

【5】十衆白四羯磨具足戒法の制定とサンガの形成

はじめに

本章では「十衆白四羯磨具足戒法」の制定過程とこれが制定された年度、そしてこれによって正式なサンガの成立となったと考える所以などを検討する。

これまで筆者は「受戒韃度」の構成を、「善來具足戒章」「三歸依具足戒章」というような章名をつけて整理してきた。「善來具足戒章」は仏成道ないしは仏成道の因縁から始まり、「世間に何人の阿羅漢が存在した」と表現される部分の最後までをいい、「三歸依具足戒章」は鹿野苑において阿羅漢になった仏弟子たち（『パーリ律』では60人）を「1つの道を二人して行くなかれ」と各地に布教に出すところから、三迦葉の仲間たち1,000人が解脱を得て、釈尊がガヤーシーサを離れて王舎城までの遊行に出発されるまでの部分ととらえてきた。筆者はこの時に「三歸依具足戒法」が定められたと考えるからである。

そしてこれから「十衆白四羯磨具足戒章」ともいふべき部分を検討しようというわけであって、この章は釈尊が王舎城においてビンピサーラ王などを教化するところから、「十衆白四羯磨具足戒」が制定され、『パーリ律』でいえば阿闍梨と内住弟子の制が制定されるところまでとなる。本章はこの部分が考察の材料となる。

その後に「十衆白四羯磨具足戒」を実施する上でのさまざまな施行細則ともいふべきものが定められていき、これは「受戒韃度」の最後まで続く。筆者は先にこれを「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」と名づけておいたが、この部分の検討は特に「受戒資格項目（遮・難）」に主点をおき、次章【6】「受具足戒資格審査項目（遮・難）の制定」で行うことになる。仏伝を持たない『十誦律』や『僧祇律』はこの部分だけで成り立っている。

〔1〕「十衆白四羯磨具足戒」の制定因縁の導入部

上記のように「十衆白四羯磨具足戒章」の主なテーマは「十衆白四羯磨具足戒」がどのように制定されるに至ったかということであるが、いくつかの広律における「十衆白四羯磨具足戒章」には、「十衆白四羯磨具足戒」制定因縁に至るまでに、その導入部とでもいふべき部分をもっている。まずはこの部分の「律蔵」の記述を検討しておこう。

〔1-1〕「十衆白四羯磨具足戒章」は釈尊がガヤーシーサから王舎城に向けて出発するところから始まるが、『五分律』は「そのとき春末月にして熱すでに極盛であったので、帝釈天が雲蓋を化作し涼風を起した」⁽¹⁾としている。釈尊が王舎城に移動されたのは、雨期が終わって、さらに寒期を過ぎて翌年の春、すなわちインドでは熱時にあたるころのことであったとするわけである。これに対して『四分律』は「羅闍城に入る時天雨に値った」⁽²⁾とす

るから、これは雨期を意味するのかもしれないが、雨期に遊行することはまずありえないとすれば、『四分律』の「天雨」も『五分律』のような意味合いに解したほうがよいかもしれない。

とするならばこれは次のようなことを意味するのであろう。前章に書いたように、釈尊はガヤーシーサで数年間（筆者はこれを6年間と考えている）を過ごされ、その間に三迦葉の仲間たち1,000人がことごとく阿羅漢となった。そしてガヤーシーサでの最後の雨期を過ごされた後、比丘たちが出先で出家具足を希望する者たちに「三帰依具足戒」によって具足戒を与えることを許可された。

この時の記述では、三迦葉の仲間たち1,000人は同時にすべてが阿羅漢になり、その1,000人は釈尊とともに王舎城に遊行したことになるが、それは成り行きにそった文章であって、鹿野苑において教化した60人の阿羅漢弟子たちを、「1つの道を二人して行くなかれ」と布教に出したと同様に、これら三迦葉の仲間たちも、阿羅漢果を得た者から順繰りに布教に出されたと考えるほうが自然であろう。もしこのように考えることが許されるならば、「三帰」を許すと説かれたのは、そのときまだ釈尊の膝下に残っていた三迦葉の仲間たちに対してであったということになる。

もしそうなら、諸国に布教に出ていた鹿野苑において阿羅漢果を得た比丘たちや、三迦葉の仲間で一足先に阿羅漢になって諸国に布教に出た比丘たちは雨期が明けた時にはまだ出先にいるか、あるいは出先から出家希望者たちを連れて、ガヤーシーサに向けて遊行している途中であり、彼らはまだ釈尊が現地において「三帰」によって具足戒を与えてよいと許されたことは知らなかったことになる。

もしそうなら、このような者たちを放置して自分だけさっさと王舎城に向けて遊行に出ることはできなかったわけで、釈尊もこのような者たちが帰ってくるのをガヤーシーサで待たなければならなかったということになる。先の「三帰依具足戒章」において、「1つの道を二人して行くなかれ。自分はウルヴェーラーに行く」と宣言しながら、弟子たちが遊行に出たのに釈尊はなおも鹿野苑に留まり続けたような記述があったのは、実はこのような様子が描かれているものと解することもできる。

このように考えると、釈尊が実際に王舎城に向けて出発されたのは、ガヤーシーサでの最後の雨期を過ごし、さらに寒期も終わって翌年の熱時に入った時であったとする『五分律』の記述は非常に説得力を持つことになる。これは後に雨安居の制が制定され、また遊行の習慣ができ上がった時には、釈尊は中国古代の暦による2月の中旬頃（太陽暦でいえば3月末から4月初め頃）にその年の雨安居を過ごす都市に入ったという生活周期にも合致することになる⁽³⁾。インドではまさしくこのころが熱時であるからである。

(1) 大正22 p.109 下

(2) 大正22 p.798 上

(3) 「モノグラフ」第17号（2012年5月）に掲載した【論文24】「迦絺那衣 (Kāṭhina) の研究」のp.191を参照されたい。

[1-2] 続いてピンピサーラ王とマガダ国人の帰依の記事が続くが、これは王舎城にやって来られた釈尊のところへ王が訪問したという設定になっており、このとき王のかねてから

の五願（『四分律』は六願とする）が成就したとしている⁽¹⁾。この五願は説話にすぎないであろうが、これらは王が自ら率先して釈尊に帰依したことを物語るものであり、このころには釈尊の評判は王舎城にも届いていたのであろう。また王が帰信したこと自体も釈尊教団にとってのまさにエポックメイキングな事件であったといってもよいであろう。なぜなら当時のインドを二分する一方のマガダ国の大王が帰依したということは、釈尊の教えがインド社会に公認されたということの意味すると解してもよいからである。

釈尊時代のインドでは、釈尊の教えを信奉する修行者たちは世間の人々から‘samaṇā Sakya-puttiyā’と呼ばれていた。‘Sakya-puttiyā’は「釈迦族に属する者たち」を意味するから、‘samaṇā Sakya-puttiyā’は「釈迦族に属する者たちからなる出家修行者たち」を意味するわけであり、この名称から判断する限り、「釈尊教団」は一種族宗教というレベルの認識しかもたれていなかったということになる。釈尊当時の仏教よりいくらか先行する有力な沙門宗教は‘Nigaṇṭha’とか‘Ājīvika’とか‘Lokāyata’などと呼ばれ、これらはそれぞれ「繫縛を脱した者」とか「厳格な生活をする者」「世間に順じる者」という意味であるから、すでに種族名ではないより普遍的な呼称を有していたことになる。これに比して釈尊の教えはまだ種族名でよばれる地位から脱していなかったのである。

また釈尊自身も自分の教えが種族宗教的なものであることを自認していたと見られる節もある。釈尊は外道から仏教の出家具足を受ける者には「4ヵ月の別住」を課したのに、「釈迦族に生まれて旧外道であった者」には「不共の特典（āveṇiya parihāra）」を与えてこれを免除したとされているからである⁽²⁾。このように内外からの種族的な宗教という認識に対し、いち早くマガダ国の大帝王であるビンピサーラがこの教えに帰依したことは、その呼称が種族宗教的なものであったとしても、その地位は一気にインド社会の公認宗教になったものと考えられる。

そして王はすぐさま竹林園を寄進することになる。この時の寄進の対象は『パーリ律』は「仏を上首とする比丘サンガ（buddhapamukha bhikkhusaṅgha）」⁽³⁾とし、『四分律』は「仏及び四方僧」⁽⁴⁾とし、『五分律』は「四方僧」⁽⁵⁾とする。この時にはまだ正式なサンガは成立していなかったし、したがって「四方僧」⁽⁶⁾という概念もなかったはずであるが、しかし「三帰」を許された時点で、筆者のいう「サンガの祖形」は形成されていたのであるから、「律蔵」の編集者や翻訳者たちもこうした記述に違和感を感じなかったのであろう。

そしてこの時ビンピサーラ王が竹林園を寄進したのは、先の季節的なことからいえば、そのときが熱時であって、2、3ヵ月もすれば雨期がやってくるということを予想したものであったのかもしれない。もちろんこの時の竹林園にはいまだ建築物は建設されていなかったから⁽⁷⁾、比丘たちはウルヴェーラーやガヤーシーサで雨期を過ごしたように、樹下や洞窟などで過ごしたのであろうが⁽⁸⁾、自由に動き回ることができない雨期のあいだ、王舎城という大都会の門前というべき場所に日々の生活必需品を手に入れやすい安定的な生活の拠点ができたということは、釈尊や弟子たちに大きな饒益をもたらしたであろう。

(1) *Vinaya* vol. I p.037、『四分律』大正 22 p.798 上。『パーリ律』のいう五願は、①灌頂を受けて王となること、②自分の領土に仏が生まれること、③仏に承事するを得ること、④仏が自分のために説法すること、⑤仏の法を悟ること、である。『五分律』はこれを仏の

【5】十衆白四羯磨具足戒法の制定とサンガの形成

成道以前のエピソードの所で語る。大正 22 p.102 中

- (2) *Vinaya* vol. I p.071、『根本有部律出家事』大正 23 p.1031 下。ただしこれを記すのは『パーリ律』のみである。『根本有部律』には事火外道にこの特典を与えることを記すが、釈迦族については記さない。大正 23 p.1032 上
- (3) *Vinaya* vol. I p.039
- (4) 大正 22 p.798 中
- (5) 大正 22 p.110 中
- (6) 「四方僧」の概念については拙稿「『現前サンガ』と『四方サンガ』」（『東洋学論叢』第 32 号 東洋大学文学部 2007 年 3 月）を参照されたい。
- (7) 竹林園に僧院が建築されたいきさつについては、「モノグラフ」第 14 号（2009 年 5 月）に掲載した【論文 16】「遊行と僧院の建設とサンガの形成」を参照されたい。
- (8) 「臥坐具帳度」には、竹林園に僧院が建設されるまでは、比丘たちは次のような場所に住んでいたとされている。『パーリ律』（*Vinaya* vol. II p.146）は阿蘭若処（*araññe*）・樹下（*rukkhamūle*）・山中（*pabbate*）・洞窟（*kanadarāyaṃ*）・山洞（*giriguhāyaṃ*）・塚間（*susāne*）・山林（*vanapatthe*）・露地（*ajjhokāse*）・藁積（*palālapuñje*）、『四分律』（大正 22 p.936 下）は（耆闍崛山の）在山窟中・水辺・樹下・石辺・若草上、『五分律』（大正 22 p.166 中）は阿練若処・山巖・樹下・露地・塚間是我住处、『十誦律』（大正 23 p.243 上）は山巖・竹林・樹下である。

〔2〕「十衆白四羯磨具足戒」の制定因縁

以上のように釈尊教団はマガダという大国の王に外護され、またインド社会に認知されるようになった。それが「十衆白四羯磨具足戒法」が制定され、サンガが形成される社会的、経済的基盤となったものと考えられる。それでは「十衆」はどのように制定されるに至ったのであろうか。まずは「十衆」の制定に関する 6 つの「広律」の記述を紹介することから始めたい。

「十衆」の制定因縁と制定を記す主要な内容は、『パーリ律』に従えば次のように整理することができる。

- ①王舎城の人々の子を奪い夫を奪うという非難
- ②比丘の威儀が整わぬことに対する非難
- ③和尚と共住弟子の制の制定
- ④白四羯磨具足戒の制定
- ⑤十衆以上であることの制定
- ⑥和尚は 10 歳以上であるべきことの制定
- ⑦和尚は智慧ある者であるべきことの制定
- ⑧阿闍梨と内住弟子の制の制定

なお漢訳律の内容もこの整理項目にしたがって紹介する。複数の項目についての記事が同時に記される場合は複数の項目番号を併せて記載し、記載のない項目については掲げない。

〔2-1〕 まず『パーリ律』である。『パーリ律』では「十衆白四羯磨具足戒」制定の直接

の因縁を記す前に、世尊が王舎城の杖林園のスパティッタ霊廟（*Laṭṭhivanuyyāne Supatiṭṭha cetiya*）に住された時にマガダ国のビンビサーラ王が釈尊を訪ねて王と多くの婆羅門・居士が帰依したこと⁽¹⁾、ビンビサーラ王の五願⁽²⁾、竹林園の寄進⁽³⁾があることは前述した。そしてその後に舍利弗・目連の帰信⁽⁴⁾の記述があるのであるがこれは省略する。しかる後に「十衆白四羯磨具足戒」制定の因縁と制定に入る。

①王舎城の人々の子を奪い夫を奪うという非難

そのとき（*tena kho pana samayena*）マガダの諸々の有名な家系の子らが（*abhiññātā-abhiññātā Māgadhikā kulaputtā*）世尊のもとにおいて梵行を修した。人々は「沙門ゴータマが来て子を奪い（*aputtakatāya*）、夫を奪い（*vedhavyāya*）、家系を断絶させる（*kulupacchedāya*）」と非難した。世尊は「この非難は7日を過ぎて消滅するであろう。非難には、大雄たち（*mahāvīrā*）、如来たちは（*tathāgatā*）正法をもって誘う、法をもって誘う知者たちを（*dhammena nayamānāṇaṃ vijānataṃ*）誰が嫉むのかと言え」と説かれ、これによって人々も納得して、この非難は7日をもって消滅した⁽⁵⁾。

②比丘の威儀が整わぬことに対する非難

そのとき（*tena kho pana samayena*）比丘らにして和尚をもたず、教導教誡を被らない者たち（*bhikkhū anupajjhāyakā anovadiyamānā ananusāsīyamānā*）の服装は乱れ、食事の作法も乱れていた。そこで人々は「婆羅門食における婆羅門のごときだ（*seyyathāpi brāhmaṇā brāhmaṇabhojane*）」と非難した⁽⁶⁾。

『パーリ律』はここで、[舍利弗目連出家（縁）終わり（*sāriputtamoggallānapabbajjā niṭṭhitā*）] とすると同時に [第4誦品終わり（*catutthakabhāṇavāraṃ niṭṭhitaṃ*）] としている。

③和尚と弟子の制の制定

それを知られた世尊は比丘らを呵責された後、和尚（*upajjhāya*）を許され、「和尚の共住弟子（*saddhivihārika*）を見ることまさに子を思うがごとく、共住弟子の和尚を見ることまさに父を思うがごとくせよ」と説かれ、続いて和尚を請うには、上衣を偏袒になし、足を礼し、蹲踞し、合掌して、「私のために和尚となってください（*upajjhāyo me bhante hohi*）」と三度繰り返し、和尚となる者は承諾の意思を身もしくは語で示すという作法を定められた。そして共住弟子の和尚への承事の仕方、和尚の共住弟子への承事の仕方を詳しく説かれた⁽⁷⁾。

なおこれらの段落の終わりは、[和尚に対する承事品終わり（*upajjhāyavattaṃ niṭṭhitaṃ*）] [弟子に対する承事品終わり（*saddhivihārikavattaṃ niṭṭhitaṃ*）] とされている。続いて正しく承事しない共住比丘の擯出（*paṇāmeti*）、擯出された者の悔過、擯出に値する弟子が説かれ、しかる後に「白四羯磨具足戒法」が制定される。

④白四羯磨具足戒の制定

そのとき（*tena kho pana samayena*）1人の婆羅門が出家しようとしたが、比丘らは出家させようとしなかった。世尊はこの婆羅門が過去に一匙の施食をしたことを比丘らに思い出させ、舍利弗に命じて出家させ、具足戒を授けることを命じられた。そして「比丘らよ、先に三帰依による具足戒を許したが、今日より以後はこれを捨て、

白四羯磨によって具足戒を授けることを許す（*anujānāmi bhikkhave ñatticatutthena kammaṇa upasampādetuṃ*）」と説かれ、具足戒を授ける作法を次のように定められた。まず聡明有能なる比丘がサンガに言うべきである（*vyattena bhikkhunā paṭibaleṇa saṃgho ñāpetabbo*）、「サンガよ、我が言を聞け、ここに某甲は具壽某甲より具足戒を受けることを希望している。サンガに機が熟せばサンガは某甲を和尚として某甲に具足戒を授けよう」と。そして異論なきこと三度に及べば羯磨は成立する⁽⁸⁾。

続いて具足戒を請わない者に具足戒を与えたため、比丘となってすぐに非行を行う者が現れた、そのため具足戒を請う羯磨（求聴羯磨）の作法が定められ、次に「沙門釈子は戒・行易く、安楽な暮しができる」と考えて比丘になった者があったので、四依法を説くべきことが定められ、『パーリ律』はここで〔第5 和尚承事誦品 終わり（*upajjhāya-vattabhāṇavāraṃ niṭṭhitaṃ pañcamam*）〕とする。

このあと受戒の前に四依法を説いたため出家を辞退する者が現れたので、四依法は受戒した後説かれるべしと改められ、次に具足戒は十衆以上であるべきことが定められる。

⑤十衆以上であることの制定

そのとき（*tena kho pana samayena*）比丘らは2人または3人の衆をもって具足戒を授けた（*duvaggena pi tivaggena pi gaṇeṇa upasampādentī*）。世尊はこれを知られ、「10人もしくは10人を超える衆をもって具足戒を授けることを許す（*anujānāmi dasavaggena vā atirekadasavaggena vā gaṇeṇa upasampādetuṃ*）」と説かれた⁽⁹⁾。

その後、

⑥和尚は10歳以上であるべきことの制定

そのとき（*tena kho pana samayena*）（法臘が）1歳である者、2歳である者も共住弟子に具足戒を授けた。ウパセーナ・ヴァンガンタプッタ（*Upasena Vaṅgantaputta*）も1歳にして共住弟子に具足戒を授け、雨安居を過ごして2歳となり、1歳の共住弟子を連れて世尊を訪ねた。世尊は「あなたは自分が他人から教導教誡を受けるべき身ではないか、奢侈に墮してこのように衆を集めるのは早すぎる（*atilahuṃ kho tvaṃ bāhullāya āvatto yad idaṃ gaṇabandhikaṃ*）」と叱責され、「いまだ10歳に満たない者は具足戒を授けてはならない。10歳もしくは10歳を超えて具足戒を授けることを許す（*anujānāmi dasavaggena vā atirekadasavaggena vā gaṇeṇa upasampādetuṃ*）」と定められた⁽¹⁰⁾。

⑦和尚は智慧ある者であるべきことの制定

そのとき（*tena kho pana samayena*）愚癡不聡明な者が自分は10歳であるといつて具足戒を授けた。そこで和尚が愚癡にして弟子が賢明な場合が生まれ、もと外道であった者が和尚を論難して元の外道に戻ってしまった。これを知られた世尊は、「聡明有能なる比丘にして（*vyattena bhikkhunā paṭibaleṇa*）10歳もしくは10歳を超えた者が具足戒を授けることを許す」と説かれた⁽¹¹⁾。

⑧阿闍梨と内住弟子の制の制定

そのとき（*tena kho pana samayena*）和尚が去ったり、還俗したり、死んだり、

外道に帰すなどして和尚をもたない比丘があり、彼らは教導教誡を被らず、著衣は乱れ、威儀具足しないで乞食に行った。世尊はこれを知られて叱責され、阿闍梨 (ācariya) を許され、「阿闍梨の内住弟子 (antevāsika) を見ることまさに子のごとく、内住弟子の阿闍梨をみること父のごとくすべし」と説かれ、続いて阿闍梨の請い方、内住弟子の阿闍梨への承事の仕方、阿闍梨の内住弟子への承事の仕方を詳しく説かれた⁽¹²⁾。

なおこれらの段落の終わりは〔阿闍梨に対する承事終わり (ācariyavattaṃ niṭṭhitaṃ) 〕〔侍者に対する承事終わり (antevāsikavattaṃ niṭṭhitaṃ) 〕とされ、同時に〔第6誦品終わり (chaṭṭhaṃ bhāṇavāraṃ niṭṭhitaṃ) 〕とされている。なおこの承事の仕方は和尚と共住弟子の場合とまったく同じである。

こののち旧外道であった者の4ヵ月間の別住などが説かれ⁽¹³⁾、ここから「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」となる。

- (1) *Vinaya* vol. I p.035
- (2) *Vinaya* vol. I p.037
- (3) *Vinaya* vol. I p.039
- (4) *Vinaya* vol. I p.039
- (5) *Vinaya* vol. I p.043
- (6) *Vinaya* vol. I p.044
- (7) *Vinaya* vol. I p.045
- (8) *Vinaya* vol. I p.055
- (9) *Vinaya* vol. I p.058
- (10) *Vinaya* vol. I p.059
- (11) *Vinaya* vol. I p.060
- (12) *Vinaya* vol. I p.060
- (13) *Vinaya* vol. I p.069

[2-2] 次に『四分律』を紹介する。『四分律』の「十衆白四羯磨具足戒章」も、杖林中の善住尼拘律樹王のもとにおける瓶沙王と多くの摩竭国人の教化⁽¹⁾、瓶沙王の六願⁽²⁾から始まる。なお『四分律』は羅闍城に入る時「天雨に値った」とすることは先述した。そして竹林園の寄進⁽³⁾、舍利弗・目連の帰信⁽⁴⁾が続き、この後「十衆白四羯磨具足戒」の制定因縁に入る。

①王舎城の人々の子を奪い夫を奪うという非難

その時、羅闍城中の諸々の貴族姓の子等が出家学道したので、人々は「大沙門がここにやってきて諸人を将いて去ろうとしているので、子あり、夫主ある者は慎護せよ」と言いあった。それを聞いた比丘らが慚愧心を起こしたので、世尊は「如来は大勢力あり、法をもって将い去るのをあなたたちはどうして憂懼するのかと報じよ」と説かれた。人々は法をもって将い去るのは非法ではないと考えた⁽⁵⁾。

②比丘の威儀が整わぬことに対する非難

そのときウルヴェーラ・カッサパやサンジャヤの弟子たち、および羅闍城の豪姓子たちが出家して、いまだ教誡を被らない者は威儀を按ぜず、著衣整わず、乞食如法でなく、婆羅門の聚会法のようなであった。また1人の病比丘があつて弟子なく、看病者

なくして命終した⁽⁶⁾。

③和尚と弟子の制の制定、④白四羯磨具足戒の制定、⑤十衆以上であることの制定

これを知られた世尊は和尚と弟子の法を定められ、和尚は弟子を子の如くに、弟子は和尚を父の如くに承事すべきことを説かれ、和尚の請い方を定められ、同時に「自今已去、三語にして具足戒を授けることを捨て、10人を満じて白四羯磨して具足戒を授けることを許す」と説かれ、具足戒の与え方を定められた⁽⁷⁾。

このように『四分律』には③と④と⑤は同時に制定されたように記されている。続いて、

⑥和尚は10歳以上であるべきことの制定

時に新学の比丘が人に具足戒を授け、教授することができなかつた。そこで威儀整わず、乞食も如法でなく、婆羅門の聚会法のものであつた。また尊者婆先是2歳にして1歳の弟子を連れて釈尊のもとを訪ねた。世尊は「あなた自身がいまだ乳を断じないのに、どうして人に教授できるのか」と叱責され、「自今已去、10歳の比丘に、人に具足戒を与えることを許す」と定められた⁽⁸⁾。

⑦和尚は智慧ある者であるべきことの制定

これを聞いて10歳であるけれども愚癡の比丘が具足戒を授けたので、教授することができず、著衣・乞食などの威儀も整わず、婆羅門の聚会法のものであつた。世尊は「自今已去、10歳智慧の比丘に、人に具足戒を与えることを許す」と定められた⁽⁹⁾。

しかし10歳智慧の比丘も新参比丘を教授しなかつたので、著衣・乞食などの威儀も整わず、婆羅門の聚会法のものであつた。そこで、

③和尚と弟子の制の制定

世尊は「自今已去、和尚を制し、和尚の法を行わしめよう。和尚は弟子のところに於いてこのように、弟子は和尚のところに於いてこのように行はずべきである」と、和尚の法、弟子の法を詳しく説かれた⁽¹⁰⁾。

とされている。

このように『四分律』では、先に和尚と弟子の制が制定されたが、「和尚の法」「弟子の法」が詳しく説かれたのは別の時点であつたとしているわけである。

時に新受戒の比丘の和尚が命終して彼に教授する者がなく、著衣・乞食などの威儀も整わず、婆羅門の聚会法のものであつた。そこで、

⑧阿闍梨（依止）と内住弟子の制の制定

世尊は「自今已去、10歳の智慧ある比丘、人に依止を与えることを許す」と制され、さらに阿闍梨法を制され、和尚法、弟子法のごとくせよ、と説かれた⁽¹¹⁾。

その後弟子の呵責などがしばらく続き、外道であつた者への四月共住羯磨を与える規定から「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」に入る⁽¹²⁾。

(1) 大正22 p.797 中

(2) 大正22 p.798 上

(3) 大正22 p.798 中

(4) 大正22 p.798 下

(5) 大正22 p.799 中

(6) 大正22 p.799 中

- (7) 大正 22 p.799 下
- (8) 大正 22 p.800 上
- (9) 大正 22 p.800 下
- (10) 大正 22 p.800 下
- (11) 大正 22 p.803 上
- (12) 大正 22 p.806 下

[2-3] 次に『五分律』の説くところを紹介する。『五分律』の「十衆白四羯磨具足戒章」も、伽耶山から王舎城に向かうところから始まる。ここで『五分律』は「そのとき春末月にして熱すでに極盛であったので、人々は微陰を得たいと考えた。それを知った釈提桓因が雲蓋を化作して涼風を起した」とすることは先述した。そして迦蘭陀竹園に出迎えた瓶沙王と国界の8万4千人の教化⁽¹⁾、竹園の寄進⁽²⁾、舍利弗・目連の帰信⁽³⁾が説かれ、世間の人々の非難の場面となるが、①の王舎城の人々の子を奪い夫を奪うという非難記事はない。

②比丘の威儀が整わぬことに対する非難

このようにして世尊は鬱鞞羅迦葉兄弟および千人の弟子、舍利弗・目連連および250人の弟子を皆出家学道せしめ、羅閱祇の諸豪貴族姓の長者居士もまた皆な出家した。その時世尊はいまだ和尚・阿闍梨の制を定められていなかったもので、比丘らは威儀を失い、著衣・乞食が如法でなかった。そこで人々から「この諸々の沙門は外道よりも威儀がない」という非難が生じた。また1人の病比丘が看病する者がなく命終した⁽⁴⁾。

③和尚と弟子の制の制定

これを知られた世尊は、「今より十利をもつての故に和尚あるを許す。和尚は弟子を愛念すること児のごとく、弟子は和尚を敬重すること父のごとくせよ」と説かれ、和尚の請い方、弟子の和尚に承事する作法、弟子の和尚に仕える作法を説かれた⁽⁵⁾。

④白四羯磨具足戒の制定

その時比丘らは仏に帰依する一語授戒、あるいは仏と法に帰依する二語授戒、あるいは仏と法と僧に帰依する三語授戒、あるいは善来比丘授戒をした。これを知られた世尊はそれを禁じられた。そこで比丘らは、「ただ仏のみが比丘に授戒させている。私たちもできるのでしょうか。もしできるとすればどのようにするべきでしょうか」と質問した。世尊は、「今あなた方に比丘のために授戒することを許す。白四羯磨をなして授けるべきなり」と説かれ、その作法を定められた⁽⁶⁾。

このように『五分律』は和尚と弟子の制を定められたが、世尊はこのときにはまだ比丘らが出家具足を求める者らに対して、どのように出家具足を与えるべきかを定められていなかったので混乱した。そこで「白四羯磨具足戒」が制定されたとしているわけである。しかしながら和尚と弟子の制が制定されたことが、「十衆」につながっているわけであって、その間にわずかに空白があったとしても、その間に比丘たちがてんでんばらばらに一語授戒や善来比丘授戒などをしていたとは考えられない。これは第【4】章の[1-3]に書くように、「諸比丘が教えを受けて分部して去った」その後からずっと行われていたと考えるべきであろう。

なおこの時点では「白四羯磨具足戒」の必要人数が10人とは定められていなかったというのは『パーリ律』と同じで、そこで

⑤十衆以上であることの制定

時に比丘らは4人乃至9人にて、1人乃至衆多人に具足戒を授けた。世尊は「十衆にて授けるを許す」と定められた⁽⁷⁾。

としている。

この後、十衆となる資格、眠人、酔人、狂人などには具足戒を与えてはならないこと、2人以上を和尚とすることの禁止、布薩時・自恣時・僧自集時に具足戒を与えることの許可、羯磨を行う時に受戒人に確証のない異議が出された時には和尚・阿闍梨の意を尊重すべきこと、界外に小界（戒壇）を作って別衆授戒することの許可、3人同時に授戒することの許可、僧房内に受戒壇を立てることの許可とその作法、善事をなした外道の出家の許可（『パーリ律』の④の因縁に相応する）、四依法を説くこと、これを授戒の後に説くこと、授戒の後に四墮法（四波羅夷法）、四喩法（波羅夷の意味を4つの譬喩で表現したもの）、四依法を説くことが続き、しかる後に威儀が整わないことから十利をもって、

⑧阿闍梨と内住弟子の制の制定

がなされ、阿闍梨は弟子を見ること兎のごとく、弟子の阿闍梨を見ること父のごとくであるべきこと、五種阿闍梨（出家阿闍梨、教授阿闍梨、羯磨阿闍梨、受經阿闍梨、依止阿闍梨）、依止法、不敬者のための不共語法の制定、常住比丘と来去比丘の作法などが説かれ、しかる後に、

⑥和尚は10歳以上であべきことの制定

そのとき2歳の優波斯那比丘が1歳の弟子を連れて世尊のもとを訪ねた。世尊は1歳乃至9歳の比丘が具足戒を与えることを禁止され、「10歳にして如法ならんには具足戒を授けることを許す。9歳なりとも他に依止すべきなり」と定められた⁽⁸⁾。

⑦和尚は智慧ある者であるべきことの制定

仏は王舎城におられた。その時知者の誉れ高い1人の裸形外道（尼犍）があり、舍利弗と問答して破れた。舍利弗は形容短小で、跋難陀は色貌殊長であったので、彼は跋難陀のもとで出家・具足戒を受けた。しかし跋難陀に経律を問うても答えられなかったので外道に戻ってしまった。これを知られた世尊は、「10歳であっても法を知らないで具足戒を授ければ突吉羅」と定められ、「十法を成就した者が具足戒を授けることができる」と説かれた⁽⁹⁾。

そして次に外道への四月日別住白二羯磨が説かれ⁽¹⁰⁾、ここから「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」が始まる。

- (1) 大正 22 p.109 下
- (2) 大正 22 p.110 上
- (3) 大正 22 p.110 中
- (4) 大正 22 p.110 下
- (5) 大正 22 p.110 下
- (6) 大正 22 p.111 中
- (7) 大正 22 p.111 中
- (8) 大正 22 p.114 上
- (9) 大正 22 p.114 上
- (10) 大正 22 p.115 上

[2-4] 次に『十誦律』のいうところを紹介する。『十誦律』の「受具足戒法」には仏伝は記されないから、竹林園の寄進や舍利弗・目連の帰信の記事もない。また①の王舎城の人々の子を奪い夫を奪うという非難記事もなく、いきなり次の文章から始まる。

②比丘の威儀の整わぬことに対する非難

世尊は王舎城外に住された。そのとき和尚・阿闍梨の制と白四羯磨受具足戒法はまだ制定されていなかった。そこで比丘らは著衣・威儀・遊行・乞食の法が整わず、婆羅門の食するが如きであった。また1老比丘が病気をしても看病する者がなく、外学異道はこれを見て非難した⁽¹⁾。

③和尚と弟子の制の制定、⑧阿闍梨と内住弟子の制の制定、④白四羯磨具足戒の制定、⑤十衆以上であることの制定

世尊はこれを知られ、和尚・阿闍梨となることを許し、十僧現前白四羯磨受具足を許され、白四羯磨の行い方を定められた⁽²⁾。

この後、和尚と共行（共住）弟子⁽³⁾、阿闍梨と近住弟子は互いに子の如き想い、父の如き想いをなすべきことを簡単に説かれた。

⑥和尚は10歳以上であるべきことの制定

仏は王舎城に住された。その時1歳乃至5歳の少長老比丘が和尚となった。世尊はそれを呵責されたけれどもいまだ結戒されなかった。

仏は舎衛國におられた。そのとき長老優波斯那婆檀提子は1歳にして共住弟子に具足を授けて無歳の弟子と共住して夏安居を過ごし、自身は2歳、弟子は1歳となつて夏の末月の大会に世尊を訪ねた。世尊は「今より10歳に満たないで共住弟子に具足を授けることを得ず」と定められた⁽⁴⁾。

⑦和尚は智慧あるものであるべきことの制定

その時10歳に満ちたからと法を知らない者も具足を授けた。世尊は「今より、五法を成就し、10歳に満ちまた過ぎて具足を授けるべし」と説かれた⁽⁵⁾。

続いて五法の解説、依止を与える資格などが説かれ、次に沙弥の十学処の制定⁽⁶⁾や具足戒を受ける満20歳の年齢規定⁽⁷⁾などが説かれ、しかる後に異道への四月波利婆沙を与えるべきことが説かれるが⁽⁸⁾、『十誦律』では沙弥の十学処の制定から「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」が始まると解釈してよいであろう。

なお『十誦律』と系統を同じくする『薩婆多毘尼毘婆沙』には、この白四羯磨受具足戒法は仏成道8年後に制定されたとしている。

問うて曰く。仏は在世幾年にして便ち白四羯磨受戒を聴されしや。答えて曰く。有は言う。仏初めて得道して一年後に白四羯磨受具足戒を聴す、と。有は言う。四年後なり、と。有は言う。八年後なり、と。義を以て推するに八年が是れ正義なり⁽⁹⁾。

これによれば、白四羯磨具足戒法が制定された年度には諸説があるが、仏成道の8年後が正しいとするわけである。

(1) 大正23 p.148 上

(2) 大正23 p.148 中

(3) 『十誦律』では「共行弟子」と「共住弟子」の両方が使われている。

- (4) 大正 23 p.148 下
- (5) 大正 23 p.149 上
- (6) 大正 23 p.149 下
- (7) 大正 23 p.150 中
- (8) 大正 23 p.150 中
- (9) 大正 23 p.510 中

[2-5] 次に『僧祇律』を紹介する。「明雜誦跋渠法」の最初の部分が他の「律藏」の「受戒犍度」に相当するが、この部分は「世尊が成道されてより5年間には比丘僧は清浄であったが、これより已後は漸漸に非をなしたので、世尊は事に随ってために戒を制し、波羅提木叉を立説された」とし、「四種の具足戒法あり。自具足、善來具足、十衆具足、五衆具足なり。自具足とは……」と始まる。そして善來具足のところに、次のように記されている。

②比丘の威儀の整わぬことに対する非難

善來具足とは、仏が王舎城の迦蘭陀竹林におられた時、「如来は処々に人を度した。比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷である。あなたたちも如来に効って、広く行じて人を度すべし」と説かれた。そこで諸々の比丘は世尊の教えを聞きおわって諸国に遊行し、信善男子の出家を求める者を如来にならって「善來、比丘」と喚んで人を度して出家させた。しかるにその威儀進止、左右顧視、著衣、持鉢不如法にして世間から非難された。そこで舍利弗が「俱に善來であるにかかわらず、世尊が善來で度される比丘は如法なのに、諸比丘が善來で度する比丘は不如法である。どのようにすれば、諸比丘が度す比丘を如法に、共に戒を一にし、住を一にし、食を一にし、学を一にし、説を一にすることができるであろうか」と考えて、仏に質問した。世尊は「如来が度した五人の善來比丘……長者の子である善來はすべて共に戒を一にし、住を一にし、食を一にし、学を一にし、説を一にしている。舍利弗よ、諸比丘の度すべき所の人もまた善來出家・善受具足、乃至共に説を一にする、是れを善來受具足と名づく」

と説かれ、そして「十衆受具足とは」として、

④白四羯磨具足戒の制定、⑤十衆以上であることの制定

仏は舍利弗に告げられた。「今日より受具足法を制しよう。十衆和合して一白三羯磨に遮法なきを、是れを善受具足と名づく」と(1)。

そして、僧中に入って和上を求め、和上が戒師と空静処教師を衆僧に求め、羯磨師が羯磨して空静処教師を選任し、その後具足戒羯磨を行うまでの手続きを定められた、とする。

このように『僧祇律』も釈尊が仏弟子たちを諸国に布教に出して以降「十衆」が制定されるまでは、仏弟子たちは「善來」で具足戒を与えていたと考えていることになる。この「善來」は必ずしも公認されたものではないようであるから、世尊は諸国に布教に出した仏弟子たちに、具足を受けることを希望する者をどう処置するか⁽¹⁾の指示を与えていなかったのであろう。

(1) 大正 22 pp.412 中～413 上

[2-6] 最後に『根本有部律出家事』のいうところを紹介する。「出家事」は最初の部分を舍利弗・目乾連出家縁(1)に費やし、「国訳一切経」の整理では「諸種受戒方軌」とする

段落は次の文章によって始まる。

④白四羯磨具足戒の制定

仏在世中は若し出家し近円を受けようと思う者は、皆世尊のところに来て善来にて出家近円を得ていた。別に一人あって、外遠国にあった者が出家を願って世尊のところに来る途中で命終した。世尊は遠国にある場合は、苾芻僧衆に出家近円を与えることを許そうと考えられ、苾芻僧衆を集めて、「もし出家を求める者があれば、苾芻僧衆において出家を与え、近円を与えることを許す」と説かれた。しかし苾芻らはどのように与えてよいかわからなかった。世尊は、「諸難を問ひ、難なければ三帰を授けよ。後に五学処、十戒、二百五十戒を授けよ」と説かれた⁽²⁾。

なおこれは「三帰依具足戒」の制定のようにみえるが、『百一羯磨法』⁽³⁾には「十衆白四羯磨具足戒法」の作法が詳しく記されており、ここには最初に三帰・五戒・十学処を説くことになっているから、この前半部分のみを記したものと考えられる。したがってこれは「十衆白四羯磨具足戒」が制定されたことを語っているものと解しておく。そしてもしこのように解すべきものとすれば、『根本有部律』における「苾芻」の定義にも三帰依具足戒法によって苾芻や苾芻尼になった者は上げられていないから、『根本有部律』も白四羯磨具足戒法が制定されるまでの「三帰」は認めていなかったことになる。とするならば、『根本有部律』は釈尊が仏弟子を諸国に布教に出して以降、「外遠国にあった者が出家を願って世尊のところに来る途中で命終する」までずっと、仏弟子たちは出家希望者があると釈尊のところに連れてきて、釈尊自らが「善来」で具足戒を与えていたと考えているのである。

③和尚と弟子の制の制定、⑧阿闍梨と内住弟子の制の制定

しかし出家近円を受けた者に阿遮離・鄔波駄耶を敬う心がない者がいたので弟子のための学処（作法）を定められた⁽⁴⁾。

とする。『根本有部律』はすでに阿闍梨・和尚の制は制定されていたけれども、その作法が説かれていなかったのも、ここでその作法が定められたと考えているようである。

⑥和尚は10歳以上であるべきことの制定

世尊は室羅筏城の逝多林給孤独園におられた。時に近軍苾芻は雨安居を過ぎてから1人の弟子を度し、自分は2歳、弟子は1歳で世尊を訪ねた。世尊は「出家して10歳に満たない者は求寂を度し、近円を授けてはならない」と説かれた⁽⁵⁾。

（依止も同じ）

⑦和尚は智慧ある者であるべきことの制定

時に年老無知の苾芻があり、外道に近円を授けた。しかしこの苾芻は弟子を教授することができなかった。五法を成就しない者は近円を与え、依止を与えるべからずと定められた⁽⁶⁾。

そして次の外道の四月共住⁽⁷⁾の制定から「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」に入ることになる。

(1) 大正 23 p.1020 中

(2) 大正 23 p.1030 中

(3) 大正 24 p.455 下

(4) 大正 23 p.1030 下

- (5) 大正 23 p.1031 上
- (6) 大正 23 p.1031 上
- (7) 大正 23 p.1031 下

[3] 羯磨というもの

次に「十衆白四羯磨具足戒法」がどのように制定されたかという本題を検討することになるが、「羯磨」はサンガと同義語といってもよいほどの概念であるから、まずもって「羯磨」というものがどのようなものであるかを確認しておきたい。

[3-1] 羯磨の原語はサンスクリットでは *karman*、パーリでは *kamma* である。今さら説明するまでもないであろうが、この語は「なす」「行う」「作る」という動詞の√*kr* から作られた言葉で、したがって「行為」とか「作用」を意味するが、個人の行為をいう場合には「業」と訳される。この業には身・口・意の三業があると説明されるが、意思がなければ身・口の行為も生まれえないから行為の本源は意思にあり、そこで「業」の体は「意」とであるとされる。そして仏教的にこの「業」をもっとも象徴的に表わす言葉が、「自業自得」「善因楽果」「悪因苦果」であって、幸せになるのも不幸せになるのも自分の行為次第ということを表わし、これが仏教の教えのもっとも基本であるといってもよい。

このように *karman* あるいは *kamma* は個人の行為レベルでは「業」と訳されるが、これがサンガという集団の行為を表す時には業と区別するために音写して「羯磨」と訳される。サンガは現代風にいえば法人であって、この法律上認められた人格としてのサンガの行為を「羯磨」というのである。「業」の主体が意思であったように、サンガの行為の主体も意思であるから、羯磨もサンガの意思決定を意味し、今の「白四羯磨」というのはこのサンガの意思決定方法のうちの1つをいう。

[3-2] それでは「白四羯磨」という意思決定方法とはどういうものかといえ、これはサンガに議題を提出して（これを「白」という）、この議題に対して3度のサンガのメンバーの意思確認を行って、その上で集団の意思を決定する方法をいう。パーリ語では '*ñatti-catuttha-kamma*' といい、「白を第4とする羯磨」という意味である。これを『僧祇律』は「一白三羯磨」と訳する。

サンガの意思決定方法には他に「白二羯磨 (*ñatti-dutiya-kamma*)」と「単白羯磨 *ñatti-kamma*」があり、前者は「白を第2とする羯磨」の意で議題を提出してメンバーの1度の意思確認を行って集団の意思を決定する方法であり、後者は「白をもってする羯磨」という意で白のみで集団の意思を決定する方法である。

「白四羯磨」は重要な議題であるが故に三度繰り返し構成員の意思が確認されるのであり、「白二羯磨」はそれほど重要でない議題の時に採用され、「単白羯磨」は行わなければならないような行事を今日行うと宣言するような場合に採用される。

このようにサンガの意思決定は構成員一人一人の意思が反映されるという意味では、非常

に民主的な意思決定方法であるということができる。

[3-3] また「十衆白四羯磨」の「十衆サンガ (dasavagga saṃgha)」というのは、「十人以上の構成員によって構成されていなければならないサンガ」という意味である。

この他にサンガには「二十衆サンガ (vīsativagga saṃgha)」、「五衆サンガ (pañcavagga saṃgha)」、「四衆比丘サンガ (catuvagga saṃgha)」があり、それぞれ「20人以上の構成員によって構成されていなければならないサンガ」、「5人以上の構成員によって構成されていなければならないサンガ」、「4人以上の構成員によって構成されていなければならないサンガ」を意味する。これも扱う議題が重大であればあるほど、多くの構成員を要求される。

ちなみに「二十衆比丘サンガ」は僧残罪の出罪羯磨を行うため、「十衆比丘サンガ」は仏教中国における授具足戒羯磨を行うため、「五衆比丘サンガ」は辺地における授具足戒羯磨を行うためのサンガであり、「四衆比丘サンガ」はその他の諸々の羯磨を行うことができる。したがって「二十衆比丘サンガ」はすべての羯磨を行うことができるわけであるが、もし一定区域に住する比丘の数が20人未満であるとすると、僧残罪の出罪羯磨は行えないので、近隣の住所から助け人を頼まなければならないということになる。また3人以下の集団で行うことができる羯磨はないから、そこでサンガの最低の構成員は4人とされるのである⁽¹⁾。

筆者が『パーリ律』において羯磨が行われなければならないケース、あるいは行われている事例などを調査した範囲では羯磨の数は100にのぼり⁽²⁾、「四衆比丘サンガ」が行えない羯磨は僧残罪の出罪羯磨と中国における授具足戒羯磨、それに辺地における授具足戒羯磨の3つのみであるから、したがってこの羯磨のうち実に97%の羯磨は「四衆比丘サンガ」で行えることになる。またこのことから「具足戒を与える羯磨」はサンガにおけるもっとも重要な議題の1つに位置づけられていることが判る。

(1) 「世尊は4人以上の衆をもってサンガと定められた (bhagavatā paññattam catuvaggo pacchimo saṃgho)。」 *Vinaya* vol. I p.298

(2) 『パーリ律』において「白四羯磨」「白二羯磨」「単白羯磨」のそれぞれが採用されるケースについては【論文20】「サンガにおける紛争の調停と犯罪裁判」（「モノグラフ」第16号 2010年1月）のp.036以下に掲げておいたので参照されたい。なおこれには「求聴羯磨」は含まない。また「知臥坐具人・差次食人選任の羯磨」などは1例として数えている。

[3-4] このようにサンガの意思決定（羯磨）には、議題に応じてその方法とその必要構成員人数がきちんと定められているのであるが、それよりも以前に、①羯磨を行う会議に出席することのできる資格要件も定められており、また②会議の成立要件も、③議決要件も、④会議が議決する際の意思表示方法も、⑤議長を選任方法なども定められている。現代の法人格をもつ法人も、その意思決定にはこのような基本的な要件がきちんと定められていなければならないはずであって、まさしくサンガは現代の「法人」に匹敵する組織なのである。

まず①羯磨を執行する会議に出席することのできる資格要件は、比丘サンガの場合は比丘のみであり、比丘尼サンガは今ここで検討しているよりもずっと後に形成されたのであるが

(1) 比丘尼のみであって、沙弥や、沙弥尼・式叉摩那などの見習い出家修行者はこれに出席する資格はない。また比丘と比丘尼はそれぞれのサンガによって公認された具足戒を受けた

者であって、もちろん自称の比丘などはその資格はない。また比丘となり比丘尼となるための資格要件もあって、この要件を満たさなければ比丘、比丘尼とはなれないが、これについては次章【6】「受具足戒資格審査項目（遮・難）の制定」において詳しく紹介する。

また②会議の成立要件は一般の組織体では構成員の過半数とか三分の二の場合が多いが、羯磨の場合は構成員の全員が出席することが求められる。ただしやむをえない場合の委任は認められている。なお全員の出席が成立の要件となれば、その組織体の全員とはだれだれで、何人であるかが特定されていなければならない。一般の組織体ではその組織の会員のすべてということになるが、仏教の出家修行者の場合は遊行の習慣があり、必ずしも会員は常に特定されているわけではない。そこで羯磨の場合はこの羯磨が行われるその時点で一定の広さの地域のなかに住している比丘あるいは比丘尼の全部ということになる。この一定の広さの地域を「界（*simā*）」といい、したがって羯磨を行うサンガは、前もって界をどこからどこまでであるかということ白二羯磨によって決定しておかなければならない。これを「結界」という。

また③議決要件は、一般の組織体の場合はこれも過半数とか三分の二などが多いが、羯磨の場合は全員一致が原則である。もし1人でも反対すれば当該の議案は不成立ということになる。このようにサンガの羯磨において反対者が1人でもあるような状態をサンガ不和合といい「諍事」とよぶが、この諍事を静めるために過半数をもって裁決することが許される場合もある。しかし多数決は集団の意思を決定するために行うのではなく、あくまでも紛争を解決するための手段である。

また④会議が議決する際意思表示方法は、一般の組織体の場合は挙手とか投票などで行われるが、羯磨の場合は沈黙が賛成の意思表示である。もちろん発言することも許されているが、羯磨を執行している途中で発言することはとりもなおさず反対の意思表示となる。前述のように羯磨の議決要件は全員一致であるから、発言があった時この議案は否決されたことになる。なお過半数をもって紛争を鎮める場合は投票（籌という）が用いられる。

また⑤羯磨を執行する際の議長はサンガのリーダーではなく、その意思を帯した腹心の弟子をサンガのリーダーが予め指名しておき、これをサンガが白二羯磨によって選任する。羯磨を執行する際の議長は内閣でいえば官房長官、大店の商店でいえば大番頭にあたるような者といってよいであろう。この議長は羯磨師とよばれることもあるが、『パーリ律』ではこれを「聡明有能の比丘」とよんでいる。

以上のような羯磨の行い方については、「モノグラフ」第16号（2010年2月）に掲載した【論文20】「サンガにおける紛争の調停と犯罪裁判」と【論文21】「紛争解決法としての多数決とその理念」に詳しく考察しておいたので参照願いたい。

このようにサンガの羯磨を行う手続きは厳格に規定されていて、このような厳格な条件をクリアして、サンガが羯磨を執行できる状態にある比丘あるいは比丘尼の集団を「サンガ現前」という。律蔵の法律用語としてのサンガはこのようなサンガをいうのであり、けっして自然成立的に形成された集団をいうのではない。それゆえにこそ筆者は羯磨で集団の意思を決定する方式が定められた時点がサンガが形成された時点と判断するのであり、そしてこのような方式で集団の意思を決定すべしと定められた最初が、この「十衆白四羯磨具足戒」であるから、筆者はこの「十衆白四羯磨具足戒法」が制定された時点がサンガ成立時点と理解

するのである。

- (1) 「モノグラフ」第10号(2005年4月)に掲載した【論文10】「Mahāpajāpatī Gotamīの生涯と比丘尼サンガの形成」を参照。

[3-5] 以上のようにサンガがその意思を決定する場合には、その時点で「界」に住しているすべての構成員が出席していなければならない、しかも議決のためにはその全員の賛成が必要で、もし議案が提出されてから質問でもしようものならそれが反対の意思表示と見なされる。現代ではこのような組織体がありうるとは考えられないであろう。それではこのようなサンガとはどのような組織体であったのであろうか。一般に仏教のサンガは非常に民主的であったと評されるが、もしサンガが真に民主的な組織であって、会議においては構成員の一人一人が自由に意見を表明し、それぞれが主体的に議案に賛成・反対の意思表示ができるとするなら、前記のような意思決定方式に従う限り、絶対に議案は成立しないであろう。換言すればサンガは不和合となって、絶対に和合の状態にはなりえない。

そこでこの会議の進行にはさまざまな工夫が凝らされているのであるが、これについては先に紹介した論文において詳しく検討しておいたのでそれを参照していただくとして、結論のみをいえば、筆者はこのサンガは決して民主的な組織ではなくて、むしろ絶大な権力を持つ商店主とそれに番頭や手代、丁稚などの数人ないしは数十人の従業員からなる商店に喩えるのがもっともふさわしいと考えている。要するにサンガは1人の大和尚とその弟子ではあるがすでに独立の資格を有している数人の和尚(番頭)と、そしてこれらの和尚のそれぞれ数人の弟子(手代・丁稚)からなる、合計で十数人ないしは数十人からなる比丘あるいは比丘尼の徒弟集団であるということである。例えば大和尚に4人の弟子があり、この4人の弟子がすでに独立の資格を有していて、この弟子たちにそれぞれ4人の弟子がいたとすると、合計で $1+4+16=21$ 人がこのサンガのメンバーということになる。そして現実の集団生活には、数人の沙弥や沙弥尼・式叉摩那などの見習い修行者が加わる。

サンガをこのような組織体であると考えた所以は、端的にいえば次項以降に詳しく考察するように、このサンガは和尚と共住弟子、ないしは阿闍梨と内住弟子の関係が基本となって形成されている集団であるからである。それは次項で紹介するように、白四羯磨具足戒の手続きが出家具足を希望する者が和尚を求めることから始まり、サンガがこれを承認して、この新参比丘がこの和尚の元で10年間の修行をすることを前提に具足戒を与える羯磨に入ることに象徴的に示されている。すなわち具足戒羯磨は、和尚となる者が和尚となることを承諾し、サンガがこれを承認しない限り成立しないわけで、サンガが新規に入団する比丘を認めることは、大店の商店主が新たに使用人を採用するようなものということができる。そしてこの和尚と共住弟子は、大店の商店主が原則として番頭・手代・丁稚などと共同生活をするように寝食を共にする。したがってこのサンガは和尚が親に、共住弟子は子供に喩えられる大家族⁽¹⁾のようなものであって、この親子の関係は、たと子供が独立して別のサンガを形成した後も継続する。それは番頭が独立して別の店をもつようになって、本店と出店(支店)の関係のように終生続くことに似ている。

サンガとはこのような組織体であるがゆえに、議決要件は全員賛成で1人も反対が許されず、しかも沈黙が賛成の意思表示という、われわれには想像もつかないような議決方法であっ

ても、集団の意思をスムーズに決定できたのである。

- (1) 大家族というのは、広辞苑によれば「一对の夫婦とその子供以外に、傍系血族とその配偶者までも含んでいる家父長制的家族」と解説されている。

[3-6] ところでこのようなサンガと羯磨の基本的なイメージはいつごろ釈尊の頭の中に形成されたのであろうか。おそらくそれは、釈尊が仏弟子たち自身が地方に出かけたその出先で、「三帰」によって具足戒を与えることを許されたとされる時に、すでに漠然としたものではあったであろうができて上がっていたのではなかろうか。なぜなら仏弟子たちに自ら具足戒を与えることを許されたということは、今まで釈尊が掌握されていた具足戒を与える権利、すなわち人事権を仏弟子たちに委譲したことを意味し、このとき釈尊は自分の教団を専制君主的なものではなく民主的なものに、中央集権的なものではなく地方分権的なものにする道を選択されたことを意味するからである。

それはとりもなおさず、釈尊の教えは釈尊だけが教えうるというものではなく、すでに開放されているのであるから、仏弟子たちにもそれはなしうるということの意味するといっぴよいであろう。釈尊は仏弟子たちを「1つの道を二人して行くなかれ」と布教に出す時、「私は天・人の一切の縲索より脱し (muttā' haṃ sabbapāsehi ye dibbā ye ca manussā)、あなたたちもまた天・人の一切の縲索より脱した。比丘らよ、衆生の利益・安楽・世間の哀愍のために遊行せよ」と説かれた。ここには「自分の覚ったところと仏弟子たちの覚ったところは何も相違するところはない。だから仏弟子たちが具足戒を与える資格を有する」という信念が端的に物語られているのである。またそれはアンニャーコンダンニャたち5人が阿羅漢果を得た時に、「その時世間に6人の阿羅漢があった」という「律蔵」の記述にも通ずる。世尊はこの6人の阿羅漢のうちの1人であって、他の5人の阿羅漢と何ら相違はないということの意味するからである。

そして釈尊が王舎城に行って多くの人々を教化した時に、人々から「ゴータマがやってきて、夫を奪い、子を奪う」と非難された時、釈尊はその非難には「大雄たち、如来たちは正法をもって誘う、法をもって誘う知者たちを誰が非難するのかと言え」と諭されたとされている。ここに含まれる「大雄」「如来」は複数であって、このなかには仏弟子たちも含まれているのである。

このように上記のようなサンガ組織とその意思決定方法としての羯磨の基礎的なイメージは漠然としたものではあったであろうが、すでに「三帰」を許された時にできあがっていたのであり、このようなことは理念的には鹿野苑において阿羅漢果を得た弟子たちを「1つの道を二人して行くなかれ」と布教に出した時まで遡るといっぴよいであろう。

[4] 「十衆白四羯磨具足戒法」の制定

そしていよいよ「十衆白四羯磨具足戒法」が制定されるという本章の主題に係わる事項を検討する。この「十衆」は「羯磨」として行われるものであって、それには上記のような羯磨を行う条件が整っていなければならないということ、ぜひ脳裏に止めておいていただき

たい。

[4-1] 「十衆」制定の因縁は、①の「王舎城の人々の子を奪い夫を奪うという非難」から始まる。この非難について言及するのは『パーリ律』と『四分律』のみであり、『五分律』は伝を有するけれどもこれにはふれない。また『パーリ律』『四分律』も釈尊は「正しいことをしているのであるから、この非難に応接する必要はない」という態度であったとし、人々も納得してこの非難は7日間で収束したとしているから、「律蔵」はこれが「十衆」制定の直接的な原因となったとは考えていないのであろう。それゆえに『五分律』はこれを記さなかったのかもしれない。

しかしながら後に、「出家させる場合には両親の許可を得ること」という規則が定められた⁽¹⁾。一家の柱である壮年男子や、将来その中心となるべき青年男子を出家させることは、働き手を失い家系を断絶させることにつながるから、反社会的行為とはいわないまでも、少なくとも非社会的行為というべきであり、したがって黙過できるような事柄ではなかったはずである。これが和尚の制を定め、白四羯磨具足戒制度を制定する直接的な原因とはならなかったとしても、この非難は釈尊の胸の中にきちんと収められたにちがいないであろう。

- (1) この規定は、釈尊が成道後初めてカピラヴァットゥに帰り、息子のラーフラを出家させた時、父・浄飯王の願いによって定められたとされている。Vinaya vol. I p.082、『四分律』大正 22 p.810 上、『五分律』大正 22 p.117 上、『僧祇律』大正 22 p.421 上、『根本有部律出家事』大正 23 p.1035 上

[4-2] そうすると「十衆」制定の直接の因縁は、②の新参比丘の威儀の整わぬことに対する非難と、看病する者がなくて病比丘が死んでしまったことということになる（ただし『パーリ律』は病比丘については記さない）。したがって伝を含まない『十誦律』と『根本有部律出家事』もこれを記すのであろう。この因縁は次のようなことを物語る。

前章【4】「三歸依具足戒法の制定とサンガ祖形の形成」の[5-3]において指摘したように、公認にせよ、あるいは非公認にせよ、地方において仏弟子たちがそれぞれ出家を希望する者に「三歸」などによって具足戒を与えることが許されたということは、釈尊教団が専制君主制体制から民主制体制に、あるいは中央集権制体制から地方分権制体制に変わるきっかけとなり、また大衆化が始まったとすることができる。簡単にいえば釈尊教団の体制が大きく変わろうとしていたにも拘わらず、この段階では新参比丘に対する教育体制も、地方教会の運営システムも整備されず、すべての面において放任状態におかれてしまった。そのため上記のような問題が生じてしまったのである。これを「三歸依具足戒体制」とよぶならば、このような問題はこの「三歸依具足戒体制」そのものに必然的に内在する問題であったといえるであろう。

[4-3] そこでこのような問題を因縁として、③和尚と弟子の制、④白四羯磨具足戒、ならびにこれに関して⑤十衆以上、⑥法臘十歳以上、⑦智慧ある者でなければならないことなどが制定されることになるが、これらの制定については各「律蔵」のいうところが微妙に異なる。

まず③と④と⑤についてであるが、『パーリ律』はこれらが定められたのは、それぞれ別の時点であったように記している。

しかし『四分律』は③の和尚と弟子の制の制定は先であるが、その後の④白四羯磨具足戒と⑤十衆以上規定は同時に定められたように記している。また他の「律蔵」では弟子の和尚に対する作法、和尚の弟子に対する作法は、和尚と弟子の制が定められたと同時に説かれたことになっているが、『四分律』はその作法については、⑥法臘十歳以上、⑦智慧ある者でなければならないことが定められた後で説かれたことになっている。しかしその作法は若干のタイムラグはあったにしても、和尚と弟子の制を定められたと同時に説かれるのが筋であろう。したがってこれはなんらかの都合で記述が後回しになったものにすぎないと考えられる。

次に『五分律』であるが、これも『パーリ律』と同様に、③と④と⑤が別の時点で説かれたようになっている。しかし内容は『パーリ律』とは大きく異なる。ここでは和尚と弟子の制を定められた時には、どのように出家させ、どのように具足戒を与えてよいかわからなかったので、そこで「比丘らは仏に帰依する一語授戒、あるいは仏と法に帰依する二語授戒、あるいは仏と法と僧に帰依する三語授戒、あるいは善来比丘授戒をした」。これを知られた釈尊はこれを禁じられた。そこで比丘たちは「ただ仏のみが比丘に受戒させている。私たちもできるのでしょうか。もしできるとすればどのようにすべきでしょうか」と質問した、とする。

しかしここには大きな矛盾が含まれているとすべきであろう。そもそも和尚と弟子の制を定められたということは、それは師たる者が弟子を「出家させ、具足戒を与えて比丘とする」ということを意味するものでなければならない。実際に『五分律』の弟子の和尚を請う請い方は、「我は某甲なり。今、尊に和尚たらんことを求む。尊よ、我がために和尚となりたまわんことを。我れ尊を和上とし、尊を和上となすよの故に具足戒を受くるを得んことを樂う」と三度言うと言われている⁽¹⁾。このように和尚が弟子を取るということは具足戒を与えることを意味するが、弟子を取るとを許されたにも拘わらず、その時その具足戒を与える作法を定められなかったということは考えられない。ちなみに『五分律』は「三歸」を公認の具足戒とは認めていないので、仏弟子が自らの弟子を取るとを許されたのはこの時が最初になるのである。したがって『五分律』は③と④は別の時のように記されているが、実際には同時であったと理解すべきであり、一語授戒などは釈尊が仏弟子たちに「各各分部して世間に遊行せよ」と布教に出された以降行われていたことであろうことは、すでに前章において指摘しておいた。

次に『十誦律』であるが、③④⑤ともに同時に制定されたとしている。

『僧祇律』には③の和尚と弟子の制の制定記事はない。④の白四羯磨具足戒の制定と⑤の十衆以上であることの制定は同時である。

『根本有部律』のこの部分の叙述は他の律とは興味の置き所が異なるので、白四羯磨具足戒の制定のみしか説かれていない。なおこの後、新参苾芻が阿遮離・鄢波馱耶を怕懼する気持ちが強かったため弟子法が定められたとする。この書きぶりからするとすでに阿遮離・鄢波馱耶の法は定められていたが、その作法が説かれていなかったため、後にその作法が定められたと理解しているのであろう。そういう意味では『四分律』と同じということになる。

しかし『四分律』のところにも記したように、和尚と弟子の制が制定されながら、和尚と弟子の作法は後で説かれたというのは不合理であって、実際には同時に説かれたけれども、記述の都合で作法は後回しにされたということであろう。あるいは実際に別時であったかもしれないが、しかしそのずれはわずかであって、大きなタイムスパンを視点とするならばこれらは同時とってよいであろう。

以上のように③④⑤がどのように制定されたかについては「律蔵」によって相違があり、一定の方向を指し示していない。しかし実は③和尚と弟子の法、④白四羯磨具足戒法、⑤十衆の3つは、主題が別であることを示すのみであって、制度としては1つに収斂されるべきものである。したがってこれらは時間的には同時、ないしはずれがあってもわずかであって、大きなタイムスパンから見れば同時と解釈してよいのではないかと考えられる。その理由のいくつかを以下に挙げてみよう。

- (1) 『五分律』大正22 p.110下。これは『四分律』大正22 p.999下も同じであって、『四分律』は「願わくば大徳、我が為に和尚となれ、我れ大徳に依って具足戒を受けん」と三度言うときとされている。なお『パーリ律』は和尚を請う時に「具足戒を受けたい」と言うときはされていない。

[4-4] まず⑤の「白四羯磨具足戒」が十衆以上でなければならないと定められたのは、『パーリ律』では2人または3人の衆をもって具足戒を授けることがあったからとし、『五分律』は4人乃至9人で授けることがあったからとしている。しかし『四分律』は初めから具足戒は十衆以上と定められたとする。『十誦律』と『僧祇律』も『四分律』と同じであるが、これらは簡単な因縁譚しか持たないが故であるからかもしれない。

ところで羯磨を行うときには、その議題によってサンガを構成する必要人数が異なることは先に述べた。羯磨を執行できる最低限度の人数は4人であるから、サンガの必要最低人数は4人であると理解されている。しかしながら仏教文献にはなぜそれが4人でなければならないかという理由はどこにも書かれていないし、議論もされていない。要するに羯磨を行う最低限度の人数は4人以上と釈尊が決定され、仏弟子らはそれを所与の条件として受け入れているのである。

しかし強いてその理由を考えるなら、例えば2人なら意見が違った場合は2人で相談して調整すればよいことであり、3人でも2つのグループに分かれることはないから、これまた相談の流れの中で自然に決められていき、議決を必要とすることはない。しかし4人の場合は2つのグループに分かれることがあり、ここにおいて羯磨という議決方法が必要になる。このように議決という点から考えれば、そもそも集団の最少人数は4人ということになる。

サンガの人数をこのように考えれば、『パーリ律』が初めは2人あるいは3人で羯磨を行ったというのは自己矛盾であって、ここは『五分律』に随うべきであろう。しかし実際には『四分律』がいうように、授戒のための羯磨は最初から10人以上という規定であったのではなかろうか。釈尊が白四羯磨という集団の意思決定方式を考え出された時には、すでに羯磨の最低人数は4人とする認識があったのであろうが、しかし授戒のような重大な議決を4人乃至9人で行うべきではないという認識もあって、そこで授具足羯磨については10人以上と定められたものと考えられる。

律蔵の体系がそうであったように、おそらく釈尊は白四羯磨によって具足戒を与えるべきことを定められた時には、その意思決定方法もきちんと構想されていたであろう。そうでなければ「羯磨」によって具足戒を与えるべしという制度を制定されるはずはない。すなわち「三歸」によって弟子たちがその弟子たちをとることを許された時には、釈尊はその教団を中央集権的なものにするという選択肢を捨てて、地方の比丘たちが自主的に運営するという体制を選択されたということを示す。しかし「三歸」は諸事万端未整備な制度であったために、うまく機能せず前記のような問題を内包していた。そこで「三歸」自身を認めない「律蔵」さえ存するのである。このような反省にたって釈尊は羯磨というきわめて厳格な意思決定手続法をもつ、きわめて組織的なサンガというものを構想された。そしてこのときにはすでに「四衆サンガ」「十衆サンガ」あるいは「過二十衆サンガ」という概念ができ上がっていたのではなかろうか。後に辺地の具足戒は5人をもって与えることが許されることになったが、これも4人ではなく5人という特殊な人数であることを思えば、その背後にあったものを感じ取ることができる。要するに『パーリ律』や『五分律』は、羯磨を4人乃至9人で行われることがありうることを想定して、それをあらかじめ予防するために因縁譚として記したのである。

このように具足戒羯磨は⑤の「十衆以上」とされる条件も、③和尚と弟子の制と、④白四羯磨具足戒の制定と同時であったと考えてよいであろう。

[4-5] 次に⑥10歳以上という規定の制定である。『僧祇律』にはこれについての記述はないが、『パーリ律』『四分律』『五分律』『十誦律』『根本有部律』のすべてが、この制定は白四羯磨具足戒制度が制定された後に、法臘1歳、2歳の者が具足戒を授けたり、1歳のウパセーナ・ヴァンガンタプッタが雨安居を過ぎて2歳になった時、1歳の弟子を引き連れて釈尊の前に現れたことを因縁とすることも共通している。したがってこれによる限りは、この⑥の規定は④の白四羯磨具足戒法が制定されてから、少なくとも2回の雨期を過ぎた後のことでなければならない。法臘は具足戒を受けた時には無歳であり⁽¹⁾、雨期を過ぎて初めて1歳となるのであるから、ウパセーナ・ヴァンガンタプッタは白四羯磨具足戒で比丘となった後、2回の雨安居を過ぎていたことになるからである。

しかしながら先にも書いたように、白四羯磨具足戒法の制定は正式なサンガが成立したことを意味し、新たに出家具足戒を求める際にはサンガから誰を和尚とするかの承認を受け、羯磨によってサンガから具足戒を授けられ、その結果サンガへの入団を認められるのであるから、和尚と共住弟子は独立してあるのではなく、サンガの中に位置づけられていることになる。したがって共住弟子であるはずの2歳、3歳の比丘がすぐさま和尚となって共住弟子を取り、しかもサンガから離れて単独行動して釈尊を訪ねるなどということは想像できない。

また和尚と共住弟子の制の意味も考えておく必要があるであろう。この制度はその制定因縁に見られるように弟子養成制度として作られたもので、和尚は弟子を終生子のごとく育み、弟子は和尚に一生涯父のごとくに仕えて、師はその弟子たちと起居を共にしながら全人教育を施すというシステムである。このことは和尚の原語がP. : upajjhāya, Skt. : upādhyāya であって、upa-adhi-√i に分解され、「寄り添って行く者」を意味し、共住弟子は p. : saddhivihārika あるいは saddhivihārin であって、これは文字どおり「共に住する者」を意

味することに明白に表わされている⁽²⁾。

和尚と弟子の制度とはこのようなものであり、しかもその制度が作られた因縁を考えれば、和尚は指導者としてふさわしい経験ある比丘でなければならないことは自明のことであり、したがってウパセーナ・ヴァンガンタプッタとその弟子のようなケースは、「白四羯磨具足戒法」が制定された以降にはありうべきはずがないといわなければならない。したがってこれは「白四羯磨具足戒法」制定以降のことではなく、それ以前のことであったと考えるべきではないであろうか。「三帰」が許されたころなら、具足戒を受けた者なら誰でも法臘に関係なく、自分が師となって、その恣意的な判断で自由に弟子をとることが許され、まだ組織としてのサンガは成立していなかったから、集団から離れて自由に行動もできたからである。

したがってこの10歳以上の規定の因縁譚は、「三帰」が行われていた時代のウパセーナ・ヴァンガンタプッタとその弟子のケースが想起され、そのようなことが再び起こらないようにというようなことから記されたのではなかろうか。

『十誦律』はこの10歳以上の規定の制定を、

仏は王舎城に住された。その時1歳乃至5歳の少長老比丘が和尚となった。世尊はそれを呵責されたけれどもいまだ結戒されなかった。

仏は舎衛国におられた。そのとき長老優波斯那婆檀提子は1歳にして共住弟子に具足を授けて夏安居を過ごし、自身は2歳、弟子は1歳にして夏の末月の大会に世尊を訪ねた。世尊は「今より10歳に満たないで共住弟子に具足を授けることを得ず」と定められた⁽³⁾。

としている。これもウパセーナ・ヴァンガンタプッタの因縁によって10歳規定が定められたとしているのであるが、規定の制定とその因縁とは必ずしも同一時点ではないということを示していると理解してよいであろう。

そして『パーリ律』は、そもそも具足戒が白四羯磨によって与えられることになった直接のきっかけを、1人の婆羅門が出家しようとしたが比丘らは出家させようとしなかったからとしている。このことは出家具足戒を受けることを求める手続きが法的に整っていれば受理して、羯磨をかけなければならないということの意味する。制度として、恣意的に受理・不受理がなされないように保障しているのである。このようにこの白四羯磨具足戒法は、法の定めるとおりに肅然と行わなければならないということを前提に成立しているのであるから、十衆規定や10歳規定のような細則が整わないうちに、漫然と実施されるということはないと考えなければならない。

以上のように、ウパセーナ・ヴァンガンタプッタの因縁譚は実は「白四羯磨具足戒法」が制定された後のことではなく、「三帰」が行われていた時のことであったと理解するのが妥当であろう。これが「白四羯磨具足戒法」の制定の後に記されているのは、これを回想して作られたからである。

- (1) 『十誦律』(大正23 p.148下)は「長老優波斯那婆檀提子は1歳にして共住弟子に具足を授けて無歳の弟子と共住して夏安居を過ごし、自身は2歳、弟子は1歳となって夏の末月の大会に世尊を訪ねた」とする。また『十誦律』の「比丘尼壇文」では、比丘尼が具足戒を受けた直後に「汝は幾歳であるか」と問われたなら無歳と答えるべきであるとされている(大正23 p.333中)。また『僧祇律』(大正22 p.293上)に「無歳比丘」という言葉があり、国訳者はこれに「沙弥満20歳にして具足戒を受けて比丘となるも、一安居を経

ざるには無歳の比丘なり」（国訳8 p.273の註70）と解説している。

このようなことがあるからであろうか。『パーリ律』では、舎衛国のサンガが雨安居の間は出家させていなかったが、ヴィサーカー・ミガーラマターの子孫が出家したことを因縁として、雨安居の間にも出家させなければならないと定められたとしている。Vinaya vol. I p.153

(2) upādhyāya は一般に使われていた言葉のようであるが、saddhivihārika、saddhivihārin は仏教特有の言葉かもしれない。

(3) 大正23 p.148中

[4-6] そしてその後、⑦の智慧ある者でなければならないことの制定が続く。したがってこの規定は、⑥の10歳以上の規定とは別の時に制定されたという記述になっているわけである。しかし和尚の資格を問うのに、10歳以上と智慧ある者が別々に定められたとは考えにくい。確かにこれも要件としては別の性質であるから、因縁譚は別にあったかもしれないが、しかしこれも規定としては1つに収斂されるべきものであって、同時もしくはずれがあったとしてもわずかであって、これも大所高所から見れば同時と解釈してよいであろう。

例えば①時間がない、②持っているお金が少ない、③あまりお腹が空いていないがお昼時である、はまったく別の理由であるが、だから駅の立ち食いそば屋で昼食をすまそうという1つの行動に収斂されるようなことに喩えることができる。このように1つの規定にはそれが制定されなければならないいくつかの理由を背後に有するもので、「律歳」はこの理由ごとに因縁譚を記したのである。「犍度」の規定は波羅提木叉のように「随犯随制」を建前としていないのであるから、それぞれ別の因縁を記す必要はないのであるが、しかし制定の理由を記しておけば、規定の内容や精神がより明確になるから、そこでそれなりの制定理由を記したために、1つの理由ごとに細則が制定されたように記述されているが、しかし実際にはいくつもの要素を含む1つの規定が同時に制定されたのである。

[4-7] そして『パーリ律』『四分律』『五分律』は、この後に和尚が還俗したり、死亡したりするというようなことがあって、新参比丘の面倒を見ることができないケースが出たので阿闍梨と内住弟子の制が制定されたとされている。「律歳」の中には和尚と阿闍梨の制の制定は同時であったとするものもあるが、もし異なった時点であったとしても、それほど時間は経過していなかったであろう。「阿闍梨と内住弟子の制」は「和尚と共住弟子の制」の補完制度であるから、それほど論じなければならない問題はない。

[4-8] 以上を簡単にまとめると次のようになる。

これら一連の規定が制定されることになった因縁は、新参比丘の威儀が整わず、また病気となった比丘を看病しないでみすみす死なせてしまったということであった。要するに新人育成制度が整っていなかったが故の問題が生じたのである。したがって和尚と弟子の制度は、このような事態を再び招かないために制定されたといつてよいであろう。

そこで弟子はサンガの中で、和尚となる者が起居をともしながら生活の万般から釈尊の教えを授けることに至るまで面倒を見るという態勢が作られ、その和尚にはどのような者がふさわしいか、出家具足戒を受けたいと望む者を弟子として自分たちのサンガに受け入れて

よいかなどを羯磨によって審査するという制度が作られたのである。

その結果、次のような規則が制定された。

- (1) 出家具足戒を受けたいと希望する者は共住弟子として和尚につかなければならない。
- (2) 共住弟子となった者が比丘として認められるためには、10人以上の衆による白四羯磨によってサンガの同意を得なければならない。
- (3) 共住弟子は和尚の下に10年間依止しなければならない。したがって比丘が独立して和尚となる権利を得るのは法臘10歳以上の者となる。
- (4) もしその間に和尚に何らかの事故があり、和尚がいなくなった時には他の法臘10歳以上の比丘を阿闍梨とし、内住弟子としてその期間内は依止しなければならない。
- (5) 和尚・阿闍梨となるものは智慧ある者でなければならない。

「律蔵」のなかには、これらの規則が五月雨式に徐々に制定されたように記すものがあるが、これは上記それぞれの要件別にその制定の精神をあらわすために因縁譚を記したからである。また「羯磨」および「サンガ」は非常に体系的かつ組織的なもので、このような体系的かつ組織的なものが継ぎ接ぎしながら徐々に形成されていったとは考えにくい。例えばバラック建ての建築物なら継ぎ接ぎしながら徐々に大きくしていくことも可能であるが、何十階建てのさまざまな機能を持つ大ビルディングを、徐々に継ぎ接ぎしながら建設するなどとはとても無理であり、このような建築物を建てるためには、最初からきちんとした設計図がなければならないのと同様である。

要するにこれらは記述上は徐々に制定されていったように見えるが、実際には「具足戒を希望する者はまず法臘10歳以上であってかつ聡明有能な比丘を和尚として請い、この和尚の共住弟子となることを前提にして、10人以上の衆からなるサンガにおいて白四羯磨で承認されなければならない」という1つの条文が一時に制定されたということである。

【5】「十衆白四羯磨具足戒法」の制定年

それでは「十衆白四羯磨具足戒法」は仏成道何年ころに制定されたのであろうか。この項ではこれを検討する。

[5-1] この規定の制定年度を推定する最大の材料は、この規定が和尚となる者は法臘10歳以上でなければならないとすることである。もしこのような規定を制定したのが、たとえば仏成道5年であったとしたら、そのとき法臘10年の比丘は誰も存在しないのであるからこの規定制定の意味はない。したがってこの規定が制定されたのは法臘10年以上の比丘が生まれた年以降でなければならない。このように考えると最初の比丘であるアンニャーコンダンニャを初めとする五比丘が誕生したのは世尊が第1回目の雨期を過ごされた後のことであり、これに続くヤサとその友人54人は第2回目の雨安居の前のことであり、このとき彼らは無歳であったのであるから、成道第2回目の雨期の後に法臘1歳となり、彼らが法臘10歳となるのは仏成道第11回目の雨安居を過ごした後ということになる。したがって「十衆」の規定が制定されたのは早く見積もっても、これ以降のことでなければならない。この

ように考えればこの制定年度はもっとも早く見積もっても、仏成道第 11 回目の雨安居後ということになる。

[5-2] そしてこの規定の制定年については、もう 1 つのエLEMENTも考え合わせなければならない。それは祇園精舎の建設年である。祇園精舎の建設は、「コーサラ国波斯匿王と仏教—その仏教帰信年を中心に」なる論文⁽¹⁾において、それはサンガが形成され竹林園に僧院⁽²⁾が建設された直後のことで、雨安居伝承が語るように成道第 14 年でよいのではないかとしておいた。

このように祇園精舎の建設が成道 14 年であるとする、白四羯磨具足戒法の制定とサンガの形成はそれ以前でなければならないことになる。なぜならこの論文において考察したように、給孤独長者が祇園精舎を寄進するために釈尊を舎衛城に招待したのはその 2 年前の、釈尊が王舎城におられた時であって、このときには竹林園にすでに僧院が建設されていた。そしてこの僧院建設はサンガが布薩などの行事の羯磨を行うためであったから⁽³⁾、その時にはすでにこれら一連の制度が制定され終わっていなければならない。そうとすればその制定は仏成道 12 年以降ではないことになる。

とするならば必然的にこの一連の規定が制定されたのは仏成道 12 回目の雨安居後、即ち仏成道第 12 年の後半期のことにならざるをえない。こう考えると第 1 のELEMENTの仏成道第 11 回目の雨安居後という条件も満たすことになる。そうするとそのとき法臘 10 歳となっている有資格者は 5 比丘とヤサとその友人 54 人のみということになるが、釈尊はその時の和尚として彼らをイメージされていたのかもしれない⁽⁴⁾。

(1) 『印度哲学仏教学』第 21 号 北海道印度哲学仏教学会 平成 18 年 10 月

(2) 僧院といっても大きな建造物ではなく、『パーリ律』(Vinaya vol. II p.147) は「1 日に 60 の僧院 (vihāra) を建てた」、『四分律』(大正 22 p.937 上) は「60 の別房」、『五分律』(大正 22 p.p.166 下) は「その日をもって 60 房舎を造った」とするから、草屋程度のものであったのであろう。

(3) 「モノグラフ」第 14 号 (2009 年 5 月) に掲載した【論文 16】「遊行と僧院の建設とサンガの形成」参照

(4) もし五比丘やヤサならびにヤサの友人たちが、この新態勢のリーダーであったとすると、彼らの名前は原始聖典の各所にしばしば登場するはずであるが、しかし実際には影が薄いといたほうがよい。舍利弗・目連の出家受具足戒を仏成道 10 年の雨安居明けのことであったとすると、彼らが法臘 10 歳の長老となるのは仏成道 20 年の雨安居明けであって、「各地に散在する個別のサンガ」のリーダーとなるのはこの後のことでなければならない。あるいはこのころになるまでこの態勢は十分に機能しなかったのかもしれない。

[5-3] 以上のような理由により、十衆白四羯磨具足戒法が制定されたのは釈尊 46 歳＝仏成道第 12 年の後半期ということになり、したがってサンガが形成されたのも仏成道第 12 年の後半期ということになる。

それでは「三帰」が公認の具足戒法であったとするなら、この制定年は何年になるであろうか。先に白四羯磨具足戒法はウパセーナ・ヴァンガンタプッタの因縁によって、三帰依具足戒法が制定されてから少なくとも 2、3 年は経過していなければならないが、しかしそれよりも長くはないとしておいた。仮に白四羯磨具足戒法が制定されたのは、三帰依具足戒を

制定されてから3年後のことであるとすると、**三帰依具足戒の制定は仏が第9回目の雨安居を過ごされた仏成道第9年の後半期のこと**ということになる。これは前章において1つの仮説として述べておいた釈尊の成道後の行動、すなわち

- 成道第1回目の雨期 ウルヴェーラーにおいて過ごす
- 第2回目の雨期 五比丘やヤサとヤサの友人たちと鹿野苑において過ごす
- 第3回目の雨期 ウルヴェーラ・カッサパの教化中にウルヴェーラーにおいて過ごす
- 第4回目の雨期 三迦葉の仲間たちとガヤーシーサ（第1回目）において過ごす
- 第5回目の雨期 三迦葉の仲間たちとガヤーシーサ（第2回目）において過ごす
- 第6回目の雨期 三迦葉の仲間たちとガヤーシーサ（第3回目）において過ごす
- 第7回目の雨期 三迦葉の仲間たちとガヤーシーサ（第4回目）において過ごす
- 第8回目の雨期 三迦葉の仲間たちとガヤーシーサ（第5回目）において過ごす
- 第9回目の雨期 三迦葉の仲間たちとガヤーシーサ（第6回目）において過ごす

とも一致することになる。すなわち釈尊が「三帰依具足戒法」を制定されたのは、この成道後第9回目の雨安居、すなわちガヤーシーサでの第6回目の雨安居を過ごされた後のことということになる。

[5-4] もしこのように考えることができるとするならば、釈尊のサンガとその運営方法の基礎となる羯磨についての構想は、「三帰」の制定から3年という短い期間に急速にでき上がったことになる。しかし短時日ではあったが「三帰」による祖形的なサンガには、威儀が整わない比丘ができたり、病気の比丘を放置するなどの問題を内包していたという経験は何よりも得難い経験であったといえるであろう。

と同時に、おそらく釈尊はその幼少青年期にカピラヴァットウの釈迦族の社会において、サンガとよばれる国家運営のノウハウを経験していることも大きな財産となっていたであろうし、また当時急速に発達した商工業者の組合があって、これらの運営方法という手本があったことも大きかったであろう。もしサンガが羯磨によって意思決定するなどすべての制度が釈尊の独創であったとしたなら、これほど短時日に、そしてこれほど見事なシステムは構築できなかったと思われる。

しかしながら悪意をもってこれを見れば、わずか3年ののちに制度が大改変されたというのは朝令暮改も甚だしいということになるかもしれない。あるいはこれが『五分律』『僧祇律』『根本有部律』が「三帰」というこの制度自体を認めない理由であったかもしれない。あまりにも短期間のみ有効であった制度であったため、この制度によって具足戒を受けた比丘の数もそう多くはなかったであろうし、しかも多くの欠陥を内包する制度であったため、これを公認制度として認めるには忸怩たるものがあつたのであろう。

[6] 5年依止規定の制定

なお先の新参比丘は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される規定は、後に聡明有能なる者は5年でよいと改められた。ついでにこの改定年度を考えておく。

[6-1] まず各「律藏」のいうところを紹介する。

『パーリ律』(Vinaya vol. I p.079) : そのとき (tena kho pana samayena) 世尊は王舎城において雨期 (vassam) も冬 (hemantam) も熱時 (gimham) も過ごされた。そこで人々は「沙門釈子には四方に通路なく、彼らは四方を知らない」と非難した。これを知られた世尊は**阿難**に各々の房舎に行つて、「世尊は南山 (Dakkhiṇāgiri) に遊行される、欲する者は来れ」とふれさせた。これに対して比丘らは「10歳の間は依止しなければならない。もし我らがそこに行くとするばそこで依止をとり、帰ってきたらまたこちらで依止をとらなければならない。だから阿闍梨・和尚が行くなら我らも行く。阿闍梨・和尚が行かないなら行かない」といった。そこで世尊は少数の比丘らとともに南山に行かれた。そして比丘が少数である理由を知られた世尊は、「比丘らよ、聰明有能なる比丘は5年、不聰明なる比丘は命終わるまで依止することを許す」と説かれ、聰明有能なる比丘とは五分を具足する比丘であると解説された。

『四分律』(大正22 p.805下) : その時世尊は羅闍城に住されていた。時に鬱毘羅迦葉が徒衆をひきいて出家し、刪若の弟子が250人の弟子をひきいて出家し、羅闍城中の有力な家系の息子たちも出家したので、大勢の比丘が羅闍城に住していた。そこで大臣たちが、「諸々の外道の出家たちは春夏秋冬夏に遊行するのに、沙門釈子らはここに留まって遊行しない。ここが居心地がいいからだろう」と話し合った。これを知られた世尊は**阿難**に、「房舎に行つて、世尊は南方に遊行されるので、従いたい者は随意にせよ」とふれさせた。そのとき新受戒の比丘らは、「和尚阿闍梨が行くなら行くけれども、行かないなら行かない。我ら新受戒の比丘は依止を受けなければならないから」といった。そこで世尊は少数の比丘をひきいて南方に遊行された。そして比丘が少数である理由を知られて、「五歳の智慧ある比丘と、十歳の智慧ある比丘を許す。五歳の比丘は十歳の比丘にしたがって依止を受けよ。智慧なき者は尽形寿依止せよ」と説かれた。

『五分律』(大正22 p.116中) : その時比丘らは長く王舎城に住していた。そこで居士らは「外道も随時に移動したり止まったりするのに沙門釈子らは一処に樂著して四時に動かない。世人と何ら異なりがないではないか」と譏った。これを知られた世尊は**阿難**に「如来は今南方に遊行される。従いたい者は意に任す」と比丘らにふれさせた。比丘の1歳から9歳までの者は、「我らはここで依止を請い、かしこで依止を請わなければならない。だから和尚・阿闍梨が行くなら私たちもしたがおう、行かないなら止めよう」と考えた。そこで世尊は少数の比丘と南方に遊行された。その理由を知られた世尊は「五法を成就する者は依止を離れてよい」と説かれた。

『十誦律』(大正23 p.151上) : 仏は王舎城に住され、自恣終わって2ヵ月、南山国土に遊行しようとした。そこで**阿難**に、「仏に従おうと思う者は集まって仏を待ちなさい」とふれさせた。その時王舎城には年少の比丘の1歳、2歳、3歳、4歳、5歳なるものが多く、大比丘は少なかった。そこで比丘らは「もし仏に従ったらそこで依止師を受け、帰ってきたらまた受けなければならない。和尚・阿闍梨が行かないなら我らがどうして行けよう」と考えた。そこで仏は少数の比丘と遊行された。そしてその理由を知られた仏は、「比丘の五法を成就する者は五歳を満じて依止を受けないことを許す。しかし歳

多くても五法を知らない者は尽寿に他に依止して住しなさい」と説かれた。

『根本有部律』（大正 23 p.1032 上）：仏は王舎城の羯蘭鐸迦池竹林園に住された。三月の雨安居を終えられた時、王舎城には耆宿の苾芻が少なく、年少者が多かった。その時世尊は南山に遊行しようと思われ、**阿難陀**に「世尊に従いたい者は衣を修營しなさい」と比丘らにふれさせた。しかし耆宿の苾芻は「我らは年老いているから行けない」と言い、少年者は「鄢波駄耶を看待しなければならないので行けない」と言った。そこで世尊は少数の弟子らと遊行され、少数である理由を知られて、「五夏以上の苾芻にして五法を成就する者は依止なくして住することを許す」と説かれた。

[6-2] 以上のようにすべての「律」は、これが説かれたのは世尊が王舎城に住されていた時のこととする。そしてこれは竹林精舎が舞台であったのであろうが、『パーリ律』と『四分律』はすでにこの園に建造物が建設されていたように記述されている。それにも拘わらず『四分律』はこれがウルヴェーラ・カッサパの仲間や舍利弗・目連の仲間たちが出家学道し、王舎城中の有力な家系の息子たちも出家した時のことであるように描いている。もしそうだとすればそれは和尚と弟子などの制が制定される前の状況であり、したがって10年の依止が制定される前のことになるからそれはありえない。このように辻褃が合わないところがあるが、この五年依止に改められたのが、それほど遅い時期のことではないことを表わしているのかもしれない。

また『十誦律』は「その時王舎城には年少の比丘の1歳、2歳、3歳、4歳、5歳なるものが多く、大比丘は少なかった」とし、『根本有部律』は「耆宿の苾芻が少なく、年少者が多かった」とする。他の律はこのようには明記しないが、年少者が伴わなかったので釈尊と同行した比丘の数が少なかったというのであるから、つまりは年少者が多かったことを物語っているわけである。このようにその時の比丘は若い比丘が多かったというのであるから、これは依止制度が定められてからそれほど期間が経過していない時のことであったことを意味するであろう。とはいいながら5歳の比丘であっても、聡明であり五法を成就した者は依止を離れてよいというのであるから、少なくとも新制度によって具足戒を得た新参比丘が5歳になっていたのだからなければならない。また10歳の依止制度を終えて依止を離れた比丘が1人もいない状況だとすると、この制度の改正はあまりに朝令暮改にすぎるから、これは白四羯磨具足戒法が制定されてから少なくとも10年は経過していたと考えるべきであろう。そうするとこの改定は仏成道22年の後半期（仏成道第22回目の雨安居の後）以降ということになる。

なおこのエピソードにはすべての「律蔵」において阿難が登場することにも注目しなければならない。われわれは阿難が釈尊教団の秘書室長に任命されたのは仏成道20年の後半期（成道第20回目の雨安居後）＝釈尊54歳のことであると考えているので、これ以降のことでもなければならない。

このように考えると、確たる証拠があるわけではないが、この改訂は成道25年くらいと見るのが妥当ではないであろうか。われわれはこれにあてはまる年で、釈尊が王舎城に雨安居を過ごされた可能性のあるのは成道28年目の釈尊62歳のときと考えている。いささか乱暴な議論ではあるが、したがってこの**5歳依止規定は釈尊62歳＝成道28年目の後半期**

(釈尊 28 回目の雨安居を過ぎされた後) のことで、10 年依止制度が定められた 16 年後のことと考えておきたい。なお竹林園に僧院が建設されたのは、釈尊 46 歳＝成道後第 12 回目の雨安居前のことであったと考えていることは先に記した。したがってこの時にはすでに僧院が存在していたことになる。

[6-3] なお比丘尼の波羅提木叉には「安居を終えてたとえ 5、6 由旬でも (chappañca-
yojanāni pi) 遊行に出なければならない」という規定があるが⁽¹⁾、比丘には遊行に出なければならないという規定はない。しかしながら比丘にも不文律としての遊行の習慣があったと考えられるが、この不文律はこの依止改定がなされたよりもずっと前に形成されていたはずである。なぜなら「モノグラフ」第 13 号 (2008 年 3 月) に掲載した【論文 14】「『釈尊のサンガ』論」において述べたように、遊行は「釈尊教団」を一体化するための重要なシステムの 1 つであったからである。しかしながら比丘にこの規定が存在しないのは、遊行は容易ではなかったため比丘全員に強制することはできなかったからであろう。このようなこともあって、釈尊でさえ雨安居後も長く雨安居地に引き続いて止まるということがあったのであろう。「仏を上首とする比丘サンガ」は 500 人とか 1,250 人というのは誇張であるとしても、かなりの人数であったであろうから、そのような多人数の出家修行者が 1 年もの間ずっと一箇所に居続けするのは在俗信者としても迷惑であったであろう。そこで非難が生じたのであるが、南山は王舎城の南にある山で、それほど距離は離れていなかったはずである。そして再び王舎城に戻ってきたのであるから、この遊行は世間の非難をかわすための緊急避難的な行動であったように感じられる。

- (1) 『パーリ律』(比丘尼) 波逸提 040 (安居竟不遊行戒) *Vinaya* vol.IV p.297、『四分律』(比丘尼) 単提 096 大正 22 p.746 中、『五分律』(比丘尼) 墮 094 大正 22 p.089 中、『十誦律』(比丘尼) 波夜提 096 大正 23 p.322 下、『僧祇律』(比丘尼) 波夜提 135 大正 22 p.542 中、『根本有部律』(比丘尼) 波逸底迦 102 大正 23 p.1003 中