

【論文 20】

サンガにおける紛争の調停と犯罪裁判

森 章司

【0】はじめに	001
【1】サンガの紛争調停と犯罪裁判を考察するための基礎	007
【2】諍事とはなにかー4種の諍事	045
【3】諍事の調停法ー七滅諍法	062
【4】諍論諍事の滅諍法とその実際ー調停	073
【5】告発諍事の調停法とその実際ー裁判	083
【6】犯罪諍事の滅諍法とその実際ー示談	110
【7】羯磨諍事の滅諍法ー根回し	119
【8】諍事の滅諍法に関する異伝の検討	121
【9】犯罪裁判のありうるケース	124

【0】はじめに

[1] 本稿は律蔵の「滅諍健度」を主な材料として、サンガに紛争が生じたときにそれをどのように調停したのか、犯罪をめぐる有罪・無罪を争わなければならないようなことが起こったときに、裁判がどのように行われたのかを調査し、考察しようとしたものである。

このようなことを主題にした論考にはすでに、故佐藤密雄博士の『原始仏教教団の研究』（昭和38年3月 山喜房仏書林）の「第5章 僧伽の諍事と滅諍」があるが、筆者の考えるところとはかなりの部分で相違があり、その一々を反論の形で論文を書くよりは、構想を改めて、新しい論文を執筆した方が効率的でもあり、また読んでいただく際にも分かりやすいと考えたので、このような形で新規の論文にまとめることにしたのである。といっても半面では多くのものをこの著作から学ばせていただいているので、その部分はもちろん、異なった理解をする場合にも、できるだけ本書の当該箇所を引用させていただいたり、注記することに努めた。

また最近佐々木閑氏が「律蔵の中のアディカラナ」（『仏教研究』第35, 36, 37号）⁽¹⁾なる論文を公にされつつあり、これは現在のところ三部にわたるなかなかの力作であって、さらに継続されるようであるが、しかしその論文趣旨は、これまでのところ本稿の目的とするところとは大きく相違し、また筆者とは基本的なところで理解が異なるうえに、未完成でもあるので、本稿がこの論文を下敷きにする必要もないと考えた。しかしこれまた学ばせていただいた部分や、反論しなければならない部分があれば、これも本文中で引用したり、反論したり、あるいは注記することにしたい。

(1) 国際仏教徒協会 2007年3月、2008年3月、2009年3月。以下「佐々木論文」と記す。

[2] ところで筆者はかねてから「律蔵」は「経蔵」とは異なった価値観にもとづいた、

宗教文書というよりはむしろ法律文書であると主張してきた。

[2-1] ちなみに三省堂の『模範六法』の総目次を調べてみるとさまざまな法律が、「憲法・行政法編」「民法編」「商法編」「民事訴訟法編」「刑法編」「刑事訴訟法編」「社会法編」「諸法編」「国際法編」の9編に分類されている。

サンガは出家者の集団であり、むしろ社会との接触を極力避けようとする傾向にあり、商行為や生産行為は禁じられており、また外国との交渉が予想されているはずもないから、律蔵の中に商法や社会法あるいは国際法に相当するものがあるはずはないが、しかし法律文書であるとするならば、行政法や刑法、民法あるいは民事訴訟法や刑事訴訟法に相当するものが存在しなければならないであろう。

またわれわれの日常生活における法律に関する言葉といえば、「刑事事件」と「民事事件」であろうが、『法律学小辞典 第4版改訂版』⁽¹⁾によれば、「刑事事件」は「裁判所が刑罰法令の適用実現に関する事件を取り扱う場合の総称」と解説され、「民事事件」は「審判の対象が私法によって規律される事件」と解説されている。また「公法」と「私法」に分類されることも多いが、これについては、「国家機関ないし行政機関がかかわるものが公法、国民ないし市民相互の関係を規律するものが私法」とされ、「憲法、行政法を公法、民法、商法を私法の典型とし、さらに、刑法、刑事訴訟法、民事訴訟法、国際法を公法に加えるのが通例である」としている。また公法の基準としては我が国では、「行政主体が私人に対して法的に優越する意思をもって臨む場合たる権力関係と、特に公益上の理由によって私人間に妥当する法原則が適用されない場合である管理関係を公法・公法関係であるとする説が戦後通説的見解となった」としている。

ところで「律蔵」が法律文書であるとするならば、これらの概念は律蔵のどの部分に相当するのであろうか。もちろん基本的なところでの法理念において異なりがあり、また細部において差異があることは当然であるが、次のように考えることができるであろう。仏教における行政機関はサンガであって、したがってサンガが法的に、私人に対して優先的に係わるべきことが定められた規則が公法であり、これに対して比丘・比丘尼が個人的に処理すべき事項について定められた規則が私法であるとすることができる。なお筆者の見解によれば、サンガには大きく分ければ中央政府に相当する「釈尊のサンガ」と、地方の行政府に相当する「仏弟子たちのサンガ」があり、「律蔵」は後者の地方の行政機関に相当するサンガを対象としているものであるから、ここにいうサンガは「仏弟子たちのサンガ」である。中央政府に相当する「釈尊のサンガ」は釈尊が超法規的に運営されたから、「律蔵」はこれを対象にはしていないからである⁽²⁾。

これを『パーリ律』によって具体的にいえば、サンガの一般的な運営規則を定めた「健度分」中に収められる「大健度 (Mahākkhandhaka)」「布薩健度 (Uposathakkhandhaka)」「入雨安居健度 (Vassupanāyikakkhandhaka)」「自恣健度 (Pavāraṇakkhandhaka)」「チャンパー健度 (Campeyyakkhandhaka)」「コーサンビー健度 (Kosambakkhandhaka)」「別住健度 (Pārivāsikakkhandhaka)」「集健度 (Samuccayakkhandhaka)」「破僧健度 (Saṃghabhedakkhandhaka)」「遮説戒健度 (Pātimokkhaṭṭhapanakkhandhaka)」などは「行政法」に相当し、「経分別」中の波羅夷罪や僧残罪のように、その処罰にサンガが係わり、もし覆蔵するものがあればサンガに告発しなければならない重罪の規定は「刑法」に

相当するといえることができるであろう。

これに対して「経分別」中の原則として個人としての上座比丘などに懺悔すれば許され、サンガに対して告発する道が設けられていない波逸提以下の軽罪⁽³⁾や、個人ないしは法人格を有したサンガの所有物を規定した「鍵度分」中の「皮革鍵度 (Cammakkhandhaka)」「薬鍵度 (Bhesajjakkhanda)」「衣鍵度 (Civarakkhandhaka)」「小事鍵度 (Khuddakavattthukkhandhaka)」「臥坐具鍵度 (Senāsanakkhandhaka)」などは「民法」に相当するといえるであろう。私法にはこの外に商法も含まれるが、出家者には経済行為・生産行為は禁止されているから、「律蔵」にはこれに相当するものはない。

しかしもし上記のように、「律蔵」の中に刑法や民法や行政法が含まれるとするなら、当然のことながら「律蔵」の中には「刑事訴訟法」や「民事訴訟法」⁽⁴⁾あるいは「行政（事件）訴訟法」が含まれていなければならないはずである。法学においては、いかにすぐれた刑法や民法などの実体法をもっていても、法律の適用が例えば独裁者などの法以外の力によって動かされ、法の公正な運用が保証されえないならば、法秩序の安定を保つことができない、法秩序の安定が保たれ、法が法として権威をもち続けるためには、裁判の手続きやその制度が整えられていなければならない、それが「訴訟法」と呼ばれるものであるとされる⁽⁵⁾。したがって刑法も民法も、訴訟法があるからこそ機能できるということになる。

具体的にいえば、例えば刑事事件が発生し、犯罪者の告白がなくて、原告と被告が有罪か無罪かを争う場合には、捜査機関が原告・被告双方の申し立てを聴取し、証人や証拠調べなどをして事実関係を審理し、その結果がしかるべき権威をもった公判廷において裁判され、判決が出されなければならないはずであり、民事や行政をめぐって不服が申し立てられた時には、同様の審理を尽くして、公判廷において判決ないしは調停がなされなければならないはずであって、その手続きに関する規定がなくてはならないということである。

しかしながら今まで筆者には、「律蔵」には法体系としてはなくてはならない訴訟法に相当する部分が存在しないように思われていた。

(1) 金子宏・新堂幸司・平井宜雄編 有斐閣 2008年10月

(2) 詳しくは「モノグラフ」第13号（2008年3月）に掲載した【論文13】「『仏を上首とするサンガ』と『仏弟子を上首とするサンガ』」、【論文14】「『釈尊のサンガ』論」を参照されたい。

(3) 捨墮は財物を捨てるという行為が伴うが、罪としては波逸提と同じである。

(4) 先の『法律学小辞典 第4版補訂版』によれば、「刑事訴訟法」とは、犯罪事実を認定し刑罰を科する手続き（p.778）、「民事訴訟法」とは、私人間の生活関係に関して生じる紛争について。司法機関たる裁判所が私法を適用して解決するための手続き（p.1178）、とする。

(5) 尾高朝雄・久留都茂子補訂『法学概論（第3版）』有斐閣 平成13年3月 p.200以下

[2-2] また尾高朝雄・久留都茂子補訂『法学概論』では、法を社会規範・裁判規範・組織規範の3種類に分類し、法とは「それらが複雑に組み合わせられてできた規範の統一体である」⁽¹⁾とし、これら3つを次のように説明している。すなわち社会規範とは、社会生活を営む偽るなかれ、盗むなかれといった一般の人々に向けられた規範で、刑法はそのような社会規範をはじめから前提として、それに違反した者にどの程度の刑罰を科すべきかを規定したものであり、裁判規範は社会規範の違反行為に対して強制を加えたり、社会規範上の責任

の所在につき争いがあった場合にそれを裁いたりするための規範であり、組織規範は法の定立・適用・執行について、社会団体の組織を定めたもので、例えば国会法・選挙法・裁判諸法・内閣法・国家行政組織法・国家公務員法のようなものとしている⁽²⁾。

これを律蔵に当てはめれば、社会規範は波羅提木叉であり、組織規範が先の韃度であるといえることができる。このように律蔵には、社会規範と組織規範がありながら、今までの筆者には法体系としてはなくてはならない裁判規範なるものが見いだせなかった。

(1) 前項の註(5) 参照。p.019

(2) pp.008~020 参照

[2-3] 以上のように法体系には訴訟法や裁判規範なるものがなければならないはずであるにもかかわらず、律蔵ではそれがはっきりとせず、筆者にも長い間解決しえない問題として残されていた。律蔵は法律文書であると主張してきた筆者には、それが最大の難問であったわけである。

しかしながら最近、実はこれを本論において詳しく論証することになるが、この「刑事訴訟法」や「民事訴訟法」あるいは「行政（事件）訴訟法」に相当するものが、「韃度分」の中に含まれる「羯磨韃度（Kammakkhandhaka）」「滅諍韃度（Samathakkhandhaka）」、特に「滅諍韃度」がこれに相当することに思い至った。

しかしながらこの「滅諍韃度」は特に分かりにくく、十分によく理解されてこなかったから、そこで筆者自身もご他聞に漏れずうかつにも見逃してきたのである。律蔵は法律文書としての完成度がそれほど高くないということもあるであろうが、その1つの理由は、これが「刑事訴訟法」「民事訴訟法」や「行政（事件）訴訟法」に相当するものであるとすれば、その元にある「刑法」「民法」「行政法」に相当するものや、それらに関係づける法体系が正確に理解されてこなかったからであろう。そしてもう1つの理由は、「律蔵」は仏教のサンガという特異な集団内の法律であり、しかも世俗の一般的な価値観とは異なるところに価値がおかれており、したがってその根底にある法思想も独特のものがあって、この法理というべきものも十分に理解されてこなかったからであろう。

[2-4] 以上から本稿は「滅諍韃度」「羯磨韃度」、特に「滅諍韃度」に説かれている裁判法を含む訴訟法的なものを、律蔵の法思想と法体系を下敷きにして理解してみようとするのである。

[3] 上記のように「滅諍韃度」はなかなか分かりにくい。そこで本稿は、律蔵のものの文章を提示して、それを実証的・帰納的に理解・解説していくという形では叙述しにくいので、まず筆者の考えている律蔵の法思想や法体系、あるいはサンガ自体のあり方やサンガ運営の基礎である羯磨の方法、犯罪認定の基礎である自己申告主義などの基礎的なことを最初に叙述し、しかる後に筆者の理解するところの紛争調停法と裁判法を、「滅諍韃度」や「羯磨韃度」の文章を提示しながら証明していくという執筆姿勢を取りたい。換言すれば、筆者が得ている結論を先に提出して、それを演繹的に証明してゆくという執筆姿勢を取るということである。

[4] なお本稿で用いる法律的な用語の定義をしておきたい。法律的に曖昧なところが残

されないようにとの配慮からである。なおこれについては前記の『法律学小辞典 第4版増訂版』を参照させていただいた。

〔4-1〕 まず法律用語としての「告訴」は「被害者が捜査機関に犯罪事実を申告し、犯人の処罰を求める意思表示」とであるとされる。したがって本稿でも、サンガのメンバーである被害者が他のサンガのメンバーの犯罪事実をサンガに申し立て、サンガに犯人の処罰を求める行為を表すときに用いる。律蔵は原則としてサンガ内の犯罪しか対象としないから、原告も被告も共にサンガのメンバーに限定されるわけである。このサンガのメンバーは比丘と比丘尼であって、それに沙弥・沙弥尼・式叉摩那も含まれることもありうるが、煩を避けてここではすべて「比丘」に代表させる。また法律用語では「捜査機関」というのは「法律で捜査の権限と責務を認められたもの」で、「検察官、検察事務官、警察官、特別司法警察職員を含めた司法警察職員とがこれにあたる」とされるが、サンガにはこのような専門の機関や職員は設置されておらず、捜査はサンガが行う。そこで「告訴」とは、「被害者である比丘が犯罪事実を申告して、サンガに被疑者である比丘の処罰を求める意思表示をすること」となる。

また法律用語としての「告発」は、「犯人及び告訴権者以外の者が捜査機関に対し犯罪事実を申告し、犯人の処罰を求める意思表示。告訴と異なりだれでもできる」とされている。したがって本稿でも「被害者ではない第三者たる比丘が犯罪事実を申告して、サンガに犯人の処罰を求めること」を「告発」ということにする。しかし律蔵の犯罪事例では、被害者が「告訴」というケースはまれであって、ほとんどすべてが第三者による「告発」である。

次に法律用語としての「公訴」は、上記の「告訴」ないしは「告発」が捜査機関になされ、捜査機関は犯人を捜索・保全し、かつ証拠を収集・保全するなどの活動を行い、検察官が公判に値すると判断したうえで管轄裁判所に起訴状を提出して、被告事件の審判を請求することをいう。しかしサンガには捜査機関に相当する独自の部署が設置されていないと同様、公訴の提起以降、訴訟が終結するまでの一切の訴訟手続きたる「公判」を行う裁判官の職務を行う部署（裁判所）も設置されていない。この両方をサンガが行うのであって、「告訴」ないしは「告発」を受けて「公訴」するのもサンガであり、これを受けて「公判」を行うのもサンガである。公訴を行うのは「行政」であり、公判を行うのは「司法」であるから、サンガでは行政と司法は独立していないことになる。ちなみに「釈尊のサンガ」における立法権は釈尊にあったから、立法権は行政権と司法権から独立していたことになるが、主権在民というのはこの立法権を国民が有することに象徴されるから、「釈尊のサンガ」はけっして民主主義的な集団ではなかったということになる。

このように「告訴」あるいは「告発」を受けて捜査し、その上で「公訴」し、これを受けて「公判」を行うのはすべてサンガであるから、律蔵においてはこれらを分けることはできない。そこで本稿ではサンガが「告訴」あるいは「告発」を受けることを「受理」と呼び、これをうけてサンガが被疑者を正式に被告として捜査を始めることを「公訴」と呼ぶことにする。しかし現実的には「受理」と「公訴」は同一の行為を違った視点で見ただけに過ぎないから「公訴」という言葉はあまり用いない。そしてそれ以降の捜査・公判を「裁判」と呼ぶ。したがって「裁判」には現代においては捜査機関が行うべき捜査も含まれることになる。

なお以上はすべて刑事訴訟の範囲のことであり、民事訴訟には適用されない。基本的には律蔵においても、捨墮以下の民法に相当する部分は、私人間において解決が図られるべきであるからである。しかしながら先にも述べたように、「公益上の理由によって私人間に妥当する法原則が適用されない場合」や、基本的には私人間で解決されるべき事項が告訴あるいは告発され、裁判所や公判廷で調停ないしは判決が下されなければならないケースも生じる。律蔵においてもこのような場合には、「苦切羯磨」などの懲罰羯磨にかけるという措置によって、サンガが裁判を行い、刑罰を与えることができるようになっている。厳密に言えば波羅夷や僧残罪の刑事訴訟とは微妙に異なるところがあるが、本稿では原則としてこれらは刑事訴訟と同様の手続きに基づくと考え、わざわざ刑事訴訟と民事訴訟の相違を議論することはない。

なお訴訟というのは、法律的には「国家の裁判権の行使によって、法律的に権利救済や紛争解決をするために、当事者を関与させて審理・判断する手続き（制度）」のことである。したがって厳密に言えば、訴訟は裁判所において行われることになるが、サンガは捜査と裁判の両方を行うのであるから、律蔵の場合においては「告訴」あるいは「告発」をサンガが「受理」するところから訴訟は始まることになる。

したがって波逸提などの軽罪を犯した者に個人的に注意するとか説得して、軽罪を犯した本人が懺悔してそれで一件落着く場合は、私人間において処置されるのであるから、現代の法律上は訴訟には至らない。しかしながら後に述べる律蔵の「自己申告主義」の原則からいうと、確かにサンガが関与する訴訟には至らないけれども、律蔵的な法理からいうと、犯罪を犯したものが直ちに告白しないという意味では問題行動であって、律蔵においては「紛争」の一種として処理される。このように軽罪を犯した者に個人的に注意するとか懺悔を促すという行為も法律用語として定めておく必要があるので、この場合は「公訴」あるいは「告発」の代りに、ちょっと大げさであるけれども「**戒告**」という言葉を用いることにする。

もちろん刑事犯罪を犯した者に「自首」を促す場合も、個人間で行われる場合は「戒告」であり、一足飛びに「公訴」や「告訴」に持ち込まれることはまれであったものと考えられる。まず被害者が加害者に「戒告」して自首を促し、あるいは第3者が被疑者に「戒告」して自首を促し、それにも拘わらず加害者や被疑者が罪を認めようとしなかった場合に、サンガに対して「告訴」ないしは「告発」がなされたであろうからである。

以上のように「**自首**」という言葉は、「告訴」ないしは「告発」をされる前に犯人が、被害者ないしは第三者に罪を認めた場合、すなわち私人間で事が処理される場合に用いるが、サンガに「告訴」ないしは「告発」され、サンガがこれを「受理」して、サンガが「裁判」を行う過程において罪を認める場合もあるであろうから、これを「**自白**」と呼ぶことにする。

なお罪を犯したものが直ちに、「戒告」も、あるいは「告訴」も「告発」も受けずに罪を認めてそれを被害者ないしは第三者に告げる場合を「**告白**」と呼ぶことにする。

[5] ところで「滅諍健度」の扱う「諍事 (adhikaraṇa)」には、上記のような訴訟を伴ってサンガが裁判なり調停なりを行わなければならないような紛争が含まれるのはもちろん、当事者間において「戒告」やあるいは話し合いなどによって一件落着くような紛争や、単なる手続きミスのようなものも含まれる。

もちろん後者のような紛争は、現代においては訴訟にはならず、公的機関が介入することはないわけであるが、「律蔵」はサンガという非常に小さな閉じられた共同体のなかの法律であるから、「サンガ現前」⁽¹⁾と呼ばれる組織体としての「サンガ」が関係しないものも、生活共同体としての集団、すなわち通俗的な意味での「サンガ」の内に生じたトラブルである事には違いはないから、そのようなものも諍事に含まれているのである。また諍事には仏の教えや律などの教義教学に係わる純粋な論争も含まれる。

これについては4種の諍事について考察する【2】において詳説する。

- (1) 「サンガ現前」は端的に言えば「羯磨を執行できる状態にあるサンガ」の事であり、詳しくは後に述べる。一般的につかわれる「現前サンガ」は、上記の文章中の「生活共同体としての集団」の意味でつかわれているが、それは正しくない。「現前サンガ」という術語さえ存在しないというべきであるが、もしこの言葉を用いるとするならば、「羯磨を執行できる状態にあるサンガ」の意として理解すべきである。拙稿の「『現前サンガ』と『四方サンガ』」（『東洋学論叢』第32号 東洋大学文学部 2007年3月）を参照されたい。

【1】サンガの紛争調停と犯罪裁判を考察するための基礎

[0] 具体的なサンガの紛争の調停方法と犯罪の裁判方法を検討する前に、まず律蔵がどのような基本的理念のもとに作られているか、換言すれば律蔵の法理と法体系はどのようなものであったかということを考えることから始めたい。律蔵は法律文書であるとはいえ、キリスト教でいえば「教会法」に比されるべき、仏教という宗教の、出家修行者のみを対象とする特殊な法律なのであるから、このことを前提として理解しておかないと、とんでもない誤解を生じる恐れなしとしないからである。

[1] 「はじめに」に書いたことであるが、まず律蔵が法律文書であるということを、理念的なところに視点を置いて考えておきたい。

[1-1] 筆者がわざわざ律蔵が法律であることを主張する主な理由は、それが「倫理道德」とは異なるということを注意したいがゆえである。そしてこの2つは明確に異なるがゆえに、釈尊の教えは「経蔵」と「律蔵」に分けられているのである。すなわち倫理あるいは道德に属するものは経蔵に説かれ、法律は文字通り律蔵に説かれる。

先に筆者が執筆した『初期仏教教団の運営理念と実際』（平成12年12月 国書刊行会）なる著書は、そもそもは「経蔵」に思想があるように、「律蔵」にも経蔵とは異なる独自の思想があるということを想定して、その異なる「律蔵」の思想を明らかにしようとしたものであった。そしてその「はしがき」の冒頭に次のような文章を書いた⁽¹⁾。

甲比丘は乙比丘に、手を挙げたら、それを合図に丙比丘を殺せ、と命じていた。しかし、乙比丘は合図を待たずに丙比丘を殺してしまった。さてこの場合、甲比丘は殺人罪に問われるであろうか。

パーリの「律蔵」によれば、「殺せ」という言葉を発した口による行為は突吉羅（一人の比丘の前で懺悔すれば許される軽い罪。詳しくは本書279頁以下参照）であるが、殺人そのものについては「無罪」とされている。宗教者が人を殺したいという思いを抱き、それ

を人に命じるなど言語道断である。キリスト教の聖書では、心に淫らなことを思えば、それだけで姦淫罪を犯したことになる、とされている。また「梵網戒」では、たとえ蟻であろうと殺してはならないと定められている。それが宗教者としての当然の心構えであろう。しかるに、実際に人が殺されるという事態を引き起こす引き金を引いておきながら、それが「無罪」とは、と納得がいかない向きも多いのではなかろうか。

「律蔵」は法律である。したがって「心に思ったこと」は処罰できない。姦通罪があったとしても、心に思っただけでは罪とはならない。また「人の命」と「蟻」の命は、自ずと異なる。人の命が地球の重みに譬えられることがあったとしても、蟻の命を地球に譬えていたら、地球はいくつあっても足りないであろう。

しかし、殺人の意志があり、それを命じ、そして実際に人が殺されるという事実があるにもかかわらず、それが「無罪」であるというのは、法律的に考えても、現代のわれわれにとっては納得がいきかねる。とするならば、そこには「律蔵」特有の「法思想」がはたらいっていると見るほかないであろう。ドイツ法にはドイツ法特有の法思想があり、アメリカ法にはアメリカ法特有の法思想があると同様に、仏教の「律蔵」には、仏教特有の「法思想」があったのである。

それでは仏教の法思想というものは、どこにその特徴があったのであろうか。もちろん、古代のインドに生まれた仏教の、その法律であるから、古代のインド文化に大きく影響されているに違いない。また「律蔵」は仏教教団という教団内部のいわば教会法であるから、仏教教団という集団の利益を図るためのものであった。だからその特徴は、集団の利益を図るための、必要な措置としての現れであったのかもしれない。

戒・定・慧の三学という言葉があるが、従来から「戒」は「定」を導き、究極的な「智慧」＝「悟り」を獲得するための、予備的段階であり、「戒」のめざす価値も究極的な「悟り」にあると考えられてきた。しかし「戒」を表すのが「律蔵」であり、「律蔵」のめざす価値が「悟り」にあるとするなら、やはり心に殺人を思えば罪であり、たとえ蟻であっても殺せば心の痛みを感じるようではなければならないであろう。ところが、殺人を命じて人が死んでも「無罪」とは、一体どういうことなのであろうか。

人間いかに生きるべきかという究極的な価値を追及した文献は「経蔵」であるが、われわれはこれまで何となく、「律蔵」は「経蔵」と同じ思想的レベルにあるものと思い込んできた。しかし、ひょっとすると「律蔵」は「経蔵」とは全く異なるのではないか……。

本書は、このような「経蔵」とは異なる「律蔵」の特徴を明らかにし、その思想的根源を探ろうという目標をもって著された。書名を「初期仏教教団の運営理念と実際」としたのは、このような意図があつてのことである。

(1) pp.001～002

[1-2] そしてこの「律蔵」が法律であつて、「経蔵」とは異なるという一つの側面を、その入団規定を検討した第1章・第2節の「『律蔵』における平等・差別と『経蔵』の思想」の小結において次のように記しておいた⁽¹⁾。

仏教は教法（経蔵）の立場に立つ限り、若干の特殊な例外を除いて、すべての人間が人種・男女・家系（階級）・職業・財産・肉体的知的能力において全く平等であるとい

う理念をもっていた。そして、この絶対的平等の理念が、それぞれ比丘僧伽・比丘尼僧伽の中においては完全に具現されていた。このことは、たといある限定された集団の中においてであろうとも、紀元前という時代を考えれば、まさに驚嘆に値することであろう。

しかし、比丘と比丘尼との関係、あるいはこの集団と社会との接点の一つである入団規定という点になると、必ずしも絶対的平等の理念が完全に実現されていたというわけにはいかない。しかし、第一項にも記したように、一般社会において絶対的平等が実現されることは不可能に近く、それゆえ形式的・相対的平等が図られる。

この形式的・相対的平等は、その時代や社会背景、あるいは政治的理念によって変化するものであり、必ずしも唯一絶対のプリンシプルが存在するわけではなかった。これは現代においても同様である。形式的・相対的平等は、その社会を構成する大部分の人々が形成する社会意識によって影響されるのであり、その中で大部分の人が合理的と認め、不平等感がないと納得する線が、その社会の平等の法則となるのである。

.....

それでは、(仏教のめざした)形式的・相対的平等とは、どのようなものであったであろうか。今までの論考に従って、その主要点をまとめ、僧伽への入団規定を試みに作成してみると、次のようになる。

人種・家系・階級・職業・財産の多寡・知的能力・男女の一切を問わず、仏法を信じ、僧伽規則を遵守する意志のある者は、すべて入団することができる。ただし、以下の各項に該当する者は除外する。

- ①男性でもなく女性でもない者
- ②犯罪者あるいは前科のある者。ただし、在俗信者たちに犯罪者あるいは前科のある者として知られていない者は除く。
- ③王臣・負債者・奴隷などの社会的に拘束され、自由でない者
- ④父母の許可を得ない者
- ⑤伝染病者
- ⑥僧伽生活に適応できない病弱者・身体障害者、および二十歳未満、あるいは七十一歳以上の者
- ⑦身体完具・諸根具足・身体調直・身端嚴でない者

原則的には誰でも入団することができるが、入団を拒否される者は第六項を除いて、そのほとんどが仏教としての本質的問題以外の条件によっていることが分かる。そしてこれらの者に対しては、烈々たる求道心があるからといった宗教的立場からの情状酌量はない。また、犯罪者・前科者などの判断は、それを懺悔し滅罪しているかどうか宗教としての主体的判断であるべきはずであるが、この判断は客観的事実によってなされるものでもなく、偏に世間がどう見るかによっている。また第七項は、比丘・比丘尼としての尊嚴が保たれるかどうか、世間の人々が尊敬を払い信頼してくれるかということで、決して当人の宗教的資質が問われたものではない。

このように『律蔵』の僧伽入団規定には、教法上の戒・定・慧の三学とか、八正道・五根五力といった修道項目が勘案されていない。心の内面から問いかけるものがなく、

ほとんどが表面的・外面的条件に終始している。これが『律蔵』の本質であって、ここにこそ教法と律法の差異が生じてくるわけである。そして、表面的・外面的条件であるが故に、社会的意識がより強く反映されたのであろう。

(1) pp.103~105

[1-3] 上記のように拙著『初期仏教教団の運営理念と実際』は、「律蔵」は法律文書であって、普遍的価値を追求した「経蔵」とは異なり、非常に現実的な価値観の上に作られているということを明らかにした。

それではこのような現実的な価値観に立って制作された律蔵は、具体的にいえばどのような目的と理念のもとに作られているのであろうか。それを象徴的に示すのは、律蔵の学処が制定されたその目的であるとされる「十利 (dasa atthavase paṭicca)」である。これは次のようなものである。

サンガがよくなるため (saṃgha-suṭṭhātāya)、サンガが安楽なるため (saṃgha-phāsutāya)、破廉恥なる者たちを抑止するため (dummaṅkūnaṃ puggalānaṃ niggahāya)、善比丘たちが安楽に住するため (pesalānaṃ bhikkhūnaṃ phāsuviḥārāya)、現在起こっている諸々の漏を防護するため (diṭṭhadhammikānaṃ āsavānaṃ saṃvarāya)、これから起こる諸々の漏を防禦するため (saṃparāyikānaṃ āsavānaṃ paṭighātāya)、未信者に信を起こさせるため (appasannānaṃ pasādāya)、すでに信じている者の信をさらに増長させるため (pasannānaṃ bhiyyobhāvāya)、正法が住せんがため (saddhammaṭṭhitiyā)、律を資助せんがため (vinayānuggahāya)

(1)。

要するに「律蔵」は主に、仏教の出家修行者が身を慎み、生活に乱れがないようにして、社会から信頼されることによってサンガが安定的に発展し、仏法が盛んになるために制作されたとすることができる。

(1) *Vinaya* vol. III, p.021, その他 vol. III, p.232, vol. IV, pp.080, 120, 182 など にしばしば説かれている。

[1-4] 「律蔵」が上記のようなものであるなら、本稿の主材料とする「滅諍健度」もその一部なのであるから、そうした基本理念の上に作られていることはいうまでもない。

それでは「滅諍健度」に貫く紛争調停のための基本的理念とはいかなるものであったであろうか。もちろんそれはこの中に繰り返される「法をもって (dhammena)、律をもって (vinayena)、師の教えをもって (satthusāsanaena)」ということである。ところが諍論というものは、相争う双方が

法なり (dhammo)、非法なり (adhammo)、律なり (vinayo)、非律なり (avinayo)、如來の所説所言なり (bhāsitaṃ lapitaṃ tathāgatena)、如來の所説所言にあらず (abhāsitaṃ alapitaṃ tathāgatena)、如來の常法なり (āciṇṇaṃ tathāgatena)、如來の常法にあらず (anāciṇṇaṃ tathāgatena)、如來の所制なり (paññattaṃ tathāgatena)、如來の所制にあらず (apaññattaṃ tathāgatena)、罪なり (āpatti)、無罪なり (anāpatti)、軽罪なり (lahukā āpatti)、重罪なり (garukā āpatti)、有余罪なり (sāvasesā āpatti)、無余罪なり (anāvasesā āpatti)、僇罪なり (duṭṭhullā āpatti)、非僇罪なり (aduṭṭhullā āpatti) (1)。

と、自分の方こそ法であり、律であり、如來の所説所言なりと主張し、相手は非法であり、非律であり、如來の所説所言ではない、と主張するから争いになるのであって、「法」や「律」に照らし合わせて正邪が明白であれば、争いには進展しない。現代においても刑事事件であれば、検察側と被告・弁護側が事実審理と法律審理の両面において、それぞれの言い分に正当性があると判断するから裁判となるのである。

ところが本稿制作のための調査を進めてみると、「滅諍健度」においては紛争の調停は、その調停に着手される前から、どちらが「法」で、どちらが「非法」であるかが明確であるという前提でなされることがわかる。例えば現代のわれわれが行う多数決は、公判廷における裁判の場においても、どちらが真実であり、どちらが正義であるかが明確ではないからこそ行われるのであるが、律蔵の多数決は正義がどちらであるかは先に決まっていて、多数決はこの正義を説く者が多数を占めるように行わなければならないとされているのである。そのためにはとても民主的とはいえない、むしろ非法行為と非難されるべきような卑劣な工作までなされるのである。しかもこれは律蔵の定めであるから、このように行わなければ法律違反になるのである。

そこで先の著書においては、律蔵における「如法」とは何かという結論として、

何が「法」で、何が「非法」であるかということが争われた諍論諍事では、多数決が「法」「非法」の判断の基準であったのではなく、僧伽のリーダーの見解が「法」であり、それに基づいていわば公正でない手段・方法を駆使して、僧伽の和合が図られた。換言すれば、この紛争解決法は僧伽のリーダーが目指す方向で事態を收拾するための手段として用いられているわけである。

と書いておいた⁽²⁾。このことについては、つとに故佐藤密雄博士も先に紹介した著書において、次のように書かれている⁽³⁾。

この多覓毘尼（多数決のこと。筆者）の仕方では、最初から如法説と、非法説が対立していて、その非法説を多数で否決する仕方のように、仕組まれているのである。……従って、此の多覓毘尼は、実質的に、幹部派、又は行籌人を出した派が、多数決の形式で反対派を納得させる方式である、とすべきである。

と。

議論をする前にこのような結論めいたことを書くのははなはだ稚拙なやり方であるが、実は多数決については先に紹介した拙著においてすでに考察したことがあるからである。ただしこれには不十分なところがあり、また本稿とは主題と方法論において多少の相違があるので、改めて全面的に書き直したものを、本「モノグラフ」に本稿に続いて【論文 21】として掲載する。

(1) *Vinaya* vol. II p.088 など

(2) pp.477～8

(3) pp.379～380

[2] 以上、律蔵が法律文書であることと、その法理の基礎にあるものを記したが、実際の面も記しておかなければならない。

[2-1] 先にも記したように、律蔵は法律であって倫理ではないから、心の中に起こった

ことは対象としない。身口意の三業のうち身と口によって起こされた実際の行動を対象とする。心の中に殺人を思ったとしても罰することはできないが、反面心の中がいかに善であったとはいえ、いったん殺人がなされた時には、その動機の如何を問わず、殺人罪として罰せられなければならないということである。

〔2-2〕 このことは、律蔵においては「懺悔滅罪」ということはあり得ないということも意味する。いったん引き起こしてしまった罪は、心の中でいかに懺悔しようとも、あるいは将来にそれが再び引き起こされることはないということが証明されたとしても、その罪の償いはしなければならないということである。要するに罪は罰に服することによってのみ消えるのである。

「はじめに」に、波逸提以下の罪は個人間において告白・懺悔することによって許されると書いた。しかしこの「告白・懺悔」はいわば罪を償うという意味での告白・懺悔である。なぜならこの「告白・懺悔」は心の中で行うのではなく、上座などの他の比丘に対して、身口の業によってなされなければならない。いわば法律的な「届け出」に相当するのである。波羅提提舍尼はこの届け出だけによって罪は償われる罪であるが、波逸提はこれが「受理」され、「許可」されなければ罪は償われない。このように同じく「告白・懺悔」という言葉を使うにしても、大乘仏教的な「懺悔滅罪」とはその意味内容が大きく異なるのである。

〔2-3〕 そしてまた律蔵はサンガという組織内の法律であるから、紛争の調停や犯罪の裁判についていうなら、原則としてサンガが組織としてその解決に取り組むのが原則であるということになる。そしてこのサンガは国家の行政府に相当する「釈尊のサンガ」ではなく、10人とか20人の出家修行者が共同生活する、いわば地方行政府としての「仏弟子たちのサンガ」を意味するから、告訴・告発する原告も、告訴・告発される被告も、この告訴・告発を受理して捜査する者も、多くの場合は証人も、これを受けて裁判する裁判官も、すべてそのサンガのメンバーであるのが原則であるということになる。紛争や裁判が法的に処理されるとしても、現代の一般社会において争われるように、原告も被告も証人も捜査員も裁判官も、この事件をきっかけにしてこのような関わりを持つ以前は、原則として互に見ず知らずの他人同士であるというような状況下において行われるのではなく、いわば仲間内で行われる特殊な調停であり裁判であるということを改めて強く認識しておかなければならない。

〔3〕 「経蔵」はそれほど体系的に編集されているとはいえないが、「律蔵」は体系的に組織され、しかも法体系が整っているから、サンガの紛争調停と犯罪裁判について考察する際にも、これを下敷きにしないと正確に理解できない。そこでこれを犯罪とその処罰にしばって考えてみよう。

これに関係するのは、律蔵の「経分別」に定められている規定（以下「波羅提木叉」という）と、「毘度小品」の「羯磨毘度」に定められている苦切羯磨などの懲罰羯磨と、「滅諍毘度」に定められている滅諍法、特に覓罪相羯磨である。これら三者は重なり合うところがあるだけに、きちんと仕分けがなされていないと混乱を引き起こすことになるのは自明のことである。

〔3-1〕 波羅提木叉の罪は通常服さなければならない処罰の種類によって「五篇七聚」に分類される。この5種ないしは7種の罪と罰がどのようなものであるかは、拙著『初期仏教

教団の運営理念と実際』の第2章・第3節の「『律蔵』における罪と懺悔——āpattipratidesānā」に詳しく論じたのでこれをご参照いただきたいが、本稿に関係する点のみをまとめると次のようになる。

まず、これらの罪は大きくは‘adesanāgāmaṇi āpatti’と‘desanāgāmaṇi āpatti’の2つに分類される。これらは漢訳律では「不応懺罪」と「可懺罪」あるいは「不可悔過罪」と「可悔過罪」に相当し、また前者は「重罪 (garukā āpatti)」「僇罪 (duṭṭhulā āpatti)」とも呼ばれ、後者は「軽罪 (lahukā āpatti)」「非僇罪 (aduṭṭhulā āpatti)」とも呼ばれる。前者には波羅夷罪と僧残罪が含まれ、後者には偷蘭遮を含めた捨墮以下の罪が含まれる。

それでは前者がなぜ‘adesanāgāmaṇi āpatti’「不応懺罪」「不可悔過罪」と呼ばれるのかといえば、これらは告白し、懺悔するだけでは清浄となることができず、告白し、懺悔したのちに、サンガ追放とか六夜摩那埵・別住などの罰に服さなければならないからである。このうち波羅夷罪はサンガを追放され、復帰する権利すらも剥奪されるが⁽¹⁾、僧残罪は六夜摩那埵などを規定にしたがってつつがなく行い、サンガの許しが得られれば、今まで剥奪されていた比丘としての一定の権利を回復して、正常の比丘たる権利を回復することができる。この剥奪される権利については【5】の[4-5]のところで詳説したので参照願いたい。

これに対して捨墮以下の罪が‘desanāgāmaṇi āpatti’「可懺罪」「可悔過罪」と呼ばれるのは、告白・懺悔とその認可の手続き方法は異なるが、ともかく広い意味で、上述したような法律的な意味での懺悔をすれば、それだけで罪は消え清浄となりうるからである。

- (1) 『パーリ律』などはそうであるが、漢訳律の『四分律』『五分律』『十誦律』『僧祇律』などにおいては、不浄罪については再出家あるいはそのままサンガに残ることを許されている。しかしこの場合も屈辱的な扱いを堪え忍ばなければならないという条件であるから、おそらく教団を追放されることを選んだであろう。原始仏教聖典においてこのような者が現実存在したという証拠を見いだすことはできないからである。したがってこれ以降も、波羅夷罪はサンガを追放される罪として扱う。以上については【5】の[4-7]に詳述するので参照されたい。

[3-2] そして本稿の主題を考える上で重要なのは、前者の重罪あるいは僇罪と呼ばれる波羅夷罪や僧残罪は、もし比丘がこれを犯して自ら告白しなければ、他の比丘が「告訴」ないしは「告発」しなければならないとされていることである。

比丘律には『パーリ律』波逸提 64⁽¹⁾に、

いずれの比丘といえども、比丘の重罪を知って覆蔵するならば波逸提である (yo pana bhikkhu bhikkhussa jānaṃ duṭṭhullaṃ āpattiṃ paṭicchādeyya, pācittiyaṃ)。と定められ、『四分律』單提 64⁽²⁾、『五分律』墮 74⁽³⁾、『十誦律』波夜提 50⁽⁴⁾、『僧祇律』單提 60⁽⁵⁾、『根本有部律』波逸底迦 50⁽⁶⁾も同様である。そしていずれの律にも「重罪」とは4つの波羅夷 (cattāri pārājikāni) と13の僧残 (terasa saṃghādisesā) と注釈されている。

また比丘尼律には、『パーリ律』比丘尼・波羅夷 06⁽⁷⁾に、

いずれの比丘尼といえども、他比丘尼の波羅夷法を犯したのを知って、自ら挙罪せず、衆 (gaṇa) にも告げず、後にこれを告白すれば波羅夷である (趣意)。とされ、『四分律』比丘尼・波羅夷 07⁽⁸⁾、『五分律』比丘尼・波羅夷 08⁽⁹⁾も同様である。このように『パーリ律』『四分律』『五分律』は波羅夷を覆蔵すれば波羅夷罪とするのであ

るが、しかし『十誦律』比丘尼・波羅夷 07⁽¹⁰⁾、『僧祇律』（比丘尼）波羅夷 07⁽¹¹⁾、『根本有部律』比丘尼・波逸底迦 07⁽¹²⁾と説出世部の伝えるサンスクリット本⁽¹³⁾は波羅夷とするところを「麁罪あるいは重罪を覆蔵すれば」とする。もっとも『僧祇律』は注釈のところでは「重罪とは八波羅夷」とするから、内容的には差異はないことになるが、『十誦律』は注釈のところでも「麁罪とはもしくは波羅夷もしくは僧伽婆尸沙」とするから内容が異なるわけである。また逆に『四分律』では条文中では波羅夷とするが、注釈のところでは「波羅夷にして不共住なるは重罪を覆するがゆえである」として「重罪」としている。

この違いが何によるものか詳らかにしないが、波羅夷罪に限定する律が多いのは、他の比丘尼が僧残罪というより軽い罪を犯したことを知って、それを告発しない罪が、それよりも重い波羅夷罪になるということを、不整合と感じたものであろうか。また比丘の波羅提木叉ではその罪が波逸提という比較的軽い罪であるに対して、比丘尼の波羅提木叉では最も重い波羅夷とする。このように覆蔵する罪が比丘と比丘尼において異なるのがいかなる理由によるものかも詳らかにしないが⁽¹⁴⁾、比丘尼にとっては他人の罪を隠すことが非常に重大な罪と認識されているわけである。

このように波羅夷罪や僧残罪などの重罪は、比丘・比丘尼がそれを犯して自ら告白しない場合は、他の比丘がそれを「告発」しなければならないとされているのである。波羅夷罪も僧残罪もサンガとして処罰を執行するのであるから、これを「告発」ということはサンガに対してなされるということはいうまでもない。したがって告訴ないしは告発に対して被告が無罪を主張する時には、当然のことながらサンガにおいて捜査が行われ、裁判が行われなければならないということになる。このように波羅夷罪と僧残罪は、行政主体が私人に対して法的に優越する意思をもって臨まなければならない公法に属する罪であり、刑罰が伴うものであるから、刑法によって裁かれる刑事事件に相当することになる。

なお『パーリ律』の波逸提第 64 のみは、「サンガに鬪争・紛乱・異執・口論が起こるべしとして告げない、破僧もしくは僧不和合が起こるべしとして告げない (saṃghabhedo vā saṃgharāji vā bhaviṣṣatīti nāroceti)」のは、重罪を告発しなくとも不犯とされていることは注意しておいてよいであろう⁽¹⁵⁾。

(1) *Vinaya* vol.IV p.127

(2) 大正 22 p.678 下

(3) 大正 22 p.067 上

(4) 大正 23 p.102 下

(5) 大正 22 p.376 下

(6) 大正 23 p.833 中

(7) *Vinaya* vol.IV p.216

(8) 大正 22 p.716 中

(9) 大正 22 p.078 下

(10) 大正 23 p.304 上

(11) 大正 22 p.516 中

(12) 大正 23 p.930 下

(13) *duṣṭhullāṃ āpattiṃ* 平川彰『比丘尼律の研究』（「平川彰著作集」第 13 巻 春秋社 1998 年 6 月）p.134

(14) 前記『比丘尼律の研究』においてもこの点是指摘されているが、有効な解釈は加えられて

いない。p.128

(15) *Vinaya* vol.IV p.128

[3-3] もちろん無根の罪をもって他人を告発することは禁じられている。参考のためにこれも掲げておく。比丘の場合は『パーリ律』⁽¹⁾『四分律』⁽²⁾『五分律』⁽³⁾『十誦律』⁽⁴⁾『僧祇律』⁽⁵⁾『根本有部律』⁽⁶⁾いずれも僧残08であって、比丘尼律はいずれも同文で僧残02である。このうち『パーリ律』の条文は次の通りである。

いずれの比丘といえども、他の比丘を瞋恚し、不満の気持ちにて無根の波羅夷法をもって (*amūlakena pārājikena dhammena*)、恐らく彼をこの梵行より墮せしめることができるであろうと考えて誹謗し (*anuddhamseyya*)、もしこの者が、後に詰問せられ、あるいは詰問せられずして、この事柄は無根であり、瞋恚に住していたということがわかれば (*amūlakañ c'eva taṃ adhikaraṇaṃ hoti bhikkhu ca dosaṃ patiṭṭhāti*) 僧残である。

なおここで注意すべきは、「瞋恚に住していた」という部分を、「虚偽が私によって語られた、妄語が私によって語られた、無実が私によって語られた、知らないことが私によって語られた」⁽⁷⁾と注釈していることである。すなわち無根の波羅夷によって誹謗したことを本人が認めることによって罪とされるのである。

他の漢訳律は条文中のこの部分を、『四分律』は「我瞋恚故作是語」⁽⁸⁾、『五分律』は「言我是事無根住瞋故謗」⁽⁹⁾、『十誦律』は「知は無根事、比丘住惡瞋故作是語」⁽¹⁰⁾、『僧祇律』は「是事無根。我住瞋恨故作是語」⁽¹¹⁾、『根本有部律』は「知此事は無根謗。彼苾芻由瞋恚故作是語」⁽¹²⁾と表現しているから、無根の波羅夷罪によって誹謗したことを「自白」することが罪の成立する条件であることが条文中に明確に表されていることがわかる。このように律蔵においては、罪が罪として断罪されるためには犯罪者本人の「自白」が必要要件なのであって、筆者はこれを「自己申告主義」と呼ぶのであるが、これは後述する。

なお他の比丘が罪を犯したと信じて誹謗したにかかわらず彼が無罪であったという場合もあり、これは突吉羅であるとされている。ただし他人の罪を誹謗する場合には、その者の許可を得てからなすべきであって、この突吉羅は許可を得ないで (*anokāsaṃ kārāpetvā*) 誹謗したという行為に対する罪である。もし許可を得てから誹謗したのであれば無罪である⁽¹³⁾。ここから罪を告発する場合は、罪を犯した者にまず「戒告」しなければならないことがわかる。

また『パーリ律』の条文を紹介すれば、

いずれの比丘といえども、他の比丘を瞋恚し、不満の気持ちにて何らかの類似する点だけによって、恐らく彼をこの梵行より、墮せしめることができるであろうと考えて、波羅夷法をもって誹謗すべからず。もしこの者が、後に詰問せられ、あるいは詰問せられずして、この事柄は無根であり、瞋恚に住していたということがわかれば僧残である。という条文も存する。『パーリ律』⁽¹⁴⁾『四分律』⁽¹⁵⁾『五分律』⁽¹⁶⁾『十誦律』⁽¹⁷⁾『僧祇律』⁽¹⁸⁾『根本有部律』⁽¹⁹⁾いずれも僧残09であって、比丘尼律は同文で僧残03である。これは山羊が交尾しているのを見て、この山羊に例えばダッパ・マッラプッタという比丘の名前をつけ、「ダッパ・マッラプッタが性行為を行っていた」と誹謗することであって、趣意は先の条文と異ならない。

以上は無根の波羅夷罪を誹謗する罪であるが、無根の僧残を誹謗した場合は波逸提とされており、『パーリ律』波逸提 76 ⁽²⁰⁾ に

いずれの比丘といえども、他の比丘を無根の僧残をもって誹謗するならば (anuddhamseyya) 波逸提である。

というとおりである。『四分律』单提 80 ⁽²¹⁾、『五分律』墮 75 ⁽²²⁾、『十誦律』波夜提 69 ⁽²³⁾、『僧祇律』单提 90 ⁽²⁴⁾、『根本有部律』波逸底迦 69 ⁽²⁵⁾、比丘尼律は『パーリ律』波逸提 154 である。これに罪が成立するには告発した者が無根であったと「自白」という条件が付けられていないのは、波逸提は懺悔すれば清浄となる軽度の罪で、自ら懺悔しなければ意味をなさないからであろう。

もちろん「無根」とは「見ず、聞かず、疑念のない」ことであって、ここでも犯したと思って (tathāsaññi) 非難するのは無罪であるとされている。

- (1) *Vinaya* vol.III p.163
- (2) 大正 22 p.587 上
- (3) 大正 22 p.015 上
- (4) 大正 23 p.022 上
- (5) 大正 22 p.280 上
- (6) 大正 23 p.691 中
- (7) *Vinaya* vol.III p.164
- (8) 大正 22 p.588 中
- (9) 大正 22 p.016 中
- (10) 大正 23 p.023 上
- (11) 大正 22 p.280 下
- (12) 大正 23 p.697 下
- (13) *Vinaya* vol.III p.166
- (14) *Vinaya* vol.III p.167
- (15) 大正 22 p.589 中
- (16) 大正 22 p.016 中
- (17) 大正 23 p.023 中
- (18) 大正 22 p.281 上
- (19) 大正 23 p.699 中
- (20) *Vinaya* vol.IV p.148
- (21) 大正 22 p.689 上
- (22) 大正 22 p.067 中
- (23) 大正 23 p.115 上
- (24) 大正 22 p.394 下
- (25) 大正 23 p.851 下

[3-4] 以上のように、波羅夷と僧残という告白・懺悔しても許されない重罪は、もしそれを犯して頬被りするような者があれば、告発しなければ自らが罪を問われるわけであるが、それでは波逸提以下の告白・懺悔すれば許される軽罪はどうであろうか。

先ほどの [3-2] において紹介した他比丘が重罪を犯したのを覆蔵すれば波逸提という『パーリ律』波逸提 64 の「覆他毘罪戒」においては、その注釈部分において『パーリ律』は「非毘罪を覆蔵すれば突吉羅」⁽¹⁾ とし、『四分律』は「毘罪を除く余罪を覆蔵すれば突

吉羅」⁽²⁾、『十誦律』は「余の比丘の地了時に波逸提・波羅提提舍尼・突吉羅を犯すを見て、この比丘突吉羅中に突吉羅想を生じ、竟日して覆藏し、地了時に至れば突吉羅」⁽³⁾、『僧祇律』は「30 尼薩耆、92 波夜提の一一を覆藏すれば越毘尼罪、4 波羅提提舍尼・衆学法の一一を覆藏すれば越毘尼心悔」⁽⁴⁾としているから、やはり告発はしなければならないわけであるが、しかし告発しなくともその罪は突吉羅とされている。突吉羅というのは心中に反省すれば清浄となるいちばん軽い罪である。

しかし「告発」といっても、波逸提と波羅提提舍尼の罪はサンガによって処罰されるという罪ではなく、原則として上座や他の比丘に告白すればそれで清浄となるという軽い罪であり、さらに衆学（突吉羅）は上述したようなごく心中に反省すればよい軽微な罪であるから、波羅夷と僧残のような重罪の「サンガに告発する」というのではなく、まず本人に「戒告」し、本人がそれを認められなければ他の比丘や上座にそれを告げるということを意味するであろう。

このように軽罪を犯してそれを頬被りしている者に対しては、戒告して告白・懺悔をするように注意し、聞き入れなければこれを他の比丘や上座に告げて、他の比丘や上座によって告白・懺悔をするように説得されたのであろう。そしてこの戒告や説得を受け入れて、罪を犯した者が罪を認めればそれで一件落着ということになるが、しかしながらこの場合でも、罪を犯したら直ちに自ら自主的に告白するべきであるという、後に詳述する「自己申告主義」という律蔵の精神を犯しているのであるから、裁判にはならなくとも、サンガ内の好ましからぬ事件として処理されることになる。これは重罪を犯したケースも同様であるが、これについては「犯罪諍事」を考察する際に詳述する。

しかしながら、戒告や説得にも応じず、頑として罪を認めない場合にはどう処理されたのであろうか。このような場合には刑事事件なみにサンガに告発する方途も設けられていた。

「羯磨健度」に規定されている「罪を懺悔しないことによる挙罪羯磨」あるいは「罪を見ないことによる挙罪羯磨」である。これは民事訴訟に相当するか、あるいは「公益上の理由によって私人間に妥当する法原則が適用されない場合」に相当するであろう。これについては次節に検討する。

しかし軽罪はそれが犯される度合いが重罪よりもはるかに多かったであろうし、しかも日常的な民事に係わる事柄であるから、罪を戒告する者、説得する者とされる者の言い分に食い違いがあることの度合いも多く、そのいちいちがサンガに「告訴」ないしは「告発」されて、サンガがこれを「受理」ということになれば、「裁判」を行わなければならないという大事になるのであるから、おそらく「懲罰羯磨」にかけられる場合は、よほど悪質でしかも常習犯的な者、あるいは確信犯的な者に限定されたのではないかと推測される。そうでない場合は両者が事を荒立てないように穏便に済ますことに努力が払われたものと考えられるが、これも「犯罪諍事」を考察する際にふれる。

また『パーリ律』僧残 12⁽⁵⁾、『四分律』僧残 13⁽⁶⁾、『五分律』僧残 12⁽⁷⁾、『十誦律』僧残 13⁽⁸⁾、『僧祇律』僧残 12⁽⁹⁾、『根本有部律』僧伽伐尸沙 13⁽¹⁰⁾の「悪性拒僧違諫戒」は互いに、善をなしても悪をなしても語らないようにしようと約束することを禁じる条文であるが、これが禁止される理由を、『パーリ律』は「仏弟子たちは相互の語により、相互の奨励によって増大するから」だとしている。このようにもし戒を犯したときには互いに

指摘しあい、よいところは互いに褒めあうことが必要であるとされるのであるが、もし罪を犯した場合には、その罪の軽重によってその手続きや処置が異なるということである。

- (1) *Vinaya* vol.IV p.128
- (2) 大正 22 p.679 上
- (3) 大正 23 p.103 上
- (4) 大正 22 p.377 上
- (5) *Vinaya* vol.III p.178
- (6) 大正 22 p.599 上
- (7) 大正 22 p.021 上
- (8) 大正 23 p.027 中
- (9) 大正 22 p.284 下
- (10) 大正 23 p.707 上

[3-5] 以上のように波羅提木叉に定められた罪には、大きく分けてもし他の比丘が罪を犯したにも拘わらず自ら告白しない場合には、その罪を公式にサンガに対して「告訴」あるいは「告発」しなければならない波羅夷・僧残の重罪と、個人的に内々に「戒告」することが前提とされる軽罪の2種類があるということになる。したがって前者においては告発されても本人がそれを否認する時には、有罪無罪を争う裁判が必要となるのであるが、後者の場合は「罪を見ないことによる挙罪羯磨」などの懲罰羯磨にかけられるために告発する道も設けられているが、普通はそのような手段に訴えないで穏便に済ませることになる。後者は原則として広い意味の懺悔をすれば許される罪であって、懺悔を強制して形だけの懺悔をさせたところで意味はないからであろう。

しかし重罪の場合でも、初めは自ら告白しようとしなかったが、サンガに告発される前に例えば個人的な戒告を受け入れて、みずからサンガに「自首」するケースがあることも予想される。この場合にはサンガにおいて捜査ないしは裁判を行う必要はなく、サンガは通常の波羅夷あるいは僧残に相当する罰則を処せば一件落着のように考えられるけれども、しかし大前提は罪を犯したら自らが直ちに自発的に告白することになっているのであるから、これを犯しているわけであり、それなりの処置がとられなければならない。これについては軽罪についても同様である。後に詳しく検討することになるが、これも諍事の一つとしての「犯罪諍事」として処理される。

またサンガに告発された後の捜査ないしは裁判の過程において「自白」して罪を認める場合は、初めに無罪を主張していたことが虚偽であったということを確認することになり、むしろ重罪を犯しながら白を切っていたという罪が加わるから、罰則は通常のものよりも厳しいものとなる。これについては「告発諍事」を検討するときにより詳しく述べる。

[4] 以上のように民法に相当する軽罪は、原則として犯して頬被りする者に対するサンガへの告発制度はない。まして波羅提木叉に明確には禁止されていない範囲においてさまざまな不行跡を行う場合には、これを告発する手だてはない。しかしだからといってこれらの罪や不行跡を個人間の処理に任せておけないケースもありうる。これらを確認犯的に、しかも常習的に行ったりする場合である。そこで悪質で常習犯的な軽罪や不行跡を処罰する制度が作られた。それが前項においても少し触れた「羯磨健度」に定められた懲罰羯磨である。

[4-1] 『パーリ律』によれば懲罰羯磨には次のようなものがある。

- ①しばしばいざこざ・紛争を起こす者に、人に具足戒を与えてはならないなど僧残罪の罰と類似の処罰を行う「苦切羯磨 (tājjanīya-kamma)」
- ②愚痴不聡明でしばしば僧残罪を犯して罰に処せられているにも拘わらずこれを繰り返す者に依止を与える「依止羯磨 (nissaya-kamma)」
- ③自ら華樹を植え、人に教えて華樹を植えしめるなどの不行跡 (anācāra) を行う者にその住处に住すべからず (na vatthabbaṃ) と追い出す「驅出羯磨 (pabbājanīya-kamma)」
- ④信心あり、浄心ある在家者に礼を失する行為をなした者に、その在家者に悔過させる「下意羯磨 (paṭisāraṇīya-kamma)」
- ⑤罪を犯して罪を認めようとししない (āpattiṃ āpajjitvā na icchati āpattiṃ passituṃ) 者にサンガと不共住ならしめる (asambhogaṃ saṃghena) 「罪を見ないことによる挙罪羯磨 (āpattiyā adassane ukkhepanīya-kamma)」。なお「サンガと不共住ならしめる」というのは、人に具足戒を授けてはならないなどの苦切羯磨による処罰の他に、清浄比丘より敬礼を受けるべからずなどの処罰が加わったものである。
- ⑥罪を犯して罪を懺悔しようとししない者にサンガと不共住ならしめる「罪を懺悔しないことによる挙罪羯磨 (āpattiyā appaṭikamme ukkhepanīya-kamma)」
- ⑦「世尊が説いて障碍の法となされるものは障碍ではない」などという悪見 (pāpikā diṭṭhi) を捨てない者にサンガと不共住ならしめる「悪見を捨てないことによる挙罪羯磨 (pāpikāya diṭṭhiyā appaṭinissagge ukkhepanīya-kamma)」

の7種である。

ちなみに他の漢訳律との対応関係は以下ようになる。番号は『パーリ律』を紹介した際に付した番号である。

『四分律』

- ①呵責羯磨
- ②依止羯磨
- ③擯羯磨
- ④遮不至白衣家羯磨
- ⑤不見罪挙羯磨
- ⑥不懺悔罪挙羯磨
- ⑦不捨悪見挙羯磨

『五分律』 (国訳 14・p.219 に名称)

- ①呵責羯磨 (解説は国訳 14・p.223)
- ②依止羯磨 (用語のみ)
- ③驅出羯磨 (用語のみ)
- ④下意羯磨 (解説は国訳 14・p.225)
- ⑤⑥⑦挙罪羯磨 (用語のみ。不見罪羯磨の名称が大正 22 p.158 下に見いだされる)

『十誦律』

- ①苦切羯磨

- ②依止羯磨
- ③驅出羯磨
- ④下意羯磨
- ⑤不見擯羯磨
- ⑥不作擯羯磨
- ⑦惡邪不除擯羯磨

『僧祇律』

- ①折伏羯磨
- ②なし
- ③不共語羯磨（擯出羯磨）
- ④発喜羯磨
- ⑤⑥不見罪挙羯磨
- ⑦不捨惡邪見挙羯磨（不捨偏見挙羯磨）

そしてこれらは「懺悔しても許されない罪（adesanāgāmaṇi āpatti）に対して行うのは非法羯磨（adhammakamma）・非律羯磨（avinayakamma）であって、懺悔して許される罪（desanāgāmaṇi āpatti）に対して行うのは如法羯磨（dhammakamma）・如律羯磨（vinayakamma）である」とされているから、これらはすべて懺悔して許される「軽罪」に対して行われるべきものであって、「重罪」に適用されてはならないとされている⁽¹⁾。

- (1) 苦切羯磨については *Vinaya* vol. II p.003、『四分律』大正 22 p.890 上、『十誦律』大正 23 p.221 中。以下の羯磨については、*Vinaya* と『四分律』は「先に同じ」として省略されているが、その箇所を掲げる。卷は上に同じであるからページのみ。依止羯磨については *Vinaya* p.008、『四分律』p.891 下、『十誦律』p.222 下。驅出羯磨については *Vinaya* p.013、『四分律』p.891 上、『十誦律』p.223 中。下意羯磨については *Vinaya* p.018、『四分律』p.893 上。罪を見ざるによる挙罪羯磨については *Vinaya* p.022、『四分律』p.894 中。罪を懺悔せざるによる挙罪羯磨については *Vinaya* p.024、『四分律』p.894 下。惡見を捨てざるによる挙罪羯磨については *Vinaya* p.027、『四分律』p.896 上。

[4-2] このように「羯磨健度」に規定されている懲罰羯磨は、通常はサンガに告発して強制的な処罰を行うことが許されていない軽罪について、これを常習犯的に行う者や特別に悪質な不行跡などについて、例外的に告発が許され、サンガがこれを認めれば強制的な処罰を行えるというものである。

「苦切羯磨」を例に取れば、これを行ってよい者として次のような者が上げられている。細部はそれぞれの羯磨によって相違するのであるが、『パーリ律』によれば、次のような者である⁽¹⁾。すなわち

- 訴訟し（bhaṇḍanakāraka）、鬭争し（kalahakāraka）、争論し（vivāḍakāraka）、
- 諍論し（bhassakāraka）、サンガにおいて諍事をなす者（saṃghe adhikaraṇakāraka）
- 愚痴・不聰明にして、罪多く教誡を受けない者
- 在家とあり、不従順なる在家衆と共に住する者
- 増上戒において破壊なる者
- 増上行において破行なる者
- 増上見において破見なる者

仏を毀謗する者
法を毀謗する者
サンガを毀謗する者

である。

参考のために他の漢訳律を上げておくと、『五分律』は「若し三法有れば、應に與に呵責羯磨を作すべし。既に自ら鬪諍し、復た他と鬪亂し、前後一に非らず、となり。復た三法有り。惡知識に親近し、惡人と伴と爲り、自ら樂って惡を爲す、となり。亦た應に與に呵責羯磨を作すべし。復た三法有り。増上戒を破し、増上見を破し、白衣に親近し隨順するなり。亦た應に與に呵責羯磨を作すべし」⁽²⁾とし、『十誦律』は「若し比丘三事中に於て犯有れば、應に與に苦切羯磨を作すべし。若しくは破戒、若しくは破正見、若しくは破威儀なり。復た三事有れば、應に與に苦切羯磨を作すべし。鬪を喜び、諍を喜び、相言を喜ぶなり」⁽³⁾とする。

ちなみに、これらはもちろん僧殘罪と同様に神妙に罰に処し、懺悔信順の態度を示せば、出罪が許される。

(1) *Vinaya* vol. II p.004~

(2) 大正 22 p.163 上

(3) 大正 23 p.221 中

[4-3] 苦切羯磨によって処罰された者の服すべき罰は拳罪羯磨の罰とほぼ等しく、これはまた僧殘罪の罰ともよく似ており、さらには後に触れる滅諍法の一つである覓罪相羯磨を与えられた者の罰とも似ているので、これについては覓罪相羯磨を考察する際に（【5】の[4]）紹介する。

[4-4] そしてこれらは次のような作法にしたがって行われるべきものとされている。すなわち、まず訴訟を事とする者を呵責し（*codeti*）、想起させ（*sāreti*）、しかる後に罪を告白させ（*ropeti*）、白四羯磨によって当該比丘に懲罰羯磨を行うことを決定するのである。そして羯磨にかけられる者が現前しないで（*asammukhā*）、詰問しないで（*apaṭipucchā*）、自言せしめないで（*apaṭiññāya*）、告白させないで（*aropetvā*）行うのは非法とされている⁽¹⁾。要するに呵責される者がその罪を認めないまま、すなわち自白しないままに行う羯磨は非法であるとされる。

したがってもしある者に対して例えば苦切羯磨を与えようとする時には、1つの界に住む被告の比丘を含むすべての比丘を一人の漏れもなく招集してサンガを現前させ、事実関係を確認した上で、罪状を告げ、被告たる者がこれを認めれば、白四羯磨が行われる。白四羯磨によって決定されるということはもっとも慎重に審議され、しかも全員の承認を得なければならないということであるから、羯磨には慎重な準備をした上でかけられたのであろう。そして羯磨が成立すれば、被告は罰則にしたがって一定程度の比丘としての権利を剥奪され、一定程度の自由を失うことになる。しかしサンガがこれを行おうとする際に、被告がこれを認めない場合は、当然のことながら裁判が行われたであろう。

このように「羯磨制度」に規定された懲罰羯磨も、犯罪と処罰の体系の中に組み込まれなければならないことになる。

(1) *Vinaya* vol. II p.003、『四分律』大正 22 p.890 上

[5] 注意しておかなければならない犯罪に関する律蔵のもう一つの基本的な理念は「自己申告主義」である。ここに「自己申告主義」というのは、筆者としては次のような意味内容を含ませている。

第1は、罪を犯したら「直ちに」、その日のうちに本人が告白しなければならないという大前提に立っていることである。すなわち律蔵の建前としては、他からの戒告ないしは告訴・告発を受けてから自首ないしは自白するのは、例外的な措置であって、あってはならないことということである。現代の法体系では、民事の法律関係には警察権は関与してはならないという「民事不介入」の原則にのっとって、当事者の申請がないと事件にはならないが、刑事事件は当事者の申請があるなしに関わらず、犯罪が行われれば事件として捜査が行われる。しかし律蔵の場合はたとえ刑事事件の場合であっても、本人が直ちにサンガに告白することが原則となっているということである。

したがってたとえ本人が自発的に告白したとしても、罪を犯してから数日後のことであった場合は、「直ちに」という原則に反しているので、この行為に対して特別の罰に処せられるし、いわんや自ら自主的に告白せず、他人の戒告を受けて後に自首したりする場合は、「本人が自主的に告白する」という原則に反しているので、この場合は紛争すなわち問題行動扱になるということである。

ここで「紛争」と呼んでいる言葉の原語は‘adhikaraṇa’であって、漢訳の律蔵では「諍事」と訳される。この言葉の本来の意味は「問題」とか「事件」という意味であるが、そのもっとも深刻なケースとしては破僧に至る危険性を有するような紛争も含まれるから、そこで漢訳ではもっぱら「諍事」と翻訳されることになった⁽¹⁾。このように‘adhikaraṇa’の訳語として「諍事」が定着してしまったので、われわれもこれを現代語にして「紛争」と呼びならわしているが、実はこの中には「手続き不備」「行き違い」「異議ないしは不服の申し立て」「悶着」「いざこざ」程度のものも含まれていることも注意しておかなければならない。先の波羅夷罪ないしは僧残に相当する罪を犯して自ら自主的に告白せず、他人の戒告を受けて後に自首する場合は、サンガに対しては自ら罪を犯したことを届けているのであるから、捜査や裁判を行う必要はなく、したがって通常の処罰が与えられればよいのであるが、しかし「本人が自主的に告白する」という正規の「手続き法」に違反しているから紛争あつかいになるわけである。これは波逸提以下の軽罪でも同様である。このように「手続き不備」「行き違い」などの、わざわざサンガを現前させて処理しなくてすむ軽微の問題行動も‘adhikaraṇa’に含まれるのである。

そしてもう1つは、すべての罪は告白であろうと、戒告を受けた後の自首であろうと、裁判中の自白であろうと、本人が罪を認めないと、処罰できないという大前提である。すなわち裁判を行って、原告の言い分に客観性・合理性があり、証拠もそろい、証人の証言も信頼できて、被告の有罪の疑いがきわめて高いとしても、被告が罪を認めなければ、有罪として処罰できないという原則である。要するにすべての犯罪の処罰に関する羯磨は本人の自白がないと成立しないという原則であって、換言すれば「疑わしきは被告人の利益に」「疑わしきは罰せず」という原則が徹底されているということになる。

上記のように筆者が「自己申告主義」というのは、律蔵は、罪を犯した者の立場からいえ

ば、直ちに自ら自主的に告白しなければならないという原則に立っているということであり、サンガの立場からいえば被告が罪を認めなければ有罪とできないという原則に立っているということである。

(1) 「佐々木第1論文」『仏教研究』第35号 pp.137～138 参照

〔5-1〕第1の大前提を象徴的に示すのが僧残罪である。この罪は犯した直後に（その日のうちに）告白すれば直ちに六夜摩那埵という罰に入ることになるが、もし躊躇して告白が遅れると、覆蔵した日数だけ余計に別住の罰に処され、それをすませてから六夜摩那埵の罰を受ける。

このように罪を犯したら即座に告白しなければならないということは、重罪の罪を犯した者を見れば、即座に告発しなければならないということにも繋がる。先の『パーリ律』波逸提64の規定の注釈部分では、他人の重罪を見て1夜を過ぎれば波逸提とされている⁽¹⁾。

そして僧残罪を犯した者に対する六夜摩那埵の処罰も、実はサンガが司法の権力をもって服従させるのではなく、罪を犯した比丘本人の要請に応じてなされるのである。すなわち罪を犯した者が自ら自主的にサンガのもとに至り、「私はこれこれの僧残罪を犯しましたので、サンガに請うて六夜摩那埵を行いたい」と申し出ることになっているのである。これは求聴羯磨と呼ばれ、これもサンガの羯磨の一種である。サンガはこれを受けて初めて、聡明有能なる比丘が「この比丘某はこれこれの僧残罪を犯して覆蔵せず、サンガに請うて六夜摩那埵を行おうとしている。もしサンガに機が熟すればこの比丘に六夜摩那埵を与えたい」と提案して、白四羯磨によって六夜摩那埵という罰を与えるのである⁽²⁾。六夜摩那埵というのは、6日間一定の出家修行者の持つ権利を剥奪され、自由を束縛される罰に服しなければならないという処罰であって、詳しいことは後に紹介する。

このような精神は「布薩」というサンガの行事にも現れていると見ることができる。この行事は月に2度、満月と新月の日に波羅提木叉の全文を誦して、気付いていなかった自らの罪を自らが気付くための行事であったといえるからである。

しかしながら雨安居の最後に年1回行われる自恣（*pavāraṇā*）はこれとは異なり、自分が気付かなかった罪を他人に指摘してくれと頼む形式で進められる。サンガの前で一人一人の比丘が躊躇して、「私は見・聞・疑においてサンガに自恣を請う。具寿らよ、私を哀愍して語って下さい。私は罪を見ればそれを除きます」として、罪あれば指摘して下さいというのである⁽³⁾。そしてこの時、例えば波羅夷を犯したという告発があった時に、本人がその場で罪を認めればサンガより追放する手続きを取るが、もし本人が認めなかった時には事実審理が行われることになる。要するに裁判が行われるわけであるが、これは後に詳しく考察する。

それはともかくこの自恣さえ、どうか罪を指摘して下さいという形で進められることを注意しなければならない。「自恣」の原語の '*pavāraṇā*' は「満足」の意で、*pa+√vr̥* の使役形からきた言葉で「求める」「請う」「満足させる」「自由にさせる」の意である。漢訳では「自恣」の他に「随意」とも訳される。漢語の「自恣」という語は「わがまま」という意であり、「随意」も含めて、「自由にほしいままに」罪を指摘するという側面を取って訳されたものであろうが⁽⁴⁾、本来は自由にほしいままに罪を指摘して下さいと「求める」「請う」という側面の方が強かったのかも知れない。

- (1) 『四分律』(大正 22 p.679 上)は「明相出ずれば波逸提」とし、『五分律』(大正 22 p.067 上)は「覆藏して一宿を過ぎれば波逸提」とし、『十誦律』(大正 23 p.102 下)は「覆藏乃至一夜波逸提」とする。
- (2) *Vinaya* vol. II p.038、『四分律』大正 22 p.896 中、『五分律』大正 22 p.156 中、『十誦律』大正 22 p.228 中、『僧祇律』大正 22 p.436 中
- (3) *Vinaya* vol. I p.159、『五分律』大正 23 p.131 中、『十誦律』大正 23 p.165 下
- (4) 布薩においては、『パーリ律』(*Vinaya* vol. I p.114)では「許しを得ないで(anokāsakato)比丘の罪を呵責してはならない(na āpattiya codetabbo)」と定められている。自恣はそもそも「指摘して下さい」という要請の元に罪を告発するのであるから、「自由に」「ほしいままに」ということになるわけである。

[5-2] そして被告が罪を認めなければ有罪とできないという第 2 の大前提は、例えば先に紹介した苦切羯磨なども本人がそれを認めなければ羯磨が成立しないというところに現れている。そしてこれは後に詳しく論じることになるが、「滅靜健度」に規定されたサンガが裁判を行って被告に罰を与える場合も、あくまでも本人がそれを認めることによって初めてこれをなしうるのである。

そしてそもそも先の僧残罪も、罪を犯した者が六夜摩那埵を行いたいとの求聴羯磨をなしではじめて六夜摩那埵を与える羯磨が行われるのであるから、罪を犯した者が罪を犯したと認めていることが大前提となっており、罪を認めない者に六夜摩那埵を与えるということとはあり得ないことになる。また無根の波羅夷をもって告発する罪も、自ら瞋恚に住して虚偽の告発をしたということを認めなければ罪とされなかったのも同様である。

「自白は証拠の女王」という言葉があり、今日ではこの自白中心主義は強制などによって任意性が問われる場合があることや、拷問などによる人権侵害の擁護のためなどによって、科学捜査が尊重され、自白偏重の弊害が反省されているとされるが、仏教の場合は、まさしく「自白こそ唯一の証拠能力である」ということになる。これはその裏に、罪を犯したら自ら自主的に告発すべきであるという第 1 の大前提があるからこそ、有意味となるのであろう。もし脅迫的な取り調べによって自白が強制されるならば、冤罪の危険性が避けられないであろうからである。

[5-3] それではなぜこのような自己申告主義が取られたのであろうか。宗教者たる者は罪を犯したら自らそれを告白するのが求められてしかるべきであるし、またそうであることができるはずだという、性善説に立っていたのかも知れない。あるいはサンガという小さな生活共同体の中での犯罪であるから、罪を犯して頬被りが貫き通せるという状況にはなかったからかも知れない。だからこそ「疑わしきは被告人の利益に」「疑わしきは罰せず」という大前提も是認できたのであろう。

しかし一方では[1]において述べたように、律藏の法理念はサンガが安定的に発展することを第一の目的としており、サンガ内の紛争をできるだけ回避しよう、外に漏らさないようにしようという配慮があったということも考えられなくはない。それは『パーリ律』のみにしか見いだされないが、[2-2]の最後の部分において指摘しておいたように、たとえ重罪であっても破僧の危険性があるときには、これを告発しなくても罪にならないという免除規定があった事に典型的に現れているということができる。いわば臭いものには蓋をして、事を大きくしないという姿勢であり、まさしくこの姿勢が「草覆地法」という紛争解決法に

現れているわけであるが、これは後述する。そしてこのような精神は先に紹介した拙著『初期仏教教団の運営理念と実際』にも繰り返し書いたところである。

〔6〕本稿の主題である「サンガにおける紛争解決法と犯罪裁判法」を考える際に、サンガをどのようなものとして理解するかは決定的な要素となるであろう。筆者はすでにいくつかの論文で、さまざまなことを書いてきたが、この機会にもう一度まとめておく。

〔6-1〕筆者はサンガの形成史について次のように考えている。

サンガはそもそも釈尊が初転法輪の後に諸国に派遣した、五比丘やヤサとその友人などの直弟子たちに、出先で直弟子自らが三帰依戒を守ることを誓わせることによって自分たちの弟子を取ることを許されたことを契機として形成された。これはそれまで弟子たちが布教先から出家希望者を釈尊のもとに連れ帰ってきて、釈尊の手によって「善來比丘具足戒」によってご自分の弟子とされていたのを、『パーリ律』によれば、次のような理由で改められたものとされている。

その時比丘らは諸方諸国より、出家を希望し具足戒を希望する者を伴い来たり、世尊に請うて出家せしめ具足戒を授けようとした。かくして比丘らも疲労し出家を希望し具足戒を希望する者も疲労した。そこで世尊は我れ許可す。汝等自ら各々の方、各々の国において具足戒を授けよ⁽¹⁾。

と。

すなわち、遊行に出た先々において釈尊の教えの元に出家修行したいという希望者が現れると、直弟子たちはその都度わざわざ彼らを釈尊のところに引き連れ帰って、釈尊のもとで出家させ、直弟子らはまた遊行に出かけるという生活を続けていたのであるが、これに疲れきるとともに、せっかく出家したいと願う者たちも疲れたので、直弟子たちが出家を願うものを自分の手で出家させて自分の弟子としてよいと許されたのである。『四分律』ではせっかくの出家希望者が「如來のところに詣らんとして、未だ中道に至らざるに、元の信意を失う」⁽²⁾とされ、『根本有部律』では「直弟子が遠国から出家希望者を引き連れて帰る途中に道中で亡くなってしまったので、出家希望者は出家できなかった」⁽³⁾とされている。このように広大な暑熱のインドを往来するのは大変であったのであろう。

そして直弟子たちが出家希望者を自分の弟子とする授具足戒は次のように行われる。まず出家を希望する者の鬚髪を剃り、袈裟衣を着けさせ、上衣を偏袒になして、比丘らの足を礼し、蹲踞し、合掌せしめて、三度仏法僧の三宝に帰依するという三帰衣文を唱えさせるのである⁽⁴⁾。

こうして今までは釈尊の直接の指導下にしか存在しえなかった釈尊の弟子たちはインド各地に定着することになった。確かに最初は釈尊が仏弟子たちを各地に派遣されたのであるが、このように仏弟子たちが出先で自分の弟子を取ることを許されたということは、この後は仏弟子たちが自分たちの意思で地方を開拓して、仏弟子たち自らが自分たちの弟子を指導するという「自分のサンガ」を形成することを許可されたことになる。このことはカトリック教会のように、ローマにいる教皇が全世界にいるすべての神父の任免権を有し、教皇によって全世界に派遣された伝道師が建設した各地の教会財産もバチカンによって統括管理されるような中央集権的な組織を、釈尊が目指されたのではないということを意味する。

このようにして各地に「仏弟子たちのサンガ」の祖型が成立するようになったが、この時代にはまだ戒律というものが制定されていなかったから、出家修行者でありながら出家修行者としての立ち居振る舞いが整わない者が現れたり、出家させるにふさわしくない者たちを出家させるなどの弊害が生じるようになった⁽⁵⁾。そこで釈尊は和尚 (*upajjhāya*) と共住弟子 (*saddhivihārika*, *saddhivihārin*) の制を作られ、新たに仏の教えにおいて出家修業するためには、10年間は和尚の下で共住弟子として過ごさなければならない、和尚となる者は出家してから10年を経過した者でなければならないという規定を作られた。また三帰依具足戒法を廃止され、新たに10人以上の比丘たちの承認を受けてはじめて出家が許されるという十衆白四羯磨具足戒法を制定された。これが「羯磨法」の最初であり、サンガのもっとも厳密な意味での定義は、羯磨を執行できる状態にある出家修行者の集団とすることができるから、このときに正式のサンガが成立したことになる。もしこれが成道から10年以内では、和尚となって弟子を取る資格を有する適格者は1人もいないということになって不合理であるから、これは少なくとも成道12、3年後のことであったとすることができる。また合議して出家させるべきかどうかを議論するためには、資格審査規定に相当する者が必要であるから、このときに仏の教えのもとに修業するにふさわしいものとしての出家資格と基本的な生活規則も制定されたであろう。

このようにして正式の「仏弟子たちのサンガ」が形成されたわけであるが、このサンガはサンガに入団させることを許可する権利とともに、波羅夷などの罪を犯した者をサンガから追放する権利、いわば聖職者の任免権に相当するものも有していたし、客来比丘も自由にそれを使用できる権利は「律蔵」の規定によって保証されていたが、しかし園林や精舎の所有権や運営権は各サンガが有していた。カトリック教会のように聖職者の任免権も、教会資産の所有権もローマに統括管理されていたわけではないということになる。要するに1つ1つの「仏弟子たちのサンガ」は、仏の法と律を信奉するということで「釈尊のサンガ」に組織されていたが、それは中央集権的なきっちりとした組織としてではなく、フランチャイズ・チェーン店のような緩やかなつながりを持っていたに過ぎなかった。その成り立ちからして、「仏弟子たちのサンガ」は独立自存して、自主的に運営することが大前提であった。

このことはコーサンビーのサンガが些細なことで破僧に到ろうとしたとき、それを仲裁しようとした釈尊を

世尊よ、待ってください (*āgāmetu*)。世尊法主よ、何もしないで現法樂住に住して安樂に過ごしてください (*appossukko diṭṭhadhammasukhavihāraṃ saṃyutto viharatu*)。この訴訟・討論、争論・諍論は私たちのものですから (*mayāṃ etena bhaṇḍanena kalahena viggahena vivādena paññāyissāma*)。

として、釈尊の介入をも拒絶したと伝えられることに象徴的に示されている⁽⁶⁾。個々のサンガの運営には釈尊といえども容喙することができないというのが建前であったのである。

(1) *Vinaya* vol. I p.021

(2) 大正 22 p.793 上

(3) 大正 23 p.1030 中

(4) *Vinaya* vol. I p.021、『四分律』大正 22 p.793 上、『根本有部律』大正 23 p.1030 中

(5) *Vinaya* vol. I pp.043~44、『四分律』大正 22 p.799 中、『五分律』大正 22

p.110 下、『十誦律』大正 23 p.148 上、『僧祇律』大正 22 p.412 下

(6) *Vinaya* vol. I p.341、『四分律』大正 22 p.882 中、『五分律』大正 22 p.159 上、『十誦律』大正 23 p.215 下

[6-2] そしてこの「仏弟子たちのサンガ」は、その形成の因縁からも推測されるように、和尚と共住弟子の関係を基本構造として成り立っていた。この和尚と弟子の関係は、釈尊が和尚と弟子の制を作られたときの次の言葉、すなわち

比丘らよ、和尚あることを許す。比丘らの和尚の弟子を見ることまさに子のごとく思うべし。弟子の和尚を見ることまさに父のごとく思うべし。もしこのごとく相互に恭敬し畏敬し和合して住せばこの法と律は長益広大をいたさん⁽¹⁾。

という言葉に端的に表されている。要するに和尚の弟子になる者は出家と同時に世俗の親子の関係を切って、法における親子の关系到結ばれるということになる。そしてこの和尚と弟子はもし病気となれば互いに命ある限り近侍し、快癒を待たなければならないとされるのであって、この関係は次のように記されている。

比丘らよ、あなたたちにはあなたたちを看護すべき母もなく、父もない。比丘らよ、あなたたちがもし相互に看護しあわなければ誰があなたたちを看護するであろう。比丘らよ、私に侍せんと思うものは病者を看護せよ。もし和尚 (*upajjhāya*) がいるならば、和尚は一生涯看病しなさい、回復を待ちなさい。もし阿闍梨 (*ācariya*) がいるならば……もし共住比丘 (*saddhivihārika*) がいるならば……。もし内住弟子 (*antevāsika*) がいるならば……。もし和尚を同じくするもの (*samānupajjhāyaka*) がいるならば……。もし阿闍梨を同じくするもの (*samānācariyaka*) がいるならば……。もしそういうものがいないならばサンガ (*saṃgha*) が看病しなさい⁽²⁾。

と。このようにこの法における親子の关系は一生涯続くのである⁽³⁾。

サンガはこのような親子に比される和尚と弟子の关系が基礎になっているのであって、一人の和尚に他の弟子ができれば弟弟子ができたことになり、もしその長男が成長して彼が弟子をとったとすれば、最初の和尚を大和尚と呼ぶとすれば、大和尚にとってはそれは孫ということになる。先の引用文中の「和尚を同じくするもの (*samānupajjhāyaka*) 」とは今いうところの兄弟弟子に相当する⁽⁴⁾。要するに「仏弟子たちのサンガ」はインドの大家族的な構造を持っていたものと考えられる。もちろんその長男が大和尚の許可を得て、独立して別のサンガを形成するということも許されているが、多くは大和尚が亡くなったときにその弟子たちがそれぞれ独立するというケースが多かったであろう。

しかし 10 年を経過しないうちに和尚が還俗してしまったり、亡くなったり、あるいは和尚から他の師にしたがって修行せよなどと命じられることもあった⁽⁵⁾。このような時には新たに出家・受具足戒を受けた和尚とは異なる師を求めることになり、この関係が阿闍梨 (*ācariya*) と内住弟子 (*antevāsika*, *antevāsin*) の関係である⁽⁶⁾。しかしこれは法の上の親子という大家族の中に養子縁組みするような形で新たに家族の一員となるようなものであった。しかし和尚と阿闍梨が同席しているような場合は、阿闍梨への依止は失うとされるから⁽⁷⁾、和尚が比丘として存命する限りは出家受戒の親子関係は継続し、養子縁組みされた阿闍梨との関係よりも重視されるのである。

(1) *Vinaya* vol. I p.045、『四分律』大正 22 p.799 下、『五分律』大正 23 p.110 下、

『十誦律』大正 23 p.148 中

- (2) *Vinaya* vol. I p.302、『四分律』大正 22 p.861 下、『五分律』大正 22 p.140 上、
『十誦律』大正 23 p.205 下、『摩訶僧祇律』大正 22 p.455 下、
“*Mūlasarvāstivāda-vinayavastu*” *Gilgit manuscripts* vol. III part 2 ,*Bibliotheca*
Indo-Buddhica no.17 p.131
- (3) *Vinaya* vol. I pp.050、053、『四分律』大正 22 p.801 上、中
- (4) これを『四分律』『五分律』『十誦律』は「同和尚」「同阿闍梨」という。
“*Mūlasarvāstivāda-vinayavastu*”では‘*samānopādhyāya*’ ‘*samānācārya*’である。
- (5) 和尚の依止を失うケースとして、『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.062）は、和尚が去ってしまった、還俗した、死んだ、外道に帰した、命令を与えた、の 5 つを上げている。
『五分律』（大正 22 p.118 下）は、「佛言。失依止有八種。若依止師遠行、若罷道、若死、若作外道、若見先和尚、若依止師語汝更就某甲受依止、若依止師出界經宿、若滿五歲聰明辯才至明相出時。是爲八皆失依止」とする。
- (6) ちなみに『四分律』『五分律』『根本有部律』は和尚の弟子も阿闍梨の弟子もともに「弟子」として『パーリ律』のように区別しない。しかし『十誦律』は和尚に対する弟子は「共行弟子」とし、阿闍梨に対する弟子は「近住弟子」とし、『僧祇律』は和尚に対する弟子を「共行弟子」とし、阿闍梨に対する弟子を「依止弟子」とする。しかし梵文の『根本有部律』は *upādhyāya* に対する弟子を ‘*sārdhamvihārin*’、*ācārya* に対する弟子を ‘*antevāsin*’ とするから、共に「弟子」とする漢訳律も、原語は別の言葉であったものと推測される。

(7) 註の (5) 参照

[6-3] 上述のように「仏弟子たちのサンガ」はインドの大家族のような構造を持っており、インドの大家族の最高意思決定者は家長にあったから、このサンガの最高意思決定者も大和尚にあったものと想像される。

それは「仏弟子たちのサンガ」は実は例えば「舎利弗と目連を上首とするサンガ（*SāriputtaMoggallānapamukha bhikkhusaṃgha*）」などと呼ばれることにも現れている。「上首」と訳した ‘*pamukha*’ という語は、「導く」「指導する」という意の√*nī* という動詞からできた言葉であり、「導師」「指導者」などと訳される ‘*nāyaka*’ や ‘*vināyaka*’ という言葉の同意語として使われているから、単に順序次第を表す「第一」を意味するのではなく、この中にはサンガを指導する（*pariharati*）という意を含んでいる⁽¹⁾。

そしてこの「上首」という言葉は、「仏を上首とするサンガ（*Buddhapamukha bhikkhusaṃgha*）」というようにも使われ、「仏を上首とする比丘サンガ」と「仏弟子たちを上首とする比丘サンガ」は等質のものであったとすることができる。それは

世尊がチャートゥマー（*Cātumā*）のアーマラキー園におられたとき、舎利弗・目連を上首とする 500 人の比丘たちが釈尊に会うためにやって来て、旧住比丘と挨拶を交わし、騒がしかった。そこで釈尊は叱って去らしめた。チャートゥマーの釈迦族や梵天がこれを留めて、もしこのまま去らしめれば異心・変心が起こるかも知れないと世尊をなだめた。世尊は心を和らげ、舎利弗と目連に次のように問うた。「自分が比丘サンガを去らしめたとき、あなたたちはどのように考えたか」と。舎利弗は「世尊は今静かに現法樂住に住されるのであろう。我等も今静かに現法樂住に住しようと考えました」と答えた。世尊は「待て、そのような心を再び起こしてはならない」と叱られた。目連は「世尊は今静かに現法樂住に住されるのであろう。今は私と舎利弗が比丘サンガを指導

しよう (ahañ ca dāni āyasmā ca sārīputto bhikkhusaṃghaṃ pariharissāma) と考えました」と答えた。世尊は「善哉、善哉、実に、私かあるいは舎利弗と目連が比丘サンガを指導すべきである (ahaṃ vā hi bhikkhusaṃghaṃ parihareyyaṃ sārīputta-moggallānā vā)」と説かれた⁽²⁾。

という経文にも明確に表れている。

そしてアッタカターではこの「仏を上首とするサンガ」は、「ブッダを上首とするというのは (Buddhappamukhaṃ ti)、ここにおいて等正覚者をサンガの長老となして坐しているサンガ (sammāsambuddhaṃ saṃghattheraṃ katvā nisinno saṃgho) がブッダを上首とするサンガといわれる」⁽³⁾ とか、「ブッダを上首とするというのは (Buddhappamukhaṃ ti)、ブッダを指導者とし、ブッダをサンガの上座として着座していること (Buddhapariṇāyakaṃ Buddhaṃ saṃghattheraṃ katvā nissinnaṃ) をいう」⁽⁴⁾ などと解釈されている。

このように「仏を上首とするサンガ」は「仏を指導者とし、長老とするサンガ」のことであって、これと同様に「仏弟子を上首とするサンガ」も「仏弟子を指導者とし、長老とするサンガ」のことであるから、サンガという次元でいえば「仏を上首とするサンガ」も「仏弟子を上首とするサンガ」も等質のものであったとすることができるであろう。もし釈尊にこれが異質であるという認識があったとするならば、釈尊は弟子自身がサンガを持ち、指導することを許されなかったであろう。釈尊が「釈尊のサンガ」をフランチャイズ・チェーン店方式の緩やかな組織にされたのは、誰でも阿羅漢になれるという、後にいう一切衆生悉有仏性的な人間観があったからに違いないと思われるのである。

「布薩健度」などを見ると、サンガのリーダーが波羅提木叉を知悉していなかったというような事例も記されているから、すべてのサンガが舎利弗や目連のような聖者によって指導されているとは限らなかったようであるが、律蔵によれば和尚となり弟子に具足戒を授けることができる資格として、無学の戒・定・慧・解脱・解脱知見蘊を具足すること、自ら無学の戒・定・慧・解脱・解脱知見蘊を具足し、他人をして無学の戒・定・慧・解脱・解脱知見蘊を具足せしめうること、有信・有慚・有愧・発勤・不忘念なること、増上戒において破戒ならず・増上行において破行ならず・増上見において破見ならず・多聞・具慧なること、侍者又は弟子の病めるを自ら近侍し若しくは他人をして近侍せしめることをよくし・……犯を知り出罪を知ること、侍者又は弟子をして増上行儀の学において学せしめることをよくし・……成見が生じたのを法によって自ら離れさせ若しくは他人をして離れさせること、犯を知り・……、などが上げられているから⁽⁵⁾、誰でも欲すれば自由にサンガを所有することができるというものでなかったであろう。

このように「仏弟子たちのサンガ」は仏の直弟子たちが家父長になって、それぞれの弟子を指導するという集団であって、それがフランチャイズ・チェーン店のように、緩やかに釈尊につながって「釈尊のサンガ」になるという形式であったから、したがってカトリック教会のように、異端は厳しく統制され、世界に散在するすべての教会での教えはローマの教皇庁の教えによって統一されるということとはなかった。

釈尊は王舎城の耆闍崛山（霊鷲山）に住しておられた。その時釈尊は舎利弗のグループを大慧の者 (mahāpaññā)、目連のグループを大神通の者 (mahiddhika)、摩訶迦

葉のグループを頭陀説の者（*dhutavāda*）、阿那律のグループを天眼者（*dibbacakkhuka*）、ブンナのグループを説法者（*dhammakathika*）、ウパーリのグループを持律者（*vinayadhara*）、阿難のグループを多聞（*bahussuta*）、提婆達多のグループを有罪者（*pāpiccha*）として、それぞれ類が和合すると説かれた⁽⁶⁾。

という経文が物語るように、それぞれの「仏弟子たちのサンガ」はそれぞれの色を持つことが許され、またそれが奨励されていた。

それは例えばウパセーナというサンガのリーダーが阿蘭若行者であり、乞食行者であり、糞掃衣者でありたいものでなければ具足戒を与えないことを釈尊が褒められたことにも端的に示されている。すなわち

あるとき世尊は舎衛城のジェータ林の給孤独園に住しておられた。その時世尊は「私は3ヶ月間独坐したいから、一人の食事を運ぶ者（*piṇḍapātanihāraka*）を除き、誰も私のところに近づいてはならない」といわれた。そこで舎衛城のサンガ（*sāvattiyaṃ saṃghena*）は「もし世尊に近づいたら波逸提の罪に処す」という規則を作った（*katikā katā hoti*）。

そのときウパセーナ・ヴァンガンタプッタ（*Upaseno Vaṅgantaputto*）は、衆を率いて（*sapariso*）世尊のもとに到り、世尊を礼して一方に坐った。客比丘に親しく挨拶するのは諸仏の常法であったから、世尊は挨拶をされ、一人のウパセーナの弟子比丘（*saddhivihārika bhikkhu*）に「あなたは糞掃衣を喜んで着ているのですか」と尋ねられた。その比丘は「いいえ、喜んで着ているではありません」と答えた。そこでさらに世尊は「どうしてあなたは糞掃衣者なのですか」と尋ねられた。比丘は「和尚（*upajjhāya*）が糞掃衣者だからです。だから私も糞掃衣者なのです」と答えた。

そこで世尊はウパセーナに「あなたのこの徒衆（*parisā*）は清らかな心（*pāsādika*）をもっている。あなたはどのように徒衆を指導している（*vineti*）のですか」と尋ねられた。ウパセーナは「具足戒を求める者に、私は阿蘭若住者であり、乞食行者であり、糞掃衣者である。もしあなたも阿蘭若住者であり、乞食行者であり、糞掃衣者でありたいなら具足戒を与えましょう、といいます。もし承知すれば私は具足戒を与え、もし承知しないならば具足戒を与えません。依止を求める者（*yo maṃ nissayaṃ yācati*）にも同様にしています」と答えた。世尊は善哉善哉と褒められた⁽⁷⁾。

とされるのである。

以上のように「仏弟子たちのサンガ」は、家父長に譬えるべき大和尚が中心となって形成されている大家族的な集団であって、この集団はこの大和尚の指導よろしきを得て運営されるべきであり、むしろその指導によってそれぞれがそれぞれの色をもつことを奨励されていたといえることができる。この点においても異端が厳しく糾弾されるカトリックとは大きく異なるわけである。

(1) 「モノグラフ」第13号に掲載した【論文13】「『仏を上首とするサンガ』と『仏弟子を上首とするサンガ』」を参照されたい。

(2) *MN.67 Cātuma-s.* (車頭聚落経 vol.I p.459)

(3) *AN.-A.* vol.IV p.186

(4) *Vinaya-A.* vol.IV p.200

(5) *Vinaya* vol. I p.062, 『五分律』大正22 p.114下、『十誦律』大正23 p.149中

(6) SN. 014-015 (vol. II p.155)、『雑阿含』447 (大正 02 p.115 上)。なお部屋を割り当てる係であったダッパは、誦経者たちには誦経者たちの部屋、持律者たちには持律者たちの部屋を分かち与えたとされている。Vinaya vol.III p.159 参照

(7) Vinaya Nissaggiya 015 (vol.III p.230)、『四分律』「衣毘度」(大正 22 p.859 下)

[6-4] それではこのサンガを指導すべきリーダーという存在は原始仏教聖典においてはどのように表されているであろうか。

後述するように、「羯磨」というサンガ運営の根幹に据えられるべきサンガの意思決定方法は、サンガのリーダーがその意向をサンガの成員のすべてに黙認を促すような形で行われるのであるから、それを執行する者がこれに相当すると考えることができる。『パーリ律』ではこれを「聡明有能なる比丘 (vyatta bhikkhu paṭibala)」と表現し、漢訳律では「羯磨師」とか「羯磨人」と表現する。もしこれがサンガの役職者としての通常の方法、すなわち白二羯磨によって選任されるものなら、その選任に関する規定があるべきであるが、このように重大な役割を演じる者にそれがないということは、これがそのような役職者の範囲を超えた、サンガにとっては超越的な、あるいは先験的な存在であったという何よりの証拠である。律によってはこれに名称を与えないものが存するの、サンガにとっての根源的な存在であるがゆえであろう。長い間日本人があつて当然の「自我」なるものを、「自我」と認識することがなかったのと同じようなものである。

この外にサンガのリーダーの存在を原始仏教聖典に探してみると、次のような言葉を見いだすことができる。その1つは釈尊が入滅の間に、おそらく遺言のような気持ちで説かれた七不退法の中に含まれている「サンガの父 (saṃghapitar)」 「サンガの導主 (saṃghaparināyaka)」という言葉である⁽¹⁾。これは比丘らに「比丘サンガの七不退法が守られる限りは、比丘らに繁栄が期待される」として示されたものであって、七不退法とは、①比丘らがしばしば集まり、多数集まること、②比丘らが和合して集まり、和合してサンガの所作をなすこと、③未だ施設されないものを施設せず、すでに施設されたものは破らず、施設された学処をそのまま行じること、④サンガの父、サンガの導主を恭敬すること、⑤比丘らが渴愛のために支配されないこと、⑥比丘らが阿蘭若の床座において念あること、⑦未だ来ない同梵行者を歓迎し、すでに来た同梵行者を安樂に住させること、である。このように「サンガ」は仏道修行の根幹に据えられていたというべきであって、その中心が「サンガの父」「サンガの導主」であって、これがサンガのリーダーであると解することができる。

なお『大般涅槃經』には別の遺言があり、「私の制した教え (dhamma) と戒律 (vinaya) が私の死んだ後の汝たちの師である」とされた直後に、

今比丘たちは互いに「君よ」と呼び合つて付き合っているが、しかし私が死んだ後には、互いに姓と名をもって呼びあつてはならない。長老比丘 (上座の中のより上座) によって (theratarena bhikkhunā)、新参の比丘 (navakataro bhikkhu) は名あるいは姓によって、あるいは「君よ」ということばによって話しかけられるべきであるが (āvusovādena samudācaritabbo)、新参の比丘によっては長老比丘 (therataro bhikkhu) は「尊者よ (bhante)」とか、あるいは「具寿よ (āyasmā)」と呼びかけられるべきである⁽²⁾

という言葉も含まれている。サンガの中での長幼の序をきちんとつけなさい、ということ

ある。

「サンガの父」「サンガの導主」という言葉は、*MN.33 Mahāgopālaka-s.* (牧牛者大経)
(3)、*AN.11-18* (4) にも見いだされ、「牡牛たち (*usabhā*) ・牛父たち (*gopitaro*) ・牛群
のリーダーたち (*gopariṇāyakā*) を最上の恭敬をもって恭敬しない牧牛者 (*gopālaka*) はよ
い牛飼いではないという譬喩を引いて、「比丘らが比丘にして長老であり、経験ある、出家
して久しい、サンガの父たち、サンガの導主たちを最上の恭敬をもって恭敬すれば、この法
と律において増大・興隆・広大となることができる」と説かれている。

また「サンガの長老 (*saṃghatthera*) 」という言葉もあり、『パーリ律』の「儀法健度」
では「具寿舍利弗がサンガの長老であった (*āyasmā sāriputto saṃghatthero hoti*) 」とさ
れている。そしてここには「随長老たち (*anuthera*) 」という言葉も見いだされる (5) 。

さらに六師外道など他の沙門の集団に言及された文章中に現れる「サンガの主 (*saṃghin*) 」
「ガナの主 (*gaṇin*) 」 「ガナ (集団) の教師 (*gaṇācariya*) 」 (6) 「集団の師主 (*gaṇassa
satthāra*) 」 (7) や ‘*nāyaka*’ ‘*vināyaka*’ ‘*agga*’ ‘*pamukha*’ ‘*pāmokkha*’ などとい
う言葉 (8) も、当時の出家集団はこのような言葉で表されるリーダーが指導していたであろ
うことを推測させる。

- (1) *DN.016 Mahāparinibbāna-s.* (大般涅槃經 vol. II p.072) 、*AN.007-003-021* (vol. IV p.021) 。*Mahāparinirvāṇa-sūtra* (p.122) の「サンガの父」「サンガの導主」にあたる部
分は欠落している。『長阿含』002「遊行經」(大正 01 p.011 中) はすべてにわたって
「則長幼和順」とするが、「若有比丘力能護衆多諸知識宜敬事之」「念護心意孝敬爲首」が
この部分に相応するか。白法祖訳『仏般泥洹經』(大正 01 p.161 上) は「少年奉道當先
問長老比丘、敬畏承用受教莫厭」に、失訳『般泥洹經』(大正 01 p.176 中) は「當慈孝
承事師長」に、『根本有部律』「雜事」(大正 24 p.382 中) は「汝等苾芻、若有苾芻久
事出家修淨梵行、滿二十夏者年宿德大師所讚、爲同梵行者之所識知、衆皆恭敬殷重供養、所
說言教樂共聽聞」が相応するであろう。しかし「サンガの父」「サンガの導主」というよう
な明確な語はない。なお『増一阿含』040-002 (大正 02 p.738 上) にも「七不退轉之法」
が説かれているがこれに相応する部分は含まない。
- (2) *DN.016 Mahāparinibbāna-s.* vol. II p.0154、*Mahāparinirvāṇa-sūtra* (p.386) 。『長阿
含』002「遊行經」(大正 01 p.026 上) は「上下相呼當順禮度。斯則出家敬順之法」と
する。『増一阿含』42-3 (大正 02 p.752 下) は「自今已後勅諸比丘不得卿僕相向、大稱
尊。小稱賢、相視當如兄弟。自今已後不得稱父母所作字。是時阿難白世尊言。如今諸比丘當
云何自稱名號。世尊告曰。若小比丘向大比丘稱長老。大比丘向小比丘稱姓字。又諸比丘欲立
字者當依三尊」とする。
- (3) vol. I p.220
- (4) vol. V p.347
- (5) *Vinaya* 「儀法健度」(vol. II p.212) 。ここには同時に ‘*thera-anuthera*’ という言葉
も使われている。‘*anuthera*’ は ‘*thera*’ に継ぐ者で、「副長老」というような意味をも
つのであろう。他に *Vinaya* 「七百結集健度」(vol. II p.303) に ‘*theratara bhikkhu*’
という言葉もある。
- (6) 以上は、*DN.02 Sāmaññaphala-sutta* (vol. I p.047 以下) 、*SN.3-1-1* (vol. I p.068) 、
MN.30 vol. I p.198、*MN.35* vol. I p.227
- (7) *SN.2-3-10* (vol. I p.66)
- (8) 三迦葉について用いられている言葉であって、*Vinaya* vol. I p.024 『四分律』大正

22 p.793 中、796 中。「モノグラフ」第 7 号に掲載した【論文 6】「原始仏教聖典におけるパラモン修行者——*jaṭṭila*（螺髻梵志）と *vānaprastha*（林住者）——」p.005 を参照されたい。

〔6-5〕サンガの基本構造は上述のようなものであったから、おそらくサンガの平均的な人数はせいぜいが 10 人から 20 人前後のものであったであろう。1 人の大和尚が 3 人の弟子を取り、それぞれがまた 3 人の弟子を取ったとしたならば、このサンガの人数は 13 人ということになり、ここに数人の孫弟子が加わったとしても、せいぜいが 20 人程度にしかならない。そして 20 人というのはすべての羯磨を執行することができる最低の人数であり、また現在の南方仏教圏のサンガの人数もこのくらいのものである⁽¹⁾。

後にグプタ朝という大帝国をバックに建設されたナーランダー僧院では、そのサンガは数千という規模のものであったようであるが⁽²⁾、釈尊時代のインドはまだそのような大帝国が形成される以前のことであって、地方のサンガは小さな地縁血縁によって成り立っているジャナパダを基礎としており、「釈尊を上首とするサンガ」は 1,250 人とか 500 人とされることは多いが、それは釈尊という特別の存在を指導者とするサンガのことであり、またこれさえも説話的な誇張であったであろう。

そしてこの大家族のような基本構造を持つサンガは、原則として 1 つの僧院に定住する生活共同体であった。このように比丘たちが僧院に住むようになったのは、おそらくはこのような家族的なサンガが形成され、和尚と弟子が日常生活の起居を共にするためであったであろうと考えられる。

また筆者は全国に散在する「仏弟子たちのサンガ」とそれに所属するすべての出家修行者を 1 つに統括する組織を「釈尊のサンガ」と呼んでいるが、緩やかではあるがそれが組織体である限り、全国に散在するサンガと出家修行者を 1 つに結びつけるシステムが必要であった。もちろんそれは仏の説く法と律、特に律であるが、この律は全国津々浦々にあるどのサンガでも共通したものでなければならぬと同時に、全国津々浦々に有るサンガや全国の出家修行者に周知徹底されていなければならなかった。なぜなら律の規定を知りうる条件になかったことが証明されれば、規定に反することを行っても罪には問えないことになっていたからである。例えば今日釈尊が雨期の遊行を禁止するという規定を作られたとしても、それを誰もがそれを知りうる条件が整っていなければ、たとい規定を制定されたとしても意味をなさないということになる。そこでそれを周知徹底させるためのシステムとして、釈尊は月に 2 回の布薩の制を設けられた。布薩は冬でも雨の日でも、1 人の漏れもなくすべての比丘が一ヶ所に集まって、この規定を確認するために行われるのであるから、そのためには集会室のようなものを必要とした。

おそらくこのように僧院は「仏弟子たちのサンガ」の共同生活の場として、あるいは「釈尊のサンガ」が組織体として機能するための必要上から生まれたのであるから、サンガの形成と同じ頃に最初の僧院も建設されたものと考えられる。通常仏教の修行者は初期の段階では遍歴するのが常であったという見解の誤りであることは、「モノグラフ」第 14 号に掲載した【論文 16】「遊行と僧院の建設とサンガの形成」において指摘したとおりである。

(1) *Thai Buddhism* (Kenneth E. Wells, 1975, Bangkok) p.021 によれば、タイの寺院は最低 5 人、平均では 12 人が 1 つの寺に住むとする。また『アジア仏教史 インド篇 東南アジアの仏教』（佼成出版社 1973 年 6 月）の第 6 章「カンボジアの仏教」（藤吉慈海）

p.244 に記されている 1946 年、1963 年、1964 年の「カンボジアにおける寺院と僧の数」の統計から 1 寺院あたりの僧の数を計算すると、タマユット派ではそれぞれ 20.48 人、13.62 人、12.01 人、マハーニカイ派ではそれぞれ 24.27 人、18.78 人、17.65 人、両派を併せて計算すると、24.13 人、18.78 人、17.65 人となっている。しかし 1963 年の寺院の数は両派あわせて 2850 であったものが、1964 年には 3088 となっており、1 年間で寺院の数が 238、率にして 8% 余も増えていることなどから、あまり信頼できる数字ではないといえそうである。

- (2) 『大唐西域記』では玄奘が訪れたときには僧徒は数千人であったとしている。「中国古典文学大系」平凡社 昭和 46 年 11 月 p.298

〔6-6〕サンガが以上のようなものであるとすれば、サンガはすぐれて民主的・平等に運営されていたという一般的な見解を支持することはできない。サンガの基本的な構造は和尚と弟子という関係を基礎とする、いわば家族的な生活集団であり、その集団は家父長に相当するサンガのリーダーによって指導されており、またされるべきものであった。

律蔵制定の最大の目的は、本稿の主題であるサンガの紛争に焦点を絞っていえば、破僧が起こらないために事前に最大の予防策をとるためであったといっても過言ではないであろう。破僧は大家族に譬えられるべきサンガに不和が生じるということであって、それはサンガの根底を揺さぶり、ひいては仏教の根幹を危うくすると認識されていたことは、先に紹介した釈尊入滅に際しての七不退法を見ても納得されうるであろう。

ところがサンガが民主的に運営されるということは、サンガにとっては破僧への危険な道であるといってもよいであろう。サンガのリーダーにたてつくことも合法的になり、自分が新しいリーダーとなってサンガを分裂させるということも容易にするからである。このような状況的なことを考えても、サンガが民主的に運営されていたなどは到底考えられない。とするならば、本稿が中心課題とするサンガにおける紛争の調停や犯罪裁判を考えるにあたって、サンガのこのようなあり方を十分に斟酌しなければならないということになる。

〔7〕律蔵の中の行政用語としてもっとも重要なものは「羯磨」であろう。サンガが民主的に運営されていたという誤解の最たる原因は、この羯磨が十分に理解されていなかったということがあるようにも考えられる。と同時に羯磨は本稿の主題である紛争の調停と犯罪裁判にも密接に関連するので、この羯磨がどのような意図のもとに、どのように行われるのかを検討してみたい。

〔7-1〕「羯磨」の原語は '**kamma**' であって「行為」を意味するが、この語が仏教のテクニカルタームとして使われる場合は、明確な意思を伴った未来に結果を及ぼす（果報をもたらす）行為という意味として用いられる。そして漢訳聖典ではこれを個人の行為レベルで用いる場合は「業」と訳し、これをサンガの行為レベルで用いる場合は「羯磨」と音写するのが普通である。そして後者の羯磨という語についていえば、2つの用法があるといってもよいであろう。第1は、先に紹介した苦切羯磨などのようにその主題、つまり羯磨の内容についていう場合と、第2は白四羯磨など、羯磨の行い方についていう場合である。

ちなみにその主題は漢訳律では 101 の数が上げられたり⁽¹⁾、諸界結解・諸戒受捨・衣業受淨・布薩儀軌・安居法則・自恣清淨・受施分衣・懺悔諸犯・住持雜法の 9 種⁽²⁾、あるいは諸結戒（界）法・受戒法・諸除罪法・説戒法・安居法・自恣法・分衣物法・作淨法・雜法

の9種⁽³⁾に分類されたりするが、『パーリ律』によって筆者なりに分類すれば、出家授具足に係わる羯磨・懲罰に係わる羯磨・滅諍に係わる羯磨・界に係わる羯磨・役職者を選任する羯磨・行事に係わる羯磨・住居に係わる羯磨・生活資具の分配に関する羯磨・その他の9種とすることができる。

また羯磨の行い方には白四羯磨（*ñatticatuttha-kamma* 白を第4とする羯磨）・白二羯磨（*ñattidutiya-kamma* 白を第2とする羯磨）・単白羯磨（*ñatti-kamma* 白羯磨）・求聴羯磨（*apalokana-kamma* 許可を求める羯磨）の4種があり、その主題によって、どの羯磨の行い方が採用されるべきかが定められている。註の(4)に筆者なりに分類した羯磨の内容による9種と、その中に含まれる具体的な主題、ならびに採用されるべき羯磨の方法を記しておいたので参照されたい。

なおここでいう「サンガ」とは日常的な生活を共にするという集団をいうのではなく、法律上有効となる組織体としてのサンガである。それではサンガが法律上の組織体として認められるためにはどのような条件が必要であるかといえ、それは次の3つとすることができるであろう。すなわち、

- ①サンガが事前に決めた特定の境界（*sīmā*）にいるサンガの正式構成員たる比丘（比丘尼サンガの場合は比丘尼）の全員が出席していること。
- ②出席する権利を有しない者⁽⁵⁾が出席していないこと。
- ③出席すべき比丘（比丘尼サンガの場合は比丘尼）が病気などの理由で出席できない場合は委任状を提出して、それが認められていること。

であって、羯磨を行う場合にはこれに

- ④出席している全員が羯磨を行うことに異議がないこと。

が加わる。

羯磨をなしうるサンガは、この4つの条件を成就しているサンガであって、これを律蔵では「サンガ現前（*saṃghasammukhatā*）」という。日本の学界において「現前サンガ」と呼ばれているものはこれに相当するであろう。

実はパーリ聖典にはこの「現前サンガ」に相当する熟語を見いだすことはできないのであるが、例えば『岩波仏教辞典』（1989年12月5日発行 岩波書店）には**現前** *げんぜん* [*s: abhimukha, pratyakṣa*] の項目中に（p.239右）、「現在目の前にあること、目の前に現れること。また、ありのままに現れること。たとえば、理念としての僧伽を四方僧伽（招提僧）というのに対し、実際に生活を共にする僧の集団（5-20人からなる）を現前僧伽といい、……」などと解説されていることから分かるように、「現前サンガ」という言葉はすでに市民権を有しており、それは筆者のいう「日常的な生活を共にするという集団」と理解されているようである。しかしこの「日常的な生活を共にするという集団」が上記の4つの条件を満たさない限り「サンガ現前」にはならず、羯磨も行うことができないことを考えれば、この両者を混同してはならないことは説明するまでもあるまい。「日常的な生活を共にするという集団」がサンガと呼ばれるのは、それが羯磨を行いうる組織体としてのサンガの基礎になっているからであるといつてよいであろう。これについてはすでに「『四方サンガ』と『現前サンガ』」という論文を発表しているので⁽⁶⁾、ご参照願いたい。

(1) 『根本説一切有部百一羯磨』（大正24 p.455下～）、『大沙門百一羯磨法』（大正23

p.489 上～)

- (2) 『弥沙塞羯磨本』 (大正 22 p.214 上～)
- (3) 『曇無德律部雜羯磨』 (大正 22 p.1041 上～)。語句は若干異なるが『羯磨』 (大正 22 p.1051 中)
- (4) 参考のために 9 種の具体的な羯磨を紹介しておく。

出家・授具足に係わる羯磨

十人以上の比丘によって具足戒を与える羯磨：白四羯磨 大健度 (Vinaya vol. I p.056 以下)

なお『四分律』『五分律』には小界を決する羯磨が定められている。白二羯磨 「四分」 p.053、p.811 上、「五分」 p.037、p.111 下

比丘尼サンガによる比丘尼の具足戒羯磨：白四羯磨 比丘尼健度 (Vinaya vol. II p.273)

比丘サンガによる比丘尼の具足戒羯磨：白四羯磨 比丘尼健度 (Vinaya vol. II p.274)

聡明有能な比丘尼を使いとする比丘衆での具足戒羯磨：白四羯磨 比丘尼健度 (Vinaya vol. II p.277)

外道であった者への 4 ヶ月の別住を与える羯磨：白二羯磨 大健度 (Vinaya vol. I p.069、095)

比丘尼サンガが比丘尼の具足戒を与える時の教誡者選任の羯磨：白二羯磨？ 比丘尼健度 (Vinaya vol. II p.272)

* はっきりしないが、白二羯磨であろう。自薦と他薦のやり方がある。

* 教誡比丘尼人選任の羯磨：白四羯磨 波逸提 021 (Vinaya vol. IV p.050) これは授具足戒の時ではないが、白四羯磨とされている。

授戒の時の教誡を与えるべき者を選任する羯磨：単白羯磨 大健度 (Vinaya vol. I p.094)

懲罰に係わる羯磨

苦切羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.002)

苦切の懲罰からの出罪を請う場合：求聴羯磨 (Vinaya vol. II p.006)

苦切を解く羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.006)

依止の懲罰からの出罪を請う場合：求聴羯磨 (Vinaya vol. II p.009)

依止羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.008)

依止を解く羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.009)

驅出羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.013)

驅出の懲罰からの出罪を請う場合：求聴羯磨 (Vinaya vol. II p.015)

驅出を解く羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.015)

下意羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.018)

下意の懲罰からの出罪を請う場合：求聴羯磨 (Vinaya vol. II p.021)

下意を解く羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.021)

罪を見ないことによる挙罪羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.021)

挙罪の懲罰からの出罪を請う場合：求聴羯磨 (Vinaya vol. II p.024)

罪を見ないことによる挙罪を解く羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.024)

罪を懺悔せざるによる挙罪羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.024)

罪を懺悔しないことによる挙罪の懲罰からの出罪を請う場合：求聴羯磨 (Vinaya vol. II p.025)

罪を懺悔せざるによる挙罪を解く羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.024)

悪見を捨てざるによる挙罪羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (Vinaya vol. II p.026)

悪見を捨てないことによる挙罪の懲罰からの出罪を請う場合：求聴羯磨（*Vinaya* vol. II p.027）

悪見を捨てざるによる挙罪を解く羯磨：白四羯磨 羯磨健度（*Vinaya* vol. II p.028）

六夜摩那埵を与えられたいと請う羯磨。求聴羯磨（*Vinaya* vol. II p.308）

六夜摩那埵を与える羯磨：白四羯磨 集健度（*Vinaya* vol. II p.038）

六夜摩那埵を終えた比丘に出罪を与える羯磨：白四羯磨 集健度（*Vinaya* vol. II p.040）

別住を与える羯磨：白四羯磨 集健度（*Vinaya* vol. II p.040）

『四分律』は「覆藏羯磨」と呼んでいる。大正 22 p.839 上

別住を終わった比丘に六夜摩那埵を与える羯磨：白四羯磨 集健度（*Vinaya* vol. II p.041）

『四分律』は「與摩那埵羯磨」と呼んでいる。大正 22 p.839 上

別住を終わり、六夜摩那埵を終えた比丘に出罪を与える羯磨：白四羯磨 集健度（*Vinaya* vol. II p.042）

（別住の中間に、あるいは摩那埵の中間にさらに僧残罪を犯した比丘に振り出しに戻させる）本日治を与える羯磨：白四羯磨 集健度（*Vinaya* vol. II p.044、045、046）

『四分律』は「本日治羯磨」と呼んでいる。大正 22 p.839 上

本日治を受けた比丘が六夜摩那埵を終えた比丘に出罪を与える羯磨：白四羯磨 集健度（*Vinaya* vol. II p.045、047）

合一別住を与える羯磨：白四羯磨 集健度（*Vinaya* vol. II p.049）

清浄迦別住（多くの僧残罪を犯し、覆藏した日数がわからない比丘に対する、具足戒を受けた日以来の日数の別住）：白四羯磨 集健度（*Vinaya* vol. II p.059）

下意を命じられた比丘に同伴者をつける羯磨：白二羯磨 羯磨健度（*Vinaya* vol. II p.019）

* 聡明有能な比丘があらかじめ候補者を立てて（請い）選任の羯磨を行う。

（在家者の懲罰）サンガと往来なからしめる覆鉢羯磨：白二羯磨 小事健度（*Vinaya* vol. II p.125）

（在家者の懲罰）覆鉢を解く羯磨：白二羯磨 小事健度（*Vinaya* vol. II p.126）

比丘尼が摩那タを行じる時の随伴する比丘尼選任の羯磨：白二羯磨 比丘尼健度（*Vinaya* vol. II p.279）

* 聡明有能な比丘尼があらかじめ候補者を立てて（請い）選任の羯磨を行う。

滅諍に係わる羯磨（苦情処理？）

無根の罪をもって誹謗されたが自分は清浄であるという憶念毘尼を与える羯磨：白四羯磨 滅諍健度（*Vinaya* vol. II p.075）

発狂して非沙門の法を行って憶念しない者のために与える不癡毘尼を与える羯磨：白四羯磨 滅諍健度（*Vinaya* vol. II p.081）

犯したといたり、犯さないといたりして、言を左右する者を妄語の罪によって（？）

覓罪相する羯磨：白四羯磨 滅諍健度（*Vinaya* vol. II p.085）

如草覆地法の羯磨？：2つの争うグループが一処に集まって、一方と他方のリーダーがそれぞれなかったことにしようと白二羯磨する？ 滅諍健度（*Vinaya* vol. II p.087）

紛争解決のための断事人選任の羯磨：白二羯磨 滅諍健度（*Vinaya* vol. II p.096）

ヴェーサーリーの諍事を減するための断事人選任の羯磨：白二羯磨 五百結集健度（*Vinaya* vol. II p.305）

* 滅諍健度（*Vinaya* vol. II p.096）でも白二羯磨によって選任することになっている。

界に係わる羯磨

布薩界制定の羯磨：白二羯磨 布薩鍵度 (*Vinaya* vol. I p.106)

布薩堂制定の羯磨：白二羯磨 布薩鍵度 (*Vinaya* vol. I p.107)

布薩堂を解く羯磨：白二羯磨 布薩鍵度 (*Vinaya* vol. I p.107)

布薩堂の前庭を定める羯磨：白二羯磨 布薩鍵度 (*Vinaya* vol. I p.108)

三衣を離してもよい界を制定する羯磨：白二羯磨 布薩鍵度 (*Vinaya* vol. I p.109)

三衣を離してもよい界から一定の場所を除外する羯磨：白二羯磨 布薩鍵度 (*Vinaya* vol. I p.109)

三衣を離してもよい界を解く羯磨：白二羯磨 布薩鍵度 (*Vinaya* vol. I p.110)

布薩界を解く羯磨：白二羯磨 布薩鍵度 (*Vinaya* vol. I p.110)

役職者を選任する羯磨

授戒の時の教誡を与えるべき者を選任する羯磨：単白羯磨 大鍵度 (*Vinaya* vol. I p.094)

* 聡明有能なる比丘が、自分もしくは他人を指名する。ただしこれは白二羯磨であつて、聖典のミスではないか？ (タイ版などを調査する必要があるが未調査である)

律を問う者を選任する羯磨：白二羯磨 布薩鍵度 (*Vinaya* vol. I p.113)

* 聡明有能なる比丘が、自分もしくは他人を指名して選任の羯磨を行う。

布薩やサンガの羯磨を憶念できない者への狂羯磨：白二羯磨 布薩鍵度 (*Vinaya* vol. I p.123)

* これは役職ではない。

衣の受納者を選任する羯磨：白二羯磨 衣鍵度 (*Vinaya* vol. I p.283)

* 聡明有能なる比丘が、あらかじめ五分具足の候補者を立てて (請い) 選任の羯磨を行う。以下のサンガの役職者の選任は同じように行う。

衣の収蔵者を選任する羯磨：白二羯磨 衣鍵度 (*Vinaya* vol. I p.284)

守庫人を選任する羯磨：白二羯磨 衣鍵度 (*Vinaya* vol. I p.284)

分衣人を選任する羯磨：白二羯磨 衣鍵度 (*Vinaya* vol. I p.285)

下意を命じられた比丘に同伴者をつける羯磨：白二羯磨 羯磨鍵度 (*Vinaya* vol. II p.19)

分臥坐具人 (*senāsanapaññāpaka*) ・差次食人 (*bhattuddesaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 減諍鍵度 (*Vinaya* vol. II p.075)

行籌人選任の羯磨：白二羯磨 減諍鍵度 (*Vinaya* vol. II p.084)

* これは他薦のようであるから、サンガのリーダーがなるのではない。

営事比丘選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具鍵度 (*Vinaya* vol. II p.160)

* 営事監督の比丘尼 (*navakammikā bhikkhunī*) がいたことも知られる。比丘尼波羅夷 001 (*Vinaya* vol. IV p.211)

分臥坐具人 (*senāsanagāhāpaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具鍵度 (*Vinaya* vol. II p.167)

差次食人 (*bhattuddesaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具鍵度 (*Vinaya* vol. II p.176)

分臥坐具人 (*senāsanapaññāpaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具鍵度 (*Vinaya* vol. II p.176)

守庫人 (*bhaṇḍāgārika*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具鍵度 (*Vinaya* vol. II p.176)

衣の受納人 (*cīvarapaṭiggāhaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具鍵度 (*Vinaya* vol. II p.176)

分衣人 (*cīvarabhājaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具鍵度 (*Vinaya* vol. II p.176)

分粥人 (yāgubhājaka) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具犍度 (Vinaya vol. II p.176)

分果人 (phalabhājaka) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具犍度 (Vinaya vol. II p.176)

分嚼食人 (khajjabhājaka) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具犍度 (Vinaya vol. II p.176)

捨些細人 (appamattakavissajjaka) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具犍度 (Vinaya vol. II p.177)

分浴衣人 (sāṭṭiyagāhāpaka) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具犍度 (Vinaya vol. II p.177)

分鉢人 (pattagāhāpaka) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具犍度 (Vinaya vol. II p.177)

使淨人主 (ārāmikapesaka) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具犍度 (Vinaya vol. II p.177)

使沙弥人 (sāmaṇerapesaka) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具犍度 (Vinaya vol. II p.177)

顯示人選任の羯磨：白二羯磨 破僧犍度 (Vinaya vol. II p.189)

比丘衆において自恣を受けるための比丘尼を選任する羯磨：白二羯磨 比丘尼犍度 (Vinaya vol. II p.275)

* この場合は比丘尼サンガのリーダーが選ばれるのではなさそうである。自薦はないし、まず比丘尼を請い、その後に聡明有能な比丘尼が白二羯磨をする形になっているからである。

出家後出産した比丘尼に随伴させる比丘尼選任の羯磨：白二羯磨 比丘尼犍度 (Vinaya vol. II p.279)

比丘尼が摩那埵を行じる時の随伴する比丘尼選任の羯磨：白二羯磨 比丘尼犍度 (Vinaya vol. II p.279)

分臥坐具人 (senāsanapaññāpaka) ・差次食人 (bhattuddesaka) 選任の羯磨：白二羯磨 僧残 08 (Vinaya vol. III p.158)

捨金銀の比丘選任の羯磨：白二羯磨 捨墮 018 (Vinaya vol. III p.238)

分鉢人選任の羯磨：白二羯磨 捨墮 022 (Vinaya vol. III p.247)

教誡比丘尼人選任の羯磨：白四羯磨 波逸提 021 (Vinaya vol. IV p.050)

* これは白四羯磨になっている。

cf. 比丘尼の授具足戒

* 執事人 (veyyāvaccakara) は在家が務める役職。捨墮 010 (Vinaya vol. III p.220)

* 役職名のみ：臥坐具の分配者 (senāsanapaññāpaka)、請食への差遣者 (bhattuddesaka)、粥の分配者 (yāgubhājaka)、果物の分配者 (phalabhājaka)、硬食の分配者 (khajjabhājaka)、雑細物の分配者 (appamattakavissajjaka) 波逸提 014 (Vinaya vol. IV p.038)、波逸提 081 (Vinaya vol. IV p.155)

* 役職ではないかも知れないが、次のようなものも見いだされる。留守者 (ohiyyaka)、守精舎人 (vihārapāla) 波逸提 043 (Vinaya vol. IV p.094)

行事に係わる羯磨

自恣を繰り延べてよい場合――安樂なる精舎を得たので、自恣を行うと遊行に出なければならぬので、安樂を失う。自恣の摂取を行うことを許す。その日は布薩を行い、次の満月に自恣を行う。：白二羯磨 自恣犍度 (Vinaya vol. I p.177)

比丘衆において自恣を受けるための比丘尼を選任する羯磨：白二羯磨 比丘尼犍度 (Vinaya vol. II p.275)

* 聡明有能なる比丘尼が、あらかじめ候補者を立てて（請い）選任の羯磨を行う。

* この場合は比丘尼サンガのリーダーが選ばれるのではなさそうである。自薦はない

し、まず比丘尼を請い、その後に聡明有能な比丘尼が白二羯磨をする形になっているからである。

布薩羯磨（サンガよ、今日は15日布薩であるから、波羅提木叉を説く。罪ある者は発露し、罪なき者は黙せよ）：単白羯磨（ただし罪ある者は発露し、罪なき者は黙せよと3回いう） 大毘度（*Vinaya vol. I p.102*）

律を答える者を選任する羯磨：単白羯磨 布薩毘度（*Vinaya vol. I p.113*）

* 聡明有能なる比丘が、自分もしくは他人を指名して選任の羯磨を行う。

自恣を行う羯磨（サンガよ、今日は自恣であるから自恣を行う。長老比丘から上衣を偏袒にして、蹲踞合掌して、我見聞疑においてサンガに自恣を行う。具寿らよ、我を哀愍して語りたまえ、我罪を見れば除こう、と3度いう。新参比丘への順）：単白羯磨 自恣毘度（*Vinaya vol. I p.159*）

許容を与えざるものは自恣を禁ず：単白羯磨 自恣毘度（*Vinaya vol. I p.170*）

自恣の日に事を見て人を見ず。「サンガよ、我が言を聞け、このような事あると見るも、その人を見ず。もしサンガに機熟すれば、持を除いて後、サンガは自恣を行おう。世尊は清浄なる者のみ自恣を行うべしと定められた。もし事を見て人を見ずば、直ちに語れ」という。：単白羯磨？ 自恣毘度（*Vinaya vol. I p.174*）

自恣の日に人を見て事を見ず：単白羯磨 自恣毘度（*Vinaya vol. I p.174*）

自恣の日に事と人を見る：単白羯磨 自恣毘度（*Vinaya vol. I p.174*）

自恣の日に、近隣に諍論を好む比丘らがあるとき2、3（前・後）の自恣をなすことを許す。我らはすでに自恣を行ったから、あなたたちは欲するがままに自恣を行えという。諍論を好む比丘らが不意にきたら、界外に出て自恣を行う。以上のようなことができなかったら、単白羯磨してその日は布薩を行い、次の新月の日に自恣を行うことを決める。：自恣毘度（*Vinaya vol. I p.175*）

諍論を好む比丘らが次の新月まで止まったら、単白羯磨して次の満月に行う。：自恣毘度（*Vinaya vol. I p.176*）

罪ある者に説戒を遮す羯磨：単白羯磨 遮説戒毘度（*Vinaya vol. II p.241*）

ただしこれが羯磨として行われるのかどうかは曖昧である。しかし「サンガよ、我が言を聞け」として遮しているので、羯磨と理解した。

住居に係わる羯磨

僧院の外に在家信者のための宿泊所を建てるための相応地を決める羯磨：白二羯磨 棄毘度（*Vinaya vol. I p.239*）

* ただしこれは直後に騒がしいということで廃止された。

特定の建造物を倉庫として選ぶ羯磨：白二羯磨 衣毘度（*Vinaya vol. I p.284*）

分舎房人（*senāsanapaññāpaka*）・差次請食人（*bhattuddesaka*）選任の羯磨：白二羯磨 僧残08（*Vinaya vol. III p.158*）

生活資具の分配に関する羯磨

迦絺那衣物を比丘に配分する羯磨：白二羯磨 迦絺那衣毘度（*Vinaya vol. I p.254*）

死んだ比丘・沙弥の遺産のうちの三衣と鉢を看病者に与える羯磨：白二羯磨 衣毘度（*Vinaya vol. I p.303*）

分鉢人（*pattagāhāpaka*）選任の羯磨：白二羯磨 捨墮022（*Vinaya vol. III p.247*）

病比丘に杖を許可する羯磨：白二羯磨 小事毘度（*Vinaya vol. II p.131*）

病比丘に絡囊を許可する羯磨：白二羯磨 小事毘度（*Vinaya vol. II p.132*）

破僧（紛争処理）に関する羯磨

いったん破僧したサンガの和合羯磨：白二羯磨 コーサンピー毘度（*Vinaya vol. I p.357*）

顕示羯磨：白二羯磨 破僧健度 (*Vinaya* vol.II p.179)

顕示人選任の羯磨：白二羯磨 破僧健度 (*Vinaya* vol.II p.189)

* 聡明有能なる比丘が、あらかじめ候補者を立てて（請い）選任の羯磨を行う。

その他

王舎城において結集を行うことを決定する羯磨：白二羯磨 五百結集健度 (*Vinaya* vol.II p.285)

未制を制せず、所制を壊せず、制にしたがって戒を持して住することを決定する羯磨：白二羯磨 五百結集健度 (*Vinaya* vol.II p.285)

ウパーリに律を問うことを決定する羯磨：単白羯磨 五百結集健度 (*Vinaya* vol.II p.286)

阿難に法を問うことを決定する羯磨：単白羯磨 五百結集健度 (*Vinaya* vol.II p.287)

なお『原始仏教教団の研究』p.288 には、「道宣の『四分律刪補隨機羯磨』によると、単白羯磨に 30 捨墮の懺法の外、出家、剃髪、迦絺那衣受法、説戒、自恣等のごとき 39 種の行事があり、白二羯磨で処理される事柄には、作小房、作大房、僧物分配、諸種差選、結界等の如きもの 57 種があり、白四羯磨には、受具、呵諫、治罰、滅諍、出罪等のことが 38 種あるとして、合計 134 羯磨を数え、そしてこれに、対首羯磨（一人の相手を求めて懺悔等をする）33 と、心念法 14 を加えて、詳しくは羯磨に総計 181 種ありとする。然し対首法や心念法を僧伽羯磨法と言うべきかは疑問である」としている。さらに 101 羯磨法を紹介した後、「然し、羯磨法とは、僧伽がその運営上に生ずる事柄を処理する形式であるから、処理されることが生ずれば、すべて処理せねばならぬのであって、必ずしも数の限りあるものではないのである」という (p.289)。このとおりというべきである。

(5) 沙弥や沙弥尼などの見習い出家修行者や罪を犯して未だ清浄となっていない者。

(6) 『東洋学論叢』第 32 号（東洋大学文学部 平成 19 年 3 月）

[7-2] 前項に記したごとく、律蔵には羯磨を行うべき主題がたくさん上げられているが、要をとっていえば組織体としてのサンガが何らかの行為、ないしは意思決定をしようとするときには、すべて羯磨を行うことになる。そしてこれがサンガとしての行為となるためには、白四羯磨などの 4 種の方法のいずれかによらなければならない。

その方法は、例えば具足戒を与える白四羯磨は『パーリ律』⁽¹⁾ の記述にそって紹介すれば次のようになされる。これを例にとるのは先に述べたように、サンガは白四羯磨具足戒法が定められたときに正式に成立したといいうるのであるから、この具足戒羯磨が羯磨の根源であると考えてよいであろうからである。紛れがないように全文を正確に紹介する。

まず具足戒を受けたいと願う者 (*upasampadāpekkha*) がサンガのもとに行き、上衣を偏袒にして、比丘らの足を礼し、蹲踞し、合掌して、

尊者らよ、私はサンガに具足戒を請います。尊者らよ、サンガは憐愍して私（の願い）を取り上げて下さい。再び……、三度……⁽²⁾。

とサンガに具足戒を与えられんことを請うことから始まる。これが「求聴羯磨」であり、授具足戒はこの求聴羯磨がなければ与えてはならないことになっている。

そこで聡明有能なる比丘 (*vyatta bhikkhu paṭibala*) がサンガに告げて、

サンガよ私の言葉を聞け。ここに某は具寿某より具足戒を受けることを欲している (*upasampadāpekkho*)。もしサンガに機が熟すれば (*yadi saṃghassa pattakallam*)、サンガは某を和尚として某に具足戒を授けよう (*saṃgho itthannāmaṃ upasampādeyya itthannāmena upajjhāyena*)。これが表白である。

という。これが漢訳では「白」と呼ばれるもので、羯磨で決すべき議題の提出にあたるが、文面を見れば、むしろサンガのリーダーがサンガとして某に具足戒を与えたいがどうか、という提案である。「具足戒を授けよう」の部分の原語は‘*upasampādeyya*’であって、これは普通「～せられるべきである」「～すべきである」と訳される動詞の願望法である。

なお具足戒を請う者は事前に、10年間弟子として教えを受けるべき和尚を定め、和尚もそれを諒承しているということが必要であり、具足戒を与えるということは、誰々が誰々を和尚として比丘となることを許すということを意味する。

白に続けて聡明有能なる比丘は、

サンガよ私の言葉を聞け。ここに某は具寿某より具足戒を受けることを欲している。サンガは某を和尚として某に具足戒を授ける (*saṃgho itthannāmaṃ upasampādeti itthannāmena upajjhāyena*)。具寿らのうち某の某を和尚としての具足戒を承認する者は黙せ (*yassāyasmato khamati itthannāmassa upasampadā itthannāmena upajjhāyena, so tuṇh’ assa*)、承認しない者は言え (*yassa na kkhāmati, so bhāseyya*)。

再び私はこの義を説く。サンガよ私の言葉を聞け。ここに某は具寿某より具足戒を受けることを欲している。サンガは某を和尚として某に具足戒を授ける。具寿らのうち某の某を和尚としての具足戒を承認する者は黙せ、承認しない者は言え。

三度び私はこの義を説く。サンガよ私の言葉を聞け。ここに某は具寿某より具足戒を受けることを欲している。サンガは某を和尚として某に具足戒を授ける。具寿らのうち某の某を和尚としての具足戒を承認する者は黙せ、承認しない者は言え。

と三度にわたって、サンガのメンバーの意思を問う。

といってもここに「承認する」と訳した語は‘*khamati*’であって、この語は拙著の『初期仏教教団の運営理念と実際』の第2章「『律蔵』と『経蔵』における懺悔」のなかの第1節「‘*kṣama*’は『懺悔』の名に値するか」において論じたように、「耐える、忍ぶ、許す」という意を含み、意思を問うといっても自由に意見を言えというのではなく、聡明有能なる比丘、すなわちサンガのリーダーの意向にしたがうことができるかどうかということを徴しているに外ならない。文字通り「黙認」することを求めているのである。

そして誰も発言するものがなければ、

私は三度この義を説いた。サンガよ私の言葉を聞け。ここに某は具寿某より具足戒を受けることを欲している。サンガは某を和尚として某に具足戒を授ける。具寿らのうち某の某を和尚としての具足戒を承認する者は黙せ、承認しない者は言え、と。サンガによって某に対して某を和尚とすることによっての具足戒を授け終わった (*upasampanno*)。サンガは承認する。黙すがゆえに (*khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī*)。このようにこれを私は記憶に留める (*evam etaṃ dhārayāmi*)。

として羯磨は終了し、某は某を和尚として具足戒を得て、正式の比丘として認定されることになるのである。ここにおいてサンガの意思によってある行為がなされて、すなわち‘*kamma*’となって効果が後まで及ぶものとなると同時に、法律的な効果も生じ、これによって「釈尊のサンガ」の正規のメンバーとなって、世界中の「仏弟子たちのサンガ」によっても承認されたことになる。

念のために、漢訳律も確認しておく。ただし具足戒を与えられることを請う部分は省略す

る。『四分律』⁽³⁾ はまず衆中の堪能羯磨者を選ぶとする。これはサンガのリーダーが和尚となる場合を想定しているからであろう。それまで和尚となる者がサンガの他のメンバーの意向も聞かずに、独断的に出家希望者に三帰依を守ることを誓わせて具足戒としていたのを、恣意的にならないように、公明性をもたせるためにこの制度が定められたのであるから、サンガのリーダーと具足戒羯磨の羯磨師が別の人物になることはしばしば起こりえたであろう。そしてこの羯磨師が

大徳僧聽。此某甲從某甲求受具足戒。此某甲今從衆僧乞受具足戒。某甲爲和尚。若僧時到僧忍聽。與某甲受具足戒。某甲爲和尚。

というのが「白」であり、三度黙認を求める部分は

大徳僧聽。此某甲。從某甲求受具足戒。此某甲。今從衆僧乞受具足戒。某甲爲和尚。誰諸長老忍。僧與某甲受具足戒。某甲爲和尚者默然。誰不忍者說。此是初羯磨。第二第三亦如是說。

であって、羯磨が成立したと宣言する部分は

僧已與某甲受具足戒。某甲爲和尚竟。僧忍默然故。是事如是持。

である。

『五分律』⁽⁴⁾ は羯磨を執行する者は「一知法比丘若上座若上座等」となっている。そして

大徳僧聽。此某甲欲受具足戒。某甲爲和尚。僧今與某甲受具足戒。和尚某甲。若僧時到僧忍聽。

が「白」であり、

大徳僧聽。此某甲欲受具足戒。某甲爲和尚。僧今與某甲受具足戒。和尚某甲。誰諸長老忍默然。若不忍者說。第二第三亦如是。

として黙認を求め、

僧已忍某甲受具足戒和尚某甲竟。僧忍默然故是事如是持。

として羯磨が成立する。

『十誦律』⁽⁵⁾ は、衆僧が一心に和合して、一比丘が

大徳僧聽。是某甲。從某甲受具足戒。是從僧乞受具足戒某甲。和尚某甲。若僧時到僧忍聽。僧當與某甲受具足和尚某甲。

と「白」し、後は白四羯磨するというのみである。

『僧祇律』⁽⁶⁾ は羯磨師が

大徳僧聽。某甲從某甲。受具足。某甲已空靜處教問訖。某甲已從僧中乞受具足父母已聽。已求和上三衣鉢。具是男子。年滿二十。自說清淨無遮法。若僧時到。僧今與某甲受具足和上某甲如是白白三羯磨。乃至僧忍默然故。是事如是持。

と言うとされている。具足戒を与える前に出家する資格を有しているかどうかを確認することになっており、この文章はこれが反映されたものである。

(1) Vinaya vol. I p.056

(2) p.057 『パーリ律』は白四羯磨具足戒法が定められてから、その後で請いがなければ授けてはならないという規則が作られたとするため、この記述が後になっている。

(3) 大正 22 p.799 下

(4) 大正 22 p.111 中

(5) 大正 23 p.148 中

(6) 大正 23 p.413 下

[7-3] 以上は最初の羯磨であると考えられる授具足戒羯磨を例にとって、羯磨の行われ方を紹介した。どのようなことを主題とする羯磨であれ、羯磨の行い方は同じである。

要約すると、まず具体的な「提案」ともいうべき「表白」がサンガのリーダーからなされる。この表白はけっして自由な意見表明を求めているものではなく、議長がこれこれを行いたいという具体的な提案であって、それを承認するかどうかを問うものであるということに注意しなければならない。

そしてこの「提案」ともいうべき「表白」に対して三度にわたって、サンガを構成する全員に黙認が求められ、もし発言する者がなければ承認と見なされて、羯磨は成立する。これが「白四羯磨」であって、もっとも丁寧な羯磨の方法である。しかしより軽度の提案であれば、「表白」がなされて、一度の意思確認によって沈黙による承認が得られれば羯磨が成立するという「白二羯磨」の方法が取られる。さらにサンガのメンバーの同意を必要としない、サンガのリーダーの意思を周知させればよいような提案であれば、表白するだけで羯磨が成立するという「単白羯磨」の方法が取られる。

なお先に紹介した具足戒羯磨は、具足戒を与えてほしいという求聴羯磨に応えた形でなされる。このように求聴羯磨はサンガが行うものではなく、サンガにこれこれの羯磨を行って欲しいと願い出るものであるが、これをサンガが正式に「受理」して、はじめて「白四羯磨」などの次の段階に進むのであるから、やはり羯磨としての一定の効力を有するものといえるであろう。このような求聴羯磨には、この外に僧残罪を犯した者が六夜摩那埵を与えられたいと請う場合や、これを終えて出罪を請う場合などがある。先の [7-1] の註 (4) に記した羯磨一覧を参照願いたい。

このようにどのような主題についての、どのような方法の羯磨にせよ、『パーリ律』がいうところの「聰明なる有能な比丘」が比丘たちを集めてサンガを現前させ、そして具体的な提案をして、白四羯磨なら三度までメンバーがこれに承認するかどうかの意思を確認して、いかなる発言もなく、沈黙をもって終われば、羯磨が成立したということになるのである。羯磨は全員の承認をもってはじめて議決要件を満たすから、したがってその途中に、「反対」という意見があればもちろん羯磨は不成立であるが、おそらく「質問があります」とか、「ちょっとすみません」という言葉が挟まれて、羯磨の進行が阻害されれば、これは沈黙を破るのであるから、「提案を承認しない」という意思表示と見なされ、その瞬間に羯磨は不成立ということになったのであろう。とするならば、ここには自由な意見を聴取するという意図は微塵も含まれていないといわなければならない。

そして羯磨が成立しないということは‘**kamma**’が成立しなかったということであるから、サンガとしての意思決定やいかなる行為もなしえなかったということになる。そしてサンガとしては、それは議長役のサンガのリーダーの意思に反することをなしたということになるから、直ちに紛争状態になったものと解釈され、「滅諍健度」に係わることになるということになるのである。後に詳しく考察する事柄であるが、これが「事諍事」すなわち筆者のいう「羯磨諍事」となるのではないかと考えられる。

要するに羯磨は、サンガのリーダーがこうしたいという提案であり、この提案に耐えうるか耐え得ないかを問うものであって、これを認めないのはサンガのリーダーのリーダーシップに異議を唱えることになるのであるから、羯磨は何事もなくしゃんしゃんしゃんといわれるべきであるということであって、サンガ運営の基本的な理念はこのような羯磨のあり方に象徴されているということもできる。本稿の主題であるサンガにおける紛争の調停と犯罪裁判を考えると、このような理念に基づいてなされるであろうことを認識しておかなければならないということになる。

[8] 以上、これから追求しようとする本稿の主題に、基本的なところで深く関わってくるであろうところの理念的な事柄について記した。

律蔵はサンガが安定的に発展することを目的として制定された法律文書であること、このサンガ安定の基本理念は法と律に基づくことはもちろんであるが、それ自身が争われる時にはサンガのリーダーのもつ見解が「如法」であるとされたこと、また法体系としては、他からのサンガへの「告発」が許される刑事事件に相当する重罪と、原則として他からの「告発」が許されていない、私人間で処理すべき民事事件に相当する軽罪に大きく2分されていること、しかし後者の罪でも常習犯的であったり、確信犯的であったりする場合には特別に告発も許され、「告発」がなされた場合には、刑事事件と同様にサンガにおいて裁判が行われたであろうこと、また律蔵の基本理念からいえば、宗教者たるものはもし犯罪を犯したとするなら、すべからく即座に自らが自主的に「告白」すべきであるという建前であって、裁判という大げさなものにはならない軽罪であっても、もし他人から罪を犯したことを「戒告」されたとするなら、その時点でもう「事件 (adhikaraṇa)」扱いになったということ、そしてもし裁判となったとしても、被疑者が罪を認めない限り、処罰できないという「自白が唯一の証拠」という自己申告主義を取っていたこと、またサンガというのは基本的には1つの僧院に共同生活する20人前後の集団であって、それはインドの大家族のようなものであり、すべての紛争や犯罪はこれを舞台に起こり、これ自身が解決すべきものであったこと、そしてこのサンガはそのリーダーの指導よろしきを得て運営されるべきものであって、したがってサンガの意思を決定し、サンガの行動として法律的に後に効果を及ぼす個人でいえば「業」に相当する「羯磨」は、如法を体現するサンガのリーダーが提出した提案については、すべからく沈黙をもってこれを承認すべきものであって、もしこれにたとい「ちょっと質問があります」などと言葉を挟んだとすれば、その時点で「事件 (adhikaraṇa)」となったであろうということなどである。

これをもとにしていよいよ「滅諍健度」を材料として、サンガに紛争が生じた場合にとるべき調停の方法と、犯罪の裁判法を考察する。

【2】 諍事とはなにか――4種の諍事

[0] 諍事 (adhikaraṇa) は律蔵の中では、『パーリ律』では「経分別 (波羅提木叉)」の最後の「七滅諍法」と、「健度」の「小品」第4の「滅諍健度」において取り扱われる。

もっとも『パーリ律』では「経分別（波羅提木叉）」の最後の「七滅諍法」ではただ名称のみが挙げられるのみで、その詳細は韃度に譲られているが、他の漢訳律では「経分別」のところで論じられているものがあり、本稿ではこれらすべてを材料とする。

それではここで取り上げられている諍事とはどのようなものをいうのであろうか。諍事の原因語であるパーリ語の‘adhikaraṇa’は、「所作」「なすこと」という意の‘karaṇa’という語に、「～について」「増上」の意を表す‘adhi-’という接頭辞が付されたものであるから、「所作について」というのが原意であって、そこで以下に紹介するように『十誦律』では単に「事」という漢語をあてるのであるが、『四分律』『五分律』『僧祇律』などは「諍」という語をもって訳し、「南伝大蔵経」第4巻の訳者である宮本正尊、渡辺照宏氏は「諍事」という語をもって訳している。本稿ではこれを多くの場合「紛争」と呼んでいる。

しかしながら前節にも書いたように、‘adhikaraṇa’には紛争とか争い事などという重い意味あいばかりではなく、本来自ら進んで告白すべき犯罪を他人に戒告されてするという「手続きミス」というべき些細な場合も、本来はしゃんしゃんしゃんとつつがなく終了すべき羯磨において、「ちょっと質問があります」と手を上げる程度の、いわばささいな「問題」といったものも含まれるのであって、これらを「諍事」という訳語をもって、すべからず「紛争」の意に理解すると誤解のもととなるということをまず注意しておかなければならない。したがって本稿ではこれを「手続きミス」「行き違い」「事件」「問題」「問題行動」などと表現する場合もあることを承知しておいていただきたい。

[1] ところで「滅諍韃度」においては、諍事には4種類があるとされている。『パーリ律』では‘vivāda-adhikaraṇa’ ‘anuvāda-adhikaraṇa’ ‘āpatti-adhikaraṇa’ ‘kiccā-adhikaraṇa’であって、「南伝大蔵経」ではそれぞれ「諍論諍事」「教誡諍事」「犯罪諍事」「事諍事」と訳している。

「七滅諍法」というのは、これら4種類の諍事を調停し、裁決する方法であるが、これについては後述する。

[1-1] この4つの諍事は他の漢訳律ではさまざまに翻訳されているので、『パーリ律』と他の漢訳律との訳語を対応させると次のようになる。そして本稿で用いる用語も併せてあげておく。これは原語の訳というよりも、筆者が理解している内容を重視したものであって、この用語を用いる所以は本文において自ずからに明らかになるはずである。

①『パーリ律』：vivādādhikaraṇa

『四分律』：言諍

『五分律』：言諍

『十誦律』：鬪諍事、相言諍⁽¹⁾

『僧祇律』：相言諍

『根本有部律』：鬪諍

『根本有部律律撰』：評論諍

『根本有部毘奈耶頌』：評論諍

『毘尼母經』：語諍

南伝大蔵経：諍論諍事

本稿では南伝大蔵經に倣って「諍論諍事」を用いる。

②『パーリ律』：anuvādhikaraṇa

『四分律』：覓諍

『五分律』：教誡諍

『十誦律』：無根事、無事諍

『僧祇律』：誹謗諍

『根本有部律』：非言諍

『根本有部律律撰』：非言諍

『根本有部毘奈耶頌』：非言諍

『毘尼母經』：不受諫諍

南伝大蔵經：教誡諍事

本稿では筆者の理解する内容によって「告発諍事」という語を用いる。

③『パーリ律』：āpattādhikaraṇa

『四分律』：犯諍

『五分律』：犯罪諍

『十誦律』：犯罪事

『僧祇律』：罪諍

『根本有部律』：犯諍

『根本有部律律撰』：犯罪諍

『根本有部毘奈耶頌』：犯諍

『毘尼母經』：所犯諍

南伝大蔵經：犯罪諍事

本稿では南伝大蔵經に倣って「犯罪諍事」を用いる。

④『パーリ律』：kiccādhikaraṇa⁽¹⁾

『四分律』：事諍

『五分律』：事諍

『十誦律』：常所行事 所行諍

『僧祇律』：常所行事諍

『根本有部律』：事諍

『根本有部律律撰』：作事諍

『根本有部毘奈耶頌』：事諍

『毘尼母經』：所作諍

南伝大蔵經：事諍事

本稿では筆者の理解するところにしたがって「羯磨諍事」という語を用いる。

次項以下において、これら 4 つの諍事がどのように定義されているかを紹介し、検討を加える。

(1) 『十誦律』は「諍事法第八」（大正 23p.251 上以下）に用いられる用語と、比丘誦（大正 23 p.411 上）に用いられる用語が異なる。

[2] まず「諍論諍事」である。

[2-1] 各律の定義を原文のままに紹介する。

『パーリ律』：何が諍論諍事（vivādādhikaraṇa）であるか。比丘らよ、ここに比丘らがあり、諍論して、法である非法である、律である非律である、如来の所説・所言である如来の所説・所言でない、如来の常法（āciṇṇa）である如来の常法でない（anāciṇṇa）、如来の所制である如来の所制でない、罪である罪でない、軽罪（lahukā āpatti）である重罪（garukā āpatti）である、有余罪（sāvasesā āpatti）である無余罪（anavasesā āpatti）である、僇罪（duṭṭhullā āpatti）である非僇罪である（aduṭṭhullā āpatti）⁽¹⁾ という。ここに訴訟し（bhaṇḍanaṃ）、鬭争し（kalaho）、鬭諍し（viggaho）、諍論し（vivādo）、談論し（nānāvādo）、異論し（aññathāvādo）、別論し（vipaccatāya）、反抗して言説し（vohāro）、論議する（medhakam）のを諍論諍事という⁽²⁾。

『四分律』：云何が言諍なりや。比丘と比丘と共に諍い、十八諍事を引いて法なり非法なり、若しくは毘尼なり非毘尼なり乃至説なり不説なりと言う。若し是の如き相を以て共に諍い言語して、遂に彼此共に鬭う。是を言諍と爲す⁽³⁾。

『五分律』：何をか言諍と謂うや。若し比丘の共に諍いて、是れ法なりと言う有り、非法なりと言うあり、是れ律なり非律なり、是れ犯なり非犯なり、是れ重なり非重なり、是れ有餘なり非有餘なり、是れ僇罪なり非僇罪なり、是れ用羯磨出罪なり不用羯磨出罪なり、是れ佛所説なり非佛所説なり、是れ佛所制なり非佛所制なり、と。此を以て忿を致し更に相罵詈す。是れを言諍と名づく⁽⁴⁾。

『十誦律』：鬭諍事とは、諸比丘の比丘と共に諍い惡口して、是れ法なり是れ非法なり、是れ善なり是れ不善なりと相い言うが如し。是の中に共に諍うが故に相い助け別異す。是を鬭諍事と名づく⁽⁵⁾。

『薩婆多毘尼毘婆沙』：一切の善不善無記及び十四破僧にして六諍の本生なり。通じて諍事と名づく在人名諍在僧名事⁽⁶⁾

『根本有部律律撰』：評論諍と言うは、諍有りて云う如し。凡そ説法の時に獲し利養は、此の物合して説法之人に入る、と。有が云う、合して此によって縁と爲さずと。遂に紛競を致す。評論事に因って諍を起すが故に評論諍と名づく。此之諍論は僧衆に在るに局る。或は別に人に望めば諍根に六あり。若し縁の差別なれば乃ち十四あり。何をか謂いて六と爲す。一に忿恨、二に覆惱、三に嫉慳、四に詔誑、五に無慚愧、六に惡欲邪見なり。何を十四事と謂うや。一に法、二に非法、三に調伏、四に非調伏、五に有犯、六に無犯、七に重、八に輕、九に有餘、十に無餘、十一に責心罪、十二に惡作罪、十三に惡説罪、十四に越法罪なり。……⁽⁷⁾。

なお『僧祇律』には上記のような端的な定義はなされていず、「相言諍事は三毘尼を用いて滅するなり。何等かを三とす。現前毘尼滅・多覓毘尼滅・布草毘尼滅なり」とするのみである⁽⁸⁾。

以上の定義によれば、要するに「諍論諍事」というのは、これは法である、いや非法である、これは律である、いや非律である、などと論争することであって、『四分律』はこれを「十八諍事」といい、『根本有部律律撰』は十四事という。『薩婆多毘尼毘婆沙』が「十四

破僧」というのもこれをいうのであろう。『パーリ律』は数を上げないが内容は18である。このように諍論諍事は18ないしは14の項目などについて論争することであるから、まさしく「諍論諍事」と名づけるにふさわしい。

- (1) 有余罪は懺悔したり罰に服すれば清浄となりうる僧残罪以下の罪をいい、無余罪とは復権の可能性のない波羅夷罪をいう。しかし重罪と僇罪、軽罪と非僇罪の区別はないようである。

『パーリ律』の「付随」に「重罪はすなわち僇罪である」(Vinaya vol.V p.146)とする。『五分律』の「有餘非有餘、是僇罪非僇罪」、『根本有部律律撰』の「重、八輕、九有餘、十無餘」に相当する。

- (2) Vinaya vol.II p.088

- (3) 大正 22 p.916 上

- (4) 大正 22 p.154 上

- (5) 大正 23 p.251 中

- (6) 大正 23 p.564 下

- (7) 大正 24 p.607 下

- (8) 大正 22 p.327 中

[2-2] 「諍論諍事」が上記のようなものであるとすると、これは「破僧 (saṃghabheda)」と非常によく似ていることになる。はたしてどこがどのように異なるのであろうか。

「破僧」は「破僧毘度」において次のように定義されている。

『パーリ律』：ここに比丘らあり。非法を法と説き、法を非法と説き、非律を律と説き、律を非律と説き、……僇罪を非僇罪と説き、非僇罪を僇罪と説き、これら十八事をもって (aṭṭhārasahi vatthūhi) 誘い、惑わし、不共の布薩を行い (āveṇiuposathaṃ karonti)、不共の自恣を行い (āveṇipavāraṇaṃ karonti)、不共のサンガ羯磨を行う (āveṇisaṃghakammaṃ karonti)。ウパーリよ、これを破僧した (saṃgho bhinno hoti) とす⁽¹⁾。

『四分律』：破に十八事有り。法・非法、律・非律、犯・不犯、若しくは輕若しくは重、有殘・無殘、僇惡・非僇惡、常所行・非常所行、制・非制、説・非説なり。是れを十八と爲す。破僧法に住すとは即ち此の十八事に住するなり⁽²⁾。

『十誦律』：云何が破僧と名くるや。幾の所に齊りて破僧と名くるや。佛の優波離に語らく。十四の破僧事を用い、若しくは是の中の隨所に従つて事を用う。十四とは、非法を法と説き、法を非法と説き、非善を善と説き、善を非善と説き、犯を非犯と説き、非犯を犯と説き、輕を重と説き、重を輕と説き、有殘を無殘と説き、無殘を有殘と説き、常所行法を非常所行法と説き、非常所行法を常所行法と説き、非説を説と説き、説を非説と説く。……若し比丘の是等十四非法を以て、衆を教え衆を折伏し和合僧を破す。和合僧を破し已れば大罪を得、大罪を得已って一劫壽に阿鼻地獄中に墮す。優波離よ、是の十四事を破僧と名く⁽³⁾。

『根本有部律・破僧事』：佛の言く。自ら破僧有りて擾亂に非ず。應に四句を爲すべし。云何が破僧にして擾亂に非ざるや。自ら僧破有りて十四種破壊之事を受行せざるなり。云何が僧伽擾亂にして破僧に非ざるや。自ら十四種破壊之事を受行する有りて然も破僧に非ず。云何が擾亂にして破僧を爲すや。謂く十四種事を受行して並びに破僧を爲すなり。二俱に無き有り。謂く前相を除くなり。是れ四句なり⁽⁴⁾。

『根本有部律・破僧事』の当該箇所には「十四種破壊之事」の具体的な内容の解説はないが、『根本有部律毘奈耶頌』において「法説為非法、非法説為法」などとされている⁽⁵⁾。

以上のように破僧も18の事項、あるいは14の事項についてあい争うことであるとされるから、この点については諍論諍事と破僧は全く異ならないわけである。それでは律蔵はこの間にどのような差異を認めているのであろうか。

『パーリ律』には‘adhikaraṇa’と‘saṃghabheda’という語を出して、この間の相違を論じたところは見いだされないが、「破僧健度」には‘saṃghabheda’と‘saṃgharāji’（僧不和、僧諍）との間の相違が述べられている⁽⁶⁾。これによれば、そのサンガが4人で構成されている場合は、「一方に1人があって、他方に2人があり、第4人が唱言して籌を取らしめ、これは法である、これは律である、これは師の教えである、これを取り、これを信樂せよ」というような場合は僧諍であって破僧ではない、一方に4人があり、他方に4人があって、第9人が唱言して籌を取らしめるのが僧諍であって、しかも破僧であるとしている。そしてこの直後に、先の破僧の定義をなしているのである。

要するに破僧は1つのサンガが分裂して2つになることであるから、意見が対立して分かれた2つのグループともに4人以上でなければならないということである。『パーリ律』はこれに唱言して籌を取らしめる者が必要とされているから、最低で9人いなければならないことになるが、『四分律』は2人、3人では破僧ができない、「若此衆四人若過。彼衆四人若過」⁽⁷⁾とし、『五分律』は「要於界内八比丘分作二部別行僧事乃名爲破」⁽⁸⁾とするから、8人以上の比丘がいればよいことになる。ちなみに『十誦律』も『根本有部律』も『薩婆摩得勒伽』も9人以上とする⁽⁹⁾。ただし『四分律』も破僧の条件を「作羯磨と取舍羅」⁽¹⁰⁾とし、『五分律』も「説五法、自行籌、捉籌、於界内別行僧事」⁽¹¹⁾というから、籌を取らしめる者もいるはずであるが、これもいわば投票権を有し、どちらか一方のグループに加わるというように考えているのであろう。

このように破僧と僧諍（saṃgharāji）は、破僧となるための人数が足りているかいないかの相違にすぎないということになるが、それではこれらと諍論諍事はどのように異なるのであろうか。『パーリ律』には破僧と諍論諍事の違いを解説するところはないが、いずれも十八事について相争うことには違いがないのであるから、争いの程度の違いと解釈する他ないであろう。破僧は籌をなし、そしてその結果不共の布薩を行い、不共の自恣を行い、不共のサンガ羯磨を行うに至るような、修復不可能な不和（rāji）状態に至るようなものをいうのであるが、諍論諍事はそこまでは至っていない言い争い程度のものということとなる。

このように諍論諍事は、これがこじれて病膏盲に入るような状態になると即破僧になるようなきわめて危険な要素をもっているといわなければならない。そういう意味では「諍論諍事」はまさしく紛争と呼ぶにふさわしいものであって、諍事を代表するといってもよく、したがって先に述べたような、単なる「手続きミス」とか「事件」「問題」程度のものは含まれないと考えてよいであろう。後に詳しく考察するように、この諍論諍事の調停のためには、すぐさまサンガが対応することになっているから、したがって日常茶飯事的に行われたであろう口喧嘩やいざこざ程度のものはこれには含まれないことになる。確かに諍論はサンガの一部の人たちで行われることもあるであろうが、だからといってそれを放置しておいては破僧につながる危険性のある場合は、サンガが介入してなんらかの調停の努力がなされたはず

である。ましてサンガを2分するような論争はいうまでもないことであって、おそらくこのようなケースを諍論諍事というのである。『根本有部律律撰』が「此之諍論は僧衆に在るに局る」というのは、このような点をとらえて言ったものであろう。

- (1) *Vinaya* vol. II p.204
- (2) 大正 22 p.595 上
- (3) 大正 23 p.266 中。また大正 23 p.025 中参照
- (4) 大正 24 p.155 中
- (5) 大正 24 p.1625 上
- (6) *Vinaya* vol. II p.203
- (7) 大正 22 p.913 中
- (8) 大正 22 p.166 上
- (9) 『十誦律』大正 23 p.266 中、『根本説一切有部律破僧事』大正 24 p.155 上、『薩婆摩得勒伽』大正 23 p.610 上
- (10) 大正 22 p.913 中
- (11) 大正 22 p.166 上

[3] 次に筆者のいう「告発諍事」である。

[3-1] まず各律の定義を原文のまま紹介する。『パーリ律』の用語は、南伝大蔵經にしたがって「教誡諍事」を用いる。

『パーリ律』：何が教誡諍事 (*anuvādādhikaraṇa*) であるか。比丘らよ、ここに比丘らがあって、比丘を教誡するのに、壊戒 (*sīla-vipatti*) ・壊行 (*ācāra-vipatti*) ・壊見 (*diṭṭhi-vipatti*) ・壊命 (*ājīva-vipatti*) をもってする。ここに教誡し (*anuvadanā*)、非難し (*anullapanā*)、譴責し (*anubhaṇanā*)、直言し (*anusampavaṇkatā*)、襲撃し (*abbhussahanatā*)、加勢する (*anubalappadānaṃ*) を教誡諍事という ⁽¹⁾。

『四分律』：云何が覓諍なりや。若し比丘の比丘の與に覓罪して三擧事を以てす。破戒・破見・破威儀の見・聞・疑なり。是の如き相を作して覓罪し、共に不妄を語り、伴勢力を求め、其の意を安慰せんとす。若しくは擧して憶念を作し、若しくは此の事を安んぜんとして此の事を安んぜずんば不癡・不脱なり。是を覓諍と爲す ⁽²⁾。

『五分律』：何をか教誡諍と謂うや。若し比丘の比丘を教誡して言う。汝波羅夷を犯すを憶するや不や、僧伽婆尸沙・偷羅遮・波逸提・波羅提提舍尼・突吉羅・惡説を犯すを憶するや不や、と。彼の比丘喜ばず受けず、此を以て諍を致す。是を教誡諍と名づく ⁽³⁾。

『十誦律』：無根事とは、諸比丘の餘の比丘の犯罪を出して、若しくは有殘作なり、有殘不作なり、有殘作不作なりと、若しくは無殘作なり、無殘不作なり、無殘作不作なりと、若しくは有殘無殘作なり、有殘無殘不作なり、有殘無殘作不作なりとするが如し。是の中に犯罪を出し、無根なるが故に共に相い纏著す。是を無根事と名づく ⁽⁴⁾。

『僧祇律』：誹謗諍とは、若し比丘の不見・不聞・不疑にして、比丘を波羅夷・僧伽婆尸沙・波夜提・波羅提提舍尼・越毘尼を犯せりとして、是の五篇罪を以て謗する。是を誹謗諍と名づく ⁽⁵⁾。

『薩婆多毘尼毘婆沙』：見・聞・疑の根より生じ、作・不作ともに犯と言う。通じて出

事と名づく。在人名出在僧名事 (6)

『根本有部律律撰』：非言諍と言うは、若し前人是れ善なれば詰責すべからず。而して詰責するをば非言諍と名づく。非とは是れ鄙惡の義なり。鄙惡之法を以て他を責詰するを謂う。世人の云う如し、此れ非是人なりと。意に其れは是れ鄙惡人なりと説かんと欲す。非法を以て實力子を詰して諍を興すが如し (7)。

(1) *Vinaya* vol. II p.088

(2) 大正 22 p.916 上

(3) 大正 22 p.154 上

(4) 大正 23 p.251 中

(5) 大正 22 p.328 下

(6) 大正 23 p.564 下

(7) 大正 24 p.607 下

[3-2] これらの定義のうち、『パーリ律』の定義の中に使われている「壊戒」と「壊行」については、「自恣慥度」(1)と「付随」(2)において、「壊戒」とは四波羅夷と13僧残、「壊行」とは偷蘭遮と波逸提と波羅提提舍尼と惡作と惡説、と解説している。なお「壊見」については「自恣慥度」は邪見と辺取見と解説するが、「付随」では「顛倒の見を抱き、非正法をもって尊しとなし、正覺者を誹謗し、無知にして愚痴に覆われる」と解説している(3)。また「壊命」については「付随」において、「生活(ājīva)のために、惡欲をもち欲のために、空無の上人法を説き、男女の仲立ちをし、あなたの僧院に住むあの比丘は阿羅漢であるといい、美味なる食を自分のために乞うて食し、無病にしてスープや飯を自分のために乞うて食する」(趣意)と解説しているから、五篇七聚の他の惡行も含まれることになる。

また『四分律』も「自恣慥度」において、「犯戒」は波羅夷・僧残・偷蘭遮を犯すこと、「破見」は六十二見・諸惡見とし、「破威儀」は波逸提・波羅提提舍尼・突吉羅・惡説を犯すことというから、『パーリ律』に等しい(4)。

『十誦律』も罪を有殘とか無殘に大きく分けて提示したものであるが、『薩婆多毘尼毘婆沙』においては、「有殘を無殘と説くとは、下の四篇戒の犯は則ち有殘なり。而も説いて無殘と言う。無殘を有殘と説くとは、四重犯は則ち無殘なるも而も有殘と説く」(5)と解説するところがあるから、無殘は五篇罪の中の波羅夷罪のことであり、有殘はこれを除く僧残以下の罪であるということになる。「告発諍事」の滅諍法の一つは実覓比尼であって、波羅提木叉の七滅諍法の実覓比尼を解説する部分では(6)、波羅夷・僧伽婆尸沙・波逸提・波羅提提舍尼・突吉羅を出しているから、これによっても五篇七聚が念頭にあったということがわかる。

このように「告発諍事」は五篇ないしは七聚の罪を犯したかどうかに関わる紛争であって、それを『五分律』はもっとも端的に表現しているわけである。また『パーリ律』や『四分律』は、これに波羅提木叉に含まれない惡行なども含ませて理解しているのではないかと考えられる。

(1) *Vinaya* vol. I p.172

(2) *Vinaya* vol. V p.146

(3) 上記(1)(2)参照

(4) 大正 22 p.839 下

(5) 大正 23 p.524 上

(6) 大正 23 p.143 下

[3-3] しかしこの定義においてより注目すべきは、『十誦律』がこれを「無根事」と訳し、定義の中で「是の中に犯罪を出し、無根なるが故に共に相い纏著す」とし、『僧祇律』が「若し比丘の不見・不聞・不疑にして、比丘を波羅夷・僧伽婆尸沙・波夜提・波羅提提舍尼・越毘尼を犯せりとして、是の五篇罪を以て謗する」とすることである。これに注目して他の定義を注意して読んでみると、『五分律』が「彼の比丘喜ばず受けず」とする文章や、『根本有部律律撰』が「善なれば詰責すべからず。而して詰責するをば非言諍と名づく」という文章もこれに関連するのではないかと考えられる。要するに「告発諍事」は五篇七聚の罪で告発されたにも関わらず、告発された被告がこれを「無罪」「無根」と否認するところに争いの原因があるということである。またそれは確たる証拠もないのに告発するという背景があることにもなる。おそらくこのような意味で『薩婆多毘尼毘婆沙』も「作・不作ともに犯と言う」といったのである。

なおこの諍事の名称として用いられる ‘*anuvāda* という語は、「非難」「譴責」「訓戒」などの訳語が与えられ、「覓」は『諸橋大漢和』p.10766によれば、「さがす」「もとめる」などの語意が与えられている。要するに、比丘らがあつて、他の比丘を壊戒・壊行・壊見・壊命をもって、あるいは破戒・破見・破威儀をもって、あるいは五篇七聚の罪をもって、見聞疑によって「非難」「譴責」「訓戒」し、罪を探し、求めたにもかかわらず被疑者は身に覚えがないと主張し、原告と被告があい争うことになることをいうのであろう。

このようにこれらの定義の範囲では、一方は罪を犯したとサンガに告発するに対して、告発された方は罪を犯していないと争うことであつて、「告発」をきっかけにしてサンガを舞台として有罪か無罪かが争われる諍事であると解されるから、筆者はこれを「告発諍事」と名づけたのである。

[3-4] ちなみに「告発諍事」の調停法について『十誦律』は、その用語でいえば、実覓比尼・憶念比尼・不癡比尼の3つの比尼によって調停するのであるが、憶念比尼と不癡比尼は「告発」を受けて被疑者が罪を認めず、無罪となる場合に適用されるが、実覓比尼ははじめ「告発」を受けて「犯していない」と言った者が、後に「犯した」という場合に適用されるとしている。確かに『十誦律』のいうように、初めから「犯した」といえば、それによって処罰されるから、後から前言を翻しても効果は及ばないということになる。『十誦律』はこの「告発諍事」を「無根事」と称するのであるが、それはこの諍事が自らが罪を告白ないしは自白せずに、「無根」とであるというところから出発するがゆえに名づけられたのであつて、実際に無罪であるか、それとも有罪であるかは裁判において決着されることになる。ただしこの部分の『十誦律』の文章には問題があり、当該箇所においてより詳しく検討することにする。

[3-5] なお『五分律』や『十誦律』はこの「告発諍事」を五篇七聚の罪の告発ととらえるのであるが、『パーリ律』と『四分律』はこのなかに五篇七聚とその他の悪行も含ませているように解せられると述べた。

そこで念のために、「告発諍事」を減する方法としての憶念ヴィナヤ、不癡ヴィナヤ、覓罪相ヴィナヤの実際例にはどのような罪が挙げられているかを見てみよう。

	パーリ	四分	五分	十誦	僧祇	毘尼毘婆沙
憶念	壊戒	重罪の波羅夷 僧残偷蘭遮	重罪の波羅夷、 波羅夷辺罪	波羅夷	不浄法	波羅夷
不癡	非沙門の法	重罪の波羅夷 僧残偷蘭遮	重罪波羅夷、 波羅夷辺罪	種々の悪 不清浄事	非法	
覓罪	重罪の波羅夷、波羅夷相似	外道と論議	重罪の波羅夷、 波羅夷辺罪	波羅夷	僧残罪	波羅夷

『五分律』はこれによっても「告発諍事」を五篇七聚に限定して理解していることがわかるが、『十誦律』は「種々の悪不清浄事」を含ませているから、『パーリ律』『四分律』のように、その他の不行跡も含ませて理解しているように解される。

しかしながらこれは、【1】の【2】に書いたことを思い起こせば容易に理解されうであろう。すなわち「告発諍事」は「告発できる罪」にしか適用されないはずであるからである。しからば告発できる罪とは何であるかといえ、波羅夷罪や僧残罪などの重罪がまず挙げられなければならないが、しかし波逸提以下の軽罪や波羅提木叉に規定されていない悪行も、それが常習犯的であるとか、確信犯的であるとかの特別に悪質な場合には、「苦切羯磨」などの懲罰羯磨によって告発する道が残されており、そういう意味では五篇七聚の罪のみならずその他の悪行跡も告発の対象となることになる。このように考えれば、「告発諍事」には以上のすべてが含まれるのであって、『五分律』や『十誦律』はそれを五篇七聚で代表させたに過ぎないということになる。

なおこの「告発諍事」を処理する解決法である憶念ヴィナヤ・不癡ヴィナヤ・覓罪相ヴィナヤは最終的にはすべて白四羯磨によって処理されるから、これらの「告発」はサンガに対してなされることを意味していることになる。換言すればサンガに対してなされたものでない「告発」はこのケースには相当しないということであって、そこで筆者はこれに相当しない個人間でなされる注意・勧告のようなものを「戒告」という言葉で表すことにしたのである。

【4】次に「犯罪諍事」について検討する。

【4-1】それぞれの律蔵は次のように定義している。

『パーリ律』：何が犯罪諍事であるか。五つの犯罪蘊（*pañca āpattikkhandhā*）が犯罪諍事であり、七種の犯罪蘊（*satta āpattikkhandhā*）が犯罪諍事である。これが犯罪諍事である⁽¹⁾。

『四分律』：云何が犯諍なりや。七種の罪波羅夷・僧伽婆尸沙乃至惡説を犯す。是を犯諍と爲す⁽²⁾。

『五分律』：何をか犯罪諍と謂うや。若し比丘波羅夷乃至惡説を犯し、又た若しくは鬪諍し相い罵し、身口意の惡を起す。是を犯罪諍と名づく⁽³⁾。

『十誦律』：犯罪事とは五種犯有り、波羅夷・僧伽婆尸沙・波逸提・波羅提提舍尼・突吉羅を犯すなり。若しくは犯し若しくは汚し若しくは悔せず。是を犯罪事と名づく⁽⁴⁾。

『僧祇律』：罪諍とは、若し比丘と比丘の罪過を相い説いて、若しくは波羅夷乃至越毘尼とす。此の罪諍は二毘尼を用いて滅す。所謂自言毘尼と覓罪相毘尼なり⁽⁵⁾。

『薩婆多毘尼毘婆沙』：身作・口作・身心作・口作より生ず。通じて犯事と名づく方便名犯事成名破不悔名越⁽⁶⁾。

『根本有部律律撰』：犯罪諍とは五部罪を謂う。此の罪を諍うに由りて諍を起こす。此れ即ち是の根なり。身・語・心に從つて犯あり。唯だ身とは、苾芻の未具人と同室に宿して未出にして已出の想を作し、若しくは臥睡し已って女人の後に至り或いは睡り覺めず、他が高床に置き或いは他が燈燭を然す等の犯あるが如し。唯だ語とは故心なくして五六語を過ぎ、女人の爲に説法する犯有るを謂う。唯だ心とは長淨時に有心に覆罪する犯有るを謂う。身心俱とは、殺生・飲酒の犯有るが如し。語心俱とは女のために説法して、故心に五六語を過ぐる犯有るが如きを謂う。身語心俱とは、殺生・飲酒して發言稱歎するを謂う。是れ三業犯罪の差別なりと謂う⁽⁷⁾。

これによれば、共通して犯罪諍事を定義して、五篇七聚ないしは五部の犯罪蘊を示すのみである。ただし『四分律』『五分律』『十誦律』は共通してこれらの罪を「犯す」「汚す」という言葉を付している。前項の「告発諍事」が同じく五篇七聚の犯罪蘊を挙げながら、「無根」が前提となり、被告は無罪を主張するものであったのに対して、これは犯罪がなされたということが前提となっているように考えられる。ただし『五分律』のみは、犯した後に、さらに「又た若しくは鬪諍し相い罵し、身口意の惡を起す」という文章を付している。これが犯罪を犯したことをめぐって争いが生じることを犯罪諍事とするという意なのか、あるいは五篇七聚を犯すこととは別の争いを並列的に述べたものであるのかはわからない。

(1) Vinaya vol. II p.088

(2) 大正 22 p.916 上

(3) 大正 22 p.154 上

(4) 大正 23 p.251 中

(5) 大正 22 p.332 下

(6) 大正 23 p.564 下

(7) 大正 24 p.607 下

[4-2] ちなみに「律藏」には4種類の諍事の三性を論じるところがあり、いずれの律藏も「諍論諍事」「告発諍事」「羯磨諍事」については、善、不善、無記があるとされているが、この「犯罪諍事」のみはいずれの律藏も不善と無記のみで、善なるものはないとしている⁽¹⁾。要するに「諍論諍事」「告発諍事」「羯磨諍事」は諍事の内容が善心である場合も、不善心である場合も、無記心である場合もあるのであるが、「犯罪諍事」だけは善心である場合はないというのである。

仏教における善惡のもっとも基本的な定義は、無貪・無瞋・無癡が善であり、貪・瞋・癡が不善である。もちろん無記は善でも不善でもないものである⁽²⁾。「諍論諍事」「告発諍事」「羯磨諍事」も貪・瞋・癡にかられてではなく、無貪・無瞋・無癡であって、例えば相手のことを慮るがゆえに争いになることもあるが、「犯罪諍事」の場合はそういう場合はない、ということであろう。それでは無記はどのような場合であるかといえ、故意ではなく知らないで起こすのが「無記犯罪諍事」であるとする⁽³⁾。なお不善なるものは何かといえ、故意に犯すものであって、故意である犯罪に無貪・無瞋・無癡である場合がないのは当

然である。

ここからも「犯罪諍事」は犯罪が起こされたということが前提となっていることがわかる。

- (1) 『パーリ律』 *Vinaya* vol. II p.091、『四分律』大正 22 p.916 上、『十誦律』大正 23 p.252 上
- (2) 『初期仏教教団の運営理念と実際』 p.047 以下参照
- (3) 註 (1) と同じ。

[4-3] 以上のように多くの律蔵は五篇・七聚の犯罪が起こされたのが「犯罪諍事」であるとするのみである。しかし犯罪が行われたとしても、その罪の種類にしたがって自ら進んで刑罰に服したり、告白してそれが受理されれば一件落着となるのであるから、紛争になりえない。そこで『十誦律』はそれにも拘わらず「悔せず」というところが紛争の原因となることをいうのであろうし、『根本有部律律撰』は「此の罪を諍うに由りて諍を起す」ことであるとする。『五分律』が「又た若しくは鬪諍し相い罵し、身口意の惡を起す」というのもこのような意味かも知れない。したがってその他の律が単に五篇・七聚を上げるのみであるとしてもその背後には、この罪を契機として起こされるいざこざをいうのであることは明かであろう。しかしながら佐々木閑氏がこのような文章をとらえて、論理的に矛盾すると感じられるのも無理からぬところがあって⁽¹⁾、なぜこのような表現となったのかを考えておく必要があるであろう。

先述したように、そもそも律蔵の法理念の基礎には「自己申告主義」があった。波羅夷罪や僧残罪などの重罪は「告発」が許されており、波逸提以下の軽罪にも「苦切羯磨」などの特例措置による「告発」が許されているが、しかしそれにもかかわらず律蔵の法体系はもし罪を犯せば、直ちに自ら告白するという前提で構築されているのはもちろん、本人の自言がなければ処罰することができないことになっている。すでに論じたように、布薩や自恣はもとより、「苦切羯磨」のような懲罰羯磨も、後に詳述する滅諍法の中の懲罰である覓罪相もすべからずそうである。その典型が僧残罪であって、僧残罪を犯した場合の罰則である六夜摩那埵も、罪を犯した本人がその処罰を行って欲しいと申請する求聴羯磨を受けてはじめて処置されるのであり、また1日でも告白が滞ると、その日数だけ別住が科せられることになっていたのである。

また波逸提以下の軽罪は苦切羯磨などの特例措置をとらない限り、法的な意味ではすべて本人の罪の告白があって初めて罪が発生するのである。もちろんどんなに軽い罪であろうと罪を犯した場合は客観的事実として罪は発生しているのであるが、本人が告白しない限りは法的な措置がとられることはないということになる。もちろんここで法的措置というのは、波逸提の場合なら、サンガあるいは2、3人の衆、あるいは1人の長老の前で告白して、それが受理されれば清浄となるということであり、波羅提提舍尼の場合なら、1人の比丘に告白・申請することによって清浄となるということである。そして突吉羅の場合は必ずしも明確ではないが、軽微な罪の場合は単なるエチケット違反程度のものであるから、法的措置はとられない。

このように通常は「告白」によって罪が発生し、この告白をもとに罪の軽重にしたがって法的な処置がなされる。波羅夷罪ならばこれを受けて、サンガが罪を犯した者をサンガから追放する措置をとり、僧残罪で直ちに告白がなされた場合は、本人からの申し出を受けてサ

ンガが六夜摩那埵を与え、もし1日でも告白が遅れば、これも本人からの申し出を受けて1日別住を与えるのである⁽²⁾。また波逸提やそれ以下の罪は罪を犯した者がそれぞれの定めにしたがって告白するか、それが受理されれば清浄となるのである。このように律蔵の基本的理念通りに、罪を犯した場合は本人が法に定められている手続きにしたがってそれを告白すれば「紛争」にはならない。

したがって「犯罪諍事」は、罪がなされたときにこのような通常の処置がなされないすべてのケースをいうのではないかと考えられる。しかし具体的にそれを説明することは困難であるので、先のような定義になったのではないであろうか。

それでは五篇七聚に関して上記のような通常の処置がなされない場合にはどのようなケースがあるであろうか。律蔵には具体的な説明がないのであるから想像の域を出ないのであるが、以下のようなケースが考えられる。

1つは他の注意や勧告などの「戒告」を受けて、罪を犯した本人が「自首」するケースである。この場合は罪を犯したら直ちに告白するという「自己申告主義」に悖るから、通常の罪の処理をすることができず、したがって「事件」「問題」とはなるが、しかしサンガに「告発」される前に自主的に罪を認めているのであるから「告発諍事」とはならない。もちろんそれが自首された後の処置は、波羅夷や僧残の場合には、サンガ追放とか六夜摩那埵の処罰がなされる。僧残の罪を犯しても自首が翌日以降になった場合には、その日数だけ別住が科せられるのはいうまでもない。軽罪の場合もちろん規定にしたがってしかるべき相手に告白し、受理されなければならない。しかしこの場合は「自己申告主義」に悖り、「事件」「問題」となっているのであるから、その前に何らかの処置がなされなければならない。これが「犯罪諍事」の滅諍法とされる「自言治」と「草覆地法」であるが、これは後に考察する。

なおこの「戒告」を受けて「自首」するというケースには、本人が自覚している場合も、自覚していない場合も含まれるであろう。後者の場合は他人に指摘されてはじめて気がつくというケースであって、この場合には悪意はないということになる。「犯罪諍事」に無記のケースがあるというのはこれであろう。

またもう1つの考えられるケースは、犯して自主的に直ちに「告白」したにもかかわらず罪の種類が違ったというような場合である。この場合も注意なり勧告なりの「戒告」があって、正しい「自首」がなされることになるから、これも「事件」「問題」となる。ただしこの場合も通常の罪の処理だけではすまないことになるわけである。なおこの場合にも無記のケースがありうるということが予想される。

また犯して直ちに告白したが、それを受けた者が罪として認める必要がないとして受けないという場合もあったかも知れない。あるいは逆に罪を犯したと注意しても、それは罪でないと自首しないという場合もあるかも知れない。もちろんこれらはごく軽罪の場合であり、前者の場合なら「問題」にはならないが、後者の場合がまさしくコーサンビーに破僧が起こったときのケースである⁽³⁾。

(1) 『仏教研究』第37号 p.172

(2) Vinaya vol.II p.040

(3) ちなみに「滅諍毘度」では、コーサンビーでの紛争がどの種類の諍事として扱われている

かを徴してみると次のようになる。『僧祇律』は誹論諍事のところで紹介される（大正 22 p.327 中）。また多覓毘尼のところでも言及されるから誹論諍事（大正 22 p.333 下）ということになる。さらに草覆地のところでも言及されるから犯罪諍事とも考えられるが、『僧祇律』は草覆地は誹論諍事の滅諍法である（大正 22 p.334 下）。『十誦律』も多人語の項で言及されるから誹論諍事（大正 23 p.144 上）である。しかし草覆地の項でも言及されるから、これについては「犯罪諍事」（大正 23 p.147 上）ということになる。

〔4-4〕なお先の「告発諍事」と今の「犯罪諍事」の境目にあるような微妙なケースもありそうであるから、これも検討しておこう。

僧残罪以上の罪の場合は、本人の自白もしくは自首ががなく、告発されて有罪無罪を争う場合は「告発諍事」となった。しかし波逸提以下には通常の場合は告発の制度がないから、たとえ罪を犯した者に「戒告」しても罪を認めない場合は、「罪を見ないことによる拳罪羯磨」などの懲罰羯磨にかけないかぎりには罪に問うということではなく、多くの場合はこれきりで終わったものと考えられる。いちいちサンガを現前させて裁判を行うということはたいそう面倒なことであるからである。しかしそれが度重なるようなことがあったり、確信犯的であったりした場合には、そのようなことを見逃してはサンガのためにも、本人のためにもならないから、懲罰羯磨などという特別手段も設けられていたのである。要するに刑事事件は刑罰を加えるべき事件が起これば、告訴や告発があろうとなかろうと公の捜査機関が動き出し、裁判が行われることになるが、しかし民事すなわち私法に関わる事柄は、本来は私人間で解決が図られるべきであるが、私人間において解決できずに紛争となって、当事者から告訴があったときにはじめて公の機関が動き出すことになるのに比すことができる。

また故意的に重い罪を軽い罪と言い逃れようとする場合があったかもしれない。例えば僧残罪に相当する罪を犯したのに、波逸提の罪を犯したと告白したような場合である。もちろんこのような場合も、「戒告」を受けて僧残罪を犯した罪によってサンガに自首するならば、これは「犯罪諍事」であろう。サンガにおいて僧残罪に関する有罪無罪を争う裁判を行う必要はないからである。しかしそれは僧残の罪に相当するから僧残罪を犯したと自首せよと戒告されたにもかかわらず、被告がそれを認めなかった場合は「告発諍事」として処理されたであろう。罪を認めているとはいいいながら、それは波逸提の罪であり、告発されている僧残罪については否認しているのであるから、僧残罪の罪でサンガに「告発」され、サンガにおいては僧残罪についての有罪・無罪の裁判が行われなければならないからである。

〔4-5〕あるいは上に想定した以外のケースもあったであろうが、ともかくこの「犯罪諍事」は、罪を犯した者が結果的にはその罪を認めているものの、「自己申告主義」という律蔵の原則からは外れ、これを通常の五篇七聚の処置以外の法的手続きをもって処理しなければならないという、五篇七聚と密接に関連した「事件」「問題」であるから、律蔵においては「五つの犯罪蘊が犯罪諍事であり、七種の犯罪蘊が犯罪諍事である」などというような定義にならざるを得なかったものと考えられる。

ただし『五分律』が「又若鬪諍相罵起身口意惡」という文章を付け加えるのは、どういう意味であろうか。これは苦切羯磨などの懲罰羯磨に相当する悪行をさすものとも考えられるが、上述のように犯罪諍事は罪を認めていることが前提になっており、それにも拘わらずそれを告白する通常の手続きに反している場合をいうのであるから、このような場合は懲罰羯磨にかけるに相当しないと考えられる。したがってこの文章は、「これら五篇七聚を契機と

して起こされるいざこざが犯罪諍事である」という意であると解釈すべきであろう。

[4-6] 以上「告発諍事」と「犯罪諍事」の違いを端的に言えば、前者は五篇七聚のうちの重罪や重罪でない場合も苦切羯磨などの懲罰羯磨にかけるにふさわしい悪行について、「告発」を契機として裁判をもって有罪無罪の決着をつけなければならない紛争であるに対し、後者は被疑者が有罪を認めていて、有罪無罪の裁判を行う必要のない紛争であるということになる⁽¹⁾。この相違においては、罪の種類や軽重は本質的には関係がないのであるが、前者は主に重罪であって、後者は主に軽罪であるとしてすることができるかも知れない。前者は「告発」できる罪であって、それは波羅夷か僧残罪であり、罪の種類としては軽罪であったとしても、告発されて懲罰羯磨によって有罪判決を受けた者は、重罪を犯した者と同様の罰に処せられるから、すでに重罪化しているといえるからであり、後者は告白に関する手続きの誤りなどであるから、重罪の場合はこのようなケースは考え難く、多くは軽罪であったであろうからである。

- (1) 佐藤密雄博士は教誡諍事（筆者のいう告発諍事）と犯罪諍事に基本的な相違を認められていない。そこで「教誡諍事と犯罪諍事の重きものをば、憶念、不疑、覓罪の三法で処理し、両諍事の軽罪が、自言と如草覆とで処理されたが、これの区別がいつしかやがて、教誡重罪、犯罪小罪となすことになったと見られるのである」と解釈される。前掲書 p.337

[5] 次に筆者のいう「羯磨諍事」について検討する。

[5-1] それぞれの「律藏」には次のように定義されている。『パーリ律』の用語は南伝大蔵經に用いられている用語を用いる。

『パーリ律』：何が事諍事であるか。サンガの所作・所弁（saṃghassa kiccayatā karaṇīyatā）、求聴羯磨、単白羯磨、白二羯磨、白四羯磨、これが事諍事である⁽¹⁾。

『四分律』：云何が事諍なりや。言諍中の事作、覓諍中の事作、犯諍中の事作なり。是を事諍と爲す⁽²⁾。

『五分律』：何をか事諍と謂うや。僧の常所行の事、一切羯磨及び諸の有所作なり。此を以て諍いを致す。是を事諍と名づく⁽³⁾。

『十誦律』：常所行事とは、衆僧の所作の事にして、若しくは白一羯磨、白二羯磨、白四羯磨、布薩、自恣、立十四人羯磨なり。是を常所行事と名づく⁽⁴⁾。

『僧祇律』：常所行事諍とは、若し僧の所作事の如法に辨じ、如法に結集し、如法に出し、如法に捨て、如法に與う。是の如きの世尊の弟子比丘衆の所行の無量事は皆七滅諍に於て止め、一一の事滅す。是れを常所行事と名く⁽⁵⁾。

『薩婆多毘尼毘婆沙』：白・白二・白四・布薩・自恣・差十四人より生じ、僧より僧に至るを事の本と爲す。通じて作事と名づく⁽⁶⁾。

『根本有部律律撰』：作事諍とは、單白等羯磨之事を作すに由って諍根と爲す。所作事に於て諍の生ずるを得るが故なり⁽⁷⁾。

『パーリ律』『十誦律』『僧祇律』『薩婆多毘尼毘婆沙』は単白羯磨や布薩などのサンガの羯磨そのものを羯磨諍事と定義するが、『五分律』と『根本有部律律撰』はこれらによって争いが起こることであるという。ただ『四分律』のみは少々異なって「言諍中の事作、覓諍中の事作、犯諍中の事作なり」とする。諍事にかかわる羯磨に限定するわけであるが、そ

の趣旨は詳らかにしない。『十誦律』『僧祇律』がこの諍事を「常所行事」と呼ぶように、その他の律は日常的に行われる羯磨を指し示しているのであるから、『四分律』は特異であるが、ここでは特段の意味がないものと理解しておく。

要するに五篇七聚から生ずるトラブルを「犯罪諍事」と呼ぶと同様に、羯磨を執行する際に生じるトラブルをいうのであろう。筆者がこれを「羯磨諍事」と呼ぶ所以である。

なお『十誦律』の定義のうちに立十四人羯磨という語が見られるが、この意味は筆者には不明である⁽⁸⁾。

(1) *Vinaya* vol. II p.089

(2) 大正 22 p.916 上

(3) 大正 22 p.154 上

(4) 大正 23 p.251 中

(5) 大正 22 p.335 中

(6) 大正 23 p.564 下

(7) 大正 24 p.608 上

(8) 『十誦律』の波夜提 056 条の「共住挙人戒」(大正 23 p.106 下)のなかにも同じような文章が存する。『十誦律』は白一羯磨・白二羯磨・白四羯磨・布薩・自恣などの外に「十四人羯磨」なる特別の羯磨があると考えていたようである。

[5-2] 以上のように『パーリ律』を含めて多くの律の「羯磨諍事」の定義は、羯磨そのものを諍事と定義している。もちろん上記のように、これは羯磨にまつわるトラブルを意味するのであるが、『パーリ律』の文章をそのまま意味があるものととらえたとすれば、佐々木閑氏がいうように、前項の「犯罪諍事」と同様に論理的な矛盾があることになる⁽¹⁾。これもなぜこのような表現になったのかを考えておく必要があるであろう。

「サンガ」は通常の場合は 4 人以上の比丘あるいは比丘尼からなる集団である。その集団が組織的集団としての「サンガ」として何か事をなそうとする時には、構成員全員が意思を一つにして行わなければならない。たった一人でも集団の意思に反する者があれば「サンガの行為」は成立しない。そのような意味では、和合しているからこそ「サンガ」なのであって、成員の意思が一つでないような集団は「サンガ」とは呼べない。そしてこの法人格を有するものとしての「サンガの行為」は法律的には羯磨が成立するということであり、それは個人の行為を「業」というのに対応するということは前述した。

したがってこの羯磨の議決要件は現代風にいえば、「全員賛成(承認)」でなければならないということであり、これには例外はない。世上サンガの意思決定は全員賛成が基本であるが、非常の場合は多数決が用いられると解されているが、これは誤解である。サンガの決定はいかなる場合も全員賛成によってなされなければならないというのが律蔵の規定である。先に述べたように、多数決はサンガに紛争が起きた時に、それを調停するための方法として用いられることがあるというに過ぎないのであって、それは羯磨ではない。これについては【論文 21】において詳しく考察する。

そしてこの羯磨は、【1】の [6] に記したように、サンガのリーダーがそうしたいという提案事項を詳細に表白して、これに一言の異論もなく沈黙をもって承認を表して成立する。このように羯磨はサンガのリーダーの提案を何の異議もなく全員が承認するということを前提として行われ、もし羯磨が成立しないような事態が生じるとすれば、それは異常事態なの

である。おそらく「羯磨諍事」というのはこのような場合をいうのである。その異常事態には、サンガのリーダーの表白に反対意見が提出される場合はもちろん、「ちょっと質問があります」といった程度の意見が挟まれる場合も含まれるであろう。沈黙が賛意の意思表示だからである。もちろん後者のような場合なら、質問への答弁によって直ちに解決して、再び羯磨を行えばよいのであるが、しかしいったん表白された提案が、そのような些細なことによってであっても中断させられたということは、羯磨が成立しなかったという意味においてトラブルであり、これも事件として‘adhikaraṇa’と認識されたのであろうと考えられる。そのためには羯磨を執行するサンガのリーダーは、羯磨にかける前に十分に根回しなどの準備を行っておく必要があったのであって、それがサンガのリーダーの努めでもあった。

そしてこの羯磨の方法に、求聴羯磨、単白羯磨、白二羯磨、白四羯磨の4種類があるから『パーリ律』はこの4つの羯磨の方法をもって諍事と定義し、『十誦律』や『薩婆多毘尼毘婆沙』はこのほかに、布薩・自恣などのもっとも日常的になされる羯磨もこの中に含めたのである。

(1) 『仏教研究』第37号 p.175

[5-3] 余談ではあるが、議案の提出者を『パーリ律』では「聰明有能なる比丘 (vyatta bhikkhu paṭibala)」とし、『四分律』はこれを「堪能(作)羯磨者」⁽¹⁾といい、『僧祇律』は「羯磨人」という⁽²⁾。『五分律』⁽³⁾や『十誦律』⁽⁴⁾は単に「一比丘」というのみであるが、おそらくこれはサンガのリーダーの担う役職であったものと考えられる。先に述べたようにサンガの中のさまざまな役職者は、サンガのリーダーが事前に本人の承諾をとった上で白二羯磨によって選任することになっているのであるが、このような重要な仕事を執行しなければならないにかかわらず、律蔵において羯磨者をサンガの役職者として、それを選任する手続きについて言及するところがないからである。おそらくそれは、サンガそのものの本質に係わるものであって、サンガが成立するときには、この羯磨を執行すべきサンガのリーダーは必然的に存在していなければならないからであろう。

そして【論文 21】で詳述するように、このサンガの羯磨を執行する者が、サンガの「正義」すなわち「法 (dhamma)」を具現する者であるから、原則的にはサンガのメンバーが自由気儘に発言することは好ましくなく、そこで沈黙することすなわち発言しないことが承認の意思表示という形式がとられたのである。白四羯磨においては、もし3回の議案の提出の途中に、誰か一人でも異議を申し述べると、その時点で羯磨は不成立となるのであるから、これはあたかも少数意見の絶対尊重で、究極的な民主主義の形であるように見えるけれども、実態は一人でも反対するとサンガとしての意思決定すなわちサンガの行為がなしえないという事実を前に、ほしいままの発言を封じるという手段であったということになる。おそらく羯磨においてほしいままの発言が認められたのは「自恣」のみであって、このときには自由に発言が許されるがゆえに名称そのものに「自由にする」という意を表す‘pavāraṇā’という言葉が使われたのではなかろうか。また漢訳者はこの意を取ってこれを「自恣」と訳したのである。

(1) 大正 22 p.889 中

(2) 大正 22 p.423 上

(3) 大正 22 p.163 下

(4) 大正 23 p.221 下

[6] 以上 4 種類の諍事について考察してきた。これを簡単にまとめておく。

まず第 1 は「諍論諍事」である。これは「これは法である」「これは非法である」とか、「これは律である」「これは非律である」などという釈尊の教えに関する見解をめぐる紛争であって、教義・教学をめぐる論争といってよいであろう。日常的な破僧は、感情的な行き違いなどによっても起こったであろうが、律蔵の規定する破僧はこのような教義・教学をめぐる破僧であって、したがってこれが高じると破僧に至る危険性を有するような諍事ということができる。

第 2 の「告発諍事」と第 3 の「犯罪諍事」は、犯罪ないしは非法行為に関する紛争である。これには五篇七聚に規定される犯罪もその他の不行跡も含まれる。この両者の違いは、前者は告発することが許された重罪、ないしは軽罪であっても告発が許される常習的・確信的であるような場合の、無罪を主張する者へのサンガへの「告発」を契機として起こる争いであり、したがって無罪か有罪かが争われることになるから、必然的に裁判が行われることになる。これに対して後者は波羅夷以下悪説に至るまでの波羅提木叉の違反、すなわち犯罪行為に関する争いであることは「告発諍事」と異ならないが、こちらは有罪を認めている点が異なる。すなわち犯罪の自主的な「告白」が規定通りになされなかったり、何らかの形で「戒告」に促されての後に「自白」が行われるなどのケースであって、有罪であることは認めているのであるから無罪か有罪かは争われず、したがって裁判も行われぬ。しかしこれも罪の通常の法的処置だけでは終わらないから‘adhikaraṇa’と認識されるのである。なお告発諍事は告発がなされるに値する罪によって起こる紛争であるから重罪が主な対象となり、犯罪諍事は告発が伴わない比較的軽罪が主な対象となる。

そして第 4 の「羯磨諍事」は、サンガの羯磨執行に関わるトラブルであるから、サンガ運営上に起こる諍事ということができる。

‘adhikaraṇa’という語を、漢訳律蔵の多くは諍あるいは諍事、すなわち紛争と訳する。確かに中には破僧に繋がるような紛争もあるにはあるのであるが、一方では罪の告白や羯磨の執行に関する単なる誤解や行き違い程度の、紛争としては軽微なものも含まれている。なぜこれらも「諍事」と把握されたかといえ、サンガの中では罪は直ちに自発的に、律の規定に定められているとおりに忠実に「告白」することが建前であり、サンガの羯磨は聡明有能な比丘と表現されるサンガのリーダーの意向通りにシャンシャンシャンと進行するのが建前であって、この建前通りに行かないこと自体がすでに「問題」「事件」「トラブル」であるからである。‘adhikaraṇa’の本来の意味は「所作について」という意であって、『十誦律』はこれを「事」と訳するから、本来はこの訳語を採択した方がよいのかも知れない。

【3】 諍事の調停法――七滅諍法

[0] 以上のように律蔵では単なるトラブルを含めて紛争すなわち諍事には、筆者の用語をもって言えば「諍論諍事」「告発諍事」「犯罪諍事」「羯磨諍事」の 4 種類があるとされ

ている。しからば「律蔵」は、この紛争をいかなる方法で解決し、鎮めるべきであるとしているのであろうか。この方法には7種類があるとされ、それぞれの上記の4種類の諍事に対応して説かれている。

以下にはこれを調査・考察してみよう。

[1] 紛争を解決する方法の7種類は以下の通りである。『パーリ律』では‘sammukhāvinaya’ ‘sativinaya’ ‘amūḷhavinaya’ ‘paṭiññā’ ‘yebhuyyasikā’ ‘tassapāpiyyasikā’ ‘tiṇavatthāraka’ であって、「南伝大蔵経」ではそれぞれ「現前毘尼」「憶念毘尼」「不癡毘尼」「自言治」「多人語」「覓罪相」「如草覆地」と訳されている。ちなみにこの7種類はパーリでは‘satta adhikaraṇasamathā dhammā’ であり、「南伝大蔵経」も含めて、『四分律』『五分律』『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』のすべてが「七滅諍法」と訳している。

[1-1] この『パーリ律』の用語と他の漢訳律との訳語を対応させると次のようになる。そして本稿で用いる用語も併せてあげておく。順序は『パーリ律』にしたがったものであって、他の漢訳律は⑤と⑥の順序が逆転して示されるのが普通である。

なお以下を見られれば一目瞭然であるが、『パーリ律』『四分律』『五分律』は前3者には‘vinaya’ という語が付されているが、後4者にはこれが付されていない。しかし『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』はすべてに「比尼」あるいは「毘尼」「毘奈耶」という語を付している。『パーリ律』『四分律』『五分律』がそろってこのような用語法を用いるのであるから、何らかの理由を有するのであろうが、今のところ筆者にはこれを理解できない。しかし滅諍法の名称であることを明確に示すために、本稿ではすべての滅諍法に「ヴィナヤ」を付して呼ぶことにする。

①『パーリ律』：sammukhāvinaya

『四分律』：現前毘尼

『五分律』：現前比尼

『十誦律』：現前比尼

『僧祇律』：現前毘尼⁽¹⁾

『根本有部律』：現前毘奈耶

『根本有部律律撰』：現前毘奈耶

『根本薩婆多部律撰』：現前毘奈耶

南伝大蔵経：現前毘尼

本稿では「現前ヴィナヤ」という用語を用いる。

②『パーリ律』：sativinaya

『四分律』：憶念毘尼

『五分律』：憶念比尼

『十誦律』：憶念比尼

『僧祇律』：憶念比尼

『根本有部律』：憶念毘奈耶

『根本有部律律撰』：憶念毘奈耶

南伝大蔵経：憶念毘尼

本稿では「憶念ヴィナヤ」という用語を用いる。

③『パーリ律』：amūlḥavinaya

『四分律』：不癡毘尼

『五分律』：不癡比尼

『十誦律』：不癡比尼

『僧祇律』：不癡比尼

『根本有部律』：不癡毘奈耶

『根本有部律律撰』：不癡毘奈耶

南伝大蔵経：不癡毘尼

本稿では「不癡ヴィナヤ」という用語を用いる。

④『パーリ律』：paṭiñṇā

『四分律』：自言治

『五分律』：自言

『十誦律』：自言比尼

『僧祇律』：自言比尼

『根本有部律』：自言毘奈耶

『根本有部律律撰』：自言毘奈耶

南伝大蔵経：自言治

本稿では「自言治ヴィナヤ」という用語を用いる。

⑤『パーリ律』：yebhuyyasikā

『四分律』：多人覓罪

『五分律』：多人語

『十誦律』：多覓比尼

『僧祇律』：多覓比尼

『根本有部律』：多人語毘奈耶

『根本有部律律撰』：多人語毘奈耶

南伝大蔵経：多覓毘尼

本稿では「多人語ヴィナヤ」という用語を用いる。

⑥『パーリ律』：tassapāpiyyasikā

『四分律』：覓罪相

『五分律』：本言治

『十誦律』：実覓比尼

『僧祇律』：覓罪相比尼

『根本有部律』：求罪自性毘奈耶

『根本有部律律撰』：求罪自性毘奈耶

南伝大蔵経：覓罪相

本稿では「覓罪相ヴィナヤ」という用語を用いる。

⑦『パーリ律』：tiṇavatthāraka

『四分律』：如草覆地

『五分律』：草布地

『十誦律』：如草布地比尼

『僧祇律』：如草布地毘尼滅⁽²⁾

『根本有部律』：草掩毘奈耶

『根本有部律律撰』：草掩毘奈耶

南伝大蔵経：如草覆地法

本稿では「草覆地ヴィナヤ」という用語を用いる。

(1) 大正 22 p.496 下や比丘戒本 p.555 上では「比尼」とする。以下同じ

(2) 『僧祇比丘尼戒本』(大正 22 p.564 中)では「如草布地比尼」として「比尼」の語を用いている。憶念毘尼・不癡毘尼は「毘尼」であるから、「毘尼」と「比尼」が混用されているわけである。

[1-2] ところでこの七滅諍は、『パーリ律』の波羅提木叉では布薩の時に次のように誦されることになっている。

諸大徳よ、今この七滅諍法は誦出される。諍論の生起するたびにこれを静止し、滅除するために、現前ヴィナヤは与えられるべし (sammukhāvinayo dātabbo)、憶念ヴィナヤは与えられるべし (sativinayo dātabbo)、不癡ヴィナヤは与えられるべし (amūḷhavinaye dātabbo)、自言治、多人語、覓罪相、如草覆地はなされるべし (paṭiññāya kāretabbaṃ, yebhuyyasikā, tassapāpiyyasikā, tiṇavatthārako)、と。

諸大徳、七滅諍法は誦出された。これについて我れが今諸大徳に問おう。この点について清浄なりや。再び問おう。この点について清浄なりや。三度び、問おう。この点について清浄なりや。今諸大徳はこの点について清浄なり。かるがゆえに默然したまうなり。我、かくのごとくこれを了解す⁽¹⁾。

ちなみに漢訳律のすべても紹介しておく。

『四分律』

諸大徳。是七滅諍法。半月半月説戒經中來。若有諍事起。即應除滅

應與現前毘尼。當與現前毘尼

應與憶念毘尼。當與憶念毘尼

應與不癡毘尼。當與不癡毘尼

應與自言治。當與自言治

應與覓罪相。當與覓罪相

應與多人覓罪。當與多人覓罪

應與如草覆地。當與如草覆地

諸大徳。我已説七滅諍法。今問。諸大徳。是中清浄不如是三説諸大徳。是中清浄。默然故。是事如是持⁽²⁾

『五分律』

諸大徳。是七滅諍法。半月半月戒經中説

應與現前毘膩人。當與現前毘膩

應與憶念毘膩人。當與憶念毘膩

應與不癡毘膩人。當與不癡毘膩

應與自言持人。當與自言持⁽³⁾

應與覓罪相人。當與覓罪相

應與覓罪相人⁽⁴⁾。當與多覓罪相

種種僧中諍事生如草布地。除滅應當學」

諸大德。已說七滅諍法竟。今問。諸大德。是中清淨不。如是三說諸大德是中清淨。默然故。是事如是持⁽⁵⁾

『十誦律』

諸大德。是七滅諍法。半月半月波羅提木叉中說

應與現前毘尼人。當與現前毘尼

應與憶念毘尼人。當與憶念毘尼

應與不癡毘尼人。當與不癡毘尼

應與自言治人。當與自言治

應與覓罪相人。當與覓罪相

應與多覓罪相人。當與多覓罪相

種種僧中諍事起。如草布地除滅。應當學」

諸大德。已說七滅諍法。今問諸大德。是中清淨不。第二第三亦如是問諸大德。是中清淨默然故是事如是持⁽⁶⁾

『僧祇律』

諸大德。是七滅諍法。半月半月次說波羅提木叉

若隨事隨順人。應與現前比尼人。與現前比尼

應與憶念比尼人。與憶念比尼

應與不癡比尼人。與不癡比尼

應與自言治比尼人。與自言治比尼

應與覓罪相比尼人。與覓罪相比尼

應與多覓罪相比尼人。與多覓罪相比尼

應與如草敷地比尼人。與如草敷地比尼

諸大德。已說七滅諍法。今問諸大德。是中清淨不。是中清淨不。是中清淨不。諸大德。是中清淨默然故。是事如是持七滅諍竟⁽⁷⁾

『根本有部律』

諸大德。此七滅諍法。半月半月戒經中說。攝頌曰

現前并憶念不癡與求罪 多人語自言草掩除衆諍

應與現前毘奈耶當與現前毘奈耶

應與憶念毘奈耶當與憶念毘奈耶

應與不癡毘奈耶當與不癡毘奈耶

應與求罪自性毘奈耶當與求罪自性毘奈耶

應與多人語毘奈耶當與多人語毘奈耶

應與自言毘奈耶當與自言毘奈耶

應與草掩毘奈耶當與草掩毘奈耶

若有諍事起。當以七法順大師教。加法如律而除滅之諸大德。我已說七滅諍法。今問諸大德。是中清淨不如是三說諸大德。是中清淨默然故。我今如是持⁽⁸⁾

なお先にも記したように、『パーリ律』の波羅提木叉では「多人語」が「覓罪相」よりも前に置かれているが、他の漢訳律すなわち『四分律』『五分律』『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』は「覓罪相」の方が「多人語」よりも前に置かれていることが注意される。さらに『根本有部律』の場合は「自言」の順序が後の方にずれ込んでいる。

また『パーリ律』では「与えられるべし」とされるのは、‘vinaya’が付される滅諍法である現前ヴィナヤ、憶念ヴィナヤ、不癡ヴィナヤのみであるが、他の漢訳律は‘vinaya’の語が付される、付されないにかかわらず、すべての滅諍法は「当与」とされている。

(1) *Vinaya* vol.IV p.207

(2) 大正 22 p.1022 上

(3) ここでは「自言持」とするが、「持」を使うのはここだけであるから、「自言治」の誤りであろう。

(4) これは「多覓罪相人」とすべきであろう。なお『五分律』の経分別の部分では「多人語」という語が用いられている。またここには「覓罪相」にあたる部分が欠落している。大正 22 p.077 中

(5) 大正 22 p.205 下

(6) 大正 23 p.478 中

(7) 大正 22 p.555 上

(8) 大正 24 p.507 中

[1-3] なお議論を先取りするようであるが、「七滅諍法」のなかで羯磨と関係するものは、憶念ヴィナヤにおいて行われる憶念ヴィナヤ羯磨（求聴羯磨を受けて行われる白四羯磨）

(1) と、不癡ヴィナヤにおいて行われる不癡ヴィナヤ羯磨（求聴羯磨を受けて行われる白四羯磨）(2) と、覓罪相ヴィナヤにおいて行われる覓罪相ヴィナヤ羯磨（白四羯磨）(3) の 3 つである。

また自言治ヴィナヤは罪の告白が一比丘に対してなされる場合と、衆多の比丘たち（*sambahule bhikkhū*）に対してなされる場合と、サンガ（*saṃghaṃ*）に対してなされる場合があり、このサンガに対してなされる場合は聡明有能なる比丘の表白によって解決されるという形式をとるから、これは単白羯磨による解決と見ることができる⁽⁴⁾。ただしいずれの律においても、これを羯磨と明言することはない。

草覆地ヴィナヤにおいては二派に分かれたそれぞれのグループにおいて懺悔和解することが同意された後に、一処に集まったサンガのなかで白二羯磨によって決着がつけられるような形式がとられるからこれも羯磨であろうが、「滅諍毘度」においてはこれも「羯磨」と呼ばれていない⁽⁵⁾。もっとも『四分律』の「瞻波毘度」においては「如草覆地羯磨」という用語が見いだされる⁽⁶⁾。

なお多人語ヴィナヤはもちろんサンガにおいて行い、行籌人を白二羯磨によって選任して行うのであるが、多数決を行うのは全員一致が期待できないが故であり、全員一致してこそ羯磨であるのであるから、羯磨という認識は持たれていないはずである。しかし『五分律』には「多人語羯磨」という用語が見いだされ⁽⁷⁾、多人語毘尼滅はこれによって滅するものとされているが、多人語を羯磨とするのはここだけであるから、これも言葉の綾で用いられ

たものにすぎないと理解すべきであろう。

また現前ヴィナヤは、現代の仕組みからいえば民事事件においては紛争の当事者からの事情聴取や和解・調停、刑事事件においては捜査から取り調べ、そして公訴された後の公判廷における審判など、判決に至るまでの一切の準備作業を含むが、常に要請されるのは法現前・律現前・人現前のみであって、「サンガ現前」が要請されるのは、これらの作業がサンガとして行われる時のみである。要するにサンガとしての公式な場で行われる前に、個人ないしは2、3人の衆による紛争解決の努力がなされるのであって、これがサンガに公訴されるといえるのは最終的な手段であるといえることができる。

そして「サンガ現前」して現前ヴィナヤが行われる場合には、もちろんサンガとしての作業が行われるわけであるが、これは事実確認や調停・裁判などの作業であって、サンガとしての意思と行為を決定するものではないから、羯磨という認識は持たれていない。このような作業の後にサンガとしての意思を決定する必要があるれば、その時に改めて憶念ヴィナヤ羯磨・不癡ヴィナヤ羯磨・覓罪相ヴィナヤ羯磨などが行われるが、これはその判決に相当するといえることができる。

- (1) *Vinaya* vol.II pp.080, 100. 特に p.100 では ‘sativinaya kamma’ という語が見いだされる。『四分律』では堪能羯磨者が行うことになっている（大正 22 p.914 上）。
- (2) *Vinaya* vol.II p.081（白四羯磨の方法が説かれているが、‘amūḥavinaya’ とされるのみで、不癡毘尼羯磨という用語は見いだされない）、『四分律』には「不癡毘尼白四羯磨」という用語が見いだされる（大正 22 p.914 中）。
- (3) *Vinaya* vol.II pp.085, 101（両方に、‘tassapāpiyyasikāmma’ という用語が見いだされる）。なお *SN.8-90* vol.IV p.347 にも見いだされる。ここには覓罪相羯磨を受けた者の義務である八法が説かれる。これは「具足戒を授けるべからず、依止を与えるべからず、沙弥を蓄えるべからず、比丘尼教誡の選を受けるべからず、選ばれるとも比丘尼を教誡すべからず、いずれのサンガの選を受けるべからず、いずれの別処にも任じられるべからず、その根本によって出罪を受けるべからず (na ca tene mūlena vuṭṭāpetabbaṃ)」である。アッタカターはこの部分を「その根本によって出罪を受けるべからずというのは、その根本をなして出罪の羯磨をなすことが得られないということである (taṃ mūlaṃ katvā abbhānakammaṃ kātuṃ na labhati)」としている (vol.IV p.160)。『四分律』には「罪処所白四羯磨」という用語が見いだされる（大正 22 p.915 中、下）。
- (4) *Vinaya* vol.II p.103
- (5) *Vinaya* vol.II p.087 以下
- (6) 大正 22 p.888 下
- (7) 大正 22 p.154 下

[1-4] なお七滅諍には罰則が付されていない。波羅夷、僧残、捨墮、波逸提、波羅提提舍尼の場合は、波羅提木叉の条文の文章中に当該の罪に相当する行為が波羅夷⁽¹⁾、僧残⁽²⁾、捨墮⁽³⁾、波逸提⁽⁴⁾、波羅提提舍尼⁽⁵⁾であることが明記されているから、罰則は明瞭に示されているわけである。しかし衆学は、例えば『パーリ律』のその第1条は、

「我全円を覆うように内衣を着すべし」との規律は守られるべし (sikkhā karaṇīyā)。とされるのみで、この中に罰則に相当する言葉は含まれていない。しかしそれを義釈する中でこれに違反する者は突吉羅 (dukkhaṭṭa) であることが示される。

ところで衆学以外の学処は「してはならない行為」が示され、それを行うとそれ相応の罰

に処せられるという禁止条項であるが、衆学はむしろ何々を「なすべし」という勧奨条項のように示されるのが普通である。もっとも「覆面した者に法を説かざるべし」というのは実質上は禁止条項であるが、文書表現上は勧奨条項的に示される。したがって提舎尼以上のものとは基本的に異なるといわなければならない。

そしてこの滅諍法の示され方も、例えば現前毘尼を与えるべきものには、現前毘尼を与えるべしというようになっているから、衆学と同様に勧奨型の条文であるといえることができる。いわば「作持戒」に相似するわけである。

ところで韃度の中に含まれる規定は文字通り「作持戒」であって、「比丘らよ、請を受けて具足戒を授けることを許す」のように示される。そしてこれに違反する場合は、「請を受けないで、具足戒を授けるべからず。具足戒を授けるものは突吉羅 (dukkhaṭṭa) に墮す」と罰則が示される⁽⁶⁾。

このように衆学と、作持戒に違反する者の罰則は原則として「突吉羅」であるから⁽⁷⁾、滅諍法に違反する場合の罰則も「突吉羅」であるとも考えることもできる。しかし罰は原則として個人に与えられるべきものであって、衆やサンガに対して与えられるべきものではないから、もしこの滅諍法の違反行為が突吉羅であるとするならば、その罰に処せられるのはこれを責任を持って遂行すべきサンガのリーダーであるといえることができるであろう。ただしこの点ははっきりしない⁽⁸⁾。

- (1) 例えば第1条は、「いずれの比丘といえども、……不浄法を行ずれば……波羅夷にして共住すべからず」というように示される。
- (2) 例えば第1条は、「故意に不浄を漏らせば夢中を除き僧残である」というように示される。
- (3) 例えば第1条は、「比丘が衣を終わり、迦絺那衣を捨て終わった後は、10日をかぎって蓄えてもよい。もしそれを過ぎれば捨墮である」というように示される。
- (4) 例えば第1条は、「故意の妄語は波逸提である」というように示される。
- (5) 例えば第1条は、「いずれの比丘といえども、非親里の比丘尼の手から食を自分の手によって受けて食すれば、この比丘は告白すべし (paṭidesetabbam)」というように示される。波羅提提舎尼の原語は 'pāṭidesaniya' であるから、「告白すべし」が罰則に相応するわけである。
- (6) Vinaya vol. I p.057
- (7) 例外的に突吉羅以外の罰とされるものもある。例えば次のようなものである。「衣韃度」には「外道のごとく裸行 (naggiya) を行うものは儉蘭遮」(『パーリ律』vol. I p.305、『四分律』大正22 p.868上、『五分律』大正22 p.138上、『十誦律』大正23 p.197下)、「菓韃度」には「人肉を食うべからず (na manussamaṃsaṃ paribhuñjitabbam)。食う者は儉蘭遮」(『パーリ律』vol. I p.216～218、『四分律』大正22 p.869上、877上、『五分律』大正22 p.148下、『十誦律』大正23 p.186上)、「小事韃度」には「自ら男根 (aṅgajāta) を断ずるべからず。断ずる者は儉蘭遮」(『パーリ律』vol. II p.110、『十誦律』大正23 p.269中)、「布薩韃度」には「その住処の比丘にして未だ来たらざる者のあることを知りながら、不和合を願いて (bhedaṭṭapurekkhāra) 波羅提木叉を誦すべからず。誦す者は儉蘭遮」(『パーリ律』vol. I p.131) というものがある。
- (8) 平川氏の『250戒の研究Ⅳ』ではこの問題には触れられていないようである。

[2] これら滅諍法がどのようなものであるかは節を改めて論じることにするが、先の四種類の諍事とこの七滅諍法の関係は次のようになっている。すなわちどの種類の諍事がどの

滅諍法で滅されるかという関係である。なお1つの種類の諍事に複数の滅諍法があるのは、そのケースによって適用される滅諍法が異なるということであって、同一のケースに2つの滅諍法があるという意味ではない。

〔2-1〕諍事の種類別に各律の説くところを示す。なお「現前ヴィナヤ+憶念ヴィナヤ」と示したものは、現前ヴィナヤが行われた後に憶念ヴィナヤが行われるということであって、憶念ヴィナヤは現前ヴィナヤを抜きにして、独立にはなされないということを示す。なお滅諍法の用語は『パーリ律』の場合は筆者の用語を用いるが、漢訳律についてはそれぞれの律が用いているものを用いた。

①諍論諍事

- 『パーリ律』：現前ヴィナヤのみ
 現前ヴィナヤ+（断事人）+多人語ヴィナヤ
- 『四分律』：現前毘尼のみ
 現前毘尼+（断事人）+多人覓罪
- 『五分律』：現前比尼のみ
 現前比尼+（断事人）+多人語
- 『十誦律』：現前比尼のみ
 現前比尼+（烏廻鳩羅）+多覓比尼
- 『僧祇律』：現前毘尼
 多覓毘尼
 布草毘尼⁽¹⁾
- 『薩婆多毘尼毘婆沙』⁽²⁾：現前毘尼
 現前毘尼+多覓
 現前毘尼+布草
- 『根本有部律律撰』：現前
 多人語毘奈耶

②告発諍事

- 『パーリ律』：現前ヴィナヤ+憶念ヴィナヤ
 現前ヴィナヤ+不癡ヴィナヤ
 現前ヴィナヤ+覓罪相ヴィナヤ
- 『四分律』：現前毘尼+憶念毘尼
 現前毘尼+不癡毘尼
 現前毘尼+罪処所毘尼⁽³⁾
- 『五分律』：現前比尼+憶念比尼
 現前比尼+不癡比尼
 現前比尼+本言治⁽⁴⁾
- 『十誦律』：現前比尼+憶念比尼
 現前比尼+不癡比尼
 現前比尼+実覓比尼⁽⁵⁾
- 『僧祇律』：憶念毘尼

不癡毘尼

『薩婆多毘尼毘婆沙』：現前毘尼+憶念

現前毘尼+不癡

現前毘尼+実覓

『根本有部律律撰』：現前

憶念

不癡

③犯罪諍事

『パーリ律』：現前ヴィナヤ+自言治

現前ヴィナヤ+草覆地法

『四分律』：現前毘尼+自言治

現前毘尼+草覆地

『五分律』：現前比尼+自言

現前比尼+草布地

『十誦律』：現前比尼+自言比尼

現前比尼+布草比尼⁽⁶⁾

『僧祇律』：自言毘尼

覓罪相毘尼

『薩婆多毘尼毘婆沙』：現前毘尼+自言

『根本有部律律撰』：現前

自言

求罪自性

如草相掩

④事諍事

『パーリ律』：現前ヴィナヤ

『四分律』：すべての滅諍法

『五分律』：七事滅

『十誦律』：現前毘尼

『僧祇律』：七滅諍

『薩婆多毘尼毘婆沙』：現前毘尼

『根本有部律律撰』：和合僧伽當爲除殄

このうち『僧祇律』は例えば諍論諍事の滅法は「相言諍事用三毘尼一一滅。何等三。現前毘尼滅、多覓毘尼滅、布草毘尼滅」⁽⁷⁾として、現前毘尼滅、多覓毘尼滅、布草毘尼滅の3者はそれぞれ独立しているように書かれている。それぞれの具体的な滅し方を解説するところでもそうである。また告発諍事の場合には憶念毘尼と不癡毘尼を上げるのみで、「現前毘尼」を掲げない。犯罪諍事の場合も同様である。

しかし他の律は、現前ヴィナヤ以外の多人語ヴィナヤなどの滅諍法は、すべて現前ヴィナヤに加えて当該の滅諍法で滅するという形での滅諍法とされている。そこで「現前毘尼+多覓毘尼」と表記したのである。『根本有部律律撰』は例えば諍論諍事の滅法は「評論諍以二

法滅、謂現前及多人語」と記しており、現前毘尼と多人語は独立しているように書かれているが、これにはすべての種類の諍事に「現前」が含まれているから、『僧祇律』以外の広律と同じ立場に立つものと考えてよいであろう。

しかし後に詳しく考察するように、「現前ヴィナヤ」は事実関係の審理や調停作業あるいは裁判などを含むものであって、これのみによって滅するのは「諍論諍事」のみであって、他の種類の諍事はすべてまず現前ヴィナヤによって事実関係の審理や調停が進められて、一定の結論に達した時に別の滅諍法に進むという段取りになる。したがって他の6つの滅諍法は必ず先に現前ヴィナヤという基礎・準備作業が必要であるということになる。端的に言えば、多人語ヴィナヤなどの6つの滅諍法はこれらのみで機能するのではなく、その前段階としての現前ヴィナヤがあってこそ機能するということである。

また諍論諍事の多人語ヴィナヤによって調停される場合には、その前に必ず「断事人」による調停が試みられることになっている。第2結集に先立つヴェーサーリーの比丘らの主張する「十事」の事件を裁断したあの「断事人」である。律蔵における諍論諍事の解決法として「断事人」が表面に上げられることはないが、ここでは裏面にあるものを筆者が掘り出して記したのである。そこで「現前ヴィナヤ+（断事人）+多人語ヴィナヤ」というような表記法をとった。

- (1) 大正 22 p.334 下では「如草布地毘尼」という用語を用いている。
- (2) 名目を上げるのみで、解説はない。以下同じ。大正 23 p.564 下
- (3) 波羅提木叉の七滅諍法のところでは「覓罪相」を用いるが、「滅諍健度」のところでは「罪処所滅諍法」という語を用いる。
- (4) 波羅提木叉の七滅諍法のところでは「覓罪相」を用いるが、「滅諍健度」のところでは「本言治」という語を用いる。
- (5) 波羅提木叉の七滅諍法のところでは「覓罪相」を用いるが、「滅諍健度」のところでは「実覓比尼」という語を用いる。
- (6) 波羅提木叉の七滅諍法のところでは「如草布地」を用いるが、「滅諍健度」のところでは「布草比尼」という語を用いる。
- (7) 大正 22 p.327 中

[2-2] 律蔵によって、4つの種類の諍事を滅するための滅諍法に相違があることも注意される。

諍論諍事は『僧祇律』以外の広律は現前ヴィナヤのみと、現前ヴィナヤ+多人語ヴィナヤの2法によって解決するとされるに拘わらず、『僧祇律』は布草毘尼をくわえて、現前毘尼、多覓毘尼の3法によって解決とする。『薩婆多毘尼毘婆沙』も同じである。ただしこれは多覓と布草は先に注意したように、現前+多覓あるいは現前+布草という形となっている。

告発諍事は他の広律は現前ヴィナヤ+憶念ヴィナヤ、現前ヴィナヤ+不癡ヴィナヤ、現前ヴィナヤ+覓罪相ヴィナヤという3法によって解決するとされるが、『僧祇律』は憶念毘尼と不癡毘尼の2つしか上げない。覓罪相ヴィナヤが除外されているわけである。『根本有部律律撰』も現前と憶念と不癡を上げるのみで、これにも覓罪相ヴィナヤが含まれない。

犯罪諍事は他の広律は、現前ヴィナヤ+自言治ヴィナヤと現前ヴィナヤ+草覆地ヴィナヤの2法によって滅すべきものとされるが、『僧祇律』は自言毘尼と覓罪相毘尼の2法を上げる。他の広律の上げる草覆地ヴィナヤは諍論諍事の解決法とするからこれには含まれないの

であり、覓罪相ヴィナヤは他の広律は告発諍事の解決法とするに拘わらず、この律ではこの犯罪諍事の解決法とするわけである。なお『薩婆多毘尼毘婆沙』は現前毘尼+自言の1法しか上げない。布草は諍論諍事の解決法とするからである。これに対して『根本有部律律撰』は現前の他に、自言と求罪自性と如草相掩の3法を上げる。一般的な広律では告発諍事の解決法とされる求罪自性（覓罪相ヴィナヤ）がここに含まれるわけである。

羯磨諍事は2つに分かれる。1つは現前ヴィナヤで滅するとし、もう1つは七滅諍法のすべてで滅するとする。前者は『パーリ律』『十誦律』『薩婆多毘尼毘婆沙』『根本有部律律撰』であり、後者は『四分律』『五分律』『僧祇律』である。

以上のように4つの種類の諍事を7つの滅諍法のどれで滅するかという解釈が律によって異なる。これは大きな問題であるが、これについては7つの滅諍法の実態を調査した後に考察することにする。

【4】 諍論諍事の滅諍法とその実際――調停

[0] 以下には実際に、紛争がどのように調停され、裁判がどのように行われるべきとされているかを調査し、考察したい。以下は煩を避けるために『パーリ律』を中心として叙述し、他の漢訳律は相違のある部分のみを本文あるいは注記に記す。

まずは何が法であり、何が非法であるかなどをめぐる争論である「諍論諍事」の解決法の実態である。これに調停という言葉を使ったのは、相対立する主義・主張を裁判的にどちらが法であり、どちらが非法であるかと裁定するのではなく、破僧に至らないようにさまざまな努力をして、双方に和解させることを目的としていると考えられるからである。

[1] 『パーリ律』によれば、諍論諍事は「現前ヴィナヤ」か、あるいは「現前ヴィナヤ+多人語ヴィナヤ」の2つの調停方法によって解決されるべきであるとされている。

まず「現前ヴィナヤ」である。しかしこれは事実関係の審理や説得・調停あるいは公判などに相当する基礎的な作業であるから、諍論諍事の調停法のみならず、4つのすべての諍事に用いられる。そして諍論諍事はこれのみによって解決する場合があるのであるが、他の諍事はこれのみでは解決しない。「告発諍事」の場合は告発された罪に対して、「現前ヴィナヤ」に相当する事実審理や裁判などを行って、最終的には無罪ないしは有罪の判決を言い渡すという最終的な処置が必要であり、「犯罪諍事」の場合は事実審理を行った後に、何らかの処罰を行ったり、示談とか和解といった処置をとる必要があるからであり、「羯磨諍事」は調停作業を行ってのち、再び羯磨をやり直すといった処置が必要となり、これらさまざまな処置が「現前ヴィナヤ」以外の6つの滅諍法になるわけである。

そこで以下に考察する「現前ヴィナヤ」は、特に諍論諍事の調停法としてのそれを想定したものである。

[1-1] この諍論諍事の「現前ヴィナヤ」の「現前」とは、『パーリ律』によれば「サンガ現前 (saṃgha-sammukhatā)」「法現前 (dhamma-sammukhatā)」「律現前 (vinaya-sammukhatā)」「人現前 (puggala-sammukhatā)」の4つであるとし⁽¹⁾、『四分律』は

法・毘尼・人・僧・界の現前であるとし⁽²⁾、『五分律』は僧現前・人現前・毘尼現前の3種であるとし⁽³⁾、『十誦律』も僧現前・人現前・比尼現前であるとする⁽⁴⁾。

『パーリ律』によれば、「サンガ現前」というのは、界に住するすべての比丘がすべて集まって、羯磨を行うに必要な人数がそろい、委任を与えるべきものはすでに与え、集合した者たちが羯磨を行うのに異議がないことである、という。これが俗にいわれる「現前サンガ」であって⁽⁵⁾、他の律も説き方に違いはあるが、内容に相違はない。

また「法現前」「律現前」というのは、法をもって、律をもって、師の教えをもって諍事を滅することをいい、非法説の人が如法説の人をして、「これは法である、これは律である、これは師の教えである」と説得して諍事が滅するのは、「非法なる似て非なる現前ヴィナヤによって (adhammena sammukhāvinayapaṭirūpakena)」滅するのであって、如法説の人が非法説の人をして、「これは法である、これは律である、これは師の教えである」と説得して諍事を滅するのが正当な現前ヴィナヤ滅であるとされている⁽⁶⁾。相争う双方ともに、自分たちの方が正しいと信じているがゆえにこそ争いになっているはずであるにも拘わらず、ここでは調停が成立する前にすでに如法説者と非法説者が自明のごとくに扱われているわけである⁽⁷⁾。このことについては、すでに『初期仏教教団の運営理念と実際』において論じたところであるが、改めて【論文21】において触れる。

また「人現前」というのはあい争う双方が共に出席していることである⁽⁸⁾。

なお『四分律』においては「界現前」が加えられ、これは「云何界現前。在界内羯磨作制限者是」と解説されている⁽⁹⁾。おそらく羯磨をなすに当たって、サンガ成立の前提となる界 (sīmā) をきちんと定める (結界する) ことをいうのであろう。

なおここには現前ヴィナヤの要件として「サンガ現前」が上げられているが、これは諍論諍事を検討したところで述べた如く、諍論諍事にはサンガが介入しないような個人的な言い争いは含まれないから、諍論諍事の「現前ヴィナヤ」にはすべからく「サンガ現前」もなければならないということになるのである。しかしその他の諍事の場合には、調停を担当する者がサンガではなく、1人の比丘であったり、2、3人の衆であったりする場合があるので、この場合には「サンガ現前」が現前ヴィナヤの成立要件にはならない。したがってこのような場合の「現前ヴィナヤ」の成立要件は、「法現前」「律現前」「人現前」の3つになるわけである。その証拠に『十誦律』はサンガにおいて調停をするよりも前に「闍頼吒比丘」による調停がなされるという手順になっているが、ここで解決したときの「現前ヴィナヤ」は「人現前」「比尼現前」とされている⁽¹⁰⁾。なおこの「闍頼吒比丘」を含めて、『十誦律』の特殊な調停方法については次項以降に触れる。

(1) *Vinaya* vol. II p.093

(2) 大正 22 p.917 上

(3) 大正 22 p.154 中

(4) 大正 23 p.252 下

(5) 『パーリ律』には現前サンガなる熟語が存在しないことは「『現前サンガ』と『四方サンガ』」という論文において指摘した。

(6) *Vinaya* vol. II p.073

(7) 自分が非を説いているということを自覚しながら、確信犯的に論争する場合もあるであろうが、こういうものを予想しない限りは、それぞれが正しいと信じているとしなければなら

ない。

(8) vol.II p.094

(9) 大正 22 p.917 上

(10) 大正 23 p.252 中。また波羅提木叉の注釈書である *Kaṅkhā-vitarāṇī* p.273 によれば、断事人によって鎮められた場合には、そこには「サンガ現前」はないとされている。ただしこれも現前毘尼によって鎮まったのである。「佐々木第 1 論文」『仏教学研究』第 35 号 p.180

[1-2] ところでこの「現前ヴィナヤ」とは何かといえ、諍論諍事の場合はサンガがい争う当事者双方を呼び出して、論争の事実関係を審理することであって、この過程において如法説者は非法説者を説得することも課せられているから、これには調停作業も含まれているといえることができる。例えば家庭裁判所などは家庭に関する事件の審判と調停をすることでとされるから、それに類似するといえることができるであろう。そして諍論諍事については、この後の紛争処理方法である断事人を立てたり、俗にいわれるサンガの中の「多数決」に相当する多人語ヴィナヤに持ち込んだりする前に双方が納得して、この争いが解決される場合があるので、これを「現前ヴィナヤ滅」というのである⁽¹⁾。ただしすでに述べたように、告発諍事や犯罪諍事あるいは羯磨諍事の場合は、たとえ調停が成立したとしても、この後になさなければならない処置が残されるから、これでは終わらない。

(1) 佐藤密雄博士は以上について、次のような見解を述べられている。「司会者の下で諍人の双方の主張、法と律とに照合して僧伽の比丘達に依って審判され判断を下されるのである。そして、判断が出た時に諍う双方のものがその判断を承認すれば、その判断を内容とする白が作られて、白四の僧伽羯磨となって、決定すなわち断事を見るのである。（巴利律では、この羯磨を白二とも、白四ともしていないが、憶念毘尼や不癡毘尼が白四であるから、当然現前毘尼の場合も、白四羯磨であるとしてよい。）然し、この現前毘尼の判断は、裁判の判決でも決定でもないのであって、全く現代の調停裁判法方式である」（p.347）と。しかし現前ヴィナヤが羯磨であるとするのは賛成できない。【3】の[1-3]に書いたように、また博士ご自身も「この現前毘尼の判断は、裁判の判決でも決定でもない」とされるように、「現前ヴィナヤ」は審理の過程において調停が成立するのであるから、羯磨によってサンガの決定をなすというものではないからであり、「現前ヴィナヤ」を羯磨とする律蔵は一つもないことがこれを証明する。これも博士ご自身が「巴利律では、この羯磨を白二とも、白四ともしていない」とされているとおりである。

[1-3] ところで『十誦律』はすこぶる特異である。これによればサンガにおいて審理し、調停作業に入る前に、闍頼吒比丘なる者がこれを行い、もし成功しなかったら、サンガに捨付するという手順になっているのである⁽¹⁾。この闍頼吒比丘なる者によって調停された場合も、「現前ヴィナヤ滅」であるが、先述したように現前は人現前・比尼現前である⁽²⁾。

『十誦律』の国訳者はこの闍頼吒比丘を次のように解説している。「『薩婆多論』9（大正 23 p.563 下；筆者挿入）には闍頼吒利とし闍頼は地、吒利は住なり、智勝れ正法に於いて自在にして不動なること人の地に住して傾覆なきが如きなりと云ふ、又翻梵語 2 には陀闍毘耶他処にして訳して見と言ふとする、思ふに諍事を断ずる裁判官の如きものか」⁽³⁾としている。また『薩婆多毘尼摩得勒迦』⁽⁴⁾にも諍を挙そうとする者は「まず乞聴して闍頼吒を求めよ」としており、選任する手続きについては触れられていないから、佐藤密雄博士もいわれるように⁽⁵⁾、サンガの役職として常置されていたのかも知れない。

ただし『十誦律』の「七滅諍法」を説くところでは、「コーサンビーの比丘らが論争した。世尊は闍頼吒比丘が断事主となることを許された。闍頼吒比丘は挙事者・有事者と同一道に行くべからず」⁽⁶⁾とするから、これは論争するサンガの比丘ではなさそうである。次項で紹介する『僧祇律』は、コーサンビーの紛争の調停を、釈尊は舍衛城にいる優波離に命じられたとするから、これは各地に散在する「仏弟子たちのサンガ」のそれぞれにいたのではなく、釈尊の直弟子であって、筆者のいう中央政府組織である「釈尊のサンガ」の中のしかるべき人物をいうのかも知れない。別の論文⁽⁷⁾で論じたように、阿難はこの「釈尊のサンガ」の秘書室長的な役割をはたしていたわけであるが、これに比すれば優波離は裁判所長官のような役割をはたしていたのかもしれない。なおこの場合も「現前ヴィナヤ滅」であるが、この場合の現前は人現前と比尼現前とされている。

そして『十誦律』は、この闍頼吒比丘が滅することができなければ、次の段階としてサンガに捨付して、ここでその住処の比丘が事実関係を審理し、調停することになっている。これが他の律のいう「現前ヴィナヤ」に相当する。もちろんこの場合の現前は、『十誦律』においても「僧現前・人現前・比尼現前である」⁽⁸⁾とされている。

そしてもしこの住処の比丘たちが「現前ヴィナヤ」による調停に失敗すれば、2人の烏廻鳩羅を白二羯磨によって立てて、この2人の烏廻鳩羅が調停することになる⁽⁹⁾。烏廻鳩羅とは‘*ubbāhika*’の音写語であって、他の漢訳では「断事人」と意識される。

そしてこの2人の烏廻鳩羅が調停に失敗すれば、更に（別の）2烏廻鳩羅を立てる⁽¹⁰⁾。しかしこの新たな烏廻鳩羅たちも調停できなければ、先の2烏廻鳩羅に差し戻し⁽¹¹⁾、この烏廻鳩羅たちがまたまた調停に失敗すれば、改めてサンガに捨付する⁽¹²⁾。そして再びサンガが「現前ヴィナヤ」を試みるわけであるが、サンガがこれにも失敗すれば、次項で説明する近住処のサンガのところに赴くことになるのである⁽¹³⁾。

他の律蔵では、その住処のサンガにおいて「現前ヴィナヤ」で解決できない場合は、直ちに次の措置として、近くの住処に行き紛争を解決するという事になっているから、『十誦律』ではその前に、諍事を起こしたその住処のサンガにおいて、さまざまな調停の努力がなされなければならないとされているわけである。

(1) 大正 23 p.252 下

(2) 大正 23 p.252 中

(3) 国訳律部 5 p.463 の註 19

(4) 大正 23 p.579 中

(5) 「僧伽中にある断事の専門家」『原始仏教教団の研究』p.358 「僧伽の常設的断事人」p.362 「僧伽の中にあつて断事専門の役をなすもの」p.364

(6) 大正 23 p.144 上

(7) 「阿難伝試稿」

(8) 大正 23 pp.144 中、252 下

(9) 大正 23 pp.252 下、144 下

(10) 大正 23 pp.253 上、145 上

(11) 大正 23 pp.253 上、145 上

(12) 大正 23 pp.253 上、145 上

(13) 大正 23 pp.253 中、145 中。後者では「安居中ならば 7 日間、それで解決しなければ破安居して去るべきである」とされている。

[1-4] なお『僧祇律』も少しく変わっていて、ここではコーサンビーの破僧事件が因縁とされているが、そこで1比丘がこの争いを滅することができないと、舎衛城の世尊のところに行って調停を頼んだので、先に述べたように世尊は優波離に「コーサンビーに行ってこの争いを現前毘尼で滅せよ」と命じられた、とされている⁽¹⁾。

(1) 大正 22 p.327 中

[1-5] なおいったん収束した紛争を再び蒸し返すのは波逸提の罪であることは、他のすべての滅諍法による場合も同様であり⁽¹⁾、波羅提木叉にも『パーリ律』では波逸提 063 に

いずれの比丘といえども、知って如法に裁決された諍事を再び羯磨に付さんと騒げば波逸提である⁽²⁾。

と定められている。

『パーリ律』波逸提 079 の

いずれの比丘といえども、如法の羯磨に承諾を与え、与欲の後に至って不平を唱えれば波逸提である⁽³⁾。

もこれに関係すると考えてよいであろう。

(1) 『パーリ律』*Vinaya* vol. II p.094、『四分律』大正 22 pp.917 上、中、『五分律』大正 22 p.154 中、『十誦律』大正 23 p.255 上、『僧祇律』大正 22 p.328 下

(2) *Vinaya* vol. IV p.126、『四分律』066 (大正 22 p.680 下)、『五分律』005 (大正 22 p.039 上)、『十誦律』004 (大正 22 p.069 下)、『僧祇律』004 (大正 22 p.327 上)

(3) *Vinaya* vol. IV p.151、『四分律』076 (大正 22 p.687 中)、『五分律』079 (大正 22 p.068 中)、『十誦律』053 (大正 23 p.105 上)、『僧祇律』043 (大正 22 p.366 上)

[2] 諍論諍事は以上のように事実審理をする「現前ヴィナヤ」の段階で調停作業も行われて、この段階で解決する場合もあるのであるが、しかしこれでは調停が成立しない場合は次の段階へ進む。それが「多人語ヴィナヤ」であるが、実はその前にも、さまざまな調停の努力がなされる。他の住処の比丘に調停を依頼したり、断事人に委ねたりするのであるが、これらも「現前ヴィナヤ滅」と呼ばれる。本項ではその前者について述べる。

[2-1] 諍論が起っているその住処において (*tasmiṃ āvāse*) 比丘たち自身がこれを調停できない場合は、次に多くの比丘らがいる住処に行って (*yasmiṃ āvāse bahutarā bhikkhū*)、その住処の比丘らにこの諍事の生じた顛末を報告して、「これを委任する (*niyyādessāma*) から、法と律と師の教えに基づいて調停して欲しい」と調停を依頼する。依頼された比丘らは相談して、よく滅することができると判断すれば引き受ける⁽¹⁾。これによって滅することができれば、これも「現前ヴィナヤ滅」である。しかし調停することができないと判断すれば、これを引き受けてはならないとされている。また引き受けた比丘らが調停できなければ、その諍事は元の比丘らの手に戻される⁽²⁾。なおここではその住処の比丘も他の住処の比丘も「比丘ら (*bhikkhū*)」とされ、サンガとはされていないが、「現前ヴィナヤ」にはサンガ現前も含まれるのが原則であるから、したがってこの調停もサンガによってなされるという認識であったであろう。

なお『四分律』はこの他住処の比丘らというところを、「異住処に好衆僧・好上座智慧人

があると聞けば、その住処に行く」とし⁽³⁾、『五分律』は「異住処の聡明智慧波羅提木叉を解する1比丘、2あるいは3比丘、1衆があると聞けば」としている⁽⁴⁾。『パーリ律』も多人語ヴィナヤのところでは、「別の住処に衆多の(3人、2人、1人)長老があつて多聞であり、阿含に通じ、法と律を持し、摩夷を持し、賢明聡明なる場合は」としているから、単なる近隣の住処に住する比丘らではなく、紛争の解決・調停が期待できるところをさすわけである。

(1) *Vinaya* vol. II p.094、『五分律』大正22 p.154中

(2) *Vinaya* vol. II p.094

(3) 大正22 p.917中

(4) 大正22 p.154中

[2-2] 『十誦律』の場合は、先に述べたように最初は闍頼吒が処理し、しかる後にサンガ、そして2烏廻鳩羅、別の2烏廻鳩羅、さらに先の2烏廻鳩羅に差し戻され、もう一度サンガにおいて調停の努力がなされ、2度目のサンガにおいての調停が失敗した時に初めて近住処の僧(第2サンガ)に委ねられるのであるが⁽¹⁾、もしこのサンガにおいても調停に失敗すれば、このサンガでも同様に2烏廻鳩羅⁽²⁾、別の2烏廻鳩羅によって調停が試みられ⁽³⁾、再び先の2烏廻鳩羅に差し戻され⁽⁴⁾、もう一度この近住処のサンガにおいて調停の努力がなされ⁽⁵⁾、これでもなお紛争が続けば、今度は近処の僧が、どこかに波羅提木叉を知り、修多羅を持し、比尼を持し、摩多羅伽を持する好上座があると聞けば、「伝事人」を立てるとされている⁽⁶⁾。そして「請いを受けた僧は断じることができると考えれば期をなすべし。期とは乃至9月である。期をなさなければ何時とともにしえず」⁽⁷⁾としている。この調停が9ヶ月もの長期にわたることもありうることを予想しているわけである。

このように『十誦律』の場合は、一度近住の住処のサンガに調停を依頼し、そこにおいて失敗すれば、今度は近住の住処のサンガがさらに別の好上座に調停を依頼するという、たいそう念入りな調停がなされるべきであるとするのである。

(1) 大正23 p.253中、大正23 p.145中。『十誦律』には波羅提木叉において七滅諍法を説くところと健度の滅諍法を説くところの2ヶ所に類似の記述が見いだされる。先に上げたページは後者の部分である。以下同じ。

(2) 大正23 p.253中、大正23 p.145中

(3) 大正23 p.253下、大正23 p.145下

(4) 大正23 p.253下、大正23 p.145下

(5) 大正23 p.254上、大正23 p.145下

(6) 大正23 p.254上、大正23 p.146上

(7) 大正23 p.146上

[2-3] なお他の住処に行く道中でこの諍事が滅する場合も想定されており、これも「現前ヴィナヤ滅」とされている。おそらく『パーリ律』⁽¹⁾や『四分律』⁽²⁾は他の住処に行くのはその住処の比丘らが打ちそろって行くということをイメージしているであろう。

『十誦律』も「道中に解決すれば現前比尼滅であり、僧現前・人現前・比尼現前である」⁽³⁾とするから同様なイメージを有しているわけであるが、近住処のサンガが2つめの近住の好上座のところに調停を依頼するのは、伝事人が行うとしている⁽⁴⁾。この伝事人は白二羯磨で選任するようである。また「もし界外ならば衆僧の数を満たさしめる」⁽⁵⁾ともされるから⁽⁶⁾、界外に行く場合にはサンガの要件を満たさしめるだけの人数をそろえるという

ことであろう。そこで「道中に解決すれば現前比尼滅であり、僧現前・人現前・比尼現前である」⁽⁷⁾として、僧現前も含まれるのである。

(1) *Vinaya* vol. II p.094

(2) 大正 22 p.917 中

(3) 大正 23 p.254 上

(4) 大正 23 p.254 上

(5) 大正 23 p.254 上

(6) ここに『十誦律』が「もし界外ならば」というのは何を意味するのであろうか。『パーリ律』は「その住処の比丘 (*bhikkhū tasmim āvāse*) 」と「より多くの比丘のいる住処 (*yasmim āvāse bahutarā bhikkhū*) 」というのみであって、後者が前者と界を異にするのかどうかということは明示しない。しかし前者の「その住処の比丘」によって紛争が解決する場合もサンガは現前しているとされるのであるから、「界」に住するすべての比丘らが出席しているはずであって、だから「より多くの比丘のいる住処」はその「界外」であるということになるであろう。したがって『十誦律』のいう「界外」というのは、「界 (*sīmā*) 」が定められていない、比丘の住していない場所というように解すればよいであろう。

(7) 大正 23 p.254 上

[3] 以上のような努力をしたにも拘わらず未だに紛争が解決しない時には、さらに断事人たち (*ubbāhikā*) によって解決が図られる。

[3-1] 断事人は法と律に通じた者を白二羯磨によって選任する。断事人たる者の資格は、『パーリ律』によれば、戒を具する者、波羅提木叉の律儀によって身を摂して住する者、行を具足して罪過において怖畏を見、学処を執持して学ぶ者、十分を具足したものとされている⁽¹⁾。『四分律』も十法とされているが⁽²⁾、『五分律』⁽³⁾『十誦律』⁽⁴⁾『薩婆多毘尼毘婆沙』⁽⁵⁾は五法である。ただし内容は微妙に相違する。もっとも『十誦律』の場合は、烏廻鳩羅と呼ばれる者の登場する場面は、もっと前の段階になる。また『僧祇律』の場合は、大徳の比丘・多聞の比丘・阿蘭若比丘、もしくは大勢力ある優婆塞、もしくは王・大臣を求める、とされ、これらの者たちが断事人と呼ばれている⁽⁶⁾。優婆塞や王・大臣などの在家者も含まれているから、同じ断事人でも他の律とはニュアンスが異なる。そしてこの文脈の中で『十誦律』に見られた闍頼吒比丘とか、非闍頼吒比丘という用語が見いだされる。この国訳の注釈では「闍頼吒とは諍事を断ずる弁護士の如きものなるべし」としている⁽⁷⁾。

なお断事人の人数を『五分律』は対立する意見を有する双方から各 4 人ずつとしているが⁽⁸⁾、『パーリ律』は‘*ubbāhikā*’と複数形で示しているのみであり、他の律は人数を示さない。しかしヴェーサーリーにおいて行われた第 2 結集はこの断事人によって決着した事になっており、この場合は『パーリ律』『四分律』『五分律』『十誦律』のすべてが、双方からそれぞれ 4 人が断事人として選出されたとしているから⁽⁹⁾、その人数は 4 人ほどが妥当であると考えられていたのであろう。

佐藤密雄博士の『原始仏教教団の研究』はこの断事人たちを「委員会」と呼び、「第 2 結集の場合は、第 1 形式から直ちに委員会形式に持ち込まれた。このようなことも許される」⁽¹⁰⁾としているが、確かにこのようなケースもあり得たのかも知れない。その住処のサンガにおいて解決できない紛争を、他住処のサンガに持ち込まないで、断事人を選任して解決を図るということである。しかしながら第 2 結集においては、ヤサもヴァッジプッタカたちも

それぞれの応援を頼んで各地に赴いているから、これが他の住処の比丘に調停を依頼することと相応するのかも知れない。

なお断事人の仲裁によって調停が成功した時は、これも現前ヴィナヤ滅と呼ばれるが、『パーリ律』によれば、この場合は「法現前」「律現前」「人現前」の3つの現前とされていて「僧現前」は含まれていない⁽¹¹⁾。しかし『十誦律』は、中央組織である「釈尊のサンガ」の中に置かれた裁判所長官のような役割をはたす闍頼吒比丘の調停が失敗した後の、2人の烏廻鳩羅が調停した場合のことであるが、この場合の現前比尼滅は、僧現前・人現前・比尼現前であるとしている⁽¹²⁾。闍頼吒比丘の調停によって解決した場合の現前は人現前と比尼現前とされていたことは前述したとおりであるから、この2人の烏廻鳩羅によって調停された場合はサンガが主体的に調停の役割をはたしたと明確に認識されているわけである。

このようなことを考えてみると『パーリ律』は、断事人はサンガ全体から選任されたのではなく、相争う両派から委任された委員というべき者が委員会を構成して判断したのであって、それはサンガが主体的に係わっていないという認識であったのではなかろうか。しかるに『十誦律』の場合は両派から選ばれた者ではなく、サンガから委任された者であるから、これはサンガが主体的に係わって解決したという認識だったのであろう。

ヴェーサーリーにおける十事をめぐる紛争は前者のような形式で進行したわけであるが、8人の断事人たちによって十事が非法と断じられて、律解釈をめぐる十事についての教義上の争いは決着を見たものの、『島史』は「第2結集は最上の都ヴェーサーリーの重閣講堂において8ヶ月をもって終わった。上座たちによって放逐された悪比丘であるヴァッジプッタカたちは他の味方を得て、非法を説く多数の人々たち1万人は集まって法の結集を行った」とし⁽¹³⁾、さらに「これらの大合誦を行った者たち(Mahāsaṃgītikarakā)は最初の分派である(pubbaṃgamā binnavādā)」⁽¹⁴⁾といい、『大史』は「第2の結集を行った上座たちによって折伏されたすべてで1万人の悪比丘たちは大衆部と称する阿闍梨説を起こした(akam's' ācariyavādiṃ Mahāsaṃghikanāmakam)」⁽¹⁵⁾とするから、紛争そのものについていえば、結果的には調停が成功しないで部派分裂が起こったことになる。なおこれが「破僧」に相当するかどうかは微妙なところであるが、少なくともいずれの「律蔵」も、この「七百犍度」においてこのとき破僧が起こったという認識は示していない。断事人たちによる断事の結果に満足しない多くの者たちがあって、その者たちが上座たちから分かれて行ったとするなら、それは「破僧」といわざるを得ないであろうが、少なくとも断事委員会はサンガを代表せず、したがって「サンガ現前」でなかったという認識であったものと考えられる。

(1) *Vinaya* vol. II p.095

(2) 大正 22 p.917 下

(3) 大正 22 p.154 下

(4) 大正 23 p.252 下

(5) 大正 23 p.563 下

(6) 大正 22 p.328 上

(7) 国訳一切経律部 9 p.014 の註 63。なお本節の [1-3] を参照されたい。

(8) 大正 22 p.154 中

(9) *Vinaya* vol. II p.305、『四分律』大正 22 p.971 上、『五分律』大正 22 p.193 下、

大正 23 p.453 下

(10) p.348

(11) *Vinaya* vol. II p.096

(12) 大正 23 p.252 下

(13) *Dīpavaṃsa* p.036

(14) p.037

(15) *Mahāvamsa* p.028

[3-2] なおこの断事人による滅諍の文脈の中で、『パーリ律』によれば、「経を解せず、経分別を解せず、義を弁ぜず、文句の陰によって義を謝す」ような説法比丘 (*dhammakathika*) があれば、聡明有能なる比丘は彼を起たしめて、残った者で諍事を滅してもよいとされている⁽¹⁾。『四分律』はこの除外してよい比丘を「断事比丘中に不誦戒の者があり、非法語をなせば」⁽²⁾とし、『五分律』は「断事を乱さんと欲する者があれば」⁽³⁾とし、『僧祇律』は「僧教を受けない者を箒を抜いて衆より驅出する」⁽⁴⁾としている。

これはアメリカの大統領が議会で選ばれた委員を拒否権を発揮して選任しないという場合に相当するであろう。サンガのリーダーたる聡明有能なる比丘もこのような白二羯磨で選ばれた断事人に拒否権を発動するような超越的な権限を有していたことになるが、しかしサンガが現前するためには、このような者も除外できないはずであるから、この点から見ても断事委員会はサンガ現前であるとは考えられていなかった証拠となる。

(1) *Vinaya* vol. II p.096

(2) 大正 22 p.918 上

(3) 大正 22 p.154 下

(4) 大正 22 p.328 中

[4] なお先にも少しく触れたところであるが、律蔵には如法なる現前ヴィナヤ滅について記すものがある。例えば『パーリ律』は「非法説の人 (*adhammavādin puggala*) が如法説の人 (*dhammavādin puggala*) を、『これは法である、これは律である、これは師の教えである、これを持してこれを愛樂せよ』と、解せしめ、深慮せしめ、観じしめ、指示し教える」のは「非法なる似て非なる現前比尼滅」であるという⁽¹⁾。もちろん如法なる現前比尼滅は、如法説の人が非法説の人を「これは法である」などとして、解せしめることである。

『十誦律』にも同じような記述があって、非如法の現前比尼滅は不如法の僧や不如法の 3 人 2 人 1 人が不如法あるいは如法の僧や 3 人 2 人 1 人を約勅して現前滅諍を与えることであって、如法の現前比尼滅は如法の僧あるいは 3 人 2 人 1 人が如法あるいは不如法の僧や 3 人 2 人 1 人を約勅して現前滅諍を与えることであるとされている⁽²⁾。

しかし『四分律』は、法のごとく、毘尼のごとく、仏の所教のごとく、これは法、これは毘尼、これは仏の所教として認可させて争いを滅するのが「如法滅諍現前毘尼」とするから⁽³⁾、この方がよほど合理的である。なぜならそもそも諍論諍事は、どちらの主張が法であり、律であり、仏の所教であるかを争うのであるから、『パーリ律』や「『十誦律』」のいうように初めから如法説であるか、非法説であるかは判明していないはずであるからである。

ところが次に紹介する多人語ヴィナヤにおいてさらに明白になるように、そもそも諍論諍事はどちらが法であり律であって、どちらが非法であり非律であるかを争う争いではなく、

初めから如法説者と非法説者は決まってい、諍論はこの如法説者が非法説者を折伏ないし説得して、滅しななければならないものなのである。確かにこれも表面上は、法に従い、律に従い、師の教えにしたがって滅したことになるが、しかし初めからどちらが正であって、どちらが邪であるか決まっている争いは、客観的な正義を基準にして決着をつけることにはならないであろう。例えば強いものと弱いものとを闘わせて、強いものが勝つから、彼は強いというようなものなのである。

またそれでは初めから如法説と決まっている主張とはどのようなものか、という問題も生じるが、これも多人語ヴィナヤを検討すれば明らかになるところがあるから、その検討は多人語ヴィナヤを検討する【論文 21】に譲りたい。

(1) *Vinaya* vol. II p.073

(2) 大正 23 p.142 上

(3) 大正 22 p.917 上

[5] 以上のように諍論諍事はまず「現前ヴィナヤ」で調停する努力が払われ、これが成功しない場合に「多人語ヴィナヤ」に進むことになる。これに至るまでの手続きを、『十誦律』や『僧祇律』は少し特異であるから、『パーリ律』などのいうところをもとにして簡単にとりまとめておく。

[5-1] まず第 1 段階としては、紛争の生じているサンガ内で、サンガが当事者の双方を出席させた上で事実確認を行い、その上で教誡や説得などのさまざまな調停のための努力がなされる。しかし相争う両派がこの教誡や説得を受け入れない場合は、すなわちサンガが調停に失敗した時には第 2 段階に進む。近隣の住処のサンガにこの解決を委ねるのである。しかしそれでも解決できない場合は、再びもとのサンガに持ち帰り、第 3 段階に進むことになる。すなわちあい争う両派から断事人を選び、佐藤密雄博士の用語をお借りすれば、断事委員会を形成して、この委員会によって解決を図るわけである。そしてこの第 1、第 2、第 3 段階で調停が成立し、紛争が解決した場合を「現前ヴィナヤ滅」というのである。

しかしこの 3 段階に分かれた現前ヴィナヤによって解決しない諍論諍事は、次に「多人語ヴィナヤ」に進むことになる。俗に「多数決」と呼ばれる滅諍法である。

[6] ところでこの「多人語ヴィナヤ」については、筆者はすでに論考を発表したことがある。「僧伽運営の理念——滅諍法をめぐって（『仏教学』第 37 号 仏教思想学会 平成 7 年 12 月 pp.001～018）」であり、これを後に若干の修正を加えて『初期仏教教団の運営理念と実際』（国書刊行会 平成 12 年 12 月）の「第 4 章・初期仏教教団の運営理念」の「第 1 節・『律蔵』における僧伽運営の理念」として収録した。

今この項で扱うべき「多人語滅諍法」のあらかたはここに論じてあるので、新たに稿を起す必要性は感じない。しかし先の論文で論じた事項と、今ここで論考している事項とは自ずからに微妙に異なって、今なら取り上げるべき主題を落としているということもあり、しかも論述形式も用語も異なるから、この論文にすべてを委ねるというわけにもいかない。

そこでこの項で扱うべき「多人語ヴィナヤ」については、先の論文を下敷きにして全面的に書きなおし、これを本「モノグラフ」に【論文 21】として掲げるので、「多人語滅諍法」

についてはこれに譲ることにしたい。

ただし以下のことは予め了解しておいていただきたい。

まずもっとも重要なことは、前述したように、サンガの意思決定手続きである羯磨は、何時いかなる場合も全員承認が絶対要件であって、例外はない。したがって多人語（俗にいう多数決）は決して多数の意見でサンガの意思を決定するという方法ではないということであり、今までの流れからもわかるとおり、諍論諍事の調停法の1つであるにすぎないということである。

次に諍事は2つの意見があって双方が争うことであり、その判定は法と律と師の所教が基準になるのであるが、多人語はそれによってそのどちらが如法で、どちらが非法であるかを決めるのではないということである。前節でも述べたように、調停に入る前に如法である側と非法である側とはすでに判明しているのであって、多人語とはこのうちの如法説者が多数となるように仕組むことによって紛争を鎮める調停法であるということである。

なお今までの過程において、明確な記述がなかったので注意しなかったが、【論文 21】において明らかにするように、サンガに論争が起こったときにそれを鎮めるべき責任者はサンガのリーダーであったものと考えられる。したがって如法なる「現前ヴィナヤ滅」の条件である法と律と師の教えはリーダーのとり立場がそれであるということになる。その住処のサンガが滅する場合も、断事人によって滅する場合も、近くの住処にいて滅する場合も、その原則は変わらない。ということは、その紛争が「多人語ヴィナヤ」に持ち込まれるまで解決できなかったということは、とりもなおさずこのサンガのリーダーの指導力が足りなかったからだということもできる。いわゆる多数決にはこのような背景があることも注意しておかなければならない。

【5】告発諍事の滅諍法とその実際――裁判

〔0〕「告発諍事」は被疑者の告白・自白がないにかかわらず、他から犯罪を犯したと「告発」されることから起こる諍事である。したがってこの諍事はまず有罪か無罪かが争われ、有罪であるなら罰の重さが争われることになる。なお「告発」できる罪は波羅夷罪や僧残罪などの重罪であるが、波逸提以下の軽罪や波羅提木叉に規定されていない不行跡であっても、常習的に犯すとか、確信犯的なものなど悪質な場合は懲罰羯磨として告発することも許されているから、これらの罪も対象となりうることはすでに述べた。このような告発諍事の解決法はまさしく裁判という名にふさわしいであろうから、副題を「裁判」としたのである。

そして『パーリ律』などでは、この「告発諍事」を滅する方法に、「憶念ヴィナヤ」「不癡ヴィナヤ」「覓罪相ヴィナヤ」の3つが上げられる。ただしその前段階としてすべて「現前ヴィナヤ」が行われるから、厳密に言えば「現前ヴィナヤ+憶念ヴィナヤ」「現前ヴィナヤ+不癡ヴィナヤ」「現前ヴィナヤ+覓罪相ヴィナヤ」の3つの方法によって滅せられることになる。

なおこの「告発諍事」は、有罪無罪を「現前ヴィナヤ」で審理して、もし無罪であるとい

う判断が下されれば、被疑者は清浄であることを内外に公示されなければならないから、「憶念ヴィナヤ羯磨」あるいは「不癡ヴィナヤ羯磨」が行われるし、もし有罪であるという判断が下されれば、本来自ら告白すべきであるという自己申告主義の基本理念に反することになるから、それなりの罰則が与えられる「覓罪相ヴィナヤ羯磨」が行われることになる。要するに「諍論諍事」のように「現前ヴィナヤ」のみで諍事が減するというケースはないことになる。

[1] 上記のように、「告発諍事」は最終的には「憶念ヴィナヤ羯磨」「不癡ヴィナヤ羯磨」「覓罪相ヴィナヤ羯磨」によって決着がつけられるが、それに入る前に「現前ヴィナヤ」が行われる。「告発諍事」は告白・自白がない犯罪を「告発」することによって起こされる紛争であるから、判決が下される前に事実関係の審査や裁判が行われなければならないが、この事実審査や裁判が「現前ヴィナヤ」に相当する。しかしながらこれは、前節において述べた「論争」の調停作業に相当する「現前ヴィナヤ」とはおのずから異なったものとなるはずである。

したがってまず最初に「告発諍事」の「現前ヴィナヤ」とはどのようなものであったかを考えてみたい。

[1-1] 「減諍健度」にはこの「告発諍事」のための「現前ヴィナヤ」がどのように行われるべきかということは説かれていない。前節において述べた「現前ヴィナヤ」はおそらく主に「諍論諍事」をイメージして述べられたものであって、これ以外の解説はないからである。そこで他にその材料を求めなければならないのであるが、そこで思いつかれるのが「自恣健度」である。

自恣は雨安居の最後の日に行われる、もし犯している罪があるならそれを指摘してくれと他人に頼み、サンガのメンバーは自由にそれを指摘してよいという儀式である。罪を指摘して下さいという依頼の下に行われるのであるから、「告発諍事」のような告発ではないが、しかし他人の罪を指摘するという点では共通した要素を持っており、ここでの事実審査は次のように行われるとされている。

まずこの自恣を遮す場合は、本人が「私は見・聞・疑においてサンガの前で自恣を行います。具寿らよ私を哀愍して私の罪を語って下さい。もし罪あればそれを除きます」⁽¹⁾と一語、二語、三語する途中に発言しなければならない⁽²⁾。そして他の比丘の自恣を遮そうとする者が身行・口行・生活において不清浄であり、愚痴不聡明であって質問を受けても答えられないと判断されるような人物であると判断されれば、「やめよ、訴訟するな (mā bhaṇḍanam)、争うな (mā kalaham)、論争するな (mā viggaham)、口論するな (mā vivādam)」と制止して、サンガは自恣を続ける、とされている⁽³⁾。その細かな手続き法は記されていないが、おそらくこの判断は自恣という羯磨を主宰する聡明有能なる比丘と表現されるサンガのリーダーが行ったのであろう。

そしてこの三語が終わるまでに発言があつて、自恣が遮された時に事実審査が始まるわけである。「遮す (ṭhapeti)」というのは、罪を犯して清浄ではないから、その比丘の自恣が成立しないと申し立てることである。

この事実審査の行い方を『パーリ律』は次のようにいう。この告発する比丘に向かって、

それが「見による」という場合は、「あなたは何を見たのですか (kiṃ te diṭṭhaṃ) 、何として見たのですか (kinti te diṭṭhaṃ) 、何時見たのですか (kadā te diṭṭhaṃ) 、どこで見たのですか (kattha te diṭṭhaṃ) 、波羅夷を犯すのを見たのですか (pārājikaṃ ajjhāpajjanto diṭṭho) 、僧残を犯すのを見たのですか、偷蘭遮……悪説を犯すのを見たのですか、あなたはどこにいたのですか (kattha ca tvaṃ ahosi) 、この比丘はどこにいたのですか (kattha cāyaṃ bhikkhu ahosi) 、あなたは何をしていたのですか (kiṃ ca tvāṃ karosi) 、この比丘は何をしていたのですか (kiṃ cāyaṃ bhikkhu karoti) 」などと質問する⁽⁴⁾。

また「聞による」という場合も、ほぼ同じであるが、「偷蘭遮……悪説を犯すのを聞いたのですか」の後には、「比丘から聞いたのですか、比丘尼から聞いたのですか、式叉摩那から聞いたのですか、沙弥から聞いたのですか、沙弥尼から聞いたのですか、優婆塞から聞いたのですか、優婆夷から聞いたのですか、国王から聞いたのですか、王臣から聞いたのですか、外道から聞いたのですか、外道の弟子から聞いたのですか」などと質問する。「疑による」という場合は、「聞による」場合と同じである。

『四分律』もほぼ同じであって、「もし見るが故にというならば、次のように問え。何事を見たのか、どのように見たのか、あなたはどのような理由があつて見たのか、その比丘はどのような因縁があつてあなたに見せたのか、あなたはどこにいて、彼はどこにいたのか、どのようなことを犯したのを以て波羅夷というのか、僧残、波逸提……悪説を犯したというのか、と。もし見たのではない、聞いたが故であるといえ、次のように問え。何事を聞いたのか、どのように聞いたのか、誰から聞いたのか、比丘であるのか、比丘尼であるのか、優婆塞であるのか、優婆夷であるのか、どのような事を犯したことを以て波羅夷というのか、僧残、波逸提……悪説を犯したというのか、と。もし聞いたのではない、疑いがあるがゆえにというならば、何事を疑うのか、どのように疑うのか、誰に聞いて疑うのか、比丘であるのか、比丘尼であるのか、優婆塞であるのか、優婆夷であるのか、何事を疑って波羅夷……悪説であるというのか」⁽⁵⁾と、問うとされている。

『十誦律』もこれまたほぼ等しく、「もし眼見したというならば、何を見たのか、どこで見たのか、どのように見たのか、何事をなすのを見たのか、どんな因縁があつてそこに行ったのか、と問え。もし耳聞したというならば、何を聞いたのか、どこで聞いたのか、どのように聞いたのか、何事をなしたと聞いたのか、男性に聞いたのか、女性に聞いたのか、不能男・二根人に聞いたのか、と問え。もし心疑であるというならば、何が疑わしいのか、どこが疑わしいのか、どのように疑わしいのか、何事が疑わしいのか、身罪中に疑わしいのか、口罪中に疑わしいのか、残罪・不残罪・残不残中に疑わしいのか、聚落・虚空処のどの処に疑わしいのか、と問え」⁽⁶⁾とされている。

ここから、自恣韃度における告発された罪の審理のありようを想像してみると次のようになる。

まず自恣の席上であつて、次に紹介するように判決を出した後は自恣がそのまま続けられるということになっているから、現代の裁判のように何日も何ヶ月も、時には数年に及ぶような裁判は想定されていないことは明かである。

またこの告発は見・聞・疑において犯罪を犯したと判断されたものであるから、この裁判

ではもっぱら見・聞・疑における告発が正当であるかどうかが審理されたのであって、例えば物証調べとか、あるいは現場検証といったことは行われなかったであろうということである。なお自恣には沙弥や沙弥尼などの見習い出家者や在家信者は出席できないから、例えば沙弥からその事実を聞いたという場合には、この沙弥を証人として召喚するようなこともしなかったであろうと思われる。これが優婆塞などの在家者であればなおさらのことである。

したがって自恣においてもっとも証拠能力の高いものは、告発する比丘自身が目撃した場合や、耳でじかに聞いたという場合であったであろうと推測される。

(1) *Vinaya* vol. I p.159

(2) *Vinaya* vol. I p.171

(3) *Vinaya* vol. I p.171。『四分律』は「身口意業清浄、有智分明、能問能答」とする。大正 22 p.839 下

(4) *Vinaya* vol. I p.172

(5) 大正 22 p.839 下

(6) 大正 23 p.170 上

[1-2] そしてこの審理によって被告が罪を犯したと判決された場合は処罰されるのはもちろんであるが、もし被告が無罪の判決を受けた場合は、告発した者が無根の罪によって告発したということになるから、この場合は原告が処罰されることになる。これが次のように記されている。

『パーリ律』：もし非難した比丘が無根の波羅夷によって非難したことを認めれば（自言すれば *paṭijānāti*）僧残に処して後、サンガは自恣を続ける。もし非難した比丘が無根の僧残によって非難したことを認めれば（自言すれば）法のごとくに治して後、サンガは自恣を続ける。もし非難した比丘が無根の偷蘭遮……悪説によって非難したことを認めれば（自言すれば）法のごとくに治して後、サンガは自恣を続ける。

もし非難された比丘が波羅夷を犯したと認めれば（自言すれば）滅擯して後、サンガは自恣を続ける。もし非難された比丘が僧残を犯したと認めれば（自言すれば）僧残に処して後、サンガは自恣を続ける。もし非難された比丘が偷蘭遮……悪説を犯したと認めれば（自言すれば）法のごとくに治して後、サンガは自恣を続ける⁽¹⁾。

『四分律』：もし自恣を遮す人が能く答え智ある人にあらざれば、もし波羅夷を以て遮するならば（自恣を遮した人に）僧残罪を与え、しかる後にサンガは自恣を続ける。もし僧残罪をもって遮するならば（自恣を遮した人に）波逸提罪を与え、しかる後にサンガは自恣を続ける。もし波逸提罪を以て遮するならば（自恣を遮した人に）余罪を与え、しかる後にサンガは自恣を続ける。もし余事を以て遮するならば（自恣を遮した人を）法のごとくに治し、しかる後にサンガは自恣を続ける。

もし自恣を遮す人が能く答え智ある人であれば、もし波羅夷を以て遮するならば（非難された人に）滅擯を与え、しかる後にサンガは自恣を続ける。もし僧残を以て遮するならば（非難された人に）波利婆沙（別住）もしくは本日治、もしくは摩那埵、もしくは出罪を与え、サンガは自恣を続ける。もし波逸提を以て遮するならば（非難された人は）懺悔し、サンガは自恣を続ける。もし余事を以て遮するならば（非難された人を）法のごとくに治し、しかる後にサンガは自恣を続ける⁽²⁾。

『十誦律』：詳細に、密かに問い、密かに教えて、自恣を遮そうとする長老のいうところ

が真実であれば、諸比丘は心を一つにして罪比丘を治し、もし罪比丘が白衣に戻るとい
うならば出去させ、サンガは自恣を続ける⁽³⁾。

(1) *Vinaya* vol. I p.173

(2) 大正 22 p.840 上

(3) 大正 23 p.170 上

〔1-3〕 以上のように自恣という法廷において他の比丘を告発して、これが無罪であると
判決されれば、告発した者は無根の罪で告発した廉によって処罰され、有罪であると判決さ
れれば、告発された者が罪の種類にしたがって処罰される。これは至極当然のことであるが、
問題はこの判決がどのようなになされるかということである。

『パーリ律』ではこれを、

非難する者が、「私はこの比丘に対して疑いによって自恣を遮そうとしているのでは
ない (na kho ahaṃ āvuso imassa bhikkhuno parisāṅkāya pavāraṇaṃ ṭhapemi)、ま
た私がなぜこの比丘に対して自恣を遮そうとしているのか知らない (api ca ahaṃ na
jānāmi kena ahaṃ imassa bhikkhuno parisāṅkāya pavāraṇaṃ ṭhapemi)、というな
らば、もしこの非難する比丘が審問によって (anuyogena) 有智の梵行者たちの心を喜
ばさないなら、非難される比丘が非難に値しないというのが適当であり (so ce codako
bhikkhu anuyogena viññūnaṃ sabrahmacārīnaṃ cittaṃ na ārādheti ananuvādo
cudito bhikkhū' ti alaṃ vacanāya)、もし非難する比丘が審問によって有智の梵行者
たちの心を喜ばすなら、非難する比丘の非難が適当である (so ce codako bhikkhu
anuyogena viññūnaṃ sabrahmacārīnaṃ cittaṃ ārādheti sānuvādo cudito bhikkhū' ti
alaṃ vacanāya)」⁽¹⁾

としている。よくわからないところがあるが、要するに告発する者の言い分と、告発された
者の言い分をよく審理して、「有智の梵行者たちを喜ばせた」方の言い分を採用するという
ことであろう。

『四分律』は、告発した者が「不能答有智人」とであると判断されれば、非難された被告側
の勝訴となり、告白した者が「能答有智人」とであると判断されれば、原告側の勝訴となる
とする⁽²⁾。

また『十誦律』も、「如是安詳竊問竊教是長老 (告発した比丘) 得實者」ならば処罰する
とするから⁽³⁾、告発した比丘の言い分が真実であると判断されれば原告側の勝訴となり、
告発した比丘の言い分が真実でないと判断されれば、被告側の勝訴となるということになる。

このようにこの裁判の判決は、いわば裁判官に相当する「有智の梵行者たち」あるいは自
恣に出席しているサンガのメンバーたちによってなされるのであるが、この判決の判断基準
というものは示されていない。そもそも証人調べや証拠調べなどがそれほど厳密に行われた
ようではないから、短時間の間に状況証拠で有罪・無罪を判決するという、表面的に見れば
大変危険な裁判であったと考えざるを得ない。

しかしながら【1】の〔5〕において詳説したように、サンガの基礎は大家族的な日常の起
居振舞いのすべてを共にする生活共同体であって、メンバー一人一人の一举手一投足やその
性格などを互いに知悉しているのであるから、原告の言い分がどれくらい信頼でき、被告の
言い分もまたどの程度信頼できるかということがわかっているという状況を想像すれば、こ

れがそれほど乱暴なものではなかったということがいえるかも知れない。

(1) *Vinaya* vol. I p.173

(2) 大正 22 p.840 上

(3) 大正 23 p.170 上

[1-4] そしてこの裁判にはさらに無罪の者に罪を科するような冤罪の危険性を防止し、人権を擁護するための装置も備わっていた。それは『パーリ律』の「もし非難した比丘が無根の波羅夷によって非難したことを認めれば（自言すれば）僧残に処す」という文章や、「もし非難された比丘が波羅夷を犯したと認めれば（自言すれば）滅擯する」という文章である。すなわちこの場合も「自己申告主義」という原則があるのであって、原告の告発通りに被告に罰を処す場合には、被告が罪を自白することがなければならず、反対に原告が無根の告発をした廉によって罰に処す場合には、原告が虚偽の告発をしたという自白がなければならぬということになるのである。したがってもし自言がなければ双方共に処罰できないということになる。

サンガにおける法廷は事の真偽・正邪を判定することだけを行うのではなく、事実審理を行いながら、正直に告白することを勧め、説得する場でもあるのであって、このような事実を突きつけ、教誡説得してもなお本人の自言が得られない場合は、状況証拠のみでは有罪とはしなかったということであろう。換言すれば「疑わしきは被告人の利益に」という法理念が徹底されていたことになる⁽¹⁾。

(1) 『パーリ律』は「清浄無罪 (*suddha anāpattika*) である比丘の自恣を理由根拠もなく (*avatthusmiṃ akāraṇe*) 遮してはならない」とし、この場合の罪を突吉羅とする (*Vinaya* vol. I p.170)。これは無根の波羅夷による告発の罪を僧残罪などとする規定と矛盾するようであるが、この状況は自恣が始まる前の段階での処置であったのであろう。

『四分律』(大正 22 p.839 中)は無根の者を遮しても遮したことにはならないとする。

『十誦律』(大正 23 p.169 中)、『僧祇律』(大正 22 p.170 下) 参照

[1-5] 以上のように自恣の場合の裁判は、原則として一日のうちに終了する行事の中で完結しなければならないからであろうか、いたって淡々と進んだように思われる。

それでは「告発諍事」の裁判はどうであったのであろうか。もしこの場合の現前ヴィナヤをサンガが行うものであるとすれば、この場合にも先に述べたように、界に住するすべての比丘が一人残らず集まって、羯磨を行うに必要な人数がそろい、委任を与えるべきものはすでに与え、集合した者たちが羯磨を行うのに異議がないという、「サンガ現前」の条件が満たさなければならないのであるから、やはりこの裁判のために数日の時間をかけるということとはなかったかも知れない。

しかし諍論諍事の調停のために断事人を選任したように、サンガがこの裁判を担当する裁判員を選任して行うとすれば、彼らは自由に動いて、検察官の役割やあるいは弁護士の役割を演じ、被告からの事情聴取も、証拠調べや証人調べも十分な時間をとって行いえたかも知れない。前項で考察した「現前ヴィナヤ」の方法は原則としてすべての諍事の滅諍法としても適用されるはずであるからである。しかし「断事人」は相争う双方からの代表であって、サンガの代表ではないことは前述したとおりであり、しかも「告発諍事」の裁判法の中にそのような人物が介在したであろうことを示唆する痕跡を見いだすことができないから、告発諍事の裁判の過程においてそのような役割の者が登場することはなかったと考えざるを得な

い。

とするならばやはり原告と被告の双方、特に被告の方を被疑者として長期間にわたって拘束するということはなかったと考えるべきであろう。例えばサンガの中では月に2度ずつ布薩の羯磨が行われ、罪有る者はこれに出席することが禁じられている⁽¹⁾。自ら罪を犯しているかも知れないと疑う場合はとりあえず出席して、後に罪を犯していたことが明確になればその時に懺悔すればよいということになっているが、このような場合の規定はないから、有罪とも無罪ともつかない宙ぶらりん状態ではその措置に困窮する場面が多々あったのではないかと想像されるからである。

また現代においても裁判の判決が出ない間の被告人は被疑者であって罪人ではないとされるけれども、世間の見る目は逮捕された被疑者はすでに犯罪者であって、もし出家修行者としての比丘あるいは比丘尼が、そのような被疑者の待遇のままであったとすれば、食事の供養などが受けられずに、ただちに生存の危機に結びついたかも知れない。もちろんサンガの中の情報が外に漏れないようなシステムが構築されてはいるのであるが、サンガの中には浄人など在家信者がいることもあって、秘密というべきものが何日間もサンガの外に漏れることを防ぐことはできなかったであろう。

さらにこの裁判も原告・被告の双方共に日常生活を共にする家族の一員のような状況下に行われるのであり、何から何まで互いに知り尽くしているのであるから、裁判が長引かなければならないという要因も考えにくい。

しかも律蔵の根底には「自己申告主義」があって、状況証拠のみで有罪の判決は下せないということがあれば、裁判をいたずらに長引かせる意味もないということになる。以上のようなことを考えると、告発争事の裁判も自恣のように速やかに行われることが大前提であったものと考えられる。

(1) *Vinaya* vol. I p.125, 『四分律』大正 22 p.825 下

[1-6] ところでサンガ内の裁判は、当然のことながらサンガのメンバーが互いにあるいは裁判官となり、あるいは検事となり、あるいは弁護士となって行うのであるから、これには沙弥や沙弥尼などの見習いの出家者や優婆塞や優婆夷といった在俗信者は参加できない。そこでこれらのものが証人である場合は、この証言を比丘が伝える形で進行したものと考えられる。したがって比丘自身が見・聞・疑によって証言する重みとはおのずからに異なったものになったであろう。

しかしながら特異なケースも想定されており、それが比丘の波羅提木叉の中にある「不定」である。これには2条があるが、『パーリ律』のその第1条は次のような条文である。

もし比丘が女人とともに1対1で秘密に淫欲に適当な屏処に (*āsane alaṃkammaniye*) 坐し、その言葉を信じることができる優婆夷 (*saddheyyavacasā upāsikā*) がそれを見て、波羅夷・僧残・波逸提の三法中のいずれかによって説くとしよう。比丘が坐っていたことを認めれば、波羅夷・僧残・波逸提の三法中のいずれかによって処分されるべきである。あるいはこの言葉を信じることができる優婆夷の説くところによって処分されるべきである。この法が不定である⁽¹⁾。

第2条は屏処でもなく、淫欲に適当な場所ではないけれども、女人に粗惡な言葉を語るのに適当な (*alaṃ……duṭṭhullāhi vācāhi obhāsituṃ*) 場所に坐っていた場合であって、これ

は波羅夷にはならない場合であるから、僧残・波逸提のいずれかによって処分されるというところが異なる⁽²⁾。

ちなみにこれに関係する比丘の波羅夷は第1条の女性と性行為を行う罪であり、僧残罪は第2、3条の劣情を起こして女性の身体に触ったり、みだらな言葉を話しかけたりする罪であり、波逸提については『パーリ律』で言えば第6、7、44、45などの、女性と同宿したり、女性に5、6語以上の法を説示したり、女性と秘密に屏処に坐したりする罪である。

なおここに用いられている「その言葉を信じることができる優婆夷」を『四分律』は「住信優婆私」⁽³⁾と訳し、『五分律』『十誦律』『僧祇律』は「可信優婆夷」⁽⁴⁾、『根本有部律』は「正信鄒波斯迦」と訳している⁽⁵⁾。その語るところを信頼することができる優婆夷という意味であって、『パーリ律』と『僧祇律』はこれを「証果に達し、正見を得、教法を理解する者」のように、道・果を得た者とするのみであるが⁽⁶⁾、『四分律』は「仏法僧を信じ、仏法僧に帰依し、不殺・不盗・不邪淫・不妄語・不飲酒によく事を持って錯らず、説くところに真実にして虚妄ならず」⁽⁷⁾、『五分律』は「四真諦を見て、身のためにせず、人のためにせず、利のために妄語をなさない」⁽⁸⁾、『十誦律』は「仏・法・比丘サンガに帰依し、道・果を得、身のため、他人のため、小因縁をもって、もしくは財利のために妄語をなさない」⁽⁹⁾、『根本有部律』は「仏法僧に深く敬心を起こし、見諦の果を得て、たとえ失命の因縁にも故妄語をなさない」⁽¹⁰⁾と解説するから、いかなる理由によっても嘘をいわない、その語るところを信頼できるという趣旨が盛り込まれている。

ところで問題は、この女性信者の証言と被疑者比丘のいうところと食い違ったときに、裁判においてこの目撃した女性の証人の証言はどのように扱われたかということである。というよりもこれは在家信者の女性から告発されているのであるから、比丘が自発的に告白した場合は想定されていないということになる。したがって優婆夷の証言と比丘の言い分が異なるということが前提となっているのである。そしてこの場合に優婆夷の証言を尊重するのか、それとも比丘の言い分を尊重するのかという点については、『パーリ律』とその他の漢訳律ではその見解が大きく異なる。

『パーリ律』は、この女性が「大徳よ、私によって坐して女人と不浄行をなしているのが見られた」というのに対し、比丘が「私は坐していない、ただ立っただけだ」という場合は処分してはならない(na kāretabbo)とするから⁽¹¹⁾、女性信者の証言は全く尊重されず、比丘の言うところが全面的に採用されていることになる。しかし『四分律』は、「比丘が自ら趣向するところを言わず、自ら所到处を言わず、自ら坐すと言わず、自ら臥すと言わず、自ら作すと言わなければ、まさに優婆私の所説の如く治すべし」⁽¹²⁾とし、『十誦律』は「比丘が我往かず、この罪有ることなしと云えば、可信優婆夷の語に従うがゆえに、まさにこの比丘のために実覓法をなすべし」⁽¹³⁾とし、『僧祇律』は「比丘が事を知らず、また坐を知らずと云えば、まさに優婆夷所説のごとくすべく、まさに覓罪相羯磨をなして治すべし」⁽¹⁴⁾とし、『根本有部律』は「苾芻のその事に臣(したが)わざらんには、まさに覓罪相羯磨を与えるべきなり」⁽¹⁵⁾とするから、これらは女性信者の証言を全面的に採用するとされているわけである。なおここに言及される「実覓法」「覓罪相羯磨」は紛争の解決法の1つであるから、これについては後に詳しく検討する。

なお『五分律』は比丘の言うところと優婆夷の証言の食い違う場合のケースについては触

れない。ただしその条文は、「もし比丘、優婆夷の所説のごとしと言わんには、まさに三法の中の所説の法にしたがって治すべきなり」⁽¹⁶⁾とされ、『パーリ律』の「あるいはこの言葉を信じることができる優婆夷の説くところによって処分されるべきである」という文章が欠落している。すなわち条文そのものに、可信の優婆夷が説くところと比丘の言い分に違いあるというケースは予想していないわけであり、これは『パーリ律』のように、比丘が事実を認めたときのみ罪となるという考えにもとづいていたものと考えられる。

このように『パーリ律』『五分律』のいうところと、他の漢訳律のいうところに食い違いがあるのであるが、しかし『パーリ律』の条文には「あるいはこの言葉を信じることができる優婆夷の説くところによって処分されるべきである」という文章が入っているのであるから、語句解釈のところで趣旨が変更されたのではないかと考えられる。もし全面的に比丘の言い分の方を取るのであれば、『五分律』のような文章で十分であって、この部分は必要がないからである。

このように考えることが許されるとするならば、不定の罪は「その言葉を信頼することができる」という制限がついているにしても、在家の女性信者の告発を受理して、サンガが裁判を開始するということが特異であるが、それ以上に在家信者が重大な証人の役割をはたすどころか、この証言の方が比丘の言い分よりも尊重されるというきわめて異例なケースであるということができる。というよりもこのような場合にはその言葉を信じることができる在家の女性信者の証言の方を信頼して、それにしたがって比丘を処罰するということがあったとすれば、裁判そのものも必要としないということになる。そしてもし上記のような理解を元にすれば、この場合は律蔵の「自己申告主義」という大前提も、波逸提以下の罪には告発が許されないという大原則も守られていないということになる。

この「不定」法は比丘にだけあって比丘尼にはない特殊な条文であって、おそらくこれは男女間の性交渉に関する事柄は、屏処であるとか、屏処ではないにしてもひそかな人の耳目が届きにくい場所が舞台となるので、比丘や比丘尼が目撃証人にはなりにくいし、また男性よりも女性の方が目撃者になる機会が多く、男性では嫉妬心などの感情に駆られた証言になりやすいなどということが勘案されて、信頼することができる在俗信者の女性の証言を無視することができないということになったのであろう。そしてこのような異例づくめの規定の背後には、篤信の在家信者に対する配慮も働いていたものと考えられる。

ただしこの信頼することができる在俗信者の女性の証言が、サンガの法廷においてどのようになされたかは、詳らかにしえない。あるいはサンガのリーダーがこの女性信者と直接に面談して、証言を聴取したのであろうか。

ともかくこのように、裁判においては比丘・比丘尼の直接証言のみならず、沙弥や沙弥尼という見習い出家修行者や、あるいは優婆塞、優婆夷などの在家信者の証言も聴取され、それが判決に生かされたことは十分に推測され得る。

(1) *Vinaya* vol.III p.188

(2) *Vinaya* vol.III p.191

(3) 大正 22 p.600 下

(4) 大正 22 p.022 下、大正 23 p.028 下、大正 22 p.290 中

(5) 大正 23 p.710 中

(6) *Vinaya* vol.III p.189、大正 22 p.290 下

- (7) 大正 22 p.600 下
- (8) 大正 22 p.023 上
- (9) 大正 23 p.028 下
- (10) 大正 23 p.710 下
- (11) *Vinaya* vol.III p.189
- (12) 大正 22 p.601 上
- (13) 大正 23 p.029 上
- (14) 大正 22 p.290 下
- (15) 大正 23 p.710 下
- (16) 大正 22 p.022 下

[2] 以上のように、告発諍事もまず「現前ヴィナヤ」によって原告と被告の言い分の聴取や証拠調べなどの事実関係が審理され、双方への教誡・説得がなされて、判決の筋道ができたところで次の段階に進むことになる。その一つが「憶念ヴィナヤ」であって、本項ではこれを考察する。

なお以降も『パーリ律』を中心にその作法を紹介することとするが、『パーリ律』では「聰明有能なる比丘」が非常に大きな役割をはたすことになるので、注意を促すためにこれ以後はこれを「」でくくって、「聰明有能なる比丘」と示すことにしたい。

[2-1] すべての律が共通して伝えるこの調停法が制定された因縁譚を、『パーリ律』にしたがって紹介すると、以下のようなになる⁽¹⁾。

7歳で阿羅漢果を得たダッバ・マッラプッタ (*Dabba Mallaputta*) は分臥坐具人 (*senāsanapaññāpaka*)、差次食人 (*bhattuddesaka*) としてサンガの役目を務めていた。慈比丘・地比丘の徒 (*Mettiyabhummajakā bhikkhū*) は新参であって福德が少なかったのので、祈願食 (*abhisankhārika*) の順番にあたった時に、人々は彼らに屑米の飯に酸っぱい粥を添えて与えるのが常であった。その時よく食事を供養する (*kalyāṇabhattika*) 居士があり、毎日4人の比丘たちを招いて食事を供養していたが、ダッバから翌日はこの慈比丘・地比丘の順番にあたることを知って、召使いに「明日受食者が来たら、門屋に座を設け、屑米の飯に酸っぱい粥を添えて供養せよ」と命じた。翌朝慈比丘らは喜び勇んで居士のところへ行くと、先のようなものしか供されなかった。彼らはそれがダッバの差し金だと思い込んで、彼らを崇拝していた慈比丘尼 (*Mettiyā bhikkhunī*) をたき付けて、ダッバのために汚されたと世尊に訴えさせた。

世尊は比丘衆を集めて、ダッバにそのような事実があったのかと三度問い、ダッバは、「生まれてからこの方、夢中においても淫法を行ったことを記憶していない。いわんや覺時においておや」と答えた。そこで比丘らに命じて慈比丘尼を滅擯し、慈比丘・地比丘の徒を検問せよ (*anuyuñjatha*) と命じて、精舎に入られた。そこで比丘らは慈比丘尼を滅擯した。これを知った慈比丘らは慈比丘尼を滅擯しないで欲しい、自分たちがダッバを擯斥しようとして唆したのだから、彼女には小分の過失があるのみであると弁護した。比丘らは無根の壊戒をもって (*amūlikāya sīlavipattiya*) ダッバを誹謗したことを世尊に報告したので、世尊はこの事実確認をした上で、ダッバに「憶念ヴィナヤ」を与えることを指示された。

おそらくこのケースにおいては、以上のような事実確認を行うことが「現前ヴィナヤ」に

相当するのである。この「現前ヴィナヤ」はサンガ現前・法現前・律現前・人現前とされている。

なお『パーリ律』によれば、この憶念ヴィナヤは「無根の壊戒をもって誹謗された時」に適用されるとし⁽²⁾、『四分律』は「重罪の波羅夷・僧残・偷蘭遮を犯さないのに、重罪の波羅夷・僧残・偷蘭遮を犯したと告発された時」⁽³⁾とし、『五分律』は「重罪の波羅夷および波羅夷辺罪を犯したと問われて、憶していない時」⁽⁴⁾とし、『十誦律』は「無根の波羅夷法によって誹謗された時」⁽⁵⁾とする。『パーリ律』の「壊戒」というのは、波羅夷・僧残罪を犯すことをいう。しかし『僧祇律』は実例として陀驪摩羅子の不浄法によって誹謗されたことを記すのみである。

「告発諍事」を検討した時に、これは主に波羅夷・僧残などの「告発」できる重罪を告発されたことによる諍事であると結論したとおりであることが証明される。

- (1) *Vinaya* vol. II p.072、『四分律』大正 22 p.914 上、『十誦律』大正 23 p.142 中、p.252 中、『僧祇律』大正 22 p.328 下、『根本有部律律撰』大正 24 p.608 上。『五分律』は具体的な人名を出す因縁譚を記さない。
- (2) *Vinaya* vol. II p.099
- (3) 大正 22 p.920 上
- (4) 大正 22 p.155 上
- (5) 大正 22 p.255 下、大正 23 p.142 中

[2-2] この「憶念ヴィナヤ」の作法は次のようになされる。まずダッバはサンガのところにいて、「ここに慈比丘・地比丘の徒は無根の壊戒をもって私を誹謗しました。私は憶念広大であることをもってサンガに憶念比尼を請います」と三度請う。「聰明有能なる比丘」はこの願い出（求聴羯磨）を受けて、比丘サンガに「ここに慈比丘・地比丘の徒らは無根の壊戒をもってダッバ・マッラプッタを誹謗した。具寿ダッバ・マッラプッタは憶念広大にして憶念ヴィナヤを請うている。もしサンガに機が熟せば、サンガは憶念広大なるダッバ・マッラプッタに憶念ヴィナヤを与えよう。これは表白である」と告げ、「聴す比丘は黙せよ、聴しない者は言え」と三度確認して、言う者がなければ「サンガは憶念広大なるダッバ・マッラプッタに憶念ヴィナヤを与えた」として決着させるのである⁽¹⁾。

なお『パーリ律』の「聰明有能なる比丘」に相当する者を、『四分律』⁽²⁾は「堪能羯磨者」、『僧祇律』⁽³⁾は「羯磨人」とし、『五分律』⁽⁴⁾、『十誦律』⁽⁵⁾は単に「一比丘」とするのみである。しかし先にも述べたように、羯磨を行うのは現代的な言葉で言えば議長の役目であり、議長は例えば大学の理事会であれば理事長、学部教授会であれば学部長であるから、これはサンガのリーダーの役目であったといえることができる。『パーリ律』はこれを「聰明有能なる比丘」というのである。

このように、この「憶念ヴィナヤ」は、「現前ヴィナヤ」において無罪が立証された者からの「憶念ヴィナヤを請います」という願い出を受けて、「聰明有能なる比丘」が無罪の罪を以て罪に陥れられた比丘に「憶念ヴィナヤ」を与えて、無罪であることをサンガの羯磨として決定するというだけのことになる。要するに「判決言い渡し」に相当するといつてよいであろう。

なおこの誹謗者は、僧残罪第 8 の無根誹戒を犯したことになる。すでに紹介したことであるが、念のために『パーリ律』を紹介しておく、

いずれの比丘といえども、瞋恚に駆られ喜ばずして (*duṭṭho doso appatīto*)、無根の波羅夷法をもって、「彼をこの梵行から退かせることができるであろう」として誹謗するに、後になってあるいは詰問され、あるいは詰問されずに、その申し立ては無根であった (*amūlakañ c'eva taṃ adhikaraṇaṃ hoti*)、比丘は瞋恚に住していた (*bhikkhu ca dosaṃ paṭitthāti*) といえ、僧残である⁽⁶⁾。

というものである。

ちなみにこの僧残罪の制定因縁の主人公もこの憶念ヴィナヤと同様にダッパ・マッラプッタと慈比丘・地比丘と慈比丘尼である⁽⁷⁾。

- (1) *Vinaya* vol.IV p.074~080、『四分律』大正 22 p.914 上、『五分律』大正 22 p.155 上、『十誦律』大正 23 p.143 上、『僧祇律』大正 22 p.331 中
- (2) 大正 22 p.914 上
- (3) 大正 22 p.331 中
- (4) 大正 22 p.155 上
- (5) 大正 23 p.143 上
- (6) *Vinaya* vol.III p.163
- (7) *Vinaya* vol.III p.158、『四分律』大正 22 p.587 上、『五分律』大正 22 p.015 上、『十誦律』大正 22 p.022 上、『僧祇律』大正 22 p.280 上、『根本有部律』大正 23 p.691 中

[2-3] また『パーリ律』は、如法なる憶念ヴィナヤを与える条件として、比丘が清浄無罪であること (*suddho anāpattiko*)、誹謗されること、請うこと、サンガが彼に憶念ヴィナヤを与えること、如法和合であること、の 5 つを上げている⁽¹⁾。『四分律』は現前・自言・清浄・法・和合を五如法とし⁽²⁾、『僧祇律』は清浄に清浄想を以て与え、不清浄に不清浄想を以て与え、先に検校し、如法、和合であることを五如法与憶念毘尼としている⁽³⁾。

- (1) *Vinaya* vol.II p.080
- (2) 大正 22 p.920 中
- (3) 大正 22 p.331 下

[2-4] このように憶念ヴィナヤは、清浄無罪であるに拘わらず、無根の罪によって誹謗されたことが確定した後に行われるのであって、したがって「憶念ヴィナヤ羯磨」は、調停方法でも、裁判でもなく、言われなく誹謗されている清浄なる比丘に、無罪であるというお墨付きを与えるという役割しかはたしていないということになる。

しかしながら、無根の罪を誹謗しておきながら、原告がこの因縁譚のように素直に「実は無根の罪を誹謗しました」と自白するような場合はまれであったと考えざるを得ない。また告発された被告の方にしても、正真正銘、憶念広大に罪を犯していませんと主張しながら、実は白を切っているという場合もありうるであろう。

そこでこの前段階において行われるべき「現前ヴィナヤ」において、双方からの申し立てを聴取し、また証人の証言などを聞いて事実確認を行うのであるが、このような事実関係の審理を慎重に行ったとしても、告発した原告の方はあくまでも有罪であると主張し、告発された被告の方はあくまでも無罪を主張するようなときにはどのように処理されたのであろうか。告発争事の滅浄法の中には後に取り上げる「覓罪相ヴィナヤ」というものがあり、この場合がこれに相当しそうであるが、実はそうではない。なぜならこれははじめ無罪を主張していた被告が裁判中に有罪を認めるときに適用されるものであるからであり、いま取り上げ

ているのは被告がどこまでも無罪を主張するケースであるからである。

このような場合は原告に対しては無根の波羅夷罪をもって誹謗した罪である僧残罪第8に問えず、被告に対しても有罪の判決も下せないものであるから、ついに袋小路に入らざるを得ない。おそらくこのような場合は、前項で「自恣慥度」を考察したように、この「告発諍事」の場合も疑わしきは罰せずという原則によって双方ともにおとがめなしということで決着がつけられたのではなかろうか。滅諍法的な言い方をすれば、被告の「正真正銘、憶念広大に罪を犯していません」という言葉を信じて無罪とするということになる。また告発した方も「瞋恚に駆られて喜ばずして無根の罪を告発したのではない」という言葉を信じて無罪とするのである。もちろん『四分律』『五分律』『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』ともに、この僧残罪8が成立する条件を、瞋恚によって無根の波羅夷罪をもって告発したという自白があることとする⁽¹⁾。

しかしこれでは有罪の者をみすみす無罪釈放にするという場合がないとはいえないわけで、宗教教団の中では仮にもそういうことがあってはならない、世俗よりもっと厳格に、むしろ「疑わしくは罰す」という考え方があってもよいようにも考えられる。おそらくアッタカターの作者としてはこのような心理が働いたのであろう。そこでこの憶念ヴィナヤは漏尽者のみに与えられるもので、たとえ不還者であろうと与えてはならないとされている⁽²⁾。しかしこれでは日常において普通に生じうる告発諍事の裁判法としての意味はないとしなければならない。

あるいは「憶念広大に自分は無罪です」というのは、いわば「天地神明に誓って自分は無罪です」というのに似て、白を切り通すことに心理的負担をかけ、宗教的なプレッシャーを与えるという意味があったのかも知れない。古代の裁判には盟神探湯（くがたち）というような手段も使われたし、もしこれに違反すれば満座の中で笑われるという罰則が、それなりに実効性の有るものとして認められるからである。しかし日常的に生活を共にしているサンガのメンバーの中での事件であり裁判であって、このような中でサンガのリーダーを筆頭とする他のメンバーが原告と被告を十分に説得できないようであれば、それを有罪として認めるにたる材料がないと判断せざるを得なかったというのが現実であったであろう。

(1) [2-2] の註 (7) を参照されたい。

(2) *Samantapāsādikā* vol.VI p.1192 では、この憶念毘尼は漏尽者 (khīṇasavassa) のみに与えられるべきであって、その他の者には不還者に至るまで与えてはならない (na aññassa antamaso anāgāmino' pi) 、とされている。*Kaṅkhāvitaraṇī* pp.273～277 も同じ。「佐々木第1論文」『仏教研究』第35号 p.181

[3] 次に「告発諍事」の2つ目の滅諍法とされる「不癡ヴィナヤ」を検討する。

[3-1] 『パーリ律』には、これが制定された因縁譚について次のように記されている。

そのときガッガ比丘 (Gagga bhikkhu) は精神的に異常を来して心が顛倒していた (ummattaka cittavipariyāsaka) 。そこで多くの非沙門の法を起し、語に錯乱があった。そこで比丘たちが「あなたはこのことを覚えているか」と問い詰めた。彼は「覚えていない。私は愚癡によって (mūl'hena) 行ったのです」と答えた。比丘らはガッガ比丘がこのようにいうのを「あなたは憶してこのような罪を犯した」と非難した。これを聞いた少欲の比丘たちが世尊に報告したので、世尊は事実確認を行って、不癡ヴィナヤを与えることを許された、

とする⁽¹⁾。

『四分律』の主人公は難提⁽²⁾、『十誦律』の主人公は施越⁽³⁾、『僧祇律』の主人公は劫賓那の二人の弟子である難提と鉢遮難提⁽⁴⁾であるが、話の内容は大同小異である。また『五分律』には因縁譚は記されていないが、上記のような状況の時に不癡ヴィナヤが行われるということには相違はない⁽⁵⁾。要するに波羅夷罪などの重罪を犯したが、それは心神喪失状態にあるときに犯したものであるということが証明された時に、罪にはならない、すなわち無罪であることを宣告するのが「不癡ヴィナヤ」ということになる⁽⁶⁾。

なお『パーリ律』のいう「非沙門の法」を、『四分律』は重罪の「波羅夷僧殘偷蘭遮」⁽⁷⁾とし、『五分律』は「重罪波羅夷もしくは波羅夷辺罪」⁽⁸⁾とし、『十誦律』は「種々の惡不清淨事」⁽⁹⁾とし、『僧祇律』は「非法」⁽¹⁰⁾とする。「告発諍事」の検討をした時に結論としたごとく、これは告発を許される重罪か、軽罪でも苦切羯磨などの懲罰羯磨に問うべき悪質な罪に適用されるのである。

この作法は「憶念ヴィナヤ」と同じように次のようになされる。まずガッガ比丘がサンガのもとに至って、「自分は精神的に異常を来して心が散乱していたために、非沙門の法を起こし、語に錯乱がありました。そのために非難されましたが、比丘たちがいうように愚癡によって行ったのではなく、不癡によって行ったものです。私に不癡ヴィナヤを与えてください」と三度請う。「聡明有能なる比丘」はこの求聴羯磨を受けて、ガッガ比丘は精神的に異常を来して心が顛倒していたために非沙門の法を行い、語に錯乱があったのであって、愚癡によって行ったものではなく不癡によって行ったものであるから、無罪であるということを、白四羯磨によって承認するのである。

(1) Vinaya vol. II p.080

(2) 大正 22 p.914 中

(3) 大正 23 p.143 上、大正 23 p.255 下

(4) 大正 22 p.332 上

(5) 大正 22 p.155 中

(6) 現代の刑法では犯罪を、「構成要件に該当する、違法であって、有責の行為」とする。構成要件該当性とは「ある行為が刑罰法規の定めた構成要件にあてはまっているということ」であり、有責の行為であるというのは、故意であって、正常の責任能力を備えた通常人の場合であるという。責任能力のない場合というのは、日本の場合は 14 歳未満の者や、「心神喪失者」と「心神耗弱者」である。ただし心神耗弱者の行為は責任がないのではなく、責任が軽くこれに対して加えられる刑を減刑しうるものとする。『法学概論』p.172 以下

(7) 大正 22 p.920 下

(8) 大正 22 p.155 中

(9) 大正 23 p.255 下

(10) 大正 22 p.332 上

[3-2] なお『パーリ律』はこれを行うには三つの条件が必要であるとされている。まず非法を犯した者が精神的に異常を来して心が顛倒しており、罪を非難された時に記憶していないこと、あるいは記憶していても夢の中のようなこと、あるいは非難された時に狂態を演じて、「あなたたちもこのようになせ」などということである。要するに非法を犯した者をサンガあるいは衆、あるいは一人が非難して、この非難された者が精神錯乱状態にあって罪の責任を問えない状態であったことが確実であったときということになる。したがって

非法の不癡ヴィナヤは憶念しながら、憶念していなかったなどと虚偽を言うものに対して行う場合である⁽¹⁾。

『四分律』にも同様に説かれている。また『四分律』は「五如法不癡毘尼あり。上のごとし」とするから、憶念毘尼の五如法である現前・自言・清浄・法・和合をさすのであろう⁽²⁾。また『僧祇律』は不癡毘尼を与える五如法を、不癡に不癡想にして与えると、拳事人を求請すると、心を柔軟ならしむと、サンガより不癡毘尼を乞うと、如法和合としている⁽³⁾。

(1) *Vinaya* vol. II p.082. 『薩婆多毘尼毘婆沙』大正 23 p.563 中参照。

(2) 大正 22 p.920 下

(3) 大正 22 p.332 下

[3-3] もちろんこの場合も、罪を問われた者が精神異常を装うという場合もありうるであろうから、この不癡ヴィナヤを与える前には、憶念ヴィナヤの時と同じように「現前ヴィナヤ」において原告と被告の事情聴取や、証人の証言、状況などが綿密に調査され、その結果被告がその時点では精神異常ないし心神喪失状態であったという確信が得られた時に与えられるのである。この「現前ヴィナヤ」もサンガ現前・法現前・律現前・人現前である。

要するに憶念ヴィナヤは被告が「自分は憶念広大であって、天地神明に誓って無罪である」と証言する場合に執行され、不癡ヴィナヤは被告が「自分は精神の正常を失って、罪を犯したことを記憶していない。したがって無罪である」という場合に執行される。

現代においてはこの精神異常ないし心神喪失状態にあったことが科学的に証明できるようになりつつあるようであるが、しかしそれが裁判で争われることがしばしばであるから、これが今から 2,500 年も前のことであることを思えば、それを証明することはほとんど不可能であったといえるかも知れない。したがってこの場合も「憶念ヴィナヤ」と同様に、「疑わしきは罰せず」という法理や、自己申告主義、あるいは互いに日常のあり方を知悉しているというようなことが基礎にあって、このような措置がとられたといえるであろう。

[4] 次に「告発諍事」の最後の滅諍法である「覓罪相ヴィナヤ」を検討する。

[4-1] 各律蔵による覓罪相羯磨が制定された因縁譚は次のとおりである。

『パーリ律』：ウヴァーラ (Uvāla) という比丘はサンガの中で罪を検問された時に「犯していない」といい、そう否認しながら、異語をなして答えをそらし、故意に妄語した (*saṃghamajjhe āpattiyaṃ anuyuññyamāno avajānitvā paṭijānāti paṭijānitvā avajānāti aññena aññaṃ paṭicarati sampajānamusā bhāsati*)。この報告を受けた釈尊は、事実確認をされた後で覓罪相羯磨を与えることを許された⁽¹⁾。

『四分律』：象力比丘が外道と言い争い、切問された時に前後に言語が相違し、僧中で問われた時にも前後に言語が相違した⁽²⁾。

『十誦律』：訶多比丘なるものがあり、見・聞・疑の罪があり、先に自らなすといい、後になさずといった⁽³⁾。

『五分律』は他の滅諍法と同様に具体的な因縁譚は記さない。

またそれぞれの律蔵は、この覓罪相羯磨を行ってよいケースとして、次のようなものを上げている。

『パーリ律』：重罪の波羅夷もしくは波羅夷相似を犯したと難じられて、初めは憶念して

いないと言い、さらに問われると波羅夷もしくは波羅夷相似は犯していない、小罪 (appamattika āpatti) を犯したと言い、さらに強く問われて波羅夷もしくは波羅夷相似を犯した、という場合 (4)。

『四分律』：論議好きの比丘が外道と論議して切難を得て前後に言語が相違し、あるいは衆中に問われて前後に言語が相違し、妄語する場合 (5)。

『五分律』：重罪の波羅夷もしくは波羅夷辺罪を犯したと難じられて、初めは記憶していないと言い、三問されて軽罪を犯したと言い、さらに問われて波羅夷もしくは波羅夷辺罪を犯した、私が先に重罪を犯したと記憶していない、と言ったのは偽言であったという場合 (6)。

『十誦律』（諍事法）：象首比丘が見聞疑罪を犯して、先には犯と自言し、後に不作という場合 (7)。

同（七滅諍法）：波羅夷を犯して先に犯といい、後に不犯という（この逆の波羅夷を犯して先に不犯といい、後に犯という場合はこれを行ってはならない）。僧残・波夜提・波羅提提舍尼・突吉羅を犯じて先に犯といい、後に不犯という場合 (8)。

『僧祇律』：尸利耶婆長老がしばしば僧残罪を犯した。衆僧は集まって羯磨をなそうとしたが尸利耶婆は来なかった。そこで呼びにやると、尸利耶婆は自分のために羯磨をなそうというのであろうと心に恐怖を生じたがやってきた。そして諸比丘はあなたは僧残罪を犯したであろうという「犯した」と答えた。彼は梵行人たちは私を可憐悔事によって挙そうとしているのであるから、事を治めることができないわけではないと喜び、しばらく席を外すことを許して下さい、といった。諸比丘はこの比丘は軽躁であって不定人であるから出て行ったら妄語をなすに違いない、三過し (9)、実問してから羯磨をなそうと考えた。一方尸利耶婆は出てから「私はなぜこの罪を受けようとしたのであろう。諸比丘は何度も何度も私を治そうとするに違いないから、今はこの罪を受けないでおこう」と考えた。そして今度は比丘たちに「あなたは僧残罪を犯しましたか」と問われた時、「犯していません」と答えた。比丘たちは先に犯したといったのに、なぜ今は犯していないのかと問うたが、尸利耶婆は「私はこれを記憶していない」と言い張った。このように僧中において罪を見て不見と言い、不見として復た見という場合 (10)。

『薩婆多毘尼毘婆沙』：波羅夷を犯して先に犯といい、後に不犯という（逆に波羅夷を犯して先に不犯といい、後に犯という場合は行ってはならない）。僧残・波夜提・波羅提提舍尼・突吉羅を犯じて先に犯といい、後に不犯という場合 (11)。

この因縁譚と覓罪相を行ってよいケースについて、律蔵の間に重大な相違が存する。それは『パーリ律』『四分律』『五分律』が初め「不犯」と言い、後に「犯」と言う者に対して行うことになっているが、『十誦律』『僧祇律』と『薩婆多毘尼毘婆沙』は初め「犯」と言い、後に「不犯」と言う者に対して行うのであって、『十誦律』と『薩婆多毘尼毘婆沙』は『パーリ律』『四分律』『五分律』のいうような場合に行うのは「非法」とまでするのである。先に4種の諍事のうちの「告発諍事」を検討したときには、筆者はこれを罪を犯したものが告白しないあるいは自首しないがゆえに、他のものが告発したことを契機として起こされる、無罪・有罪をあらそう紛争と理解したから、この理解からすれば、『パーリ律』など

が正しく、『十誦律』などは誤っているということになる。

そこで『十誦律』の国訳一切経の国訳者（上田天瑞）は下記のテキストの下線を施した部分を、『パーリ律』などに合わせる形ですべて逆に読んでいる。大正新脩大蔵經によれば⁽¹²⁾ そのテキストは「非法」の場合を言うのであるが、

五非法者。有比丘犯波羅夷罪。先言不犯後言犯。若僧與是人實覓比尼。是名非法。何以故。是人應與滅擯故。有比丘犯僧伽婆尸沙波逸提波羅提提舍尼突吉羅。先言不犯後言犯。若僧與是人實覓比尼。是名非法。何以故。是人隨所犯應治故。五如法者。有比丘犯波羅夷。先言犯後言不犯。若僧與是比丘實覓比尼。是名如法。何以故。是人應與實覓比尼故。若比丘犯僧伽婆尸沙波逸提波羅提提舍尼突吉羅。先言犯後言不犯。若僧與是比丘實覓比尼。是名如法。何以故。是人應與實覓比尼故。

とすることにかかわらず、国訳一切経では、例えば最初の部分は、「比丘有り波羅夷罪を犯じ先には犯ずと言ひ後犯ぜずと言ふ。若し僧是の人に実覓比尼を与ふれば是れを非法と名づく。何を以ての故に。是の人応に滅擯を与ふべきが故に」⁽¹³⁾と読むのである。

恐らく国訳者は、もし波羅夷罪を犯して初めに犯したと言え、その時点でサンガを追放し、もし僧残罪や突吉羅を犯したなら、所犯にしたがって治すから問題は生じないが、初め「犯さず」というからこそ告発がなされて、実覓比尼を与えることになるという理解したのであろう。確かにこの理解の方が合理的であると考えられるが、『十誦律』ではすべての場面で紹介したテキストのような文脈で説かれており、当然のこととはいえ同系統の『薩婆多毘尼毘婆沙』も同様であって、しかも『僧祇律』もこの文脈に近いから、これを単に誤植と考えることはできない。

筆者の理解では、「告発争事」は被疑者は初めは無罪を主張しなければならないはずであるから、これは重大な問題だといえるかも知れないが、おそらくこれは被疑者が「不犯」と主張する時点をごとく理解するかの相違に過ぎないと考えられる。『パーリ律』『四分律』『五分律』が「犯していない」「憶念していない」というところから始めるのは、これを裁判を始めるにあたっての被疑者のサンガでの正式発言ととらえたのであり、『十誦律』と『僧祇律』が初めは犯したと言ひ、後に犯していないと言ったというのは、「犯した」というのは裁判を始める前であって、「犯していない」という発言こそが裁判を始めるにあたっての正式発言ととらえたのであると考えられるからである。だからこそ「比丘あり波羅夷罪を犯じて、先には犯ぜずと言ひ後犯ずと言ふ。若し僧是の人に実覓比尼を与ふれば是れを非法と名づく。何を以ての故に。是の人応に滅擯を与ふべきが故に」とするのである。すなわち後の「犯ず」という発言が正式に採用され、したがってサンガは彼に滅擯を与えてそれで一件落着くから、この場合は実覓比尼を与えるのは非法であるとしたのである。『僧祇律』にはその辺の事情が述べられているように感じられるから、特別に詳細に紹介したのである。

このように考えれば、この覓罪相羯磨も不犯として罪を認めない者に対して起こされる「告発争事」の滅諍法であることは明らかである。しかし先の「憶念ヴィナヤ」や「不癡ヴィナヤ」と異なるところは、裁判中に終始一貫して「無罪」を主張するのではなく、「犯さず」と言ったり、「犯した」と言ったりして首尾一貫せず、しかし最後には罪を認めるという点である。

なお先に裁判の方法を考察したところでふれた波羅提木叉の「不定」において言及される「実覓羯磨」「覓罪相羯磨」をも思い返す必要があるであろう。これは比丘の女性との性関係についての罪が、信頼できる女性の在家信者によって告発されるという異例のケースであって、比丘が犯罪事実を否認するがゆえに告発されたものと考えられる。その判決における在家の女性信者の証言と比丘の言い分のどちらが尊重されるかという点については、『パーリ律』『五分律』は比丘の言い分が尊重されるようになっているから、「自己申告主義」に基づいていることになるが、『四分律』『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』はその言葉が信頼できる優婆夷の告発の方を尊重し、比丘が自認しなくとも覓罪相羯磨にかけることになっている。したがってこの不定の場合は、比丘自身が最後まで罪を認めなくとも処罰されることになり、きわめて異例のケースということになるが、『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』はこの比丘に対して、覓罪相羯磨が与えられるとするのである。

- (1) *Vinaya* vol. II p.085. ここにはその罪がどのような罪であったかが記されていないが、後に実際の適用例を述べるところでは次のように記されている。ある比丘があつて、重罪をもって難じられた。例えば「あなたは波羅夷もしくは波羅夷相似の重罪を犯したことを憶念しているか」と。ところがその比丘は「私はそのような罪を犯したことを憶念していない」と答えた。非難する方がさらに、「あなたは波羅夷もしくは波羅夷相似の罪を犯したことを知れ」と迫ると、その比丘は「友よ、私はそのような波羅夷もしくは波羅夷に相似する罪を犯したことを憶念しない。しかしこのような小罪を犯したことを憶念している」という。非難する方がさらに、「あなたは波羅夷もしくは波羅夷相似の罪を犯したことを知れ」と迫ると、彼は「私は小罪を犯し、問われなくて自言します。しかしどうして波羅夷もしくは波羅夷相似の重罪を犯したと自言しなければならないのですか」という。そこでさらに非難する方が、「あなたは小罪を犯して問われなくて自言するのではなく、どうして波羅夷もしくは波羅夷相似の重罪を犯して自言しないのですか」と迫り、ついに「私はこのような波羅夷もしくは波羅夷相似の重罪を犯したと憶念します。私は憶念していないといったのは軽率でした」と告白した。そこで「聡明有能なる比丘」が覓罪相羯磨を行った。

- (2) 大正 22 p.915 中
- (3) 大正 23 p.143 下
- (4) *Vinaya* vol. II p.101
- (5) 大正 22 p.921 上
- (6) 大正 22 p.155 下
- (7) 大正 23 p.255 下
- (8) 大正 23 p.143 下
- (9) 国訳者は「三たび過（せ）めて」と訳している。国訳律部 9 p.033
- (10) 大正 22 p.333 中
- (11) 大正 23 p.143 下
- (12) 大正 23 p.143 下
- (13) 国訳律部 5 p.462

[4-2] この覓罪相羯磨は次のようになされるべきであるとされている。『パーリ律』によれば、まずウヴァーラを非難し、憶念させ、その上で罪を徴して、「聡明有能なる比丘」がサンガに、ウヴァーラに覓罪相羯磨を行うことを問い、三度の意思確認をして、異議がなければ決定するという白四羯磨であることは、憶念ヴィナヤ羯磨と不癡ヴィナヤ羯磨と同じである⁽¹⁾。

- (1) *Vinaya* vol. II p.085、『四分律』大正 22 p.915 中、『五分律』大正 22 p.156 上、
『十誦律』大正 23 p.143 下、『僧祇律』大正 22 p.333 中

[4-3] 『パーリ律』ではこの覓罪相羯磨を行うのに、5つの条件があるとされている。不浄であること (*asuci hoti*)、無恥であること (*alajjī ca*)、呵責すること (*sānuvādo ca*)、サンガが覓罪相羯磨を行うこと (*tassa saṃgho tassapāpiyyasikā-kammaṃ karoti*)、如法に和合していること (*dhammena samaggo*) である⁽¹⁾。また3つの条件があり、それは現前して行うこと (*sammukhā kataṃ hoti*)、検問して行うこと (*paṭipucchā kataṃ hoti*)、自言があること (*paṭiññāya kataṃ hoti*) である⁽²⁾。『四分律』も相似しているが次のようにいう。三如法は挙して行う、憶念して行う、自言をなして行うであり、また犯に行う、可憊罪に行う、罪を犯して未だ憊していない者に行うであり、五如法は現前、自言をなす、清浄、如法、サンガである⁽³⁾。

なお『四分律』の三如法の中に「可憊罪に行う」という「可憊罪」はパーリ語でいえば ‘*sappaṭikammā āpatti*’ すなわち「有懺悔罪」であって、波羅夷以外の罪をさすのであろう。これによれば波羅夷罪を犯した者に覓罪相羯磨を与えるのは「非如法」ということになるが、波羅夷罪を犯した者は直ちにサンガから追放すべきであって、サンガに残って罰を受ける覓罪相羯磨には相応しないという点をとらえたものであると考えられる。

またここでも如法の覓罪相羯磨には被疑者の「自言」があるということが含まれていることに注目しておくべきであろう。何度もいうように白を切り通して「自言」しない場合にはこれに処することができないということになるから、「疑わしきは被告人の利益に」という理念と、自己申告主義がここでも貫き通されているわけである。

このように覓罪相羯磨は、裁判中にはじめは罪を犯していないと否認しながら、後に異語をなして答えをそらし、故意に妄語し、ついには罪を認める者に対して科せられるものであるから、天地神明に誓って無罪であると主張したり、あるいはその時には精神的に異常を来して記憶していないと無罪を主張する者が、事実審理や説得・教誡などの現前ヴィナヤが進行する段階において、白を切っていたことが暴露され、それが嘘であったと認めた場合にも、これが適用されるということになる。したがって前項までに考察してきた憶念ヴィナヤや不癡ヴィナヤは、現前ヴィナヤによって無罪と判定されたときに行われるの対し、この覓罪相ヴィナヤは現前ヴィナヤによって被告人が罪を認めたときに行われるということになる。

(1) *Vinaya* vol. II p.086

(2) 同上

(3) 大正 22 p.921 上

[4-4] ところでこの覓罪相羯磨とはどのようなものであったのであろうか。罪を犯しながらこれを自ら進んで告白しない者に対して与えられるものであるとするなら、「罪を見ないことによる挙罪羯磨 (*āpattiṃ adassane ukkhepaniya-kamma*)」ないしは「罪を犯して懺悔しないことによる挙罪羯磨 (*āpattiyā appaṭikamme ukkhepaniya-kamma*)」とはどう違うのであろうか。

まずもっとも大きな相違は「罪を見ないことによる挙罪羯磨」ないしは「罪を犯して懺悔しないことによる挙罪羯磨」の2つの羯磨は波逸提以下の軽罪にしか適用されないが、この

覓罪相羯磨の場合はむしろ波羅夷や僧残などの重罪が主要ケースであるということである。

そして『パーリ律』の「羯磨健度」によれば、2つの挙罪羯磨の因縁譚は、「その時チャンナは罪を犯して、罪を見ようと欲しなかった (āyasmā Channo āpattiṃ āpajjitvā na icchati āpattiṃ passitum)」⁽¹⁾とされており、後者の因縁譚は「その時チャンナは罪を犯して、罪を懺悔しようとして欲しなかった (āyasmā Channo āpattiṃ āpajjitvā na icchati āpattiṃ paṭikātum)」⁽²⁾とされているから、これらは罪に相当する行為を行ったという事実は認めながら、それを罪と認めなかったり、あるいは罪を認めながら懺悔しないという場合に適用されたのであろう。

すなわち2つの挙罪羯磨は裁判に相当する「現前ヴィナヤ」を行う必要性がない場合に行われたのであり、これに対して裁判を行わなければならないケースには覓罪相羯磨が適用されるということになる。

(1) *Vinaya* vol. II p.021

(2) *Vinaya* vol. II p.025

[4-5] ところでここでもっとも注目されるべき点は、この覓罪相羯磨を受けた者には特殊な罰が与えられるということである。

その罰は、『パーリ律』⁽¹⁾、『十誦律』⁽²⁾、『僧祇律』⁽³⁾、『根本有部律』⁽⁴⁾そして『薩婆多毘尼毘婆沙』⁽⁵⁾などには、具足戒を授けてはならない、依止を与えてはならない、沙弥を蓄えてはならない、比丘尼教誡の選を受けてはならない、選ばれても比丘尼を教誡してはならない、などの苦切羯磨などの罰に準じる罰であるとされている。そしてこの罰は大体において僧残罪の別住期間や六夜摩那埵の間に服さなければならない罰則とも等しい。

ちなみに『パーリ律』のいう僧残罪の別住の罰、苦切羯磨の罰、罪を見ざるによる挙罪羯磨の罰、それにこの覓罪相羯磨の罰の対照表を示しておく。なおこの覓罪相羯磨の罰の箇所はPTSのテキストでも *Chaṭṭha Saṅgāyana* のテキストでも省略されていて、苦切羯磨の罰なのか挙罪羯磨の罰なのかの判断がつかない。しかし覓罪相羯磨は罪を見ないことによって裁判になったのであるから、苦切羯磨の罰よりも挙罪羯磨の罰の方が適当であるとしておきたい。

また漢訳の『十誦律』『僧祇律』などの罰が正確に『パーリ律』のどの罰と対応するのかは明確ではないので、これは後に列記する。しかしできるだけ対応は試みたいので、『パーリ律』の罰に番号を付した。これは筆者が適当に整理したものであるから、テキストそのものを正確に反映していないことを了とされたい。

罰		別住	苦切	覓罪
1	人に具足戒を授けるべからず	○	○	○
2	人に依止を与えるべからず	○	○	○
3	沙弥を蓄えるべからず	○	○	○
4	比丘尼教誡の選を受けるべからず	○	○	○
5	選ばれるとも教誡すべからず	○	○	○
6	僧伽より別住（苦切羯磨など）を受けた罪を犯すべからず	○	○	○
7	他の相似の罪を犯すべからず	○	○	○

8	これよりも悪い罪を犯すべからず	○	○	○
9	羯磨を非難すべからず	○	○	○
10	羯磨に参加したものを非難すべからず	○	○	○
11	清浄比丘の布薩を妨げるべからず	○	○	○
12	自恣を妨げるべからず	○	○	○
13	相共に語るべからず	○	○	○
14	教誡を与えるべからず	○	○	○
15	許可（機会）を得るべからず	○	○	○
16	難ずるべからず	○	○	○
17	憶念せしむるべからず	○	○	○
18	比丘らと論争す（交わる？）べからず	○	○	○
19	清浄比丘より前に行くべからず、前に坐すべからず	○		
20	僧伽の辺際の坐処・辺際の臥処・辺際の精舎を与えるべく、受くべし	○		
21	清浄沙門の先行沙門、あるいは随従沙門として俗家に至るべからず	○		
22	林住法を行うべからず	○		
23	乞食法を行うべからず	○		
24	別住を受けたことを知らせないために施食をもたらしむべからず	○		
25	客となれば、別住比丘であることを知らせなければならない	○		
26	客が来れば別住比丘であることを知らせなければならない	○		
27	布薩の時に知らせなければならない	○		
28	自恣の時に知らせなければならない	○		
29	病気であれば、使者を立てても知らせなければならない	○		
30	有比丘の住処より無比丘の住処・非住処に行ってはならない	○		
31	有比丘の住処より（異住比丘のいるべき）有比丘の非住処に……	○		
32	清浄比丘と同一屋内の住処・非住処等に住してはならない	○		○
33	清浄比丘を見れば座から立たなければならない	○		○
34	清浄比丘を座処に請ずべし	○		
35	清浄比丘と同一座処に坐してはならない	○		
36	清浄比丘より高い坐処に坐してはならない	○		
37	清浄比丘が地上に坐す時は座処に坐してはならない	○		
38	同一経行所に経行してはならない	○		
39	清浄比丘より高い経行処に経行してはならない	○		
40	清浄比丘が地上に経行する時は経行処に経行してはならない	○		
41	年長の別住比丘と同一屋内の住処に住してはならない	○		
42	別住比丘を第4人として別住を与えてはならない	○		
43	精舎の内外において清浄比丘と接触してはならない	○		

44	清浄比丘から敬礼・迎逆・合掌・恭敬・座具の設け……受けてはならない			○
45	清浄比丘を壊戒・壊行・壊見・壊命なりと難じてはならない			○
46	比丘らと比丘らを離間せしめてはならない			○
47	在家人の相を著けてはならない			○
48	外道の相を著けてはならない			○
49	外道に承事してはならない、比丘らに承事すべし			○
50	比丘の学処を学ぶべし			○

以上のうち「別住」の罰はテキストの表記上からすると、1から29までのグループと30から50までのグループに分かれているようである。そして前者のグループの中では18以前と19以降に分かれる。前者は苦切羯磨を受けた者の罰則のすべてと、覓罪相羯磨＝挙罪羯磨を受けた者の罰則の一部である。覓罪相羯磨・挙罪羯磨を受けた者の罰則はこの他にいくつかの罰則が付け加えられている。

なぜこのように区別されるのかの理由は詳らかにしないが、1から18までの罰は具足戒を与えたり、依止を受けたり、沙弥を蓄えたりという一人前の比丘としての基本的な権利や、布薩や自恣という日常行事で行使できる一般比丘としての基本的な権利を剥奪されるというきわめて重大な罰ということができるであろう。これに対して19から29までの罰は、生活法の基本に関わるような罰則であり、30から50までは屈辱的なものではあるが生活上のマナーに関わる比較的軽微な罰ということができるかもしれない。そして覓罪相＝挙罪羯磨を受けた者の罰則には1から18までの苦切羯磨を受けた者の受ける罰則以外の44以降と32、33が加わるが、別住者の罰則と基本的にどう違うのか、筆者にはその意を理解できない。

次に『十誦律』のいう実覓羯磨を受けた者の罰則（義務）を紹介する。文末の（ ）内に記した数字は上記『パーリ律』の罰則に対応すると思われるものの番号であり、空欄となっているものは対応するものがないものである。また『薩婆多毘尼毘婆沙』はほとんどこれに等しいが＊を付したものは欠く。

- 他に受大戒を与えるべからず (1)
- 他の依止を受けるを得ず (2)
- 沙弥を蓄えるべからず (3)
- 比丘尼を教誡する法を受けるべからず (4)
- もしサンガが比丘尼を教誡することを羯磨しても教化すべからず (5)
- サンガに与えられた実覓比尼の罪をさらになすべからず (6)
- これに似た罪およびこれに過ぎる罪をなすべからず (7、8)
- サンガの羯磨を訶すべからず (9)
- 羯磨をなす人を訶すべからず (10)
- 清浄比丘を挙すべからず (16) ＊
- 他をして憶念せしめるべからず (17) ＊
- 相い言うべからず (13、18) ＝同事を共にすべからず (『薩婆多毘尼毘婆沙』)
- 他の罪を出さんと欲して他より乞聴すべからず (14?) ＊

他の乞聴を受けるべからず (15?)

説戒を遮すべからず (11)

受戒を遮すべからず ()

自恣を遮すべからず (12)

清浄比丘の過罪を出すべからず ()

恒に自ら謙卑し、心行を調伏し、比丘サンガの意に随順すべし (6)。

したがってこれは『パーリ律』の苦切羯磨の罰則に近いといえるであろう。しかし『十誦律』には別に実覓罪相比丘の行法を説くところがあり (7)、ここには「羯磨をなす人を訶すべからず」と「清浄比丘を挙すべからず」に相当する行法の間に、「不應受淨戒比丘禮拜。不應受起迎合掌曲身種種供養。不應受衣鉢供養。不應受所敷坐具臥具供養。應受洗足水承足机按摩腰背手足等供養」を挟んでいるから、これは挙罪羯磨の罰則に近いといえるであろう。『薩婆多毘尼毘婆沙』は前者に類似するのでその中に組み込んだ (8)。

次に『僧祇律』は八法とするが、これは次の通りである。同じく文末の () 内に記した数字は上記『パーリ律』の罰則に対応すると思われるものの番号であり、空欄となっているものは対応するものがないものである。

人を度することを得ず (3)

人に受具足戒を与えるを得ず (1)

人の依止を受けるを得ず (2)

僧次請を受くるを得ず ()

僧の使行と作るを得ず ()

僧の説法人に作すに与かるを得ず ()

僧の説比尼人と作すに与かるを得ず (4、5)

僧の羯磨人と作すに与かるを得ず () (9)

このように『僧祇律』の覓罪相羯磨を与えられた者の罰（行法）は『パーリ律』とはほとんど一致しない。僧次請というのはサンガの比丘たちが食事の招待を順次に受けるもので、これを受けることができないというのである。また説法人・説比尼人、羯磨人というのはサンガのリーダーといってよいような重要な役職であるが、これを受けてはならないというのである。

『根本有部律』の覓罪相羯磨の行法は次のようなものである。

人に出家を与え、円具を授け、依止となるべからず

求寂を蓄えるを得ず

これより先に蓄えるといえどもために円具を授けるべからず

もし他苾芻の破戒・破見・破威儀・破淨命を見るとも詰責してために憶念をなすべからず

苾芻を教授すべからず

苾芻尼を教授すべからず

もし先に差せんも往くべからず

共に褒瀧陀および随意事をなすを得ず、

単白・白二・白四羯磨をなすを得ず

余に更に毘奈耶を解せんとするものあらんにも、衆中において毘奈耶を説くを得ず、
得法の苾芻の教えに依らざらんには越法罪を得⁽¹⁰⁾

- (1) *Vinaya* vol. II p.087
- (2) 大正 23 p.144 上
- (3) 大正 22 p.333 下
- (4) 大正 23 p.710 下
- (5) 大正 23 p.563 下
- (6) 大正 23 p.144 上。 大正 23 p.029 上の不定法中にも説かれるが、これとは若干の異なるところがあるので参照されたい。
- (7) 大正 23 p.418 中
- (8) 大正 23 p.563 下
- (9) 大正 22 p.333 下
- (10) 大正 23 p.710 下

[4-6] このように律蔵によって若干の相違があるが、覓罪相羯磨によって有罪と判決された者の罰則は、僧残罪を犯した者の罰則に相似しているといつてよいであろう。しかしそもそもこの覓罪相羯磨にかけられるべきものは、波羅夷罪や僧残罪、あるいは悪質な軽罪を犯して苦切羯磨などの懲罰羯磨にかけられるべき者であり、しかも自ら告白せずに告発されて、しかる後にそれを認めるという、律蔵の「自己申告主義」の精神を著しく踏みにじるような不届き者であるから、それが僧残罪や懲罰羯磨などと同等の罰ですまされるというのは腑に落ちかねる。

そこで注目されるのが『五分律』の「本言治に2種あり。1は可悔、2は不可悔」とし、重罪を犯した者に対しては「尽寿不可悔白四羯磨を与えるべし」⁽¹⁾という言葉であり、『僧祇律』がこの羯磨を受けた者は先の八法を「是比丘盡壽不聽捨」⁽²⁾とすることである。僧残罪を犯した者は6日間、ないしはそれを覆蔵した期間だけ僧残罪の罰に服し、神妙に反省懺悔していることが認められれば20人以上のサンガによって出罪が認められ、僧権を回復することになり、苦切羯磨などの懲罰羯磨を受けた者も、その羯磨が要求する罰に服した者はそれを解く羯磨によって僧権を回復することができるが、覓罪相羯磨にかけられた者は、「一生の間」この罰から出ることはできないとするのである。

このような規定は『パーリ律』には記されていないが、実は同様に行われていたのではないかと考えられる証拠が存する。それはAN.08-090であつて、ここには覓罪相羯磨を受けた者の義務である八法が説かれ、「具足戒を授けるべからず、依止を与えるべからず、沙弥を蓄えるべからず、比丘尼教誡の選を受けるべからず、選ばれるとも比丘尼を教誡すべからず、いずれのサンガの選を受けるべからず、いずれの別処にも任じられるべからず、その根本によって出罪を受けるべからず (na ca tena mūlena vuṭṭāpetabbam)」⁽³⁾とされている。その最後の最後の罰則を、アッタカターは「その根本によって出罪を受けるべからずというのは、その根本をなして出罪の羯磨をなすことが得られないということである (taṃ mūlaṃ katvā abbhānakammaṃ kātuṃ na labhati)」⁽⁴⁾と解説しており、これは覓罪相羯磨を受けた者は出罪を得る権利を喪失していることを表すであろうからである。

ただし『十誦律』⁽⁵⁾と『薩婆多毘尼毘婆沙』⁽⁶⁾は「応調伏心行、随順比丘僧意。若不如是行法者、盡形不得離是羯磨」とするから、これによれば神妙に服罪すれば許されるこ

ともあるということになる。しかしこの文脈のいうところは、この羯磨を離れうるのは、特赦のようなよほどの場合だけだったかもしれない。しかし『根本有部律』は「もしこの苾芻にして心に恭敬を生じ、随順して違ふことなからんには、まさに界内において衆に従いて解を乞うべく、もし衆にして彼の人の悉く依りて実に違背することなきを知らんにはまさに為に解をなすべきなり」⁽⁷⁾ とするから、これは明らかにこの罰が解かれ得ることを明言しているわけである。

このように覓罪相羯磨にかけられた者の行法については異説があるわけであるが、単に僧残罪を犯した者や苦切羯磨などの懲罰羯磨にかけられた者よりもより悪質であるからこそ、特別にこのような羯磨が設けられたのであるから、基本的には一生涯この罰則から抜け出すことができないというのが本来の規定であったのではなかろうか。もしそうなら、僧残罪や苦切羯磨などの罰則は、一言で言えば比丘としての基本的権利を剥奪され、地位も名誉も捨てなければならぬ「仲間はずれ」「村八分」のような罰則であるから、覓罪相羯磨にかけられた者は、その生涯をサンガの中で、仲間はずれ、村八分のような辱めを受けて生き、そして死んでいかなければならないということになる。

しかし覓罪相羯磨にかけられる者の中には、波羅夷罪を犯した者も含まれるのであるから、そのような者もサンガの中にとどまることができるというのは不合理であるから、波羅夷罪を犯したということで覓罪相羯磨にかけられた者は、波羅夷罪の罰則にしたがってサンガを放逐されたのであろう。

なお『五分律』では「尽寿不可悔白四羯磨を与えるべし」というのは、不可悔罪としての重罪に関する罰であるから、それでは可悔罪としての軽罪の覓罪相羯磨（『五分律』の用語では本言治）の罰はどのようなものであったのであろうか。確かに『十誦律』は波夜提・波羅提提舍尼・突吉羅を犯した者にも適用されるとしており、『薩婆多毘尼毘婆沙』は「五篇戒に与える」としている。しかし今の『五分律』はその因縁譚では重罪の波羅夷もしくは波羅夷辺罪が、『パーリ律』も重罪の波羅夷もしくは波羅夷相似の罪が、『僧祇律』もしばしば僧残罪を犯したというのが対象となっている。

このように本来の覓罪相は波羅夷や僧残などの重罪に関する規定であったものと考えられるが、「告発諍事」のところで考察したように、波逸提以下の軽罪であっても常習犯とか、確信犯などの悪質な場合にもこれが適用されるのであるから、覓罪相羯磨にかけられるというならば、結果的には重罪に等しい罪となっているはずである。『五分律』には可悔罪に対する本言治の罰がどのようなものであるか記されていないので判断することはできないが、処置としては重罪と同じであったと考えておきたい。しかしもし許される場合があったとしたならば、軽罪を犯した者にその可能性が高かったといえるであろう。

- (1) 大正 22 p.155 下
- (2) 大正 22 p.333 下。大正 22 p.442 上にも説かれる。
- (3) vol.IV p.347
- (4) AN.-A. vol.IV p.160
- (5) 大正 23 p.144 上、p.029 上
- (6) 大正 23 p.563 下。p.525 下にも関連する記述あり。
- (7) 大正 23 p.711 上

[4-7] これに関連して思い起こされるのは『パーリ律』にはないが、他の漢訳律には存

在する波羅夷の不浄法を犯した者がサンガ追放を望まず、一生涯比丘としての権利のほとんどすべてを剥奪され、沙弥と同等の資格しか与えられないけれどもサンガに止まることができるという「波羅夷比丘」「波羅夷学悔」「波羅夷与学沙弥」である。ちなみに律蔵によるこの行法を紹介しておく。

『四分律』⁽¹⁾ はこれを波羅夷戒とし、白四羯磨で与えるとしているが、これは「人に具足戒を授けてはならない、人に依止を与えてはならない、沙弥を蓄えてはならない、比丘尼を教誡することを受けてはならない、たとい差せられても教誡してはならない、サンガのために説戒してはならない、サンガの中で毘尼を問答してはならない、サンガに差せられて知事人となつてはならない、サンガに差せられて別処に断事してはならない、サンガに差せられて使命してはならない、早く聚落に入り暮れに還つてはならない、比丘に親近しなければならない、外道・白衣に親近してはならない、比丘法に順従しなければならない、余の俗語を説いてはならない、衆中に律を誦してはならない、もしよく誦する者なければ許す、さらにこの罪を犯してはならない、余の相似し、もしくはこれより生じ、もしくはこれより悪しきもの、非僧羯磨および羯磨を得ないものを犯してはならない、清浄比丘の敷座・洗足水・拭草履・揩摩身および礼拜・迎接・問訊を受けてはならない、清浄比丘の捉る衣鉢をうけてはならない⁽²⁾、清浄比丘を挙して憶念・自言治をなしてはならない、人事を証正してはならない、清浄比丘の説戒・自恣を遮してはならない、清浄比丘と諍つてはならない、サンガの説戒あるいは羯磨の時に波羅夷比丘が来なくても衆僧は無犯である、波羅夷戒を与えた比丘が再び不浄行をなしたら滅擯しなければならない」というものである。

『五分律』⁽³⁾ も波羅夷羯磨（白四羯磨による）とし、この比丘は「盡寿に大比丘に食を授け、自らは浄人より受けてはならない、布薩・自恣・羯磨をなす時に来てもよいし、来なくても彼此に無犯である」とする。

『十誦律』⁽⁴⁾ は「波羅夷与学沙弥行法」として、「大比丘戒の一切を持し、大比丘の下行にあって坐し、大比丘に飲食を授け、自らは未受具戒人より飲食を受け、大比丘と同室・再宿を与えることを得るも、自らは未受大戒人と再宿を過ぎるを得ず、与学沙弥は布薩・自恣の二羯磨をなすを得るも、この与学沙弥を足数となすことはできない」とする。『薩婆多毘尼摩得勒伽』⁽⁵⁾ は波羅夷学戒人とするが、その行法は『十誦律』に等しい。

『僧祇律』⁽⁶⁾ は波羅夷学悔とし、「この人は一切比丘の下坐、一切沙弥の上にあるべし、比丘と同屋して三宿を過ぎるを得ず、また沙弥と三宿を過ぎるを得ず、比丘の不浄食は彼もまた不浄食、彼の不浄食は比丘もまた不浄食である、比丘に食を授けるを得、火浄五生種および金銀を除く、彼は沙弥より食を受くべし、比丘は向かつて波羅提木叉を説くを得ず、…高声に誦すをえず、もし法を敬うならば心誦を得、布薩・受自恣を聴するを得ず、布薩・受自恣日には僧中に至つて、我清浄なり僧は憶持せよと言え」とされている。

以上よくわからないところもあるが、この波羅夷比丘の罰則は、覓罪相羯磨を与えられた比丘の罰則に相似しているといえるであろう。

なお故平川彰博士はこれについて、『パーリ律』にないに関わらず他の漢訳律に存在することをもって、「最初から確立していたものではなかろう。しかしパーリ上座部以外では採用しているから、おそらく原始仏教の末期ごろには成立していたのであろう」⁽⁷⁾ と解釈されている。

- (1) 大正 22 pp.809 上、972 中
- (2) 『五分律』に「不共語有五種。一者語言汝莫共我語。二者汝有所作莫白我。三者莫入我房。四者莫捉我衣鉢及助我作衆事。五者莫來見我」という規定があり、これに関連するか。
- (3) 大正 22 p.182 下
- (4) 大正 23 p.418 下
- (5) 大正 23 p.601 中
- (6) 大正 22 p.441 中
- (7) 『二百五十戒の研究』Ⅰ p.131

〔4-8〕ところで原始仏教聖典の中には、一生涯の覓罪相羯磨の罰則を受けた者や、「波羅夷学悔」「与学沙弥」を受けて、サンガに居続けた者が存在したという証拠は見いだされない。

〔5〕以上のように憶念ヴィナヤ、不癡ヴィナヤ、覓罪相ヴィナヤの3つの滅諍法は、罪を犯したことを告白・自首しないが故に告発された「告発諍事」に対する判決というべきもので、サンガとして被告が無罪として清浄であることを宣告するためになされるのが憶念と不癡ヴィナヤであり、有罪として罰に処すためになされるのが覓罪相ヴィナヤであるということができる。これらはすべてサンガとしての法的行為であるので、これらは憶念ヴィナヤ羯磨、不癡ヴィナヤ羯磨、覓罪相ヴィナヤ羯磨と呼ばれる。

しかしながらこのような判決がなされる前に裁判が行われるのは当然であり、それが羯磨に先立つ「現前ヴィナヤ」である。裁判に相当するこの「現前ヴィナヤ」は、原告と被告の双方を出席させた上で、告発の申し立てや自己弁護の聴取をし、あるいは証人の証言などを聞いて、事実関係を審理し、その上で教誡・説得や、和解などの斡旋がなされた上で、判決が下された。この裁判における判決は自恣における裁判法と同様に、おそらく1日のうちに下されたであろう。現代の裁判と比べれば乱暴といえるほどの迅速さであるが、これは原告も被告も、そして捜査員も検察官も弁護士も裁判官も、すべては大家族の一員であるようなサンガの中で行われるのであるから、互いにその日常生活のあり方も性格も知り尽くしている上でのことであることを考えれば、それほど無謀なことではなかったかも知れない。

そしてもし原告が被告を罪に陥れるために告発したとも告白せず、被告がついに罪を犯したとも告白せず、周りの捜査員も検察官も弁護士も裁判官に相当するサンガのメンバーたちも、両者の言い分に反証しえない場合は、最後には「自己申告主義」が決め手となって、双方共に無罪放免となった。

なお現代の民主主義国家においては、立法権と司法権と行政権の三つの権利が独立している。例えば司法権と行政権が分かれていないと、たとえ立派な法律があったとしても、警察や検察などの行政の恣意によって裁判の結果が影響されるという恐れが生じる。仏教にこれを当てはめると、上述してきたように、捜査も取り調べも弁護も調停も裁判も判決も刑の執行も、そのすべてをサンガが行うことになっていたから、行政と司法は分立していなかったといわなければならない。しかもそのサンガは、今までも指摘し、また【論文 21】においてさらに詳細に論じるように、サンガのリーダーの指導よろしきを得て運営されるべきものであった。サンガのメンバーが自由に発言できる余地はほとんどなかったとさえいえるのである。とするならば、この裁判においては警察署長も検事長も弁護団長も裁判長も同一人物

が務めたということになる。いうまでもなくそれはサンガのリーダーである。そうだとすればこれはきわめて危険な裁判であるといえるであろう。

しかしながら他の側面からいえば、サンガはサンガのリーダーを家長とする信頼関係で結ばれた大家族のようなものであって、現代社会のように他人を信じることができないような冷たい集団でなかったことを考えれば、これこそ効率的で、しかも冤罪というものを作らない、望ましい裁判であったともいえるかも知れない。

なお余談であるが、立法権は釈尊のみにあり、その定立も改廃も釈尊一人に委ねられて、比丘や比丘尼たちはそれを有しなかったから、立法権は行政権と司法権とは完全な形で独立していたが、しかし主権は在民ではなかったということになる。

【6】犯罪諍事の滅諍法とその実際――示談

[0] 次に犯罪諍事の滅諍法について検討する。『パーリ律』などによればこれは「現前ヴィナヤ+自言治ヴィナヤ」、あるいは「現前ヴィナヤ+草覆地ヴィナヤ」によって滅せられるとされている。

犯罪諍事は告発諍事と同様に五篇七聚などの罪に密接に関連するトラブルであるが、これは告発諍事とは異なって被告が罪を認めているというところに大きな違いがあり、そこで「自言治ヴィナヤ」あるいは「草覆地ヴィナヤ」に至る以前の「現前ヴィナヤ」には裁判に相当する作業は含まれない。罪を認めていても重罪を犯したのに軽罪を犯したと言い立てるような場合は裁判が必要であるが、これは「告発諍事」に含まれるからである。

しかし犯罪に関わるものを「示談」で解決すると表現すると、あたかも司法取引のような印象を与えて、少々違和感を感じないではないが、「自言治」あるいは「草覆地」の内容を考えると「裁判」というよりは「示談」の方がよりフィットしているであろうと考えて、副題を「示談」としたのである。

[1] まず「現前ヴィナヤ+自言治ヴィナヤ」という滅諍法の実際を検討する。

[1-1] それぞれの律蔵における因縁譚は次のようになっている。

『パーリ律』：六群比丘が未だ自言しない者に対して、苦切羯磨などを行ったので、世尊が未だ自言しない者に苦切羯磨などを与えたら突吉羅であると定められた、とするのみである⁽¹⁾。

『四分律』：布薩の日に世尊は説戒されなかった。目連は衆中に不清浄なる者がいることを知って去らしめた。世尊は罪を認めてから罪を与えよと説かれ、自言治滅諍を結された⁽²⁾。

『十誦律』：（王舎城において）客比丘が浴室から六群比丘の衣を誤って着ていった。六群比丘は客比丘が自言しないのに見擯羯磨をなした⁽³⁾。

これらの因縁譚はいかなるケースにおいても自言がなければ処罰してはならないという大原則を述べたものであり、「羯磨韃度」において規定される懲罰羯磨を説明するところをそのまま踏襲したのであって⁽⁴⁾、自言治ヴィナヤ独自の因縁譚とは理解しがたい。「滅諍韃

度」のさまざまな調停法の違反に関しては、罰則に言及されることはないにかかわらず、『パーリ律』においてはこれに違反すると「突吉羅」とされていることによって知られる。

したがって「滅諍健度」の因縁譚として重要なのは、『パーリ律』においては続く「非法の自言治」と「如法の自言治」を説く部分にあるといつてよいであろう。ここでは「非法の自言治」を、比丘があつて波羅夷罪を犯し、サンガないしは衆ないしは一人が、この人を難じて「あなたは波羅夷を犯した」と戒告するのに、その者が「私は波羅夷罪を犯したのではありません。僧残罪を犯したのです」と自首し、サンガがこの者を僧残罪の廉で処罰するなどは、非法の自言治であるとする。僧残、偷蘭遮、以下悪説まで同様である。

これに対して、「如法の自言治」は、比丘があつて波羅夷罪を犯し、サンガないしは衆ないしは一人が、この人を難じて「あなたは波羅夷を犯した」と戒告するのに、「そうです。私は波羅夷罪を犯しました」と自首し、この者をサンガが波羅夷罪の廉で処罰するのを如法の自言治であるとする。僧残、偷蘭遮、以下悪説まで同様である。

要するに波羅夷罪を戒告されたのに僧残罪などのより軽い罪を犯したと自首する場合は自言治で処理してはならず、波羅夷罪を戒告されて波羅夷罪を犯したと自首するような場合に自言治を適用すべきであるというのである。先にも述べたように重罪を戒告されてより軽い罪を犯したと自首する場合は、サンガはこの者を波羅夷罪で告発しなければならないから告発諍事となり、裁判が行われなければならないからである。

また『四分律』でも、如法の自言治として波羅夷罪を犯して、波羅夷罪を犯したと自言する場合を説いている⁽⁵⁾。

(1) *Vinaya* vol. II p.083

(2) 大正 22 p.914 下

(3) 大正 23 p.141 中

(4) *Vinaya* vol. II p.003

(5) 大正 22 p.922 上。その他『十誦律』大正 23 p.256 上、『僧祇律』大正 22 p.333 上、参照。

[1-2] この自言治ヴィナヤで諍事を滅する実際の手続きを説く場面は、次のようになっている。

『パーリ律』：ある比丘が軽罪を犯し、1 比丘あるいは衆多の比丘、あるいはサンガのもとに至り、「私はこれこれの罪を犯した」と告白した。「汝は見るや」、「はい、見ます」、「今後摂せよ」という。現前毘尼と自言治滅である。現前毘尼は1 比丘あるいは衆多の比丘のもとに至った場合は法現前・律現前・人現前であつて、サンガのもとに至った場合はサンガ現前・法現前・律現前・人現前である⁽¹⁾。

『四分律』：比丘が犯罪を犯し、1 比丘あるいは2 比丘、3 比丘、あるいは僧のもとで懺した。彼らは「自ら汝の心を責めよ。まさに厭離を生ずべし」といった。現前毘尼と自言治滅である。現前毘尼は1 比丘あるいは2 比丘、3 比丘のもとで懺悔する場合は法現前・律現前・人現前であり、「人現前」は懺悔を受ける者がこれにあたる。

「自言治」は罪名を説き、罪種を説き、懺悔するのがこれにあたる。僧のもとで懺悔した場合は法現前・律現前・人現前・サンガ現前・界現前である⁽²⁾。

『五分律』：比丘が1 比丘のところに行って、「私は某罪を犯しました。大徳に向かつて悔過します」という。彼は「あなたは罪を見ますか見ませんか」、「私は罪を見ま

す」、「あなたは悔過を欲しますか」、「私は悔過を欲します」という。彼は「あなたは後にまたなすなかれ」という。これが現前毘尼と自言治滅である⁽³⁾。

『十誦律』「諍事法」：もしくは他比丘が罪を説くにしても、あるいは説かないにしても、もしくは憶念せしむにしても、あるいは憶念せしめないにしても、自言して「私は僧残罪を犯しました」と、この比丘が僧より別住を乞う。僧は如法、如律、如仏教に別住を与える。これが現前毘尼と自言治滅である。「現前」というのは、別住を与え、別住を得る者が、和合一処して、……。『如法自言』とは、もしくは他比丘が罪を説くにしても、あるいは説かないにしても、もしくは憶念せしむにしても、あるいは憶念せしめないにしても、自言して「私は僧残罪を犯しました。摩那埵・本日治・出罪を与えて下さい」というのに、僧が如法、如律、如仏教に出罪を与えることである。可悔過罪にも適用される⁽⁴⁾。

『十誦律』「七滅諍法」：波羅夷・僧残・波逸提・波羅提提舍尼・突吉羅を犯して、自ら犯したといい、衆僧問うて犯したか犯さないかを説けといい、自ら犯したと説く。犯さないで、自ら犯さないといい、衆僧が問うて犯したか犯さないかを説けといい、自ら犯しないと説く⁽⁵⁾。

これによれば『パーリ律』も『四分律』も『五分律』も罪を犯した者が自ら告白したことになっており、『十誦律』は諍事法の部分では「もしくは他比丘が罪を説くにしても、あるいは説かないにしても、もしくは憶念せしむにしても、あるいは憶念せしめないにしても、自言して」とし、「七滅諍法」を説く部分では「波羅夷・僧残・波逸提・波羅提提舍尼・突吉羅を犯して、自ら犯したといい」とするから、必ずしも明瞭ではない。

しかしこのように罪を犯した者が自ら罪を犯したと告白して、罪の重さにしたがって罰を受けるとするならば、これが諍事とされる理由はないように思われる。

(1) Vinaya vol. II p.102

(2) 大正 22 p.921 中

(3) 大正 22 p.156 上

(4) 大正 23 p.255 下

(5) 大正 23 p.141 下

[1-3] しかし『僧祇律』の因縁譚は他の律とは異なっている。

『僧祇律』：ある比丘が非梵行を行っているのをラーフラに見られた。そこで先回りして世尊にラーフラが非梵行を行ったと告訴した。一方坐禅をして帰ったラーフラはこのことを失念していたが、世尊がそれを思い出させるためにその悪比丘に化作して現れたので、ラーフラは思い出してこれを世尊に告げた。世尊は彼の比丘もラーフラが非梵行を行ったと言っているという、ラーフラはこれを否認し、私に自言治を与えて下さい、と言った。世尊はもし彼の比丘も自言治を与えられたいといったらどうするのだ、と問われた。ラーフラはそれでは我ら二人に自言治を与えて下さい、と言った。世尊は衆多の比丘に「この比丘に自言治滅を与えよ。未来世に悪比丘あつて清浄比丘を誹謗し、自言治を得ないで驅出するが故に」と説かれた⁽¹⁾。

このように『僧祇律』は明らかに他からの告発が契機となって、自言治することになっている。しかもこの因縁譚では「未来世において無罪の罪を告発された者が、自言治を得られ

ないで駆出されるようなことになってはならないから」とされている。

しかしこれに続く部分で、非法の自言毘尼と如法の自言毘尼を説明して、重を問われて軽を説き、軽を問われて重を説く場合など、その答えが実際に犯した罪でない者に与えるのは非法であり、その答えが実際に犯した罪である者に与えるのが如法であるとしているから、因縁譚のように無罪である場合のみでなく、重罪でも軽罪でも、問われて実罪をもって答える場合はこれを適用してよいことがわかる。

そこでその実際の手続き法は、「比丘と比丘とが互いに波羅夷ないし越毘尼罪の罪過を説く場合、すみやかに集僧して修多羅のごとく、毘尼のごとく、世尊の教えの如くに、実にしたがって自言毘尼を与えて滅する」⁽²⁾とされている。しかしこの場合は、告発によって事が始まっているのであるから、どちらの言い分が真実であるのかを判定する裁判が必要であるように思われ、なぜこれが自言治であるのかわからない。他の律でもそうであったように、いかなる場合の罪の処罰においても「自言」は絶対条件であることには変りがないからである。

(1) 大正 22 p.332 下

(2) 大正 22 p.333 上

[1-4] そこで具体的な自言治滅諍法を説く部分をもう少し丁寧に見てみよう。『パーリ律』には次のように記されている。

比丘があつて軽罪を犯した。この比丘は一人の比丘の元に赴いて、上衣を偏袒になし、蹲踞し、合掌して、「友よ、私は某甲の罪を犯したので、これを告白します」と。そこで次のようにいわれるべきである。「あなたは見ますか」と。「はい、私は見ます」と。「今後摂しなさい」と。これが諍事の滅であつて、現前ヴィナヤ滅と自言治滅である。この現前ヴィナヤは法現前・律現前・人現前である。人現前は説者と聞者が共に現前することである。自言治とは何か。それは自言治の行為としてなすべき作法に着手し、行い終わり、忍受するが故に呵責のないこと、これがここにおける自言治である (yā paṭiññātakaraṇassa kammassa kiriyā karaṇaṃ upagamaṇaṃ ajjhupagamaṇaṃ adhivāsanā apaṭikhosānā, idaṃ tattha paṭiññātakaraṇasmim) ⁽¹⁾。

そしてこれに続いて、この罪の告白が、衆によって受けられる場合、サンガによって受けられる場合があることを述べ、最後のサンガによって受けられる場合の現前ヴィナヤは、サンガ現前・法現前・律現前・人現前とされている⁽²⁾。

このようにこれだけをみれば、普通の波逸提の告白のごとくであるが、これが諍事の調停法とされる以上そうでないのはもちろんで、この自言治ヴィナヤの前に「現前ヴィナヤ」があつて、現前ヴィナヤと自言治ヴィナヤによって滅したといわれることによって明かである。要するに先にも述べたように、罪を犯した者がこれを自言する前に、なにがしかの現前ヴィナヤに相当するものが行われていたということになる。

しかしこのことについてはどの律も言及しないので、それを推測してみると、次のようなケースが考えられるのではなからうか。

(1) 罪を犯したのに、それを自覚しないで他から戒告されて初めて気がついて自首する場合。

(2) 罪を犯したと自覚して自ら自発的に告白したが、罪の種類通りの告白の手続きに

悖っていた場合。例えば上座に告白しなければならないのに、下座に告白するというような場合。

(3) 罪を犯したと自覚して自ら自発的に告白したが、勘違いして重い罪を軽い罪あるいは軽い罪を重い罪と告白した場合。

(4) 自分で自覚していた罪以外の罪を、その時に気付かされた場合

などではなかったであろうか。(1)に使った「戒告」というのは「はじめに」において法律的語句定義をしておいたごとく、サンガに告発される前に説得あるいは教誡されることを意味させている。そしてこれによって罪を告白する場合に自首という言葉を使っているのである。

このような場合は、律蔵の規定にしたがって罪を犯した者がただちに自発的に告白したわけではないし、告白された罪を受理する方も通常の告白に対応するようにそのまま受理できない。例えば普通の捨墮罪第1条「迦絺那衣戒」の場合は、それを犯した比丘がサンガあるいは衆多の比丘あるいは一人の比丘のところに行って、偏袒右肩し、サンガに行った場合は上座比丘の足を礼し、蹲踞合掌して、

諸大徳、この衣は私によって10日を過ぎて蓄えられたもので捨すべきものです。私はこれをサンガに捨します。

と言い、上座比丘がこれを受ければ、一件落着して、この比丘は清浄となって、捨てられた衣はこの比丘に返される。

しかし上記のような場合は、他から戒告されて初めて気がついたとか、律に規定された告白の手続き通りではなかったというように、告白がスムーズに行われていないわけであるから、「友よ、私は某甲の罪を犯したので、これを告白します」というような、通常とは異なる告白の仕方となり、告白を受けた方も「あなたは見ますか」と確認し、告白した方は「はい、私は見ます」と再度罪を認めて、告白を受けた者は「今後摂しなさい」というような念押し作業が必要となるわけである。

先にも記したように『僧祇律』の場合は他からの告発から事が始まっているように感じられるが、手続き法のところでは「比丘比丘相説罪過」としており、これは「戒告」レベルであるように感じられる。覓罪相ヴィナヤを検討したところでも記したごとく、『僧祇律』の場合はサンガが諍事として取り上げると解釈する時点はかなり作業が進んだ時点であるのと共通する。

(1) *Vinaya* vol.II p.102

(2) 同

[1-5] ところで自言治ヴィナヤの実際を説く場面においては、軽罪に対する措置が例に引かれる律があった。『パーリ律』がそれであり、『四分律』『五分律』は懺悔すれば許される罪であるように記されている。しかし『十誦律』の「滅諍毘度」には僧残罪の罪を犯したケースが因縁譚として語られ、「七滅諍法」を説く部分では波羅夷・僧残・波逸提・波羅提提舍尼・突吉羅を犯して、自ら犯したというケースも含まれるように記されている。『薩婆多毘尼毘婆沙』⁽¹⁾は「非法の自言治は、波羅夷……突吉羅を犯して衆僧が問うて、『犯さず』といい、犯さずして『犯した』というもの。如法は犯して『犯した』といい、犯さずして『不犯』というもの」とするから、これも重罪を含むとするわけである。『僧祇律』の

因縁譚も不浄法を犯したというケースであり、手続き法を説く場合は波羅夷ないし越毘尼罪とされている。

しかし律蔵のすべてはそもそも「犯罪諍事」の定義を五篇七聚とするのであるから、この滅諍法にはもともと波羅夷や僧残罪などの重罪も含まれているはずであり、「自言治ヴィナヤ」も五篇七聚のすべての罪が対象になっているものと考えるべきであろう。

しかしこのうちの波羅夷罪と僧残罪は告発が可能な罪であるから、もしこの罪を犯したと告発されたとするなら、それは先の「告発諍事」の憶念・不癡・覓罪のいずれかのヴィナヤで調停が計られるのである。しかしこれら憶念・不癡・覓罪のヴィナヤはすべて「羯磨」と呼ばれるように、サンガにおいて処理されるべきものであって、したがってこの「告発」はサンガに対してなされたのであり、サンガがこの告発を取り上げて、裁判を行うということになる。しかも憶念・不癡・覓罪のヴィナヤはこの告発に対して、初めは無罪を主張する場合に適用されるのである。しかしながら波羅夷罪や僧残罪などの重罪の場合であっても、普通はサンガに対して直ちに告発するのではなく、戒告して自首するように説得がなされたであろう。そしてこの説得を受けて罪を認め、自首する場合は「告発諍事」にはならないわけであるから、この場合は「自言治」で処理されたのであろう。したがって自言治ヴィナヤには波羅夷罪や僧残罪などの重罪も含まれるのである。

(1) 大正 23 p.562 上

[1-6] このように自言治ヴィナヤは罪を犯した者の自言によって滅するとされるにかかわらず、これが諍事とされるのは、罪を犯した者が規定通りに告白しなかったということで‘adhikaraṇa’すなわち「事件」となるのであろう。そして戒告などを受けて自首し、これを自言治ヴィナヤによって処置するところにもって行くまでが「現前ヴィナヤ」であり、この現前ヴィナヤによって確認されたこの‘adhikaraṇa’すなわち事件が、本来の五篇七聚の罪の処置、すなわち懺悔して清浄となる罪を犯した者は懺悔し、罰に処されるべき罪を犯した者にはしかるべき罰に処することが、自言治ヴィナヤということになるのであろう。このあたりの消息が、比丘があつて波羅夷罪を犯し、サンガないしは衆ないしは一人が、この人を難じて「あなたは波羅夷を犯した」と戒告するのに、「そうです。私は波羅夷罪を犯しました」と自首し、この者をサンガが波羅夷罪の廉で処罰するのを如法の自言治である、と表されるのである。

このように犯罪諍事の自言治ヴィナヤは、被告に相当する者が多少の行き違いがあつたとしても、事がサンガに持ち込まれる前に、事前に罪を認めるということが前提になっているのであるから、事実確認や説得・教誡に相当する「現前ヴィナヤ」は内々にスムーズに行われるのが原則であり、「自言治ヴィナヤ」はこの本人の自言（自首）を受けて、今後は律の規定通りに告白すべきことが説諭され、規定通りの罰に処すことであるとする事ができる。もちろんこれが波羅夷や僧残罪などのようにサンガが処置しなければならない犯罪の場合は、この段階でサンガ現前が求められることになる。

[2] 次に犯罪諍事の「現前ヴィナヤ+草覆地ヴィナヤ」による滅諍法の実際を検討する。

[2-1] まず『パーリ律』の因縁譚を紹介する。

比丘らが訴訟を起こし、互いに言い争い、多くの非沙門の法を行い、語に散乱があつた。

そこで彼らに、「もし我らが、相互に断罪しあえばこの争いは粗暴になり、破僧に至るかも知れない。我らはどうすべきであろうか」という思いが生じた。世尊にこれを報告すると、世尊は如草覆地で滅すべきことを許すと、定められた⁽¹⁾。

その作法は、すべての者が一处に集会して、「聰明有能なる比丘」がサンガに告げて言う。

サンガよ、私の言うところを聞け。われらは訴訟を起こし、互いに言い争い、多くの非沙門の法を行い、語に散乱があった。そこで彼らに、「もし我らが、相互に断罪しあえばこの争いは粗暴になり、破僧に至るかも知れない。もしサンガに機が熟せば、サンガはこの諍事を如草覆地法によって滅しよう。ただし僇重の過と在家相應の罪を除く。と。

そこで一方の徒党の比丘らのうちの「聰明有能なる比丘」は自分の徒党に対して、

具寿らよ、我が言を聞け、我らは訴訟を起こし、……破僧に至るかも知れない。もし具寿らに機が熟すれば、私は具寿らの罪と私の罪を具寿らの利益と私の利益のために、サンガの中において如草覆地法によって説示しよう（*deseyyam*）。ただし僇重の過（*thullavajja*）と在家相應の罪（*gihippaṭisaṃyutta*）を除く。

と告げ、また他方の徒党の比丘らのうちの「聰明有能なる比丘」も自分の徒党に告げて、同様にいう。

そしてしかる後に、一方の徒党の比丘らの中の「聰明有能なる比丘」はサンガに告げて、

サンガよ私の言うところを聞け。われらは訴訟を起こし、互いに言い争い、多くの非沙門の法を行い、語に散乱があった。そこで彼らに、「もし我らが、相互に断罪しあえばこの争いは粗暴になり、破僧に至るかも知れない。もしサンガに機が熟すれば、私はこの具寿らの罪と私の罪をこの具寿らの利益と私の利益のために、サンガの中において如草覆地法によって説示しよう。ただし僇重の過と在家相應の罪を除く。これが表白である。

として、これを白二羯磨の形式によって決定する。また一方の徒党の「聰明有能なる比丘」もサンガに告げて同様に白二羯磨の形式によって決定する。そしてこれによってこの比丘らはその罪から出るのである。

少々込み入っているが、これを解説すると次のようになる。軽微な罪について争っている二つのグループがあったとしよう。そこでその界に住するすべての比丘を集めて、サンガ全体の「聰明有能なる比丘」がサンガに対して、このような軽微な罪で争って破僧に至るようなことがあるとつまらないから、草覆地ヴィナヤによって争いを終結させようと提案するのである。

そこで相争う二つのグループの「聰明有能なる比丘」がそれぞれのグループに対して、このような軽微な罪で争って破僧に至るようなことがあるとつまらないから、草覆地ヴィナヤに基づいて、サンガの中で私たちは罪を犯しましたと告白して、争いを解決しようじゃないかと提案し、同意を取るのである。

そして相争う二つのグループの中の一つのグループの「聰明有能なる比丘」が、サンガの中で「私たちは如草覆地法に基づいて罪を告白します。聴する者は黙せ」と、白二羯磨の形式によって出罪し、他方のグループの「聰明有能なる比丘」も同様に行って、出罪するのである⁽²⁾。

要するに双方が、自ら罪を起こしましたと罪を告白して清浄となり、争いを鎮めるということになる。

このように草覆地ヴィナヤは、これ以上争うと大事になるから、これ以上自分の言い分を主張し、他の言い分を批判することをやめようと妥協して、双方が罪を認めて、喧嘩両成敗の形で、紛争を解決するのである。したがって *Samantapāsādikā* ⁽³⁾ によれば、次のように解説されている。「大便とか小便が、触れた者を悪臭で苦しめるのに対して、草で覆ってうまく隠されたその臭いは苦しめないのと同様に、その根本やそれに付随する事柄にまで溯って静めようとして、粗暴さと困難さと分裂を引き起こしている紛争を、この羯磨によって鎮めれば、大便が草で覆うことによって隠されるように、よく隠されたことになる、というこの羯磨が、草で覆うことのようなものであるということで、如草覆地といわれるのである」と。要するに臭いものに蓋をするのである。

(1) *Vinaya* vol. II p.086

(2) *Vinaya* vol. II pp.088, 103

(3) vol. VI p.1193, 「佐々木第1論文」『仏教研究』第35号 p.173, *Kaṅkhāvitaraṇī* p.276 「佐々木第1論文」同 p.182

[2-2] 『パーリ律』以外の律のいうところを簡単に紹介しておく。基本的には『パーリ律』と異なるところはない。

『四分律』：比丘が多く衆罪を犯し、非沙門の法を行った。両方の衆の中で如草覆地をなす事を提案し、白二羯磨の形式によって決議する。これは重罪と遮不至白衣家羯磨を除く ⁽¹⁾。

『五分律』：比丘があつて鬪争しあい罵言して身口に悪行を起こした。僧は白二羯磨草布地悔過を行った。何を草布地というのかといえ、諸比丘が鬪原を説かず、草が更に根本を問わないからである ⁽²⁾。

『十誦律』「諍事法」：諸比丘が鬪諍し互いに悪口しあつた。比丘らは一処に和合して、布草比尼で滅することを決め、それぞれの徒衆が、なすところを偷蘭罪と白衣相応罪を除いて発露悔過して収めた ⁽³⁾。

『十誦律』「七滅諍法」：コーサンビーの比丘らが諍論した。比丘らが一処に和合し、布草比尼法をもって滅しようとしたが解決できなかった。両部はそれぞれ集まって、偷蘭遮罪と白衣相応罪を除き、この事を発露悔過する ⁽⁴⁾。

『僧祇律』：コーサンビーの比丘らが法・非法をめぐる争った。舎衛城に行き、優波離の指示に従って還って滅しようとしたが解決できなかった。そこでまた舎衛城にやってきて、世尊の指示を仰いだ。世尊は長寿王の本生を説いて諫めたが、収まらなかった。そこで如草布地毘尼をもって滅することを指示された。一部衆のうちの宿徳にして弁才明了なる者が、第2部衆に向かつて共に懺悔し、草布地によって滅しようとして提案して滅する ⁽⁵⁾。

『根本有部律律撰』：如草相掩というのは、兩つの朋が鬪諍して不和合なるとき、二朋のうちの尊宿者が、各自らの朋において理をもって告示し、他黨の處においても共に懺摩をなし、其の犯すところの罪を咸く皆な説悔して、高慢心を息め、共に和合することを求め、このように展轉して更相に愧謝する、草をもって相掩うが如くに ⁽⁶⁾。

『薩婆多毘尼毘婆沙』：一住処の比丘たちが鬭諍し争うことを反省して、布草毘尼をもって滅しようと提案し、2部に分かれてそれぞれのところで、我らは偷蘭遮と白衣相應罪を除き、発露悔過すると説く⁽⁷⁾。

- (1) 大正 22 p.921 下、p.915 下
- (2) 大正 22 p.156 上
- (3) 大正 23 p.256 上
- (4) 大正 23 p.147 上
- (5) 大正 22 p.334 下
- (6) 大正 24 p.608 上
- (7) 大正 23 p.564 中

[2-3] ところでこの草覆地ヴィナヤが適用されるケースというのはどのようなものであったのであろうか。そこで思い出されるのが『十誦律』や『僧祇律』がイメージしている「コーサンビー鍵度」である。このケースはごく些細なことに対して、ある者たちがそれは罪だと主張し、それを犯した者がいったんは罪として認めたものの、いやそれは罪ではないという主張に引きずられて、罪を認めたことを撤回したので、罪だと主張する比丘たちが罪を見ないことによる挙罪羯磨をなし、罪ではないとする比丘たちはこれは挙されたことにならない、非法の挙罪羯磨であると争った争いである⁽¹⁾。

これに対して釈尊は罪を犯したと非難する比丘たちには、破僧となることを恐れて非難すると言われ、罪を犯したと非難されたほうには破僧となることを恐れて罪を認めよと、説かれたとされている。したがって精神としてはこの草覆地ヴィナヤに等しいといえるであろう。

ただしこのコーサンビーの比丘らの紛争は、不見罪によって挙された比丘が罪を認めて、解羯磨を願い出たことによって和解し解決したことであり、一方のみが罪を認める形になっているのであるから、結末は異なる⁽²⁾。しかしコーサンビー鍵度の場合はこのことで解決したが、草覆地ヴィナヤという解決方法によって解決するということもありうるということであろう。

- (1) *Vinaya* vol. I p.337、『四分律』大正 22 p.879 中、『五分律』大正 22 p.158 下、『十誦律』大正 23 p.214 上
- (2) *Vinaya* vol. I p.356、『四分律』大正 22 p.883 下、『五分律』大正 22 p.160 下、『十誦律』大正 23 p.217 上

[2-4] この滅諍法は「毘重の過と在家相應の罪を除く」とされている。そもそもこの和解法は双方が罪を認めて懺悔することによって解決する方法であるから、罪を告白して懺悔することのみでは清浄とならない重罪には適用できない。またこれは罪を根本まで溯って追求することなく、有耶無耶にして処理するという方法であるから、波羅夷罪や僧残罪に相当するような罪に適用するのはふさわしくないといえるであろう。毘罪と同時に在家相應の罪が除外されているのも、在家に係わる事件は臭いものに蓋をするといういい加減な処置は認められないということであろう。ちなみにもしこれが重罪であったならば、自言治ヴィナヤによって解決するか、告発しなければならないようなケースは覓罪相ヴィナヤの措置がとられたのであろう。

[2-4] 以上のような諍事の滅し方は、現前ヴィナヤと草覆地ヴィナヤによったものとさ

れている。もちろんのこの「現前ヴィナヤ」は、サンガ現前・法現前・律現前・人現前である。したがって双方が草覆地ヴィナヤを採用しようというところにもっていく前には、サンガによる事実関係の確認作業や調停の努力がなされているのであり、それが「現前ヴィナヤ」である。そしてこの「現前ヴィナヤ」の調停の結果として「草覆地ヴィナヤ」が行われ、示談が成立するのである。

なお以上の記述の中で、「白二羯磨の形式」「単白羯磨の形式」などという語を用いてきたが、律蔵の中で実際に羯磨という語を用いるのは「白二羯磨草布地悔過」という『五分律』のみである。確かに最終的にはサンガ全体で草覆地ヴィナヤを行うのであるから、これはサンガが現前していることになるが、その途中における2部が別々に行うものは羯磨とはいえないと理解して、「白二羯磨の形式」「単白羯磨の形式」と表現したのである。

【7】羯磨諍事の滅諍法――根回し

[0] 最後に羯磨諍事の滅諍法を検討する。羯磨諍事というのはサンガが羯磨を行う際に生じるトラブルである。これを「根回し」としたのは、その解決のためにはサンガのリーダーがサンガのメンバーを説得なり、教誡なりして、サンガの構成員全員の実情が得られるように持って行くしか方法がないと考えられるからである。

[1] 羯磨諍事の滅諍法については、律において違いがあることは前述した。すなわち現前ヴィナヤで滅すべきであるとするのは、『パーリ律』『十誦律』『薩婆多毘尼毘婆沙』であり、すべての滅諍法すなわち七滅諍法によって滅すべきであるとするのは『四分律』『五分律』『僧祇律』である。『根本有部律律撰』は「和合僧伽當爲除殄」とするが、これは現前ヴィナヤをさすのであろう。

しかし各律とも、これについての詳しい解説はない。

[2] それではなぜこのような2つの考え方があるのであろうか。現在のところ筆者にはこれに対する明確な解は持ち合わせないが、次のようなことを考えている。

[2-1] まず「現前ヴィナヤ」という説については次のような解釈がありうるであろう。

「羯磨諍事」の定義を考察したところで下したように、これは求聴羯磨、単白羯磨、白二羯磨、白四羯磨あるいは布薩・自恣などの羯磨全般にかかわるトラブルであった。もちろん滅諍法にかかわる憶念羯磨や不癡羯磨などもこの中に含まれる。

ところで今まで述べてきたところから明らかな如く、「現前ヴィナヤ」こそが滅諍法のすべての基礎となるべきものであって、他の6つの滅諍法はその決着の付け方に過ぎないといってもよい。例えば諍論諍事は「現前ヴィナヤ」のみによって調停・和解すればそれで解決する場合があります、手を尽くしてそれが解決されない場合には、「多人語ヴィナヤ」が採択される。次に告発諍事は「現前ヴィナヤ」によって審理を尽くした結果「無罪」であるという判決が下された場合には「憶念羯磨」と「不癡羯磨」によって被告に清浄であることを言い渡し、「有罪」であるという判決が下された場合には「覓罪相羯磨」によって終身刑が言い渡

されて、これによって紛争は解決する。犯罪諍事は個人やサンガによる戒告などによって、すなわち「現前ヴィナヤ」によって罪を犯した者がサンガに告発される前に罪を自認（自首）した場合は、「自言治ヴィナヤ」によってその罪に処されることによって紛争は解決し、また「現前ヴィナヤ」によって両者が罪を懺悔することによって和解するという条件が整った時には、「草覆地ヴィナヤ」を行って和解を成立させ、紛争は解決する。

このように滅諍法は「現前ヴィナヤ」の過程がもっとも重要なのであって、他の6つの滅諍法はそれを終息させる法的措置という意味しか有していないといえることができる。冒頭に記したように律蔵は法律であって、裁判の判決が下される場合も、紛争が解決される場合も、有耶無耶に終わるのではなく、すべてにおいてきちんとした法的措置がとられないと終結しないのである。そしてその法的措置に、後になって異議を唱えるものがあるとすれば、それはすべて波逸提の罪となる。

このようにこれら「現前ヴィナヤ」を除く他の滅諍法は最終的な法的措置という意味しか有していないといえることができる。それは例えば白四羯磨によって承認が求められる提案にしても同様である。【1】の〔6〕において指摘したように、羯磨は議題を提出して自由に議論をするというような性質のものではなく、サンガのリーダーがこうしたいという具体的な提案に対する暗黙の承認を求める法的措置である。したがってサンガの長はこの羯磨をつつがなく行うためには、事前にしっかりと根回しをしておく必要があるのであって、反対する者がいないという判断がなされたときに、羯磨に付されるのである。このような作業は紛争を避けるための事前の「現前ヴィナヤ」ということもできる。

そしてもし憶念羯磨であろうと白四羯磨であろうと、サンガのリーダーが提案したとおりに承認されないとすれば、これが「羯磨諍事」になるのであるが、これを解決するためにはもう一度十分に根回しをやり直した後で、再度羯磨をやり直すしか方法はないであろう。もちろん提案を撤回したり、提案の内容を手直ししたりすることもあったであろうが、それは「現前ヴィナヤ」の作業の一環であったであろう。

このようにすべての滅諍法の基礎に「現前ヴィナヤ」があり、また白四羯磨などで行われるすべての主題に対する羯磨の根底にも「現前ヴィナヤ」に相当するものがあつたはずであるから、「羯磨諍事」を解決する方法は「現前ヴィナヤ」しかないといえるわけである。

〔2-2〕 このように考えると、羯磨諍事の紛争解決法に「現前ヴィナヤ」を含めた他の6つの紛争解決法が挙げられる理由が理解し難い。しかし次のようには考えられないであろうか。

羯磨はサンガのリーダーが行う具体的な提案を、何事もなく全員が承認してしゃんしゃんしゃんと終了すべきものである。そのためにはサンガのリーダーは念には念を入れて事前の根回しをし、メンバーの意向が十分に反映するような配慮をしたであろう。加えてサンガのリーダーはサンガのメンバーの大和尚に相当する者なのであるから、提案事項には彼のメンツもかかっているわけである。しかるにこの羯磨に異議が提出されたということになれば大事件である。そしてもしこの大事件が起こったとしたならば、そのような原因を作った要因を排除しなければならないし、もしそれが特定の個人であったとすれば、彼には何らかの責任を負わせなければならない。その決着の付け方に7種の滅諍法があるとすると、別の伝承ではないであろうか。

その要因の多くは、前項に書いたように根回し不足であったであろうから、それを解決するためには「現前ヴィナヤ」しかないわけであるが、もし羯磨が諍論諍事のような様相を呈して混乱するということになったとするならば、最終的には多人語ヴィナヤという方法で紛争を解決する必要性が生じたかも知れない。あるいは羯磨を行うに際して2派ができて、その両者が紛争を大事にしないために、最終的には草覆地ヴィナヤで決着がつけられるような場合もあったであろう。

あるいは羯磨を妨害したのが個人であって、その者に悪意がなかったとしたならば憶念羯磨が行われ、その者が一時的に精神錯乱状態にあったとしたならば不癡ヴィナヤが適用されたであろう。羯磨を妨害した者に処罰を与えなければならないようなときには覓罪相ヴィナヤが採用されたであろうし、罪を認めることによって決着がつく場合は自言治ヴィナヤが採用されたであろう。もっとも波羅提木叉には羯磨に異議を唱える者にたいする罰則はないから、闘争を好むなどのその他の不行跡によって罪としたのであろう。

〔2-3〕現在のところ筆者には、以上の他には羯磨諍事の滅諍法を現前ヴィナヤとするものと七滅諍法のすべてであるとするものの2とおりの伝承があることに対する合理的な解釈は見いだせない。あるいは伝承中のちょっとした手違いということも考えられないわけではないが、最終的な結論は後に期したい。

ともかく羯磨諍事は羯磨をめぐるトラブルであるから、その一番の責任者はリーダー自身にあるということが出来る。したがってこの諍事はサンガのリーダーがリーダーシップを発揮して、慎重に根回しして解決すべきものであって、そこでこの解決のあり方を「根回し」と名づけたのである。

【8】 諍事の滅諍法に関する異伝の検討

〔0〕『パーリ律』『四分律』『五分律』『十誦律』が共通して説くところの諍事の種類とその滅諍法について検討してきた。しかしながらこれについては『僧祇律』などに若干の異伝があるので、次にこれを検討しておきたい。

〔1〕『パーリ律』『四分律』『五分律』『十誦律』のいうところと異なるところは以下の通りである。

諍論諍事については、『パーリ律』などが現前ヴィナヤと、現前ヴィナヤ+多人語で滅するのに対して、『僧祇律』は現前毘尼と多覓毘尼と布草毘尼で滅するとする。『薩婆多毘尼毘婆沙』も同様である。これらは草覆地ヴィナヤを諍論諍事の滅諍法とするのである。

告発諍事については、『パーリ律』などが憶念ヴィナヤと不癡ヴィナヤと覓罪相ヴィナヤで滅するのに対して、『僧祇律』は憶念毘尼と不癡毘尼の2つで滅するとして、覓罪相を上げない。なおこれはそれぞれ「現前毘尼+憶念毘尼」「現前毘尼+不癡毘尼」のはずであって、「現前毘尼」も含まれなければならないことは先に論じたとおりである。『根本有部律律撰』も現前・憶念・不癡とするので、これに求罪自性（覓罪相）を含まない。

犯罪諍事については、『パーリ律』などは自言治と草覆地で滅するのに対して、『僧

祇律』は自言毘尼と覓罪相毘尼で滅するとするから、布草毘尼を欠く代りに、覓罪相を入れるわけである。『根本有部律撰』は自言と求罪自性と如草相掩で滅するとするから、求罪自性（覓罪相）を加えるわけである。また『薩婆多毘尼毘婆沙』は犯罪諍事は現前毘尼+自言のみで滅するとするから、布草を欠く。

なおこれらの説を総体的に検討された結果、佐藤密雄博士は教誡諍事（本稿でいう告発諍事）と犯罪諍事は基本的には相違しないという見解に立たれて、憶念・不癡・覓罪・自言治・草覆地のすべてを教誡諍事と犯罪諍事の滅諍法と解釈されている。

分かりやすいようにこれを図示すると次のようになる。『パーリ律』などと異なるところをゴシックにした。なお佐藤密雄氏の見解も記入しておいた。

	現前	多人語	憶念	不癡	覓罪相	自言治	如草覆
『パーリ』他	諍論	諍論	告発	告発	告発	犯罪	犯罪
『僧祇律』	諍論	諍論	告発	告発	犯罪	犯罪	諍論
毘尼毘婆沙	諍論	諍論	告発	告発	告発	犯罪	諍論
根本有部律撰	諍論	諍論	告発	告発	犯罪	犯罪	犯罪
佐 藤	諍論	諍論	告発 犯罪	告発 犯罪	告発 犯罪	告発 犯罪	告発 犯罪

[2] まず佐藤密雄氏の見解のいうところを紹介してみよう。少々長くなるが、『原始仏教教団の研究』のp.382からp.383にかけての、その全文を引用する（ただし本文中の諍事の種類や滅諍法に付されたパーリ原語は省略する）。

教誡諍事と犯罪諍事は性質も取り扱い方も共通していて、律蔵叙述にも混乱のあることはさきに述べた。既に触れたように、諍事の性質から区別すると、教誡諍事は事実無根の悪行をなしたかの如くに批難され、その無根を主張するところに生じる諍いであるが、然しその諍われる悪行が、比丘戒で禁じている犯戒の悪行である場合は犯罪諍事であって、そうでない場合が教誡諍事である。然しこれを滅諍法の面から見るとまた違ったことになる。即ち、先に図示したように七滅諍法の中の憶念毘尼と不癡毘尼と覓罪相法との三種のいずれかで滅諍する重罪のものが教誡諍事であった。そして現前毘尼か、如草覆地法か自言治法かのいずれかで滅する軽罪のものが犯罪諍事であることになって、そのことから、両者の区別が混雑しているのである。

恐らく律蔵の考え方としては、両諍事は、同じ性質のものであるので、取り扱い法すなわち滅諍法によって分けたものと思われるが、然し、両諍事は犯戒的であると否とに関わらず、悪行の非難を受けた場合に、被害者がその無実を訴えてこれを客観的に証明する方法である。従って、その重きは教誡諍事にしろ、犯罪諍事にしろ、憶念・不癡・覓罪によるべきであるとすべきである。そこで今は教誡諍事と犯罪諍事とを共通して、取り扱う滅諍法として憶念・不癡その他の滅諍法を説明することにする。

として、教誡諍事と犯罪諍事を区別されず、その両方の滅諍法として、(1) 憶念毘尼、(2) 不癡毘尼、(3) 覓罪相法、(4) 自言治法、(5) 如草覆地法の実際を論じられるのである。

しかし今まで論じてきたように、諍事の種類と滅諍法は厳密に対応しているのであって、決して混乱などしていない。おそらく佐藤氏のような解釈が生まれたのは、「はじめに」に書いたように、これが「刑事訴訟法」「民事訴訟法」や「行政（事件）訴訟法」に相当するものであるとすれば、その大元の法体系そのものや、「刑法」「民法」「行政法」に相当するものが正確に理解されていなければならないに関わらず、それが十分に認識されていなかったがゆえであろうと考えられる。したがって佐藤氏の解釈は誤った解釈といわざるを得ない。また聖典の所説をこうも簡単に無視する態度にも疑問を感じざるを得ない。

[3] それでは『僧祇律』の見解はどのように理解すべきであろうか。覓罪相を犯罪諍事の滅諍法とし、如草覆地法を諍論諍事の解決法とする点である。

[3-1] 『僧祇律』も覓罪相の行われるケースを、尸利耶婆長老がしばしば僧残罪を犯し、はじめ犯したと言ひ、後に犯さずと言ったという、他の律蔵ともあまり変わらないケースを出しているし、告発諍事を見聞不疑なる波羅夷などの五篇罪を誹謗することから起こる争い⁽¹⁾、犯罪諍事を比丘と比丘が罪過を説いて波羅夷……越毘尼と争う争い⁽²⁾とするのであるから、『僧祇律』のみがなぜ覓罪相を犯罪諍事の滅諍法とするのかよくわからない。また『僧祇律』はこの覓罪相によって有罪になった者は尽形寿に八法を行じなければならないとして⁽³⁾、通常の僧残罪の罰則よりも重い特殊な罰則についても明言しているのであるから、なおさら不可解である。『僧祇律』は犯罪諍事を「罪諍」と呼び、告発諍事を「誹謗諍」と呼ぶから、伝承の過程で「覓罪相毘尼」という名前に引きずられて「罪諍」の滅諍法となったのであろうか。

あるいは告発諍事を定義して「不見不聞不疑なる波羅夷などの五篇罪を誹謗することから起こる争い」とするにかかわらず、覓罪相が「はじめ犯したと言ひ、後に犯さずと言ったという」というように解説されるからかも知れない。すなわち「はじめに犯したと言う」時点から諍事が始まると解すれば、「不見不聞不疑なる波羅夷などの五篇罪を誹謗することから起こる争い」にならないからである。しかし本文中に記した如く、この諍事の始まる時点はサンガに告発する時点であって、「後に犯さずと言ったという」時点がこれにあたると解釈すれば、これも告発諍事にならないといけないわけである。

『根本有部律律撰』も『僧祇律』と同じであるが、これはごく簡略に記されるのみであるから、検討する材料をもたない。

(1) 大正 22 p.328 下

(2) 大正 22 p.332 下

(3) 大正 22 p.333 中

[3-2] 『僧祇律』が如草覆地を諍論諍事の滅諍法とするのは感覚的にはよく理解できる。この制定の因縁譚としてコーサンビーの比丘らが法・非法をめぐる争ったことが語られているからである。またもし如草覆地法が事を有耶無耶にして処理するというのであれば、罪を有耶無耶にして処理することは好ましいことではないから、これは諍論諍事の滅諍法と解釈されて当然であろう。しかし草覆地ヴィナヤは正確には罪を有耶無耶にして処理するのではなく、相争う比丘たちが共に罪を犯したと懺悔して一件落着を図る滅諍法である。これは明らかに懺悔することによって清浄となる軽罪を意識したものであり、したがって犯罪諍事

の滅諍法とされるのである。このようなことを考えると、やはり『パーリ律』などのいうところが正しいように思われる。

また有耶無耶にして処理するというなら、それは現前ヴィナヤに相当するであろう。諍論諍事の滅諍法としての現前ヴィナヤにはこのようなケースも当然含まれているであろうからである。しかしこの如草覆地法の場合は、サンガにおいて羯磨を行って懺悔を受けるという手続きを踏むものであるから、やはり犯罪諍事の解決法でなければならない。

『僧祇律』はこのような側面を等閑視したために、如草覆地法を諍論諍事の滅諍法と誤解するに至ったのではなかろうか。『薩婆多毘尼毘婆沙』も同様である。

【9】 犯罪裁判のありうるケース

〔0〕 以上、「滅諍鍵度」を主材料としてサンガ内の紛争をどのように調停したか、サンガ内に犯罪が起こった時にどのように裁判がなされたかということを検討してきた。諍論諍事の調停法はそれほど複雑ではないので、ここではさまざまな犯罪のケースを予想して、どのような犯罪がなされた時にどのように処理されたかということを検討することによって、まとめに代えることにしたい。七滅諍法についてはゴシックで記した。

〔1〕 まずは波羅夷罪に相当する犯罪がなされた時、あるいはその嫌疑をかけられる事件が生じた時のさまざまなケースを予想して、検討してみよう。波羅夷罪を犯した者は、サンガ追放という処罰を受けるのであるから、有罪が確定した後の処置は比較的簡単である。ただし本文中に書いたように、漢訳律には不浄を行った時には波羅夷戒を受けて、一生沙弥のような生活をするを選ぶ道も許されているが、今はこれについては考慮しない。

〔1-1〕 甲比丘が波羅夷に相当する罪を犯して、自ら直ちにサンガに告白した。サンガは白四羯磨を行って、甲比丘をサンガから追放する。

〔1-2〕 甲比丘が波羅夷に相当する罪を犯したが直ちに告白しなかった。乙比丘はこれを見・聞・疑によって知って甲比丘に戒告をし、甲比丘はこれにしたがってサンガに自首した。サンガは自言治ヴィナヤによって処理し、嚴重注意をした上で白四羯磨を行って甲比丘をサンガから追放する。

〔1-3〕 甲比丘が波羅夷に相当する罪を犯したが、他のより軽い罪を犯したと告白した。この事実を乙比丘が見・聞・疑によって知って、甲比丘に戒告したが甲比丘はこれを受け入れなかった。そこで乙比丘はこれをサンガに告発した。サンガはこれを受理して甲比丘を波羅夷罪を犯した罪で公訴した。サンガは現前ヴィナヤ（原告・被告の申し立ての審理などの事実審理、法審理、証人調べ、証拠調べ、注意勧告、説得などを通じて、事実を自白するように促す。以下同じ）を行い、これによって甲比丘は自白した。サンガは覓罪相ヴィナヤをもって処理し、白四羯磨を行って甲比丘をサンガから追放する。

〔1-4〕 甲比丘が波羅夷に相当する罪を犯したが、他のより軽い罪である僧残罪を犯したと告白した。この事実を乙比丘が見・聞・疑によって知って、甲比丘に戒告したが甲比丘はこれを受け入れなかった。そこで乙比丘はこれをサンガに告発した。サンガはこれを受理し

て甲比丘を波羅夷罪を犯した罪で公訴した。サンガは現前ヴィナヤを行ったが、ついに甲比丘はこれを認めなかった。サンガは甲比丘の申し立てる僧残罪にしたがって処罰する。乙比丘は甲比丘を陥れるために告発したのでないと申し立てれば無罪。陥れるために告発したと認めれば、サンガは乙比丘を僧残罪第8条の「無根の波羅夷をもって非難する罪」によって僧残罪に処す。

[1-5] 甲比丘が波羅夷に相当する罪を犯したが、サンガに告白しなかった。乙比丘はこれを見・聞・疑によって知って戒告したが、甲比丘はこれを受け入れなかった。そこで乙比丘はこれをサンガに告発した。サンガはこれを受理して甲比丘を波羅夷罪を犯した罪で公訴した。サンガは現前ヴィナヤを行い、初め甲比丘は無罪を主張したが、後に自白した。サンガは覓罪相ヴィナヤをもって処理し、白四羯磨を行って甲比丘をサンガから追放する。

[1-6] 丙比丘は乙比丘から波羅夷に相当する罪を犯したとサンガに告発された。サンガはこれを受理して丙比丘を波羅夷罪を犯した罪で告発し、現前ヴィナヤを行った。ここにおいて丙比丘は無罪を主張し、乙比丘は無根の罪で告発したことを自白した。サンガは憶念ヴィナヤによる羯磨を行って丙比丘に無罪判決を言い渡し、乙比丘には僧残罪第8条の「無根の波羅夷をもって非難する罪」によって僧残罪に処す。

[1-7] 丙比丘は乙比丘から波羅夷に相当する罪を犯したとサンガに告発された。サンガはこれを受理して丙比丘を波羅夷罪を犯した罪で公訴し、現前ヴィナヤを行った。ここにおいて丙比丘は精神喪失状態にあって記憶していないと申し立てた。サンガは不癡ヴィナヤによる羯磨を行って丙比丘に無罪判決を言い渡す。

[2] 次に僧残罪に相当する犯罪がなされた時、あるいはその嫌疑をかけられる事件が生じた時のさまざまなケースを予想して、検討してみよう。僧残罪を犯した者は直ちに（その日のうちに）サンガに告白して、六夜摩那埵を与えられたいと申請すればこれを与えられ、6日間の謹慎の後に僧権を回復する。しかし犯して数日間秘した後にサンガに告白すると、秘していた日数だけの別住が科せられ、それを終わった後に改めて六夜摩那埵を与えられたいと申請することになる。ここでは原則として自主的に告白するケースは直ちに行ったものと仮定する。

また僧残罪には破僧に関するもののよう（僧残 10、11、12）、三諫されても聞き入れないことによって生じる罪がある。これは確信犯のようなものであり、通常の犯罪とは異なるから、これについては配慮しない。したがってここでは比丘が女性の身体に欲心をもって触ったなどの男女間の過ちを想定していただきたい。

[2-1] 甲比丘が僧残に相当する罪を犯して、自ら直ちにサンガに告白し、六夜摩那埵を請うた。サンガは白四羯磨を行って、甲比丘に六夜摩那埵を与える。

[2-2] 甲比丘が僧残に相当する罪を犯したが直ちに告白しなかった。乙比丘はこれを見・聞・疑によって知って甲比丘に戒告し、甲比丘はこれにしたがってサンガに自首し、秘していただけた日数の別住を請うた。サンガは自言治ヴィナヤをもって処理し、サンガは厳重注意して再びこのようなことのないように誓わせ、白四羯磨を行って甲比丘に秘していただけた日数の別住を与え、別住を終わったときに本日治を与えてのち、六夜摩那埵を与える。

[2-3] 甲比丘が僧残に相当する罪を犯したが、他のより軽い罪（例えば波逸提）を犯し

たと告白した。この事実を乙比丘が見・聞・疑によって知って、甲比丘に戒告したが甲比丘はこれを受け入れなかった。そこで乙比丘はこれをサンガに告発した。サンガはこれを受理して甲比丘を僧残罪を犯した罪で公訴した。サンガは**現前ヴィナヤ**を行い、その間に甲比丘が自白した。サンガは**覓罪相ヴィナヤ**をもって処理し、白四羯磨を行って甲比丘に覓罪相羯磨を与える。（覓罪相羯磨を与えられた者は尽形寿別住に等しい生活をしなければならない）

[2-4] 甲比丘が僧残に相当する罪を犯したが、他のより軽い罪（例えば波逸提）を犯したと告白した。この事実を乙比丘が見・聞・疑によって知って、甲比丘に戒告したが甲比丘はこれを受け入れなかった。そこで乙比丘はこれをサンガに告発した。サンガはこれを受理して甲比丘を僧残罪を犯した罪で公訴した。サンガは**現前ヴィナヤ**を行ったが、ついに甲比丘はこれを認めなかった。サンガは甲比丘の申し立てる罪（波逸提）にしたがって懺悔を受ける。告発した乙比丘に甲比丘を陥れる意図がなかった場合は不問。意図があった場合は波逸提第76条の「無根の僧残をもって誹謗する罪」で波逸提に服しなければならない。

[2-5] 甲比丘が僧残に相当する罪を犯したが、サンガに告白しなかった。乙比丘はこれを見・聞・疑によって知って、甲比丘に戒告したが、甲比丘はこれを受け入れなかった。そこで乙比丘はこれをサンガに告発した。サンガはこれを受理して甲比丘を僧残罪を犯した罪で公訴した。サンガは**現前ヴィナヤ**を行い、初め甲比丘は無罪を主張したが、後に自白した。サンガは**覓罪相ヴィナヤ**をもって処理し、白四羯磨を行って甲比丘に覓罪相羯磨を与える。（覓罪相羯磨を与えられた者は尽形寿別住に等しい生活をしなければならない）

[2-6] 丙比丘は乙比丘から僧残に相当する罪を犯したとサンガに告発された。サンガはこれを受理して丙比丘を僧残を犯した罪で公訴し、**現前ヴィナヤ**を行った。ここにおいて丙比丘は無罪を主張し、乙比丘は無根の罪で告発したことを自白した。サンガは丙比丘に**憶念ヴィナヤ**による羯磨を行って丙比丘に無罪判決を言い渡し、乙比丘は波逸提第76条の「無根の僧残をもって誹謗する罪」で波逸提に服しなければならない。

[2-7] 丙比丘は乙比丘から僧残に相当する罪を犯したとサンガに告発された。サンガはこれを受理して丙比丘を僧残罪を犯した罪で公訴し、**現前ヴィナヤ**を行った。ここにおいて丙比丘は精神喪失状態にあって記憶していないと申し立てた。サンガは**不癡ヴィナヤ**による羯磨を行って丙比丘に無罪判決を言い渡す。

[3] 次に波逸提に相当する犯罪がなされた時のさまざまなケースを予想して検討してみよう。これを犯した者はサンガないしは2, 3人の衆、あるいは1人の比丘の前に至って偏袒右肩し、足を礼し、蹲踞合掌して罪を告白し、これが受理されれば清浄となる。しかし波逸提以下の軽罪は原則としては私人間において処理されるのが原則であるから、サンガの前で告白する場合も、これは上座比丘が受けるのであって、サンガとしての行為にはならない。

しかしこのような軽罪も、常習的に行われるとか、確信犯的に行われてたちが悪いとかというような場合は、拳罪羯磨にかけられるという道も残されている。ここでは通常のケースを考える。

[3-1] 甲比丘が波逸提に相当する罪を犯して、自ら直ちにサンガに告白した。上座比丘はこれを受ける。（2, 3人の衆、あるいは1人の比丘に告白する場合も同じ）

〔3-2〕 甲比丘が波逸提に相当する罪を犯したが直ちに告白しなかった。乙比丘はこれを見・聞・疑によって知って甲比丘に戒告をし、甲比丘はこれにしたがってサンガに自首した。自言治ヴィナヤをもって処理し、上座は嚴重注意して、再びこのようなことのないように誓わせ、上座比丘はこれを受ける。（2、3人の衆、あるいは1人の比丘に告白する場合も同じ）

〔3-3〕 甲比丘が波逸提に相当する罪を犯したが直ちに告白しなかった。乙比丘はこれを見・聞・疑によって知って甲比丘に戒告をしたが、甲比丘はこれにしたがわないで告白しなかった。乙比丘は罪を犯してそれを認めない挙罪羯磨にかけられるために甲比丘をサンガに告発することもできるが、通常はそのまま黙過される。

〔3-4〕 丙比丘が乙比丘から波逸提に相当する罪を犯したと戒告された。丙比丘は覚えがないと反論し、丙比丘・乙比丘ともに仲間を糾合して争いとなった。事が重大になることを恐れてサンガはこれを諍事として取り上げ、草覆地ヴィナヤによって処理し、両者が懺悔告白する。

〔4〕最後に波逸提以下の軽罪であるが、常習犯あるいは確信犯的な悪質なケースの処理を考えてみよう。

〔4-1〕 甲比丘が波逸提に相当する行為を行い、その行為をなしたことを認めるに拘わらず、それを罪として認めなかった。乙比丘はこれをサンガに告発し、サンガはこれを受理した。甲比丘はこれを知ってすぐさま後悔し、罪を認めた⁽¹⁾。サンガは甲比丘に「罪を見ないことによる挙罪羯磨」を行って、甲比丘に挙罪羯磨の行法を科す。

〔4-2〕 甲比丘が波逸提に相当する行為を行い、その行為をなしたことを認めるに拘わらず、それを罪として認めなかった。乙比丘はこれをサンガに告発し、サンガはこれを受理した。甲比丘はこれにも拘わらず、罪を認めなかった。サンガは現前ヴィナヤを行った。そこで甲比丘は罪を認めた。サンガは覓罪相ヴィナヤに切り替えて、白四羯磨を行い甲比丘に覓罪相羯磨を行う。

〔4-3〕 甲比丘が波逸提に相当する罪を犯し、その罪を認めるに拘わらず、（確信犯的に）それを懺悔しなかった。乙比丘はこれをサンガに告発し、サンガはこれを受理した。甲比丘はこれを知ってすぐさま懺悔した。サンガは甲比丘に「罪を懺悔しないことによる挙罪羯磨」を行って、甲比丘に挙罪羯磨の行法を科す。

〔4-4〕 甲比丘が波逸提に相当する罪を犯し、その罪を認めるに拘わらず、（確信犯的に）それを懺悔しなかった。乙比丘はこれをサンガに告発し、サンガはこれを受理した。甲比丘はこれにも拘わらず、罪を懺悔しなかった。サンガは現前ヴィナヤを行った。そこで甲比丘は罪を懺悔した。サンガは覓罪相ヴィナヤに切り替えて、白四羯磨を行い甲比丘に覓罪相羯磨を行う。

〔4-5〕 甲比丘が悪見をもちながら、これを捨てなかった。乙比丘はこれをサンガに告発し、サンガはこれを受理した。甲比丘はこれを知って、悪見であることを認めた。サンガは甲比丘に「悪見を捨てないことによる挙罪羯磨」を行って、甲比丘に挙罪羯磨の行法を科す。

〔4-6〕 甲比丘が悪見をもちながら、これを捨てなかった。乙比丘はこれをサンガに告発し、サンガはこれを受理した。甲比丘はこれにも拘わらず悪見であることを認めなかった。

サンガは**現前ヴィナヤ**を行った。そこで甲比丘は悪見であることを認めた。サンガは**覓罪相ヴィナヤ**に切り替えて、白四羯磨を行い甲比丘に覓罪相羯磨を行う。

〔4-7〕 甲比丘が波羅提木叉に規定されていない不行跡をしばしば行うので、乙比丘はこれをサンガに告発し、サンガはこれを受理した。これを知った甲比丘はこれを反省した。サンガは甲比丘に「苦切羯磨」を行って、甲比丘に苦切羯磨の行法を科す。

〔4-8〕 甲比丘が波羅提木叉に規定されていない不行跡をしばしば行うので、乙比丘はこれをサンガに告発し、サンガはこれを受理した。それにも拘わらず甲比丘は態度を改めなかった。サンガは**現前ヴィナヤ**を行った。そこで甲比丘は態度を改めることを誓った。サンガは**覓罪相ヴィナヤ**に切り替えて、白四羯磨を行い甲比丘に覓罪相羯磨を行う。

〔4-9〕 甲比丘がしばしば罪を犯し、その都度服罪するものの、態度が改まらなかった。サンガのリーダーは有徳の比丘に依止させるべきだと判断した。「依止羯磨」を行って、甲比丘を有徳の比丘に依止させる。

〔4-10〕 甲比丘が在家信者に対して失礼をはたらいた。乙比丘はこれをサンガに告発し、サンガはこれを受理した。これを知った甲比丘はこれを認めた。サンガは甲比丘に「下意羯磨」を行って、その在家信者に謝らせる。

- (1) すでに悔過した者に対して (*desitāya āpattiya*) 行うのは非法羯磨とされている。しかしそれはサンガに告発され、サンガがこれを取り上げない間のことであろうと考えられる。