

佛教における僧伽の基本的 理念について

佐々木 教 悟

一

佛教における出家道と在家道とは、佛教の歴史が物語るように、釈尊の正法を維持し伝承するために、いつの時代にも、つねに両者のかかわりが問題となっている。最近では、内省的な少数者によって伝承される「大きな伝統」(the Great tradition)と、非内省的な多数の民衆によって伝えられる「小さな伝統」(the Little tradition)とが、文明に関する二つの異なった伝統のかかわりを佛教にも適用して、上座部佛教の構造をあきらかに把握しようとするところみたユニークな研究も発表されているが、小論は、この時点で「釈尊の教団」の根本のありかたを問いなおし、佛教における僧伽の理念と本質とを究明しようとしたものである。

原初の佛教において、出家と在家とがいかにかんがえられていたかは、つぎの『如是語経』の文がもっともよく示している。

家あると無きは、互に支持し合ひ、こよなく安けき正法をさとするなり。

家ある者より、衣と資具と住み家と危害〔より〕の避難を、家無き者は受く。

又、家ある者・在家者は、善逝を憑たみ、阿羅漢を信じて、聖慧もて三昧に入り、

ここに善趣への道なる法をば修め天界を楽しみ、望みを懷き自ら悦ぶなり。⁽²⁾

ここに説かれてあるように、在家と出家の両者は相依り相扶けあつて無上安穩の正法をさとるために、道を聞き道を修める生活をなすものとされたのである。しかしながら、僧伽の中核をなすものは、あくまでも比丘と呼ばれるべき資格をもった出家者の集まりであつた。そはいうものの、在家の信者なくしては、出家者の集まりである比丘僧伽は存立しえなかつたのである。そこで先ず、比丘僧伽とは本質的にいかなるものであつたかが問われなくてはならないであらう。

律藏の「小品」の記述⁽³⁾によれば、釈尊の成道後、五比丘の帰依があつて、初めて佛教の僧伽が出現したのであるが、そのうちカッサバ兄弟をはじめとする千人の比丘ができてから、まもなくサーリプッタ、モッガラナが釈尊に帰依して、有力な佛弟子となつたことが知られる。原始經典の古層においては、在俗の信者のことを、「教えを聞く人」(śāvaka, śrāvaka || 声聞・弟子)と呼ぶことが多いといわれているが、⁽⁴⁾やがてそのśāvakaは、教えを専門に聞く人の呼称となり、その人たちの集まりが śāvaka-saṅgha と称せられるようになったとおもわれる。サーリプッタとモッガラナは、もともとサンジャヤというバラモンの弟子であつたが、釈尊のもとで出家するにあたって、かれらはつぎのごとく請うている。すなわち、

師よ、願くば世尊の許にて出家を得、受具を得んことを。

という言葉をもつてねがいでている。すると釈尊は、それに対して、

来れ、比丘よ、法はよく説かれたり、正しく苦を滅せんがために梵行を修習せよ。

と答えて、これを許されているのである。このことは、佛教における最初の比丘である五比丘のときから同じで、すこしもかわつていなかったとおもわれる。

ところで、きわめて短い言葉であるが、この中に、出家 pabbajjā を得るといふこと、受具 upasampadā を得

るということの二つことが請われてあり、それが共に許されているという事実があるのである。出家を得るとは、在家の生活を離れて道を修める生活、すなわち世尊の言葉でいえば、梵行修習の生活に入ることである。しかるに、さらに受具を得んことを、というのは、いかなることであろうか。upasampada なる語は、近づくこと、入ること、得ることというような意味を有し、その訳語としては、受具、進具、近円、円具、受戒、得戒などが用いられている。すなわち、この語には、近づくこと、進むことというような意味から、請う方の側からいえば、積尊に近づくこと、進んで佛弟子になることであり、請われる方の側からいえば、そのことを承認すること、戒を与えることを意味することになるとかんがえられる。そこで、佛教の僧伽成立後にあつては、積尊の僧伽に入ること意味し、戒律が制定されてからは具足戒を受けることを意味するようになったのであろう。そしてその場合の受具とは、言葉どおりに受具足戒を指し、その具は具足しているということであるから、比丘として、あるいは比丘尼となることが許されてからは比丘尼として、受くべき戒を充足するという意味をもつにいたったとおもわれる。

そこで、たんに出家するという場合には、そのようなことに關係なしに出家生活に入ることであり、受具するといふことになる。さらに進んで一つの具体的な資格づけがなされることになるわけである。そして最初のころは、年齢的なことはあまり考慮に入れられることはなかったとかんがえられるが、本格的な梵行修習の生活にはいるということになると、そこにおのづから年齢的な制限が加えられなくてはならないことになったのであろう。比丘や比丘尼になるための年齢的区切りとして満二十歳ということがあげられることになったが、それは成人ということに関する一つの考え方によるものにして、学者の見解によれば、そのような規定がなされるようになったのは、成道後約二十年経過してからのこととされている。そしてその他の条件ともいふべきもの、例えば両親が許したかどうかと、伝染性の病氣保持者であるかどうか、といったようなことは、実際にあつて不都合なことが発生した際に、その事件の発生ごとに、受具の際の条件として加えられてゆき、現在にみられるような十ないし二十の障礙法 antarāyika-

dhamma となったとかんがえられる。

このようにして、受具によって本人は僧伽の一員としての比丘の資格を得ると同時に、戒体を発得するものとされたのである。

註

- (1) 石井米雄「タイ佛教の構造」『アジア経済』一二〇(一一)。cf. Redfield, R.: *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Fourth Imp., Chicago & London, The University of Chicago Press, 1965, p. 40-.
- (2) *Ii-vuttaka* pp. 111-112 訳文はとくに記す以外は南伝大藏經による。
- (3) *Vinaya-pitaka, Mahāvagga*, p. 12-.
- (4) 中村元『原始佛教の成立』(中村元選集第二二卷)二二七頁。

二

さて、かの世尊の言葉の中の「法は善く説かれたり *svākhato dhammo*」とあるのは、いかなることを意味しているかというに、出家であっても在家であっても、およそ佛教徒たるものは、三帰依ということが不欠の心情であることとはいうまでもないが、その三帰依を内容的に具体化したものは三随念である。この三随念は、増支部經典の「応請品⁽¹⁾」をはじめとして阿含經典の各処に説かれていて、後世の佛教徒が誦誦用の經文の一つに必ず加えることになったものである。すなわち、如来とは阿羅漢(応供)、等正覺者、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊という十号によってその徳があらわしだされるものである。また、法は世尊によって善く説かれたるものであり、自ら見るべきものであり、時間を要しないものであり、来り見よとて示されるものであり、涅槃に導くものであり、諸知識人が各自に知るべきものであるとせられる。さらに、世尊の弟子である集まりは、善く行道し、正しく行道し、真理に向って行道し、正当に行道し、供養せらるべきものであり、供奉せらるべきものであり、奉施せらる

べきものであり、合掌せらるべきものであるとせられる。そして以上の三宝に対して聖弟子が随念する *anussarati* ならば、そのときはかれの心は貪、瞋、癡に纏われることがなくなり、心は質直のものとなり *ujṇata*、心の質直なる聖弟子は義についてよろこび *paṇudita* を得、法についてよろこびを得、法所引のよろこびを得る。このようにして、よろこべるものは喜 *pīti* を生じ、喜意あるものの身は軽安 *passaddha* となる。身軽安なるものは樂 *sukha* を受け、樂しめるものの心は定 *samādhi* を得るとされている。

上述の中の法の下、法は世尊によって善く説かれたるもの、というのが、いま問題にしている事柄である。それでは、その善説といわれていることの具体的内容は何であるかというに、先ずその、善く、といわれていることに付いて、それは初めも中も終りも善いということ、そしてさらに、義もあり文もあるという意味を示したものであることが注意される。律藏の「大品」には、世尊が六十名の弟子たちを伝道のために派遣されるときに告げられた言葉、すなわち伝道の宣言といわれるものが記されてある。

比丘たちよ、遍歴せよ、衆人の利益のため、衆人の安樂のため、世間に対する哀れみのために、神々と人間の福祉・利益・安樂のために、一つの道によって二人して行くことのないようにせよ。

比丘たちよ、初めも善く、中も善く、終りも善く、内容もあり、文句も備わった教法を説き示せ、完全円満で清らかな修行を知らしめよ。⁽²⁾

とあるのがそれである。これを偈頌や經典の上でいえば、世尊の教法が四句の偈で説示されている場合をかんがえると、第一句が初善であり、第二句と第三句とが中善であり、第四句が後善ということになる。またこれを經典の形式の上でいうならば、序文（因縁分）と正宗分と流通分とが順次に初中後の善に当たることになる。これは一連結經の場合であるが、多連結經の場合は、第一連結が初善、最後連結が後善、余が中善に配せられる。しかしながら、このような形式的な配当とみられるようなものよりも、全教法を道と道果とによって、あるいは五蓋の鎮伏に関連せしめ

て善説ということの理解がなされることの方がより重要であるとおもわれる。⁽³⁾そして佛に善覺性あるが故に、法に善法性あるが故に、僧に善行道性あるが故に初中後善であり、聖弟子がこのような三宝において証淨 *avecappasāda* を成就するならば、増上心 *adhiṭṭha* の現法樂住を証し、不清淨の心が清淨となると説かれていることに注目したい。なぜならば、隨念の対象となる三宝に関連したこの三増上心に、聖所愛の不破ないし智者所讚の戒の成就よりする第四の増上心を加えて四の増上心となし、これら四の増上心の現法樂住が、五学処にて擁護される在家の人に得られるむねが説かれるからである。⁽⁴⁾

つぎに内容もあり文句も備わっているというのは、有義有文のことで、それは義成就、文成就を意味している。すなわち、略説・説明・開顯・分別・闡明・施設されたる教法は、その義と句とが合致するが故に有義であり、教法はその字句・文・文相・詞・解釈が成就せるが故に有文であるといわれ、あるいは教法は甚深の意味の故に有義であり、顯明なる句の故に有文といわれ、さらに、賢者によりて知らるべきが故に、専門家をよろこばしむるが故に有義であり、信ぜらるべきが故に、世間の人をよろこばしむるが故に有文であると解釈されたりしている。⁽⁵⁾ いずれにしても、この言葉は、甚深なる教法が義 *attha* と法 *dhamma* と詞 *nirutti* と弁 *peṭṭhāna* なる四無礙解によって、出家も在家もともに、教法の真意が領解しうるようになされている、そういうおしえが積尊の説かれた教法であることを示そうとしたものである。そのことは、

世に如来、応供、正等覺者あり、義を知り、法を知り、量を知り、時を知り、衆を知る。⁽⁶⁾
と説かれていることからあきらかである。またとくに如来十号の一つである善逝 *sugata* に関して

善逝とは善淨に行くが故に、善妙なる処に行けるが故に、正しく行けるが故に、正しく語るが故に善逝である。⁽⁷⁾
と説かれているように、正しく語るが故に *saṃgaḍaṭṭha* 善逝なのであるから、その善逝なる世尊によって語られたる法は、善説の法であったと領解できるのである。しかも

比丘衆よ、或は善逝、或は善逝の律が世に住する時は、群衆の益のため、群衆の樂のため、世間の哀愍のため、天と人の利のため、益のため樂のためとなる。

比丘衆よ、又善逝とは何か。

比丘衆よ、世に如来・応供・正自覺・明行具足・善逝・世間解・無上・応調丈夫・天人師・覺者・世尊は生まる、比丘衆よ、此は善逝なり。

又、比丘衆よ、善逝の律とは何か。

彼は法を宣説し、初善、中善、後善、有義、有文、純一円満、清淨梵行を開示したまふ、比丘衆よ、此は善逝の律なり。⁽⁸⁾

と説かれて、かの伝道の宣言と關係せしめられた法の宣説が、正しく語る人すなわち善逝の律でもって示された点がとくに注目される。

註

- (1) AN. III, Ahumeyya-Vagga, p. 285.
- (2) Vinaya. I, p. 21 記文は前田惠淳『釈尊』四—二頁による。
- (3) Visuddhimagga, pp. 213-214.
- (4) AN. II, Uṇṇāsa-vagga, p. 212.
- (5) Visuddhimagga p. 213.
- (6) AN. III, Rājavagga, p. 148.
- (7) MN. I, p. 395.
- (8) AN. II, Indriyavagga, p. 147.

つぎに「梵行を修習せよ cara brahmacariyam」とある梵行とは何を指すのかというに、それは釈尊の成道と直接に関係せるものであるということが出来る。釈尊が、五比丘に対して、最初に法を説かれたとき、「生已に尽き、梵行已に立ち、所作已に弁じ、更にかかる状態に還ることなし」と説かれたことが記されているが、そこにあげられている梵行とは、清浄なる行を指している。その清浄なる行とは、一切の垢の除かれたる究竟清浄の涅槃に趣くべき道において行ぜられるものである。それをインド的な理念の上でいえば、絶対的な禁欲を指すのである。かの「経集」⁽²⁾には、ダンミカを中心とする在俗信者に対して八つの戒律を守ることが説かれているが、その中の一つに梵行にあらざる行為をいましめる項目がある。それは一般の在家者の戒といわれている五戒の中の不邪婬 (kamesu micchacara veramani) とは異なるのである。そのような離非梵行は、もちろん出家者の戒である十戒の中にも、さらにまた、二百二十七戒など、といわれる具足戒の中にも、重要な項目としてあげられている。すなわち、古代のインドにあってはいわゆる梵行者 brahmacarin と呼ばれる清浄な修行者が、道を求める人たちのあいだにおける理想像にして、釈尊は梵行者であつたとされている。しかしながら、釈尊は世間において一般にいわれるところの、梵天の弟子という意味での梵行者といわれたのではないのである。漏尽智に達して、貪瞋癡を全く捨て離れた人という意味で、世間の善逝者であるとされたのが世尊であつた。そして在俗の生活の中からもそういう理想像に接近しうる精一杯の限度として八戒があげられたとかがえられる。

このようにして梵行とは、直接的には諸欲の元になる婬行を離れることを意味したのであるが、それがひろく身体的行為ないし精神的行為をも指すようになり、清浄なる涅槃に趣くところの行為を指すことになったから、ときには善行を意味し、あるいは戒行を意味し、さらには智慧をも意味することになるのである。しかしながら、その基本的

なものは、つぎのとき相応部經典の所説であらう。

諸比丘よ、我、汝等に梵行と梵行果とを説かん、聴け。

諸比丘よ、云何なるをか梵行と為すや。即ち八支聖道なり。謂く、正見・〔正思惟・正語・正業・正命・正精進

・正念・〕正定なり。

諸比丘よ、此を名づけて梵行と為す。

諸比丘よ、云何なるをか梵行果と為すや。諸比丘よ、預流果・一來果・不還果・阿羅漢果なり。

諸比丘よ、此を名づけて梵行果と為す。…

諸比丘よ、云何なるをか梵行義と為すや。諸比丘よ、食欲の減尽、瞋恚の減尽、愚癡の減尽をば、諸比丘よ、此を名づけて梵行義と為す。⁽³⁾

ここに、梵行 *brahmacariya* と、梵行果 *brahmacariya-phala* と梵行義 *brahmacariyattha* とが明示せられている。そしてこの梵行義が梵行義として成り立つこと、すなわち、梵行の究尽⁽⁴⁾ *brahmacariya-pariyosana* を体現せる人が善逝なる世尊であったから、「梵行已に立ち *brahmacariyam katam*」云々とのべられているのである。そこでその立場から、世尊はいつの場合でも、弟子を受入れるに際して「梵行を修習せよ」とすすめられたのであり、そのことがまた僧伽の基本的な指針ともなったのである。したがって、出家者が衣服、食物、坐臥具、医薬の四資具の布施を在家者から受けるにあたっても、その受用の目的を示すに、この身体を存続し維持せんがためにということのほかに、梵行を損益せんがために *brahmacariyānuggaha* といわれるのである。⁽⁵⁾ 梵行を損益せんがためにというのは、全教梵行 *sakalasasanabrahmacariya* へ道梵行 *maggabrahmacariya* との損益を意味するものと説明されているから、清浄道の実践としての初歩位から（初梵行）三学所摂の諸教全体の実践を指すという広範囲な見解が示されている。

註

- (1) Vinaya. p. II, DN. I, p. 177, MN. I, p. 240 SN. II, p. 120, 125, SN. III, p. 28, 229 etc.
- (2) Sn. Cūlavagga p. 70, 400, 401.
- (3) SN. V, pp. 26-27 雜阿含經卷二十九 大正二・二〇五下。
- (4) SN. V, p. 8; Manoratha-pūraṇī II, p. 95.
- (5) Visuddhimagga I, p. 32.

四

さて、「梵行を修習せよ」とある言葉には、その前に「正しく苦を滅せんがために samma dukkhaṣṣa antakiriya」という言葉がつけられているが、それはいうまでもなく、苦の滅尽において佛陀としての釈尊の出現があり、釈尊の教法は苦の滅尽を説くものとして聞かれるかたちになったものであるからである。釈尊が菩提樹下において成道されたときに、縁起の法を順観し逆観されたことがつたえられているが、そこでは、すべての苦のわだかまりが滅尽すると説かれている。

ところで、いま問題とするのは、その「苦を滅せんがために」とある言葉に「正しく samma」という語がつけられていることである。インドにあってはジャイナ教をはじめとする外道においても、解脱を求めて、それに到達することを説いたのであり、その点においては佛教も同じであった。しかるに佛教がこれらの教えと異なるところは、快楽主義と苦行主義とを離れて、中道・八正道によって解脱・涅槃に向うことを明確におしえた点である。その八正道には、いづれの項目にも Samma なる語がついており、「正しく」ということの意味を把握することが重要なことになっている。さきに佛教における梵行とは八正道であることが説かれていることをのべたが、ここに「正しく」とい

われているのは、その梵行としての八正道に關係するものとかがえられる。しかしながら、全教梵行の観点よりすれば、甚深と顯明と円満と無過とを内容とする教法は、有義有文にして、全く円満で遍淨なる梵行（純一円満、清淨梵行）といわるべき性質のものとされるから、そのような教法は、涅槃に随適する行道と行道に随適する涅槃とを説いた出世間法とされるのである。

以上のべたような意味を有する言葉をもって世尊が出家希望者を迎え入れられ、かくして迎え入れられた比丘は、世尊の弟子としておおよけに僧伽の一員となったのであるから、出家するという一つの嚴肅な事実は、比丘としての生活に随い適うところの、円満遍淨な行道を實踐する方向に、もっぱら向うべきものである。したがって、その出家は、たんに形だけの出家に終るべきものではないから、そこに、出家と受具の二事が請われなくてはならない必然性があつたのである。

このようにして、善逝の律によって行道實踐の生活に入つた比丘は、しだいに進入 *upasaṃpada* してゆき、前述の四向四果の聖弟子のつどいが出現することになったのである。そのつどいは

「聖者としての道に入つた」四人がいる。また「聖者としての」結果に安住している四人がいる。この僧伽は眞正で、智慧あり、戒あり、定に入っている。⁽¹⁾

とされているが、この人たちは明かに正行道を實踐しつつある人といってよからう。しかるに

諸比丘よ、我は在家出家両者の正行道を稱讃す。

諸比丘よ、在家者も出家者も正しく行道するものは、正行道を主とするによりて正理・善法を成就す。⁽²⁾

と説かれていて、在家者にも正道實踐の可能なことが述べられている。ここにいる正行・正道とは、邪行・邪道に対するもので、『相應部經典』の「道相應」の所説によれば、八正道を指し、それが正理・善法と名づけられるものであることを知る。それならば、在家者との相違はどこにあるのかというに、かの『ミリンダ王の問い』⁽⁴⁾は、まさしく

この問題をとりあげて、つぎのごとくにのべている。すなわち、出家することは計り知れないほどの功德があること、さらに出家者は少欲知足をむねとするから、極めて簡素な生活に満足し、よろこびをもち、世俗に交わらず、喧騒の巷から離れ、熱心に修行にはげみ、戒めを完全を守り、煩惱の滅尽につとめる修行者であり、頭陀行の実践者であるということなどの理由によって、出家者はなに事であっても、なすべきことをすべて速かになしとげ、長時間にわたらないとのべている。ナーガセーナ比丘によるこのような答えは、だれしもみとめないわけにはゆかないであろう。これは世俗社会の煩らわしさから離れることのできた者の特権である。しかしながら、出家者であっても在家者であっても、正しく実践するかないか、正しい実践に伴う困難を克服するかないか、それが一番の問題であるといっている。

註

- (1) SN. I, p. 233.
- (2) MN. II, p. 197 (Subhasutta); AN. I, p. 69.
- (3) SN. V, pp. 18-19.
- (4) Milindapañha p. 316.

五

さて、上に述べたごとく、在家者は出家者に及ばない点があるとしても、教えを聞くという上からは同じであり、在家の信者も「教えを聞く人」であった。しかしながら、かれらは、最初にあげた『如是語經』の文にあるごとく、出家者に対して四資具の布施をもって支援する立場にあり、ウパーサカ (upāsaka 優婆塞) 仕える人、女性は upāsika (優婆夷) であった。このような在俗の信者たちも、正しく行道を実践するならば、正理・善法を成就すると説

かれているから、かれらも証果を得るとされていたにちがいない。『相応部經典』の「預流相応」⁽¹⁾には、三帰によって優婆塞となり、五戒を具足し、如来の菩提を信じ、慍悋の垢穢を離れた心で常に布施をなして捨を具足し、四諦の法を知るといふ慧を具足することが見られるむねを説いている。また、『中阿含經』⁽²⁾には、五戒を守り、四不壞淨によつて預流果を得ることが説かれているし、さらに、『雜阿含經』⁽³⁾には、三帰によつて優婆塞となり、身・戒・疑の三結断にて優婆塞預流、三結断と貪・瞋・癡の薄によつて優婆塞一來、五下分結断にて優婆塞不還に入るといふように、その進修過程の説明もなされている。

それならば出家者と余り変るところはないではないかということになるが、この点に関しては、すでに「預流に入る方法に、出家的なもの（智）と在家的なもの（信）との二つがある」として、見道的な預流説と在家的な預流説との別があることを論じた研究も発表されている。⁽⁴⁾また、その証果についても、優婆塞の場合は不還果の証得までが説かれているのみで、阿羅漢果には到りえないとされていた模様である。このことは早くから問題となっていたとみえ、かの『ミリンダ王の問い』の中にもとりあげられている。⁽⁵⁾それによると、在家者では阿羅漢に到達することができないのではない。⁽⁶⁾ただ在家者の特相（lakṣaṇa 特徴）が阿羅漢にとってふさわしいものでなく、その特相の微力といふことから、阿羅漢の位に達した在家者は、その日に出家するか、あるいは般涅槃するか、いずれかの道をとることになるといつている。この『ミリンダ王の問い』の中にあげられているものと同じ趣旨のものが、『法句經』の註釈にもしるされているが、在家者にして阿羅漢果を得、その日に般涅槃した人の事例として、*Dāruṭhīriya* *Dāruṭhīriya* やサントティ *Santati* ⁽⁸⁾ ⁽⁹⁾の場合の例をあげている。實際上、現に上座部佛教徒のあいだでも見られるように、在俗の信者で聞法につとめ、求道心がよいよ熾烈なものとなれば、上位に進修するまでに出家生活に入らざるを得なくなるのである。

このようにして、特相の相異はあるけれども、出家者はもちろんのこと、在家者も究極の目指すところは涅槃であ

るから

卿瞿曇、怡おんみどろ

恒河は大海に向ひ、大海に趣き、大海に傾き、大海に触れて安住するが如く、是の如く此の卿瞿曇の在家出家をともな俱ふ衆会は、涅槃に向ひ、涅槃に趣き、涅槃に傾き、涅槃に触れて安住す。⁽¹⁰⁾

と説かれているのである。そして僧伽の核心をなすものは、あくまで出家の受具者なる比丘であつたとしても、その比丘衆の周辺にある在俗の信者なくしては、存続し得ないものであつたから、僧伽は比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷の四衆より成り立つものであつたといふことができる。そして、やがてこの四衆に満二十歳までの出家者なる沙弥、沙弥尼、式舎摩那（学法女）が加えられて七衆が出現することになるのである。しかしこの三衆は、比丘、比丘尼になるまでの、いわゆる見習期にあるものを指しているから、比丘、比丘尼にそれぞれ従属するものとかがえてよい。したがって、僧伽としては四衆を構成要員としたとみられるのである。そしてそのことは、上來述べてきたところの、釈尊の教法の性質・内容の面からも充分にうかがうことができるとおもわれる。かの増支部經典には

戒を具えた比丘とまた多聞の比丘尼にも信ある優婆塞と信ある優婆夷らも——かれらは実に僧伽を莊嚴する。⁽¹¹⁾
けだしかれらは僧伽の莊嚴なり。

とこのようにうたわれている。ここに四衆が僧伽の莊嚴 sanghasohana であるとのべられているが、この莊嚴はその原語の意味からいっても清浄なることを内容とするものである。すなわち、それはこの小論においてとりあげたところの、梵行修習のすがたでなければならぬ。出家は出家としての、在家は在家としての、そして両者がたがいに支持し合つての正法実践のすがた、それが僧伽を莊嚴するものであると示されていたことが知られる。⁽¹²⁾

(1) SN. V, p. 395, AN. IV, 287, 323.

(2) 中阿含經一二八經、大正一、六一六中。

- (3) SN. V, p. 395 雜阿含經卷三十三、大正、二、二三九、上
- (4) 舟橋一哉『原始佛教思想の研究』一九三頁。
- (5) *Miindapaṇḥa* p. 265.
- (6) 赤沼智善『原始佛教之研究』一六八頁、中村元「在家信者はニルヴァーナに達し得るか?」(「惠谷先生古稀記念淨土教の思想と文化」一二六〇頁) 参照。
- (7) *Dhammapadathakathā* IV, p. 59.
- (8) *Ibid.*, II, p. 209.
- (9) *Ibid.*, III, p. 78.
- (10) *MN.* I, p. 493.
- (11) *AN.* II, p. 28 G.; cf. *AN.* II, pp. 225-226.
- (12) 小論にとりあげた梵行に関する教えは、無量寿經の重誓偈に「離欲深正念、淨慧修梵行」(康僧鎧訳)と説かれ、法華經の序品に「号日月燈明如来。応供。正遍知。明行足。善逝。世間解。無上士。調御丈夫。天人師。佛。世尊。演說正法。初善。中善。後善。其義深遠。其語巧妙。純一無雜。具足清白。梵行之相。」(羅什訳)などと説かれて、大乘經典にも明示されていることを付記しておきたい。