

歳(時間)は生じたり、昼夜を配分し、一切の瞬くもの(生物)を支配する(歳は)」「辻直四郎訳)。すなわち、浪だつ大海より生じた歳(時間)が、一切の瞬くもの(生物)を支配(vasti)するという内容である。

『アタルヴァ・ヴェーダ』(六、八六、二)から引用する。

「大海は潮流の所有者である。アグニは大地の支配者である。月は星々の所有者である。……」。D. Chand はアグニを太陽と訳すが、いずれにせよ大地の支配者(vas)である。すなわち、神々あるいは上位者が下位のものを支配しているのである。

古ウパニシャッドの中からアートマンによる支配を見てみよう。「心臓の内部のこの虚空、そこに一切の支配者(vas)として、一切の主として、一切の君主として、それは横たわっている」(BĀU. 四、二二、湯田豊訳)。それとは、不生のアートマンのことである。

仏教やジャイナ教は、右に見てきたバラモン教に反対して出現したのであるが、神による支配についても記録を残している。南伝上座部の『梵網経』等がそれである。「われは梵天なり。大梵天なり。全能にして打ち勝たることなく、何れのものをも見、一切を支配して、世界の自在主なり。すべてのものの創造主で化生主、最上の能生者、一切を制する主、已生、未生のものの父なり」(雲井昭善訳)。ここでは梵天と自在神とが同義であり、支配者は vasa-vati となっている。すなわち vasa という用語が神の属性を表すことを仏教は知っていたようだ。

さてここからは、支配を意味する vasa の用語を、初期の仏

教や初期のジャイナ教ではどのような文脈で使用していたのかを見てみよう。初期の仏典のひとつに『スッタニパータ』があり、その中でも最も古い第四章の第九六八偈から引用する。「怒りと高慢とに支配されるな。それらの根を堀つくしておれ。また快いものも不快なものも、両者にしっかりと、うち克つべきである」(中村元訳)。すなわち、自身の精神状態である怒り(kodha)と高慢(ahimāna)に支配(vasa)されてはいけなという言葉。怒りと高慢は煩惱(kilesa)と言い換えてもよく、もしそうであるなら自身の煩惱によって主体が支配されてはいけない。

初期のジャイナ教聖典のひとつに『アーヤーランガ・スッタ』があり、その第一編は最も古いとされている。そこから引用する。「人は老と死の支配に陥りやすい」。すなわち、老(jara)と死(maccu)の支配(vasa)に陥るのが人の常である。煩惱の支配(kilesa-vasa)という複合語が初期仏典『ジャータカ』等に散見される。

以上の検討から何がいえるのか。バラモン教では支配の主体は、先ずは神や上位者である。仏教やジャイナ教では、煩惱などの支配の原因が、その人の主体の中に存在するであろう。

一 闡提について

南部 千代里

一 闡提は、サンスクリット語 Icchantika の音訳で、大乘の

『涅槃經』においての定義は、一切の諸善の根を断滅し、本心より一切の善法を攀縁しないもの(如来性品第四之二)であり、慚愧・悔改めの無い(如来性品第四之六)非仏教的な極悪人の代名詞である。この一闡提の救済が仏教のテーマとなったのは、阿含の『涅槃經』にその用語が見いだせないことから、龍樹以後、無着・世親以前の間(A.D.2-4)、中観から、心を仏と共通するものとして理想面から考察する如来藏説(『涅槃經』と、心の現実的機能を分析することから出発する唯識説(『解深密經』)へと発展していく過程においてであると考えられている。この意味において一闡提は、仏教思想・思想史の転換点に立つ注目すべき存在である。

一闡提は、善根を断じているため仏道に入ることができず、結果として成仏できないものの意味と理解されたことから、初分の大乗の『涅槃經』で説かれる一闡提の思想が、後世に大きな影響を与えてしまうのである。なぜならば、「一切衆生悉有仏性」という大乗の『涅槃經』の根本的教理と、一闡提だけは死骸の如し(梵行品第八之五)、徹底的に差別し、排除して、成仏不可能とすることとの間には、大きな「矛盾」が生ずるからである。「一切衆生悉有仏性」が真理であるならば、「除一闡提」というのは全く理屈に合わない、「一切」に例外はないのである。従って大乗の『涅槃經』は、一闡提も仏道を成し遂げられないのではない、彼らにも仏に成り得る可能性を秘めた性質がある(如来性品第四之二)と説くのである。たとえ仏性なしとされる一闡提であったとしても、大悲には最極悪のものも救いから洩らすことができないとして、終局的に、一闡提成仏

の可能性を認めるのである。

悪の本質の克服は、元々現生からの解脱を本旨とする仏教においては、神を立てる宗教と異なり、これを殊更に問題視する必要性はなかった。日本仏教において、この伝統的な仏教倫理観を打ち破ったのが、自利利他を旨とする大乗の仏者親鸞の「善人なおもて往生をとぐ。いわんや悪人をや」である。彼の悪人正機は、大悲を逆説で顕わしたのである。

提婆達多を「権化の仁」(『教行信証』)と親鸞が逆説的に言ったのは、親鸞を含めた人間の根源を彼の極悪事の中に見たからである。提婆達多は、釈迦に嫉妬から対抗しその地位と信望を嫉み、逆説を犯し、殺意を抱き、ついには生身のまま無間地獄に墜ちた。この一闡提を親鸞は、無縁の他者として客観視するのではなく、主体的に受け止めたのである。理由は、提婆達多が「聡明広学なり、十二年中坐禪入定して心を移易せず」(『出曜經』)、修行を積んだ優れた仏弟子であったからである。それが、変貌して一闡提となったのである。人は自分の目を自身で観ることができないように、罪の根も自身で観ることはできない。だがそれを映してくれる鏡があれば、知ることができる。この鏡が、親鸞においては提婆達多であった。故に提婆達多の腐った腸を観ることによって、慈悲も慚愧もない「虚仮不実のわが身」は「いづれの行もおよびがたき身」でありますと、自身の罪を自覚することができたのである。翻って考えるならば、提婆達多が一闡提であったからこそ、自覚に至ることができたのである。親鸞の罪の自覚は、一闡提として送った提婆達多の生を自らの生の現実と重ね合せ、「提婆達多なるわたし」

と成った自覚であるが、同時に、その「わたし」を、救いから疎外された無学破戒の衆生の生に重ね合せ、「そくばくの業をもちける身」の悲惨さを深く内省し、痛感したのでもある。故に親鸞の「いづれの行もおよびがたき身」の自覚は、すべての人に罪の自覚の境地へと至らしめるものではないだろうか。

第一結集における阿難

——有学から無学へ——

龍口明生

はじめに 第一結集は五百人の比丘が集まり、法と律とを誦出し編纂した。ここでは第一結集開始に当たつての、阿難のおかれた立場について考察する。諸律蔵の中の第一結集の記述では阿難は未だ有学であり阿羅漢ではない、という理由で結集の指導者である大迦葉より最初は参加することを拒否される。

このことを聞いた阿難は精進し解脱を得、阿羅漢となる。阿羅漢になった時点で参加を許され、結集が開始される。この点から言えることは、阿難は出家し、やがて釈尊に給侍し、多聞第一となり、釈尊入滅後に至るも、その間ずっと学地にありて、阿羅漢になることは無かった。阿羅漢になったのは第一結集開始直前のことである。ところで後世の成立である大乘經典においても、それが釈尊の説かれた「仏説」という構成をとっているならば、そこに登場する釈尊をはじめ他の人々、仏弟子、すくなくとも比丘達の作法等は律の規定に準じたものとなるのが自然であろう。この観点から諸律蔵をはじめ、諸經典、特に浄

土三部経中の阿難の描写を検討し、その相違の原因は何かの手掛かりを得たいと思う。

一 諸律蔵の第一結集開始の直前、直後の阿難

諸律蔵の叙述が必ずしも全く一致するわけではないが、現存律蔵の多くは、阿難が阿羅漢になったのは第一結集(五百人結集)の直前であり、摩訶迦葉により第五百番目の阿羅漢として結集への参加が許されている。現存の律蔵は同様にこのことを伝えている。①『四分律』『集法毘尼五百人』(大正22, 966c-967a)に於いては、大迦葉は比丘四百九十九人を選んだ。彼等は「皆是阿羅漢多聞智慧者」であり、他の比丘達が阿難を数に加えるよう提案するも大迦葉は「阿難有愛悲怖癡。有愛悲怖癡。是故不应令在数中」という理由で拒否する。そこで阿難は精進し無漏解脱を得、「時阿難得阿羅漢已」のである。そして阿羅漢として結集に参加が可能となる。②『五分律』『第五分之九五百集法』(大正22, 190b-c)も同様である。③『十誦律』『五百比丘結集三藏法品』第一(大正23, 447b)も同様に四百四十九人の比丘は「皆得共解脱」ているが、阿難一人は学人である。学人ではあるが、長老大迦葉は「是阿難好善学人」であり、仏は「阿難多聞人中最第一」と説いているので結集に参加させることを提案している。この点他律の記述とはやや相違しているけれども、後には「五百阿羅漢」と言う表現がなされていて、一貫していない。④『根本説一切有部毘奈耶』『雜事』卷第三十九(大正24, 403c-404a)⑤『摩訶僧祇律』(大正22, 491a-b)及び、⑥『ヴィナヤ』においても阿難は有学であったが、精進して阿羅漢となっている。