

多様化した仏教の現代的自律性について
—オウム事件から何を学ぶのか—

佐々木 閑

(花園大学文学部禅学科教授)

【ファシリテーター】 桂紹隆 (龍谷大学文学部教授)

【コメンテーター】 若原雄昭 (龍谷大学工学部教授)

入澤 崇 (龍谷大学文学部教授)

佐藤智水 (龍谷大学文学部教授)

開催場所：龍谷大学大宮学舎本館講堂

開催日時：2010年6月8日(火) 17:00～19:00

参加人数：110人

佐々木： 佐々木でございます。どうぞよろしくお願ひいたします。先ほどの桂先生からのお話にもありましたように、「多様性」ということが今回のプロジェクトのテーマだとお聞きしましたので、その多様性ということを中心にお話をしたいと思ひます。

まずは、私を呼んでいただきましたこと、こころより感謝申し上げます。本来なら、私のような者がここに来るといふのは変な話なので、専門家の先生方の前でお話をするといふのは大変こころ苦しい、恐縮な話ではありますがすけれども、たまたま「多様化」ということで、私のやっておりましたことが少しでもお役に立つなら、というつもりでまいりました。よろしくお願ひいたします。

私たちが仏教学を学ぶ際に、最初にインド仏教史といったタイトルの本を読みますと、こう書いてあるのですね。

「お釈迦さまが約 2500 年前にインドで仏教をおつくりになりました。その仏教が、やがて幾つもの部派に分裂し部派仏教というものを形成しました。その部派仏教が、いわゆる小乗仏教（上座仏教）として活動している間に、今度は大乘仏教と呼ばれる新しい宗教運動が登場し、それが菩薩道を中心とした新しい仏教教義を広めるようになりました。その大乘仏教というものは、いったいどういふものかと言ひますと、それは例へば『般若経』あり、『華嚴経』あり、『法華経』ありといふように、いろいろな経典をベースにして、菩薩道という共通項は持ちながらも、さまざまな成仏の道、つまり「ほとけ」になる道を説いていくといふものである。その末裔、流れが中国から日本に渡って、今の日本仏教を形成していった」といふふうなかたちで説明されているわけです。

それを讀んだ段階では、「ああ、そんなもんか」と思ふのですね。歴史といふのは、さういふふうに動くんだと思ふのです。しかし、これをほかの宗教と比べてみたり、あるいは、ほかの、いわゆる組織体の変遷といふような歴史と比べて考えてみると、これはとても異様な状態だといふことに思ひ至るわけです。それがどう異様なのかと言ひますと、多様性が半端ではない。それは異常な多様性を示しているのではないかと思ふのです。

キリスト教の場合も幾つかに分かれてきます。アタナシウスだの、アリウスだの、いろいろと分かれていきますが、しかし仏教のように、あるいつかの数百年の間に爆発的に多様化していく。しかも、いわゆる上座仏教（小乗仏教）と呼ばれる段階で部派に分裂し、さらに今度、大乘仏教と呼ばれる次の段階になって、また小乗・大乘思想に分裂し、それがとてつもない幅を持って多様化していくといふ現象は見られないわけです。これは考えてみますと、何か非常に異様な多様化現象が現れているように思えるのです。

私も学生のころから仏教を研究して、最初はそこまで思ひていなかったのですが、次第に自分の専門であります律を使いながら、仏教の歴史の変遷といふものを見ていくうちに、どうもこの現象には特定の原因があるのではないか。つまり、ほかの宗教にはなく

て、仏教にだけあるような特別な原因というものがあって、その原因によって仏教は、ある一つの特例事例として爆発的に多様化したのではなかろうかと思いついたわけです。

そういった最初は予感ですけれども、その予感から始まって、仮説を積み上げて、そしてそれを資料で実証するという、その作業に約10年かけましたけれども、その結果は、こういう本にして出しました。『インド仏教変移論』という本です。

面白い表紙でしょう。これ、私、わざわざ編集者に注文して、こんなのにしてくださいと言って頼んでつくってもらったものです。

これは、出版社の人が海辺で流木を拾ってきまして、それをコンピューターに入れてグラフィックにして、それでコンピューターの中で、ねじってくれたのです。「先生、これ、ねじるのに1日かかりましたよ」と。1日かけて、どうやってねじるのか、私はよく分かりませんが、ともかくそれが、こういう本になりました。

ですから、本来ならば、「この本を読んでください」と言えばそれでいいんですけども、なかなかとつきにくい本ですし、どこが肝心な場所なのかということも、なかなか示せませんので。今日は時間をいただきましたので、少しその内容を語りしたいと思います。

ただし、すべての論証を語るわけにはいきませんので、かいつまんでお話をします。ですから、ちょっと不十分な感が残るかもしれませんが、どうぞその点はご了承くださいまして、また本を読んでいただくなり、個人的に質問をしていただくなりということで補っていただきたいと思います。

後半の時間を少し使いまして、私はオウム真理教について語ります。これも私の専門の一つとして、多様化の一連の作業の一つとして、多様化の末端にある現代日本のカルト宗教というようなものも興味を持って研究しておりますので、それを両面から考えて多様化とは何かという話をしたいと思います。

それでは、話を始めます。私が自分で研究をした、そのプロセスに沿ってお話をしていきます。まず、アショーカ王碑文という碑文があります。これは、皆さんもご存じのことと思いますが、インドに約40カ所、アショーカ王が、紀元前3世紀中ごろですから、今から何年になるのかな、二千二百数十年前にインド各地に建立した、自分のやったこと、あるいは思ったこと、足跡、業績、それから宗教的な思い、そういうものを刻ませた碑文です。

その中に「分裂法勅」と呼ばれる、非常な特殊な法勅が3本入っております。これは仏教に直接かかわっていることが間違いないという意味で、仏教研究にとってとても重要な資料です。その中の一つ、Sārnāth（サールナート）法勅というのがあります。ほかにもアラハバードとか幾つかあるので、どれを取り上げてもいいのですが、Sārnāth 法勅が一番長くて内容が濃いので、これを資料として取り上げました。

この資料は解説されております。しかし、解説はされても中身がよく分かっておりません。文字面は読めても、その意味に分からないところがあるということです。それをちょっと念頭に置きながら、少し読んでみましょうか。

「天愛が命令する」。天愛というのはアショーカ王のことです。原語はデーヴァーナンプイヤダシとあって、「天に愛されたもの」ということで、自分のことです。「パーティリプタの大官たちが命令を受ける。いかなる者であろうともサンガを分裂させてはならない」。サンガというのは仏教サンガのことですから、仏教を分裂させるなどと言っています。

「比丘であれ、比丘尼であれサンガを分裂させる可能性のある者は、白衣を着せて僧団の住処以外の所に住ませよ」と書いてあります。サンガを分裂させることを「破僧」というのですが、それは大変な大罪で、五逆罪の一つですから地獄に落ちます。そういう罪を犯しそうな者は、白衣を着せて別の場所に住ませよというのだから、これはどこかへ追放せよ、追い出せという話だと、従来の学者は考えてきました。

「以上、この勅令は比丘サンガと比丘尼サンガに告知されねばならない。以上が天愛の告げるところである。この法勅の写し一通を役所に預かって汝らの手元に保管せよ。またこの同じ法勅の写し一通を優婆塞（在家信者）の手元へ預けよ。そしてこの優婆塞は齋日毎に」、これは **uposatha** という単語を使っていますが、「齋日毎にこの法勅を **visvās** するために行かねばならない」。これが、ちょっと後で問題になりますので、原語のままに残しておきました。

「また各大官も齋日毎に規則正しく、この法勅を **visvās** し、**ajñā**（確認）するために布薩に行かねばならない。そして汝らの地方が広がる限りのあらゆる場所へ、汝らはこの法勅文をともなって官吏を出発させねばならない。同様に、汝らの部下をして、すべての城塞のある地域へ向けて、この法勅文をともなって官吏を出発させねばならない」と、このように書かれております。

この法勅文に関しては、従来の研究の中で幾つか読みにくい、分かりにくいところがあるとされています。その一番はどこかと言いますと、さっき黒文字になっておりました「住ませよ」という単語ですね。「追放せよ」と書いてない。つまりこの人が悪人ならば、悪いことをしようとしているのだから仏教の僧団から追い出せというのなら分かるのですが、「住ませよ」という単語は使役形で、何かその人の面倒を見てやっているという感じがするので、ここが非常に引っかかるところです。

それから、もう一点。ここにある、「僧団を分裂させる」とか、あるいは「サンガ」といった用語は律の中で用いられる用語ですから、当然この「分裂法勅」というものは仏教の律文献と深く関連しているものであることは間違いないのですが、関係しているにもかかわらず、国家権力による悪比丘の追放という碑文の命令は律の理念を破壊します。つまり、この碑文が意味しているのが、アショーカ王による悪比丘の追放であるというのなら、それは律の理念と合わないということです。なぜならば、律というものは仏教僧団の

自治権、自治を保証する中でさまざまな規則を決めるのであり、そして悪比丘を追放するのは、あくまで仏教サンガが主体となっていく罰則でありまして、仏教サンガ以外の外部の一般人が、お坊さんを追放するだとか、あるいは何かの罪に問うというようなことはするはずがないわけなのです。ですから、そういう意味では、これはやっぱり追放と読むところに、どうも引っかかりがあるのです。

それから、後半部分に現れる *viśvās* という語も問題です。これは本来、「信頼させる」という意味になるのです。そうすると、こうですね。この法勅文の文章を、部下の官吏と、優婆塞のところへ預けて、優婆塞や官吏たちは半月ごとに出かけて行って、この法勅文を信頼させよ、というのです。

どういう意味なのでしょう。これも不思議なところなのです。このあたりは、みんなアショーカ王碑文の権威である、イギリスの K. R. ノーマン先生が、「分からないところがある、変なところである」というふうなことを指摘しております。

それで、これはこれだけの話なのですが、私が研究を始める取っ掛かりになったのが、この「分裂法勅」なんです。私はたまたまこれを読んで「ああそうか、まだよくわかっていないこともあるんだなあ」といったくらいの感想で、そのままほったらかしにしていました。それだけの話だったんです。

それから半年ぐらいたってからだと思うのですが、律の中に『摩訶僧祇律』と呼ばれる律があります。これはもちろんインドでつくられたもので、インド語で書かれたものですが、今はもう漢文しか残っておりません。その『摩訶僧祇律』を読んでいて、どうもアショーカ王の今の碑文の不思議な点が、みんな解ける箇所があるということに気が付いたのです。

それが、その次の2ページ目です。原文はおいておきまして、下の訳のところへ行きますと、

「もし『この人は破僧しようとしているな』ということが分かったら、比丘たちは、その人に向かって次のように言え。『君、破僧してはいけない。破僧はたいへんな罪だ。悪道に落ち地獄に行くことになる。君には衣鉢をあげよう。経を授け経を読んであげよう。分からないことがあったら教えてあげよう。だから破僧するな』」と、こう言って説得せよと言うのです。

そしてさらに、「もし、それでも止めないなら」、そこからですね、「力勢ある優婆塞」、つまり非常にパワーのある信者さんですね、「に次のように言え。『こういう者が破僧しようとしています。行ってこれをなだめて、止めさせてください』。その優婆塞は、その悪比丘のところへ行って次のように言うのです。『もしもしあなた、破僧してはいけませんよ。破僧はたいへんな罪ですよ。悪道に落ち地獄へ行くことになりますよ。私があなたのために衣鉢や薬をあげましょう。もし出家生活を続けたくないというのなら還俗なさい。』

私がお嫁さんをお世話して、必要なものもそろえてあげましょう。だから破僧はやめなさい』」とね。

「それでもやめないときは、舎羅籌」、舎羅籌というのはスティックです。数を勘定するときの数取りの棒です。「舎羅籌を使った議決によって除名せよ。」除名するのです、ここで。サンガが除名するのです。「除名してから、サンガに対して次のように布告せよ。『皆さん、破僧をたくらむものがありますから、来たら気を付けてください』。このように予防してもなお、破僧したなら、これを『破僧』という」。

次は、ちょっと奇妙なことが書いてあります。「この破僧僧団に対して、布施をした場合でも『良福田』と言われる。この破僧僧団の中で具足戒を受けた場合でも、『善受具足』と言われる。」、つまり布施も受戒も有効だと言っています。

「もし自分のいる僧団が破僧僧団だと気が付いたらすぐに立ち去れ。立ち去らない者は『破僧伴（破僧の仲間）』と言われる。この破僧の仲間たちとは決して一緒にしゃべったり、一緒に住んだり、一緒に食べたりしてはならないし、仏法僧を共にしてはならない。また布薩、安居、自恣や、その他の共同行事と一緒にしてはならない」。あとは、ちょっと飛ばしましょう。

先ほどのアショーカ王碑文とのつながりはお分かりになったでしょうか。「住まわせよ」、住まわせるのです、これは。破僧をしそうな人がいたら、力のある優婆塞がその人のところへ行って、「生活のお世話をしますから還俗した方がいいですよ」と言って、「住まわせる」のですね。

それから、外部の国家権力が、お坊さんを追放するというのは、律の理念と全然合わないじゃないかということですが、今の話を見たら、外部の権力者が「住まわせる」のですから何もお坊さんを追放しているわけではありません。お坊さんを追放する、除名する主体はサンガでありますから、これはべつに外部権力によって追放することにはならない。

それから、viśvās ですが、「信頼させる」。この『摩訶僧祇律』に沿って考えると、こういう状況になりますね。破僧しそうな人がいたら、極力さまざまな方法で、それを防止するのですけれども、その防止策の一環として、力のある優婆塞にお願いをするという方法があるわけです。

お願いされた優婆塞は、お寺へ行きまして、破僧しそうな人がいたら、私が生活の世話をしますから、もうお寺なんかやめて還俗して一般人になったらいいじゃないですかと言って、その危険な分子をサンガの中から取り除くというのが、この方法の一つです。

もしもアショーカ王が部下にその行為を定期的に行うことを命じたとなると、どうなるかと言いますと、お坊さんが半月ごとに集まってくる布薩という儀式があります。これは、そのサンガのお坊さんが全員集まらなければならない非常に厳しい規則ですが、そこへ出掛けて行けば、すべてのお坊さんが、そこに集まっているわけですから、その中で、例え

ば破僧をすとか、しないとかというようなお坊さんは、そこで必ず確認をできるわけです。

そして、半月ごとに行くのは何のためかと言ったら、もし万一、破僧をしそうな人がいたら、いつでも優婆塞の申し出として、われわれが世話をしますよ、面倒みますよということをサンガに信頼させるために行く。

つまり「いつだってわれわれがバックにいて、悪いお坊さんがいたら、私たちが世話をすることでサンガから出て行ってもら。必ず半月毎に行きますから、お坊さんたちは安心して、この『摩訶僧祇律』に書かれているような方法で破僧を防止することができます」ということです。

本当はもう少し複雑な論証があるのですが、ともかく、今言ったような事柄から、アショーカ王碑文の中の読解不能であった部分が、この『摩訶僧祇律』の1節で読解可能になるわけです。

このような考察によって、仮説として、このアショーカ王碑文の言っていることと、『摩訶僧祇律』のこの1節は対応していると、設定することができます。それはそれでよろしいでしょうか。ただしこれはあくまで仮説です。絶対に100パーセント対応しているかと言うと、そういうことは言えないわけです。それは言えませんよね。古代文献学で100パーセントということはあり得ないわけで、確率としては高かろうということなのです。

そこで、私はその次の段階をどうしようかなと思ったわけなのです。もしも、この仮説の妥当性が80パーセントぐらいだとして、この仮説に基づいて、すべての考察を積み重ねていった場合には、今からあと、私が何年もかかってつくるであろう学説全体が成り立つ可能性は80パーセントになるわけです。

逆に言ったら、ひっくり返る確率20パーセントを抱えながら10年間勉強するということになる。これは、私にとっては耐え難い苦難でありますので、それはやめたのです、そのやり方は。

では、どうするのかと言うと、この仮説がひっくり返ってもいいような学説を作ろうとおもったのです。変な話でしょう。自分で学説を一つ作っておいて、それがひっくり返っても大丈夫なようなものを全体で作ろうというわけです。そのために必要なことは何かと言うと、この最初の仮説は、もう放っておいて、まったく別の根拠に基づく、まったく別の論証をもう一つつくるということです。

じゃあその先は、どうなるのだということになりますが、それは、また後でお話します。

そこで問題は、このアショーカ王碑文と『摩訶僧祇律』の対応に間接的には関係するのだけれども、直接関連はしないような論証って、何かあるだろうかということです。

それはやってみなくては分からないので、いろいろやってみました。で、たくさん失敗しました。「このテーマで調べてみたらどうだろう。」「このアショーカ王碑文のここに出てくる、この単語でいっぺん、ずっと仏教文献を見てみたらどうだろう。」といった試

行錯誤を幾つかやった揚げ句、最終的にうまくいったのが一つある。それは何かと言うと、もうそのものずばりで、破僧ということです、サンガ・ベータ (Samghabheda)。破僧という事柄について調べてみたら、面白いことが出てきたのです。

それがどう面白いのかを今から言います。破僧というのは、僧団を分裂させるということです。大変な悪事です。その悪事の定義、僧団を分裂させるというのは、いったいどういうことをしたら僧団を分裂になるのか。もっと言うと、どんなことをしたら、その人は破僧の罪になって地獄に落ちるのかという具体的な内容ですね。これについて調べてみたら、非常に面白いことに仏教文献の中には、まったく違う2種類の破僧の概念、定義が、それぞれ別個の場所で使われているということが分かってきたわけです。

その二つというのが、どういう定義かと言うと、一つは破僧とは「仏教僧団の中でお釈迦さまが説いたのとは違う教説を唱えて、つまり釈迦の教えに背くようなことを言って、そして自分たちだけで別個にグループをつくって、メンバーを集めて独立の僧団をつくってしまうことである」とするもの。これはイメージとしてはデーヴァダッタ事件そのものです。これが一つの破僧だと。

ところが、それとは全然違う破僧の定義があるのです。それはどんな内容かと言うと、「一つの仏教僧団の中で、意見の違いはあってもそれは構わない。けれども、さっき言いました、半月に一度、全員が集まってきて行う布薩と呼ばれるとても大切な儀式を、別個に、勝手にやってしまった者は破僧だ」というのです。意見は違っていてもいいんです。普段の生活の中では多少の意見は違っていても構わないけれども、とにかく集まるべきときに、しっかりと集まって行事に参加しない人間は破僧した人間なのだ。そういうまったく違う二つの定義が並立して存在していることが判明したのです。

問題は、その二つの破僧定義が、どう関連しているかです。同時存在的なのか、あるいは、もともとはどちらかが元であって、それが後になって、もう一方へ変化したのか。そういう流れを調査する必要があるということが分かりました。

今申し上げた事柄は、最初に言ったアショーカ王碑文の話とは何の関係もありません。まったく無関係です。破僧の定義がどうこうなったという話と、アショーカ王がどうこうしたといった話は、今は一切関係がないので、これは二つの独立した論証なのです。

それが3ページの2番というところです。破僧の定義の時代的な変遷。今申し上げた通りのテーマです。『十誦律』という名の律があります。説一切有部という名の部派が伝えていた律です。説一切有部は、『俱舍論』などをつくった哲学部派ですね。今はありませんけれども、カシミール、ガンダーラ地方を中心として紀元前後から、ずっと仏教が滅びるまで、インドで活躍をした有名な部派です。

さらにもう一つ、『根本説一切有部律』という別の律もありまして、どちらも説一切有部の律ということになっています。関係は不明です。

その『十誦律』の中に、破僧の定義が書かれている部分があります。ちょっと読んでみましょうか。

「仏は舎衛国におられた。その時長老優波離は仏に尋ねた。『世尊は破僧について説かれましたが、一体何を破僧と呼ぶのですか。どういう条件が揃った場合に破僧というのですか。』仏は優波離に対して次のようにお答えになった。『十四の破僧の原因があつてその中のどれかが関わっている場合、破僧となる。十四とは、非法を法であると主張すること。法を非法であると主張すること。(途中略) 若し是の比丘が非法を法であると主張し、此の非法でもって比丘たちを教え、説得し、和合僧を分裂させたならば、和合僧が分裂した時点で彼は大罪を犯すことになる。大罪を犯したら、一劫の間、阿鼻地獄に落ちる。(途中略) 優波離よ、二つの条件が揃った場合、破僧と名付ける。唱説と取籌である。唱説とはデーヴァダッタのように僧団の中で『私、デーヴァダッタは次のように提言します。云々』というように三回提言することである。取籌とは調達が一回目の提言をしたあとで四人の仲間と一緒に籌を取ったように籌を取ることである」。

つまり、デーヴァダッタが出ていることから分かるように、お釈迦さまの言っていることに背くようなことを主張し、そして人々を集めて、自分たちの独自のグループをつくった段階で、これを破僧と呼んでいるということです。

ここで気を付けてほしいのは、サンガの中で行事を一緒にするとかしないとかという話は一切出てきていないということです。よろしいですか。私が先に申しました二つの破僧定義のうちの初めの方が、ここに出てきているわけです。

では、後の方が出てきている例はどこにあるかと言うと、それは『摩訶僧祇律』です。また出てきましたが、大衆部仏典の『摩訶僧祇律』の破僧の定義。破僧とは何か、という定義文です。

「『破僧』とは何か。仏が舎衛城におられた時、尊者優波離は仏のところへ近づき、その御足を礼拝してからあとずさりにさがって自分の座についた。そして次のように申し上げた。『世尊は破僧について説かれましたが、何を以て破僧と名付けるのですか。』 仏は優波離に次のように言われた。『如法、如律に正しく真理を理解しているような立派な比丘に対しては、礼拝恭敬してその教えに従わねばならない。もしある比丘が、そういう立派な比丘の説が非法であり、そんな教えに従うべきでないと主張して、僧団に争いが生じたとしても、その僧団が一つの界の中で共住し、説戒（説戒とは布薩のことです）および羯磨（羯磨というのは仏教僧団のメンバーが全員集まって行う会議のことです）を一緒にに行っている限りは破僧ではない』」と述べています。

分かりますか。もういっぺん言いましょうか。「もしある比丘が、そういう立派な比丘の説が非法であり、そんな教えに従うべきでないと主張して、僧団に争いが生じたとしても、その僧団が一つの界の中で共住し、説戒および羯磨を一緒にに行っている限りは破僧ではない。私がすでに規定した一界一住の中で——つまりサンガの領域の中で——別々に布

薩、自恣、羯磨、——これは全部集団行事の名前です——を行うことが破僧である。』」
と言っているのです。

「尊者ウパーリは仏に申し上げた。『破僧した者はどのような罪になるのですか』仏は『一劫の間地獄に落ちることになる』と言われた。以上を破僧という」。

今のは、ほんの一例でありまして、いろんな場所に、この二つの破僧定義が出てきますが、ポイントは、説一切有部の律の中に出てくる破僧は全部、初めの方の破僧の定義であり、そして、『摩訶僧祇律』の中に出てくる破僧の定義は後の方なのです。これが一貫している。

では、『パーリ律』とか『四分律』とか『五分律』とか、ほかにも律があるじゃないか。その律の破僧の定義はどうなっているのかと言いますと、説一切有部型の破僧の定義があって、その後ろに『摩訶僧祇律』型の破僧の定義が、がちっとくっつけられているのです。分かりますか。

だから、内容で言いますと、「お釈迦さまの説と違うようなことを唱えて、そして、別々に集団行事を行ったときに破僧になる」ということです。

それで、ここで考えねばならないことは解釈の可能性が三つあるということです。一つは、もともと破僧の定義は2種類あって、今言った『パーリ律』などの定義文は、それが合体したかたちで、後になってできているという可能性です。二つ目の可能性は、もともと一つの合体した形であった破僧の定義が、あとで分かれて二つになったというもの。三つ目は、定義文はもともと一つなのに、われわれの読みが狂っているため二つあるかのよう勘違いしているというもの。

ただ、これは後で言いますが、文献を調べていきますと、それが次第に合体していった方向性が見えてきますので、実際は、それはもともと二つあった定義が合体したのです。

結論を先に申した方がよろしいですね、つまりこういうことです。古いのは『十誦律』型、すなわち有部律型で、デーヴァダッタと同じかたちです。違うことを言って別の僧団をつくったらアウトですよという話だったのです。

それが後に、定義が『摩訶僧祇律』型に変更されることになるのです。「仏教僧団の中で勝手に行事を自分たちだけでやったら破僧ですよ」ということになる。

そして、『パーリ律』や『四分律』などは、もともとあった古い破僧の定義の後ろに、新しい定義をくっつけるという形で実質的に新しい定義を導入したのです。律の中に、すでに説かれている古い定義を簡単には消せないで、それはそのまま置いておいて、その条件の後ろに、「僧団行事を勝手に別個でやったら破僧です」という、新しい定義をくっつけるのです。それによって、実質上の破僧の定義は、新しい方の定義になるわけです。できるだけ元の文言を変えないようにしながら、新しい定義を導入するためのやり方ですね。

それで、先に三つの可能性があると言いましたが、面白いことに、アビダルマ文献の中を見てみますと、もともと二つの破僧定義が、あったということが分かるのです。それをちょっと見てみます。これは『俱舍論』だけではなく、『婆沙論』から『順正理論』から、ずっと一連の『婆沙論』以後のアビダルマ文献の中に共通して説かれている、非常に広範な、長くて一般的な記述です。『俱舍論』をあげておきました。5ページですね。

「どれだけの条件が揃うことによって、僧伽が破せられたことになるか」。例の問題ですね。「師と道」、つまり、仏様とその教えとが、「何れも異なっていることが認容せられるとき破せられている。・・・(中略)・・・已に説かれたこの破僧、それはまた破法輪 (cakrabhedā) であると認められてある」。つまり、ここまで言いますと、お釈迦さまの言葉と違うようなことを言って、それで破僧する。その破僧のことを cakrabhedā、法輪を壊すという意味の破僧だと言っているのです。「何となれば、そのとき世尊の法輪が破せられたことになるからである」「けれども、他の破僧は」というのは、もう一つ別の破僧があるということです。もう一つは、破羯磨 (karmabhedā) と呼ばれるものです。「もし一結界中において分裂して羯磨をなすならば、である」。一結界中、つまり一つのサンガの中で、別個に羯磨をなすならば、と書いてあります。つまり、別々の僧団行事を行うなら、そういう破僧は karmabhedā と呼ばれるといわれています。

「けれども」、ここが面白いのです。「破法輪僧」、つまり cakrabhedā は6種類の時においては存在しない。起こりえない。どのような時においてであるか。法輪が転ぜられて未だ間もない時と、つまり、これは初転法輪から後の「未だ間もない時」、これはまだサンガができていないという時です。それと世尊が般涅槃したもうた後である」と。ほかにも幾つかあるのですが、あとは省略します。

これは何を意味しているかと言うと、お釈迦さまが亡くなった後は cakrabhedā と呼ばれる、デーヴァダッタ式の破僧はできないと言っているのです。無理だと。その理由は、もう、すごい屁理屈です。デーヴァダッタは、釈迦がいたから敵対できたのだと。釈迦という敵がいたから、その釈迦をやっつけようと思って、それで破僧をしたのである。その敵の本陣であるお釈迦さまが亡くなってしまったら、もう敵対してサンガを分裂させることはできなくなる。とんでもない屁理屈ですよ、これは。それでどうなるかという、お釈迦さまが亡くなった後に可能な破僧は karmabhedā だけだということになるのです。

もうちょっと話を進めますね。まとめは、もう少し進んでからにします。

ここで初めて cakrabhedā、karmabhedā という2種類の術語に出会うことができます。私は最初、知らなかったのです、これをね。こんなのは意識していなくて、ただ単に破僧を調べていたら、ありゃ、違う定義があるんだな、なんて思いながら、このアビダルマ文献にぶつかったら、そこにちゃんと二つの違った定義が、名前が付いていたのです。それは cakrabhedā と karmabhedā という名前です。

cakra は輪っかです。**bheda** は分裂、壊すという意味ですから、**cakrabheda** といったら、輪っかを壊すという意味。これは法輪を壊すのですから、お釈迦さまの教えを壊すということ。

一方の **karmabheda** の **karma** というのは、業のカルマではありません。これは仏教の律の専門用語で、さっき言いました僧団の運営会議のことです。これを **karma** といいます。もっと簡単に言えば、僧団の行事ということ。集団行事。それを壊すから、これは **karmabheda** と、名前がその通り、そのまま中身を表していますね。

cakrabheda によりますと、「仏説に反する見解を主張して仲間を募り、独自のグループを形成すること」とされています。この定義に基づけば、意見の異なるグループが共住することはできないということになる。つまり、サンガの中で違う意見を言う者がいたら、あなたは破僧者だといって非難することができるわけですね。

それに対して **karmabheda** という定義によりますと、「一つの僧団内で別個に布薩などの僧団行事、羯磨と呼ばれる、**karma** を別個に行うことだ」というのです。この定義に基づくならば、教義の異なる者であっても、同一僧団で一緒に暮らすことが可能になります。

さっきも、ちょっと書いてありましたね、定義のところに。お釈迦さまの意見と違っていても、それだけでは破僧にはなりませんよ。その後、僧団行事を別個にやったら、その段階で破僧ですよ、はっきりと明記してあるということから分かるように、意見の違いは構わないという思いが、ちゃんとここの中に含まれているわけですね。そこまでよろしいでしょうか。

さてそれで、**cakrabheda** と **karmabheda** の歴史的な変遷がどうなっているのかということですが、これは実は、私の本を読んでもらわないと、一つ一つの理論は非常に複雑になっていきますので全部説明ができないのですが、幾つか関連する証拠を言いますと、こういう証拠もあります。

まず、アビダルマ文献ですが『婆沙論』以降のアビダルマ文献では、**karmabheda** と **cakrabheda** が並行して二つあると書いてあるのですが、それよりも古い『識身足論』と呼ばれる六足発智の中の1本ですが、この古いアビダルマ文献の中には **cakrabheda** しか出てきません。

もう一つ面白い証拠は、『パーリ律』にあります。『パーリ律』を詳細に調べてみますと、乱れが見られます。どんな乱れかと言うと、ある場所には **cakrabheda** の後ろに **karmabheda** をくっつけて、さっき言った折衷型にしてあるのです。これをそのままに見ますと末尾部分が定義の最終決着点になりますから、実際の意味は **karmabheda** になっているわけです。

ところが、それとは別の場所に、この後ろが付いていなくて、**cakrabheda** だけのものがある。それが混在しております。この事実と、その律の注釈書の記述を組み合わせると、とても重要な事がわかるのです。『パーリ律』ができてから、おそらく 400、500 年、もつとたってから、スリランカでつくられた律の注釈文献というのがあります。これは有名ブ

ッダゴーサという南方分別説部の最高の学僧が書いた注釈書で『Samantapāsādikā』というものです。その中で、その二つの違った部分をそれぞれ注釈しているのです。

それで、『パーリ律』の中の、この *cakrabhedā* と *karmabhedā* の合体によってつくられた部分に関する注釈を読みますと、確かに、破僧というのは、最後に僧団行事を別個にやってしまった、そのときに破僧が成立するのであると書いてあります。

それに対して興味があるのは、後ろがなくて、*cakrabhedā* しかない部分ですね。これについて『Samantapāsādikā』は、どう注釈するか、という点です。そこには「デーヴァダッタは釈迦の教えに背くような説を唱えて、仲間を集めたのだが、聞くところによると、彼はその後、その場で独自の布薩儀式を行ってから出て行ったのである」とあります。それは何を意味するのか。ブッダゴーサは *karmabhedā* なのです。ここにある「聞くところによると」という言葉は、「律の中にはそうは書いていないけれど、我々はそのように理解している」という意味です。

もういっぺん言いますと、パーリ律の中に *cakrabhedā* だけの記述がある。一方 *cakrabhedā* と *karmabhedā* を合体させて、全体としては *karmabhedā* のように見える箇所もある。これだけではどっちが古いか分かりません。しかし、それから何百年もたって、それに対して注釈を付けたブッダゴーサの考え方は、*karmabhedā* で一貫しているのです。それは、つまり、その部派の中での破僧定義が、時代の流れの中で *cakrabhedā* から *karmabhedā* へと移行したことを意味しているのです。ここに、混雑した情報が時間的に一線上に並ぶ、幾つかの証拠があるわけです。

ほかにも幾つかあるのですが、それはもう複雑ですから、これ以上は言いませんが、そのような幾つかの論証を重ね合わせることによって、結果としては、こうなります。仏教僧団の中には、もともと *cakrabhedā*、つまりデーヴァダッタのように、釈迦の教えと違うことを言ったら破僧だという考え方があったけれども、しかし、それが時代の中で変えられたのです。変更された。破僧とは、釈迦の説と違うことを言うことではなくて、一緒に行事を行わないこと、特に布薩と呼ばれる行事を行わないことが破僧なんだという、別のかたちに変ったということが分かるわけです。

これで全然関係のない二つの論証ができました。アショーカ王碑文と『摩訶僧祇律』の記述が対応しているという話と、破僧定義が転換したという二つの論証です。ここからが難しかったのです。ここから2年ほど考え続けました。

この二つの論証をどうつなげたらいいのか、あるいはこれらはつながっていないのだろうか。つながってなかったら、無理してつなげるのは間違いですから、これは別個の論文として発表しておしまいということになるし、つながるとしたら、どこでつながるだろうかという話なのです。

すごく悩みましたけれども、最終的にこう考えました。仮定法というのでしょうか。もし、つながっているならば何が起きているか。つまり、このアショーカ王碑文の話と、

こっちの破僧定義の転換が、何か歴史的に、時期的につながっているとすれば、仏教文献はどのように書かれるだろうかというふうに、逆に考えてみたわけです。

そのとき、答えはこうなります。『摩訶僧祇律』の中の破僧定義は、新しい **karmabheda** ばかりでした。ということは、そこには新しい情報が入ったと考えるということが、まあ仮説ですけども、仮定できます。**karmabheda** という定義は、もともとなかったものが新しく『摩訶僧祇律』の中に入れられたのですね。

cakrabheda であったものが **karmabheda** に変えられたのか、あるいは **cakrabheda** も何もなかった、破僧定義なんていうのは存在しなかった『摩訶僧祇律』の特殊な律の中に、後で **karmabheda** の部分だけが入れたのか、それは分かりませんが、とにかく **karmabheda** を導入することで、『摩訶僧祇律』は何らかのかたちで人為的な改変を受けているのです。これは間違いない。

で、その『摩訶僧祇律』のある一文がアショーカ王碑文とくっついているという論証があるわけです。ですから、もしこの二つが同じ時に起こった事件であるならば、アショーカ王碑文と対応している、その文章は、『摩訶僧祇律』に新しく **karmabheda** が導入されることによって改変された、もっと簡単に言うと、ゆがんだ、そのゆがんでいる部分に、その一文は入るはずです。

つまり、ベースとしてもともとある『摩訶僧祇律』の基本的な部分ではなくて、新たに加えられたところに **karmabheda** が入っているわけだから、その加えられた部分の1節が、アショーカ王碑文と対応するならアショーカ王時代と、破僧定義が転換して **karmabheda** が導入された時代は一緒だということになるのです。

もし、そういうことが発見されなければ、何も分からないならば、これは全く別時代の出来事と考えるしかない。それしか判断の方法がないわけです。ここしか判断基準がないわけだから、やるしかない。

それで、次にやるべき仕事は何かと言いますと、『摩訶僧祇律』が、あるときに変更されたというのなら、『摩訶僧祇律』は、その変更によって、かなりゆがみが生じているはずですから、そのゆがみを見つけるということです。

それは何かと言うと、論理的な流れの矛盾だとか、あるいは、文脈のどこかが切れてしまっているとか、穴が開いているとか、ともかく最初にできた、きれいなかたちでないようなものをいっぱい探さなければならない。そして、つぎはぎの、その切れている部分が、どうなっているか。どういうかたちでゆがんでいるのかを知らなければならない。ゆがみの全体像をつかまなければならないということです。もっと簡単に言うと、『摩訶僧祇律』の構造解明をやらなければならないということになってきた。えらいことになってきたわけですね。

ご存じない方に申し上げますと、律の文献はいっぱいあります。さっき言ったように、『十誦律』とか『パーリ律』とか、いっぱいありますが、『摩訶僧祇律』だけは、ほかの律の構造とは全然違う構造を持っている部分があるのです。

まったく同じ部分もあるのに全然違う箇所もある。もっと詳しく言いますと、『摩訶僧祇律』の前半部分に関しては、ほかの律とみんな一緒です。ところが後半部分の犍度と呼ばれる部分に関しては、ほかの律は全部同じかたちなのに、『摩訶僧祇律』だけは全然違うかたちになっている。これは昔からの謎なのです。律を研究する者にとっては、分からないかった謎なのです。

ひょっとしたら、その特別な構造の違いというもの、**karmabheda** 時代の変更によって生じたのかもしれない。そんな予感はずいぶん強いですけれども、それは分からないから確かめてみました。

どうやって確かめるかと言うと、これはもうしようがない、手作業です。『摩訶僧祇律』の中の内容を全部シノプシスにして、一覧表にして、こんなことが書いてあります、こんなことが書いてあります、ということを全部つくっていくわけです。

それを今度は、その他のオーソドックスな律に、こんなことが書いてあります、こんなことがありますという表をつくって、これとこれの表を突き合わせて、どこが、どうゆがんでいるかを見ていくという、まったく原始的な手作業の仕事ですけれども、それをやる。

その結果、どうなったかと言うと、すごく面白いことが浮かび上がってきたのです。どう見ても、これはゆがんでいるのですが、そのゆがみの原因、なぜゆがんだかということが非常にはっきりと出てくるのです。

それは何かと言いますとオーソドックスな律の中に書いてある文章の中から「羯磨」さっき出てきたでしょう、集団行事ですね。その羯磨のやり方に関する部分だけを全部集めてきて、それをひとかたまりに固めて、残りの穴の開いた部分は、穴の開いた部分で、別個にひとかたまりに集めて、そして、くっつけると『摩訶僧祇律』の後半部分になるのです。

だから、この『摩訶僧祇律』の後半部分の改変の目的は何か。それは、「羯磨というのはどうやってやるのか」ということだけを集中的に語るような文献をつくることだったのです。その羯磨こそが **karmabheda** の **karma** だということは、先に申しあげました。

そして、すごくうれしかったんですけれども、その、二つのかたまりをガシッと集めて、くっつけた、ちょうど切れ目のところ、要するに、『摩訶僧祇律』を改変して、作り直した、そのちょうど切れ目のところが、アショーカ王碑文と対応する文章なのです。

そうすると、こういうことですね。予測ですけれども、仮説ですけれども、**karmabheda** という新しい破僧定義が導入されたときに、**karma** を正しくやる、やらないが破僧に結び付

いてきますから、**karma** がうまくできなければ破僧だということになってしまうので、**karma** を精密に実行する必要がある。

では、**karma** をやるというのは、どういうことなのだ。律文献を見たって、それはいろんなところに、ばらばらに書いてあって、それが全体としてつかめないじゃないか。それをつかむために **karma** の部分だけを集めてきて、要するに **karma** の専門書というのをつくったのです。そして、つくり終えた、最後の切れ目のところに、アショーカ王碑文と対応する、その一節が来る。こうなったわけです。よろしいでしょうか。

こうして3つの論証が、つながったわけです。1枚目のプリントの1番というのは、これはもう話をしてしまいました。仏教が、すでに上座仏教、小乗仏教の段階で、どれだけ枝分かれをしていたかということを表す系統樹です。これを見ると、仏教が、いかに分裂の宗教であるか。爆発的に分裂している状況が非常によく分かりますね。それはそれでいいのです。

2番目も、もうお話ししてしまいました。**cakrabheda**、**karmabheda** があるという説、もう一度説明します。『パーリ律』や『四分律』などを見ますと、これはもともと **cakrabheda** だったのだけれども、その後ろに、後で **karmabheda** をくっつけて、合体させることで **karmabheda** を導入したということです。

それに対して、『十誦律』『根本説一切有部律』などの説一切有部の方の律の破僧の定義は **cakrabheda** で一貫しておりました。つまり、古いものをそのまま使っているわけです。そして変えていない。

だから、それだけ見たら、説一切有部は **cakrabheda** でやっていったのではないかと思うかもしれません。ところが、あの『俱舎論』です。アビダルマ文献に何て書いてあったか。釈迦が活着している間は、釈迦がいるので **cakrabheda** ができたけれども、お釈迦さまが亡くなってしまったので、もう **karmabheda** しかできなくなりましたと言って、実質 **karmabheda** を導入している。つまり有部以外の部派は、律の文章そのものを変えることで **karmabheda** を導入したのに対し、有部だけは律の文章は **cakrabheda** をそのまま保持しながら、アビダルマの理屈によって、実際の破僧定義は **karmabheda** に変更したのです。結局のところ、すべての仏教部派は最終的に **karmabheda** へと移行しているということになりますが、説一切有部だけは、その移行時期がずれるということになります。つまりアビダルマ時代まで下りるということになります。

これが何を意味しているかは、まだ私はよく分かりません。後で言いますが、このように **karmabheda** を導入することそのものが仏教の多様化を認めることになりまますから、最終的には大乘仏教を生み出す苗床になるはずなのですが、説一切有部だけは、その苗床をつくる時期がずっと遅れたということなのですね。これは、ひょっとしたら何か面白い結果に結び付くのかもしれませんけど、まだそれは調査中です。

以上の二つの議論が『摩訶僧祇律』の構造分析によって一つにつながり、破僧定義が転換したのはアショーカ王の時だということになるわけです。

わざわざこんな形にした理由は、最初に申し上げた通り、はじめに確率 80 パーセントの理論の上に、すべての論証を立ち上げてしまうと、その論証は 80 パーセントの確率でしか成り立たないという。それを防ぐために、別々の論証を幾つか独立して作っておいて、最終的にそれを合体させて仮説にしました。ですから、一つの論証が崩れても全体が崩壊することはないということです。

私は、これを勝手に、格好よくサブマリン方式と呼んでいるのだけど。潜水艦というのは沈まないように、各ブロックごとにきちっと区分けされていて、どこかに水が入っても、ほかには入らないようになっているのです。それで必ず浮くようになっている。何があっても浮くようにしておこうというわけです。でも誰もサブマリン方式という名前を使ってくれないので自分で言っていますけど。

それで、6 ページ目の下の方が結論です。ただし、これは、もちろん本を読んでいただかないと全体は分かりません。ここに示したのは単純な骨格のみの結論です。

「アショーカの時代に、地理的に分散していた仏教教団の間に、何らかの争いが起こり、互いが正当性を主張することで争いになった。この時点での破僧の定義は *cakrabhedā* であった」。

つまり、「仏の教えと違うことを言っているから、おまえたちは破僧者だ」というような状況にあったわけです。それがアショーカの耳に入ります。どういう事件だったのかはわかりませんが、アショーカの耳に入るほどの争いがあったということになります。

「したがって、争っていた集団は互いに相手を『破僧集団』として非難していた。そこにアショーカが登場し、破僧状態を解消するよう尽力する」。

分裂法勅にあったでしょう。僧団は和合せよと書いてあった。サンガは和合せよということは、それは和合していないから、そういう命令が出るのであって、サンガは和合せよ。それを破壊しそうな人間がいたら白い衣を着せて云々、と書いてありましたから、本当にそれを破壊しそうな人がいたわけです。そうでなければ、あんな法勅が出ませんから。

「その結果、各グループは *Sāmagghiuposatha* と呼ばれる和解のための儀式を行い、さらには破僧の定義を *karmabheda* に変えることで、教義を一本化することなく和合する道を開いた」。

これについて、もうちょっとお話をしなくてははいけません。*Sāmagghiuposatha* というのが初めて出てきましたので、これを説明いたします。

Sāmagghiuposatha というのは、特別の儀式です。それは何かと言うと、分裂していた僧団が一つに和合するときに行う手打ち式のことです。これを *Sāmagghiuposatha* と言います。

実は、こうなのです。昔、**cakrabheda** が破僧の定義であったときに、もうすでに、その **Sāmagghiuposatha** という手打ち式のことは決められていました。つまり、分裂した僧団があった場合には、**Sāmagghiuposatha** をすれば一つに戻ると、こう書いてあるわけです。

これは変なのです。**cakrabheda** の定義は、別個にお釈迦さまと違う説を唱えて、僧団をつくってしまったら破僧だと言っている。その破僧を解消して元に戻すための方法は何かと言ったら、手打ち式を一緒にやることだと言っている。ここには食い違いが見られます。

なぜならば、もし、この **cakrabheda** をそのまま採用するならば、その **cakrabheda** を解消して、僧団を元に戻すための方法は、**cakrabheda** の逆を言えばいいわけですから、「お釈迦さまとは違った説を唱える人たちが、その説を撤回し、元の説に戻ることが復元の条件だ」とすべきです。ところがそれが「手打ち式をやれば解消する」というのですが、ここには明らかに矛盾があるわけです。この矛盾は、律が作られる過程で、ばらばらな理屈が無理やり結合されたことが原因だと思います。

cakrabheda を守っていた時代に、争い事が起こった。そしてアショーカがそれを、「みんな、和合せよ。おまえたち、何をやっているんだ。一緒になって仲良くしろ」と言った。

それでどうするかと言うと、律の規則を調べると、みんな **Sāmagghiuposatha** と呼ばれる、特別な手打ち式を行えばよいということが分かった。でもそこには矛盾がある。ただ、手打ち式をただで互いの主張を変えないままだと **cakrabheda** 状態が解消しないのです。

そうすると、このままだと、**cakrabheda** の定義によれば破僧になってしまうわけです。それでは、どうすればいいのか。みんなの言っていることを無理に一本化しようとするば、ますますけんかになります。

それで、そのままの状態、これを和合ということにするには、どうしたらいいかと言ったら、破僧の定義を変えるしかない。どう変えればいいのかと言ったら、今、**Sāmagghiuposatha** という集団行事をして一緒になったのでしょ。だから、それに合わせて定義を変えるのだったら、「一緒に集団行事をしている限りは破僧にはならない」と、こう決めればいいわけです。

これが **cakrabheda** が **karmabheda** へと変えられることになる論理的な根拠です。そうしないと一貫性が出てきません。

それで先にいきましょう。後は、どうしよう。まあ読むだけ読みます。後ろから3行目ですね。

「大衆部などの多くのグループが、この動きに随ったが、説一切有部だけは頑なに **cakrabheda** を保持した。しかしその有部も、アビダルマの時代になると方針を変え、他のグループと同じく、**karmabheda** を採用した」。これが『俱舍論』が語っていたことです。

「これにより全仏教世界が、布薩などの集団行事にさえ参加していれば、異なる教義を主張する者が同じサンガで共住しても問題ない」。つまり、違うことを言う者が一緒に僧団の中にも構わないということになったということです。

これで私の仮説は終わりです。ここまでが私の論証なのですが、今の論証の中で、私は特別に注意を払って資料を使った、あるポイントがあります。それは何かと言うと、歴史資料は使わないということです。歴史資料というのは、「歴史的なことを書きますよ」と言って書いている資料のことです。

例えば「昔アショーカ王という王様が出てきて、こんなことをしました、あんなことをしました」とか、あるいは、「仏教僧団は昔、こんなふうに分裂して、こんなふうになりました」とか、「昔の歴史を書きますよ」と言って書いている資料を使わないということです。

だから、今まで私が皆さんにご説明してきた話は全部、律の中の定義文だとか、アショーカ王碑文だとか、つまり後の人が勝手に自分に都合よく歴史を書き換えることのないような資料だけで仮説をつくりました。これは最初から一貫して、ずっと注意しながらやってきたことです。

なぜかと言うと、もし歴史資料を1本でも使ってしまうと、結局は、その歴史資料のレベルの仮説しかできなくなるからです。そのレベルとは何かと言ったら、後の人が自分の思いで好きなように書き換えて、都合のよいように書いた資料のレベルです。「アショーカ王は自分たちを正統派として保護してくれました」とか、そういうふうに自分たちに都合がいいように書き換えた可能性のある資料が歴史資料。その情報を1個でも使ってしまうと、それによって組み上げられた仮説は、その低い方のレベルの資料の価値しか持たなくなるのです。

一応、1、2、3、三種の論証を合体して一つの仮説まで持ってきました。その間には歴史資料は1本も使っていない。一本も使わずして仮説を提示する段階にまで到達できたわけです。そして、ここで初めて歴史資料を使うことができるようになります。

典型的な歴史資料として、『異部宗輪論』とか *Dīpavamsa* とか、『婆沙論』の中の、いわゆる大天の五事に端を発する根本分裂の記事、などですが、それらを使うということです。

私は三つの論証を合体させることによって一応仮説として、歴史の骨格をここに提示することができました。その私の仮説と、こういった歴史資料に書いてある情報を比べてみる。そうすると何が分かるのかと言うと、当然食い違いが分かります。いろんな違いが出てきます。その違いは、もしも私の仮説が正しいならば、その違いとは何かと言うと、歴史資料を書いた人が、自分たちに都合のよいように書き換えた改ざんの結果だということになります。

しかし、もし私の仮説が間違っていて、まったくの机上の空論だというのなら、それとこの歴史資料とを比べて出てきた違いというのは、何の意味もない無意味な食い違いということになる。そうでしょう。

もし私の仮説が正しくて、その食い違いが、その歴史資料を書いた人たちにとって都合のよい改ざんであるなら、つまり、変えることによって、この歴史書を書いた人たちの立場が、より有利になって権威付けが行われるのならば、この改ざんは本当の改ざんだということになる。これが本当の改ざんだということは、元の仮説が正しいということです。

私の仮説が間違っていたとするならば、食い違いには何の意味もない。だから、この改ざん部分はあってもなくても何の意味もない。その歴史書の作者たちの権威付けには何の役にも立たないはずです。そうですね。

ですから私の仮説と歴史書の内容を比べてみて食い違う部分を洗い出し、それがこのグループにとって役に立つような作用をしているか、あるいはなんにも意味がないかということ、判断することで、私の仮説の正否が判定できるということになります。

つまり何が言いたいのかと言うと、歴史資料を一切使わずに仮説をつくったおかげで、それを最後に歴史資料と対応させることによって、この私のつくった仮説が妥当であるかどうかを検証できるということです。

仮説をつくって、つくりっぱなしで「こうではなかろうか。」と言って終わりにする。これはだいたい普通の研究方法なので、私もいつもそうしているんですけども、この研究に限っては、そうやって使う資料を限定してきたことによって初めて、その仮説を検証するという方法が出てくる。いわゆる科学で言うならば、実験でもう一度確かめることができるような余地が残っているわけです。それでやってみたわけです。

結論は、この本を読んでみてください。Dīpavamsa と『大毘婆沙論』を用いた検証作業には驚くべき意味が現れてきています。もう一つ、『舎利弗問経』というのがあって、これは大衆部の怪しい資料ですが、きれいな証拠は出てきませんでした。だから、私の仮説が正しい確率は、どれぐらいかしらね。75 から 80 と、ちょっとさばを読んで言っておきますけれども、ぐらいだろうということです。

これで研究は終わりです。もうこれで何も言うことはない。あと時間が 15 分。

やっと多様化の一般則にまで来ました。今申し上げたのは、私の個人的な、個人の研究の歴史でありまして、それ以上のものではないです。ただ、今の研究の中から、多様化とは何かということの一つの本質が現れてくるように思いますので、これが今日の、テーマです。7 ページ目の真ん中のところの 5 というところですね。

「cakrabhedha から karmabhedha への破僧定義の変更は、『教えの単一性』というタグで締められていた仏教世界に、より広範な『儀礼通過』、つまりみんなで儀式に出ればよいという別のタグをはめることになり、その結果、元のタグは効力がなくなった」。

タグってわかりますよね。おけや、たるなんかを作る時の、周りのはめ物ですね。それが、それまでは「釈迦の教え」というタグでまとまっていたものに、まったく別のタグとして「儀式を一緒にやること」というタグがはまったことにより、前のタグは要らなくなったわけです。で、その分、ぐっと広がったわけです。

部派仏教の展開と大乘仏教の発生について、私は部派仏教と大乘仏教はもとは同じ現象の裏表だと思っています。今言ったタガのはずれによって、すごいスピードで、ぱっと現れてくるのが部派仏教です。

なぜかと言うと、もうすでに、ちりぢりに幾つか違った場所にあった仏教のグループが、それまでは違う教えを主張する者たちを「破僧だ、破僧だ」と非難していたのを、「そうじゃないんだ、教えが違ってもいいんだ、全部仏教だ」と言った瞬間に、お互いに全部仏教になりますから、お互いに名前を付け合って、呼び合うようになります。法蔵部さん、化地部さんと、こう呼ぶようになる。だから部派仏教は、タガが緩んだ瞬間に現れます。

その一方、そのタガの緩みの中で少しずつ「教義には幅があってもいいんだ。多様でももいいんだ」という思いがつもって行って、100年、200年と重なった末に、それまでとはまったく違う新規な仏教が出てきたとしたならば、これは部派仏教と原因は同じだけれども、進むスピードが違うことによって、後から出てきたように見える、もう一つの多様化現象だということになる。

これが大乘仏教だと考えるならば、おおもとは一緒なのだけれども、現象が進んでいくスピードが違うことによって、あたかも部派仏教が起こって、その後、それに続いて大乘仏教が起こってきたかのように見えるという仮説です。

そして一般則。「組織の多様化とは、旧来のタガが、より緩い別のタガに取って代わられることによって生じる分裂現象である。それは単なる直線的な分岐ではない」。ここが問題なのですね。

多様化というのは一つの物事が何かの原因によって別の物事になるという現象ではないのです。その、あるものを存在させておくために必要だったタガ、これを外したら壊れてしまう、消滅してしまうという大切なタガが、別のタガに入れ替わることによって、元のタガが消滅する。そういうことが起こったとき、初めてそのものの中から爆発的にいろんなものが起こってくるということが考えられます。

例で言いますと、生物学で言うと、カンブリア紀に大爆発が起こるのです。生物種の大爆発、これはご存じの方も多いかと思いますが、アノマロカリスとかハルキゲニアとか、奇妙くてれつな生命がいっぱい出てくる。それは、考えて見ると、大本の原始の海で生物ができたときには、おそらくRNAかDNAか分かりませんが、一番基本的な、ぎりぎりの生命体として生まれてきたものであって、ちょっとでも環境が変わったら、それはもう死滅するという非常に弱い状況で存在していた。

だから、その生命体にとってのタガというのは、そのRNAとDNAが保持される、ぎりぎりの環境を保つということがタガです。しかし、それがだんだん発達して行って、細胞が多細胞生物になって多様化していくと、単なる一つの要素ではなくて、いろんな状況が全部、生物として可能になってくる。つまり、タガがだんだん広がってくるわけですね。

そんな中で、もし仮にですよ、私は何が起こったのか全然知りませんが、それまでの生命というものを規定していたタガではなくて、もっと広い、別のタガがそこに現れたとすると、単にDNAやRNAを保存しておくだけという、そういうものでなくて、もっとほかにも、いろんな条件を含み込んだ多様な生命体が可能になってくるでしょう。

そのときには、今まで細い通路で来ていた生命体が、そのときに新しいタガの中いっばいに広がるかたちで、ぱっと爆発的に多種多様なものを生み出していく。だから、多様化というのは継続的に起こるものではなくて、ある特定の時期に一挙に起こるのだらうと思います。

したがって、何が言いたいのかと言うと、多様化を研究するという事は単に変化を研究するだけではないという話です。Aという現象があって、それがBという現象に変わった。だからAとBを比較して、AはBに変わったのである。その原因は、これがこうなったからだと、この説明は単一の変化の説明ではありますが、多様化を説明するものではない。

今の場合で言いますと、それまで仏教というのは一つのタガにはめられていたものが、釈迦の教えというタガが外れて、儀式通過というタガに変わったことによって、いろんな教えが可能になってくる。可能になってくるという苗床をもとにして、実際にいろんな思想が生まれてくるわけです。

その場合に、その一つの思想を取り上げて、それと大本とを比べて、こんなに変わりました。ここが違います。違うから、これが、こうなったということですよ、そうやって説明すればいいのですけれども、それはある特定の一本の筋の変化を説明するだけであって、多様性は全然説明していないということです。

もし多様化というものを原理的に説明しようとするならば、「タガは何だったのか」ということを明確にしなければならぬ。何のタガが何のタガに変わったのかということの説明を初めて、多様化という現象をとらえる土台が生まれてくるというふうに思うわけなのです。

それで、オウム事件に移りましょう。そうやって多様化していく仏教の先端にオウムが来る。オウムは、どんなタガをどう外していったのかという話をしたいと思うのですが、時間は、今から20分ほどいただきますでしょうか。

オウム事件の概略を簡単にお伝えします。松本智津夫、別名麻原彰晃、1955年生まれ。私は56年生まれです。だから、だいたい私を見ると、麻原彰晃は、こんな人間だとお分かりになるはずですよ。

オウム事件は1985年から1995年の10年間に起こりました。麻原の年齢は30歳から40歳、これが面白いことには釈迦が仏教を作った年頃と同じなんです。新しい宗教をつくる若き、宗教家の世代というわけです。

多少視力が弱かったため盲学校に入りましたが、実際は見えていたそうです。家が貧しかったので、お父さんが障害者給付金をもらって家計の足しにしようというので、盲学校に入れたという話です。二十歳で卒業後、鍼灸師となります。

このころから、さまざまな東洋的な思想に凝り始めて、最初は中国だったのですが、やがてインドに移り、そしてヨガに入る。このころ阿含宗に入っています。ヨガから、ついには原始仏教に入ります。

1982年に「天恵の会」という組織をつくりました。これは金もうけのための組織です。麻原彰晃のポイントは、小さいときから金に執着が強く、そして人を動かしたいという権力欲が異常に強かったという点にあります。

会員を集めて、自家製の薬を売った。朝鮮ニンジンの毛とかヘビの皮を酢酸とアルコールに漬け込んだものを、不老長寿の薬だといって売ったのです。これで罰金刑。1984年、渋谷で株式会社オウムを興します。この世に「オウム」という言葉が現れたのは1984年です。

「オウム神仙の会」、これはオウム真理教ではありません。その前の前身のヨガ教室です。このころの麻原彰晃は実におとなしく、健全なヨガ教室を経営しておりました。会員たちは和気あいあい。和気あいあいでものをするかというと、超能力を目指すのです。だから、怪しいのです。怪しいけれども、べつに何の悪いこともしない。ごく一般にあるような、ちょっと怪しい超能力集団という感じだったのです。

それが、1985年に空を飛びます。飛ぶんですね。この写真です。飛んでいるでしょう。もちろん、これは写真でそう見えるだけのことですが、これが『ムー』とか『トワイライトゾーン』という超能力雑誌で紹介されて、一挙に信者が増えます。

それはなぜか。それまで人に「私は超能力があるんです」という人は、どうやって言ったかと言うと、「あなたの過去が見えます」とか、「あなたの心は今こうですね」とか、「捜しているものはここにありますよ」とか言って、いろんなトリック、あるいは本当にそうなのか分からないような、いいかげんところで語る超能力者が、多かった。今でもそうですね。

ところが、麻原彰晃は違ったのです。見えるんです。超能力が。間違いなくやっているのです、これは。本当に飛んでいる。超能力を信じている人から見ると、超能力を身に付けていることが明らかに見える写真です。これで、ほかの、いわゆる怪しい、インチキ占い師とは違う、本当の超能力者としての麻原彰晃の地位が、確立するわけです。

そうすると、集まってくる人たちが、どんどん違う人になってくる。今までの仲良しヨガ教室、遊び半分というのでなくて、「先生、私は本当に超能力を身に付けたいんです。そして、今のこの苦しい人生を変えたいんです」という、ものすごく真摯（しんし）な思いで集まってくる。麻原の超能力で救われたいと願う人たちが弟子になってくるわけです。

そして、あとはちょっと飛ばしますが、1987年にオウム神仙の会は宗教法人オウム真理教になる。

それまでのオウム神仙の会に入っていた人たちは、ほとんどやめてしまいました。オウム真理教は新しい信者ばかりです。もっとまじめに、本当に人生を懸けたいという思いの人たちが集まってくる。そこで麻原は、そういう人たちを利用しようと考え始めるのです。昔の権力欲と金銭欲が、ここで目覚めてくるのです。で、出家制度を設けます。悪名高い出家制度ですね。

オウムの出家制度がどんなものであったかというのは、その次の9ページの1行目のところを読むと、よく分かります。これはオウム真理教で出家をしたいと思っている人が義務的にオウムに提出しなければならない書類のリストです。読んでみましょうか。

布施リスト、これは何かと言うと、出家したいと思う人は自分が布施できる財物のすべてをここに書き出さなければなりません。貯金全部、家、車、土地、一番最後はテレホンカード、使用中とか、半分ぐらい減ったテレホンカードまで書いてある。つまり一切切全部出せという。

それから、自己責任の誓約書、遺言状、履歴書、戸籍謄本、住民登録の転出届と転入手続きの代理人選任書、国民年金保険料免除申請書、年金手帳、運転免許のコピー、車の保険証、印鑑証明、これを全部出せというのです。

これがオウムの収入源になっていくわけです。一人の人間から全財産を奪ったら、100人を信者にしたら、いくらもうかるか。すごいことですね。出家信者は最高で1500人ぐらいまで行ったと思います。1500人分の人間の持っている財産を全部没収したら、いったいいくらになる。これがオウムの基本的な収入源になっていくわけです。

1990年、麻原は「真理党」という政治団体を結成し、総勢25人が「彰晃、彰晃」と歌いながら衆議院総選挙に立候補。覚えておられますか。若い方は知らない。一度聞いたら忘れられない、あのフレーズ。結果は惨敗。25人、全員落選。一番たくさんの票を取った麻原彰晃が1700票です。衆議院議員選挙でたったの1700票、すごい惨敗です。

私たちは、あのとき麻原はふざけてやっていると思っていたのですが、そこが間違いです。オウム真理教は、あのとき本当にまじめにやっていました。自分たちが当選して、そして政党をつくって、国政を担って、何をするかと言うと、麻原彰晃先生を中心とした、世界一の超能力国家をつくらうとしていたのです。

しかし、負けた。この選挙での敗北は、オウムのその後の方向性を決定づけることになりました。麻原は「いくら努力しても、世間が妨害するせいで夢は叶わない。悪いのは世間だ」と、こうなるわけです。絶望と怨念（おんねん）の入り交じった気持ちを起こし、その憎しみの矛先を日本の社会全体へと向けていきます。

後は、もう突っ走りますね。武装化の道を進み、サリンをつくり、自動小銃をつくり、ロシアからヘリコプターを輸入し、そして武装集団をつくって、最後は地下鉄サリン事件を起こして自滅する。これがオウムの事件です。

もう終わります。10 ページを見て下さい。オウムのタガは何だったのかということなのです。

仏教は、「単一の教えを守る」というタガは外してしまいました。「集団行事に出席すればいい」ということで、**karmabheda**を採用することによって新たなタガを生み出しました。その集団行事さえやればいいというタガは、どこまで続いたかと言うと、おそらくはインド仏教の時代には、ほぼ続いたと思うのです。密教は、どうなったかは分かりませんが、

そして集団行事を行うことが仏教出家者の資格だということは、集団行事を行うための規定が仏教のタガだということになります。それは言い換えれば、律というサンガの規則が仏教のタガだということになる。

ところが、今度、仏教が中国や日本に入ってきますと、そのタガが、また取れてしまうわけです。そうでしょう。律を守らない仏教になる。中国で、そうになりましたよね。禅宗なんかは、そうです。禅宗はもう律を守らずに、代わりに清規（しんぎ）と呼ばれる、別個の自分たちの規則を使うことによって、律なき仏教へと変身していくわけです。

そうすると、次のタガは何かということになる。「単一の教え」「律の規則による集団行事参加」の次にくるタガは何か。それは、「自分たちで『自分たちは仏教徒だ』と主張する人は、みな仏教徒だ」といった、とてつもなく広いタガです。

しかし、それでも日本の仏教が仏教として存在している、その全体のタガは何だろうか。そして、オウムにそれがなくなってしまった、そのタガは何だろうかと考えたときに思い浮かぶのは、私は、運営方法、つまりご飯の食べ方、もっと言うと布施で生きるという生活だと思います。

日本の仏教は、教えがどんどん変わっていきました。浄土真宗、浄土宗、日蓮宗から、禅宗から、いろんな教えを説きますが、少なくともお坊さんが食べていく、基本的な食べ方のタガは変わらない。これは何かと言うと、皆さんからいただくお布施で生きているということです。

逆に自分の方から打って出て、教団が無理やり社会の中から富を強奪していく、ものを盗んでいく、取っていくというようなかたちで運営された教団は、日本の既成教団の中には一つもないわけです。これが日本仏教の一つのタガになっているわけですが、これを外してしまうとオウムになる。それが、さっき言ったオウムの出家制度です。

私たちの仏教世界では、お坊さんはどうやって生きていくのかと言うと、「皆さん、すみませんけれども、余裕のある分をいただきまして、それで何とか教団を守っていきたいと思いますので、どうぞよろしくお願ひします」と頭を下げて、もらっている。

オウムは、そのやり方を変えてしまったのです。どうするのかと言うと、出家する人は、すべての財産を教団に布施せよ。さっきの布施リストになるわけです。これは布施する人本人から見れば、納得づくですから、全然これは奪ったことにはなりません。実は、その布施リストに載っている財産というのは、その人個人だけのものではないのです。

例えば、お父さんが信者になって出家してしまう場合には、「お父さん、あなたの持っている家、財産も全部ここへ書くんですよ」と書いて布施してしまいますから、そのお父さんに頼って暮らしている家族から何から全部、これは被害者になっていくわけです。つまり、オウムから盗まれるのです。

私は、オウムが、まだ悪い集団として認識されていないころ、まだ元気な集団だったころに、大阪の弁護士会に呼ばれたことがあります。私は「古代インド仏教の研究者なのに、大阪弁護士会が、なぜ呼ぶんですか」と聞いたら、「いや、実はオウムという宗教があるの、ご存じですか。実は、あの人たちは、信者からお布施という名目で財産を取っていくんです。そして、その本人を信者として中へ入れると、鍵を掛けて、もう家族の人が会わせてくれと言っても会わせない。中には、お布施で全部取られてしまって、あとの家族で路頭に迷っている人たちがいっぱいいるのです。何とかしてほしいと思って、信者になった家族に会いに行くのだけれども、扉に鍵を掛けて、返されてしまって、会うことさえできない。そして彼らは何と言うか。『これは仏教のやり方だ』と言うのです。「それで、先生お尋ねしますが、これは仏教のやり方なのですか」と、こういう質問です。

もちろん全然違いますよ。仏教では出家をするときに、出家者の財産はどうするか。律で決まっています。自由です。どう処分しても構いません。家族に残すなり、周りの困っている人に全部あげてしまうなり、国に寄付するなり、僧団に寄付するなり、好きなようにする。仏教僧団は一切、そのお金に口を出してはいけないことになっている。

それから、信者に会わせない。そんなことも絶対ありません。お寺は24時間オープンになっていて、来たい人が来れば、いつでも入れます。托鉢に出掛ければ、自分の実家に立ち寄って、「お父さん、お母さん、元気ですか」と言って、顔を合わせて毎日話すことだって自由です。そういう規則を皆曲げてしまって、要するにオウムは社会から富を強奪した。盗んだのです。

当然、社会との間にあつれきが起る。そのあつれきが原因となって、被害者の会ができる。被害者の会の代表が坂本堤弁護士という人でした。邪魔だから殺す。そうすると警察が入り込んできて調査する。警察に見つかるやばいということで、警察をやっつけよということで、サリンをつくってまく。もうエスカレートする一方ですよ。

このオウムが外したタガは一つ。それは、ご飯の食べ方。つまり、宗教団体、仏教団体として守るべき、「お布施をいただいて暮らす」という、そのタガを外したときにオウムは、それまでの、今われわれがいる、この仏教世界を固めているタガを失ってしまったわ

けです。そうして、その代わりに、どんなタガをはめたのかと言うと、何のタガもはめなかったのです。分かりますか。

タガがはまっていない組織はどうなるかと言うと、それは壊滅する。その典型例がオウムです。日本を初めとした、今の全仏教世界を一つのタガで包むとするならば、「人からお布施をもらって生きていく」ということが一つの大事な基準になっているわけで、ここを外してしまうと、仏教でなくなってしまうわけです。

ここで視点を変えてみましょう。人からのお布施で生きているというのは、実はこれは宗教だけの話ではないのです。お布施で生きている集団というのは、この世のなかに、仏教以外に山ほどある。お布施で生きるというタガをはめて、それが自分たちのアイデンティティーになっているような集団はいっぱいある。その代表は科学者です。科学技術じゃないですよ。科学者です。

科学技術というのは、世のなかの役に立つことをやるのだから、これは給料をもらって当たり前。それとは違って、全然世のなかの役に立たないことをしている人たちがいる。ビッグバンは、どうしてできたのだろう。何の役にも立たない。ね、そうでしょう。ニュートリノ。私の大好きな小柴先生がニュートリノをやっていて、その口癖が、「私たちがやっていることは一切役に立ちません」。これが小柴先生の得意な言葉です。

科学者は、それをやる。だから1銭にもならないから、本来ならば生きていくすべもないし、科学研究をやることもできないのですが、しかし、なんで彼らは生きていけるのかと言うと、それは修行する姿です。つまり科学者として、ある一つのことにもまい進する、その後ろ姿が、周りのわれわれサポーターの気持ちを引きつけ、そして応援したいという思いを生み出し、そしてわれわれは科学者を応援するのです。何で応援するかと言ったら、税金で応援するわけですね。

あるいは、小柴先生のような人だったら、大学の教授というポストの給料を払うという点で応援するわけであって、あれは皆、私たちのお金ですね。税金です。

だから、科学者はお布施で生きるというタガがありますから、当然してはいけないことがある。それは何かと言うと、もらったお布施を自分の欲望のために使う。つまり科学研究以外のことのために使う。おいしいものを食べたり、旅行に行ったりに使わない。これが一つのタガによる決まりです。

それから、きちっと研究をして、その研究の格好よさを皆にアピールする。これも大切な要素なのです。つまり、自分がやっていることが正しく説明できないような科学者は、お布施をもらう価値がないということです。

これはお坊さんで言うならば、「あなたは、なぜ出家したのですか」と言われて、「よく分からないんです」というお坊さんには誰もお布施をしないというのと同じことです。私は、これこれこういう思いがあって、こういうかたちで出家したんだということを、みんなにきちっとアピールすることができて初めて、その人はお布施をもらう価値がある。

「スーパーコンピューターは、世界で2位でもいいんじゃないんですか。どうしてスーパーコンピューターは世界で1位にならなくてはいけないんですか。2位でもいいじゃないですか」。「1位じゃなきゃだめです。なぜならば、出家した目的は世界で1位のものをつくるためです。世界で1番のものをやるために、われわれは出家したんです。そのために世間の欲望は捨てました」。これが答えです。

毎日毎日研究して、もし研究がうまくいかないときには研究費を減らされて、まあ路頭に迷うかどうか知らないけど、ひどい目に遭う。それを覚悟で私たちは学者をやっているのです。1番にならなかつたら何の意味があるのですか。

1番になる格好よさが、皆さんからの科学研究費、お布施をもらう価値なのであって、2番でいい、なんて言ったら、それは自分たち自身の存在を否定することになります。なくてもいいということになるのです。

あと、政治家もそうです。政治というのも、仕事になりません。これはお金をもらうための活動ではない。本当の立派な政治家はね。とか、さまざまですけれども、今日はこれで終わります。

ちょっと時間が超過して失礼しました。ありがとうございました。

質疑応答

桂： 佐々木先生、ありがとうございました。

それでは、もう少し、残り時間を利用いたしまして、各ユニットの代表の方から簡単なコメントをいただきまして、それからフロアからご質問があれば、お受けしたいと思います。

それでは、若原先生から。

若原： 佐々木先生、どうもありがとうございました。

佐々木先生のご研究は、本にまとめられた『インド仏教変移論』前の段階で一通り読んでおります。それから『変移論』など、まとめられた後、もちろん読ませていただきました。それでも、よく分からないところが多々あったのですけれども、今日のお話で、かなりすっきりしたような気がしております。気がしているだけかもしれませんが。

前半のお話の、律に基づいてのお話の中で、一つコメントといいますか、ちょっとお聞きしておきたいというようなことですが。

結局、その布薩を共にするということが、イコール、ニカーヤそのものの定義だと言ってもいいのだと思うのですけれども。ですから、いわゆる *cakrabhedā* でない方の *karmabhedā*

という理念を提出するとによって、ニカーヤの中での多様性というところには到達したと思うのですが、インド仏教において、ニカーヤを越えた多様性というような意識の持ちようはあったのかどうか。また、そういう道を尋ねているようなところは。

後で、まとめてお答えいただければと思います。それが一つ、ちょっと以前から気になっておりましたところがありました。

それから、後半のオウムの方のお話、もちろん今の学生諸君にしましても知らないですね。確かに、もう生まれる前だったりするわけでございまして。まあ物心つく前の出来事だったりする人が多いわけでございますが、われわれにとっては、何か、どこか抜けないまま残ったトゲのようにあるわけでありまして。

今日のお話を伺いまして、やはりオウムという集団の異様さの正体というものが、どうもまだつかめないうままである。それは、実態があまり、まだ表に出てきていないというところが一つあるかと思うのですけど。

先生が最後におっしゃった、オウムに欠けていたタガということをお話しになりましたが、私なんかオウムのときに持っていた印象は、むしろ出家なき日本仏教に、出家というものを突きつけて見せたというふうに、ちょっと思っておりましたね。もちろん、その出家のありようが、今のお話だと、とても出家とは言えないわけでございますけれども、そういう印象をちょっと持っておりました。それは単なる私の印象といたしますか、感想ですけれども。ありがとうございました。

佐々木： ニカーヤを越える多様性。例えば、その一つの例として、部派という概念を越えて、大乘仏教の名前が出てくる。これが部派と、どうオーバーラップしていたのかはこれからの問題であって、よく分かりません。けれども、ともかく説一切有部も大乘的な要素を含んでいたことは間違いないし、おそらく何か関わっていたのでしょうけれども、そこがニカーヤというような境界線を越えるかたちで広く、特定の大乗思想が広がっていったと考えるならば、そこにはニカーヤの分類を越えた多様性が見られるというふうにも思います。

オウムの出家の話は今おっしゃった通りで、出家というものが、それまで厳密に定義されていなかった日本の宗教界の中に、それを持ち込むことによって、非常に鮮烈な印象を若い人に与えました。ですから、あの若い人たちが惹かれるのは、ごく当然のことだと思います。

ただ、その出家の、さっきも言いましたが、運営のやり方が、タガが外れていたというところに気が付かなかったのは、あの人たちの責任ではないと思います。初めて出会ったものでしょうからね。その辺は、われわれも十分斟酌すべきだろうと思います。ありがとうございました。

桂： じゃあ、入澤先生。

入澤： 入澤崇 佐々木先生とは25年前、京都にあったクシャーナ研究会でご一緒させていただいておりました。律の研究分野で素晴らしい研究者がいるなあと感心していたのを思い出します。今日、龍谷大学の一番大切な空間である本館で、佐々木先生のお話をうかがうことができ、本当に感無量です。

ひとつ、お尋ねいたします。アショーカ王の時代に、お話にあったような変化が起きたとすると、それはいったい何が原因だったのでしょうか。つまり、破僧の定義が変わるバックグラウンドですね。アショーカ王の時代にいったい何があったのか。

私は、アフガニスタンに行ったときに、カンダハルにまでアショーカ王の領土が広がったことを改めて考えてみたのですね。スプーナーという学者がかつてマウリヤ王朝はイラン系の王朝であると主張しました。それはいまでは突飛な説として退けられていますが、マウリヤ王朝にイラン的要素は確実に見られます。例えば、アショーカの建立した石柱はその柱頭部分はペルセポリタンベルキャピタルといわれるように、イランのペルセポリスの様式を取り入れています。アショーカ王柱ひとつ取り上げても、マウリヤ王朝には非インド系の様式が紛れ込んでいます。インド世界に非インドの文化が入ってくる、あるいは、インド世界が非インドに拡大していく、そのことと破僧の定義の変化というのは、果たして関係があるのかなのか、そのことを佐々木さんのご著書『インド仏教変移論』を読ませていただいたときに、疑問として抱きました。『インド仏教変移論』は一気に読ませてもらって、わくわくしながら読んだことを覚えています。最後まで、一つ引っ掛かったのが、アショーカ王の時代に、いったい何があったのかという点でした。

佐々木： そうですね。

入澤： 異文化接触あるいは異民族との交流という点が僧団にどのように影響を及ぼすかという点はこれまであまり問題視されていないように思います。例えば、イラン系の仏教者たち、安世高や支婁迦讖であるといった訳経者たちが仏教伝播のうえで大きな役割を果たしたということはよく言われます。

でも現実問題として、インド世界にいる者と非インド系の者たちが共住する場で葛藤はなかったかどうか。そのようなことはこれまであまり議論されたことはないと思いますね。異文化の流入と破僧の定義と関係があるのかどうか、ということをや、私自身考えているところです。

佐々木： すごく今びっくりしましたけれども、そういう考え方を初めて伺いました。

さっきの学説の中で大切なことは、アショーカという人は、仏教僧団が何か違った意見を持っていることに対して、あまり寛容でない。つまり、それを何とか一つにまとめたいという意欲が強かったという人じゃないかと思うんですね。

もし、ひょっとして、それが外界から入ってきた異民族の特質、私はそれは分からない。宗教的に非寛容であって、ある教説を唱える者しか一つの宗教として認めないという思いがあったのかどうかは知りませんが、ひょっとしたら、今おっしゃったような考え方が、そういう方向に展開する可能性はあるかもしれません。

ただ、資料がない。それ、どうしたらいいですか。何かアイデアがあったら、またよろしくお願いします。でも、本当にありがとうございました。

佐藤： ユニット3の東アジア地域を担当している佐藤と申します。私自身は古代中世の中国仏教史をテーマにしております。今日のお話は、中国仏教をもう一度振り返る意味でも非常に示唆的でした。仏教は中国に入って、またタガが変わって変化する。この視点から見ると、いくつかの事象が目につきます。特に禅宗の成立は極めてはっきりした例だと思います。寺院において僧が畑を耕し食材をつくります。これは、それまでの律の在り方とは大いに違います。私たちからするとごく自然のここのようですが、仏教の歴史では一大転換でした。中国の文化的土壌になじむ、そのことによって中国社会に定着する・・・、タガが変わることの意味をいろいろ考えさせられました。

それから、もう一つ、中国でもオウム真理教に似た先鋭的な事件が515年に起こっております。この事件は、法慶という僧侶が、自ら「大乘」と名乗り、「新仏出世、除去衆魔」（新しい仏がこの世に出現されたぞ！ 邪悪な魔を一掃されるぞ！）と振れまわって、河北省中南部から山東省の北部にかけて、いわゆるカルト集団を結成しました。彼らは官憲に抑圧されると、5万人規模の反乱集団に変貌し、「一人殺せば一住菩薩、十人殺せば十住菩薩」というスローガンを掲げ、郡県の役所を襲撃し、さらに洛陽を目指して進撃しました。その途上では、寺も仏像も破壊し、僧尼も殺して進んだのです。この集団は一旦敗北するものの、残党が1年半後に再び蜂起し、その後ようやく鎮圧されました。

その背景については、三石善吉先生が『中国の千年王国』という書物で解析され、私も若干、社会史的側面から分析を試みました。この集団の拠って立つ仏教教義は『涅槃経』や『十地経』だと思われます。当時よく読まれた大乘経典を習得した僧が、仏教の現状に絶望し、旧仏教を粛清して仏国将来をめざした中国史上異例の狂信者集団の事件です。

この大乘の乱がどうして起こったのかというのは、いまなお十分な解明がされていません。私とその研究に着手して間もなく、日本のオウム教団が異様な動きをして注目しておりましたら、毒ガスのサリンを製造して撒くという現実のすごさに大ショックを受けました。その後、研究を中断しておりましたが、今日話をうかがって、あらためて考え直したいなと思っております。

一つ、気になりましたのは、オウム事件が起こったのは1980年代半ばから90年代です。これは、いまから振り返りますと、日本の社会が一番いい時期だったと思います。そして中国の515年というのも、南北朝という分裂時代としては、比較的安定したいい時期で、また、発生した地域も当時の穀倉地帯です。そういう時期に、こういうカルト集団が生まれることの不思議さということも、ちょっと考えさせられました。ありがとうございました。

佐々木： どうもありがとうございます。

だから、そのオウムの話に関しては、やはり、例えば今オウムが活動できるかと言うと、オウムが奪うべき財産が非常に枯渇している状態ですから、難しいんじゃないかという気もします。やはり潤沢な世界の中で、それをこう、むしり取るという、そういう構図なのかもしれませんけどね。ありがとうございます。

桂： どうも3人の先生方、ありがとうございました。

残念ながら、あともう5分ぐらいしかございませんが、皆さんの中から、ぜひ今回、佐々木先生にお尋ねしたいという方がございましたら、遠慮なく手を挙げて、ご質問を。川添先生、どうぞ。

川添泰信： 恐れ入ります。龍谷大の真宗学の川添と申します。

簡単に、先生がどういうふうに思っておられるだけ、お気持ちだけ聞かせていただいたらと思うのです。

今の先生のお話では、すべての出家の話だと思うのですが、その「出家なき仏教」について、どういうふう到现在思っておられるか、ちょっとお気持ちだけ聞かせていただいたらと思います。

佐々木： 出家というものを、仏教の出家というふうに限定してしまうならば、それはスリランカやタイのお坊さまのような姿で修行に打ち込む人を出家というんですね。

それを私は最後の方で、もっと意味を拡大して考えました。それは、つまり世のなかで普通の生活をして、稼いで食べるという生活を放棄して、それ以外の自分の人生を懸ける目的を設定し、そして食べるためのご飯は、何か別の方法で、余ったものをもらいながら、自分のやりたいことにすべての人生を懸けるという定義で出家というものを広く理解しております。

その場合には、例えばですよ。浄土真宗での出家というものが、スリランカなどの出家とは違うにしても、例えば親鸞聖人の教えを世のなかに広めるということに、すべてを懸

けて、そして、ご飯を食べるための仕事も辞めて、布教活動をしながら、人からお布施をもらって食べていけば、これは、そういう意味では出家です。

ですから出家という言葉は、何かそれに別個のサインを付けて区別した方がいいかもしれません。釈迦的出家と一般出家とか、そういうものを考えれば、今おっしゃったような本来の釈迦の仏教出家とは思えないようなものも、原理・原則から考えたら、その人の生活形態は出家であるというふうに理解できると思います。

桂： ほかに、いかがでしょうか。

嵩先生。

嵩満也： たいへん自分が知らないというか、十分理解できていないところを・・・よって、先生がおっしゃった、サーマग्ギ布薩という。

佐々木： あ、Sāmagghiuposatha ですね。

嵩： はい。その中で、和合のための集会であるということを先生がご指摘されて、それが一つの、サンガに対する考え方の、一つの大きなタガの変化だということをおっしゃったと思うのですが。

これを現在の脈略で置き換えたときに、この Sāmagghiuposatha というか、こういうことは、どういうふうにならねばとらえることができるのかなと。

佐々木： ある組織があったときに、その組織の正式なメンバーであるということと、そして、その組織からは外に出ていないということを証明するための儀礼が、この Sāmagghiuposatha ですね。

例えば、今の日本の宗教集団の中で、それに相当するものというのは、あまり考えられないのですが、例えば宗議会に出るとか、そんなとこの。それだけではないと思うんですがね。

むしろ、これは例えば政治家としての出家した場合には非常によく分かるので。さっきも言ったように、政治家は出家だと私は考えていますけれども、それがあある特定のイデオロギーなり政治理念に基づいて集まる、そのパーティーに、そのメンバーとして参加し、そして何か議決事項があった場合に必ず特定の流れに従うことで、そのパーティーの一員として認識されるというようなことが、それに相当するかもしれません。

逆に言うと、それに参加しないと行って出て行く人は、別のパーティーに入っていくということになるんですけど。ただ、この Sāmagghiuposatha というのは、厳密に言いますと、いったん分裂してしまった組織を、もう一度もとに修復される手打ち式なので。

あ、手打ち式だから、やくざの世界はそうかな。今自分で言って、自分で気が付きましたけど。また一つ出家社会を見つけてしまったような気が。ううん、そうですね。仕事しないで、自分の理想を求めて生きていく。何か。そういう意味で、手打ち式が、それに当たるかは、ちょっとすみません。はっきりしたことは答えられませんけれども、そんなんで、すみません。

嵩： はい、ありがとうございました。

桂： 佐々木先生、ありがとうございます。

では、お時間が来ましたので、この辺で終えたいと思いますが。一言最後に、私たちのこの新しいプロジェクトの発足にあたって、自画自賛じゃないですけど、たいへんいい講師をお呼びして、われわれのこれから5年間のプロジェクトに、いろんな意味で、いいサゼクションをしていただいたのではないかと思います。

本当に先生、ありがとうございました。久しぶりに緻密な論証を聞いたという思いがあります。詳しくは『インド教変移論 なぜ仏教は多様化したのか』（大蔵出版、2000年）を読んでください。それ以外にも、たくさん本を出しておられます。彼の本は非常に読みやすい。

さっき入澤さんが一気に読んだと言っていましたけれども、私も2、3日で読み終えた記憶がございます。どうか学生諸君には、ぜひ読んでいただきたいと思います。

本当に今日は、たくさんお集まりいただきまして、ありがとうございました。

配付資料

序. インド仏教史上の特異点

(1) 部派仏教の展開（多数の部派が互いの存在を承認しながら並存する）

(2) 大乘仏教の発生（多数の新思想が互いに仏教であることを承認しながら
並存する）

1. アショーカ王碑文「分裂法勅」と、『摩訶僧祇律（まかそうぎりつ）』巻二十六（大正22, 440c-441a）の一致。

Sārnāth法勅

[訳] 天愛が命令する。……パータリプタの大官たちが命令を受ける。
いかなる者であろうともサンガを分裂させてはならない。比丘であれ
比丘尼であれサンガを分裂させる可能性のある者は、白衣を着せて
〔僧団の〕住処以外の所に住ませよ。以上、この勅令は比丘サンガ
と比丘尼サンガに告知されねばならない。以上が天愛の告げるところ
である。この法勅の写し一通を役所に預かって汝らの手元に保管せよ。
またこの同じ法勅の写し一通を優婆塞（在家信者）の手元へ預けよ。
そしてこの優婆塞（うばそく）は齋日毎にこの法勅をviśvāsするため
に行かねばならない。また各大官も齋日毎に規則正しく、この法勅を
viśvāsし、ājñā（確認）するために布薩に行かねばならない。そして
汝らの地方が広がる限りのあらゆる場所へ、汝らはこの〔法勅〕文を
ともなって〔官吏を〕出発させねばならない。同様に、〔汝らの部下
をして〕すべての城塞のある地域へ向けて、この〔法勅〕文をともな
って〔官吏を〕出発させねばならない。

（分裂法勅の疑問点）

- 1 「住ませよ」をどう解釈するか。
- 2 「分裂法勅」と律は密接に関係しているにもかかわらず、国家権力に

よる悪比丘の追放という碑文の命令は律の理念を破壊する。両者の関係をどう理解すべきか。

3 後半部分に現われるviśvāsの意味は何か。そして大官と優婆塞の両方がそれをしに布薩へ行くというのは何を意味しているのか。

若知是欲破僧人者。諸比丘應語長老。莫破僧。破僧罪重墮惡道。入泥犁。我當與汝衣鉢授經誦イ經。問事教誡。若故不止者。應語有力勢優婆塞言。長壽。此人欲破僧。當往諫曉。語令止優婆塞。應語尊者。莫破僧。破僧罪重。墮惡道入泥犁中口。我當與尊者衣鉢病瘦湯藥。若不樂修梵行者。可還俗。我當與婦。供給所須。若故不止者。應拔舍羅籌驅出。出已應當唱令作是言。諸大德。有破僧人来。宜當自知。若如是備猶故破僧者。是名破僧。若於中布施故。名良福田。於中受具足故。名善受具足。若覺已應去。若不去者。是名破僧伴。是破僧伴黨。盡壽不應共語共住共食。不共佛法僧。不共布薩安居。自恣不共羯磨。得語餘外道。出家人有床座。欲坐便坐。不得語彼坐。

[訳] もし「この人は破僧しようとしているな」ということが分かったら、比丘達は（その人に向かって）次のように言え。「君、破僧してはいけない。破僧はたいへんな罪だ。悪道に落ち地獄へ行くことになるぞ。君には衣鉢をあげよう。経を授け経を読んであげよう。分からないことがあったら教えてあげよう。（だから破僧するな。）」もしそれでも止めないなら、力勢ある優婆塞に次のように言え。「こういう者が破僧しようとしています。行ってこれをなだめて、止めさせてください。」その優婆塞は（その悪比丘の所へ行って）次のように言え。「もしもしあなた、破僧してはいけませんよ。破僧はたいへんな罪ですよ。悪道に落ち地獄へ行くことになりますよ。私があなたのために衣鉢や薬をあげましょう。もし出家生活を続けたくないというのなら還俗なさい。私が嫁さんをお世話して、必要な

物もそろえてあげましょう。〔だから破僧はやめなさい。〕」それでも止めない時は、舎羅籌を使った議決によって除名せよ。除名してから〔サンガに対して〕次のように布告せよ。「皆さん、破僧をたくらむものがいますから、来たら気を付けてください」。このように予防してもなお、破僧したならこれを「破僧」という。〔この破僧僧団に対して〕布施をした場合でも「良福田」と言われる。〔この破僧僧団の中で〕具足戒（ぐそくかい）を受けた場合でも「善受具足」と言われる。もし〔自分のいる僧団が破僧僧団だと〕気が付いたらすぐに立ち去れ。立ち去らない者は「破僧伴」（破僧の仲間）と言われる。この破僧の仲間達とは決して一緒にしゃべったり、一緒に住んだり一緒に食べたりしてはならないし、仏法僧を共にしてはならない。また布薩（ふさつ）、安居（あんご）、自恣（じし）やその他の共同会議を一緒にしてはならない。他の外道出家人には「席があります。よかったらお坐りなさい。」と言ってもよいが、この〔破僧人には〕そのような言葉をかけてはならない。

「破僧は部派分裂規模の分裂を指す」。これは、パーリ律を調査して「破僧とは、部派分裂規模の大規模な分裂ではなく、同一サンガ内での儀式執行をめぐる起こる小規模な分裂を意味する」と結論づけたベツヒェルトの見解と対立する。

2. 破僧の定義の時代的変遷

『十誦律（じゅうじゅりつ）』巻三十七における「破僧の定義」

佛在舍衛國。爾時長老優波離問佛言。世尊。所言破僧者。云何名破僧。齋幾所名破僧。佛語優波離。用十四破僧事。若從是中隨所用事。十四者。非法說法。法說非法。…（途中略）… 若是比丘非法說法。以是非法教衆折伏衆。破和合僧。破和合僧已得大罪。得大罪已。一劫壽墮阿鼻地獄中。…（途中略）… 優波離。有二因緣。名破僧。一唱說二取籌。唱說者。如調

達於僧中乃至第二第三唱言。我調達作是語。取籌者。如調達初唱竟共四伴取籌。

[訳] 仏は舎衛国におられた。その時長老優波離は仏に尋ねた。「世尊は破僧について説かれましたが、一体何を破僧と呼ぶのですか。どういう条件が揃った場合に破僧というのですか。」仏は優波離に対して次のようにお答えになった。「十四の破僧の原因があつてその中のどれかが関わっている場合、[破僧となる]。十四とは、非法を法であると主張すること。法を非法であると主張すること。……若し是の比丘が非法を法であると主張し、此の非法でもって比丘たちを教化、説得し、和合僧を分裂させたならば、和合僧が分裂した時点で彼は大罪を犯すことになる。大罪を犯したら、一劫の間、阿鼻地獄に落ちる。……優波離よ、二つの条件が揃った場合、破僧と名付ける。唱説と取籌（しゅちゅう）である。唱説とはデーヴァダッタのように僧団の中で「私、デーヴァダッタは次のように提言します。云々」というように三回提言することである。取籌とは調達が一回目の提言をしたあとで四人の仲間と一緒に籌（ちゅう）を取ったように[籌を取る]ことである。]

『摩訶僧祇律』卷三十二における「破僧の定義」

破僧者。佛住舎衛城。時尊者優波離往至佛所。頭面禮足却住一面向佛言。世尊説破僧。云何名破僧。佛告優波離。如大徳比丘如法如律善解深理。是比丘應禮拜恭敬随順法教。若比丘謂彼比丘所説非法不随順行僧諍非破僧。乃至一界一住同説戒共作羯磨。我已制一界一住中別作布薩自恣羯磨。是名破僧。尊者優波離復白佛言。破僧者得何等罪。佛言。一劫泥犁罪。是名破僧。

[訳] 「破僧」とは何か。仏が舎衛城におられた時、尊者優波離は仏のところへ近づき、その御足を礼拝してからあとずさりにさがって自分の座に

ついた。そして次のように申し上げた。「世尊は破僧について説かれましたが、何を以て破僧と名付けるのですか。」仏は優波離に次のように言われた。「如法、如律に正しく真理を理解しているような立派な比丘に対しては、礼拝恭敬してその教えに従わねばならない。もしある比丘が、そういう [立派な] 比丘の説が非法であり、そんな教えに従うべきでないと主張して、僧団に争いが生じたとしても、その僧団が一つの界の中で共住し、説戒（つまり布薩儀式）および羯磨（こんま：総会）を一緒に行っている限りは破僧ではない。私がすでに規定した一界一住の中で、別々に布薩、自恣、羯磨を行うことが破僧である。」尊者ウパーリは仏に申し上げた。「破僧した者はどのような罪になるのですか」仏は「一劫の間地獄に落ちることになる」と言われた。以上を破僧という。

破僧の定義が二種類あることを示すアビダルマの記述

『俱舍論（くしゃろん）』（Pradhan本p. 261）

どれだけ[の条件が揃うこと]によって、僧伽が破せられたことになるか。師と道とが [何れも] 異なっていることが認容せられるとき破せられている。（途中略）已に説かれたこの破僧、それはまた破法輪(cakrabheda)であると認められてある。何となれば、そのとき世尊の法輪が破せられたことになるからである。（途中略）けれども、他の破僧は破羯磨(karmabheda)によってなされる。もし一結界中において分裂して羯磨をなすならば、である。

（途中略）けれども、破 [法] 輪 [僧] は六の時においては存在しない。どのような [時] においてであるか。法輪が転ぜられて未だ間もない時と、世尊が般涅槃したもうた後である。（以下略）

cakrabheda (古い定義) : 「仏説に反する見解を主張して仲間を募り、独自のグループを形成すること」。この定義に基づけば意見の異なるグループが共住することは不可能である。

karmabheda (新しい定義) : 「一つの僧団内で別個に布薩などの僧団行事(羯磨)を行うこと」。この定義に基づくなら教義の異なる者であっても同一僧団で共住することが可能になる。

・文献の詳細な比較分析により、cakrabhedaが「古い定義」で、それが後にkarmabhedaに変更されていったことが判明した。

・さらに詳細な分析の結果、以下の事実が明らかとなる：仏教世界は本来すべてcakrabhedaを採用していたが、ある時、なんらかの理由でそれをkarmabhedaに変更した。変更することに最も熱心だったのは「大衆部」であり、「法蔵部」「化地部」「南方上座部」などもそれに準じた。説一切有部だけはこの動きに随わず、cakrabhedaを守り続けたが、それもアビダルマ時代（正確には『阿毘達磨識身足論』から『婆沙論』の間）に方針を転換してkarmabhedaを受け入れた。これにより、（おそらくは）全仏教世界がkarmabhedaを受け入れることになった。 → 図表

3. 『摩訶僧祇律』の構造

『摩訶僧祇律』はもともと律文献の中でも特異な構造を持つ資料として注目されていたが、その特異性の理由は不明であった。今回、全体のシノプシスを作り、他の律と比較しながら構造の特異点を拾い上げていった結果、『摩訶僧祇律』が現在のような奇妙な構造を持つに至った主原因は、「羯磨」すなわち「僧団全員で行う行事」を体系的に説明するため、羯磨に関する記述だけを無理に一ヶ所に集めようとしたことにあると判明した。破僧定義の変更によって新たに設定された定義が「僧団全員で行う行事」へ

の参加を最重要視していた点からみても、これが破僧定義の変更に関わる組み換えであることは明らかである。そしてその組み換え作業の一番の要となる箇所に、分裂法勅と対応する巻二十六の一節が置かれているということが判明した。

以上の結果により、1, 2, 3の独立した論証が一つに結合される。(サブマリン方式)

結論 (ただし単純な骨格のみ)

アショーカの時代、地理的に分散していた仏教教団の間になんらかの諍いが起こり、互いが正統性を主張することで争いになった。この時点での破僧の定義はcakrabhedaであった。したがって、争っていた集団は互いに相手を「破僧集団」として非難していた。そこにアショーカが登場し、破僧状態を解消するよう尽力する(分裂法勅)。その結果、各グループはSamagghiuposathaと呼ばれる和解のための儀式を行い、さらには破僧の定義をkarmabhedaに変えることで、「教義を一本化することなく和合する」道を開いた。大衆部など多くのグループが、この動きに随ったが、説一切有部だけは頑なにcakrabhedaを保持した。しかしその有部も、アビダルマの時代になると方針を変え、他のグループと同じく、karmabhedaを採用した。これにより全仏教世界が、「布薩などの集団行事にさえ参加していれば、異なる教義を主張する者が同じサンガで共住していても問題ない」という通念を持つに至った。

※ ここまでの仮説構築には、「アショーカ」「結集」「部派」といった歴史的用語を出さない資料だけが利用されている。

4. この仮説の妥当性は、Dīpavamsaや『婆沙論』などの歴史書の記述によって確認される。3の段階で提示された仮説をモノサシとし、それとDīpavamsaなど

の歴史書の記述との齟齬を洗い出し、Dipavamsaなどの資料のどこがどう改変されたのかを明確化する。そしてその改変が「当該部派の権威を高めることに役立っているかどうか」を判断基準とすることで、仮説の妥当性を判定していくことができる。（ここが一番面白いが、今は省略）

5. cakrabhedhaからkarmabhedhaへの破僧定義の変更は、「教えの単一性」というタガで締められていた仏教世界に、より広範な「儀礼通過」という別のタガをはめることになり、元のタガは効力がなくなった。→ 部派仏教の展開と大乘仏教の発生

組織の多様化とは、旧来のタガが、より緩い別のタガに取って代わられること
によって生じる分裂現象。それは単なる直線的な分岐ではない。

多様化の実相を総体的につかむためには、「タガの変化」を見る必要がある。
その一例としての「オウム事件」

6. オウム事件

・1955年：松本智津夫、熊本で生まれる（事件を起こした1985年から95年の十年間は、彼が30歳から40歳の時期）。多少視力が弱かったため、貧しい家計を障害年金で補おうという親の意向で、あえて盲学校に入学。二十歳までそこで学ぶ。在学時代から金に執着し、人を支配したいという欲求が強かった。

・1975年、盲学校を二十歳で卒業した後、鍼灸師となって関東に出る。石井知子と結婚。やがて鍼灸院を開業するかたわら、「四柱推命」などの中国の靈法に興味を持つようになり、様々な領域を遍歴した後、ヨーガや原始仏教など、インドの精神文化へと移行していく。この時期、阿含宗に三年間入信していた

といわれている。

・1982年「天恵の会」という組織を作って会員を集め、自家製の薬（人参の毛やヘビの皮などを酢酸とアルコールに漬け込んだもの）を無許可で売りさばいた。それが発覚して逮捕、罰金の刑。その後二年間は逼塞。国家権力や司法への反感が増大した時期である。

・1984年、渋谷で株式会社オウムを興す。さらに「オウム神仙の会」をつくる。主な活動は、ヨガ教室と健康飲料の販売。細々とした生活ではあったが、会員たちは和気あいあい、仲良く楽しく超能力パワーの獲得を目指す、一種のサークル活動を楽しんでいた。麻原自身もきさくなヨガの先生といった感じで、メンバーたちと気楽な付き合いをしていた。

・1985年2月、（本人の主張によれば）超能力による空中浮遊に成功。その写真が当時人気のあった超常現象専門雑誌『ムー』『トワイライトゾーン』で紹介されると、麻原の名前と顔が一躍有名となる。

・1986年、弟子たちと一緒にインドへ出掛け、ヒマラヤ山中で「最終解脱」を得る。ただし「最終解脱とは一体どういうものか」という具体的な説明は、結局今になってもなにも分からないまま。ともかく、この段階で麻原は「自分が超能力者であり、人よりはるかにすぐれた最終解脱者である」との強い自覚を持つようになる。弟子達も「この世の絶対者」として麻原を崇拝するようになる。

・1987年8月、「オウム神仙の会」は宗教法人「オウム真理教」となる。それまでの「みんなで遊ぶ楽しいヨガ教室」は、麻原の妄想を動力源とする「出家修行教団」へと変容し、麻原の思い描く世界を現実化するための「装置」に変わってしまった。弟子も多くが入れ替わった。

・1988年：ダライ・ラマなどのチベット高僧と会見し、それを売りにして大々的に宣伝活動を始める。一般信者は4000人、出家弟子は400人近くにまで増える。後に多くの凶悪犯罪を実行していったのは、この出家弟子たちであ

る。出家制度が本格的にスタート。出家時の提出物「布施リスト」「自己責任の誓約書」「遺言状」「履歴書」「戸籍謄本」「住民登録の転出届と転入手続きの代理人選任書」「国民年金保険料免除申請書」「年金手帳」「運転免許のコピー」「車の保険証」「印鑑証明」。

・1989年：真の意味での「殺人教団」となる。脱会しようとした信者の首をみんなで絞めて殺したり、「被害者の会」の代表、坂本堤弁護士とその家族（奥さんと幼子）を殺したり、「邪魔になる者は殺せ」という「暴力の正当化」が定常化していった。

・1990年、麻原は「真理党」という政治団体を結成し、総勢二十五人が衆議院総選挙に立候補。結果は惨敗。この、選挙での敗北は、オウムのその後の方向性を決定づけることになった。麻原は「いくら努力しても、世間が妨害するせいで、夢は叶わない」という絶望と怨念の入り交じった気持ちを起こし、その憎しみの矛先を「日本の社会全体」へと向けた。したがってこのあとのオウムの活動の主眼は、その日本社会の転覆、中枢機能の破壊という方向に向かっていく。日本全体を敵とみなすテロリズム教団への変身である。マハーヤーナからヴァジラヤーナへの方向転換。

・1990年以降の主な凶悪犯罪

1. 修行中に事故で死亡した越智直紀氏の遺体を秘密裏に処理
2. 教団を脱出しようとした落田耕太郎氏を殺害。実際の殺害は、一緒に逃亡しようとした仲間に命じて実行させた。
3. 教団にとって都合の悪い存在であった滝本太郎弁護士を殺害する目的で車にサリンをかける
4. 松本でサリンを噴霧。八人死亡。五百人以上が負傷
5. いい加減な自白薬でスパイと決めつけられた信者の富田俊男氏を、教団内で拷問した末に殺害
6. 禁じられた男女交際を行ったとして、信者の中村徹氏を五十度の熱

湯に浸けて殺害

7. 出家寸前でオウムから逃げた信者一家をかくまっていた水野昇氏に猛毒のVXをかけ重傷を負わせる
8. 教団分裂を画策する公安のスパイではないかと疑って、在家信者の濱口忠仁氏にVXをかけ殺害
9. 「オウム真理教被害者の会」会長の永岡弘行氏にVXをかけ重傷を負わせる
10. 出家して全財産を布施するよう強制されていた自分の妹をかくまっていた假谷清志さんを拉致し、自白剤を投与しているあいだに死亡させる
11. 地下鉄サリン事件。1995年3月20日、信者たちが地下鉄の五つの箇所ではほぼ同時にサリンを散布。閉鎖空間内に充満したサリンは、乗客や地下鉄職員に致命的な傷害を負わせ、事件直後での死者十二人、負傷者は五千五百人以上という恐るべき殺人事件となった。実行犯のほとんどは死刑判決を受けている。

7. オウムが外したタガ

- ・ 教えの中身でオウムを非仏教的と批判することはできない。教えはタガにならない。
- ・ 出家集団の運営方法に最大の欠陥があった。「出家集団が生きていく方法」において、決してはずしてはならないタガをはずしたことで、オウムは壊滅した

8. 出家の意味を考える。

「出家とはなにか」

- ・ 宗教的出家

- ・ 科学者としての出家
- ・ 政治家としての出家
- ・ ボランティアとしての出家
- ・ 芸術家としての出家