

【7】破 僧

[0] 提婆達多の破僧事件は、釈尊への反逆という仏教史上のショッキングな出来事であったから、実に多くの文献に取り上げられているが、反仏教的人物とその行為を懲罰し訓戒する説話やその因果関係を過去世にまで遡らせる本生話類の格好の材料となり、破僧事件の真相解明を困難にする一因となっている。

A文献でこれを主題とするものは、律蔵の「破僧犍度」あるいは「僧残罪」の第10・11条である。「僧残罪10」は破僧を企てて三諫されても改めなければ罪となるというものであり、「僧残罪11」は破僧に追従する者が三諫されても改めなければ罪となるというものであって、これらの制定の因縁として提婆達多の破僧に至る経過が物語られるが、破僧の場面は描かれない。「破僧犍度」はこの破僧の場面と破僧がなされた後の処置の仕方を説いたものである。

この破僧に至る経過あるいは破僧とその処置を語る因縁譚として、提婆達多の出家や、提婆達多が阿闍世王子の歡心を買おうとしたこと、提婆達多がサンガを自分に譲れと要求したこと、釈尊が提婆達多のなすことは仏法僧でない人々に示す顕示羯磨をなしたこと、提婆達多は世尊を、阿闍世王子はビンピサーラ王を殺し、新仏・新王とならんとしたことなどが語られるのであるが、この因縁譚を『四分律』と『五分律』は「僧残罪10」の中に記し、『パーリ律』と『十誦律』は「破僧犍度」に記すという違いがある。

その主な内容を『パーリ律』の「破僧犍度」の記述順序にしたがって列記すると次のようになる。なおこれらを取り上げる律蔵の記載場所も示しておいた。(6)には提婆達多が五事を主張して破僧しようとしたこと、追従者が追従しようとしたことと、しかるのちに破僧し、追従したことの両方を含めたが、破僧しようとし、追従しようとしたことは「僧残罪10」「僧残罪11」の主題であり、破僧したこと、追従したこと以降は「破僧犍度」の主題になる。

(1) 提婆達多やアヌルッダ、バッディヤ王などの出家因縁

『パーリ律』「破僧犍度」、『四分律』「僧残010」、『五分律』「僧残010」、『十誦律』「調達事」、『根本有部律』「破僧事」、「僧残010」

(2) 提婆達多は阿闍世王子の歡心を買って、サンガ乗っ取りの野望を起こす

『パーリ律』「破僧犍度」、『四分律』「僧残010」、『五分律』「僧残010」、『十誦律』「調達事」、『根本有部律』「破僧事」、「僧残010」

(3) 提婆達多は世尊が老齡になられたことを理由にサンガを委譲せよと要求する

『パーリ律』「破僧犍度」、『四分律』「僧残010」、『五分律』「僧残010」、『十誦律』「調達事」、『根本有部律』「破僧事」、「僧残010」

(4) 提婆達多を顕示羯磨にかける

『パーリ律』「破僧犍度」、『四分律』「僧残010」、『五分律』「僧残010」、『十誦律』「調達事」

(5) 提婆達多は世尊を、阿闍世王子はビンピサーラ王を殺し、新仏・新王とならんとする

『パーリ律』「破僧犍度」、『四分律』「僧残010」、『五分律』「僧残010」、『十誦律』「調達事」、『根本有部律』「破僧事」

(6) 提婆達多は五事を主張して破僧し、舍利弗・目連が破僧に伴った比丘たちを連れ戻す

『パーリ律』「破僧毘度」、「僧残 010」、「僧残 011」、『四分律』「破僧毘度」、「僧残 010」、「僧残 011」、『五分律』「破僧法」、「僧残 010」、「僧残 011」、『十誦律』「調達事」、「僧残 010」、「僧残 011」、『僧祇律』「雜跋渠」、「僧残 010」、「僧残 011」、『根本有部律』「破僧事」、「僧残 010」、「僧残 011」

(7) 破僧の定義 (破僧は墮地獄)

『パーリ律』「破僧毘度」、『四分律』「破僧毘度」、『五分律』「破僧法」、『十誦律』「調達事」、『僧祇律』「雜跋渠」、『根本有部律』「破僧事」

以上のうち、(1) の提婆達多やアヌルッダ、バディヤ王、阿難などの「出家」についてはすでに【3】において検討したのでここでは扱わない。また(3)の「サンガを委譲せよと要求する」や、(4)の「顕示羯磨」、(6)の「破僧」ならびに(7)の「破僧の定義」などは、現前サンガや四方サンガというサンガの概念と密接に係わり、これについては別に森章司が本「モノグラフ」の次号以降のいずれかの号で「破僧毘度における saṃgha と破僧の意味」(仮題)という論文で検討する予定であるので、多くは問題提起をするのみに留め、ここでは提婆達多の事績に係わることのみを扱うことにする。

[1] まず「提婆達多は阿闍世王子の歡心を買って、サンガ乗っ取りの野望を起こす」を検討する。ここには提婆達多が阿闍世王子の歡心を買おうとしたこと、たぶらかされた阿闍世王子が提婆達多を供養したこと、カクダ天子の報告、これに対する釈尊の対応などが含まれる。これに関する資料には次のようなものがある。なお本節に限り資料の配列順序は律藏を先に挙げる。

[1-1] A 文献資料には次のようなものがある。

(1) 釈尊はアヌピヤーからコーサンビーへ遊行し、ゴーシタ園に住された。時に提婆達多は「阿闍世王子は幼くて、将来に吉祥有り (ayaṃ kho Ajātasattukumāro taruṇo c'eva āyatim bhaddako ca)。彼をして信樂せしめ利得尊敬を得よう」と考え、王舎城に行つて童子の姿に化作し、蛇の帯を付けて、阿闍世王子の膝の上に現れた (kumārakavaṇṇaṃ abhinimmitvā ahi-mekharikāya Ajātasattussa kumārassa ucchange pāturaḥosi)。阿闍世王子はびっくりしたが、提婆達多の神通力に喜び、朝暮に500車を率いて500釜の飲食を寄進した。提婆達多は「比丘サンガを統理しよう (ahaṃ bhikkhusaṃghaṃ pariharissāmi)」との欲望をいだき神通力を失った。

このことをもと目連の侍者 (Mahāmoggallānassa upaṭṭhāka) でコーリヤ族出身 (Koliyaputta) の最近死んで天子となったカクダ天子 (Kakudha devaputta) が目連に知らせ、目連はこのことを世尊に知らせた。世尊は「この語を秘せ、今にかの愚人は自らおのれを現わすだろう (rakkhass' etaṃ vācaṃ, idāni so moghapuriso attanā' va attānaṃ pātukarissati)」と言われた。そして五種の師 (pañca satthāro) があることを説かれた。

時に釈尊はコーサンビーから王舎城に遊行され、迦蘭陀竹園に住された。比丘らが釈尊のもとにやってくる、「提婆達多が阿闍世王子から多大の供養を受けている」と告げた。釈尊は比丘らに「提婆達多が得た榮譽は、狗の鼻を壊つがごとく、芭蕉や竹や葦の

果実を生じ、驢馬の受胎して、おのれを壊つごとく壊れる」と予言された。Vinaya
「破僧健度」 (vol. II p.184)

- (2) 瓶沙王には子供がなかったので、バラモンにどの夫人が子を生むかを占わせた。バラモンはこの少壯の夫人が子を生むだろうが王の仇をなすだろうと予言した。果たして子をはらみ、これによって未生怨と名づけられた。この王子が「年漸く長大」して、提婆達多は「神通をもって王子を信樂せしめ、われ徒衆を蓄えん」と欲した。

その時世尊は拘睺毘国におられた。最近命終して化自在天に生まれた拘離子の迦休天子は目連のところに現れてこのことを報告した。目連がこれを世尊に知らせると、「この説をなすことなかれ」「世に五事ありて最尊なり」と言われた。

そのとき提婆達多は阿闍世太子のところに行って、「以神通力飛在空中或現身說法、或隱身說法、或現半身說法、或不現半身說法、或身出煙、或身出火、或變身作嬰孩身著瓔珞在太子抱上轉側歎太子指」。そうして太子は日々500の乗車を將いて問訊し、500釜の飲食を供養するようになった。摩竭国王瓶沙はこれを知って日々700の乗車を將いて世尊を問訊し、700釜の飲食を供養した。提婆達多は嫉妬心を起こし、神通力を失った。『四分律』「僧残010」(大正22 p.591下)

- (3) そのとき世尊は大声聞たちと阿耨達龍王の招待を受けた。調達は神通力を得ていなかったもので悔しがった。そこで安居中に世尊から神通力の教えを受け、神通力を得た。調達はまず第一に瓶沙王の太子衆樂を化導しようと考え、「於網林下没在太子床上現作小兒噉指仰臥」し、また「復化作五百小兒、在於車上仰臥噉指」。これによって太子は日々に問訊し、種々の餽饈を供養するようになった。そこで調達は自らを量らず、「招引して徒衆を畜養しよう」と欲した。

その時世尊は網林より遊行して拘舍彌国に至り、瞿師羅園に住された。そのとき目連は別の住所に住していた。そこに柯佉という橋陣如子であった梵天に生まれた者が現れて、調達のことを報告した。目連はこれを世尊に知らせると、世尊は「この語を説くなかれ」と言われ、五種の師があると説かれた。

そのとき王舎城で雨安居を終えた比丘がやって来て、調達の行跡を伝えた。世尊はうらやむな、芭蕉・竹蘆・駞驢の如くやがて自ら滅びると説かれた。『五分律』「僧残010」(大正22 p.017下)

- (4) 調達は釈尊も姓瞿曇にして釈家に生まれたなら自分も姓瞿曇にして釈家に生まれた。自分は家系においても世尊には劣っていないが、瓶沙王は世尊の不退転の弟子であってこれを覆すことはできない。世尊よりも多くの供養を得るためには阿闍世に取り入ることであると考えて、阿闍世太子の家に行って、「變身作象寶於阿闍世太子家。不從門入從門中出、或從門入不從門出。復變身作馬寶或從非門入門中出、或從門入非門出。復現作寶鬘從太子膝上出。時太子捉鬘以繫額上。復現作端正小兒著金寶瓔珞、在太子膝上東西宛轉、太子鳴抱共戲唾其口中」。こうして太子の信頼を得ることになり、太子は日々500釜の飲食を送り、みずから500の乗車に圍繞されて手ずから供養し、調達はこれを500人の弟子に与えた。

比丘たちは王舎城において乞食して、阿闍世の供養のありさまを聞いた。世尊は提婆達多の阿闍世太子から得た栄誉は、狗の鼻を壊つがごとく、芭蕉のごとく、竹の果実を

生じて壊れるごとく、驪馬が懐妊すると死ぬが如く壊れると予言された。提婆達多は慢心して、「仏が今サンガを捨てればわたしがサンガを将導しよう」と考えた。その時神通力を失った。

そのとき目連は支提国迦陵伽盧谷中にいた。以前その弟子であって今は梵天に生まれ変わっている迦扶陀比丘俱羅子が、提婆達多が神通力を失ったことを知らせた。目連は王舎城に現れてこれを世尊に報告した。世尊は「汝所説あるなかれ。自分から事を現わすだろう」といわれた。『十誦律』「調達事」(大正 23 p.257 中)

- (5) 世尊は王舎城の迦蘭陀竹園に住しておられた。そのとき提婆達多に利養が起こり、阿闍世は日々500の乗車を従えて来詣し、500の釜食を供養した。提婆達多は500人の別衆を将いてこれを受けた。乞食のため王舎城に入った比丘らは、そのことを聞いて釈尊に告げた。釈尊は比丘らにたとえ利養が起ころうとも染著を生ずる莫れ、芭蕉・竹蘆・駞驢のように自ら壊す、と説かれた。『雜阿含』1064(大正 02 p.276 中)
- (6) 世尊は王舎城の迦蘭陀竹林に住しておられた。その時四禪を得た提婆達多は「やがて阿闍世がこの摩竭提国の王位を継ぐであろう、もしこの阿闍世を教化できれば全国民を御することができる」と考え、「化作象寶從門而入、非門而出。又化作馬寶亦復如是。又復化作沙門從門而入、飛虛而出。又化作小兒衆寶瓔珞莊嚴其身阿闍世膝上。時阿闍世抱取嗚啞唾其口中。提婆達多貪利養故即嚙其唾」。こうして王子は日々500の車食を送り、提婆達多はそれを500の徒衆に与えた。釈尊は「提婆達多の利養をうらやんではならない。やがて芭蕉蘆竹狙獠驪のように自ら身を滅ぼすであろう」と説かれた。『別訳雜阿含』003(大正 02 p.374 中)
- (7) 世尊はコーサンビーのゴーシタ園に住しておられた。そのときもと目連の侍者であって最近死んで天子となったコーリヤ族出身のカクダと名づける者が目連のところに現れて、提婆達多が「比丘サンガを統理しよう (ahaṃ bhikkhusaṃghaṃ pariharissāmi)」という心を起こしたので、神通力を失ったと告げた。目連は世尊にこのことを伝えた。世尊は「この語を秘せ、今にかの愚人は自らおのれを現わすだろう」と言われ、五種の師 (pañca satthāro) があることを説かれた。AN.005-010-100 (vol.III p.122)
- (8) 世尊は羅閱城の迦蘭陀竹園に500人の比丘らと共におられた。そのとき阿闍世王が常に提婆達兜に500釜の食を供養していた。比丘らがこれを知って釈尊に告げた。釈尊は比丘らに「利養に著すること莫かれ。もし利養に著せば三法(賢聖戒・賢聖三昧・賢聖智慧)を獲ることができない。もし三法を成ぜん欲せば、善心を発して利養に著せざるべし」と説かれた。『増一阿含』023-007(大正 02 p.614 上)
- (9) 世尊は羅閱城の迦蘭陀竹園に500人の比丘らと共におられた。そのとき提婆達兜は神通力を失っていたが、阿闍世太子は日に500釜の食を彼に供養していた。これを知った比丘らは釈尊に告げた。釈尊は比丘らに「利養に執着すれば八邪法(邪見・邪治・邪語・邪業・邪命・邪方便・邪念・邪定)に陥る」と教誡された。『増一阿含』043-004(大正 02 p.759 上)
- (10) 提婆達兜の名聲は四遠に流布した。彼は神足力をもって三十三天の種々の花をもって阿闍世太子に奏上し、「自隱形作小兒身。在王太子膝上」して、王太子や宮人の供養を得た。比丘たちが500余の比丘たちが提婆達兜のところに行って、太子の供養を受け

ていることを報告した。世尊は彼の神足をうらやんではない、これをもって三悪道に墮ちる、その神足は滅し、提婆達兜は自ら身・口・意行を作すであろう、と説かれた。

『増一阿含』049-009 (大正02 p.802 下)

[1-2] B 文献資料には次のようなものがある。

- (1) 神通力を得た提婆達多は「太子は父が亡くなれば国王となって大自在を得るから、阿闍世太子を教化すれば多くの人々をたやすく教化することができるだろう」と考えた。そこで彼は「現神相化爲白象即入大門從小門出、或入小門從大門出已、自現其身更入大門。變爲駿馬從小門出已、自現其身欲入小門。即爲牛王從大門出已、即眞身現如法、持鉢詣阿闍世所。即變其身猶如小兒、身衣金瓔坐太子膝上、乍起乍坐流轉徘徊。太子知是提婆達多神通之相或拊或抱或拍或鳴、便唾口中。提婆達多以供養利益貪心故即咽其唾」。そこで太子は提婆達多を供養するようになった。提婆達多はこれを 500 人の苾芻と共に食べた。世尊はこのようなことは竹蘆や騾のように自らを滅ぼすと説かれた。

提婆達多はこのような利養を得て貪心を起こし、「世尊今既年老力弱。今爲四衆說法勞苦。世尊不如與我四衆。我自教示而爲說法。世尊當可宴寂而坐修習善法常住安樂」と考えた。その時神通を失った。このことを梵天に生まれていた迦俱陀比丘が、江菟山恐畏林中にいた目連に知らせた。目連は恐畏林より没して竹林に現れ、世尊に知らせた。世尊はすでに知っていると言われた。『根本有部律』「僧伽伐尸沙 010」(大正 23 p.700 下)

- (2) 同上。ただし、目連がいた場所を揭伽国膠魚山恐怖鹿林 (1) とし、王舎城迦蘭鐸迦竹林の釈尊のところに現れた、とする。『根本有部律』「破僧事」(大正 24 p.168 下)

(1) 前項の江菟山恐畏林と訳語が異なるのみで、土地が異なるわけではない。

- (3) 調達は阿闍世の膝に嬰兒に姿を変えて現れ、戯れて王の唾を吮んだ。これによって王意を得、敬待すること仏を超えた。『仏本行經』(大正 04 p.098 下)

[1-3] まず、提婆達多が阿闍世太子の歡心を買おうとして行ったことを検討する。

(1) 『パーリ律』と (10) 『増一阿含』はもっとも簡単で、神通力によって「童子の姿に化作し、阿闍世王子の膝の上に現れた」とするのみであるが、(2) 『四分律』と (3) 『五分律』は「太子の指をしゃぶった」とし、(4) 『十誦律』と (6) 『別訳雜阿含』および B 文献の (1) 『根本有部律』「僧伽伐尸沙 010」と (2) 『根本有部律』「破僧事」は「太子の唾を飲んだ」としている。しかし後の [2] において紹介する釈尊の提婆達多を罵倒する言葉の中に、『パーリ律』『四分律』『五分律』にも「唾を飲む卑しい者」という意の語が含まれるから、提婆達多がこのような行為を行ったという伝承を持っていたことは明らかである。

おそらくこれは説話的な何らかの意味を持つのであろうが、「他人の唾を飲む」という表現ないし行為は、屈辱的なことまでして他人の歡心を買おうとする卑しい行為を意味することは明らかである。童子の姿に身を変えて阿闍世の膝の上に現れ、仰向き、宛転したというのは、媚びへつらう態度を表したものであろう。

後にこの時の提婆達多と阿闍世の年齢や、これが仏成道の何年にあたるかということを検討することになるが、少なくとも阿闍世はそれほどの年齢には達していなかったのではなかろうか。もし阿闍世がそれ相応の年齢に達していて、妻を持ち、自分の子供を持っていたと

するなら、阿闍世の膝の上に童子の姿をして、じゃれかかるのは逆効果であろうからである。

〈2〉は王子が「年漸く長大して」としている。このことばは、中島克久の「原始仏教聖典に見られる年齢別記事一覧 [II]」⁽¹⁾では「年漸長大・年紀漸長・漸漸長大…(長…)」の資料の中に挙げられている。中島によればこれは就学、学業の修了、結婚(あるいは出家)などのライフステージのある結節点にふさわしい年齢に達したことを表しているとする⁽²⁾。それはパ漢を併せて見るならば、1つは7、8歳、もう1つは15、6歳、そして出家具足戒の資格年齢である満20歳ということになるとする。なお研究者の報告によれば、古代インドにおいては王の即位年齢には特別な年齢制限はなく、成人の即位が望まれたであろうが、幼年の即位もあり得たとされている⁽³⁾。

なお〈4〉『十誦律』と〈6〉『別訳雑阿含』ならびにB文献の〈1〉『根本有部律』「僧伽伐尸沙010」と〈2〉『根本有部律』「破僧事」は象宝・馬宝などに姿を変えて出沒したことを加える。これは阿闍世王子にあなたは転輪王のような大王になられますよというへつらいをしたということの意味するのであろう。

(1) 本「モノグラフ」第6号 p.180 参照。

(2) 詳細は執筆中の「古代インドのライフステージ(仮)」に譲る。

(3) D.C.Sircar, *Studies in the Political and Administrative Systems in Ancient and Medieval India*, Delhi, 1974, pp.035~041. 山崎元一『古代インドの王権と宗教』(刀水書房 1994年11月) p.207の註参照。

[1-4] このような提婆達多のなりふり構わぬ媚びへつらいが功を奏して、阿闍世太子の歡心を買うことに成功し、彼は大いなる利得と名声を得ることになった。その具体的な利得が毎日の500車・500釜の食事の供養として語られる。これは提婆達多が阿闍世の歡心を買ったと同時に、これを分け与えて多くの比丘の支持を得たことをも表す。〈2〉はこれに対抗してピンピサーラ王は釈尊に700車・700釜の食事を供養したとしているが、おそらく提婆達多には釈尊に付き従う比丘たちに匹敵するほどの仲間ができていたのであろう。

[1-5] そこで提婆達多は「自分が比丘サンガを導こう (ahaṃ bhikkhusaṃghaṃ pariharissāmi)」 「われ徒衆を蓄えん」 「招引して徒衆を畜養しよう」 「仏が今サンガを捨てればわたしがサンガを將導しよう」 「我自ら教示して説法をなそう」という慢心を起こすことになった。この意味については後に検討する。

[1-6] このような様子を、もと目連の弟子であったコーリヤ族出身 (Koliyaputta) の最近死んで天子となったカクダ天子 (Kakudha devaputta) が目連に知らせたとされる。このストーリーの中ではこの事項はあまり意味がなさそうに思えるが、しかしパーリ文献としての〈1〉〈7〉はもちろん、〈2〉には「拘離子の迦休天子」、〈3〉には「柯然という橋陣如子」、〈4〉には「迦扶陀比丘俱羅子」とし、B文献の〈1〉〈2〉には「迦俱陀比丘」として登場する。したがってこれは極めて高い水準の資料であって、この何げない記事は提婆達多が阿闍世太子の歡心を買って、釈尊に匹敵するほどの人心を得ていたということが、単なる説話伝説ではないということを表しているように感じられる。

[1] において提婆達多の出自を考察したときに南方伝承を採用して、提婆達多をデーヴァダハ出身で釈尊の妻の弟とした。デーヴァダハはコーリヤ族の町であるから、このカクダは提婆達多と同じ種族の出身ということになる。後に詳述するように、当時の釈尊を中心とす

る集団は種族宗教とでもいべきものであったから、サンガはおそらく同族の者たちが集まりやすいという傾向があったであろう。したがってカクダには情報が伝わりやすかったのかもしれない。

しかし一方ではカクダは目連の弟子であったとされている。あるいは提婆達多のサンガと目連のサンガは対立的な関係にあったのかもしれない。後に触れるように、釈尊は顕示羯磨を行う者として舍利弗を指名したし、破僧した提婆達多に従った500人の比丘たちを舍利弗と目連が取り戻しに行ったから、あるいはこの破僧の舞台になったサンガは舍利弗・目連が中心となっていたサンガであったかも知れない⁽¹⁾。これも後に触れることであるが、提婆達多のサンガを委譲せよという要求に、釈尊は「舍利弗・目連にすら委譲しない。いわんや提婆達多においてをや」と拒絶されたとされるのも、これと関連するかも知れない。

- (1) *MN.067 Cātuma-s.* (vol. I p.456) は、チャートゥマー聚落のアーマラキー園に住されていた世尊を、「舍利弗・目連を上首とする500人の比丘 (*Sāriputta-Moggallāna-pamukhāni pañcamattāni bhikkhusatāni*)」が訪ねたとされている。舍利弗・目連を上首とする比丘の集団が存在したのである。この詳しい文章は[2-4]で紹介する。ただしこれは提婆達多の破僧の「僧」が現前サンガ的なものと仮定したならばの話である。佐々木閑氏は『インド仏教変移論』(大蔵出版 2000年11月)で「破僧」を扱っておられるが、この書の最たる手抜かりは、破僧の「僧」の検討が全くなされていないことである。「僧」に「現前僧」と「四方僧」の2種の概念があるとされること自体も問題とされなければならないが、しかし例えば「部派分裂」を「破僧」と理解するなら、それは「四方僧」的なものにならざるを得ないであろう。しかし後に触れる「破羯磨僧」は明らかに「現前僧」的な「僧」の分裂であり、部派分裂と同一視することはできない。

[1-7] 目連から提婆達多の行跡を知らされた釈尊は「この語を秘せ、今にかの愚人は自らおのれを現わすだろう」と言われたとされている。これも〈1〉〈2〉〈3〉〈4〉〈7〉に共通する大変水準の高い資料である。

この意味もよく分からないが、釈尊のような一切知者が提婆達多の悪巧みを事前に阻止できなかったという矛盾を回避しようとしたものであろうか⁽¹⁾。

またこのとき「五師 (*pañca satthāro*)」について説かれたとするが、これも〈1〉〈2〉〈3〉〈7〉に共通する。また〈4〉では記述の順序が少し入れ替わって、次項に取り上げる提婆達多がサンガを譲れと要求した後に説かれている。五師というのは戒不清浄なのに戒清浄 (*parisuddhasila*) であると称する師、命不清浄なのに命清浄 (*parisuddhājīva*) であると称する師、説法不清浄なのに説法清浄 (*parisuddhadhammadesana*) であると称する師、記説不清浄なのに記説清浄 (*parisuddhaveyyākaraṇa*) であると称する師、智見不清浄なのに智見清浄 (*parisuddhañāṇadassana*) であると称する師のことであって、師がこのように称して供養を受け、弟子たちがその恩恵にあずかれば、弟子たちは師を防護しなければならない。しかし行跡正しい師にはそれを防護するような弟子は要らないという教えである。先にも述べたように、おそらく提婆達多にはかなり多数の追従者ができていたのであろうが、それはこのような輩であるということを表したものであろう。また後に提婆達多に命を狙われたときに、弟子たちが釈尊を護衛しようとするが、それは必要がないという伏線にもなっている。

- (1) *Milindapañha* (p.160, 『ミリンダ王の問い』2 東洋文庫 15 p.105) ではミリンダ王とナーガセーナ比丘との間に、次のような問答が交わされている。「尊者ナーガセーナよ、あなたが

たは『如来は大衆が分裂しないところの指導者である』といます。しかるにまたあなたがたは『デーヴァダッタの一撃のもとに500人の比丘は分裂した』といます」「大王よ、如来は大衆が分裂しないところの指導者です。しかもまた、デーヴァダッタの一撃のもとに500人の比丘は分裂しました。しかしながら、それは破壊者の力によるものです」。

[1-8] この提婆達多が阿闍世に取り入ろうと努力し、それが奏功して莫大な利得を得ていた時期に釈尊がどこにおられたかということについては、〈1〉〈2〉〈3〉〈7〉ではコーサンビーとし、〈5〉〈6〉〈8〉〈9〉は王舎城としている。〈4〉は支提国迦陵伽盧谷中にいた目連が、B資料の〈1〉〈2〉は目連が江菟山恐怖鹿林（膠魚山恐怖鹿林）より没して、王舎城におられた釈尊に知らせたことになっている。〈10〉は経の初めは釈迦迦毘羅越城尼拘留園となっているが、この時点でどこにおられたのかは明示されていない。おそらくこの伝承は「破僧毘度」ないしは「僧残罪10」が源泉であろうから、〈1〉〈2〉〈3〉が伝えるコーサンビーにおられたというのがもとの伝承であろう。

「コーサンビー毘度」は、「律蔵」では「破僧毘度」とともに破僧を主題とするもう一つの重要なチャプターである。「コーサンビー毘度」では、コーサンビーの破僧を防ぐことができなかった釈尊は *Bālakalonaṅkārāgāma*, *Pācīnavamsadāya*, *Pārileyyaka*（『五分律』は波羅聚落）を經由して、舎衛城に行かれたことになっているが、ここでは釈尊は王舎城に行かれたことになっている。おそらく「コーサンビー毘度」の破僧は、日常的に起こりうる破僧の最初のケースであろう。後に紹介するが、「破羯磨僧」と「破法輪僧」という2種の破僧のうちの前者のケースである。しかし提婆達多の破僧は釈尊への反逆であり、おそらく「破法輪僧」に相当し、これは釈尊が在世中でない起こり得ないとされているから、これが唯一のケースである。したがって当然のことながら、コーサンビーの破僧事件はこの提婆達多の破僧事件よりも前に起こったであろう。ここにおいてコーサンビーから提婆達多の破僧の起こる王舎城へ世尊が住処を移されるのは、このような破僧のイメージがつながっているからではなかろうか。

[2] 次に「提婆達多が世尊の老齢になられたことを理由にサンガを委譲せよと要求したこと」を検討する。これに関する資料には次のようなものがある。

[2-1] A文献資料には次のようなものがある。

- (1) 提婆達多は、王を含む大衆に取り囲まれて (*mahatīyā parisāya parivuto*) 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 (*jiṇṇo dāni bhante bhagavā vuḍḍho mahallako addhagato vayo anuppatto*)。今や気楽に現法樂住を専らとして住され (*apossukko dāni bhante bhagavā diṭṭha-dhammasukhavihāraṃ anuyutto viharatu*)、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「舎利弗・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*)⁽¹⁾ においてをや」と拒絶された。提婆達多は王を交えた大衆の面前で恥をかかされたことと恨みに思った。これが第一の嫌恨 (*paṭhama āghāta*) であった。

Vinaya「破僧毘度」(vol. II p.188)

- (1) パーリテキストは‘chavassakheḷāpakassa’と compound に解し、南伝大蔵経はこれにしたがって「六年垂涎を食える者」と訳している。しかしこれは‘chavassa kheḷāpakassa’と分けて読むべきである。すなわち‘chava’は死体とか、卑しいという意味であるから、「垂涎を食うような卑しい者」という意であり、『四分律』の「癡人涕唾之身」の「癡人」、『五分律』の「愚痴食涎垂」の「愚痴」、『十誦律』の「噉垂痴人死人」の「痴人死人」、『根本有部律』の「癡人にして唾を食う者」の「癡人」がこれにあたるであろう。サンスクリット本の『根本有部律』も‘śave khetāsake’、チベット訳も‘ro dang 'dra ba mchil ma 'thung ba’ となっている。
- (2) 提婆達は仏の大衆の集まる所に行き、「世尊年已老邁壽過於人學道亦久。宜居閑靜默然自守。世尊是諸法之王宜可以僧付囑於我、我當將護」と要求した。仏は「我尚不以僧付舍利弗目連。況汝癡人涕唾之身豈可付囑」と拒絶された。提婆達は大衆の前で、自分を「愚癡涕唾之身」と言われたと、最初の不忍心を起こした。『四分律』「僧残 010」(大正 22 p.592 中)
- (3) 世尊は拘舍彌国から王舎城の耆闍崛山に遊行された。その時調達は大衆に圍繞されて説法されている世尊に「唯願安住。我今自當領理衆僧」と申し出た。仏は「舍利弗目連猶尚不能領我徒衆。況汝愚癡食涎唾乎」と拒絶された。調達は大衆の面前で辱めを受けたと世尊において忿恨心を生じ、また舍利弗・目連を称賛して、自分は毀訾されたと舍利弗・目連に対して悪心を生じた。それによって神通力を失った。彼は自分の住している所に戻り、王と大衆に囲まれて説法した。これを一比丘が伝えると、世尊は過去世においても提婆達多は諸比丘を得たと因縁譚を語られた。『五分律』「僧残 010」(大正 22 p.018 中)
- (4) その時調達が 4 人の弟子を連れてやって来るのを見られて、世尊は目連に痴人がやって来て自ら事を現わすと言われた。目連は入定して姿が見えないようにした。調達は世尊のところに来て、「年已老耄。可以衆僧付我。佛但獨受現法樂。令僧屬我。我當將導」と要求した。仏は「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」と拒絶された。その時調達は「噉唾癡人死人如是名字」と言われたのを瞋って世尊を毀とうという思いを抱き、仏は舍利弗・目連ばかりを尊ぶと怨みに思った。そのとき阿難は世尊に扇で風を送っていたが、世尊は王舎城の比丘を講堂に集めるようにといい、世には五師があると説かれた。『十誦律』「調達事」(大正 23 p.258 上)

[2-2] B 文献資料には次のようなものがある。

- (1) 提婆達多は 4 人の仲間(高迦梨迦、婁荼達驪、羯吒謨洛迦底灑、三沒達羅達多)と共に釈尊のところに来て来た。これを見た世尊は大目連に「此之癡人親在我前自陳已大」と言われた。目連は入定して竹林から没して恐畏林に行った。天授は「世尊今者年衰老耄、爲諸四衆苾芻苾芻尼鄢波索迦鄢波斯迦、教授勞倦。今可以諸大衆付囑於我。令我教授我當秉執。世尊宜應少爲思慮。受現法樂寂靜而住」と要求した。世尊は「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」と拒絶された。天授は「世尊讚歎舍利子大目連。喚我爲癡人死屍食唾愚人」と仏に対し殺害心を起こした。釈尊は阿難陀に命じて比丘らを迦蘭陀竹林園の食堂に集め、五種の師について説かれ、しかし自分はそうでないから弟子の覆護を必要としない、と言われた。『根本有部

律』「僧伽伐尸沙 010」(大正 23 p.701 下)

(2) 提婆達多は 4 人の仲間(孤迦利迦、婁荼達驪、羯吒謨洛迦底沙、三沒羅達多)と共に釈尊のところにやって来た。これを見た世尊は大目連に「此無智人今對我前。如上之事定當自說亦自讚歎」と言われた。目連は入定して竹林から没して膠魚山の本処に行った。提婆達多は「今既年老力弱。爲四衆說法勞苦。世尊不如與我徒衆。我自教示而爲說法。世尊當可宴寂而坐。修習善法常住安樂」と要求した。世尊は「如我舍利弗大目捷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」と拒絶された。提婆達多は「世尊今者讚歎舍利子目連等、憎嫌於我。罵云無智食唾者乎」と世尊において七種逆心を起こした。釈尊は阿難陀に命じて比丘らを迦蘭陀竹林園の食堂に集め、五種の教師について説かれ、しかし自分はそうでないから弟子の覆護を必要としない、と言われた。『根本有部律』「破僧事」(大正 24 p.169 中)

[2-3] 提婆達多は、釈尊が老齢になられたから今や安樂に暮らし、サンガを自分に委譲し、指導は自分に任せよと要求した、とされている。以下がその時の言葉である。

(1) 『パーリ律』：比丘サンガを自分に付囑してください (mama bhikkhusaṃghaṃ nissajjatu)、自分が比丘サンガを pariharati しましょう (ahaṃ bhikkhusaṃghaṃ pariharissāmi)。

(2) 『四分律』：世尊是諸法之王宜可以僧付囑於我、我當將護。

(3) 『五分律』：我今自當領理衆僧。

(4) 『十誦律』：令僧屬我。我當將導。

(1) 『根本有部律』「僧伽伐尸沙 010」：今可以諸大衆付囑於我。令我教授我當秉執。

(2) 『根本有部律』「破僧事」：世尊不如與我徒衆。我自教示而爲說法。

この中で「サンガ」にあたる言葉は、(1) は 'bhikkhusaṃgha'、(2) は「僧」、(3) は「衆僧」、(4) は「僧」、(1) は「大衆」、(2) は「徒衆」である。サンガの概念には一般的に「現前サンガ」と「四方サンガ」という二つがあったと考えられているが、実は 'sammukhībhūta-saṃgha' もしくは 'cātuddisa-saṃgha' という熟語は存在しない。その証拠に PTS のパーリ語辞典にも、水野弘元『パーリ語辞典』にもこの見出し語はない。'sammukha' や 'cātur' の項のもとに収められている熟語にも見いだせない。確かに 'sammukhībhūta' という語と 'saṃgha' という語、あるいは 'cātuddisa' という語と 'saṃgha' という語が関連して使われることはあるが、これらが熟語として用いられることがなければ、「現前サンガ」とか「四方サンガ」という概念が成立していたとは言い得ないであろう。

しかし一般に考えられているように (1)、もし「現前サンガ」と「四方サンガ」という二つの概念があったとすれば、ここでの「サンガ」は釈尊が指導するようなサンガであるから、それは「現前サンガ」ではなく「四方サンガ」ということになるであろう。ところがこの「四方サンガ」がどのような意味を有するものかはっきりしない。そもそも律蔵における「サンガ」という語は、無限定的に述べられる場合は「現前サンガ」を意味するのであって、釈尊が統括するカトリック教会のような組織的集団があったかということも問題である。また (1) は「比丘サンガ」とするけれども、比丘尼サンガがこの中には含まれていないのであろうか。このように「サンガ」については、慎重に検討する必要がある、先に述べたよう

に別論を期したいと思うが、今は取りあえず釈尊が指導されていた王舎城のサンガと考えておきたい。そしてこのサンガはあるいは舍利弗・目連が主要メンバーであったかも知れないことは先に述べた。もちろん釈尊の指導されるサンガは王舎城のほかにも各所に存在したことはいうまでもない。

またパーリの ‘nissajatu’ は字義どおりに翻訳すると「放棄して下さい」になるが、これにあたる言葉は、〈2〉 〈1〉は「付嘱」、〈4〉は「属」、〈2〉は「與」となっている。パーリの ‘pariharissāmi’ にあたる言葉は、〈2〉は「將護」、〈3〉は「領理」、〈4〉は「將導」、〈1〉は「秉執」、〈2〉は「教示」ないしは「説法」がこれに当たるであろう。これらからは ‘bhikkhusaṃgha’ が組織的な集団であって、提婆達多はそれを統括する権利あるいは資格を付嘱し、組織の長となって「組織的なサンガのリーダーとなる」ことを要求したというニュアンスが感じられるとともに、単に「集団のメンバーたちを指導する」指導者役を引き受けるというニュアンスも感じられないわけではない。

しかしこれもここで用いられている ‘bhikkhusaṃgha’ の意味がわからないと正確には理解できないから、ここではこれらを「付嘱する」「導く」という言葉を用いておくことにして、細かな検討は先に述べた別論に譲りたい。

- (1) 例えば平川彰氏は『原始仏教の研究』（春秋社 昭和 39 年 7 月 pp.293～）の中で、サンガは有機的な組織を持っているために、部分と全体が密接に対応している。部分の理解は、全体の理解なしには成り立たない。しかし全体の理解のためには、部分理解が要求される。要するにサンガは二重構造を持つとしたうえで次のように言う。「現前サンガ (sammukhībhūta-saṃgha) は「今ここに成立しているサンガ」を言う。すなわち現在という時間と、ここという空間に限定がある。それゆえ、過去にここにいた比丘や未来にここに来るであろう比丘などは含まれない。四方サンガ (cātuddisa-saṃgha) は四方に拡大するサンガを言う。また時間的にも未来に拡大している。理念的な性格が強いが、しかしサンガの財産を所有する主体ともなる。これは現前サンガの基盤となるサンガで、これがなくては現前サンガの機能を十分に発揮することができない。現前サンガと四方僧伽は部分と全体のごとき関係になるが、しかし現前サンガの総和が四方僧伽であるというごとき関係にあるのではない。質的に全く違った性格がある」（趣意）と言われている。

佐藤密雄氏は、『原始仏教教団の研究』（山喜房仏書林 昭和 38 年 3 月 p.277）の中で、「理念としての僧伽すなわち四方招提僧 (cātuddisa-saṃgha) と、現実の僧伽すなわち現前僧伽 (sammukhībhūta-saṃgha) の二種の概念を成立せしめることになったのである」と書かれている。

[2-4] 提婆達多のサンガを譲れという要求に、釈尊は断固としてこれを拒否された。その言葉は、

- (1) 『パーリ律』：舍利弗・目連にすら比丘サンガを付嘱しない。いわんや唾を食う卑しい者においてをや。
- (2) 『四分律』：我尚不以僧付舍利弗目連。況汝癡人涕唾之身豈可付嘱。
- (3) 『五分律』：舍利弗目連猶尚不能領我徒衆。況汝愚癡食涎唾乎。
- (4) 『十誦律』：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嘱。
- (1) 『根本有部律』 「僧伽伐尸沙 010」：汝之癡人。如舍利子大目連我尚不以苾芻僧伽而見付嘱。況汝癡人食人涎唾而相付嘱。

(2) 『根本有部律』 「破僧事」：如我舍利弗大目犍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。

(梵) Śāriputramaudgalyāyanayoḥ tāvad aham mohapuruṣa peśalayoḥ sabrahma-cāriṇor api bhikṣusaṅghaṃ na pratinisrjāmi; kutaḥ punas tvayi nistrakṣyāmi śave khetāśake. (1)

(藏) skyes bu gti mug re shig shā ri'i bu dang, maud gal gyi bu tshangs pa mtshungs par spyod par de dag la yang ngas dge slong gi dge 'dun ma spangs na, ro dang 'dra ba mchil ma 'thung ba khyod la lta ga la spong. (2)

である。

舍利弗・目連はまさしく釈尊の二大弟子であったが、その2人にさえ付嘱しないというのである。もっとも *MN.067 Cātuma-s.* (「車頭聚落經」 vol.I p.456) では、

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 (*apossukko dāni ahoṣi bhagavā diṭṭhadhammasukhavihāraṃ anuyutto viharissati, mayampi dāni appossukkā diṭṭhadhammasukhavihāraṃ anuyuttā viharissāma*) 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すなかれ」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導こう (*ahañ ca dāni āyasmā ca sāriputto bhikkhusaṅghaṃ 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導くべきである (*ahaṃ vā hi bhikkhusaṅghaṃ parihareyyaṃ sāriputta-moggallānā vā*) 」と説かれた。

とされ、さらに *DN.026 Cakkavattisihanāda-s.* (「轉輪聖王師子吼經」 vol.III p.076) では、

人壽が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導くであろう (*so aneka-sahassaṃ bhikkhusaṅghaṃ pariharissati*)。今私が数百の比丘サンガを導いているように (*seyyathā pi 'haṃ etarahi aneka-sataṃ bhikkhusaṅghaṃ pariharāmi*)。

というように、相反するような内容の教えが説かれている。この矛盾を *Milindapañha* も取り上げているが⁽³⁾、しかし明解な解釈とはなりえていない。

おそらくここでの釈尊の提婆達多への答えは、提婆達多が「新仏」になろうとしたということに焦点が絞られているのであろう。すなわち舍利弗・目連のような大長老といえども彼らは声聞弟子であって、仏でない者が比丘サンガを「導く」ことはできないということが含まれているかも知れないということである。しかしこれについても別論を期さざるを得ない。

また提婆達多は釈尊から「癡人」で、「唾を食う者」と罵倒されている。これは提婆達多

が阿闍世王子に取り入るために、童子に化身して王子の唾を飲んだということを下敷きにしたものである。

先の資料紹介の〈1〉の「唾を食う卑しい者 (*chavassa kheḷāpakassa*)」という文章の註において、PTSの校訂者 Oldenberg 氏はこのテキストを '*cha-vassa-kheḷāsakassa*' とし、南伝大蔵経の訳者である宮本正尊・渡辺照宏の両氏はこれに基づいて「六年涎唾を食へる者に於てをや」と訳していることを注意しておいた。しかしこれは註に記した通り '*chavassa kheḷāsakassa*' と理解すべきであることは、サンスクリットやチベット訳、漢訳を参照しても間違いのないところであるが、しかしこのように読みたくなる心情もよく理解できる。神通力を使い、唾を飲むなどの屈辱的なことまで行って、やっと阿闍世の歓心を買ひ、その供養をえさに多くの追従者を得て、そして世尊にとって代わろうとするまでの野心を実現しようとするところまでたどりつくには、それ相応の年月を要したはずだからである。今はその期間を推定するに足る材料を得ていないので、全く何の根拠もないのであるが、先の PTS および南伝の誤解も蓋然性のある誤解として、一応「6年」としておきたい。

(1) *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu, Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin.* ed. by Raniero Gnoli. with the Assistance of T. Venkatacharya. Part II. Roma, 1978, p. 075.

(2) 北京版 *bka' 'gyur, 'dul ba*, vol.42 no.1030 Ce.155b3

(3) p.159、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

[2-5] 提婆達多はこの要求を大衆の面前で行った。公然と反旗を翻したわけであって、[3] で紹介するように、釈尊が王舎城の人々の前で「顕示羯磨」をなせと命じられたのは、このような背景があったからであろう。

[2-6] 提婆達多はなぜこのようなだいたいそれたことを要求したのであろうか。また要求できたのであろうか。おそらくそれは提婆達多に500人と称される追従者があって、釈尊の指導する（そして舍利弗と目連を上首とする）集団に並ぶような一大勢力を形成するまでになっていたからであろう。

また先に検討したように、提婆達多が釈尊の従兄弟であって、さらに釈尊の義理の弟であったとすると、このような要求をする理由もないことはないように思われる。さらに提婆達多の姉に当たる釈尊の妻は、釈尊が帰郷したとき、その息子のために遺産 (*dāyajja*) を要求したという経歴の持ち主である⁽¹⁾。しかもこれも先に記したように、釈尊の教団は釈迦族出身の外道には4ヶ月間の別住規程を除外したような部族的な集団であって、仏教は決して現在のような普遍的な宗教にはなっていなかった。提婆達多が義弟であることを楯にサンガを要求したことは十分にありうることであったのではなかろうか。

またここには仏教のサンガというものの特質も関連しているであろう。何度も記したように、釈尊は最初から中央集権的な組織を形成するという気持ちはなく、弟子たちがその弟子を作って、自主的にその集団を指導するという態勢を作られた。コーサンビーのサンガにおいて争いが起こったとき、釈尊はそれを調停されようとしたが、コーサンビーのサンガは「放っておいて下さい。これは私たちのことですから」と断ったとされるほどなのである。そしてもしそのような一つ一つの弟子集団を統合するような組織があったとすれば「四方サンガ」ということになるが、そのような実体があったかどうか分からない。要するに仏教の

サンガは柔構造であって、提婆達多が釈尊に取って代わりうるという幻想を抱かせる理由なしとしないのである。

(1) 本論文 p.012 参照。

[3] 次に「提婆達多を顕示羯磨 (pakāsaniyakamma) にかけたこと」を検討する。

「顕示羯磨」という名称を使うのは『パーリ律』だけであるが、その内容は「提婆達多のなすことは仏法僧ではなく、提婆達多個人のなすことである」ということを世間に示すことであるから、そのような内容を含む資料を紹介する。なおこれを「羯磨」とするものは、その作法など細かなことにも触れられているが、それは概略のみを紹介して、詳しいことは省略する。

[3-1] A 文献資料には次のようなものがある。

〈1〉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 (saṃgho Devadattassa Rājagahe pakāsaniyakammaṃ karotu)。提婆達多の以前の本性と今の本性は異なる (pubbe Devadattassa aññā pakati ahosi idāni aññā pakati)。提婆達多が身・語によってなすところのものは仏・法・僧と見られるべきではない、提婆達多が自身によってなしたものと見られるべきである (yaṃ Devadatto kareyya kāyena vācāya na tena buddho vā dhammo vā saṃgho vā daṭṭhabbo, Devadatto 'va tena daṭṭhabbo)」と言われた。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 (pubbe mayā bhante Devadattassa Rājagahe vaṇṇo bhāsito mahiddhiko Godhiputto mahānubhāvo Godhiputto)。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。

選ばれた舍利弗は王舎城において、先の通りに提婆達多を顕示した。無信の人々は「この沙門釈子らは提婆達多に嫉妬しているのだ」と言い、有信の人々は「これはただ事ではない、世尊が王舎城において提婆達多を顕示されるとは」と言った。Vinaya 「破僧健度」 (vol. II p.189)

〈2〉世尊は比丘らに、「汝等可差舍利弗使告諸白衣大衆。若提婆達所爲事者則非佛法僧事、是提婆達所作」と、これを白二羯磨で行うことを指示された。舍利弗は「我當云何在白衣衆中説其惡。何以故。我本向諸白衣讚歎其善言、大姓出家聰明有大神力顔貌端正」と質問した。世尊は「だから汝が白衣の大衆の中に行って先のことを言わなければならないのだ」と答えられた。そこで舍利弗は仏の教えの通りにした。提婆達を認める人たちは「沙門釋子以供養故生嫉妬心。不喜提婆達得供養故」と言い、仏を信樂する人たちは「提婆達或能已作或方當作」と言った。『四分律』「僧殘 010」 (大正 22 p.593 上)

〈3〉世尊は王舎城耆闍崛山におられた。そのときある比丘が僧殘罪を犯して下行坐を行っているのを六群比丘が在家者に知らせたので、「未受具足戒者に麤罪を説けば波逸提」と定められた。そのとき舍利弗がサンガから指名されて「調達所作者。莫言是佛法僧。當知是調達所作」と人々に知らせたことに畏慎心を生じた。サンガの羯磨にしたがった

- 場合は不犯と定められた。『四分律』「単提 007 (説僇罪戒)」(大正 22 p.639 上)
- (4) 世尊は舍利弗に調達の衆中に行つて、「若受調達五法教者彼爲不見佛法僧」と言えと命じられた。舍利弗は「我昔已曾讚歎調達。今日云何復得毀譽」と答えた。世尊は白二羯磨によって舍利弗を指名すべきことを指示された。舍利弗は調達の衆中に行つて先のように高唱した。調達の衆会は「沙門釋子更相憎嫉、見調達多得供養」と言った。瓶沙王はその衆中に「莫作此語。所以者何。佛衆清淨無憎嫉故」と宣令した。『五分律』「僧殘 010」(大正 22 p.019 上)
- (5) 世尊は舎衛城におられた。ある比丘が僧殘罪を犯して別住していることを六群比丘が在家者に知らせたので、「未受具足戒人に他の僇罪を説けば波逸提」と定められた。そのとき世尊は羯磨して舍利弗に調達の衆中に行つて、「若受調達五法者彼爲不見佛法僧」と言えと命じられた。比丘たちが疑問に思った。僧羯磨を除くと定められた。『五分律』「墮 009 (説僇罪戒)」(大正 22 p.040 下)
- (6) 仏は阿難に「汝將從行比丘入王舎城巷陌市肆多人住處唱言。調達所作事若身作口作莫謂是佛事法事僧事、此是調達及弟子所作事」と命じられた。阿難は教えの通りにした。阿闍世太子はこれを聞いて、沙門瞿曇は調達に妬瞋してこのように言いふらしているであろう、調達は身口に悪をなすはずはないと考えた。『十誦律』「調達事」(大正 23 p.260 下)

[3-2] これに相当する B 文献資料は見いだせない。

[3-3] 以上のように羯磨と認識されているのは『パーリ律』『四分律』『五分律』であつて、これに「顯示羯磨」という名称がつけられているのは『パーリ律』だけである。諸種の羯磨を網羅して、その作法などを集めた『百一羯磨法』などにもこの羯磨は含まれていないから、そもそもこのような名称はなく、日常的に行われる羯磨の一つとして行われたのかも知れない。しかし「在家者に他の比丘が僇罪を受けていることを話してはならない」という波逸提法の規定にも、羯磨として行う場合は除外されることが盛り込まれているのであるから⁽¹⁾、羯磨によってなされるべきものという認識は存したのである。

ただし『十誦律』はその認識が薄いようであり、しかも顯示する担当を命じられたのは舍利弗ではなく阿難になっている。『僧祇律』や『根本有部律』にはこの顯示の記事すら存在しない。むしろ『僧祇律』では、釈尊が阿難を使いに出して布薩に参加せよと命じられたときに、提婆達多の方から「今日から仏・法・僧を共にせず、布薩・自恣羯磨を共にせず、今日から波羅提木叉を学ぶ学ばないは自分の意思に従う」と言ったとしている。内容には共通するところがあるが、立場は全く逆になっているわけである。

しかしこの羯磨記事は、パ漢の主な広律に共通して存在するのであるから、これも水準の高い資料というべきである。また論述の便宜上、『パーリ律』にしたがつてこれを「顯示羯磨」と呼ぶことにする。

(1) これに提婆達多の顯示が関連して説かれるのは『四分律』と『五分律』のみである。

[3-4] この顯示羯磨において顯示されるべき内容は、

『パーリ律』：提婆達多の以前の本性と今の本性は異なる (*pubbe Devadattassa aññā pakati ahosi idāni aññā pakati*)。提婆達多が身・語によってなすところのものは仏・法・僧と見られるべきではない、提婆達多が自身によってなしたものと見られる

べきである。

『四分律』：若提婆達所爲事者則非佛法僧事、是提婆達所作。

調達所作者莫言是佛法僧。當知是調達所作。

『五分律』：若受調達五法教者彼爲不見佛法僧。

若受調達五法者彼爲不見佛法僧。

『十誦律』：調達所作事若身作口作莫謂是佛事法事僧事、此是調達及弟子所作事。

である。

仏法僧は仏教を構成する三つの基本的要素であって、仏教の出家者となる者は、必ず優婆塞・優婆夷として、あるいは沙弥・沙弥尼として三歸戒を受けていることが前提とされているし、十衆白四羯磨具足戒法が制定されるまでは比丘すらもこれが具足戒であったのであるから、この顕示羯磨は「提婆達多は仏教徒ではない」という破門宣言に等しいと考えられる。しかるに『パーリ律』はもちろん、『四分律』も『五分律』も『十誦律』も破僧はこれ以降に行われることになっているから、提婆達多やその徒衆は顕示羯磨がなされた後も、破僧の時点まで釈尊の教団に属していたことになる。仏教徒ではないと公に宣言された者が、仏教サンガに依然として所属するということは理解しにくく、この「顕示羯磨」が何のためになされたのかが問題となるし、ここでもまたサンガの意味が問われることになる。

[3-4] 『パーリ律』は提婆達多がサンガを自分に付嘱せよという不遜な要求をした後にこれがなされたことになっているが、各律では説述順序が異なるので、一応確認しておきたい。

『五分律』は『パーリ律』と同じである。したがって仏を殺そうとする行為はこの後のことになる。

『四分律』は付嘱の要求をしたときに、癡人・涕唾の身と侮蔑されたので忍びざるの心を起こし、阿闍世に汝は父を殺せ、自分は仏を殺して、新王新仏となろうとたきつけ、殺し屋を差し向けたり、自身が耆闍崛山の上から大石を落としたりした後に、顕示羯磨にかけられたことになっている。

『十誦律』は付嘱を要求し嗽唾の癡人死人と侮蔑されたので、俱伽梨など4人の追従者と共に和合僧を破すために五法を主張して年少者たちを誘惑しようとした。これを知られた世尊は諸比丘に提婆達多を呵責しこれを捨てさせよと命じられたが、提婆達多は聞かなかった。しかし世尊が自ら提婆達多を呵責すると、いったんは提婆達多はこれを捨てた。提婆達多は阿闍世や大臣たちに信頼されていたので多くの施食を得たが、上座長老たちは乞食するも得られなかったので、世尊は別衆食を禁止して3人共食を許された。提婆達多と4人の弟子は仏を害しようとして靈鷲山上から大石を落とし、また殺し屋を雇ったりした。そこで世尊は阿難に命じて、提婆達多のなすところは仏法僧ではないと触れさせた、ということになっている。

したがって提婆達多がサンガを付嘱せよと要求した後のことであることは、すべての律に共通する。これを純粹にサンガ内の措置ととらえるなら、提婆達多がこの後にとんでもないことをしてかす可能性のあることを予見して、もし顕示羯磨をなしていなかったとすると、提婆達多のなしたものが釈尊の共同責任になりかねないというところから、この責任を免れようとしたと言えるかも知れない。また提婆達多が阿闍世の供養を得ていることをよいこと

に仲間を募り、ついには世尊にサンガを譲れとまで要求するようになったので、一般市民に対して提婆達多はすでにもう沙門ゴータマの仲間ではないということを知らせて供養を止めさせ、破僧を未然に防ごうとしたと理解できるかも知れない。

しかしおそらくここには王舎城の政治的な背景があったのであろう。阿闍世の父殺しという物語の裏には、阿闍世とビンピサーラの権力争いがある、それが提婆達多と釈尊の代理戦争のようなものとなっていたかもしれないということである。すなわち提婆達多とは手を切ったということを経験した側の人々や世間に知らせようとしたということである。しかし王舎城の政治状況はビンピサーラと阿闍世に二分される状態にあったので、顕示羯磨がなされた後にもなお、提婆達多を信認する人々や阿闍世は、沙門瞿曇が提婆達多が多くを利養を得ているのに嫉妬したのだと理解したのである。

しかしその目的がいかようなものであったにせよ、結果的にはこの顕示羯磨が提婆達多を破僧に駆り立てた直接動機になったであろうことは否定できない。もはや仏教徒ではないと公に宣布されてなお、釈尊の傘下にしがみついていなければならない理由はないからである。

[3-5] なおこの顕示が羯磨としてなされたことを検討しておきたい。

『パーリ律』『四分律』『五分律』によれば、提婆達多を顕示することと、この使者として舍利弗を指名することが白二羯磨で決定されたことになっている。羯磨は「界」の中に住む比丘全員が参加して、その全員が賛成することによって成立する。『パーリ律』ではこの顕示羯磨を「王舎城において」行えとしており、『十誦律』も「王舎城巷陌市肆多人住處」に唱言せよとしているから、王舎城がその「界」であったのであろう。『四分律』はこれを「諸白衣大衆」に告げよとするのみであるが、舞台は王舎城なのであるからやはり「界」は王舎城であったのであろう。

しかし『五分律』は調達の衆中に告げよとしている。もし提婆達多やその追従者たちもこの「界」に住していたとするならこの羯磨に出席していたはずであり、もしそうならこのような議題に賛成するはずはなく、その場合全員一致を原則とする羯磨は成立しない。したがって『五分律』の言うように、提婆達多の住している界は別であったのであろう。もしそうであるならそれは、提婆達多が破僧の後に去ったとされるガヤーシーサ（象頭山）であったであろう。あるいはビンピサーラと覇権を争う関係となっていた阿闍世の一つの活動拠点もガヤーの町にあったのかも知れない。しかし次項で触れる「別衆食」の問題もあるから、そうであったとしても提婆達多たちは王舎城でも乞食することがあったのであろう。

それはともかく顕示が王舎城を界とする現前サンガの羯磨としてなされたものとするれば、提婆達多の行うことは仏法僧でない、すなわち仏教徒ではないといういわば仏教全体に係わる議題が、まさしく現前サンガという現実を舞台として行われたという違和感を感じざるを得ない。要するに、顕示の内容とそれを行う方法がアンバランスであるということである。しかしもし顕示の内容が仏教全体に係わるもので、もし四方サンガというものがある、これもまた仏教を統括する全体的なものとするなら、この顕示を行うための羯磨はまさしく四方サンガで行うべきものであったであろうが、しかし四方サンガが仏教全体であるとするなら、世界の比丘全員が出席して、全員賛成のもとに議決するという、まさしく現実的な羯磨をなすようなものではないということにもなる。このように分からないことばかりであって、これを解決するにはやはりサンガの問題を根本から考察する必要があるわけである。した

がってこれらの検討も後の論考に譲りたい。

[4] 次に「提婆達多が阿闍世太子に父王を殺して王となれと唆して、自らは釈尊を殺して仏になろうとしたこと」を検討する。これに関する資料には次のようなものがある。

[4-1] A 文献資料には次のようなものがある。『パーリ律』『五分律』『十誦律』は、提婆達多を顕示羯磨にかけた後のこととしているが、『四分律』はこれ以前のことであったとすることは前述した。また『増一阿含』にも存するが、これには顕示羯磨のことは述べられていない。また『根本説一切有部律』にも阿闍世をたきつける言葉はある。

なおこの後に提婆達多が釈尊を殺そうとしたという悪逆行為の細かな描写が続くが、簡単に述べて細部は省略する。これらもパ漢の原始仏教聖典に共通して説かれる極めて高い資料水準のものであるが、提婆達多の後継者が後世にまで存続していたことなどを考えても、あまりに荒唐無稽すぎて、提婆達多を悪人に仕立て上げようとする意思による伝説と断定せざるを得ないからである。資料水準が高いからといって、すべてが歴史的事実ではないという典型的な例であろう。

(1) 提婆達多は阿闍世の所に行き、「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 (pubbe kho kumāra manussā dīghāyukā, etarahi appāyukā, ṭhānaṃ kho pan' etaṃ vijjati yaṃ tvaṃ kumāro' va samāno kālaṃ kareyyāsi)。だから王子よ、汝は父を殺して王となれ、私は世尊を殺して仏になろう (tvaṃ kumāra pitaraṃ hantvā rājā hohi, ahaṃ bhagavantaṃ hatvā buddho bhavissāmi)」と言った。

そこで王子は王を殺そうとしたが失敗した。しかし王は許して王位を阿闍世に譲った。また提婆達多は1人、2人、4人、8人、16人を立てて仏を殺そうとし、霊鷲山の上から大石を落として如来の足から血を出し、ナーラーギリという象をけしかけたが、成功しなかった。そうして提婆達多の利養は減少したので衆と共に乞食した。世尊は別衆食を禁じられた。Vinaya「破僧健度」(vol. II p.190)

(2) 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。そして提婆達は2人、4人、8人、乃至64人を遣わして仏を殺そうとし、耆闍崛山の上から岩を落として世尊の足から血を流させた。そこで世尊は提婆達を顕示した。阿闍世は王を殺そうとして失敗したが、瓶沙王は放免した。提婆達の悪名が流布して利養が断絶した。そこで提婆達は三閻達多、騫荼達婆、拘婆離、迦留羅提舍の五人で、家々を乞食して回った。世尊は「別衆食をしてはならない。三人食は許可する」と定められた。『四分律』「僧残 010」(大正 22 p.592 中)

(3) 調達は太子に、「今汝父王正法御世如我所見衰喪無期。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。太子は王を殺そうとしたが失敗した。王は許して太子に王位を譲ったが、しばらくして太子は王を殺した。提婆達多は醉象を世尊にけしかけ、4人乃至32人の凶人を雇って世尊を殺そうとし、山上より岩を落として釈尊の足から血を流させたが成功しなかった。『五分律』「僧残 010」(大正 22 p.019 上)

- 〈4〉 調達は阿闍世太子のところに行って、「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。阿闍世太子は瓶沙王を殺そうとしたが失敗した。王は王子を許して太子にも王の印を与えたが、二王が並び立つことになり、王に恨みを持つ者が太子をたきつけたので太子は王を捕らえた。大王は王には慈悲心がないからと自ら身を投げて死んだ。調達は守財という象をけしかけて世尊を殺そうとしたが成功しなかった。『十誦律』「調達事」(大正 23 p.260 下)
- 〈5〉 提婆達兜は、僧を壊乱し、如来の足を壊り、阿闍世に父王を殺すことを教え、羅漢比丘尼を殺した。『増一阿含』012-008 (大正 02 p.570 下)
- 〈6〉 世尊は羅闍城迦蘭陀竹園におられた。そのとき提婆達兜は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。そのとき婆羅留支王子は父王を鉄牢中に捕らえ、臣佐を立てて人民を統領した。衆多の比丘がこれを世尊に知らせると、世尊は「非法を捨てて正法を行ずべし」と説かれた。『増一阿含』017-011 (大正 02 p.586 下)
- 〈7〉 釈尊は 500 人の比丘らと共に迦蘭陀竹園に住された。そのとき提婆達兜は阿闍世王のもとを訪れて酔象を放つようと唆した。世尊は荒れ狂った酔象を神通力で鎮められた。『増一阿含』018-005 (大正 02 p.590 上)
- 〈8〉 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。そこで阿闍世は父王を牢獄に閉在し、自ら立って王となった。提婆達兜は耆闍崛山に上り、大きな石を世尊に投げつけ如来の足から血を流させ、黒象に如来を襲わさせ、いさめようとした法施比丘尼を打ち殺した。『増一阿含』049-009 (大正 02 p.803 中)

[4-2] B 文献資料には次のようなものがある。

- 〈1〉 提婆達多は阿闍世に「父王は歳をとったのに色欲食欲盛んであり、汝は今長大したのに、いつになったら位を譲られるか分からない」と父王を殺すことをけしかけた。そこで阿闍世は稍を投げて王を殺そうとした (大正 24 p.184 下)。(途中途中で過去世の話が挟まるのでこれを省略しながら紹介する。) 人々は、仏が提婆達多を出家させたことに過失がある、などと議論した (p.187 下)。提婆達多は王を幽閉し (p.187 下)、王は死んで北方天王宮に生まれた (p.190 中)。そこで提婆達多は未生怨王に「我はずでに汝をして王位を得さしめた。今は我を仏に作らしむべし」と言った。王は「仏身には金色あるも汝の身に金色無し、どうしたら仏とならしめることができるのか」と問うた。そこで提婆達多は金匠を呼んで身体に金箔を貼らせた。王は「如来の脚下には妙輪相がある」と言った。そこで提婆達多は巧工を呼んで足に輪形の焼き印をつけた。しかる後に提婆達多は抛車、飛石、酔象などをもって釈尊を殺そうとした (p.191 中)。『根本有部律』「破僧事」(大正 24 pp.184 下~191 中)
- 〈2〉 (SN.001-004-008「砕かれた破片」の註として)デーヴァダッタは実に阿闍世によって射手らとダナパーカ象とをつかっても、如来の命を奪うことができず、「自分の手で殺そう」と霊鷲山に登って、重閣の大きさの大きな岩を持ち上げて、「沙門ゴータマ

は粉々に砕けてしまえ」と投下した。SN.-A. (vol. I p.077) (1)

- (1) SN.001-004-008 (vol. I p.027) およびこの相当漢訳の『雑阿含』1289 (大正 02 p.355 上) と『別訳雑阿含』287 (大正 02 p.473 下) では、釈尊は足を怪我されていたとされているが、ここには提婆達多は登場しない。

[4-3] 上記資料の中には「別衆食戒」の制戒を含むものもあるが、これは『パーリ律』では「波逸提 032」である。いずれの「律」においても提婆達多が登場するので、ついでにこれも紹介しておく。これには『根本有部律』も含めた。

- (1) そのとき提婆達多は利養と名聞を失っていたので、小集団をなして諸家に勧化して食を得ていた。人びとはこれを非難した。そこで釈尊は彼を呵責し、「別衆食するのは波逸提である」と制せられた。Vinaya「波逸提 032」(vol.IV p.071)
- (2) 提婆達多は「釈尊を害し、阿闍世に父王を殺せと教えた」という悪名が流布したので、供養が得られなかった。そこで、三閻達多、騫駄達婆、拘婆離、迦留羅提舎と共に家々を乞食して回った。これを知った釈尊は「別衆食する者は波逸提」と制せられた。『四分律』「単提 033」(大正 22 p.657 中)
- (3) 提婆達多が在家信者たちに援助を求めて、4人、5人、10人の衆食を請うた。長老比丘らは食事を受けた比丘らを呵責し、釈尊に告げた。釈尊は「別請衆食を受ければ波逸提」と制せられた。『五分律』「墮 032」(大正 22 p.050 中)
- (4) そのとき提婆達多は阿闍世王や大臣、人民から信仰を得ていた。年少の比丘らは100人、200人、300人、400人、500人と彼の徒となって好遇され、上座長老比丘は冷遇された。そこで釈尊は「別衆食は波逸提」と制せられた。『十誦律』「波夜提 036」(大正 23 p.093 中)
- (5) そのとき提婆達多は多くの比丘と共に近寺処において別衆にて食し、少欲の比丘は嫌恥を生じたので、世尊は「別衆食学処」を制せられた。『根本有部律』「波逸底迦 036 (別衆食学処)」(大正 23 p.823 中)、同「(比丘尼)波逸底迦 024 (別衆食学処)」(大正 23 p.980 中)

[4-4] 以上のように提婆達多が阿闍世に「王を殺して王となれ、自分は釈迦牟尼仏を殺して仏となろう」としたという資料は、パ漢の原始聖典に共通する第1次水準の資料である。

世俗の王子が父王を殺して「王」となるということは、歴史上にもしばしばあったことである。しかし提婆達多が釈尊を殺して「仏」となるということは何を意味するのであろうか。そもそも一般的に考えれば「仏」とは、長い修行の果てに如実知見を得た者の果報であって、いわば到達した境地であるから、釈尊を殺したからといって「仏」になりうるわけではないはずである (1)。だからB文献ではあるが (1) では、提婆達多は身体に金箔を貼り、足には法輪のマークを焼き印しなければならないという滑稽なことにならざるを得ない。しかも「一世界に同時に二仏は出現しない」という思想はすでに原始聖典の中に現れているから (2)、殺したからといってその瞬間に、この条件がクリアされるということはある得ない。

したがって少なくとも提婆達多は「仏」というものを、種族宗教としての集団の長であって、いわば教皇とか、法主とか、会長というような一種の役職と考えたのかもしれない。だからサンガを譲れという要求も出てきたのであろう。世俗の王と同様に、釈迦牟尼仏が自ら退位しない以上、「仏」を抹殺するしか手段がなかったということであろうか (3)。

あるいは次項において述べるように、提婆達多は頭陀行を行じる修行者であった。この系譜には独覚仏 (paccekabuddha) という一種の「仏」が存在し、後には提婆達多自身も地獄で苦しんだ後にこの独覚仏になるという伝説も生まれた。この記述には、このような背景があるのかも知れない。

- (1) 並川孝儀氏はブッダという語はもっとも初期の仏教ではサーリプッタやコンダンニャなど仏弟子にも用いられていたとされている。これが正しいとしても、この場合のブッダはこのような意味ではないことは明らかである。『ゴータマ・ブッダ考』(大蔵出版 2005年12月) p.035
- (2) *DN.019 Mahāgovinda-s.* (『大典尊経』vol.II p.225)、*DN.028 Sampasādanīya-s.* (『自歎喜経』vol.III p.114)、*MN.115 Bahudhātuka-s.* (『多界経』vol.III p.065)、*AN.001-015-001~028* (vol.I p.027) に、「一つの世界に二人の応供・正等覚者が前後なし(同時)に出現するという道理も余地もない (aṭṭhānaṃ etaṃ anavakāso yaṃ ekissā loka-dhātuyā dve arahanto sammāsambuddhā apubbaṃ acarimaṃ uppajjeyyūṃ n' taṃ thānaṃ vijjati)」といい、『長阿含』003「典尊経」(大正01 p.301上)は「欲使一時二佛出世無有是處」、『長阿含』018「自歎喜経」(大正01 p.079上)は「欲使現在有二佛出世無有是處」、『人仙経』(大正01 p.215下)は「無有二佛同出於世」、『信佛功德経』(大正01 p.255下)は「無有二佛並出於世」という。
- (3) 中村元博士は、ブッダは決して一人の人物を意味しない、ブッダになりうる道は釈尊の教え以外にもありうるということをデーヴァダッタは示したとして、デーヴァダッタを再評価すべきだとされている。しかしこの文脈をこのように読むことは無理であろう。『原始仏教の成立』(中村元選集〔決定版〕第14巻) p.510

[4-5] そもそも釈尊時代の仏教は、少なくとも外部からはけっして普遍的な宗教だとは受けとられていなかった。今でいう「仏教」「仏法」は「ブッダのそのときどきの教え・指示」のことであって⁽¹⁾、しかも仏教内部の用語であった。外部からは仏教の比丘たちは 'samaṇā Sakya-puttiyā'、すなわち「釈迦族出身の沙門たち」と呼ばれていたのであって⁽²⁾、釈尊も 'Buddha' と呼ばれることはなく、固有名詞であるところの姓をもって 'Gotama' と呼ばれていた⁽³⁾。この 'Gotama' も、コーリヤ族出身の提婆達多の姓もゴータマであった可能性のあることを指摘しておいた如く、おそらく種族に密着したものであった⁽⁴⁾。それは仏教のサンガ内部でも認識されていたことであって、したがって「もと外道であった者がこの法と律において出家し、具足戒を希望するならば4ヶ月間別住を与えなければならない」という規定が設けられたにも拘わらず、「釈迦族に生まれて以前に外道であった者 (jātiyā sākiyo aññatitthiyapubbo) が来れば別住を与えてはならない。親族にこの不共の特典を与えよう (imāhaṃ nātinaṃ āveṇiyaṃ parihāraṃ dammi)」として、まさしく特典が与えられた⁽⁵⁾。普遍的な宗教であったとすれば、極めて身最屑すぎる特典というべきである。

そういう意味では抽象名詞で呼ばれる 'Nigantha' 'Ājīvika (Ājīvaka)' よりも、仏教は明らかに後発の宗教であったといわなければならない。このように釈尊時代の仏教が種族宗教的であったことはつとに宮坂宥勝氏の主張されてきたところであり、その諸論衡をご参照願いたい⁽⁶⁾。

このようなことを考え合わせると、提婆達多もインドの一般民衆がそうであったように、釈尊のサンガを普遍的なものではなく、いわば同族集团的なものにとらえていて、そのリー

ダーがブッダと呼ばれる者だと考えていたのかも知れない。これは現代のわれわれから見ると想像できにくいことであるが、今までにもしばしば疑問を呈してきたように、われわれにはサンガに関する概念規定が未だ正確にできていないのかも知れない。

- (1) ‘buddhasāsana’ という用語は *SN.* (vol. I p.156)、‘buddhassa sāsana’ という用語は *DN.* (vol. II pp.256, 262)、*SN.* (vol. I p.196)、*Theragāthā* (p.005) に見られるがこのような意味である。‘buddhāna sāsana’ (諸佛の教え) という用語は、諸仏通誡の偈と呼ばれるが、これは「諸悪莫作」以下に示される教えをさす。また ‘buddhassa dhamma’ という語は *DN.* (vol. II pp.272, 273) などに見いだされるが同様である。このことは「仏教」という漢語自身にも言えることであって、つとに川田熊太郎氏が『仏教と哲学』(平楽寺書店 サウラ叢書) pp.021~023 において指摘されている。
- (2) この用語の用例は多い。*Vinaya* (vol. I pp.044, 057, 072, 073, 074, 077)、*Vinaya* (vol. II pp.288, 294) 以下、*Vinaya* (vol. III p.043)、*DN.* (vol. III p.130)、*MN.* (vol. II p.099)、*SN.* (vol. III p.240)、*SN.* (vol. IV p.325) 以下、*AN.* (vol. I p.185)、*AN.* (vol. III p.251)、*AN.* (vol. IV p.202)、*Udāna* (p.055) などに見いだされる。
- (3) この用例は無数にあるので、*AN.* は省略して PTS の各巻の最初の用例のみを掲げておく。*Vinaya* (vol. I p.003)、*Vinaya* (vol. II p.128)、*Vinaya* (vol. III p.002)、*DN.* (vol. I p.090)、*DN.* (vol. II p.072)、*DN.* (vol. III p.030)、*MN.* (vol. I p.016)、*MN.* (vol. II p.040)、*MN.* (vol. III p.001)、*SN.* (vol. I p.013)、*SN.* (vol. II p.019)、(vol. III p.258)、*SN.* (vol. IV p.230)、*SN.* (vol. V p.011)、*Udāna* (p.003)、*Suttanipāta* (p.015) (散文) である。
- (4) *Theragāthā* vs.137~138 は *Gotama* 長老の詩であるが、アッタカターによると、この長老は王舎城のバラモンの家系に属していたという。また *Theragāthā* vs.587~596 も *Gotama* 長老の詩とされるが、アッタカターによるとこの長老は *Piyaṅgudīpa* に住んでいたという。あるいはゴータマという名前は、釈迦族に限定されるゴートラではないのであろうか。ただし *Theragāthā* vs.258~260 も *Gotama* 長老の詩とされるが、アッタカターによるとこの長老は釈迦族に属していたという。
- (5) *Vinaya* (vol. I p.039)、『根本有部律』「雑事」(大正 24 p.398 下)、『根本薩婆多部律撰』(大正 24 p.598 上)、『善見律毘婆沙』(大正 24 p.789 下)
- (6) 宮坂宥勝『仏教の起源』(山喜房仏書林 1971 年 p.045) では、「仏教は仏陀によって突如としてこの地上にもたらされたものではなく、氏族または種族に固有な宗教として長い前史を有するであろうことは、古代の原始仏教聖典に書きとめられた記事を虚心坦懐に読むならば、何びともこれを否定することはできないであろう。例えば「過去七仏」あるいは「過去十五仏」「過去二十四仏」の伝承が成立したのもそれを証明するものであり、古代種族社会の宗教や神々は、民主共和制や君主制の諸国家が出現するや多分に零落し、ゆがめられ、変容して伝えられたのである」とし、『釈尊? その行動と思想』(評論社 昭和 50 年 pp.255~256) では、「仏教には後述するように過去七仏の信仰がある。釈尊以前にすでにいく人かの仏陀が出現したという伝承には仏教がサキヤ族の釈尊によって全く独創的に新しく始められたものでなかったという歴史の事実がふくまれているように思われる。すなわち仏教は釈尊によって突如として興ったのではなく、それ以前からサキヤ族の種族宗教やゴータマ族の氏族宗教があったのであって、そうした精神的土壌のうえに出現したとみるほうが自然である。……苦行主義をすっかり棄てた釈尊がサキヤ族の伝統的な宗教の改革者であったのに対して、デーヴァダッタは従来の宗教を比較的忠実に継承しようとし保守伝統的な立場をとった宗教家の一人であったと思われる。……デーヴァダッタは前生において釈尊の師であったという伝承が生まれたのも、かれが古い土俗宗教を伝える代表的な人物であったがためであろう」とし、『ブッダの教え——

スッタニパータ』(法蔵館 2002年 p.013)では、「いうまでもなく、仏教の開祖は釈尊である。しかし釈尊がいかに偉大な宗教者であり超然的なカリスマ存在であったにしても、突然変異的に仏教のすべてが釈尊によって創唱されたとは思われない。……それぞれの種族たちは伝統的な一定の、もしくは固有の種族宗教をもっていたと推定される」としている。

なお渡辺照宏『新釈尊伝』(ちくま学芸文庫 2005年 p.419)にも、次のように書かれている。「こういういろいろの事情からみて、ジナ教と同じように、仏教もまた、シャーキャムニ以前から知られていた民族宗教の改革された形態であると私は見たいのです。すなわち過去において何人かの過去仏が出現したという信仰が以前から行われ、いわゆる大人相(三十二相)なども知られ、シッダールタ太子の出家は過去仏への信仰と結びついていました。しかしシッダールタ太子は古くからあった民俗宗教を、普遍的宗教にまで脱皮させることをその使命としていました。……過去仏を信仰する古い民族宗教の立場を固持する族のうちのある人々には納得できなかったに違いありません。……これは今のところ私の推測ですが、こういう人たちは、シャーキャムニの仏教とは別に古くからあった民俗宗教としての仏教の立場を守り続けようと思いました。乳製品や塩や魚を食わないというような戒律はデーヴァダッタの発明ではなくて、過去仏の礼拝と結びついてきた古い信仰に違いない、というのが私の見方であります」。

[4-6] 「別衆食」についても一言しておきたい。

『パーリ律』『四分律』『五分律』は提婆達多に対する食事の供養が減ったので4人以上が集団になって食事を受ける別衆食が禁じられたとする。しかし『十誦律』は逆に提婆達多の徒衆が優遇され、上座長老比丘は冷遇されたとするから状況は全く逆ということになる。

『根本有部律』も多くの提婆達多の徒が別衆で食したというから、これと同じかも知れない。

顕示羯磨がなされ、そして提婆達多のわるだくみが露見するという経過をたどり、これがさらに破僧に繋がっていくとすれば、提婆達多への供養が減じたというストーリーのほうが都合がよいが、しかし破僧の場面に至ってもなお提婆達多には500人の追従者がいたとされるのであるから、やはりこの段階でも提婆達多一派の勢力は依然として保たれていたと解するほうが合理的であろう。そもそも「別衆食」は破僧に繋がるおそれがあるから禁止されたものと考えられるからである。

またわれわれの「釈尊伝の研究」にとっては、ビンビサーラの最後がどのようなものであったかということも大きな課題であるが、多くの伝承では阿闍世は父王を殺して王権を篡奪したのではなく、父王がみずからの意思で王位をゆずったとされている。しかし殺しはしなかったとしても現実には篡奪だったのであろう⁽¹⁾。それはともかくビンビサーラは権力闘争に敗れたのであって、これによって文字通り阿闍世が王舎城の実権を握ったことになる。その阿闍世に肩入れされている提婆達多の方が、乞食に困ったなどということは考えにくい。むしろ『十誦律』がいうように、これによって釈尊グループが窮地に陥ったとしても不思議ではない。

(1) ジャイナの『アーヴァシュヤカ』(*Āvaśyaka*)の説話では、「父王殺害のところは父王が獄中で自害したことになっている」(ヴィンテルニッツ著/中野義照訳『ジャイナ教文献』日本印度学会 1976年 p.384)という。*Prakrit proper names*の‘Senia or Seniya (Śreṇika)’の項(p.857)参照。

[5] 次に「提婆達多が五事を要求して破僧し、舍利弗・目連が伴党比丘たちを連れ戻したこと」を検討する。

[5-1] A 文献資料には次のようなものがある。五事の内容については後に紹介する。

- (1) 提婆達多はコーカーリカ (*Kokālika*)、カタモーラカティッサカ (*Kaṭamorakatissaka*)、カンダデーヴィヤープッタ (*Khaṇḍadeviyā putta*)、サムツダダッタ (*Samuddadatta*) の所へ行って、沙門瞿曇のサンガを破し、輪を破そう (*etha mayam āvuso samaṇassa Gotamassa saṃghabhedam karissāma cakkabhedam*) と言った。彼らは世尊はしばしば小欲 (*appiccha*)・知足 (*santuṭṭha*)・儉約 (*sallekkha*)・頭陀 (*dhuta*)・信心 (*pāsādika*)・削減 (*apacaya*)・勤精進 (*viriyārambha*) を説いておられるのであるからと、五事 (*pañca vatthūni*) を主張することになった。釈尊は許されないであろうが、人々に告げれば彼らは質素を喜ぶ (*lūkhappassannā manussā*) から破僧できると考えた。

提婆達多は衆と共に世尊の所に行き五事を主張し、これに反すれば罪とされるようにと要求した。世尊はそれを許されなかった。

提婆達多たちは喜んでこれを王舎城の人々に告げた。無信の人々は「この沙門釈子たちは頭陀を行じ、儉約に住す。沙門ゴータマは奢侈を専らとする」と言い、有信の人々は怒って「どうして提婆達多はサンガを破し、輪を破そうとするのか」と言った。

王舎城に乞食に入った阿難に対して、提婆達多は「今日から世尊とは別に、比丘サンガとは別に布薩を行い、サンガの羯磨を行いたい (*aññatr' eva bhagavatā aññatr' eva bhikkhusaṃghā uposatham karissāmi saṃghakammaṃ karissāmi*) 」と告げた。

その日は布薩であった。提婆達多は五事を持して住する者は籌を取れと言ひ、ヴェーサーリーのヴァッジ族出身の新参の比丘 500 人 (*Vesālikā Vajjiputtakā pañcamattāni bhikkhusatāni navakā*) がこれ法なり、これ律なり、これ師の教えなりと思つて籌を取つた。提婆達多はサンガを破し (*saṃgham bhinditvā*)、500 人の比丘を引き連れてガヤーシーサ (*Gayāsisa*) に去つた。

世尊は舍利弗・目連に彼らを連れ戻すように命じられた。提婆達多は舍利弗・目連を喜んで迎え、舍利弗に半座を分かつて招いた (*upaḍḍhāsanena nimantesi*)。舍利弗・目連は一の座をとつて坐つた。提婆達多は説法に疲れたと、舍利弗に説法をまかせて右脇して眠つた。

比丘たちは舍利弗・目連の説法に法眼を得、竹林に歸つた。コーカーリカが提婆達多を起こしてこれを伝えると、提婆達多は口から熱血を吐いた。

舍利弗は世尊に破僧に従つた比丘たちに再び具足戒を受けさせましよう (*puna upasampajjeyyum*) と提案した。世尊は「偷蘭遮悔過をなさしめよ (*thullaccayaṃ desāpehi*) 」と指示された。*Vinaya* 「破僧犍度」 (vol. II p.196)

- (2) 世尊は王舎城・迦蘭陀竹林園におられた。そのとき提婆達多はコーカーリカ、カタモーラカティッサカ、カンダデーヴィヤープッタ、サムツダダッタの所へ行って、沙門瞿曇のサンガを破し、輪を破そうと言つた。彼らは世尊はしばしば小欲・知足・儉約・頭陀・信心・削減・勤精進を説いておられるのであるからと、五事を主張することになった。釈尊は許されないであろうが、人々に告げれば彼らは質素を喜ぶから破僧できると考えた。

提婆達多は衆と共に世尊の所に行き五事を主張し、これに反すれば罪とされるように

と要求した。世尊はそれを許されなかった。

提婆達多たちは喜んでこれを王舎城の人々に告げた。無信の人々は「この沙門釈子たちは頭陀を行じ、儉約に住す。沙門ゴータマは奢侈を専らとする」と言い、有信の人々は怒って「どうして提婆達多はサンガを破し、輪を破そうとするのか」と言った。世尊は破僧しようとする者は、三諫されて僧残と定められた。Vinaya「僧残 010」(vol.III p.171)

- (3) 世尊は王舎城・迦蘭陀竹林園におられた。そのとき提婆達多が破僧・破輪を企てたので比丘たちが「提婆達多は非法語者 (adhammavādin) ・非律語者 (avinayavādin) である。どうして破僧・破輪を企てるのか」と言った。コーカーリカ、カタモーラカティッサカ、カンダデーヴィヤープッタ、サムツダダッタは「そのように言うなかれ。提婆達多は法語者・律語者である。我等はそれを信認している (khamati)」と行った。世尊は破僧の伴党となろうとするものは、三諫されて僧残と定められた。Vinaya「僧残 011」(vol.III p.174)
- (4) 提婆達多は瞿曇沙門は人の口食を断じようとする、われむしろ僧輪を破すべし、滅後に名称を得べしと考えて、如来は常に頭陀少欲知足・出離を称賛するから五法を教えれば比丘たちは信樂するだろうと考えてこれを主張した。世尊はこれを知って比丘僧を集め、提婆達多に四聖種を断じるな、和合僧を破すと地獄の中に 1 劫墮すと説かれ、僧に提婆達多や破僧しようとする者に呵諫白四羯磨を与えることを命じられた。そして三諫して捨てないものは僧残罪と定められた。『四分律』「僧残 010」(大正 22 p.594 上)
- (5) 世尊は羅閱祇者闍崛山中におられた。提婆達多が五法を説いたとき、ある比丘たちは提婆達多に破僧するなと言った。しかし提婆達多の伴党は提婆達多に味方した。これを聞かれた世尊は、比丘僧を集めて提婆達多の伴党比丘らを呵責され、伴党比丘に呵諫白四羯磨を与えることを命じられた。そして三諫して捨てない者は僧残罪と定められた。『四分律』「僧残 011」(大正 22 p.595 下)
- (6) 世尊は王舎城におられた。因縁あって衆僧が集会した。そのとき提婆達多は「此五事是法是毘尼是佛所教者便捉籌」と提案して、500 人の新学無知の比丘が籌をとった。阿難と 60 人の長老が反対したが、我等は仏及び僧を捨て、自ら羯磨説戒すべしと言って伽耶山に往き、仏及び僧を捨て自ら羯磨説戒した。佛は「此癡人破僧。1 劫地獄に墮ちて救われぬ」と言われた。そこで舍利弗・目連は伽耶山に行った。提婆達多は二人に「先に忍せずといえども、今忍すれば遅れるといえどもよし」と言った(舍利弗・目連も先のサンガの衆会にいたのであろう)。提婆達多は仏の常法の如く「背が痛いので休む」と舍利弗に説法させた。舍利弗・目連の説法を聞いて、比丘たちは法眼を得、舍利弗・目連と共に去った。三聞達多がそれを知らせると、提婆達多は熱血を吐いた。舍利弗は「500 の比丘は提婆達多に随順して別衆をなす。大戒を受けるべきである」と言ったが、世尊は憍蘭遮懺悔をなさしめよ、と指示された。『四分律』「破僧毘度」(大正 22 p.909 中)
- (7) 調達はいま沙門瞿曇の僧を破せば大名称が得られると考えて、頰鞞 (Assaji)、分那婆藪 (Punabbasu) ⁽¹⁾、般那・盧醯 (Paṇḍuka-lohitakā)、伽盧帝舍 (Kaṭamorakatissa?)、瞿伽離 (Kokālika)、騫荼陀婆 (Kaṇḍadeviya)、三聞達多 (Samuddadatta) などと

優婆塞の和修達に破僧しようと提案したが、どうして破れるかということになり、この摩竭・鴛伽の二国人は苦行を信樂するからと五法を提案することになった。そこで布薩のときに提婆達多が唱言して「若忍樂此五法者可捉此籌」と言い、阿難と一人の須陀洹比丘を除く他の 500 人の比丘が籌をとった。提婆達多は籌を行い終わって 500 人の比丘と和合布薩した。阿難と一人の須陀洹比丘は籌を受けずに去した。舍利弗・目連等の大阿羅漢はその布薩にはいなかったのである。阿難らはこれを世尊に告げた。世尊は舍利弗・目連の二人に 500 人を取り返してこいと命じられた。提婆達多は喜んで座を勧め、仏の常法のごとくに舍利弗・目連に説法を託して、自分は右脇を下にして寝たがすぐに寝返って左脇を下にした。500 人の比丘らは法眼を得て仏所に帰った。それを知った提婆達多は熱血を吐いた。舍利弗・目連は破僧比丘らに更に具足戒を受けさせようと言ったが、釈尊は彼らは愚癡なるをもって法想をもって籌をとったのであるから偷蘭遮悔過を受けさせよと指示された。『五分律』「破僧法」(大正 22 p.164 上)

- (1) アッサジとプナッパスは以下に出る悪比丘である。MN.070 *Kiṭāgiri-s.* (『枳咤山邑經』 vol.I p.473)、『中阿含』195「阿濕貝經」(大正 01 p.749 下)、*Vinaya*「僧殘 013」(vol.III p.179)、*Vinaya*「羯磨犍度」(vol.II p.009)、『四分律』「僧殘 012」(大正 22 p.596 下)、『四分律』「訶責犍度」(大正 22 p.890 中)、『十誦律』「僧殘 012」(大正 23 p.026 中)、『十誦律』「般茶盧伽法」(大正 23 p.223 上)、『五分律』「僧殘 013」(大正 22 p.021 下)、『僧祇律』「僧殘 013」(大正 22 p.286 下)、『僧祇律』「雜誦跋渠法」(大正 22 p.424 上)、『根本有部律』「僧伽伐尸沙 012」(大正 23 p.705 上)。
- 〈8〉調達は仏身を害することができずと知って、和合僧を破ろうとしたが、世尊はその心を知って、地獄に 1 劫の間墮ちると警告した。調達はいったんはその心を捨てたがまた破僧しようとした。諸比丘がこれを世尊に伝え、世尊は一比丘を選んで、調達を諫言させるようにと指示された。調達はそれを受けなかったので、三諫して捨てなければ僧殘と定められた。『五分律』「僧殘 010」(大正 22 p.020 中)
- 〈9〉世尊は王舎城におられた。調達に味方する比丘たちは「調達所說是知説非不知説。説法不説非法。説律不説非律。皆是我等心所忍樂」と主張した。長老たちは呵責した。それを世尊に報告した。世尊は一比丘を選んで、提婆達多を諫言させるようにと指示された。それでも聞き入れないので、「三諫されてこの法を捨てなければ僧殘」と定められた。『五分律』「僧殘 011」(大正 22 p.021 上)
- 〈10〉仏は王舎城におられた。そのとき調達は「破沙門瞿曇和合僧壞轉法輪」と考えて、俱伽梨、乾陀驪、迦留羅提舍、三閻達多の 4 人の弟子に、年少比丘には五法は速やかに涅槃を得ることができると説き、長老上座には仏はすでに老耄であるから閑静を楽しんでもらえばよい、必要なものは自分たちが与えると説くことを提案した。提婆達多はこの五法を比丘たちに説いて回った。世尊は諸比丘に提婆達多を呵責し、これを捨てさせよと命じられたが、提婆達多は聞き入れなかった。そこで世尊は自ら提婆達多を呵責されたので、提婆達多はこれを捨てた。提婆達多は阿闍世や大臣たちに信賴されていたので多くの施食を得たが、上座長老たちは乞食をするも得られなかった。これを世尊に報告した。世尊は別衆食を禁止し、3 人共食を許された。以下、仏殺害のたくらみ、顯示に続く。『十誦律』「調達事」(大正 23 p.259 上)
- 〈11〉世尊は王舎城の黒石聖山におられた。食後講堂に比丘らが集まっているときに、提婆

達多は五法は「隨順少欲知足。易養易滿知時知量。精進持戒清淨一心遠離。向泥洹門。若比丘行是五法疾得泥洹」であるからと、五法を主張した。世尊は自ら和合するようにと教えられたが、提婆達多はこれを捨てなかった。そして提婆達多の弟子の迦留羅提舎は「仏は頭陀の功徳を讃歎されるが如く、提婆達多もこれを讃歎するのだ。なぜ世尊は嫉妬心を抱くのか」と言った。世尊は五法に関する自分の姿勢を説かれてから入室坐禅された。その時提婆達多は僧中に唱言して「喜樂是五法者便起捉籌」といい、提婆達多と4人の弟子たちが籌をとった。第二語を唱えると250人の比丘が籌をとり、第三語を唱えとさらに250人の比丘が籌をとった。調達はこの衆を将いて自住処に還り、さらに法制を立てて、「不喜樂不忍受是五法者。是人去我等遠與我別異不共語」と言った。世尊は晡時に禅室から起ち、「調達以八邪法覆心不覺破僧」と説かれた。提婆達多はそれが「破僧壞轉法輪」であったことを聞いて、「我好名聲流布四力」と喜んだ。

舎利弗は目連と共に提婆達多の所に行って連れ還しましょうと提案し、世尊はこれを許された。提婆達多は喜んで自分の左右に坐らせ、代わりに説法させて自分は師子臥して眠ったが、すぐに左脇が下になった。その説法を聞いた比丘たちは舎利弗・目連に連れられて帰り、後には4人のみが残った。これを知って提婆達多は氣絶した。このとき提婆達多は「我從今不復屬沙門瞿曇」と言った。これすなわち「捨戒」である。『十誦律』「調達事」(大正23 p.264中)

(12) 世尊は王舎城におられた。提婆達多は破僧しようと、俱伽梨、騫陀陀驪、迦留陀提舎、三文達多の4人を誘った。それは容易ではないという彼らに、年少比丘には五法は速やかに涅槃を得ることができると説き、長老上座には仏はすでに老耄であるから閑静を楽しんでもらえばよい、必要なものは自分たちが与えると説くことを提案した。提婆達多は以上のことを比丘や長老たちに説いて回った。比丘たちはこれを見て、提婆達多は和合僧を破り、轉法輪を壊そうと考へ、これを世尊に報告した。世尊は比丘らに提婆達多と4人の仲間を呵責して、破僧の因縁を捨てさせよと命じられた。しかし提婆達多は捨てなかった。そこで世尊は自らこれを捨てさせようと言われたので、暫くこれを捨てた。仏は「三諫されて捨てなければ僧殘」と定められた。『十誦律』「僧殘010」(大正23 p.024中)

(13) 世尊は王舎城におられた。助破僧比丘の因縁をもって、破僧比丘を呵責された。世尊はこれを聞いて「三諫されてこの法を捨てなければ僧殘」と制定された。『十誦律』「僧殘011」(大正23 p.025下)

(14) 世尊は王舎城に住されていた。その時提婆達多は和合僧を破ろうとして、波羅提木叉において制されなかったものを制し、制されたものは開し、在家・出家と行法を共にし、九部經において異句・異字・異味・異義をなし、文・辭・説を異にし、自ら誦し他をして誦せしめた。比丘たちはこれを三度いさめたが聞き入れなかったので世尊に報告した。世尊は三諫しても止めない場合は、屏処にて三諫し、多人中にて三諫し、僧中にて三諫して捨てさせなさい、と説かれた。それでも聞き入れない場合は、僧中に行って「求聽羯磨」をなしなさい(その羯磨の仕方)と説かれた。それでも聞き入れない場合は「挙羯磨」をなしなさい、と説かれた。そして「三諫されて捨てなければ僧殘」と定められた。『僧祇律』「僧殘010」(大正22 p.281下)

〈15〉世尊は舎衛城におられた。サンガが提婆達多のために挙羯磨をなして、第3羯磨が終わったとき、提婆達多は六群比丘に、「あなたたちは私の仲間なのに黙っているのか」とたきつけた。そこで六群比丘は「提婆達多の言う通り、私たちも提婆達多と同意見だ」と主張した。比丘らはそれを三諫したが止めなかったので、そこで羯磨は成立しなかった。世尊にこれを報告すると、世尊は三諫しても止めない場合は、屏処にて三諫し、多人中にて三諫し、僧中にて三諫して捨てさせなさい、と説かれた。それでも聞き入れない場合は、僧中で「求聴羯磨」をなしなさい（その羯磨の仕方）と説かれた。そして「三諫されてこの法を捨てなければ僧残」と定められた。『僧祇律』「僧残011」（大正22 p.283中）

〈16〉（雑跋渠の「異住」の解説）世尊は王舎城におられた。提婆達多の因縁中に広く説くが如し。提婆達多は伽耶城に向かったので、世尊も伽耶城に向かわれた。世尊は阿難に「布薩であるから来て布薩羯磨をなせ」と伝えさせたが、提婆達多は断り、瞿曇は三度使いをよこすであろうから、「仏在世のときに提婆達多と六群比丘は共に破僧したという名誉を後世に残そう」と考えて、先に布薩をなし終えた。阿難が三度めに呼びに行ったとき、彼らは「我不去。自今日後不共佛法僧。不共布薩自恣羯磨。從今日後波羅提木叉毘尼。欲學不學自從我意但我等已作布薩竟」と答えた。阿難はこれを聞いて「奇哉已壞僧竟」と考えた。そしてこれを世尊に報告した。そのとき提婆達多は「破僧」し、六群比丘は「破僧の伴党」となった。これを「異住」と名づける。『僧祇律』「明雜誦跋渠法」（大正22 p.442下）

〈17〉布薩の日、阿難が托鉢のために王舎城に入ると、提婆達多が近づいて破僧伽の企てを持ちかけた。彼はそのことを釈尊に告げると、釈尊は「善人には善はなし易く、悪人には善はなし難し。悪人には悪はなし易く、善人には悪はなし難し」というウダーナを唱えられた。Udāna 005-008 (p.060)

[5-2] B文献資料には次のようなものがある。

〈1〉提婆達多は、石を投げて悪心をもって如来の身から血を出し、和合サンガを破壊し、蓮華色比丘尼の命を奪うという3つの無間業を作った。ここにおいて提婆達多は五法を立てて破僧しようとした。『根本有部律』「破僧事」（大正24 p.148中）

〈2〉そのとき天授苾芻は孤迦利迦、騫荼達驪、羯吒謨洛迦、三没達羅達多の四人に破大衆し、破法輪をなそう、そうすれば後世にまで名が残るであろうと提案した。彼らはそれは難しいというので、天授は必要なもの一切はわれわれが供給するからと言えついでくると言った。比丘たちがこの事を世尊に知らせると、世尊は提婆達多に破僧を捨てるように説得せよと命じられたが、提婆達多は捨てなかった。このことを報告すると、世尊はサンガを召集して、「提婆達多のために白四羯磨をなし、破僧を捨てさせよ」と命じられた。そして「もし捨てなければ僧残」「伴となる者も僧残」と説かれた。『根本有部律』「破僧事」（大正24 p.170中）

〈3〉そのとき天授苾芻は孤迦利迦、騫荼達驪、羯吒謨洛迦、三没達羅達多の四人に破大衆し、破法輪をなそう、そうすれば後世にまで名が残るであろうと提案した。彼らはそれは難しいというので、天授は必要なもの一切はわれわれが供給するからと言えついでくると言った。比丘たちがこの事を世尊に知らせると、世尊は「提婆達多を別諫せよ」

と命じられた。提婆達多が別諫されたとき、助伴の4人は提婆達多は法語者であると味方した。世尊はこの助伴の4人にも別諫せよと命じられた。しかし捨てなかった。世尊は彼らに白四羯磨して捨てさせよと命じられた。しかしなおも捨てなかった。比丘らは世尊にこれを伝えた。世尊は「提婆達多は伴4人と共に、邪に順じて正に反した。我が弟子の和合サンガを破し、法輪を破して大勢力あるべし」と説かれた。提婆達多はこの言葉を聞いて、世尊は自分を授記したと喜び、破僧にさらに勇猛心を起こした。比丘からこれを聞かれた世尊は、「三諫されて捨てなければ僧残」と定められた。『根本有部律』「僧伽伐尸沙010」(大正23 p.702中)

(4) 世尊は4人に質問して、伴となったことを確認して、「三諫されてこの法を捨てなければ僧残」と定められた。『根本有部律』「僧伽伐尸沙011」(大正23 p.1704中)

(5) 提婆達多は徒衆において五法を主張した。沙門喬答摩は乳酪を食するが、我等は食さない、沙門喬答摩は魚肉を食するが、我等は食さない、沙門喬答摩は塩を食するが、我等は食さない、沙門喬答摩は衣を受用すると褸績を截つけれども、我等は長褸績を留める、沙門喬答摩は阿蘭若処に住するが、我等は村舎内に住する、これらが五法である。『根本有部律』「破僧事」(大正24 p.149中)

(6) 世尊は王舎城竹林園におられた。時に世は飢饉であった。世尊は3月静座された。提婆達多も3月を過ぎた後に説法して、沙門喬答摩は常に乞食、糞掃衣、三衣、露座を讃歎し、これを修すれば解脱を得ると説いている。しかしこの四種の修道を樂わず、解脱を樂わない者は籌を受けて衆外に出ようと提案した。500人の比丘らは食を確保するために籌を受けた。提婆達多が破僧したとき大地が振動した。これを知った舍利弗・目連は世尊の許可を得て、和合させようと南山に行った。提婆達多は右に坐していた孤迦里迦と、左に坐していた騫荼達驪を起たせて、舍利弗・目連を坐らせた。そして彼らに法を説かせて、自分は寝た。比丘らは舍利弗の後に従って仏所に帰った。『根本有部律』「破僧事」(大正24 p.202下)

[5-3] 提婆達多は破僧するために五事を採用することを釈尊に要求した。「釈尊はこれを拒否されるであろうが、常に少欲知足を説き、頭陀行を勧められているのであるから、世の人はこれを尊重するであろう」と提婆達多が考えてのこととされている。

各律における「五事」の内容は次の通りである。

『パーリ律』(vol. II p.197)

- 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 āraññakā assu, yo gāmantaṃ 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 nimantaṇaṃ 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 gahapaticivaraṃ 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 rukkhamaulikā 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 macchamaṃsaṃ na khādeyyuṃ, yo macchamaṃsaṃ khādeyya vajjaṃ naṃ phuseyya)。

『四分律』 (大正 22 p.594 上)

- ① 盡形壽乞食
- ② 盡形壽著糞掃衣
- ③ 盡形壽露坐
- ④ 盡形壽不食酥鹽
- ⑤ 盡形壽不食魚及肉

『五分律』 (大正 22 p.164 上)

應盡壽持。

- ① 不食鹽
- ② 不食酥乳
- ③ 不食魚肉若食善法不生
- ④ 乞食若受他請善法不生。
- ⑤ 春夏八月日露坐冬四月日住於草菴若受人屋舍善法不生

『十誦律』 (大正 23 p.259 上)

- ① 盡形受著納衣
- ② 盡形受乞食
- ③ 盡形受一食
- ④ 盡形受露地住
- ⑤ 盡形受斷肉魚

『根本有部律』 (大正 24 p.149 中)

- ① 不食乳酪 (沙門喬答摩及諸徒衆咸食乳酪)
- ② 不食魚肉 (沙門喬答摩聽食魚肉)
- ③ 不食塩 (沙門喬答摩聽食其鹽)
- ④ 受用衣時留長縷績 (沙門喬答摩受用衣時截其縷績)
- ⑤ 住村舍內 (沙門喬答摩住阿蘭若處)

この要求に対して『パーリ律』と『十誦律』には釈尊の答えが次のように述べられている。

『パーリ律』の答えは、

- 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 āraññako 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 rukkhamūla-senāsanam anuññātam)。
- 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。

というものであり、『十誦律』の答えは、

- ① 過去諸佛讚歎納衣聽著納衣。我今亦讚歎納衣聽著納衣亦聽著居士衣。
- ② 過去諸佛讚歎乞食聽乞食。我今亦讚歎乞食聽乞食亦聽請食。
- ③ 過去諸佛讚歎一食聽一食。我今讚歎一食聽一食亦聽再食。
- ④ 過去諸佛讚歎露地住聽露地住。我今讚歎露地住聽露地住亦聽房舍住。

⑤我不聽噉三種不淨肉。若見若聞若疑。如是三種肉我不聽噉。我聽噉三種淨肉。
とする。

律によって少しく内容は異なるのでこのすべての項目を挙げてみると、林住、乞食、糞掃衣（著納衣）、樹下坐（露坐、露地坐）、四月日住草庵、断魚肉、断塩、断乳酪、一食となる。『根本有部律』は受用衣時留長縷績、住村舎内とするし、特に〈6〉は「乞食、糞掃衣、三衣、露座を楽わない」としているから、他の律の内容とは大きく異なり、特殊な伝承といわなければならない。したがってこれを除くと提婆達多が主張した「五事」は、要するに頭陀行⁽¹⁾ 的、あるいはもっと基本的には四依法⁽²⁾ 的生活ということになる。提婆達多は奢侈な生活法を求めたのではなく、禁欲的・苦行的な生活方法を求めたことになる。

- (1) 頭陀行にはいくつかの伝承があるが、パーリ仏教では次の13項目が上げられるのが一般的である。糞掃衣 (paṃsukūlika)、三衣 (tecivarika)、常乞食 (piṇḍapātika)、次第乞食 (sapadānacārika)、一坐食 (ekāsanika)、一鉢食 (pattapiṇḍika)、時後不食 (khalupacchābhattika)、阿蘭若住 (āraññika)、樹下住 (rukhamūlika)、露地住 (abbhokāsika)、塚間住 (sosānika)、隨得敷具 (yathāsanthatika)、常坐不臥 (sesajjika) である。阿部慈園『頭陀の研究——パーリ仏教を中心として』（春秋社 2001年3月）参照。
- (2) 乞食 (piṇḍiyālopa-bhojana)、糞掃衣 (paṃsukūla-civara)、樹下坐 (rukhamūla-senāsana)、陳棄菓 (pūtimutta-bhesajja) である。

[5-4] もちろん提婆達多がこの五事を要求したことが史実であったかどうかはわからない。しかしこれもまた最高度の資料水準にある資料であるから、提婆達多が五事を主張したとして、提婆達多が実際にこのような修行を行うべしとしたのか、それとも単に破僧の口実であったのかということが問題となる。もちろん原始仏教聖典の編集者の意図は、提婆達多のこの主張は破僧の口実であったとするのであって、それをもっとも端的に証明するのが「5種の師」に関する説法である。これは実際と異なるのにその行いをしていると称する師を説いたもので、提婆達多こそまさしくこれに相当するということを表しているからである。

しかしながら阿闍世を初めとする王舎城の人々はもちろん、提婆達多に付き従う出家者も数多くいて、尊敬もされ信頼も得ていたのであるから、提婆達多の日常が主張することと全く相反するものであったとは考えられない。もしそうとするなら、このような要求はすぐに騙りと見破られたであろう。したがって提婆達多は破僧のためだけにこのような五事の要求をでっち上げたのではなく、これが提婆達多の信条であって、実際にもこのような生活をしていたと考えざるを得ない。

先に、提婆達多は出家して頭陀行者であった和尚のもとで修行をし、一人前の比丘となつてからも特に神通力を得るために頭陀行的な修行をしたのではないかと推測した。その結果として名を知られる修行者になったのであって、そこで舍利弗でさえ、提婆達多を大神通力があり、大威力があると評価せざるを得なかったのである。

[5-5] 本「モノグラフ」第9号に掲載した「摩訶迦葉の研究」に書いた如く⁽¹⁾、釈尊の晩年には僧院での定住化が進み、施衣・施食が普通の生活になっていた。そこで摩訶迦葉の生活はそれこそ出家修行者の基本的な生活方法であったはずの四依法であったにもかかわらず、頭陀行者として敬して遠ざけられる存在になってしまっていた。「律蔵」でも具足戒を受けて比丘となるときにはこれが生活の基本であることを確認する定めになっているが、しかし具足戒を受ける前にこれを行って、出家希望者が恐れをなして出家を取りやめたこと

があったので、事後に行うことに変更された。このようにこれはいわば形式的に唱えられるに過ぎなくなっていたものと考えられる。

提婆達多は、その動機はともあれ苦行的な修行をしていたのであって⁽²⁾、そのために釈尊と対抗しようとする一定程度の同調者を獲得し、世間からの信望も得ていた。具体的には【6】「提婆達多の教団内での位置(2)——提婆達多の追従者」において紹介した通りである。しかしこれを教条主義的に要求したために、釈尊の中道主義、合理主義と反することになり、結果的に反旗を翻し、破僧せざるを得ないことになった。

そこで現在の原始仏教聖典を伝えた系統からは、名利を求め、利養を求めた、悪逆の比丘という汚名を着せられることになったが、この系統の外にあった修行者たちからは支持を得つづけて、後に述べるように法顕や玄奘・義浄の時代に至るまで、その継承者が存在したのである。資料の中には、例えばA文献の〈4〉〈16〉やB文献の〈2〉〈3〉などのように、提婆達多たちは後世に名を残そうとして破僧したとするものがあり、また〈7〉〈16〉は破僧が名誉なことのように認識されている。確かにインドにはこのような修行者が支持される文化的基盤は十分に存したのである。

摩訶迦葉もまさしくこのような生活をしていたのであるが、彼はそれを律の規定として、これに違反する者は罪とするまでの強硬意見を主張しなかったため、その扱いは敬して遠ざけられるような態度であったけれども、サンガ内では釈尊と並ぶ者としての尊敬も失わず、釈尊の葬儀の執行もし、また第一結集の主催者ともなりえた⁽³⁾。摩訶迦葉と提婆達多は明暗を分けることになったが、生活態度においての違いは大きくなかったといえるであろう。

(1) pp.097~102 参照。

(2) このような見解をとる学者は多い。Reginald A. Ray 著 *Buddhist Saints in India* (Oxford University Press, 1994) 中のデーヴァダッタについての記述も同様の結論に達している (pp.162~173)。Ray はムケルジー (B. Mukherjee, *Die Überlieferung von Devadatta, dem Widersacher des Buddha, in den kanonischen Schriften*, München, 1966) とパロー (Andre Bareau, "Étude du bouddhisme." *Annuaire du Collège de France*, pp.533~547) の研究を要約紹介しながら、聖典中におけるデーヴァダッタのキャラクターづけの変移の様を論じ、結論部分で「デーヴァダッタは林住の聖人であって、その達成した境地は舍利弗や阿難、そして釈尊自身にも劣らなかった。……頭陀行をすべての出家者が守るように提案したことから分かるように、彼は出家者の唯一の正当なタイプとして林住主義を主張した。……釈尊なきあと指導者になろうとしたデーヴァダッタには、権威が師から弟子へ譲渡されることは当然と思え、定住比丘を特徴づけるようになった集団的な制度化した形態は、彼には思いもよらないものだった。……(趣意)」と述べている。

塚本啓詳『初期仏教教団史の研究』(山喜房仏書林 昭和41年) p.309も、「提婆達多(Devadatta)の破僧伽(samghabheda)の伝説は、かような比丘生活の定住化と住処の僧院化に対して、従来の生活様式を維持しようとするグループの抵抗であった」とし、田賀龍彦「提婆達多の五法について」(『日本仏教学会年報』第29号 昭和38年) p.324も、「二つの主義(隠遁主義と僧院主義)の間の教団に於ける争いの最も初期の挿話的出来事が提婆達多の物語に於いて具体的に表現せられているものであろう」とする。

また[4-5]の註(6)に記した渡辺照宏氏の言葉も参照されたい。

(3) 木川敏雄「初期仏教教団に於ける頭陀行者の一群について」(『印仏研究』29-1 昭和55年12月) p.239 参照。

[5-6] 次に、律蔵では提婆達多の「破僧」はどの時点でなされたとしているかというこ

とを考えてみよう。「破僧」が具体的にはどのようなものであるかということを理解するうえで参考になるはずである。

『パーリ律』は布薩の日に、「提婆達多は五事を持して住する者は籌を取れと言ひ、ヴェーサーリーのヴァッジ族出身の新参の比丘 500 人はこれ法なり、これ律なり、これ師の教えなりと思つて籌を取つた。時に提婆達多はサンガを破し (samgham bhinditvā)、500 人の比丘を引き連れてガヤシーサ (Gayāsisa) に去つた」としている。これによれば籌をとつたときが「破僧」であるとしているわけである。

『四分律』は提婆達多が「此五事是法是毘尼是佛所教者便捉籌」と提案して、500 人の新学無知の比丘が籌をとつた。阿難と 60 人の長老が反対したが、我等は仏及び僧を捨て、自ら羯磨説戒すべしと言つて伽耶山に往き、仏及び僧を捨て自ら羯磨説戒した。このとき「佛言。此癡人破僧」とされているから、これは伽耶山に往つて仏及び僧を捨て自ら羯磨説戒したことをもつて破僧としているのであろう。

『五分律』は布薩の時に、提婆達多が唱言して「若忍樂此五法者可捉此籌」と言ひ、阿難と一人の須陀洹比丘を除く他の 500 人の比丘が籌をとつた。提婆達多は籌を行い終わつて 500 人の比丘と和合布薩した。阿難と一人の須陀洹比丘は籌を受けずに去つた、としていて、破僧したという語はない。しかしこの後に、舎利弗・目連が 500 人の比丘を取り戻しに行く話が続くから、阿難と一人の須陀洹比丘を除く比丘らで布薩したことをもつて破僧と考へているのであろう。

『十誦律』は、世尊は五法に関する自分の姿勢を説かれてから入室坐禅され、その時提婆達多は僧中に唱言して「喜樂是五法者便起捉籌」と言ひ、第 1、第 2、第 3 言が終つたときには 504 人が籌を取つたのでこの衆を將いて自住処に還り、さらに法制を立てて、「不喜樂不忍受是五法者。是人去我等遠與我別異不共語」と言つた。世尊は晡時に禅室から起ち、「調達以八邪法覆心不覺破僧」と説かれた。提婆達多はそれが「破僧壞轉法輪」であつたと知つて、「我好名聲流布四力」と喜んだとする。これは籌をとつて自分の住所に還り、五法という独自の法制を立てたことを破僧としているのであろう。なお 500 人の比丘たちが舎利弗・目連に連れ去られたときに、調達は「我從今不復屬沙門瞿曇」と言ひ、これすなわち「捨戒」であるとしているが、これはこのとき仏教の出家者ではなくなつたということの意味するのであろう。

『僧祇律』は、提婆達多が伽耶城に向つたので、世尊も伽耶城に向かわれた。世尊は阿難に「布薩であるから来て布薩羯磨をなせ」と伝えさせたが、提婆達多は断り、瞿曇は三度使いをよこすであろうから、「仏在世のときに提婆達多と六群比丘は共に破僧したという名誉を後世に残そう」と考へて、先に布薩をなし終えた。阿難が三度めに呼びに行つたとき、彼らは「我不去。自今日後不共佛法僧。不共布薩自恣羯磨。從今日後波羅提木叉毘尼。欲學不學自從我意但我等已作布薩竟」と答へた。阿難はこれを聞いて「奇哉已壞僧竟」と考へた、とする。これも不共の布薩を行つたときが破僧だとしているわけである。

『根本有部律』は、提婆達多は四種修道・解脱を樂まない者は「合受籌出離衆外」と説き、500 人の苾芻が籌を受けて提婆達多にしたがつて衆外に出離した。「提婆達多分破僧時大地震動」とするから、籌を受けて衆の外に出たときを破僧としているのであろう。

このように『パーリ律』のみは籌を取つたことを破僧としているようであるが、他の律は

籌をとった後に提婆達多の一党が別の布薩をなしたときを破僧としている。籌をとる場合にはさまざまな条件が付されているが⁽¹⁾、籌をとること自体は違法ではないから、これをもって破僧とすることはできない。したがって他の律のように別々に布薩をなしたことををもって破僧が行われたと理解すべきであろう。

なおここでの籌はサンガの意思を決定するための多数決ではなく、比丘一人ひとりの意思を確認するために行われたようであって、羯磨として行われたのではないようであるから、王舎城のサンガにおいて提婆達多が勝手に籌をとることを提案したとしても違法ではなかったのであろう。先に書いたように、このサンガは舍利弗・目連が上首であったようにも考えられるが、この場面に彼らは登場しない。〈7〉はこのときに舍利弗・目連はいなかったと明言している。もしこれが羯磨として行われたのなら、そしてこのサンガが舍利弗・目連を上首としていたとするなら、彼らがいなかったということは考えられないわけであるが、これが羯磨として行われたのでないとするなら、依然として不自然さは残るけれども、違法ではないということになる。

[5-7] ところで「僧残罪 10」の「破和合」における和合サンガの定義は、「四人以上の比丘たちが、同一の界において、同住し、共に布薩（説戒）・自恣をなし、羯磨をなすこと」であるから⁽²⁾、界を異にして別々の布薩をなすことは不和合ではない。しかしながら『四分律』は提婆達多たちは伽耶山に行って布薩したとする。 *Jātaka 150 Sañjīva-j.* (vol. I p.508) が阿闍世が彼のためにガヤーシーサ山に精舎を建立したとするように、提婆達多の拠点はガヤーシーサ山にあったのかもしれない。釈尊や舍利弗・目連はおそらく竹林精舎や霊鷲山を本拠としていたのであろうが、ガヤーシーサはそこから 50 キロメートルは離れており、一つの界の最大の大きさは 3 由旬（約 20 キロメートル）とされるから、王舎城とガヤーシーサが同一の界であった可能性はない。『五分律』は阿難と一人の須陀洹比丘は籌を受けずに出去した後に布薩したとしており、『根本有部律』は布薩をしたとはしないけれども「衆外に出離した」とする。このようにもし界を異にした布薩なら問題はないはずである。

しかし『僧祇律』は、釈尊も提婆達多も伽耶城にいて別の布薩をしたとするのであるから、これは明らかに破僧である。『十誦律』は衆を将いて自住処に還って五法という独自の法制を立てたということが破僧とされており、布薩とはしない。

しかし先にも指摘したように、破僧には「破僧輪（法輪）僧」と「破羯磨僧」の二種がある。後世の『薩婆多毘尼毘婆沙』（大正 23 p.524 上）、『婆沙論』卷 116（大正 27 p.602 中）、『俱舍論』卷 18（冠導本 2 丁右）などにより要点をとってまとめてみると次のようになる⁽³⁾。

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 *次項参照
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

すなわち提婆達多の破僧は、②の「入阿鼻獄受罪一劫」、④の「一人自称作仏」、⑤の「界内界外一切盡破」によって、また「破法輪僧」は仏在世中にしか起こりえないということや⁽³⁾、まさしく①の逆罪に相当するから破僧(法)輪とされるべきであろう。後に検討するが、提婆達多の伴党になった500人の比丘たちが偷蘭遮罪に処せられたのも①に相当するのかも知れない。

あるいはこれは後世の解釈であって、原始仏教時代の解釈ではないという向きがあるかも知れない。しかしこの解釈はむしろ以上のような律藏の記述から導かれたものというべきであろう。『パーリ律』では「沙門瞿曇のサンガを破し、輪を破そう」としたとし、『四分律』は「僧輪を破すべし」、『十誦律』は「壞転法輪」、『根本有部律』は「破法輪」というから、この提婆達多の破僧が「破僧(法)輪僧」であることを自覚していたのであり、他方には「コーサンビー鍵度」があって、この破僧とは次元を異にすることが認識されているからである。

⑤の「界内界外一切盡破」もおそらく以上の律藏の記述を反映したものであって、したがってこの破僧は明らかに一つの界に限定される「現前サンガ」の破僧ではない、ということになる。すなわち提婆達多が王舎城のサンガの界から離れて別の布薩をなしたとしても、破僧はなされたのであって、「界内界外一切盡破」というのは王舎城の現前サンガにおいてなされたものは、一切のサンガにも適用されるということの意味するのではないであろうか。要するにこれが「四方サンガ」という意味に通じるのではないかと思われるが、詳しい検討は後に譲る。

- (1) 森章司『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.437以下参照。
破僧に2種があることは、『十誦律』の「比丘誦」にもふれられている。大正23 p.417下
- (2) 同上 p.309参照。
- (3) 同上 p.312参照。

[5-8] 以上のように提婆達多の破僧は「破法輪僧」なのであるが、コーサンビーの破僧とどのように異なるのかを念のために調査してみる。コーサンビーの破僧について各律の言うところを簡単に紹介すると次のようになる。

その発端は、『パーリ律』は「その時一人の比丘があって罪を犯した」(vol. I p.337)とし、『四分律』は「有比丘犯戒」(大正22 p.879中)とし、『五分律』は「有一比丘犯戒」(大正22 p.158下)、『十誦律』は「有一比丘犯悔過罪」(大正23 p.214上)とするのみであるからどのような罪を犯したのか明らかではないが、ともかくあまり重くない罪を犯した。

しかしこの者はこれを罪と認めなかったので、これを罪と見る者たちはこの者を挙罪羯磨にかけた。しかしこれを罪と認めない者たちもあってこの者を応援したため、サンガの中に二派が生じ、あい争うことになった。これを知られた世尊は、『パーリ律』(vol. I p.338)は「比丘サンガが破した。比丘サンガが破した (bhinno bhikkhusamgho bhinno bhikkhusamgho)」と言われたとし、『四分律』(大正22 p.879下)は「此癡人破僧」と言われたとし、『五分律』(大正22 p.158下)は「僧已破」と知られたとし、『十誦律』(大正23 p.214中)は「僧遂破作二部」としているから、破僧がなされたのである。

そこで世尊は挙罪を行った者たちには、破僧の恐れのあるときには挙罪を行うべきでないと説示され、挙罪された方には破僧が重大なことでありと認識して罪を認めよ、と説示された。しかしこの二派は融和しなかったため、この二派が界内・界外に別れて布薩を行うのは如法であるとか、破僧した者たちが食堂などにおいて同席する場合には間を空けて坐せとかの指示をなされた。世尊はこの二派を和合させようとしたが、『パーリ律』(vol. I p.341) や『四分律』(大正 22 p.882 中)、『五分律』(大正 22 p.159 上)は、比丘たちは「どうか安楽に住して下さい。これは私たちのことですから」とやんわりと拒絶したことになる。

そこで世尊は舍衛城の祇園精舎に遊行されたが、このいきさつを知ったコーサンビーの仏教信者たちは比丘たちを供養しなかったため、比丘たちは自分たちの非を悟って、世尊のもとで争いを収めようと世尊を追って舍衛城に行った。「コーサンビー韃度」はこの二派に別れた集団にどう応接すべきかということや、挙罪された比丘の解羯磨の方法、あるいはサンガ和合の方法などが示されるのが主題であったのではないかと考えられる。そしてここでは二派に別れた集団に対しては原則として如法の方を尊重すべきであるが、在家信者からの衣食などは平等に与えられるべきことが説かれている。

このようにコーサンビーの比丘サンガにおいても破僧はなされたが、仏への反逆ではないから「顕示羯磨」も行われていないし、誰かが「仏になろう」とする野望を起こしたわけでもなく、地獄に墮ちるといふほどの罪ともされていない。また純粹に「界」の中の争いに留まっている。

また「破僧がなされた」とされる時点以前に、釈尊による調停の努力が描かれているが、それが三諫の一環であるという認識はなされていない。そうしていったん破僧した双方の比丘たちへの処罰もない。「僧残罪」第 10、11 の破僧罪は提婆達多の因縁によって定められたというから、これは「僧残罪」次元での破僧ですらなかったのである。この「コーサンビー韃度」と「破僧韃度」が同じく破僧を主題にしなが、互いの関連をまったく注意しないというのも、この両者は質的に全く異なるものという認識がなされていたのであろう。

先の「破僧(法)輪 (cakra-bheda)」と「破羯磨僧 (karma-bheda)」の対応表において、前者は「偷蘭遮不可憊」とされ、後者は「可憊偷蘭遮」とされていた。この「不可憊」「可憊」に対応すると考えられるパーリ語には 2 種がある。一つは ‘sappaṭikammā āpatti’ と ‘appaṭikammā āpatti’ であって、これらは『薩婆多部毘尼摩得勒伽』では「不可憊」「可憊」、『善見律毘婆沙』では「不可憊」「可憊悔」と訳されている。この場合の「不可憊」は波羅夷のみであり、僧残は「可憊」に入る。しかしもう一つ ‘adesanāgāmanī āpatti’ と ‘desanāgāmanī āpatti’ という用語もあって、こちらの方も『四分律』では「不応憊」「可憊」、『十誦律』では「不可悔過」「可悔過」と訳されている。こちらの方は前者には波羅夷とともに僧残も含まれる⁽¹⁾。前掲の『薩婆多部毘尼毘婆沙』などの用語法がどちらを意味するのか特定できないが、おそらく「偷蘭遮不可憊」は波羅夷と僧残の予備罪あるいは未遂罪を意味するであろう。このようにもし「可憊」が僧残を含めないとするなら、「破羯磨僧」は僧残罪に相当しない「破僧」ということになる。

五逆罪には殺母、殺父、殺阿羅漢、出仏身血とあわせて「破和合僧」が含められるが、この破和合僧の重さは「破羯磨僧」にはそぐわないので、これも「破僧(法)輪」を念頭にお

いたものであろう。

- (1) 前掲『初期仏教教団の運営理念と実際』p.237 以下参照。なお『俱舍論』にはこの部分はなく、原語を特定できない。

[5-9] 提婆達多が 500 人の比丘を引き連れてガヤーシーサ山に去った後のことが、この破僧関係資料のほかにも散見される。参考のために紹介しておく。

- ①提婆達多が去って間もないころ (acirapakkante) ⁽¹⁾、釈尊は靈鷲山の地で比丘らに、心材の譬えを以て、「名声も、戒と定と知見の成就も、出家者の最終目的ではない。不動の心解脱が目的である」と説かれた。MN.029 Mahāsāropama-s. (「心材喩大経」 vol. I p.192)

(1) MN.-A. (vol. II p.231) : 提婆達多が去って間もないころ (acirapakkante) とは破僧して間もないころのことをいう。

- ②提婆達多が去って間もないころ、釈尊は靈鷲山の地に居られた。夜更けに梵天サハンパティが釈尊のもとに現れ、「悪人はその名誉に殺される」という偈を唱えた。SN.006-002-002 (vol. I p.153)
- ③提婆達多が去って間もないころ、釈尊は靈鷲山に住された。そのとき比丘らに「提婆達多が得た利養と恭敬と名聞は、自己をそこない自己をやぶる」と説かれた。AN.004-007-068 (vol. II p.073)
- ④提婆達多が去って間もないころ、釈尊は靈鷲山に住された。釈尊は比丘らに「彼は八非法 (利、衰、称、譏、敬、不敬、悪欲、悪友) にとらわれて地獄に落ちた。それを打ち破って住すべし」と教誡された。AN.008-001-007 (vol. IV p.160)
- ⑤かつて釈尊が王舎城耆闍崛山に居られたとき、提婆達多の去って間もなく、八非法を諸比丘に告げた、と帝釈天が鬱多羅 (Uttara) に語った。AN.008-001-008 (vol. IV p.162)
- ⑥釈尊は 500 人の比丘らと共に迦蘭陀竹園に住された。そのとき釈尊は比丘らに「提婆達兜は諸罪の原首であって治らず。利養心に執着し、五逆罪をなし、命終すれば悪趣に生ぜん。それ故に利養心を捨離すべし」と説かれた。『増一阿含』011-009 (大正 02 p.567 上)

[5-10] 舍利弗・目連が連れ帰った比丘たちに対して、舍利弗は再び具足戒を受けさせましよう提案したが、釈尊は偷蘭遮悔過をなすことを指示されたとされる。

おそらく舍利弗は、提婆達多に追従した比丘たちは仏法僧にあらずと顕示された提婆達多に付き従い、提婆達多の提示した五事が法であり律であると確信したうえでその伴党となったのであるから、すでに「破法輪僧」をなし終わり、仏教の比丘たる資格を失ったと解釈したのであろう。『パーリ律』(vol. I p.069) では以前に外道であった者が仏教の比丘となり、この比丘が和尚を論難して再び外道に戻ったが、さらにもう一度仏教で出家することを希望してきたときには、4ヶ月間の別住を課した後に具足戒を与えるべきであるとされている⁽¹⁾。提婆達多の徒衆は、いったん仏教を捨てたにかかわらず再び仏教に戻ろうとするのであるから、常識的に考えれば舍利弗の主張の方に理があるように思われるし、少なくとも僧残罪に処せられて然るべきところであろう。然るに釈尊はより軽い偷蘭遮悔過をなさしめよと指示された。

ちなみに『パーリ律』の「僧残罪 11」の条文を要点をとって紹介すると次のようになる。

破僧比丘の伴党となる (anuvattakā vaggavādakā)、もしくは1人もしくは2人もしくは3人あって (eko vā dve vā tayo vā)、彼らが「尊者よ、彼の比丘に対して何事も説くなかれ、彼の比丘は法語者 (dhammavādin)・律語者 (vinayavādin) であり、彼の比丘はわれわれの欲求し、喜び楽しむところを語り、言うのであるから、我等はそれに賛成である (amhākaṃ p' etaṃ khamati)」と言うならば、「彼らは法語者・律語者ではない、実にサンガは和合し、あい争わず、同じ教えを奉じ、安楽に住すべきである」と諫めるべきである。しかし三度諫言されてそれを捨てなければ僧残である (Vinaya vol. I p.175)。

もちろん他の漢訳律もこれに等しいが、一つだけ気にかかるところがある。それは『パーリ律』が伴党となる比丘の人数を「もしくは1人もしくは2人もしくは3人」とするところを、『四分律』は「若一若二若三乃至無数」として、これを「伴党者若四若過四人。助伴黨語者若一若二若三若衆多」(大正 22 p.596 上)と解説している。『四分律』の条文には「伴党」と「助伴党」の区別はないが、実際の提婆達多の破僧には三聞達多などの4人と、それに伴った500人の比丘がいるのでこれを分けたものであろうが、処置は変わらない。このように『パーリ律』の「僧残罪 11」では僧残罪に問える伴党比丘は3人までとしているにかかわらず、『四分律』は無数の比丘に適用できるとしているのであるから、大きく異なっていることになる。

他の律はどのようになっているかといえば、『五分律』は「若一若二若衆多」(大正 22 p.021 上)とし、『十誦律』も「若一若二若衆多」(大正 23 p.025 下)とし、『僧祇律』も「若一若二若衆多」(大正 22 p.284 上)、『根本有部律』も「若一若二若多」(大正 23 p.704 下)とする。文字面からいえば『四分律』に等しいと思われるが、必ずしも文字面どおりに解釈できない要素も存する。「衆多」が3人の比丘を意味する場合もあるからである。

例えば『パーリ律』の「滅諍毘度」においては一人の比丘が軽罪を犯したとき、これを「一人の比丘」、「衆多の比丘」、「サンガ」に告白する3種の仕方が定められている。パーリ語では 'eka bhikkhu' 'sambahulā bhikkhū' 'saṃgha' であって、明らかにこの場合の 'sambahulā bhikkhū' はサンガにはならない2、3人の比丘を意味する (Vinaya vol. II p.102)。漢訳にもこのような用法はあって、例えば『四分律』では「有三種人犯。一僧、二衆多人、三一人。有三種人懺悔。若僧、若衆多人、若一人。有三種人應受懺悔。若僧、若衆多人、若一人。有三種人犯尼薩者。若僧、若衆多人、若一人。犯尼薩者應在三種人前捨。若僧、若衆多人、若一人。有三種人應受尼薩者。若僧、若衆多人、若一人」(大正 22 p.996 中)などとし、『薩婆多部毘尼摩得勒伽』が「一比丘擯一人、衆多擯四人犯突吉羅。四人擯四人犯偷羅遮」(大正 23 p.606 下)とし、『僧祇律』が「爲比丘者若僧、若衆、多若一人」(大正 22 p.305 上、p.321 下)とする場合の「衆多」は一人とサンガの中間の2、3人の比丘をさすわけである。また『根本有部律』において「若復衆多苾芻於白衣家食」の中の衆多を解説して、「衆多苾芻者。謂二三人已去」(大正 23 p.899 下)というのも2、3人でなければならない。もし4人以上になると、先に取り上げた「別衆食」になってしまうからである。

このように「衆多」は3人以下の集団をさす場合があるのであって、この場合もこのよう

に解するほうが正しいのではないであろうか。先の「破法輪僧」と「破羯磨僧」の対照表において「破法輪僧」が「下至九人」、「破羯磨僧」が「下至八人」とするのは、双方が4人以上のサンガを構成できないと破僧にはならないからであって、前者は仏を自称する者がさらに加わるから最低限9人を必要とするという意である。したがってもし伴党比丘が4人以上であるとすると、主犯の比丘と併せて5人以上となるから「破僧（法）輪僧」は成立する。すなわちこの5人以上の集団は別のサンガを形成することになったわけで、先に住していたサンガからは脱したことになる。

しかしながら僧残罪の罰則である「別住」は、清浄比丘から敬礼等を受けてはならない、人に具足戒を授けてはならない、人に依止を与えてはならない、沙弥を蓄えてはならない、比丘尼教誡の選を受けてはならないなどの、いわばサンガから正規の比丘としての権利を剥奪されたうえで、清浄比丘より前に行くべからず、前に坐すべからず、僧伽の辺際の坐処・辺際の臥処・辺際の精舎を与えるべく、受くべしなどという、サンガから村八分的な処置を受ける罰であって²⁾、そのサンガに居残っていることが前提となっているのである。しかし破僧が成立して別のサンガを形成してしまった者たちには、この罰則は意味をなさないということになる。

ということになれば、破僧が僧残罪として意味を有するのは、釈尊に反逆して別派行動を起こしたけれども、サンガを形成するに足りるだけの人数の伴党を集められなかった場合ということになり、それは「もしくは1人もしくは2人もしくは3人」というケースになる。おそらくこれが正しいのであって、『四分律』の記述の方こそが誤っているであろう。そうとするなら提婆達多に追従した比丘たちは500人とされるから、「僧残罪11」による僧残罪には問えないということになる。

このように「僧残罪11」は、「破僧（法）輪僧」が成立する4人以上の人数の伴党比丘には適用されえないから、そこで舍利弗も釈尊も僧残には言及しなかったのであろう。しかしそれにしても、墮地獄に相当するような破僧の伴党になった者たちが偷蘭遮悔過に処せられるというのは理解できない。確かに破僧が未遂に終わって、白四羯磨が終わらない間に思いとどまった者は偷蘭遮に処せられることになっているが、この場合はまさしく破僧は完遂されたのであって、これに該当するとは思われない。前述したようにいったん外道に帰した者が、もう一度仏教サンガに戻る場合は、再び具足戒を受けなければならないとされているのであるから、本来ならば舍利弗の意見の方が正しいはずである。

そうでなければ、かつてのサンガに戻ってきたとはいうものの、彼らは提婆達多の主張を「これ法なり、これ律なり、これ師の教えなり」と考えて同調したうえに、諫言を受け入れずにいったんは破僧の伴党になったのであるから、僧残罪でなければならぬところであろう。先に検討したように、「僧残罪11」が4人以上の比丘集団には適用されなかったのは、別住の意味がなかったからであるが、この場合は敢えて元のサンガに戻ってきたのであるから、懲罰的な罰則としての意味は十分に持ちえるからである。

しかしこの場合は釈尊が超法規的な措置を取られたということであろうか。先の「破法輪僧」と「破羯磨僧」の対照表においては「破法輪僧」は「偷蘭遮不可懺」とされ、「破羯磨僧」の方は「可懺偷蘭遮」とされているが、これはおそらくこの「破僧健度」の措置を受けたに過ぎないのであって、これが律蔵の規定ののっとったものであるとは考えがたい。

- (1) これは因縁譚であって、趣旨は外道が出家を希望してきた場合には4ヶ月の別住を課したのちに具足戒を与えるという規定である。他の漢訳律は因縁譚もこのようになっている。『四分律』(大正22 p.806下)、『五分律』(大正22 p.115上)、『十誦律』(大正23 p.150中)、『僧祇律』(大正22 p.420下)、『根本有部律』(大正23 p.1031下)
- (2) 律蔵の「別住韃度」を参照されたい。

[5-11] このようにして提婆達多の墮地獄を残して破僧事件は一件落ち着いたように見える。しかしもしこの伴党比丘に対する処置が、正規の律の処分規定にのっとったものでなかったとすると、実は提婆達多の破僧はそのまま当初のもくろみのように完遂されて、後には提婆達多の一派による別のサンガが残され、存続することになったのかも知れない。要するにこの処分に関する記述は原始聖典の編集者たち、すなわち提婆達多を悪人に仕立て上げようとする意図をもった者たちのフィクションであったかも知れないということである。

しばしば述べたように、提婆達多の教えを奉じる者たちが後世にも存在したということは、このときに壊滅したのではないということではなければならない。いうまでもなく提婆達多の墮地獄もフィクションであったにちがいないから、この可能性は多いにありうるであろう⁽¹⁾。

- (1) 木川敏雄「破僧した後の提婆について」(『印仏研究』30-1 昭和56年12月) p.114 参照。

[6] 提婆達多の墮地獄については、節を改めて「死亡」を考察する際に取り上げることにするので、以上をもって提婆達多の破僧に関する「破僧韃度」、ないしは「僧残罪10」「僧残罪11」に記された記述の検討は終了したい。

そこで少し視点を変えて、次にこの一連の事件が阿闍世や提婆達多の何歳くらいのことであったのかを検討してみたい。

[6-1] まず提婆達多が阿闍世に取り入ろうとした、その最初の頃の阿闍世王子の年齢について考えてみたい。

『パーリ律』は阿闍世を‘*kumāra*’と呼び、‘*taruṇa*’ (若い)としている。*Jātaka* 338 *Thusa-j.* (vol. III p.123) や *Jātaka* 373 *Mūsika-j.* (vol. III p.216) は序分に阿闍世について語るが、その主分では古譚として、王位が欲しくなり、父が死ぬまで待っていたら、年をとって老いぼれてしまうと思ったのは、16歳の時であったとする。ここで中島に‘*taruṇa*’と表現される年齢に関する見解をまとめてもらったので、これを紹介する。

Vinaya 「破僧韃度」(vol. II p.184) には「阿闍世王子は幼くて、将来に吉祥有り (*ayaṃ kho Ajātasattukumāro taruṇo c'eva āyatiṃ bhaddako ca*) 」とあった。‘*kumāra*’は王子の意味として使われているとしても、‘*taruṇa*’は年齢や世代を表現すると考えるべきであろう。しかし29歳で出家し、35歳に成道した釈尊に対しても、「沙門ゴータマは幼く (*taruṇa*)、幼き遍歴者 (*taruṇa-paribbājaka*) である」(*DN.004 Soṇadaṇḍa-s.* vol. I p.114, *DN.005 Kūṭadanta-s.* vol. I p.130) と用いられている。また、釈尊が年若く (*dahara*)、青年期に (*paṭhamena vayasā*) 出家したことが同経にもふれられている。この他にチューラスガンダ比丘についても「幼く (*taruṇa*) 吉祥にして青年期に (*paṭhamena yobbane*) あった」(*Apadāna* 03-55-547 p.510) とし、比丘であるから受具足戒資格の20歳を越えているものと思われるが、これも青年期としている⁽¹⁾。

前者は高齢 (*mahallaka*) であったソーナダダ婆羅門やクータダダ婆羅門と対照させて用いられたもので、テキストの個別的な背景もあるであろうが、後者も含め、当時、

正統ブラフマニズムの家住期を重視する社会において、家住期の義務を果たさずに出家する、沙門主義の相対的に若い修行者について用いられるといった特殊な用例と考えることもできる。

Jātaka 367 Sāliya-j. (vol. III p.202) によれば、‘taruṇa’は、村の入り口のニグローダ樹の根元で遊ぶ幼年の時期 (taruṇa-kāla) の幼い子供 (taruṇa-kumāraka) であり、年齢を示さないが、これなどは10歳前後の子供を指していると思われる。

また‘taruṇa’は世代を示す‘mahallaka’ (高齢の) と対照させて用いる場合がある。*Jātaka 479 Kāliṅgabodhi-j.* (vol. IV p.231) では、カーリング王子が流れ着いた「花輪」をみて、上流に女 (itthi) がいること、そしてそれが大人 (mahallikā) ではなく、若い娘 (taruṇa-kumārikā) であると推理して、彼女を探し出して、結婚する。数年後に子を設けるが、これなどは*Jātaka*の内容から類推するに、成人に達する (vayappatta) に至らない、16歳未満であったのであろう。本ジャータカの『南伝大蔵経』(34巻 p.160)の訳者、高田修氏も春秋社版『ジャータカ全集』(6巻 p.226)の訳者、岡田行弘・岡田真美子氏も‘mahallikā’を「老婦人」とはせず、「大人」と訳しておられ、2つの年齢表現の境界線は文脈に依存していると言える。というのは、*Jātaka 409 Daḥhadhamma-j.* (vol. III p.384) では、牝象 (hatthini) の話ではあるが、多くの仕事をこなすことができる「働き盛り」かどうかということが‘taruṇa’と‘mahallaka’の境界線であり、‘taruṇa’の年齢の幅は体力、精力の充実している間を加味した歳まで上がると思われるからである⁽²⁾。ちなみにインドの古典医学書『スシュルタ・サンヒター』(34.25)では、40歳までを「体組織・感官・体力・精力の充実した壮年期」として扱っている⁽³⁾。

また他に‘taruṇa’を‘majjhimavaya’ (中年) と対照させて用いる場合がある。*Jātaka 252 Tilamuṭṭhi-j.* (vol. II p.279) では、あるアーチャーリヤが16歳で遊学した弟子の王子の体罰に対する逆恨みに対し、「若い時 (taruṇa-kāla) は、説得すること (saññāpetum) はできないが、中年になった時 (majjhimavaya-kāla) はできる」と考えて王が中年に至ってから王宮に赴く。‘majjhimavaya’とは、一頃の感情に左右されないうで、道理を説かれればきちんと了解する (sañjānāti) 年齢に達したことを指しているであろう。ここではそれができない‘taruṇa’と対照させられている。王子は何年間かは分からないが、熱心に勉強し学芸を完成させて、本国に戻って讓位されて王となる。ここでは少なくとも上限は16歳以上の年齢であり、‘majjhimavaya’に至るまでを‘taruṇa-kāla’としている。同様に、上限を16歳以上の年齢のものを対象としていると考えられるものに、*Jātaka 447 Mahādhammapāla-j.* (vol. IV p.050) がある。これには年齢を出さないが、ある青年バラモン (māṇava) の遊学中のできごとであり⁽⁴⁾、‘taruṇa-kāla’であるに関わらず死んだとされた。また‘kumāra’の年齢についての見解でふれたように、‘māṇava’とあることから16歳以上であったと判断できよう。

このように‘taruṇa’は対比された事柄との文脈で、その示す年齢に幅があることばである。先の『パーリ律』で、阿闍世を‘kumāra’と呼び、‘taruṇa’という時、当時、即位年齢に特別な制限がなかったとしても⁽⁵⁾その文脈において、ものの分別や道理を理解するしないなどの、王になるには相応しからざる状況であったことを示しているものと

思われる。

- (1) 釈尊の出家は 29 歳、‘*paṭhamavaya*’の時であったとするが、インドの古典医学書『チャラカ・サンヒター』(8.122)は世代の最初の区分の少年期を 30 歳までとする。世代を示すことばとしては‘*paṭhamavaya*’の上限を示しているものかも知れないが、考察は次号「古代インドのライフステージ(仮)」に譲る。本「モノグラフ」第 9 号【資料集 4】「古典インド法典類の年齢記事資料」p.209 参照。
- (2) 本「モノグラフ」第 6 号【資料集 1-2】「年齢記事一覧【II】」〔6〕男盛り・働き盛り p.219 参照。
- (3) 大地原誠玄訳・矢野道雄校訂『スシュルタ本集』(第 1 巻 たにぐち書店 1993 年) pp.115～116、【資料集 4】 p.209 参照。
- (4) *Jātaka* の遊学は年齢を明記するものはすべてが 16 歳である。本「モノグラフ」第 1 号【資料集 1-1】「年齢記事一覧【I】」 p.184 参照。
- (5) D.C.Sircar [1974] pp.035～041、山崎元一 [1994] p.207 の注参照。

以上がパーリ語‘*taruṇa*’についての見解であるが、阿闍世を『四分律』では「年漸く長大して」としており、これは就学、学業の修了、結婚、即位などのライフステージのある結節点にふさわしい年齢に達したことを表しているのであろう⁽¹⁾。「年漸く長大して」という表現は、ジャータカなどでは‘*vayappatta*’ (成年に達した) という表現で 16 歳のイメージであるから、これらから阿闍世はまだ少年期の後期、あるいは青年期の初期にあったことを推測せしめる。『十誦律』は「阿闍世太子の家に行つて」と、すでに独立しているようなイメージを与えるが、16 歳以降には三時殿などの住居を構える王子の話があるので、これもそれほどの反証とはならない。

また先にも述べたように、提婆達多は童子に姿を変えて、阿闍世王子の膝に上がり、いかにも子犬がじゃれつくようなしなを演じたとされる。もし阿闍世王子にすでに子供があるとすればこのようなしなは逆効果であったであろう。したがって阿闍世王子にはまだ子供がなかったのではなかろうか。ただし『沙門果経』には息子の *Udāyibhadda* という名が見え、阿闍世王は「この子がサンガのこの静寂を備えていたらよいのに」と嘆いたとされている⁽²⁾。ただしこれは破僧後のことであり、今のこの時点が破僧に先立つ 6 年前であるとすれば、この『沙門果経』はその 10 年後のことであったとしても不合理ではない。

『四分律』は阿闍世の誕生について次のように記している。「時に瓶沙王には子がなかった。そこで占相をよくするバラモンたちに諸々の夫人を占相させてみると、この少壯の夫人が子を生むであろう。しかしこれは王の怨みとなる、ということであった。そこで王はこの夜、この夫人と交會して妊娠し、後に男の子が生まれた。この因縁により未生怨と名づけた」と。このようにビンピサーラ王に男子がなかったことはよく知られ、大乘の『涅槃経』『観無量寿経』などにも取り上げられ、いわゆる「王舎城の悲劇」の材料とされている。これを信じるとすれば、阿闍世王子はビンピサーラ王の晩年の子供で、後に紹介する *Dīpavaṃsa* などによれば、ビンピサーラは釈尊よりも 5 歳年下であつて、このとき釈尊は 72 歳になつておられたというから、これに従えばビンピサーラは 67 歳ということになり、それにもかかわらず阿闍世王子がまだ年少であつたとしても矛盾はないことになる。

したがってこのときの阿闍世の年齢は 16 歳から 20 歳くらいの間であつたと考えておく。

- (1) 本論文の【7】 [1-3] 参照。
- (2) *DN.002 Sāmañña-phala-s.* (『沙門果経』 vol. I p.047)、『長阿含』027「沙門果経」(大

正 01 p.107 上)

[6-2] 提婆達多以上に述べたようにして阿闍世王子に取り入り、徐々に信頼を得ていつて、その供養によって多くの追従比丘を集めるようになり、ついには破僧の挙に出るに至った。先にその期間については、パーリテキストの誤読ではあるが「6年」も妥当なところではないか、としておいた。もしこれを採用するとすると、破僧の時点では阿闍世王子は22歳から26歳くらいになっていたことになる。この間に阿闍世王子は次第に力をつけて、父ビンピサーラ王と覇権を争うまでに成長したのである。

提婆達多はこの阿闍世に昔の人は長生きであるから（文献によっては昔は短命であったが、今は長生きだからというものもある）、ビンピサーラ王も長生きするかも知れない、そうするとせっかく王子として生まれてきたのに、王になれないかもしれないとたきつけ、父王を殺して王となれと唆したとされる。このときの阿闍世王子が22歳から26歳くらいであったとすれば、それほど焦る必要もないように思われるが、あるいは若気の至りということがあったかも知れない。

なお王舎城にはアバヤ (Abhaya) という王子がいたと伝えられる。『長阿含』027「沙門果経」(大正01 p.107下)は阿闍世王の「弟無畏」とするが、*Apadāna* 03-55-544 (p.503) や *Theragāthā-A.* (vol. I p.087) は「ビンピサーラ王の子 (rañño 'ham Bimbisārassa putto)」とする。

アバヤは釈尊のサンガとビンピサーラの王室の侍医となったジーヴァカを拾って育てたとされ⁽¹⁾、資料水準の高い『沙門果経』によれば、ジーヴァカは即位した阿闍世の政治顧問のような役割を果たしているから、おそらく阿闍世よりは年長であったであろう。このジーヴァカを拾って育てたということになれば、アバヤはさらに年長でなければならない。*Prakrit Proper Names* によれば⁽²⁾、ビンピサーラ王は最初、商人の娘の *Naṃdā* と結婚し、アバヤをもうけたとしている。ただし第1夫人を阿闍世 (*Kūṇḍia*) の母 *Cellaṇā* とし⁽³⁾、アバヤは父の駆け落ちの手助けをしてヴェーサーリーからチェッラナーを連れ出したとされる⁽⁴⁾。こうしてこの後に阿闍世が誕生したことを思えば、ジャイナ教の文献ではアバヤは阿闍世に較べてだいぶ年長の異母兄弟であったと考えていたのであろう。

しかし原始仏典ではアバヤが王舎城で政治手腕を発揮したり、権力闘争に顔を出したりはしないから、仏教系の伝承ではあるいは傍系の家系の王子であったというイメージを持っていたのかも知れない。そうだとすれば阿闍世にとってはそれほどの脅威となる存在ではなかったであろうが、仏典には名を出さない直系、傍系の諸王子との関係から疑心暗鬼になる状況があったということも考えられる⁽⁵⁾。『沙門果経』によれば、阿闍世王はジーヴァカの勧めで釈尊に会いに行く途上、ジーヴァカのマンゴー林の静けさに、「友、ジーヴァカよ、汝は我を詐るのではあるまいな、汝は我を欺くのではあるまいな、汝は我を怨敵に売るのではあるまいな」と問うており⁽⁶⁾、疑心暗鬼にならざるを得ない政敵の存在がいたことも容易に想像のできる場所である。このようなことも阿闍世に無謀な行為をさせるに至らせた要因になったかも知れない。

(1) *Vinaya* 「衣韃度」 (vol. I p.268) に「そのとき、ヴェーサーリーは富み栄え、7707の殿楼・重閣・遊園・蓮池があった。ビンピサーラもならって、王舎城に淫女を置こうとして、童女サーラヴァティーを娼婦にした。彼女は程なく妊娠して、男の子を生み、これを捨てた。ア

バヤ王子がこれを拾って養った。ジーヴァカである」とされ、『四分律』「衣縫度」(大正 22 p.850 下)では「毘舍離の姪女、菴婆羅婆利は、一夜五十兩金、國法を以て觀望極好と為した。瓶沙王もこれをまねて、王舎城に姪女をおいた。婆羅跋提である。彼女は無畏王子との間に一子をもうけ、これを捨てた。無畏王子はこれを拾って耆婆童子と名付けた」とされる。

- (2) *Prakrit proper names*, compiled by Mohanlal Mehta & K. Rishabh Chandra ; edited by Dalsukh Malvania. – 1st ed. – Ahmedabad : L.D. Institute of Indology, 1970 (Lalbhai Dalpatbhai series ; no. 28, 37 . Agamic index ; v. 1) – pt.1 ; pt.2
- (3) *Prakrit proper names* の ‘Seṇia or Seṇiya (Śreṇika)’ の項 (pp.856~857) 参照。
- (4) 同上、‘Abhaa (Abhaya)’ の項 (pp.049~051) 参照。またこれによると、アバヤはすべての学問と国政術に熟達していたとされ、王のあらゆる義務に対して世話をやいていたという。ピンピサーラ王の妹、Seṇā の娘と結婚したとされる。
- (5) 同上、‘Seṇia or Seṇiya (Śreṇika)’ の項 (pp.856~857) によれば、ピンピサーラ王にはナンダーとの間にアバヤが、チェッラナーとの間には阿闍世と双子の弟、Vehalla と Vehāsa (あるいは、Halla と Vihalla) が誕生したとする他、3 番目の妻であった Dhāriṇī との間には、Mehakumāra を始めとする 10 人の子供がいたとする。またこの他にも Kālī、Sukālī、Mahākālī、Virakaṇḥā、Rāmakaṇḥā、Piseṇakaṇḥā、Mahāseṇakaṇḥā の妻の名を挙げ、それぞれ一人の息子をもうけたという。
- またジャイナ教文献である『ニラヤーヴァリヤーオー』(*Nirayāvaliyāo*) では、クーニヤ (Kūṇiya) すなわち阿闍世には 10 人の異母兄弟があり、彼らの祖父にあたるヴェーサーリーのチェーダガ王に戦を挑んで殺害されたとする (『ジャイナ教文献』p.046)。
- (6) *DN.002 Sāmañña-phala-s.* (vol. I p.050)、『長阿含』027「沙門果経」(大正 01 p.107 下) : 「汝今誑我陷固於我。引我大衆欲與冤家。」

[6-3] 主題を提婆達多に移そう。

先に推測したように、提婆達多は 20 歳ころに出家して、12 年くらいの間は和尚の下にあって善心に修行した。そしてその後独立した提婆達多は神通力を得るために 10 年間くらい懸命に努力した。したがって神通力を得たときには、提婆達多は 42 歳くらいになっていたことになる。

こうして名声を博するようになった提婆達多は野心を胸に秘めて、王舎城にやって来て阿闍世王子に取り入り、民心を得るとともに、仲間の修行者も多く集まるようになった。その頃の提婆達多はむしろ厳しい頭陀行的な修行をしていたものと考えられる。そしてその結果、釈尊に教団を譲れと要求するまでになった。それが王舎城にやって来てから 6 年後のことであるとすると、提婆達多は 48 歳ほどになっていたことになる。先に釈尊と提婆達多は 25 歳ほどの年齢差があったであろうと推測しておいたから、これをもとにすると釈尊は 73 歳ほどになられていたことになる。

[7] この提婆達多の破僧の年代を伝える史料がある。

[7-1] すべて B 文献であるが、これらは次のようにいう。

- (1) シーハハヌの子であるスッドーダナという王はカピラと呼ばれる町 (Kapilasavhaya) で統治した。ボーディサ (Bodhisa) という王、クシャトリヤは五山の間にある最勝の都王舎城において統治した。スッドーダナとパーティヤ (1) は朋友であった (sahāyā aññamaññā te Suddhodano ca Bhātiyo)。ピンピサーラ王は生まれて 8 歳のとき (jātiyā aṭṭhavassamhi)、クシャトリヤの父は自分に王の意義を教えること、ブッダが

我が国に生まれること、などの五願を生じた。そして生まれて15歳の時に (*jātiyā pannarase vasse*) 父王が死んで灌頂した (*abhisitto pitu accaye*)。世間の導師は彼の王国に生まれ、如来となったのは歳35歳で (*pañcatim̐sa anūnakam̐*)、ビンビサーラは30歳 (*tiṃsā jātavasso*)、ゴータマはビンビサーラよりも5歳年長であった (*viseso pañcahi vassehi Bimbisārassa Gotamo*)。ビンビサーラは52年統治し (*paññāsañ ca dve vassāni rajjam̐ kāresi*)、37年間 (*sattatim̐sāni vassāni*) ブツダと交わった。阿闍世は32年間統治し (*khattim̐sa rajjam̐ kāresi*)、その灌頂8年に正覚者は般涅槃した (*aṭṭhavassābhisittassa sambuddho parinibbuto*)。この後このクシャトリヤは24年間統治した (*catuvīsati vassāni rajjam̐ kāresi khattiyo*)。 *Dīpavaṃsa* (p.029)

(1) Bodhisa の誤りか。

(2) ビンビサーラ王とシツダッタ王子とは朋友で (*Bimbisāro ca Siddhatthakumāro ca saḥāyakā*)、両者の父同志も朋友であった (*ubhinnaṃ pitaro cāpi saḥāyā eva te ahuṃ*)。菩薩はビンビサーラ王に長じること5歳で (*Bodhisatto Bimbisārā pañcavassādhiko ahu*)、29歳の時出家し、励むこと6年、35歳で菩提に達し、次第を経てビンビサーラに会った。ビンビサーラは15歳で父王自身の手によって即位の礼が行われ (*Bimbisāro paṇṇarasavasso 'tha pitarā sayam̐ abhisitto*)、彼が王位について第16年に大師は法を説かれた (*patte soḷasame vasse satthā dhammaṃ adesayi*)。そして王は王事をとること52年 (*dvāpaññāseva vassāni rajjam̐ kāresi*)、勝者に会うよりまえに王位にあること15年 (*rajje samā paṇṇarasa pubbe jinasamagamā*)、如来在世の間は37年であった (*sattatim̐sa samā tassa dharamāne tathāgate*)。ビンビサーラの不肖の息子阿闍世は父王を殺害しようとの意図があり、この親を害した者は王事を見ること32年であった (*rajjam̐ dvattim̐sa vassāni*)。阿闍世の王の第8年に釈尊は涅槃に入られ (*Ajātasattuno vasse aṭṭhame muni nibbuto*)、その後なお彼は王位にあること24年であった (*pacchā so kārayi rajjam̐ vassāni catuvīsati*)。 *Mahāvamsa* (p.014)

(3) 阿闍世王の第8年に正等覚者は般涅槃された (*Ajātasattussa hi aṭṭhame vasse sammāsambuddho parinibbāyi*)。 *Samantapāsādikā* (vol. I p.072)

(4) 爾時阿闍世王登王位八年仏涅槃。『善見律毘婆沙』(大正24 p.687上)

(5) ビンビサーラとシツダッタ・クマーラの二人のラージャクマーラはお互いに友人同士であった。二人の父親も同様に友人同士であった。二人のうち、菩薩がビンビサーラより5歳年長で、29歳で出家してから、6年はげみ、35歳で現等覚して、ビンビサーラの領土に至った。しかるにビンビサーラは15歳で灌頂を受けた。彼が王になってから第16年に師は法を説いた。ビンビサーラは52年間統治し、勝者とお会いするより以前に15年間、以後に37年間統治した。また、彼の息子の阿闍世は彼を殺害してから、32年間統治した。阿闍世が王位を得て8年めに世尊が般涅槃した。彼はその後も24年間統治した。 *Jinakālamāli* (p.039)

[7-2] いずれも南方伝承であるが、これによれば阿闍世王が即位したのは釈尊の成道37年で、釈尊の72歳の時、ビンビサーラ王は即位して52年で67歳の時ということになっている。この8年のち、阿闍世の灌頂8年に釈尊は入滅されたことになる。この伝承そのものも検討しなければならないのであるが、今のところこれを覆さなければならないほどの情報

は持ちあわせていない。したがって取りあえずこれを信じておくことにしたい。

この伝承は先に推測した破僧の年代にほぼ合致する。したがってこれまた今まで推測してきた、提婆達多の出家年齢や、出家の時期、善心に修行した期間、神通力を得る修行をした期間、阿闍世王子に取り入って遂に破僧にまで至った期間なども、この伝承に合致するといつてよいであろう。

しかしこの伝承と、推測によって導いてきた結論とは1歳の誤差があるので、ここでは破僧の年代は釈尊成道の37年、釈尊72歳の時、したがって提婆達多の年齢は47歳としておきたい。大して意味はないが、そうすると前記の計算の数字を1歳調整しなければならないことになるが、善心に修行した12年と阿闍世に取り入った6年は、それなりに根拠とするものがあるのに対して、神通力を獲得するための10年はまったくの想像であるから、これを9年と訂正しておきたい。

[8] 破僧に関わるジャータカ資料

先に述べたように、提婆達多は反仏教的人物とその行業（過去世を含む）の典型として数多くのジャータカに登場する。これらの中には類似の話も多々あり、これらを一々挙げるのは徒に煩雑になるので、以下これらをパターン化して示すこととする。

(1) 釈尊を傷つけ殺害しようとする話（刺客、投石、酔象等）

Jātaka 021 Kuruṅgamiga-j. (vol. I p.173)、*Jātaka 057 Vānarinda-j.* (vol. I p.278)、*Jātaka 073 Saccamkīra-j.* (vol. I p.322)、*Jātaka 142 Sigāla-j.* (vol. I p.489)、*Jātaka 194 Maṇīcora-j.* (vol. II p.121)、*Jātaka 206 Kuruṅga-miga-j.* (vol. II p.152)、*Jātaka 208 Suṃsumāra-j.* (vol. II p.158)、*Jātaka 222 Cūlanandīya-j.* (vol. II p.199)、*Jātaka 241 Sabbadāṭṭha-j.* (vol. II p.242)、*Jātaka 329 Kālabāhu-j.* (vol. III p.097)、*Jātaka 358 Culladhammapāla-j.* (vol. III p.177)、*Jātaka 416 Parantapa-j.* (vol. III p.414)、*Jātaka 438 Tittira-j.* (vol. III p.536)、*Jātaka 448 Kukkuṭa-j.* (vol. IV p.055)、*Jātaka 503 Sattigumba-j.* (vol. IV p.430)、*Jātaka 505 Somanassa-j.* (vol. IV p.444)、*Jātaka 516 Mahākapi-j.* (vol. V p.067)、*Jātaka 533 Cullahaṃsa-j.* (vol. V p.333)、*Jātaka 542 Khaṇḍhāla-j.* (vol. VI p.129)

(2) 僧伽を破壊した話

Jātaka 011 Lakkhaṇa-j. (vol. I p.142)、*Jātaka 113 Sigāla-j.* (vol. I p.424)、*Jātaka 143 Virocana-j.* (vol. I p.490)、*Jātaka 160 Vinilaka-j.* (vol. II p.038)、*Jātaka 204 Viraka-j.* (vol. II p.148)、*Jātaka 326 Kakkāru-j.* (vol. III p.086)

(3) 提婆達多の行業に関する話

① 釈尊の名声に嫉妬する

Jātaka 122 'Dummedha-j.' (vol. I p.444)

② 釈尊のまねをして破滅する

Jātaka 210 Kandagalaka-j. (vol. II p.162)、*Jātaka 335 Jambuka-j.* (vol. III p.112)

③ 釈尊の教えを否認し世尊の敵となる

Jātaka 231 Upāhana-j. (vol.II p.221) 、 *Jātaka 243 Guttīla-j.* (vol.II p.248) 、
Jātaka 445 Nigrodha-j. (vol.IV p.037)

④阿闍世王が反省し優婆塞となる

Jātaka 150 Sañjīva-j. (vol. I p.508) 、 *Jātaka 530 Saṃkicca-j.* (vol. V p.261)

⑤提婆達多は忘恩漢である

Jātaka 072 Silavanāga-j. (vol. I p.319) 、 *Jātaka 131 Asampadāna-j.* (vol. I p.465) 、 *Jātaka 174 Dūbhiyamakkaṭṭa-j.* (vol. II p.070) 、 *Jātaka 308 Jivasakuṇa-j.* (vol.III p.025) 、 *Jātaka 482 Ruru-j.* (vol.IV p.255)

⑥生物に対して愛隣の情を持たない

Jātaka 357 Laṭukika-j. (vol.III p.174)

⑦その他

Jātaka 139 Ubhatobhaṭṭha-j. (vol. I p.482)

Jātaka 224 Kumbhīla-j. (vol. II p.206)

Jātaka 367 Sāliya-j. (vol.III p.202)

[9] 本縁部經典資料

ジャータカ資料と同様に、本縁部經典資料にも提婆達多は反仏教的人物とその行業（過去世を含む）の典型として数多く登場する。以下これらについてもパターン化して示すこととする。

(1) 釈尊を傷つけ殺害しようとする話（刺客、投石、酔象等）

『仏所行讚』（大正 04 p.040 下）、*Buddhacarita* (vs.21-37~65)、『仏本行経』（大正 04 p.083 中）、『僧伽羅刹所説経』（大正 04 p.135 下）、『興起行経』（大正 04 p.164 中）、『五百弟子自説本起経』（大正 04 p.201 下）、『大莊嚴論経』（大正 04 p.332 上）

(2) 阿闍世を扇動する

『撰集百縁経』（大正 04 p.210 上）、『撰集百縁経』（大正 04 p.230 上）

(3) 利養を貪る

『大莊嚴論経』（大正 04 p.292 下）

(4) 仏に嫉妬心を懐く

『撰集百縁経』（大正 04 p.221 下）、『賢愚経』（大正 04 p.366 上）

(5) 提婆達多はいつも世尊に悪心を抱くが、世尊は慈心をもって対処

『六度集経』10 話（大正 03 p.005 中）、12 話（大正 03 p.006 下）、14 話（大正 03 p.007 下）、46 話（大正 03 p.026 下）、『大方便仏報恩経』（大正 03 p.142 中）、『長寿王経』（大正 03 p.387 中）、『太子慕魄経』（大正 03 p.418 下、424 上）、『太子須大怒経』（大正 03 p.387 中）、『撰集百縁経』（大正 04 p.221 下）

[10] ここまで破僧事件の経過を提婆達多の行動を中心に辿ってきたが、ここでは釈尊教

団形成史の中で考えてみたい。

[10-1] この「破僧健度」や「僧残罪 10」「僧残罪 11」の因縁譚によって、提婆達多は仏教史上最大の悪人としての評価が定着した。そしてここには阿闍世王の父親殺しと並行して、提婆達多の仏殺しという極めて説話性の高い物語が語られる。

仏教の文献では提婆達多が阿闍世王子に取り入り、父王の位を篡奪せよと入れ知恵したように物語られるが、実際はその逆も考えられないことはない。その背景にどのようなものがあったのかをつぶさに知ることはできないが、王舎城には父ビンピサーラとその子の阿闍世王子との確執があった。大乘の『涅槃経』に物語られるように、その誕生から不穏なものを蔵していたのかも知れない。そのような彼らにとっては、その勢いを世に広く知らせ、また権威を獲得するためには、宗教と結託するということが有効であったであろう。それは日本の歴史を考えても納得される。その結果、ビンピサーラは釈尊とその指導されるグループに、阿闍世は提婆達多とそのグループに肩入れすることになった。仏教の教団はその成立当初からして、このようなグループごとの活動を基礎としてきたのである。

阿闍世と提婆達多は初めは、あるいは舍利弗と目連を上首としていたかもしれない釈尊が指導されるグループを自分の傘下に加えることを画策した。それがサンガ委譲の要求である。しかし釈尊はこれを舍利弗・目連にすら委譲しない、いわんや唾を食う卑しい者においてをや、と断固として拒否された。もしそれが舍利弗・目連を上首とするグループであったとしても、その指導者はあくまでも釈尊であったのである。そこで提婆達多は止むを得ず破僧という暴挙にでることになったが、この破僧騒動は上記のようなビンピサーラと阿闍世の確執の代理戦争的な色合いを持っていたとも考えられなくはない。

このような物語が、釈尊の教えを継承した者たちによって語られるので、提婆達多が大悪人ということになり、提婆達多の主張した「五事」も、自身は世間の榮譽や名誉を欲するような人物でありながら、教団を乗っ取るための口実としてでっち上げたものという文脈となる。

しかしすでに検討したように、確かに提婆達多は釈尊の指導下にある弟子たちをも傘下に加えようという野心を起こさせるに足る実績と評価を世間から得ていたのであって、したがって実際に彼は、「五事」において主張したような頭陀行的な修行者であったのであろう。いわばそれは摩訶迦葉がそうであったような修行・生活の方法であった。

しかしながら釈尊の晩年においては、仏教は世俗の大王や一般社会から支持を受け、安定的に教団を運営し、修行に励む条件が整ってきていた。それを竹林精舎や祇園精舎などの大精舎の建設が象徴する。このような中で、摩訶迦葉や提婆達多のような古い修行者は世間からも修行者仲間からも一定の尊敬を受けながらも、敬して遠ざけられるような環境となっていた。「摩訶迦葉の研究」において述べた通りである。

確かに「律蔵」の目指すべき基本的生活方法は「四依法」であって、これは仏教の出家者なら出家具足戒を受けるときには必ず確認する事柄であった。そしてそれは提婆達多の要求した「五事」と大差はないのである。しかしながら現実には「四依法」の精神をほとんど喪失してしまっていた。しかし摩訶迦葉はそれを声高に主張するのではなく、一人ひっそりと阿蘭若処で静かに修行するという態度をとった。一方の提婆達多はこれを教条主義的・原理主義的に要求し、律の規定にまで盛り込もうとした。釈尊のよって立つものの見方は極めて合

理的な中道であって、『パーリ律』が語るようにもし望むならばそのような生活をすればよいという姿勢であった。摩訶迦葉はこのような釈尊の姿勢を理解していたから、これを自分の胸のうちにしまい、釈尊もそのような摩訶迦葉を尊敬した。しかし提婆達多は本来名譽心の強い、娑婆っ気のある性格だったのか、これをかたくなに要求した。しかし新しいタイプの出家修行者たちが大半を占めるようになっていた釈尊晩年の教団において大方の信認を受けることができなかった。要するに阿闍世王の権力と財力を笠に着た提婆達多グループによる釈尊の指導されるグループの買収的行為は失敗したのである。

しかし王舎城の王権は、結果的には阿闍世が手に入れることになった。教団の主導権争いに敗れた提婆達多は破僧せざるを得ないことになったが、しかし壊滅したわけではなかった。釈尊の入滅後の釈尊教団は、必然的にこの新しいタイプの修行者たちが継承することになったから、提婆達多の評価は日に日に悪いものとなっていき、そして今日見られるような悪人の代表者として定着するようになったけれども、仏教の修行者の中には、提婆達多のような古いタイプの修行を尊重し、継承する者たちもあって、提婆達多グループの方も後世まで連綿と生き残った。それが後に紹介する法顕や玄奘の記録に残されたのである。

[10-2] このように釈尊の直弟子にはそれぞれに個性があって、その直弟子が和尚となって指導するそれぞれのサンガには、【4】の [1-1] の〈1〉〈2〉〈3〉に紹介したように、それぞれに個性があったことが原始聖典にも語られている。例えばその〈1〉の SN. 014-015には、

釈尊は王舎城の耆闍崛山に住しておられた。その時釈尊は舍利弗のグループを大慧の者 (mahāpañña)、目連のグループを大神通の者 (mahiddhika)、摩訶迦葉のグループを頭陀説の者 (dhutavāda)、阿那律のグループを天眼者 (dibbacakkhuka)、プンナのグループを説法者 (dhammakathika)、ウパーリのグループを持律者 (vinayadhara)、阿難のグループを多聞 (bahussuta)、提婆達多のグループを有罪者 (pāpiccha) として、それぞれ類が和合すると説かれた。

という通りである⁽¹⁾。

仏教に全出家者を統合するカトリック教会に相当するような組織は存在したという確証はない。比丘たちの活動の拠点は和尚を中心としてその弟子たちから構成される現前サンガであって、その自主的運営が認められていた。「律蔵」において「サンガ」というときには、常にこの「現前サンガ」をさすのである。それらのサンガを統合するような上位サンガがもし存在したとするなら、それはカトリック教会に相当するものになるが、あるいは提婆達多はこのような意味でのサンガの委譲を要求したことになるのかもしれない。提婆達多の破僧が「破僧輪(法輪)僧」とされるのは、明らかに現前サンガの破僧である「破羯磨僧」とは違うレベルの破僧であったのであって、提婆達多のグループは王権争いにも巻き込まれて、ついにこのようなだいそれた破僧を行うことになってしまったということも考えられる。

(1) このようなことをもとに、池田練太郎氏は「仏弟子の系譜について」(駒沢大学大学院『仏教学研究会年報』27 1994年5月)という論文の中で、釈尊時代にすでに十大弟子と呼ばれるような仏弟子たちを中心とするいくつかの弟子集団があり、それらには例えば舍利弗集団には「七覚支」、阿那律集団には「四念処」、摩訶迦葉集団には仏舎利崇拜などといった思想的特徴があって、それらが後に『舎利弗阿毘曇論』とか『尊婆須蜜菩薩所集論』など固有名詞が付された論書が作られたり、発智六足論の著者伝承に結びついていった、と論じられている。

[11] また、この阿闍世王と提婆達多の事績のうらに、ジャイナ教の影を読み取らなければならぬかも知れない。

[11-1] ジャイナ教の開祖とされるマハーヴィーラは、釈尊とほぼ同時期に同地域で宗教活動を活発に行っており、仏教とは競合関係にあった⁽¹⁾。

Jaina Sutras (SBE. vol.22, Hermann Jacobi 英訳) の Introduction によれば、ビンピサーラ王の王妃 Cellanā はヴァイシャーリ王 Ceṭaka の娘で、Ceṭaka の姉妹 Trisālā の子が Vardhamāna (マハーヴィーラの名) とされている。もしこれが史実なら、マハーヴィーラはビンピサーラ王とは従兄弟の関係にあり、阿闍世とは従兄弟小父の関係になる⁽²⁾。

また、Jacobi 氏は「阿闍世は仏滅 8 年前に帰仏したとされるが、彼が心から回心したと信じるのは間違いである。父を殺そうとし、祖父と戦争しようとした男が神学に興味をもつことはありそうもない。彼が宗教政策を変えた本当の動機は、Videha を彼の領地に加えることだった。ジャイナ教の外護者を攻撃してジャイナ教信者の評判を落としたので、ライバルの仏教徒の側に立った」のだとする。

(1) 本「モノグラフ」第 1 号【論文 1】 pp.049~053 参照。

(2) 水野弘元『釈尊の生涯』p.192: 「教祖ワルダマーナは、その叔母がビンピサーラの王妃となっており、したがって彼女の生んだアジャセ王子は、彼の従弟にあっている。」

[11-2] 阿闍世の周りのジャイナ教の影は、仏教の文献の中にも見いだされる。先に紹介した『長阿含』027「沙門果経」(大正 01 p.107 下) はアバヤを阿闍世の弟とする文献であるが、ここではこの無畏は阿闍世王に尼乾子に会うことを勧めたとされている。ただし『増一阿含』043-007 (大正 02 p.762 上) は無畏太子は不蘭迦葉に会いに行くことを勧めたとする。また *Apadāna* 03-55-544 (p.503) はアバヤをビンピサーラ王の子 (rañño 'ham Bimbisārassa putto) とする文献であるが、アバヤは悪友にしたがってニガンタに迷わされたとしている。さらに *MN.058 Abhayarājakumāra-s.* (「無畏王子経」 vol. I p.392) は、ナータプッタに入れ知恵されたアバヤが世尊に議論を仕掛ける内容となっている。ただし *AN.003-008-074* (vol. I p.220) は「リッチャヴィ族のアバヤ (Abhaya) とパンディタクマーラカ (Paṇḍita-kumāraka) とは阿難のところに来て、ニガンタナータプッタの教え (過去の業を滅して新業を作らない) を紹介して、世尊はどんな教えを説かれるのかと質問した」とされており、このアバヤは別人であろう。

このように阿闍世の周囲にジャイナ教の匂いがあるとすれば、提婆達多とも無関係であったはずはないと考えられる。

[11-3] また提婆達多の主張した「五事」は、ジャイナ教の主張する苦行とより近く⁽¹⁾、釈尊がジャイナ教徒に苦行の無意味なることを説き改宗させたエピソードは経典に散見される⁽²⁾。釈尊と提婆達多の確執の影にジャイナ教があったということは十分に推測されるのである。

(1) 『原始仏教の成立』(中村元選集〔決定版〕第 14 卷) p.546 は「大まかにいえば、デーヴァダッタの主張は最初期のジャイナ教や仏教の生活規定とかなり一致し、やや発達したかたちのジャイナ教や仏教とは異なっている。そうしてジャイナ教や仏教に変化をもたらした自由主義的態度と截然と対立しているわけである」とする。

(2) *MN.045 Cūladhammasamādāna-s.* (「得法小経」 vol. I p.305)、*MN.056 Upāli-s.* (「優

提婆達多 (*Devadatta*) の研究

波離経」 vol. I p.371) 、 *MN.058 Abhayarājakumāra-s.* (「無畏王子経」 vol. I p.392)