

【文書 07】

## 釈尊のサンガは存在したか

——「現前サンガと四方サンガ」序説——

森 章司

はじめに

【1】 ‘pariharati’

【2】 具足戒と波羅夷罪

【3】 破 僧

【4】 結 集

まとめ

はじめに

一般にサンガには「現前サンガ」と「四方サンガ」という二つの概念があると考えられている。しかしこの二つが具体的にはどのようなものであるかとなると、実はそうはっきりしているわけではない。そこでこの二つの概念を明確にしたいというのが、筆者の長い間の課題であった。そして、ごく最近になってようやく霧が晴れてすっきりとしてきたのであるが、しかしその理解の方向は私が当初予想していたようなものではなく、またなかなか曰く言い難いところがあって、たといそれを書かせていただいても、大方にその意味が十分に伝わるだろうかという不安が頭をもたげてきた。そこでまずその序説にあたるものとして、「釈尊のサンガは存在したか」という問題提起をさせていただくことにした。

ところでここに「釈尊のサンガ」というのは、もう少しこなれたことばで「釈尊教団」といっても、「仏教教団」といってもよいのであるが、しかしながら普通に使われる「原始仏教教団」とか「初期仏教教団」という意味合いで使っているのではない。

ここではそのようなものが存在したかどうかということテーマにしているのであるから、そのようなものが存在したかどうかはわからないわけであるが、もし存在したとすれば、それは釈尊在世中においては釈尊を中心に、インド各地に散らばっていた仏弟子たちをひとまとまりにした組織であり、釈尊滅後は世界各地に散らばった仏教の出家者たちの、組織的なまとまりをイメージしたものである。

もちろんそういうものは観念的には存在したに違いない。もしそうでなければジャイナ教とかアーjeeヴィカ教といった、他の宗教から「仏教」を区別する何物もなくなってしまうからである。そしてそういうものをイメージして「原始仏教教団」という言葉も、「初期仏教教団」という言葉も使われているものと考えられる。

しかしここでわざわざ「教団」という言葉を使わないで、「サンガ」という言葉を使ったのは、精神的な紐帯で結びついた観念上の集団ではなく、きちんとした組織とその運営規則を持つ集団を指し示したいからである。「律蔵」のなかに規定されるサンガは、特に「韃度」

が規定するところによれば、会員の種類と資格、会員の義務と権利、会議の成立要件、議決方法、罰則などが定められたきわめて組織的なものであって、そういう意味でのサンガを考えているからである。

ところが律蔵にその運営方法を規定されたサンガは、4人以上の比丘あるいは比丘尼からなる、世界各地に散在する個々の「サンガ」であって、釈尊を中心にインド各地に散らばっていた仏弟子のすべてを統合した教団というものではない。そういうものは想定されていないように見えるのである。

おそらく従来は、いま述べた4人以上の比丘・比丘尼からなる個々の集団を「現前サンガ」と理解し、地上に存在する仏教の出家者のすべてを統括するものが「四方サンガ」に相当するというふうに理解されてきたのではないかと思う。しかし多くはこの「四方サンガ」は観念的なものと理解されてきたから、もしそうであるとすると私のいう組織的なものであるところの「釈尊のサンガ」にはならないことになり、またそういうものは存在しなかったということになる。

しかしこのように解する場合の最大の難点は、僧園なり僧院なりが「四方サンガ」に寄進されたけれども、観念的な四方サンガではその所有者とはなりえないということである。さらにまた、これから述べるようなさまざまな問題点が存し、これらはこのような「釈尊のサンガ」が存在しないと都合が悪いことになるのではないかと考えられる。

本稿は「現前サンガ」と「四方サンガ」の概念を検討するための序説として、「釈尊のサンガ」というものが存在したのかどうかという問題提起を行うものであって、その解答を与える予定はない。しかし賢明なる読者なら、筆者の論調から、これに筆者がどのような予想を持っているかを推測することは容易なはずである。

## 【1】 ‘pariharati’

[1-0] ‘pariharati’ ということばがあり、これは *saṃgha* あるいは *gaṇa* ということばと共に使われることが多い。まず、このことばを通して、「釈尊のサンガ」というものが存在したかどうかを検討してみたい。

[1-1] 例えば ‘pariharati’ は次のように用いられている。これは提婆達多が破僧しようとしたとき、釈尊に申し入れたことばである。

提婆達多は、王を含む大衆に取り囲まれて説法されている釈尊に、「今や世尊は老い、年寄り、高齢となり、晩年に達し、衰えられた。今や気楽に現法楽住を専らとして住され、比丘サンガを自分に付嘱してください (*mama bhikkhusaṃghaṃ nissajjatu*)、自分が比丘サンガを pariharati しましょう (*ahaṃ bhikkhusaṃghaṃ pariharissāmi*)」と三度言った。世尊は「舍利弗・目連にすら比丘サンガを付嘱しない (*Sāriputtamoggallānānaṃ pi kho ahaṃ Devadatta bhikkhusaṃghaṃ na nissajjeyyaṃ*)。いわんや唾を食う卑しい者 (*chavassa kheḷāpakassa*) においてをや」と拒絶された。Vinaya「破僧韃度」(vol. II p.188)

ここで下線を施した部分に相当する漢訳は、次のようになっている。

「世尊是諸法之王宜可以僧付囑於我、我當將護」 「我尚不以僧付舍利弗目連。況汝癡人涕唾之身豈可付囑」 『四分律』 「僧殘 10」 (大正 22 p.592 中)

「我今自當領理衆僧」 「舍利弗目連猶尚不能領我徒衆。況汝愚癡食涎唾乎」 『五分律』 「僧殘 10」 (大正 22 p.18 中)

「可以衆僧付我。佛但獨受現法樂。令僧屬我。我當將導」 「舍利弗目連有大智慧神通。佛尚不以衆僧付之。況汝噉唾癡人死人而當付囑」 『十誦律』 「調達事」 (大正 23 p.258 上)

「爲諸四衆苾芻苾芻尼鄔波索迦鄔波斯迦教授勞倦。今可以諸大衆付囑於我。令我教授我當秉執」 「汝之癡人。如舍利子大目連我尚不以苾芻僧伽而見付囑。況汝癡人食人涕唾而相付囑」 『根本有部律』 「僧伽伐尸沙 10」 (大正 23 p.701 下)

「爲四衆說法勞苦。世尊不如與我徒衆。我自教示而爲說法」 「如我舍利弗大目健連弟子中尊聰明智慧梵行神通證羅漢果。我今尚自不以苾芻僧伽而見付囑。豈可況汝無智癡人食唾者乎」 『根本有部律』 「破僧事」 (大正 24 p.169 中)

提婆達多は釈尊にサンガを自分に譲れ、自分が *pariharati* しようと要求したわけであるが、その時のサンガがどのように表現されているかということと、「譲れ」ということば、そして '*pariharati*' に相当することばを対照させてみると次のようになる。

<i>Vinaya</i>	<i>bhikkhusaṃgha</i>	<i>nissajjatu</i>	<i>pariharissāmi</i>
『四分律』	僧	付囑	將護
『五分律』	衆僧、徒衆	領	領理
『十誦律』	衆僧	付、属	將導
「僧伽伐尸沙 10」	四衆、諸大衆、苾芻僧伽	付囑	秉執
「破僧事」	四衆、苾芻僧伽	與、付囑	教示說法

これによるかぎりでは、提婆達多が譲れと要求したサンガが、どのようなサンガであったかは必ずしも明瞭ではない。二つの『根本有部律』の文献は「四衆」として在家信者の優婆塞・優婆夷まで含ませているがそれは教授とか説法の対象であり、付囑の対象は「苾芻僧伽」になっている。*Vinaya* も '*bhikkhusaṃgha*' とするが、『四分律』『五分律』『十誦律』などは「僧」とか「衆僧」というのみで明瞭ではない。しかし比丘尼を含ましめるならそれが明示されるはずであるから、これは「比丘サンガ」をさすと見てよいであろう。

次に '*nissajjati*' の部分は漢訳では多く「付囑」ということばが使われており、何か実態のある組織的なものを自分に任せてくれという意味に解釈できる。パーリ語の '*nissajjati*' は '*ni*' と '*srj*' の合成語であって、'*ni*' は「下に」を意味する接頭辞、'*srj*' は「放つ」「捨てる」「遣わす」を意味する動詞であって、辞書では '*nissajjati*' に「捨てる」「抛棄する」というような意味が与えられている。必ずしも「付囑」という意味はないから、これは漢訳者の意識といってもよいであろう。

そして '*pariharati*' の部分は、「將護」「領理」「將導」「秉執」などと訳されている。これも実態のある組織的なものを「指導する」というニュアンスを持って翻訳されたものであろう。もちろん「説法」という訳語にはそのようなニュアンスはない。パーリ語の '*pariharati*' は *pari* と  $\sqrt{hr}$  の合成語であって、*pari* は「完全に」「あまねく」を意味する接頭辞、 $\sqrt{hr}$  は「運ぶ」「持ち来る」「持ち去る」を意味する動詞であるから、辞書には「注意する」「世話する」「守る」「運行する」などの意味が与えられている。

以上のように必ずしも明確ではないが、もしこの ‘pariharati’ ということばが、「付嘱」することができるようなものを、「領理」「秉執」するというような意味をもつものとするなら、提婆達多が釈尊に要求したサンガは実態のある組織体であったかも知れない。しかもその実態のある組織体としてのサンガが、釈尊が「領理」「秉執」するサンガであるとしたなら、4人以上の比丘から構成される、日常的にどこにでも存在する一つ一つのサンガのうちの一つではなく、「釈尊のサンガ」と呼べるようなものであったであろう。また少なくとも漢訳文献の多くからは、そのようなサンガであった印象を受ける。

しかしながら釈尊は、なぜかその理由は詳らかにされないけれども、これを提婆達多は愚か、舍利弗・目連にすら「付嘱」し、「pariharati」することを任せないと表明されているわけである。

[1-2] さらにパーリ聖典の中に、このことばの他の用例を調査してみると、次のようなものが見いだされる。

1つは『大般涅槃經』の釈尊が病気をされる場面である。そこでは次のように記されている。

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

ここに下線を付した部分を、漢訳とサンスクリットの『涅槃經』は次のように記している。

衆僧於我有所須耶。若有自言我持衆僧我攝衆僧。斯人於衆應有教命。如來不言我持於衆我攝於衆。豈當於衆有教令乎。長阿含2「遊行經」(大正1 p.15上)

我已有經戒。若曹但當案經戒奉行之。我亦在比丘僧中。比丘僧皆已知佛所教勅。事師法皆以付諸弟子。弟子但當持行熟學。白法祖訳「仏般泥洹經」(大正1 p.164下)

忍中正要者。阿難我所說法。中外備悉。佛爲法師。無所遺忘。所當施行。自足可知。失訳「般泥洹經」(大正1 p.180上)

もしも私が「サンガは私のものである (māmāsti bhikṣusaṃghaḥ)」とか、「私はサンガを parihariṣyati するであろう (ahaṃ bhikṣusaṃgham parihariṣyāmi)」とか思

うならば、[私はサンガに関して何事かを語るであろう]。しかし私は「サンガは私のものである」とか、「私はサンガを pariharati するであろう」とか思うことはない。

*Mahāparinirvāna-sūtra* (Rinsen Buddhist Text Series VII p.196、中村元『遊行経』上 大蔵出版 p.286)

この部分においてもパーリはサンガを ‘bhikkhusaṃgha’ としており、白法祖訳も「比丘僧」、サンスクリットも ‘bhikṣusaṃgha’ としている。「遊行経」の「衆僧」もおそらく比丘僧を指すのであろうが、失訳にははっきりとは表されていない。またパーリの ‘pariharati’ に相当する部分は、サンスクリットでも ‘pariharati’ であるが、漢訳では不明確で、「我持衆僧我攝衆僧」「我亦在比丘僧中」がこれに相当するのではないと思われる。

先の提婆達多の要求したサンガと同様に、ここで言及されている阿難が考えていたサンガも、一つ一つのサンガの中の特定の一つのサンガというものではなく、「釈尊のサンガ」というべきものであったであろう。しかし何故かはわからないがここでも、釈尊はそれを ‘pariharati’ していると考えず、自分がそれを「持し、摂する」とも考えていない、と表明されているわけである。

要するにここでも、「釈尊のサンガ」はありそうでもあり、なさそうでもあり、はっきりしない。

[1-3] しかし一方には、釈尊がサンガを明確に ‘pariharati’ していると表現する用例も存する。

人寿が8万歳の時、弥勒 (Metteyya) と名づける如来が現れ、初めもよく、中もよく、終りもよい法を説くであろう、今私が初めもよく、中もよく、終りもよい法を説いているように。彼はまた数千の比丘サンガを pariharati するであろう (so aneka-sahasam bhikkhusaṃgham pariharissati)。今私が数百の比丘サンガを pariharati しているように (seyyathā pi 'haṃ etarahi aneka-saṭaṃ bhikkhusaṃgham pariharāmi)。DN.26 *Cakkavattisihanāda-s.* (轉輪聖王師子吼経 vol.III p.76)

これに相当する漢訳は『長阿含』6「轉輪聖王修行経」(大正1 p.42上)であって、この部分は「彼衆弟子有無數千萬。如我今日弟子數百」とするのみである。

この場合の、釈尊が ‘pariharati’ しているサンガは数百の比丘からなるサンガとされているから、これを「釈尊のサンガ」のようなものと理解するには少々数が少ないと言わなければならないであろう。釈尊は常に500人とか1250人の比丘とともにおられるのであるから、この場合の「比丘サンガ」は、このような目の前に存在する個々のレベルのサンガをさすのかもしれない。ともかくこれは、今までに紹介した文意とは正反対の内容となっているわけである (1)。

(1) *Milindapañha* p.159 もこの矛盾を取り上げている。ナーガセーナはこれを勝義 (paramattha) と世俗 (sammuti) の立場の違いであると解説しているが、必ずしも納得できる解釈ではない。

中村元・早島鏡正訳『ミリンダ王の問い』2 平凡社 昭和39年3月 p.102

[1-4] おそらく次の用例も同じような意味合いを持つのであろう。

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、舍利弗・目連を上首とする500人の比丘たちが釈尊に会うためにやって来て、旧住比丘と挨拶を交わ

し、騒がしかった。そこで釈尊は叱って去らしめた。チャートゥマーの釈迦族や梵天がこれを留めて、もしこのまま去らしめれば異心・変心が起こるかも知れないと世尊をなだめた。世尊は心を和らげ、舍利弗と目連に次のように問うた。「自分が比丘サンガを去らしめたとき、あなたたちはどのように考えたか」と。舍利弗は「世尊は今静かに現法樂住に住されるのであろう。我等も今静かに現法樂住に住しようと考えました」と答えた。世尊は「待て、そのような心を再び起こしてはならない」と叱られた。目連は「世尊は今静かに現法樂住に住されるのであろう。今は私と舍利弗が比丘サンガを pariharati しよう (ahañ ca dāni āyasmā ca sārīputto bhikkhusamgham pariharissāma) と考えました」と答えた。世尊は「善哉、善哉、実に、私かあるいは舍利弗と目連が比丘サンガを pariharati するべきである (ahaṃ vā hi bhikkhusamgham parihareyyam sārīputta-moggallānā vā) 」と説かれた。MN.67 *Cātuma-s.* (車頭聚落経 vol.I p.459)

これに対応する漢訳經典である『増一阿含』45-2 (大正2 p.770下)には、目連のことばに相当する部分は「我等宜還收集之令不散」とされ、その後の釈尊のことばは「衆中之標首。唯吾與汝二人耳。自今已往目乾連當教誨諸後學比丘。使長夜之中永處安隱之處。無令中退墮落生死」とされている。他に相当漢訳の康孟詳訳『舍利弗摩訶目連遊四衢經』(大正2 p.860上)があるが、ここには上記に相当する文章は見いだされない。

おそらくこの「比丘サンガ」は、舍利弗・目連が指導していた500人の比丘たちと、それに釈尊が指導されていた旧住比丘たちを併せたサンガを指すのであって、全仏教の出家者を統合するような意味あいの「釈尊のサンガ」ではないであろう。それ故であろうか、ここでは前項と同じように、釈尊はこのサンガを自分か、舍利弗か、目連が‘pariharati’すべきであると教えられているわけである。

[1-5] ‘pariharati’は、アーラーラ・カーラーマとウツダカ・ラーマプッタや、サンジャヤ・ヴェーラッティプッタから菩薩や舍利弗・目連がその集団と一緒に指導しようと誘われたときにも使われている。前者は次のような文章である。

釈尊が成道前にそのもとで修行したアーラーラ・カーラーマは菩薩に、「我等二人はこの集団を pariharati しようではないか (ubho va santā imaṃ gaṇam pariharāma)」と言い、ウツダカ・ラーマプッタは「あなたがこの集団を pariharati せよ (tvaṃ imaṃ gaṇam parihara)」と言った。MN.26 *Ariyapariyesana-s.* (聖求経 vol.I pp.165, 166)、MN.085 *Bodhirājakumāra-s.* (菩提王子経 vol.II p.93)、MN.100 *Saṅgārava-s.* (傷歌邏経 vol.II p.212)

この下線部分の相当漢訳の文章を紹介すると次のようになる。

(阿羅羅伽羅摩も鬱陀羅羅摩子も)「賢者。汝來共領此衆」。『中阿含經』204「羅摩經」(大正1 p.776中)

阿藍迦藍は「寧可共知僧事耶」、鬱頭藍子は「今可共知僧事」。『四分律』(大正22 p.780中)

また後者は

サンジャヤの弟子であった舍利弗と目連がアッサジに会って法眼淨を得、釈尊のもとに去ろうとしたとき、サンジャヤは「止めよ、行くことなかれ、我等三人が並んでこの

集団を pariharati しよう (sabbeva tayo imaṃ gaṇaṃ pariharissāma) 」と言った。

Vinaya「大毘度」(vol.I p.042)

とされている。

ここではサンガではなくガナという言葉が用いられている。アーラーラ・カーラーマとウツダカ・ラーマプッタのガナがどのような集団であったのかは示されていないけれども、サンジャヤのガナは250人から構成されていた。いずれにしても「釈尊のサンガ」のような広がりのあるものではなく、現実的な目の前に存在する集団であったであろう。このような集団をアーラーラ・カーラーマたちは菩薩や舎利弗・目連と一緒に指導しようと提案したのである。

[1-6] 以上のように‘pariharati’という言葉が、サンガないしはガナという言葉とともに使われるケースを調査してみると、「釈尊のサンガ」のようなものを「指導する」という意味合いで使われる場合と、現実的に目の前に存在する集団を「指導する」という意味合いで使われる場合の両方があることがわかる。しかし後者の場合はそのサンガは実態のあるサンガとして確認することができるけれども、前者の場合は釈尊はそれを認めようとされていないという傾向もあって、はっきりと「釈尊のサンガ」のようなものが存在していたと確言することはできない。

要するに‘pariharati’という言葉が使われるサンガからは、「釈尊のサンガ」なるものの存在が想定されうるけれども、その実態を確認することは難しいということになる。

## 【2】具足戒と波羅夷罪

[2-0] 具足戒は『岩波仏教辞典』（1989年12月）には、「比丘・比丘尼すなわち出家した男女が、教団内で守るべき戒律を総称していう」としたうえで、「出家して教団に入るためには、一定の手続きを踏んだうえでこの具足戒を受けるものとされ、その儀式を〈ウパサンパダー〉(p: upasampadā) といい、受け終わって出家として入団を許可されることを〈ウパサンパナ〉(p: upasampanna) という」と解説されている。ここにも下線を施したように「教団」ということばが使われている。この言葉は「サンガ」の訳語として使われているのであろうが、この執筆者がこれをどのレベルの「サンガ」と捉えているか、気にかかるところである。

また波羅夷はこれも『岩波仏教辞典』によれば、「戒律の最重罪で教団追放の罪」と解説されている。この「教団」もサンガの訳語として用いられているのであろうが、これもどのレベルのサンガとしてイメージされているのか不明である。

しかし具足戒はこれによって比丘・比丘尼としての資格を付与されるのであり、波羅夷はいったんこの罪を犯せば、比丘あるいは比丘尼としての資格を失うのであるから、これらは普遍性を持っていなければならず、閉じられ、限定された一つ一つのサンガ内の措置に止まるものでないとすれば、やはり「釈尊のサンガ」を意味するものでなければならないであろう。

ここではこの具足戒と波羅夷を通して、「釈尊のサンガ」というものが存在していたかど

うかということを検討してみたい。

[2-1] 律蔵が規定する正規の具足戒は「十衆白四羯磨具足戒」であるが、それまでの前史が存する。

釈尊が成道されて布教を開始された当座は、出家希望者に対して釈尊がじかに、「来れ比丘よ、法はよく説かれた、正しく苦を滅尽せんがために梵行を行ぜよ」として出家を許されていた。すなわち「善来比丘具足戒」であって、こうして比丘になった者は、まさしく釈尊からその弟子になることが許され、そのもとで修行するのであるから、「釈尊のサンガ」の一員になったといえることができる。このような具足戒は釈尊のみに許された特権であって、釈尊は入滅されるまでこのような形で具足戒を与えられていた。

しかしこのような形で弟子になった者たちは、釈尊がじかに指導されたのであるから、決して普遍的な意味の釈尊の弟子ではなく、いわば釈尊がじかに指導される目の前に存在する個々のサンガを形成したのであろう。先の‘pariharati’の用例でいえば、[1-3]や[1-4]のサンガに相当する。したがって「釈尊のサンガ」にも「個別的な釈尊のサンガ」と「普遍的な釈尊のサンガ」の2種類がありうることになる。

しかし仏教がひろまり、釈尊の弟子たちが諸国に出て布教するようになると、それぞれの出先で仏・法・僧の三宝に帰依することによって、具足戒を授けることが許されることになった。いわゆる「三宝帰依具足戒」である。おそらくこれが目の前にある個々のサンガの淵源となった。

しかしこれではあまりに恣意的になりすぎ、教団の規律も保てないことになって、そこで最終的には 10 人もしくは 10 人を超える集団（ガナ） によって（*dasavaggena vā atirekadasavaggena vā gaṇena*）、白四羯磨によって授ける「十衆白四羯磨具足戒」が正式の具足戒となった。このときに律蔵のいうサンガが成立したといえることができる。

この下線を施した部分を他の漢訳律は次の通りに表現している。

聽滿十人當授具足戒。『四分律』（大正 22 p.799 下）

聽十衆授具足戒。『五分律』（大正 22 p.111 中）

聽十僧現前。『十誦律』（大正 23 p.148 中）

十衆和合。『僧祇律』（大正 22 p.413 上）

このようにここでは 10 人以上の集団をガナと呼び、サンガとは称していないが、出家授戒も羯磨として行われるかぎり、これを行うのはサンガということになる。ガナとしてサンガといわないのは、サンガの構成メンバーの中には、このいわば出家に関する資格審査を行う会議には参加することができない出家して 10 年未満の比丘が含まれていて、これを除外しなければならないので、サンガとは称しえないからであろう。そのために通常の界ではない、一般には戒壇と呼ばれる小界においてこの会議を行うのであって、この小界において行われる会議はまさしくサンガが行うのである。

このように 10 人以上のサンガによって具足戒は与えられ、正式の比丘が誕生することになるが、しかしこれは個々のサンガによって行われるのであって、決して「釈尊のサンガ」として行われるのではない。しかしこの個々のサンガによって具足戒を受けて比丘となった者は、どこに行っても比丘として認められなければならない。A のサンガで具足戒を受けた比丘は、B のサンガでも、C のサンガでも比丘として認められなければならない、出家授戒の意味は



ないわけである。

要するに釈尊は三歸依具足戒と十衆白四羯磨具足戒を許したことによって、各地方の個々のサンガを認めたことになるが、しかしその背後には「釈尊のサンガ」のようなものがなければならぬわけである。しかしながらそれが組織的なものであったのかどうかということが問題であって、もしそれが組織的なものでなければ、仏教において出家した比丘であり比丘尼であることが、どのような形で保証されるのかが不明確であるということになる。出先の各機関において社員を現地採用することを認めたとして、問題はその出先の各機関を統括する会社組織そのものが存在したかどうかということである。もしこの統括する〇〇会社が存在しないと、出先機関で採用された社員が〇〇会社の社員と称することは許されないであろう。

[2-2] 波羅夷第1条は「不淨戒」であるが、『パーリ律』ではこれは次のような条文である。

いずれの比丘と雖も、比丘の学・戒を受け (sikkhā-sājīva-samāpanno)、戒を捨てず、戒よわきを告示しないで、不淨法を行えば、たとい畜生となすと雖も波羅夷にして、共住すべからず (asaṃvāso)。

そして律藏自身が「『共住すべからず』とは、『共住』とは同一羯磨、同一説戒にして、共に学習するもの (saṃvāso nāma ekakammaṃ ekuddeso samasikkhātā)、これを『共住』と名づける。彼はこれと共にしない (so tena saddhiṃ n'tthi)、この故に『共住すべからず』といわれる」(Vinaya vol.III p.28)と解説している。

この部分の他の漢訳律の解説を紹介すると次のようになる。『僧祇律』にはこれに相当する部分は見いだされない。

云何名不共住。有二共住。同一羯磨同一説戒。不得於是二事中住故名不共住。『四分律』(大正22 p.571下)

不共住者。如先白衣時。不得與比丘共一學等學不等學不餘學。不與比丘共一羯磨等羯磨不等羯磨不餘羯磨。不與比丘共一説戒等説戒不等説戒不餘説戒。是名不共住。『五分律』(大正22 p.4下)

不共住者。不得共作比丘法。所謂白羯磨白二羯磨白四羯磨布薩自恣。不得入十四人數。是名波羅夷不共住。『十誦律』(大正23 p.2下)

言不共住者。謂此犯人不得與諸苾芻而作共住。若褒灑陀若隨意事。若單白白二白四羯磨。若衆有事應差十二種人。此罪差限。若法若食不共受用。是應擯棄。由此名爲不應共住。『根本有部律』(大正23 p.630下)

このように波羅夷罪は「共住すべからず」という罰則であるが、その「共住」は、羯磨を共にし、布薩(説戒)を共にし、共に生活する個々のサンガを意味しているのである。『十誦律』はこれを「十四人」、『根本有部律』は「十二種人」としているが、平川彰博士はこれを「サンガの知事比丘をまとめて示したもの」と解釈されている<sup>(1)</sup>。サンガの役職にはつけないということである。

したがってこれによるかぎり、波羅夷罪は共に生活している目の前にある個々のサンガから追放されるのであって、「釈尊のサンガ」からの追放を意味していないということになる。しかしもしそうなら、Aのサンガに属する比丘が不淨罪を犯して波羅夷罪に処せられ、サン

ガを追放されたとしても、B、Cのサンガに行けば比丘として認められるということになるのであろうか。けっしてそうではなかったはずで、この場合にも背後に「釈尊のサンガ」のようなものが存在したであろうことは想像に難くない。そしてこの「釈尊のサンガ」が実態を持っていたのでなければ、「教団追放」は実効性のないものになるわけであるが、しかし波羅夷の定義からはそのようなものの存在を推測できない、というところに問題があるわけである。

(1) 『二百五十戒の研究』I 平川彰著作集 第14巻 春秋社 1993年2月 p.193

[2-3] 以上のように、具足戒を得てサンガに入団する場合も、波羅夷罪に処せられてサンガを追放される場合も、現実には個々のサンガの羯磨として行われた。しかしながらこれらは、「釈尊のサンガ」というようなものが背後になければ意味をなさない。入団も追放も、仏教の出家者全体の組織への入団、仏教の出家者全体の組織からの追放でなければならぬはずであるけれども、しかるにそれを行う機関は個々のサンガであって、「釈尊のサンガ」ではないから、観念的な「釈尊のサンガ」は想像されうるけれども、実態のある「釈尊のサンガ」は見いだしがたいということになる。要するに「釈尊のサンガ」なるものは、なさそうであってしかもありそうであり、またありそうであってしかもまたなさそうなのである。

### 【3】破 僧

[3-0] 破僧には「破僧（法）輪」と「破羯磨僧」の2種があるとされる。この2種の破僧の違いを対照させると次のようになる。

破僧（法）輪 (cakra-bheda)	破羯磨僧 (karma-bheda)
①犯逆罪偷蘭遮不可懺	犯非逆罪可懺偷蘭遮
②入阿鼻獄受罪一劫	不墮阿鼻獄
③下至九人	下至八人
④一人自称作仏	不自称作仏
⑤界内界外一切盡破	界内別作羯磨
⑥必男子	男子女人二俱能破
⑦破俗諦僧	俗諦僧第一義諦僧二俱能破
⑧但破閻浮提	通三天下

これについてはすでに論じたことがあるので詳細は省略するが<sup>(1)</sup>、「破僧輪」は提婆達多の釈尊への反逆がイメージされたものであり、「破羯磨僧」は日常茶飯事に起こりうる個々のサンガの仲間割れがイメージされたものであるから、前者はまさしく「釈尊のサンガ」を破ることとすることができる。そしてこれは破る、分裂するというかぎり、そこには何らかの実態のある組織やまとまりが予想されていなければならないはずである。

そこで提婆達多の破僧の一端を調査することによって、「釈尊のサンガ」なるものが存在したかどうかを検討してみたい。

(1) 『初期仏教教団の運営理念と実際』国書刊行会 平成12年12月 p.309以下、「提婆達多の研究」『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究』第11巻 中央学術研究所 2006年10月

刊行予定 p.89 以下

[3-2] 提婆達多は釈尊に代わって自分が仏になろうとしたとされる。これが何を意味するのかよくわからないが、提婆達多の破僧事件を伝える文献は、この場面を次のように記している。

提婆達多は阿闍世王の所に行き、「王子よ、昔は人々は長命であったが、今は短命である。汝王子でさえ等しく命終わることがあるというのは理りである。王子よだから、汝は父を殺して王となれ、私は世尊を殺して仏となろう (tvam kumāra pitaram hantvā rājā hohi, aham bhagavantam hatvā buddho bhavissāmi)」と言った。Vinaya 「破僧健度」 (vol. II p.190)

提婆達は阿闍世の所に行き、「王以正法治者得長壽。汝父死後乃得作王、年已老耄不得久在五欲中而自娛樂。汝可殺父我當殺佛、於摩竭國界有新王新佛、治國教化不亦樂耶」と言った。『四分律』「僧殘 10」 (大正 22 p.592 中)

調達は太子に、「今汝父王正法御世如我所見哀喪無期。人命無常瞬息難保何必長年剋此王位。自可圖之早有四海。我當害佛代爲法主。新王新佛於摩竭國共弘道化不亦善乎」と言った。『五分律』「僧殘 10」 (大正 22 p.19 上)

調達は阿闍世太子のところに行き、「汝殺父我殺佛。汝於摩竭國作王我當作佛。此摩竭國便有新王新佛不亦快乎」と言った。『十誦律』「調達事」 (大正 23 p.260 上)

世尊は羅闍城迦蘭陀竹園におられた。そのとき提婆達兜が婆羅留支王子の所に行き、「昔者民氓壽命極長。如今人壽不過百年。王子當知。人命無常備不登位。中命終者不亦痛哉。王子。時可斷父王命統領國人。我今當殺沙門瞿曇作無上至眞等正覺。於摩竭國界新王新佛不亦快哉」と言った。『増一阿含』17-11 (大正 2 p.586 下)

提婆達兜は「我要取沙門瞿曇殺之。於三界作佛獨尊無侶」と考えて阿闍世王のところに行き、「古昔諸人壽命極長如今遂短。備王太子一旦命終者則唐生於世間。何不取父王害之紹聖王位。我當取如來害之當得作佛。新王新佛不亦快哉」と言った。『増一阿含』49-9 (大正 2 p.803 中)

このように自分が釈尊に取って代って仏になろうとしたのであるから、提婆達多は「釈尊のサンガ」を奪い取ろうとしたということがいえるであろう。それは本稿の【1】の [1-1] でふれた、提婆達多によるサンガの付嘱の要求が発端となったものであるから、当然といえば当然である。

[3-3] ところでこの提婆達多の破僧は、この後に釈尊が提婆達多を「顕示羯磨」にかける場面が続く。「顕示羯磨」とは提婆達多のなす行為はもはや仏・法・僧でないということを世間に示すためのサンガの議決のことであるが、『パーリ律』によれば次のようになされたことになっている。

世尊は「サンガは提婆達多のために王舎城において顕示羯磨をなせ (saṅgho Devadattassa Rājagahe pakāsanīyakammaṃ karotu)。提婆達多の以前の本性と今の本性は異なる。提婆達多が身・語によってなすところのものは仏・法・僧と見られるべきではない、提婆達多が自身によってなしたものと見られるべきである」と言われた。そしてそれをサンガが白二羯磨によって決定すべきことを指示され、舍利弗に「あなたが提婆達多を王舎城において顕示せよ」と命じられた。舍利弗は「以前、私は提婆達多

に対して王舎城においてゴードイプッタは大神通・大威力の持ち主だと讃歎しました。私はどのように提婆達多のために顕示しましょうか」と質問した。そこで世尊は白二羯磨によって舍利弗を選ぶことを指示された。

このように、この場面をはっきりと羯磨とするのは、『四分律』「僧残 10」（大正 22 p.593 上）と『五分律』「僧残 10」（大正 22 p.19 上）であって、『十誦律』はその認識が薄いようであり、『僧祇律』や『根本有部律』にはこの顕示の記事すら存在しない。しかし記述のあるものに従えば、提婆達多が釈尊の教えに反逆し、「釈尊のサンガ」を破ろうとすることへの対抗措置としてなされた「顕示羯磨」は、実は目の前にある個々のサンガというべき王舎城のサンガによってなされたことになる。

[3-4] また提婆達多の破僧がなされたのは、「提婆達多の研究」<sup>(1)</sup>で詳述したように、提婆達多の主張する五事に賛同する 500 人の比丘たちが、王舎城のその他の比丘たちとは別に布薩をなしたことによる、とされる。要するに提婆達多の破僧も「釈尊のサンガ」を破ったのではなく、目の前にある王舎城のサンガを破ったということになる。

それもそのはずで、提婆達多の破僧を因縁として制定された僧残罪第 10 条の、破和合僧の「和合僧 (samagga saṅgha)」は次のように定義されているのである。

『パーリ律』 和合僧とは同一住 (samānasamvāsako)、同一界に立つこと (samānasimāya ṭhito) である。vol.III p.173

『四分律』 和合者同一羯磨同一説戒。僧者四比丘若五若十乃至無數。大正 22 p.595 上

『四分律』 和合者同布薩自恣羯磨常所行事。僧者從四人已上。大正 22 p.20 下

『僧祇律』 不別衆。諸比丘雖復鬪諍更相導説。但一界一衆一處住、一布薩自恣故名爲和合僧。大正 22 p.282 下

このように、提婆達多の破僧もけっして「釈尊のサンガ」を破ることではなく、もともと一つの界の中で布薩や自恣などの行事を共にする、個々のサンガを破ることであるとされていることになる。ただし『根本有部律』のみは、「言和合者謂是一味。僧伽者謂是如來聲聞之衆」（大正 23 p.704 中）としているから、あるいは「釈尊のサンガ」のようなものをイメージしていたと理解できるかも知れない。しかしこのように理解できたとしてもこれは特殊な理解であって、因縁譚そのものは他の律と変わるものではない。

このように提婆達多の破僧は、観念的にはそうでなかったとしても、現実には王舎城のサンガを破ったのであって、「釈尊のサンガ」を破ったのではないといわなければならない。

(1) 前掲『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究』第 11 巻 p.87 以下

[3-5] 確かに「破僧輪」は常識的に考えれば、釈尊への反逆を伴う「釈尊のサンガ」を破ることを意味すると理解されるべきであろう。それゆえに墮地獄の罪ともされるのであるが、しかし観念的なことを別にすれば、現実的には、提婆達多は王舎城のサンガを破ったのであって、釈尊もその対抗措置として王舎城のサンガにおいて顕示羯磨を行ったのである。このように破僧という場面においても、「釈尊のサンガ」があるようであり、現実にはそのようなものを見いだしがたいということになる。

#### 【4】結 集

[4-0] 第一結集は釈尊の遺教をまとめるために行われたものであるから、まさしく仏教を上げての、「釈尊のサンガ」としての行事であったものと考えられる。次にこれがどのように行われたかということを通して、「釈尊のサンガ」が存在したかどうかを検討してみたい。

[4-1] 「摩訶迦葉の研究」<sup>(1)</sup> で考察したように、『パーリ律』によれば、結集は次のような状況の下になされた。

摩訶迦葉は比丘ら (bhikkhū) に、釈尊が入滅されたときのスバツダ (Subhadda) という老年出家者の釈尊の教えを否定するような言葉を引き合いに出して、「非法が起こって法が衰え、非律が起こって律が衰え、非法説者が強く如法説者が弱く、非律説者が強く如律説者が弱くなる前に法と律を結集しよう」と提案した。比丘らは摩訶迦葉に比丘を選択する (bhikkhū uccināti) ことを託し、阿難を含む 500 人が選ばれた。

摩訶迦葉はサンガに、他の比丘が王舎城に住しないようにして、王舎城で雨安居に住して法と律の結集を行うことを提案して、それが忍聴された (白二羯磨)。

彼らは王舎城に移動して、サンガによって法と律が結集された。阿難はこのとき、釈尊が般涅槃されるとき「小々戒を捨ててもよい」と言われたことを披露したが、小々戒と雖もそれを捨てれば批難が生じることを心配して、未だ制されていないものは制せず、すでに制されているものはそれを捨てないことをサンガに提案して、それが忍聴された (白二羯磨)。

その時プラーナ (Purāṇa) は、500 人の大比丘サンガ (mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi) とともに南山に住していて、結集に参加していなかった。長老比丘たちがプラーナに「長老たちは法と律を結集した。この結集を受けよ (opehitam saṃgītiṃ)」といったが、プラーナは「よく法と律を結集された、しかし私は世尊の現前に聞き、受けたことを奉じて行きます (mayā bhagavato sammukhā sutam sammukhā paṭiggahitam tath' evāhaṃ dhāressāmi)」と言った。Vinaya 「五百犍度」 (vol. II p.284)

このように第 1 結集は、摩訶迦葉が選んだ 500 人の比丘によって構成される比丘サンガによる羯磨として行われた。そのためにこの期間に他の比丘が入って来ないような措置も講じたのである<sup>(2)</sup>。しかしこの羯磨に参加していなかったプラーナはこの羯磨によって決議されたことに従わなかった、とされる。

(1) 『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究』第 9 巻 中央学術研究所 2004 年 5 月刊 p.89 以下

(2) 『僧祇律』にはこの時界内に入れなかった比丘たちが別に結集を行ったという伝説が伝えられている。平川『原始仏教の研究』p.325

[4-2] 他の漢訳律でも、この結集は「羯磨」として行われたと認識されている。それを表す部分を摘記しておく。

『四分律』 結集を行おうと比丘僧を集めて提案し (大正 22 p.966 下)、王舎城において行うことや (p.967 上)、律と法の結集も大迦葉が白して、大徳僧が忍聴した (p.967 中)。

『五分律』 重閣講堂に住していた 500 人の阿羅漢比丘に結集を行うことを提案し (大

正 22 p.190 下)、王舎城において行うことを僧中に唱し、法と律の結集は迦葉が唱して僧が忍聴した (p.190 下)。

『十誦律』 摩訶迦葉に委任して 500 人を選び、雨安居に住して行うことにしたのも羯磨によって決したとし (大正 23 p.447 中)、法と律の結集は優波離と阿難が誦して僧が黙認した (p.447 中)。

『僧祇律』 王舎城において行うことは議して決せられ (大正 22 p.490 中)、律と法の結集は、優波離と阿難が「如法は随喜し、不如法や相応しないものは遮す」という方法で集められた (p.491 中)。

しかしプラーナが結集の結果に従わなかったとする部分については、『四分律』は富楼那が「認可するが、八事を除く」(p.968 中)といい、『五分律』は「忍するが、七条を除く」(p.191 下)、『毘尼母經』は「甚善であるが、八法を除く」(大正 24 p.819 上)というのを、大迦葉が説得して納得させたことになっている。

[4-3] このように釈尊の正しい教えとは何であったかという、まさしく佛教を上げての「釈尊のサンガ」の行事であったはずの結集も、実際には選ばれた 500 人が王舎城で雨安居に住しながら、羯磨として行ったものであって、やはり個々のサンガのレベルでの行事であったということになる。

もっとも 500 人が「釈尊のサンガ」の代議員として、個々のサンガから選ばれたものであったとするなら、立派な「釈尊のサンガ」の行事として行ったということができようであろう。

『五分律』のみは、この 500 人が選ばれた場所をヴェーサーリーの重閣講堂であるとするが、おそらく他の律は、摩訶迦葉がクシナーラーの釈尊の葬儀に集まった比丘たちの中から、選んだと考えているのであろう。ともかく全国に散在する一つ一つのサンガから、代表者が選抜されたというようには記されていないし、口コミに頼るしかなかった当時としては、そのようなことが行えるはずもなかった。また時間も限られていて、そのような余裕もなかったはずである。

したがってこの結集は、通常のどこにでもある個々のサンガよりは、より広いものを目指したと言えるであろうが、しかし羯磨として行ったのであるから、サンガとしては個々のサンガのレベルに止まるものであったと理解するしかないであろう。「羯磨」とは、3 由旬 (約 20 キロメートル) を最大とする、ある限定された地域 (界) に住する比丘全員が出席して行う会議の謂であるからである。

このように結集は、釈尊の正しい教えを確認しようとして行われた、議題そのものは個々のサンガを超越した、すこぶる普遍的なものであったはずであるが、実際には個々のサンガが行う羯磨としてなされたのである。羯磨によって決せられたことは、羯磨に出席した者以外には効力が及ばない。したがってこの結集に参加しなかった者は、必ずしもその決議に従う必要はなかったものと考えられる。漢訳律は結果としてプラーナは羯磨の決定にしたがったとするけれども、『パーリ律』のようにそれに従わない自由も保証されていたのである。

しかもこの結集が「釈尊のサンガ」として行われたものとするなら、結集の結果を受け入れなかったプラーナには 500 人の仲間がいたのであるから、それこそ「破僧」になるはずであるが、しかし律蔵はこれを「破僧」とは扱っていない。要するに律蔵も、この結集を目の前にある個々のサンガの行事と理解していたのであろう。

このように極めて普遍的な「釈尊のサンガ」の行事であるはずの結集も、現実的には個々のサンガの中の一つのサンガが羯磨として行ったのであって、そうするとこれによっても「釈尊のサンガ」が存在したことを証明できないということになる。

平川『原始仏教の研究』p.307には、「地方点在のサンガを、横に結合する中央教会のごときものは、原始仏教時代には存在しなかった。……精神的紐帯のみが、個々のサンガを横に結合していたのである。……（700結集を行うために）ヴェーサーリーに行ったのは、西方のサンガにおいて十事を非事と決定しても、ヴェーサーリーの界内の比丘を、拘束することにはならないからである」とされている。

#### まとめ

以上、‘pariharati’ということばや、具足戒と波羅夷罪の意味、あるいは歴史的な破僧と結集を通して、「釈尊のサンガ」なるものが存在したかどうかということを検討してきた。その結果は、「釈尊のサンガ」なるものが、あったようにも、なかったようにもみえるという極めて曖昧なものとなった。筆者はこのことが「現前サンガ」と「四方サンガ」という概念を曖昧にしている大元ではないかと考えている。

本稿は「現前サンガと四方サンガ」という論文の序説として書かせていただいた。近日中に、本稿の「釈尊のサンガは存在したか」に対する解答を含めて、筆者のはっきりとした見解を発表したいと考えている。