『維摩経』と在家仏教[1]

西野　翠

大正大學綜合佛教研究所研究員

論文要旨

『維摩経』（*The Vimalakīrtinirdeśa*）は「在家仏教の主張を明示する」経典という見方が一般的であり、『維摩経』は在家仏教運動の所産であり、維摩は在家仏教のリーダーあるとの見方が問題なく受け入れられている。しかし、かつては『維摩経』の「居士仏教としての聖道面」が強調されていたこともある。たしかに維摩は俗世間

※ 收稿日期 2017.2.16，通過審稿日期 2017.4.8。

1　いわゆる在家仏教の担い手としての「在家者」のサンスクリットは *gṛhapati* で「長者」あるいは「居士」などと漢訳されるが、文字どおりには householder の意味である。BHSD によると、Pāli の gahapati は seṭṭhi（=śreṣṭhin）と同義語で、しばしば treasurer と訳されるが、capitalist のほうが適訳という。参照：*Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume II: Dictionary, p.214*。
『維摩経』で在家者を表す表現として最初に出てくるのは、*gṛhavāsasthita*（在家の生活をしている）である（II-3：第 2 章 3 節の意、以下同じ）。本稿においては一般的な意味での在家者、すなわち the lay（nonmonastic）を指すものとする。

に身を置き、在家の姿をとって衆生済度に奔走している。だが、それは維摩の仮の姿（善巧方便）で、実際には阿閦如来の妙喜世界から来生している大菩薩である。

『維摩経』は、般若空慧による無所得平等の中道観から「成就衆生・浄仏国土」という大乗的課題を明らかにしており、維摩は中道の理に住し、衆生界の塵埃の中にあっても清浄である。本稿では、『維摩経』が出家に対してどのような考えを示しているかという点に着目し、『維摩経』における在家と出家の問題を考え、そのうえで、『維摩経』は在家仏教運動の所産とみる見方が果たして妥当かどうかを検討してみたい。

キーワード：『維摩経』　出家　在家仏教　不二　菩提心　維摩系諸経典

《維摩詰經》與在家佛教

西野　翠
大正大學綜合佛教研究所研究員

中文摘要

一般認為《維摩詰經》(*The Vimalakīrtinirdeśa*)是一部「強調在家佛教」的經典，同時認為《維摩詰經》是在家佛教運動的產物、維摩是在家佛教的領袖，這些觀點並不視為存在問題，而被人們普遍所接受。但是，也有一種觀點曾強調《維摩詰經》是「作為居士佛教的聖道面」之經典。確實維摩生活在世俗的人間世界，以在家人的姿態全力拯救普通百姓。然而這一切皆是維摩臨時性的身份（善巧方便），事實上他是來自阿閦如來妙喜世界的大菩薩。

《維摩詰經》是從般若空性智慧無所得平等的中道立場，闡明「成就眾生、淨佛國土」的大乘課題。維摩本人安住於中道的理論，認為縱然住於屬於眾生的混塵世界也是清淨的。本文聚焦於《維摩詰經》針對出家眾的看法、對於在家與出家課題的看法，在此基礎上，試圖檢討認為《維摩詰經》是在家佛教運動的產物之看法是否真的合理。

關鍵詞： 《維摩詰經》、出家、在家佛教、不二、菩提心、維摩系諸經典

The *Vimalakīrtinirdeśa* and Lay Buddhism

NISHINO, Midori
Research Fellow, The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism,
Taisho University

Abstract

It is commonly understood that the *Vimalakīrtinirdeśa* is a sūtra which clearly advocates lay Buddhism. It is generally accepted without question that the *Vimalakīrtinirdeśa* is the outcome of a lay Buddhist movement, and Vimalakīrti is a lay Buddhist leader. At the same time, the *Vimalakīrtinirdeśa's* aspect of ultimate realization for lay Buddhists has also been emphasized. It is true that Vimalakīrti lives in the world with the identity of a layman, making every effort to rescue ordinary people. However, it is said that this is his expedient identity, and in reality he is a great bodhisattva who came from the Abhirati universe of tathāgata Akṣobhya.

The *Vimalakīrtinirdeśa* lays out the main issues of Mahāyāna Buddhism: maturing people and purifying the buddha-field through the middle way of absolute equality based on the perfection of wisdom. Vimalakīrti dwells in the theory of the middle way, and is pure even though he is in the midst of defilements of the world. This paper first

explores the issue of lay people and renunciants by considering the *Vimalakīrtinirdeśa's* ideas about renunciation. Then it raises the question of whether it is proper to think of the *Vimalakīrtinirdeśa* as the outcome of a lay Buddhist movement.

Keywords: *Vimalakīrtinirdeśa*, renunciation (*pravrajyā*), lay Buddhism, non-duality (*advaya*), thought of enlightenment (*bodhicitta*), Vimalakīrti group of sūtras

問題の所在

『維摩経』（*Vimalakīrtinirdeśa*：ヴィマラキールティの説示）は「在家仏教の主張を明示する[2]」経典という見方があまり問題なく受け入れられている[3]。経典の主人公・維摩詰（Vimalakīrti：以下、維摩）が世俗生活を送っていることがその理由かもしれない。例えば中村［1962］は、『維摩経』は在家仏教運動の所産であるとして、以下のように述べている。

> 従来の伝統的な小乗諸派の教えによると、迷いの世界（輪廻）の外に別にニルヴァーナがあると考えられていたから、かれら小乗教徒の実践とは、輪廻の世界すなわち現実の人間生活の外に遁れ出て、独り静かな境地に安住することであった。ところが大乗仏教によると、ニルヴァーナは輪廻の世界と異ならないものである。… 空の実践としての慈悲行は現実の人間生活を通じて実現される。… 大乗の求道者としては出家した修行僧が多かったが、しかしそのうちの或る人々は積極的に社会活動を行った。… 社会活動の強調というこの立場を徹底せしめると、ついに出家生活を否定して在家の世俗生活の中に仏教の理想を実現しようとする宗教運動が起こるに至った。

---

2 中村［1962］頁 1。

3 例えば、田村［1971］にも、「維摩経は、原始仏教聖典のチッタ Citta 長者をモデルにしたものともいわれる。とも角、大乗仏教の在家仏教運動の所産として生れ、インドにおける大乗経典の中でも、最古のものの一つであろう」（頁 49）との見解がみられる。

… このような在家仏教運動の所産としての代表的な経典が『維摩経』である。[4]　*下線は筆者。

また、中村［2003］にも同様の主張がみられる。

在家仏教 … つまり家にある人の仏教です。家庭を捨てずに、家庭のうちにあるままで、世俗の職業を追求しつつ、そのなかに仏教の精神を生かしていこう、そういう運動です。在家仏教のいろいろな動きは経典にも出ていますが、その代表的なものが『維摩経』という経典なのです[5]。

しかし、このように『維摩経』と在家仏教を直結させる見方は必ずしも古くからのものではない。例えば、橋本［1953］には、「従来維摩経は、殊にその禅経としての展開面で経の般若的特質（否定的折伏的方面）が主となって理解され且つ用いられた。それがひいては今日なお維摩経を一概に聖道門の経と見做す一理由ともなっている[6]」とあり、かつては『維摩経』の「居士仏教としての聖道面[7]」が強調されていた。

中村博士が在家仏教を重んじた背景には、「実際問題としてもはや出家仏教というものが、いまのわが国には殆んどなくなって[8] … 在家仏教の

4　参照：前書、頁 2 および中村［2002］頁 61-62。
5　中村［2003］頁 13-14。
6　橋本［1953］頁 334-335。
7　橋本［1953］は、「維摩の華厳乃至浄土教への接近を知ることにより居士仏教としての聖道面と共に在家仏教としての民衆面が真に宗教的な物として存する事が明らかとなるであろう」と述べている（頁 337）。
8　前田［1993］でも、日本においては出家の意味が明らかではないとして、以下のように述べている。「釈尊は出家せられた。しかし今日の日本では、

真実義の究明ということは、今後仏教が生きたものとして活動するか、あるいは仏教が死滅してしまうかの岐(わか)れ道に相当する[9]」との危機感があったようにうかがえる。同博士は、「在家仏教の主張を明示する『維摩経』の精神を解明することは、まさに仏教の真理をわれわれのうちに生かすことにほかならない[10]」と考え、『維摩経』を現代における在家仏教運動の理想として掲げ、在家仏教としての民衆面の強化を図りたいと願っていたように思われる[11]。そして主人公の維摩について、非僧非俗の親鸞（1173～1262 年）や、在家仏教を説いたが自身は出家の身であった鈴木正三（1579～1655 年）と引き比べ、「維摩は「俗」のみなのである[12]」と維摩の「在俗性」を強調している。

たしかに維摩は白衣（在家者の服）の居士であり（II-3）、俗世間にあって活躍している。しかし、それは維摩の仮の姿にすぎず、実際には阿

出家の意味が分からなくなってきている。しきりに在家主義が唱えられるけれども、今日の日本には釈尊時代の出家もなければ、在家もない。言うところの在家とは、今日の僧侶の現状を出家と見ての在家であろう。その中には今日の僧侶の在り方への批判が含まれているようである。しかしいかに在家主義者と言えども、仏教徒であるならば、釈尊その人の出家生活への批判はなしえないであろう。真の意味の出家であれば、そこには仏教の理想像が見られるはずである。そうした実践道なくして果たして釈尊を真に理解きるであろうか、の疑問が生ずる。しかしこの問題は、恐らく今日の学問的研究の枠を超えるところにあるであろう。学問的にどこまで迫りうるか試みるだけであると言いうる」（頁 9-10）。

9 中村［1962］頁 1。下線は筆者。

10 同上。

11 「在家仏教運動の理想」が示されている経典として、中村博士は『維摩経』より後に現れた『勝鬘経』も挙げている。同経では、在家の勝鬘夫人が説法を開示している。参照：中村［1962］頁 5。

12 中村［1962］頁 3。

閲如来の清浄なる仏国土（妙喜世界）から娑婆世界に来生している大菩薩である[13]。維摩が初めて登場する「方便品第二」（Acintyopāyakauśalyaparivarta：不可思議にして巧みなる手段という章）で述べられるように、維摩は「衆生を成熟させるために、善巧方便をもって（sattvaparipākāyopāyakauśalyena）、ヴァイシャーリーの大城に住んでいた[14]」（II-1）のである。「方便品」で列挙される維摩の数多くの徳性[15]も、すべては衆生を成熟させるため[16]である。

『維摩経』は、般若空慧による無所得平等の中道観から「成就衆生・浄仏国土」の大乗的課題を明らかにしており[17]、橋本［1953］は中道思想の視点から、『維摩経』の趣旨を以下のように説明している。

---

13 維摩の正体が明かされるのは「見阿閦仏品第十二」（Abhiratilokadhātvānayanākṣobhyatathāgata-darśanaparivarta：アビラティ世界の示現とアクショーブヤ如来という章）においてである。「（阿閦仏国のような）仏国土を手に入れたいと欲する菩薩は、アクショーブヤ如来の菩薩行を倣うべきである」（XI-7）とあるから、維摩が阿閦仏と同じ菩薩行を成就したことを意味する。維摩は如来にも匹敵する偉大な菩薩である。

14 参照：高橋・西野［2011］頁 29；『梵文維摩経』頁 15。

15 内なる徳性（宗教人としての徳性）が 22 項目（II-1）、外なる徳性（家庭人・社会人としての徳性）が 35 項目（II-2~6）挙げられており、それらを総合すると、維摩は「一切の諸仏に称賛・尊敬・讃嘆される」ほどの存在として描かれている。

16 *paripākāya*（成熟させるために）は動詞 pari-√pac に由来し、原義は「（果実などが）熟す」、「（料理中のものが）よく煮える」の意であり、「成長・成熟する」という意味ももつ。I-12 にも *sattvaparipākāya*（衆生を成熟させるために）とあり、I-18 には *hīnasattvaparipākāya*（劣った衆生の成熟のために）とある。「衆生成熟」（*sattvaparipācana*）は菩薩精神を説く『維摩経』のキーワードといえよう。

17 参照：橋本［1956］頁 189 および橋本［1953］。

> … Vimala-kīrti（維摩羅詰）… その字義はのち玄奘訳に際しそれを採った如く無垢称であり、古くから離垢称で浄名とも訳されてきた。このうち「離垢」の語は離垢清浄とも熟し、維摩経自体にも「遠塵離垢、得法眼浄」（仏国品）とあるが、大乗仏教における離垢の名は … 菩薩十地の第二位として表明されたのが普遍的である。離垢地（Vimala-nāma bodhisattva-bhūmi）に入って菩薩は中道の理に住し、衆生界塵埃の中にあって而もこれを遠離し清浄なのである。思うに維摩経の趣旨も要はこれに尽きるのであって、在家の姿はとっても菩薩の行道にある維摩居士が正にかかる境位にあることを種々方面から説述したものにほかならない。[18]　*下線は筆者。

『維摩経』には十地の思想は説かれていないが[19]、この説明にある離垢地の菩薩の姿は維摩そのものといえる。本稿では、大乗菩薩の理想像としての維摩を中心に展開する『維摩経』が出家に対してどのような考えを示しているかという点に着目し、『維摩経』における在家と出家の問題を考え[20]、そのうえで、『維摩経』は在家仏教運動の所産とみる見方が果たして妥当かどうかを検討してみたい。

---

18 橋本［1953］頁 334。

19 Lamotte［1976］頁 317、INDEX の bhūmi の項に‘The *bhūmi* system is largely passed over in silence by Vkn and the oldest versions of the Prajñāpāramitā’とある。Lamotte は、『維摩経』には十地について全く述べられていないことから、最古の経典の一つに位置づけられると考えている。参照：Lamotte［1976］頁 XCVIII, 西野訳［2015］頁 76。

20 『維摩経』以前の在家と出家については、Appendix I にその概要を示した。

1.『維摩経』における出家

出家に対する『維摩経』の見方は、「弟子品第三」（Śrāvakabodhisatvavisarjanapraśnaparivarta：声聞と菩薩を病気見舞いに遣わすという章）の羅睺羅（Rāhula）[21]の段（III-38~41）に明確に示されている。釈迦牟尼の息子である羅睺羅は教団における戒律を厳格に守り、仏弟子中「密行第一」と称された[22]。その羅睺羅を相手に、リッチャヴィの青年たちが「出家の功徳と利益は何か[23]」と尋ねる。そこで、羅睺羅は「ありのままに[24]出家の功徳と利益を説明した」という。説明の内容は明記されていないが、旧来の出家主義の立場からの功徳と利益[25]が説かれた

---

21 伝承によると、釈迦牟尼は息子の誕生の直後に出家したという。釈迦牟尼が成道ののち城を訪れたとき、羅睺羅は釈迦牟尼に従って幼くして教団に入り、舎利弗に師事して教えを受け、やがて阿羅漢果を獲得したと伝えられる。参照：赤沼［1967］頁 526-528、山辺［1984］頁 164-182、Lamotte［1976］頁 74-75、脚注 70 など。

22 Lamotte［1976］頁 75 には、the foremost of those “who love to train”（*aggo sikkhākāmānaṃ*：cf. Aṅguttara, I, p.24,*17*）と見なされていたとある。

23 参照：高橋・西野［2011］頁 61。「ラーフラよ、あなたはあの世尊の息子であるのに、転輪王の位を捨てて出家しました。そこで、あなたにとって出家の功徳と利益はどんなものなのでしょうか」（梵文：*tvaṃ Rāhula tasya bhagavataḥ putraś cakravartirājyam utsṛjya pravrajitaḥ, tatra ke te pravrajyāyā guṇānuśaṃsāḥ* /『梵文維摩経』頁 31。）

24 高橋・西野［2011］で「ありのままに」（頁 61）と訳したサンスクリットは *yathārūpaṃ* であり、チベットは ཇི་རིགས་བར་とある。ちなみに、支謙は「如事」、羅什・玄奘は「如法」と訳している。

25 Lamotte［1976］頁 75-77、脚注 71 に、出家すなわち世間を離れること（出世間：*pravrajyā*）について非常に詳細な注釈が加えられている。引用文献等は省略し、骨子のみ以下に示す。
「仏教は何にもまして比丘と比丘尼の共同体（*saṃgha*）に依存している。

仏陀が教団に入る意志のある人を集めることに熱心だったのはそのためであり、律の諸経典には *pravrajyā*（出世間）や *upasampadā*（戒の授与）の儀式が非常に細かく定められていた。

Majjhima, II, p.66-68 は出家の決断のきっかけを独自の形で説明している。一般に、自分自身あるいは家族の落胆 — 老い（*jarā*）、病気（*vyādhi*）、富の喪失（*bhogapārijuñña*）、あるいは両親の死（*ñatipārijuñña*）などが引き金になっている。彼らは仏陀の法話（*dhammuddesa*）によって励まされる。仏陀は指摘する：如何にもこの世は儚く（*addhuva*）、保護がなく（*attāṇa*：無護）、守護者がない（*anabhissara*：無主）；この世に属することなく、あらゆるものを捨てて、離れるべきである（*assako loko sabbaṃ pahāya gamanīyaṃ*）；人は不完全であり（*ūna*）、常に満たされることなく（*atitta*）、欲望の奴隷である（*taṇhādāsa*）。

人間の物事のあらゆる空しさを考え、在家者は深く考えて、決断する。「家での生活は妨げであり、欲望の道である；外の生活が自由である。なぜなら、家に留まる人には、バラモンの生活（すなわち純潔）を完全に欠けるところなく、完全に浄らかに、法螺貝のように磨き上げて遵守することは容易ではない。それゆえ、私は髪と髭を剃って、黄色い衣を着て、家族のもとを去り、家を捨てて家無き者となろう」と。

以上は、パーリ仏典はもちろんサンスクリット仏典にも広く見られる慣用句である。

聖典は宗教生活（出家）の功徳と利益を列挙し、出家のほうが在家者の生活より勝れていると宣言している。仮に家で暮らす upāsaka（優婆塞）が出家者の最初の三つの果を獲得できると認められたとしても、彼が最初に出家者の衣を着ることなく涅槃に到れるかどうかは疑問である。一つ確かなことは、出家者が在家者より確実にまた速やかに聖性を獲得するということである。

大乗は究極の目標を聖性（*arhattva*）から Saṃbodhi（正覚）に置き換えたのだから、出家生活の重要度は低くなっただろうと考えるかもしれない。しかし、インドは黄褐色の衣の地であり、出家者の優位性は全く変わらなかった。…… 出家菩薩と在家菩薩を区別する非常に大きな違いは、出家菩薩は家族や仕事の煩いから解放されているということである。そのため、（出家菩薩は）禁欲（貞節）を実践し、速やかに菩提分法（*bodhipakṣyadharma*）の頂点に達し、権威をもって語る。

にちがいない。

羅睺羅が出家の功徳と利益を得々と説明しているところに維摩が現われ、「功徳も利益もないのが出家である。出家とは無為（*asaṃskṛta*[26]）であり、功徳も利益もない[27]」と断じ、真の出家とは如何なるものかを 20 余の項目を挙げて諄々と説く（Appendix II を参照）。

1-1 維摩が説く真の出家

維摩の主張の真髄は「無為」の一語に尽きるといっても過言ではない。その他の 20 余の項目では、冒頭の 2〜3 項目（サンスクリットでは 2 番目、漢訳、チベットでは 3 番目の項目）が特に重要と思われる。以下はその該当部分である（三漢訳およびチベットの語頭の数字は挙げられる順番を示す）。

---

26 asaṃskṛta ＝ nonoriginated; nonconstructed; eternal ＜ saṃskṛta ＝ coming together; combined cause; compounded thing. 参照：*A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, John Grimes, State University of New York Press, 1996。すなわち、「無為」とは現象を超越した常住不変の存在を指し、「真如」と同義。

27 参照：高橋・西野［2011］頁 61；「大徳ラーフラよ、あなたが説くように、そのように出家の功徳と利益を説くべきではありません。それはなぜかというと、功徳もなく、利益もないのが出家だからです。… 有為のはたらくところには功徳や利益があるでしょうが、出家は無為であり、無為においては功徳も利益もないのです」（梵文：*na bhadanta Rāhulaevaṃpravrajyāyā guṇānuśaṃsā nirdeṣṭavyā yathā tvaṃ nirdiśasi / tat kasmād dhetoḥ / nirguṇā niranuśaṃsā hi pravrajyā / yatra … saṃskṛtapravṛttis tatra guṇānuśamsā / pravrajyā cāsaṃskṛtā, asaṃskṛte ca na guṇā nānuśāṃsā /*『梵文維摩経』頁 31。）

	サンスクリット	支謙	羅什	玄奘	チベット（長尾訳）
1	arūpiṇī rūpavigatā 形のないもので、形を離れている	—	—	[3] 無色非色 色無く、色に非ず	[1] གཟུགས་ཅན་མ་ཡིན་ཏེ་ གཟུགས་དང་བྲལ་བའོ།། （物質的な）形相のないもの、形相を離れたもの
	—	[1] 離此彼中 此と彼と中とを離る	[1] 無彼無此亦無中間 彼無く、此無く、亦た中間も無し	[1] 無彼無此亦無中間 彼無く、此無く、亦た中間も無し	[2] ཐོག་མ་དང་ཐ་མའི་མཐར་ ལྟ་བ་དང་བྲལ་བའོ།། はじめとかおわりとかの両極端を見ないことです。
	—		[2] 離六十二見 六十二見を離る	[2] 遠離諸見 諸見を遠離す	—
2	panthā nirvāṇasya 涅槃の道である	[2] 迹於泥洹 泥洹に迹づく	[3] 處於涅槃 涅槃に処す	[3] 是涅槃路 是れ涅槃の路なり	[3] མྱ་ངན་ལས་འདས་པའི་ ལམ་མོ།། 涅槃への道

三漢訳の 1 番目、チベットの 2 番目の項目[28]がサンスクリットには欠けている。この一項に対して Lamotte［1976］は以下のように注釈して

[28] Thurman が指摘しているように、「チベットの 2 番目＝羅什・玄奘の 1 番目＋2 番目」と理解できよう（Thurman［2001］頁 119、注 44）。Watson［1997］には、羅什訳の 1 番目と 2 番目を合した訳‘It means abandoning the sixty-two erroneous views to reside in nirvana.’がみられ、Thurman と同様の考えがうかがえる。しかし、『注維摩詰経』において羅什は、1 番目の項目に対しては「什曰。此即因中明涅槃相。（什曰く。此れ即ち因中に涅槃の相を明かすなり）」（大正 38・358a）、2 番目の項目には「什曰。無利故離見也。（什曰く。利無きが故に見を離る）」（同）と、各々に注釈を加えている。

いる。

初期仏典において、仏陀は、「生まれ変わりの繰り返し（輪廻）には始めも終りもなく永遠である」と説いている[29]。

この一節（Madh. vṛtti, p.220）について、龍樹（Nāgarjuna）は「始まりも終わりもない輪廻には中間もあるはずがない（*naivāgraṃ nāvaraṃ yasya tasya madhyaṃ kuto bhavet*）」と説き、それ故、「真実からするならば、輪廻は存在しない（*vastukacintāyāṃ tu saṃsāra eva nāsti*）」といえるのだと明かしている。

この結論からすると、輪廻（Saṃsāra）は存在せず、涅槃（Nirvāṇa）は本性から獲得されており、そこに至る宗教生活は既に歩き終わっ

29 〈Lamotte による関連の引用経文〉Saṃyutta, II, p.178,*18*；III, p.151,*3*；Kathāvatthu, p.29,*19*：*anamataggāyaṃ bhikkhave saṃsāro puggākoṭi na paññāyati avijjānivaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsaṃyojanānaṃ sandhāvataṃ saṃsarataṃ*：「出家者たちよ、衆生たちの輪廻には、考えられる出発点がない。衆生たちが無明に包まれ、欲望に繋がれ、再生から再生へとでたらめに経巡ることになった、その出発点を見出すのは不可能である。」

Divyāvadāna, p.197,*15*：*anavarāgro bhikṣavaḥ saṃsāro 'vidyānivaraṇānāṃ sattvānāṃ tṛṣṇāsaṃyojanānāṃ tṛṣṇārgalabaddhānāṃ dīrgham adhvānaṃ saṃdhāvatāṃ saṃsaratāṃ pūrvā koṭir na prajñāyate duḥkhasya*：「出家者たちよ、輪廻は始めや終りがない。欲望に繋がれ、欲望の綱に縛られ、長い道を辿り、再生から再生へとさ迷う衆生たちの苦悩の始まりを見出すことは不可能である。」

Madh. vṛtti, p.218,*4*：*anavarāgro hi bhikṣavo jātijarāmaraṇasaṃsāra iti. avidyānivaraṇānāṃ sattvānāṃ tṛṣṇāsaṃyojanānāṃ tṛṣṇagardūrabaddhānāṃ saṃsaratāṃ saṃdhāvatāṃ pūrvā koṭir na prajñāyata iti*：「出家者たちよ、始めや終りがない、再生と誕生、老いと死の輪廻には。衆生たちが無明に包まれ、欲望に繋がれ、欲望の綱に縛られ、再生から再生へとさ迷い歩く衆生たちの出発点を見出すのは不可能である。」

た道であるということになる。ヴィマラキールティが、出家は無為（*asaṃskṛta*）と考える理由はここにある。[30]

また、この項目の羅什訳「無彼無此亦無中間」（大正 14・541c16-17）に対して、僧肇は以下のように注釈している。

肇曰。僞出家者惡此生死尊彼涅槃故有中間三處之異。眞出家者遣萬累亡彼此。豈有是非三處之殊哉。（大正 38・357c29-358a3）

肇曰く。偽の出家とは此の生死を悪みて、彼の涅槃を尊ぶ。故に中間三処の異なる有り。真の出家とは、万累を遣りて彼此亡し。豈に是非の三処の殊なる有らんや。

いずれの注釈でも、「輪廻と涅槃は別ではない」といっている。したがって、維摩の説く出家は、出家教団で考えられていたような「涅槃に至る道」、「涅槃への道」ではなく、サンスクリットの 2 番目の panthā nirvāṇasya は「涅槃の道」すなわち「そのままが涅槃である道」と理解すべきであろう[31]。

ここにおいて、「入不二法門品第九」（Advayadharmamukhapraveśaparivarta：不二の法門に入るという章）のダーンタマティ（Dāntamati：善意）菩薩の主張が想起される。

---

30 Lamotte［1976］頁 77-78。

31 高崎［1993］の頁 159 の注には、「「処於涅槃」は（居るではなく）「おもむく（処）」と読まねばならない」とあり、「涅槃への道」と理解されている。しかし、『漢語大詞典』によると、「処」の意味には「①居住、②隠居、③安身、④留、⑤自居、⑥停止、⑦対待、⑧交往、⑨交接」などが挙げられており、「赴く」のように動きを示す意味は見当たらない。参照：『漢語大詞典 第八巻』（漢語大詞典出版社、1991 年 12 月刊）頁 835。

輪廻と涅槃というのが二です。輪廻の自性を知見するので、輪廻することなく、涅槃することもありません。このように悟ること、それが不二に入ることです。（VIII-13）[32]

したがって維摩が説く「真の出家」とは不二と同意であり、それは空にほかならない。ダーンタマティ菩薩の前に発言したナーラーヤナ（Nārāyaṇa：那羅延）菩薩はさらにはっきりと在家（世間）と出家（出世間）とは不二であることを述べている。

これが世間である、これが出世間であるというのが二です。世間とは本性からして空性であり、そこにおいてはいかなるものも越え出ることはなく、入ることもありません。（VIII-12）[33]

一切諸法の本性である不二・空からすれば、出家も在家も区別がなく

---

32 *saṃsāro nirvāṇam iti dvayam etat / saṃsārasvabhāvadarśanān na saṃsarati na parinirvrāti / yaivaṃ budhyanāyam advayapraveśaḥ /* (『梵文維摩経』頁 85) 。『維摩経』には同様の命題がほかでも提示されている— 輪廻と涅槃はともに空（*śūnya*）である。なぜか。それらは名称にすぎず（*nāmadheya*）、いずれも空であり非実在だから（IV-12）。法を求める者は生と滅（すなわち輪廻と涅槃）を求めない。なぜか。法は静寂で鎮静化しているから（V-3）。輪廻と涅槃とは二である、といわれる。しかし、涅槃の自性は本より空であるとみる菩薩は再生せず、涅槃にも入らない。それが不二に入ることである（VIII-13）。涅槃に喜びをみず、輪廻を厭いもしないのが不二である（VIII-29）。参照：Lamotte［1976］頁 LXVI; 西野訳［2015］頁 32。

33 *idaṃ laukikam idaṃ lokottaram iti dvayam etat / yā laukikasya prakṛtiśūnyatā, na tatra kiṃcid uttīryate nāvatīryate ..... /* (『梵文維摩経』頁 85)。ちなみに、「出家」(*pabbajjā*) と「具足戒」(*upasampadā*) の違いについて、平川［1991］（頁 198-202）は、「出家とは沙弥にすること、具足戒とは比丘になること」を示す例を挙げて説明している。

なる。維摩が勧めているのはそのような出家である。

1-2 維摩が勧める出家 ― 菩提心を発すこと

維摩が羅睺羅に対して「真の出家」について説き終わると、青年たちは、「如来は、母父の許し無く出家してはならないと［仰せになりました］[34]」と言って、出家することに躊躇(ためらい)いを見せる。そのとき、維摩は以下のように答える。

> 若者たちよ、あなたたちは無上正等菩提に発心しなさい。そして、確固として行じなさい。それこそが、あなたたちにとっての、具足戒を保つ出家となるでしょう。(III-40)[35]

維摩は、「菩提心を発しさえすれば、それがすなわち出家である。仕来りどおりに具足戒を受けなくても、具足戒を受けたのと同じだ[36]」という。

---

[34] Lamotte［1976］頁 79、脚注 74 によると、「ラーフラは、祖父のシュッドーダナ（Śuddhodana：浄飯）王の許しなしに、シャーリプトラから具足戒を受けた。シュッドーダナ王はこれに非常に不満で、仏陀に対し、両親の許し無しでは出家できないことを規則で定めるように求めた。世尊はこれを受け入れた。また、高崎［1993］頁 19、補注には、「この条項について『五分律』巻 17（大正 22・117a）その他参照。諸律はこれを囉睺囉の出家に際し、その後見者浄飯王の願いによって、律の一項に加えたものとする。ここで囉睺囉を縁として、これについて説き、新解釈を示す所以である」とある。なお、僧肇はこの一文に対して、「出家を欲せざるに非ずして、親に違うを欲せざるのみ」（大正 8・358 c 21-22）と注している。

[35] *utpādayata yūyaṃ kumārakāḥanuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittam, pratipattyā ca saṃpādayata, saiva yuṣmākaṃ bhaviṣyati pravrajyā sôpasaṃpat* / (『梵文維摩経』頁 32) 。

[36] 羅什訳の「是即具足戒」（大正 14・358c）に対し、羅什と道生は以下の

この維摩の発言は、「家を出て教団に入らなくても、発心しさえすれば出家したのと変わらない」というのだから、文字通りに受け取れば、伝統的な僧院の閉鎖に直結しかねない[37]。こうした革新的な維摩の主張は『維

如く注を付している。
什曰。雖爲白衣能發無上心者便爲出家具足戒行矣。（大正 38・358c26-27）
（什曰く。白衣たりと雖も、能く無上心を発さば、便ち出家にして戒行を具足すと為す。）
生曰。出家本欲離惡行道。若在家而能發意即是足矣。亦爲具足其道者也。（大正 38・358c28-29）
（生曰く。出家は本より悪を離れ道を行ぜんと欲す。若し在家にして而も能く意を発さば、即ち具足なり。また其の道を具足する者と為す。）

37 Lamotte［1976］頁 75-77 の脚注 71 において、その点に関連する経文を挙げている。
1) T1509『大智度論』（大正 25・197a-b：*Traité*, p.1111-1112）：あらゆる実践（*caryā*）は誤りで無益である。真に貴い実践（*āryacaryā*）は一切の実践を欠くことである。なぜなら、未だ所有していないもので獲得できるものはないからである。
2) T818『大荘厳法門経』（大正 17・830b17-c7）：世間を離れることは頭を剃ることではなく、すべての衆生の煩悩（*kleśa*）を破壊するために大いなる精進（*vīrya*）を起こすことである；黄色い衣（*kāṣāya*）を着ることではなく、衆生の中にあって、三毒に汚された心（*triviṣakliṣṭacitta*）を一生懸命に破壊することである；自分が戒律を守ること（*śīlacaryā*）ではなく、悪戒の人々が浄らかな戒（*viśuddhaśīla*）によって幸福に暮らせる（*sukhavihārāya*）ように助けることである；密林（*araṇya*）の孤独のなかで瞑想することではなく、輪廻の輪の中に留まって智慧（*prajñā*）と方便（*upāya*）を用い、衆生を教導し解脱（*vimukti*）に導くことである；自分が規則（*saṃvara*）を守ることではなく、四つの無量の状態（*apramāṇacitta*）を広く生み出し、衆生を安住（*pratiṣṭhāpana*）させることである；善い法（*kuśaladharma*）を開拓することではなく、衆生の善い根（*kuśalamūla*）の成長をもたらすことである；自分が涅槃に入ることではなく、衆生を大涅槃に入らせることである；自分のために煩悩（*kleśa*）を消去することではなく、すべての衆生の煩悩を熱心に破壊することである；自分の

摩経』の随所にみられるが、必ずしも出家そのものを否定しているのではなく[38]、維摩の教導の手段・方法（*upāya*）とみるべきである。その点について、太虚［1923］は以下のように説いている。

> 夫説出家功德，乃依一二悉檀令生歆慕生善根耳。然有利根上智，則不喜此，或將因之轉生譏毀。謂以功德誘人出家，諸出家者皆以貪功德故、貪私利故乃為出家，…。是則在法門既招人之謗，在本人又長己之貪，故淨名直赴第三、第四悉檀以説之，而曰無利無功德名出家。…… 然赴前二悉檀與赴後二悉檀，適機而赴，不存優劣。蓋真出家乃無功德之大功德，無利之大利耳。故淨名既説出家無利、無功德，

身体と心を制御することではなく、すべての衆生を制御することである；自分の身体と心の束縛（*bandhana*）を解くことではなく、すべての衆生の身体と心を拘束している束縛を解くことである；輪廻（*saṃsāra*）の恐怖から自分を解放することではなく、衆生の中で輪廻の恐怖を打ち砕き、衆生を解放（*vimukti*）へと導くことである；涅槃で悦楽に浸ることではなく、すべての衆生があらゆる仏法を成就できるように自らの精進を増大させることである。

38 例えば橋本［1954b］は、「維摩経の制作的意義は、一連の大乗文学運動に附して大乗の旗色を鮮明にしたことにあろうけれども、… 維摩のごときはむしろ小乗を摂取するゆとりを見せているのではないだろうか」（頁308）と述べているが、出家仏教に対しても同様に摂取する姿勢をもっていたであろう。

なお、諸戸［1954］は、「菩薩とは、菩提を目指す有情として、一個の独立した人間を指すにすぎないのであって、決して教団の一員となることを必須の条件とする概念ではない。… 菩薩において問題となるのは、ただ発菩提心であって、いわば、個人内心の問題の範囲を出ない」とし、それ故、「（大乗仏教には）統一ある集団としての組織を認めることができない」との考えを示している（頁 218）。また、高田［1967］は、「大乗がいわば地下潜行的な宗教運動であった」という可能性を指摘している（頁 274）。

即説出家真實功德之利，勸令出家。父母未許，勸令發無上心即為出家，即為具戒。[39]

夫れ出家功德を説くは、乃ち一二の悉檀[40]に依り生（衆生）をして善根を生ずるを歆慕せ令むるのみ。功德を以て人を出家に誘うは、諸の出家者は皆な功德を貪るの故、私利を貪るの故を以て乃ち出家を為すと謂う …。是れ則ち法門に在りて人を招くの謗り、本人に在りては又た己の貪りなり。故に浄名、第三、第四悉檀に直に赴き以て之を説き、而して「無利無功德を出家と名づく」と曰う。…… 然るに前二悉檀に赴き、後二悉檀に赴き、機に適い而して赴くは、優劣存せず。蓋し真の出家は乃ち無功德の大功德であり、無利の大利なるのみ。故に浄名は既に出家は無利・無功德なるを説き、即ち出家の真実功德の利を説き、出家せ令むるを勧む。父母の未だ許さずば、無上心を発さ令め、即ち為に出家し、即ち具戒と為さ令むるを勧む。

以上のように維摩は、「無上菩提に心を発し、努め励むことが出家である」と説いている。『維摩経』において菩提に心を発すこと（*bodhicittotpāda*：発菩提心）がどのように示されているか、また「出家」という場合の「家」が具体的には何を指しているのかについて、以下で

39 参照：「太虚大師講述」http://book853.com/wap.aspx?nid=1494&p=4&cp=6&cid=89（最終閲読：2017 年 8 月 20 日）。

40 悉檀（サンスクリット *siddhānta* の音写。成就の意）は「教説の立て方」を指し、「四悉檀」とは仏が人々を教え導く四種の方法。この四法を以て衆生の仏道を成就するから悉檀という。(1) 世界悉檀（仏まず凡情に順じて人我等の仮名を用い、衆生の所楽に随順して世界の法を説き、聞く者をして歓喜適悦せしむるをいう。人々の心に合わせて説く）、(2) 各各為人悉檀（各人の宗教的能力を考えて説く）、(3) 対治悉檀（煩悩を打ち砕く）、(4) 第一義悉檀（真理に直接導こうとする）、の四つ。参照：『織田仏教大辞典』頁 704-705。

検討してみたい。

2.『維摩経』における発菩提心

『維摩経』で発菩提心について直接的に述べられている箇所を抜き出してみると、およそ以下の如くである。

・この仏国土の功徳の荘厳が現されたとき、八万四千の生類が無上正等菩提に発心した。（I-19）
・広大な仏法を信解した八万四千の生類たちは、《一切諸法（あらゆる存在）は妄想によって現前することを特徴とする[41]》と知って、**無上正等菩提に発心した**。（I-20）
・リッチャヴィのヴィマラキールティが、彼の病気見舞いにやって来た人々に、まさにそのように法を示すと、それによって、多くの百千の衆生たちは、**無上正等菩提に心を発した**。（II-13）
・在家であってもこのような弁才があるのに、だれが**無上正等菩提に発心しないでいられましょう**。（III-14）
・一万［の眷属］に囲まれたかの梵天はその教えを聞いて、深いこころざしをもって、**無上正等菩提に発心しました**。（III-32）
・その二人の比丘は疑念を離れ、即座に深いこころざしをもって**無上正等菩提に発心し**、かの貴いお方に挨拶をして … 。（III-37）
・このように教えが示されたとき、五百の天・人たちが、**菩提に心を発しました**。（III-61）

---

41 サンスクリットは viṭhapanapratyupasthānalakṣaṇa で、仏典では極めて一般的な表現（『翻訳名義大集』No.185 を参照）。詳細は脚注 44 を参照。

・かの居士がこのように説示したとき、かのバラモンの集会の中から二百人のバラモンが**無上正等菩提に発心しました**。（III-74）
・かの城中の貧窮な者はこの神変を見て、また、この法の説示を聞いて、**無上正等菩提に心を発しました**。（III-77）
・ここに［ヴィマラキールティによって］教えが示されたとき、マンジュシュリー童真とともにやって来た天子たちのうち、八千の天子たちが**無上正等菩提に対して心を発した**。（IV-20）
・この貴いお方（ヴィマラキールティ）の法を聞くことにより、仏法の美徳の香りによって発心し、去って行くのです。（VI-12）
・無為を見る者で、正定聚に入り住（とどま）っている者は、**無上正等菩提に発心することはできません**。煩悩の住処（すみか）である有為に住（とどま）り、真実を見ていない者が、**無上正等菩提に発心することができるのです**。（VII-3）
・いったいどうして、私たちのような者が今、**菩提心を発すことができるでしょうか**。五無間［罪］に堕ちた者が**菩提心を発すことができ**、諸々の仏法を悟ることができるのです。（VII-4）
・満千の生類が**無上正等菩提に発心するように**、そのように法を示すと、また、一万の菩薩たちが無生法忍を得たのである。（IX-18）
・菩提心を生じていない衆生たちが食べたならば、彼らが**菩提心を生じたときに**、消化するでしょう。（X-6）
・アビラティ世界を示現するという神変がなされ、そして、アクショーブヤ如来が出現したとき、このサハー世界にいた十四アユタの天や人の生類たちが**無上正等菩提に心を発した**。（XI-7）

一覧して分かることは—

1）発菩提心には「法の説示」が伴う[42]。

2）説示される法とは、《これら一切の有為なるもの（つくられた世界）は無常である[43]》（I-20）、また《一切諸法（あらゆる存在）は妄想によって現前することを特徴とする[44]》（I-20）という教えであり、世尊の縁起・中道の教えに通じる。

3）発心できるのは、真実を見ていない者、煩悩・罪の中にある者である[45]。

---

42 VI-12 では、「この貴いお方（ヴィマラキールティ）の法を聞くことにより、仏法の美徳の香りによって発心し、去って行くのです」といわれている。参照：高橋・西野［2011］頁 134；『梵文維摩経』頁 71。

43 サンスクリットは anityā bata ime sarvasaṃskārā(ḥ) とあり、無常偈の第一句である。全文は—
anityā vata saṃskārā utpādavyayadharminaḥ,
utpadya hi nirudhyante teṣāṃ vyupaśamas sukham. 参照：Lamotte［1976］頁 25-26、脚注 86。

44 参照：Lamotte［1976］頁 26-27、脚注 89。
「妄想により現前することを特徴とする」viṭhapanapratyupasthānalakṣaṇa の viṭhapana は viṣṭhāpana（＜vi-√sthā）に通じ、文字どおりには stabilisation（安定させること）の意。その意味は、Madh. vṛtti, p.52, *14* を参照。

vitathāime sarvadharmāḥ,	このすべてのものは非存在である。
asanta ime sarvadharmāḥ,	このすべてのものは存在していない。
viṭhapitā ime sarvadharmāḥ,	このすべてのものは妄想されたものに過ぎない。
māyopamā ime sarvadharmāḥ.	このすべてのものは幻の如きものである。

（丹治［1988］p.45）

45 「仏道品第八」（Tathāgatagotraparivarta：如来の家系という章）にも、「無為を見る者で、正定聚に入り住っている者は、無常菩提に発心することはできません」あるいは「無為の正定聚に到達した衆生たちには、仏法は芽生えません」といった表現がみられる（VII-3）。参照：高橋・西野

そして、この発菩提心が大乗菩薩の歩み（修行階梯）の出発点となり[46]、その後に菩薩としての不惜身命の実践が展開する。

2-1 発菩提心とは衆生済度の願い

Lamotte［1976］は、菩薩の修行階梯を決定づける二つの契機として発

［2011］頁 145-146；『梵文維摩経』頁 78。

[46] Lamotte［1976］頁 25、脚注 83。なお Lamotte は Appendix, Note II の中で菩薩の修行階梯について説明している。以下はその要約である。参照：Lamotte［1976］頁 284-286；西野訳［2015］頁 105-107。

菩薩の修行階梯は *bodhicittotpāda*(*bodhi* すなわち覚りの心が生じること)から始まり、*anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhāv abhisaṃbodhiḥ*(無上で完全な覚りに到達すること)、すなわちまさしく諸仏のものである全知(*sarvajñatā*：一切智性)で終結する。

菩薩の修行階梯において、*cittotpāda*(発心)は無量の善法、とりわけ高いこころざし(*adhyāśaya*：深心)および善への性向(*āśaya, kalyāṇāśaya*：直心、善意楽)と結びついているかぎり、不断に発展し続ける。

adhyāśaya(高いこころざし：深心)は、実際には *cittotpāda*(発心)と同義語であり、両者は不可分の概念である。

［諸経典にみられる発心・深心・直心の］定義は仏陀の特質にのみ着目したものであり、*adhyāśaya* の利他的な特徴を十分に示していない嫌いがある。仏陀の特質には大悲と大慈が確かに含まれているという事実を見落としてはならない。

そこで、Madhyāntavibhāga, p.85,*1* は、非常に的確に *sarvasattvahitasukhādhyāśaya* すなわち「一切衆生の利益と幸福をもたらそうとする高いこころざし」を述べている。

Bodh. bhūmi., p.18,*17* によると、「利益(*hita*)をもたらそう」という高いこころざしは、衆生をよい場所に置きたい(*kuśale sthāne pratiṣṭhāpanakāmatā*)、すなわち衆生を涅槃に定着させたいという願いである。「幸福(*sukha*)をもたらそう」という高いこころざしは、不幸な人々に資糧を供給したいという願い(*vastū-pasaṃharaṇakāmatā*)である。

菩提心と覚りの成就とを挙げ、以下のように説明している。

> 第 1 は、覚りの思い(*bodhicitta*：菩提心)を起こすこと(*bodhicittotpāda*：発菩提心)、すなわちすべての衆生が利益と幸福を得られるように十分かつ完全に覚った仏陀になろうとする堅い決意(*adhyāśaya*：深心)をもつこと。第 2 に、仏陀の特性であるこの上ない完全な覚り(*anuttarā samyaksaṃbodhiḥ*：無上正等覚)に到達すること。[47]

つまり、発菩提心とは、「すべての衆生が利益と幸福を得られるようにと堅く決意すること」といえる。大乗の菩薩にとって重要なのは衆生の幸福だけであり[48]、一切衆生の幸福を確立するまで、菩薩は涅槃に入るのを喜んで延期する。そのような菩薩にとって、出家か在家かの違いは本質的な問題ではない。この点に関して、ラモットは戒律の面から以下のように述べている。

> 戒律の方面でも僧侶（出家者）と在家信者との区別はなくなる傾向がある。ボサツが家庭にとどまる場合でも出家する場合でも、ボ

---

47 Lamotte［1976］頁 CIV；西野訳［2015］頁 82。

48 大乗菩薩の誕生の背景について、Dayal［1970］（頁 2-3）は以下のように述べている。
But it seems that the Buddhist monks began to neglect certain important aspects of it in the second century B.C., and emphasized a few duties to the exclusion of others. They became too self-centered and contemplative, and did not evince the old zeal for missionary activity among the people. They seem to have cared only for their own liberation from sin and sorrow. They were indifferent to the duty of teaching and helping all human beings. The *bodhisattva* doctrine was promulgated by some Buddhist leaders as a protest against this lack of true spiritual fervour and altruism among the monks of that period. ＊下線は筆者。

サツにとって重要なことは規律を厳重にまもるということよりも、規律を適用する利他の精神である。大乗の理論家たちは遂に戒律そのものなり、受戒の基本である律義なりの重要性をまったく否定するにいたった。

こういう事情のもとでは、戒律をまもることを目的とする生活様式をえらぶことはもはやあまり重要ではない。…… 「般若経」のうちの十地に関する節に照らしてみると、第七地に達するとボサツは衆生と事物との両方が空であることを充分に悟り[49]、二十の偏見をすてるが、その偏見のうちの一つは教団に関する誤った見解の執着である。教団の特質は絶対的（無為）であり、不可見であることだからである。このすぐれた見地からみれば、もはや宗教家（出家者）と在家信者との間にはなんの区別もない[50]。

大乗の見地からすれば、あらゆるもの（一切諸法）は空であり、出家と在家の区別は消失する。『維摩経』は明らかに出家在家の別を問わない立場に立っている[51]。

2-2 「家」とは何か？

『ミリンダ王の問い』（Milindapañhā）の一節に、「家を捨てること（出

---

49 『十地経』における第七地についての説明の一つに、「あらゆる存在が、幻、陽炎、夢、鏡の影像、反響、水に映った月、影、変化術で化作された対象のごとく、有なる自体もなく、無なる自体もなく、不二であることを理解している」とある。参照：荒牧［2003］頁 207。

50 ラモット［1956b］頁 41。*下線は筆者。

51 『維摩経』と同様、出家と在家の別を問わない諸経典については次節で述べる。

家）は、多くの功徳、種々の功徳、無量の功徳があります。家を捨てることの功徳は、〈何びとも〉計り知ることができません[52]」とあるが、この場合の「家」は現実の家庭生活を指している。また、『郁伽長者所問経』では、「菩薩の在家者としてのあるべき姿」が説き示されるなかに「家を知る」という一節があり「家にあることの過失」が細説されているが[53]、その場合の「家」も現実の家庭生活を指している。『維摩経』では具体的に「家」について述べられている箇所はないが、人間の身体に関する喩えの一つとして、「家宅（アーラヤ）」という表現がみられる。

> この身体は、実在せず、［四］大種の家宅（アーラヤ）である。…そこで、あなたたちはこのような身体に、嫌悪と厭離［の思い］を発すべきです[54]。そして、如来の身体[55]に願求［の思い］を発すべきです。（II-11）[56]

---

52 参照：中村・早島［1964a］頁 296。本稿 Appendix I も参照。

53 最初に、「家というものはもろもろの善の根を破壊す、善の芽を冒す、善の幹を倒す」と述べたあと、「すべての煩悩の座であり、悪しき人々の集まりである」「すべての苦なる存在の座である」「人がその行いのゆえに、不平等を生ずるところ」「人が父母や沙門、婆羅門を敬わないところ」「人が迷いの生存の蔓草を愛し、憂い・悲しみ・苦しみ・不安動揺を生ずるところ」「欲によって帰すべきところのない道に赴くこと」、さらに「すべての戒を守らず、すべての三昧（定）を投げ捨て、すべての知恵（慧）に入らず、すべての解脱を得ず、すべての解脱知見を生じない。それゆえに「家」といわれる」等々、「家に住むことの過失」が延々と列挙され、在家の過失が徹底的に非難されている。参照：桜部［1974］頁 250-253。

54 この表現から、「この悪臭を放つ肉体が何になるか」として法を求めるべきことを説き、「法を見る者は仏を見る」と説く、Saṃyuttanikāya の Vakkali sutta の一節が想い起こされる。

Alaṃ, vakkali, kiṃ te iminā pūtikāyena diṭṭhena. Yo kho, vakkali, dhammaṃ

ここにおける「家宅」のサンスクリット *ālaya* は一般に「家・棲家・巣窟」などと訳される。しかし本来的な意味は「欲望の五つの対象であり、世間的には衆生が避難し安住する場所」である。維摩は、衆生が安住場所（家宅）と考える人間の身体は頼りにならないことを数多くの譬喩をもって語り[57]、その身体を離れるようにと説いている。

---

passati so maṃ passati; yo maṃ passati so dhammaṃ passati. Dhammañhi, vakkali, passanto maṃ passati; maṃ passanto dhammaṃ passati.（Saṃyutta Nikāya, 22-87（5）「ヴァッカリよ、この汚れて悪臭を放つ（我が身体）を見ることが何であろうか？ ヴァッカリよ、法を見る者は、私を見る。私を見る者は、法を見る。なぜなら、ヴァッカリよ、法を見るときには私を見、私を見るときには法を見るからである。」参照：*The Book of the Kindred Sayings (Saṇyutta Nikāya),* Part III, F.L. Woodward tr., The Oxford University Press, 1930, p.101-106; 『南伝大蔵経』（第 14 巻）、大蔵出版、1939(1971 再版), 頁 188-195。

55 サンスクリットは *tathāgatakāya* で、三漢訳は支謙「仏法身」、羅什「仏身」、玄奘「如来身」とある。維摩はこの科白に続いて、「如来のお身体とは法身(*dharmakāya*)である」と述べている（II-12）。その三漢訳は、支謙「仏法身」、羅什「仏身者即法身也」、玄奘「如来身者無量善法共所集成」となっている。玄奘訳は「如来の身は無量の善法から成る（apramāṇa-kuśaladharma-saṃbhava）」と読めるとすれば、法身と同意である。また、Lamotte［1976］は「『維摩経』の仏教学は非常にシンプルで、ここにおける法身は仏陀の三身説に関して論じているのではない」（頁 39、脚注 29）と述べている。ちなみに、『十地経』の第七地の説明に、「あらゆる諸仏は、その本性において、法そのものが身体であること（法身）を理解している」とある。参照：荒牧［2003］頁 207。

56 参照：高橋・西野［2011］頁 35-38；『梵文維摩経』頁 18-19。

57 維摩は人間の身体を「多病の器」であるとして、その危うさを示すために「十の譬喩（*upamā*）」を用いている（II-9）。すなわち — [1] 泡の塊 (*phenapiṇḍa*), [2] 水の泡 (*budbuda*), [3] 陽炎 (*marīci*), [4] 芭蕉の幹 (*kadalīskhandha*), [5] 絡繰り(*yantrabhūta*), [6] 幻 (*māyā*), [7] 夢 (*svapna*), [8] 影像 (*pratibhāsa*), [9] こだま (*pratiśrutkā*), および [10] 雲 (*megha*)、のいわゆる「十

片山［2016］の「蘊相応」（Khandha-saṃyutta）の根本五十経の一つ、「第二ハーリッディカーニ経」（Dutiya Hāliddikāni-sutta）には「家に行く者」（在家）と「家に行かない者」（出家）についての定義が示されているが、それによると、「家に行かない者とは五蘊に取著しない者である」と説かれている（頁 66-68）。維摩の言う「身体を離れる」とは「五蘊に取著しないこと」と同意である。したがって、「（人間の安住場所である）身体を離れること」は出家に相応するといえよう。そして、（法の集まりである）如来の身体、すなわち法身（*dharmakāya*）を求めることが出家した者のなすべき行為と読める。この「法身」ととして、布施を筆頭に五分法身（戒・定・智慧・解脱・解脱知見）、四無量心、三十七菩提分法、止観、十力、四無畏、六神通など 24 項目が挙げられており、それは一言でいえば「無量の善業（*apramāṇaśubhakarma*）[58]」である。そして維摩は次のように述べている。

> 皆さん、如来のお身体は無量の善業より生じますが、それ（如来のお身体）を、あなたたちは願い求めるべきです。また、一切衆生のあらゆる煩悩の病いを断じるために、無上正等菩提に心を発すべきです。（II-12）[59]

この維摩の言葉は「弟子品第三」における羅睺羅への説示「無上菩提に心を発し、努め励むことが出家である」と呼応している。そして、努め励むことの内容が具体的に示されていることになる。すなわち五分法身、四無量心、三十七菩提分法をはじめとする無量の善業である。その

喩」である。

58 参照：高橋・西野［2011］頁 38；『梵文維摩経』頁 18-19。

59 参照：高橋・西野［2011］頁 38；『梵文維摩経』頁 19。

実践が如何に困難かは言うまでもない。この点からしても、維摩の「在俗性」を強調する見方は適当とは思われず、むしろ「聖道門の経」と見なすほうが自然といえよう。

3. 出家在家を問わない維摩系諸経典

相馬［1982］は、宝積部の一部の経典を対象として、初期大乗経典における菩薩の姿と菩薩行を検証している。そして、対象経典の T337『佛説阿闍貰王女阿術達菩薩經』とその異訳 T310『大宝積経』の「無畏徳菩薩会」に、出家・在家を問わない思想がみられることを明らかにしている[60]。

> 女報須菩提。菩薩亦無居家。亦無出家。亦無沙門。亦無不沙門。所以者何。以心意爲行。行者以智爲上。以黠爲善。（大正 12・87b14-17）
>
> 女の須菩提に報う。菩薩も亦た家に居る無く、亦た家を出る無し、亦た沙門なく、亦た沙門ならざる無し。所以は何ん。心意を以て行を爲す。行は智を以て上と爲す。黠を以て善と爲す。

> 無畏女言。須菩提。菩薩成就八種法行[61]故。不得言在家出家。…… 須菩提。菩薩成就如是八法故。不得言在家出家。（大正 11・554b5-14）
>
> 無畏女言く。須菩提、菩薩は八種の法行を成就するが故に、在家出家を言うを得ず。…… 須菩提、菩薩は是の如きの八法を成就するが故に、在家出家を言うを得ず。

---

60 相馬［1982］頁 875。

61 八種法行とは、「何等八法。須菩提。一者菩薩。得身清淨定信菩提。二者成就大慈大悲而不捨衆生。三者成就大慈悲故。善巧世間一切諸事。四者能捨身命分。及成就方便善巧。五者善巧無量發願。六者成就般若波羅蜜行。離一切見故。七者大勇猛精進。以修諸善業而無厭足故。八者得無障智。以得無生法忍故。」（大正 11・554b6-13）

この経典は維摩グループ諸経典[62]の一つに数えられるが、主人公の無畏徳（無畏女）は維摩と瓜二つで「プリンセス維摩」と称してよいほどである。同じ維摩グループに属する T334『須摩提菩薩経』の主人公・須摩提（８歳の童女）も維摩並みの説法をして、「在家出家の区別は意味がない」と教えている[63]。

なお、維摩グループ諸経典に共通する特徴として、(1) 主役が出家者ではなく在家者である、(2) その主役は大乗の根本思想たる空義とその実践（大乗菩薩の理想像）を説いている、(3) 仏弟子を慈悲に欠ける小乗の徒として非難する、(4) 問答体形式の論議経であり、一種のアビダルマである、(5)「女人成仏」を想起させる場面がある、などが挙げられる[64]。

これら維摩系諸経典に出る菩薩はみな在家者だが、実際には、過去世に無量の功徳を積んで仏にも匹敵する存在である。したがって、彼らが実践する菩薩行は甚だ困難で、出家修行者の厳しさを凌ぐ面さえある。

『維摩経』と維摩系諸経典は、在家・出家の別は問題とせず、ひたすら衆生済度を願い、困難な修行に取り組む実践道を描出している。『維摩経』の以下の一節では、まずは自分自身が解脱しなければならないことが強調されている。

> 世尊によって説かれています。『〈自ら縛られているものが他を束縛から解放するであろう〉という、そのような状態はありえない。し

62 参照：西野［2008］表 1 および表 2。
63 参照：相馬［1982］頁 876。
64 参照：西野［2008］頁 390。

かしながら、〈自ら解脱しているものが他を束縛から解放するであろう〉という、そのような状態はありうる』と。(IV-15)[65]

前述のとおり、『維摩経』を筆頭とする維摩系諸経典は空の義（不二）に徹し[66]、出家・在家、男・女、老・若などの区別は意味がないとする立場で一切衆生の救済に邁進している。維摩の願いは、衆生が空性（*śūnyatā*）・如（*tathatā*）・不二（*advaya*）、すなわち「諸法の実相」を理解し[67]、「法の喜び」（*dharmarata*）を味わえるようになることである[68]。それを実現するには善巧方便（*upāyakauśalya*）が必須であり、その方便が自在に働き出すには、不可思議解脱[69]という解脱によって「方便の智の

---

65 参照：高橋・西野［2011］頁 100；『梵文維摩経』頁 51。

66 僧肇が、「自經始已來所明雖殊。然皆大乘無相之道。無相之道。即不可思議解脱法門。即第一義無二法門。此淨名現疾之所建。文殊問疾之所立也。（経の始めより已来、明かす所殊なると雖も、しかも皆、大乗無相の道なり。無相の道は、即ち不可思議解脱の法門なり。即ち第一義無二の法門なり。これ浄妙現疾の建つる所、文殊問疾の立つる所なり）」（大正 38・396c14-17）と説くように、『維摩経』の全篇を通して明かされているのは第一義（*paramārtha*）なる無二法門／不二法門であり、それはすなわち不可思議解脱の法門である。「不可思議解脱」の精髄は、その解脱によって「方便という智の力」に入り（V-20）、それによって方便（*upāya*）が自在にはたらき出す「神変／神通」にあるといえる。『維摩経』における「入不二法門」は、「自在なる方便／善巧方便」がはたらき出すことにほかならず、「不可思議解脱は不二の実践」（大鹿［1988］頁 362）といってよい。

67 「問疾品第五」（Glānapratisaṃmodanāparivarta：病気見舞いの章）における文殊と維摩の問答（IV-12）によれば、衆生は「不二」によって、顚倒という大病から解放される。すなわち、「不二」は衆生救済の薬ともいえる。

68 VII-6 の第 39 偈。参照：高橋・西野［2011］頁 155；『梵文維摩経』頁 83。

69 不可思議解脱（*acintyavimokṣa*）は『維摩経』の別名ともなっている非常

力」に入らなければならない[70]。そしてその解脱に到る道こそ、『維摩経』の眼目たる「不二法門」であるといえよう[71]。

おわりに

原始仏教ではもちろん、初期の大乗仏教でも、「在家にして仏法に帰するものは三帰を受け、五戒を受け、八戒を持(たも)ちて人天の果報を得るに過ぎず[72]」というのが一般的で、在家と出家は一線を画していた。しかし維

に重要な概念である。「嘱累品第十四」で、acintyavimokṣavikurvitadharmanayapraveśa（不可思議という解脱によって変現された法の理趣に入る［門］）、acintyavimokṣanirdeśaṃ dharmaprayāyam（不可思議という解脱を説示する法門）、acintyadharmavimokṣaparivartam（不可思議法解脱品）という副題が出てくる。

70 「不思議品第六」（Acintyavimokṣasaṃdarśanaparivarta：不可思議という解脱の示現という章）の末尾で、維摩が大迦葉に言っている。「これが、不可思議解脱に住する菩薩たちが、方便の智の力に入ることである」（*ayam acintyavimokṣapratiṣṭhitānāṃ bodhisatvānām upāyajñānabalapraveśaḥ //*）（『梵文維摩経』頁 63）と。橋本［1956］は、「在家者たる Vimalakīrti（維摩詰）の菩薩としての縦横なる教化活動を「不可思議解脱」Acintyavimokṣa として表示すること」（頁 189）を『維摩経』の主題とみている。

71 「入不二法門品第九」（Advayadharmamukhapraveśaparivarta：不二の法門に入るという章）の冒頭で、維摩が菩薩たちに発した問いの中の「各随所楽説之」に対して、僧肇は以下のように注釈している。「肇曰。自經始已來所明雖殊。然皆大乘無相之道。無相之道。即不可思議解脱法門。即第一義無二法門。此淨名現疾之所建。文殊問疾之所立也。（肇曰く。経の始めより已方、明かす所殊なると雖も、しかも皆、大乗無相の道なり。無相の道は、即ち不可思議解脱の法門なり。即ち第一義無二法門なり。これ浄妙の現疾の建つる所、文殊問疾の立つる所なり。）」（大正 38・396c14-17）

72 参照：『仏教大字彙（第三巻）』（龍谷大学編集、冨山房、1940）、頁 1473。

摩はその一般的な枠組みを破り、「深位の菩薩にして在家なるもの[73]」であり、修行を成就してその身を娑婆世界に示現している。維摩にとって、最重要にして唯一の目標は衆生救済である。それゆえ維摩にとっては、在家か出家かの別は問題にならない。そうした維摩の精神は、維摩の家に住んでいた天女の言葉からもうかがえる（VI-11）。

> ［シャーリプトラが］いった。「天女よ、あなたは声聞乗なのですか、独覚乗なのですか、それとも大乗なのですか」
>
> ［天女が］いった。「声聞乗を説けば、私は声聞乗です。縁起の法に入れば、独覚乗です。大悲を捨てなければ、大乗です。…」[74]

天女の科白[75]から明らかなように、衆生救済のためには、「対象となる

---

73 同上。

74 参照：高橋・西野［2011］頁 134；『梵文維摩経』頁 70。この天女の科白に対する Lamotte［1976］の注釈にあるように、『維摩経』は他の大乗諸経典と違って、はっきりと「一乗」を説いてはいない。維摩にとって、「一乗とはいかなる乗も存在しないこと」である。彼は III-22 で声聞を激しく攻撃し、彼らを生まれながらの盲者に喩えている。しかし、VIII-5 では声聞の心も菩薩の心も不二であるとし、VIII-30 では解脱への正道と邪道にも違いはないと主張している。そして、III-7 においては、法を説くこと自体、「幻人が幻人に対して法を説示するようなもの」と言い放っている。しかも、衆生たちは「もともと涅槃の本性をもっている」（III-51）。それならば、いずれの乗であれ、教えを説くことに何の意味もないことになる。参照：Lamotte［1976］頁 164-165、脚注 32。

75 天女の科白をチベット訳および三漢訳でみると以下のごとくである。

チベット訳：「私は声聞乗を説きますから、声聞乗の者です。十二支縁起の門から進みますから、独覚乗の者です。大悲心を失うとことがないから、大乗の者でもあります。」（長尾［1995］頁 106）

支謙：「弟子行者乗弟子法。縁一覺行眼見道意。求大乗者自行大悲。」（大正 14・528c・18-19）（弟子行の者、弟子の法に乗ず。縁一覚の行、見道

衆生に応じて声聞とも、独覚とも、大乗ともなる」ということである。敷衍すれば、維摩は必要に応じて出家ともなり在家ともなるということである。

維摩は在俗の菩薩にはちがいないが、決して「菩提心さえ発せば誰でも成仏できる」といういわゆる「誰でもの菩薩」ではない。むしろ、Nattier［2003］が『郁伽長者経』における菩薩をなぞらえた‘a few good men’に近い[76]。初期大乗仏教の見方によれば、「菩薩の道」は極めて困難で、過

の意を眼にす。大乗を求むる者、自ら大悲を行ず。）

羅什：「以聲聞法化衆生故我爲聲聞。以因縁法化衆生故我爲辟支佛。以大悲法化衆生故我爲大乘。」（大正 14・548a22-25）（声聞の法を以て衆生を化するが故に、我れ声聞為り。因縁の法を以て衆生を化するが故に、我れ辟支仏為り。大悲の法を以て衆生を化するが故に、我れ大乗為り。）

玄奘：「我於三乘並皆發趣。［舍利子言。汝何密意作如是説。］天曰。我常宣説大乗令他聞故。我爲聲聞。自然現覺眞法性故。我爲獨覺。常不捨離大慈悲故。我爲大乘。」（大正 14・574a2-9）（我れ三乗に於いて、並びに皆な発趣す。［舍利子の言く。汝、何の密意もて、是の如き説を作すや。］天の曰く。我れ常に大乗を宣説し、他をして聞か令むるが故に、我れ声聞為り。自然に真法性を現覚するが故に、我れ独覚為り。常に大慈悲を捨離せざるが故に、我れ大乗為り。）

玄奘訳は他訳にない説明を加えているが、いずれの訳も主旨は変わらない。

76 Nattier［2003］を解説した下田［2004］によると、「あらゆる衆生を自由に救済しかぎりない利他を実現できるブッダとなるまで菩薩は、みずからのために修行をつづけなければならない。しかもブッダへの悟りにいたるその険しく困難な道は、いくたびも生まれ変わりをくりかえす、想像を絶する永い期間にわたる。菩薩こそは仏教徒としてもっとも困難な道ゆきを、究極の道を選択した仏教修行者たちである。ナティエはこうした特徴をかかえる菩薩を、ひとびとを守るために強い使命感と気高い誇りをもって命をかける海兵隊の意識にたとえを取って、〈a few good men〉と名づけた」（頁 3）。

酷で、その道を踏襲できるのは〈ほんのわずかの、誇り高い、勇気ある人々〉に限られていたのである[77]。それは、『維摩経』の「方便品第二」の冒頭に列挙される維摩の徳性（II-1~6）をみても、また「問疾品第五」で維摩が列挙する「菩薩の行境[78]」に照らしても、一目瞭然である。したがって、維摩がヴァイシャーリーの市中に住む「白衣の人」であるからといって、単純に「家にある人＝在家者」とみなして、「世俗の暮らしを営む仏教者」の代表のように考えるのは適当ではない。ちなみに、僧肇は羅什訳『維摩詰所説経』に対する注釈において、「維摩は法身の大士[79]」との見方を示している。また僧肇によれば、『維摩経』のカギは「善巧方便」であり[80]、衆生救済に必要なら在家者とも病者ともなる維摩の大方便にスポットが当てられている。

『維摩経』は決して「在家仏教運動の所産」ではなく、初期大乗仏教の菩薩の理想像を描いた経典である。大乗の菩薩たる維摩は出世間の行

---

77 参照：Nattier［2003］は Introduction において、「子どもが戯れに砂を集めて仏塔を作っただけでも仏道を成就できる」という『法華経』の「小善成仏」の例を引いたあと、‘… contradicts the dominant early Mahāyāna understanding of the bodhisattva path as extremely challenging, even grueling, and suited only for “the few, the proud, the brave.” ’（p.7）と述べている。

78 参照：高橋・西野［2011］頁 103-107；『梵文維摩経』頁 53-55。

79 参照：大正 38・327c1-3「肇曰。維摩詰秦言淨名。法身大士也。其權道無方隱顯殊迹。釋彼妙喜現此忍土。所以和光塵俗因通道教。」（肇曰く。維摩詰とは秦には浄名と言う。法身の大士なり。其の権道は無方にして隠顕は迹を殊にす。彼の妙喜を釈りて此の忍土に現わる。光を塵俗に和し因って道の教えを通ぜしめんが所以なり。）

80 僧肇は、『維摩詰所説経』「文殊師利問疾品第五」の「設身有疾而不永滅。是名方便」（IV-18）に対して、「権智此経之関要」（『注維摩詰経』T38, No.1775, 379c）と注釈している。

を世俗のなかで実践している。今日のわれわれが維摩から見倣うべきことは、俗世間に身を置くことではなく、出世間の行（無遮の大悲）を世俗の社会において実践することである。『維摩経』は読む者にその覚語を迫っているのではないだろうか。

引用書目

『梵文維摩經 —ポタラ宮所蔵写本に基づく校訂—』、2006、大正大学綜合佛教研究所梵語佛典研究会編、東京：大正大学出版会。

『対訳 注維摩詰経』、2000、大正大学綜合佛教研究所注維摩詰経研究会編著、東京：山喜房佛書林。

「仏説維摩経」、1971、(『大正新脩大蔵経』Vol.14, T474)、東京：大蔵出版。

「維摩詰所説経」、1971、(『大正新脩大蔵経』Vol.14, T475）東京：大蔵出版。

「説無垢称経」、1971、(『大正新脩大蔵経』Vol.14, T476)、東京：大蔵出版。

「注維摩詰経」、1990、(『大正新脩大蔵経』Vol.38, T1775)、東京：大蔵出版。

「相応部経典 四」、1971、(『南伝大蔵経』第十五巻)、東京：大蔵出版。

『漢語大詞典 第八巻』、1991、漢語大詞典編輯委員会・漢語大詞典編纂処 編纂、上海：漢語大詞典出版社。

『佛教大辭彙（第三巻)』、1935、龍谷大學編纂、東京：冨山房。

赤沼智善、1967、『印度仏教固有名詞辞典』、京都：法蔵館（2 刷 1975)。

荒牧典俊、2003、『十地経』(大乗仏典 8、中公文庫)、東京：中央公論新社。

大鹿實秋、1988、『維摩経の研究』、京都：平楽寺書店。

片山一良、2016、『パーリ仏典（第 3 期）5 相応部』(蘊編 I)、東京：大蔵出版。

織田得能、1995、『織田仏教大辞典』(新訂重版)、東京：大蔵出版株式会社。

香川真二、2005、「教化者としての在家菩薩」、『印度学仏教学研究』53-2、

頁 632-635。

金漢益、1986、「Suttanipāta に於ける在家信者の宗教生活」、『印度学仏教学研究』35-1、頁 405-403。

熊谷進、1981、「初期仏教僧伽と在家の関係について」、『印度学仏教学研究』29-2、頁 924-922。

桜部建訳、1974、『郁伽長者所問経』（大乗仏典 第九巻）、東京：中央公論社（新訂再版発行 1995）。

下田正弘、2004、「菩薩の仏教　―ジャン・ナティエ著『ア・フュー・グッド・メン』に寄せて―」、『法華文化研究』30、頁 1-18。

相馬一意、1982、「初期大乗経典における菩薩」、『印度学仏教学研究』30-2、頁 873-876。

高崎直道、1993、『維摩経・思益梵天所問経・首楞厳三昧経』（新国訳大蔵経 文殊経典部 2）、東京：大蔵香金熊下出版（2 刷 1996）。

高田修、1967、『仏像の起源』、東京：岩波書店。

高橋尚夫・西野翠訳、2011、『梵文和訳 維摩経』、東京：春秋社（2 荒大片桜刷 2013；3 刷 2016）。

高橋尚夫監修・西野翠訳、2015、『ラモットの維摩経入門』、東京：春秋社。

丹治昭義訳注、1988、『中論釈 明らかなことば I』（関西大学東西学術研究所訳注シリーズ 4）、吹田：関西大学出版部。

太虚講述、1923、「維摩詰所説不可思議解脱経釈会紀聞」（1923 年 9 月在北京己未講經會）、2017 年 8 月 20 日閲読：

http://book853.com/wap.aspx?nid=1494&p=4&cp=6&cid=89。

田村晃祐、1971、「仏典解説講座 維摩経」、『仏教文化』3-1。

長尾雅人、1995、『改版 維摩経』、東京：中央公論社（2002 年、同社の『大乗仏典 7』に収載）。

中村元、1991a、『仏弟子の生涯』（中村元選集〔決定版〕第 13 巻）、東京：春秋社。

中村元、1991b、『ブッダのことば』（ワイド版岩波文庫 7）、東京：岩波相書店（7 刷 1995）。

中村元、2003、「『維摩経』『勝鬘経』」（現代語訳 大乗仏典 3）、東京：東京書籍。

中村元・三枝充悳、1996、『バウッダ』（小学館ライブラリー 80）、東京：小学館。

中村元・早島鏡正訳、1963、『ミリンダ王の問い（1）インドとギリシアの対決』、東京：平凡社（11 刷 1974）。

中村元・早島鏡正訳、1964a、『ミリンダ王の問い（2）インドとギリシアの対決』、東京：平凡社（10 刷 1981）。

中村元・早島鏡正訳、1964b、『ミリンダ王の問い（3）インドとギリシアの対決』、東京：平凡社（11 刷 1981）。

中村元、1962、「在家仏教の理想 —序説—」、日本仏教源流研究会編『維摩経義疏論集』、京都：平楽寺書店。

浪花宣明、1987、『在家仏教の研究』、京都：法蔵館。

西野翠、2008、「維摩の家族 —維摩グループ諸経典を踏まえて—」、『印度学仏教学研究』57-1、頁 397-389。

橋本芳契、1953、「維摩経の中道思想について」、『印度学仏教学研究』2-1、頁 334-337。

橋本芳契、1954b、「維摩経の原型について」、『印度学仏教学研究』3-1、頁 308-311。

橋本芳契、1956、「維摩の戒精神について」、『印度学仏教学研究』4-1、頁 188-191。

平川彰、1991、「初期大乗仏教における在家と出家」、『仏教学』31、頁 1-39。

福田琢、2006、「ブッダに称賛される在家声聞」、『パーリ学仏教文化学』20、頁 23-40。

舟橋一哉、1954、「原始仏教における出家道と在家道 —往生思想の起源に関して—」、『印度学仏教学研究』3-1、頁 34-43。

増谷文雄、1955、「出家仏教と在家仏教」(『現代仏教講座 第一巻』)、東京：角川書店。

諸戸素純、1954、「大乗仏教の教団」、『印度学仏教学研究』3-1、頁 216-218。

山辺習学、1984、『仏弟子伝』、京都：法蔵館（3 刷 1997)。

ラモット、エチェンヌ、1956a、「宗教における在家精神（上)」、『在家佛教』4-31。

ラモット、エチェンヌ、1956b、「宗教における在家精神（下)」、『在家佛教』4-32。

Brekke, Torkel. 1997. “The Early SaMgha and Laity.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20, 2: 7-32.

Dayal, Har. 1970. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. (First published in 1932, Loutledge)

Edgerton, Franklin. 1970. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary(Vol.2)*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Grimes, John. 1996. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy -- Sanskrit Terms Defined in English*. Albany: State University of New York Press.

Lamotte, Étienne. 1955. “Le Bouddhisme des Laïcs.”、山口博士還暦記念編『印度学仏教学論叢』、京都：法蔵館。

Lamotte, Étienne. 1976. *The Teaching of VimalakIrti*, rendered into English by Sara Boin-Webb. London: PTS (The original French version appeared as Volume 51 in the collection Bibliothèque du *Muséon*, Louvain, 1962).

Nattier, Jan. 2003. *A Few Good men : Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra (Ugrapari-pṛcchā)*. Honolulu: University of Hawai’i Press. (Paperback edition 2005)

Thurman, Robert A.F. 2001. *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, Translation from the Tivetan version. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press. (First published 1976)

Woodward, F.L, trans; edited by Mrs. Rhys Davids. 1930. *The Book of the Kindred Sayings (Saṇyutta-nikāya) or Grouped Suttas (Pt. III)*. Oxford: Oxford University Press for Pali Text Society.

Watson, Burton. 1997. *The Vimalakirti Sutra*, Translation from the Chinese version by Kumarajiva. New York: Columbia University Press.

Appendix I: 『維摩経』以前の出家と在家

初期経典にみる出家と在家

自ら家を出て苦行の果てに覚りを開いたブッダは、無明の闇にうごめく衆生を見て憐れに思い、教えを説き始めた。そして、ブッダの説法開始後、在家信者の教団が出家者たちの教団（*saṃgha*）より先にできたという[81]。したがって、在家と出家は初期仏教の当初から存在していたといえる。例えば、『スッタニパータ』（*Suttanipāta*）の「第一 蛇の章」の「一二 聖者」にも出家と在家を対比させる偈頌がみられる[82]。

207 親しみ慣れることから恐れが生じ、家の生活から汚れた塵が生ずる。親しみ慣れることもなく家の生活もないならば、これが実に聖者のさとりである。

220 両者は住所も生活も隔たっていて、等しくない。在家者は妻を養うが、善く誓戒を守る者（出家者）は何ものをもわがものとみなす執着がない。在家者は、他のものの生命を害って節制することがないが、聖者は自制していて、常に生命ある者を守る。

221 譬えば青頸の孔雀が、空を飛ぶときには、どうしても白鳥の速さに及ばないように、在家者は、世に遠ざかって林の中で瞑想する聖者・修行者に及ばない。

また、「第三 大いなる章」の「一 出家」には、眼ある人（釈尊）の出

81 参照：ラモット［1956a］頁 12；Lamotte［1955］頁 73。
82 『スッタニパータ』の引用はいずれも中村［1991b］による。

家の動機について次のように語られている[83]。

406 「この在家の生活は狭苦しく、煩わしくて、塵のつもる場所である。ところが出家は、ひろびろとした野外であり、(煩いがない)」と見て、出家されたのである。

出家とともに在家信者の存在も最初から許容していた初期仏教ではあるが、「出家と在家といずれがまさるということになると、その答えは、躊躇なく出家の優越ということであった[84]」のであり、『ミリンダ王の問い』(Milindapañhā)の一節にも、出家の優越が明らかに示されている。

尊き師は … 説かれました。「びくたちよ、わたしは、在家者あるいは出家者の正しい実践を称讃する。びくたちよ、在家者でも、あるいは出家者でも、ただしく実践したものは、正しい実践に伴う困難を克服して、正理・善法を成就する」…

大王よ、しかしながら、出家者こそ、道の人たる地位の主であり、長であります。大王よ、家を捨てること(出家)は、多くの功徳、種々の功徳、無量の功徳があります。家を捨てることの功徳は、〈何びとも〉計り知ることができません。[85]

正しい実践をする者は、在家者であれ出家者であれ称讃されると言いつつ、やはり出家こそが道の人の長と位置づけられている。そして、出家には無量の功徳があり、その値は摩尼宝珠にも相当し、大海の波のよ

---

83 中村[1991b]頁 333 の注によると、これらの詩句は、ブッダの愛弟子で侍者であったアーナンダが説いたものであるという。

84 増谷[1955]頁 284。

85 参照:中村・早島[1964a]頁 295-296。

うに無量だといわれている[86]。さらに「在家者があらかんの位に達したとき」の状況に関する以下の一節も、在家者は阿羅漢になれないことを示唆する内容といえる。

> 大王よ、在家者の特徴は、〈あらかんにとって〉ふさわしいものではありません。特徴がふさわしくないとき、〈また〉特徴の微力のために、あらかんの位に達した在家者は、その日に出家するか、あるいは完全な死をとげるかです。大王よ、そのあやまりは、あらかんの位にあるのではなくして、そのあやまりは、在家者の特徴にあるのです。すなわち、特徴の微力のためであります。… 〈在家者の〉特徴が〈あらかんにとって〉ふさわしくないとき、〈また〉特徴の微力のために、…。[87]

しかし、同じ『ミリンダ王の問い』に、正しくない動機によって出家した者たちがいたことも伝えられている。

> 『尊者ナーガセーナよ、あなたがたが出家したのは何のためですか？　また、あなたがたの最上の目的は何ですか？』
>
> 長老は答えた。
>
> 『大王よ、「願わくは、この苦は滅せられ、他の苦は生ぜざらんことを」というこの目的のために、われわれは出家したのです。実にわれわれの最上の目的は、生存に執すること無き完全な涅槃であります』
>
> 『尊者ナーガセーナよ、しかしかれらすべてがこの目的のために出

86　参照：同上。

87　中村・早島［1964b］頁 8。

家するのですか？』

『大王よ、実際はそうではありません。或る人々はこの目的のために出家しますが、或る人々は王におびやかされて出家し、或る人々は盗賊におびやかされて出家し、或る人々は負債に苦しめられて出家し、或る人々は生活のために出家します。しかしながら正しく出家する人々は、この目的のために出家するのです』[88]

Brekke［1997］は出家の動機に 2 種あることについて、Gordon W. Allport の‘*extrinsic vs intrinsic motivation*’（外的動機と内的動機）という概念を紹介して説明している[89]。それによると、外的な動機をもつ人というのは、なにか他の目的を実現するために宗教を利用するのであって、宗教そのものが最終目標ではない。初期仏教の時代にも、様々な世間的な欲求を満たすために出家して僧伽に入る人も少なくなかったようである。その結果、世間の人々の批判を受けるような自堕落な出家者も現われ、在家者からの支援に依存していた教団は信用を失墜しかねなかった。そのため、教えそのものを求めて、すなわち内的動機によって出家する人々の獲得養成に努めるということもあったという[90]。

---

88 参照：中村・早島［1963］頁 82。

89 参照：Brekke［1997］頁 8。金［1986］は Suttanipāta における在家信者の宗教生活を論じ、結論として「在家信者の生き方には paññа, kamma, saṃsāra という Key-words で示され得る一連の「善行—功徳—生天」という体系と、信仰を持ちつつ真実を求めて生きる体系の両者が存している」と述べているが、Allport の概念に通じるところがある。

90 参照：前書頁 9-22。「出家教団もまた時折、世人の批判を受けたこと」について、増谷［1955］は「沙門よ、汝もまた、自ら田を耕し、種を蒔き、しかる後に食するがよい」という釈尊への批判などを例に挙げ論じている（頁 285-287）。

在家信者（男性は upāsaka：優婆塞、女性は upāsikā：優婆夷）とは、「出家者に仕え、出家者を尊敬する人」であるが[91]、出家と在家の関係は単に「仕える人と仕えられる人」「尊敬する人と尊敬される人」という単純なものではなかった[92]。在家者も解脱・涅槃に達しうるという考え方を支持する経説は否定するものより多いというし、初期経典による限り明確なことは分からないというものの、在家者も出家者と同じ修行法に従ったのであろうと推測されている[93]。ブッダに称讃された在家信者がいたことに照らしても[94]、在家者にも出家者と同様の修行の道が開かれていたとみ

91 サンスクリット *upāsaka* は upa+√ās から成る語で、前置詞 upa-は‘towards, near to, by the side of, with, together with, under, down’などの意味をもち、動詞 √ās は‘to be near to or together with; to be present, to exist, to inhabit, dwell in; to sit quietly, abide, remain, continue’などの意味がある。upa+√ās＝to sit by the side of, sit near at hand (in order to honour or wait upon); to wait upon, approach respectfully, serve, honour, revere, respect などの意で、*upāsaka* の原意は「仕える人」である。

92 中村・三枝［1996］によると、在家信者たちの中には、「日常生活は在家ながらも、出家者に勝るとも劣らぬ有徳の信者、敬虔で深い宗教心から、さまざまに広がる仏教活動の種々の面に、かなり主導的にタッチした信者、また学識にあふれた信者、さらには智慧の優れた信者などが、かなり多数に達していたにちがいない」（頁 251）という。

93 浪花［1987］頁 10 には、「在家者に対する教説は出家者に対するそれとは一応区別されていたことは確かであるが、… その区別は必ずしも厳格に守られていたのではない。出家者に対する教説は在家者に対しても開かれていたと見るべきであろう。また両者の区別立ての理由は教説を受ける在家信者個々の資質に求められるべきであり、在家・出家という生活様式の相違自体に求められるべきではない」と述べられている。なお、「パーリ上座部の在家解脱論」については同書頁 14-16 を参照。

94 中村［1991a］の「三　主要な帰依者たち」（頁 602-604）には、主立った在俗信者たちの名が挙げられている。それらを要約して示すと、「[1] 最

て差し支えないであろう[95]。

さらに熊谷［1981］によると、初期仏教僧伽の戒律制定の三通りの理由のうち二つは在家者に関係するもので、一つは「在家者によって批難された比丘、比丘尼の行為を禁止した戒律」、もう一つは「在家者の提案によって制定された戒律」である。さらに、在家者はより勝れた沙門に

初に帰依した人々のうちで最上の者は、タッパスとバッリカ。[2]施与する人々のうちで最上の者は、〈孤独なる者どもに食を給する人〉スダッタという資産者。[3] 説法する人々のうちで最上の者は、チッタという資産者。[4]四摂事によって衆人を包容する人々の最上の者は、ハッタカ・アーラヴァカ。[5]絶妙なる美味を与える人々のうちで最上の者は、マハーナーマ・サッカ。[6]快適なるものを与える人々のうちで最上の者は、ヴェーサーリー市に住むウッガ。[7]僧衆（サンガ）に親しく給待する人々のうちで最上の者は、ウッガタという資産者。[8]心が透徹せる信仰にきよらかに澄んでいる人々のうちで最上の者は、スーラ・アンバッタ。[9]心がきよらかに喜び澄んでいる人々のうちで最上の者は、ジーヴァカ・コーマーラバッチャ。[10] 他人に信頼を起させる人々のうちで最上の者は、ナクラの父なる資産者」などとある。このうち 3 番目に挙げられているチッタ長者が『維摩経』の主人公・維摩の原型ではないかとして注目されている。このチッタ（質多羅）長者の維摩モデル説については稿を改めて考えてみたい。

95 福田［2006］頁 23-24 は、「聖典化され得なかった在家仏教徒たちの活動や、それらについての伝承が存在した可能性」を予想している。そして、在家者に関するそうした資料が多くないことの理由として、「在家者が高度な教義を学ぶ経典や、ブッダが『在家であっても努力次第で出家と同じさとりを得られる』などと明言する経典を残せば、それは僧団のうちに … 出家生活に入る意義はどこにあるのかという疑惑や動揺を引き起こす危険」を挙げている。そして、「原始仏典に見える在家信者たちへの言及は、… 実際よりもだいぶ歪曲されて伝えられたものかもしれない」と推測している。また、香川［2005］では、大乗仏教における「教化者としての在家菩薩」が出家と同等に高い理念をもち、戝施法施によって衆生を教化する姿が紹介されている。

布施をするという、沙門の品定めもしていたようである[96]。

要するに出家と在家は相依関係にあり[97]、出家教団が在家信者を一方的に圧しているという状況にはなかったといえそうである[98]。また、大乗の利他の精神が在家の中でしか実現できないとしても、それが出家否定に直結するものではない。したがって、『維摩経』は「出家を否定して立ち上がった在家仏教運動の所産」とはいえない。

---

96 熊谷［1981］頁 924。

97 増谷［1955］には、「… 出家とともに在家の存する意味があり、また、在家とともに出家の存する意味もある。しかるを、出家主義にこだわり、出家の尊さのみを主張して、在家の尊さを否定したならば、出家主義はそこに早くも矛盾をはらまざるを得ないのである」（頁 287）とある。

98 しかし、中村・早島［1963］頁 104、注 27 にあるように、世紀後の仏教教団は、広大な荘園を所有し、また信徒から寄進された多額の現金をいろいろの商工業者のギルドに貸しつけて、地代と利子収入とによって、比較的余裕ある生活を送ることができるようになっていたというから、出家教団が在家を上回る力をもっていた可能性もあったかもしれない。

Appendix II: 出家の功徳 (III-39)

	サンスクリット	支謙	羅什	玄奘	チベット(長尾訳)
1	arūpiṇī rūpavigatā 形のないもので、形を離れている	—	—	[3]**無色非色** 色無く、色に非ず	གཟུགས་ཅན་མ་ཡིན་ཏེ་ གཟུགས་དང་བྲལ་བའོ།། (物質的な)形相のないもの、形相を離れたもの
	—	**離此彼中** 此と彼と中とを離る	**無彼無此亦無中間**　彼無く、此無く、亦た中間も無し	[1]**無彼無此亦無中間**　彼無く、此無く、亦た中間も無し	ཐོག་མ་དང་ཐ་མའི་མཐར་གྱུ་བ་དང་ བྲལ་བའོ།། はじめとかおわりとかの両極端を見ないことです。
	—		**離六十二見** 六十二見を離る	[2]**遠離諸見** 諸見を遠離す	—
2	panthā nirvāṇasya 涅槃の道である	**迹於泥洹** 泥洹に迹づく	**處於涅槃** 涅槃に処す	**是涅槃路** 是れ涅槃の路なり	ལྷ་ངན་ལས་འདས་པའི་ལམ་མོ།། それは涅槃への道
3	praśaṃsitā paṇḍitaiḥ 賢者たちが称讃する	**受諸明智** 諸の明智を受く	**智者所受** 智者の受くる所	**智者稱讃** 智者は称讃す	མཁས་པ་རྣམས་ཀྱིས་བསྟོད་པའོ།། 知者たちの賞讃するところ
4	parigṛhītāryaiḥ 聖者たちが摂受する	**招諸聖賢** 諸の聖賢を招す	**聖所行處** 聖の所行の処	**聖所攝受** 聖の摂受する所	འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཡོངས་སུ་བཟུང་ བའོ།། 聖者たちの採用するところ
5	parājayaḥ sarva-mārāṇām 一切の魔を征服する	**降伏衆魔** 衆魔を降伏す	**降伏衆魔** 衆魔を降伏す	**降伏衆魔** 衆魔を降伏す	བདུད་ཐམས་ཅད་ཕམ་པར་བྱེད་པའོ།། すべての魔に打ち勝ち
6	pañcagatyuttāraṇī 五趣を超越する	**入五道** 五道に入る	**度五道** 五道を度す	**超越五趣** 五趣を超越す	འགྲོ་བ་ལྔ་ལས་གྲོལ་བའོ།། 五趣から解脱しています。
7	pañcacakṣuviśodhanī 五眼を浄める	**淨五眼** 五眼を浄む	**淨五眼** 五眼を浄む	**淨修五眼** 五眼を浄修す	མིག་ལྔ་རྣམ་པར་སྦྱོང་བའོ།། 五つの眼を浄め
8	pañcabalapratilaṃbhā 五力を獲得する	**受五力** 五力を受く	**得五力** 五力を得	**安立五根** 五根を安立す	སྟོབས་ལྔ་འཐོབ་པའོ།། 五つの力(五力)を得させ

9	pañcendriyapratiṣṭhā 五根の依り処である	**立五根** 五根を立す	**立五根** 五根を立す	**證獲五力** 五力を証獲す	དབང་པོ་ལྔའི་རྟེན་ཏོ།། 五つの機能（五根）の根拠となるものです。
10	pareṣām anupaghātaḥ 他を害することがない	**度彼岸** 彼岸に度る	**不惱於彼** 彼を悩まさず	**不惱於彼** 彼を悩まさず	གཞན་དག་ལ་མི་གནོད་པའོ།། 他を苦しめることなく、
11	pāpadharmāsaṃsṛṣṭā 罪悪の法と親密でない	—	**離衆雜惡** 衆の雑悪を離る	**離諸惡法** 諸の悪法を離る	ཕྱི་གཅི་བཅོས་དང་མ་འདྲེས་པའོ།། 悪の法とまざり合わないものです。
12	paratīrthya-pramardanī 外道を調伏する	**化異學** 異学を化す	**摧諸外道** 諸の外道を摧く	**摧衆外道** 衆の外道を摧く	ཕ་རོལ་མུ་སྟེགས་ཅན་རབ་ཏུ་འདུལ་བའོ།། 外部の異教徒を調伏し、
13	prajñaptisamati-krāntā 言説を超越している	**爲正導** 正導を為す	**超越假名** 假名を超越す	**超越假名** 仮名を超越す	བདག་པ་ལས་ཡང་དག་པར་འདས་པའོ།། 概念的に考えることを超越しています。
14	paṅke saṃkramaḥ 泥中の橋である	**拯淤泥** 淤泥を拯う	**出淤泥** 淤泥を出だす	**出欲游泥** 欲の游泥を出だす	འདོད་པའི་འདམ་ལ་ཟབ་(Pཟམ་)པའོ།། 愛欲の泥をわたる橋であり
	—	—	無繫著 繫著無し	無所繫著 繫著する所無し	ཡོངས་སུ་འཛིན་པ་མེད་པའོ།། 愛着することがなく
15	amamā mamakāra-vigatā 無我であり、 我所を離れている	**爲無我** 無我と為す	**無我所** 我所無し	**無所攝受** 摂受する所無し	ངའི་བ་མེད་ཅིང་ངར་འཛིན་པ་དང་བྲལ་བའོ།། わがものとの思い、われありとの考えを離れています。
16	aparigrahā 執著がない	**無彼受** 彼受無し	**無所受** 所受無し	**離我我所** 我・我所を離る	ལེན་པ་མེད་པའོ།། 執着がなく
17	anupādānā 取がない	—	—	**無有諸取** 諸の取有る無し	—
	—	—	—	**已斷諸取** 已に諸の取を断ず	—
18	anākulā 混乱がない	**無起隨順** 随順を起す無し	**無擾亂** 擾乱無し	**無有擾亂** 擾乱有る無し	འཁྲུག་པ་མེད་པའོ།། 混乱がなく

19	akulaprahīṇā 混乱を断じている	**絶諸忿亂** 諸の忿乱を絶つ	—	**已斷擾亂** 已に擾乱を断つ	འཁྲུག་པ་སྤངས་པའོ།། 混乱を断っています。
20	svacittadarśanī 自己の心を観察する	**降己志** 己の志を降す	**内懷喜** 内に喜を懐く	**善調自心** 善く自心を調う	རང་གི་སེམས་འདུལ་ཞིང་ わが心は調伏し
21	paracittasaṃrakṣaṇī 他の心を守護する	**護彼意** 彼意を護る	**護彼意** 彼の意を護る	**善護他心** 善く他心を護る	གཞན་གྱི་སེམས་སྐྱོང་བའོ།། 他の心は(これを)まもります。
22	śamathānukūlā 寂静(止)に随順する	**滅種姓** 種姓を滅す	**隨禪定** 禅定に随う	**隨順寂止** 寂止に随順す	ཞི་གནས་དང་འཐུན་པའོ།། 心の静けさ(止)を助長するものであり
	—	—	—	**勤修勝觀** 勝観を勤修す	—
23	sarvato 'navadyaḥ すべての点で非難されない	**開大學** 大学を開く	**離衆過** 衆過を離る	**離一切惡修一切善** 一切の悪を離れ、一切の善を修む	ཐམས་ཅད་དུ་ཁ་ན་མ་ཐོ་བ་མེད་པ་ あらゆる点で非難されません。

* 玄奘訳はサンスクリットの 8、9 および 15、16 に相当する項目の順番が他訳と逆になっている。