

## 「原始佛教の研究」

小川 一 乗

\*

浅学でしかも専門外の私にとって、この書の正確にして厳密な書評を書くことはおぼつかない。しかし、佛教がセクト的に各々安立している態において理解々積されるべきではないという立場に立つ限り、如何なる時代にあつても、如何なる地域にあつても、誰もが目指してきた究竟的大乘的な佛教のあり方において、互に相通する道があるはずである。『原始佛教』といえども、『原始』という時代的制約が、かりそめに加えられているにすぎないのであつて、それは、佛教の精神が実践せられてきた一つの動向なのである。そういう点に留意しつつ、書評とすることにならないかも知れないが、インド大乘佛教の研究に志す一学徒が本書によって何を教えられたか<sup>1</sup>という読後感らしき所感を少しく書いてみたいと思ふ。

\*

著者によると、本書は、「原始佛教の教団組織の解明」であつて、「内容的には、『律蔵の研究』（昭和三十五年）につづくものであり、『律蔵の研究』が資料論であつたのにたいし、本書はその内容的な研究である」ということである。従来、原始佛教における教理面に対する研究は、多々公表されているのであるが、「教団組織の解明」という実践面に対する研究は、比較的に少ないようである。しかし、「佛教は実践の宗教であり」（九七頁）、教理も実践せられてこそ生きるのである。この『如説行者 如行説者』の立場において、原始佛教の教団（サンガ）が如何なる組織を有し、その中にあつて、如何なる宗教的実践が行われていたか、ということを解明しようとしているのが本書の目的である。

第一章「原始佛教におけるサンガの意義」の中から、二、三の事柄を取り出してみると、第一に、佛教の『教団』に対する原語についての検討がある。略説すれば、『教団』が正式に *sangha*（僧伽・サンガ）と固有名詞的に呼ばれるようになったのは、『律』の確立したところで、佛法僧の三宝の一つとして帰依の対象とされるようになった為である。それまでは、『教団』に対応する原語としては、サンガ (*sangha*) の外に、ガナ (*gana*) という用例も一般的であつた。しかし、『律』の確立と共に、『律でガナ (*gana*)』といへば不完全な集団を指す場合が多い」（三三八頁）、「ガナとはサンガの中の若干の集団（別衆）を指す」（三四四頁）、「ガナというのはサンガの中の若干の比丘を指す」（三七八頁）、などと云われているように、ガナはサンガの中の

一部分の集団を指す用語に転落した」というのである。ところで、この点に関して、大乘佛教の論書の中には、三宝の一つとしての『僧』に対してガナ (*gana*) という用語を用いている用例——例えば、究竟一乘宝性論 (SKT. p. 1. 1. 2. 1a)——もある。このように、佛教の『教団』が、当初において、単にサンガとだけ呼ばれずに、ガナとも呼ばれていたということは、たとえ、律藏において、「サンガが正式の呼称となった」ということであっても、それが固定化せられずに大きな影響を与えているようである。

第二に、サンガは、佛教が世界の宗教たり得た一つの理由としての『平等』と、涅槃の本質としての『平和 (和合)』とを、本質的な特色としていたということである。佛教が人間の平等性を主張していることは、四姓の階級 (カースト) を否定している事実によって承認されているが、サンガにあっても、『未曾有法』として実践されている。そして、『平等』のサンガにおいて、実現されるのが『平和 (和合)』であるが、『和合僧 (*samagga-saṅgha*)』といわれる如く、サンガは、平和の実現を、単なる修行の手段としたのではなく、究極の目標・涅槃としていたのである。すなわち、「和合はサンガにとって理想であると同時に、現実なのである」ということである。この平等と平和とが、サンガにおいて実践せられ目標とされていたという実態が、本書によって説明されつつあるのである。

第三に、四衆 (比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷) とサンガとの関係が注意される。サンガといえば、四衆 (*parisad*) で構成さ

れているように考えられやすいが、サンガとは、比丘サンガと比丘尼サンガとだけであって、「四衆とサンガとは直接関係がない」のである。従って、四衆が、広義のサンガと呼ばれたこともなかったし、それは、「佛弟子の四つのグループを示すにすぎず、この四者が一団となって有機的統一体として活動していたものでもない」ということである。

第四に、原始佛教時代には、サンガの統率者の出現する余地はなかったということである。従来、法相承説が種々に説かれているのであるが、世尊「滅後のサンガにサンガの統率者が順次現われたと考えるべきではない」ということは、『法に依りて人に依らざれ』、「佛のあとには佛のみが継ぐのである」という原始サンガの精神によっても当然なことなのである。

第二章「サンガ結合の精神的紐帯」の中で注意されるのは、第一に、『戒 (*sīla*)』と『律 (*vinaya*)』との本質的な相異点である。戒とは主観的な比丘個人の決意であり、律とはサンガという団体の規則 (禁止的性格の規則と積極的になさねばならない規則) である。従って、戒には罰則はなく、律の学衆を戒の精神 (立場) で実行するのである。すなわち、サンガは、サンガに入って修行したいと願う比丘個人の意志 || 戒と、サンガの統制を維持してゆくための律法 || 律という二つの性格の結合によって成立しているのである。従って、何といても、「サンガに住することを願ひ、サンガで修行することを願う求道心が、サンガの秩序を維持する原動力である」ということになり、しかも、その求道心 (戒) は、『不壞の淨信 (*aveccappasāda*)』

につちかわれて生ずるのであるから、「戒は信のあとに位する」のである。このような、信↓戒↓律というサンガ成立の精神的あり方は、まさしく佛教のあり方であろう。

第二に、戒体(戒の本質)の問題がある。戒体については、佛教各部派各宗で種々に論じられている様であるが、『戒体』の語はインド佛教においてその相当原語は求め難いのであって著者は、「戒体を実体的に見ない経量部の種子説が理に合するように思われる」と述べている。ともかく、戒体については業論とも関連して各別に解釈がなされているのであるが、そもそも戒とは、自発的自律的な精神力(意志)であり、その本質を追求することによって、戒体の存在が問題となるわけである。

この問題によっても知られる如く、佛教は行為において動機を重んずるのであり、それは原始佛教以来の伝統なのである。

第三に、懺悔の仕方が注意される。サンガには、律蔵による五篇七罪八段などのサンガ統制の為の罰則があるが、その中でも、懺悔という行為が重要視されているようである。一番の重罪は、サンガ追放(波羅夷罪)であるが、余他の罪においてはすべてにわたって懺悔の行為が要求されているのである。そして、懺悔の仕方には、現前サンガ全員の前での懺悔から、乃至自ら心悔するに至るまで、種々の規定がある。このように、懺悔という行為が重要視されているようであるが、懺悔は心の浄化の為なのであるから、佛教が個人の意志を最も重要視することと考えあわせて注意せられるべきであろう。普通、現実社会にあっては、罪を犯した場合、法律によって、謝罪という相対

的な立場で罪があがなわれ、罪が帳消しにされるのであるが、佛教にあっては、懺悔であり、懺悔とは、単なる罪のあがないではなく、自らの心を清浄にする行為なのである。自己のきかない心を他人にさらけ出すことに、懺悔の意味がある。従って「相対的な立場ではなしに、絶対的な立場で、すなわち、『空』の立場で懺悔をする必要がある。それが心の浄化を実現するような懺悔である。すなわち、心が浄化しないような懺悔の仕方では、佛教の懺悔としては意味がないのである。この点に関して龍樹の智度論や十住毘婆沙論において、『自淨其意(svaçitta-paridamanam)』(七佛通誠偈の第三句目)ということがいわれているのであるが、ここに、「自らの心(意)を淨くする」ということは「心の空」ということに他ならない(山口益著「心清淨の道」五八頁以下参照)のであるから、この『自淨其意』が、そのままにサンガにおける懺悔の精神であったのであり、それが佛教の精神である。『是諸佛教(etaḍ buddhanussaranam)』(七佛通誠偈の第四句目)ということであるべきであろう。

第三章「僧伽の二重構造」は、サンガの二重構造としての現前サンガ(sammukhībhūta-saṅgha)と四方サンガ(cātuddisa-saṅgha)とに関する実際上の種々な問題を取り扱っているのであるが、その中で、第一に、『布薩(uposatha, upavāsa)』と『羯磨(kamma)』とのあり方が注意される。布薩とは、サンガにおける律の規則が守られているか否かを検問する儀式であり羯磨とは、サンガの会議における議事決定方法である。ところで、佛教のサンガが、平和(和合)を根本的な特質としている

ことは、『和合僧(平和な教団)』といわれ、『僧とは和を以て義と為す』(四分律行事録)と表現されている事例によって明らかであるが、その平和の精神がこの布薩や羯磨のあり方の上によく実行されているのである。サンガにおける和合(平和)の實際面を一言でいえば、「宗教行事とともにし、衣食住の生活を共同にする(例えば、布施されたものの公平な分配など)」ということであるが、その和合の精神に基いて、布薩や羯磨への出席は、現前サンガの全ての比丘比丘尼の権利であると同時に、義務であり、理由なしに欠席することは許されていない。また、羯磨の決定には全員の賛成が必要であり、一人が反対しても議事は決定せられないのである。現今の社会においては、多数決ですべてが片付けられているのであるが、それは多数の横暴であり、全員の賛成を必要とした原始佛教サンガのあり方を思うとき、再考の余地があるのではなからうか。

第二に、戒壇の成立経緯(原意)が注意される。戒壇は、*戒場*などともいわれ、受戒に際しての便法である。略説すれば具足戒を授ける儀式に際して、サンガは和合サンガであるからサンガ全員の出席(立会い)を必要とすることになるが、それでは何かにつけて不便である為、具足戒を授けるに必要な十人或は五人(辺地の場合)の比丘によって別に組織された小さなサンガにおいて受戒がなされる仕組である。その場合、各々の現前サンガには、各々の界(*simā*・空間的限界)が必要であると同様に、受戒に際してのこの小さなサンガにも界が(*simā*)必要であり、その小さな界のことを『戒壇』というのである。

以上が、戒壇ということの原意であるが、時代と共に、シナ、日本では、この原意が失われ、独自の意義を有するようになっていくことである。

第四章「僧伽の構成員」であるが、構成員といっても、サンガには、沙弥を含む比丘サンガと、沙弥尼と式叉摩那とを含む比丘尼サンガだけしかないのである。従って、サンガの構成員は、これら『出家の五衆』であり、それに在家信者の優婆塞と優婆夷とを加えたのが『佛の四衆』・『七衆』である。

この章において、第一に、サンガへの入団の仕方が注意される。在家信者には『三帰五戒』が、沙弥尼には『出家(*Paṭṭhāna*)』が、比丘比丘尼には『具足戒(*upasampadā*)』があるが、はじめに、五戒の『戒』に対する解釈は注意されるべきであろう。先にも述べた如く、戒(*śīla*)は、自発的に悪を離れる精神力・悪を離れる決意・自誓であるから、それは『する勿れ』の禁止(律に含まれる)ではないのである。従って、戒は精神的な内実を満たすものであり、五戒も、戒である限り、このような立場で理解されなければならない。例えば、漢訳において、『不邪淫、不飲酒』などと訳せられている関係上、五戒が、ともすると、『する勿れ』の禁止のようにも理解されがちであるが、そうではなく、『遠離・それをするまい』とする悪を離れる決意であり、それは、『性欲における不正な行為から遠ざかること(*kāmesu miccācārā veramanī*)』・スラー酒・メーラヤ酒・トマジヤ酒等の放逸の原因から遠ざかること(*surāmera* = *yamajāpamādāthānā veramanī*)』(AN. vol. III, p. 203)

を自誓することなのである。とにかく、五戒といえども、それは戒(sīla)であるから、そこには、戒を破った場合の罰則はないのであって、ただ、戒を自誓した者個人の真摯な決意の如何によるのである。次に、『出家』と『具足戒』との区別が明確にされている。一般的に、『出家』という術語は、『在家』と相対的に用いられている。例えば、『出家の五衆』などという用例は、その代表的なものであろう。しかし、厳密には、『出家(pabbajjī)』とは、沙弥沙弥尼の出家を指し、比丘比丘尼となるときは儀式としての『具足戒』と区別されている。このように、「沙弥がサンガに入るときは儀式を pabbajjī(出家)と呼び、比丘の儀式を upasampadā(具足戒)と呼ぶことは、すべての律藏で確定している」のである。

第二に、積尊の呼称について、少しく紹介しておく。『佛の十号』ということがあるが、*〃*佛弟子たちは積尊を『世尊』と呼び、積尊自身は、多くの場合、自らを『如来』と呼んだようである。積尊が自らを『如来』と呼んでいたことは注意されるべきであろう。また、『佛陀』という称号は佛教内部のみならず、佛教外でも一般的であり、『瞿曇』という姓名は、外教者によって多く用いられている。また、『阿羅漢』は、十号の中に含まれてはいるけれども、弟子の悟りを指し、佛教内においては、「いく分輕視」された<sup>4</sup>ということである。

第三に、サンガにおける師弟関係が注意される。法臘十年以上にして聡明有能な比丘は弟子を持ち、『和尚』(upajjhāya, upādhyaṃya) になることができるし、また、和尚を持たずして

具足戒を受けることはできないのである。従って、比丘比丘尼はすべて和尚であるか弟子であるかの師弟関係を有していることになる。この和尚と弟子との師弟関係は、親子関係の如しといわれるから、一旦師弟関係を結べば、五つの場合(和尚去り、還俗し、死し、異宗に転じ、命令を与える)を除いて解消することはできないのである。そして、「一方的に弟子が和尚に奉仕するのではなく、また和尚が絶対的な権力をもって、弟子を教育するでもない。和尚と弟子とは尊敬と慈愛をもって、互に助け合って、修行をすすめてゆく」のである。

\*

以上、書評というよりも、*〃*本書によって何を教えられたかという立場に立って、内容の紹介と云った方が適切であるような読後感を少しく述べたのであるが、原始佛教、特に律藏に関して、きわめて浅学であり研究不足である私の読後感であるから、理解の上に充分でないものがあると共に、的はずれた点多々あることと思う。だが、私としては、この機会に、律藏を通しての原始佛教々団(サンガ)の本質や性格に少しく触れることができたことを喜んでいる。

こ一、二年にわたって、原始佛教に関する研究が少しく続いて公表せられたが、それらはすべて、各々の特色ある研究方法や内容に従って相当まとまった大論文ばかりである。それらの中あって、この「原始佛教の研究」は、律藏に対する研究という研究方法と内容とに基いた大論文である。しかし著者が

本書において度々断っている如く、本書によって、律蔵に対する研究が、一応なりともすべて完了したのではない。律蔵に対する研究として明らかにされなければならない課題は、その他多々あるのである。今後、それらは、本書に続いて、さらに著者を含めた多くの研究者によって解明されなければならない。しかし、ともかく、本書は、それらの課題の一部分を解明し、その役割を立派にはたしたのである。特に、本書は、歴史上において、佛教が実践せられ生かされてきた一つの態としての原始佛教サンガを、教理面からではなしに、実践面より解明することを目的としているのであるが、サンガの特質としての『平等』と『平和』のあり方を明確に論証したということにおいてその目的は一応達成せられているといえよう。私のような律蔵音痴にとつて、律に関する術語（特に漢訳語）は少しくわずらわしく理解のさまたげとなったが、しかし、原語に対する言語学的文献学的検討が怠りなくなされているので、理解の上で随分と助けになった。律蔵に関する専門的な批評は、到底私の及ばぬところであるが、ただ、上巻の拙文で明らかな如く、私にとつては、戒(Śīla)の明確な意味、サンガの目的が『平和』の一語に尽きること、懺悔の目的が『自淨其意』であること、などを改ために教えられたことは大きな収穫であった。欲を云え

ば、律蔵における律の成立過程への討究によって、サンガが、当時の社会に如何なる影響を与え、同時に、如何なる影響を与えられていたかという社会的な影響面を、もう少し具体的に明確にして戴きたかった。思うに、律蔵の研究によって、現に実践せられていたサンガの内容を解明しようとすることは、もとより大切なことであるが、さらに、サンガの実践面が、社会に与えていた影響や、社会がサンガに与えていた影響を解明する必要があるのであって、それは、律蔵の研究によってこそなされ得る大きな課題ではなからうか。

最後に、本書の読後感を結論的に一言述べれば、本書によって解明された如く、原始佛教サンガが、『平等』の実践に基いて、『平和』の実現を理想としていたということは、佛教が如何に相異した形態の下で実践せられていようと、佛教である限り、佛教の根本的なあり方であろう。著者の言葉を用いずれば、「平和の実現といえは、平凡な言葉であるが、しかし、大乘佛教の浄土の建立ということも、理想を彼岸の世界においているが、意図するところは同じであろう」(二九五頁)ということである。

(昭和三九年七月三十一日 春秋社 二五〇〇頁)