

本願の機阿難

——「今、汝がために説かん」——

龍 弘 信

はじめに

——扉を叩く者・阿難——

夫レ顯ニ眞實ノ教ヲ者ハ、則チ『大無量壽經』是也

〔教卷〕ノ定親全一―九頁）

親鸞は、『願浄土眞実教行証文類』「教卷」の冒頭において、『大無量壽經』を「眞実の教」と抑えている。

『大經』が眞実教である所以を親鸞は、この經の大意、すなわち衆生を大悲する弥陀・釈迦二尊の正意と、經の宗体（本願・名号）において抑えていく。

斯經大意者、弥陀超ニ發シテ於ニ誓一、広開ニ法藏一、致ス哀ニ凡ノ小ノ選施ヲ、功德之寶ト、釈迦出興ニ於ニ世一、光ニ闡ニ道教一、欲ス拯ニ群萌一之患ヲ、以テ中ニ眞實之利ヲ、是以説ニ如来本願一為ス三經宗致ト、即以ニ三仏名号一為ス三經

体也

（同右）

この大意釈・宗体釈において親鸞は、

しんといふはいつはりへつらはぬをしんといふし
ちといふはかならずものゝみとなるをいふなり

（定親全Ⅱ・和讃篇一八頁）

という『浄土和讃』の「眞実」の語の左訓が示すように、言亡慮絶の眞如法性が物（衆生）の「み」（実・身）となる、すなわち眞実なる如来がその本願の名号として衆生の信に実現する、という成就の事実において『大經』を「眞実教」と抑えているのであるが、これに続いて親鸞は、『大經』が釈尊出世の本懐を語る經であることの証左として、「発起序」のいわゆる五徳現瑞の文を引いてくるのである。

『大經』のこの文は、尋常とは異なった釈尊の相好の

輝きに驚いた阿難が、座を立ち、その非常の相の所以を
釈尊に問った場面から始まる。

親鸞は、異訳の『無量寿如来会』の文に拠って、この
光景を『浄土和讃』「大経意」に、

尊者阿難座よりたち 世尊の威光を瞻仰し

生希有心とおどろかし 未曾見とぞあやしみし

(定親全Ⅱ・和讃篇―三四頁)

と記している。

大寂定に入った釈尊の光顔に思わず発した阿難の問い
を発端として、釈尊はその出世の本意である弥陀の本願
を開示するのである。

如来の光瑞希有にして 阿難はなはだこゝろよく

如是之義ととえりしに 出世の本意あらはせり

(同右)

如来興世の本意には 本願真実ひらきてぞ

難値難見とときたまひ 猶霊瑞華としめしける

(同右三五頁)

ここに本願為宗・名号為体の『大経』の教説が開始さ
れるのであり、阿難は言わば『大経』の扉を叩く者なの
である。

そして、阿難を対告衆とするこの『大経』は、まさし

く阿難のために説かれた経なのである。

如来定慧究暢シテハダク、無極ム、於二切法ニ而得テ自在ニ。
阿難諦聴カニケ、今為レ汝説カシ。
(真聖全一―五頁)

それでは、なぜ『大経』は阿難を対告衆としなければ
ならなかったのであろうか。釈尊に問いを発するのは、
なぜ阿難でなければならなかったのだろうか。

この論文では、阿難が『大経』の扉を叩く者であるこ
との意味を考究し、親鸞が『大経』を真実教として顯揚
していくことの必然性を知る一助としていきたい。

一 声 聞 阿 難

―― 慟哭する者――

a 有学・未離欲の者

出家以前の阿難の出自を諸経論は次のように伝えてい
る。

釈尊の祖父師子頰シシキョウ (Simhanu) には四人の男子と一
人の女子があった。その長兄、迦毘羅 (Kapilavastu) 城
城主浄飯 (Suddhodana) 王が、俗姓瞿曇 (Gautama) ・字
悉達多 (Siddhartha) へ、すなわち後の釈尊の父であった。

浄飯王にヒ白飯ヒヤクパン (Sukulodana) へ、斛飯ツクパン (Dronodana) へ、甘

露飯 (Amritodana) の三人の弟と妹甘露味 (Amrita) とがあり、『大智度論』^①によれば、その内の斛飯王の子が提婆達多 (Devadatta)・阿難 (Ananda) であり、提婆は阿難の兄と伝えられている。

また『超世経』^②等によれば、甘露飯王の子であり、ここでは阿難が提婆の兄とされている。^③

いずれにせよ阿難は釈尊の従弟であり、提婆達多と兄弟であり、この三者がきわめて近しい血族であったことは疑えない。

また、その「阿難 (アーナンダ)」の名は「歓喜・慶喜」を意味し、『智度論』^④によれば、釈尊成道の慶ばしき夜に生まれたからとも、あるいは、前生において仏弟子中多聞第一たらんと志願をたてて忍辱行を積んだその功德によってきわめて眉目秀麗な容姿を得、見た者の眼と心に歓喜を起こさせるからとも言われている。また、女性が彼を見ると欲心を動かすため、肩を覆う衣を着けることを釈尊が特に許したとも伝えられている。

彼は、常随直眠の弟子として二十五年間釈尊に仕え、多聞第一と賞賛されながら、釈尊の存命中には阿羅漢果を得ることができなかった。そのため釈尊の入滅に際しては悲しみのあまり慟哭落涙しているのである。

さて若き人アーナンダは、住居に入って、戸の横木によりかかって、泣いていた。——「ああ、わたしは、まだこれから学ばねばならぬ者であり、まだ為すべきことがある。ところが、わたしを憐れんでくださるわが師はお亡くなりになるのだろうか」と思つて。
(岩波文庫『ブッダ最後の旅』一三六頁)

この時阿難自身が述懐したように、阿難は「まだこれから学ばねばならぬ者」「為すべきことがある」者、すなわち「学地にあつて未だ欲を離れざる」者^⑤、無学の阿羅漢に択んだ有学の者であつた。

一切の煩惱を断じ尽くした阿羅漢に対して、阿難は初果 (預流果・須陀洹) の聖者として分別起の煩惱 (見惑) をこそ断じていたが、俱生起の煩惱 (思惑・修惑) はいまだ断じ切つてはいなかつたのである。

見道所断の分別起煩惱 (見惑) が、無常無我の道理に迷つて起こす常楽我常等の妄見という理知的な性格 (迷理) であるのに対して、修道所断の俱生起煩惱 (思惑) は、世間のまろもろの事物事象に迷つて起こす貪欲瞋恚等の妄情という情緒的な性格 (迷情) をもつ。見惑が道理を見ることによって端的に破られるのに対し、思惑はしばしば道理を思惟することによって漸々に断じていく

他ならないものとされている。

いずれにせよ、未離欲のゆえに阿難は釈尊との別離に際して甚だしく惑乱し、その結果摩訶迦葉によって、一時的にせよ仏典結集の座から逐われもしたのである。

また、この折摩訶迦葉は、この(1)「未離欲」の罪のほか、(2)釈尊の義母瞿曇弥(Gautami)、すなわち摩訶破闍提提(Mahaprajapati)の出家を釈尊に懇望し、比丘尼が僧伽に加わったことよって正法の時期が五百年に短縮されたこと、また(3)悪魔に心を覆われて入滅間近かの釈尊にこの世にとどまることを要請しなかったため、釈尊が入滅を決意してしまったこと等、計六つの突吉羅(Duskṛta)罪を指摘している。^⑥

釈尊在世中に迷惑を断ち切れなかったこと、その入滅に著しく惑乱したこと、瞿曇弥の出家を釈尊に懇望したこと等の逸話から、生来きわめて情愛深く、それゆえの軽忽な振舞いも多く、かえって人間関係の中で傷ついていた阿難の人間像が推測される。

また『観無量寿経』序分の伝えるように、悲しみの極の韋提希が彼の「慰問」を要請したこと、また釈尊が彼を遣わし韋提希とともに『観経』の対告衆としたことなども、阿難のこのような人間性を暗示するものと言えよ

う。

またその修道においても、「常に仏後に随ひて多聞広識なり」「能く聴き能く持ちて、教旨親しく承けて、伝説の錯なきを表する」と伝えられるように、仏陀の教言に対する理解と記憶とに長けてはいたものの、「智慧多くして定力少なし」^⑧「智慧多くして摂心少なし」^⑨と伝えられるように、やや禅定の実践に欠け、教法を自証することに乏しかったことが知られるのである。

b 提婆達多

このような阿難を取り巻く人間関係の中、最も重要なものが、師かつ従兄である釈尊との関係であり、兄弟である提婆達多との関係であった。

提婆達多は、阿難とともに釈尊の門下に加わりながら、やがて釈尊に背き、釈尊とその僧伽の最大の敵対者となった者である。

生来、「悪性にして、人となり凶猛」^⑩であった提婆は、出家し釈尊の弟子となった後も「常に仏の名聞利養を妬」^⑪み、釈尊の檀越頻婆娑羅(Bimbisara)王の盛大な供養を見て、いよいよ嫉妬の心をつのらせていた。

「なぜ従兄悉達多の方が自分よりも尊敬され、愛され

るのか」

と。

釈尊への屈折した対抗心・競争意識を動機として修行し、神通力を身につけた提婆は、それによって阿闍世 (Ajātasattu) 太子の歡心を買うことに成功する。

阿闍世の供養によって一度はその虚栄心を満足した提婆ではあったが、

太子今将ニ利養之杖ニ打ニ提婆貪心狗鼻一、転加レ悪盛。

〔觀經序分義〕ノ真聖全一四七二頁)

と、善導が譬えたごとく、いよいよ増長して貪婪さを増し、ついには教団の委譲と釈尊の隱退とを釈尊に要請する。

索ニ於レ徒衆並諸法藏尺付ニ囑 我、世尊年将老邁、宜可下就レ静内自将養上。

(同右)

提婆のこの要請に対して釈尊は、

舍利弗等 聽ニ聞 大智一 世所ニ信伏一 我猶不以下ニ 大衆ニ付囑ニ況汝痴人食ニ唾ニ者乎

〔信卷〕所引『涅槃經』ノ定親全一七九頁)

と、大衆の面前で提婆を「汝痴人、唾を食らう者」と罵倒する。

その言を聞いた提婆は、屈辱のあまり、

瞿曇 汝今雖ニ復調ニ伏 大衆一 勢亦不ニ久一 当見磨滅一

(同右一八〇頁)

と、僧伽の破壊を宣言して立ち去り、阿闍世に、

太子知 不。世尊年老無所堪任一、当可ニ除之 我自作レ仏。父王年老、亦可ニ除之太子自座ニ正位一。

新王新仏治化、豈不レ楽 乎。

〔序分義〕ノ真聖全一四七三頁)

と、父王頻婆娑羅への謀反を示唆する。これがいわゆる王舎城の悲劇の発端となるのである。

釈尊は、教団の委譲を迫った提婆に対し、その如実知見をもって「痴人」と呼んだ。

提婆は我痴、すなわち「私の相に愚にして無私の理に迷ふ」がゆえに、「所執の我を恃みて、心をして高挙ならし」め、釈尊や舍利弗の名声を嫉み、ひたすら名利を貪求する。

彼は無明のゆえに、言わば自己本来の尊嚴に目覚めぬがゆえに、釈尊への比較・対抗意識に囚われ、嫉みと貪りの中でしか自分を保持し得ないのである。

偉大過ぎる従兄への反発のゆえに、やがて彼は破滅していかざるを得ない。

では、このような提婆の姿を見た阿難の心中には、ど

れほどの暗澹たる思いが渦巻いていたであろうか。

何より、阿闍世を籠絡した神通力を提婆に教授したの
は、

阿難雖^レ得^ニ初果^一、未^レ証^ニ他心^一、不^レ知^ニ阿兄^一私密字^レ、
通^ニ欲^一於^ニ仏所^一起^ニ於惡計^一。阿難遂^ニ即喚^ニ向^ニ靜処^一、
次第教^レ之^一。〔序分義〕／真聖全一四七一頁)

とあるように、提婆の心底を見抜くことのなかった、他
ならぬ阿難自身だったからである。

おそらくはその真意を見抜けなかったおのれの未熟さ
を責め、提婆を怨み、自責と責任転嫁の間で悶絶せんば
かりになりながら、時には釈尊にまで恨みを懐いたかも
知れない。ちょうど韋提希が、従弟提婆を折伏し得ない
釈尊をなじったように。

しかし、そのような阿難の苦衷をよそに、その後も提
婆は釈尊に反逆し続ける。

破^ニ壞^ニ衆僧^一 出^ニ仏身^一 血^一 書^ニ蓮華比丘尼^一 作^ニ三
逆罪^一

〔信卷〕所引『涅槃經』定親全一―一六三頁)

ある時は「一生涯の間、(1)森林に住し村落に入らず、
(2)行乞して招待を受けず、(3)糞掃衣のみを着し俗の衣
服を着けず、(4)樹下に座して屋内に入らず、(5)魚肉を食

さない」の五事^⑭を提唱して釈尊に拒まれながら、布薩の
日、釈尊舍利弗目蓮等の不在を狙って竹林精舎を訪れ、
その弁舌で毘舍離 (Vaisali) 出身の新参の比丘五百人を
僧伽から離脱させてしまう。

釈尊の殺害を意図して、遊行中の釈尊に対し、ある時
は靈鷲山上より巨石を投じてその破片によって釈尊の足
を傷つけ、またある時は酔象をけしかける。

そして、阿闍世の心が自分から離れたことを怒って蓮
華色比丘尼 (Uppalavasi) を打ち殺してしまう^⑮。

これらの「破僧」の企てはそのいずれもが不首尾に終
わり、阿難自身もその逆害から釈尊と教団を守るべく懸
命に努力している。

これらの逆害の度ごとに阿難が、釈尊や大衆への申し
訳なごの余り、それこそ身も引き裂かれんばかりに苦悶
したのであろうことは想像に難くない。しかし、それでも
なお阿難は、肉親の情を捨てきれず、提婆の改心を期待
し続けるのである。

諸経論^⑯は提婆の最期を次のように伝えている。

種々の策略をもって直接間接に釈尊を害せんと試み、
そのいずれにも敗れた提婆は、自らも病み、最後の手段
として十指に毒を塗って釈尊に近づく。

その姿を見た阿難は、提婆が改心し、許しを請うためにやって来るのだと積尊に伝えるが、積尊は阿難の言葉に頷かない。

その時大地から火の風が吹き上がり、それに焼かれて初めて慚愧の心を起こした提婆は、「南無仏」と称えんとするが、時すでに遅く、「南無」までしか称えられずに地獄に墮ちてゆく。

それを見た阿難の歎きは尋常ではなく、積尊の、
汝何為_ニ悲泣_一乃爾。

〔増一阿含經〕卷四十七「放牛品」ノ大正藏二・八〇四・a)

という問いに対して、泣きながらただ、

我今欲_レ愛心未_レ尽。未_レ能_レ断_レ欲故悲泣耳。(同右)

と答えるばかりであった。

いかに阿難といえども、繰り返される提婆の反逆を見て、提婆の破滅は予測できたであろう。提婆が前非を悔いて積尊と和解する可能性など無に等しいことも、彼の理性は当然理解していたはずである。

にもかかわらず彼はその結論を認めることを拒み、あり得べからざる提婆の改悔を期待する。阿難は最後まで両者の調停を試み、ついにむなしく裏切られたのである。

積尊成道の慶ばしき夜に生まれたがゆえに「アーナンダ(歓喜)」と名づけられた彼は、彼が生まれ落ちた血縁の中で懊惱し号泣する。一切の係累と前歴を棄てたはずの出家生活の中で、彼を苦しめ続けたのは、皮肉にも提婆と兄弟であるという、出家以前、誕生以来の彼の出自であった。

尊敬する師・従兄と愛する兄弟との板挟みに悩み、そのどちらとの関係をも断ち切れない阿難にとって、自らの名、「歓喜」とは、皮肉でしかなかったのではないだろうか。その意味において、私は声聞阿難を、あえて「慟哭する者」と呼びたいのである。

c 凡小・群萌

このように見てくる時、『大經』の対告衆阿難はもはや經典の記録者ではなく、

斯經大意者、弥陀超_レ発於_ニ誓一 広開_ニ法蔵一 致_下
哀_ニ凡小_一選_中施_上 功德之_ニ宝_一 釈迦出_ニ興_一於_ニ世_一
光_ニ闍道教_一 欲_下 拯_ニ群萌_一 以_中 眞実之_ニ利_上

(教卷)ノ定親全一(九頁)

如来以_ニ無蓋大悲_一矜_ニ哀_一 三界一 所_ニ出_一興_ニ於_ニ
世一 光_ニ闍道教_一 欲_下 拯_ニ群萌_一 以_中 眞実之_ニ

利^上 (「教巻」所引『大経』/同右二一三頁)

と説かれるような、弥陀超世の悲願に矜哀され、釈迦出世の正意に拯濟せんと欲されている「凡小・群萌」以外の何者でもないことが知られるのである。

サンスクリット本『無量寿経』(Sukhāvatī-vyūha) は、靈鷲山の会座に集った大衆を次のように語っている。

これらの人々と、その他の人々とは、(当時)一人だけを除いて、すなわち修行の道においてなすべきところが残っていたアーナンダを除いて、みな長老であり、直々の大弟子たちであった。

(傍点筆者・岩波文庫『浄土三部経・上』一一頁)

ここでも阿難は有学の未離欲者と抑えられているのであるが、このことは、『大経』の会座における阿難が、修道の途上にあるということとどまらず、「凡小・群萌」として、前節でふれたような人間関係の中で懊悩し涙する一個の凡夫として座に列まっていることを示しているのである。

安田理深師によれば、「凡小」とは「世にあって世をこえることのできない、重い世の限定によっておかれている者」であり、「人間は世にあれば皆凡小になってしま」い「家賃のことや結婚のことを考えなければならな

いことになる」のである¹⁷。業報という状況の限定に苦しみ、恩愛の情に翻弄されて煩悶憂苦する、まさしく「それほどの業をもちける身にてありける」¹⁸がゆえに「よろづの煩惱にしばられたるわれら」¹⁹なのである。

そのような愛憎違順する人間関係のひしめき合いの中を生きるがゆえに、たとえ外見は「やうやうさまさまの大小聖人善悪凡夫」²⁰という各別の業を生ぎつつも、われらは「凡小」、もしくは「ムラカル キラス」²¹「群萌」(雜草)のごとき「よろづの衆生」と譬えられねばならないのである。

阿難は、欲を離れた阿羅漢となって積尊の光瑞に出遇ったのではない。未離欲の阿難が未離欲の凡愚のまま、積尊の光瑞を問い、その出世本懐である弥陀の本願に出遇ったのである。

前に紹介した摩訶迦葉による教団追放の逸話は、まさしく「煩惱断滅の仏道(＝小乗)からの脱落者」としての阿難を象徴するものではなからうか。そして、この阿難を有学・未離欲者とあえて名指ししたサンスクリット本『無量寿経』の序分は、むしろ断煩惱を不要とする仏道の開示をこそ予告している、と見ることができなだらうか。

二 『大経』の対告衆阿難

——歡喜する者——

a 発問以前の阿難——庇護される者——

今一世尊 諸根悦予姿色清淨 光顔巍巍 如下
明鏡淨影 暢表裏上 威容顕躍 超絶 無量
未二曾瞻覩 殊妙 如二 今

〔教卷〕所引『大経』定観全一——一頁〕

時が到り、処を得、機縁熟した阿難は、この日釈尊の未曾有の光瑞に接する。それでは、この時まで阿難をこの瑞相に出遇わしめなかったものは、いったい何だったのであろうか。

第一には、釈尊は成道以来いつもこの相を現じていたにもかかわらず阿難自身の内にそれを妨げるものがあつたからであり、第二には、この『大経』の会座が、釈尊自身にとってまさしく特別な意味をもつものであるからである。

阿難の内なる障碍とは、おそらくは釈尊の偉大な人格に対する執着、すなわち人格依憑であらう。

釈尊はその禅定や智慧がすぐれているのはもちろんの

ことながら、その人間性も、愛児を羅睺羅 (Rahula) 覆障) と名づけての出家や死の直前まで到った凄まじい苦行といった成道以前の逸話から知られるように、秋霜烈日の苛烈さ、果断さを秘めている。

阿難はその人格に圧倒されるあまり、「懦弱怯劣」の自分を顧み、釈尊の侍者であること、その教言の記憶者であることに自足してしまつたのではないだろうか。

『智度論』は阿難の未離欲の理由を次のように述べている。

(1) 阿難は諸の弟子衆の中で多聞第一であることをその本願とした。

(2) 阿難は種々の経を聴き持誦し利観したがために智慧多く、心を撰することが少なかった。

(3) 阿羅漢果を得れば世尊と遠く離れねばならないため、世尊に供養供給することを貪って、阿羅漢果を得ることができないにもかかわらずあえて取らなかつた。

(4) 処(耆闍崛山)と時(仏滅)と人(婆耆子 (Viputra))とが合しなかつた。

(5) 前世の福德が無量のため、世々王族の出身で容貌が端正無比であり、余人ほど世法を厭うことがなく、世尊の近親であり、常に世尊に侍していたがゆえに、急

ぎ漏尽道を得ようという意欲がなかった。

ここに私は阿難におけるモラトリアム（猶予期間）を読み取ることができる。

釈尊の庇護のもとで、阿難は言わば主体性喪失、自性放棄の状態に陥っていたのではないだろうか。仏言を自ら思惟し実験することを一切放棄したのではないし、ろ、急ぎ漏尽智を得ようという切迫感もなく、人生の悲しみに出遇うことはあっても、釈尊の膝下という帰るべき場所、安息の地がたえず用意されていたのである。

釈尊にとってこのように自立し得ない阿難はまさしく悩みの種であったが、釈尊は彼を愛するがゆえに、彼を理解し、よく庇ったのである。しかし、それゆえ阿難を見つめる釈尊の顔貌は、終生晴れることがなかったのはなからうか。

そのような阿難をはからずも象徴しているのが、釈尊入滅に臨んで発した彼自身の言葉である。

彼は釈尊を「わたしを憐れんでくださるわが師」と呼んだのである。

阿難にとつての釈尊はどこまでも庇護者だったのではなからうか。釈尊を喪った際の阿難の動転は、実は庇護者を喪った悲しみではなかつたのだろうか。

そして、庇護者釈尊を喪った阿難を襲った最大の試練が、実に摩訶迦葉による教団からの放擲ではなかつたのだろうか。

摩訶迦葉の仕打ちに対して阿難は屈辱のあまり悲泣しながら、

我二十五年。随_レ侍世尊。供_レ給左右。未_レ曾得_レ如_レ是苦惱。仏実大徳慈悲含忍。

〔智度論〕卷二ノ大正蔵二五・六八・a）
と、「釈尊さえ存命ならばこんな目には……」と言わんばかりの想いを懐くのである。

結果的には阿難は、この試練を歴て廓然大悟して仏典の結集に参加し、釈尊亡き後の教団の主導的役割を荷なうのであるが、それはまた後の話である。

b 見 仏——仏弟子阿難の誕生——

再び視点を『大経』の会座に戻すと、「今日世尊 諸根悦予」と記されるように、釈尊はこの時、全存在を挙げて歓喜している。

釈尊の諸根悦予は、実は、阿難に相応する法を説く時が来たことへの歓喜に他ならない。

阿難は、この釈尊の歓喜の相に撃たれ驚き、そしてい

ぶかしみ、今や未曾有の法への期待に胸を震わせている。そこには、まさしく「願樂欲聞」の意欲をもって、全身これ耳にして説法を待つ阿難の姿がある。

この時、阿難の中で、釈尊の意味は明らかに変化している。

阿難における釈尊は、もはや青年の日より崇敬し侍してきた偉大な従兄悉達多ではなく、三昧の中で弥陀を念じ、いまやその本願を説かんとしている人類の教主、世尊釈迦牟尼仏だったのである。

実在の釈尊に仮託して想いの中で構築した釈尊像、自らの理想を無意識裡に投影したに過ぎないにもかかわらず、時には反発し、時には迎合し、ついには従属した釈尊像から、阿難はこの時初めて自由になり、文字通り仏陀として仰ぐこととなったのである。

この阿難における内的転換を象徴するものが、
今日世尊 住ニ 奇特法ニ 今、日世雄 住ニ 仏所
住ニ 今、日世眼 住ニ 導師行ニ 今、日世英 住ニ
最勝道ニ 今、日天尊 行ニ 如来徳ニ

〔教卷〕所引『大經』／定親全一―一頁）
という、いわゆる五徳現瑞であり、就中

今日世雄住仏所住 住ニ 普等三昧ニ 能制ニ 衆魔雄健

天二故 〔教卷〕所引『述文齋』／定親全一―一四頁）
と説かれる「普等三昧」、すなわち「大寂定」弥陀三昧である。

この大寂定弥陀三昧の中で、釈尊は静かに、仏陀が仏陀たる所以・根源である弥陀の本願を念じ、その開示の時を待っている。

阿難はこの釈尊の念仏三昧、憶念阿弥陀仏三昧の相を「仏々相念」、

去来現仏 仏仏相念 得無三 今仏念ニ 諸仏ニ
邪 〔教卷〕所引『大經』／定親全一―一頁）

と捉えている。

阿難のこの表白は、阿難に初めて念仏——仏意を憶念することが成り立ったことを示している。ここに、積年ともに過ごしてきた師弟の間に、初めて「相念」——互いに念じ合うことが成り立ったのである。

思えば阿難は、釈尊の憐愍の中にありながら、それを裏切り続けてきた弟子であった。

『遊行經』の伝える、

仏告ニ阿難ニ 諸有レ修ニ四神足 多修習行。常念不レ忘。
在ニ意所欲ニ 可レ得ニ不レ死 一劫有余ニ 阿難。 仏四神足
已多修行。専念不レ忘。 在ニ意所欲ニ 如来可レ止 一劫

有余一。為レ世除レ冥多レ所ニ饒益。天人獲レ安。爾時阿難默然不レ對。如是再三。又亦然然。是時阿難為レ魔所レ蔽矇不レ悟。仏三現レ相。而不レ知レ請。仏告ニ阿難一。宜レ知。是時阿難承ニ仏意旨。即從レ座起礼レ仏而去。〔長阿含經〕卷二／大正藏一・一五・b〕
という逸話などはその典型である。

釈尊は入滅の直前、(阿難を憐れむがゆえに) 仏身の久住を三度はめかした。その釈尊に対して、悪魔に心を奪われた——釈尊の死を予感した不安の余り、阿難が軽い心神喪失の状態にあったことの隠喩と思われる——がゆえに、阿難はその久住を要請せず、そのため釈尊は三カ月後の入涅槃を決心したのである。(このことによって阿難は後に摩訶迦葉の指弾を受けるのであるが、このことから摩訶迦葉の叱責を、阿難が仏意を知らざること、すなわち「見仏の善根を種えざる」^③ 重罪に対する指弾として見るができる)

このように釈尊を裏切り続けてきた阿難が、この時初めて仏の聖旨を承けて念仏するのである。

そして、このような、阿難による見仏——それはやがて、「智慧段」における阿難の致請、弥陀の光照へと展開していくのであるが——は、「去・来・現の仏、仏と

仏と相念じたまえり」という阿難自身の所見や、「東方偈」の、

如来智慧海、深広無涯底、二乘非所測、唯仏独明了。
(真聖全一—二七頁)

という文から、阿難が未来の仏であることの「授記」としての意味をもつことが知られるのである。

ここに見仏による真の仏弟子阿難が誕生したのである。この時、阿難が発した問いの持つ意味は、彼自身には必ずしも自覚的でなかったと思われる。

しかし、この問いを発するに至る阿難の内面には、あたかも法然が、

およそ仏教おほしといへども、詮ずるところ戒・定・慧の三学をばすぎず。(中略) しかるにわがこの身は、戒行において一戒をもたもたず、禪定において一もこれをえず、智慧において断惑証理の正智をえず、(中略) かなしきかなしきかな、いかゞせんいかゞせん。こゝにわがごときは、すでに戒・定・慧の三学のうつつは物にあらず、この三学のほかにわが心に相応する法門ありや。わが身にたへたる修行やあると、よろづの智者にもとめ、もろもろの学者にとぶらふしに、おしふる人もなく、しめすと

もがらもなし。しかるあひだ、なげきなげき経蔵に
いり、かなしみかなしみ聖教にむかひて、てづから
身づからひらきて見しに、

『和語燈録』巻五／真聖全Ⅳ一六七九〜八〇頁

と、自らの求道の歷程を表白したのと同様に、自身に相
応した法門を求めての苦闘が秘められていたのであろう。
法然は自らを三学の器にあらざる「愚痴の法然房」と
歎いた。

阿難自身必ずしも意識していなかったにせよ、阿難も
また同じ歎きをもって積尊の会座に連なっていたのでは
ないだろうか。

阿難は、韋提希とともに『観経』の王宮会に列なり、
その対告衆として積尊よりこの経の受持流通を付嘱され
ている。

仏告ニ阿難。此経名ニ観極楽国土無量寿仏觀世音
菩薩大勢至菩薩、亦名ニ淨除業障生諸仏前。汝当ニ受
持無量令ニ忘失。(中略) 仏告ニ阿難。汝好持ニ是語。
持ニ是語一者、即是持ニ無量寿仏名一。

〔真聖全Ⅰ一六六頁〕

この事実を私は、阿難が単なる經典の記録者、伝承者
としてではなく、阿難自らが浄土を欣慕して定散二善を

修し、仏の名を称する実践を通してこの経を受持したと
いう、阿難自身の求道の歷程の象徴と見ることができ
る。

そのような阿難であるがゆえに、よく自己の実存を賭
して問いを発したのであるが、阿難の味わった苦悶は、
時代・社会形態・民族・出自・性別・思想信条、そして
聖俗を超えて、「凡愚・群萌」としての人類が、等しく
味わったものに他ならない。それゆえ、その問いはよく
仏意にかない、また個人を超え、よく全人類を代表した
意義をもつものとして積尊は、

善哉阿難 所ニ問ニ甚快 発深智慧真妙弁才一 愍ニ
念ニ衆生ニ問ニ斯慧義(中略) 今所ニ問ニ者多ニ所ニ饒
益ニ開ニ化一切諸天人民一

〔教巻〕所引『大経』定親全Ⅰ一〜三頁

善哉善哉 汝今快問 善能觀ニ察微妙弁才一 能
問ニ如来如是之義(中略) 又為ニ哀愍ニ愍利ニ衆諸
有情ニ故 能問ニ如来如是之義一

〔教巻〕所引『如来会』定親全Ⅰ一三頁

と「善哉」「如是」と印可を与えたのである。

実はこの発問にこそ阿難の存在意義(出世本懐)があ
ったのではないだろうか。業縁に泣き、自身の機根を歎

いた阿難なればこそ、よく『大経』広開の扉を叩き得た
のではなからうか。

金子大榮師はかつて「分を尽くして用いたつ」と語ら
れたが、未離欲の凡夫阿難はその未離欲の凡夫のままで
問いを起こし、その「分」において『大経』広開の仏事
に参画したのである。

ここに、三学、殊に持戒の器にあらざる者が自然に仏
弟子の数に加えられ、そのまま「法器」（仏法の器）とし
て働き得る道が開示されたのであり、それによって宿業
の身に泣いた阿難は初めて「遠く宿縁を慶」ぶ身となっ
たのである。

阿難にとってそれまでは皮肉でしかなかった自分の名
が、この時初めて主体的な名告りして受けとめられたの
ではないだろうか。

ここに阿難は名実ともに「アーナンダ（歡喜する者）」
となったのである。

c 顕真实教——真实教の歴史的現前——

『大無量寿経』とは、このような阿難の釈尊との値遇
（遇教）の事実と、弥陀の本願への帰命（帰本願）の事
実とを示す經典なのである。

阿難は『大経』の会座において、まさしく自己一人の
ために開闡された法を聞き、自己一人のために涅槃に入
らざる釈尊、自己一人がための弥陀の本願と値遇したの
である。

このような『大経』の教説の発端となる師弟の感応道
交を語る場面であるがゆえに、親鸞は「教巻」引用の『大
経』以下『如来会』『平等覚経』『述文資』の文を、

爾者則 此顕真实教明証也 （定親全一―一五頁）
として真实教開頭の証文としたのである。

そして、親鸞はこれらの文を真实教の開頭の明証と読
むにとどまらず、真实教の顕現の明証と読んだのである。

親鸞はこの「顕真实教明証」を「真实教を顕す明証」
（専修寺本³³）ではなく、あえて「顕真实教の明証」（真蹟
坂東本³⁴）と読んでおり、そこに「真实教が顕れる明証」
という意味を暗示しているように思われる。

親鸞は教理としての真实教を開顕し顕揚しようとした
のではなく、凡愚の遇教帰本願という歴史的事実として
顕現し現前した真实教を開顕しようとしたのである。

そして、この「真实教」とはまた、論文冒頭でふれた
ように、真实なる如来（選択本願）が本願の名号として
衆生の信に実現している、真如一実の功德が行者の身に

円満具足しているという成就の事実を示す教えに他ならない。

このように考える時、私は、

夫顯_レ眞実教_ニ者、則_レ『大無量寿經』是也

(定親全一―九頁)

という一文に、

「見よ、今ここに人類の上に歴史的事実となつて用らく眞理がある。心あらん者は皆この經を見よ」

と、高らかに宣言する親鸞の声を聞く想いがするのである。

『大經』は師弟の邂逅と問答を一貫したテーマとしてゐる。序分における積尊と阿難、正宗分における世自在王仏と法蔵比丘。親鸞がそこに自分と師法然との値遇の原光景を見ていたであろうことは想像に難くない。

より大胆に言えば、法然との値遇によつて「雜行を棄てて本願に帰した」親鸞の択法眼こそが、眞実教としての『大無量寿經』を、その証文としての「発起序」を見出したのだとも言えよう。

おわりに

以上、仏教の歴史に伝承された阿難像を手がかりに、

阿難が『大經』の対告衆であることの意味を、また親鸞が『大經』を眞実の教と捉えたことの意味を推究してきたのであるが、ここで問題として残るのは、そのような眞実教の開頭を主題とした「教巻」の冒頭に、

謹按_ニ淨土眞宗_ニ有_二種_一回向_一。一者往相_ニ二者

還相_ニ就_ニ往相回向_ニ有_二眞実教行信証_一

(定親全一―九頁)

という、いわゆる眞宗大綱の文がなぜ置かれるのかという点であり、阿難を直接の対告衆として開始された『大經』が、なぜ下巻「善惡段」以後、弥勒を対告衆として展開していき、最終的に、

仏語_ニ弥勒_ニ其有_下得_レ聞_ニ彼仏名号_一、歡喜踊躍、

乃至一念_上当_レ知_レ此人_ノ為_レ得_ニ大利_一。則是眞足_{スル}無

上功德_一。(眞聖全一―四六頁)

と、弥勒に付属されるのかという点である。

第一の問題に関しては、私はここで曾我量深師の、積尊は十七願の諸仏称名の願に應じ、第二十二願の還相回向の弘誓に乗じて、此世に興出し、眞実之利を恵まんと欲せられたのである。此欲の字は積尊の本願を示す。彼の『大經』開説は静的には十七願に應じ、動的には二十二願に乗るのである。全体我

々は教を靜的に見るは不徹底である。教は直に教主の人格の表現である。教主の人格を離れて存在しないのではないか。

〔自己の還相回向と聖教〕／曾我量深選集Ⅲ—一六九頁〕

という示唆を想起せざるを得ない。

このように、眞実教を第十七の諸仏称名の願、第二十二の還相回向の願の、二重の願の成就として捉えているがゆえに、親鸞は「教巻」冒頭に二種回向を語る眞宗大綱の文を置いたのではなからうか。

また、第二の問題に關して言えば、經典の付嘱がその受持流通の委託であつて、弥勒菩薩が五十六億七千万年後の仏であること、『大經』自身が經道滅尽の後の特留此經止住百歳を約束していることを考え合わせれば、おのずとその理由も明らかになるか、とも思われる。

『大經』が「在世正法像末法滅の濁惡の群萌齊しく悲引」^⑩して阿難をその直接の対告衆に選び、それを通して全人類の救済の道を開くという使命を持った經典であるがゆえに、凡夫である阿難にはなく、未來仏である弥勒菩薩にこそその流通を託したと考えるのが自然ではないだろうか。

いずれにせよこれらの問題は、今後の詳細な検討を待

たなければならぬ。

最後に、「龍樹讚」によつて、『大經』の利益、本願念の利益を讚嘆しつゝ、本論文の筆を擱くこととする。

一切菩薩のたまはく われら因地にありしとき

無量劫をへめぐりて 万善諸行を修せしかど

恩愛はなはだちがたく 生死はなはだつきがたし

念仏三昧行じてぞ 罪障滅し度脱せし

（傍点筆者・『高僧和讃』／定親全Ⅱ・和讃篇／七九〇頁）

註

① 卷三（大正蔵二五・八三・b）参照。

② 『超世經』卷十（大正蔵一・三六四・a）b）、『超世因

本經』卷十（同四一九・b）参照。

③ この他に、提婆を積尊の太子時代の妻（北伝では耶輸陀

羅（Yasodhara）の弟とする伝承（南伝系）もあるが、詳

しくは岩本裕著『仏教説話』等を参照の事。

④ 卷三（大正蔵二五・八三・b）八四・a）参照。

⑤ 『智度論』卷三（同右八三・a）

⑥ 同右卷二（同右六八・a）b）参照。

⑦ 「序分義」（眞聖全一）四六四頁）

⑧ 『智度論』卷二（大正蔵二五・六九・a）

⑨ 同右卷三（同右八三・a）

⑩ ⑪ 「序分義」（眞聖全一）四七〇頁）

⑫ 『成唯識論』卷四（大正蔵三一・二二・a）

⑬ 同右(同右二・b)

⑭ 提婆が釈尊に要求した五事の内容に関しては諸文献の伝承に異同があるため、今は『小品』第七「破僧擿度」(南伝大藏経四・三〇二)による。五事の内容の異同に関しては赤沼智善編『印度仏教固有名詞辞典』提婆達多の項目を参照の事。

⑮ 『増一阿含経』卷四十七「放牛品」(大正藏二・八〇二・b)八〇四・a)、『五分律』卷二十五(同二二・一六四・a)~c)、『説一切有部毘奈耶破僧事』卷十(同二四・一四七・c)~一四八・b)、『智度論』卷十四(同二五・一六四・c)~一六五・a)、『小品』第七「破僧擿度」(南伝大藏経四・二八四~三一)等参照。

⑯ 『増一阿含経』卷四十七「放牛品」(大正藏二・八〇四・a)、『出曜経』卷二十五(同四・七四四・b)『智度論』卷十四(同二五・一六五・a)等参照。

⑰ 『教行信証』教卷聴記(安田理深選集XV・下二二八~九頁)取意

⑱ 『歎異抄』(定親全Ⅳ一三七頁)

⑲ 『唯信鈔文意』専修寺本(定親全Ⅲ・和文篇一六八頁)

⑳ 『証卷』「群萌」の左訓(定親全Ⅰ一九五頁)

㉑ 『尊号真像銘文』広本(定親全Ⅲ・和文篇一七一頁)・

『一念多念文意』(同一四四頁)

㉒ 『十住毘婆沙論』「易行品」(真聖全一―二五三頁)

㉓ 卷三(大正藏二五・八三・a)~b)

㉔ 阿難の大事には、『智度論』の伝える結集の座からの追

故とはまた別の伝承がある。クシナガラにおいて仏典の結集を思い立った摩訶迦葉は、当初有学未離欲の阿難が結集に加わることを快く思わなかったが、他の比丘達のとりにしよって阿難は参加を認められた。阿難は結集の地王舎城に向う途上、ヴァイシャーリー(あるいは金剛村)において大衆の要請に応じて、有学未離欲であるにもかかわらず説法をした。そのことに心を痛めた跋耆子(Vipritra金剛子)の忠告によつて、阿難は独り静処に赴き禪定し、大悟の後結集に参加したのである。『中阿含経』卷八(大正藏一・四七四・c)~四七五・a)、『四分律』卷五十四(同二二・九六六・a)~九六八・c)、『五分律』卷三十(同二二・一九〇・b)~一九二・a)、『阿育王伝』卷四(同五〇・一一二・b)~一一四・a)等参照)

⑳ 小此木啓吾氏によれば、現代の「社会的性格」と言える

「モラトリアム人間」(猶予期間にある人間)とは、自分自身の実人生に対してのお客さま意識、すなわち当事者意識の不在として特徴づけられる、とされている。(『モラトリアム人間の時代』(中公文庫)参照)

㉑ 前掲『ブッダ最後の旅』一三六頁

㉒ 『大経』(真聖全一―五頁)

㉓ 『如来会』(同右一八六頁)

㉔ 「化身土卷」引用『智度論』(定親全一―三一頁)

㉕ このことを、「教卷」引用の『平等覚経』の文

世間有_二 仏_一 甚難_三 得_二 値_一 今我作_二 仏_一 出_三 於_二 天下_一 若有_二 大徳_一 聡明善心 縁_三 知_二 仏意_一 若不_二 妄_一 在_二 仏辺_一 待_二 仏_一 也、(定親全一―一四頁)

は、仏意を知って忘れることがなければ、仏の傍らにあって仏に侍することができる——仏の傍らにあって、仏意を知ることがなければ、仏に侍したことになる——と、逆説的に説いているのである。

③② 「総序」(同右七頁)

③③ 『専修寺本 顕浄土真実教行証文類・上卷』(法蔵館)二頁 該当箇所左訓参照。

③④ 『親鸞聖人真蹟集成』(法蔵館) 1—22頁

③⑤ 「後序」(定親全) 1—381頁

③⑥ 「化身土卷」(同右三二〇頁)