

【論文 14】

「釈尊のサンガ」論

森 章司

- 【0】はじめに 045
- 【1】サンガという語の用法 048
- 【2】「釈尊のサンガ」のイメージ 050
- 【3】「釈尊のサンガ」を一つにする装置・システム 053
- 【4】「釈尊のサンガ」の形成過程 057
- 【5】第1論文「釈尊のサンガは存在したか」に提示した諸問題への解答 066
- 【6】「釈尊のサンガ」から「仏教のサンガ」へ 072
- 【7】まとめ 076

【0】はじめに

[1] 本論文は【論文 13】の続篇である。さらに【論文 13】は、その「はじめに」に書いたように、他の機関誌に掲載した「釈尊のサンガは存在したかー現前サンガと四方サンガ序説ー」（福田亮成博士古稀記念『密教理趣の宇宙』智山学報第56輯 智山勧学会 平成19年3月）と、「『現前サンガ』と『四方サンガ』」（『東洋学論叢』第32号 東洋大学文学部 平成19年3月）という二つの論文を承けたものである。したがってこれ以後これらに言及する場合は、順次「論文 13」「第1論文」「第2論文」と称することにする。

要するに本論文を含めて、これら合計4つの論文はすべて関連しあっていて、本来は一つの大きな論文に仕上げるべきであったものが、諸般の事情によってこのような形になってしまったのである。

1冊の雑誌に、同じ著者が、同じような主題の、2つの独立した論文を掲載するという奇妙な形になったのも、このような経過によるものであって、これら2つの論文を1つにまとめるよい工夫が浮かばなかったまでのことである。

[2] しかし本論文が、前の3つの論文と大きく異なる部分も存する。それは先の3つの論文は主にパーリの原始仏教聖典を材料に、厳密な文献学的方法論にのっとり調査し、執筆したものであるに対して、本論文はほとんど全編が推論によっていることである。

というのは、これに先立つ3つの論文は、釈尊在世当時のインド各地に散らばっていたすべての仏教の出家修行者、すなわち比丘・比丘尼たちと、彼らによって構成されていたたくさんのお一人お一人の「サンガ」を統合する、何らかの形で組織化された「釈尊のサンガ」というべきものが存在しなければならないはずであるということと、それが俗にいわれる「四方サンガ」や、あるいは「仏を上首とする比丘サンガ」に相当するのではないかということ調査・考察したものであり、その結論としてはこれらは「釈尊のサンガ」には相当しないということが明らかになったけれども、状況証拠的には存在したはずであるということがます

まず強くなったので、本論文では、それではその存在したはずの「釈尊のサンガ」というべきものが、このようなものであったに違いないということを論述せんとしたものであるからである。

[2-1] 繰り返しになるが、今までの3つの論文において掲げた、上記のような「釈尊のサンガ」が存在しなければならない状況証拠というのは次のようなことである。

- (1) 提婆達多が釈尊に譲れと要求した「サンガ」は、「論文13」に書いたような「仏を上首とするサンガ」ではなく、もちろん「仏弟子を上首とする個々のサンガ」でもなく、「釈尊のサンガ」のようなものであったに相違ないこと。
- (2) 阿難がまさに涅槃されようとする釈尊に「サンガ」への指示を期待した「サンガ」は、これまた先のような「サンガ」ではなく、「釈尊のサンガ」のようなものであったに相違ないこと。
- (3) 「十衆白四羯磨」あるいは特例として「五衆白四羯磨」によって入団を許すのは個々の「サンガ」であるが、これによって比丘あるいは比丘尼となった者が、全世界のどのサンガにおいてもその権利が保証されるためには、個々の「サンガ」を包括した「釈尊のサンガ」のようなものがなければならないこと。
- (4) 「波羅夷罪」によって罪を犯した者を放逐するのは個々の「サンガ」であるが、これによって比丘あるいは比丘尼の権利を剥奪された者に対して、全世界のどのサンガにおいてもその権利の剥奪が効力を発揮するためには、個々の「サンガ」を包括した「釈尊のサンガ」のようなものがなければならないこと。
- (5) 結集の羯磨を行って仏教の全出家修行者が共有すべきものとして「法」あるいは「律」を編集したのは、王舎城に住する摩訶迦葉をリーダーとする500人の比丘によって構成された個々のサンガの一つである「サンガ」であったけれども、この結集されたものが釈尊の教えとして権威を持つためには、それが「釈尊のサンガ」のようなものによってオーソライズされたものでなければならないこと。

そしてさらに次のようなことも付け加えることができるであろう。

- (6) 釈尊の定められた「律蔵」の経分別に収められた俗にいう250条あるいは350条にわたる生活規定は、違反すれば罰に処すという形で、世界中の仏教の全出家修行者に遵守することを強制する。このような強制が実質的に効力をもちうるためには「釈尊のサンガ」のようなものが存在しなければならないこと。
- (7) 釈尊の定められた「律蔵」の韃度分に収められた「サンガ」の運営規則は、違反すれば罰に処すという形で、世界中に散在するすべての4人以上の比丘あるいは比丘尼からなる一つ一つの「サンガ」に遵守することを強制する。このような強制が実質的に効力をもちうるためには「釈尊のサンガ」のようなものが存在しなければならないこと。
- (8) 後に破僧には「破羯磨僧」と「破僧輪」の2種があるとされるようになった。前者はインド各地に散在する4人以上の個々の「サンガ」が分裂することであり、後者はこれら各地に散在する個々の「サンガ」を統括するような「サンガ」が分裂することを意味する。いうまでもなく後者はここにいう「釈尊のサンガ」のようなものを意味するものでなければならないこと。そして実は「律蔵」に収められる「コーサンビー

「健度」は前者の破僧に関する規定を定めたものであり、「破僧健度」は後者の破僧に関する規定を定めたものであるということが出来る。それは提婆達多が破僧したとき、「沙門ゴータマのサンガを破し、輪を破そうと言った (*samaṇassa gotamassa saṃghabhedam karissāma cakkabhedam*)」とされていることや、有信の人々は「どうしてあなたは世尊のサンガを破し、輪を破そうとするのですか (*bhagavato saṃghabhedāya parakkamissati cakkabhedāya*)」と憤慨したとされていることから明らかである⁽¹⁾。このように、破僧の二つの分類は後世になってからではなく、原始聖典の編集者もこの2種のサンガの存在を認めていたこと。

- (9) そしてそのサンガは、(8)に引用した文章の中にもあるように、「沙門ゴータマのサンガ」とか「世尊のサンガ」と呼ばれ⁽²⁾、これは提婆達多が阿闍世王子に、「汝は父を殺して王となれ、私は世尊を殺して仏となろう (*tvam kumāra pitaram hantvā rājā hohi, aham bhagavantam hatvā buddho bhavissāmi*)」といったとされるように⁽³⁾、仏にならなければ奪えない、仏でなければ指導できないサンガであったということ。

以上が、今までの論文の調査と考察によって導き出された、「釈尊のサンガ」が存在しなければならないという状況証拠である。

(1) 「提婆達多 (*Devadatta*) の研究」 本「モノグラフ」第11号 p.078以下参照。

(2) 上記論文 p.072以下参照

(3) この外に '*bhagavato sāvaka-saṃgha*' という用語が多数見いだされるが、これは三宝の中の僧宝の内容を表すときに使われ、四双八輩をさす。

[2-2] このように状況証拠としては「釈尊のサンガ」のようなものが存在したに違いないと考えられるのであるが、その存在を明確に証拠立てるものが見いだせなかった。ただしこのような「釈尊のサンガ」に相当するものとして、今まで漠然と考えられてきたものは「四方サンガ」である。

しかしこの「四方サンガ」は、たとえそのような概念が存在したとしても、四方に広がる全世界の出家修行者を統合するようなものでなく、実際には「四方からやって来る現在あるいは未来に羯磨を行いうる条件下にあるサンガ」のことをいうのであって、しかも実際には「四方サンガ」という概念すら存在しなかったということは、「第2論文」において証明したところである。また仮に百歩譲って、今まで考えられてきたような「四方サンガ」なる概念が存在したとしても、もしそれが観念的なものであるとしたなら、上述したように、比丘・比丘尼の権利を保証したり、権利を剥奪したりする、現実に効力を発揮しうるようなものにはならない。「釈尊のサンガ」はある意味で「実体」を有する「組織的」なものであったとしなければならないのであるから、これには相当しないと断言しなければならないわけである。

[2-3] またパーリの原始仏教聖典には「仏を上首とするサンガ」という言葉が見いだされるので、これが「釈尊のサンガ」をさすのではないかと考えられる。たしかにこれは仏が指導されていたサンガであるが、しかしこれは、4人以上の比丘・比丘尼から構成される一般的な一つ一つのサンガと同レベルのサンガであって、決してここにいう「釈尊のサンガ」ではないということを証明したのが「論文13」である。

[2-4] 要するに仏教においては、一つ一つのサンガの運営方法や比丘・比丘尼の権利・

義務は、法律としてきわめて厳密に規定されているにも拘わらず、その背後にあるべき、一つ一つのサンガを統括する組織については、その存在を明確に証明することができないということである。

〔3〕 以上のように、状況証拠としては「釈尊のサンガ」のようなものが存在しなければならぬはずなのであるが、原始仏教聖典にはその存在を直接に証明する証拠を見いだすことができない。

したがって「釈尊のサンガ」がどのようなものであったかを書こうとする本論文は、先にも書いたように推論によるしかないわけであり、もし本論文が説得力を持つとすれば、本論文の推論を、読者諸賢が納得し、承認して下さるといふことしかないといふことになる。しかし筆者としては、「釈尊のサンガ」を以下のようなものとして推定・仮定することによって、今まで3つの論文において提示してきたすべての問題が過不足なくすんなりと理解できるので、この推論はすべて正しいものと信じることはいうまでもない。

【1】 サンガという語の用法

〔1〕 本題に入る前に、まずサンガについての基本的なところから考えてみよう。「サンガ」という言葉にはさまざまな用法があり、用法によってはそれぞれに内包するものが異なる。詳しいことは後の機会に別の論文にするつもりであるが、この用法を次の4つにまとめて大過ないであろう。

なおサンガには「比丘サンガ」と「比丘尼サンガ」の2種があることはもちろんであるからこれにはふれない。また辞書などには、在家信者たる優婆塞・優婆夷、あるいは見習いの出家修行者である沙弥・沙弥尼や式叉摩那などもサンガに含めて解説されている場合があるが、彼らは基本的にはサンガのメンバーではないから、ここでいうサンガの構成メンバーには含めない。また「現前サンガ」と「四方サンガ」については、すでに「第2論文」において詳しく検討したからここにはふれない。

〔1-1〕 さてサンガという言葉の用法の第1は、羯磨をとり行う機関としてのサンガであって、これがサンガのもっとも基本的な概念である。これは1つの界にいる、すべての比丘あるいは比丘尼が1人の漏れもなく出席しており、もし事情があって欠席せざるを得ない者があれば委任状が提出されていて、如法な羯磨を執行できる状態にあるサンガをいう。例えば布薩や自恣などの定例行事や、授具足戒や結界・拳罪などの羯磨を行う場合などのサンガは皆これに相当する。ちなみにこれが俗にいうところの「現前サンガ」である。なおこれには、遊行の途中に立ち寄った四方からやって来た比丘や比丘尼たちも含まれる。このようなことを予想しているのが俗にいうところの「四方サンガ」である。

なおサンガは4人以上の比丘あるいは比丘尼の集団から構成されるが、それを執り行う羯磨の種類によって必要な最低限の人数が定められている。このような視点からサンガを分類すると四衆・五衆・十衆・二十衆・過二十衆のサンガになる⁽¹⁾。

(1) 詳しくは拙編『戒律の世界』（溪水社 1993.5）p.023以下を参照されたい。

[1-2] 第2は、1つの界のなかで日常生活を共にする比丘・比丘尼の集団を漠然とサンガとよぶ場合であって、これが一般的に理解されているサンガである。「論文13」において取り上げた「仏を上首とするサンガ」も、「仏弟子を上首とするサンガ」もこのレベルのサンガであり、「王舎城のサンガ」「コーサンビーのサンガ」などと呼ばれるものもこれに相当する。普通出家修行者の生活は、個人的生活を除いては、食事に招待されるときも遊行も、このサンガを単位として行われる。

第1の羯磨を行いうるサンガは、この生活を共にするサンガが基礎になるのであるが、前項にも書いたように、羯磨を行うときに「客来比丘」があるときには、これもメンバーに加えなければならない。こういう意味では、この第2のサンガを構成する比丘は「旧住比丘」と呼ばれる。

[1-3] 第3は、雨安居を共に過ごした比丘・比丘尼たちを「安居住のサンガ」というような場合のサンガである。これには共に雨安居を過ごしたなら、今現在その界にいない比丘・比丘尼も含まれるし、今現在その界にいても、他の界で雨安居を過ごしてこの界にやって来た比丘・比丘尼は含まれない。もし布施する者が「安居住のサンガ」にと指定して布施すれば、これを受ける資格は上記のようなものに限定されることになる。このサンガに意味があるのは、迦絺那衣という重要なサンガの行事にみられるように、衣類は安居に住した比丘たちにご褒美として布施されることが多く、出家修行者はこの衣類を衣に仕立てて、衣替えした後には遊行に出るという習慣があったからである。

サンガは1つの界にいる全員で構成されなければならないという大前提があるが、もしこの条件が満たされるなら、サンガにはいろいろな形のサンガがありうることになる。布施は布施する者の意志にしたがって配分されるから、理論的にはたとえば3月の段階になって、2008年の元旦に存在していたサンガに布施するということもありうることになる。第3のサンガはこのようなサンガを想定して立てたのである。

[1-4] 以上は仏弟子たちによって構成される普通の意味のサンガであり、本論文ではこれを「一つ一つのサンガ」とか、「個々のサンガ」と表現しているのであるが、もう一つ全く内包が異なる「サンガ」が予想され、それがここで取り上げ、これから詳しく考察しようとする「釈尊のサンガ」である。

[1-5] 細かな議論をすれば、上記のほかにもさらに種々のサンガを挙げることができるが、サンガの理解のためには、これらをおさえておけば十分であろう。

[2] ところで「律蔵」は大きく「経分別」と「犍度」の二つの部分に分けられる。前者は俗にいわれる比丘250戒、比丘尼350戒の条文（結戒）と、それが作られた因縁譚や語句の解説、判例（持犯）などが集められたものであって、すべて出家修行者の個人に係わる生活規定に関するものである。これに対して後者は出家具足戒の与え方、布薩の行い方など、すべて「サンガ」の運営に係わる規定が集められたものである。

もし「サンガ」が大きく、4人以上の比丘・比丘尼から形成される第1、第2、第3の「サンガ」と、そして別に第4の「釈尊のサンガ」に分けられるとするならば、「犍度」はこれらすべてのサンガが対象となっていなければならないはずであるが、しかし実際には第1、第2、第3の「サンガ」に言及されるのみで、第4レベルのサンガには言及されない。

そこで第4のようなサンガが存在したという確証がつかめないのである。

しかしながらもし第4のような「サンガ」が存在したとするなら、なぜその運営に関する規則が存在しないのであろうか。しかしながらある意味ではそれは当然のことであったのかも知れない。なぜなら「律蔵」は、民主的な立法機関に諮ることなく、釈尊がいわば専制君主的に、独断的に、仏弟子たちが形成するサンガを自分たちの手で運営するための規則を定められたものであるからである。しかしながら「釈尊のサンガ」の運営方法は、釈尊がこうしようと考えられればそれですむのであるから、それが「律蔵」の規則の中に現れていないのは当然ともいえるからである。

もっとも釈尊が、「釈尊のサンガ」を仏弟子の誰かに譲ろうと考えられたとするなら、やはり規則が必要になったであろう。しかしながら後述するように、釈尊にはそのような気持がなくて、「釈尊のサンガ」は釈尊一代で終わったから、その必要もなかったのである。それではなぜ釈尊は「法」のみならず「律」をも専制君主的に定められ、そしてそのサンガを弟子に譲られようとしなかったのかという疑問が生じる。実はここにこそ、「釈尊のサンガ」が曖昧模糊となっている理由も存すると考えられるのであるが、これについては後に詳しく考察する。

[3] このように「釈尊のサンガ」は確かに存在したように思われるが、しかしその確たる証拠を見いだしがたい。したがってもし「釈尊のサンガ」が存在したとしても、その実体は幻のようなものではっきりとしない。

「釈尊のサンガ」とは一体どのようなものであり、なぜそのようなものになったのであろうか。以下に筆者がこれをどのように考えているかを述べてみよう。

【2】「釈尊のサンガ」のイメージ

[0] あくまでも現時点では、推論の域を出るものではないが、筆者の考えている「釈尊のサンガ」のイメージは次のようなものである。

[1] 筆者の想定する「釈尊のサンガ」は例えていえば、レギュラー・チェーン店の方式の組織ではなくて、フランチャイズ・チェーン店の方式の組織である。

[1-1] レギュラー・チェーン店は、固有名詞を用いることを許していただきたいし、この方面の知識に乏しいので、誤りがあるかも知れないが、私の理解するところでは例えばそれはイトーヨーカ堂である。イトーヨーカ堂には全国に支店が展開されていて、運営の面ではかなりの部分は各地の支店に委任されているとしても、最終的には資金調達やその建物・施設の設置、人材の配置、商品の購入・管理などはすべて本部の責任のもとで行われており、もちろん独立採算的な会計制度は持っているであろうが、最終的には利益も損失も本部で一括して「決算報告書」が作成される。したがって各地のイトーヨーカ堂の店長や主立ったスタッフは、本社で採用されて各地の支店に派遣されるのであるから、時々転勤があるし、支店の開設や閉鎖は本部で意思決定される。もちろんこのチェーン店全体は一つの組織である

から、その組織を運営するための「定款」があるであろう。

これに相当する宗教教団は例えばカトリック教会である。カトリック教会ではこれもかなりの部分は各国・各地の教区、あるいは個々の教会に委任されているとしても、すべての聖職者の最終的な任免権はヴァチカンにあり、したがって神父さんが大阪教会から東京教会に移動するということもありえる。また世界各地にある教会財産もバチカンの統括下にあり、個々の教会にその管理運営は任されているとしても、取得や売却は教区やバチカンの許可を得なければならない。そしてこれを統括する本部の運営規則も当然のことながら存在するであろう。例えば法皇などもこれにしたがって選任されるのである。

[1-2] これに対するフランチャイズ・チェーン店方式の組織は、例えばセブンイレブンである。全国にあるセブンイレブンの店舗は、基本的にはそれぞれが独立した小売商店であって、したがって土地も店舗の設備・備品も、資金も人材も商品の購入・管理なども一切は小売店の責任のもとに行われ、利益も損失もまた小売店のものということになる。しかし加盟料を払って、商品はセブンイレブン系統の仕入れルートによって仕入れ、ディスプレイや商品の管理などについてのノウハウを提供してもらっている。要するにブランドとそのもつノウハウが全国のセブンイレブンをひとつに結びつけあっているわけである。もちろん本部であるセブンイレブン・ジャパンと一つ一つのセブンイレブンの店舗は、それぞれ契約によって結ばれているが、しかし全国に散在するすべてのセブンイレブンの店舗や人材を統括管理するような組織は存在しない。

宗教団体でいえば、このような組織に相当するのは日本の宗派であろう。本山と末寺は一応一つの組織体を形成しており、統括宗教法人となっている。したがってもちろんこれにはこれを運営するための規則である「寄付行為」がある。しかし住職の任免は形式的には本山が行うのであろうが、実質的には各末寺に委ねられている。境内地も寺院の建築物もすべてそれぞれの末寺の所有であり、施設・設備などの取得も売却も法人格を持つそれぞれの末寺が行う。すなわちカトリック教会がヴァチカンと全世界の教会が緊密に1つにつながっているように、本山と末寺はそれほど緊密な結びつきはなく、末寺の活動の自由度はかなり高い。しかし寺院の門には所属の宗派が書かれているし、儀式の内容や手順・方法には一定したものがあって、大きな法事などでは組内の寺院の住職などのネットワークによって互いに協力しあう体制ができているから、やっぱり一つの大きな組織には属しているのである。

[1-3] 「釈尊のサンガ」もまさしくこのようなフランチャイズ・チェーン店のような組織であったものと考えられる。「第1論文」に書いたように、出家授戒やサンガ追放は各サンガの自由意志のもとでなされたし、サンガの長も「論文13」で書いたように、それぞれのサンガにおいて自然発生的に決められていった。また「第2論文」に書いたように、客来比丘も自由にそれを使用できる権利は「律蔵」の規定によって保証されていたが、しかし園林や精舎の所有権や運営権は各サンガにあった。

しかし「釈尊のサンガ」の場合は、セブンイレブン・ジャパンや宗派の本山のような統括的な法人格の存在も知られないし、釈尊と各サンガがどのような形で関係しあっていたのかも明確ではない。そういう意味ではフランチャイズ・チェーン店や日本の宗派よりももっと曖昧であったが、しかしどのサンガも釈尊の説かれた「法」と「律」にしたがって運営されており、特に「律」には罰則を伴った強制力があるので、それぞれのサンガは同一性が保た

れていた。したがって各サンガが出家授戒や波羅夷罪による処罰を行えば全サンガに効力が及び、あるいは一つのサンガで行う羯磨は全サンガからオーソライズされたものになりえた。本部というものの存在は認められず、それは結局釈迦牟尼仏という仏一人に帰結していたのであるけれども、「釈尊のサンガ」というぼんやりした組織はあったと考えるわけにはいかない。また近隣のサンガとのネットワークもあって、羯磨の種類によっては20人以上の比丘あるいは比丘尼によってなされなければならないが、その人数に達しないサンガの場合は、近隣のサンガと共同して羯磨を行ったのであり、比丘・比丘尼たちが自由に各サンガを往来していたことは何度も書いた。

[1-4] もっとも釈尊はなぜ「釈尊のサンガ」をレギュラー・チェーン店的方式ではなく、フランチャイズ・チェーン店的方式にされたのかという疑問が生じるが、これについては後に考察する。

[2] しかしもしインド全土に散在するすべてのサンガが、釈尊の説かれた「法」や「律」という一つの規則によって運営され、ぼんやりとはしていても一つの組織体を構成したとするなら、それらを結びつける具体的でシステムティックな装置がなければならない。もしそういうものがなかったなら、結局それは観念的な紐帯で終わってしまったであろう。

[2-1] *Theragāthā* 第1024偈によれば、釈尊は在世中の45年の間に82,000回の説法をされたとされている⁽¹⁾。平均すると1日5回くらいのお説教をされていたことになる。もちろん信じるにたる数字ではないが、これが誇張でないくらいに釈尊はたえずどこかで説法されていたであろうことは推測に難くない。また「随犯随制」といわれるように、釈尊は何か事が起こるたびに経分別に記録される出家修行者の生活規定や、韃度に収録されているサンガ運営に関する規則を定められた。

そしてもし「釈尊のサンガ」が存在したとするなら、これらの「法」や「律」はできるだけ速やかに、しかも正確に、全国に散らばっている出家修行者やサンガに周知・徹底される必要があった。特に「律」の規定は、それを知りえない状況にあったことが証明されれば、それを犯しても「不犯」とされるのであるから、全国の出家修行者のほとんどすべてがこれを知らないという状況にあったとするならば、「律」は実質的にはなんら効力のないものになりおおせなければならない。

(1) 阿難の詩として次のようにうたわれている。「私は、ブツダから八万二千の教えを受けました。また比丘から二千の教えを受けました。こうして八万四千の教えが行われているのです (caturāsiti saḥassāni ye 'me dhammā pavattino)。」

[2-2] 携帯電話もない、インターネットもない、テレビもラジオもない、新聞や雑誌すらもない、唯一口コミに頼るしかなかった今から2500年も前の、しかも飛行機も新幹線も自動車もない、徒歩やせいぜい牛車にでも頼らざるを得ない広いインドで（別の論文で論じるつもりであるが、舟は渡河の手段として使われたのみで、ほとんど交通手段としては使われなかったものと考えられる）、情報が可及的速やかに全国の出家者に伝えられ、周知徹底されるようなシステムがあったなどとは想像できないかもしれない。現代の日本では、国会で新たに制定されたり改訂されたりした法律は、「官報」という形で印刷に付され、インターネット上に流されて、国民はそれを知らなかったという言いわけができないようになってい

るが、「律蔵」も法律であるかぎり、これに代わるようなものがなければ実効性は期待できないわけである。

しかし実は、こうした情報がかなり速やかに、しかも正確に全国各地に伝達されるシステム、すなわち全国に散らばる「仏弟子たちのサンガ」を釈尊につなぐ仕組みが構築されていたのである。それが布薩であり、雨安居であり、自恣であり、あるいは遊行であった。遊行はサンガの行事として義務化されていたわけではないが、布薩・雨安居・自恣はサンガの定例行事であり、しかもすべての出家者は義務として、一人残らず参加しなければならないものであった。

次節ではこれについて考えてみたい。

【3】「釈尊のサンガ」を一つにする装置・システム

[0] 以上のように、「釈尊のサンガ」を一つの組織体として結びつけるための装置・システムとして働いていたのは、布薩・雨安居・自恣・遊行であった。これについては稿を改めて詳しい考察をする予定であるので、ここでは必要最小限のみに触れることにする。

[1] 「布薩 (uposatha)」は満月と新月の日に、月に2回行われる行事であって、これもサンガの羯磨の一種である。これにはすべての比丘・比丘尼が出席しなければならず、もし一人でも然るべき理由がなく、理由があったとしてもその手続きがなされていない欠席者がある場合の布薩は無効になり、羯磨を行えるように条件を整えて、改めてもう一度やり直さなければならなかった。これは戒律に詳しい比丘が全条文を唱えて、それに違反している者は自発的に告白するという形で進められた。特別の障害がないかぎり、条文を省略して読むことは禁じられていた。もちろん罪を犯していることが判明した比丘・比丘尼は、その罪に応じた処罰を受けた。

このように月々2回ずつ、情報が届いているかぎりには新しく制定された規則も含めて、戒律を確認することが行われていたのであって、ここにおいてひとたび唱えられた規則は、布薩に出席しているかぎり、知る機会がなかったとして「不犯」を適用することはできないわけである。もちろんこれは一人ひとりの出家修行者が清らかな生活をするための装置ではあったけれども、一つの規則によって全国に散在する全サンガが運営され、「釈尊のサンガ」を成立せしめるシステムの一つとして働いていたことは想像に難くない⁽¹⁾。

(1) 平川『原始仏教の研究』p.302は、布薩は条文の学習が目的ではない、としている。確かに目的としてはそうであろうが、結果的には学習になっていたはずである。また『四分律』(大正22 p.817中～下)、『五分律』(大正22 121中)は学習の意味もいうとしている。

[2] 「雨安居 (vassa)」は布薩のようにサンガの羯磨として行われるものではないが、先の「サンガ」の第3の意味のように、一つの界に住して雨安居を過ごすすべての出家修行者は必然的に一つのサンガを構成することになった。もちろん「雨安居」にはすべての出家

修行者に入る義務が課せられていた。

これは雨季の3ヶ月間（中国の古代暦では4月16日から7月15日まで、あるいは5月16日から8月15日まで）、おそらく多くの出家者は4ヶ月間（同じく4月16日から8月15日まで）、特別な事情がないかぎり界から外に出ることが許されず、一箇所にとどまって釈尊の教えと戒律をしっかりと学ぶ機会であった。いわば長期合宿と言ってよいかも知れない。

このように雨安居も、全サンガが釈尊の「法」と「律」に基づいて運営され、「釈尊のサンガ」が成立するための一つのシステムとして機能していたものと考えられる。

[3] そして雨安居の最後の日、すなわち古代の中国暦では7月15日（あるいは8月15日）に、3ヶ月間（あるいは4ヶ月間）の生活ぶりの確認をするために行われる羯磨が「自恣（*pavāraṇā*）」である。羯磨であるかぎり、これにも比丘・比丘尼は一人残らず出席しなければならない。これは一人ひとりが壇上に上がって、この間にもし戒律に反するを行ったとしたら告発して下さいと請う形で進められた。布薩は「告白」が原則であるが、自恣は「告発」を促すということである。自分が自覚していない戒律に禁止されている行為を無理にでも自覚させられるのであって、これも戒律の徹底のために大きな効果を発揮したであろう。したがって自恣は雨期合宿の修了試験とってよいかも知れない。

なお自恣は年に唯一回の特別の日であるので、後にこの日がお盆になった。また雨安居は出家修行者にとってはかなり厳しい修行の期間であったようで、これを過ぎると法臘が1歳加算され、自恣が終わると在家信者からご褒美の布地の寄進があり、定められた一定期間の間に、比丘や比丘尼たちはこれを衣に仕立て直して、衣替えした。これが先にも紹介した迦絺那衣である。先に述べたサンガの第3の意味がこの時に適用されるのである。

[4] 「遊行」は各地を遍歴して歩くことであり、パーリの比丘尼律・波逸提40には、「安居を終えれば、例え5、6由旬でも（*chappañcayojanāni pi*）遊行に出なければならない」と定められているが⁽¹⁾、比丘に対する規定はない。しかし雨期が終わっても遊行に出られなかった釈尊が、「沙門釈子らには四方に道なく、暗闇で、彼らには現われない」と批判されたことが伝えられているから⁽²⁾、遊行はある意味では社会から要求されたものであり、出家主義の宗教教団としてはこれにあらがうことは難しいから、大方の出家修行者は何らかの形で遊行を行ったものと推測される。

そしてその遊行の主な目的は、一緒に雨安居を過ごせなかった釈尊に会うためであった。これにはおそらく釈尊が定められた新たな戒律の条文や、釈尊の新たな指示を受けるという意味があったものと考えられる。例えばパーリの『涅槃経』には次のように記されている。

（阿難が涅槃の近い釈尊に言った）尊者よ、かつて方々で雨安居を過ごした比丘たちが（*disāsu vassaṃ vutthā bhikkhū*）如来に会うためにやって来ました。私たちは心の修行を積んだその比丘たちにまみえて、仕えることができました。しかし世尊なき後は私たちは心の修行を積んだその比丘たちにまみえて、仕えることができないでしょう」と。世尊は「この四処は、信心ある善男子がまみえ、仕えるべきところである」として、如来の誕生処（*tathāgato jāto*）と成道処（*tathāgato anuttaraṃ sammā-sambodhiṃ*）

abhisambuddho) と転法輪処 (tathāgato anuttaram dhamma-cakkaṃ pavattitaṃ) と涅槃処 (tathāgato anupādisesāya nibbāna-dhātuyā parinibbuto) を説かれた (3)。

(取意)

また原始聖典には、「雨安居を出た比丘たちは世尊に会うために世尊のところに行くのが習慣 (āciṇṇa) であったし、世尊は彼らと会われるのが習慣 (āciṇṇa) であった」という趣旨の文章が随所に見られる (4)。

比丘たちは雨安居を過ごすことによって法臘を数えるのであるから、いわばそれは新年の挨拶であり、おそらく釈尊も雨期の3ヶ月、4ヶ月の間にじっくりとサンガの運営のことを考えられ、新しい規則を制定されるのはこの期間が多かったであろう。したがって遊行はもともと効率的に規則の制定や改廃を全国の出家者やサンガに知らせるよい機会となったはずである。

このように遊行は雨安居明けに行われるのが一般的であったようであるが、雨安居の前に尋ねることも行われたようであって、漢訳聖典では雨安居の後に全国の出家修行者たちが釈尊を訪ねることを「夏の大会」と呼び、雨安居の前に尋ねることを「春の大会」と呼んで、これを「二時の大会」とか「両時の大会」といい、これは「諸仏の常法」であったとしている (5)。また釈尊を訪ねてきた弟子たちに仏がお会いになるのも「諸仏の常法」であったとされる (6)。したがって雨安居の前後のみならず、釈尊に会う機会はずねに解放されていたわけであるが、口コミに頼る以外に情報伝達手段を持たない当時の出家修行者が、これまた移動されている釈尊を、遊行の途次に捉まえるのは至難の業であったであろうから、いきおい雨安居の前後に限定されたものであろう。したがって釈尊もまた、全国から集まる修行者を待つために、できるだけ早めに雨安居地に到着され、雨安居が明けてもできるだけ長い間雨安居地にとどまられるという配慮をなされたであろう。ちなみに釈尊の雨安居地は、1年ないしは2年前にその予定が決められ、全国の修行者は前もって遊行の計画が立てられるようになっていたものと考えられる (7)。

もちろん「春の大会」「夏の大会」に参加して、釈尊から新しい「法」と「律」をうけた比丘たちは、その行き帰りの途次途次で、各地にあるサンガに立ち寄っては情報を交換しあっていたであろう。その途次に布薩の日に当たれば、遊行中の比丘たちもその土地のサンガのメンバーに交じって、布薩の行事に参加しなければならなかった。そのために各地にある精舎は「四方からやって来る出家修行者も含めたサンガ」のものとなされ、精舎はずねに解放されていたのである。

とはいえ、釈尊のサンガはレギュラー・チェーン店方式ではなかったから、「春の大会」や「夏の大会」は出席が義務づけられる「全国代議員大会」というものにはなりえず、また精舎は本部の財産ではなかったから、部屋割りは旧住比丘の指図にしたがい、現地のサンガに独自の規則がある場合には、遊行者たちはそれに従う義務があった。

(1) 四分律「(比丘尼) 単提 096」(大正 22 p.746 中)、五分律「(比丘尼) 墮 094」(大正 22 p.089 中)、十誦律「(比丘尼) 波夜提 096」(大正 23 p.322 下)、僧祇律「(比丘尼) 波逸提 135」(大正 22 p.542 中)、根本有部律「(比丘尼) 波逸提 102」(大正 23 p.1003 中)

(2) Vinaya (vol. I p.079)。四分律「受戒鍵度」(大正 22 p.805 下)、五分律「受戒法」(大正 22 p.116 中)、十誦律「受具足戒法」(大正 23 p.151 上)、根本有部律「出家事」

(大正 23 p.1032 上) 参照。

- (3) DN.16 (vol. II p.140)。異訳の『涅槃經』には次のように言われている。

(阿難が涅槃の近い釈尊に言った) 以前にはあれこれの方角から、あれこれの村落から、修行者たちが尊者にお目にかかり、尊者に仕えるためにやって来ました。やってきた彼らのために、尊者は、始めもよく、中間でもよく、終わりも善いところの教え、自分のためになり、文言も見事で、完全、円満、清浄、潔白な教え、清浄行を闡明されました。彼らは、かつては、時にしたがって深遠な説法を聞くためにやって来たのですが、「尊者がおかしくなった」と聞くと、もうやって来ないであろう。大いなる教えの幸せが、この世から消えうせてしまうでしょう。Mahāparinirvāṇasūtra p.202、中村元『遊行經』下(大蔵出版 1985.2) p.513

如來今者入般涅槃。何其速哉。如來出世難可值遇。如優曇鉢花時時乃現。而今不久入般涅槃。嗚呼苦哉。世間眼滅。我等從今誰爲歸導離欲。諸天皆悉歎言。嗚呼世間極爲無常。無有受生不歸滅者。又彼諸天。共相謂言。世尊昔日或在毘耶離城、或在王舍城、或在舍衛國及餘處。安居訖已諸比丘衆從四方來、問訊世尊。我等因此得於路側見諸比丘、禮拜供養、聽受經法、長獲福利。世尊今者既般涅槃。諸比丘僧安居竟已、無復問訊遊行處所。我等不復得於路側見諸比丘、禮拜供養、聽受經法。從今永失如此福利。爾時如來告阿難言。若比丘比丘尼優婆塞優婆夷於我滅後、能故發心、往我四處。所獲功德不可稱計。所生之處。常在人天、受樂果報無有窮盡。何等爲四。一者如來爲菩薩時在迦比羅旃兜國藍毘尼園所生之處。二者於摩竭提國我初坐於菩提樹下。得成阿耨多羅三藐三菩提處。三者波羅捺國鹿野苑中仙人所住轉法輪處。四者鳩尸那國力士生地熙連河側娑羅林中雙樹之間般涅槃處。是爲四處。『大般涅槃經』中(大正 01 p.199 中)

- (4) Vinaya (vol. I p.158、vol. III pp.88、181、vol. IV p.24)。また雨安居を終わった比丘たちが世尊に会いに行く記事はたくさんある。Vinaya (vol. I pp.194、195、212、vol. II p.10、vol. IV pp.73、245=比丘尼)、Udāna 005-006 (p.057)、『四分律』(大正 22 pp.608 下、877 中、877 下)、『五分律』(大正 22 pp.018 上、257 下)、『十誦律』(大正 23 pp.041 上、330 中、348 中、365 上、381 下、451 上、539 中)、『根本説一切有部律』(大正 23 pp.643 上、644 上、806 下=比丘尼、852 下)、『根本説一切有部律出家事』(大正 23 p.1031 上)、『根本説一切有部律羯磨那衣事』(大正 24 p.097 中)、『中阿含』(大正 1 pp.699 上、746 下)、『仏説尊上經』(大正 1 p.886 下)、『雜阿含』(大正 2 p.258 中)、『仏説難提釈經』(大正 2 p.505 中)、『増一阿含』(大正 2 p.684 中)

- (5) 両時(二時)の大会について諸仏常法とするものは、『五分律』(大正 22 pp.009 上、050 下、130 下)、『十誦律』(大正 23 pp.011 中、060 下、071 下、148 下、153 上、165 上、173 下、185 上、289 下、438 下)、『根本説一切有部律』(大正 23 pp.774 上、796 中)、『鼻奈耶』(大正 24 p.858 中)、Sumaṅgalavilāsinī (vol. III p.1053)

諸仏の常法としないが二時の大会をいうものもある。『根本説一切有部律』(大正 23 pp.675 上、774 上、926 下)

- (6) Vinaya (vol. I pp.59、212、253、vol. II p.11)、『十誦律』(大正 23 p.206 下)、『根本説一切有部律』(大正 23 p.722 下)
- (7) 釈尊がはじめて舍衛城を訪ねられたときのことを、『四分律』は給孤独長者が夏安居 90 日の招待をしたのに対し、釈尊は「すでにピンピサーラ王の招待を受けている」と答えられ、そこで「それでは来年の招待を受けて下さい」というのに対しても、「すでにピンピサーラ王の招待を受けている」と断られたので、「それでは後年の招待を受けて下さい」というのに対し、釈尊は「もし清浄でうるさくなく、悪獸がないで静かに坐禅することができる園林があれば、そういうところに住みましょう」と答えられたとされている。大正 22 p.939 上

[5] 以上のように全国のサンガと釈尊を結びつける仕組みはあったけれども、それはレギュラー・チェーン店方式のように、きちんと規則として定められていたのではなかったのであるから、結局のところその根底にあったものは信頼感であったということが出来るかもしれない。新しい規則が制定されたときには、これを全国の出家修行者に知らせなければならぬわけであるが、これは信頼だけが頼りであったので、これを知らないで犯した場合は無罪とされるのである。もしレギュラー・チェーン店方式の組織ならこのようなことは許されないであろう。

また例えばあるサンガで波羅夷の罪を犯してそのサンガから追放された比丘があったとすると、「回状」のようなものが回されないかぎり、他のサンガではこれを知りえないということになる。しかし原始仏教聖典にはこのような記録はないから、これも相互信頼によらざるを得ないということになる。

ともかく全国の出家修行者とサンガは、釈尊の説かれた「法」と「律」によって、世界観・人生観といった抽象的なものはもちろんのこと、着るものも、住むところも、食べるものも、その他の生活方法一切も、サンガの運営方法も一つに結びつけられ統一されていた。そしてこれによって、仏教の修行者はバラモン教、ジャイナ教、アーjeeヴィカ教などの他の宗教の修行者と区別され、誰の眼からもそれが仏教の修行者であると同定できる仏教らしさが形成されえたのである。

なおこの「律」を共有することによって作り上げられた、他の宗教の修行者とは異なる釈尊の弟子たちの生活方法がどのようなものであったかは、別の機会に詳しく論じたい。

[6] 以上のように、全国に散在するすべての比丘・比丘尼らと全国に散在するサンガは、釈尊の説かれた「法」と「律」を拠り所とすることによって、「釈尊のサンガ」として一つにまとめられていた。そしてそれを実効性あらしめるシステムが、布薩・雨安居・自恣・遊行などのサンガとして行わなければならない定例行事、あるいは習慣であったということができる。

【4】「釈尊のサンガ」の形成過程

[0] 上記のように「釈尊のサンガ」は、中央集権的な指示命令系統がきちんと整ったレギュラー・チェーン店方式的な組織ではなく、釈尊の教えによってゆるやかに結ばれたフランチャイズ・チェーン店方式的な組織であったものと考えられる。そしてそれを実効性あらしめたのは布薩・雨安居・自恣・遊行などの行事であった。

しかし読者諸賢は、以上の論述だけではまだ十分に納得されてはおられないであろう。そこで今度は、上記のような組織と上記のような行事・習慣がどのように形成されたかという過程を考察することによって、上記の推論が妥当性を持ったものであることを論証してみたい。これも詳しい考察は別の機会に譲ることとして、ここでの問題に係わる事項のみを取り上げる。

[1] 前述したように、サンガの最も基本的な意味は羯磨を行いうる状態にある比丘あるいは比丘尼の集団（行う羯磨によって人数は異なる）であって、したがってサンガの成立にもっとも直接に関連するのはこの羯磨の制度がいつどのようにできたかである。それではこの羯磨の最初は何かということになるが、おそらくそれはサンガの入団を審査するための受戒羯磨である。羯磨はサンガがなければ行えないものであり、正式なサンガはこの羯磨が成立したときに成立したと考えられるからである。要するにサンガ入団審査のための羯磨の成立とサンガの成立は不即不離の関係にあるということができる。

[2] ところでパーリ律蔵の大品・大毘度（受戒毘度）は、他の漢訳律では「受戒毘度」「受戒法」などと称され、正規の受戒のための羯磨法である「十衆白四羯磨受戒法」の行い方を定めたものである。律蔵の規定には、当該規定の精神を示すためという役割をも果たすから、その規定が定められるに至る経過も付記されるのが普通である。したがってこれにも詳しい因縁譚が付されている。

また律蔵の規定はそれが定められる以前の出来事には適用されないのが原則であるが、受戒法は何度かの変遷があって、正規の「十衆白四羯磨受戒法」以前の方法によって具足戒を受けた比丘も正規の比丘として認められる。「十衆白四羯磨受戒法」が成立する以前に別の形で受けた具足戒法も有効とされているわけであって、現代の法律用語でいえば「遡及効」が認められていることになる。したがって特に受戒毘度は、正規の「十衆白四羯磨受戒法」が成立する以前の因縁譚も詳しく語られるのであるが、受戒羯磨は前述したようにサンガの形成と不可分の関係にあるから、この因縁譚はサンガ形成史を物語ることにもなり、それが期せずして仏伝のようなものになって、そこで釈尊の伝記を記したもっとも古い資料として尊重されるのである。しかしこれはそもそもは受戒方法の変遷、ないしはサンガ形成の歴史として記されたものであって、けっして仏伝を記すことが主題となっているのではないから、釈尊の伝記を探るときにこれを用いるにはよほどの注意が必要である。

ともかく以下にこの受戒法の変遷を考えてみよう。

[2-1] パーリ律蔵の「大毘度」の因縁譚は菩提樹下における釈尊の成道から始まるが、『四分律』や『五分律』は釈尊の燃灯仏の元での初発心ないしはこの世の誕生から始まる。おそらくこの部分は三宝のうちの「仏宝」成立の因縁を語るものであると考えられる。

そして鹿野苑での初転法輪が続くが、これは「法宝」成立の因縁を語ったものであろう。

そしてこれによって五比丘が法眼淨を得、釈尊による「善来比丘具足戒法」によって出家して、ただちに阿羅漢果を得て、「そのとき世界に6人の阿羅漢があった」と記される。「善来比丘具足戒」というのは、釈尊の弟子になりたいと願う者が、「私は願わくば世尊のみもとにおいて出家して具足戒を得たい（*labheyyāhaṃ bhante bhagavato santike pabbajjāṃ, labheyyāṃ upasampadam*）」と願い出て、釈尊がサンガに諮ることなく「来れ比丘よ（*ehi bhikkhu*）」と許されるものである。これは「僧宝」成立の因縁を語ったものであろう。なおこれをサンガの原形とすれば、これは「釈尊のサンガ」であるとともに、「仏を上首とするサンガ」でもあったわけである。

なぜ「受戒毘度」がこのように三宝成立の因縁を語ることから始めるかといえば、それは受戒法の最初の形式は、次に述べるように「三宝帰依具足戒法」であるからである。

[2-2] 「論文 13」でも書いたことであるが、釈尊は初転法輪で五比丘や、ヤサおよびその友人たちを弟子とされた後に、彼らを諸国に布教に出された。地方に出た直弟子たちは、釈尊の弟子になりたいという希望者が現れると、彼らを連れて釈尊のもとに帰ってきて、釈尊は「善来比丘具足戒」によって彼らを自分の弟子とされた。このようにこの段階でもサンガは「釈尊のサンガ」であるとともに「仏を上首とするサンガ」であったことになる。

ところが直弟子たちはこのように各地と釈尊の間を行ったり来たりしているうちに疲労困憊し、新しく弟子になりたいものも途中で挫折するなどのことがあったので、釈尊は比丘たち自身が出先の各々の方角、各々の地方において、自らの手で、三宝帰依によって出家具足戒を与えることを許された。この時「仏弟子たちを上首とするサンガ」の原形ができ上がったことになる。しかしこの「仏弟子たちを上首とするサンガ」は、上述したように「仏」と「法」と「僧」の三宝に帰依することが条件になっていたのであるから、釈尊の弟子であることに相違はなく、このときフランチャイズ・チェーン店方式の「釈尊のサンガ」もでき上がったことになる。もっともこの時点では、【1】 - 【1】に書いたような第1、第2、第3の意味の「サンガ」も形成されていたわけではなく、あくまでもその「原形」にすぎなかったから、第4の意味のサンガもあくまでも「原形」にすぎなかった。

[2-3] しかしながらこの「三宝帰依具足戒法」を定められて「仏弟子を上首とするサンガ」の原形が成立して以降も、そして正式な「十衆白四羯磨具足戒法」が定められて、正式な「仏弟子を上首とするサンガ」が成立して以降も、釈尊のみは従前と同様に「善来比丘具足戒」で出家授戒され、ご自分の弟子にする権利を保持されていた。したがって「三宝帰依具足戒法」を定められて「仏弟子を上首とするサンガ」の原形が成立したときに、サンガには「仏を上首とするサンガ」とならんで「仏弟子を上首とするサンガ」の2種が生まれたことになる。と同時にそれまでは「仏を上首とするサンガ」と重なっていた「釈尊のサンガ」は、この2種のサンガから形成されることになったわけである。

[2-4] しかしながら「三宝帰依具足戒法」によって仏弟子たちが自らの弟子を取ることを許された時点においては、いまだ「釈尊のサンガ」の統合原理となるべき「法」も「律」もそれほど具体化されていなかったし、統合を実効性あらしめる布薩や雨安居などの行事も制定されていなかった。だからこそ漠然とした三宝帰依が条件となったわけである。

おそらくそのために、いわば「釈尊のサンガ」としての統制がとれず、「仏弟子を上首とするサンガ」の運営は自由放任であって、したがって出家修行者としての行儀もわきまえず、またそれを出家させると家族が崩壊せざるを得ないような者までも出家させるというようなことが起こって、社会からの非難が巻き起こることになった。

和尚と弟子の制ができ、基本的な入団資格に関する規定が制定されることになったのは、こうした契機からであって、こうして「律」が整備されてくると、サンガ入団の審査は白四羯磨によって行われることになった。こうして「羯磨」の制が成立し、「羯磨」を行いうる条件を備えたサンガというものが形成されるようになったのである。この時正式な「仏弟子を上首とするサンガ」が成立したのである。そのときのサンガ成立の要件が何人であったのかは判然としないが、おそらく最初は4人以上であって、やがて入団審査のためのサンガは10人以上でなければならないということになったのであろう。

そして今までは観念的な仏・法・僧が個々のサンガを一つに結びつけていたのであるが、

このときはじめて具体的な法と律、特に律の規定が個々のサンガを結びつけるようになり、個々のサンガのすべてはこの律によって等しく運営されることになったのであって、この時に同時に正式な「釈尊のサンガ」も成立したといえることができる。

[2-5] 以上のような経過で「仏を上首とするサンガ」と「仏弟子を上首とするサンガ」が成立し、それとともに「釈尊のサンガ」もこの二つから形成されるようになったのであるが、現時点で筆者の考えている時間的経過は以下のようなものである。ただしその厳密な論証は近い将来に行う予定であるので、ここにはその結論のみを記す。

釈尊は成道の年の雨期はウルヴェーラーにおいて過ごされ、雨期が明けてからヴェナレス近郊の鹿野園に赴かれ、五比丘を教化された。したがってサンガの原形が成立したのは成道2年であるということになる。

釈尊は続いてヤサヤサの友人などを教化され、第2回目の雨期を過ごされた。そして雨期が明けたとき、弟子たちを諸国に布教に出された後、自らもウルヴェーラカッサパを教化するためにウルヴェーラーに戻られた。そしてそこで成道後第3回目の雨期を過ごされた。

500人もの弟子を有していたとされる螺髻梵志であったウルヴェーラカッサパの教化には釈尊も苦勞されたようであるが、それに成功すると300人の弟子を有していたその弟のナディーカッサパも、200人の弟子を有していたガヤーカッサパも釈尊の弟子となった。すべて善来比丘具足戒によってである。こうして大人数となった「仏を上首とするサンガ」は、寒村であったに過ぎないウルヴェーラーでは生活できず、しかもナディーカッサパやガヤーカッサパの徒は大都会であったガヤー近郊に拠点をおいていたから、「仏を上首とするサンガ」はガヤー近郊のガヤーシーサに拠点を移すことになった。

一方諸国に布教に出ていた弟子たちが出家希望者を連れてガヤーにやって来るようになって、彼らを釈尊は善来比丘具足戒で自分の弟子とされた。これまでの弟子はすべて善来比丘具足戒で出家しているから、すべて「仏を上首とするサンガ」のメンバーになったことになる。ところがこのようなことをくり返している間に布教に出ていた比丘たちが疲労困憊することになった。こうして「三宝帰依具足戒」が許されることになったのであるが、これをパーリの律蔵では弟子たちを諸国に布教に出した直後に記し、そしてそのあとに釈尊はウルヴェーラーに戻られたとしている。

しかし弟子たちが疲労困憊したということを考えればそれはありえないことであって、「三宝帰依具足戒」を許されたのはウルヴェーラーに戻られた後でなければならないであろう。もっともそれではそれはいつごろであったかということが問題となるが、筆者は現時点ではそれを弟子たちを布教に出されてから6年後のことであると考えている。ウルヴェーラーとガヤーの近郊で6年を過ごされたということは、成道後第3、第4、第5、第6、第7、第8の雨期を過ごされたということになり、おそらく「三帰具足戒」を許されたのは第9年の雨期のときではないかと考えている。そしてこれが実施に移されたのは、この第9年の雨期が明けたときであって、もしこれが正しいとすれば「仏弟子を上首とするサンガ」の原形ができ、「釈尊のサンガ」が「仏を上首とするサンガ」と「仏弟子を上首とするサンガ」の2つによって形成されるようになったのは成道10年ということになる。

[2-6] このように釈尊は弟子たちが自ら、自らの弟子をとることを許されたので、釈尊自身はガヤーの近辺にとどまって、いつ帰ってくるかわからない弟子たちを待つ必要がなく

なった。要するに行動の自由を得たのであって、そこでかねてからの念願であったマガダ国王ビンピサーラを教化するために、王舎城に移ることができたのである。そしてビンピサーラ王の帰信を得ることに成功し、また舍利弗・目連とその仲間 250 人が弟子となった。

しかし一方では急速なサンガの発展にともなって、マガダの婦人たちから「沙門ゴータマがやってきて、子を奪い、夫を奪い、家系を断絶させる」という非難や、釈尊の手を離れたところで、いわば何の統制もないままに仏教の出家修行者が輩出されることになったので、出家者としての行儀をわきまえない比丘たちが続出して、それに対する非難が生じることになった。

こうして和尚と弟子の制や十衆白四羯磨具足戒法が制定され、そのための出家審査規則もでき上がったのであって、これは釈尊が王舎城に移られてから 2、3 年後のことであったのではないであろうか。和尚と弟子の制は、和尚となる者は出家してから 10 年以上を経過した者でなければならないとされ、「十衆白四羯磨具足戒法」はこの制度と不可分に結びついているのであるから、これが初転法輪において最初の弟子が生まれたときから 10 年以内ということはありません、先のような経過を考えれば、これは早くても成道 12、3 年ということにならざるを得ないからである。こうして正式な「仏弟子を上首とするサンガ」と「釈尊のサンガ」が成立したのである。

[3] そしておそらくこの時に、あるいはこれにいくらか遅れて、布薩や雨安居や自恣、あるいは遊行の制も定められたのであろう。「釈尊のサンガ」が実質的に機能するためには、その装置も同時に成立していなければならないからである。

[3-1] 月に 2 回「律」を確認する会である布薩の制度が始まった因縁は、『パーリ律』の「布薩鍵度」⁽¹⁾ に次のように語られている。

そのとき世尊は王舎城の耆闍崛山に住しておられた。外道の修行者たち (aññatitthiyā paribbājakā) は半月の 14 日、15 日、8 日に集会して法を説いていた。人々は法を聞くために彼らのもとに集まった。人々は外道の修行者たちに愛念を生じ、信心を得た。外道の修行者たちは衆徒 (pakkha) を得た。そこでビンピサーラ王は世尊のところに行き、「外道の修行者たちは半月の 14、15、8 日に集会して法を説き、人々はそれを聴きに集まり、外道の修行者に愛念を生じ、信心を得ている。尊者らもそうした方がよいのではないですか」と。そこで、「半月の 14、15、8 日に集会することを許す」と定められた。(取意)

と。

『四分律』「説戒鍵度」⁽²⁾、『五分律』「布薩法」⁽³⁾ もほぼ共通するが、『十誦律』「布薩法」⁽⁴⁾ は、

世尊が王舎城におられたとき。異道の梵志がたは布薩をし、布薩羯磨をし、波羅提木叉を説いているのに、どうしてやらないのかという非難に、半月半月に波羅提木叉を説くことを定められた。

とし、制定の因縁にビンピサーラ王が登場しない。

これは在家信者の布薩であるが、出家者のための布薩については次のように記されている。『パーリ律』は、

世尊はこのように考えられた。私は比丘たちのために学処（sikkhāpadā）を定めた。これを波羅提木叉として誦すこと（pāṭimokkhuḍḍesa）を許そう。これをもって布薩羯磨（uposathakamma）としよう、と。そして次のように定められた。「比丘らよ、誦すにはこのようになさるべきである。……」⁽⁵⁾

とする。『四分律』は

爾時世尊在閑靜處思惟、作是念言。我與諸比丘結戒、説波羅提木叉。中有信心新受戒比丘未得聞戒、不知當云何學戒。我今寧可聽諸比丘集在一處説波羅提木叉戒。爾時世尊。從靜處出、以此因縁集諸比丘告言。我向者在靜處思惟、心念言。我與諸比丘結戒及説波羅提木叉戒。有信心新受戒比丘未得聞戒、不知當云何學戒。復自念言。我今寧可聽諸比丘集在一處説波羅提木叉。以是故。聽諸比丘共集在一處説波羅提木叉戒⁽⁶⁾。

としている。

このようにして布薩は始められ、比丘たちは初めは半月に3度波羅提木叉を誦していたが、後に半月に1度、14日か15日に誦すことに訂正されたのである。

このように布薩の制は定められたのであるが、いずれの律もそれは釈尊が王舎城におられたときのことで、『十誦律』を除いては、その主な契機は熱心な仏教信者であったビンピサーラ王の進言によるとする。もしこれが事実であるとするならば、これはビンピサーラ王の帰信の後のことでなければならない。しかもこの行事の内容は、比丘たちのために定められた学処を誦すことであるから、比丘の誦すべき戒律も制定された後でなければならない。もちろん律は随犯随制されて徐々に蓄積されていったのであるから、初めから現在われわれが持つ波羅提木叉のようなものがあつたわけではないが、ともかくごく基本的な戒条はずで定められていたのであろう。羯磨という会議によって出家希望者の入団を審査することになれば、これにも何らかの資格審査基準というものができていなければならない、したがって「十衆白四羯磨受戒法」が制定されたときには、このようなものも制定されたはずであるということを見ると、この布薩の制もこのころに制定されたとしても一向に不思議はない。

(1) Vinaya 「布薩犍度」(vol. I p.101)

(2) 大正 22 p.816 下

(3) 大正 22 p.121 中

(4) 大正 23 p.158 上

(5) Vinaya 「布薩犍度」(vol. I p.102)

(6) 大正 22 p.817 中

[3-2] しかしながら雨安居の制が定められたのは、あるいはもう少し遅れたかもしれない。雨安居の制定の因縁を『パーリ律』の「入雨安居犍度」⁽¹⁾は、

そのとき世尊は王舎城の竹林園に住しておられた。その時はまだ世尊は雨安居の制を定められていなかったで、比丘らは冬も夏も雨期も遊行していた。人々は「なぜ沙門釈子らは冬も夏も雨期も遊行して、青草を踏み、1根の生命を害し、多くの小生命を殺すのか。外道たちは悪説法するもの（durakkhātadhammā）であるけれども、雨期に住するところ（vassāvāsa）を求め構える。鳥たちも木の頂きに巢を作り、雨期に住するところを求め構える。しかるに沙門釈子らは冬も夏も雨期も遊行して、青草を踏み、1根の生命を害し、多くの小生命を殺す」と非難した。そこで、「雨安居に入ることを許す（anujānāmi vassaṃ upagantum）」と定められた。（取意）

とする。

他の漢訳律も同じような因縁譚を記すが、これを釈尊が王舎城におられたときのこととするのは『十誦律』「安居法」⁽²⁾のみで、『四分律』「安居犍度」⁽³⁾、『五分律』「安居法」⁽⁴⁾、『僧祇律』「安居法」⁽⁵⁾、『根本有部律』「安居事」⁽⁶⁾は釈尊が舎衛城ないし舎衛城の祇園精舎におられたときのことであるとする。もしこの雨安居の制が釈尊が舎衛城におられたときのこととすれば、「コーサラ国波斯匿王と仏教—その仏教帰信年を中心に—」⁽⁷⁾で検討したように、祇園精舎の建設は早く見積もっても仏成道14年であって、この時はじめて釈尊は舎衛城に足を運ばれたのであるから、雨安居の制はこの時かこれよりも後のことということになる。

しかしながら十衆白四羯磨具足戒法が制定され、フランチャイズ・チェーン店方式の「釈尊のサンガ」が形成されたのが成道12、3年のことであるとするれば、それからそれほど隔たったときではないということができよう。

(1) vol. I p.137

(2) 大正 23 p.173 中

(3) 大正 22 p.830 中

(4) 大正 22 p.129 上

(5) 大正 22 p.450 下

(6) 大正 23 p.1041 上

(7) 「印度哲学仏教学」21号 北海道印度哲学仏教学会 2006年10月

[3-3] 3ヶ月ないしは4ヶ月の雨安居の最後の日に行われる自恣の制定には、次のような因縁譚が伝えられている。『パーリ律』の「自恣犍度」⁽¹⁾は

世尊は舎衛城の祇園精舎に住しておられた。そのとき同じ見解の仲のよい比丘たちがあって、コーサラ国のある住所で雨安居を過ごした。そして和合して、争うことなく、安楽に雨安居を過ごそうとして、語りかけず、共に語らないようにしようと約束し、そうして雨安居を過ごした。雨安居を出た比丘たちは世尊に会うために世尊のところに行くのが習慣であったし、世尊は彼らと会われるのが習慣であったから、彼らは世尊のもとに行き、世尊は彼らと会われた。そして世尊は、「和合して、争うことなく、安楽に雨安居を過ごしましたか」と尋ねられた。そこで比丘たちは先のようなことを報告し、雨安居を安楽に過ごしたと答えた。これを聞かれた世尊は、「これら愚人たちは安楽に過ごしていないのに安楽に過ごしたという。これらの愚人たちはあたかも畜獣のように、白羊のように、放逸人のように共住したのに安楽に住したという。どうして外道の持つ唾戒を持つのか」と非難され、「外道の持つ唾戒を持つてはならない。雨安居に住する比丘は、三事によって自恣を行うことを許す。三事とは見・聞・疑である。これによってあなた方はあいともに随順し、罪を免れ、律を尊重することができるであろう」と定められた。(取意)

とする。そして自恣の行い方が細かに規定されている。簡単に言えば、一人ひとりの比丘が順番にサンガに対して、雨安居期間中の行いについて、「もし自分に見・聞・疑において罪があったら指摘して下さい。もしそうなら規定どおりに罰に服します」というのである。

『四分律』⁽²⁾も、『五分律』⁽³⁾も、『十誦律』⁽⁴⁾も、これを釈尊が舎衛城あるいは舎衛城の祇園精舎におられたときのこととし、同じような因縁譚を記している。

もちろんこれは雨安居の制が定められ、それにしたがって雨安居に入った比丘たちの考え違いをきっかけにして定められたのであるから、雨安居の制の定められた後のことには違いないが、さりとてその制定の時期をそれから遠く隔たったものと想定する必要もないであろう。

(1) vol. I p.157

(2) 大正 22 p.835 下

(3) 大正 22 p.130 下

(4) 大正 23 p.165 上

[3-4] 遊行は『パーリ律』の比丘尼・波逸提 40 に、「安居を終えて、例え 5、6 由旬でも (chappañcayojanāni pi) 遊行に出なければならぬ」⁽¹⁾ という規定があるのみで、比丘にはこのような規定はない。律の規定における 1 由旬は 6.5km であるから⁽²⁾、6 由旬はおおよそ 40km ほどになる。また界は最大でも 3 由旬とされるから⁽³⁾、この規定は雨安居を終わったら少なくとも界を出なさいということの意味するのであろう。『五分律』「(比丘尼) 墮 094」はこれを「たとい 1 宿でも去らなければ波逸提」とし⁽⁴⁾、『十誦律』「(比丘尼) 波夜提 096」は「たとい 1 宿でも出なければ波逸提」としている⁽⁵⁾。

しかし次のような話が伝わっているから、比丘たちも遊行はおそらく半ば義務的になされた不文律というべきものであったのではないかと推測される。その話とは次のようなものである。『パーリ律』「大毘度」によれば、

その時釈尊は王舎城で、雨期も、冬も、夏も過ごされた。人々は、「沙門釈子らにあっては、四方に通路なく、真っ暗であって、彼らは四方を知らない」と言って非難した。そこで釈尊は阿難に「これから南山に行くから、希望者を集めよ」と命じられた。ところが比丘らは、「世尊は 10 年の間は依止して過ごさなければならぬと定められました。もし私たちが南山に行くなら、そちらで依止をとり、しばらく住して帰ってきたときには、また依止をとりなおさなければなりません。私たちの和尚・阿闍梨が行くならば行きますが、もし和尚・阿闍梨が行かないなら私たちも行きません」と言った。釈尊は少数の比丘衆と南山に行き、しばらくの間とどまって王舎城に帰られた。そして阿難にともなった比丘の数の少なかった理由を聞かれて、「聡明有能な比丘は 5 年間依止すればよい、不聡明な比丘は命終わるまで依止して住すべきである」という規則を作られた⁽⁶⁾。

とされている。

『五分律』「受戒法」⁽⁷⁾ も『四分律』「受戒毘度」⁽⁸⁾ も同じような因縁譚を語るが、『四分律』「受戒毘度」はこれを釈尊がウルヴェーラカッサパの徒衆や、舍利弗・目連の 250 人の仲間や、王舎城中の多くの大富豪貴家の子弟を出家させたときのこととしている。ただし『十誦律』「受具足戒法」⁽⁹⁾、『根本有部律』「出家事」⁽¹⁰⁾ は、これが王舎城での出来事であったとするのは同じであるけれども、この非難のことには触れていない。しかしながらこれらも上記のようなエピソードを下敷きにして想像しても不都合はないであろう。したがってこのエピソードが語るところによれば、たとい規定がなかったとしても、不文律として比丘も雨期が終わったら遊行しなければならなかったものと考えられる。逆に「雨安居を住せざる間は遊行に出るべからず。出る者は悪作」⁽¹¹⁾ というような規定がある

こともそれを証明する。

さてそれではこのような不文律ができ上がったのはいつのことであるかということであるが、それは少なくとも出家したら最低10年間は和尚あるいは阿闍梨に依止して過ごさなければならないという規定が定められた後であることは、このエピソードが「聡明有能な比丘は5年間依止すればよい」という依止規定の改訂を物語るためのものであることから明らかである。

なおこのエピソードにはほかの重要な情報が含まれていて、それはすべての資料に例外なく侍者としての阿難が登場することである。阿難は釈尊が入滅される時点で、晩年の25年間を侍者として過ごしたとされるから、阿難が侍者になったのはおそらく仏成道後20年たったときのことであって、サンガの形成が成道13年であったとすると、さらに少なくとも7年後のことになる。

しかしながら前述したように、マガダ国とならぶ大国であったコーサラ国にさえ仏教が伝わったのは、祇園精舎が建設された成道14年以降のことであって、しかもそのころの波斯匿王はむしろ仏教を批判的に見ていたのであるから、阿難が侍者になった成道20年の頃には、まだそれほど全国に「仏弟子のサンガ」が点在するというような状態にはなっていなかったものと思われる。したがって釈尊が新しく定められた「法」と「律」が、遊行によって全国の津々浦々に伝えられなければならない状況にもなっていなかったであろう。

後に地方では10人以上の有資格者を確保することは難しいということで、地方においては5人で授具足戒の羯磨をなすことができるという特例としての「五衆白四羯磨具足戒法」が許されることになった。これがいつのころかわからないが、この頃になると仏弟子たちがインドの各地に進出し、「釈尊のサンガ」もまたインド全国に展開することになっていたであろう。しかしこの頃には布薩の制はもちろん、雨安居の制も、自恣の制も、そして不文律としての遊行の制も確立していたであろう。「釈尊のサンガ」が拡大するためにはこのような制度の整備が必要であったし、このような制度が整備されたがゆえにこそ「釈尊のサンガ」も拡大しえたのである。

しかし、もしそうなら遊行も全出家者の行うべき義務として定められるべきであったであろうが、それは現実には難しかったのであろう。比丘・比丘尼は集団で行動するのが習慣で、他国にいっせいに遊行に出た比丘・比丘尼たちが、見知らぬ土地において安全と食料と住所を安定的に確保することは並大抵のことではなかったであろうからである。そこで比丘尼には「安居を終えたら、例え5、6由旬でも遊行に出なければならない」という控えめな規定が制定されることにとどまった。比丘尼の生活には比丘とは異なるさまざまな制約があり、それほど遊行に時間を割くことができなかつたとしても、せいぜい3、4日の行程であったものと考えられ、漢訳ではそれを「一宿」と表現している。このように遊行については、全出家者の義務とすることは現実的に難しかったのである。

(1) vol.IV p.297

(2) 「由旬 (yojana) の再検討」 (「モノグラフ」6 2002年10月) 参照

(3) Vinaya (vol. I p.106) 『五分律』(大正22 P.124上)も同じ。『百一羯磨』(大正24 P.467下)は両瑜膳那半とする。

(4) 大正22 p.089中

(5) 大正23 p.322下 ちなみにその他の漢訳律は、『四分律』「(比丘尼)単提096」(大正

22 p.746 中)は「安居が終わったら去らなければならない(波逸提)」、『僧祇律』「(比丘尼)波逸提 135」(大正 22 p.542 中)は「安居が終わったら遊行に出なくてはならない(波逸提)」、『根本有部律』「(比丘尼)波逸提 102」(大正 23 p.1003 中)は「安居が終わったら遊行に出なくてはならない(波逸提)」とする。

(6) vol. I p.079

(7) 大正 22 p.116 中

(8) 大正 22 p.805 下

(9) 大正 23 p.151 上

(10) 大正 23 p.1032 上

(11) Vinaya 「入雨安居健度」(vol. I p.138)は「1根の生命を損ない、小有情を殺すから」とし、『四分律』(大正 22 p.830 上)は「一切時春夏冬において人間に遊行すべからず。今より已去、三月夏安居することを許す」とする。

[4] 以上のように、フランチャイズ・チェーン店方式の「釈尊のサンガ」が存在したであろうことは、サンガの形成史や、布薩・雨安居・自恣・遊行などの制定史を併せ考えると、より説得力があるものとなる。

【5】第1論文「釈尊のサンガは存在したか」に提示した諸問題への解答

[0] 以上のように「釈尊のサンガ」は、カトリック教会のように本部が中央集権的に下部組織を支配するような、例えていえばレギュラー・チェーン店のような組織ではなかったけれども、いわばフランチャイズ・チェーン店のように、本部と下部組織はゆるやかな関係のもとに結ばれた組織であったものと考えられる。

このようにゆるやかな組織とはいえ「釈尊のサンガ」が存在したとすれば、「釈尊のサンガは存在したか——現前サンガと四方サンガ序説」という「第1論文」において提示したいくつかの問題が明解に解決されなければならない。次にこれについて考えてみたい。

すなわち‘pariharati’（指導する）ということばがなぜあい矛盾して使われるのかという問題、具足戒と波羅夷罪が一つ一つの「仏弟子のサンガ」においてなされながら、なぜ「釈尊のサンガ」の全体に効果を及ぼすのかという問題、提婆達多の破僧した「サンガ」は、王舎城の「仏弟子たちのサンガ」であったのか「釈尊のサンガ」であったのかという問題、第1結集が王舎城のサンガにおいてなされたにも拘わらず、なぜすべての修行者に影響力をもたらすものになるのかという問題である。

[1] まず‘pariharati’するということばが相矛盾して用いられるという問題である。

[1-1] すなわち一方では、釈尊が死に至るような病気をされたとき、阿難がサンガに対する言葉を期待したのに対して、釈尊は「私がサンガを pariharati しよう」とか、あるいは「比丘サンガはわたしに頼っている」とこのように思うことはないといわれたのに対して、もう一方では人壽8万歳の時に彌勒が現れて、自分が数百の比丘を‘pariharati’していると同じように‘pariharati’するであろうとか、舍利弗と目連が率いる比丘たちが、釈尊の指導される比丘たちと合流してうるさかったときに、彼らを‘pariharati’すべきであると

教えられた、とされていることである。なお前者の釈尊がサンガを *pariharati* していないと自覚されていたことは、釈尊が入滅されるときになぜご自分の後継者を指名されなかったかという問題とも関連する。

しかしながら一見して矛盾するこれら二つの '*pariharati*' の使い方は、実は前者は「釈尊のサンガ」についていわれたものであり、後者は「論文13」で指摘した「仏弟子たちのサンガ」と同等のレベルの「仏を上首とする比丘サンガ」についていわれたものであって、この '*pariharati*' ということばの対照的な使い方が、かえって二種類のサンガが存在していたことを証明しているといえることができる。

[1-2] まず釈尊が「釈尊のサンガ」を '*pariharati*' しているという自覚を持っておられなかったことは、釈尊が「私がサンガを *pariharati* しようとか、あるいは比丘サンガはわたしに頼っているとこのように思うことはない」と語られた後に、「自らを島とし、自らを抛り所とし、他人を抛り所とせず、法を島とし、法を抛り所として、他を抛り所としないで住せよ」と説かれたとされていることによって明らかである⁽¹⁾。すなわち釈尊は「釈尊のサンガ」はレギュラー・チェーン店方式の中央集権的な組織ではなく、フランチャイズ・チェーン店方式の緩やかな組織であるべきであって、だから一つ一つのサンガはそのサンガによって自主的に運営されるべきであると考えられたからである。「釈尊のサンガ」はこのように一つ一つの独立性を持ったサンガによって形成されているのであるから、世尊には「釈尊のサンガ」を '*pariharati*' しているという自覚がなかったのである。

しかしながらその一つ一つのサンガは、釈尊の直接指導する「仏を上首とするサンガ」はもちろん、仏弟子たちの主立った者たちが上首となって運営される「仏弟子を上首とするサンガ」も、「自らを島とし、自らを抛り所とし、他人を抛り所とせず、法を島とし、法を抛り所として、他を抛り所とせず」に運営され、それぞれの特色を発揮すべきであったから、舍利弗も目連もその指導するサンガを '*pariharati*' すべきであるとされるのである。

(1) 念のために、この部分の文章を引用しておく。

世尊は竹林村で雨安居に入られたとき、恐ろしい病を得、死に近い激痛が生じた。しかし世尊は病に耐え、寿命を留められた。そのとき阿難は「世尊が病にかかれたとき目の前が真っ暗になりましたが、しかし世尊が比丘サンガに関して何かを語られない間は般涅槃されることはないだろうと考えて、心安らかになりました (*na tāva bhagavā parinibbāyissati na yāva bhagavā bhikkhusaṃghaṃ ārabha ki cid eva udāharati*) 」と語った。これを聞かれた釈尊は、「阿難よ、比丘サンガは私に何を期待しているのか (*kiṃ pan' ānanda bhikkhusaṃgho mayi paccāsaṃsati*) 。私は内外の区別なく法を説いた。阿難よ如来の法にはあるものを弟子に隠すような教師の握りこぶしはない。実に阿難よ、「私が比丘サンガを *pariharati* しよう (*ahaṃ bhikkhusaṃghaṃ pariharissāmi*) 」とか、あるいは「比丘サンガはわたしに頼っている (*maṃ uddesiko bhikkhusaṃgho*) 」とか思っているならば、比丘サンガに関して何らかを語るであろう。しかし如来は、「私がサンガを *pariharati* しよう」とか、あるいは「比丘サンガはわたしに頼っている」とこのように思うことはない。だから「自らを島とし、自らを抛り所とし、他人を抛り所とせず、法を島とし、法を抛り所として、他を抛り所としないで住せよ」と説かれた。(部分的に趣意。以下同じ) *DN.016 Mahāparinibbāna-s.* (大般涅槃経 vol.II p.098) 、*SN.047-009* (vol.V p.152)

佛告阿難。衆僧於我有所須耶。若有自言我持衆僧我攝衆僧。斯人於衆應有教命如來不言我持於衆我攝於衆。豈當於衆有教令乎。阿難。我所說法内外已訖。終不自稱所見通達。吾已老矣年

粗八十。譬如故車方便修治得有所至。吾身亦然。以方便力得少留壽。自力精進忍此苦痛。不念一切想。入無想定時。我身安隱無有惱患。是故阿難。當自熾燃熾燃於法。勿他熾燃。當自歸依。歸依於法勿他歸依。云何自熾燃熾燃於法。勿他熾燃。當自歸依。歸依於法。勿他歸依。阿難。比丘觀內身精勤無懈。憶念不忘除世貪憂。觀外身觀內外身。精勤不懈。憶念不忘除世貪憂。受意法觀亦復如是。是謂阿難自熾燃。熾燃於法。勿他熾燃。當自歸依。歸依於法。勿他歸依。佛告阿難。吾滅度後能有修行此法者。則爲眞我弟子第一學者。『遊行經』（大正01 p.015上）、参照『轉輪聖王修行經』（大正01 p.039上）

佛告阿難。我已有經戒。若曹但當案經戒奉行之。我亦在比丘僧中。比丘僧皆已知佛所教勅。事師法皆以付諸弟子。弟子但當持行熟學。……我般泥洹以後。無得棄是經戒。轉相承用。自思中外。端心正行。當持戒法。中外令如常。其有四輩弟子。持戒法者。皆佛弟子。其有學佛經道者。皆是佛弟子。白法祖訳『仏般泥洹經』（大正1 p.164下）

佛報阿難。佛豈與衆相違遠乎。吾亦恒在比丘衆中。所當施爲教誡。以具前後所説。皆在衆所。但當精進案經行之。向吾疾生。舉軀痛甚。即思不念衆想之定。意不著疾故。忍中正要者。阿難我所説法。中外備悉。佛爲法師。無所遺忘。所當施行。自足可知。……我今都爲有身作錠令身歸。爲法教錠令法自歸。彼何謂錠。何謂自歸。謂是專心在四志惟。一惟觀身。二惟觀痛。三惟觀意。四惟觀法。健制思念。斷不使想。是爲一切作法教錠。當以自歸。吾爲此已重説。如欲解者。當精進行中外戒法。必使如常。其有自歸。覺佛經道。皆佛子孫。今我委棄轉輪王位。爲天下作佛。憂度三界。失訳『般泥洹經』（大正1 p.180上）

もしも私が「サンガは私のものである (māmāsti bhikṣusaṃghaḥ)」とか、「私はサンガを parihariṣyati するであろう (ahaṃ bhikṣusaṃghaṃ parihariṣyāmi)」とか思うならば、[私はサンガに関して何事かを語るであろう]。しかし私は「サンガは私のものである」とか、「私はサンガを parihariṣyati するであろう」とか思うことはない。……それゆえに、アーナンダよ、いまや、私の死後には、自らを洲となし、自らをよりどころとして、法を洲となし、法をよりどころとして、他のものを洲とせず、他のものをよりどころとしないで暮らさなければならぬ。Mahāparinirvāna-sūtra (Rinsen Buddhist Text Series VII p.196、中村元『遊行經』上 大蔵出版 p.286)

[1-3] それにしても釈尊がなぜ「釈尊のサンガ」を‘pariharati’するという考えを持たれず、フランチャイズ・チェーン的な組織とされたのか、また自分の後継者を指名することをされなかったのかという大きな疑問が残る。

おそらくこれは釈尊のもっておられた世界観とその教えに基づいたものであろう。そもそも仏教の世界観の基本は縁起であって、絶対で唯一なるものはないというものであった。もしそういうものを持ったとしたら、それは偏見となり固定観念となって、「中道」という道に反するものであった。

しかしながらもし仏教が、キリスト教のように絶対唯一の神を立て、その啓示に絶対的に従わなければならないという教理を持っていたとするなら、その組織は必然的にレギュラー・チェーン店方式のものとなり、それぞれのサンガの運営や出家修行者の一挙手一投足にまで細かな‘pariharati’を行なうものとなったであろう。またそれは異端審問というものにもつながったはずである。しかし釈尊はこれとは全く反対の教えを説かれたのであるから、「釈尊のサンガ」は必然的にフランチャイズ・チェーン店のような組織にならざるを得なかったのであり、「仏弟子を上首とするサンガ」にそれぞれの独自性を認めるものとなったのである。

[1-4] このことは同じ頭陀行者であった摩訶迦葉と提婆達多に対する釈尊の対処の仕方

に典型的に現れている。摩訶迦葉は釈尊から半座を分かたれ、釈尊なき後の代議員大会ともいべき結集のリーダー役をはたすほど、釈尊からも「釈尊のサンガ」からも尊重されたが、一方の提婆達多は破僧の極悪人としてその名を馳せるようになっているのである。

ところで提婆達多の主張したところは、

- ①一生涯林住すべきであって、村に入る者は罪とする。
- ②一生涯乞食すべきであって、請食を受ける者は罪とする。
- ③一生涯糞掃衣を着るべきであって、居士衣を受ける者は罪とする。
- ④一生涯樹下に住すべきであって、屋内に住すれば罪とする。
- ⑤一生涯魚肉を食べてはならず、食べる者は罪とする。

という「五事」であった。提婆達多はこれを釈尊に提案して拒絶されたが、釈尊の拒絶された理由は、

- ①もし欲すれば林住し、もし欲すれば村に住みなさい。
- ②もし欲すれば乞食し、もし欲すれば請食を受けなさい。
- ③もし欲すれば糞掃衣を着、もし欲すれば居士衣を受けなさい。
- ④私は8ヶ月の間は樹下坐することを許した。(4ヶ月間は禁止)
- ⑤私は不見・不聞・不疑の3つが清浄ならば魚肉を食べることを許した。

というものであった。

もちろん林住・乞食・糞掃衣・樹下坐などは排斥されるべきものではなく、おそらく摩訶迦葉が行っていたものもこのようなものであり、また比丘たちが出家するときには、等しくこのような生活方法によるべきであるとして示された「四依法」も、樹下座・乞食・糞掃衣と陳棄棄であった。

したがって提婆達多の要求した修行方法はきわめて正当なものであったというべきであったが、しかるになぜ釈尊が提婆達多の主張を退けられたかといえば、提婆達多の主張が「一生涯林住すべきであって、村に入る者は罪とする」「一生涯乞食すべきであって、請食を受ける者は罪とする」というようなファンダメンタリズムに基づくものであったからである。それは縁起・中道という世界観と真向から相対するものであって、だから釈尊は「もし欲すれば林住し、もし欲すれば村に住みなさい」「もし欲すれば乞食し、もし欲すれば請食を受けなさい」とされたのである。おそらく摩訶迦葉は提婆達多の要求したような生活をしていたのであろうが、しかしその根底にファンダメンタリズムはなく、おそらく釈尊と同じような考えを持っていたのであろう。だから表面的には提婆達多と摩訶迦葉の生活方法は似てはいたけれども、一方はサンガから追放されるような結果となり、一方は半座を分かたれるほどに尊重されることになったのである。ここに「釈尊のサンガ」がフランチャイズ・チェーン店方式にならざるを得なかった理由が、象徴的に現れていると理解することができる。

[1-5] しかしながらそれぞれのサンガは「法」と「律」に基づいて運営されるべきであり、それぞれのサンガはそれによって緩やかにではあるけれども、組織的につながっていた。しかも釈尊はこの「法」と「律」を一方向的に説かれた。それは専制君主的にとってもおかしくないようななされ方であった。われわれにはそれならこれも立派な‘pariharati’ではないかと思われるが、少なくとも釈尊はそうは認識されていなかった。

おそらくその理由は「法」と「律」を説きだす基本的権利を有しているものは「仏」であっ

て、「仏」の説く「法」と「律」は‘pariharati’の範疇には属しないのであろう。それはイスラム法などの宗教法の法源が神意にあることに比しえるかも知れない。舍利弗や目連とて、この「法」と「律」にしたがって阿羅漢になった「声聞」であって「仏」ではなかった。

「釈尊のサンガ」は中央集権的なサンガではなく、個々のサンガが自主的に運営すべき緩やかなサンガなのであるから、このサンガを強権的に指導する指導者は必要なかったのであるが、しかしながら実際には釈尊はその在世中は、つねに新たな「法」と「律」を制定し続けられたのであるから、もし舍利弗や目連が教えを受ける側の阿羅漢ではなく「仏」になっていたとしたら、あるいは舍利弗や目連がそれに代わるものになりえたのかも知れない。しかしそうではなかったから、舍利弗や目連が釈尊に代わって法を説くことがあったときも、釈尊によって印可を得なければならなかった。したがって釈尊が入滅されるときにその後継者を指名されなかったのではなく、釈尊に代わって「法」と「律」を説きうるものは、他には存在しなかったというのが実相であろう。このような事情は、提婆達多が破僧を企てたときに自らが「仏になろうとした」ことや、釈尊が入滅されたときにただちに「法」と「律」の結集が行われたことを考え合わせるとよく了解できるが、これについては後述する。このような意味で「法」と「律」を説き示すことは‘pariharati’ではなかったのである。

[2] 次に、具足戒によるサンガ入団と、波羅夷罪によるサンガの追放が、現実にはそれぞれの「仏弟子たちのサンガ」の羯磨として行われながら、それが「釈尊のサンガ」のすべてに効力を持ったという問題である。

これは次のように考えればわかりやすい。すなわち、それぞれの「仏弟子たちのサンガ」において行われるすべての羯磨は、「釈尊のサンガ」において共有される「法」と「律」に基づいて行われるのであるから、例えばAというサンガにおいて行われた授具足戒と波羅夷罪による処罰も、それが「法」と「律」にしたがって行われているかぎり、Bというサンガにも、Cというサンガにも共通するわけであり、したがって「釈尊のサンガ」において行われたことになるということである。要するにフランチャイズ・チェーン店として活動するかぎりは、実際には中村さんや鈴木さんが経営する実質上の「中村屋」「鈴木屋」であったとしても、すべて「セブン・イレブン」という名のもとに営業が行われるのと同じである。また逆に言えば、釈尊が「善来比丘具足戒」で釈尊自身の弟子としてサンガに入団することを認める以外には、受戒羯磨や懲罰の羯磨は「仏弟子たちのサンガ」の羯磨として、個々のサンガにおいてなされるほかはなく、釈尊から各サンガに「釈尊のサンガ」への入団審査とそこからの追放権を委譲されていたということになる。

ただしAというサンガにおいて甲という比丘を波羅夷罪によって追放することが、全国のどこにいても実質的な効力を発揮するためには、「回状」のようなものが回る必要があるであろう。しかしそのようなものがあつたとは考えられないし、布薩においてそのようなことが周知されるというシステムでもなかった。したがって波羅夷罪による追放にどれだけの実効性があつたかは判然としない。しかし出家修行者のすべては和尚と共住弟子、阿闍梨と内住弟子という関係で緊密に結びつきあっていたから、一匹狼的な出家修行者はそれほど多くはなく、頭陀行者といわれる比丘たちも、僧院の近辺の阿蘭若処においては一人で禪定修行したとしても、遊行などの場合は集団で行動することが多かったことは、「論文13」に

紹介したウパセーナ・ヴァンガンタプッタによっても知られるところであるから、現実的には我々が心配するほどの問題はなかったのかも知れない。要するに波羅夷罪によってサンガを追放された者が、一人でふらりと別のサンガを訪れることはあまりなかったであろうと考えられるのである。

また「モノグラフ」第7号に掲載した【論文6】「原始仏教聖典におけるバラモン修行者—jaṭila（螺髻梵志）とvānaprastha（林住者）—」⁽¹⁾において若干の指摘をしたように、バラモン教の遊行期にある修行者やジャイナ教の出家修行者は一所不定というところに特徴があつて、常に遊行をしていたようであるけれども、仏教の出家修行者は定住を基本としながら、雨期の前後に一時的な遊行をするという形式であるから、現実的には波羅夷罪で一つのサンガを追放された者も、「回状」を回さなければならないほどの問題は生じなかったのかもしれない。

またサンガのなかの法律であるところの「律」の規定による罰則は比較的に軽めで、波逸提以下の罪は他からの告発は許されず、告白によって初めて罪が発生するというシステムであつた。そういう意味では「律蔵」は自白主義であつて、布薩もこの自主的な罪の告白を行う会であつた。しかし現代の我々とは違って、おそらくこの「告白」ということがそれなりの大きな負担となり、罪を犯すことの抑止力になっていたのであつて、「回状」のようなものが回らないかぎりには波羅夷罪の実効性はないと考えるのは、コンプライアンスの違反が横行する現代であるからこそその心配であつて、当時はこのような心配は無用だったのかも知れない。ともかく「釈尊のサンガ」は、一つの「法」と「律」による信頼関係によって結びつけられており、それだけで授具足戒によるサンガ入団も、波羅夷罪によるサンガ追放も、十分実効性があつたと考えてよいのではなからうか。

余計なことであるけれども、『涅槃経』や「500結集」に記録されるチャンナの梵壇はわかりにくいのが、チャンナは律の規定を素直に聞き入れなかった人のものであり、「釈尊のサンガ」が共通の「法」と「律」を生命線として存在したことを考えると、このようなチャンナの態度は許しがたいことになり、そこで釈尊は遺言という形で、チャンナを見せしめにして、「法」と「律」には素直に従うべきことを示されたのではなからうか。

(1) 本「モノグラフ」第7号 2003.11

[3] 提婆達多の破僧の問題に移ろう。

[3-1] この破僧に関連して顕示羯磨がサンガの「羯磨」として行われたことは、これが王舎城の「仏弟子たちのサンガ」のレベルで行われたことを意味する。しかしこの時はこのサンガを指導されていたのは釈尊であり、「論文13」に書いたように、その時の王舎城のサンガは、「仏を上首とするサンガ」と「舍利弗・目連を上首とするサンガ」が合流していたものと考えられる。

そしてここにさらに「提婆達多を上首とするサンガ」が合流する形で一つのサンガが形成され、このサンガの中で提婆達多は「五事」を提案して、羯磨として籌をとらせて破僧し、それに賛成した500人の比丘を引き連れて、ガヤーシーサに去つたのである。おそらくその時には釈尊はその場（界）におられなかったのであろう。

しかしこの時の提婆達多は明らかに「釈尊のサンガ」を奪い取ろうとする意思があつたの

であって、それが先にも紹介したように、「沙門ゴータマのサンガを破し、輪を破そう」という言葉に明白に表れている。また本節の [1-4] にも書いたように、「釈尊のサンガ」を結びつける「法」と「律」を説くことができる者は「仏」しかなく、したがって「釈尊のサンガ」は「仏のサンガ」なのであり、だからこそ提婆達多は阿闍世王に「王子よ、昔は人々は長命であったが、今は短命である。汝王子でさえ等しく命終わることがあるというのは理りである。だから王子よ、汝は父を殺して王となれ、私は世尊を殺して仏となろう (tvam kumāra pitaraṃ hantvā rājā hohi, ahaṃ bhagavantam hatvā buddho bhavissāmi)」と言ったとされるのである。

このように提婆達多は明らかに「釈尊のサンガ」を乗っ取ろうとしたのであるが、この張本人の提婆達多を「提婆達多の以前の本性と今の本性は異なる (pubbe Devadattassa aññā pakati ahoṣi idāni aññā pakati)」。提婆達多が身・語によってなすところのものは仏・法・僧と見られるべきではない、提婆達多が自身によってなしたものと見られるべきである (yaṃ Devadatto kareyya kāyena vācāya na tena buddho vā dhammo vā saṃgho vā daṭṭhabbo, Devadatto 'va tena daṭṭhabbo)」ということを一一般大衆に顕示するための顕示羯磨が、現実には個々のサンガの羯磨のレベルで行われたということは、具足戒や波羅夷罪による追放が個々のサンガで行われるということと同じ条件下にあるわけであって、これがフランチャイズ・チェーン的な「釈尊のサンガ」の特徴であるということがいえるであろう。すなわち「釈尊のサンガ」は羯磨を行いうるようなサンガではないから、羯磨はいずれかの個別のサンガで行わざるを得ないのであるが、しかしそれが「釈尊のサンガ」が行ったと同等の効力を発揮するということである。

[3-2] とはいうものの、それなら「法」と「律」を専制君主的に説きだす権利を持っておられた釈尊が、そのような立場で提婆達多を除名すればそれで事が済んだようにも思われる。しかしながら「釈尊のサンガ」はフランチャイズ・チェーン店のようなゆるやかな組織であったけれども、しかし実体を持つ組織であった。中央集権的な組織なら、このような異端の見解を持つ者に対しては、法皇の権限で異端審問を行なって火あぶりの刑にでも処すことができるのであるが、「釈尊のサンガ」はそのような組織ではなかったから、波羅夷罪によるサンガ追放のような処分をするしか方法がなかったのであろう。提婆達多のグループは、このような処罰を受けながらも後世まで存続したのであって⁽¹⁾、ここからも「釈尊のサンガ」には実体があって、しかもそれがフランチャイズ・チェーン店的な組織であったことがかいま見えるような気がする。

(1) 前掲「提婆達多 (Devadatta) の研究」参照

[4] そして「第1論文」において提起した最後の問題は「結集」であるが、これは次節において論じることとする。

【6】「釈尊のサンガ」から「仏教のサンガ」へ

[0] 以上のように「釈尊のサンガ」は、全世界の出家修行者と各地に散在するサンガが

釈尊の説き示す「法」と「律」によって、具体的には律蔵の規定によって結びつけられ、形成されていた。そしてそれを実効性のあるものたらしめたのは出家修行者やサンガに義務づけられた布薩や雨安居・自恣などの定例行事や遊行などの習慣であった。

しかるに釈尊は自分の死後に、自分の後継者となるべき者を指名されなかった。前述したように、釈尊はそのサンガをレギュラー・チェーン店方式のような中央集権的な組織にされる意志はなかったのも、自分に代わるような者を指名する必要性を感じられなかったのもあろうし、またそのリーダーとなりうるのは「仏」のみであったから、それに代わるものは存在しなかったからである。しかし自分がいなくなったときには、「釈尊のサンガ」が統一性を失って、解体するかも知れないという恐れは感じられていたのであろう。そこで死に至るような病を患われた時に、阿難も「釈尊のサンガ」についての何らかの指示を期待したのであろう。しかし釈尊はそれを拒否され、「自らを島とし、自らを抛り所とし、他を抛り所とせず、法を島とし、法を抛り所として、他を抛り所としないで住せよ」と語られたのみであった。

[1] それでは釈尊は、自分なき後の「釈尊のサンガ」をどのようにしようと考えておられたのであろうか。次にこのことを考えてみたい。

[1-1] パーリの『涅槃経』には釈尊の遺言にあたるものとして、次の4つを阿難に説かれたとされている。第1は、自分の説いた「法」と「律」が自分の死後における汝たちの師であるということであり、第2は新参の比丘は長老比丘を「具寿」あるいは「尊者」と呼ぶべきであるということであり、第3は小々戒を廃してよいということであり、第4はチャンナを梵壇にかけよ、ということである。これらはすべてサンガに関する事項であって、筆者は実は『涅槃経』はサンガに対する釈尊の遺言をテーマにしたものではないかと考えている。

それはともかく釈尊はこれに先立つ3ヶ月ほど前に、「サンガに対する指示を期待するな、自らと法を島として住せよ」と阿難に語られたのであるが、ここに至って釈尊は自分のなき後のサンガはこうあるべきであるということを遺言として明示されたのである。もちろんこれを抛り所として個々のサンガは自主的に運営されるのであるから、先の言葉と矛盾するところはない。

ここで取り上げている問題については、第1の遺言が大きく係わるので、これを少しく詳しく検討してみたい。

[1-2] 『涅槃経』によれば、第1の遺言は次のようなことばである。念のためにすべてのテキストを掲げておく。

「阿難よ、あなたにはこのような思いがあるかもしれない。師の教えは終わった (atītasatthukam pāvacaṇam)、もはやわれらの師はいない (n' atthi no satthā) と。しかし阿難よ、このように見てはならない。あなたたちのために私が説き、制した法と律が、私の死後のあなたたちの師である (yo vo Ānanda mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto, so vo mam' accayena satthā)」と。DN.16 Mahāparinibbāna-suttanta (1)

「修行僧たちよ、私が死んだ後に、そなたらは、このように思うかもしれない。われらの師はお亡くなりになった。もはやわれらの師はおられない。出離ということもない

のだと。しかしそのように見なしてはならない。私が半月の間、そなたらに説示した波羅提木叉が、いまから後あなたたちの師となる。それがあなたたちの出離である (yo vo mayānvardhamāsaṃ prātimokṣa uddesitaḥ sa vo 'dyāgreṇa śāstā sa ca vo niḥsaraṇaṃ) 。サンスクリット本⁽²⁾

阿難。汝謂佛滅度後無復覆護失所持耶。勿造斯觀。我成佛來所説經戒即是汝護是汝所持。長阿含 002 「遊行經」⁽³⁾

於我滅後護持正法。法顯訳「大般涅槃經」⁽⁴⁾

このように釈尊は明確に、自分の死後は自分の説き示した「法」と「律」が自分の代わりになる「師」であり、それが「釈尊のサンガ」の中心となり、「仏弟子たちのサンガ」はこれをもとに運営されるべきことを指示されたのである。要するに釈尊の死をもって「釈尊のサンガ」は消滅し、これに代わって「法」と「律」がたくさんの「仏弟子たちのサンガ」を結びつけるより普遍的な「仏教のサンガ」に生まれ変わったといえるであろう。

(1) vol. II p.154

(2) 『遊行經』下 p.664 サンスクリット・テキストは S.386

(3) 大正 01 p.026 上

(4) 大正 01 p.199 下

[2] 確かにこの時に「釈尊のサンガ」は変質したのである。釈尊は日々に説法され、随犯随制されていたから、仏弟子たちや各サンガは、釈尊が出される最新の「法」と「律」を情報として仕入れる必要があった。しかし今や本部たる釈尊がいなくなり、新たな法が説かれる可能性も、律の条文が新たに制定されたり、あるいはすでにあった律の規定を廃止されるという可能性もなくなったので、この時点で「法」と「律」は確定したのである。

したがって新たに説かれる「法」や、新たに制定される「律」を確認するために釈尊のもとを訪れる遊行もその必要がなくなった。先に紹介したように、世尊が在世中は雨安居を終えた修行者たちが世尊を訪ねてきて、その修行者たちからも学ぶことができたのであるけれども、今はそれができない、だから如来の誕生処と、如来の成道処と、如来の転法輪処と、如来の涅槃処を訪ねなさい、と説かれたのである。もはや釈尊はこの世におられないのであるから、遊行は仏蹟巡礼へと変質したのである。

そしておそらく布薩は新しく説かれた「法」と「律」を確認する会という要素がなくなって、日常生活が確定した「法」と「律」に悖るところはなかったかを反省する会となり、雨安居は確定した「法」と「律」をじっくりと学習し、修行する期間となったであろう。

[3] したがってこのとき、もはや変更されることがなく、永遠に拠り所とされるべき、いわば普遍的な「仏教のサンガ」が拠り所とすべき「法」と「律」を確認し、確定する必要性が生じたのである。そのために行われたのがいうまでもなく「結集」であった。第1結集においては小々戒の問題も、チャンナに対する梵壇の問題も取り上げられているのであるから、第1結集は先に紹介した釈尊の遺言に基づいて行われたことは明らかである。

[3-1] この結集はよく知られるように、スバッドのことは契機として、「法と律を結集して、非法が起こって法が衰え、非律が起こって律が衰え、非法説者強く、如法説者弱く、

非律説者強く、如律説者が弱くなることに先んじる」などのために開かれたものであった。この摩訶迦葉の提案の言葉に語られているように、結集は釈尊の教えとしての正しい「法」と「律」を確認しあうことにあった。そして「小々戒を捨ててよい」という釈尊の遺言を、「サンガは未制を制せず、所制を毀たず、戒を持して住しよう」と白二羯磨によって決定したような精神のもとで開かれた。

このとき、『パーリ律』ではこれに参加していなかったプラーナが、自分は自分が釈尊の面前において受けた「法」と「律」を保持していくと語ったとされるが、プラーナも結集を行ったことは承認しているのであり、漢訳律では摩訶迦葉の説得に応じて、最後にはその結果をも受け入れたとされているから、幸いにもこの結集に異論を称える仏弟子は誰もいなかったのであろう。このようにして「仏教のサンガ」の抛り所となるべき「法」と「律」はめでたく確定されたのである。

もっともこの時確定された「法」と「律」がどのようなもので、それが現在我々が持っているものとどのように係わるかは別問題であって、これについては改めて論じなければならない。

[3-2] ところでこの結集は、形式上は王舎城を界とする 500 人の阿羅漢からなる、現実的な一つの「仏弟子たちのサンガ」が行ったのであるが、阿難を除く 499 人を『パーリ律』は摩訶迦葉が「選んだ (uccini)」⁽¹⁾ といい、『四分律』は諸長老が「差得」したといい⁽²⁾、『十誦律』は摩訶迦葉が僧中から「取」したという⁽³⁾ から、その 500 人はおそらく釈尊の葬儀に集まった主だった弟子たちの中から「選ばれた」者たちであった。そういう意味では、この結集の羯磨を行った 500 人からなるサンガは、通常の「仏弟子たちのサンガ」レヴェルのサンガではなく、「仏弟子たちのサンガ」から選ばれた「代議員サンガ」というような性格を持っている「サンガ」であったのであろう。釈尊なき後の「師」とすべき「法」と「律」であるから、単にいくつもあるサンガの一つがなしたとすれば、それは「仏教のサンガ」を一つに統合せしめる原理としてオーソライズされるものにはなりえなかったであろうからである。しかしそれが正式な「代議員サンガ」でなかったことは、これを知らなかったものがいたということからも明らかであるが、情報通信手段に乏しい当時とすれば止むを得ないことであった。もしこのときプラーナがこの結集の結果を承認しなかったとすれば、「プラーナを上首とする比丘サンガ」は「仏教のサンガ」の傘下には入らなかったことになるが、『パーリ律』もそのような言及をしないし、漢訳の伝承などからすれば、彼のグループも最終的には「仏教のサンガ」の傘下に入ったことになる。そして少なくとも記録の上では、「提婆達多を上首とするサンガ」のほかには⁽⁴⁾、この「仏教のサンガ」の傘下に入らなかった比丘やサンガは知りえない。

(1) vol. II p.285

(2) 大正 22 p.966 下

(3) 大正 23 p.447 上

(4) 前掲「提婆達多 (Devadatta) の研究」参照

[3-3] このように結集された「法」と「律」は、「仏教のサンガ」を結びつける唯一の抛り所となるものである。したがってもしこの「法」と「律」に異なった解釈が生じるようなことが起きると、それは「仏教のサンガ」の統一性を損うものとなるので、そこでそのよ

うなときには、そのたびに結集が行われた。こうして第2回、第3回、第4回と結集は何回も開かれたのであるが、しかしながら不幸にも、釈尊滅後100年に行われた第2回目の結集の時には、早くも意見を一つにまとめることができずに、異論が異論のままに残されて、パーリ伝承に従えば「仏教のサンガ」は統一を保てなくなって分裂した。それが「上座部のサンガ」と「大衆部のサンガ」であり、根本分裂と呼び習わされる。

このように根本分裂をパーリ伝承が、この第2結集に関連して語るのは当然のことであって、北伝伝承がこの根本分裂を大天の「五事」を契機として起こったとするのはむしろ不思議である。今まで述べてきたことを考えれば、部派の分裂は、釈尊の残された「仏教のサンガ」を統一する原理である「法」と「律」に係わらない形で起こるとは考えられないからである。したがって分裂の契機が大天の「五事」であったとしても、それによって結集が行われ、「法」と「律」に異論が生じて、その結果部派分裂したということではなければ、辻褄が合わない。

[3-4] しかし「仏教のサンガ」は「法」と「律」で結びつくフランチャイズ・チェーン店方式の組織であり、レギュラー・チェーン店方式の組織ではなかったから、部派分裂も一方が一方を破門するというような形式にはならなかった。両者とも我こそが釈尊の教えの正統である「法」と「律」を保持するという自覚を持っていたのであるから、チェーン店に系列の違いは生じても、自覚の上では「仏教のサンガ」であって、「法」と「律」の大きなところ、基本的なところは共有していたから、互いにそれほど敵対することはなく、相互の交流は続いたのである。拙著『初期仏教教団の運営理念と実際』⁽¹⁾において詳細を述べたごとく、部派を異にする比丘たちも従来どおりに、例えば僧園や寺院などの固定資産は、四方からやって来る比丘たちの共有財産として、自由に宿泊できる体制が続いたものと考えられる。

(1) 特に第3章。国書刊行会 2000.2

[3-5] このように「仏教のサンガ」は「法」と「律」を抛り所にして一つに統合していたが、「小々戒」を廃してよいということばかりも推測されるように、釈尊はあまり「法」と「律」を固定化すべきではないというお気持ちがあったかもしれない。それはファンダメンタリズムを廃された釈尊の態度と共通する。しかし第1結集では、釈尊のこの言葉を受け入れずに、「制定されたものはそのままとし、制定されなかったものは制定しない」という姿勢を採用することになった。仏教の歴史の中で、この選択が正しかったのか、誤っていたのかは判らない。

しかしこのような釈尊の基本的な姿勢があったがゆえに、部派分裂も起こったし、大乘仏教という別の「仏」とその「法」を抛り所にするグループも現れたのであって、これが必ずしも異端と扱われなかったのも、仏教本来の持つ特性であったといえるであろう。しかも釈尊の教えを奉じる者たちも、大乘仏教の教えを奉じる者たちも、「律」については共通するものに基づいていたと考えられるから、やはり「仏教のサンガ」として認知されたのである。

【7】まとめ

[0] 「はじめに」に書いたように、第1論文、第2論文、そして「論文13」の3つの論文で、何らかの組織を持った「釈尊のサンガ」がなければ合理的に解釈できないさまざまな問題点を指摘して、状況証拠的には存在したはずであるという想定をもって、それではそれが従来それに擬されてきた「四方サンガ」と呼ばれていたものや、「仏を上首とするサンガ」にあたるかということを検討し、それらはそれではないということを論証した。そこで本論文ではもしそれが存在したとすればどのようなものであるかを追及してきた。その結論を簡単に取りまとめてみよう。

[1] 原始仏教聖典には「釈尊のサンガ」のようなものが存在したという確証を得ることができない。それは「釈尊のサンガ」がレギュラー・チェーン店方式の中央集権的なしっかりとした組織ではなく、むしろ下部組織の自主的な活動が認められ、かつ奨励されるようなフランチャイズ・チェーン店的な方式の組織であったからである。またセブンイレブンにはセブンイレブン・ジャパンというしっかりとした本部組織があり、各店舗は加盟料を払い、本部はノウハウを提供するという、本部と組織の間の契約関係がはっきりしているが、「釈尊のサンガ」はそれよりもさらにゆるやかで、信頼関係で結びついているだけであり、しかも本部というものはなく、もししいていうならそれは仏であるところの釈尊個人であったから、この組織の痕跡を残さなかったのである。

[2] そのように「釈尊のサンガ」は「仏を上首とするサンガ」を含めた、たくさんの「仏弟子を上首とするサンガ」のゆるやかな組織体であったが、これらを一気に収斂していたものは、仏としての釈尊が説き、定められた「法」と「律」であった。この「法」と「律」にしたがって、すべての出家修行者は生活し、すべてのサンガは運営されていたために、個々のサンガが行った十衆白四羯磨具足戒羯磨という入団審査において入団が認められた比丘あるいは比丘尼⁽¹⁾は、「釈尊のサンガ」によって比丘あるいは比丘尼たる資格が付与され、個々のサンガが行った波羅夷罪の裁判によってそのサンガから追放された比丘あるいは比丘尼は、「釈尊のサンガ」によって比丘あるいは比丘尼たる資格が剥奪されるという実効性を持つものとなった。

(1) 比丘尼は比丘尼サンガの入団審査のほかに、比丘サンガの入団審査も受けなければならない。

[3] しかしながら釈尊在世中は、この「法」と「律」は日常的に絶えず説き続けられたので、すべての出家修行者や個々のサンガが拠り所とするべき「法」と「律」は時々刻々と変化していた。したがって全国に散在する仏教の出家修行者やサンガは、できるだけ早くしかも正確に、この変化する「法」と「律」を知り、全修行者と全サンガに周知徹底させる必要があった。そうしないと一人ひとりの出家修行者あるいは一つ一つのサンガの拠り所とする「法」と「律」が異なることとなり、「釈尊のサンガ」の統一性が図れないことになるからである。

この「釈尊のサンガ」の統一を図る機能が、布薩や雨安居や自恣の制であり、遊行という習慣であった。これらは全修行者ないしは全サンガに義務として課せられ、あるいは励行すべきものとして奨励された行事であった。

[4] このように釈尊の在世中は、釈尊は日常的に「法」と「律」を説かれたから、すべての出家修行者やすべてのサンガは釈尊の一举手一投足に注目せざるを得ず、そこで阿難でさえ釈尊が「釈尊のサンガ」を‘pariharati’（指導）していると誤解した。確かに阿難は「阿難伝試稿」⁽¹⁾に書いたように、「釈尊のサンガ」の秘書室長的な役割をはたしていたのである。しかし釈尊は自分の説く「法」と「律」はけっして‘pariharati’（指導）するという次元のものではないという認識を持っておられた。それは仏にしか説きえない、声聞としての舍利弗や目連にはなしえないものであって、そこで釈尊は「舍利弗・目連にすら比丘サンガを付嘱しない」といわれ、自分の後継者を指名されることはなかったのである。おそらく提婆達多はこのようなことを承知していたので、自分が仏になるから、釈尊のサンガを委譲せよと要求したのである。

(1) 『森ゼミ紀要』第13号 平成17年4月 東洋大学インド哲学科森ゼミ

[5] そこで釈尊は入滅されようとしたとき、これからは自分の説き残した「法」と「律」が自分の代わりになると遺言された。釈尊在世中は時々刻々と変化していた「法」と「律」はこのとき確定したのであって、この時今までの釈尊が中心の「釈尊のサンガ」は、普遍的な「法」と「律」が中心となる「仏教のサンガ」に変質することになった。

そこでいままで行われてきた遊行は、釈尊のもとを訪ねて新たな「法」と「律」に関する情報を得ることから、生誕地や成道地などの仏蹟をめぐる巡礼に性格を変えることになった。布薩や自恣は新たに制定された「律」や、改正された「律」の情報を周知させるという性格がなくなり、純粋に日々の生活を反省する場が変わった。雨安居は新たな「法」と「律」を学ぶという性格から、釈尊の教えのすべてをじっくりと学び修行するという期間が変わった。

[6] 釈尊の入滅直後に、この確定した「法」と「律」がどのようなものであったかを確認し、確定するために行われたのが結集であった。釈尊在世中は疑義があるときには釈尊に直接確認すればすむことであったが、入滅後はそうはいかなかった。しかも残された弟子たちの中で受けとられている「法」と「律」が異なれば、「仏教のサンガ」の統一性を保つことは難しいから、ただちにこれを行う必要があった。こうして釈尊の葬儀に集まった弟子たちの中から主立った弟子500人が選ばれて、釈尊入滅の年に第1結集が行われたのである。

この「法」と「律」が「仏教のサンガ」を一つのものに統合する原理であったがゆえに、その後も「法」と「律」に関する異なった解釈が生まれたときには、何が釈尊の説かれた「法」と「律」であるかを確認するために結集が行われた。しかし一つにまとまらないときには残念ながら「仏教のサンガ」は分裂するしかなかった。これが部派分裂である。とはいえ両方ともに自分たちが主張するところのものは正しい釈尊の「法」と「律」であると信じているのであるから、双方ともに「仏教のサンガ」の中にあった。

[7] このように釈尊が「釈尊のサンガ」をレギュラー・チェーン店方式の中央集権的組織にはされず、それぞれの「仏弟子たちのサンガ」が自らを島とし、自らを拠り所として、

自主的に運営することを目指したフランチャイズ・チェーン店方式の組織にされたのは、釈尊が縁起・中道という世界観を拠り所としておられたからであった。それは唯一絶対で他のすべては誤りだとするファンダメンタリズムを排しようとするにつながり、そこで部派分裂も起ることになったが、このように考えれば部派分裂はむしろ「仏教のサンガ」の発展であると見るべきなのであろう。事実こうして大乘仏教も起り、現実の「仏教のサンガ」は釈尊時代から大きく変化し、飛躍的に発展しているのである。

[8] なお以上の論述は、最初にお断りしたように、「釈尊のサンガ」が存在したという直接証拠に基づいていないのであるから、すべてが推論の結果ということになる。筆者はもちろんこれが正しいと信じているが、これが説得力を有しているかどうかは、読者諸賢のご見解によって判断するしかない。忌憚のないご意見をいただければ幸いである。

また本論文では、布薩・雨安居・遊行などの行事・習慣や、釈尊教団の形成史などについて、その詳しい論証を別の論文に譲っている。これらは順次に本「モノグラフ」に掲載してゆく予定であるので、ご了解たまわりたい。

以上