

文字通りに文献を読解することに関して —— 教理以前の具体的イメージ ——

ルイス・ゴメス

エル・コレヒオ・デ・メヒコ大学院大学

(亀山隆彦 訳、桂紹隆 監修)

序論¹

この論文には、短い前置きが必要である。というのも、私がここで考究しようと考えている命題は、少なくとも、アカデミックな仏教研究の領域で一般的に検討されるものとは言えないからである。この論文の内で、私が検討する疑問と、この特異な好奇心の背後にあって私を動機づけるものは、簡潔に、次のように表現されよう。

1. 菩薩自らの仏土の「浄化」において実現される、菩薩の誓願の力への信仰として広く理解される「浄土思想」に関して、何が、その思想の前提となるのだろうか。
 - a. 多種多様の仏土と菩薩への信仰は、菩薩の理想の特徴と働きに関する我々の理解にとっては、果たして、どのような意味を含んでいるのだろうか。
 - b. 正確なところ、多様な仏や菩薩、そして仏土への信仰の特徴は何なのだろう。すなわち、多くの大乘經典中に存在する、菩薩の神話の核心にある信仰のことである。
2. 何が、古代インドの聴衆達をして、浄化された仏土、浄土の存在を信じさせたのだろうか。
 - a. その信仰が、単に何らかの哲学的、倫理的な観念の暗喩等ではなく、文字通りに理解されたとするならば、果たして、どのように見えたことだろうか。
 - b. 菩薩の理想は、どのようにして、法界として知られる空間、あるいは、次元に関する、曖昧ではあるが中心的な観念と関連しているのか。
 - c. そして、浄化された世界のより具体的な観念に対しては、法界は、どのように関わっているのか。

このような関心ごとは、言うまでもなく、より具体的、ないし個別的な問題によって、促されたものであった。さらに、具体的に言うと、例えば、『阿弥陀経』を含めた無量寿経群における権威の声である釈迦牟尼が『阿弥陀経』において、阿弥陀浄土に関する自身の教えの妥当性を十方の仏

¹ 最初に、本稿の原型となる原稿が発表されたシンポジウムへ招待いただいたということで、龍谷大学の桂紹隆教授に感謝の言を述べておきたい。また、本原稿の応答を務めていただいた、同大学のデニス・ヒロタ Dennis HIROTA 教授、さらに、有益なコメント、質問をいただいた出席者の方々、特に、オーバーリン大学 Oberlin College のジェイムズ・ドビンズ James DOBBINS 氏にも謝辞を述べておきたい。

陀達へ訴える際のやり方に、私自身、常々当惑させられてきた。この重大な一文を誇張表現、あるいは、「正統化」として、簡単に片づけることもできるが、なお、どうすれば釈迦の訴えが、説得力があり、効果的なものとなるのかを説明する必要がある。言い換えれば、いかなる前提により、この、『阿弥陀経』における正統化の主張が、信じるに足るものとなるかを理解する必要がある。

同經典群における他の多くの文節と同じく、この例においても、その第一の、あるいは、具体的な意味（より適切な語がないことから、「文字通り」(the literal) と呼ぶところのもの）は、我々が、教理的、哲学的、あるいは、規範的な解釈でもって、生徒や聴衆に伝えようとするもの以上（あるいは、見方によっては、それ以下の何か）を言っているのである。そのことに気づくには、ざっと読めば十分である²。方法論的な戦略をいくつか提示したが、我々は今もなお、仏教教理のもつ精緻さ、靈妙さの魅力のとりことなっている。しかし、明らかなのは、仏教文献そのものには、議論や、あるいは、そういうことなら、学問的伝統の教理の枚挙以上のものがある、ということである³。

それら仏教文献におさめられる主張を考慮するに、私の理論的（解釈学的）なアプローチは、解釈を行う具体的な命題、ないし、そのテキストの詳細から切り分けられるものではない。そして、以下に議論するように、これらの詳細は、我々が、大乘や仏陀、菩薩について語る際の方法に関して、数多くの疑問を提起する。さらに具体的にいうと、これらのテキストから經典の総体的な物語（grand narrative）の基礎をなすと思われる一般的、ないしは教理的な解釈への洞察を手に入れたが、これら個別のテキスト、仏陀、菩薩の詳細から学ぶことも、なお多々存しているように思われる。例えば、いわゆる天界の菩薩を、それ以外の菩薩（「人」？「地上の」？）から区別するという西洋人の試みは、見当違いのものであるし、また、人々の興味を刺激し、研究を進展させるという目的に何ら寄与することはないと、私は感じていた。むしろ、我々の専門用語と釈義学的な言説が、經典の中において菩薩が描き出される方法の意味とはたらきへの問いかけを妨げてきた⁴。さらに、ポール・ハリソン Paul HARRISON のある論文を除いては、この西洋的区別の持つ意味に直面してこな

² 私の「文字通り」(literal) の語の使用は、literal であることの厳密な性質に関する、何らの哲学的な立場をも前提とはしていない。「我々が見、聞き、触れ、かつ住まうことの出来る現実の世界を表現しているかのように、我々のテキストの具体的なイメージ、また、その額面通りの意味をとること」の省略表現である。従って、この読解の方法は、我々自身の、哲学的、倫理的、あるいは、存在論的な意味を見つける必要性、すなわち、テキストの想像の世界を、我々の想像世界（我々が、共通して、「我々の存在の現実」と呼ぶところのもの）の上に配置するという試みと対照をなす。「文字通り」という語そのものが、言語学、翻訳理論、そして、哲学の領野でも激しく議論されていることを、私自身、十分に自覚している。読者は、以下、脚注 8 と 9 に言及する Cohen と Stern の仕事で、これらの議論の探求に乗り出すことができるだろう。

³ ここは、(アビダルマの) 学者達が、具体的、かつ文字通りの形式をした、彼ら自身の教理的な抽象概念に関する根本的な神話の内に、十二分に浸っていたことを示す場所ではない。概して言えば、これは、明らかなことであるが、なお、注意深く考えることが必要である。さらに、ほどなく明らかにするように、私は、(アビダルマの) 学問体系、そして、哲学的な分析が、仏教研究にとって適切なものではないとは、いかなる点でも提起してはいない。

⁴ P. Harrison “Mañjuśrī and the Cult of the Celestial Bodhisattvas” (*Chung-Hwa Buddhist Journal*, vol. 13.2 (May 2000), pp. 157-193)。私は、the Organizing Committee of the Conference “Daejanggyeong: A Millennium Commemoration of the Tripitaka Koreana” (Daegu, 2011) によって出版された“Avalokiteśvara’s Potala in the Avatamsaka”と題した論文において、少し違う議論の筋をたどっている。

かったと思われる。

もちろん、私もまた、「著者」や「起源」への疑問、仏教文献とその中に説かれる種々の観念が時代を超えて進歩していくこと、そして、その年代特定に関する疑問に興味はある⁵。しかし、私は、また、その変化を可能とした原因、そして、とりわけ、時間を超えて、はたまた、これらのテキストに潜在する意味のあらゆるレベル（教義、神話、儀式、エートスとハビトゥス）において、個人の仏教信者、ないし、その共同体に変化を受け入れることを可能とした原因に関して、疑問を提起する。すなわち、私にとっては、歴史を研究するということは、宗教的言説と人間の信仰の特徴の探求、そして、言説、ないし信仰が、真実あるいは現実として、特定の文化的背景の下で受け入れられるようになる仕方を研究するという意味も含んでいる。

これは、信仰の特徴が歴史的な証拠として用いられうる、あるいは、古代文献にあらわれた信仰を理解することが、文献史と同じ確固とした方法論に従いうるということを意味しない。しかし、少なくとも、信仰に関する理論的理解を持つことは、変化の性質を理解する助けにはなりうる。言い換えれば、信仰や観念化が、教理の進化や、その受容、承認、変容にどのように影響するかを理解する助けとなりうる。

本稿では、とくに（1）テキストの進歩（あるいは、むしろ、テキスト中の一連のアイディアの進歩）（2）人々が、このテキストおよび、その中の観念を理解してきた方法（3）このようなテキストを、その教理解釈における変化と成長を引き起こすに足るだけ信じられ不可欠なものとする前提に関心がある。

用語に関する疑問——読解と解釈

他者によって生きられた、あるいは、想像された現実困惑を感じるという我々の傾向に、一度ならず、注意を引きつけられた。例えば、我々自身の限られた視点からは、何らの効果も機能も持たないように思われる行為を指して、儀礼、あるいは、さらに悪くなると、「単なる儀礼」と呼称する。これは、御しがたい偏見といえる。従って、（そのような現象を無意味なものと退ける性向を克服した後）我々が最初に抱く衝動とは、自らの困惑を、二次的な解釈で取り除きたいというものである。すなわち、象徴的表現、意味、教理的深さ、社会的機能といったものをを用いる解釈である。

そのような理解の試みが、根本的に見当違いであるということはない。しかし、時折、具体的な対象に存在する顕著な特徴（儀礼にせよ、文献にせよ、あるいは、遂行的にせよ、想像上にせよ）にま

⁵ 再度、簡潔さのために、私が「著者」（authorship）の語によって意味するところのものを、ここでは明らかにしてはいない。個人の著者というものが、何世紀にもわたって尊重されてきた文化の歴史的な環境において、人が用いたであろう「著者」の観念を分析するにあたっては、我々に興味を抱かせるテキストの多くは、確かに御しやすいものではない。私は、また、ポスト構造主義に続く西洋の批判、少なくとも、その洞察に満ちた結論のいくばくかを組み入れた起源、および、著者の観念を推薦するものである。「年代決定」や「進化」の観念も、伝播や受容という、より現代的な観念に照らして、微調整されねばならないと思う。

我々と共有することもなく、人間が、いかにして、彼ないし、彼女の「異世界」の内に、実際に生きうるかを想像してみる以前に、そのような二次的な分析へ一足飛びに飛躍することがある。

私自身は、解釈の上に解釈が重ねられ、ある方法論的視座と別の方法論的視座がぶつかりあう泥沼的な状況の中をずっと先まで進みたいと望んではない。この短い論文において、私は、私が想像しうるもっとも文字通りの意味 (literal sense) で、そのような信仰とその表現を眺めることにより、おそらく、信仰 (もし望むのであれば、「教理」、「神話」、そして「儀礼」) を解釈し、理解するという行為に関与しうる、ある方法を示したいと望むのみである。このことは、部分的には、信仰者達の有する次のような能力を暫定的に前提とすることで、私自身、象徴的なもの以上に想像的なものに対し、特別の地位を与えるであろうことを意味している⁶。すなわち、信仰者達は、自然の理に背く現象の背後に、必ずしも象徴的、非神話的な意味を据えなくとも、そのような現象で形成される世界を現実として受け入れる能力を備えている。さらに、全ての現象が、我々の現代的な意味で全く「自然」でない世界の内にも、人間は生きることが出来るということを前提としているのである。

信仰者達をして、特に象徴理論を打ち立てたいという衝動を抱かせることもなく、そのまま、想像された世界の内に生きることを可能とする、宗教的イメージの具体性は、いかにして、その具体性を越えて、それ以上の何かを探し求める必要がないほどの十分な意味を信仰者達に提供しうるのだろうか。私は、そのことを理解する試みである、一つの読み方を考えてみたいと思っている。それは、それゆえ、真実の意味や本来の意味、その元々の意味を探し求めるという問題ではなく、もっぱら、テキストによって生み出された具体的な宇宙を明らかにする試みであり、その宇宙が人の住むのに適したものであるかどうか、ある者にとって、いかに不合理、もしくは単純素朴なものと思われようとも、その具体性に満足できるかどうかを問うことでもある。言うまでもないが、そうするとき、ここでいうような宇宙が、おそらくは、その外にいる者によって思われるほどには、不合理でも単純素朴でもないという意も含んでいる。

結論をいくばくか暗示するものとして、これらの思案の起源を示しておくべきだろう。「浄土系経典」、および、同様の分野に属す他のテキスト (『阿闍経』から *Mañjuśrī-vyākaraṇa*、『華嚴経』、『維摩経』まで) を繰り返し読解するうちに、私は、自らの文学的な想像力が、そのようなテキスト中に記述される、もっぱら空想的と考えられている (諸) 宇宙で完全に居心地よく感じられると

⁶ 私は、意識的に、今日文学研究や宗教研究において共通の専門的な意味で、この「想像的な」 (imaginal) の語を用いている。すなわち、一定の人間存在、および、その人間の共同体にとっての現実を構成する想像の世界という意味である。また、以下の研究から借りている。I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric* (New York and London, Oxford University Press, 1936)、I. A. Richards & C. K. Ogden, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism* (London and New York, 1923)。私が用いる最も初期の参考資料は、オグデン Ogden にも影響を与えている次の書であることをも記しておくべきだろう。Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob* (reprint Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2007 [first ed. 1911, tenth ed. 1927])。オンライン上 PDF 形式は、次のウェブサイトを参照——http://ia600609.us.archive.org/23/items/DiePhilosophieDesAlsOb/HansVaihinger_philosophieDesAlsOb.pdf

ころまで到達していた⁷。換言すれば、文学やドラマとして、テキストに引き込まれると感じるだけでなく、例えば、多くのキリスト教信者は、『ヨハネの黙示録』が、いかなる点でも象徴的、暗喩的なものではなくて、全ての時間の終末に、我々が生きることになるだろう正確な出来事の記述と信じるが、それと同じように、文字通りに文献を受け入れる（すなわち、経典に著されたイメージを現実として受け入れる）信者に共感的関係をゆつくりと結んでいくとも感じられ所まで懷疑を保留しておく能力が、自らの内にあることを発見したのであった。

私が基本的に前提とするのは、他者の想像上の現実と私が仮定しうるものと共感的関係から、読み手としての自らの想像力は利する所があることと言うこともできるだろう。お互いを理解しあうという我々の能力が、その互いの世界を理解する能力次第であるとする、他者の思想だけでなく、おそらくは、それら思想に伴い、支援する感情や、心的なイメージについても理解しておく必要があるだろう。それらを、「我々自身のもの」にする必要がある。たとえ、ここでいう「我々自身のもの」の語を暗喩的に、あるいは、理解のための仮の道具として用いているとしても、である⁸。

事実、私がテキストを読むとき、注意を維持する単純な能力でさえ、同じ様な同一視、共感のプロセスが必要である。それによって、テキスト中に表現された世界について想像し、それを読んできた人、これから読むだろう人、それを聞いた人、および、伝え聞いた人、また、実践してきた人等について想像するのである。我々は、しばしば、歴史的・社会的な理解を通じて、他者とのなんらかの繋がりを達成しようと試みるけれども、その、社会—歴史的な推論ですら、何らかの仕方で私の想像できる、現実の人間存在、および、現実の人間の世界を想像する行いに頼っている。共同体の作り出した、その内に住むのが好ましい世界（我々の場合では、超越的であると同時に、内在的な世界）の解釈として、テキストに取り組む場合には、今一つの世界を想像する必要性は、もっと決定的なものとなる。最低限、感情的、または、暗喩的に、自らを他界へ移送する能力が必要とされる⁹。

⁷ 「空想的」(fantastic) というのは、「全くの空想である」というのではなくて、反一直観的、あるいは、私自身の文化に拘束された、現実と感じられる感覚に反すると感じるという意味である。私は、また、もっとも強い意味ではなく自分自身が紡いだ「意義のクモの巣に宙づりにされている」動物であるという格言の、強力な、おそらくもっとも正しいような解釈ではなく—Geertz, *Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973, p. 5) 中庸の解釈者として、それを取りあげる。すなわち、現実になるためには、我々の物語のクモの巣が、人間の物質的、感情的な生存に、いくぶんか影響を及ぼさなければならない。

⁸ この、文献を眺める際の方法は、部分的には、テッド・コーエン Ted COHEN の「隠喩の構築と理解」の観念に関する、まったく私個人の解釈に着想を得たものである。同観念は、コーエンが、「お互いを理解するための人間の理解力と同様の、知的能力を必要とする」と主張するものである。Cohen, *Thinking of others: On the talent for metaphor* (Princeton: Princeton University Press, 2008)。適切なことに、コーエンは、その最初の章を開示するにあたって、ジョセフ・スターンズ Josef STERN の *Metaphor in Context* (Cambridge, MA: MIT Press, 2000) の “Nonetheless, I agree that there is a pictorial dimension to metaphor and that the perspective it generates cannot be expressed propositionally.” という一文の題辭的な引用を行う。

⁹ これと、続く考えは、コーエンの二つの論文を読んで、着想を得たものである。“Metaphor, Feeling, and Narrative” (*Philosophy and Literature*, vol. 21.2, 1997, pp223-244)、および、“Identifying with Metaphor: Metaphors of Personal Identification,” (*The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 57.4, 1999, pp. 399-409)。同様の観念は、もちろん、脚注の 8 で参照した彼の著作の内でも発展させられるが、上記の第二論文の多くの部分を包含している。また、拙稿 “On Buddhist Wonders and Wonder-working” (*Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 33.1-2

もし、巧みに達成されるなら、物語 (narrative) と、物語の背景に関する描写（これら二つが、そう容易く分割されることはない）は、期待される受容者—応答者の内の受容性もしくは、被暗示性の状態にも影響を与えるだろう。それは、私が、テキストが生成された本来の場所から何世紀も、また、何kmも離れたところで、読者が歓びのうちに、そして、想像的な内容のテキストを理解する行為のうちに達成しようと試みると提案するものに、極めて似通っている¹⁰。

従って、私は、これらの經典の幾つかが作成され、読まれ、念誦される時に（すなわち、少なくとも、經典中のイメージに関する最低限度の理解をもって念誦され、読まれるとき。なぜなら、儀礼的な念誦には、他の機能や意味が存在するとも考えられるから）そのような過程が働いていたのだろう、と主張する¹¹。私は、また、暗喩的、象徴的、あるいは、神学的な読みは、テキストによって想定されたもう一つの具体的な世界を最初に受け容れることにある程度依存するとも主張する。

浄土とそこに住まう仏や菩薩に関して、彼らが占有する宇宙を、インド仏教の特定の信仰様式に対する洞察をおそらく提供するような、文字通りに理解することがはたして可能であろうかと思う。その信仰とは、諸仏と諸仏国土を対象世界の真実の描写として信じることである。少なくとも、仏法の具現化として見られた、あるいは、諸仏と諸菩薩の目を通して見られた我々の世界の真実の描写として信じることである。その世界は、また、法界 (*Dharmadhātu*) という専門的、神話的な用語で、時には表現され

[2010 (2011)], pp.513–554) は、奇跡に関して論じたものだが、それを書き終えて後に、私は、コーエンの著述を知ることとなった。私が、上記の *JLABS* の原稿中で提示した題材と議論とをさらに発展させるためには、コーエンの著作の綿密な検討によって、多大な利益がもたらされる。

¹⁰ ここで、「物語」 (narrative) という用語に関する重要な挿話を紹介するのが、おそらく、適当であろう。その用語を用いる学者が存在するのと同じだけ、同語が多くの意味を持つことを理解するには、図書館のカタログをざっと調べるだけで十分である。また、物語に関する研究が、他の多くの研究分野、分析の範疇とも重なりあうことも明らかである。たとえば、*Encyclopaedia Universalis* は、「物語」 (Récit) の項目における、期待される取り扱い (レイ・マラン Louis MARIN とジャン・ヴェリエ Jean VERRIER による、素晴らしく立派で、極めてフランス的な概説) に加えて、「パフォーマンス、アート」 (Performance, Art) の話題の一部に、物語性に関する興味深い記述を含む (ダニエル・チャールズ Daniel CHARLES の手による)。用語の多種多様な使用に加えて、問題は、本論において考察するテキストにおける「物語」の性質によって、さらに複雑なものとなる。話された「物語」 (the “stories”) は、おおかた (それらが、もっぱら、教理的訓戒の口実でないときは)、そのなかで、理想的な人物達が、幻想のパノラマと相互に影響しあう空間の性質を持つ。それは、キリスト教の聖典の間でより共通のものとされる、筋書きがあって、年代記的な歴史ものとは異なる、一種の宗教的な物語である。それゆえ、私は、筋 (通常、全くルーズなもの、そして、我々の期待する進展と非難といった類の筋を欠いている) が、他の要素、独立した出来事と背景 (それらの出来事の内に、あるいは、それによって作られた空間) を、一つに編み上げる糸として用いられる文章を記述するために、この物語 (narrative) という用語を用いる。それは、厳密な物語というより、一続きの奇跡のようなものである。別の、この論点を主張するための、より抽象的な方法は、話の筋が、儀礼的に繰り返され、伝統にとっての決定的なトポスを強調し、それを具体化するために働くが、トポスの展開は、この場合文字通り、奇跡的な空間や場所の描写となりうるということである (文字通りのトポスとしての「場所」の使用に関する幾つかのアイディアについては Jean-Claude Anscombre, ed., *Théorie des topoï*, Paris: Kimé, 1995 を参照)。

¹¹ 簡潔さのために、今後は「読む」の語を、現時の文脈が必要とする、「唱える、記憶する、反復する、聞く、書く、読解する、あるいは、行う」と言ったような、より長く、より正確な句についての代理とする。ここで、考察する文献の場合、これらの使用、伝達、*Sitz im Leben* (現代的な意味で、「読者」の存在について何も言わない) は、大部分において、今なお未解決なまま残る。

る観念でもある。

この法界という、理想的で抽象的な宇宙は、我々の宇宙のように似ていない多種多様な世界によって占められ、また、我々のような者や理想的な意味でのみ我々に似通う他者のすまう場でもある。従って、その様な宇宙を理解するためには、二種の主要な戦略が残されている。すなわち、この全てのものが、暗喩的（いくつかの場合、寓意的）なものであり、神学的にその意味を説明することが不可避でなくても必要と想定するか、あるいは、我々自身がそこに飛び込んで、その宇宙に住まうなら、果たしてどのようなものであるかを、自らに問うか、である。

この宇宙、法界が、我々の宇宙に対して同延、あるいは、並行的と仮定されることから、我々は、法界を超越的である、はたまた、内在的である、あるいは、その両方であると見ることもできる。しかし、たとえそうであっても、我々には、この宇宙とそこにある世界、および、そこに住まう人間のような存在を正確に理解することが、第一に必要とされる。それが何を意味するかをみずからにたずねる前に、それが何であるかを理解する必要があるのである。

仏教学の研究では、我々は「確立された」、あるいは、標準的な教理解釈に照らしてテキストを読む傾向に、絶えず苦しめられてきた（そして、このことは、一般読者や学生だけでなく、学究的な著作にも見られる）。このことの例となるのが、その語が一義的であり、明白に単一の哲学的、倫理的教理の表現であるかのような、「菩薩」の語の安易な使用である。我々は、梗概や教科書というレンズを通して、厳密さを欠く教理、解釈的な複数の用語の略記、あるいは、少なくとも、依然として明確にされねばならない意味を持つ複数の用語の略記として、「菩薩」の語を読解し続け、また、理解し続けている。

そのように読解を行うなかで、今なお、菩薩の像から、我々にとっては若干幻想的にすぎると思われる特徴、あるいは、その菩薩の像が、人間の行いの理想モデルとしての価値を失うと恐れるほどに（誤って恐れるのであれば、私は信じる）、あまりに超人間的な領域にあると思われる特徴をはぎとる試みをなすことで、我々は、菩薩を我々自身の持つイメージの内へとおとしこんでいる。

仮に、テキストの具体的、ないし個別的なイメージ（図像的、あるいは、物語のイメージ）へと綿密な注意を向けたならば、テキストが意図し、あるいは、意図してきた多くの方法について、我々も理解しはじめるだろう。また、テキストが、我々自身の世界とは異なり、同時に、テキストの世界に関して我々の想定上の理解（いわば「解釈的な公認本文（*textus receptus*）」）とも異なる、想像の世界を構築する際の様式をも理解しはじめるだろう。そして、教理的解釈という図式のなかで我々が見いだすものよりさらに多くのものを、テキストがいかんにして意味していたかということも、理解するだろう。

一般に、このような「文字通りというレベル」での読解は、すでに、良質の歴史家の最良の実践の一つとみなすことが出来る。なぜなら、歴史家は、テキストの通時性を理解しよう、また、異なる層、考古学的な層の間にある関係を理解しようと試み、そして、何らかの教理的、標準的な読解の向こう側、あるいはその背後にあるテキストの具体性へと焦点を合わせることによって、正確に

それを行うからである。しかし、額面通りの意味で具体的イメージを解するという、文字通りの読解から利益を受ける可能性があるのは、もっぱら、実際の歴史家（異なる層と、および、社会的文脈に関する研究者）だけではない。文学作品の解釈者、宗教文献の解釈者、同様に、翻訳家や辞書の執筆者も、この様な取り組み方より利益を得る可能性がある。

私は、他の論文で、よく知られた二つの大乘仏教の文献を用いて、そのような分析を試みている。二つの文献というのは、（東アジアでは、観世音菩薩經、観音經、あるいは、普門品として、様々に知られる）『法華經』の第二十五品にある「観音菩薩の偈頌」と、*Gaṇḍavyūha-sūtra*（『華嚴經』「入法界品」）における、善財童子と観音菩薩の出会いの箇所が存在する類似の偈頌である。

私は、これら二つの文献が、おそらくは、民間信仰に聖典的、標準的地位を与えようという試みのなかで、それぞれ『法華經』と『大方広華嚴經』という、より大きく、十分に発展した大乘經典中に組み入れられた生きた儀礼そのものを、文字でもって表したものであり、この聖典化と統合のプロセスが、より大きな經典が発展する中で、明らかに遅い時期に生じたものであると論じている。この枠組みの中で、それらテキストを読解する時、我々は、それらが、どのように個別の信仰を表現するかを理解しはじめるのである。個別の信仰は、經典、特定の經典、菩薩、特定の菩薩について、何がそうであって、何がそうでないか、あるいは、何が適切な大乘の教理であって、何がそうでないかという「標準的」、あるいは、承認された觀念のレンズを通してテキストを読む時に、我々がそれらに寄せる期待と、必ずしもぴたりと合うわけではない。

『法華經』と『華嚴經』という両テキストは、何が菩薩で、何がそうでないかということに関して、さらに、その菩薩の淨仏土への関係についても、特異な觀念を提供している。一方のテキストが、他方を理解する上での、教理的な糸口として用いられうることは、ほとんどない。それでも、我々は、何らかのつながりを直観する。すわち、私の見解では、文学的、宗教的な想像力の性向を反映しているつながりである。

『法華經』の偈頌も、また、それ以外の、正統化する要素の付加でもって、増広していったように思われる。従って、そのことが、伝統的な意味の解釈の歴史の中にも、規範的な、あるいは、標準的な読解を創造したいという衝動が見られることを示している。このようなことは、新興の、民間に流布する阿彌陀信仰に違いないものと観音菩薩を結びつけるという試みの内に、とりわけ、明らかに見て取れる。この最後の点において、多くの大乘經典が証言する阿彌陀仏の「一般的な」受容の問題に関しては、私は、グレゴリー・ショペン Gregory SCHOPEN に賛同する¹²。実際、特異的でない阿彌陀仏崇拜（必ずしも、排他的に阿彌陀仏のみを信仰しなくとも、同仏の重要性を言うこと）が存在したのかもしれないと提案することによって、さらにはっきりと、ショペン氏の結論を言い換えたい。

しかしながら、ショペンの「一般的な信仰体系」という語の意味に関して、私は、二つの点で、

¹² Gregory Schopen, "Sukhāvatī as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sūtra Literature," (*Indo-Iranian Journal*, 19, 1977, pp.177-210) を見よ。

氏とは道を分つ。第一には、これが「信仰体系」である（彼は、儀礼的な実践からは分離されるものとして、信仰を想定しているように思われ、そして、信仰体系という語によって、彼が何を意図しているかについての疑問を避けている）というショペン的前提についてである。第二には、私は、一般的となった信仰が、必ずしも、その一般化によって薄められることはなくて、むしろ、正統化のための媒介として、あるいは、一般的に受容されることによって、正統なものとなることにより、その信仰は強められうるとも推測している。言い方を変えるならば、一般的な信仰としての存在が、特定の仏陀を最高の崇拜の対象とする、熱狂的な信仰共同体の存在を排除することはないのである。

テキストと機能

他の論文で詳しく述べた議論を、ここで、改めて繰り返すことはないだろうが、本稿で検討の対象とするのは、私自身、観音菩薩の偈頌を暗唱する背後に、熱烈な信仰集団の成功を証言すると信じている現象に類似した事例である。本稿の簡潔な分析において、私は、『大方広仏華嚴經』の最終節である *Samantabhadra-caryāpraṇidhāna-gāthā*（「普賢行願」や *Bhadracarī* 等として、様々に知られる）について検討したいと考えている。私には、華嚴經類（以下、*Av* と略記）の当該箇所は、観音菩薩に関する二種の偈頌に類似した増広と、正統化の過程を反映していると思われる。

しかしながら、*Av* における普賢菩薩の願の場合、聖典化の作用は、両方向に働いていた。すなわち、菩薩自身の大乗仏教の儀礼との結びつきが、その正当性を経典の方に移しかえた際にすら、普賢菩薩を正統化し、その結果、新しく興起してきた普賢菩薩のイメージは、儀礼の要素と構造が、まるで、菩薩自身の個人的な誓願に含まれる啓示の一部であるかのように、それらを提示し、大乗仏教の儀礼の一般的なモデル、*saptavidhā anuttarā pūjā*（七種の至上の供養）を、その内に取りこんでいったように思われる¹³。大乗仏教の儀礼が、一般大衆の想像力というよりは、僧侶の生み出した抽象的な尊格として興起したであろう、普賢菩薩を正統と認める時、同時に、儀礼も、正統と認められたのである。普賢菩薩は、完全に有徳な行い（*samanta-bhadra-caryā*）の体现である。彼の最終的な神聖化は、明らかに、*Samantabhadra-caryāpraṇidhāna-gāthā*（以下、単に *Bhadracarī* と言及される）として知られるようになった文節において起こっている。

その結びがテキストにふさわしい結びであるとして受け入れることこそが、我々がテキストの内に教理的な図式を読み込みたいと熱望することによって、いかにして、そのテキストとその歴史、

¹³ これら二つの過程の重要性は、般若訳の *Gaṇḍavyūha* における、入不思議解脱境界普賢行願品（『大正新脩大藏經』（以下『大正』）10 巻、295）という漢訳題に反映されているかも知れない。そこでは、第一の、そして、おそらくは主要な、または、より古い題目である入不思議解脱境界が、同經典類の主題の一つを表現する、より古いバージョンを、第二の、付加的な副題である普賢行願が、誓願において最高潮を迎える、同經典の新しいヴィジョンを表現している。仏駄跋陀羅と実叉難陀の漢訳では、*Av* の最後の経は、入法界品と呼称されるのを想起するだけで十分である。經典の展開を、奇跡的な *vimokṣa*（解脱）の、順次的な（おそらくは、徐々に強まる）提示と考えるならば、適切な最終場面は、弥勒菩薩の *kūṭāgāra*（楼閣）（入法界の実現として）の内に見いだされねばならなかっただろう。後に論ずるように、それに普賢菩薩による同じアイディアの補強が付随する。

とくに、その中に記された具体的なイメージの意味を見過ごす方向へと誤って導いていくかを示す好例といえる。

我々は、まず第一に、普賢菩薩との出会いが、サンスクリット本の *Gaṇḍavyūha-sūtra*（以下 *Gv* と省略する）の最も適切な、そして、本来的な結びを表現しており、一方、小さな異なりがあったとしても、この最終的な出会いは、普賢菩薩の誓願で最高潮を迎えると仮定するのに慣れ親しんでいる。すなわちもちろん、大蔵経に収められたチベット訳と、および、般若の漢訳も含む、多くのアジア言語による『華嚴経』、および、サンスクリット本の *Gv* の内におさめられた *Samantabhadra-caryāpranidhān-gāthā*（普賢行願や *Bhadracarī* 等として様々に知られる）中の、聖典化された「普賢菩薩の誓願」を通じて我々が知るものである。

そして、この第一の仮定から、我々は、この都合良く聖化されたテキストが、*Gv* の残りの部分を理解する上での鍵となると結論付けている。この結論は、さらに、第二の主要な仮定、すなわち、「普賢行願」とは、主としては、人間の倫理的なふるまいの模範としての菩薩の理想を表現したものであると一つにまとめられる。従って、我々は、菩薩の生を生きようとする人間の倫理的な理想を最高の形で表現したものであるとして、普賢菩薩の誓願を理解することで、その誓願において最高潮を迎える段階的な巡礼の旅として、*Gv* を理解しようとする傾向がある¹⁴。

この、*Gv* と *Av* の結論にとっての聖化された鍵は、我々が、テキストをして、一種の「倫理的な」教えに還元することを可能ならしめる（我々自身の解釈においてもそのような定式化がいかにぼんやりとしたものであったとしても）。このような読解は、現代の西洋の読者に好まれるものであり、菩薩をして、実践的な仏教者の倫理的振る舞いのモデルとして提示する。菩薩や *Bhadracarī* そのものに関する神話という、他の読みがありうるにも関わらず、である。これら、もう一方の読みこそが、私がここで「文字通りの読み」と呼ぶところのものである。本稿において、後には、「物語の読み」（*narrative reading*）と呼ぶことになるだろう。

ちなみに、ただ重要なことには、問題の一部が西洋人の偏見の所産であることも記しておくべきだろう。結局のところ、我々は、仏教文献の内に西洋型の倫理思想を見いだそうと試みているのである。そこでは、議論の余地はあるが、人間の行動の規範が、仏陀と菩薩の超人間的な行いと融合し、かつ、本質的な儀礼として表現される、覚りと全知と解脱への熱望とも融合している。そのものの倫理的な意義に関する沈思としてではない。もちろん、私自身、倫理的な原理と願望の存在

¹⁴ このようなテンプレート、あるいは、説明に役立つ鍵とは、その根を押しひろげて、ボロブドゥールにある浮き彫りの上方の層が、我々がそれについて知る限りでは、「普賢行願」の表現であるとの考えを、我々自身、付加的に受けいれてしまうほどまでになっている。浮き彫りとテキストを比較したならば、この同一視は、決して打破できない問題に直面するに違いないのだけれども。それゆえに、F. D. K. BOSCH（“De Bhadracarī afgebeeld op den Hoofdmuur der vierde Gaanderij van den Baraboedoer,” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indie*, 97, 1938, pp. 241-293）は、私の見解からすれば、不成功ではあったものの、何年も以前に、N. J. KROM の *Barabudur: Archaeological Description*（The Hague: M. Nijhoff, 1927）によって提起された疑いと対決せんと奮闘している。

を否定しているわけではない。ただ、規範はそこにあるかも知れないが、誰も、その規範を、現実を知り、その現実を変えうる、菩薩の理想から容易に切り離すことはできず、また、模範的な人物像としての菩薩の役割を、彼の超人間的で、驚異的な行いをなす存在という性格から、簡単に切り離すことも出来ないと注意しておきたいだけなのである。おそらくは、この西洋人に独特の偏見は、我々普通の人間が模倣しようと想像するいわゆる人間、あるいは、地上の菩薩から、明確に、いわゆる天上の菩薩が区別されうるかのような混乱の根元にある。

我々自身が、厳密に何が菩薩であるかを問うこと、そして、さらに重要なことには、この文脈において、人間の模倣と熱望の対象としての、いわゆる神話的、あるいは天上の菩薩という像に、どのような意味があるかを問うことは、我々にとって有効なものであると、私自身は考えている。ほどなく、この第二の質問に還ることになるだろうが、まずは第一の質問に関して、おおざっぱではあるが、いくばくかの検討を行っておきたい。すなわち、目下考慮中の經典の内に、西洋の倫理的な規範の類似物が、はたして発見しうるかどうか、である。

「倫理的」、エートス、儀礼

これら經典の「倫理的」な解釈が、全克的外れということではない¹⁵。ただ、少なくとも *Gv* や *Av* の全体としては、上に言う倫理的な規範が、(普賢菩薩も含む) 菩薩の最も卓越した役割というわけではない、ということを主張するだけである。私自身は、菩薩の像の意義に関する、その他の、競合する理解を議論したいと思う。それ故に、少なくとも読者には、私が倫理的な意味の存在を否定しているわけではないことを、注意しておかねばならない。従って、倫理的な模範としての菩薩に関する短い補説から、話をはじめることにしたい。

実は、このアイディアは、般若の漢訳中では *Bhadracarī* (普賢行願) の韻文に先行する散文箇所に見られる、いわゆる「普賢菩薩の十の誓願」の中において展開される。これら、散文中の十の誓願、*Bhadracarī* の要約、あるいは、解釈であるのは疑いなく、倫理的なるものに関する最初の考察を媒介として、テキストのもつ神話的、儀礼的な次元へ、読者を案内するように意図されているように思える。私自身、その十の誓願とは、それに続く韻文に対する注釈、ないしは、解釈であると主張したい。

十の誓願に関する散文(『大正新脩大藏經』(以下『大正』) 293・844 頁中・20 行—846 頁下・29 行)は、最初の一行(『大正』 293・844 頁中・20 行—28 行)の内に要約される。

それから、喜びに満ちあふれて、如来の崇高な功德を称揚した後、普賢菩薩、摩訶薩は、〔善財〕童子と〔そこに集まった〕すべての菩薩に、告げた。「善財童子よ、如来の徳と功德は、

¹⁵ ある人は、西洋の「物語の神学」の内にある、物語と倫理の間にある潜在的な緊張を思い起こすことだろう。たとえば、Paul Lauritzen “Ethics and Experience: The Case of the Curious Response” (*The Hastings Center Report*, vol. 26.1 (1996), pp. 6-15)、および、Paul Lauritzen “Is ‘Narrative’ Really a Panacea? The Use of ‘Narrative’ in the Work of Metz and Hauerwas” (*The Journal of Religion*, vol. 67.3 (1987), pp.322-339) を参照。

次のようなものである。たとえ、十方の仏陀の全てが、無数、無量の仏土のうちにある微塵と同じ数の多劫にわたって、それを述べたとする。それでも、〔彼らが持ちうる全てを〕述べてつくすことは、出来ないであろう。もし、それらの功德を成就し、修したいと願うのならば、十の大願を修すべきである。何が十であるか。第一には礼敬、あらゆる仏に礼拝し、かつ敬うことである。第二には称賛、如来を求め、称讃することである。第三には広修供養、十分な供物でもって彼らを崇敬することである。第四には懺悔業障、我々の悪しき行い、障となる行いを告白し、懺悔することである。第五は随喜功德、〔あらゆる存在の〕利益と功德を祝い、褒め讃えることである。第六は請転法輪、〔あらゆる仏陀に、〕法輪を転ずるようにと請うことである。第七は請仏住世、あらゆる佛陀に、〔この〕世界に住まうように請うことである。第八は常随仏学、常に仏の教えに追従することである。第九は恒順衆生、衆生の〔求めに、自分のふるまいを〕順ずることである。第十は普皆廻向、〔自分のすべて〕の功德を〔他へと〕廻向することである¹⁶」と。

ここで言う誓願というのは、すべて、大部分の人間が、単なる人間の到達できる範囲内にある目標と考えることができた行を勧めていると理解されうる、強い熱望のことである。しかしながら、そのような行が、特に倫理的なものであるとも考えがたい。第一から三、六から七、そして十番目の願は、よく知られた儀礼行為に言及している。第八の願は、倫理的な教えを含む誓願であると、おそらくは理解されるだろう。しかし、人は、この文脈において、特定の形式の倫理的な行い以上に信仰の告白に、その願が言及していないのではないかと考える。第四の誓願は、もちろん、伝統的な大乘仏教の儀礼の一部である。とは言っても、ここにおいて、儀礼が道德上の思索と重なりはじめると、私自身、認めざるを得ない。しかしながら、我々が、倫理的な思考の基盤を見てとることができるのは、唯一、第九の誓願においてのみである。

この、倫理的な傾向は、とりわけ、第九の誓願を説明した散文に明らかである。次のようにある(845 下・24 行—846 上・28 行)。

さらに、善財童子よ、ある人が、衆生の〔求めに自らを〕順応させると話す時に、その意味するのは、法界のはてまで、十方宇宙の虚空の内にある膨大な国土に存在する、多くの異なる衆生〔に関して、そのように行う〕ということである。衆生の中でも、あるものは、卵より生まれるだろう。あるものは子宮より生まれるだろう。あるものは、あったかく湿った土地より生まれるだろう。奇跡的に生まれるものもある。そして、衆生は、その生命を維持するのに必要なものとして、地、水、火、そして風に頼っている。あらゆる種族や品種、また、多様な形の身体をもつもの、異なる色や形、見た目のものも含んで、虚空に住まうものもあれば、植物、草木の間にいることもある。(中略) 彼らは、その理解の深さにおいて、ま

¹⁶ 第五と十の願において、人は、倫理から儀礼を区別するように厳しくせき立てられたであろうことを注意すべきである。しかし、これは、あきらかに重要なものであるが、他の機会のためのトピックである。

た、その視座と意見において、自らの望みと喜び、思考と行為、さらには、そのならわし、衣服の様式と食の習慣においても、異なっているだろう。

様々なタイプの村、町、都市、居所にすまうものがある。また、神々や龍がいる。(中略)そして、また、人と人ならざるものがある。あるものは、四肢を欠いて、はって進むが、それ以外のものは、二歩足か四本足で歩む。さらに、それ以外のものは、多足でもって歩む。あるものは、身体的な形態を持つが、他のものは、無形である。あるものは、完全に意識を持ち、他のものは、意識をもたない。また、あるものは、最小限度の意識を持ち、他のものは、完全に意識をもたないことはない。

私は、あらゆる類の丁寧な気配りと奉仕、品物、そして利益を供給することで、この非常に多様な有情の世話を行わねがために、自分自身を彼らに融合させようと思っている。私は、両親、教師、年長者、そして、阿羅漢に見せるのと同じ敬意でもって、さらに、仏陀に向かって見せるのと同じ敬意でもって、彼らを取り扱う。彼らの間に何らの区別を設けることもなく、彼らの全てに奉仕しよう。

病気を患い、行動能力を奪われた衆生に対して、私は医者となり、また、看護人ともなろう。道を見失ったもの達には、彼らの行くべき道を見せる。闇夜に道に迷う者には、かがやく灯火となろう。そして、貧しい者や極貧の者を、豊富な富が見出される場所にまで導こう。

これこそ、菩薩が、あまねく公平に衆生を利益する道である。

しかし、彼は、いかなる理由があつて、このような仕方で振る舞うのであろうか。菩薩が、彼、ないし彼女自身を衆生に適合させるならば、その菩薩は、あらゆる仏陀に従い、調和して、適合していることとなる。そして、このような仕方で、実際に菩薩は供物を仏陀に捧げるのである。菩薩が衆生に対して敬意をはらい、さらに、その衆生に奉仕するならば、その菩薩は如来に対して敬意をはらい、かつ、奉仕したこととなる。そして、菩薩が、衆生に対して喜びと幸福をもたらすのならば、その菩薩は、また、如来に対しても喜びと幸福をもたらすこととなるのである。

また、どうしてなのか。それは、あらゆる如来が、大いなる慈悲の心を、この上ない敬意をもって、受入れるからである(諸佛如来以大悲心而為體故)。彼らの大いなる慈悲は、衆生のおかげで増大する。この大いなる慈悲心から生まれるのは、菩提心である。彼らが、最も高く、完全で完璧な悟りへ到達するのは、この菩提心によってである。

それは、岩と砂だらけの不毛な土地に発育する時でも、水のあるところに届いて、それを吸収できるだけの根を成育し、結果として、その枝、葉、果実を繁茂させることとなる、あらゆる木々の王のようなものである。それは、生と死の荒野において育つ木々にとってもこの王は同様である¹⁷。衆生は、その根であり、仏陀と菩薩は、その花であり、また、果実であ

¹⁷ 登場したあらゆる参加者を、いわば、単一の有機体へと統合して、その木は、救済の過程の全体性のために、ここに立っている。

る。我々が、あらゆる衆生に対して、自らの大いなる慈悲の水の利益を分け与えるならば、我々は、仏陀と菩薩の智慧である花と果実を育むこととなるだろう。

いかなる理由があつてか。それは、菩薩が、大いなる慈悲の水でもって衆生を利益する時に、彼らは、もっとも高く、完全で完璧な悟りに到達するからである。だから、衆生は菩提を持っているのである。衆生がいなくては、菩薩も、もっとも高く、完全で完璧な悟りへ至ることは出来ないだろう。

善財童子よ、それ故に、あらゆる衆生に関して、自らの思考がかたよることなく平等である時のみ、充分かつ完全な心で、大いなる慈悲を实践できると理解すべきである。それ自身をあらゆる衆生に順応させ、また、彼らの要求とも調和した大いなる慈悲の心によって、あなたは、すべての仏陀に対して、もっとも完全な供養、すなわち、法の供養を行うことができるのである。

これこそ、菩薩が、自らを衆生に順応させ、そして、彼らと調和して生きていく理由である。(後略)

この一文は、驚くことに(菩提心を介しての)菩提の基盤としての菩薩の慈悲に関する学問的な解説のことを、思い起こさせる。『大乘莊嚴經論』から、カマラシーラの *Bhāvanākrama* までの仏教論書の中で、簡明に述べられた考えである。さらに、たった今引用された文章中では、慈悲の基盤であり、そして、それ故に、悟りの基盤ともなる衆生間での相互依存という考えは、衆生の尊さを仏陀の尊さに等しいとするシャーンティデーヴァの独創的な議論を思い起こさせるやり方で展開する。すなわち、シャーンティデーヴァが、忍辱に関して展開した議論のことである(*Bodhicaryāvatāra* VI.112-123)。そこでは、また、名も位もない衆生の尊さが、仏陀があらゆる衆生に等しく抱く愛の対象であるという事実によってのみ保証されている。

この一文を指し示して、さらに、読者に、本稿で追求することが、仏教徒の宗教生活のこのような局面を無意味化することではないことを思い出してもらって、今や仏教徒のイメージにおける菩薩の位置に関する従来とは異なる見解の論拠を提示することが出来る。

倫理的な解釈は、この文を読みうる唯一の方法ではない。そして、テキストが今一度、よりよい言葉がないことから、神話や儀礼と呼ぶものに焦点を合わせる場合、般若の漢訳、および、*Bhadracarī* それ自体のなかで、倫理的な解釈に先行するすべてのもの、すなわち、経典の物語の中で再演される、菩薩の力と宇宙的な行いに関する壮大な幻視(vision)の前で、影が薄くなる傾向にある一つの意味である。

暫定的な結論

さらに、Gv 最終章の他のヴァージョン、たとえば、般若以前の同章の漢訳中に、倫理的な主題が目立つことは、ほとんどない。事実、般若の漢訳にある、「十の誓願」に関する散文の議論に相当

するものは、これら初期の漢訳のいずれの中にも、あるいは、さらに言えば、現存するサンスクリット本の中にも存在しない。また、般若の翻訳において、その十の誓願に先んじて記される、善財童子と普賢菩薩の遭遇に関する散文の前置きは、先行する実叉難陀、および、仏駄跋陀羅の漢訳の対応箇所（二訳それぞれの、普賢菩薩による韻文での經典の結びに対する導入となる一節）と、大体において変わらないことも記しておかねばならない。般若訳での「十の誓願」を除いて、漢訳の記述は、サンスクリット本中で *Bhadracarī* に先行し、それを導入する役目を担った散文から、それほど際立って異なることはない。十の誓願以外では、結びの韻文の中に、決定的な相違が存在する。今は、それに対して注意を向けねばならない。

『華嚴經』の初期の漢訳における結びの韻文は、Gv と Av の歴史の中で、我々が知る *Bhadracarī* が、それより古い結末にまだ取って代わっていない段階を表している。これらの早い時期の訳において、我々は、倫理的な理想の要素（そして、*Bhadracarī* の儀礼の要素）を見出すかもしれないが、とくに、それらの要素は、菩薩に関する別の観念と彼らの宇宙に関する全く異なった観念（あるいは、少なくとも、多くの大乘經典中で、菩薩達が住まう想像宇宙についての異なった側面）と折り合うように、我々に求めている。

Gv 最終節の初期の歴史は、同經の漢訳間に存在する、いくつかの主要な差異から推測される。仏駄跋陀羅と実叉難陀の、より古い二つの翻訳は、その後の般若訳本中の記述と著しい対照をなしている。しかし、その二つの古い翻訳は、『大正大蔵經』におさめられる、二種の *Bhadracarī* 単独の翻訳とも対照をなす。その一つが、『文殊師利発願經』（『大正』巻 10・296。仏駄跋陀羅その人に帰せられる）と題されるテキストである。他方は、不空を翻訳者とする（『大正』巻 10・297）、*Samantabhadracaryā-praṇidhāna-[gāthā]* というサンスクリットの題名をきれいに反映した、『普賢菩薩行願讃』という題を有すテキストである¹⁸。

便宜的に、私自身は、仏駄跋陀羅訳本の記述と、般若の漢訳中に保存された修正との比較に、もっぱら、注意を向けることとなるだろう。また、そこまでではないにしても、現存する Gv のサンスクリット本中の記述にも注意を向けておきたい¹⁹。その他、後代の二種の訳本は、あらゆる本質的な点で、般若によって代表されるより新しい層と対応する²⁰。そして、実叉難陀の訳は、仏駄跋

¹⁸ 大正 296 で、暗黙の内に、誓願を文殊菩薩に帰することに関して、実際のテキストの変化の傾向が影響なのか、はたまた堕落なのか、私自身、確信はしていない。というのも、二人の菩薩の相対的な重要度に関しては、これら全ての文献で、ある度合いの混乱、ないし混合等が存在するからである。

¹⁹ 興味深い点で、実叉難陀の訳は、仏駄跋陀羅の訳と異なっているが、大部分が、言いまわしのレベルでのものである。この節の全般的な目的は、本質的に、両方の翻訳において同じものである。

²⁰ しかしながら、解明の必要のある、二つの重大な問題点のことを記しておかねばならない。第一に、大正 296 が、仏駄跋陀羅の手による仕事なのだとすれば、その文献の存在は、Gv と Av の、より古い形態の結びが記されたのと同時代に、また、それとは独立して、今日、我々の知るものに近い形をした *Bhadracarī* が存在していたことを示す。第二に、不空が翻訳したもので、詩節はより長いものとなり（62 の詩節となる）、さらに、おおざっぱにはあるが、あらゆる *Bhadracarī* の詩節と対応する記述を含んでいる。付加された詩節では、浄土にたどり着く手段としての *Bhadracarī* という主題を、詳しく述べている。その上、それは、八大菩薩讃と名付けられ、また、別個の文献に分類される、20 の詩節からなる補遺的な儀礼の文をも含む。題が示すように、これは、「八人の偉大

陀羅と大きくは異ならないものである。

しかしながら、最初に注意しておく点は、般若の漢訳中の韻文においてすら、最も有力な要素は倫理的なものではない、ということである。同漢訳中の 62 の詩節の中でも²¹、四つのみが、明白に、倫理的な勧告を表現しているとみなされうる（これは、もちろん、おおよその計算でしかない。なぜなら、いくつかの偈は、雑多な意味を持ち、はっきりどちらかに傾いていないからである）。残った詩節の中では、11 が、明確な儀礼的メッセージを有している（本質的には、*saptavidhā anuttarā pūjā*（七種の至上の供養）の記述である）。そして、27 の詩節は、私自身、最も重要な Gv の主題に関する構成要素であり、Av の残りの部分へ、Gv を明確に結びつける主題と考えるものに言及している。それは、仏、菩薩の智慧と功德の、奇跡的な解放という効果（*vimokṣa*）である。すなわち、ただただ、彼らの威神力があるだけによって、衆生と、彼らの宇宙に変化をもたらすという、仏と菩薩の能力のことである。27 の詩節には、阿弥陀と彼の浄化された仏土へ言及、ないし、ほめかした 9 の詩節が含まれる²²。

残った 20 の詩頌は、より相応しい言葉を欠くことから、私自身、《種々雑多》等と呼ぶ分類の内にある。これらは、上記分類のいずれにも適合しない詩節であって、（伝統的な解釈に対して、善意の解釈を与えるならば）儀礼的、倫理的の何れかで解釈されうるメッセージを表現している（例えば、功德の廻向）。あるいは、それらは、普賢菩薩か、文殊師利菩薩を称揚する詩節である²³。

換言すれば、それらの偈（*gāthā*）は、我々が導入の散文から直前に引用した解釈の表現とは、ほとんど受けとることができない。また、このことは、必要に応じて変更を加えると、Gv のサンスクリット本で、*Bhadracarī* を構成する 62 の詩節についてもあてはまる。

仏駄跋陀羅による漢訳中の偈について考える際に（読者諸氏には、般若の訳中に存在した「十の誓願」に相当するものが、この仏駄跋陀羅訳には存在しないことを思い出してもらいたい）、問題は、さらに強調される。

仏駄跋陀羅訳の偈は、般若訳に見られるものとは明らかに異なっている（既に記したように、後者は Gv 中のそれらと、本質的に同一のものである）。それらの偈は、実際のところ、まったく異なった機能を果たしており、般若訳のテキストに見られる韻文に類似するものを、全く含んではない。仏駄跋陀羅の訳にある 99 (!!) の詩節の中で、何らかの倫理的な訓示を提案していると思わせるものは、一つも存在しない。また、詩節の何れかが、菩薩の誓願に関する儀礼を暗に意味するこ

な菩薩」に対する賛歌（*stotra*）である（讃の字は、「偈」（*gāthā*）の一般的な翻訳ではないと推測する）。この賛歌は、普賢菩薩をして、さらに別の神話的、儀礼的な文脈の中に配置する。

²¹ 言うまでもなく、般若訳のものは、種々雑多で多義的な Gv のサンスクリット本のものと、本質的には同じである。以下この点は、私自身、長々と説明することはない。

²² 阿弥陀仏は、また、「十の誓願」への結びにおいても、とりわけ目立っている。

²³ 韻文そのものの中で、これらの菩薩の持つ相対的な役割は、明白ではない。このことは、サンスクリット本、般若の漢訳、仏駄跋陀羅による単独の漢訳（先に記したように、文殊菩薩の誓願と題される）、そして、不空の漢訳といった、本稿で検討の対象とする、あらゆる *Bhadracarī* にあてはまる。

ともない。菩薩自身の、それぞれの仏土にいるあらゆる仏陀を知覚する力や、救済活動を他世界にまで投射する力に焦点をあてる約 29 の詩節と共に、菩薩の有する奇跡的な力という主題が、詩に横溢している {主題 A}。これらは、大部分は、普賢菩薩の誓願と行の結果として描かれる。その上、それ以外の、およそ 21 の詩節でも、これらの力は、直接的であれ、間接的であれ、普賢菩薩その人の功德と誓願へと結びつけられる {主題 B} (漢訳の文献においては、代名詞があまり使用されないということで、この見積もりには、もちろん、多くの当て推量が含まれる)。ざっと見て、40 の詩節が、その菩薩の達成したこと、超越的、および、超自然的な特質という主題 {C} にあてられる。主として、その菩薩の達成したことが、実在そのものの性質を表しているからである。すなわち、結局すべては、超常的な力の被造物でしかない、ということである。そして、七つの詩節は、明らかに仏達の行いに言及している {主題 D}。仏達は、その名前によって特定されるが、見たところでは、この宇宙に存在する仏達の事例として提示されるのみで、特定の仏陀への偏好が見られたり、仏陀間での位付けが行われる、といったことはない。

私は、二つの詩節をどこに分類するかについて、困惑していた。上記の分類の多くは、主題に関する差異を誇張していったものでもある。私の視点からすれば、大半の詩節は、いくぶんか人為的に分類した主題のいくつかを混ぜあわせて、一つ以上の主題に言及するからである。

私は、この詩において根底にある支配的な主題というのは、とりわけ、普賢菩薩の内に具現化される、仏と菩薩の有する功德と智慧の奇跡的な解放という効果 (*vimokṣa*) であると主張したい。この主題は、挿入的に善財童子の巡礼、および、4v 中の他の箇所で行われるものの大半へと、継目なく繋がって行くことを見込んでいる。結局の所、我々のテキストの初期段階においてではないが、この主題は、4v の世界観から、浄土思想の世界観への転換も容認するだろう²⁴。すなわち仏陀の功德は、衆生の側の何ら特別な努力も必要とはしないほど、強力なもので、本質的に強力、それ自体強力なものである。我々は、ほどなくこの論点に戻ってくることになる。

4v の最終章、すなわち、中国の伝統では、適切にも「入法界品」と称されてきた経に対する、仏駄跋陀羅訳の結びに存在する、いくつか重要な要素に目を向けてみたい。

詩頌が先行する散文の文章の説明として導入される。善財童子による弥勒菩薩の訪問を、介在する童子の文殊菩薩との出会いによって結びつけることで、この散文の一節は、多くの点で現存するサンスクリット本に近いものとなっている。しかし、サンスクリット本は、もう少しスムーズに進んで、一方の終端である弥勒菩薩の塔の幻視 (より適当には、弥勒の複数階層の建築物、「樓」= 厳淨藏大樓觀 = *Vairocana-vyūhāṃkāragarbha-mahākūṭāgāra*) から、もう一方の終端である普賢菩薩の実践行へと、論理的に、継目なくつながっていく。前者の、弥勒菩薩の「樓」の幻視は、菩薩の実践、力、智慧の場としての法界、それと同時に、正しくあるがままに知覚される時、すべての実在を表す。一

²⁴ 私は、阿弥陀への熱狂的な信仰と、極楽浄土への往生願望という、より厳密な意味での「浄土思想」に、*Bhadracarī* が、年代的に先行するように見られると暗示したいわけではない。

方、普賢菩薩は、善財童子が、今本心からいだいている、大志を具現化している菩薩である。

このような背景が、誓願の性質についても、また、このテキストの構想では菩薩が何ものであるかについても、既に何かを語っている。この經典の構想の内に具現化された想像の世界は、善財童子と普賢菩薩の出会いへの散文の導入部分の中で、もっとも適切と思われる句を幾つか引用することで概説されうる。

善財童子に普賢菩薩を訪れるようにと指導したのは、文殊菩薩であるが、その導きによって、善財童子は、普賢菩薩の住まう場所へと赴くこととなる。次のようにそこでは（784 上・9—15）、

彼自身の善根の力を通じて、諸仏の威神力に支えられ、普賢菩薩のあらゆる善根の力によって動かされて、〔善財童子は〕、〔来るべき〕十の瑞相を知覚した²⁵。十とはなんであろうか。以下が、その十である。

1. 彼は、すべての浄土において、十分に荘厳された菩提樹を見た。
2. 彼は、それらの仏土には、いかなる悪道もないことを見た。
3. 彼は、浄土の全てが、蓮華のようであることを見た。
4. 彼は、それらの仏土の一々において、衆生の心と身体が、穏やかで、柔軟なものとなっているのを見た。
5. 彼は、それら全ての〔仏〕土が、無数の豪華な装飾品でもって荘厳されているのを見た。
6. 彼は、それら仏土に住まう衆生の全てが、その身体の上に三十二の相好を帯びているのを見た。
7. 彼は、豪華な多くの装飾品によって、その仏土がすべて覆われているのを見た。
8. 彼は、それら仏土に住まう衆生がみな、慈悲の心（慈心）を習得しているのを見た。
9. 彼は、あらゆる浄土で、十分に飾り立てられた菩提の座（道場）を見た。
10. 彼は、それら仏土のあらゆる衆生が、諸仏を追憶する三昧（修習念仏三昧）を完全に修習し、専念しているのを見た²⁶。

三つの詳細が、重要である。第一に、浄土は、不変かつ不可欠の背景を表している。しかし、それらは、特定の仏陀と結び付けられてはいない。第二に、仏土は、希有な場所とは思われない。それらは、この宇宙の至るところに存在する特徴として抜きん出ている、テキストの想像宇宙の本質的な構成要素である。第三に、普賢菩薩の接近のこれらの兆候が、浄土の神話における、重大な性質を提示しているそれら仏土の持つ幻視的、魔術的な性格である。菩薩達は、それら幻視的、魔術的な性質のものを明らかにし、あるいは、文字通り、それらでもって、あるいはそれらに囲まれて遊び戯れ、そして、そうするなかで、菩薩達は、間違いなく、彼ら自身の誓願の中でも、最も重要

²⁵ ちなみに、浄土信仰の「神話的な論理」の、明らかに最も重大な部分を担う主題、業因の共有と、功德の廻向の重要性を注意しておくべきだろう。それは、また、先に記したように、儀礼と倫理の出会う局面の一つともいえる。

²⁶ 多様な仏土という主題の中心的重要性を強調するため、圈点を付加している。

な性質のものを顕現するのである。おまけに、この宇宙規模での奇跡が、もっぱら、菩薩の力の顕現というだけではない。それは、菩薩の（最も特徴的な活動そのものでないとしても）、もっとも特徴的な活動の一つであると思われる。

我々は、このような幻視の背景を思い出させられる。すなわち、宇宙規模での菩薩の力と、Avの多くの部分にとって背景となる、宇宙的な幻視のことである。これが、先に引用した文の、すぐあとに続く文の主題である。すなわち、近づきつつある菩薩の到着を告げる光のヴィジョンである（784 上・16—中・2）。

さらに、善財童子は、十種の異なる光の相を目にした。

1. 法界のあらゆる箇所、一々の微塵の全てから発しているから、彼には、あらゆる如来の照射した光線が編み上げられた雲を見ることが出来た。
2. さらに、法界のあらゆる箇所、一々の微塵の全てから発しているから、彼には、様々な色の光を放つ宝珠を見ることが出来た。光は、宇宙にあるあらゆる世界の中の、最も細かな微塵に至るまで、法界を完全に照らしつくす。
3. 一々の微塵の全てから発しているから、彼は、多くの、非常に貴い物質の雲の光を見た。その光は、法界のあらゆる世界の、一々の微塵の全てをあまねく照らしつくす。
4. 一々の微塵の全てから発しているから、彼は、如来の、燃えるような光を放つ宝珠の雲を見た。その燃えるような光は、法界をあまねく照らしつくす。
5. 一々の微塵から発しているから、彼は、大願のあらゆる功德をおさめるすべての海洋中で、普賢菩薩の菩薩行への歓びに横溢する賞嘆で、法界をあまねくみたとす、一切の香の雲を見た。
6. 一々の微塵から発しているから、普賢菩薩の光を放ち、あまねく法界を照らす、一切の太陽と月の光の雲を見た。
7. 一々の微塵から発しているから、彼は、相好と随相好とで莊嚴され、そして、仏の光を放ち、あまねく法界を照らす、あらゆる種類の衆生の身体の雲を見た。
8. 一々の微塵から発しているから、彼は、菩薩行を完全に実行して、法界を完全に満たす、あらゆる菩薩の身体の雲を見た。
9. 一々の微塵から発しているから、彼は、あらゆる貴重な物質から構成され、あまねく十方向に法界を完全に満たす、〔仏の〕姿と像の雲を見た。
10. 一々の微塵から発しているから、彼は全ての世界のあらゆる微塵において、一切の正法の甘露の雨をいたるところに降らせ、法界を満たす如来の身体の雲を見た²⁷。

この一文は、菩薩の世界の別の重大な特質に光をあてる。菩薩達は、何か法界と呼ばれるものに住

²⁷ 浄土への言及で、先行する文中でも行ったように、法界の中心性を強調するために、イタリックを付加している。ちなみに、対応するサンスクリットの文は、表面上は、わずかに異なっており、また、ずっと冗長なものともなっている。しかし、いずれにしても、それは、私の提案する解釈に有利に、その釣り合いを傾ける。すなわち、Av と Gv における誓願は、大部分は、幻視と力についてであって、倫理的な努力については、わずかに触れるのみである。

まい、その中で、ないし、その上で行動する。すなわち、仏陀と菩薩の目から見たあるがままの宇宙のことである。

これらは、Gv、また Av の別の箇所でも幾度も詳しく述べられる主題である。ここでは、その主題が、近づきつつある普賢菩薩との遭遇の兆候であるという事実は、それ以前の善財童子と善知識 (kalyāṇa-mitra) 達との多くの出会いに見られる文彩の異種でしかない。兆候は、菩薩独特の活動と成果を示唆するための方途として用いられる。

一文は、次のように続く。

善財童子が、これら十の兆候を見た時、次のように考えた。「まず確実に、私は、普賢菩薩に会えるだろう。私の善根〔の果〕は熟していて、今なら、菩薩のすばらしい行をも理解できるだろう。私は、あらゆる仏とも出会うだろう。普賢菩薩に会おうとしている時でさえ、その菩薩にまみえたならば、賢明に理解し、一心刹那の内に、彼を礼拝することが出来るだろう」と。

それから、普賢菩薩の予期せぬ出現を知らせるもの、彼の超自然的な力の効果にも注意してもらいたい。これらの兆候は、彼が存在することの証明であり、従って、幻視が続いて即座に起こる。(784 中・2—10)

それから、善財童子は、直ちに、金剛藏道場の内に、如来を前にして座した普賢菩薩を見た。如來自身は、蓮華藏師子座 (*kusumatalagarbha-simhāsana*) に²⁸、大衆に囲まれて座っていた。その心は、虚空のようであって、いずれの不浄なものへの執着からも自由であり、いかなる障りもなく、自らの仏土を浄め、法で十方を満たし、障りもなく、智慧は堅固に確立され、法界に入っていた。

今一度、問題点、あるいは、背景に注意を向けてもらいたい。すなわち、それそのものが、仏や菩薩に見える、我々の宇宙、法界という超自然的な宇宙における奇跡的な現象の出現に、である。この宇宙に、菩薩や仏は、特別な力を持つ。その多くの特質を顕現させ、変容させ、それによって、我々の世界について、あるいは、彼ら自身の力について、何かを明らかにする力のことである。

善財童子は、次のようなことを見たときに、即座に理解する (784 中・15—20)。

普賢菩薩の身体中のあらゆる毛穴から、宇宙にある一切の世界に存在する微塵と等しい数の、多くの光線を放って、虚空と、法界の内の一切の世界を完全に照らし、衆生一人一人の内に、一切の痛みと苦しみを解消し、彼らの内に、悉く、菩薩の善根を養育する。一々の毛穴からは、宇宙にある一切の世界内に存在する微塵と等しい数の、多くの花の雲を (中略) 宇宙にある一切の世界内に存在する微塵と等しい数の、多くの香木の雲を放出し、法界を莊嚴する、ありとあらゆる種類の甘い香りを作り出した。

²⁸ 我々は、この仏陀が毘盧遮那仏であると仮定して差し支えない。

我々には、これ以上の引用を行う必要も、問題点を長々と述べる必要もない。しかし、その反復自体は、重要であり、強調する価値はある。なぜなら、その反復は、その上に、菩薩の力と功德が描かれるキャンパス、想像の世界のキャンパス、すなわち、様々な世界、仏陀、菩薩、そして、仏土で充たされた法界を作り出すことが意図された、テキスト上の習慣とも思われるからである。

普賢菩薩の誓願はいくつなのか？

この点において、ざっとではあるが、Av の最初期のヴァージョンの中に見られる偈 (gāthā) について検討しておきたい。既に述べたように、それらは *Bhadracarī* との間に、共通点はほぼ存在せず、独立した、別個のテキストの伝統 (recension) を示している。二つの伝統は、共に、同じ言語、同じ教理的テーマ、そして、同じ文飾を共有しているけれども、仏駄跋陀羅と実叉難陀による漢訳は、普賢菩薩の誓願の意味の説明を提供している。特に、それらは、我々が倫理的な主張、あるいは、特有の行為に対する禁止命令とみなして差し支えないものを、含むこともなければ、誓願に関する儀礼の要綱を述べることもなく、あるいは、*Bhadracarī* の場合の様に、文殊菩薩や阿弥陀仏に対し、特別な地位を与えることもない。

しかし、仏駄跋陀羅と実叉難陀の翻訳において、より重要で、また、中心的とされるテーマは、ほとんど Gv そのものの中心的なテーマでもある。もっぱら不思議とのみ記述されうる世界の中での菩薩の奇跡的な力である。我々には、文章の全体を翻訳するための紙幅もなければ、また、仏駄跋陀羅の訳と実叉難陀の訳を逐一比較したり、いわんや、*Bhadracarī* と比較したりするための紙幅もない。そこで、仏駄跋陀羅訳の末尾にある普賢菩薩の偈から、いくつかを選び出し、それらを用いて、注目に値する特色を強調するのみに留めておく。

自らの誓願（及び、善財童子が、既に到達した幻視）を説明する際に、普賢菩薩は、我々が Gv を通して確認できる、空の無根拠性という解釈を提供する。その意味するところは、存在論的なものでも、形而上的なものでもなく、むしろ、仏や菩薩の完全な自由を表現するものである。それこそ、仏や菩薩が、（種としてではなく）個々のものとして衆生のことを知り、彼らが、衆生を教え、効果的に導いていくための力を持つことを可能とするのである。韻文中には、次のようにある。

(9) [786 上・22—23] 仏陀の妙なる智慧は、虚空の如く、清浄である。彼らの心は、あらゆる〔衆生〕の行いを覚知するけれども、何処かに留まることはない²⁹。

(10) [786 上・24—25] 一心刹那の内に、それは、三世におけるあらゆる物事を完全に理解する。あらゆる衆生個々の機根を明確に知るから、彼らに応じて、それに従って、そのもの自身を変化する（随其所応化）。

²⁹ 言うまでもなく、強調は、筆者自身のものである。他の解釈も可能ではあろうが、私自身は、これら詩節は、仏の心について述べたものと推測する。「其心無所著」という原典の表現は、鳩摩羅什による *Vajracchedikā* の漢訳中に見られる、「應無所住而生其心」(『大正』8 卷・235・749 頁下・23) という良く知られた一節を思い起こさせる。

(11) [786 上・26—27] それは、あらゆる衆生の心の内にある苦痛、彼らの行いを善も悪も容易に理解する。衆生に正法を教えんがためである。

諸仏のこれらの力は、正確には、誓願を通じて到達する力である。普賢菩薩自身は、諸仏とその力を見て、理解することが出来る。事実、Gv を通して幾度も繰り返されるように、普賢菩薩は、時の始めから終わりまで、宇宙のあらゆる場所で繰り返される、他のありとあらゆる仏と、菩薩の活動を目にすることが出来るのである。

(13) [786 中・1—2] [私は]³⁰、惑いや迷妄を後方に置き去りにして、菩提心が最初に生起し、数えきれない劫の間、永遠に続くことになる菩薩行の修習を目にすることが出来る³¹。

(13ab) [786 中・3] そして、私は、仏法を十分に説く際、勝者達の快い声を聞くことが出来る（後略）。

特定の仏、あるいは、特定の仏土が、特別扱いされておらず、全て同じ現象の事例であることに注意してもらいたい。この詩頌が、これらの仏とその仏土の光景を記述する際には、それらには、明確なヒエラルキーもなく、同一平面上に提示されていることが見て取れる。

(16) [786 中・7—8] そして、[私は、] 量りしれない、無数の劫の間に、自らの[仏] 土を莊嚴、浄化し、最終的に、もっとも高位の、もっとも完全な悟りを達成する盧舎那仏を目にすることが出来る。

(17) [786 中・9—10] そして、[私は、] 輝かしい特性を有す、自らの崇高な仏土に、完璧さをもたらし、蓮花で充たす賢首仏と、普賢大菩薩とを目にすることが出来る³²。

(18) [786 中・11—12] そして、[私は、] 聖別と予言を授けられた観世音菩薩 (Avalokiteśvara) と共に、十方のあらゆる世界に充滿する阿弥陀仏を目にすることが出来る³³。

³⁰ 偈の中で、「我」(wā) という代名詞は、仏駄跋陀羅訳においては二九番目の詩節にのみあらわれ、実叉難陀訳では、第二一と六一番目の詩節にあらわれている。それゆえ、私自身の代名詞の使用法は、それが、普賢菩薩が、自らの誓願と、および、その効果を述べたものであるという事実に基づく、多分に解釈的なものである。詩節の多くにおいて、容易に、非人称的に翻訳することも出来ただろう（例えば、「one can see」といった様な）。それは、より中立的なものであろうが、しかし、必ずしも、最良の翻訳であるわけではない。その折衷案となったのは、おそらくは、非人称的、あるいは、一般的な「あなた」という表現であっただろう。すなわち、「あなた（善財童子、あるいは、経典を受容する聴衆、同様に、普賢菩薩）は、目にする」といった様に訳すことである。

³¹ 私は、普賢菩薩と善財童子とが、Av に共通で、とりわけ、*Maitreya-vimokṣa* にとっての中心的な主題である、諸仏と菩薩の経歴と活動の完全な全景を目にすることが出来るという意味で、この偈を理解している。

³² Gv と Av 中の他の所では、賢首仏の仏土は、東にあると言われるが、その手がかりは、ここには存在しないし、あるいは、実叉難陀訳中の対応する詩節（詩節 9、443 上・1—2）にも存在しない。私には、最後の句が、彼らの仏土の名を記したものなのかも、明確ではない。

³³ 仏駄跋陀羅訳における後半の韻文（充滿諸法界）を、実叉難陀訳の「或有見仏無量寿。観自在等所圍遶。悉已住於灌頂地。充滿十方諸世界」（詩節 10、443 上・3—4）に照らして訂正する。仏駄跋陀羅訳では阿弥陀と呼ばれる仏が、実叉難陀訳では無量寿と呼ばれること、そして、菩薩の名前が、既に観自在と改められていることに注意してもらいたい。ちなみに、仏駄跋陀羅による *Bhadracarī* 単独の翻訳でも、また、阿弥陀としているが、不空訳は、無量光となっている。おそらく、すべて、より古いプラークリット語形の曖昧さを反映してのものであろう。

(19) [786 中・13—14] そして、〔私は、〕 莊嚴された、彼ら自身の清浄な仏土、妙樂嚴浄土 (Abhirati) を遍く満たす阿閼仏と、香象大菩薩とを目にすることが出来る³⁴。

(20) [786 中・15] そして、〔私は、〕 光り輝く清澄な鏡と呼ばれる、莊嚴された、清浄なる仏土 (明浄鏡妙刹) を遍く満たす月慧仏³⁵と金幢大菩薩とを目にすることが出来る。

(21) [786 中・17—18] そして、〔私は、〕 光明と呼ばれる、清浄の仏土 (清浄光明刹) を遍く満たす日藏仏と、智灌大菩薩とを目にすることが出来る。

この詩文の書かれた当時に、これら仏の全てが、どの程度、それぞれ個別的に、特定の信仰の対象であったのかを知ることは、不可能である。私は、それら仏や菩薩の内のある者は、おそらくは、そのような存在であったと推測する。少なくとも、阿弥陀や阿閼、観音は、明らかにそうであったと考える³⁶。私にとって明らかであるのは、この部分が、これら仏の中の一、あるいは、それ以上の仏への熱狂的な信仰に捧げられた、ある特定の共同体の信仰に訴えるものであったかどうかは別にして、菩薩が、あらゆる場所の仏、あらゆる場所の仏土の存在を知覚することが出来、それによって、あらゆる仏・菩薩からの、最も高位で、かつ、最も優れた悟りの功德 (おそらくは、悟りとは、それになることとそのヴィジョンである) に近づく、という信仰があったことである。上引の詩節の直後に、普賢菩薩は次のように述べている。

(22) [786 中・19—20] (前略) 〔私は、〕 十方の世界のあらゆる仏が、すばらしい光を放ち、そうすることで、あらゆる衆生のために法輪を転じ、彼らの迷妄の闇を取り除くのを目にすることが出来る／出来た。

(23) [786 中・21—22] そして、〔私は、〕 彼らの毛孔の一つ一つに、描写することの出来ない仏土と、仏子の集まりに囲まれた、諸仏の壮麗な身体を目にする／目にした。

(25) [786 中・25—26] 無数の劫の内に、〔私は、〕 菩薩行を修習し、そして、一々の微塵の中に、〔私は、〕 はっきりと無量の仏土の存在を目にすることが出来る。

經典中に表現された宗教的な想像力が、どのようにして、あらゆる場所に、さらに、微塵の一々全ての内に、仏土を配置するのか、注目してもらいたい。この考えに関する隱喩的な読みは、豊富に存在しているが、私自身は、これら考えの字義通りの受容 (*literal acceptance*) という背景、あるいは、むしろ、体系的な宇宙、宇宙的な展望の記述という背景に対して、象徴的な読解が、どの程

³⁴ 続く仏陀と菩薩の組み合わせは、いくつかの興味深い変形を伴いながらも、実叉難陀訳の対応する箇所而言及されるのだが、Gv の他の場所では確認されない。

³⁵ おそらく、実叉難陀訳中の「月覚」(443 上・7) から判断して、「Candrabodhi」か「Chandrabuddhi」である。

³⁶ 更に少し下の詩節で、普賢菩薩は、盧舍那仏 [786 中・28] と釈迦 [786 下・5] という、二人の仏陀に言及することで、再度、自らの見た仏について触れている。しかし、私には、この、もう一方の文が、何らかの点で、先に引用した文と結びつけられることを意図されていたかは、明らかではない。それは、「或浄或垢穢。諸行業所起。或見盧舍那。於彼轉法輪。顯現自在力。方便入涅槃。觀察衆生類。一切業煩惱。顯現自在力。化之令解脫。如是諸法王。十方世界中。顯現自在力。我今說少分。或見釈迦文。初成等正覺」(詩節 26—29、786 中・27 下・5) とある。

度まで唯一可能なのか、疑わしく思っている。

これらの經典を生み出した共同体において、經典の内容を象徴的に理解することが、それらを読む上での唯一の方法であったとは、私には信じられない。しかしながら、例えそうであったとしても、文字通りの意味と、具体的なイメージの把握から始めなければならない。經典の宇宙的な展望とは、結局は、その内に菩薩が住まう世界であり、その意味で、それは、菩薩や浄土といった語の意味の領野を定義するものである。非隠喩的な意味で、これら想像の世界が、多くの重大な教理概念の意味の範囲にとって、一つの決定的なパラメーターを設定するのである。これらの領野の中で、信仰者達は、どうやら、一般と特殊の間、抽象と具象の間、単一の統合された主題やイメージと、複数のイメージの間を行き来していたようである。

(古代インドにおいて、具体的信仰がもつばら象徴的なものと理解されてきたというのは疑わしいと思うが) 超自然的存在として、菩薩という存在をその内へ含むために、これらの展望が、どのように拡張されるかの事例が、おそらくは、より明確に、問題を納得しうるものとするだろう。普賢菩薩は、宇宙的な物語の内に表現される広大さと尋常ならざる秩序とを、実際に共有しているものとして自分自身を描き出す。彼は、その中で、悟りの境地が達成され、顕現されるパノラマを経験し、顕示することも出来る。

(46) [787 上・9—10] そして、〔私は、〕見た。光が、法界を照らし、すべての仏土を照らすのを、さらに、〔諸仏が、〕百歳、あるいは、百千万億歳に達する寿命を明らかにし³⁷、

(47) [787 上・11—12] 数え切れない何兆もの、思議を超えた劫の間に、清浄で妨げのない洞察でもって、一心刹那の内に、三世〔全て〕を知り、

(48) [787 上・13—14] 想起に従って、このことを理解し、現実には、その全てが、何らの自性をも欠くことを知り、それぞれの仏土において、〔諸仏は、〕完全なる悟りを達成し、この宇宙のあらゆる世界において、それを完璧に顕現するのを³⁸。

(49) [787 上・15—16] 〔諸仏は、〕一つ〔単独〕の世界の内に現れ出ることが出来るが、〔彼らは、〕無量の仏土をも生じる。そして、それら無量の仏土を示現して、それらを一つの単独の世界に変えるのである³⁹。

普賢菩薩が、「宇宙におけるあらゆる世界に」この悟りを明示する時、菩薩自身が、因縁より生起するものの一部であるが、自らのすべての力で「一々の仏土において」この悟りに参加しているこ

³⁷ 私は、部分的に、「或見仏寿八十年。或寿百千万億歳。或住不可思議劫。如是展轉倍過此」という実叉難陀の対応箇所（443 下・7—8）に照らして、この詩節を翻訳している。

³⁸ 実叉難陀の対応箇所は、まったく異なる事を言っているように思われる（443 下・10—11）。「皆従心識因縁起。生滅無常無自性。於一剎中成正覺。一切刹處悉亦成」とある。とにかく、私は、ここで詩節は、普賢菩薩ではなく、諸仏の活動と経験を記述していると推定する。

³⁹ これは、様々なやり方で翻訳されうる、多義的な詩節である。すなわち、「能現一世界。而作無量刹。示現無量刹。而為一世界」というものである。また、実叉難陀の訳は、肝心な点で異なる（443 下・12—13）。すなわち、「一切入一一亦爾。隨衆生心皆示現。如來住於無上道。成就十力四無畏」とある。

とが、ここで含意されているのではないかと、疑わねばならない。このことから、一つ以上の仏土を顕現し、単一の世界の内にそれらの全てを顕現するという能力は、悟り、悟りの力、そして、普賢菩薩の救済の力を同時に表現したものである。実際に、この時点において、実叉難陀訳は、清浄なる仏土での衆生の悟りについて語っている（443 下・11—12）。

（実叉難陀、43）〔彼らは、〕一つの仏土において、完全な悟りに到達し、同様に、あらゆる仏土においても、〔悟りに〕到達する。彼らは、それら仏土の一つ一つ、そして、その全てに入り、〔一人一人の、そして、全ての〕衆生の〔能力〕に随順して、それら〔の仏土の〕全てで悟りを顕現する⁴⁰。

奇跡的な出現、幻視、展望、そして、悟りそのものの間に、いかなる明確な分割線も存在しない。

このことは、経典中の種々のイメージが、より抽象的な原理の暗喩として理解されえない、ということの意味するわけではない。経典の内に構築された想像の世界への教理的な、あるいは、望むのであれば哲学的な理解も、いくつかの仕方、含意されている（あるいは、少なくとも、テキストの専門的な言語や、間接的な言及の多くの基礎を成す教義上のレトリックにより、その理解が、排除されることはない）。しかし、これら多くの世界の空性とは、ちょうど、超自然的な背景の裏返しでもある。法界は、基盤ではない基盤、空性そのものであるが、多くのものが空性の内に存在する故に、それらのものの具体性である。

そして、この具体性は、なお、超自然的な世界と、超常的な救済者によって形成される想像世界なのである。幻想の世界は、仏の悟りのヴィジョンを表現したもの、あるいは、具体化したものである。仏駄跋陀羅の訳には、次のように言われる。

(84) [787 下・27—28] それはあたかも、自らの魔術によって多くのものを作り出す、驚異の行いをする熟練の名工がいるようなものである。〔それゆえに、〕衆生を変えるために、諸仏は、多くの身体を顕現するのである。

これは、「幻影としての」魔術というだけでなく、自由で、不変なものとなるための、さらには、世界を変えるための、「力としての」魔術でもある。この想像世界では、菩薩とは、何ものからも自由で、かつ、不変な存在であるが、忙しく活発に動き回り、かつ、あらゆる環境に順応しうる存在でもある。

(85) [787 下・29—788 上・1] まるで、虚空を往来する月のようである。我々は、それが満ち欠けするのを見、それは、流れる川や、また、池の中に映し出されるが、その反映すら、蛍の光よりも明るく、光彩を放つ。

(86) [788 上・2—3] 如来の智慧という月の清浄な宝珠は、満ち欠けをしているようである。

⁴⁰ 443 下・11—12。「於一刹中成正覺。一切刹処悉亦成。一切入一一亦爾。隨衆生心皆示現」。

そしてそれは、心の水の上に直接に見られるが、その反映ですら、二乗の光を凌駕し、その輝きを失わせる⁴¹。

魔術師としての菩薩という暗喩は、先に既に注意したが、これがこれらの諸節の主たる眼目というわけではない。この文中の第二、第三詩節からも見てとれるように、重要なのは、仏の悟りのもっとも微かな光の中にすら、その悟りの全てが含まれることと、仏の悟りは、（もっぱら外見上だけにしても）実体のない反映の中にも如何なるわけか存在している、ということである。

ここで、私は、表面上は、詩的な誇張表現とも思われるものの文学的、宗教的な重要性、すなわち、この幻視の雄大さの重要性というものを強調しておきたいと思う。なぜなら、この空なる世界は、また、多くの驚異の世界でもあるからだ。そして、この世界のさっと広がる展望、すなわち、法界こそが、おそらく、Gv における菩薩のもっとも重要な成就である。それこそ、固有の特性を身につけたすべての衆生の平等性の認識を可能とする、空における同一性のパラドックスを、説明するというより、むしろ、描写する試みであると私が理解する、Av の展望である。

この問題点は、法界という想像世界に対する、次のような直喩表現の内に、言外に含まれている。

(87) [788 上・4—5] それは、尽きることのない珍しい宝物で満たされた、大きく深い大洋のようなものである。なぜなら、その中に、多種の、異なる身体的な外見を持つ衆生が現れるからである。

(88) [788 上・6—7] 因縁の深い海の中で、功德の宝は尽きることがなく、清浄な法身の内において、顕現されるものは、もっぱら無形のものだけではない⁴²。

(89) [788 上・8—9] それは、世界の闇の上に光を投げかける、清浄に輝く太陽の宝珠のようなものである。すなわち、三界の至る所にある闇を解消する、如来の智慧という清浄な太陽である（後略）。

(90) [788 上・10—11] 龍神が、豊かな雲を起こし、あらゆる場所の、あらゆるものへと雨をもたらしように、彼ら自身の湿気を全く失うことなしに、その身体と心が、自らの熱をさまし、また、心身を爽快にする涼氣を得るように、

(91) [788 上・12—13] 如来は、さらに、大いなる慈悲の雲をおこし、あらゆる場所へと、この上なく美味芳香の法雨を降らせて、そして、三毒の熱を冷ますのである（後略）⁴³。

⁴¹ 「譬如浄月在虚空。令世衆生見増減。一切河池現影像。所有星宿奪光色。如来智月出世間。亦以方便示増減。菩薩心水現其影。聲聞星宿無光色」という、実叉難陀の訳との比較が有用であろう（444 下・2—5）。不運なことに、原典が無ければ、二訳のいずれが、解釈的なものであって、いずれが、文字通りであろうとしているのか、あるいは、単に異なる原典を反映しているのかどうかを知ることは不可能である。

⁴² 実叉難陀訳中の対応箇所は、非常に異っており、詩節の意味も、仏の身体（諸仏のペルソナ？）、彼らの徳、法界、そして、法界の幻視できる衆生の間の区別のぶれを示しており、私には、より明快であると思われる。「仏身功德海亦爾。無垢無濁無邊際。乃至法界諸衆生。靡不於中現其影」（444 下・8—9）となっている。

⁴³ 実叉難陀訳では、二つの詩節のなかの最初のものが、より明確（かつ意味が豊か）と思われる（444 下・12—13）。すなわち、「譬如龍王降大雨。不從身出及心出。而能霑洽悉周遍。滌除炎熱使清涼」である。第二のもの（444 下・

この、多くの世界の中の一世界、多くの仏と多くの仏土、そして、我々が、(今日、我々の時代において) 自然な世界と考えない世界の展望は、様々な信仰の体系にとって出発点として機能してきたように思われる。これらの体系は、時間の経過と共に(あるいは、おそらく、その根源の時に於いてすら)、競合しあう体系となっていた。しかし、基本となるモデルの権威と影響は否定できない。

結論として

私は、Gv と、おそらくは Av の歴史のある時点において、そのテキストの名声は、ある仏教徒が、経の新たな結びとして *Bhadracarī* を挿入することによって、何か獲得されうるものがあると感じるほどであったと推測する。このことは、第一に、大乘仏教の儀礼と、そして、おそらくは、その経の部分々々を儀礼的に用いる行為を正当化することを可能にした。続いて、それが、經典の名声と、極楽浄土と阿弥陀仏という特定の浄土とそこに住まう仏への信仰との間で、相互正当化をも可能とした。すなわち、現存するサンスクリット本と、般若による漢訳にその最終的な段階が保存されている過程のことである。

それがどうであろうと、仏駄跋陀羅訳と実叉難陀訳の Av の結びには、我々が今日、諸浄土の、あるいは、単数形で、浄土の仏教と、回顧的に呼ぶ信仰の集団の発展における異なる段階を残している。テキストは、初期の形態では、一般的な仏の悟りへの信仰を残している。そこでは、種々の菩薩や仏が、インド宗教における同様の現象を想起させるような形で共存し、信者からの注目を求めて競い合っている。

ところで、Gv に関して、私がすでに論じた点を繰り返すならば⁴⁴、これらのテキストに含まれるシステムこそが、仏教研究者からの注意を要する、宗教性のある一つの重大な次元、すなわち、物語の宗教としての仏教の一例である。もちろん、仏教が、元来「物語の宗教」でしかない、といたいわけではない。私は、ただ、仏教經典の研究者、あるいは、一般的に仏教研究者に、仏教の言説、拡大すれば仏教の信仰と儀礼における物語の重要性へ注意を向けるように促したいだけである。

さらに、私は、キリスト教の神学者が「物語の神学」を主張してきた意味で、宗教思想における物語の重要性を言っていない⁴⁵。第一に、本稿における私の主張は、神学的な思索として意図さ

14—15) は、しかしながら、持続された暗喩のゆるやかな一部と思われる。すなわち、「如来法雨亦復然。不従於仏身心出。而能開悟一切衆。普使滅除三毒火」である。

⁴⁴ 註9にあげた *JIAS* 掲載の拙稿 “On Buddhist Wonders and Wonder-working” を参照。

⁴⁵ 今一度、決して一義的とはいえない用語である。それは、「物語の神学」という語が生み出される以前に始まる、長い歴史を伴った用語である。先の脚注の9と15で言及した論文に加え、Gary L. COMSTOCK “Two Types of Narrative Theology” (*Journal of the American Academy of Religion*, vol. 55.4 (1987), pp. 687-717)、および、Julian Hartt “Theological Investments in Story: Some Comments on Recent Developments and Some Proposals” (*Journal of the American Academy of Religion*, vol. 52(1984), pp. 117-130) 参照。コムストック Comstock とグライムス Grimes は、北アメリカでの物語の神学に関する、興味深い類型論を提供してくれている。私の企図が、どの様なかたちで物語の神学と異なるかについて、より良い理解を目的として、読者に対し、彼らの研究へ注意を向けるように促すのである。

れたものではない（私は、その主張が、その意味でどのように解釈され、また仏教の「神学」、あるいは、あなたが好むのであれば、「構造的な思考」を先へと進めるために、どのようなかたちで用いられうるか理解出来るのだが）⁴⁶。第二に、私が、物語や「展望／広がり」の物語（*narrative of vistas*）と呼ぶところのもの、西洋の神学的思索で用いられる聖典資料、同じく、伝記資料とは異なっている。最後に、物語の神学を解説する多くの人の間にも明らかな差異はあるけれども⁴⁷、西洋の神学者は、歴史、または、人生の出来事として物語を特別扱いする。一方、ここで考慮されるテキストにおいては、異世界の創造が強調される、ということも述べておきたい。私が理解するところによると、キリスト教の救済の神学にとって最も重要なものは、お話し（*story-telling*）としての物語（*narrative*）と、歴史、すなわち、啓示と救済、あるいは、聖者や、模範的な人物の実際の生涯の実際の歴史との同一視、もしくは重複の内に、暗黙の出発点がある。物語が、救済の進行の具現化でなければ、それを演じることとなる。

他方、ここで検討中の仏教の文脈においては、物語と文学的な想像力は、信仰者達が繰り返される生と死の罫から逃れて、仏や菩薩に見られるような世界の自由へと越えていくことが可能となる手段である。あるいは、より専門的な仏教の言葉を用いると、世間から逃れ出て、法界という出世間の世界へ越え渡ることである。少なくとも、Gv と Av においては、こうであると、私は主張する。今の時点で、この資料を越えて一般化したいとは思っていない。

理論的に、あるいは、教育的見地から、救済と解脱に関する物語は、解脱へと導く、物語による手段である、と言っても差し支えない。それは、西洋における精神分析学や、自叙伝研究といった分野で綿密に研究される、個人の人生の、物語による構築と類似している。しかし、それは、多くの点で、個人の人生の物語を語ることもとも異なっている。語ることそのものが奇跡であり、その背景には、それが持つ力は、個人の人生に関するあらゆるものを越えている⁴⁸。

さらに、物語の表層、伝統（物語を理解する伝統的な方法）の内にあるその意味、さらに、物語の展望を宗教的な思索法とみなす我々の理論的な解釈とを区別しても差し支えない（さらに、ここではおそらく、北アメリカの「物語の神学」の特定の形との、重大な重複が存在している。しかし、それは、キリスト教の神学者の判断することである）。

私は、我々の扱うテキストは、ロナルド・グライムス Ronald L. GRIMES が結論において、宗教研究のための物語の使用を批判する中で、言外にほのめかず⁴⁹、わずかに異なる側面に触れていると考える。

⁴⁶ 私は、そのような思索を、喜んで迎え入れたいと思う。私は、ただ個人的に、自身の思索においてこの時点で、その方向へと進む準備が出来ていないだけなのである。

⁴⁷ 物語の神学を扱う際の異なる方法に関しては、Ronald L. Grimes “Of Words the Speaker, Of Deeds the Doer” (*Journal of Religion* vol. 66(1986), pp. 1-17)、および、先の脚注 45 で論及する、コムストックによる論文を参照。

⁴⁸ このことに関して、これ以上は、奇跡についての *JLABS* 掲載の拙稿を参照されたい。

⁴⁹ 先の、脚注 47 で言及した論文の 16 頁である。

そして、物語の神学的扱いの多くが、読むこと（あるいは再び聞くこと）と、再読すること（再び聞くこと）とを区別していないと思う。再び聞くときに、我々が手に汗を握って、夢中で座っていそうにはない（中略）。「物語の繰り返し」（リクール Ricoeur の用語である）の現象学が、より明確に、神話と儀礼の間に架けられた橋へと我々を導くのである。

実際、Gv と Av 中の繰り返しおこる物語の出来事には架橋が存在している。そして、我々は、民族歴史的に飛躍すれば「我々が手に汗を握って、夢中で座っていそうにはなくなる」まで、今日他の非常に多くの経典がそうである様に、Gv や Av というテキストも唱えられ、また、反復されていたと仮説しうる。しかし、そのことは、その他のありえそうなテキストの使用を排除することはない。すなわち註釈中の引用と解説、基本神話の説教、物語的な展望の語りである。そして、私は、儀礼的な反復と解説的に再び話すことの両形式が、宗教性に関する様式間の、分野間の架橋として役立ちうるとも考えている。しかし、この種の物語は、架橋以上のものであり、追加的な形式、あるいは、分野である。

認知理論の研究者は、宗教信仰へと向かう人間の衝動を表現する様式や、信仰を受け入れる能力を表現する様式の範囲を解説しうる二つの軸を提案している。一つは、ハーヴェイ・ホワイトハウス Harvey WHITEHOUSE (2000 と 2004) によって述べられたもの⁵⁰、もう一つは、イエスパ・サアアンズ Jesper SØRENSEN (2005 と 2007) によるもの⁵¹、とりわけよく出来たモデルであり、それぞれ、「論理 (arguments) と偶像 (icons)」間の区別（あるいは、私は、中心軸と呼ぶ方を好むだろう）と、「魔術的解釈」と「象徴的解釈」との間の区別を想定している。私は、多くの仏教文献の内に、そして、テキストと仏教徒の実践や、解釈の境界面において、類似する軸を見出す。しかしながら、これらのテキストは、しばしば、宗教的言説、あるいは、部分的に、儀礼的なもの、魔術的なもの、偶像的なもの、そして論述的なものとを橋渡しする宗教信仰を、我々自身が何故持つに至るかを説明するための、さらに別の、経験観察法を私に提案するプロセスにもまたがっている。このプロセスを、私は、ジェローム・ブルナー Jerome BRUNER のアイディアを拝借して⁵²、「物語による世界の構築」と呼ぶ。

さらに、自らのモデルを儀礼に適用することで、サアアンズは、「魔術的解釈」と「象徴的解釈」（強調は筆者による。）と呼ぶところの、儀礼に対する二種の研究法、ないし、反応を区別する。

⁵⁰ Whitehouse, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity* (Oxford: Oxford University Press, 2000) および、*Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004)。

⁵¹ Sørensen, “Charisma, Tradition and Ritual: A Cognitive Approach to Magical Agency,” in Whitehouse and McCauley, eds., *Mind and Religion* (AltaMira Press, 2005) と *A Cognitive Theory of Magic* (AltaMira Press, 2007) 。

⁵² 例えば、Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985)、および *Acts of Meaning* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990)。これら二冊の書物の「後記」（151-160 頁）は、今なお、構成主義的な立場に対する、もっとも簡潔かつ明瞭で、また、冷静でもある擁護論の一つである。これらの著作の年代、また、それ以降に起こったあらゆることにもかかわらず、彼の洞察と、そして、発達心理学者としての、堅実な経験的調査を理論化する基礎は、今日にあっても、有意義なものであり続けている。

E. トーマス・ローソン E. Thomas LAWSON とロバート・マッコーリ Robert N. McCauley と同じように⁵³、サアアンズンは、「行為であること」で、儀礼は、機能を有すると主張する。すなわち、儀礼は、概して、世界のある局面を変化させるために行われると。そのようなものとして、儀礼は、サアアンズンが「魔術的作用」と呼ぶところのものも含む。私は、ここで、第一に、「象徴的」であることから「物語」を分離すること（あるいは、少なくとも、象徴的であることを物語の下に包含してしまうこと）、第二に、物語がそれ自身の働きを持つこと、とりわけ、私が「展望／広がり（vista）」と呼ぶ形で、物語が、象徴的な世界や、その世界の解釈ではなく、それなくしては、象徴や、儀礼の機能もその力の大半を失ってしまう構築された世界、具体的な想像世界を生み出す効能を有することを提案しているのである。

これを、仏教文献に関する我々の言説の内におくために、私が言っているのは、本稿で議論されているようなテキストとは、物語の言説、あるいは、テキストによる展望の描写によって構築される世界、信仰者が、現実の世界とみなしたものの具体的な記述と理解されうる、ということである。より具体的に言えば、仏の、菩薩の、そして、仏土の象徴的、儀礼的、また倫理的、規範的な使用は、物事の唯一、真実、あるいは、実際の状態として法界を見ることの現実性を、確実に容認することに依存する。けれども、同時に、この世界と信仰者達の生きる世界との間の隔たりの認識は、根源的なものである。この認識こそ、物語をして、同時に必要なものとも、効果的なものともするのである。

我々のテキストは、浄化された国土や、本質的に浄らかな国土という観念が有する多くの意味の事例を、さらに一つ提示する。両観念は、幅広い範囲の信仰と物語、中国浄土教におけるごとく、儀礼を通じ、また、浄土往生への期待に関する、一部中国人と日本人の理解におけるごとく、強い願望と自己放棄を通じて、また、（観念が、神学的な議論、討論を創出する限りにおいては）教理的に、そして、最も重要性がないというわけではないが、最後に、それら観念が、（もう一つの現実を構成する構造物として）「想像上で」現実となる、尋常ならざる領域を表現するかぎり、神話的にも表現されうる。

私は、経典を読解する際のこれら明らかに主要で、妥当でもある方法に、私自身、より良い言葉がないことから、物語の展望と呼ぶところの見方を付加せねばならないと、ここで論じてきた。世界は、信仰者達が明瞭な眺望、すなわち、明らかに不自然ではあるけれども、物語の力によって自然なものとなる現実を構成する展望（そして、おそらくは、「幻視」）を持ち始めるように物語的に構築されうる。なぜなら、物語の現実の内に生きるということが、我々自身の性質の内にあって、宗教も、この決まり事の例外ではないからである。

⁵³ E. T. Lawson & R. N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990), and McCauley & Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms* (Cambridge Univ. Press, 2002).