



維摩経におけるアーナンダと一音説法

著者	丹治 昭義
雑誌名	関西大学東西学術研究所紀要
巻	29
ページ	75-92
発行年	1996-03-31
その他のタイトル	Ananda and the Buddha's Teaching of All the Dharma with a Single Sound (ekasvara) in the Vimakirtinirdesa
URL	http://hdl.handle.net/10112/15975

維摩経におけるアーナンダと一音説法

丹 治 昭 義

(一)

釈尊には十人の偉大な弟子がいたという伝承がある。しかし実際には、どうやら主要な弟子としては十一人の名が数えられていた¹⁾が、十という満数に合わせて一人減らして十大弟子となったようである。中国や日本で十大弟子というのは、専ら『維摩経』の「弟子品」に登場する十人の弟子を指すが、十人の内訳は經典によって異なり、必ずしも一定してない²⁾。

『維摩経』では周知のように、維摩居士は病人として登場する。釈尊は維摩の心を知って、病氣見舞いに人を遣わそうとされる。釈尊は先ず十大弟子の中のシャーリプトラを病氣見舞に行かせようとする。これが「弟子品」の冒頭の出来事である。釈尊はこの章で十大弟子に順に病氣見舞いに行くように指令されるが、シャーリプトラを始めとし、弟子たちは次々に各自が過去に維摩にやりこめられた苦い経験を言いたてて、見舞いに行くことを辞退する。

維摩経におけるアーナンダと一音説法

十大弟子というのは、各々がそれぞれの徳目に関して仏弟子のなかで最も優れた第一人者である、ということになっている。「弟子品」のようなドラマの設定では、恐らく各弟子は各自が最も秀いでいたといわれる徳目の点で厳しく批判されていると考えられる。それらの批判を通して、小乗仏教の徳目やその意味と価値とを否定しようとするものであることは言うまでもないであろう。ただし各弟子の徳目は經典によって必ずしも同じではない³⁾。

『維摩経』における釈尊の指令の順序には、自ずから当時の仏教界での十大弟子の序列が反映されていると考えられる。アーナンダは十大弟子の最後に指令されている。彼は釈尊の従弟で、釈尊の八十年の生涯のなかで最後の二十年間、或いは二十五年間程、お傍近くにお仕えした侍者であり、愛弟子であったといわれる⁴⁾。だから彼は十大弟子の中で一番若かったものと考えられる。しかしランク付けが最後尾であるのは、単に若いからというだけではないようである。アーナンダは多聞第一、即ち仏の教えを最も多く拝聴し、記憶し

ている点で、仏弟子中の第一人者と呼ばれている。教えの聴聞の機会に常に恵まれていたのだから当然である。周知のように、釈尊が涅槃されると、すぐに仏の教えを確認し編集する会議、「結集」が開かれたが、アーナンダはその第一回の結集で法を誦誦するという中心的役割をはたしたという。言うまでもなく、実際に釈尊の教えを一番多く記憶していたからであろう。しかしそれだけでなく、釈尊と同年輩の長老は既に去るか、老いて、実際の活動ができなくなっていたのに、彼は働き盛りだったからでもあろう。

彼が聴聞したのは釈尊五十五歳頃以後の教えであったことになる。釈尊は三十六歳で悟りを開かれ、仏になられた。その壮年期の教えと六十歳以後の老境に入られてからの教えに、どれ程の相違があったのかには詳しくはないが、しかし釈尊の教えが次第に変わっていったと考えるもおかしくはないであろう。中村元氏はアーナンダは晩年の教えに固執したので、初期の教えを遵守する長老たちからいじめられたのではないかと推測され、またアーナンダの性格も、「子供っぽくて、わがまま勝手な行ないがあった」といわれている。どこまで事実かは明らかでないが、長老たちの眼にはそのように見えたとしても不思議ではないであろう。

彼は釈尊の生前には、仏弟子が追求した究極の聖者の位である阿羅漢の境地には到達できず、釈尊が涅槃された後に、マハーカシヤパの指導の下で阿羅漢になったという。それもどうやら単に若かったからというだけではなかったようである。そもそも「多聞」とい

う徳目は教えを保持し、後代に伝えるという点では最も重要な徳目であるが、個人の宗教的人格の上では単に教えを聞き、記憶しているだけでは徳目とはならない。尤も仏教では聞薫習ということを行う。これは教えを聞き記憶することが、知らず知らず心に影響を及ぼし、教えの正しい知識を育て、教えにかなった生き方に近づけるということである。そういうこともないではないが、アーナンダは多聞ではあっても、釈尊の在世の間は専ら侍者として日常生活などのお世話をしていて、自覚的に教えにかなった修行をしないうで過ごしたようである。上述のように彼の性格に問題があったというのも、修行をしていないという批判の変形ではないかも考えられる。

中村氏は「ウパーリは、戒律を守る古風なゴータマ教を奉じていたのであるが、アーナンダとマハーカッサパとはなにかしら新しい普遍主義的なもの、いわば、ネオ・ゴータマ教をめざしていたのであろう。そして釈尊の没後には、アーナンダの伝えたネオ・ゴータマ教の勢威がさかんになったために、旧ゴータマ教の人々もそれを容認せざるをえなくなった。だからマハーカッサパの教えを受けて、アーナンダがさとりを開いたという話を作りあげたのであろう」と推測されている。そして同氏は「敦煌の遺品には釈尊を本尊とし、マハーカッサパとアーナンダを脇侍とするものが圧倒的に多い」とは、彼ら二人が普遍主義を作ったことを窺わせるとしている。釈尊像の脇侍とされたのは、或いは彼ら二人が釈尊に次いで順に教団の二代目、三代目の統率者であったという歴史上の事実によつただ

けからかも知れないが、彼ら二人がシャーリプトラなどの初期の釈尊の教えの立場とは異なっていたことは事実のようである。その他に、アーナンダは在家の人々との接触が多すぎるといふ点で非難されていたという¹⁰。或いはこれも侍者の宿命なのかも知れない。こまかく気遣い、人あたりがよく、世人に敬愛されるから侍者がつとまったともいえるからである。そういう性格であったので、釈尊が涅槃された後も、世俗的な面で教団の発展に貢献したのかも知れない。そういう意味では後代になっても、「阿難大会」と呼ばれる、彼を追憶する儀式が行なわれたのも解らないではないであろう。

大乘経典ではアーナンダの評価は低い。「八千頌般若経」は冒頭でそのことを取り上げている¹¹。周知の如く経典は「如是我聞」へかくの如く我れ聞けり¹²で始まり、その経の教えが釈尊によって説かれた場所とその法会への参加者の種類や資格や人数などを紹介する。原始経典では恐らく実際にあった事実を反映しているのであろうが、聴法者は一人であったり、数人であったりする。他に五百人と千二百五十人とする経典が多くある。これらは可成り形式的に整備された経典であり、恐らく原始経典の中では後期に創作されたものであろう。千二百五十人は釈尊時代の弟子の人数を反映しているともい¹³うが、千二百五十人も法会に参集したら、マイクが何か、拡声機でもとりつけなければ、説法を聞くことはできないであろう。しかし大乘経典に比べれば、実につつましやかなものである。大乘経典になると、大きな乗物であるからか、この『維摩経』でも、参集者は

八千人の比丘、三万二千人の菩薩、及び五百人のリッチャヴィー族の若者となっている。これは未だ大人しい方で、『法華経』や『華嚴経』では全宇宙の生きとし生けるものが集まったという。

『八千頌』は本格的な大乘経典の最初のものであるからであろう、参集者は原始経典と共通する千二百五十人であったとする。経典はそれら千二百五十人は皆阿羅漢であるが、唯一人アーナンダだけは別であったという。だからアーナンダは十大弟子どころか、千二百五十人の弟子全員にも劣ることになる。それに比べれば、『維摩経』での評価はまだましな方である。『維摩経』は仏弟子五百人説を採¹⁴るようであるが、とにかくアーナンダは十大弟子に含まれているからである。『八千頌』では、何故評価が低いのか、その理由は説かれていないが、『維摩経』では、アーナンダが見舞いを辞退するために述べた懐旧談のなかに、その理由が窺えるような記述がある。そこで先ず彼の言葉をチベット訳によって示す。

アーナンダも申し上げる。「世尊よ、私はかの善き人の病気を問いに行くに耐えませんが。それは何故かと申しますと、世尊よ、私は(次のことを)思いだすからです。

或る時、世尊のお身に病気が起こりました。そこで牛乳を求めて、私は或るバラモンの大きな邸の門前に、鉢をもって行きました。するとリッチャヴィー族の維摩がそちらへやって来て、私に礼拝した上でこう申しました。

「大徳アーナンダよ、何のために朝早く鉢をもってこの家の門前に立っているのですか」

そこで私はこう答えました。「世尊のお身に病気が起こりました。そこで牛乳が必要なのでそれを求めているのです」

彼は私にこう申しました。「大徳アーナンダよ、そのように言っただけではいけません。」

大徳アーナンダよ、世尊のお身は金剛のように堅固です。つまりあらゆる不善なもの根こそぎに断たれ、あらゆる善い法を具えておられます。だから、そ（のお身）に病気がどうしてありません。そ（のお身）に苦痛がどうしてありません。

大徳アーナンダよ、世尊の無実の中傷をすることなく、黙ってお帰りなさい。他の誰にもそのように言っただけではありません。大徳のある天子たちやすべての仏国土から来ている菩薩たちが聞くでしょう。

大徳アーナンダよ、少しく善根を具えている転輪聖王にさえも病気がありません。無量の善根を具えているかの世尊に、どうして病気がありません。そんなことはあり得ません。

大徳アーナンダよ、私どもが恥じることのないように、お帰り下さい。チャラカ、遊行者、ジャイナ教徒、アージーヴィカ¹⁵などの異教徒が聞くでしょう。彼らは『あゝ、この人たちの師は自身でさえ病気から守ることができないのに、衆生たちを病気から守ることがどうしてできようか』とこのように思うでしょう。

大徳アーナンダよ、姿を隠し、見られないように行きなさい。

大徳アーナンダよ、如来方は法身です。食物で養われる身ではありません。如来方は世間を超えた身であり、世間のあらゆる法を超えています。如来の身には痛苦はなく、あらゆる煩惱はなれていきます。如来の身は無為であって、一切の有為をはなれていきます。

大徳アーナンダよ、このような（お身）に病気があると思うのは正しくないし、ありそうにありません。」

そこで私は、世尊から聞き違えたのか、まちがって理解したのかと思って、恥かしくなりました。

そうしていると、私は空中から声を聞きました。「アーナンダよ、家長が説いたことはそのとおりである。五濁の世に出現した世尊は、それ故に衆生たちを小さな貧しい者の行為によってきたえられるのである。だから、アーナンダよ、恥じることなく、牛乳を持って帰りなさい」と。

世尊よ、リッチャヴー族の維摩は質疑応答においてこのように説かれます。世尊よ、ですから、私はこの善き人の病気を問いに行くに耐えないのです。（八一—一〇三）

このアーナンダの言葉のなかには多くの問題が含まれている。武者小路実篤は『維摩経』の「この話も面白い。阿難が維摩詰の理想論で恥（じ）てひきさがる処が面白い。しかし作者は維摩詰の云うこ

とを認めながら、空中からの声に聞かせた所、仲々ぬけ目がない¹⁶と評している。彼は大正文化人で、空想的理想主義に安住していた人だから、無邪気に維摩の説教を理想論で片づけてしまっているが、先ず気になるのはこの維摩の説教のなかに見られる、何か臭いものには蓋をする式の、自分に都合が悪いことは何でも隠してしまえ、という態度である。これがどうも気に入らない。特に宗教教団に非常に多く見られるこの体質は、釈尊の宗教にはなかったものである。特に維摩の「私(ども)が恥じることのないように」という発言などは、俗物根性丸出しであって、昔読んだときから、いつも違和感を覚え、他の弟子たちに対する説法などと、思想的にも全く別の立場にあり、人格的にも別人のように思えてならなかった。更にいえば、維摩を主人公とする經典で、主人公をたしなめるような「天の声」を出さねばならないということも、他の箇所にもないわけではない¹⁷から、作者の劇作上の手法といってしまうえば、それまでであるし、經典の作者の「抜け目のなさ」を示すだけなのかも知れないが、どうもしっくりしない。

(1)

追憶談の冒頭でアーナンダが牛乳をもらいに行ったことを述べているが、彼は侍者として釈尊にお仕えしていたのだから、そういう走り使いをしたことも実際に少なくなかったであろう。牛乳は当時は薬でもあったようである。

薬といっても、要するに動物性蛋白質やその他の栄養分の豊富な食物という意味であろう。「スッタニパータ」二九六―七では「牛からは薬がとれもする。牛はまた食物、活力、美容、安楽の源である。バラモンたちが牛を殺さなかったのは、この事情をわきまえてのことであった¹⁸」という。

牛乳で思いだすのは、釈尊が出家後六年間の苦行を止めて、村の娘、スジャーターの牛乳を飲んでから禪定に入られたという仏伝の伝承である。実際に釈尊は苦行で衰え、半病人のようになっていたのであろう。牛乳を飲むということで象徴されるのは、体力を回復させ、氣力を充実させるということであろう。その上で禪定に入られて大悟されたというのであろう。

アーナンダが釈尊のためにバラモンの邸に牛乳を求めて行く、という物語は『仏説犢子経』¹⁹に見られる。釈尊が風患をわずらわれ、牛乳を必要とされた。釈尊は郊外の富豪のバラモンの所にアーナンダを牛乳を乞いにつかわす。バラモンは自分で牛乳をしぼってとれというが、悪牛で近づけない。すると帝釈天がバラモンを化作して助けて、仏にさしあげるために乳を与えるようにさすとす。牛が犢のために半分だけ残してほしいというのと、犢が自分は草を食べればすむから、如來に自分の分も差し上げるといふ。

この経の意図は、悪知識に随って仏の教えを信じなかったので、十六劫も畜生道に墮ちていたが、犢は仏の名を聞き乳を布施したことによって、未来世に乳光如來という仏になるという予言(授記)

を受けることになったのだから、皆、仏を信じ、法を学び、仏道を修行せよという点にある。

このようにこの経典は、布施の菩薩行と授記を説くことを目的としているものであるから、思想的には最初期の大乗経典といえる。しかし思想的に古い形を保っているからといって、成立までが古いとはかぎらないから、そのことだけで、この経典が『維摩経』以前に成立したと断定はできないであろうが、しかし少なくとも、この経典が説いているような思想や説話があつて、その上に『維摩経』の上述のような物語が成立したことは疑えないであろう。

『仏説乳光仏経』⁽²⁰⁾という経典がある。これは『犢子経』を大幅に増広改訂したものではないかと言われているが、この経には先程引用した『維摩経』のなかのアーナンダの言葉が、殆ど同じ文言で見いだせる。それと共に、牛の母子だけでなく、牛飼というよりも、牛の所有者のバラモンも重要な役割を担っている。そのバラモンは名を摩耶利といい、貪嫉で佛法を信ぜず布施を喜ばない人であった。彼は丁度五百人の弟子と共に、宮中で王に会うことになっていた。門前でアーナンダに会い、彼の願いを聞き、思案する。牛乳を与えなければ、人は自分のことを憐惜というだろうし、与えれば与えたで、バラモン教徒なのに仏に奉仕したといつて非難するであろうと。そこで謀議して悪牛に角でアーナンダを殺させれば、牛乳をやらなくてもすむし、仏の評判を落すことができ、却つて自分が敬われると考える。そこで悪牛からアーナンダが自分で乳をしぼるようにと言

う。五百人の弟子は師説を聞いて大歡喜し、また仏は天上天下唯我独尊といい、すべての人の老病死を度すと自讃しているのに、自身が病気になるとはどうしたことか、と言ひあつたという。

「爾の時維摩詰来りて仏の所に至らんと欲し、摩耶利・バラモンの家の門前でアーナンダに会つたとする。

この経典のような状況の下でならば、維摩の説教は「臭いものに蓋」というよりも、寧ろバラモンの摩耶利の謀略に乗るな、という忠告になるであろう。

アーナンダの体験談で維摩は、アーナンダが「仏が病氣である」と述べた点をたしなめる。維摩は少ししつこい程に、三度も繰返して言いつのつている。理由として維摩が挙げた仏身は各々異なつてゐるし、それに応じて非難の仕方も異なつてゐる。今は先ずここに述べられた仏身について触れておく。

最初は仏身が金剛（不壊）身であることを理由とする。仏が金剛身であることは大乘も原始仏教も共に認めるところである。そこで維摩はアーナンダを説得する理由としてこの仏身をあげたのである。この金剛身を『義疏』⁽²¹⁾などでは法身とするようであるが、この身は歴史上の積尊、即ち丈六釈迦仏の悟り、証が仏の本質であつて、それが堅固であることである。従つて法身というよりも、化身について仏の不壊・無病性を語つてゐることになる。引用文中に「善」といつているのは、説法に対する畏れなき自信などの精神的な仏徳を指すものと思われる。金剛のように固いのは仏の悟りであり、智

慧であり、大悲であるということになる。だから仏の本質である金剛身と肉体を混同して、仏が病氣だなどと言ってはいけない、ということになる。ただし原始経典では仏は金剛身を得ても無常だと主張しているようである。歴史上の釈尊を主題とする限り、無常は避けられないであろう。大乘仏教が後に金剛身としたのは、肉身から分離し、不壊を主張するためであったであろう。

第二の理由は転輪聖王を例に挙げている。周知の通り、釈尊は生まれたとき、転輪王になるか仏になるかだと予言されたという。転輪王は仏と共に相好、即ち、三十二相八十種好という身体上の特徴を具えているという。相好を具える仏は報身の仏である。報身仏であることは、大威徳ある天子、特にあらゆる仏国土から集って来た菩薩を問題にしていることから窺えるであろう。天の仏は、例えば、阿弥陀仏の名号の一つ、無量寿(amitayus)が示すように、寿命が無限であり、生老病死を超えた存在である。このことはアビダルマも認めているから、アーナンダも認めていることと、この經典の作者はとったであろう。

別の機会に論じたように『維摩経』は、阿弥陀仏の西方極楽浄土に代表される浄土思想、いわば天の仏、特に天の仏国土に対して釈尊とこの国土の復権を説く經典であり、その点では『法華経』の先驅をなすものではないかと考えられる。特定して問題にすれば、維摩が東方の妙喜世界からこの国土に来たことが示すように、この經典は阿閼仏を信じ、妙喜世界へ往生することを願う教団と深く関わ

り、その信奉者たちを、大乘の空の実現に教え導こうとする經典であると考えられる。冒頭の「仏国土品」では、真の仏国土は天にあるといわれる華麗な莊嚴に飾られた浄土ではない。そもそも仏国土は空間的な場所でなく、衆生こそが仏国土であるから、衆生の「心の淨きに随って則ち仏土淨し」であると説く。釈尊のこの仏国土が淨らかでないのではない。見る人の心が淨らかでないからそう見えるだけだ。「仏国土品」では、梵天の一人、シキンを証人として登場させ、「世尊の仏国土の清淨は他化自在天の宮殿の莊嚴と同じである」と証言させている(七六一四―五七六)。シキンの心が淨らかだから、彼には釈尊のこの仏国土が清淨に見えるというのである。「大威徳ある天子」というのは、このシキンのような神々を指すのであろう。

「あらゆる仏国土から集まってきた菩薩」の具体例は、經典の中に見当たらない。上述のように、妙喜世界から来た維摩も実はその一人であるが、ここでの役割を全く異っている。或いは維摩は自分が天から来た菩薩だけに、天の菩薩たちの気持がよく解るので、天の菩薩に聞かれないうようにと忠告をした、とこの經典の作者は考えたのかも知れない。

羅什は天子や天の菩薩が聞いたら、それらの天子などは、アーナンダが仏の方便を知っていないから、仏が病氣だなどという、却ってアーナンダの無知を蔑視するから、彼らに聞かれないうように黙って去れ、とっていると解釈する。この国土を淨らかと見るシキ

ンのような天子や天の菩薩は、釈尊も決して病氣にかかったりはないことを、とうに見通しているであろうから、羅什の解釈の通りかも知れない。そういう天子などの眼から見れば、アーナンダの言葉、「仏は病氣です」は、真実ではなく、本人にその意識はなくても、仏をそしめたことになるであろうか。或いは鎌田氏が解説するように、天子や他の仏国土から来た菩薩たちが「釈尊は病氣になられた」などと聞いたなら、釈尊は仏ではないのではないかと疑うに違いないと思うから、中傷したことになるであろうか。しかし上述のように、天子や菩薩はアーナンダの言葉に左右されず、真相を見抜くであろうから、この經典の作者が彼らに仮託して説こうとしたのは、阿闍仏と妙喜世界との信奉者、つまり当時の大乘仏教徒が聞いたなら、釈尊が仏であることを疑うようになるから、仏をそしめたことになるであろうか。

第三の仏身は経そのものが言うように、法身 (dharma-kaya) である。法身という言葉は、アビダルマでは「教えの集り」という意味であって、仏の身体という意味はない。維摩はここで法身が食物でできた色身でないこと、出世間であること、従って有為でなく無為 (asamskṛta) であることを主張する。従って法身とは無為法を身とすることになる。無為法という概念は、アーナンダの伝えた経を源流とするアビダルマの発見した法である。恐らく維摩はそこでこの無為法を仏身に適用することによって、アーナンダに、仏身が法身であって、無病であることを納得させようとしたのではなから

うか。この法身観は同時に、大乘仏教の法身観の最も基本的な意味となったものと考えられる。

上來、この箇所は法身を、化身、報身、法身の法身論に当ると解釈してきたが、この三身の法身論は遙か後に成立したものであって、『維摩経』の著者には三身の明確な認識はなかったし、そういう三身論の展開のきっかけになったか否かも明らかでない。それは今後の検討課題である。寧ろ当時、思想的展開につれて成立した仏についての様々な考え方が雑然と述べられていたものの中で、仏が無病であることの論拠となると思われるものを列挙しただけのものである。それが自ずから法身観の整理となり、同時に歴史上の人物とでもいうべきアーナンダが直接接した釈尊をも含めて、仏陀観の自覚的見直しとなったのではないかと思われる。

このようにアーナンダの追憶譚では、主として法身が論じられているが、しかしここで法身を主題とする必然性はない。主題はアーナンダが他にぬきこんだ徳目からいっても、小乗仏教批判の点からいっても、多聞でなければならぬであろうし、事実、この追憶談は「私は世尊から聞き違えたのか、まちがって理解したのかと思つて、恥かしくなりました」が語っているように、アーナンダが多聞であること、即ち仏の教えを聞いて覚えていく点に向けられていると考えられる。いささか想像を交えれば、次のように理解したら、或いは經典の作者の真意を正しく理解したことになるのではなからうか。

經典の作者は次にアーナンダをやっつけようと考えた。アーナンダの徳目は多聞であるが、どうも多聞は正面攻撃をかけにくい。何かいい方法はないか。アーナンダについては釈尊が病気で牛乳をもらいに行ったという伝承があり、それを基に、大乘仏教でも『犢子經』などがつくられているのを、經典の作者は勿論知っている。考えて見れば、釈尊が病気だなどと、アーナンダは無邪気にいつているが、けしからん、仏が病気にかかるなどということはあり得ない。そうだ、これを使ってアーナンダをやっつけてやろう。彼は始めは先ず、軽くジャブを加えるような気持で、アーナンダに向って、

「(仏が病気だなどと) そのように言っただけじゃありません」と、維摩に軽くたしなめさせる。「わがまま」でも「子供っぽい」、すなおなアーナンダは、仏は金剛身だと言われれば、すぐその気になって、少し慌てる。そこを維摩は間髪を入れず、アッパーカットを浴びせする。「世尊の無実の中傷をするな」と。自分が素直に釈尊からお聞きした通りに語ったのに、頭ごなしに「仏の中傷をするな」と言われて、自信を失い、周章し、途方にくれる。

維摩は更に追撃をかけるように、「私たちに恥かしい思いをさせるな」と責める。「私たち」というのは、ヴァイシャーリーの長者である維摩を始めとする在家の仏教信奉者、優婆塞たちを指すのであろう。老練な、或いは老獪(?)な在家の信者が、若い、しかも後に教団を代表する三代目の指導者になるような出家者をたしなめる、といった状況を想像したらよいであらう。臭いものに蓋とい

った俗臭を感じたのは、特にこの点にあったのである。「恥かしい思い」というのは、異教徒たちから、「仏は自分自身をさえも病気から守れないのに、どうして衆生を守ることができようか」と言われたとき、仏を信奉するものとして答えようがなく、恥かしい思いをするのであろう。

これら維摩の叱責は、余り論理的にしっくりしない。どうして仏をそしめたことになり、維摩などに恥をかかせたことになるのか、余り説得力がないように思える。經典の作者も、本当に説得力があると思っただけでなかつたのではなからうか。寧ろ一方的に、「仏を中傷したことになる」と言い募って、アーナンダを狼狽させ、すぐに「私どもに恥をかかすな」という、不意打ちのパンチを浴びせて、アーナンダを惑乱状態に陥れること、そのことを狙ったのであろう。そのことは「黙って帰れ」どころか、「姿を隠し、見られないように行け」といった、アーナンダの言ったこと、行ったことが全くまちがっていたと独断的に言いつのり、畳みかけていることから窺える。それだけでなく、次に空中からの声を出して、維摩の独断をたしなめているのもそのことを物語るであらう。ただし、空中の声は釈尊の出家行乞の生活をちっぽけで貧しい行爲とし、それを五濁の人々を救う方便とする。上述の羅什の解釈、天子や菩薩がアーナンダは仏の方便を知らないと考えて彼を蔑視するといった見解は、この經文に基づく解釈であらうが、このように仏の病を方便とすることが適切であるか否かは、『維摩經』自身の「衆生病む、故にわれ病む」

という立場からも問題になろう。尤もここでは方便はちっぽけで貧しい行為、即ち釈尊が出家し行乞したという小乗的な生き方を、方便とすることでであろうから、この思想はやがて『法華経』の、三乗を一乗に帰する方便の思想に通ずるとも考えられなくもないであろう。

それはとにかく、このように精神的な感乱状態に陥れることによって、維摩はただただ「そこで私は世尊から聞き違えたのか、まちがって理解したのかと思って、私は恥かしくなりました」ということばを、アーナンダに言わせたかったのだと考えられる。

『乳光仏経』では維摩にやりこめられて、アーナンダはただ「之を聞いて自ら慚懼す」(七五五a一二)というだけであって、「あやまって聞き理解したのではないか」という思いは、次にくる「空中の声」を聞いたときに起ったとする。『維摩経』ではアーナンダの述懐は空中からの声で終っているが、『乳光仏経』では空中の声を聞いて、「アーナンダは大いに驚き怪しみ、妄聴ではなからうかと思つたが、如来の威神感動の所為だと思ひ直した」(七五五a一七)という。従つて彼がまちがって聞いたのではないかと思つたのは、空中の声ということになる。物語の流れからすれば、この方が寧ろ自然ともいえるが、しかし思想的には殆ど意味のないものになる。維摩の仏身無病論を受け入れたとたんに、それをひっくり返すような「空中の声」をきいて、夢空言ではないか、幻聴ではないかと思つたというだけのことになるからである。

さきの引用文から明らかかなように、『維摩経』ではこの点だけは、

『乳光仏経』と異なっている。アーナンダが「世尊からまちがって聞き、まちがって理解したのかと思つて恥じた」のは、維摩に仏身は法身で、病氣などに羅らないとやりこめられたからである。従つて直接的には世尊から、「病氣になつたので、牛乳をもらつてきて欲しい」と聞き理解したことが、世尊の言葉をまちがって聞き理解したのではないかと思つたことになる。

しかし『維摩経』がここで語りたかったことは、そのような直接的な意味ではなかつたであろう。アーナンダは多聞第一であり、原始経典は皆、アーナンダが記憶したものを皆の前で誦誦し、仏説として確認したものであるという。前にも触れたように、経典はへかくの如く我れ聞けりで始まるが、その「我れ」というのはアーナンダということになる。もしアーナンダが釈尊の教えをまちがって聞き理解していたとしたら、原始経典はすべて仏の教えではないことになる。このことだけでは、積極的に大乘経典が仏の教えであることを証明することにはならないが、少なくとも原始経典が、それらだけが本當の仏の教えであるという、恐らく当時のインドの仏教徒がもつていたであろう牢固たる確信をゆるがすことはできないでもないであろう。真偽の程は知らないが、テレビなどで有能な弁護士なる者が証人から、一見、直接関係のないような証言をひきだすことによつて、思い入れたつぷりな態度で裁判官や陪審員に、もつてまわつた仕方、アリバイの真憑性などに問題があることを訴えるやり方と思えばよいであろう。

(三)

「弟子品」ではアーナンダは十大弟子の最後に登場するが、『維摩經』全体では、彼は十大弟子の中では特に重要視されている。そもそも「弟子品」以外の章に登場する十弟子は、シャーリプトラとマハーカーシャバとアーナンダの三人だけである。

シャーリプトラは十大弟子の中でも最も重要な人物であり、原始仏教では、釈尊その人よりも中心的な活動をしたようである。智慧第一と呼ばれるように教理に通曉し、法を体系的に把握している点では、釈尊以上ともいわれている。文殊が智慧の文殊とか、三人よれば文殊の智慧というように、大乘仏教の知性を代表するのに対して、原始仏教の知性を代表する。原始教団の発展は彼に負うとさえいわれている。だから彼は『維摩經』では、原始仏教の代表者と原始仏教の知性の代表者として最も多く登場する。それだけに彼は、この經典では徹底的に虚仮にされる。

維摩が部屋を空っぽにしているのを見て、彼が「人々は何処に坐つたらよいのか」と考えたとか、昼頃になると、「人々はどんな食事をするのだろうか」と考えたとか、維摩に「法を求めてきたのですか、椅子を求めているのですか」などと愚弄されている。武者小路実篤は「維摩は其処で舍利弗をやつつける。しかし本当の舍利弗はこの經にあつかはれてゐる程の愚者ではあるまい。しかしこの經の作者は自分の云ひたいことをはつ切りさせる為に舍利弗を實際

より愚か者にした。しかしそれは随分思ひ切つたやり方にちがいない。当時きつと舍利弗は仏弟子第一の智者として尊敬されてゐたから。しかし舍利弗にかう云う役をさせたために大乘仏教、少くもこの經をつくつた者の云ひたいことをはつ切りさせることには随分役に立つてゐると思ふから、このことは非難は出来ない」といっているが、しかしなにもそこまでしなくても、という氣はする。決して品のよい方法でないことは確かである。

シャーリプトラの場合は、寧ろ彼の個人的な智慧の批判であるよりも、原始仏教の代表者としてやりこめられているのに反して、マハーカーシャバの場合は、どうやら彼個人の資質が尊重されているようである。この人は「頭陀行第一」といわれ、清廉で清貧の修行者で、釈尊が最も尊敬し信頼した弟子であつたようである。余り巧みな比喩ではないが、シャーリプトラが遣り手の管長とか宗務総長としたら、マハーカーシャバは専ら坐禪に専念する貫主といったらよいかも知れない。前にも触れたように、彼は釈尊なき後、教団をまとめ、第一回の結集を行ない、アーナンダを法の後継者としたという。恐らく当時の仏教の比丘や在家の精神的拠り所であつたのであろう。さすがにこの人までも虚仮にしたら、大乘仏教は精神的に薄汚くなると思つたのであろう、『維摩經』の作者も、その点には充分配慮しているように見える。またこの經の中のマハーカーシャバの発言には、原始仏教内に占めた彼の役割や考え方を反映しているのではないかと思われる点が少なくない。

マハーカーシャパは、上述のように特にアーナンダと関係があるようであるし、『維摩経』では僅か三回言及されているだけであるので、少し横道にそれるが、彼について触れておく。

「弟子品」では彼は、「頭陀行」の中の「乞食」行の仕方では維摩に批判されている。その内容には立ち入らないが、その追憶談の最後が注目を引く。

世尊よ、私はこの説法を聞いて驚嘆し、すべてこの菩薩に礼拝しました。(維摩は)在家でありながら、このような弁才を具えているとき、誰が無上正等覚に心を起さなかつたかと思ひ、それ以来、私は、大乘でないのですから、声聞乗や独覚乗に衆生を誰も未だかつて導いたことはありません。(七九一一―二〇五)

「弟子品」の十人の弟子の中で、このように大乘の教えを積極的に肯定し、声聞乗などを止めたと述懐している者は他にいない。玄奘訳ではマハーカーシャパは大乘を説いたとさえいつている程である⁽²³⁾。或いはこれは中村氏の推測するネオ・ゴータマ教とか、普遍主義ということと内的関連があるかも知れない。普遍主義が何かは明確でないが、大乘的方向を認める思想的立場であれば、或いは『維摩経』の作者もマハーカーシャパをそのような傾向の思想の保持者と認めていた。換言すれば、当時マハーカーシャパはそのような人物と一般に認められていたことにならう。或いは彼は釈尊の後継者

であるから、仏教教団はそもそも最初から大乘的であったということとを、言外に匂わせようとしているともれよう。マハーカーシャパとアーナンダが結びついているのは、存外このような思想的な自由さによるのかも考えられる。

「不思議品」第六では、維摩がシャーリプトラに不可思議解脱という法門を、神変をまじえながら説き明かすと、傍で聞いていたマハーカーシャパはこの時も驚嘆して、直接シャーリプトラに、声聞や独覚には不可思議解脱が解らないどころか、不可思議ということさえも理解できない、救われる可能性が声聞には全くないという絶望的状况にあることを、

機根が既に破壊され、焼けたり腐ったりした種子のような者、この大乘に対して器でない(声聞)にとつて、どうしたらよいか。この説法を聞いて、すべての声聞や独覚は、苦悩の声を発し、三千世界に鳴りわたるであらう。(八八一―三〇四)

と沈痛な思いで語っている。例えば、晩年まで外国語に触れることなくきた人が、いざ外国語を学ぼうとしても、知的能力(機根)が育くまれずに放置されてきて消失しているから、もう若い者のように外国語を学べなくなってしまうようなものである。これは見方を変えれば、シャーリプトラを代表とする声聞の智慧では救われる余地がないということとを、同じ声聞のマハーカーシャパに宣

言させていると見ることもできるし、同じ仏弟子でもマハーカシヤバが、シャーリプトラの教団とは別の立場にあったことを反映しているのと取ることもできる。しかもここには『法華経』のように声聞も独覚も救うという思想は明確には主張されていない。

『仏道品』第八では頭陀行の第一人者であるマハーカシヤバは、大乘の智慧を代表する文殊の、頭陀行そのものを否定することになる説法を讀んでいる。文殊はここで有名な「高原の陸地は蓮華を生ぜず、卑湿の游泥は乃ちこの華を生ず」という比喻で、煩惱を淨化した声聞でなく、煩惱の泥中にある衆生こそ仏道を成ずる者であることを説く。頭陀行とは煩惱を振り払い捨てることである。その第一人者といわれたマハーカシヤバがここでも、

よいかな、よいかな、文殊師利よ。この言葉は巧みに説かれています。これは真実です。煩惱こそは如来たちの家系です。我々如きは、どうして菩提へ心を発することも、仏法をさとることもできません。五無間罪の者こそ菩提への心を発しもでき、仏法をさとることもできるのです。(九一—四一六—八)

と文殊の大乘的な智慧による説法を讀み、自分が行なってきた頭陀行では仏になることはできず、却って五無間罪のある凡夫こそが菩提に発心できると語っている。これはもう聖道門の悪人正機とさえいえる。

このように『維摩経』ではマハーカシヤバは声聞でありながら、實質的には大乘の教えに驚嘆し、大乘を讀める者として描かれている。恐らく彼はシャーリプトラに対等に物を言うことができ、しかも強い決定的な影響力をもつ弟子であったと、当時考えられていたのであろう。或いはマハーカシヤバのこのように声聞を超えたあり方が、禪宗で「拈華微笑」の故事をもって語られる、釈尊と以心伝心で「悟り」を伝えた人という伝承にもなっていたのかも知れない。

「弟子品」におけるアーナンダの述懐で明らかにしたように、この經典がアーナンダを十大弟子の中で特にマークしたのは、彼が多聞第一であったからである。

『維摩経』は「香積仏品」第十までは維摩を主役として展開しているが、第十一の「菩薩行品」からは釈尊を中心とする法座に舞台を移してドラマを終幕にもっていく。第十までとその後との思想的相違や説き方の違いなどは別に検討するが、アーナンダはこの釈尊を主人公とする舞台で最初に登場する。

そこでは釈尊が、衆生を教化するための仏のはたらき(仏事)や説法が無量であることを、アーナンダに諄諄と説かれると、アーナンダは自分が多聞第一と主張しませんが(prati-jñā)(九七—二一六)、と釈尊に申しあげる。恐らく多聞第一であることは仏が認め、周りも認め、そう語っていただけでなく、自他共に許すという所があったと信じられていたのであろう。ここでは「弟子品」のように

原始仏教を否定しようとしてはいいない。アーナンダが自分は多聞第一でないと思つると、釈尊は声聞の中では多聞第一なのだから、気落ちしてはいけなないと、却つて励ましている。或いは『法華経』が認めているように、原始仏教の諸教説を最初に説くのが仏の通規である、ということも認めているのかも知れない。

それだけでなく、この経典は最後の最後にアーナンダに対してこの『維摩経』そのものを受持し、宣布するように委嘱して、経を終えている(一〇二—二)。このように、アーナンダがこの法門を委嘱して、この経が終っていることは、この『維摩経』の冒頭が「如是我聞」で始まっていることに立帰ることを示す。既述の如く冒頭の「かくの如く我れ聞けり」の我れはアーナンダである。だからアーナンダは原始経典を記憶し、読誦しただけでなく、『維摩経』をも釈尊の委嘱に應えて、現存する『維摩経』として世に伝えたということになる。アーナンダはもう原始仏教のアーナンダではない。大乘のアーナンダに変身している。『維摩経』はこのようにして、『維摩経』自身が仏説であることを主張しているのである。

『維摩経』は、大乘経典である『維摩経』そのものが仏の教えであること、寧ろ真の仏説であることを、このような方法で意識的に主張していると考えられる。そしてそのことが、冒頭に一音説法の詩頌が加えられたことと深い内的関連があるのではないかと考えられる。

(四)

『維摩経』の冒頭では、釈尊が三千大千世界を傘の中に示現するという神変を演じられる。この神変は釈尊の仏国土が三千大千世界であることを確認する、という意味があったものと考えられる。そのことはこの神変を収められると、ヴァイシャーリー市のリッチャヴィー族の若者である宝蔵が立ち上つて、とりわけ、法の王、つまり教えの主である仏を讃える讃仏偈をうたっていることから窺える。仏の仏たる所以は教主であることであり、仏国土とは、その国土にいる衆生が仏の教えによって教化される領域に他ならない。讃仏偈の第二偈の最後と第三偈は次のようである。

あなたの不死に導く大きな法話、そのすべてがこの天穹に現われていきます。

あなたのこの広大な法の王国は法によって征服され、(征服した)勝者(あなた)は人々に法の財産を与え、法の区別に通曉する(あなたは)勝義を説かれる。法の自在者、法王であるあなたに稽首礼したてまつる。(七五—二一八—三一—)

ここでは釈尊が、神変で確認された釈尊の仏国土の法王である点を強調する。その仏国土は浄土とか穢土ということが問題ではなく、法によって治められた国、即ち仏法が正しく住民の心に受容される

国というだけの意味である。法王である資格は諸法の識別、恐らく後代の二諦の区別に巧みであって、勝義 (paramartha) を説かれる点にあるようである。その勝義は第三詩頌に説かれる大乘の空の立場である。

在るのでもなく無いのでもなく、この一切法は原因に依存して生じ、ここには自我なく、(業の) 享受者も (業の) 行為者もないし、善悪の業はいささかも尽きはしないということばで説かれた。(七五―三一―二)

この詩頌では空、縁起、無我による輪廻の否定と縁起としてのみ業も成立することが説かれている。

第五―七詩頌は順に仏が仏伝などの説く降魔成道、三転十二相(苦・集・滅・道の四諦の各々を「諦である」(示転)、「遍知されるべきである」(勸転)、「遍知された」(証転)と説くこと)、説法によって生老病死の四苦をいやす至高の医師であることを讃える。これは原始仏教の教えであるから、ここでは釈尊は声聞の法の説法者であることが讃えられている。

このように『維摩経』でも、釈尊は原始經典に相当する声聞の法と大乘の法とを説かれたとする。しかも、三乗とか大小乗を平等に説かれた、と意識的に主張しているように見える。そのことは、次の第八詩頌で「戒を守る者にも破戒者にも等しく慈しみをそそぎ、

平等性に立ち」、「毀誉に動ぜざること須弥の如し」と詠って、平等を強調していることから窺える。

この経では、しかし『法華経』のように原始仏教の法を先ず説かれ、次に大乘の法、最後に『法華経』の法を説かれたというのでもなく、『華嚴経』のように、最初に『華嚴経』の法を説かれたというのでもなく、大乘も小乗も同時に説かれたとするようである。そのことは第一〇―一詩頌のいわゆる一音説法から明らかである。

世尊が一音を転じられただけなのに、参会者たちは(その一)音を別々に理解し (v. 10. 10), 人々はその仏のことは各々自分が(理解した)意味(を伝えるもの)と思う。それが勝者の独特の仏の相である。(七五―三一―七―八)

一音が説かれたことによって、或る人は(聞)薫習に薫じられ、或る人は証悟し、或る人はいだいていた疑惑を指導者によって鎮めて頂く。これが勝者の独自の仏の相である(七五―三一―八―四―一)

この一音説法の詩頌は、支謙訳 (A. D. 二二二―二二九) にないで、『維摩経』に本来あったものではなく、後代の附加ではないかと考えられているから、どこまで『維摩経』の真意を伝えるものかは明らかでない。この説法は、釈尊にとっては一つの音声を発するだけで、すべての法をすべて説き明すことができるということのよ

うである。『大毘婆沙論』²⁴では、仏が一梵音を発せられると、例えば、中国人は自分の母国語である中国語で理解し、仏は中国語で説かれたと思うことだとする。しかし少なくともこの経典では、異った言語で説かれたというのではなく、各自の機根によって別の意味の教説、即ち、或る人は声聞の教えを説かれたと聞き、菩薩は大乗の教えを説かれたと拝聴するといふのではなからうか。『大毘婆沙論』の詩頌では、第一〇詩頌の後半が「皆謂えらく、世尊は其の語を同じくして、独り我が為に種々の義を説けり」と(四一〇a一七)で終る。この「独り我が為に種々の義を説けり」は、釈尊が日常的客観的に見れば、一方向に向って座り、一音を発しているにすぎないのに、参会した人々は皆、釈尊は親しく自分に面を向けられて、自分に教えを説かれており、自分は説かれた通りそのままに拝聴している、と思つてゐるというのであろう。『維摩経』がこれらの詩頌を加えて説きたかつたことも、このことではなかつたかと思われる。第九詩頌で仏と人々が対面していることを強調しているのは、その伏線であらう。

この「一音説法」の詩頌は、中国仏教では様々な理解や解釈がなされ、思想的に重要な意味をもつてゐるようであるが、²⁵仏の説法観としては不徹底であり、空の立場では、ラモット²⁶がこの箇所の仏訳で註記するように、釈尊は四十年間一語も説かれなかつた、という沈黙が八万四千の教えであるという、沈黙即教説でなければならぬであらう。有名な維摩の沈黙も古来、「黙雷の如し」といわれて

いる通りである。その点では、一音説法の説を採用したことは問題があるともいえるが、しかし、釈尊が説かれた教えが声聞の教えだけでなく、大乗の教えも同時に説かれたという、いわば大乘非仏説に對して、大乘も仏説であるという主張の論拠という意味では、一音説法も沈黙即説法も変らないであらう。

この仏の説法と衆生の理解の問題は、思想の上では、神の啓示と人間の受容の問題と重なる。常識的には、コーランやバイブルでは、本来この二面は明確に分離しがたくからみあつて成立していると考えられてゐるようである。恐らく原理主義(Fundamentalism)といふのは、この問題ではコーランやバイブルは神の啓示だけである、という立場を採るのであろう。それに対していえば、仏教経典が、上述のように「如是我聞」で始まること、「アーナンダが以下のやうに聞いた」で始まることは、正反對の立場に立つことを示しているやうに見える。経典のことばはすべて、仏が説いたことばであるというが、実はアーナンダが聞いたことばにすぎない。即ち人間の受容以外の何ものでもない、とも取れるからである。

或る意味では近代の仏教学は、経の中に仏の教えと人間の受容が分がちたく結びついてゐると考へてゐる立場である。例えば、宇井伯寿や和辻哲郎などの近代の仏教学における原始仏教の研究は、原始経典のなから最も古い層を見出そうとする試みであるが、それは単に後代に附加増広された部分を除いて、釈尊が本當に説かれた教えを明らかにするといふ意味だけではなく、一面では人間の受容

を除いて、釈尊の教えだけをとり出そうとする試みだ、といつてもよいであろうからである。

それに対していえば、一音説法や沈黙即説法という説法観は、經典が人間の受容だけであることを支持する説法観のように見える。そのことは、単に仏が一音しか発せられなかったという理由だけにやるのではない。その一音を言葉に分節して小乗の教えとか、大乘の教えとして理解し、受持しているのは、専ら聴法者の側の出来事として描かれているからである。しかしこのような理解は、仏や聴法者を実体的存在として分けて考える、総じて有の立場の解釈にすぎないのであって、この一音や沈黙は空の立場で理解されねばならないであろう。

空の立場は、この『維摩経』の思想のクライマックスである「不二法門」が示す不二ということの真意を探究する立場である。不二ということとは今の問題でいえば、仏と衆生、仏の沈黙と聴法者の言葉による理解とが別々のものでないこと、二でないことである。このようなことは有の立場では絶対にあり得ない。有の立場とは、まさにそれらが別々にあることを主張する立場だからである。その立場では沈黙はあくまでも沈黙であり、言葉による理解は、衆生の側の出来事として全く別にある。だから、聴法者はどう法を聴く者とはいえない。彼の理解・受容は、実は自分が勝手に妄想したもののしかも仏説として妄想したものにすぎないのであって、仏説とは完全に無関係となる。それに反して、空の立場は仏と聴法者、沈黙と

理解が実体的にあるものではないことを主張する。仏の沈黙とは、換言すれば、沈黙が実体としてありはしないということとは、沈黙が口を嚙み、声を出さず、言葉を表現しないということではない。そうではなくて、真の沈黙は聴法者の理解と一つに、聴法者の理解の本来のあり方として成立する。だから沈黙において、仏の教説以外に聴法者の受容があるのではなく、聴法者の理解以外に仏の教説があるのではないという、宗教における教えの根源的出来事が成立するのであり、それが不二ということである。そしてそれが日常的な理解の立場で問題にされたとき、対機説法とか、病に応じて薬を与えるという説法の方法として説明され、また教えは真如を説くのではなく、真如への道を説くものであるともいわれる事態となる。このような問題は、しかし、一音と沈黙の相違などをも含めて、別に改めて考察する。

註

- (1) 中村元『仏弟子の生涯』中村元選集第13巻 春秋社一九九一年(略号 『仏弟子』 五八一〜二頁)。
(2) 『維摩経』の「弟子品」では(一)シャーリプトラ(舍利弗)、(二)マハー・マウドガリヤーヤニー・プトラ(目蓮)、(三)マハー・カーシヤパ(大迦葉)、(四)スプーティ(須菩提)、(五)プールナ・マイトラヤーニー・プトラ(富楼那)、(六)マハー・カーティヤーヤナ(大迦旃延)、(七)アニルダ(阿那律)、(八)ウバリー(優波離)、(九)ラーフラ(羅睺羅)、(十)アーナンダ(阿難)を十大弟子とする。しかし、例えば『首楞嚴三昧経』ではマハー・カーティヤーヤナ(大迦旃延)を除き、レーヴァタ(Revaṭa)を加えている。十一人というのはこの両者を加えたもの

である。なお『維摩経』と『首楞嚴三昧経』の本文中の引用は、「影印北京版大蔵経」の頁、葉番号、行数を()に囲んで記した。

- (3) 後代の一般的評価では、十大弟子は前註の順序に従っていえば、(一)智慧、(二)神通、(三)頭陀、(四)解空、(五)說法、(六)論議、(七)天眼、(八)持律、(九)密行、(十)多聞である。しかし『維摩経』でも(一)シャーリプトラは「宴座」で批判され、(二)マウドガリヤーヤニー(目蓮)は説法で批判されている。(四)のスプーティは「解空」の他に、「無諍」第一とも呼ばれている。『首楞嚴三昧経』はこの説(九三―四)も認めるが、同時に「福田」(Taksinya)の中の第一人者ともいう(九〇―四)。『維摩経』の「弟子品」でスプーティが叱責されているのも、この「福田」についてであろう。(九)ラーフラの密行は『首楞嚴三昧経』では「衆戒」であるから、微細な戒を守ることの意味であり、『維摩経』も「出家」を表面的には取り上げているが、「具足戒」を問題にしているのであろう。

- (4) 『仏弟子』五〇九頁以下。
 (5) 特に『仏弟子』五二二頁。
 (6) 『法華経』の「授学無学人記品」第九では、釈尊はアーナンダと共に、空王仏の下で菩提心を発したが、アーナンダは多聞を業い、釈尊は精進の实行(vīryarāmbha)に専念したので、釈尊は速かにさきつたのに、アーナンダは正法蔵の保持者(saddharmakosadhara)になつた。それがアーナンダの誓願であるという。ここではアーナンダが成道よりも多聞を誓願によって自ら選んだとするが、多聞が成道のための直接的な修行でないことを認めている。
 (7) 『仏弟子』五一―頁。
 (8) 同右 同頁。
 (9) 『観心本尊鈔』、「小乗の釈尊は迦葉・阿難を脇士と爲し、……迹門等の釈尊は、文殊・普賢等を以て脇士と爲す」(九四〇)、『日蓮聖人御遺文講義』宗要篇三、日本仏書刊行会、昭和三十三年、二七〇頁。

ここでは小乗仏教の釈尊は迦葉、阿難を脇士としていたことが、当然のこととして受け容れられている。

- (10) 『仏弟子』五二―頁。
 (11) 同右 五二―頁。
 (12) P. L. Vaidya, ed., *Asīśāhasṭika Prajñāparāmīta*, Darbhanga, 1960, p. 1.
 (13) 『仏弟子』五八九頁。「釈尊に帰依した人々は非常に多く、千二百五十人の弟子がいたとき伝えられる」。
 (14) 「弟子品」ではアーナンダが見舞に行くことを辞退したあと、五百人の声聞(羅什訳「五百大弟子」)が辞退したという。(八一―三)
 (15) この異教徒の種類は『法華経』や『宝性論』と共通する。
 (16) 武者小路実篤『維摩経』大東出版社 一九三四、一三六頁。
 (17) 「天の声」は「菩薩品」の持世菩薩の箇所(八二―四)にも見出せる。ここでも天の声は維摩にやつつけられている魔、パーピーヤスに助け舟を出している。
 (18) 『ブッダの詩』I(原始仏典七) 講談社 昭和六十一年、一六〇頁。
 (19) 大正十七巻、No. 808、七五四頁 a b。
 (20) 同右、No. 809、七五四 b、七五五 a 参照。
 (21) 『維摩経義疏』大正五六巻、四一 a 二九。
 (22) 武者小路 前掲書、一九二頁。
 (23) 『説無垢称経』No. 46、大正一四巻、五六二 a 二七。
 (24) 『阿毘達磨大毘婆沙論』第七十九、大正二七巻、四一〇頁。
 (25) 一音教には後魏の菩提流支と姚秦の羅什の二説があるという。望月『仏教大辞典』一、一二八頁 一音教の項、参照。『大方広仏華嚴経疏』巻第一、大正三五巻、五〇八 a b などに紹介されている。
 (26) E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 1962, p. 109, fn. 52.