

ゴータマ・ブッダ滅後の教団とアーナンダ (阿難)

並 川 孝 儀

〔抄 録〕

初期經典の大半は、ゴータマ・ブッダ滅後の仏教事情が大きく反映した結果と見られる。それ故、初期經典の研究には先ず滅後の仏教事情を批判的に考察する必要がある。その一つの方法として、ゴータマ・ブッダの教法を誦出し、滅後の仏教教団に大きく係わったと考えられるアーナンダに着目し、彼を題材として滅後の仏教事情を考察する。具体的には滅後の教団における師資相承の伝承、アーナンダと第二結集の指導者たちとの師弟関係、更にアーナンダとマハーカッサパの臨終伝承を取り上げ、それらの資料から滅後の仏教教団においていかにアーナンダの影響力が大きかったかを論証する。

キーワード：ゴータマ・ブッダ滅後の仏教教団、アーナンダ、第二結集時の八人の長老、ゴータマ・ブッダ滅後の師資相承伝承、アーナンダの臨終伝承、マハーカッサパの臨終伝承

は じ め に

原始仏教の研究は、歴史的にも宗教的にもあらゆる面において教祖、ゴータマ・ブッダを大前提として、換言すれば先ずゴータマ・ブッダありきからなされてきたが、原始仏教時代の史実に迫るためには、実はゴータマ・ブッダに対するそのような対応の仕方をも含め、より多面的、且つ批判的に考察し、既成の前提を疑うことから始める必要がある。そのための一つの方法は、ゴータマ・ブッダと共に教団を支え運営した仏弟子たちに光を当て、その角度から原始仏教を眺め、そこから史実を浮かび上がらせることである。この視点が正しく、そして重要であるかは、ゴータマ・ブッダの教えや足跡を説く初期經典の原型の大半がブッダ滅後に成立していることと、それに大きく貢献した仏弟子たちが存在したことが大いに関係するからである。確かに、初期經典はゴータマ・ブッダの教えを正確に伝えようとした一面もあるが、しかし多くは弟子たちによって解釈されたり、時には作り出されたりと、ブッダ滅後の仏教教団の事情

がその成立に大きく反映したものと見るべきであろう。その意味から、初期經典に基づく原始仏教の研究は、ブッダ滅後の仏教教団の事情を知ることがその前提とならなければならない。それによって、始めて初期經典を批判的に解読することができるのである。經典に記された内容を理解するには、そのような伝承を生んだ当時の意図性を考察するなど、様々な視点から批判的に対応する必要性があるのである。

この立場からブッダ滅後の仏教事情を明らかにするために、先ずゴータマ・ブッダの晩年25年間身近に仕え、ブッダ滅後教団に大きな影響力をもったと推測されるアーナンダに着目して、彼の動向や影響力などの視点から原始仏教を眺め直してみようとするものである。この問題を考察するに当たり、本論では先ずアーナンダがブッダ滅後の教団においてどのような立場、役割など影響力をもちえたかという点を考察し、それによって彼が原始仏教の形成に最も大きな役割を果たした仏弟子であることを確認することを目的とする。

ゴータマ・ブッダ滅後まもなく王舎城においてマハーカッサパ（大迦葉）が主宰者となり、五百人が集まり第一結集が行われたが、そこで法（経）がアーナンダによって、律がウパーリによって誦出された、と伝えられる⁽¹⁾。ここで、後の経蔵と律蔵の原型となるものが誦出されたのである。この第一結集が史実であるのか、否かはともかくも、このように伝えられていることは紛れもなく事実である。アーナンダはゴータマ・ブッダの晩年20余年、或いは25年間常に身近に仕えたとされるから、彼が誦出したことは最も相応しい。そして、ゴータマ・ブッダ在世の教法をアーナンダが誦出したとされることは、ゴータマ・ブッダの教法をアーナンダが誤りなく伝えたとしても、その事実は看過できない意味をもつ⁽²⁾。即ち、経蔵の原型となるものがアーナンダという一人の弟子の伝聞・経験に基づいており、このことがその成立に大きく反映しているという点である。原始仏教の研究が、このような事情を背景にして成立した初期經典によってなされているということは決して無視されるべきものではない。アーナンダの立場に基づき、そして彼の眼を通した、言わば限定された仏教がそこには見られるからである。ゴータマ・ブッダ在世の時代において、彼が唯一のブッダであったかどうかに関して、筆者は既に疑問を呈して否定的見解を示し、複数のブッダの存在を指摘したが⁽³⁾、その視点から判断すれば、アーナンダという一人の弟子の経験に基づいた限定的な世界は、実はブッダたちの宗教的世界の或る部分を伝えたに過ぎないことになる。初期經典に説かれる大半は、アーナンダの経験に基づいた世界が表出した結果と見做すことができるのである。だから、原始仏教を研究する時、アーナンダの動向や影響力を十分に知った上で初期經典を読む姿勢が先ず必要となるのである。

更に言えば、アーナンダ滅後の教団の事情も初期經典の成立などに大きく影響を及ぼした時期と考えられるので、アーナンダ滅後の時代も重要な意味を持つ。ゴータマ・ブッダが唯一のブッダとなったこと、換言すればブッダが固有名詞化されたことや、教団における師弟などの人間関係、仏弟子の人物像など、今日我々が史実として当然のことと理解しているような基本

波笈多—地底迦—寿黒色（Kṛṣṇa）—善見（Sudarśana）

『付法藏因縁伝』：⁽¹²⁾摩訶迦葉—阿難—摩田提—商那和修—憂波毬多—提多迦—……（以下 18 名）

『達摩多羅禪經』：⁽¹³⁾大迦葉—阿難—末田地—舎那婆斯—優波崛—婆須蜜—僧伽羅叉—達摩多羅—不若蜜多羅

“Tāranātha”：⁽¹⁴⁾Mahākāśyapa — Ānanda — Madhyāntika — Śāṇavāsika — Upagupta — Dhītika

これらの師資相承の伝承を、Mahākāśyapa から Dhītika までに限ってまとめると、次の四つの系統に分けることができよう。

- ① Mahākāśyapa—Ānanda—Madhyāntika—Śāṇavāsika—Upagupta—Dhītika
〔阿育王伝，阿育王経，根本説一切有部毘奈耶雜事，付法藏因縁伝，Tāranātha〕
- ② Mahākāśyapa—Ānanda—Śāṇavāsika—Upagupta—Dhītika の如く，Ānanda と Śāṇavāsika の間に Madhyāntika が欠落した伝承〔Divyāvadāna〕
- ③ Mahākāśyapa—Ānanda—Śāṇavāsa—Upagupta の如く，Dhītika が欠落した伝承〔舍利弗問経，達摩多羅禪経〕
- ④ Ānanda—Mahinda, Majjhantika 〔分別功德論〕

これらの伝承では『分別功德論』を除いて、Mahākāśyapa から Upagupta までの師資相承はほぼ共通していることが判る。これらの伝承中、注意すべきことを特にアーナンダに関連する点を中心に述べてみる。①の伝承中、Madhyāntika を法伝承者とする伝説は、西北インドの開教者として知られていた Madhyāntika が、この地で説一切有部が栄えると、同派の法相承者の一人と主張され、『阿育王伝』で見られるようにアーナンダの最後の弟子として名誉が与えられたのではないかとの指摘から判断して、西北インドの伝説作者の案出と考えられる。ここには、アーナンダの弟子と位置付けることが当時の教団において大きな意義を有していたことを示唆している。また、Śāṇavāsika はアーナンダのもとで出家し具足戒を受け、死の直前に法蔵を付嘱された人物と伝えられ、アーナンダの直弟子と考えられるが、彼は後述するように第二結集の時集められた八名の一人 Sambhūta Śāṇavāsi と同一視されている⁽¹⁶⁾。これから判断すると、滅後から 100 年即ち第二結集までの仏教の基礎が構築された時代の教団指導者の動向を知るには Śāṇavāsika までの師資相承まででよいことになる。いずれにしても、Madhyāntika も Śāṇavāsika も各々理由は異なっているが、アーナンダと関連をもって説かれた人物であることが判る。

さて、次にマハーカッサパとアーナンダの関係について述べる。先ず考えられることは、マハーカッサパからアーナンダへの継承が年齢の点や当時の教団における立場を考慮すれば、当然のように思えるが、初期經典に見られる二人の対立や不仲の関係、または滅後の第一結集の

時のアーナンダに対する叱責事件などの資料から考える場合、マハーカッサパからアーナンダに法蔵が付嘱されたということは簡単には受入れがたい⁽¹⁷⁾、史実の点からも疑わしいものと思える。史実でないと仮定すれば、こうした継承が作成された背景は何であろうか。それがこの師資相承伝承の示唆する一つの重要な問題点である。師資相承の伝承内容の史実性を論じることとも必要であるが、他方この伝承を生んだ背景に潜む意図性を考察することも必要である。その立場からこの伝承を見る時、後述するマハーカッサパとアーナンダの臨終伝承の中に、この両者の師資相承伝承を生んだ理由が読み取れるかもしれない。

〔2〕 第二結集の指導者たちとアーナンダ

仏滅後100(或いは101)年して開催された第二結集⁽¹⁸⁾は、仏教史上において大きな意義をもつ。それは、直接関連したかどうかはそれ自体問題であるが、初めて仏教教団に分裂を生じた画期的な出来事と連動しており、原始仏教を考える時、様々な面で大きな意義を有する。仏教教団では、その結集まで多少の相違や対立があったとしても、一つにまとまった教団として運営されてきたが、十事の提唱という従来にはなかった問題が生じ、教団において見解の相違が表面化し、その是非を巡って教団は結果的にそれ以後大きく二分されることになった。その是非を調停するために当時教団の指導的立場にあった長老たち八名が選ばれ、それに判断を下すこととなったが、この結集において大きな役割を果たした長老たちがどのような立場の人々であったかは大変興味深い点である。

この八名は単に第二結集における調停者という意味だけで理解されるべきではない。第二結集や根本分裂までの時代にはそれ以後に展開する思想や教団の運営方法などの土台となる共通項がほぼ形成されていたであろうし、その時代までに仏教の経、律などのほとんどの原型が成立していたと考えられる。第二結集で調停した八名の長老たちはその時代の後半期に大きく係わった人物であったに違いない。だから、彼らを仏教の礎を作った原始仏教の形成時期と大きく係わった人物として理解する必要がある、この八名に関してはそこに意義があると言うべきであろう。

そこで、先ず第二結集において十事の是非を判定した八名の長老に関する記述を諸文献より眺め、それらをまとめると以下の如くである。

『パーリ律』(Vinayaṭṭakā vol. II, p. 305 ll. 7-18)

東方 (pācīnaka) より —— Sabbakāmi(Sab), Sāḷha(Sāḷ), Khujjasobhita(K),
Vāsabhagāmi(V)

パーテーヤ (pāṭṭheyyaka) より —— Revata(R), Sambhūta Sāṅavāsī(Sam), Yasa
Kākaṇḍaputta(Y), Sumana(S)

『四分律』(大正 22, 971・a)

東方より——三浮陀(Sam), 婆搜村(V), 沙留(Sal), 不闍蘇摩(K)

パーテーヤより——一切去(Sab), 離婆多(R), 耶舎(Y), 蘇曼那(S)

『五分律』(大正 22, 193・c)

東方より——一切去(Sab), 離婆多(R), 不闍宗(K), 修摩那(S)

パーテーヤより——三浮陀(Sam), 沙蘭(Sāl), 長髮(Y?), 婆沙藍(V)

『十誦律』(大正 23, 453・b-c)

東方より——梨婆多(R), 三菩伽(Sam), 修摩那(S), 波薩摩伽羅摩(波棄伽彌)(V)

パーテーヤより——薩婆伽羅婆梨婆羅(Sab), 沙羅(Sāl), 耶輸陀(耶舎陀)(Y), 級闍蘇彌羅(K)

これら広律のほかにもこの伝承は見られる。

『大唐西域記』(大正 51, 909・b)

耶舎陀(Y), 三菩伽(Sam), 釐波多(R), 沙羅(Sāl), 富闍蘇彌羅(K)

『善見律毘婆沙』(大正 24, 678・a) “Samantapāsādikā” (vol. I pp. 33–35) も同じ。

薩婆伽眉(Sab), 蘇寐(Sāl), 離婆多(R), 屈闍須毘多(K), 耶須(Y), 婆那參復多(Sam), 修摩(S), 婆伽眉(V)

“Dīpavaṃsa” 「島史」(pp. 35–36)

Sabbakāmi, Sālha, Revata, Khujjasobhita, Vāsabhaḡāmi, Sumana, Sambhūta, Yasa

“Mahāvāṃsa” 「大史」 (“Extended Mahāvāṃsa” p. 53)

東方より——Sabbakāmi, Sālha, Khujjasobhita, Vāsabhaḡāmi

パーテーヤより——Revata, Sambhūta, Yasa, Sumana

尚、『摩訶僧祇律』には十事の記述がないので、このような伝承は見られない。また『根本説一切有部毘奈耶雜事』には上記のような記述はない。

上記の資料から、先ず選出された長老たちを東方と西方より地域別にまとめると、次のようになる。尚、『大唐西域記』、『善見律毘婆沙』，“Dīpavaṃsa”には東方、パーテーヤという区分はない。

- ① Yasa のみが西方よりで一致。他は一致した伝承はない。
- ② Khujjasobhita はパーリ律、四分律、五分律、大史で東方より、十誦律のみ西方より。
- ③ Vāsabhaḡāmi はパーリ律、四分律、十誦律、大史で東方より、五分律のみ西方より。
- ④ その他長老に関しては伝承がほぼ相半ばしている。

この地域に関する記述には、Yasa 以外一定した伝承は見られない。

ここで、この八名の長老たちが、どのような立場や役割を果たしていた人物であるかを考察する必要がある⁹⁹が、ここではアーナンダとの関係についてのみ述べることにする。諸文献に説かれるアーナンダとの師弟関係について表にすると、以下の如くである。○印はアーナンダの

弟子、△印はアヌルッダの弟子を示すものとする。

	Sab.	Sāl.	K.	V.	R.	Sam.	Y.	S.
パ　　ー　　リ　　律	○							
四　　分　　律	○			○	○	○		
五　　分　　律	○							
十　　誦　　律	○	○	○		○	○	○	
大　唐　西　域　記		○	○		○	○	○	
善見律毘婆沙、島史、大史	○	○	○	△	○	○	○	△

この資料から先ず言えることは、何故、第二結集において十事の是非を判定する八名の長老が主としてアーナンダとだけ関連付けてその師弟関係が説かれているのかという疑問がおこる。確かに、『善見律毘婆沙』、『島史』、『大史』にはアーナンダ以外のアヌルッダの弟子(saddhivihārika)という記述も見られる。しかし、大半はアーナンダに限定してその弟子であることを明示している。この伝承が史実とすればそれ自体意義をもつし、また仮に史実に疑いがあったとしてもこのように伝えるところに意義がある。いずれにしても第二結集における八名の長老の多くがアーナンダの弟子と伝えられるのは事実である。尚、『パーリ律』と『五分律』が Sabbakāmi 一名だけをアーナンダの弟子と伝えているが、これは彼が最上座であることから付記されたのであり、他がアーナンダの弟子でないことを意味しているとは思われ⁸⁰ない。これと同様に、『四分律』でも上座とされる四名以外はアーナンダの弟子でないとは言いきれないであろう。はっきりと相違するなら、アヌルッダの例のように他の具体名が記されている筈である。いずれにしても、Sumana 以外はいずれかの文献においてアーナンダの弟子と伝えられていることが判る。

次に、長老たちが十事が適法であるか否かを裁定する経緯はどのように説かれているかをまとめてみる。

『パーリ律』——Yasa が発起し、Revata が八名を選び、問い、Sabbakāmi が答える。

『四分律』——Yasa が発起し、Revata が問い、Sabbakāmi が答える。

〔第一上座が一切去(Sab)、第二上座が三浮陀(Sam)、第三上座が離婆多(R)、第四上座が婆搜村(V)で、すべて阿難の弟子と記す (p.971 a)〕

『五分律』——Yasa が発起し、Revata が八名を選び、問い、Sabbakāmi が答える。

〔一切去(Sab) が最上座、阿難の最大の弟子と記す (p.193 b)〕

『十誦律』——Yasa が発起し、Sambhūta が八名を選び、問い、Sabbakāmi が答え、順次、

Sālha, Yasa, Khujjasobhita, Revata, Sumana, Vāsabhogāmi が答える。

『大唐西域記』——Yasa が発起し、Sambhūta が答える。

『善見律毘婆沙』——Yasa が発起し、Revata が問い、Sabbakāmi が答える。

『大史』——Yasa が発起し、Revata が問い、Sabbakāmi が答える。

これら諸文献を見ると、Yasa が発起人であることはすべて一致しており、人選と十事の適法性を問う長老を『十誦律』の Sambhūta 以外では Revata とし、裁定者に関しては『大唐西域記』の Sambhūta 以外すべて Sabbakāmi と伝える。裁定者を Sabbakāmi とする文献、Sambhūta とする文献、どちらの文献も裁定者をアーナンダの弟子と伝えている点では相違ない。

以上、第二結集における八名の長老の大半がアーナンダの弟子と伝えられるが、彼らが当時の仏教教団の運営のみならず、仏教の基礎が形成された時代に大きな力を発揮していたことが十分に推測できる。このことから、仏滅後から少なくとも 100 年の間という仏教の礎の構築時期において教団の運営に大きな影響力をもっていたのがアーナンダとその弟子たちであったことが判明する。このようなアーナンダの系統の教団への大きな係わりは、原始仏教を考察する時、極めて重要な前提となっていることを確認しておく必要がある。

〔3〕 アーナンダ（阿難）とマハーカッサパ（大迦葉）の臨終伝承

宗教教団における教祖の死は、その教団における宗教性の象徴として最も劇的に捉えることのできる瞬間である。仏教においても当然のことながら、教祖、ゴータマ・ブッダの死は、仏教という宗教の象徴に相応しい荘厳にして清らかな世界として描き出されている。

仏教に説かれる死の意義は、ゴータマ・ブッダの死に代表されるが如く、その人物の宗教上、教団上の評価を象徴した局面として捉えることができ、その意味するところは極めて大きいものであると考えられる。ゴータマ・ブッダの死は、『大般涅槃（偉大にして完全な涅槃）経』という經典名でも判るように、悟りの完成として、或いは究極の悟りとして捉えられており、そして更にそれに関連して死の迎え方とその後の舍利（遺骨）供養の描かれ方にもブッダに対する宗教的評価は当然のことながら、教団の評価に関してもそこに象徴的に表現されているものと解釈することができるであろう。

ゴータマ・ブッダの死に見られるこの象徴としての荘厳にして清らかな世界は、ゴータマ・ブッダと同様に悟りを体現した仏教者、所謂仏弟子たちの死に際しても描かれているに違いない。そのように考えれば、仏弟子たちの臨終伝承も、同様にして死の表現を通してその人物が宗教上、そして教団上どのように評価されたものであるかという側面から解釈できるであろう。今日までこの仏弟子の臨終は、教団史上の問題としてほとんど触れられることがなかったが、教団の展開における彼らの立場や役割の意味を考える時、これを無視してよいものではない。その伝承の底に流れる仏弟子たちの評価や意味するところが何であるのかをそこに読み取る必要がある。

この視点から、ここではゴータマ・ブッダ滅後の教団の指導者であり、仏教の原型の成立や方向を決定付けたのではないかと思われる両仏弟子、アーナンダとマハーカッサパに関して、

彼らの臨終伝承を眺め、その伝承の中に潜む両者の宗教的、教团的評価を探ろうとするものである。

(1) アーナンダ (阿難) の臨終伝承

アーナンダの臨終に関する伝承は、南北両伝に見ることができる。北方伝承は『根本説一切有部毘奈耶雜事』⁽²¹⁾、『阿育王伝』⁽²²⁾、『阿育王経』⁽²³⁾、『付法蔵因縁伝』⁽²⁴⁾、『大唐西域記』⁽²⁵⁾などの資料に見られる。そこで、この臨終伝承の要旨を『阿育王経』から眺めてみる。

「阿難は自ら涅槃の時をさとり、大迦葉によって付された法蔵を舍那婆私 (商那和修) に与え、優婆笈多を出家、教化するように命じる。時に、阿難は托鉢に出かけ、涅槃に入る前に阿闍世王に会っておきたいと思ひ王宮に行くが、王は睡眠中で会うことができず、門人にまもなく涅槃に入るので会いに来たことを伝言する。その時、阿難はここで入滅すれば舍利が得られないと毘舍離人は阿闍世王に怒るであろうし、また毘舍離国で入滅すれば阿闍世王が怒るであろうから恒河の中ほどで入滅しよう、と思ひ、恒河に赴いた。その時、阿闍世王は夢の中で傘の柄が折れるのを見て驚き、門人に阿難からの伝言を聞くや地に伏してしまった。阿闍世王は軍を率いて恒河に行き、一方毘舍離人も軍を恒河に集めた。阿難は恒河の中ほどに至ってどちらかの国で入滅すれば、どちらかは懊悩するであろうから半身ずつを与えよう、と考えた。この時、多くの修行者がやって来て阿難のもとで出家し、具足戒を受け阿難漢果を得た。ここで出家した末田地に対し阿難は法蔵を与えるので、これを受持して入滅の百年後には迦濕彌羅国に教法を広めるようにと云うと、阿難は神通力で虚空において行住坐臥し、火三昧に入り、身より火と水を出し、この身を両国に半分に分け与えて、涅槃に入った。阿闍世王も毘舍離人も半身を供養し、各々塔を建立した。」

この伝承は『阿育王伝』とほぼ同じであり、また法蔵の師資相承を伝える目的でその因縁談として引用される『根本説一切有部毘奈耶雜事』の記述とも殆ど違わない。『大唐西域記』では、阿難が或る沙弥の仏法の乱れを戒めたところ、逆に年老いた大徳が誤っていると言われ、正法を保持することの困難さを知り、慨嘆して入滅すべきであると決意した、と入滅の動機が『阿育王経』などと異なっている。また法蔵の師資相承を伝える目的で説かれていないので当然のことそれに関する記述は見られないが、それ以外の筋立ては同じである。『付法蔵因縁伝』も、法蔵の師資相承に関する以外ではその内容は『阿育王伝』などとほぼ同じであるが、この伝承だけは阿難の分身は二分されるのではなく、四分されると説かれ、この点が他と大きく異なる。即ち、阿闍世王と毘舍離人の他に釋提桓因 (帝釈天) と大海の婆伽龍王にも分身され、各々に塔が建てられ供養される、と伝えられている。

一方、南方伝承にもほぼ同様の記述が見られる。註釈文献の一つ『ダンマパダ・アッタカ

ター（Dhammapadaṭṭhakathā）⁽⁶⁾』によれば、次のように伝える。

「〔ウパサールハ・ジャータカに説かれた如くに〕大地に遺体を置いて亡くなった人々の中で、誰一人としてそれ以前に〔誰も〕亡くならなかった場所で亡くなった人はいない。しかし、アーナンダ長老のような人々は、以前〔誰も〕亡くならなかった場所に入滅されるのです。

伝え聞くとおりに依れば、アーナンダ長老（Ānandatthera）は百二十才になった時、〔自分の〕寿命（āyusaṅkhāra）を観察して、生存の滅尽（parikkhīṇabhāva）を知って、「私はこれより七日後に入滅するであります（parinibbāyissāmi）。」と、告げた。この話を聞いて、ローヒニー河の両岸に住む人々の中、こちらの岸に住む人々は、「我々は長老に多くの奉仕を行ったので、〔長老は〕我々の前に入滅されるであります。」と、言った。〔一方で〕対岸に住む人々は、「我々は〔長老に〕多くの奉仕を行ったので、我々の前に入滅されるであります。」と、〔言った〕。長老はこの話を聞いて、「両岸に住む人々は、私に〔同じように〕奉仕を行ったので、『この〔一方の〕人々は〔私に〕何も奉仕をしていない』とは言えない。もし、私がこちらの岸で入滅するならば、対岸に住む人々は〔私の〕遺骨（dhātu）を取るために、こちらの人々と争いを起こすであります。〔また〕もし、対岸で入滅するならば、こちらの岸に住む人々は同じようにして〔争いを〕起こすであります。争いが生じることも、私のために生じるのであり、また平穩になることも、私によって平穩となるであります。」と、考えて、「こちらの岸に住む人々も私に奉仕してくれ、また対岸に住む人々も私に奉仕してくれ、奉仕しなかった人々は誰もいない。こちらの岸に住む人々はこちらの岸に集まり、また対岸に住む人々は対岸に〔集まるように〕。」と、言った。これより七日後、〔長老は、ローヒニー〕河の中央の高さ七ターラの天空に結跏趺坐して、大衆に法を説いて、「我が身体（sarira）は半分に裂けて（majjhe bhinditvā）、一方はこちらの岸に落ち、他方は対岸に落ちよ」と、決意して、坐ったまま火界に入定した（tejodhātuṃ samāpajji）。〔するとたちまち〕火焰が立ち上がり、身体は半分に裂けて、一方はこちらの岸に、他方は対岸に落ちた。〔それを見た〕大衆は嘆き悲しみ、〔その人々の〕悲泣の声は、まるで大地が裂けた音のようであった。師が入滅された時の悲泣の声よりも〔大勢がいたので〕一層悲しげであった。人々は四カ月も嘆き、悲しみ、「師の衣鉢を保持するお方（pattacivaragāhaka）さえおられれば、師がおられる時のようであったのに。今や、〔その〕師も亡くなられてしまった（parinibbuto）。」と、眩きながら、さまよい歩いていた、と言うことである。」

この伝承は、その導入部が死ぬ場所をテーマとしており、北方の『阿育王経』などと異なっている。そして、北方伝承が入滅場所を恒河としているのに対して、ここではローヒニー河

(Rohiṇī) となっているように、各々の設定に相違が見られる。北伝資料のように分身の後、塔が建立され、供養されるという記述は、ここには見られず、むしろ死を嘆き悲しむ状況で締め括られている点も異なるが、大筋ではほぼ同じである。

このように南北両伝承の各々は、説かれる目的が異なったりしてその導入部などは相違するものの、アーナンダの臨終伝承そのものはほぼ共通している。その筋立てを簡単に纏めると次のようになるであろう。即ち、「アーナンダが涅槃に入る時、阿闍世王と毘舍離人が互いにその舍利を得ようとしているのを察知したアーナンダは、両者のことを考慮して両国の間の河で火三昧に入り、ここで入滅した。その舍利は二分されて両者に与えられた。」という内容である。

(2) マハーカッサパ(大迦葉)の臨終伝承

マハーカッサパの臨終に関する資料は、『阿育王伝』⁽⁸⁰⁾、『佛本行集経』⁽⁸¹⁾、『根本説一切有部毘奈耶雜事』⁽⁸²⁾、『大智度論』⁽⁸³⁾などの北方伝承に見ることができる。南方のパーリ語資料には大迦葉の入滅伝承は存在しないが、その理由はこの伝承が恐らく阿難の伝承のように註釈文献に引用されるほど当時注意されなかったに過ぎないものと推測できる。

その中の一つ『阿育王経』⁽⁸⁴⁾は、次のように伝える(要旨)。

「摩訶迦葉は自ら涅槃の時をさとり、世尊によって付された法蔵を阿難に与え、舎那婆私(商那和修)を出家、教化して後法蔵を付すことを命じる。涅槃に入る前に、迦葉は世尊の舍利を供養することを願い、四つの支微(caitya)と八つの舍利塔を、更に龍宮や刀利天宮に至って仏牙や天冠などを供養する。時に、迦葉は托鉢に出かけ、涅槃に入る前に阿闍世王に会っておきたいと思ひ王宮に行くが、王は睡眠中で会うことができず、門人にまもなく涅槃に入るので会いに来たことを伝言し、その足で鷄足山に入り、山を三つに分け、その中に草を敷いて次のような思いをなす。『涅槃に入れば、糞掃衣を身に付け、三山で身を覆い、決して朽ちることなく、弥勒菩薩がこの世に出られ、弟子たちを教化される時までここに留まろう。もし、阿闍世王と阿難がここにやって来たら山は開くであろう。』と。涅槃に入ると、大地は大いに震動し、三山は閉まり、天の花に包まれた迦葉の身を覆ってしまった。その時、阿難は無常を感じ、阿闍世王は夢の中で母の姓が滅するのを見て驚き、門人に迦葉からの伝言を聞くや地に伏してしまった。阿闍世王は、迦葉にまみえ、供養したいと阿難に願い、共に鷄足山上に赴いた。阿闍世王は迦葉の身体を見て、礼拝し終わると、薪を集め、茶毘にふそうとした。阿難は、茶毘にふしてならないと諭した。何故なら、神通力をもって迦葉の身体は保持されており、弥勒仏が出現される時、弟子たちに迦葉をお示しになるからであり、そして弥勒仏は迦葉を釈迦牟尼の弟子で、小欲知足を行ずること第一であり、釈迦牟尼の法蔵を結集した者と言われ、それによってその

時の弟子たちは聖果を得るであろうから、と。そうこうして、阿闍世王が帰ると三山は再び閉じ、迦葉の身体を覆い隠した。彼はこの山上に塔を建立し、供養した。」

この伝承は『阿育王伝』とほぼ同じであり、『根本説一切有部毘奈耶雜事』（『雜事』）に見られる伝承とも同系であり、いずれも法蔵の師資相承を伝える中でその因縁談として説かれたものである。これは、『佛本行集経』、『大智度論』、『大唐西域記』などの他の伝承と内容に相違が見られる。『雜事』と相違する点を敢えて挙げるとすれば、阿闍世王が帰ると三山は再び閉じ、迦葉の身体は覆い隠され、彼はこの山上に塔を建立し供養した、という末尾の記述の後に、王が阿難に対して世尊の般涅槃をも、また迦葉の般涅槃をも見ることができなかつたので、阿難が涅槃に入る時は必ず立ち会いたい、と願う下りが『雜事』には存在している点である。『大智度論』と『大唐西域記』における伝承も大筋では変わらないが、法蔵の師資相承を伝えることを目的とはしておらず、阿難や阿闍世王も登場せず、話の主点が弥勒仏（慈氏）が世に出られる後半部分に置かれており、そしてその話の設定も荼毘に付すことと関係なく記述されている点が大きく異なるのである。その要旨を『大智度論』に例をとって示すと、「弥勒仏が出世して第三会の説法の後、人々が傲慢であるのを見て、耆闍崛山を開き、迦葉の身体をお示しになった。迦葉の身体を見た人々はその小身に一層傲慢な気持ちが起こつたが、弥勒仏が迦葉は釈迦の弟子で、小欲知足を行じ、頭陀第一で、六神通を得た大阿羅漢である、と伝えると皆慚愧し、各々は阿羅漢果などの四果や無生法忍などの聖果を得たり、福德を受けることになった。」と記述される。『大唐西域記』では、この「弥勒仏が迦葉は釈迦の弟子云々」という下りの部分が「迦葉は袈裟を弥勒仏に渡し、世尊の言葉を伝えると、虚空において種々に神変を示し、火に変じ、身を焼き寂滅に入るのを見て、人々は云々」と、全く相違した記述となっている。また、『大唐西域記』には、迦葉の入滅の時期が仏滅後の結集から二十年である、と伝えている。尚、⁽⁵⁴⁾『大智度論』の伝承で、迦葉の入滅の場所が耆闍崛山（靈鷲山）となっているが、他の伝承ではすべて鷄足山となっている。耆闍崛山は釈尊が幾度も説法された場所とし、またデーヴァダッタが釈尊を殺害しようとして大石を投げた場所として知られているが、迦葉の入滅と関連する資料は他に見られないことから、迦葉入滅の場所は鷄足山とするのが適切であろう。⁽⁵⁵⁾『佛本行集経』の伝承も『大智度論』などとほぼ同じ系統と言えよう。

このようにこの伝承には二系統があり、各々に多少の相違は見られるが、そこに共通する内容を纏めればおおよそ次のようになるであろう。即ち、「世尊に法蔵を授けられた大迦葉は自らの入滅を知り、一人山に入り、弥勒仏がこの世に出現される時までこの山中において法蔵を保持して朽ちることなく留まろう、と決意して入滅すると山は閉じた。弥勒仏がこの世に出現されるや、弥勒仏は大迦葉が釈迦の偉大なる弟子であることを人々に示し、それによって人々は聖果を得た。そして、この山上に塔が建立された。」という内容である。

(3) 両者の伝承に見られる意味

両者の臨終伝承を眺めてみて、そこに説かれる意味を考えてみたい。先ず、アーナンダの臨終伝承から窺えることは、人々から惜しまれ、入滅の場面に立ち会うことが望まれ、そしてその人々の中で見守られながら涅槃に入ったという点であり、他の一点は人々の要求によって舍利が二分されたということである。この入滅の状況は他の仏弟子には全く見られないアーナンダのみに描かれた伝承である。これに唯一類似した伝承としては、ゴータマ・ブッダの臨終⁽⁸⁾が思い出される。両者を比較すれば、静寂の中の死と火三昧に入っの劇的な死、荼毘という葬送と自らが分身するという葬法、舍利の分配が八分と二分、そして死を見守る人の多少などに相違はあるものの、惜しまれて、そして人々に見守られながら涅槃に入り、舍利が分配されたという構図は同じである。

このアーナンダの臨終伝承がゴータマ・ブッダと類似していることは、何を意味するのであろうか。師資相承で見られたように、ゴータマ・ブッダの法蔵はマハーカッサパからアーナンダへと継承されるが、この臨終伝承からはその相承資料では知ることはできなかった解釈を生む。即ち、この伝承は死という宗教的な象徴においてゴータマ・ブッダと類似の局面を迎えるという点からアーナンダをゴータマ・ブッダと同質或いは同一線上の評価を与えたものと解することができ、その意味からアーナンダはゴータマ・ブッダの後継者であり、特に他の誰よりも優位な立場にある後継の第一人者と想起させてくれるのである。

この臨終伝承がゴータマ・ブッダと類似していること以外にも指摘しておきたいことは、この伝承には死という存在の消滅がテーマとなりながらも、その記述の内容はすべて当時の現実と接点を持って説かれている点にある。両国の舍利獲得の要求、多数の人々が注視する中での入滅、そして舍利の分配とその供養、これらいずれもが現実社会との関わりの中で描かれているのである。換言すれば、当時の社会の要求を受けた形で死が迎えられ、そして分骨、供養という社会の宗教的要求で死の儀礼が終えられる、と解釈できるのである。

一方、マハーカッサパに関して考えてみると、この臨終伝承で最も重要な点は、マハーカッサパは自ら入滅の時を知り、一人静かに人里離れた山中において涅槃を迎え、その身体は決して人目に触れることなく、五十六億七千万年先に弥勒仏がこの世に出現する時に現れ出るまで朽ちることなく土中で眠り続けるという内容である。一人静かに人里離れた山中において涅槃を迎えるということは、孤高の人・マハーカッサパの宗教者としての在り方を端的に示したものとも言えるが、しかしそれとは別にこの伝承には一貫した流れが読み取れる。即ち、現実の社会と殆ど接点を持たず、現実から離れた空間で、この死が描かれている点である。確かに、マハーカッサパはゴータマ・ブッダの法蔵の後継者として説かれ、またこの伝承でも弥勒仏の出現と共に現れ出てゴータマ・ブッダの法蔵を伝える者と説かれてはいるものの、死後よりずっと山深い土中に眠るといったアーナンダとは対極にある。入滅から弥勒仏の出現までの極めて長い期間、現実社会と全く係わらない在り方は、現実との断絶を思わせる。この伝承から

見る限り、マハーカッサバが当時の教団における影響力のある後継者であるとの色合いは薄い。しかし、他方で法蔵の継承者であり、弥勒仏の出現まで存在し続け、そこで人々を聖果に導くといった宗教上格別とも言える役割を担った存在としても描かれ、評価されている点も見逃せない。このことは、宗教者としては評価が高い一方で、当時の教団における立場や役割の評価は低いことを暗示している。更に言えば、この伝承は当時の教団において彼の存在を必要としなかったのか、或いは存在してほしくない者であることを反映した結果ではなかったかとも推察できるのである。

アーナンダとマハーカッサバの臨終伝承を比較すると、両者には正反対の意味がその中に潜んでいるようである。即ち、阿難は当時の現実の教団において生き続ける存在として、そして教団の事実上の主導的存在として位置付けられていたことを、他方マハーカッサバは宗教者として極めて高い評価がなされるものの、当時の教団からは遊離した存在として位置付けられていたということが読み取れるようである。

ここに見てきたマハーカッサバとの比較のみならず、仏弟子の代表格ともいえるサーリプッタ（舍利弗）とマハーモッガラーナ（目連）の伝承と比較しても、この臨終伝承から窺い知れるアーナンダの特色は顕著である。サーリプッタの伝承によれば、彼は重い病にかかって亡くなり、侍者がその死を衣鉢（と舍利）をもってアーナンダに伝え、その話を世尊が聞くと、彼の智慧の偉大さを称賛し、その死を嘆き悲しんだ、と。そして、その後舍利の供養のために塔が建立された、とされる。⁶⁷⁾ マハーモッガラーナの場合は、殺害されるという異例ともいべき死にざまが伝えられる。これ自体大変興味のある問題であるが、今はこれには触れない。⁶⁸⁾ 彼はバラモン（か裸形外道）たちに襲われ、命からがら逃れ、サーリプッタに会い自分の死の訪れを告げる。神通第一と言われるにもかかわらずマハーモッガラーナは、その難を避けられなかったのは過去世になした業の報いであると告白して涅槃に入った、と伝えられる。⁶⁹⁾ サーリプッタとマハーモッガラーナの臨終伝承がニカーヤ・阿含の初期経典に見られるのに比較して、アーナンダとマハーカッサバのそれが初期経典に見られないのは、双方の臨終時期が見事に反映された結果であると解釈するのが妥当であろう。

このように、仏弟子の臨終伝承は様々であるが、主要な仏弟子の中において説かれるアーナンダの内容は他に比較して上述したような点で特徴的である。この臨終伝承からも、ゴータマ・ブッダ滅後の教団においてはアーナンダがその主導性を発揮し、影響力も相当大きいものではなかったかと推測させてくれるのである。

この伝承を伝える資料は、上でも述べたように初期経典に伝えられておらず、成立的に見て比較的後代のものであるだけに、その信憑性に疑いは残るが、しかしこの資料の存在を無視することもできない。どれほど遡れるかは判断できないが、このテーマを考えれば、その源泉資料はゴータマ・ブッダ滅後の仏教教団の時代を反映したものであると考えられるであろう。⁴⁰⁾

〔註記〕

- (1) 第一結集については赤沼智善『佛教経典史論』(法蔵館) pp. 2-21, 金倉円照『印度中世精神史・中』(岩波書店) pp. 196-215, 佐藤密雄『原始佛教教団の研究』(山喜房仏書林) pp. 797-809, 塚本啓祥『初期佛教教団史の研究』(山喜房仏書林) pp. 175-207 など参照。
- (2) 中村元博士は「おそらく仏教が「ゴータマ・ブツダ教」だけにとどまっていたならば, さほど教団として発展はしなかったであろう。しかし「アーナンダ教」の性格を発揮することによって仏教は大いに発展したのではないか, と思われる。」と, 「アーナンダ教」という表現を用いられている。『仏弟子の生涯』(中村元選集〔決定版〕第13巻) p. 521。この指摘は卓見であるが, アーナンダを仏滅後仏教教団の発展に寄与した者という一般的な意味で述べられているのであり, それを初期経典の成立や内容などに対して批判的姿勢で対応すべきという意味から理解する筆者の視点とは根本的に異なったものであろう。
- (3) 拙稿「初期仏教経典における buddhānubuddha の意味」『日本仏教学会年報』53号 pp. 33-46, 拙稿「原始仏教におけるブツダと仏弟子 ——両者に関する表現の異同と呼称より見て——」『前田恵学博士頌寿記念・佛教文化論集』(山喜房仏書林) pp. 289-304。拙稿 'Buddha's Disciples who were called "Buddha", "Hundred Years of the Buddha Dharmankur Sabha" Calcutta 1992 pp. 164-173。
- (4) 平川 彰「仏滅後の教団における阿難の位置」『佛教研究』10号 pp. 31-49 参照。
- (5) 師資相承の伝承に関しては, 塚本啓祥『初期佛教教団史の研究』(山喜房仏書林) pp. 97-121, 山崎元一『アショーク王伝説の研究』(春秋社) pp. 133-138, 187-192 などに詳しい。
- (6) E. B. Cowell and R. A. Neil "Divyāvadāna" pp. 350-364。
- (7) 大正蔵 25 巻 37・b
- (8) 大正蔵 24 巻 900・a
- (9) 大正蔵 50 巻 114・a-126・b
- (10) 大正蔵 50 巻 152・c-169・c
- (11) 大正蔵 24 巻 408・c-411・c
- (12) 大正蔵 50 巻 297・b-313・c
- (13) 大正蔵 15 巻 301・c
- (14) Lama Chimpa, Alaka Chattopadhyaya, "Tāranātha's History of Buddhism in India" 1970, pp. 20-49, 寺本婉雅『ターラナータ印度佛教史』(国書刊行会) pp. 22-43。
- (15) 山崎元一 前掲書, pp. 134-136 参照。
- (16) 同 pp. 188-189, 平川 彰『インド仏教史・上巻』(春秋社) pp. 113-115 参照。
- (17) 平川 彰 前掲論文, pp. 38-43, p. 47。更に, 平川博士は「阿難は仏の直弟子であったから, とくに大迦葉から法を受けなければならない理由はない。」と指摘される。
- (18) 第二結集については, 金倉円照『印度中世精神史』(岩波書店) pp. 217-243, 塚本啓祥『初期佛教教団史の研究』(山喜房仏書林) pp. 208-228 などに詳細に論じられている。
- (19) 前田恵学『原始佛教聖典の成立史研究』(山喜房仏書林) pp. 130-136, 平川 彰 前掲論文 pp. 45-46, 塚本啓祥 前掲書 pp. 221-226 など参照。
- (20) 『五分律』にはパーテーヤ(波利邑)の六十比丘, 或いは三十比丘はすべて阿難の弟子, と記されるように他にもアーナンダには多くの弟子の存在が知れる。大正蔵 22 巻 193 a
- (21) 大正蔵 24 巻 410・b-411・a
- (22) 大正蔵 50 巻 115・c-116・b
- (23) 大正蔵 50 巻 155・a-156・a

- (24) 大正蔵 50 巻 303・a-b
- (25) 大正蔵 51 巻 909・c, 水谷真成訳『大唐西域記』中国古典文学大系 22（平凡社）pp. 237-238。その他、『高僧法顕伝』（大正蔵 51 巻 862・a）にも伝えられる。
- (26) Dhammapadaṭṭhakathā (PTS 版) vol. II p. 99 1.8 ~ p. 100 1.16
- (27) 空中において火三昧に入り、般涅槃するという伝承は、他にも例えばダッバ・マッラプッタ (Dabba Mallaputta) 長老に見られるが、そこでは遺体が焼かれた後、灰 (chārikā) もすす (masi) も何も残らなかったとされ、この点で阿難の臨終伝承と大きく異なっている。Udāna VII-8, 9 (pp. 92-93)。他にも、火光三昧に入り臨終する伝承例はウバグプタにも見られる。大正蔵 50 巻 122・a, 169・c。
- (28) 大正蔵 50 巻 114・a-115・a
- (29) 大正蔵 3 巻 870・a-b
- (30) 大正蔵 24 巻 408・c-409・c
- (31) 大正蔵 25 巻 78・b-79・b
- (32) 大正蔵 50 巻 153・a-154・b
- (33) 大正蔵 51 巻 919・b-c
- (34) 大正蔵 51 巻 919・c
- (35) 『高僧法顕伝』にも鷄足山中に迦葉が住することを簡単に伝える。大正蔵 51 巻 863・c-864・a
- (36) 杉本卓洲『インド仏塔の研究』（平楽寺書店）pp. 297-393, 宇治谷頭「舍利八分伝説の意義」『同朋学園仏教文化研究所紀要』2号 pp. 91-103などを参照。
- (37) SN. vol. V pp. 161-163, 『雑阿含経』大正蔵 2 巻 176・b-177・a, 『増一阿含経』大正蔵 2 巻 639・c-641・a, 『根本説一切有部毘奈耶雜事』大正蔵 24 巻 288・c-289・b など。杉本卓洲 前掲書 pp. 280-287などを参照。
- (38) 目連の死を業滅などで論じた研究として、平岡聡『「ディヴィヤ・アヴァダーナ」に見られる業の消滅』『佛教研究』21号 pp. 121-122などがある。
- (39) 『増一阿含経』大正蔵 2 巻 639・b, 『根本説一切有部毘奈耶雜事』大正蔵 24 巻 287・a ff. など。石上善應「目連説話の系譜」『大正大学研究紀要』54号 pp. 3-9, 杉本卓洲 前掲書 pp. 294-297などを参照。
- (40) この臨終伝承とは異なるが、阿難に関連し、興味深い伝承をここに挙げておく。それは漢訳だけに現存する『阿難七夢経』（東晋・竺曇無蘭訳）という經典で、阿難が見た七種の夢に対して一々釈尊が解釈を加えるという形式で説かれたものである。阿難の七種の夢は、(1) 池水が火炎となって天に大きく広がった、(2) 太陽や月、星が消えてしまった、(3) 出家者が不浄な坑に落ちると白衣をまとった在家者が出家者の頭を踏んで出てきた、(4) 群れをなした猪がやって来て梅檀林に突入した、(5) 頭に須彌山を載せても重くなかった、(6) 大象が小象を棄てた、(7) 獅子王がその頭に名華が撒かれて地に倒れ死んでいるのを禽獣が見て恐れたが、後に獅子の身中より虫が湧いてきてこれを喰った、というものであった。釈尊は阿難に対しやって来る五濁悪世の世界を示したものであると言って、この夢の各々を次のように解釈した。(1) これからの比丘は善心が少なくなると、悪逆が熾烈となり、互いに殺害しあうようになること、(2) 仏が滅した後、一切の弟子たちも入滅し、衆生を導く眼をもった者がいなくなること、(3) これからの比丘は嫉妬で互いに殺害し、在家者の諫めにも従わず、死んで地獄に落ちるが、他方在家者は精進に励み、死んで天上に生まれること、(4) これからの在家者は寺にやって来て僧を誹謗し、塔を破壊し、僧を害すること、(5) 仏が滅した後、阿難は千人の阿羅漢のために経の師となり、一句も忘れないならば、これを受けた者に悟る者が多いということ、(6) 将来邪見が盛んとなり、仏法を壊し、有徳の人はいなくなること、(7) 仏が滅した後千四百七十年の間、もろもろの弟子たちが修する心を一切の悪魔は乱すことができないこ

と。(大正蔵14巻 758・a-b)。

ここには、仏の滅後にやって来る穢れ乱れた時代を夢の世界で表現した内容が伝えられているが、その中で特に五番目の夢は他に比較して異質な内容と言える。そこには唯一仏法が存続する内容が示され、それを可能にする条件として、阿難が指導者となって人々を導くことである、とされている点である。他の仏弟子には、このような夢で将来を予言するという形式においてその主導性を表現した例は他に見られない。その意味からも、この夢伝承も臨終伝承と同様に仏滅後の仏教教団における阿難の主導性を読み取ることのできる資料と捉えることができよう。

尚、この『阿難七夢経』など仏典に見られる「夢占い」の物語に関しては、次の論考がある。岩本裕『『スマーガダー＝アヴェダーナ』研究』佛教説話研究・第五巻(開明書院) pp.236-253。

(※ 本稿は、平成九年度佛教大学特別研究費の助成による研究成果の一部である。)

(なみかわ たかよし 仏教学科)

1998年10月14日受理