境が変わりすぎて不憫　・マスク購入が出来なかった
・外出制限
・いつかコロナに罹るのではという不安　・毎日の食事作り　・不要不急
・家族がずっといるため作っては片付けてのくり返し　・一人で居る時間が多い
・娘の帰国後の自宅待機期間とその後　・何をしても楽しめなかった
・黙食
・あうことが迷惑と考えた　・ハイタッチが出来なくなった　・電車通学
・夏休みが一週間早まった　・人が咳したりすると凄く気になる
・分散登校
・毎日の検温　・行事中止　・距離を取ること　・嫁の出産に励ませなかった
・先行きが不安でストレスが溜まり発散の方法も見つからなかった
・コロナ以外で入院
・進路の不安　・相手の顔が見えない
・後輩の高校部活へ応援訪問を決断するまで悩み訪問中もリスクのことを考え休まらなかった

3　今思っていること

・ワクチンは大丈夫なのか　・ワクチン国産化を願う
・変化に応じた対応が必要　・何事も当然と受け止めるのではなく感謝
・本当にこんな世の中で大丈夫なのか　・戦時中のような感じ
・コロナの前は幸せだった　・元の生活戻りたい
・自己中が増えた　・この体験が良い方向に生まれ変わるように
・インドアも悪くない　・余裕がない
・神仏など存在しないなと。我々は「運命」に従うしかないなと
・友人と会っても会話がない　・お金がほしい
・マスクのせいでリップを付けても分からないから少し残念
・当たり前が当たり前でない変化を受け入れる感覚
・小休止のような時間だった　・電車に乗りたくない

・部活やだ
・朝練はあっても良いと思う
・マスクを外すときになぜか恥ずかしい
・ワクチン打ちたくない
・おじいちゃんが認知症で心配
・新型コロナウィルスの影響があるけど、限られた中で楽しもうと思います。神様は乗り越えられる試練しか与えないと信じてるので。今自分が出来ることを全力でやっていこう
・マスク無しでライブ行きたい
・不完全ながらも生きたい
・ワクチンパスポートは嫌がらせだと思う。コロナに罹患し抗体出来てるのにパスポート渡してくれない。分断させられてる
・等身大で生きる
・何か楽しいことないか
・大学四年間、コロナで終わるんだろうな
・通話しながらゲームするのも楽しい
・外出している人の多さ
・咳するだけでコロナに疑われる
・余生を自分らしく生きたい
・何も考えたくない
・行きたくない飲み会を断りやすくなった
・人との触れあいがどれだけ大切かを知った
・オリンピックは開催されているのに
・大学に何の思い入れもない
・コロナ永遠に終わらないのでは
・自分の時間が増えるのは嬉しい
・コロナ収束してもマスクなくならなさそう
・コロナによって時代が変わって良かったと思うこともあると思う。変わることに順応したい
・変化に乗り遅れてはいけない
・なるようにしかならない。もがくだけ期待するだけしんどい
・感染対策をしない人に憤りを覚える
・本当に大切なことは何かを考える
・職場でのワクチン接種の義務は断じて嫌だなと思う
・子どもたちに学校生活でしかできない経験をさせてやれなかったことが残念
・親がちゃんと言うように、出生地も選択の余地がない。京都に生まれたら外観を保つことが優先されてしまう。外観を保つことの意味は人がいなければなりたたない。住んでいる人の人生とかが外観を保つためにあるのは甚だ疑問である(10代)
・アクリルパネルに囲まれているように感じる
・誰かの役に立ちたい
・慣れはこわい
・高齢の方で体の不自由で歩くのもしんどそうな人が(動けるうちは)一人でどこかに行こうとしたり何かしようとなさる。こういうのが自立した人間であり自由をもっている人の姿だと思う
・辛そうな人が増えた
・老後の資産形成
・感謝して生きたい
・自分が嫌になった
・人間は大自然の中でなんと弱いか
・これまでのスピードある日常では考える余白(ゆとり)のなかったテーマに

ついて再考したい
・給与保障に感謝　・地震など大災害が起こるのではないかと不安・自分が関係する事柄を聞く話されると精神的に辛くなる
・今まで出社で家にいなかった父母がテレワークで家にいることが多くなり、以前より仲違いをするようになった

重複する内容は極力避けたつもりであるが、多種多様な思いと不安定な日常生活が存在することにあらためて気が付かされるのではないかだろうか。生活のバックボーン、世帯収入・家族構成・働き方、宗教人生観によっても大きく異なるであろうが、実際には年齢によってもCovid-19禍での捉え方は一定の傾向があるように思う。それらは別稿にて提示したい。

総数六四八通、三項目を俯瞰し、行いたかった項目として明確に重複確認出来る回答は、

一般回答	331
旅行（帰省を含む）	115
外出	46
友人と会う	39
外食	28
マスク外し	34
価値観の違い	10
中学生	317
旅行（修学旅行を含む）	240
イベント中止（部活、卒業式、入学式を含む）	132
マスク外し	78
外で遊ぶ（友人とを含む）	66

となる。

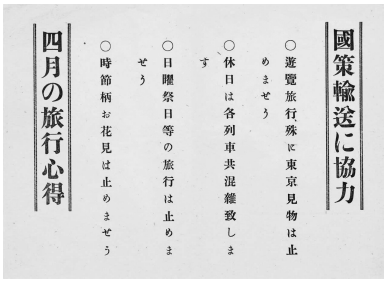
小結

項目1は、「苦」が思い通りに出来ないということによるもので、Covid-19において何が必要であったのかの輪郭を導き出すことが出来る。

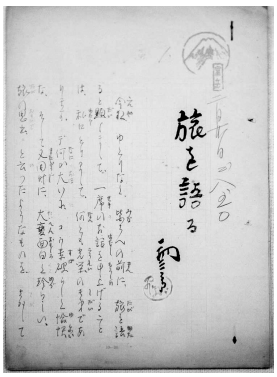
この時期に文化人、宗教者、研究者、為政者がしなくてはならなかったことへの省察が可能ではないか。

Covid-19は明らかに、巨大地震災害である東日本大震災や阪神淡路大震災の対応と様相が異なっていると考える。社寺や文化施設には門を閉ざすところもあった。そもそもディスタンスを前提に寄り添いや手助け、手次が制限された。

年齢性別地域を問わず、旅行、旅がどれほど求められていたのか。旅先には何があるのか。旅の目的地としての社寺や文化施設である必要が



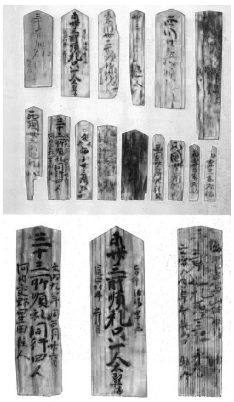
戦前の旅行制限を促したタブレット



吉田初三郎草稿　いずれも浄閣蔵

ある。

回答には戦前戦時中を想起させる風潮との指摘もあった。近代、多くの鳥瞰図を描いた吉田初三郎（一八八四ー一九五五）は、「もし私どもの人生に旅といふものがなかったら。どんな尓つまらない世の中となる事でありませうか」[4]と述べている。



現存する日本最古の巡礼札
平等院蔵

元々、旅は巡礼として発達する。『仏説比喩経』の「時有一人。遊於曠野。」[5]は、トルストイにより「これこそまぎれもない人間の真実」と絶賛されているが、『長阿含經』の「人間遊行」[6]など人生を旅そのものと解することも出来なくは無い。

旅で出会うものとして、旅をともにするものとして、旅を構築するものとし、さらに旅の目的としてCovid-19禍における姿勢を誰もが熟思する必要があろう。[7]そもそも、人生を旅とするならば、その最終目的と旅（人生）の過ごしよう遣り様を明確にする必要もある。

二　アルフォンス・ラッブ『絶望の哲学　自殺について』一九五三年版

Alphonse Rabbe（一七八四ー一八二九）（アルフォンス・ラッブと以下表する）は、歴史かでありジャーナリストとして一九世紀パリで高い評価を得ているが日本では殆どその紹介が無く、Victor-Marie Hugo ヴィクトル・ユーゴー（一八〇二ー一八八五）に高く評価されたAlbum d'un pessimiste『ある厭世家の手記』（一九三五）によりロマン派として文類されるが、自然主義作家として評してよいように思う。それは、その中に納められている philosphie de Désespoir Du suicide『絶望の哲学』のなか「自殺について」は、それ以降のフランス思想を先取ったかのような展開がみられる。一九五三年にこの「自殺について」が一本の論攷として出版される背景には、第二次大戦後ロシアのヨシフ・スターリンが三月に死去、東ベルリン暴動が起きている。フランスではシューマン宣言を経て、ベトナム戦争撤退、翌年のベルリン会議を迎えるにあたって冷戦下における第一次米ソデタントに向かう気配のある時期である。

日本ではこれまで澁澤龍彦による『悪魔のいる文学史ｰ神秘家と狂詩人』（一九八二）[8]による傍流の異才人としての紹介の側面が強く、ロマン派としての分類を出ることがなかった。[9]実際、ラッブはナポレオンのスペイン独立戦争に従軍したのち梅毒に罹患し、沈痛のためのアヘン過剰摂取のため死亡（自死の仮定もある）したとされる。自死や自滅に焦点をあて論じる姿勢は本稿によっても確認できる。

四〇年程前、窪田般弥・滝田文彦『フランス幻想文学傑作選　ロマン派の狂熱と幻影』二（一九八三）に「ある厭世家の手記」の一部として短

編の詩文のみ邦訳されているが、フランス幻想文学の系譜に押し込まれ、管見の限りその後の再翻訳、再評価はされてはいないし脚註もなく、全文邦訳ははじめてであろう。

近年、クラウドファンティング出版で合同会社EK—StateによりILLUMINATIONS『イリュミナシオン』という書籍が計画され、死者や光などをテーマにしたフランス・アメリカ・ロシアの物故者未邦訳作品、写真などのアンソロジーが創刊され、その中にはアルフォンス・ラッブのものも取り上げる気配がある。今後おそらく再評価が加えられていくであろう。

本稿は、一九五三年パリ　レ・ベル・レクチュール書店にて初版されヴァンサン・ミュゼリが緒言を加えている。一七七×一二〇㎜リーフレット仕様、本文三一頁(表紙裏表紙含め全三二頁)で構成されている。ミュゼリにより日本ではなじみの薄いラッブの生涯を俯瞰することも可能である。

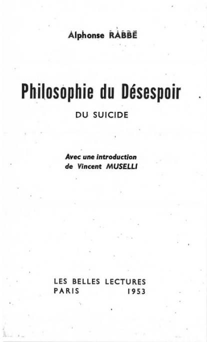
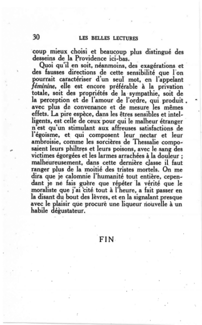


表　紙


30　LES BELLES LECTURES

coup mieux choisi et beaucoup plus distingué des desseins de la Providence ici-bas.

Quoi qu'il en soit, néanmoins, des exagérations et des fausses directions de cette sensibilité que l'on pourrait caractériser d'un seul mot, en l'appelant *féminine*, elle est encore préférable à la privation totale, soit des propriétés de la sympathie, soit de la perception et de l'amour de l'ordre, qui produit avec plus de convenance et de mesure les mêmes effets. La pire espèce, dans les êtres sensibles et intelligents, est celle de ceux pour qui le malheur étranger n'est qu'un stimulant aux affreuses satisfactions de l'égoïsme, et qui composent leur nectar et leur ambroisie, comme les sorcières de Thessalie composaient leurs philtres et leurs poisons, avec le sang des victimes égorgées et les larmes arrachées à la douleur ; malheureusement, dans cette dernière classe il faut ranger plus de la moitié des tristes mortels. On me dira que je calomnie l'humanité tout entière, cependant je ne fais guère que répéter la vérité que le moraliste que j'ai cité tout à l'heure, a fait passer en la disant du bout des lèvres, et en la signalant presque avec le plaisir que procure une liqueur nouvelle à un habile dégustateur.

FIN

本文最終頁

論者が本書を見い出したのち邦訳にあたっては、東京都在住の宝木多万紀氏にフランス逐語訳および訳注をお願いし、素晴らしい訳を与えて頂いた。それを元に論者により少しでも現代日本語に近くする試みを加え、以下にその全文を示す。

逐語訳であるとタイトルは「自殺という絶望の哲学」になるが、あえて窪田・滝田両氏の邦訳をなぞり「自殺について」とした。Album d'un pessimiste については本文中は、「ある悲観主義者の記録(アルバム)」とした。

絶望の哲学

—自殺について—

アルフォンス・ラッブ

序

ヴァンサン・ミュゼリ

これは折に触れて述べてきたことだが、他人の作品について説明しようとするのはつまらないことである。作家の境遇や血筋、生きた時代といった、その生涯にまつわるいかなる考察も、私にはまったく無意味だとしか思えない。

しかし、作家の人生と作品とが、そこに関連を見出すのもあながち短絡的ではないと思わせるほどに、パラレルな関係のうちに展開することもある——いわば因と果のように。

その実例がアルフォンス・ラッブだ。

日々、彼をとりまく状況が悪化していくにつれ、作品も暗さを増し、真に暗黒の哲学と呼べる域に達した。

ラッブは一七八六年、マルセイユ北東のリエに生まれる。

伝記作家のエリティエは皮肉たっぷりにこう表している。「この土地の習慣ではめったに体を洗わないが、彼は真冬でも凍える水風呂に好んで浸かった。プラトン好みの青年よろしく油を擦りこんだ体で円盤投げをし、槍や投石器を操った。ヌミディア人になりきって耕作馬にまたがり、弓と矢筒を背にヤマウズラを仕留めに出かけた。ふんぞり返り、巻き舌の「r」の発音でどぎつい悪態をまき散らしながら、架空の敵を呪いつづけた。彼はムキウス・スカエボラ[10]になりたかったのだ。あるいはマンリウス・カピトリヌス[11]に、レグルス[12]に、レオニダス[13]に、そして狐に噛まれても動じないスパルタ市民になりたかったのだろう。現実には、うぬぼれ屋で人並みに健康な普通の若者でしかなかったが、周りからどんなに滑稽に見られても、彼は我が道を貫いた」

のちにジュール・マルサン[14]が記したところによると、ラッブは美徳を愛するルソーの信奉者となり、十八世紀、ことにフランス革命の頃に生まれた常套句を熱く語るようになった。やがて社会に出た彼は、ありとあらゆる熱狂と茶番――政治的陶酔、芸術家たちの誇張、ロマン主義の客寄せ芝居などを経験していった。そしてある時、このロマン主義者の打ちひしがれた身体に宿るやつれた魂は、一冊の稀有な本を綴った。そこには人間の知りうる中で最も深い苦悩の叫びがあらわされている。

ラッブは一八〇二年にバス＝ザルプ県の知事アレクサンドル・ド・ラメット[15]の個人秘書として雇われたものの、数か月で退屈な職務に嫌気がさしてパリへ出た。

一八〇八年、軍部に入省し会計監査補佐官としてスペインに赴任。この地で彼は、文字通り彼の人生そのものを蝕むことになる病の種を拾ってしまう。[16]二年後、その病のために職を失ったうえに、フランスへの帰国を余儀なくされ、エクス＝アン＝プロヴァンスの弁護士会に登録されることとなった。

マルサンによれば、「まだ病がそれほど進んでいなかった頃、ラッブはその容姿の美しさからエクスのアンティノオス[17]と呼ばれたものだ――ほとばしる才気、桁外れの雄弁術、芝居っ気のある性格など、美点も欠点も引っくるめたすべてが彼の魅力になっていた。おのずから、彼はプロヴァンスの名士となった。そうなれば、法の畑から政治畑への距離は短いもので速やかにその道を突き進んでいった」という。

ラッブはまずプロヴァンスの王党派に加わり、徹底して「王位簒奪者（王党派がナポレオン一世につけた呼び名）」に抵抗した。正統なる王の支持者という肩書きを期待してのことである。ラッブはロヴェルド将軍に次のように書き送っている。「私のような人間は、金より名誉に飢えているのです」

しかし、ラッブは外務省において重要な職を与えてもらえなかったことでリシュリュー公爵[18]にひどく失望した。

また、王政復古期の政治が彼の望んだ戦争を引き起こすこともなかった。そこで反体制の自由派に乗り換え、そこへ変わらぬ情熱を傾けた。グルノーブルで逮捕、投獄されるも、自ら弁護人として法廷に立って無罪を勝ち取り、重罪院行きは免れた。

二年間の沈黙の後、ラッブはパリに舞い戻るが、そこに待っていたのは失望のみであった。もし彼が（のちにアナトール・フランスが言ったように）忘恩こそがブルボン家の作法だと知ってさえいたら、それが権

力を得た民主主義者の作法でもあると気づけたかもしれない。

いくつもの新聞に寄稿しては激論を交わし、歴史家としての仕事を増やしながら彼は食いぶちを稼いだ。病の進行にもめげず、その筆の勢いが衰えることはなかった。

ラッブを知る人たちによれば、彼はその雄弁さにおいてこそ本領を発揮したという。

アルマン・カレル[19]によれば「ラッブが自分自身について――彼の苦悩や感銘を受けたこと、見てきたことや学んだことを語るときの姿は実に立派だった。語彙や表現が豊かで、話し方は上品なアクセントで力強く堂々たるもので、身振り手振りはとても自然でわざとらしさを感じさせなかった。病が彼の容貌を破壊してしまうまでは、表情も仕草もすべてがまるで絵画のように引き込まれるものだった」という。

しかし、病状はさらに悪化していった。

ヴィクトール・ユゴーは次のように記している。「彼の瞼、鼻孔、唇は見る影もなく蝕まれていた。顎ひげ、黒ずんでいた歯はすっかり抜け落ち、金色の巻き毛だけが変わらず肩の上で揺れていた。それでも、まだ開けられる片眼には誇り高いまなざしが宿り、率直で毅然とした微笑みは、醜く変わってしまった顔面になおも美しい輝きを添えていた」

人生の最後の数年間も、悲劇は加速していくばかりだった。いや増す身体的苦痛のために仕事も手につかなくなり、ほとんど書くこともできなくなった。

一八二八年春、ラッブは新たな、そして最後の悲しみに打ちのめされる。使用人として家に入った若きピカルドという女性が、ラッブの醜く成り果てた容姿にもかかわらず彼を愛するようになったのだが、彼女がその年の五月十一日にあっけなく亡くなったのである。

ユゴーの手元にはこの頃にラッブから受け取った悲痛な手紙が残っている。「友よ、先ほど君の家の前を通りかかって、寄っていこうか迷ったけれどやめたんだ。彼女の墓に花を供えてきたところでね。気でもふれたかと君は思うかもしれないが、僕はあの墓にわが思いのすべてを置いてきた。君も知ってのとおり、僕の心はもう、彼女を失った悲しみを直視することさえできないほど悲惨な状態だ。涙はとうに涸れ果てたけれども、愛惜の念は永遠に尽きることはないだろう。僕を残して逝ってしまった彼女の、一見平凡な魂の真実を知っていたのは僕だけだ。無知で純真で自分を顧みない彼女のためにこそ、僕はこの世に存在していたのだ。最期に彼女は僕の腕の中で、まるで一番の願いが叶ったかのようにひとつ息を吐いた――そして僕はひとり、残された」

一年後、ラッブはその生涯を終えた。

ラッブの著作目録は数ページ分にわたる。

ジュール・マルサンによれば、歴史関係の刊行物が十点以上、小冊子が十二点、定期刊行誌に掲載された論文は百点以上にのぼるという。

『ナポレオンの死についての考察――包括的ナポレオン入門』のほか、『ある悲観主義者のアルバム』と題してまとめられた全二巻の著作集（パリ＝デュモン、一八三五年）には、「絶望の哲学」、「断罪され者の地獄」、「かなしき余暇」などが収められている。

そしてこのたび、「絶望の哲学」より、『自殺について』が一冊の本と

して刊行される運びとなった。

出版にあたり我々は、本書が新たな自殺志願者を生むものではないと、良心に誓って保証する。なぜなら、自殺反対論が人々に自殺を思いとどまらせてきたのが事実であるのと同様に、自殺擁護論が人々を自殺に駆り立てたことなどないのも事実だからだ。むしろ、人間に自殺という最も確実な方法で自ら人生を終わらせる権利があるかどうか、というラッブの理性的かつ内省的考察は、我々に、人生にとどまろうという力強い動機を与えてくれると我々は信じている。

とはいえ、もし弱った心の持ち主が自殺の誘惑に駆られたら、マラルメの勝利の叫びを思い浮かべてほしい。

「美しき自殺から誇らかに逃れて！」

あるいは、ラ・フォンテーヌの悟りの言葉に力を借りてほしい。

「紳士マエケナスは言った。たとえ痛風を患い手足が使えなくなっても、生きてさえいられればそれで十分だ。それ以上の幸福はない」

アルフォンス・ラッブ

絶望の哲学
～自殺について～

《一》

自ら命を絶つということ。この問題について、私は考え続けてきた――これまでの人生で経験した数々のつらい局面と生来の性格が結びついて、私は賛否両論あるこの行為を、いずれ我が身に関わり得る問題として吟味せずにはいられなかったのである。

実のところ私もかつては、自殺は許しがたい行いだという立場をとっていた。とかく人間はそうやって他人を戒めるに飽き足らず、「自らの命を犠牲にして苦界から解放される権利」までも取り上げようとするものだ。

さらに驚くべきことに、人間の愚行のひとつでもあるのだが、我々は道徳や宗教からも「自殺」を排斥しようとする。たしかに、自殺は理性を欠いた絶望の結果である場合も多いが、神の創造物としての誇りと不屈の尊厳を持つ高潔な魂のなかで、俗世に対する憤懣が爆発した結果である場合も多い。にもかかわらず、自殺は忌み嫌われているのだ。

古代ギリシア・ローマの人々は、不思議なほどあっさりと自殺を実行した。当時の歴史家たち、なかでもプルタルコス[20]は、涙を誘う自殺のエピソードをいくつか挙げながら人間を礼賛している。小カトー[21]の自殺についてはここでは語るまい。彼の死はもっと美しく、より豊かな意味のある犠牲であり、もっと言えば優雅ですらある。英雄的精神、友情、愛、すべてを兼ね備えた魂の偉大さが際立っている。

古の思想家たちもまた、自殺を否定しなかった。

もっとも高潔なローマ皇帝であり、私人としても人類最高の賢者であったマルクス・アウレリウス[22]の哲学には、諦念と敬虔さという傑出した

性質が表れている。わが敬愛するアウレリウス帝は、私が耐えがたい苦しみの中にあったとき、自ら命を絶つ選択を是としてくれた。ただしこの世を捨てるその際には、たとえば煙草臭い部屋から自分の意志で出ていく時と同じように、一切の怒りも不安も恨みも抱かず、断固たる態度と平らかな心持ちのもとで実行することを条件として。

そんな私に対して、次のように言う人もあるかもしれない。「自由意志による死と並んで注目すべき先達の放埒さは、彼らが創造主に対する人間の恩義や責務に関して、我々現代人のように洗練された思想を持っていなかったが故のものだ。古代人の行動原理は、我々が唯一の真なる宗教にたどり着いて得た倫理観に比べ、彼らのそれが劣ることをはっきりと証明しているではないか」と。

ソクラテス、マルクス・アントニウス[23]、聖トラセア[24]、小カトーといった偉人たちが、人間の尊厳について、そして人間が神に対して果たすべき義務について、正しく理解していなかったとは考えがたい。だがその点については今は置いておくとして、現代でも、もしほとんどの人が「公衆道徳壊乱の徒」の汚名を着せられる惧れに道を阻まれず、度胸が理性に打ち勝って自己を真摯に表現できてさえいれば、自殺擁護論者の数は間違いなくもっと多いはずだ。そんな状況にある現代の思想家では、モンテスキューとルソーを例にとれば十分だろう。すぐれた英知を持つ彼らだからこそ、いわゆる「美徳」への愛については懐疑的であった。

まず、モンテスキューははっきりと述べている。人間には、自分という存在を脱ぎ捨てる自由は保証されていない。だが、いつでもどこでも意のままに行使できる身体機能に縛られた生に対する嫌悪は、最も豊かな独立性の源であり、不屈の自尊心の証である。この高度な死の学問における卓越こそが、古代ローマ人が称えられる理由なのだ、と。

『ペルシア人の手紙』のなかで既に示されていたこの考え方は、モンテスキューの人生を通して変わることはなかった。この著名な作家が、哲学的主張に関して自らの初期の著作と後年の著作を比較し、あえて過去の自分に反論することも厭わなかったことを考えれば、これは注目に値する。

一方のルソーに関して言えば、ボニストンとサン・プルー[25]の書簡を注意深く読み込んだ読者ならば、彼の意見に異議を唱えることはないだろう。だがこの問題について得心が行くまで読み込んでいない人や記憶に残っていない人の場合、当のサン＝プルーが自殺の計画を断念しているというのに、自殺について肯定的な結論にたどり着けるだろうか？答えは言うまでもない。そういう手合いが、高潔な友の論理にではなく情に依った判断に軍配を上げるのは明らかである。

ルソーに水を向けたからには、私の主張の正当性を証明していく前に、この賢人が提起したある命題を取り上げねばなるまい。知の領域において、この次元の才能に触れてしまえば、もう凡庸な作品を読んでも取るに足りないものとしか思えなくなるだろう。

ただし、優れた先人への尊敬は、度を越すと石橋を叩くような過ちに陥る。たとえば科学の分野でニュートンやラグランジュがすでに解決した学問的命題にまで、さらなる正確さを加えようという無謀な愚行に走ってしまうのだ。

だが倫理哲学の分野になると話は別である。明白な事実や考察に関す

る人間の正確な認識といったものは、そこでは足枷にしかならない。人間自身が主題となる考察をする場合、「感情こそが精神の根幹である」ため、その人の魂にとって最も重大な関心事についての信念は、個々の感情を理解し一般化する能力と相当な熟慮の上に成り立っていなければならない。ルソーの唱えた「普遍的な感情」[26]を引き出し構築することは、倫理学においてすべての論者に与えられた正義なのである。

そして、より良い社会制度や生活の礎となる重要な真理の証明が必要になるたびに、人はあれこれ理由をつけてこの「普遍的感情」を利用するのだ。

ちなみに、私はよく他人の領分に踏み込んで競ったり、自分より強い相手と張り合ったりしでかすのだが、そんな場合にもこれは当てはまる。ルソーに論破された自殺に反対するもっともらしい論拠のなかで、唯一、私が検討に値すると思うのは、神に与えられた場所で積むべき善行を成していないとして、自殺する人に責任があると非難するものである。いうまでもなく、自殺をする人は自分が不幸のどん底にいると思っている。

そもそも、それほどの極限状態、つまり人生で得られるはずの恩恵が運命のいたずらによって台無しにされてしまうような窮地にでも陥らない限り、誰もその権利を放棄しようとはしないだろう。もし誰かが安易かつ冷静に自ら命を絶ったように見えたとしたら、それはおそらく、彼が品位と尊厳を保ったまま人生最後の行為を果たすべく、思索や哲学の助けを借りてじっくり計画を練るだけの知恵を持っていたということだ。誇り高い半面、恐怖も伴うその行為を達成した暁には古代人たちがとっておきの秘密にしてきた何らかの「旨味」が約束されているとしても、すぐには飛びつかない周到さを持っていたということだ。

この上さらに指摘する必要もないが、自殺とは必ずしも極限の状況と激しい情動を動機とするわけではない。生への憂鬱、倦怠、飽満が静かに積み重なった結果、いたって平静とも言える精神状態のもとで実行される場合もあるのだ。

では、自分に価値を見出せなくなった人間には一体何ができるだろう。もし、苦しみによって道徳心をくじかれ、過ちによって人生というゲームをふいにしてしまった人を、善き行いの力で変えたいと望むなら、甘く優しい香水を吸い込ませて窒息した精神をよみがえらせることだ。反対に、刺激的な塩や辛辣な酢を与えても、かろうじて残っていた感受性の名残に虚しく気づかされるだけである。

人間の道徳そのものを貶めてその名誉を傷つけるような忌まわしい極論は置いておこう。ここでは選び抜いた主題だけを検証し、自責の念ゆえに深まる苦悩があることを知らぬ「不幸なモラリストたち」に焦点を当てたいと思う。

とはいえ、苦悩が堕落を招くこともある。

この類の堕落は、当人の痛みの中に自分は無実であるという強い思いがあるだけにいっそうやっかいである。

幸福を得る権利と、彼を苦しめる運命との間には恐ろしいほどの矛盾がある。延々と続くこの闘いの戦局は、無実の勝利には程遠く、むしろ敗北寸前の様相を呈している。この秩序と堕落した正義の逆転現象は、極端でありながら至極平凡でもある。不幸な人から見れば、この世界の

有様は、神に追放された悪神や理不尽な運命のはき溜めなのだ。その証拠に、世界を支配する凶悪な神アフリマン[27]のイメージは、人間の精神を軽視し嫌悪する一方、特権階級のソフィストたちが彼らのありきたりな神の概念に組み入れた一連の矛盾や一貫性のなさを色濃く反映している。

この境地に立たされたとき、人間が生まれながらに持っていた善良さを損ない、美徳を失うのは目に見えている。だからこそ、この世を去るのが最良の策なのだ。能動的な魂に恐るべき疑念が浸透し始めたなら、それに蝕まれる前に人生から脱しなくてはならない。道徳が壊滅するまでびくびくしながら待つのではなく、すみやかに神の玉座の元へ行き、自らの不信を差し出すほうがよくはないだろうか?そして吐息一つで我々人間を創造した全能なる神に、純真無垢とは言わないまでもいくらかの美徳を備え、崇高な夢を持つ魂を返上するほうがよいのではないか?

では、早々に世を去ることにどんな利点があるのか。これは私の人生における最大の関心事の一つである。

まだ若輩の頃、クレオビスとビトン[28]の物語を涙ながらに読んだとき、私はこの神秘的かつ感動的な物語のなかに隠された重大な真理に気づいた――生きることは不幸である。人生に苦められてきた私には、それが身に染みて分かった。ただ、今の私は当時と同じようには感じない。冷徹で頭でっかちな打算に抑え込まれて、あの感覚的な真理は私から離れていった。ただ時おり舞い戻ってきては、私にかつての感受性を取り戻させ、私の心を後悔でずたずたに切り裂くのである。いたずらに三十年も生きてしまったこと。人に与え、与えられた愛が朽ちていくのをただ見過ごしてきたこと。若さという輝かしい幻想のまっただ中にあるうちにこの身を屍衣で包まなかったこと。大切なものすべてを自分より先に墓へ送ってしまったこと――そうした後悔の数々に、私は今も苛まれている。

《二》

宗教倫理の戒律から爪弾きにされている「自殺」だが、じつはあらゆる宗教の精神と調和し得るということを証明するのはさほど難しくない。宗教の最も普遍的な原理は、人間に、絶対的な愛と生まれ持った情熱を犠牲にすることを要求する。というのも、信仰において、神への崇拝は犠牲によってしか証明されないからだ。見せかけにすぎない場合もままあるとはいえ、この犠牲なくしては、信仰はおろか宗教そのものが存在し得ないだろう。

大衆的信仰とは、人間につきものの贖罪の意識や、万物に対して慈悲と破壊の力を及ぼす神への自発的な礼讃によって神の怒りを宥める必要性から確立したものだ。

支払う犠牲が大きいほど被る犠牲は少なくなり、神にふさわしい賛美を捧げたとみなされる。未開人だった我々の先祖たちは、ドルイド僧[29]の託宣に従い、祭壇の元に生け贄のおびただしい血を流すことで、彼らの残忍な神の苛烈な怒りを和らげようと努めた。また、戦の勝敗の行方を占う際にも大量の生け贄が捧げられた。黒づくめの聖職者たちの声を介して彼らに語りかける神テウタテス[30]は、その偶像の前に慄きながらも進み出た勇敢な戦士に、彼自身の犠牲の代わりとして彼の妻子の血を要求

することは決してなかったはずだが、それでもそれを恐れて自らの命を捧げる不幸な未開人は後を絶たなかった。

同様の信仰の名残は、一部の地域で未だにみとめられる。

かつては地球上のすべての国家に共通するものだった原始的な風習が、旧世界を破壊し死の記憶だけを残した惨禍の後もなお、残存しているのだ。

今日もジャグルナの大寺院の偶像崇拝者たちは神像を頂く山車の元に傅き、山車が引きまわされる盛大な儀式の日には、自分たちの体に短刀を打ち立てては神の車輪がゆく道を血で赤く染めている。

歴史をひも解き、さらに実例を積み上げることは容易いが、今はやめておこう。本来「犠牲」は本質的な問題でもなければ、我らが神聖なるキリスト教の根本教義でもない。ではなぜミサでは尊い犠牲について説教するのか。それは、神が我々を救済するために御身の痛みを顧みず御子を差し出し、責め苦を受けさせたからである。ミサとは、信仰の「更新」[31]を通して、この神秘なる犠牲を記念するものにすぎない。

異端審問の火刑もまた、この類のものであった。いつの世も、短気で嫉妬深い神をいかに鎮めるかが重要だったのである。貞潔、清貧、従順、そして自己犠牲の誓いを立てた修道生活の終わりなき労苦、それは自分という存在を日々痛めつけ壊し続けることであり、いわば永続的な自殺に他ならない。そう考えると、はたして自殺は己に対するもっとも苛酷な仕打ちと言えるのだろうか。ひと思いに自分の命を絶ったり、殺し合って犠牲者の肉片を祭壇に捧げたりすることよりも過酷な道がこの世にはある。

「神を生み出したのが人間なら、神を喜ばせる術を生み出したのも他ならぬ人間である」という考え方が理にかなっていようといまいと、さらにそれが神に対する侮辱であろうと名誉であろうと、私にそれらを検証する必要はない。ただ、次のことを指摘するにとどめておこう。

原始の宗教すべてに共通して、先に述べた残忍な性質があるということ。そして、いくらか穏やかな様相になったとはいえ、「偽りの犠牲」は、最も人道的な神学の中にさえ未だ存続しているということだ。さらに付け加えれば、宗教の法が自殺に向ける激しい非難と排斥は、蛮行であり矛盾でもある。

このような主張をすると、「神の思し召しという大義なき犠牲には何の価値もない」という反論が返ってくるだろう。だがそれならば、どんな人間なら慰めを求めてよいというのか。

自発的に悩み苦しむ者か、それとも、苦悩と闘うことを極力避ける者か？無論、最もふさわしいのは、共住生活修道士となって苦行を積むか、独住修士として遁世を送るといった生き方だろうが、すべての市民にその選択が許されるはずもない。福音以来、救済は至るところで可能になった。

福音書はキリスト教徒に死を命じてはいないし、命の危険があるならば兵士にさえ逃げることを望むだろう。進んで苦しむ必要もなければ、悩みの種を探す必要もない。苦しむのは、神の寵愛を受ける特権を求める者、選ばれし者に約束された報いを求める者だけで十分である。にもかかわらず、神学上は、苦悩を渇望する人々は功徳の面でより上位に位置づけられ、俗世を蔑めば永遠の生をより早く享受する資格を得られる

のだ。

宗教倫理のこうした一貫性のなさは、古代特有の信仰体系において起こったものである。ウェルギリウス[32]が六作目の著書のなかで、自殺を地獄行きに相当する行為として位置づけた影響は大きいが、そのことがすなわちアウグストゥス[33]統治下の自殺の禁止に直結するわけではない。

実際、それに反論する立場にある我々自身もかの時代の重要な作品群を礎にしているが、古代こそまさしく自殺が空前の大流行となり、稀代の歴史家たちが自殺を称え推奨した時代だからである。

このことから分かるのは、ウェルギリウスの記述は単に特定の宗派の見解を解説したものにすぎなかったということ、つまり、かの有名なウォーバートン主教[34]も主張しているように、ウェルギリウスの第六作全体を、エレウシスの秘儀[35]における啓示や加入儀礼（イニシエーション）の類と捉えるべきだということだ。

一方、ジャック・ドリル[36]はこれに反論し、ウォーバートンが「古代ギリシア以来の伝統に認められた思想だけを手本としてきた」としながらイギリス国教会の主教を務めたことを非難し、ウェルギリウスにまで降りかかった不信心の嫌疑を晴らそうとした。だが私が思うに、理はウォーバートン主教にある。ただし、ウェルギリウスの第六作での「啓示」に関する記述を検証する必要はあるだろう。

じつのところ、ウェルギリウスの指す「啓示」は、秘儀として民衆に非公開であったがために長きにわたり人々の尊敬と盲信を集めてきた、罪深く不敬虔な啓示ではない。少なくとも確かなのは、ウォーバートンやドリルのような聖職者たちの倫理と、ウェルギリウスのように俗世を生き抜いた偉大なる道徳家の倫理では、「自殺」のような大命題に関して見解が異なるということだ。さもなくばどうして、小カトーやブルータス[37]が自らの胸に剣を突き立てて世界中から喝采を浴び、以後も連綿と語り継がれてきたことを説明できるだろう？もちろん、小カトーは不信心者ではなかった。元老院でカエサルが、来世を連想させ人々の慰めとなるような教義を撤廃しようとしたとき、小カトーは痛烈な皮肉を込めて糾弾し、カエサルは下等市民だとまで言ってのけた。彼が自殺を遂げたときの状況もまた、この偉大な男の魂がどれだけ信心深かったかを物語っている。歴史家たちによれば、小カトーは死を前にしたある夜、プラトンの『パイドン～魂の不死について～』を読んだとされる。修道院長も務めたドリルが、神と自由を信じるすべての人間にとって生きづらい時代に向けて果敢に綴った叙情詩に、その場面を描いた美しい一節がある。

かくして小カトーは
彼の気高き魂のほかはすべてが歪んだ世界で
身じろぎもせず、嵐の轟きに耳をすましている
永遠の深淵に思いを馳せながら
片手に短剣を、もう片方にプラトンの書を握りしめて！

こうした詩作ひとつにもにじみ出る聖職者の倫理に固有の特徴から、何を結論づけることができるか。それはごく単純な事実――いつの時代も聖職者たちは、人間の意思に対して絶対の影響力を持つことを望み、

自分たちの利益になるか否かで人の生と死を規定しようとしてきたということだ。忘れてはならないのは、神権政治こそがすべての政体のはじまりであり、社会の起源において、王は最高位の聖職者であったという点である。まだ人口の少なかった古代では、君主の権力は臣民の数によって左右された。にもかかわらず、君主たちは圧政を敷き多くの不幸を招いたため、民衆は常に死を意識して暮らさざるを得ず、あまつさえ死を望むようになってしまった。

結果、死をもって苦界の枷から逃れようとする者たちは後を絶たず、それを止めるべく聖職者たちは「自殺は神に対する忌まわしき罪である」という考え方を生み出したのだ。

しかし、こうした宗教的禁忌は抑止力として一向に効果を発揮しなかったので、法が科する刑罰と執行人たちへの脅威を頼みとするようになった。もっともその脅威も、すでに墓に身をうずめた者には及ぶべくもない。

ところが立法者たちの無力さは、ことに聖職者たちの霊感のいいなりになった時、執拗なまでの「怒り」に転じるものらしい。

かつてヨーロッパ各地の大衆社会は、物言わぬ死体にさえ無益な怒りをぶつけ、さらには無実の子孫にも本来なら与えられるべき赦しや救いを与えず、貧困と不名誉の烙印を押したのである。このような刑法の精神を表すものとして「怒り」以上にふさわしい言葉はない。

幸いにも、我々の法律はこの奇怪な残忍性から脱することができたが、それについて一部の者が漏らす恨み言に屈し、この残忍さが再び人々に伝染しないよう願わねばならない。重ねて幸いなことに、我らが伴侶である法との決別は禁じられている。それが法を軽んじない理由にはなっているだろう。

だが、たとえ幸福や安息とは対極の宿命に満ちた人生との決別が許されるとしても、我々の悪しき制度と見せかけの道徳が生み出した不完全な産物たちが邪魔をするのだ。絶えず発生する運命の悪戯や金銭がらみの殺人沙汰といったいざこざから市民を守ってくれるほど、法律は完璧ではなく、政府も優れたものでもない。そして社会制度に守られてしかるべき市民が、日々それに蹂躙され怯え暮らすほど、その仕組みはいびつなものである。

世間がそういうものである限り、車裂きの刑[38]に処された者が車輪に磔にされ吊し上げられた刹那、思わず眼下に流れる「死」という名の永遠の大河に救いを求め身を投げ出そうとするのを妨げるなど、あまりに不合理で卑劣で残忍な振る舞いであろう。

《三》

聖書のなかで、神はモーセに仰せになった。「ファラオのもとへ行き、わがイスラエルの民を解放するように告げなさい。だが彼は心を頑なにし、これを拒むだろう。そのとき私は彼の国に七つの災いをもたらすだろう[39]」

これまで多くの神学者たちが、この一節と、「我々は至高の正義と善良性を持たねばならない」という考えを両立させようと知恵を絞ってきた。だがどの試みも失敗に終わり、結局は「神の思し召しとは人知を超えるものだ」と宣言するしかなかった。

こうした一貫性のなさ、不可解さという神の特権は、人間の法のためにでっち上げられたわけではない。法律はそれ自体のみで存在の論拠を保ち、その正義と必要性を証明できなければならず、気まぐれで横暴な意思とはまったく別物であろうとするものだからだ。

だとすれば、法律にできることは何か。

まず、人々が財布の底をはたいて通う売春宿や賭場、貧民がなけなしの金をつぎ込む富くじといったものは、遊興の果てに盗人になるか自殺をする結果を招くという理由で規制し、各身分階級に応じて存在するこれらの「退廃的業者」を撲滅する。そして人の心に堕落と虚栄を生み、無気力と憂鬱をはびこらせ、ついには富裕層の衰弱とプロレタリアの貧窮を招く、富の分配における極端な不均衡を解消する。社会全体として「生活の破壊者」である有害業者とはきっぱりと縁を切る。そうして初めて、神と法の名にかけて、もう自ら命を絶たなくて良いのだと人々に語りかけることができるだろう。

要は、道徳と幸福のために費やす財源を増やせばよいのだ。それさえ実現できれば、人間を生につなぎ留める根源的な感情は本来の活力を取り戻すだろう。

しかしながら、現代社会は巨大な円形闘技場に掛けられた見世物のごとき様相を呈している。そこでは大挙して押し寄せた人々が、血、痛み、恥辱と引き換えに社会的利益を勝ち取るべく争い合っている。哀しいかな、その紋切型の争いの光景に不快感と憤りを感じていた者も、ふと気づけば、意に反して闘いの場に立たされている。暴君にも犠牲者にもなりたくはないのに。屈辱的な敗北よりも非道な勝利の醜悪さを恐れているというのに。

彼はこの厄介で不名誉な危機に翻弄されないように、円形競技場の外に飛び出し、自らの主体性を守ることはできないのだろうか？闘いを棄権し、戦利品も放棄し、両腕を上げて降伏しても、この世に溢れる野望の総量を減らし競争相手たちの血気を削ぐことはできないのだろうか？彼一人ではなく、もっと多くの者がそれに続いたとしても、殺戮は際限なく繰り広げられるのか。

もし、わが街が敵に包囲され飢餓に陥ったなら、彼は自ら命を絶つだろう。このまま自分が生きていても役に立たず、街の存続のためには重荷にしかならないと分かっていて尚、高潔な行動に出ずにいられようか？

ああ、自殺は排斥すべき浅はかな行為だと吐き捨てる人よ。あなたは強く気高い心の持ち主を認めるということを知らないのだ。彼は泰然として、俗世の狂宴に参加する権利を放棄し、あなたに席を譲るだろう。どのみち誰もが平等にもてなしてはもらえない宴なのだから。

もし、彼がその強靭な精神力を、人を生に縛りつける目に見えぬしがらみを絶つことに割くかわりに、料理を楽しみ美酒に酔ってあなたの羨望を掻き立てることに使ったとしたら、と想像してみてほしい。さらにそうした愚行にとどまらず、周囲に倣って隣人の物にまで手を伸ばそうとしたり、臆病なあなたの仲間たちの中で幅を利かせ、一人ずつ仲間を追い出そうとし始めたら。

もし彼がより野心的で意地が悪く、宴のテーブルをめちゃくちゃにひっくり返して客を混乱に陥れ、奴隷たちが掲げるトーチを奪い、部屋に

火を放ったとしたら。焼け落ちた瓦礫の下で死にゆくあなたは、この恐るべき敵がその力でもって自分自身の息の根を止め、早々に墓に入ってくれたらとどんなに願うことだろう！

人間の本質は、かくも嘆かわしいほど不完全である。

そして最も善良な人間とはたいてい最も悪行が少なかった人間にすぎない、というのが我々の社会が生んだ結果だ。どうか私が「自殺はより大きな犯罪を未然に防ぐ」という大げさで間違った仮説を掲げて罪を神聖化しようとしている、などと批判しないでほしい。

確かなことは、自分の墓まで這い進んでいくにあたり、窮乏の道を選んで屈辱的な生き方をするか、不正の道を選んで恥ずべき生き方をするか、といういずれも耐えがたい選択肢しかない中で、運命に人生を損なわれることを自尊心が拒否した結果が自殺であるとすれば、それに価値があるかどうかは、その人の道徳的存在としての在り方次第だということだ。

理不尽に財産を剥奪され、仲間から引き離され、名声も剥ぎ取られ、人に尊敬される甘美な人生をもたらしてくれた長所もすべて奪われた、そんな不幸な人は、彼が受け入れざるを得ない生き方について考えあぐねるだろう。もし極悪人に憧れがあるなら、彼らのように悪行に没頭すれば失ったものの一部を取り戻すことはできるだろう。もちろん、金にならない良心の証は除いてだが。悪党に倣って人を困らせ、中傷し、正義の掟を踏みにじり、やがて裕福になって認められれば、かつて味わった不幸の残骸の上にのし上がることができるだろう。あるいはもし、報復に可能性を見出すなら、少なくとも仇の胸にナイフを突き刺し恨みを晴らすことくらいはできるだろう。これらすべての代わりになり得る方法があるとすれば、もはや運命に復讐するしかない、つまり自分を殺すしかないのだ！誰に何と言われようとも、それを選ぶ人こそが偉大だと私には思われてならない。

この世界で確実かつ絶対的な方法で善行を積み、喜びを得られるかどうかは、さまざまな状況に左右される。

そしてその状況自体もまた偶然によって支配されている。

どのような立場であっても人は誰かの役に立てる、というのは事実ではない。

一般的に見て、人間が有益性を実現するためには、財産、才能、人望、このうちのどれかひとつは必要である。よしんばこの三つを持っていなくとも、誰しも善き行いはできるだろうが、その場合の善行をはたらく能力とは、その人の存在の必要条件ではなく単なる偶然の産物である。たとえば私が人生を終わりにしたいと思うほど疲れ果てているときでも、隣家に火事が起きれば私がその火を消すだろうし、隣人の妻が水に落ちて溺れそうになっていれば助けるはずだという理由で、私を引き留めようとするのはまったく無駄なことだ。正反対のふたつの意志が均衡を保つためには、それらに同等の意義と説得力がなくてはならない。

最も直接的で差し迫った利益こそが常に人を突き動かす。それゆえに、我々の法律が定める刑罰は、永遠の責め苦と制裁者たる神の「怒りの恵み」を振りかざす宗教的な脅迫よりも優位に立つのだ。

それでも人は、しばしば本能の求めに抗って雑踏から抜け出し、社会から盲目的かつ不公平に与えられる利益の分け前を放棄する。それは一

見すると成果はなくとも、大いなる善である。そう、もしあなたが克己心を貫けるなら、富と名声への執着を捨ててそれらと距離を置けばよいだろう。しかし、称賛に値するその決意と、自殺を罪とする神の摂理に対する激しい抵抗の間には、本質的に通ずるものがあるだろうか？

この類推は、社会に生きる人間が自分の運命の要素を逐一選び取ることができさえすれば、論破できないほど正しいものになるし、同じくらい間違ったものにもなる。だが事実、その選択は不可能だ。だからこそ、私は自殺の大義を主張することにしたのである。

私の思索をより深めるためにここで付け加えておきたいのは、人間はひとたび社会の荒波に飲み込まれたら、もう立ち止まることはできないということだ。

あるいは別の例え方をするなら、個人の感情と利益の激しい葛藤の中、何をどこまで守りどこから攻めるかを定めようとしたり、自分が守りたい領分においてどこまで他者の侵入を許すか決めようとしたりしても無駄なのだ。そうして貧困の支配を免れるためだけに策略と駆け引きに満ちた社交の道に身を投じ、財を成したところで、結局は富の渇きに苛まれ続けるだけである。

「食べるから食欲がわくのだ」という金言を残したジャック・アミヨ[40]は肉屋の息子として生まれ、身の丈に合った利益だけを得ることを理想とした。彼はのちにベローザンヌの修道院長となってからも生来の素朴さを失わず、「必需品を手に入れるのは、たいてい贅沢品を得るのと同じくらい難しい」と語ったという。まったく「運」とは奇なるものである。

片や、達成すること自体が目的の願望しか持たない野心家たちが、見えない何者かの手によって引き上げられ、苦もなく社会の頂点にのし上がっていく一方で、その他の大多数の人々はシーシュポスの神話[41]よろしく、険しい山の頂へと岩を押し上げては麓に転がり落ちるのを延々と繰り返している。才能も、労働も、美徳も、どれ一つとして運命の影響力には遠く及ばない。

この冷酷無比な真理に反論する者がいるとすれば、引くに引けなくなっている人か、運には恵まれたが人生に対し私的な経験に則した狭い了見しか持たない軽蔑すべき無知の人だけだ。

もし、良心の声に背かず、非道に走らずとも富と権力が得られるのならば人間はいたって幸福だろうし、良識のある人々が簡単に勝者になれるだろう。だが不幸なことに、多くの場合人生は、とくに最も慎ましい人生はその代償となってしまう。詩人ホラティウス[42]の稀有なる質実さは、ルクッルス[43]の巨万の富と同じくらい得がたいものなのだ。後者は勝利の女神の手からすべてを授かるが、前者はへつらうことをしないために何ひとつ獲得することはできない。じっさい、ある父親が我が子にこう語りかけるのを見たことがある。「おまえたちが食べているパンは、私が味わった屈辱の対価なのだよ」と。

《四》

仕事は自立を保証するものだ、とはよく耳にするが、必ずしもそうではない。

「どこへ行こうと両の腕さえあれば生活の糧を得られる」というルソ

ーの言葉も、現代においてはもう正確ではない。そもそも職が足りないこともしばしばである上、運命は我々に道具を与えてはくれても我々自身に選ばせてはくれない。

人間の在り方をすべて決定しているのは教育だ。文明社会ではよく言われることだが、教育は、過度に専門化された排他的な方針によって、明らかに不幸な犠牲者を生み出している。たとえば財政破綻に陥ったり、もっとざらにある話では独断的で早計な事業が予期せぬトラブルで頓挫したり、若い頃からの蓄えを後年食いつぶしてしまうといった結果になるのだ。そうなった時、お上品で軟弱な教育しか受けていない者が軍隊に転じたなら、足手まといにならぬよう嚢や銃を運ぶ役をすればいい、と言えばいいのだろうか。

頭脳と筆しか磨いてこなかった者は、大工の斧と鍛冶屋の槌を振るう鍛錬を積めばいいし、運に任せて何も学んでこなかった者は、何かしら素養を身につければいい、と。

そのように強い意欲と傑出した才能さえあれば可能性が開ける、と信じたいのは山々である。しかし人生の逆境という不可抗力は、このまやかしの世の中においてその前提自体が失われた新しい人生の見習い期間を保証してくれるだろうか？答えは否である。必要な時に与えられねば意味がない。今日の貧困が明日の恥辱を生むのだ。

社会が生んだ時代というものや、そこに生きる人々、そして彼らの運命について語った上で私が自殺を推奨するのは、積極的かつ道徳的な優しさのためではないと、読者はもうお気づきだろう。卑しめられながら生きるか尊敬されて死ぬか、という我々につきまとう残酷な二者択一によって被る痛みを最小限にするための、せめてもの救済策なのである。

社会規範においてよく用いられる「恥辱」や「堕落」といった厳しい物言いが、結局は不道徳で卑劣な行動にしか繋がらないのは事実だ。その意味で「品位を汚すような窮状に陥ってしまったら、その報いとして人間は生き続けなければならない」という高潔な人々の主張は、誇張というよりある種の反社会的な敵意から発するものなのだろう。

だがもし、人間の弱さが常に要求してきたように社会道徳の規範をより柔軟にし、物事の尺度をより寛容にしなければならないとしたら、峻厳で高潔な魂はこの口当たりの良い堕落を受け入れ、妥協に耐えることができるだろうか？そもそも、我々が操る慇懃な言語とは、見せかけの道徳を語るための道具であり、絶えず嘘をつき続けるものではないか。

貧しさは悪ではない、それは自明の理だ。ではなぜ貧しいと辱めを受けるのか。たとえば追い剥ぎに遭って財産を失ったとき社会から力ずくで切り離されたと感じる類の不名誉ではなく、好意と尊重で成り立っていたはずの人間関係が口を閉ざしたときその沈黙のなかに潜むこの不名誉が、どうして貧困にはつきまとうのか。誰かが一文無しになり貧困に捕らわれたとたんに、人は助けに駆け寄るどころか離れていく。虚無感と孤独は周囲に伝染するからだ。吐息ひとつで病原菌と死をまき散らすペスト患者が足跡さえも忌避されるのと同じことである。

アンドレ・シェニエ[44]をして、墓という逃げ場にむしろ進んで向かわしめたのも、貧しさに付いてまわるこの愚かしい侮蔑だった。それほどにこの侮蔑は耐えがたいものだ。「賢い者にとっては大した問題ではない、愚か者の意見だ」と言われるだろうか？

ああ、大した問題ではないなどど、できもしない達観を装うなかれ！そんな無益な説教からは何の実りも生まれはしない。

愚者たちの意見が多勢なのは、社会が彼らの領分だからであり、彼らが絶対的主権者としてすべてを決定するからである。人生の実験科学がもたらした最大の成果といえば、大衆に抗い立ち向かうのではなく、彼らから逃げることを我々に教えたことくらいだろう。だが、十分に自立と安寧の保証になるだけの財産がある人から見れば、大衆や社会の繁忙から一線を画して生きるなど、まさしく不可解な謎に違いない。

まっとうな人々の優しい憐みが、愚者たちから受ける侮蔑の埋め合わせになるなどと思うのは見当違いだ。憐憫の本質は強烈な悪意である。大抵の場合、憐れみは表面的には人情と博愛を装いながら、その裏にエゴイズムと醜い享楽主義を包み隠している。この種の憐憫から自分を守る術を私は知っている。まず他人から憐みを受けると、私の中にありったけの自己防衛本能が呼び覚まされる。そのとき私はあえて尊大に構え、相手の悪意の表明によって被った辱めに対し、むしろ感謝の念でこたえるようにしている。同胞の不幸に心からの同情を抱ける人ならば、助けてあげられる相手、そして助けたいと思う相手にしか同情の言葉をかける権利はないと、よく分かっているはずだ。

繰り返して言うが、人間が同胞に向ける同情は、不名誉の烙印である。ゆえに、それは気高い心を持った不幸な人を打ちのめすのだ。いま、闘技場で一頭の猛々しい雄牛が、房飾り付きの絹のマントに身を包んだ剣闘士たちに追い回され、体中に槍を突き立てられている。満身に負った傷から気高き血を失い、雄牛はまもなく息絶えるだろう。それでもなお、自分の息の根を止めようとぎらつく剣先めがけて突進するのだ。

不幸な人に対して私が推奨するこの誇りが、傲慢さと混同されかねないのは承知の上だ。というのも、人間につきものの残忍性は、不幸がただ不幸であるだけでは満足せず、汚名を着せようともするからだ。人は、運命に見捨てられ自分たちの残酷な慈悲にゆだねられた同胞を同等に扱うことはほとんどない。

古代ギリシアの優れた格言《res est sacra miser》（貧しき者こそ神聖である）に宿る精神とはかけ離れてしまった彼らからすれば、貧乏人はおちぶれた存在でしかなく、たとえ前科がなかろうと犯罪予備軍だと決めつける。だが驚くべきことに、犯罪とは決して特定の境遇が積み重なった結果ではない。むしろ、そうした境遇こそが社会生活における恩恵を人間から奪い、彼らに悲惨な結果をもたらすのだ。多くの人が運命に対して諦めの態度をとる原因を、無益な宗教の教えや、不幸さえも変質させてしまう良心の勧めのせいにしてはならない。社会の忌まわしき混沌がいつまでも終わらない唯一の原因は、人間の臆病さにあるのだから。

ラ・ロシュフコーにこんな言葉がある。「我々は、親友の不幸にあながち嫌な気はしない『何か』を感じるものだ」。穏やかな語り口でありながら挑発的なこの人間観察は、そうした感覚を持っていると自覚する人々の特徴をよく表している。この感情、言い換えればこの魂の性向は、その根本にある自己愛の領域ときわめて密接に結びついている。この手の人間には用心が必要なので長らく分析してきた結果わかったことだが、時に得がたい才能として褒めそやされる彼らの感性は、不幸な人をかば

うのではなくむしろその人の評判を傷つけるという行動に表れるらしい。感情とはじつに厄介なもので、当てにしていた感謝という見返りを得られなかったとき、それは正反対のおぞましい顔に変貌する。かくして、憎しみはしばしば、激しい愛情の残骸から生まれるのだ。一方、冷淡で凡庸な感性しか持たぬ者は、決して個人に執着せず、相手の苦しみに心を動かされることもめったにない。それでも彼らは、秩序に対するある種の傾向と人類の尊厳に対するある種の理論――大多数の人が精神的に堕落している社会で、少数の人々の道徳的な強さのおかげでかろうじて持ちこたえている理論――のおかげで、善き行いをすることもある。彼らの方がはるかに優秀で選び抜かれた「神の思し召し」の代行者なのではないだろうか。

ともあれ、「女々しい」とも言える極端さや誤った方向性はあるにせよ、自己愛傾向の強い感受性を持つ人間は、調和と節度を備えた「同情心」や「秩序への愛」が一切欠如している人間よりは、まだしも好ましい。知的かつ感性も鋭敏でありながら最も劣る類の人間は、他人の不幸をエゴイズムを満足させる刺激としか見なさず、テッサリアの魔女[45]たちが喉をかき切った生け贄の血と涙から媚薬や毒薬を作り出したようなやり口で、ネクタルとアンブロシア[46]を生み出そうとする者だ。

残念ながら、さもしい死に方をする者の大半はこの種の人々である。私が人間全体を中傷しているという批判もあるかもしれない。それでも、私は真実を繰り返し語りつづけよう。「モラリスト」の皮を被った者たちが口先だけで論じたり、舌の肥えた美食家に新しい酒を差し出すときのような快感を得んがために吹聴したりするだけで、その実、素通りしてきた真実を。

ケンタウロス

（今まさに、ケンタウロスは美しきシモトエー[47]を連れ去ってきたところである）

――立ち止まったケンタウロスの姿を眺めて、シモトエーは感嘆した。大いなる自然は、この世にも美しい馬の躯体と人間らしい威厳にあふれた優雅さとを彼の中で融合させる仕事をどんなにか楽しんだことだろう。知的な思考が、彼の気高く優しいまなざしにさらに生き生きとした魂を吹き込んでいた。（ケンタウロスが語る）

「創造主である神の愛に恵まれぬこの世界はかならず廃れ、弱き者が強き者に取って代わるだろう。堕落した人間たちは、もはやこの世に産まれ落ちたときの虚ろな記憶しか持たぬだろう。お前はおそらく、我々の一族に加わる最後の娘になる。だが少なくともお前は誰よりも美しく、私は誰よりも幸福になるだろう」

（『哀しき余暇』より）

ラッブが刹那的に自殺を讃美し推奨しているわけでは無いことは分明であろう。

むしろ、キリスト教社会や制度への強烈なアンチテーゼであり、死、いのち、生き方を再考させる仕掛けが随所に散りばめられている。

ただ表面的に自殺を正当化したものとの評価がなされることもあり得るが、自身が神の元に生きる意思をかえりみることを他視的に考察しうる過程ともとらえることが出来る。

死を選ぶことも出来る自由さを(けして死に急ぐことではなく)も、自身のいのちとして生きる姿を探求する一つの形ともいえるであろう。求める生き方の質である。

そのうえで、何を信条として生きるのかそもそも自殺するということはどのような過程を有するのかの構造は別稿に委ねたい。

三　島崎藤村『苦しき人々』推敲過程からみる苦の認識と受容

島崎藤村(一八七二―一九四三)は、ロマン主義から自然主義作家となり、人間の暗部を自身の体験を告白する形で様々に浮かび上がらせた作家であることは今さら論ずる必要もあるまい。

今回取り上げる『苦しき人々』は、明治四二(一九〇九)年『藤村集』(博文館発行)に収録された短編である[48]。三年前の明治三九(一九〇六)年に被差別部落民を描いた『破壊』を自費出版で刊行し自然主義作家として注目を集めるが、同年栄養失調により相次いで娘を無くしている。

登場人物、廣岡老人、大竹君と私(林)の三人を中心に物語は展開する。職をなくした広岡老人とそれを見守りながら精神病にかかる大竹君と製図の仕事を失敗していく私の、ことばに表す事の出来ない不安と混沌、混乱していく精神と生き続けるその個人を描いている。

風景建築描写などの精緻さと空間への意味など、『破壊』や『家』、『新生』の陰に隠れるが短編ながら再評価されてよい作品である。本資料は、島崎藤村コレクション4伊東一夫・青木正美編『肉筆原稿で読む島崎藤村』(国書刊行会一九九八)においても未発掘であり、時代の変化するなか、苦の一面を読者に問い掛ける内容である。

推敲過程では、字句の間違いと都市や風景、服装描写を修正し形容を簡潔にしたうえ、発言者の混乱重複を調える措置を行っている。

そのなかで藤村は、文章を大きく削り削除した箇所が二箇所ある。いずれも、「苦」を述懐する部分である。はじめは、原稿用紙一三枚目左大竹君が卒倒したのち私がその寓居を訪ね様子を聞いている内、「私の心は震えて来た」のち、

…母親が『倅も気が小さいから』と言ったが私は左様は思ひたくなかった。

それほど苦し中でありながら、あの廣岡老人を助けて居たのか、斯う思って見た。

私は芝公園内の…

□内が全て削除されている。苦しいなか助けて居たことは示したかったのであろうが、作品全体からは大竹君の廣岡老人への好意的な眼差しをうかがおうと思えば推察できないではないが、助けると云うことの明言は排している。

さらに二一枚目左廣岡老人のことを私が「老人のことを考えると私も

苦るしくなる。」と思い会話が進む中、大竹君が、

…しかし先生は彼の苦しい中で、

割合に安んじて居るやうなところが有るね。平気だ。自ら棄てないから面白い。僕は彼ほど苦労する人も少ないかと思ふ。　…

の、［　　］内を削除し、

…自ら棄てないやうなところが有るね。割合に平気だね。

と、書き直している。割合に平気だねの［　　］内部分は削除し、

…世を楽しんでるね。…

に修正しているが、完成本段階では、

…割合に平気だね。…

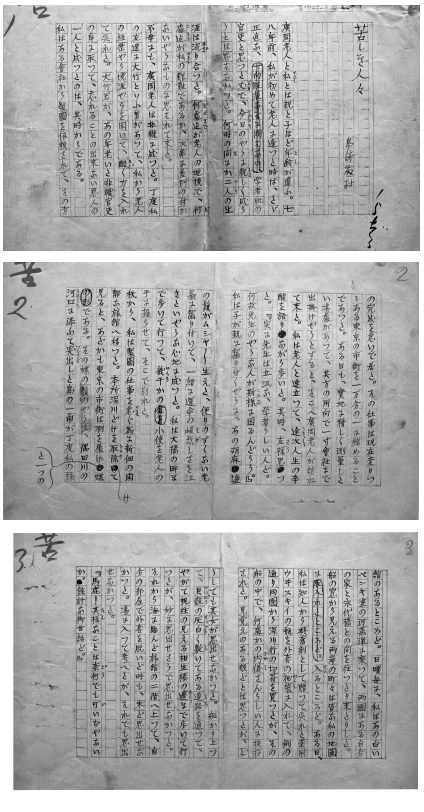
に戻している。本稿でこういった推敲のやり直しで草稿段階の文言に直しているのは当該箇所だけである。よほど藤村は、苦しいなか「楽」しむのか」「平気」であるのかに逡巡したと思われる。人生の苦しさをどのように捉えるかである。

苦しさを「安んじて居る」部分や自ら棄てないことが「面白い」部分は復活していない。苦しい世界を楽しもうとする思いと平気でいることの止揚、藤村の苦に対する姿勢の一端でもあろう。

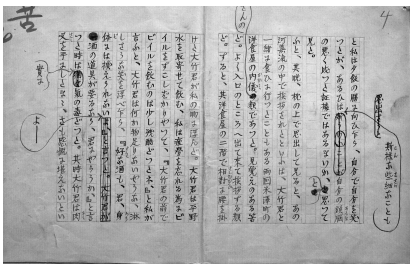
藤村は、学生時代キリスト教の洗礼を受け、西洋文学に傾倒している。人間存在そのものに苦を認め、ある意味実存的なる悪であることに生きていく。生きることが苦を受け入れることにも繋がるかのようである。

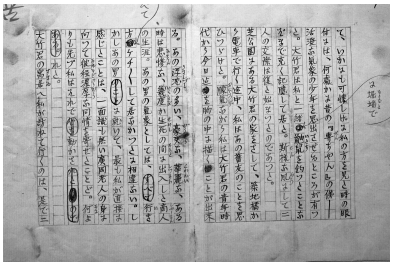
三者三様の苦しみのなか、生きていくことが本質的に苦しみを伴っていることは間違い無い。生きるということだけを目的としているものでもない。

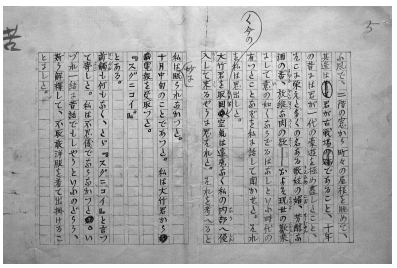
自由主義という近代文化の萌芽において、個々人がどのように生きていくかということを自身であらためて再検する段階なのである。開放されるということは、偏った束縛からの脱出であり解脱を求める仏教とも通底する部分がある。自由主義が他との連関を有機的に生きていくという縁起とどのように関係するか政治的・経済的な課題であり、グローバル疲れやパンデミック下でどのように関係を紡いでいくのか、いかなる生活を過ごしていくのか問い直さなくてはならない。

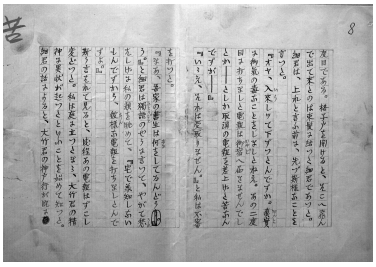


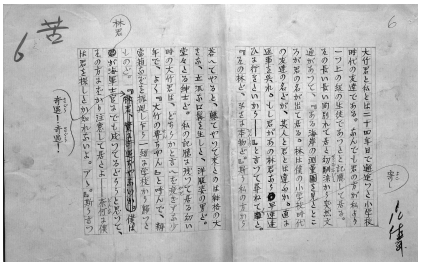
『苦しき人々』草稿　（平等院浄閣蔵）

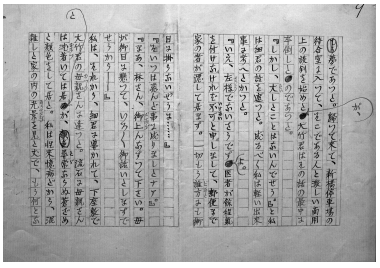


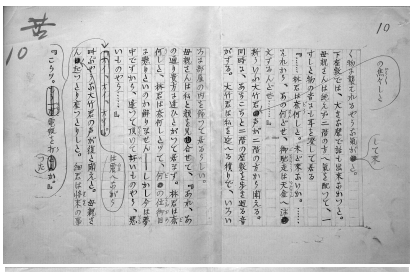


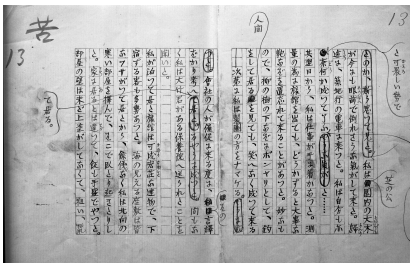


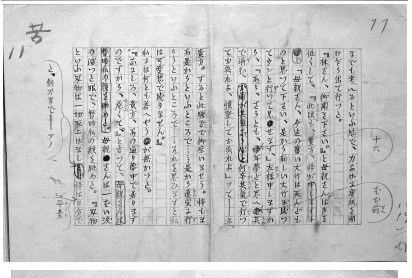


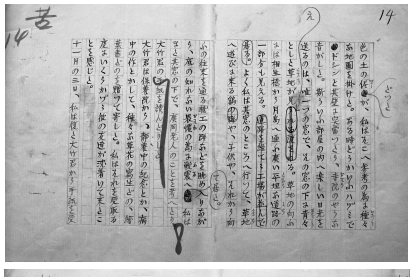


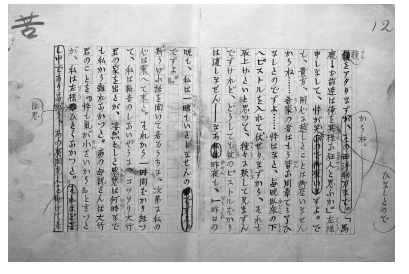


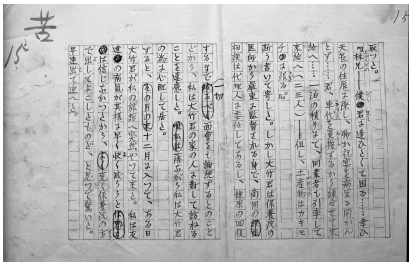


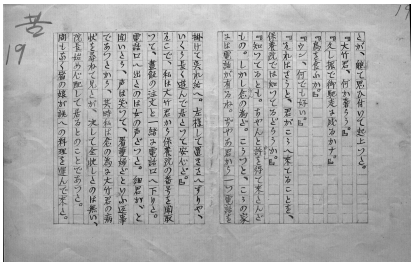


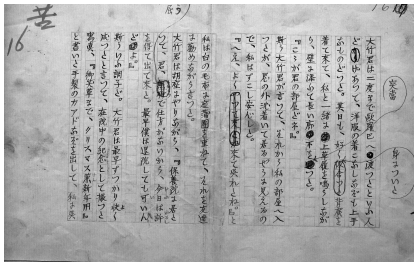


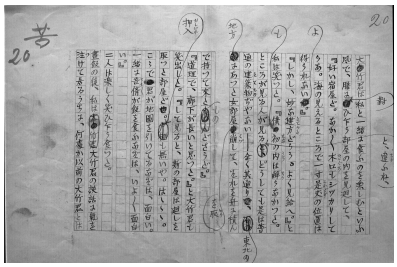


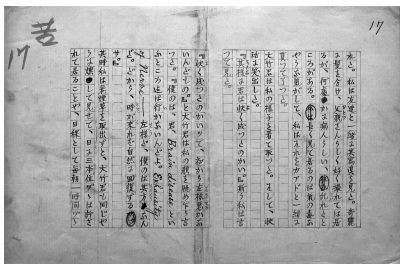


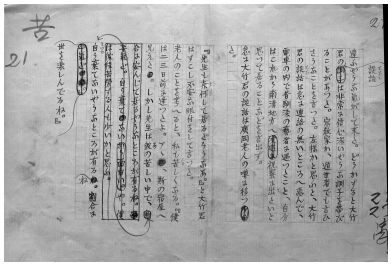


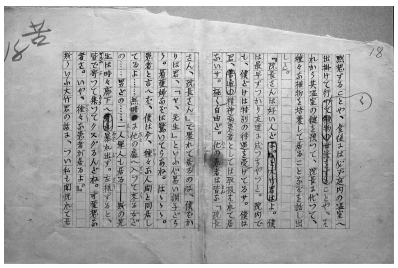


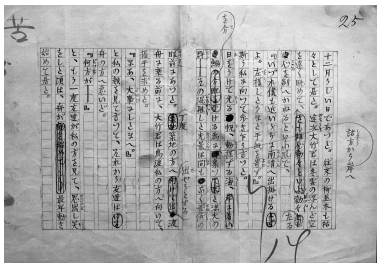


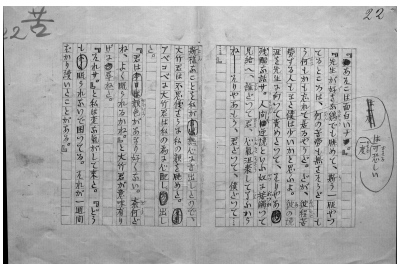


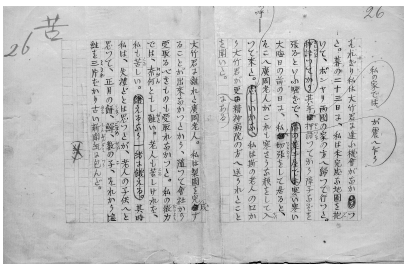


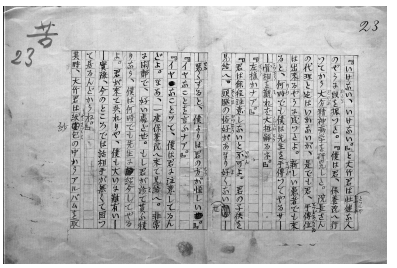


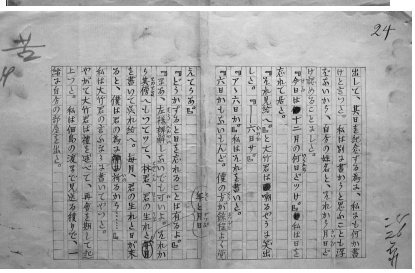












おわりに

二〇一五年SDGsが各国で採択される[49]ことによって地球規模での環境と平和、資源と開発、貧困や差別の是正が具体的目標に沿って取り組まれていくはずが、いまだ力による侵攻や男女差別、民族・宗教間の紛争などは消えることなく収束の気配はない。

国際法で禁止されている放射性物質拡散の可能性のある原子力発電所での戦闘や占拠による交渉材料化など、これまでの人類が想定していなかったもしくは回避すべく方途とは全く逆の行程を歩む可能性もある。

論者は関西電力のエネルギー懇話会委員であった際、富山県黒部第四発電内部、福井県原子力発電所炉心内部まで視察しチェレンコフ放射（チェレンコフの火）の発現まで目の当たりにしている。放射性物質による広域汚染は、社会構造を含む生命環境そのものを汚染する。

今回、あえて冒頭に苦に対する仏教の基本を私見として踏まえた上、仏教Termを使用せず、仏教そのものではなくその周縁の文化から苦の考察のための資料を提示した。

人が生きる上で、いかに苦を受容し解決の方途をさぐるのか。出自など自身で変えることの出来ない現実もある。これが四苦である。これまでの常識や暗黙知に委ねることが出来ない問題である。時として触れないことや忘れること、あからさまにしないこともこれまでは現実的な道義としてあり得たが、Webによる過剰結合下では晦まし続けることも難しくなっている。

日本は避けることの出来ない少子高齢化と地震や台風[50]による災害の国であり、島国という斉一性を社会の多くが求めている現実が横たわっている。今後自然環境の激変によってよりそれが尖鋭化する可能性があることは、Covid-19禍における自粛警察の跋扈や大衆迎合、同調圧力からも想像できるはずである。それはどのような社会なのか。ラッブ、藤村の自由主義は現代でこそ再思検証材料とされなくてはならない。

中間アンケート報告からは、不安と不満の判断規準によって苦が生成されることをうかがうことができる。反面、旅を求めるというファンダメンタルで純真な精神指向をあらためて確認できた。そこに向かう意味や運用など、その先は自身の信ずるところによる履践の積層であることは、個別のアンケート記述からも読み取る事が出来る。

浄土教にはいのちの行き先が明示される。一切皆苦である人々と向き合うには、個々の問題に踏み込む勇気が必要なのである。

（令和四年一月脱稿）

註

（1）浄全一、六
（2）同右
（3）宇治平等院の浄土系塔頭である浄土院の通称
（4）宇治市源氏物語ミュージアム令和二年特別展「宇治を旅する」の冒頭キャプションにも紹介された。
（5）正蔵四、八〇一中
（6）正蔵一、三九上、九六下等
（7）古田　榮作「『華厳経』と教育（三）」大手前大学人文科学部論集五、岡本貞雄「一遍智真の修行について」印度學佛教學研究第四十雀第二號、中島伸吾「近世初期の京都見物について―仮名草子の分析を中心に」佛教大学大学院紀要　文学研究科編四二、渡邉秀司「現代の聖地巡礼・ツーリズム

に至る近世の社寺参詣について」佛大社会学四一、小松和彦「死を巡る想像力―物部村の早々儀礼を手がかりに―」国立歴史民俗博物館研究報告第68集、大東俊一「日本福祉の原点　―仏教社会福祉―」心身健康科学9巻2号、皆本・麻実「「遊び」をめぐる一試論―民族・社会・宗教との関連から―」京都大学大学院教育学研究科紀要64、川森博司「来訪者をめぐる説話―日韓比較の視点から―」国立歴史民俗博物館研究報告　第35集、前田恵學「「族行の途中他世界に遭遇する物語」考」印度学仏教学研究　6―1等参照。

（8）中央公論社刊。ラップを早すぎた小ロマン派と評す。

（9）高井　邦子「小ロマン派の人々－アルフォンス・ラップの遺書」成蹊大学経済学部論集　一二―二、一九八二、及川　茂「アルフォンス・ラップの散文詩・初期作品に関するノート」埼玉大学紀要 外国語学文学篇　一六、一九八二等参照。窪田般彌は『フランス幻想文学傑作選』2の解説でラップの死因についても論じている。

（10）ムキウス・スカエボラ（前六世紀末）ローマの伝説的英雄。エトルリア王を殺そうとして失敗し、敵陣中で右手を焼き勇者ぶりを示したため、スカエボラ（左手の人）の称を得た。

（11）マンリウス・カピトリヌス（?～前三八四）古代ローマの執政官。ガリア軍のカピトリウム神殿への夜襲を撃退した。

（12）レグルス（?～前二五〇頃）ローマの将軍、政治家。第一次ポエニ戦争で武功を立てるが、のちカルタゴ軍の捕虜となった。

（13）レオニダス歴代スパルタ王の名。一世（?～前四八〇）はクセルクセスのペルシア軍をテルモピュライの隘路に迎撃するが奮闘ののち敗死。

（14）マルサン（一八六七～一九三九）フランスの愛書家、稀覯書収集家。

（15）ラメット（一七五七～一八三二）軍人、政治家。フランス革命初期の議会リーダーの一人。

（16）ラッブはこの頃、梅毒を患ったとされている。

（17）アンティノオス（二世紀初）古代ギリシアの美少年。ハドリアヌス帝の寵を受けた。ナイル川で溺死し、帝により手厚く葬られ、のち神格化された。

（18）リシュリュー（一七六六～一八二二）政治家。王政復古時代に首相となり占領軍を撤退させた。

（19）カレル（一八〇〇～三六）ジャーナリスト。ティエールらとともに『ナショナル』紙を刊行（一八三〇）、七月王政に敵対した。

（20）プルタルコス（五〇頃～一二五頃）古代ローマ帝政期のギリシア系歴史家、伝記作家。『対比列伝（英雄伝）』の作者。

（21）小カトー（前九五～前四六）ローマの政治家。高潔な人物として知られたが、カエサルに敗れ自殺した。

（22）マルクス・アウレリウス（一二一～一八〇）古代ローマ皇帝。五賢帝の最後の一人。ストア哲学に傾倒し「自省録」を著す。

（23）マルクス・アントニウス（前八三～前三〇）共和政ローマの政治家、軍人。オクタヴィアヌスに敗北し、クレオパトラ自殺の報を聞いて自刃した。

（24）聖トラセア（?～一七〇）マルクス・アウレリウス帝の治世下の殉教者。

（25）サン・プルー――ルソーの書簡体小説『新エロイーズ』（一七六一）の登場人物。恋愛と社会道徳の関係を追求したロマン主義文学の先駆的作品。

（26）ルソー『エミール』参照。

（27）アフリマン――善悪二元論のゾロアスター教において、最高善とする神アフラ・マズダーに対抗し、絶対悪として表される悪神。

（28）クレオビスとビトン――ギリシア神話。アルゴスに住む兄弟。母親が二人の息子のために人間の持ち得る最高の幸せを女神ヘラに祈ったところ、二人は眠ったまま安らかに死んだという。

（29）ドルイド僧――古代ケルト族の祭司。占いや天文の知識、聖樹崇拝を重視し、霊魂不滅、輪廻の教義を説いた。

（30）テウタテス――ケルト神話に現れる神で、ローマのメルクリウス（商業

の神）にあたる。
（31）更新――カトリックにおいて脩道誓願、信仰告白などを更新し誓いを新たにすること。
（32）ウェルギリウス（前七〇～前一九）古代ローマ文学の黄金時代を代表する詩人。ローマ建国を歌った長編叙事詩『アエネイス』など。ラッブの言う「六作目」がどれを指すのかについての記述はない。
（33）アウグストゥス（前六三～後一四）ローマ帝国初代皇帝。カエサルの養子。
（34）ウィリアム・ウォーバートン（一六九八～一七七九）作家、批評家、英国国教会グロスター主教。
（35）エレウシスの秘儀――古代ギリシアの都市エレウシスにおいて豊穣の女神デメテルとペルセポネ崇拝のために伝承されていた祭儀。儀式の中核は公開されず秘密が厳格に守られたため、現代に伝わっていない。
（36）ジャック・ドリル（一七八三～一八一三）フランスの詩人、ローマ文学の翻訳家。ウェルギリウスの『アエネイス』を翻訳したほか、宗教家としてサン＝セヴランの修道院長も務めた。
（37）ブルータス（前八五～前四二）古代ローマの政治家。カッシウスと組んでカエサルを暗殺。フィリッピの会戦でオクタヴィアヌスとアントニウスに敗れ自殺した。
（38）車裂きの刑――刑罰の一種で、受刑者は四肢、胸を鉄棒で折られた上、宙づりの車輪に縛られ息絶えるまで放置された。
（39）出エジプト記四章二一節～と思われるが、原典では「十の災い」であり、ラッブが「七つ」としている理由は不明。
（40）ジャック・アミヨ（一五一三～九三）フランス・ルネサンス期の翻訳家、人文主義者。プルタルコスの仏訳で名高い。貧しい出自ながらベローザンヌ修道院長に任命され、シャルル九世の即位とともに宮中司祭、オーセールの司教を歴任。
（41）シーシュポスの神話――ギリシア神話。シーシュポスはコリントスの王、アイオロスの子。地獄で山頂に上げてもすぐ落ちてくる岩を永遠に転がし上げ続けるという刑罰を科された。
（42）ホラティウス（前六五～前八）古代ローマの詩人。皇帝から宮廷秘書に推されたが辞退し、詩人の自由を生涯守り通したとされる。
（43）ルキウス・リキニウス・ルクッルス（前一一八～前五六）共和政ローマの政治家、軍人。小アジア、黒海沿岸を征服。引退後の贅沢な暮らしは有名で、共和政随一といわれる豪邸の建設や美食家としての逸話も多い。
（44）アンドレ・シェニエ（一七六二～九四）詩人。ロマン主義文学（高踏派）の先駆とされる。フランス革命時、ジャコバン派に反対したことで「国家反逆罪」を宣告され恐怖政治が終わる三日前に処刑された。
（45）テッサリアの魔女――古代ギリシアにおいて、魔術の実践の中心地として有名だったテッサリアに多くいたとされる。史上最初の女性天文学者で、月食を予報し月を天上から引き下ろしたと主張したアグラオニケもその一人。（アリストパネスの喜劇『雲』やプラトン『ゴルギアス』などにも登場）
（46）ネクタルとアンブロシア――それぞれ、ギリシア神話においてオリュンポスの神々が飲み食べる不老不死の酒と食物。
（47）ギリシア神話の海神ネレウスの娘であるニンフ（女神）・ネレイスのうちの一人。ネレイスは美しいことで知られる。
（48）小山 秀司「カメラアングル／島崎藤村「苦しき人々」」『建設月報』五二（七）一九九九、伊東弘樹「海水館という文学空間」学習院大学大学院日本語日本文学一七、二〇二一等参照。
（49）二〇一五年九月二五日第七〇回国連総会。
（50）古くは寺田寅彦『天災と国防』経済往来社　一九三四に「地震津波台風のごとき西欧文明諸国の多くの国々にも全然無いとは言われないまでも、頻繁にわが国のように劇甚な災禍を及ぼすことははなはだまれであると言

ってもよい。わが国のようにこういう災禍の頻繁であるという」と記す。欧州とは環境による文化の質が異なるのである。

アビダルマにおける身体の苦痛

石田一裕

一、はじめに

菩薩はなにゆえに無上正等菩提を目指して仏道を歩むのであろうか。大きな問いであるが、浄土宗が所依とする『無量寿経』に基づけば、二つの答えがある。一つは老病死を見て世の非常を悟るからであり、他方は仏と出会いその説法を聞き、大いに喜び無上正真の道意を発すからである。(1)

後者の仏法に対する喜びは、教えのすばらしさのみによるのではない。それは教えを聞くものの種姓と関連する。『声聞地』第三瑜伽処には声聞、独覚、大乗の三つの種姓について、説明を以て審査されるべきことが説かれている。これによれば、声聞の種姓であるものは声聞乗の説明に満足し喜悦する。それ以外の二つの種姓の者はその説明に喜ぶことはない。そして大乗の種姓のものは、大乗に関する説明に大変に満足して喜び、あるいはまたそれを信解すると述べられている。(2)『無量寿経』の世自在王如来と法蔵比丘の出会いは、まさにそのような場面として読み取ることが可能であり、法蔵比丘は、正確にはそう名乗る前の国王であるが、大乗の種姓をもった存在だったということである。

一方で、老病死を見て仏道を志す前者の立場は、阿含・ニカーヤにおける釈尊の出家にかかわるものである。例えば中部経典『聖求経』では生老病死、ならびに憂いと汚れに対して危難をみて、釈尊は涅槃を求めたと述懐されている。四門出遊はこれが一つの物語としてまとめられたものであり、この伝統的な理解が『無量寿経』にも反映されているのだ。

さらに大乗仏教、例えば『菩薩地』は菩提心を起こす要因として衆生の苦しみを挙げる。菩薩は衆生の苦しみを取り除くために、自ら仏道を歩む志を抱くのである。これは『修習次第』などにも見ることができ、あるいは四弘誓願の第一と通底するように、菩薩が無上正等菩提を目指す出発点と位置づけられる。端的に言えば、苦は悟りを目指す契機となるのである。本稿では、この苦、そのなかでも身体の苦痛をアビダルマ論書、ならびに『声聞地』を中心に考察し、また苦の解決方法の一つとして病気への対応を紹介したい。

二、苦諦と苦

アビダルマ論書における苦の考察は、四諦についての分析において行われる。四諦は、通常、苦諦・集諦・滅諦・道諦とよばれるが、具には苦諦、苦集諦、苦滅諦、苦滅道諦とよばれ、そのすべてが苦と関わって

いる。[3] 阿含・ニカーヤ以来、苦諦の考察のなかには苦についての言及が含まれている。たとえば『中阿含経』の「分別聖諦經」(Majjhima-Nikāya, Saccavibhaṅgasutta) と「象迹喩經」(Majjhima-Nikāya, Mahāhatthipadopamasutta) では、四諦が分析されている。前者は、阿含とニカーヤで多少の相違があるが四苦八苦を苦と定義し、四諦の内容を説き、後者は特に五陰盛苦を詳細に分析する。これらの経典はアビダルマにおける四諦についての考察の土台となっている。実際に『法蘊足論』における議論は、その構成が「分別聖諦經」と類似している一方で、苦の考察に、苦苦・行苦・壊苦の三苦が導入されている。これは生老病死といった具体的な苦のあり方を示すだけではなく、それらを分類し、より抽象的な議論をする点が、アビダルマにおける思想的な展開である。[4] そして『倶舎論』賢聖品は苦諦を三苦とのみ関連させて説き、四苦八苦は説示されない。この議論から考察を進めよう。

苦を自性とするのは受の一部分〔だけ〕であるのに、どうして有漏なる諸行はすべて苦であると言われるのか。

有漏〔法〕の、心に叶うのと、心に叶わぬのと、それ以外なるとは、三つの苦性とそれぞれ理に適ったように結び付いているから、残りなく苦である。(3)

三つの苦性とは苦苦性・行苦性および壊苦性である。すべての有漏なる諸行は、理に適ったようにそれら〔三苦性の中の一つとそれぞれ結びついていること〕によって、残りなく苦である。〔すなわち、〕その中で、心に叶う〔諸行〕は壊苦性〔と結びついていること〕によって〔苦である〕。心に叶わぬ〔諸行〕は苦苦性〔と結びついていること〕によって〔苦である〕。それら以外の〔諸行〕は行苦性〔と結びついていること〕によって〔苦である〕[5]。

『倶舎論』は苦を感受の一部とし、そのうえで個別の苦ではなく、三苦性という苦の性質について議論する。苦が感受の一部とされるのは同書第二章の根品において「受とは楽・苦・不苦不楽の三種の感受である」[6] と説かれていることによる。この受とは普遍的な心の働きである大地法の一つであり、五蘊の受でもある。苦が受＝心の働きであるということは、苦しみは私たちの外にあるのではなく、内にあるということになる。

これは第一章界品で認識対象となる五境の定義が説かれるなかに、苦を見出すことができないことからも理解できる。外界の対象に苦しみが具わっているのではなく、何らかの対象と接することで生まれる感受の一つが苦しみなのである。

賢聖品にはさらに「聖者の心と逆であるから苦である（違逆聖心是行苦相）」という苦の定義を確認できる。これは界品にも見て取れ、さらに智品において四諦十六行相についての言及のなかにもあらわれる。智品は苦諦の特徴（行相）である非常・苦・空・非我について詳説するが、このうち苦とよばれる理由に以下の三つをあげる。第一は「悩まし苦しめることが自体であるから苦である（逼迫性故苦）」という説、第二は「重荷の如きものであるから苦である（如荷重擔故苦）」という説、第三は『倶舎論』が正当とする説であり「聖者の心と逆であるから苦である

（違聖心故苦）」という説である。[7] このように『倶舎論』は一貫して、「聖者の心」と「逆 pratikūla」であることを苦と定義している。

ここで「聖者の心」についての桜部建の指摘に着目しよう。桜部は、梵本がただ「聖者たちの āryāṇām」とする語を、玄奘と真諦の両漢訳が「聖者の心（聖心）」とすることに対して、以下のように述べている。

> 原文にはただ āryāṇāṃ とあるのに、両漢訳が共に「聖心」としているのは、聖者らにとっても、肉体を有する限りそれは有漏であって無漏でないから、また、聖者らに「心受」としての苦はないとしても「身受」としての苦は存在するから、それを殊別しようとするのである。[8]

これは「有漏」が「苦」であると述べられる界品第八偈の長行部に付された注である。この意図は、肉体は有漏であるから苦であり、聖者であっても肉体を有する限り身体に受ける苦があるというものであり、「聖心」という語は漢訳者が心身の苦を分けて理解した証であるということであろう。この桜部の指摘は正鵠を得たものだが、両漢訳が体と心の苦を分けた点を念頭に置き、さらに苦諦の検討を進めたい。

『大毘婆沙論』における苦諦の定義

『大毘婆沙論』七八巻（結蘊十門納息）では四諦の分析が行われる。このうち苦諦に関しては四苦八苦について二つの説を挙げ、これらがなぜ苦と名づけられるのかが述べられている。苦とは何かを考えるためにこれについて考察しよう。

まず四苦八苦がそれぞれ苦とよばれるのは、それらが有する特徴（相）による。生老病死の四苦は、生相・住異相・逼悩相・滅相と合するので苦と名づけられる。次いで怨憎会苦（『大毘婆沙論』では非愛会苦）は非愛のものと会する相と、愛別離苦は愛するものと別離する相と、求不得苦は欲する所に随わざる相と、それぞれ合するので苦と名づけられ、これらすべては有漏の取蘊の所摂なるが故に、略説すれば五陰盛苦（『大毘婆沙論』では五取蘊苦）ということとなる。「有漏であるものは苦である」という理解は、すでに紹介した『倶舎論』界品の第八偈に明確に説かれている。『大毘婆沙論』八巻（雑蘊世第一法納息）もまた「何を苦というのか」という質問に対して「諸々の有漏である」と答えている。アビダルマにおいて有漏の五蘊である五取蘊、すなわち私たち凡夫の心身そのものから苦が生まれることは自明であり、それゆえ五陰盛苦は苦しみを最も端的に意味する言葉となるのである。

二説目は、前説より具体性が増している。この説では生はあらゆる苦しみを生み出す源であるから苦とよばれる。同様に、老は愛すべき若さを衰えさせるから、病は愛すべき快適さを損なうから、死は愛すべき寿命を断つから、それぞれ苦とよばれる。また怨憎会苦は嫌いなもの（非愛）と会するときに様々な苦が起こるから、愛別離苦は愛するものと別離するときに様々な苦が起こるから、求不得苦は欲しいものが手に入らないときに様々な苦が起こるから、それぞれ苦である。そしてこれらすべてが有漏の取蘊に収められる出来事であるから、要略すると五陰盛苦ということになる。

第二説に提示される四苦八苦が苦とよばれる理由は、愛すべきもの（可愛）に何らかの変化が加えられたときに苦しみが生じるからである。これは私たちが感じる苦とは愛すべきものを失うときの感受であり、またその逆に嫌いなものに出会ったときの感受であるといいかえることができよう。

次に『大毘婆沙論』七九巻（結蘊十門納息）における四諦十六行相の議論についても確認しておこう。この議論は上述した『倶舎論』智品の議論と共通する。ここでは十六行相の苦の定義として二つを提示している。一つは「傷つけ痛め、悩まし苦しめることが重荷を背負う如くに聖者の心と逆であるから苦である（傷痛逼迫如荷重擔、違逆聖心故名爲苦）」という説であり、二つ目は「粗大に悩まされるから苦である（麁重所逼故名爲苦）」というものである。これをみると、智品は第一説を三種に分けて新たに苦の定義として採用したように推測できる。なおここに説かれる「聖者の心」も『倶舎論』と同様に原語は「āryāṇāṃ」と想定するのが妥当であろう。第二説については『声聞地』と関連させて後に論じよう。

以上、『大毘婆沙論』結蘊十門納息に説かれる苦諦の定義を考察した。四苦八苦はそれぞれが苦としての特徴をもっており、また愛すべきもの（可愛）を損ねるものである。それが苦ととらえられている。一方で、身体に生じるような具体的な痛みや苦しみについての言及は確認されなかった。アビダルマにおける身体の苦しみについて考えるためにさらに初期の論書を考察したい。

『法蘊足論』における苦諦の定義

最初期の有部アビダルマ論書である『法蘊足論』では預流支品（第二巻）と聖諦品（第六巻）において、四諦についてのまとまった言及を確認できる。特に後者には四苦八苦がなぜ苦であるかが述べられている。ここでは生が苦しみである理由を引用したい。

何の因縁の故に、説いて生を苦となすや。有情生じる時、種種の身苦の事を領納攝受するが故に、種種の心苦の事を領納攝受するが故に、種種の身心の苦の事を領納攝受するが故に、種種の身熱惱の事を領納攝受するが故に、種種の心熱惱の事を領納攝受するが故に、種種の身心の熱惱の事を領納攝受するが故に、種種の身燒然の事を領納攝受するが故に、種種の心燒然の事を領納攝受するが故に、種種の身心の燒然の事を領納攝受するが故に、説いて生を苦となす。復次に、生じる時、二種の苦を受く。一つは苦苦、二つは行苦なり。故に生苦と名づく。(9)

ここでは生が苦しみである理由が大きく二つ述べられているが、前者に注目しよう。生が苦と説かれるのは、有情が生まれるときに(10)、心身に苦、熱惱、燒燃が生じるからである。そして『法蘊足論』はこの心身の苦、熱惱、燒燃を五蘊盛苦以外の四苦八苦すべてに共通するものとして説く。上述した『倶舎論』や『大毘婆沙論』には明確に説かれることのなかった身体の苦しみが取り上げられている点は、アビダルマ思想史として捉えれば、苦の考察がより概念的あるいは抽象的になっていったと

指摘できよう。もちろん『法蘊足論』において、愛別離苦や求不得苦について生老病死と同様に身体の苦があるというのは、形式的な議論に思える。それでも最初期のアビダルマ論書に説かれる苦が身体と結びつけられている点は重要である。(11)

『声聞地』に説かれる苦諦の定義

『法蘊足論』と共通する理解を、『声聞地』第二瑜伽処におけるヨーガの対象となる四つの所縁についての言及のなかに確認することができる。四つの所縁とは遍満所縁・浄行所縁・善巧所縁・浄惑所縁であるが、このうち浄惑所縁は世間道と出世間道とに分類される。この出世間道に分類される浄惑所縁が四諦である。そこでは、ヨーガの対象としての四諦が分析される。そのうち苦諦は、アビダルマ同様に、四苦八苦であるとされる。そして、生苦について以下のように述べられている。

> この内で生苦は生じようとしている者に身心の苦受が生ずることである。(12)

当該箇所の原文は「發生種種身心苦受 duḥkhā vedanotpadyate kāyikacaitasikī」であり、苦諦の定義に身体の苦が含まれている。さらにそのような身心の苦が五蘊盛苦を除いた四苦八苦に共通するとも述べられている。このような理解は『大毘婆沙論』結蘊十門納息や『倶舎論』ではなく、『法蘊足論』と共通するものである。一方で、第二瑜伽処は五蘊盛苦を除いた四苦八苦は三苦のうち「苦苦」と対応し、五蘊盛苦のみが三苦すべてを表していると述べており、これは相違する点である。論証を要するが、苦諦と四苦八苦の関係は、三苦による分析に先立つものと推測でき、より古層において『法蘊足論』と『声聞地』に共通点があると考えることが可能であろう。(13)これについては、今後、より詳細に検討を加えたい。

三、仏陀の感じた痛み

身体の苦として、私たちにとってもっとも身近なものは痛みであろう。身体の苦痛に悩まされないものはいない。『法蘊足論』ではその苦痛を「苦、熱悩、焼燃」と表現していたが、『大毘婆沙論』七六巻（結蘊十門納息）ではより端的に「痛」についての言及がある。これは、あらゆる苦しみを滅した仏陀にも痛みがあったことについての言及である。

ここでは仏陀が利・衰・誉・毀・譏・称・楽・苦という世の八法に遇ったことが述べられる。このなかで、苦に遇うことについて「佛に頭痛、背痛、腹痛有り、及び足を傷つけ出血せし等の事有り佛の苦に遇うと名く(14)」と説明され、仏の苦として「痛」が説かれていることがわかる。(15)ここに説かれるそれぞれの痛みは、阿含・ニカーヤを典拠としたものであり、一つだけ取り上げれば、背痛は『長阿含経』の「衆集経」に説かれている。(16)経典によれば、仏陀は覚りを開いた後も、身体の痛みを感じることがあった。これをアビダルマはどのように解釈したかが本論にとって重要な点である。

仏陀の苦痛が議論されるのは、結蘊十門納息における有漏と無漏との考察においてである。『発智論』の当該箇所を注釈する中で、『大毘婆沙

論』はこれが説かれる理由の一つとして「仏身は無漏である」と主張する大衆部に対して、それが有漏であることを認めさせるためであると述べる。[17]

仏身の有漏と無漏については経典を発端として、アビダルマの思想発展開のなかで課題になったものである。これについての詳細な言及は控えるが、仏身の有漏が論じられるのは、仏陀自身が苦を感じるという観点よりも、仏の身体が他者の漏、すなわち煩悩を刺激する対象となる点に重きが置かれている。経典において、仏身はある時には性的対象となり、ある時には殺意を向けられる対象となったことが説かれる。これによって仏陀の身体は、他者の煩悩の対象となるという意味で無漏なのではなく、有漏と考えられたのである。

これを前提に、異説として、仏身の有漏と世の八法の関係が述べられる。仏陀が様々な痛みを感じたことは間違いがない。この間違いがないとは、それが理性によって推測されるべき事実ではなく、経典が説く真実という意味である。[18]経典に説かれる仏陀の苦痛を認めたうえで、『大毘婆沙論』は仏陀がそれを超え、それに染められないと解釈する。仏陀がそれらを超えている理由は以下の通りである。

> 如来は利などの四つの法に遇うといっても大きく喜んだり、喜愛を生じることがない。如来は衰などの四つの法に遇うといっても心配したり、憂えたり、怒ることがない。これゆえに「超える」といい、それゆえ染められないのである。[19]

これは仏陀が自身を利することに遭遇しても喜ぶこともなく、また損なうことに遭遇しても嘆くこともない。要するにどのような外的状況にあっても、たとえそれが身体的な苦痛であっても、仏陀の心が揺さぶられることはないのである。このような解釈は、心身の苦を峻別したものと理解できよう。そして覚ったとしても、身体がある以上、そこにおける痛みは決してなくならないことをも含意している。

仏陀の身体は有漏であり、それは他者の欲望の対象となり、また仏陀自身にとっても痛みを感じさせるものである。経典ではその苦痛に対して、仏陀が時に休息の必要を述べた姿が描かれている。覚者であっても、身体の痛みからは逃れることはできない。いわんや迷いのただなかにいる私たちをや、である。

四、身体の苦痛とその解決

阿含・ニカーヤにおいて、仏陀は背中に痛みを感じ、しばしの休憩を求めることが描かれる。これは身体の倦怠感や痛みに対して休憩という対策をとったと理解できよう。心頭滅却すれば火もまた涼しというが、涼を求めるならば火に近づかなければよい。仏陀が説く苦しみへの対処法も同様である。持戒や根律儀とよばれる感官の抑制は、その具体例である。煩悩を滅するためには、煩悩が喚起されない生活を営むことが肝要である。

痛みへの対処もこの延長線上にある。『声聞地』は生苦を生まれることに起因する苦しみと説く。これは病苦も同様であり、病気そのものが苦しいのではなく、病気によって体や心に生じる症状が人を苦しめると

いうことである。ということは、病気による苦しみをなくすためには、病気そのものをなくせばよい。病気をなくすために必要なことは治療である。『根本説一切有部薬事』はそのような仏陀の姿を説いており、それを確認したい。[20]

ある時、教団において病が流行し、比丘たちが衰弱した。それを見た仏陀は薬の使用を許可した。しかし、比丘たちには守るべき戒律があり、それが薬の服用方法や種類を制限し、病気を治す妨げとなった。例えば比丘は正午を過ぎてからの食事が禁止されており、薬についてもこれを適用した。昼以降の服用ができないため、比丘たちの病気は治らなかった。これを確認した仏陀は、薬によっては正午を過ぎてからの服用を認めている。[21]

比丘たちが出家生活の妨げになることを懸念して薬の使用をためらうこのような場面が『根本説一切有部薬事』にはたびたび描かれている。これに対して仏陀はその薬を服用することでしか病が治らないなら、それを用いるべきことを認め、具体的に用いてよい薬の種類、さらに保管方法や煎じ方についても示している。

病気になった場合に生じる身体の苦痛は、その病気を薬による治療で治すことで、滅することができる。仏陀はこれを積極的に認め、薬の使用方法について具体的に定めた。ここから苦の滅のためには、様々な方法を用いてよいことを見て取ることができよう。

五、まとめ

苦しむ他者を見て、それをどうにかしたいと思うことは菩薩道の端緒であり、自己の苦しみを解決しようという志は仏道を歩む原動力となる。その苦しみは感受という心の働きである。一方で、阿含・ニカーヤには仏陀の苦痛が説かれており、初期アビダルマでも身体のそれに言及する。身体の苦痛からは何人も逃れることはかなわないが、覚りを開いたものは痛みを苦しみとしてのみ受け取り、そこから不安や怒りが生じることはない。逆に言うと、煩悩がある限り、体の苦痛を因として、死ぬかもしれないと不安を覚えたり、自分の行動を後悔したりと、心の苦しみが生じる。

これは『雑阿含経』の第四七〇経[22]において「一の矢」と「二の矢」の例えによって説かれている。第一の矢は身体の苦であり、第二の矢は精神の苦である。覚者は「身体の苦＝第一の矢」を受けたとしても、そこから生じる「精神の苦＝第二の矢」を受けることはない。この第二の矢を受けるのが凡夫である。

第一の矢によって受ける苦しみは、しかしながら、軽減することが可能である。『根本説一切有部薬事』にみられる薬の使用はその具体例とみることができよう。身体の苦から精神の苦が生まれる。それゆえ、身体の苦を和らげること、あるいは身体に苦を感じさせないことは、苦しみから離れる具体的な手段である。

二の矢を受けないためには、煩悩を断つための修行が必要であり、煩悩が完全に消滅することで苦もまた消滅する。付言であるが、法然のいう「転重軽受」[23]もこれと通底するものであり、凡夫にとってはより具体的な苦しみの軽減方法であろう。

体の苦痛から様々な不安や悩みが起こることを考えると、それについ

ては的確な対処が必要である。心にだけ目を向ければ苦しみが消滅するのではない。身体の苦痛を和らげることは、安心を生む。第一の矢を受けなければ、第二の矢を受けることもない。

現代では病気に対して様々な治療法があり、根治が可能なものも多くある。特定の治療によって病気が治るのであれば、それを採用し苦しみを減らすことは『根本説一切有部薬事』における仏陀の姿勢と通じるものと指摘できよう。

註

（1）前者はいわゆる八相成道に説かれる「老病死を見て、世の非常を悟り、国と財と位とを棄てて、山に入りて道を学す」（聖典一・二一四）であり、後者は法蔵比丘出家の場面として「時に国王あり。仏の説法を聞きて、心に悦豫を懐き、すなわち無上正真の道意を発し、国を捐てて、行じて沙門となる」（同二二〇）と説かれることによる。

（2）大正大学綜合佛教研究所声聞地研究会『瑜伽論声聞地第三瑜伽処―サンスクリット語テキストと和訳―』（山喜房佛書林、二〇一八）八-九頁。

（3）苦についての先行研究として仏教思想研究会編『仏教思想5　苦』（平楽寺書店、一九八〇）がある。本研究はこのうち中村元「苦の問題」（第一章）、玉城康四郎「原始仏教における苦の考察」（第二章）、藤田宏達「苦の伝統的解釈―アビダルマ仏教を中心として―」（第三章）に多くを依っている。

（4）『法蘊足論』において三苦を用いた苦諦の説明は「復次に」として提示され、これがこの論書の原初形態に含まれたかについては、検討の余地がある。『集異門足論』に後世の影響があることは周知の事実であるが、『法蘊足論』にも同様の事態が想定される。この解明は今後の課題である。

（5）P.Pradhan ed., Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, Patna, 1967. pp.328-329. 和訳は櫻部建・小谷信千代『倶舎論の原典解明　賢聖品』（法藏館、一九九九）一五―一六頁からの引用であるが、傍線や原語については省略している。

（6）ibid. p.54. 櫻部建『倶舎論の研究』（法藏館、一九六九）二八一頁。

（7）ibid. p.400. 櫻部建・小谷信千代・本庄良文『倶舎論の原典研究　智品・定品』（大蔵出版、二〇〇四）五五―五六頁。

（8）櫻部建『倶舎論の研究』一四九頁。同様の指摘は藤田前掲論文二一五頁にも同様の指摘がある。

（9）大正蔵二六・四八〇上

（10）『法蘊足論』は生苦の「生」について「生とは謂わく彼彼の諸もろの有情類、即わち彼彼の有情聚の中における、諸もろの生、等生、趣入、出現、蘊得、界得、處得、諸蘊の生、命根の起、總じて名づけて生となす」（大正蔵二六・四八〇上）と説く。これは「生苦」が「生きることによる苦」ではなく、「生まれることによる苦」であることを示している。

（11）田中裕成「《婆沙論》における阿毘達磨論師と分別論師と譬喩師の四聖諦説」（『佛教大学大学院紀要文学研究科篇』四七号）は『法蘊足論』の四諦説について「『法蘊足論』は第十章「聖諦品」において四聖諦について「初転法輪経」の注釈という形で詳細に言及するも、阿毘達磨論師説で見られたような規定は全く見いだせない」（三四頁）と指摘している。これはこの論の所説が『大毘婆沙論』などにおいて重視されていないことを示すものであろう。

（12）大正大学綜合佛教研究所声聞地研究会『瑜伽論声聞地第二瑜伽処―サンスクリット語テキストと和訳―』（山喜房佛書林、二〇〇七）一二〇―一二一頁。

（13）『法蘊足論』と『声聞地』の関係については阿部貴子「『聲聞地』と『法蘊足論』の關連性：止觀を中心として」（『東洋の思想と宗教』三八号）が構成と内容の観点から、関係を指摘している。

(14) 大正蔵二七・三九二中

(15)『大毘婆沙論』七四巻では「痛は即わち是れ受なり」(大正二七・三八四中)と説かれている。「痛」は感受であり、おそらく苦の一種と解釈されていたのであろう。

(16) 長部経典第三三経saṅgītisutta にも対応箇所があり、仏陀が身体の苦痛を感じたことは阿含・ニカーヤに共通する。また『長阿含経』「遊行経」にも同様の記述がある(大正蔵一・一五中など)。「衆集経」の記述はその注釈として成立した『集異門足論』にも確認できる。

(17) 仏身の有漏・無漏については拙稿「両毘婆沙論における大衆部説について」(『印度学仏教学研究』六五号二巻)について若干の言及をした。

(18) 中村前掲論文では「覚者ブッダにさえも苦痛が存するということを、後世の仏教徒は理論的思弁によって確認するに至った」(七〇頁)と述べる。少なくとも、有部アビダルマでは仏身の苦痛は、経蔵や論蔵に説かれるものであり、その記述に基づいて理解されたと考えるべきである。そのうえで『大毘婆沙論』は法身という概念を導入して、無漏なる仏身を主張する点は見逃してはならない。これについては新田智通「マハーヴァストゥのブッダ観再考」(『宗教研究』七九巻四号)を参照。

(19) 大正蔵二七・三九二中。

(20)『根本説一切有部薬事』については八尾史訳注『根本説一切有部薬事』(連合出版、二〇三一)を参照した。

(21) 正確には、薬の種類について①正午までに服用すべきもの②夜間に服用すべきもの③一週間以内に服用すべきもの④一生涯服用すべきものを示している。

(22) SaṃyuttaNikāya 4-36-6 Sallattena と対応する。

(23) 浄全九・五八〇下

王日休と王氏神仙伝について（前半）

宮澤正順

一　王日休の人物像

王日休（ワンリーシー・オウニッキュウ）（１１５０―１１７３）は、「字は虚中（虚中）龍舒の人」と、南宋の慶元六年（１２００）に成立した同時代人の石芝宗暁（１１５１―１２１４）の『楽邦文類』巻三に記されている。[1] 龍舒は今日の安徽省舒城であり、彼は「舒の人」（清の黄宗羲撰、王梓材補遺『宋元学案補遺』巻四）とも言われている。彼の代表的書物が『龍舒浄土文』である。後文でも触れるが同名異人の王日休は、同じく南宋初期の人で「字は作徳、釣台の人」（趙希弁の『郡斎読書志付志』巻上、刑法類）[2]であるから、その刑法類に引く『養賢録』を王日休王虚中とする説など、先ず訂正することが必要である。

王日休は、順次後文で引用する古今図書集成の神異典（第二百九巻居士部列伝三）・『楽邦文類』・『仏祖統紀』・『廬山蓮宗宝鑑』等に記録がある。その主著の一つ『龍舒浄土文』を、我が国では早く法然上人が、『阿弥陀経』二十一文字の脱文の指摘に逆修説法で引用されている。[3] 従って王日休王虚中は浄土教研究者[4]の中では知らぬ人の無い有名な人物であり、多くの研究がその方面の研究者から発表されている。

然しながら王日休の学識は、単に浄土教更には仏教の枠内に収まりきれない幅広い分野に及ぶ複雑な宗教思想家である。例えば『龍舒浄土文』巻一「浄土起信六」で、不死を説く道教者を「似守屍鬼」と呼ぶ一方で、有名な唐末の道士杜光庭（８５０―９３９）の『王氏神仙伝』と言う仙人の伝記に、王日休が更に三十人の仙人の伝記を加えて書いている。この事実は、いかに会通解釈すべきか。蓋し重要な問題である。この事を見ても解る様に、その思想は最終的には浄土教に収斂されるにしても、彼の学問の領域の広さ思想の複雑さが理解されるであろう。この事実は、彼を良く知る諸氏の批評の言葉からも十二分に汲み取ることができる。

先ずは、王日休の主著『龍舒浄土文』に序文を寄せた中書舎人張孝祥は、紹興三十年（１１６１）に王日休を訪問したことのある人物であるが、次のように述べている、

友人龍舒王虚中、端静簡潔、博通群書、訓伝六経諸子数十万言。[5]

と。この文中の「端静簡潔」の四字は、雲棲沙門袾宏（１５３５―１６１５）の『王龍舒国学伝』にも用いられている。この雲棲沙門袾宏の文章に就いては、後文で再述する。張孝祥が王虚中に対して「訓伝」の二文字を用いているのは、彼が単なる読書家ではなく儒教の六経や老・

莊・墨家など所謂諸子百家の文章を深く読むだけではなく、それに注釈・注解を加えていたことを示している。然もその「訓伝」の仕方は、後輩のために懇切丁寧であったことは「誨誘後学、最為諄切」（『宋元学案補遺』巻四）の語から充分想像することができる。王日休より百年以上後の宋の咸淳五年（１２６９）に成立した志盤の『仏祖統紀』巻第二十八には王日休を、

　為国学進士、著六経訓伝。

とまで称賛している。後に触れる様に彼は任官していないとの説もあるが、『宋史』芸文志（芸文一）[6]には王虚中の代表的書物として、「王日休龍舒易解一巻」や「王日休春秋孫復解弁失一巻」「春秋公羊弁失一巻」「春秋左氏弁失一巻」「春秋穀梁弁失一巻」「春秋名義一巻」が挙げられている。彼が春秋学に通じていたことが理解できる。更には、仏教関係書としては「王日休金剛経解四十二巻」（芸文四）があり、道教関係では唐代の道士杜光庭纂の「王氏神仙伝四巻」に男真女仙人五十五人の伝記が伝えられていたので、上述のように王日休がその後に三十人の仙人の伝記を続纂したこと（『郡斎読書志』巻第九等）[7]が加えられるであろう。

　更に注目されるのは、紹興壬午（１１６２）閏四月七日に『龍舒浄土文』の巻第十の末尾に跋文を寄せた周葵は、

　龍舒王虚中、学力深至、所解六経語孟荘、要為不踏襲前人、一言一字、其用志勤。

と言う。六経は、古くは詩・書・易・春秋・礼・楽を言うが、楽経は秦漢の頃に亡びたのでその後は易・詩・書・周礼・礼記・春秋が当てられた。語・孟とは言うまでも無く『論語』と『孟子』のことであり、宋の淳熙（１１７４―１１８９）中に朱子（１１３０―１２００）が「大学・論語・孟子・中庸」の四書集注十九巻を撰したことは有名なことである。『龍舒浄土文』には『孟子』からの引用が目立つ。

　王虚中が上掲の儒教の枢要経典類に対して「前人（の説）を踏襲せざる」立場から訓伝を為したことは、彼が尊敬する唐代の善導大師の「古今楷定」の精神を踏襲するもの、と受け取るべき重要な事柄である。旧説に拘らない独自の態度を保持して、儒教・仏教・道教の三教に対処していたことを、この際確認しておきたい。

　今、王彼得等編の『宋人伝記資料索引』を見ると、上掲の引用と一部重複するが、

　王日休字虚中、龍舒人。誨誘後学、最為諄切、嘗撰易解・春秋解・春秋名義・養賢録書等。
　　王日休真賛（周文忠公集）
　　宋元学案

と記されている。右の引用文の中にある「王日休真賛」は、四庫全書（集部・別集類・四）の『文忠集』巻九では真の文字が無くて「王日休賛」となっている。又その前の引用文の中にある『養賢録』については、晁公武の『郡斎読書志付志』の刑法類に「養賢録二十二巻」とあり、更に、

　右王日休所編也…日休字作徳、釣台人也。

と述べている。王虚中と同名の王日休ではあるが、字は全く異なる作徳であることは、重要であるので再述しておく。

次に『周文忠公集』の中にある賛に就いて考察を加えることとする。周文忠公とは、周必大（１１２６―１２０４）字は子充又は洪道である。文忠は諡号である。著作も多く『宋史』三九一巻や『宋元学案』巻三十五にある劉氏の門人の一人として記録されている。彼は同じく諡号を文忠とする北宋の欧陽脩（１００７―１０７２）の『欧陽文忠公全集』（『文忠公全集』）一五三巻付録五巻（四部叢刊初編縮本、一九三―八は全集の全の一字を欠く）に編者として関係している外に、『文忠集』（四庫全書、集部、別集類三）にも編者となっている。扨て当面の「王日休（真）賛」は、四庫全書本の『文忠集』巻九の末尾の方に載せられている。その賛には、従来不明とされていた享年も明確に八十九歳と記されている。従って生年も、北宋徽宗皇帝の崇寧四年（１１０５）となる。その賛の内容はと言えば、

龍舒王日休字虚中。儒釈兼通、嘗為六経語孟訓解、至数十万言。尤篤信浄土之説、嘗以特奏名入官、棄不就。飄然訪予于廬陵。方為学者講易。一夕厲声云、仏来仏来。即之逝矣。享年六十有九。謝君承宗趙君公言。暨好事者持其像、示予乃為之賛。

皇皇然而無求、惕惕然而無憂、閑頽風之莫救、攬衆善以同流、導之以仁義之原、誘之以寂滅之楽、世知其有作而莫識其無為。故中道奄然而示人以覚覚。

と記されている。

次に『宋元学案補遺』を取り上げることとする。「補遺」は黄宗羲の撰を全祖望を経て王梓材の増補に係わるものであるが、そこには、

王先生日休

王日休字虚中、舒人。誨誘後学、最為諄切。嘗撰易解・春秋解・春秋名義・養賢録。模楷書、行于世。（姓譜）

附録

葛立方曰、虚中治春秋学、為四伝弁失左氏正鑑。紹興初、嘗抱其書、質于先人文康公、文康深許之、濡削遺之曰、遠類康成、発公羊之墨守下卑、元凱為左氏之忠臣。

梓材謹案、宋史芸文志載、先生春秋孫復解弁失一巻・又春秋公羊弁失一巻・春秋左氏弁失一巻・春秋穀梁弁失一巻・春秋名義一巻。即中興書目所謂春秋明例一巻・孫復解三伝・弁失四巻也。其曰、四伝弁失、以三伝并孫解数之耳。

とある。最初の部分は『姓譜』の語を引用したもので、意味も分かりやすい。王日休が春秋の学に秀でていたことを知る。唯そこに挙げられている『養賢録』は王日休虚中の書物ではなくて、同名にして字作徳と言う異人の作品で在ることは既に述べた通りである。

王日休については同じく『郡斎読書志』の『読書付記』巻上・釈書類には、

浄土文一巻

右王日休所編、歴陽張孝祥為之序。日休字王虚中、龍舒人、嘗為国学進士。

と書かれている。「読書付記」は『郡斎読書志』二十巻の後に宋太祖九世の孫と言われる趙希弁が前二十巻未収の書籍を加えたものであるが、其処に「一巻」とあるのは、如何に解すべきか。恐らく誰しも十一巻の十が脱落したと考えるであろう。

記述を前に戻して『宋元学案補遺』に就いては、先ず、葛立方を取り上げることとする。葛立方（?―1164）は、字常之・号は帰愚老人、丹陽の人。[8] 紹興八年（1138）の進士で、詞に通じた人物と言われ、『宋史』巻三三三の葛宮の伝記の末尾に、彼の孫とされ「皆以学業至侍従、世為儒学」と簡単な記録がある。更に四庫全書総目提要巻一九五、集部四八、詩文評類一には、彼の「韻語陽秋二十巻」が採録されている。上掲の『宋元学案補遺』は、葛立方が王日休の春秋学を讃え、王日休が批評を希うべく自作を先人文康公に差し出して褒められたことなどが記述されている。此処に登場する文康公なる人物は何人か。文康の諡号を持つ人物は、王日休の先人としては、宋の仁宗（1041―1062）頃の王曙（?―1034）あたりになろうか。彼に就いては、『宋史』巻二八六などにその伝記を見ることが出来る。即ち王曙は、宋、河南の人、字は晦叔で諡は文康。真宗の咸平中（998―1003）に賢良方正科に挙げられて、仁宗の景祐元年に没している。『宋史』の伝に「喜浮図法、斎居蔬食、泊如也。」とある。同様の表現は、上述の四庫提要、集部四八、詩文評類一所収の『韻語陽秋』の提要にも「偏重釈氏、…欧陽修夢見十王、得知罪福、後亦信仏」と書かれている。これらの表現は、王日休との関係上見過ごせない記述である。この前提に立って再び葛立方の発言を見ると、王日休に対して文康公が、

遠類康成発公羊之墨守下卑、元凱為左氏之忠臣。

と述べたと書かれている。康成とは、有名な鄭玄のことで、『後漢書』巻三五の張曹鄭列伝第二五に、

鄭玄字康成、北海高密人也。…遂隠修経業、杜門不出。時任城何休好「公羊」学、遂著「公羊墨守」、「左氏膏肓」、「穀梁廃疾」、（鄭）玄乃発「墨守」、鍼「膏肓」、起「廃疾」。

と書かれているのを踏まえたものである。

下卑・元凱の語句に関して解説を加えるならば、下卑は下婢である。「康成の婢」の故事として有名なことである。後漢の大学者鄭玄（127―200）の家では奴婢も皆書物が読めたと言う故事で、康成の婢の話は六朝宋の劉義慶（403―444）の『世説新語』（文学第四）に見える。元凱に就いては、晋の杜預字元凱（222―284）のことである。かれは、武帝に癖を聞かれて「臣有（春秋）左伝癖」（『晋書』巻三四）と対えたことを指している。この話は『語林』の外、五代の後晋の李翰（生没年不詳）の『蒙求』には「元凱伝癖」として有名になっている。『宋元学案補遺』の末尾の（王）梓材の案語は、特別に説明する必要はない。

本章の最後に、従来見過ごされていた様に思われる指摘があった事を紹介することとする。それは、南宋の光宗頃（1192前後）の人物費袞の『梁谿漫志』に王日休が答案の書き方を誤って、合格できず任官の道が閉ざされた、と記述されている一件に就いてである。この指摘をされた金文京は、

『梁谿漫志』が答案の書き方を誤ったため不合格となり仕官できなかったとするのに対して、『文忠集』では「特奏名をもって官に入るも、棄てて就かず」と、合格したにもかかわらず官職を棄てたと述べ、両者の言うところは異なっている。周必大（1126―1204）は右の「王日休賛」からも明らかなように王日休と直接の

交際があったが、『梁谿漫志』の記事は陳応行なる人物からの伝聞に基づいている。したがって周大必の記述の方が信用が置けるようにも思えるが、これはむしら周必大が直接の知人である王日休の名誉のために筆を曲げ、伝聞による『梁谿漫志』の方がかえって真相を伝えていると考えたい。…（王日休がたびたび科挙に躓いたのは彼の仏教信仰が災いしたのかもしれない）

と述べている。[9] この様に考えられるとすると、王日休の従来の伝記に関する研究は書き換えられねばならなくる。この様な事実が指摘されていることを以てしても、王日休の研究は未だ途上にあることが、思い知らされる。

本論は『梁谿漫録』の研究論文ではないので、その詳細は避けて概略だけを記しておく。『梁谿漫録』十巻の撰者は、宋の無錫の人である費袞（衮）字補之である。彼は南宋の光宗・寧宗の前後（１１９２頃）の人である。その書に就いては「旧典遺文、往往而在」とか「旧典遺文、頗多可採」とか「小小疵累、亦時有之、然其可採者最多、不以一二小節掩也。」などと称されている。[10] 欽定四庫全書、子部十・雑家類三では「谿」の文字を用い、その他の多くのテ」キストは「渓」の字である。

二〇一二年版歴代筆記小説大観の李保民・金圓校点の『梁渓漫志』の説明には、主要な版本として稽古堂叢刻本、四庫全書本、知不足斎叢本、学海類編本、常州先哲遺書本、夏敬観校涵芬楼本を挙げている。然し、歴代筆記小説集成（河北教育出版社）の宋筆記小説の十八冊の中にも入っている。その他に十巻本に入っている編や入っていない編など、数編ずつを収めたものに説郛三種一百巻の巻二や呉曽棋編旧小説（十二・丁集三・宋）や王道栄五朝小説大観（第三冊、宋人百家）などがある。但し王日休に関する全文章は十巻本だけにある。『梁渓漫志』自体の研究も興味をそそられるがそれは後日の楽しみとして、今はその、王日休に関する文章を四庫全書本を中心に次に示す。

王虚中名日休、龍舒人。早為太学諸生、伝注経子数十万言。然不利於場屋、晩以特奏名廷試、不用条対式、但如科挙答策、坐是竟不得官。独好仏、著浄土文、直指西方浄土、慧辯了然、観者起敬。或自立、或勧人裒金、走建安、刊浄土文、板踰二十二副、願力洪深。修行尤精苦、諷誦礼拝、夜以継昼。館於廬陵某通守家、一日、謁通守謂之曰某去矣、以後事累公。通守愕然。虚中乃著白衫詣仏堂、合掌念仏、頃之、立化於植木矣。傾城縦観、累日不能遏。通守亦明眼人、乃命具棺、指虚中謂人曰、先生平生時照了諸妄、坐臥自如、今請先生臥。即挙而入棺。予旧見建安陳応行李陸道。此後訪南北山雲游諸僧、欲問其歳月并通守姓名、漫無知者、記其大略如此。[11]

右の文章は、諸文献の間で表現上若干の異同が有るが、内容的には大きく異なる処はない。

二　龍舒浄土文のテキスト

古いテキストに就いては巻第十一の跋に「一万帙」とか「廬陵刻本」などとあるが、此処では次の三種を採り上げる。第一は、浄土宗全書第六巻の『重刊龍舒浄土文』である。明治四二年の浄土宗全書初版の第六巻附言の稿本の説明では、当稿本は宗教大学（現大正大学）所蔵明暦版と言う。これと殆ど同じテキストが、大正大蔵経巻四七に在るが「龍舒

直音」を欠く。此処では浄土宗全書本で説明する。その「目録」には『龍舒浄土文』の第一巻から第十一巻までの篇名などの目次がある。第十二巻の「目録」には、「第十二巻　附録」の一行があり、改行して、

獅子峰如如顔丙勧修浄行文（身為苦本覚悟早修）
慈照宗主臨終三疑
善導和尚臨終往生正念文
慈雲懺主晨朝十念法
讃仏偈并回向発願文共四篇
超脱輪廻捷径
念仏報応因縁
晋勧修持
口業勧戒

となっている。然し本文の中では、十二巻は「回向発願文共四篇」までで「龍舒浄土文巻第十二終」となり、その後に「晋勧修持」「口業勧戒」「超脱輪廻捷径」「念仏報応因縁」がついている。

扨「目録」が終わると「浄土文賛序」即ち本書の刊行に対する賛と序が続く。その賛は「丞相周益公賛」と「晋軒李居士賛」の二篇である。次の「龍舒浄土文序」は延祐三年丙辰（１３１６）の古寿呂師説と紹興辛巳（１１６１）に王日休の処に立ち寄った張孝祥と呂元益の三篇が在り、成化十七年辛丑（１４８１）の渓秋月の「重刊龍舒浄土文序」で賛序が終わる。

次から本文に入り、その標題が「龍舒増広浄土文巻第一」（国学進士　王　日休譔）となる。因みにこの標題は巻第十までは同じで、巻第十一・巻第十二にはない。巻第一の内容は、「浄土起信九篇」で「信一」から「信九」まで続き、その後に「阿弥陀経脱文」が在り、有名な石刻文二十一字が記される。最後は「備説」で梵語の阿弥陀の説明で終わる。

次の巻第二は短い前書きに続き「浄土総要」が一から七まで続く。

次の巻第三は短い前書きに続き「晋勧修持」が一から九まで続く。

次の巻第四は短い前書きに続き「修持法門」が一から三に続く。次に「大菩薩修行兼修浄土法門四」で其処に「又祝云」の文が四条あり、続いて「大菩薩修浄土法門五」に「又祝云」の文が四条あり、更に「修持法門」六から十五まで続き、その後に「食肉説」「観音坐相説」が続いて終わる。

巻第五は前書きの後に、「東晋遠法師」「東晋劉遺民」[12]「東晋闕公則」「晋翰林学士張抗」「宋江陵僧曇鑑」「南齊楊都僧慧進」「後魏壁谷僧曇鸞」「隋開覚寺僧道喩」「唐京師僧善導」「唐台州僧懐玉」「唐汾州僧啓芳圓果」「唐真州僧自覚」「唐睦州僧少康」「唐幷州僧惟岸」「唐長安尼浄真」「唐房翥」「唐長安李知遙」「唐上党姚婆」「唐幷州温静文妻」「唐張鍾馗」「唐張善和」「後晋鳳僧翔志通」「国初永明壽禅師」「宋明州僧可久」「宋会稽金大公」「宋潭州黄打鉄」「宋臨安府仁和呉瓊」「宋荊王夫人」「宋観音県君」「宋馮氏夫人」

とあって終わる。

巻第六は、「勧士人」のような「勧誰々」の形式で高卑様々な階級や職業の人々の心に寄せて仏の教えを説くのである。

巻第七は、導入の文に参禅者等の浄土を信仰せぬ人々への教えとして、この巻きを「指迷帰要と名づく」と述べている。

巻第八は、極楽浄土の信仰に関しての「現世感応」を叙する巻である。巻第九は、仏様の深旨を段々に理解させる「助修上品」の巻である。巻第十は、難しい仏理の空談に耽り「不修浄土之業」の者等への説得の巻である。

巻第十一は、（前第十巻の後に付けられた三名の跋を置き）後の章で触れる参禅者宗賾禅師の外六人の記録がある。

巻第十二は、本章の冒頭で既に述べてあるので省略する。

次に、三種のテキストの第二は、大正大蔵経巻四九の二五一頁に収録された『龍舒（増広）浄土文』である。浄土宗全書本と異なり、賛序の初めの二つの賛が序の最後に置かれている。そして「重刊龍舒浄土文目録」となり、これも浄土宗全書では開巻のトップに在るのと異なる。その後本文に入り巻第九までは同一である。巻第十は、浄土宗全書では目録では巻第十に入っていた三つの跋文が巻第十が終わった後に置かれていたが大正大蔵経本は目録通りになっている。巻第十二でも同様な異同がみられる。但し大正大蔵経本には最後の「直音」が欠けている。

最後に第三のテキストを紹介したい。この書物は筆者所有の唐本『龍舒浄土文』である。丙寅九月の識語がある。此は恐らく一九二六年九月のことで、この年に上海で聶其杰なる人物の手で出版されたものと推察される。その他の刊本については、後日検討したい。

本書は、開巻冒頭に「阿弥陀如来相」と書かれている坐像の写真がある。次に羅什訳「仏説阿弥陀経」と「抜一切業障根本得生浄土陀羅尼」が続く。次の丁には「像賛」と題し「龍舒王居士立化相」として身長十五センチの王日休の立ち姿が入っている。珍しい図であり、後章で再述する。その肖像画の裏に「丞相周益公賛」と「晋軒李居士賛」がくる。次の丁には雲棲沙門袾宏の「王龍舒国学伝」と同人の「題辞」が続く。次丁は、知帰子彭際清譔する「王虚中伝節録」である。次丁からは古寿呂師説と張孝祥の「龍舒浄土文序」となる。この二篇が終わり次の丁に入ると「重刊龍舒浄土文目録」となる。全て十一巻で終わるのであるが、最後の十一巻の内容が浄土宗全書本とも大正大蔵経本とも異なるので、次に示すと、

天台智者大師勧修行人専修浄土
真州長蘆賾禅師勧参禅人兼修浄土
杭州永明寿禅師戒無証悟人勿軽浄土
丞相鄭清之勧修浄土（この後が他書と異なっている）
慈照宗主臨終三疑
善導和尚臨終往生正念文
慈雲懺主晨朝十念法
超脱輪廻捷径
晋勧修持
念仏報応因縁
附通行念仏日課法

となっている。ここは、浄土宗全書本と大正大蔵経本の巻第十一と巻第十二の文章が入り交じっている。天台智者大師の文章では前両書が書き出しが「設文曰」となっていて、後文では「設問曰」であるが、第三の本書は一貫して「設問曰」となっているのでこの方が正しい、とすべきであろう。この程度の文字の異同で、内容上の違いはない。但し大きく

異なる処は、天台智者大師の文章と長蘆賾禅師の文章と永明壽禅師の文章とが続いたその最後に付け足した短いコメントにある。第三の本書でそれは、

右賾禅師語、見禅師勧化集中。智者大師及壽禅師語、見宋朝王敏仲侍郎直指淨土決疑集中。

とだけの記述である。然るに第一・第二の両書は、そのコメントに続けて王敏仲に就いて、彼と関わる神仙や鐘離真人や北宋を代表する道士陳摶（希夷）のことや、彼が神仙骨の人であるとか、道教と深い関係があった事に就いて述べる。そしてその後に実はこれが重要であるが、この様に道教に深く関わる人物がその上に『直指淨土決疑集』を書いていることを以て、西方浄土こそ最後に心を寄せるべき処であることを証明しているのである、と言う。則ち最後に、

見宋朝王敏仲侍郎、直指淨土決疑集中、名古在搢紳間、為神仙所知…可見侍郎為非凡。且益知西方浄土所宜帰心也。

と締めくくる。此れこそ浄土教者で在りながら「王氏神仙伝」を再編している王日休自身の立場の説明ともなっている。この事柄は、本論考における重要な指摘であるので、後の『王氏神仙伝』の章で詳述する。

三　龍舒王居士立化相について

前章で第三のテキストとして示した書に「龍舒王居士立化相」として、王日休の立ち姿が描かれていることを述べた。王日休に接する有難い思いで、その姿を上海版から示したいところではあるが、版権問題に疎いので残念乍ら割愛することとした。因みに、巻第十一の「廬陵李氏夢記」に出る画像も、此れによってある程度想像される。

王日休虚中の立ち姿は、頭巾をかぶり数珠を繰る誠に親しみやすい人柄に見える。その立化相を諸文献は次のように記述している。その最も古い文献としては、王日休の没年である南宋の孝宗の乾道癸巳（１１７３）に王日休の入寂の時の夢を見た廬陵李彦弼の『廬陵李氏夢記』がある。[13] この夢記の出現の経緯を金文京は、[14]

王日休がその死に際して立化、すなわち立ったまま示寂するという奇瑞を示した時、廬陵では「傾城縦観して累日遏むることあたわず」という騒ぎになったのであるが、この事実はさらに出版などの方法によって広く喧伝されたようである。まず廬陵の李彦弼は、王日休が死んだ年の四月に病の床で夢に王日休の姿を見、その勧めによって白粥を食べて全快した。これを記念して李彦弼は、「謹刻公像、幷著感応事跡、用広其伝」、つまり王日休の肖像と立化の奇跡を書いたものを刊刻して多くの人に配った。これが「廬陵李氏夢記」であり…おそらくは李彦弼自身の手になる賛である「晋軒李居士賛」を附載した。ついでその五年後の淳熙四年（１１７６）、旰江（吉州の西の建昌軍南城、現在の江西省南城市）の聶允迪は、たまたまその兄が持ち帰った廬陵の刻本をさらに広めるため石に刻み、それを城北の報恩寺阿弥殿に安置し、合わせて「龍舒淨土文」を再刊した。立化の事実のこのような広まりが、「龍舒淨土文」の名をさらに高からしめたことは言を俟たないであろう。

と述べている。

「廬陵李氏夢記」と「旰江聶允迪跋」は、浄土宗全書本も大正大蔵経

本も巻第十一巻の終わりの部分にあり、第三のテキストでは巻第十の最後に載せる。上記の三本共に、「夢記」は王日休が死に当たって「云仏来接我、言訖立化」と記し、「跋」では「遂立化於廬陵郡」と記述している。この「立化」は、「坐化」（巻第八陳企の項参照）に対する語である。訓読した場合「たちどころに化す。」ではなく「立ちながら化す。」と訓んずべきである。

第一章で示した周文忠公こと周必大の関係する欧陽脩の『文忠集』の「王日休賛」には、王日休の最期に就いては唯「云、仏来仏来。即之逝矣。」とだけしか述べていない。なんとあれ程有名な立化相に一言半句も触れていない事は、看過されるべきではない。『龍舒淨土文』に寄せられた「周益公賛」や「晋軒李居士賛」などの賛序にも、『龍舒淨土文』の出版への賛序だからかも知れないが、非常に喧伝される立化相に全く触れないのも気になるところである。上記の「夢記」に遅れること二十七年後の南宋慶元六年（１２００）の宗暁の『楽邦文類』巻第十三の「王虚中伝」には、

言仏来接我、屹然立化。(15)

とだけしか書かれていない。後世喧伝されるほどの立化に就いての特別な記述は無い。但し此処には従来の文献には見られない「屹然」（高く峙つ）の語があり、周・李にはない意味を加えて立ち姿を暗示しているようである。此処に伝記の上での新しい展開が見出される。

次に宋の咸淳五年（１２６９）成立の志盤の『仏祖統紀』巻第二十八の王日休の記述を見ても、「屹然立化」とだけあって特に立ち姿を強調する表現は見えない。元の大徳九年（１３０５）に普度が編纂した『廬山蓮宗宝鑑』巻第四の「龍舒居士王虚中」の文章にも「屹然立化」の四文字だけがある。(16)

然し上掲の南宋光宗の紹熙年間（１１９０―１１９４）頃の書費袞の『梁谿漫録』巻十の王虚中に就いての記述には、

詣仏堂、合掌念仏、頃之立化於植木矣。傾城縦観、累日不能遏。通守亦明眼人、乃命具棺。

と書かれている。更に、雲棲沙門袾宏（１５３５―１６１５）譔の『王龍舒国学伝』（第三のテキスト所載）には、

唱言仏来迎我、屹然立化、如植木矣。

と、「屹然」と「植木」の両方の語句が使用され強調されている。同じテキストが続けて引く「知帰子彭際清譔」の「王虚中伝節録」と題する文章の中では、

唱言仏来迎、屹然立化。後見其画像与夢合。敬為刻像述事。以伝遠近、自是廬陵人多供事之。

と言う。

以上の検討を通して、王日休の名前を高からしめる根拠の一つとなった立化の記述の変遷が明らかにされたであろう。

註

（1）『楽邦文類』、大正、４７，１９６，b。淨全、６，１０２５。

（2）晁公武（１１０２―１１８９頃）撰孫猛校証『郡斎読書志校証』、１１２０頁。

（3）淨全、６、８４４頁下。大谷旭雄「逆修説法の成立史的研究」（藤堂恭舜

博士古稀記念『浄土宗典籍研究・研究篇』２４頁にも解説がある）。

（４）小笠原宣秀「宋代の居士王日休と浄土教」（結城令聞教授頌寿記念『仏教思想史論集』）、大谷旭雄（註３）、金文京（註９）服部英淳（註41）、林田康順「王日休龍舒浄土文の研究」一・二・三外（『印度学仏教学研究』４１巻第２，『宗教研究』２９５，『仏教論叢』３８等）。

（５）浄全、６、８３７頁上。

（６）『宋史』巻二〇五、志第一五八芸文一・四。

（７）前掲『郡斎読書志校証』２８９頁。

（８）譚正璧主編『中国文学家辞典』６９８頁。

（９）金文京「南宋における儒仏道三教思想と出版―王日休龍舒浄土文」と速成法」（麥谷邦夫編『三教交渉論叢』６５７頁）。

（10）蔵励龢等編『中国人名辞典』１２０２頁、前掲『中国文学家辞典』１０５０頁、四庫全書総目提要、巻一二一、子部、雑家類五。

（11）欽定四庫全書、子部十、雑家類。

（12）拙論「陶淵明と劉柴桑」『日本中国学会報』第三十三集」１８５頁。

（13）浄全、６，９０９頁上。

（14）金文京前掲書、６５９頁。

（15）浄全、６，１０２６頁上。（大正、４７、１９６，ｃ。）

（16）『廬山蓮宗宝鑑』第四。（大正、４７、３２６、ｃ。）『仏祖統紀』巻二十八（大正、４９，２８４，ａ。）

編集査読規程

（設置）

第1条　浄土宗教学院に『佛教文化研究』編集査読委員会（以下、編集委員会とする）を設置する。

（目的）

第2条　編集委員会は会員の論文原稿を編集査読することによって、『佛教文化研究』の学術的価値の向上を計ることを目的とする。

（構成）

第3条　編集委員会は、委員長と委員によって構成される。

二　委員は理事の中より、理事長が任命する。

三　委員長は委員の互選とし、理事長が任命する。

（任務）

第4条　各委員は委員長の指示にしたがって、論文原稿を査読し、採否等を判定して委員長に報告する。

二　各委員はその責任において、適切と判断すれば、委員以外の者に査読を依頼することができる。その場合、委員は依頼した旨および査読結果（採否等の判定）を委員長に報告するものとする。

三　委員長は各委員からの報告を受けて、『佛教文化研究』掲載論文全体について最終的な編集をおこなう。重大な問題がある場合には、関係する各委員と協議し、あるいは委員会を開催して協議のうえ決定する。

四　採否等の最終決定は委員長がなすものとする。

（任期）

第5条　委員の任期は四年とする。ただし再任は妨げない。

（改廃）

第6条　この規程の改廃は、理事会の議を経て決定する。

附則　この規程は2012年（平成24年）1月23日から施行する。

編集後記

新型コロナウイルス感染症（COVID-19）の世界的流行は、既に2年以上続いております。「感染拡大防止への協力」「新しい生活様式の実践」が呼びかけられ、さまざまな制約が課せられた中での生活を余儀なくされております。

またロシアによるウクライナ侵攻が続いており、多くの人々が戦禍に苦しめられています。一刻も早い終息を祈るばかりです。

これらの出来事は、我々の生きている世界が、まさに「娑婆世界」、苦しみに満ちた世界であることを、改めて気づかせるものでありましょう。

そこで本号は、特集テーマを「苦」として、ご執筆をお願いしました。藤堂俊英先生、小野田俊蔵先生、鵜飼光昌先生、佐藤雅彦先生、神居文彰先生、中御門敬教先生、石田一裕先生、大河内大博先生、そして佛教大学名誉教授　並川孝儀先生から玉稿を頂戴しました。先生方に深く感謝申し上げます。

また投稿規程に基づいて、ご投稿戴いた会員の論文から、査読を経て宮澤正順先生の論文を掲載いたしました。

今後とも伝統ある『佛教文化研究』を、浄土宗門における宗学を基調とした学術研究を先導する専門誌として発展させていきたいと思います。教学院会員諸氏のご寄稿とご支援を切にお願い申し上げる次第です。

（Y・H）

佛教文化研究　第66号

令和4年3月25日　印刷
令和4年3月31日　発行

浄土宗教学院　理事長
編集兼発行者　本庄良文

発行　浄土宗教学院
京都市東山区林下町・教化研修会館内

神奈川	大光院	宮林　雄彦
神奈川	大蓮寺	大橋　雄人
神奈川	西林寺	大橋　俊史
神奈川	梅雲寺	鷲見　宗信
神奈川	高徳院	佐藤　孝雄
神奈川	大宝寺	佐々木　洋之
神奈川	常光寺	阿川　文叡
新潟	長善寺	炭屋　昌彦
富山	西願寺	長谷川　善政
長野	鏡善坊	若麻績　修英
長野	観音寺	中嶋　英見
長野	安養寺	服部　淳一
長野	宗安寺	山極　伸之
長野	城泉山観音寺	鷹司　誓榮
長野	玄向寺	荻須　眞教
長野	瑠璃光寺	關　恒明
長野	安性寺	飯田　英心
静岡	宝台院	野上　智徳
三河	普仙寺	加藤　良光
三河	弘誓院	秋田　文雄
三河	法雲寺	水谷　浩志
三河	無能寺	近藤　辰巳
尾張	梅香院	吉水　英喜
尾張	龍音寺	岡田　康佑
尾張	興龍院	服部　照道
尾張	長福寺	服部　正穏
伊勢	西光寺	西　央成
伊賀	西光寺	服部　純啓
伊賀	西光寺	服部　純雄
岐阜	本誓寺	淺野　義光
岐阜	山上院	淺野　真義
岐阜	圓通寺	松野　隆成
石川	天徳寺	水元　明法
滋賀	東光寺	小川　法道
滋賀	弘誓寺	加藤　善也
滋賀	福龍寺	増山　健二
滋賀	雲住寺	井野　周隆
滋賀	願海寺	廣瀬　卓爾
滋賀	福領寺	滝川　浩順
京都	大光寺	南　宏信
京都	見性寺	野田　隆生
京都	上徳寺	塩竈　義明
京都	隆彦院	梅辻　昭音
京都	松月院	加藤　弘孝
京都	常念寺	澤田　謙照
京都	大光寺	河村　将直
京都	安心院	本庄　良文
京都	浄音寺	法澤　賢祐
京都	善照寺	池見　澄隆
京都	西念寺	渡邊　良昭
京都	淨土院	神居　文彰
京都	善法寺	成田　勝美
京都	無量寺	半田　将之
奈良	蓮臺寺	吉原　寛樹
奈良	奥院	川中　光教
奈良	佛國寺	岡　典正
奈良	称念寺	伊藤　茂樹
和歌山	常行寺	谷上　昌賢
大阪	極楽寺	唐井　隆徳
大阪	圓通寺	安達　俊英
大阪	慶恩院	中山　正則
大阪	大道寺	永田　真隆
大阪	圓通寺	中御門　敬教
大阪	法樂寺	清水　秀浩
大阪	阿弥陀寺	丹農　秀彦
大阪	西光寺	寺尾　昌治
兵庫	阿弥陀寺	土佐　享生
兵庫	常楽寺	浦上　博隆
兵庫	願生寺	髙橋　徹真
兵庫	薬師寺	曽和　義宏
兵庫	法巖寺	伊藤　真宏
岡山	泰安寺	漆間　勇哲
広島	法然寺	別府　一道
福岡	峯高寺	村上　徳和
福岡	西念寺	椙原　俊彰
福岡	浄光寺	田島　明伸
佐賀	安養寺	善　裕昭
大分	長昌寺	今井　英之
大分	龍音寺	髙橋　昌彦
北米	北米開教本院	後根　定璽

（以上、敬称略）

東京	浄土寺	阿川　正貫
東京	浄心寺	佐藤　雅彦
東京	本誓寺	福田　行慈
千葉	湊済寺	大南　龍昇
千葉	大巖寺	長谷川　匡俊
千葉	法界寺	小林　尚英
神奈川	慶岸寺	林田　康順
山梨	瑞泉寺	粂原　勇慈
山梨	円通寺	曾根　宣雄
新潟	西照寺	小嶋　知善
静岡	願成寺	魚尾　孝久
福井	眞福寺	中野　正明
京都	長香寺	中井　眞孝
京都	清凉寺	鵜飼　光昌
大阪	薬師寺	森山　清徹
大阪	孝恩寺	田中　典彦
兵庫	甘露寺	三枝樹　隆善
福岡	弘善寺	柴田　泰山
【講師】		
福島	善導寺	中村　隆敏
東京	常照院	野村　恒道
東京	来迎寺	林　純教
東京	天然寺	後藤　尚孝
東京	大雲寺	西城　宗隆
東京	龍泉寺	武田　道生
千葉	松翁院	吉田　淳雄
千葉	常行院	郡嶋　昭示
神奈川	春光院	石川　琢道
長野	西方寺	金子　英一
長野	十念寺	袖山　榮輝
長野	正満寺	和田　典善
尾張	建中寺	村上　真瑞
京都	帰白院	藤堂　俊英
和歌山	龍泉寺	田中　芳道
大阪	母恩寺	近藤　徹稱
兵庫	光堂寺	小野田　俊蔵
【嗣講】		
北一	称名寺	高橋　昌宏
青森	天徳寺	相馬　恵泉
青森	来迎寺	遠藤　聡明
青森	大照寺	大屋　正順
山形	浄土院	日野　崇雄
山形	稱念寺	井澤　隆明
宮城	雲上寺	東海林　良昌
福島	大千寺	畑　和徳
群馬	雲晴院	茂木　恵順
栃木	三宝院	岡平　英明
栃木	光徳寺	今井　英順
茨城	蔵福寺	吉水　成正
茨城	宝輪寺	田中　勝道
茨城	西光寺	春本　龍彬
埼玉	浄念寺	名和　清隆
埼玉	圓心寺	小川　慈祐
東京	妙定院	小林　正道
東京	智福寺	池田　智光
東京	光福寺	生野　善應
東京	大信寺	中村　孝之
東京	法藏寺	飯田　元紀
東京	清岸寺	原口　弘之
東京	龍泉寺	森部　光哉
東京	光雲寺	遠田　憲弘
東京	天然寺	後藤　史孝
東京	天然寺	後藤　智孝
東京	瑞眞院	八木　宣諦
東京	正光寺	髙橋　寿光
東京	玄信寺	倉　信法
東京	龍光院	熊井　康雄
東京	誠心寺	荒木　良道
東京	真行院	飯島　正起
東京	西光院	若林　隆壽
東京	浄念寺	石田　典正
東京	清光寺	岡本　圭示
東京	行安寺	鈴木　紹弘
東京	光明寺	大野　泰行
東京	迎接院	藤木　随尊
東京	光照院	吉水　岳彦
東京	公春院	中野　孝昭
東京	祐天寺	巖谷　勝正
東京	浄桂院	伊藤　弘道
東京	行善寺	渡辺　俊雄
東京	心行寺	佐藤　堅正
東京	蓮宝寺	小川　有閑
東京	稱往院	松永　知海
東京	月影寺	藤井　正史
千葉	善照寺	今岡　達雄
神奈川	專念寺	佐々木　敬易

役員名簿

【総裁】　浄土門主　伊藤唯眞猊下
【院長】　浄土宗宗務総長　川中光教
【顧問】　金子寛哉　小澤憲珠　廣川堯敏　佐藤良純　榊　泰純　宮澤正順
【理事長】　本庄良文
【副理事長】　林田康順
【理事】　安達俊英、石川琢道、伊藤真宏、落合崇志、小嶋知善、柴田泰山、善裕昭、曾根宣雄、曽和義宏、野村恒道、服部淳一、細田典明、山極伸之
【監事】　佐藤堅正、平岡隆聡

会員名簿（令和 4 年 1 月 25 日現在）

現在の教学院のルーツは、1944 年（昭和 19 年）4 月 1 日（達示第 8 号）に遡ります。正式発足を迎えたこの日午後 1 時から宗務所で最初の役員会が行われ、里見達雄教学院院長、椎尾辨匡顧問、真野正順研究所長、江藤澂英常任理事、大村桂巖、石橋誠道、前田聰瑞、長谷川良信、藤本了泰、恵谷隆戒の各理事、浄土宗関係役職者等が出席し、会員の選考、事業内容、予算、研究課題等が協議され、教学院の第一歩が踏み出されました。このとき、嗣講 69 名が会員に推薦されています。

その後、教学院は本宗の学問研究の中枢として、機関誌『佛教文化研究』の発刊、研究会・公開講座の開催、総合学術大会の運営、学問業績に関する各種審査などを行って参りました。時代の推移とともに門戸を広げ、教学院の趣旨に賛同する浄土宗教師も会員として迎えるようになりましたが（「教学院規程（宗規第 31 号）」第 3 条第 2 号）、特に嗣講以上の学階を有する方々（同条第 1 号）によって、教学院の活動が物心両面にわたり支えられてきた点は変わりありません。

嗣講以上の学階を有する方の本院への貢献に感謝申し上げ、ここに名簿を掲載させていただきます。今後ともご支援のほど、よろしくお願いいたします。
※会員資格が停止されている方は含まれません。

【勧学】

東京	興昭院	榊　泰純
東京	光圓寺	佐藤　良純
東京	極楽寺	小澤　憲珠
神奈川	善教寺	金子　寛哉
神奈川	西福寺	宮澤　正順
新潟	長善寺	廣川　堯敏

【已講】

宮城	愚鈍院	小林　良信
茨城	西光寺	春本　秀雄
埼玉	十連寺	宇高　良哲
埼玉	蓮馨寺	粂原　恒久
埼玉	天然寺	新井　俊定
埼玉	實相寺	落合　崇志
東京	長松寺	西村　實則
東京	香蓮寺	勝崎　裕彦

宗議会・宗門関係諸機関、諸団体が連携する中、オール浄土宗でこの危機に果敢に挑戦していく必要がある。」

11） 厚生労働省「認知症施策推進総合戦略（新オレンジプラン）」
https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/nop_1.html（最終閲覧日：2021年12月15日）

12）厚生労働省「認知症施策推進大綱」
https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/0000076236_00002.html（最終閲覧日：2021年12月15日」

13）（公財）全日本仏教会「仏教に関する実態把握調査（2017年）http://www.jbf.ne.jp/activity/kouhou/2017tyousa?id=（最終閲覧日：2021年12月15日）

14）筆者のこれまでの自分史については、拙著（2014）『今、この身で生きる』ワニブックスを参照されたい。

15）いのちの現場に寄り添う宗教者を取材した以下のルポなどからも、社会的実践を行う僧侶それぞれに内在する課題があり、宗教者としての本分への内省を通した活動実践とつながる様態を確認することができる。北村敏泰（2020）『揺らぐいのち　生老病死の現場に寄り添う聖たち』晃洋書房、磯村健太郎（2011）『ルポ仏教、貧困・自殺に挑む』岩波書店。

16）私たちの周りには数多くの苦しみ、悲しみがある。日々、そうした声は、目にし、耳にするが、すべてに応答できるわけではない。凡夫の限界を知ったうえで、「それでもなお」心が動かされる当事者とはどのような人々か。その関心の向く方向性には、個々人の生育歴的動機が埋め込まれている。そのため、「なぜ、自分はこの人のことをほうっておけないのか」という内省が重要であり、僧侶自身にも素直に自己を見つめ直す機会は必須である。

17）より詳しくは、拙稿（2021）「“看仏連携”で街づくり　～「さっとさんが」の試み」『ナースマネジャー』Vol.25、No.3、日総研出版、拙稿（2022・印刷中）「看仏連携で共創する地域包括ケアの拠点としてのお寺」『Nursing BUSINESS』vol.16 no.4、メディカ出版、を参照されたい。

18）安宅和人（2020）『シン・ニホン　AI×データ時代における日本の再生と人材育成』NEWS PICKS PUBLISHING、石毛眞（2021）『2040年の未来予想』日経BP、ピーター・ディアマンディス, スティブン・コトラー（2020）『2030年すべてが「加速」する世界に備えよ』NEWS PICKS PUBLISHING、などに詳しい。

19）地域共生社会と地域包括ケアの関係について、小坂（2020）は、「『地域共生社会』とは、今後、日本社会全体で実現していこうとする社会全体のイメージやビジョンを示すものであり、高齢者分野を出発点として改善を重ねてきた。『地域包括ケア』は『地域共生社会』を実現するための仕組みであり、そのための方法の一つである」と説明している。多くの寺院には地域で数百年という単位で蓄積した「信頼」があり、その「信頼」を基盤に、檀信徒というメンバーシップ力と境内スペースという資源力を活用した、自治体、地域包括ケアセンター、NPO等に加わる「もう一つの」地域包括ケア機能を持った社会資源としての働きが期待される。最近、臨済宗の僧籍を持つ看護管理が専門の河野秀一は、（一社）日本寺院評価機構を設立し、「地域包括ケア寺院」（河野2021）の全国的な評価機構とコンサルテーション開発を実施し始めている。

2）国立社会保障・人口問題研究所による日本の将来推計人口の分析結果（2017年）を参照。
https://www.ipss.go.jp/pp-zenkoku/j/zenkoku2017/pp29_ReportALL.pdf（最終閲覧日：2021年12月15日）

3）厚生労働省によると、地域共生社会とは「制度・分野ごとの『縦割り』や「支え手」「受け手」という関係を超えて、地域住民や地域の多様な主体が『我が事』として参画し、人と人、人と資源が世代や分野を超えて『丸ごと』つながることで、住民一人ひとりの暮らしと生きがい、地域をともに創っていく社会」と説明されており、現在の高齢者支援が中心の地域包括ケアシステムを、障害者や児童など複合的にサポートする体制づくりを目指している。
厚生労働省「『地域共生社会』の実現を目指して」を参照。
https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/0000184346.html（最終閲覧日：2021年12月15日）

4）大阪市住吉区にある浄土宗寺院の住職として地域に関わる社会的実践を素材とする。

5）政府は2017年に「人生100年時代構想会議」を設置し、様々な人生の舞台で活躍できる社会づくりの構想を発表した。これにより、CM等でも「人生100年時代」という言葉を耳にするようになってきた。本構想会議の解説については、蒔苗（2020）に詳しい。

6）注2）の資料の他、経済産業省「2050年までの経済社会の構造変化と政策課題について（資料４）」を参照。
https://www.meti.go.jp/shingikai/sankoshin/2050_keizai/pdf/001_04_00.pdf（最終閲覧日：2021年12月15日）

7）厚生労働省「『地域共生社会』の実現を目指して」参照。
https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/0000184346.html（最終閲覧日：2021年12月15日）

8）例えば、人生100年時代構想会議では、これまでのライフステージ論からマルチステージ論への人生観の転換を示し、2018年に提出された最終報告書「人づくり革命基本構想」では学び直しやリカレント教育の重視などを打ち出している（牧野篤2020）。

9）全日本仏教会、大正大学地域構想研究所地域BSR推進センターなどの調査結果において、コロナ禍による寺院収入の減少や葬儀等の儀礼の簡略化等による不安が全国的に高まったことが報告されている。
（公財）全日本仏教会「仏教に関する実態把握調査（2020年度臨時調査）報告書　～新型コロナウイルス感染症が仏教寺院に与える影響」
http://www.jbf.ne.jp/activity/kouhou/tyousa2020（最終閲覧日：2021年12月15日）
大正大学地域構想研究所BSR推進センター「寺院における新型コロナウイルス感による影響とその対応に関する調査」（第1回2020年5月、第2回2020年12月）
https://chikouken.org/activity/activity_cat06/（最終閲覧日：2021年12月15日）

10）例えば、浄土宗内企画調整審議会から提出された「答申書（第２号）（令和3年4月21日）」（『浄土宗宗報』令和3年6月号に掲載）では、次のように述べられている。
「コロナ禍の中で、生活様式や人々の考えが急激に変化してきている。格差社会における貧困や自死の問題、家族制度やコミュニティの崩壊、人権問題等々に起因して寺離れや檀家制度の弱体化、葬送等の仏教儀礼の簡素化等により特に地方小規模寺院への影響は多大であり将来への不安は切実である。
少子高齢社会が加速する中での宗勢調査の実施により、寺院を取り巻く状況や寺院運営の実態が明らかになる中で、何らかの方策を講じなければ7000ヶ寺が5000ヶ寺になるという推測がより現実的なものとなりつつあり、手をこまねいているわけにはいかない。寺院・教区・総大本山・宗務庁・

稲場圭信（2012）「東日本大震災における宗教者と宗教研究者」日本宗教学会『宗教研究』No.373.
――――（2016）「利他主義と宗教のアクションリサーチ」河森正人他編『共生学が創る世界』大阪大学出版会.
井上英之（2019）「コレクティブ・インパクト実践論」『Harvard Business Review』Vol.44、No.2、ダイヤモンド社
井本由紀（2013）「オートエスノグラフィー」藤田結子・北村文編『現代エスノグラフィー　―新しいフィールドワークの理論と実践』新曜社.
大河内大博（2012）「臨床の苦しみに向き合う法然仏教の姿勢」佛教大学総合研究所編『法然仏教とその可能性』法藏館.
――――（2014）『今、この身で生きる』ワニブックス.
――――（2021）「“看仏連携”で街づくり　～「さっとさんが」の試み」『ナースマネジャー』Vol.25、No.3、日総研出版.
――――（2022・印刷中）「看仏連携で共創する地域包括ケアの拠点としてのお寺」『Nursing BUSINESS』vol.16 no.4、メディカ出版.
筧裕介（2013）『ソーシャルデザイン実践ガイド　地域の課題を解決する７つのステップ』英治出版.
河野秀一（2021）「地域包括ケアシステムにおける寺院・僧侶との連携とは」『Nursing BUSINESS』vol.16 no.1、メディカ出版.
北村敏泰（2020）『揺らぐいのち　生老病死の現場に寄り添う聖たち』晃洋書房.
小坂健（2021）「地域包括ケアとソーシャル・キャピタル　―地域共生社会の実現に向けて」近藤克則編『ソーシャル・キャピタルと健康・福祉　実証研究の手法から政策・実践への応用まで』ミネルヴァ書房.
櫻井義秀・川又俊則編（2016）『人口減少社会と寺院　ソーシャル・キャピタルの視座から』法藏館.
ピーター・ディアマンディス，スティブン・コトラー（2020）『2030年すべてが「加速」する世界に備えよ』NEWS PICKS PUBLISHING
広井良典（2019）『人口減少社会のデザイン』東洋経済.
堀江宗正（2021）「絆の力　―被災者たちは亡き人との絆にどう支えられているのか」高橋原・堀江宗正『死者の力　津波被災地「霊的体験」の死生学』岩波書店.
蒔苗浩司（2020）「人生100年時代の構想と政策課題について」『人生100年時代の多世代共生 「学び」によるコミュニティの設計と実装』東京大学出版会.
牧野篤（2020）「人生100年時代の社会へ　―高齢社会悲観論への違和感と『ちいさな社会』」牧野篤編『人生100年時代の多世代共生 「学び」によるコミュニティの設計と実装』東京大学出版会.
山崎亮（2019）『ケアするまちのデザイン　対話で探る超長寿時代のまちづくり』医学書院.
矢守克也（2010）『アクションリサーチ　実践する人間科学』新曜社.
吉水岳彦（2019）『お袖をつかんで』てるふる.

1）例えば、後述する「ソーシャルデザイン」という考え方は、課題をデザインで捉えて解決を目指していく手法であるが、時に課題をそのまま現存しつつ、社会や関わる人の価値観が変化することで、課題を包摂していくということも想定され得る。また、同じような手法でまちづくりを考えていく「コミュニティデザイン」にも共通する創造性が読み取れる。筧裕介（2013）『ソーシャルデザイン実践ガイド　地域の課題を解決する７つのステップ』英治出版、山崎亮（2019）『ケアするまちのデザイン　対話で探る超長寿時代のまちづくり』医学書院、広井良典（2019）『人口減少社会のデザイン』東洋経済などが参考になる。

の交流会会場としての利用があった。これらは、現時点では場所貸しの域を出ない連携ではあるが、これまで山門をくぐる機縁のなかった地域住民や福祉従事者に寺院へ来てもらい、社会的資源としての寺院を体感してもらえる機会となっていることが、今後の地域連携につながっていくと期待している。

課題として見えてきたことは、行政や地域包括支援センター、社会福祉協議会等の専門職へのアプローチはスムーズに進んでいる一方、まだ町会など地域住民へのアプローチは十分とは言い難い点である。コロナ禍であることによる活動の制限はあるものの、筆者自身が持つ「ことば」によるところも大きいと考える。つまりは、「地域共生社会」実現に向けた取り組みの必要性や具体策といった、一般市民にとってはあまり馴染みのない「ことば」を使用するあまり、行政や専門職とは共通言語として対話が進む一方、住民に届く「ことば」になっていない。先ずは、実践の蓄積と可視化を通して共通の「ことば」を紡ぎながら、いずれは筆者自身が地域に巻き込まれてまちづくりに寄与していければと思っている。

おわりに

寺院の多くは、社会構造の変革による寺檀関係の基盤変化への対応が遅れ、今後加速度的に変化する人口動態と価値観の多様性への対策が焦眉の急となっている。急速的な変化への対応に迫られているのは社会も同じであり、様々なイノベーションが今後も起こってくるといわれている[18)]。多くの寺院にとって、これ以上の変革の先延ばしをする選択は避けるべきであることは明白であろう。

冒頭で触れたように、地域社会で寺院が重要な役割を担ってきた事例は枚挙に遑がない。そして、これから地域共生社会づくりが進むなか、「共生」という僧侶としての本分を触発されるキータームにどうレスポンスしてゆくかが、古くて新しい地域での寺院の役割創出を果たしていくだろう。そのための実践は、困難を抱える寺院にとっても存廃に少なからず関わってくる。これからの地域包括ケアの「もう一つの」拠点として[19)]、寺院の社会的資源が見直されることに期待したい。

尚、本稿で取り上げた筆者の社会的実践は、正解でもなければ、無論、成功事例でもない。誰も正解がわからないからこそ、「実践してみる」ことが重要と考える。今後の実践についても、アクションリサーチに不可欠な「評価」「修正」「適用」の研究調査を継続し（稲場2016）、本実践と研究が後に続く寺院の素材になればと思う。

参照文献

安宅和人（2020）『シン・ニホン　AI×データ時代における日本の再生と人材育成』NEWS PICKS PUBLISHING.

石毛眞（2021）『2040年の未来予想』日経BP.

石原真依（2020）『＜沈黙＞の自伝的民族誌　サイレント・アイヌの痛みと救済の物語』北海道大学出版会.

磯村健太郎（2011）『ルポ仏教、貧困・自殺に挑む』岩波書店.

まちの保健室（共催）	体重・血圧測定などの健康相談	大阪府看護協会（看護師）	檀信徒、地域住民	―――	フレイル予防による健康寿命の増進
介護者カフェ（共催）	家族の介護をしている方の分かち合い	地域包括支援センター、スピリチュアルケア専門職	檀信徒、地域住民	―――	介護による孤立防止、介護難民の早期発見・介入
こども食堂（連携）	こども食堂のサポート	地域住民ボランティア	地域のこども達、子育て世代の親	地域ボランティアと小学校世代との交流	こどもの貧困
寺子屋	こども食堂に来たこども達の学習支援	学生ボランティア	地域のこども達	大学生と小学校世代の交流	こどもの貧困
防災プロジェクト	医療的ケア児等要配慮者のためのレスパイト的避難所支援	行政、防災コンサルタント、大学教員、地域住民	医療的ケア児家族、難病患者家族等	―――	災害弱者を出さないまちづくり 医療的ケア児等の社会参加
「親なきあと」相談室（連携）	文化時報社による「(一財)お寺と教会の親なきあと相談室」と連携。障害者家族のための葬送・供養支援（準備中）	障害者支援の専門職、成年後見人等との連携	障害者家族	―――	障害者家族の孤立防止と社会参加
遺族会	死別経験者のための分かち合い「ともしび」開催（主催：いのち臨床仏教者の会）	グリーフケア（スピリチュアルケア）専門職	死別経験者	―――	グリーフの尊厳、死者との共生

表.「さっとさんが」の実践内容

〈地域リソースとの連携と課題〉

さっとさんがプロジェクトは始動したばかりであるが、いくつかの地域リソースとの連携事例が見られるようになってきた。例えば、社会福祉協議会や地域包括支援センターには、「願生寺は地域に積極的に関わってくれるお寺」という認識が浸透しつつある様子で、地域の高齢者向けイベント等で会場場所を探す際の候補として加わっているようである。これまで、折り紙教室や高齢者向けサロンの会場貸しとして協力する機会があった。そうした関係性のなかで、社会福祉協議会で余っている将棋セットを今度は小寺の寺子屋で使用させてもらえるようになるなど、行き来し合う協力体制が築けてきた。

また、地域の住民協議会にも同じような認識が広がり始め、2回の地域住民とケアマネと

（1）公共性　多職種連携社会

地域共生社会は民間企業を巻き込んだ多職種連携による包括的な支援づくりを目指している。僧侶はこうした社会の方向性を理解し、より公共性を意識した社会への働きかけをしていく必要がある。

（2）当事者性　住民自治社会

地域共生社会では、地域住民自身が「我が事」として関わっていく住民自治が主眼となる。多様なニーズの「当事者」にどのようにつながるか、寺院の特徴を生かした場づくりを工夫することが重要である。また、どの「当事者」とつながるかについては、その時々の縁がある一方で、前述した僧侶自身のアイデンティティ形成とも深く関係してくることも見逃してはいけない[16)]。

（3）世代間　世代間交流社会

核家族化が進み、これまでの世代間継承されてきた習慣や文化が断絶されている。寺院を取り巻く環境の不安定さも、まさにこの世代間がつながらないところにその要因があるといえよう。これまでの縦割りによる世代別のサービスから、世代間が交流していく仕組みのデザイン化が必要となる。

（4）スピリチュアリティ　多様性社会

一人ひとりの尊厳が尊重された社会づくりは、多様性社会実現のためには必須な要件となる。信仰や信念、価値観が尊重され、「私らしく」生活し、老いて、死にゆくライフサイクルを切れ目なく地域社会でサポートしていくための個々人のスピリチュアリティを大切にした社会づくりの発信基地が地域に必要となってくる。

以上４つの視点の働きを意識して具体化することで、地域共生社会における寺院の役割につながるアクションを整理、展開している。現在取り組んでいる社会的実践については、表を参照されたい[17)]。

	実践内容	（1） 多職種連携	（2） 当事者性	（3） 世代間	（4） スピリチュアリティ
訪問看護ステーション（共同）	（株）ナースケア運営による協働事業	職員（看護師）連携する医師やケアマネ等	在宅療養者とその家族	介護・看取りを通じた家族間世代の交流	住み慣れた居宅での療養・看取り
一般社団法人スピリチュアルケア 在宅臨床センター	スピリチュアルケア専門職の在宅への派遣事業	スピリチュアルケア師、臨床仏教師、臨床宗教師、訪問診療医師、訪問看護師	在宅療養者とその家族	―――	在宅療養者のいのちのケア
交通事故防止プロジェクト（連携）	行動経済学を活用した交通路防止のための看板づくり	大竹文雄大阪大学教授ゼミ生との連携	地域住民	―――	交通事故の少ない安全なまちづくり

職に地域包括ケアの核になって動いてもらって、医療看護と連携した働きをしてもらいたい。より良い物件であれば、駅前など、他にいくらでもある」と述べていた。つまりは、「プレーヤー」としての住職の情熱に期待していたということであろう。

このようなプロセスを経て、先に述べたように、筆者が2017年9月から住職となって1年を過ぎた頃、再び渡辺医師からの誘いがあり、「こうなったら、自分のお寺が訪問看護ステーション第1号となろう」と発起し、開所となった。しかし、小寺には事務所となる境内スペースや不動産はなく、結果として、近隣の空き店舗を借りて開所することとなった。そのため、浄土宗にも働きかけをしたが、独自で展開する形式をとった。

運営は（株）ナチュラルケア系列で訪問看護ステーション運営を専門とする（株）ナースケアが担い、（宗）願生寺と業務連携をする形式を採用した。設備投資や売上収支には宗教法人は一切関与せず、ただし、共同代表として、理念の具体化や事業内容への助言、またチャプレンとしての利用者・家族へのスピリチュアルケア・グリーフケアを担うチーム医療看護の一員として位置付ける形をとった。チャプレン訪問については、別に（一社）スピリチュアルケア在宅臨床センターを設立し、有給でのチャプレン訪問のモデルづくりを現在試行中である。

また、浄土宗大蓮寺・應典院住職の秋田光彦師とも協働を開始し、2020年10月にサテライトとして「訪問看護ステーションさっとさんが應典院」（大阪市天王寺区）を開所した。

〈まちづくりとしての訪看 「さっとさんが」に込めた想い〉

訪問看護ステーションを開所するにあたり、改めてそのメリットとデメリットを検討したところ、ある大きな課題が開所前に見えてきた。それは、訪問看護ステーションは制度のなかで動くサービスであるため、共同代表といっても、あまり僧侶の出番はないということである。筆者はチャプレンとしての働きが可能な経験を積んできたが、多くの僧侶はそうした経験を有していない。しかも、訪看で出会う利用者や家族にとってメインは看護師である。訪看だけではどうしても「出会い」は限定的となり、またリーチできる当事者も狭い。

そこで、訪問看護ステーションは大きな旗印として位置付け、僧侶の働きを在宅で暮らすための様々なリソースにつながっていく働きにシフトすることを模索した。つまり、先見した地域共生社会づくりに、「訪看があるお寺として参画する」ということである。「さっとさんが」とは、サンスクリット語で「良いつながり」という意味があり、大阪弁風に言うと「ええご縁を」といったメッセージを込めている。この名の通り、僧侶は地域の様々な「苦」にある人に出会いに行き、必要なところにええご縁を「つなぐ」ことで地域共生社会の実現に向けて参画していくというものである。

〈「苦」に出会いなおすアクションの4つの視点〉

以上から、寺院が地域共生社会づくりに参画するために持つべき4つの働きを次のようにまとめた。

会からも高い評価と期待が寄せられている実践家である吉水師は、生まれ育った自坊（浄土宗光照院）がホームレスの人が多い山谷にあったという生活環境から、ホームレスの人をよく見る生活で育った。その時、周りの大人からは「あの人たちは怠けている人なのよ」と教えられ、疑うことなくそのような認識で見ていたという。しかし、大人になって接すると、どこにでもいる「普通の人たち」ということを知った。それでも、どこかで自分とは違うという意識も捨て去れなかったという。ここで、吉水師は仏教をいただいた自身が「すべての人が平等である」と学びながら、自分は全くそうした姿勢でホームレスの人たちと接することができない自己に気づき、苦悩する自身を吐露している（吉水2019）。吉水師は2017年に「こども極楽堂」を開設し、こどもを支援するNPOを受け入れるなどの活動の場を提供することで、連携を機軸に支援の輪と幅を広げている。これらの活動展開にある生育歴とその内省が、自身の信仰と結びついた時、その発露として実践が縁のなかで広がり深まっていく様相が確認できる[15)]。

「苦」に出会いなおすための社会的実践事例

地域共生社会で寺院・僧侶が果たすべき役割を模索するということは、「何をすべきか」の基層の「どうあるべきか」という内省から発露した動機づけを見落としてはならず、加えて、具体的アクションとしての出会いなおしデザインが求められていることを確認した。

筆者は前述の自分史を経て、2019年3月に訪問看護ステーション開所を旗印とした「お寺ともいき地域社会プロジェクト：さっとさんが」を発表し、翌年2020年5月に「訪問看護ステーションさっとさんが願生寺」を開所した。本項では、実践プロセスを記述し、出会いなおしのための４つのキーワードを提示したい。

〈訪問看護ステーション開所に至ったプロセス〉

寺院で行う訪問看護ステーションは、浄土宗において、浄土宗社会推進委員会が2013年にまとめた「浄土宗における社会福祉推進の事業」で提案された事業のなかで企画されていた。すでに先駆的な事例は国内にあり、筆者も当時、委員の一人として参画し、見学等にも同行した。そのような縁で、2017年7月、先に触れた医療法人社団日翔会チャプレンの立場で、医療法人社団日翔会グループの（株）ナチュアルケアがコンサルテーションをする形式で、寺院における訪問看護ステーション立ち上げのマッチング協力をする仲介を行い、同年9月、大阪教区内寺院への聞き取り調査が行われた。しかしながら、マッチングがうまくいかず、この事業の具体化は実現しなかった。主な理由として、本事業は寺院が持つ不動産の空きスペースを訪問看護ステーションの事務所として活用することが柱となっていた。そのため、住職が主体的にチーム医療に参加して、在宅ケアのサポートの一翼を担っていくといったメッセージが伝わり切ることができず、また、候補となったエリアが、医療グループとの連携が難しいエリアであったことなどから、マッチングに至らなかった。理事長の渡辺医師も当時のミスマッチについて、「お寺という立地や安い物件を探しているわけではなく、住

の仕事を整理して、2017年5月に医療法人社団日翔会チャプレンに着任し、在宅医療におけるスピリチュアルケア・グリーフケアの実践とモデルづくりに着手しはじめた。

最初の３ヶ月は足場を固めるため、「チャプレンとはどういう役割をする専門職か」ということを、スタッフや患者・家族、利用者が入居する施設関係者に周知するための時間に多くの時間を費やし、理解を得られた施設とがん末期患者を中心にチャプレン訪問を実践した。その後、お盆時期の8月は一時休止し、9月からリスタートする予定であったが、その8月に父に膵癌が見つかり、翌9月に遷化した。急転直下の出来事で、9月からチャプレン復帰することは叶わず、そのまま住職となり、自坊を引き継ぐことになった。父を失った悲しみが大きいのはもちろん、同じくらいの喪失となったのは、これまで築き上げてきたキャリアを一旦ストップさせなければならない喪失であった。特に直前に取り組んだ在宅医療におけるチャプレンについては、道半ばで諦めざるを得ないものとして、大きい喪失感となった。同じ領域で頑張る仲間の様子を見るのが辛く、そうした場所から出来るだけ遠ざかりたいという思いもあって、無理を言って役職を辞めさせてもらったり、外での仕事を辞退したりもした。今思うと、寺院継承のため止むを得ない選択でもあったが、心の奥底には私なりのグリーフがあったように思う。

そのような経験をしながら、どうにかこうにか1年、住職として法務をやりくりしながら引き継げなかった部分も補い、少しだけゆとりが出来てきた2018年秋頃、渡辺医師から「いつでも戻ってきてくださいね」と励ましの連絡をいただいた。そこでもう一度、自分自身の経験を振り返り、また諦めきれない活動への気持ちや経験を活かした寺院づくりなどができないかと考えているうちに、「今までのように外に出向いて活動することがでけへんねやったら、自分のところで訪問看護ステーションを作って、地域で活動すればええやん」と思い立ち、活動拠点はいよいよ「地域」へと帰結した。

「内在化された課題」の発露

「私」の社会的活動実践には、「僧侶として生きるためのアイデンティティの確立」という命題が内在化していた。この課題は筆者特有のものではなく、世代のなかで共通しているものとも言えよう。戦後復興・高度経済成長期とともに、寺院の経済基盤が盤石となり、財政的にもゆとりをもって寺院運営と生活を営むことができた時期を経て、「坊主丸儲け」や「葬式仏教」と揶揄される寺院のイメージが社会に定着した。その「安定期」に寺院に生まれた筆者のような世代は、多かれ少なかれ、敷かれたレールの上を歩くことへの抵抗感を感じていたのではなかろうか。それ故、「社会に必要とされる仏教・寺院・僧侶とは何か」といった課題が内在化されやすい土壌のなか、きっかけさえあれば社会的実践へとつながっていきやすい環境化にあったのではないだろうかと、振り返って感じるところである。

このような「内在化された課題」への応答として社会的実践へとつながった僧侶は数多くいる。例えば、「社会慈業委員会ひとさじの会」を立ち上げ、路上生活者の葬送支援、炊き出し・夜回り活動等を実践している吉水岳彦師がそうである。すでに仏教界だけでなく、社

〈ビハーラからスピリチュアルケア・グリーフケアへ〉

ビハーラと出会った私は、当初の大学入学目的であった一般社会を経験するということを捨て、ビハーラの道に入る模索をし始めた。大学3年生になってからも就職活動はせず、仏教の本を読んだり、講座に出向いたりして、自分なりの学びを深めて過ごした。やがて、転機となったのが、長岡西病院ビハーラ病棟（新潟県長岡市）の常勤ビハーラ僧であった谷山洋三師（現東北大学大学院教授）との出会いであった。谷山師の講演があると父から知らされ、会いに行った。卒論テーマに「ターミナルケア」を選び、成澤教授の指導をいただいていた私は、そのフィールドワークを口実にしながら、それでも二言目には「ビハーラ僧になりたいんです」と告白していた。

その熱意が伝わったのか、谷山師は快く私を受け入れてくれ、大学4年時の夏から、長岡西病院に出入りする生活が始まった。卒業までの半年は、月に1回２～３泊して、また大学生活へ戻るということを繰り返し、卒業後は、長岡市に移り住み、約半年、病院の看護師寮に住まわしてもらって、常勤ビハーラ僧と同じ勤務形態でボランティアビハーラ僧の経験をさせてもらった。

帰阪後、大学院で学び直しをしながら、当時、日本で初となる超宗派のNPO団体「NPO法人ビハーラ21」を有志と共に立ち上げるなどして、ビハーラ僧養成と現場開拓を中心に活動を継続した。この時から、徐々にスピリチュアルケア専門職へと関心が移行し、そのプロフェッショナルトレーニングを臨床スピリチュアルケア協会で修了して、本格的にスピリチュアルケアの実践と人材教育のフィールドに移行していった。ほぼ同時期に、遺族会のファシリテーターの実践機会に恵まれ、グリーフケアについても理解と実践を深めていくことになった。

この頃の私は、「ビハーラ僧」というアイデンティティを内在化しながら、現場としてのビハーラから「宗教的背景のない病院や施設で僧侶（ビハーラ僧）がどう活動するか」ということに問題関心が変化していった。それに相まって、臨床現場もビハーラから公立・民間（非宗教立）の緩和ケア病棟、公立の急性期病院、在宅医療へとシフトしていった。

〈在宅医療から地域へ〉

在宅医療へ関心がシフトし始めたのは、2014年頃からである。在宅ALS患者を中心に訪問診療をする波江野茂彦医師（現はえの往診クリニック院長）との出会いであった。波江野医師の往診に同行させていただきながら、今後の人口統計上の在宅看取りの増加と、いずれ私に訪れる「外の仕事を整理してお寺に戻る」ことを先に見通しながら、在宅医療におけるスピリチュアルケア・グリーフケアの開拓を意識するようになった。そして、大きな転機となったのが渡辺克哉医師（医療法人社団日翔会理事長）との出会いであった。渡辺医師は、社会的に注目され始めた臨床宗教師に関心を持ち、共通の知人を通して縁がつながった。渡辺医師は、「私たち医師にはグリーフケアはできない。そこを宗教者の方にしてもらいたい」というニーズを持っておられた。私は当時勤めていた大学研究機関と公立病院緩和ケア病棟

社会的実践にもまた、社会からの要請にどう答えていくかと同じくらい重要なこととして、僧侶自身のアイデンティティ形成を見つめ直す営みについて検討を試みたい。

その素材として、本項では、筆者の社会的実践に至った経緯を若干自分史的に記す。筆者はすでに20年の社会的実践を経過しているため、紙幅の都合上、これまでの自分史は完結にまとめ[14]、2017年以降の出来事をメインにしたい。尚、本項では「私」という主語で記述する。

〈活動のきっかけと動機〉

私が社会的実践のフィールドとして縁をいただいたのが、終末期医療現場であった。それは「必然」というより、「たまたま」と言った方が正しい。私は高校時代から漠然と僧侶になることへの抵抗感を感じていた。「坊主丸儲け」と幼少期からそれとなく耳にした言葉に傷ついたこともあり、積極的魅力を僧侶や寺院に感じることはできなかった。かといって、寺院に生まれ、跡取りとしての期待を掛けられた生育をすでに経ていた私には、その世界を飛び出すほどの勇気も大義もなく、大学に進学した。ただ、少しだけ抵抗したことがある。それは「社会を経験してから僧侶になる」ということだった。魅力的に感じられなかったお寺の世界への最初のささやかな抵抗であったように思う。

いずれ社会に出るからという大義を持って、仏教系大学ではなく一般大学で学ぶ機会を得た。そこで出会った友人もまた、これまでと同じような寺院への心象であったことを経験しつつ、決定的な友人の言葉に出会うことになった。それは「キリスト教は愛で、仏教は死ってイメージだよね」という何気ない一言だった。私はショックというよりも「ああ、やっぱりそうか」という思いの方が強かったように思い出す。さらに、私は大学1年時に当時の僧侶養成講座の第1期に入行し終わり、私と同じように「坊主丸儲け」と言われてきたことに苦悩していた同期の想いや、仏教教義の奥深さに触れたことで、仏教や僧侶に対する気持ちがポジティブなものに変容していたため、先の友人の言葉を聞いた時に沸き起こった感情には、幼少期の時の感情とは異なった「淋しさ」や「悔しさ」も入り混じっていたように思う。そのような感情のなかで、「たまたま」出会ったのが、成澤光教授（当時）の「生命政治論」という授業であった。生命倫理の課題を「倫理」から「制度・政策」にどのように落としていくかという授業であった。授業内容と成澤教授の人柄に触れ、「生命倫理へ仏教者として応答すること」が私の大きな目標となった。そして授業が進んでいくと、運命的な出会いがそこに待っていた。それが「ビハーラ」であった。ホスピスの内容を扱うなか、仏教者が終末期医療に関わっているということに初めて触れることとなった。1999年のことである。「こんな素晴らしいことを仏教はしてるんや！」と感動した一方で、当時ですでにビハーラ提唱から約15年が経過していたにも拘らず、ほぼ広がっていないということに大きなショックを受けた。「だったら、俺が広めてやる」、そんな若気の至りに近い生意気な情熱が、その後の行動の原動力となっていたように思う。

専門職養成、シングル家庭等への支援など、その時々の社会課題に照らし、様々な実践が展開されてきた。戦前・戦後の社会的事業が全盛であった時代から、1980年代以降は、草の根運動的な、特定のイシューに関わる徹底した当事者に寄り添う運動となっているところにその特徴があるといえよう。

ただ、こうした実践が深みと広がりを持っている一方で、社会における僧侶の役割期待は、仏教界内が思うほどは変化していない。例えば、2017年に全日本仏教会が実施した「仏教に関する実態把握調査」[13]によれば、「仏教」「寺院」「僧侶」に、それぞれ「苦しいとき、悩みのあるときにすがる」対象としてのイメージがあるのかを調査した結果では、相対的に低く、「僧侶」には8.3%しかそのイメージを持っていなかった。「社会貢献・ボランティア活動」のイメージとしてはさらに下がり、「僧侶」は6.7%であった。

また、堀江（2021）による東日本大震災で家族を亡くした被災者への調査結果では、多くの被災者が、仏教的習慣やツール、死生観をベースに亡くなった家族との絆（調査では「心の絆」としている）を維持し、なかには、霊的体験に近い体験（声が聞こえた、気配を感じたなど）をしている被災者もいることが分かった。だが、そうした一見すると「自分たちの出番だ」と僧侶が思うような内容について、宗教者に聞いてもらいたいことがあるかという問いには、約７割の被災者が「ない」と回答していた。

これらの調査結果から見えてくることは、僧侶側が「これは僧侶が聞くべき内容」と役割認識しているものが、依然として社会における「役割期待」となっていないことを指し示しているのではなかろうか。「社会の苦しみのある人々に寄り添うことが僧侶の役割である」という言説を否定する僧侶はおそらく少数派であろう。一方で、社会の側である当事者から、「私の苦しみを僧侶に聞いてもらって、寄り添ってもらいたい」とのニーズが届いてくる状況にはない。つまり、僧侶が本分を果たしたいと発露した時、現代社会では苦しみのある人々と「出会いなおし」をするアクションが不可欠になってこよう。地域社会の「プレーヤー」となるためのアクションには、すぐそばにある苦しみや悲しみにリーチできていない関係性を見つめ直し、社会的に苦しみや悲しみが表現され得ないサイレントグリーフにも気づける存在としての「役割期待」を再構築していく視点が重要となってくる。

社会的実践への自分史

ここまでに、現代社会においては、ローカルレベルで僧侶がまちづくりに参画する意義が大きいことを指摘したが、これまでにも多くの社会実践家僧侶が、ローカル・グローバルを問わず、社会の課題に向き合い、寄り添ってきた。そうした僧侶が社会の課題に取り組もうとする動機には、個々の自分史的動機付けと、僧侶として生きる上でのアイデンティティ形成とが結びついた時に発露されるように見受けられる。社会にある無数の人々の「苦」すべてに応答し実践することは現実的ではなく、日々自分の目や耳に飛び込んでくるものに、「ほうっておけない」と心と体が反応する源泉には、特定の課題に動く動機や縁があり、そのさらなる根底には「僧侶」である本分が埋め込まれている（大河内2012）。これからの僧侶の

プが、特定の社会課題の解決のため、共通のアジェンダに対して行うコミットメント」をいう。主にビジネス世界で注目される概念ではあるが、本稿で話題とする地域課題への取り組みにも援用可能であるものと考える。

今、社会において「共生」の実現が不可欠であることは確認してきた通りだが、浄土宗において、このキーワードは、椎尾弁匡の共生運動から始まり、21世紀劈頭宣言で掲げていることからも分かるとおり、「共生（ともいき）」は、社是ならぬ宗是といっても過言ではない。そこでもう一度、厚労省の推進する地域共生社会の実現に向けた「プレーヤー」に目を向けた時、「寺院」はその範疇に入っているだろうか、という問いが想起する。例えば、より具体的な認知症者への施策について見ていくと、現在、2017年からスタートしている「認知症施策推進総合戦略（新オレンジプラン）」[11]がベースになっているが、2019年に閣議決定された「認知症施策推進大綱」[12]では、より「共生」と「予防」が強調され、認知症者に接する民間企業や子どもたちへの認知症に対する正しい知識普及の拡充を謳っている。

以上のような流れで地域社会の変化が押し進められているなか、「プレーヤー」と呼ばれる行政や地域包括支援センター、社会福祉協議会、施設運営者などが、地域共生社会づくりに着手し始めているなか、僧侶（住職・副住職・寺族などを含む）はまだその「プレーヤー」としての登場機会が少ないと言わざるを得ない。だが、「檀信徒」という閉じられたメンバーシップとの非常に濃密なコミュニケーション基盤がある僧侶は、平素から、認知症の方と接したり、介護する家族の苦悩を聞いたりしているのではないだろうか。認知症にかぎらず、子育て、障害、ひきこもりなど、まさに「社会の縮図」が、寺院の数だけ存在し、日々現場に接している。それらが地域に拓かれた時、各寺院が蓄積してきた「社会の縮図」である檀信徒との交流が地域社会に活かされていくこととなり、さらに、僧侶は、檀信徒以外の同じような苦しみや課題を有している多種多様な地域の人々に出会ってゆくことになる。「檀家メンバーシップ」と「地域コミュニティ」は地続きであり、関係性の開閉の選択によって、僧侶は地域に飛び出すこととなる。

今一度、寺院の置かれている課題に立ち戻ると、寺離れによる檀信徒の減少、儀礼の簡素化や埋葬の多様化による収入の減少等の課題は、まさに関係性を開くことでしかその解決糸口は見えてこない。社会にとって不可欠な「共生」の価値観と理念の醸成は、浄土宗の宗是である。つまり、社会と寺院の課題を掛け合わせた時、異なるセクターの多種多様な「プレーヤー」によるまちづくりが推進される今、僧侶は、どのようなアクションをすることで「共生」を宗是とした重要な「プレーヤー」になり得るか、という問いが立ち上がってこよう。

「苦」に出会いなおす役割期待の創出

僧侶に何らかのアクションが必要であることを指摘した。本項では、そのアクションの本質について、社会学的な役割期待から考えてみたい。

1980年代以降の仏教者の社会的実践を俯瞰した時、ビハーラ運動（仏教と医療・看護・福祉）、ホームレス支援（葬送支援）、自殺防止・自死遺族支援、臨床宗教師・臨床仏教師の

現在の社会保障システムを維持した場合、現役世代は極めて大きな負担を強いられることになり、制度そのものの抜本的改革も急務となっている。そのため、出来るだけ医療保険や介護保険にかからない健康寿命を伸ばす必要があり、「人生100年時代」を標語に様々な認知症予防やフレイル予防プログラムなどが推奨されている。

こうした課題が現前し始めたなかで、これまでの高齢者を対象とした地域包括ケアシステムから、障害者や児童など、地域の様々な課題を包括的にケアするシステムを構築するモデルづくりが始まっている。現在、厚労省などは、主に現在の地域包括支援ケアセンター、社会福祉協議会、地元密着型のNPO等が中心となって、小中学校区域のなかの地域住民が主体となって地域にある課題に取り組む体制づくり支援を、2025年を目処に全国に展開したいとしている[7)]。

問いの創造

人間は、究極的な「苦」である老病死の回避や改善を目指して科学技術を進歩させてきたものの、その超克は果たし得ない。むしろ、長寿社会となった今、これまでのライフスタイルや価値観の変化と社会システムの転換が不可欠なものとなった[8)]。また、地域や家族単位の助け合いが、サービスなどへのアウトソーシング化で弱体化したなか、もう一度地域力を土台とした社会の再構築が必須となってきた。より良く生きること、自分らしく生きることは、それぞれの人生選択のみで完結するのではなく、住まうまちそのものに共生理念が具現化した場所でなければ、超克し得ない老病死が横たわる人生において、「生」を受け入れて生きるのは困難となるであろう。今まさに、社会には「共生」の価値観の具現化が急務な局面を迎えている。

他方、寺院を取り巻く状況についても、社会同様に存続の危機に直結する課題に直面している。2020年初頭よりわが国でも流行した新型コロナウイルス感染症の拡大は、さらに寺院経営を圧迫し、将来不安を増幅させた[9)]。「寺院消滅」時代と言われる昨今、浄土宗においてもその危機意識の発露と対策への提言が示されている[10)]。

「共生」の実装化は、地域社会にとっても寺院にとっても急務であることは言うまでもない。しかも、寺院は地域社会の一部であり、社会資源でもあるはずである。今の多くの寺院に何が足りないのか。このことを探るための「問い」をソーシャルデザインとコレクティブ・インパクトから考えてみたい。ソーシャルデザインとは、地域の課題を解決するためのアプローチとして注目されている概念で、「人間の持つ『創造』の力で、社会が抱える複雑な課題の解決に挑む活動」（筧2019）をいう。「デザイン」という言葉が使われていることからも想像できるとおり、ある課題に対して、いくつかの資源を掛け合わせながらその課題の解決や、課題を包摂するための新たな価値観の創造を目指していくものである。このような掛け合わせのなか、特に新たな価値観の創造を意識したアプローチ法として現在注目されているのがコレクティブ・インパクトである。井上（2019）によると、コレクティブ・インパクトとは「社会変化の共創」と訳され、「異なるセクターから集まった重要なプレーヤーたちのグルー

難場所になったこと、慰霊・追悼の拠点であることが改めて確認されたが、平時において地域の人々は寺の存在をどのように認識し、それぞれの人生観や社会観とかかわらせているだろうか。

の３点を明らかにしながら、先駆的な地域社会に深くコミットする寺院の役割について明らかにしている。本研究で紹介する筆者の社会的実践も、この３点を意識したなかで展開しているものであることを付記しておきたい。

研究方法と本稿の限界

本稿では、アクションリサーチ（action research）の研究手法で、主に2017年頃から2021年12月までの筆者の社会的実践[4)]について記述する。アクション・リサーチとは、レヴィン（Kurt Lewin）によって提唱された概念で、「理想的な社会」を実現するための思いを共有する研究者と研究対象者とが展開する共同的な社会実践を指す（矢守2010、稲場2012）。筆者は現在、実践主体となりつつ、地域共生社会という理想的な社会の実現に向けた社会的実践を記述する研究を行っている。一般的なアクションリサーチでは、社会的実践の主体は、研究者とは別にある上で、積極的介入によって望ましい社会や価値観の創造を目指していくものであるため、本論の筆者の立ち位置はやや特殊であるということを指摘しておく。

また、本研究主題の社会的実践に至るプロセスについては、若干のオートエスノグラフィ（autoethnography）を用いて述べる。オートエスノグラフィとは、調査者が自己を対象として、主観的な経験を表現しながら、それを自己再起的に考察する方法論を指し、「自伝的民族誌」などと訳される（井本2013、石原2020）。

尚、本稿は社会的実践の初動を記述することを目的としており、協働者や地域社会の変化等の質的調査と実証的検証については今後の研究課題としたい。

地域共生社会とは

「人生100年時代」[5)]という標語が使われ始めたわが国において、厚生労働省は、「地域共生社会」を掲げ、縦割りのサービスを包括的にとりまとめる拠点づくりと住民の地域参加を促すことで、「地域力」を土台としたまちづくりを推奨する方針を示している。

背景には、平均寿命が伸び続け、また社会構造が複雑化した点にある。例えば、ひきこもりが社会問題化した当初は若年世代であった当事者が現在は50代になり、80代の高齢の親の経済力に依存して暮らしている「8050問題」（最近はさらに高齢化し「9060問題」と言われることもある）や親の介護と子育てが同時期にやってきて負担が増す「ダブルケア」などの社会的課題が表面化してきたことなどが挙げられる。そして、団塊の世代が後期高齢者となる「2025年問題」が目前となり、今後、この世代が死亡していくであろう2040年代あたりには、年間約160万人が死亡する超多死社会を迎えるとされている。この時、高齢者の３人に１人は認知症になり、全体の４割が独居世帯といった社会が想定されている[6)]。加えて、

地域共生社会における寺院の役割をめぐるアクションリサーチ
～「苦」に出会いなおすための社会的実践の創造～

大河内　大博

問題の所在と研究目的

現代社会は、科学技術のイノベーションによって、飛躍的に健康福祉の増進がもたらされた一方、多くの課題も顕在化し、複雑化している。その時代に暮らす私たちの生き方や価値観も多様性を持ち、競争原理に晒されつつも、共存・共生の重要性がより一層指摘されてきている。そのような現代社会において、課題のいくつかは解決の難しいものもあるため、解決志向ではなく課題から紡がれる新たな価値観を創造することで、課題を抱えつつもより良い社会システムやライフスタイルを設計していくという発想に注目が集まっている[1)]。

本稿の中心課題である解決困難な老病死の「苦」に着目した時、わが国は、世界のどの国も未だ経験したことがない少子高齢社会の人口構造を加速化していく運命のなかにある。今後、高齢者人口は増加し続け、生産労働人口は減少していく。高齢者の増加により、慢性疾患、急性疾患、認知症、フレイル等、老いや病と、時に闘い、時に共存し、生活する人々を支える仕組みが必要となる。また、年間死亡者数で見ても、いわゆる団塊の世代が寿命を終えていくであろう2040年代には、年間160万人以上が死亡する「超多死社会」を迎え、その後、さらに人口減少した社会へと突入していく[2)]。

このような社会課題が顕在化しているなか、仏教寺院もまた多くの課題に直面している。そこで、本稿では、互いの課題を掛け合わせた視点から、地域社会における寺院の役割について、筆者の社会的実践を記述して考察する。特に「地域共生社会」[3)]がメインタームとなりつつわが国において、寺院が地域にある「苦」にいかに出会いなおしするかについて検討を試みたい。

尚、地域社会における寺院の役割については、すでに多岐にわたる先駆的実践があり、事例紹介や実証的研究も蓄積されてきている。例えば、櫻井と川又ら（2016）によるソーシャル・キャピタル（social capital）の視点からの寺院と地域の関係性については示唆に富む内容が多くある。この研究では、

① 寺院は地域社会の檀徒やそれ以外の住民とどのような関係を取り結び、日常の法務や行事においてどのような関係の維持・強化を図っているか。
② 寺院の住職や家族（寺庭婦人/坊守などの寺族）は地域社会でどのような公職（民生委員や教育委員など）やボランティア的な社会活動を担い、地域社会の活性化に寄与しているのか。
③ 仏教寺院の存在が地域の人々に提供する物心両面の意義とは何か。震災時には緊急避

・「五停心観と五門禅」（関口真大編『仏教の実践原理』山喜房仏書林、1977）
金沢篤
・「猿の心」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』67、2009）
五島清隆
・「チベット訳『梵天所問経』－和訳と訳注（2）」（『インド学チベット学研究』14、2010）
櫻部建、小谷信千代
・『倶舎論の原典解明　賢聖品』（法藏館、1999）
高崎直道
・「瑜伽行派の形成」（『唯識思想』（「講座・大乗仏教」8）、春秋社、1990）
田上太秀
・『菩提心の研究』（東京書籍、1990）
ツルティム・ケサン、藤仲孝司訳
・『菩提道次第大論の研究』（文栄堂、2005）
福永勝美
・『仏教医学事典　補・ヨーガ』（雄山閣出版、1980）
仏教思想研究会編
・『苦』（「仏教思想」5、平楽寺書店、1980）
丸山博監修、アーユルヴェーダ研究会編
・『インド伝統医学入門　－アーユルヴェーダの世界－』（東方出版、1992）
望月海慧
・『全訳　アティシャ　菩提道灯論』（起心書房、2015）
山下勤
・「インド伝統医学文献における個体論　－ Āyurveda における Śārīrasthāna の研究」（Thesis of Dissertation、京都大学、1998）
K.G. ジスク著、梶田昭訳
・『古代インドの苦行と癒し　－仏教とアーユルベーダの間－』（時空出版、1993）
P. クトムビア著、幢井勉、坂本守正訳
・『古代インド医学』（出版科学総合研究所、1989）
テリー・クリフォード著、中川和也訳
・『チベットの精神医学　－チベット仏教医学の概観－』（春秋社、1993）
国訳一切経印度撰述部
・『宝積部六』（大東出版社、1972）
・『瑜伽部一』（大東出版社、1977）
・『瑜伽部二』（大東出版社、1977）
・『瑜伽部六』（大東出版社、1977）
P.L.Vaidya
・*Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati,* Buddhist Sanskrit Texts no.12, Darbhanga, 1988
Cecil Bendall
Śikshāsamuccaya、名著普及会、1977（復刊）

のようなもの。〔すなわち〕欺くと観察すべきである。47）菩薩は、身は光影[119]のようなもの。〔すなわち〕欺く自体と観察すべきである。

家長たちよ、菩薩大士はそれら四十四種類[120]により身を観察すべきである。

そのように観察する菩薩大士は、身について身として欲すること（'dun pa）と、身について喜ぶことと、身を我所にすることと、身を渇愛することと、身に住することと、身を思い込むことである、それらすべてを断除する。

命（srog）について命として欲することと、命について喜ぶことと、命を我所にすることと、命を渇愛することと、命に住することと、命を思い込むことであることと、同じく、財宝と、穀物と、家と、妻と、息子と、娘と、食べ物と、飲み物と、着物と、乗り物と、臥具（寝具）と、花と、薫香と、お香と、鬘（ネックレス）と、塗香と、資具すべて〔に至る〕まで〔、それら〕諸々について欲することと[121]、喜ぶことと、我所にすることと、渇愛することと、住することと、思い込むことである、それらすべてを断除する。〔すなわち〕彼は身と命を〔そのように〕見ない。同じく、財宝と、穀物と、家と、妻と、息子と、娘と、食べ物と、飲み物と、着物と、乗り物と、臥具（寝具）と、花（P.Zi207a）と、薫香と、お香と、鬘（ネックレス）と、塗香を見ないで、六の波羅蜜を速やかに円満に完成させる。家長たちよ、菩薩大士は、六の波羅蜜を円満に完成させて（施護 p.68c）から、速やかに無上の正等覚を現等覚する。（中略）」

【小結】

・大乗仏典の『勇施長者所問経』を手がかりにして、貪欲を超克する観法（不浄観）について考察、並びに紹介を行った。本経が説く不浄観は、身への執着や渇愛を捨てる具体的手段であり、これを行った上で根源的な苦からの解放を完成させる六波羅蜜行が提示される。

・インド古典医学の知識に基づく、人体に対する解剖学的所見が本経の大きな特徴であるが、不浄観に際して法無我、空の要素が加味されていることが最大の特徴である。これは、後に行われる密教の生理的ヨーガの前身とも呼べるものである。

【主な参考文献】

石田瑞麿訳注
・『往生要集』上、岩波文庫、1992
一郷正道（研究代表者）、小澤千晶、太田蕗子（共同編集者）
・『瑜伽行中観派の修道論の解明－『修習次第』の研究－』（基盤研究（C）、成果報告書、2011）
瓜生津隆真校註
・『十住毘婆沙論Ⅰ』（「新国訳一切経」釈経論部十二、大東出版社、1994）
大南龍昇

119）P.mig g-yor、D.mig yor；乱視において見える二重の像である。

120）注 87 を参照。「brtag par bya（観察すべきです）」という項目を数えると、四十七になる。

121）yo byad thams cad kyi bar dag la 'dun pa dang；白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「一切楽具」、施護訳「一切受用楽具」

すべきである。33）菩薩は、身は糞と、尿と、唾と、鼻水と、膿と、血により満たされる。〔すなわち〕見るにふさわしいものではないと観察すべきである。34）菩薩は、身は食べ物と飲み物より生起したものであり、……（rang gi kha na las pa）ではないと観察すべきである[113]。35）菩薩は、身は無常である。〔すなわち〕きわめて尽きてしまう法性（chos nyid）であるので、無益な破壊[114]により（glags pas）破壊されたと観察すべきである。36）菩薩は、身は多くの反問者（敵対者／反駁者）[115]が生ずるので、敵のようなものと観察すべきである。37）菩薩は、身はたびたび苦を領受するので、殺害者のようなものと観察すべきである[116]。38）菩薩は、身は三の苦により悩害された。三は何かというと、すなわち行苦と壊苦と苦苦によって、苦の（を受ける）器[117]であると観察すべきである。39）菩薩は、身は五蘊が現成したので（身とは有漏の五蘊なので）、苦の塊（gong bu 結合体）であると観察すべきである。40）菩薩は、身は別異の縁（rkyen tha dad pa）より生起したので、我が無く（bdag med pa）、主が無い（bdag po med pa）と観察すべきである（人無我）。41）菩薩は、身は男と女を離れているので、生命が無いと観察すべきである。（P.Zi206b）42）菩薩は、身は蘊と界と処について（kyis）空であると観察すべきである（法無我）[118]。43）菩薩は、身は夢のようなもの。〔すなわち〕空疎だと観察すべきである。44）菩薩は、身は幻術のようなもの。〔すなわち〕実在（yang dag pa）でないと観察すべきである。45）菩薩は、身は（D.Ca200a）陽炎のようなもの。〔すなわち〕錯乱させるものと観察すべきである。46）菩薩は、身は反響

113）byang chub sems dpa' lus zas dang skom las 'byung ba ste rang gi kha na las pa ma yin par brtag par bya /；rang gi kha na las pa の理解が困難である。直訳すると「自身の口における行為」となる。ただし kha na は kho na（只）の別表記の可能性もある。その場合は、「〔身は〕自身の行為のみで〔生起したので〕はないと観察すべきである（身は飲食物を含む因縁所生）」となる。これは菩提流支訳と同じ方向の理解である。；白法祖訳「観身係属飲食所盛（〔菩薩は〕身を、飲み物と食べ物の、盛んなることに結びつくと観察する）」、菩提流志訳「三十二者身不自由、依飲食生故（三十二は、〔菩薩は〕身は思いのままにならない〔と観察する〕。飲み物と食べ物に依存して生きるものだから）」、施護訳「菩薩観身耽著滋味（菩薩は身を滋味に夢中になり、耽るものだと観察する）」 漢訳には、身は飲食物なしには維持できない点、そして時にはそれに依存してしまう点が説かれている。

114）注 104 を参照。

115）健康面など、思いとおりにならないことが生じる喩え。 P.phyir dgol ba、D.phyir rgol ba；後者の表記が通常である。白法祖訳「観身如讎恒多怨害（〔菩薩は〕身を、仇敵のごとく、常に多くの怨害を加えるものと観察する）」、菩提流志訳「三十四者身為悪友多逆害故（三十四は、〔菩薩は〕身は悪友である〔と観察する〕。多くの逆害〔を与えるもの〕だから）」、施護訳「菩薩観身如悪友（菩薩は身を悪友のようなものと観察する）」

116）殺害者が業の酬いとして大きな苦が受けるごとく、身がうける苦は大きいことをいう。

117）P.gnod pa（加害）、D.snod pa；後者を採る。白法祖訳「観身苦器生死劇痛」、菩提流志訳「三十六者身為苦器苦所逼故」、施護訳「菩薩観身為苦器」

118）五蘊、あるいは十二処、十八界は元来「一切法」とも呼ばれている。初期仏教の「一切法無我」について、バーヴィヴェーカ著『般若灯論』では人無我のみであると限定的に解釈するのに対して、チャンドラキールティはブッダパーリタを擁護して、それは法無我を意味していると解釈する。中観帰謬論証派は、大乗だけでなく、声聞乗にも法無我が説かれたと主張する（例：『小空経』）。

きである。18）菩薩は、身は法について迷妄なので、物質[100)]であると観察すべきである。19）菩薩は、身は次第に成立する[101)]し、最後に滅するので、物質のようなものと観察すべきである。20）菩薩は、身は憂いの[102)]多くの侵害により満たされるので、弱小だと観察すべきである。21）菩薩は、身は最後に老、死になるので、頼り[103)]が無いと観察すべきである。22）菩薩は、身は諂と誑の行動により破壊された[104)]と観察すべきである。23）菩薩は、身は満たしがたいので、地の底のようなものと観察すべきである。24）菩薩は、身は喜びの色（dga' ba'i gzugs）であり、楽の色であると思い込む（zhen pa）ので、火のようなもの[105)]と観察すべきである。25）菩薩は、身は五の妙欲により知足しない（満ち足りない）ことを観察すべきである。26）菩薩は、（施護 p.68b）身は貪着と忿怒により破壊されることを観察すべきである。27）菩薩は、身は恭敬[106)]と侵害を領受するので、堅固でないと観察すべきである。28）菩薩は、身は、川の流れのように他と他が生起することにより、他と他の縁として、観察すべき（P.Zi206a）である[107)]。29）菩薩は、身は（菩提流支 p.541c）多種多様な非如理（tshul bzhin ma yin pa）を作意する分別（D.Ca199b）による意の思惟（yid kyi sems pa）〔に基づくもの〕であると観察すべきである[108)]。30）菩薩は、身は最後に〔死骸を捨てる〕寒林（dur khrod）に到るので、してもらったことに感謝しない（〔身体に〕なしたことは報われない）と観察すべきである[109)]。31）菩薩は、身は狼[110)]と、ジャッカル[111)]と、犬〔すなわち〕生肉を食べるものたちの食べ物と観察すべきである。32）菩薩は、身は骨と筋の梁により関連させられている（結びつけられている）ので、機械仕掛け[112)]のようなものと観察

100）bems po；精神（rig pa. 了知）との対比で用いられる。

101）P.grub（過去時制）、D.'grub（現在時制）

102）P.gyi（属格）、D.gyis

103）P.ston pa（説示する）、D.rton pa；後者を採る。；白法祖訳「観身無頼常懐多憂」、菩提流志訳「二十者無有救護必壊滅故」、施護訳「菩薩観身無帰趣」

104）glags pa；Jäschke,*A Tibetan English Dictionary* によると rlog pa の誤表記。

105）五蘊が燃えている、盛んになっている状態が苦しみであることを踏まえた表現。

106）P.sti stang、D.bsti stang

107）身体は、川の流れのように一所にとどまらないという譬え。因果が間断なく続くことの譬えとして、川の流れがある。時間的な譬え。

108）十二支縁起の起点となる「無明」の因に「非如理作意」を挙げる場合がある。身体とは、それに基づく惑→業→苦の産物（身体）であることを述べている。

109）byas pa mi gzo bar brtrag par bya；白法祖訳「観身無友極養会離（〔菩薩は〕身は友とならない、最終的に養っても別れると観察する）」、菩提流志役「二十八者身不知恩、必棄塚間故（二十八は、〔菩薩は〕身は恩を知らない〔と観察する〕。必ず墓地に棄てられるものだから）」、施護訳「菩薩観身棄背畢竟（菩薩は身を最終的には棄てられ、背くものだと観察する）」

110）P.spyang ke'u、D.spyang ke；辞書類には spyang ki と表記される。

111）P.lce spyang、D.ce spyang；直後の偈頌では両者とも後者の表記である。漢訳では「狐」とも翻訳される。

112）'khrul 'khor；これは 'phrul 'khor と表記されるべきものである。流志「三十者身如機関筋骨相持故」、白法祖「観身機関展轉無数」、施護「菩薩観身如輪盤影現。筋骨連接故」

四十四種類[87]により身を〔無常であり、無我であると〕観察すべきです。（白法祖 p.64b）四十四種類は何かというと、すなわち、家長たちよ、これについて菩薩大士は、1）身（有漏の五蘊）は快くないし、自性により（本質的に）不調和である（rang bzhin gyis mi 'thun pa ste）[88]。〔すなわち〕劣っている[89]と観察すべきである。2）菩薩は、身は膿が漏れる、臭いがひどいと観察すべきである。3）菩薩は、身は最後に滅する、〔すなわち〕心髄が無いと観察すべきである。4）菩薩は、身は筋（rgyus pa）の梁[90]により関連づけられている、〔すなわち〕か弱いと観察すべきである。5）菩薩は、身は不浄が漏れる。〔すなわち〕不浄であると観察すべきである。6）菩薩は、身は正しいもの[91]ではない、〔すなわち〕幻術のようなものと観察すべきである。7）菩薩は、身は賢明でない人、〔すなわち〕幼稚な者、異生（凡夫）たちを錯乱させると観察すべきである。8）菩薩は、身は滅するし、九の穴を通じて〔体内の不浄物が〕漏れる[92]と観察すべきである。9）菩薩は、身は貪欲の火により燃えると観察すべきである。10）菩薩は、身は瞋恚の火により焼けると観察すべきである。11）(D.Ca199a) 菩薩は（P.Zi205b）、身は愚痴の火により一つの炎になった（火に包まれた）と観察すべきである。12）菩薩は、身は貪欲と、瞋恚と、愚痴により盲目になった[93]と観察すべきである。13）菩薩は、身は貪欲（'dod chags）の網により覆われたし、渇愛（sred pa）の網に入ったと観察すべきである。14）菩薩は、身は遍く〔毛〕穴[94]により満たされたことにより、〔毛〕穴の住処と観察すべきである[95]。15）菩薩は、身は四百四の病[96]により悩害される[97]と観察すべきである。16）菩薩は、身を八万四千種類の虫（Tib.srin bu,Skt.krmi）の住処と観察すべきである。17）菩薩は、身は死する法性（chos nyid）[98]であるので、無常だと[99]観察すべ

87）以下、brtag par bya（観察すべきです）という項目を数えると、四十七になる。なお、白法祖訳には「菩薩大士四十二事観身行法」とあり、以下の偈頌による再説は四十三になるので、問題があるようである。菩提流支訳には「応観此身四十四種」とあり、以下の偈頌による再説は四十五になるので、同様に問題があるようである。施護訳には「菩薩摩訶薩以如是等四十四相観察於身」とあり、以下の偈頌による再説は四十四である。

88）本質的に自分に合ってないことの譬え。

89）P.smad par、D.sman par（医師）；文脈より dman pa と読んだ。

90）bog re は、ba gam（天井の梁や建物のその部分、またはそれを有する宮殿）を意味する古語である。

91）P.yang dag pa'i（正しいものの）、D.yang dag pa；文脈より後者を採る。

92）P.'jig par、D.'dzad par；文脈より後者を採る。；菩提流志訳「七者是身瘡門九処常流故」

93）P.ldangs par（起こされた）、D.ldongs par；文脈より後者を採る。施護訳「謂貪火所焚瞋火猛聚痴火暗冥故」

94）bu gu；白法祖訳「観身如瘡衆患纏繞」、菩提流志訳「十三者是身瘡聚瘡遍満故」によれば傷口だが、施護訳「菩薩観身竅穴所依。以九竅門及諸毛孔周遍流注雑穢充故」は通常の身体の穴である。

95）v.8 で「九穴」を出すので、ここは「毛穴」も含めた表現と理解した。

96）仏典が出す一般的な病の総数。

97）P.gtsebs par、D.gtses par；表記は後者が正しい。白法祖訳「観身可患四百四病」、菩提流志訳「十四者是身不安四百四病故」、施護訳「薩観身多種逼悩。四百四病常増損故」

98）chos nyid；「法〔ただそれ〕のみ」と和訳してもいい。漢訳には手がかりがない。

99）P.mi brtag par、D.mi rtag par；後者が正しい。

る[82]。身の火[83]において、悪い吐瀉物の護摩（火供）をなす[84]。常に〔汗として〕へりへ漏れおちる[85]。身の支分それらは、すべて〔の点〕から見て不浄であり（好ましくなく）、臭く膿の自性であるなら、これについて誰が尊重するのか。〔身は、〕刹那必要とされるから借り物の器ほど〔のようなもの〕として〔存在するが、〕尽きるものだし（skad cig dgos pa'i phyir snod brnyan ma tsam du zad pa dang）、荷物を運ぶための車のようなもの〔、ただそれ〕のみであると、法の知により執らえよう。それについてこのように言おう－（中略）」

7. 翻訳による紹介（2）「四十四種類の自身の観察－無常と無我－」[86]

「（P.Zi205b）（D.Ca198a）（菩提流支 p.541b）次に世尊はまた、家長〔である〕勇施と、五百人ほどの家長彼らに対して宣べられた－「家長たちよ、これについて菩薩大士は無上の正等覚（yang dag par rdzogs pa'i byang chub）を現等覚したいと欲することにより、〔以下の〕

82）P.gsol pa（召し上がる）、D.gso ba；文脈より後者を採る。菩提流志訳「六味長養」

83）四の大種（粗大元素）のうちの一つで、暖かさを意味する。

84）P. ngan skyugs kyi sbyin pa sreg byed pa、D.ngan skyugs kyi sbyin sreg byed pa；北京版「布施された悪い吐瀉物を燃やす（消化する）」、デルゲ版「悪い吐瀉物の護摩（火供）をなす」となる。食物を消化する人体を、熱を発生するシステム、内燃機関として見ている。翻訳に当たっては、「護摩（火供）」を出すデルゲ版の読みを採用した。『アーユルヴェーダ』では、火（アグニ）は、生物の体内では食物を消化し、栄養を循環させる作用を持つと考えられていた。こうしたインドの古代医学の知識を背景とする記述と理解した。漢訳諸本は以下のとおりである。白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「猶如祠火呑受無厭（〔身は〕祠の〔灯〕火のごとく、〔食物を〕飲み込むことに満足がない）」、施護訳「吸諸滋味、内火大増、熾然焼煮（〔身は〕諸々の滋味を吸収し、体内の火を盛んにして、燃やし、焼き、煮る）」 菩提流支訳は「護摩（火供）」を想定しており、施護訳は生命現象としての「燃焼（消化）」を想定している。なお、北京版「sbyin pa（布施）」については不明であるが、五島〔2010〕p.112 注 138 に出る『菩薩地』の記述（五島訳）を参考にさせて頂いた。

「Tib：skyugs pa za ba. Ch2：食吐者 .Cf. Bodhis：「吐いたものを食べる生活をしている人々のために、菩薩が飲み物や食べ物を、飲んでは吐き、食べては吐くことは、菩薩にとって内的なものと外的なものの混交した布施である、と言われる」

yat punar bodhisattvo vāṃtāśijīvināṃ sattvānām arthe bhuktvā bhuktvā annapānaṃ vamati, tat saṃsṛṣṭaṃ ādhyātmikabāhyavastudānaṃ bodhisattvasyety ucyate.（114.25-115.1）」

85）P.'jig pa（滅する）、D.'dzag pa；直後の偈頌では後者が見られるし、ここでの施護「逼切疲極。身脈汗流」を参照すると後者が良いかもしれない。

86）後続「偈頌による再説」（チベット訳は四十四偈頌を出す）は紙数の関係で割愛する。以下の和訳の点線部分に相当する箇所に対して、シャーンティデーヴァ著『集菩薩学論』第十三章「念処品」からの当経のサンスクリット逸文が回収される。原文は以下の通りである（cf.Bendall〔1977〕p.232）。tathā prabhaṅguraḥ | prasravan bodhisatvena kāyaḥ pratyavekṣitavyo nava vraṇamukhair yāvat āvāso bodhisatvena kāyaḥ pratyavekṣitavyaḥ | aśītikrimikulasahasrāṇāṃ | | pe | | parabhojano bodhisatvena kāyaḥ pratyavekṣitavyaḥ | vṛkaśṛgālaśvapiśitāśināṃ | yantropamo bodhisatvena kāyaḥ pratyavekṣitavyaḥ | asthisnāyu yantrasaṃghātavinibaddhaḥ | asvādhīno bodhisatvena kāyaḥ pratyavekṣitavyaḥ annapānasaṃbhūta iti vistaraḥ | | tatraiva jñeyaṃ |

ように個々に充満している。皮膚は七の次第により遍く包んでいる（lpags pa rim pa bdun gyis kun nas bskor ba /）[81]。六の味わい（ro bro；甘、酸、苦、淡、辛、塩）により養われ

81）白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「七重皮裏」、施護訳不明瞭

福永〔1980〕は、仏典に出る代表的な皮膚層の理解として、『清浄道論』の二層節を紹介する。その一方で、インド古典医学を扱った山下〔1998〕pp.110-111 には、皮膚を六層に分類する『チャラカ・サンヒター』（*Carakasaṃhitā* ／ CS）、『ベーラ・サンヒター』（*Bhelasaṃhitā* ／ BhS）の説、そして七層に分類する『スシュルタ医録』（*Suśrutasaṃhitā* ／ SS）の説が紹介されている。本経典の成立背景を示唆するものでもあるから、引用として挙げさせて頂く。以下のとおりである（注番号と注記内容は省略）。

「身体には、6 つの皮膚がある。すなわち、外側にある皮膚は「水を保持するもの」（*udakadharā*）であり、第 2 の〔皮膚〕は「血を保持するもの（*asṛgdharā*）であり、第 3 の〔皮膚〕はシドマ（*sidhma*）、キラーサ（*kilāsa*）〔という白斑病変〕が生じる場所であり、第 4 の〔皮膚〕はダドルー（*dadrū*）、クシュタ（*kuṣṭha*）〔という重篤な皮膚病〕が生じる場所であり、第 5 の〔皮膚〕はアラジー（*alajī*）、ヴイドラディ（*vidradhi*）〔という腫蕩〕が生じる場所であり、第 6 の〔皮膚〕はそれが切断されると〔その人は〕窒息し、盲人のように暗黒に入る。また、黒い血をもち粗大な根を有する最も治療困難なアルス（*arus*）〔という疾患〕がこの（第 6 の皮膚）に位置し、関節において生じる。以上が 6 つの皮膚である。」（CS Śā 7.4）（BhS Śā7.1 もほぼ同じ）

SS は、次に示すように、皮膚を 7 層に分類し、それぞれを説明している。

「7 つの皮膚が存在する。これらのうちの第 1 の〔皮膚〕は、「輝くもの（*avabhāsinī*）という名で、全ての色を表わし、また 5 種の影を現わす。それは米粒の 1/18 の量（厚 さ）であり、シドマ（*sidhma*）〔という白斑病変〕、蓮華状突起病変（*padmakaṇṭaka*）の場所である。第 2 の〔皮膚〕は「赤いもの（*lohitā*）という名であり、米粒の 1/16 の量でありあり、ティラカーラカ（*tilakātaka*）、ニヤツチヤ（*nyaccha*）、ヴィアンガ（*vyaṅga*）〔という黒色・褐色病変〕の場所である。第 3 の〔皮膚〕は、「白いもの（*śvetā*）という名であり、米粒の 1/12 の量であり、小膿疱（*carmadala*）、アジャガツリー（*ajagallī*）、マシャカ（*maśaka*）〔という疣状病変〕の場所である。第 4 の〔皮膚〕は、「暗赤色のもの（*tāmrā*）という名であり、米粒の 1/8 の量であり、様々なキラ一サ（kilāsa）〔という白斑病変〕、クシュタ（*kuṣṭha*）〔という重篤な皮膚病〕の場所である。第 5 の〔皮膚〕は、「ヴェーディニー」（*vedinī*）という名であり、米粒の 1/5 の量であり、クシュタ（*kuṣṭha*）、ヴィサルパ（*visarpa*）〔という重篤な皮膚病〕の場所である。第 6 の〔皮膚〕は、「ローヒニー」（*rohiṇī*）という名であり、米粒の量であり、グランティ（*granthi*）、アパチー（*apacī*）、アルプダ（*arbuda*）、シュリーパダ（ślīpada）、ガラガンダ（*galagaṇḍa*）〔という結節性の病変〕の場所である。第 7 の〔皮膚〕は、「肉を保持するもの」（*māṃsadharā*）という名であり、2 つの米粒の量であり、痔瘻（*bhagandara*）、ヴィドラディ（*vidradhi*）〔という腫蕩〕、痔疾（*arśas*）の場所である。このように示されたところの〔皮膚の〕量（厚さ）は、肉付のよい部分におけるものであって、額、小指などにおけるものではない。」（SS.Śā4.4）

CS、SS ともに特定の疾病（または症状）の発生箇所と、各皮膚層とを関連付けて述べている。しかも、その疾病（または症状）が重篤なものほど、皮膚の深い層で発生するとしており、臨床上の観察をもとに分類がなされている点が注目される。このように CS と SS の各皮膚層の分類、記述の形式はよく似ている。しかし、SS では各皮膚層の厚さをそれぞれ米粒の大きさとの対比によって示し、また疾病（または症状）の種類や皮膚層の名称も多く挙げるなど、CS の記述に比べると、より詳細でよく整理された記述となっている。」

経脈[66]により包まれている。七百の脈管により満たされている[67]。(P.Zi204b) 七百の筋により連関している。十六の腱により支えられている。二の腱により遍く纏われている。三尋半[68]の小腸[69]により内を満たした[70]。大腸[71]と胃と関係する直腸[72]は十六の次第に巻いている。二千五百の微細血管により抜け道[73]が作られた。百七の性質(急所)[74]によって〔身は〕壊れた器のようにごちゃごちゃになる[75]。十万八十のコーティ(千万)の毛穴により草のように覆われた[76]。五根(眼根、耳根、鼻根、舌根、身根)の九の穴(両眼、両耳、両鼻、口、前後陰部の穴(孔))が有る。七の処(両掌、両足、両肩、うなじ)を具えている。不浄により満たされている。一掬い[77]ちょうどの〔量の〕脳と、三掬いの〔量の〕膏と、六掬いの〔量の〕涎液と、六掬いの〔量の〕胆汁と、風によりすべてが導かれたのと、血〔の量〕が一升[78]と、悪い吐瀉物[79]〔の量〕が一杓子と、それらすべてが、仕切りを持った倉庫[80]の

---

66) sdom rtsa；白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「六脈相繋」、施護訳「六百脳」

67) cf. 山下〔1998〕p.121
脈管には、シラー(sirā)とダマニー(dhamanī)の二種類があり、そのうちのシラーについて、『チャラカ・サンヒター』(*Carakasaṃhitā* ／ CS)と『スシュルタ医録』(*Suśrutasaṃhitā* ／ SS)は共に七百を出す。

68) 'dom(尋)は長さの単位であり、八尺(約 2.4 メートル)に相当する。

69) 山下〔1998〕p.258 には、『スシュルタ医録』『シャリーラ・スターナ』の第 5 章第 9 節に「腸(antra)の長さについて」の解説がある点を指摘する。

70) P.bzhi nang 'ol byas pa、D.bzhis nang khrol byas pa；白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「長三尋半。於内纏結」、施護訳不明瞭

71) long ka；『蔵漢大辞典』は long ga と出ている。

72) gnye ma；は厳密には大腸と直腸の間を指す。

73) skar khung そのものは通気口やそのための小窓を意味する。白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「二十五気脈猶如窓隙」、施護訳「二千五百脈道透映」

74) gshis；白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「一百七関穴如破砕器」、施護訳「一百七節」

75) shig shig por；Jäschke,*A Tibetan English Dictionary* に動揺の状態を表すものとされている。
cf. 山下〔1998〕p.121
急所(Skt.marman)について、『チャラカ・サンヒター』(*Carakasaṃhitā* ／ CS)と『スシュルタ医録』(*Suśrutasaṃhitā* ／ SS)は共に百七を出す。

76) 福永〔1980〕pp.23 の「臓器組織の数量」をまとめた「物の個数一覧表」には、インド典籍で説かれる毛孔の数が整理されている。
① 八〇〇〇〇説：『宝積経』九六(当経、菩提流志訳「八萬毛孔如乱草覆。」)
② 九九〇〇〇説：『増一阿含経』三〇
③ 九〇〇〇〇〇説：『分別功徳論』
④ 九九〇〇〇〇説：『修行道地経』、『達磨多羅禅経』下、『解脱道論』七、『清浄道論』六二

77) snyim pa は両手で器を作り、それに入れられる分量を意味する。

78) bre gang；bre は khal の二十分の一の量であり、bre は六 phul(杓子)に相当する。一升は約 1.5 キログラム。

79) P.ngan skyugs、D.ngan sgyugs；前者を採る。D ed. でも直後の偈頌では ngan skyugs と出ている。ここでは、胃の中にある消化途上のもの。

80) P.bar chad can、D.bar chad

てられている[61]の家のように三百の関節[62]により結合されている。四百の血管[63]の網により組み合わされている[64]。五百の一握り〔程度〕の〔筋〕肉[65]により覆われている。六の

61）cf. 福永〔1980〕pp.20-21
仏教医学の立場から、人体の骨格の骨数については、何種類かの数え方がある。代表的なものとしては、百三、三百、三百二十もしくは三百六十などである。今日の解剖学が出す二百二十三骨よりも多くの数を出している。
① 百三骨説：『大毘婆沙論』一七七に出る説。
② 三百骨説:『修行道地経』一、『達磨多羅禅経』、『解脱道論』七、『清浄道論』六三など。『スシュルタ医録』にも出る。
③ 三百二十骨説：『禅要経』、『内身観章句経』、『分別功徳論』二など。
④ 三百六十骨説：三百骨説よりも古い説といわれる。『ガルバ・ウパニシャッド』にも『増一阿含経』三〇、『宝積経』九六（当経）、『道地経』、『釈禅波羅蜜次第法門』八などに出る。『宝積経』五五・五六に出る三百十六骨説は、三百六十骨説の誤りである。中国の『淮南子』、『呂氏春秋』にも見られるが、これは一年の日数に合わせたものである。

62）福永〔1980〕pp.23 に出る「臓器組織の数量」をまとめた「物の個数一覧表」には、インド典籍で説かれる間節の数が整理されている。そこには、当経が出す「三百の間節」は出ない。ちなみに、『達磨多羅禅経』下は九〇〇の間節、『分別功徳論』二は六〇〇の間節、『解脱道論』七は八〇〇の間節、『清浄道論』六二は百八〇の間節、『ガルバ・ウパニシャッド』は一〇七の間節、『スシュルタ医録』は二一〇の間節を出す。筋肉や腱の数にはある種の共通性は見られるが、間節の数については統一性は確認されない。

63）P.tsa'i、D.rtsa；後者の表記が正しい。
山下〔1998〕p.123 には、以下の説が紹介されている。（『スシュルタ医録』（*Suśrutasaṃhitā* ／ SS）、『シャリーラ・スターナ』（*Śarīrasthāna* ／ Śā））
「一方、SS はスロータス（yogavahasrotas）も脈管の 1 種であるとし、それぞれの脈管の違いについても記述している。それによると、シラーは臍を基点として、ヴァータ・ピッタ・カパ・血を運ぶそれぞれ 10 づつ合計 40 の根本のシラー（mūlasirā）があり、さらにそれぞれが 175 ずつに分かれ、総数は 700 である（SS Śā7.5-6）。また、四肢には 400、内臓には 136、頭には 164 のシラーがそれぞれ分布している（SS Śā7.20）」
福永〔1980〕pp.22ff. に出る説明は以下のとおりである。すなわち、仏典で使用される「脈」とは、血管、風（気の流れ）、粘液、胆汁などの流れている管を総称したものであり、その数についても諸説あるされる。『禅要経』の四百四説、『増一阿含経』三〇の五百説、『達磨多羅禅経』の三万六千説、『宝積経』五五、『毘奈耶雑事』一一の八万説、『観仏三昧経』四の八万四千説、『分別功徳論』二の七十万説、『スシュルタ医録』の七百六十説があるという。

64）glags pa；文脈より sgag pa と読んだ。Jäschke,*A Tibetan English Dictionary* は glags pa について rlog pa（壊す）を指示するが、該当しないように見える。白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「以四細脈周匝弥布。五百分肉猶若泥塗」、施護訳「合四百膜」

65）福永〔1980〕pp.23ff. に出る「臓器組織の数量」をまとめた「物の個数一覧表」には、インド典籍で説かれる筋肉の数が整理されている。
① 五〇〇説：『宝積経』九六（当経）、『達磨多羅禅経』下、『ガルバ・ウパニシャッド』、『スシュルタ医録』
② 九〇〇説：『解脱道論』七、『清浄道論』六二

家長たちよ、さらにまた、菩薩はこの身を、最初と最後の因について妙観察[52]しよう。父・母の精液と精血が和合したものより生起した[53]。〔すなわち〕この事について、精液と精血は身の最初の因である。最後の因は食べ物が消化することなどである。段々に食べる食物(段食)を食べた直後に、〔その食物は〕涎液の処に行く。涎液の処に到ってから、涎液により赤褐色[54]に為した。きわめて不浄になる。その後に胆汁の処に行く。胆汁の処に到ってから、溶けるし、酸っぱくなった。風の処に行く。溶けて、風の処に到ってから、風により焦げ[55]の側面と乳糜(にゅうび)[56]の側面として分割される。〔焦げの側面としては、〕焦げの尿[57]と嘔吐物など排泄物(垢)が生起する。〔乳糜の側面としては、〕乳糜により血になる。血により肉〔になる〕。肉により脂肪〔になる〕。脂肪により骨〔になる〕。骨により骨髄〔になる〕。骨髄により精液〔になる〕。精液によりこの身[58]〔になる〕。そのように最初と最後の因は不浄であるから[59]、「身は不浄だ(D.Ca198a)」と菩薩は思惟しよう。身について不浄だと見るなら、菩薩はこのように思惟しよう－「身」といわれる[60]これは、三百六十の骨により内部が建

---

52) P.so sor rtag par、D.so sor brtag par；後者の表記が正しい。

53) P.byung D.'byung(現在時制)

54) P.rkyang por D.rkyang(rkyad？)rkyang por；白法祖不明瞭、菩提流志訳「次至黄蔵将欲熟時」、施護訳「食已変壊旋聚即散。帰淡醯蔵淡醯流潤」

55) tshigs ma；tshig ma と読んだ。 白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「次至風蔵風分汁滓。各別流行成大小便」、施護訳「由其風力各分滓重及与流潤。滓重所謂大小便等」

56) drangs ma Jäschke,*A Tibetan English Dictionary* には、dvangs ma は the chyle(乳糜、粥状物)と出ている。脂肪を含んだリンパ液のこと。

57) 意味として「焦げた色合い(濃い色合い)」を推測した。この「尿」に関する表現を考察するために、インド伝統医学(アーユル医学)の考え方を受容応用したチベット医学を参照すると、「尿診(尿に基づく診察)」として以下を出す(cf. クリフォード、中川〔1993〕pp.135-137)。

尿診：風素(Skt.vāta, Tib.rlung)の病気→薄い、水様、大きな泡、青みがかかっている
胆汁素(Skt.pitta, Tib.mkhris pa)の病気→赤色、黄色、湯気が立つ、強い臭い
粘液素(Skt.śleṣman, Tib.bad kan)の病気→白色、湯気と臭いはわずか

インドの仏教徒にも知られていた基本的な考え方としては、三毒の貪欲は風素を起こす原因、瞋欲は胆汁素を起こす原因、痴欲は粘液素を起こす原因と考える。風素は身体上部、胆汁素は身体中部、粘液素は身体下部の部位に存在すると考える。そして、風素の通路としては骨、耳、皮膚、心臓、生命脈管、大腸、排泄物が存在する。胆汁素の通路としては血液、汗、目、肝臓、小腸、胆嚢が存在する。粘液素の通路としては乳糜、筋肉、脂肪、骨髄、精液、糞便、尿、鼻、舌、肺臓、脾臓、腎臓、胃、膀胱、生殖器が存在する。元来、インド医学の立場からは、風素、胆汁素、粘液素のバランスが崩れたところに病気が生じるとされる。当経が出す、不浄観に基づくこのような身体の分析は、五蘊説でいうところの色(rūpa)の分析、縁起説でいうところの名色(nāmarūpa)の分析に他ならない。苦の原因を探る上では、生存苦の器である「身体」に対する考察が、医学的知見を導入しながら、行われていたことが理解できる。

58) P.lus 'di ste(この身)、D.lus 'di lta ste；直後の de ltar(そのように)との重複を避けるために前者を採った。

59) この身は精液と精血が和合したものより生起する点で不浄であり、そうした不浄な身体が栄養として摂取する食物も、結局のところ不浄な精液になる点を通して、身体の不浄を観じることを推奨している。

60) P.shes D.zhes

のように最後に往く[42]に到るし[43]、客人の[44]家（旅館など）のように苦すべての依処（gnas）になるし、主人[45]無い住宅のように所有〔者〕（Tib.yongs su gzung ba,Skt. *parigraha, *parigrhita）が無いし、獄卒（btson srung）のように賄賂でもって成就されるべきだし[46]、辺境の都城のように常に侵害が生起するし、砂の都城のように常に滅する自体を有するし、〔灯〕火[47]のように満足を知らないし[48]海のように満たすのが難しいし、蛇の巣のように鄭重に注意すべきであるし、小さな子どものように常に（P.Zi204a）保護することが必要であるし、壊れた器のように常に注意することが必要であるし、悪しき地方のように常に侵害が生起するし、有毒な食べ物のように常に放棄すべきであるし、〔今世で〕ひとまず必要とされるから借り物の器のようなもの[49]であり（re shig dgos pa'i phyir snod brnyan ma lta bu dang）、荷物を運ぶための車のようなものである〔、ただそれ〕のみ[50]〔である〕として、〔この身を、法にそくして〕知により保持しよう[51]。（施護 67c）

42）P.mche ba（牙）、D.mchi ba；文脈より後者を採る。

43）白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「如駛河流終帰死海（〔身は〕早い河の流れのごとく、最終的に死の海に至る）」、施護訳「如大河流終帰死海（〔身は〕大河の流れのごとく、最終的に死の海に至る）」
有漏の諸行はいずれ苦に至ることの譬え。苦苦、壊苦。

44）P.glo bur ba'i、D ed.blo bur ba'i；前者の表記が通常である。白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「如逆旅館疲苦所集（〔身は、客人を〕迎える旅館のごとく、〔客人の〕疲苦の集まる所である）」、施護訳「又如客舎多種違悩（〔身は、客人の〕旅館のごとく、さまざま〔苦〕悩〔の集まる所である〕）」

45）P.mgon D.mgron po（もてなし？）；文脈より前者を採る。白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「如孤独舎無所摂属（〔身は〕人気の無い建物のごとく、所有〔者〕が無い）」、施護訳「如無主舎無所摂属（〔身は〕主の居ない建物のごとく、所有〔者〕が無い）」
「主人がいない家」とは五蘊無我を意味する。この場合の「五蘊」とは家、「無我」とは主人の居ないことを指す。

46）白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「如獄卒伺（司）害（〔身とは〕獄卒のごとく、災いを窺うものである）」、施護訳不明瞭　賄賂で左右される程、脆弱な命であることの喩え。

47）P.ma、D.me；後者の表記を採る。

48）白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「如祠火無厭（〔身は〕祠の〔灯〕火のごとく、満足がない）」、施護訳不明瞭　菩提流志訳は、祠の灯火は、供養のために消されることがないことをさすか。欲求が広がっていくことを、消えない常夜灯の火として表現している。あるいは火のごとく、欲求は一度ついたら、燃え尽きるまで燃えることを、念頭にした表現かもしれない。

49）身とは借り物であるので、再び返却しなければならない性質であることをいう。白法祖訳不明瞭、菩提流志訳不明瞭、施護訳「如求乞人、得種種物、得已旋棄（〔身は〕求め乞う人が、種々の物を得て、得てから、〔得た物を〕また棄てるごとく〔のものである〕。」なおチャンドラキールティ著『明句論』第 15 章には、有為の事物について「一時的な借り物（tāvatkālikāyācitaka）」という言葉を用いて、それが「自性（svabhāva）」すなわち自己存在という言葉にふさわしくないという説明がある。ここに当てはめると、「身」とは我でなく、我所でないといったニュアンスになろう。しかし人間にとっては、たとえそうした「身」であっても、短期間であれ、生きるためには必要なものであると表現している。「浜までは海女も蓑着る時雨かな」（滝野瓢水）という俳句もある。

50）P.yan pa 'ba' shig tu D.yin pa 'ba' zhig tu；後者を採る。白法祖訳不明瞭、菩提流志訳不明瞭、施護訳「又如大車負極重等（〔身は〕また大きな車のごとく、極めて重い〔もの〕等を負う）」

51）白法祖訳不明瞭、菩提流志訳不明瞭、施護訳「唯諸智者於法覚了、応如是知（ただ諸々の智者は法にそくして理解し、このように知りなさい）」

phyogs kyi chos,Skt.*pakṣadharma）[28] 妨害をするし、空っぽの町（grong stong）[29] のように我を離れているし（人無我）、陶工の器のように最後に壊れるし、小箱[30] のように様々な不浄により満たされる[31] し、酒粕の[32] 器のように不浄が漏れるし、蛇と、人と、犬の死骸のように匂いが臭いし、嘔吐の穴のように不浄の起源〔であり〕、傷のように動揺に耐えないし[33]、刺（とげ）のように加害の自体を有するし、君主が怒った〔か〕のように親近しがたい[34] し、古い住宅[35] のように造作（修理）を良くすべきであり（bcos lagas bya zhing）、……[36]、古い舟[37] のように造作（修理）を良くすべきであり、……[38]、新しい（D.so ma）瓶を焼き上げる[39] ように勉励をもって注意することが必要である[40] し、凶暴な[41] 友のように常に（D.Ca197b）防護することが必要であるし、水辺の木のように揺れるし撓むし、大河の流れ

28）白法祖訳不明瞭、菩提流志訳不明瞭、施護訳「又如邪朋減失善法（また邪な友人のごとく、善法を減失する）」
cf. 中村元『仏教語大辞典』【宗法】仏教論理学において、宗（Ⓢpakṣa）は主張命題の主語、法（Ⓢdharma）は述語をいう。宗法は、主張命題の述語、あるいは理由命題の述語（因）をも意味しうる。

29）六根や五蘊の無我の譬え。律の注釈書に基づいて、輪廻図に十二支縁起の支分が描かれる際に、そこの六処は「空っぽの国」「空っぽの聚楽」として描かれる。cf. ツルティム、藤仲〔2005〕p.396

30）sbyang；これは bang ba（貯蔵庫、箱）と同義語とされる。室内で使用するための便器か。

31）P.yongs su gang ba、D.yongs su dang ba；菩提流志訳不明瞭、白法祖不明瞭、施護訳「如小便坑不浄充満（〔身は〕小便〔をするために掘った〕穴のごとく、不浄が充満する）」

32）P.sbrang mas gang ba'i（蜜蜂で満たされた）、D.sbang ma'i（酒粕） デルゲ版の読みを採用して、「酒粕の器」と直訳した。意味は、施護訳「如大便処常多滓穢（〔身は〕大便〔をする〕場所のごとく、いつも多くの滓穢（しわい）（汚れ）〔がある〕）」を参照すると、大便器と理解できる。対応する箇所の白法祖訳と菩提流志訳は不明瞭である。

33）傷をおったらなら安静が求められる程度の、身の脆弱さを意味する。

34）P.bsnyen bkur dka' ba、D.bsnyen par dka' ba；意味は同様である。

35）P.bang ？（khang ？）、D.khang；後者を採る。

36）P.brten pa、D.bsten pa；直訳すると「依るし」となるが、意味は不明瞭である。漢訳に対応は取れない。

37）P.drung、D ed.gru；白法祖訳不明瞭、菩提流志訳不明瞭、施護訳「又如朽舎及如漏船、雖仮修治旋帰散壊（〔身は〕朽ちた住居のごとく、〔水が〕漏れる船のごとく、仮に修理をしたとしても、もとに戻ってばらばらに壊れる）」「船」は身体の同義語である。業を載せて過去・現在・未来の三世を輪廻するから、体を船に譬える。cf. 福永〔1980〕p.10

38）P.spyod pa、D.spyad pa；直訳すると「行ずるし」となるが、意味は不明瞭である。漢訳に対応は取れない。

39）P.gtang ba、D.btang ba（過去時制）

40）P.bgos pa、D.dgos pa；文脈より後者を採る。壊れないように細心の注意が必要な程度の、身の脆弱さを意味する。

41）P.mi bsrud ba、D ed.mi srun pa；文脈より後者を採る。白法祖訳不明瞭、菩提流志訳、施護訳「又如悪友常仮将護（また〔身は〕悪友のごとく、つねに〔あるいは〕一時的に防護が必要である）」

巣のように毒蛇の住居になっているし[22]、毒蛇のように、してもらったことに感謝しないし（sbrul gdug ba ltar byas pa mi gzo ba dang）、……[23] のように朋友を恨むし（ma skyes dgra'i sbre'u ltar grogs la 'khu ba dang）、（菩提流支 p.541a）悪知識[24] のように欺瞞の自体（bdag nyid 本質）を有するし、浮上した泡[25] のように自性により（本質的に）か弱いし、水〔中〕の泡のように（P.Zi203b）生起してから滅するし、溶けるし、陽炎のように欺く自体（本質）を有するし、バナナ樹（芭蕉樹）のように壊したなら心髄が無いし、幻術のように欺く自体を有するし、王のように指示[26] が多いし、敵のように隙を窺うし（glags lta ba）、盗人のように信頼しえないし、処刑人のように〔身体に〕執着がないし（rjes su chags pa med pa）、非親友のように〔自分が〕益しないことを〔相手は〕欲するし、〔法を〕害する者[27] のように慧命（shes rab kyi srog 覚りの智慧）の妨害をするし、論争者のように善の品（ことがら）の法（Tib.

22）空っぽになった蟻塚の中に毒蛇が住んでいることを前提として、蟻塚が「身」、毒蛇が「不浄物、煩悩」の譬えになっている。白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「猶如毒蛇所住窟穴、其中無主如空聚楽（たとえば〔身は〕毒蛇が住む洞穴にひとしい。その中には本体が無いことは、空〔に浮かぶ〕都市にひとしい。）」、施護訳「不浄流溢猶如蟻聚（〔身は〕不浄が流れ溢れる〔所であり〕、たとえば蟻が群がる所にひとしい。）」。

23）本文中に「……」と保留した箇所を、チベット訳から直訳すると「アジャータシャトルの猿（ma skyes dgra'i sbre'u）」となるが、意味が不明瞭である（「sbre'u」という単語は『蔵漢大辞典』に出ないので「spre'u（猿）」と理解した。漢訳も「猿」を支持する）。サンスクリット本は「ajātaśatruḥ markaṭavan mitradrohī（アジャータシャトルは猿のように明友を害する）」である。直前の「毒蛇のように、してもらったことに感謝しないし（sbrul gdug ba ltar byas pa mi gzo ba dang）」との関係も含めて、この前後は理解が困難である。ちなみに「アジャータシャトル（Skt.Ajātaśatru、未生怨、阿闍世）」とはマガダ国の王子であり、父王ビンビサーラを殺害して王位に即いた人物の名である。漢訳諸本を対照させると、白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「不識恩徳如未生怨、欺誤於人如悪知識、痴愛為害如友獼猴（〔身は、親の〕恩徳を知らないことはアジャータシャトルにひとしく、人を欺き誤らせることは悪知識に等しく、痴愛し害をなすことは友である猿にひとしい）」、施護訳「如怨敵如猿猴、多所損悩（〔身は、〕怨敵にひとしく、猿にひとしく、多く損ね悩ますところのものです）」である。この中で意味としてまとまりを感じるのは菩提流志訳である。そこに出る「悪知識」はデーヴァダッタ、「友獼猴」はナンダが恋い焦がれた猿を指す可能性がある。菩提流志訳は、アジャータシャトル（親殺しの象徴者）、デーヴァダッタ（破僧の象徴者）、ナンダ（愛欲の象徴者）を説き、あるいは推測させることで、彼らのもつ負のイメージを人体の不浄性に重ね合わせたとも理解できよう。なお金沢〔2009〕は、インドの古典に見られる「猿」の用例を詳細に調査し整理する優れた研究である。そこの p.7 には、古典に描かれた猿の性質として、「浮つき、飽きやすく、長続きしない」点を挙げ、「浮気心」を象徴する点についても指摘している。

24）善き友人であり、指導をしてくれる「善知識」とは正反対のもの。

25）P. sbu ba、D.dbu ba；後者の読みを採用した。

26）bgo blag；施護訳「又如王者多種教令」より、bgo は sgo ba（命令、教訓）の別表記と推測した。blag pa は「傾注する、出す」という意味である。白法祖訳不明瞭、菩提流志訳「如王者憂国」

27）P.bsod pa、D.gsod pa；白法祖訳不明瞭、菩提流志訳不明瞭、施護訳「如破法者隠没慧命（〔身は〕破法の者のごとく、慧命（覚りの智慧）を隠没する）」

6. 翻訳による紹介（1）「苦の巣窟である身の観察－不浄観－」[18)]

「（P.Zi202b）（D.Ca196b）（菩提流支p.540c）次に家長〔である〕勇施と五百人ほどの（P.Zi203a）家長彼らは、世尊に対してこのように申し上げる[19)] －

「世尊よ、私たちは、身を見て住するのです[20)]。命を見て住するのです。同じく財宝と、穀物と、家と、妻と、息子と、娘を見て住するのです。食べ物と、飲み物と、衣服と、乗り物と、臥具（寝具）と、花と、薫香と、お香と、塗香と、鬘（ネックレス）[21)] を見て住するのです。資具すべてを見て住するのです〔。それ〕ならば、世尊よ、どのように菩薩は妙観察し、身を見ないのでしょうか。善逝よ、どのように命を見ないのでしょうか。同じく財宝と、穀物と、家と、妻と、息子と、娘を見ないのでしょうか。食べ物と、飲み物と、衣服と、乗り物と、臥具（寝具）と、花と、薫香と、お香と、塗香と、鬘を見ないのでしょうか。資具すべてを見ないのでしょうか。」

次に（D.Ca197a）世尊は、家長〔である〕勇施と五百人ほどの家長彼らに対して、このように宣べられた－

「家長たちよ、これについて、菩薩大士はこの身について多種類に妙観察すべきです。「**多種類**」は何かというと、すなわち、この身は次第に成就したし、次第に滅するし、極微が集積したし、穴と歪みを持っているし、（施護 p.67b）〔身の〕九の穴と毛穴から漏れるし、蟻の

18）後続する「**偈頌による再説**」（チベット訳は四偈頌を出す）は、紙数の関係で割愛する。経典内に出る人体の解剖学的所見については、優れた研究成果である福永〔1980〕と山下〔1998〕を参照させて頂き注記に解説を加えた。しかし筆者の理解が及ばず、翻訳上の誤りが存在していた場合や、インド医学を誤って解釈した場合があれば、諸賢の御教示、ご指導をお願い申し上げます。以下の和訳の点線部分に相当する箇所に対して、シャーンティデーヴァ著『集菩薩学論』第十三章「念処品」からの当経のサンスクリット逸文が回収される。原文は以下の通りである（cf.Bendall〔1977〕pp.230-232）。

Vīradattaparipṛcchāyām apy uktam | yad utāyaṃ kayo 'nupūrvasamudāgato 'nupūrvavināśo paramāṇusaṃcayaḥ śuṣira unnāmāvanāmau navavraṇamukharomakūpasrāvī valmīkavadāsīviṣanivāsaḥ | ajātaśatruḥ | markaṭavan mitradrohī | kumitravad visaṃvādanātmakaḥ | phenapiṇḍavat prakṛtidurbalaḥ | udakabudbudavad utpannabhagnavilīnaḥ | marīcivad vipralambhātmakaḥ | kadalīvan nibhujyamānāsārakaḥ | māyāvad vañcanātmakaḥ | rājavad ājñābahulaḥ | śatruvad avatāraprekṣī | coravad aviśvasanīyaḥ | vadhyaghātakavad ananuvītaḥ | amitravad ahitaiṣī | vadhakavat prajñājīvitāntarāyakaraḥ | śūnyagrāmavad ātmavirahitaḥ | kulālabhāṇḍavad bhedanaparyantaḥ | mūtoḍīvan nānāśuciparipūrṇaḥ | medakasthālīvad aśucisrāvī | | pe | | vraṇavad ghaṭṭanāsahiṣṇuḥ | śalyavat tudanātmakaḥ | jīrṇagṛhavat pratisaṃskāradhāryaḥ | jīrṇayānapātravat pratisaṃskāravāhyaḥ | āmakumbhavad yatnānupālyaḥ | | pe | | nadītaṭavṛkṣavac calācalaḥ | mahānadīsrotovan maraṇasamudraparyavasānaḥ | āgantukāgāravat sarvaduṣkhanivāsaḥ | anāthaśālāvad aparigṛhītaḥ | cārakapālavad utkocasādhyaḥ | | pe | | bāladārakavat satataparipālyaḥ | | punar āha |

19）P.smras so、D.gsol to；意味は同じだが、後者の敬語を採った。

20）gnas pa lags；意味として、四念住（身念住、受念住、心念住、法念住）ないし、心の安定を意図して説かれた可能性がある。

21）P.phreng ba dang byug ba rnams、D.byug ba dang phreng ba rnams；順序が逆である。

に出る「瑜迦遮復弥経、晋名修行道地」、仏陀跋陀羅訳『達磨多羅禅経』の「訳序の末尾」に出る「庾伽遮羅浮迷、訳言修行道地」を挙げる。両者とも、不浄観をはじめとする観法を扱った「手引き書」としての性格を有するものであり、「ヨーガーチャーラブーミというのは各種のヨーガ綱要書類に広く用いられた名称」と評された。この二典籍は共に「有部系統の綱要書」とされるが、その傾向はそこに留まらず、説一切有部の基本書『大毘婆沙論』にも確認できるという。その『大毘婆沙論』に出る瑜伽師については、「不浄観ないし四諦現観、四沙門果やそれに伴う諸種の禅定、観行等、すなわち修行とその果に関連して、その実践者を指して用いられている」と述べる。高崎氏の見解によると、瑜伽師地及び瑜伽師とは、特定の境地や修行者に限定されるものではないが、その語句や用法の背景を探ると、説一切有部の「禅観の修行を旨とする人びと」との関係が指摘される。そして後代への影響に関しては、「後年、瑜伽行派を形成した人びとの先祖は、その学説の傾向から言っても、北インドにおける有部の勢力から言っても、広義の有部的土壌の中から出現したということは言えるであろう。」述べる。しかし「大乗の瑜伽師」については、有部的土壌の影響を認めつつも、空観に支えられた大乗の禅観を本旨とする、「唯識観」が根底にあることを指摘する。

上記を当経が出す「瑜伽師地」との関係でいえば、当経の不浄観は人無我と法無我、すなわち空（大乗の二無我）が基礎にあることから、高崎氏が述べられたところの「大乗の禅観（空観）」を特徴とする禅観経典としての位置づけが確認できよう。

なお『国訳一切経印度撰述部　宝積部六』（大東出版社、1972）の末尾に掲載された、中村元氏と新井慧氏による「『大宝積経』解説」（pp.387-437）の「追記」（p.402）には、橘恵勝氏による「大宝積経概論」の要約が挙げられている。

> 「本解説の脱稿後、橘恵勝「大宝積経概論」（新仏教、一〇巻七、一〇、十一、十二号、十一巻六、七、八、九号、明治四二～四三年）の存在を知った。これは本経に関する論文で、恐らく最初のまとまったものであろう。まず、四九会叢書本の原本は長期間にわたって編輯されたことを論ずる。その大部分は中央アジアで成立し、無著や世親の時代にガンダーラ地方で瑜伽大乗の精華を開発して、再び西域に教系の根柢を確立し宝積部類の大集成をみたという。本経の主眼とするところは、『般若経』の無戯論無所得皆空の理に立脚して陀羅尼門の神秘説を説くことにあるといい、四九会の経文全体にその立証の論拠を求めている。」

ここには『大宝積経』に所収された経典が、「瑜伽大乗」の開発に影響を及ぼした点、『般若経』の空の理に立脚して密教への足がかりになった点が紹介されている。この二点はまさに本経の特徴に合致した提言といえよう。

世尊は宣べられた。

「アーナンダよ、それゆえにこの法門は、「**菩薩のヨーガ行の地を説示するもの**」というものとして受持しなさい。「**勇施が問うたもの**」というものとしても受持しなさい。」

世尊がそのように宣べられてから、具寿アーナンダとそれら比丘と、それら菩薩と、それら五百ほどの家長たちと、天と、人と、アシュラ（阿修羅）と、ガンダルヴァをともなった世間は歓喜した。世尊が説かれたことを賞讃した。」

問題とする下線部分を、諸本ごとに整理すると以下のとおりである。

チベット訳：D.Byang chub sems dpa'i rnal 'byor spyod pa'i sa bstan pa（P. stan pa×）

菩提流支訳：「是法門名菩薩瑜伽師地。亦名勇猛授長者所問。」

白法祖訳：「是経名曰菩薩修行。亦名大士威施所問観身行経。」（白法祖の題名はこれに由来する）

施護訳：「是経名為菩薩瑜伽師地法門。亦名無畏授所問。」

先の紹介の箇所では、アーナンダの問いかけに対して、世尊は当経の法門名として、「菩薩のヨーガ行の地を説示するもの」、「勇施が問うたもの」という二つを出すのだが、後者が冒頭と末尾に出る経典名、Skt.*Ārya-Vīradattagṛhapatiparipṛcchā-nāma-mahāyānasūtra,* Tib. *'Phags pa Khyim bdag dPas byin gyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*（聖なる勇施長者の問いという大乗の経）に由来することは明らかである。問題となるのは前者である。ここでは、その読み換えられた当経の別名を、高崎直道氏の研究を参照しながら、考察してみたい。

同氏は「瑜伽師の系譜」[16]を論じる中で、Skt.yogācāra-bhūmi（瑜伽師地）については、「ヨーガ実践の諸階梯という意味で、同時に、その実践者の到達した諸段階という意味にもとれる。漢訳もチベット訳も後者の意味にとっている。しかし内容的には前者の方が理解しやすい。」と論じる。Skt.yogācāra（瑜伽師）については、『瑜伽師地論』は「仏教のあらゆる修行体系を包括しようという壮大な構想のもとに組織されている。逆にいうと、瑜伽師とは仏道修行者というにひとしく、大乗の、そのまた特定のグループといった意味をもたない。したがって、『瑜伽師地論』の伝承者としての特殊性は別の面から考えなければならない。」と論じる。これは、最勝子等造、玄奘訳『瑜伽師地論釈』（『大正蔵』30,no.1580,p.844c）「題名解釈門」の指摘と同基調である[17]。次いで同氏は、「瑜伽師」という語が出る仏典を挙げて、用法の整理を行う。竺法護訳『修行道地経』（安世高訳『道地経』の増広テキスト）の「序」

16）cf. 高崎〔1990〕pp.8-11

17）最勝子等造、玄奘訳『瑜伽師地論釈』（『大正蔵』30,no.1580,p.844c）の「題名解釈門」では、瑜伽師が「三乗の行者」と「如来」に分けて解釈されている。

「三乗の行者は聞思等に由つて次第習行し、是の如き瑜伽を分に随つて満足し、展転して諸の有情を調化するが故に瑜伽師と名づく。或は諸の如来は瑜伽を証することを満じ、其の所応に随て此の瑜伽を持して一切の聖弟子等を調化し、其れをして次第に正行を修せしむるが故に、瑜伽師と名づく。」（cf.『国訳一切経印度撰述部　瑜伽部六』大東出版社、1977、pp.393）

著『修習次第』前篇[11]や、プラジュニャーカラマティ著『入行論釈』[12]への引用が知られている。その他、アティシャ著『菩提道灯論』vv.14-17と『同註釈』[13]、日本に至っては源信著『往生要集』大文第四「正修念仏」[14]に、宝積経の偈として引用されている。福徳の無量であることをこのように喩えた、ほぼ同一内容の教証は、『宝鬘』(『宝行王正論』)cp.5,86、『菩提資糧論』、『十住毘婆沙論』に出ており、それらの著作がナーガールジュナの著作であることの根拠とも考えられている[15]。なお西晋時代(265-316)の訳経とされる白法祖訳には、この内容は出てこない。

代表的な引用例である『修習次第』の中で、カマラシーラは『勇施長者所問経』のこの偈頌によって「広大な菩提心の功徳」を述べた後に、菩提心とは一切法の種と述べる。次いで『入法界品』が出す二種菩提心、すなわち「誓願菩提心(praṇidhicitta)」「発趣菩提心(prasthānacitta)」を提示する。彼は、その「発趣菩提心」の説明において『文殊師利仏土厳浄経』に出る文殊菩薩の前世者「普覆王(Ambararāja)」の発心を喩えとして出す。ちなみに、この王が誓願したいわゆる「普覆王誓願」は輪廻を厭わない恒久的な菩薩行を内容とするものである。またその誓願を根拠として成立した『普賢行願讃』(最古の漢訳名は『文殊師利発願経』)はその救済の趣旨を「普賢行(普く賢れた行)」として内含する。その趣意は、『無量寿経』「一生補処願」において、極楽往生後の永続的救済行(普賢行)としても出される。このように、菩提心とは、誓願と関係を有して、輪廻を厭わず、苦の衆生を救済する大乗の菩薩行の起点となるものである。

5.『勇施長者所問経』の特徴③ －流通分に出る別名「瑜伽師地」－

『勇施長者所問経』の流通分には、「**この法門の名と経典の受持**」という一節がある。そこには、「**瑜伽師地**」という特徴的な当経の別名が登場する。あえて「**瑜伽師地**」という経名を併記するのだから、そこには何らかの意図が存在するはずである。そこで以下にその語を手がかりにしたアプローチによって、当経の性格を探ってみたい。先ずは当該箇所の前後をチベット訳からの和訳をもって紹介しよう。

「次に世尊に対して具寿アーナンダは、このように申し上げる。
「ああ、この法門がこのように広大なのは、世尊よ、驚異です。善逝よ、驚異です。世尊よ、この法門の名は何でしょうか。これをどのように受持すべきでしょうか。」

---

11) サンスクリット本：bodhicittād vai yat puṇyaṃ tac ca rūpi bhaved yadi / ākāśadhātuṃ saṃpūrya bhūyaś cottaritaṃ bhavet / / cf.Tucci〔1958〕p.192(チベット訳；D.no.3915,Ki24b7-25a1、芳村〔1974〕pp.310,312-313、一郷〔2011〕p.12)

12) サンスクリット本：Vaidya〔1988〕p.16,1ff.(cp.1,v.26に対する注釈内容)

13) cf. 望月〔2015〕pp.34,169

14) cf. 石田〔1992〕p.191

15) cf. 瓜生津〔1994〕pp.28-29

でもある。またシャーンティデーヴァは、『集菩薩学論』cp.13「念処品」において当経の不浄観を引用する。『スートラサムッチャヤ』（著者については諸説有り）にも当経の不浄観が引用されている。このあたりの詳細については、藤仲孝司氏らと進めている『大宝積経』の和訳研究において紹介したい。なお、不浄観と関係して登場する、当経の「三十六不浄物（身体の構成要素）」[9] の説明は、詳細な解剖学的なものである。生理学的ヨーガを説く密教に先行する時点で、『スシュルタ医録』（／スシュルタサンヒター）や、仏教内の三十一物説、三十二物説などから専門的知識が取り込まれた可能性が指摘できる。この点について、蓮澤成淳氏は『仏書解説大辞典』【勤授長者会】（菩提流支訳）の項目において、以下ごとく述べる。

「経の主とする所、六度の行にあるは勿論であるが、是に至るべき階梯として肉体の不浄を観ずべき為に示されたものの中、その生理方面に関するものは、往事の学問の一部を示すものとして、注意すべき所である。」

この点を承けて、本稿ではインド医学、もしくはそれを承けたチベット精神医学に関する先行研究を参照して、注記において理解できた諸点を整理した。

4.『勇施長者所問経』特徴②　－菩提心に基づく苦の衆生の救済－

ここでは「菩提心、輪廻の苦からの救済」について確認したい。当経の「**家長たちの偈頌－菩提心への賞讃－**」の箇所から、以下の偈頌を紹介する。

「v.6：菩提心の福徳は、もしそれに色（しき）があったなら、虚空界すべてを満たす。それ（菩提心の福徳の大きさ）はそれ（虚空界の広さ）より勝る〔もの〕だろう。」[10]

この偈頌はいくつかの大乗典籍に引用されている。インド仏典においては、カマラシーラ

9）cf. 福永〔1980〕pp.12ff.、クトムビア〔1989〕pp.20ff.

仏教で不浄観を説く場合には、三十一物説、三十二物説、三十六物説の三説が基本である。古代インドの高名な医学者、外科医、薬学者であるスシュルタ（生没年不詳）による医学書『スシュルタ医録』では二十九物説を採る。以下、福永 *ibid.* によりその三説を紹介する。

三十一物説：南伝系（例:パーリ原典の『中部』（念処経、身行念経、ラゴラ経）、『長部』（自歓喜経、大念処経）、『増支部』（六集、十集）、『分別論』（三品、七品））にのみ出る説。脳を出さない点が特徴である。三十一とは、髪、髦、爪、歯、皮、肉、筋、骨、髄、腎、心、肝、肋、脾、肺、腸、臓腑、胃、糞、胆汁、痰、膿、血、汗、脂、涙、膏、唾、洟、滑液、小便

三十二物説：厳密にいえば、構成物や表現が北伝系（例：『雑阿含経』四三、『中阿含経』（念身経、分別六界経）、『増一阿含経』二）と南伝系（例:『相応部』（ビンヅル経）、『解脱道論』（七、八）、『清浄道論』六三、『小誦経』）では相違がある。三十二とは、髪、毛、爪、歯、皮、肉、筋、白骨、髄、心、脈、肺、肝、脾、腎、熟蔵、腸肚、生蔵、胞、流涎、涙、汗、涕、痰癊、沫肪、脂、膿、血、脳汁、屎、尿、塵垢

三十六物説：北伝系（例：『大般若経』五三、『大般若経』六、『坐禅三昧経』上、『禅要経』、『達磨多羅禅経』下、『金毘羅童子威徳経』、『十二頭陀経』、『大毘婆沙論』四〇、『釈禅次第法門』八）にのみ出る説。三十六とは、髪、毛、爪、歯、皮革、肉、筋、骨、髄、血、脈、心、肝、肺、腎、脾、腎、大腸、小腸、胆、胞、屎、尿、洟、唾、涎、涙、淡、汗、膿、肪、骭、脳、膜、垢、眵聹

10）チベット訳：（P.Zi310a1ff.）（D.Ca202b6ff.）byang chub sems kyi bsod nams gang / / de la gal te zugs mchis na / / nam mkha’i khams ni kun gang te / / de na de bas lhag par gyur（D.’gyur）／ /、漢訳；菩提流志訳「菩提心功徳　若有色方分　周遍虚空界　無能要受者」

見出し	蔵訳北京版	蔵訳デルゲ版	白法祖訳	菩提流志訳	施護訳
【序分】	Zi.200a1ff.	Ca.194a1ff.	p.63c-11ff.	p.540a-4ff.	p.66a-2ff.
家長たちの会合、大乗への願い	Zi.200a6ff.	Ca.194a6ff.	p.63c-8ff.	p.540b7ff.	p.66b6ff.
【正宗分】仏世尊への問い	Zi.200b7ff.	Ca.194b6ff.		p.540b20ff.	p.66b23ff.
菩薩はどのように行うべきか	Zi.201b5ff.	Ca.195b3ff.	p.64a10ff.	p.540c1ff.	p.66c17ff.
大悲と無執着と六波羅蜜の実践	Zi.202a2ff.	Ca.195b7ff.	p.64a15ff.	p.540c5ff.	p.66c22ff.
自身の観察－不浄観－	Zi.202b8ff.	Ca.196b4ff.		p.540c20ff.	p.67a21ff.
偈頌による再説	Zi.204b6ff.	Ca.198a7ff.		p.541b1ff.	p.67c29ff.
四十四種類の自身の観察－無常と無我－	Zi.205a2ff.	Ca.198b2ff.	p.64a25ff.	p.541b9ff.	p.68a9ff.
偈頌による再説	Zi.207a2ff.	Ca.200a7ff.	p.64c2ff	p.541c18ff.	p.68c2ff.
家長たちの偈頌－菩提心への賞讃－	Zi.209b3ff.	Ca.202b2ff.	p.65b28ff	p.542b20ff.	p.69c15ff.
【流通分】仏世尊の微笑み	Zi.210a7ff.	Ca.203a4ff.	p.65c18ff.	p.542c23ff.	p.70a29ff.
長者たちへの授記	Zi.210b8ff.	Ca.203b3ff.	p.66a2ff.	p.543a5ff.	p.70b12ff.
この法門の名と経典の受持	Zi.211b2ff.	Ca.204a3ff.	p.66a9ff.	p.543a15ff.	p.70b24ff.
【奥書】	Zi.211b7ff.	Ca.204a6ff.			

3.『勇施長者所問経』の特徴①　－苦の身、二無我、不浄観－

当経の中盤に説かれる「**四十四種類の自身の観察　－無常と無我－**」の箇所では、種々の観点から不浄なる身体の無常と無我を観じることが推奨される。ここでは、そうした観法のまとめの箇所に相当する vv.29,38-47 の趣意を示して、当経の大乗的不浄観の特徴を示したい（翻訳は後述する）。

v.29：身は無明に基づく「惑→業→苦」の産物である（苦の身）。

v.38：身は三苦（行苦、壊苦、苦苦）を受ける器である（苦の身）。

v.39：身は有漏の五蘊であることから、苦の結合体である（苦の身）。

v.40：身は諸縁が生起した結果であるから、その身に「我」は無い（人無我）。

v.41：身は性別を離れており、実体的な生命は有さない（人無我）。

v.42：身は蘊、界、処について「空」である（法無我）。

v.43：身は夢のようなものである（法無我）。

v.44：身は幻術のようなものであり、実在しない（法無我）。

v.45：身は陽炎のようなものである（法無我）。

v.46：身は反響のようなものである（法無我）。

v.47：身は光影のようなものである（法無我）。

経典は上述のように身を観じることによって、苦からの解放を導く。そこに法無我、空の要素が加味されていることは、後に行われる密教の生理的ヨーガへの展開を想起させるもの

漢訳とチベット訳に対する現代語訳書はない。当経に対する集中的な研究は未確認。筆者が確認した限り、最も詳細な研究は前述の『仏書解説大辞典』に出る『勤授長者会』に対する解題である。その意味において、今後の研究が俟たれる大乗経典の一つといえる[8)]。以下に全体の構成を踏まえて、序分、正宗分、流通分から内容紹介を行う。

【序分】シュラーヴァスティ（舎衛城）において勇施長者など五百人ほどの裕福な家長たちが集まって、仏陀の出現、人に生まれること、有暇の円満、如来の教えへの信仰、出家、比丘の存在、勉励、報恩報謝は得難いこと、それらを行う有情も得難いので、三乗を望みながらも、大乗により般涅槃を最高だと考える。

【正宗分】そこで、ジェータ王子の林（祇園）に仏世尊を訪ねて、無上の正等覚を願う菩薩大士は、どのように学び、どのように住し、どのように修証すべきかを問う。その答えとして、身・命・財産・穀物・家・妻子・飲食物・衣服・乗り物・寝具・花・香・鬘は、執着を通じて悪業を作らせ、悪趣へ転落させるので、捨てるべきであり、六波羅蜜を修行すべきだという（六波羅蜜への言及は簡潔であり、すでに他で説かれたものを前提としていると思われる）。家長たちはどのように観察し、身・命などを顧みないのかを問う。その答えとして、身体が生滅し、空虚で、欺く性質を有するものかを多くの喩例を用いて説く。さらに、身体の最初の成立のさまと構成のさまを説く。次に、無上の正等覚を願う菩薩大士は、四十四種類の身の観察方法を説き、身への執着、渇愛を捨て、身・命などを顧みず、六波羅蜜を完成させるという。偈頌による再説もある。家長たちはそれらを聞いて、無生法忍を得、歓喜し、菩提心の徳性を讃える偈頌を説く。

【流通分】世尊は口から光を放ち、それが世界を満たし、微笑む。アーナンダは微笑みの理由を問う。世尊は、未来に彼らが修行して、成仏することを授記する。

以上の諸点を踏まえ、この大乗経典が示す特徴をまとめると、以下のとおりである。

① 六波羅蜜の実践を勧める。

② 空／二無我（人無我、法無我）の観点から不浄観を説く。

③ 菩提心の特性を讃える、である。

2.『勇施長者所問経』諸本の対照表

以下に、『勇施長者所問経』諸本を比較考察するため、そして全容を提示するために、諸本対照表を掲載する。チベット訳（蔵訳）については、デルゲ版と北京版を代表とする。漢訳は訳者名を代表とする。「見出し」は、内容面から私に付けたものである。

8）なおこの経典に限らず、『大宝積経』の中には内容面では充実しているが、知名度の低い経典が多数存在する。今後、我々はそうした経典群の研究を進めることで、『大宝積経』全体の再評価を行う必要があるかと思う。大乗経典史の上では、『大宝積経』に含まれる経典群が出揃った後には、哲学的傾向を持つ経典や、密教の経典へと大乗経典自体の方向性が転換していく。その意味において、利他行を行う菩薩の姿、仏道に励む在家者の姿、ストーリー性のある展開、救済を志向する誓願、般若の思想、こうした大乗仏教の肝要をテーマに掲げた『大宝積経』は、大乗経典史における一種の金字塔ともいえよう。本研究は微力ながら、そうした『大宝積経』を研究する試みの一端でもある。

心）はなされてきたが、筆者が確認した限り、基礎的な翻訳研究はもとより、個別的な研究も行われていない。そうした状況を踏まえると、先ずは訳注による全体像の提示が求められるであろう。しかし今回は紙数の関係から、輪廻の生存苦を断じる「不浄観」に相当する箇所に限定した研究を行う。それは漢訳を参照しつつチベット訳（北京版を底本とし、主にデルゲ版を参照した）からの訳注によるものである[3)]。それをもって、大乗の視座から苦を超克する、一視座の提供としたい。

1.『勇施長者所問経』の全体像

この『勇施長者所問経』はインドに起源を持つ大乗経典である。内容を概説すると、大乗による般涅槃を願う家長たちに対して、仏世尊が不浄観を中心とした法を説き、六波羅蜜を行うよう説き、家長たちは無生法忍を得て、授記されるという経典である。その過程で菩提心の特性が讃歎される。サンスクリット本の存在は報告されていない。ただし、一部の逸文が『集菩薩学論』から確認できる（後出）。チベット訳と、三種類の漢訳が現存する。「白法祖訳」とされる漢訳が存在するが、これが事実であるならば、西晋時代（265-316）の翻訳であることから、成立史的には初期の大乗経典に分類される。その後に叢書としての『大宝積経』に収録されることとなる。諸本の書誌情報は以下のとおりである。

原名：**Ārya-Vīradattagṛhapatiparipṛcchā-nāma-mahāyānasūtra.*（サンスクリット本未確認）

チベット訳：*'Phags pa Khyim bdag dpas byin gyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

北京版 dKon-brtsegs, Zi200a1-211b8（大谷 no.760-28）翻訳者 Jinamitra, Dānamiśāla, Ye-shes sde

デルゲ版 dKon-brtsegs, Ca194a1-204b1（東北 .no.72）翻訳者 Jinamitra, Dānaśīla, Ye-shes sde

漢訳：唐菩提流志訳『大宝積経』「（二八）勤授長者会（九六）」（『大正蔵』11,no.310-28）

西晋白法祖訳『仏説菩薩修行経（亦名威施長者問観身行経）』（『大正蔵』12,no.330）

宋施護等訳『仏説無畏授所問大乗経』（『大正蔵』12,no.331）

チベット訳奥書：「『聖なる大宝積の法門十万品』より[4)]「勇施長者が問うた」というもの[5)]、第二十八章は完了した。インドの親教師ジナミトラとダーナシーラ[6)]と、主任翻訳師、大徳イェシェーデが翻訳し、校正し、新定訳語によってまた修正して決択した。」[7)]

3）藤仲孝司氏らとの共同研究の成果の一部である。本稿執筆にあたっても、諸氏より御教示を頂いた。なお、訳注にあたっては、底本としたチベット訳に基づく翻訳を心がけた。その意味で本翻訳は「蔵文和訳」である。将来的に行われるかもしれない、サンスクリット本に基づく研究の一助になれば幸いである。

4）P. には、bum po gcig pa. shu lo ga sum brgya（一函、三百頌）とある。P. には、bum po gcig pa. shu lo ga sum brgya（一函、三百頌）とある。

5）P.zhus pa（問うたもの）、D.zhus pa'i le'u（問うた章）

6）P.Dā na mi shā la D.Dā na shī la；後者を採る。

7）（P.Zi211b7ff.）（D.Ca204a6）/ / *'Phags pa dkon mchog brtsegs pa chen po'i chos kyi rnam grangs le'u stong phreg brgya pa las Khyims bdag dpas byin gyis zhus pa'i* le'u zhes bya ste nyi shu rtsa brgyad pa rdzogs po / / / / rGya gar gyi mkhan po Ji na mi tra dang / / Dā na shī la dang / / zhu chen gyi lo tscha ba ban de Ye shes sdes bsgyur cing zhus te skad gsar chad kyis kyang bcos nas gtan la phab ba / /

出離の因縁としての苦
－惑業苦と不浄観、苦を超克する視座－

中御門　敬教

はじめに　－『勇施長者所問経』を中心にして－

不浄観に関する定義として、大南龍昇氏は「自他の肉体の不浄なありさまを観ずること。これによって、欲望の対象に対する貪りの心を除く。Ⓢ aśubhāsmṛti Ⓟ asubhānupassin などの訳語にあたる。苦しみの原因が貪欲が多いことによると知り、これを克服、停止するために案出された修行法。五停心観の一」と述べられる[1)]。貪欲は三毒（貪瞋痴）の筆頭にあげられる程の大煩悩である。その貪欲が、輪廻の生存苦の起点にあることについて、例えば『大宝積経』に所収される『文殊師利仏土厳浄経』は次のように述べる。

「貪欲を離れていない者〔である〕彼は渇愛する。渇愛が、そこにある〔ところの〕彼は、〔輪廻に再び〕生ずるであろう。生が、そこにある〔ところの〕彼には受がある。そこに受がある〔ところの〕彼に出離はない。」[2)]

輪廻からの出離を拒むもの、すなわち苦の起点となるこうした「貪欲」を克服し、停止するための代表的な行法が「不浄観」である。古くは『スッタニパータ』をはじめとする初期仏典、そして『大毘婆沙論』『倶舎論』『清浄道論』などのアビダルマ論書、そして大乗の禅経（例：『坐禅三昧経』）でも扱われたように、広く仏教徒によって関心が寄せられた観法である。さらに律蔵の波羅提木叉の四波羅夷法第三に挙げられる「殺戒」の因縁譚では、強い無常や厭離を感得しやすい不浄観への対策として、数息観が説かれた程である。不浄観は三蔵における共通主題の一つといえよう。

仏教は「惑（貪瞋痴）」がもたらした「業」果、すなわち三界流転の輪廻の「苦」からの解脱を目標とする。その意味でこの不浄観は、仏教の実践面にとどまらず、教理面においても、重要な地位を占めていたことが推測できよう（不浄観は声聞の修行階位である順解脱分（三賢）の第一に相当する）。

さて本考察ではこうした不浄観を、『大宝積経』に所収される『勇施長者所問経』に基づいて考察するものである。この経典については、重要な教証としての指摘（例：広大な菩提

1）『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、2016）において大南龍昇氏が担当された**【不浄観】**の項目からの引用。本稿執筆にあたっても、同項目から大いに裨益を受けた。

2）*'Phags pa 'Jam dpal gyi sangs rgyas kyi zhing gi yon tan bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdom*（サンスクリット本未確認）、P.no.760-15,dKon brtsegs,Wi.321b2ff.、D.no.59,dKon brtsegs,Ga282b3ff、「gang 'dod chags dang ma brel ba de sred pa'o / / sred pa gang la yod pa de ni skye bar 'gyur ro / / skye ba gang la yod pa de la tshor ba yod do / / gang la tshor ba yod ba de la 'byung ba med de / /」

縁起を何とか分かり易く解説したいという思いが基本にあった。最初の原稿を書いた時から約 25 年の歳月が流れ、その頃の科学知識から我々は多くの新たな知見を得ている。遺伝子や染色体の知識、そして感染症への対策を経て変異や環境適用の事例も多く得ている。科学が解明しつつある進化や適応のメカニズムを、ゴータマが語った無明や縁起観が先見的に見通しているのだということは今後も証明されていくと考えられる。

ることが考えられた。この技術が開発されるまでは、モルヒネなどの麻薬注射が一般的であったが、これには急速な体力の低下を生むという弊害がある。[13)]

さて、末期患者に対するこのような緩和ケアは、抜歯や難産の際の処置、つまり治療の補助としてのペイン・クリニックとは明らかに異なることに注意せねばならない。その苦痛の除去を前提としての別の新たな治療が行われるわけでもなく、またそれによって病気の進行をくいとめる訳でもないのである。別の観点から言うと、異常を脳に伝え、迫る危険を知らせる「苦痛」本来の役割りはこの場合もう用をなしていないと見てよい。[14)]

染色体であるとか遺伝子であるとかという、極めて微細なレヴェルでの連続を生命と考えてみると、個体の死と言うのは、遥かなる過去から連なっている連続の中の単なるほんの小さな区切りであって、決定的な断絶とは看做し難い。遺伝子の中に組み込まれた様々な情報という記憶は確かに継続されている。それが、意識のレヴェルとの記憶とはたして本質的に違うのかどうかは私には分からない。我々の身体を形成しているひとつひとつの細胞は、我々の個体としての生命よりは短い単位のサイクルで目まぐるしく生成死滅を繰り返している。だが我々の個体の生命そのものも、よりサイクルの長い「大いなるいのち」のほんの一部を形成するのみである。この「大いなるいのち」との連なりを輪廻と呼ぼうが、遺伝子の連続と呼ぼうが構わないが、それはけっして時間的な縦の関係のみを構成するものではない。この「大いなるいのち」を共有する全ての生命体に流れる横の関係をも構成しているのである。一つの細胞の中の一つの染色体に他の全ての染色体の情報が含まれるのと同じように、持ち合わせた感受作用を通して個の生命をその「大いなるいのち」の中で位置づけることが出来たなら、共に生きる他の生き物を全く別個な他者と位置付けることなど不可能であろう。ここに輪廻が持つ宗教的な意義づけがある。

自己の生命の中に潜むこの「大いなるいのち」に触れることは簡単なことではない。「無明」から起こる習慣性（「行」）から、あたかも実在するかのように認識されるこの世界が生じ、その世界との対峙の中で個体生命保持のための感受作用が生じるのである。この感受作用が欲望と執着をうみ、そしてやがて痛苦を含む苦悩が発生する。この悪循環から脱出するためのあらゆる行動は、しかしこの仕組みの中にしか存在しない。この仕組みの中にしか存在自体がないからである。つまり、痛苦を含む苦悩を感受することの中にしか「大いなるいのち」の実感はないのである。だとしたら痛苦の完全な除去が果たして「緩和ケア」の理想的な姿なのか、今に至るまで私には結論は出ない。

本稿は、1997 年 5 月に韓国の益山にある圓光大学校崇山記念館で開催された医療と宗教文化をテーマとした国際学術会議で筆者自身が行った研究発表の内容に基づいている。十二支

13）大瀬戸清茂他『ペインクリニック』医学書院, 2000. 等参照。

14）緩和ケアに関しては、恒藤暁／田村恵子／新幡智子他『緩和ケア』を参照した。

決して苦や楽は絶対的なものではなく、希求する値を持ち合わせ、それとのギャップを感知し得る生命個体によって定まるのである。疼痛学でよく例に出される事例である幻肢痛[11]や日焼けの痛み（日焼け自体が痛い訳ではなく、状態を回復しようとする身体の働きが痛みである）を考えてみても分かるが、厳密に言えば苦や楽は外的に存在するのではない。原則的には感受作用を一切失った個体に苦悩や苦痛は存在しないはずである。もちろん釈尊は生理的な苦痛のみを問題としたわけではなくて精神的なものを含めすべての「苦悩」の主原因は「執着」であるとしたのである。すなわち執着のコントロールが苦悩からの解脱を生み出すのである。一方で釈尊は、「一切皆苦」と言った。すべての存在は感受作用の対象として存在する以外にはなく、その感受作用は苦（＝不快）を尺度としているのであるから当然の事とも言える。

医療の現場で「緩和ケア」ということが問題とされてから久しい。本来、医療というものは病原を究明して特定し、その病原を取り除いて治療することを原則とする。釈尊が四諦の法則として示した問題の対処方法がこの構造である。ところが病原がどうしても特定できない場合でも、目の前の苦痛に何も処置を行わないという訳にはいかないであろう。この様な場合の処置を symptom control（対処療法）と呼ぶ。原因に対して働きかけ､その除去によって治療を施す本来の療法とは大いに異なる。末期の癌やエイズの患者に対する「緩和ケア」は重要な課題なのである。「緩和ケア」のなかにも心理的な分野と生理的な療法との両者があるが、現実には生理的な「ペイン・クリニック」が存在してはじめて成り立つものであろう。激痛に耐えながら人生の意味を深く考えることは通常の人間には無理な行為である。

ペイン・クリニックの登場は、抜歯の苦痛を緩和する療法からであったという。その時の麻酔の技術を英国女王の難産の時に流用したのがそれを拡める契機になったと聞く。いずれにせよ、麻酔の使用は病気の治療としてはあくまで補助であり、外科的な療法に伴う苦痛の緩和であった[12]。すなわち本来、ペイン･クリニックとはそれが治療に役立つ場合にのみ行われたのである。例えば、関節の炎症による苦痛等に対して、痛みの悪循環を避けるために一時的に痛みを除き、自分で動かせる範囲を拡げることが治療に役立つと考えられ、鎮痛剤やステロイドあるいは麻酔薬の関節内注入（関節ブロック）が行われるのである。ちなみに神経ブロックという考え方は、脳自体を麻痺させて痛みを緩和しようとする最初期の発想とは大きく異なっている。痛みを伝える脳脊髄神経節や交感神経節に麻酔薬やアルコールやフェタノールなどの薬液を投入して神経を一時的に破壊してその働きを停止させる処方、つまり感受作用と感覚器官そして感覚対象との接触をブロックする方法なのである。この方法であれば痛み以外の感受作用にさほどの影響はない。

この神経ブロックという療法を利用して、癌性疼痛（癌にともなう強烈な痛み）に対処す

11）四肢切断後の患者が、失った四肢があたかも存在するような錯覚を持ち、その失われた四肢に温冷感や痺れ感などの感覚を知覚する現象を幻身体と呼ぶ。乳房や陰茎や眼球などの切除後にも幻身体は現れ、そこに痛みを感じる現象を幻肢痛と呼ぶ。脳科学辞典「幻肢痛」住谷昌彦 2012年8月。

12）痛み研究の歴史に関しては、飯田宏樹／牛田享宏『疼痛医学』医学書院, 2020. 等参照。

応というより、感情との交わりが強い感受と言える。[8)]

「触覚」と「皮膚感覚」とはおそらく極めて近いものを指す概念なのだろうが、その言葉の持つ響きは随分と違う[9)]。生命に直ぐさま危険なほどの熱感や冷感も含め、環境としての寒暖は普通、皮膚感覚として感知されるようになっている。生命保持に最も適切な適温を基準として、それとの格差によって暑さや寒さという感受が構成されているのである。そのギャップが大きければ大きいほど苦痛の度合いはきつくなるし、そのギャップが緩和されていけばそれが生理的な安楽である。つまり求めるものが裏切られている度合いが常に苦の度合いなのであり、充足される度合いが安楽の度合いなのである。我々には高山病になるほどの空気の薄さも高地で生まれ育った人間には当然のことだが何ともない。身体が生理的に求める度合いが最初から違うのである。内的な資質がもとから違うのであるから、感受される苦楽の基準も当然異なってくる。

辛い、酸っぱい、塩っぽい、甘い、等これら味覚を作り上げているすべての要素は、本来はその食物が腐敗や毒を含んでいることの警告を我々に与える為に存在したものばかりである。生命を脅かす程の毒は痛苦を伴う味覚を発生させる。にも係わらず、我々は僅かな腐敗や僅かな毒を逆に味わいとしてその刺激を喜びはじめ、それを求め、そしてそれに執着するようになった。ここで味覚は欲望へ急発展していったのである。美味しいものを味わうために味覚があると錯覚し、味覚の対象がそこに実在すると人間は思い込んだのである。さらに嗜好品とされるものに対する人類の反応は生物本来の感受作用の役割とは極めて異質なものを我々の生活に取り込んでしまったようだ。ある種の毒物の摂取は我々の神経を麻痺させ、感受を鈍らせる。毒物を感知してそれを摂取しない為に獲得したはずの感受作用を、我々人間は別種の用途で使い、麻痺を喜びはじめたのである。アルコールやニコチン、そしてカフェイン等の物質は明らかに感受作用の麻痺であるが、ストレスの一時的な回避には一定の効果を発揮するのである。ただしこれらの物質は依存症状を引き起こす。ここでも執着こそが「苦」を作り上げている主たる原因であることの例を見ることが出来る。煙草がなくて苛立つ苦しみは煙草を吸わない人には存在しないのである。一時的な回避が習慣性を生み、その習慣性が新たなストレスを引き起こすのである。[10)]

釈尊は「愛」（ここでは執着の意味）を「苦」の原因の主たるものとした。生理的なレヴェルで言えば、例えば適切な室温すなわち生命維持に最も適切な温度と現実とのギャップが暑いとか寒いとかの苦痛なのである。そしてその解消が涼しいとか暖かいとかの安楽になる。

8）小長谷正明『脳と神経内科』岩波新書475, 1996, p.31; 青木清『動物行動の謎（脳のしくみを発見する）』NHKブックス592, 平成2年, p.33; 金子隆芳『色彩の心理学』岩波新書 134, 1990.等参照。

9）五感と呼ばれるものの内、触覚は医学的には細分されて、体性感覚（触覚・温度感覚・皮膚痛覚などの皮膚感覚と、筋張力や振動などを感じる深部感覚に分けて考えられている。さらに、内臓感覚や空腹渇きなどの臓器感覚は医学の世界では別種のものとされている。

10）遺伝学や進化生物学の基本的な概念や学問の進展に関しては、斎藤成也『ゲノム進化学入門』共立出版, 2007に多くの示唆を得た。

その結んだ像から概念が形成されるのではなく、多くの場合は概念からその像が決定されるのである。としたら、我々が目の前で現に今見ていると考えるこの現実は、我々自身の概念が作り上げた世界かも知れない。ひとつひとつの画像の共通項を括るかたちで幼児は様々な概念を獲得していく。丸と四角と三角はトポロジカルには同一の存在であるが、それらが分化され細分化されて知識の世界が徐々に構築されていく[5)]。しかし、知識の増大は同時に、それに纏わる煩悩の増大でもあることを釈尊は指摘した。人々の欲求は知識が作り上げた概念の数だけ存在するのである。

視覚を含めあらゆる感受作用は種の保存という生物の前提とも言える本能のために存在する。その為には個体の生命を一定期間保持する必要があり、そのために我々は様々な種類の欲望を付与されているのである。自己の生命を脅かす敵を出来得る限り早く察知するという目的の為に、その敵の動きを「太陽光線の屈折の度合いの変化」という形で情報に変えて取り込み感知する能力を我々動物の祖先は獲得したのである[6)]。したがって厳密に言えば、見えるということ自体に潜在的に「生きたい」という欲望が内在していると言えるであろう。人間の視覚が感知出来ない周波数の光もこの世には存在する。赤外線や紫外線は器具を使わなければ関知できないが、その理由はおそらく、それを視覚の対象とする必要性が我々の最近までの進化の過程では存在しなかったからだと判断される。感知可能な周波数の光りの中に自己の生命を危険に陥し入れる毒物の色が含まれるが、これが色の識別を我々が獲得してきた最大の理由である。腐敗した食物を色の変化を捉える事によって除外することを色の識別は可能にしてきた。色付く果実を目にすることによってその熟成度を知り、より栄養価の高いものを求め食してきた。

同じ事は聴覚についても言える。人間の耳が捉えられる音の領域が音のすべてではない[7)]。犬笛の音は人間には聞こえないが犬には聞こえるという。我々が普通に聞こえる周波数の範囲の中に、自己の生命を脅かす敵の動きを察知出来る要素が普通は含まれているのである。ただし長周波や低周波などの超音波は、普段は意識の領域には昇らないが聞こえていない訳ではない。それらがもたらす害についても最近注目されつつある。

生理学的に匂いを分析すると、嗅細胞の受容体に空気中の化学物質が結びついて刺激が起こり、匂いが探知される、と説明される。嗅細胞からの嗅神経が脳底部の嗅球と言う部分で匂いの種類ごとに情報が処理され、この情報が大脳の中を行ったり来たりしながら認識に結びつく。その間に記憶による影響が与えられる。つまり、嗅覚は純粋に生理学的な理性的反

5）拙稿「幼児の絵画に見られる概念の分化」『佛教大学宗教文化ミュージアム研究紀要』第10号, 2014, pp.165-177.を参照されたい。

6）サイモンイングス『見る:眼の誕生はわたしたちをどう変えたか』吉田利子訳,早川書房,2009.

7）人間の可聴域は、およそ20ヘルツから20キロヘルツと言われているが、イルカやコウモリは200キロヘルツ位まで捉えうるという。

呼ばれる分裂を起こし、いわば半分の細胞と、別の個体の半分の細胞とで合体を起こして一倍体になって新たな個体として新たな命を得る。このやり方で自然に「組み替え」がおこなわれ、父とも母とも違う性質を持つ細胞の子供が出来るのである。全く同じ遺伝子の組成を持った個体は絶対に生まれて来ない。我々は一人ひとりが唯一無二の存在なのである。もし同じ遺伝子を持つ個体ばかりになると全滅の危険性があるからだと考えられている。個性がなければ環境の激変に対応出来ないのである。つまり雌雄に分かれて減数分裂する細胞の合体によって一倍体の新たな個体を作り上げるこの仕組みは、世代の交替と遺伝子の組み替えが同時に、しかも効率よく遂行されるように意図されているのである。その仕組みを達成するためには個体は或る一定の時を経ると体細胞の再生が滞り、個体の死によって全体的な個体数を維持しながら新陳代謝が行われるようになっているのである。[3)]

いずれにせよ個体としての我々生物各個は「死」という限界をもっている。医学の進歩は個体の命を長らえてきたが、しかし永久に個体の生命を存続させることは不可能であろう。何故ならその個体の生命のすべての要素は、より大きな「いのち」の存続の為に存在し、そして一見矛盾することのようだが、「死」も個体の生命の一つの重要な構成要素なのである。視覚や聴覚、そして臭覚、味覚、触覚などの感受作用なしに我々は生命を実感し得ないが、この感受作用こそが、苦痛と快楽を形作り、あらたな別の個体の生命を生み出し、そして死という現実を生み出すのである。感受作用を生み出す取捨選択と、その延長にある欲望が「種の保存」を保証していると言ってよい。心を動かされる物や志向する事柄はすべて基本的には個体の生存に必要なものである。つまり個体の生存に必要なものを求めるように構造的に仕組まれていると考えて良い。したがって、感受作用の及ばないものに強く惹かれることは、本来はあり得ないのである。感受作用こそは進化の過程で我々の祖先が獲得してきた生命保持の手段なのである。つまり我々が個体として生存し得るその基盤を作り上げているものは感受作用であると言える。それではその感受作用は如何にして我々の生命を存続させるための作用をおこなっているのであろうか。[4)]

感受作用が視覚によって代表される事は多い。視覚が成立するためには厳密に言えば、止まることの無い時間経過を極めて短時間であっても停止させて像を結ぶ必要がある。そして

3）「分裂で新しく生じた細胞が、次の分裂を終了するまでの期間、つまり一つの細胞の一生を細胞周期という。太田次郎『細胞からみた生物学』（改訂版）裳華房, 2004, p.29;「始原生殖細胞は、分裂して雌では卵原細胞、雄では精原細胞となる」同書 p.88; 高木由臣『有性生殖論（「性」と「死」はなぜ生まれたのか）』NHK ブックス 1212, 2014, p.187.

4）動物行動学の創始者のひとりとして有名なカールフリッシュ（1886-1982）は、ミツバチの感覚能力を記述し、ミツバチは我々人間と同じように「色が見える」が、そのスペクトルは人とはズレていることを報告し、彼らの行動の原理がその種が持ち合わせている感覚能力に基づいていることを解明しようとした。この動物行動学を人間の行動に相同するものと考える学者たちは初期には多くの批判を浴びたと言われる。（p.324）また、優生学と結びつくので、ナチス運動など政治的な偏向が起こることを危惧する人も多くいた。ミシェル・モランジュ『生物科学の歴史―現代の生命思想を理解するためにー』佐藤直樹訳, みすず書房, 2016.

痛苦の持つ意味

小野田　俊蔵

身体的な痛苦にせよ精神的な苦悩にせよ「苦」は何らかの形でそれが「死」に繋がることをその当該の個体に自覚させるための危険シグナルであると考えられる。しかし、そもそもその「死」とは何なのか。ここでいう「死」とは個体の死であり「種」の断絶や絶滅を死と呼ぶことはないようだ。死ぬことが、何らかの連続を何らかの形で切断するものであることはむろん間違いないであろう。普通その場合の連続を我々は生命と呼んでいる。確かに個体の生命はここであたかも切断されるかに見えるが、しかし別の考えかたが成立する余地はある。死ぬことが連続を断絶するというものではなくて、例えば、関節のように、それらは連続を作り上げているものだ、と考える考え方である。各々の個体が所属している「種」の存続という立場から考えると、関節としての死はその積極的意義を十分に持っている。そもそも個体の死という新陳代謝は、その種が保存されていくことにとっては不可欠なもので、死がなければその種は永続していかない構造なのである。

言うまでもなく、我々人間は細胞によって成り立っている。その様々な細胞の中で、神経系の細胞や心筋細胞などは生まれた時の細胞をそのまま使い続け、老化と共にその数を減らしていく[1)]。その他の細胞では回数の上限はあるにせよ再生を何回か繰り返しながらやがて予め設定された規定回数を使い果たして再生活動が終わる。これによって個体の死が訪れるのである。もちろん不幸にもその途中、病気や事故でその細胞の維持が不可能になる場合には不慮の死が訪れる。種の立場からの「積極的意義」と私が上で言ったのは、個体の死が、種の新陳代謝をもたらす働きをするからである。[2)]

我々雌雄に分かれて生きるものの細胞は、自分の生存に関わる体細胞、と子孫を残すための働きに関わる生殖細胞の二つのタイプに分かれている。その後者の生殖細胞は減数分裂と

1）老化という現象がすでに個体の中で死と類似した働きをしていると見ることも出来る。細胞数という観点から言うと、神経細胞や心筋細胞の細胞分裂は、成長期には停止している。すでに個体の死はそこで始まっているのである。今堀和友『老化とは何か』岩波新書297, 1993, p.44; 細胞分裂と細胞死については、浅島誠『生物の「安定」と「不安定」（生命のダイナミクスを探る）』NHKブックス 1243, 2016, p.88.参照。

2）ドイツ人病理学者であるRudolph Virchow（1821-1902）が早くも19世紀の中頃に「細胞が存在するところには必ず先在細胞がなければならない」と述べている。つまり生命は生命からしか発生しないと言明しているのである。この言明が持つ意味は大きい。つまり人が神によって創造されたことを否定しているのである。James Trofil, 家泰弘・川村順子訳『自然のしくみ百科―宇宙からDNAまでー』丸善, 2007, p.195; 柳田充弘『細胞から生命が見える』岩波新書387, 1995, p.27.

くはこうした「苦」と「苦を起こす行為」に対する無自覚なる存在から自覚する存在へと転換することを教え諭す極めてシンプルな構成を主軸として繰り返し説かれているのである。その教えの背後には、実際に絶えず宗教的実践に励んでいた当時の仏教修行者たちの真摯な修行生活が垣間見える。こうした構成による説示内容の中には最古の仏教が説こうとした、「苦」なる状況を直視し「苦」から脱するための宗教的実践にこそ意義がある、という根本的立場が端的に示されているように思われる。

最古層経典では「苦」は日常的に体験する身近な表現で説かれ、その目的も実際に人々自らが「苦」から自由になるために説かれたものであったが、古層経典以降になるとそうした実践の自主性は薄れ、また「苦」のさまざまな問題も偉大なる開祖ゴータマ・ブッダの教えとして教理化され概念的に説かれるようになり、思想として構築されていくようになる[7)]。こうした展開を通して、最古の仏教が繰り返し教示した宗教的実践の本来的な意義が徐々に失われていったことを見落としてはならない。

1）M.Monier Williams, “ *A Sanskṛit-English Dictionary*” Oxford p.483。

2）dukkha と同様の用例として、「世尊は語った。ピンギヤよ、人々が渇愛に陥ってしまい、苦しみが生じ（santāpajāte）、老いにひしがれているのをよく観察しつつ」（1123ab）のように、santāpa（< saṃ√tap「熱する、悩む」）という語がみられる。

3）第五章に説かれる苦、苦の原因、修行法、悟りの境地に関する用例については、並川孝儀「『スッタニパータ』第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」にみる世尊の説示に関する基礎的研究」『佛教大学 仏教学部論集』104 号　2020.3　pp.1-16　を参照されたい。

4）この pamādā が欠落している異本もあるが、*Cullaniddesa* と註釈文献 *Paramatthajotikā* には存在しており、ここではそれに準ずる PTS 版に従う。

5）sata および sati に関しては、並川孝儀「最古層経典における sata、sati の用法」『佛教大学 仏教学部論集』105 号　2021.3　pp.1-18、および、同「最古層経典に sata、sati の意義とその展開 ― 仏教最古の根本的立場― 」『佛教大学 仏教学会紀要』第 26 号 2021.3　pp.1-24 に詳述しているので参照されたい。

6）古層経典でも古いといわれる『サンユッタ・ニカーヤ』の「デーヴァター・サンユッタ」には「〔自己の存在に対する〕正しい自覚は（sati）この世に〔存在する人々に〕おける覚醒である（jāgaro）」（SN.1-8-10）と、sati はこの世における覚醒とも説かれる。

7）最古層から古層以降の韻文経典における教理化についての詳細は、並川孝儀「初期韻文経典にみる教理化の一断面 ―「無常（anicca）」、「行（saṅkhāra）」、「蘊（khandha）」からみて ―」『佛教大学 仏教学部論集』106 号　2022.3（予定）を参照されたい。

なしてよいが、これらの用例をまとめてみると、「涅槃」という表現や、平等の体現、意識作用の滅尽なども説かれるが、何よりも「渇愛を取り去る」や「執着を乗り越える」といった「苦を起こす行為」を乗り越える表現や、「死の魔王を見ない」、「生まれや老いや憂いや悲しみを捨てる」などの「苦」の消滅の表現が多くみられる。修行の目的に関する内容も同様の表現である。

このように、最古層経典では仏教修行者が長き厳しい修行生活を通して体得した理想的な境地や修行の目的は、「苦」および「苦を起こす行為」を捨て去るや、乗り越えるなどと表現されている。結局のところ、「苦」と「苦を起こす行為」を否定した表現が主たる内容であることがよくわかる。「苦」の消滅は「苦を起こす行為」が断ち切られた結果なのであるから、こうした理想的な境地も修行の目的も、突き詰めてみれば、「苦」のない、「苦を起こす行為」を根絶した状態であることを示していることに他ならない。このように苦しみの状況から苦しみのない状況へと、苦を起こす行為からその滅尽へと極めて簡潔に表現されるのも、誰もが苦しみから自由になろうと道を求めた人々に対して最古の仏教がどのような立場で教え諭していたかをよく示している。その立場も、後代になるとゴータマ・ブッダの偉大さを示そうとしたのであろう、悟りへの道がいかに深遠であるかを詳細な修行階梯によって説かれるようになるのとは、いかにも対照的である。最古の仏教は、結局のところ「苦」と「苦を起こす行為」の無自覚から自覚する存在者へと自己を形成するところに主点が置かれていたのである。

（8）まとめ

「苦」は「苦を起こす行為」によって引き起こされた様相をいうのである。つまり、「苦」は結果であり、「苦を起こす行為」が原因なのである。仏教は「苦」から自由になることを目的としている宗教なのであるから、教えの主軸が「苦を起こす行為」となるのは当然のことである。そういう理由からなのであろう、最古層経典には「苦」より「苦を起こす行為」が繰り返し多様に説かれる。そこには、「苦を起こす行為」の無自覚によって「苦」が生じるのであり、その逆に「苦を起こす行為」を正しく自覚すれば「苦」が消滅すると説かれる。この無自覚なる存在から自覚する存在へと自己を確立させることが当時の仏教の最も大きな目的だったのである。それを可能にするのが、最古層経典に繰り返し説かれる当時の修行なのである。その修行は、まずゴータマ・ブッダが教示した「苦」の教えを了知して、絶えず苦なる自己の存在をあるがままに正しく自覚し（sata、sati）、日々の修行を実践し続けるということである。この修行の過程を経て導かれる理想の境地も、「涅槃」などの他に、「苦」が滅した境地として、また「苦を起こす行為」が断ち切られた境地と、「苦」を中心とした表現で説かれているのである。道を求めている仏教修行者については「苦を起こす行為」を断ち「苦」から離脱すべく歩むべきであると教え諭し、すでに「苦を起こす行為」を断ち切っている聖者については「苦」から開放され自由の境地に身を置いている様子が説かれている。要するに、最古層経典の教えはさまざまな状況設定で多様に説き示されてはいるが、多

静への道を求めた仏教は、「自己の存在を正しく自覚する」ことが「苦」を超克するための必須条件と考えたのである。絶え間なく修行を行うことで苦なる存在から苦のなくなった存在へと自己改革を説く仏教にあっては、人間は苦を超克し続けるべき存在であると考えたのも必然である。だから、自己に対する正しい自覚は絶えることのない継続すべき実践であると説かれたのである。このように、自己を正しく自覚することは修行に入る第一歩の実践であるとともに、日々の一瞬一瞬の修行における宗教的行為なのである。

こうした点を踏まえると、sata、sati は精神的修行を表現する用語の中でも、自己の存在がどういった状態にあるのかを絶えずあるがままに洞察する作用を一義的に有しており、さらにはその作用に関わる多くの宗教上の機能も内包した総合的な意義をもつものであったと考えられる。そこで、この用語の意義をもう少しわかりやすく表現してみると、まず「自己の存在を心にとどめ、その存在をあるがままに洞察すること」であろうが、具体的には「苦なる存在である自己をあるがままに自覚すること」や、「苦を起こす自己の行為をあるがままに自覚すること」を意味する。そこから「苦なる存在である自己を否定しようとする自覚」と「苦を捨て去ろうとする自覚」が現れ、自己の変革を目ざし日々絶え間なく修行を実践し、遂には執着や渇愛などの「苦を起こす行為」を捨て、「苦」のない境地を体得すると考えたのであろう。

（7）修行を通して導かれる理想的境地

ここで、修行によって導かれる理想的境地がどのように表現されているのかを、第四章、第五章の用例から少しみておこう。

「この世〔に存在するもの〕に対する執着を（visattikaṃ）超える」(76)、「等しいとか、優れているとか、劣っているとか思わない」(855)、「自らの垢を（malam attano）吹き消す」(962)、「涅槃した（nibbuto）」(1041、1095)、「執着を（visattikaṃ）乗り越えられよう」(1053、1066)、「生まれや老いや憂いや悲しみを（jātijaraṃ sokapariddavañ ca）捨てるであろう」(1056)、「涅槃を〔体得できるように〕」(1062)、「涅槃した人々は、絶えず寂静であって、この世〔に存在するするもの〕への執着を（visattikan）乗り越える」(1087)、「意識作用は滅する（viññāṇaṃ uparujjhati）」(1111)、「死神を乗り越えるであろう（maccutaro siyā）」(1119) などがみられる。

また、これに関連して、何のために修行するのか、その目的に関する用例も挙げておく「さまざまな欲望の対象を（kāmāni）回避する」ために（771)、「どんな渇愛も（taṇhā）心の内にあり、それらを取り去るために」(916)、「〔五つの〕塵垢（pañca rajāni）を制するために」(974)、「心をすっかり解き放ち（suvimuttacitto)、〔五つの塵垢に対する〕興味を（chandaṃ）なくす」ために（975)、「この世に〔存在する人の欲望の衝動による〕さまざまな流れを（sotāni）阻止する」ために（1035)、「この世に存在するいかなるものにも執着しない（na upādiyetha）」ために（1104）などである。

これらの修行によって導かれる結果は、仏教修行者がめざす理想的な境地を示すものとみ

を〕正しく自覚することである（sati）」（1035）

というように、この世は人々の欲望によって生じた苦しみで満ちているが、それを阻止するのは自己の存在を正しくあるがままに自覚することに他ならないと説くのである。最古層経典には、この「自己の存在を正しくあるがままに自覚すること」が繰り返し説示されているので、これよりその用法を考察する。

（6）最古層経典における sata および sati の意義

最古層経典でも第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」を中心に、苦しみを脱して寂静なる悟りへの境地をめざす道程が説かれているが、そこでは「自己の存在を正しく自覚すること」を意味する sata および sati がその道程の中核的な役割を担っている[5)]。そこに説かれる悟りへの道程は当然のこと原初的な内容であり、いまだ修行法として確定しているような説示はみられないが、むしろそうした簡潔な修行の説示であればこそ、どこに力点が置かれていたかが顕わとなり、当時の根本的立場を読み取ることができる。

sata は √smṛ「記憶する、心にとどめる」という語根の過去受動分詞であり、sati は名詞である[6)]が、これらの語は悟りへの道程における修行の第一歩として、また修行の根幹として用いられており、当時の仏教における修行の根本的立場の一端を示しているものと考えられる。というのも、悟りへの道程を説く一八の用例中の一四例までが sata や sati を修行の中核と位置づけるという極めて特筆すべき用法によって説かれているからである。この用語が仏教の興起時代における修行の根本的立場を端的に示しているものとするならば、そこに説かれる内容こそが仏教の修行法の源流を示すものであるともいえる。これは、まさに「苦」なる存在であり「苦を起こす行為」を行っている人を正しく自覚させることによって、「苦」から自由となり「苦を起こす行為」を捨て去った人へと導く宗教的実践を意味しているものともいえよう。そう考えれば、仏教が興起した当初はこの自己の存在をあるがままに正しく自覚するという姿勢こそ、仏教修行者にとって最も重要な宗教的行為であると考えられていたことがわかる。

当時、「苦」や「苦を起こす行為」をどう乗り越えればよいのかという人間の最も根源的な問題にゴータマ・ブッダが説いたとされる教えに、

「伝承によるものではなく、存在するものを目の当たりにできる〔この世において、激流、生まれと老い、憂いと悲しみを乗り越える〕教えをあなたに説き明かそう。その教えを知って、〔自己の存在を〕正しく自覚していて（sato）、修行し続けていれば（caraṃ）、この世〔に存在するもの〕への執着を乗り越えられよう」（1053）

という偈がある。この世に生まれては老いていき、憂いと悲しみなどの苦しみに日々直面し、その状況からどうすれば抜け出せるのか迷っている人に、ゴータマ・ブッダの教えが契機となり、一人ひとりが主体的に「現に存在する自己を虚心に自覚して」、「正しい行いを日々実践し続け」れば、「苦を起こす執着を乗り越え、苦しみから脱することができる」と教えるのである。このように、悲しみ、憂い、不安、怖れ、絶望という苦しみから解き放たれた寂

説く。また、
「欲求し興味が生じたときに（tassa kāmayānassa chandajātassa jantuno）、その欲望の対象が得られずにいれば、人は矢に射抜かれたように、激痛に苦しむ（ruppati）」（767）
と、自らが得たいと欲求したものを得ることができない場合も、現実を正しく自覚していなかったことによってギャップに直面して苦しむと説いている。
「人々は我がものとしたもののために（mamāyite）悲しむ。というのも、獲得したものは（pariggahā）絶えずあり続けるわけではないからである」（805）
には、人は所有したものに執着するが、しかし所有したものはいつまでもあり続けることはないというこの世の真実に対する無自覚によって、執着にとらわれ人は悲しむと説かれる。
「心の思い通りに目的をなし得て、その人はそのことで愉快になり（hassati）、高慢になる（uṇṇamati）。高慢になることは、その人にとって苦しみ患うもとなのである（vighātabhūmi）」（829 – 830）
には、思い通りになれば愉快になり高慢になるものが常であるが、実は高慢になることが自らを苦しめるもとであることを自覚していないことによって、その結果、苦しむことになると説く。
「この世〔に存在する人〕は〔真理を見極めない〕無知に覆われている（avijjāya nivuto loko）。〔この世の人は〕欲深いことによって、勝手気ままであることによって輝かないのである」（1033）
には、この現実の世が無知に覆われて輝かないのも、この世の真実を自覚できていない人々の欲深さと勝手気ままによるものであると説く。この他にも、
「この世〔に存在する〕人は、喜びに束縛されている（nandīsaṃyojano loko）」（1109）
この世の人は喜びを求めて生きるものである。しかし、実際はそれに束縛されて苦しむことになるが、それは快楽に導く喜びには苦しみがあることを自覚できていないからであると説く。また、
「人々が渇愛に陥ってしまい、苦しみが生じ（santāpajāte）、老いにひしがれているのを（jarasā parete）よく観察しつつ、あなたは勝手気ままな〔生活を送る〕ことなく、渇愛を捨てなさい」（1123）
には、人々は渇愛に陥ってしまい、その結果、苦しみが生じ、老いにひしがれている現実を正しく自覚していないで、勝手気ままに送る生き方を捨てよ、と説く。

これらの偈は、いずれも「苦を起こす自らのさまざまな行為」によって「苦」が生じているのに、無自覚 — これらの偈では自覚や無自覚という用語で表現されてはいないが — でいることによって人々は苦しむことになるという構成で説示されている。しかし、最古層経典はその説示だけで説き終わるわけではない。自省することなく無自覚によって苦しむ人々に対して自己を正しく見つめ直すことこそが「苦」を捨て去るための必須条件であると教示し、「自己の存在を正しく自覚すること」の重要性が強調される。その偈は、たとえば
「この世に〔存在する人の欲望の衝動による〕さまざまな流れを阻止するのは、〔自己の存在

（5）「苦」と「苦を起こす行為」に対する無自覚と自覚

「苦」を正しくあるがままに自覚しているのか、それとも無自覚であるのかは、「苦」から自由になるか否かを決定する根拠となる。人は、欲望の対象ばかりに眼が向き、快楽や喜悦を追い求めているので、多くの場合、自己に起こっているであろう「苦」に気づいていないのである。しかし、自分は「苦」を自覚していないから「苦」を感受していないという問題ではない。老い、死という根源的で不可避な「苦」の中に身を置き、そして対象への執着などの「苦を起こす行為」を常に行いながら、その在り方に無自覚であっても、そうした状態にあること自体が「苦」なる存在であることを意味する。そのことを強く教え諭そうとしていたのでろうか、最古層経典には「苦」に身を置く仏教修行者が「苦」から自由になれるように、今ある自己の存在を直視し正しく自覚することの重要性を繰り返し説示している。たとえ、その人間が怠惰であり続ける存在であり、挫折を繰り返す存在であり、欲望の対象を貪り続ける存在であっても、否、むしろそうした存在者であればこそ、逆説的な見方ではあるが、自己をあるがままに自覚できる存在者となりえるのかもしれない。そうした存在者に自覚の機会を与え、絶えず自覚し続けられる状態を支えるのが日々の修行実践であり、その連続性が修行道であったのであろう。

このように、自覚こそ日々の修行を通して「苦」から解き放たれた境地を体得する前提となるべきものなのである。したがって、自己の存在への正しい自覚は、修行を通して「苦を起こす行為」を断ち切り、「苦」と「苦を起こす行為」から自由となり寂静な境地を体得する必須条件となるのである。つまり、この過程は、言い換えれば、無自覚な自己を否定し、自覚ある自己への転換ともいえる。しかし、現実はそれとは反対であって、「苦」の状況に身を置いているにもかかわらず、それに眼を向けずに生きているか、あるいはその状況から目を逸らそうとしている人々が大半である。そうした人々の無自覚な生活はその時々をやり過ごせても、必ず「苦」に直面して嘆き悲しむのである。まさに取り返しのつかない「苦」に身を沈めることになるのである。最古層経典には、こうした二律背反のような状態の中に生き、結果的には無自覚によって苦しむことになる人々の姿が具体的に説き明かされているのである。そうした説示の一端をここで示しておこう。

「欲望の対象に貪り、熱中し、我を忘れてしまって、施しすることもなく（apadāniyā）、不正なることに身を置いている人々は、〔死を迎え〕苦しみに襲われて悲嘆にくれる。ここで死んだなら、我々はどのようになるのであろうか、と」（774）

には、自らの欲望のなすがままに生きた人々が死を迎えたときに、漸くそれまで過ごしてきた無自覚な生き方が取り返しのつかない愚かしいものであったと嘆き悲しむ人々が説かれている。

「この世においてさまざまな生存に対する（bhavesu）渇愛に引きずられ、慄き震えている人々を私は見る。劣った人々は〔この〕生存から〔次の〕生存に対する渇愛を離れられず、死に直面して悲泣する」（776）

も同様に、無自覚で渇愛にとらわれて慄き震える愚かしい人々は、死に直面して悲嘆すると

などに関するものである。いずれも突き詰めれば、自分自身が引き起こす行為によって「苦」が生じると教え諭している内容であることがわかる。したがって、「苦」は「苦を起こす行為」によって生じるのである。このように、この「苦を起こす行為」は、「苦」の表現と比べて、これらの用例以外にも数多くさまざまなテーマに応じて多様で繰り返し説かれているが、その理由は「苦を起こす行為」こそが「苦」から自由になるための根本であり、その点を理解させることこそが最重要であると考えていたからであろう。

（4）自己存在と「苦」、「苦を起こす行為」

以上の用例をもとに、自己存在と「苦」および「苦を起こす行為」との関わりついて考えてみたい。今日一般的には、「苦」は苦楽を共にするといった言葉のように生活上で体験する一つの感受の在り方であり、同じ「苦」であっても人によって異なり、場合によっては正反対の感じ方もありうる主観的なものであり、自己の存在に関わる本質的な問題としては認識されることは少ないようである。

では仏教が成立した当初、自己存在と「苦」との問題はどのように捉えられていたのであろうか。最古層経典には、生まれては老い、死すという移りゆく人生、また無知に覆われたこの世、いかなる存在も常にとどまることのない状況の中で人間は如何ともし難い不可避な現実に生きている様相が主として説かれ、一人ひとりの人間は本来的に苦なる存在であると捉えられているものと理解できる。したがって、そうした現実を「苦」と捉えないとしても、それはこの世の真実の在り方に対する無自覚によるものであり、また「苦」の感受において相違が生じるとしても、それは「苦」に対する自覚と無自覚の違いによるのであると考えたのである。こうした状況を直視し、当時の仏教は「苦」に身を置いている自己存在をあるがままに観察し、正しく認識すべきであると説いたのである。このように、仏教は日常的に人々が「苦」の状態に置かれているという立場を大前提にした宗教であることがわかる。「苦」を感じていようと、さほど感じていなくとも、共に「苦」の境遇に身を置いている点では、どの人々も同じなのである。したがって、すべての人々はその「苦」から解き放たれ自由になる境地を体得すべく歩むべきであると説いたのである。最古層経典における「苦」に関する説示は簡潔ではあるが、その根本的立場は明確に読み取れる。

自己が「苦」なる存在であることを認識すれば、その「苦」がどうして生起するのかと、その「苦」の根拠を正しく直視することになるが、その根拠は一人ひとりの人間が欲望の対象に対して執着したり自分のものにしようとすることなど、自分自身の行為に他ならないと知るのである。そのことは、上述したように最古層経典においてさまざまに繰り返し説かれていることからもわかる。この苦を起こす行為を捨て去るには日々修行を重ねることが必須であると説かれるのであるが、何よりも「苦」なる存在であることを自覚することと、「苦」を起こす行為が自己の内にあるとあるがままに自覚することから「苦」から脱する道が始まるのである。

本的立場が簡潔に説示されているのである。「苦」は何かに基づいて生じるのであるが、その何かとはどう説かれているのであろうか。最古層経典の代表的な用例からみてみる。

「人々はわがものと執着したもののために悲しむ。というのも、所有しているものはどれも常にあるわけではないからである」(805)

「高慢になることは（uṇṇati)、その人にとって苦しみ患うもとなのである（vighātabhūmi)」(830)

「〔この世で生き延びようと〕慄き動揺している人を見て、〔また〕互いに反目している〔人の〕様子を見て、恐怖が私に近づいてきた（maṃ bhayam āvisi)」(936)

「〔この世の人は〕欲深いことによって（vevicchā)、勝手気ままであることによって（pamādā)輝かないのである[4)]」(1033)

「苦しみは執着することに基づいて（upadhīnidānā）生起するのである」(1050)

「〔その真実を〕知らないで執着すれば（yo veavidvā upadhiṃ karoti)、その人は愚かで再三苦しみに遭遇する」(1051)

「執着しようとする渇愛を（ādānataṇhaṃ）すべて取り去るべきである。この世〔に存在するもの〕を〔人々が〕執着する（lokasmiṃ upādiyanti）からこそ、死の魔王が人に付きまとうのである」(1103)

「この世〔に存在する〕人は、喜びに束縛されている（nandīsaṃyojano)」(1109)

「〔身体の〕さまざまな物質的要素が〔次第に〕害われていく人々を見て〔いながら〕、勝手気ままな〔生活を送っていれば、そうした〕人たちは〔身体の〕さまざまな物質的要素に悩まされる」(1121)

「人々が渇愛に陥ってしまい（taṇhādhipanne)、苦しみが生じ、老いにひしがれているのをよく観察しつつ」(1123)

などが説かれる。

これらの用例をまとめると、「苦」が生じるのは多くの場合、欲望の対象を自分のものにしようとする欲求や、執着すること、それへの限りない渇愛、欲深さによって、また我がものとしたものを貪ることによって生じるなどと、対象への執着に関する内容が説かれる。高慢になることや、自制できずに勝手気ままな行いなどによっても「苦」が生じるとされる。また、我々の人生において誰もが求める喜びも、実はそのことにとらわれ、自己が束縛され、その結果「苦」を受けることになると戒める。他にも用例は少ないが、この世の人々の苦悩や争いを見て、自らを省みて恐怖を感じることなども「苦」が生じる例として説かれている。これらは精神的であろうと身体的であろうと、いずれも人々の行為を示しており、「苦」を起こすのは一人ひとりの行為によるものであることがよくわかる。最古層経典からこれらの用例をまとめると、精神的な内容としては欲望の対象に対して執着する自己の在り方、我がものとしようとする所有欲、不平等にみられるような社会に対する誤った見解や姿勢、この世は常住ではないとの真実相を正しく見ない姿勢や見解、他の宗教の誤った見解に対する姿勢や論争などに関するものであり、身体的な内容でいえば、性欲などの本能への対応の仕方

ことになってしまう（maccuvasaṃ vaje）」（1100）、「死の魔王が（māro）人に付きまとう」（1103）、「勝手気ままな〔生活を送っていれば、そうした〕人たちは〔身体の〕さまざまな物質的要素に悩まされる（ruppanti rūpesu）〕（1121）、「苦しみが生じ（santāpajāte）、老いにひしがれているのを（jarasā parete）よく観察しつつ」（1123）

これら以外にも、否定的な表現から「苦」の様相（下線部分）を知ることができるので、それらについても少しみておこう。

「この世のどこにいようとも動揺（iñjitaṃ）することがなく、静まり、〔妨げを〕吹き払い、悩み（nigho）なく」（1048）、「その人〔こそ〕が生まれと老い〔の苦しみ〕（jātijaran）を乗り越えた」（1048、1060）、「彼岸に渡り終えた人は、心は〔不毛の地のように〕荒んで（khilo）はなく」（1059）、「〔悩みや欲の〕軍（-senā-）を撃退して、悩み（nighā）なく、欲もなく修行する人々〔こそ〕が沈黙の聖者である」（1078）、「その人々〔こそ〕が〔この世の〕激流（ogha-）を渡った者」（1082）、「老い〔の苦しみ〕と死神（jarāmaccu-）は滅してしまっている」（1094）「涅槃した人々は、死の魔王の支配（māra-vasānugā）に従わないし、死の魔王の奴隷（mārassa paddhagū）でもない」（1095）などである。

以上から、最古層経典にみるこの世の「苦」の様相をまとめる。

最古層経典にみる「苦」は、生まれた限り不可避な老いと死や、一方ではそうした根源的な苦ではなく日常的に体験する憂いや悲しみ、恐怖、不安、危難などが極めてシンプルに説かれている。それは、「苦を起こす行為」に関する表現が多様に繰り返し説かれていることと対照的である。こうしたことは、「苦」から解脱することを目的とした仏教にしては不思議でもある。しかし、これをもって「苦」が軽視されていたかというと、決してそうわけではない。なぜなら、仏教は苦より脱することが目的であるがゆえに、現に体験する苦の様相をあれやこれやと論じる必要はなく、自己が苦しみの存在であることを確認できれば十分であったのである。あくまで、苦がどうして起こってくるのかを問うことに意義があったのである。「苦」の根拠を捨て去ることで「苦」から自由になるからである。したがって、「苦」の様相は象徴的に表現するだけで十分なのであろう。これが最古層経典にみられる「苦」のシンプルな説示の理由と考えられる。

最古層経典には生・老・病・死などに分類される四苦・八苦という定型的な説示は未だ説かれてはおらず、生まれては老いる、あるいは老いては死するといった表現にとどまっている。また、「欲求し興味が生じたときに、その欲望の対象が得られずにいれば、人は矢に射られたように、激痛に苦しむ（ruppati）」（767）や、「・・・そのように、〔どれほど〕愛した人であろうと、死んで〔この世を〕去るならば、〔もう〕見えることはない」（807）のように、「求不得苦」と「愛別離苦」の原形を思わせる説示もそれぞれ単独で説かれている。

（3）最古層経典にみる「苦を起こす行為」の用例

何よりも、仏教の目的は「苦」から自由になることである。そのために「苦」の様相とその原因をあるがままに自覚して、修行を日々実践するのである。最古層経典にはそうした根

た。・・・いかなる〔苦しみ〕もこの世〔に存在する人〕にはさまざまに存在するが、〔それらの〕苦しみは（dukkhā）執着することに基づいて生起するのである（upadhīnidānā）」（1050）
「〔その真実を〕知らないで執着すれば、その人は愚かで再三苦しみに（dukkham）遭遇する。それ故に、苦しみの（dukkhassa）生起する根拠を観察して（jātippabhavānupassī）、〔しっかり〕確認しつつ執着をなしてはいけない（upadhiṃ na kayirā）」（1051）
「生まれ（jāti-）や老い（-jaraṃ）や憂い（soka-）や悲しみ（-pariddavañ）をまさにこの世でよく知って、〔その〕苦しみを（dukkhaṃ）捨てるであろう」（1056）[2)]

これらの用例から dukkha の用法をまとめると、「苦（dukkha）」とは「さまざまな危難」であり、「悲嘆にくれる」ものであり、「限りない恐怖」で、「生まれ・老い・憂い・悲しみ」であると、また寝苦しいといった身体的な苦痛であると、その様相が説かれる。その一方で、「苦」は執着することによって生起するものであると、「苦」を起こす行為との関連で説かれている。このように、dukkha は「苦」の様相と、「苦」がどうして起こるのかについての両面より説かれる。他にも、「苦」の消滅に関する記述もみられる。

dukkha からみた「苦」の用例はこのようにごく僅かであるが、dukkha という語を用いずに表現される「苦」は多様に、かつ具体的に説かれる。

（2）最古層経典にみる「苦」の用例

そこで、ここでは dukkha という語は用いられていないが、「苦」の様相を示す用例をみる。まずは、第四章「アッタカ・ヴァッガ」に説かれる用例を以下に挙げる。

「さまざまな危難が（parissayā）その人を砕く」（770）、「苦しみに襲われて悲嘆にくれる（dukkhūpanītā paridevayanti）」（774）、「死に直面して悲しげに呟く」（776）、「我がものとしたもので慄いている人々を（phandamāne）見るとよい」（777）、「老いては死ぬ（jarasā pi miyyati）」（804）、「人々は我がものとしたもので悲しむ（socanti）」（805）、「愛した人であっても、死んでこの世を去ってしまえば、もう会うことができない（piyāyitaṃ janaṃ petaṃ kālakataṃ na passati）」（807）、「称讃を望んでは不安が募り（pasaṃsam icchaṃ vinighāti hoti）、・・・非難されると怒る（nindāya so kuppati）」（826）、「論争に敗れた人は嘆き悲しみ、〔相手の方が〕私を超えたと言って泣く（paridevati socati hīnavādo, ‘upaccagā man’ ti anutthuṇāti）」（827）、「〔自分の〕想いと誤った見解にとらわれた人々は互いに争いながら、この世の人々の中をうろつく（saññañ ca diṭṭhiñ ca ye aggahesuṃ , te ghaṭṭayantā vicaranti loke）」（847）、「さまざまに企てがあるときには不安にかられる（saṃvedhitaṃ cāpi pakappiesu）」（902）、「武器を持ったことから恐怖が生じた（attadaṇḍā bhayaṃ jātaṃ）」（935）、「〔この世で生き延びようと〕慄き動揺している人を見て、〔また〕互いに反目している〔人の〕様子を見て、恐怖が私に近づいてきた（maṃ bhayam āvisi）」（936）などである。

続いて、第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」に説かれるこの世の「苦」の様相をみる[3)]。「この世〔に存在する人〕は〔真理を見極めない〕無知に（avijjāya）覆われている」（1033）、「生まれや老いや憂いや悲しみ（jātijaraṃ sokapariddavañ ca）」（1056）、「死神の支配に従う

『スッタニパータ』第四章・第五章にみる「苦」とは
―「苦」と「苦を起こす行為」の無自覚から自覚へ―

並　川　孝　儀

「苦」は身体および精神において感受する苦痛をいうが、楽は一般的にその反対の概念をもつものである。この「苦」の感受は人間が生きている限り不可避である。逆説的にいえば、「苦」があるから人生であるともいえる。こうした「苦」を仏教、とりわけ成立した当初の仏教ではどのように考えられていたのであろうか。そこで、本稿では最古層経典である『スッタニパータ』第四章「アッタカ・ヴァッガ」と第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」から「苦」について考察する。

（1）「苦」の原語 dukkha の用例

まず、パーリ語の「苦」の原語 dukkha の用例から「苦」の意義をみてみたい。dukkha はサンスクリットでは duḥkha であるが、その duḥkha の語源は duḥ-stha というプラークリット形であったといわれる[1)]。duḥ は「悪しき、困難な」を意味する接頭辞で、stha は √sthā「立つ、とどまる」の派生語であることから、duḥkha の原義は「とどまりづらい状態、悪しき状態」といった意味になるであろう。その用法を以下の用例を通して眺めてみる。尚、傍の訳はテーマに関連する部分に限っていることを断っておく。

「さまざまな〔正しい道へと導く〕力のないものが（abalā）人を制して、さまざまな危難が（parissayā）その人を砕く。それ故に、苦しみがその人に近づく（naṃ dukkham anveti）」（770）

「欲望の対象を貪り、熱中し、我を忘れてしまって、施すこともなく、不正なるものに身を置いている人々は〔死を迎え〕苦しみに襲われて（dukkhūpanītā）悲嘆にくれる。ここで死んだなら、我々はどのようになるのであろうか、と」（774）

「もし、見られたことによって（diṭṭhena）人が清浄となるのであれば、あるいは知られたことによって（ñāṇena）苦しみを（dukkhaṃ）捨てるのであれば、人は他の〔修行法によって〕執着があっても清浄となってしまう」（789）

「どのように修行すれば、その人にとって物質的要素は消滅するのか。どのようにして安楽（sukhaṃ）あるいは苦しみは（dukkhaṃ）消滅するのか」（873）

「何を食べようか。どこで食べようか。〔昨晩は〕実に寝苦しかった（dukkhaṃ vata settha）。今夜はどこで寝ようか」（970）

「汚れとはこの世の人の欲求であり、限りない恐怖とは（mahabhayaṃ）この世の人の苦しみである（dukkham）、と私は説く」（1033）

「世尊は語った。メッタグーよ、あなたは私に苦しみの（dukkhassa）生起する根拠を尋ね