

葬式と仏教

鈴木隆泰

山口県立大学国際文化学部教授

論文要旨

日本仏教に対する「葬式仏教」という呼称は批判的蔑称として用いられることが多かったが、実はその批判は、インド語原文の誤読・誤解に基づいたものに過ぎなかった。その一方で古代、インドの出家沙門がインドの在家者に対して葬儀を執行していた事実が確認されない背景には、インド社会がカースト社会であるという特殊な事情があった。

日本人の心の奥底には古来、死者に対する畏敬の念があり、死者を懇ろに弔い祀ることによって善神へと転じさせ、彼らからの守護を得ることで心の平安を得ようとした。その際に期待されたものが「天竺由来の最高の呪術・秘術」としての仏教であったが、その力は律令制の下で朝廷内に限定され、庶民に対しては秘匿され続けてきた。ところが一部の出家者たちが、庶民の願い（呻き）に応じて葬儀を執り行うようになり、この流れは朝廷が政治権力を失った鎌倉期以降、急激に加速していった。仏教は日本人の思い・願い・呻きに応えることで、日本人に受容され今日まで存続してきたのであ

る。その姿はインド仏教のそれとは大きく異なって映るかもしれない。しかし、仏教には教義を固定化しない柔軟さと、柔軟であるがゆえの強靱さがあることを、われわれは忘れてはならない。

キーワード: サリーラプージャーの真義 カースト社会とインド仏教
死穢と浄化 日本人の思い・願い・呻き 仏教の柔軟さと
強靱さ



葬式與佛教

鈴木隆泰

山口縣立大學國際文化學部教授

中文摘要

通常以帶有批判性的貶義詞來稱呼日本佛教是「葬式佛教」，但實際上這種批判只是基於對印度語原典文獻的誤讀・誤解。另外一方面在古代，相對於印度的在家俗人，葬儀工作是由印度出家僧人進行的，這一事實沒有得到證實是因為印度社會是一個所謂種性社會的特殊情況為背景的。

自古以來，日本人的內心深處對於死者保有敬畏之心。通過對死者誠懇的哀悼、崇拜，而將他們轉化為善神，並試圖從他們那裡得到庇佑而獲得內心的平安。在當時「來自天竺最高的咒術・秘術」的佛教是大家所期待的，但它的力量在律令制度的約束下限定只允許在朝廷內部（傳播），對於一般百姓一直採取秘密的方式。但是某一些出家僧人為了回應百姓的願望（哀求），開始進行葬儀工作，這種趨勢自朝廷失去政治權力的鎌倉時代以後，情勢發展變得非常迅速。佛教通過回應日本人的思想・願望・哀求，已被日本人接受且至今倖存下來。但它存在的形式可能與印度佛教的差異很大。但是我們不能忘記，佛教並不固定教條而具有的靈活性，以及由於其靈活而具有堅韌性。

關鍵詞： 葬儀的真義、種性社會與印度佛教、日本人的思想・願望・哀求、佛教的靈活性與堅韌性

Funeral Rites and Buddhism

SUZUKI, Takayasu

Professor, Department of Intercultural Studies, Yamaguchi Prefectural University

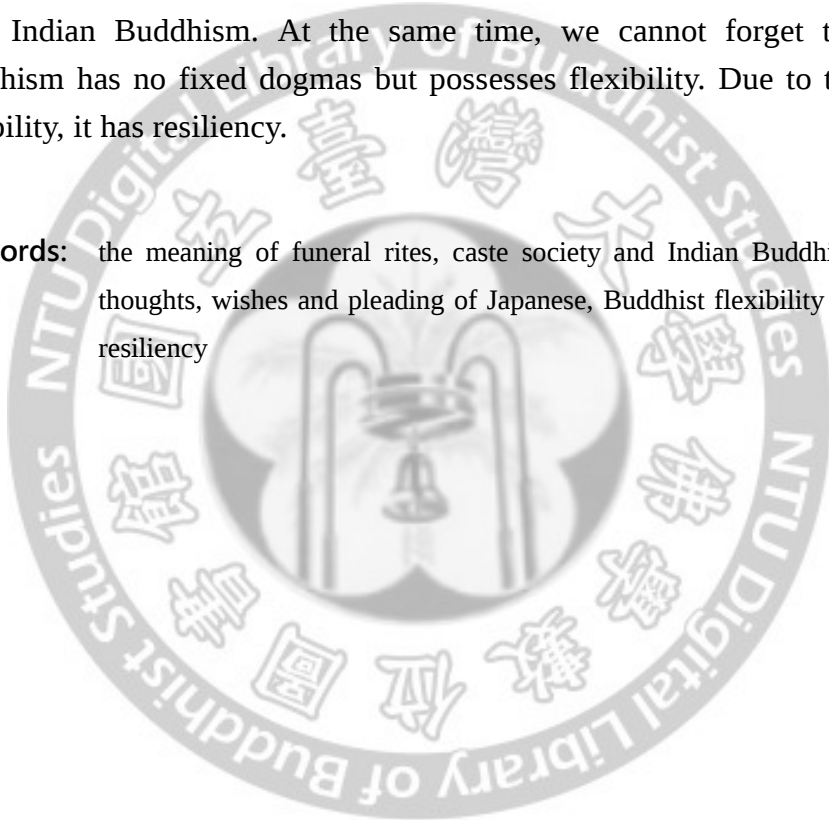
Abstract

“Funerary Buddhism” is often employed as a derogatory term to critique Japanese Buddhism. However, such a critique derives from a misreading and misunderstanding of the original Indic textual sources. Indeed, in ancient India, funeral services were conducted by monastics, not ordinary householders. Nonetheless, this has yet to be proven, due to the unique situation of India having a caste-based society.

Since ancient times, Japanese have always had a sense of reverence towards the deceased deep inside their hearts. Through sincere mourning and veneration, the deceased are transformed into virtuous deities, from which in turn people seek blessings, and obtain a sense of inner peace. At the time, people eagerly anticipated Buddhism as having the “most advanced incantation techniques and occult methods from India.” But under the restrictions of the *Ritsuryō-sei* legal system, it could only disseminated within the imperial court, and was constantly maintained as a secret unknown to the common populace. However, in order to respond to the wishes of the common populace, some monastics began to engage in funerary work for them. After the imperial court lost political power in the Kamakura period,

this tendency began to develop very rapidly. By responding to the thoughts, wishes and pleading of the Japanese people, Buddhism became accepted and preserved by the Japanese up until the present time. The state in which it was preserved may have major differences from Indian Buddhism. At the same time, we cannot forget that Buddhism has no fixed dogmas but possesses flexibility. Due to this flexibility, it has resiliency.

Keywords: the meaning of funeral rites, caste society and Indian Buddhism, thoughts, wishes and pleading of Japanese, Buddhist flexibility and resiliency



〈要 旨〉

日本仏教はときに「葬式仏教」と呼称されることがある。この呼称は、日本仏教が日本人の葬祭と密接に関連して発展してきたという事実の表現にとどまらず、「日本仏教は、“僧侶は葬儀と関わるな”という釈尊の教誡を無視した、変質し墮落した仏教である」という、日本仏教に対する批判的蔑称としても用いられることが多い。しかし、まず第一に確認しておくべきは、釈尊は決して“僧侶は葬儀と関わるな”などと教誡していないということである。

批判者たちはその根拠を、初期仏典の『大般涅槃經 (Mahāparinibbānasuttanta)』において、釈尊が弟子のアーナンダに対して「サリーラプージャー-sārīrapūjā」を禁じたことに見出している。しかし『涅槃經』におけるサリーラプージャーは、いわゆる葬儀を指すものではなく、納棺・荼毘・遺骨塔建立に至る、一連の「遺体処置手続き」と見なした方が適切である。しかもその禁止は、当時まだ自らの修行が完成しておらず有学の状態にあったアーナンダに対する禁止であり、無学の沙門に対する教誡ではなかったのである。くわえて『律蔵』には、サンガ内での葬儀の執行方法についても記述されている。“釈尊は僧侶が葬儀と関わることを禁じた”との主張は、いまやその根拠を完全に失ったのである。

ところが、釈尊は僧侶が葬儀と関わることを禁止しておらず、また、『律蔵』の記述から実際にサンガ内で葬儀が行われていたことが明らかであるにも関わらず、インドの出家沙門がインドの在家者に対して葬儀を執行していた事実は、後代の例を除き確認されていない。その背景に

は、インド社会がカースト社会であるという事情があった。葬儀のような通過儀礼を完備した集団は、インドにおいては凝集力のある社会集団と見なされ、独自のカーストを形成する。もしインドの仏教沙門が在家仏教徒に対する葬儀を司ったとしたら、彼らは「仏教徒カースト」という新たなカーストを形成することとなったであろう。しかし、仏教は「血統主義」ではなく「行為主義」に立脚する宗教であるため、彼らは在家者に対する葬儀式を備えることを拒絶し、仏教徒カーストの形成を防止した。これによって「行為主義」という仏教の本義は護られたが、一方では仏教がインドで実質的に滅亡する大きな一因ともなっていた。

東アジアに伝播した仏教が日本に伝来したのは、六世紀のことであった。仏教には特別な呪術力があると信じられたため、天皇を中心とした国家体制を護持するため、朝廷が仏教の力を独占した。「高級官僚」としての僧尼（官僧）の最大の役割は、仏教の持つ「呪術力」を駆使して国家（朝廷）を鎮護することであった。また、朝廷内の葬儀を司ることも、僧尼の重要な役割であった。

古来日本人は、死・死者に対し、並々ならぬ関心と畏れを抱いてきた。死者の魂には生前の個性が反映されるとともに、死に起因するケガレ（死穢）が付着すると考えられた。このケガレは魂を蝕み、いつしか死者の魂を恐ろしい悪霊・祟り神へと変えていく。恨みを飲んで死んだ者の魂は速やかに祟り神へと変貌する。しかし死のケガレがある以上、生前はたとえどれほど柔和であろうとも、放っておくといつかは祟り神になってしまう。それを防ぐためには死者の魂を祀り、呪力をもってケガレを浄化し、慰安するほかはない。逆にケガレが浄化され慰安された魂は、善神へと転じて生者を守護するようになる。最高レベルの呪力を持つと

期待されたものが、他ならぬ、「天竺由来の呪術・秘術」としての仏教であった。しかしその力は律令制の下で朝廷内に限定され、庶民に対しては秘匿され続けてきた。日本の庶民は身内に死者が出ても、「仏教パワー」を用いた葬儀には与れなかったのである。

ところが、官僧とは異なる遁世僧と呼ばれる出家者たちが、庶民の願いに応じて葬儀を執り行うようになった。この流れは、鎌倉時代に入り政権が朝廷から幕府に移ったことで、仏教を秘匿しようとする僧尼令が実質的に無効化したことによって急激に加速していった。ついに日本の庶民は、自らの死後の安寧と、善神に転じた死者からの守護の双方を手に入れたのである。以降、日本仏教は「葬式仏教」として発展し、日本人の間に定着していった。もちろん近世の日本における仏教の発展・浸透には、江戸幕府の統治政策としての「寺請制度」が大きく作用していたことは疑い得ないし、この制度によって日本仏教、寺院、僧侶の「宗教性」が、程度の差こそあれ損なわれ、それが現在にまで続いていることも事実であろう。しかし、日本人の心の奥底には古来、死者に対する畏敬の念があり、死者を懇ろに弔い祀ることによって善神へと転じさせ、彼らからの守護を得ることで心の平安を得ようとした。そして仏教はそのような日本人の思い・願い・呻きに応えることで、日本人に受容され今日まで存続してきたのである。その姿はインド仏教のそれとは大きく異なって映るかもしれない。しかし、仏教には教義を固定化しない柔軟さと、柔軟であるがゆえの強靱さがあることを、われわれは忘れてはならないはずである。

《なんであれ善く説かれたものであれば、それは〔誰が説こうとも〕
全て釈尊のことばである》（『増支部經典』第4巻）

1. 問題の所在―「本来のインド仏教」と「日本仏教」との乖離

近代仏教学が描き出した「本来のインド仏教」は高度に哲学的な教義を持ち、理性的・合理的・脱儀礼的・脱呪術的という性格を有するものであった¹。釈尊は歴史的な一人の人間と考えられ、宗教家というより、哲学者・道德家と見なされることが多くなった。また参照される文献についても、それまで『小乗經典』と呼んでいた『原始經典、初期經典』が好まれるようになった。

一方の「日本仏教」は葬儀や祈禱など様々な儀礼・呪法に伝統的に携わってきた。また、『法華經』の久遠実成の釈尊や、『無量寿經』の阿弥陀仏や、『華嚴經』の毘盧遮那仏や、『涅槃經』の法身仏や、密教の大日如来など、壮大なブツダ像を信仰してきた。そして所依の聖典は広義の『大乘經典』である。しかし全ての『大乘經典』の成立は、釈尊の入滅後であることが判明したことから、「大乘仏教非仏説論」も唱えられてきた。

日本仏教を「葬式仏教」と呼ぶとき、そこに「本来の仏教とはかけ離れ、変質し堕落した仏教」という侮辱の気持ちが込められていることが多い。しかし、本当に「インド本来のオリジナルな仏教」は哲学的で、

※ 收稿日期 2015.12.1，通過審稿日期 2016.4.18。

¹ 本稿は、すでに発表している鈴木〔2013〕をもとに、国際シンポジウムにおける発表時間内に収まるように内容を凝縮し、さらに今回の刊行に向けて適宜加筆を施し現在のかたちに纏められたものである。そのため当初より、鈴木〔2013〕との間に主旨が重複している箇所が多数存在している点を予めご了解願いたい。

理性的で、合理的で、儀礼的要素も呪術的要素もほぼ皆無であって、日本仏教とはかけ離れた姿をしているのであろうか。また、仮にそうであったとしても、それはそのまま「日本仏教の変質や墮落」を意味するものなのであろうか。

2. 「出家者は葬式に関わるな」

インターネット上の百科事典 Wikipedia で「葬式仏教」を検索すると、その冒頭に「葬式仏教（そうしき ぶつきょう）とは、本来の仏教の在り方から大きく隔たった、葬式の際にしか必要とされない現在の日本の形骸化した仏教の姿を揶揄して表現したものである。」と記されている²。その一番の根拠となっているものは、ディーガ・ニカーヤ所収のマハーパリニッバーナスutta（『大般涅槃經』）の一節である。その箇所を、現在世間に多く流布している解釈で見てみることにしよう。

釈尊の従者であったアーナンダ（阿難）が、入滅間近の釈尊に問うた。「私たちは如来の遺体をどのようにしたらよろしいでしょうか。」

釈尊が答えた。「アーナンダよ、そなたたちは如来の遺体供養（あるいは遺骨供養）に関わるな。アーナンダよ、そなたたちは自身の目的に専心すればよいのだ。アーナンダよ、如来を信仰する在家の者たちが如来の遺体供養をなすであらう。」³

² <https://ja.wikipedia.org/wiki/%E8%91%AC%E5%BC%8F%E4%BB%8F%E6%95%99>（2015年10月24日閲覧）。

³ *Dīgha-Nikāya* ii. 141.18-25. 中村 [1980: 131-132, 280] 参照。

3. 反論・反証

しかし、2 で見た解釈は、原文の誤読・誤解である可能性が極めて高い。そこで改めてここで、『大般涅槃經』(*Mahāparinibbānasuttanta*) の当該箇所の詳細な和訳を試みてみたい。その際、問題となっている「サリーラプージャー (*saṇṭrapūjā*)」という語を、訳文中ではカタカナのままにしておき、全体を見て後に訳語を決定することとする。

〔アーナンダ〕「世尊よ、私たちは如来〔である世尊〕の遺体 (*saṇṭira*) を、どのように処置したらよろしいのでしょうか。」

〔入滅間近の釈尊〕「アーナンダよ、そなたたちは如来のサリーラプージャーに携わるな。アーナンダよ、そなたたちはどうか自身の目的（利益）のために励んでもらいたい。自身の目的に専心していればよいのだ。自身の目的に勤め励み、専念しなさい。アーナンダよ、如来を信仰するクシャトリヤの中の賢者たち、バラモンの中の賢者たち、資産家の中の賢者たち、彼らが如来のサリーラプージャーをなすであろう。」

〔アーナンダ〕「では世尊よ、如来の遺体はどのように処置されるべきなのでありましょうか。」

〔釈尊〕「アーナンダよ、転輪聖王の遺体を処置するのと同様の方法で、如来の遺体を処置すればよいのである。」

〔アーナンダ〕「では世尊よ、転輪聖王の遺体はどのように処置されるのでありましょうか。」

〔釈尊〕「アーナンダよ、まず転輪聖王の遺体を新しい布で包む。新しい布で包んだら、今度は打った綿で包む。打った綿で包んだら、さらに今度は新しい布で包む。このようなやり方で、転輪聖王の遺体を五百重に包むのである。それから鉄製の油槽の中に納め、もう一つの鉄槽で蓋をし、あらゆる香料を含ませた薪を積み上げて、転輪聖王の遺体を荼毘に付す。そして交通の要所に転輪聖王の遺骨塔（ストゥーパ）を建立するのである。

アーナンダよ、このようなやり方で、転輪聖王の遺体は処置されるのである。

アーナンダよ、転輪聖王の遺体の処置と全く同様の方法で、如来の遺体も処置されなければならない。交通の要所には如来のストゥーパを建立せよ。誰であれ、そこで華や香料や顔料を献げて礼拝したり、心を浄めて信じるならば、そのことによって彼らには、長きに亘り、利益と安楽がもたらされるであろう。—中略—

如来・応供・正遍知はストゥーパを建立されるに相応しい。—中略—ではアーナンダよ、どのような道理に基づいて、如来・応供・正遍知はストゥーパを建立されるに相応しいのであろうか。アーナンダよ、“これがかの世尊・応供・正遍知のストゥーパなのだ”といって、多くの者たちが心を浄めて信じる。彼らはストゥーパの前で心を浄めて信じたことで、死後、現在の身体を失った後に、善趣である天界へと生まれ変わるのである。アーナンダよ、まさにこの道理にも

とづいて、如来・応供・正遍知はストゥーパを建立されるに相応しいのである。」⁴

この文脈全体から分かるように、「サリーラプージャー」とは納棺、荼毘、遺骨塔建立に至る一連の遺体処置手続きなのであって、「プージャー」というインド語を、いわば機械的に「供養」と解釈する者が想像する内容とは距離があったのである。では、果たして出家者は、本当にサリーラプージャーに携わることはできなかったのであろうか。実はそうではない。釈尊を荼毘に付したのは、高弟のマハーカッサパ（摩訶迦葉）たちであり、また出家者もストゥーパを建立、崇拝していたことが考古資料、文献資料から明らかになっている。では、なぜ釈尊は先に引用したような教誡をしたのであろうか。それは、アーナンダが当時まだ修行が完成していない有学の比丘であったため、「お前たち有学の比丘は、如来のサリーラプージャー（遺体処置手続き）に携わるよりも、自らの修行に専念せよ」と教誡したからなのである。

そもそも葬式についてはどうであろうか。これについても『律蔵』の記述から、出家者が同僚の出家者の葬式を営んでいたことが判明している。したがって、「仏教では本来、出家者は葬式には関わらなかった。葬式に関わる日本仏教は、形骸化し本来の在り方から大きく隔たっている」という批判は、ほとんど意味をなしていないことが分かる。

ところが、ここで確認しておかなければならない重要な事実がある。それは、インド仏教の出家者が同僚の出家者の葬式は営んでも、在家仏

⁴ *Mahāparinibbānasuttanta, Dīgha-Nikāya* ii. 141.18-142.24.

教徒の葬式には一貫して関与しなかったという事実である。そこには仏教、およびインド社会が有する特質が深く関わっていた。

4. インド仏教とインド社会

インド仏教は、「涅槃（覚りの境地、究極の寂静の境地。輪廻からの離脱、解脱）」という、世俗を離れた究極目標を目指す出家者集団、いわば超俗的価値観を持った宗教エリートによって担われていた。インドの出家者（沙門）は、一切の生産・社会活動に携わることはないし、それはインドにおける出家者の条件でもあった。彼ら出家者の第一関心事は、自らの修行の完成と、仏教の伝承であり、「自分のこと（自利）は後回しにしてでも他者を救済（利他）する」という「大乘の菩薩」のイメージとは大きく隔たっている。では、なぜインド人はそのような出家者に布施をするのであろうか。その理由には大きくは二つある。

理由の第一は、出家者が福田（punyakṣetra）だからである。インドでは古来、「立派な宗教家に布施をすると、そこで福德・功德が育つ。その功德を収穫できるのは布施をした本人、あるいは本人が功德の回向を指定した人だ」という「福田思想」がある。高德の宗教家は、いわば福を育てる「田んぼ・畑」なのである。そしてインドの人々は収穫した功德によって、厄災の回避（除災）、幸福の到来（招福）、来世のよりよい生まれ変わり（生天）の実現を望んだのである。徳の高い出家者ほど「良質の福田」であるため、高德の出家者には布施が集ることになる。インドでは、徳の高い出家者ほどお金持ちなのである。そして、仏教教団で釈尊ほど高德の出家者はいなかった。卑近な言い回しをすれば、「仏教教団で一番のお金持ちはお釈迦さま」だったのである。仏像がふくよかに

描かれているのは、決して制作者側の信仰や願望が反映されただけではなかろう。仏教教団における最上の福田として釈尊には多量の布施がもたらされ、それが釈尊の肉体的な豊かさを実際に形成していったものと推察される。このようにインドにおける出家者は、自らが福田であることをアピールし、在家者から尊敬と布施を獲得し、そして自らの修行生活を守るとともに、仏教を伝承してきたのである⁵。

インド人が出家者に布施をする理由の第二は、出家者が儀礼を執行してくれるからである。儀礼には大きく分けて二種類がある。一つは除災招福や生天に向けた祈禱・祈願の儀礼であり、もう一つは成人式、結婚式、葬式など、社会的義務として営まれる通過儀礼である。

インドの社会はカースト社会である。インドにおける出家とは、社会的な権利も義務も全て放棄し、一切の生産活動・社会活動に携わらないことを意味する。たとえば仕事は食を生み出すため、インドの出家者は仕事をすることができない。また生殖行為は次代や快感を生み出すため、やはり行うことはできない⁶。一方、インドの在家仏教徒はインド社会、すなわちカースト社会に留まり続けており、個々別々のカーストに属し

⁵ ショペン [2000] は『根本説一切有部律』の記述に基づき、インド仏教の出家者の修行、持戒（持律）、所有物等の関係を詳細に論じている。

⁶ インド在家者の人生における三大目標（トゥリ・ヴァルガ tri-varga）は、「義務（ダルマ dharma。カースト毎に規定された決まりを守ること）」、「実利（アルタ artha。生来の職業に励み、子どもを育て家庭を守ること）」、「愛欲（カーマ kāma。愛欲と歓喜に満ちた生活を送り、子孫を残すこと）」であり、これら三大目標を放棄した者がインドにおける出家者なのである（『マヌ法典（Mānavadharmasāstra）』6・35, 4・257、田辺 [1953: 171, 144] 参照）。

ていたのである。インドにおいて通過儀礼を営むことは、社会（カースト）に所属する者の義務（dharma）とされる。儀礼の執行法は、カースト毎に異なっており、通過儀礼を完備する集団は、インドにおいて実体のある集団と見なされ、一つのカーストを形成することになる。もし、インド仏教の出家者が在家仏教徒のために仏教式で通過儀礼を行ったとしたら、彼らは「仏教カースト」という凝集力のある集団と見なされることになる。それを仏教は断固、拒否したのであった。なぜならば、仏教は徹底的に「行為主義の宗教」であったからであり、釈尊も「行為論者」を自称しているからである。最古層の仏典より二例を引用しよう。

人は生まれ（jāti, カースト）によって賤しい者となるのではない。生まれによって尊い者となるのでもない。人は行いによって賤しい者ともなり、行いによって尊い者ともなるのである⁷。

一切の悪をなすことなく、善〔のみ〕を修習せよ。自らの心を浄めよ。これが諸仏の教誡である。」（七仏通戒偈）⁸

このように、仏教が行為主義に立脚する宗教であるため、古代インドに仏教カーストは存在しなかった。行為主義に立脚する仏教は、生まれによる貴賤差別であるカーストの受け入れを断固拒否し続けたのである。ただし近代を除き、仏教が教団を挙げて、インド社会にあるカーストを廃止しようと動いた事実は確認されていない。カースト廃止運動は社会活動であり、カーストを離れたインド仏教の出家者は、一切の社会活動に携わらないからである。そしてカーストに所属しているインドの在家

⁷ Suttanipāta 136, 142.

⁸ Dhammapada 183, 『法句経』567b1-2.

仏教徒は、カーストの義務としての通過儀礼はバラモン等をお願いしつつ、仏教の出家者を福田として尊敬し、種々の儀礼（ただし通過儀礼を除く）を執行してもらっていた。そして出家者に布施をし、彼らの修行生活と仏教伝承をサポートしていたのである。

仏教のこのようなカースト否定の姿勢は、紀元四世紀までは概ね効果的に作用した。まず、マウリヤ朝の三代目で、インドに史上最初の統一王朝を樹立したアショーカ王（阿育王。紀元前三世紀）は、インド統一後、仏教を重用し、布教を助けるようになった。その理由としては、もちろん王自身が仏教の信者になったことは事実であるが、もう一つの理由として、仏教を統治政策に利用した側面がある。それ以前のインド社会にはカースト毎に個別のきまりごと・義務（dharma、法）が定められているだけで、カーストの枠を超えた統一の法は存在していなかった。一方、仏教は「悪をなすな、善をなせ」「怨みは、怨みを捨てることによってこそ止む」など、カーストの枠に縛られない普遍的な正義（dharma、法）を教えるため、統一王朝を統治するのに都合がよかったのである。

また、統一王朝の成立は都市を発達させ、それが商業の進展、そして東西交易へと繋がっていた。浄・不浄の上下関係によって物品や貨幣を直接手渡すことのできないこともあるカースト社会は、経済活動をする際に極めて大きな障壁となる。くわえて、インド古来の考え方によれば、外来人は「野蛮人」と見なされる。このような差別観念は東西交易の足枷であったのみならず、外来人の樹立した王朝にとっても好ましくならざるものであった。マウリヤ王朝滅亡後は、外来の勢力がインドに入ってくるようになり、特にクシャーナ朝（一世紀～三世紀）は外来王朝の代表例である。彼らも外国人を差別視しない仏教を厚遇したのであった。

ところが仏教のカースト否定の姿勢は、四世紀以降は障碍となっていく。まず、ローマ帝国が東西分裂し、衰退の道を辿っていく。それは同時に東西交易の衰退をもたらし、ついには商業の後退、そして都市の衰微へと連なっていた。そしてインドの中心が再び農村へ戻っていったのである。このような時代背景のもと、四世紀にはグプタ朝の成立を迎える。グプタ朝は久方ぶりにインド人が立てた王朝であり、インド古来の価値観を重んじる風潮があった。また、その足場はインドの中心へと復権した農村であった。この王朝期において、都市や商業社会では薄れていたインドの伝統的価値観が見直され、前面に押し出されてくる。カーストはその最たるものの一つであった。そのような中で、カーストを認めない仏教は、徐々に力を失っていったのである。

5. 生き残る宗教と生き残れない宗教

古今東西、人々の願い・呻きに応えられない宗教は、その社会には生き残れない。そのため、宗教は人々の願いを掬い取るため、教義や儀礼をはじめとする様々な方策を編み出してきた。ところが、インド仏教の出家者は、身内の葬式を司って欲しいと願う在家信者の願いに応えることができなかったのである。

本来、宗教は人間をトータルに、「まるごと」見るはずのものである。生まれてから、死ぬまで、そして死んでからも、である。たしかにインドの出家仏教者は福田として存在しており、除災招福の儀礼は執行してくれる。ただし、在家者の、葬式を含む通過儀礼には一貫してノータッチであった。葬式が故人の死後の安寧を祈る儀式であるならば、インドにおいて仏教は、インドの民衆に死後の安心を与えることがで

きなかったことになる。

歴史的事実として、インドで仏教は一度滅びた。様々な理由が挙げられる中、筆者は最大の理由を、「仏教がカーストを形成しなかったこと」に求めたいと考えている。仏教がカーストを形成しなかった主なデメリットは、次の四点である。まず始めに、「葬式を執行して欲しい」という民衆の願いに応えられなかったことである。第二に、カーストを大切にする農村社会に定着しにくかったことである。第三に、農村社会に立脚する王朝をパトロンにしにくかったことである。そして第四は、仏教徒の再生産が困難であったことであり、おそらくこれが最大の滅亡理由であろう。イスラーム勢力のインド侵入によって、十三世紀初頭に仏教はインドで事実上滅亡した。しかし、イスラーム勢力が攻撃したのは仏教だけではない。ヒンドゥー教もジャイナも同様に攻撃されたのである。しかしヒンドゥー教もジャイナも再興していくなかで、仏教のみが滅びてしまった。それはなぜかといえば、ヒンドゥー教徒もジャイナ教徒も、それぞれカーストを形成していたからである。カーストには、「構成員の自動的再生産」という非常に大切な機能がある。もし親がいなくなればその子が、その子がいなくなれば孫が役割を引き継いでいく。ヒンドゥー教もジャイナもカーストのこの機能を利用して、継続性を担保していたのである。一方、カーストを形成しなかったインドの仏教は、在家者も出家者も、常に仏教の外側から引き入れ続ける努力をしなくてはならなかった。そしてイスラーム勢力による攻撃を受けてその努力が続けられなくなったとき、仏教のインドにおける命運は尽きたのである。

6. 日本仏教と葬式

ここで舞台を日本に移そう。まずは日本人の他界観を整理しておく。日本人は古来、死後の世界に並々ならぬ関心（畏れ）を抱いてきた。死者の魂には、死に起因するケガレ（死穢）が付着しており、きちんと浄化しないと、悪霊（祟り神）になってしまうと考えられた。また、死者の魂には生前の個性が反映されるとも考えられた。それゆえ怨みをもって死んだ人の魂は、特に悪霊になりやすいことになる。崇徳上皇（1119-1164）や菅原道真（845-903）は、その代表格である。その反面、死者の魂をきちんと祀れば、浄化されて祖先神（ご先祖さま）となり、子孫を守護するようになる。祟り神でも、浄化されれば善神になる。事実、菅原道真は天神として学問の神へと浄化され、現在では多くの受験生の信仰を集めている。

次に日本仏教史を概観しておく。記録によれば、日本への「仏教公伝」は六世紀に遡る。新羅との戦いに劣勢になった百済は、同盟国である日本へ軍事的支援を申し出た。その見返りとして百済は日本に対し、様々な献上品を送ることとした。その中に仏像や経典も含まれていたのである。果たして日本の朝廷は百済の要請を受諾し、朝鮮半島へと兵を送ったのであった。このように、日本における仏教受容の嚆矢は、朝鮮半島への派兵の対価のようなかたちになった。それはなぜだったのであろうか。

六世紀の日本は朝廷がありこそすれ、天皇家の力はまだ不安定であり、有力豪族たちのトップに辛うじて立っている状態であった。一方、大陸に視線を転じると、そこには中国がある。中国は日本から見て、古来文

化先進国であった。中華思想を持つ中国は自国文化の優位さを主張し、外来文化をなかなか受け入れようとはしない。ところがその中国の皇帝が、天竺（インド）から仏教を取り入れ、たいそう栄えていることを知った日本の朝廷には、仏教が「あの中華思想を持つ中国さえ取り入れた、“天竺由来の呪術・秘術”と映ったことは想像に難くない。実際、朝廷は「仏教パワー」で朝廷の力を強くして、天皇中心の国家体制を維持・強化しようとした。これを「仏教による鎮護国家」という。ここでの「国家」は近代以降の概念である「国民国家」を意味しない。当時はあくまで「天皇家」「朝廷」が国家であり、仏教はそのような「国家」に対し、その呪術力をもって「祈禱・葬式」を行い奉仕することが期待されたのである。そのため朝廷は僧尼を「官僧」として厚遇するとともに、「僧尼令」を發布して民衆への教化・布教を禁止した。他の勢力が仏教の「呪術力」を手に入れ強くならないよう、仏教を朝廷内に秘匿したのである。

この状況に大きな変化をもたらしたのが、鎌倉幕府の成立である。政治権力が朝廷から幕府へと移ったことにより僧尼令は実質的に形骸化し、そのため鎌倉期以降の仏教は、「朝廷外の民衆への布教、民衆教化」という方向性を当初より持ち得ることができた。ここにはじめて日本の民衆は公に仏教の「呪術力」に与れることとなり、祈禱を通した現世安穩と、葬式を通した祖先神浄化・強化の両者を手に入れることとなった。このように中世以降、僧侶による祈禱や葬儀の執行を通じ、仏教が日本の民衆に根付いていったのである。

以上の点を整理しよう。日本の「葬式仏教」は、祖先神の浄化・強化を求める日本人の願い・呻きに応えたものと考えることができる。日本人が仏教に最も強く望んだのは、その呪術的力をもって死者の魂を浄化

し祖先神を強化することと、除災招福をもたらすことであった。そして、そのような日本人の願い・呻きに応えることができたので、仏教は日本に根付き、今日まで生き残ってきたと言っても過言ではなからう。

しかし、今後も日本仏教が「葬式仏教」のまま存続できるかどうかについては、不確定な要素も多い。まずは、「葬式仏教」が日本にマッチしすぎたことに起因する諸問題が指摘される。昔から日本の一般大衆は、詳しい仏教の教義を知らないし、知ろうとしないし、知る必要がなかった。このことは、日本人が仏教に期待したのは、その教義ではなく呪術力だったからという想定と整合的である。そのため葬儀においても、お坊さんが葬儀を執行してくれたという事実が、もっと直截に言えば事実「のみ」が大事であるといえよう。そのため、「どのお坊さんでもいいからお経をあげてくれさえすればよい」という意識も生じやすくなり、そこに「僧侶派遣ビジネス」が登場する十分な素地があったものと考えられる。

また、〈儀礼執行以外の願い〉に応えているかという問題もある。日本仏教は、インドでは執行できなかった在家者の葬儀に携われるという、大きな利点を有している反面、それ以外のニーズへの対処が後手に回ってしまったという欠点があるのは事実であろう。すなわち日本仏教は、インド仏教とはちょうど真逆のかたちで、日本の民衆にまるごとの安心を与えてこなかったといえる。さらに最近では死後観念の変化もあり、「直葬^{ちよく}葬^{そう}」と呼ばれる、僧侶を必要としない「葬儀」（と呼べるかどうかには異論もある）も、都市部を中心に増えつつある。また、救いを伝統教団ではなく、新興の宗教団体へと求める例も少なくない。

ここで繰り返し確認しておきたい。古今東西、人々の切実な願い・心の呻きに応ずることのできない宗教、宗教者、宗教団体が生き残ったためしはない。日本仏教がこれからも存続できるか否かは、ひとえに日本の仏教者の今後のありかたに係っているといえる。

7. 仏説と非仏説

一説には「八万四千の法門」とも呼ばれるほど、仏典の数は大量で内容也多岐に渡っている。これらは「方便の力」に基づいて、多くの仏教者たちが個に応じつつ永年に亘って制作してきたものであり、大乘經典はその代表例といえる。大乘經典の成立は紀元前後と考えられており、東北インドで紀元前五世紀前後に活躍したとされる「歴史的釈尊」の説いたものではないことは、学問的に揺るがない事実である。ではやはり大乘經典は「非仏説」であり、「大乘經典非仏説論」が成立してしまうのかといえば、断じてそうではない。

キリスト教やイスラームに代表される、全知全能の創造主や救世主という神を戴く宗教（以下、天啓教と呼称）では、「神のことば＝教典＝真理」という等式が成立している。神のことばである教典は真理そのものであり、人間の手が入ることは許されない。そしてその真理たる教典の教えに万人が従うことを求めていく。天啓教においては、真理は神のことばとして、「万人の外側」から与えられるのである。教典の教えに従うことを命じる以上、教典の分量が余り大きくなることはない。全体を把握できないようでは、その教えに従うことができなくなるからである。実際、キリスト教は『聖書』、イスラームは『クルアーン』というように、

ほぼ一つだけの教典⁹を堅持し、信者はその教えに従ってできるだけ忠実に生きることが要求されている。

一方、仏教では、「ブッダのことば＝教典」という点に関しては、天啓教の「神のことば＝教典」と相似関係にあるが、それが真理と見なされるかどうかについて、両者は全く反対の立場を取る。すなわち、天啓教の「神のことば＝教典＝真理」という等式に対して、仏教では「ブッダのことば＝教典≠真理」という等式・不等式となるのである。なぜなら仏教における真理は、涅槃や無上菩提など、「その境地を体験した個人の内側」にしか存在しないものであり、それを体験したことの無い者に対して、言語化して伝えることが不可能な性質のものだからである¹⁰。そのため、涅槃・無上菩提を獲得してブッダ（覚者）と成った後、釈尊は沈黙し続けざるをえなかった。しかし沈黙の後、衆生に対する慈悲心をもって広く世間を観察した釈尊は、ついに説法を決意する。ただ、説法を決意したとはいえ、釈尊には依然として、自らが獲得した真理をことばをもって伝えるすべは存在していない。では、釈尊は真理を伝えられないことを十分承知の上で、一体何を説こうとしたのであろうか。

釈尊は最初の説法（初転法輪）において、「涅槃に至る中道、すなわち

⁹ 議論の焦点を絞るため、これらの教典の成立史には敢えて触れずに、仏教との相違点を単純化している。本稿の性格上、諒とせられたい。

¹⁰ 苦諦・集諦・滅諦・道諦の四諦（四聖諦）が「四つの聖なる真理」と解されることもあるが、仏教の文脈に則するならば「四つの聖なる真実」と解した方が妥当であると筆者は考える。これは、「諦」の原語である「satya」が、常に言語と関係して用いられる（例：satyavacana、真実のことば。satyavādin、真実を語る者）ことから推認される。

八正道」を説いたという。中道とされる八正道とは、正見（正しい見解）、正思（正しい思惟）、正語（正しいことば）、正業（正しい行い）、正命（正しい生活）、正精進（正しい努力）、正念（正しい注意力）、正定（正しい精神統一）の八つの正しい行いであり、これを実践して自分は涅槃を得てブッダと成ったと説いたのである。この初転法輪の教説において、正見（正しい見解）ないし正定（正しい精神統一）の八正道で、何が正しいかを具体的に明示していない点が殊更重要である¹¹。もし具体的に明示してあれば、「必ずこの見解を持て」ないし「必ずこの精神統一をせよ」と、少ない教示（教典）によって信者に命令するタイプの宗教、すなわち天啓教と同様の構図となったであろう。しかし釈尊はそうはしなかった。真理が教典として言語化されないことを熟知していた釈尊は、八正道の教説を通して、「涅槃に至る道が正しい実践である」「それが涅槃に至る道である限り、人によって異なっても、それは全て中道・八正道である」と教示したのである。仏教においてブッダのことば（教典）は、衆生をその人のありように応じて八正道を歩ませるための教えであり、「真実の救済手段」なのである。この「真実の救済手段」のことを方便（upāya）という。ここで「ブッダのことば＝真実の救済手段（方便）」という等式が成立していることに注意されたい。すなわち、ブッダのことばは真実の救済手段（方便）であると同時に、真実の救済手段（方便）はブッダのことばなのである。したがって誰が説こうとも、それが誰かを救済する真実の手段（方便、善く説かれたもの、善説）であるかぎり、それはブッダのことばとなり教典となるのである。このことを『増支部経典＝アングuttaラ・ニカーヤ』は端的に語っている。

¹¹ Vinayapiṭaka i. 10.17-25.

何であれ善く説かれたものであれば、それは釈尊のことばである¹²。

これが、仏教という宗教における「仏説とは何か」「教典とは何か」に関する根本的特性なのである¹³。この特性に鑑みると、大乘經典が仏説であることは言うに及ばず、日本の「葬式仏教」も、日本人の心を安んじるため、方便の力が発揮されて形成された「釈尊のことば・直説」に他ならないことになる。過去の日本の仏教者は、方便の力を活用して、「葬式仏教」という、日本人向けの真実の救済手段を編み出したのである。

以上見てきたように、仏説（ブッダのことば）とは、オールマイティな神の声や真理などではなく、時・処・人・苦悩・願い（呻き）の違いに応じて、個別に処方された効き目のある治療薬のようなものであり、個に応じた真実の救済手段なのである。仏教が教義を固定化しない柔軟さと、柔軟であるがゆえの強靱さを兼ね備えていることを、われわれは

¹² yaṃ kiñci subhāsitaṃ sabbaṃ taṃ tassa bhagavato vacanaṃ arahato sammāsaṃbuddhassa (*Aṅguttara- Nikāya* iv. 164.7-9)

¹³ 「善く説かれたもの（善説）」の具体例を挙げながら、この根本的特性をより詳しく説明している記述 (*Vinayapiṭaka* ii. 259.3-11) を、和訳して紹介しておく。

マハープラジャーパティー・ガウタミーよ、もしそなたが何らかの教えを知ったとして、その教えが貪欲ではなく離欲へと導き、繫縛ではなく束縛からの離脱へと導き、〔悪業の〕増殖ではなく損滅へと導き、大欲ではなく少欲へと導き、不満足ではなく知足へと導き、群聚との交わりではなく閑寂へと導き、懈怠ではなく精進努力へと導き、維持しがたい状態ではなく維持しやすい状態へと導くのであれば、ガウタミーよ、それは「誰が説こうとも」間違いなく經典であり、律であり、師匠〔である私〕の教えであると知らねばならない。

看過してはならない。

8. 出家者側の論理・理屈が通じるときと通じないとき

最後に、重要な原則を再確認しておきたい。時代や地域のいかに問わず、人々の願いに応えられない宗教集団が生き残ったためしはない。いかに宗教者側が「自分たちの教えはこうだ。だから信じろ」と迫ったとしても、それが人々の願い・呻きに合致していなければ、単に宗教者側の独りよがりになり過ぎてしまう。ときには、それまでは善説（真実の救済手段）であり仏説であったものが、ある時点を境に善説でなくなり、したがって仏説でもなくなることもありえるのである。いかに葬儀の執行や戒名（法名・法号）の授与が正当で正統であったとはいえ¹⁴、それが人々にとっての「善く説かれたもの」となっていないときには、今度はその正当性と正統性が失われることもあるのである。

在家者からの布施が、寺院経営と僧侶の生活を支えているのは事実であり、それは、僧侶が修行を続けながら、釈尊に由来する仏法を伝承していくため営まれてきた、インド以来、そして何より、仏教の原点である釈尊以来の伝統でもあった。しかし、布施収入を得ることが目的化してしまい、修行や伝承、そして人々の安寧が後回しになるようなことがあれば本末転倒であろう。僧侶が信頼され、在家信者がその僧侶に儀式の執行や戒名授与を心から願い、その結果として布施が集り寺院経営と僧侶の生活が支えられていく、というのが、僧侶と在家信者との関係のあるべき姿であると、筆者は考える。

.....

¹⁴ 鈴木 [2013] の第5章「亡くなった人に戒名を授けるのは正しい」参照。

引用書目

- 井沢元彦、2002、「仏教と日本教」、『仏教文化』42、頁 19-57。
- 佐々木閑、2003、「インド仏教における儀礼と習俗」、『仏教の歴史的・地域的展開』（仏教史学会編）、京都：法蔵館、頁 163-182。
- ショペン＝グレゴリー、2000、『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』（小谷信千代訳）、東京：春秋社。
- 鈴木隆泰、2005、「日本仏教は「葬式仏教」か ―現代日本仏教を問い直す―」、『山口県立大学国際文化学部紀要』11、頁 31-44。
- 鈴木隆泰、2013、『葬式仏教正当論 ―仏典で実証する―』、東京：興山舎。
- 田辺繁子、1953、『マヌの法典』、東京：岩波書店。
- 圭室諦成、1963、『葬式仏教』、東京：大法輪閣。
- 中村 元、1980、『ブッダ最後の旅』、東京：岩波書店。
- 奈良康明、1979、『仏教史 I』、東京：山川出版社。
- 奈良康明、1985、「インド社会と大乘仏教」、『大乘仏教とその周辺（講座・大乘仏教 10）』、東京：春秋社、頁 35-80。
- ひろさちや、2000、『「宗教」の読み方』、東京：すずき出版。
- 松尾剛次、2011、『葬式仏教の誕生 ―中世の仏教革命―』、東京：平凡社。