

邪悪像の素描

——提婆達多から一闡提へ——

寛 無 関

宗教的には、救済の予想がいかなる人間にもなり立つわけだから、邪悪なるものはその解消を通して救済に至らねばならない。従ってその宗教が世界的なものであればあるほどに、なんらかの仕方です「悪」の問題は解決されていないけれどもならない。ひとがそこにおいて必ず救済の道を見出し、安心が得られる、更に至福とか涅槃とかが達成される——それが宗教に課せられたまず第一のテーマである。現実の人間が不完全をまぬがれないで邪悪におちているとすれば、切実なのは無知な人間よりも宗教自体の存立である。救いの手をさしのべない宗教は無意味だからである。もし歴史の中で無知邪悪のまま人間が生死を繰返して、なお同時に宗教が存続してきたというのであれば、宗教そのものが問題視されなければならぬまい。試練をうけるのはむしろ宗教の方である。さもないと宗教のもつ普遍性は一挙に崩壊する破目になる。仏教が二千五百年にわたって、消長はあれ、今日まで存続してきた理由は、その普遍性が現実に対応したからに相違ない。多彩なるその歴史は現実の人間と彼らの感じた罪悪を前提にする。決して同一教義の延長ではなかったはずである。そういったわけで仏教に於る邪悪観を一面の鋭い人間観察として把えてゆきたい。

善とか悪はひとつの社会を前提にする倫理上の問題である。一方、宗教の立場は善悪の彼岸にあって、そこから限

定された社会、或は人間関係に展開してくる。これが救済の道を構成する。従って動的な社会にあっては、不変の善も悪も存在しない。倫理的な価値判断によって善だったり悪だったりする。現実を無視した救済などありえないからである。だから歴史的には、善は、悪に対立して一時的に存在し、その後否定される、そういった弁証法的な性格を担っている。同様に悪の善に対する関係も相対性を免れえない。換言すれば、宗教という善悪の彼岸を考えるかぎり、悪の存在はもとより善についても、相対的だという理由、絶対的でないという理由で否定されなければならない。ところで彼岸の理想がつねに現実に対応してきたかどうか。むしろ固定したかたちで善悪が考えられ、両者の相拮抗の結果、華麗なる論諍と硬直したイデオロギーの招来に至っている。それは決して勝義と世俗の対遮ではない、通俗的な判断にもとづいておのれの善の正当性を主張しているにすぎない。その際善悪の彼岸にあるものは相対的な善と全同なものを見做されてしまっている。

思うに経蔵は仏陀の語った言葉であり律蔵は仏陀の倫理的判断が記されている、が同時にそれら経や律に対する墨守は許されていない、かえってそれらの吟味検討も仏陀の命じるところであった。しかるに阿含の中にすでに善悪の固定化の傾向が見られる。善が体系的理論をもつようになれば、邪悪なるものもそれに伴う影像のように明確な輪廓を定める。釈尊像に対する提婆達多 (devadatta 以下提婆) 像はまさしくそのようなものと解釈されよう。

仏弟子達が真に邪悪と感じた最初の人間は、僧伽と関係のない六師外道などではなく、同じ教団内の提婆だったのではあるまいか。無論、多くの戒律の成立した背景には教団の内外で好ましくない行為をなすものが跡をたたなかったからにちがいない。しかしそれらの破戒僧たちは懺悔によっておおくゆるされたはずである。きわめて邪悪な央掘

魔羅⁽¹⁾もまた仏門に入ることがゆるされた。戒律の精神は処罰にあるのではなく教化にあったからである。眞の邪悪者とはかかる聴許の可能性のある邪悪人ではなく、その存在が根底から違法のものをすることをさす。彼はときに善業をなす、しかしそれは虚偽の行為とされる。悪業は当然本性のしからしめる発露である。従って彼は、善悪の地平を往還する迷える衆生の謂ではない。異端者であり、他者であり、救済の手の及ばないものである。そこで増一阿含に記されている提婆の事蹟をいくつか挙げることにしよう。

一 増一阿含経卷五不逮品十一ノ九(全)

聞如是 一時仏在羅閱城迦蘭陀竹園所 与大比丘衆五百人俱 爾時世尊告諸比丘 云何諸比丘 頗有見提婆達兜淸白之法乎 然復提婆達兜為惡深重 受罪經劫不可療治 於我法中不見毫釐之善可稱記者 以是之故 我今説提婆達兜諸罪之原首不可療治

猶如有人而墮深廁 形体没溺無有一淨処 有人欲來濟拔其命安置淨処 遍觀廁側及彼人身頗有淨処 吾欲手捉拔濟出之 彼人熟視無一淨処 而可捉者便捨而去

如是諸比丘 我觀提婆達兜愚痴之人 不見毫釐之善法 而可記者受罪經劫不可療治 所以然者愚痴專意 偏著利養作五逆罪已 身壞命終生惡趣中 如是諸比丘利養深重令 人不得至安隱之処 是故諸比丘 以生利養 心便當捨離若末生者勿興染心 如是諸比丘 丘当作是学 爾時諸比丘聞仏所説歡善奉行⁽²⁾

右に挙げた全文を要約すれば、まず提婆の罪状は「偏^ニ著利養^一作^ニ五逆罪^一」につきる。その結果、「受^レ罪經^レ劫

不_レ可_三療治_二」であつて、とても救済の施しようがないという。このうちここで特に留意されなければならないのは「偏著利養」である。周知のように、提婆の五逆は、破僧、出仏身血、放狂象、殺比丘尼、十爪毒手の五事(3)を言うが第一の破僧(教団破壊の罪)の原因が彼の名聞利益に対する執著にあったのだから、出家として当然彼は責めを負うべきだった。それにも拘らず謀反を企てた挙句に他の四逆罪を犯したのである。提婆の邪惡に關しての叙述は数多く經論に散見されるが、大筋としてこれを出ない。しかし後に一闍提の性格を考える上で二三の別の叙述を挙げておく。

二 増一阿含經卷五入道品十二ノ七(一部)

提婆達兜壞乱衆僧・壞如来足・教阿闍世取父王殺、復殺羅漢比丘尼 在大衆中而作是說 何_レ尠_レ有_レ惡惡_レ從_レ何_レ生 誰_レ作_三此惡_二當_レ受_三其報_一(4)

引かれ者の唄を提婆がうたっている、そうとも考えられよう。しかし嚮に掲げた名利への執着が、破僧に加えて、ここでは道德的因果の撥無にまで及んでいと解釈しておく。なお六師外道の中にもこの種の見解を有する者(5)があつたといわれている。

三 増一阿含經卷一十善知識品二十ノ二(一部)

提婆達兜將五百比丘 去如来不遠而經過 世尊遙見提婆達兜自將門徒 便說此偈 莫親惡知識 亦莫愚從事
 当近善知識 人中最勝者

人本無有惡 習近惡知識 後必種惡根 永在闇冥中⁽⁶⁾

提婆の弟子が五百あったこと、及び人間の本性は邪惡ではないがそれに親近することによって根性まで害われることが述べられている。「種惡根」を善根にとってかわるといふ意に解すればやがて無明の中の放浪者像としての提婆が浮びあがってくる。この經典は、これら五百比丘は世尊の前で懺悔し、やがて阿羅漢に達したといつて結ばれている。

四 増一阿含經卷四十八礼三宝品五十ノ五

提婆達兜罪人者 起謀害心向於如来 身壞命終墮阿鼻地獄中……

提婆達兜罪人者 以熱鉄輪轆壞其身 又以鉄杵咬咀其体 群暴惡象踰踏其身 又復大熱鉄山鎮押面上 拳身為熱銅

葉所裏 所以然者 由其曩昔鬪乱聖衆壞和合僧故 致鉄輪轆斷其頭 又此提婆達兜愚人 教彼太子使害父王由是果

報故使鉄杵破壞其身 又彼提婆達兜愚痴之人 飲象使醉往害如来由是果報故群象踰踏其体 又彼提婆達兜惡人

上耆闍崛山頭執石擲仏由斯果報故使熱鉄山鎮押其面 然提婆達兜愚人 殺阿羅漢比丘尼由斯果報故使熱銅葉纏裏其

身……⁽⁷⁾

彼が此世で犯した逆罪は、さながら鏡に影の映るように地獄に投影されていることがわかる。無量劫にわたるそこでの積罪はまだ続いているはずである。その意味では、提婆の肉体の死は、悪行が無限であるべくして一時的に中断

した状態でなければならぬ。因果応報の論理からすれば、無限の犢罪に価する邪惡は存在するであろうか。ともかく命終によつても犢罪によつても提婆の邪惡はまだ消滅していかない。有限の邪惡行為から解放されて無限の壯絶の世界、即ち地獄に飛翔した。ここには異端を邪惡にかえる魔術がある、これによつて、以後、提婆に対する詠嘆の声は完璧なる邪惡の偶像——一闍提の出現をみるまで続いたのである。それでは、阿舍の合唱が途絶えることになつた理由はなにか。また提婆は、僧伽への復歸が認められることになつたのかどうか。一闍提 (icchantika) とはいかなるものか。

以下、新たに登場した大乘仏教の意義については述べない。それによつて従来 of 倫理的価値観に變化が生じた結果、邪惡の觀念も變転し、提婆は復権し、かわつて一闍提が邪惡像に至つた点をまとめてゆこう。

阿舍における提婆は、すでにみてきたように愚人、罪人と貶称されている、ほかに死人、狂人、嗽睡人⁽⁸⁾という呼び名すらある。要するに、破僧の罪に対する憎惡感の表出といつてよい。そういった邪惡觀の伝説が、おそらく最初に崩壊したのは、法華經提婆達多品においてである。面目を一新した提婆をつぎの羅什訳によつて見られたい。

我念過去劫 為求大法故 雖作世国王 不貪五欲樂 槌鑑告四方 誰有大法者 若為我解說 身當為奴僕
 時有阿私仙 來白於大王 我有微妙法 世間所希有 若能修行者 吾當為汝說 時王聞仙言 心生大喜悅
 即便隨仙人 供給於所須 採薪及菓蔬 隨時恭敬与 情存妙法故 身心無懈倦 普為諸衆生 勤求於大法
 亦不為己身 及以五欲樂 故為大国王 勤求獲此法 遂致得成仏 今故為汝說 仏告諸比丘 爾時王者則我身是
 時仙者今提婆達多是 由提婆達多善知識故 今我具足六波羅密、慈悲喜捨、三十二相、八十種好、紫磨金色、十
 力、四無所畏、四攝法、十八不共、神通、道力 成等正覺廣度衆生 皆因提婆達多善知識故 告諸四衆 提婆達

多却後過無量劫当得成仏 以下略⁽⁹⁾

このように一転して、釈尊の求道に光明を与えた善知識として提婆が描き出されていることから、法華経の成立の背景に非正統の仏教圏を考える理由は十分にある。例えば、さきに挙げた増一阿含の「五百比丘」が、そのまま特異の教権を数世代にわたって保有し、それが法華経の世界に提婆達多品という形態で融合したという具合に。しかしそれとは別に、いまの引用のしまいにある「過無量劫当得成仏」という文意に関しては、なにか割りきれぬものを感じる。やはりさきにあった「受罪経劫不可療治」が、ここで連座してくるからである。大体、提婆ひとりの果報の吉凶が、経劫とか過無量劫という非人間的な或は神話的な時間の中でしか決められないということが問題である。一見して、確かに「当得成化」と「不可療治」とは対立した結果になっているが、提婆の成仏得道はまだ無限の未来にあることだけはひとしく確定している。同様のことは増一阿含卷四十七の叙述⁽¹⁰⁾についてもいえる。ただそこでは六十劫の後「南無」と呼ばれる辟支仏になると記別されている点に注意される。つまり、菩薩や声聞ではなく「pratyeka-buddha 独覚」になるだろうとの配慮は、提婆の異端が最終的に落着するのにもっとも適切だったろうと思われるか
ら。

こうして提婆の邪悪は一応法華の世界から消滅したとしても、第二期大乘経典の大般涅槃経が描き出す一闍提の相姿には阿含の提婆像ときわめて類似する点が多く認められる。そこでさきの提婆像を念頭におきながら、涅槃経の所説を考察することにする。

師子吼菩薩品は、恒河のほとりに遊ぶ七種の人を巧みな比喻で分類している。

恒河辺有七種人 若為洗浴恐畏冠賊或為採花則入河中

第一人者入水則没 何以故 羸無勢力 不習浮故

第二人者雖没還出出已復没何以故 身力大故則能還出 不習浮故出已還沒

第三人者没已即出更不没 何以故 身重没故 力大故出 先習浮故出已即住

第四人者入已便没没已還出已即住遍觀四方 何以故 重故則没 力大故還出 習浮則住 不知出處故觀四方

第五人者入已則没没已還出出已即住住已觀方觀已即去 何以故 為怖畏故

第六人者入已即去淺処則住 何以故 觀賊近遠故

第七人者既至彼岸登上大山無復恐怖諸怨賊受大快樂⁽¹⁾

七種人の個別の解説が順次になされるのであるが、ここでは第一と第二の人に関する部分のみ、整理して引用する。

畏煩惱賊故発意欲渡生死大河

出家剃髮身被法服

既出家已親近惡友

随順其教 聽受邪法 所謂「衆生身者即是五陰 五陰者即名五大 衆生若死永断五大 断五大故何須修習善惡諸

業 是故当知無有善惡及善惡報」

如是則名一闍提也 一闍提者名斷善根 斷善根故沒生死河不能得出 何以故 惡業重故 無信力故
如恒河邊第一人也

善男子

一闍提輩有六因緣沒三惡道不能得出 何等為六

一者惡心熾盛故

二者不見後世故

三者樂習煩惱故

四者遠離善根故

五者惡業障隔故

六者親近惡知識故

復有五事沒三惡道 何等為五

一者於比丘尼邊作非法故

二者比丘尼邊作非法故

三者自在用僧祇物故

四者母邊作非法故

五者於五部僧互生是非故

復有五事沒三惡道 何等為五

邪惡像の素描(寛)

- 一者常說無善惡果故
 - 二者殺斃菩提心衆生故
 - 三者喜說法師過失故
 - 四者法說非法 非法說法故
 - 五者為求法過而聽受故
- 復有三事没三惡道 何等為三
- 一謂如來無常永滅
 - 二謂正法無常變遷
 - 三謂僧宝可滅壞故
- 是故常没三惡道

第二人者發意欲渡生死大河 断善根故没不能出、
所言出者 親近善友則得信心 信心者信施施果 信善善果 信惡惡果 信生死苦無常敗壞 是名為信
以得信心 修習淨戒 受持誦誦書寫解說—常行惠施 善修智慧
以鈍根故 復遇惡友 不能修習身戒心慧聽受邪法 或值惡時 处惡国土 断諸善根断善根故常没生死
如恒河辺第二人也⁽¹²⁾

以上見られる通り、「恒河边第一人」が一闡提である。彼を規定する「因縁」が四項十九目にわたって詳述されているが、より根本的な規定は最初にある「無有善悪及善惡報」と「断善根」とであるといつてよい。その上この兩規定は、単に涅槃經に合致するだけではなく、通仏教的なものと認められている。ところで、この細目を逐一阿含と対照することによって、すべてが提婆に帰せしめられないにしても、多分は提婆の所行にもとづいていよう。そうだとすれば、提婆→一闡提という系譜は一応承認されてよからうと思う。ついでに、ここでの一闡提兩規定をさきの提婆に对照しておく。

阿 含 經

何処有惡惡從何生 誰作此惡當受其報

提婆達兜愚痴之人不見毫釐之善法 而可記者受罪經
劫不可療治 所以然者愚痴專意 偏著利養作五逆罪⁽¹⁴⁾

涅 槃 經

何須修習善惡諸業 是故當知無有善惡及善惡報

一闡提者名断善根 断善根故没生死河不能得出 何
以故 惡業重故 無信力故⁽¹⁵⁾

なお一筆しておかねばならないのは、涅槃經における提婆像についてである。一闡提の登場によって提婆達多は確かに邪惡の王座からおりた。しかし法華經の投げかけた光明にもかかわらず再び邪惡なる一群の中でその姿が見出される。即ち、「恒河边第二人」として涅槃經は、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、長者、合わせて十九人の名前を列挙しているが、その筆頭に提婆達多の名を挙げている。しかしながら前掲引用文中の傍点部分に見られるごとく、「第一人」と「第二人」との叙述に重要な共通点がある。つまり後者も、また「断善根故常没生死」の徒なのである。こ

のことは、一闡提と仏性を主要なテーマとする師子吼菩薩品、迦葉菩薩品における邪悪の具体的事例が、ほとんど提婆と彼をとりまく世界、即ち阿含の中からとり入れられている事実と相通じるものである。そういった微妙な交錯にもかかわらず、殊更「第一人」（一闡提）と「第二人」（提婆達多など）の群とを区別する理由はなにだったのか。思うに、悉有仏性の宗教的立場を明示するためだったにちがいない。

このようにして、一方で阿含の鮮明な歴史像によって蒙った波紋がひとまずおさまったことにしよう。他方、歴史から脱却した一闡提はどのようなかたちで現前するのか。

一闡提発菩提心無有是処

譬如焦種 雖遇甘雨百千万劫終不生芽

芽若生無有是処

一闡提輩亦復如是

……

断滅一切善根如焦種⁽¹⁸⁾

焦げた種子は発芽せず、慈雨も無効である、もはや種子ですらなくなっている。断善根の一闡提もそれと同様に、宗教的慈悲の及ぶところでない、衆生とも言うことができない。涅槃経にはこの種の、一闡提を救済の対象からはずすような比喻が多数見受けられる。しかしその逆はない。従って「悉有仏性」の「悉有」から除外された、一種の救済理論上の「虚構」と考えてよい。いかに煩惱熾盛で邪悪に満ちていても、それを具有するかぎりでは有仏性である。「移る」⁽¹⁹⁾ことのできる衆生である。

それでは、存在の根拠を欠く一闡提はどのように考えたらよいのか。虚構設実の理由はなになのか。思うに、過去

の伝承に忠実で満足している限り、恩寵は永続し、実存に対する不安は遠くにある。仏弟子が提婆の異端性に眩暈しか感じなかったように、また趣向阿羅漢の徒が、煩惱の賊を生命もろとも磨滅に導いて悟道が完成すると考えたように。しかしこのような古典的世界は、初期大乘の空や縁起の思想によって打破された。同時に阿羅漢にかわって登場した菩薩は、煩惱を悟りに至る資糧という意味に転化した。このことは、古典的正統意識がその対極と見做していた邪悪像を自己の裡に内観することを意味している。または、他者だった邪悪者が対自的に現前してきたと言ってよいであろう。

一切衆生悉有仏性

懺四重禁 除謗法心 尽五逆罪 滅一闡提然後得成阿耨多羅三藐三菩提⁽²⁰⁾

一闡提等破一闡提 然後能得十力四無所畏大悲三念処 以是義故 我常宣說一切衆生悉有仏性⁽²¹⁾

四重禁、謗法心、五逆罪と並んで一闡提は、まず除去、否定されるべきものである、而して除去、否定の後に、無上正等覚が達成できる。つぎの文は、一闡提の自己否定により諸仏徳が得られるという。そういった意味で悉有仏性の理が承認されなければならない。このように否定対象が理解されるとすれば、一闡提は決して邪悪人のことではない、邪悪なる心意識に基づく觀念乃至は煩惱の客体の謂である。従ってこの点からしても、所謂「闡提成化説」⁽²²⁾は成立しない。まして悉有仏性だから一闡提も成仏しなければならないという理解は、經典の真意に悖るばかりでなく猶

その上に慈悲の濫用をもたらす墮落した見解である。首尾一貫して一闡提は無仏性である、無仏性が一闡提である。同様に撥無因果も断善根も一闡提である。

それでは何故にそれを人のごとくに説示する(23)要があったのか。そのことを簡単に述べて拙稿を結びたい。

まず、この邪悪の肖像には、前述のごとく提婆達多の面影が残っている。しかし、それが歴史をこえて教理のうちに定着した背後には、ひとつに、ぬきがたい正統意識の伝承があった。そしてこれにまつわって相對峙するのが、對他のに結晶した邪悪の偶像、つまりは善意識の裏面に映しだされた投影である。従ってそれはものにまつわる陰影であるかぎり、光の当る部分では決して見られず、光の当らぬ反対側に生じる。また、ものを離れて独立に存在しえない。更に当然、ものがないとき、或は光の皆無の暗黒においても見られないといってよいだろう。しかし陰影は、本来このように非独立的で無内容なるにもかかわらず、眼には、ものの輪廓だけは保有する暗黒の存在として把えらる。その上で光の中のものとかげをあえて切離し、ものの善性をはかるとすれば、かげは邪悪に転じる。このようにして邪悪の擬人が説示されたのだとすれば、その理由はまず教訓的だといってよいだろう。なぜならば、特に固定した共同体の中では、存在する人間の善性を一応承認し、その上で鼓舞する役割は果すからである。さながら童話の魔女が幼児に嫌悪感を与えて果てるように。

しかしながらこれは究極的なものではない。方便である。よってこの消息を明らかにする教証を挙げておく。

示有衆生於如来処生鹿惡心出仏身血起五逆罪至一闡提 為未來世諸衆生故 如是示現壞僧断法而作留難 仮使無量
百千億魔不能侵出如来身血 所以者何 如来之身無有血肉筋脈骨髓如来真实無惱壞 衆生皆謂法僧毀壞如来滅尽

而、如、来、性、真、実、無、変、無、有、破、壞、隨、順、世、間、如、是、示、現、⁽²⁴⁾

「隨順世間」の故に一闡提等の示現がなされ、「如来性真実無変」という点に、法身と變化身が端的に示されている。無論これによって邪惡の像はその目的を遂げて解消する。

なお、この一闡提は、やがて入楞伽經において面目を一新し「大悲闡提」⁽²⁵⁾の名で呼ばれる菩薩をさすことになる。今はそれに触れない。

注

- 1 央掘魔羅 (Angulimāla) の事蹟に関しては、「央掘魔羅經」(大正・二・五二二中～五四四中)などに詳しい記述がある。猶、大般涅槃經十九(大正二二・四七八下)
- 2 大正二・五七〇下～五七一上。本稿では阿含の典拠をすべて増一阿含の中に求めた。
- 3 俱舍論卷一七などの五無間業とは相異っている。破僧以外の四逆は提婆ひとりに帰せられるもの。この点については四分律卷四六(大正二二・九〇九中以下)を参照されたい。
- 4 大正二・五七〇下。
- 5 宇井「印度哲学研究」第二。
- 6 大正二・五九七上。注③で挙げた四分律卷四六にも五百新学無智比丘と提婆がこの經と同じかたちで述べられている。
- 7 大正二・八一〇中～八一上。
- 8 大智度論卷二六(大正二五・二五二中)。
- 9 大正九・三四下。cf. Nanjio Ed. p. 169～170 (岩本訳「法華經」中二〇七～二一一)。
- 10 大正二・八〇二中～八〇六上。
- 11 大正二二・八〇〇上～中。八二二下以下では「恒河中、有七衆生」となっている。

- 12 大正一二・八〇〇中。八二一下及び八二二中の「常没」の叙述を参照。
- 13 大正一二・八〇〇中下。八二一下及び八二二中の「暫出還没」の叙述を参照。
- 14 注(2)
- 15 注(12)
- 16 大正一二・八二三下。
- 17 例えば、六師(外道)、阿闍世王、提婆達多、善星。大正一二・七八六下以下。
- 18 大正一二・六五九上。同巧の喩がさらに六六一下までつづいている。
- 19 「一闍提究竟不移」(六三三中)
- 20 大正一二・七三一中。
- 21 大正一二・七七〇上。なお、つぎの文も参考されたい。
- 22 衆生悉有信等五根 而一闍提輩永断滅故 以是義故 殺、害、蟻、子、猶、得、殺、罪、殺、一、闍、提、無、有、殺、罪、(八〇八・下)
竺道生(五世紀初頭)に帰せられる説。しかし彼の所説が散見される涅槃經集解にはそれらしいものが見当たらない。これについては稿をあらため考えてみたい。
- 23 例えば、「無信之人、名一闍提」(六三二上)、「如是之人、名一闍提」(七二〇下)、「是一闍提廁下之人」(八〇八中、廁を廁に改める)。なお、一闍提を婆羅門、善星比丘に比定する文が見られる(七〇二下、八〇八中下)、しかしここでは関説しないでおく。
- 24 大正一二・六五八下、なお六二九中参照。
- 25 大正一六・五二七上中。梵本 Nanjio Ed. Lankavatāra-sūtra p. 66~67。

付記

梵文テキストを資料にしてさらに広く無仏性のテーマが取扱われるべきであった。

(昭和四十六年九月六日)