

【論文 21】

紛争解決法としての多数決とその理念

森 章司

【0】はじめに	129
【1】多人語ヴィナヤ（多数決）における投票の仕方	132
【2】多人語ヴィナヤにおける如法説者	141
【3】多数決における如法	148
【4】まとめ	154

【0】はじめに

[1] 本稿は【論文 20】の姉妹編である。【論文 20】の「サンガにおける紛争解決と犯罪裁判」は、律蔵の「滅諍毘度」のなかに説かれている七滅諍法を主な材料として、サンガ内の紛争調停の方法と犯罪裁判の方法のあり方を考察したものである。ただしこの七滅諍法のうちの一般に「多数決」として知られている「多人語」については、以前にすでに仏教思想学会の『仏教学』第 37 号（1995 年）に、「僧伽運営の理念——滅諍法をめぐって——」という論文を書き、後にこれを国書刊行会発行の『初期仏教教団の運営理念と実際』（2000 年）の第 4 章・第 1 節に「『律蔵』における僧伽運営の理念」に若干の修正を施して再録しているので、これをそのまま【論文 20】のなかに組み込むのは不適切であるということに割愛した。

しかしながらそれではこの紛争解決法としての「多人語」を、全面的に先の論文に委ねてよいかとなるとそれも躊躇される。そもそも旧稿には今から考えると論じたりないところもあり、今問題としているところと視点が異なるところもあるからである。そこで本稿は足らざるところを足し、論文様式も【論文 20】に合わせるように全面的に書き直して新しい論文にすることにしたのであるが、しかし材料そのものは旧稿のものをそのまま踏襲するのであるから、【論文 20】とは別稿にしたのである。

[2] 本論に入る前に「多人語」についての基礎的なことを書いておこう。

[2-1] 一般的に「多数決」と呼ばれる紛争解決法の名は、原語は ‘yebhuyyasikā’ であり、これを『四分律』では「多人覓罪」、『五分律』は「多人語」、『十誦律』は「多覓比尼」、『僧祇律』は「多覓毘尼」、『根本有部律』は「多人語毘奈耶」と漢訳する。ちなみに『南伝大蔵経』第 4 巻の訳者（宮本正尊・渡辺照宏）はこれを「多覓毘尼」と訳しており、【論文 20】ではこれを「多人語ヴィナヤ」と呼んだ。パーリの原語には「ヴィナヤ」に相当する語が付されていないが、他の漢訳律は「比尼」「毘尼」「毘奈耶」を付すものがあるのは上記のとおりであり、これが紛争解決法の名にそろえた方がわかりやすいであろうという判断からである。ただ標題には、一般にこの論文の内容を理解していただくために「多数決」の語を用いたことをご了解いただ

きたい。

なお ‘yebhuyyasikā’ は ‘yad bhiyya’ から来た語で、‘bhiyya’ は「多い」という意味の ‘bahu’ = ‘bhū’ の比較級形であるから「より多い」という意味を持ち、したがって紛争解決法の意味としては、「より多い人数」あるいは「より多い意見」によって調停すること、という意になる。

ということになればまさしくこれは現代の「多数決」に相当しそうであるが、しかし内容は基本的に異なる。現代の多数決は言い換えれば、「サンガとしての意思を多数意見にしたがって決定すること」ということになるであろうが、多人語ヴィナヤはあくまでも紛争解決の方法であって、決してサンガとしての意思を決定するために行われるものではないことを注意しておいていただきたい。

[2-2] 【論文 20】に書いたように諍事（紛争）の種類には、筆者の使っている用語でいえば「諍論諍事」「告発諍事」「犯罪諍事」「羯磨諍事」の4種類があるが、この「多人語」は第1の「諍論諍事」の解決方法とされる。「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」などと例えば『四分律』のいう「十八諍事」について言い争うことである。要するに仏教の教理・教学をめぐる論争ということができる。

この「十八諍事」のなかには「これは罪である罪でない、軽罪 (lahukā āpatti) である重罪 (garukā āpatti) である、有余罪 (sāvassenā āpatti) である無余罪 (anavasenā āpatti) である、僇罪 (duṭṭhullā āpatti) である非僇罪である (aduṭṭhullā āpatti)」と言い争うことも含まれているが、これはあくまでもその解釈をめぐる議論としてのものであって、被疑者に犯罪事実があったかなかったか、有罪であるか無罪であるかなどを争う、事実審理に相当する裁判を行わなければならないような紛争は「告発諍事」であり、被疑者が罪を認めているが、それが律蔵の規定通りに告白されなかった際のトラブルは「犯罪諍事」であるから、これらは諍論諍事には含まれない。諍論諍事は律蔵ないしは経蔵に照らし合わせて「どのような罪に相当するか」といういわば法審理に関する論争に限定されるわけである。「多人語ヴィナヤ」は、このような裁判や処罰を伴わない、教理・教学上の解釈をめぐる紛争、言い換えれば「論争」の解決のために用いられる。

なお有罪・無罪を争う「告発諍事」は、裁判を行って判決を下すことになるが、これらは「羯磨」としてなされるから、全員賛成でなければ成立しない。現代社会において行われているような、裁判の判決を「多数決」によって決するというケースはないということである。なお羯磨を「サンガの意思を決定すること」と言い換えてもよいが、羯磨はいついかなるケースにおいても全員賛成が絶対条件であって、例えば過半数とか3分の2以上といった、それ以外の議決方法は認められていないから、多数決が意思決定にならないことはここからも明白である。

[2-3] また「多人語ヴィナヤ」は、この「諍論諍事」を解決するための方法ではあるけれども、「諍論諍事」は常にこれによって解決が図られるのではないということも注意しておかなければならない。いやむしろ「諍論諍事」は原則としては「現前ヴィナヤ」というもう1つの諍論諍事の解決方法によって解決が図られるべきであって、それで解決できなかった場合の窮余の一策として採用される。

【論文 20】において詳述したように、「現前ヴィナヤ」は諍論諍事のみならず、他のすべての紛争の解決法の基礎的作業である。「現前」というのは原則としては、「サンガ現前」「法現前」「律現前」「人現前」をいう。律蔵のいうところを紹介すれば、「サンガ現前」というのは羯磨に出席しなければならない比丘のすべてが出席し、委任を与えるべきものは委任をしており、出席者に羯磨を行うことに対する異議がないことである。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ということであり、「人現前」というのは対論者の双方が共に出席しているということである⁽¹⁾。「現前ヴィナヤ」はこのような条件が満たされているサンガにおいて、例えば犯罪に関わる紛争であれば、事実経過の確認や、原告と被告の申し立ての聴取、証人や証拠調べ、説得・教誡や示談や和解などの調停、そして公判などを行うことをいう。

そして「告発諍事」なら、判決を下して無罪なら清浄であるという宣告をすとか、有罪ならどのような処罰を行うかを判断して、刑を執行しなければならないから、「現前ヴィナヤ」だけでは終了しない。「犯罪諍事」は内々での説得や根回しをした上で法的に有効な示談を成立させ、処罰しなければならないものには処罰しなければならないから、これも「現前ヴィナヤ」だけでは終了しない。しかしながら「諍論諍事」は教理教学上の論争であるから、相争う双方の申し立ての聴取や、説得・教誡や示談・和解などの調停作業は行われるべきであるが、その過程において双方が納得さえすれば、それで紛争は解決したことになるから、それ以上の作業は必要としない。すなわち諍論諍事は「現前ヴィナヤ」のみによって解決するということがあるわけであり、もしこのような作業によって調停が成立しない場合のみ、「多人語ヴィナヤ」という解決法に進むことになるのである。

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

[2-4] 紛争には以上の外に「羯磨諍事」がある。これは羯磨を執行するにあたってのトラブルであって、【論文 20】において律蔵にはこの解決法として「現前ヴィナヤ」のみを上げるものと、七滅諍法のすべてを上げるものの、2つの系統があることを紹介した。筆者はこれをどのように解釈すべきか、明確な結論を得ていないが、後者の説を取れば、羯磨諍事も多人語ヴィナヤで解決する可能性があることになる。しかしこの説を取る律蔵においても、これについて詳述するところはないから、ここではこのケースは取り上げない。

[2-5] このように諍論諍事は「現前ヴィナヤ」によって解決することが望ましいのであるが、この諍論諍事のための「現前ヴィナヤ」は次のようになされなければならないとされている。【論文 20】の【4】の[5-1]の文章を引用する⁽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。

「多人語ヴィナヤ」はこのような第1段階、第2段階、第3段階の調停に失敗した時に、初めて採用されるのである。

(1) p.082

[2-6] なお【論文20】において注意しておいたところであるが、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る。しかるに「多人語ヴィナヤ」に持ち込まれるまで紛争がこじれるというのは、ひとえにサンガのリーダーの指導力が足りないが故である。いわゆる多数決にはこのように本来はサンガのリーダーがサンガを統制し、サンガの中に論争が生じるようなことがないように指導しなければならないのであるが、不幸にしてサンガのリーダーにそのような力がなかったために、やむを得ず多人語という非常手段を用いて紛争を解決しなければならないような事態に至ったという、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であろう。

[3] それではこの「多数決」に相当すると考えられている「多人語ヴィナヤ」という紛争解決方法はどのように行われるのであろうか。いよいよ本論に入ることにする。

【1】 多人語ヴィナヤ（多数決）における投票の仕方

[0] まず多人語ヴィナヤ（多数決）における投票の「票」とはどのようなものであるかを検討し、しかる後に「投票」方法を検討する。漢訳ではこの投票を「行籌」と表現することが多いので⁽¹⁾、本稿でもこれを用いる。

(1) 『四分律』『僧祇律』はこれを「行舎羅」という。例えば大正22・p.918下。しかし『四分律』『十誦律』『薩婆多毘尼毘婆沙』などは「行籌」という。

[1] 上述したように、断事委員会によって解決できなかった諍論諍事は、再びサンガに差し戻され、最終手段として「多人語ヴィナヤ」の方法がとられることになるが、その最初の作業は、「愛にしたがわず、瞋恚にしたがわず、癡にしたがわず、怖にしたがわず、行籌と不行籌を知る」という五分を具す比丘を、行籌人 (*salākagāhāpaka*) として選任することである。この選任には白二羯磨を用いることは他のサンガ内の役職者を選任する手続きと同じである⁽¹⁾。このことについては後に節を改めて論じる。

(1) *Vinaya* vol. II p.097、『四分律』22 p.918下、『十誦律』大正23 p.254中、『僧祇律』大正22 p.334中。『五分律』（大正22 p.154下）は行籌人の資格を十如法を知り、欲・恚・癡・畏にしたがわないという十四法とする。

[2] 律蔵における「票」は '*salāka*' といい、'*salāka*' は「短い小さな棒状のもの」を意味する。漢訳では「籌」と訳するが、諸橋『大漢和辞典』（巻8 p.868）によれば「投壺の矢」「かずとり」「くじ」などの意味が与えられている。おそらく竹か木で作った鉛筆状のもの、あるいは細長い札のようなものであったのであろう。

この籌は『パーリ律』によれば「有色 (*vaṇṇa*) か無色 (*avaṇṇa*)」⁽¹⁾、『四分律』によれば「完か破」⁽²⁾、『五分律』によれば「如法か不如法」⁽³⁾、『十誦律』によれば

「長か短、白か黒」⁽⁴⁾、『僧祇律』によれば「黒か白」⁽⁵⁾に作ってあった。日本の国会では衆議院規則の第153条に「記名投票を行う場合には、問題を可とする議員は白票を、問題を否とする議員は青票を投票箱に投入する」と規定されており、国会中継を見ると、これは長辺が7、8センチくらいの長方形の木の板で、国会議員が一人一人、手に白か青のいずれかの板を持って、議長席のところに作られた投票所のところに行き、職員に手渡して行われるようである。

日本の国会のようにそれが「白色」と「青色」なら、確かに賛成票と反対票くらいの意味しかないであろうが、しかし律蔵ではそれが完か破、長か短あるいは黒か白に作ってあったとすると、その票の色や形自体にすでに善悪の価値判断が含まれているように思われる。それが『五分律』によれば「如法」か「不如法」と直接的に表現されているわけであり、『十誦律』でも如法を説く者は長か白、非法を説く者は短か黒を取るとされ、『僧祇律』も非法者は黒、如法者は白を取るとされている。もちろん「完」が如法者の籌、「破」が非法者の籌であることは想像に難くない。

要するに行籌は、投票者が提案されている事案に対して賛成するか反対するかの意思表示を行うために行われるのではなく、投票する前に善悪是非、すなわち如法と非法は決まっています、善か悪、是か非、如法か非法に投票するということになるわけである。もしこのような投票によって、あえて黒・短・破の籌を取ろうとする者がいるとすれば、どのような心境を表すものか想像し難い。

- (1) vol. II p.099
- (2) 大正 22 p.919 中
- (3) 大正 22 p.154 下
- (4) 大正 23 p.254 中、p.146 中
- (5) 大正 22 p.334 中

[3] そして投票方法にはいくつかの種類があるとされている。『パーリ律』は南伝大蔵経の用語にしたがえば秘密行籌 (gūḷhaka salākagāha) ・竊語行籌 (sakaṇṇajappaka salākagāha) ・公開行籌 (vivaṭaka salākagāha) の3種⁽¹⁾、『四分律』は顕露行籌・覆蔵行籌・就耳語行籌 (耳語行舎羅) の3種⁽²⁾を上げる。『パーリ律』の秘密行籌は『四分律』の覆蔵行籌に、『パーリ律』の竊語行籌は『四分律』の就耳語行籌に、『パーリ律』の公開行籌は『四分律』の顕露行籌に相応する。

なお南伝大蔵経の竊語行籌の「竊」は新字体の「窃」であって「ぬすむ」「ひそか」という意の語である。したがって「竊語」は「ひそかにささやく」という意となるが、パーリ語の‘sakaṇṇajappaka’も「耳元でささやく」という意であり、それを『四分律』は「就耳語」と漢訳しているわけである。しかしいずれも日本語としては難しい言葉であるから、ここではその実際の行い方も取って「耳打ち行籌」という語を用いることにする。

- (1) vol. II p.099
- (2) 大正 22 p.919 上

[3-1] 『パーリ律』による「秘密行籌」の方法は、行籌人が一々の比丘のところに行って、「これは如説者の籌であるから、欲するにしたがってこれを取れ」と言い、取ったならば「何人にも示すなかれ (mā kassaci dassehi)」と言うとされている。そしてもし非法

説者の方が多いと知れば、「取ることよからず」として捨てるべきであり、もし如法説者の方が多いことがわかれば、この行籌を有効とする、とされている⁽¹⁾。「捨てるべきである」というのは、行籌自体を無効にするということを意味する。

この行籌がどのようなシチュエーションにおいて行われるかということは明記されていないが、‘gūlhaka’は「隠す」「秘す」という‘gūhati’からできた言葉であって、文字通り「隠された」「秘密の」という意を表し、『四分律』も「覆蔵」という訳語を与えるのであるから、他人の目や耳が届かない、誰がどの籌を取ったかわからない状況下において行われるのであろう。

『四分律』による覆蔵行籌は、比丘たちがこの諍事は如法比丘の方が多いけれども、和尚や阿闍梨は非法に住している、顕露行籌を行ったら、比丘らは彼らにしたがって籌を取るであろう、衆中の上座・標首・智人は法を持し律を持し摩夷を持すけれども非法に住している、顕露行籌を行ったら、比丘らは彼らにしたがって籌を取るであろうと考えたときにこの方法を採用するとされる⁽²⁾。

なお『四分律』は顕露・覆蔵・就耳語の順序で記述されているので、この覆蔵のところには以下のような記述はないが、最初の「顕露」には、舎羅を行じ終わったら、別処において数え、如法語の方が多ければ「作如是語者諍事滅」と宣言（白）し、如法語の方が少ない時は礼をなして起って去るべしとされ、この時には他の比丘の住処に使いを遣って、「向こうの住処には非法比丘が多いので、どうか向こうに行って、如法比丘が多くなるようにして下さい」と依頼するとしている。このように頼まれて行かないならば、この住処の比丘は法にしたがって罰せられるとしているから⁽³⁾、覆蔵行籌もこれが適用されるのであろう。要するに如法説の方が多ければ多人語ヴィナヤは有効となって諍事は滅したことになる、もし如法説の方が少なかったら行籌はなかったことにし、他の住処に助っ人を頼む、というのである。そこで『善見律毘婆沙』では「多覓毘尼者、処処多覓知法比丘判故名多覓毘尼」⁽⁴⁾と定義している。

なお『パーリ律』にはこの秘密行籌がどのような場合に行われるか記されていないが、『四分律』の記述を参考にすれば、サンガ内の和尚・阿闍梨というような上座たちが非法説者の時には、公開の場で籌を取ると、和尚・阿闍梨たちに遠慮して如法説者の籌を取りにくいであろうということを考えて、非公開にするのであろうと考えられる。

ところで現代的な感覚からいえば、この秘密行籌は自分の投票行動が誰にも監視されることがなく、したがって誰に気兼ねもなく自由に投票できるという、いわばもっとも民主的で公正な投票方法であって、いわば無記名投票に比すことができるであろう。しかしながら秘密行籌の実態は全く異なる。なぜなら、秘密行籌は行籌人が誰がどちらの籌を取るかを知らぬ立場にあるのであって、これはむしろ行籌人がだれに気兼ねすることもなく、投票者を説得できるという点にモチーフがあったものと想像されるからである。

(1) vol. II p.099

(2) 大正 22 p.919 中

(3) 大正 22 p.919 上

(4) 大正 24 p.796 下

[3-2] 『パーリ律』による「耳打ち行籌」の方法は、行籌人が一々の比丘に耳打ちして、

「これは如説者の籌であるから、欲するにしたがってこれを取れ」と言い、取ったならば「何人にも示すなかれ」と言うときされている。そして非法説者が多い時は不成立とし、如説者の多い時は成立とすることは先の秘密行籌と同じである⁽¹⁾。

『四分律』の耳語行舎羅は、覆蔵行籌と同じく、比丘たちがこの諍事は如法比丘の方が多いいけれども、和尚や阿闍梨、あるいは衆中の上座・標首・智人は法を持し律を持し摩夷を持すけれども非法に住しているから、顕露行籌を行ったら比丘らは彼らにしたがって籌を取るであろうと考えたときにこの方法を採用するとする。先の覆蔵行籌との違いは、比丘と比丘の間に行籌人が入り込み、人からどの籌を取ったのかが見えないようにして、耳元で「あなたの和尚・同和尚・阿闍梨・同阿闍梨・親厚智識はすでに籌を取った。あなたも籌を取りなさい。慈愍の故に」とささやいて籌を取らせることである⁽²⁾。和尚たちは非法説者なのであるから、あなたの和尚たちは如説の籌を取ったとささやけば妄語になるから、そのように言えとは書かれていないが、おそらく妄語の罪にならないような範囲で、そのようなニュアンスをもってささやくのであろう。

これが第一の秘密行籌と異なる点は、秘密行籌が誰がどの籌を取ったのかが全くわからない状況下において行われるに対して、これは少し離れて行籌人の身体によって隠しながら籌を取らせるところであって、他人の目と耳とを遠ざけるような配慮がなされながら、しかし全く秘密とはされないというところであろう。

(1) vol. II p.99

(2) 大正 22 p.919 中

[3-3] 『パーリ律』の公開行籌は、「もし如説者が多いと知れば、安心して、公開して取らせるべきである (*sace jānāti dhammavādī bahutarā 'ti vissatthen' eva vivaṭṭena gāhetabbo*)」とするのみである⁽¹⁾。ここには非法説者が多い時は不成立とし、如説者の多い時は成立とするという趣旨のことが説かれていないが、これはそのような心配が全くない場合になされるという前提があるからであろう。

『四分律』の顕露行籌は、衆中に非法比丘が多いけれども、和尚や阿闍梨は如法であるから、あるいは衆中の上座・標首・智人は法を持し律を持し摩夷を持す者はみな如法語であるから顕露に行籌しよう、そうすれば比丘らは彼らにしたがって如法の籌を取るであろうと考えて採用すべきであるとされている。そして舎羅を行じ終わったら、別処において数え、如法語の方が多ければ「作如説語者諍事滅」と宣言(白)し、如法語の方が少ない時は礼をなして起って去るべし、とされている⁽²⁾。

これは公開の場で誰がどの籌を取るかがわかるようにする行籌法であって、現代風にいえば挙手による採決に相当するであろう。和尚・阿闍梨・上座などが如説の場合、これら長老の前で籌を取らせれば、若い弟子たちは長老に気兼ねして、長老と同じ如法籌を取るであろう事を期待してなされるのである。

(1) vol. II p.099

(2) 大正 22 p.919 上

[3-4] 上述のように『パーリ律』と『四分律』は行籌の方法として3種を上げるが、『十誦律』は蔵行籌・顛倒行籌・期行籌・一切行籌の4種をあげる。これを解説して、

蔵行籌とはもし人あり闇中に籌を行じ、もしは壁障ある処において行籌す、これを覆

歳行籌と名づく。

顛倒行籌とはもし顛倒して籌を行ず、如法を説く人の籌をもって非法を説く人に与え、非法を説く人の籌をもって如法を説く人に与える。これを顛倒と名づく。

期とはもし諸比丘の和上・阿闍梨にしたがって期をなし、同和上・同阿闍梨にしたがって共語にしたがい、善知識に従い、同心に従い、国土に従い、聚落に従い、処にしたがい、共に期をなす。我ら如是如是の籌を取る、汝等我が辺を遠ざかるなかれ、別するなかれ、異するなかれ、不共語するなかれ、一事に共同せんと、これを期と名づく。

一切僧取籌とはその時一切僧まさに一処に和合すべし、欲を取ることを得ず、何をもつての故に、あるいは多比丘の非法を説くがゆえに。これを一切僧取籌と名づく⁽¹⁾。

とする。

顛倒行籌は、非法を説く人に如法の籌を与え、如法を説く人に非法の籌を与え、結果的に如法の方が多数になるようにするということであろうから、まさしく不正投票というべきであろう。期行籌は、和尚と弟子の師弟関係や、出身地などでまとまって投票するということであるから、まさしく談合である。しかしながら『十誦律』はこれに続けて、「もしこの衆僧および大上座大長老のよく法のごとく、比尼のごとく、仏教のごとく、この事を断ずれば、すなわち名づけて断じるに1比尼を用いるとなす。いわく現前比尼なり。現前比尼とは、僧現前・人現前・比尼現前なり」とするから、律蔵の立場としては決して不正という認識はなく、むしろこのようにして紛争は解決されるべきであるとしているのである。

そして『十誦律』は、行籌する時には次のようになされるべきであるとされている。

僧の多少にしたがって2種の籌を作るべし。1分は長、1分は短。1分は白、1分は黒。如法を説く者のために長籌を作り、非法を説く者のために短籌を作り、如法を説く者のために白籌を作り、非法を説く者のために黒籌を作る。如法を説く籌は右手をもって捉り、非法を説く籌は左手をもって捉る。如法を説く籌は緩く捉り、非法を説く籌は急に捉る。先に如法を説く籌を行じ、後に非法を説く籌を行ず。そして行籌人は次のようにいう。「これは如法を説く者の籌である、これは非法を説く者の籌である」と。如法を説く者の籌が1つでも多かったら、この諍事は如法に滅したことになるが、もし非法を説く者の籌が1つでも多かったら、この諍事は非法に滅したことになる⁽²⁾。

と。要するに行籌人は如法説の籌は緩く持ち、非法説の籌は堅く持って、「これは如法を説く者の籌である、これは非法を説く者の籌である」というのであるから、如法説の籌を取ろうとする者には、「よろしい、さあさあどうぞ」という態度で籌を渡し、非法説の籌を取ろうとする者には、「それはよくない」と籌を強く握って、それを取るべきではないと態度で示すのであろう。

そして他の律はすべて非法説者の中の方が多い場合は、この行籌をご破算にするとするのであるが、『十誦律』のみはこの場合も行籌は成立とするのである。ただし非法・非比尼・非仏教に滅したことになるとする。すでに籌をとらせる段階において不正が行われているのであるから、今さらその結果を見てご破算にするということはできなかったのかも知れない。

(1) 大正 23 p.254 下、p.146 下

(2) 大正 23 p.146 中。p.254 中では最後の非法説者が一人でも多かった場合の現前比尼も

「如法如比尼如仏教」とする。しかし p.146 中の記述の方が正しいであろう。

[3-5] 『五分律』はもっと簡単であって、次のようにいう。

サンガ（行籌人であろう）は如法と不如法の2種の籌を作り、如法は如法の籌を取れ、不如法は不如法の籌を取れという。そしてこれを行った後に、自ら収め取って屏処においてこれを数え、もし不如法の籌が多ければさらに起たしめて互いに離れて坐らせ、人々の前で耳打ちして、「これは法語・律語・仏の所教である。大徳は非法非律非仏の所教を捨てなさい」といって、もう一度行籌をやり直す。それでもまだ不如法の人が多ければ、今度は「サンガは未だこの事を断ぜず。解散して、後にもう一度断じよう」という。もし如法人が多ければ、1比丘がサンガに向かって、「大徳僧聞け、サンガは今多人語をもってこの諍事を滅した。もしサンガは時至らば、忍聴せよ」と白し、忍する者は黙せよ、忍ぜざる者は説け、と白二羯磨によって滅する⁽¹⁾。

と。「公開行籌」を行って不如法の方が多かったら、直ちにやり直して今度は「耳打ち行籌」をやり、それでも不如法が多かったならご破算にするというのであろう。

(1) 大正 22 p.154 下

[3-6] 『僧祇律』も行籌の種類には言及しないが、次のように行うべしとされている。

黒と白の籌を作るが、「非法者は黒籌を捉れ、如法者は白籌を捉れ」と唱言してはならない。「是の如く語る者は黒籌を捉れ、是の如く語る者は白籌を捉れ」と唱すべきである。

行籌人は不如法の伴になってはならない、如法の伴になるべきである。

行籌が終わって数えて非法の籌が1つでも多い時には、「非法人が多く、如法人が少ない」と唱してはならない。方便して解散しなければならない。前食の時分であれば「前食である」と唱し、後食の時分であれば「後食である」などと唱してである。

もし非法者たちが「我らが勝ちを得たために解散させるのだ。我らは今は起たない。今この座においてこの事を決断しよう」というならば、その時には精舎のほとりにある無虫の小屋に、浄人に火を放たしめて、「火事だ、火事だ、解散して火を救おう」と言うべきである。そして近住処の如法者がいるところに使いを遣って、「先に行籌しましたが、非法人が多く如法人が少なかったので、法のために来て、如法者の籌を多くさせ、仏法を増長させて下さい」と依頼する。もし彼がこの言葉を聞いて来なければ越毘尼罪である。

そして近住処の比丘らがやってきて、もう一度行籌して数を数え、もし白籌が多いこと1つであったら、「多いこと1つであった」と唱してはならない。「是の如く語る人多く、是の如く語る人少なし」と唱すべきである⁽¹⁾。

と。

行籌して非法人が多きときにはご破算にせよというのであるが、非法人がその結果を尊重せよと要求するような時には、小屋に火をつけて騒ぎを起こしてでも解散させて、近隣の住処から如法人を助っ人に喚んで、何が何でも如法人が多数になるように工作せよというわけである。

(1) 大正 22 p.334 中

[3-7] 以上のように行籌は、如法説者（*dhammavādin*）が必ず多数を占めるような形で

なされなければならない。そのためには非法行為といってもよいようなさまざまな工作がなされる。それにも拘わらず非法説者 (adhammavādin) が多数を占めた場合には、その採決は破棄されるのである。それもこれもすべては、この多人語ヴィナヤは現代の多数決のように比較多数の意見をその集団の意思とするために行われるのではなく、集団に2つ以上の意見が対立した時に、すなわち集団に紛争が生じた時に、その紛争を如法説者の立場で解決するために行うものであるからである。

[4] したがって多人語ヴィナヤは、非法説者が多数を占めるような不幸な結果をもたらさないように、これを用いてよいケースが厳しく定められている。律蔵のいうところを紹介しておく次のようになる。

[4-1] 『パーリ律』⁽¹⁾ は

- (1) 紛争が些細でない時 (na oramattakaṃ adhikaraṇaṃ hoti)
- (2) 赴くべきところに赴いている時 (gatigataṃ hoti)
- (3) 憶念し、憶念させられている時 (saritasāritaṃ hoti)
- (4) 如法説者が多いことが分かっている時 (jānāti dhammavādi bahuratā)
- (5) 如法説者が多くなれという (意思が) ある時 (app eva nāma dhammavādi bahuratā assu)
- (6) サンガが破れないことが分かっている時 (jānāti saṅho na bhijjissati)
- (7) サンガが破れないようにという (意思がある) 時 (app eva nāma saṅho na bhijjeyya)
- (8) 如法によって取る時 (dhammena gaṇhanti)
- (9) 和合して取る時 (samaggā gaṇhanti)
- (10) 見解のとおり取る時 (yathādiṭṭhiyā gaṇhanti)

とする。

これを *Samanthapāsādikā* のいうところを参考にして解説すると次のようになる⁽²⁾。注釈は非法の多人語ヴィナヤを解説しているのであるが、筆者がこれを如法の場合に読み替えて紹介する。

(1) の「些細」とは、小さい、些細な、口論程度のものという意味とするから、多人語ヴィナヤはサンガを2分するような大きな諍論の際に用いられるべきである、ということになる。

(2) の「赴くべきところに赴いている」というのは、2、3の住処に行つて、それにも拘わらずそこで2、3回未解決になっているという意味、とする。これは【論文20】において詳しく紹介したように、諍論諍事は多人語ヴィナヤという紛争解決法を採用する前に、その住処のサンガにおいて調停の努力が試みられ、それで解決しない場合には近隣の住処のサンガにこの解決が委ねられ、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ってあい争う両派から断事人を選び、いわば断事委員会を形成して、この委員会によって解決をはかる。ここまでを紛争解決法の1つである「現前ヴィナヤ」というのであるが、それでも解決しない場合に最終的手段として多人語ヴィナヤが採用されるべきであるとされているから、したがって多人語ヴィナヤを用いる場合は、2、3の住処に行つてそこでも解決できない諍

論の場合に用いられるべきであるということになる。

(3) の「憶念」というのは、2、3回比丘たちによって自ら憶念し、他によって憶念させられた、という意味である、とする。多人語ヴィナヤの前段階たる「現前ヴィナヤ」の基本は、問題となっている紛争の事実関係を当事者双方自身がきちんと自覚し、また他からも自覚させられていることが大前提となっていなければならないからである。

(4) は行籌人 (*salākamaṃ gāhenta*) が如法説者が多いことが分かっているという意味である。

(5) の ‘*app eva nāma*’ というのは、この手段によって籌が取られている時に、「如法説者が多くなれ」という意思 (*ajjhāsaya*) が彼 (行籌人) にあることである、という意味であるとする。前節においてみたように、多人語ヴィナヤは如法説者が多数を占めなければならないのであるから、籌を取らせる行籌人がそうなるように行うという意味がなければならないわけである。

(6) (7) も同じ趣旨である。

ここでは、注釈書が非法の多人語ヴィナヤを解釈するのを、如法に読み替えて紹介してきたのであるが、(8) の場合は原文通りに紹介すると次のようになる。「非法によって取るというのは、非法説者がこのようにすればわれわれが多くなるであろうと、2つずつの籌を取ることである、ということである」としている。したがってこれを如法に読み替えてみると、「如法説者がこのようにすればわれわれが多くなるであろうと、2つずつの籌を取ることである」となるであろう。まさしくこれは如法のために1人が2票を投じるという非法行為を行うことになり、こうまでする覚悟がなければ多人語ヴィナヤは用いてはならないということなのであろう。

(9) は、如法説者の立場に置き換えて紹介すると、このようにすれば非法説者たちが多くなることはないであろうと考えて、2人の非法説者が1つの非法説者の籌を取ることであるとされている。

そして最後の(10)は、如法説者でありながら力の強い側になろう (*balavapakkhaṃ bhavissāma*) と、非法説者の籌を取らないことである、とされている。

(1) vol. II p.085

(2) vol. VI p.1192~3 佐々木閑氏の「律蔵の中のアディカラナ 1」p.171 以下の和訳を参考にさせていただいた。

[4-2] 『四分律』 (1) は「不如法捉舎羅」として次のようにいう。したがって舎羅を行ってよいケースはこの逆になる。筆者の理解するその大意を掲げておく。

- (1) 何が是法・非法であるかを知らないで籌を取る。
- (2) 多聞の持法者持律者持摩夷者と伴とならず、不善と伴になって籌を取る。
- (3) 如法比丘の多いのを知って、自分は非法舎羅を取って非法比丘を多からしめようとして籌を取る。
- (4) 非法の比丘が多いのを知って、非法の伴となろうとして籌を取る。
- (5) 如法比丘の多いのを知って、自分は非法の舎羅を取れば破僧するだろうと考えて籌を取る。
- (6) 非法の比丘が多いのを知って、非法の伴となって籌を取れば破僧するだろうと

考えて籌を取る。

- (7) 白二羯磨と白四羯磨の白と羯磨が異なる。
- (8) 界に住する全員が出席せず、また委任すべきものが委任せず、別衆において舎羅を取る。
- (9) 小犯事をもって舎羅を取る。
- (10) 自分の所見に従わないで舎羅を取る。

(1) 大正 22 p.919 中

[4-3] 『五分律』 (1) は次のとおりであるが、これも不如法の場合である。

- (1) 小事をもって行籌する。
- (2) 事の根本を知らないで行籌する。
- (3) 事の根本を求めることができないで行籌する。
- (4) 非法に行籌する。
- (5) 不如法が多からんと行籌する。
- (6) 不如法が多いことを知って行籌する。
- (7) 破僧を行おうとして行籌する。
- (8) サンガは必ず破れるであろうことを知って行籌する。
- (9) 善知識に従わないで行籌する。
- (10) サンガが不和合なるに行籌する。

(1) 大正 22 p.154 下

[4-4] 『十誦律』 (1) は「十如法行籌」として次のようにいう。したがって正しい行籌の場合である。()の中はテキスト自身のいう解釈である。

- (1) 小事をもって行籌する(可懺悔事のために行籌する)。
- (2) 未だ過ぎざる事を行籌する(この事が此の住処に在って、未だ彼の住処に到らざるに行籌する)。
- (3) 長老に問うて行籌する(比丘あって修多羅・比尼・摩多羅伽を持す者にしばしば行って諮問する。何が善で何が不善であり、何が有罪であって何が無罪であるか……などを)。
- (4) 如法に行籌する(違法に行籌しない)。
- (5) 和合衆によって行籌する(同界内のサンガが一処に和合して行籌する)。
- (6) 如法の和合衆によって行籌する(如法に同界内の衆が一処に集って行籌する)。
- (7) 是の行籌を用いて多くが如法者であらしめんと行籌する(是の比丘は先に作意して、此の行籌をもって多くが如法を説く者であるように行籌する)。
- (8) 是の行籌を用いて多くが如法者であるべしと行籌する(此の比丘は先に作意して、此の行籌を用いて多くが如法を説く者であるべしと行籌する)。
- (9) 是の行籌を用いてサンガを和合せしめんと欲して行籌する(此の比丘は先に作意して、此の行籌を用いてサンガを和合せしめんと欲して行籌する)。
- (10) 是の行籌を用いてサンガ和合するべしと欲して行籌する(此の比丘は先に作意して、此の行籌を用いてサンガを和合和合するべしと欲して行籌する)。

という。

(1) は「小事をもって行籌する」ことを如法行籌とし、「小事をもってせずして行籌する」のを非法行籌とするから、『パーリ律』とは正反対のことをいうわけであり、(2) も『パーリ律』は赴くべきところに赴いてから、多人語ヴィナヤを行うべきであるとしているから、『パーリ律』のいうところと齟齬を来す。ただし(1)については、その解釈によればこれは懺悔して清浄となる軽罪について用いるということのようであって、諍論自体の大小に言及したものでないかも知れない。しかし『十誦律』も、行籌が行われるのは「事有五種難断」の時とし、五とは諍事が堅執されており、挙事人・有事人が勤健強力であり、挙事人・有事人が悪性佞戻であり、この事が一住処より一住処に往来し、この事を断じる時に和合僧が破れて两段となることを畏れるときとされているから、事が重大であって、一住処より一住処に往来した後でなければならぬはずであるから⁽²⁾、ここにいうところと矛盾するといわなければならない。

(1) 大正 23 p.255 中

(2) 大正 23 p.254 中

[4-5] 『僧祇律』⁽¹⁾ は「五法」というべきである。ただしこれは「不如法行籌」である。

- (1) 如法語人が少なく、非法語人が多いとき
- (2) 法語を説く人の見を同じくせざるとき
- (3) 非法語を説く人の見を同じくするとき
- (4) 非法を法と説き、法を非法と説くとき
- (5) 是の行籌によって破僧し僧の別異に至ることが予想されるとき

(1) 大正 22 p.334 下

[4-6] このように、各律必ずしも同じではなく、ある場合には全く相反する説もあるが、その精神は、如法説者 (dhammavādin) が多数を占めて、如法 (dhamma) によって事を決することができるという見込みがあり、それによって破僧の危険性がないという場合にのみ、いわば不正 (adhamma) な手段を用いてでも、多人語による滅諍法がなされるべきであるという点においては共通しているといつてよいであろう。

要するに紛争は

非法説 (adhammavādi) の人 (衆・僧伽) が如法説 (dhammavādi) の人 (衆・僧伽) を教誡して諍論が滅するのを、「非法による似現前毘尼滅 (adhammena vūpasammati sammukhāvinayapaṭirūpakena)⁽¹⁾」。

とされるように、多数決はいつも如法説者が勝たなければならないのである。

(1) *Vinaya* vol.II pp.073~74、『四分律』大正 22 p.917 上

【2】多人語ヴィナヤにおける如法説者

[0] 上記のように、法であるか非法であるか、律であるか非律であるか、仏の教えであるか仏の教えでないかをめぐって争われている諍論諍事を調停するために、サンガ内での事情聴取や説得・教誡などの手段をつくし、あるいは他の住処の比丘たちへの協力も依頼し、

断事委員会における評決などのさまざまな努力をなした後に、それでも調停が成立しない場合に多人語ヴィナヤという紛争解決の方法が採用される。

そしてこの紛争解決法は、如是説者が多数を占めるようなときでなければ採用されてはならず、また採用したときには如是説者が多数となるようなさまざまな現代的にいえばまさしく「不法行為」といわざるを得ないような不正工作が行われる。そしてそれにもかかわらず不幸にもその結果として非法説者が多数を占めたときには、この多人語は極端な場合は、小屋に火を放ってそのどさくさに紛れて、なかったことにまでするのである。

諍論諍事というのは、「これは法である、これは非法である、これは律である、これは非律である」などの十八事をめぐる教義・教学上の争いであるから、平たくいえば、何が法であり何が非法であるかをめぐって争われる論争であるということが出来る。しかるにこの容易に決着しない論争を、多人語ヴィナヤを用いて決着するときには、常に「如法」の立場に立つ側が多数を占めるという状況が作られなければならないというのであるから、これは論理的矛盾と言わざるを得ないであろう。

したがってここでもっとも問題となるのは、何が「如法」であるかということであるが、現実的にはその如法を説く者が多数になるような状況を作ることが多人語ヴィナヤの絶対条件なのであるから、何が如法であるかの議論は後に回して、本節ではこのような状況がどのように作られるかということを考えてみたい。

[1] 多人語ヴィナヤにおいて、このような状況を作ることができる人物は一人しか考えられない。それは投票を牛耳るところの行籌人である。そこで行籌人がどのように選任されるかを詳しく見てみよう。

[1-1] 行籌人の選任については、『パーリ律』においては次のように記されている。

五分を具足する比丘を選びて行籌人 (salākaggāhāpaka) とすべし。いわく愛にしたがわず、瞋恚にしたがわず、癡にしたがわず、怖にしたがわず、行籌と不行籌を知る者 (gahita-agahitaṃ jāneyya) である。

選ぶにはこのようになすべし。初めに比丘を請うべし (yācītabbo)。請うてから**聡明有能なる比丘**はサンガに告げていうべし。「サンガよ、我が言を聞け。もしサンガに機が熟せば、サンガは比丘某甲を選んで行籌人となすべし。これが表白である。サンガよ、我が言を聞け。サンガは比丘某甲を選んで行籌人となす。比丘某甲を選んで行籌人となすを聴す具寿は黙せよ、聴しないものは言え。サンガは比丘某甲を選んで行籌人となし終わった。サンガは聴すが故に黙す。我このように知る (1)。

『四分律』も同様であって、不愛・不恚・不怖・不癡・知己行不行の五法を有する者を、**堪能羯磨者**が白二羯磨によって選任することになっている (2)。『十誦律』も不随愛・不随瞋・不随怖・不随癡・知行籌不行籌の五法を成就する比丘を一**比丘**が白二羯磨によって選任し (3)、『僧祇律』も不随愛・不随瞋・不随怖・不随癡・知取不取の五法を成就した比丘を**羯磨者**が白二羯磨によって選任する (4)。ただし『五分律』は行籌人の資格を、十如法を知り、欲・恚・癡・畏にしたがわないという十四法とするのみである (5)。しかしサンガの役職者の選任は白二羯磨によってなされるのが通常の定めであるから、他の律と変わりはないはずである。

このなかに行籌人の資格として、「行籌と不行籌を知る者」「知己行不行」「知行籌不行籌」「知取不取」が入っていることに注目すべきであろう。これは行籌をやるべきかやらざるべきかの判断ができる者という意味であろうが、行籌をやった結果これを成立させるか不成立とさせるかの判断ができる者ということをも意味すると見るべきであろう。

- (1) *Vinaya* vol. II p.084
- (2) 大正 22 p.918 下
- (3) 大正 23 p.254 中
- (4) 大正 22 p.334 中
- (5) 大正 22 p.154 下

[1-2] この行籌人を選任する白二羯磨について、他の漢訳の律蔵においては、『パーリ律』のようにその候補者を聡明有能なる比丘が予め請うとか指名するという言葉はないが、現代の選挙のように立候補者を募って、民主的な選挙によって選任するというようなことは、先の多数決のやり方から見ても、あり得ないであろう。また羯磨そのものも【論文 20】において書いたように、サンガのリーダーの提案通りにしゃんしゃんしゃんと進められないと「紛争」とされるのであるから、その候補者は羯磨を行う前に十分に根回しがされて、全く異論が出ないような状況の下で提案されたと考えられる。

ということになれば、この選任をするための白二羯磨を執行する者が重要な役割をはたすことになるので、先の白二羯磨を執行する者をゴシックで記したのであるが、『パーリ律』は「聡明有能なる比丘」、『四分律』は「堪能羯磨者」、『僧祇律』は「羯磨者」とするが他の多くの箇所記される羯磨の執行者は「羯磨人」とされる。『五分律』はここには羯磨の行い方について記さないが、羯磨は「一知法比丘」ないしは「一知法比丘若しくは上座若しくは上座等」が執行するとされることが多い⁽¹⁾。しかし『十誦律』は常に「一比丘」である。

このように羯磨を執行する者の表現はさまざまであるが、律蔵にはこれを執行する者の選任規定は存在しない。試みに『パーリ律』においてこのように白二羯磨によって選任されるサンガの役職者を調査してみると、次のようなものがあつたことがわかる。すべて白二羯磨であるが、先の行籌人の選任方法に見られるように、その候補者は聡明有能なる比丘が予め請うて（指名して）白二羯磨で選任するのである。なお例外的に、聡明有能なる比丘が自分か、ないしは他人を指名して選任の羯磨を行うケース、すなわち自薦のケースもあるが、それは特殊であり、最初に掲げた「律を問う者を選任する羯磨」のみである。

- 律を問う者を選任する羯磨：布薩羯度 (*Vinaya* vol. I p.113)
- 衣の受納人を選任する羯磨：衣羯度 (*Vinaya* vol. I p.283)
- 衣の収蔵人を選任する羯磨：衣羯度 (*Vinaya* vol. I p.284)
- 守庫人を選任する羯磨：衣羯度 (*Vinaya* vol. I p.284)
- 分衣人を選任する羯磨：衣羯度 (*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：羯磨羯度 (*Vinaya* vol. II p.019)
- 分臥坐具人 (*senāsanapaññāpaka*) ・差次食人 (*bhattuddesaka*) 選任の羯磨：滅諍羯度 (*Vinaya* vol. II p.075)
- 行籌人選任の羯磨：滅諍羯度 (*Vinaya* vol. II p.084)
- 営事比丘選任の羯磨：臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.160)

営事監督の比丘尼 (navakammikā bhikkhuni) 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：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.167)

差次食人 (bhattuddesaka) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.176)

知臥坐具人 (sanāsanapaññāpaka) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.176)

守庫人 (bhaṇḍāgārika) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.176)

衣の受納人 (cīvarapaṭiggāhaka) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.176)

分衣人 (cīvarabhājaka) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.176)

分粥人 (yāgubhājaka) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.176)

分果人 (phalabhājaka) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.176)

分嚼食人 (khajjakabhājaka) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.176)

捨些細人 (appamattakavissajjaka) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.177)

分浴衣人 (sāṭiyagāhāpaka) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.177)

分鉢人 (pattagāhāpaka) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.177)

使淨人主 (ārāmikapesaka) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.177)

使沙弥人 (sāmaṇerapesaka) 選任の羯磨：臥坐具韃度 (Vinaya vol.II p.177)

顯示人選任の羯磨：破僧韃度 (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：比丘尼韃度 (Vinaya vol. II p.275)

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

比丘尼が摩那夕を行じる時の随伴する比丘尼選任の羯磨：比丘尼韃度 (Vinaya vol. II p.279)

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

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

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

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

これは白四羯磨である。

『パーリ律』における役職者は以上がすべてであって、この中には「聰明有能なる者」ないしは「羯磨者」「羯磨人」に相当する者は含まれていない。他の漢訳律の役職者を網羅的に調査したことはないが、少なくとも「羯磨者」ないしは「羯磨人」が羯磨によって選任されるという規定は存在しない。また『パーリ律』のように「聰明有能なる比丘」と表現される者が羯磨によって選任されるというものはあり得ないであろう。

どこにもそういう記述はないが、それがサンガのリーダーというべき者であることは、【論文 20】の【1】の【5】において詳しく論じたように、サンガそのものの形成史やそのあり方を考えてみれば自ずから明かである。要するにサンガはサンガのリーダーたる者が中心になって形成されているのであるから、その選任規定がないのは当然なのである。

(1) 前者は大正 23 pp.112 上、115 上、154 中、後者は pp.111 中、122 上。

[2] しかしながら従来 of 学説では、サンガは民主的に運営されていたというのが通説であって、筆者の意見はきわめて異端的な意見ということになるであろう。そこでその通説の論拠を考え、それに反論を試みてみよう。

[2-1] まずサンガが民主的に運営されていたという通説の最大の論拠は「多数決」であろう。しかしこれがサンガの意思を民主的に決定するものでないことはすでに詳述した。したがってこれをもってサンガが民主的に運営されていたという根拠は失われることになる。

[2-2] またサンガが民主的に運営されていたという通説のもう1つの論拠に羯磨が挙げられうるであろう。羯磨は上座も新参比丘も平等に一票を有し、しかも全員賛成が議決の絶対条件であるとすれば、少数意見の最大尊重ともいいうるからである。

しかしこれも【論文20】の【1】の[6]において詳しく論じたように、羯磨はサンガの意思を決定するために、構成員の意見を聴取するために行われるのではなく、サンガのリーダーの具体的提案をサンガの構成員全員に黙認させるためのものであって、むしろリーダーの意見を半強制的に納得させるためのものであったとすることができる。しかし単にリーダーの意思を押し付けるためのものであったとすれば、それは独裁的な手法でもよかったであろうが、「釈尊のサンガ」の中の「仏弟子たちのサンガ」が、法と律という大きな網の中で、フランチャイズチェーン店方式の緩やかな組織として、それぞれの主体性が認められていたように、一人一人の比丘たちも修行者としての主体性が尊重されていたからであろう。一人一人の比丘たちはその主体性を発揮して修業することが求められてはいたが、組織としては徒弟制度の弟子たちのようにその師匠に臣従するということが求められていたのである。

羯磨がこのようなものであったことを考えれば、これをもってサンガが民主的に運営されていたという根拠にこれを上げることはできない。

[2-3] またサンガの中はまれに見る平等社会が実現されていたと考えられていることも、その論拠の1つであるかもしれない。確かにサンガの中では世俗社会での階級や生まれや資産の多寡・体力・知的能力・生理的な年齢などの差別は一切存在しなかった。しかしサンガの中にヒエラルヒーがなかったかといえばそうではない。サンガの中では「師弟関係」とか「法臘」というヒエラルヒーが厳然として存在したからである。

またサンガの中には先に紹介したようなさまざまな役職があった。この役職者の地位は微妙であるが、おそらくこの役職者は権力を発揮するというものではなく、サンガのリーダーがサンガを運営するための補佐役をはたすという役割が大きかったであろう。そのためにはサンガのリーダーの眼鏡にかなう者が選任される必要があった。『パーリ律』が予めサンガのリーダーが候補者を推薦して、しかる後に選任の羯磨を行うという手順にそれが現れている。ただしサンガの中とはいえ、人の集まりであるから、役職者がサンガのリーダーの権威を笠に着て、役職者風を吹かせることがあり得ないではなかったということは十分想像される。

[2-4] このようにサンガの長は家父長制度の最長老のように、強力なリーダーシップを発揮して、サンガを指導していたものと考えられる。多人語ヴィナヤの行籌人を指名して、白二羯磨によって選任するための主な働きをする「聡明有能なる比丘」というのは、このようなリーダーをさすのである。もちろん漢訳律の「羯磨者」も「羯磨人」も同様であって、

彼らがサンガのリーダーであるに違いないのは、サンガの行為である「羯磨」を取り仕切るからである。羯磨はもちろん個人的なレベルでいえば「業」であって、業には個人が責任を負わなければならない果報が伴うが、サンガの業である羯磨には法人格を有するものとしての法律的効力が伴うことになり、その責任は全員が賛意を表したという意味ではサンガの全員が負うべきであるが、その具体的責任者は「羯磨者」や「羯磨人」であったことになる。株式会社の運営は株主総会などの民主的手続に基づいてなされるのであるが、その最終的な責任者は代表取締役であるところの社長にあると同様である。

[3] 以上のように「聡明有能なる比丘」や「羯磨者」「羯磨人」はサンガを指導し、サンガの羯磨を執行し、その最終的な責任を負うべきものであったと考えられる。それではこの「聡明有能なる比丘」が紛争の解決や犯罪裁判にどのような役割をはたすべきとされていたかということ【論文20】によって調べてみよう。

[3-1] 【論文20】においては、聡明有能なる比丘を「 」で括って記してあった。それを論文の順序にしたがって紹介しよう。ただし羯磨を執行するのはすべてこの者であるから、これは省略する。

まず断事人による滅諍の文脈の中（【4】の[3-2] p.081）で、『パーリ律』によれば、「経を解せず、経分別を解せず、義を弁せず、文句の陰によって義を謝す」ような説法比丘があれば、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⁾。これはサンガによって選ばれた複数（第2結集の場合は4人）の断事人の中にこのような比丘が混じっていれば、これを聡明有能なる比丘は排除して残りの断事人によって断じてよいというのであるから、アメリカの大統領が議会で選ばれた委員会の委員を拒否権を発揮して拒否してよいというような意味を持つものと考えられる。

また草覆地ヴィナヤのところでは（【6】の[2-1] p.113）、「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草覆地ヴィナヤによって滅しよう」と提案するのが聡明有能なる比丘とされている。そしてこの場合は相争う双方の聡明有能なる比丘もそれぞれのグループに向かって同様の提案をすることになっている。サンガのなかに2つのグループができて相争う状況となっているのであるから、このサンガは一人の聡明有能なる比丘のリーダーシップの下に運営されるという基本が崩れてしまっているのであるが、相争う双方にもリーダーがあったということになる。

[3-2] そして本稿の多人語ヴィナヤによる滅諍法である。今まで考察してきたように、多人語ヴィナヤは地ならし、裏取引、談合などのありとあらゆる手練手管による事前工作によって如法説者が多数になるように準備されなければならない、また行籌に際しても説得、強制などがなされ、それでも如法説者が多数を占められないときは、小屋に火をつけてでもご破算にしなければならないというものであった。もちろんこの行籌は行籌人が行ったのであるが、単なる役職者としての行籌人がそれほどの権力を有するはずはないから、その全体の意思を決定していたのはこれを選任したサンガのリーダーであったであろう。もしそうだとすれば「如法説者」というのは、このリーダーの立つ立場のことであって、「非法説者」というのはこのリーダーの立場に反対する者のことであるということになる。

[3-3] そしてすべての滅諍法の基礎作業たる「現前ヴィナヤ」におけるサンガのリーダーの役割である。近代の民主的国家では立法と行政と司法の三権が分立しているべきであるとされる。民主主義を象徴するのは立法府の議員を選出することであるが、しかし釈尊のサンガの中では立法権は釈尊 1 人にあり、比丘や比丘尼にはその権利は認められていなかったから、仏教教団は民主主義社会ではないのである。

しかし「仏弟子たちのサンガ」には、それぞれのサンガの固定資産を取得したり、サンガの構成員を採用したり罷免したりする権利などが与えられていたし、あるいは裁判を行う権利を付与されていたから、「仏弟子たちのサンガ」は地方の行政府と司法府に相当するといえるであろう。しかし「仏弟子たちのサンガ」にはその首長や警察署長や検事長や裁判長の役職もその選任規定も定められていないから、それはサンガのリーダーが一手に握っていたことになる。要するに行政と司法は分離していなかったわけである。

もしそのような中で紛争が起こったとするなら、その当事者がまずその責任を問われるべきであるのはもちろんであるが、会社の不祥事は社長の責任であるということを考えれば、最終的な責任はサンガのリーダーが負うべきものであった。そして不幸に紛争が起こったとするならば、その紛争を鎮めるべき責任者もサンガのリーダーであったということになる。

サンガのリーダーはサンガを指導し、サンガを運営する最大の権力者であったが、半面では最大の責任者であったということができる。

[4] 滅諍法の根底には、法に従い、律に従い、師の教えに従って解決すべきであるという大前提があった。しかし諍論諍事はむしろこの「法」「律」「師の教え」自体が論争の主題となるものである。要するに論争に決着をつけるべき、「法」や「律」や「師の教え」が不分明であるからこそ論争になるのである。

しかるに今までの多人語ヴィナヤによる論争の解決法を見てみると、何が法で何が律であり、何が師の教えであるかが問題になっているにかかわらず、如法説の側が多数を占めるようにさまざまな工作がなされるべきであるとされているのであるから、はじめから如法説がどちらで非法説がどちらであるかということが決まっていることになる。言い方を変えれば、諍論諍事はどちらが法であってどちらが非法であるとの争いではなく、如法説者と非法説者の争いだとすることができる。例えば二股道を行くときに、右に行くべきか、左に行くべきかで議論になったと仮定すれば、右に行くことが正しくて、左に行くことは間違っているという前提で議論するという奇妙なことになるのである。

それではなぜ右に行くことが正しくて、左に行くことが誤っているのかということになるが、それは今までの記述から自ずから明かであろう。すなわちサンガのリーダーが右に行こうというときには、右に行くことが如法なのであり、もしサンガのリーダーが左に行こうというなら左に行くことが如法なのである。このようなことを考えると、諍論諍事で争われる対象となる「法」や「律」と、紛争を解決するときの基準となる「法」と「律」とでは、内包する意味が異なるのではないかという疑問が生じる。すなわち議論の主題となっている「法」と、この議論を裁定する基準となる「法」は、内容が異なるのではないかということである。

それを象徴的に物語るのが『四分律』の覆蔵行籌を考えたときに紹介した次のような文章

である。すなわちそれは「この諍事は如法比丘の方が多いいけれども、和尚や阿闍梨は非法に住している、顕露行籌を行ったら、比丘らは彼らにしたがって籌を取るであろう、衆中の上座・標首・智人は法を持し律を持し摩夷を持すけれども非法に住している、顕露行籌を行ったら、比丘らは彼らにしたがって籌を取るであろうと考えたときにこの方法を採用するとされる」とされているのであって、下線を施したように「法を持し、律を持し、摩夷を持し」てはいても、この場合は「非法」に住しているとされるのである。また律蔵が、法と律と師の教えをよりどころとすべきサンガの紛争解決方法において、まさしく不正行為と呼ばなければならないようなあくどいやり方をやれと指示していることにもその矛盾があらわに現れている。

このように紛争解決における法と非法の基準は、いつにサンガのリーダーの立場にかかっているわけであり、それは仏教の教える法と非法と乖離している場合もありうるように見えるのであるが、いったいそれではなぜこのようなことが許されるのであろうか。次にこれを考えてみたい。

【3】多数決における如法

[0] 以上のように多人語ヴィナヤ（多数決）は、教義教学上の何が「法」であるかという論争を、教義教学に照らし合わせれば明らかに「非法行為」といわざるをえないことまで行って、「法」を貫こうとする姿勢で行われるべきであるとされている。そしてこの多人語ヴィナヤのよりどころとすべき「法」のよりどころはサンガのリーダーにあった。それではなぜ律蔵は、サンガのリーダーのよって立つ立場を「法」とするのであろうか。本節ではこのことに主題を絞って考察してみたい。

[1] 以上のように「法」には、教理教学上の「法」と、多人語ヴィナヤにおいてよりどころとすべき「法」の2種があり、これらは異なった価値基準のもとにとらえられているように考えられるが、まずは律蔵において「如法」とは何か、「如法」であることの判断基準は何か、ということ进行调查してみたい。

[1-1] 『パーリ律』の「コーサンピー韃度」では、

十八事によって非法説者を知るべし (aṭṭhārasahi vatthūhi adhammavādi jānitabbo)。

十八事によって如法説者を知るべし (aṭṭhārasahi vatthūhi dhammavādi jānitabbo)

(1)

とされている。この「十八事」というのは、

法なり (dhammo)、非法なり (adhammo)、律なり (vinayo)、非律なり (avinayo)、如来の所説所言なり (bhāsitaṃ lapitaṃ tathāgatena)、如来の所説に非らず、所言に非らず (abhāsitaṃ alapitaṃ tathāgatena)、如来の常法なり (āciṇṇaṃ tathāgatena)、如来の常法に非らず (anāciṇṇaṃ tathāgatena)、如来の所制なり (paññattaṃ tathāgatena)、如来の所制に非らず (apaññattaṃ tathāgatena)、罪なり (āpatti)、罪に非らず (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 (anavasesā āpatti)、
 僇罪なり (duṭṭhullā āpatti)、非僇罪なり (aduṭṭhullā āpatti)」⁽²⁾

とされ、これらについて「法を法」と説き、「非法を非法」などと説くのが「如法説者」であり、「法を非法」と説き、「非法を法」などと説くのが「非法説者」であるとされる。当然といえば当然すぎるほどの定義であり、われわれの考察には何の材料も与えてくれない。

うがって考えれば滅諍は、いつの場合も

具寿らよ、あなたがたはこの諍事を、法によって、律によって、師の教えによって、
 この諍事がよく滅せられるように滅せよ (sādh' āyasmantā imaṃ adhikaraṇaṃ
 vūpasamentu dhammena vinayena satthusāsanena yatha yidaṃ adhikaraṇaṃ
 suvūpasantaṃ assa)⁽³⁾。

能如法、如毘尼、如仏所教滅此諍事

如法、如毘尼如仏教滅此事

如法、如比尼、如仏教断是事

如法、如律、如仏教滅此諍事⁽⁴⁾

とされるから、釈尊の教え、要するに三蔵が文献としてそろっている現時点で言えば、「経蔵」と「律蔵」やあるいは「摩夷 (mātikā)」のいうところに従うことが「如法」ということになるであろう。

(1) vol. I p.354

(2) *Vinaya* vol. II p.088 『四分律』も、十八事、十八諍事 (大正 22 p.595 上、p.883 上) というが、『五分律』は十八項目を上げる場合と (大正 22 p.154 上)、十四法という場合 (大正 22 p.160 中) があり、『十誦律』は十四種、十四事 (大正 23 p.025 中、p.215 下、p.264 下、p.266 中～下 十四種)、『根本説一切有部律破僧事』も十四種破壊之事 (大正 24 p.155 中) という。また『薩婆多毘尼毘婆沙』は十四項目を上げるが、それぞれに解説があるので紹介しておく (大正 23 p.524 上)。非法を法と説く=五法 (調達)、法を非法と説く=八聖道、非律を律と説く=五法、律を非律と説く=八聖道、非犯を犯と説く=仏不制心戒而説心起三毒即是犯戒、犯を非犯と説く=不制剃髮剪爪仏説犯戒而言爪髮有命有 (不――三本にはナシ) 剃剪不、輕を重と説く=如優鉢羅龍以摘樹葉故罪不可懺因此便言殺草木者一切是重、重を輕と説く=見須提那達尼吒等以先作故不得重罪便言姪欲盜是輕、有殘を無殘と説く=下四篇戒犯則有殘而説言無殘、無殘を有殘と説く=四重犯則無殘而説有殘、常所説法を非常所説法=八聖道、非常所用法を常所用法と説く=五法、非教=四禁是輕余篇言重、教=四禁是重余篇是輕

(3) vol. II p.094

(4) 『四分律』大正 22 p.918 中、『五分律』大正 22 p.154 中、『十誦律』大正 23 p.252 中、『僧祇律』大正 22 p.334 中

[1-2] しかしながら、これは建前としては理解できても、紛争の当事者からしてみれば極めて不確かな基準といわなければならない。もし「律蔵」にはっきりした規定のある事項なら、その規定にしたがって判断すればよかつたはずであるし、「経蔵」の教えや律蔵には規定されていないが、明確に不行儀を犯すようなら、苦切羯磨・驅出羯磨・不見罪拳羯磨・不懺悔罪拳羯磨・不捨惡見拳羯磨など、これを強制的に処罰する制度もあつたのであるから、紛争にまで至らなかつたはずである。

しかしながら、今日のように法体系がきちんと整備されているにも関わらず、裁判沙汰が

後を断たないように、何が正邪か判断しにくい「経蔵」の世界はもちろん、「律蔵」の世界においても、不明な事項は当然ありうるはずであり、何よりも双方が共に「如法」「如律」を主張するからこそ「諍事」になるのであって、上記のような抽象的な基準がメルクマールとなるとはとても考えられない。

後にも紹介するが、「非法」によって滅諍がなされるという場合があり、これは「非法による似現前毘尼滅」と呼ばれる。それは

非法説の人が如法説の人をして教え、同意させ、考慮させ、認めさせ、指示して、これは法であり、これは律であり、これは師の教えであり、これを取り、これを喜べ、という。もし、このようにしてこの諍論が滅したとするならば、非法による似現前毘尼によって滅するのである (adhammena vūpasammatti sammukhāvinayapaṭirūpakena) (1)。

若一比丘、在一比丘現前好言教語。若擯非法非毘尼非仏所教。彼作如是言、是法是毘尼仏所教当受行。是如是諍事得滅、是為非法滅諍非法相似現前毘尼 (2)。

とされ、ここでは「非法説者」が自分たちの説を「これは法であり、これは律であり、これは師の教えである」と主張しているのである。

また、正邪を知っていながら我を通す場合や、白ばくれる場合もないではないであろうが、これが一人ならともかく、破僧が成立する四人以上の同調者を必要とするということになれば、双方共にそれなりの言い分が認められ、同調者が得られる場合ということにもなるであろう。したがって、上記のような公式的な正邪の基準では、事は解決されなかったはずであり、またそうであったからこそ、コーサンビー事件が釈尊の目の前で勃発し、釈尊でさえこれを調停できなかつたのでありと考えられる。

しかも先にも紹介したように、比丘中に（あるいは断事比丘中に――『四分律』）「説法比丘 (dhammakathika)」あれば、除いてもよい（遣出して）もよい、という。『パーリ律』によれば、それは

経に通ぜず、経分別に通ぜず、義を弁ぜず、文句の蔭によって義を排斥する (n' eva suttam āgataṃ hoti no suttavibhaṅgo, so attham asallakkhento vyañjanacchāyāya attham paṭibāhati) (3)

とされている。要するに言葉にとらわれるな、ということであって、となれば、さらに混乱することは必至であろう。現実の紛争解決には、その精神はともかく、「悪法も法」という言葉が語るように、とりあえず「法律」の条文に従うというのが、双方から文句の出ない処置ということになるであろうが、規定の表面的な文句にとらわれてはならないということになれば、火に油を注ぐことにもなりかねない。

(1) *Vinaya* vol. II pp.073~4

(2) 『四分律』大正 22 p.917 上

(3) *Vinaya* vol. II p.096。ただし、『四分律』では「不誦戒者、不知戒毘尼」といい（大正 22 p.918 上）、『五分律』では「欲于乱断事者」というのみである（大正 22 p.154 下）。

[1-3] このように考えると「法」を「法」のとおり、「律」を「律」のとおりに説き、行うという公式・形式では、大義名分にはなりえたとしても、具体的な紛争解決のための何のメルクマールにもならなかつたことが推測できる。

とするならば、「如法」であることを錦の御旗に、それこそ不正行為紛いの、恣な裁断が

許されたサンガのリーダーは、何を「如法」として行動したのであろうか。これを「滅諍韃度」やその他「破僧韃度」「コーサンビー韃度」などのいうところを手掛かりに考えてみたい。

[2] 前項で見たように、「律蔵」においては、**dhamma** と **adhamma** の基準は抽象的にしか示されていない。しかしながら、もし「律蔵」のいうところにしたがって、サンガ内に起こった紛争を調停するとなれば、その時々において、会議を運営する責任者は **dhamma** と **adhamma** を具体的に判定する必要に迫られたはずである。それでは **dhamma** とは、一体何であったのであろうか。

「滅諍」というテーマにおいてこれをいうならば、それは「サンガ和合」であったといえるかもしれない。すなわち「和合」が **dhamma** であり、「不和合」あるいは「破僧」が **adhamma** ではないかということである。

[2-1] 「コーサンビー韃度」では、コーサンビーで紛争が起こったとき、釈尊は他人の罪を見て挙罪しようとした比丘たちに向かって、

破僧を重んじる比丘たちによっては、この比丘が罪を見ないことにおいて挙罪されるべきではない (**bhedagarukehi bhikkhūni na so bhikkhu āpattiyā adassane ukkhipitabbo**)」 (1)

と、説かれたとしており、また他方の挙罪されている方には、

破僧を重んじる比丘は他人に対して自ら罪を認めよ (**bhedagarukena bhikkhunā paresam pi sandhāya āpatti desetabbā**)」 (2)

と、説かれたことになっている。釈尊はそれが罪であるか、罪でないかと判断する前に、それが罪であると主張している側には罪と主張するなと教えられたのであり、罪でないと主張している側にはそれを罪と認めよと教えられたのである。何が法であり、何が律であるかという判断の前に、破僧を排し和合を価値とする姿勢が明確に現れているわけである。

(1) *Vinaya* vol. I p.339、『四分律』大正 22 p.880 中、『五分律』大正 22 p.159 上、『十誦律』大正 23 p.214 中

(2) *Vinaya* vol. I p.340、『四分律』大正 22 p.880 頁上、『五分律』大正 22 p.158 下、『十誦律』大正 23 p.214 下

その実例が第一結集での阿難である。阿難は五つの罪で告発されているが、すべてにおいて、「私はそれを悪作とは見ない。しかし具寿たちを信じてそれを悪作懺悔します (**nāhan taṃ dukkataṃ passāmi, api cāyasmantānaṃ saddhāya desemi taṃ dukkhaṃ**)」としている。*Vinaya* vol. IV p.289。『四分律』大正 22・p.967 中～、『十誦律』大正 23 p.449 中、『五分律』大正 22 p.191 中。なお『四分律』『十誦律』は「懺悔」という言葉を使い、『五分律』は「悔過」という言葉を使っている。先に本書の第二節において、初期仏教時代においては、自ら気がつかない罪も併せて「懺悔」ということは、「業」という思想体系からすると考えられないと書いたが、ここではサンガ和合のため「気がつかない」罪も「懺悔」というケースはあったことになる。しかしこれはそこでも議論した通り「懺悔」と訳するのは不相当で、罪を届け出て比丘の権利を復権する手続きと理解すべきであろう。

また『十誦律』の「優波離問法・雑事」では、破僧の因縁あるときには不見擯をなすと偷蘭遮とする。大正 23 p.407 下

[2-2] また、『パーリ律』の波逸提第 64 は、

いずれの比丘といえども、知って（他）比丘の僇罪を覆蔵すれば波逸提である
(bhikkhussa jānaṃ duṭṭhullaṃ āpattiṃ paṭicchādeyya, pācittiyaṃ ti)。

という条文であるが、これには「サンガに訴訟・諍論・論争・口論が起こるのであろうとして告げない (saṅghassa bhaṇḍanaṃ vā kalaho vā viggaho vā vivādo vā bhavissatī ti nāroceti)」場合や、「サンガが分裂し、僧不和合が起こるのであろうとして告げない (saṅghabhedo vā saṅgharāji vā bhavissatī ti nāroceti)」場合は無罪 (anāpatti) とされている⁽¹⁾。他比丘が波羅夷や僧残罪の重罪を犯すのを知った比丘は、それをサンガに告発しなければ罪となるのであるが、それによってサンガに紛争が起こる恐れがあるときには、告発しなくてもよいというのである。

また『十誦律』では、比丘に不見擯羯磨をなしたことにより、不共の布薩・説戒・自恣、不共の作羯磨、不共の中食、不共の帶鉢那がなされるようになり、上座を立てて迎えるというようなことをしなくなり、そこで僧破僧諍僧別僧異が起こるようなときには、

是の五法を思惟し已って、擯を作す応らず。

とされている⁽²⁾。これも不見擯羯磨をなすべきようなときでも、破僧の恐れがある時にはなしてはならない、というのである。

また『パーリ律』波逸提第 12 は「異誡戒」であり、罪を犯してその罪を逃れるため、異語をなし黙然とすることは波逸提とされるが、破僧や諍論が起こりそうなときにはそうしても不犯となっている⁽³⁾。

さらに『パーリ律』の波逸提第 80 はサンガに決定すべき羯磨が起こったときに、委任状 (chanda) を与えないで席を立てて去ることを禁止するものであるが、この場合も「僧伽に訴訟・諍論・論争・口論が起こるのであろうとして行く場合」は不犯であるとされている⁽⁴⁾。サンガの行事に参加するよりも、破僧事件に巻き込まれることから逃れる方が優先されているわけである。

また盗み聞きすることは『パーリ律』の波逸提第 78 で禁止されている。ただし諍論を止めようとするときは不犯であるという⁽⁵⁾。

また、【論文 20】に書いたように、紛争解決の方法の 1 つとして草覆地ヴィナヤがあり、これは双方がその主張を凍結して、とりあえず和解するという方法である。『パーリ律』ではこれを

我等は議論を生じ、諍論を生じ、争いを事として住し、多くの非沙門の法を専らとし、語に散乱がある。もし、我々がこれらの罪によって互いに為したならば、この諍事は粗暴となり、厄介なものとなり、破僧ならしむるのであろう⁽⁶⁾。

というようなときに用いるといい、『四分律』は、

共諍、多犯衆戒、非沙門法、亦作亦説出入無限。

多犯衆罪非沙門法、言無斉限、出入行来不順威儀。我等若自共尋究此事、恐令罪深重、不得如法如毘尼如仏所教諍事滅、令諸比丘住止不安樂⁽⁷⁾。

とし、『十誦律』は、

我等大失非得大衰非利大悪不善⁽⁸⁾。

とし、『僧祇律』は、

今世苦住、後墮悪道⁽⁹⁾。

としている。要するに、これ以上紛争を続けると、事柄が深刻になり、破僧が起こる危険性があるという時に、事柄の根源まで突き詰めないで、いわばうやむやのままにすることによって調停をなすというのである。臭いものに蓋をして、紛争を未然に防ごうというわけである。

また、「遮説戒韃度」では

私が自ら事を取って、これによって僧伽が議論し、諍論し、論争し、争い、破僧し、分裂し、分れ、異にするであろうと観察し、知るならば自ら事を取ってはならない（遮説戒羯磨をなしてはならない）⁽¹⁰⁾。

として、破僧の危険性のあるときには、遮説戒羯磨をなしてはいけないという。

以上のように、他人の罪を見たらそれを告発するということや、犯罪事実があればその真実を追及したりすることは、比丘たる者の行わなければならない正義であるが、しかしサンガに紛争が起こりそうなときには、それを予防することのほうが優先されているのである。すなわち経や律の説く如法よりも前に、それに優先するサンガ和合という価値があるということになる。換言すれば、経蔵や律蔵がよりどころとする普遍的・理念的な「法」とは異なる、紛争解決のためによりどころとすべき「法」があったということであり、しかも後者の方が前者よりも優先するということになるのである。そしてその優先されるべき法は「サンガ和合」であったということができる。サンガのリーダーは、紛争解決のためには、あるいはサンガ運営のためには、この「サンガ和合」という最大の価値をよりどころにすべきであったということになる。

佐藤密雄博士は「滅諍法」を裁判で正邪を判定する方法といわれるが⁽¹¹⁾、以上の議論を踏まえれば、これは文字通り紛争を押さえ、破僧を防ぐ手続きといったほうが正しいであろう。

- (1) *Vinaya* vol. II pp.127~8 ただし漢訳の諸律にはこのような解釈をするものはない。わずかに『四分律』大正 22 p.679 上に、「若説或有命難梵行難不説、無犯」とするのみである。
- (2) 大正 23 p.225 中、226 中、227 中
- (3) *Vinaya* vol. IV p.037
- (4) vol. IV p.153
- (5) vol. IV p.151
- (6) vol. II p.086
- (7) 大正 22 p.915 下
- (8) 大正 23 p.256 上
- (9) 大正 22 p.335 中
- (10) *Vinaya* vol. II p.248、『四分律』大正 22 p.909 上~中参照
- (11) 佐藤密雄『原始仏教教団の研究』p.329

[2-3] 以上のように、律蔵においては教理教学上において求められる「法」とは異なるサンガ運営上の「法」、換言すれば多人語でよりどころとすべき「法」、紛争解決においてよりどころとすべき「法」があり、その根底には「サンガ和合」があったということができる。そしてサンガのリーダーはサンガを指導し、運営するときには常にこの価値基準によらなければならないということになる。

しかしながら上述してきた多人語の行い方を見てみると、現実的にはこの論理構造が逆転

して、サンガのリーダーはサンガ和合を第一の価値としてサンガを指導し、運営しなければならないのであるから、サンガのメンバーはサンガのリーダーの言うところを善とし、是とし、如法としてしたがうべきであるというふうになっているように考えられる。今までサンガ形成の過程やサンガが大家族的に組織であったことなどを根拠として、サンガはそのリーダーの強力な指導力のもとで運営されていたことを証明しようとしてきたが、今の時点でこれを言えば、サンガは和合しているからこそサンガであって、そのためにはサンガはそのリーダーの教えにしたがうべきなのであって、だからこそ羯磨も行籌もリーダーの提案通りにしゃんしゃんしゃんと行われなければならない、ということになる。

【4】 まとめ

[1] 民主主義国家における投票は、誰がどのように投票するか自由が保証され、誰がどのような投票行動をしたかの秘密を守ることが侵されてはならない。しかしながら律蔵に定められた投票は、行籌人が投票者にどちらを選択するか意思を表示する籌を渡すのであるから、誰がどのような投票行動を取るかは行籌人にはわかる仕組みであって、投票行動の秘密は保護されない。またさまざまな形で投票に圧力が加えられるのであるから、投票の自由も制限されているといえることができる。

しかも民主主義における投票は、どちらを集団の意思とするか、どちらが正しいかを全員一致で決定できないときに、多数によって決するために行われるが、律蔵における多人語ヴィナヤは投票する前から、サンガの意思やどちらが正しいかは決定していて、その正しい方が多数を占めるように行われる。いわば選挙管理委員会が正しい方が多数を占めるようにさまざまな工作を行うのである。

また民主主義の投票はそれが公正に行われる限り、その結果は犯すべからざるものでなければならないが、律蔵に定められた投票はいわば選挙管理委員会が誘導しようとしている方向とは逆の結果になった場合には無効とされる。

以上のように律蔵に規定された多数決すなわち多人語ヴィナヤは決して民主的に、そして公正に行われるものではない。そもそも民主主義では主権は国民にあり、法を定立するのも、政治を方向づけるのも、その根本に国民の意思がなければならないとされる⁽¹⁾。サンガの中でこの国民に相当するものは比丘あるいは比丘尼たちであるが、実は比丘や比丘尼たちは法を定立する権利も、サンガの運営を方向づける権利も付与されていない。法の制定や改廃の権利は釈尊にしかなかったからであり、サンガの運営の責任はサンガのリーダーの手に委ねられていたからである。したがって律蔵の多人語ヴィナヤを民主主義的なものと理解する余地は全くないのである。

(1) 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.106～107

[2] それでは律蔵の投票は何のために行われるのかといえば、それはサンガの紛争、特に教理教学上の論争を調停するために行われる。教理教学上の論争というのは、「これは法である、これは非法である、これは律である、これは非律である。これは如来の所説・所言

である。これは如來の所説・所言ではない、……」というような主題をめぐっての争いのことである。

サンガのメンバーに主権がない限り、サンガ運営の責任はサンガのリーダーにあり、したがってサンガに紛争が生じるのはサンガのリーダーの責任であるから、もしサンガにこのような争いが生じたときには、このサンガのリーダーがこれを鎮めるべき責任を有する。そのためにサンガのリーダーはさまざまな努力をするのであるが、しかしその努力が実を結ばないで、紛争がなおも続くようなときに、最終的な手段として多数決すなわち多人語ヴィナヤが用いられるのである。

選挙管理委員会に相当する行籌人はこのサンガのリーダーの意を受けて、サンガのリーダーが意図するものを「法」として選挙を行うのである。したがってこの選挙を行うにあたってのよりどころとする「法」と、今論争の主題となっている教理教学上の「法」とは、同じ‘dhamma’という言葉であってもその内容は異なる。

[3] それではサンガのリーダーが投票を行うにあたってのよりどころとすべき「法」とは何であったかといえ、それは「サンガ和合」である。サンガのリーダーはサンガ内の紛争を解決して、和合を実現するために投票を行うのであるから、それは当然であったといえることができるが、しかしその根底には「経」や「律」のさまざまな教えよりも優先すべきは「サンガ和合」であるという釈尊の教えがあったからである。要するに律蔵においては、何が正であり、何が邪であるか、何が罪であり、何が罪でないかを追求する以前に、破僧を避け、サンガの和合を図るといった価値が優先されていたといえることができる。これをもう少し穏やかに言えば、多少の正義は犠牲にしても、サンガ和合という秩序を優先するというのが律蔵であったといえることができるであろう。

多数決がこのような背景を有するものであることがわかれば、「如法説者」はサンガのリーダーの側に立つ者であり、「非法説者」はこのサンガのリーダーに反対し、対抗しようとする側に立つものであることを理解することは容易であろう。投票の際に「非法」まがいの行為がなされたのは、このような非法行為を「非法」とする以前の、もっと根底にある価値すなわち「サンガの和合」という価値が優先されたからである。サンガというのは和合しているがゆえにサンガなのであって、したがってサンガの運営理念にとっては、サンガを2つに割るような紛争や破僧こそ、何者にもかえ難い「非法」であったといえることができる。