

# 古代インド仏教説話文学における「願」の諸相

彌 永 信 美

はじめに

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、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、と考え表題に挙げたような題目にしてみました。

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、十代の終わりの頃に、パリにおいて、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、それがぼくにとつてはずばらしく新鮮で、学問というものに興味をもつようになった  
最初でした。<sup>①</sup>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』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、というところから始めなければ、何も分かりそうにない、というのが出発点でした。  
ちようどその頃、藤田宏達先生の『原始浄土思想の研究』という大著（岩波書店、一九七〇年）が出たばかりで、  
「願」にかんするあたりを読みましたが、仏教学の基礎がまったくないので、ほんのわずかしか理解できま  
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、ばらばらめくってしまし  
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。<sup>②</sup>  
これは本当に素晴らしい本で、大蔵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。付属の第四巻には、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  
リ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、もつとずつ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』だけで三百三十二箇所、『六度集経』だけで百七十三箇所）「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よつと触れますが、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」の一人ともいえる世代の方で、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つて説明されました。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、二十代のはじめに最初に手を染めた仕事にこういう痕跡があることは、今となつては懐かしい気持がします。

結局、この論文は、七十枚程度タイプしたものが、昔のファイルの中にしまつてあります。大乗の「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、ある程度形が整つ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、フランス語による仏教語彙辞典『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、結局手も付けないままになってしまいました。『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

生涯をほぼ決定つ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。また、ひと言付け加えるなら、この仕事をした頃は、漢文などまったく読めなかった時期でしたから、日本語の他にフランス語が少しできる程度で、このくらいのことではできた、という一つのサンプルとして見ていただくこともできるかと思えます。

### 「願」 *pranidhana* の語源的意味

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とはほとんどなくて、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、いうことを申し上げるだけです。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。<sup>3</sup> それとは別に、「願」と非常に近い概念として、「真実語」(*satyananana*) 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公成先生から、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。<sup>4</sup> 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えます。

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、今日のお話しは、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、ということなのです。<sup>(5)</sup> 漢語の「願」や「誓願」に当たるサンスクリット語は、ふつう *prañihāna* という語で、これは語根 DHA- に *prā-ñi-* 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。<sup>(6)</sup> 名詞としての *prañihāna* 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。DHA- という語根は非常に重要で、インド・ヨーロッパ語では \**dhe-* に還元され、ギリシア語の *titheimi* (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 *do* などの語源となったことはです。<sup>(7)</sup> サンスクリット語の DHA- 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、「創造的行為のあらゆる形態について言われる語である」ということ<sup>(8)</sup> 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云っていいと思われる。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mana 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。それが創造神プラジャーパーティとなり、プラジャーパーティがこの宇宙を創造する、という神話です。<sup>(9)</sup> このように、強く念じることよって「熱 *tapas*」が生まれ、それが創造の力を持つ、という——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つた、ということ、覚えておいていいと思います。<sup>(10)</sup> 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。

なお、藤田先生は、仏教以外のインド思想において、仏教の「願」に相当するのは、この世での願望を来世で実現するという *brahu* (決意、決心、あるいは「意向」などと訳されるといいます) であろうと述べておられますが、<sup>(11)</sup> 仏教の「願」が、積んだ功德に対する報いとして叶えられることを考えると、*brahu* とは別に、*tapas* すなわち「熱／苦行」とそれによって叶えられる *vana* (「願い事」) が、インド思想で見られる仏教的「願」にもっともよく対応する観念ではないかと思われまます。インド思想という大きなコンテキストの中の「願」(あるいは「真実語」)の観念の位置づけは、今後の大きな課題とすべきでしょう。

### 原始経典における「願」

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、*pranidhana* に対応する *panidhana* という語がありますが、一般にはそれよりも、*panidhi* という語が用いられるようです。(サン・スクリット語でも *pranidhi* という語があります<sup>(12)</sup>)。藤田先生によれば、ニカーヤなどの古い経典では、*panidhi* という語は、布施や持戒などの功德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。<sup>(13)</sup> 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」という三つの瞑想法の中の一つが、「無願三昧」(*apranidhi samadhi*) 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い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<sup>15)</sup>。藤田先生によれば、原始経典で *paññā* 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非常に少ない、ということ<sup>16)</sup>です。そうした例の一つは、*Theragāthā*, 222-223<sup>16)</sup>で、パッチャヤ長老の言葉として、「わたしは精舎に入った時に、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なり、云々」と書かれている箇所です。もともと、原始仏典ではありませんが、『増一阿含経』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(大正蔵、第二卷、七七二ページ中段一九行)、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、ある程度あったと考えてよいようです。

しかし、出家者にとつては、「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「かれはこころで、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」(*vaññā*)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。後のコメンタリーの文献では、この場合の「願」は「渴愛」(*tanhā-tīṣṇā*)の意味である、と言われているとのことです<sup>17)</sup>。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、ということとは、天への転生を対象にした固執であり、渴愛である、という考え方です。これは、『大毘婆沙論』で「無願三昧は戒禁取を対治する」と述べられていることにも結びつきます(大正蔵、第二八卷、一七二ページ上段七行)。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<sup>18)</sup>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 Nikaya* 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、『雑譬喻経』には、ある長者が「人天中の福楽」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「人天中の福楽」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 (大正蔵、第四卷、五二八ページ下段一〜二八行: *Cinq cents contes*, No. 184: II, p. 48-49; IV, p. 30)。——とは言つても、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、両親を失つて貧しくなつたある長者の息子が忉利天がいかに素晴らしいか、という話を聞き、そこに生まれることを願つて苦勞して金を作り、僧に振る舞つてよい報いを受けた、という物語が語られています (大正蔵、第四卷、四六九ページ中段七行〜下段一六行: *Cinq cents contes*, III, p. 42-43; IV, p. 63; notes, IV, 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、ということだけで、そこには業とそれに対する報いがつねに働いています。とは言つても、



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慈悲の心から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<sup>18</sup>。菩薩の行は、ある段階を越えると、業とその報いという因果応報の法則を超越する力を持つ、と考えられたと理解できるでしょう。

### 説話文学における「願」

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る、それらが必ずしもサンスクリット語の *pranidhana* 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、ということですが。

### 優婆夷の願

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『衆経撰雜譬喻』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。積尊は、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つて、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發するなら、なにことも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（是以作福発願但在心志。無往不得也）大正蔵、第四卷、五三九ページ下段二行〜五四〇ページ上段八行：Cinq cents contes, II, p. 115-117, no. 223; summary, IV, p. 35）。——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、第三機能の二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、軍や戦に係する「第二機能」に当たるでしょう。そして阿羅漢は宗教機能である「第一機能」に当たります。

### 在家夫婦の願

もう一つ、この話がおもしろいのは、これをちよつと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、これが何に当たるとか、未調査です）（大正蔵、第五三卷、一三七ページ下段六行〜一八行：Cinq cents contes, III, p. 267-268, no. 477; summary, IV, p. 77; notes, IV, p. 239）。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榲檀の杓、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しまったのではない、と嘆きます。ところが、それらの物はすべて魔法の物体で、杓や瓶や袋は無尽蔵、杖は誰かが襲ってくる

とひとりでに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、柙と袋がインド・ヨーロッパ神話の第三機能の二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」(サンスクリットでは *amrita*) 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つ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つ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。もともと、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。

### 争うピシャーチャ

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『百喻経』に見える毘舍闍の話を挙げましょう(大正蔵、第四卷、五四九ページ上段二七行～中段一五行: *Cinq cents contes*, II, p. 185-186, no 277; summary, IV, p. 41; note, p. 167)。二人の毘舍闍鬼<sup>1</sup>ピシャーチャが、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、二人ともちよつと離れていれば、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、あつ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、と言つ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。

### 頂生王説話

次に見るのは、康僧会訳の『六度集経』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(大正蔵、第三卷、二二ページ下段二八行〜二二ページ中段一五行; *Cinq cents contes*, I, p. 137-142, no. 40; summary, IV, p. 8; note, IV, p. 107-109)。この王は、「聖なる王」であり、かつ「仁なる王」で(「王既聖且仁」)、『summary, IV, p. 8; note, IV, p. 107-109』。この王は、「聖なる王」であり、かつ「仁なる王」で(「王既聖且仁」)、『summary, IV, p. 8; note, IV, p. 107-109』。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拡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、地上に墮ちて病気になる死んでしまいます。この王の話は、『ブーマーヤナ』や『ヴィシユヌ・プラーナ』でもマーンダートリ Mandhatri 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  
ます。<sup>20)</sup>

### 沙弥の邪願

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（大正藏、第四卷、五三三ページ下段一九行～五三四ページ上段七行；*Cinq cents contes*, II, p. 87-88, no. 207; summary, IV, p. 33; note, p. 159)<sup>21)</sup>。ある阿羅漢がいつも龍宮に行ってもてなしを受け、説法する、とこう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（身体を横たえる寝椅子のようなものでしょう）の底にしがみついて一緒に龍宮に忍び込みます。龍王はそれを見つけ、一度だけ、ということ、沙弥も共にもてなします。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、この龍王から龍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（「一心布施持戒。専求所願早作龍身」）。しばらくして寺の周りを右遶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（是時遶寺。足下水出。自知必得作龍。徑至師本所入処大池水辺。以袈裟覆頭而入水中）。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龍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、たくさんのヴァリアントがあります。たとえば康孟詳、康僧會共訳の『旧雜譬喻經』のヴァリアントでは、前半はやや別の展開があり、後半は

同じ物語です（大正蔵、第四卷、五一ページ下段二六行〜五二ページ上段二五行；*Cinq cents contes*, I, p. 358-360, no. 94; summary, IV, p. 17-18; note, p. 139）。そこでは、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（「彼雖有殿舎七宝婦人採女。故為畜生耳。汝為沙弥。雖未得道。必生初利天上。勝彼百倍」、沙弥は答えもせず、昼夜籠に生まれることばかり思つて絶食し、病気になって死んで、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（大正蔵、第五十一卷、八七四ページ中段一九行〜八七五ページ上段二三行<sup>(2)</sup>）。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（即起悪願。恨師忿龍。願諸福力於今悉現断此龍命。我自為王）。さらにここでは、カニシユ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。

### 側女の怨念

その次は、やはり『衆経撰雜譬喻』に見える長い物語です（大正蔵、第四卷、五四〇ページ上段二八行〜下段二九行；*Cinq cents contes*, II, p. 119-124, no. 225; summary, IV, p. 35; note, p. 162）。この話については、昔、いくらか脚色を施した要約を書いたことがありますので、少し長くなりますが、それを引用することをお許し下さい<sup>(3)</sup>。

昔、あるところに二人の妻を養っている男がいた。正妻の方は石女で子どもがなかったが、側女に端正な男の

子が生まれた。正妻は内心大いに嫉妬したが、外面は母親以上にその子どもを可愛がるように振る舞っていた。そして一年ばかりたつて、誰も疑う者がいなくなつた頃、彼女はそつと子どもの頭頂に針を刺して、見えなくなるまで深々と埋め込んだ。子どもは泣き叫んだが、原因不明のまま七日のちに死んでしまつた。

その子の母親は今にも死ななばかりに嘆き悲しんだが、そのうちそれが正妻のしわざだつたことを見抜いて、心に復讐を誓つた。——そこで彼女はお寺に行つて坊さんたちに尋ねた。「私の心中の願がかなうには、どんな功德を積んだらよいでしょう？」坊さんが言うには、「汝は八閼斎を守るべし。すなわち欲するところ、意の如くなるであらう」。それで、彼女はそれを忠実に守り、八つの戒を修したあげくに、七日のちに死んでしまつた。

ここから、彼女の復讐劇が始まる。さて、しばらくすると、石女だつた正妻に急に子どもが授かつて、美しい女の子が生まれた。ところが、一歳になると、その子もポックリ死んでしまつた。その後、正妻には次々に女の子が生まれたが、どの子も二歳、三歳、四歳、五歳、六歳、七歳で死んでしまふ。最後に生まれたのは、これまでよりさらに美しい輝くばかりの子どもで、とうとう十四歳まで育ち、許嫁いひなづけもできた。ところがいよいよ婚礼の前日というその晩に、その子もまたポックリと死んでしまつた。正妻は死ぬほど嘆き、棺の蓋をすることも許さず、死んでもますます美しくなつていく娘の顔にただ見入つていた。

こうして二十日もたつた頃、ある阿羅漢が、すべてを知つて正妻を助けようと考え、乞食僧に扮して彼女の家にやつてきた。彼女は、「そんなお坊さまにお会いする気にはなれません」と断るが、その坊さんはどんどん入つてきて、「しかし奥さん、昔お宅にいたお側女さんは今はどこにおられるのですか、亡くなつたと聞きましたが」と問い掛ける。彼女はギクツツとして答えずにいると、坊さんはたたみかけて問う。「そのお側女さんのお子さん

も亡くなつたと聞きましたが、どんな死に方をされたのですか」。

彼女は、心中深く恥じて黙っている。と、坊さんはさらにとどめを刺して、

「あなたは人の子を殺したでしょう。そしてその母親は嘆きのあまり死んでしまった。だからその母親が、あなたの娘になつて前後七回も生まれてきたのですよ。あなたの敵は、そのお側女なのだ。悲嘆の毒であなたを呪い殺そうとしているのは、あの母親なのです。試しに死んだ娘さんの棺をのぞいてごらんさい」。

ハツと思つて彼女が棺の置いてある部屋に戻つてみると、さっきまで美しく横たわつていた娘の屍体は、今はすっかり腐爛してあまりの臭気に近づくこともできない。ここで彼女はじめてすべてを悟り、阿羅漢に懇願して言った。

「この罪多い私に、戒を授けて下さいませんか。こうなつてはおすがりできるのはあなた様以外にございません」。

「それでは明日、寺に来なさい」という坊さんのことばに、はじめて心安らかになつて彼女は一晚をすごした。

しかし「元側女」はそれではおさまらない。彼女はたちまち毒蛇に生まれ変わり、次の日、寺へ急ぐ正妻の道をふさいだ。正妻は怖ろしい蛇に足もすくんで、動くこともならず、そのまま日はもはや暮れかかる。彼女はただ、「お坊さま、お助け下さい」と祈るばかりだった。

それを知つた阿羅漢は、駆けつけてきて、蛇に向かつて言う。「お前は世々に互つてこの女と同じ家に側女として嫁いできて、二人とも互いに憎み合い、恐ろしい罪を重ねてきた。その業が積もつて、現世に至つてこの有り様だ。しかし、これまでの罪はみな許されたとしても、いまこの女の行く手を断とうものなら、未来永劫、地獄の責め苦にあうのだぞ」。



蛇もこのことばを聞いて、はじめて過去の何世にも互る正妻との恐ろしい確執の記憶が甦り、そのおぞましさにもたげていた鎌首も地面に置いて、ただ恥じ入るばかりだった。これを見た阿羅漢は、呪願を立ててこう言った。

「汝ら二人は、幾世ものあいだ互いを憎み苦しめ合つてきた。今、この時をもつて、それらの罪が終わるように。この願によつて、世々、互いに悪意を抱くことがないよつに」。

こうして両名がそれぞれ罪を悔いて恥じ入ると、蛇はずなわち命を終えて、人間に生まれ変わった。そして彼の聖僧の説教を聞いて歓喜し、彼に従つて戒を受け、信心深い優婆夷となったのである。

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。こうしたものが翻訳されていた六朝時代は、中国ではいわゆる「志怪小説」が書かれていた時代ですが、この物語など、そうした純中国製の文学に比べてはるかにモダンな感じがするように思います。こういう説話を見ると、インド起源の仏教文学が、その後の東アジアの文学や感性に及ぼした影響は、計り知れないものがあると思います。また、結婚の直前に美しい女が腐乱死体に変つてしまふ、というモチーフは、たとえば鳩摩羅什の『維摩経』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つた「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つて、大乘的な仏教説話の一つの典型的なモチーフに連なるものです。<sup>24</sup>さらに、女同士の嫉妬、というテーマは、仏教の女性差別的な言説の重要な要素となつていきますし、怨念に満ちた女が蛇に変身する、というモチーフも、有名な『道成寺縁起』などで広く知られているものです。<sup>25</sup>

さて、「願」の問題に関しては、この説話には、一つには「側女」の怨念に基づいた願が、「八閔翁」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様に、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の間の宿業が、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、と言わ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つことができます。<sup>26)</sup>

この説話には、正妻が側女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『賢愚経』の長い説話でも用いられています（大正蔵、第四卷、三六八ページ上段二八行〜中段一六行、以下：Cing cents contes, IV, note, p. 162）。ただ、この場合は、子どもを殺された疑いをもつた側女が、正妻を問詰める時、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「呪誓」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「呪誓」は、ある人物が言つ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「眞実語」 *satyanamā* の一種であつて——もつとも、普通の「眞実語」は、それを発した人の利益になるのに対して、この場合にはまさに逆に働き、恐ろしい結果をもたらしませんが——、「眞実語」の概念が「呪誓」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れます。

この「正妻と側女」の話は、物語としてはとてもおもしろいのですが、少しでも「現実」のこととして考えると、

恐ろしく奇妙な話です(他の説話でも、みな同じ問題を含んでいます。この話はとくに「リアル」な印象があるので、「現実のこととして考え」やすい側面があるのでしょうか)。たとえば『衆経撰雜譬喻』のヴァージョンで、側女が生まれ変わってすぐに死んでしまう娘は、「現実」なのか、「幻影」(幽霊、怨霊)なのか。そのために嘆き悲しむ正妻の嘆きや悲しみは「現実」なのか、「幻影」なのか。また、『賢愚経』の話で、正妻の「逆・真実語」の結果として、正妻自身が後世で不幸に見舞われるのは仕方がないとしても、そのせいで「蛇に殺される夫、水に溺れる子ども、狼に食べられる子ども、母に食われる子ども」などなどはいったい何なのだろう、と考えてしまいます。つまり、われわれが「現実」と感じるようなことと、こうした願や真実語の観念に基づく「現実」とでは、まったく意味が違う、ということ。このように「業の法則」あるいは「真実」の力にのっとって成立する世界は、われわれ現代に生きる人間が普通に考える世界とはまったく違い、現代人的な感覚から言えば、すべてが物語的な仮構に囲い込まれた世界であるといえるでしょう。また、もしわれわれにとつて超自然的であり、呪術的であると思えるようなことが、そのまま「自然法則」(たとえば「業の法則」や「真実」の力)であるとするなら、この世に超自然的なことや呪術的なことは(その「業の法則」そのものを破棄してしまう阿羅漢の「呪願」のような力を除けば)最初から存在しない、ということになるでしょう。このことは、「願」の意味を考える時に、もつとも根本的な問題だと思えます。<sup>(27)</sup>

## 六牙の白象

次は、吉迦夜と曇曜の共訳『雜玉蔵経』や『六度集経』などに見える六牙の白象の物語です。これも、パトリ語の『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。<sup>28</sup>ここでは『雜寶藏經』のヴァージョンを要約します（大正藏、第四卷、四五三ページ下段二四行、四五四ページ中段一行；*Cing cents contes*, IV, p. 100-102）。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思いますが、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、山の中にあつた仏塔に花を捧げて供養していましたが、その場所に行つて「人として生まれ、前生のことを知つ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。<sup>29</sup>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つ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、牙を受け取つた王妃は、後悔の念に駆られ、功德を積んで「誓言」を発し、「白象が後の生で仏陀になり、わたしはその法に従つて出家して阿羅漢となることができるよう」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。

### 然灯授決経（油売の女）

次は、やはり『六度集経』に見える「然灯授决経」という説話です（大正蔵、第三卷、三八ページ下段四行〜三九ページ上段七行；*Sing cents contes*, I, p. 263-266, no 73; summary, IV, p. 13-14; note, p. 130）。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、その文章を使わせていただきます。<sup>(3)</sup>

昔、菩薩は女人として生まれた。若くして寡婦となつたが、操を守り三宝に帰依して、貧しいながら油を売つて暮らしていた。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つて、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、正覺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つた。「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、縁覺、梵天、帝釈天、魔王、転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」清淨身を得なければならぬ」。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つて、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ぬまま、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」(Dīpankara)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つ

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「變成男子」を實踐したという例です。

### 利他行の願

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』の巻頭の説話は、大乘的な利他行の視点から、その問題への一つの答えを出しているとも言えます（大正蔵、第三卷、1ページ上段二行～中段二行；*Cinq cents contes*, I, p. 57, No. I: IV, p. 1; p. 85）。その物語によれば、昔、菩薩は巨大な功徳を積んで、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、たしかに家財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のような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は、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の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。

### 大力毒龍の本生

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（大正蔵、第二五卷、一六二ページ上段二二行～二八行<sup>(3)</sup>）。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「二日の戒」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の、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、そのままじつとして、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、切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、その目的も一種の「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」(*Pranidhana-carya*) 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」*pranidhana* 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、このような宗教的な願が、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。

### 僧伽羅刹の眞実語

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、『出三蔵記集』に収録されたものです(大正蔵、第五五卷、七二ページ中段二〇行〜二五行)<sup>20</sup>。それによれば、『僧伽羅刹所集經』の撰者として知られる僧伽羅刹 *Saṅgharaksā* は、死に際して、「もしわたしが善根を植え、力を得た大士(一菩薩)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うらう。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。罽貳王けいに（カニシユカ王）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つた。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つた。また、遺体を荼毘に付したが、その手が持つていた葉を焼くことはできなかつた、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、すでに菩薩になつた者による「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るとか、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つた証拠、またその人の極楽往生の証拠として記録されることは、後世の日本の往生伝などで頻繁に見えるモチーフですが、これはその中でも古い例に属するといえるでしょう。<sup>33</sup>

## おわりに

以上、説話文学に現われる「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けたい、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いし、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つた順序でもなく、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、自律的に実現するもののようなのです。

最後に、一つだけ付け加えたいのは、二〇〇六年九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、という事です。そのシンポジウムでお話した「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、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、これまで充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います。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、というようにも思います。<sup>(34)</sup>

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くと思います。長い間、ご静聴、本当にありがとうございました。

## 注

- (1) フランク先生のこの関係の仕事は、現在日本語で、ベルナル・フランク著、仏蘭久淳子訳『日本仏教曼荼羅』（藤原書店、二〇〇二年）および同著、同訳『お札』にみる日本仏教』（藤原書店、二〇〇六年）として読むことができる。
- (2) Edouard Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*, 2e éd., Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962, I-IV. 題名は『漢訳大藏經から抽出した五百の説話と寓話』と訳せる。

- (3) 講演の後で、石井公成氏から日本仏教学会編『仏教における誓願』（京都、平樂寺書店、一九九五年）があることを教示いただいた。以下では、注でこの論集に収録された研究を参照することにする。記して石井氏に感謝する次第である。
- (4) 奈良康明「真実語について——仏教呪術の「側面」、『日本佛教學會年報』第三十八號「佛敎と文學・芸術」（一九七〇年）一九～二八ページ。

Wakahara, Yusho. "The Truth-utterance (satyavacana) in Mahāyāna Buddhism," 『仏敎學研究』第五十六号（二〇〇一年）p. 58-69.

若原雄昭「真実の力」（基調報告1）、『仏敎史學研究』第四十七卷第二号（二〇〇五年一月）三二～四七ページ。

- (5) 前注に引いた若原雄昭氏の“The Truth-utterance (satyavacana) in Mahāyāna Buddhism”は、「真実語」の研究がこれまでジャーナカなどの説話文學を中心になされてきて、大乘仏典における真実語の研究がほとんどなかったことを指摘している。小論では逆に、「願」の研究がこれまで多くが大乘仏敎における願に限られていたのたいて、説話文學でも願が重要な役割を果していることを指摘したい。

- (6) 高橋審也「原始仏敎における誓願の意義について」、注3前掲書 三二～三三ページは「pranidhāna または pranidhi は pranī+dhā という動詞よりの派生語である。pra は「前に」という意味であり、dhā は「下に」という意味である。それ故、pranī+dhā は「前に置く」という意味となる。そして、そこから、「時間的に」前方に（未来に）心を置く」という意味となり、「未来に心を傾ける」ということから、「未来に何かを願う」という意味として使用されることとなった」という。

- (7) エミール・バンヴェニスト著、蔵持不三也・他訳『インドⅡヨーロッパ諸制度語彙集』言叢社、一九八七年、II、九五ページによれば、サンスクリット語の *dha* はラテン語の *facio* やギリシア語の *tithemi* を産み出したインドⅡヨーロッパ語の語根 *dhe-* すなわち「据える、置く、定立する」に由来している。*dhe-* は、たんに対象を地面に置くことではなく、むしろ創



- (15) 高橋審也、同上論文、三四ページおよび注14も参照。
- (16) 藤田宏達著、前掲書、四〇五ページ、注14参照。しかし高橋審也、同上論文四〇〜四二ページによれば、そうした例は「少しく存在する」といふ。(四例挙げられてゐる)。
- (17) 藤田宏達著、前掲書、四〇四ページ、および注10、高橋審也、同上論文、三四ページ、森相道「パーリ仏教における誓願」二二〜二二ページ、参照。
- (18) Etienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*. I. Des origines à l'ère Śāka (Bibliothèque du Muséon, 43), Louvain, Institut orientaliste, réimpression 1967, p. 694。また藤田宏達著、前掲書、四二二ページも参照。
- (19) デュメジルのインドヨーロッパ神話の「三機能」は、「第一機能」宗教的、または法的な至上権、第二機能」戦闘機能、第三機能」生産／富の機能」(63)である。Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, I. L'Ideologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens, Paris, Gallimard, 1968 参照。
- (20) Dumézil, *Mythe et épopée*, II. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi, Paris, Gallimard, 1971, p. 258-259 および同書 第三部 p. 239-374 参照。
- (21) 矢野 Etienne Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, II [Bibliothèque du Muséon, vol. 18] Louvain, Institut Orientaliste, 1949, réimpr. 1967, p. 994-996 参照。
- (22) 拙著『大黒天変相』法蔵館、二〇〇二年、第IX章、注69、水谷眞成訳『大唐西域記』平凡社、中国古典文学大系22、一九七一年、五三二ページ下段；Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna*, Louvain, 1949, réimpr. 1966, I, p. 188, n. 1, p. 548-554 注、も参照。
- (23) 拙稿「仏教の超・存在論と魔術的宇宙——雑談・オバケの存在学・II」、『ユリイカ——詩と批評』一九八四年九月

号、二四三—二四五ページ。なお、引用に当たって文体をいくらか改変した。

- (24) 拙著『観音変容草』、法蔵館、二〇〇二年、神話モチーフ索引 [kw:kyōka]「美女と腐乱死体(エロスとタナトス・コンプレックス)」参照。

- (25) 女性同士の嫉妬については、たとえば Max Moerman, *Loclizing Paradise: Kumano Pilgrimage and the Religious Landscape of Premodern Japan*, Cambridge and London: Harvard University Press, 2005, p. 193-194, p. 219-220 ㄱ ㄷ また蛇に変身する女性については、Bernard Faure, *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton University Press, 2003, p. 316-324 参照。

- (26) しかし、阿羅漢の「呪願」も、もし当事者たちの悔悛がなければ機能しないだろう。これは、仏菩薩の慈悲の願が、どのように働くかを考える場合、重要な問題だと思われる。たとえば、親鸞的な「いわんや悪人をや」では、悔悛は救済の条件とはされていないだろう。

- (27) われわれには「超自然」と思えることが「自然法則」の範囲内で起る、ということと関連して、インドの説話文学の世界には「冥界／異界」と言えるようなものがほとんど存在しないのではないか、ということも指摘しておきたい。たとえば正妻に怨みを抱いて死んだ側女が、復讐のためにすぐさま正妻の娘として生まれ、二歳、三歳などで死んでしまう、というような話は、日本(たとえば江戸時代の日本)ならば、明らかに幽霊の話として語られるものだろう。インドでも、地獄の亡霊は存在するが、それは地獄という「界・道」に、人間や動物がこの世に生まれるのと同様に「生まれた」というだけで、同じ「この世」に属する存在である。中国や日本のような幽霊、死霊、生霊などは、インドには存在しないのではないか。インドの仏教文学が中国や日本に翻訳／翻案される過程で、冥界の觀念がどのように導入されていたかは、興味深い問題だと思われる。——前注23に引用した拙稿も参照されたい。

(28) Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna*, II, p. 716-717 注 ; *Hobōgin*, p. 317b-318a. s.v. chikushō 参照。

(29) パーリ語のジャータカ Chadanta-jātaka も参照。香川孝雄「本願思想の源流」注3前掲書、二ページおよび注6、徳岡亮英「生天から願行具足まで」五七ページ、など参照。

(30) 拙著『観音麥容單』一七四～一七五ページ。

(31) Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna*, II, p. 853-855 参照。

(32) Paul Demiéville, "La Yogācārabhūmi de Saṅgharaksā", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, no. 44, 1954, p. 364 参照。

(33) 講演後に、石井公成氏から、次のようなご教示をいただいた。すなわち、

禅宗では、樹木に手をかけて死ぬ例は、史実がなくて後代の創作ばかりと言われる三祖僧璨がそうであって、『歴代法宝記』では、

大師食畢。告衆人歎言。坐為寄。唯吾生死自由。一手攀会中樹枝。掩然立化。(柳田聖山『初期の禅史』II「禅の語録」  
三、筑摩書房、一九七六年、八三ページ)

と述べられている。

それを誇張したのか、死んだ後、押ししても動かない例としては、我が強くて有名だった禅者の鄧隱峯(馬祖道一の弟子)の死の方について、『景德伝灯録』が、

師既顯神異。慮成・惑衆遂入五台。於金剛窟前將示滅。先問衆云。諸方遷化坐去吾嘗見之。還有立化也無。衆云。有也。師云。還有倒立者否。衆云。未嘗見有。師乃倒立而化。亭亭然其衣順体。時衆議昇就茶毘屹然不動。遠近瞻視驚歎無已。

師有妹為尼。時在彼乃俯近而咄曰。老兄疇昔不循法津。死更爰惑於人。於是手推之。憤然而踏遂就闍維。収舍利入塔（大正藏、第五一巻、二五九ページ下段三行〜二二行）

と描いている箇所がある。

記して石井氏に感謝申し上げる次第である。

(33) 石井公成「初期中国仏教における現世的誓願信仰の流行と衰退」、注3前掲書、は、おもに中国における「現世的誓願信仰」(この世でたちに靈異を出現させることを主な目的とする)「ような誓願」を分析して、中国では、「至誠をもって訴えれば超越的な存在が必ず応じるといふ中国的な感応」の觀念に基づいた誓願が多いことを示している(引用は一九六ページ、および二〇〇〜二〇一ページ)。また、『日本靈異記』や『今昔物語』などの説話が比較分析されて、『日本靈異記』では、主人公が危難に際して仏菩薩に「助かったらこれこれいたします」と誓約して奇跡的に助けられるのに対して、同じ説話が『今昔物語』では仏菩薩自身の慈悲の誓願によって奇跡が起る、という形に改変されることが多いことが指摘されている(一九三〜一九五ページ参照)。この論文は、今後の研究の方向を示す貴重なものである。