

佛・法・僧

佐々木現順

一 はし が き

佛・法・僧なる三宝に帰依するという考えは極めて一般的な言い表わして、これについては疑問も起らない如くである。然し、よく考えてみると必ずしもそう単純でもない。この機に今一度此を考えなおしてみたい。論項は一般の人々のためのものであるから、通俗的疑問から始めて行こう。ところが、通俗的疑問といっても、よくみれば、果してその疑問のいくつが正しく解決されているのかさえ覚えないこともある。時には、はっきりしないまま、帰依三宝という術語として佛教思想上で、無自覚に看過されたり、或は、はっきりしないまま、現在でも佛教的会合の場合に唱和せられたりしている。唱和といえば、不思議なことがある。それは大乘佛教特に浄土真宗まで三帰依文がパーリ語そのままで唱えられている。何故に、つけたりのようにこれだけをパーリ文で読むのか。このことはどうもわかりかねる。パーリ語といえば原始佛教聖典の語だが、真宗と関係あるというなら、どうしてこれを真宗的和讃化しないのか。特に驚くべきことはその節まわしまで南方佛教徒のまねがとり入れられている。どう聞いても違和感をま

ぬがれない。丁度、片言の日本的英語、ピツジョン・イングリッシュを聞いているような感じもする。

それはともかく、佛・法・僧というとき佛とは何か、法とは何か、僧とは何かということを自己流に考えてしまっているのではなからうか。或は、少し進んでも、その解釈は所謂佛教学派のいづれか一つに所属した考え方に限ったものでしかない場合もあるのではないか。そこで、我々はこの機会に、そのいづれにも限定されない生まの疑問を出してもう一度、これを改めてとりあげておきたいと思う。目的がここにあるから、従って本論項は論文という限定されたものではない。これは一つの vision である——といえないならば——雑感とも言うべきもので、一般の常識をもう一度考えなおしたものに過ぎないことを附言したい。

二 遊行者と比丘

さて、遊行者 (Paribbajika) といえば、直に六師外道を想起するが、当時これに類した巡歴者は多かった。現代印度で sunu とか sadhu といった宗教者の巡歴が見られるのと変りなかったであろう。然し、佛陀も本質的には遊行者といわれるものであるが、最初から少くとも五人の比丘につきまとわれていた。というのは出家した佛陀は言わば行方も知らず家を出て蒸発した者である。然るに五人の比丘が佛陀の行動を逐一報告したり覚えていたりしたことは佛陀の本意でなく、うるさかったに違いない。曾つて、私はインドで有名な sadhu に会って、行先を尋ねて叱られた経験がある。遊行者の信念は、「いづこより来り、いづこに去るやを知らない」というのが信念であったからである。龍樹などの、不去不来の論理も言語だけでなく、インドの生活そのものから出た論理であろう。それはともかく、佛陀につきまとった比丘らは自らを *sākyaputta samāna* (釈子沙門) とよんでいた。アナンダが遊行者コーカヌダに「汝はどの比丘衆の一人であるか」と尋ねられたとき、アナンダは「私は *sākyaputta samāna* の一人である」と答えてゐる (*Samyuttanikāya* I, p. 184)。又、遊行者と比丘とは一般に対等の立場にあつた。相互の呼びかけは *evuso*

(友よ) というのであった。アヌラーダと遊行者との問答でも出ている (M. II, pp. 253-4)。遊行者は唯、アナンダだけに *āyasma* (具寿よ) とよびかけ、*avuso* といったことを *āyasma* と言いかえたりしている (S. IV, 309 ff)。アナンダは遊行者にとっても有名な佛弟子であったのであろう。このような原始教団の時代では未だ教団といった組織もなかったから佛陀の弟子衆への評価にも個人差があったことは想像しうる。それよりも重要なことは比丘衆は後世でいう勝義僧であった。次のような物語りがある。或る未亡人が比丘 *Udayi* に会い、*āyasma* と敬称でよんで彼に近付いた。彼は「同棲しようか」といったので彼女は満足して彼に従った。ところが部屋に入るなり、比丘は「悪臭を放つ女め」といった。女は女性の威厳をきづつけられて曰く「これらの *sākyaputta samana* 衆は大うそをついた」と。彼女は去るとき、いかりにもえて「*samana Udayi* よ」とうて捨て言葉を残している (Vin. III, 131-32)。即ち、比丘への呼びかけは、*āyasma* (具寿) という敬称から *samana* (沙門) に変えられてしまった。 *samana* とは必ずしも敬称ではない例である。かかる道德的団体が佛陀の弟子衆であった。又、次の物語りもある。奴隸の女 *Paṅga* が男とランデブーをしようと思った。男の足を洗ったりして寢室で男を待っていた。男は待てども来ないので、とうとう待ちくたびれてねてしまった。そこに菩薩が現われて曰く「汚れの中でいなく希望はかなしい。希望なきこそ幸福である (JĀTAKA III, p. 100)。してみると、このような生身の佛陀に随従していた比丘衆の間には、非道德な行為も非社会的な行為もなかったことは信じなければなるまい。

然るに、それが一定の組織を持ち僧伽となると諸種の破戒僧も出て来る。破戒僧の極めて多くなつて来た事が五世紀頃の作品、順正理論で指摘せられている。以下で述べるが順正理論にあげられている悪僧の種類は現代にも通じたものである。そして、破戒僧が出て来たから世俗僧、勝義僧という分け方で僧伽を分ける見方も表われた。ところが興味あることに、勝義・世俗とは元来教学上の概念であった。それがアビダルマ時代になるとその教理学上の概念が宗教社会の上にあてはめられるに至ることである。これは教学研究が上昇の極点に達した頃、そこに既に宗教団体内

(1) 佛は一佛か一切佛のことであるか。

通常、佛といつて単数で示したり、或は諸佛といつて複数で示したりする。佛が一であるか多であるかと問われるとき、既に「歴史的ゴータマ・ブッダ」と覺りの内容を自ら持った「諸聖者としての諸佛」との区別が意識されている。即ち、佛陀の歴史的個別性と哲学的一般性とを区別する意識がはたらいっている。佛在世時代に於て佛陀といえは歴史的個別たるゴータマ・ブッダだけであつて、後期佛敎になれば哲学的原理としての覺者一般という意味になつて来たとは言え、その展開は突如として起つたものではない。弟子達が歴史上のゴータマ・ブッダに対する尊崇と思慕は断続なく続いている。肉身のゴータマ・ブッダに対する思慕の理論化と同時に覺者一般としての佛陀の一般性の理論化という両面が現われて来た。両者は共に等値であつて、いづれが本質的であるかという択一は存しなかつた。こういう思想的段階が現われるのは当然であつたであらう。佛陀への尊崇の念はなお生き続けていたからである。この段階がなければ佛陀の敎は佛陀の敎ではなくなる。人あつて言うかも知れない。即ち「キリスト敎にはイエス・キリストという歴史的人物が重要である。イエスなくして、キリスト敎はもはやキリスト敎ではない。然し、佛敎では覺りが問題であつて、歴史的ゴータマ・ブッダではない」と。これはキリスト敎におけるペルソナの重要性の強調と佛敎に於ける覺性の重要性を指摘した考えから出た発想であらう。然し、実は此の発想こそ、先述の如く、大乘佛敎徒が陥入つた極端な他の一辺即ち、佛敎の抽象化である。佛敎に於ても歴史的ゴータマ・ブッダがないならば、それは覺者の宗敎ではあつても佛敎ではなくなるであらう。佛敎が佛敎たる所以はそれが佛陀の敎であるからである。佛敎に於てもペルソナの問題は最も重要であるといわねばならない。

そこで、娑婆佛の佛とは一佛か多佛かという問いの意味がある。われわれが今、用いている古典たる順正理論によれば著者衆賢はこれに答えて、曰く「諸佛の道は同じであるから、理論的には娑婆佛の佛とは一切佛のことである」と。この答を一見すると本質という点からして一佛も一切佛も同じであるとして、佛の一般的抽象化を言っているよ

うにみえるであろう。然し、そうではない。注意しなければならぬ語は彼が「理論的には」(理実)という限定を与えている点である。若し単なる佛の一般性即ち覺性だけを佛とするならば、次のような場合、如何に解釈しうるか。即ち、佛の肉身を破壊したために直に(無間に)人は地獄に陥入るとせられている。これを無間罪ムケンザイというのであるが、この罪はありえないことにならう。存在するものは覺性であつて血を流す肉身ではないからである。この点、世親の理解は間違つてゐるようである。世親は余りに覺性(無学法)にこだわり過ぎて肉身という具象性を無視している。元來、抽象化の危険は、絶えず大乘佛教論師にみられることであつて世親に限らないが、ここでもそれである。即ち、肉身(佛の依身)と覺性(無学法)とを分けるところに思想の抽象性がある。両者は一者たるべきものである。覺性を得た肉身であるところのものが佛でなければならぬ(由「無学法力」於「身等法」二飯「立佛名」故。同五五七)。覺性を得ない限り、肉身だけでも佛ではない。然し、覺性だけでは佛どころか人間ですらない。抽象的発想即ち勝義の佛だけならば帰依とは心に念ずるだけのものとなるであらう。然し、眞の帰依はこれに満足しない。そこには肉身が存在しなければならぬ。この勝義と世俗という両面がここで取り上げられねばならない。換言すれば、肉身を通して勝義に触れるところに佛がある(以下託「依身」而歸「依彼」。由「得」彼故得「佛名」法。順正理論三八・大・二九・五五六)。覺性は勝義であり、それだけでは抽象である。佛といひ或は僧といひ、凡て覺性を得てしまつてゐることを先決とするが、而も肉身として具象されているものでなければならぬ。

大乘で展開し論理化されて來た三身説では、重要なのは受用身・報身であらう。法身は既に原始佛教以來、佛の肉身と一者たるものとして強調せられていたもので大乘に限つたものではない。又、受用身としての佛の三十二相八十随好相にしても報身にしても肉身を離れたものではない。そもそも身(Rūpa)という概念が既に具象的なるものを示す概念である。肉身を離れた佛の三身論は翼をとられた鳥のようなものであつて空を飛ぶ行為は遂行されまい。例えばインド美術にみる佛の相の光にせよ、佛のウールナにせよ、凡て具象的肉身の具現に外ならない。また、佛を覺性の

みであるとすれば、真理（法）そのものと同じだから、佛は法にふくまれ、佛・法・僧の三宝は法と僧の二宝だけでよい。三宝としようとするれば、佛の肉身たることをみとめて、法（覚性）という抽象的一般的概念の中にふくめたりして、劃一化することをなしてはならない。後で再出するが、法ですら愛・離・滅・涅槃という四種の具体的な目標を内容とする。法と佛のいづれも具体的な内容を持つ。覚性と真理というような抽象的概念ではない。

四 佛への布施と僧への布施

布施の精神は原始佛教及び大乘を通じて、六波羅蜜乃至十波羅蜜の一行として一貫している功德行である。法施と財施とあるが在家側から言えば財施である。元来、この布施精神は施与者に功德をつませてやるといった類であるが、これは古代以来、現代インドに至るまで徹底している。例えば講演は法施だから謝礼なく、財施は富める者の貧者に對する功德行だから特に感謝する必要もないというのである。そこで次の疑問だけは残るであろう。即ち、佛に布施することと僧に布施することと何れに功德があるであろうかということである。この問題については現在、布施する側でさえ特に気付いていないようである。佛への布施が何の抵抗もなく僧によってつかわれている。これに特に異議をさしはさむことがないのも不思議である。ところが、これに異議を差しはさんでいた時代があった。それはアピダルマ佛教時代であって異部宗輪論とか順正理論に出ている。―俱舍論に出ない部分であるが―。俱舍論は教義中心であって生きた生活を表わしていないが順正理論には生きた社会を教義の根底としている所が多々ある。いまも又、この点が一角に顕われている。即ち、佛と僧への布施のいづれの功德が大であるかという問題にも表われている。生活意識から出たなまの問題からその原理的根拠を考察して行く。こういう *compose* が衆賢哲学の一つの特色でもあることは興味をそそるであろう。

同じ問題を大乘的解釈によれば「施者も受者も共に空である」とか「受者を意識したり功德を意識したりしてはい

けない」とか言うことになる。然し「施者も受者もない」というそういう抽象性によって果して実際に布施がありうるだろうか。「これが佛教の精神である」というかも知れないが、精神だから物は生れない。倫理も生れはしないだろう。

それではこの問題が衆賢によって如何に解釈されているであろうか。先づ彼は結論を出し「佛に施す果の方が大なり」と言う。その理由として二種をあげてみるとみられる。第一は佛世尊は自利利他の徳を円満して佛弟子に勝っている。第二に僧は無上の正法を住持して、久しく住せしめんと欲している筈である。そのような僧であるから、その限り僧への布施を勧めたのであるという。この第二の理由は衆賢独自のものであろうと考える。何故なれば、彼は自分の所屬せる毘婆沙師の言として次の考えをあげて結んでいる。「為令施主縁聖慈尊金色相身植勝因故」（同大・二九・五五九^a）と。即ち、「施主をして佛陀に布施せしむることによって功徳を植えしめんとするためである」というのである。然し、これは佛への布施の理由であつて、僧への布施の理由を言つたものではない。問題は佛・僧両者への布施についての功徳の大小であるにもかかわらず、この答には両者の比較がなされていないからである。このことからして、衆賢の与えた先述の理由の中、「僧を以て無上法の伝持者なり」としたことが衆賢独自の考えであるといつてよいであらう。

衆賢は佛を肉身を具した覺性（無漏法）とみたから、又、肉身を重視するから、僧と區別する。而も佛は僧に先ぎ立つ（契経「佛在僧前」）。

五 法

法は真理一般ではなく、具体的に愛・離・滅・涅槃である。その中で滅とは肉体を持ったままの覺性即ち有余依般涅槃界であり、涅槃とは肉体も滅した無余依般涅槃界であるとせられる。然るに、われわれは此れを莫然と佛説の

ことであると思ひ勝ちであるが、このような思惑は古い時代にもあつた。有余師の考え方が紹介されている。有余師によれば法とは諸佛世尊の説く雑染・清淨の法であるというから佛説一般である。然し、この考え方は却けられて、最上法たる涅槃或は滅に帰すべきであるとされる。これは理想に過ぎない。

三宝に帰依するということは、単なる理想を憶念するにとどまるのであろうか。帰依 (sarana) は *si (to go along)* を語源とするが、その意味は守ること (Protection) である。もし、そうすると衆生が帰依するとは三宝に助けを求め、その守りを期待する如くにみえるであらう。原意はそういうことになる。然るに、衆賢はこの原意を斥けるために帰依が「牧豎の諸牛を防護し、提婆達多の余人を守る等の如きに非ず」という。即ち、ここで彼が言っているのは *sarāna* の原意を否定しようとするのである。これは注意すべきである。というのはこれを否定することによって彼は自らの理解を打ち出そうとするからである。彼によれば、単に帰依したからとて救済はありえない。彼が「帰依は救済を義とす」(同五五九b)と言ったからとて、その救済は三宝によって救われるというものではない。「但令不散非_レ所帰依_二」(同)というように他力の救済ではもとよりない。それは「四諦を慧を以て觀察すること」(同五五九c)に外ならない。佛法僧の三帰依は単に四諦觀察のための種子をつむという意味に過ぎない。有余師のこの考え方は帰依に関する衆賢の考えと同じである。帰依しただけでは救済ではない。彼が喩説するように「佛の道を示す者であり、法は安隱にして行くところの場所(方域)であり、僧は正道をわたる伴侶の如くである」(同)。

この点について、他の考え方(パーリー・アビダルマ佛教)をも紹介しておく。

佛音によると帰依は単なる告白という形式的儀式ではなく、対象に対する主体的献身の表現である。これを *sarāna-gamāna* という。これに世間・出世間の二種がある。前者は三宝の本性を明白に知ることである。出世間的帰依は涅槃を目標とする。これは北伝アビダルマ佛教の衆賢によれば帰依は世間・出世間の区別なく共通に佛門に入る初歩的段階或は四諦觀察の準備段階とされていたものであつた。佛音は帰依の心理過程を次の四種に分ける。即ち、献身

(atta-sammiyyātana)・精神集中 (tapparāyanata)・佛弟子宣言 (sissabha-vupagamana)・讚嘆 (paṇipāta) である (Suman-gala-viāsini, I, p. 231)°

法が先に述べたように、北伝アビダルマ佛教で、具体的な愛尽・離等として摘出せられていた。具体性という点でそれはまた原始佛教に於ても変わらない。即ち、法身は法をして法たらしめるものという如きギリシャ的着想による本質のみではない。例えばミリンダパンハに曰く、

「また実に大王よ、世尊を法身によって示すことは出来る。大王よ、世尊は法を説き給うたからである (Miln. p. 73)」°

‘Dhammakāyena pana kho mahārāja sakkā Bhagavā nidassetun, dhammo hi mahārāja Bhagavatā desito ti.’

佛陀は肉身を持てる歴史上の佛陀として語られるときは Bhagavā と呼ばれる。ここでもまた佛陀は佛をして佛たらしめるところの佛一般ではないことは言うまでもない。従って、法身 (dhammakāya) も説法者としての、即ち、肉身ある世尊である。世尊といわれたのは法を説き給うたからに外ならないという意味であろう。大乘にとって法身といえば tattatā, dharmatā と同視される。如性であり、法性であつて肉身ではないものとされる。大乘による思想の抽象化である。同じ傾向にある哲学的概念に空の思想がある。序に述べれば、空即ち, suñña は原始佛教では単なる privatio (欠如態) に過ぎない。それは「我」なる実体の否定或は相対的否定に過ぎない。suñña は大乘的 (śūnyata (空性) ではない。後者の意味はパーリにはない。空性は大乘で特殊な意味を以て現われた。絶対的否定とも言うべき——私の表現によれば——抽象化せられた意味である。この抽象化からして、対象的把握をこえた大乘的な経験的理解が展開したと考える。即ち、大乘では相対的否定でなく体験上の否定であるという解釈が生れて来たようである。そうなれば、もはや学問の問題でなく宗教の次元に昇華して近付き難い大乘のミステイクとなるのである。

うと思う。その例に次の如きものもある。Samyuttanikāya (Vol. II, p. 267) に曰く、

「如來所説の諸経は甚深にして、意味深く、世間を越え、空に闕してゐる」

['ye] te suttantā Tathāgata-bhasitā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suñātapatisamyutta'

ここで言われる空は *suñhata* であり、これは *suñña* の形容詞であるが、意味は「私の欠如していること」に外ならない。その他、*dharmata*, *tathata*, *dharmāhitā* などにみられる *ta* は文字通り、状態であり、それであることであつて現象と区別せられた *nounmenon* ではない。

以上の諸例からして、法を具体的な内容付けを与えた北伝アビダルマ佛教も、法身の身を生身の世尊となした原始佛教も共に具象性を重視している。ただ北伝では、既述の如く、更に佛陀の本質にも注目したが、それが肉身を通して具象化されている点を見逃してはいなかつたのである。

このことを更に他の一例をあげて述べておこう。漢訳に屢々、佛体という概念が現われている。衆賢の順正理論でも同じい。訳者たる玄奘は佛体という訳語を用いている。その原語は梵文俱舍論からみて *buddhatva* であり、或は *buddha-prajñāpiti* (順正理論三八・大・二九・五五六) である。 *ta* といえは往々、「佛」性とも漢訳せられるから抽象的に現象に対して本質を指す如く理解され勝ちである。然し、佛体 (*buddhatva*) とは「佛であること」であつて佛の内面にひそむ本質だけではない。これは南伝アビダルマ佛教に於ても變つていない。十三世紀の頃まで依然として變つていない。このことは曾つて論述した(拙論「パーリ原典 *Sarasāṅgaha* の発見」大谷学報五四・二・昭四九・九月)。パーリでは *buddhata*, *buddhatta*, *buddhabhāva* とも言われる如く、全面的に佛たることであつて、佛の本性・種子或は煩惱の中にひそむ佛となる可能性というものではなからう。かくみると、原始經典以来、南北両伝のアビダルマ佛教に於ても、「*buddhatva* は衆生に内在している種子」であると解すべきではないと考える。然るに大乘佛教の佛性論は佛性を佛となる可能性或は種子と解したところから展開している如くである。原始佛教以来、アビダルマ佛

教では既述の如く、所依身 (sātraya) 即ち、肉体を離れて佛性は考えられない。佛身 (kāya) はふくまひも kāya (肉身) であつて 可(性) ではない。ta を bhava (現実) と解した。このことは先の buddhata が buddhabhava と換言せられているところにも見られたことである。

六 五種類の僧伽

紀元前六世紀頃の古代インドの宗教的社會に遊行者 (parivrajaka) 或は Gana とか Saṅgha と称せられる遍歴者の団体であつたと言われる。これら指導者 (sattha) を持つている一つの組織であつた。佛陀が自らの指導者たることを否定して、それに代るものとして法を強調したことは衆知の如くである。然し、かかる団体は開祖のまわりに自づと成立して行くものであつて、最初は宗教的求道の人しか存在していなかつたであらう。元來、いかなる宗教といえども、その求め方は極めて主体的である。それ故に、非社会的閉鎖的である。自己に沈潜することが先づ以て遂行せられている。

逆説的に言うならば、自己に沈潜出来ない人間は止むを得ず、宗教団体に入団する。即ち、僧伽に入る——ということもありうる。求道者は主体的であり、非社会的であるべきであるにもかかわらず、僧伽を形成することによって社会的となつてしまふという矛盾が現われる。孤独に堪えられないものが僧伽に入る。これは先づ以て宗教的社會の矛盾である。このことが古く伝承されていた。ミリンダパンハがそれを示している。曰く、

『離れた宿所を求めよ

『罪の』 結繫から自由になつて生活せよ

『然し』 若しそこで悦びを得ないならば

『心を』 守護し正念にして僧伽の中で住せよ』

‘sevetha pantāni senāsānāni

careyya saṃyojanavippamokkha;

sace ratiṃ nādhigaccheyya tathā

saṅghe vase rakkhito satimā ti.’ (Mil. p. 402)

この偈は長老偈の中でも引用されている古い偈であるが、これによってみても解るように求道者に取っては自己沈潜が第一で団体に所属することは第二である。然るに、衆賢も言っているように一、僧は「無上の正法を住持して、久しく住することを得せしめんと欲している」のであり、二、僧は「同じく正道を渉る伴侶の如くである」が故に僧伽に属することは求道者の自然の発露となる。僧の本来は有為の四沙門果とそれに向って努力している者であるべきである。ところが、問題を飛躍せしめて現在の僧団をみると次のような疑問が起る。僧の宗教的社会的意味が民族・時代と共に変化して来た。僧が三帰依文を唱え、自分が自分に帰依せよと唱えているようなことが帰依僧の文である——と思われるが、それは一体どういうことになるだろうか。而も、現代の社会で僧の規定も範圍も極めて決定し難い実状を思うとき、最も理解にくるしむものは帰依僧の誦出であろう。これは必ずしも現代に限らない。既に僧伽が円熟していた筈のインドに於ても、同じことが反省されていた。紀元五世紀の衆賢がそれを次のように分析している——次の分析は俱舍論にはなく、俱舍論と同じテーマをあつかっている順正理論に出ていることは興味あることである——それによれば、おそらく、当時の僧伽にもあったと思われる五種の僧があげられる。一、無恥僧、二、啞羊僧、三、朋党僧、四、世俗僧、五、勝義僧である。無恥僧とは法服を着けながら禁戒を破る者であり、啞羊僧とは經・律・論に達せず、法を説く能なき啞の如く、聞法もしないこと羊の如くである。朋党僧とは鬭争に於て遊散營務に於て朋党を結ぶ者である。以上の三種の僧は極めて非法な業を作っている僧であるとされる。世俗僧とは善の凡夫であつて、法にかなった業をすることもあれば非法の業をするときもあるから通常、人間的倫理的的生活を送っている僧であると

いってよい。勝義僧とは有学の法と無学の法という二法並びにその二法が依止する人間である。換言すれば、勝義僧の解釈には二義がある。有学・無学という法そのものと、それを所有する修行者という人間のことである。発智論の作者 Katyāvaniputra (迦多衍尼子) の意見によれば、三帰依中の僧伽とは、唯、有学・無学の法そのものであって人ではないとせられている。彼は発智論の中で「能く僧を成ずる学無学の法に帰す」といっているからである。衆賢は一見、これに同意しているように見えるが、衆賢の立場からすれば全面的に同意しているとは思われない。彼の立場は既に、帰依佛の解釈について、われわれが指摘しておいたように、佛とは佛をして佛たらしめている法とそれを具象化している歴史上の佛陀との具体的統一体であったからである。それ故に、帰依僧の場合も、この立場が一貫してあるべきであろう。この一貫性を求めて行くと、ここでもまた彼の根本的立場が帰依佛の場合と同じであることが理解されるであろう。即ち、次のような議論が展開する。

僧の概念を措定するには二種の視座が考えられる。第一は本質的視座である。これは佛の場合には覚性といわれるものであった。僧の場合は「無漏との和合」である。和合とは無漏法即ち上来、覚性と言いかえたものと和合することであり、無上の正法を任持することに外ならない。教理的に言えば、阿羅漢果と四種の向(預流向・一來向・不還向・阿羅漢向)であるとされる。四種の向とは今は、未だ成就していない前の入門の状態であると解しておいてよい。第二の視座は人という立場から外面的に見た場合である。外面的に分けられた人について言うから男・女の差、修行の深浅の差等によって種々がある。苾芻僧伽・苾芻尼僧伽とか賢聖僧伽・声聞僧伽とか言われる区分である。現代の各宗門にあててみれば、修行による僧の位とか或は墮落して金銭で買える僧階といったところまで、これにあたるだろうと言っては少々言い過ぎかも知れない。この二つの視座はどのように縫合せられるか。人という観点からみて僧というとき、その僧は補特伽羅僧といわれる。この観点は許される。然し、その場合、その僧は「必ず法を待つ僧」でなければならない。換言すれば、これが勝義僧といわれるものである。このような意味で「是故於此唯依法施」

設僧伽「分明可_レ見」(同五五八b)と言った。僧伽とよぶのは法によってであるが、肉身を離れてではない。然し、肉身だけ或は外面的姿だけでは前にあげた無恥僧等の四種の悪僧もいる。だから、第五の勝義僧だけが法と肉身の合致であるというのである。

僧伽は勝施設の一つたる有情である。こういう立場からすれば有情である僧伽を法であるとするのは理に合しないではなからうか。有情は施設に過ぎないから、そのような施設に過ぎないものに絶対真理たる法が合致するとは不合理ではなからうか。こういう疑問も起りうる(同五五八b)。これに対して衆賢は答える「無_レ余方便令_レ所化_レ生能正_レ了_レ知佛等勝德_レ」。故佛方便依_レ有情門立_レ勝施設令_レ知_レ無_レ過_レ(同)と。即ち、佛の勝徳を人に知らしめる方便は他にないから有情という仮りの存在を立ててそれを知らしめんとする。その方便として僧伽を仮設したのであるといふのである。僧伽が僧伽たるのは佛の勝徳を知らしめるためである。そのことをなしうる限りに於て僧伽は勝義僧といえるであろう(勝義僧者謂_レ學無學法。及彼所依器補特伽羅。同五五七c)。このことは既述の如く、無上法の伝持が僧伽の僧伽たる所以であると言ったことと同じである。

七 生身の佛陀禮拜

三帰依は佛典誦誦の最初に用いられる句文であって、現代インドでも、現代日本の場合でも僧及在家に区別なく誦誦されている。然し、元來は在家の誦すべきものである。たとえ僧が帰依僧を誦しても、僧は在家の立場で誦すべきものであると思われる。本来、佛陀への尊敬は僧、即ち当時の佛弟子に限られてはいなかった。反って、佛陀を禮拜するということ、及び佛陀没後、肉身の佛陀をしたうという心情はインド人一般即ち在家の人々の心情であった。僧伽はこのインド人の一般的心情に準じて肉身の佛陀を祭りはじめたものである。たとえば、原始佛教の佛陀滅後、美術にも現われているように肉身の佛陀でなく、シンボルとして菩提樹、ストゥーパ等を禮拜していた。これは佛教の

みならず、ウパニシャッドやジャイナ教にしてもその礼拝 (Pūjā) の対象は人格神ではなかったことを思えば充分であろう。インドの古代の神々は人格神ではなく、哲学的体系を象徴化したものであり、原理を礼拝の対象としていたということによっても理解しうるであろう。この問題について、ヘルマン・ヤコービーは夙に、次の如き意味を述べている。即ち、「礼拝ということは比丘によって始められたのではない。在家信者によってである。在家者は彼らの信ずる神々や鬼神崇拜より一層高い宗教文化を望んでいた。それは最高の救済の手段を信愛 (bhakti) の道に見出した。ストゥーパ建立とか佛像の作成もインド民衆の宗教的發展によって影響されて、そのような実践を採用するに至ったのである」(Gaiņa Sūtra, S. B. E., XXII, 1884, p. xxi. 取意) というのである。A. Coomaraswamy もこのことに着目し、更に、彼は bhakti という絶対者への献身的信愛の道を説く者が Bhagavata とよばれること、又、前四世紀頃のギーターに顕われたクリシュナの言——「おく、クンテーイーの子よ、私に献身的なるものは決して失われぬ」——と佛教の Majjhima-Nikāya にある所言——「八正道を未だ修得しなかつた者でも」もし私を愛し信ずるならば天に生れるであろう——という言葉との一致を指摘している (N. K. Coomaraswamy, The origin of the Buddha image, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1972, p. 11)。佛陀が「私に」というその「私」とは生身の佛陀である。この生身の佛陀は生身にとどまらず、又、真理即ち、法でもある。「法を見る者は私をみ、私を見る者は法をみる」(S. III, 120) のである。而も、その法はインド美術の上でも法輪 (dharma-cakra) の形で表われている。一見、抽象的にみえる真理たる法は大地のシンボルの上に密着する。これは法輪が身 (kāya) として具体化されていることを示すと考えてよいであろう。それは真理の具象化 dharma-kāya であり、法身の身 (kāya) たる所以である。kāya は肉身であり、具象化である。「如来は法身或は梵天身とも言われぬ」(D. III, p. 84) のであるが、ここに如来・佛陀が肉身をはなれてありえないことが示される。法身と同一視せられていても、なほ kāya (身) であり、具体的なものではなければならぬということだが、これらによって意図せられていると考える。このような考え方を基調としているから、原始經典に

現われている佛陀論には具体的な肉身の佛がつきまとう。大乘のように法身・受用身・応化身という特殊な佛身論を形成してはいないが、佛陀論を發達させなかったと言ふことではない。唯、佛陀に対する基本的構想が大乘の如きではなかったというに過ぎない。即ち、原始經典に於ける佛陀は *appati-puggala*, *mahāpurisa*, *raja-cakkhāvatti* などであると共に、その具象性を失わない限りの *dharmakāya* (*Tathāgata*, *Brahmakāya*) でもある。それ故に、大乘に於て發展した *sambhogakāya*, *nirmānakāya* も原始經典の理解を越えるべきではないであらう。それらは *kāya* でなければならぬ。だからその生身たるべき *kāya* は單なる受用するもの、応化するものという機能の意味にのみ限定することも出来ないであらう。

以上の如く、生身と真理、或は *kāya* と *dharma* の両者の關係が如何に考えられて来たか。この事が衆賢の教學に現われているのである。しかも衆賢の考え方が原始經典と大乘的理解との中間的位置を占めていると考えられる。思想的立場を離れてみても、衆賢の理解こそ佛・法・僧三宝に対する現代における我々の理解であるべきでないであらうかと考える。