

【5】第1論文「釈尊のサンガは存在したか」に提示した諸問題への解答

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

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

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

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

[1-1] すなわち一方では、釈尊が死に至るような病気をされたとき、阿難がサンガに対する言葉を期待したのに対して、釈尊は「私がサンガを pariharati しよう」とか、あるいは「比丘サンガはわたしに頼っている」とこのように思うことはないといわれたのに対して、もう一方では人寿8万歳の時に彌勒が現れて、自分が数百の比丘を‘pariharati’していると同じように‘pariharati’するであろうとか、舍利弗と目連が率いる比丘たちが、釈尊の指導される比丘たちと合流してうるさかったときに、彼らを‘pariharati’すべきであると教えられた、とされていることである。なお前者の釈尊がサンガを pariharati していないと自覚されていたことは、釈尊が入滅されるときになぜご自分の後継者を指名されなかったかという問題とも関連する。

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

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

一つ一つの独立性を持ったサンガによって形成されているのであるから、世尊には「釈尊のサンガ」を‘pariharati’しているという自覚がなかったのである。

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

(1) 念のために、この部分の文章を引用しておく。

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

佛告阿難。衆僧於我有所須耶。若有自言我持衆僧我攝衆僧。斯人於衆應有教命如來不言我持於衆我攝於衆。豈當於衆有教令乎。阿難。我所說法内外已訖。終不自稱所見通達。吾已老矣年粗八十。譬如故車方便修治得有所至。吾身亦然。以方便力得少留壽。自力精進忍此苦痛。不念一切想。入無想定時。我身安隱無有惱患。是故阿難。當自熾燃熾燃於法。勿他熾燃。當自歸依。歸依於法勿他歸依。云何自熾燃熾燃於法。勿他熾燃。當自歸依。歸依於法。勿他歸依。阿難。比丘觀內身精勤不懈。憶念不忘除世貪憂。觀外身觀内外身。精勤不懈。憶念不忘除世貪憂。受意法觀亦復如是。是謂阿難自熾燃。熾燃於法。勿他熾燃。當自歸依。歸依於法。勿他歸依。佛告阿難。吾滅度後能有修行此法者。則爲眞我弟子第一學者。『遊行經』(大正01 p.015上)、参照『轉輪聖王修行經』(大正01 p.039上)

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

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

もしも私が「サンガは私のものである (māmāsti bhikṣusaṃghaḥ)」とか、「私はサンガを

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

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

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

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

[1-4] このことは同じ頭陀行者であった摩訶迦葉と提婆達多に対する釈尊の対処の仕方に典型的に現れている。摩訶迦葉は釈尊から半座を分かたれ、釈尊なき後の代議員大会ともいべき結集のリーダー役をはたすほど、釈尊からも「釈尊のサンガ」からも尊重されたが、一方の提婆達多は破僧の極悪人としてその名を馳せるようになっているのである。

ところで提婆達多の主張したところは、

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

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

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

というものであった。

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

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

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

おそらくその理由は「法」と「律」を説きだす基本的権利を有しているものは「仏」であって、「仏」の説く「法」と「律」は‘pariharati’の範疇には属しないのであろう。それはイスラム法などの宗教法の法源が神意にあることに比しえるかも知れない。舍利弗や目連とて、この「法」と「律」にしたがって阿羅漢になった「声聞」であって「仏」ではなかった。

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

[2] 次に、具足戒によるサンガ入団と、波羅夷罪によるサンガの追放が、現実にはそれ

それぞれの「仏弟子たちのサンガ」の羯磨として行われながら、それが「釈尊のサンガ」のすべてに効力を持ったという問題である。

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

ただしAというサンガにおいて甲という比丘を波羅夷罪によって追放することが、全国どこにいても実質的な効力を発揮するためには、「回状」のようなものが回る必要があるであろう。しかしそのようなものがあつたとは考えられないし、布薩においてそのようなことが周知されるというシステムでもなかった。したがって波羅夷罪による追放にどれだけの実効性があったかは判然としない。しかし出家修行者のすべては和尚と共住弟子、阿闍梨と内住弟子という関係で緊密に結びつきあっていたから、一匹狼的な出家修行者はそれほど多くはなく、頭陀行者といわれる比丘たちも、僧院の近辺の阿蘭若処においては一人で禅定修行したとしても、遊行などの場合は集団で行動することが多かったことは、「論文13」に紹介したウパセーナ・ヴァンガンタプッタによっても知られるところであるから、現実的には我々が心配するほどの問題はなかったのかも知れない。要するに波羅夷罪によってサンガを追放された者が、一人でふらりと別のサンガを訪れることはあまりなかったであろうと考えられるのである。

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

またサンガのなかの法律であるところの「律」の規定による罰則は比較的に軽めで、波逸提以下の罪は他からの告発は許されず、告白によって初めて罪が発生するというシステムであつた。そういう意味では「律蔵」は自白主義であつて、布薩もこの自主的な罪の告白を行う会であつた。しかし現代の我々とは違って、おそらくこの「告白」ということがそれなりの大きな負担となり、罪を犯すことの抑止力になっていたのであつて、「回状」のようなものが回らないかぎりは波羅夷罪の実効性はないと考えるのは、コンプライアンスの違反が横

行する現代であるからこそその心配であって、当時はこのような心配は無用だったのかも知れない。ともかく「釈尊のサンガ」は、一つの「法」と「律」による信頼関係によって結びつけられており、それだけで授具足戒によるサンガ入団も、波羅夷罪によるサンガ追放も、十分実効性があったと考えてよいのではなかろうか。

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

(1) 本「モノグラフ」第7号 2003.11

[3] 提婆達多の破僧の問題に移ろう。

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

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

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

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

ろう。すなわち「釈尊のサンガ」は羯磨を行いうるようなサンガではないから、羯磨はいずれかの個別のサンガで行わざるを得ないのであるが、しかしそれが「釈尊のサンガ」が行ったと同等の効力を発揮するということである。

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

(1) 前掲「提婆達多 (*Devadatta*) の研究」参照

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