

仏教研究の方法論

——基盤構築のための基本的認識と着眼点——

阿 理 生

(九州大学)

[序] 仏教研究の方法は、仏教とは何かという問いから自ずと導かれるであろう。対象を知ることが、対象を明らかにしていく方法を知ることになるからである。仏教とは何かとは、いわば最初の問いにしてまた最後の問いに属するから、初めから仏教研究の最も適切で有効な方法が存在するわけではない。仏教研究の進展に応じてその方法も進化し多様化していくであろう。しかも研究方法は、研究の意図や目的また研究に臨む姿勢や態度そして研究の具体的領域や範囲などと複合的に関連するから、各々の研究者の立場によって種々の方法論がありうる。だが多様な方法論も仏教とは何かという基本的認識から発するとすれば、方法論の基盤・根源には、仏教に対する適正な基本的認識が要求されるであろう。

本稿では、仏教研究の方法論の根源に関わる、仏教に対する基本的認識について、新たな着眼点を提示して、方法論の基盤構築に資したいと思う。

[1] 仏教とは何か、何をみぞすのか、何のためにあるのか、等と問われる仏教の本質の意味は、仏陀釈尊の生き方そのものに見てとることができる。『聖求経 (Ariyapariyesanasutta)』には、釈尊の言葉として、「無上の安穩・涅槃を求めよう (anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyeseyyan) とて、それで私は……出家した。それでこのようにして出家しながら、何

が善であるかを探求する者 (kiṃkusalagavesī) として、無上のすぐれた寂靜の境地 (anuttaraṃ santivarapadaṃ) を求めつつ、アーラーラ・カーラーマのいる所そこに近づいた。……私は久しからずして速かにその法を修得した。……私はその法に満足しないでその法を厭って離れた。⁽¹⁾とあり、次いでウッタカ・ラーマプッタの所に同じ志をもって近づいたがそこでもその法を厭い離れた⁽²⁾という。「それで私は何が善であるかを探求する者として無上のすぐれた寂靜の境地を求めつつ、マガダ国を順次に遊行しつつウルヴェーラーのセーナー町のある所に入った。⁽³⁾」という。釈尊はやはり変わらぬ志をもってそこで苦行に入った（そして苦行を離れた）であろうことが知られる。そしてついに「無上の安穩・涅槃に到った。⁽⁴⁾」という。釈尊の出家に込められた志（誓い・決意）⁽⁵⁾は、ここ成道に到って解消してしまうのではない。『大般涅槃經 (Mahāparinibbānasuttanta)』における釈尊臨終の言葉の中に、「スバッダよ。私は29歳にして何が善であるかを求めて出家した。スバッダよ。私は出家して五十年余りとなった。道理 (ñāya) と法 (dhamma) の、観と行 (padesa-vatti), この他に沙門もありえない。⁽⁶⁾」という。この句は、直前の「スバッダよ。法と律において聖なる八支の道 (ariyo aṭṭhaṅgiko maggo) が得られない場合には、沙門もそこに得られない。第二の……第三の……第四の沙門もそこに得られない。……⁽⁷⁾」という文から文脈上連接するから、⁽⁸⁾「聖八支道 (=正見・正思・正語・正業・正命・正精進・正念・正定)」が、「道理と法の、観と行 (=道理が観られ法が行なわれること)」と換言されたことがわかる。釈尊にとっても臨終に至るまで沙門たることは、涅槃に至る聖道 (聖八支道) の日常不断の実践の他にはなかった。釈尊の生涯は出家以来、善なるもの、聖なるもの、無上の寂靜の境地なる安穩・涅槃、の探求であり、成道以後も求道は捨てられることがなかった。聖道の実践に終始貫かれた求道の生涯であ

ったのである。

それと同時に、その生涯のもう一つの側面が見落とされてはならない。積尊は成道後に説法を決意して他の人々にも自らと同じ出家のその目的を得させようとして、入滅に至るまで伝道と指導に明け暮れたことである。積尊の成道後の生涯は、偉大な教育指導者としての歩みでもあった。

このような仏陀積尊の生涯を通じての生き方が、仏教と仏教史の時空を貫いて反映しているとすれば、仏教の本質は、あくなき聖道の探求であるとともに絶えまぬ壮大な教育指導の実践であることが、基本的に認知されてよいであろう。

[2] 以上のような、基本的に認知しうる仏教の本質のうち、ここでは教育指導の面に着目して考察を進めてみようと思う。

積尊の初転法輪によって、五人の群れから成る比丘たちが相次いで、「尊者よ。私は世尊のもとに出で移ること [= 帰すること] (pabbajjā) を得たいのです。参入すること (upasampadā) を得たいのです。」と、師のもとで弟子として入門する決意を表明して以来、その集まり (サンガ saṅgha; saṅgha) には教え導く者 (satthar; sāstr [大師]) と大師に耳を傾ける者 (sāvaka; śrāvaka [声を聞く者]) との関係が必然的に生じた。

その後、積尊はヤサとその友人4人さらに友人50人を出家させて教化した結果、師を含め61人の阿羅漢が生じた時、師は彼ら比丘に衆生の利益安楽のために遊行をなすことを命じて、「二人して一つ (の道) を行つてはならない。比丘らよ。初めも善い、中も善い、終りも善い、意味と表現とをそなえた法を説きなさい。…… (中略) ……私もまたウルヴェーラーのセーナ町のある所にゆこう。法を説くために。」と告げた。これは、師と同様に解脱した sāvaka たちに、師の声を聞く sāvaka の立場にだけと

どまらず、師の法を衆生に聞かせ伝える責務が与えられたことを意味する。それからウルヴェーラーにて釈尊が、火に仕える結髮行者のカッサパ三兄弟を教化したことで、その弟子千人も釈尊のもとに新たに sāvaka として参入した⁽¹⁴⁾。一挙に千人を越えた sāvaka をいかにして指導するかは、satthar としての釈尊にとって急務の課題となったであろう。

そこでまず、釈尊の指導がサンガの全員に円滑に普く行き届くためには、帰仏前のカッサパ三兄弟とその各弟子たちとの師弟関係⁽¹⁵⁾が、サンガの中でも釈尊によって黙認されたことであろう。さらに釈尊の指導法の具体化していく様子が次の資料に窺われる。「比丘らは、さまざまな方角のさまざまな国から出家 (pabbajjā) を望み参入 (upasampadā) を望む者たちを、世尊が彼らを出家させ参入させるであろうとて連れて来る。そこで比丘らは疲れ、出家を望み参入を望む者たちも疲れる。私は比丘らにしかと認可しよう。比丘らよ、汝ら今やそれぞれの方角のそれぞれの国で出家させよ、参入させよと。……比丘らよ、私はこれら三帰依によって出家と参入を認可する。」⁽¹⁷⁾ この比丘らとは、かつて「二人して一つの道を行ってはない」として諸方角に遊行して法を説くことを命じられた60人の一部であるに違いない。その認可の内容は、釈尊のもとに帰して参入したい（すなわち釈尊の出家の sāvaka になりたい）希望者を、わざわざ遠路疲れて大師釈尊にまみえさせなくとも、各地方でかの比丘の責任において参入させるという画期的なものである。釈尊によって比丘らに命じられた所の、法を説き広める伝道の意味も、今や新参出家者に対する責任ある指導を含むものへと重みを増していく。

サーリプッタとモッガッラーナと彼らの弟子250人による集団的帰仏⁽¹⁸⁾などを経過して、サンガはさらに拡大し続ける。そのような状況の下で一事件が発生した。upajjhāya [upādhyāya] (和尚) を持たないで教誡されて

いない比丘らが乞食に出た時、衣は乱れ食事作法も下品で大声を出すなど行儀が悪く、人々の憤りを招いたために、釈尊によって和尚の存在（今までは黙認されていたと考えられる）が正式認可されたというものである。「比丘らよ。私は和尚を認可しよう。比丘らよ。和尚は共住者（saddhivihārika）に子の思いを起こすであろう。共住者は和尚に父の思いを起こすであろう。……」⁽¹⁹⁾ 和尚を持たない比丘は、和尚を請い共住し承事して指導を受けることが正式に可能となった。請われた和尚は、共住弟子に法を説示し質問に対し教授するなどして受け入れなければならないとされた。この和尚法の制定によって、釈尊を大師とするサンガ内に、弟子を指導する和尚を単位とする教育指導体制が整えられていくことになる。ただし和尚を請うことは未だ比丘の自発的な意思に任せられていたと考えられるので、教育指導の点では充分でなかったであろう。この体制がほぼ確立するのも、ある事件を通じてであった。すなわち、出家を願うあるバラモンをだれも受け入れようとしなかった。そのことを知った釈尊は彼を入門せしめよとサーリプッタに命じた。その方法を尋ねたサーリプッタに対して、「比丘らよ。私（＝釈尊）によって三帰依をもって認可された参入（upasampadā），それを私は今日以後廃棄しよう。比丘らよ。告知から第四の決議（白四羯磨）によって参入することを認可しよう。」⁽²¹⁾ とて、入門希望者に、ある比丘を和尚として指名させて、先輩比丘がサンガの前で告知して三度異議の有無を尋ねて異議無き時に参入（upasampadā）を認可する方法に入門作法が改定された。⁽²³⁾ 入門時において自分の和尚の指名を義務付けることによって、和尚を担任とする集団指導体制がほぼ整備されたと言ってよい。

そして和尚が、(1)去る時、(2)還俗時、(3)死去時、(4)外道に帰する時、(5)命令を与える時、には共住弟子は依り所（nissaya [依止]）を失うので、⁽²⁴⁾

ācariya [ācārya] (阿闍梨) を持つことが認可された⁽²⁵⁾ (阿闍梨の弟子は antevāsika, antevāsin と称する)。阿闍梨の制は、和尚による指導を単に補完するだけでなく、弟子の向学的欲求に応じて和尚の外に師を自由に選択できる余地を与えた。こうして和尚・阿闍梨の指導体制が釈尊を大師とするサンガの中に確立した。弟子は、和尚または阿闍梨に十年あるいは十年以上(後には最短五年と改まる)付き随って修学し有能な者は、依止 (nis-saya) を与えること (すなわち) 弟子を指導することが許され⁽²⁶⁾、弟子は弟子を育てていくことになる。

[3] サンガにおける指導構造を見直してみよう。釈尊の成道後の説法決意は、ひとえに自らが達成したと同じ目的を他に得させるためであったから、法(教法)も律もそのための方法である。satthar (大師) から直接間接に法や律を受け、ある水準に達した有能な比丘は、和尚や阿闍梨として後輩を法と律をもって指導する担任的責務を負っている。釈尊は仏陀としてサンガの全員を教え導く satthar (大師) であり、satthar に対してはサンガの全員が sāvaka⁽²⁷⁾ である。それゆえに、サンガの構成員に対しては satthar としての釈尊と和尚・阿闍梨とが指導に当たるわけであり、サンガにおける教育指導はまさに二重構造を成している⁽²⁸⁾。

このような二重構造を念頭に置く時、『大般涅槃經 (MP)』に語られた言葉には奥深さを感じさせる。ペールヴァ村で発病し病苦に堪えてやがてやっと回復した釈尊は、感慨を述べたアーナンダに答えて、「アーナンダよ。一体何を比丘サンガは私に望むのかね。アーナンダよ。私によって説かれた法は内外無きものとしたのだから、その如来の諸法に師拳 (ācariya-muṭṭhi) は無い。このように『私は比丘サンガに保留しておこう (pariharissāmi)。』とか『私を比丘サンガが特に指定するものである (ud-

desiko)。」と思う者が、比丘サンガについて何かをこそ語るであろう。アーナンダよ。如来にはこのような思いはない。『私は比丘サンガに保留しておこう。』とか『私を比丘サンガが特に指定するものである。』とか。一体アーナンダよ。如来は比丘サンガに何をこそ語ろうか。……⁽²⁹⁾とあるのは、サンガに隠しておいた何らの特別な秘説も釈尊には無いことが明かされたものである。⁽³⁰⁾上記に続いて、「アーナンダよ。それゆえにここに、自らを洲 (dipa) とし、自らを依り所 (saraṇa) とし、他を依り所とせず、法を洲とし、法を依り所とし、他を依り所とせず、過ぎなさい。……」⁽³¹⁾とあるのも、比丘らにとって今及び仏陀滅後との依り所が、各々自己と仏陀所説の法とであることが指示されたものである。そうした説示は、実は和尚と阿闍梨という〈人に依る〉指導体制がすでに組織としてサンガの中に確立していた背景の状況に基づいてなされたものに違いない。そこに各自己と法とを最も根本にすべき理由が見出せるからである。このことは経の後の記事にも窺われる。釈尊によって「四つの大事な引例 (mahā-padesa)」⁽³²⁾が示され、「比丘らよ。ここに比丘がこのように語るとする。『友よ、私にはまのあたりに世尊からこのことが聞かれた。まのあたりに記憶した。これが法でこれが律でこれが大師の教えだ。』と。比丘らよ。かの比丘の語ったことは喜ぶべきでないし捨てられるべきでない。……それらの文句を正しく把握して経と比較し律に参照すべきである。……(下線部の世尊の他に、ある所に住するサンガ、多数の多聞の長老たち、一人の多聞の長老について同文の繰り返し)」⁽³³⁾と説かれる。経と律に一致しない時は、かの比丘の語ることは捨てるべきであるとされる。⁽³⁴⁾そしてさらに「私によって説かれた法と定められた律とが我が亡き後の汝らの大師 (satthar) である。」⁽³⁵⁾という大師釈尊の遺言にもその意が重ねて述べられたことは、サンガの〈人に依る〉指導体制下における教育指導が最後まで念頭に置かれ

ていたことを物語っている。〈人に依る〉教育指導の必要性とまた同時に危険性も積尊によって見抜かれ自覚されていたのである。

[4] このようにサンガには、積尊在世の時代から教育指導の二重構造が存在していた。サンガは大師積尊のもとに、〈和尚とその弟子〉や〈阿闍梨とその弟子〉という〈師と弟子〉から成る多数の小集団（ガナ gāṇa）、及び弟子無き長老たち——から構成された有機的複合体であった。すなわち教育指導の実務においては、大師を中心として和尚・阿闍梨たちによるいわば集団指導制によってサンガが導かれていたから、サンガは多数の〈師と弟子〉の教育単位から成っていたのである。そして教団史的にも思想史的にも仏教の歴史を動かしてきた基盤的構造要素こそ、この〈師と弟子〉の教育単位であったと考えられる。

〈師と弟子〉の単位において、大師積尊によって説示された教法と制定された律が伝授されていくという相統的機能とともに、また教法や律に対する敷衍や解釈そして応用工夫を生み出す機能も存在すると考えられる。それぞれの単位では、師による日常の具体的指導における柔軟な解釈や工夫もまたその弟子を通じて次世代の弟子へと伝承されていくであろう。と同時に他の〈師と弟子〉の単位にも相互に伝播して、そこで摂取・批判・取捨選択・深化発展をもたらす。その伝播や交流を一層促進したのは多分に、弟子が教えを請うためにかなり自由に出入りが保証された阿闍梨の制であったであろう。

〈師と弟子〉の単位の内部での垂直な嗣法伝承のみならず外部との水平的な伝播交流によって、ある特定の〈師と弟子〉の単位で開発・実証された優れた思想や実践工夫は、多数の単位で共有の法財ともなっていたであろう。

このような機能を持つと考えられるサンガ中の〈師と弟子〉というまとまりある単位に着目することによって、仏教史の諸問題を読み解くための方法論にとっての基盤的認識が得られるのではないかという気がする。

[5] 例えば、サンガの部派分裂 (saṅgha-bheda) については次のように考察される。弟子は智行勝れた有徳の師を慕ってその下に多数集まり、あるいは特有な解釈や考えに同調して集まるというわけで、〈師と弟子〉の単位は各々に教育的ないし思想的特色を帯びていき、各単位間の相違が次第に顕著化し互いに確執を抱くようになると、サンガ内の和合は壊れ始める。勢力有る〈師と弟子〉の単位は同調する単位とともに、同一サンガ内の考えを異にする他の(複数の)単位にとって圧力となっていく、相互の緊張度は最高に達して遂にサンガの分裂が生じる。その分裂は〈師と弟子〉を単位として生じるのであって、決してサンガの構成員が単に二分するという単純なものではない。サンガは、出家者の単なる集合ではなく、父と子の固いきずなにも似た極めて緊密な精神的結合から成る思想的にも行動的にもまとまりある〈師と弟子〉という単位の和合体であるからである。

したがって部派仏教の思想的見解についても次のように考えられる。『異部宗輪論 (Samayabhedoparacanacakra)⁶⁶⁾』に掲げる、分裂して生じた諸部派の「根本宗義 (mūlasamaya)」や「他の宗義 (antarasamaya)⁶⁷⁾」は、各部派の代表的見解であるにしても、それらがそのままその部派サンガの全同意が得られ承認された見解であるとみなすよりは、むしろその部派サンガ中の最有力な〈師と弟子〉の単位で採択された見解であるとみなす方が、より真相に近いと思われる。各部派のサンガは複数の〈師と弟子〉の単位から構成されている以上、細かな点まですべてサンガとして一致する

ことはむしろ稀であろう。ともあれ、ある部派仏教サンガの思想的見解と言われるものも、サンガにおける〈師と弟子〉の構造と切り離して考えることはできない。

[6] 初期仏教から部派仏教への展開もサンガ内における複合した多数の師弟関係の構造に起因しているとするれば、また大乘仏教の発生もそうしたサンガの教育指導の構造に深く関わっていると考えられる。

瑜伽行派の『菩薩地 (Bodhisattvabhūmi)』では、菩薩戒に三種が説かれ、その中の律儀戒 (saṃvaraśīla) は、七衆の別解脱律儀 (prātimokṣa-saṃvara) を受ける比丘・比丘尼等の戒とされるのは、本来的に瑜伽行派における大乘菩薩が従来の部派サンガの中で発生したことを暗示している。この事例は大乘一般の発生にも適用できるであろう。あるサンガの中に含まれる〈師と弟子〉の単位で芽生えた大乘菩薩道の精神は、やがて現前サンガや部派の枠を越えて伝播し他の複数の単位にもまたそれを取り巻く在家者にも共鳴者を輩出したことであろう。いわゆる大乘仏教運動はこうして波及していったと推測される。大乘仏教の内容と体裁を有する多種の経や論書の各々が、ある特定の〈師と弟子〉の教育単位を中心として生じたところのいわゆる教育指導の教本 (テキスト) としての性格を多分に有しているように思われる。それらの編纂が個人に帰されるにせよ、弟子への実地的教育指導が意図されている限り、“私的関心による創作”ではない。そして大乘経論の内容的豊かさは、各々の〈師と弟子〉とそれを取り巻く在家者への教育指導の独自性と多様性を反映していると考えられる。

大乘の諸経が等しくその冒頭で、世尊 (大師釈尊) がどこにどのような弟子とともに住しておられたかを示すのは、それが釈尊金口の直説であることを標榜する意図だけではない。大師釈尊によって説かれた法がしかと

その弟子たちに聞かれたこと、そして次第相承されてまた改めて聞かれる今に至るまで伝承された法であることを言外に含んでいる。そこには基本的に積尊を大師 (satthar ; śāstr) と仰ぐ大乘仏教徒の心情が窺われる⁽⁸⁾。大乘の発生が、大師積尊の法と律を伝承する部派サンガと無関係でないことを予想させる。部派サンガと全く別個の集団にて大乘が発生したのであれば、大乘経の体裁はよほど違ったものとなっていたに違いない。大乘は多分、ある部派サンガの特定の〈師と弟子〉の単位から発生した限りにおいて、大乘は積尊在世以来の〈師と弟子〉を核とする集団指導制による仏教の伝統の流れの中にもかくもしっかりと根ざしているように思われる。このように大乘仏教の始源の問題についても基本的な見通しが可能となろう。

[7] 大乘仏教における中観派や瑜伽行派も単なる学派ではなく、〈師と弟子〉の単位から成る点では従来の部派的サンガと構造的に異なるものではないと言わなければならない。

また、チベット・中国・朝鮮・日本のそれぞれのいわゆる宗派仏教も、〈師と弟子〉の単位を中心に形成されたものに他ならない。日本の中世近世以降の寺院における住職と門徒(檀家)との関係も〈師と弟子〉の関係であり、寺院におけるそれが一まとまりの単位になり、それが集合して宗派を形成することは、インド以来の部派的サンガの構造の本質をある意味で受け継いでいると言っても過言ではないであろう。

インド及びインドの境域を越えて拡大伝播した仏教史の種々の事象や問題を、サンガの構造的要素としての〈師と弟子〉という視点から見つめ直すことは、仏教研究の方法論に確かな基盤を与えるものとして提案されるところである。

註

- (1) PTS, *Majjhima-Nikāya* [MN], Vol. I, p. 163, l. 25-p. 165, l. 14. cf. この箇所及び以下の註(2), (3)の箇所は *Mahāsaccakasutta* にも同様の文がある。ただし PTS 刊本では繰返しを避けて省略されている (MN. I, p. 240, ll. 26f)。
- (2) Cf. MN. I, p. 165, l. 15-p. 166, l. 34.
- (3) MN. I, p. 166, ll. 35ff.
- (4) MN. I, p. 167, ll. 9ff.
- (5) 因みに、後の伝説上の釈尊による誕生偈の宣言も、将来に向けての誓い・決意を意味していた。cf. 拙稿「釈尊の誕生伝説—その諸問題の解明—」戸崎宏正博士古稀記念論文集『インドの文化と論理』所収。しかし歴史上の釈尊による「無上の安隱・涅槃を求めよう」などの出家に込められた志は、誕生偈に直接文句としては取り入れられていない。そのことは多分、誕生偈が産声の響きの上に重ね合わされて成立したであろうことと関連している。誕生偈の中の少くとも *aggo* (上記拙稿の資料(a)(b)) は明らかに産声の発声 (日本のオギャに当る) が念頭にある。
- (6) PTS, *Dīgha-Nikāya* [DN], Vol. II, p. 151, ll. 25ff. 後半句の *ñāyassa dhammassa padesa-vattī* は難解である。Skt.異本 (E. Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, p. 376) では, *śīlaṃ samā(dhiś……* [写本に欠く。刊本は Tib.より還梵] …) *sya dharmasya pradeśavaktā* と増広され文意も変化している。パーリの *padesa-vattī* は Skt.のように「(法の) 領域が説かれること」の意味ではあるまい。漢訳『般泥洹經』大正藏經卷 1, p. 187c, ll. 5f の「有戒有定有慧有解, 得度知見, 說正道者」や『長阿含經 (遊行經)』大正藏 1, 25b の「戒定智慧行, 独处而思惟, 今說法之要」や Tib.訳 (上掲 E. Waldschmidt 刊本, p. 377) は Skt.の文意に合うが, 『根本說一切有部毘奈耶雜事』大正藏 24, 396c の「專行戒定慧, 一心無散亂, 唯求於正理」の唯求は今の Skt. 異本と異なる。
- (7) DN. II, p. 151, ll. 10ff.
- (8) 中村元訳『ブッダ最後の旅』p. 291 の訳註で、その箇所について「諸本に共通に見出される。しかし白法祖本にはないから、後世の付加であろう。……」とされるが、白法祖訳『仏般泥洹經』大正藏 1, pp. 171c-172a に「八人」の「八悪」と「八戒」の説明があるのは、もともと聖八支道の文が存在していたのを訳者が中国倫理的に改変したものとみなされるから、今本文に引用した所は本来的に文脈が連なっていると見られるべきである。またしたがって上記中村訳の註の続きの中で下された評言 (煩を恐れて引用しない)

も当っていない。

- (9) このパーリ原文(上記註(6)参照)は、聖八支道(八聖道;八正道)との対応からこのように解しうる。Skt.異本は明らかに原意から離れている。中村博士の訳「正理と法の領域のみを歩んで来た。」(上掲書 p. 150)は正しくない。片山一良訳『大般涅槃經』の脚註(『原始仏教 8』 pp. 139f)は参考になる。
- (10) 成道によって得られた法を説くことのためらいから説法決意に至るまでは、MN. I (『聖求經』), p. 167, l. 8~p. 170, l. 32; Vinaya I (律藏『小品』), p. 4, l. 9~p. 8, l. 10 参照。
- (11) 釈尊は最初説法(初転法輪)において五人の群れからなる比丘らに対し、「……比丘よ、耳を傾けよ。不死が得られたことを私は教えよう。私は法を説こう。教えられた通りに実行する者は、久しからずして、良家の子らがまさに家から家無き者として出た(=出家した)その目的である、かの無上の梵行の完成を、現に見られた法において自ら知り尽くし体得して現証している状態となろう。」と繰返し説かれる。MN. I, p. 172, ll. 1ff; Vin. I, p. 9, ll. 14ff.
- (12) Vin. I, p. 12, ll. 22ff. etc. 従来の訳が機械的に pabbajjā を「出家」upasampadā を「受具足戒」などとなすのは問題である。pabbajjā は一般に「~から出ること」を意味する。家から家無き者として出る場合に「出家」と訳しうる。すでに出家した五比丘が再び出家することはない。本稿では内容上明らかな場合に「出家」と意識した。upasampadā は釈尊のもとに弟子として「参入すること」すなわち「入門」を意味する。しかしやや時が経つと pabbajjā と区別し20才以上で正式に比丘・比丘尼となることのみを意味するようになった。その区別はサンガに未成年の沙弥(sāmaṇera)が入るようになった以降に始まったであろう。
- (13) Vin. I, p. 21, ll. 3ff.
- (14) Cf. Vin. I, pp. 24, ll. 10ff (§ 15-20).
- (15) 三兄弟のうち、Uruvelakassapa に弟子500人、Nadikassapa に弟子300人、Gayākassapa に弟子200人があった。cf. Vin. I, p. 24, ll. 13-18.
- (16) カッサバは釈尊の指示で弟子たちに「あなたらは思う通りに為しなさい。」と告げて一旦師弟関係から解放したが、弟子らは「もしあなた(カッサバ)が大沙門(釈尊)のもとで梵行を行なうならば、我らも皆大沙門のもとで梵行をなしましょう。」と答えて結局カッサバと行動を共にしたことは、師弟関係の継続を思わせる。Vin. I, p. 32, l. 5~p. 33, l. 5. etc. サーリブッタとモッガッラーナとその弟子250人の帰仏の場合も同様である。cf. Vin. I, p. 42,

ll. 6-17.

- (17) Vin. I, pp. 21, ll. 24ff (§ 12). この§12の項目は内容からして時期的に少なくとも§22より後で§25より以前に属する。しかし律蔵編纂者としては、§12の比丘は直前の§11の比丘に属するから§11の関連記事として§12を入れたのであろう。四分律も同じ順序でしかも前後の関連性がより明白である（大正蔵22, p. 793a）。§12に記される出家者の三帰依による upasampadā（入門）の作法は積尊によって後に廃棄される（Vin. I, p. 56）。§12の箇所は後世の想像による付加と見る意見がある（中村元選集決定版『ゴータマ・ブッダ I』p. 565）が、以上の理由から同意できない。
- (18) Cf. Vin. I, pp. 39-44 (§ 23, § 24).
- (19) Vin. I, p. 45, ll. 25ff. このパーリ律に比べて四分律（大正蔵22, p. 799c）や五分律（同, p. 110c）などは他の記事とまとめて整理し直された形となっている。
- (20) Cf. Vin. I, pp. 55-56 (§ 28).
- (21) Vin. I, p. 56, ll. 6ff. cf. 四分律, 大正蔵22, p. 799c；五分律, 同, p. 111b；摩訶僧祇律, 同, p. 413a；十誦律, 大正蔵23, p. 148b. ただし未成年が出家して沙弥となる時は三帰依による。Vin. I, p. 82 (§ 54).
- (22) Vin. I, p. 56, ll. 9ff (§ 28 (4)). 和尚を持たない者は参入させるべきでないとの明言は Vin. I, p. 89 (§ 69 (1)) に見られる。また、比丘ではなくサンガヤガナのような団体その他を和尚となすことも違法とされる。cf. pp. 89f (§ 69 (2)(3)(4)). 和尚としての資格については紆余曲折を経て、「明敏で有能な十歳あるいは十歳以上（比丘となってからの年数=法臘）の比丘」（p. 60, ll. 18ff）とされたが、後に五歳に短縮された。cf. p. 80, ll. 24f. その資格の具体的内容については、pp. 62-66 (§36, §37).
- (23) Vin. I, p. 56, ll. 9ff (§28(4)~(6)).
- (24) Vin. I, p. 62, ll. 12ff (§36(1)). 弟子にとって一生の間その和尚は一人に限られる。
- (25) Vin. I, p. 60, ll. 21ff (§32(1)). ācariya を請う方法については、同§32(2)参照。ācariya は和尚と似た役割を有する。cf. pp. 60-62 (§32~§35). しかし和尚と一処の時には弟子の依り所が ācariya から和尚に移る（p. 62, l. 22）とされ、弟子にとって和尚は共住期間のみならず終生代わることのないいわば定まった担任教師であり、他方 ācariya は一時的な担任であるから、必要あれば和尚以外に、適格な比丘に願って自分の ācariya になってもらうことができた。言い換えれば ācariya の制は和尚以外の師のもとへの就学を認可し保証することを意味する。それは和尚の死去等のみならず、和尚に依止して

いる期間中でも弟子の希望により和尚は命じて他の有能比丘のもとに修学にやらせることができたであろう。また和尚への依止期間が過ぎてその和尚のもとを辞して他の有能比丘の弟子となって修学を深めることもしばしばなされたことと推測される。その場合新たに弟子入りするその師が ācariya である。(和尚は一人に限られるからである。) ある分野に専門的に秀でた比丘は, ācariya として特に請われたことであろう。後世の uddesācariya (教授阿闍梨) の機能はすでに初めから胚胎していたと考えられる。

- (26) 註(2)及び Vin. I, p. 60, ll. 31-33; p. 80, ll. 24f 参照。この場合、私の和尚(阿闍梨)となって下さいと請われることによって初めて師弟関係が成立することは言うまでもない。ある同一の有能な比丘が請われるままに、ある弟子にとっては和尚、また別のある弟子にとっては阿闍梨でありうることは注意を要する。

なお因みに、Dhammapada, No. 392 (Udānavarga, §33, No. 66) : 「正等覚者によって説かれた法を、ある者から知るならば、その者を恭しく礼しなさい。バラモンの祭火のように。」とある句について、中村元博士は「釈尊から直接に学んだのではないであろう」と評価することを理由として、同じ『ダンマパダ』第14章のブッダ観が「歴史的人物としての釈尊の時からはかなり隔っていたのだろう。」とされるのは一面的であろう(中村元選集決定版『原始仏教の社会思想』p. 652)。その『ダンマパダ』No. 392の句は、釈尊在世時代であっても日常の教育指導は和尚や阿闍梨によってもなされていた状況と関連していると考えられるからである。

- (27) sāvaka (声を聞く者) という用語はあくまで satthar (buddha, sugata, tathāgata) に聞く弟子について使用される。和尚の弟子は sāvaka ではなく saddhivihārika (共住者) と称し、阿闍梨の弟子は antevāsika, antevāsin (内住者) と称して区別する。ただし和尚の弟子を antevāsin と呼ぶ例もある (Theragāthā, PTS, No. 334)。

- (28) 例えば、釈尊のもとに出家したヴァンギーサは、sāvaka であるニグローダ・カッパを和尚として指導を受ける (cf. Suttanipāta, PTS, p. 59, ll. 15f, 註釈 Paramatthajotikā, PTS, II, Vol. I, p. 346; 村上・及川著『仏のことは註(二)』pp. 599f; Theragāthā, Nos. 1263ff)。ヴァンギーサはその師たる和尚を、釈尊に対し「かの sāvaka」(Sn. No. 345; Thera. No. 1265) と称し、ヴァンギーサ自身も仲間とともに釈尊を「われらの satthar」(Sn. No. 345) と呼ぶ。ヴァンギーサは自らを釈尊の面前で「あなたの sāvaka」(Saṃyutta-Nikāya, Vol. I, p. 193, l. 2) と称する。ニグローダ・カッパとヴァンギーサは和尚と弟子の関係にあるが、二人共に satthar の sāvaka である。

実際ヴァンギーサは釈尊の説法の会座にしばしば連なっている (cf. SN. I, pp. 185ff, Bk. VIII)。なおバラモンの指導も二重構造をなすことが、例えば Sn. の記述に知られる。五百人に教えているパーヴァリ (No. 1020) には弟子 (sissa) なる16人のバラモン (No. 1006) がいて各々に集団を有する (paccekaganin) (No. 1009) という。

- (29) Digha-Nikāya, PTS, II, p. 100, ll. 1ff. 中村元訳『ブッダ最後の旅』(岩波文庫) p. 62 に、文中の pariharissāmi を「導くであろう」、uddesiko を「頼っている」と解するのは正しくない。pari-√hr̥ はここでは直前の「師拳(師の握りこぶし)」と関連し、(握りしめて) 保留すること、隠して秘密にすることを意味する。ところで Milinda-pañho の後世の付加部に含まれる内容 (PTS, pp. 159-160; 中村・早島訳『ミリンダ王の問い 2』 pp. 102ff, § 7) は中村博士の理解を支持するが、本来の文意を逸脱した後世の解釈である。
- (30) 上記引用文について中村博士が「ゴータマ・ブッダは……自分が教団の指導者であるということのみずから否定している。」上掲書 p. 229 と評されるのは見当違いである。
- (31) DN. II, p. 100, § 26. 文中の dipa はその二義(洲、島と灯明)のうち前者である [Skt. 異本 (E. Waldschmidt, *op. cit.*, p. 200) も dvipa] が、灯明とも解された経緯については、佐々木現順著『阿毘達磨思想研究』 pp. 594ff 参照。
- (32) DN. II, p. 123, l. -2. mahā+apadesa (<apadisati 引例する) と解しておく。
- (33) DN. II, p. 124, ll. 3ff~p. 126, l. 5 (§ 8~§ 11). cf. Skt. 異本, E. Waldschmidt, *op. cit.*, pp. 238-252; 『長阿含経(遊行経)』大正蔵1, pp. 17c-18a; 『根本説一切有部毘奈耶雜事』大正蔵24, pp. 389b-390b; 『大智度論』大正蔵25, p. 125a.
- (34) ここの釈尊の引例における「かの比丘」とは、そのように語る比丘一般(例えばアリッタ比丘 [cf. MN. I, pp. 130ff] など) であるが、また特に感化を及ぼす指導的な立場にある比丘、したがって和尚や阿闍梨たちが意識されているように思われる。指導的な立場にある比丘の語る言葉でさえも法と律に基づいて批判的に受け入れるべきであるとの意味を含んでいるに違いない。中村元訳『ブッダ最後の旅』 p. 255 の訳註に「8-11節の教えは、かなり後世になってから付加されたものであろう。」とあるのは早計であろう。
- (35) DN. II, p. 154, ll. 5-7.
- (36) Cf. 寺本婉雅・平松友嗣共編訳註『藏漢和三訳対校 異部宗輪論』。

- 37) antara (<Tib. bar) はここでは mūla の対語であるから「(根本より) 他の」という意味であろう。諸漢訳に「末」「異」「中間」とあり、上掲書の和訳も Tib. からの直訳としての「中間」と mūla を意識しての「枝末」とを混用しているのは適切さを欠く。cf. 上掲書 pp. 21, 40, 57, 78.
- 38) BBh, ed. U. Wogihara, p. 138, ll. 18-27.
- 39) 『大般涅槃經』の「私によって説かれた法と定められた律とが我が亡き後の汝らの大師である。」(cf. 本稿註 (35)) とは、釈尊の遺誡であったが、入滅後も大師釈尊が忘れ去られることはなかった。例えば、『瑜伽論声聞地』には三宝を隨念し心を喜ばしめることについて次のようになすとして、「私には如来阿羅漢正等覺者なる大師 (śāstr) がある、その私には利得がよく得られている。私は説かれた法と律の中に出家した、その私には利得がよく得られている。……」(ŚBh, Shukla, p. 408, ll. 9ff; 大正蔵 30, p. 458c) という。今は入滅して亡き大師であるが、釈尊を今なお大師として敬い奉ることについては初期仏教以来変化がなかった。また、三宝を隨念するとき釈尊が大師とされることは、大乘仏教に至っても不変のように見受けられる。すなわち、『瑜伽論菩薩地』(BBh, Wogihara, pp. 231-232) には、三宝供養のうち如来とは tathāgatārūpakāya (如来の色身) [p. 231, ll. 6f] としての tathāgatasya śarīra (如来のご身体) [p. 232, ll. 6f; 大正蔵 30, p. 533c 「形像」] であるから仏像を介して人がまみえる色身であるとみなされるが、ここでは一如來の法性は三世一切の如来の法性とされ (cf. p. 231, ll. 18ff), しかも一仏土に二如来の出現はない (cf. p. 93, ll. 4f) とする立場であるから、その現前の一如来とは事実上仏陀釈尊である。このことは、同じ BBh の他の箇所 (p. 96, ll. 1ff) からも知られる。すなわち、法を求めるに当たり五明処のうち内明処としては菩薩藏法と声聞藏法とであり、それを buddhava-cana (仏陀のお言葉) [p. 96, l. 17] と呼ぶ。BBh では実際に大乘經として般若經 (BBh, p. 265, ll. 3ff), 十地經 (BBh, pp. 332, 334, 338, 341, 343), 迦葉品 [Holstein 刊本 §64] (BBh, p. 46, ll. 22f) などの仏の所説を取意引用して利用しているので、buddhava-cana とは「諸仏語言」(玄奘訳, 大正蔵 30, p. 500c) ではなく「仏陀釈尊のお言葉」という意味で使われていることが知られる。一般に大乘經なるものは釈尊の教説として説かれているから、BBh のみならず大乘仏教において仏陀釈尊が大師と奉られていることになる。複数の仏陀の存在を認めつつも大師としてはあくまで釈尊を崇敬してきた当時の仏教徒の心情は無視されるべきではない。今日の大乘仏教に対する歴史的評価はきわめて一面的であり正当な見方を失っている (例えば、中村元・三枝充憲共著『バウダ・仏教』 pp. 59f; 162)。むしろ、大乘を

生み育んだ根本心情には大師としての積尊を常に意識しての敬慕の念が脈打っている事実を見過ごしてはならないと思う。仏教研究において過去の時代の思想や実践を見ていくとき必然的にそれは歴史と関わっていくことになる。その場合、その時代時代の仏教徒の有した感覚や心情をできる限り忠実に汲み取る努力が必要である。もし研究者がその現代的な自らの感覚のみをもって過去を扱うならば正しい科学的で総合的な洞察は期待できないであろう。