

〈研究論文〉

# インド仏教興亡に関する新たな視点

## ——比較文明学から見たインド仏教の興亡（その一）——

保坂俊司

New Perspective on the Rise and Fall of Indian Buddhism:  
The Rise and Fall of Indian Buddhism from the Viewpoint of Comparative Civilization (Part 1)

Shunji HOSAKA

### Abstract

This paper examines the decline of Indian Buddhism from the perspective of comparative civilization. The author has been studying the decline of Indian Buddhism for the past 30 years. In this paper, in addition to the study of Islamic literature, I use the methodology of comparative civilization to study the decline of Indian Buddhism from a new research perspective.

### KeyWords

History of Indian Religion, Indian Universality, Symbiosis and Tolerance, The Decline of Buddhism: Islamic Literature and Buddhism

### 目次

インドにおける仏教の立ち位置  
文明と宗教の概念図  
インド仏教の発生の背景  
ブッダの開教にみるバラモン教との連続と非連続  
伝統的苦行者ゴータマの悟り体験・バラモン教的悟りの獲得  
他者への慈悲の視点の発生・仏教的悟りの完成  
まとめ

### インドにおける仏教の立ち位置

筆者は、拙著『インド宗教興亡史』（2022年6月刊行）において、インドにおける仏教の興亡を、比較文明的な方法論を用いて、新たな視点から考察した。勿論、一般読者向けの新書版であり、論拠を導いた資料や考察の過程などは、かなり大まかにならざるを得なかったが、しかし、インド仏教研究に新たな可能性を示し得たと考えている。特に、仏教研究において従来の研究では、見落とされていた視点として、インド仏教といえどもインド亜大陸においては、当該地域において生まれ、信仰された一つの宗教である。つまり地域宗教、更には民族宗教と同等の宗教の一つであるという視点である。

その意味は、如何に仏教の教えが普遍的内容を含み、現今も東アジア、東南アジア諸国ではその信仰は顕在であり、また嘗ては西南アジア地域に

においても流布、隆盛していたとしても、その発祥の地であるインド亜大陸においては、インドに生じた幾つかの宗教の一つであり、またその信者は当然インドの民衆であった、という現実に即した研究姿勢と云うことである。

つまり、筆者が今回強調するインド仏教研究の視点は、あくまでもインドで発生し、インドにおいて展開したインド土着の宗教の一つである仏教という視点である。確かに、インドにおける仏教は、正統宗教であるバラモン教（後にヒンドゥー教へと拡大する）やジャイナ教と共通するインド独自の宗教風土を共有している<sup>1)</sup>。

勿論、普遍宗教として世界に伝播した仏教には、仏教が独自に生み出し、発展させた部分がある。特に、仏教が普遍宗教として、世界に伝播した背景には、インド宗教が共有する民族独自の諸文化、それはある意味でインド的閉鎖性、つまりインド独自の文化、更には文明の領域において、基本として共有される、あるいは独自の思考や儀礼（苦行などを含む行議）を離脱したことを意味する。

つまり、仏教はインド文化・文明の限定を超えること、あるいは捨て去ることが出来たが故に、結果として普遍的に受容される要素を獲得出来たのであり、その結果として世界への伝播が実現したのである。仏教は、インド発の民族宗教から、地域性や民族性を剥脱し、普遍性を獲得したのである。これは比較文明学で文化離脱と云う現象である<sup>2)</sup>。そして、従来の仏教研究は、実質的に人類最初の普遍宗教としての仏教の普遍的側面を中心に仏教研究が為されてきた。しかし、これは世界史レベルの仏教理解であり、本小論の視点であるインド亜大陸において、インドの民衆を信者とするインドの一地域宗教としての仏教という位置づけからの観点とは、この点で根本的に異なる部分がある。

この前提の上で、本小論ではインド亜大陸という地域を限定して、仏教の盛衰の要因を考えるということである。

いずれにしても、インドの一民族宗教としてインド仏教の盛衰を、地域的事情を中心に考察する、

ということになる。つまり、インドの大地から生まれ、他地域にも積極的に伝播したという意味で民族的宗教という閉鎖性を越えた普遍性を持ちつつも、インド亜大陸の中に存在した仏教の衰亡現象を考察するということである。そうなると根根異樹であるバラモン教、ジャイナ教との比較により、仏教の特徴が則ち仏教の衰亡の理由と深く関係している、ということになる。が、紙幅の都合もあり、この点は拙著に、その比較対象の事例は譲らざるを得ない。

本小論では、仏教という宗教の盛衰、特にその衰亡を多方面から検討するという一環として、その普遍性に着目した従来の研究視点とは逆に、インドの一宗教として仏教を位置づけるという観点をとって検討する。この視点を考えると、逆になぜ仏教は脱インドが可能となったのか、つまりインドの地域性から離脱出来た遠心力とも云える要素を明らかにする手がかり得られる、と筆者は考える<sup>3)</sup>。

以上の様な視点からの本テーマの遂行のためには、宗教と文明関係に関して、多少の準備が必要となる、と筆者は考える。というのも、文明学・比較文明学という学問は、比較的新しい学問形態であり、更に近代的学問の主流である分解と分析による対象の明確化とは、異なり総合化による全体把握という視点を特徴とする。それを比喩的に表わせれば数学における微分と積分の様な関係となるであろうと、筆者は考える<sup>4)</sup>。また、比較文明学の特徴は、前者が対象を固定化して分析するのに対して、対象をダイナミックに捉えることを基本としている。

この点を図式化したものが、以下の図である。

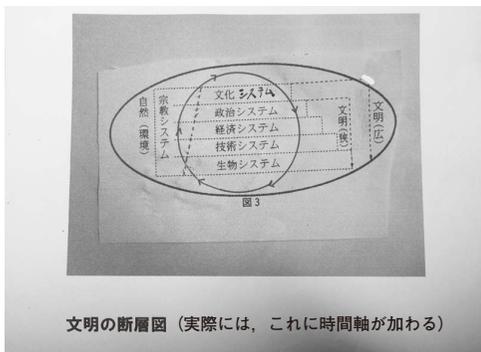
### 文明と宗教の概念図

仏教に限らないが、仏教の社会的な位置づけ、更にはより長期的な文明的把握において、宗教は最重要な要素であり、宗教の正しい認識なしに、如何なる地域の社会も、更にその時間的な連続的形態とも云える文明の把握はままならない。特に仏教のその一因であるインド文明を理解するには、

この視点は有効である。

というのも、宗教こそは、文明と我々が呼ぶ時間的、空間的な限定の認識概念とも云える統一的に支える基本要素だからである。やや抽象的であるが、言葉を換えれば宗教は、数百・数千年間に亘り特定の聖典などが提示する価値観が、統一的かつ繰り返し再生、拡大されることで、時間や地域を越えて、均一の情報が統一的に共有され、再生産され続ける、殆ど唯一の情報体系であり、文明形成の核なのである。

それを図式化したものが、以下の「文明の断層図」である。これは文明の各構成要素の関係を、比喩的に表現したものである。従来の認識では、宗教は文化の一部という認識であったが、そうではなく宗教こそ文化は勿論、政治・経済・科学技術などの各領域に一貫して関わる存在である、という基本認識を示している。しかも、断層図としたのは、それぞれの要素は地域により関わり方を自由にかえるのみならず相互に関連し合っている、という文明内の各要素のダイナミズムを表わしたものである。この図に時間軸を取り入れると各時代の文明における各要素の変動なども宗教を中心に統一的に理解可能となる。だからこそ、文明理解には宗教の存在が重要である、という理解である。



そしてこの比較文明論の視点から、インド文明を簡単に鳥瞰すると、その変化のダイナミズムは、整理される。詳しくは、今後検討するが、大まかな分類は、以下の様になる。ここでいうインド文

明とは、インド亜大陸において展開されてきた長く統一的に継承されてきた生活洋式（文化、政治や経済更には科学システムなど）に加え、多様な宗教が織りなす社会形態を指すこととする。

つまり、インド亜大陸に発生し、時間的・空間的に統一的に把握できる最長・最大の対象を地理的な意味を強調してインド文明とする、ということである。勿論、この文明が文明たる所以は、単にインド亜大陸に全体に共有され、定着し各地域で統一性を維持しつつも独自に発展したという、時間的・空間的統一性を持って初めて文明が、真に完成する。そして、そのインド文明の中に、バラモン教更にはヒンドゥー教を中心して形成されたまとまりのある社会があり、それにより歴史的継続性を以て形成されてきた社会を総合的にヒンドゥー文明とよぶことができる。

この場合は、インド文明という大文明の内部にあつある文明であり、インドではイスラム教を中心のインド・イスラム文明と仏教を中心とした仏教文明を認めることが出来る、と筆者は考えている。それらは、相互に影響しつつインド文明の多くを共有するも、なお宗教的な要素で独立性を保っている。

### インド仏教の発生の背景

本小論では、インド仏教の盛衰、特に衰亡を比較文明学的に考察することを目指している。但し、紙幅の都合もあり、仏教の発生と隆盛に関しての詳しい検討は、先行研究や拙著に譲りその衰亡をメインに論じる。とはいえ、仏教の発生についても私見を述べておきたい。

まず、インドの宗教には、中央アジアから侵入した遊牧民のアーリア人が持ち込んだ宗教とインダス文明に象徴されるインド亜大陸に固有の宗教の二つの異なる淵源がある、という事実である。この事実自体はよく知られているが、しかし、後者は前者の暴力的支配に圧倒され、しかも体系的な伝承を持たなかったこともあり、歴史的にはその存在に関して明らかかなことは、殆ど解からない。それは支配者の伝統に普遍的見られる非支配者並

びのその文化、文明の抹殺ということである。

とはいえ、人口や伝統、更には自然環境などの社会生活において、土着の宗教やその文化、つまり彼らの生活様式などまで、抹殺することは不可能である。というより寧ろ、圧倒的な人口や情報の前に、征服者アリア人は、彼との共生の道の模索をしていったのである。その為に、本来の中央アジアの遊牧民的な宗教性が、徐々に変化していったことは世界最古の聖典とされる『ヴェーダ』聖典における内容の変化によって明らかとなっている<sup>5)</sup>。しかし、その歴史的な事実と、インドの民族宗教の変化のダイナミズムや仏教など異端、あるいは非正統の宗教の発生を、関連付けて考えるかという点は従来余り重視されてこなかった。それは、後者の宗教形態が、文字を持たず体系的な伝承もアリア人により圧殺されてきたことと関係がある、と思われるが、更に云えば、従来のインド学が、バラモン階級の視点を反映した文字資料にたより、総合的視点を持たなかったからである。

以上の観点から、仏教の発生を考えると、仏教の開祖ゴータマ・シッダールタ（後のゴータマ・ブッタ：BC463～383頃）の生存年代と地域、そして思想を検討すると、彼の中に非アリア的、つまり土着インドの伝統が、脈打っていることが、容易に想像が付くのである。ゴータマの生存の背景には、アリア的な要素は勿論であろうが、同時にインドの原住民の伝統が色濃く繁栄している、という理解である。故に、彼の主張は、人口で云えば多数派で、しかもどちらかと言えば被支配階級の人々に受け入れられ易かった、ということになる。

更に都市化が進み、新たに台頭した商人などにも受け入れられたのは、保守的で、硬直した伝統否定の精神に、革新的気風の都市住民、特に商人達が魅力を感じたからであろう。勿論、当時の主流派であり保守派であり、ヴェーダ以来の宗教を伝承するバラモン階級も、婚姻などを通じて現地の民衆や宗教を積極的に取り入れていた。しかし、それに飽き足らない人々が、多数存在したことも

事実である。その様な人々が、仏教等、伝統の束縛を否定する、つまり自由や人間の平等を説くゴータマなどの自由思想家の教えに共感したことは、ある意味必然のことであった<sup>6)</sup>。

ゴータマの生まれた時代はまさに、インド社会に都市化という文明化の波が押し寄せてきた時代であり、大きな社会変動の時代であった。その中で、ゴータマは、成長したのである。

周知の様に仏教は、ヒマラヤ山麓、現在のネパールとインドの国境地帯にあった釈迦族の王国の王子であったゴータマ・シッダールタにより開教されたインドにおいては新宗教である。といっても2500年程前なので新宗教という意味は、民族の正統宗教であるヒンドゥー教（勿論、当時はバラモン教と呼ぶべき段階）との比較においてである。

よく知られているこの事実は、一般の仏教研究者においては余り注目されないが、このゴータマの出生地やその主張から、実は仏教のインドにおける立位置が明確となる。

まず、釈迦族の王子ゴータマは、当然当バラモン教徒であった、という事実である。仏教がゴータマにより開教されたのであるから、当然のことであるが、しかし、多くの仏教研究では、寧ろ彼の開教後のことに注目があつまり、彼の存在を形成しているインドの各宗教に共有されている伝統的要素の重要性を余り評価していないように思われる。この点は、他の普遍宗教においても、同様な傾向がある<sup>7)</sup>。

実はごく常識的な視点レベルから出発すると、従来の研究では見落としてきたあるいは軽視してきた視点が浮かび上がり、新たな局面が見えてくるものである。この点をさらに追究すると、王族出身のゴータマは、寧ろ宗教エリートのバラモン階級とは、歴史的な背景を異にしていた可能性が高い。つまり、バラモン階級は、中央アジア出身であり、ヴェーダの聖典を中心とするバラモン教を主宰する階級であるが、彼らは謂わばインドへの侵略者、少なくとも異邦からの移住者であった。それに対して、王族のゴータマは、勿論、支配階級である故にアリア人である可能性は大きいが、

しかし、司祭階級で、血統維持に厳格なバラモン階級と異なり、大多数の現地勢力との共生関係を和戦双方から実行しなければならないという現実的な地位により、原住民の支配階層との婚姻関係や文化交流を余儀なくされていたはずである。つまり、正統のバラモン階級ほどに、アーリアの宗教や文化に対して拘泥することはなかったのではないか、ということである。寧ろ、インド土着の宗教文化への理解やその文化との親和性が高かったということがいえるのではないだろうか。それ故に、アーリア的伝統への拘泥も少なかった<sup>8)</sup>。

その様に考えると、ゴータマの思想や行動が、より理解しやすくなる、と筆者は考える。

この点は、既に拙著にて論じたので、ここでは完結に以下の点を指摘するにとどめる。

正統インドの宗教であるバラモン教、更にはヒンドゥー教においては、仏教は最大の異端の宗教であり、いわば悪しき存在とされてきた。その為に思想的には論争相手であり、宗教的には罰当たりの存在であり、政治的には時に弾圧の対象でもあった<sup>9)</sup>。

なぜ仏教徒がこの様な扱いを受けたのかは、彼らがヴェーダの宗教的な権威を否定し、ヒンドゥー教の根幹をなすカースト制などを否定したからである。それは、いわば侵略者であり、支配者であったアーリア人の文化・宗教の否定であり、その根拠は恐らくは、ゴータマの精神世界に非アーリア人の伝統、つまりインダス文明以来のインド土着民族の伝統が脈打っていたからであろう。従来インド思想・宗教研究はこのダイナミズムへの理解が消極的であったと、筆者は考える<sup>10)</sup>。

いずれにしても従来インド思想・宗教はもちろん、これらを含むすべてという意味でインド文明に関する解釈においては、インドの宗教関係者はもとより研究者においても、伝統的にバラモン階級の視点からの理解が中心であり、現地宗教の導入に関しての意味づけは、結果追認的で消極的な位置づけであったと筆者は考える。というのも、歴史的に、土着信仰は低く評価されてきたからであり、このアーリア文明の継承を主に担ってきた

階級は、バラモン階級が中心であったからである。

とはいえ、ヴェーダの宗教にないシヴァ神やビシュヌ神などが宗教的な中心に位置づけられていることに、余り違和感がないという宗教構造は、この様な現実から目を背ける姿勢であったのか、あるいは少数派エリート集団であったアーリア人が、多数派の現地住民との共生のために編み出した智慧であったのかもしれない。いずれにしても、バラモン階級は、現地宗教を積極的に取り入れつつ、ヴェーダの宗教の優位性を維持する理論として、梵我一如、化身というようなインド宗教に独特の理論を生み出したのではないかと筆者は考えている<sup>11)</sup>。

この様な混沌として状態は、実は現在まで続いており、その間にバラモン教、ヒンドゥー教は、ギリシアの宗教、ゾロアスター教、仏教、そしてイスラムやキリスト教まで、積極的に取り込んで成長してきた。実はこれがインドの宗教の特徴であり、仏教も例外ではなかった。

### ブッダの開教にみるバラモン教との連続と非連続

衆知の様に仏教の開祖ゴータマは、インド社会の世俗権力の頂点である王族、しかもその跡継ぎとして成長した。つまりその間は、バラモン教徒として教育されたことを意味する。但し、クシャトリア（為政者階級）に属するゴータマの受けた教育は、宗教家であるバラモン階級のそれとは異なっていた。特に、王族であるゴータマには、為政者として民衆を束ねることが期待されており、当然多様な民衆文化、つまり、宗教エリートであるバラモン階級の人々のような宗教一辺倒の、つまりヴェーダの宗教一辺倒ではなかったということである。というのも当時、インド社会の宗教集団には、伝統的な宗教エリートが独占するバラモン教に対して、あらゆる階層に開かれた出家修行者集団等、非ヴェーダの宗教系の集団があった。この非ヴェーダの宗教集団が、実は従来余り強調されなかったインダス文明以来の伝統を土着宗教集団であったはずである。彼らは、あらゆる階級

出身者から構成され、独自の宗教的な成果獲得のために、特殊な活動を行っていた。それが所謂苦行とか修行と呼ばれる個人の宗教活動により宗教的な理想が獲得されるという、後の仏教の中心的な思想と儀礼（修行）の原型である。

この宗教に関しては記録的には、前四世紀頃に書かれたとされる（当然、文字を持たないインドの古代においては、口伝の形で形成されたはずであり、それが文字化されたのは紀元後四世紀頃とされる）マウリヤ王朝の宰相であったカウテリヤにより表わされたとされる『実利論（アルタシャーストラ）』に依って知ることが出来る<sup>12)</sup>。が、しかし、恐らくその伝統は、今日に至るまで大きく変わっていないと思われる<sup>13)</sup>。

この苦行者集団にゴータマは、身を投じたのである。そもそもこの行為そのものが、非バラモン教世界への没入である。但し、当時の認識では、森林修行者集団もうヴェーダ聖典を否定しない限りは、広い意味でバラモン教の一員として消極的に認められていたようである。この大らかさが、バラモン階級がとった融和戦略であった、と考えられている<sup>14)</sup>。

とはいえ、かれらには遊牧的な祭式は乏しく、その代わりに自己を苛む苦行があった。但し、ゴータマは、その中途半端とも云える位置づけに満足できなかったようである。つまり、森林修行者集団からも離脱し、一人独自の道を開きいてゆくのである。その過程は以下の様に仏典に残されている。

#### 伝統的苦行者ゴータマの悟り体験・・バラモン教的悟りの獲得

それは有名な梵天勧請と呼ばれるエピソードを扱った部分である。このエピソードは、仏典の中でも古い『サンユッタニカーヤ』（漢訳経典では、『雜阿含經』）にある。

この経典は、ブッダが亡くなって直ぐに編まれた経典群であり、後の挿入部分はあるが、仏教の初期の教えを維持しているとされる<sup>15)</sup>。

この古い経典に関しては、ゴータマが出家し、

当時の苦行者集団に入り、苦行を行ったことが記されている。しかし、その行の完成を待たず苦行集団を離れた。つまり伝統的な解釈では、落伍者となったとも云える。しかし、彼はやや異なる形式ではあるが、この苦行集団における覚り体験、つまり修行の完成体験を得る。それが筆者の云う第一の覚り体験である。

その伝統的な悟りの境地は、修行者個人に帰属される達成感である。この様な宗教的な構造は、ヴェーダの宗教ではなく、恐らくインダス文明以来の宗教観により醸成されたものであろう。それが、既に紀元前9～8世紀に編纂されたと推定される四つのヴェーダの最新ヴェーダである（アタルヴァ・ヴェーダ）には、見いだせるのである。つまりこの頃から、バラモン僧達が、土着の宗教形態を積極的に取り入れていた、ということとである。その意味で、出家苦行者集団の存在もヴェーダの宗教の一部と見做されたのであろう。筆者は、遊牧民由来のこのヴェーダの宗教に、土着宗教が積極的に取り入れられ、真にインド的な宗教へと再調した姿をバラモン教と呼ぶ事にしている。

この様にその周遍的存在とはいえ、バラモン教徒として、みずからの苦悩の解決のために、修行するという個人的な、あるいは利己的な修行観の領域において、ゴータマは菩提樹の下で、覚り体験、つまり修行の完成体験を得たのである。

その光景が、経典には以下の様に表現されている。

私はこのように（以下のように）聞きました。ある時世尊は、ウルヴェラーにおいてニランジャーヤ河の岸部のアジャパーラという名のバニヤ樹の根もとに止まっておられた。その時尊師は、独り静かに座り黙考され、心のうち（seta）にこのような思いが起こったことを知った。

私の悟った（adhigaccati）この真理（dhanma；法）は深く、見るのが難しく、（uddasa）で、（理解するのが）難解で（duranubodha）、心が鎮まり（santa）、微妙であり、（推論の範囲を超え

て) 奥深く、微妙で、賢者のみ感受(感得、直観: paṇḍitavedanīya) するものである。(SN, P298)

ここで、注目されることは、ブッダが悟り体験、つまり伝統的な修行法によって到達した宗教的悟り体験の後、しばらく自ら感得した、つまり悟ったダルマ(真理、仏教における法)に関して、独りで沈思黙考し、達成感に浸るとともに、自らの宗教体験の意味に関して、深く省察、検証していた、という設定にある。しかも、その達成したものにの満足感で満たされているという点である。

しかし、ついにバラモン教的なレベルの覚りを獲得したゴータマは、自ら達成した境地を他者に説明する、あるいは教えるということには、関心を持っていない。それが当時の苦行聖者の一般的なことであったのである。

そのような心の動きが、以下ではさらに語られることとなる。

この世の人々は、執着(aayarata)し、執着することを喜び執着にふけている。そのような人にはこの縁起の道理の法(patīccasamuppāda)を見ることは難しい。(同 298 頁)

ブッダは、第一の悟り体験を得て、自らの体験を客観化し、言語化することの難しさに関して、実に否定的な見解を並べてゆく。それは、自らの覚り体験には、他者への働きかけは、余り重要ではない、つまりこの時点では、ゴータマの思想は、自己完結した閉鎖的であったということである。

彼は宗教体験を語る際の難しさと、それを説く相手の資質に対して、一種の絶望に似た見解を示す。この感覚は、インドの宗教家、特にサンニャシン(森林修行者、出家者)には、顕著である。それも当然である。彼らは世俗の世界を嫌い、これを捨てて宗教界に身を置き、苦しい苦行を行っているのである。そして、その結果悟りという宗教的な目的を果たしたのであるから、それを世俗の人々に説く、成果を分け与える、つまり説き聴か

すということには、当然消極的である。

だから、以下のような発言が出るのである。

私が苦勞(kiccha)してやっと到達(adigata)した(悟りを)今や説く必要が無い。

むさぼりに取りつかれた人々(ragadosaparetehi)に、この法を悟ることは難しい。

これは(世間の常識とは)逆行するもので〈patīsoṭagāmim〉、微妙で、深遠で見る(理解すること)(duddasa)が難しく、貪りに耽り(rāgarata)、闇〈tamokkhandhena〉に覆われた人々には、見るができない。]

尊師はこのように深く考え(patīsaṅkhata)て、(説法することに)無関心((appossukka)へ心が傾き(namati)説法を行おうとは思わなかった。(同)

この文章は、実に面白い文章である。この詩形の文の前に、散文で「素晴らしい(sudhha)詩句が尊師の心に浮かんだ」とあるがある。

勿論、この部分は散文形式であるので、中村博士が指摘するように、後世の挿入である。それにしても、詩形の部分の言葉が、「素晴らしい」内容であるとはとても思えないのであるが、そこには逆に、この言葉が、ゴータマ・ブッダ本人の体験を伝えた言葉であると、散文作者(決して一人ではなく、僧団全体の総意による創作である)が感じていた、というより、この文章を伝えていた仏教教団員が、少なくとも最初期からそう考えていたがゆえに、このような誠に利己的な内容であっても(淨い、清浄な、素晴らしい)と表現したのであろうと、推測されている<sup>16)</sup>。

しかし、である。この言葉が、仏教的に完成された覚りの境地の前段階の、インドの出家修行者の立場における覚りの境地からの言葉であった、と推定すれば如何であろうか。ゴータマ・ブッダの思想的な発展を、同時代の修行者たちは、ある意味でその精神を共有できた修行者であったからこそ、このような、仏教思想や教団の権威が確立された後の見解とは異なる解釈ができたのではないだろうか。しかも、それがゴータマ・ブッダ自

身の言葉であるが故に、そのまま継承されたのではないだろうか。

しかし、後代の仏教研究者には、仏教教典を中心にこの段階のゴータマの言葉を積極的に解釈することは無かった、というのも、仏教的に言えばこの思想には、他者の救いの道を開く、つまり後に、慈悲といわれる仏教の根本思想が欠落しているからである。そこで、梵天を登場させて、思想的な立場を180度逆転させるストーリーを作ったか、あるいはゴータマが語った自らの体験をそのまま述べたということであろう。

つまり、この時点では、まだ仏教的な覚りは完成されなかった、という解釈が成り立つのである。つまり、この時点では、ゴータマは、伝統的な修行法により6年間の命がけの苦行を経て、ようやく獲得したバラモン教世界の悟りの境地、つまり仏教的覚り開眼の前のバラモン教的な覚りの境地を得たばかりの、伝統的な出家修行者であった。故に、ゴータマは、悟り体験に満足し、それ以上のことを望まなかった。つまり初期の目的の成就により、それ以上のこと、つまり他者への働きかけ、布教ということに、気持ちが向かなかつたのである。

この点を経典は、「無関心」、あるいは「心が動かない」(appossukka)という言葉で表現している。この言葉は、appa-ussukaの合成語で、appaは、少ない、僅少の、など否定的な意味を持ち、ussukaは熱心、努力という意味である。つまり、自らの宗教的な到達点を積極的に言語化する、他者に広めるといような気持ちには、なれなかつたということである。

恐らくそれはこの時点では伝統的な修行者であったゴータマの本心であったであろう。インド思想、宗教の行者達の多くは、高度な宗教体験を得ると、当初の目的の達成という充実感、満足感に浸るとい境界を超えることなく、つまり自らの宗教体験に浸りきって、そこから世俗世界に戻ることを拒否、あるいは否定する宗教家が一般的のようである。

その理由として挙げられているのが、「貪りに耽

り r āgarata), 闇 (tamokkhandhena) に覆われた人々には、見るができない」という、民衆認識の部分である。この時点のゴータマは、ここでは他者への説法という自己から他者への関心のベクトルを全く持たず、むしろ冷たく突き放すのである。これを更に具体的に解説した文章が、散文の「(欲にまみれて、闇の世界でうごめく庶民への説法は)私には疲労(kilamatha)が残るだけだ。惱害(vihesā)があるだけだ。」(snn299頁)という極めて自己本位の理由を述べる部分である。

この状態を破るために、登場するのが、伝統的な宗教界の主である梵天の登場である。梵天の登場により、ブッダの思いは大きく動き出す。

#### 他者への慈悲の視点の発生・・仏教的悟りの完成

バラモン教的なブッダとなったゴータマは、前述のように出家修行者の伝統に則り、世俗世界への関りに関して、無関心であった。当然世俗者への、言語による自己の体験の開智、つまり説教、即ち自己の宗教的体験の言語化、客観的な認識とその言語化に対して、関心もなかつたであろうし、確信を以て行動を開始することに逡巡していたであろう。その理由は、従来のインド苦行者の伝統からの離脱への躊躇であろう。それはインドの伝統的な宗教者の超越的な視点、つまり世俗者への侮蔑、少なくとも決別した宗教者の視点からであった。

しかし、ここからブッダは、インドの苦行者の伝統からの離脱をすることになる。つまり、苦行者として捨てた世俗社会へ積極的に関わってゆこうとする方向転換である。いわば第二の悟り体験ともいえる大きな飛躍体験である。この意識の大転換故に、一転して世俗の者たちを救って行こうと決心することになる。繰り返すが、ここには思想的なベクトルの大転換があり、また仏教の宗教としての始まりがある。

因みに、ゴータマはブッダとなる前に、実は伝統的な出家者集団から離脱しており、その後悟り体験を得ているので、前述のような、他者への関

りという視点が生まれていた、とも考えられる。だからこそ、一般の出家修行者（サンニャーシン）には、考え付かない他者への説法という視点が最終的な覚りの境地には、明確化されたのである。勿論、その兆候は、出家修行者集団からの離脱の覚悟によって顕在化していたのであろう。

そして、その転機を神話では、自己の精神的な満足に耽溺し、自らの体験を言語化し、伝道することを断念しようとするブッダに対して、バラモン教の主神、世界の主である梵天が、ブッダに反意するように懇願（ajjhesanā）する、という形で表現される。つまり、伝統的なバラモン（勿論、後のヒンドゥー教）教の主神である梵天（ブラフマン）が出現し、ブッダの決意を翻させようと働きかける、というのが以下のストーリーである。

原典では、

その時、世界の主・梵天（brahmuno sahapattissa）は、世尊の心（の中）における逡巡（cetoparivitakkam）を知って、次のように考えた。実にこの世は滅亡する（nassati）。実にこの世は滅ぶ（vinassati）j. 実に修行完成者（tathagata）、（未来の修行完成者として）尊敬されるべき人（arahat）、完全に正しく悟た人（sammasambuddha）の心が何もしたくない〔他者への無関心：appossukka〕のために、説法（dhammadesana）をしないのだ。

(SN300P)

この場面は、ブッダが自らの悟りに関して、あれこれ考えたり、迷ったりしている姿を見て、梵天が登場することになっている。

ここで、逡巡と訳した（cetoparivitakkam）という言葉は、仏教の伝統では「心の所念」ということで、「心の中に沸き起こるいろいろな思い」というほどの意味となる。つまり、伝統的な出家修行者の立場から、世俗社会へ目が向く最初の状態がここに表れている。それが悟り体験を言語化する、説法することをためらっているブッダの姿である。

ブッダのこの気持ちに危機意識を持ったのが、

梵天である。注目すべきことは、ここでわざわざわざわざ世俗世界の主である梵天（brahmuno sahapattissa）と表記されたのも、まだ、完全にバラモン教の世界から決別できていない自己を意識したブッダの心の内が表れているのであろう。先にも言ったように、彼は伝統的なバラモン教の出家修行者集団から離脱し、自ら生きる独自世界を模索する道を選んだのである。

ここで、この梵天の出現には、仏教のインド宗教世界における位置づけが現われている。それは、ブラフマー神が、ブッダの説得に向かうという設定である。これはバラモン教の主神の力を借りつつ、それを超える存在にならんとするゴータマの正統性を表わしたものである。と同時に、インド文明の中で生きる必然的な発想でもある。

この点は、キリスト教・イスラム教のような厳格な一神教（著者はこれを排他的一神教と表記すべきと考える）と異なり、既存の宗教を排除することで、自らの正統性を主張するのではなく、それらと共生しつつ自らの優位性を形成するという、仏教独自の共生の思想である。因みに、その原型はバラモン教にもみ出せるが、バラモン教は、仏教の様な平等を前提としないために、併存した諸宗教を差別化しつつ包摂する、という点が大きく異なる。

### 仏教の平和的共存の構造

仏教のこの平等と共生という点を強調すると、この神話の構造の今一つの含意が明らかとなる。つまり、ブッダの悟りは、伝統的な修行者としてのブッダ個人の力それだけでは、仏教は成立しなかったということである。つまり、仏教の成立には、自己完結的伝統的修行者のゴータマ・ブッダに、他者性という転換が伴わなければならない、その切っ掛けを作ったのが外ならぬバラモン教の主神ブラフマー神であった、ということである。つまり、ゴータマ・ブッダが、仏教の開祖として真の悟りを開く為には、ブラフマー神の助けが、不可欠であった、ということである。回りくどいようであるが、仏教では自身の存在は他者の協力

なしに存在しないという関係性の網（梵網：これが縁起）のような関係構造を基本としている。

つまり、仏教には、他者の協力が不可欠であるという仏教の宗教構造である。この点が実に重要である。例えば、インドでの梵天が、他地域に行けば、当該地域の神となるのである。つまり、仏教が世界の各地に伝播した時に、既存の宗教形態と対立するのではなく、その協力を得て、共存のみならず共栄関係を仏教が築き得たのは、実にブッダの悟りの完成体験にその原点があったということになる。つまり、インドにおいては、それがブラフマー神であったが、日本に来れば、宇佐八幡の東大寺大仏建立への支援の申し出に見られるように、日本の神々との共生関係、所謂神仏習合となるのである。

この点を原典では、

時に、世界の主・梵天はあたかも人が曲げた腕を伸ばし、伸ばした腕をまげるように、まさにそのように梵天界（brahmaloka）から姿を消して、世尊の前に姿を現した。

その時（世界の主・梵天）は、上衣を一つ肩にかけ、右の膝を地に付けて、尊師に向かって合掌・礼拝して、世尊にこのように言った。

「尊い方よ、尊師は教え（dhamma）をお説き（deseti）ください」、幸ある方（sugata）よ教えをお説きください。この世には生まれの良（apparakkhajātika）、汚れの少ない（assavanta）な人々が居ります。彼らは教えを聞かなければ退歩（parihāya）しますが、法を聞けば真理を理解する（aññātarō）ものとなるでしょう。

梵天はこのように述べ、この様に言い終わってから、次のことを説いた。

（以上散文）

（SN300P）

ここで、梵天は自らの意志で、ブッダの前に現れる。それはしてブッダ側からの要請ではない、ということである。つまり、ブッダ更に仏教は、他の世界宗教のように、布教を自らの使命、つま

り相手の都合を考えずに、一方的に押し付けるような方法をとらない、ということである。この点は、後代の仏教の他者尊重方伝播形式の原型が見て取れるのである。

何れにしても、仏教の開祖としては未完成なゴータマは、大いに苦悩していたわけである。そして、その前に、ブラフマー神が出現し、ゴータマに合掌・敬礼して、教えを説くことを懇願する。つまり勧請するわけである。その説得の理由が、人間にもブッダの深遠な思想を理解できるものがある、という理由である。

次に詩形式の方では、

（梵天は言う）穢れ（asuddha）ある者どもの不浄な教え（samalehi cintio）

が、かつてマガダ国に出現した。願わくば、この不死の門を（amatassa dvaram）開け、（人々は）無辜なる悟った者（vimalenanubuddham）の法を開け。（以下中略）

起きて、戦勝者よ（viiravijitasangama）商隊の主よ（satthavaha）、負債無きものよ（anana）世界を歩め。世尊よ、真理を説きたまえ。（真理を知る者（annatara）もいるでしょう。（SN300P）

このような設定を経て、いよいよブッダが動き出すのである。つまり、ブッダは梵天の勧請、つまり懇願、働きかけに応じて、自己展開を始めるのである。「その時世尊師は梵天の要請（ajjhesanā）を知り、衆生への憐みの心（kārunana）により悟った人の目で世間（loka）を見た。」（SN301P）のである。

しかも、その理由が、世の中には汚れの少ないものや、精神的な資質の鋭利な者があることなどを改めて、認識し、ついに開教の決意をするのである。その理由は、かつて捨て去った世俗の世界の民衆の中にも、宗教的に優れた人々がいる認識である。経典の散文の部分では、説明的に

その時世尊師は梵天の要請（ajjhesanā）を知

り、衆生への憐みの心 (kārunana) により悟った人の目で (buddhacakkhuna) 世間 (lōka) を見た。(同 301P)

この文章では、ブッダが完全に世俗世界への接近を決意した思想的な立場の転換、つまり世俗世界への関りの積極的な心の動きが表している。つまり、梵天というインド固有の宗教の主宰者、というより当時の感覚でいえば世界の主宰者である梵天の懇請によって、その働きかけによって、ブッダの心に民衆へのベクトルが生じたのである。それが「衆生への憐みの心 (kārunana) が、現れた」のである。この表現は実に重要である。この民衆への憐み、つまり働きかけという視点が仏教の基本であり、後に慈悲という言葉で表現される形態であることは、説明の余地はない。しかもその働きは、悟った人の目、完全な知恵を獲得した人の目によって、明らかとなったのである。つまり、この短い文章にこそ、仏教の神髄が見事に表されているのである。これが第二の悟りであり、ここに真の仏教の悟の完成が宣言されている。そして、その特徴は、民衆への働きかけ、つまり慈悲心であるとされる。

「(ブッダは) 見終わって (disvāna) から、世界の主・梵天に、詩句 (g āthā) でもって語った (paccabhasi). 「耳ある者 (Sata) どもに、甘露の訪問 (amatassa dvārā) は開かれた。(邪) 信をすてよ (pamuncantu saddham). 梵天よ。人々を害する (vihim sasanni) であろうとおもって、私はいみじくも優れた真理を (dhammam panetam) 人々に説かなかった (na bhāsim) のだ。そこで、梵天は、「私は尊師が教えを説かれる (dhammadesan'ya) ための機会を作ることができた」と尊師に敬礼して、右回りして、その場で姿を消した。(同 301P)

この記述は先に指摘したように、また筆者が強調する仏教独自の思想構造である。つまり、宗教的にも、歴史的にも圧倒的優位にあるバラモン教

の主神が、ブッダに懇願するという設定の意味である。ここには、仏教のインドにおける、つまりバラモン教世界におけるぎりぎりの自己主張、つまり、バラモン教を否定せず、しかも仏教の独自性を確保しようとする仏教の戦略、対他者との関係を如何にとるかという基本構造が見て取れる。

これは、既存の宗教と敵対するのではなく、共生の道を選ぶという選択である。しかも、自らの宗教の布教を、宗教的使命と位置づけるセム族の宗教とは、まったく異なる宗教的拡大思想がある。つまり、他者の積極的な受容や協力を待つという布教方針である。

これが現代的に言うところの仏教の平和思想ということになる。この点に関しては、次回以降に検討したい。

## ま と め

以上が、ゴータマが、バラモン教の宗教領域から出離し、更に独自の宗教的価値を形成した瞬間を紹介した経典の検討である。

このストーリーはよく知られているが、バラモン教からの出離が強調され過ぎると、ゴータマやインド仏教が存在基盤としていたインド的な文化基盤を過小評価することになりかねない。従来の仏教研究、特に日本の仏教研究は、無意識的に脱インド的な仏教という点を強調しすぎて、インドの民族宗教としての仏教の存在に余り注意を払って来なかったように、筆者は考えている。

しかし、インドにおいて仏教の信徒は、如何にバラモン教に批判的であったとしても、バラモン教徒に他ならなかった。勿論、インド的な宗教観は、今日支配的な一神教であるセム族の宗教のような排他性は乏しく、新たに出現した仏教という新宗教を人々が信奉することも、決して否定はしなかった。この寛容な宗教観故に、仏教はバラモン教下において、インド社会において、独自の地位を占めることが出来たのである。逆位云えば両者の相違は、それほど大きくは無かった、ということである。

今回は、この仏教の開祖となったゴータマ・

ブッダの普遍思想の展開とバラモン教との思想的対決を中心に検討する。

### 注

- 1) 本小論では、以下の様に原則としてインドの正統派宗教でかつ多数派宗教である現代的に言えばヒンドゥー教を、その時代的な編成を考慮して、紀元前15世紀前後に中央アジアからインド亜大陸へ侵入し、定着した時代をヴェーダの宗教時代、更にインド亜大陸への定着が本格化し、現地住民との共生関係が生まれ、ヴェーダの宗教を核としつつも原住民の多様な宗教を包摂し、インドの正統派宗教として成長した形態をバラモン教と呼ぶ、そして、バラモン教と一千数百年にわたり対抗関係にあった仏教を完全に包摂し、いわばオールインドの宗教に成長した段階をヒンドゥー教と呼ぶことにする。これがほぼ12～15世紀の間であり、インド亜大陸へのイスラムの侵略と定着が本格化した時代にあたる。
- 2) 詳しくは、伊東俊太郎『比較文明』UP選書（講談社学術文庫再販）
- 3) 拙著『インド宗教興亡史』ちくま新書 2022 参照
- 4) 比較文明学の方法論に関しては、前出伊東俊太郎『比較文明』、神川正彦『比較文明の方法』刀水書房、1955。  
入門書としては伊東俊太郎『比較文明を学ぶ人のために』世界思想社、1997。
- 5) 中村元『ヴェーダの思想』（中村元選集 8 巻春秋社、1995 参照）
- 6) 中村元『原始仏教の生活倫理』（中村元選集 17 巻）春秋社、1995 年を参照。
- 7) 例えば、キリスト教は、ユダヤ人のイエスにより開かれたが、イエスをユダヤ人、及びその文化的背景から分析することは、余り強調されない、傾向にある。しかし、それは新しい宗教を起こしたという断絶面の強調によるものであるが、100 パーセント伝統から自由になると云うことは、あり得ない。つまり、イエスの思考にはユダヤ教徒としての知識が基礎となっているということである。この自明な点を、新たに宗教を起こした、つまり伝統を超越した人々の解釈とどのよ

うに結びつけるかは、教団の正統性というような思想以外の要素が絡んでくるために、多様な解釈となる。このような問題に対して、比較文明学という総合的な視点からの考察が有効なのである。

- 8) ゴータマ・ブッダの人間的な把握からの解釈は、中村元『ゴータマ・ブッダ』（決定版中村元選集第 11～12 巻）春秋社、1996 年が秀逸である。
- 9) 前出中村元『ゴータマ・ブッダ』参照。  
熱狂的なバラモン教信奉者の王や支配階級の中には、仏教を政治的な視点から弾圧したものもあった。
- 10) 拙著『インド宗教興亡史』（ちくま書房）2022 参照。
- 11) 詳しくは前出拙著参照。
- 12) 上村勝彦訳『実利論』（岩波文庫）参照。なお原典は、R.P.Kangle *The Kautilīya Arthaśāstra* Delhi.1969 が代表的な肯定版である。本書は、インドが誇る治世の書として、その権力維持のためになされるべき手段の数々が詳しく述べられているが、その中に当時のインド宗教界を知る記述が多くみられる。とかく、時代性や社会的な特徴が平板な思想記述によってしか知ることが難しいインドにあって、中世以降のイスラム資料を除くと、古代のインドを伝える貴重な書物である。
- 13) 現在でも、裸の苦行者は数百万に達するとされ、彼らは自らの身体を考えられるあらん限りの方法で痛めつけている。その方法は、『アルターシャーストラ』に見られる描写と余り変化がないからである。
- 14) この点に関しては拙著『インド宗教興亡史』（ちくま新書）2022 参照。
- 15) 『阿含経』に関する解説は、仏教語辞典などを参照。また、平川彰『インド仏教史』（上巻）に、その歴史的な経緯がコンパクトにまとめられている。
- 16) 中村元『ゴータマ・ブッダ』（決定版中村元選集第 11～12 巻）春秋社、1996 年を参照。  
文中の SN は Pali Text Society による肯定版のページ数である。  
引用は原典の Pali Text Society “*The SAMYUKU TTA NIKĀYA of the SUTTA PI ṬAKA*” vol.1. *The SAGĀ THAVAGGA*, PALI TEXT SOCIETY, Oxford 1998.