

古代インド仏教説話文学における「願」の諸相

於 駒澤大学 2006年10月6日

彌永信美

ただいまご紹介にあずかりました彌永です。ご丁寧なご紹介、恐れ入ります。今回、こちらでお話させていただくことになり、どんな話題にしたらいいか、だいぶ迷ったあげく、表題に挙げたような題目にしてみようと考えました。実は、この9月から、小さなシンポジウムや講演会が続き、そこでは立川流の話をしていただいたのですが、同じような話を何回も繰り返すのは気が進まない、しかし、それ以外にまったく新たに勉強を始めるには時間が足りない、という状況で、いろいろ考えていたところ、ずっと昔に書きかけたまま発表にいたらなかった仕事があったことを思い出して、それに手を加えればお話の材料になるのではないかと考えた次第です。

ずっと昔に書きかけた仕事、と申しましたが、実は、仏教学の勉強を始めた一番最初に自分だけのために書きかけたのが、この論文でした。最初から少し脱線になり、また私事にわたることで恐縮ですが、ぼくが仏教に興味をもつようになったきっかけは、10代の終わりの頃に、パリにいて、日本学の先生だったベルナル・フランク先生の講義に出るようになったことでした。フランク先生は、御専門は『今昔物語集』など平安時代の文学でしたが、仏教がたいへんお好きで、当時、ギメ博物館の日本の仏像を整理するお仕事を始められていたこともあって、仏教図像学の講義をしておられ、それがぼくにとってはものすごく新鮮で、学問というものに興味をもつようになった最初でした。しばらくして日本に帰り、大学に行くあてもなく、仕事につくこともないまま、家であれこれ本を読んだりしていました。その頃、たまたま柳田国男の『妹の力』や五来重先生の『高野聖』などを読んで、一遍上人や時宗のことを研究してみたいと思うようになりました。それで、手始めに一遍上人の『別願和讃』というものを仏訳できないか、などと考えたのですが、まず、その題名の「別願」ということばに引っかかりました。「別願」とはなにか、そもそも「願」とはなにか、ということから始めなければ、何も分かりそうにない、というのが出発点でした。ちょうどその頃、藤田宏達先生の『原始浄土思想の研究』という大著が出たばかりで、「願」にかんするあたりを拾い読みしましたが、何しろ仏教学の基礎がまったくないので、ほんのわずかしき理解できませんでした。その頃は、仏典を読むにも漢文が(もちろんサンスクリットなども)ぜんぜん読めない状態ですし、また経典も手近にはないので、お経をフランス語に翻訳したものをいくつか手に入れて、ぱらぱらめくっていました。その中の一つに、今日のお話でたくさん使うことになるシャヴァンヌの漢訳仏典の説話集の翻訳がありました(*Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois* — 『漢訳大藏経から抽出した五百の説話と寓話』)。これは本当に素晴らしい本で、大藏経の本縁部を中心に、律文献や『大智度論』の説話なども含め、全部で五百の物語を選んで仏訳したものです。付属の第4巻には、それぞれの説話の要約と類話や図像などについてさまざまなりファレンスが挙げられ、非常に便利な索引もついています。なによりも、シャヴァンヌの仏訳が、正確かつ平易で読みやすく、今でもぼくには読めないような漢文をすらすらと読んでいて、羨ましい限りです。それで、おもにシャヴァンヌのこの本の説話要約の部分を読み、「願」の問題に関連しそうなものを選んでいくつかの説話をピックアップしてみました。今ならば、電子テキスト化された大正蔵の本縁部などを対象にして「願」とか「誓願」などをキーワードにして検索すれば、もっとずっと大量の材料を集めることができるに違いありませんが、逆に材料が多すぎて整理のしようがなくなるかもしれません(事実、たとえば『賢愚経』だけで332箇所、『六度集経』だけで173箇所の「願」が見つかります!)

もう一つ、今日のお話で、サンスクリット語源学のまね事のようなことにちょっと触れますが、それは、いくらフランク先生の講義を真似たようなところがあると思います。フランク先生はフランス東洋学の「最後の巨人」の一人ともいえる年代の方で、中国学はドミエヴィル先生やスタン先生、仏教学はポール・ミュス、サンスクリットはルイ・ルヌー先生などを師匠としてインドから日本に至るすべての地域について、非常に広い知識を持っておられました。そしてその講義は、つねに遡及的で、中国の問題については中国に、仏教の事象についてはほとんど必ずインドに遡って説明されました。ぼく自身はまったく不肖の弟子で、インドについても中国についてもまるで不案内ですが、それでもまね事のように「起源に遡ろう」とする思考の癖のようなものを身につけたように思います。こうしたものの考え方自体に批判がありうることは、よく承知していますが、20代のはじめに最初に手を染めかけた仕事にこういう痕跡があることは、今となっては懐かしい気持ちになります。

結局、この論文は、70枚程度タイプしたものが、昔のファイルの中にしまっています。大乘の「願」の概念についてあれこれ考えたあたりで、自分があまりにも力不足であることを痛感して中断してしまいました。それでも、ある程度形が整ったところまでをフランク先生にお送りして見ていただいたところ、こういう勉強をしたいのならまずサンスクリットを勉強しなさい、また、『法宝義林』の編集の仕事を手伝うといいから、紹介してあげましょう、と言われました。サンスクリットの方は、結局手も付けないうちになってしまいましたが、『法宝義林』の編集のお手伝いはフランク先生のご紹介で始めることになり、それがこれまでのぼくの生涯をほぼ決定づけることになりました。そんなわけで、実際には非常に中途半端なものですが、ぼく自身にとってはある意味で思い出深い仕事だったわけです。

というわけで、本題に入ります。といっても、最初にお断りしておきますが、今日のお話には論旨とか主張というのはほとんどなくて、ただ、古代インドの仏教説話（それも、実際に使うのは漢訳文献ばかりです）にはこういうおもしろいものがある、という例をいくつかご紹介し、「願」の概念が文学としても非常に興味深い題材を提供しているのではないかと、今後の研究課題になりうるのではないかと、ということをお願いするだけです。そのおつもりでお聞きくださるよう、お願いいたします。また、何分、仏教の勉強を始めたばかりの頃の仕事で、先行研究のようなものは、（藤田先生のご本以外には）まったく勉強しておりません。先日、『印仏研』のデータベースを「願 and 説話」というキーワードで検索してみた限りでは、あまりたくさんの研究は見当たらないようですが、何しろ無知ですので、その点についてもご教示いただければ幸いです。それとは別に、「願」と非常に近い概念として、「真実語」(*satyavanacā*) というものがあります。これについては、つい最近、ここにおいでの方の石井先生から、駒澤大学の奈良先生をはじめとして数人の方のすぐれた研究があることをお教えいただきました。そのいくつかは勉強させていただきましたが、「願」とは微妙に異なる点もあるようで、今回はあまり直接にお話することはないと思います。

最初に、「願」とか「誓願」というのは、とくに大乘仏教で菩薩の誓願として、たとえば浄土思想などで非常に重要な意義を持つわけですが、今日お話しするのは、いわばその「前史」ともいえるべき「願」の概念のあり方を説話文学の中に見ていこう、と考えています。漢語の「願」や「誓願」に当たるサンスクリット語は、ふつう *praṇidhāna* という語で、これは語根 DHĀ- に *pra-ṇi-* がくっついたものです。動詞としては、原義的には「前に置く、置く」というような意味で、さらに「触れる、視線や思いを（その方向に）向ける、注意を集中する、考える、思慮する」というような意味をもっています。名詞としての *praṇidhāna* は、「誰々に対して恭しく振る舞う、何々に対しての注意、あるいは深い瞑想」などの意味があります。DHĀ- という語根は非常に重要で、インドヨーロッパ語では **dhē-* に還元され、ギリシア語の *tithēmi*（置く）やラテン語の *facio*（置く）、また

現代の言語ではフランス語の *faire*、英語の *to do* などの語源となったことばです。サンスクリット語の DHĀ- は、「置く、据える、適用する」などの意味がありますが、ルヌー氏によればヴェーダでは、あらゆる「創造」的な行為にかかわることば、と考えられるということです。要するに何らかの方向性をもった行為であり、またそのための努力や集中が含意されていると断言していいと思われれます。創造にかかわる語であり、そのための努力、集中、ということ、すぐさま思い浮かべられるのは、ヴェーダやブラーフマナに多く見られる古代インドの創造神話です。原初の無からある精神が生まれ、「私は存在したい」と念じます。そのことによって熱を生じ、その熱から煙が生まれ、光が生まれ、光線が生じます。それが創造神ブラジャーパティとなり、ブラジャーパティがこの宇宙を創造する、という神話です。このように、強く念じることによって「熱 *tapas*」が生まれ、それが創造の力を持つ、ということ、ここで言う *tapas* は、苦行でもあって、念じる力が熱 / 苦行に変換され、それが創造、つまり現実の世界に変換される、というこの考え方が、古代インドの創造神話の基本にあった、ということは、覚えておいていいと思います。さらに、このプロセス全体が、非常に自動的に作動するプロセスであり、一種の呪術的な世界観を構成している、ということも重要なポイントだと思えます。

さて、いよいよ仏教の話題に移り、まずパーリ語の古い仏典についてひと言述べます。パーリ語では、*praṇidhāna* に対応する *paṇidhāna* という語がありますが、一般にはそれよりも、*paṇidhi* という語が用いられるようです（サンスクリット語でも *praṇidhi* という語があります）。藤田先生によれば、ニカーヤなどの古い経典では、*paṇidhi* という語は、布施や持戒などの功徳を積んだ在家の信者が、死に際して天や長者の家に生まれ変わることを願う場合の「願」について言われることが多いということです。つまり、この場合の「願」は輪廻の世界の中で、因果応報の法則にのっとって機能することであり、世俗の人々には意味があるけれど、解脱を目的とする出家者にとっては、無意味であるばかりか、解脱への道の妨げになることもありうる、ということになります。そのことを端的に表わすのが、「三解脱門」または「三三昧」という3つの瞑想法の中の 하나가、「無願三昧」(*apraṇihita samādhi*) と呼ばれる三昧だということです。「三三昧」とは、皆さんよくご存知のように、「空三昧」によって「我と我所が空であること」を觀じ、「無相三昧」で「空であるがゆえに差別の相がない」ことを觀じ、さらに「無願三昧」によって「相がないのだから何一つ願ひ求めるべきものはないこと」を觀じる、という瞑想法のセット、ということが出来ます。藤田先生によれば、原始経典で *paṇidhi* という語が「出家者の精進勇猛の決意を表わす」意味で用いられた例は、ほとんど一つしか見当たらない、ということです。その唯一の例は、*Theragāthā* 222-223 で、パッチャチャ長老の言葉として、「わたしが精舎に入った時に、心に誓願が起った。妄執の矢が引き抜かれぬあいだは、わたしは食べないであろう、飲まないであろう。精舎から出ては行くまい、云々」と書かれている箇所です。もっとも、原始仏典ではありませんが、『増一阿含經』には、五種類の「出世間の食」(食べ物)を説く教説の中で、禅食、念食、八解脱食、喜食と並んで「願食」がある、という箇所があるので(0125_02,0772b19)、アーガマ・ニカーヤに属する仏典でも、「願」が出世間的な意味で用いられることも、まったくなかったわけではないようです。

しかし、出家者にとっては、「願」は解脱への妨げになる、というのが上座部的な仏教の基本的な考え方で、たとえば『スッタニパータ』801 では「かれはここで、両極端に対し、種々の生存に対し、この世でも、来世でも、「願うこと」(*paṇidhi*)がない」という詩句がありますが、これも「願」が否定的な意味に捉えられている例です。後のコメントリーの文献では、この場合の「願」は「渴愛」(*taṇhā ~trṣṇā*) の意味である、と言われているとのこと。つまり、死後、たとえば天に生まれ変わりたい、と望み、そのために修業する、ということは、天への転生を対象にした固執(こしつ)であり、渴愛である、という考え方です。これは、『大毘婆沙論』で「無願三昧は戒禁取

(かいごんじゅ)を対治する」と述べられていることにも結びつきます(1545_27,0172a07)。つまり、たとえば天への転生のために戒を守る、というような修業を戒めるために、何ものをも望まない、という訓練が必要である、ということでしょう。

たとえ、在家の人でも、より良い生を願うことは、必ずしも望ましいことではありませんでした。たとえば *Majjhima Nikāya* には、ダーナンジャーニ Dhānañjāni という婆羅門が臨終の時に、舍利弗が梵天に生まれることを教え、世尊のところに帰ると、世尊は、彼の婆羅門はほかに為すべきことがあるのに、梵天界などという低いところに生まれるようにしてしまった、と舍利弗を責める箇所があります。舍利弗は「これらの婆羅門は梵天界に愛着しています。それゆえ梵天に転生する道を教えました」と述べますが、世尊はただ「婆羅門はすでに死んで、梵天界に生まれた」と答えます(II, p. 184-196)。あるいはまた、『雜譬喻經』には、ある長者が「人天中の福樂」が思いのままになるように、という「呪願」を立てた上で十万人の沙門に飯食を出して供養すると、年老いた長老が、この人はこの布施によって大罪を受けるだろう、と予言します。疑問に思う大衆に対して、長老は次のように答えます。「たしかに、この功德によって、長者は「人天中の福樂」を受けるに相違ないが、そのことによって彼は「憍慢」の心を生じ、仏や沙門を敬わなくなるだろう、そのため、「無量阿僧祇劫」のあいだ、悪道に堕ちて苦しむことになるだろう、もし、今、「聖道に心を凝らす」ことができるなら、このような報いを受けることはないだろう」と答えます(0207_04,0528c11-28; *Cinq cents contes*, No. 184: t. 2, p. 48-49; t. 4, p. 30)。とは言っても、これはやはり例外的で、たとえば『雜寶藏經』のある説話では、両親を失って貧しくなったある長者の息子が忉利天がいかにも素晴らしいか、という話を聞き、そこに生まれることを願って苦労して金を作り、僧に振る舞ってよい報いを受けた、という物語が語られています(0203_04,0469b07-c16; *Cinq cents contes*, t. 3, p. 42-43; t. 4, p. 63; notes, t. 4, p. 209)。

人々が「願」を立てるのは、必ずしも臨終の時には限りませんが、そうでない場合でも、願のおもな目的は、次の生で何に生まれ変わるか、ということで、そこには業とそれに対する報いがつねに働いています。とは言っても、それだけだと、菩薩の誓願というようなことは成り立たなくなってしまうので、部派仏教では、菩薩が成仏する過程について、さまざまな教説が整備されるようになります。たとえば大衆部では、菩薩は最初の阿僧祇劫の間は衆生のために悪趣に生まれようとしても、業の法則にしたがって転生するが、その後は、願いのままに転生できる、といわれています(Lamotte, *Histoire*, I, p. 694)。

だいたい以上のことを予備知識として、おもにシャヴァンヌの『五百の説話集』から「願」にかかわる説話をいくつか取り上げてみます。一つ、前もって申し上げたいのは、以下の説話で「願」とか「誓願」という語が使われていても、それらが必ずしもサンスクリット語の *prañidhāna* に対応するかどうかは確かめていない。というより、対応するサンスクリットの原文がないので、ほとんどの場合、確かめようがない、ということです。

では、いくつかの説話をご紹介します。まず、非常に単純な例です。道略、鳩摩羅什訳という『衆經撰雜譬喻』に次のような話があります。ある優婆夷が朝夕世尊に供養を捧げるので、世尊は「どんな願があるのか」尋ねます。優婆夷は、四人の子どもがほしい、といます。長男は金持ちの商人、次男は豊かな農夫、三男は役人になって家族を守り、四男は出家して家族や一切の人々を救済する、そんな四人の子どもがほしい、と答えます。釈尊は、その願いは聞き届けられた、と言います。優婆夷は喜んで家に帰り、しばらくすると一人の男の子が生まれます。母親は、その子をこよなく愛します。子どもが大きくなって、なぜわたしをそれほど愛してくれたのですか、と母に尋ねると、母は、昔、世尊を供養して願ったことを話します。すると、子どもは、母の願いのままに、まず商人になり、次に農夫になり、次に役人になり、最後に出家して阿羅漢となって、両親

と一切人を救済します。最後に、「このように福德を積んで願を発するなら、なにごと成就しないことはない」ということばで、物語がしめくくられます。この物語のおもしろいところは、優婆夷が望む四人の息子の職業が、まさにデュメジルの言うインド ヨーロッパ神話の「三機能」に合致することです。長男と次男の商業と農業は、第三機能の2つの側面に当たりますし、三男の家族を守る「役人」というのは、軍や戦に関係する「第二機能」に当たります。そして阿羅漢は宗教機能である「第一機能」に当たります。

もう一つ、この話がおもしろいのは、これをちょうど逆転させたような物語が、『経律異相』に出ていることです(出典は「出譬喻經第十卷」となっていますが、これが何に当たるのか、未調査です)。ある子どもがない夫婦が、天の社に供養して、子どもを授けてほしい、と願います。しばらくして、妻が妊娠しますが、産まれたのは人間の子どもではなく、四つの物体でした。一つは米がたくさん入った柀檀の柀、もう一つは甘露が入った瓶、もう一つは宝物が入った袋、最後は七節の杖で、夫婦は、子どもがほしいと願ったのにこんな物をもらってもしかたがない、と嘆きます。ところが、それらの物はすべて魔法の物体で、柀や瓶や袋は無尽蔵、杖は誰かが襲ってくるとひとりだけで相手を叩きのめす杖でした。こうして夫婦は誰もがうらやむ長者となり、最後に国王が宝物を奪おうと兵を遣わしても、杖が軍隊を追い払い、夫婦は無事に生きることができた、という物語です。ここでも、四つの魔法の物体は、柀と袋がインド ヨーロッパ神話の第三機能の2つの側面を表わすと言えますし、杖は明らかに第二機能に当たります。また、「甘露」は宗教的な意味をもった物体で、この説話でも「万病を癒す薬」という形で出てきていますから、第一機能に相当すると考えられると思います。また、前の物語では仏に供養する功德によって願が叶えられますが、この『経律異相』の話では、「天の社」に対する供養でも、在家の人の願が同じように叶えられる、と語られている点がおもしろいと思います。

このように、仏教の説話にもインド ヨーロッパ神話の影響がはっきり見えるものがある、というのは、覚えておいてもいいことだと思います。もっとも、これは説話の中に残存した非常に些細な影響で、仏教特有の文化のより大きな側面にデュメジルの理論に当てはまるものがあるかどうかは、今後の課題というべきでしょう。

今の『経律異相』の説話と似た魔法の物体が現われる説話は、ほかにも見つかります。その一例として(これには「願」は出てきませんが) 僧伽斯那と求那毘地訳という『百喻經』に見える毘舍闍の話を挙げましょう。2人の毘舍闍鬼が、箱と杖と靴を共有していて、互いにそれらを独り占めしようと喧嘩をしている、そこに一人の人が通りかかり、何でそんなに喧嘩をしているのか尋ねます。毘舍闍たちが言うには、箱は一切の衣食に必要なものが出てくる無尽の箱で、杖はそれを持っていると誰にも襲われない無敵の杖、また靴はそれを履いていればどこにでも飛んでいける魔法の靴だ、と言います。それを聞いた通り掛かりの人は、では、2人ともちょっと離れていれば、平等に分けて喧嘩が収まるようにしてやる、と言います。毘舍闍たちが少し離れると、男は箱と杖を持ち、靴を履いて、飛び立って、あっけにとられている毘舍闍たちに、これで喧嘩の種はなくなっただろう、と言って虚空を去っていきます。この場合は、箱と杖がインド ヨーロッパ神話の第三機能と第二機能に当たり、魔法の靴が第一機能に当たると言えるかもしれません。

次に見るのは、康僧会訳の『六度集經』に語られた「頂生王」(ムールダジャ Mūrdhaja 王)と呼ばれる王の物語です。この王は、「聖なる王」であり、かつ「仁なる王」で、彼が願うことは、すべてたちどころに実現します。彼はまず、七日七夜、空から金と銀の銭が雨となって降ることを願い、次に東西南北に領土が広がることを願います。それらの願いがすべて実現して全地表を統治する王となった後、彼は忉利天に昇り、帝釈天が死んで自分がその位に就きたいと望みます。その

「悪念」を抱いたとたんに、彼の神通は力を失い、地上に堕ちて病気になる死んでしまいます。この王の話は、『ラーマヤナ』や『ヴィシュヌ・プラーナ』でもマーンダートリ Māndhātṛī という名前で語られており、仏典でも『賢愚経』など、いろいろな経典で知られているということです。この王は、たんに「聖であり仁である」と言われているだけで、とくに功德を積んだわけでも修業をしたわけでもないのに、願ったことがすべて実現する、と語られており、これは仏教の理屈に合わない側面があります。そのためか、『六度集経』では物語の最後に、この王は釈尊の前世であり、それ以前の生で功德を積んだためにこうしたことが可能になった、という付け足しがあります。しかし、それもいくらか苦しい言い訳のような感じがします。先に、デュメジルのインド ヨーロッパ神話研究のことを申し上げましたが、この説話の主人公の王も、インド ヨーロッパ神話の「最初の王」にかんする神話のタイプに非常に近いものと思われる。

次に『衆経撰雜譬喻』から、龍王になった沙弥の話をご紹介します。ある阿羅漢がいつも竜宮に行ってもてなしを受け、説法する、ということを習慣にしていました。ある時、弟子の沙弥が師匠の鉢の底についていた飯粒を食べてみると、非常においしいので、師匠の床の底にしがみついて一緒に竜宮に忍び込みます。龍王はそれを見つけ、一度だけ、ということで、沙弥も共にもてなしませず。沙弥は、食事が美味であり、龍女が美しいことを見て「大貪着」の心を発し、この龍王から竜宮を奪って、ここに住もう、という誓願を立て、寺に帰って一心に布施と持戒に励みます。しばらくして寺の周りを右遷していると足の下に水が湧き出すのを発見し、願が叶えられる時がきたのを悟って、師匠が水に入った大池の淵から袈裟を頭にかぶって飛び込みます。するとたちまち死んで大龍となり、「福德が大きいゆえに」前の龍王を殺して自分が竜宮の主人になります。この物語も、非常に広く知られており、たくさんのヴァリエーションがあります。たとえば康孟詳、康僧會共訳の『旧雜譬喻経』のヴァリエーションでは、前半はやや別の展開があり、後半は同じ物語です。ここでは、師匠が「龍に生まれ変わろうとするなど愚かなことだ。おまえは沙弥で、まだ得道はしてなくても必ず切利天に生まれることができる。畜生である龍よりも百倍もすぐれた場所だ」などと沙弥を説得しますが、沙弥は答えもせず、昼夜龍に生まれることばかり思って絶食し、病気になる死んで、龍の子どもに生まれ変わります。さらに、『大唐西域記』では、これはカピシの伝説として物語られています。物語は、『衆経撰雜譬喻』とほぼ同じですが、ここでは沙弥の誓願が「悪願」ということばで表現されています。さらにここでは、カニシュカ王がこの悪龍を退治する、という物語が後日談として加えられています。この説話では、嫉妬や貪欲による「悪願」でも、布施や持戒といった修業を支えとすれば、いわば自動的に叶えられる、という点が注目できるでしょう。

その次は、やはり『衆経撰雜譬喻』に見える長い物語です。ある男が正妻と第二夫人の2人の妻と暮らしていました。正妻には子どもがなかったのですが、第二夫人に立派な男の子が生まれ、男はたいへん喜びました。正妻は、嫉妬に駆られますが、外見は子どもの誕生を喜び、赤ん坊を可愛がるふりをしています。そしてある時、誰にも気づかれないように、赤ん坊の頭に針を刺して殺してしまいます。はじめ、第二夫人は正妻に騙されていますが、しばらくしてそのことに気づき、復讐を誓います。彼女は寺に行き僧侶たちに「わたしの願いが叶えられるには何をすればいいでしょう」と尋ねます。僧侶たちは、「八關齋」を受持すれば求めることは叶えられるだろう、と答えます。その教えに従って修行に励んだあと、彼女は嘆き悲しんで死にます。そしてそのあと、何度も正妻の娘に生まれ変わっては、2歳、3歳、4歳という可愛い盛りで死んでしまいます。このようにして六回も正妻の子どもに生まれては早死にし、正妻を嘆かせたあと、最後にもう一度その娘として生まれ、今度は十四歳まで育ち、婚約するまで生き続けます。そしていよいよ結婚という前の晩に、彼女は忽然と死にます。正妻はただただ嘆き悲しみつづけ、娘の遺体を入れた棺の蓋を閉めることも許しません。そのまま二十日経っても、娘の遺体の顔はますます美しくなるばかり

で、正妻は狂ったようにその前で涙を流しつづけています。そこに、一人の阿羅漢が彼女を救おうとやってきます。彼は乞食にその家を訪れ、正妻に会って、「昔ここにいた第二夫人は、今はどこにいるのです？　彼女はどんなふうに応じたのです？」と尋ねます。不審に思った彼女に対して、沙門は「その第二夫人の子どもはどんなふうに応じたのですか？」と畳みかけます。沙門が真実を知っていることを悟った正妻は、恥じ入り、返す言葉がありません。沙門は、彼女に真実を告げます。「あなたの子どもの七回生まれ変わっては死んだのは、あなたの敵の第二夫人です。あなたを憂いの毒で殺そうとしたのです。棺の中の娘を見にいってごらん下さい、今も美しいかどうか。正妻が棺を見にいくと、それは恐ろしい腐乱死体で、あまりの臭気に近寄ることもできないほどでした。正妻は、驚いて、どうしたらいいのか沙門に尋ねます。沙門は、「明日、寺に来なさい」といって別れます。一方、正妻の娘として生まれ変わって死んだ娘は、そのまま蛇になり、次の日、正妻が寺に赴こうとする道に横たわって、前に進んだら毒の牙で噛み殺そうと待ちました。正妻は、戒を受けようと寺に向かいますが、目の前の蛇のために進むことができません。それを知った沙門は、たちまちその場所に現われて、蛇に語りかけます。「あなたは、世々にわたってこの女のもとで第二夫人となり、互いに憎み合って残酷な仕打ちを繰り返してきた。今の生では、この女に子どもを殺され、その怨みを返すために、七回もこの女の子どもの生として生まれては死に、彼女を苦しめてきた。これまでの罪からは、あなたを救うことができるが、もし今、戒を受けに寺に向かっているこの女の道を塞いだら、あなたは地獄に堕ちていつまでもそこから出ることはないだろう。この言葉を聞いて、蛇はみずからのこれまでの生を知り、懊悩して頭を地につけ、息を潜めて沙門の言葉を思念しました。すると沙門は「呪願」を述べて、次のように言います。「あなたたちは、これまでの生ですべて互いを苦しめ合ってきた。今をもって、それぞれの罪が終わるように」。この言葉を聞いて、二人はその後、世々にわたって互いに悪心を抱くことはなくなりました。また、蛇はすぐさま命を終えて人間として生まれ変わり、沙門の言葉を聞いて心を開き、歡喜して須陀璣道を得、受戒して優婆夷となりました。

お聞きのように、これは一箇の見事な恐怖短編小説で、これだけ複雑でおもしろい物語が紀元五世紀の初めに語られていたということ自体が驚きです。また、結婚の直前に美しい女が腐乱死体になってしまう、というモチーフは、たとえば鳩摩羅什の『維摩經』に対する注釈にも見られ、その後、たとえば中国における観音菩薩の女性化に大きな意味をもった「馬郎婦」の説話でも大々的に用いられるようになるものであって、大乘的な仏教説話の一つの元型的なモチーフに連なるものです。さて、「願」の問題に関しては、この説話には、一つには「第二夫人」の怨念に基づいた願が、「八關齋」を受持することによって、善悪とかかわりなく、いわば自動的に実現するという、一種の呪術的な働きが述べられているのと同時に、阿羅漢の「呪願」によって、これまで世々に重ねられてきた二人の女間の宿業が、一瞬のうちにご破算にされてしまう、という不思議な働きをもつ願もある、ということが分かります。この阿羅漢の「呪願」は、阿羅漢がこれまで積み重ねてきた数えきれない功德に基づいているのですが、先に、部派仏教の大衆部の教説で、第二阿僧祇劫以後の菩薩は、業の法則とは無関係に、願によって望む生に生まれ変わることができる、とされていたのと似たような、一種の超自然的な願であると言ったことができそうです。

この説話には、正妻が第二夫人の子どもの頭に針を刺して殺す、というきわめて印象的なモチーフがありますが、これは『賢愚經』の長い説話でも用いられています。ただ、この場合は、子どもを殺された疑いをもった第二夫人が、正妻を問い詰めると、正妻は「もしそんなことをしたのなら、後の生で夫が蛇に殺されてもいい、子どもが水に溺れても、狼に食べられてもいい、自分が生き埋めにされてもいい、自分で自分の子どもを食うようなことになってもいい」など、あらゆる不幸に襲われてもいい、という「呪願」を立て、その後それらの不幸がすべて実現する、という設定になっています。この場合の「呪願」は、ある人物が言うことが真実であるなら、これこれのこと

が起るように、という、先にも述べた「真実語」*satyavacanā*の一種であって、ただし、ここではそれが普通とは逆の働きをしています。また、「真実語」が「願」や「呪願」という語で表現される場合もありうる、ということを示していると思われます。

次は、吉迦夜と曇曜の共訳『雑宝蔵経』や『六度集経』などに見える六牙の白象の物語です。これも、パーリ語の『ジャータカ』や『大智度論』、『大唐西域記』などをはじめとして、非常に多くのヴァリエーションがある有名な本生譚の一つです。ここでは『雑宝蔵経』のヴァージョンを要約します。菩薩は前生で、象の群れの王、六牙の白象として生まれ、Bhadra と Subhadra という二人の妻をもっています。ある時、三頭が散歩している時、白象が美しい蓮の花を見つけてバドラーに上げようとしていますが、スバドラーが横からそれを横取りしてしまいます。それを見たバドラーは、「夫はスバドラーを愛している、わたしは愛されていない」と思い込み、嫉妬の心を起こします。バドラーは、日ごろ、山の中にあった仏塔に花を捧げて供養していましたが、その場所に行くと「人として生まれ、前生のことを知って白象の牙を抜くことができるように」という願を立て、山の上から身投げして自殺します。こうしてヴィデーハの王女として生まれ変わったバドラーは、ブラフマダッタ王の妃となり、「前世の怨みを思い出して」白象の六つの牙を取ってくることを強要します。それを依頼された獵師は、信心深い白象を騙すために袈裟を身につけて、白象に毒矢を射かけます。白象は、自分自身で牙を抜き、それを獵師に与えて、「この布施により、一切衆生の三毒の牙を抜くことができるように」という願を立てます。一方、牙を受け取った王妃は、後悔の念に駆られ、功德を積んで「誓言」を發し、「白象が後の生で仏陀になり、わたしはその法に従って出家して阿羅漢となることができるように」という願を立てます。

最初のバドラーの願は、これまで見てきた「邪願」と同様の願ですが、牙を獵師に与える白象の願は、典型的な菩薩の願といえるでしょう。また、最後の王妃の願は、自分自身が後の生で阿羅漢になる、というだけでなく、白象が仏陀になるように、という願で、教義的にはほとんどありえない願と言えるように思います。

次は、やはり『六度集経』に見える「然灯授決経」という説話です。これについては、拙著『観音変容譚』で要約したことがあるので、その文章を読ませていただきます。

昔、菩薩は女人として生まれた。若くして寡婦となったが、操を守り三宝に帰依して、貧しいながら油を売って暮らしていた。ある時、彼女は一人の年老いた沙門が当時の仏陀に灯火を捧げようとしていることを知って、毎日欠かさず彼に油を布施し、そのお蔭で老沙門は世尊に灯を燃やして供養することができた。ある沙門が、この老沙門の功德が彼にどのような福をもたらすかを問うたのに対して、世尊は彼は「無数劫」の後、正覚を得て三界を導く仏陀になるであろう、と授記〔予言〕した。そのことを聞いて、油売りの女は世尊に訴えて言った。「老沙門が捧げた灯火の油は、わたしがお布施として差し上げたものです。あの方が仏陀になれるのなら、わたしにも記〔仏陀となる予言〕を授けて下さい」。世尊は女に告げて言われた。「女人の身では仏陀、縁覚、梵天、帝釈天、魔王、轉輪聖王になることはできない。そうしたものになるには〔女身の〕穢体を捨てて〔男身の〕清浄身を得なければならない」。それを聞いた女は、身を清めてから高い塔に登り、「いま、この穢体を飢え渴いた衆生に恵みます。願わくは男身を得、仏陀となる記〔予言〕を授けられますように」と願を立てて、そのまま地上に身を踊らせた。しかし、世尊は女の至誠の心を知って、地面を天の網のように柔らかくした。地上に落ちた女は身体には傷を負わず、男身に化していた。新たに生まれ変わった「男」は限りなく喜び、世尊のもとに赴いて将来仏陀となる記を授けられた。先に授記された老沙門が（後の世に釈迦牟尼仏となる菩薩にその号を授けた）錠光仏（Dīpaṅkara）の前身であり、油売りの女がのちの釈迦牟尼仏自身の前身だったのである。

この油売の女の願も、まさに菩薩の願であり、女人五障の教説を説く仏陀に対して、捨身による自殺という「最終手段」に訴えて「变成男子」を実践したという例です。

先に、天や長者になることを願う願が、解脱を目的とする出家者にとっては妨げになりうる、ということを行いました。次にご紹介する『六度集経』の最初の説話は、大乘的な利他行の視点からのその問題への答を出しているとも言えます。その物語によれば、昔、菩薩は巨大な功德を積んで、世界の十方がその重みに揺らいでいました。帝釈天は、自分の地位が篡奪されることを恐れ、菩薩の前に地獄の様子を現出させ、その中で布施行を行なった者が太山地獄で苦しめられているところを見せました。「布施をして人々を救った者は、死後、このように地獄で苦しめられるようになる。あなたも、そんなことをして何の益があるでしょう」。菩薩がその地獄の亡者に尋ねてみると、たしかに家を空にして人々を救った報いで、このような苦しみにあっている、と答えます。菩薩は、帝釈天に「ではこれらの亡者たちに救われた人々はどうなるのですか」と尋ねると、「その人々は命を終えて天に昇る」と答えます。菩薩は「もしあなたの言うようであれば、それはわたしの願うところです。わたしは人々のために彼らを救っているのであって、そのためにみずからを危うくすることがあるのなら、それこそが菩薩のすぐれた志を示すものです。わたしは、仏になって衆生を涅槃に導き、輪廻に帰らないようにすることを望んでいるのです」と答えます。帝釈天は、その答えに驚いて叩頭し、「実際には、人々のために布施行を行なった人が太山地獄に墮ちるようなことはありません。あなたの徳のために天地が動揺し、わたしの位が奪われるのではないかと恐れたために、あなたのような聖人を騙そうとしたのです」と詫びて去っていった、という物語です。

先に『六度集経』から帝釈天の地位を脅かそうとする「頂生王」の物語をご紹介しましたが、今の説話は、そうしたブラフマニズム的な世界観に対する仏教からの答えを表わすものでもあるでしょう。

次は、『大智度論』の第十四巻に見える「大力毒龍」の本生譚です。菩薩は、この時、「大力毒龍」として生まれ、弱い者はその視線に触れるだけで、強い者でもその息をかけられるだけで死んでしまうような力を持っていました。しかしある日、毒龍は「一日の戒」を守るために、静かな森に入って瞑想にふけりました。そのうち、疲れてうたた寝をしてしまいます。ところが龍は寝ると蛇の姿になってしまいます。そこへ、獵師がやってきて、蛇が美しい文様の皮をしているのを見て驚喜し、国王に献上すれば喜ばれるに違いないと考えて、刀でその皮を剥いでしまいます。龍は、掌を返せば国を覆すほどの力がありますが、この日は戒を守っているため、仏陀の言葉に従い、身の苦しみは省みず、なすがままにさせます。こうして身体中の皮を剥がれた龍は、赤い肉をさらしたまま、太陽にあぶられ、水に入って身体を癒そうと動こうとしますが、そこに小さな虫が集まってきて、その肉を食いはじめます。龍は、動けば虫を押しつぶしてしまうので、そのままじっとして、苦しみに耐えます。「今日、わたしはこの身体を虫たちに布施しよう。わたしは仏になるためにこの肉を捧げ、この命を捨てよう。そして後の世で仏になった時は、法を施してこの志を遂げよう」。龍はこのような誓いを立てて、身体が乾き、命が絶えます。そしてすぐさま、忉利天に生まれ変わります。

これも、典型的な持戒による捨身の説話で、その最後の「誓い」、「誓願」は、一見、これまでのものとはやや性格が違うように思われます。これまでの「願」の多くは、死ぬ直前に、基本的に自分の利益のために天に生まれ変わりたいとか、龍に生まれ変わりたい、と願うことであり、その願は、ことの善悪にかかわらず、それまでに積んだ功德に基づいていわば自動的に実現するものでしたが、今の「毒龍」の願は、完全に利他的な願であり、また、その目的もいわば「努力目

標」であって、一見、自動的に成就するものではないように思えます。そこから、たとえば「願行」(*praṇidhānacaryā*)というような概念も生まれてきます。とは言っても、こうした願も、同じ「願」*praṇidhāna* という観念である限りは、積み重ねた功德、善根に基づいて、ある方向、目的を目指す心の集中であり、その善根の力によって自動的に実現するという呪術的な意味をもっていたと考えるべきだろうと思います。ただ、こうした宗教的な願が、純粹に説話的な願と違うのは、この種の願においては、願と行、すなわち功德を積む行ない自体とが、きわめて接近し、ほとんど同一化していることと言えるかもしれません。

最後に、一つだけ中国で書かれた文献から例を挙げます。これは、『僧伽羅刹經』への序文で、『出三藏記集』に収録されたものです。それによれば、『僧伽羅刹所集經』などの撰者として知られる僧伽羅刹 Saṅgharakṣa は、死に際して、「もしわたしが善根を植え、力を得た大士(=菩薩)となったということが誤りでないのなら、わたしはこの木の下に立ち、この葉を手を持ったまま死に、那羅延ほどの力の大象の勢いをもってしても、毛髪ばかりも動かすことができないだろう。また、たとえ茶毘に付されても、この葉を焼くことはかなわないだろう」と誓って、立ったまま死んだ。曇貳王(カニシュカ王)はみずから近づいて動かそうと試みたが動かすことができなかった。ついに、巨象にそれを挽かせたが、それでも動かすことができなかった。また、遺体を茶毘に付したが、その手が持っていた葉を焼くことはできなかった、と言います。原文には、「誓い」とか「誓言」という語は使われていませんが、実際に「誓言」が意味されていることは明らかです。これは、すでに菩薩になった者による、「真実語」の一種といえるでしょう。このように、死に際して遺体に何らかの超自然的な兆候が見えたり、あるいは異香が漂う、天から音楽が聞こえる、などの現象が、死んだ人が聖人であった証拠、またその人の極楽往生の証拠として記録されることは、往生伝などで頻繁に見えることですが、これはその中でも古い例に属するといえるでしょう。

以上、説話の中に現われる「願」のあり方を、いくつかの事例に即して見てきました。在家の人の子どもを授かりたい、というような単純な願から、さまざまな「邪願」、あるいは菩薩の願など、「願」のモチーフが非常に多くのコンテキストで用いられていることがご理解いただけたと思います。多くの場合、「願」は物語の展開の主要なポイントで大きな役割を果たしています。単純な願から宗教的な願へ、という形で順序づけてお話ししましたが、もちろんこれは年代的な順序でもなし、たとえば「上座部的仏教から大乘仏教へ」という目的論的歴史観に沿った順序でもなく、まったく便宜的な分類にすぎません。全体として見た時、とくに注目すべきなのは、願の呪術性ということではないかと思えます。一定の条件さえそろえば、願はいわば自動的に、自律的に実現するものなのです。

最後に、一つだけ付け加えたいのは、9月に立命館大学で行なわれた「儀礼の力」をテーマにしたシンポジウムで、「密教儀礼と「念ずる力」という題で発表させていただいたのですが、そこでお話しした「念ずる力」と今日のテーマである「願」は、ある意味で近いけれど、同時に微妙な点で違うのではないかと考えている、ということです。そのシンポでお話しした「念ずる力」のことは、ここでは繰り返しません。要するに、とくに日本の密教儀礼では、目的を成就させるための情念とか念ずる力のようなものが重要な意味をもっていたのではないかと、しかし、一般の儀礼次第などには、そうした面はほとんど触れられないので、これまで十分に顧みられることがなかったのではないかと、という仮説を立てて、問題提起をしてみました。今日のお話の「願」は、たしかに、そういう儀礼における「念ずる力」に近い意味をもっていると思いますが、しかし、それ自体が非常に呪術的な観念で、「願」に見合うだけの条件、すなわち功德の積み重ねがあれば、「願う力」そのものの強さにあまり関係なく、そのまま成就してしまう、という側面があるように思えます。そうい

う意味では、「願」の観念自体が、日本文化の中ではやや変質しているかもしれない、ということにも思います。

たいへん雑駁なお話で申し訳ありませんが、このへんで終わらせていただこうと思います。長い間、ご静聴、本当にありがとうございました。