

仏教における教団論

— 教団の存在意義 —

香 川 真 二

はじめに

『総合研究所紀要』第18号の共通テーマは「教団論」であり、論文執筆者はそれぞれの専門分野から教団について論ずることになっている。「教団」という言葉は、仏教に限らず宗教団体全般で使用される一般用語であるが、厳密に言えば仏教の場合「教団」に該当する原語は「サンガ」(saṃgha)であり、その始原は釈尊在世當時にまで遡る。

仏教におけるサンガ成立の経緯については後述するが、紀元前5・6世紀頃に成立したサンガは、当初より仏教徒の敬うべき「三宝」(ratanaṭṭaya, ti ratana)の一つ「僧宝」(saṃgha-ratana)として位置づけられ、爾来現在まで2500年間に亘り厳存してきた。何故、仏教徒はサンガを宝(ratana)と敬い、2500年の永きに亘り護持してきたのであろうか。

三宝の中、さとりを完成した「ブッダ」(仏)とブッダが説いた「ダルマ」(法)の二宝は仏教の根幹をなすものであるから、仏教徒にとって不可欠の存在であることに議論の余地はない。しかし、ブッダの教えを実践する人々の集まりである「サンガ」(僧)に関しては、ブッダ(仏)・ダルマ(法)の二宝と同列に扱われる若干の説明がなければ、その存在意義は不明確である。

ところで現在、日本の仏教教団を取り巻く状況は、極めて厳しいと言わざるを得ない。社会状況の変化に伴う村社会・家制度の崩壊、人口流動による過疎過密の問題、若者世代の宗教離れ、宗教教団に対する不信感、さらには教団内部の不祥事や内紛等々、現代社会の中で仏教教団はその内外に多くの解決困難な問題を抱え、教団の存続さえも危ぶまれる状況になりつつあるといっても過言ではない。

そもそも仏教教団は、釈尊の時代から在家者の経済的支援のうえに存続してきたのであり、換言すれば、教団は在家者によって構成される社会(世間)と健全な関

係性を保ってきたということでもある。出家者一人ひとりが世間的価値観に埋没することなく、「解脱」「涅槃」という出世間的価値観に生きる修行者としての矜持があったからこそ世間の人々から尊敬されたのである。

激動の現代社会の中において仏教教団はまさに今その存在意義を厳しく問われている。人々が仏教教団を宝と敬い、経済的に支援し、後世に存続させる意義とは何か。

本稿では、そのような問題意識を持ちつつ、サンガの原初的な姿について阿含・ニカーヤ及び律文献等を資料として概観する。さらに、サンガ内部で対立や紛争が起きた場合に仏教はどのように対処してきたのかに関して、部派伝持の『律藏』を資料として検討し、ひいては仏教教団の存在意義を明らかにすることができればと思う。

1. 「サンガ」と「教団」

「サンガ」(saṃgha) という語は一般的に「教団」と訳されることが多い。しかし「サンガ」と「教団」とは語義的に相違する部分があるので、その点を検討しておきたい。

仏教は紀元前後頃に、インドからインド以外の地域へと伝播していった。北伝仏教は北インドからガンダーラを経て、中央アジア、中国に伝わり、中国からさらに朝鮮、日本などに伝播した仏教であるが、その伝播過程において、古代インド語の「サンガ」が「教団」と漢訳された事例がそもそも存在しているのかを確認しておく必要がある。つまり「教団」が仏教語であるかの確認である。

そこで漢訳大蔵経データベース〈SAT 大正新脩大蔵経テキストデータベース〉を使用して「教団」という語を検索したところ、そのヒット数はゼロであった。古代インド語「サンガ」は、中国で「僧伽」「僧」「衆」「和合僧伽」「和合僧」「和合衆」など、種々に漢訳されているが、検索結果から明らかのように「教団」と漢訳された事例は一例も存在しないのである。「教団」という語が仏教由来の言葉でないのであれば、日本において「サンガ」を「教団」と呼称し始めたのはいつ頃からであろうか。

『宗務時報』(No. 116—宗務課百周年記念号—)には、宗教団体法に関して「戦時体制下において、宗教団体法(昭和14年4月8日法律第77号)は公布された。計37条からなる法律で、ようやく宗教団体に関する体系的な法律が制定されたのであった。*1」と解説されており、また宗教団体法と「教団」の関係について以下の

ように述べている。

「教団」は団体法によって初めて生まれた制度であるから、施行の際に現に存する教団というものはなかった。それまでキリスト教は「神仏道以外ノ宗教」と表現していた。この団体法では明確に「基督教」という文字を用い、キリスト教の包括団体を「教団」と名付け、ほかの「教派」と「宗派」と同格とし、また宗教団体と法人との法的な関係を明確にしたのである。また従前の宗教団体と法人との関係については法規上では不明な点があったのを、この団体法では宗教法人に関する多くの規定を新たに設け、宗教団体の法律上の人格を確立した*2。

この記述によれば、日本で「教団」という呼称が使われ始めたのは、宗教団体会法（昭和14年4月8日公布）が施行されて以降であり、それ以前に「教団」という語は存在しなかったということになる。

以上のことから、「教団」という語は、古代インド語を漢訳した仏教由来の語でなく、昭和14年に施行された宗教団体会法において使用された造語であったと言える。

次に、「教団」と「サンガ」の語義について、一般的な辞書を確認しておきたい。

まずは「教団」について、『日本国語大辞典』「教団」の項には、「①共通の宗教活動を目的として結成された団体。多くは教義、経典、職階制などが備わっている。②精神的な鍛錬を目的として共同生活を行なう修養団体」と説明されている*3。つまり「教団」とは、共通の宗教活動を目的とする団体や精神的な鍛錬を目的として共同生活を行う団体を意味する。

次に「サンガ」について、『広説佛教語大辞典』「僧伽」の項には、「①saṃghaの音写。衆・和合衆と漢訳する。仏となるための道を実践、修行する人たちの集団。修行僧の集まり。また仏教徒の集団。単に僧ともいう」と説明されている*4。つまり「サンガ」（僧伽）とは、「仏となるための道を実践、修行する人たちの集団、修行僧の集まり」と「仏教徒の集団」の二つの意味があり、前者は原始仏教や部派仏教における一般的な「サンガ」の語義であり、後者は後代の仏教、特に日本仏教における語義を示していると考えられる。

「教団」と「サンガ」の語は、宗教団体の意で共通性があり、他方、「サンガ」は原則その構成員を出家修行者に限定するという点で、「教団」と相違すると言える。特に現代の日本で「仏教教団」と聞けば、多くの人々は僧侶や門信徒の集団をイメー

ジするであろう。しかし仏教本来の「サンガ」は、釈尊を中心とする出家修行者の集団を意味するものであり、そこに在家信者は含まれていなかったのである。そのことは原始仏典の『アングッタラ・ニカーヤ』の次の記述でも確認できる。

戒めを身にそなえた比丘と学問ある比丘尼、信仰ある在俗信者と信仰ある在俗信女——これらはじつにサンガを飾る。けだしこれらはサンガの飾り (saṅghasobhana) なのである *5。

サンガの正式な構成員は、出家で具足戒を受けた男性の修行者「比丘」と出家で具足戒を受けた女性の修行者「比丘尼」であり、男性の在俗信者「優婆塞」と女性の在俗信者「優婆夷」はそこに含まれず、「サンガの飾り (saṅghasobhana)」として位置づけられている。

以上、見てきたように、「教団」と「サンガ」とは厳密には同一概念とは言えないが、後の大乘仏教、特に日本仏教などでは、在家仏教化するなかで在俗生活を送る僧侶や在俗信者の集団を所謂「教団」と呼称するようになるのである。

2. サンガの始まり

仏教におけるサンガの始まりについて見ておきたい。

ゴータマ・シッダッタは、29歳の時に出家し6年間の苦行の後、35歳の時に覺りを完成しブツダとなった。人々はブツダとなったゴータマ・シッダッタを讃え「釈尊」(釈迦族の尊者)と呼んだ。『律藏』「小品」(Mahāvagga)によれば、成道後、釈尊は人々に法を説くことを躊躇したと伝えられる。ブラフマー(梵天)は釈尊に三度にわたり説法を懇願したという。その結果、釈尊はついに説法を決意し、菩提樹下の座より立ち上がりヴァーラーナシーへと向かった。そして、ヴァーラーナシー郊外のイシパタナ(仙人墮処)にあるミガダーヤ(鹿野苑)において、かつて苦行を共にした5人の修行仲間に対して初めて法を説いた。いわゆる「初転法輪」である。5人は釈尊の出家の弟子「比丘」となった。その後、5人の比丘は釈尊の説法と指導によって、順々に釈尊と同じ覺りを得て阿羅漢となった *6。ここに仏教史上はじめての釈尊を含め6人の阿羅漢からなるサンガが誕生したのである。『増一阿含経』はその場面を次のように叙述している。

爾時教誨。此時成無生涅槃法。亦成無生無病無老無死。是時五比丘盡成阿

羅漢。是時三千大千刹土有五阿羅漢佛為第六。爾時世尊告五比丘。汝等盡共人間乞食慎莫獨行。然後衆生之類諸根純熟。應得度者我今當往優留毘村聚在彼說法。爾時世尊便往至優留毘村聚所。爾時連若河側有迦葉在彼止住。知天文地理靡不貫博。算數樹葉皆悉了知。將五百弟子日日教化 *7。

釈尊の教誨によって5人の比丘は阿羅漢となり、この時点をもって釈尊と5人の阿羅漢からなるサンガが成立したのである。同場面について律蔵の『五分律』には、

說是法時。五比丘一切漏盡。得阿羅漢道。爾時世間有六阿羅漢 *8。

とあり、釈尊と五比丘とを完全に同格に扱っている。

『増一阿含経』は仏と阿羅漢を区別しているが、『五分律』は釈尊と五比丘を「六阿羅漢」と同列に扱っている点は興味深い。いずれにしても仏教史上、最初のサンガは覚者の集まりであったという点において共通している

仏教におけるサンガの始まりは、釈尊の説法により五比丘が仏弟子となった時である。またサンガの構成員6人全員が阿羅漢であることから、最初期のサンガは覚者の集まりであったといえる。サンガのあり方も集団での定住生活ではなく、自己確立した阿羅漢たちはそれぞれに遍歴遊行し、『スッタニパータ』に「犀の角のようにただ一人歩め」と教えているように、独り住むことが釈尊によって奨励されていた。

しかしその後、サンガへの入団者希望者が増えはじめると、未だ覚りを完成していない非阿羅漢の出家者たちが入団してくるようになる。サンガの肥大化に伴い、遊行生活から集団での定住生活へと生活形態が変化していった。そして出家修行者たちの生活全般を支え、衣食住に必要なものを支援する在家信者の存在が、サンガの存続に欠くことのできないものとなっていったのである。そして、サンガの構成員は元來出家の比丘・比丘尼のみであったが、後には在家信者の優婆塞・優婆夷を加え「四衆」と呼ばれるようになったのである。しかし、先述の『アングッタラ・ニカーヤ』に、優婆塞・優婆夷は「サンガの飾り (saṅghasobhana)」と表現されていたように、「四衆がサンガである」ということは原始仏典中のどこにも語られていない。つまり、原始仏教におけるサンガは在家信者を含まない出家者のみによって構成される集団を意味していたのである。

3. サンガ（僧伽）とは

「サンガ」(saṃgha) は、インドにおいて仏教興起以前から使用されていた語である。もともとは「集団」「集会」「会議」等を意味する語であったが、のちに転じて経済上の「組合」(ギルド)、政治上の「共和国」を意味するようになり、当時の宗教団体でも「集団」「教団」の意味に用いられ、仏教においても「サンガ」という名称を採用するようになったとされる^{*9}。その後、中国に「サンガ」の語が伝わると、「僧伽」「衆」「和合衆」等と漢訳された。

ところでサンガはどのような人々によって構成されていたのであろうか。伝統的には「比丘僧伽」(比丘衆)、「比丘尼僧伽」(比丘尼衆)といわれるように、比丘戒・比丘尼戒を受けた男女の出家者によって構成されていた。

例えば『増一阿含経』には三宝の「僧宝」について、次のように説明している。

亦当念僧。如来衆者上下和順、無有諍訟法法成就。聖衆者、戒成就、三昧成就、智慧成就、解脱成就、見慧成就。所謂僧者、四雙八輩。此名如来聖衆、可尊可貴、是世間無上福田。長者。若修行念佛・念法・念比丘僧者、其徳不可稱計、獲甘露滅盡之処。若善男子善女人、念三尊已、佛・法・聖衆、墮三惡趣者終無此事。若彼善男子善女人、修念三尊、必至善処天上人中^{*10}。

すなわち僧（サンガ）とは、「如来衆」「聖衆」「四双八輩」「如来聖衆」のことである。

四双八輩とは、原始仏教や部派仏教における修行階位の一つであり、①預流向・預流果 (srotāpanna sotāpanna)、②一来向・一来果 (sakṛd-āgāmin sakad-āgāmin)、③不還向・不還果 (anāgāmin)、④阿羅漢向・阿羅漢果 (arhat arahanta) の八種の修行段階にある修行者を意味する。「預流」とは聖者の流れ、すなわち見道位に入ること、最大7回欲界の人と天の間を生れかわれば悟りを開く位である。「一来」とは1回人と天の間を往来して悟りに至る位であり、「不還」は欲界には再び還らず色界に上って悟りに至る位である。「阿羅漢」は今生の終りに涅槃に至り再び三界には生れない位をいう。この位に到達した者を「無学」といい、これ以前の聖者（七輩）を「有学」という。

最初のサンガは阿羅漢（無学）の集まりであったが、その後サンガに多くの出家

者が入団してくるようになると、当然のことながら有学の者たちの割合が増えていったであろう。とはいっても、四双八輩と呼ばれる修行者たちは、あくまで「聖衆」「如来聖衆」であり、聖者の位に入った修行者であったから僧宝とされたのである。

4. サンガの規則

初転法輪以後、釈尊のサンガは次第に増大し、集団での遊行生活から定住生活へと変わっていった。それに伴ってサンガ内部では種々の事件が起こり、集団生活に支障をきたす事態となった。釈尊はサンガの集団生活を円滑に行うために、サンガ内で問題が起きるたびに再発防止のための規則を制定していった。所謂「随犯随制」であるが、いつ頃から規則が制定され始めたのかは明らかではないが、大衆部所伝の『摩訶僧祇律』には以下の記述がある。

若比丘於和合僧中受具戒。不還戒戒羸不出相行姪法。乃至共畜生。是比丘犯波羅夷。不應共住。世尊於毘舍離城成佛五年冬分第五半月十二日中餐後。東向坐一人半影為長老耶舍迦蘭陀子。制此戒。已制。當隨順行。是名隨順法。(姪戒竟) *11

『摩訶僧祇律』によれば、最初の制戒は初転法輪から五年余りを経てからであったとされる。換言すれば、五年余は無戒の期間であり、仏弟子達の行為は他から何等の批判を受けるようなものではなかった。

最初のサンガは釈尊と五比丘からなる六人の集団であり、彼らはすべて阿羅漢であった。在俗者にとってサンガは尊敬の対象たり得る出家者の集まりであったが、その後、サンガ入団者の増加に伴いサンガの状況は変化していった。当初、入団者は仏道修行者としての自覚を持ち、真面目に修行に専念していたので、サンガ内において特段の問題も生じず、よって規則の必要はなかった。しかしその後、サンガに不純な動機で入団する者や目的意識のない者が増加してくると、サンガの内外で種々の事件を起こすようになった。釈尊は、それらの事件を速やかに収束させ、サンガの和合をたもち、個々の修業が円滑に進むように規則を制定していったのである。その規則は事件が生じるたびに制定されたので、その数は徐々に増えていった。釈尊の入滅以降は新しいルールを制定することができないので、その時点でルールは固定化された。それが所謂比丘の二百五十戒、比丘尼の三百四十八戒であ

る。

5. 規則制定の目的

釈尊はサンガ内で問題や事件が起こるたびに規則を制定したとされる。もちろん最初から規則をしてしたわけはなかった。最初のサンガは阿羅漢の集まりであったので規則は必要なかった。その後しばらくの間、サンガは少人数で、修行者たちはそれぞれに遊行しながら、自律的な生活を送っていた。しかしサンガへの入団者が増え始めると、大人数で遊行することは困難になり、サンガは定住生活へと移行していったのである。当然、集団での共同生活においては、個人間のトラブルをはじめサンガ内で様々な問題、事件が起きるようになった。このような事態に対し、釈尊は問題解決のための指導と規則の制定を行ない、再発防止を図ったのである。

『律蔵』経分別中には、所謂「二百五十戒」のそれぞれの戒に「十利の為の故に結戒する」と、戒制定の目的として十項目を挙げている。十項目について、『四分律』では「十句義」と称し、『五分律』『十誦律』『根本説一切有部律』では「十利」、『摩訶僧祇律』では「十事利益」、パーリ律では *dasa atthavase paṭicca*（十利）と称している^{*12}。

『四分律』の四波羅夷法には、

爾時世尊無數方便呵責已告諸比丘。須提那癡人。多種有漏處最初犯戒。自今已去。與諸比丘結戒。集十句義。一攝取於僧。二令僧歡喜。三令僧安樂。四令未信者信。五已信者令增長。六難調者令調順。七慚愧者得安樂。八斷現在有漏。九斷未來有漏。十正法得久住。欲説戒者當如是説。若比丘犯不淨行行姪欲法。是比丘波羅夷不共住^{*13}。

と「十句義」が定められている。すなわち、①攝取於僧（僧伽の統制の為に）、②令僧歡喜（僧伽の構成員を歡ばしめる為に）、③令僧安樂（僧伽の構成員を安樂ならしめる為に）、④令未信者信（非仏教徒に仏教を信ぜしめる為に）、⑤已信者令增長（すでに仏教徒である者に信を深めさせる為に）、⑥難調者令調順（比丘として相応しく無い者を眞の比丘に教育する為に）、⑦慚愧者得安樂（出家者に反する行為をして慚愧している者に反省の機会を与え、心を平安にさせる為に）、⑧斷現在有漏（現在持っている煩惱を斷つ為に）、⑨斷未來有漏（未來に起こるであろう煩惱を斷つ為に）、⑩正法得久住（仏陀の教えが滅することなく末永く正しく伝えら

れるように)とある。

戒制定の目的は十種あり、要約すれば、世間の人々(仏教徒・非仏教徒)から好意的に受け容れられるため(④、⑤)、比丘各人の修行が進むため(⑥、⑦、⑧、⑨)、サンガが支障なく運営できるため(①、②、③)、仏法(及びサンガ)が永続するため(⑩)である。

釈尊が戒を制定された目的は、出家者のさとりに向かう修行が円滑に進むためであり、また出家者の集まりであるサンガの運営が問題なく行なえるためであり、さらには仏法が後世に久しく伝わるためであったといえる。

またこれをサンガという観点からいえば、仏法を後世に伝えるためにサンガは不可欠の存在であり、そのサンガを維持するためにはその構成員である出家者一人ひとりのあり方が重要であるといえよう。

6. サンガの構成員(四衆・七衆)

「四衆」「七衆」は、仏教徒全体を四種或いは七種に分類したものである。四衆とは、出家の比丘・比丘尼、在家の優婆塞・優婆夷を意味し、七衆とは、出家の五衆である比丘・比丘尼・沙弥・沙弥尼・式叉摩那(正学女)、在家の優婆塞・優婆夷を意味する。

出家の五衆それぞれの規定は以下の通りである。

- ①比丘(bhikkhu)は、20歳以上の男性で具足戒を受けた正式な出家修行者。
- ②比丘尼(bhikkhuni)は、20歳以上の女性で具足戒を受けた正式な出家修行者。
- ③沙弥(sāmaṇera)は、20歳に満たない十戒を受けた男性の見習い出家修行者。
- ④沙弥尼(sāmaṇeri)は、20歳に満たない十戒を受けた女性の見習い出家修行者。
- ⑤式叉摩那(sikkhamānā)は、18歳から20歳までの女性で六法戒を受けた出家修行者。沙弥尼の中で、サンガの許可を得たものが式叉摩那になれる。そして2年以上の期間を経過し、サンガの許可を得れば比丘尼になることができる。

原始仏教、部派仏教におけるサンガの構成員は出家者だけで在家信者は含まれない。出家者を具体的に示したものが出家の五衆(比丘・比丘尼・沙弥・沙弥尼・式叉摩那)である。ちなみに五衆の「衆」の原語は pariṣad, parisā である。

阿含・ニカーヤ及び律文献には「比丘僧伽(bhikkhu-saṃgha)」「比丘尼僧伽(bhikkhuni-saṃgha)」と、出家の五衆の中で比丘と比丘尼だけに限定して僧伽

(saṃgha) の語が使われているので、原始仏教、部派仏教におけるサンガの正式な構成員は、比丘・比丘尼だけであり、それ以外の沙弥・沙弥尼・式叉摩那は付随的存在であったと考えられる。

また比丘僧伽と比丘尼僧伽の関係性は、あくまで比丘僧伽がサンガの主体であり、比丘尼僧伽は比丘僧伽の従属的存在として位置づけられていた。

7. サンガの種類

サンガとは元来、仏弟子としての聖者の団体を意味し、悟りを得ていない凡夫は含まれない。ただし「仏弟子としての聖者」が、出家か在家かは限定していないので、在家の聖者ということも考えられるが、現実的には在家信者がサンガとしての団体生活を営むことは不可能であるので、仏弟子の聖者とは出家を指していると理解できる。

前述のサンガの定義によれば、僧伽は四双八輩の聖者で、人びとから供養・恭敬・布施・合掌礼拝されるべき無上の福田である。つまり僧宝として在家信者からの絶対の帰依信奉の対象となるべき存在である。その資格ある者は聖者でなければならないとされる。

サンガの種類について、『パーリ律』『大品』には以下の如く説明されている。

僧伽に五あり、謂く、四比丘僧伽 (catuvagga-bhikkhusaṃgha)」、五比丘僧伽 (pañcavagga-bhikkhusaṃgha)、十比丘僧伽 (dasavagga-bhikkhusaṃgha)、二十比丘僧伽 (visativagga-bhikkhusaṃgha)、過二十比丘僧伽 (atirekavisativagga-bhikkhusaṃgha) なり。比丘等よ、此の中、四比丘僧伽は、受具、自恣、出罪の三羯磨を除いて、余の一切の如法和合羯磨を作すを得。比丘等よ、此の中、五比丘僧伽は、中国にての受具出罪の二羯磨を除き、余の一切の如法和合羯磨を作すを得。比丘等、此の中、十比丘僧伽は、出罪の一羯磨を除き、余の一切の如法和合羯磨を作すを得。比丘等よ、二十比丘僧伽は…過二十比丘僧伽は、一切の如法和合羯磨を作すを得。

また『五分律』には次のようにある。

有五種僧。四比丘僧。五比丘僧。十比丘僧。二十比丘僧。無量比丘僧。四

比丘僧者。除受戒羯磨出罪羯磨。餘羯磨皆得共作。五比丘僧者。中國除受戒出罪羯磨。邊國除出罪羯磨餘羯磨皆得共作。十比丘僧者。除出罪羯磨。餘羯磨皆得共作。二十比丘僧者。一切羯磨皆得共作 *14。

以上のように、律蔵で説かれ、また伝統的に一般に伝えられている僧伽は、具足戒を受けた出家者の団体である。団体の人数としては四人僧伽・五人僧伽・十人僧伽・二十人僧伽・過二十人僧伽の別があるとされる。

大都市では二十人僧伽以上、小都市では十人僧伽、地方の辺鄙な土地では五人・四人の僧伽が認められる。三人以下では決して僧伽とはいわない。すなわち三人や二人はこれを別衆 (gana) といって僧伽と区別される。団員は理想からいえば聖者であることが望ましいが、実際には具足戒を受けた者がすべて聖者であることは、釈尊在世にもなかったことであるから、凡夫僧が含まれていることはいうまでもない。それでは僧伽の団員はなぜに聖者であることが望ましいかといえば、それは僧伽の意義や機能を考察すれば明瞭である。

8. サンガの目的 (和合僧伽)

サンガは「和合僧伽」と漢訳されているように、争いのない和合集団でなければならない。しかし現実的にはサンガは凡夫僧の集まりであり、日常生活の中で種々の争いが生じたであろう。律蔵にはサンガ内部に問題が生じた場合、その問題をどのように処理すべきか、またその具体的な解決方法について規定されている。

サンガは在家信者からの支援の上に成り立つ団体であるから、在家信者や社会との関係性は極めて重要である。そもそも出家者たちがサンガを形成し集団生活を送るのは、一切の生産活動を放棄し仏道修行に専念するためであった。衣食住等の日常生活全般は、在家信者の支援に完全依存することによって悟りを目指したのである。

在家信者たちは、出家修行者の日々の修行や生活の態度、或いは在家信者に対する伝道姿勢にふれるなかで、支援の可否について判断したであろう。在家信者は、怠慢で不誠実な出家修行者に対して、その行為に対する批判や布施等の支援をしないということもあったであろう。その点において、出家修行者及びサンガは世俗社会と密接に関わり合っており、必然的に出家修行者個人及びサンガの倫理性や社会貢献性が問われることになったのである。

9. サンガ内部で紛争が生じた際の対処方法について

釈尊はサンガの秩序を維持するために規則（戒）を制定された。既に述べたように、諸律には制裁の目的を「制裁十利」として明示している。それを要約すれば、サンガは、一切の生産活動を放棄した修行者が修行に専念するための生活基盤であり、また新たな出家者を生み出すための機関であり、在家信者から帰依の対象となる存在である。そして最も重要なことは、サンガは後世に仏法を伝えるために不可欠なシステムであるということであった。

したがってサンガがそのような機能を失うことは決してあってはならない。サンガの機能停止は、在家信者にとっても出家修行者にとっても、さらには未来の人々にとっても大きな損失となる。仏教ではサンガの機能停止状態を「破僧伽」と呼び、そのような状態に陥らないための様々な対処方法が説かれている。それが「滅諍法」と呼ばれるものである。

滅諍法は、サンガに諍いが起こった場合、その争いを鎮めるための方法であり、出家修行者の行為を直接的に規正するものではない。国家の法律にも、個人を規正する法律と、法律違反した者を裁判する裁判規則とがあるように、サンガにも戒律が制定されており、それを守らない者、あるいは犯・不犯の諍いが起こったときに、それを裁定する組織が必要である。それを規定したものが滅諍法である^{*15}。

律蔵には「七滅諍法」(satta adhikaraṇasamathā dhammā)として七種の紛争解決方法が規定されている。すなわち「現前毘尼」(sammukhāvinaya)、「憶念毘尼」(sativinaya)、「不癡毘尼」(amūlḥavinaya)、「自言治」(paṭiññā)、「多人語」(yebhuyyasikā)、「覓罪相」(tassapāpiyyasikā)、「如草覆地」(tiṇavatthāraka)の七種^{*16}であるが、特に「如草覆地」(tiṇavatthāraka)には、サンガ内部において解決困難な対立・紛争が起きた場合の和解方法が示されているので、諸律に示されるその発端となった事件について取り上げてみたい。

10. 部派教団内部の紛争における出家と在家の関係

律蔵の〈コーサンビー犍度〉は、比丘間の些細な出来事がきっかけとなり破僧伽にまで発展したという教団史上極めて深刻な事件を収録した犍度である。事件の概略は次のとおりである。A比丘の行為をB比丘が「犯戒である」と指摘したところ、A比丘はそれを認めず、B比丘を批判した。その後、両者はそれぞれに仲間を

募り、サンガ内部でA比丘を支持するグループとB比丘を支持するグループとの二つに分かれ、互いに争い対立し、ついには破僧伽（教団分裂）に至った。この事態に対し釈尊は、破僧伽状態を収束させるための指導と再発防止のための対処方法を制定したのである。

諸律の該当箇所は以下の通りである *17。

- ・『四分律』第十拘睺弥犍度（大正22・879頁b～885頁a）
- ・『五分律』第十一羯磨法上（大正22・158頁c～161頁a）
- ・『十誦律』第九俱舍弥法（大正23・214頁a～217頁c）
- ・『パーリ律』大品第十拘睺弥犍度（Oldenberg, *Vinaya piṭakam*, I, pp. 337-360 ; 南伝3・587～623頁）
- ・ *Mūlasarvāstivādinaya* (Skt: Kośāmbakavastu, N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, vol. III-2, pp. 173-196, Tib: 北京版Ne 119b8-129b7 ; デルゲ版Ga 124a7-143b3)
- ・『摩訶僧祇律』雑法膽比丘（大正22・439頁b～440頁b、440頁b～441頁a、334頁c～335頁b）

尚、『四分律』、『五分律』、『十誦律』、『パーリ律』、『Mūlasarvāstivādinaya』（以下、MSV）の上座部系諸律における〈コーサンビー犍度〉の記述内容はほぼ一致するが、大衆部所伝の『摩訶僧祇律』には上座部系諸律と明確に対応する部分が見当たらない。しかし断片的に、コーサンビーに関する記述が存在するので、その箇所について検討する。

11. 上座部系諸律にみられる出家者（僧伽）と在家信者の関係

コーサンビーの僧伽内部で起きた事件を収録したのが、コーサンビー犍度である。その事件とは、『四分律』拘睺弥犍度によって概観すると以下のようなものであった。

世尊が拘睺弥（コーサンビー）におられた時、ある比丘（＝A）が戒を犯した *18。それを見た比丘（＝B）は「犯戒である」と指摘し、他の比丘たちにも「Aが戒を犯したこと」を伝え、仲間をつくりAの罪を主張した。しかし、A比丘は「不犯である」と主張し、その弁明を聞いた比丘達は彼の仲間となった。そして遂には、A比丘達とB比丘達とは、別々に説戒羯磨する。そしてB比丘の報告によって、世尊は破僧伽の状態に至ったことを知った。

その後も、A比丘達とB比丘達は、互いに鬪諍し、罵詈誶し、長短を求めあった。この事態に対して、比丘達は如何に為すべきかを世尊に相談する。

世尊はA比丘達に対して、またB比丘達に対して、僧伽の和合を保つべきであると再三教誡したが、彼等は聞き入れず鬪諍し続けた。その結果、世尊は喜ばず、拘睺弥を去り、舍衛国に還ってしまう。拘睺弥の優婆塞達は、世尊が拘睺弥を去られたのは比丘達の鬪諍が原因であると知り、彼等に対して布施を止めてしまう。遂に、鬪諍比丘達は生活出来なくなり鬪諍解決のため世尊に会いに舍衛国へ行く。

一方、舍衛国の人々は、拘睺弥から鬪諍比丘達が来ることを聞き、彼等に対して如何なる態度をとるべきかを世尊に質問する。世尊は如何に接すべきかを説示する。

舍衛国への移動中、A比丘は自らの罪に気付き反省し、仲間の比丘に語り、彼らはB比丘にそれを説明する。B比丘は、A比丘とその仲間を将いて世尊の所に行き、因縁を具さに語る。世尊は、和合法について説き示した。

以上がコーサンビー犍度の概略であるが、特に拘睺弥の比丘等の鬪諍に対して、在家信者が如何なる態度で対応しているのかについて諸律を検討する。

『四分律』では、拘睺弥の優婆塞達は、世尊が拘睺弥を去られたのは比丘たちが互いに鬪諍し、誹謗罵詈して、僧伽を悩乱したことが原因であると聞き、

時諸優婆塞。自共作制限。我等衆人。都不応見拘睺彌比丘起迎恭敬禮拜問訊語言及供養衣服飲食病瘦醫藥。彼諸比丘如似被舉住。比丘比丘尼。優婆塞優婆夷国王大臣種種沙門外道。盡皆遠離無有与語者。彼諸鬪諍比丘遂無有利養^{*19}。

と、鬪諍比丘達に対して「我等はすべて、拘睺弥の比丘を見ても、起って迎え、恭敬・礼拝・問訊・語言、及び衣服・飲食・病瘦医薬を供養すべきではない」と制限をなす。比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷・国王・大臣・種々の沙門外道は、拘睺弥比丘を遠ざけ、ともに語る者はいなくなる。遂に鬪諍比丘には布施がなくなり、そのため「我等は世尊の所に於いて、この鬪諍事を滅すべきである」と考え、舍衛国に行く。

『五分律』では、拘舍弥城の優婆塞たちは「我等は今、大利を失せり、諸比丘がよく鬪諍するが故に世尊はここに住さず、遠くに去ってしまった」と言い、

便共立要不復共語及施衣食。彼諸比丘亦作是語。由我等罪致使世尊捨此而去。我今寧可共往佛所苦自悔過。便著衣持鉢來詣佛所^{*20}。

と、鬪諍した比丘達に対して「共語及び施衣食をしない」と共に約束をする。鬪諍比丘等は反省し、「世尊の所へ往き、悔過すべし」と言い仏所に来詣する。

『十誦律』では、俱舎弥の諸賢者は、仏が舎衛国に行かれた原因が俱舎弥比丘の鬪諍であると聞き、

作是念。我等応輕賤是諸比丘少起敬心。作是念已。即便相語咸共輕賤。不復尊重供養讚歎。敬心轉少^{*21}。

と、「我等は諸比丘を輕賤し、敬心をあまり起すべきでない」と考え、鬪諍する比丘達に対し一致団結して輕賤し、尊重供養讚歎しなかった。これに対し、俱舎弥の諸比丘は舎衛国に行き仏所に詣でる。

『パーリ律』では、拘睺弥の比丘等の間に諍いが絶えず、世尊は舎衛城へと遊行される。拘睺弥の優婆塞等は「拘睺弥の比丘等は我等に多く不利を作した。世尊は彼等に惱されて去られたのだ」と言い、拘睺弥の比丘達に対して、

敬礼せじ、迎送せじ、合掌、恭敬を作さじ、尊敬せじ、尊重せじ、奉事せじ、供養せじ、来るとも施食を与へじ、此の如く我等、尊敬せず尊重せず奉事せず供養せずば彼等は尊敬を受けずして去り、或は還俗し、或は世尊に和せん^{*22}。

とした。これに対し、拘睺弥の比丘達は諍事を滅すべく舎衛城へと往く。

MSV では、コーシャーンビーの比丘等の騒ぎ (kalaha) を起こす等のよろしくない (vipratipatti) 所行を理由に、世尊は舎衛城へと遊行される。コーシャーンビーの在家者達は、「コーシャーンビーの比丘等は行いがよろしくない」と述べるが、しかし続けて「皆々様、これはこの者達の過失 (doṣa) ではない。そうではなくて、我々の [過失] である。[なぜなら] この者達の為に施食を与え、あるいは、会話を [なしている] のは、我々であるから」と述べ、比丘達の悪行を自らの責任として捉えている。これらの会話の結果、彼等は以下の様な取り決めをする。

etaṃ vayaṃ kriyākāraṃ vyavasthāpayāmaḥ/ na eṣaṃ kenacit piṇḍako deyo vāksambhāṣaṇaṃ ca iti/^{*23}

「我々は、このような制約を課しましょう。いずれの者によっても、この

者達に対して、施食が与えられるべきでなく、また、会話 [も] なされるべきでない」と。

その後、比丘達は自分たちに対するこのような扱いの理由を問うと、在家者達は、比丘達のよろしくない所行の故に、世尊は十二年間コーシャーンビーに来られないのだと説明する。これを聞いた比丘達は世尊の許しを請うため舍衛城へ向かう。

以上の上座部系諸律では、世尊が拘睺弥を去り舍衛国に往かれたのは、拘睺弥の比丘等の鬪諍が原因であるとして、拘睺弥の優婆塞達は一致団結して彼等に対して尊敬供養しなかったとする。その結果、拘睺弥の比丘等は衣服・飲食・病瘦医薬等の布施を受けられなくなり、生活を続けることが出来ず、鬪諍解決のため仏所へ行ったとしている。ここに見られる在家信者と出家者との関係は、対立する関係にある。在家信者が鬪諍する出家者達の間を取り持ち、和合へと導くというような積極的な態度は見られない。ただ、一致団結して布施を止めることは『パーリ律』にある様に、消極的ではあるが鬪諍解決を促す効果も期待できる。しかしあくまで、鬪諍する出家者と在家信者とは対立する関係にある。

次に、コーサンビーの鬪諍比丘がやって来ると聞いた舍衛城の人々が、鬪諍比丘に対する対応について世尊に質問する場面を検討する。そこには、世尊が説示する「鬪諍比丘に対する在家信者の理想的態度」が示されているからである。

『四分律』では、阿難邠坻は、鬪諍誹謗し互いに罵詈し相手の長短を求めあう拘睺弥の比丘達が、舍衛国に來至することを聞き、五百の優婆塞と俱に世尊のところに行き、拘睺弥比丘達に対して如何に接すべきかを質問する。仏は、これに答えて、

佛言。応聽二部語如上。若有檀越布施。応分作二分。此亦是僧。彼亦是僧。居士如破金杖為二分。二俱是金。如是居士布施物。応分為二分。此亦是僧彼亦是僧 *24。

と、対立する両グループの語を聴くべきこと、布施する場合は二分して両方になすべきことを説示する。その理由として、金杖を二分しても、どちらとも金であるように、僧伽の場合も両方ともに正しき僧伽だというのである。

『五分律』では、給孤独長者は、鬪諍比丘が來ることを聞き、五百の優婆塞と仏所に往き「世尊、拘舍弥鬪諍比丘今來れり、我等云何が敬待せん」と質問する。仏は答えて

佛言。汝当聽彼二衆語。若如法如律如佛所教者。受其教誡。至於敬待供養。悉應平等。所以者何。譬如真金斷為二段不得有異 *25。

と、対立する両グループの語を聴き、法の如く・律の如く・仏所教の如くである場合には、その教誡を受けるべきであるが、敬待供養は悉く平等にすべきことを説示する。その理由について、真金を二つに切断しても両方とも同じ金である如きとする。つまり僧伽の場合も内部紛争で二つのグループに分かれても、両方とも正しい僧伽であるということである。

『十誦律』では、俱舎弥の比丘が鬪諍相言を喜ぶという理由で、諸賢者は尊重供養しなかった結果、鬪諍比丘がこの国に向かっていることを、憍薩羅王波斯匿は聞く。そこで、波斯匿王は仏所に往き、鬪諍比丘に対して如何に接すべきかを質問する。

佛言。大王。是中有説非法者。不応敬重供養。有説法者應供養。世尊。云何知説法者説非法者。佛言。大王。應聽兩人語。若比丘非法説法説非法。是名説非法者。不応敬重供養讚歎。不応教誦誦經法答所問疑。不応從受誦誦經法從問所疑。不応与衣鉢戸鉤時藥時分藥七日藥盡形藥。大王。若有比丘。非法説非法。法説是法。應恭敬供養讚歎教誦誦經法答所問疑。亦不從受誦誦經法從問所疑。應与衣鉢戸鉤時藥時分藥七日藥盡形藥。大王。應与一切二部僧飲食。大居士須達多。阿難邠坻梨師達多。富羅那亦如是問 *26。

世尊は、非法を説く者には敬重供養すべきではなく、法を説く者には供養すべきと答える。また、両方の語を聴き、非法を説く者には敬重供養讚歎せず、衣鉢・戸鉤・時藥・時分藥・七日藥・盡形藥を与えず、法を説く者には恭敬供養讚歎し、衣鉢・戸鉤・時藥・時分藥・七日藥・盡形藥を与えるべきとする。但し飲食は、両方の僧伽に与えるべきとしている。

『パーリ律』では、舎衛城の人々は拘睺弥の比丘等がやって来ること聞き、給孤独居士は彼等諸比丘に対し如何に接すべきかを世尊に質問する。世尊は次のように答える。

tena hi tvaṃ gahapati ubhayattha dānaṃ dehi, ubhayattha dānaṃ datvāubhayattha dhammaṃ suṇa, ubhayattha dhammaṃ sutvā ye tattha

bhikkhū dhammavādino tesam dīṭṭhiñ ca khantiñ ca ruciñ ca ādāyañ ca rocehīti.

居士よ、汝は二部に布施を与へよ、二部に布施を与へて二部より法を聞け、二部より法を聞きて、其中、如法說法比丘等の見、忍、喜、執を以て所喜とせよ *27。

MSV では、以下のようになっている。

asrauṣid anāthapiṇḍado gṛhapatih kośāmbakā bhikṣava āgacchanti kalahakārakā bhaṇḍakārakā vighrahakārakā vivādakārakā ādhikaraṇikā iti śrutvā ca punar asya etad abhavat/ gacchāmi bhagavantam avalokayāmi teṣaṃ mayā kathaṃ pratipattavyam iti viditvā yena bhagavāṃs tena upasaṃkrāntaḥ/ upasaṃkramya bhagavataḥ pādaḥ śirasā vanditvā ekānte niṣaṇṇaḥ/ ekāntaniṣaṇṇo 'nāthapiṇḍado gṛhapatir bhagavantam idam avocāt/ śrutam mayā bhadanta kośāmbakā bhikṣava āgacchanti kalahakārakā bhaṇḍakārakā vighrahakārakā vivādakārakā ādhikaraṇikā iti teṣaṃ mayā kathaṃ pratipattavyam iti/ kośāmbakās tvayā gṛhapatē bhikṣavo na ālaptavyā na saṃlaptavyā na ālokayitavyā na vyavalokayitavyāna vanditavyāḥ piṇḍapātas tu deyo dānaṃ na virudhyate iti/ *28

anāthapiṇḍada 長者は [以下の様に] 聞いた。「コーシャーンビーの比丘達がやってくる。[彼らは] 争いを為す者達であり、道化を為す者達であり、分離を為す者達、口論を為す者達、訴訟を為す者達である」と。[以上の様に] 聞いたので、また、彼は以下の様に考えた。〈私は行こう。世尊にお会いしよう。彼らに対して、私は、どのように振る舞うべきなのか?〉と考えると、世尊がいらっしゃるところに詣でた。到着すると、世尊の両足に頭 [を付けて] 尊敬を示し、一方に坐した。一方に坐した anāthapiṇḍada 長者は、世尊に以下の様に述べた。「大徳よ、私は [この様に] 聞きました。『コーシャーンビーの比丘達がやってきます。[彼らは] 争いを為す者達であり、道化を為す者達であり、分離を為す者達、口論を為す者達、訴訟を為す者達である』と。彼らに対して、私はどのように振る舞うべきでしょうか?」と。

長者よ、お前によって、コーシャーンビーの比丘達は、[一方的に] 話しかけられるべきでなく、[互いに] 談話されるべきでなく、まみえるべきでなく、お辞儀されるべきでない。しかし、施食は与えられるべきであり、布施は、差し支えない。

以上、世尊によって示された鬪諍比丘等に対する在家信者の取るべき態度は、MSVを除き、鬪諍する両者の語を聴き、如法の比丘を支持する点で諸律一致をみる。また、布施に関しては、MSVを含めた諸律が、両者平等になすべきであるとしている。但し『十誦律』のみは、飲食に限定している。ここでは、在家信者が、鬪諍を積極的に解決しようとする態度は示されていない。以上が上座部系諸律の立場である。

12. 大衆部所伝『摩訶僧祇律』にみられる出家者（僧伽）と在家信者の関係

『摩訶僧祇律』には、「拘睺弥毘度」と明確に対応する部分はない。しかし、断片的ではあるが、コーサンビーの事件に関する記述が存在するので、その箇所を手がかりとして、在家と出家の関係を見たい。ここでは、上座部系諸律とは異なる在家信者と出家者の関係が見られる^{*29}。

『摩訶僧祇律』巻第十三では、拘睺弥比丘が「世尊。拘睺弥比丘同止不和更相言説。唯願世尊滅此諍事」と、世尊に拘睺弥比丘の鬪諍解決を願い出る。仏は拘睺弥比丘に長寿王の忍辱物語を以て教誡し、優婆塞に拘睺弥に往き諍事を滅すべきことを告げる。そして、

是諍事淨者。当共優婆塞断。莫是。不淨事。当喻遣優婆塞出隨是比丘事實。如法如律。為作如草布地毘尼滅^{*30}。

と、諍事が浄ならば優婆塞と共に断すべきであり、不浄ならば優婆塞を出して、如草布地毘尼滅を作すべきであると述べる。ここでは、優婆塞が出家者と共に諍事解決に加わっている。但し、諍事が浄である場合としているので、諍事すべてに参加するのではない。

『摩訶僧祇律』巻第二六では、

若知是欲破僧人者。諸比丘応語長老。莫破僧。破僧罪重墮惡道。入泥犁。

我当与汝衣鉢。授經誦經。問事教誡。若故不止者。応語有力勢優婆塞言。長壽。此人欲破僧。当往諫曉。語令止優婆塞。応語尊者。莫破僧。破僧罪重。墮惡道入泥犁中。我当与尊者衣鉢病瘦湯藥。若不樂修梵行者。可還俗。我当与汝婦。供給所須。若故不止者。応拔舍羅籌驅出 *31。

と、破僧しようとする比丘がいれば、他の諸比丘は彼等を破僧させないように説得する。しかしそれでも破僧をやめない場合には、「有力勢優婆塞」に依頼し、破僧を企てる者を諫め諭して、破僧を止めさせるのである。優婆塞は破僧を企てる比丘に対して、衣鉢・病瘦湯薬を与えるので破僧を止めよと説得し、また梵行を修することを楽わないのであれば、婦を与えるので還俗せよと勧告するのである。それでも応じない場合は、舍羅籌を抜いて駆出するのである。

ここでは、優婆塞が鬪諍比丘を説得し、破僧伽を防ごうとしている。また鬪諍比丘に対して、婦を与えるので還俗せよと迫る点からは、優婆塞の僧伽に対する影響力が伺える。

『摩訶僧祇律』巻第十二では、「断事人」に関して次の様に説いている。

欲滅諍事者。当先自籌量身力福德力辯才力無畏力。知事縁起。比丘先自思量有如是等力。又此諍事起来。未久此人心調軟諍事易可滅。此比丘爾時応作滅諍。若自思量無上諸力。諍事起已久。其人剛強非可卒滅。当求大德比丘共滅此事。若無大德比丘者。当求多聞比丘。若無多聞者。当求阿練若比丘。若無阿練若比丘者。当求大勢力優婆塞。彼諍比丘見優婆塞已。心生慚愧諍事易滅。若復無此優婆塞者。当求於王。若大臣有勢力者。彼諍比丘見此豪勢。心生敬畏諍事易滅。(中略) 彼比丘若不隨僧語。復応語言。汝若不受僧教者。我当僧中拔籌驅汝出衆。是比丘若復不隨語者。爾時復応遣優婆塞。問是比丘言。汝当隨僧教不。若不隨者。我当与汝白衣法。驅汝出聚落城邑。知是比丘所諍事。若是小小諍事者。僧即優婆塞前滅。若是鄙穢事。慰諭優婆塞令出已。僧如法如律如修多羅。隨其事实用現前毘尼除滅 *32。

断事人は、身力・福德力・弁才力・無畏力の諸力を具えていれば諍事を滅することができるのである。しかし、比丘は自ら思量して、それらの力が無いのであれば、大徳比丘と共に諍事を滅し、大徳比丘がいなければ多聞比丘と共に、多聞比丘がいなければ阿練若比丘と共に、そして阿練若比丘もいなければ大勢力優婆塞と共に諍事を滅するのである。鬪諍比丘は優婆塞が加わることによって慚愧を生じ、諍事が

滅し易くなるのである。また大勢力優婆塞がない場合には、王・大臣・有勢力者を加えることにより諍事が滅し易くなるのである。それでも事態が治まらない場合には、優婆塞を遣わし、僧伽の教に随わないのであれば、白衣法を与え聚落城邑より追い出すのである。

以上、『摩訶僧祇律』を資料として、出家者鬪諍時に在家信者が如何に関わるかを見た。ここでは、どうしても解決が見つからない場合には、在家信者を鬪諍解決に加え、その役割を果たすべきことが世尊によって示されている。上座部系諸律では、在家信者が出家者の鬪諍に直接関与して、解決するという態度は見られない。しかし『摩訶僧祇律』では、在家信者が僧伽の鬪諍解決に直接的に関与しており、この点からは、上座部系諸律とは立場が異なっていると言える。僧伽の鬪諍解決のプロセスの中に在家信者が組み込まれ、鬪諍解決の一端を担わされていることは教団の性格を考える上において重要な点である。

結 び

仏教における教団論というテーマで、阿含・ニカーヤ、律文献を資料として、初期のサンガについて検討した。すでに指摘した点について、その要点をまとめ結びとしたい。

原始仏教、部派仏教におけるサンガは、釈尊の初転法輪時に五比丘が仏弟子となったことに始まる。最初のサンガは釈尊を含め6人すべてが阿羅漢であり、在家信者の帰依の対象「僧宝」として相応しい存在であった。しかしその後、聖者の集まりであったサンガも入団者の増加に伴い肥大化し、遊行生活から定住生活へと移行していった。その結果、悟りを完成していない修行者たちによる集団生活において、様々な事件や問題を生じることになった。釈尊はサンガ内の事件や問題が起きるたびに、その解決と再発防止の規則を制定していった。

サンガは出家修行者にとって悟りを目指す修行の場であり、また在家者の支援を受けて日々の生活を送る場でもあった。したがって、出家者の生活は在家者の支援なくして存続することは不可能であり、出家者及びサンガのあり方が在家者から批判されないように努め、僧宝として敬われるべき集団を維持することが求められた。そのために釈尊は出家者の生活を律する戒を制定したのである。

また戒を制定する十種の目的（十利）に正法久住が示されているように、サンガの重要な役割は仏法を後世に伝えるということであり、またその担い手となる出家者を生み出すという点にある。したがってサンガ内部に対立や争いが起きた場合に

は、速やかに解決することが求められる。

律蔵の〈コーサンビー健度〉には、釈尊在世時、サンガ内部で解決困難な問題が生じ、最終的に破僧伽の状態に至ったという深刻な事件が記されている。釈尊はそのような事態に対して具体的な和合方法を提示している。

釈尊によって示されたサンガ内部に解決困難な対立が生じた場合の具体的な解決方法は、犯罪行為の疑いをかけられたA比丘には「罪を認めよ」と諭し、犯罪行為を指摘したB比丘には「犯罪行為を指摘するな」と諭すというものであり、どちらの比丘の主張が正当であるかを明らかにすることよりも、サンガ内部で対立が起き破僧伽の状態にあることが最大の罪とし、正邪の判定よりもAとBの両グループは、両者が自らの非を認め、互いに謝罪し合うことで、速やかに和合僧伽を回復するという方法である。

このことからサンガにおける最優先事項は「和合」であり、いかなる理由があったとしても「破僧伽」は許されないということである。仏教における正邪の判定は、釈尊の説きのこされた教法に合致しているか否か（法・非法）、律に一致しているか否か（律・非律）によって行われるが、それよりも優先されるべきはサンガの和合であったといえる。

以上のことから、サンガは仏法を伝える専門家を育成し、後世に仏法を伝える責務を担っているといえる。もしサンガ内部において、出家者同士が、正しさとらわれて対立し、争いを続けるならば、最終的にサンガは破れる。サンガが破れたならば、仏法を未来に伝えることはできない。複数の人間がサンガで円滑に集団生活を行うために、釈尊は規則を制定されたが、その規則を巡って対立や論争が起きることがあった。それぞれの立場で自らの正当性を主張すれば、正しさ同士がぶつかりあい、解決困難な対立や紛争へと発展するということを示している。

サンガの構成員一人ひとりが、釈尊の説かれた法と律を正しく学び、サンガの和合状態を維持することこそ、釈尊が説かれた仏教者の精神だといえる。また仏教の和合の精神は、国際社会における人類の存亡に関わる問題を考えるうえにおいても重要な視点であることは言うまでもない。

【註】

- * 1 『宗務時報』No. 116—宗務課百周年記念号一、2013年10月、文化庁文化部宗務課、10頁。
- * 2 『宗務時報』No. 116—宗務課百周年記念号一、2013年10月、文化庁文化部宗務課、11頁。

- * 3 『日本国語大辞典(第二版)』(小学館, 2001年), 第4巻467頁参照.
- * 4 『広説佛教語大辞典』(東京書籍, 2001年), 第2巻1060頁参照.
- * 5 AN. IV, 7. Vol. II, p. 8.
- * 6 PTS, VinayapiTaka Vol. 1, Mahāvagga, p. 21.
- * 7 大正2・619頁b～c.
- * 8 大正22・105頁a.
- * 9 中村元『(中村元選集〔決定版〕第14巻)原始仏教の成立』(春秋社, 1992年), 235頁参照.
- * 10 大正2・819頁b.
- * 11 大正22・238頁a.
- * 12 平川彰『律蔵の研究』(三喜房仏書林, 1960年), 308～318頁参照.
- * 13 大正22・570頁b～c.
- * 14 大正22・162頁c.
- * 15 平川彰『律蔵の研究Ⅱ』(春秋社, 2000年) 50頁参照.
- * 16 現前毘尼は全員参加による裁判の原則規定であり, 憶念毘尼は潔白による無罪規定, 不癡毘尼は心神耗弱・心神喪失による無罪規定であり, 自言治は自白規定, 多人語は多数決規定であり, 寃罪相は拘置規定であり, 如草覆地は和解規定である.
- * 17 佐藤密雄『原始仏教教団の研究』(山喜房仏書林, 1963年) 305～308頁参照.
- * 18 『四分律』・『五分律』・『十誦律』・『パーリ律』には, 拘睺弥比丘の鬪諍原因を示していない. MSVには, Vaiśāliの比丘が, 洗淨用の水瓶の取り扱いに関する規律を破ってしまい, そのことを指摘したkośāmbīの比丘との間で鬪諍が起こったとする. 『善見律毘婆沙』巻一八(大正24・796頁b)には, 律師と修多羅師(經師)とが居り, ある時修多羅師が廁に入って, 容器の水を空けていなかったという些細なことが鬪諍原因であったとする.
- * 19 大正22・883頁a.
- * 20 大正22・160頁b.
- * 21 大正23・215頁c.
- * 22 Oldenberg, *Vinaya PiTakaM*, I, p. 353; 南伝3・612頁.
- * 23 N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, vol. III-2, pp. 186.20-187.1 (Tib: tshur bdag cag gis khirms shig bcas la bzhag ste, sus kyang de rnams la bsod snyoms mi sbyin zhing tsiyang mi smra'o zhes).
- * 24 大正22・883頁b.
- * 25 大正22・160頁c.
- * 26 大正23・216頁b.
- * 27 Oldenberg, *Vinaya PiTakaM*, I, p. 355; 南伝3・615頁.
- * 28 N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, vol. III-2, pp. 189.11-190.2.
- * 29 龍口明生「僧伽内部の抗争に対する在家信者の態度」(『印度学仏教学研究』第22巻第2号, 1974年, 945～949頁).
- * 30 大正22・335頁a.
- * 31 大正22・441頁a.
- * 32 大正22・328頁a～b.