

インド仏教史の時代区分とブッダ観の展開 三枝充憲

1

インド仏教は、釈尊による創始以来さまざまな展開を遂げつつ、インドの文化全体に、さらに歴史上世界中で人口の最も稠密でありつづけた東アジアの諸民族のほぼすべてに、多彩且つ絶大な影響感化をあたえて、現在にいたる。

それらは、宗教として、また思想・哲学として、さらに文学・彫刻・絵画・音楽・演劇・建築・工芸などを含む芸術一般として、あるいは諸民族独自の基層文化や

エートスと混じり合ってはそれぞれの種々の習俗に転化して、もしくは各民族の人生観や世界観や歴史観または生死観や倫理観などにあたり、著しく広範囲に及ぶ。

本稿では、私の専門とする宗教を含む思想・哲学の面から考察を進めて行くが、インド仏教に掲げられるテーマは、その数も多く広くその内容も深い。仏教の術語を用いれば、いわゆる三法印（無常・苦・無我、ときにはニルヴァーナ）、四諦八正道、中道、縁起、法の分析と総合、ハラミツ、空、如来蔵（仏性）、唯識、密教など、さらに認識論があり、論理学その他があげられよう。あるいは

は多く実践にかかわるものには、禪定・ヨーガ、ニルヴァーナ・解脱による「大いなる平安」、平等思想、煩悩の抑制、主体の確立（いわゆる自燈明、法燈明）、精密な業思想、慈悲・利他、方便なども、決して逸することができない。

そして、それらを買いてブッダ観の展開があり、ここでブッダ観に関し、その「展開」を主題として「変遷」といわないのは、インド仏教史におけるブッダ観の内実そのものが、たんなる変化推移ではなく、その歴史的・社会的な諸情況との対応や、上述の諸テーマと密に連携する諸思想の展開に、深くかかわっていることを示す。

周知のとおり、インド仏教は十三世紀初頭以降に衰滅を余儀なくされた。しかしながら、インド仏教史において生まれ、育まれ、熟し、展開したそれぞれの諸思想は、今日もなお、そして将来の全人類に対して、多大で深刻な寄与を期待し得る。

そのような見地からすれば、インド仏教は、たんにインド学者および仏教学者のみの専有物として、狭隘なセクショナリズムに踰越することなく、たとえば西洋哲学、

キリスト教、中国思想、イスラーム思想などとともに、また新しくはいわゆる科学思想とならんで、一個の普遍思想として、全世界の思想家や哲学者たちを初め、全人類に幅広く迎えられ、あまねく共有されるのが、当然であり、必然でもあると考えられる。

そのための最も緊急な課題（の一つ）として、ちょうど世界史ならびに各地域の歴史に、さらには、たとえば西洋哲学史に見られるような、概括的な時代区分が何よりもまず最初に着手されなければならない。そしてそれには、仏教史に通じた専門家のみが用いてきた原始仏教、部派仏教（かつては小乗仏教）、大乘仏教といった、或る特定の内容を含み固有の名称より成る区分からは離れて、右の諸史観に示されるような、インド仏教史の三分法（Dreiteilung）を、この数年にわたり私は提案してきた。

右の三分割を、かつて私は拙著『ヴァスバンドウ』の冒頭に記したが、ややそれに対するみずからの不満を禁じ得ず、さらに熟慮を重ねたうえで、それを改めた私案を一九八六年六月の日本印度学仏教学会の学術大会に発

表し、その研究発表の「インド仏教史の時代区分」と題する小論を、同学会の『印度学仏教学研究』第三十五巻第一号（一九八六年十二月）に掲載した（これには紙幅の制限のために、メモやノートの詳細を省略せざるを得なかった。いずれそれらを補足し充実させて公刊したいと望んでいる）。

その小論には、時代区分そのもののありかた、そしてインド史およびインド思想史さらにインド仏教史の従来の時代区分に関して、それらの大要を紹介したあと、私見にもとづき、西洋哲学史の古代・中世・近代（近世）とする三分割と符合するように、インド仏教史を初期・中期・後期と三つに分割し、それぞれの内実を記述した。そのさい、上記の『ヴァスバンドゥ』の拙文に記したような、中期仏教を七世紀の密教確立まで、後期仏教をそれ以降とした私案を改めて、その区切りを西紀三三〇年のグプタ王朝成立と早めた理由を、四つに分けて説明した。さらに小論には、付言を三つ記し、それぞれの英語の表現、また時代区分の一部の錯綜し重複し合う点、そして第三として、「右の時代区分のいわば宗教哲学的根拠の一つとしてのブッダ観の変貌」を、その末尾にあげ

対する反論（藤田博士は「疑問点」といわれる）を、四点掲げておられる。それに関する私見は、紙幅の関係上、以下にただ一点について記し、他は後日に譲る³。

右の『印度学仏教学研究』における拙論には、時代区分のみを論じて、それぞれに含まれる年数の記載は紙数の関係から省略したので、その後（一九八七年三月）に公刊した中村元・三枝共著の『パウツダ・佛教』（小学館刊）には、拙文の冒頭（同書二九ページ）にその年数を記した。それをここに引用すれば、初期仏教は、釈尊より根本分裂（第二結集）ないしアショーカ王時代まで、すなわち西紀前五世紀ごろから前三世紀半ばごろまでの約一五〇ないし二〇〇年間、中期仏教は、分裂のあとに生じた部派仏教が繁栄を迎える一方、暫く遅れて大乘仏教運動が興り、やがて各種の初期大乘経典を成立させ、また少数の論書もつくられた、前三世紀半ばから後四世紀初めまでの約五五〇年間、後期仏教は、三三〇年にグプタ王朝が全インドを統一すると、生粋^{きんすい}のヒンドウイズムをひたすら推進させ、バラモン諸文化が一大光輝を放って、仏教は急速に民衆の支持を失い始め、しかしなお一部には

た。この本稿は標題の示すように、この第三の点を論述するが、本文の内容は依然ほほ仏教学の専門家に向けられており、したがって、仏教学に用いられる諸術語は、一々の説明を略して、そのまま使用することにする。

上記の二種の「インド仏教史の時代区分」の私見公刊の間に、私は本誌第二十五巻第一号（一九八六年五月）に「〔原始仏教〕について」と題するかなり詳細な論文を記し、現在わが国で（ほとんどわが国のみで）親しまれている〈原始仏教〉という呼称に関して、とくに〈原始〉の、さらに〈原〉および〈始〉の語原から用例などを、漢語、日本語、また英語（フランス語もほぼこれに準ずる）、ドイツ語について探り、あわせて〈原始仏教〉の名称の起原の一端を探究した。

この拙論に対して、畏友の藤田宏達博士は、拙論（計二〇ページ）の二倍に近い「原始仏教・初期仏教・根本仏教」と題する論文（計三七ページ）を、北海道を中心とする『印度哲学仏教学』第二号（一九八七年十月）に寄せられた。この論文には右の三つの名称に関するこれ以上ないほど綿密な研究が論述され、あわせて右の拙論に

根強く教線を張り、大学問寺の繁栄と多数の学僧の登場と諸学説の伝統的展開とが見られ、また仏教復興が数次にわたり計られるなかで、ついに一二〇三年に、最後の拠点のヴィクラマシラー大寺がイスラーム軍による徹底的破壊を受けて消滅し、それ以降は依るべき教団もないまま、インドの伝統的仏教は衰退からやがてその幕を閉じる、この十三世紀初頭までの約九〇〇年間となる。以上の年数はあくまで概数であり、しかも私自身はこのような概数であってなら支障はなく、むしろ概数のままのほうがよいと考えている。

なお前掲の藤田論文は、もしも三枝試案を採用するとすればという仮言（これに対して藤田論文は上述したように否定的である）のもとに、より正確を期して、初期仏教は、釈尊の成道（中村元博士の年代にもとづく前四二八年）からアショーカ王の即位（前二六八年）または退位（前二二二年）までの一六〇年ないし一九六年間、中期仏教は、その後三三〇年までの五五〇年ないし五八八年間、後期仏教は一二〇三年までとして八八三年間と、細かい年数まで掲げておられる。

ともあれ、私見にもとづく右の三分説において、それぞれの年数が長短区々である（これが藤田博士の反論「疑問点の一つ」のは、三分割とは三分分では決してないということによって肯かれよう。すなわち、一言で概括すれば、インド仏教史を、初期は創始にもとづく興隆、中期は繁栄、後期は衰退から滅亡という、仏教のインド社会における実情に即したものにほかならない。また三分割が三分分とならない例は、一般に古代・中世・近代（近世）を採用する場合に、つねに（といてよいほど）見られる。

たとえばインド史において、上掲の拙稿「インド仏教史の時代区分」にも略述したように、古代を七世紀半ばもしくは十二世紀末までとし、中世を十八世紀半ばまでとする大部分の学説に依拠すれば、古代は二〇〇年以上、中世は約一〇〇〇年ないし六〇〇年たらず、近代は二〇〇年あまりとなる。また西洋哲学史においても、周知のとおり、中世の一五〇〇年余は、古代の約五〇〇年、近代の三〇〇年ないし四〇〇年たらずに比して、あまりにも長い。

しかもこれらの著しい不均衡は、学界全般に承認され受容されている。それらと対比しても、インド仏教史の私案による年数のアンバランスは、なんら意に介する必要はなく、むしろそれぞれの情況に即しつつ、概数にもとづく三分割が望ましい、と私は考える。

一方、本稿において「ブッダ観の展開」を論述しようとするのは、上述の理由のほかに、仏教は決してドグマティズムの宗教ではないことを確認したいという私見にもとづく。仏教は、仏教の術語でいうならば、法中心（^{ダルマ}）というよりは、より人格的なブッダ・仏中心の宗教というべき性格をもち、たとえ法が大いに重視された一時期があったとしても、それを説き教えた人格と切り離して法のみが先行し壟断（^{ウナダ}）することに、仏教はなじまなかったと考えられる。確かに、初期仏典（⁴）には、よく知られているつぎの一文がある。

縁起とは何か。すなわち、これがあるとき、かれがある。これが生ずるとき、かれが生ずる。すなわち、無明に縁（^ユ）つて諸行、ないし（苦の全大群の）集がある。

無明に縁（^ユ）つて諸行とは、如来たちが生じても生じなくとも、実にこのことわりは定まり、法の定まりとしての法そのものである。

如来はそれをみずから通達し覺つて、述べ、告げ、設立し、分別し、解明し、明らかにし、示し、明示する。すなわち、無明に縁（^ユ）つて諸行。（以下略）

これによれば、縁起という法（^{ダルマ}）が先で、如来・仏は従ということになる。しかしながらたとえば仏法僧の三宝においては、つねに仏宝がトップにあつて法宝はそれに続く。その理由を調べて、拙稿「ブッダの根本義と大乘諸仏の出現」に考察を試みたことがある。

また部派仏教（の一部）においては、法中心ないし法第一という傾向が見られる。しかしそれら法（^{ダルマ}）が伝承され、保持され得たのは、決して貝葉などに書きとめられた文書によつてではなく、それらを守りつづけた教団があつたればこそであり、まさしく教団を形成した出家僧たちによつて法の連綿たる継承が可能であり、実現すること（⁶）ができた。教団は三宝でいえば僧宝であり、その僧宝のなかから偉大な仏教者たちの出現があり、かれらの有

名・無名にかかわらず、たえず在家信者たちとの接触も保たれて、仏教そのものが、そして法宝もまた、今日まで伝えられている。

このような事情は、東南アジアの南方仏教にも、チベット仏教にも、中国仏教にも、朝鮮仏教にも、そして日本仏教においても、全く変わらない。釈尊の入滅以後の仏教は、釈尊には到底及び得ないとはいえ、仏宝にもなぞられるような傑出した出家者の登場があつて初めて、法（^{ダルマ}）すなわち教義の進展があり、ときに革新があり、ないしは少なくとも継承があり、こうして仏教は現在にいたつていたのであつて、法（^{ダルマ}）ないし教義のひとり歩きでは決してない。

もとより、仏教は一面に広義の思想・哲学においてひととき卓越しており、それを私自身はきわめて高く評価して、これまでその研究に専念してきた。しかし同時に、いわゆる宗教という面においては、やはりそれに関係する無数ともいふべき生きた人間の人格的な要素といったもの（ときにはそれは超越して超人格ともいふべきもの）を、決して忘れることはない。そしてそれを欠いたならば、

法^{ダリ}・教義そのものが現実から遊離して、いわば死せる屍としての法^{ダリ}・教義に墮してしまふ。以下に論ずるブッダ観に関しても、私自身の研究態度からは多分に教義的色彩が濃くならざるを得ないとはいへ、それでもなお、右にも触れたように、ブッダ観をテーマとすることそのものが、仏教を今日の意味における宗教として考え、それをいわゆる宗教哲学的な側面から考察したいとの私見にもとづく。

なお、本論に入るまえに、つぎの四項をあらかじめお断りしておこう。

第一は、ブッダは周知のとおり覚者（覚れるもの）であり、この呼称は、仏教やジャイナ教はもとより、ウパニシャッド文献や叙事詩などに登場する聖者たちにも共有された。しかしながら、仏教の興隆・拡大・発展に伴い、やがてはブッダの語の使用は仏教のみに限定され、それがインド全体に普遍化するようになった。以上の歴史的状況にもとづき、本稿でも、ブッダの語の使用は仏教内部に即して、それに限られる。

第二に、ブッダには、これもよく知られているように、

数多くの異名すなわち名号がある。このうち、ここでは「如来」の語をしばしば用いることにする（なお「如来」の語についても、右の第一に述べたことと同類の配慮がなされる）。

第三に、私はこれまで著者や論文などの記述において、片仮名の「ブッダ」によってゴータマ（ガウタマ）・ブッダすなわち釈尊を表わし、また漢字の「仏」は大乗の諸仏その他を指示するよう、両者の区別に留意してきた。しかし本稿では「ブッダ観」にはそのまま「ブッダ」を残すものの、それ以外はすべて漢字の「仏」を使用することにする。そのために、右の使い分けのうちの「ブッダ」を「釈迦仏」と記す（ときには「釈尊」も用いる）。

第四に、ブッダ観には、仏教の術語でいう仏身論が必然的に随伴するために、それに関しても必要最小限ながら関説する。

また、本稿では、西洋哲学のいわゆる神観念をめぐる宗教哲学の論述の適用を試みたい。いうまでもなく、インド仏教のブッダ観の変遷・展開は、釈尊入滅と同時に始められ、七世紀以降の密教まで継続する。一方、私の

用いるのは西洋哲学の（概略的ながら）キリスト教にもとづく論述であり、しかも本稿にとりあげるのは、カントを中心とし、それ以後の展開にかかわり、年代的には十八世紀半ば以後に属する。仏教の前五世紀ごろからほぼ後七世紀までの状況を、西洋哲学のはるか後代の論理展開をもつて考察し解釈することは、一見、時代錯誤と

受けとられるかもしれない。しかし後者の西洋哲学には、いわゆる神観念に関して、精密で妥当な宗教哲学の理論が付随していることが多く、それを活用することによって、前者のインドのブッダ観の展開においては、種々つて、ブッダ観が提示されるのみで、ほとんど理論構成を欠いているという実情に堪がみ、その欠落部分を補足し、論述し得るならば、それは決して無効でも無益でもない、と私は考える。

およそ人類の思惟には、一方に、地域・民族・歴史・風土・習俗その他（それらをすべて合わせて、これまで私は「環境」と呼んできた）にもとづく異質性が頑として存在すると同時に、他方に、同じ人類の一員として、その思惟には共通性ないし類似性が見られる（個所がある）と

いうのが、比較思想の最も基本的な地盤なのであり、本稿は右のうちの後者にもとづく私見をここに提示して、諸賢のご批判を受けたい。

以上、きわめて長文のプロローグを終えて、ようやく本論に入る。

2

仏教が、釈尊の成道において釈尊の内奥に誕生し、さらにそれにつづく初転法輪によりこの地上に創始されたことに關しては、なんびとも異論はない。仏身論を用いて表現すれば、色身（*rūpa-kaya* 生身）といってもよいが、本稿では色身の語を用いる（の釈迦仏は、そのまま法身（*dharma-kaya, dharmakaya*）そのものであり、それは釈尊八十歳の入滅時まで一貫する）。

さらに入滅後の暫時は、釈迦仏に直接見えた仏弟子や在家信者たちに、強烈な印象とともにそれ以前とは同様の残存したとはいへ、色身は当然のことながら一種の佛と化して行く。

最初期の仏教を導いた釈迦仏の教へと戒めとが、仏弟

子たちによって守られ伝えられて行くなかで、おそらくは釈尊の本来の意図したものは少なくとも直接のつながりはなく、仏教はいわゆる宗教としての地位と機能とを具備するようになり、その推進役を努めた仏教教団は、みずからの整備と発展とを着々と進展させる。やがて仏教がインド各地に普及し拡大して、仏教の興隆は目ざましいものがある。こうして上述のとおり約一五〇―二〇〇年ほどの間に、初期仏教は右の教えと戒めとを多くの人々に伝え、人々を導いた。

それらのうち、教えにもとづく経は、おそらくかなり古い時代に、まず詩型に置き換えられて、記憶と口誦との便が計られ、散文をも加えながら、さらにその言語は、釈尊と仏弟子たちの用いたと推定されるマガダ語から、各種のインド語（サンスクリット語、バーリ語、その他の俗語）に移された。

こうして口伝のつづけられた長い期間に、付加や増大を示す「増広」があり、縮小や削除を表わす「損耗」がおこなわれ、あるいは「決まり文句」(pyāla, peyyāla)への固定や定型化があり、また同一の文章の反復があり、

一種の編集があり、こうしたなかで、次第に後代の変更を付加して行く。

ここでのブッダ観に着目するならば、釈迦仏の超人化の進行と、過去仏の誕生と、そして『ジャータカ』などに説かれる前生譚の創作とが特筆されよう。これらを仏身論で表わすならば、過去仏はいわば応身に、仏の前生譚は他受用身・報身に相当するともいい得るであろうが、まだこの時代には仏身論そのものが生まれていないために、これ以上は立ち入らない。

釈迦仏の超人化は、宗教学の用いる一種の超越思想の反映であると同時に、過去仏と前生譚との二つは、それにもかかわらず、仏教の教説以上にインド人に強固な輪廻転生思想に関係する、と評してよい（本来は、すでに輪廻を脱して涅槃をみずからに体得した仏に関して、その輪廻を想定することは、或る意味でナンセンスに属するといわざるを得ないけれども、このような公式的理論はここには妥当しない）。

ここでとくに注目すべきことは、つぎの一点であろう。たとえばニグリーヴァにあった仏塔をアショーカ王が修

築して供養したさいに、その碑文に「コーナーガマ」

(Kongāma) 後述する過去仏の第五仏の名と刻んでいるところにも明らかのように、確かに、過去仏は次第に数を増して、毘婆尸(Vipassī, Vipasī) 仏以下の過去七仏に達したことが、すでに初期經典の各所に知られるにせよ、またあまたの「ジャータカ」(現存するバーリ「小部」中の「ジャータカ」は計五四七話を収める)に登場する仏にせよ、それらはことごとく釈迦仏に収斂されていて、表面的にはあたかも多仏のごとく映じて、実質的にはあくまで釈迦仏のみであり、釈迦一仏思想はなんらの動揺もない。

なお、右の1の断りの第一にも記したように、バーリの五部と漢訳の四阿含(その異訳も含む)には、仏も如来も、その複数形がときおり(見かたによってしばしば)現われるとはいえ、それらはいわゆる普通名詞としての覚者または真実の体得者たちであることを、敢えて付言しておこう。

こうして上述のとおり、色身の釈迦仏の入滅以降、時代を経るにつれて、釈迦仏は一種の理念(idee)的存在となり、仏身はいわば理身ということになる(そして

それとともに、やはり上述した超越化が進行する)。この理身としての仏身は、やがては法身と命名される仏身に展開するとはいえ、その間の差異は微妙であり、初期仏教に法身説を認めてよいか否かは、容易に断言しがたい。たとえそれらの諸資料に「法身」の語が見えても、それは後世の挿入の可能性も濃い。そしてさらに、たとえばアショーカ王は釈迦仏を敬慕して、ストゥーパの建立などに精励したことが知られており、この場合には、まさに色身と理身とのミックスしたとき仏身崇拜と解するのがふさわしいであろう。

中期仏教に入り、既述のように、諸部派は潑刺たる活動を迎える。まず初期仏教以来口誦により伝承されてきた教えと戒めとを、それぞれの部派ごとに、経と律として整備したうえで固定し、やがては幾つかの有力な部派のすぐれた学僧たちが論(アビダンマ、アビダルマ)を創作する。

そのブッダ観を見ると、釈迦仏は完全に理念化され、それとともに、その理念には、たとえば丈六(一丈六尺

すなわち普通人の倍)の仏、三十二相、さらに八十種好、十八不共法といった、一種の超人化ないし神格化が進められる。

また先にいちおう理身と呼んでいた仏身は、ほぼ法身として、いっそう安定した地位を確保する。さらには、たとえば釈迦仏の般涅槃 (parinibbāna, parinirvāṇa) に対しては、とくに無余 (依) 涅槃 (anupādisesa-nibbāna, anupadhiśesa-nirvāṇa, nirupadhiśesa-nirvāṇa) の術語が賦与され、それに灰身滅智⁽⁹⁾を当てているのは、他方に色身の釈迦仏を強く意識していたことの裏返し⁽¹⁰⁾の証しと見ることができる。

諸部派のなかで、進歩的とされた大衆部系のブッダ観に多仏思想が登場し、それはとくに大衆部系の説出世部が伝持した『マハーヴァスツ』に説かれる⁽¹⁰⁾。もとより、この一切世界における多仏は、理念化⁽¹¹⁾された釈迦仏を、古代インド人の空想的な宇宙観により、私たちの住むこの一つの三千世界を、さらに多数の (一切) 三千世界にまで拡大したうえでの諸仏であって、これもまた理念⁽¹²⁾としての仏にほかならず、仏身の法身説とパラレルに歩む

と考えられる。

3

この理念⁽¹¹⁾の展開というテーマを軸に、突如、話題を変えて、1に述べたように、西洋哲学史における神観念をめぐる宗教哲学の理論展開の概略を、ここに考察しよう。ただし神観念のうち、その神学的諸問題とはやや無関係に、哲学・宗教哲学的課題として私が最大の関心を寄せているのは、いわゆる神の存在証明の理論であり、本稿でも専らそれをテーマとして論述する。

神の存在証明に関しては、よく知られているように、とくに中世のアンセルムスと近代初頭のデカルトとのそれが最も著名であり、デカルト以降、一方に、マールブランシュ、スピノザ、ライプニッツ、またバークリなどの一種の肯定論があり、他方に、ガッサンディ、ヒュームなどの否定論が出されたあとに、周知のとおり、カントの徹底した批判によって、ほぼ結着がつけられたとされている。

それらの概要は西洋哲学史の多くの書物に語られる

が、さらにそれらの各々について、そしてカント以後のヘーゲル、後期シェリング、ヴァイセその他を動員しつつ、最も詳細に綿密に論究し且つ自説を展開した名著が、現在のドイツ哲学の最尖端を行くミュンヘン大学教授データー・ヘンリッヒによる『神の存在論的証明』⁽¹³⁾の大冊であり、これが邦訳される以前に、すでにわが国の多くの哲学者によく読まれ、ことに小川圭治『主体と超越』⁽¹²⁾の「第四章 神学方法論の確立」中の各節に活用されている。

本稿はしかしそれに深く立ち入る余裕を全くも合わせぬために、従来の西洋哲学史において広く知られているいわば常識的な知見のみで、論述を進めて行くことにする (なお、これらの議論はすでに拙著『宗教のめざすもの』⁽¹³⁾の「第三章 キリスト教と西洋哲学」に、かなり詳しく論究してある)。しかも本稿ではブッダ観の展開を主題とするところから、カントによる「神の存在証明」の批判から出発して、それ以降の宗教哲学の流れを、ごく概略的に記すにとどめたい。

まずカントの『純粹理性批判』のなかから、こゝでの

諸問題に緊急な理論のみを述べる。いうまでもなく、同書は、先験的感性論、先験的分析論、先験的弁証論の三つより成り、「すべて私たちの認識は、感官に始まり、つぎに悟性へと進み、理性にいたって終わる」(B335)という最もよく知られる一文がその概要を物語っている。同書の網格のみを示せば、まず感性 (感官) の受け入れる多様な直観は、先験的分析論に論ぜられるように、悟性により統一されて、その対象が認識され、ここに概念が形成される。

つづいて認識ならびに概念はつぎつぎと生まれ、こゝで先験的弁証論の論述においては、それら諸概念の統一を果たすべく、「純粹理性の概念」である「理念」(Idee) が機能する (「純粹」とは一切の経験を混じえないありかたをいい「理論理性」というのとはほぼ同じ)。理念 (正しくは「先験的理念」) は三種に限られることを、綿密に論証したうえで、その三種とは「魂の不死」「意志の自由」「神の存在」であり、しかもこの三種は、理性が理論的 (theoretisch) 使用を超えて、思弁的 (speculativ) 使用による「仮象」(Schein) であることを、徹底的に論究する。右の理論

的使用とは、認識の内容としての感性的直観があたえられている場合であり、それに対して、思弁的使用においては、そのような内容としての直観があたえられておらず、たんに悟性のみが空転しており、当然それは無内容であり仮象⁽¹⁵⁾たらざるを得ない。

いま右の三種についていえば、「魂の不死」は「純粹理性の誤謬推理 (Paralogismus)」、「意志の自由」は「純粹理性の二律背反 (Antinomie)」、そして「神の存在」は「純粹理性の理想 (Ideal)」として論ぜられ、この最後に見われた「理想」は「理念よりもさらに客観的実在から遠いものように思われる」(B.596)としながらも、その「純粹理性の理想」に関して、カントは、「神の存在」という理念の個体化 (in individuo) と実体化 (hypostasieren) と人格化 (personifizieren) (B.596—611) とに向かう必然性を、思弁の及ぶかぎりにおいて論じようとして格闘する。

もとより、それらはカントみずからがそれについて、「神の現存在の証明」を「本体論的」(ontologisch)と「宇宙論的」(kosmologisch)と「物理神学的」(physiko-

theologisch)との三種に分ち、その三種以外には存在し得ないとしたうえで、右の三種の証明を個別に厳しく批判して、いずれも「証明の不可能」であることをまことに鮮やかに論証する。

そのことは、カントの『実践理性批判』においても明瞭であり、一言で掩うならば、すでに理論理性からは離れて、神の存在は実践理性にとって「要請」(Postulat)として立てざるを得ないことが評述される。またカントの『宗教論』は「たんなる理性の範囲内における」という副題をもち、根元悪その他を論じて、いずれにせよ、カントにおける神の問題は、そのきわめて堅固で難渋な文章の行間に真摯なビエティストとして神への篤信を奉ずるカント像がひしひしと映じてはいても、その諸著作に論述されるかぎりにおいては、右にも記したように、理論理性(純粹理性といってもよい)における理念から理想へ、そして実践理性における要請という限界を超えることは、決してない。

このカントならびにそれにつづくいわゆるドイツ観念論の宗教哲学的考察(ただしヘンリッヒの上掲書によれば、

その間に大きな異動が見られるという)を鋭く批判したが、シュライエルマッハーであり、また別の面におけるフオイエルバッハであって、「一人ともに、各々のアプローチは質的に異なるものの、直接且つきわめて端的に「宗教の独自性」を回復させつつ、宗教の本質を「感情」(Gefühl)に置く。とくにシュライエルマッハーには「絶対の依存感情」(schlechtiniges Abhängigkeitsgefühl)という、最もよく知られた術語がある。他方、フオイエルバッハもこの「依存感情」をとりあげ、それにもとづいて、「自然宗教の神は人間によって神化された自然力」に、「精神宗教の神は人間の本質」に解消したうえで、両者を「人間」そのものに、さらにその人間の「願望」に還元する。

シュライエルマッハーのラインは、さらにルドルフ・オットーの説く著名なヌミノゼ (Numinöse) につらなり、この「概念的理解が全く不可能な非合理なるもの」の六つの要素が掲げられるが、それらはすべて、宗教を人間の内的感情に即して探究される⁽¹⁶⁾。

さらに別の方向に、キルケゴールの宗教論があり、そ

の『人生行路の諸段階』には、美的実存、倫理実存、宗教実存が語られる。宗教実存はさらにAとBとに分けられ、その結論のみを記せば、宗教実存Aにおいては普遍者としての「理念」において支えられ得た理性が、宗教実存Bにおいては、個体化され、実体化され、人格化された理念としての「理想」において、すなわちイエス・キリストにおいてでなければ、理性の救いは全うされないと説く⁽¹⁷⁾。

ここにも理念から理想への移行が主張されると同時に、右に掲げたシュライエルマッハー以降の宗教哲学者たちが、神という超越者を、その超越性においてとらえようとする方向よりも、それが人間においていかにあるかという、宗教者みずからに内在するありかたへと、宗教の本質の探究を転換しつつ、もちろん神の超越性を第一義としながらも、どこまでも内在的な神々を探究している点が、とくに注目し得る。

付言を添えるならば、マルティン・ブーバーの『我れと汝』においては、超越者は全く人格的な「汝」(Du)として立ち現われるという。

以上の西洋の近年の宗教哲学理論のスケッチから明らかなことは、神観念の探究に關して、その方向が少なくとも二つあり、一つは理念から理想へ、他の一つは超越から同時に内在へという、きわめて説得力に満ちた論述であり、それをすでに1に述べたように、本稿の以下の考察に援用する。

中期仏教の最大の特徴は、部派仏教の確立よりも暫く遅れて興り、やがては一大勢力を獲得するようになった大乘仏教運動があげられる。その運動は長い胎動のうちに、インドのおそらく幾つかの地を中心として、しかも相互に一切の連繋のないまま、生まれ、育ち、発展していった、やがては初期大乘經典の核となる部分を成立させ、それらが各々の経として独立して、ついには大乘仏教という不動の地位を占めるにいたる。

ここではその大乘仏教のブッダ観のみをとりあげる。最初に登場するのは、固有名詞をもった諸仏であり、それらはおそらく大乘仏教運動ときわめて緊密に連繋し

合ったと考えられる在家信者がひたすら求めた救済志向と、とりわけ關係が深い。あるいは、当時とくに北インドにあい次いで侵入し長期間君臨した西方のさまざまな異民族並びにその宗教を含む諸文化の影響も、一部には考えられる。

ともあれ、紀元前後の約二〇〇―三〇〇年を通じて、それら異民族支配のもとで、苦難にあえぎ、さらに独自の伝統を踏みにじられた人々が、或る意味で、暗黒の現実から離れた一種のユートピアを夢想せざるを得なかった当時の思想背景もかなり密に関連しよう。

従来の十方の多世界は、いわば現実世界のたんなる量的な拡大にすぎない。それに対し、ここではそうではなくて、一部にはたとえ或る一方向が含まれるとはいえ、現実をはるかに超えた、全く質を異にする理想境が想定され、そこにある(べき)仏は、従来の覺者としての仏では收拾がつかかねて、その仏は、現実の苦境から理想境への救済を約束し、さらに進んでは、人々の切なる希求をそのままみずからの誓願(本願)とするような性格を、その仏に託すことになる。

こうして、釈迦仏において、ないしは理身法身において、理念として想定されていた幾つかの特性を、そのとおりに理想とする諸仏の登場を見るにいたる。そのなかで最もよく知られる諸仏はつぎのとおり。

まず、弥勒仏(Maitreya-Buddha)は、当時の庶民に横溢していた他者への共感ないし救済の根原となる「慈」(maitrī, maitra, maitrya)にまつ。

阿閼仏(Akṣobhya-Buddha)は、釈迦仏が平安に満ちても動ぜず怒ることがない(a-kṣobhya)ありかたに、薬師如来(Bhaiṣajya-Guru)は、より端的に救済を求めつつ、釈迦仏を大医王とする理念に、また阿弥陀仏(Amitayus, Amitaḥ-Buddha)は、釈迦仏の無量の寿命なり光明なりに、毘盧舍那仏(Vairocana-Buddha)および大日如来(Maha-Vairocana-Buddha)は、釈迦仏の光明の遍満という理念に、ならびにその法身のままの說法という希求に、それぞれが応じており、また無量の年齢という理念にもとづいて、法華經の「久遠実成の本仏」が説かれ、その中核となる(なお以上の名称に關して、「仏」には音写が、「如来」には漢訳が付随していることは、興味深い。

おそらくそれは、元來、「仏」が音写、「如来」が漢訳というありかたに相應するのであろう。ただ阿弥陀仏はのちに無量壽仏または無量光仏とも訳され称されるようになり、それはこの仏と信徒との親近性を物語ると考えられる。

これらの諸仏はまさしく理念から昇華した理想の結晶であり、あるいはそれらが信者たちからの願望に應ずる面がきわめて強烈であるがゆえに、却ってそれらへの絶対的な帰依・依存が初期大乘仏教の大半をリードして行く。

それと並んで、大乘仏教の担い手となった諸菩薩は、本来は釈迦菩薩という理念から発してはいても、その理想形態に達した時点においては、かつての釈迦菩薩に不可欠であった授記を、したがってみずからの将来の作仏(成仏と同じ)を、当初から放棄して顧みない。しかもこのありかたは、興味深いことに、伝統保守の色彩の濃い部派として知られ、釈迦仏のみ、すなわち一仏のみを信奉する上座部⁽¹⁹⁾にあって、初期仏教においては釈迦仏の名号の一つであった阿羅漢を、釈迦仏から切り離して、卑俗な表現でいえば一ランク下げて、出家修行者の

到達し得る最高の境地とし、そのことは、仏覺者とはついに成り得ないことをみずから容認し受容するといったありかたと、パラレルをなし、ないしは酷似している。もとより、菩薩と阿羅漢とは、その内容に質的な差異を含みながら、ともに形式的には、理念化されて実現可能な菩薩・阿羅漢に対して、理想の仏は完全な超越者として立つという性格を表明している。

やがて、おそらく部派仏教からとり入れたのであろうが、術語としての仏身(Buddha-kāya)論が現われる。中期仏教をいわば締めくくる役割を果たす『大智度論』九(「大正」二五卷二二下―二二上)には、「仏は二種の身有り、一は法性身、二は父母生身」「法身仏(と)生身仏」とあり、また同卷十(同、一三二下)には、「仏身は二種、一は神通變化身、二は父母生身」とあって、前者の「法性身」と後者の「神通變化身」とは同一と見てよい。

さらに同卷三十(同、二七八上)には、「仏身は二種有り、一は真身、二は化身」とあり、同卷三十三(同、三〇三中)には、「仏は二種の身有り、一は法性生身、二

ところでその「観如来品」二十二は、この章のみに限

ってターガタの語を用い、それについて論究する。その内容などは本稿には省略するが、その結論をいえば、『中論』独自の縁起・無自性・空の論理の展開を経て、ターガタ(saṅkhata)＝如来と世間(āsaṃsāra)とも訳す)との連絡橋が示される。

すなわち理念化からさらに理想化されてはるか彼方に仰ぎ見られた如来の超越性が、五蘊ならび取(upādāna)との関連のもとに、それらすべての「無自性・空」を契機として、一種の内在への道が暗示されている、と評してよいであろう。

この超越から内在へという、先の西洋の宗教哲学の論理に色濃く写し出された方向は、後期仏教のブッダ観においてきわめて鮮明となる。

いうまでもなく、如来蔵ないし仏性の思想がそれであり、当初は、そして本来は、如来・仏の立場から説かれたこの思想ないし術語が、やがては凡夫もしくは一切衆生の側からとらえられるようになり、いずれにしても、仏・如来の内在化は、或る意味において、大きな飛躍を

は随世間身」とあり、同卷三十四(同、三二三上)中には「上に已に二種の仏有りと説けり、一は法性生身仏、二は随衆生優劣現化仏」とあり、同卷八十八(同、六八三上)には、「仏は二種の身有り、法身と生身」とあり、そして同卷九十九(同、七四七上)には、「仏は二種の身有り、一は法身、二は色身」とあって、一部に「化身」の語も見えるが、その大要から眺めるならば、同書の仏身論は色身と法身との二身説と考えるのがふさわしい。⁽²⁰⁾そして、この二身説をもって中期仏教は推移すると考えてよい。

かつて私は『中論』におけるブッダ観⁽²¹⁾という小論において、『中論』約四五〇詩から、ブッダおよびブッダに関連のある術語(たとえば、muni, mahamuni, bhagavat, paramahansa など)を集めて、それらを含む計四〇詩あまりの一々について、その各詩を初期仏教諸資料と対照し、大まかなながらもその諸資料に見えるものと見えないものとに分類して、前者をいわば釈迦仏すなわち色身仏に、後者を法身仏に比定した。ここにもほぼ上述の二身説の片鱗が窺われると見てよい。

遂げる。

この思想は、その方面の専門家によれば、『宝性論』をもってインドには消滅するともいわれるけれども、私は、この思想を受けてこそ、暫くの潜伏(このことはインドにしばしば見られる、たとえばいわゆる中観派は約一〇〇年の潜伏がある)期間を経て、やがてインド仏教の掉尾を飾る密教に再生し、その「即身成仏」の思想を生み出し得たのではないかと考える。そしてそれは、超越即内在という、いわば宗教哲学のクライマックスに達したものであるうとも考えてよからう。なお、中国天台の同じ「即身成仏」や、禪の説く「即心是仏」も、右と同列に置かれ得る。

後期仏教の仏身論は、中期仏教の二身説から一歩進んで、瑜伽行派による三身説が最もよく知られる。すなわち、自性身(svabhāva-kāya)と受用身(sambhoga-kāya)と變化身(nirmāṇa-kāya)との三身、しかしより広く用いられるのは、法身(dharma-kāya)と報身(sambhoga-kāya)と応身(または化身,nirmāṇa-kāya)との三身であり、その間に合身開応の三身、開身合応の三身などが説かれ

なお『成唯識論』に見られるように、自性身は法身、受用身は自受用身と他受用身に分かれ、その自受用身は報身、他受用身は報身または応身、そして変化身と他受用身とするなど、仏身論はさらにさまざまな議論に飾られる。

ともあれ、この三身は、語としては理想^{イデア}として超越化された仏でありながら、ちょうど上述の『中論』の「観如來品」に暗示されたように、それをより明確にして、一切衆生の周辺に顕現し、しかも遍在する。このことはやはり、超越者の内在を裏づけようとの意図にもとづくと考えられる。

5

以上の「ブッダ観の展開」の考察を顧みるならば、初期仏教においてその萌芽が窺われ、中期仏教の繁栄のさなかに開華した仏身二身説が、そしてまた理念^{イデア}から理想へと完全に超越化されたブッダ観が、ようやく衰退を迎えかける後期仏教に入るとほぼ同時に、理論とし

ての仏身三身説が整備される傍らで、如來藏（仏性）思想が説かれて、この両者には明らかに超越化された仏・如來の内在化が現われ、進められ、強化され、高揚され、しかしやがてはいわば卑俗化されて行く、このようなブッダ観の展開の三段階と、私の提案するインド仏教史の時代区分の三分法とが、ここに符合している、と私は結論したい。

もとより、その間には種々の紆余曲折があり、多くの例外も認めなければならないであろうが、それらをすべて受け入れても、右の私の結論は大枠をつかんで妥当し得るといってよいであろう。

末尾に付言を加えたい。

右に用いた超越と内在という場合、その本来の性格からして、超越は否定を、内在は肯定を、それぞれの最も主要な契機とする。

そのことを考慮しつつ、右の時代区分にその一部が含まれ、さらにそれにつづく仏教史を考えてみたい。後期大乘、ことに上述したように二百余年の潜伏のちに再生した中観派にあつては、徹底した空観が支配的であり、

当然、その表現はほぼ全面的に否定の語と否定的要素とで満たされているが、それと並んで、他方にたえず方便を強調する点において、むしろ方便重視が頂点に達した実情⁽²⁵⁾からすれば、肯定の面はどこまでも堅固に留保しており、ここに此岸と彼岸との架橋が実現する。周知のように、この教線は（インドには絶えるけれども）チベット仏教に連なつて、ここで大輪の花を開いた⁽²⁶⁾。

それに対して、もともと肯定的要素を愛好する傾きの強い中国人が仏教を受容したさいに、次第にその否定的側面は奥に隠され、それに由来する諸矛盾の剔抉^{てつげつ}をも放棄して、それよりも、博識ながら妥協的な三論、大胆で体系的な天台、壮大で融通無礙の華嚴、端的で純真な浄土、また精緻きわまらない法相、神秘性のあふれる真言といった宗学を、本質的な現実肯定の世界観にもとづいて樹立する。

ただし、中国仏教も、それとかなり親密な関係にある朝鮮仏教も、ほぼ厳格な出家仏教を維持しつつ今日にいたるという実践面においては、やはり一種の否定的要素を依然保っている。

この流れを受けて、日本仏教は、当初はほぼそのままをいちおうは継承するものの、しかしながら、全体の潮流としては、肯定の要素がかなり深く浸透し、同時に、在家仏教⁽²⁷⁾の色彩がきわめて濃い。いうまでもなく、最澄・空海を初め、いわゆる鎌倉仏教の祖師たちや高僧たちは、右に述べた超越即内在の仏をひたすら探究して、それをみずから体得し、さらに徹底させたという輝かしい業績を果たした。

それと並んでまた、とくに日本に顕著な在家仏教というありかたは、種々の批判を浴びる反面に、一般民衆との親密な接触をたえず保持し、それをいつそう促進させたという、いわば社会教育的な面におけるメリットをも顧慮されてよいと思われる。

いずれにしても、ブッダ観は全仏教史を一貫する軸に相当するものであり、本稿では主題の関係上、インド仏教史の時代区分とパラレルに論述して、インド以外の他の仏教（史）は付言にとどめざるを得なかったが、キリスト教の神観念と同じく、より精密で奥深いブッダ観に関する諸議論を待望してやまない。

註

- (1) 拙著『ヴァスバンドウ 人類の知的遺産14』（講談社、一九八三年、五―一四頁）。
- (2) 藤田宏達「原始仏教・初期仏教・根本仏教」（四二頁および五五頁註62）に示されるように、中国（および台湾）でも「原始仏教」の語が近年になって用いられ、「これは多分、日本の用語の移植であろう」とされる。
- (3) 三つだけ弁明を記しておきたい。一つは、拙稿「（原始仏教）について」にも明記したとおり、リス・デヴィツ夫妻やオルデンベルクは（原始）仏教に相当する語を用いていない。拙稿（二二六―七頁）に「近年の数回のドイツ旅行のたびごとに、大学や州立の図書館などによりないし半日閉じこもって、ヨーロッパ各国語によるあまたの研究書のなかに、この（原始仏教）の原語（の初出）探しに明け暮れた」と記したのは、そのような本格的なインド学・仏教学研究の始められる以前、たとえばキリスト教宣教師をはじめとする東方への旅行記その他における呼称を探し求めたにほかならない。二つには、右の拙稿に、高楠順次郎博士がおそらく原始仏教の命名者ではないかと教えられたのは、そこには敢えて人名をあげなかったが、故宮本正尊、西義雄、水野弘元の諸博士であり、もちろん、姉崎正治、木村泰賢の両博士の業績に充分に通暁したうえでの問いと答えであった。高楠

起説をめぐって」（『理想』一九八〇年四月号、九三―一〇五頁）参照。

- (5) 「仏教」第一号（法蔵館、一九八七年一〇月、五八―六八頁）。この拙稿に私はたんに「ブッダと諸仏」ほどの標題をつけたが、編集部により「ブッダの根本義と大乘諸仏の出現」という大仰な題に変えられた。
- (6) 「依法不依人」（法に依れ、人に依らざれ）という句が『大智度論』巻九（『大正』二五卷二二五上）にあつて、しばしば引用されるが、この句は、普遍的な「法」に対し、この「人」はかなり特殊の個人をさし、それに依存してふりまわされないよう警しめているにすぎない。
- (7) 拙稿「比較思想の諸類型」（『精神科学』第27号、日本大学哲学研究室、一九八八年刊）のうち、とくに「第四の類型」（八―一〇頁）参照。
- (8) ここに「色身」といっても、もとよりこの時代にはまだ仏像は存在せず、たとえば獅子のような一種の象徴にすぎない。
- (9) 「灰身滅智」のサンスクリット語は不明。藤田宏達博士は「肇論」（『大正』四五卷一五八上）、「摩訶止観」巻五上（『大正』四六卷五二中）をあげる（藤田「涅槃」・岩波講座 東洋思想 第九巻「インド仏教2」一九八八年、二八五頁註（35）参照）。なお『金剛仙論』（『大正』二五卷八六四下）には「灰身尽智」という語がある。ただし『仏書解説大辞典』第三巻（四七五）によれば、『金剛仙論』は「世親造の金剛般若波羅經論を、十二分の分

博士はみずから語られても、必ずしもそれを筆に記すことにそれほど熱心ではなかったというコメントも、右の三博士に頂戴したことを記憶している。三つには、Comparative philosophy を比較哲学とせず（現在でもこの名称を用いることを決して排除してはいない）、比較思想と称することへの疑義（藤田論文四一頁）に関しては、しばしば私自身それについて論じ、とくに拙著「比較思想序論」（春秋社、一九七二年）の「第一章 比較思想への序章」に詳述したので、ここには繰り返さない。なお藤田論文の末尾の「（原始仏教）か（初期仏教）」かという議論も、いずれかに決着すべきであると論争するほどの問題ではない。むしろ重要なのは、どちらの名称をとるにせよ、それによって指示される内容の問題であるというべきであらう（四二頁）には、仏教学研究者としてはなんら異論はなく、むしろ心から賛同する。ただし本稿の冒頭に記した趣旨からするならば、やはり初期をとり、中期・後期の三分割を主張したい。

- (4) この文は、バーリ「相應部」「二・因縁相應」の「二〇・縁」（SN. Vol. II, pp. 25f.『雜阿含經』二九六「因縁法」（『大正』二卷八〇中）サンスクリット本「因縁相應の二五經」の「四・縁」（Ch. Tripitah, *Pañcāśatī Saṃyukta* des *Nidānasaṃyukta*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden VIII, Akademie-Verlag Berlin 1962, S. 147―S. 152）なおこの三本の全文を邦訳して参照しつつ縁起説を論じた詳細な研究は、拙稿「初期仏教の縁

科を用いて詳述したもの」であり、「世親の弟子といわれる金剛仙が伝授した教義を、菩提流支が翻訳した体裁」をとり、淨影慧遠・吉蔵・法蔵などが「引用あるいは挙名」とはいえ、「古来経録にその名を留めず、撰号をも記さない」ほか、現存のこの書は疑問が多いと断定する。

- (10) 大衆部の多仏思想については平川彰博士のつぎの二著が詳しい。『初期大乘仏教の研究』（春秋社、一九六八年）一九一―二頁。『インド仏教史』上（春秋社、一九七四年）三三〇、三三三―三五頁など。
- (11) Dieter Henrich, *Der Ontologische Gottesbeweis, Sein Problem und Seine Geschichte in der Neuzeit*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, 2. unveränderte Auflage 1967. その邦訳は、本間謙二・須田朗・中村文郎・座小田豊『神の存在論的証明 近世におけるその問題と歴史』（法政大学出版局、一九八六年）。
- (12) 小川圭治『主体と超越』（東京女子大学学会（発売は創文社、一九七五年））。
- (13) 拙著『宗教のめざすもの』（佼成出版社、一九六九年）。本書はすでに絶版となっているが、その内容に改訂補修を加えて（あるいはタイトルも変えて）今後一年以内に復刊の予定。
- (14) transcendental を最近のわが国では「超越論的」と訳すことが多い。いうまでもなく、それは transcendent の「超越的」の訳語に対応するものであり、このような

訳語は、おそらくハイデガーの *ontisch* に対する「存在的」*ontologisch* の「存在論的」の邦訳に由来するらしい。

- (15) このあたりの説明は、高峯一愚『純粹理性批判入門』（論創社、一九七九年）二七五―七六頁が、実に要を得ている。このあたりの記述も、同書から得られたものが多い。

- (16) 上掲（註13）の拙著の「第三章」の「第三節 神をいかにとらえるか——現代思想、および同「第一章」の「第四節 宗教の本質」に、これらは詳述した。

- (17) 高峯、上掲書、三五七頁。

- (18) 拙稿「縁の定義・成立・教理」（『東洋学術研究』第二十二巻第一号、一九八三年五月）、とくにその3を参照。

- (19) それは現在の東南アジア一帯の長老部（テラヴァーダ）仏教にも通ずる。

- (20) このことは、宇井伯寿「大智度論に於ける法身説」（『印度哲学研究』第四）および平川彰「仏陀観と心——大智度論を中心として」（『仏教学』第九・一〇特集号、仏教学研究会、山喜房、一九八〇年）に詳述されている。

- (21) 『印度学仏教学研究』（第十六巻第一号、一九六七年十二月）。拙著『龍樹・親鸞ノート』（法蔵館、一九八三年）に再録。

- (22) 如来蔵ないし仏性思想の起原に関して、中村元・三枝充恵『パウダー・佛教』（前掲）の二七六頁に、初期仏教、般若経、維摩経、法華経、華嚴経などから、緊密な関係にある諸思想をあげ、それらを五つに分類して記した。

- (23) 『大乘起信論』にも如来蔵思想が見られるが、このテキストには成立年代および場所に関して問題のあることは周知のとおり。

- (24) この説の概略は、たとえば平川彰『インド仏教史』下（春秋社、一九七九年、一六三―七六頁）、武内紹晃「仏陀観の変遷」（『講座・大乘仏教』第一巻、春秋社、一九八一年、一五四―一八一頁）、同「仏陀論——仏身論を主として」（『岩波講座 東洋思想』第九巻「インド仏教2」一九八八年、一三一―一五二頁）参照。

- (25) シャーンタラクシタ（七三〇―九〇年ごろ）以降の後期中観派の「方便」重視は、『大日経』冒頭の「（前略）方便を究竟となす」の説を受けているのであろう。しかし「方便」は、日常語でいえば「手段・方法」であり、そのサンスクリット語のウパーヤ（*upāya*）は *upāra*（語根は「行く」の意）で「近くに行くこと」「近づくこと」にとどまる。手段や方法をそのまま究極として目的そのものと混同し同一視してしまうというありかたは、日常生活にたえず見られるけれども、これと同じありかたが密教においても、また後期中観派においても顕在化し、むしろ高揚されて、それがたとえば、タラニ（*tharāni*）やマントラ（*mantra* 真言）やマンドラ（*maṇḍala*）という、一種呪術的なものの神聖視につながり、人々を神秘性に誘い、包みこむのであろうか。

- (26) これらに関する詳細は、山口瑞鳳「インド仏教における「方便」」（『東方』第三号、東方学院、一九八七年、

- 五二―六九頁）および同「チベット」下（東京大学出版会、一九八八年、第四章「チベットの宗教」参照。

- (27) インドで生まれた経や論がすべて出家僧の手に成ったことは、改めていうまでもなく、明白な常識的事実であり、在家信者に関しては、そのなかの一部の経や論に触れられ、ほとんど多くは碑文などに残るにすぎない。在家信者がいかに奮闘しても、幾多の出家僧を刺激して、かれらの活力を導き出し、ないしは支えるにとどまり、インドには（現在の南方仏教にも）、在家仏教が成立し得なかったことは、敢えて付言するまでもない。

（さいぐさ みつよし・日本大学教授）