

【論文 16】

遊行と僧院の建設とサンガの形成

森 章司

- 【0】はじめに 001
- 【1】釈尊は遍歴されたか 004
- 【2】律蔵の規定と原始仏教聖典にみる仏弟子たちの遊行 031
- 【3】四依法と頭陀行 050
- 【4】ジャイナ教の修行者とその遍歴 055
- 【5】バラモン教の遍歴者 (parivrājaka) とその遍歴 066
- 【6】原始仏教聖典中の偈文經典に現れる仏教の修行者 074
- 【7】僧院の建設 084
- 【8】サンガの形成 087
- 【9】仏教の基本思想との係わりにおける「遊行」と「僧院の建設」と「サンガの形成」 092
- 【10】結語 097

【0】はじめに

〔1〕私たちはこの「原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究」をテーマとする総合研究において、いわばそのすべてが釈尊の伝記資料ともいうべきパ・漢の原始仏教聖典を時系列にしたがって編集しなすことによって、釈尊の生涯と釈尊教団の形成史を描き出したいと考えている。そしてそれはただ単なる歴史的事項の羅列だけではなく、釈尊や比丘たちの生活もリアルに再現したものでなければならないとも考えている。

そのためには釈尊とその弟子たちが、毎日を、あるいは1年をどのような周期で、どのように暮らしていたかということを明らかにすることが必須の条件となる。具体的にいえば、釈尊とその弟子たちの衣食住がどのようなものであり、遊行や雨安居がどのように行われていたのかなどということであるが、これらについての細部はまた別の機会に論じることにして、本稿ではその根底にある生活方法の基本を考えてみることにしたい。ただし遊行については本稿の内容と密接に係わるため、若干詳しくふれた。

〔2〕ところで本論文の題目は三題噺的なものになったが、それは、日本の学界では、釈尊の生涯の最初期には比丘たちは、当時のジャイナ教徒やアーギーヴァカ教徒など沙門と呼ばれる宗教者たちやバラモン教の遍歴者たちが等しく行っていた一処不住の「遊行」を常として、山谷の洞窟・樹下などに1人で住していたのであったが、やがて「僧院」が建設されると集団的な定住が始まり、それによって「サンガ」が形成されたという考え方が通説になっているように思われるので⁽¹⁾、本論文はこれに反論を加えることを通して、上記の主題に迫ってみようとするものだからである。

- (1) それぞれニュアンスは若干異なるけれども、次のような著名な仏教学者がものされた著書あるいは論文の文章を一読されれば了解されるであろう。発表された年次にしたがって紹介する。

同じ著者のものはもっとも早いものの次に掲げる。

「種々な名称で呼ばれる出家者、すなわち普行出家 (paribbājaka)、比丘 (bhikkhu)、沙門 (samana)、行者 (yati)、遁世者 (saṃnyāsin) 等と呼ばれていた出家者たちが、宗教的修道と出家(無家庭)と遊行(無住所)とを共通な生活原則として、いわゆる一般社会の信施の食によって生きていた。……出家としての行法について、すなわち、一処無住の遊行を続けることや、雨期に一所に安住して生活することや、それらについての種々な外面的な行法等がほとんど共通のものたらざるを得なかった。」佐藤密雄『原始仏教教団の研究』(山喜房仏書林 1963.3.31) p.119

「仏陀時代においては、これらの各派の相互交渉は多く、また彼らの間には各派の別を示すような外形的な区別はなかった。その絶えざる遊行中には、各派の出家者がしばしば同一の休息所や会堂で相会し、談じあったのであった。」同上 p.122

「この出家遊行の生活は、ブッダ時代の他の宗教者の生活となんら異なった形式のものではなかった。」早島鏡正『初期仏教と社会生活』(岩波書店 1964.6.30) p.057

「本来比丘たちは遊行生活がたてまえてあった。このことは、晩年の仏陀が老齢と病をおして、遊行生活をつづけたことから明らかである。このように遊行生活がたてまえてあるが、しかし僧園や精舎ができると、僧園の管理や精舎の維持のために、その住処に常住する比丘ができるようになった。」平川彰『原始仏教の研究』(春秋社 1964.7.31) p.311

「かような比丘衆の団体生活の発展は、3ヶ月の一時的な定住地としての āvāsa と ārāma を、半永久的定住地の性格へ変える種々の契機を与えることになった。

自由な遊行生活の古い理念は、比丘によって捨てられなかったが、他のセクトの乞食僧のように遊行者であることをやめ、安居の後の遊行期の終わりに(次の安居に)、再び前の āvāsa または ārāma に戻って居住する習慣となった。従って1つの āvāsa で安居の間共住したもの (samāna-saṃvāsaka) は、習慣的に他の āvāsa で共住した者 (nānā-saṃvāsaka) から区別された。かくして āvāsa に属する比丘の1団 (āvāsika) は、四方から集まった比丘の偶然的なグループではなくて、同じ āvāsa の慣習的な居住者の団体となった。このため、この āvāsika は単位を構成して saṃgha と呼ばれた。……

要するに遊行者から定住への生活へのこの移行は、緩慢ではあるが、初期の僧伽において形成された。」塚本啓祥『初期仏教教団史の研究』(山喜房仏書林 1966.3.31) pp.307~309

「出家者の居住の場所としての「住処」(āvāsa)も「園」(ārāma)も、安居(雨期の定住)の期間中の一時的な住処にすぎなかったが、やがて、この三ヶ月の「共住」(共同生活)は、出家者たちの団体生活を発展させていった。……かような出家者の団体生活の発展は、三ヶ月の一時的な定住地としての「住処」と「園」を、半永久的定住地の性格へ変える種々の契機を与えることになった。

自由な遊行生活の古い理念は、出家者によって捨てられなかったが、他の教団の乞食者のように遊行者であることをやめ、……このため、かれらは単位を構成して saṃgha と呼ばれたのである。

かようにして、仏教やジャイナ教は、初期の遊行生活から、saṃgha や gaṇa における修行僧としての生活へと移行する傾向にあった。」塚本啓祥「仏教・ジャイナ教の発生基盤とその形成」(『東北大学文学部研究年報』32 1983.3.30) pp.029~030

「(Sn. v.628, Dh. v.404; Sn. v.639, Dh. v.415, Sn. 640, Dh. v.416 やジャイナ教聖典の Utt. の句を紹介しないしは注記して)これは、バラモン教における遍歴行者 (parivrājaka, saṃnyāsin) の理想を受けているのであり、精舎ができる以前の釈尊や仏弟子たちもこのような生活をしていたのであり、仏教修行者の最初期の姿が示されている。」『原始仏教の成立』(「中村元選集」第12巻 1969.11.30) p.224、『原始仏教の成立』(「中村元選集 決定版」第14巻 1992.11.30) p.184

「最初期の仏教修行者たちは、遊行しつつ山窟や、森林や、樹下や、墓地など、人里を遠く離れた幽静な場所を求めて、瞑想の修行に専心していたことが知られている。仏教学者の研究によると、このような出家の形態は、仏教成立の比較的初期の段階で終わっただろう。出家者たちは、やがて村落近くに住み、さらには、在俗信徒が寄進建立した僧院に起居して、同行の出家者とともに、共同生活を送るようになる。仏教出家者の修行共同体は、「サンガ」(Saṅgha) と呼ばれる。この語は、もともと「集い」を意味する普通名詞であったが、後に固有名詞化して、仏教出家修行者教団を指すようになった。」石井米雄『上座部仏教の政治社会学』(創文社 1975.6.20) pp.015~016

「そもそも釈尊は当時の反バラモン教的な沙門(Skt.śramaṇa, P.samaṇa)の1人として、基本的に遊行生活を送りながら、修行し悟りサンガを作り、また一般信者を教化した。」森祖道『仏教・インド思想辞典』「遊行」の項(春秋社 1987.4.10) p.473

「仏教教団が拡大し、各地で精舎(vihāra「竹林精舎」「祇園精舎」など)が建てられるようになると、釈尊はじめ修行僧たちは、今までの遊行不定住生活から、精舎定住生活へ移行するようになった。」阿部慈園『頭陀の研究』(春秋社 2001.3.20) p.007

[3] 確かに釈尊が成道され、教化をはじめられた最初の数年間は僧院は建設されていなかったし、その主な活動の地は王舎城周辺であったから、山谷の洞窟や樹下に住することが多かったであろう⁽¹⁾。また僧院が建設された以降も、釈尊や主立った直弟子たちの多くは、絶えず遊行をされたであろうことは疑いえない。しかしながらそれらがジャイナ教徒やバラモン教の遍歴者(parivrajaka)の行う遍歴と同じような遊行であったかという疑問を感じざるを得ない。

またサンガは、僧院が建設されたことによって集団生活が行われるようになり、その結果自然形成的に成立したというような、無自覚的なものであったであろうか。サンガは仏教徒が帰依すべき「三宝」の1つとして把握され、この運営規則を集めた「律蔵」は、釈尊の教えを3つに分類した三蔵の、もし論蔵をここから除外するとすれば、経蔵と並ぶ二蔵の1つとして、釈尊の教えの主要な領域を占めているのであって、これらの重要欠くべからざる要素であるサンガが自然の成り行きによって、あるいは外的な要因に促されて形成されたとは到底考えられない。また律蔵の「犍度」のように整備された、サンガの運営規則のようなものが他の宗教に存在しない限り、もし彼らが形成していた集団がサンガと呼ばれることがあったとしても、仏教の「サンガ」をそれらと同様であったと認識することは誤りであるといわなければならないであろう。

さらに僧院における生活が仏道の修行に益のないものであり、ある意味では墮落であったとするなら、釈尊ははたしてその建設を認められたであろうか。とするならば、僧院建設の意味も改めて考えることが必要であろう。

- (1) 釈尊が活動された地域で洞窟のあるような山地があるのは、ガンジス河南岸のマガダの王舎城の近辺とアンガ地方のみである。

[4] 本論文は上記のような問題意識をもって、釈尊や仏弟子たちの生活の基本が遊行にあったのか定住にあったのか、僧院が何のために、いつごろ、どのような経緯で建設され、そしてサンガはどのような意図をもって、いつごろ、どのように形成されたのかということ論じようとするものである。

なお本稿では、日本語では同じく「遊行」と表現されても、後に形成された四住期の中の第4住期に相当するバラモンの遍歴期にある修行者（*parivrājaka*）やジャイナ教の修行者の行う「遍歴」と、釈尊や仏教の出家修行者の行う「遊行」とは異なると考えるので、この両者を厳密に区別するために *pari-√vraj=vajati* 「歩く」「旅する」「到達する」に由来する語は「遍歴」と訳し、*√car=carati* 「行く」「歩く」に由来する語、あるいはそれに類する語は「遊行」と訳することにする⁽¹⁾。したがって煩瑣になり恐縮であるが、これらに相当する部分にはすべてに原語を付すこととする。

またこのような翻訳部分のみでなく、著者自身の用語としても「遍歴」と「遊行」を使い分けることになるが、前者はただ独りで、明確な目的と目的地をもたない、一處不住の「旅」をいい、後者は必ずしも独りにこだわらず、目的と目的地が明確であって、また一定の場所に長居することも厭わない「旅」を意味させることをお断りしておきたい。言葉を換えていえば、前者は行雲流水のごとき「放浪」「漂泊」とでもいうべきであり、後者は「旅行」とでもいうべきであって、英語で言えば前者は *wander, roam* という語に相当し、後者は *journey, travel* に相当するというべきであろう。

- (1) 例えば中村元博士は *SN.001-003-001* の翻訳において、‘*sato bhikkhu paribbaje*’ が含まれる文章を「修行僧は気をつけながら遍歴すべきである」と訳され、*SN.009-004* (vol. I p.199) の冒頭の部分に含まれる ‘*cārikaṃ pakkamimsu*’ を、「遍歴に出かけた」と訳されているが、本稿では前者は「遍歴」と訳し、後者はこれを「遊行に出かけた」と訳することである。

【1】釈尊は遍歴されたか

[0] 上記のように通説においては、釈尊を含めた最初期の仏教の修行者たちは、ジャイナ教の修行者や、後にヒンドゥー教において四住期としてまとめられたなかの第4住期のバラモン教の遍歴者（*parivrājaka*）と同様に、「遍歴」をもっぱらにしていたと考えられているのであるが、筆者はこれに賛成しない。まず釈尊について調べてみよう。

[1] 「はじめに」の[2]の註の中でも紹介した塚本啓祥博士の「仏教・ジャイナ教の発生基盤とその形成」（『東北大学文学部研究年報』32 1983.3.30）という論文において博士は、仏教とジャイナ教が共通の地盤から出発したことを証明されるために、釈尊が60人の弟子たちに、「遊行せよ、2人していくなかれ」と檄を飛ばされ、布教に出されたという事績と、ヴァルダマーナが出家して2年2ヶ月の後に遊行生活に入って、12年以上継続したという *Āyāraṅga* の文章を紹介することから論を始められている。小論もこれに倣って、このことから論を始めることにしよう。

[1-1] 博士は次のようにいわれる。

『律蔵』大品の伝えるところによれば、ゴータマ・ブッダは、バーラーナシーの鹿野苑における最初の説法（初転法輪）ののちに、弟子として阿羅漢（*arahant*；煩惱を断った聖者）となったものが60名に達したときに、彼らに対して、

比丘らよ、汝等は天と人の一切の束縛から脱した。比丘らよ、多くの人々の利益のため、多くの人々の安楽のため、世間の憐愍のため、天と人との義利・利益・安楽のために遊行せよ。それぞれ2人で行ってはいけない。

tumhe pi bhikkhave muttā sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānūsā. caratha bhikkhave cārikaṃ bahujaṇahitāya bahujaṇasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ, mā ekena dve agamittha. (Mahāvagga, I . 11.1)

と教誡して、比丘らが遊行すべきこと、2人して共に出かけてはならない(＝寂靜行)ことを規定している。これは最初期の仏教僧伽の在り方、比丘の生活様式を端的に規定したものである。しかし、この遊行者としての比丘の生活規定は、必ずしも仏教特有のものではなかったと考えられる。ブッダの出家の動機となったことを描く四門出遊の伝説において、四相の一に遊行乞食者たる比丘が数えられているのは、伝説の史実性はともかくも、仏教以前にすでに遊行者が存在していたことを示唆する。

これはジャイナ教においても同様である。Āyār.1.8. (Sū.254)によれば、沙門・世尊(samaṇe bhagavaṃ; Vaddhamāna)は出家して二年二ヶ月ののち、遊行生活に入り(vavaie)、十二年以上継続したという。したがって、原始仏教・ジャイナ教の古聖典に現れる「修行者」の名称とその用例を取り上げ、両宗教発生の基礎を解明する手掛かりを得ることからはじめよう⁽¹⁾。

と。

確かに「律蔵」の記述においては、このように釈尊は初転法輪ののち弟子たちを「2人して共に行くな」と諸国に派遣され、自らは6年間修行したウルヴェーラーに戻られた、とされている。しかし弟子たちを遊行に出し、自らはウルヴェーラーに遊行されたのは教化というはっきりした目的があったからである。博士が引用された文章のすぐ後に、『律蔵』大品には次のように記されている。

比丘らよ、初めもよく、中ほどもよく、終わりもよく、義理・文句の具わった法を説け(desetha dhammaṃ)。ことごとくが円満した清らかな梵行を明かにせよ(pakāsetha)。私は法を説くために(dhammadesanāya)ウルヴェーラーに還ろう⁽²⁾。

と。

このように弟子たちを諸国に派遣したのは布教のためであり、自らがウルヴェーラーに赴かれたのも、おそらくは出家した後の6年間の苦行の間に何らかの関係があり、気がかりとなっていたウルヴェーラ・カッサパら三迦葉を教化されようと言われたからであって、けっして行く先を定めない、一処不住の、一つの場所に1日もしくは長くとも5日しかとどまってはならないというジャイナ教やバラモン教の遍歴者のような「遍歴」の旅に出られたわけではない。

そしてウルヴェーラーに到着された釈尊は、おそらくその後少なくとも1年間はウルヴェーラーに滞在されたものと考えられる。なぜなら鹿野苑を出発されたのは雨期が終った直後であったが⁽³⁾、ウルヴェーラーにおいてウルヴェーラ・カッサパを教化して弟子とされるまでに、

かの螺髻梵志たちは、寒冷の冬の夜(sītāsu hemantikāsu rattisu)、八日祭と次の

八日祭との間、雪降る頃に (himapātasamaye) 尼蓮禪河においてあるいは沈み、あるいは浮いて、浮き沈みをなした (4)。

と記されているように「冬」を過ごし、また

時ならぬに大雲が現れ (mahāakālamegho vassi)、世尊の住されていたところは水に覆われた (5)。

とされているように、「雨期」をも過ごされたと考えられるからである。もっともここには「時ならぬに」と記されているが、これは超人が超人的な行いをなすときの、まさしく奇跡的な行為をなすことを表す説話的常套句であって、これを文字通りに受け取る必要はないであろう。

そしてウルヴェーラ・カッサバは遂に釈尊に折伏されて、釈尊の弟子になり毛髪や螺髻や事火具などを水に流し、それが川下のガヤーあたりまで流れ着いて、その弟であったナディー・カッサバとガヤー・カッサバからも帰信することになったというから (6)、乾期にはほとんど水が涸れてしまう尼蓮禪河もその時には流れがあったということになる。

このように釈尊は初転法輪の後、ウルヴェーラーまで遊行されたが、それは明確な目的と目的地をもつ旅であって、決して目的地や目的を持たない一処不住の「遍歴」というものではなかったし、そしてその後少なくとも1年間はそこに留められたのである。

- (1) pp.002~003。なお *Āyār*.1.8. (Sū.254) の原文は、*ahā-suyam vaissāmi | jahā se samaṇe bhagavaṃ uṭṭhāya / saṃkhāe taṃsi hemante | ahuṇā-pavvaie rīttā.* ||1.1|| である。

また四門出遊の1つに上げられる宗教者は、「四門出遊」の伝説を伝える諸文献では、次のように表現されている。「遊行者 (Pravrajita)」とするものは *Mahāvastu* (vol. II p.150, Jones II p.145) のみであって、『四分律』「受戒犍度」(大正 22 p.783 上) は「出家作沙門」とし、『五分律』「受戒法」(大正 22 p.101 下)・『衆許摩訶帝經』(大正 03 p.943 中) は「出家人」とし、『仏本行集經』(大正 03 p.720 上) は「出家」とし、『根本有部律』「破僧事」(大正 24 p.112 下)・*Nidānakathā* (vol. I p.058)・『修行本起經』(大正 03 p.466 中)・『太子瑞應本起經』(大正 03 p.475 上)・『普曜經』(大正 03 p.502 下) は「沙門」とし、『方廣大莊嚴經』(大正 03 p.569 下)・*Lalitavistara* (Lef. p.187, 外蘭・梵 p.674, 外蘭・訳 p.975)・『仏所行讚』(大正 04 p.005 下)・『過去現在因果經』(大正 03 p.629 下) は「比丘」とし、*Buddhacarita* (03-26) は「乞食僧」とする。なおヴィパッシン仏の事績として紹介されるものであるが、*DN.014 Mahāpadāna-s.* (大本經 vol. II p.021) は「出家者」、『長阿含』001「大本經」(大正 01 p.006 上) は「沙門」とする。

- (2) *Vinaya* vol. I p.020 これに対応する『四分律』は「汝等人間遊行。勿二人共行。我今欲詣優留頻螺大将村說法」(大正 22 p.793 上)とし、『五分律』は「於是世尊告諸比丘。汝等各各分部遊行世間。多有賢善能受教誡者。我今獨往優爲界鬱羅迦葉所而開化之」(大正 22 p.108 上)とする。
- (3) *Vinaya* においては、鹿野苑において「雨期を過ごされた (*vassam vuttho*)」p.022 という記述の後に、ウルヴェーラーに向かって遊行された (*cārikam pakkāmi*) p.023 という記述が続く。

(4) p.031

(5) p.032

(6) p.033

[1-2] また諸国に遊行に出された仏弟子たちの旅も決して「遍歴」というべきものではなかった。それは『律蔵』「大品」が先の文章に続く部分で、

その時比丘らは、諸方諸国から (nānādisā nānājanapadā) 出家を希望し、具足戒を希望する者を伴って帰り、世尊に請うて出家させ、具足戒を授けようとした。このようにして比丘らも疲労し (kilamanti)、出家を希望し具足戒を希望する者も疲労した。そこで世尊は「比丘らがそれぞれ、各々の地方・各々の国において出家せしめ、具足戒を授けることを許可しよう (anujāmeyyaṃ tumheva dāni bhikkhave tāsū-tāsū disāsu tesu tesu janapadesu pabbājetha upasampadetha)」と考えられ、「比丘らよ、あなた自身は各々の地方・各々の国において出家せしめ、具足戒を授けることを許可しよう。授けるには、初めに鬚髪を剃り、袈裟衣を着け、偏袒右肩して、比丘らの足を礼し、蹲踞し、合掌して、“buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi, dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi, saṃghaṃ saraṇaṃ gacchāmi,” と三度唱えさせよ」と定められた⁽¹⁾。

というように、三歸具足戒が制定されるまでは、比丘たちは遊行の目的であった説法教化が功を奏し、釈尊の弟子となりたいという者が現れた時には、遊行先から釈尊のところに彼らを連れ帰っては、また布教に出かけるということを繰り返していたのである。

一方釈尊の側からいえば、布教に出た弟子たちが出家希望者をつれて帰ってくるのを待たなければならなかったから、弟子たちが出先で自分の弟子を取ることを許されるまでは、ウルヴェーラーに留まっていなければならなかった。口コミのほかに情報伝達的手段を持たない当時であって、釈尊に動かれてしまつては、遠くから帰ってくる弟子たちが釈尊を捉まえることができなくなってしまうからである。このようなことを繰り返すうちに弟子たちも疲れ果て、釈尊は釈尊で行動の自由を縛られていたからこそ、弟子たちが自らの弟子をとることを許されたのであって、詳細は後に論じるが、筆者はそれは鹿野苑を離れられてからおよそ6年くらい後のことではなかったかと考えている。そしてもしそのように考えることが許されるならば、釈尊は6年くらいの間は、ウルヴェーラーという一定の住処に留まっておられたのであって、この間は決して「遍歴」されていたわけではなかったといわなければならない。

なおこの「三歸依具足戒」によって仏弟子たちに自分の弟子を取ることを許されたことが、これも後述することになるが、仏弟子たちを中心として各地に散在する数人ないしは数十人の出家修行者によって形成される「仏弟子たちのサンガ」、すなわち一般的な意味でのサンガの祖型となったのであり、またこれは釈尊がすべての仏教の出家修行者を統括する、釈尊自身が全権を握る中央集権的な組織を作ろうとされなかったことを意味する。そうしてでき上がったのが、筆者のいうフランチャイズ・チェーン店のような「三宝歸依」をロイヤリティとして全国のサンガと仏弟子たちが、緩やかに釈尊に収斂されるという組織であって、それが筆者のいう「釈尊のサンガ」⁽²⁾なのであるから、このときに「釈尊のサンガ」の祖型も形成されたということがいえるのである。後述するようにおそらくこの頃はまだ僧院の建設は許されていなかったのであるから、したがってこのことからしても、サンガの形成が僧院建設という外的要因によってもたらされたものでなく、きわめて意図的に形成されたということは明かである。

(1) Vinaya vol. I p.021 『根本有部律』「出家事」(大正23 p.1030中)は、「別有一

人。在外遠國。於苾芻處。來求出家。彼苾芻將此人。來於佛所。欲與出家近圓。其人在路身亡。乃不得出家。時諸苾芻緣此事故。來白佛言。具如上說。爾時世尊便作是念。疲乏我聲聞。若有人求出家近圓。在遠國者。我許於苾芻僧衆。與彼出家近圓。時佛世尊集諸苾芻。告言。緣此事故。從今已後。若有求出家者。許苾芻僧衆。與出家與近圓。」という。

- (2) 「釈尊のサンガ」は、全国に散らばる「仏弟子たちのサンガ」とすべての仏教の出家修行者によって構成される、緩やかではあるが組織体をなす集団をいう。詳しくは「モノグラフ」第13号に掲載した【論文14】「『釈尊のサンガ』論」を参照されたい。

[2] また塚本博士は、ジャイナ教のマハーヴィーラが出家して2年2ヶ月の後に遍歴生活に入り、12年以上継続したということを紹介されている。ジャイナ教の研究者であられる渡辺研二氏は、『バガヴァーイー』第15章の、出家後2年目に六師外道の1人のゴーサーラに会い、6年間共に修行して、別れてから4年後に悟りを得て勝者となり、そしてその後は1年のうち8ヶ月は村には1夜、都会にあっては5夜を出ない遍歴を行い、4ヶ月は雨期を過ごすために一ヶ所に止まったという記事を紹介されているから⁽¹⁾、マハーヴィーラは修業中も悟りを開いた後も遍歴を続けたということになるが⁽²⁾、少なくとも塚本博士が「それぞれ2人で行ってはいけない」として、釈尊が弟子たちを布教の旅に出したことに対応されている部分は、大半はマハーヴィーラの伝記からいえば一切智を得る前の修行時代のことであって、釈尊の伝記に対応させるとするならば、それは釈尊の6年間の苦行期間に相当する⁽³⁾。

- (1) 渡辺研二『ジャイナ教』（論創社 2005.12.25）p.098

- (2) マハーヴィーラが出家後の42年間の生涯において雨期を過ごした地が伝えられている。本「モノグラフ」に掲載した岩井昌悟研究分担者担当の【論文17】「釈尊雨安居智伝承の検証」参照。

- (3) マハーヴィーラは苦行時代には、「未知の地域をさまよい歩くのが常であった」「中村元選集〔決定版〕第10巻」『思想の自由とジャイナ教』p.690、「タドクブーミという地域に行った」「アーリヤ人のいない国に行った」p.692、「未知の地域をさまよい歩くのが常であった」p.690、「カウシャンビーという都市に行った」p.693、「マディヤマー市に行った」p.698、「マハーヴィーラは宗教的修行のため、不快感、拷問に耐え、12年間にわたって経めぐっていた」「1000里を足で歩いた」p.699などとされる。

[2-1] それでは釈尊は6年間の修行時代はどのような生活を送られたのであろうか。初期仏教聖典の編集者たちは、

此処菩薩六年苦行⁽¹⁾。

迦提波は多子制底迦に住していた。この時、菩薩は阿蘭若に住され、六年中に於て苦行を修し已られ、「是れ無益にして徒に労倦を為すのみ」と知り、次いで歡喜・歡喜力の二牧牛女の処よりして十六倍の乳糜を食された⁽²⁾。

とるように、ウルヴェーラーに留まっていたというイメージを持っていたようであって、より後の仏伝經典では

端坐六年⁽³⁾。

定坐六年⁽⁴⁾。

求禪処坐……具滿六年⁽⁵⁾。

というから、仏伝經典の製作者たちがイメージする苦行は、達磨の面壁9年のような禪定を

修したというイメージを持っていたことがわかる。要するに苦行時代の菩薩が「遍歴」をしたというイメージは持っていないわけである。

- (1) 『雑阿含』604 (大正 02 p.167 上)
- (2) 『根本有部律』「(比丘尼)波羅市迦 001」 (大正 23 p.911 上)
- (3) 『修行本起經』 (大正 03 p.469 下)、『瑞應本紀經』 (大正 03 p.476 下)
- (4) 『普曜經』 (大正 03 p.511 上)
- (5) 『仏本行經』 (大正 04 p.075 上)

〔2-2〕 またその間の苦行の内容を物語る経典には *MN.12 Mahāsihanāda-s.*、*MN.36 Mahāsaccaka-s.*、*MN.85 Bodhirājakumāra-s.*、*MN.100 Saṅgārava-s.*、『増一阿含』31-8 などがあり⁽¹⁾。ここにはこの苦行が次のように記されている。

*MN.12*ではそれを「苦行者 (tapassin)」「貧穢行者 (lūkha)」「嫌惡行者 (jegucchin)」「独居住者 (pavivitta)」であったとし、このうちの「苦行者」は、*MN.036 Mahāsaccaka-s.*においてニガンタ派のサッチャカが語る修行の内容＝p.63の【4】の〔3-5〕にその全文を紹介したので参照されたい＝に加えて、野菜や雑穀や牛糞や木の根、果実などを食し、麻・糞掃衣・樹皮・鹿皮・草・人の髪の毛や馬の毛を編んだもの、鳥の羽などを衣服とし、髪や髭の毛をむしり取り (kesamassulocanānuyoga)、常に立って坐すを排し、あるいは常に蹲踞し、刺の上に臥し (kaṇṭakāpassayika)、1日3回沐浴する (sāyatatatiyaka) などが上げられている。また「貧穢行者」は数年のあいだ身に塵垢をつけたままで苔が生えた (papaṭikajāta) というものであり、「嫌惡行者」は道を歩くにも水を飲むにも、一切の生類を殺さないようにしたというものであり、「独居住者」というのは阿蘭若にある時、牧牛者や樵が入ってくると人目につかぬように森の中を逃げ回ったというものであり、さらに子牛の糞や自分の糞を食べる「汚物食者 (vikaṭabhojana)」であったともしている⁽²⁾。

また *MN.36*、*85*、*100*は無息禪 (appānaka jhāna) を修し、斷食 (nūnāhaṃ sabbaso āhārupacchedāya paṭipajjeyyaṃ) を修したとし⁽³⁾、『増一阿含』31-8は上に紹介したような「貧穢行」「汚物食」「斷食」「無息禪」「苦行」などを行ったとしている⁽⁴⁾。

これらには、【4】【5】節で検討するジャイナ教やバラモン教の遍歴修行者の修行徳目とされるものや、現在においてもジャイナ教の修行者が行っている修行や、「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)——」で考察した林住者に相当する螺髻梵志の修行項目などが雑多に含まれており、もしこれを信じるとすれば釈尊は当時の修行者たちが行っていたすべての修行徳目を試してみられたということになるが、しかしながらこのなかには不思議なことに「遍歴」という要素はまったく含まれていない。

また釈尊が6年間を過ごされたというウルヴェエーラー (uruvelā) は、広大な＝uru、砂地＝velā という意味をもち、ここは乾けば立ち上る埃となり、雨が降れば泥沼と化すような、細かな泥からなっているヒンドウスタン平野とは異なって、ヴィンディヤ山脈から Nerañjarā 河 (尼連禪河) と Mahanī 河が運んできた真っ白な砂からなる、この2つの河に挟まれた区域を指し、それほど大きな地域ではない。原始仏教聖典においてはこの地は

(アーラーラ・カーラーマとウツダカ・ラーマプッタのもとを去ってから) マガダ国

において転々遊行して (anupubbena cārikaṃ caramāno) ウルヴェーラーのセーナーの町 (Senā-nigama) に入った。そこに私は愛すべき区域 (ramaṇiya bhūmibhāga)、規整らかな森、流れる川、愛すべき白い美しい川岸、広々としている村 (samantā gocaragāma) を見た⁽⁵⁾。

と描写されている。

そしてここは、もともとはウルヴェーラ・カッサパとその弟子たちが住んでいたところであって、彼らは螺髻梵志として草庵を構えて定住していた⁽⁶⁾。もちろん釈尊は樹下や洞窟などに住されることもあったであろうが、おそらくは釈尊もウルヴェーラ・カッサパたちのような生活をされたのであって、したがって苦行時代の釈尊が「遍歴」をなされたとは理解しにくい。

このように同じ苦行とはいっても、マハーヴィーラのそれが「遍歴」という言葉で表されるのとは違って、釈尊のそれは一ヶ所にとどまっていた苦行であったと考えられる。

- (1) 「モノグラフ」第3号に掲載した【資料集3】「仏伝諸經典および仏伝関係諸資料のエピソード別出典要覧」p.081 参照
- (2) vol. I pp.078~079
- (3) vol. I pp.243~246、vol. II pp.093、212
- (4) 大正02 pp.670下~671中
- (5) MN.26 Ariyapariyesana-s. vol. I p.167、MN.36 Mahāsaccaka-s. vol. I p.240、MN.100 Saṅgārava-s. vol. II p.212 Senā-nigama は Senāni-nigama と表されることもある。
- (6) 【論文6】「原始仏教聖典におけるバラモン修行者——jaṭila と vānaprastha (林住者)」を参照されたい。

[2-3] なお釈尊は出城して6年間の苦行に入る前に、アーラーラ・カーラーマ (Ālāra Kālāma) とウッタカ・ラーマプッタ (Uddaka Rāmaputta) に会って、しばらく彼らのもとで修行されたとされているが、多くの仏伝では王舎城でピンビサーラ王に会った後のこととされ⁽¹⁾、したがって全国を「遍歴」して歩いた後の師事ではなかったと考えられる。

- (1) 『方広大莊嚴經』“Lalitavistara”『仏本行集經』“Mahāvastu”では、アーラーラ・カーラーマに会ったのはヴェーサーリーであったとする。「モノグラフ」第3号の【資料集3】p.076 参照。

[3] 成道された後でも釈尊はその生涯の多くを遊行に費やされたものと考えられるが、これもきちんとした目的と目的地をもった旅であって、他の宗教者の行った行雲流水のような「遍歴」ではなかったとしなければならない。

[3-1] 6年間の苦行の後に釈尊は菩提樹下で成道され、その直後にウルヴェーラーの地からパーラーナシーの郊外にあった仙人墮処・鹿野苑まで遊行されたとされる。それは梵天の勧めに促されて、苦行をともにした五比丘を教化されるためであった。『律藏』の「大品」は、その時の梵天の勧め (梵天勧請) の言葉を

立て勇者よ、戦勝者よ、商主よ、負債なき者よ、世間に遊行したまえ (vicara loke)、世尊よ、法を説きたまえ (desetu dhammaṃ)、よく覚る者もあるであろう⁽¹⁾。と結んでいる。世間において法を説くために「遊行」を行えと勧めているわけであって、「遍歴せよ」といっているわけではない。そして世間を観察された釈尊は共に修行した5人

の比丘たちが鹿野苑にいたことを知られて、鹿野苑まで旅をされたのである。このようにこの旅もはっきりとした目的と目的地を有する「遊行」であったことがわかる。

そしておそらくこの出発の時期は、成道後最初の雨期を過ごされた後であったであろう。仏伝經典では、成道直後の釈尊は七七日間の禪定を楽しまれたなどとされているが⁽²⁾、パーリの律藏では成道後の第3の7日の間、「時ならぬに大雲が起り、7日の間雨が降り続き、寒気があり、風が吹いて曇った（mahākālamegho udapādi sattāhavaddhalikā sītavātaduddini）」⁽³⁾とされているから、これも雨期を過ごされたことを意味するものと解される。ここでも「時ならぬに」とされているが、それが常ならぬことが起こった時の説話の常套句であることは前述したとおりであり、同じ場面を描く *SN.004-001-002* (vol. I p.103) では、

初めて正等菩提を証された世尊は、ウルヴェーラーの尼蓮禪河の岸辺のアジャパーラニグロダ樹の下に住しておられたとき、世尊は夜の闇の中で、露地に座っておられた（*rattandhakāratimisāyam ajjhokāse nisinno hoti*）。雨がしとしとと降っていた（*devo ekam ekam phusāyati*）。その時恐怖させようと悪魔が大きな象（*mahanta hatthirāja*）に姿を変えて現れた。しかしその正体を見破られたので悪魔は退散した。として、単に「しとしとと雨が降っていた」と表現されている⁽⁴⁾。

釈尊の成道の月日はヴェーサーカ月の満月の日とされ、中国古代の暦では2月15日に相当する⁽⁵⁾。この暦によれば4月16日が入雨安居の日とされるように、この後2ヶ月ほどして雨期に入ることになる。雨期は3ヶ月ほど続くから、釈尊はこの雨期の間を禪定の楽しみを楽しみながら過ごされて、雨期が明けて通行が可能になってから、パーラーナシーに向けて出発されたと解するのが自然であろう。ジャイナ教やバラモン教などでさえ雨期の期間は遍歴してはならないとされているように、この間に旅をすることは望ましいことではないし、またそこいら一帯が水浸しになって、交通路が遮断されるから実際的にも無理であったのである。したがって禪定を楽しまれたのは7週間ではなく、20週くらいであったということになる。説話伝承では期間は著しく短くなるか、長くなる傾向があり、この場合は短くなっているのである。

(1) *Vinaya* vol. I p.006

(2) 「モノグラフ」第3号【資料集3】の付表参照。

(3) p.003 『四分律』は「爾時七日天大雨極寒」（大正22 p.786中）、『五分律』は「時雨七日其雲甚黑使人毛豎」（大正22 p.103中）とする。

(4) ‘*ekam ekam*’を英訳では‘*drop by drop*’としている。「1粒ずつ」ということであって、余りひどい降りではないであろう。

(5) 「モノグラフ」第1号の【論文3】「釈尊の出家・成道・入滅年齢と誕生・出家・成道・入滅の月・日」と【論文2】「原始仏教時代の暦法について」参照

[3-2] このように釈尊は雨期が終わった頃にウルヴェーラーを出発して、ベナレス近郊の鹿野苑に到着され、そこで五比丘やヤサとその54人の友人たちを教化されて、60人の阿羅漢が生まれた。そして先に論じた諸国に弟子たちを布教に出す場面に繋がるのであるが、『パーリ律』の「大品」では、釈尊自らがウルヴェーラーに出発される前に雨期を過ごされたとされているから⁽¹⁾、釈尊はほぼ1年間を鹿野苑において過ごされたことになる。このように雨期の期間はもちろんのことながら、ジャイナ教の修行者やバラモン教の「遍歴者」

が「遍歴」に出るべきであるとされるその他の8, 9ヶ月の間も鹿野苑に留まられていたのである。

(1) p.022

〔4〕この節を、鹿野苑において釈尊が弟子たちを諸国に布教に出されたところから始めたので叙述が分かりにくくなったが、以上を時の経過にしたがってまとめると次のようになる。

〔4-1〕釈尊は南方伝承に従えばヴェーサーカ月の満月の日、古代の中国暦にしたがえば2月15日にウルヴェーラーの菩提樹のもとで成道された。仏成道第1年ということになる。そしてその地でこの2ヶ月ほどしてやってきた雨期を、すなわち古代の中国暦でいえば7月半ばごろまでを過ごされて、雨期が明けた後に五比丘たちを教化するためにベナレスに向けて出立された。雨期が明けた時点をもって年を加算するとすれば、これは成道第2年目の初めのことになる。

ウルヴェーラーからベナレスまでは、現代の国道2号線を通るとするならば道路距離でおおよそ250kmであるし、一端北上してガンジス河の岸辺を遡上するとするならば、もう少し距離があるであろうが、1ヶ月もあれば十分に到達できるであろう。したがって中国の古代暦の7月中旬にウルヴェーラーを出発されたとすれば、8月の中旬には鹿野苑に到着されたはずであって、この地で次の雨期が終わるまでの約11ヶ月を過ごされた。

そして成道後第2回目の雨期を過ごされてから、弟子たちを諸国に派遣し、自らは鹿野苑を出発してウルヴェーラーに向けて出発された。成道第3年目の初めのことであった。そして1ヶ月ほどをかけて再びウルヴェーラーに戻り、そこでウルヴェーラ・カッサパとその弟子たちを折伏されているあいだに第3回目の雨期を過ごされた。したがってウルヴェーラ・カッサパとその弟子たち500人が釈尊の弟子になったのは成道第3年目の終わってから成道第4年目のはじめにかけてのことであったということになる。そしてこれに続いてウルヴェーラ・カッサパの2人の弟、すなわちナディー・カッサパとガヤー・カッサパ、ならびに300人と200人の弟子たちが釈尊の弟子となった。

そしてその頃から諸国に布教に出した弟子たちが出家希望者を連れて帰ってくるようになり、このようにしてさらにこの地で6年ばかりを過ごされた。これを6年と考えるのは、「モノグラフ」第11号に掲載した【論文11】の「提婆達多 (*Devadatta*) の研究」にも書いたように、*DN.014 Mahāpadāna-s.* (vol.II pp.045~049)、『長阿含』001「大本経」(大正01 p.009下)、法天訳『毘婆尸仏経』(大正01 p.157下)などによれば、それは過去仏であるビパッシン仏の時代のことであるが、弟子たちを2人して1つの道を行くなと布教に出されたのちの6年後に説戒をされたとしていることによる⁽¹⁾。もちろんこれは釈迦牟尼仏の事績ではないのであるが、「三宝帰依具足戒法」を制定して、諸国に布教に出した弟子たちに自分たちの弟子を取ることを許された直接の理由は、諸国に布教に出された弟子たちが、新たに弟子になりたいと望む者たちをはるばる釈尊のもとに連れ帰ってはまた出かけるということを繰り返す生活に疲れ果てたからであって⁽²⁾、それは1年2年の短期間であったとは考えられないし、後に記すように「白四羯磨具足戒」法の制定年などを勘案すると、これは合理的な数字のように考えられるからである。もしこのように考えることが許されるなら

ば、成道後第4、5、6、7、8、9回目の雨期をこの地で過ごされたことになる。その間に釈尊の弟子集団は徐々に膨れ上がり、その拠点とするためにはウルヴェーラーはあまりにも小規模な村であったため、おそらくいずれかの時点で本拠はその近くの都会であったガヤーの近郊に移されていたであろう。律蔵の「小品」では、釈尊はウルヴェーラーに随意の間住された後に、1,000人のもと螺髻梵志であった大比丘衆を引き連れてガヤーシーサ（Gayāsīsa）に移り、そこで1,000人の比丘たちは心解脱したとしている⁽³⁾。このガヤーシーサは現在のガヤー市の郊外にある Brahmayoni 山に比定されており、ガヤーはもともと三迦葉の1人のガヤー・カッサパが本拠としていたところであって、ウルヴェーラーは現在はブッダ・ガヤーといわれるように、ウルヴェーラーとは同じ文化・経済圏に属する大都市であった。

そしてこの第9回目の雨期を終えて諸国に出発する仏弟子たちに対して、三帰依戒によって仏弟子たちが現地で自分の弟子を取ることを許された。仏成道第10年の初めのことであった。これ以降諸国に布教に出た仏弟子たちは、それぞれその地に留まり、それぞれの地に仏教が定着することになった。

一方このことによって、釈尊は弟子たちが自分の元に帰ってくるのを待つ必要がなくなり、そこで行動の自由が生まれて、釈尊自身も遊行して各地に教えを広めることに専心できる条件が整った。そういう意味では「三帰具足戒法」の制定は、仏教の歴史に一時代を拓く契機となったといえることができる。

こうして釈尊は成道第10年の初めにガヤーを出発されて、マガダの首都であった王舎城に遊行された。おそらく懸案であった時の権力者のマガダ王ビンビサーラの教化をめざされたのである。その時の様子を『パーリ律』の「小品」は次のように記している。

時に世尊はガヤーシーサに随意の間住された後、王舎城に向かって比丘1,000人によって構成される大比丘サンガとともに（mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ bhikkhusahassena）遊行された（cārikaṃ pakkāmi）。すべて皆もと螺髻梵志であった⁽⁴⁾。

(1) 「モノグラフ」第11号のp.029ならびにp.030の註(2)参照

(2) Vinaya (vol. I p.021)、『根本有部律』「出家事」（大正23 p.1030中）

(3) Vinaya (vol. I p.034)、『四分律』は「象頭山」とし（大正22 p.797上）、『五分律』は「伽耶山」という（大正23 p.109中）。

(4) Vinaya (vol. I p.035)、『四分律』（大正22 p.797中）は「爾時世尊化此千比丘已、便作是念。我先許瓶沙王請若我成仏得一切智、先來至羅闍城、我今応往見瓶沙王。即正衣服将大比丘千人、皆是旧学螺髻梵志」とし、『五分律』（大正22 p.109下）は「爾時世尊作是念。吾昔與瓶沙王要得道度之。今應詣彼。便與千比丘前後圍繞漸漸遊行向王舎城」とする。

[4-2] そして王舎城において釈尊はマガダ王ビンビサーラや多くのバラモンや居士たちを教化して優婆塞とし、ビンビサーラ王からは竹林園が寄進された。『パーリ律』ではこれを「仏を上首とする比丘サンガ（buddhapamukhassa bhikkhusaṃghassa）」に寄進されたとするが⁽¹⁾、『四分律』では「仏および四方僧」⁽²⁾、『五分律』では仏は僧中に含まれるから「四方僧」に施されたとする⁽³⁾。おそらく自覚的に用いられているのではないであろうが、これをそのまま採用するとするなら、僧院が建設されていないこの時点ですでに「サンガ」は成立していたということになる。なお『パーリ律』でも僧園や僧院などの固定

資産の寄進はいわゆる「四方サンガ」⁽⁴⁾になされることが勧められるが、『パーリ律』はこの時点ではそのような概念は未だ形成されていなかったという認識を示すのかもしれない。

そしてこのあと釈尊は舍利弗・目連とその 250 人の仲間や、王舎城の多くの子弟たちを出家させて弟子とされた。そこで王舎城の人々に

沙門ゴータマがきて、子を奪い、夫を奪い、家系を断絶させる⁽⁵⁾。

という非難がまき起こった。

また釈尊が仏弟子たちにそれぞれ自分の弟子を取ることを許されたので、仏弟子たちは各地でそれぞれ勝手に弟子を取ったのであろう。この時点では、仏弟子たちが新たに自分の弟子としたその弟子たちをどのように教育指導すべきかというようなシステムが成立していなかったもので、そこで

どうして沙門釈子は上衣下衣が整わず、威儀が具足せずに乞食に行き、人々が食べている最中に鉢を出したり、自ら汁・飯を指さして食い、食堂において高声・大声を出してバラモンのバラモン食におけるようにするのか⁽⁶⁾。

というもう 1 つの非難も起こったとされる。

このように釈尊が当時の最強の帝国であったマガダ王の帰依を受け、その首都であった王舎城の人々の多くが出家し、各地では仏弟子たちが布教を進めたので、その結果上記のような 2 つの非難が生じるようになった。新しい宗教が社会に定着し受け入れられるまでには、さまざまなトラブルが起こるもので、このような事態が生じるまでには、釈尊が王舎城にやってきてからおそらく 3 年ほどの年月は必要としたであろう。岩井昌悟研究分担者が詳細に検討している「釈尊の雨安居地伝承」⁽⁷⁾が、第 2、第 3、第 4 回目の 3 回の雨期を続けて王舎城の竹林園において過ごされたとするのもこのような状況が踏まえられたものと考えられる。このように考えると、釈尊は成道後第 10、11、12 回目の雨期を、続けて王舎城で過ごされたことになる。すなわち釈尊は成道第 10 年と、さらに成道第 11 年、成道第 12 年を王舎城において過ごされたのである。

そして上記のような非難を解消するために、釈尊は新しく出家した者は共住比丘 (saddhivihārika, saddhivihārin) として和尚 (upajjhāya) に仕えて指導されなければならず、和尚の弟子を見ることまさに子の如く、弟子の和尚を見ることまさに父のごとくしなければならぬという制度を制定され、やがてそれが、和尚となるべき者は有能であってしかも具足戒を受けてから 10 年を経過した者でなければならず、しかも新しく比丘となる者は 10 人以上の衆において白四羯磨による資格審査に合格しなければならないという制度となっていた⁽⁸⁾。

この「十衆白四羯磨具足戒法」というのは、現在まで伝わる具足戒法であって、これは平たくいえば会議を開いて出家希望者を比丘としてサンガに受け入れるべきかどうかを審議するということであって、そのためにはどのような者は出家させるべきではないというような出家資格や、議決方法などの規定が整備されていなければならないであろう。おそらくこの頃にこのようなものを含むさまざまな基本的規定が整備されたのであって、これによって正式な「サンガ」が形成されたといえる。「サンガ」のもっとも基本的な定義は羯磨を行いうる集団のことであって、おそらく羯磨で議決しなければならないとされる議事の最初は、この具足戒羯磨であったであろうからである。そして先に紹介した第 1 の非難は、

律蔵の「大品」によれば「7日で収束した」⁽⁹⁾ というが、上記のような2つの深刻な問題が何の対策も講じられないで自然に消滅するはずはなく、おそらくこのようなサンガ運営の基本的な規則が制定されて、出家させるべきでない者は出家させないという歯止めをかけ、上座比丘は新米比丘をきちんと教育するということが行われるようになったからこそ収束したのである⁽¹⁰⁾。

そしておそらくこのような制度が整ったのは第12回目の雨期が明けた時、すなわち仏成道第13年目の初めであったものと考えられる。和尚となるべき者は出家具足戒を受けてから10年を経過した者、すなわち法臘10歳になった者でなければならないという規定は、もしこれが成道後10年未満に制定されたとしたならば、その有資格者は誰もいないということになり、規定そのものが意味をなさないことになる。しかし仏成道第13年目なら、法臘は具足戒を得た時が無歳で、雨安居を過ごすたびに加算されるという仕組みであるから⁽¹¹⁾、五比丘や諸国に布教に出されたという60人の比丘たちはすでに具足戒を得てから11回の雨期を過ごし、ウルヴェーラ・カッサパやその弟子たちの中の主立った者は10回の雨期を過ごしていることになるから、彼らはすでに11歳ないしは10歳になっており、彼らは有資格者であって、この規定は有効に働いたということになる。

(1) p.039

(2) 大正22 p.798 中

(3) 大正22 p.110 上

(4) 「四方サンガ」については、「モノグラフ」第13号【論文14】「『釈尊のサンガ』論」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）を参照されたい。

(5) p.043 『四分律』は「羅閱城中諸長者。自相誡勸言。汝等有兒者。各自慎護。婦有夫主者亦慎護之。今大沙門。從摩竭國界度諸梵志自隨。今來至此復當將此諸人去」とする。大正22 p.799 中

(6) p.044 『四分律』（大正22 p.799 中）、『五分律』（大正22 p.110 下）、『十誦律』（大正23 p.148 上）を参照。『僧祇律』『雜誦跋渠法』（大正22 p.412 中）は次のようにいう。「釈尊は自分に倣って、善來具足で出家させることを比丘たちに許可された。そのとき比丘たちは諸国を遊行し、出家希望者をこの教えによって出家させた。ところがその者たちは威儀や進止などが整わないので、世間の人々から非難が生じた。これを聞いた舍利弗は釈尊のもとを訪れ、伺いを立てる。そこで釈尊は善來比丘戒を捨てて十衆受具足を制せられる」と。

(7) 「モノグラフ」第6号に掲載されている【論文5】「原始仏教聖典に記された釈尊の雨安居地と後世の雨安居地伝承」のp.071の表を参照されたい。

(8) p.055 『四分律』（大正22 p.799 下）、『五分律』（大正22 p.111 中）、『十誦律』（大正23 p.148 中）『四分律』は、これが舍利弗・目連の帰仏の流れの中で記述されている。そのとき釈尊は王舎城で、鬱鞞羅迦葉と散若夷毘羅梨沸の250人の弟子たちを出家させた。そして春夏秋冬を遊行に出なかったため、人々が非難した。そこで釈尊は阿難と少数の比丘らと南山へ赴かれ、再び王舎城に帰られた。釈尊は阿難に、少数の比丘しか集らなかった理由を尋ねられた。阿難は「10年の間は依止して過ごすようにとあったから」と答える。そこで釈尊は5年間依止すればよいという規則を制せられる。『四分律』『受戒毘度』（大正22 p.805 下）

(9) p.044

- (10) p.045 『四分律』(大正 22 p.799 下)、『五分律』(大正 22 p.110 下)、『十誦律』(大正 23 p.148 中)、『根本有部律』(大正 23 p.1030 下)
- (11) 法臘は雨安居を過ごした時に 1 歳を加える。下記を参照されたい。

『雜阿含』1331(大正 02 p.367 下)：そのとき多数の比丘が拘薩羅国の人間を遊行して、ある林の中で夏安居を過した。ときに林に住む天神が 15 日に比丘の受歳(1 歳法臘を増すこと)を知り、別れを惜しんで「多聞の諸比丘、瞿曇の弟子は、今悉く何処に去るや」と偈を唱えた。これに対して異天神が「摩竭提(Magadha)に至る有り、拘薩羅に至る有り、亦た金剛地に至り、処処に修して遠離せり、猶お野禽獸の如く、所樂に随いて遊ぶなり」と偈を唱える。

Vinaya「大毘度」(vol. I p.059)：その時、比丘らは法臘 1 歳(ekavassa)、2 歳(duvassa)で弟子に具足戒を与えていた。具寿ウパセーナ・ヴァンガンタプッタ(Upasena Vaṅgantaputta)もまた、法臘 1 歳で弟子に具足戒を与えた。彼は安居を過ぎて 2 歳となり、1 歳の弟子を連れて釈尊の所にやって来た。……そこで、「10 歳に満たないものは、具足戒を与えてはならない」と制せられた。Vinaya Mahākhanda(haka) (vol. I p.059)

『四分律』「受戒毘度」(大正 22 p.800 中)：法臘 2 歳の婆先始は 1 歳の弟子を引き連れて世尊のところに行った。そこで 10 歳比丘が人に具足戒を与えるべきことが制された。

『五分律』「受戒法」(大正 22 p.114 上)：優波斯那比丘は 2 歳にして 1 歳の弟子とともに仏の所にやって来た。……「1 歳……乃至……9 歳にして人に具足を授けてはならない。10 歳にして如法ならんには授けることを得る。」

『十誦律』「受具足戒法」(大正 23 p.148 下)：そのとき優波斯那が法臘 1 歳で共住弟子に具足戒を授け、無歳の弟子と共に拘薩羅国のある場所で夏安居を過した。諸仏の常法として、春の末月と夏の末月の大会があり、春の末月には安居に入ろうと、諸方の比丘が釈尊のもとを訪れて、説法を聞いて心に念じ、また夏の末月には自恣、作衣を終えて、釈尊のもとを訪れて問訊礼拝していた。ときに優波斯那は夏安居を終えて、舎衛国に遊行して来て、釈尊を問訊礼拝した。このとき釈尊は彼が 2 歳で、彼の弟子が 1 歳であることを知り、比丘僧を集め、彼を呵責されたのち、比丘らに「今より 10 歳未満で共住弟子に具足戒を与えてはならない。具足戒を与えれば、突吉羅」と制戒される。

『十誦律』「受具足戒法」(大正 23 p.151 上)：仏、王舎城に在しき、自恣終りて二月、南山国土に遊行せんと欲したまう。……その時、王舎城に年少比丘が多し、一歳二歳三歳四歳五歳なり、……「若し仏に従って行けば処処に久住せず、種々供養の利あり、しばしば依止師を受け、来還、また速やかなるも我が和尚阿闍梨は行かず、我ら何を以て行かん」と。……「今より比丘に五法成就あり、満五歳にして依止を受けざるを聽す。」

『根本有部律』「出家事」(大正 23 p.1031 上)：世尊が舎衛国におられたときのこと。法臘 1 歳の近軍苾芻は無歳の弟子と夏安居を過ぎて後、自身が 2 歳、弟子が 1 歳となって、弟子を引き連れて世尊のところに行った。そこで 10 歳比丘が人に具足戒を与えるべきことが制された。依止も畜沙弥も同じ。

Jātaka-A.300 Vaka-j. (vol. II p.449)：釈尊が舎衛城・祇園精舎におられた時、ウパセーナが法臘 2 歳で法臘 1 歳の弟子を連れて釈尊のもとに至り、釈尊から非難されて去る。その後、阿羅漢になり 13 頭陀を修し、釈尊が 3 ヶ月の独坐に入っておられる時にやって来て、上記 Vinaya の記事に続く。

『僧祇律』「単提 028」(大正 22 p.349 中)：そのとき無歳比丘が新しい衣を着ているのに、夏安居を 7 年経過した比丘が、古い衣を着て、釈尊を拝謁した。これを見た釈尊が「どうして古い衣を着ているのか」と尋ねられると、彼は「7 年前より、衣を得れば、比丘尼に与えていた」と答えた。そこで釈尊は「非里親の比丘尼に衣を与えてはならない」と制

戒される。(単提法第28「与尼衣戒」因縁)

Vinaya「皮革韃度」(vol. I p.194) : そのときマハーカッチャーナはアヴァンティ国(Avanti)のクララガラ(Kuraraghara)のパヴァッタ山(Pavatta pabbata)にいて、ソーナ・コーティカンナ優婆塞を侍者としていた。ときにソーナ・コーティカンナがマハーカッチャーナのもとにやって来て、「在家では梵行を修することが難しいので、出家させて欲しい」と願い出た。そこでマハーカッチャーナは彼を出家させたが、当時のアヴァンティ南路(Avantidakkhiṇāpatha)には比丘が少なく、3年間かかってようやく10人の比丘を集め、彼に具足戒を与えた。ときにソーナ・コーティカンナは雨安居を終えたのち、マハーカッチャーナの許可を得て舎衛城の祇樹給孤独園に居られる釈尊のもとを訪れた。このとき釈尊は阿難に「彼の為に座臥具を用意するように」と命じられた。阿難は釈尊の心を察知して、釈尊の精舎にこれを用意した。早朝、彼が釈尊の求めに応じて、すべて‘義品(Atthaka-vaggika)’を唱誦したので、釈尊はこれを誉められて「何歳か」と尋ねられると、彼は「法臘1歳である」と答えた。さらに釈尊は彼の出家が遅れた理由を尋ねられたとき、彼はこのときとばかりに「かの地では比丘が少なく、3年を過ぎてようやく10人の比丘が揃った。そこで、かの地では少数で具足戒を授けられるようにして欲しい」と、師のマハーカッチャーナから依頼された願いを告げた。さらに辺地での数重の履、しばしばの洗浴、獣皮の敷具の使用についても願い出た。すると釈尊は比丘たちに「一切の辺地に於ては、持律者を雑えた5人の衆をもって具足戒を与えることを許す」と制戒され、さらに他の願いも許可される。

Udāna 005-006 (p.057) : 蘇那は大迦旃延のもとで出家を願う。阿槃提南路アヴァンティスダッキナーバタには比丘が少なかったので大迦旃延は3カ年を過ぎて10人の比丘を集め具足戒を授ける。蘇那は雨安居を終わってから釈尊を持したい旨大迦旃延に願い出る。これが許され、舎衛城祇陀林給孤独園にいる釈尊のもとへ赴く。釈尊は蘇那と同室を望む。その際釈尊に問われて彼は「法臘1歳」とであると答えている。

無歳という語は次の文献に見られる。『僧祇律』「単提 028」(大正 22 p.349 中)、同「雜誦跋渠法」(大正 22 p.413 下)、同「雜誦跋渠法」(大正 22 p.457 中)、同「雜誦跋渠法」(大正 22 p.457 下)、同「雜誦跋渠法」(大正 22 p.466 上)、同「雜誦跋渠法」(大正 22 p.485 上)

[4-3] そしてその状況は後に詳しく検討するが、おそらくこれらの規定が整備された頃に、すでに寄進されていた竹林園に、ある長者の寄進によって、仏教の僧院としては最初の竹林精舎が建設されることになったのである。このように釈尊は僧院が建設される以前にも決して遍歴生活に明け暮れていたのではなく、むしろ定住生活が原則であった。そうでなければ諸国に布教に派遣された仏弟子たちが、出家希望者を釈尊の元に連れ帰って、釈尊によって具足戒を与えられるということができなかったからである。

そしてこのようにして釈尊によって「善来比丘具足戒」を与えられて釈尊の直弟子となった比丘たちは、そのまますぐに遍歴修行に放り出されるということではなく、「仏を上首とする比丘サンガ」⁽¹⁾のなかで、釈尊の膝下でその薫陶を受けていたものと考えられる。このような経験がなければ、和尚と弟子の制も生まれなかったであろうからである。このように考えれば、釈尊から印可をもらって諸国に布教に出る弟子以外は、釈尊が定住しておられれば彼らもまた定住していたことになる。

一方諸国に布教に出た釈尊の直弟子たちは、新たに仏教の修行をしようという希望者たちを「三歸具足戒」によって自分の弟子とすることができるようになって以降は、諸国に留まって自分の弟子を指導するようになった。しかし未だ和尚と弟子という制度が作られていなかった

た間は、中には指導が行き届かないで、出家修行者として出家させるべきではない者を出家させたり、出家者でありながら出家者としての威儀が整わないという非難を受ける者たちも生まれたのであろう。したがってあるいはそのような新たに出家した弟子たちの中には、他の宗教の修行者のように出家してすぐ師のもとを離れて「遍歴」修行を行った者もあったかもしれないが、それは仏教の教えの本義ではなかったということになる。

このような弊害を防ぐために、和尚と弟子の制が制定され、10年間は和尚の元で修行しなければならないという制度が設けられ、やがて「三帰具足戒法」が廃止されて、「白四羯磨具足戒法」によって具足戒が与えられることに改正されたのである。和尚の弟子は「共住弟子」と呼ばれ、和尚が亡くなるとか還俗してしまうなど、和尚に何らかの支障が生じた時にその代りの指導者となる阿闍梨 (ācariya) の弟子は「内住弟子 (antevāsikṣa)」と呼ばれるが、両者ともに「師匠とともに住む者」といった意味である。したがってこれらの語には独り一處不住の遍歴をするというイメージはなく、むしろこのような仏教の出家修行者としての修行のあり方は、「遍歴」とは相反するというべきであろう。

- (1) 「仏を上首とする比丘サンガ」については、「モノグラフ」第13号に掲載した【論文13】「『仏を上首とする比丘サンガ』と『仏弟子を上首とする比丘サンガ』」を参照されたい。

[5] 上記のように、おそらく釈尊は成道第10、11、12年の3年間は王舎城において過ごされたものと考えられる。もちろんその間近隣の土地には遊行教化されたであろうが、基本的には王舎城に定住されたものと考えられる。出家授戒を行うのは雨安居期間中のみであるということであれば、それ以外の期間は自由に遊行できるということになるが、むしろ「雨安居の間も出家させなければならない」という規定があるように⁽¹⁾、出家授戒を行う機会は雨期以外の季節の方が多かったものと考えられるからである。

そしてこの王舎城に住しておられた間にじっくりと将来構想を練られた後に、和尚と共住弟子、阿闍梨と内住弟子の制や、白四羯磨具足戒法や、戒律の基本的な条項を制定され、サンガの基本的な枠組みを作り上げられたのである。こうしてサンガの基礎が固まってから釈尊は、これから入滅まで続く遊行を始められたのではないかと思われる。この遊行は、ヒンドゥスタン平野に展開していたいくつかの国々のたくさんの人々を教化し、教団の基礎をいよいよ強固ならしめるためのものであった。

以下では、この釈尊の遊行がどのようなものであったのかを検討してみたい。

- (1) *Vinaya* vol. I p.153

[5-1] 釈尊の本格的な遊行の最初は、祇園精舎の寄進を受けるために舎衛城に赴かれた遊行であったと考えられる。それはその後の遊行をも推測せしめるものであろうから、少し詳しく調べたい。律蔵の「臥坐具犍度」に記された祇園精舎建設の因縁譚は次のようにいう。釈尊が祇園精舎を受けるために王舎城から舎衛城に遊行されることになったその場面のみを紹介する。

Vinaya 「臥坐具犍度」 (vol. II p.154) によれば、舎衛城から王舎城に商用に来ていた給孤独長者 (須達長者) は仏がこの世に出られたことを知り、釈尊に会いに行つて優婆塞となり、その翌日に釈尊と比丘たちを食事招待して、舎衛城において雨安居に入ることを請うた。釈尊は「居士よ、如来たちは空屋において大いに喜ぶ (suññaghāre kho gahapati

tathāgatā abhīramanti) 」と答えられ、居士は「世尊よ、わかっております、善逝よ、わかっております (aññātaṃ bhagavā ajjātaṃ sugata) 」といった。そして居士は王舎城から舎衛城に還る途中で人々に「僧園を作り、精舎を建て、布施を設けよ (ārāme ayyo karoṭha vihāre paṭiṭṭhāpetha dānāni pṭṭhapetha) 」と説き、人々はその教えを受けてその通りにした、という。

『四分律』(大正 22 p.939 上)は、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」というに対し、釈尊は「もし清浄でうるさくなく、悪獣がいなくて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」と答えられたので、長者はこれを受けたことになっている。そしてその帰途の村落城邑において「空処においては園果を植え、池井を設け、橋船を安んぜよ」と説いて、人々はそうした、とする。

『五分律』(大正 22 p.167 上)も、須達多長者が舎衛城での夏安居を招待したのに対して、釈尊は 3 度とも黙っておられ、4 度目の願いに「うるさくなく、静かな場所があれば安居しましょう」ということになったとしている。そしてそれを作るために、誰か 1 人の比丘を差し向けて監督してもらえないかということで、舍利弗が行くことになった。そして長者は帰途の聚落の処々において「頓処を安んじ、道路や橋梁を修治し、供具を弁えよ」と説いて、人々はそうした、とする。

『十誦律』(大正 23 p.244 中)は、長者の夏請を受けられたいという要請に、世尊は「舎衛国に僧坊があるか」と質問され、「未だありません」という答えに、釈尊が「もし僧坊住処があれば比丘たちが往来できるけれども、ないとなれば往来してそこに止まることができない」と言われたので、そこで長者は僧坊を作ることを約束し、世尊は舍利弗を遣して監督させることになった。そして居士はその帰途において釈尊の泊まるべきところに、「仏のために講堂・温室・食堂・食厨・洗浴処・門屋・禅坊・大小便処を弁えよ」と説き、半由旬ごとに僧坊を起こした、という。

『僧祇律』(大正 22 p.415 中)も、舎衛城に精舎を作って仏および僧を招待したいという申し出を受けて、舍利弗・目連の 2 人を監督のために派遣したとしている。ここにはその招待が雨安居を請うたものであったとはしていない。もっとも詳細は「毘羅經の中に広く説けるが如し」として省略されており、もともとは雨安居を請うたものであった可能性は強い。

律蔵以外の文献では、『中阿含經』28「教化病經」(大正 01 p.460 下)も給孤独長者の舎衛国における夏坐の招待に釈尊は「舎衛国中有房舎未」と問われた。しかし『別訳雜阿含』186(大正 02 p.440 中)は「私の終身の施設供養を受けてください」という願いに、「彼國為有僧坊以不」と問われたとしており、これは雨安居の招待であったとはしない。

[5-2] 以上のパ・漢の多くの文献に共通する文脈から、釈尊が成道後に舎衛城に行かれたのは、これが最初であったことが推測される。そしてこの遊行は舎衛城において雨安居を過ごすためであり、そのために祇園精舎が建設され、そこにいたる交通路の要所要所には宿泊のための施設が造られ、道路が整備されたとされる。これは説話的な誇張であるとしても、この旅が行方定めぬ一処不住の「遍歴」ではないことや、その要所要所でできる限りの

布教がなされ、時には1週間や10日の逗留もあったであろうことは容易に推測される。

なお『四分律』は長者の招待に対して、今年の雨期も、来年の雨期もビンビサー王の招待を受けているからダメだと断られ、ようやく3年後の訪問を約束されたとする。『五分律』では長者が三請するも釈尊は黙しておられ、第四請に応じられたとする。これは『四分律』のように今年、来年、再来年と断られ、第4年目の雨安居を受けられたという意味ではないが、深読みすればそうとも解釈することができる。ちなみに釈尊の「雨安居地伝承」では、この雨安居は成道後第14回目の雨安居であったとされ⁽¹⁾、これを信じるとすれば、前項において述べたように、釈尊は成道後第10、11、12回目の雨期を王舎城で過ごされたとするれば、さらにもう一度、第13回目の雨期も王舎城で過ごされたか、あるいはヴェーサーリーなど他の場所で過ごされて、その後の第14回目の雨期を舎衛城で過ごされたということになる。そして給孤独長者が舎衛城での雨安居を招待した時点は、『四分律』にしたがえば、釈尊が王舎城で第12回目の雨安居を過ごされる前、『五分律』を先のように理解するとすれば、釈尊が王舎城で第11回目の雨安居を過ごされる前のことであったということになる。

またこの問答の中心は舎衛城に僧院を建設するということであるから、この時点ではすでに竹林園に僧院が建設されていたであろうことはいうまでもない。

- (1) 「モノグラフ」第6号 【論文5】「原始仏教聖典に記された釈尊の雨安居地と後世の雨安居地伝承」のp.071を参照されたい。

[6] 以上のように、釈尊が成道後に最初に舎衛城まで遊行されたのは、雨安居を過ごしてくださいという招きに応じたものであった。おそらく釈尊の雨安居は、この舎衛城での雨安居に限らず、しばしばこのような招待を受けてなされたものと考えられ、実は遊行の大きな目的の1つは、雨安居の招待を受けてその地に移動するためのものではなかったかと考えられる。

[6-1] そのような例のもう1つの代表はヴェーラーンジャーでの雨安居のケースである。『十誦律』「波夜提044」（大正23 p.098中）によれば、それは次のような状況によってなされた。『十誦律』「医藥法」（大正23 p.187中）にも、ほとんど同様のことが記されている。

世尊は舎衛国におられた。そのとき毘羅然国（Verañjā）に阿耆達（Aggidatta）という婆羅門王がおり、因縁あって舎衛国に来ていた。世尊が祇園精舎におられることを聞き、会いに行き、毘羅然国で夏安居されることを願い、許された。彼は国に帰って夏4ヶ月の食料を用意したが、門番に自分は夏の4ヶ月をゆっくりと過ごしたいから、外のことは一切自分の耳に入れるなと命令して、後の手当てを忘れてしまった。世尊は500人の比丘とこの国に入られた。その国はまだ信者が無く精舎もなかったので、園林に止宿することになり、乞食も得られなかった。そこで世尊や比丘たちは馬麥を食した。雨安居の招待を受け、雨安居を過ごされるために遊行されたという記述はその他にもある。『増一阿含』034-005（大正02 p.694上）には、

そのとき釈尊は500人の比丘たちと共に祇樹給孤独園に居られた。ときに頻婆娑羅王は王舎城での夏坐を請うため、この園林にやって来た。釈尊はこれを黙然として受けられた。王は再び王舎城に戻り、大講堂を建立し、さまざまな食具を用意した。そこで釈

尊は500人の比丘たちを率いて、人間を遊行しながら迦蘭陀竹園に向われた。とされており、また『頻毘娑羅王詣佛供養經』（大正02 p.855）には、

婆伽婆は舍衛城祇樹給孤獨園におられた。その時摩竭王の頻毘娑羅は羅閱城から舍衛城に赴き、仏から微妙の法を聞いて、「私の三月請を受けて羅閱城に遊行し、供養を受けてください」と願い出た。世尊は黙然とこれを受けられ、大比丘衆1,250人と羅閱城行き、竹林迦蘭檀園に住された。

とされている。

また MN.081 *Ghaṭikāra-s.* (陶師經 vol.II p.045) には過去仏の話であるが、先の舍衛城への招待を彷彿とさせる記事がある。これも釈尊の遊行のありさまの一端を物語るものとして理解することができるであろう。

そのとき釈尊は比丘たちと共にコーサラを遊行していると、道を外れたところで笑みを浮かべられた。このとき阿難が「どうして微笑されたのか」と尋ねた。すると釈尊は「昔、この地にヴェーバリンガ (*Vebhaliṅga*) という町があって、その近くにカッサバ仏 (*Kassapa*) が居られた。その町にはガティーカーラ (*Ghaṭikāra*) と名づける陶工がいて、カッサバ仏に供養していた。彼は友人であるジョーティパーラ (*Jotipāla*) という若い婆羅門を誘い、カッサバ仏のもとへ行こうとしたが、友人が拒んだので、一旦沐浴に誘った上で、カッサバ仏のもとを訪れ、教えを聞いた。このときジョーティパーラがカッサバ仏のもとで、出家して具足戒を受けた。その数ヶ月後に、カッサバ仏がバーラーナシー (*Bārāṇasī*) へ遊行に出て、イシパタナ (*Isipatana*) のミガダーヤ (*Migadāya*) に到着された。これを聞いたカーシ王のキキン (*Kikin*) がやって来て、教えを聞いたのち、食事に招待した。翌日、カッサバ仏が比丘たちと共に王の住居に赴き、食事をされたのち、王が雨安居を招請したが、カッサバ仏は『すでにヴェーバリンガという町のガティーカーラに招待されている。彼は五戒を守り、仏と法と僧と戒に淨信を具足し、年老いた盲目の父母を扶養し、五下分結を断じている。かつて彼らは食事や屋根の茅草などを供養した』などと語って辞退された。このとき王はガティーカーラのもとへ500台の車に載せた米を送らせた。ところで阿難よ、かのジョーティパーラは私の過去世である」と告げられた。

[6-2] 以上のように釈尊の遊行は、雨安居を過ごされるためにその地に移動するというケースが多かったものと考えられるが、釈尊がある地におられた時、他の地で雨安居を過ごされるようにと要請されてそれを受け、その後そこまで遊行されたという3つの条件をすべて記している記事はそう多くはない。しかし同じヴェーランジャーでの雨安居をヴェーランジャー婆羅門が要請したという記事の要請場所を、*Vinaya Pārājika*001 (vol.III p.001) や『四分律』「波羅夷 001」(大正22 p.568下) (1)、『五分律』「波羅夷 001」(大正22 p.001上) などはヴェーランジャーであったとしているが、婆羅門が雨安居を要請しながら、馬麦を食しなければならなかったというのは同じであるから (2)、これはむしろ舍衛城において雨安居を招待したにもかかわらず、本国に帰ってこのことを忘れてしまったという方が説得力があるから、これらも先の資料のように舍衛城が発端であって、この発端部分が省略されたものであろうことが容易に推測される。またヴェーランジャーはガンジス河よりもさらに西のヤムナー河に近いところであって、これは釈尊の活動地域の最西端にあたり、聖典

自身にも「その国はまだ信者が無く精舎もなかった」と書かれているから、何らかの途次に立ち寄って、そのとき雨安居を要請されたとはとても考えられない。

このように単にその場所において、要請されて雨安居を過ごしたと記されている場合にも、上記のようなケースは少なくないであろう。このような資料には次のようなものがある。

『増一阿含』038-011（大正 02 p.725 中）：釈尊が 500 人の大比丘衆と共に王舎城・竹林園におられた時、阿闍世王が釈尊のもとを訪れて王舎城での 90 日の雨安居に招き、釈尊はこれを承諾される。

『増一阿含』042-006（大正 02 p.754 上）：釈尊は舎衛城祇樹給孤獨園におられたとき、王波斯匿は如來および比丘僧の夏坐 90 日を請うた。

『十誦律』「尼薩耆 027」（大正 23 p.057 下）：佛が舎衛国におられたとき、闍将が佛所に行って、我らの舎衛国の夏安居を受けられるようにと請い、仏はそれを受けられた。

『五分律』「墮 062」（大正 22 p.061 中）：佛が迦維羅衛城におられたとき、諸釋種が共に佛および僧の夏四月安居を請い、世尊は默然としてこれを許された。

『五分律』「食法」（大正 22 p.151 下）：釈尊が波旬邑へ来ようとしていると聞き、波旬（パーヴァー）の力士（マッラ）人らが協議して「出迎えない者を罰金に処す」と決めて、皆で釈尊を出迎えた。彼らは説法を聞いてから、釈尊に雨安居の 4 ヶ月を過ごされるよう請い、釈尊はそれを受けられた。

『十誦律』「波夜提 074」（大正 23 p.117 下）：佛は釈氏国におられた。そのとき摩訶男釈は佛および僧に四月請した。

『根本有部律』「藥事」（大正 24 p.003 中）：その時世尊は波羅痾斯仙人墮處施鹿林中に遊行された。城内に大軍という長者があり、世尊と苾芻衆に三月夏安居を請い、受けられた。

『根本有部律』「藥事」（大正 24 p.005 中）：世尊が摩揭陀国に至ったときに、影勝王は夏安居を請い、侍縛迦医王を遣わした。それを聞いて勝光大王も世尊が憍薩羅国に来たときに夏安居を請い、医人阿帝耶を遣わした。

『根本有部律』「藥事」（大正 24 p.045 上）：世尊は勇軍聚落において人間を遊行し鞞闍底城に至られた。ときに城中に火授という婆羅門があつて、世尊および苾芻衆に三月雨安居を受けられることを請い、世尊はそれを受けられた。

また釈尊が雨安居を「受けられた」という表現もこの部類だとすれば、さらに次のような資料がある。

『中阿含』009「七車經」（大正 01 p.429 下）：世尊は、王舎城に遊び竹林精舎に住された。釈尊は比丘らと共にこの地で夏坐を受けられた。

『中阿含』024「師子吼經」（大正 01 p.452 中）：ある時仏は舎衛国に遊び、勝林給孤獨園に住された。そのとき釈尊は比丘らと共にこの地で夏坐を受けられた。

『中阿含』027「梵志陀然經」（大正 01 p.456 上）：世尊が王舎城の竹林加蘭哆園で夏坐を受けておられた。

『中阿含』069「三十喩經」（大正 01 p.518 下）：釈尊は比丘らと共にこの地で夏坐を受けられた。

『中阿含』089「比丘請經」（大正01 p.571中）：その時釈尊は王舎城に遊行され、比丘らと共に迦蘭陀竹園で夏坐を受けられた。

『中阿含』069「三十喩經」（大正01 p.518下）：釈尊は比丘らと共にこの地で夏坐を受けられた。

『中阿含』116「瞿曇彌經」（大正01 p.605上）：釈尊はカピラヴァットゥで安居を受けられた。

『中阿含』121「請請經」（大正01 p.610上）：佛は王舎城に遊び、竹林伽蘭陀園にあって大比丘衆500人とともに夏坐を受けられた。

『中阿含』194「跋陀和利經」（大正01 p.746中）：そのとき釈尊は舍衛国勝林給孤独園に在し、比丘たちと共に夏坐を受けられた。

『中阿含』207「箭毛經」（大正01 p.781中）：佛王舎城に遊び、竹林伽蘭陀園にあって大比丘衆1,250人とともに夏坐を受けられた。

というものである。

(1) 『四分律』「捨墮028」（大正22 p.630中）は釈尊が雨安居を終わってヴェーランジャ・バラモンに暇乞いし、翌日の供養を受けて、遊行に出られる場面からの記述である。

(2) 『パーリ律』は馬麦を食しなければならなかった理由を記していないが、『四分律』『五分律』はそれを悪魔波旬の所作によるとする。また雨安居を終えて出立する時の婆羅門の言い訳としては、『パーリ律』は仕事が忙しかったとし、『五分律』は迷妄して憶念しなかったとしている。

[6-3] このように釈尊の雨安居は、多くの場合は招待されてなされた。そして雨安居地はその前年には予約されており、時には舍衛城のケースのように2年以前、あるいは3年以前に予約されていたであろうことが推測される。なぜなら、「モノグラフ」第13号の【論文14】の「『釈尊のサンガ』論」の【3】の[4]に詳しく書いたように、釈尊在世当時の仏弟子たちには、雨安居に入る前と雨安居を過ぎた後に、釈尊に会いに行くという習慣があって、それは「諸仏の常法」であったとされ、漢訳聖典では「春の大祭」「夏の大祭」と呼ばれている。また『涅槃經』に阿難が次のようにいうのは、これを語っているのである。

かつては方々で雨安居を過ぎた比丘たちが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、仕えることができません（1）。

そしてこれが全国各地に散在するたくさんのサンガやすべての出家修行者を釈尊に結びつけるシステムとして働いていたのであるから、そのためには釈尊の雨安居地は全国の比丘・比丘尼たちにかなり前から、周知されていなければならなかった。そうでなければ、口コミが唯一の情報伝達手段であった当時において、インド各地に散在する仏弟子たちがどこに行けば釈尊に会えるかわからないからである。

このように釈尊の遊行は、目的と目的地が確定された旅であって、一處不住の行方さだめぬ「遍歴」と呼ぶべきような旅ではなかったということは確実である。

とはいっても、釈尊最後の雨安居地が飢饉によって急遽竹林村に変更されたようなケースが起こったであろうことは十分に推測されるし⁽²⁾、雨安居地がその直前まで決定しないということもあったであろうことも、これまた十分に想像される。しかし雨安居の前後に全

国の出家修行者が釈尊を訪ねるのが「常法」であったとすれば、そのような時にも釈尊の所在は誰でも知りうるような措置が講じられていたであろう。

(1) *DN.16* (vol. II p.140)、*Mahāparinirvāṇasūtra* p.202、中村元『遊行経』下(大蔵出版 1985.2) p.513、『大般涅槃経』中(大正 01 p.199 中)

(2) 竹林村において雨安居を過ごすことになる場面は次のように記されている。『長阿含』002「遊行経」(大正 01 p.014 下) 「この土、飢饉にして、乞求するも得難し(竹林村(*beluvagāma*)は飢饉であった)」「汝等宜しく各々部を分ちて知識するところにしたがひ、毘舍離及び越祇国に詣り、彼(の国土)に於て安居せば、以て乏しきこと無からん。吾独り阿難と與に此(處)に於て安居せん」

『根本有部律』「波羅市迦 004」(大正 23 p.675 上)：爾時薄伽梵、與五百漁人出家門具已、從薛舍離詣竹林聚落北。有升提波林依之而住。時逢飢饉乞食難得。……爾時世尊告諸苾芻曰。……汝等宜各隨親友得意之處、於薛舍離隨近聚落而作安居。我與阿難陀於此林住。……爾時世尊未入涅槃安住於世、與諸弟子二時大集、一謂五月十五日欲安居時、二謂八月十五日隨意了時。若前安居者受教勅已往詣城邑村坊聚落、而作安居、至隨意了皆來集會。隨所證獲皆悉白知。其未證者請求證法。近薛舍離安居苾芻、三月既滿作衣已竟。顏色憔悴形容羸瘦、執持衣鉢往竹林村、既至村已。時具壽阿難陀遙見諸苾芻……又問具壽仁等何處安居而得來至。答言。我於佛栗氏聚落三月安居、今來至此。阿難陀曰。諸仁於彼安居三月之内、乞求飲食不勞苦耶。

[6-4] なお『パーリ律』の「入雨安居健度」(vol. I p.137)は、雨安居の制が制定された因縁を、

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のので、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巣を作り、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)

としている。

これによれば、雨安居の制は他の基本的な規則が定められたと同様に、釈尊が王舎城に留まられていた間に定められたということになりそうであるが、他の漢訳律は同じような因縁譚を記すに拘わらず、これを釈尊が王舎城に住しておられたときとするのは『十誦律』「安居法」(大正 23 p.173 中)のみで、『四分律』「安居健度」(大正 22 p.830 中)、『五分律』「安居法」(大正 22 p.129 上)、『僧祇律』「安居法」(大正 22 p.450 下)、『根本有部律』「安居事」(大正 23 p.1041 上)は釈尊が舎衛城ないし舎衛城の祇園精舎におられた時のことであるとしている。したがってもし『四分律』などのいうところを取るとするなら、舎衛城での初めての雨安居は、雨安居の制が制定される以前のことということになるかもしれない。しかしもしそうとするなら「臥坐具健度」が、給孤独長者が雨安居を要請したということに矛盾することになるから、やはりその前に雨安居の制は制定されていたのであろう。もっとも雨期に一ヶ所に留まるというのは、インドの気候風土的なものが主な理由で、絶えず一処不住の遍歴をすべき他の宗教の修行者たちも等しく行っていた習慣であるから、釈尊

もそれにしたがって舍衛城へ遊行されたと考えてもなんら支障はないであろう。制度はどのような習慣法が成文化されたのである。

〔7〕次に釈尊の遊行は、季節としてはいつごろに、期間としてはどのくらいの長さで、どのような交通手段で、どのような人数で、どのような交通路を通られ、どのようなところに宿泊されたかということを考えてみよう。今までの論述の流れから少々逸脱するようであるが、本論文は釈尊や最初期の仏弟子たちが他の沙門たちと同じように遍歴を行っていたという通説に反論するとともに、釈尊を初めとする仏弟子たちの生活の基本的なあり方を明らかにするという目的を持って書かれているものであるからである。

〔7-1〕まず遊行の季節を調べてみよう。釈尊は雨期に遊行することを禁じられた。

Vinaya 「入雨安居健度」 (vol. I p.138) に

雨安居に入り、前3月後3の

月雨安居を住しない間は遊行に出てはならない (na cārikā pakkamitabbā)。出る者は悪作。

といい、比丘尼の波逸提 39 (vol. IV p.296) にも

雨期中に遊行する (cārikam careyya) 者は波逸提。所要があつて7日間、あるいは強要されてなら不犯。

と定められているとおりである。漢訳律では、『四分律』 「(比丘尼) 波逸提 095」 (大正 22 p.746 上)、『五分律』 「(比丘尼) 波逸提 092」 (大正 22 p.089 中)、『十誦律』 「(比丘尼) 波夜提 095」 (大正 23 p.322 中)、『僧祇律』 「(比丘尼) 波逸提 134」 (大正 22 p.542 中)、『根本有部律』 「(比丘尼) 波逸提 101」 (大正 23 p.1003 中) である。

このように雨期には遊行は禁じられているのであるが、これは当時の修行者の等しく習慣とするところであった。その理由は「青草を踏み、1 根の生命を損ない、小有情を殺すから」というのであって、雨期は草木が萌え出づる季節で、この時に歩き回ると小生物の生命を直接的にも、あるいはそのねぐらを奪って間接的にも殺傷する危険性があるからであるが、最初期の仏教の主な活動地はガンジス河流域のヒンドゥスタン平野であつて、この地域は雨期にはおそらく水浸しになって交通が遮断され、現実的にも遠方への遊行は不可能であつたであろう。

しかしながら雨期は1年のうちのせいぜい4ヶ月間であつて、他の8ヶ月間は遊行が可能であつたのであるから、次の雨安居地に行くための旅に要する以外の期間は、目的地を定めぬ「遍歴」に明け暮れられたと考えることもできる。しかしおそらくそういうことはなかつたであろう。なぜなら前節においても書いたように、雨安居の前や後には、釈尊の教えを受けに釈尊が雨安居をされるところに全国の出家修行者が集まるという「諸仏の常法」があつて、そのために釈尊は雨期の前には早めに雨安居地に入られて、諸国から釈尊に会うためにやってくる弟子たちを待ち、雨安居の後はしばらくそのままその地に留まって、諸国からやってくる弟子たちを待っていなければならなかつたからである。

一方仏弟子たちからいえば、安居の前に釈尊に会いに行つて、教えを受けてから自分たちが過ぐすべき雨安居地に帰つて雨安居に入ったのであり、あるいは雨安居の後に雨安居の後片づけや衣の整備を行つてから、釈尊に会いに行つたのであろう。だから釈尊は雨安居の前

の2ヶ月くらい、雨安居の後は迦絺那衣の期間があるからそれを含めて3ヶ月くらいは、雨安居地に縛られていたのではないかと考えられる。今のように情報伝達手段が発達すれば、遊行の途中でも釈尊を捉まえることは容易であるが、情報を口コミでしか伝えられない当時にあつては、少なくとも1年前には釈尊の次の雨安居予定地は決定していて、全国に散在する比丘たちは、その雨安居地をめざしていくことしか釈尊に会う方法はなかったのである。

このように考えると、釈尊は雨安居の4ヶ月とその前後の5ヶ月を雨安居地で過ごされたことになるから、1年のうちの合計9ヶ月ほどは、一ヶ所に定住しなければならないということになる。そうとすれば釈尊に行動の自由が許されるのは長く見積もってもそのほかの3、4ヶ月くらいということになり、これが遊行に使われる期間であった。『涅槃経』は釈尊の最後の遊行を詳しく伝えているが、それによれば釈尊はヴェーサーリーにおいて3ヶ月後に入滅すると宣言されてから遊行に出発し、クシナーラーに到着された時に入滅された、とされている。それはヴェーサーカ月の満月の夜、すなわち古代中国の暦で2月15日のことであつて、出発はその3ヶ月前になるから、逆算すれば前年の11月の半ばということになる。これは雨安居が明けてから3ヶ月後にあたり、そして2月15日にクシナーラーに到着されたのであるから、雨安居に入る2ヶ月前になり、まさしく前述した日程とびたりと一致する。一般には釈尊は生まれ故郷のカピラヴァットゥに帰られようとして、その途中に心ならずもクシナーラーで入滅されたと考えられているが、そこは入滅の予定地であるとともに、その年の雨安居を過ごすことが約束されていた土地でもあったと考えるべきであろう。

[7-2] もし上記のように考えるとすれば、遊行の期間は3ヶ月ということになるが、おそらくそれはもっとも長い期間の遊行であつたのではないかと考えられる。『十誦律』にのみ見いだされるのであるが、「二月遊行」あるいは「一月遊行」という用語はあるけれども、「三月遊行」という用語はないからである⁽¹⁾。釈尊の活動された地域は西はマトゥラー、東はアンガであつて、一気にその間を遊行されたということはなかったに相違なく、おそらくは王舎城から舎衛城へ、あるいは舎衛城から王舎城へと遊行されるのが、もっとも長距離の遊行であつたと考えられ、王舎城と舎衛城の間の距離は、北のクシナーラー、ヴェーサーリーのルートを取るのと、南のガンジス河沿いのルートを取るのでは若干の相違があるが、それでも約600kmくらいのものであつて、1日10kmを進むと計算すればちょうど2ヶ月ということになり、これによっても以上の推測は証明される。

- (1) 「二月遊行」は釈尊の遊行に限定していえば、「尼薩耆 025」(大正 23 p.056 下)、「波夜提 044」(大正 23 p.098 中)、「波夜提 044」(大正 23 p.100 上)、「医藥法」(大正 23 p.188 中)、「雑法」(大正 23 p.271 中)、「(比丘尼)波夜提 096」(大正 23 p.322 下)がある。なおこれも釈尊の遊行に限定していえば「一月遊行」はない。これは病気の時の特例のようである。なお『善見律毘婆沙』巻5(大正 24 p.709 下)には、「佛行諸國者佛行有三境界。一者大境界、二者中境界、三者小境界」とし、大境界は900由旬で夏三月を除く9ヶ月の遊行、中境界は600由旬で8ヶ月、小境界は100由旬で7ヶ月とする。900由旬は9,000kmにも及ぶから、これは現実的な数字でないことはいふまでもない。

[7-3] といつてもなぜ釈尊の遊行をなぜ1日10kmとするのかを説明しなければならない。そこで釈尊の遊行は1日にどれくらいの距離を移動されたかということを考えてみよう。

それは交通手段によって異なるであろうが、釈尊が船に乗られたとか、馬車・牛車の類い

に乗られたかという記述は原始仏教聖典には見いだされないから、徒歩であったであろう⁽¹⁾。もしそうであったとするなら歩く速度は時速4kmくらいのものであったであろう。急がず慌てず、といってそうゆったりではなく、普通の人間が歩く速度であったであろうと考えられるからである。

また1日の移動距離を計算するためには、1日に何時間くらいをそれに使われたかということにも関係するが、おそらく午前中は現地の出家修行者たちを指導され、正午前に食事されて、食後には人々に説法されたり、小休止されてからその後に出発し、暗くなる前のできるだけ早い時間に予定地に到着されるというのが標準的な日程であったであろうから、おそらく1日に歩かれる時間は長くても4時間、夏場なら5時間程度のものであったと推測される。そうとすれば1日の移動距離は16km(4時間×4km)から20km(5時間×4km)ということになる。しかしおそらく一ヶ所に2、3泊されるということもあったであろうし、幹線道路からそれて寄り道をされるということもあったであろうから、平均すればその半分の1日に10km程度ということになる。

「モノグラフ」第6号に掲載した【論文4】「由旬(yojana)の再検証」に記したように⁽²⁾、釈尊の1日の遊行距離に関する伝承には半由旬、1由旬、2由旬というような説があるが、1日に10km程度とすれば1由旬説がもっとも近い。これもこの論文に詳しく考察したところであるが、この場合の1由旬は11.5kmくらいであって、この際にも、おそらく釈尊の1日の移動距離は1由旬程度のものであったであろうと推測しておいた。

したがって王舎城から舎衛城の間の600kmを遊行されるのにはほぼ2ヶ月くらいを要したであろうという推測は、蓋然性のある数字ということになる。

(1) 交通手段に関する律の規定には次のようなものがある。

皮革鞅度：病者に車乗を許す(anujānāmi gilānassa yānaṃ)。Vinaya vol.I p.192

皮革鞅度：牡牛の引くものと、手にて引くものを許す。輿・籠を許す。Vinaya vol. I p.192

比丘尼鞅度：比丘尼には牝牛の引くもの、牡牛の引くもの、手にて引くものが許されている。Vinaya vol.II p.276

比丘尼・波逸提 85：無病にて乗り物に乗ってはならない。病とは、歩行することができない。乗り物とは、ヴァイハ車(vayha かご)・ラタ車(ratha 車)・サカタ車(sakata 荷車)・サンダマーニカー車(sandamānikā 戦車)・轎(sivikā)・椅子轎(pāṭaṅki)である。Vinaya vol.IV p.338、『四分律』「(比丘尼)波逸提 159」(大正 22 p.771 中)；『五分律』「(比丘尼)波逸提 141」(大正 22 p.094 中)；『十誦律』「(比丘尼)波夜提 145」(大正 23 p.338 中)；『僧祇律』「(比丘尼)波逸提 111」(大正 22 p.537 下)

皮革鞅度：牝牛の角・耳・頸・垂肉を捉えるべからず、背に乗るべからず。乗る者は悪作。

染心をもって生支に触れるべからず。触れる者は偷蘭遮。Vinaya (vol. I p.191)

皮革鞅度：牛尾をとって河を渡るべからず。『四分律』(大正 22 p.846 下)、『十誦律』(大正 23 p.182 下)(象・馬・牛の雄ならばよい)

皮革鞅度：牛尾を持って河を渡るを許す。(雌の畜生の足を持ってはならない)『五分律』(大正 22 p.145 上)

皮革鞅度：車に乗って行ってはならない。行く者は悪作。病者は牡牛の牽くものと手にて牽くもの(purisayutta hatthavaṭṭaka)、輿(sivikā)・轎(pāṭaṅki)を許す。Vinaya (vol. I p.191)、『十誦律』(大正 23 p.182 下)(女とともに乗ってはならない)

病者は乗ってよい。『四分律』(大正 22 p.848 下)、『五分律』(大正 22 p.144 下)、『四分律』・小事毘度(大正 22 p.961 下)(老病者や、難を避けるために象馬に乗ってよい)、『十誦律』(大正 23 p.276 上)

小事毘度：象馬車に乗ってはならない。突吉羅。『十誦律』(大正 23 p.290 下)

小事毘度：人に乗ってはならない。突吉羅。『十誦律』(大正 23 p.290 下)

比丘尼毘度：輿・籠を許す。車乗の揺れに苦悩したから。Vinaya (vol.II p.277)

皮革毘度：皮で浮袋・草木で筏を作って河を渡ってよい。浮袋はサンガ・四方サンガで蓄えるべし。『四分律』(大正 22 p.846 下)

皮革毘度：背負ってよい。『四分律』(大正 22 p.848 下)

皮革毘度：車を淨人に牽かせてよい。『五分律』(大正 22 p.145 上)、『四分律』(大正 22 p.848 下)(牽いてよいもの=比丘、精舎の民、優婆塞、沙弥)

藥毘度：飲食を船に乗せたとき、淨人なきときは自ら船を御し行ってよい。『五分律』(大正 22 p.152 下)

- (2) pp.002~003。なおパーリのアッタカターには、釈尊の遊行には「急ぎの遊行(turita-cārika)」と「急がない遊行(aturita-cārika)」があったとする。覚るべき人があって、彼を覚らせるために行く遊行は「急ぎの遊行」であって、乞食行などによって世間を摂受するための遊行が「急がない遊行」であるという。前者は瞬時に(muhuttena) 30 由旬、700 由旬、2000 由旬も移動されるが、後者は1日1由旬か、2由旬であるという。「急ぎの遊行」が神話的なものであることはいふまでもない。Sumaṅgalavilāsini vol.I p.239 など。

[7-4] 次に釈尊は、ただ一人で遊行されたのか、それとも弟子たちを引き連れて遊行されたのか、もし弟子たちを引き連れて遊行されたとすれば、それは何人くらいであったのかということ調査してみよう。

手ともにあるデータをもとに調査してみると、そのほとんどが多くの弟子たちと共に遊行されたとされている。例えば DN.001 Brahmajāla-s. (vol. I p.001) が

このように私は聞いた。ある時世尊は王舎城とナーランダラを結ぶ道を 500 人の比丘からなる大比丘サンガとともに進んでおられた。

とすることである。

そこでこの人数がどのように表されているかを調査してみると次のような結果となる。これは意図して網羅的に調査したものではないから必ずしも完全ではないが、一応の指標にはなりうるであろう。これによれば、

1,250 人=32 件⁽¹⁾

1,000 人=3 件⁽²⁾

500 人=18 件⁽³⁾

比丘ら(大比丘衆などを含む)=31 件⁽⁴⁾

阿難ら特定の仏弟子たち=13 件⁽⁵⁾

となる。

もちろん1,250 人とか500 人というのは大げさであるが、しかし釈尊がほとんどの場合は、自らが指導されている「仏を上首とする比丘サンガ」とともに遊行されたのは間違いのないであろう。和尚と弟子の関係は起居を共にするのであって、おそらく釈尊と弟子の関係も異ならなかったであろうからである。

確かに次のように「独り」で遊行されたという場合があるが、それは特殊なケースというべきであろう。

釈尊がコーサンビーのゴーシタ園におられた時、コーサンビーで乞食されて還った後、侍者にも告げず独りで出て行かれた。ある比丘が阿難のところに来て、釈尊が独りで出て行かれたことを告げた。阿難は「そういう時には誰もついていってはならない」と注意した。釈尊は遊行されて、パーリレッヤカ村のバッドサーラ樹下 (*Pārileyyaka Bhaddasālamūla*) に住された。 *SN.022-081* (vol.III p.094)

というのであって、『雑阿含』057 (大正 02 p.013 下) はその相応經であり、『僧祇律』「単提 041」 (大正 22 p.363 中) は同じ時をシチュエーションとしたものであると考えられる。そしてこれはおそらくコーサンビーに破僧が起きた後のことであった。

また

かの聖者はカモシカのような脛を持ち、やせ細って、聡明であり、小食で、食ることなく、森の中で静かに瞑想している。さあ、我らはゴータマにまみえよう。独り行く彼に近づいて、我らは尋ねよう。 *Suttanipāta* vs.165、166

ひとり隠れたところにいて人々を哀れみたまう仏。 *Therag.* v.109

という表現も見いだされるが、これはひとり禪定を楽しまれるということを表したものである。

- (1) 『長阿含』021「梵動經」 (大正 01 p.088 中)、『長阿含』020「阿摩晝經」 (大正 01 p.082 上)、『長阿含』023「究羅檀頭經」 (大正 01 p.096 下)、『長阿含』029「露遮經」 (大正 01 p.112 下)、『長阿含』026「三明經」 (大正 01 p.104 下)、『長阿含』006「轉輪聖王修行經」 (大正 01 p.039 上)、『雜阿含』914 (大正 02 p.230 中)、『別訳雜阿含』129 (大正 02 p.423 中)、『四分律』「捨墮 026」 (大正 22 p.627 中)、『四分律』「單提 032」 (大正 22 p.655 中)、『四分律』「單提 041」 (大正 22 p.664 中)、『四分律』「藥鍵度」 (大正 22 p.871 上)、『五分律』「墮 068」 (大正 22 p.064 中)、『五分律』「墮 083」 (大正 22 p.070 上)、『五分律』「受戒法」 (大正 22 p.117 中)、*Vinaya*「藥鍵度」 (vol. I p.220)、『四分律』「藥鍵度」 (大正 22 p.869 下)、『五分律』「食法」 (大正 22 p.149 中)、『十誦律』「医藥法」 (大正 23 p.189 上)、*Vinaya*「藥鍵度」 (vol. I p.226)、『五分律』「藥法、食法」 (大正 22 p.150 中)、『五分律』「衣法」 (大正 22 p.137 上)、『四分律』「衣鍵度」 (大正 22 p.855 下)、『五分律』「衣法」 (大正 22 p.135 上)、『四分律』「雜鍵度」 (大正 22 p.958 上)、『五分律』「雜法」 (大正 22 p.172 上)、『四分律』「房舍鍵度」 (大正 22 p.941 中)、『五分律』「臥具法」 (大正 22 p.168 下)、『四分律』「房舍鍵度」 (大正 22 p.939 下)、『四分律』「房舍鍵度」 (大正 22 p.941 下)、『四分律』「比丘尼鍵度」 (大正 22 p.922 下)、『五分律』「比丘尼法」 (大正 22 p.185 下)
- (2) 『中阿含』062「頻轉娑邏王迎仏經」 (大正 01 p.497 中)、『雜阿含』1074 (大正 02 p.279 上)、『別訳雜阿含』013 (大正 02 p.377 上)
- (3) *DN.001 Brahmajāla-s.* (梵網經 vol. I p.001)、*DN.003 Ambaṭṭha-s.* (阿摩晝經 vol. I p.087)、*DN.005 Kūṭadanta-s.* (究羅檀頭經 vol. I p.127)、*DN.012 Lohicca-s.* (露遮經 vol. I p.224)、*DN.013 Tevijja-s.* (三明經 vol. I p.235)、*MN.091 Brahmāyu-s.* (梵摩經 vol. II p.133)、『雜阿含』1319 (大正 02 p.362 上)、『別訳雜阿含』318 (大正 02 p.480 中)、*Vinaya Pārājika 001* (vol.III p.001)、『四分律』

- 「波羅夷 001」(大正 22 p.568 下)、『僧祇律』「波羅夷 001」(大正 22 p.228 中)、
『僧祇律』「波羅夷 001」(大正 22 p.229 上)、『十誦律』「波夜提 044」(大正 23
p.098 中)、『五分律』「衆学 051」(大正 22 p.074 中)、『十誦律』「衣法」(大正
23 p.200 下)、『五分律』「衣法」(大正 22 p.135 中)、*Vinaya*「臥座具 捷度」
(vol. II p.170)、『四分律』「房舍 捷度」(大正 22 p.943 中)
- (4) 『中阿含』088「求法經」(大正 01 p.569 下)、*MN.041 Sāleyya-s.*(薩羅村婆羅門
經 vol. I p.285)、*MN.060 Apanṇaka-s.*(無戲論經 vol. I p.400)、*MN.081*
Chaṭṭikāra-s.(陶師經 vol. II p.045)、『中阿含』161「梵摩經」(大正 01 p.685 上)、
MN.095 Caṅkī-s.(商伽經 vol. II p.164)、*MN.100 Sangāra-s.*(傷歌邏經 vol. II
p.209)、*MN.150 Nagaravindeyya-s.*(頻頭城經 vol. III p.290)、『雜阿含』1191(大
正 02 p.322 下)、『別訳雜阿含』104(大正 02 p.411 上)、『雜阿含』1322(大正
02 p.362 下)、*SN.042-009*(vol. IV p.322)、*SN.055-007*(vol. V p.352)、『雜阿
含』280(大正 02 p.076 下)、*AN.003-007-063*(vol. I p.180)、*AN.003-007-065*
(vol. I p.188)、*AN.003-009-090*(vol. I p.236)、*AN.005-003-030*(vol. III
p.030)、*AN.005-018-180*(vol. III p.214)、*AN.006-002-018*(vol. III p.301)、
AN.006-004-042(vol. III p.341)、*AN.006-006-062*(vol. III p.402)、
AN.007-007-068(vol. IV p.128)、*AN.008-009-086*(vol. IV p.340)、
AN.010-007-067(vol. V p.122)、*Udāna 004-003*(p.038)、*Udāna 005-009*
(p.061)、*Udāna 008-006*(p.085)、『十誦律』「波夜提 052」(大正 23 p.104 中)、
『十誦律』「皮革法」(大正 23 p.184 中)、『根本有部律』「雜事」(大正 24 p.384
中)
- (5) 侍者の優頭繫：『別訳雜阿含』095(大正 02 p.407 中)、阿那律：『別訳雜阿含』320
(大正 02 p.480 下)、ナーガサマーラ長老を隨從沙門(*pacchāsamaṇa*)として：*Udāna*
008-007(p.090)、舍利弗、目連、阿那律、難提、金毘羅ら：『十誦律』「(比丘尼)波
夜提 096」(大正 23 p.322 下)、舍利弗ら：*Vinaya*「大捷度」(vol. I p.083)、舍利
弗・目連・阿那律・難提・金毘羅：『十誦律』「臥具法」(大正 23 p.247 中)、舍利弗：
『僧祇律』「雜誦跋渠法」(大正 22 p.457 中)、阿難陀：『根本有部律』「藥事」(大
正 24 p.026 中)、阿難陀：『根本有部律』「藥事」(大正 24 p.026 中)、阿難陀：
『根本有部律』「藥事」(大正 24 p.029 下)、阿難陀：『根本有部律』「藥事」(大正
24 p.030 中)、阿難陀：『根本有部律』「藥事」(大正 24 p.041 下)、阿難陀：『根
本有部律』「藥事」(大正 24 p.048 下)

[7-5] 次にはその遊行路を考えてみよう。

釈尊は雨安居を多くの弟子と共に過ごされ、また雨安居の前後に次々と訪れる各地の
多くの修行者を受け入れるためにも、雨安居を過ごされる土地はかなりの大都市でなければ
ならなかったであろう。岩井昌悟研究分担者の【資料集 5】「原始仏教聖典における釈尊の
雨安居地記事」を見てみると、釈尊の雨安居地はほとんどが舍衛城、王舎城、ヴェーサーリー、
ヴィデーハ、カピラヴァットゥ、チャンパー、バーラーナシー、コーサンビーなどの大都市
であって、その外はヴェーサーリーの竹林村、パーリレッヤカ、ヴェーランジャー、アヌビ
ヤー、釈迦国・ヴェーダンニヤのアンバ林、釈迦国・メーダルンパ、釈迦国・アーマラキー
ヴァナ、ウルヴェーラー、パーヴァー、アンダカヴィンダあるいは三十三天であり、これら
は国の首都であるような大都市ではないが、その近郊ないしは地方都市であったとすること
ができるであろう。ただし後世に成立した「釈尊雨安居地伝承」には余り名も知られない地
名がいくつも含まれているが、これが信賴するに足りない伝承であることは、本「モノグラ

フ」に掲載した【論文17】【論文18】によって明かである。

このように釈尊の雨安居地の多くは国の首都もしくは地方都市であり、しかも遊行そのものもかなりの大人数の弟子たちと一緒にあって、その宿泊地では安全な宿泊場所と食事の確保ができなければならないのであるから、したがって釈尊の主な遊行ルートは、これらの主要都市と主要都市を結ぶ幹線道路であったものと考えられる。とはいいいながら、地方に住む人々の要請によってしばしば寄り道され、その時には脇道にも入られたであろうことは、金子芳夫研究分担者が進めている【資料集2】の「仏在処・説処一覧」をご覧いただければ一目瞭然である⁽¹⁾。

- (1) 既刊はマガダ国篇、祇園精舎（経蔵）篇、祇園精舎（律蔵）篇、コーサラ国篇であって、いわば大都市ないしはその周辺を仏在処・説処とするものであるが、おそらく年内には発行される予定の「その他の国篇」には、このような脇道ルートが示されることになる。

[8] 以上のように、釈尊は苦行中も、そして成道直後の最初期も、けっしてただ独りでの行方定めぬ一処不住の「遍歴」はされなかったということは明かである。そしてサンガが形成された以降の入滅にいたるまでの遊行は、大勢の弟子たちと一緒に、大都市と大都市を結ぶ幹線道路を中心になされ、サンガが安定した時には、その途次途次の地方都市や村落には僧院などが建設されていて、あまり樹下などに仮の宿りを求められるということとはなかったものと想像される。要するに釈尊の遊行は、終始一貫いわゆる「遍歴」と呼ぶべきような遊行ではなかったということであって、ジャイナ教のマハーヴィーラとはその生活方法の基本を異にしていたと結論づけざるを得ない。

【2】律蔵の規定と原始仏教聖典にみる仏弟子たちの遊行

[0] 以上は釈尊の遊行について調査した。しかし通説では、はじめ仏弟子たちも遍歴を行っていたが、やがて僧院ができると定住するようになったというのであるから、仏弟子たちの遊行がどのようなものであったのかということも調査しておかなければならない。

[1] まず最初に律蔵の規定からそれを探ってみよう。遊行に関する律蔵の規定には次のようなものがある。

[1-1] 律蔵においては、『パーリ律』では比丘尼・波逸提 040 に「雨安居を終えたら遊行しなければならない」と定められている。しかしそれは

安居を終えたらたとい 5、6 由旬でも (*chappañcayojanāni pi*) 遊行に出なければならない (*cārikam na pakkameyya*)。同伴比丘尼 (*dtiyikā bhikkhunī*) を求めるも得られないときは不犯。

というものである。律蔵の規定における 1 由旬は約 6.5km であるから⁽¹⁾、6 由旬は約 40km に相当する。

「5、6 由旬でも」とするところを、他の漢訳律では『四分律』「(比丘尼) 波逸提 096」(大正 22 p.746 中)、『五分律』「(比丘尼) 波逸提 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)のすべてが「1 宿」とし、『根本有部律』「(比丘尼)波逸底迦 102」(大正 23 p.1003 中)は「不離旧処人間遊行」とするから、これが「遍歴」をしなければならないという規定でないことはいふまでもないであろう。しかもこれはただ独りでの遍歴ではなく、求めても同伴する者が得られない場合には不犯とされているから、むしろ伴侶と共に遊行する方が望ましいわけである。もっともこれは比丘尼に対する規定であるから、その特殊性を考慮しなければならない。

しかしながら、比丘に対してはこのような規定はないから、少なくとも律の規定上は、比丘は「遍歴」どころか「遊行」さえも義務ではなかったということになる。

(1) 「モノグラフ」第 6 号に掲載した【論文 4】「由旬(yojana)の再検証」参照

[1-2] しかしながら規定ではないが、律蔵には次のような記述が見いだされる。

その時釈尊は王舎城において雨期も冬も夏も過ごされたので(vassaṃ vasi, tattha hemantaṃ, tattha gimhaṃ)、人々が「沙門釈氏らには四方に道がないが如くである」と非難した。そこで釈尊は阿難に僧院全体に「世尊は南山に遊行(cārika)されるから、欲する者は来れ」とふれさせた。比丘たちは 10 年間は依止しなければならないという規定があるから、もし和尚や阿闍梨たちが行かないのなら行けないということで参加する者が少なかった。釈尊は南山から帰られてからこのことを聞き、「聰明有能なる比丘は 5 年の間、不聰明な比丘は命終わるまで依止することを許す」と改められた。

『パーリ律』「大品」(vol. I p.079)

というのである。『四分律』は「今諸外道出家学道春秋冬夏人間遊行。此沙門釈子聚住此間不余処遊行」(大正 22 p.805 下)、『五分律』は「沙門釈子樂著一処四時不動与世人何異」(大正 22 p.116 中)という非難であったとする。

このように釈尊や比丘たちが遊行に出なかったことに対して非難が生じたというのであるから、一般世間には他の宗教者たちが行っていた遊行を釈尊やその弟子たちも行うべきであるという空気があったことが推測され、比丘たちはこの空気を尊重したであろうと考えられる。ただしこの非難の背景に「遍歴」があったかどうかは分明ではない。

[1-3] それにも拘わらず釈尊は遊行を律の規定として、必ず行わなければならないものとは定められなかった。ここにこそ釈尊の遍歴に対する姿勢が現れているということができ、それを次の規定が明らかに示している。すなわち Vinaya「自恣慳度」(vol. I p.177)に、

ある比丘らがコーサラ国の 1 住処において雨安居に入った。彼らは和合して、共に喜び、争うことなく住することができる 1 つの安楽な僧院(phāsuvihāra)を得た。そこで、彼らはこのように考えた。もし我らがここで自恣を行うならば、比丘らは自恣を終わって遊行に出なければならない(cārikaṃ pakkameyyum)。そうすれば安楽な僧院を失うであろう、我らはどうすればよいであろうか、と。世尊にこれを報告すると、世尊は「かの比丘らは、自恣の摂取(pavāraṇāsamgaha)を行うことを許す」と説かれた。というのである。「自恣の摂取」というのは、白二羯磨を行って、本来は自恣を行うべき日に布薩を行い、自恣を 1 ヶ月遅れの後安居の最終日に延ばすことを決定することである。このように和合して安楽に住しているなら、遊行に出かけるのを 1 ヶ月延期してよいというのであって、僧院の中で和合しながら安楽に修業することの方にも価値が置かれていたことが

わかる。

したがって

そのとき釈尊は伊車能伽羅国の伊車能伽羅林に住された。ときに釈尊は比丘らに「これから半月、私は坐禅をする。比丘らは乞食と布薩を除いて、遊行してはならない」と告げられた。『雑阿含』481（大正02 p.122中）

というように、一時的であるとはいえ、遊行を禁止されたという文章さえ存するし、また次のようにいたずらな長い遊行を益なしとし、正しい遊行を勧める言葉も存する。

比丘らよ、これらは長遊行（*dighacārika*）・不定遊行（*anavatthacārika*）をしばしばなして住する者の（*anuyuttassa viharato*）五失（*pañc' ādinava*）である。すなわち、未聞を聞かず、已聞を浄めず、一分の已聞に無畏ならず、重い病患にかかり、友なし。比丘らよ、これらは正しい定まった遊行（*samavatthacāra*）の五徳（*pañc' ānisamsā*）である。すなわち、已聞を聞き、已聞を浄め、一分の已聞に無畏であり、重い病患にかからず、友を有する。AN.005-023-221（vol.III p.257）

比丘らよ、これらは長遊行・不定遊行をしばしばなして住する者の五失である。すなわち、未得を得ず、已得を退き、一分の已得に無畏ならず、重い病患にかかり、友なし。比丘らよ、これらは正しい定まった遊行の五徳である。すなわち、未得を得、已得を退せず、一分の已得に無畏であり、重い病患にかからず、友を有する。AN.005-023-222（vol.III p.257）

釈尊は比丘たちに「長く遊行する人には5つの艱難がある。すなわち、法教を誦せず、誦する法を忘失し、定意を得られず、三昧を得ても之を忘失し、法を聞いてもよく持てないことである。また多く遊行しない人には5つの功德がある。すなわち、未だ曾て得られない法を得られ、法を得て忘失せず、多聞であってよく所持あり、よく定意を得、三昧を得て之を忘失しないことである。それ故に比丘らよ、多く遊行をすることなかれ」と説かれた。『増一阿含』033-007（大正02 p.688下）

このようにむしろやたらに遍歴するよりは、適度の正しい遊行がなされるべきであるというのが釈尊の姿勢であったということがわかる。

ところでこの正しい適度の遊行というのは、法を聞くことができ、友が得られ、健康を害しないような遊行とされているのであり、また長期の・定まらない遊行は益がないとされるのであるから、これが雨期以外の8ヶ月に及ぶ、独りでなされる一所不住の「遍歴」を意味するものではないことはいうを待たないであろう。

なお漢訳仏教聖典の中に用いられる「遊行」という言葉には、先の『雑阿含』481が「乞食と布薩を除いて遊行してはならない」というとおり、乞食や布薩のために移動する程度のもも含まれるのであって、このことについては[5-3]において改めて触れる。

[1-4] また律蔵の「儀法犍度」には、遊行してやってきた客比丘（*āgantuka bhikkhu*）がどのように僧園を訪れるべきかという儀法（*vatta*）と、旧比丘（*āvāsika bhikkhu*）が遊行してきた客比丘をどのように僧院に迎え入れるべきかという儀法が規定されている⁽¹⁾。このような規定があるということは、遊行が日常的に行われていた証左となるが、この規定における客比丘は‘*āgantukā bhikkhū*’と複数形で表されており、遊行は集団でなされることが多かったことを物語っているようにも解される。

また「布薩羯度」には、布薩の日に旧比丘が客比丘のやってきていることを知らないで布薩を行った時の処置法が規定されており⁽²⁾、「自恣羯度」には自恣の日の同じような状況にある場合の処置法が規定されている⁽³⁾。これらの規定はやってきた客比丘の数が多い時にはやり直し、等しい場合と少ない場合はすでに行った部分は有効とされるという前提で定められている。したがってこれも遊行が集団でなされることが多かったことを物語っているのである。

しかしながら同じく「布薩羯度」には、その住処に3人、2人、1人しかいない場合の布薩の行い方も定められており⁽⁴⁾、これは遊行中にも適用されるであろうから、1人で遊行することも予想されていたことはいうまでもない。

(1) 『パーリ律』(vol. II p.207 以下)、『四分律』「法羯度」(大正 22 p.930 下)

(2) 『パーリ律』(vol. I p.132 以下)、『四分律』(大正 22 p.827 中以下)、『五分律』(大正 22 p.127 中)、『十誦律』(大正 23 p.161 下以下)

(3) 『パーリ律』(vol. I p.165)、『四分律』(大正 22 p.841 上)、『十誦律』(大正 23 p.167 中)

(4) 『パーリ律』(vol. I p.124)、『四分律』(大正 22 p.821 中)、『五分律』(大正 22 p.123 中)、『十誦律』(大正 23 p.160 上)

[1-5] また「儀法羯度」には、遠行比丘の儀法 (*gamikānaṃ bhikkhūnaṃ vatta*) が定められている。これは

木具・工具を収め、戸・窓を閉め、臥座処を託して (*āpucchā*) 去らなければならない。もし比丘がいなければ沙弥に、沙弥がいなければ守園人 (*ārāmika*) に託すべし。もし比丘・沙弥・守園人がいなければ、4つの石で臥床 (*mañca*) であることを知らせ、臥床の上に臥床を置き、坐床 (*pīṭha*) のうえに坐床を置き、臥坐具を上に乗せて、臥坐具を置いて、木具・工具を収め、戸・窓を閉めて出発すべし。*Vinaya* (vol. II p.211) というものであって、おそらくこの「遠行比丘」という言葉は⁽¹⁾、またもとのところに戻ってくるということを前提とするものであったと思われる。先に紹介した非難があつて南山に遊行に出られた釈尊も再び王舎城に戻られたのであるから、比丘の場合の遊行は多くはもとの住処に戻ったのであろう。「客比丘」に対する「旧比丘」の原語は '*āvāsika bhikkhu*' であつて、'*āvāsika*' は「ずっと住んでいる」という意をもつ *ā-√vas* を語源とするのであるから、「客比丘」も本処に還れば「旧比丘」であつたのであろう。

ちなみに、原始仏教聖典の記述の中には、遊行に出てまたもとの住処に帰ってくるという趣旨を表す文章は数多く見いだされる。そのいくつかを紹介しておく。

『十誦律』「尼薩耆 005」(大正 23 p.043 上)：そのとき迦留陀夷は笈多比丘尼と旧知の仲でよく行き来していた。ときに彼が2ヶ月間、他国を遊行して舎衛国に戻ってきた。

『十誦律』「(比丘尼) 波夜提 176」(大正 23 p.344 中)：そのとき迦留陀夷と笈多比丘尼とは旧知であつた。ときに彼が2ヶ月の他国での遊行を終え、舎衛国に戻って来たので、彼女は彼のもとにやって来た。

『根本有部律』「泥薩祇波逸底迦 016」(大正 23 p.738 上)：そのとき六群比丘は「将行の供養(送別の供養)を得るために遠くに遊行しよう」と相談していた。彼らは迦留陀夷を留守番役として残し、泥波羅国 (*Skt. Nepāla*) へ向う商人らと遊行に出た。

暫くして帰りたくなり、羊毛を運ぶ別の商人らと帰路に就いた。

『四分律』「(比丘尼)僧残 004」(大正 22 p.718 中)：そのとき拘薩羅国の波斯匿王の小婦が精舎を造って比丘尼に寄進した。その比丘尼はその精舎に住んでいたが、後にこれを捨てて人間を遊行した。これを聞いた波斯匿王の小婦がその精舎を女梵志に寄進した。ときにその比丘尼が戻って来て、女梵志を精舎から無理やり引きずり出した。

『根本有部律』「(比丘尼)波逸提 149」(大正 23 p.1012 中)：そのとき憍羅難陀比丘尼が古い住処を委嘱せず、比丘尼らを伴って遊行に出かけた。ところが彼女らが立ち去ったのち、その寺が焼けて衣鉢などを悉く焼失させた。彼女らが戻ると、比丘尼らが「去るとき、どうして委嘱しなかったのか」と非難すると、憍羅難陀比丘尼は「焼失しようとも、そなたには受用させたくない」と応酬した。

また次は衣を人に預けて、あるいは置いて遊行したというのであるから、帰ってくることを前提にした遊行であったことがわかる。

『四分律』「捨墮 002」(大正 22 p.603 上)：そのとき六群比丘は親友比丘に衣を付嘱して遊行に出た。日中、かの比丘が虫よけのため衣を日に干していると、比丘に「誰の衣か」と尋ねられ、「六群比丘の衣である」と答えた。

『四分律』「捨墮 003」(大正 22 p.604 中)：六群比丘は糞掃衣など種々の衣を長期に蓄え、親友比丘にこれを預けて遊行に出た。あるとき親友比丘がこれを日に晒していたところ、これを見た比丘に「誰の衣か」と尋ねられ、「六群比丘のものである」と答えた。

『四分律』「捨墮 029」(大正 22 p.632 上)：そのとき比丘らは夏安居を終り、迦提月(kattika 7/16~8/15)の1ヶ月間を阿練若処に住した。ときに多数の賊が比丘の衣鉢などを盗んだり、暴力を振ったので、比丘らが祇樹給孤独園に逃げて来た。これを知った六群比丘が衣を親友比丘に預けて遊行に出かけた。

『五分律』「捨墮 002」(大正 22 p.023 下)：そのとき十七群比丘は夏安居を終えて遊行に出ようと、他の比丘に衣を預けて出掛けた。ときに他処より戻った六群比丘がこれを知り、彼らを非難して釈尊に告げた。

『十誦律』「尼薩耆 002」(大正 23 p.031 中)：六群比丘は衣を留めて遊行にでた。少欲知足の比丘はこれを知って世尊に告げた。

もちろんこのような行為は違法であるが、遊行してもとの住所に戻るが多かったであろうという例として紹介したのである。

- (1) ヴィサーカー・ミガーラマターの八願の一つに‘gamika bhikkhu’に食事を供養することが含まれ、『五分律』(大正 22 p.032 下)、『四分律』(大正 22 p.629 中)、『十誦律』(大正 23 p.128 中、195 下)ともに「遠行比丘」と訳している。もっとも‘gamika bhikkhu’は単に「行く比丘」という意味であって、少しばかり遠いところでの所用を果たすための遊行をさすのかも知れない。

[1-6] また『四分律』「説戒毘度」(大正 22 p.825 中)には、遊行は行方定めぬ一処不住の遍歴であってはならず、きちんと目的と行く先が定められていなければならないとも定められている。

難陀に弟子がいた。跋難陀はこの弟子を遊行に誘った。弟子の遊行を許可した難陀に、

跋難陀は愚癡なる者なのにどうして許可したのかと、比丘たちの非難が集まった。世尊は「もし弟子が和尚を辞して遠方に遊行に出るときには、何のために、誰と、どこに行くのかといったことを問うて、すべてがよくなければ許可してはならない」と定められた。

というのである。

[1-7] 以上、主に律蔵の規定に定められた遊行を見てきた。これらの規定に見られる比丘・比丘尼たちの遊行を簡単にまとめると次のようになる。

- (1) 遊行は義務で行わなければならないと定められていたわけではなかったが、しかし自主的に進んで行われるべきものであった。
- (2) 長期間、遠方に出かけるということはむしろ弊害があると考えられていたから、近場への比較的短期間の遊行であった。また漢訳聖典においては乞食や布薩のための移動も遊行という概念の中に含まれていた。
- (3) もとの住処に還ってくるというのが一般的であった。
- (4) ただ独りで行うことが禁止されていたわけではなかったが、グループで行うことが一般的であった。
- (5) 遊行は目的と目的地がきちんと定められたものでなければならなかった。

「律蔵」に規定された遊行は以上のようなものであるから、したがって仏教の修行者たちが行った遊行は、ジャイナ教の修行者やバラモン教の遍歴者が行っていたとされる、それが修行徳目として課せられ、雨期の期間を除く8ヶ月はそれに明け暮れ、行方定めぬ、ただ独りで行うべき、いわば「遍歴」自体を自己目的とする「遍歴」とは全く性質の異なった旅であったことは明かである。

[2] 次に原始仏教聖典の描く仏教の修行者の遊行を調査してみよう。まずその目的についてである。

[2-1] その第1は前節の[6-3]に書き、また「モノグラフ」第13号の【論文14】の「『釈尊のサンガ』論」に書いたように⁽¹⁾、仏弟子たちの遊行の目的の第一は、雨安居に入る前と雨安居から出た時に、釈尊を訪ねて指導・指示を受けるためのものであった。原始仏教聖典ではそれを「諸仏の常法」であったとし、漢訳ではそれを「春の大会」とか「夏の大会」あるいは「二時の大会」「両時の大会」と呼んでいる。これらは全国に散在する仏弟子たちのサンガやすべての仏弟子たちを釈尊に結びつけて、1つの組織体としての「釈尊のサンガ」たらしめるシステムとして作用していたのであるから、大変重要なものであった。

原始仏教聖典にもこれらの時期に遊行がなされたという記事、特に雨安居の後に釈尊に会いに遊行したという記事が多く見いだされる。参考のためにこれを紹介しておく。

MN.024 Rathavināsa. (伝車経 vol. I p.145) : そのとき多くの比丘らは生地にて雨安居を過ごしてから釈尊のもとを訪れた。

『中阿含』009「七車経」(大正01 p.429下) : 世尊は王舎城に遊び竹林精舎に住され、比丘らと共に夏坐を過ごされた。このとき生地 of 比丘らも夏坐を終わって、釈尊がおられるこの地にやって来た。

『増一阿含』033-002 (大正02 p.683上) : このとき月光長者の子である尸婆羅は

500 人の比丘と共に毘婆羅山 (Vebhāra pabbata) の西で夏坐を過した。夏坐の後、釈尊に会うために再び舎衛城に戻った。

『増一阿含』045-002 (大正 02 p.770 下) : 舍利弗と目犍連の一行がある所で夏坐を已って、釈尊たち一行の所 (釈翅の村) へやって来た。

Udāna 005-006 (p.057) : ソーナ・コーティカンナは雨安居を終えたとき、彼は「間近で釈尊を礼拝したい」と思い、マハーカッチャーナの許可を得て舎衛城に居られる釈尊のもとへと遊行に出た。

『根本有部律』「波羅市迦 002」 (大正 23 p.643 上) : 1 人の比丘は人間を遊行して王舎城へ至り、この地で 3 ヶ月の夏安居を終え、隊商と同行しながら舎衛城に居られる釈尊のもとを訪れようとしていた。

『根本有部律』「波羅市迦 002」 (大正 23 p.644 上) : そのとき比丘が王舎城で 3 ヶ月の夏安居を終えたが、衣の分配が終わらないうちに舎衛城に居られる釈尊のもとを訪れようとしていた。

『十誦律』「尼薩耆 003」 (大正 23 p.041 上) : 釈尊は比丘らと雨安居を過された。このとき優波斯那が 500 人の比丘と共に拘薩羅を遊行して、舎衛城の祇樹給孤独園にやって来た。

『十誦律』「尼薩耆 030」 (大正 23 p.060 下) : 王舎城で安居を終えた比丘が舎衛国に居られる釈尊のもとへやって来て、畢陵伽婆蹉の所行を告げた。

『僧祇律』「単提 069」 (大正 22 p.381 下) : 阿那律は塔山で夏安居を終え、舎衛城に釈尊を礼拝しに行くところであった。

Vinaya Pācittiya 032 (vol.IV p.072) : 安居を終わった比丘たちが、釈尊に会おうと大挙して王舎城にやって来た。大衆会時には別衆食を受けることを許可された。

『僧祇律』「(比丘尼) 波逸提 118」 (大正 22 p.539 中) : そのとき毘舍離の比丘尼らは安居を終え、舎衛城の世尊に会うために出発しようとして、比丘精舎に行って何時発ちますかと尋ねた。

『十誦律』「皮革法」 (大正 23 p.181 上) : このとき阿槃提国 (Avanti) ・阿湿摩伽 (Assaka) には比丘が少なく、10 人の比丘を集めるのが難しかった。沙弥の億耳が夏安居を終えると、摩訶迦旃延の共住弟子や近住比丘が諸方から集まり、10 人の比丘が揃ったので、摩訶迦旃延は億耳に具足戒を与えた。ときに比丘らが東方の国に遊行して、釈尊を問訊礼拝しようとしていたので、億耳も師の許可を得て同行することになった。

『根本有部律』「羯恥那衣事」 (大正 24 p.097 中) : そのとき多数の比丘らが沙祇城 (Sāketa) で 3 ヶ月の雨安居を終えて、釈尊の居られる舎衛城に向った。

『僧祇律』「雜誦跋渠法」 (大正 22 p.451 上) : そのとき比丘らが拘薩羅国に遊行して、渠磨帝河辺の叢林で雨安居を過した。このとき最初に来た比丘が、この地での雨安居を定め、順次 60 人の比丘が雨安居に入った。そこでかの最初の比丘が「不語の制を立てよう」と提案し、その制を立てて 3 ヶ月を過したのち、釈尊に会うために舎衛城にやって来た。

もっともこの習慣は釈尊が入滅されて以降は、如来の誕生処・成道処・転法輪処・涅槃所への巡礼に変わり、サンガも「釈尊のサンガ」から「仏教のサンガ」に発展することになった

たが、これも先の論文 (2) に書いたことであるからここでは省略する。

(1) 「モノグラフ」第 13 号 pp.054～055 参照

(2) p.072 以下

[2-2] そのほか釈尊の場合と同様に、請われて雨安居地に行くための遊行もあったと考えられる。それは次のような資料から知られる。

『四分律』「(比丘尼) 单提 096」(大正 22 p.746 中) : そのとき舎衛城の居士らが識摩比丘尼を「雨安居が終るまで供養し、終ったら出立する」という制度を立てて招いた。

『五分律』「安居法」(大正 22 p.129 中) : 阿耨達龍王が金銀衆宝中に雨安居することを請うた。

『根本有部律』「泥薩祇波逸底迦 026」(大正 23 p.750 下) : ある聚落に 1 人の長者がいて、阿練若に寺を造り 60 人の比丘を住まわせた。この長者は彼らに四事供養(食事、衣服、座具、医薬)をしていたが、病に罹り亡くなったので供養が途絶えた。長者の子どもは「沢山の供養をしても自分さえ救うことができなかった。父のように供養しない」と言ったので、比丘らはこの地を去った。やがてこの土地出身の 2 人の年老の比丘がこの寺に住した。後に北方の商人がやって来て、老比丘に「ここで比丘ら 60 人の夏坐を請じ、供養したいので呼んで来て欲しい」と依頼した。そこで老比丘は舎衛城の祇陀林へ行き、六群比丘と彼らの各々 10 人の弟子を連れて来た。

『根本有部律』「波羅市迦 003」(大正 23 p.666 上) : 釈尊が舎衛城・祇園精舎におられた時、舎衛城から遠くない聚落に信仰のある長者があり、僧伽のために寺を造って 60 人の諸比丘を招いて雨安居を過ごさせた。

『根本有部律』「泥薩祇波逸底迦 029」(大正 23 p.755 上) : 釈尊が祇園精舎におられた時、舎衛城近くの聚落にいた長者が寺を造って、60 人の比丘を招き、雨安居を過ごさせた。

[2-3] また釈尊が初転法輪の後に 60 人の阿羅漢比丘たちを「2 人していくな」として布教に出されたように、主立った仏弟子たちは布教のための遊行も行っただであろう。次はその典型的な例である。

SN.035-088 (vol.IV p.060) : プンナはスナーバランタ地方の凶暴な人々の中へ遊行にいかうとしていた。世尊は心得を述べた。プンナはすぐ次の雨季をもって 500 人の信士を帰仏させその同じ雨季をもって三明を証得しその同じ雨季をもって涅槃に入った。

『雑阿含』311 (大正 02 p.089 中) : そのとき富樓那が釈尊のもとを訪れた。釈尊は「六根で愛樂して六境を見、これに貪愛するものは、涅槃を去ること遠い。これに繋著せず貪愛しないものは、涅槃に近づく」と説かれた。彼はこの教えを聞いて西方の輪盧那(Sunāparanta 国)の人間へ遊行しようとした。釈尊はこの国の人が兇悪であることを懸念され、彼の決意を尋ねられた。しかし彼の身命を辞さない覚悟の程を知られて激励された。彼はこの地で夏安居して 500 人の優婆塞のために説法し、500 の僧伽藍を建立し、その 3 ヶ月後に三明を得て、無余涅槃に入った。

また、十大弟子と称されるような仏弟子の遊行もこれに属するとみてよいであろう。

『中阿含』024「師子吼經」(大正 01 p.452 中) : ある時仏は舎衛国に遊び、勝林給

孤独園に住された。そのとき釈尊は比丘らと共にこの地で夏坐を受けられた。3ヶ月後、この地で夏坐を受けた舍利弗は衣を補修した後、釈尊のもとを訪れて遊行の許可を得てから遊行に出た。

[2-4] 飢饉で食が得られないので仕方なく行われた遊行もあったようである。

『雑阿含』1144（大正02 p.302下）：釈尊が入滅されて久しからざるとき、阿難と摩訶迦葉はこの霊鷲山に住していた。ときに飢饉が起こり乞食できなくなったので、阿難は年少比丘らと共に南山国土へ遊行に出たが、食を求めるあまり30人の年少弟子が還俗してしまい、童子だけが残った。

『別訳雑阿含』119（大正02 p.417下）：そのとき釈尊は涅槃しようとしていた。ときに阿難と摩訶迦葉は霊鷲山にいたが、飢饉で食が得られなかったため、阿難は新学比丘を連れて南山聚落に遊行に出た。その途中で30人の年少比丘が還俗してしまった。

『十誦律』「波羅夷 001」（大正23 p.001上）：世尊は毘耶離国におられた。城から遠くないところに一つの村があり、須提那迦蘭陀子（Sudinna-kalandaputta）という長者の子があった。彼は出家して拘薩羅国（Kosala）で安居したが、世間は飢饉であったので、安居・自恣・作衣を終わって生まれた村に帰ってきた。

『根本有部律』「波羅市迦 001」（大正23 p.628上）：成道13年の年、世尊は仏栗氏国（Vajji）におられた。そのとき羯蘭鐸迦村に羯蘭鐸迦の子・蘇陣那（Sudinna-kalandaputta）という長者の子があり、出家し地方を遊行していた。しかし飢饉となったので、羯蘭鐸迦村に戻って乞食した。

[2-5] もちろん特別の所用を果たすための遊行もあった。

『四分律』「僧残 012」（大正22 p.596下）：そのとき馬師と満宿が枳吒山（Kiṭṭagiri）という村で悪行を行った。そこで比丘らが舎衛城にいる釈尊にこれを告げた。釈尊は舍利弗と目連に「枳吒山村に行き、2人の比丘に擯羯磨を作すように」と命じられた。舍利弗と目連は500人の比丘らと共に迦尸国（Kāśi）より遊行して枳吒山村に至り、釈尊の教えに遵って2人の比丘に擯羯磨を行った。

『十誦律』「僧残 012」（大正23 p.026中）と『根本有部律』「僧伽伐尸沙 012」（大正23 p.705上）にもこれと同様の記事が記されている。

[2-6] 以上のように仏教における修行者の遊行はさまざまな目的を持って行われた。しかしながら「遍歴」のような、目的を持たない遊行も行われていたかもしれない。

SN.009-004 (vol.1 p.199)：そのとき多数の比丘たちがコーサラ国のある密林にいた。ときに彼らは3ヶ月間の雨安居を終えて遊行に出た。そこで密林に住む神々が悲しんで、「ゴータマの弟子たちはどこへ去ったのか」と偈を唱えた。すると他の神々が「ある者はマガダ（Magadha）へ、またある者はコーサラ（Kosala）へ、あるいはヴァッジ族（Vajji）の土地へと去った。彼らは家なく、自在に住する」という偈で応えた。

同様の記事が『雑阿含』1331（大正02 p.367下）と『別訳雑阿含』351（大正02 p.489中）にも記されている。ただしこれらは、単に目的が記されていないだけのことであるということも十分に考えられる。

[3] 比丘たちの遊行はどのように行われたのであろうか。原始仏教聖典を材料にして、

まず人数から調べてみよう。

[3-1] 釈尊の成道直後に布教に出された 60 人の阿羅漢が「1 人で行け、2 人して行くなかれ」と送り出されたように、独りで行われることもあったようである。しかし例えば先に紹介した

『中阿含』024「師子吼経」（大正 01 p.452 中）：そのとき釈尊は比丘らと共にこの地で夏坐を受けられた。3 ヶ月後、この地で夏坐を受けた舍利弗は衣を補修した後、釈尊のもとを訪れて遊行の許可を得てから遊行に出た。

というような例は、表現上は舍利弗が独りで遊行に出かけたように読めるが、舍利弗のような大弟子は釈尊と同じように、指導している多くの弟子たちとともに生活していたであろうから、このような場合は舍利弗が指導する比丘サンガが舍利弗の名のみによって表されていると解釈してこのケースには含めない。『根本有部律』「（比丘尼）僧残 008」（大正 23 p.935 中）では「比丘尼が一人で道を行くのは僧残」とされているように、比丘尼の場合は一人で遊行することは好ましくないとされている比丘尼が⁽¹⁾、「そのときケーマ―比丘尼はコーサラ国を遊行しつつ、舎衛城とサーケータ（Sāketa）との中間のトーラナヴァットゥ（Toraṇavatthu）で雨安居に入った」SN.044-001（vol.IV p.374）などとされているのを見れば明かである。

そこで以下には、状況的に独りで遊行していることが想定されるもののみを紹介する。

『中阿含』130「教曇彌経」（大正 01 p.618 中）：そのとき曇彌という比丘は生地年長者であり、寺の中心的人物であったが、突如として凶暴となり罵倒したので、比丘たちがそこから立ち去ってしまった。これに疑念を抱いた生地の優婆塞たちは事情を知って曇彌を追い出した。そこで彼は遊行をしながら祇樹給孤独園にやって来て、釈尊に訴えた。

『雑阿含』099（大正 02 p.027 中）：浄天は毘提訶（Videha）国にいて、人間を遊行して彌絺羅（Mithilā）国城の菴羅園に至った。彼は早朝、乞食に城内に入って自分の生家の門前に立つと、年老いた母が中堂で火を祀り梵天に生まれたいと食事を供養していた。彼は老母のために説法して去った。

『別訳雑阿含』352（大正 02 p.489 下）：そのとき 1 人の比丘が拘薩羅国より拘薩羅林へやって来て、日中に眠っていた。そこで林に住む天神が彼のもとに現われて、「起きよ、睡眠する者にどのような義利があるというのか。出家の法は勤精進して、昼夜に涅槃を求めるところにある」と偈を唱えて諫めた。

『別訳雑阿含』355（大正 02 p.490 中）：そのとき 1 人の比丘が拘薩羅国を遊行して、ある林に留まった。ときに彼は日中の熱さで不楽の心を起して、「林の中の鳥さえも熱さで飛ばず、その声に驚き恐れた」という偈を唱えた。すると林に住む天神が励まして、「この熱さに鳥さえもとどまり、さえずる。その鳴き声を聞いて、快樂を生ずべし」という偈を唱えた。

『別訳雑阿含』360（大正 02 p.491 中）：そのとき跋耆子が拘薩羅国を遊行して、かの林に止住していた。ときに彼は人々が拘蜜提大会で、7 日 7 夜にわたり騒いでいるのを見て、「自分は捨てられた木のようだ」と悲しんだ。これを知った天神が「どうしてそのように思うのか、地獄が天を羨むように、天はそなたを羨む」と偈を唱えた。

Udāna 005-006 (p.057) : アヴァンティ (Avanti) 国のクララガラ (Kurarahara) のパヴァッタ山 (Pavatta pabbata) にいたマハーカッチャーナの侍者であったソーナ・コーティカンナはようやく具足戒を得ることができたので、雨安居を終えると、「間近で釈尊を礼拝したい」と思い、マハーカッチャーナの許可を得て舎衛城に居られる釈尊のもとへと遊行に出た。

『十誦律』「波羅夷 001」(大正 23 p.001 上) : 須提那迦蘭陀子 (Sudinnakalandaputta) という長者の子は出家して拘薩羅国 (Kosala) で安居したが、世間は飢饉であったので、安居・自恣・作衣を終わって生まれた村に帰ってきた。そこで母親に懇願されて跡継ぎを作るために不浄を行った。

『僧祇律』「僧残 005」(大正 22 p.271 上) : そのとき 2 人の摩訶羅がいて、一方は妻と男児を捨て、もう一方は妻と女児を捨てて出家し、各々人間を遊行して舎衛城に戻り、同じ房に住した。

『根本有部律』「波羅市迦 001」(大正 23 p.628 上) : 成道 13 年の年、世尊は仏栗氏国 (Vajji) におられた。そのとき羯蘭鐸迦村に羯蘭鐸迦の子・蘇陣那 (Sudinnakalandaputta) という長者の子があり、出家し地方を遊行していた。しかし飢饉となったので、羯蘭鐸迦村に戻って乞食したが、そこで母親に懇願されて跡継ぎを作るために不浄を行った。できた子を種子 (Bijaka) といい、後に出家して阿羅漢果を得た。

『根本有部律』「波羅市迦 002」(大正 23 p.644 上) : そのとき 1 人の比丘が王舎城で 3 ヶ月の夏安居を終えたが、衣の分配が終わらないうちに、舎衛城に居られる釈尊のもとを訪れようとしていた。

『十誦律』「尼薩耆 006」(大正 23 p.044 下) : そのとき波羅が拘薩羅国より遊行して舎衛国へ向う道中、盗賊に遭って衣を奪われた。

『五分律』「墮 067」(大正 22 p.063 下) : 世尊は舎衛城におられた。そのとき 1 比丘は遊行の途中で一村落を通った時、夫婦喧嘩して家を飛び出した婦と共に道を行くことになった。怒った夫はこの比丘を殴った。後で誤解はとけて夫は比丘に謝ったが、世尊は「女人とともに同道すれば波逸提」と制された。

『根本有部律』「波逸底迦 085」(大正 23 p.894 中) : そのときある比丘が遊行して遅くにやって来たので、祇樹給孤独園の門は閉まっていた。そこで彼は門前で短い脚の床に寝ていると、毒蛇が現れて彼の額を噛んだ。

Vinaya 「大犍度」(vol. I p.092) : 1 人の比丘がコーサラ国を遊行した。その比丘に「依止なくして住してはならないという規定があるが、よいのだろうか」という疑問が生じた。「旅の途上にあつて依止を得ない間は依止なくして住することを許す」と定められた。

『根本有部律』「雜事」(大正 24 p.273 下) : 比丘が遊行をしている時に、ある集落で留まる所を探した。主人は留まる事を許したので、足を洗って油を求めた。その家の女が油を持ってくると、比丘は手を伸ばしてそれを受け取ろうとした。女は油をもらうことは知っていても器を持っていないと言った。世尊はこれを知られて油器を所持してもよいと制された。

『根本有部律』「雑事」（大正 24 p.279 中）：弟子はしばらく遊行をしていたが追悔が生じて、師を捨ててよそに行く事に意味はないと考えて、その師の所に戻った。師は忘れ物でもしたのかと言ったが、弟子は「そうではない。わたしの依止師は必要とする物は全て供給してくれた。更に何を求める必要があるのかと思って、戻ってきました」と答えた。

また先に紹介した辺境のスナーバラタ地方に布教のために遊行したブンナ（富樓那）もただ一人での遊行であったものと考えられる。

- (1) 次のような規定もある。『パーリ律』比丘尼・波逸提 037 には、「危険であり、恐怖を伴うような国内（*antoratthe*）を隊商に伴われずに遊行して（*cārikaṃ careyya*）はならない」とされ、波逸提 038 には、「危険であり、恐怖を伴うような国外（*tiroratthe*）を隊商に伴われずに遊行してはならない」とされている。前者の対応漢訳は『四分律』（比丘尼）波逸提 098（大正 22 p.747 上）、『五分律』（比丘尼）波逸提 095、198（大正 22 p.089 下、099 上）、『十誦律』波夜 097（大正 23 p.323 上）、『僧祇律』（比丘尼）波逸提 119（大正 22 p.539 下）、『根本有部律』（比丘尼）波逸提 104（大正 23 p.1003 下）であり、後者の対応漢訳は『四分律』（比丘尼）波逸提 097（大正 22 p.746 下）、『五分律』（比丘尼）波逸提 096（大正 22 p.089 下）、『十誦律』（比丘尼）波夜提 098（大正 23 p.323 中）、『僧祇律』（比丘尼）波逸提 118（大正 22 p.539 中）、『根本有部律』（比丘尼）波逸提 103（大正 23 p.1003 下）である。

[3-2] 2 人で遊行するケースもあったようである。その資料を紹介する。この場合も「舍利弗と目連は」と表現されているような場合は含めず、明確に 2 人で遊行していることが想定されるもののみに限定する。

『根本有部律』「波羅市迦 002」（大正 23 p.643 中）：そのとき老年の比丘と少年の比丘が一緒に人間を遊行した。ときに税関を前にして、老年の比丘は「可税物があるのに、税人に問われて『ない』と言えは妄語となるし、『ある』と言えは税金を払わなければならない。どのようにすれば、この両方を避けられるだろうか」と考え、少年の比丘に自分の荷物を持たせることにした。そのことを知らない少年の比丘は税関で「税物なし」と答えて通り過ぎた。税関を過ぎたところで、老年の比丘は自分の可税物を取り戻した。

『根本有部律』「波逸底迦 018」（大正 23 p.788 中）：そのとき跋難陀は多数の少年比丘らがいる所にやって来て、「私と一緒に遊行しよう」と誘った。しかし少年らは彼の素行が悪いのを知っていたので、誰一人として同行しなかった。ときに 1 人の乞食比丘が彼と共に遊行に出ようとしたので、同梵行者が「彼と遊行すれば、きっと辛い目に遭うことになる」と止めたが、彼は「すでに 10 夏を過ぎているので依止する必要がなく、また彼から学ぶこともない」と言って、忠告を聞き入れずに跋難陀と遊行に出た。

『十誦律』「受具足戒法」（大正 23 p.148 下）：優波斯那是 2 歳で、1 歳の弟子を連れて釈尊のところへ遊行した。「今より 10 歳未満で共住弟子に具足戒を与えてはならない。具足戒を与えれば、突吉羅」と制された。

Vinaya 「大犍度」（vol. I p.092）：2 人の比丘がコーサラ国を遊行した。その内の 1 人が病気になった。「依止なくして住してはならないという規定があるが、よいのだろうか」という疑問が生じた。

『四分律』「雑毘尼」(大正 22 p.954 上) : 2 人の比丘が、コーサラ国を喧嘩しながら遊行していた。1 人は漉水囊を持っていく、もう 1 人は貸さなかった。「持たないで半由旬に行く事なかれ。無ければ僧迦梨の角で濾せ」と制された。

最後の例は『十誦律』「雜法」(大正 23 p.273 上) に相応する文章がある。

[3-3] 原始仏教聖典には 3 人で遊行したという例は見いだせない。しかしこれはたまたまそのような事例が見いだされないということであろう。

[3-4] 多くの比丘ら、あるいは比丘尼らが共に遊行したという記述は多い。経蔵資料のみを紹介し、律蔵資料は省略する。なおここには単に「比丘ら」とするものも含めた。

MN.024 Rathavināsa-s. (伝車経 vol. I p.145) : そのとき多くの比丘らは生地にて雨安居を過ごしてから釈尊のもとを訪れた。

『中阿含』071「蟬肆経」(大正 01 p.525 上) : そのとき鳩摩羅迦葉が比丘らと共に拘薩羅国を遊行して、波斯匿王の拝領地である斯波釐村の北に位置する尸提毘林(Simsapāvana)に住した。

『別訳雑阿含』363 (大正 02 p.491 下) : 多くの比丘たちが俱薩羅(Kosalā)国に遊行して林中にいた。彼らは落ち着きがなく停まるところがなかった。天神がたしなめた。

SN.009-004 (vol. I p.199) : そのとき多数の比丘たちがコーサラ国のある密林にいた。ときに彼らは 3 ヶ月間の雨安居を終えて遊行に出た。そこで密林に住む神々が悲しんで、「ゴータマの弟子たちはどこへ去ったのか」と偈を唱えた。すると他の神々が「ある者たちは(ekacciya) マガダへ、またある者たちはコーサラへ、あるいはヴァッジ族の土地へと去った。彼らは家なく、自在に住する」という偈で答えた。

『雑阿含』1331 (大正 02 p.367 下) : そのとき多数の比丘が拘薩羅国の人間を遊行して、ある林の中で夏安居を過した。ときに林に住む天神が 15 日に比丘の受歳(法臘を増すこと)を知り、別れを惜しんで「多聞の諸比丘、瞿曇の弟子は、今悉く何処に去るや」と偈を唱えた。これに対して異天神が「摩竭提(Magadha)に至る有り、拘薩羅に至る有り、亦た金剛地に至り、処処に修して遠離せり、猶お野禽獣の如く、所樂に随いて遊ぶなり」と偈を唱えた。

なお舍利弗・目連や阿難などの大比丘は通常は大勢の比丘たちとともに遊行したであろうことは先に記した。その具体例を挙げておく。

SN.016-011 (vol. II p.217) : そのとき阿難は多くの比丘とともにが南山(Dakkhiṇāgiri)に遊行した。時に 30 人の同住比丘(saddhivihārin)は学を捨てて還俗し、ほとんどが童子となった(sikkhaṃ paccakkhāya hīnāyāvattā bhavanti yebhuyyena kumārabhūtā)。

これに対応する漢訳は『雑阿含』1144 (大正 02 p.302 下)、『別訳雑阿含』119 (大正 02 p.417 下)である。

『増一阿含』045-002 (大正 02 p.770 下) : 舍利弗と目連の一行がある所で夏坐を已って、釈尊たち一行の所(釈翅の村)へやって来た⁽¹⁾。

(1) 相応の *MN.067Cātuma-s.* (車頭聚落経 vol. I p.459) は 500 人と人数を明示するので、[3-6] に紹介した。

[3-5] 具体的に 40 人、60 人などとするものもある。

『根本有部律』「泥薩祇波逸底迦 006」（大正 23 p.729 中）：そのとき 40 人の比丘らが人間を遊行中に賊に衣服を強奪された。

『根本有部律』「波羅市迦 002」（大正 23 p.643 下）：そのとき 60 人の比丘が人間を遊行して一聚落に至った。

『根本有部律』「僧伽伐尸沙 012」（大正 23 p.705 上）：そのとき馬師と満宿と半豆盧呬得迦の 3 人が枳吒山聚落で悪行を行じた。釈尊は阿難に「60 人の比丘と共に行って驅遣羯磨を作すように」と命じられた。

『根本有部律』「泥薩祇波逸底迦 027」（大正 23 p.755 上）：釈尊が舎衛城祇園精舎におられた時、舎衛城近くの聚落にいた長者が寺を造って 60 人の比丘を招き、雨安居を過ごさせた。その比丘らが去った後も、この寺に守護人を置いて管理させた。長者は遊行してやってきた他の 60 人の比丘を寺に住ませた。

資料から見ると、40 人、60 人とするのは『根本有部律』の特性のようである。

[3-6] また有力な仏弟子は、釈尊と同様に 500 人の比丘とともに遊行されたとされることもある。しかし釈尊のように 1,250 人はない。

DN.023 Pāyāsi-s. (弊宿経 vol. II p.316)：そのときクマーラ・カッサバが 500 人の比丘たちと共にコーサラ国を遊行して、セータヴィヤというコーサラの城市に入り、セータヴィヤの北方にあるシンサパ樹の林に住した。

『長阿含』007「弊宿経」（大正 01 p.042 中）：そのとき鳩摩羅迦葉は 500 人の比丘らと共に拘薩羅国を遊行して斯波鹽婆羅門村を訪れ、村の北にある尸提毖林に止宿した。

MN.67 Cātuma-s. (車頭聚落経 vol. I p.459)：世尊がチャートゥマー (*Cātumā*) のアーマラキー園におられたとき、舎利弗・目連を上首とする 500 人の比丘たちが世尊に会うためにやって来て、新来比丘たちは旧住比丘たちと (*āgantukā bhikkhū nevāsikehi bhikkhūhi saddhiṃ*) 挨拶を交わして騒がしかった。

『増一阿含』042-006 (大正 02 p.754 上)：波斯匿王が釈尊ならびに比丘僧を請じて夏坐 90 日に入っていた。阿那律は 500 人の比丘とともに舎衛国の釈尊のもとへ赴いた。

『増一阿含』033-002 (大正 02 p.683 上)：このとき月光長者の子である尸婆羅は 20 歳を迎え、父母に出家の許しを得て、侍者 500 人と共に釈尊のもとにやって来た。彼は出家して間もなく阿羅漢を得た。ときに釈尊の許しを得て、500 人の比丘と共に祇樹給孤獨園を出て、人間を遊行しながら王舎城の迦蘭陀竹園にやって来て、毘婆羅山 (*Vebhāra pabbata*) の西で夏坐を過した。夏坐の後、釈尊に会うために再び舎衛城に戻った。

Udāna 003-003 (p.024)：そのときヤソージャが 500 人の比丘らと共に釈尊を礼拝するためにやって来た。彼ら外来の比丘たちが僧院で坐具や鉢や衣を整えるのに大きな音を起てた。そこで釈尊は阿難に命じて彼らと呼ばせられ、「汝らは去れ。私の傍らに在ることを許さない」と告げられた。彼らはそのままヴァッジ (*Vajji*) の方へ遊行して、ヴァググムダー河 (*Vaggumudā nadi*) の辺で雨安居に入った。

『四分律』「僧残 012」（大正 22 p.596 下）：そのとき馬師と満宿が枳吒山 (*Kitṭāgiri*) という村で悪行を行った。そこで比丘らが舎衛城にいる釈尊にこれを告げた。釈尊は舎利弗と目連に「枳吒山村に行き、2 人の比丘に擯羯磨を作すように」と命

じられた。舍利弗と目連は500人の比丘らと共に迦尸国（Kāśi）より遊行して枳吒山村に至り、釈尊の教えに遵って2人の比丘に擯羯磨を行った。

『十誦律』「尼薩耆 003」（大正 23 p.041 上）：そのとき釈尊は比丘らと雨安居を過ぎられた。このとき優波斯那が500人の比丘と共に、拘薩羅を遊行して舎衛城の祇樹給孤獨園にやって来た。優波斯那は釈尊のもとを訪れると、釈尊が「そなた達はどのようにして清浄なのか」と尋ねられた。彼は「頭陀行を尊ぶからである」と答えた。

『四分律』「訶責毘度」（大正 22 p.892 上）：そのとき舍利弗と目連が500人の比丘らと共に、迦尸国より人間を遊行して密林の中に至り阿摩梨園に住した。

『四分律』「比丘尼毘度」（大正 22 p.930 上）：阿難は500人の比丘を連れて摩竭提国を遊行した。そのとき60人の年少弟子が還俗してしまった。

Vinaya「五百毘度」（vol. II p.287）：そのときプラーナ（Purāṇa）は500人の大比丘サンガとともに南山を遊行していて、結集に参加していなかった。

[3-7] 隊商とともに遊行することもあった。

『根本有部律』「波羅市迦 002」（大正 23 p.643 上）：そのとき舎衛城内に1人の比丘がいて、三蔵をよく理解し、人々に知られ、説法をするときにも道理をよくわきまえていた。彼は人間を遊行して王舎城へ至り、この地で3ヶ月の夏安居を終え、隊商と同行しながら舎衛城に居られる釈尊のもとを訪れようとしていた。

また『根本有部律』「波羅市迦 002」には、比丘が隊商と共に遊行して、税関でさまざまなトラブルがあったことが記されている⁽¹⁾。

特に比丘尼の場合は、律の規定によって隊商と同道して遊行することが勧められている。

『パーリ律』比丘尼・波逸提 037：危険であり、恐怖を伴うような国内（*antoraṭṭhe*）を隊商（*satthika*）に伴われずに遊行して（*cārikaṃ careyya*）はならない⁽²⁾。

『パーリ律』比丘尼・波逸提 038：危険であり、恐怖を伴うような国外（*tiroraṭṭhe*）を隊商に伴われずに遊行してはならない⁽³⁾。

なお、隊商の中で雨安居を過ごすことも許されている。

『パーリ律』入雨安居毘度：隊商の中で（*satthe*）雨安居することを許す⁽⁴⁾。

(1) 大正 23 pp.641 中～644 中

(2) 『四分律』（比丘尼）波逸提 098（大正 22 p.747 上）、『五分律』（比丘尼）波逸提 095、198（大正 22 p.089 下、p.099 上）、『十誦律』（比丘尼）波夜 097（大正 23 p.323 上）、『僧祇律』（比丘尼）波逸提 119（大正 22 p.539 下）、『根本有部律』（比丘尼）波逸提 104（大正 23 p.1003 下）

(3) 『四分律』（比丘尼）波逸提 097（大正 22 p.746 下）、『五分律』（比丘尼）波逸提 096（大正 22 p.089 下）、『十誦律』（比丘尼）波夜提 098（大正 23 p.323 中）、『僧祇律』（比丘尼）波逸提 118（大正 22 p.539 中）、『根本有部律』（比丘尼）波逸提 103（大正 23 p.1003 下）

(4) Vinaya vol. I p.152。また船の中で過ごすことも許されている。

[4] 仏教の修行者たちの遊行の宿泊地はどのようなところであったのであろうか。

[4-1] 仏教がインド社会に受け入れられ、確固たる地位を築いた後の主な宿泊地は僧院であったであろう。先に紹介したように「儀法毘度」には、僧院において遊行僧を迎える側

の「旧比丘の儀法」と、訪れる側の「客比丘の儀法」が定められている。そして遊行の目的の第一としてあげたように、比丘たちの遊行は「釈尊のサンガ」の一員として、戒律の制定や改訂などの情報を共有することが目的の1つであったのであるから、遊行の途次途次でできるだけたくさんの出家修行者に会って、情報を交換することも要請されていたはずである。

なお「○○園」という表現される場合にはそこに何らかの建造物が建っていたと考えてよく、したがって聖典が「園林」に止宿したと表現する場合でも、例えば『四分律』「訶責毘度」（大正22 p.892上）の「そのとき舍利弗と目連が500人の比丘らと共に、迦尸国より人間を遊行して密林の中に至り阿摩梨園に住した」という記述の後に、「これを聞いた質多居士らが舍利弗と目連のもとにやって来て、説法を聞いたのち翌日の食事に招待した」などと書かれているから、阿摩梨園はかなり整備されており、500人は大げさでありすぎるけれども、比丘たちは僧院に止宿したものと考えてよいであろう。

[4-2] しかしながらそのような場所が得られない場合がしばしばあったであろうことは推測に難くない。そのときには一般の住宅や宿屋などに仮の宿りを得なければならなかった。それは次のような規定から推測することができる。

『パーリ律』波逸提 005（比丘尼 波逸提 101）：未だ具足戒を得ない者と2夜3夜を過ぎて同宿してはならない⁽¹⁾。

語句解説によれば、「未だ具足戒を得ない者」とは「比丘を除くその余の者」とされているが、因縁譚によればそれは優婆塞であるから、これは僧院に住することができなかった場合を予想したものであらうと思われる。

- (1) Vinaya vol.IV p.016、『四分律』「単提 005 共未受具人宿過限戒」（大正22 p.638上）、『五分律』「墮 007 共未受具人宿過限戒」（大正22 P.040上）、『十誦律』「波夜提 054 共未受具人宿過限戒」（大正23 p.105中）、『僧祇律』「単提 042 共未受具人宿過限戒」（大正22 p.365中）、『根本有部律』「波逸底迦 054 共未受具人宿過限戒」（大正23 p.838下）

[4-3] 以下には僧院以外に止宿したという資料のみを紹介する。これには釈尊のものも含める。

林

『根本有部律』「波逸底迦 052」（大正23 p.835上）：聚落を去られた釈尊はある村の外れにある林で止宿された。夜になって寒かったので六群比丘が火を燃すと、煙に燻されて蛇が出てきた。

民家

『僧祇律』「単提 069」（大正22 p.381下）：そのとき阿那律は塔山で夏安居を終え、舎衛城に釈尊を礼拝しに行くところであった。その途上で夕暮れとなり、ある聚落で宿泊場所を求めていると、水汲みに来ていた母と娘と出会ってその家に泊まることになった。

『四分律』「単提 082」（大正22 p.692上）：比丘たちは拘薩羅国を遊行していて無住処村に入り、ある巧師の家に泊めてもらった。

『十誦律』「（比丘尼）波夜提 105」（大正23 p.325上）：そのとき比丘尼らが他国に遊行に出ようとして、王に「私たちを保護するようにと諸国に約勅して欲しい」と申

し出た。王は諸国に使者を派遣してその旨を告げさせた。ときに彼女らが僧坊のない聚落に到り、ある居士の家で「私たちが宿泊するから出て行け」と、無理やり追い出した。彼は年老いていて冬の寒い季節であったために死んだ。

『根本有部律』「(比丘尼)波逸提 097」(大正 23 p.1002 中)：そのとき比丘尼らが人間を遊行してある聚落に至り、主人の不在である織師の家で泊ることになった。

『根本有部律』「(比丘尼)波逸提 098」(大正 23 p.1002 下)：そのとき多数の比丘尼らが人間を遊行してある聚落に至り、長者の家で宿泊することになった。

淫女の家

『十誦律』「波夜提 065」(大正 23 p.112 下)：そのとき阿那律は拘薩羅国を遊行して舎衛城へ向かう途中、僧坊のないところで泊まることにした。その村に 1 人の淫女がいて、彼は彼女の家に宿泊することになった。

王の住居

DN.001 *Brahmajāla-s.* (梵網經 vol. I p.001)：世尊は 500 人の比丘とともに王舎城より那爛陀 (Nālandā) に至る途中で、アンバラティカー園の国王の住居 (Rājagārika) において一夜の宿を取られた。

『根本有部律』「雜事」(大正 24 p.233 中)：仏は摩揭陀國の人間を遊行され、莫俱山の薄俱羅藥叉の住んでいる宮殿を安処とされた。

福德舎

『十誦律』「波夜提 032」(大正 23 p.089 中)：六群比丘が拘薩羅国より遊行して舎衛城へ向い、福德舎にやって来た。すると居士らが問訊礼拝して様々な供養をしたので、彼らは「今、世間では飲食が得難い。しばらくここに止まって楽をしよう」と相談し合っ

て住み着いてしまった。

樹下

SN.022-081 (vol.III p.094)：釈尊がコーサンビーのゴーシタ園におられた時、コーサンビーで乞食されて還った後、侍者にも告げず独りで出て行かれた。釈尊は遊行されてパーリレヤカ村のバッドサーラ樹下 (Pārileyyaka Bhaddasālamūla) に住された。

『雜阿含』057 (大正 02 p.013 下)：釈尊は舎衛城での乞食の後、侍者にも告げられず独りで西方の国土へ遊行され、北部の般闍羅国 (Pañcāla) にある波陀聚落 (Pārileyyaka) の跋陀薩羅樹下 (Bhaddasālamūla) へ向われた。

Udāna 004-003 (p.038)：世尊は大比丘衆とともにコーサラ国を遊行され、道の傍ら 1 樹下に設けられた座につかれた。そのとき 1 人の牛飼 (gopālaka) が世尊と比丘らを明日の食事に招待した ⁽¹⁾。

- (1) 「設けられた座につかれた (paññatte āsane nisidi)」とするだけであるから、ここに一夜を明かされたかは明示されていないが、翌日の食事を招待されたとされているので、ここで宿泊されたと解釈した。

[5] 次に仏弟子たちの遊行の期間やその距離を記している原始仏教聖典資料を調査してみよう。

[5-1] 期間を明示するものとしては釈尊の遊行を調査した箇所にも記したように、「二

月遊行」と「一月遊行」がある。なお「三月遊行」という語句は見いだされないこともその際に記した。

「二月遊行」については、

『十誦律』「波羅夷法 002」（大正 23 p.003 中）：二月遊行の後に戻った達尼迦比丘は、壊された泥舎を見て比丘に問うと、世尊の教えによることを知った。

『十誦律』「尼薩耆法 005」（大正 23 p.043 上）：その時迦留陀夷は他国に二月遊行して舎衛国に戻った。

『十誦律』「雑法」（大正 23 p.283 下）：世尊は舎衛国におられた。そのとき比丘たちは二月遊行した。ある比丘は六群比丘に衣を託して去った。

『十誦律』「比丘尼・単波夜提法」（大正 23 p.344 中）：その時迦留陀夷は他国に二月遊行して舎衛国に戻った。

『十誦律』「増一法」（大正 23 p.351 中）：ある比丘が二月遊行しようとして、衣を六群比丘尼に預けた。

『十誦律』「増一法」（大正 23 p.368 中）：ある優婆塞が羅云に房舎を与えた。羅云は受けてから二月遊行に出た。この間に優婆塞はこの舎を四方僧に寄進してしまった。というものがあり、「一月遊行」については、

『十誦律』「尼薩耆 002」（大正 23 p.031 下）：舎利弗は病気の時、諸国を一月遊行しようと思ったが僧伽梨が重いのでどうしようかと考え、世尊に尋ねた。世尊は「老比丘・病比丘に一月不離僧伽梨宿羯磨作すを聴す」と説かれた。

というものがある。舎利弗が病気であったので一月遊行したということは、『十誦律』（大正 23 p.158 下）、『薩婆多毘尼毘婆沙』（大正 23 p.528 中）にも見いだされるので、「一月遊行」というのは特例であったのかも知れない。ただし二月遊行も一月遊行も『十誦律』系の律蔵にのみ見いだされる。

[5-2] 先に「律蔵」の規定における遊行を考察したところで述べたごとく、仏教においては長期にわたる遊行は奨励されなかったのであるから、上記のように2ヶ月がもっとも長期の遊行であったのであろう。しかしソーナ・コーティカンナ（億耳）の例のようにデカン高原のアヴァンティからヒンドウスタン平野の北部に位置する舎衛城におられる釈尊に会いに来る遊行もあったのであるから、それはかなり長期にわたったであろう。しかしそれはごく例外的なものであったか、あるいは隊商に伴われたり、途中で修行の時間がとれるような長期の滞在をして、断続的になされるなどの措置が講じられたのかも知れない。このような遊行は、それこそ留学をするような気持ちで、数年にわたる計画を立てた上で行われたのではなかろうか。

また *Suttanipāṭa* vs.1010~1013 (p.194) には、ゴダーヴァリー河畔に住んでいた婆羅門バーヴァリンの弟子たちが釈尊に会うために、ゴダーヴァリー河の岸辺を北方に向け出発⇒ムラカ (Muḷaka, Mūḷaka, Aḷaka, Āḷaka) のパティッターナ (Patiṭṭhāna) ⇒昔のマーヒッサティ (purima Māhissati) ⇒ウッジェニー (Ujjeni) ⇒ゴナッダ (Gonaddha) ⇒ヴェーディサ (Vedisa) ⇒ヴァナサヴハヤ (Vanasavhaya) を通ってコーサンビー (Kosambī) に達し、ここからさらにサーケート (Sāketa) ⇒サーヴァッティー (Sāvatthī) ⇒セータヴィヤ (Setavya) ⇒カピラヴァットゥ (Kapilavatthu) ⇒クシナーラー

(Kusinārā) ⇒ パーヴァー (Pāvā) ⇒ ボーガナガラ (Bhoganagara) ⇒ ヴェーサーリー (Vesālī) を経過してマガダの都 (Māgadha pura 王舎城) に到達したという遊行が思い出されるが、これはいまだ仏教の比丘になっていない段階でのものである。

このように普通の遊行の遊行期間が最長 2 ヶ月であったとするならば、その距離もおおよそその見当をつけることができる。釈尊の遊行の際に検討したごとく、1 日の遊行時間を 4 時間か 5 時間と推定するならば、1 日の移動距離は時速 4km として 16km か 20km ということになる。仏弟子たちの場合は、釈尊のように各地に散在する出家修行者や在家信者のために寄り道することはなく、また 2 泊 3 泊することもなしに、まっすぐに目的地に行くことができるのであれば、1 日に 20km くらいを移動することは可能であったであろう。そうとすれば 2 ヶ月で 1,200km くらいは移動できたことになるから、王舎城から舎衛城までは約 600km であるから、ちょうど期間内に往復できるということになる。

[5-3] なお次のものは聚落中を「遊行」していたというから、この遊行は乞食程度のものをさすのである。

『僧祇律』「(比丘尼) 僧残 010」(大正 22 p.520 中) : そのとき迦梨比丘尼が聚落中を遊行している間に、僧伽が彼女に依止する弟子を拳羯磨にかけた。そこで帰って来た迦梨比丘尼が比丘尼を集めて、自分の弟子に捨拳羯磨を与えようとした。

『十誦律』「(比丘尼) 波夜提 139」(大正 23 p.337 上) : そのとき憍羅難陀比丘尼は他に房舎を託さずに聚落中を遊行している最中に失火で房舎を焼いた。比丘尼らは各々自分の衣鉢を運び出したが、彼女の衣鉢はすべて焼失した。

また次の例は乞食ではないけれども、単に数日間の外泊程度のものであろう。

『五分律』「捨墮 018」(大正 22 p.033 中) : ときに波斯匿王は辺境に賊が出没したので、梨師達多と富蘭那を派遣して討伐させようとした。そこで 2 人は互いに「命を失うかもしれない。比丘に供養をしよう」と語り合い、比丘らのところへ施物を持って来た。比丘らは「どうしたものか」と考えて釈尊に質問した。釈尊は比丘僧を集められたのち、阿難に「自恣まで何日あるか」と尋ねられた。すると阿難が「10 日余り」と答えたので、釈尊は比丘らに「前後安居して、自恣まで 10 日以内であれば、急施衣を受けてもよい」と許可された。ときに比丘らは釈尊が急施衣を許可されたということで、それを担いであちこちへ遊行に出た。これを見た比丘らが彼らを非難して、釈尊に告げた。釈尊は比丘僧を集め、その比丘らを呵責されたのち、比丘らに「衣時まで急施衣を蓄えてもよい」と制戒された。

このように漢訳聖典では、乞食に聚落に出ることも、数日間の外泊程度の移動にも「遊行」という言葉が使われている。「遍歴」という言葉はこのような場合は使わないであろうから、「遊行」という言葉は「遍歴」とは全く異なるニュアンスを有する言葉であることがわかる。

[6] 以上のように、仏弟子たちも釈尊と同様に、多くは複数の人数によってなされる、はっきりとした目的と目的地をもった、最長 2 ヶ月程度の、僧院に宿泊しながらの「遊行」は行ったが、通常はただひとりの、行方定めぬ、一処不定の、長期にわたる「遍歴」は行わなかった、とすることができる。

【3】四依法と頭陀行

〔0〕ただし以上に記したものは、律蔵の規定が整備された以降の、いわば「後期」の仏弟子たちの姿といえるかもしれない。したがってもしこれが僧院に定住するようになって以降の比丘たちの有り様であったとするならば、「最初期」の仏教の修行者は、ジャイナ教の修行者やバラモン教の遍歴期の修行者と同じように遍歴していたという通説への反論にはなっていないということになる。そこで次に、一般的には最初期の仏教の修行者たちの在り方を表していると考えられている四依と頭陀行について考えてみよう。

〔1〕まず「四依」について調査する。

〔1-1〕四依 (*cattāro nissayā*) とは、食は乞食、衣は糞掃衣、住は樹下座、薬は陳棄薬に依るべきであるというものであるが、『パーリ律』「小品」(vol. I p.058)によれば、受戒するときには次のように唱えられるべきであるとされている。

出家生活は乞食による (*piṇḍiyāloṇapabhojanaṃ nissayā pabbajjā*)。ここにおいてないし命終まで勤めるべし。余得 (*atirekalābha* それ以外の取得) は僧次食・別請食・請食・行籌食・十五日食・布薩食・月初日食である。

出家生活は糞掃衣による (*paṃsukūlacivaraṃ nissayā pabbajjā*)。ここにおいてないし命終まで勤めるべし。余得は亜麻衣・綿衣・野蠶衣・褐衣・麻衣・紵衣である。

出家生活は樹下座による (*rukḥhamūlasenāsanaṃ nissayā pabbajjā*)。ここにおいてないし命終まで勤めるべし。余得は僧院・平覆屋・殿楼・楼房・地窟である。

出家生活は陳棄薬による (*pūtimuttābhesajjaṃ nissayā pabbajjā*)。ここにおいてないし命終まで勤めるべし。余得は熟酥・生酥・油・蜜・糖である。

ただし『五分律』(大正 22 p.112 下)は「若授具足戒時應先爲說四依。依糞掃衣依乞食依樹下坐依殘棄薬」とするのみであり、また『四分律』(大正 22 p.811 中)は単に「四依」というのみであって「余得」はもちろんのこと細部にはふれないから、「余得」の部分は後に付加されたのであろう。

そこで佐藤密雄博士は、「律蔵にみられる比丘生活は、四依の生活でなく四依の余得とせられるものによる生活であって、原則すなわち四依が例外化し、例外すなわち余得が常態化した生活であった」⁽¹⁾と評されている。そこで「受具の前後に、糞掃衣等の四依の生活が原則的で、目前に見るような比丘生活は例外余得としてしか認められないと説き聞かせることは、比丘も厳しい出家一般の生活を原則とすべきであるという自覚を持たせることになるのである」⁽²⁾というように理解される。したがって最初期の仏教の修行者は四依法的な生活をしてしたが、律蔵が整備されて以降の、いわば後期の仏教の修行者は余得が原則となり、時代が下るにつれて墮落したという解釈となる。

筆者は必ずしもそのようには考えないが、しかし「四依」が仏教の出家修行者の本来のあるべき在り方であるとしても、今本稿で主題としている「遍歴」の要素は、ここには含まれていないということに注意しなければならない。乞食も糞掃衣も「遍歴」を前提としたものではないし、「樹下座」も同然であることは後述する。

(1) 『原始仏教教団の研究』 p.223

(2) 同上

[1-2] なおこの「四依」は、提婆達多が破僧に際して要求したとされる「五事 (pañca vatthūni)」とかなりの部分で重なる。「五事」の内容については文献によって若干の相違があるので、詳しいことは「モノグラフ」第11号に掲載した【論文11】「提婆達多 (Devadatta) の研究」を参照されたいが⁽¹⁾、『パーリ律』のものを紹介すれば、

①比丘らは一生涯林住すべきであって、村に入る者は罪とする (yāvajīvaṃ ārañṇakā assu, yo gāmantāṃ osareyya vajjaṃ naṃ phuseyya)。

②比丘らは一生涯乞食すべきであって、請食を受ける者は罪とする (yāvajīvaṃ piṇḍapātikā assu, yo nimantanāṃ sādīyeyya vajjaṃ naṃ phuseyya)。

③比丘らは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 (yāvajīvaṃ paṃsukūlikā assu, yo gahapaticīvaraṃ sādīyeyya vajjaṃ naṃ phuseyya)。

④比丘らは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 (yāvajīvaṃ rukkhāmūlikā assu, yo channaṃ upagaccheyya vajjaṃ naṃ phuseyya)。

⑤一生涯魚肉を食べてはならず、食べる者は罪とする (yāvajīvaṃ macchamāṃsaṃ na khādeyyuṃ, yo macchamāṃsaṃ khādeyya vajjaṃ naṃ phuseyya)。

とされている。このうちの②、③、④が「四依」の乞食・糞掃衣・樹下座と重なるわけである。

そしてこの提婆達多の要求に対する釈尊の答えは、『パーリ律』によれば

①もし欲すれば林住し、もし欲すれば村に住みなさい (yo icchati ārañṇako hotu, yo icchati gāmante viharatu)。

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 (aṭṭha māse kho mayā rukkhāmūla-senāsanaṃ anuññātaṃ)。

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。要するに釈尊の姿勢は、「四依」的なものを規則として強制するのではなく、欲する者が行えばよいというのであった。

ところで頭陀行第一と称えられる摩訶迦葉もこのような生活をしていた者として知られているが、彼は提婆達多とは違って、釈尊から半座を分かれたるほどに一目をおかれ、一般の比丘たちからも尊敬されて第一結集の主催者ともなったことは、「モノグラフ」第9号に掲載した【論文8】「摩訶迦葉 (Mahākassapa) の研究」において詳しく述べた。

実はこの提婆達多と摩訶迦葉に対する対応の違いにこそ、釈尊の修行観が明確に現れていると解することができる。それは一口でいうならば「中道」ということであって、提婆達多は「五事」を律の規定として、これに反するものは罪とせよという原理主義的な立場をとろうとしたから排斥されたのであり、摩訶迦葉は自分が欲するからこのような生活を行ったまでのことであったから尊敬されたのである。

そして釈尊の中道的世界観・修行観はすでに成道時の悟りの内容の中核にあったのである

から、必ずしも最初期は四依が大原則であったものがだんだん緩やかになったというのではなく、初めから余得での生活も認められていたのであるが、仏教が社会的地位を確立し、世間からの信仰を集めるようになるにしたがって、徐々に余得での生活方法が現実的に可能になっていったというように理解すべきではなかろうか。

しかしこれをどのように解するとしても、「四依法」や提婆達多の「五事」の主張の中には「遍歴」の要素は含まれていないことは事実として認めなければならない。

(1) pp.084～085

[2] 次に頭陀行を考えてみよう。

[2-1] 頭陀行にも若干のヴァリエーションがあるが、パーリ系の頭陀支は十三支であって、阿部慈園氏の『頭陀の研究ーパーリ仏教を中心として』（春秋社 2001年3月 pp.023～025）の解説（一部省略）を紹介すると次のようになる。

糞掃衣支：糞掃衣の着用をもっぱらとし、仏教信者から布施された衣を拒絶する支分のこと。

三衣支：三衣とは大衣、上衣、中着衣のことであり、これら三衣のみを着用し、第4番目の衣を受持しないとする支分。ただし略衣としての肩袈裟だけは、第4衣として着用してもよい。

常乞食支：僧伽食・招待食などの14種の食物を摂ることを拒否し、もっぱら托鉢乞食のみによって食物を得る支分。

次第乞食支：行乞のときには、至った村（あるいは家）を素通りせず、村の家を順次に行乞する支分。ただし、その村や道路に危険があると判断した場合は、別の村を行乞してもよい。

一坐食支：精舎の食堂や信者の家などで、一座のみの食事をもっぱらとし、多坐食を拒否する支分。食事中あるいは食後、坐を立ったならば、食事のために二度と坐してはならない。

一鉢食支：鉢中にあらかじめ用意された食物だけを摂り、第二杯目つまりおかわりを拒否する支分。

時後不食支：正式の食事の後で、再び食事をしない支分。

阿蘭若住支：人里離れたところを住所とし、村の近くの住所を拒否する支分。ただし、托鉢のために村から近からず遠からずのところが選ばれるべきである。

樹下住支：屋根の下に住することを拒否して、樹の下を住所とする支分。ただし、こうもりの住む樹や空洞のある樹、また精舎の中央の樹などを避け、精舎のかたすみに立つ樹を選ぶべきである。

露地住支：屋根の下と樹木の下をも避けて、常に屋外を住所とする支分。ただし、聴法や布薩のとき、また雨が降ってきたときは一時建物の中に入ってもよい。

塚間住支：塚墓つまり墓所の中やその近くを住所とする支分。

随处住支：住所への食欲を離れるために、与えられた臥坐具あるいはいかなる住所といえどもいとわず、これを享受する支分。

常坐不臥支：常に趺坐して、横臥することを拒否する支分。

ただしこの解説は紀元後 5 世紀ころのブッダゴーサ (Buddhaghosa) によって著された『清浄道論』に基づいたものであって、だから釈尊時代の頭陀支をそのまま表しているわけではないであろうが、いずれにしてもここには「遍歴」の要素がないことは明かである。

[2-2] また頭陀行者と呼ばれる修行者たちもただ独りでの、行方定めぬ、一処不住の「遍歴」は行っていないかったことは、次のような経文から知ることができる。

Vinaya Nissaggiya 015 (vol.III p.230) : あるとき世尊は舎衛城のジェータ林の給孤獨園に住しておられた。その時世尊は「私は 3 ヶ月間独坐したいから、1 人の食事を運ぶ者 (piṇḍapātanihāraka) を除き、誰も私のところに近づいてはならない」といわれた。そこで舎衛城のサンガは「もし世尊に近づいたら波逸提の罪に処す」という規則を作った (katikā katā hoti)。そのときウパセーナ・ヴァンガンタプッタ (Upasena Vaṅgantaputta) は、衆を率いて (sapaṇiso) 世尊のもとに到り、世尊を礼して一方に坐った。客比丘に親しく挨拶するのは諸仏の常法であったから、世尊は挨拶をされ、1 人のウパセーナの弟子比丘 (saddhivihāraka bhikkhu) に「あなたは糞掃衣を喜んで着ているのですか」と尋ねられた。その比丘は「いいえ、喜んで着ているではありません」と答えた。そこでさらに世尊は「どうしてあなたは糞掃衣者なのですか」と尋ねられた。比丘は「和尚 (upajjhāya) が糞掃衣者だからです。だから私も糞掃衣者なのです」と答えた。そこで世尊はウパセーナに「あなたのこの徒衆 (parisā) は清らかな心 (pāsādikā) をもっている。あなたはどのように徒衆を指導している (vineti) のですか」と尋ねられた。ウパセーナは「具足戒を求める者に、私は阿蘭若住者であり、乞食行者であり、糞掃衣者である。もしあなたも阿蘭若住者であり、乞食行者であり、糞掃衣者でありたいなら具足戒を与えましょう、といいます。もし承知すれば私は具足戒を与え、もし承知しないならば具足戒を与えません。依止を求める者 (yo maṃ nissayaṃ yācati) にも同様にしています」と答えた。世尊は善哉善哉と褒められた。

Vinaya 「迦絺那衣韃度」 (vol. I p.253) : 世尊は舎衛城祇樹林給孤獨園に住されていた。そのとき 30 人のパーテッヤの比丘たち (pāṭheyyakā bhikkhū) は全て阿蘭若に住し、全て乞食を食し、全て糞掃衣を衣とし、全て唯三衣を有していたが (tene kho pana samayena tiṃsamattā pāṭheyyakā bhikkhū sabbe ārañṇakā sabbe piṇḍapātikā sabbe paṃsukūlikā sabbe tecīvarikā)、舎衛城に往って仏を見たてまつらんとして、舎衛城に到着しない前に雨安居に入る日になったので、途中のサーケータ (Sāketa) において雨安居に入った (1)。

このようにウパセーナが指導する頭陀行者たちも、阿蘭若に住し、糞掃衣を着、三衣者である頭陀行者と見られる比丘たちも、釈尊に会うという目的を持って集団で遊行していたのである。

また頭陀行者として知られる摩訶迦葉も、次のように 500 人の比丘と遊行していた。

DN. 016 Mahāparinibbāna-s. (大般涅槃經 vol. II p.162) : 摩訶迦葉はパーヴァー (Pāvā) からクシナーラー (Kusinārā) に至る道を 500 人の比丘とともに進んでいた。

そしてこの遊行は、「モノグラフ」第 9 号に掲載した【論文 8】「摩訶迦葉 (Mahākassapa) の研究」において考察したごとく、釈尊の臨終の地であるクシナーラーに釈尊に会いに行くという目的を持ってなされていたものと考えられる (2)。

以上は頭陀行者と認められる者たちも、他の一般の比丘たちと同様に、集団で、釈尊に会うという目的を持って遊行していたという資料を紹介したが、次に頭陀行者と認められる阿蘭若住者たちが、集団で定住生活していたとする資料も紹介しておく。

『雑阿含』937 (大正02 p.240 中) : 世尊は毘舍離彌猴池重閣講堂に住しておられた。そのとき波梨耶聚落に40人の比丘がおり、みな阿練若行、糞掃衣、乞食を修すも未だ離欲していなかった。そこで世尊は無始の生死輪廻を説き、無常・苦・無我説を説いて、皆に解脱を得させられた。

Vinaya「700 結集捷度」(vol. II p.299) : 時に、60人の波利邑の比丘パーテッヤの比丘たち (pāṭheyyakā bhikkhū) がおり、全て阿練若者、全て乞食者、全て糞掃衣者、全て三衣者で、全て阿羅漢であった。彼らは Ahogaṅga 山に集合した。このようなものである。

また SN. 014-015 (vol. II p.155) には、舎利弗・目連・阿那律・ブンナ・ウパーリ・阿難・提婆達多も、そして頭陀説の者 (dhutavāda) である摩訶迦葉もグループを形成し、それぞれ類が和合すると説かれている。なお頭陀行者が集団で生活していたことは、すでに佐々木閑氏が「アランヤにおける比丘の生活」という論文⁽³⁾において指摘されている。

以上のように、頭陀行と遍歴とは関係がなかったから、頭陀行者といわれるような修行者たちも遍歴を行っていたのではなく、他の比丘たちと同様の遊行を行い、また定住もしていたのである。

(1) 『四分律』(大正22 p.877 下) はシチュエーションは若干異なるが、「衆多の糞掃衣を持す比丘」という。他の漢訳律は阿蘭若住者であることには言及しない。

(2) p.063 以下。なお DN. 016 Mahāparinibbāna-s. に対応する經典については、p.007 以下参照。

(3) 『印仏研究』51-2 p.809

[2-3] ついでに、今の主題の遍歴とは直接の関係がないのであるが、次の資料を紹介しておきたい。

SN. 016-005 (vol. II p.202) : 摩訶迦葉は王舎城の竹園に釈尊を訪ねた。釈尊は摩訶迦葉に言われた。「迦葉よ、汝は年老いた (jīṇṇo si tvam)。糞掃衣は重いから家主の衣を着 (gahapatāni cīvarāni dhārehi)、請ぜられたるを食し (nimantanāni bhuñjāhi)、我が傍に住せよ (mama santike viharāhi)」と。これに対して迦葉は「私は長い間、阿蘭若に住し、乞食をし、糞掃衣と三衣を着、少欲知足を讃嘆してきました」と答えた。釈尊は「汝は多くの人々の利益のために (bahujanahitāya) 行じたと糞掃衣……乞食……阿蘭若住を讃められた。

これに対応する漢訳は『雑阿含』1141 (大正02 p.301 下)、『別訳雑阿含』116 (大正02 p.416 中) であって、これによって釈尊は摩訶迦葉に頭陀行を捨てることを勧められたことや、釈尊自身は頭陀行的な生活を行われていなかったことが知られる。

[3] 以上のように、仏教での厳しい修行とされ、最初期の比丘たちの生活様式であったと考えられている四依法や頭陀行には遍歴の要素は含まれていなかった。したがっていかなる仏教の出家修行者の修行徳目の中にも「遍歴」が入っていたとは考えられない。

そして通説がいうように、もし最初期の仏教の修行者たちが日常的に「遍歴」を行っていたとするなら、仏教の修行者も「遍歴修行者 (parivrājaka, paribbājaka)」と呼ばれてしかるべきであるが、しかし原始仏教聖典では仏教の修行者を自ら「遍歴者」と呼ぶ例は見いだされない。DN.004 *Soṇadaṇḍa-s.* (種徳經 vol. I p.114) に、「尊敬すべきソーナダダ婆羅門は年若い (jīṇṇa) 年長け (vuddha) 高齢 (mahallaka) にして、晩年 (addhagata) である老衰に達している (vayo anuppatta) 」。〔これに対し〕沙門ゴータマは幼く (taruṇa)、幼き遍歴者 (taruṇa-paribbājaka) である」として釈尊を「遍歴者」と呼び、また DN.005 *Kūṭadanta-s.* (究羅檀頭經 vol. I p.130) においてもクータダダ (Kūṭadanta) 婆羅門が釈尊を同様に「遍歴者」と呼んでいるが、これはバラモンたちの認識であって仏教徒自身の認識ではない。

そして後に検討するように、原始仏教聖典では‘paribbājaka’は常に外道の宗教者をさす言葉である。仏教系の大学においてインドの仏教史を講ずる際に教科書としてよく用いられる、佐々木教悟・高崎直道・井ノ口泰淳・塚本啓祥共著の『仏教史概説 インド篇』(平楽寺書店 1966年11月)には、「しゃもんとは、この時代の革新的思想家の総称である。かれらは一所不住の遍歴をしながら森林において修行し、村や町へ行って教を説き〔＝遊行〕、説法の報酬として布施された食物によって生活の糧をえた〔＝乞食〕。彼らはその生活の外形によって、遊行者 (parivrājaka)、遁世者 (saṃnyāsin)、苦行者 (yati)、行乞者 (bhikṣu 比丘) などと名づけられたが、これらのグループの指導者は、また、しゃもんと尊称されている」と書かれている⁽¹⁾。文脈からいえば、この後に上げられている「仏教やジャイナ教の開祖」もその1人であったということであろう。

このように通説によれば、釈尊も仏教の修行者も‘parivrājaka’‘saṃnyāsin’‘yati’‘bhikṣu’、そしてしゃもんすなわち‘śramaṇa’と呼ばれていたと理解されている。確かに釈尊も比丘たちも、自らが‘śramaṇa’であり、‘bhikṣu’であるとは自覚していたのであるが、‘parivrājaka’という自覚はなかったといわなければならない。釈尊も「遍歴」する者ではなく、また弟子たちにも「遍歴」を求められず、したがって「遍歴」する者ではなかったのであるから当然である。それは仏教が「苦行」を否定して「中道」を実践すべきであったから、‘yati’という呼称を受け入れなかったのと同様である。

以上のように、釈尊自身も仏教の一般的な出家修行者も、そして頭陀行者と呼ばれる厳しい修行者も、その最初期からいわゆるただ一人での、行方定めぬ一処不住の「遍歴」というものは行わなかったとしなければならない。

(1) p.013

【4】 ジャイナ教の修行者とその遍歴

[0] ところで今まで、ジャイナ教の修行者とバラモン教の遍歴者 (parivrājaka) の「旅」は、ただ独りで、目的地もなく、一処不住の旅をする、いわば遍歴すること自体を目的とする「遍歴」であって、釈尊と仏弟子たちが行った「旅」は決して独りでもなく、はっきりとした目的・目的地のある旅であり、また一処不住でもなかったから、「遍歴」と呼ぶべきで

はなく、これと区別して「遊行」と呼ぶべきであることを論証しようとしてつとめてきた。しかしながらジャイナ教の修行者とバラモン教の遍歴者の「旅」を、予断をもって「遍歴」と決めつけ概念規定しているという譏りを免れ難いであろうから、そこで順序が逆になったが、今節においてはジャイナ教の修行者の「遍歴」、そして次節においてはバラモン教の遍歴者の「遍歴」について調べてみたい。

なお筆者はジャイナ教に関してはまったくの素人であるので、ジャイナ教側の資料については、次のような図書・論文、すなわち中村元著『思想の自由とジャイナ教』（以下『思想の自由』）⁽¹⁾と渡辺研二著『ジャイナ教』（以下『ジャイナ教』）⁽²⁾や、塚本啓祥・山崎守一両博士などのご論文など、先学や専門研究者の研究成果を参考にさせていただき、これらに引用されているジャイナ聖典の文章についてはできるだけ原典に当たって確認しながら叙述を進めることにしたい。したがって以下に引用するジャイナ教聖典の文章は、基本的には先学や専門研究者の著書・論文の中に引用されているままであって、添えられている原語もまたそのままである。しかし筆者はそれを参照させていただきながら原文にも当たったので、筆者が示したおいた方がよいと考えた原語については＊を付して示すことにする。したがって＊の付された原語は、元の著書・論文にはないものである。

また特別に注記しない限りは、ジャイナ教聖典は GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Language and related Indological materials from Central and Southeast Asia にアップされた Yumi Ousaka 氏と Moriichi Yamazaki 氏によってインプットされた電子テキストを利用させていただく。

なお、このジャイナ教は原始仏教聖典においてはニガンタ (nigaṇṭha) 派に相当し、また原始仏教聖典にもしばしば ‘paribbājaka’ が登場するから、この原始仏教聖典に描かれるニガンタ派の修行者や遍歴行者の姿も、併せて調査してみたい。

(1) 「中村元選集〔決定版〕第10巻」所収

(2) 論創社 2005.12.25

[1] ジャイナ教の基本的な教えは、ジャイナ教の専門研究者であられる山崎守一博士の「ジャイナ遊行者の衣・食・住――マハーヴィーラを中心にして――」⁽¹⁾という論文の中に、簡潔にして的確にまとめられているので、それを紹介させていただいてこれに代えたい。これには、

ジャイナ教義においては、人が身・口・意の活動を行うと、その人の行為に適した物質 (puggala) が流れ込んできて、その人のジーヴァ (jīva) に付着する。これが漏 (āsava) といわれる。そして、この流れ込んできた物質はジーヴァに付着して、業身 (kamma-sarīra) といわれる微細な物質の集合体を形成する。このためジーヴァは業身に覆い囲まれてしまう。これが縛 (bandha) である。この結果、ジーヴァは昇天して成就者／解脱者の世界に行くことができず、地獄・畜生・人間・神々の四つの迷いの世界を繰り返し輪廻転生して苦しみが続かないと説かれる。これとは反対に、ジーヴァが解脱者の世界に昇天するためには、自制によって新たな業を作らず (saṃvara= 遮)、苦行によって過去の業を滅ぼす (nijjarā= 滅) ことである。

とされている⁽²⁾。

このようにジャイナ教の基本的な教えは、苦行によって過去の業を滅ぼすとともに、新しい業を作らないようにすることであるが、そのためには一切の欲望を捨て、不殺生・真実語・不盗・不淫・無所有という五つの大戒を守って業を制御しなければならないとされ⁽³⁾、これを徹底したものが、家族から完全に出家し、世俗から離れて、裸形であることと、遍歴をおこない、死に至るまでの断食が勧められることであった。

このようにジャイナ教の遍歴は、その教え・思想と密接に関連しているのであって、ジャイナ教の修行者にとっては欠かすべからざるものと認識されている。

- (1) 『神子上恵生教授頌寿記念論集 インド哲学仏教思想論集』2004年3月 永田文昌堂
- (2) その他、中村元『インド思想史』pp.047～051、『ジャイナ教』pp.187～194、早島鏡正他『インド思想史』pp.032～036、*Āyār* 2.15 (*Sū*.777,780,783,786,789)、*Tattvādhigama-sūtra* 7.1 塚本啓祥「仏教・ジャイナ教の発生基盤とその形成」(『東北大学文学部研究年報』32 1983.3.30) p.036 以下などを参照されたい。
- (3) 業の束縛から離脱するためには行為をなさないこと、出家者とは行為を休止した人とされ = *Āyār*.1.6,1,4 p.28 l.4、悪業をなさず、寂静となり、遍歴することが真実 (*sacca*) = *Āyār*.1.2,1,3 p.7 l.2、いかなる行為もなさぬこと = *Āyār*.1.2,1,3 p.7 l.2 とされている。
『ジャイナ教』pp.187～194

[2] 以上のようにジャイナ教の修行者にとっての「遍歴」は、その修行の核となるものであり、欠くべからざるものであった、とされる。その遍歴については、ジャイナ教聖典には次のように記されている。

[2-1] まずその遍歴は独りで行うべきものであり、『思想の自由』の第1章・原始ジャイナ教の「16 大いなる道ゆき」の「(二) 修行者の生活法」ではその冒頭において、「原始ジャイナ教聖典に現われる修行者は、たいいてい隠棲してひとり修行している人々である。ジャイナ教のピクの生活法は仏教のそれとよく似ている点が多い。これに反して修行者の集団生活は仏教によって始められ、後にジャイナ教やヒンドゥー教にも影響を及ぼしたものであるということが、一般インド学者によって常識として認められている」⁽¹⁾と書き出され、「最初期の修行者はただひとりで暮らすことを理想としていた」⁽²⁾として、次のようなジャイナ聖典の文章が紹介されている（ここに紹介するのはその一部である）。

ここに休止し、それ（業の報い）を滅ぼして、罪 (*ādāniya*) を知り究めて、順次に捨てる。ここに（わが教団の内部でも）ある人々は (** egesim*) 独行 (*ekacaryā * egacariyā*) をなす。そこで順次に種々なる家から清い施食、あらゆる施食を受けて、聡明なるものは遍歴すべきである (** parivvae*)。(*Āy*. I ,6,2,3. p.29, l.10f)

以上のごとく熟知して、ある人々は、ひとり行く者 (*ekacara * egayare*) として、熟思して、堪え忍び、遍歴すべきである (** parivvae*) ……一切の俗累 (*visrotasikā*) を捨てて、正見 (*samyagdarśana*) を得よ。じつに世界においてわが法を知って不退の法あるこれらの人々は、裸行者 (*nagiṇa=nagna*) と呼ばれる。この最上の説がこの世において人々のために説かれた。(*Āy*. I ,6,2,2-3. p.29, l.3f)

村から村へ遍歴しつつある (*dūṭayamāna * gāmāṇugāmam dūijjamāṇassa*)、いまだ明確な自覚に達していないピクに、悪い暮らし、悪い行動がおこることもある。（以下略） (*Āy*. I ,5,4. -2. p.24, l.1f)

そしてこの後で、「林に住み、樹の根にたたずまい、露坐する者であるということは、最初期のジャイナ教の修行者の力説していたことであるが、時代の経過とともに、住居に住むこと (vāsāvāsa) を認めるようになった。修行者が信徒の招待を受けるということは実際に行われてきたが、聖典のうちにその禁令は見あたらずである」⁽³⁾ とくくられている。

塚本啓祥博士も先に紹介した「仏教・ジャイナ教の発生基盤とその形成」⁽⁴⁾ において、邪命外道のゴーサーラが批判して、「かれ (マハーヴィーラ：筆者) はかつて唯一人で遊行する沙門 (*egamṭacārī samāṇe) であった。(しかし今や) かれは多くの比丘らに圍繞せられて、彼らのそれぞれに詳細に (法を) 説いている」(Sūy.2.6.1 Sū.787) と述べていることを紹介して、「ヴァッダマーナが初期のころには唯一人で遊行する (egamṭacari, skt. ekānta-cārin) 沙門であったが、今や教団 (gaṇa) を形成して (Sūy.2.6.2, Sū.788) 多くの比丘らに圍繞されていたことを指摘している」と書かれている。

またジャイナ教の文献には、

工芸によって生計を立てることなく、家なく、わずか少量を食べ、家を捨てて一人行く (*egacare)、(そのような人は) 比丘である。(Utt.15,16)

というような文章も見いだされる。

なお先に引用させていただいた『思想の自由』に紹介されている Āy. の文章は「ある人々は独行をなす」「ある人々はひとり行く者」として、独行・ひとり行くのはすべての修行者ではなく、ある特定の人であることが示唆されていることを注意しておく必要があるであろう。

(1) p.327

(2) p.329 以下

(3) p.330

(4) p.030 出典の示し場所は筆者が変えた。

[2-2] またジャイナ教の修行者はその遍歴においては、

雨季を除いて夏冬の 8 ヶ月のうち、村落に住むは 1 夜、都市で寝るは 5 夜のみ (*gāme egarāie ṇagare paṃca-rāie)。(Kalpa Sūtra v.119)⁽¹⁾

というように、一処不住を原則とした。『ジャイナ教』にも「ジャイナ教では、6 月から 9 月までのモンスーンの 4 か月間は、安居といって寺院にこもりっきりの生活を行うための期間である。1 年の残りの期間は同じ場所に 3~4 日だけ留まって、後は遊行を続ける」と解説され⁽²⁾、「同じ場所に居続けて (*ege āsāse) もよいのは、緊急の場合に限られる (Ṭhāṇ.314a)」という聖典の文章を紹介されている⁽³⁾。ただし『思想の自由』⁽⁴⁾ では、「修行者は行乞のために村に入ってもよいが、そこにあまり長くとどまっていたはならないという。その限度は『一ヶ月または雨季』ということになっている」⁽⁵⁾ とされるから、少し内容が異なる。

(1) Nand Kishore Prasad [1972 年] p.024, 『聖行経』鈴木章信訳 耆那教聖典 昭和 5 年 9 月 10 日 p.142, SBE. vol.22 p.262

(2) p.026 ここには出典は記されていない。

(3) p.247 Ṭhāṇ. の該当箇所にはそのさまざまなケースが列挙されている。Muni Jambūvijaya ; Ṭhāṇaṅgasuttam and Samavāyāṅgasuttam, Jaina-āgama-Series No.3, Bombay 1985, p.132

(4) p.327

(5) 著者は出典として、*Āy.* II, 2, 6 (SBE. p.216) を出されているが、ジャイナ原典の該当箇所にはこのような文意に相応する文章は見いだせない。

[2-3] またジャイナ教の修行者が遍歴において泊まる場所は、僧院のような設備の整ったところではなかった。山崎守一博士の「沙門の国土観」⁽¹⁾ という論文では、

この「一人行く (*egayā)」修行者、すなわち沙門の逗留した所 (*vāso) は、ジャイナ教聖典の *Āy.* I, 9, 2, 2-3 によれば、作業場 (āvesaṇa)、集会所 (sabhā)、水を置く小屋 (pavā)、市場 (paṇiya-sālā)、工場 (paliya-tṭhāna)、藁小屋 (palāla-puñja)、旅行者のための家 (āgantārā)、庭園 (ārāma-agāra)、墓地 (susāṇa)、空き家 (sunna-gāra)、木の根元 (rukkha-mūla) であり、*Utt.* 2, 20 によれば、墓地 (susāṇa)、空き家 (sunna-gāra)、木の根元 (rukkha-mūla) である。また (*Āy.* I, 8, 2, 1 では) 「比丘は墓地、空き家、木の根元⁽²⁾、陶工の店 (*kumbhār' āyayaṇa) において寝起きすべきである」ことが説かれている⁽³⁾。

とされている。なおこの論文には触れられていないが、*Utt.* 2, 19 には比丘は遍歴すべき (parivvā) であることに言及されている。

また『ジャイナ教』⁽⁴⁾ においても、「大通りや広場、市場などの人の集まる場所、竹や木の根元 (*Thāp.* 157a) などは僧侶のみの滞在場所」であって、カルバーストラにはマハーヴィーラ伝が含まれておりますが、そこには『尊者は雨期を除き、夏冬8ヶ月の内、村落に住むのは僅かに1夜 (*gāme egarāie)、都市に寝るのは僅かに5夜のみである (*ṇagare paṃca-rāie)』(119 偈)とありますと、先に紹介したカルバーストラを引用されている。

(1) 『日本仏教学会年報』58号 平成5年5月 pp.050~051 出典については註によって偈の番号を筆者が補った。

(2) この前に「山の洞窟 (giri-guhā)」があるが、この論文では省略されている。

(3) なお山崎氏は、仏教の出家修行者の生活すべき場所として次の、「比丘は世を厭い、人のいない座所 (āsana)、樹の根元 (rukkha-mūla)、墓地 (susāṇa) に親近し、山間の洞窟のなかに (pabbatānaṃ guhāsu) いる」(*Sn.* 958)、「比丘は喧騒のない座所・臥所に住すべきである」(*Sn.* 925)、「牟尼は木の根元に立って、あるいは座所につくべきである」(*Sn.* 708) という句を紹介して、仏教もジャイナ教も同様の修行形態をとっていたと主張されている。しかしながらむしろここに紹介された文章にこそ、これら2つの宗教の修行者の在り方の相違が現れていると見るべきであろう。なぜなら、ここに紹介されたジャイナ教の修行者の逗留すべきとして示された場所は、作業場、集会所、水を置く小屋、市場、工場、藁小屋、旅行者のための家などであることからわかるように、遍歴を前提とした宿泊場所であることは明かであるが、*Sn.* に示された樹木の根元・墓地などは住し (vihāreti)、坐禅 (jhāyati) すべき坐処 (āsana)・臥処 (sayana) として示されているのであって、必ずしも遍歴を前提としたものではないからである。また早島鏡正博士は『初期仏教と社会生活』pp.028~038 において原始仏教時代の臥坐処の種類を調査されているが、その結論は阿蘭若、林、叢、樹下、庵 (assama)、山 (vana, vanasaṇḍa)、洞窟、岩山、露地、霊園・霊地・霊樹 (チェーティヤ)、塚間・墓地、藁堆、窪地、岸辺であって、町や村の中にある施設は含まれていない。したがってこれらは必ずしも遍歴のための宿泊所とはなりにくい場所であって、仏教の修行者は定住を前提としているのである。なお山崎氏は「仏教やジャイナ教が独自の集団として活動を始める以前、つまり、バラモンに対抗して遊行・遍歴する沙門の集団としての共同生活を送っていた頃に形成された共通の行法であって、彼らが独自の

宗派を形成した最初期の頃においても、その実践道として採用されたことを想定することは可能であろう「沙門の実践道」（『仏教学』第30号 1991年3月）p.026（L）とも書かれており、筆者のいう通説に与せられているのである。

（4） p.252

〔2-4〕そして世間から可能な限り遠ざかろうとしたとされる。『ジャイナ教』（1）は「（マハーヴィーラは）女性を近づけず、人と交わらず、問えども答えず、礼するも受けず、……打たれても動揺せず罵られてもひるまず、ただ黙々と瞑想に専念し……2ヵ年以上、冷水を使ったり求めたりしなかった（*avi sâhie duve vase sîodaṃ abhoccā nikkhante）」（2）とし、「僧侶が相互に話してよいのは（*Ṭhāṇ.* 216b）、道を尋ねる場合や道を教える場合、食物を交換する場合」であるともされ（3）、その著者である渡辺研二氏の「Uttarajjhāyāの研究Ⅰ」（4）という論文では *Uttaradhyayan Sūtra*, 23.29, S.B.E.45, p.12 を紹介され、「在家の人々と接触せずに、住家を持たずに遍歴すべきである（*asamsatte gihatthehiṃ aṇieo parivvae）（19）」とされている。

また『思想の自由』（5）においても、出家修行者は「いかなるしかたでもって在家との接触をもってはならない（*na ya keṇai uvāeṇaṃ gihi-jogaṃ samāyare）（*Dasav.* VII, 21）」、「在家との接触を捨てよ（*asamsattaṃ gihatthesu）（*Utt.* III, 6; XXV, 28）」という聖典の文章が紹介されている。

（1） p.097

（2）ここでは典拠を *Āy.*19 と示しているように思われるが、*Āy.*には19に相当する部分はない。おそらく I, 9, 11 前後であろう。

（3） p.247 *Ṭhāṇ.*に該当箇所が見いだせなかった。

（4）『大正大学大学院研究論文集』創刊号 pp.240-241

（5） p.299

〔2-5〕以上のように、ジャイナ教の教えの根幹は過去の業を滅して、新しい業を作らないことによって、解脱が得られるとすることであって、そのための必要条件が苦行であり、無所有であって、遍歴はその大きな柱の1つであった。したがって遍歴は解脱のための必要欠くべからざる条件であり、遍歴なしにジャイナ教は考えられないとしなければならない。そしてジャイナ教の「遍歴」は無所有、無一物を象徴的に体現するものであったから、ただ一人での、一所不住が原則であって、どこそこに滞在して何をするというような目的と目的地を有するものではなかった。仏教の五戒は不殺生・不与取・不邪淫・不妄語・不飲酒であるが、ジャイナ教のそれは第5が無所有であることがそれを象徴的に示している（1）。

（1）「中村元選集〔決定版〕第10巻」『思想の自由とジャイナ教』pp.155, 173, 243～244, 272, 273（遍歴）、276, 285, 295, 299, 322, 329, 337, 339, 347, 366 参照。

〔3〕ところでこのジャイナ教は原始仏教聖典においてはニガンタ（*nigaṇṭha* 離繫）派と言い表され、ジャイナ教の開祖とされ、釈尊と同時代に活躍した人物として知られるマハーヴィーラはニガンタ・ナータプッタ（*Nigaṇṭha Nātaputta*）として登場する。このニガンタ派、あるいはニガンタ・ナータプッタは原始仏教聖典においては、次のようなものとして描かれている。

〔3-1〕まず、苦行によって故業を滅し、新業を作らないということが苦を滅し、解脱に導くというジャイナ教の基本的な教えは、原始仏教聖典の中にも忠実に伝えられている。す

なわち *MN.014 Cūḷadukkhakkhandha-s.* (苦蘊小經 vol. I p.091) においては、

世尊がかつて王舎城の靈鷲山におられた時、多くのニガンタ派の人々がイシギリの山腹の黒山において、常立して (*ubbhaṭṭhaka*)、坐することを排する (*āsana-paṭikkhitta*) 行を行い、激しい激烈な鋭い苦しさの感覚を受けていた (*opakkamikā dukkhā tippā kaṭukā vedanā vediyanti*)。そこで世尊がなぜそのような行いをするのかと質問すると、ニガンタ派の徒は「ナータブッタは全知全見 (*sabbaññū sabbadassāvī*) であって、彼は次のように説く。以前になした悪業はこの激しい難行によって滅せよ (*pubbe pāpaṃ kammaṃ kataṃ, taṃ imāya kaṭukāya dukkara-kārikāya nijjaretha*)、今ここに身をもって防御し、言葉をもって防御し、意によって防御して、未来に悪業をなさないようにせよ (*ettha etarahi kāyena saṃvutā vācāya saṃvutā manasā saṃvutā taṃ āyaṭiṃ pāpassa kammaṃ akaraṇaṃ*)。このようにして苦行によって以前になした悪業を滅ぼし (*purāṇaṃ kammānaṃ tapasābyantibhāvā*)、新しい業をなさないことによって未来の漏なく (*navānaṃ kammānaṃ akaraṇā āyaṭiṃ anavassavo*)、未来の漏がないがゆえに業は滅し (*āyaṭiṃ anavassavā kammakkhayo*)、業が滅するがゆえに苦しみが滅し (*kammakkhayā dukkhakkhayo*)、苦しみが滅するがゆえに感覚が滅し (*dukkhakkhayā vedanākkhayo*)、感覚が滅するがゆえに一切の苦しみが滅する (*vedanākkhayā sabbam dukkham nijjiṇṇam bhavissati*)、と。私たちはこれをよしとして喜んでゐるからだ」と答えた。

とし、*MN.101 Devadaha-s.* (天臂品經 vol. II p.214) にも同じことが記されている。なお前者の対応漢訳である『中阿含』100「苦陰經」(大正01 p.586中)は、ニガンタたちが行っていたことを「行不坐行常立不坐受極重苦」とし、ニガンタの所説を「若宿命有不善業因此苦行故必當得盡。若今身妙行護口意妙行護。因緣此故不復作惡不善之業」とし、後者の対応經である『中阿含』019「尼乾經」(大正01 p.442中)はその所説を「汝等若本作惡業、彼業皆可因此苦行而得滅盡。若今護身口意、因此不復更作惡業也」としている。また *AN.003-008-074* (vol. I p.220) にも、ほとんど同様のニガンタの所説が紹介されている。

また『増一阿含』041-001 (大正02 p.744上)には、釈尊の苦行時代のこととして、そのとき多くの尼犍が修行していたと回想されている。そのとき尼犍子らは、手を挙げ、日を指し、身体を曝して学道し、あるいは蹲って学道していた。その理由を聞いたところ、「昔不善行をなした。今苦しむのはその故であるから、その罪を滅しようとするのである。今形体を露にし、恥ずかしい思いをしているけれども、これもこれを滅せんがためである。行が尽きれば苦も尽き、苦が尽きれば行もまた尽き、苦行が尽きれば涅槃に至る」と答えた、としている。

このように、これら原始仏教聖典の伝えるニガンタ派の所説は、まさしく [1] において紹介した、ジャイナ教の専門学者がまとめるジャイナ教の教えとぴたりと重なるといってよいであろう。

また『中阿含』012「憍破經」(大正01 p.434上)には次のように記されている。

目連が中食後に比丘らと所用があつて講堂に集まっていた。そこへニガンタの弟子の憍破がやってきたので、目連が「もし比丘が身口意を護れば、これによって不善漏が生

じ、後世に至らしめるか」と質問した。毘婆沙はそうだと答え、「前世に不善行を行う者があれば、これによって不善漏が生じ、後世に至らしめる」と言った。これを釈尊に報告すると、釈尊は毘婆沙に質問があれば質問し、反論があれば反論せよと前置きして、「もし不善の身口意業の漏・煩惱・憂愁を生じれば、後に不善身行が滅して、さらに新業を作らず、故業を棄捨し、現世において究竟するのか」と尋ねられた。毘婆沙は自分の主張を撤回した。そして優婆塞となった。

少々分かりにくいところがあるが、善業であれ、悪業であれ、業のすべては迷いのもととするニガンタ説を、仏教の善因楽果、悪因苦果という立場から批判したものであろう。

[3-2] また原始仏教聖典においては、仏教は意業を尊重するに対し、ニガンタ派は身業を尊重するともする。すなわち *MN.056 Upāli-s.* (優婆離經 vol. I p.371) は、

ニガンタ・ナータプッタはニガンタ派の衆 (*nigaṇṭha-parisā*) と共にナーランダーに住していた。そのときニガンタ派のディーガタパッシン (*Dighatapassin*) がナーランダーで乞食したのちに、パーヴァーリカのアンバ林 (*Pāvārikambavana*) におられた釈尊のもとにやって来た。釈尊は彼に「ニガンタ・ナータプッタは悪業の作用や、悪業の転起をどのように考えているか」と尋ねられた。彼は「ナータプッタは身罰 (*kāyadaṇḍa*) と口罰 (*vacīdaṇḍa*) と意罰 (*manodaṇḍa*) の三罰 (*tīṇi daṇḍāni*) を施設し、悪業の作用や、悪業の転起において身罰がもっとも罪が重い (*mahā-sāvajjarataram*) と考えている」と答えた。これに対して釈尊は「如来は罰であるとは施設しない。業であると施設し、三業のうち意業がもっとも重い」と説かれた。

とする。『中阿含』133「優婆離經」(大正01 p.628上)もほぼ同じ内容である。

また『増一阿含』052-007(大正02 p.826下)にも、

波斯匿王が世尊を訪ね、尼乾子(ニガンタ)は常に身行・意行を計って、口行を計らないといった。これに対して釈尊は「尼乾子は愚惑にして意が錯乱しているから、身行の報、口行の報を受け、意行は言うに足りないというのは、意行は形がないから見ることでできないからだ」とされ、意根が最も重く、口行身行は言うに足りない」と答えられた。

とする。『ジャイナ教』に「最初期の仏教が業を精神的なものと考えていたのに対し、ジャイナ教は業を物質的に考えていた」⁽¹⁾とされ、長崎法潤氏の「ジャイナの業思想」⁽²⁾という論文においては、ジャイナの後期の論書では業を物質的な業である *bhāva-karma* と精神的な働きをもった *dravya-karma* に分けるが、「カルマ物質は最も微細で、ジーヴァと結びついて業身を作るから、物質的な業だけでジーヴァを阻害することができるはずである。ジャイナ教の伝統説からはすれば、さらに精神的な働きをもった業を想定する必要があるか」とされているから、ジャイナ教の教説はおそらくこれも原始仏教聖典が説くとおりのものであろう。

(1) p.188

(2) 雲井昭善編『業思想研究』平楽寺書店 昭和54年2月 所収 p.529

[3-3] しかし原始仏教聖典の伝えるニガンタ派の禁戒は、*DN.002 Sāmaññaphala-s.* (沙門果經 vol. I p.047) ⁽¹⁾、*SN.002-003-010* (vol. I p.065) などの紹介する「四種の禁戒による制御 (*cātu-yāma-saṃvara-saṃvuta*)」であって、それは「すべての水を制し (*sabba-*

vāri-vārito)、すべての水によって〔悪を〕を制し (sabba-vāri-yuto)、すべての水によって〔悪を〕を除き (sabba-vāri-dhuto)、すべての水によって〔悪の制御を〕体得する (sabba-vāri-putṭho)」⁽²⁾ というものであって、これは一般に知られるパールシュヴァの4種禁戒＝殺生・盗み・虚言・所有を離れるとも、これをマハーヴィーラが修正した5種禁戒＝不殺生・真実語・不盗・不淫・無所有とも異なって奇異な感じを与えるが、しかし次のものはそれらとぴったりとは異なるがよく似る。すなわち

SN.042-008 (vol.IV p.317) : ときにニガンタ・ナータプッタの弟子であるアシバンダカプッタ (Asibandakaputta) という聚落主が、ナーランダールのアンバ林に住されている釈尊のもとを訪れた。釈尊は彼に「師は弟子たちにどのような教を説いているか」と尋ねられた。彼は「我が師は殺生、不與取、邪淫、妄語をなす者は悪趣・地獄に落ちる。その行いが多ければ多きにしがってそのようになる、と教えている」と答えた。

『雑阿含』916 (大正 02 p.231 下) : ときに尼捷若提子の弟子である刀師氏という聚落主が、釈尊のもとにやって来た。釈尊は彼に尼捷若提子の所説を尋ねられた。彼は「殺生、偷盗、邪淫、妄語をなす者は地獄に墮すと説いている」と答えた。

『別訳雑阿含』131 (大正 02 p.424 下) : 世尊は那羅健陀城 (Nālandā) の賣置園林 (Pāvārikambavana) におられた。そのとき結集論者 (造論姓) 聚落主は尼乾陀若提子の弟子であったが、今は師のところに行くべきでないと考えて、世尊のもとにやって来た。世尊は尼乾陀はどんな教を説くのかと質問され、殺生や偷盗、邪淫を行うと地獄に落ちると説いていると答えた。

とされている。ちなみにジャイナ教の四誓戒には「不淫」は含まれていないが、それは「無所有」の中に含まれていると解釈されている⁽³⁾。

(1) 相応漢訳の『長阿含』027「沙門果經」(大正 01 p.107 上)には該当するような教説は紹介されていない。

(2) 『原始仏典』長部經典 I に収められた森祖道氏の訳を参考にした。p.071

(3) 『思想の自由』p.181

[3-4] そしてその禅定形態も、ジャイナ教自身が伝えるものと同様のものを原始仏教聖典も伝えているということができる。すなわちジャイナ教では、マハーヴィーラは立ったままの禅定をしたと伝えられるが⁽¹⁾、先に紹介した原始仏教聖典の中にも、ニガンタ派の修行者たちは「常立して坐することを排する行」「不坐行常立の行」を行っていたとする。

(1) 「白骨の村」で立ったまま禅定をしていた(『思想の自由』p.690)、マハーヴィーラは宗教的修行の12年の間、チャンマーニー村の近くの一本の木の下で立ったままで禅定していた(『思想の自由』p.697)。

[3-5] また原始仏教聖典では、ニガンタ派の習俗であると明示しているわけではないが、ニガンタ派のサッチャカ (Saccaka) が語る次のような生活のあり方も、ジャイナ教のものと多くの部分で一致する。

MN.036 Mahāsaccaka-s. (薩遮迦大經 vol. I p.237) : 釈尊から身修習とはどういうものであると理解しているのかと聞かれて、ニガンタ派のサッチャカが次のように答えた。

「例えば、ナンダ・ヴァッチャ (Nanda Vaccha)、キサ・サンキッチャ (Kisa Saṅkicca)、マッカリ・ゴーサーラ (Makkhali Gosāla) などは、裸形 (acelaka) であって、不作法者であり、手を舐める者であり (hatthāpalekhana)、来れという請いを受

けず (na ehibhadantika)、留まれという請いを受けず、もたらされたものを受けず、特に設けられたものを受けず、特定のところへの請いを受けず、彼らは釜の口より直接なものは受けず (na khumbhīmukhā patigaṇhanti)、壺 (kaḷopī) の口より直接なものは受けず、闕のなか、棒の間、杵の間にあるを受けず、2人食する時その1人から与えられたものを受けず、妊婦・授乳中の婦人・男に抱擁されつつある女より受けず、飢饉の際に集められたものを受けず、犬が近くに立ったところでは受けず、蠅の群がるものを受けず、魚・肉を食せず、穀酒・果酒・粥汁を飲まず、一家受食者であって一口食に住し (ekagārikā vā honti ekālopikā)、二家受食者にして二口食に住し、あるいは七家受食者にして七口食に住す。また一施によって暮し、また二施によって暮し、また七施によって暮らす。あるいは1日に1食、あるいは2日に1食、あるいは7日に1食を摂る。このようにして半月に一食の定期食修行に従事している」と⁽¹⁾。そして釈尊の彼らはそれのみをもって過ごしているのか、という問いに、「彼らは時には殊妙なる嚼食や噉食を食し、殊妙なる味食を味わい、殊妙なる飲料を飲む。彼らはこれによって身に力を得、肥満している」と答えた。そして彼らの「心修習はどのようなものか」という質問には答えることができなかった。そこで釈尊は、「実にそのような身修習は聖者の律における如法の身修習ではない」として、正しい身修習・心修習を説かれた。

(1) これは釈尊が6年間に修したという「苦行」の内容と全く同じである。ただし釈尊はこの他にも「貧穢行」「嫌惡行者」「独居行」を行ったという。MN.12、MN.100参照。

[3-6] また資料数が少ないながら、男性の修行者は裸形で、女性の修行者は一衣であったらしいことも知ることができる。すなわち、

『五分律』「雑法」(大正22 p.171中)：時に比丘たちは裸で浴した。ニガンタのごとくして風法あることなし、という非難が生じた。浴衣を着せよ。

Therīgāthā Vs.107~111：[もとニガンタの徒であった跋提尼 (Bhaddā purāṇanigaṇṭhī) の偈] 自分は昔は髪を断ち、ただ一衣を着けて、ただ1つの衣をまとって放浪し (carim)、罪過のないものを罪過があるものと考え、罪過のあるものを罪過がないと見なしていました。

というとおりであり、先に紹介した『増一阿含』041-001(大正02 p.744上)のなかにも、「尼提子らは今形体を露にして恥ずかしい思いをしている」としている。

[4] 以上のように原始仏教聖典の伝えるニガンタ派の教説やその修行・生活形態は、ジャイナ教の聖典自身が伝えるものと非常によく一致する。しかし本論文が主題とする「遍歴」についてはどうであろうか。

[4-1] 実は原始仏教聖典の中には、ニガンタ派の修行者が遍歴をもっぱらとしていたとする資料はほとんど見いだせない。最もそれらしい資料は、直前に紹介したもとニガンタ派の修行者 (purāṇanigaṇṭhī) であったというバッドー (Bhaddā) 尼が

昔は髪を断ち、ただ一衣を着けて、ただ1つの衣をまとって放浪し (carim)、……善来具足戒によって出家してから、アンガとマガダとヴァッジとカーシとコーサラとを往来して (ciṇṇā)、50年の間負い目なくラッタピンダ (raṭṭhapinḍa) を食した。

Therīg. vs.107~110

という偈である。ここにいうラッタピンダというのは、「モノグラフ」第13号に掲載した【論文15】「パーリ仏典に見る janapada と raṭṭha」に書いたように、文化を共有する地縁血縁を基礎とするようなゲマインシャフト的な janapada としての「国」を越えて、より広い行政単位としてのゲゼルシャフト的な raṭṭha において、地縁血縁的な関係を離れた一般社会から布施を得て食するということを意味し、したがってバッダー尼はまさしく「諸国漫遊」的な遍歴をしていたと考えられる。もっともこれはすでに仏教において出家して以降のことを言っているのであって、けっしてニガンタの徒であった時にそうであったというのではないが、仏教において出家してからでもニガンタの修行者としての生活を続けていたかも知れないと解釈すればの話である。

その外には、例えば次のようなものしか見いだせない。

SN.042-009 (vol.IV p.322) : その時ナーランダーは飢饉で、食を得るに困難で白骨野に満ち 籌食が行われた (tena kho pana samayena nālandā dubbhikkhā hoti dvīhitikā setaṭṭhikā salākāvuttā)。そのときニガンタナータプッタの弟子であるアシバンダカプッタ (asibandhakaputta) 聚落主は世尊が大比丘衆と遊行されていることを非難した。

これはニガンタの徒が飢饉の時に大比丘衆を引き連れて遊行される釈尊を批判としたというのみであって、これも彼らが一人での遍歴を行っていたという背景があつての非難と仮定すればの話であって、証拠としてはきわめて薄弱である。対応する『雑阿含』914 (大正02 p.230 中)、『別訳雑阿含』129 (大正02 p.423 中) にも同様のことが記されている。

[4-2] このように、原始仏教聖典のニガンタ派の修行者についての記述からは、彼らがジャイナ教聖典のいうような、ただ一人での行方定めぬ一處不住の遍歴を行っていたということを知ることは難しい。むしろニガンタ・ナータプッタも六師外道の中に数えられて、

サンガを持ち、集団を保ち、集団の師として有名であり、名声あり、開祖で、立派な修行者であると、多くの人々に認められている修行者・バラモンたちがいます⁽¹⁾。と表現されることが多く、これによればニガンタ・ナータプッタもニガンタ派の修行者たちも、集団生活を行っていたという印象を受ける。

(1) SN.003-001-001 (vol. I p.068)、MN.030 Cūḷasāropama-s. (心材喻小經 vol. I p.198)

[5] 上記のように原始仏教聖典が記述するニガンタ派の教説や修行・生活形態は、ジャイナ教自身の聖典がいうところときわめてよく一致するのであるが、こと「遍歴」に関してはかなりの乖離を示しているといわなければならない。いったいこれは何を意味するのであろうか。

ジャイナ教聖典自身の中においても、通説にいわれるほど、ただ一人の一處不住の遍歴に言及される文章は少ないようであるから、実際にはそれほど遍歴していなかったということかもしれない。それに遍歴に言及する部分は、「(わが教団の内部でも) ある人々は独行 (ekacaryā) をなす」というものであり、読みようによっては特殊な人々は遍歴していたということかもしれない。このことについては、バラモン教の修行者の遍歴を調査した後で再び取り上げることとしたい。

【5】バラモン教の遍歴者 (parivrājaka) とその遍歴

[0] 次にバラモン教の遍歴者 (parivrājaka) の「遍歴」がどのようなものであったかを検討する。‘parivrājaka’はパーリの原始仏教聖典の中では‘paribbājaka’であって、しばしば登場するが、これが後にヒンドゥー教のなかでアーシュラマ（四住期）⁽¹⁾ がたてられたときに、第4住期に編入された遍歴者に対応するものであるかは、後述するようにさらによく検討する必要がある。

しかし一般には、釈尊の時代にはいまだ四住期は成立していなかったけれども、後の‘parivrājaka’に相当する修行者は登場し始めていたと理解されている。とはいうものの、この時期の遍歴修行者のことはよくわからないので、ここではすでに四住期を前提として説かれているバラモン教の法典類を主な材料として、さらには紀元10世紀をも下ると思われる四住期に關説する *Nārada-parivrājaka upaniṣad*、*Samnyāsa upaniṣad*、*Bhikṣuka upaniṣad*、*Āśrama upaniṣad* などの新ウパニシャッドとでもいうべき文献⁽²⁾ の記述を参考として、第4住期に相当する遍歴者の「遍歴」を調べてみたい。ただし後者はあまりにも時代が隔たりすぎているので、これを扱う場合は原則として註記としたい。

なおこの第4住期は法典類においては、bhikṣu（食を乞うもの＝音写して比丘）、parivrājaka（遍歴者）、mauna（聖者＝音写して牟尼）、samnyāsa（遁世者）、yati（苦行者）などと呼ばれた。四住期の中では parivrājaka=bhikṣu=mauna=samnyāsa=yati であったわけである。

なお以下の論考には、中野義照訳「ヴァイカーナサ法経和訳」⁽³⁾、同じく中野義照訳「ガウタマ法典」⁽⁴⁾、渡瀬信之訳『マヌ法典』⁽⁵⁾、井狩弥介・渡瀬信之訳『ヤージュニヤヴァルキヤ法典』⁽⁶⁾、菅原広済訳「ビクシュカ・ウパニシャット」⁽⁷⁾、宇井伯寿訳「サンニヤーサ・ウパニシャット」⁽⁸⁾、同じく宇井伯寿訳「ナーラダ・パリヴラージャカ・ウパニシャット」⁽⁹⁾、福島直四郎訳「アーシュラマ・ウパニシャット」⁽¹⁰⁾、Patrick Olivelle 訳 *Samnyāsa Upaniṣads* を参照させていただいた。なお訳文もこれらを利用させていただいたが、筆者が改変した部分もあり、（ ）の中に記した原語は筆者が挿入したものである。また法典類のテキストは京都大学人文科学研究所がインターネットを通じて公開している『古典インド法典テキストファイル』（共同研究班「古典インドの法と社会」班長・井狩弥介氏）を利用させていただき、新ウパニシャッドのテキストは Otto Schrader; *The Minor Upaniṣads* ⁽¹¹⁾ を用いる。

- (1) 四時期の確立はスートラ時代の半ばころからであって、未だその成立を見ない仏陀時代には、林棲者と遊行者の2種類が、宗教的実践者の間に存在していたと考えられる。塚本啓祥「仏教・ジャイナ教の発生基盤とその形成」（『東北大学文学部研究年報』32 1983.3.30）p.023

遊行者 (parivrājaka) なる名はヴェーダやブラーフマナには存しないもので、ニルクタやダルマ・スートラなどに初めて出ているものである。いわゆる四時期行 (catur-āśrama) の規定が明確に定められ、述べられたのはスートラ時代の中頃からで、ヴァシシュタ・ダルマ・スートラ 7・2 に梵行者・家居者・林棲者・遊行者の四時期がいわれているのが後世の範をなすはじめであって、これよりも古いガウタマ、アーバスタンバのダルマ・スートラでは四

期の名称が異なる。……これによってみると、四時期の考えはスートラ時代のはじめころから既に存したのであるが、まだ名称も規定も一定していなかったのである。……しかるの仏陀の時代になると宗教行者の間には林棲者と遊行者の二種類があったから、おそらくウパニシャットのころから自然に家居時を終わったものの間にこの2種が生じるようになったのであろう。これをまた遁世者 (sannyāsa, or -āsin) ・比丘・行者 (yati) ・瑜伽行者 (yogin) と呼び、時には牟尼 (muni) その他種々の名でよんでいる。遊行者とは一処に定住せず雲水生活をなすよりいい、遁世者は超世離欲した点で名づけ、比丘は乞食生活をなすために呼び、行者は自制克己の行をなすからであり、瑜伽行を主とするから瑜伽行者といわれ、寂靜平靜であるから牟尼である。(Nārada-parivrājaka Upaniṣad の解説)

「ウパニシャット全書」6 p.273

- (2) Patrick Olivelle : *Samnyāsa Upaniṣads* 1992 Oxford University Press, pp.008~011
- (3) 『密教研究』第38号 高野山大学密教研究会編 昭和5年10月
- (4) 同上 第44号 昭和7年4月
- (5) 中公文庫 中央公論社 1991年12月
- (6) 東洋文庫 平凡社 2002年1月
- (7) 『ウパニシャット全書』2 世界文庫刊行会 大正11年8月 所収
- (8) 同上 6 大正12年4月 所収
- (9) 同上 所収
- (10) 同上 8 大正12年7月 所収
- (11) The Adyar Library, Madras, S. 1912

[1] 前述したように、遍歴者は比丘とも呼ばれるのであるが、その比丘の基本的生活倫理(戒)というべきものは、

袈裟衣 (kāṣāya) を着し、一切を捨て (sarva-tyāgaṃ) 、交接を捨て、不偷盗を行ずべし。伴侶なく、火なく、住庵なく、何ものも蓄積することなく、尊敬と輕蔑に平等にして、口論・瞋恚・食欲・迷智・不真實を離れ、村外の閑静処・小庵・神殿あるいは木の根に住すべし (varjī grāmād bahir vivikte maṭhedevalāye vṛkṣamūle vā nivaset) 。*Vaikhāṇasa-dharmasūtra* (以下 *Vaikh.*) 3-6

とされている。ここには直接遍歴が言及されているわけではないが、以下に紹介するように、法典類にはしばしば遍歴すべきことが説かれ、だから「遍歴者」と呼ばれるのであって、「村外の閑静処・小庵・神殿あるいは木の根に住すべし」というのは、それを前提としたものと考えることができる。以下にその遍歴がどのように行われたかを調査する。

[1-1] その遍歴は一処不住が原則であった。

〔比丘は〕正季の外は第2夜を同一聚落に住すべからず (na dvitīyām apa-ṛtu rātriṃ grāme vaset) 。*Gautama-dharmasūtra* 3-21

ハンサ (haṃsa 白鳥) 比丘とは……村落には1夜 (grāme ekarātraṃ) 、都邑には5夜 (nagare pañcarātraṃ) 住し、それを過ぎては住することなく (tad-upari na vasanto) 、牛尿・牛糞を食とし、あるいは1ヶ月断食し、あるいは月齡斎の誓戒を守り、常に活動を目的とするものである。*Vaikh.* 1-9

(比丘期の生活法として) 四月祭の時を除いては1日以上1処に住すべからず (cāturmāsād anyatra-ekāhād ūrdhvaṃ ekasmin deśe na vaset) 。雨期の秋の4月には一処に住すべし (varṣāḥ śarac cāturmāsyam ekatra-eva vaset) 。三杖に袈裟・漉

布を結びつけ頸の所にて左手にてこれを持ち (*tridaṇḍe kāsāya-appavitra-ādin yojayitvā kaṇṭhe vāma-hastena dhārayan*)、右手にて乞食器を持ちつつ (*dakṣiṇena bhikṣā-pātraṃ gṛhītṛvā*)、1日に1度清浄なる婆羅門族の家に至り、一切神祭の終りに乞食を行ずべし (*vaiśvadeva-ante bhikṣāṃ caret*)。 *Vaikh.* 3-6

このようなことは新ウパニシャッドにも繰り返し述べられている⁽¹⁾。

なお *Vaikh.* 1-9 のいう「ハンサ比丘」というのは、比丘の種類としてあげられる4種のうちの第3に位置づけられるもので、他の3つは第1の「クティーチャカ (*kuṭīcaka* 庵住) 比丘」、第2の「バフダカ (*bahūdaka* 水住) 比丘」と第4の「パラマハンサ (*paramahansa* 最上白鳥) 比丘」であり、それぞれ次のようなものとされている。

クティーチャカ比丘とは、ガウタマ (*gautama*)、バーラドヴァージャ (*bhāradvāja*)、ヤージニャヴァルキヤ (*yājñavalkya*)、ハーリータ (*hārīta*) 等のごとくアーシュラムにおいて8口にて食いつつ、ヨーガ道の真諦を知り、解脱のみを目的とするものである。

バフダカ比丘とは、三杖 (*tridaṇḍa*)・水瓶 (*kamaṇḍalu*)・袈裟衣を持ち、衣服をまとい、バラモンの聖仙またはその他の正行の人々の家に肉・塩・宿食を避けつつ、7家に乞食をなして、解脱を目的とするものである。

パラマハンサ比丘とは、実に樹下 (*vṛkṣa-ekamūle*)・空閑あるいは墓所に (*śūnyāgāreśmaśāne*) 住し、着衣あるいは空衣である (*sa-ambarā dig-ambarā*)。彼らに対しては法と非法、真実と虚偽、清浄と不浄等の二者あることなし。一切平等一切自我にして、土と黄金とを等しく見る。そして彼らは一切の階級に乞食行を行う (*sarva-varaṇeṣu bhaikṣa-ācāraṇaṃ kurvanti*)。 *Vaikh.* 1-9

また新ウパニシャッドの *Nārada-parivṛājaka Upaniṣad* ⁽²⁾ では、遁世者にはクティーチャカ (庵住)、バフダカ (水住)、ハンサ (白鳥)、パラマハンサ (最上白鳥) の4種に超第四位者 (*sturiyātita*)、超脱者 (*avadhūta*) が加えられた6種があるとされ、そのうちのクティーチャカ (庵住) には

頂髻・祭褸を有し (*śikhā-yajñopavīti*)、杖・水瓶を持ち (*daṇḍa-kamaṇḍaludharah*)、腰布を着し、父・母・師に対する報恩をなし (*pitṛmātṛgurvārādhana-parah*)、瓶・刀・行囊等の道具をとり、一処において施食を受けることを行じ、額に白色の垂直線を描き、三杖者である。

とされている。

したがって遍歴期の比丘として位置づけられてはいても、庵住比丘や水住比丘は林住期の修行者よりもいくらか超俗性が高まった程度ということができる。

- (1) *Sannyāsa-upaniṣad* p.033 には、「(遁世者 = *sannyāsin* は) 村落には一夜 (*grāma ekarātram*)、都市には五夜留まる (*nagare pañcarātram*)。雨期の4ヶ月間は村落にも、都市にても定住する (*cature māsānvārṣikāngrāme vā nagare vāpi vaset*)」とする。『ウパニシャット全書』6の註では、月とは半月のことで、したがって2ヶ月間というが、これは誤りであろう。

Nārada-parivṛājaka-upaniṣad pp.158~159 には、「第四位である最高白鳥 (*paramo hamsaḥ*) にしてナーラーヤナ天を体得した行者は (*yatiḥ*)、雨期のほかは村落においては1夜 (*ekarātram vasedgrāme*)、都市においては5夜止住すべし (*nagare pañcarātrakam*)。雨期においては一所に4ヶ月住すべし。比丘にしてもし村落において2夜止住せば貪欲等

を起こすであろう。これによって彼は地獄生となるであろう。自我を制し住家なき者は、村落の端の人のいない地において、虫のごとく地上に静止すべし。雨期には一所に住すべし。一衣または無衣にして (ekavāsā avāsā va)、……静慮に専心し、……比丘は地上を巡行すべし。比丘は村落においては1夜、町においては3日、街においては2日、都市においては5夜止住すべし (ekarātram vasedgrāme pattane tu dinatrayam pure dinadvayam)。雨期においては清浄なる水の存する一所に住すべし。……地上を巡遊すべし」とする。

Nārada-parivṛājaka-upaniṣad p.186 には、「汚穢を離れた牟尼は風のごとく一切処において巡行すべし (sarvatra vicarenmani vyuvadvitakalmaṣaḥ)」とする。

Nārada-parivṛājaka-upaniṣad p.201 ~ 202 には、「村落においては1夜 (grāmaikarātram)、町においては3夜 (pattane trirātram)、国においては5夜 (pañcarātram kṣetre)、聖地においては7夜止住し (tirtha saprarātramniketaḥ)、家なく堅固心を有し、山洞において住すべし」とする。

Bhikṣuka-upaniṣad p.234 には「ハンサ (白鳥) 比丘は、村に1夜 (grāmaikarātram)、都市に5夜 (nagare pñcarātram)、国に7夜を過ごす (kṣetre saptarātram)。その上は決して止住しない (tadupari na vaset)」とする。

ただし *Nārada-parivṛājaka-upaniṣad* p.147 には、「アートマンを考えるものは努めて長き旅行を避けるべきである (dūryātrām prayatnena varjayedātmācintakaḥ)」というような句も見いだされる。

(2) p.174

[1-2] またこの遍歴は独りで行われるべきことが説かれている。

同伴者を持たず、常に独りで行動すべし (eka eva caren nityam siddhyartham asahāyavān)。 *Manu-smṛti* (以下 *Manu*) 6-42

渴望をたち、自己のみを同伴者として、幸せを求めてこの世を巡行すべし (nirapekṣo nirāmiṣaḥ ātmanaiva sahāyena sukhārthi vicared iha)。 *Manu* 6-49
もちろん新ウパニシャッドにおいても同様である (1)。

(1) *Nārada-parivṛājaka Upaniṣad* p.140, 141 には「独存行に住する (kaivalyāśrame vaset)」という言葉があり、p.141 には「破れているけれども清潔な布片を縫ったものを衣とし、染めた布片を外衣として持す。一衣もしくは無衣にして (ekavāsā avāsā vā) 一物を凝視し欲を離れ、常に独行し (eka eva carennityam)、雨期には一処に住する (varṣāsvekatra saṃvaset)」とし、p.145 にも「常に伴侶なく、独り成就のために巡行すべし (eka eva carennityam)」とし、また同じく p.145 に「比丘は1人なるべし (eko syād)。夫婦は2人なり (dvāveva mithunaḥ) と聖言され、村人は3人といわれ (trayo grāmaḥ)、それ以上は市人なり (ūrdhvaḥ tu nagarāyate)。市を成すべからず、村人および夫妻をなすべからず。この三をなす行者は自己の法より離れる」とし、p.220 では「遊行者は孤独の遊行者として巡行し (parivṛāḍekāki carati)、怖畏せる羚羊のごとく住し、巡遊に反することをなさず、自己の身体以外の一切者を捨て、蜂のごときし方によって住し、自己本性の研究をなしつつ、一切を自己と異ならずと知って自己において解脱に達する」とする。

[1-3] そしてその宿泊場所はそのための住処が設けられているわけではなく、樹下や小庵・神殿などに住すべきであるとされている。

パラマハンサ比丘 (paramahansa) とは、実に樹下 (vṛkṣa-ekamūle) ・空閑 (śūnya) あるいは墓処に住し (āvāsinaḥ)、著衣 (sa-ambara) あるいは空衣 (dig-ambara) なり。 *Vaikh.* 1-9

比丘は……伴侶なく火なく住庵なく何ものも蓄積することなく (asahāyo-anagnir

aniketano niḥsaṃsayī)、……村外の閑寂処・小庵・神殿あるいは木の根に住すべし (grāmād bahir vivikte maṭhe deva-ālaye vṛkṣamūle vā nivaset)。Vaikh. 3-6

新ウパニシャッドにおいても同様に説かれている⁽¹⁾。

- (1) *Nārada-parivṛājaka Upaniṣad* pp.143～145 において、「バラモンは遊行者となり、一衣をつけ、剃髪し、所有なくして遊行す (brāhmaṇaḥ parivrajaye parivrāḍekaśāṭi muṇḍo'parigrahaḥ)。ヴェーダの読誦も、一切の祭事も捨てるべし。……空家、樹下、神廟、草蘆、陶師の工場、祭官の壇、火方(東南)の中間、海岸、砂州、地窟、瀑布、荒れ野において、あるいは森林において (śūnyāgāra-vṛkṣmūla-devagrha-tṛṇakūṭa-kulāśālā-agnihotraśālā-agnidigantara-nadītaṭa-pulinabhū-grhakandara-nirjhara-sthaṇḍileṣu vane vā) ……愚者、放心者、鬼の如くにして、三杖、行囊、針、水瓶、腰帶、腰布の一切を「bhūḥ svāhā」といって水中に投げ、……手を鉢にする方法、……乞うて得た食を食い、……遁世すべし」とする。

また *Bhikṣuka-upaniṣad* pp.234～235 において、「パラマハンサ (paramahansa 最上白鳥) 比丘は……8 口の食を行乞しつつ、瑜伽の道において解脱のみを求める。樹下・空屋・屍林に住し (vṛkṣamūle śūnyagrhe śmaśānavāsino vā)、あるいは衣を着け、あるいは空を衣とする (sāmbārā vā digambarā vā)。これらの比丘においては、法非法なく、得不得なく、淨不淨なく、相對を絶する。一切の階級において行乞をなし、至るところ皆自我なりと観じる。白淨禪、アトマンに安住し、命を繫ぐ目的を持って、指示された時において行乞し、空屋・神廟・草蘆・蟻塔・樹下・陶家・火祭場・河流・沙州・山窟・洞窟・樹洞・瀑布・平地にあって (śūnyāgāra-devagrha-tṛṇakūṭa-valmika-vṛkṣamūla-kulāśālā-agnihotraśālā-nadī-pulina-girikandara-kuhara-koṭāra-nirjhara-sthaṇḍileṣu)、棄欲生活によって、捨身を行う」という。

[1-4] また世間とできるだけ離れることを目標としていたことが新ウパニシャッドに記されている⁽¹⁾。

- (1) *Nārada-parivṛājaka-upaniṣad* p.183 においては、「いかなる場合にも林棲者・家長者と交わってはならない (vānaprastha-grhasthābhyām na saṃsṛjyeta karhicit)」とされ、また pp.200～201 においては、「よく知られた巡行処を旃陀羅の屋敷のごとく (jñātacaradeśaṃ caṇḍālavāṭikāmiva)、婦人を蛇のごとく (striyamahimiva)、金を毒薬のごとく (suvarṇaṃ kālakūṭamiva)、会合処を火葬場のごとく (sabhāsthalam' maśānasthalamiva) ……捨てるべし。……自己の住所を離れ (svadeśmutsṛjya)、よく知られたる巡行処に遠ざかり (jñātacaradeśaṃ viḥāya)、……子息・近親・住処を捨てて遠く住すべし (putrāptabandhubhāvasthalam viḥāya dūrate vaset)」とされ、p.157 では、睡眠中においてすら (svapne' pi na kadācana)、妻・兄弟・子ら、ならびに親戚の幸不幸に関心すべからず (jāyā-bhrātṛ-sutādinaṃ bandhūnaṃ ca śubhāśubham)」とされている。

[1-5] 上述のように法典類に描かれる遍歴者の遍歴は、我々が今までイメージしてきたただ一人の、行方定めぬ、一處不住の放浪の旅であるが、遍歴者のすべてがこれを行うのではなく、中には林住者のようにアーシュラマに定住する種類の遍歴者(比丘)もありえた。しかもこれら聖典のいうところは、仏教の律蔵のようにこうでなければ罰せられるという種類のものではなく、むしろこうあるべきである、ないしはこうありたいという種類のものであるから、これがすべての遍歴修行者の現実的な姿であったとすることはできないかもしれない。

[2] 上記の推測を裏付けるように、原始仏教聖典の中にしばしば登場する「遍歴者

(paribbājaka)」のイメージは、先に紹介した法典類や新ウパニシャッドの説くイメージとは全く相似しない。

[2-1] 原始仏教聖典の中の‘paribbājaka’の姿は、遍歴行者の園 (paribbājaka-ārāma, paribbājakānaṃ ārāma) があってそこに集団で定住しており⁽¹⁾、王論や賊論や大臣論などを戦わせ⁽²⁾、世俗社会と密接な関係を有している⁽³⁾。これは一般に考えられているような遍歴者像とは著しくかけ離れているといわなければならない。しかもこの遍歴者の中には在家信者も含まれているようであって⁽⁴⁾、そうすると我々が理解している非常に厳格な出家生活を送る宗教家としての遍歴者とは大きく異なることになる。

また *Udāna* 004-008 (p.043) には、女性の遍歴者であるスンドリーが登場し、*Vinaya (Bhikkhuni) Pācittiya* 028 (vol.IV p.285) と *Vinaya (Bhikkhuni) Pācittiya* 046 (vol.IV p.302) には女性の遍歴者を表す‘paribbājikā’が登場するのは、法典やウパニシャッドの記述とは一致しない。

- (1) 「遍歴行者園」に言及するものには、*MN.077 Mahāsakuludāyi-s.* (善生優陀夷大経 vol. II p.001)、*MN.079 Cūlasakuludāyi-s.* (善生優陀夷小経 vol. II p.029)、『中阿含』208「箭毛経」(大正01 p.783下)、*SN.012-024* (vol. II p.032)、*AN.004-003-030* (vol. II p.029)、*AN.004-019-185* (vol. II p.176)、*AN.009-002-012* (vol. IV p.378)、*AN.010-010-093* (vol. V p.185) がある。また集団でいたとするものには、前記のほかに *DN.009 Potṭhapāda-s.* (布吒婆樓経 vol. I p.178)、*MN.078 Samaṇamaṇḍikā-s.* (沙門文祁子経 vol. II p.022)、*Vinaya* (vol. I p.039) がある。
- (2) *DN.009 Potṭhapāda-s.* (布吒婆樓経 vol. I p.178)、*MN.077 Mahāsakuludāyi-s.* (善生優陀夷大経 vol. II p.001)、*MN.078 Samaṇamaṇḍikā-s.* (沙門文祁子経 vol. II p.022)、*MN.079 Cūlasakuludāyi-s.* (善生優陀夷小経 vol. II p.029)
- (3) *MN.027 Cūlahatthipadopama-s.* (象跡喻小経 vol. I p.175)、*MN.051 Kandaraka-s.* (カンダラカ・スッタタ経 vol. I p.339)
- (4) *Udāna* 002-006 (p.013)、*Apadāna* 03-55-541 (p.495)。また釈尊の教えによって優婆塞となったとするものも多い。これも‘paribbājaka’と呼ばれる者が在家者であったということを意味するであろう。これには次のようなものがある。*MN.072 Aggi-vacchagotta-s.* (婆蹉衢多火[喻]経 vol. I p.483)、*MN.074 Dighanakha-s.* (長爪経 vol. I p.497)、*MN.080 Vekhanassa-s.* (轉摩那修経 vol. II p.040)、*MN.150 Nagaravindeyya-s.* (頻頭城経 vol. III p.290)、*SN.012-018* (vol. II p.022)、*SN.045-010* (vol. V p.011)、*SN.046-006* (vol. V p.073)、*AN.003-006-054* (vol. I p.157)、*AN.004-010-100* (vol. II p.100)

[2-2] 原始仏教聖典の記述において、われわれが認識してきたような遍歴者像に当てはまるのはわずかに以下のもののみであって、しかもこれは強いて解釈すればという程度のものである。

すなわち1つは

その時、七人の螺髻梵志と、七人のニガンタの徒と、七人の裸形者と、七人の一衣者と、七人の遍歴行者 (paribbājaka) とが、脇の下の毛や爪や身体の毛を長くしたまま、カーリ量の荷物を天秤棒で持って (khārivividhaṃ ādāya)、尊師から遠からざるところを通り過ぎた。*SN.003-002-001* (vol. I p.077)。*Udāna* 006-002 (p.064) 参照

というものであって、もし「カーリ量の荷物を天秤棒で持って」というのが旅行道具を表すとするならば、‘paribbājaka’が「遍歴」していたことを表すかもしれない。しかしこれは螺髻梵志なども同様にいわれ、これをここに扱う遍歴者と解釈するとしても一人ではない。

また、*MN.075 Māgandiya-s.* (摩犍提経 vol. I p.501) には

そのとき遍歴者 (paribbājaka) マーガンディヤが徘徊逍遙して (anucaṃkamamāno anuvicaramāno) やってきて、「沙門ゴータマは世間の破壊者である」と非難した。

というから、‘anucaṃkamamāno anuvicaramāno’が「遍歴」を意味するとするなら、マーガンディヤという‘paribbājaka’は独りでの一処不住の遍歴をしていたのかもしれない。

また、*DN.006 Mahāli-s.* (摩訶梨経 vol. I p.150) では‘paribbājaka’が「木鉢をもつ」と表現されている。*Manu.6-54*では「瓢箪か、木鉢もしくは土器、あるいは竹等を割ったもの (alābum dārupātram ca mṛṇmayam vaidalam tathā)、これらが遍歴者の鉢であるとスヴァヤンブーの子のマヌは語った」とされ、*Yājñ. 3-60*では「遍歴者 (ヤティ) の食器は土製、竹製、木製、および瓢箪製のもの (yati-pātrāṇi mṛd-veṇu-dārv-alābu-mayāni ca) であって、それらの清めには水を用いる、また牛毛で拭き取ってもよい」とされているから、これはバラモン教の遍歴者をさすかもしれない。

なおバラモン教の教えでは梵行期における師と弟子の間は大変親密かつ厳格であって、‘paribbājaka’がこのような師弟の関係を有していたと理解するならば、*DN.001 Brahmajāla-s.* (梵網経 vol. I p.001)、*DN.006 Mahāli-s.* (摩訶梨経 vol. I p.150)、*DN.007 Jāliya-s.* (閼利経 vol. I p.159) には、師と弟子 (antevāsin) が一緒にいたと記されている。しかしこの程度の記述からバラモン教における師弟の関係を類推するのは行き過ぎであろう。

このように原始仏教聖典の描く‘paribbājaka’のその修行形態や生活形態には、法典類や新ウパニシャッドが描く第四住期に相当する「遍歴者」を彷彿させるものは、ほとんどないといってよい。

[2-3] またバラモン教の‘paribbājaka’が有していたであろう基本的な生活倫理を示していると解しうるものは、次のようなものが上げられる。*MN.078 Samaṇamañḍikā-s.* (沙門文祁子経 vol. II p.022) のなかで、ウッガーハマーナという遍歴者 (paribbājaka) が「四法＝身に悪業をなさず、悪口を言わず、悪念を懷かず、悪命に生きず＝を成就する者が最勝の沙門である」と説いたというものと、*MN.079 Cūḷasakuludāyī-s.* (善生優陀夷小経 vol. II p.029) とこれに相応する『中阿含』208「箭毛経」(大正01 p.783下)が、遍歴者 (普行者) サクルーダーイ (箭毛) が「我らの師の教えは不殺生、不偷盜、不邪行、不妄語、苦行の功德 (tapogūṇa)」あるいは「我らの師の教えは不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、正見」と説いたとするものである。

これは、『ヤージュナヴァルキヤ法典』3-66が

真実を語ること、盗みをしないこと、怒らないこと、謙虚であること、清浄であること、叡知あること (dhīḥ)、堅忍不拔であること、自己抑制されていること、感官が統御されていること (indriyatā)、学識があること (vidyā)、これらは普遍のダルマであるといわれる。

とし、新ウパニシャッドの *Nārada-parivṛājaka Upaniṣad* (p.157) に

不殺生・実語・不偷盗・梵行・無所有（aparigraha）、……師に対する奉仕（guruśuśrūṣā）・信仰（śraddhā）……慈悲（karuṇā）・智慧（jñānavijñāne）、……これらは自我を制する行者の特性（svadharma）である。

とするものと相応するとすることができるとも知れない。しかしこれらの徳目はジャイナ教の戒とも、仏教の戒とも相応する部分があり、必ずしもバラモン教の遍歴者の戒として特定はできない。

また AN.009-002-012 (vol.IV p.378) が、外道の遍歴者の中で「もし有余依にて命終する者はすべて地獄・畜生・餓鬼などの悪趣を解脱せず」という談議が起った、としているものや、AN.010-003-027 (vol.V p.048) が、外道の遍歴者たちは比丘らに「沙門瞿曇は弟子たちに『一切法を証知し、そこに住せよ』と言うが、我らもまた同じように説く。沙門瞿曇と我らとではどのような違いがあるのか」と質問したというものがあるが、これも‘paribbājaka’としての所説の一端を表すと解することができるであろう。

これらが強いていえば原始仏教聖典において「遍歴者」の教えとするものである

[2-4] また古い成立であるとされる偈文の経の中に登場する‘paribbājaka’は、Sn.の vs.533~540 のみである。これは次のような文章である。

サビヤがいった、何を得た人を「聖典に通じた人（sottiya）」というのですか。何によって聖者（ariya）となり、どのようにして行いの具わった人（caraṇavat）となるのですか。‘paribbājaka’とは何をして名づけるのですか。世尊よ、私の質問に教えてください。

世尊は答えられた。サビヤよ、教えを聞き終わって、世間における欠点あり、あるいは欠点のないありとあらゆる事柄を熟知して、あらゆる事柄について征服者・疑惑のない者・解脱した者、煩惱に悩まされない者を、「聖典に通じた者」と呼ぶ。

諸々の汚れと執着のよりどころとを断ち、智に達した人は母胎に行くことがない。三種の思いと汚泥とを除き断って、妄想分別におもむかない、彼を聖者とよぶ。

この世において諸々の実践を実行し、有能であって、常に理法を知り、いかなる事柄にも執着せず、解脱していて、害しようとする心の存在しない人、彼は行いの具わった人である。

上にも下にも横にも中央にも、およそ苦しみの報いを受ける行為を回避して、よく知り尽くして行い、偽りと慢心と貪欲と怒りと名色とを滅ぼし尽くし、得るべきものを得た人、かれを‘paribbājaka’と呼ぶ。

これらは偈文の經典の常のように、遍歴者を理念的なものに置き換えて説明したものということができる。

[2-5] また原始仏教聖典のあるものにはサンジャヤが遍歴者とされている。しかしながらサンジャヤは六師外道の1人であって大きくは沙門と括られ、バラモン教の枠組みの外にある宗教者・思想家であると考えられているから、これをも‘paribbājaka’というのは、ニガンタ派の修行者は「ニガンタ」と特別の呼称を持って呼ばれ、バラモン教の林住者は「螺髻梵志（jaṭila）」と呼ばれるから、これら以外の沙門宗教やバラモン教の宗教者一般をひろく呼んだものと理解され、それが「外道の‘paribbājaka’（aññatthiya paribbājaka）」ということば⁽¹⁾に象徴的に表れていると解釈することができるであろう。

また *Vinaya (Bhikkhuni) Pācittiya 028* (vol.IV p.285) の「いかなる比丘尼も、在家者や遍歴者の男女 (*paribbājakassa vā paribbājikāya*) に沙門の衣を与えれば、波逸提」という規定や、同じく *Pācittiya 046* (vol.IV p.302) の「いかなる比丘尼も、在家者や遍歴者の男女 (*paribbājakassa vā paribbājikāya*) に自ら手で食を与えれば、波逸提」という規定に現れる '*paribbājaka*' '*paribbājikā*' も、そのような意味で用いられているものと思われる。

- (1) *MN.150 Nagaravindeyya-s.* (頻頭城経 vol.III p.290) 、*SN.012-024* (vol.II p.032) 、*SN.012-070* (vol. II p.119) 、*AN.003-007-068* (vol. I p.199) 、*AN.003-010-092* (vol. I p.240) 、*AN.007-004-039* (vol.IV p.034) 、*AN.007-004-040* (vol. IV p.037) 、*AN.009-001-001* (vol. IV p.351) 、*AN.010-003-027* (vol. V p.048) 、*AN.010-010-093* (vol. V p.185) 、*Udāna 002-004* (p.012) 、*Udāna 004-008* (p.043) 、*Udāna 006-010* (p.072) 、

[3] 上述のように、ヒンドゥー教系の文献における '*parivrājaka*' は、非常に厳格な生活方法を持ち、ただ一人で一処不住の遍歴に明け暮れる宗教者であるが、原始仏教聖典に登場する '*paribbājaka*' は集団生活をして、世俗の生活にどっぷりと浸った、きわめてだらしない宗教者の群れということになる。いったいこの落差をどのように考えるべきであろうか。考えられる理由の1つは、原始仏教聖典が編集された時代には法典類のいうような '*parivrājaka*' はいまだ存在していなかったということであろう。確かに【論文6】の「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) ——」において指摘したように、原始仏教聖典に登場する螺髻梵志は法典のいう第三住期の「林住者」に相当するから、明らかに原始仏教時代に「林住者」は存在したのであるが、上述のように原始仏教聖典に登場する '*paribbājaka*' は、法典のいう第四住期に相当する '*parivrājaka*' に相応しないから、少なくとも原始仏教聖典に登場する '*paribbājaka*' は、法典のいう '*parivrājaka*' ではないということになる。

しかしそのもつ言葉の意味としては '*paribbājaka*' は確かに「遍く歩き回る」であるから、原始仏教聖典の記述する '*paribbājaka*' の姿とは齟齬を有するのであるが、これはジャイナ教聖典のいうジャイナ教の修行者の遍歴と原始仏教聖典が伝えるニガンタ派の修行者像の間にある齟齬とも関連するであろうから、後に改めて論じることにした。

【6】原始仏教聖典中の偈文經典に現れる仏教の修行者

[0] 今までの各節に書いてきたことを簡単にまとめると次のようになる。

- (1) 釈尊も仏弟子たちも「遍歴」という言葉からイメージされるような、ただ一人で行方定めぬ行雲流水のような一処不住の「遍歴」は行っていなかった。
- (2) ジャイナ教聖典によるジャイナ教の修行者は、無所有という世界観・価値観を現実形として表す裸形とただ一人で一処不住の生活をする「遍歴」を行うべきものとされていた。
- (3) ヒンドゥー教系の文献における '*parivrājaka*' も、語義通りのただ一人で一処不住の生活をする「遍歴」を行うべきものとされていた。

- (4) しかし少なくとも原始仏教聖典には、ニガンタと呼ばれるジャイナ教の修行者や、パーリ語で ‘paribbājaka’ と表される ‘parivrājaka’ が、そのような意味の「遍歴」をもっぱらとしていたようには描かれていない。

そこでジャイナ教聖典やヒンドゥー教系の文献によるそれらの修行者像と、原始仏教聖典が伝えるそれらの修行者像との落差をどのように理解するかが問題となるが、実はその落差は仏教聖典自身の中においても見ることができる。すなわち一般には古い成立と考えられている偈頌によって著された経典に現れる修行者と、今まで主に材料としてきた散文によって著された聖典⁽¹⁾に現れる修行者の間には、明らかに落差が認められるのである。「はじめに」で紹介した多くの学者たちが主張される、最初期には仏教の修行者も、ジャイナ教の修行者やバラモン教の遍歴者と同じような遍歴を行っていたという通説の根拠は、この偈頌で書かれた経典を根拠にされているのであろうから、この問題の結論を得るためには、これを検討しないですますことはできない。そこで本節では、仏教の偈頌経典を材料として「遍歴」を考えてみることにしたい。

その仏教の古い成立とされる偈頌で書かれた経典とは、*Suttanipāṭa*、*Dhammapada*、*Theragāthā*（以下 *Therag.*）、*Therīgāthā*（以下 *Therīg.*）、や *SN.*の「有偈篇」に含まれる偈頌、それにサンスクリット語で書かれた *Udānavarga* などである。その調査および訳文の紹介に当たっては、岩波文庫に含まれる中村元博士の訳を活用させていただいた。

- (1) ここで「経典」というのは経蔵に含まれた文献をいい、「聖典」というのは経蔵・律蔵の両方を含めたものをいう。

[1] 以下には直接「遍歴」に係わる事項について言及されるもののみを調査する。なおここには *pari-√vraj* 以外の語が用いられているものも、内容が「遍歴」を表すと考えられるような句であれば、資料の中に含めた。

[1-1] おそらく仏教学者たちが最初期の仏教の出家修行者は沙門として、一人で遍歴を行っていたとされる証拠として考えられている文章は次のようなものである。

愛欲の貪り (*kāma-rāga*) を去るために、比丘は気をつけて遍歴すべき (*paribbaje*) である。 *Therag.* v.039、*Therag.* v.1162

飲食物と衣服と寝具を得る人は多くの敵を作る。尊敬のうちにはこの災いと大きな危険があることを知って、無欲で遍歴せよ (*paribbaje*)。 *Therag.* vs.153,154

ただ独りいて満足しているもの、彼を人は比丘と呼ぶ。食べる時も過度に飽食してはならない。比丘は腹を満たすことなく、適量を食べてよく気をつけて遍歴せよ (*paribbaje*)。サーリプッタ長老の偈 *Therag.* vs.981~998

昔は髪を断ち、ただ一衣を着けて、ただ1つの衣をまとめて放浪し (*carim*)、……善来具足戒によって出家してから、アンガとマガダとヴァッジとカーシとコーサラとを往来して (*cinṇā*)、50年の間負い目なくラッタピンダ (*raṭṭhapiṇḍa*)⁽¹⁾ を食した。もとニガンタ派の修行者 (*purāṇanigaṇṭhi*) であったというパッダー (*Bhaddā*) 尼の偈 *Therīg.* vs.107~110

私は7年間遊行しました (*cāri ahaṃ*)。それでも安楽を得られなかったので、縄を手にして林の中に入っていました。その時私は解脱しました。 *Therīg.* v.079~081

私は村から村へ、町から町へめぐり歩こう (*aham vicarissāmi gāmā gāmaṃ*)。覚った人を、また真理の優れた所以を礼拝しつつ。*Suttanipāta* v.192

この世の欲望を断ち切り (*kāme pahatvāna*)、出家して遍歴し (*anāgāro paribbaje*)、欲望の生活の尽きた人、彼を私は婆羅門と呼ぶ。この世の愛執を断ち切り (*taṇhaṃ pahatvāna*)、出家して遍歴し、愛執の生活の尽きた人、彼を私は婆羅門と呼ぶ。*Suttanipāta* vs.639,640、*Dhammapada* vs.415、416、*Udānavarga* 第33章 v.035

彼らはこれ(妻や子)をさえも断ち切って遍歴修行する (*paribbajanti*)。 *Dhammapada* v.346、*Udānavarga* 第2章 v.006

比丘に対してなされる世の人々の尊敬のうちにはこの災いがあることを知って、無欲で気をつけて遍歴せよ (*parivrajat*)。 *Udānavarga* 第13章 v.016

適当な量(の食物)を受けよ。常に清く生きるものであれ。その行いが親切で分かち合い、なすところが巧みであれ。そうして喜びに満ち、心を落ち着けて比丘は遍歴せよ (*parivrajat*)。 *Udānavarga* 第32章 v.006

我身見を捨て、比丘は気をつけながら遍歴すべきである (*paribbaje*)。 *SN.001-021* (vol. I p.013)、*SN.002-016* (vol. I p.053)

彼らはこれをさえも断ち切って、顧みることなく、欲楽を捨てて遍歴修行する (*paribbajanti*)。 *SN.003-010* (vol. I p.077)

(修行者たちの)ある者はマガダに、ある者はコーサラに、ある者はヴァッジの地に行った。わなにかからない鹿のように、比丘たちは定住所なくして逍遥する (*aniketā viharanti*)。 *SN. 009-004* (vol. I p.199)

以上のように、確かに仏教の中でもジャイナ教の修行者やバラモン教の遍歴者が行うような遍歴が勧められ、そしてそれを実修していた仏教の出家修行者がいたことは事実であったようである。

(1) この句が遍歴を表すものであろうことは【4】の[4-1] 参照

[1-2] ただしこれらの偈頌がたとえ成立が古いと考えられるとしても、偈頌で著された經典の伝えるものが、釈尊在世中の最初期の修行者たちのあり方のみを表しているとは断定することはできない。古いといってもそれは聖典の成立の新古であって、それが釈尊在世中の早い時期に成立したということの意味するわけではないからである⁽¹⁾。このことはその偈頌經典自身の中に、

世間の主・最上の人(ブッダ)が世にましましたときには、諸々の比丘たちの振る舞いは今とは異なっていた。今では(昔とは)異なっているのが認められる。 *Therag.* v.921

というような、すでにこの聖典が釈尊の入滅されて以降に編集されたということを物語る句が存在することから明かである。しかしその内容の一部を紹介しておくことは無駄ではないであろう。これには昔の修行者と今の修行者の違いとして、続けて次のようにいう。

衣を以て寒風を守ること、恥ずべきところを蔽うだけのことはした。適量のものを受用し、縁にしたがって得たもので満足していた。 v.922

ただ生きていくために食べた。 v.923

生命を保つための必需品や、医薬や、その他の必要なものに対して強く欲求すること

はなかった。ただそれらが煩惱の汚れを滅ぼし尽くすようにと願っていた。v.924

森の中では樹下で、岩窟や洞窟の中で、遠ざかり離れることに専念していた。v.924

そのような長老は亡くなってしまった。今やそのような人々はわずかである。v.928

勝者の教えが減じる。v.929

彼らは財と妻子を捨てて家を出ていったのに、一椀の食を請うためにさえもなしてはならないことをなすのを習いとしている。v.934

腹が膨れるほどに食べて、背を下にして臥している。目が覚めると雑談している。師の禁じられたことであるのに。v.935

職人の技術を習得するが、それが沙門としての目的 (sāmaññattha) なのである。v.936

塗料とか油・水・臥具・食物を在家に贈って、(返礼として) ますます多くを得ようとしている。v.937

生計を立てるために多くの財を蓄える。v.941

会議 (parisā) を開くが、業務を作り出すためであって法のためではない。他人に法を説くが利得のためである。v.942

剃髪し、重衣を纏っているが、修行に努めないで、利得や供養を得るためにうつつを抜かしている。v.944

また阿難のものとして、次のような句も残されている。

友が世を去り、師も逝去されてしまった者にとっては、もはや身体に関して心がけることほどの友は存在しない。昔の人々はすでに去り (ye purāṇā atite te)、新しい人々は私となじまない (navehi na sameti me)。今日、私は、ただ一人思いにふける。雨のために巣ごもりする鳥のように。Therag. v.1035~1036

この句は『涅槃經』をベースにしたものであって、これも釈尊滅後のことを物語っているわけである。

また

(神の子ジャントゥの言葉) ゴータマの弟子であった昔の比丘たちは、安樂に暮らしていた (sukhajīvino pure āsum bhikkhū gotama-sāvakā)。求める心無く食を乞い、……(ところが今の比丘たちは) 村の中で村長が税を取り立てるように、自らを悪人となして食べては、食べては、横になり、他人の家の富に心を奪われている。サンガに合掌をなし、私はここに或る人々を (idh-ekacce) 敬礼する。SN.002-003-005 (vol. I p.061)、SN.009-013 (vol. I p.204)

という句も存する。

このように偈頌經典の中に記されている内容が釈尊在世中の早い時期の事柄のみを物語るとは考えられないが、仏教の修行者の中にも遍歴を行うものもいたであろうことや、傾向としてはだんだんと安きに流れることになったであろうことは十分に推測されうる⁽²⁾。

- (1) このような通説の主唱者は中村元博士であるが、博士は次のようにいわれている。ジャイナ教聖典や原始仏教聖典のうちで、理想の修行者を「バラモン」と呼んでいる部分は、マウリヤ王朝以前に作られたものである。その理由はメガステネースの『インド見聞記』、アショーカ王碑文その他マウリヤ王朝時代の諸碑文によると、サマナとブラーフマナとは、つねに対

比的に上げられているから。「中村元選集〔決定版〕第10巻」『思想の自由とジャイナ教』p.350 釈尊または仏をヤッカと呼んでいるガーターはマウリヤ王朝時代までに、遅くともシュンガ王朝以前に成立したものであり、これに反して恐ろしい姿の夜叉の記述はおそらくシュンガ王朝以後になって成立したものであろう。「中村元選集〔決定版〕第10巻」『思想の自由とジャイナ教』p.353

- (2) 散文聖典にも次のようなものがある。摩訶迦葉は王舎城竹林栗鼠養餌所におられる釈尊を訪ねた。釈尊は摩訶迦葉に「諸比丘を教誡し、法話をなせ、私かあるいは汝が教誡し、法話しなければならない」と言われた。摩訶迦葉は「今は説くに難しい状態です。彼らは教えを素直に受け取らないでしょう」と答えた。釈尊は「昔は阿蘭若住・乞食・糞掃衣・三衣・少欲知足を讃嘆する比丘がいたが、今はこれを讃嘆しない比丘や、著名となって衣・鉢・食を得たいと考えている年少比丘がいる」と説かれた。SN. 016-008 (vol. II p.208)

摩訶迦葉は舎衛城東園鹿子母講堂での坐禅から覚め、祇樹給孤独園におられる釈尊を訪ねた。釈尊は摩訶迦葉に「私は常に諸比丘のために説法・教誡しているから汝がなせ」と言われた。摩訶迦葉は「今諸比丘難可爲説法教誡教授。有諸比丘聞所説法。不忍不喜」と答え、「世尊是法根法眼法依。唯願世尊爲諸比丘説法。諸比丘聞已當受奉行」とお願いした。世尊は汝がために説くとして、「昔は阿練若住・乞食・糞掃衣・少欲知足を讃嘆する比丘がいたが、今はこれを讃嘆しない比丘や、財利・衣被・飲食・床臥・湯藥を得たいと考えている年少比丘がいる」と説かれた。『雜阿含』1140 (大正02 p.301 上)

摩訶迦葉は舎衛国旧園林毘舍伽講堂での禅定から起ち、祇樹給孤独園におられる釈尊を訪ねた。釈尊は摩訶迦葉に「私は常に諸比丘のために教授している。汝もそのようになせ」と言われた。摩訶迦葉は「是諸比丘。不能受語。難可教授」と答え、「世尊是法根本。是法之導。法所依憑。善哉世尊。願爲敷演。我聞語已。至心受持」とお願いした。釈尊は汝がために説くとして、「昔は阿練若住・乞食・糞掃衣・少欲知足を讃嘆する比丘がいたが、今はこれを讃嘆しない比丘や、衣服・湯藥・床敷・敷臥具・四事豐饒を得たいと考えている新学比丘がいる」と話された。『別訳雜阿含』115 (大正02 p.415 下)

[2] 以上のように偈頌で著された経典の中には、遍歴修行を行う仏教の修行者がいたことが知られるが、しかしながら同じ古いとされる経典の中には同時に、遍歴修行とは相いれない趣旨の文章も数多く見いだされる。

[2-1] 「遍歴」という言葉よりも、ぬしろ「住む (vihāṭi, vasati)」という言葉の方が絶対的に多い。その住む場所別に資料の一例を挙げておく。

庵 (kuṭi) : 私はアンジャナー林に入り込んで、庵を造って (kuṭikaṃ katvā) こもった (ogayha) 。 Therag. v.055 ⁽¹⁾

僧院 (vihāra) : 私は具足戒を受けて、釈尊にお目にかかり、僧院 (vihāra) の中で共に住んだ。尊き師は夜を多くは屋外で過ごされた。時を過ごす仕方をよく知っておられる師は、その時僧院 (vihāra) の中に入られた。ゴータマは重衣を敷いて、臥床を設けさせた。 Therag. vs.365 ⁽²⁾

阿蘭若 (arañña, vana, vanasaṇḍa) : ブッダによって善来比丘で具足戒を受け、そこで私は独りで阿蘭若に住んで (araññasmiṃ viharanto) 、師のことばを実行した。 Therag. vs. 625,626 ⁽³⁾

洞窟 (bila, girikandara, pabbatakandara) : 私はひとりで恐ろしい洞窟 (bila) に住んでいる (vihāto) 。 Therag. v.189 ⁽⁴⁾

村 (gāma) : 私の身体は村に住んでいるが (gāme me vasati kāyo)、私の心は森 (arañña) に行ってしまった。私は疲れて臥しているけれども、そこへ行こう。

Therag. v.014 (5)

このように偈頌による経典においても「住する」とする句はたくさんあるのであるが、このなかで「住する」と訳した ‘viharati’ という言葉には、‘divāvihāra’ のように午後の一時的な休憩を表すときにも用いられるので、特に「阿蘭若に住する」は「阿蘭若において禅定する」という意味も強いように思われる。おそらくこの場合には、生活のよりどころは僧院にあったものと思われる (6)。

- (1) 他に *Therag.* vs.056~060 (ただしこれはそれぞれ別の上座の偈である) など。
- (2) 他に *Therag.* v.385。ただしこれは屋外にいるのは寒いだろう、だから僧院の中に入りなさいという、魔王の言葉である。おそらく僧院の中の屋外で禅定しているといるのであろう。
- (3) 他に、*Therag.* vs.62,435~6,537,602,625~6,1118~1124,1146~1167、*Udānavarga* 第 23 章 vs.001~002、*SN.001-001-009* (vol. I p.004)、*SN.001-001-010* (vol. I p.005)、*SN.001-004-008* (vol. I p.029)、*SN.007-002-008* (vol. I pp.180~1)、*SN.009-*の一連の経
- (4) 他に *Therag.* vs.540,1091 など。
- (5) 他に、*Therag.* v.234、*Dhmp.* vs.098、099 など。「森や林にいて、蚊や虻に刺されながらも、出家した目的を達成した。どうして叢林に住む必要があるのか (kiṃ me sandavīhārena)」というような句もある。*Therag.* vs.684~688
- (6) 住処の網羅的な調査に早島鏡正『初期仏教と社会生活』(岩波書店 昭和 39 年 6 月) の第 1 編「原始仏教における臥坐所の研究」がある。参照されたい。

[2-2] また次のように遍歴に否定的な句さえ存する。

出家の生活は困難であり、それを楽しむことは難しい。在家の生活も困難であり、家に住むのも難しい。心を同じくしない人々と住むのも難しい。旅に出ていくと苦しみ会遇到 (dukkhānupatit’ addhagū)。だから旅に出るな (na c’addhagū)。また苦しみに会ふな。*Dhammapada* v.302

[2-3] また偈頌経典の中には、次のようなサンガの中で生活し、またサンガの中で修行すべきであるとする句も存する。まず偈頌経典に登場する仏教の修行者がサンガの中で生活していたことを物語る句を紹介する。

サンガの所有である衣や飲食物を軽んじてはならない。臥処を探して実行せよ。

Therag. v.228

高い台地の上の木陰でブッダが経行されているのを見て敬礼した。ブッダは比丘サンガを見渡して (bhikkhusaṃghaṃ viloketvā)、次のようにいわれた。アンガ国とマガダ国の人々は幸せだ。これらの布施をこのソーパーカ (Sopāka) が受けてくれるのだから。ソーパーカよ、今日から以後、会いたいと思う時に私に会いに来なさい。これがあなたの具足戒である。生まれて 7 歳で私は受戒することができた。*Therag.* v.480~486

よい友のいる比丘は来世で悲しむことがない。その人がサンガに対して清らかな心を保ち (saṃgho pāsādo yssa’ atthi) ……人々は彼のことを「賤しくない (adaḷidda)」と呼ぶ。*Therag.* v.508

僧園の通路の小屋に (saṃghārāssa koṭṭhake) 立っていた。そこへ釈尊が来られて、

私の手を取って僧園の中につれて行かれた (saṃghārāmaṃ pavesayi)。チューラパンタカの偈 *Therag.* v.558～9

もしも楽しく生きようと欲するならば、比丘のつとめを注視して、サンガの所有である衣や飲食物を軽んじてはならない。 *Udānavarga* 第13章 v.011

次はサンガの中で修行すべきであるとする句やサンガの生活を積極的に評価する句である。

新たに出家した新参者は、怠らずに生活しているよい友達と交わるべきである。新たに出家した新参者は、サンガの中に住みながら (saṃghasmiṃ viharaṃ) 聡明に戒律 (vinaya) を学ぶべきである。 *Therag.* vs.249～250

諸々の仏の現れたまうのは楽しい。正しい教えを説くのは楽しい。サンガが和合しているのは楽しい (sukhā saṃghassa sāmaggī)。和合している人々がいそしむのは楽しい (sammaggānaṃ tapo sukho)。 *Dhammapada* v.194

仏が現れるのは楽しい。正しい教えを説くのは楽しい。サンガが和合しているのは楽しい。和合している人々が修養しているのは楽しい。諸々の聖者に合うのは楽しい。彼らと共に住むのも常に楽しい。愚かな者どもに会わないならば、心は常に楽しいであろう。愚人と共に歩む人は長い道のりにわたって憂いがある。愚人と共に住むのはつらいことである。心ある人々と住むのは楽しい (dhirais tu sukhasaṃvāso)。親族と共に住むように (jñātinam iva samgramah)。 *Udānavarga* 第30章 v.022～026

しかしブッダが、「そなたは風病に悩まされているのに、人の住まない荒れ地である林や叢に住しながら、比丘としてどうやっていこうとするのであるか」という質問に対して、

一致和合している仲間の修行者を見て (samagge sahite disvā)、私は森 (kānana) の中で住みましょう。 *Therag.* v.353

という比丘があったともしているし、サンガに住するのは次善策であったとするものもある。

孤独で座臥することを習え。煩惱の束縛からの離脱を行え。もしそこに楽しみを見いだせないならば、己を守り、よく気をつけながら、サンガの中に住め (saṃghe vase)。 *Therag.* v.142

[2-4] また偈頌經典の中には、優れた友と共に励むべきだという内容の句も多く存する。

怠け者を避けよ。離れて住む尊い人たち、熱心に瞑想に努める人たち、常に精を出して勤める聡明な人たちと共に住むべきである (sahāvase)。 *Therag.* v.147,148

悪友どもを避けて、最上の人々と交わるべきである。怠け者と交わっているならば、立派に生きている人でも沈む。怠け者を避けよ。離れて住む尊い人たち、熱心に瞑想に努める人たちと共に住むべきである。 *Therag.* v.264～6

自らは清きものとなり、互いに思いやりを以て、清らかな人々と共に住むようにせよ (saṃvāsaṃ kappayavho)。聡明な者どもが共に仲良くして、苦悩を終滅せしめるであろう。 *Suttanipāta* v.283

心ある人と共に住むのは楽しい、親族に出会うように (dhīro ca sukhasaṃvāso jñātinam va samāgamo)。よく気をつけていて、明らかな智慧があり、学ぶところ多く、忍耐強く、戒めを守る。そのような立派な聖者・良き人・叡知ある人に親しめよ。

Dhammapada vs.207～208

また *Udānavarga* 第25章は「友」と称する章である (mitravarga) であって、この中

には次のような句が含まれている。

この世では自分よりも優れた人と付き合い。v.005

最上の優れた人々に近づき仕える人は常に優れた境地に達する。v.006

立派な人々と交わるならば、善いことが現れる。v.008

悪人と交わるな、善人と交われ。v.012

思慮ある人々と共に住むのは楽しい。親族と出会うようなものである。v.024

敏捷な人と交われよ。v.025

[2-5] また偈頌經典の中で一人で遍歴すべきであるというのは、外形的な生活様式ではなく、内面的・倫理的な要請であるという面も存する。それは *Suttanipāta* に収められている「犀の角のようにただ一人歩め」という一連の句に典型的に現れている。そこには

仲間の中におれば、休むにも、立つにも、行くにも、旅するにも、常に人に呼びかけられる。他人に従属しない独立自由をめざして、犀の角のようにただ一人歩め。v.040

仲間の中におれば、遊戯と歓楽がある。また子らに対する情愛ははなはだ大である。

愛するものと別れることを厭いながらも、犀の角のようにただ一人歩め。v.041

といつつつも、同時に

もしも汝が賢明で共同し行儀ただしい明敏な同伴者を得たならば、あらゆる危難に打ち勝ち、こころ喜び、気を落ち着かせて、彼とともに歩め。v.045

我らは実に朋友を得る幸せを誉め称える。自分よりもすぐれあるいは等しい朋友には親しみ近づくべきである。このような朋友を得ることができなければ、罪過のない生活を楽しんで、犀の角のようにただ一人歩め。v.047

というから、これら一連の偈頌が精神的な心構えとして、ただ一人歩むことを要請していることがわかる。

[3] 以上、*Suttanipāta* や *Dhammapada*, *Therag.*, *Therīg.*, *SN.* の「有偈篇」に含まれる偈頌、*Udānavarga* などの偈頌經典をもとに仏教の修行者の遍歴について調査してきた。ここには確かにこれ以前の節において用いた、律蔵や散文の經蔵に描かれていた修行者像と確かに異なる部分があることは事実である。ジャイナ教やバラモン教の遍歴を調査した時にも宿題として残しておいた同様の落差も含めて、偈頌經典と散文聖典の間に存する齟齬について考えてみよう。

[3-1] まず、仏教の偈頌經典を調査したその結果として、2つのことがいえるであろう。

第1には、偈頌經典には散文聖典とは異なって、仏教にもただ一人で行方定めぬ遍歴を行っていた修行者が存在していたことが確認され、またそれを讃えるような文章も存在するということである。しかしそれをもとに釈尊在世中の最初期にあっては、それが仏教の修行者の常態であったとすることはできない。なぜならそれら偈頌經典の成立は古いとしても、それらが必ずしも釈尊在世の最初期の有り様のみを物語るものでないことは、經典の中には釈尊滅後の事柄なども含まれているからである。

第2には、そのような偈頌經典には同時に、遍歴修行を否定するような言葉や、サンガとともに僧院に住する修行者が存在したことをも記されており、むしろこの方が大勢を占め、しかもそれを讃える文章も存在するということである。

このことから、偈頌經典においても、釈尊は仏教の修行者たる者はすべからく遍歴しなければならないとは考えておられなかった、ということが示されているといえるであろう。確かに散文聖典がいうように、少欲知足を実践するためにはもし欲すれば遍歴修行も行われてよいが、しかし一方では遍歴修行にはじっくりと禪定修行ができないという欠陥もあるのであって、したがってサンガとともに僧院の中に住みながら、よき友と切磋琢磨して互いの向上をめざし、できるだけ静かな場所で、ただ一人での禪定を行えというのが、偈頌經典の全体的なトーンであるといつてよいであろう。

しかしながら、遍歴はともかくとして、その全体の空気としては、偈頌經典には頭陀行的な色彩が強いことは否定できないであろう。また偈頌經典のいうところからも、釈尊在世中の初期の時代から後期の時代に至ると、頭陀行者と呼ばれるような修行者がだんだん少なくなって、安易な生活で満足する傾向となってきたということは推測される。しかしながら厳格な頭陀行を主張した提婆達多の破僧事件は釈尊の晩年のことであり⁽¹⁾、釈尊が入滅されるまで摩訶迦葉は頭陀行を行っていたということも忘れてはならない。

(1) 「モノグラフ」第11号に掲載した【論文11】「提婆達多 (*Devadatta*) の研究」を参照されたい。

[3-2] また釈尊時代の仏教の修行者の本来のあり方なり実態なりを偈頌經典にのみ求めるという傾向も反省されるべきであろう。

散文で書かれた聖典の大きな柱の1つには「律蔵」があつて、これは現実の社会や出家修行者の実態を土台とし、さまざまな問題が生じたときには、これを現実的に処理するという立場で編集されている。要するにサンガが安定的に存続し発展することを目的として作られたものである。そしてもう1つは「経蔵」であつて、これは出家修行者の端的に言えば悟りという、究極的な目標を追求したものであつて、理念的・内面的な側面が強いといふことができるであろう。要するに一人一人の出家修行者がいかに生きるべきかということに関する教えを集めたものである。

言葉を換えていえば「律蔵」は法律文書としての「律」を集めたものであり、「経蔵」は人生訓としての「戒」を集めたものといふことができる。そして「経蔵」の中の偈頌經典は、この傾向がもっとも典型的に現れたものといふことができる。

したがつてこのような傾向にある偈頌經典が頭陀行的なものを強調するのは、「望まれる修行者像」としてであつて、必ずしも「現実の修行者像」を反映しているものではないといわなければならない。

[3-3] ところで宿題となつていたのは、ジャイナ教聖典やバラモン教聖典がいう修行者のあり方と、原始仏教聖典が描き出すそれらの修行者のあり方に大きな落差があるのはなぜかということであつた。もちろんその1つは、外部から批判的に見るものと、内部から護教的に見る立場の違いであろうが、実は上記のようなことも反映しているのではないかと考えられる。すなわち、ジャイナ教の修行者やバラモン教の遍歴者の遍歴のあり方を調査した材料であるジャイナ教聖典やヒンドゥー教聖典も実は偈頌で書かれたものであつて、それは「望まれる修行者像」であるが、原始仏教聖典が伝えるそれらの修行者像は「現実の修行者像」であつたのではないかということである。原始仏教聖典が伝えるものがあながち荒唐無稽なものでないことは、ジャイナ教聖典自身のいうその教えと、原始仏教聖典が伝える二ガ

ンタ派の教えは、まさしくぴったりと重なるほど一致することが雄弁に物語っている。

また「律藏」はパーリ律やその他の漢訳律が5つもありながら、基本的なところではその間に齟齬がないのは、法律に相反する規定や矛盾があっては法律の役割を果たすことができないからであるが、ジャイナ聖典や婆羅門の法典類の中には、それ自身の中にさまざまな説があって、1つの統一したイメージを形成することが難しいのは、さまざまな時代にさまざまな経過で成立した種々雑多な文献を含んでいると同時に、それは法律文書ではなく、望ましい修行者像が書かれているのであるから、必ずしも首尾一貫していなければならないということはないからであろう。

[4] もっとも通説のいう最初期の仏教の修行者は遍歴を行っていたという「最初期」は釈尊在世中をさし、したがって「後期」は釈尊滅後を意味している場合があるかも知れない。しかしながらもしそうだとすれば、現在まで伝えられている原始仏教聖典の伝えるところ、あるいは少なくとも散文の聖典の伝えるところは、すべて釈尊滅後の有り様を記したもののということになる。

しかしもしそうとするなら、後に論じる仏教の基本思想である「中道」説や、「三宝帰依」というすべての仏教の出家者を「釈尊のサンガ」に収斂する理念や、各地に存在した組織的な「仏弟子たちを上首とするサンガ」の形成やその運営方法、本論では取り扱わないが釈尊の中心教説とされる四諦という教えなどは、すべて釈尊ご自身の業績ではなく、釈尊滅後の弟子たちの功績ということになってしまう。要するに釈尊の教えは偈頌經典の中に散在する断片的なもの、あるいは素材のみであって、体系化したのは後世の仏弟子たちの功績であったとするならば、今私たちが考えている仏教は、ほとんどが「仏」の教えではなく、したがって「仏教」ではなくなるといわなければならない。

しかしもし今ここに上げた主に散文聖典に説かれる世界観や教えが、釈尊自身の菩提樹下の悟りの中に内包されていたものであったとするならば、やはりそれらは「遍歴」とは相反するものであるから、「遍歴」は釈尊の中心的な教えとしては採用しなかったものといわなければならない。しかしこの基本的な世界観や教えについては第9節において改めて考えることにしたい。

[5] 以上仏教の修行者の遍歴について、原始仏教聖典や偈頌經典の記述をもとに調査してきた。その結論は、仏教においては釈尊自身もその弟子たちも定住が主な生活形態であって、その間に「遊行」は行ったが、「遍歴」は行いたいものが行えばよいという扱いのものであったということである。したがって、釈尊在世の最初期においては遍歴していた修行者たちが、僧院が建設されるようになって、定住の集団生活が始められ、それによってサンガも形成されたという、その前提は成り立たないということになる。

また視点を変えれば、そのような通説によれば、僧院の建設も、サンガの形成も外的要因によって自然偶発的に起こったということになるであろうが、筆者は僧院の建設もサンガの形成も、釈尊の基本的な世界観・価値観の中から意図的になされたものであったと考えるので、次にこれを論じたいと思う。

【7】 僧院の建設

[0] 本節では、仏教において精舎がどのようにして建設されるようになったのか、釈尊はそれをなぜ許され、そしてそれは何時ごろのことであったのか、などを考えてみたい。

[1] 「律蔵」の臥坐具健度によれば、精舎建設が許された因縁は次のようであったとされている。

[1-1] 『パーリ律』は

その時世尊は王舎城の竹林迦蘭陀迦園に住されていた。その時世尊はまだ比丘たちのために臥坐処（senāsana）を制されていなかった。そこで比丘らは阿蘭若処（araññe）・樹下（rukkhamūle）・山中（pabbate）・洞窟（kanadarāyaṃ）・山洞（giriguhāyaṃ）・塚間（susāne）・山林（vanapatthe）・露地（ajjhokāse）・藁積（palālapuñje）の処々に住し（viharanti）、時間になると（kālassa eva）阿蘭若処・樹下・山中・洞窟・山洞・塚間・山林・露地・藁積の処々から出てきていた。

その時王舎城に長者があつて、比丘らを見て信仰心を起こし、比丘らに言った。「もし私が僧院（vihāra）を作らせれば、私の僧院に住していただけますか（vaseyyātha me vihāreru）」と。比丘らは「世尊は未だ僧院を許されていない」と答えた。長者はそれでは世尊に問い合わせてくださいというので、世尊にこの旨を告げると、世尊は「比丘らよ、五種の房舎（pañca lenāni）を許す。僧院（vihāra）・平覆屋（aḍḍhayoga）・殿楼（pāsāda）・楼房（hammiya）・地窟（guhā）である」といわれた。Vinaya（vol.II p.146）

他の漢訳もほぼ同じであるが、比丘らが住していたところのみを記せば、

『四分律』（大正 22 p.936 下）：（耆闍崛山の）在山窟中・水辺・樹下・石辺・若草上

『五分律』（大正 22 p.166 中）：阿練若処・山巖・樹下・露地・塚間是我住处

『十誦律』（大正 23 p.243 上）：山巖・竹林・樹下

とする。

このように比丘たちの住していたところを、ここでは山中・山巖・洞窟などとされるのであるが、これはこの舞台が周りを山に囲まれているというロケーションにある王舎城であるという特殊事情であつて、アンガを除けば釈尊の活動されたヒンドゥスタン平野には、他にこのような場所はない。

[1-2] ところで通説ではこのような記述をもって、仏教の比丘らは最初期は遍歴をしていたとする。しかし山中・洞窟・山洞・山林・山巖などは一処不住の遍歴にとつては必ずしも適当な場所ではなく、それに適するのは【4】の[2-3]にも書いたように、作業場、集会所、水を置く小屋、市場、工場、藁小屋、旅行者のための家であるとしなければならない。ここに描かれた比丘たちは山中・洞窟・山洞・山林・山巖を「臥坐処」として、「時間になると（kālassa eva）」そこから王舎城の町に乞食に来ていたのである。

このように僧院が建設される前には確かに比丘らは阿蘭若処や樹下などに住していたのであるが、しかしそれは「遍歴」していたことを示すわけではないことを注意しなければなら

ない。

[1-3] これに続いて『パーリ律』は、許しを得た長者（『十誦律』は跋提居士）は「1日にして60の精舎を建設した（*ekāhan' eva satṭhiṃ vihārepatitṭhāpesi*）」とし、『四分律』は「耆闍崛山において六十の別房を作った」とし、これを聞いた瓶沙王は迦蘭陀竹園に大講堂を作り、檀越らが楼閣舎・毘摩那房・種々の房を作ったとし、『五分律』は「其の日をもってして六十房舎を造った」とし、『十誦律』は高広に嚴好し雑色もて彩画された諸房舎を作ったとする。

『パーリ律』や『五分律』がいうように、そして『四分律』も本来の伝承はそうであったと思われるのであるが、おそらく長者は1日に60と表現されるような多くの僧院を作ったのであろう。したがってそれらはおそらくは掘っ立て小屋のようなものであったものと考えられる。『パーリ律』はすでにその時に、釈尊は僧院・平覆屋・殿楼・楼房・地窟⁽¹⁾などを許可されたとしているが、これは四依法の「樹下座」の「余得」として上げられるもので、他の漢訳律はこれには言及しないから、これは後に挿入されたものであろう。また『四分律』が瓶沙王などが竹林園に大講堂や楼閣舎・毘摩那房・種々の房などを作ったというのは、さらに後になってからのことであろう。

(1) これらがどのような建造物であったかについては、佐々木閑『出家とはなにか』（大蔵出版 1999.9）p.109以降に詳しい考察がある。

[2] ところで長者はどのような理由で僧院を寄進しようと考え、釈尊はどのような理由でこれを受けられたのであろうか。

[2-1] この部分の記述にはそのようなことを示唆するものは含まれていないが、おそらく長者は毎朝毎朝山の中から王舎城の町中に降りて来て乞食する比丘らの姿をみて、単純にその不便さを解消するために申し入れたのではなかろうか。したがってどの律にも明示されているわけではなく、また『四分律』は耆闍崛山にというのであるが、長者が60の房舎を作った場所は、おそらくはすでに寄進されていた竹林園であったものと考えられる。耆闍崛山など王舎城の周りの山では、屋根のある住まいを建てることができたとしても、乞食には従前通りに不便であったであろうからである。

[2-2] それではなぜこのような問題がこれまでに起こらなかったのかといえば、ウルヴェーラー時代の「仏を上首とするサンガ」のメンバーは主に三迦葉の弟子たちであって、彼らはすべて螺髻梵志（*jaṭila*）であり、螺髻梵志は「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）——」において考察したように、アーシュラマ（*assama*）と称される特定の地域に、銘々がすでに自分たちの草庵（*paṇṇasālā*）を作って住んでいたものであるから、住居には困らなかったであろう。しかもかれらはばらばらに住していたとしても、一定の居住地区（アーシュラマ）で集団をも形成していたのであるから、釈尊が集団を指導する際にそれほど困難は感じなかったのであろう。

ところでこの三迦葉の弟子たちは総計で1,000人であったとされるようにかなりの大集団であって、この大集団がそのまま王舎城に移住してきたのであるから、雨露を防ぐ住処を確保することが難しく、そこで王舎城周辺の山間地にばらばらに住することになったのであ

う。

この後にさらにサンジャヤの弟子であった舍利弗・目連とその 250 人の仲間たちが釈尊の弟子となった。彼らを『パーリ律』は‘paribbājaka’とし、『四分律』や『五分律』はサンジャヤを「梵志」とし、『根本有部律』は「教師」とするが、彼らも集団生活をしていたように描かれている。そしてその場所を『五分律』は王舎城中の那羅陀という邑であったとするが、『パーリ律』『四分律』は王舎城とするのみである。おそらく舍利弗は王舎城の近隣の村落に住していて、王舎城に乞食に来てアッサジと出会い、縁起法頌を聞いてすぐさま法眼淨を得たということになるのであろう。これを目連に伝えと、これも直ちに法眼淨を得て、250 人の仲間といっしょにサンジャヤに別れを告げて、竹林におられる釈尊のところに来て釈尊の弟子となったとされているから、彼らもまたもとの住処を捨て、新たな住処を確保する必要が生じたのであろう。

長者はそれを見かねたのであり、しかも財力があって、その上に竹林園というあつらえ向きの建設地がすでにあったのであるから、自然の流れとしてここに精舎が建設されることになったものと考えられる。

[2-3] それでは釈尊はなぜこれを受けられたのであろうか。それはこの頃に、新しく弟子となった者は 10 年のあいだ和尚について仏教の修行者としての基礎を勉強しなければならないという和尚と弟子の制度が制定されたことと関係があるであろう。和尚 (upajjhāya) から子として指導を受け、父として和尚に仕えるべき弟子は「共住弟子 (saddhivihārika)」と呼ばれ、また和尚に何らかの支障が生じたときのその代りの指導者としての阿闍梨 (ācariya) の弟子は「内住者 (antevāsika, antevāsin)」と呼ばれるように、弟子たちは住み込みの徒弟のように、朝から晩まで和尚・阿闍梨と起居を共にするのであり、そのためにはただひとり住む草庵に代る、より大きななんらかの施設を必要としたであろう。

そしてこの和尚と弟子の制は、すでに述べたように新参比丘たちの不行儀を咎める世間の非難を回避するために講じられた措置であり、また仏教を安定的に発展させるためにも、また仏道修行をする上からも必要であったからであって、したがって僧院の建設は、単なる生活上の便宜のみでなく、このような内的要因によって建設されるようになったと考えるべきであろう。したがってこの掘っ立て小屋のような「僧院 (vihāra)」と、今まで螺髻梵志たちが住していたアーシュラムの「草庵 (paṇṇasālā)」との大きな相違は、後者が一人住むことを前提としたものであったに対して、前者が 3, 4 人の共住が可能な程度の大きさをもっていたであろうということである。

また僧院の建設が許可された大きなもう一つの理由には、この和尚と弟子の制の制定と同じ頃に授具足戒の制度が三帰具足戒から白四羯磨具足戒に改定され、これによってサンガが形成されたということがあったであろう。白四羯磨は会議を行って集団の意思を決定することであって、そのためには何らかの施設を必要としたであろうからである。しかもそれはほどなく必要最低人数が 10 人以上と定められたから、より大きな施設が要求されることになった。

そしてさらにこの頃に制定されたであろう布薩の制にとっても⁽¹⁾、大きな屋根のある施設は必要であった。布薩はその界に住するすべての比丘が集まらなければ成立しないから、おそらく王舎城などの大都会では、かなりの人数が集まったであろう。もちろん布薩は屋根

のあるところでなければ行えないというものではなかったが、毎月2回、新月と満月の日に催され、雨の日もあれば、雨期の時節もあるのであるから、屋根があるにこしたことはなかったからである。

そしてもちろんその根底には、釈尊自身や弟子たちの生活においては遍歴が常態ではなかったということがあったことはいうまでもない。もし定住という基本的な生活形態がなければ、僧院も建設されなかったであろうし、また白四羯磨具足戒の制も、布薩の制も制定されず、またサンガも形成されなかったであろう。釈尊が遍歴という修行・生活形態を選ばれず、定住を中心とされたのは、深いところでその世界観やそのめざす悟りの内容と結びついているのである。

- (1) この頃に布薩の制が定められたと考える理由は、①布薩の制はすべての律が共通して、釈尊が王舎城におられた時に制定されたとすること、②全国に散在する「仏弟子たちのサンガ」が形成されたということは、この時に同時に「釈尊のサンガ」が形成されたということになり、そのためには「仏弟子たちのサンガ」を「釈尊のサンガ」として釈尊のもとに統一するために重要なシステムであった布薩の制も制定されていなければならないこと、③布薩は「説戒」ともいわれるように、波羅提木叉を誦することが行事の重要な内容であるが、おそらくこのころに基礎的な波羅提木叉も制定されたと考えられること、などである。詳しくは「モノグラフ」第13号に掲載した【論文14】「『釈尊のサンガ』論」を参照されたい。

[3] それでは竹林精舎の建設はいつのことであったのであろうか。

外的事実からいえば、それは釈尊が王舎城に移られ、ピンビサーラ王によって竹林園が寄進された後であることは、60の房舎がピンビサーラ王によってすでに寄進されていた竹林園に建設されたであろうことから明かである。そしてこの「臥坐具健度」では、この後に祇園精舎の建設の因縁譚が続くのであるから、祇園精舎が建設されるよりも前ということになる。前述したように竹林園の寄進が成道10年であり、祇園精舎の建設が釈尊の雨安居地伝承からいえば成道14年とされるから、竹林園に房舎が建設されたのは成道10年から14年までの間ということになる。

また前項で述べたように、竹林園に建設された竹林精舎が、和尚と弟子の制が制定され、白四羯磨具足戒法や布薩の制が制定されたという内的必然性を加味すれば、それは成道12、3年ということになるから、よりその時期は限定されることになる。

[4] なお竹林精舎が建設された時期にはすでに多くの仏弟子たちが地方に派遣され、そこに留まって布教活動に従事していた。そして間もなく和尚と弟子の制や、白四羯磨による具足戒制度が制定されてサンガが形成され、「釈尊のサンガ」を維持するためのシステムであった布薩の制も制定されたのであるから、王舎城に精舎が建設されると同時に、おそらく各地方でも僧院が建設される動きが始まったものと考えられる。

【8】サンガの形成

[0] 学界の一般的な見解は、僧院の建設に伴う集団的定住がサンガの形成を促したとい

うことになっていることはすでに述べた。そしてそれは、「仏弟子の数が増加し、また厳しい頭陀行に耐えられなくなった者を誘引するためにも、独住から共住の集団生活へ移行せざるをえなくなった」⁽¹⁾ というような論調に見られるとおり、サンガは外的偶発的要因によって、あるいは墮落の結果として形成されたということになる。しかしながら果たしてそうであったのであろうか。この節ではこのことを検証してみたい。

(1) 早島「最初期仏教の修行道」(『大倉山論集』第29輯) pp.034～035

[1] そもそも上記のような一般的な見解は「サンガ」というものをどのように理解しているかが問題である。サンガが成り行きによって自然に形成されたと考えることは、とりもなおさずサンガを単なる「集団」と考えている証拠であるが、それは間違っているといわなければならない。

[1-1] ‘saṃgha’ という語は、saṃ「共に、一緒に、集まる」という意味を持つ接頭語と、+√hr「運ぶ、持ってくる」という意を表す動詞からできた言葉であるから、「共に運営する集団」を原義とする。この言葉は、釈尊時代には「商工業者の組合」とか、(君主制ではない)「共和制の政体」をさすことばとして用いられていた。すなわちサンガ(saṃgha) という語は次の2つの内容を持つ言葉ということができる。

(1) 自然に形成された単なる集団ではなく、共通の目的を有する組織体としての集団であること

(2) 成員の意思が尊重される民主的な集団であること

このように「サンガ」は、民主的に運営される組織的集団のことであるから、必然的にその運営規則が伴わなければならない。いやむしろ運営規則が定められている組織的集団であるからこそ「サンガ」と呼びうるのである。そして仏教のサンガにとっては、この運営規則を集めたものが、「経分別」と並ぶ律蔵を構成する2つの要素のうちの1つの「羯度」である。

[1-2] そしてこの「律蔵」に規定される仏教のサンガのもっとも厳密な定義は、「羯磨を行いうる状態にある比丘あるいは比丘尼の集団」ということができる。「羯磨を行いうる状態にある」というのは、この羯磨を行う時点において、一定の区域を「界(sīmā)」とすることを羯磨によって決定したその区域内に住している、羯磨に出席する権利を有する比丘あるいは比丘尼のすべてが出席するかあるいは委任状を提出しており、出席する権利のない者が出席していないということである。そして羯磨というのはサンガの意思を会議によって決定する行為のことであるから、その議決要件も、議題の種類による議決の方法も細かく規則として定められている。

このように本来「サンガ」はすぐれて組織的なものなのであるが、この羯磨は通常1つの地域において集団生活している比丘あるいは比丘尼のグループによって行われるから、慣用的に、比丘・比丘尼の「生活共同体」を表す時にも用いられるのである。

このようにサンガはゲゼルシャフト的な集団であって、ゲマインシャフト的な集団ではないから、決して仏教の出家修行者が定住的な集団生活を始めたことによって、自然形成的に形成されたものではなく、仏教を安定的に発展存続させ、仏道修行に資するという目的のもとに、自覚的に形成された組織的な集団であるという大前提を忘れてはならない。

[2] それではこのような意味をもつサンガは何時の時点に形成されたと考えるべきであろうか。

[2-1] それはすでに釈尊が遊行されたかということを検討した【1】において考察したように、運営規則をもつ組織的な正式のサンガは受具足戒が「白四羯磨」によって与えられる制度が制定された時に成立したと考えるべきであろう。

先に述べたように「サンガ」の厳密な定義は、「羯磨を行いうる状態にある比丘あるいは比丘尼の集団」であって、したがって「サンガ」成立の時点は「羯磨」という集団の意思決定方法が定められた時点と言い換えることができる。それではさまざまにある「羯磨」⁽¹⁾の始まりはいつかということになるが、それは羯磨に参加するサンガの成員を羯磨によって決定するという白四羯磨具足戒法が制定された時以外には考えられない。要するに、羯磨はその会議に出席して議決に参加できる資格規定がしっかりしており、その要件を満たした者を成員として認定する制度が確立しているからこそ行いうるのであるから、構成員資格とその入団規則の確立＝羯磨執行＝サンガの成立という三者は一体でなければならないということである。我々が組織的な会を作ろうとする時には、まず会則の草案を作るが、その会則にはまず会員資格が定められ、次に会議とその議決方法が定められるということを考えれば、羯磨が会員の資格認定に相当する具足戒に適用される以前に、他のものに適用されるということはある得ないことが分かるであろう。

ところで『パーリ律』は、はじめこの白四羯磨具足戒法を2人（*duvagga*）あるいは3人（*tivagga*）による衆（*gaṇa*）をもって行うこともあったので、10人もしくは10人を超える衆によって（*dasavaggena vā atirekadasavaggena vā gaṇea*）行うべしと改訂されたとしている⁽²⁾。しかし『五分律』ははじめ4人から9人までで行うことがあったので十衆に改訂されたとし⁽³⁾、『四分律』『十誦律』ははじめから十衆白四羯磨であったとする⁽⁴⁾。

ところでこのように10人以上と定められた授具足戒羯磨と、おそらくこの後に制定されたのであろうが、20人以上と規定される僧残罪の出罪羯磨以外は、その他のすべての羯磨を行うに必要な最低人数は4人である⁽⁵⁾。このような通常の羯磨を行いうる4人以上という規定がどのように制定されていたのかということはさらに詳しい検討を加えなければならないが、会議を開いて議事を決定する最低必要数は、議長+3人というのはごく自然であるから、もともと不文律的に4人であったものが、後に規定化されたのかも知れない。このように考えると、『五分律』がいうように授具足戒羯磨も初めは4人以上の構成員によって行われていたが、サンガ入団審査のような重要な議題はより慎重に、またより多くの人数の同意を得た方が望ましいということで、10人以上を必要とするように改められたと考えるのが自然であろう。

また『パーリ律』においては授戒羯磨を行う組織を *saṃgha* とはいわずに *gaṇa* としている。羯磨を行うのはサンガでなければならないはずであって、ここになぜ *gaṇa* というのかは悩ましい問題であるが、おそらく授具足戒羯磨は界に住している比丘あるいは比丘尼の全員を出席させる必要はなく、特段の規定はないのであるが、おそらくこの重要な会議に出席すべき比丘あるいは比丘尼は、例えば法臘10歳以上などという経験を積んだ者が望ましいなどと考えられたからではないであろうか。そのために授具足戒羯磨には「界」の中に特別

に「戒壇（小界）」が設けられ、そこで行うことになっているのであって、その戒壇（小界）の中で10人以上の「衆」によって行う白四羯磨は、羯磨を行いうる条件を満たしている、すなわちサンガが成立していることになるのである⁽⁷⁾。

- (1) 羯磨はサンガとしての意思・行動を意味し、個人的な意思・行動は「業」と訳される。羯磨には101あるとされる。失訳『大沙門百一羯磨法』（『十誦律』系統 大正23 p.489上）には、次のような羯磨が上げられているが、101を網羅していないし、うまく整理されているとも言い難い。捨界羯磨、結内界羯磨、結外界羯磨、結不失衣（界）羯磨、僧伽婆尸沙懺悔法、波利婆沙（別住）羯磨、波利婆沙磨那埵羯磨、波利婆沙出罪羯磨、摩那埵出罪羯磨、本治羯磨、本治出罪羯磨、偷羅遮懺悔法、四悔過悔法、伽絺那衣法、亡道人物羯磨、與看病人衣物、狂癡羯磨、自恣羯磨である。
- (2) vol. I p.058
- (3) 大正22 p.111 中
- (4) 大正22 p.799 下、大正23 p.148 中
- (5) 後に辺地においては授具足戒は5人以上で行ってよいという規定もできた。
- (6) 普通専任講師以上の構成員によって行われる教授会が、例えば教授昇格を議題とするような時にはその出席者は教授以上に限定され、その議決は当該学部議決となるという事例に似ている。

[2-2] 上記のように運営規則をもつ組織的な正式の「サンガ」は、サンガを構成する比丘⁽¹⁾の資格を付与する手続きが羯磨によってなされるべきであるという白四羯磨授具足戒規則が制定された時に成立した。しかしながらそれ以前に祖型としてのサンガはすでに形成されていた。釈尊は仏弟子たちが仏教において出家修行する希望を有する者たちを、三宝に帰依することを誓わせることによって、自分の弟子とすることを許されており、この時点にすでに師と弟子によって構成される、筆者のいう「仏弟子を上首とする比丘サンガ」の原型は形成されていたからである⁽²⁾。また釈尊が直弟子たちに仏・法・僧の三宝に帰依させることによって彼ら自身の弟子を取ることを許されたということは、「釈尊のサンガ」への入団許可権を直弟子たちに委ねられたということの意味し、したがって仏・法・僧の三宝に帰依することをロイヤリティーとする「釈尊のサンガ」の祖型もすでにこの時点に形成されていたことになる。

すなわち釈尊にははじめからすべての仏教の出家修行者たちを直接自分が指導する中央集権的な組織を作り上げるという意味はなく、それぞれの集団はそれぞれが自主的に運営されるべきであるという、基本的な方針を持っておられたということの意味する。したがってこの時点ですでに釈尊には、「釈尊のサンガ」は筆者のいうようなフランチャイズ・チェーン店的な緩やかな組織体にするというイメージがあったということになる。

しかしながらその時点では、比丘あるいは比丘尼として出家させるための、例えば年齢や肉体的・社会的、あるいは両親の許可を要するなどの要件も、出家させてから師匠たる者は弟子をどのように指導するべきかというシステムも定められていなかった。そこで仏弟子たちは恣意的・個人的な判断によって、本来は出家させるべきでないような人物を出家させたり、出家させただけでその後の面倒を見ないなどという不都合が生じたので、世間から非難が沸き起こることになった。そのために和尚と弟子の制度が制定され、それが白四羯磨具足戒法の制定にも繋がって、その結果正式な「サンガ」が形成されることになったのである。そしてそれと同時に正式な「釈尊のサンガ」も形成されたのであって、この正式な「サンガ」

が形成された時には、この正式な「釈尊のサンガ」へのロイヤリティーは、これから徐々に整備されていく経分別やサンガ運営の規則などを遵守するということに代えられ、三宝帰依は沙弥・沙弥尼としての資格要件となったのである。そしてこの「釈尊のサンガ」たらしめるロイヤリティーたる規則の遵守をシステムティックに機能させるために、布薩や雨安居・自恣の制などが制定され、遊行も慣習法化されたのである。

このようにサンガはきわめて大きな構想のもとに作り上げられたのであって、たまたま僧院ができて、そこで定住的な集団生活が始まったから形成されたというようなものではないことは明かである。また僧院建設という面からいえば、むしろ和尚と弟子の制が制定され、白四羯磨具足戒法によってサンガが形成され、このサンガを運営していくためのさまざまな羯磨や布薩などの行事を行う上から必要になったのである。

- (1) 後には比丘尼も許されたが、この時点では女性の出家は許されていなかった。詳しくは「モノグラフ」第10号に掲載した【論文10】「*Mahāpajāpatī Gotamī*の生涯と比丘尼サンガの形成」を参照されたい。
- (2) 佐々木教悟氏の「仏教における僧伽の基本的理念について」（『仏教学セミナー』18 1973.10.30）p.023には、「五比丘の帰依があって、初めて仏教の僧伽が出現した」という。

[3] なおこれも通説化した見解といってよいであろうが、他の宗教の指導者が「サンガの主（saṃghin）」「ガナの主（gaṇin）」「ガナの教師（gaṇācariya）」といわれるように⁽¹⁾、原始仏教聖典においては他の沙門の集団も saṃgha とか gaṇa と呼ばれており⁽²⁾、釈尊のサンガもそのような共通の基盤にあったものとされている。しかしながら他の沙門らが集団生活をしていたとしても、これらはおそらく仏教のサンガのようなきちんとした運営規則を有する組織的な集団ではない単なる集団であって、自然的に形成されたものであろう。ジャイナ教にさえ、仏教がもっているような律蔵は存在しないからである。

また仏典に出るアーララ・カーラマやウッタカ・ラーマブッタの集団や、三迦葉の集団、あるいは舍利弗や目連が所属していたとされるサンジャヤの集団にも、それが組織的なものであったと推測できる何の情報もない。

確かにすべての弟子を釈尊自らが善来具足戒で弟子とされ、それらの弟子たちを釈尊が直接に指導されていた時代の「仏を上首とする比丘サンガ」の原型や、そして三帰具足戒法や十衆白四羯磨具足戒法が制定された以降の、釈尊のみに特権的に許された善来具足戒で弟子を取られた筆者のいう「仏を上首とする比丘サンガ」は、そのような集団であったかもしれない。なぜなら「仏を上首とする比丘サンガ」への加入許可は釈尊の意思一つによってなされ、羯磨を行ってそのサンガの意思を決定するということもなく、したがって律蔵のサンガ運営規則を超越したものであったからである。要するに「仏を上首とする比丘サンガ」は、「仏弟子を上首とする比丘サンガ」とは性格を全く異にしていたのである。したがってこのような「サンガ」は、本来のサンガが有すべき、組織的な集団であるということと、民主的に運営されるということの2つを有していないから、厳密な意味では「サンガ」ではなく「ガナ」と呼ばれるべきであるが、しかしこのようなものも慣例的に「サンガ」と呼ばれていたのである⁽³⁾。

なお余談であるが、六師外道などが saṃgha とか gaṇa の指導者であったといわれる以上、

それらは仏教的な組織的サンガではなかったとしても、集団生活を送っていたのであろう。そしてもしこのような情報の方を信頼するとするならば、ジャイナ教の修行者もけっしてただ一人での遍歴は行っていなかったということにもなる。おそらくその集団は、鹿野苑の初転法輪によって5人の比丘が釈尊の弟子になったときに、『パーリ律』が「時に世尊は施物を食しつつ、法を説いてその余の比丘を教誡教授された。3人の比丘は乞食に行き、その得たところによって6人が住した」⁽⁴⁾といい、『四分律』が「時に2人が波羅捺城に乞食に行っているときには、世尊は3人のために説法して、2人が乞食して得たものを6人が共に食し、もし2人に説法しているときには3人が乞食して、3人が得たところのものを6人が共に食した」⁽⁵⁾というようなものであったのではないと思われる。

(1) *DN.02 Sāmaññaphala-sutta* (vol. I p.047 以下)

(2) (神の子アーコータカの言葉) パクダとカーティヤーヤとニガンタと、マッカリとプーラナと、これらの人々は、ガナの師であり (*gaṇassa satthāra*)、沙門としての境地に達した。
(神の子ヴェータタンパリの言葉) 重んぜられていても、卑しい野干はやはり野干である。クッタカという名の野干は、決して獅子と等しいことはあり得ない。裸で、偽りを語り、集団の師となる。その行いは、いかがわしい。立派な人々に等しいものではない。
SN.002-003-010 (vol. I p.066)

サンガを持ち、集団を保ち、集団の師として有名であり、名声あり、開祖で、立派な修行者であると、多くの人々に認められている修行者・バラモンたちがいます。……六師外道
SN.003-001-001 (vol. I p.068)

(3) 仏がサンガに含まれるか否かは古来から問題となっている。『パーリ律』では提婆達多がサンガの移譲を申し出た時に、「今や何もしないで現法樂住を専らとして住され (*appossukko dāni bhante bhagavā diṭṭhadhammasukhavihāraṃ anuyutto viharatu*)、比丘サンガを自分に付嘱してください」(*Vinaya*「破僧健度」 vol. II p.188) と言ったとされ、コーサンビーの破僧比丘たちは「何もしないで現法樂住に住して安樂に過ごしてください (*appossukko diṭṭhadhammasukhavihāraṃ saṃyutto viharatu*)。この訴訟・討論、争論・諍論は私たちのものですから」(*Vinaya*「コーサンビー健度」 vol. I p.337) と言ったとされている。この「現法樂住」は仏をサンガのメンバーから一時的にはずすということを意味するかも知れない。もしそうだとすれば、「仏を上首とするサンガ」も正規の意味のサンガとってよいのかも知れない。

(4) p.013

(5) 大正 22 p.789 上

【9】 仏教の基本思想との係わりにおける

「遊行」と「僧院の建設」と「サンガの形成」

[0] 以上、最初期の仏教の修行者は一處不住の遍歴を行っていたが、やがて精舎が建設されたために集団的な定住が始まって、それがサンガの形成をもたらしたという通説に反論するために、そもそも釈尊を含む仏弟子たちは、最初期から遍歴を常態としたことはなく、僧院が建設されるまでは確かに草庵や樹下・洞窟などに住していたが、それは定住を原則としたものであって、したがってジャイナ教の修行者やバラモン教の遍歴者と同様であったわけではないということや、それゆえ僧院の建設やサンガの形成は、そのような外的・偶発的

な因縁によってもたらされたものではなく、内的・必然的な理由をもって意図的になされたものであるということを、主に原始仏教聖典の記述を実証的に検証する形で調べてきた。

そこで最後に仏教が本来もっていたはずの基本的な思想との係わりにおいて、この問題を考えてみることにしたい。

[1] まずその第1は「中道」と遍歴との関係である。そもそも中道とは、

その時世尊は5人の比丘たちに語られた。「比丘たちよ、これら二つの極端は出家者によって親しまれてはならない。何が二であるか。すなわち諸々の欲において欲を楽しみ耽り溺れる (*kāmesu kāmāsukhallikānuyogo*) のは下劣であって卑賤であり、凡夫の行じることであって尊くなく、義にも相応しない。また自ら疲労することに溺れるのは苦しみであって、尊くなく、義にも相応しない。比丘たちよ、如来によってこれら二つの極端を捨てて、中道 (*majjhimā paṭipadā*) が覚られた。これらは眼を生じ、智を生じ、寂靜に、悟りに、等覺に、涅槃に導く (*saṃvattati*) 。

それでは比丘たちよ、何が中道であるか。それは聖なる八正道 (*ariya aṭṭhaṅgika magga*) である。すなわち、正見・正思・正語・正業・正命・正精進・正念・正定である。比丘らよ、これが如来によってこれら二つの極端を捨てて覚られた、眼を生じ、智を生じ、寂靜に、悟りに、等覺に、涅槃に導く中道である。 *Vinaya* vol. I p.010 (転法輪經) 他

というものであって、これは釈尊の最初の説法の内容であったとされている。その伝承がそのまま信じられないとしても、「中道」が釈尊の悟りに決定的な役割を果たし、これが仏教の中心的立場になっていることは否定する者はいないであろう。

釈尊やヴァルダマーナが活動し、バラモン教の中に林住者や遍歴者が生まれた頃のインド社会には、輪廻と業を世界観の根底にもつ宗教者たちに共通するモラルがあり、それが「戒」として形成されていた。その主なものは不殺生・不偷盗・不淫（在家者には不邪淫）・不妄語（真実語）・欲望の抑制である。しかし欲望の抑制にはいろいろな立場があって、欲望を全否定する「禁欲」と、欲望を抑制する「制欲」（少欲知足）と、欲望の部分肯定（性欲の肯定）という3種に分類することができるであろう。第1の立場は必然的に苦行的な生活様式を選び取ったが、その代表的なものがヴァルダマーナや後に四住期が成立したときに第4の住期に位置づけられた遍歴者であった。また第3の立場は厳密には出家修行者といえない隠居的な生活様式を取る螺髻梵志（四住期の第3住期の林住者）がそれに相当する。そして第2の立場をとったのが釈尊であってこれが「中道」である。

このように欲望に対する立場にはそれぞれの宗教者には独自の立場があったが、食欲を全否定しては生存できないし、欲望の部分肯定は欲望の全肯定に結びつくという危険性もあって、それぞれの立場はかなりの幅を有することになり、戒として示された「あるべき」姿、「こうありたい」という姿とは異なって、現実にはジャイナ教徒にも、遍歴修行者にも、そして仏教の修行者にもさまざまな生活様式をとる宗教者が存在することになった。

このようなさまざまな立場からすれば、「遍歴」は欲望を全否定する苦行に属する修行形態であって、だから釈尊の世界観の根底にある「中道」とはなじまないものであり、したがって釈尊が遍歴を第一義とされたということはある得ないことであった。中道の立場からすれ

ば、遍歴は行える者、行いたい者が行えばよいという位置づけであって、頭陀行的な修行を原理主義的に行うことを主張した提婆達多を追放されたのも、同様の立場によるものであった。

[2] その第2は仏教のめざすものは解脱であって、それを獲得するためにもっとも必要なものは智慧であるということである⁽¹⁾。そこで中道の説法にも、「これら（中道であるところの八正道）は眼を生じ、智を生じ、寂靜に、悟りに、等覺に、涅槃に導く（*samvattati*）」とされている。そして八正道の中においてもっとも重要なものは正見であり、これは真実であるところの四諦を「あるがまま」に見ることとされている。またこれを異なる形で体系的に示したのが戒・定・慧の三学やこれに解脱と解脱知見を加えた五分法身であって、これらはこの智慧を獲得するために絶対不可欠なものは禪定であるということが示されているわけである。そしてこの禪定には生活を安定させることが必要であるから、その前提として「戒」が立てられるわけであって、このような修行体系から考えても、遍歴や苦行は智慧の確立には役に立たないということになる。

一方のジャイナ教やバラモン教の遍歴修行者のめざすものも解脱であるということは同じであるが、しかしそれを得るための必要条件は、一切の業を滅するための欲望を全否定しての「無所有」や「苦行」であって、それが典型的な形として現されたのが遍歴であった。要するにこれらの修行者にとっては遍歴が解脱を得るための必須条件であったわけであるが、仏教の修行者の解脱を得るための必須条件は智慧を獲得するための禪定であり、一人静かに坐すべき禪定はむしろ遍歴とは相反するものであった。

- (1) 仏教は智慧を得ることを目的とする。しかしジャイナ教は苦行によって過去の業を滅し尽くすことが目的となっている。断食死、餓死を尊ぶことに象徴的に表れている。彼らは無所有であることが必須の要件であって、遍歴と裸形はそれを象徴的に示すのである。最後は解脱であるとしても、現実的には苦行や断食が具体的な目標であったとすることができる。

『思想の自由』pp.271、300、366 参照

[3] その第3は仏教者の仏教者たる根底には仏・法・僧の三宝への皈依がなければならないということである。仏教における出家はただ単に家や社会の束縛から脱するというだけではなく、釈尊の教えのもとに出家してサンガの一員になるということであった⁽¹⁾。「善来比丘具足戒」の時代は釈尊の承諾を得なければならなかったし、「三皈依具足戒」の時代は仏弟子の誰かを指導者として、仏・法・僧の三宝に皈依することが求められた。そして「十衆白四羯磨具足戒法」が制定されてからは、和尚を定めて10年間はそ元で修行し、釈尊の定められた生活規定とサンガ運営規定を遵守することを条件に、サンガの許可を得なければならないということになった。その時には三皈依はその出家受戒とされたが、しかし仏教のすべての修行者はまずは沙弥・沙弥尼とならなければならなかったのであるから、三皈依は仏教の出家修行者としてのもっとも基本的な信条であるという位置づけは変わらなかった。五比丘はすでに出家者として修行していたのであり、三迦葉も舎利弗・目連もすでに出家していたが、釈尊の弟子になる時にはもう一度上記のような手続きを経て、仏教において出家しなかなければならなかったものであって、そこには釈尊とその教えに皈依すると同時にサンガに皈依するということが含まれているのである。

そしてこのサンガに帰依するという基本的な姿勢が根底にあるからこそ、釈尊は釈尊の教えにおいて出家修行したいという者を直接に指導する中央集権的な組織にはされずに、そのサンガ入団の権利を個々のサンガに委ねられたのである。

そして釈尊は入滅の間に、おそらく遺言のような気持ちで、比丘らに「比丘僧伽の七不退法が守られる限りは、比丘らに繁栄が期待される」と説かれた⁽²⁾。七不衰法とは、①比丘らがしばしば集まり、多数集まること、②比丘らが和合して集まり、和合してサンガの所作をなすこと、③未だ施設されないものを施設せず、すでに施設されたものは断じず、施設された学処をそのまま行じること、④サンガの父 (saṃghapitar)、サンガの導主 (saṃghaparināyaka) を恭敬すること、⑤比丘らが渴愛のために支配されないこと、⑥比丘らが阿蘭若の床座において念あること、⑦未だ来ない同梵行者を歓迎し、すでに来た同梵行者を安樂に住させることであって、「サンガ」はその成道から入滅に至るまで、仏道修行の根幹に据えられていたというべきであろう。

このように釈尊のイメージされ、構築されようとした仏教世界の中に「サンガ」は非常に大きな位置を占めているといわなければならない。おそらくその根底には仏教の修行者たるものは、理想的な集団の中で錬成されるべきものであるという考えがあったのであろう。したがってこのようなサンガの概念は、ただひとりで一処不住の放浪を行う遍歴とは基本的に相いれないというべきであるし、このようなサンガが僧院によって集団的定住が始まったから自然偶発的に形成されたなどと理解することはできない⁽³⁾。

- (1) 「出家とは、もはや「家のない状態へと赴く」ことではなくなり、サンガという生活共同体の成員となって、集団的生活を送ることを意味するようになる」石井米雄『上座部仏教の政治社会学』p.016
- (2) *DN.016 Mahāparinibbāna-s.* (大般涅槃經 vol. II p.072)、*Mahāparinirvāṇa-sūtra* (p.102)、長阿含 002「遊行經」(大正 01 p.011 中)、白法祖訳「仏般泥洹經」(大正 01 p.160 下)、失訳「般泥洹經」(大正 01 p.176 中)、*AN.007-003-020* (vol.IV p.017)、増一阿含 040-002 (大正 02 p.738 上)、*AN.007-003-021* (vol.IV p.021)、『根本有部律』「雜事」(大正 24 p.382 中)
- (3) 中村元博士は、仏の滅後にサンガに対する崇拝が起こったとされている。そして三宝という定型句が成立したという。『原始仏教の成立』(「決定版」第 14 卷) p.236 またサンガというものは、仏教にとって本質的なものではなかったともいわれる。p.237 しかし博士が論拠とされる古い偈頌經典にも三宝をあげるものは数多く存する。例えば、*Suttanipāta* v.222~238 は「宝經」であって、これは三宝を讃えたものである。また *Dhmp.* v.194、*Udānavarga* 第 30 章 v.22~26 は「諸々の仏の現れたまうのは楽しい。ただしい教えを説くのは楽しい。サンガが和合しているのは楽しい。和合している人々がいそむのは楽しい」という句や、*SN.001-005-009* (vol. I p.034) の「ブッダと真理の教えとに対して信仰心あり (buddhe pasannā dhamme ca)、サンガに対して熱烈な尊敬心をもってならば (saṅghe tibbagārāvā)、彼らは天界に生まれて、そこで輝く」という句などは三宝が認識されたものと考えることができる。また *SN.007-001-001*、2、3、4、5、6、7、8、9、10 (vol. I p.161) には、「私は尊師ゴータマに帰依します。また法とサンガに帰依します (esāhaṃ bhagavantam gotamaṃ saraṇam gacchāmi. dhammaṃca bhikkhu-saṅghaṃca)。私はゴータマの元で出家して具足戒を受けたいのです (labheyyāham bhoto gotamassa santike pabbajjam labheyyam upasampadam)」という句が繰り返されている。これはまさしく三宝帰依である。

〔4〕その第4は、「律蔵」という独立した文献が存在することである。釈尊の教えが経蔵とともに律蔵というものに編集されたのは、釈尊の教えの大きな2つの柱の1つは、仏教の修行者たる者はサンガの中に暮すべきであるということがあったからである。律蔵の規定は確かに随犯随制されたものであって、それが形を整えられたのは釈尊の生涯の後半期ないしは滅後のことであったかもしれない。また聖典の編集形態には三蔵とは異なる形があったことも伝えられているが、常に経蔵と律蔵は含まれている⁽¹⁾。要するにサンガに係わる教えは、釈尊の悟りの内容と世界観の根源的なところで結びついているということであって、だからサンガは偶発的に形成されたのではなく、すこぶる自覚的なものでなければならないはずである。

また出家修行者の生活規定としての経分別の部分については、以下のように考えるべきであろう。律蔵の生活規則は、最低限「こうであってはならない」「このようにしてはならない」という限界を示すのみであるから、この限度を踏み外さない限り、仏教の出家修行者の行動にはかなりの自由が許されていた。法律としての律蔵の指し示す生活はサンガの中での集団の定住生活であって、したがって大部分の出家修行者はこのような生活をしていたのであろうが、もちろん一処不住の遍歴を行ってはいけないという規則はなかったから、したがって中にはこれを行う修行者もいたであろう。

一方この論文で扱ったジャイナ教やバラモン教の法典類、あるいは仏教の偈頌經典において遍歴が行われるべきだとされるのは、「こうでありたい」「これが望ましい」という行為行動の規範＝戒として示されたものであって、もちろん真摯にこれを実践する修行者もいたであろうが、現実にはどれだけ実施されていたかはわからない。少なくとも原始仏教聖典の範囲ではこれを積極的に支持する材料は見いだせないことはすでに指摘した。

(1) 塚本啓祥『初期仏教教団史の研究』（昭和41.3 山喜房仏書林）p.182 以下参照

〔5〕そして第5に、釈尊の世界観・価値観・人生観は、菩提樹下の成道の時点から入滅に至るまで果たして変わったのか、変わらなかったのかということも問題となるであろう。釈尊は菩提樹下の成道において、他の宗教者とは異なる世界観・価値観・人生観を確立され、それが他の宗教者とは異なる世界観・価値観・人生観であったからこそ、釈尊は布教を開始され、ここに「仏の教え」たる仏教が出発したのであって、この世界観・価値観・人生観が徐々に変化しながら、形成されたということはある得ないであろう。したがって諸事万端が整わない間は、釈尊も他の宗教家と同じ世界観・価値観・人生観を共有していて、だから共通の生活様式をもっていたと考えることは、あまりにも釈尊の悟りを矮小化するものといわざるを得ないであろう。現実的なサンガやサンガの運営規則が、成道から時間を経過した時点で整備されたとしても、この基本的精神はこの成道時に確立された世界観・価値観・人生観に基づいていると理解しなければならない。そしてこの成道時に形成された世界観・価値観・人生観の中に、縁起に基づく「中道」や、悟りの智慧を獲得するためには禅定が必須であるということや、修行者はサンガの中で切磋琢磨することこそが解脱へのもっとも効率的な修道方法であるといったことが含まれていたといわなければならない。

本論文の直接的な主題に関連していえば、「遍歴」はその世界観・価値観・人生観に反し

ているから、それが第一義の修行・生活形態としては採用されなかったのであり、「僧院の建設」や「サンガ」はその世界観・価値観・人生観に合致しているからこそ許され、形成されたということになる。要するに最初期の仏教の修行者は他の沙門と同様に「遍歴」をすることが常態であったということはないし、「僧院」が建設されたために集団的に定住することが始まって、その結果「サンガ」が形成されたのではない、ということになる。

【10】 結語

以上原始仏教聖典を中心に、ジャイナ教聖典やヒンドゥー教の法典類を参考に、遍歴と、僧院の建設と、サンガの形成について調査してきた。この結論を簡単にとりまとめ、結びに代えたい。

- (1) 原始仏教の散文聖典においては、釈尊自身も仏弟子たちも、初期・後期の時代には関係なく、ただ一人の行方定めぬ一処不住の長期にわたる「遍歴」を行っていたという証拠は見いだせない。
- (2) ただし釈尊自身も仏弟子たちも、目的と目的地を持ち、できればきちんとした宿泊場所が得られることが望ましい、長くとも2ヶ月を越えないような「遊行」は行っていた。従来の学会では、上記のような「遍歴」と「遊行」の違いが十分に認識されることなく、混同されていた可能性があるのをこれを注意しなければならない。
- (3) しかしながら偈頌經典には、「遍歴」が奨励され、実際に「遍歴」していた仏教の修行者が存在したとされている。したがって仏教の修行者の中にも「遍歴」修行を行った者が存在したのであろう。しかしながらそれをもって最初期の仏教修行者がすべてからそうであったとすることはできない。そのような修行者はむしろ特殊な修行者であって、時期的にいえば確かに最初期にはそのような修行者の割合が高かったかもしれないが、しかし後期にも存在しなかったというわけではない。
- (4) また確かに僧院が建設されるまでの最初期の仏教の修行者たちは、阿蘭若処・樹下・山中・洞窟・山洞・塚間・山林・露地・藁積などを臥坐所としていた。しかし彼らは一処不住の遍歴をしていたのではなく、それらは定住的な住処であったのであって、日々そこから町や村に乞食に出てきていた。しかしながらジャイナ教の修行者たちが求めた仮のねぐらは、作業場、集会所、水を置く小屋、市場、工場、藁小屋、旅行者のための家、庭園、墓地、空き家、木の根元などであって、これは一処不住の遍歴のために求められたものであった。
- (5) 釈尊のよって立つ立場は中道であって、遍歴は苦行として否定される修行のあり方であった。また仏教のめざす悟りは智慧を完成させるためであって、そのためには禅定することが必要であり、また禅定のためには生活の安定が必要であって、遍歴は必ずしもそれに資するものではなかった。したがって「遍歴」は頭陀行と同様に、あるいは頭陀行には遍歴の要素は含まれないから、頭陀行よりもより特殊なものとして、もし欲するならば行ってもよいという程度の位置づけであった。
- (6) またジャイナ教の修行者や、釈尊当時現れ始めていたバラモン教を基盤とする遍歴

修行者も、確かに仏教においてよりは一般化されていたであろうが、一般に認識されているほど「遍歴」を行うことが常態ではなかったことは、それらの聖典自身においても推測されるところであって、原始仏教聖典からそのような姿は伺えないのはその実態を表している可能性がある。

- (7) したがって釈尊在世時代の最初期の仏教の修行者は、沙門と呼ばれるジャイナ教などの他の宗教の修行者と同様に遍歴を行っていたとする認識は誤りであって、だから精舎が建設されるとともに定住が始まり、そこにおける定住的な集団生活がもととなってサンガが形成されたという通説は、その事実認識に誤りがあるといわなければならない。
- (8) 事実としては、仏教の修行者は最初から樹下や草庵などにおいて定住的な生活を行っていたのであり、釈尊が各地で三帰依具足戒によって仏弟子が自らの弟子を取ることが許されることによってサンガの祖型が形成され、十衆白四羯磨具足戒が制定されることによって正式なサンガが成立することになった。この「仏弟子たちを上首とするサンガ」は組織的な集団であって、この集団の運営に関する基本原則は会議によってその意思を決定するということにあり、その会議はきちんとした規則にしたがってなされた。また各地に散在する「仏弟子たちのサンガ」を「釈尊のサンガ」として統一するためには、日常的に改廃されるそれら規則を共有することが必要であり、そのために布薩や雨安居や遊行などが成文化化ないしは慣習法化された。これらは集団生活をする施設を要請したから、ここに僧院が建設されることになった。確かに最初期の仏教は多くの側面において他の沙門宗教と共通するものを有していたが、しかし遍歴を第一義としないことや、サンガの形成や、僧院の建設はすべて釈尊の成道において確立された釈尊独自の世界観・価値観・人生観に基づいてなされたものであって、すぐれて仏教的なものであったといえることができる。

(2009.4.23)