

功德の宅配便（廻施）と醇熟（廻向）

—— 仏教の二つの宗教レヴェルをめぐって ——

奈良 康 明

（一） 仏教学研究というと今までは文献学的な教理研究が中心でした。最近では仏教学者が人類学的調査を行うケースも少なくなく、また逆に宗教社会学、文化人類学の専門家が仏教教理との接点を求める研究も始まっています。よくいわれるのですが、民俗的仏教と教理仏教が対比されて、両者を総合的にとらえるところに仏教文化の様態を明らかにしたい、という主張もあります。そして私は伝統的な仏教学の訓練を受けたものの、実は仏教を教理としてとらえるのではなく、文化としてとらえることに関心を持ち続けてきました。この場合の文化とは、文化人類学などに代表される、最近のいわゆる文化研究における「文化」で、即ち生活様式としての「文化」です。そうした立場から、以下に、民俗的仏教と教理仏教を等分にみながら、仏教には二つの宗教レヴェルがあること、そして両者のさまざまな関わり方が仏教文化のダイナミックな発展を示していることを、特に南アジアの功德観念を中心にしながら明らかにしてみたいと思います。

(二) 最初に具体的な事例をご紹介したいのですが、一九七八年、もう二〇年以上も前のことです。文化庁の「世界の宗教事情調査委員会」の仕事でスリランカに参りました。コロンボの北にケラニヤという町があります。大学もある大きな町ですが、そこの一番大きなお寺に、ポーヤデーの日に朝から夜中まで、つめさせていただいたことがありました。

ポーヤデーとは古代インドのパーリ語をつかって言えば、「uposathaの日」ということで、仏教の聖日です。釈尊の時代から、比丘たちは月二回集まって戒律に違反した行為がなかったかを反省する習慣がありました。在俗の、つまり通常の社会生活をしている信者たちも毎月四回のポーヤの日（満月、新月、下弦、上弦）には精進することになっていて、この伝承は今日のテーラヴァーダ仏教、つまりスリランカ、ミャンマー、タイ、ラオス等に定着している上座部仏教、に伝承されています。スリランカでも、この日は寺にお詣りする日であり、とくに満月と新月の日、もつと言えば満月の日には、信者たちは質素な白い衣服を身につけ、ベッドの上でなく床に寝、歌舞演劇などを避けて寺に詣で、誓戒を守りながら一日を過ごすことになっています。スリランカではこの日は国家的祝日で、これがポーヤデーです。全国のレストランや映画館、劇場などは開いていません。

ケラニヤ寺には広い境内がありまして、ここに朝から信者達が続々とやってきました。みんな白衣で、特に何をするといいのでもない。適当なところに座り込んで、時間ごとに、今日のことですからラジオで、なされる説法を聞き、五戒を唱える。夜になると本堂で蠟燭を捧げ、礼拝したりするのでありますが、一日中、聞法と五戒を唱えて過ぐすんですね。昼食と夜食はお寺の世話役のグループが準備します。夕方にはさしもの広い境内が信者でいっぱいになっていました。

テラヴァアード仏教では、寺詣り、聞法、五戒を唱えることなどは功徳を積む行為とされています。無論、五戒を繰り返し唱え、法話を聞いて宗教的な考え方や行為を身にしみこませていくという機能はあるものの、これは同時に功徳を積む行為、作功徳行為、と一般に受けとめられています。

信者さんたちの仏教への信仰の厚さと熱気が伝わってきましてね、仏教が民衆レヴェルで生きていることは日本の比ではありません。感激したものですから、私は一日つきあってくださいって世話をしてくださったご住職に言っただけです。

「熱心なものですね、こうして功徳を積んで、死後に天に生まれ変わることは疑いがないですね！」

「ご住職はきれいな英語を話す方で、学者ではありませんが学殖の深い、仏教界で指導的役割を果たしている方ですが、その方が答えてくれました。」

「ええ、たしかに功徳を求めてここに集まってくるのですが、同時に、これによって死の恐怖を乗り越えることが出来るんです。」

死の恐怖を乗り越えるという言い方が幾分唐突で、それだけに、私にはこの方が何をとお考えになっているか実によくわかった気がいたしました。

こういうことなんですね。

功徳を積むことは、死後に天界とか、人間界なら恵まれた環境に生まれること、つまり良い後生を願う為の必須の行為である。古代インドの原始仏典以来、説かれていることだから、それ自体に問題はない。しかし、良い後生を願うことと悟り、涅槃とは宗教的なレヴェルが違うし、仏教の本来求めるものではない。二次的な意味しか持た

ない行為である。この客人は——私ですが——仏教学者で、当然それを知っているだろう。二次的なことでかくも大勢の信者が一日もつぶすのを見て、スリランカの仏教は「功德の宗教」だ、悟りなどないのだ、世俗化している、と思いやしないだろうか、と考えたに違いないんです。そこで、作功德の行為の意味が良い後生を求めるためであることを認めると同時に、それをいわば涅槃、悟りのレヴェルに関係づけて、死の恐怖を乗り越える行為なのだ、と説明して下さったわけです。

功德を積むことは死後に安楽で楽しい天界に生まれることが保証されるし、それによって死の恐怖を超える、という言い方はたしかに原始仏典にもあります。

また、今日、ホスピスでも、安楽な死後、例えば神の国とか阿弥陀浄土などがあなたには保証されているのだから、という説き方の有効性は認められ、多用されている考え方です。その通りなのですが、仏教では伝統的に悟りに関わる観念、行法、倫理、生き方が本来で、民俗信仰的な観念や行法は「本来の仏教ではない」、という受け止め方が強いんですね（後述）。ケラニヤ寺のご住職も当にこうした考え方を反映したものでしたのです。

たしかに功德は民俗信仰的な要素が強い観念です。それに対して、悟りは実存性の高い生き方で、宗教的レヴェルが違うことを私は認めます。同時に、後にも申しあげるつもりですが、民俗信仰にはそれなりの救済の機能はあるのですし、悟りとは相互補完の関係にあることを私は確信しています。ですから、功德の機能と意義はそれなりに素直に認めていいと思うのですが、実はいくつか、そうではないんです。

このご住職とも、悟りと功德の関係などについて話し合ったのですが、この方にはどうしても、仏教とは悟りを求めるもので、それ以外のことは出来ればしない方がいいのだ、という意識が強いんですね。

話し合いながら、私は日本の仏教の状況と同じだなと思いました。日本の仏教者には、今日、葬式や祖先崇拜儀礼、（最近ではまとめて葬祭ということが多いのですが）、を行っていないながら、何かそこに一種の「なすべからざることをしている」という躊躇の感覚があります。最近出版された浄土宗総合研究所での葬祭研究の成果であり、今後の研究の出発点ともなる『葬祭仏教』では、僧侶には葬祭を行うことへの後ろめたさ、があることを指摘しています<sup>(2)</sup>。これは日本の伝統的仏教全宗派でも同様です。

またこれは私の個人的体験ですが、あるお師家さん、坐禅の指導者、にお会いしたら、葬祭は商売である。大いにやるべきで、それで教団を維持しながら、我々は一生懸命に坐禅すればよろしい、と言われました。商売、という言葉はどぎついのですが、この方の発想では、葬祭は便法としてやるもの、仏教者としての本義ではない、本義は坐禅を中核として仏法を生きたことだ、ということでした。ここには葬祭自体の宗教的意味は全く認められていません。ケラニヤ寺のご住職の悟りと功德のレヴェルに関する乖離と同じ理解が坐禅と葬祭の間にみられるのです。

さらに、日本仏教の多くの宗派では、葬祭は公的な宗学では殆ど位置づけられていないのでしょうか。一宗の経済的基盤が葬祭にあるのに、宗学的意義とか意味が無視されているという現象は何を意味するのでしょうか。種々の理由があるにせよ、悟り、救い、往生等の本義とされる観念や修行、生き方に比して、葬祭の意味が低く位置づけられている事は間違いないさそうです。

これは仏教特有の、「悟り一点主義」というか、あるいは、「悟りオリエンテッド」という姿勢でしょうし、これは、実はインド仏教最初期からの伝統なのです。

(三) もう少しそれをつつこんで、悟りと功德の關係で考えたいのですが、功德の觀念は業輪廻思想を土台にしています。

業輪廻説とは古代インドの民俗信仰でして、おそらく釈尊の時代には社会に広く定着していました。人間の本質は靈魂で、不滅の実体です。靈魂は生前の善悪の業を担って死後にしかるべきところに生まれ変わります。どんな生き物も何らかの行為(業・カルマン)はしますし、それは一種の潜在的力(業力・カルマン)としてはたまたますから、生き物は死しては生まれ、生まれては死ぬという形で、生死を無限に繰り返します。これが輪廻です。では、どこに生まれ変わるのかというと、原則的には四の死後世界が信じられています。善業の報いとして生まれる安楽な世界である天界、悪業を事としていた人が苦しむべき地獄世界。そして、その中間に人間と動物の世界があります。この四つは心理的にも論理的にもすぐでてくる死後世界でありまして、ヒンドゥー教ではこの四が基本です。しかし仏教では特別の理由から少し遅れて餓鬼世界が現れ、最後にアスラ世界が説かれるようになって、六の死後世界、六道、が成立しました。六道輪廻といえます。

一方、業のハタラクには二大鉄則がありまして、①業果の必然性と②自業自得です。業果の必然性とは、果報を引くべき業は消えることがなく、現世でなければ来世に、来世に果報を引かなければ来世以降に必ず果報を引く、というものです。(これを三時業といいます)。たしかに、業が自然消滅したり、人為的に払拭されるなら、業理論は崩れます。②の自業自得も同様です。自らに撒いた種は自らに刈るのでなければ、業の意味はありません。

業輪廻思想の意味は三つあるとっていいものと私は考えています。①には、私たちの現実の社会、世界は恒に不平等、不条理なものです。環境、才能、知性、体力、世間の評価、貧富、社会的差別、等々、不条理、不公平が

無数にあります。何故か、というと、これは難しいでしょう。ここに、前世の業の結果なのだ、という考え方は、当時のインド人にとってきわめて説得力のある説明だったに違いありません。②に、この現世では苦しい状況にあらうとも、善事を行い、功德を積めば来世には快樂に満ちた世界に生まれ得る。反対に、榮耀榮華を誇っていても、悪事をしている人は、必ずや地獄に墮ちるに違いない、と受けとめることにより、バランスがとられます。いくつもの世界を輪廻するが、恒に自らの行為の善悪の結果である、と長いスパンで考えると、不平等は解消します。

そしてだからこそ、③に、業輪廻の思想は、何故私たちは善行をなし、悪をなしてはいけないか、という倫理の根拠を提供してきました。

ここに「作功德↓生天（天に生まれる。良い後生とは具体的には天界のことです）」という図式が古代インドに定着していました。<sup>(3)</sup>

（四）これに対して悟りとは実存性の高い宗教的眼の見開きであり、生き方と言っていいものでありましょう。解脱、涅槃、安らぎ等、いろいろな表現がありますが、本日はそうした教理的な議論を避けます。

悟りとは、原始仏典の最初期以来、輪廻を脱することと説かれています。ヒンドゥー教でも解脱について同じことが言われていますから、インドの宗教の共通の考え方ですし、歴史的には仏教が旧来からのヒンドゥー世界の宗教的観念をそのまま受け継いだとみるのが自然でしょう。例えば、原始仏典の最古層のテキスト以来

私は再生することはない。私は梵行に住している。なすべきことはなした。もはや再びこのような状態にもど

ることはない。

〔スッタニパータ〕一〇二他

などという定型句もあります。ここに梵行、brahmacariyaとありますが、これは自我欲望を徹底して抑制し、無所得を標榜しながらの沙門生活が基盤にあります。ですから、古代インドの原始仏典では、悟りは出家者のみのもので、社会生活をする在俗の者には得られないと説かれていました。どんな人も悟れる、というように思想と実践が転換したのは大乘仏教以降のことです。

悟り、解脱を得ると何故輪廻しないのか、これは文献的にそして宗教的に検討すべき大きな問題なのですが、輪廻するのが通常の在りようなのに、輪廻を脱するのが悟りだ、ということは、悟りが世間通常の宗教現象ではなくて超越的な宗教の世界に属するものであること、を示しています。ですからここに「梵行↓悟り」という図式があり、これは先ほどの「作功德↓良い後生」という図式と相対することになります。この二つのレヴェルが乖離していることはすでに原始仏典にも知られていて、舟橋一哉先生はこれを研究して、作功德↓生天は世間レヴェルの善行であり、梵行↓涅槃は出世間レヴェルの善行であることを明らかにされています。<sup>(4)</sup>

(五) 今、梵行↓涅槃、そして功德↓生天、という図式を見たのですが、一般的に言えば、前者は教理仏教、後者が民俗宗教といってもいいものかもしれません。しかし、「教理仏教」と言い切ってしまうと、実はインド仏教の教理学的テキストの中には民俗信仰に類するものが可成り扱われています。功德、業・輪廻の観念、業の払拭、死後世界、中有、天界のハイアラーキー等等です。中には仏教の悟りのレヴェルに昇華され、関係づけられているものも無いわけではありませんが、しかし、古代の論書に理論的に論じられているから教理仏教だと言うのは不正



確な言い方です。やはり宗教的内容から考える必要があります。

そこで、少し言わせていただくなら、悟りとは、例えば無常、縁起、空などという術語で示されようとしている宇宙の大きな真実（法、ダンマ）のハタラクの中に、私たちは否応なしに包まれていることへの自覚、心の開け、そして、その真実のハタラクに随順して生きること、と言っている特微といえましょう。それが仏に出合うことであり、真の自己に朝鮮、日本の各祖師方の教えにも、共通している特徴といえましょう。それが仏に出合うことであり、真の自己に出合うことにほかなりません。そして自我欲望を超えて絶対なる真実（法）に通じ、そこからすべてが行われて来るのですから、仏教の本義はすべて他力です。日本の仏教に自力、他力の区別がよく言われていますが、これは教理、教学の議論でありまして、仏教の悟りは、宗教的には、すべて絶対者の側から行われてくるもの、つまり他力以外の何者でもありません。

ですから、悟りのレヴェルに関して、「自己の内部を凝視し、自我の否定を通して人間の究極の意味を追求する〈方向〉」にはたらく宗教的観念や行法、倫理等」を自己凝視のレヴェルにあるものと定義づけたいと思えます。それは世間超越であるがゆえに、「出世間レヴェル」と言ってもいいものではないでしょうか。

これに対して、例えば民俗信仰的レヴェルの諸観念や儀礼は「何らかの現実的な利益を求めるために、超自然的存在（神、仏、精霊等）の助けを藉りて環境を統御し、自我を充足させる〈方向〉」のものであり、自我充足のレヴェルと名づけておきます。そしてこれは前者の「出世間レヴェル」に対して「世間レヴェル」にある宗教的観念と儀礼、慣行と理解して良からうと考えています。通過儀礼、祖先崇拜儀礼、農耕儀礼、祈願儀礼等、民俗信仰に大きく関わる日常儀礼とそれを支える宗教的観念はここに包摂されます。

そうしますと「出世間レヴェル」とはこれがなかったら仏教にはならない、という意味で仏教の本質といえましょう。これに対して「世間レヴェル」とはそれがなければ社会生活が成り立たない、人間にとつての本質的宗教要請です。

そして民俗信仰的仏教は当然「世間レヴェル」です。しかし教理的仏教には、「出世間レヴェル」のみではなく、「世間レヴェル」のいくつかの観念や儀礼が取り上げられ、理論化され、教理として仏教のいわば「大伝統」の一部を構成することになります。釈尊に始まるインド仏教でも、また各祖師方に由来する諸派の伝承でも、開祖、宗祖の段階では民俗信仰的な「世間レヴェル」の観念や儀礼は比較的少ない。しかし、時代と共に教団が社会に定着するにつれて、「世間レヴェル」は増え、「出世間レヴェル」の教理と融合、混合、重層化し、影響を与えあつて、仏教化（教理化）ないし世俗化（民間信仰化）などの相互の変容を示し始めます。<sup>5)</sup>

(六) まさにそうした変容の特徴を功德を通して見たいのですが、先に「世間的善業・作功德↓良い後生」すなわち生天という図式と、「出世間的善業・梵行↓涅槃」という二つの図式を対比させました。作功德↓生天が輪廻内の善業であり、世間レヴェルであることはすでに見たとおりでありますが、それだけに釈尊は作功德の行為（具体的に布施と戒律を守ることが主体ですが）、出家比丘には認めていませんでした。例えば、最初期の仏典である『スッタニパータ』にも、

奔流する根元的欲望（妄執）の水を涸らせ、それがはたらき出ることをなくした出家修行者は、この世もあの世も共に捨てる。蛇が脱皮して古い皮を捨てるように。

（『スッタニパータ』三）

などと言います。悟りを求める出家が作功德↓生天を目指すのは出家者の本分から外れますし、当然のことでしょう。しかし、在家信者に対しては布施を奨め、戒律に則った行為を奨め、それによって功德を積んで良き来世を願えと説いていますし、この種の文例は豊富にできます。その一例ですが、

すべての生けるものは死なねばならない。生命は死に至って終わる。人々は（生前になした）行為にしたがつて（死後世界に）赴くのであって、それぞれに善と悪との報いを受ける。悪行をした人は地獄に、善行の人は良い世界に生まれる。だからこそ、善（*kalyāna*）をなして（良き）来世のために功德を積むべきである。功德（*pūṇa*）はあの世での人々の拠り所なのである。〔サンユッタニカーヤ〕三・三・二

これは当時の在俗の社会生活をしている信者達の宗教観念の有り様を示して間然するところはない記述です。死にゆく身だからこそ、人は善行をなし、功德を積み、良き後生を願うべきである。功德はあの世の拠り所、とまで言い、当時一般の考え方もありますし、仏教指導者もこれを在家者の宗教的倫理として説いたに違いありません。

しかし、私たちの大先輩である宇井伯壽先生はこう仰るんですね。「仏陀が弟子または信者に生天を説き教えたとなす阿含中の言が果たして信ぜられ得るかだろうか。予は到底之を信ずることは出来ぬ」<sup>(6)</sup>。

宇井先生のお言葉ですから私などは困るのですが、先生の御意見はうけがいにくいものです。釈尊が信者たちにも欲望を抑制し、心の平安を得ることを第一義として説かれたことは当然です。しかし、釈尊始め出家者たちは信者の寄進する食物で生命を支えています。その施与の意味を釈尊は否定したのでしょうか。さらに、宗教者に対する施与は功德を積むためのものとも基本的な行為でして、これは古代より今日に至るまで、インドでは常識中の常識

識です。出家比丘に対して生天を説かなかったことはその通りでしょうが、信者には説いたはずです。文献的にもあの豊富な文例を否定する根拠はありません。宇井先生の御意見は、「出世间レヴェル」の教えこそが仏教そのものである、それ以外の「世間レヴェル」の宗教的觀念や儀礼は行うべきではないのだし、釈尊が説くはずがない、とする「悟り一点主義」です。釈尊の教えは、出家者と在俗の信者・「出世间」と「世間」の意味を弁別しながら、それぞれに評価し適應するべきものでしょう。

(七) しかし時代と共に「世間」、「出世间」の両レヴェルは交錯し、種々に関わりはじめます。まず、出家者にも作功德↓生天が認められ始めました。出家者が良い後生を望み、生天を望むというのは、教理的建前としては、言いにくい内容です。梵行↓涅槃という本来の修行の在り方を自ら取り下げ、「世間レヴェル」の、つまり迷いの世界における理想を説くことに連なるのですから。だから原始仏典の初期の層にはこうした記述はできません。しかし、教団は発展し、出家した比丘比丘尼の数は増えます。すべての修行者が涅槃を得られるわけではありません。では、その人達は死後どこへ行くのでしょうか。在俗の信者さえ功德を積んで生天するのですから、欲望を抑制し戒律を守り梵行を修してきた出家者は、当然、天に再生するに違いありません。では在家信者と同じ天に生まれるのか。こうした配慮から中期、後期の原始仏典は出家者の生天を当然のこととして説くと同時に、天界の種類を増やし、階層的に並べ始めます。その結果が四世紀の『俱舍論』における壮大な宇宙論であり、天界の序列なのです。出家者、信者とも生前になした行為と功德に応じた天に生まれることが説かれています。——それほど論理的、システムティックではないのですが——。

同時に西暦前三世紀以降のサーンチーやパールフートの仏塔には、欄楯、笠石、などの寄進者の名前が刻文されているのですが、その中には少なからぬ出家者が入っていることが知られています。<sup>(7)</sup> 出家者も世間レヴェルの宗教慣行を受容し、功徳を積む行為に参画していたのです。

(八) 次第に、「世間レヴェル」の功徳観念は「出世間レヴェル」の悟りに関係づけられるようになってきます。例えば、ある仏典は在俗信者の徳の高い行為をたたえ、最後に言います。

心が寂まり、賢い人として尊敬されている智慧ある人々に奉仕し、仏への信 (saddhā) は根が生じて安立した賢者は、神々の住む(天界に赴き、(そこからまた生まれ変わって) この世の(高貴な) 家に生まれ、こうして、次第次第に涅槃にいたる (anupubbena nibbanam adhiḡacchanti)。<sup>(8)</sup>

〔増支部経典〕 V. 18. 179. 86.; vol. iii. p. 211)

この世の善行(功徳)は神々の住む天界や、あるいは人間の世界の恵まれた環境に生まれさせ、こうして何生かのあとに次第次第に涅槃を得るといのです。何で生天の価値をそのまま認めてはいけないのか。何で作功徳の行為を悟りに連結しなければいけないのか、と私などは思うのですが、ここには作功徳→生天という世間的信仰を仏教の本義たる悟りに結びつけるエリート側の志向——悟り一点主義的思考——をこそ、みるべきものでありましょう。すなわち、民俗信仰の観念の仏教化の一つのタイプです。

いわゆる次第説法 (anupubbikathā) は、まさに同様の仏教化の一適例です。<sup>(8)</sup>

これは別名「施論・戒論・生天論」といわれて、在俗信者への説法です。定型化した形で原始仏典、律典の随所

にてできます。積尊はまず施・戒によって功德を積み、死後に生天することを推奨します。こうして次第に因果の理を受け入れさせ、心が浄化されてから、仏教の本義である四諦八正道を説き、悟りに向かう法眼を得させるといふものです。

従来、この教えは、当時の俗信を取り上げ、巧みに悟りに向かわせる「方便」と解釈するのが学界一般の姿勢です。例えば、「業報説は仏教への入門的予備の学説（であり）……（次第説法は）インド一般の常識説としての因果業報説を具体的に述べ、因果業報説を真理として受けいれるようになった時に、はじめて仏教独自の教えに導く……誘導手段<sup>(6)</sup>」とか、あるいは、「生天思想が仏教の立場を通して採用せられた意義を見失わない点で、我々はこの生天思想に十分な意義づけをなし、以って仏教思想に侵潤し影響を及ぼしていった経過を知るべきである<sup>(10)</sup>」等と解釈されています。たしかに方便ではあるのですが、いずれも教理学の視座からの解釈です。生天思想はエリート側で「取り入れた」ものではなく、最初から民衆の間にある観念です。いつくるか判らない悟りを願うが故に、布施し、戒律を守ると考えるのは一般的ではありません。人間の心理から言っても頷けないし、テラヴァーダ仏教の実地調査によっても、功德を積むことの理由として悟りを挙げるのは少数の教育ある比丘だけであることをスパイク教授は報告しています。生天の観念は最初から否応なしに現実<sup>(11)</sup>にあり、在俗信者達が生天を望んでいるからこそ、エリート側で教理として取り上げたということであり、その意味で民俗信仰の仏教化の一タイプと見るべきものでしょう。

(九) 一方、民俗信仰のレヴェルでは、理論的教義は容易に曲げられてしまいます。先に業理論の鉄則を言いま

したが、「業果の必然性」は現実には受け入れがたい状況がでてきます。例えば、これは西暦後の「アヴァダーナ」という仏教説話文学からの例ですが、夫婦に子供が出来ない。理由を調べてもらったら——おそらくシャマン的な職能者に見てもらったのでしょうか、仏典には明示されません——、前世の悪業の故であることがわかった。今子供が出来ないということはすでにその業が果報を引き始めていることでしょう。従って、子供が出来ないというのは宿命論的な事実というべきです。ところが、現実にはそれでは困るのでありまして、そこで夫婦は比丘たちを招待し、食事等を供養したら、その功徳が前世の悪業を払拭して、子供が出来たと記しています。同様に、ある国に雨が降らず、飢饉が起って人々は苦しんだ。国王がみてもらったら、前世でバラモンを十二日間閉じ込めて食事を与えなかった悪業の故に、今この国は十二年間飢饉で苦しむことになっているという。これも国王の悪業が人々に結果を及ぼしていて、自業自得の原則に背反しています。国王は早速に仏像を洗って供養し、比丘たちを食事に招待して功徳を積み、それで悪業を消したために、雨が降った、などといっています。

こうした業の現実的な処理は今日の上座部仏教にも類例があり、文化人類学者たちはこれを「インスタント・カン（カルマ）」と呼んでいますし、伝統的なパーリ論書などにも同様のことが記されていて（既有業・ahosi kamma）。一般的な現象であったとみていいものです。

(二〇) 業のもう一つの鉄則である自業自得が崩れた例は上にもみましたが、他にもこうした逸脱が制度化されている例もあります。これは神霊たちに直接供物を捧げるのではなく、比丘に供養し、その功徳を神霊たちに転送するよう比丘に指示してもらい、という崇拜形式と関わっています。例えば、

清く賢く生まれたものが、(自分)の居住するところで、戒律を守り梵行を修する修行者達に供養し、(彼らが)その功德を(神霊達に)廻施するであろう。彼ら神霊達は供養されれば、彼(供養者)を供養し、尊敬されれば彼を尊敬する。こうして彼ら神霊たちは恰も母が我が子を愛するごとく、(供養してくれる)彼を愛護する。神霊の加護を受けるものは常に幸福である。

『マハーバリニツバーナスツタンタ』一・三二)

ここでは、釈尊の口を借りて、すでに土地神崇拜を仏教団が公認している姿を伝えているのですが、それはそれとして、ここに功德転送、移転(transference)の觀念が示されています。今比丘に「廻施」してもらおう、と訳したのは *adesana* という言葉ですが、指示するという意味の言葉です。つまり、比丘に供養して功德が得られたのですが、その功德を自分のものとはせず、神霊に届くよう、比丘たちに指示してもらおうという考え方です。ここに宗教者を介在させて、自分の功德を転送する、つまり宅配便をとどけるといふ思想が表明されています。そしてこれが祖先崇拜に適應されていることは、例えば、

(女性の餓鬼は言いました。)(あなた方の)手から私の手に与えられた施物は役に立ちません。ここに淨信あるブツダのお弟子さんたちがいますので、この人々に衣を与え、その功德を私に廻施して下さい。そうすれば私は幸せになり、すべての望みは成就するのです。

『ペータヴァットウ』一・一〇)

語っているのは餓鬼で頼まれているのはその子孫です。つまり祖先崇拜の脈絡での話しです。身内が亡くなつた時、死後の冥福を祈るのは遺族の当然の心情です。輪廻思想が基盤にある社会では、死んだ親族はどこの世界へ生まれたかな、という思いはすぐでてくるのですが、現実には判るものではありません。天界や人間界なら自分で功德を積めますが、それ以外の世界では不可能です。ですからこの世界であろうと、こちらから功德を送ってあげ



るから、それで不自由のない生活をして欲しい、そして天界に赴いて楽になって欲しいと願うものです。

adesanā の意味が学界ではつきりしてきたのは比較的最近のことで、大乘仏教の廻向 (pariṇamana) と区別するために「廻施」という訳を使うようになりました<sup>(12)</sup>。

廻施の例は碑文からも知られます。前三世紀以降のサンチーやバルフットの仏塔遺跡には、寄進者の名前と目的が刻文されていますが、何人かの出家者さえが、「父母のために」と碑文を残しています<sup>(13)</sup>。

また、西暦四世紀以降のグプタ王朝期の碑銘にも、香花、供物、救貧院の維持、僧院の修理、比丘への衣食住、座席、医薬品等の寄進をしたことを記し、それは

「彼の両親および彼自身の功德増大のために」。

(Baṅā 出土碑銘)

といい、あるいは、(大乘の不退転者の比丘僧伽の為に未墾地を与え、それは)

「彼（布施者）および彼の両親の功德を増すため」。

(東ベンガルの Guṇaṅghar 出土碑銘・西暦五〇七一八頃)

のものである。また、(精舎の修理、乳香、灯明、油、供花、食物、医薬、衣服等を仏世尊並びに聖比丘僧伽へ寄進したのは)

「両親の功德増長と自分の現世と来世における幸福を獲得するため」

(カーティアワール地方、Wala 出土碑銘・西暦五三五一五三六頃)

である、等と記しています<sup>(14)</sup>。

しかし、興味深いことは、仏典では祖先に対する功德の廻施は今見たように少し後代の文献にしか現れず、またそうした文献でも、生者の側からの功德の廻施は餓鬼に対してのみ行われていることです。他の地獄、動物等の世

界の住人に廻施した例は仏典にでてこないのです。現実には死んだ親族はどの世界に生まれたかは判らないのですし、餓鬼世界に生まれたとは限りません。だからこそ、信者の立場からは、碑文に見るように、亡父母のために、という形で功德を廻施せざるを得ないのですが、文献的には餓鬼にしか廻施出来ないことになっています。

その理由は十分に明らかになったとは未だ言えないのですが、まず第一に、原始仏典を始めインドの仏典は、葬祭儀礼やその他の日常儀礼について殆ど触れるところがありません。仏典作家にはこうして儀礼は関心がなかったのです。(これは、日本仏教各派の宗学に、葬祭が殆ど扱われていない事実に通じるものがあるものでしょう)。第二に餓鬼の性格に関わる点があると私は思っています。餓鬼とは *draḡa, pata* の訳語ですが、本来は「逝きしもの」(the departed) の意味の言葉で、死者乃至死者霊のことです。ヒンドゥー教の伝承ではブレータは祖霊祭を行うことよって次第に祖霊となっていくきます。それだけに、なにかの理由で祖霊祭が行われないと、ブレータは祖霊になれず、いわば戸籍のない魂になります。日本的にいえば亡霊ないし無縁霊でしょうが、この性格は今日でも中国、日本で広く行われている施餓鬼会にも受け継がれています。餓鬼の変遷は複雑をきわめますが、エリートも中国、日本で広く行われている施餓鬼会にも受け継がれています。同時に、仏教は無我を説きましたから、死者靈魂の仏典作家たちにとって、まず葬祭の問題は関心がなかった。同時に、一方ブレータは「地獄に住むブレータ」観念の上に成立する葬祭儀礼は書きにくかったものと私は思っています。一方ブレータは「地獄に住むブレータ」などと矛盾した言い方もあり、本質的には仏教徒の葬祭に関わる死者霊が次第に餓鬼世界の住人ということに発展したものと考えているのですが、しかし、これは本日の議論とは関係がありません。

(一一) さて功德の観念は大乗仏教に於いて「出世間レヴェル」に昇華されます。先のいくつかの例でみたよう

に悟りに（関連づける）のではなく、本質的に悟りのレベルにある観念に「純化」され、「昇華」されます。そして「善根功徳を菩提に廻向する（pariṇamana）」と言う実践になりました。自分の良き後生ではなく、自分及びすべての人々の悟りへの廻向です。

自分の毎日の生活において積み重ねる善行はたしかに功徳を生じます。しかし、大乘仏教では、利他行を強調します。自利と利他の二行具足は理想的な生き方への祈りであり、毎日の努力の眼目です。なかなか思うようには出来ないものの、発願し、努力し、信仰の生活を続けていく。そのプロセスの中に、善根功徳を積むことの宗教的意味は次第に正しく、強く自覚され、喜びとなり、自らの信仰の中に定着してゆきます。実践は信仰を確かめ、信仰は実践をより強くささえるようになる。そうしたプロセスのなかに、自らの善根・功徳は次第に宗教的に熟していく。生活そのものと一つになり、それは自らを悟りの生活に向かわせると同時に、他人をも悟りにすくい取っていくこうとする利他の行の決意と祈りとして熟していくことに他なりません。この意味での廻向は熟する pari-pac（完全に熟する）、RIPENING と理解されています。従って、分けて云えば、善根功徳を自分の悟りに向ける廻向と、他者（一切衆生）のために向ける廻向とがあります。現実の信仰生活では自利利他は同時にハタラクものでしょう。また、そういう祈りから信仰が発するものですから、結局同じ善根功徳の醇熟じゅんじゅくが廻向と言っていいものと私は理解しています。

そうした廻向の精華が所謂「普廻向」で、大乘仏教の最基本的の祈りでしょう。

願以此功徳 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道

願わくはこの功徳をもって一切に及ぼし、我らと衆生と皆ともに仏道を成ぜんことを！

（『法華経』譬喻品）

大乘仏教の廻向思想そのものについてはそれなりの歴史的発展と、それへの研究がありますから、本日私が述べる必要はありません。ただ祖先崇拜との関係は述べておかなければなりません。

まず碑文を見ますが、五世紀以降の碑文は従来の「父母のために」という表現がほとんど無くなり、代表的な例ではこういうことになります。

(一) 「これによりて一切衆生が仏とならんことを」 (Kanheri, 五世紀)

(二) 「これにおいていかなる功德あらんも、それは一切衆生のためならんことを」 (Sanchi, 六世紀)

(三) 「……一切衆生の仏果獲得のために……」 (Mathura, 六世紀・cf. Jagayapeta, 六〇〇頃ほか)

(四) 「この寄進においていかなる功德あらんも、それは(わが父母、父の母、並びに)一切衆生の最高智獲得のためならんことを」 (Ajanta, Bodhgaya, Deoriya, Kuda, Mathura, Sarnath (四世紀後半))

(五) 「父母・弟妹・妻・友人たちの利益と無病長寿のため、(および)一切衆生が悟りの広大な如意樹の果実を獲得せんことを願って。」 (Nalanda, 八世紀前半)<sup>(15)</sup>

(四)(五)の例では、サンガに寄進した功德が、まず、両親をはじめとする親族に廻施するとともに、一切衆生が悟りの智慧をもてますようにという廻向になっています。伝統的な廻施と大乘的な廻向が一緒になっているのですが、その違いはおそらく布施者には意識されていないものでしょう。しかし、「世間レヴェル」の廻向から「出世間レヴェル」の廻向への橋渡しとして重要な事例かと思えます。

これに関して、インドを離れますが、中国仏教の例を挙げておきましょう。

『梵網經』第二十輕戒には

若し父母・兄弟の死亡の日には、応に法師を請じ、菩薩戒經を講ぜしめて、福（二功德）もて亡者を資け、諸仏を見ることを得て、人・天上に生ぜしむべし。

ここでも人間界、天界へ生まれよと亡者の良き後生を祈る（二世間レヴェル）と共に、諸仏を見る（二出世間レヴェル）という両レヴェルにまたがる廻向が示されていますが、主点は伝統的な廻施にあるものと思われれます。

しかし、伝統的な功徳の廻施は中国浄土教の中心的祖師である曇鸞に至ると、顛倒、虚偽、不実の行為と断じられるに至ります。

二種の功徳あり。一には有漏心より生じ、法性に順ぜず。いわゆる凡夫人天の諸善、人天の果報は若しは因、若しは果、皆是れ顛倒にして皆是れ虚偽なり。是の故に不実の功徳と名づく。二は菩薩の智慧清浄業より起りて仏事を莊嚴し、法性に依りて清浄相に入る。是の法は顛倒ならず、虚偽ならず、名づけて真実の功徳となす。

（曇鸞『往生論註』卷上）

廻施と廻向のそれぞれを「世間レヴェル」「出世間レヴェル」として、両者の宗教的レヴェルの差を十分意識していると同時に、仏教の本義の立場から、「世間レヴェル」の功徳觀念を誤りであり、虚偽であり、意味のない功徳であるとしています。伝統的であり、現実に行われていたに違いない觀念と儀礼を行うべきでないものとして斥けるところに、「悟り一点主義」の仏教エリート特有の姿勢が明らかです。

そして、最後に、私の所屬する曹洞宗が今日通常に用いている法要の際の廻向文をご紹介します。読経の最後に、次のような廻向文を唱えます。

菩薩清涼の月は畢竟空に遊ぶ。衆生の心水淨ければ菩提の影中に現ず。……

上來経呪を諷誦す。集むるところの功德は何某（戒名・某家先亡累代精靈・三界の万靈法界の含識等）に廻向す。冀うところは……速やかに仏果を生ぜんことを。  
（総廻向・曹洞宗行持規範）

一読明らかなように、読経、法要の功德は故人に廻向し、速やかに仏果を生じるようにという祈りです。祖先供養に於いてインド以来の廻施の思想をレヴェルアップし、仏教本来の悟りへの祈りとしています。〈仏道を成ずる〉というレヴェルで個人の冥福を祈るのであり、教理的には当然のレヴェルアップですが、文化史的には、法要に参加している一般檀信徒の大部分はその意味を理解していません。良き後生を祈りたいという常識的な廻施（「世間レヴェル」）の仏教（「出世間レヴェル」）化の例なのですが、ここにも教理的「あるべき」観念と現実の「ある」現象との乖離があります。良い悪いの問題ではなく、これもまた仏教文化の一つのダイナミズムであり、仏教の文化はその中で活力を得、伝承されてきたのです。

（二二）以上、功德を例として、仏教には宗教的機能を異にする「世間レヴェル」、「出世間レヴェル」があること、そして両者の関わり方の一端と、その意味を見てきました。仏教の文化的伝承の間に、両レヴェルの差は時に意識され、時に意識されずに、自由に受納され、社会に機能してきました。エリート指導者たちの「悟り一点主義」「出世間レヴェル一点主義」は明らかなのですが、これは反面から云えば、仏教が伝承される現実の歴史のなかで、両者が常に重層化し、並列化し、融合し、つまり相互変容を繰り返してきたことへの反撥と見ていいものではないでしょうか。宗教的機能を異にするが故に、両者の間には常にテンションが存在していましたし、今日でも存在してい

ます。未来においても同様でありましょう。しかし、こうした文化的テンションを抱えているのが現実には生きる教団の永遠の実態なのだと思います。「世間レヴェル」の観念と儀礼だけでは「仏教」ではありません。同時に「出世間レヴェル」のいわば純粹培養された教理と信仰、行法だけでは、教団は存続しません。仏教化、民俗信仰化、純化、世俗化等のテンションを包括して見つめるところに、仏教文化の分析を可能とし、未来社会に対して仏教のあるべき姿を模索するチャンネルが扉を開くものと、私は考えているのです。

註

- (1) 例えば、R. Gombrich の *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford, 1971 はじめ一連の論考はスリランカでの実地調査に基づいた研究である。日本でも、前田惠學博士を長とする「セイロン仏教学術調査」があり、多くの文献学的研究方法をとるインド仏教学者が文化研究を試みている。その成果の一つは同博士編『現代スリランカの上座仏教』に結晶している。また、片山一郎教授もスリランカをフィールドとして、パリッタを中心とする儀礼研究を行っている。なお、テキストとコンテキスト両方をふまえた研究を積極的に進めているグループとして、「パーリ學仏教文化学会」（会長前田惠學）がある。
- (2) 伊藤唯真・藤井正雄編『葬祭仏教』ノンブル社、一九九七年、一九頁。
- (3) 积尊、原始仏教を中心として業論の文化的研究としては、拙論「『スッタニパータ』における業論——文化史の立場から（上）」（『藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』平楽寺書店、一九八九年、一四五—一六一頁）、同（下）」（『印度哲学仏教』第四号、一九八九年、四一—六一頁）を参照されたい。
- (4) 舟橋一哉「阿含における福德について」（『原始仏教思想の研究』法蔵館、一九六九年、改訂四刷）、二二九頁以下。
- (5) 「世間レヴェル」と「出世間レヴェル」、功德観念等の文化史的在りよう等については次下の拙論を参照されたい。  
「古代インド仏教の宗教的表層と基層」（『三蔵』三三—三四号、大東出版社、一九七一年）。「出世間」と「世間」——インド  
仏教文化の構造理解のために」（『水野弘元博士米寿記念論集』春秋社、一九九〇年、一七九—二〇〇頁）。「原始仏教における功德観念の発展と変容——文化史研究の立場から」（『日本仏教学会編『仏教の聖と俗』一九九四年、一一—一五頁）。

- (6) 宇井伯壽『印度哲学研究』第三卷、岩波書店、一九八二年、一六二頁。
- (7) 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』百華苑、一九七四年、一七一―一八頁。
- (8) Vinaya III (Mahāvagga), p. 181, cf. *ibid.* pp. 15, 18, 19, 20, 66, 225, etc.; Cullavagga, pp. 153, etc.
- (9) 水野弘元『仏教の基礎知識』春秋社、一九七一年、一三〇―一三三頁。
- (10) 早島鏡正『原始仏教の社会生活』岩波書店、一九六四年、六九七頁。
- (11) M. Spiro, *Burmese Buddhism—Great Tradition and its Vicissitude*, London, 1971, pp. 92ff.
- (12) 櫻部建『功德を廻施するという考え方』(『仏教学セミナー』二〇、一九七四年)、九三―一〇〇頁。高原信一「廻施について」(『福岡大学人文論』一一(四)、一九八〇年)、一〇八七―一一〇六頁。
- なお、廻施のこの用法は、例えば「教行信証」行巻の「発願回向といふは……衆生の行を廻施したまふの心なり」とか、同、信巻の「淨信を以って諸有海に回施したまへり」などの回施の用法とは無関係である。念のために申し添える。
- (13) 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』百華苑、一九七四年、一七一―一九頁。
- (14) 静谷正雄『グプタ時代仏教碑銘目録』より引用。
- (15) 静谷正雄『グプタ時代仏教碑銘目録』より引用。

(駒澤大学名誉教授・曹洞宗総合研究センター所長)