

【論文 11】

提婆達多 (*Devadatta*) の研究

森 章司

本澤綱夫

【0】はじめに	001
【1】提婆達多の出自と縁戚関係	003
【2】青少年時代のエピソード	018
【3】出家の経緯と時期	018
【4】比丘としての修行と生活	036
【5】提婆達多の教団内での位置 (1) ——他の長老たちとの関係	044
【6】提婆達多の教団内での位置 (2) ——提婆達多の追従者	046
【7】破僧	055
【8】死と墮地獄	105
【9】むすび	112

【0】はじめに

[1] 本論文は釈尊に反逆し教団をのっとろうとした、仏教史上の悪人を代表する人物として伝えられてきた提婆達多 (*Devadatta*) の生涯と事績を考えてみようとするものである。それだけに今までに数多くの論衡があるが<sup>(1)</sup>、必ずしも歴史的、あるいは教団論的視点での研究は多くなかったように思われる。

本論では、今までのこの総合研究「原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究」の方法論に基づき、可能なかぎり網羅的に提婆達多資料を収集したうえで、それらを整理分析しながら、総合的に釈尊教団の中の提婆達多像をできるかぎり明らかにしてみたい。また実は多くの部分を別の論考に譲らなければならないのが残念であるが、これを通して釈尊が指導されていたサンガの実態を知る手がかりを与えてくれることも期待される。なぜなら提婆達多に代表される悪は「破僧伽」であるからである。

(1) 主なものに、中村元『原始仏教の成立』中村元選集〔決定版〕第 14 卷（春秋社 1992 年 11 月）第 4 編・第 2 章「釈尊を拒む仏教——デーヴァダッタなど」pp.509～571、佐藤密雄『原始仏教教団の研究』第 10 章「提婆の破僧と第一結集」（山喜房仏書林 昭和 38 年 3 月）pp.779～837、B.Mukherjee ; *Die Überlieferung von Devadatta, dem Widersacher des Buddha in den kanonischen Schriften*, München 1966、関稔「初期仏教教団における異端者の問題——デーヴァダッタ伝説の再検討」（『日本仏教学会年報』第 39 号 昭和 48 年度）pp.055～070、などがある。

[2] 本稿で取り扱う文献は、今までの方法論にしたがって、次のように大きく 2 つに分ける。

A 文献：原始仏教聖典（パーリの 5 ニカーヤと漢訳の 4 阿含および『別訳雜阿含』、な

らびにこれらの単訳経、『パーリ律』とそれに相応する漢訳律藏)

B 文献：初期仏教聖典（*Apadāna* や *Jātaka*、『根本説一切有部律』などの一般には原  
始仏教聖典に分類されているがその後期に成立したと考えられる文献と、經・律の  
諸注釈書、仏伝經典、アビダルマ等）

ここではこれらの文献に記されている提婆達多の事績に関する記述を「資料」と呼ぶ。資  
料には必要に応じて番号を付して整理したが、A 文献資料は〈 〉で示し、B 文献資料は斜  
体の〈 〉で示した。

そして我々は資料の信頼度を

第1次水準資料：パ・漢の原始仏教聖典（A 文献）に共通する資料

第2次水準資料：パーリの原始仏教聖典独自の資料で、漢訳聖典とは共通しない資料

第3次水準資料：漢訳の原始仏教聖典独自の資料で、パーリの原始聖典とは共通しな  
い資料

第4次水準資料：原始仏教聖典のアッタカター（注釈書）や、後の時代に成立した  
「仏伝經典」などの資料、すなわち B 文献資料

と考えていることも、従来と同じである。

また資料紹介の順序は、従来の論文あるいは資料集の例にのっとり、經・律の順序とし、  
そのなかではパーリを先にして漢訳を後にし、經は *Dīgha-Nikāya*（以下 DN. と略する）、  
『長阿含』、*Majjhima-Nikāya*（MN. と略する）、『中阿含』、*Samyutta-Nikāya*（SN. と  
略する）、『雜阿含』、『別訳雜阿含』、*Aṅguttara-Nikāya*（AN. と略する）、『増一阿含』、  
『Khuddaka-Nikāya』の *Dhammapada*、『法句經』など相応漢訳、*Udāna*、*Suttanipāta* の順、  
漢訳律は『四分律』『五分律』『十誦律』『僧祇律』の順とした。B 文献資料は原則として  
パーリ系統のものを先にし、漢訳・サンスクリットのものを後にした。

### [3] Devadatta の漢訳名には次のようなものがある。

提婆達多<sup>(1)</sup>、提婆達<sup>(2)</sup>、提惣達哆<sup>(3)</sup>、禘婆達兜<sup>(4)</sup>、地婆達兜<sup>(5)</sup>、提婆達兜<sup>(6)</sup>、調  
達<sup>(7)</sup>、天授<sup>(8)</sup>などであるが、以下の論述部分では提婆達多を用いることにする。ただし  
引用文中では原則としてその文献に用いられている語を使った。

- (1) 『起世經』（大正 01 p.364 中）、『起世因本經』（大正 01 p.419 中）、『雜阿含』447  
(大正 02 p.115 中)、『別訳雜阿含』003（大正 02 p.374 中）、『四分律』「破僧健  
度」（大正 22 p.909 中）、『僧祇律』「雜誦跋渠法」（大正 22 p.442 下）、『根本有  
部律』「破僧事」（大正 24 p.149 中）、『仏本行集經』（大正 03 p.701 下）、『衆許  
摩訶帝經』（大正 03 p.937 下）
- (2) 『四分律』「僧殘 010」（大正 22 p.591 上）ほか。
- (3) 『中阿含』112「阿奴波經」（大正 01 p.600 下）
- (4) 『阿耨風經』（大正 01 p.854 上）
- (5) 『興起行經』（大正 04 p.164 下）
- (6) 『增一阿含』011-010（大正 02 p.567 中）、『仏所行讚』（大正 04 p.041 中）
- (7) 『五分律』「破僧法」（大正 22 p.164 上）、『十誦律』「調達事」（大正 23 p.257 上）、  
『太子瑞應本起經』（大正 03 p.474 中）、『仏本行經』（大正 04 p.083 中）、『僧伽  
羅刹所集經』（大正 04 p.135 下）、『十二遊經』（大正 04 p.146 下）
- (8) 『根本有部律』「破僧事」（大正 24 p.170 中）

## 【1】提婆達多の出自と縁戚関係

[0] まず提婆達多の出自と縁戚関係について調査する。このなかにはもちろん、提婆達多が釈尊とどのような関係にあったかということも含まれる。このことは提婆達多が釈尊に教団を譲れと要求したことや、ひいては破僧に至ったことと無関係ではあるまいと考えられる。またこの関係によって両者の年齢差を推定することができれば、提婆達多の破僧が釈尊の何歳くらいのころの出来事であったのかということにヒントを与えてくれるかも知れないし、よりリアルに破僧の実態を思い浮かべることが可能になるかも知れない。

[1] まず提婆達多の出自と縁戚関係に関する資料を紹介する。出自と縁戚関係を表す言葉にはアンダーラインを施した。なお提婆達多は釈迦族出身とされるが、その情報しか記さないものは省略する。

[1-1] A 文献資料には次のようなものがある。

〈1〉 真淨王<sup>(1)</sup>は「兄弟二人の子がいる者は一人を出家させるべし、従わない者は重罰を課す」と国中に布告した。これを聞いた提婆達兜釈種は阿難釈に言った、「真淨王今日有教、諸有兄弟二人、当分一人作道。汝今出家学道、我当在家修治家業」と。阿難釈は歓喜踊躍して、「兄の來り教えるが如し」と答えた。そのとき兄弟の斛淨釈・叔淨釈・甘露釈を将いて釈尊のところに行つた真淨王らに、釈尊は阿難釈は多聞第一、阿那律は天眼第一になると云われた。『増一阿含』024-005（大正02 p.623下）

（1）淨飯王の異訛。この文章の中では白淨王ともされている。

〈2〉 提婆達兜が現身に地獄に墮ちたことを悲しんで阿難は、「我等の門族は轉輪聖王の位に出で、然して提婆達兜は身王種に出でたり。もともと阿羅漢果を成じるはずだ」と言った。世尊は阿鼻地獄を出てからは60劫中、天を往来して、最後に南無と号する辟支仏を成じると授記された。これを伝えるために、目連は阿鼻地獄に行き、獄卒に「釈迦文仏の叔父の児提婆達兜」に会いに来たと言つた。『増一阿含』049-009（大正02 p.804中）

〈3〉 世尊はアヌピヤー (Anupiyā) 国のアヌピヤーというマッラ族の村に住しておられた。そのとき著名なる釈種の童子ら (abhiññātā-abhiññātā Sakyakumārā) であるバッティヤ王 (Bhaddiya Sakyarājā) 、アヌルッダ (Anuruddha) 、アーナンダ (Ānanda) 、バグ (Bhagu) 、キンビラ (Kimbila) 、デーヴアダッタ (Devadatta) と理髪師のウパリ (Upālikappaka) の7人は世尊の出家したまえるに従つて出家した (bhagavantam pabbajitam anupabbajanti)<sup>(1)</sup>。Vinaya「破僧犍度」(vol. II p.180)

（1）この資料には提婆達多が釈迦族出身であるということ以外の情報が含まれないが、【3】の [1-1] に示したように相当する他の漢訳律藏にも等しく提婆達多が釈迦族出身とされており、極めて資料的価値の高いものであるから、例外的に掲げた。

〈4〉 舍利弗は世尊に「自分は以前に王舍城において、提婆達多を讃歎して、ゴーディップタ (Godhiputto) は大神通 (mahiddhiko) あり、大威力 (mahānubhāvo) ありと言いました。どのように提婆達多を顯示すればよろしいか」と訊ねた。Vinaya「破僧犍度」(vol. II

p.189)

- 〈5〉 舎利弗は此語を聞いて疑問に思い、世尊の所へ往って言った、「世尊、私は在家の人々に彼の悪事をどのように説明すればよろしいか。何故なら私は以前に在家の人々に彼の善を讃歎して、大姓出家、聰明有大神力、願貌端正といったことがあります」と。『四分律』「僧残010」（大正22 p.593上）
- 〈6〉 釈尊は比丘らに「昔、鬱摩という王があつて、4人の優れた子（照目、聰目、調伏象、尼樓）がいた。ところが第一夫人に長生という子が誕生したので、この夫人はこの長生を王位に就けたいため鬱魔王に言って、4人の太子を追放させた。そこで太子たちは雪山の北に行って国を作り、繁栄させた。これが釈迦種であつて、尼樓—象頭羅—瞿頭羅—尼休羅と続き、この王に4人の太子、すなわち淨飯、白飯、斛飯、甘露飯がいた。淨飯には菩薩（釈尊）と難陀、白飯には阿難と調達、斛飯には摩訶男と阿那律、甘露飯には婆婆と跋提という子がいて、さらに菩薩には羅睺羅という子がいた」と語られた。『五分律』「受戒法」（大正22 p.101上）
- 〈7〉 調達が莫大な資産を携えて出家し、12年間善心に修行した。彼は釈尊を初め、舍利弗や目連に神通道を尋ねるが教えてもらえなかつた。そこで調達は「阿難是我弟」と考え、阿難に尋ねた。阿難はまだ離欲していなかつたので教えた。彼は世俗の四禪を得、神通力を得て、忉利天などから食物を得、それを食した。……調達はもともと恶心を抱き、仏に対しこのように思った、「この沙門瞿曇の種姓は我に勝れず。彼の姓は瞿曇にして釈家に生る。我もまた姓は瞿曇にして釈家に生まる」と。『十誦律』「調達事」（大正23 p.257上）
- 〈8〉 師子頬王紹繼王位。復生四子、一名淨飯、二名白飯、三名斛飯、四名甘露飯、又生一女名為甘露。諸比丘、淨飯王生二子、一名悉達多、二名難陀、白飯二子、一名帝沙、二名難提迦、斛飯二子、一阿泥婁馱、二跋提梨迦。甘露飯二子、一阿難陀、二提婆達多。其甘露女唯一子名世婆羅。諸比丘、菩薩一子名羅睺羅。『起世經』（大正01 p.364上）
- 〈9〉 其師子頬紹繼王位。生於四子、一名淨飯、二名白飯、三名斛飯、四名甘露飯、又生一女名為不死。諸比丘、其淨飯王生於二子、一悉達多、二名難陀、白飯二子、一名帝沙童、二名難提迦、斛飯二子、一阿泥婁馱、二跋提梨迦。甘露飯王亦生二子、一阿難陀、二提婆達多。其不死女唯一子名世婆羅。菩薩一子名羅睺羅。『起世因本經』（大正01 p.419中）

[1-2] B 文献資料には次のようなものがある。

- 〈1〉 カピラヴァットゥに釈迦王があり、師子頬（Sīhahanu）大王はジャヤセーナ（Jayasena）の実子で、ジャヤセーナの王女はその名をヤソーダラー（Yasodharā）といった。またデーヴァダハには釈氏デーヴァダハ（Devadahasakka）と名づける王があり、アンジャナ（Añjana）とカッチャーナー（Kaccānā）の二人はその子であった。このカッチャーナーは師子頬王の王妃となった。ヤソーダラーはアンジャナ王の王妃となった。アンジャナ王にはマーヤー（Māyā）とパジャーパティー（Pajāpatī）という二人の王女と、釈氏ダンダパーニ（Danḍapāni）とスッパブッダ（Suppabuddha）という二人の王子があった。師子頬には五人の王子と二人の王女があり、スッドーダナ（Suddhodana）、ドートーダナ（Dhotodana）、サッコーダナ、スッコーダナ、アミ

トーダナ (Sakkasukkāmitodana) とアミター (Amitā) 、パミター (Pamitā) である。アミターは釈氏スッパブッダ (Suppabuddha Sakka) の王妃となり、彼女にバッダカッチャーナー (Bhaddakaccānā) とデーヴァダッタ (Devadatta) の二児があった。マーヤーとパジャーパティーはスッドーダナの妃となり、我等の勝者はスッドーダナとマーヤーの子である。バッダカッチャーナーはシッダッタ王子の王妃で、ラーフラ (Rāhula) は彼女の子である。Mahāvamsa (p.013)

〈2〉 (MN.018「蜜丸経」の註として) この王 (ダンダパニ Dandapāni) は世尊を敬わず、挨拶だけをなし、質問する。しかもそれ (質問の答え) を知りたいからではなく、尊敬しないが故に問うのである。どうしてか。彼はデーヴァダッタの徒党 (Devadattassa pakkhiko) であるそうだ。デーヴァダッタは自身の近くにやってくる者たちを如来に反目させる。彼 (デーヴァダッタ) はこのように言うそうだ。「沙門ゴータマは我々一族 (amhākam kulena saddim) と敵対し、我々一族の繁栄を望んでいない。私の姉 (あるいは妹 bhaginī) のバッダカッチャーナーは転輪王の配偶者 (cakkavatti-paribhogā) であったのに、彼はそれを捨てて『この女は滅びよ』と言って出ていって出家してしまった。私の甥 (bhāgineyya ラーフラ) が転輪王の種であると知って我々一族の繁栄を喜ばず、幼い時に出家させてしまった。私は彼なくしてはやっていけず、彼に従って出家した。このように出家したのに出家の日以後私をまっすぐに見ない。衆の中で話す時には、大きな斧で打つように『デーヴァダッタは悪趣の者 (āpāika)』などと語る」と。MN.-A. (vol. II p.073)

〈3〉 (Dhammapada v.128 の註として) 釈氏スッパブッダ (Suppabuddhasakka) は釈尊が自分の娘 (mama dhītā 釈尊の妻にあたる) を捨てて出家したことと、息子 (mamaputta 提婆達多) を出家させたのち彼に敵対的態度をとった (veritthāne thito) という理由で、釈尊に立腹し請食に行かれる通路を妨害した。釈尊は母の兄弟 (mātula) が通路を開けないので引き返し、阿難に「7日後地中に呑み込まれるだろう」と告げられた。スッパブッダは部下に自分の甥が何を言ったかを探らせた。

Dhammapada-A. (vol. III p.044, Burlingame 訳 Book9-12 vol. II p.291)

〈4〉 (Itivuttaka 89 の提婆達多が「自らを修した者として尊敬を受けていた (bhāvitatto ti sammato)」を註釈して) ‘bhāvitatto ti sammato’ とは、禪定と神通によって心を修した者と尊敬されたの意である。すなわち、かれは以前、「ゴーディップッタは大威神力を有する。ゴーディップッタは大威神力を有する」と法將軍 (舍利弗) から称賛された (so pubbe mahiddhiko Godhiputto mahānubhāvo Godhiputto ti Dhammasenāpatinā pi pasāmsito ahosi)。Itivuttaka-A. (vol. II p.100)

〈5〉 Kapilavatthu 城に釈迦王があり、彼らのうちの最後は Jayasena と呼ばれる王であった。彼には Sihahanu と Yasodharā という 2 人の子供がいた。Devadaha 城には釈氏 Devadaha と呼ばれる王がいた。彼にも Añjana と Kaccānā という 2 人の子供がいた。彼らのうち Kaccānā は Sihahanu 王の第一夫人となった。Jayasena の娘 Yasodharā は釈氏 Añjana の第一夫人となった。釈氏 Añjana にも Māyā と Pajāpatī という 2 人の娘、Danḍapāṇin と Suppabuddha という 2 人の息子がいた。Sihahanu 王には Suddhodana, Dhotodana, Sakkodana, Sukhodana, Amitodana という 5 人の息子と、Amitā と Pamitā

という 2 人の娘がいた。彼女たちのうち Amitā は Suppabuddha の第一夫人となった。彼女には Subhaddakaccānā と Devadatta という 2 人の子供がいた。釈氏 Añjana の娘 Māyā と Pajāpatī とは、釈氏 Suddhodana の第一夫人となった。彼女たちのうち Māyā の息子が Siddhattha と呼ばれる我らの菩薩である。釈氏 Suppabuddha の子で Devadatta の妹 (kañṭṭhā) である Subhaddakaccānā と呼ばれる娘が、我らの菩薩の第一夫人となった。彼女にも Rāhulabhadda と呼ばれる息子があった。Jinakālamālī (p.023)

- 〈6〉 師子頬王而有四子、一名淨飯、二名白飯、三名斛飯、四名甘露飯。師子頬王復有四女、一名清淨、二名純白、三名純斛、四名甘露。淨飯王有二子、其最大太子即我薄伽梵是。其第二者即具壽難陀是。白飯王有二子、一名恒星、二名賢善。斛飯王有二子、一名大名、二名阿那律。甘露飯王有二子、一名慶喜、二名天授。其清淨女誕生一子、名曰善悟。純白有子、名曰有鬢。純斛有子、名曰勝力。甘露有子、名曰大力。我薄伽梵有子、名曰羅怙羅。『根本有部律』「破僧事」（大正 24 p.105 上）
- 〈7〉 菩薩は十歳に至る。太子有從伯仲<sup>(1)</sup>之子兄弟二人、長名調達、其次曰難陀<sup>(2)</sup>。『太子瑞應本起經』（大正 03 p.474 中）
- (1) 伯は「長兄」、仲は「次兄」を意味する。
  - (2) 難陀は阿難陀の誤りであろう。
- 〈8〉 其淨飯王產生二子、一者太子字悉達多、二名難陀。其白飯王亦有二子、第一名難提迦、第二名爲婆提剉迦。其斛飯王亦有二子、第一名阿難多、第二名爲提婆達多<sup>(1)</sup>。甘露飯王亦有二子、第一名爲阿尼盧豆、第二名爲摩訶那摩。淨飯王妹名阿彌多質多囉<sup>\*隋言甘露味</sup>生於一子、名爲底沙。『仏本行集經』（大正 03 p.701 下）
- (1) 【3】の【1-2】に紹介した提婆達多と阿難の出家を語る『仏本行集經』（大正 03 p.918 上）にはこの二人が兄弟のようには描かれていない。少なくともその母親は異なるとしているようである。
- 〈9〉 シュッドーダナ (Śuddhodana) には二人の息子がいた、世尊とスンダラナンダ (Sundarananda) である。シクローダナ (Śuklodana) の息子は、アナンダ (Ānanda)、ウパダーナ (Upadhāna)、デーヴァダッタ (Devadatta) である。このうちデーヴァダッタは出家した。アナンダも出家したいと思ったが、母ムリギー (Mṛgī) がそうさせなかつたので、ヴィデーハ国へ往き沈黙の誓戒のもとで暮らした (maunavratena āsati)。ダウトーダナ (Dhautodana)<sup>(1)</sup> の息子はナンダナ (Nandana) とナンディカ (Nandika)、アムリトーダナ (Amṛtodana) の息子はアヌルッダ (Anuruddha)、マハーナーマ (Mahānāma)、バッティカ (Bhāttika) であった。Mahāvastu (É.Senart 本 vol. III p.176、J.J.Jones 訳 vol. III p.171)
- (1) 原本ではこれを Śukrodana とするが、É.Senart 本 vol. I p.355、J.J.Jones 訳 vol. I p.301 では、釈迦王の Simhahanu には Śuddhodana, Śuklodana, Dhautodana, Amṛtodana の 4 人の息子と Amitā という娘があったとするから、ここは Dhautodana と読み替えた。
- 〈10〉 爾時星賀賀努王生其四子、一名淨飯王、二名白飯王、三曰斛飯王、四名甘露飯王。淨飯王有二子、一名悉達多、二名難陀。白飯王有二子、一名娑帝疎嚧、二名婆捺哩賀。斛飯王有二子、一名摩賀曩麼、二名阿爾樓駄。甘露飯王有二子、一名阿難陀、二名提婆達多。淨飯王有女名蘇鉢囉。白飯王有女名鉢怛囉摩黎。斛飯王有女名跋捺黎。甘露飯王有

女名細囁羅。悉達多有子名羅怙羅。『衆許摩訶帝經』（大正 03 p.937 下）

- （11）白淨王種豪尊第一、從劫初已來嫡嫡相承作轉輪王。近來二世不作轉輪王而作閻浮提王。兄弟三人、其最長者號曰淨飯王、其次弟名曰斛飯王、其最小者名曰甘露飯王。淨飯王生二子、長者名悉達、小者名難陀。斛飯王復生二子、長者名提婆達、小者名阿難。甘露飯王生一女名甘露味女。『大方便仏報恩經』（大正 03 p.136 下）
- （12）菩薩父名白淨。其父兄弟四人。白淨王有二子、其大名悉達、其小子名難陀。菩薩母名摩耶、難陀母名瞿曇彌。菩薩叔父名甘露淨王亦有二子、長子名調達、小子名阿難。菩薩中叔名穀淨王有二子、大子名釋摩納、小子阿那律。菩薩小叔名設淨王有二子、大子名釋迦王、小子名釋少王。『十二遊經』（大正 04 p.146 下）

[2] 上記資料に基づいて、提婆達多の出自とその両親・兄弟姉妹、ならびに釈尊との関係などについて考察してみたい。これについては南方伝承と北方伝承では大きく異なるので、取りあえず別々に考察する。まず南方伝承を検討する。

[2-1] A 文献の〈4〉は舍利弗が提婆達多のことを Godhiputta と呼んでいる。B 文献の〈4〉はこれを受けたものである。これは提婆達多の母親が Godhi あるいは Godhī と呼ばれる女性であったことを物語る。しかし B 文献の〈1〉〈5〉はその母を Amitā とする。おそらく〈3〉もこの伝承に基づいたものである。

このようにその母の名については、同じ南方伝承でも異なる伝承があることになるが、Amitā は Godhi（あるいは Godhī）あるいは Godhā<sup>(1)</sup>とも呼ばれていたものと推測するしかない。このような形で父の名前に言及するものはない。

（1）Godhā という人名については、バッディヤをゴーダーの子とする次の資料がある。  
*Theragāthā* vs.842–865 (p.080) は ‘putto Godhāya Bhaddiyo’ とし、*Theragāthā-A.* (vol. III p.053) は ‘Putto Godhāyā ti, Kāligodhāya nāma khattiyāya putto. Bhaddiyo ti, evannāmo’ とする。また *AN.-A.* (vol. I p.192) は「バッディヤはアヌルッダと共に出家した釈迦族の王である。カーリーゴーダーヤ・ブッタ (Kāligodhāya putto) とは彼女が色黒の王妃で、また彼女の名がゴーダーといったからである」とする。『仏本行集經』（大正 03 p.921 上）は婆提喇迦 (Bhadrika) の母を黒瞿多彌 (Kāligodhamī) といい、『同』（大正 03 p.924 中）では婆提喇迦喬瞿彌子とする。

Godhā が Godhī と同じであり、同一人物を表すとすれば、提婆達多はバッディヤの兄弟という可能性も存することになるが、これを支持する資料は他にはない。

[2-2] 南方伝承の〈1〉と〈5〉によれば、釈尊とその妻、および提婆達多の関係は下に示した系譜のようになる。まず提婆達多と釈尊の妻バッダカッチャーナーは兄弟姉妹で、バッダカッチャーナーの方が先に記されるから年長であるとすると姉と弟ということになる。ただし〈5〉は Subhaddakaccānā を Devadatta の「妹 (kaṇīṭṭhā)」と明記するが、【7】「破僧」のところで述べるように、提婆達多は釈尊が年老いたことを理由にサンガを譲れと要求したのであるから、かなり年下でなければならず、おそらくこの推測は正しいであろう。そうすれば提婆達多は釈尊の義弟ということになる。

また、この姉弟の両親は釈尊の両親と互いに兄妹の関係であるから、提婆達多と釈尊は従兄弟どうしの関係になる。それのみでなく彼らの祖父母に当たる者たちもまた互いに兄妹の関係であるから、両親もまた従弟妹どうしで結婚したことになる。これらは「交叉いとこ婚」

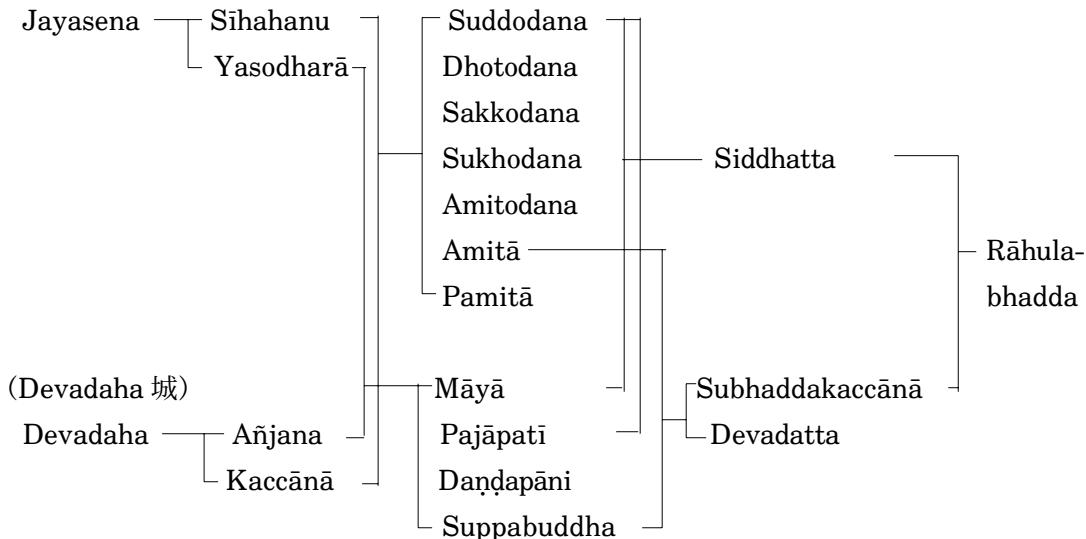
と称されているが、現実にこのような親族同士の結婚が繰り返されていたかどうかは分からぬ (1)。

なお Devadaha 城の Devadaha を祖とする家系も Sakka とされているから、Kapilavatthu 城の Jayasena と同じく釈迦族に属したことになる (2)。一般にデーヴァダハはコーリヤ (Koliya) 族の都とされているが (3)、このコーリヤ族も広い意味の釈迦族の一つであったのであろう (4)。漢訳の伝承では提婆達多は阿難と兄弟とするのであるから当然であるとしても、〈3〉に紹介したように『パーリ律』も、提婆達多や阿難らは著名なる釈迦族の童子 (abhiññātā-abhiññātā Sakyakumārā) としている。

また Jayasena の家系のゴートラ (姓) は Gotama であったが、Devadaha の家系も Gotama であったかもしれない。提婆達多らの父親の、姉かあるいは妹にあたる Mahāpajāpatī は Gotamī を姓としていたようであるからである。漢訳であるが〈7〉も提婆達多は「姓は瞿曇にして釈家に生まる」としている。ただしこれは提婆達多は阿難と兄弟という伝承の上でのことである。

#### 南方伝承による提婆達多の家系図

(Kapilavatthu 城)



(1) このような交叉いとこ婚 (cross-cousin marriage) の習俗については、中村元『ゴータマ・ブッダ I』中村元選集〔決定版〕第11巻（春秋社 1992年2月）p.046以下にふれられ、いくつかの学説を紹介した後に、「こう考えると同様の習俗（ここでは従兄弟姉妹交互婚ということばが用いられている）が、シャカ族の間でも行われていたということは、おそらく事実なのであろう」とされている。

(2) (デーヴァダッタとブッダとの優劣) 「尊者ナーガセーナよ、あなた方は『デーヴァダッタは全く邪悪であり邪惡の性質をすべて備えている。これに反して、菩薩は全く清淨であり清淨の性質をすべて備えている』といいます。しかるにまた、デーヴァダッタは過去のもろもろの生存を通じて、名声においても信徒の数においても、菩薩と全く同じであり、却ってある場合には勝っていました。いま現在、両者とも釈迦族に生まれました。菩薩はブッダとなり、全知者にして世間の指導者です。デーヴァダッタはそのブッダの無比最上の教えにおいて出家したのち、神通を現わして覚者（ブッダ）になろうとの野心を起きました」……「大王よ、デーヴァダッタはこの生存において危害を加えるべきでないブッダに危害を加え、また和合しているサンガを破壊して大地に没入しました」。Milindapañha (p.200、『ミリンダ王の問い合わせ』2 東

洋文庫 15 p.202)

- (3) *Theragāthā-A.* (vol. I p.183) では、*Devadaha-nigama* は ‘Sākiya-koliya’ の町としている。
- (4) 『根本有部律破僧事』 (大正 24 p.104 中) は、增長王の 4 人の王子が雪山のふもとの鴟伽河のそばの劫比羅仙人の住所にやって来て劫比羅城を建てた。しかし百姓が多くなって土地が狭くなつたために天示城を開いたとする。

[2-3] また南方伝承による提婆達多と阿難の関係は、提婆達多の母親の *Amitā* が釈尊の父親と阿難の父親の兄妹なのであるから、提婆達多にとっては釈尊と阿難は母方の従兄弟ということになる。

次項に詳しく述べるが、北方伝承では提婆達多の兄弟とされる阿難は、南方伝承ではその父親は釈尊の父親の弟であるアミトーダナとされるから<sup>(1)</sup>、阿難と釈尊は父方の従兄弟ということになる。

- (1) *AN.-A.* (vol. I p.292) では、「また、彼は十万劫間、布施をし続けて、我々の菩薩と共に兜率天に生まれ、それから、釈迦族アミトーダナ家に生れた。その時、彼の親戚がみんな喜び、満足したので、アーナンダという名前をつけた」とする。また *Theragāthā-A.* (vol. III p.111) にも同趣旨の文章がある。

[3] 次に北方伝承によって、提婆達多の両親と兄弟姉妹、ならびに阿難および釈尊との関係について考察してみたい。

[3-1] 北方伝承ではすべて、提婆達多と阿難は兄弟とし例外はない。また彼らの父親は釈尊の父淨飯王の弟のなかのいづれかとされるから、釈尊とは父方の従兄弟ということになるが、父の名前については区々である。また 〈9〉 はその母を *Mṛgī* とするが、それほど信頼性の高いものではない。また提婆達多と阿難の長幼関係は一定しない。

以上の関係を整理すると下記のようになる。父の名の前の丸数字は淨飯王から数えた兄弟の順序を表し、提婆達多と阿難の名の前の丸数字は記述の順序である。これらは二人の長幼順序を示すものと解される。

資料名	父母の名	提婆達多と阿難
〈1〉 『増一阿含』		①提婆達兜 (兄と明示される) ②阿難
〈2〉 『増一阿含』	釈迦文仏の叔父 (の児・提婆達兜)	
〈6〉 『五分律』	②白飯	①阿難陀 ②調達
〈7〉 『十誦律』		①調達 ②阿難 (弟と明示される)
〈8〉 『起世経』	④甘露飯	①阿難陀 ②提婆達多
〈9〉 『起世因本経』	④甘露飯	①阿難陀 ②提婆達多
〈6〉 『根本有部律』	④甘露飯	①慶喜 ②天授
〈7〉 『太子瑞応本起経』		①調達 (従伯) ②阿難陀 (従仲)
〈8〉 『仏本行集経』	③斛飯	①阿難多 ②提婆達多

〈9〉 <i>Mahāvastu</i>	② Śuklodana, Mrgī	① Ānanda ② Upadhāna ③ <u>Devadatta</u>
〈10〉 『衆許摩訶帝經』	④ 甘露飯	① 阿難陀 ② 提婆達多
〈11〉 『大方便仏報恩經』	② 解飯	① 提婆達 ② 阿難
〈12〉 『十二遊經』	② 甘露淨	① 調達 ② 阿難

このように、北方伝承は提婆達多と阿難は兄弟であるとするが、どちらが兄でどちらが弟であるかは定かではない。またその父親が誰であったかを決定する手がかりはない。母親の名はよくわからないとしておくほうが無難であろう。

[3-2] 以上のように、北方伝承によれば提婆達多と阿難兄弟の父は、それが誰と特定はできないものの、釈尊の父親である淨飯王の弟であることには違いはないから、提婆達多と阿難の兄弟は釈尊とは従兄弟の関係になる。また同じ釈迦族に属することは言うまでもないし、ゴートラも同じく Gotama であったであろう。

[4] 以上は、提婆達多を中心に釈尊と阿難の関係を調査したのであるが、その他の関連する人物についても簡単に触れておきたい。

南方伝承では提婆達多と釈尊の妻のバッダカッチャーナーの父親を Suppabuddha とし、Māyā と Pajāpatī の兄妹とするが、漢訳の『仏本行集經』（大正 03 p.676 上）では「天臂城の釈種富貴長者善覺は摩耶と摩訶波闍波提等八女の父」とし、『衆許摩訶帝經』（大正 03 p.938 上）にも、「天指城王酥鉢囉沒駄は摩耶と慶賀摩耶の父」としている。同じくデーヴァダハの出身であるが、漢訳ではマーヤーとパジャーパティーの兄妹ではなく、父親としているわけである。

また南方伝承では提婆達多と釈尊の妻のバッダカッチャーナーの母親を Amitā とする。この Amitā は淨飯王とは兄妹とされているが、〈9〉の註に記したように *Mahāvastu* でも淨飯王と兄妹としているからこの点では共通している。しかし北伝では提婆達多の父親が淨飯王の兄弟なのであるから、兄と妹の間に生まれたのではないかぎり、この Amitā が提婆達多の母であるはずはない。

[5] 以上のように、提婆達多の縁戚関係は南方伝承と北方伝承で大きく異なる。すなわち南方伝承では、提婆達多と釈尊は従兄弟の関係であるとともに、提婆達多は釈尊の妻の弟であって、釈尊の義弟にあたるわけであるが、北方伝承では提婆達多は阿難と兄弟であって、釈尊とは単に従兄弟の関係になるということになる。

このいuzzれが史実であるのかを見きわめることは今となっては不可能に近いであろうが、しかしそり合理的に解釈できるのはどちらかということを考えておく必要もあるであろう。

[5-1] のちに【3】「出家の経緯と時期」において、詳しくその資料を紹介するが、A 文献でパ漢共通し、しかも漢訳にはいくつもあるという、われわれの資料觀からいえば極めて資料水準の高い伝承として、提婆達多の出家のいきさつを記すものがある。それは「破僧犍度」ないしは「僧殘罪 10」の因縁譚であるが、ここではマハーナーマとアヌルッダの兄弟

のうちのどちらか一人は家業を継がなければならないから、一人が出家しようということが発端となっている。その仕事の内容を『パーリ律』 (vol. II p.180) によって紹介すると次のようになる。すべて使役形になっているが、「田を耕す、種を蒔く、水を供給する (udakam̄ atineti) 、水を排水する (udakam̄ ninneti) 、除草する、刈る、収穫する (ubbahāpeti) 、堆となす (puñjam̄ kārāpeti) 、踏みつける (maddāpeti) 、藁を取り除く (palālāni uddharāpeti) 、糲がらを取り除く (bhusikā uddharāpeti) 、実と殻をより分ける (opunāpeti) 、運ぶ (atiharāpeti) 、このような仕事を毎年毎年行う」としている。他の漢訳律も大同小異である<sup>(1)</sup>。

要するに、カピラヴァットゥ周辺のタライ盆地は米作地帯で、マハーナーマとアヌルッダの兄弟の家庭も米作を行っており、このような米作農業を行うのにはどうしても男手が必要で、彼らが二人とも出家するということは確かに家業を続けるうえの致命傷になったであろう。

これはおそらくマハーナーマとアヌルッダ兄弟の家庭のみでなく、バッディヤ王はともかくとして、他のアーナンダやバグやキンビラや、そして提婆達多の家庭でも同じ事情にあつたであろう。このような背景があつて後世には、『増一阿含』024-005 (大正02 p.623中) 、『根本有部律』「破僧事」 (大正24 p.144中) などに見られるように、浄飯王は男子二人がある家庭からはそのうちの一人を出家させるように勅令を出したという伝説も生まれたのである。ラーフラの出家に際して、浄飯王は出家させるときには両親の許可を得るようにと釈尊に要請したとされるのも極めて資料水準の高い伝承であるが<sup>(2)</sup>、同様の事情があつたからと推測される。

しかるに北方伝承によれば、そのほとんどは提婆達多と阿難は二人兄弟であったとしているにもかかわらず、その二人がともに出家しているということになれば、これとは矛盾することになる。先に紹介した〈1〉『増一阿含』024-005では阿難が出家して、提婆達多が家に残ったとするが、しかし資料水準では最高度の「破僧犍度」「僧残罪10」の因縁譚では、提婆達多と阿難は同時に出家したとしているから、これを取るわけにはいかない。要するに彼らを兄弟とすると、二人一緒に出家したということになり、上記のような背景に反することになるので、敢えて「破僧犍度」の伝承に反するようなストーリーを作りださなければならぬ羽目に陥ったのであろう。

ちなみに、この提婆達多の出家を語る「破僧犍度」の伝承では、同時に出家した若者たちが次のように列記されている。資料は【3】を参照されたい。

(南伝系)

Vinaya : バッディヤ王、アヌルッダ、アーナンダ、バグ、キンビラ、デーヴァダッタ、ウパーリ

Dhammapada-A. : バッディヤ、アヌルッダ、アーナンダ、バグ、キンビラ、デーヴァダッタ、ウパーリ

Milindapañha : バッディヤ、アヌルッダ、アーナンダ、バグ、キンビラ、デーヴァダッタ、ウパーリ

(北伝系)

『四分律』 : 阿那律、跋提、難提、金毘羅、難陀、跋難陀、阿難陀、提婆達、優波離

『五分律』：阿那律、跋提王、阿難陀、難提、調達、婆婆、金鞞盧、優波離

*Buddhacarita* : アーナンダ、麗しの NANDA、クリミラ、アニルッダ、ナンダ、ウパナンダ、クンタダーナ、デーヴァダッタ

もし阿難と提婆達多が兄弟であったとするなら、彼らが並記されるはずであるという推定が許されるならば、これらの記述の仕方はそれに反する。また兄弟であるとする伝承をもつ『五分律』も離して記していることに注目すべきであろう。

以上のようなことは、提婆達多と阿難が兄弟であったということを信じる合理性を欠くことになる。

ただし南方伝承のように、阿難がカピラヴァットゥの出身であり、提婆達多がデーヴァダハの出身であるとすると、この二人がともに一つのグループを形成していっしょに出家したというのは不合理と言えるかも知れない。しかし彼らは従兄弟の関係にあったとすれば、一つのグループの中に二人が入るというのも、そう不自然ではないであろう。

- (1) 『四分律』（大正 22 p.590 中）、『五分律』（大正 22 p.016 下）
- (2) *Vinaya* (vol. I p.082) 、『四分律』（大正 22 p.810 上）、『五分律』（大正 22 117 上）、『僧祇律』（大正 22 p.421 上）、『根本有部律』（大正 23 p.1035 上）

[5-2] また【7】「破僧」を検討するところにおいて詳しくその資料を紹介するが、提婆達多は釈尊が老齢に達したことを理由にサンガを譲ることを要求して、断固として拒絶されたために、仏を殺して自分が仏になろうとしたとされる。これもまた極めて資料水準の高いものであるが、これは阿闍世王子が父のビンビサーラ王から王位を篡奪しようとする物語と並行して物語られる。阿闍世の方は親子の間の王権の相続であるが、釈尊から提婆達多へのサンガ指導権の相続もこれと類似のものとして認識された可能性がないではない<sup>(1)</sup>。もしそうだとすれば、そのもっとも優先権を有する者はラーフラであるが、ラーフラは提婆達多よりも遅くにしかも沙弥として出家しているから提婆達多より年少であったし、よく禁戒を保つ者との評価がなされていて<sup>(2)</sup>、あまり教団活動の表舞台には立たない者のようにあったから、ラーフラ自身にその気持ちがなく、またその資質もなかったとしたら、それに代わるものとしての第2の候補者が提婆達多であったかもしれない。そのためには釈尊と提婆達多の関係が単なる従兄弟というばかりではなく、義理の兄弟であったというほうが説得力がある。

しかもラーフラの母は、釈尊が成道後初めて帰郷したときに、自分の子供すなわちラーフラに釈尊からの遺産を要求したとされ、これも資料水準の高い伝承である<sup>(3)</sup>。南方伝承では、このラーフラの母は提婆達多の姉に当るのであるから、このことも上記の推測を補強する。

そもそも釈尊教団は一般的に考えられているほど、普遍化された教団ではなかった。そこで当時のインドでは仏教は「釈迦族の子弟が奉じる宗教」という認識で迎えられていた。後に詳しく論じるが<sup>(4)</sup>、誇張していえば仏教は釈迦族の宗教であったのである。このようなことは宮坂宥勝博士がかねてから主張されている<sup>(5)</sup>。そこで釈尊は釈迦族の者だけには、「自分の親族に不共の特典を与える (*nātīnam āveniyam parihāram dammi*)」という趣旨から、外道から仏教に帰するときの規程である4ヶ月の別住を免除したとされる<sup>(6)</sup>。

以上からすると、釈尊と提婆達多が義理の兄弟であったとするパーリ伝承の方が、より合

理的であったように思われる。

- (1) 事実『根本有部律』（大正 24 p.148 中）では、晡刺拏は提婆達多にカピラヴァットウの王となれと唆したとしている。晡刺拏を R.Gnoli, *The Gilgit manuscript , Part II* p.256 では Pūrāṇa とする。校訂者は Pūrāṇa Kassapa と判断している。
- (2) 『雜阿含』447（大正 02 p.115 上）、AN.001-014-001~007 (vol. I p.023)、『增一阿含』004-006（大正 02 p.558 上）、『增一阿含』049-003（大正 02 p.795 中）参照。
- (3) Vinaya (vol. I p.082)、『五分律』（大正 22 116 下）。Vinaya は ‘dāyajjāñ yācati’ とし、『五分律』は「索父余財」とする。ただしこれが何を意味するか、定かではない。
- (4) 本論文の【7】[4-5] 参照。
- (5) 本論文の【7】[4-5] の註 (6) 参照。
- (6) Vinaya (vol. I p.071)、『根本有部律』「雜事」（大正 24 p.398 下）、『根本薩婆多部律摂』（大正 24 p.598 上）、『善見律毘婆沙』（大正 24 p.789 下）

[5-3] さらにこれも【4】「比丘としての修行と生活」において細かく検討することであるが、提婆達多が出家して以降の教団内において、提婆達多と阿難の間に個人的な関係があったと推測させるようなシーンは皆無である。もし北方伝承がいうように彼らが兄弟であったとしたら、その関係が何げないがしかしリアルな形で残されたはずである。

これも後に【7】「破僧」でくわしく紹介するが、破僧事件における際の提婆達多と阿難の接触は、彼らが兄弟であったとすると最も緊迫したシーンになったはずであるが、ところが次のように淡々としていたように描かれている。

『パリ律』：王舍城を乞食している阿難に提婆達多は、「友阿難よ (āvuso Ānanda) 、  
私は今日より世尊と別れ、比丘衆と分かれて布薩を行い、僧伽の羯磨を行う」と告げた。阿難は釈尊にこれを報告した。Vinaya 「破僧犍度」 (vol. II p.198)

『四分律』：時有五百新學無智比丘捉籌。爾時阿難從坐起、以鬱多羅僧著一面、作如是言、誰諸長老忍、此五事非法非毘尼非仏教者、以鬱多羅僧著一面。「破僧犍度」（大正 22 p.909 中）

『五分律』：時五百比丘皆取籌、唯除阿難及一須陀洹比丘。「破僧法」（大正 22 p.016 中）

『十誦律』：是調達初向仏所生瞋恨心及舍利弗目連。……爾時阿難在仏後立以扇扇仏。  
仏顧語阿難、諸比丘依王舍城住者皆集講堂。「調達事」（大正 23 p.258 中）

『根本有部律』：此是天授初於仏所起殺害心、作不忍意我是提婆達多、便三振頭捨仏而去。爾時具壽阿難陀在世尊後執扇扇仏。「僧殘 010」（大正 23 p.701 下）

これらからは、兄ないしは弟の言動を戒めたり、忠告したりというような雰囲気はまったく伝わってこない。兄弟ならばもう少し強烈に対決する姿勢がみられてしかるべきであるが、あまりに第三者的、傍観者的過ぎるのではなかろうか。

提婆達多は釈尊に反逆した弟子であった。反対に阿難は釈尊に終生忠誠に励んだ弟子であった。この対極にあるような二人のあり方を劇的に演出するために、二人が兄弟であるという伝承ができ上がったと想像することは行き過ぎであろうか。

このように考えると、史実としては提婆達多と阿難が兄弟であったとはにわかには信じがたい。

[5-4] 以上のように考えると、提婆達多と阿難を兄弟とする北方伝承より、釈尊と提婆

達多が義兄弟であり、提婆達多と阿難は単なる従兄弟であるとする南方伝承の方がより合理的に解釈できる。しかし南方伝承の方にも、そのまま首肯しかねる材料がないではない。

まず第一は、南方伝承には A 文献がなくすべて B 文献であることである。しかし北方伝承も、機械的に分類すると一応は A 文献に分類せざるを得ないが、しかしながらそれらは『増一阿含』や『五分律』の「受戒法」に含まれる仏伝<sup>(1)</sup>、あるいは『起世經』などであるから、これらは一般的には原始仏教經典の古層に属するとは考えられていない。しかもこれらは、彼らの父親とその長幼関係においてあまりに揺れが大き過ぎる。したがって資料水準をもって北方伝承を採用するというわけにはいかない。

第二には、南方伝承では釈尊の妻はバッダカッチャーナー（バッダカッチャー）とされるが、この伝承はかなり特殊な伝承であって、本「モノグラフ」の第 3 号（『仏伝諸經典および仏傳關係諸資料のエピソード別出典要覧』pp.053～055）に掲げたごとく、北方伝承ではこれを支持できない。多くはヤショーダラーとかゴーパーなどとするからである。しかし南伝でもヤソーダラーとするものもあって、バッダカッチャーナーはヤソーダラーの異名であったとしても可能であろう。

しかし釈尊の妻はおそらく一人ではなかったであろうし、釈尊の妻の名前の伝承は区々さまざままであって、上記をもって北方伝承の方に信頼性があるということはできない。

(1) 『五分律』（大正 22 p.102 下）の「仏伝」は成道までの釈尊の菩薩時代の記述の最後に「如瑞應本起經中説」という。これは支謙訳の『太子瑞應本起經』（大正 03 pp.472 下～483 上）に相当すると考えられる。いずれにせよ、成道以前に遡る律藏の「仏伝」は「仏傳經典」が制作された時代にまで下るのではないかと思われる。『パーリ律』にはこの部分は存在しない。

[5-5] 以上のように考えると、提婆達多と釈尊および提婆達多と阿難の関係は、南方伝承のように考えるほうが合理的であるということになる。

[6] 以上のように提婆達多と釈尊が義兄弟であるとする南方伝承を採用するとすると、提婆達多と釈尊の年齢はどれくらい違ったのであろうか。先に述べたように、提婆達多は釈尊が高齢になったことを口実にサンガの委譲を要求したのであるから、それなりの年齢差があったものと考えなければならない。

[6-1] 提婆達多は釈尊の妻の弟であった。常識的にはその妻は釈尊よりも年下であったであろう<sup>(1)</sup>。南方伝説の物語るところからすると、釈尊は 16 歳の時にラーフラの母と結婚したとされる<sup>(2)</sup>。しかるに、これも南方伝承の語るところであるが、その子のラーフラは釈尊が出家をするときに生まれたとされる<sup>(3)</sup>。出家は 29 歳とされるから<sup>(4)</sup>、これは結婚してから 13 年も後のことになる。もっとも長い間子宝に恵まれないこともあるであろうし、その前に産まれた子があったけれども成育しなかったという事情があったのかも知れない。しかし常識的に考えると不自然であるから、ひょっとするとインドの風習にしたがって、妻はまだ幼少であったときに結婚したのであって、釈尊とはかなりの年齢差があったのかも知れない。カウティリヤの『実利論』では女子の成人を 12 歳とするし、比丘尼戒の波逸提第 65 条「度十二歳未満已嫁女戒」は、結婚経験のある 10 歳の女性に対しては 2 年間六法を学んだ後に歳 12 を満じて具足戒を授けてもよいとされているから、早婚を示す確かな

資料もあるわけである。このような文化的背景については、釈尊を育てたマハーパジャーパティーが淨飯王の妻となった歳を論証したときにも書いた<sup>(5)</sup>。

もしこのように考えることが許されるとすれば、提婆達多はその弟なのであるから、さらに年齢が離れていたことになる。

- (1) 『ジャータカ』にはしばしば男女が共に16歳となって結婚したとする記事が見受けられるが、「ダルマ・シャーストラ」と呼ばれるインドの法典類は年下の女性を妻として娶ることを、『カーマスートラ』に至っては年齢は少なくとも3歳年少であることを奨励している。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——幼児期の淨法 (*samṣkāra*) と住期 (*āśrama*) を中心に——」p.194 参照。
- (2) 本「モノグラフ」第3号 p.053 参照。漢訳の仏伝では17歳、20歳とするものもある。
- (3) 本「モノグラフ」第3号 p.060 参照。漢訳の仏伝ではその時に懷胎して6年胎中にあったとするものがある。
- (4) 本「モノグラフ」第1号 p.103 参照。漢訳には19歳、31歳とするものもある。
- (5) 本「モノグラフ」第10号 p.016 以下参照。渡辺照宏氏も「実際は、太子が17歳、ヤソーダラー姫はおそらく10歳前後でいわゆる幼女婚であったらしい」としている。『釈尊をめぐる女性たち』(大法輪閣 昭和51年) p.022

[6-2] これも【3】で詳しく検討するが、提婆達多らが出家したとき、彼らは皆 *kumāra* と呼ばれている。

本「モノグラフ」に掲載している「年齢記事一覧」などの著者・中島克久には、この総合研究で古代のインド社会でのさまざまな階級の男女の就学や就業あるいは結婚などのライフステージの標準ないしは平均年齢を設定してもらう作業を担当してもらっている。その中島に‘*kumāra*’に関する見解をまとめもらったので、これを紹介する。

パーリの原始仏教聖典資料より‘*kumāra*’と呼ばれる世代の年齢はいまのところ以下のように考えている。

*Theragāthā* vs.429-434 (p.046) には、生れて7歳にして (*jātiyā sattavassiko*) 出家したアヌルッダの弟子のスマナ (Sumana) 沙弥が、釈尊より‘*kumāraka*’と呼ばれ、また、原始聖典には入れられないが *Apadāna* 04-02-017 (p.535) には比丘尼の出家者のなかに「7歳の善童女 (*sukumārī*)」がいることが示されている。出家受戒の制度において駆鳥沙弥の制は、初め沙弥の出家年齢として15歳以上とされたものを、飢饉などの孤児救済のために後に緩和したものであるが<sup>(1)</sup>、『十誦律』「受具足戒法」(大正23 p.151 中)、『僧祇律』「雜誦跋渠法」(大正22 p.418 上、p.461 中) は7歳しており、また『五分律』「受戒法」(大正22 p.117 上) では、そのとき鳥を駆ることでできた2人の小児は8歳と7歳であったとし、このとき駆鳥沙弥となることを許されたとしている。これによれば7歳という年齢から出家生活者の末席に加わることができるわけである。

この7歳という年齢は「ダルマ・シャーストラ」と呼ばれる古典インドの法典類では、入胎より数えて8年目に行うバラモンの入門式‘*upanayana*’の年齢に呼応しているように見える<sup>(2)</sup>。また漢訳の「童子」と必ずしも言葉の定義を同じにできるものではないが、たとえば、『釈氏要覽』には「自七歳止十五皆称童子」(大正54 p.266 下) とあり、今、これらの資料から‘*kumāra*’ ‘*kumārī*’の下限を7歳と仮定しておくことも可

能であろう。

問題はその上限である。*Jātaka-atṭhakathā* を見るかぎり、「kumāra」（童子）と「māṇava」（青年バラモン）との境界はバラモンの場合 16 歳としているようにみえる。「ダルマ・シャーストラ」においてバラモン階級の、いわゆる元服式は、髭剃式 (keśānta, godāna) を行う（入胎より数えた）16 歳である<sup>(3)</sup>。仏教サンガでは沙弥出家の年齢である<sup>(4)</sup>。いっぽんに *Jātaka* では 16 歳を境にして「成年に達した (vayappatta)」とし<sup>(5)</sup>、「マガ童子 (kumāra) が成年に達して (vayappatta)、マガ青年バラモン (māṇava) と知られた」 (*Jātaka 031 Kulāvaka-j.* vol. I p.198) という表現が見られるが、この世代の境を 16 歳と仮定しておこうと思う。*MN.093 Assalāyana-s.* (vol. II p.147) や *MN.095 Caikī-s.* (vol. II p.168) においても、アッサラーヤナ青年バラモン (māṇava) やカーパティカ青年バラモン (māṇava) らは、「年若く (dahara) 剃髪し (vuttasiro)、年齢は生れて 16 歳であった (solasavassuddesiko jātiyā)<sup>(6)</sup>」とする。16 歳という年齢では通常、髭剃式を終えていると考えられるし、そのことをもって青年バラモン (māṇava) と呼ばれているのかも知れない。そうとみることができるならば、上記、*Jātaka 031* の証左となし得るものかも知れない。

「ダルマ・シャーストラ」はバラモン階級を中心とする立場より書かれたものであるから髭剃式の年齢はヴァルナによって異なるが、帝王学の書、カウティリヤの『実利論』(3.3.1) には、クシャトリヤの男子もバラモンと同様に「16 歳で成年 (vyavahāra) に達する」としている。これは肉体的、生理的な成人としての年齢を古代インドでは 16 歳としてみていたということであろうと思う。その上で、『マヌ・スムリティ (Manu Smṛti)』(2.212) や『ヴィシュヌ・スムリティ (Viṣṇu Smṛti)』(32.13) は、満 20 歳になり (pūrṇa-vimśati-varṣena)、善惡の分別のつく者が (guṇa-doṣau vijānatā)、若い師の妻に対して抱足の挨拶をすることを禁じている。これは仏教サンガが受具足戒の資格を満 20 歳以上としているように、精神的な成熟や忍耐力、自律や自立の精神が形成される年齢を肉体的、生理的に成人となる年齢と区別しているものと思われる。そこでクシャトリヤには童子と成年男子との中間的な世代を示す ‘māṇava’ のような言葉を用いないことを加味するならば、クシャトリヤ階級に対して用いる ‘kumāra’ の上限を上げることも許されるのではないかと思う。

*Vinaya* 「僧残 005」 (vol. III p.135) は、比丘は結婚の媒介をしてはならないとされた「媒嫁戒」の因縁が述べられている。ここでは結婚の対象となるような在家者の未婚の男女を指して ‘kumāraka’ あるいは ‘kumārikā’ という。*Vinaya* 「(比丘尼) 波逸提 071」 (vol. IV p.327) には 20 歳未満の童女 (ūnavisativassa kumāribhūta) に具足戒を受けさせたことが問題となり、*Vinaya* 「(比丘尼) 波逸提 072」 (vol. IV p.327) では、満 20 歳の童女 (paripuṇṇavisativassa kumāribhūta) であったが、2 年六法を学戒しないものに具足戒を受けさせたことが問題となった。比丘尼の場合は「既婚者」 (gihigatā、已嫁女) であれば、12 歳でも具足戒を受けることができたことから、ここでの ‘kumāri’ は結婚経験のないものであることの標識として用いられている。

ちなみに律藏の制戒因縁でしばしば登場する十七群童子は、パーリでは ‘kumāra’ で

はなく ‘dāraka’ (少年) として 20 歳未満であったとしか記されていないが、『四分律』「单提 065」(大正 22 p.679 上) では 12 歳から 17 歳の童子たちであったとしている。

以上のような資料からも、‘kumāra’ ‘kumāri’ は満 20 歳に達した未婚の男女をさす場合もあることがわかる。そういう意味では ‘kumāra’ ‘kumāri’ の年齢の上限として満 20 歳くらいとしておくことが他の資料との関連からもよいように思われる。

ところが ‘kumāra’ には年齢・世代と関わりなく、身分や社会的ステータスを表す「王子」「公子」の意味もあり、共和制を敷く釈迦族やヴァッジ国などの諸王 (*Jātaka* 149 では 7 千 7 百 7 人の王がいたとも) の子弟は ‘kumāra’ と表現されている。その場合、明らかに 16 歳という年齢を越えて ‘kumāra’ と呼ばれる場合もある (*Jātaka* 338, *Jātaka* 416 等)。*Jātaka* 536 では、釈迦族とコーリヤ族とがローヒニー川をめぐる水争いの後、釈尊が調停して両都民がそれぞれ 250 人の ‘kumāra’ を出家させた。彼らにはまたもとの妻 (*purāṇadutiyikā*) がいたとされているが、子がいたとの記述はない。*Jātaka* では一般に結婚年齢を 16 歳としていることから<sup>(7)</sup>、16 歳を過ぎた「王子」「公子」たちというイメージで用いられているのであろう。このときはまず王族であると考えてよいであろう<sup>(8)</sup>。バッディヤ王を始めとする釈迦族の ‘kumāra’ が出家したというときの ‘kumāra’ もこういう意味であった可能性が強い。これは身分や社会的ステータスを表していると思えるからである。

この見解からすれば、この場合の ‘kumāra’ からは、必ずしも年齢を算定することができないことになるが、いっぽんに早婚と考えられる釈迦族の ‘kumāra’ であるバッディヤ、アヌルッダ、アーナンダ、バグ、キンビラ、デーヴァダッタの出家の記事の周辺に「もとの妻」 (*purāṇadutiyikā*) の存在が見られないことなどの状況などから、彼ら ‘kumāra’ の年齢は 20 歳前後と措定しておくのが適当ではなかろうか。

- (1) *Vinaya* 「大犍度」 (vol. I p.079) には、いわば救済的に 15 歳に満たない少年は駆鳥沙弥として出家させてよいとし、その下限の年齢を出さない。
- (2) 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」pp.185~187
- (3) 同【資料集 4】pp.189~190
- (4) *Vinaya* 「大犍度」 (vol. I p.078) : 15 歳に満たない (*ūnapannarasavassa*) 少年は出家させてはならない。
- (5) *Jātaka* 126 *Asilakkhaṇa-j.* (vol. I p.455) 、*Jātaka* 151 *Rājovāda-j.* (vol. II p.001) 、*Jātaka* 287 *Lābhagaraha-j.* (vol. II p.420) 、*Jātaka* 416 *Parantapa-j.* (vol. III p.414) 、*Jātaka* 489 *Suruci-j.* (vol. IV p.314)
- (6) 「ダルマ・シャーストラ」では多く「年齢の計算は受胎より」 (*garbhādiḥ saṅkhyā varṣāṇām*) とするが、仏典では基本的には出胎より数える。しかし『ヴィシュヌ・スマリティ』 (*Viṣṇu Smṛti*) や『ヤージュニヤヴァルキヤ・スマリティ』 (*Yājñavalkyasmṛti*) は「受胎後もしくは誕生後」としており、他の法典類も「通常、受胎より」としている等、厳密ではない。同【資料集 4】pp.185~187 参照。
- (7) この他に ‘kumāra’ が固有名詞に含まれる場合や息子をさす場合 (*Jātaka* 522) など、当然のごとく、16 歳を越えていても用いられる。
- (8) *Jātaka* 126, *Jātaka* 328, *Jātaka* 415, *Jātaka* 465, *Jātaka* 527, *Jātaka* 540, *Jātaka* 547

以上の見解と、釈尊と提婆達多の間にはそれ相応の年齢差があったということ、さらには

彼らはすでに家政を維持するために役立つ年齢であったことなどを勘案して、ここではひとまず提婆達多を含む彼らの年齢を20歳前後と考えておきたい。後に詳しく論証することになるが、提婆達多らの出家の時期を仏成道10年位と仮定すると、そのとき釈尊は45歳になっていたことになるから、提婆達多と釈尊の年齢差は25歳ほどであったということになる<sup>(1)</sup>。

- (1) 水野弘元氏は、『釈尊の生涯』（春秋社 1960年7月）p.257において「成道15年ごろに出家し、釈尊よりは30歳ほども若かったものと思われる」とする。『原始仏教の成立』（中村元選集〔決定版〕第14巻）p.512もこれを引用している。

## 【2】青少年時代のエピソード

[0] 提婆達多の青少年時代のエピソードを語る伝承が少なからず存する。しかしそれは、釈尊が青少年時代における学問・芸術・武道などの学習において、超人的能力を示されたとするエピソードに関連するものばかりである。これらは仏の超越的偉大さを宣揚するものであるが、この中では提婆達多が拮抗しうる若者として登場し最後は敗北することになっている。

[1] これらに関する資料は本「モノグラフ」第3号「仏伝諸經典および仏伝関係諸資料のエピソード別出典要覧」に集録されているので、ここでは省略する。因みに該当箇所は次の通りである。

【09-02】太子の教育——種々の競技

【10】提婆達多が射た雁を助ける

【12-02】結婚——婿選びの種々の競技

ただしこれらはほんの要点のみを記したものであるが、すべて伝説であって史実を示すものは皆無であろうと思われるので、詳細を採録する必要はないと考える。

すでに検討したように、釈尊と提婆達多との年齢差は25歳ほども離れていたと考えられる。これは親子といってよいほどの年齢差であり、したがって釈尊と武芸を争ったり、ましてや結婚相手を奪いあったりするようなことはあり得ない。破僧の反逆性を強調するため、青少年時代に遡って対抗関係にあったことにされていったのである。後に見るように、ジャータ力資料では更に遡って過去世にまで及んでいる。

[2] 出家に関する資料は、出家以前の提婆達多の行状を述べる資料もあるが、これは次節において紹介する。

## 【3】出家の経緯と時期

[0] 次に提婆達多がいつ、どのような経緯で出家したのかを検討する。それらは提婆達

多の教団内における序列やその占める位置あるいは活動に関わり、併せて後の破僧事件の状況を解明するひとつの手掛かりとなるであろう。

[1] 提婆達多の出家、帰仏に関わる資料には次のようなものがある。

[1-1] まず A 文献資料を紹介する。提婆達多の出家・具足戒法を示す言葉には二重の下線を付し、その他の人物の場合は一重の下線を付した。ただし提婆達多と他の人物の出家受戒法が同じ場合は二重とした。

〈1〉釈尊は道場樹の下で仏を得、波羅捺において五比丘を教化し、優留毘村で三迦葉と千人を教化し、その後に迦毘羅衛城に帰って真淨王（白淨王）に説法され、法眼淨を得せしめられた。そのとき、「兄弟二人の子がいる者は一人を出家させるべし、従わない者は重罰を課す」と国中に布告した。これを聞いた提婆達兜釈種は阿難釈に言った、「真淨王今日有教、諸有兄弟二人當分一人作道。汝今出家學道、我當在家修治家業」と。そのとき阿難釈は歎喜踊躍して、「兄の來り教えるが如し」と答えた。『増一阿含』024-005（大正02 p.618上）

〈2〉世尊は釈迦毘羅越尼拘留園におられた。その時提婆達兜王子は世尊に、「世尊、沙門となることを許して下さい」と願い出た。しかし世尊は、「汝宣しく在家にて分檀恵施すべし、それ沙門為ること實に易からずと為せばなり」と許されなかった。その時提婆達兜に此念が生じた。「此の沙門は嫉妬心を懷けり、我是今宣しく自ら剃頭し梵行を善修すべし、何ぞ是れ沙門を用うと為さんや」と。このとき提婆達兜は即ち自ら退き帰り、自ら鬚髮を剃り、袈裟を著け、自ら称して「我は是れ釈種子なり」と言った（自剃鬚髮著袈裟自稱言我是釋種子）。『増一阿含』049-009（大正02 p.802中）

〈3〉世尊はアヌピヤー (Anupiya) 国のアヌピヤーというマッラ族の村に住しておられた。そのとき著名なる釈種の童子らは (abhiññātā-abhiññātā Sakyakumārā) 、世尊の出家されたのに従って出家した (bhagavantam pabbajitam anupubbajanti)。時に、マハーナーマ (Mahānāma) とアヌルッダ (Anuruddha) の兄弟があり、マハーナーマはアヌルッダに自分らの家系から (amhākam kulā) 出家したものがないから、私かあなたのどちらかが出家しようと言った。家業は大変であるからとアヌルッダが出家することになった。母は死によるとしても離れたくない、いわんや生きながらあなたたちが家を出ることなど許されないと出家することを許さず、アヌルッダの朋友であるバッディヤ釈迦王 (Bhaddiya Sakyarāja) は釈迦族を治めている (Sakyānam rajjam kāreti) 、彼が家を出て出家するはずはないと考えて、バッディヤ王が出家したらという条件を出した。そこでアヌルッダはバッディヤ王を私の出家はあなたにかかっていると説得した。その時人々は眞実を語り、眞実の告白をなしていた (tena kho pana samayena manussā saccavādino honti saccapaṭīññā)。バッディヤは7年を待て、6年ないし1年、7月、6月ないし半月を待てと言ったが、アヌルッダはそれは長過ぎる、待つことはできないという。そこで7日後に出家することになった。そしてバッディヤ王、アヌルッダ、アーナンダ (Ānanda) 、バグ (Bhagu) 、キンビラ (Kimbila) 、デーヴァダッタ (Devadatta) と理髪師のウパーリ (Upālikappaka) の7人は、四部兵を率いて園遊にいくことを裝って出遊し、遠く行ってから (dūram gantvā) 兵を歸し、ウパーリも

帰そうとした。しかしウパーリは「釈迦族は暴戾だから童子らを滅亡させたとして、自分を殺すだろう」と考えて、バッディヤ王などと一緒に世尊のところに行った。彼らは「ウパーリは長年にわたってわれわれの従者であった。釈迦族は驕慢であるから、まずウパーリを出家させて下さい。私たちは彼に敬礼しましょう」と言った。そこで世尊はまずウパーリを、その後に彼ら釈子を出家させた (atha kho bhagavā Upālikappakam paṭhamam pabbājesi, pacchā te Sakyakumāre)。その雨安居中にバッディヤは三明を現証し、アヌルッダは天眼を生じ、アーナンダは預流果を得、デーヴァダッタは異生位の神通を得た。Vinaya 「破僧犍度」 (vol. II p.180)

- 〈4〉世尊は弥尼搜国の阿奴夷界に住しておられた。時にもろもろの豪族釈種子が世尊にしたがって出家した。阿那律と摩訶男の兄弟があり、弟の摩訶男は兄の阿那律に我らの一門からは誰も出家していないから出家しようといい、家業は大変だからということで阿那律が出家することになった。母親は釈種子跋提は母親が熱愛しているから許すまいと思って、跋提が出家したらという条件を出した。跋提の母は阿那律の母は子を熱愛しているから、阿那律が出家したらという条件を出した。二人は難提釈子、金毘羅釈子、難陀釈子、跋難陀釈子、阿難陀釈子、提婆達釈子と剃髪師の優波離と共にひそかに迦毘羅衛城を出て、父母が出家を許したからと言って出家した。世尊は先に優波離を、次に阿那律を、次に跋提を、次に難提を、次に金毘羅を、次に難陀を度した。そして優波離は大戒を受けて上座となった。そのとき毘羅荼という大上座がおり、別に阿難陀を度し、余の次の上座が跋難陀と提婆達多を度した (爾時世尊即先度優波離次度阿那律、次跋提釋子、次難提釋子、次金毘羅釋子、次難陀釋子。優波離受大戒最爲上座。時有大上座名毘羅荼別度釋子阿難陀。餘次上座度跋難陀提婆達多)。それから世尊は占波国に行かれ、彼らは増上地を得たが、提婆達多だけは異生位の神足を得た。『四分律』「僧残 010」(大正 22 p.590 中)
- 〈5〉世尊は弥那邑の阿菟林下におられた。そのとき多くの貴族諸釈種子が世尊のところで出家したので、兄の摩訶男が弟の阿那律にどちらかが出家しようと言った。家の仕事は厳しいからと阿那律が出家することになった。父母の許しがないと出家できないということで母に頼むが、跋提王が出家すれば許すという条件が付された。しかし出家できるような状況にはなかったので、阿難陀、難提、調達、婆婆、金闇盧らと計ってひそかに城を出て、優波離に髪を剃らせた。優波離も出家することになって、優波離は我等の僕であるから、先に受具足戒を与えてほしいと願ったので、仏は先に度し、七人は後に度した (世尊、我等今欲出家淨修梵行、而優波離是我等僕、願佛先與受具足戒、然後度我、當令我等及諸釋種於彼人所破大憍慢。佛即先度七人後度)。世尊は釈迦族たちが知ると留難を受けるかもしれないと思って、迦維羅衛の近くの跋提羅城に行って、無常に關する説法をした。このとき六人は阿羅漢となり、阿難は世尊に侍して漏を尽くすことができず、調達だけは得るところがなかった。その時世尊は諸々の大徳声聞と共に阿耨達龍王の請を受けた。調達は未だ神通を得ていなかったので行くことができず、羞恥ますます深かった。そこで神通道を修すために仏のところに行った。仏は為に説き、調達は学を受けて、安居中に神通を獲た。『五分律』「僧残 010」(大正 22 p.016 下)
- 〈6〉仏は王舎城におられた。その時調達は仏法中において信敬心清浄にして、三十万金銭

の値の荘厳具を着て出家し、よく調御された値い十万金銭もする象に乗り、調達の着ている衣服もまた十万金銭の値のものであった。是の調達は出家して比丘と作り（是調達出家作比丘）、十二年中善心に修行し、読經誦經問疑受法坐禪し、仏所説の法を皆な悉く読誦した。時に諸比丘は神通によって天に行き、天食を食した。これを見て調達は神通力を得たいと思い、釈尊を初め舍利弗や目連に神通道を尋ねるが教えてもらえなかつた。そこで、阿難は自分の弟だからと阿難のところに行った。阿難はまだ離欲していなかつたので教えた。彼は世俗の四禪を得、神通力を得て、忉利天などから食物を得てそれを食した。『十誦律』「調達事」（大正23 p.257上）

[1-2] B 文献資料には次のようなものがある。

- 〈1〉 釈尊はアヌピヤーの近くのマンゴー林におられた。バッディヤ王、アヌルッダ、アーナンダ、バグ、キンビラ、デーヴァダッタの釈迦族の6人のクシャトリヤと、理髪師のウパーリを7人目とする者たちは釈尊のところへ行き、彼らは「ウパーリは長年にわたつてわれわれの従者であった。釈迦族は驕慢であるから、まずウパーリを出家させて下さい。私たちは彼に敬礼しましょう」と言って、最初にウパーリを出家させ、その後に自分たちが出家した（tam paṭhamataram pabbājetvā pacchā sayam pabbajimsu）。釈迦族の6人のうち、バッディヤは雨期の間に三明（tevijjo）を得、アヌルッダは天眼（dibbacakkhuko）を得、Mahāpurisavitakka 経を聞いた後阿羅漢果を得た。アーナンダは預流果（sotāpattiphale）を得た。バグとキンビラは続いて内観（vipassanam）を得て阿羅漢果を得た。デーヴァダッタは凡俗の神通力（pothujjanikam）を得た。*Dhammapada-A.* (vol. I p.138, Burlingame 訳 Book1-12 vol. I p.230)
- 〈2〉 楽住せるバッディヤ長老はクシャトリヤ族の6人組の1人で、ウパーリを第7人目として出家した（sukhavihārī Bhaddiyatthero chakhattiyasamāgame Upālisattamo pabbajito）。そのなかでバッディヤ、キンビラ、バグ、ウパーリは阿羅漢果を成じ、アーナンダは預流果を得、アヌルッダは天眼を得、デーヴァダッタは禪定を修した。*Jātaka 010 Sukhavihāri-j.* (vol. I p.140)
- 〈3〉 「尊者ナーガセーナよ、デーヴァダッタはどのような理由で出家したのですか（Devadatto kena pabbajito）」「大王よ、6人のこれらのクシャトリヤの青年たち（kumārā）、バッディヤ、アヌルッダ、アーナンダ、バグ、キンビラ、デーヴァダッタ、そして七人目に理髪師のウパーリは師が悟りを開いた時、釈迦族の家系に喜びを生じて、世尊の出家にならって家を離れたのです（bhagavantam anupabbajantā nikkhamim̄su）」「尊者よ、デーヴァダッタが出家してサンガは破壊された（Devadattena pabbajitvā saṅgo bhinno）のではありませんか」「大王よ、そうです。デーヴァダッタが出家してサンガは破壊されました」。*Milindapañha* (p.107)
- 〈4〉 浄飯王は「劫比羅城にすむ家々の一子を仏にしたがって出家せしめよ」と教令を宣した。そのとき斛飯王に無滅と大名の二子があり、無滅が出家することになった。無滅は親しい賢（Bhadrika）釈種王を誘った。王は「もし自分が出家すると天授が釈種の王となり、これは釈種のために大いなる恵いである」と考えて天授を誘った。天授は「いつたん出家して、後に王となろう」と考えて出家した。相師は天授・瞿迦離（Kokālika）・襄那沓婆（Khaṇḍadravya）・羯吒牟羅底沙（Kaṭamorakatisya）・海授

(Samudradatta) 等を見て、「後に破僧して地獄に墮ちるであろう」と予言し、また鄖波難陀を見て「多貪によって地獄に墮ちるであろう」と予言した。

尼拘陀林中におられた世尊はある者は羅漢を得、ある者は得ないから、この 500 の釈種のすべてに善来具足を与えるわけにはいかないと考えて、比丘らに白四羯磨によって出家させ、具戒を与えよと命じられた（世尊念言。彼五百釋種我不得總言善來出家。何以故。其中或有得羅漢者、有不得者故。我今白四羯磨令彼出家。作此念已、佛告諸苾芻言、此五百釋種汝等苾芻應作白四羯磨令彼出家授與具戒。諸苾芻言。唯然世尊）。そのとき父王（淨飯？）は鄖波離に 500 人の鬚髮を剃除させた。鄖波離は「尊貴なる人々が妻子財産を捨てて出家するのに、卑族の自分が彼らが残してくれたわずかな珍宝衣服に貪著するとは」と考えて自分も出家しようと決心した。これを知った舍利子が仏所に連れていき、世尊は「善來、應に梵行を修すべし」と出家させた。そのとき鄖波離の鬚髮が自から落ち法服が身に着いた（爾時世尊告言。善來應修梵行。爾時世尊作是語已、時鄖波離鬚髮自落法服著身）。白四羯磨によって出家した 500 の賢王釈種は、先に出家した鄖波離に頂礼したが天授のみはしなかった。『根本有部律』「破僧事」（大正 24 p.144 中）

〈5〉 提婆達多釈種童子は 500 人の釈童子が出家したのを見て、父母の許しを得て仏に出家を願い出たが、「家で修道し、財宝をもって布施供養せよ」と断られた。舍利弗・目犍連・大迦葉・迦旃延・優婆頻螺迦葉・那提迦葉・離波多・優波離波多にも断られた。

一方、阿難釈種童子も出家を願ったが、阿難を生んだ母は仏に対する淨心がなかったので許さなかった。そこで毘提那国に行って無語戒を守り、「この仙人は毘提那国の出身であろう」と考えられて「毘提那国仙人」<sup>(1)</sup>と呼ばれるようになった。この評判を聞いた父母は呼び戻して、釈種童子のもとでの出家を許した。かねてからの約束通り阿難は提婆達多と一緒に出家しようとしたが、提婆達多は仏たちは出家させてくれないと言った。

その時多くの大威勢力の釈種童子が家ごとに一人出家した。迦毘羅婆蘇都城に 2 人の兄弟があり、小なるを摩尼樓陀、大なるを摩訶那摩といった。童子摩訶那摩は「大勢ある釈種の諸童子は家ごとに一人出家したのに、我が家には出家する者がない」と考えた。そして家業をするのはつらいからと摩尼樓陀が出家することになったが、父母は許さなかった。それは輸頭檀王が我が子悉達が出家したというので、王位を婆提喇迦に譲って 12 年を経過した時であった。摩尼樓陀の母はこの人は出家できるはずはないと考えて、婆提喇迦王が出家すれば出家してよいと言った。婆提喇迦王は 7 年待てなどという条件を出したが、摩尼樓陀の言うことなら何でも聞くというかねてからの約束があるので、摩尼樓陀は聞き入れず、7 日 7 夜のうちに出家することになった。

その時世尊は阿奴彌迦耶聚落に住しておられた。摩尼樓陀と婆提喇迦王は、同じく釈種の童子の跋涪婆\*隋言多眉・宮毘羅・難提迦・阿難・提婆達多と剃除髮師と共に仏のところに行って出家・具足戒を得ることを願い出た。世尊はまず剃除髮師を度して具戒を受けさせ、しかる後に婆提喇迦王が出家して具足戒を受け、その他の者が順々に出家して具足戒を受けた（爾時世尊既先度彼剃除髮師及受具戒。然後次與婆提喇迦釋王出家受具足戒。自餘各各次第出家及受具戒）。しかし阿難と提婆達多はこのように出家すること

ができず（於時阿難提婆達多二人猶故不得出家）、雪山のふもとに住んでいた跋嚩瑟吒僧伽という長老が二人を出家させ、具戒を受けしめた（跋嚩瑟吒僧伽即令二人捨家出家及受具戒）。その後二人は世尊に会いに行った。世尊は提婆達多に「汝は何事のために出家するのか、背くことがないように」と言われた。

夏三月中に、婆提剉迦は三通を成就し、摩尼樓陀は天眼を得、跋涪婆・因耆・難提迦は羅漢果を証し、阿難は須陀洹果を得、提婆達多は世間凡夫の神通を得た。そのとき長老婆提剉迦は「嗚呼快樂なり」と呟き、世尊はその理由を尋ねられた。『仏本行集經』（大正 03 p.918 上）

(1) 阿難は‘vedehamunī’（SN. 016-011 vol. II p.217）、「毘提訥牟尼」（『雜阿含』1144 大正 02 p.302 下）、「比提訥牟尼」（『別訥雜阿含』119 大正 02 p.417 下）と呼ばれる。これはそう呼ばれる所以を示したことになる。

〈6〉シュッドーダナ王は言った。「クシャトリヤの一家から各一名若者を出家せしめよ。一人しか息子がない家は出家させなくてよい」と。このような布告が出された時、釈迦族の人たちは当時の慣習に従い投票によって一家から一名を選んだ。その結果 500人の若者が出家することになった。

シュッドーダナ (*Suddhodana*) には二人の息子がいた、世尊とスンダラナンダ (*Sundarananda*) である。世尊が既に出家されていたのでスンダラナンダは免除された。シクローダナ (*Suklodana*) の息子は、アーナンダ (*Ananda*)、ウパダーナ (*Upadhāna*)、デーヴァダッタ (*Devadatta*) である。このうちデーヴァダッタは出家した。アーナンダも出家したいと思ったが、母ムリギー (*Mṛgī*) がそうさせなかつたので、ヴィデーハ国へ往き沈黙の誓戒のもとで暮らした (*maunavratena āsatī*)。ダウトーダナ (*Dhautodana*) <sup>(1)</sup> の息子はナンダナ (*Nandana*) とナンディカ (*Nandika*)、アムリトーダナ (*Amṛtodana*) の息子はアヌルッダ (*Anuruddha*)、マハーナーマ (*Mahānāma*)、バッティカ (*Bhāttika*) であった。

マハーナーマとアヌルッダは相談して、「家業は厳しいので、家業は合わない、あなたがそれをやって下さい、自分は出家します」と、アヌルッダが出家することになった。

その時、釈迦族の 500 人にのぼる若者は威風堂々と家を離れた。デーヴァダッタは金の網で莊嚴された象の背の上の輿に乗って出発した。彼の冠が出口のアーチに当り落としたので、大衆が声をあげて笑った。占師と星占師がデーヴァダッタは出家の目的を達成しないだろうと予言した。このようにして、500 人の釈迦族の若者は多くの踊子、樂士たちを伴って、カピラヴァストゥの街を離れ、ニヤグローダ樹林に向かって出発した。そこで乗り物から降りて釈尊に近づき頭面礼足した。

これらの釈迦族の若者の中にウパーリ (*Upāli*) という理髪師の助手がいた。その時釈迦族の王子たちは衣服や装身具を取り外し、「これはお前のものだ、我々は出家するので必要でない」と言った。ウパーリは「彼らは出家しようとしている、自分も出家しよう」と考えて、世尊の所へ行き出家を願った。世尊は「来たれ比丘ウパーリよ、如来のもとで梵行を行え」と言って、善来戒を宣せられた (*atha khalu bhagavāṁ Upāli kalpakam ehi-bhikṣukāē ābhāse, ehi bhikṣu Upāli cara tathāgate brahmacaryam*)。 「来たれ、比丘よ、如來のもとで梵行を行え」と宣せられた時、身につけたものは消え、

三衣一鉢を持ち髪は自然の状態となり、彼の出家は確立した。あたかも受戒 100 歳の比丘のようであった。500 人の釈迦族の王子が両親や友人と別れを告げている間にウパーリは彼らに先んじて出家したのである。

それから 500 人の釈迦族の王子は世尊の所に行き出家の許可を願った。世尊はデーヴアダッタを除く 500 人の釈迦族の王子に「来たれ比丘よ、如来のもとで梵行を行え」と善来比丘戒を宣せられ、彼らは比丘となった (atha khalu bhagavāṁ tāni paṁca kumāraśatāni sthāpayitvā devadattam ehi-bhikṣukāye ābhāṣe. etha bhikṣuvah Śākyakumārā caratha tathāgate brahmacaryam) (2)。

世尊は彼らに「比丘ウパーリは先任であり、彼に頭面礼足し順序に従い並べ。世尊とウパーリに最初に礼足した者がその次の順位になる」と言わされたので、500 人の比丘は世尊とウパーリを礼足し順次並んだ。これが世間に知れ、大衆は「釈迦族は誇りと怒りを克服した」と叫んだ。シュッドーダナ王や釈迦族の人々もウパーリを礼足し、ウパーリは「よく来られた、シュッドーダナ王よ」と言った。お付きの者はこれを見て「どうして卑しい生まれの理髪師ウパーリが『シュッドーダナ王よ』と呼びかけることができるのか」と考えた。シュッドーダナ王は彼らに「諸君、ウパーリ長老を卑しい生まれの人と言うな、それは前生のこと、今や出家者としては王の力を持っている、彼はもはや卑しい生まれと言われるべきでない」と言った。Mahāvastu (É.Senart 本 vol.III pp.176~182、J.J.Jones 訳 vol.III pp.171~178)

(1) 【1】の [1-2] の 〈9〉の註を参照されたい。

(2) デーヴアダッタの出家受戒方式に関する記述はない。

〈7〉 王臣たちが淨飯王に「世尊の左右に侍している者は皆耆年だから、年少にして賢善なる者を選んで出家させ、世尊に侍させましょう」と進言して、そうすることになった。時に斛飯王に阿彌囉駄と摩賀曩摩の兄弟があった。阿彌囉駄に福があるということで出家することになった。彼は賢王を誘い、賢王は自分が出家すれば提婆達多が王位につくことになるからと、提婆達多も誘った。提婆達多はいったん承知したので、妄語の過ちがあると将来王位を得ることができないかも知れないと考えて、いやいやながら出家することになった。こうして釈種の 500 人が出家した（釋種五百人出家）。相師は賢王は聖道を証する、阿彌囉駄は聖を得ること久しくないと予言したが、提婆達多と海寿 (1) と烏波難陀は地獄に墮ちると予言した。

彼らは仏のところに行って出家を求めた。世尊はこれらの衆は出家を求めるけれども、志樂ある者も樂わない者もあると考えて、四法をもって度し、苾芻とされた（世尊思惟。今此釋衆雖求出家有志樂者有不樂者。佛以四法度爲苾芻）。淨飯王の承事人で剃髪をよくする烏波梨も舍利弗の勧めで出家することになり、世尊が「汝梵行を得ん」と言われると、鬚髮が自ずから墮ち、袈裟が身に着いた（汝得梵行。世尊言訖。鬚髮自落袈裟著身）。世尊は夏臘の次第によって尊卑を守るべしと説かれ、賢王にも烏波梨を礼敬させた。提婆達多はこれに従わなかった。『衆許摩訶帝經』（大正 03 p.973 下）

(1) Samudradatta で 〈4〉の「海授」に相当する。

〈8〉 如來は父の国に帰られた。父王は迦葉ら千人が形体至陋なのを見て心安らかでなかつた。そこで宗室の無為を願う者に勧めて沙門となしめ、世尊の左右の侍従にすること

になった。調達は「我等王者の子弟、今は世の栄えを棄てて出家して道に居る（出家居道）」と言った。城を出るとき、調達の冠幘は自然に地に落ち、衢和離の乗っていた象馬は四脚地に布いて鳥鳴をなした。そこで互いに、「余は道を得たのに、二人は不吉である」と話しあった。『中本起経』（大正04 p.155下）

〈9〉 アーナンダ (kun dga') 、麗しのナンダ (mdzes dga') 、クリミラ (kra mi la) 、アニルッダ (ma 'gags pa) 、ナンダ (dga' bo) 、ウパナンダ (nya dga') またクンタダーナ ('khyir ba 'dzin) 、弟子たちの陰の師となったデーヴァダッタ (slob ma'i lkog tu ston pa yis ni lhas byin) 、彼等は牟尼に教えられる弟子となった。そして宮廷祭官の息子、偉大なるウダーライン ('char ka) は同じ道に出ていき、彼の決意を見たアトリの子 (rgyun shes bu) ウパーイ (nye bar 'khor) も同じように出家の意を固めた<sup>(1)</sup>。Buddhacarita vs.19-39～40（『影印北京版西蔵大藏經』vol.129 no.5656 Nge. 86a2-4）

（1）漢訳の『仏所行讚』（大正04 p.037下）は次のようにいい、提婆達多は登場しない。「國中の人民は皆仏の神通力を見、聞法して、世の栄樂を厭い、親愛を捨てて出家した。阿難陀・難陀・金毘・阿那律・難圖・跋難陀および軍荼陀那のこのような上首および余の釈種子はことごとく仏の教えに従い、法を受けて弟子となった。國を匡す大臣の子の優陀夷を首となす諸王子もともに出家した。阿低梨の子の名を優波離という者も諸王子や大臣の子が出家するのを見て出家法を受けた。」

[2] 以上の資料に基づいて、まず提婆達多が出家した状況を確認しておこう。

律藏の「破僧犍度」あるいは「僧残罪10」の因縁譚として記される提婆達多の出家の状況は、パーイと諸漢訳に共通する極めて資料価値水準の高いものであるが、これによると著名なる釈種の童子らが釈尊が出家したのにならって出家したので、提婆達多を含むアヌルッダらの青年が自分らの家系から出家したものがないからという理由で出家したとされている。資料番号でいえばA文献の〈3〉 〈4〉 〈5〉 とB文献の〈1〉 〈2〉 〈3〉 である。

B文献の〈4〉 〈6〉 は淨飯王の「劫比羅城にすむ家々の一子を仏にしたがって出家せしめよ」との教令にしたがって釈迦族の仲間たちと出家したとし、同じく〈7〉 〈8〉 は、釈尊に付き従う弟子たちが歳をとり、痩せさらばえているのを見て、淨飯王の命令によって500人あるいは1000人の若者たちと一緒に出家したとしている。

これらは彼らが自発的に出家したか、命令にしたがって出家したかの違いがあるが、提婆達多は釈迦族の他の青年たちと一緒に出家したという点では共通している。

しかしながらA文献の〈1〉 〈2〉 〈6〉 はそれぞれ状況は異なるが、提婆達多一人が単独で出家したとしている。またB文献の〈5〉 は提婆達多と阿難は他の釈迦族の青年たちと一緒に出家することが許されず、雪山のふもとに住んでいた跋嚩瑟吒僧伽という長老のもとで出家したとする。

もちろんわれわれの資料観にしたがって、パ漢共通する原始聖典資料を尊重することになるが、ここには提婆達多が誰と一緒に出家したか、提婆達多の出家の時期、提婆達多がどのような具足戒を受けたか、そして提婆達多の出家時の年齢などの問題が含まれているので、順次にこれを検討していきたい。

[3] まず提婆達多は誰と一緒に出家したかということを検討したい。

[3-1] 前述したように、律藏の「破僧犍度」と「僧残罪 10」に記される提婆達多の出家記事は極めて資料水準の高いものであるが、これによれば提婆達多はアヌルッダやバッディヤ王・阿難らと共に出家したことになっている。このように記述するのは、A 文献の 〈3〉 〈4〉 〈5〉 と B 文献の 〈1〉 〈2〉 〈3〉 〈4〉 〈6〉 〈7〉 〈8〉 〈9〉 である。

これに対して、A 文献の 〈1〉 〈2〉 は『増一阿含』であって提婆達多は阿難と兄弟であったが、別に出家したことになっている。また A 文献の 〈6〉 は『十誦律』であり、ここでは提婆達多が阿難を「是我弟」として二人を兄弟としているが、しかし出家については提婆達多は独自に一人で出家したように描かれている。

また B 文献の 〈5〉 は提婆達多と阿難の二人は、少なくとも母親は異なるようであるが、提婆達多が釈尊に出家を願い出たときに許されなかつたので、阿難を誘って二人で雪山のふもとに住んでいた跋嚩瑟吒師のもとで出家し、後に釈尊のもとで出家したとしており、アヌルッダやバッディヤなどとは一緒に出家したとはしていない。

しかし極めて水準の高い資料は、提婆達多はアヌルッダやバッディヤや阿難らと共に出家したとしており、他は A 文献とはいながら決して早い成立とは考えられない『増一阿含』のいうところと『十誦律』であり、他は B 文献であるから、ここでは前者を採用しなければならないであろう。

また「破僧犍度」「僧残罪 10」に記されるアヌルッダなどの出家に関する記事は、提婆達多が破僧に至る因縁譚であって、「受戒犍度」の因縁譚が「仏伝」として尊重されるように、これも尊重されて然るべきであろう。その中で提婆達多はアヌルッダなどと一緒に出家したというのであるから、これこそが原始佛教聖典の編集者たちの提婆達多の出家因縁に関するイメージであったと解さざるを得ない。

[3-2] この中で提婆達多と同時に出家・帰仏したとされる釈迦族の子弟たちの名を表にして示すと次のようになる。

	〈3〉	〈4〉	〈5〉	〈1〉	〈2〉	〈3〉	〈4〉	〈7〉	〈8〉	〈9〉
バッディヤ	○	○	○	○	○	○	○	○		
アヌルッダ	○	○	○	○	○	○	○	○		○
アーナンダ	○	○	○	○	○	○				○
バグ	○		○	○	○	○				
キンビラ	○	○	○	○	○	○				
デーヴァダッタ	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
ウパーリ	○	○	○	○	○	○	○	○		○
難提		○	○							
難陀		○								○
跋難陀		○								

瞿迦離						○			
襄那沓婆						○			
羯吒牟羅底沙						○			
海授						○	○		
鄖波難陀						○	○		○
釈種 500 人 (1)						○	○	○(2)	
衢和離								○	
麗しの難陀									○
クリミラ									○
クンタダーナ									○
ウダーイン									○

この表から分かる通り、〈4〉 〈5〉 には「難提」が挙げられているが、〈3〉 の『パリー律』には挙げられない。しかし *Theragāthā* の第 25 偲の註では、「Nandiya はアヌルッダなどが師のもとで出家したときに自分も出家して、久しうからずして阿羅漢果を得た」<sup>(3)</sup> とされているので、提婆達多らと一緒に出家した仲間の一人として数えられる伝承が南方にもあったことが分かる。

また 〈4〉 と 〈9〉 に「難陀」が現れるが、〈4〉 は同じく六群比丘の跋難陀と併挙するし、〈9〉 は別に「麗しの難陀」を挙げるから、これは六群比丘の一人の難陀と解釈すべきであろう。ナンダとウパナンダが併挙されるのは原始仏教聖典の常である<sup>(4)</sup>。ただしこの「麗しの難陀」を挙げるのは 〈9〉 の *Buddhacarita* であって、これはサンスクリットが存しない部分である。漢訳『仏所行讚』には提婆達多を挙げないので、この資料の中には含めなかつたが、漢訳では「難陀」とするのみであるから、「麗しの難陀」が含まれるかどうかははつきりしない。いずれにしてもそれほど信頼に足る資料ではない。

また 〈4〉 や 〈7〉 が瞿迦離や海授（海寿）などを挙げるのは、天授などの悪比丘群として挙げたまでのことであって、これも信頼するに足りない。

したがって提婆達多と共に出家したとされる古い伝承は、バッディヤ、アヌルッダ、アーナンダ、バグ、キンビラ、デーヴァダッタ、ウパリー、それにナンディヤを含めた 8 人であったとすることができる。

(1) この中に阿難なども含まれていると思われる。

(2) 明示されていないが文脈は 〈6〉 に等しいので、このように理解した。

(3) *Theragāthā-A.* vol. I p.086

(4) 例えば次の文献では、ナンダとウパナンダが並記されている。『中阿含』185 「牛角婆羅林經」（大正 01 p.729 下）、『中阿含』077 「婆鷄帝三族姓子經」（大正 01 p.544 中）、*MN.128 Upakkilesa-s.*（「隨煩惱經」vol. III p.152）、『中阿含』072 「長壽王本起經」（大正 01 p.532 下）、『中阿含』033 「侍者經」（大正 01 p.471 下）、『雜阿含』035（大正

02 p.008 上) 、『四分律』「僧残 010」(大正 22 p.590 中) 、『十誦律』「衆学 021、022」(大正 23 p.134 下) 、『十誦律』「(比丘尼) 波夜提 095」(大正 23 p.322 中) 、『十誦律』「(比丘尼) 波夜提 096」(大正 23 p.322 下) 、『十誦律』「俱舍彌法」(大正 23 p.215 下) 、『十誦律』「臥具法」(大正 23 p.247 上) 、『十誦律』「臥具法」(大正 23 p.247 中) 、『十誦律』「調達事」(大正 23 p.260 下) である。なお、跋提とキンビラと並記するものもある。『僧祇律』「単提 041」(大正 22 p.365 上)

[4] 次に提婆達多らの出家と、他の釈種の豪家の子弟らの出家の前後関係について検討しておこう。

[4-1] 「破僧犍度」「僧残罪」の〈3〉〈4〉〈5〉は、マハーナーマとアヌルッダは多くの釈種の豪家の子弟らが出家したに拘わらず、我が家系からは誰も出家していないから出家しようというのであるから、提婆達多を含むアヌルッダらの出家は、多くの釈種の豪家の子弟らの出家よりも遅いということであろう。B 文献の〈5〉〈6〉は、提婆達多とバッディヤなどの出家を別にするから、上の表には含まれていないが、これら多くの釈種の出家に続くものとして、時期としては別になっている。

しかし〈4〉〈7〉〈8〉などは、提婆達多は釈種 500 人と共に出家したとされており、〈7〉〈8〉はこれが釈尊の初めての帰郷の時のようなイメージで語られている。しかし釈尊に付き従う弟子たちが老いてやせ細っていたというのであるから、この中には先に出家した釈種の人々が含まれているかも知れない。

いずれにしても資料水準の高い伝承に従うとすれば、提婆達多らの出家に先立つ第 1 陣の釈迦族の出家があって、提婆達多らの出家は第 2 陣であったと理解すべきであろう。

[4-2] このように考えると、先に触れた「麗しの難陀」の問題も容易に解決できる。本「モノグラフ」の第 10 号に掲載した「*Mahāpajāpatī Gotamī* の生涯と比丘尼サンガの形成」に記したように、現在のところわれわれは難陀の出家は釈尊成道の第 5 年と考えており、ここでまた提婆達多と関連させて改めて確認しなければならないが、その時点では阿難の出家は成道 10 年と考えていた。このように考えることが許されるとすると、提婆達多や阿難が出家したのは、多くの釈種の豪家の子弟らが出家した後のことであって、この中に難陀も含まれていた。提婆達多や阿難などの出家を釈迦族の子弟の出家の第 2 陣であったとすれば、難陀などの出家はその第 1 陣であったということになる。

したがって釈尊の異母弟である難陀が提婆達多などと一緒に出家したという伝承はないことになる。

[5] 次に提婆達多がどのような具足戒を受けたのかを考えてみたい。これは提婆達多が出家した年代を推測する一つの材料になる。

[5-1] 周知のように釈尊の伝記のもっとも古い材料は律藏の「受戒犍度」である。これが後に成立した「仏伝經典」の素材になったのは、正式な受具足戒法である十衆白四羯磨受具足戒法が制定されるに至った因縁譚を描くとともに、十衆白四羯磨受具足戒法以前の受具足戒法によって比丘となった者たちも正式な比丘であるということを示そうとしたからである。したがって仏伝は十衆白四羯磨受具足戒法の制定をもって終了し、伝記としては中途半端なところで終わっているのは、「受戒犍度」としてはそれで目的を達したからである<sup>(1)</sup>。

これを受具足戒法を中心にまとめてみると次のようになる。

『四分律』『五分律』などの漢訳律は燃灯仏の授記やこの世への誕生から始まっているが、『パーリ律』では仏成道から始まっている。これは仏だけに許された「善来比丘具足戒法」成立の因縁譚を語るとともに、「十衆白四羯磨受具足戒法」に先立つ「三宝帰依受具足戒法」の中の「仏宝」の成立の因縁譚を語るためである。

そして梵天勧請から鹿野苑における初転法輪を描くのは「法宝」の成立を語ったものであり、五比丘やヤサとその友人たちを初めとして、三迦葉の弟子1000人が善来比丘具足戒によって出家して、その結果阿羅漢果を成じることによって「僧宝」が形成され、しかる後に「三宝帰依具足戒」が許されることになった。その理由は、諸国に布教に出された弟子たちが、新しく弟子になりたいと望む者たちをはるばる釈尊のもとに連れ帰っては善来比丘具足戒を受けるという生活に疲れ果てたからであった。そこで釈尊は出先で弟子たち自身が自らの弟子を取ることを許され、その方法として「三宝帰依具足戒法」が制定されたのである。

それがいつのことであるかという詳しい考察は別の機会に譲らなければならないが、現時点では次のように考えている。DN.014 *Mahāpadāna-s.* (vol. II pp.045~049)、『長阿含』001「大本経」(大正01 p.009下)、法天訳『毘婆尸仏経』(大正01 p.157下)などによれば、それは過去仏であるビパッシン仏の時代のことであるが、弟子たちを二人して一つの道を行くなと布教に出したのちの6年後に説戒をされたとしている<sup>(2)</sup>。必ずしも「三宝帰依具足戒法」の制定を述べているわけではないが、この6年という数字には何らかの意味があるものと考えられる。全国に布教に出された比丘たちが暑くて広いインドの各地に散つて、おそらく雨期の前に出家希望者を連れては釈尊のもとに帰り、そして雨期が明ければまた出かけるという生活では疲れ果てるのも無理はなかったであろう。しかしかといってそれが1年2年の短期間であったとも考えられないので、6年というのは極めて合理的な年数のように考えられる。

弟子たちを布教に出したのは鹿野苑で雨期を過ごされた後のことであって、われわれはそれを成道の直後にウルヴェーラーで過ごした雨期に続く、第2回目の雨期と考えているが、一般的には少なくとも成道後1年は経っていたと考えられている。したがって「三宝帰依具足戒法」が許されたのは少なくとも、釈尊成道後7年ということになるわけである。

このことは釈尊が比丘への授戒権などの全権を握って、そのサンガを中心集権的に掌握しようと考えられなかったということを意味する。仏教のサンガは和尚を中心としてその弟子たちからなる4人以上の集団が基礎であって、「律藏」が「サンガ」というときには常にこの「現前サンガ」を意味する。こうして出家して比丘となった者たちは、その多くは直接釈尊を知らなかつたであろう。交通と情報伝達手段が未開であつて、実際に自分の目で見るしか知りうる手段のない時代であったからである。こうして大量に再生産されることになった比丘たちが、後の釈尊教団の多数派を占めることになった。提婆達多の破僧も、こうした仏教のサンガ組織が影を落としていると見ることができる。

このようにして間接的な仏弟子が大量に出現することになったが、このときにはまだ和尚と弟子の義務などが定められていなかつた。そこで宗教者としてあるまじき振る舞いをする比丘たちが現れたり、むやみやたらに出家させて世の女性たちの非難を浴びたりするということがあつて、そこで新たに出家した比丘は和尚に10年間は師事して修行しなければなら

ないとか、和尚となるためには出家してから 10 年以上経過した有能な比丘でなければならないとか、犯罪者や病人などを出家させてはならないなどという規則が作られ、そして 10 人以上のサンガによって出家具足戒を与える審査方法が定められることになった。これが「十衆白四羯磨受具足戒法」である。これにともなって「三宝帰依具足戒法」は廃止された。

「羯磨」とは、一つの「界」に住する比丘全員が出席しなければ成立しないという成立要件とか、出席者の全員の賛成を得られないと決議できないという議決要件（特別な場合は多数決も許される）がきちんと定められた会議によって集団の意思を決定することであるから、このとき正式に組織化されたサンガが形成されたと見ることができる。「十衆白四羯磨受具足戒法」はその会議の一員としてよいかどうかという審議に相当する。

これはおそらく早くとも釈尊成道の 12 年後以降ではないかと考えられる。なぜなら 10 年以前では、和尚となるべき出家してから 10 年以上たった比丘は存在しないからであり、したがってこのような規則が定められるはずはないからである。

このように、提婆達多がどのような形で出家し、具足戒を受けたかということは、その時期を決定する重要な要素となるわけである。

- (1) 仏伝經典のあるものは釈尊の帰郷とラーフラの出家で終わるものがある。その詳細は本「モノグラフ」第 3 号の巻末に付した「付表第 1」を参照していただくと分かりやすい。ラーフラの出家記事は、白四羯磨受具足戒法の施行細則ともいべき受具足の資格規定の中に満 20 歳以上という規定があって、そのために満 20 歳に満たない者の出家、すなわち「沙弥」の規定が述べられ、その一環として沙弥として出家したラーフラにからんで、淨飯王の出家をさせるときには両親の許可を得るということにしてもらいたいという因縁譚の中に含まれるのであって、受具足戒の制定因縁とは別の文脈で語られるのであるから、これを一連の仏伝にからめるのは正しくないということになる。
- (2) *DN.014 Mahāpadāna-s.* は「ヴィパッシン仏は弟子たちに、一つの道を二人して行くな、6 年ごとに (channam̄ channam̄ vassānam̄ accayena) 波羅提木叉を誦すために戻ってきなさい、と説かれた」とし、『大本經』は「爾時如來默自念言。今此城内乃有十六萬八千大比丘衆。宜遣遊行各二人俱在在処。至於六年、還來城内説具足戒」とし、『毘婆尸佛經』は「時毘婆尸佛而作是念。此大苾芻衆住滿度摩城。宜應減少令六萬二千苾芻往詣諸方、遊行聚落隨意修習。經六年後歸滿度摩城、受持波羅提目叉」とする。ただし梵本断簡から復元されたテクストでは「6 年ごと」ではなく、「6 年後に (śaṇṇām̄ varṣāṇām̄ atyayād)」であり、漢訳「大本經」などと一致している。cf. *The Mahāvadānasūtra, A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Turkestan.* ed. by Takamichi Fukita, Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-funden Beiheft 10, Vandenhoeck und Ruprecht, 2003. pp. 152, 154. また「6 年ごと」でないとすると、説いたのは波羅提木叉ではなく、『大本經』のように「説具足戒」と解釈する方が合理的である。

[5-2] 先に紹介した提婆達多の出家資料には、出家具足戒を示す言葉にアンダーラインを施しておいた。これを表にしてみると次のようになる。

なお提婆達多の欄に記入がなく、その他の者に記入がある場合は、提婆達多もこれと同じ方法で具足戒を得たものと考えてよいであろう。またウパーリがバッディヤなどに先立って具足戒を受けたことはすべてに共通している。ここに記したのは、ウパーリの具足戒法が特に記述されているものである。

	提婆達多	その他	ウパーリ	阿難
⟨1⟩	出家せず			
⟨2⟩	自剃鬚髮著袈裟自稱言我是釋種子			
⟨3⟩		bhagavā … … pabbājesi		
⟨4⟩	餘次上座度跋難陀 提婆達多	世尊即先度	受大戒最爲上座	大上座名毘羅荼 別度釋子阿難陀
⟨5⟩		願佛先與受具足戒。 佛即先度七人後度		
⟨6⟩	出家作比丘			
⟨1⟩		pabbajimsu		
⟨2⟩		pabbajito		
⟨3⟩	pabbajito nikkhamimṣu			
⟨4⟩		佛告諸苾芻言、應 作白四羯磨令彼出 家授與具戒		
⟨5⟩	跋嚩瑟吒僧伽即令 二人捨家出家及受 具戒			跋嚩瑟吒僧伽即 令二人捨家出家 及受具戒
⟨6⟩		bhagavāṁ ehi-bhi- ksukāye ābhāse	bhagavāṁ ehi-bhi- ksukāye ābhāse	
⟨7⟩		佛以四法度爲苾芻	汝得梵行。世尊言 訖鬚髮自落袈裟著 身	
⟨8⟩	出家居道			
⟨9⟩				

[5-3] 先の資料をもとに、誰がどういう具足戒を得たというような細かな議論は避けて、先に書いた具足戒法に照らして、彼らが出家受具足戒を受けたのはいつの頃かということを考えてみよう。

まず「白四羯磨」によって具足戒を受けたというのは B 文献の ⟨4⟩ と ⟨7⟩ であって、A 文献にはない。もしこれが史実であったとするなら、先の仮説によれば、早めに見積もっても釈尊成道の 12 年後以降のことになる。

また「善來比丘具足戒法」が出るのは、これまた B 文献の ⟨6⟩ と ⟨7⟩ である。これは

「三宝帰依具足戒法」が制定される以前の具足戒法ではあったが、〈7〉が他の比丘は「四法」<sup>(1)</sup>によって具足戒を受けたというように、仏だけに許された特権として、「白四羯磨受具足戒法」が制定された以降にも続けられているから、時代を決定する決め手にはらない。

しかしこれらはすべて B 文献資料であって、A 文献資料では〈3〉は ‘bhagavā……pabbājesi’ とするのみであり、〈4〉はウパーリが「受大戒最爲上座」とされるものの、他の者たちは単に「度」とし、〈5〉は「受具足戒」あるいは「度」とするのみである。先に書いたように、善来比丘具足戒も三宝帰依具足戒もすべて「受具足」であり「受大戒」であるから、これがどのような具足戒であったかは分からぬ。しかし〈6〉と〈7〉がそうであるように、善来具足戒は「世尊言訖。鬚髮自落袈裟著身」というような文章が続くのが常であるから、世尊が出家させたとしても「善来比丘具足戒法」であったとはかぎらない。

注目すべきは〈4〉が「大上座名毘羅茶別度釋子阿難陀」とし、「餘次上座度跋難陀提婆達多」とすることである。すなわち阿難には毘羅茶という和尚が、跋難陀・提婆達多には名は知られないが次上座という和尚がいたということになる。名は異なるが〈5〉も「跋嚮瑟吒僧伽即令二人捨家出家及受具戒」としているから、阿難と提婆達多には跋嚮瑟吒僧伽という和尚があったことになる。

実は、パーリの *Vinaya* 「薬犍度」 (vol. I p.202)<sup>(2)</sup>、*Vinaya* 「衣犍度」 (vol. I p.295)<sup>(3)</sup>、*Vinaya* 「波逸提 038」 (vol. IV p.086)<sup>(4)</sup> などでも阿難の和尚 (*upajjhāya*) を *Belatthasīsa* としている。これは〈4〉の「毘羅茶」に相当するであろう。あるいは〈5〉の「跋嚮瑟吒」もこれにあたるかもしれない。また名は異なるが、『根本有部律』では阿難の和尚を十力迦葉としており<sup>(5)</sup>、阿難や提婆達多には釈尊ではない別の和尚があったことは間違ひがないであろう。

なお、阿難の和尚とされる *Belatthasīsa* は、*Theragāthā-A.* (vol. I p.071) によれば「ウルベーラ・カッサバの弟子となり、師と共に帰仏。阿難の師 (Dhammadhā-gārikassa *upajjhāyo*) となる」とされている。すなわち三迦葉の 1000 人の弟子たちの中の一人であったことになる。

このように考えると、〈3〉の『パーリ律』が「世尊はまずウパーリを、その後に彼ら釈子を出家させた (bhagavā Upālikappakam pathamam pabbājesi, pacchā te Sakyumāre)」というなかの ‘pabbājesi’ という ‘pabbajati’ の使役形は、「世尊が誰かをして出家せしめた」と読むべきであろう。

要するに世尊が出家させ、具足戒を受けさせたとしても、それが必ずしも善来比丘具足戒を意味しないということである。特に釈尊の侍者として知られる阿難すらが、善来比丘具足戒によってじかに釈尊の弟子にならなかつたということに思いをいたすと、提婆達多なども善来比丘具足戒ではなかつたと考えざるを得ない。

『僧祇律』は「雜誦跋渠法」の冒頭で、「次度摩訶迦葉、闡陀、迦留陀夷、優波離、次度釋種子五百人、次度跋度帝五百人。……如是等如來所度善來比丘出家善受具足」(大正 22 p.412 下) とし、優波離や釈種子 500 人、跋度帝 500 人が善来具足戒を受けたとしているように見えるが、『僧祇律』は三帰具足戒を認めていないので、この記述を信じるわけにはいかない。

以上のように、提婆達多らが出家具足戒を受けたときには、すでに仏弟子たちが自らの弟

子をとることができた時代となっており、提婆達多らは釈尊から和尚となる者を指定されて出家具足戒を受けた。しかしその具足戒法はまだ白四羯磨具足戒ではなかった。すなわち未だこれが定められる以前のことで、すなわち三宝帰依具足戒法の時代であった、ということができる。先の仮説に従えば、釈尊成道 7 年以降から成道 12 年くらいの間の事であった、ということになる。

- (1) 「四法」は白四羯磨を意味するものと解釈した。『衆許摩訶帝經』にはこの前に勝軍王が年少であることを理由に釈尊を軽んじるので、王子や龍や火が少なるをもって軽んじてはならないと同様に、僧も軽んじてはならないと説法して信を起こさせたのを「四法」としている。しかしこの場合はこれを指すのではないことは明らかであり、ウパーリに善来戒を与えたのに対して、500 人の釈種には白四羯磨具足戒法を与えさせたというのであると理解される。
- (2) 具寿阿難の和尚たる具寿ベーラッタシー サ (āyasmato Ānandassa upajjhāyassa āyasmato Belatṭhasīsassa) は疥癬を患った。
- (3) 同上。
- (4) 阿難の師たる (Ānandassa upajjhāyo) ベーラッタシーサは阿蘭若に住んでいて、日々乞食せず乾飯を得て乾かして貯蔵し欲する時に水に浸して食していた。
- (5) 『根本有部律』「破僧事」(大正 24 p.165 中)：仏告十力迦葉、汝應與此大歡喜童子如法度之。十力迦葉既奉仏命、即使度之為受具戒。『根本有部律』「僧殘 010」(大正 23 p.700 下)：十力迦葉……是我家弟阿難陀波駄耶。

[5-4] 以上のように、提婆達多の出家は釈尊成道第 7 年から 12 年くらいの間ということになるが、それは阿難の事績を調査することによっても証明されうる。提婆達多は阿難とともに出家しているからである。

阿難は多くの原始聖典が伝えるように<sup>(1)</sup>、釈尊が入滅されるまでの 25 年間を侍者として過ごした。これをもとに計算すれば、阿難が侍者になったのは仏成道 20 年のころということになる。しかし阿難には別の和尚がいたのであるから、侍者といつてもそれは単なる和尚 (upajjhāya) に対する共住弟子 (saddhivihārika)、あるいは阿闍梨 (ācariya) に対する内住弟子 (antevāsika) といった関係ではなく、「阿難伝試稿」<sup>(2)</sup> に書いたように秘書室長的な侍者であって、おそらく彼は一人前の比丘となってから秘書室長的な侍者となったのであろう。このことは釈尊が侍者に阿難を選ばれた因縁譚からも推定することができる。それは『中阿含』033「侍者經」(大正 01 p.471 下) に次のように伝えられている。

そのとき釈尊は「年老いたので侍者を持ちたい。一人の侍者を推薦せよ。私が可・不可を判断する」と発言された。阿若憍陳如をはじめ、耶舍行籌に至る 22 名の比丘らが名乗りをあげたが、釈尊はよしとされなかった。そのとき目連は、釈尊が誰を侍者としたいのか神通力を用いて観察して、それが阿難であることを知った。そこで彼は比丘らと共に阿難のもとを訪ね、釈尊の意向を伝えた。阿難はその任に堪えられないと辞退するが、目連は彼を説得した。阿難は「3 つの願い（仏の新故衣を著ず、別請の仏食を食さず、非時に仏を見ず）が許されたら侍者になる」と言った。目連は彼の願いを伝えるため、釈尊のもとへ戻りこれを伝えた。釈尊は阿難の聰明さを讃えられ、そして侍者となってから阿羅漢果を得、般涅槃するまでの阿難の事蹟を予言された。

このときの様子は *Jātaka* 456 にも記され、その条件は 8 つになっている。このように阿難は阿若憍陳如などと同じように、すでに一人前の比丘となっていたように思われる。先に

述べたように、出家した後 10 年間は和尚あるいは阿闍梨に依止しなければならないという規定があるから、それをもとにすれば阿難は出家して 10 年以上を経過していたことになる。後に聰明有能なる者は 5 年間の依止でよいと定められたが、その時の因縁譚に侍者としての阿難が登場するので<sup>(3)</sup>、この規定は阿難が侍者になってのちに制定されたものであって、阿難には適用されない。またこの 10 年規定は三宝帰依具足戒によって阿難らが比丘となつて以降に制定されたものであるが、しかしこのような規定はこれ以前に比丘となった者にも遡って適用されたであろう。

先に仮説を紹介したように、われわれは阿難の出家は成道 10 年と考えていた。これは三帰具足戒法が定められた仏成道第 7 年以降から、白四羯磨具足戒法が定められる第 12 年以前という条件を満たすとともに、この出家の年から侍者に就任するまでに 10 年を経過したことになり、10 年間の依止を終了するという条件も満たしており、現時点ではこの推測は妥当ではないかと考えている。

そして提婆達多が阿難と一緒に比丘となつたとすれば、それは成道 10 年ころのことではなければならない。

- (1) 『長阿含』002「遊行經」（大正 01 p.019 上）は「我れ（佛に）侍するを得て 25 年」とし、*Mahāparinirvāṇasūtra* (p.280) は「尊い方よ。私は 20 年以上、尊師に侍してまいりましたが、このように身体が輝くのを見たことがありません」とし、白法祖訳『仏般泥洹經』（大正 01 p.168 上）は阿難が「我侍佛二十餘年。未曾見毘好乃如是」とし、*Theragāthā* vs.1039 ~1043 は「25 年間師に隨侍した」とし、『根本有部律』「雜事」（大正 24 p.391 中）は「時阿難陀白言。大德世尊。我隨佛後二十餘年」とする。ただし DN.016 *Mahāparinibbāna-s.*（「大般涅槃經」vol. II p.137）は「長き間、世尊の常侍たり、近侍たり、近行者なりき」とするのみである。
- (2) 『森ゼミ紀要』第 13 号（東洋大学インド哲学科森ゼミ 平成 17 年 4 月）参照。
- (3) *Vinaya*「大犍度」（vol. I p.080）：「比丘等よ、聰明有能なる比丘は 5 年の間、不聰明な比丘は乃至命終まで依止して住するべきことを許す」。この他に、『四分律』「受戒犍度」（大正 22 p.806 上）、『十誦律』「受具戒法」（大正 23 p.151 上）がある。

#### [6] 次に提婆達多が出家した時の年齢について検討する。

[6-1] 律藏の「破僧犍度」あるいは「僧残罪 10」では、出家するときの提婆達多らを ‘imīnā kumārā’ あるいは「童子」などと呼んでいる。【1】の [6-2] で述べたように、*kumāra* という語は 20 歳位までの男子を示す言葉である。したがってこれにしたがえば提婆達多らは未だ 20 歳には満たない青年であったかも知れない。しかし一方では比丘として出家できるのは、入胎から数えて満 20 歳以上とされている。もっともこの規定は彼らの出家受戒よりも後に成立したのであるが<sup>(1)</sup>、規定の有無にかかわらず精神そのものは存在したであろう。また釈迦王バッディヤはそれなりの公務の責任を負っていて、すぐには出家できる環境になかったようにも描かれている。B 文献であるが〈5〉は、「淨飯王が王位を婆提剉迦に譲って 12 年を経過した時」であったとしている。またマハーナーマがアヌルッダに対し、「田を耕し、種を播く」などの家業を詳細に説明し、毎年同じことを継続することの必要性を説いて、アヌルッダはそれには向かないからと出家したとされている。これによれば少年などではなく青年に達し家長となっている年齢を強く示唆しているようにも思われる。しかし彼らが妻帯していたという記述は、〈4〉『根本有部律』の「破僧事」にウパーリが

「賢王および 500 の釈子がことごとく王位・国城・妻子を捨て、無量無辺の珍宝衣服を捨てて出家修道する」（大正 24 p.145 下）としているのみであって、彼らが妻帯していたことを推測せしめる情報は少ない。〈4〉の『四分律』は諸釈子が「我等の父母すでに出家を聽せり」としているから、おそらく一家の主という位置にはなかったことを予想しているのであろう。

先に釈尊と提婆達多の年齢差は 25 歳前後あったものと仮定し、また提婆達多と阿難の出家年を釈尊成道 10 年頃とした。そうするとこの時世尊は 45 歳になっており、この釈尊と年齢差が 25 歳であったとすると、提婆達多の年齢は 20 歳くらいということになる。推定の域に過ぎないが、今はこれを結論としておく。

- (1) 20 歳規定は沙弥の規定ができたときであって、これは十衆白四羯磨具足戒が制定された以降であろう。なお二十歳に満たないものの出家を禁止する十七群比丘の因縁譚に阿難が登場している。Vinaya 「波逸提 065」(vol.IV p.129)、『四分律』「単提 065」（大正 22 p.679 上）

[7] 以上は提婆達多と阿難やバッディヤなど釈迦族の若者たちが一緒に出家したという第 1 水準資料を中心に考えてきた。しかし提婆達多が独自に出家した、もしくは提婆達多と阿難は他の青年たちとは一緒に具足戒を受けることを許されなかつた、という伝承があることはすでに指摘した。簡単にこれを検討しておく。

[7-1] それは『増一阿含』ならびに『仏本行集經』である。〈1〉『増一阿含』024-005 は、淨飯王の「兄弟二人あるものは一人出家させよ」との布告に基づき阿難が先に出家し、提婆達多は家に残ったことになっている。〈2〉『増一阿含』049-009 は、提婆達多が単独で出家を願い出たが拒絶され、自分で剃髪し袈裟を着て釈種と自称したという<sup>(1)</sup>。ここには阿難は登場しない。〈5〉『仏本行集經』では提婆達多は 500 の釈童子が捨家出家するのを見て両親の許可を得て出家を望むが、釈尊を初めとして舍利弗、目連、大迦葉などの長老に許されなかつた。阿難も出家したいと思ったが母親が許可しなかつたので、毘提那国へ行き、毘提那国仙人との評判を得たので呼び戻されて出家を許され、かねてからの約束通り提婆達多と一緒に出家しようとしたが、摩尼樓陀と婆提喇迦王など一緒に具足戒を受けることができなかつたとする。そして『仏本行集經』は、雪山下に行き長老跋嚩瑟吒僧伽のもとで捨家出家し具戒を受けた、とする。

律藏の「破僧犍度」ないしは「僧殘罪」における伝承は、パ漢の原始聖典に共通する第一次水準資料であって、おそらくこれらもこの伝承を知っていたであろう。しかるにこのような奇妙な伝承ができ上がつたのは、先に述べたように、漢訳の伝承では阿難と提婆達多は兄弟とされ、この二人の兄弟が一つの家から共に出家するという不合理を解消するための配慮だったのではないであろうか<sup>(2)</sup>。そういう意味でも、阿難・提婆達多の兄弟説には無理があるということができる。

- (1) これは提婆達多が賊住出家したことを表そうとしたものかもしれない。律藏では「賊住者」は十三難の一つに数えられ、出家を許されない者で、もし誤って出家させてしまったときには滅擯するとされる。「賊住」は「仏道修行をするためにではなく、生活のために出家する者」であるが、これが禁止された因縁譚を調べてみると、「自分で剃髪し、袈裟を着る」いわゆる私度僧的なものをイメージしていたように考えられるからである。ただし提婆達多が滅擯されて

いないということは賊住出家ではなかった証拠であって、悪比丘といういうことでモディファイされたのであろう。

- (2) ここで問答で、『パーリ律』は「自分の家系 (*amphakam* …… *kula*)」といい、『四分律』は「我一門」という。この‘*kula*’という語をここでは家系と訳したが、家や氏族とも訳される。社会学や文化人類学では厳密な定義があるのであろうが、通常の訳語では家族、氏族、種族などは余り厳密に使い分けられていないように思われる。いまは、宮坂宥勝訳『ブッダの教え——スッタニパート』（法藏館 2003年2月）の注記を紹介するに止める。「ドラヴィダ語。種族社会では *kula* は氏族を意味する。なお、英語の *clan*（氏族、一族）は *kula* と同一語源の語である。種族共同体が解体して氏族は大家族化する。さらに後には個別的な家族となって家系、一門をもさす。このように同一の言語でも時代の推移によって社会構造の変容とともに意味内容が異なってくる点に注意しなければならない。」（p.034）

#### 【4】比丘としての修行と生活

[0] 提婆達多の事績は破僧のみが喧伝され、出家・帰仏のち破僧に到るまでの間にどのような修行生活や教団活動をしていたのかについては、語られることが極めて少ない。しかし、提婆達多が比丘としてどのような修行をしたのか、教団内でどのような位置にあり他の長老との関係はどのようなものであったのかなどは、破僧事件の実態に近づくために不可欠の要素と考えられる。ここでは提婆達多の比丘としての生活や修行ぶりがどのようなものであったのかということを検討する。

[1] 提婆達多の比丘としての修行あるいは生活に関する資料には次のようなものがある。破僧に関する直接的な記述は後に譲るが、概括的に述べるものはここに含める。罪惡を有する者という認識は後の破僧事件が投影されたものであろうが、ここに紹介するのは破僧以前の提婆達多のあり方を表していると考えられるものが含まれている。また提婆達多が神通力を修したということは先の出家資料にも出ている。したがってそこで取り上げなかつたものをここで紹介する。なお修行ないしは生活ぶりを記述する部分には下線を施す。

[1-1] A 文献資料には次のようなものがある。

- 〈1〉釈尊は多くの比丘らと一緒に経行されていた。舍利弗、目連、摩訶迦葉、阿那律、富留那、優波離、阿難、提婆達多も、釈尊の近くで多くの比丘らと共に経行していた。釈尊は比丘らに「舍利弗と一緒に経行している比丘は智慧の者たちであり、目連と一緒に比丘は大神通の者たち（*mahiddhikā*）、摩訶迦葉と一緒に比丘は頭陀説の者たち（*dhutavādā*）、阿那律と一緒に比丘は天眼者たち（*dibbacakkhukā*）、富留那と一緒に比丘は説法者たち（*dhammadhikā*）、優波離と一緒に比丘は持律者たち（*vinayadharā*）、阿難と一緒に比丘は多聞の者たち（*bahussutā*）、提婆達多と一緒に比丘は有罪の者たち（*pāpicchā*）である。そのように衆生は界と連関し、和合している」と説かれた。SN.014-015 (vol. II p.155)

- 〈2〉釈尊は比丘らに「衆生は常に界とともにあり、界と和合する。いわゆる不善心のときには不善の界が伴い、善心のときには善の界が伴うように、傾向を同じくする者が和合

しあう。憍陳如は上座多聞にして久しく梵行を修する者、摩訶迦葉は少欲知足にして頭陀を行ずる者、舍利弗は大智弁才のある者、目連は神通力のある者、阿那律は天眼明徹の者、二十億耳は大衆の為に供具を修せる者、優波離は律行に通達せる者、富留那は弁才にして善く説法する者、摩訶迦旃延は諸經を分別し善く法相を説く者、阿難は多聞総持の者、羅睺羅は善く律行を持つ者、提婆達多は惡行を習う者と、近處で經行するように和合しあう。それ故によく界を分別すべきである」と説かれた。『雑阿含』447（大正02 p.115 上）

- 〈3〉釈尊が多数の衆生らに説法されているとき、舍利弗、大目乾連、大迦葉、阿那律、離越、迦旃延、満願子、優波離、須菩提、羅云羅、阿難らは、各々多数の比丘たちを引連れて經行していた。提婆達多も比丘たちを率いて經行していた。ときに釈尊はこれを見られ、比丘たちに「人の根、情、性はそれぞれ相似ている。善なる者は善なるものと交わり、惡なる者は惡なるものと交わる。舍利弗のグループは皆智慧之士、目連のグループは皆是神足之士、迦葉のグループは皆是十一頭陀行法之人、阿那律のグループは皆天眼第一、離越のグループは皆是入定之士、迦旃延のグループは皆是分別義理之人、満願子のグループは皆是説法之人、優波離のグループは皆是持禁律之人、須菩提のグループは皆是解空第一、羅云のグループは皆是戒具足士、阿難のグループは皆是多聞第一所受不忘、提婆達兜のグループは爲惡之首無有善本」と説かれた。『増一阿含』049-003（大正02 p.795 中）
- 〈4〉釈尊は比丘たちに「利得と尊敬と名声 (lābha-sakkāra-siloka) に征服され、心が占領されて、提婆達多はサンガを破った」と説かれた。SN.017-031 (vol. II p.240)
- 〈5〉釈尊は比丘たちに「利得と尊敬と名声に征服され、心が占領されて、提婆達多は善根を断じるに至った」と説かれた。SN.017-032 (vol. II p.240)
- 〈6〉釈尊は比丘たちに「利得と尊敬と名声に征服され、心が占領されて、提婆達多の善法は断滅するに至った」と説かれた。SN.017-033 (vol. II p.240)
- 〈7〉釈尊は比丘たちに「利得と尊敬と名声に征服され、心が占領されて、提婆達多の白法は断滅するに至った」と説かれた。SN.017-034 (vol. II p.240)
- 〈8〉提婆達多が去って間もないころ、釈尊はこの靈鷲山の地に住された。そのとき釈尊は提婆達多について、「己の殺害と敗亡のために提婆達多に利得と尊敬と名声が生じた。竹や葦が果実を生じ、雌驢馬が子をはらむように」と説かれた。SN.017-035 (vol. II p.241)
- 〈9〉釈尊は500人の比丘らと共に、この迦蘭陀竹園に住された。ときにある比丘は「提婆達兜比丘者有大神力有大威勢。云何世尊。記彼一劫受罪重耶」と質問した。世尊は「ほんのわずかでも善法があれば、そのように記別しない。それ故に若し利養心が生じたならば滅することを求めなさい」と教諭された。『増一阿含』011-010（大正02 p.567 中）
- 〈10〉提婆達兜は鬚髪を剃り、袈裟を着て、自ら我は釈種子なりと称した。その時一比丘あり修羅陀と名づく。頭陀行乞食し、補納衣を著け、五通清徹せり。是の時提婆達兜は彼の比丘所に往至し、頭面礼足し前んで言った「唯願くは尊者、當に我のために教を説き、長夜に安穏を獲せしむべし」と。この時修羅陀比丘は、即ちために威儀礼節を説いた。

「此法を思惟し、此れを捨し彼に就け」と。この時提婆達兜は彼の比丘の教の如くして漏失しなかった。提婆達兜は比丘に言った。「唯願くは尊者當に我のために神足道を説くべし、我能く此道を修行するに堪任せん」と。その時比丘またために神足之道を説き、「汝今まさに心意の輕重を学ぶべし。已に心意の輕重を知れば、また當に四大地水火風の輕重を分別すべし。已に四大の輕重を知ることを得ば、便ち當に自在三昧を修行すべし。已に自在三昧を行ぜば、また當に勇猛三昧を修すべし。已に勇猛三昧を行ぜば、また當に心意三昧を修行すべし。已に心意三昧を行ぜば、また當に自戒三昧を行すべし。已に自戒三昧を修行せば、是の如く久しからずして、便ち當に神足道を成すべし」と。その時提婆達兜は師の教を受け已って、自ら心意の輕重を知り、また四大の輕重を知り、尽く諸の三昧を修して漏失する所無し。その時久しからずして便ち神足之道を成し、是の如く無数に方便して変を作すこと無量なり。その時提婆達兜の名声は四遠に流布せり。

『増一阿含』049-009（大正02 p.802中）

- 〈11〉わたしは聞いた。提婆達多は智者（pandita）と称され、身を修めた者（bhāvitatta）と崇められ、誉れは焰のように高かった、と。懈怠をなし、如來を悩まして、彼は怖ろしい阿鼻地獄の四つの門に入った。Itivuttaka 89 (p.086)
- 〈12〉提婆達多は在家のいる衆会で（sagahatthāya parisāya）波羅提木叉を誦した。「在家のいる衆会で波羅提木叉を誦すべからず」。Vinaya 「布薩犍度」 (vol. I p.115)
- 〈13〉世尊は水（下痢）を患われた。耆婆がこれを治したが、瓶沙王を初めてとして諸々の王、舍利弗を初めとして諸々の比丘・比丘尼が見舞いに訪れた。提婆達多はこれを聞いて、世尊の服した薬を求めて服し重病を得た。しかし誰も見舞いに訪れなかつた。世尊はこれを知り施薬の光明を身から出してこれを治した。『四分律』「衣犍度」（大正22 p.853中）
- 〈14〉調達は出家して比丘となって、十二年中善心修行、読經誦經問疑受法坐禪。爾時仏所說法皆悉誦誦。時に諸比丘は神通によって天に行き、天食を食した。これを見て調達は神通力を得たいと思い、釈尊を初め舍利弗や目連に神通道を尋ねるが教えてもらえなかつた。そこで、阿難は自分の弟だからと阿難のところに行った。阿難はまだ離欲していなかつたので教えた。彼は世俗の四禪を得、神通力を得て、忉利天などから食物を得、それを食した。『十誦律』「調達事」（大正23 p.257上）

[1-2] B 文献資料には次のようなものがある。

- 〈1〉（〈1〉SN.014-015の註として）何故彼等（舍利弗等）は近くを経行したのか。「デーヴァダッタは師に惡意を持っており、不利益をなそうとするであろう」と考えて、守護のために世尊の近くを経行した。その時デーヴァダッタはどうして経行したのか。「この時は悪いことをしないだろう。もしも悪いことをしようとする者であれば、ここに来ないだろう」と思わせて自身の為した過失を隠すために。SN.-A. (vol. II p.141)
- 〈2〉世尊はアヌピヤーナガラ（Anupiyānagara）の近くのアヌピヤアンバ園（Anupiyambavana）に住されていた。そのとき、バッディヤ、キンビラ、バグ、ウパーリが阿羅漢果、アーナンダが預流果、アヌルッダが天眼、デーヴァダッタが禪定を得た（jhānalābhī jāto）。Jātaka 010 Sukhavihāri-j. (vol. I p.140)
- 〈3〉世尊は王舍城・迦蘭陀竹林園におられた。そのとき儉歳（五穀の実らない年。飢饉年）

で乞食が得られにくかったので、神通力を有する者は北俱盧洲などへ行って食物を取ってきて食していた。そこで提婆達多も神通力を学びたいと世尊に頼んだが、邪惡の念を察知されて教えなかった。阿若憍陳如・馬勝・跋陀羅・婆渢波・大名稱・円満・無垢・牛王・妙臂にも断られた。十力迦摶波は王舍城の鷹窟中に住んでいて、自分の弟・阿難の和尚であるから教えてくれるだろうと頼んだ。十力迦摶波はそうした経過を知らないで教えた。時提婆達多初夜後夜警策修習、於後夜分依世俗道獲初靜慮、即發神通。転一為多、転多為一、或現或隱、山石壁障身皆通過、不能為礙猶如虛空、入地如水覆水如地、在虛空中跏趺而坐、猶如飛鳥、或時以手摩捫日月。そして提婆達多も食料を取ってきて、仲間に分け与えた。『根本有部律』「僧伽伐尸沙 010」（大正 23 p.700 中）

- （4）上記と同じ。『根本有部律』「破僧事」（大正 24 p.167 下）
- （5）世尊が侍縛迦（ジーヴァカ）から受けた二斤の熟酥を食して消化し、なお粥を受けた。提婆達多はこれを真似て、同じ量を侍縛迦に乞い、食して腹痛をおこした。仏力によって病は癒えたが、諸比丘に対しては、仏力ではない、「腹内の酥が自ずから消化したから痛みが除かれたのだ」と忘恩の言を吐いた。『根本有部律』「破僧事」（大正 24 p.174 下）
- （6）そのとき比丘があり名を調達といった。聰明広学、十二年中坐禪入定、心不移易、十二頭陀初不欠減、起不淨觀了出入息、世間第一法乃至頂法一一分別、所誦仏經六万、象載不勝。『出曜經』（大正 04 p.687 中）
- （7）調達比丘所誦經典六万、象載不勝。十二年中恒處巖藪空閑山間、持戒牢固如護吉祥瓶。『出曜經』（大正 04 p.689 上）
- （8）淨飯王は家ごとに一人を出家させよと勅した。……是時斛飯王子提婆達多、出家學道誦六万法聚、精進修行十二年。その後供養の利を求めて、仏や舍利弗、目連、五百阿羅漢の所に行って、神通を学ぶことを求めたがみな教えなかった。そこで阿難のところに行つた。阿難は未だ他心智を得ていなかったので、兄を敬って授けた。提婆達多受學通法、入山不久便得五神通。（『十誦律』の説）『大智度論』（大正 25 p.164 下）

[2] 以上のように提婆達多が出家してから破僧に至るまで、どのような修行をしていたかを伝える資料は少ない。この乏しい資料が伝える提婆達多の活動は次の3つの時期にまとめることができるであろう。第1は出家してから善心に修行する時期であり、第2は神通を修する時期であり、第3は名声を得てこれにおぼれる時期である。そしてこの第3は後の破僧に繋がることになる。

[2-1] まず善心に修行した時期について検討する。これを伝えるのは、A 資料の〈10〉〈14〉であり、B 資料の〈6〉〈7〉〈8〉である。

〈10〉は修羅陀と名づく師について、その教えの如くして漏失することがなかったという。この師は「頭陀行乞食し、補納衣を著け、五通清徹せり」というのであるから、頭陀行を行じたということになろう。〈14〉は「善心修行、読經誦經問疑受法坐禪。爾時仏所說法皆悉讀誦」したとし、この期間は「12年間」であったとする。

B 資料の〈6〉〈7〉〈8〉もすべて12年間とするところは、A 資料の〈14〉の影響を感じさせるが、これらは〈6〉が「坐禪入定、心不移易、十二頭陀初不欠減、起不淨觀了出入

息、世間第一法乃至頂法一一分別、所誦仏經六万、象載不勝」とし、〈7〉が「所誦經典六万、象載不勝。十二年中恒處巖藪空閑山間、持戒牢固如護吉祥瓶」とし、〈8〉が「出家學道誦六万法聚、精進修行」とするところをみると、頭陀行を修し、禪定に励み、經典誦誦を専らとしたというイメージを持っていたことが分かる。これはA資料のイメージとも重なるといってよいであろう。

なお、破僧において提婆達多は「五事」を主張したとされる。これはまさしく頭陀行的な生活方法であって、あるいはこれらの記述は、このことと関連するかも知れない。

また、提婆達多は破僧後地獄に墜ちるが、【8】に紹介するように、60劫を経て辟支仏となると受記されたという伝承がある。これは頭陀第一の摩訶迦葉が辟支仏のイメージで見られていたこと<sup>(1)</sup>を連想させるもので、これらの經典編集者の提婆達多イメージも頭陀行者であったことを示すものかもしれない。

(1) 本「モノグラフ」第9号【論文8】「摩訶迦葉の研究」pp.101, 105 参照。

[2-2] もちろんこの「12年間」もそれほど史実として信頼すべきものではないであろうが、その意味を考えておきたい。

先に提婆達多の出家を検討したときに、提婆達多には名前は知られないが「餘次上座」という和尚、あるいは阿難と提婆達多には跋嚩瑟吒僧伽という和尚がいたという伝承を紹介した。しかし〈10〉の頭陀行を行っていたという提婆達多の師の名前は「修羅陀」であって、和尚の名とは一致しない。

なお修羅陀比丘については、『増一阿含』013-001は「修羅陀比丘大作阿鍊若行。到時乞食一処一坐或正中食、樹下露坐樂閑居之処、著五納衣或持三衣或樂塚間、慤身苦行、行此頭陀。蒲呼国王の百味の供養を受けて、阿鍊若行を捨て、屠牛殺生を行い、身壞命終して地獄に生まれる」(大正02 p.571中)といい、まるで提婆達多像の投影のようである。

先に述べたように、比丘は出家具足戒を受けてから少なくとも10年間は弟子として和尚もしくは阿闍梨に仕えなければならないという規定があるから、その間は確かに比丘ではあるが、和尚を離れて独自の修行をしたり、弟子を取ることのできるような一人前の比丘ではない。おそらくこの12年間には、この弟子として和尚ないしは阿闍梨のもとで過ごした期間が含まれているのであろう。とするならば、この「12年間」はそれなりに意味のあるものとなる。もちろんこの期間中は、提婆達多には阿闍梨世を懷柔するとか、破僧などの勝手な行いはできなかったということになる。

もっとも『パーリ律』の「破僧犍度」などではバッディヤなどはアヌピヤーで過ごした雨期の間にすでに阿羅漢果を得、阿難は預流果、そして提婆達多は神通力を得たとするが<sup>(1)</sup>、説話的時間の短縮が行われていると考えるべきであろう。

(1) 『四分律』は阿奴夷界から占波国に移ってから、『五分律』は彌那邑阿菟林下から跋提羅城に移ってから、ということになっている。

[2-3] このように和尚あるいは阿闍梨のもとで善心に修行した12年間ほどの後に、提婆達多は神通力を得るための修行をしたようである。それを述べるのが、A資料の〈10〉〈14〉と、B資料の〈8〉、それに〈3〉もそのように読める。提婆達多はその動機はどうであれ、和尚のもとでまじめに修行した10年余の後に、より厳しい修行を行って、しかる後に〈9〉が「有大神力有大威勢」とし、〈11〉が「智者 (pandita) と称され、身を修めた者

(bhāvitatta) と認められ、誉れは焰のように高かった」とされるように、名声を獲得できるような力量を身につけたのであろう。和尚や阿闍梨の弟子の時代は、和尚や阿闍梨の影のような存在に終始しなければならないはずであるから、このように目立つ活動は、和尚・阿闍梨から独立してからでなければならない。

この期間がどれくらいか判断する材料を持たないが、破僧の心を起こすまでということになろう。議論を先取りするようであるが、破僧はおそらく釈尊の成道後 37 年、釈尊 72 歳の時であって、提婆達多と釈尊の年齢差が 25 歳であったとすると、このとき提婆達多は 47 歳になっていたことになる。この破僧の前に提婆達多は阿闍世に取り入る期間があり、これを 5 年と仮定すると、破僧の心を起こすのが 42 歳ということになる。先に推定したように提婆達多が 20 歳で出家し、12 年間は善心に修行したとすると、その時提婆達多は 32 歳になっていたことになるから、計算上からは神通力を得るための厳しい修行は 32 歳から 42 歳までの 10 年間ということになる。もちろんこれは現時点の仮説的な計算に止まる。

[2-4] 上記の資料の中には含めなかったが、後に検討する破僧事件の中で、舍利弗が釈尊に「王舎城において、提婆達多のなすことは仏法僧ではない」と顯示せよと命じられたとき、舍利弗は次のように答えたとされている。これはパ漢の原始聖典に共通する第 1 次水準資料である。

*Vinaya* 「破僧犍度」(vol. II p.189)：自分は以前に王舎城において、提婆達多をゴーディ プッタは大神通あり、ゴーディ プッタは大威力ありと讃歎しました (pubbe mayā bhante Devadattassa Rājagahe vanṇo bhāsito mahiddhiko Godhiputto mahānubhāvo Godhiputto)。どのように提婆達多を顯示すればよろしいか。

『四分律』「僧残 010」(大正 22 p.593 上)：世尊我當云何在白衣衆中說其惡。何以故。我本向諸白衣讚歎其善言、大姓出家聰明有大神力、願貌端正

『五分律』「僧残 010」(大正 22 p.019 上)：我昔已曾讚歎調達、今日如何得毀譽  
ここに使われる「大神通あり、大威力あり」との褒め言葉は、釈尊を褒めるときを含めて数多くの人たちに対して使われており、必ずしも提婆達多のみを褒めるための言葉ではないが<sup>(1)</sup>、しかしこれほどリアルな場面での用例はほとんどなく、またこれが舍利弗が発した言葉として残されているのはそれなりに注目すべきであろう。

また *Udāna* 001-004 (p.004) には、サリピッタ、マハーモッガラーナ、マハーカッサパ、マハーカッチャーヤナ、マハーコッティタ、マハーカッピナ、マハーチュンダ、アヌルッダ、レーヴァタ、アーナンダの 10 人の尊者と共に提婆達多の名も挙げられたうえで、これらの比丘たちを釈尊が、「邪惡の法を除き、常に正念にして往来し、繫縛を尽したブッダ (khīṇasamyojanā buddhā)<sup>(2)</sup>、彼らこそは實にこの世におけるバラモンである (te ve lokasmim brāhmaṇā)」とのウダーナを唱えられたとしている。これによれば、提婆達多は釈尊自身からも讃められたことになる。ただしこれは PTS 版のみであって、ビルマ版 (Vipassana Research Institute による *Chatṭhasaṅgāyana* CD version 3.0 を参照させていただいた) およびシンハラ版 (Sri Lanka Tripitaka Project が Buddha Jayanti Tripitaka Series 版にもとづいて作成した電子テクストデータ <http://jbe.gold.ac.uk/palicanon.html> を参照させていただいた) のパーリテクストでは提婆達多の名は挙げられていない。ちなみにビルマ版ではアーナンダのかわりにナンダが入る。また内容は全く異なるが、MN.118

*Anāpānasati-s.*（「出入息念経」vol. III p.078）や *AN.006-002-017* (vol. III p.298) にはここに挙げられているサリピッタなどの名前が列挙されているが、ここには提婆達多の名はない。したがってこの *Udāna* を信じることはできないかも知れない。

このように確かに提婆達多は出家のちしばらくの間は和尚・阿闍梨のもとで善心に修行し、独立してからは智慧すぐれ、そして神通力を有するようになって、舍利弗をさえ（あるいは釈尊をさえ）讃歎させるものを身につけるようになったのである。

(1) パーリ聖典のみを対象に調査してみると、釈尊を褒める言葉としては以下の 22 例が見いだされる。*DN.014 Mahāpadāna-s.*（「大本経」vol.II pp.008, 009）、*DN.016 Mahāparinibbāna-s.*（「大般涅槃経」vol. II p.129）、*DN.025 Udumbarikasihānāda-s.*（「優曇婆遷師子吼経」vol.III p.040）、*DN.028 Sampasādanīya-s.*（「自歎喜経」vol.III p.115）、*MN.049 Brahmanimantapīka-s.*（「梵天請経」vol.I p.330）、*MN.058 Abhayarājakumāra-s.*（「無畏王子経」vol.I pp.392, 394）、*MN.123 Acchariyabbhutadhamma-s.*（「希有未曾有法経」vol.III pp.118, 119）、*SN.006-001-006* (vol.I p.147)、*SN.021-002* (vol.II p.274)、*SN.022-078* (vol.III p.085)、*SN.042-009* (vol.IV p.322)、*SN.051-032* (vol.V p.289)、*AN.003-008-081* (vol.I p.229)、*AN.004-004-033* (vol.II p.033)、*Udāna 002-008* (p.016)、*Udāna 007-009* (pp.078, 079)、*Udāna 008-005* (p.083)、*Suttanipāta 003-006* (p.093)、*Itivuttaka* (p.015)、*Vinaya*「僧残 010」(vol.III p.171)、*Vinaya*「大犍度」(vol.I pp.026, 027, 028, 029, 030, 031, 032)、*Vinaya*「破僧犍度」(vol.II pp.193, 196) である。

釈尊のほかに月と太陽に対して用いられることが多く、次の 23 例がある。*DN.002 Sāmañña-phala-s.*（「沙門果経」vol.I pp.078, 079）、*DN.010 Subha-s.*（「須婆経」vol.I pp.209, 212）、*DN.014 Mahāpadāna-s.*（「大本経」vol.II pp.012, 015）、*DN.028 Sampasādanīya-s.*（「自歎喜経」vol.III p.112）、*DN.034 Dasuttara-s.*（「十上経」vol.III p.281）、*MN.006 Ākañkheyā-s.*（「願経」vol.I p.034）、*MN.012 Mahāsīhānāda-s.*（「師子吼大経」vol.I p.069）、*MN.073 Mahāvacchagotta-s.*（「婆蹉衢多大経」vol.I p.494）、*MN.077 Mahāsakuludāyi-s.*（「善生優陀夷大経」vol.II pp.018, 019）、*MN.108 Gopakamoggallāna-s.*（「瞿黙目犍連経」vol.III p.012）、*MN.123 Acchariyabbhutadhamma-s.*（「希有未曾有法経」vol.III pp.120, 123）、*SN.012-070* (vol.II pp.121, 126)、*SN.016-009* (vol.II p.212)、*SN.051-011* (vol.V p.265)、*SN.051-017* (vol.V pp.274, 275)、*SN.056-046* (vol.V p.454)、*AN.003-006-060* (vol.I p.170)、*AN.003-010-100* (vol.I p.253)、*AN.004-013-127 ~ 128* (vol.II I p.013)、*AN.005-003-021 ~ 029* (vol.III p.017)、*AN.006-001-002* (vol.III p.280)、*AN.010-007-069* (vol.V p.129)、*AN.010-010-097 ~ 098* (vol.V p.199) である。

この外の人物や神に用いられることがある。目連が比較的多く、*MN.037 Cūlatañhāsañkhaya-s.*（「愛尽小経」vol.I pp.254, 255）、*SN.021-003* (vol.II p.276)、*SN.051-014* (vol.V pp.270, 271)、*SN.051-031* (vol.V p.288) の 4 例がそれである。

その他は以下の通りである。*DN.017 Mahāsudassana-s.*（「大善見王経」vol.II p.186）は釈尊が入滅されたクシナーラーの過去世の大王である大善見王に対して、*SN.006-001-005* (vol.I p.145) は目連、カッサパやカッピナ、阿那律に対して、*Udāna 004-004* (pp.039, 040) では舍利弗と目連に対して、*MN.073 Mahāvacchagotta-s.*（「婆蹉衢多大経」vol.I p.497）ではヴァッチャゴッタ比丘、*SN.021-006* (vol.II p.279)、*Udāna 007-005* (p.076) ではラクンタカ・バッディヤ比丘、*SN.021-011* (vol.II p.284) ではマハーカッピナ、*SN.021-012* (vol.II p.285) ではカッピナの弟子の 2 比丘、*Vinaya*「皮革犍度」(vol.I p.180) ではサガタ比丘、*DN.016 Mahāparinibbāna-s.*（「大般涅槃経」vol.II p.108）、

*AN.008-007-070* (vol.IV p.312) は神 (deva) 、*MN.049 Brahmanimantanika-s.* (「梵天請経」vol.I p.328) はバカ梵天、*AN.006-004-034* (vol.III p.331) 、*AN.007-006-053* (vol.IV p.074) はティッサ梵天 (*Tisso brahmā*) 、*AN.007-005-050* (vol.IV p.065) はヴエッサヴァナ (*Vessavaṇa*) 、*DN.014 Mahāparinibbāna-s.* (vol.II pp.072, 073) 、*AN.007-003-020* (vol.IV pp.017, 018) はヴァッジ族に対して、*SN.006-002-004* (vol.I p.156) はシキン仏の弟子アビブーに対して、*DN.009 Pottthapāda-s.* (「布吒婆樓經」vol.I p.180) 、*DN.011 Kevatṭha-s.* (「堅固經」vol.I p.213) 、*SN.051-016* (vol.V p.273) はぼんやりと沙門、婆羅門に対して、*Udāna 002-001* (p.010) はビンビサーラとパセーナディに対して用いられている。

また *Udāna 004-009* (p.046) はウパセーナ・ヴァンガンタプッタが、*DN.018 Janavasabha-s.* (「闇尼沙経」vol.II p.214) ではサンクマーラ梵天が、*SN.006-001-006* (vol.I p.147) は梵天が、*Therigāthā v.520* (p.174) ではスメーダー尼 (Sumedhā) が自分自身に対して使っている。

また *mahiddhika* という言葉のみを使って褒められる場合もある。目連に対してのケースが比較的多く、*SN.008-010* (vol.I p.195) 、*SN.014-015* (vol.II p.155) 、*Theragāthā v.1250* (p.112) がある。その他に、*Theragāthā v.429* (p.046) は竜王 (*pannaginda*) に対して用いる。また *Theragāthā* ではその要目に用いることが多く、2 句ずつの集成の第 1 章の要目 (p.019) ではウッタラ (*Uttara*) 、ピンドーラ (*Pindola*) 、ヴァッリヤ (*Valliya*) 、ティーリヤ仙人 (*Tiriyo isi*) 、アジナ (*Ajina*) 、メーラジナ (*Melajina*) 、ラーダ (*Rādha*) 、スラーダ (*Surādha*) 、ゴータマ (*Gotama*) 、ヴァサバ (*Vasabha*) が、第 1 章の要目 (p.022) ではチュンダ (*Cunda*) 、ジョーティダーサ (*Jotidāsa*) 、ヘーランニヤカーニ (*Heraññakāni*) 、ソーマミッタ (*Somamitta*) 、サッバミッタ (*Sabbamitta*) 、カーラ (*Kāla*) 、ティッサ (*Tissa*) 、キンビラ (*Kimbila*) 、ナンダ (*Nanda*) 、シリマット (*Sirimat*) が、12 句の詩句の要目 (p.064) ではシーラヴァット (*Silavat*) 、スニータ (*Sunīta*) が、13 句の詩句の要目 (p.066) ではソーナ・コーリヴィサ (*Sona Kolivisa*) が、14 句の詩句の要目 (p.068) ではレーヴァタ (*Revata*) 、ゴーダッタ (*Godatta*) が、16 句の詩句の要目 (p.070) ではコンダンニヤ (*Koñḍañña*) 、ウダーイン (*Udāyin*) が、60 句の詩句の要目 (p.108) では目連が *mahiddhika* であるとされている。

また *mahānubhāva* のみの用例を調査してみると、*DN.021 Sakkapañha-s.* (「帝釈所問経」vol.II pp.272, 273) ではゴーパカが自身、*DN.030 Lakhhana-s.* (「三十二相経」vol.III p.176) では三十二相を具えた者、*MN.116 Isigili-s.* (「仙呑経」vol.III pp.070, 071) は諸辟支仏、*SN.008-009* (vol.I p.194) と *Theragāthā v.125* はコンダンニヤに対して用いられている。

- (2) このブッダは明らかに舍利弗などの仏弟子をさしている。提婆達多もこれに含まれるわけである。並川孝儀氏は『ゴータマ・ブッダ考』(大蔵出版 2005 年 12 月 p.024) で、このような用法として他に、*Suttanipāta* の v.386 の「諸々のブッダは時ならぬ托鉢には出歩かない」を上げておられる。いずれにしても特殊な用法と考えるべきであろう。

[2-5] 提婆達多が名声を得、その存在を知られるようになったことは〈4〉 〈5〉 〈6〉 〈7〉 〈8〉 〈10〉 〈11〉 などが伝える。その他に【7】「破僧」を検討するときの資料にも含まれる。その他にも本論文に紹介したすべての資料の各所に散見されるものを参考願いたい。そしてこの名声が破僧に繋がっていくわけである。

## 【5】提婆達多の教団内での位置（1）——他の長老たちとの関係

[0] 以下には、釈尊教団内での提婆達多の位置を、他の長老比丘たちとの関係と、破僧に追従した者を中心に調べてみたい。まず他の長老たちとの関係を調査する。

[1] 提婆達多と舍利弗との関係を表す資料には、次のようなものがある。

[1-1] その第一は、釈尊から提婆達多の行為は仏法僧ではないと公に知らせよとの顯示羯磨を命じられたときの、舍利弗の言葉に見られるものであるが、これは前節の〔2-4〕に紹介したので省略する。これによれば、提婆達多は法將軍と讃えられ、釈尊の後継者とも目された舍利弗<sup>(1)</sup>からも一目置かれていたことがあることが分かる。

(1) *Suttanipāta* vs.555～557 (p.109) に、釈尊とバラモンとの間につぎのような問答が交わされている。セーラ・バラモン「あなたは正覚者であると公言されています。では誰があなたの將軍なのですか。師の相続者である弟子は誰ですか。あなたの転じた法輪を誰が続いて転じるのですか」。釈尊「セーラよ、わたしが転じた輪、無上の法輪を舍利弗が転ずる。彼は全き人に従って現れた人です」。この他に次の資料がある。*Theragāthā* vs. 825～827 (p.079)、*MN.092 Sela-s.* (「施羅經」vol. II p.146) (この二經は同文)。『雜阿含』1212 (大正02 p.330 中) では次のように述べられる。「佛告舍利弗。我不見汝有見聞疑。身口心可嫌責事。所以者何。汝舍利弗。持戒多聞。少欲知足。修行遠離。精勤方便。正念正受。捷疾智慧。明利智慧。出要智慧。厭離智慧。大智慧。廣智慧。深智慧。無比智慧。智寶成就。示教照喜。亦常讚歎。示教照喜。爲衆說法未曾疲倦。譬如轉輪聖王。第一長子應受灌頂。而未灌頂。已住灌頂儀法。如父之法。所可轉者亦當隨轉。汝今如是。爲我長子。隣受灌頂。而未灌頂。住於儀法。我所應轉法輪。汝亦隨轉」。また、『增一阿含』032-005 (大正02 p.677 上) も次のように言う。「世尊告曰。汝今舍利弗。都無身口意所作非行。所以然者。汝今智慧無能及者。種種智慧無量智慧。無邊之智無與等智。疾智捷智甚深之智平等之智。少欲知足樂靜之處。多諸方便念不錯亂。總持三昧根原具足。戒成就三昧成就智慧成就解脫成就解脫見慧成就。勇悍能忍所說無惡不爲非法。心性庠序不行卒暴。猶如轉輪聖王最大太子當紹王位轉於法輪。舍利弗亦如是。轉於無上法輪。」

[1-2] その他のA文献資料には次のようなものがある。

〈1〉 提婆達多の弟子である月子比丘が舍利弗を訪ねた。舍利弗が「提婆達多はどのように説法するのか」と問うと、月子比丘は「提婆達多は『比丘の心法が心を修せば、是の比丘は能く自ら我れ已に離欲し、五欲の功德より解脱したと記すことができる』と説く」と答えた。舍利弗は「『比丘の心法が善く心を修せば、欲心を離れ、貪瞋癡を離れて、無貪法無恚無癡法を得、この比丘は自ら我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有と記すことができる』と説くべきである」と言った。『雜阿含』499 (大正02 p.131上)

〈2〉 チャンディカーピッタは、デーヴァダッタが以下のように説いたという。「比丘が心によって心を鍛錬すれば (yato ..... bhikkhuno cetasā cittam citam hoti)、その比丘は『生まれることは尽きた。梵行はすでに完成した。なすべきことはなされた。後に輪廻の状態はないと私は知っている』と〔自身を〕記別するに相応しい」と。しかし舍利弗はそれを訂正し、デーヴァダッタはそう説いたのではなく、「比丘が心によって心を

よく鍛錬すれば (yato ..... bhikkhuno cetasā cittam̄ suparicitam̄ hoti) 、その比丘は『生まれることは尽きた。梵行はすでに完成した。なすべきことはなされた。後に輪廻の状態はないと私は知っている』と〔自身を〕記説するに相応しい」と説いたのだとする<sup>(1)</sup>。AN.009-003-026 (vol.IV p.402)

(1) PTS の校訂ではチャンディカーピッタによるデーヴアダッタの言説も、舍利弗によるデーヴアダッタの言説も、等しく「比丘が心によって心をよく鍛錬すれば (yato ..... bhikkhuno cetasā cittam̄ suparicitam̄ hoti)」とするために文意がつかめなくなっている。ビルマ版ではチャンディカーピッタによるものを ‘cetasā citam̄ hoti’ とし、舍利弗によるものを ‘cetasā cittam̄ suparicitam̄ hoti’ と区別しているが、チャンディカーピッタによるものは、意味が明瞭でない。Nyānatiloka 訳 Nyānaponika 改訂の独訳の註 (Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung, Band IV, 5. Aufl., Braunschweig, 1993, p.241) にしたがい、チャンディカーピッタの言説を ‘cetasā cittam̄ citam̄ hoti’ と補って読み、ここでのチャンディカーピッタと舍利弗の言説の違いを「鍛錬する (citam̄)」と「よく鍛錬する (suparicitam̄)」の違いにあると見る。対応漢訳の『雜阿含』でもチャンディカーピッタ（月子）によるデーヴアダッタの言説を「比丘心法修心」とし、舍利弗によるデーヴアダッタの言説を「比丘心法善修心」とする。

B 文献資料には次のようなものがある。

- 〈1〉 王舍城の市民たちが舍利弗と提婆達多のどちらに袈裟を布施するかで多数決をとり (sambahulikam karontesu) 、提婆達多に布施した。Jātaka 221 Kāsāva-j. (vol. II p.196)
- 〈2〉 舍利弗の布施についての説法を聞いた在家信者が 1000 人の比丘を食事に請じた。そのため街の人々から寄進を集めた。ある人が「もし不足ならばこれを売って使ってください」と言って高価な黄衣を提供したが、売る必要がなかったので誰に差し上げるかが問題となった。ある人は「舍利弗に」といい、ある人は「舍利弗は収穫時期にのみ来るが、デーヴアダッタは何時も一緒にいてくれるから彼にあげるべきだ」と主張した。長い議論のうえデーヴアダッタに渡すことになった。これを聞かれた釈尊は「彼が似合わない黄衣を着るのは今度が初めてのことではない」と前世の象師の話を説かれた。

Dhammapada-A. (vol. I p.077, Burlingame 訳 Book1-7, vol. I p.189)

これらは、提婆達多が舍利弗と拮抗するような時期があったことを示している。後に触れることがあるが、提婆達多は釈尊とさえ対抗するほどの供養を得たとされるのであるから、これは当然といえば当然かも知れない。

[2] 次に提婆達多と阿難との関係について調査する。

提婆達多と阿難との教団活動における関係については、【7】「破僧」を検討する項において紹介する資料を除いては、次のような釈尊を介しての関係のみであって、その個人的な関係を述べる資料は見出せない。これによても提婆達多と阿難が兄弟であったとするところには疑問符がつく。

- 〈1〉 釈尊は 500 人の比丘らと共に迦蘭陀竹園に住されていた。そのとき釈尊は乞食のために王舍城に向わられた。釈尊は城内で乞食していたとき、提婆達多も乞食していたので去ろうとされた。阿難がその理由を尋ねると、釈尊は「悪知識と共に事に従うこと莫かれ、

愚人と共に事に従わば信なく、戒なく、聞なく、智なし。善知識と共に事に従わば、諸の功德を増益し、戒具成就せん」と説かれた。『増一阿含』023-006（大正02 p.613下）

兄弟関係、出家時期の箇所で検討したように阿難の提婆達多に対する態度は、きわめて第三者的、傍観者的で、親しみや敬意などの姿勢を伺うことはできない。

## 【6】提婆達多の教団内での位置（2）——提婆達多の追従者

[0] 提婆達多が破僧を画策するようになるためには、教団内部でそれ相応の影響力を有していなければ不可能なことであろう。すなわち、提婆達多のそれまでの修行の実績や教団内での教化活動を評価し、支持し、同調する者たちが相当数いたことになる。以下にこれらの提婆達多に追従する者たちを取り上げる。ただし、最大の支持者である阿闍世については破僧事件との関わりが密接なので、【7】「破僧」で取り上げる

[1] 後にその具体的資料を紹介するが、提婆達多が破僧するにあたって仲間となった比丘がある。それは以下の通りである。列挙される順序は文献によって異なるが、『パーリ律』に対応させて示した<sup>(1)</sup>。

『パーリ律』	『四分律』	『五分律』	『十誦律』	『根本有部律』
Kokālika	拘婆離	瞿伽離	俱伽梨	孤迦利迦 (Kokālika)
Kaṭamorakatissaka	迦留羅提舍	伽盧帝舍	迦留羅提舍	羯吒謨洛迦底沙 (Kaṭamorakatiṣya)
Khaṇḍadeviyāputta	騫荼達婆	騫荼陀婆	乾陀驃	騫茶達驃 (Khaṇḍadravya)
Samuddadatta	三聞達多	三聞達多	三聞達多	三沒達羅達多 (Samudradatta)
		頗鞠、分那婆敷 般那、盧醯		

『五分律』のみは頗鞠など他の比丘も挙げるが、これらの4比丘は破僧にあたって突如同調したのではなく、それまでの教団活動の中で共鳴し、追従する比丘たちであったに違いない。したがって彼らの言動は提婆達多の教団活動の一端を示しているものとみることができよう。『根本有部律』「破僧事」のみは、この4比丘を釈迦族の子弟で提婆達多と同時に出家したとするが、破僧に同調したことから逆に遡って昔からの仲間と考えられたのである。

なお、破僧事件に直接かかわる資料については【7】「破僧」で取り上げる。

(1) 出典は以下；Vinaya (vol. III p.171)、『四分律』（大正22 p.594上）、『五分律』（大

正 22 p.164 上) 、『十誦律』(大正 23 p.259 上) 、『根本有部律』(大正 24 p.169 中) なお、他に次のような漢訳名がある。

Kokālika : 霍迦離 (『雜阿含』1193 大正 02 p.323 中) 、瞿波離 (『增一阿含』021-005 大正 02 p.603 中) 、俱披犁 (『失訛雜阿含』005 大正 02 p.494 中) 、高迦梨迦 (『根本有部律』「僧伽伐戸沙 010」大正 23 p.701 下)

Kaṭamorakatissaka : 迦吒務陀低沙 (『雜阿含』1194 大正 02 p.323 下) 、羯吒謨洛迦 (底灑) (『根本有部律』「僧伽伐戸沙 010」大正 23 p.701 下) 、羯吒謨洛迦 (+《明本》底洒) (『根本有部律』「破僧事」大正 24 p.169 中)

[1-1] これら破僧に係わった比丘に関する A 文献資料は以下の通りである。

[1-1-1] 以下はコーカーリカに関するものである。〈9〉と〈11〉の註に記したように、パーリのアッタカターでは提婆達多の弟子の大コーカーリカとは別の小コーカーリカも存し、〈9〉と〈11〉に登場するコーカーリカはそれであるとするのであるが、相応する漢訳經典では等しく「提婆達多の伴党」「提婆達多の親友」「提婆達多の友」「調達部」などとしているから、ここにいうコーカーリカとして扱った。

〈1〉 そのとき釈尊は昼住のために独坐された。ときにスプラフマーとスッダーヴァーサという 2 人の辟支梵天 (paccekkabrahmā) が、釈尊のもとに現れると、スプラフマーがコーカーリカという比丘について、「量り得ないものを、量りつつあるときには、誰が知つて分別するだろうか。量り得ないものを、量りつつある無智者は、覆われて、妨げられている」という偈を唱えた。SN.006-001-007 (vol. I p.148)

〈2〉 そのときコーカーリカが病氣で苦しんでいた。ときにトウドゥ辟支梵天 (Tudu paccekkabrahman) が彼のもとに現れて「舍利弗と目連に淨信を起しなさい」と告げた。彼は「不還者と釈尊に記別されたのに、どうしてここにもどって来たのか。汝の罪過を見よ」と言うと、梵天は「悪口と惡意を志向し、聖者を非難する者は地獄に到る」という偈を唱えた。SN.006-001-009 (vol. I p.149)

〈3〉 そのときコーカーリカが釈尊のもとにやって来て、「舍利弗と目連は悪い欲望に支配されている」と告げた。釈尊は「そのように言うな。舍利弗と目連を信愛せよ」と諭されたが、彼はこれを 3 度繰り返してその場を立ち去った。彼は間もなく腫物のために命終し、紅蓮地獄に墮した。釈尊は「人が生れるとき、口の中に斧が生じる。愚人は悪口をなして、その斧によって自らを切る。悪口と惡意を志向し、聖者を非難する者は、地獄に墮す」という偈を唱えられた。SN.006-001-010 (vol. I p.149)

〈4〉 大梵天が釈尊のもとに現れたが、釈尊は大三昧に入られていたので、提婆達多の伴党である瞿迦梨比丘の房に行った。彼に「舍利弗と目連のところで淨信心を起せ」と諫めたが、受け入れてもらえず、再び釈尊のもとを訪れた。大梵天は釈尊に「瞿迦梨に復帰を勧めたが聞き入れてもらえなかった」と告げた。『雜阿含』1193 (大正 02 p.323 中)

〈5〉 中夜に大梵天が釈尊のもとに現れたが、釈尊は火光三昧に入られていた。そのとき提婆達多の親友である瞿迦梨が舍利弗と目連を譏った。大梵天はこれを聞いて、「2人の尊者には淨信を生すべきである」と諫めた。その後、大梵天は釈尊のもとを訪ね、このことを釈尊に告げた。『別訛雜阿含』106 (大正 02 p.411 中)

〈6〉 提婆達多の伴党である瞿迦梨が釈尊のもとを訪れた。釈尊は舍利弗と目連を誹謗する

彼に反省を求めたが、聞き入れずにその場を立ち去った。彼はこの誹謗した報いにより命終して大鉢曇摩地獄に生れた。後夜に3天子が釈尊のもとに現れて、これを告げた。晨朝、釈尊は比丘らに彼の死を告げられ、地獄について説かれた。『雜阿含』1278 (大正02 p.351 中)

〈7〉 提婆達多の友である瞿迦梨が釈尊のもとにやって来て、舍利弗と目連を非難した。そのために悪瘡が生じ、死んで大蓮華地獄に生まれた。夜中に3人の天が釈尊のもとに現れてこれを告げた。釈尊は比丘らに地獄について解説された。『別訳雜阿含』276 (大正02 p.470 上)

〈8〉 梵天が釈尊のもとに現れたが、釈尊は火神足行に入られていたので俱披犁調達部の所へ行き、舍利弗・目乾連比丘に好意を持つよう勧めたが聞き入れなかつたので、「不可量欲量為是故世間少慧、不可量欲作量如是世間自覆蓋」と偈を唱えた。『失訳雜阿含』005 (大正02 p.494 中)

〈9〉 コーカーリカ<sup>(1)</sup>は釈尊のもとへ赴き、舍利弗と目連を誹謗した。釈尊はそれを制せられた。その後、病気となつた。そのとき、トウドゥ辟支梵天 (Tuduppaccekkabrahman) が彼のもとに来て、舍利弗・目連を信頼せよと言つた。彼はあなたは不還と記されたのではないか、それなのにどうしてここに来たのか、と言つた。やがて彼は命終して紅蓮地獄に生れた。娑婆主梵天 (Brahmā Sahampati) は祇樹林を照し、釈尊のもとを訪れ、彼が死して紅蓮地獄に生れたことを伝えた。AN.010-009-089 (vol.V p.170)

(1) AN.-A. (vol.V p.056) によれば「このひとはコーカーリ国(コーカーリ都城)のコーカーリ長者の息子である。名を小コーカーリカといい、デーヴァダッタの弟子(大コーカーリカ)ではない」という。

〈10〉 そのとき瞿波離が釈尊のもとにやって来て、「舍利弗と目連の所行が悪い」と告げた。釈尊は「そのようなことを言ってはいけない。如來のもとで歡喜の心を起すように」と諭されたが、彼は再三にわたって言い続けた。ときに彼はこの惡行によって身に悪瘡を生じて命終し、蓮華地獄に生れた。このとき釈尊は比丘たちに「身行と口行と意行との善を成就すべきである」と説かれた。『增一阿含』021-005 (大正02 p.603 中)

〈11〉 そのときコーカーリカ<sup>(1)</sup>が釈尊のもとにやって来て、「舍利弗と目連は悪い欲望に支配されている」と告げた。釈尊は「そのように言うな。舍利弗と目連を信愛せよ」と諭されたが、彼はこれを3度繰り返してその場を立ち去つた。彼は間もなく腫物のために命終し、紅蓮地獄 (Paduma-niraya) に墮した。そこで釈尊は譬喻を以てこれを説かれ、「人が生れるとき、口の中に斧が生じる。愚人は悪口をなしてその斧によって自らを切る。悪口と惡意を志向し、聖者を非難する者は地獄に墮す」と種々の地獄の苦しみを偈で唱えられた。Suttanipāta 003-010 (p.123)

(1) Suttanipāta-A. (vol.II p.473) によれば「このひとはコーカーリ国(コーカーリ都城)のコーカーリ長者の息子である。名を小コーカーリカといい、デーヴァダッタの弟子(大コーカーリカ)ではない」という。

〈12〉 そのとき比丘らは「僧伽に施与された衣を誰に与えようか」と議論していた。ある者は「先ず釈尊に与えるべし」とか、またある者は「摩訶迦葉に与えるべし」と主張したが、六群比丘は「瞿迦梨に与えるべし」と主張した。そこで比丘らが釈尊に尋ねると、釈尊は「此の衣は無欲の衣なれば、有欲の者に施さざれ」という偈を唱えられたのち、

「摩訶迦葉に与えよ」と応えられた。比丘らが彼に与えると、六群比丘が「比丘らは親好に随って僧物を与えた」と不平を言った。これを聞いた長老比丘が非難して、釈尊に告げた。釈尊は比丘僧を集め、彼らを呵責されたのち、比丘らに「『比丘らは親好に随つて僧物を与えた』と不平を言えば波逸提」と制せられた。『五分律』「墮 080 (謗廻衆利物戒)」(大正 22 p.068 下)

〈13〉そのとき舍利弗は風邪を引いたので、呵梨勒の実をベッドのそばに置いておいた。そこへ瞿伽離がやってきて、舍利弗よりも上座だというので、ベッドを譲ったがそのとき呵梨勒の実を忘れた。瞿伽離は舍利弗が少欲知足だと褒められるがとんでもないという噂を流した。世尊は過去世にもこんなことがあったと、アヴァダーナを話され、「薬を蓄えてもよい」と定められた。『五分律』「雜法」(大正 22 p.173 下)

[1-1-2] 以下はカタモーダカティッサカに関するものである。

〈1〉そのとき釈尊は昼住のために独坐された。ときにスプラフマン (Subrahman) とスッダヴァーサ (Suddhavāsa)<sup>(1)</sup> という 2 人の辟支梵天 (paccekkabrahman) が、釈尊のもとに現れると、スプラフマンがカタモーダカティッサカ (Katamodakatissaka) という比丘について、「量り得ないものを、量りつつあるときには、誰が知つて分別するだろうか。量り得ないものを、量りつつある無智者は、覆わされて、妨げられている」という偈を唱えた。SN.006-001-008 (vol. I p.148)

(1) 同じ文中に Suddhāvāsa という表記も見られる。

〈2〉大梵天と別梵天と善臂梵天が、日々釈尊のもとに現れて供養していた。ときに婆伽梵天がこれを見て、「梵天宮にも金色身で輝かせる者がいる」と言って、釈尊への供養をやめさせようとした。ところが別梵天と善梵天は「真金色は則ち是れ煩惱事なり、智者は色より解脱し、色に於て復た樂わず」という偈を唱えた。釈尊はこの偈を是認された。またこの梵天は、迦陀羅低沙比丘のためにも「毀るべき者を称譽し誉めるべき者を毀り、悪口してその過を増し生じる所に安樂無し」と偈を唱えた。『雜阿含』1194 (大正 02 p.323 下)

〈3〉世尊は毘舍離におられた。城外に織師の村があり、一人の女が夫婦喧嘩して城の実家に帰ろうとしていた。そこへ迦留羅提舍比丘が跋耆国から毘舍離へ行こうとして通りかかり共に連れ立って行き、怒った夫はこの比丘を殴った。後で誤解は解けて夫は比丘に謝ったが、世尊は「女人と共に期して同道すれば波逸提」と制せられた。『十誦律』「波夜提 070」(大正 23 p.115 中)

〈4〉世尊はヴェーサーリーにおられた。大名梨昌という長者がいて、迦留羅提舍比丘と昵懃であった。迦留羅提舍比丘は大名梨昌に「陀驃力士子比丘に自分の妻を犯された」と訴えさせた。世尊は無根波羅夷謗として覆鉢羯磨を指示された。『十誦律』「雜法」(大正 23 p.270 下)

[1-1-3] 以下は提婆達兜五百弟子に関するものである。

〈1〉釈尊は 500 人の比丘らと共に迦蘭陀竹園におられた。そのとき釈尊は提婆達多が 500 人の比丘たちと連れだっているのを見られた。この比丘らに「惡知識に親しむなけれ。善知識、人中の最勝者に近づくべし」という偈を唱えられた。これを聞いた彼らは釈尊のもとにやって来て、懺悔し、阿羅漢を得た。『增一阿含』020-002 (大正 02 p.597)

上)

[1-2] これら破僧に係わった比丘に関するB文献資料は以下の通りである。いずれもコーカーリカに関するものである。

- 〈1〉 コーカーリカが自分の言葉（饒舌）のために命を失う。 *Jātaka 117 Tittira-j.* (vol. I p.431)
- 〈2〉 コーカーリカが比丘衆の面前で読経するが緊張してつかえてしまい頭が空虚であることが露見する。 *Jātaka 172 Daddara-j.* (vol. II p.065) 、 *Jātaka 188 Sīhakotthuka-j.* (vol. II p.108) 、 *Jātaka 189 Sīhacamma-j.* (vol. II p.109)
- 〈3〉 コーカーリカは過去世ではお喋りのために命を失った亀であった。 *Jātaka 215 Kacchapa-j.* (vol. II p.175)
- 〈4〉 コーカーリカは、過去世でも舍利弗・目連と共に有ることも、その二人無しであることもできなかった。 *Jātaka 272 Vyaggha-j.* (vol. II p.356)
- 〈5〉 提婆達多とコーカーリカが互いに相手を賞賛して家々で馳走を受けて歩き回っていた。 *Jātaka 294 Jambukhādaka-j.* (vol. II p.438)
- 〈6〉 口の軽いバラナシの王を戒める比喩話のなかで、鳴き声の大きい時鳥の雛鳥をコーカーリカに喻える。 *Jātaka 331 Kokālika-j.* (vol. III p.102)
- 〈7〉 ある雨期を舍利弗と目連がコーカーリカ王国のコーカーリカ住居ですごす。二大長老を誹謗したことからコーカーリカはできものができて苦しむ。彼は死んで蓮華地獄に墜ちた。釈尊は「自分の口から出た禍の為に地獄に墜ちた」と話された。 *Jātaka 481 Takkāriya-j.* (vol. IV p.242)

[1-3] これらの4人のうち特にコーカーリカは舍利弗・目連に対して敵愾心や対抗心をもって行動し、墮地獄の最後を遂げることになっている。全く提婆達多のミニチュアの如く取り扱われており、釈尊対提婆達多の構図を、弟子たる舍利弗・目連対徒衆比丘の対立に置き換えた形になっている。

[2] 次に提婆達多を支えた比丘尼たちを調査する。

[2-1] その代表者はトゥッラナンダー (Thullanandā) 比丘尼である。

提婆達多とトゥッラナンダー比丘尼の関係を示す資料には次のようなものがある。

- 〈1〉 トゥッラナンダー比丘尼は居士から常施食を得ていた。ときにこの居士が多量の食事を用意していたので、その理由を尋ねると、居士は「舍利弗らを食事に招待したのだ」と答えた。彼女は招待者の中に提婆達多が含まれていなかつたので、「なぜ大龍を放つておいて小徳を招待したのか」と言うと、居士は「大龍とは誰か」と尋ねた。そこで彼女は提婆達多とその仲間の名前を挙げた。そのとき舍利弗らが居士の家にやって来た。彼女は「居士よ、あなたは実に大龍を招待されたのだ」と言ったので、居士は彼女を家から追い出し、常施食を断わった。この因縁により、釈尊は「比丘尼の斡旋した食をとれば波逸提」と制せられた。 *Vinaya 「波逸提 029 (食尼嘆食戒)」* (vol. IV p.066)

- 〈2〉 そのとき舍衛城に一人の居士がいた。この一家は偷羅難陀比丘尼を篤信していたが、舍利弗と目連を食事に招待した。それを知った偷蘭難陀比丘尼は居士のもとを訪ねて、

「舍利弗と目連は下賤の人である。あなたが比丘を招待したいならば、龍中の龍を招くべきだ。それは提婆達、三聞陀羅達、騫駄羅達婆、瞿婆離、迦留離提舍といった方々である」と告げた。そこへ舍利弗と目連が到着したので、偷羅難陀比丘尼は「大龍らが到着した」と言った。これを聞いた居士は彼女に「前言と違うではないか」と非難し、「以後、我が家への出入りを禁ずる」と追い返した。この因縁により、釈尊は「比丘尼を遣わして、勸化した食を得れば波逸提」と結戒された。『四分律』「単提 029 (食尼嘆食戒)」(大正 22 p.653 上)

〈3〉そのとき一人の居士が四大弟子である大迦葉と舍利弗と目連と阿那律を食事に招待した。ときに偷羅難陀比丘尼はその家にやって来て、居士の婦人に「小小の比丘より大龍比丘を招待すべし」と告げた。すると婦人が「大龍比丘とは誰か」と尋ねたので、彼女は「提婆達多、瞿伽離、騫陀達多、三文達多、迦留盧提舍である」と答えた。そこへ大迦葉が現れたため、これに気づいた彼女は「大龍を招待した」と言い直した。これを聞いた居士が「前言を翻すとは、賊比丘尼にして一頭両舌である」と非難し、婦人に「この比丘尼を舍に入れたら離婚だ」と厳命した。この因縁により、釈尊は「比丘尼の讚歎による食事と知って食すれば波逸提」と制せられた。『十誦律』「波夜提 030 (食尼嘆食戒)」(大正 23 p.085 中)

〈4〉そのとき檀越がいて、舍利弗と大目連と離波多と劫賓那と阿若憍陣如等を食事に招待した。大迦葉だけはこれを受けなかったが、翌日乞食していてその家の前を通り掛り、檀越の婦人に招かれて家の中に入った。そこへ偷羅難陀比丘尼がやって来て、婦人に「大象の中の小象、大鳥の中の老鳥を取った。大象とは闡陀、迦留陀夷、三文陀達多、摩醯沙満多、馬師、満宿、それに侍者の阿難である」と告げた。これを聞いた大迦葉が、咳払いすると、彼女はそれに気づいて「あなたは大竜象を招待した」と、前言を翻した。すると大迦葉が「どちらが本当なのか」と叱責すると、彼女は恐れをなして逃げ去った。この因縁により、釈尊は「比丘尼の讚歎食を受けてはならない」と制戒された。『僧祇律』「単提 030 (食尼嘆食戒)」(大正 23 p.350 上)

〈5〉トゥッラナンダー比丘尼は式叉摩那を受具させようと長老比丘尼を集めようとした。しかし多くの食事が用意されているのを見て解散させ、提婆達多・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ピッタ・サムッダダッタだけを集めて式叉摩那を受具させた。少欲なる比丘尼がこれを非難した。この因縁により、釈尊は「別住者の与欲で式叉摩那を受具させると波逸提」と制せられた。Vinaya 「(比丘尼) 波逸提 081 (別住者与欲度学法女戒)」(vol.IV p.335)

上記のように提婆達多はトゥッラナンダー比丘尼から絶大なる支持を受けていたことが分かる。トゥッラナンダー比丘尼は提婆達多を舍利弗や目連、あるいは摩訶迦葉に勝るとも劣らない人物として考えていたのであろう。またトゥッラナンダー比丘尼は提婆達多と共に、次節において調査する破僧に追従した三聞達多、騫駄羅達婆、拘婆離、迦留離提舍をも支持していたと思われるから、提婆達多一派に属する比丘尼と考えてもよいかも知れない。

しかしながらこのトゥッラナンダー比丘尼は、先の「摩訶迦葉の研究」にも阿難を絶対的に支持して摩訶迦葉に敵対する人物として登場した<sup>(1)</sup>。阿難は破僧に与する一派に属するとは言えないから、トゥッラナンダー比丘尼は提婆達多に匹敵する悪比丘尼としての役割を

割り振られているのみかも知れない。

(1) 本「モノグラフ」第9号 p.108以下

[2-2] その他の提婆達多の女性の追従者のうち、クマーラ・カッサパの母を調査する。

これに関する資料にはB文献資料しかない。

〈1〉 クマーラ・カッサパの母は王舎城の長者の娘で結婚して妊娠したが、それを知らずに  
出家した。比丘尼たちは妊娠を知って提婆達多のもとに連れていき、彼は追放せよと言った。  
彼女は釈尊によって愛愍せられ、尼寺において安らかに出産した。それを知ったコーサラ王が王子としての待遇で養育し、カッサパと名づけた。マハーカッサパがいたので  
彼はクマーラカッサパと呼ばれた。 *Apadāna 03-54-532* (p.473)

〈2〉 王舎城の長者にある娘がいて、物心ついた頃出家したいと願ったが、両親の許しが得  
られなかった。適齢期になり結婚し妊娠したが、彼女はそのことを知らず夫に出家を願った。  
夫も妊娠を知らず、比丘尼僧団に手配しデーヴァダッタ一派の比丘尼僧団で受戒した。  
しばらくして比丘尼たちは妊娠していることを知って、デーヴァダッタにどうすべきか指示を仰いだ。  
彼は彼の徒衆比丘尼が非難されないために、彼女を追放せよと言った。  
これを聞いた若い比丘尼が、祇園精舎の釈尊の所へ連れて行った。釈尊はウパーリ  
に彼女への非難を晴らすよう命じ、ウパーリはヴィサークーを呼んで調べさせ、四衆の  
前で無罪を告げた。間もなく彼女は男子を産んだが、比丘尼精舎の近くを通った波斯匿  
王が赤子の泣き声を聞いて宮廷に連れ帰り、娘たちに世話を託した。そして命名の日に  
カッサパと名付けられ、王子のように育てられたので、人々はクマーラ・カッサパと呼  
んだ。 *MN.-A.* (vol. II p.120) , *Dhammapada-A.* (vol. III p.144, Burlingame 訳  
Book12-4 vol. II p.356) , *Jātaka 012 Nigrodhamiga-j.* (vol. I p.145) も同内容。  
これらの話は何を物語るのであろうか。先のトゥッラナンダー尼や次の助提婆達多比丘尼  
のような存在があったとしたならば、比丘尼教団内においても一定の支持者がいたことを示  
しているのであろう。

[2-3] 助提婆達多比丘尼を調査する。

固有名詞でなく提婆達多を助ける一群の比丘尼を総称する助提婆達多比丘尼が制戒因縁に  
登場する。これに関する資料は『十誦律』のみであって、次の通りである。

〈1〉 六群比丘が助提婆達多比丘尼と共に同道しながら、大笑して調戯し、粗悪な言葉や不  
浄な行為をしていた。彼らを見て、行き交う居士らはいろいろと取り沙汰していた。少  
欲知足にして頭陀を行ずる比丘は、これを聞いて釈尊に告げる。釈尊は比丘らを集め、  
「比丘と比丘尼が同道して一聚落より一聚落に至れば波逸提」と制せられる。『十誦律』  
「波夜提 024 (与尼期行戒)」(大正 23 p.082 下)

〈2〉 六群比丘が助提婆達多比丘尼と共に同じ船に乗って、大笑して調戯し、粗悪な言葉や  
不浄な行為をしていた。両岸で彼らを見ていた在家の人々は、いろいろと取り沙汰した。  
少欲知足にして頭陀を行ずる比丘は、これを聞いて釈尊に告げる。釈尊は比丘らを集め、  
「比丘と比丘尼が共に期して一船に乗れば波逸提」と制せられる。『十誦律』「波夜提  
025 (与尼同船戒)」(大正 23 p.083 中)

〈3〉 一人の居士が釈尊と二部僧伽を食事に招待した。釈尊と比丘、比丘尼らが席に就いた  
とき、助調達比丘尼が六群比丘をひいきして、居士に指図した。居士らがこれに怒り、

彼女らを呵責する。これを見た釈尊は、食後、比丘らを集めて六群比丘を呵責し、「食事の席で比丘尼が指図するときには、これを拒まなければならない。そうしなければ波羅提提舍尼」と制せられる。『十誦律』「波羅提提舍尼 002 (在俗偏心受食戒)」(大正 23 p.131 中)

- 〈4〉 そのとき助提婆達多比丘尼が雑綵の襦襠を着た。すると居士らが「王の夫人や大臣の婦人のようだ」と非難した。そこで釈尊に告げると、釈尊は「今より雑綵の服を着てはならない。着れば突吉羅」と制戒される。『十誦律』「雑法」(大正 23 p.292 上)
- 〈5〉 そのとき助提婆達多比丘尼は細襠衣、恥衣、生起衣、細躰衣を着ていた。釈尊はこの4種衣を禁じられ、「これを着れば突吉羅」と制せられる。『十誦律』「雑法」(大正 23 p.292 上)
- 〈6〉 助提婆達多比丘尼たちが男子の前で池に入って沐浴した。居士らは彼女らを、淫女と異ならないと非難した。少欲知足にして頭陀を行ずる比丘尼は、これを聞いて釈尊に告げる。釈尊は僧を集め、「比丘尼は男子の前で浴すべからず、浴する者は波逸提」と制せられる。『十誦律』「雑法」(大正 23 p.293 中)
- 〈7〉 善比丘尼たちが助提婆達多比丘尼たちと共に住していき惱まされた。昼前に善比丘尼たちが知り合いの檀越の家へ行った。彼女らは居士らに暮らし振りを尋ねられ、惱まされていることを告げる。居士が別の房舎を作ろうと言うが、比丘尼は釈尊が許していないと答える。これを知った釈尊は、比丘尼に別の房舎を作ることを許される。『十誦律』「雑法」(大正 23 p.294 上)
- 〈8〉 助提婆達多比丘尼が門外の高処に立って眺めていた。居士らが「彼女らは淫女のようだ」と非難し、釈尊に告げる。釈尊はこれを禁じられ、「門外の高処に立って眺めれば波逸提」と制せられる。『十誦律』「雑法」(大正 23 p.294 上)
- 〈9〉 助提婆達多比丘尼が沽酒店に立っていたので、居士らは「出家の人が何で酒店に立つのか」と呵責した。釈尊はこれを禁じられ、「沽酒店に立てば突吉羅」と制せられる。『十誦律』「雑法」(大正 23 p.294 下)
- 〈10〉 助提婆達多比丘尼が房舎を貸して、お金を求めるときに苦惱した。居士らは「出家者がどうして貸すのか」と呵責し、釈尊に告げる。釈尊は比丘尼舎を貸すことを禁じられ、「貸せば突吉羅」と制せられる。『十誦律』「雑法」(大正 23 p.296 中)
- 〈11〉 助提婆達多比丘尼が治身具によって自らを治療した。居士たちが比丘尼たちは「王や大臣の婦人のようだ」と非難し、釈尊に告げる。釈尊はそれを禁じられ、「治療すれば突吉羅」と制せられる。『十誦律』「雑法」(大正 23 p.296 下)
- 〈12〉 そのとき一人の居士が釈尊と二部僧を食事に招待した。翌朝、釈尊と二部僧が居士の家を訪れると、助提婆達多比丘尼が「この比丘尼は第一上座であり、あの人は第二上座である」などと、あれこれと指示した。すると居士が「私はそのようなことは知らない」と奢めた。食後、釈尊は比丘僧を集め、比丘らに「今より比丘尼らが上座から次第に坐してもよい」と許可される。『十誦律』「雑法」(大正 23 p.297 上)
- 〈13〉 助提婆達多比丘尼は畜生が荷物を背にするように荷物を背負った。釈尊はこれを禁じられ、「物を背負えば突吉羅」と制せられる。『十誦律』「雑法」(大正 23 p.297 下)

- 〈14〉 助提婆達多比丘尼が華鬘を被傭人に作らせ、お金を求めるときに苦惱した。居士らが「出家人なのにどうしてそのようなことをするのか」と呵責し、釈尊に告げる。釈尊はこれを禁じられ、「作らせれば突吉羅」と制せられる。『十誦律』「雜法」（大正 23 p.297 下）
- 〈15〉 助提婆達多比丘尼が盛大便器、銅盤、澡盤、銅杓を蓄えていた。居士らが「王や大臣の婦人のようだ」と非難し、釈尊に告げる。釈尊はこれを禁じられ、「銅水瓶、銅澡罐、銅蓋を除き、蓄えれば突吉羅」と制せられる。『十誦律』「雜法」（大正 23 p.297 下）
- 〈16〉 助提婆達多比丘尼が女人の洗処で浴した。居士らが「王や大臣の婦人のようだ」と非難し、釈尊に告げた。釈尊はこれを禁じられ、「浴すれば突吉羅」と制せられる。『十誦律』「雜法」（大正 23 p.298 上）
- 〈17〉 助提婆達多比丘尼が灘色莊嚴の鉢を蓄えていた。居士らが「王や大臣の婦人のようだ」と非難し、釈尊に告げた。釈尊はこれを禁じられ、「蓄えれば突吉羅」と制せられる。『十誦律』「雜法」（大正 23 p.298 上）
- 〈18〉 助調達比丘尼は在家の女性のように、六群比丘が手や衣を捉えるのを許したり、一緒に立ったり、語ったり、待ち合わせたり、屏覆処に入ったり、男子の来るのを待ったり、身を挙したりした。少欲知足にして頭陀を行ずる比丘尼は、これを聞いて呵責し、釈尊に告げる。釈尊は二部の僧伽を集め、「比丘尼が漏心有りて漏心の男子と八事を犯せば波羅夷」と制せられる。『十誦律』「（比丘尼）波羅夷 006（八事成重戒）」（大正 23 p.303 下）
- 〈19〉 助調達諸比丘尼は達摩比丘尼と曇摩比丘尼に、瞋（嫉妬心）で比丘尼らは別離行を教えるから、離れないで一緒にいなさいと、故意に同心行を勧めた。少欲知足にして頭陀を行ずる比丘尼は、これを聞いて呵責し、釈尊に告げる。釈尊は二部の僧伽を集め、「そのように言ってはならないと三諫して捨てざれば僧残」と制せられる。『十誦律』「（比丘尼）僧残 018（謗僧勸習近住違僧三諫戒）」（大正 23 p.312 下）
- 〈20〉 そのとき助調達比丘尼が客比丘尼として善比丘尼の住処にやって来た。このとき助調達比丘尼が時衣を非時衣として分配した。釈尊は二部僧を集め、「比丘尼が時衣を非時衣として分ければ、捨墮」と制せられる。『十誦律』「（比丘尼）捨墮 020（時摂非時施戒）」（大正 23 p.313 中）
- 〈21〉 助調達比丘尼が旧比丘で、善比丘尼が客であったとき、現前僧伽で分かつべき衣を得た。客比丘尼がこの衣を分配しようと言ったが、彼女らはこの衣は時衣であるから安居僧で分つべしと主張して、非時衣を時衣として分配した。釈尊は二部僧を集め、「非時衣を時衣として分ければ捨墮」と制せられる。『十誦律』「（比丘尼）捨墮 021（非時摂時施戒）」（大正 23 p.313 中）
- 〈22〉 世尊は王舍城におられた。そのとき助調達比丘尼は金銀を乞うた。釈尊は「自らの為に金銀を乞えば捨墮」と制せられる。『十誦律』「（比丘尼）捨墮 024（乞金銀戒）」（大正 23 p.315 上）
- 〈23〉 助調達比丘尼が独り、六群比丘と屏処で立ち話をしていた。少欲知足にして頭陀を行ずる比丘尼は、これを聞いて呵責し、釈尊に告げる。釈尊は二部の僧伽を集め、これを

禁じられ、「これを犯せば波逸提」と制せられる。『十誦律』「(比丘尼) 波夜提 080 (独與男子屏処戒)」(大正 23 p.319 中)

〈24〉『十誦律』「(比丘尼) 波夜提 081」以下の「波夜提」についても、同様の制戒因縁が続き冗長になるので、条文は省略し戒条番号のみを挙げる。081-084、087-091、100-101、123、125、129、131-132、142、145、148、150-152、157、159-161、164-165、167-173、177-178

〈25〉世尊は釈氏国におられた。そのとき釈摩男は仏及び二部僧を招待した。助調達比丘尼は出された食べ物を食べないで、煎乳・酪・熟酥はないかといった。釈尊は「若し比丘尼が無病にして自らのために乳を求めれば波羅提提舍尼」と制せられる。『十誦律』「(比丘尼) 波羅提提舍尼 001 (乞乳戒)」(大正 23 p.345 上)

これらの制戒因縁は殆どが『十誦律』に偏っているが、この『十誦律』「比丘尼戒」の制戒因縁を登場する犯戒比丘尼の名前で分類してみると次のようになる。

	偷羅難陀	助調達	その他
波羅夷 (4)	2	1	1
僧残 (10)	0	1	9
捨墮 (12)	2	3	7
波夜提 (106)	37	38	31
提舍尼 (1)	0	1	0

これらから、ここで偷羅難陀や助調達比丘尼は六群比丘と同様に犯戒比丘尼の代名詞と見るべきであろう。しかし、先のトゥッラナンダー比丘尼やクマーラ・カッサバの母の話と併せ考えると、提婆達多が比丘尼僧伽に対し相当の影響力を有していたことを物語るのであろう。

## 【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、律藏の「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歓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と人々に示す顯示羯磨をなしたこと、提婆達多は世尊を、阿闍世王子はビンビサーラ王を殺し、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藏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、破僧しようとしたことと、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歓心を買って、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齢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) 提婆達多を顯示羯磨にかける

『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、阿闍世王子はビンビサーラ王を殺し、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』「破僧犍度」、「僧残 010」、「僧残 011」、『四分律』「破僧犍度」、「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』「破僧犍度」、『四分律』「破僧犍度」、『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、バッディヤ王、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「顯示羯磨」、(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「破僧犍度における samgha 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歎心を買って、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歎心を買おうしたこと、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（ayam kho Ajātasattukumāro taruno c' eva āyatim bhaddako ca）。彼をして信楽せしめ利得尊敬を得よう」と考え、王舎城に行って童子の姿に化作し、蛇の帶を付けて、阿闍世王子の膝の上に現れた（kumārakavāṇḍam abhinimminitvā ahi-mekharikāya Ajātasattussa kumārassa ucchaṅge 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（aham bhikkhusaṃgham 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 upatīṭhāka）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' etam vācam, idāni so moghapuriso attanā' va attānam 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きて、「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「提婆達多が得た栄誉は、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 「破僧犍度」（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楽せしめ、われ徒衆を蓄えん」と欲した。

その時世尊は拘睞毘国におられた。最近命終して化自在天に生まれた拘離子の迦休太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欵太子指」。そうして太子は日々500の乗車を将いて問訊し、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つて日々700の乗車を将いて世尊を問訊し、700釜の飲食を供養した。提婆達多は嫉妬心を起こし、神通力を失つた。『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つたので悔しがつた。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、「於網林下沒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」。これによつて太子は日々に問訊し、種々の餚餚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國に至り、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。そこに柯杰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・駆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つ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の乗車に囲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、驟馬が懷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將導しよう」と考えた。その時神通力を失つた。

そのとき目連は支提国迦陵伽盧谷中にいた。以前その弟子であつ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つたことを知らせた。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つて、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つとも染著を生ずる莫れ、芭蕉・竹蘆・駆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〉世尊は王舍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在阿闍世膝上。時阿闍世抱取鳴嗟唾其口中。提婆達多貪利養故即嚥其唾」。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。やがて芭蕉蘆竹狙驟騒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つて最近死んで天子となつ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 (aham bhikkhusamgham parihaarissāmi)」という心を起こしたので、神通力を失つたと告げた。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。もし三法を成せんと欲せば、善心を發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。これを知つ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。彼は神足力をもつて三十三天の種々の花をもつ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らない、これをもつて三惡道に墮ちる、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、身衣金瓔珞坐太子膝上、乍起乍坐流轉徘徊。太子知是提婆達多神通之相或抹或抱或拍或鳴、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驟騒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っていた迦俱陀比丘が、江鈴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』「僧伽伐戸沙 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<sup>(1)</sup> とし、王舍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）前項の江鈴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歎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』「僧伽伐戸沙 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、屈辱のことまでして他人の歎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いか。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「原始佛教聖典に見られる年齢別記事一覧〔II〕」<sup>(1)</sup>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<sup>(2)</sup>。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<sup>(3)</sup>。

なお〈4〉『十誦律』と〈6〉『別訳雜阿含』ならびにB文献の〈1〉『根本有部律』「僧伽伐戸沙 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没したことを加える。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を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、阿闍世太子の歓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歓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〉はこれに対抗してビンビサーラ王は釈尊に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 (aham bhikkhusamgham pariharissāmi)」「われ徒衆を蓄えん」「招引して徒衆を畜養しよう」「私が今サンガを捨てればわたしがサンガを将導しよう」「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「柯杰という憍陣如子」、〈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王子の歓心を買って、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、提婆達多をデーヴアダハ出身で釈尊の妻の弟とした。デーヴア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う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、釈尊は顯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<sup>(1)</sup>。これも後に触ることであるが、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一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「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ぬが、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つたという矛盾を回避しようとしたものであろうか<sup>(1)</sup>。

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。五師といふのは戒不清淨なのに戒清淨 (parisuddhasīla) であると称する師、命不清淨なのに命清淨 (parisuddhājīva) であると称する師、説法不清淨なのに説法清淨 (parisuddhadhammadesa) であると称する師、記説不清淨なのに記説清淨 (parisuddhaveyyākaraṇa) であると称する師、智見不清淨なのに智見清淨 (parisuddhañāṇadassana) であると称する師のことであつて、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づかれば、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、『ミリンダ王の問い合わせ』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』といひます。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』といひます」「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〉は目連が江鷗山恐畏林（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「破僧犍度」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。

「コーサンビー犍度」は、「律藏」では「破僧犍度」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。「コーサンビー犍度」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 Bālakalonakāragāma、Pācīnavamṣadāya、Pārileyyaka（『五分律』は波羅聚落）を経由して、舍衛城に行かれたことになっているが、ここでは釈尊は王舍城に行かれたことになっている。おそらく「コーサンビー犍度」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と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舍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 (mahatiyā 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 (jīṇo dāni bhante bhagavā vuddho 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 diṭṭhadhammasukhavihāram 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 parihaṛati しましょう (aham bhikkhusaṃghaṃ parihaṛissāmi)」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 aham Devadatta bhikkhusaṃghaṃ na nissajjeyyaṃ)。いわんや睡を食う卑しい者 (chavassa khelāpakassa) <sup>(1)</sup> 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と恨みに思った。これが第一の嫌恨 (paṭhama āghāta) であった。

Vinaya 「破僧犍度」 (vol. II p.188)

(1) パーリテキストは ‘chavassakhelāpakassa’ と compound に解し、南伝大藏經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 khelāpakassa’ 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「癡人涕垂之身」の「癡人」、『五分律』の「愚痴食涎垂」の「愚痴」、『十誦律』の「歎垂痴人死人」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 khetāśake’、チベット訳も ‘ro dang 'dra ba mchil ma 'thung ba’ となっている。

〈2〉 提婆達多は仏の大衆の集まる所に行って、「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。提婆達多は大衆の前で、自分を「愚癡涕唾之身」と言わされたと、最初の不忍心を起こした。『四分律』「僧殘 010」  
(大正 22 p.592 中)

- 〈3〉世尊は拘舍彌国から王舍城の耆闍崛山に遊行された。その時調達は大衆に囲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、自分は毀呰されたと舍利弗・目連に対して恶心を生じた。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、世尊は王舍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、襄荼達驃、羯吒謨洛迦底灑、三沒達羅達多）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。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。況汝癡人食人湧唾而相付囑」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』「僧伽伐戸沙 010」（大正 23 p.701 下）
- 〈2〉提婆達多は4人の仲間（孤迦利迦、襄荼達驃、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。如上之事定當自説亦自讚歎」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。爲四衆説法勞苦。世尊不如與我徒衆。我自教示而爲説法。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」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嘱してください (mama bhikkhusamgham nissajjatu) 、自分が比丘サンガを pariharati しましょう (aham bhikkhusamgham 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‘bhikkhusamgha’、〈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-samgha’もしくは‘cātuddisa-samgha’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‘catur’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‘samgha’という語、あるいは‘cātuddisa’という語と‘samgha’という語が関連して使われはあるが、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<sup>(1)</sup>、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。そもそも律藏における「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り、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‘nissajjatu’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‘付囑’、〈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‘說法’がこれに当たるであろう。これらからは‘bhikkhusamgha’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囑し、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‘bhikkhusamgha’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 (sammukhibhūta-  
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 (sammukhibhūta-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囑。
- 〈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  
付囑。

〈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  
而見付囑。況汝癡人食人漁唾而相付囑。

〈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) Śāriputramaudgalyāyanayoh tāvad aham mohapuruṣa peśalayoh sabrahma-  
cāriṇor api bhikṣusaṅgham na pratinisṛjāmi; kutah punas tvayi nisrakṣyāmi 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.* (「車頭聚落経」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る。我等も今静かに現法樂住に住しよう (apossukko dāni ahosi bhagavā ditṭhadhammasukhavihāram anuyutto viharissati, mayampi dāni appossukkā ditṭhadhammasukhavihāram 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けれ」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る。今は私と舍利弗が比丘サンガを導こう (ahañ ca dāni āyasmā ca sāriputto bhikkhusamgham pariharissāma) と考えました」と答えた。世尊は「善哉、善哉、実に私があるいは舍利弗と目連が比丘サンガを導くべきである (aham vā hi bhikkhusamgham parihareyyam sāriputta-moggallānā vā) 」と説かれた。

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

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よいよ。彼はまた数千の比丘サンガを導くであろう (so aneka-sahassam bhikkhusamgham pariharissati)。今私が数百の比丘サンガを導いているように (seyyathā pi 'ham etarahi aneka-satam bhikkhusamgham 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<sup>(3)</sup>、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る。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 khelāpakassa)」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-khelāsakassa’ とし、南伝大蔵經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 khelāsakassa’ 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、やっと阿闍世の歎心を買い、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『ミリンダ王の問い合わせ』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、釈尊が王舍城の人々の前で「顯示羯磨」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つて、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つ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つて、さらに釈尊の義理の弟であつたとすると、このような要求をする理由もないことはないようと思われる。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験の持ち主である<sup>(1)</sup>。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つて、仏教は決して現在のような普遍的な宗教にはなつていなかつた。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ふ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つて、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つたとき、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「放つておいて下さい。これは私たちのことですから」と断つたとされるほどなのである。そしてもしその一つ一つの弟子集団を統合するような組織があつたとすれば「四方サンガ」ということになるが、そのような実体があつたかどうか分からぬ。要するに仏教のサンガは柔構造であつて、提婆達多が釈尊に取つて代わりうるという幻想を抱かしめる理由なしとしないのである。

(1) 本論文 p.012 参照。

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

「顯示羯磨」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舍城において顯示羯磨をなせ (samgho Devadattassa Rājagahe pakāsaniyakammañ 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 (yam Devadatto kareyya kāyena vācāya na tena buddho vā dhammo vā saṃgho vā datṭhabbo, Devadatto 'va tena datṭhabbo) 」と言わされた。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舍城において顯示せよ」と命じられた。舍利弗は「以前、私は提婆達多に対して王舍城においてゴーディプッタは大神通・大威力の持ち主だと讚歎しました (pubbe mayā bhante Devadattassa Rājagahe vanṇo bhāsito mahiddhiko Godhiputto mahānubhāvo Godhiputto)。私はどのように提婆達多のために顯示しましょうか」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舍城において、先の通りに提婆達多を顯示した。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、世尊が王舍城において提婆達多を顯示されるとは」と言った。Vinaya 「破僧犍度」 (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顏貌端正」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、仏を信楽する人たちは「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〉世尊は王舍城者闍崛山におられた。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、「未受具足戒者に麁罪を説けば波逸提」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』「單提 007 (説麁罪戒)」(大正 22 p.639 上)
- 〈4〉世尊は舍利弗に調達の衆中に行って、「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っ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〉世尊は舍衛城におられた。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麁罪を説けば波逸提」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って、「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 (説麁罪戒)」(大正 22 p.040 下)
- 〈6〉仏は阿難に「汝將從行比丘入王舍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のであろう、調達は身口に惡をなすはずないと考えた。『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ではなく、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麁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<sup>(1)</sup>、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』にしたがってこれを「顯示羯磨」と呼ぶこととする。

(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つて、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・沙弥尼として三帰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、この顯示羯磨は「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顯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「顯示羯磨」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、癱人・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、自身が耆闘山の上から大石を落としたりした後に、顯示羯磨にかけられたことになっている。

『十誦律』は付嘱を要求し噉唾の癱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つたので、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、また殺し屋を雇つたりした。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でかす可能性のあることを予見して、もし顯示羯磨をなしていなかつたとすると、提婆達多のなしたもののが釈尊の共同責任になりかねないということから、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、阿闍世とビンビサーラの権力争いがあって、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ビンビサーラ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ビサーラと阿闍世に二分される状態にあったので、顯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の利益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、結果的にはこの顯示羯磨が提婆達多を破僧に驅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] なおこの顯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、提婆達多を顯示することと、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』ではこの顯示羯磨を「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。あるいはビンビ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。しかしち次項で触れる「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。

それはともかく顯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れば、提婆達多の行うこととは仏法僧でない、すなわち仏教徒ではないといふ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、顯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。しかもしも顯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って、これもまた仏教を統括する全体的なものとするなら、この顯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。このように分からぬ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性があるわけである。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、提婆達多を顯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ことは前述した。また『増一阿含』にも存するが、これには顯示羯磨のことは述べられていない。また『根本說一切有部律』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って、「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, thānam̄ kho pan' etaṁ vijjati yaṁ tvam̄ kumāro' va samāno kālam̄ 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となろう (tvam̄ kumāra pitaram̄ hantvā rājā hohi, aham̄ bhagavantam̄ 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、靈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「破僧犍度」(vol. II p.190)

〈2〉 提婆達は阿闍世の所に行って、「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、耆闘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顯示した。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。そこで提婆達は三聞達多、騫荼達婆、拘婆離、迦留羅提舍の五人で、人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』「僧殘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。人命無常殉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』「僧殘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。『增一阿含』012-008(大正02 p.570下)

〈6〉 世尊は羅閱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醉象を放つようにと唆した。世尊は荒れ狂った醉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。提婆達兜は耆闘山に上り、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）。（途中途中に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「我はす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。しかし後に提婆達多は抛車、飛石、醉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「碎かれた破片」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ラ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」と靈鷲山に登って、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碎けてしまえ」と投下した。SN.-A. (vol. I p.077) <sup>(1)</sup>

(1) SN.001-004-008 (vol. I p.027) およびこの相当漢訳の『雜阿含』1289（大正 02 p.355 上）と『別訳雜阿含』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、三聞達多、騫駄達婆、拘婆離、迦留羅提舍と共に人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<sup>(1)</sup>。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<sup>(2)</sup>、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り得ない。

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つて、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ことであろうか<sup>(3)</sup>。

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。この系譜には独覺仏 (pacceka-buddha) 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覺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リピッタやコンダンニヤ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い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.*（「大典尊經」vol.II p.225）、DN.028 *Sampasādanīya-s.*（「自歎喜經」vol.III p.114）、MN.115 *Bahudhātuka-s.*（「多界經」vol.III p.065）、AN.001-015-001～028 (vol.I p.027) に、「一つの世界に二人の應供・正等覺者が前後なし（同時）に出現するという道理も余地もない (atthānam etam anavakāso yam ekissā loka-dhātuyā dve arahanto sammāsambuddhā apubbaṁ acarimam uppajjeyyum n' tam thānam vijjati)」といい、『長阿含』003「典尊經」（大正 01 p.301 上）は「欲使一時二

佛出世無有是處」、『長阿含』018「自歡喜經」（大正 01 p.079 上）は「欲使現在有二佛出世無有是處」、『人仙經』（大正 01 p.215 下）は「無有二佛同出於世」、『信佛功德經』（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 卷）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<sup>(1)</sup>、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<sup>(2)</sup>、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<sup>(3)</sup>。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つた<sup>(4)</sup>。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 ヶ月間別住を与えるべきではない」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る (imāham ñātīnam āveniyam parihāram dammi)」として、まさしく特典が与えられた<sup>(5)</sup>。普遍的な宗教であったとすれば、極めて身贋廻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)’ よりは、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<sup>(6)</sup>。

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、いわば同族集団的なものととらえていて、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くことであるが、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、諸仏通誠の偈と呼ばれるが、これは「諸惡莫作」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 サーラ叢書）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 Piyaṅgudipa 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だろうか。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』「雜事」(大正 24 p.398 下) 、『根本薩婆多部律摂』(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、何より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つ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』(法藏館 2002 年 p.013) では、「いまでもなく、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堅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い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。

顯示羯磨がなされ、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つたとしても現実は篡奪だったのであろう<sup>(1)</sup>。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 ‘Seṇia or Seṇiya (Śrenīka)’ 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ピッタ (Khaṇḍadeviyā putta)、サムッダダッタ (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 samanassa Gotamassa samghabhedam 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。釈尊は許されないのであろうが、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なると要求した。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。

王舍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 bhikkhusamghā uposatham karissāmi samghakammañ 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い、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って籌を取った。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ーシーサ (Gayāsīsa) に去った。

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って招いた (upadīhāsanena nimantesi)。舍利弗・目連は一の座をとて坐った。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った。

比丘たちは舍利弗・目連の説法に法眼を得、竹林に帰った。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った比丘たちに再び具足戒を受けさせましょう (puna upasampajjeyyum) と提案した。世尊は「偷蘭遮悔過をなさしめよ (thullaccayam desāpehi) 」と指示された。Vinaya 「破僧犍度」 (vol. II p.196)

② 世尊は王舍城・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ピッタ、サムッダダッタの所へ行って、沙門瞿曇のサンガを破し、輪を破そうと言った。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と要求した。世尊はそれを許されなかつた。

提婆達多たちは喜んでこれを王舍城の人々に告げた。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、輪を破こうとするのか」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 世尊は王舍城・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ピッタ、サムッダダッタは「そのように言うなけれ。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) 」と言った。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楽するだろと考えてこれを主張した。世尊はこれを知つて比丘僧を集め、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〉 世尊は羅閱祇耆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と言つた。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〉 世尊は王舍城におられた。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人の新學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つて伽耶山に往き、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ない」と言つた。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」と言つた（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・目連と共に去了。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隨順して別衆をなす。大戒を受けるべきである」と言つたが、世尊は偷蘭遮懺悔をなさしめよ、と指示された。『四分律』「破僧犍度」（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、頬鞠 (Assaji)、分那婆薮 (Punabbasu)<sup>(1)</sup>、般那・盧醯 (Panḍuka-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・騫伽の二国人は苦行を信楽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出去した。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。それを知つ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つたが、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) アッサジとプナッバスは以下に出る悪比丘である。MN.070 *Kitāgiri-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ないと知って、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ると、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〉世尊は王舍城におられた。調達に味方する比丘たちは「調達所說是知說非不知說。說法不說非法。說律不說非律。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〉仏は王舍城におられた。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、乾陀驃、迦留羅提舍、三聞達多の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、提婆達多は聞きいれなかった。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〉世尊は王舍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舍は「仏は頭陀の功徳を讚歎されるが如く、提婆達多もこれを讚歎するのだ。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「憲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、第三語を唱えるとさらに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、「不憲樂不忍受是五法者。是人去我等遠與我別異不共語」と言った。世尊は晡時に禪室から起ち、「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。
- 舍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舍利弗・目連に連れられて帰り、後には4人のみが残った。これを知つて提婆達多は気絶した。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〉世尊は王舍城におられた。提婆達多は破僧しようと、俱伽梨、騫陀陀驃、迦留陀提舍、三文達多の4人を誘つた。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ればよい、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と比丘や長老たちに説いて回つた。比丘たちはこれを見て、提婆達多は和合僧を破り、転法輪を壊そうとしていると考え、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つた。そこで世尊は自らこれを捨てさせようとしたので、暫くこれを捨てた。仏は「三諫されて捨てなければ僧残」と定められた。『十誦律』「僧残010」（大正23 p.024中）

〈13〉世尊は王舍城におられた。助破僧比丘の因縁をもつて、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残」と制定された。『十誦律』「僧残011」（大正23 p.025下）

〈14〉世尊は王舍城に住されていた。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つたものを制し、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・辞・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つ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、屏處にて三諫し、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「求聴羯磨」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「拳羯磨」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残」と定められた。『僧祇律』「僧残010」（大正22 p.281下）

〈15〉世尊は舍衛城におられた。サンガが提婆達多のために拳羯磨をなして、第3羯磨が終わつたとき、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つたので、そこで羯磨は成立しなかつた。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、屏處にて三諫し、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〉（雜跋渠の「異住」の解説）世尊は王舍城におられた。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舍城に入ると、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。悪人には惡はなし易く、善人には惡はなし難し」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、石を投げて恶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、騫茶達驃、羯吒謨洛迦、三沒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ばついてくると言った。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説得せよと命じられたが、提婆達多は捨てなかつた。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、騫茶達驃、羯吒謨洛迦、三沒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ばついてくると言った。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。しかし捨てなかつた。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』「僧伽伐戸沙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』「僧伽伐戸沙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縷縴を截つけれども、我等は長縷縴を留め

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月を過ごした後に説法して、沙門喬答摩は常に乞食、糞掃衣、三衣、露座を讚歎し、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、左に坐していた鳲荼達驃を起たせて、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」と提婆達多が考へ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（yāvajīvam āraññakā assu, yo gāmantam̄ osareyya vajjam̄ nam̄ 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（yāvajīvam piñḍapātikā assu, yo nimantanaṁ sādiyeyya vajjam̄ nam̄ 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（yāvajīvam pañṣukūlikā assu, yo gahapaticivaram̄ sādiyeyya vajjam̄ nam̄ 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（yāvajīvam rukkhamūlikā assu, yo channam̄ upagaccheyya vajjam̄ nam̄ phuseyya）。
- ⑤一生涯魚肉を食べてはならず、食べる者は罪とする（yāvajīvam macchamamsam̄ na khādeyyum̄, yo macchamamsam̄ khādeyya vajjam̄ nam̄ 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受用衣時留長縷續（沙門喬答摩受用衣時截其縷續）
- ⑤住村舍内（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 icchatī āraññako hotu, yo icchatī 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（atṭha māse kho mayā rukkhamūla-senāsanam anuññātām）。
- 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過去諸佛讚歎著納衣聽著納衣。我今亦讚歎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』は受用衣時留長縷續、住村舍内とするし、特に〈6〉は「乞食、糞掃衣、三衣、露座を樂わない」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<sup>(1)</sup>的、あるいはもっと基本的には四依法<sup>(2)</sup>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したことになる。

(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 (pamsukūlika)、三衣 (tecivariika)、常乞食 (piṇḍapātiika)、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 (*pindiyālopa-bhojana*) 、糞掃衣 (*pamṣukūla-cīvara*) 、樹下坐 (*rukkhamūla-senāsana*) 、陳棄葉 (*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はなか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つたのである。

[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<sup>(1)</sup>、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。「律藏」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、事後に行うことによって変更された。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<sup>(2)</sup>、そのために釈尊と対抗しうるような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、惡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顯や玄奘・義淨の時代に至るまで、その繼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と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<sup>(3)</sup>。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) とバロー (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も分かるように、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 (samghabhedā) の伝説は、かの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、律藏では提婆達多の「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の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い、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って籌を取った。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ーシーサ (Gayāsīsa) に去った」としている。これによれば籌をとったときが「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出去した、としていて、破僧したという語はない。しかしこの後に、舍利弗・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って破僧と考えているのであろう。

『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禪され、その時提婆達多は僧中に唱言して「憲樂是五法者便起捉籌」といい、第1、第2、第3言が終わったときには504人が籌を取ったのでこの衆を将いて自住処に還り、さらに法制を立てて、「不憲樂不忍受是五法者。是人去我等遠與我別異不共語」と言った。世尊は晡時に禪室から起ち、「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」であったと知って、「我好名聲流布四力」と喜んだとする。これは籌をとっ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人の比丘たちが舍利弗・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」と言い、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ったということを意味するのであろう。

『僧祇律』は、提婆達多が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、とする。これも不共の布薩を行っ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・解脱を樂わない者は「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って衆外に出離した。「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』のみは籌を取っ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<sup>(1)</sup>、籌をとること自体は違法ではないから、これをもつ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もって破僧が行わさ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、王舍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つたのであろう。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・目連はいなかつたと明言している。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、彼らがいなかつ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<sup>(2)</sup>、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靈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、王舍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つてまとめてみると次のようになる<sup>(2)</sup>。

破僧（法）輪（cakra-bheda）	破羯磨僧（karma-bheda）
①犯逆罪偷蘭遮不可懲	犯非逆罪可懲偷蘭遮
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但破闇浮提	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<sup>(3)</sup>、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「コーサンビ一犍度」があつて、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、したがつ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舍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、「界内外一切盡破」というのは王舍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を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つて罪を犯した」(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つたので、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」と言わされたとし、『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つた者たちには、破僧の恐れのあるときには挙罪を行ふ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る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つたので、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っている。

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つたので、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つて舍衛城に行った。「コーサンビー犍度」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「顯示羯磨」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、地獄に墮ちるというほどの罪ともされていない。また純粋に「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「コーサンビー犍度」と「破僧犍度」が同じく破僧を主題にしながら、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「偷蘭遮不可懲」とされ、後者は「可懲偷蘭遮」とされていた。この「不可懲」「可懲」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‘appatikammā āpatti’であって、これらは『薩婆多部毘尼摩得勒伽』では「不可懲」「可懲」、『善見律毘婆沙』では「不可懲」「可懲悔」と訳されている。この場合の「不可懲」は波羅夷のみであり、僧残は「可懲」に入る。しかしあ一つ‘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「不應懲」「可懲」、『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<sup>(1)</sup>。前掲の『薩婆多毘尼毘婆沙』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「偷蘭遮不可懲」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「可懲」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だが、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)<sup>(1)</sup>、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.*（「心材喻大経」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かつて釈尊が王舍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「提婆達多は諸罪の原首であつて治らず。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] 舎利弗・目連が連れ帰った比丘たちに対して、舎利弗は再び具足戒を受けさせましようと提案したが、釈尊は偷蘭遮悔過をなすことを指示されたとされる。

おそらく舎利弗は、提婆達多に追従した比丘たちは仏法僧にあらずと顯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つたのであるから、すでに「破法輪僧」をなし終わり、仏教の比丘たる資格を失つ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<sup>(1)</sup>。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、常識的に考えれば舎利弗の主張の方に理があるようと思われるし、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 (amhākam p' etam 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、安樂に住すべきである」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數」として、これを「伴黨者若四若過四人。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「滅諍犍度」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’ ‘samgha’ 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。有三種人犯尼薩耆。若僧、若衆多人、若一人。犯尼薩耆應在三種人前捨。若僧、若衆多人、若一人。有三種人應受尼薩耆。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」になってしまふからである。

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、比丘尼教説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、僧伽の辺際の坐廻・辺際の臥廻・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<sup>(2)</sup>、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つ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のであろう。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つたのであろう。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つ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ひものの、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ないところであろう。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つたのは、別住の意味がなかつたからであるが、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「偷蘭遮不可懲」とされ、「破羯磨僧」の方は「可懲偷蘭遮」とされているが、これはおそらくこの「破僧犍度」の措置を受けたに過ぎないのであって、これが律藏の規定にのつとつたものであるとは考えがたい。

- (1) これは因縁譚であつて、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つてゐる。『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) 律藏の「別住犍度」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着したように見える。しかしあつてこの伴党比丘に対する処置が、正規の律の处分規定にのつとつたものでなかつたとすると、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なつてゐる。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つ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<sup>(1)</sup>。

(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「破僧犍度」、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つ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’ (幼い) 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もらったので、これを紹介する。

*Vinaya* 「破僧犍度」 (vol. II p.184) には「阿闍世王子は幼くて、将来に吉祥有り (ayam kho Ajātasattukumāro taruṇo c'eva āyatim 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 Sonadanda-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) 出家したことが同經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<sup>(1)</sup>。

前者は高齢 (mahallaka) であったソーナダンダ婆羅門やクータダンタ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を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、カーリンガ王子が流れ着いた「花輪」をみて、上流に女 (itthī) 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 (vayappattha) 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『南伝大蔵經』(34卷 p.160)の訳者、高田修氏も春秋社版『ジャータカ全集』(6卷 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 Daṭṭhadhamma-j.* (vol. III p.384) では、牝象 (hatthinī) 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<sup>(2)</sup>。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<sup>(3)</sup>。

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のであろう。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ぬが、熱心に勉強し学芸を完成させて、本国に戻って譲位されて王となる。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があり<sup>(4)</sup>、‘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’とあることからも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かりである。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<sup>(5)</sup>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、‘pathamavaya’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‘pathamavaya’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<sup>(1)</sup>。「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って」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<sup>(2)</sup>。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、この夫人と交会して妊娠し、後に男の子が生まれた。この因縁により末生怨と名づけた」と。このようにビンビサーラ王に男子がなかったことはよく知られ、大乗の『涅槃經』『觀無量寿經』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、阿闍世王子はビンビサーラ王の晩年の子供で、後に紹介する *Dīpavamīsa* などによれば、ビンビサーラは釈尊よりも5歳年下であって、このとき釈尊は72歳になつておられたというから、これに従えばビンビサーラは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っ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歳くらいの間であったと考えておく。

(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] 提婆達多は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って、その供養によって多くの追従比丘を集めようになり、ついには破僧の拳に出るに至った。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、父ビンビサーラ王と霸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）、ビンビ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なきつけ、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と思われるが、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「沙門果經」(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「ビンビサーラ王の子 (rañño 'ham Bimbisārassa putto)」とする。

アバヤは釈尊のサンガとビンビ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<sup>(1)</sup>、資料水準の高い『沙門果經』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<sup>(2)</sup>、ビンビサーラ王は最初、商人の娘の Nañdā 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 (Kūṇia) の母 Cellanā とし<sup>(3)</sup>、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エッラナーを連れ出したとされる<sup>(4)</sup>。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つたであろうが、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<sup>(5)</sup>。『沙門果經』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<sup>(6)</sup>、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ところである。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「衣犍度」* (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。ビンビサーラもならって、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』「衣犍度」(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 ‘Senia or Seniya (Śrenika)’ 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も世話をやいていたという。ビンビサーラ王の妹、Senā の娘と結婚したとされる。

(5) 同上、‘Senia or Seniya (Śrenika)’ の項 (pp.856~857) によれば、ビンビサーラ王には

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 Dhārinī 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、Virakan̄hā、Rāmakan̄hā、Piseñakan̄hā、Mahāsenakan̄hā 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イー』(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エ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ようになった提婆達多は野心を胸に秘めて、王舍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。それが王舍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歳ほどになっていたことになる。

### [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 (Bodhisā) という王、クシャトリヤは五山の中間にある最勝の都王舍城において統治した。スッドーダナとバーティヤ<sup>(1)</sup>は朋友であった (sahāyā aññamaññā te Suddhodano ca Bhātiyo)。ビンビ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 (pañcatiṁsa anūnakam)、ビンビサーラは 30歳 (tiṁsā 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 rajjam kāresi)、37 年間 (sattatiṁsāni vassāni) ブッダと交わった。阿闍世は 32 年間統治し (khattiṁsa rajjam kāresi)、その灌頂 8 年に正覚者は般涅槃した (aṭṭhavassābhīsittassa sambuddho parinibbuto)。この後このクシャトリヤは 24 年間統治した (catuvīsatī vassāni rajjam kāresi khattiyo)。Dīpavāmsa (p.029)

(1) Bodhisā の誤りか。

〈2〉 ビンビサーラ王とシッダッタ王子とは朋友で (Bimbisāro ca Siddhatthakumāro ca sahāyakā) 、両者の父同志も朋友であった (ubhinnam pitaro cāpi sahāyā eva te ahum)。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 paññarasavasso 'tha pitarā sayam abhisitto) 、彼が王位について第 16 年に大師は法を説かれた (patte sołasame vasse satthā dhammanam adesayi)。そして王は王事をとること 52 年 (dvāpaññāseva vassāni rajjam kāresi) 、勝者に会うよりまえに王位にあること 15 年 (rajje samā paññarasa pubbe jinasamagamā) 、如来在世の間は 37 年であった (sattatimṣa 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 (rajjam dvattimṣa vassāni)。阿闍世の王の第 8 年に釈尊は涅槃に入られ (Ajātasattuno vasse atṭhame muni nibbuto) 、その後なお彼は王位にあること 24 年であった (pacchā so kārayī rajjam vassāni catuvīsatī)。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 atṭhame vasse sammāsambuddho parinibbāyi)。Samantapāśādikā (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〉 ビンビサーラとシッダッタ・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。Jinakālamālī (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ることになる。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。したがってこれまで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力資料

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力に登場する。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ではなく煩雑になるので、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、醉象等）

*Jātaka 021 Kurūñgamiga-j.* (vol. I p.173) 、 *Jātaka 057 Vānarinda-j.* (vol. I p.278) 、 *Jātaka 073 Saccāñkira-j.* (vol. I p.322) 、 *Jātaka 142 Sigāla-j.* (vol. I p.489) 、 *Jātaka 194 Mañicora-j.* (vol. II p.121) 、 *Jātaka 206 Kurūñgamiga-j.* (vol. II p.152) 、 *Jātaka 208 Sumsumāra-j.* (vol. II p.158) *Jātaka 222 Cūlanandiya-j.* (vol. II p.199) 、 *Jātaka 241 Sabbadāṭha-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 Cullahamsa-j.* (vol. V p.333) 、 *Jātaka 542 Khanḍhāla-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 Vinīlaka-j.* (vol. II p.038) 、 *Jātaka 204 Vīraka-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 Guttila-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 Sañkicca-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 Dūbhīyamakkaṭa-j.* (vol. II p.070) 、 *Jātaka 308 Javasakuṇa-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 Latukika-j.* (vol. III p.174)

⑦その他

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

*Jātaka 224 Kumbhila-j.* (vol. II p.206)

*Jātaka 367 Sāliya-j.* (vol. III p.202)

[9] 本縁部經典資料

ジャータ力資料と同様に、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、醉象等）

『仏所行讚』（大正 04 p.040 下）、*Buddhacarita* (vs.21-37~65) 、『仏本行經』（大正 04 p.083 中）、『僧伽羅刹所說經』（大正 04 p.135 下）、『興起行經』（大正 04 p.164 中）、『五百弟子自說本起經』（大正 04 p.201 下）、『大莊嚴論經』（大正 04 p.332 上）

- (2) 阿闍世を扇動する

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

- (3) 利養を貪る

『大莊嚴論經』（大正 04 p.292 下）

- (4) 仏に嫉妬心を懷く

『撰集百縁經』（大正 04 p.221 下）、『賢愚經』（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

『六度集經』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）、『大方便仏報恩經』（大正 03 p.142 中）、『長壽王經』（大正 03 p.387 中）、『太子慕魄經』（大正 03 p.418 下、424 上）、『太子須大怒經』（大正 03 p.387 中）、『撰集百縁經』（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「破僧犍度」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を取り入り、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、王舎城には父ビンビサーラとその子の阿闍世王子との確執があった。大乗の『涅槃經』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は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、ビンビ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ビ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、自身は世間の栄誉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。

しかしごろに検討したように、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、したがつて実際に彼は、「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「律藏」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處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誉心の強い、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つ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、

釈尊は王舍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 (mahāpaññā) 、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) 、avana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<sup>(1)</sup>。

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。「律藏」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か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」とは違うレヴェ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、ついにこのようないそなへだいそれを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「四念處」、摩訶迦葉集団には仏舍利崇拝などといった思想的特徴があつて、それらが後に『舍利弗阿毘曇論』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<sup>(1)</sup>。

*Jaina Sutras* (SBE. vol.22, Hermann Jacobi 英訳) の Introduction によれば、ビンビサーラ王の王妃 Cellanā はヴァイシャーリ王 Cetaka の娘で、Cetaka の姉妹 Trīśalā 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ビ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<sup>(2)</sup>。

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、その叔母がビンビサーラの王妃となつており、したがって彼女の生んだアジャセ王子は、彼の従弟にあたっている。」

[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) はアバヤをビンビサーラ王の子 (*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、ナータプラ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 (Pandita-kumāraka) とは阿難のところに来て、ニガンタナータプラッタの教え（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つ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<sup>(1)</sup>、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經典に散見される<sup>(2)</sup>。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うるのである。

- (1) 『原始仏教の成立』（中村元選集〔決定版〕第14巻）p.546 は「大まかにいえば、デーヴア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.*（「優波離経」vol. I p.371）、*MN.058 Abhayarājakumāra-s.*（「無畏王子経」vol. I p.392）

## 【8】死と墮地獄

[0] 最後に提婆達多の死に関する事項を調査する。

[1] 一般に提婆達多は生きながら地獄に墮ちたとされている。この地獄に墮ちたこと以外に提婆達多の死を語る資料は存しない。

[1-1] 今まで紹介してきた律藏関係の文献では、破僧は地獄に墮ちる罪であるとされるけれども、破僧したために提婆達多が現実に地獄に墮ちたという記述はそう多くはない。

「律藏」の破僧に関する記述の中で、提婆達多の地獄墮ちに関して記述するものは以下の通りである。B 文献である『根本有部律』も含めた。

- 〈1〉 八非法・三非法に覆われ、心とらえられた提婆達多は悪趣地獄に墮ちて 1 劫住して救われない (*āyāyiko nerayiko kappaṭṭho atekiccho*)。Vinaya (vol. II pp.202~203)
- 〈2〉 提婆達多は賢者と称され、自ら修した者と尊敬され、名声は赫々たるものであったと聞いている。彼は放逸に耽り如来を襲撃して四つの門を持つ恐ろしい無間地獄に墮ちた (*avīcinirayam patto catudvāram bhayānakam*)。Vinaya (vol. II p.203)
- 〈3〉 仏は「有八非正法、纏縛覆障消滅善心。提婆達多趣於非道在泥犁中一劫不救」と説かれた。『四分律』(大正 22 p.909 中)
- 〈4〉 舍利弗・目連が 500 比丘を引き連れていたと聞いたとき、調達は「便大怖懼熱血從鼻孔出。即以生身墮大地獄」。『五分律』(大正 22 p.164 下)
- 〈5〉 世尊は八邪法などの仏法僧戒を説かれ後、調達の過罪惡道分を説かれ、「當墮阿鼻地獄一劫壽不可救」といわれた。『十誦律』(大正 23 p.265 下)
- 〈6〉 提婆達多は爪の間に毒を塗り、世尊を殺そうとしたとき火に包まれた。そのとき深心に「今日我身乃至徹骨於薄伽畔至心歸伏」と唱えたので、「現身墜墮無間無隙捺落迦中」したけれども、世尊は「提婆達多善根已續。於一大劫生於無隙大地獄中。其罪畢已後得人身。展轉修習。終得證悟鉢刺底迦佛陀。名爲具骨」と授記された。『根本有部律』「破僧事」(大正 24 p.149 下)

以上から知られるように、生きながら地獄に墮ちたとするものは 〈4〉 と 〈6〉 のみであり、他は破僧が地獄に墮ちる悪業であることを説くのみである。

したがって説話伝承としても、提婆達多が破僧を行ったときにすぐさま地獄に墮ちたのではなく、地獄に墮ちたとしてもその以降のある時点に命終わるときということになるのである。

[1-2] 上に紹介した破僧に直接関連するのではなく、一般的記述の中に提婆達多が地獄に墮ちる、ないしは落ちたとする資料も多い。これには次のようなものがある。もっともこの背後に破僧があるのは言うまでもないが、この他にも五逆罪としての出仏身血や、あるいは阿羅漢殺しが関連していることが想像される。以下は A 文献資料である。

- 〈1〉 ニガンタ・ナータプッタはアバヤに、如来は他人の好まない言葉を語らないというなら、提婆達多に対して世尊が「提婆達多は悪趣・地獄に 1 劫住して救うことができない (*āpāyiko nerayiko kappaṭṭho atekiccho*)」と説かれたことは矛盾するではないかと言つて、議論せよとけしかけた。MN.058 *Abhayarājakumāra-s.* (「無畏王子経」 vol. I p.392)
- 〈2〉 世尊は阿難と一人の比丘に「提憇達哆以放逸故墮極苦難。必至惡處生地獄中。住至一劫不可救濟。それは提憇達哆には一毛ばかりの白淨法もないからである」と説かれた。『中阿含』 112 「阿奴波経」(大正 01 p.600 中)
- 〈3〉 比丘たちよ、三の悪法によって心が征服された提婆達多は悪趣・地獄に 1 劫住して救うことができない (*āpāyiko nerayiko kappaṭṭho atekiccho*)。Itivuttaka (p.085)
- 〈4〉 一人の比丘が阿難のところにやってきて、世尊が提婆達多を「悪趣・地獄に 1 劫住して救うことができない (*āpāyiko nerayiko kappaṭṭho atekiccho*)」と記別されたのは、

ご自身の存念によられたものなのか、あるいは天神の告げたものかと質問した。阿難は世尊にこれを告げた。世尊は提婆達多に毛の先端ほどの白法を見ればそのような記説はしなかつたと説かれた。AN.006-006-062 (vol. III p.402)

〈5〉 釈尊は500人の比丘らと共に迦蘭陀竹園に住された。ときにある比丘は「提婆達兜比丘者有大神力有大威勢。云何世尊。記彼一劫受罪重耶」と質問した。世尊は「ほんのわずかでも善法があれば、そのように記別しない。それ故に若し利養心が生じたならば、滅することを求めなさい」と教誡された。『増一阿含』011-010 (大正02 p.567中)

〈6〉 釈尊は比丘たちに、「利養は人を無上道に至らせない。婆羅留支王子<sup>(1)</sup>が提婆達兜に日頃500釜の食事を供養していた。このため提婆達兜は五逆罪を犯し、身壊命終して摩訶阿鼻地獄中に生まれた。それ故に比丘らよ、若し利養心を生じていなければ、生じさせてはならない。すでに生じているならば、これを滅するべきである」と説かれた。

『増一阿含』012-007 (大正02 p.570中)

(1) 婆羅留支は阿闍世の異名 : Balaruci (折指)

〈7〉 提婆達兜は後悔の心を起こして重病を得、毒を十指の爪の甲に塗り、担がれて世尊を尋ねた。阿難は同情して会わせようとしたが、その時地中から大火風が起って身を焼かれた。そのとき悔心を起こして「南無仏」と唱えようとして究竟しないで、「南無」と唱えたとき地獄に墮ちた。これを見た阿難は悲しんだ。そして「我等の門族は轉輪聖王の位に出で、然して提婆達兜は身王種に出でたり。もともと阿羅漢果を成じるはずだ。提婆達兜在地獄中。爲經歷幾許年歳」と言った。世尊は1大劫(賢劫)を経験し、それが終われば人身に復して、南無と号する辟支仏を成じる」と答えられた。目連はこれを阿鼻地獄に墮ちている提婆達兜に知らせた。『増一阿含』049-009 (大正02 p.804上)

〈8〉 釈尊は比丘たちに「四大泥黎之人の人とは、末法梨と帝舍と提婆達兜と瞿波梨である」として、「提婆達兜罪人者起謀害心向於如來。身壊命終墮阿鼻地獄中」と説かれ、この4種の人の罪は極めて重い。自ら意を尽してこのわざらいを遠離して、梵行を修する者を受け継ぐべし、と説かれた。『増一阿含』050-005 (大正02 p.810中)

〈9〉 世尊は一人の比丘に、禘婆達兜を記別して「禘婆達兜當墮惡趣泥犁中住一劫難可救」と言ったのは、禘婆達兜に毛髪ばかりの白法もないからだと説かれた。『阿耨風經』(大正01 p.854上)

〈10〉 地獄の業を造るというのは、無慚無愧にして厭離せず、心に怖畏なくしてかえって歡喜を生じて懺悔せず、復た更に重ねて増悪の業を造ることであって、提婆達多等の如くである。『仏為首迦長者說業報差別經』(大正01 p.893中)

〈11〉 調達愚人は如来を害せんと欲し、阿羅漢比丘尼を殺し、比丘僧を壊亂し、身壊命終して三惡道に趣き、阿鼻地獄中に生ず。『仏說四泥梨經』(大正02 p.861中)

以上のうち、提婆達多が現身に地獄に落ちというものは〈7〉であり、命終後地獄に落ちというものは〈6〉 〈8〉 〈11〉 であり、釈尊が地獄に墮ちると記別されたというものは〈1〉 〈2〉 〈3〉 〈4〉 〈5〉 〈9〉 である。〈10〉 ははっきりしない。

[1-3] B 文献資料には次のものがある。

〈1〉 (ガヤーシーサから500人の比丘を舍利弗・目連が連れ戻した後) デーヴァダッタの病は9ヶ月続いた。そしてついに彼は釈尊に会いたいと強く願ったので、彼の弟子は彼

を担架に載せて釈尊の所へ運んだ。竹林内の蓮池の堤で担架から降り、足を地に着けたとき彼の足は地中に沈んだ。最初は踵まで、次は膝、胸、首まで沈み、ついに顎まで沈んだ時、彼は帰仏の偈を唱えた。……後に釈尊は提婆達多の徒に次のように話されたと伝えられている。「彼が俗人のままで出家帰仏しなければ、重罪を犯した以上、未来の存在 (āyatibhava) は期待できないが、出家帰仏するならば、いかに重罪を犯そうと未来の存在を期待することができる。そして百千劫の後に (satasaḥassakappamatthale) アッティッサラ (Atṭhissara) という名の独覚 (pacceka-buddha) になるであろう」と。

*Dhammapada-A.* (vol. I p.146, Burlingame 訳 Book1-12 vol. I p.239)

- (2) 「比丘よ、三の非正法によって征服されてデーヴァダッタは地獄に行く……」と説かれたきっかけは何か。デーヴァダッタがアヴィーチ大地獄に入った時に、デーヴァダッタの徒党と外道らが「沙門ゴータマによって呪われて、デーヴァダッタは大地に入った」と非難した。それを聞いて教説を信じない人々は「これはきっと彼らが語る通りであったのだろう」と疑った。その経緯を諸比丘は世尊に告げた。そこで世尊は「諸比丘よ、如来は如何なる者も呪ったりしない。それゆえデーヴァダッタは私に呪われたのではない。自身の業だけによって地獄に入ったのである」と言って、かれらの邪な見解を防止して、このきっかけによりこの経を説いた。*Itivuttaka-A.* (vol. II p.099)
- (3) 「大王よ、この世で大地に没入した人々は何人ありますか」「尊者よ、バラモンの娘チンチャー、釈迦族のスッパブッダ、長老デーヴァダッタ、夜叉ナンダカ、バラモンの青年ナンダです。これらの5人は大地に没入しました。」「大王よ、かれらは誰に対して罪を犯したのですか」「尊者よ、尊き師または彼の弟子に対してです」*Milindapañha* (p.101, 『ミリンダ王の問い合わせ』1 東洋文庫7 p.291)
- (4) 大王よ、デーヴァダッタは死ぬ時に臨んでブッダに帰依したのです。大王よ、もしも一劫を6分するならば、デーヴァダッタがサンガを破壊したのは第1分を過ぎた時なのです。残りの5部分を地獄において過ごした後、そこから脱してアッティッサラと名づける独覚 (Atṭhissaro nāma pacceka-buddho) になるでしょう。*Milindapañha* (p.111, 『ミリンダ王の問い合わせ』2 東洋文庫15 p.008)
- (5) 大王よ、デーヴァダッタは幾百千生の間、尊師に対して憎悪を懷きました。かれはその憎悪によって高殿ほどもある大石を放ちました。それらの破片が尊き師の御足に落ちたことによって、忘恩邪慳なデーヴァダッタが地獄に墜ちて苦しみを受けることになりました。*Milindapañha* (p.179, 『ミリンダ王の問い合わせ』2 東洋文庫15 p.148)
- (6) (デーヴァダッタとブッダとの優劣) 「尊者ナーガセーナよ、あなた方は『デーヴァダッタは全く邪惡であり邪惡の性質をすべて備えている。これに反して、菩薩は全く清淨であり清淨の性質をすべて備えている』といいます。しかるにまた、デーヴァダッタは過去のもろもろの生存を通じて、名声においても信徒の数においても、菩薩と全く同じであり、かえってある場合には勝っていました。いま現在、両者とも釈迦族に生まれました。菩薩はブッダとなり、全知者にして世間の指導者です。デーヴァダッタはそのブッダの無比最上の教えにおいて出家したのち、神通を現わしてブッダになろうとの野心を起こしました」……「大王よ、デーヴァダッタはこの生存において危害を加えるべきでないブッダに危害を加え、また和合しているサンガを破壊して大地に没入しました。」

*Milindapañha* (p.200、『ミリンダ王の問い合わせ』2 東洋文庫15 p.202)

- 〈7〉 この物語は、提婆達多が世尊に瞋恚を抱いて9ヶ月がたち (*āghātamā bandhitvā navamāsaccayena*)、祇園精舎の門のところで大地に落ち込んだ時に (*paṭhavyiyam nimugge*) 人々が喜んだことに関連して話されたものである。 *Jātaka 240 Mahāpiṅgala-j.* (vol. II p.239)
- 〈8〉 この物語は、仏が祇園精舎におられたとき、提婆達多が大地に入ったこと (*paṭhavipavesana*) について話されたものである。 *Jātaka 404 Kapi-j.* (vol. III p.355)
- 〈9〉 この物語は、仏が祇園精舎におられたとき、提婆達多が大地に入ったこと (*paṭhavipavesana*) について話されたものである。比丘たちは提婆達多は嘘をついたので大地の中に落ち込んで無間地獄に生まれた (*paṭhavim paviṭṭho avīciparāyano jāto*) と噂した。…… *Jātaka 422 Cetiya-j.* (vol. III p.454)
- 〈10〉 世尊は「提婆達多は今世において我が法輪に害を加えて地中に没入したが、前世においても法輪に害を加えて地中に没入し、無間地獄に生まれた (*paṭhavim pavisitvā avīciparāyano jāto*)」と過去の話をされた。 *Jātaka 457 Dhamma-j.* (vol. IV p.100)
- 〈11〉 二大長老に弟子を連れ去られ提婆達多は口から熱血を吐き、病に苦しんだ。そして如来の徳を思いだして、「9ヶ月の間如来に対して不利益を考えた。しかし世尊と80人の大長老は彼に悪意をもたなかった。親族の長上であるラーフラ長老からも、釈迦族の王家からも捨てられた。世尊にお詫びしよう」とコーサラの町に到着した。阿難が取りなしたが世尊は会おうとされなかった。提婆達多が祇園精舎の門のところにある蓮池にやって来たとき悪果は頂点に達して、大地が口を開いて無間地獄の炎が噴き出し、提婆達多は如来の徳を想起しながら地獄に墮ちた。 *Jātaka 466 Samuddavāṇija-j.* (vol. IV p.158)
- 〈12〉 提婆達多は「自分こそ仏になるのだ (aham buddho bhavissāmi)」。沙門ゴータマはもう自分たちの阿闍梨でもなければ和尚でもない (*mayham samāṇo Gotamo n' evācariyo na upajjhāyo*) 」と考えた。禪定を失った彼は破僧をして (*samgham bhinditvā*)、舍衛城にやってきたとき、祇園精舎の間近で大地が口を開いて彼を無間地獄に飲み込んだ。 *Jātaka 474 Amba-j.* (vol. IV p.200)
- 〈13〉 この本生物語は、仏が祇園精舎におられたとき、提婆達多が嘘言を言って地中に没入したこと (*paṭhavipavesana*) について話されたものである。 *Jātaka 518 Pañdara-j.* (vol. V p.075)
- 〈14〉 調達は舍衛城の仏に会いに行った。阿難が取りなしたが世尊は会われなかった。調達は魚の口のように開いたところから噴き出す炎に飲まれ、悪趣に墮ちた。そのとき大声で仏を呼んだので、仏は舍利弗目連などの諸々の比丘を地獄に派遣した。『仏本行経』「調達入地獄品」(大正04 p.100中)
- 〈15〉 色声香味触を貪らず、禁戒を持すならばよく道を取る。しかし提婆達多のごとく多く誦経すると雖も、造惡毀戒ならば阿鼻獄に墮ちる。『賢愚経』(大正04 p.381上)  
判明する範囲でこれらの言うところを整理すれば、〈3〉 〈6〉 〈8〉 〈9〉 〈10〉 〈12〉  
〈13〉 〈14〉 は生身のまま地獄に墮ちたとするものであり、また 〈1〉 〈7〉 〈11〉 は生身

のまま地獄に墮したとするのは同じであるが、それは破僧から 9 ヶ月後であったとしている。そして多くは南方伝承であるが漢訳の『仏本行經』も、生きながら地獄に墮ちた場所は舍衛城であって祇園精舎の門のそばであったとする。『仏本行經』は祇園精舎については言及しないが、釈尊に会いに行ったときのこととするのであるから、状況は南方伝承に等しい。

[1-4] 以上のように、提婆達多はおそらく破僧が最大の悪業となって、破僧がなされた時点で、あるいはその 9 ヶ月ほどの後に地獄に落ちたとされ、説話化が進むにつれて、それは生身のままのことであって、大地が口を開けて飲み込まれたとする傾向が強くなったとすることができよう。もちろんこれらは現在の原始聖典を伝えた系統の教団の、したがって提婆達多を大悪人とする系統の伝承であることはいうまでもない。

[2] 以上のように提婆達多の死は、現在の原始聖典を伝えた系統の伝承として、墮地獄に関連して語られる。しかしながら彼と彼のグループは破僧の後にも存続して、活動を続けたものと考えられるが、その系統の伝承を伝える文献が伝えられていないので、その詳細を知ることはできない。

しかしながら、仏滅後 800～1000 年経過してインドを旅した中国僧たちが、その旅行記に提婆達多の教えを受け継ぐ一派が当時なお存在していたことを記録している。

[2-1] これを伝える資料には以下のようなものがある。

- 〈1〉 祇洹の東門を出て北方七十歩の道の西は、仏がむかし九十六種の外道と共に論議した処である。……また調達が毒爪で仏を害しようとしたとき、生きながら地獄に入った処で、後世の人が皆これを標識している。……祇洹精舎をめぐって十八の伽藍があり、ことごとく僧が住んでいるが、唯一処だけ空である。この中国には九十六種の外道があり、みな今世・後世を知り、各々徒衆がある。彼らもみな乞食するが鉢を持たない。……ただ期するところが異なるのみである。調達にも衆がいて常に過去三仏は供養するが、ただ釈迦文仏のみは供養しない。法顯記『高僧法顯伝』（大正 51 p.860 下）
- 〈2〉 羯羅拏蘇伐刺那国<sup>(1)</sup>は周囲四千五百里ある。……伽藍は十余所、僧徒は二千余人おり、小乗の正量部の法を習学している。天祠は五十余所、異道の人々が非常に多い。別に三伽藍があり、乳酪を食せず提婆達多の遺訓を遵守している。玄奘訳・辯機撰『大唐西域記』（大正 51 p.928 上）

(1) 水谷真成訳注『大唐西域記』3 東洋文庫 657 p.223、註(1)によれば、羯羅拏蘇伐刺那国はガンジス河西岸 Murshidabad 県の Rāṅgāmāṭī に比定されている。これはガンジス河がベンガル湾に注ぐ河口にあるタムルークから西北に行くこと 700 余里のところとされている。

- 〈3〉 ここに隨党というのは、提婆達多に隨順する伴属をいう。非隨党というは仏弟子である。……現今も西方に在る処に、天授の種族の出家の流れがあり、あらゆる軌儀は多く仏法と同じである。五道輪廻、生天解脱、所習の三蔵の如くに至るまで大方同じである。大寺舎は無く、村樵間に居し、乞食自居し、淨行を多修し、胡蘆（ひょうたん）を鉢とする。衣はただ二巾、色は桑の皮のようで、乳酪を食べない。多く那爛陀寺に居て、諸典を雜え聽いている。かつて、彼に問うたことがある。「汝の軌式は多く大師（=釈尊）に似ているが、片寄ったり間違ったところがあり、また天授と同じである。天授の種曹ではないのか」と。彼は答えた。「我の祖とする所は天授にあらず」と。これは、人に

嫌われるのを恐れて認めなかっただけであろう。義淨訳『根本說一切有部百一羯磨』  
(引用は義淨の割註部分) (大正 24 p.495 下)

ちなみに法顯は隆安 3 年 (399 年) に長安を出発して義熙 8 年 (412 年) に青州に帰着し、玄奘は貞觀 3 年 (629) に長安を出発して 19 年 (645) に長安に帰り、義淨は咸亨 2 年 (671) に広州を出発して嗣聖 12 年 (695) に洛陽に帰った。これら中国僧がインドを旅行したときに、提婆達多の教えを遵守するグループが現実に存在していたことを見聞しているわけである。かれらは「常に過去三仏は供養するがただ釈迦文仏のみは供養しない」「乳酪を食せず、提婆達多の遺訓を遵守する」「大寺舎は無く、村樵間に居し、乞食自居し、淨行を多修し……、乳酪を食べない」とされるから、明らかに提婆達多の後継者なのである。

これらの提婆達多の残党に関する記述によれば、彼らがいた場所を『法顯伝』は中インドといい、『西域記』はベンガル地方といい、『根本說一切有部百一羯磨』の註は西方というのであるから、まさしく区々であって一定しない。もしこれらの記事が虚偽でないとすれば、提婆達多の残党はインド各地に残存していたことになる。

[2-2] しかしながらこれら後世の旅行記は、提婆達多を大悪人とする仏教本流の伝承も平等に伝えている。もちろんこれが多数派であったわけである。先に見たように、これらは提婆達多が舍衛城の祇園精舎の門の近くで大地が口を開けて提婆達多を飲み込んだとするのであるが、これらはこの伝承に基づくものも記録している。

『大唐西域記』(大正 51 p.899 下) は次のように言う。

伽藍（給孤独園）の東百余歩の所に大深坑がある。是は提婆達多が毒薬で仏を害しようとして、生身で地獄に陥入した処である。提婆達多（唐言天授）は斛飯王の子で、精勤すること十二年、すでに八万の法藏を誦持していた。後に利の為に神通を学び、悪友に親近し共に相談しあった。我相は三十で仏よりすこし少ないだけなのに、大衆が囲繞する様は何と如来と異なるのだろう、と。このように思惟して破僧を企てた。舍利子と毘特伽羅子は仏の指図を奉じ、仏の威神を承じて説法誨喻したところ僧はまた和合した。提婆達多は悪心を捨てず、悪毒薬を指爪の中に置いて、作礼の際に仏を傷害しようと思った。まさにこの謀のを行わんとして遠くから來至したが、地が析けて、生きて地獄に陥ちたのである。

しかし同時に、『大唐西域記』(大正 51 p.921 下) は提婆達多のまじめな修行についても記述している。

毘布羅山（王舎城）の上に卒塔婆がある。昔、如来が説法された処である。今は露形外道が多くここに住み、苦行を修習して夙夜怠らず、夜の明け方より日の暮れるまで日輪を観察している。山城の北門より左の南崖の北側を東へ行くこと二三里で大石室に至る。昔、提婆達多はここで入定した。

[3] 執地獄の後、未来永劫地獄に住し救済されないとするものが多いが、最終的に辟支佛として成仏するとするものに [1-2] の〈7〉『増一阿含』、[1-1] の〈6〉『根本有部律』、[1-3] の〈1〉*Dhammapada-A.*、〈4〉*Milindapañha*などがある<sup>(1)</sup>。

大乗經典の『法華經』「提婆達多品」(大正 09 p.034 下) は「提婆達多却後過無量劫、當得成仏、号曰天王如來、應供、正遍知」とする。これは惡人成仏を説くものとされてきた

が、『法華經』中には提婆達多が大惡人であるとは記されておらず、むしろ過去世では釈尊の師匠であったとされている。

しかしこれらは本論の主題とするところとは直接に関係しない。

(1) 徳岡亮英「Sivaka-dvāra と atṭhīhi」（『印仏研究』38-1 平成元年12月）p.278 参照。

## 【9】むすび

以上、説話的色彩に彩られた提婆達多伝承の中から、原始仏教聖典の編集者たちの抱いていたであろう提婆達多像を通して、彼の実像に少しでも近づこうという試みを続けてきた。

提婆達多の出自については北方系の伝承と南方系の伝承ではまったく異なる。北方系の伝承では提婆達多は阿難と兄弟であって、父親は淨飯王の弟の誰かとされるから、釈尊とは父方の従兄弟ということになる。しかしながら南方系の伝承では、提婆達多は釈尊の妻の弟でデーヴァダハの出身であるが、母親は淨飯王の妹であるから釈尊とは母方の従兄弟であることになる。もちろんこのどちらが史実に近いかは分からぬが、阿難と共に出家したことや、後の破僧のことなどを総合的に考えると、南方系の伝承の方が合理的に理解できるので、本論では南伝系の伝承を採用した。

彼の出家以前の幼少青年期の事績は説話的なものしか残されていない。それは妻選びなどにからんで釈尊と技能において拮抗したという内容であるから、釈尊との年齢差を考えるとそのようなことはあり得ない。

20歳頃に達したころ、提婆達多はアヌルッダやバッディヤ王や阿難やキンビラ・バグそれにウパーリなどと一緒に出家した。その頃釈尊は成道後10年くらい経過して、45歳前後になられていた。提婆達多はのちに釈尊が老齢になられたことを口実にサンガの委譲を要求することになるが、釈尊との年齢差は25歳くらいであったものと考えられる。そのころは、釈尊の弟子たちが三帰具足戒でそれぞれの弟子を取ることを許されていて、提婆達多も阿難も釈尊から直接に善来比丘具足戒で比丘となったのではなく、その名は詳らかにしないが、おそらくは三迦葉の仲間であったと考えられる比丘を和尚として出家したものと考えられる。

出家して10年間は和尚に依止して内住弟子として過ごさなければならないという規定にもとづいて、提婆達多はおそらく12年間ほどは善心に修行したものと考えられる。和尚は頭陀行者の修行者であったから、提婆達多もどちらかといえば苦行的な修行をしたであろう。

和尚から独立して以降の提婆達多は専ら神通力を得るための修行に熱中したとされる。おそらく彼は野心家であって、神通力を得ることが民心を獲得するのにもっとも有効であると知っていたのであろう。そのためにも激しい苦行をしたのではないであろうか。そして彼の努力が実って、次第にその名がインド社会に広まることになった。それは師匠のもとを離れてから9年ほどたったところである。

そして彼は王舍城にやって来て、新興のマガダ国の王子であった阿闍世に引き立てられることになった。彼を悪人に仕立て上げるという意図を持っている原始仏教聖典では、のために提婆達多は阿闍世の唾まで飲んだという伝説を作り上げた。その時阿闍世はまだ20

歳前後という若さで、提婆達多は41歳になっていた。

若いにも拘わらず阿闍世は父王から王権を篡奪したいという野望を持っていた。誕生の因縁やら、アバヤ王子との関係やらがそれを急がせたのかも知れない。提婆達多はこのような権力争いを積極的に利用したのか、それとも阿闍世とビンビサーラの方が宗教の権威を借りようとして、釈尊と提婆達多を利用したのかは分からぬ。ともかく王舎城の政治的・宗教的状況は、ビンビサーラと釈尊のペア、阿闍世と提婆達多のペアに分かれてあい拮抗するような状況となった。あるいは阿闍世と提婆達多の方にはジャイナ教の勢力が加担する形になっていたかも知れない。おそらく仏教のサンガは全出家者を統合するような中央集権的な組織はなく、その実際的な活動は和尚を中心としてその弟子からなる現前サンガが基礎となっていたから、提婆達多のみでなく各地にさまざまなグループが存在していたのである。

このようにして次第に勢力を蓄えた提婆達多は、その6年後、すなわち釈尊が72歳、提婆達多が47歳の時にいよいよ行動を起こした。釈尊の指導下にあって、おそらく舍利弗と目連もそのメンバーであった王舎城の比丘集団をも、その傘下に取り入れたいと釈尊に申し入れたのである。しかし釈尊はそれを一言のもとに拒絶された。そのうえに提婆達多を破門する宣言のようなものまでが出されてしまったために、提婆達多の方から和解をする可能性が断たれ、破僧のやむなきに至ることになった。

提婆達多側の破僧の名目は「五事」であって、それはむしろ古い仏教の修行者が尊んでいた苦行的な生活法であり、提婆達多としては民心を自分の方に引きつける材料にもなりうるものであった。あるいは提婆達多としてはそれは本心からのものではなかったかも知れないが、しかし形式上は彼自身もそういう生活をしていたのである。一方の釈尊の指導下にあったグループは、釈尊自身の中道的・合理的な指導のもとに、その修行方法は徐々にゆるやかになりつつあった。

王権をめぐる権力闘争の方は、ビンビサーラ王が老齢になったということもあって、平和裏においてか、それとも血なまぐさい闘争がなされたのかは分からぬが、結果的にはおそらく王の方から阿闍世に王位を譲ることになった。こうして阿闍世が王舎城の支配権を握ることになった。一方の仏教教団の方はその教団の創始者であるという強みがあるとともに、三宝帰依具足戒や十衆白四羯磨具足戒法で比丘となった新しい修行者が増えてきていて、古い苦行的な修行は好まれなくなっていた。そこで釈尊グループの方が多数派を占めることになり、提婆達多の破僧は失敗に終わった。しかし提婆達多のグループも依然として存続したのである。

阿闍世とのぎくしゃくした関係もあって、そのあと釈尊教団はその本拠を次第に王舎城から舎衛城に移すことになった。ちょうどその頃から、コーサラ国（カサラ）の波斯匿王がその妻であるマッリカ（*Mallikā*）の熱心な勧めもあって、篤信の仏教信者になり<sup>(1)</sup>、仏教を手厚く援護するようになったということも大きい。しかしながら王舎城で釈尊一派の仏教が払拭されたということはなかった。それは破僧事件以後に仏教に帰依した阿闍世を描いた『沙門果經』に明らかであり、また釈尊の入滅後に行われた第一結集では、500人の出家比丘が同時に一夏を過ごすためには王舎城しかないということで、王舎城が選ばれたことが何よりの証拠である。あるいはこれは王舎城に残った提婆達多一派に対する釈尊教団の示威行動という意味もあったかもしれない。阿闍世も当時の宗教的風土にしたがって、提婆達多一派を支

援しながら、釈尊教団を弾圧するということはなかった。

われわれが今持っている原始仏教聖典は、この釈尊教団を継ぐ者たちによって編集されたものであるから、その対立者である提婆達多は極悪人としてのレッテルが貼られ、その一派も教団史から抹殺されることになったが、実際には連綿としき續けたのであって、それが法顯や玄奘・義淨などの記録に残されたのである。

- (1) 今秋に刊行される予定の『印度哲学仏教学』第 21 号（北海道印度哲学仏教学会）に、「コーサラ国王波斯匿と仏教」なる論文を執筆する予定である。これをご参照願いたい。

【付記】本稿は、本澤が資料を収集してこれをもとに粗原稿を作り、これらを森が再点検した後に（ただし【5】【6】を除く）最終原稿として完成させたものである。