

【論文 25】

サンガと律蔵諸規定の形成過程

森 章司

目 次

緒 言 005

【1】律蔵の体系 011

はじめに

- [1] 律蔵全体が随犯随制されたのではないこと
- [2] 波羅提木叉の体系
- [3] 比丘の定義
- [4] 波羅提木叉の条文と犍度部との関係
- [5] 捨墮以下の条文と犍度部の内容上の相関関係

小 結

【2】具足戒の種類と名称 035

はじめに

- [1] 具足戒の種類
- [2] 「律蔵」における各種具足戒の制定場面
- [3] 「律蔵」の比丘、比丘尼の定義

小 結

- [付] 具足戒についての誤解

【3】善来具足戒法の制定と帰依の対象としてのサンガ（僧宝）の形成 071

はじめに

- [1] 僧宝の成立
- [2] 「善来比丘具足戒」の始まり
- [3] 法宝の成立時期

【4】三帰依具足戒法の制定とサンガ祖形の形成 099

はじめに

- [1] 「三帰依具足戒」の制定過程
- [2] 「三帰依具足戒」制定に関する基本的問題
- [3] ウルヴェーラ・カッサパの教化
- [4] 三迦葉の教化の後の釈尊の動き
- [5] ウルヴェーラーとガヤーシーサ滞在期間

小 結

【5】十衆白四羯磨具足戒法の制定とサンガの形成 127

はじめに

- [1] 「十衆白四羯磨具足戒」の制定因縁の導入部
- [2] 「十衆白四羯磨具足戒」の制定因縁
- [3] 羯磨というもの
- [4] 「十衆白四羯磨具足戒法」の制定
- [5] 「十衆白四羯磨具足戒法」の制定年
- [6] 5 年依止規定の制定

【6】 受具足戒資格審査項目（遮・難）の制定	157
はじめに	
[1] 出家資格審査項目	
[2] 十遮十三難の制定因縁の概観	
[3] 「五種の病気」など資格審査各項目の制定年	
[4] 「受戒韃度」以外の韃度の制定年	
【7】 摩訶迦旃延（Mahākaccāna）の生涯と持律第五白四羯磨具足戒法の制定	179
はじめに	
[1] 摩訶迦旃延の生涯の主な事績	
[2] 持律第五具足戒の制定年	
【8】 二部僧白四羯磨具足戒法の制定と比丘尼サンガの形成	207
はじめに	
[1] マハーパジャーパティ・ゴータミーの具足戒	
[2] 比丘尼の具足戒	
【9】 ヴェーランジャー（Verañjā）での雨安居年と波羅夷罪第1条の制定	211
はじめに	
[1] ヴェーランジャーでの雨安居記事	
[2] マドゥラーへの遊行とヴェーランジャーでの雨安居	
[3] 波羅夷罪第1条の制定因縁	
[4] ヴェーランジャーでの雨安居年と波羅夷罪第1条の制定年	
【10】 波羅夷罪第2、第3、第4条の制定	229
はじめに	
[1] 波羅夷罪第2条「盜戒」の制定因縁	
[2] 波羅夷罪第3条「殺人戒」の制定因縁	
[3] 波羅夷罪第4条「大妄語戒」の制定因縁	
[4] 波羅夷罪第2、第3、第4条の制定年	
結 語	247

緒言

[1] 本稿は以下のような主題を取り扱う。

[1-1] 筆者はこれまでも、「モノグラフ」第14号（2009年5月）に掲載した【論文16】「遊行と僧院の建設とサンガの形成」などいくつかの論文において、単なる生活集団という意ではない、律蔵に規定される厳密な意味での「サンガ」の形成年度についてふれてきた。例えば上記の論文（pp.14～15）においては、

そして上記のような非難（「沙門ゴータマがきて、子を奪い、夫を奪い、家系を断絶させる」という非難と、「どうして沙門釈子は上衣下衣が整わず、威儀が具足せずに乞食に行き、……」という非難をさす。筆者）を解消するために、釈尊は新しく出家した者は共住比丘（*saddhivihārika*, *saddhivihārin*）として和尚（*upajjhāya*）に仕えて指導されなければならない、和尚の弟子を見ることまさに子の如く、弟子の和尚を見ることまさに父のごとくでなければならないという制度を制定され、やがてそれが、和尚となるべき者は有能であってしかも具足戒を受けてから10年を経過した者でなければならない、しかも新しく比丘となる者は10人以上の衆において白四羯磨による資格審査に合格しなければならないという制度となっていく。

この「十衆白四羯磨具足戒法」というのは現在まで伝わる具足戒法であって、これは平たくいえば会議を開いて出家希望者を比丘としてサンガに受け入れるべきかどうかを審議するということであって、そのためにはこのような者は出家させるべきではないというような出家資格や、議決方法などの規定が整備されていなければならないであろう。おそらくこの頃にこのようなものを含むさまざまな基本的規定が整備されたのであって、これによって正式な「サンガ」が形成されたといえる。「サンガ」のもっとも基本的な定義は羯磨を行いうる集団のことであって、おそらく羯磨で議決しなければならないとされる議事の最初は、この具足戒羯磨であったであろうからである。そして先に紹介した第1の非難は、『パーリ律』によれば「7日で収束した」というが、上記のような2つの深刻な問題が何の対策も講じられないで自然に消滅するはずはなく、おそらくこのようなサンガ運営の基本的な規則が制定されて、出家させるべきでない者は出家させないという歯止めをかけ、上座比丘は新参比丘をきちんと教育するということが行われるようになったからこそ収束したのである。

そしておそらくこのような制度が整ったのは第12回目の雨期が明けた時、すなわち仏成道第13年目の初めであったものと考えられる。和尚となるべき者は出家具足戒を受けてから10年を経過した者、すなわち法臘10歳になった者でなければならないという規定は、もしこれが成道後10年未満に制定されたとしたならば、その有資格者は誰もいないということになり、規定そのものが意味をなさないことになる。しかし仏成道第13年目なら、法臘は具足戒を得た時が無歳で、雨安居を過ごすたびに加算されると

いう仕組みであるから、五比丘や諸国に布教に出されたという 60 人の比丘たちはすでに具足戒を得てから 11 回の雨期を過ごし、ウルヴェーラ・カッサパやその弟子たちの中の主立った者は 10 回の雨期を過ごしていることになるから、彼らはすでに 11 歳ないしは 10 歳になっており、彼らは有資格者であって、この規定は有効に働いたということになる。

と記しておいた。

すなわち「サンガ」が形成されたのは、仏成道第 13 年目（雨期明けを新年度とした場合。成道日を基準とすると第 12 年目）のこととしたのである。もちろんこの論文においても、菩提樹下の成道からこの年に至るまでのサンガ形成の「前史」を書いておいたけれども、しかしそれはごく大筋のみであって細かな論述はなされていない。例えばサンガの形成史は諸国に布教に出した仏弟子たちに釈尊が、「三帰依具足戒」によって新たに出家修行者になろうとする者に、仏弟子たちが具足戒を与えて比丘とすることを許された時に始まるのであるが、なぜ釈尊はこれを許されるに至ったかという理由や、これが後の釈尊教団組織の「祖形」となったことなどを詳論していなかったし、「十衆白四羯磨具足戒法」の制定によってサンガが形成された後、釈尊の教えが仏教中国と呼ばれるガンジス川の中流域地方からいえば辺地のデカン高原部分にも布教されて、これらの地方においてもサンガが形成された年代など、未だ考察していなかった事項も残されていた。

本稿ではこのようなサンガの形成と発展に係るすべての事績の年代を総合的に考えてみようというのが主題の第 1 である。

[1-2] 以上のように「十衆白四羯磨具足戒法」が制定された時をもってサンガが成立し、また「三帰依具足戒」の制定をもってサンガの祖形が成立したように、釈尊の教えがデカン高原のような辺地にまで伝わってそこにサンガが成立したのは、「五衆白四羯磨具足戒法」が制定されたことと密接に関連しており、すでに論じたことがあるので本稿では詳しくはふれないが、女性の出家修行者すなわち比丘尼サンガの成立は「二部僧白四羯磨具足戒法」の制定と密接に関連していることなど、サンガの形成・発展史は具足戒法の制定過程と不可分に結びついている。

しかしながらこれらの「具足戒法」について総体的に論じたことはなかったので、本稿ではこの具足戒法の種類とその形成過程を詳しく考察することにした。これが本稿の主題の第 2 である。

[1-3] また「十衆白四羯磨具足戒法」の制定をもってサンガの形成とみるとすると、遮・難とよばれる比丘の出家資格規定や白四羯磨というサンガの議決法がいつ頃、どのように制定されたのかということも考察されなければならない。ひいては本論中にも言及したが、「具足戒」とは比丘・比丘尼の 250 戒・350 戒とも理解されるように⁽¹⁾、それは波羅提木叉の制定とも関ってくるから、これらがどのようにいつ頃制定されたのかということも無視することはできない。そこで本稿では、これら律蔵の「犍度部」や「經分別」に含まれる諸規定がいつ、どのように制定されたかをも考察する。これが本稿の主題の第 3 である。

(1) これは通俗的な理解である。本稿第【2】章の【付】「具足戒についての誤解」を参照され

たい。また実際の律蔵の条文数は「律蔵」によって異なる。

〔1-4〕ところで一般には律蔵の諸規定は「随犯随制」されたと考えられている。「随犯随制」というのは端的に言えば、さまざまな規定は成り行きに任せて行き当たりばったりで制定されたということを意味する。もしそうなら律蔵の「韃度部」と「経分別」に含まれる膨大な諸規定の制定経過とその年代を推定するなど、夢のまた夢ということになるであろう。

しかしながら筆者は拙著の『初期仏教教団の運営理念と実際』（国書刊行会 2000年12月）⁽¹⁾を初めとして、これまでもいくつかの論文で繰り返して主張してきたように、律蔵の諸規定はむしろ法律というべきであり、したがってこれらを収めた律蔵はいわば法典、通俗的に言えば「六法全書」に相当するとしなければならない⁽²⁾。もちろん法典はきわめて体系的なものであり、この中に含まれている各種の法律の1つ1つの条文はすべてが密接に関連しあっていて1つとして単独では機能しないように、律蔵にも体系があって、それゆえにまた1つ1つの規定はすべてが有機的に関連しあっている。

もし以上のように律蔵が体系的なものであるとするなら、律蔵の定める1つ1つの規定はこの大きな体系の上にのっかっているわけであって、律蔵の個々の条文が「随犯随制」されたものであったとしても、この体系そのものさえも成り行きに任せて行き当たりばったりで形成されたと考えることはできない。「体系」は「成り行き」とか「行き当たりばったり」という言葉とは相矛盾する概念であるからである。このように考えれば、例えば波羅夷罪やサンガ運営規定、出家資格規定などの重要な規定がいつごろ、どのように制定されたかということ推測することも可能となろう。換言すれば「随犯随制」という言葉の意味を根本的に考え直してみるということが必要であるということになる。

しかしながら律蔵は体系を有するものであるということを、何度も何度も空念仏のように唱えてみても説得力がないので、ここではっきりと律蔵がいかに体系的であり、1つ1つの規定が密接に関連しあっているかということを、まずもって証明しなければならないと考えた。本稿はこの律蔵の体系を明らかにすることを主題の第4とする。

このように本稿は法律学と密接な関係を有する部分が存するが、残念ながら筆者にはその素養はない。そこで特に第【1】章「律蔵の体系」の粗稿ができ上がった段階で、これを中央大学名誉教授の真田芳憲博士に読んでいただいてご教授をいただいた。そのおかげで粗稿では大きな誤りがあったことや、気付いていなかったさまざまな事柄を気付かせていただいた。記して深甚の謝意を呈したい。

(1) 本書ではその「あとがき」に、「本書では『律蔵』を『経蔵』とは別の次元にあるもので、宗教文献というよりも、むしろ法律文書として取り扱った。その上で、「経蔵」と「律蔵」の思想的違いを明らかにしようとした。また、もし「律蔵」が法律文書であるなら、イギリス法にはイギリス法の法思想があり、ドイツ法にはドイツ法の法思想があるのであるから、仏教の法律たる「律蔵」にもそれなりの「法思想」があったと見なければならない。そこで「律蔵」の思想をも明らかにしようとした。そしてその思想は、僧伽をいかに平和に、安定的に維持し、運営していくかに収斂されているので、本書の書名は『初期仏教教団の運営理念と実際』となった」と書いた。

(2) 以下の論文、【論文14】「『釈尊のサンガ』論」（『モノグラフ』第13号 2008年3月）、【論文16】「遊行と僧院の建設とサンガの形成」（『モノグラフ』第14号 2009年5月）、

【論文 20】「サンガにおける紛争の調停と犯罪裁判」（「モノグラフ」第 16 号 2010 年 1 月）、【論文 21】「紛争解決法としての多数決とその理念」（同前）を参照されたい。

〔1-5〕以上のように、本稿は 4 つの主題を扱うが、論述はより基本的・基礎的なことから始めるべきであろうから、本稿の構成上からは第 4 の主題を最初に取り上げる。そして次には「具足戒」についての基礎的な検討を行い、しかる後に具体的な問題に移ることになる。

〔2〕このように本稿ではいくつかの主題を考察する。とはいうもののこれら主題のそれぞれはかなり大きなテーマであって、実は本稿はそもそもはこれらを独立した論文にするつもりで執筆していたものを 1 つに集めたものである。上記の主題は「律藏」を主な考察の材料とする限り互いに関連しあっているから、これらをひっくるめて総体的な 1 つの論文としたほうがよいと考え直して 1 つにまとめることとしたのである。

もちろん本来はすべてを書き直して、形式も内容も一つの論文としてすっきりとしたものとすべきであるが、筆者の怠慢のせいで必ずしも十分なものにはならなかった。例えば第【7】章の「摩訶迦旃延 (Mahākaccāna) の生涯と持律第五白四羯磨具足戒法の制定」はどちらかといえば摩訶迦旃延の生涯のほうに主な関心があり、また第【9】章の「ヴェーランジャー (Verañjā) での雨安居年と波羅夷罪第 1 条の制定」は釈尊のヴェーランジャーでの雨安居年はいつであったかということのほうに主な関心があって、むしろ持律第五白四羯磨具足戒法の制定や波羅夷罪第 1 条の制定はつけたりのような感じであった。それを主題のあり方が少々異なる本稿に取り込んだために、読者は少々違和感を感じられるかもしれない。これについては伏してご寛恕をお願いしなければならない。

また実はこれら先に書いてあった原稿は「論文」ではなく「研究ノート」として発表するつもりであったものである。「論文」ではなく「研究ノート」としようと考えたのは、論文とするに足る信頼性の高い論拠が多くないにも拘わらず、それを推測で補ってそれぞれの事績の年代を推定しようとしているからである。もちろんもししっかりした証拠がないなら、このような推定を避けて、これ以上は「分からない」とすることこそが学問的な態度といえるかもしれない。しかしながらこの総合研究「原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究」は、もともと乏しい歴史的資料をもとにしながらも、それなりに厳密な資料論を設定し、それなりの科学性を有するであろうという範囲において、原始仏教聖典の編集者たちが持っていたであろう「釈尊の生涯イメージ」と「釈尊教団形成史イメージ」再構築の努力を進めてきて、かなりの成功を収めてきたと自負しているので、ここで引き下がっては画竜点睛を欠くことになると考えて、あえてこれを「研究ノート」の形にまとめることにしていたのである。

本稿にはこのような、筆者に「論文」と称することをためらわせる要素も紛れ込んでいる。この点についてはご寛恕をお願いするというよりも、厳しい叱正をいただければ幸いである。

なおこのために、本論文中には特に年代推定において、未だ公表していない「研究ノート」や「釈尊および釈尊教団史年表」⁽¹⁾を基にしている部分がある。読者の皆さんはこの「研究ノート」や「年表」は未だ目にされていないのであるから、これを論拠にされても何のこともやらさっぱり判らないであろうが、年代推定にはありとあらゆる関連事項を総体的に勘案

して判断しなければならないので、やむをえずこのようなものも利用したところがある。近いうちにこれらもすべて公表するつもりであるので、発表の順序が前後したのみとして、ご寛恕いただきたい。

- (1) この研究を一段落つける時(2010年11月30日)に、長い間この研究を援助して下さった中央学術研究所ならびにその母胎である立正佼成会への報告のために作ったもので、出胎を誕生日とする釈尊の年齢を「満」で示し、成道の年を成道第1年として、釈尊の誕生から80歳＝成道46年までの釈尊の生涯と釈尊教団形成史上の事績を、1年を雨期前、雨期中、雨期後の3期に分けて示したものである。なおこの時にはこの「年表」をもとに、「釈尊年齢にしたがって配列した原始仏教聖典目録」(第I部「説時による目録」全4分冊、第II部「回想・参考記事による目録」)を作成している。

[3] なお以下に本稿で用いる用語や記述上の約束事を凡例的に述べておきたい。

[3-1] 『パーリ律』はその組織を大きく「経分別 (Suttavibhaṅga)」と「犍度部 (Khandhaka)」に二分している⁽¹⁾。漢訳の「律藏」はこのような組織分けをしていないが、内容からはこのように二分される。

「経分別」には俗にいう比丘250戒と比丘尼350戒の条文を中心に、その前後にその条文が制定された因縁と、条文中の語句の定義、そして判例⁽²⁾のようなものが付されている。そして布薩の際に読み上げるために250戒、350戒の条文のみを抜粋したものを「波羅提木叉 (pāṭimokkha)」という。したがって例えば波羅夷罪第1条をいう場合には「経分別」中の波羅夷罪第1条といってもよいし、「波羅提木叉」中の波羅夷罪第1条といってもよいことになるが、その因縁や語句の定義をいう場合には、それは「経分別」中に説かれるのであるから「経分別」の波羅夷罪第1条の因縁ないしは語句定義といわなければならないことになる。しかしながら一々これを区別するのは面倒であるし、「経分別」という言葉は漢訳の「律藏」には使われないから、本稿中では条文をいう場合も因縁譚や語句の定義に言及する場合もすべて「波羅提木叉」という言葉を用いることにする。

- (1) この他に「附随 (parivāra)」があるが、これは目次あるいは索引のようなものである。
(2) 『四分律刪繁補闕行事鈔』はこれを「持犯」とよんでいる。大正40 p.003上

[3-2] また筆者の理解によればサンガは大きく分ければ4種となる。第1は、三宝帰依の1つとしてのサンガであり、本稿ではこれを「帰依の対象となるサンガ」と呼んでいる。これは四向四果の果報を得た聖者だけが含まれる抽象的なサンガである。

第2は、釈尊と釈尊が和尚として直接に指導される直弟子たちからなるサンガであって、聖典中に「世尊は500人の比丘よりなる大比丘サンガとともに (mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhu-satehi) どこそこに行かれた」などと表現されるなかの「大比丘サンガ」のことである。筆者は今までの論文ではこれを「ブッダを上首とする比丘サンガ」と呼んできた。

第3は、本稿での主な研究対象となる、具足戒を受けて比丘となった者たちで構成される各地に散在する個別のサンガのことであって、筆者はこれを多くの場合、「仏弟子を上首と

する比丘サンガ」と呼んできた。

そして第4は、「ブッダを上首とする比丘サンガ」とすべての「仏弟子を上首とする比丘サンガ」が、フランチャイズ・チェーン店のようなゆるやかな組織体として形成されているサンガのことであって、筆者はこれを「釈尊のサンガ」と呼んできた。

以上についての詳しいことは、「モノグラフ」第13号（2003年8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」などを参照願いたい。なお比丘尼にも「仏を上首とする比丘尼サンガ」がありうるかどうかは問題であるが、これについては本稿の第【2】章「具足戒の種類と名称」、第【3】章「善来具足戒法の制定と帰依の対象としてのサンガ（僧宝）の形成」において検討する。

本稿では上記のうち、主に「帰依の対象となるサンガ」「ブッダを上首とする比丘サンガ」「仏弟子を上首とする比丘サンガ」「釈尊のサンガ」の4つに言及することになるが、特に「ブッダを上首とする比丘サンガ」と「釈尊のサンガ」は用語的に紛らわしいので、本稿では上記を順次に、「**帰依の対象となるサンガ**」「**釈尊を和尚とするサンガ**」「**各地に散在する個別のサンガ**」「**釈尊教団**」と呼ぶことにしたい。

なお学界で一般的に用いられている用語を用いるとすれば、「各地に散在する個別のサンガ」は「現前サンガ」、「釈尊教団」は「四方サンガ」に相当するであろうが、このような「現前サンガ」「四方サンガ」の用法は誤りであることを『東洋学論叢』第32号（東洋大学文学部 2007年3月）に掲載した「『現前サンガ』と『四方サンガ』」という論文に指摘しておいた。したがって筆者はこの用語をもちいない。

以上に言及した筆者の論文のすべては、この総合研究のホームページ「原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究」<http://www.sakya-muni.jp/>にアップしてあることを付記しておく。

[3-3] なお本稿において紹介する「律蔵」や「経蔵」の出典巻・ページについては、同趣旨の内容の文献を列挙する場合は文献名の後に（ ）をしてその中に記入することにした。文章中に引用する場合は通読に邪魔になると思われるのでそれぞれの項の後に註として別記することにする。なお本稿では括弧つきの「律蔵」と括弧なしの律蔵を併用している。前者は文献としての「律蔵」、後者は概念としての経蔵に対する律蔵という意味で用いたつもりである。

また引用文などで読者に特に注意していただきたいと考える部分には下線.....を施した。

【1】律藏の体系

はじめに

本稿の冒頭の「緒言」に記したように、筆者は律藏は体系的に編集された法典というべきもので、ここに収められたすべての条文はこの体系をベースにして有機的に関連しあっており、またこれらの条文はサンガの形成と発展とともに拡充され、整備されていったと考えるので、本稿はサンガの形成と発展をそのまま反映する各種の具足戒法の制定過程を追いながら、法体系そのものの形成時期と、数ある条文の中でもその基本的な規定である4つの波羅夷罪の制定年次などを考察してみようとするのである。

そこで本章では、律藏がいかに体系的であって、1つ1つの条文がいかに密接に関連しあっているかということを論証してみたい。その方法として、第1には律藏がいかに体系的であるかということを総論的に論じ、第2には律藏の組織は大きく分けると「波羅提木叉（経分別）」と「犍度部」に分かれるが、律藏自身がいうように「波羅提木叉」の1つ1つの条文は随犯随制されたけれども、その底に「犍度部」が有機的に関連していなければならないということを論じることにはしたい。

なお「律藏」には『パーリ律』『四分律』『五分律』『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』という広律とよばれるものがパ・漢あわせて6種類伝えられているが、ここではいたずらに煩雑になることを怖れるので『パーリ律』のみを用いることとしたい。なお波羅提木叉については各「律藏」とも用語の相違はありこそすれ組織そのものには変わりはないが、犍度部については若干の相違があるので、各「律藏」の内容の対照表を作っておく。ただし『僧祇律』はまったく組織が異なるのでここには取りあげない。なお『パーリ律』の用語の訳語については「南伝大蔵経」に基づいた。また『四分律』などの漢訳の番号は筆者が説述されている順序にしたがって便宜的に付したものである。なお『根本有部律』はここでは広律扱いにしているが、実際には集大成したものはなく主題別に独立させて編集されており、しかもすべてが漢訳されて残っているわけではない。そこでここでは漢訳が存在するもののみを扱った(1)。

『パーリ律』	『四分律』	『五分律』	『十誦律』	『根本有部律』
大品				
第1大犍度	01 受戒犍度	01 受戒法	01 受具足戒法	出家事
2 布薩犍度	02 説戒犍度	02 布薩法	02 布薩法	
3 入雨安居犍度	03 安居犍度	03 安居法	04 安居法	安居事
4 自恣犍度	04 自恣犍度	04 自恣法	03 自恣法	随意事
5 皮革犍度	05 皮革犍度	06 皮革法	05 皮革法	皮革事

【1】律蔵の体系

6 薬健度	07 薬健度	07 薬法 08 食法	06 医薬法	薬事
7 迦絺那衣健度	08 迦絺那衣健度	09 迦絺那衣法	08 迦絺那衣法	羯恥那衣事
8 衣健度	06 衣健度	05 衣法	07 衣法	
9 瞻波健度	10 瞻波健度	11 羯磨法	10 瞻波法	
10 拘睺弥健度	09 拘睺弥健度	11 羯磨法	09 俱舍弥法	
小品				
第1 羯磨健度	11 呵責健度	11 羯磨法	11 般茶盧伽法	
2 別住健度	12 人健度		12 僧残悔法	
3 集健度	13 覆藏健度	17 別住法	12 僧残悔法	
4 滅諍健度	16 滅諍健度	10 滅諍法	15 諍事法	
5 小事健度	20 雜健度	14 雜法	17 雜法	雜事
6 臥坐具健度	19 房舍健度	13 臥具法	14 臥具法	
7 破僧健度	15 破僧健度	12 破僧法	16 調達事	破僧事
8 儀法健度	18 法健度	15 威儀法	17 雜法	
9 遮説戒健度	14 遮健度	16 遮布薩法	13 遮法	
10 比丘尼健度	17 比丘尼健度	19 比丘尼法	17 雜法	
11 五百健度	21 集法比丘五百人	20 五百集法	五百比丘結集三藏法品	雜事・五百結集事
12 七百健度	22 七百集法毘尼	21 七百集法	七百比丘集滅惡法品	雜事・七百結集事
		18 調伏法		

(1) チベット大藏經にはすべてが翻訳されているがここでは扱わない。少数ではあるが残されているサンスクリットについても同様である。

〔1〕律蔵全体が随犯随制されたのではないこと

まず総論的なところから始めたい。前述したように律の諸規定は「随犯随制」されたとされており、その根拠は波羅夷罪第1条の制定因縁に見られる次のような記述と、波羅提木叉各条文の制定のたびに繰り返される「十利」と呼ばれる制定理由に求められるのであろうが、本項では、これは波羅提木叉の1つ1つの条文についていえることであって、法典たる律蔵全体についていえることではない、ということを論じる。

〔1-1〕まず波羅夷罪第1条に記される波羅提木叉制定に至る因縁譚を検討する。それは釈尊がヴェーランジャーに雨安居された時（ただし『僧祇律』は舍衛城におられた時とする）のこととされている。『パーリ律』や『四分律』『五分律』『僧祇律』などは次のようにいう。この因縁譚そのものについては第【9】章「ヴェーランジャー（Verañjā）での雨安居と

波羅夷罪第1条の制定」において詳しく紹介するので、ここでは波羅提木叉制定に関する部分のみに限定する。すべて要約である。また注意されるべき用語あるいは文章は太字とした。

『パーリ律』‘波羅夷 001’ (Vinaya vol. III p.007) : **舍利弗**が夕方独坐より出定して世尊のもとを訪れて、世尊に「どのような仏の梵行が久住するのか」と質問した。世尊は「ヴィパッシン (Vipassin)、シキン (Sikhin)、ヴェッサブー (Vessabhū) という過去仏の梵行は久住しなかったが (brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikaṃ na ahosi)、カクサンダ (Kakusandha)、コーナーガマナ (Konāgamana)、カッサパ (Kassapa) という過去仏の梵行は久住した (brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikaṃ ahosi)。前者は弟子のために学処を制定せず (appaññattaṃ sikkhāpadaṃ)、波羅提木叉を誦出しなかった (anuddiṭṭhaṃ pātimokkhaṃ) が、後者はそれをしたからである」と答えられた。

そこで舍利弗は梵行久住のために学処の制定と波羅提木叉の誦出を願い出たが、世尊は「舍利弗よ、待て。如来は自らその時を知る (tathāgato ’va tattha kālaṃ jānissati)。如来はサンガに未だ有漏法が生じない間は学処を制定せず、波羅提木叉を誦出しない。サンガがいまだ経験ある者によって最大とならないときはサンガに何らの有漏法も起こらないであろう (na tāva idh’ ekacce āsavaṭṭhāniyā dhammā saṃghe pātubhavanti yāva na saṃgho rattaññumahattaṃ patto hoti) ⁽¹⁾。しかしサンガに経験ある者が最大にならないときにはサンガに何らかの有漏法が起こるであろう (yato ca kho saṃgho rattaññumahattaṃ patto hoti, atha idh’ ekacce āsavaṭṭhāniyā dhammā saṃghe pātubhavanti)。サンガがいまだ広大にならない間は (yāva na saṃgho vepullamahattaṃ patto hoti patto hoti) ……。サンガがいまだ大いなる利養を得ない間は (yāva na saṃgho lābhaggamahattaṃ patto hoti) ……。サンガが未だ多聞大なるを得ない間は (yāva na saṃgho bāhusaccamahattaṃ patto hoti patto hoti) ……」と説かれた。

『四分律』「波羅夷 001」 (大正 22 p.569 上) : **舍利弗**が世尊のもとにやって来て、世尊に「どの等正覚者が梵行を修して仏法が久住し、どの等正覚者が梵行を修して仏法が久住しないのですか」と質問すると、世尊は「毘婆尸仏、式仏、拘留孫仏、迦葉仏の法は久住したが、随葉仏と拘那含牟尼仏の法は久住しなかった。その理由は、随葉仏などは弟子のために説法せず、人のために十二部経を説かず、結戒せず、説戒しなかったからである」と、過去仏の因縁譚を説かれた。

そこで舍利弗が法の久住のために結戒することを願い出ると、世尊は「しばらく止めよ。仏は自ら時を知る。今は結戒しない。比丘の中に~~有漏法を犯す者がいないからである~~。比丘は未だ利養を得ていない。もし比丘が利養を得れば有漏法が生じる。有漏法が生じれば世尊は比丘のために結戒する、もし比丘が名称を得、多聞多財業なれば有漏法を生じる。そのときに有漏法を断ずるために結戒する」と告げられた。

『五分律』「波羅夷 001」 (大正 22 p.001 中) : **舍利弗**が世尊のもとを訪れ、世尊に「過去仏のうちで、どの仏の梵行が久住せず、どの仏の梵行が久住したのですか」と質問した。世尊は「維衛仏と尸棄仏と随葉仏の梵行は久住せず、拘楼孫仏と拘那含牟尼仏と迦葉仏の梵行は久住した。前の三仏は弟子のために説法せず、結戒せず、波羅

提木叉を説かなかったからである。一方、後の三仏は弟子のために修多羅などの十二部経を説法し、結戒して、波羅提木叉を説いたので、仏や弟子の般涅槃後も梵行が減しなかった」と答えられた。

そこで舍利弗が「広く法を説き、結戒し、波羅提木叉を説いてください」と願い出るが、世尊は「しばらく止めよ。私は自ら時を知る。この衆は清浄であり、未だ有漏法がない。この衆中には未だ多聞を恃む人がないから諸漏を生じない。未だ利養名称あらざるゆえに、未だ多欲人あらざるがゆえに、未だ神足を現じて天人のために知識せられることなきが故に諸漏を生じない」との理由で、許可されなかった。

『僧祇律』「波羅夷 001」（大正 22 p.227 中）：世尊は舍衛城におられた。その時**舍利弗**が、「何の因縁あって諸仏の滅度ののち法が久住せず、何の因縁あって諸仏の滅度ののち法が久住するのですか」と尋ねた。世尊は「九部経を説かず、戒を制定せず、波羅提木叉を説かない諸仏の法は久住せず、九部経を説き、戒を制定し、波羅提木叉を説く諸仏の法は久住する」と説かれた。

そこで舍利弗は、「九部経を説き、戒を制定し、波羅提木叉を説いてください」と願い出た。しかし世尊は、「如来は過患の因縁がないのに戒を制定し、波羅提木叉を説くことはない。舍利弗よ、当来に出家して心乱転倒を浄想において起し、三毒熾盛にして諸罪を犯すことがあろう。そのときには戒を制定し、波羅提木叉を説こう。止めなさい。如来は自ら時を知る」と説かれた。

なお『十誦律』は波羅夷罪第 1 条のところではこの因縁にふれないが⁽²⁾、『僧祇律』は「明雜誦跋渠法」においても、

世尊の成道五年には比丘僧は悉く清浄であった。これ以後漸漸に非をなすようになり、世尊は事に随って制戒を為し、波羅提木叉を立説された⁽³⁾。

としている。

ところで以上の因縁譚中に法が久住しなかった理由と久住した理由として語られる文章中で、何が説かれず、何が説かれたとされているかを抽出すると次のようになる。

『パーリ律』：学処 (sikkhāpada)、波羅提木叉 (pātimokkha)

『四分律』：説法、十二部経、結戒、説戒

『五分律』：説法 (十二部経)、結戒、波羅提木叉

『僧祇律』：九部経、戒、波羅提木叉

であり、直前に引用した『僧祇律』の文章の制戒、波羅提木叉がこれに相当することになる。

この中に含まれる説法、十二部経、九部経はぼんやりしていて何をさすかわかりにくい⁽⁴⁾、その他の学処、結戒、説戒、戒、波羅提木叉はいうまでもなく波羅提木叉の条文をさし、犍度部に含まれる規定は意味しないと理解してよいであろう。

また『パーリ律』は、波羅夷罪の第 1 条以降衆学に至るまですべての条文が制定されるたびに、「十利のために学処を制定する (sikkhāpadaṃ paññāpessāmi dasa atthavase paṭicca)」といい、「このようにこの学処を誦すべし (evaṃ imaṃ sikkhāpadaṃ uddiseyyātha)」とするから、ここにいう学処 (sikkhāpada) は波羅提木叉の条文をいうこ

とは間違いがないし、「布薩羯度」では単刀直入に「私は比丘らのために学処を定めた。これをもって波羅提木叉として誦すことを許そう (paññattāni sikkhāpadāni tāni nesam pātimokkhuddesaṃ anujāneyyumaṃ)」⁽⁵⁾としている。このように「学処」を布薩の時に誦すようにまとめられたものが波羅提木叉なのである⁽⁶⁾。また『根本有部律』は各条を制定する時に十利を説いた後、「我今諸声聞弟子のために毘奈耶において其の学処を制す」⁽⁷⁾としている。

もちろん「結戒」も「説戒」も同様であって、漢訳律では『四分律』は「結戒し、十句義を集める」⁽⁸⁾とし、『五分律』⁽⁹⁾『十誦律』⁽¹⁰⁾ともに「十利を以ての故に諸比丘のために結戒せん」とするように、波羅提木叉の条文を制定することを「結戒」と呼ぶ。また『僧祇律』は「この十事利益をもって如来・応供・正遍知は諸弟子のために制戒し立てて波羅提木叉法を説かん」⁽¹¹⁾としているから、これは「説戒」という表現につながるといってよいであろう。

このように有漏法が生じた時に（随犯）、法が久住するように説かれた（随制）のは波羅提木叉の各条文であって、この波羅提木叉の各条文は、有漏法が起こることを予想して体系的に制定されたのではなく、有漏法が生ずるごとに「随犯随制」されたのである。

なお蛇足ながら、それぞれの「律蔵」がいう正法が久住しなかった過去仏と、久住した過去仏の名に多少の異なりがあるので対照させておく。ただしここではこの細部の検討には立ち入らない。表においては久住したとするものは○、久住しなかったとするものは×を記した。

仏 名	パーリ律	四分律	五分律
Vipassin (毘婆尸仏、維衛仏)	×	○	×
Sikhin (式仏、尸棄仏)	×	○	×
Vessabhu (随葉仏)	×	×	×
Kakusandha (拘留孫仏、拘楼孫仏)	○	○	○
Konāgamana (拘那含牟尼仏、拘那迦含牟尼仏)	○	×	○
Kassapa (迦葉仏)	○	○	○

- (1) *Samantapāsādikā* (vol. I p.193) では、「経験ある者」について、「夜を知った者が多いというのが rattaññumahattaṃ であり、出家して久しい人がたくさんいるという意味である」などと解説している。
- (2) ヴェーランジャーの雨安居については、十誦律「波夜提 044」(大正 23 p.098 中)に記されている。
- (3) 大正 22 p.412 中
- (4) 九部経、十二部経は「経蔵」「律蔵」に集録されている仏説を抽象的、観念的に整理分類したものであって、ここでは結戒、波羅提木叉の誦出が主題となっているのであるから、「律蔵」中に含まれる結戒、波羅提木叉に相当するものを指すのであろう。ちなみに九部経、十二部経の第1は「経 (sutta)」であり、本文中に記したように『パーリ律』の組織のうちの1つである「経分別 (sutta-vibhaṅga)」の「経」はこれに関連するものと考えられる。拙稿「原始仏教経典の編集形態についてー大乘仏教の九分、十二分教観」(『東洋学論叢』

13＝『東洋大学文学部紀要』第41集 昭和63年3月 東洋大学文学部）参照

(5) vol. I p.102

(6) 平川彰『二百五十戒の研究Ⅰ』（春秋社 1993年2月）p.164においても、「250戒の一つの条文を学処（sikkhāpada）と呼ぶ」、p.336ではパーリ文、サンスクリット文の波羅夷法第一条の制定の文章を証拠として、「条文を学処と呼ぶ」とされている。C.S.Upasak氏の *Dictionary of Early Buddhist Monastic Terms (Based on Pali Literature)* (p.235)でも、sikkhāpadaを「（滅諍を除く）比丘と比丘尼のためのすべての波羅提木叉のルール。在家信者、沙弥、沙弥尼、式叉摩那のための多くの他の行動のルールもまた学処と呼ばれる」と解説している。このように韃度部の規定は学処ではない。

(7) 波羅夷から衆学まですべての条文についていう。

(8) 波羅夷から衆学まですべてについていう。

(9) 捨墮法までは「十利」をいうが、単提以降は「十利」には言及されない。衆学法は「衆学法を結す」という。

(10) 波羅夷から衆学まですべての条文についていう。

(11) 『僧祇律』は墮法以下には使われず、『根本有部律』にも波羅底提舍尼法以下には用いられていないが省略されているのであろう。これ以前の条文の制定についても省略されることがある。

[1-2] このように波羅提木叉の各条文は、有漏法が起こるたびに「十利（*dasa atthavase*）」のために随犯随制されたのであるが、それでは「十利」とはどのようなものであろうか。

各「律蔵」の説く「十利」は次のとおりである。なお『四分律』は「十句義」といい、『僧祇律』は時には「十利益」という用語を用いている。

『パーリ律』：比丘らよ、私は十利のために諸々の比丘のために学処を制定しよう。サンガを摂するために（*saṃghasuṭṭhātāya*）、サンガの安楽のために（*saṃghaphāsutāya*）、悪人を調伏するために（*dummaṅkūnaṃ puggalānaṃ niggahāya*）、全比丘が安穩に生活するために（*pesalānaṃ bhikkhūnaṃ phāsuvihārāya*）、現世の漏を断じるために（*diṭṭhadhammikānaṃ āsavānaṃ saṃvarāya*）、未来世の漏を滅するために（*samparāyikānaṃ āsavānaṃ paṭighātāya*）、未信者をして信ぜしめるために（*appasannānaṃ pasādāya*）、すでに信じているものを増進させるために（*pasannānaṃ bhiyyobhāvāya*）、正法が久住するために（*saddhammaṭṭhitiyā*）、律を愛重するために（*vinayānuggahāya*）。（*Vinaya* vol. III p.021）

『四分律』：一摂取於僧。二令僧歡喜。三令僧安樂。四令未信者信。五已信者令增長。六難調者令調順。七慚愧者得安樂。八断現在有漏。九断未来有漏。十正法得久住。（大正22 p.570下）

『五分律』：僧和合故。摂僧故。調伏惡人故。慚愧者得安樂故。断現世漏故。滅後世漏故。令未信者信故。已信者令増広故。法久住故。分別毘尼梵行久住故。（大正22 p.003中）

『僧祇律』：一者摂僧故。二者極摂僧故。三者令僧安樂故。四者折伏無羞人故。五者有慚愧人得安隱住故。六者不信者令得信故。七者已信者増益信故。八者於現法中得漏尽

故。九者未生諸漏令不生故。十者正法得久住。（大正 22 p.228 下）

『十誦律』：摂僧故。極好摂故。僧安樂住故。折伏高心人故。有慚愧者得安樂故。不信者得淨信故。已信者增長信故。遮今世惱漏故。斷後世惡故。梵行久住故。（大正 23 p.001 下）

『根本有部律』：一摂取於僧故。二令僧歡喜故。三令僧樂住故。四降伏破戒故。五慚者得安故。六不信令信故。七信者增長故。八斷現在有漏故。九斷未來有漏故。十令梵行得久住故。（大正 23 p.629 中）

以上のものであって、ここにはサンガが繁栄し、出家修行者が安樂に暮らし、煩惱を断じ、仏教の信仰者が増えることなどが上げられているが、すべては梵行＝仏法＝正法の久住という波羅夷罪第 1 条のところで述べられた結戒、波羅提木叉の制定の目的に含まれると見てよいであろう。このように波羅提木叉の 1 つ 1 つの条文は、釈尊の方針にしたがって漏が生じるたびに「随犯随制」されたのである。

しかしながらこの「十利」は犍度部の規定制定の時には言及されない⁽¹⁾。なぜなら律蔵の組織の上で波羅提木叉はこのような行為をしてはならないという「止持門（止惡門）」の面をにない、犍度部は主にサンガの運営上このようになすべきであるという「作持門」の面をになうから、有漏法が生じるまで学処・波羅提木叉の制定を待つというこの方針は、律蔵の犍度部には適用されえないのである。その端的な証拠は、犍度部の主要な規定はほとんどが「～することを許す（*anujānāmi*）」とされていることである⁽²⁾。要するに「犍度部」の規定は禁止ではなく「～してもよい」という文脈なのであり、その裏には「～しなさい」という意思が込められている。このように有漏法が起こったその都度に規定を制定するという「随犯随制」の精神は波羅提木叉には適用されても犍度部には適用されない。

とはいいいながら犍度部の規則が制定される時にもそれぞれ因縁がついており、「受戒犍度」の前半部はそれゆえにこそサンガ形成史となっているのであるから、したがってすべての犍度部が初めから体系的に一時に成立したのではないことはもちろんである。といってもこれは有漏法が生じたからではなく、釈尊がサンガの運営において規則が必要であると感じられたその都度ということであって、むしろこの因縁が語られるのは当該の犍度の規定がなぜ必要であったか、当該の犍度制定の目的はどのようなものであったかということをもとにという性格のほうが強い。例えば現在の日本の法律にも、法律制定の因縁ないしは目的が記されることがあるが如くである。例えば「日本国憲法」はその冒頭に、「朕は、日本国民の総意に基いて、新日本建設の礎が、定まるに至ったことを、深くよろこび、枢密顧問の諮詢及び帝国憲法第七十三条による帝国議会の議決を経た帝国憲法の改正を裁可し、ここにこれを公布せしめる」とされ、主権在民や恒久平和などが謳われている。このような前文は「教育基本法」にもある。

それではなぜ釈尊が波羅提木叉を、初めから予め起こりうる犯罪行為を想定して体系的に制定されなかったのであろうか。筆者はその理由をはっきりと理解することはできないが、すべての条文に「十利」が繰り返されるのは、いかにも悪行を制止するための波羅提木叉の制定は釈尊の本意ではなく、「正法久住」のためにやむをえずのことであったということを表わすように感じられてならない。

先に紹介した真田博士のご教授によれば、英米法には大陸法と違ってこのような傾向があるというから、律蔵の波羅提木叉は英米法の先駆のようなものであったのかもしれない⁽³⁾。

- (1) 『五分律』は犍度部にも用いられることがある。例えば大正 110 下、113 上、121 中、131 中、136 中、217 上（羯磨本）、218 上（羯磨本）である。しかしこれは誤って入ってしまったものであろう。
- (2) 一面では、「～すべからず」という文章をもって行為の禁止を示す場合はむしろ犍度部のほうが多い。波羅提木叉は「故意に人体の生命を奪えば波羅夷にして、共住すべからざるものなり」という文体で示され、内容は「～すべからず」であっても、文章そのものはそのようには示されないからである。しかしながら犍度部は、例えば「五種の病に罹っている者を出家せしむべからず。出家せしめる者は悪作に墮す」（*Vinaya vol. I p.073*）とか、「人肉を食うべからず。食う者は偷蘭遮に墮す」（『パーリ律』薬犍度 *Vinaya vol. I p.218*）と規定される。

波羅提木叉は個人の行為に関する規定であるから、サンガの運営行為に関しては犍度部にしか示されないが、しかし犍度部には衣・食・住に関する個人的な行為の禁止を定める場合もたくさん含まれている。後述するように波羅提木叉と犍度部は互いに相補完しあうものであるからであろうが、しかしどういふものが波羅提木叉に規定され、どういふものが犍度部に規定されるのかという基準がなかったわけではないであろう。この基準がどのようなものであったのかについては改めて検討してみたい。

- (3) 自由国民社の『法律用語辞典』（1994 年 4 月）の「英米法・大陸法」（p.005）の解説には次のように書かれている。「イギリスには、あらかじめ規則を作って、具体的事件にこれを適用するという考えはなく、判決が法と考えられ、後に起こった事件は前の判決を先例として裁判した。このようにして、判決の蓄積したものを普通法（コモン・ロー）という」「大陸法とは、ヨーロッパ大陸の法を意味し、英米法に対する言葉である。ヨーロッパ大陸の法にはローマ法およびゲルマン法の影響が多く、また、大陸法は英米法と違って、あらかじめ、抽象的な法を作って、これを具体的な事件に適用するという考えの下に制定されたものである」と。真田博士のご教授によれば、英米法がコモン・ローのような形式になったのは、当時はたくさんの豪族が割拠して、中央集権的な権力がないという政治状況にあったので、公平・正義を拠り所として、事件が起こるたびに裁定するしかなかったということである。ということになれば、律蔵が「随犯随制」する精神とは異なるのかもしれない。

〔2〕波羅提木叉の体系

以上のように、波羅夷罪の第 1 条を初めとする波羅提木叉の各条文は、有漏法が起こるそのたびに「随犯随制」された。

ところで波羅提木叉の制定の最初はその因縁譚が物語るように波羅夷罪の第 1 条であるが、しかしこれを制定される以前から釈尊の頭の中では、正法久住のためには波羅提木叉を制定する必要性が十分に認識されていた。なぜなら釈尊は、結戒し波羅提木叉を説くことが正法が久住する条件であることを承知しながら、「時を知っている」が故にヴェーランジャーでの雨安居の時には結戒されず、有漏法が生じたのを契機としてやむをえず制定されたのである。したがって波羅提木叉の体系はそれが具体的な条文として制定される以前にすでに頭の中には構築されていたと考えてよいであろう。波羅提木叉の各条が「随犯随制」されたこと

【1】律蔵の体系

と、その体系が構築されることとはまったく別次元のことであるといわなければならない。
本項ではこの波羅提木叉の体系について考える。

〔2-1〕 それでは波羅提木叉の体系とはどのようなものであろうか。波羅提木叉はどのような行為が犯罪となり、この犯罪に対してどのような刑罰が科せられるかを定めたものであるから現代の「刑法」に相当する⁽¹⁾。波羅提木叉の中には礼儀作法とかエチケットに関する軽い犯罪も含まれるから、これらは「軽犯罪法」に相当するといつてよいであろう。

なお波羅提木叉は罪となる行為によって分類されているのではなく、刑罰の種類によって重いものから軽いものへと編集されている。日本の「刑法」における刑罰の種類は死刑、懲役、禁固、罰金、拘留、科料であるが、波羅提木叉は軽犯罪法的な要素も多いので、その刑罰は日本の「刑法」とはかなり相違する。その刑罰の名称は「律蔵」によって若干の相違があり、また条数にも異なりがあるので、以下にそれを表示しておく。『パーリ律』の訳語は「南伝大蔵経」の訳語にしたがった。なお以下の論述にもこの用語を用いる。

十誦律	名称	波羅夷	僧残	不定	尼薩耆	波逸提	波羅提提叉尼	衆学	滅諍	計
	比丘	4	13	2	30	90	4	113	7	263
	比丘尼	8	17	—	30	178	8	106	7	354
僧祇律	名称	波羅夷	僧残	不定	尼薩耆 波夜提	单提	提舍尼	衆学	滅諍	計
	比丘	4	13	2	30	92	4	66	7	218
	比丘尼	8	19	—	30	141	8	77	7	290
根本有部律	名称	波羅市迦	僧伽伐尸沙	不定	尼薩祇 波逸底迦	波逸底迦	波羅底提舍尼	衆多学	滅諍	計
	比丘	4	13	2	30	90	4	99	7	249
	比丘尼	8	20	—	33	180	11	99	7	358
パーリ律	名称	pārāji-ka 波羅夷	saṃghā-disesa 僧残	aniyata 不定	nissaggiya-pācittiya 捨墮	pācittiya 波逸提	pāṭidesa-nīya 提舍尼	sekhiya 衆学	adhikaraṇa-samatha 滅諍	計
	比丘	4	13	2	30	92	4	75	7	227
	比丘尼	8	17	—	30	166	8	75	7	311
四分律	名称	波羅夷	僧残	不定	捨墮	单提	提舍尼	式叉迦羅尼	滅諍	計
	比丘	4	13	2	30	90	4	100	7	250
	比丘尼	8	17	—	30	178	8	100	7	348
五分律	名称	波羅夷	僧残	不定	捨墮	墮	悔過	衆学	滅諍	計
	比丘	4	13	2	30	91	4	100	7	251
	比丘尼	8	17	—	30	210	8	100	7	380

【1】律蔵の体系

- (1) 金子宏・新堂幸司・平井宜雄編『法律学小辞典』（有斐閣 2008年10月第4版補訂版）
p.292では刑法を、「どのような行為が犯罪となり、また犯罪に対してどのような刑罰が科せられるかを定めた基本法」と解説している。

〔2-2〕上記のように刑罰の種類は8つに分けられるが、最後の滅諍は刑罰ではない（学処には含まれない）ので厳密に言えば7種である。

そしてこの刑罰を大きく2つに分類すると、（1）その刑罰に相応する行為がなされると、犯罪者自身が自首することが望ましいのであるが、自首のない場合に他の比丘・比丘尼が告訴・告発⁽¹⁾することも許され、サンガがこれを受理して、サンガがその裁判・処罰を行うものと、（2）原則として他の比丘が告訴・告発することが認められず、罪は犯罪者自身の告白（自首）によってのみ発生し、その処罰は個人レベルで行うもの、に分けることができる⁽²⁾。そういう意味では前者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「公法」に相当し、後者はあくまでも比丘ら個人間で処理されるべきものとされる「私法」に相当するといえることができる⁽³⁾。

そしていわば「公法」に抵触する行為の刑罰には、それを犯すとサンガから追放されて再び復権できないいわば死刑に相当する「波羅夷」と⁽⁴⁾、復権はできるが一定期間僧侶としての権利を停止される、いわば禁固に相当する「僧残」が含まれる。僧残に処されたものが刑務作業に従事するということはないから、律蔵には懲役に相当する刑罰はないといってよいであろう。なおこの時代の世俗の刑罰には死刑の外に身体の一部を切除したり、笞杖・入れ墨の刑などがあっても律蔵の刑罰に体罰はない⁽⁵⁾。

もう1つのいわば「私法」に抵触する行為の刑罰には、サンガないしはサンガの代替機関に申告し、それが受理されれば清浄となる（復権する）いわば「申請制度」に相当する「波逸提」と、1人の比丘に申告すれば清浄となる（復権する）いわば許可を必要としない「申告制度」に相当する「波羅提提舍尼」と、心の中で反省すればよい、世俗の法律では罪にならないいわばエチケット違反に相当する「衆学」に分かれている。なお「波逸提」には違法な物品を所持した場合も含まれ、これはこの所持品をいったんサンガないしはサンガの代替機関に没収される行為が含まれる刑罰が含まれ、これは「捨墮」と名づけられている。なおこの没収された物品はこの申告が受理されれば原則として元の所有者に返還されることになる。

以上の外に比丘の波羅提木叉には「不定」というものが設けられているけれども、「不定」という刑罰があるわけではない。比丘の女性との性的行為に係るものであって、信頼できる女性の証言によって告訴・告発できる罪（波羅夷か僧残）か、告訴・告発できない罪（波逸提）かが決まるというものであり、したがって「犍度部」に定められる裁判制度と密接に係る。

以上のように、波羅夷と僧残は「不可憊罪（adesanāgāmini āpatti）」と呼ばれる重罪であるが、波羅夷は二度と復権できない死罪に相当する罪であり、僧残は刑に服すれば復権できるから、この2つは基本的なところで相違があるわけである。また軽罪は「可憊罪（desanāgāmini āpatti）」とよばれるが⁽⁶⁾、このうちの波逸提は告白して受理されなければならない「申請」制度であるが、波羅提提舍尼は申告すればそれでよい「申告」制度であ

るから、これまた基本的なところで相違があるということになる。

また衆学はいわばエチケット違反というべきものであって、このような行為に気がついた時には自ら心中に反省すべきことが求められる。したがってこれは犯罪的行為に対する罰則という印象は薄い、しかしこの自ら心中に反省することには強制性があるわけであり、これも罪に対する罰則という認識があったであろう。

このように説明すると、波羅提木叉の刑罰が非常に体系的かつ緻密に構築されていることがわかりいただけるであろう。詳しいことは拙著『初期仏教教団の運営理念と実際』⁽⁷⁾の第2章を参照願いたい、このような体系が行き当たりばつたり、いわば偶然の結果として構築されたとは考えられないことはいうまでもないであろう。むしろ上記のような体系が構築されていたからこそ、罪となる行為が行われるその都度に波羅提木叉の条文が「随犯随制」の形で構築されていくことができたと考えなければならない⁽⁸⁾。

- (1) 告訴・告発は次のように解説される。告訴は「犯罪の被害者その他の告訴権者（刑訴 230～234）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。単なる犯罪事実の申告は被害届であって、告訴ではない。捜査の端緒となり、親告罪においては訴訟条件となる（刑訴 338 ④）」、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（刑訴 239 ①）。公務員は告発の義務を負う場合がある（刑訴 239 ②）。一般には捜査の端緒にすぎないが、訴訟条件とされる場合もある（独占禁止法上の罪について公正取引委員会の告発〔独禁 96〕。手続は告訴の場合と同様である〔刑訴 241・243〕）」とされている。『法律学小辞典（第4版増補版）』（2008年10月 有斐閣）pp.410、412
- (2) パーリでは告発できる罪を‘adesanāgāmini āpatti’といい、告発できない罪を‘desanāgāmini āpatti’という。四分律はこれらを「不応懺罪」「可懺罪」といい、『十誦律』は「不可悔過」「可悔過」という。拙著『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）p.238以下参照。またその告発方法については、「モノグラフ」第16号（2010年2月）に掲載した【論文20】「サンガにおける紛争の調停と犯罪裁判」を参照されたい。
- (3) 上記【論文20】p.002以下参照
- (4) 再び復権できないという点については、波羅夷罪第1条の場合は『パーリ律』と漢訳律では多少の違いがある。上記【論文20】を参照されたい。
- (5) この原則は日本の「僧尼令」などにも継承されており、体罰の代りに苦使という刑が設けられている。律蔵の刑罰と「僧尼令」の比較は、拙稿「『僧尼令』と仏教の戒律Ⅰ」（『大倉山論集』第19輯 大倉精神文化研究所 昭和61年3月）を参照されたい。なお比丘・比丘尼は原則として金銭を持つことを禁止されているから罰金刑もない。
- (6) 上記註の（1）参照
- (7) 平成12年12月 国書刊行会
- (8) 平川彰氏は『律蔵の研究Ⅱ』（春秋社 2000年2月）pp.069～070において次のように述べておられる。「律は随犯随制であったといわれているから、おそらく最初は雑然と条文が集められていたであろうし、しかもその条文も、現在みるごとき法律的体裁を持っていたのではなかったかもしれない。しかし、しだいに条文も増大し、それぞれの条文の罪の軽重等も区別せられ、ある時期になって、波羅夷、僧残、不定、捨墮、波逸提、悔過法等の分類が施されたであろうと考えられる。しかしこの分類整理は部派分裂以前とみてよい」と。筆者の見解とはまったく異なるわけである。

〔2-3〕 前述のように、波羅夷罪と僧残罪は告訴・告発が許され、サンガが裁判し、処罰を行うもので「公法」に相当し、個人よりもサンガのほうが優越する。

なお言うまでもないことであるが、ここにいうサンガとは自然に形成された集団ではなく、いわば国家や地方自治体を思い描いたほうがよいくらいのきちんと組織化された集団であり、しかもこのようなサンガがこのような法行為を行うことのできる状態はより厳密に規定され、そのような状態のサンガは「サンガ現前 (saṃghasammukhatā)」とよばれる。

これは律蔵の「小品第4・滅諍毘度」⁽¹⁾によく使われる言葉で、サンガに紛争が生じたときにそれを解決する方法の一つとしての「現前毘尼 (sammukhāvinaya)」が成立するための4つの条件としてあげられる第一である。サンガの紛争の解決は裁判ないしは調停と言い換えてもよく、したがって「現前毘尼」というのは、その裁判あるいは調停が行われる法廷ということができる。

この法廷が成立するために4つの条件が求められるのであるが、「サンガ現前」というのはその第1であって、『パーリ律』によれば、①当該のサンガに属するすべての比丘が全員出席して、②羯磨を行うに必要な人数がそろい、③委任を与えるべき者はすでに与え終わり、④集合した者たちが羯磨を行うのに異議がない、という条件を満足したサンガのことをいう。これが俗にいわれる「現前サンガ」であって、他の漢訳律も説き方に違いはあるが内容に相違はない。すなわち「サンガ現前」というのは、羯磨を行おうとしているサンガが、サンガとしての成立要件をきちんと満たしているということを意味するのである。したがってこの場合の‘sammukhatā’は単に「一つの界の中で共同生活している出家者の集団」を意味するのではなく⁽²⁾、「現に羯磨（サンガの行事）を行いつつあるサンガ」を意味するということができる。

またサンガは、「四衆比丘サンガ (catuvagga bhikkhusaṃgha)」「五衆比丘サンガ (paññcavagga bhikkhusaṃgha)」「十衆比丘サンガ (dasavagga bhikkhusaṃgha)」「二十衆比丘サンガ (visativagga bhikkhusaṃgha)」⁽³⁾に分類されることがあるけれども、これは羯磨を行うことができるサンガを人数の上から分類したものであって、「四衆サンガ」は授具足戒・自恣・出罪の3つの羯磨を除く余の一切の羯磨を行うことができるサンガ、「五衆サンガ」は仏教中国における授具足戒と出罪の2つの羯磨を除く余の一切の羯磨を行うことができるサンガ、「十衆サンガ」は出罪の1羯磨を除く余の一切の羯磨を行うことができるサンガ、「二十衆サンガ」は一切の羯磨を行うことができるサンガを意味する。要するに議決すべき議題が重要なものであればあるほど、サンガを構成する人数に多くが求められることになる。したがって「サンガ現前」にはこの人数も満足していなければならないことになる。

ちなみに「現前毘尼」が成立するための他の3つの条件は「法現前」「律現前」「人現前」であって、「法現前 (dhammasammukhatā)」は教法と師の教えが現前していること、「律現前 (vinayasammukhatā)」は律と師の教えの現前していること、また「人現前 (puggalasammukhatā)」とは、いま滅諍（裁判・調停などの処理）すべき諍事の諍論者と対諍論者との双方が出席していることである。要するに裁判あるいは調停を行うサンガ

(法廷)は、羯磨を行うことができる条件を満たしたサンガが現前していることと、ブッダの説かれた法と律に随って行われることと、原告と被告の双方が出席していなければならないということになる。

このように司法行為たる羯磨を行うことができるサンガはきちんと韃度部に規定されており、これに則ったサンガが和合サンガであって、このようなサンガでなければ波羅夷罪や僧残罪を執行できないわけである。しかし羯磨が合法に行われたか非合法に行われたかの判断は状況によってかなり複雑であるから、これを詳細に説いたのが「小品第9・チャンパー韃度」である。このように波羅提木叉の底には韃度部があって、この韃度部があるがゆえに波羅提木叉は機能するということができる⁽⁴⁾。

(1) *Vinaya* vol. II pp.073～

(2) 「現前サンガ」ということばは一般には「共住している比丘・比丘尼の集団」というぼんやりとした意味として使われているけれども、それが誤りであることは『東洋学論叢』第32号(東洋大学文学部 2007年3月)に掲載した「『現前サンガ』と『四方サンガ』」という論文に詳述したのでご参看願いたい。

(3) 「過二十衆比丘サンガ (*atirekavisativagga bhikkhusaṃgha*) 」と呼ばれることがあるけれども、同じ意味である。

(4) 平川彰『原始仏教の研究』p.328 参照

[2-4] 以上のように波羅夷と僧残という重罪は、犯罪を犯した比丘・比丘尼自身が自首することが望ましいのであるが、他の比丘・比丘尼が告訴・告発することも許され、サンガがこれを受理したときに捜査が始まる。このように他人が告訴・告発し、サンガがこれを処罰するという過程においては、告訴・告発された被告人がそれを否定して無罪を主張することがあるということも予め想定されていなければならない。そしてもしそのような事態になれば、その解決は裁判によってなされなければならないことは当然であって、したがって波羅提木叉が告訴・告発できる罪を設定しているということは、その裏に手続法・組織法としての「刑事訴訟法」「裁判所法」なども制定されていなければならないということを意味する。この詳細については【論文20】「サンガにおける紛争の調停と犯罪裁判」⁽¹⁾を参照願いたい、この刑事訴訟法に相当するのが「小品第4・滅諍韃度」中の告発諍事の解決法である。

(1) 「モノグラフ」第16号(2010年2月)に掲載。

[2-5] これに対して波逸提以下の軽罪については原則としては他からの告訴・告発は認められない。しかしながら例えば常習犯とか確信犯のような悪質なケースも予想され、このようなケースにもサンガが強制介入してはならないとなれば公益に反することになるから、このような軽罪についても個人がサンガに告訴・告発し、サンガがこれを取り上げて処罰できる制度も設けられている。それが「小品第1・羯磨韃度」に定められている「苦切羯磨 (*tajjaniya-kamma*)」「依止羯磨 (*nissaya-kamma*)」「驅出羯磨 (*pabbājaniya-kamma*)」「(罪を犯して) 罪を見ないことによる挙罪羯磨 (*āpattiyaṃ adassane ukkhepaniya-kamma*)」「(罪を犯して) 罪を懺悔しないことによる挙罪羯磨 (*āpattiyaṃ appaṭikamme*)」

ukkhepaniya-kamma)」「悪見を捨てないことによる挙罪羯磨 (pāpikāya diṭṭhiyā appaṭinissagge ukkhepaniya-kamma)」などの懲罰羯磨である。

したがってこの場合には裁判が行われるが、律蔵ではこの場合の裁判方法を重罪の裁判方法とは異なる方法で行うように定めているわけである。この懲罰羯磨の詳細についても【論文 20】「サンガにおける紛争の調停と犯罪裁判」を参照願いたい。

〔3〕比丘の定義

また波羅提木叉のすべての条文は、衆学を除いて波羅夷から波羅提提舍尼に至るまで、「いずれの比丘といえども (yo pana bhikkhu)、どのような行為をすれば〇〇の刑罰である」とか、「いずれの比丘尼といえども (yā pana bhikkhuni)、どのような行為をすれば〇〇の刑罰である」などという文章で始まる⁽¹⁾。もちろんここには改めて取り上げないが、漢訳律も同然であることはいうまでもない。

ところでこの「比丘」あるいは「比丘尼」が律蔵においてどのように定義されているかという細かなことは、第【2】章の「具足戒の種類と名称」において詳しく検討するけれども、結論を簡単にいえば、如法に成立したサンガの白四羯磨によって具足戒を受けて、サンガに入団を許された者を意味する。この「白四羯磨」というのは、比丘については「犍度部」中の「大品第1・大犍度（漢訳律では「受戒犍度」）」に規定される「十衆白四羯磨具足戒法」と「大品第5・皮革犍度」に規定される「持律第五白四羯磨具足戒法」をいい、比丘尼については「小品第12・比丘尼犍度」に規定される「二部僧白四羯磨具足戒法」をさすのであるが、これによって比丘となり比丘尼となった者はその瞬間に、律蔵に定められた義務を負わなければならないとともに、律蔵によって保証された権利を享受することができるということを意味する。それは日本国憲法その他の法律によって日本国民たることが認められた者は、これを意識するしないに拘わらず憲法その他の法律によって保証された国民たる権利を獲得すると同時に、国民としての義務を負うのと同じであるということである。

このように比丘あるいは比丘尼たる者は具足戒を受けることによって釈尊教団内において市民権を得ることになり、この市民は律蔵という法律によって存在を保証され、その中に生き生活するのであって、律蔵を離れては生存できないし、これを離れては生活できない。このような大前提を考えれば、「律」というものがいかに総合的・体系的な基底をもっているものであるかがおのずから知られるであろう。

- (1) 「もし比丘が (bhikkhu pan' eva) ……すれば、〇〇の罪である」というように表現されるものもあり、また僧残の第1条にはこのような語句はなく、「故意に不浄を泄すれば、夢中を除いて僧残である」と示される。このように条文の示され方は一律ではなく、それがどのような理由によるものか検討することが必要である。

〔4〕波羅提木叉の条文と犍度部との関係

以上、律蔵が非常に体系的であり、この中に納められた「波羅提木叉」や「犍度部」のすべての規定が網の目のように密接に関連しあっているということを総論的に論じた。そこで以下には具体的な波羅提木叉の条文が律蔵全体、特に犍度部とどのように有機的に関連しあっているかということを考察する。まず波羅提木叉の刑罰とその執行に関しての犍度部との関係である。

〔4-1〕波羅夷は一般には「サンガ追放の罪」と解説され⁽¹⁾、条文では「波羅夷にして共住すべからざるものなり (pārājiko hoti asaṃvāso)」と表現される⁽²⁾。比丘の波羅夷罪は性行為を行う不浄と、盗み、殺人、悟りを得ていないのに悟りを得たと嘘をつく大妄語の4条であるが、このようないわば刑事事件として裁かれる個人の罪は主に波羅提木叉に説かれる。これに対して犍度部はサンガ運営の規則やサンガ内での比丘、比丘尼の生活法が説かれるとあってよいであろう。ただしこれはごく大まかにいったもので、以下に説明するように両者は密接にリンクしていて、相補完しあっているというのが実態である。

ところで「波羅夷」は第1条の語句定義においては、「あたかも頭を断たれた人は、彼の体軀をもってしては生きえないように、このように比丘にして不浄法を行わずれば、沙門にあらず (assamaṇa)、釈子にあらず (asakyaputtiya)。この故に波羅夷という」⁽³⁾と解説され、第2条では「あたかも枝より落ちた枯れ葉が再び緑となることができないように……」⁽⁴⁾、第3条では「あたかも割れて両分した大石が、再び合することができないように……」⁽⁵⁾、第4条では「あたかも多羅樹の頭を切られた時には再び成長することができないように……」⁽⁶⁾とされている。要するに世俗の法であれば、死罪に相当するということになる。

また「共住すべからず」は「共住とは同一羯磨、同一説戒にて共に学修する者、これを共住と名づく (saṃvāso nāma ekakammaṃ ekuddeso samasikkhā, eso saṃvāso nāma)。彼はそれと共にあらず、この故に共住すべからずという (so tena saddhiṃ n'atthi, tena vuccati asaṃvāsoti)」と定義されている⁽⁷⁾。ここに「同一羯磨、同一説戒」というのは、いわばサンガを現前して羯磨や布薩を行う「各地に散在する個別のサンガ」のことであって、波羅夷罪を犯せばこの「各地に散在する個別のサンガ」を追放されるということである。と同時に語句定義において「沙門にあらず、釈子にあらず」というのであるから、いわば比丘あるいは比丘尼としての市民権を失うことを意味するものでなければならない。Aサンガを追放されてもBサンガに行って比丘ないしは比丘尼として生活できるというのでは意味がないからである。

そのためには「各地に散在する個別のサンガ」を統括する「釈尊教団」というものが存在しなければならぬが、これまでの学界ではこのようなものがあつたとしても観念的なものにすぎないと考えられていた。しかしながらそれではサンガ追放が観念的、感情的なものになってしまって、法的実効性をもつものとはならない。しかしながら実は法的実効性を保証するような「釈尊教団」が存在したことは、「モノグラフ」第13号(2008年3月)に掲載した【論文14】「『釈尊のサンガ』論」に論証しておいたとおりである。簡単にいえば犍度部に制定されている布薩や雨安居・自恣の制や、成文化はされていないが慣習法として存在した遊行の制などが、この「釈尊教団」を1つの統一体ならしめるシステムとして働いて

いたのである。そういう意味では波羅夷という刑罰は、「大品第2・布薩毘度」「大品第3・入雨安居毘度」「大品第4・自恣毘度」「小品第9・遮説戒毘度」などに支えられているといえる。なおこのような「釈尊教団」が存在しなければならないはずであるという問題提起を、「釈尊のサンガは存在したか——『現前サンガと四方サンガ』序説」⁽⁸⁾という論文においてしておいたのでこれも参照していただければ幸いである。

- (1) 『岩波仏教辞典』は「戒律の最重罪で教団追放の罪」と解説し (p.666 右)、法蔵館版の『(新版) 仏教学辞典』は「これを犯せば頭を切断された人のように比丘・比丘尼の資格を失って教団から追放され破門される」と解説されている (p.455 下)。
- (2) 『四分律』は「この比丘波羅夷不共住なり」とし、『五分律』は「この比丘は波羅夷を得ん。共住することを得ざれ」とし、『十誦律』『僧祇律』は「この比丘は波羅夷を得、応に共住するべからず」とし、『根本有部律』は「この苾芻は亦た波羅市迦を得、応に共住すべからず」とする。
- (3) vol.III p.028。『四分律』(大正 22 p.571 下)は「譬えば人頭を断ずればまた起たざるが如し。比丘もまたかくのごとし。この法を犯す者は、復た比丘とならず。故に波羅夷と名づく」とし、『五分律』(大正 22 p.004 下)は「波羅夷とは、名づけて墮法となし、名づけて惡法となし、断頭法と名づけ、非沙門法と名づく」とし、『十誦律』(大正 23 p.002 下)は「波羅夷とは墮不如と名づく。この罪極惡深重にしてこの罪を作す者は即ち墮不如にして比丘と名づけず、沙門に非ず、釈子に非ず、比丘の法を失す」とし、『根本有部律』(大正 23 p.630 下)は「波羅市迦とはこれ極重罪にして極めて厭惡すべく、これ嫌棄すべくして愛樂すべからず。若し苾芻にしてまた纔にも犯する時は、即ち沙門に非ず、釈迦子に非ず、苾芻の性を失い、涅槃の性に乖き、墮落崩倒し、他所勝を被りて救済すべからざること、多羅樹頭を截らんに更にまた生ぜず、鬱茂し増長し広大なること能わざるがごとくなり、故に波羅市迦と名づく」とする。しかし『僧祇律』(大正 22 p.237 中)は上記の律とは違って、「法智において退没墮落して道果の分なし、……」というように、教理的な面から証果を得られないという面を説く。
- (4) vol.III p.047。他の漢訳律は省略する。第3条、第4条も同じ。
- (5) vol.III p.074
- (6) vol.III p.092
- (7) 『四分律』(大正 22 p.571 下)は「共住」を「同一羯磨、同一説戒」とし、『五分律』(大正 22 p.004 下)は「先の白衣時のごとくに比丘と共に学・等学・不等学・不余学を一にすることを得ず、比丘と共に羯磨・等羯磨・不等羯磨・不余羯磨を一にすることを得ず、比丘と共に説戒・等説戒・不等説戒・不余説戒を一にすることを得ず」とし、『十誦律』(大正 23 p.002 下)は「共に比丘の法を作すことを得ず、所謂白羯磨・白二羯磨・白四羯磨・布薩・自恣なり」とし、『根本有部律』(大正 23 p.630 下)は「若しくは婁灑陀若しくは隨意事若しくは単白・白二・白四羯磨を作すを得ず」とする。
- (8) 『福田亮成先生古稀記念 密教理趣の宇宙』(智山勸学会事務局 2007年3月)所収

[4-2] 刑罰として2番目に重い僧殘罪の「僧殘 (saṃghādisesa)」は、『パーリ律』においては、

サンガはその罪に対して別住を命じ (parivāsaṃ deti)、本日治をなし (mūlāya paṭikassati)、マーナッタを行ぜしめ、出罪せしめる (mānattaṃ deti abbhethi) のもので、数人あるいは1個人の所業ではない (na sambahulā na ekapuggalo)、この故に

僧残という。またこの罪の部類に対する羯磨の別称である (tass' eva āpattinikāyassa nāma kammaṃ adhivacanam)。この故にまた僧残という⁽¹⁾。
と定義されている。

しかしながらこの定義中にあるサンガとして行う「別住」「本日治」「マーナッタ」の羯磨の行い方は波羅提木叉中には言及されず、犍度部の「小品第2・別住犍度」に規定されている。また僧残罪は比丘は6日間、比丘尼は半月間、比丘あるいは比丘尼としての一定の権利を剥奪される罰を受ける（これをマーナッタ＝摩那埵といい、比丘はこれが6日間であるがゆえに六夜摩那埵 charattam-mānatta と呼ばれ、比丘尼は半月であるがゆえに半月摩那埵 pakkha-mānatta とよばれる）のであるが、その剥奪される権利もまたここに定められている。日本の刑法の刑の種類のうち懲役と禁固は刑事施設（俗的にいえば監獄）に拘置され、この刑事施設における拘置は「刑事収容施設及び被収容者等の処遇に関する法律」⁽²⁾に規定されるのと同様に、僧残罪の場合も罪となる行為は波羅提木叉に規定されているけれども、その服務規定などは犍度部に定められているわけである。そしてこの刑期を服務すれば出罪（復権）することができるが、この出罪の作法は「小品第3・集犍度」に定められている。これを行いうるサンガが[2-3]に記した「二十衆サンガ」である。

なお罪を犯したらその日のうちに所定の作法にしたがってサンガに告白しなければならないのであるが、これを怠り秘匿した場合はその日数だけさらに別住が加算され、この日数を服務した後改めて本来の僧残罪（六夜摩那埵）に服することになっており、これも「小品第3・集犍度」に規定されている。

また僧残はその名の所以を「サンガが行うものであって、数人あるいは1個人の所業ではない、それゆえに僧残という」とされるように、この処罰はサンガの羯磨として行われる。波羅夷罪にはこのような文言が表面に出ていないが、サンガを追放する処分であるから、サンガの羯磨として行うことはいうまでもない。もちろんこの羯磨は前述したように、法的行為すなわち羯磨を行うことのできる状態のサンガが行うのであり、このような羯磨の方法は主に「滅諍犍度」に説かれている。

このように「波羅提木叉」と「犍度部」は両者が相まってこそはじめて法的効力を発揮することができるということになる。

(1) vol.III p.112.『五分律』（大正22 p.010 下）は「僧伽婆尸沙とは、この罪残りありてなお因縁あり、尚お治すべく恃怙あり、僧中に在りて除滅を求めるを得るなり」とし、『十誦律』（大正23 p.014 中）は「僧伽婆尸沙とは、この罪は僧に属し、僧中に残りあり、衆僧の前に悔過するによって滅することを得るなり、これを僧伽婆尸沙と名づく」とし、『僧祇律』（大正22 p.263 中）は「僧伽婆尸沙とは、僧伽とは四波羅夷を謂う、婆尸沙とはこの罪余って応に羯磨治すべきがゆえに僧伽婆尸沙と説く。また次にこの罪、僧中にて発露悔過すれば、また僧伽婆尸沙と名づくるなり」とし、『根本有部律』（大正23 p.681 中）は「僧伽とは、若しこの罪を犯ぜんに応に僧伽によってその法を行じ、および僧伽によって出罪を得べくして別人に依らざればなり。阿伐尸沙というは、これ余残の義なり。若し苾芻、四波羅市迦法中においては随ってその一を犯ぜんに、余残あることなく共住するを得ざるも、この十三法は苾芻にして犯ずといえども余残あり、これ可治の故に名づけて僧残と曰うなり」とする。ただし『四分律』には僧残を定義するところはない。

(2) この法律は以前には「監獄法」とよばれていたが平成17年5月に改正され、名もこのよう

に改められた。

〔4-3〕この僧残罪に相当する行為には和合サンガ (samagga saṃgha) を破る罪も含まれる。1つは第10条であって、これは和合サンガを破ろうと企てる行為であり、もう1つは第11条であって、それに与する行為を対象としたものである。この「和合サンガ」は『パーリ律』では「サンガ同一住にして同一界に立つことである (saṃgho samānasamvāsako samānasīmāyaṃ ṭhito)」⁽¹⁾と定義し、『四分律』は「和合とは同一羯磨・同一説戒にして、僧とは四比丘もしくは五もしくは十乃至無数」⁽²⁾とし、『五分律』は「和合とは同布薩自恣羯磨常所行事にして、僧は四人より已上」⁽³⁾とし、『僧祇律』は「但一界一衆一处住一布薩自恣なるゆえに名づけて和合僧となす」⁽⁴⁾としている。このようにこれも和合して布薩や自恣、その他の羯磨を行えるサンガのことをいうのであり、要するに破僧というのは「サンガ現前」が成立しない状態ならしめることをいうのである。

ところでこれらの条文は提婆達多の破僧事件を因縁として制定されたことになっている。われわれはこの提婆達多の破僧を仏成道第38年＝釈尊72歳の雨安居後のことであったと考えているから⁽⁵⁾、この因縁譚を信用するとすればこの規定はその時に制定されたことになる。実は「犍度部」にも「破僧犍度」というものがあり、これも提婆達多の破僧を主題としたものであり、この両者は一体である。だからというべきか、提婆達多の出家因縁は『パーリ律』では「破僧犍度」⁽⁶⁾、『根本有部律』では「破僧事」⁽⁷⁾に記されているが、『四分律』⁽⁸⁾、『五分律』⁽⁹⁾などは僧残罪第10条のところに記されている。このように「律蔵」の組織は大きく分けると波羅提木叉と犍度部になるのであるが、組織自体もその区分が明了でないところがあるということになる。

なお提婆達多の破僧はブッダへの反逆であるから、このような破僧はブッダ在世時にしか起こりえないとされている。したがってもしここで扱われる破僧が提婆達多のような破僧を対象とするなら、この僧残罪の規定はブッダ在世時代しか意味のないことになり、仏滅後のサンガに関係はないことになる。しかしながら波羅提木叉の語句定義では「破僧に資する事件とは18破僧事 (aṭṭhārasa bhedakaravatthūni) である」⁽¹⁰⁾とされているから、教義や律の規定の解釈をめぐる一般的な諍論が想定されていることになる。18破僧事は「小品第10・コーサンビー犍度」⁽¹¹⁾に説かれている。このように考えると、僧残罪の因縁として提婆達多の破僧を取り上げているのは、破僧の1例としてのみの意味しかないのであろう。提婆達多のような破僧は墮地獄の罪であるとされるのであるが、それは経蔵レベルでの感情的な罪意識を言ったもので、墮地獄などという刑罰のありようは必ずはないから、法的には提婆達多のようなブッダに反逆する破僧も僧残という刑罰が適用されるということであろう。

またこの2つの条文は、もし破僧となる問題をめぐって争う比丘やそれに与する者には、それを捨てるように3度諍告されるべきであり、3度諍告されてそれでも捨てない場合は僧残罪となると定められている。この破僧行為に関する諍告の方法は、おそらく「小品第4・滅諍犍度」中の諍論諍事の調停法などが応用されるのであろう。この詳細は「モノグラフ」第16号(2010年2月)に掲載した【論文20】「サンガにおける紛争の調停と犯罪裁判」と【論文21】「紛争解決法としての多数決とその理念」を参照願いたい。

またこの「滅諍犍度」の説く内容の項目だけを列挙したのが、波羅提木叉の最後に掲げら

れる「七滅諍法」である。したがって「滅諍犍度」と「七滅諍法」は密接な関連を有するのであるが、むしろなぜこれが波羅提木叉中に取り込まれているのか不思議である。

またこのような個別のサンガが分裂してしまった後で和合を図る手段は「大品第 10・コーサンビー犍度」に定められている。

以上のように、破僧に関する僧残罪のさまざまな局面において、波羅提木叉は犍度部の規定を予想していることになり、波羅提木叉と犍度部とは表裏一体の関係にあるといえることができる。

- (1) *Vinaya* vol.Ⅲ p.173
- (2) 大正 22 p.595 上
- (3) 大正 22 p.020 下
- (4) 大正 22 p.282 下
- (5) 「モノグラフ」第 11 号 (2006 年 10 月) に掲載した【論文 11】「提婆達多 (Devadatta) の研究」を参照されたい。
- (6) vol.Ⅱ p.180
- (7) 大正 24 p.144 中
- (8) 大正 22 p.594 中
- (9) 大正 22 p.016 下
- (10) *Vinaya* vol.Ⅲ p.173
- (11) *Vinaya* vol.Ⅰ p.354

[4-4] 僧残に続く「不定」は比丘の波羅提木叉にあって比丘尼にはない特殊な刑罰で、比丘が女性との何らかの性的行為を行って、比丘からの自首がないにも拘わらず、信頼できる女性信者（優婆夷）から告発された時、その女性信者の証言によって波羅夷あるいは僧残あるいは波逸提のいずれの刑罰に処するかが決定されるというものである。したがって女性信者の証言と被疑比丘の言い分が異なることが前提となっているのであるが、この場合に女性信者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「律蔵」によって見解の違いがある。『パーリ律』は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ることになっているから裁判になることはないが、『四分律』『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』は女性信者の証言を全面的に採用するとされており、『十誦律』は「実覓法」⁽¹⁾、『僧祇律』は「覓罪相羯磨」⁽²⁾、『根本有部律』は「覓罪相羯磨」⁽³⁾によって裁判されるとされている。この「実覓法」「覓罪相羯磨」も『パーリ律』では「小品第 4・滅諍犍度」に規定されるから、「不定」もこの犍度の定めがなければ執行できないわけである。これについても詳しいことは【論文 20】「サンガにおける紛争の調停と犯罪裁判」を参照願いたい。

- (1) 大正 23 p.028 下
- (2) 大正 22 p.290 下
- (3) 大正 23 p.710 下

[4-5] 「不定」に続く「捨墮罪」は、私有が許された物品に違反する行為であって、これを犯した場合は、サンガあるいは多くの比丘 (sambahule bhikkhū) あるいは 1 人の比丘

のところに行って、罪を告白（懺悔）してその違反している物品を捨し、それが受理されれば清浄となるという刑罰である。そしてその物品は元の所有者に返還されるのが原則である。なおサンガに告白する場合もそれを受理するのは、サンガの長老である「聡明有能なる1比丘」とされているし、告白はサンガでなくても多くの比丘でも、あるいは1比丘でもよいとされるのであるから、この罪の告白はサンガに対してなされるものではなく、またその受理はサンガの羯磨として行われるのではないということになる。要するにこの罪は私的なレベルで処理されるのである。しかしこのような行為は『初期仏教教団の運営理念と実際』に書いたとおり⁽¹⁾、羯磨に代わるものという認識があったようである。

また次の「波逸提罪」は物品所持に関する違反行為ではない、例えば言葉や行為によるさまざまな違反行為を定めたものであるから、物品を捨てるという手続きは含まれないが、サンガないしは多くの比丘、ないしは1人の比丘のところに行って告白して受理されれば清浄となるという手続き方法は捨墮と同じである。

また「波羅提提舍尼罪」は複数の比丘あるいは1人の比丘に告白すれば即清浄となる。したがってこれには受理という条件がないから、「申告」すればそれで清浄となるということの意味する。捨墮あるいは波逸提は「申請」制度、波羅提提舍尼は「申告」制度と言い換えることができることは前述した。

いずれにしても捨墮、波逸提、波羅提提舍尼の処罰に関しては犍度部と直接に関連するところはない。またこれらの軽罪は自己申告によって罪が発生し、他からの告訴・告発は原則として認められていない。しかしながらこれらが常習的に行われるとか、確信犯的であるとかという場合には告訴・告発できる懲罰羯磨の制度が認められていることは上述のとおりであり、それは「小品第1・羯磨犍度」に説かれる。

(1) pp.259～267

〔4-6〕「捨墮罪」の罪となる行為のうちの例えば第1条は、「比丘が衣時を終わり、迦絺那衣を捨し終わってからは、10日間を限って長衣を蓄えてもよい。もしそれを過ぎれば捨墮である」という規定であり、第2条は「比丘が衣時を終わり、迦絺那衣を捨し終わってからは1夜といえども三衣を離せば、サンガの認可を除き捨墮である」という規定であり、第3条は「比丘が衣時を終わり、迦絺那衣を捨し終わってからは、非時衣を得たら1ヵ月に限りその衣を蓄えてよい。それを過ぎれば捨墮である（要旨）」という規定である。

これらの条文のうち「迦絺那衣を捨し終わる」という「迦絺那衣」は「大品第7・迦絺那衣犍度」に定められており、これらはこの迦絺那衣に関する規定を下敷きにした条文である。迦絺那衣というのは、所有が許されている三種類の衣（三衣）だけでは非常時に困るので、そこで予備の衣をもつことができようにした措置であるが、これについては「モノグラフ」第17号（2012年5月）に掲載した【論文24】「迦絺那衣 (kaṭhina) の研究」を参照されたい。したがってこれらの条文もこの犍度が前提となっているわけである。

なお「衣時」というのは雨期の最後の1ヵ月間（前安居を住した場合は安居後の1ヵ月間。古代の中国暦でいえば7月16日から8月15日まで）のことであるが、これについては「波羅提木叉」の中にしか規定されていない。「大品第8・衣犍度」の中にふれられてもよいは

ずであるが、上手の手から水が漏れたのであろうか。ともかくこのように波羅提木叉と犍度は相互に密接に関係しあいながら、両々相俟って法律としての役割を果たしているのである。

なお『パーリ律』のみは「迦絺那衣犍度」が「衣犍度」より前に置かれているが、「衣犍度」は衣に関する基本規定であり、迦絺那衣はその例外規定であるから、したがって衣犍度のほうが迦絺那衣犍度よりも前に置かれてしかるべきであって、『パーリ律』についてはこれも上手の手から水が漏れたとしてよいであろう。

〔5〕捨墮以下の条文と犍度部の内容上の相関関係

波羅提木叉中の波羅夷、僧残などの重罪規定はまさしく刑法であり、一方犍度部の規定はサンガの運営規定が中心であるから、内容において重なるところは少ないのであるが、捨墮以下に定められるいわば「軽犯罪法」に相当するといつてよい衣・食・住の生活規定については犍度部と内容的な関連を有するところが多い。以下はこのような波羅提木叉と犍度部の内容上における相関関係について考察する。

〔5-1〕衣服に関する例えば三衣の形状、作り方、染め方などの基本的な事柄は「大品第8・衣犍度」に規定されるが、比丘の波羅提木叉だけに限定していえば（衣に関する男女関係や欲望の制御などは除き、衣に直接関係するもののみ）、衣に関する規定は捨墮第24条、波逸提第58、90、91、92条にもある。

例えば波逸提の第58条は「新衣は三種壊色でなければならない。3種壊色とは、青色（*nīla*）、泥色（*kaddama*）、黒褐色（*kāḷasāma*）をいう」という規定であるが、『パーリ律』「衣犍度」では「真青衣（*sabbanīlaka*）・真黄衣（*sabbapīṭaka*）・真赤衣（*sabbalohitaka*）・真茜色衣（*sabbamañjeṭṭhika*）・真黒衣（*sabbakaṇha*）・真紅藍色衣（*sabbamahāraṅgaratta*）・真紅葉色衣（*sabbamahānāmaratta*）を着ければ悪作」⁽¹⁾とされており、互いに補完しあっているわけである。

また雨浴衣、覆瘡衣などは「大品第8・衣犍度」においてその所有が許されているのであるが⁽²⁾、その大きさは波逸提第90、91、92条に規定されている。

このように衣に関する「大品第8・衣犍度」の規定と波羅提木叉の規定は相補完しあう関係にあるとすることができる。

(1) *Vinaya* vol. I p.306

(2) *Vinaya* vol. I pp.292 以下

〔5-2〕臥坐具に関する基本的な事項は「小品第6・臥坐具犍度」あるいは一部は「大品第5・皮革犍度」に規定されているのであるが、波羅提木叉の捨墮第11、12、13、14、15条、波逸提第87、88、89条なども臥坐具に関する規定である。

例えば捨墮第11条は「絹糸を交えた臥具（*kosiyamissaka santhata*）を作ってはならない」、第12条は「純黒の羊毛の臥具（*suddhakāḷakāna eḷakalomāna santhata*）を作ってはならない」という規定である。また波逸提第87条はベッド（*mañca*）あるいは椅子（*pīṭha*）

の足の長さの制限、第 88 条はその素材、第 89 条は坐具（*nisidana*）の大きさの制限に関する規定である。

このように臥坐具に関しても、「小品第 6・臥坐具犍度」や「大品第 5・皮革犍度」と波羅提木叉の上記のような規定は互いに補完する関係にあるわけである。

〔5-3〕住居に関しても基本的には「小品第 6・臥坐具犍度」に規定されているが、比丘の波羅提木叉の僧残第 6、7 条、波逸提第 19 条などは住居に関する規定（作法に関するものは除く）である。

例えば僧残第 6 条は自ら請うて自分の房を作る時の房の大きさ、第 7 条は施主があつて自分のために大きな精舎（*mahallaka vihāra*）を作る時の場所の制限、波逸提第 19 条は大精舎に窓を作るときの作り方についての規則であり、このように住居に関しても「小品・第 6 臥坐具犍度」と波羅提木叉は相補完しあっているといふことができる。

〔5-4〕資具に関しては基本的には「大品第 5・皮革犍度」「小品第 5・小事犍度」に規定されるのであるが、比丘の波羅提木叉の捨墮第 22 条、波逸提第 86 条にも規定されている。

例えば捨墮第 22 条は鉢が壊れた場合の新鉢の求め方、波逸提第 86 条は骨・牙・角製の針筒（*aṭṭhimaya, dantamaya, visāṇamaya sūcighara*）を禁止したものであつて、これらも犍度と波羅提木叉は補完しあっていることになる。

〔5-5〕食に関する基本的な規定は「大品・第 6 薬犍度」に規定されているが、比丘の波羅提木叉にも波逸提第 37、38、39、41、51 条、波羅提提舍尼第 3 条などの規定（食に関する男女関係や欲望の制限、サンガ和合に関するものなどは除く）がある。

例えば波逸提第 37 条は非時食の禁止、第 38 条は食物の貯蔵の禁止、第 39 条は酥・生酥・油・蜜・砂糖・魚・肉・乳・酪などを請うて食することの禁止、第 41 条は外道から食物を得ることの禁止、第 51 条はスラー酒・メーラヤ酒を飲むことの禁止、波羅提提舍尼第 3 条は信仰心が強いために布施をしすぎて破産した家（学地認定の家）からは食を請うてはならないという規定である。しかし遊行してきた外来の客比丘たちはどの家が学地認定されているか判らないので、旧住比丘は客比丘にそれを教えなければならないと「小品第 8・儀法犍度」に定められている。

これらも犍度部と波羅提木叉が相補完しあっているわけである。

〔5-6〕またサンガの運営に関する規則は基本的に「犍度部」に規定されるのであるが、波羅提木叉にも波逸提の第 12、63、64、65、69、70、72、73、79、80、81 条にそれが見いだされる。

例えば波逸提第 12 条は「異語をなして他を悩ます」ことの禁止であるが、これは罪を犯してサンガの前で糾弾される時、他事を答えて紛らわそうとしたり、あるいは沈黙して処置を窮せしめようとするものの禁止であり、第 63 条は如法の裁決諍事を蒸し返すことの禁止、第 73 条は布薩の時に説かれる波羅提木叉を注意深く聞かないことの禁止、第 79 条は如法の

羯磨に委任状を出しながら後に不平を唱えることの禁止、第 80 条は羯磨中に委任を与えずに立ち去ることの禁止、第 81 条は和合サンガで衣を分配したのに後に不平をいうことの禁止である。これらはサンガが羯磨を行って諸事万般を決議することを前提とした規定である。

また第 65 条は知って 20 歳未満の者に具足戒を与えることの禁止であって、これは「小品第 1・大毘尼度」にも定められていることであるが、このように受戒した者は受戒したことにならず、その和尚を波逸提に、これに参加した他の比丘たちを突吉羅とするという規定である。

なお第 64 条は知って他比丘の僇罪（波羅夷罪と僧残罪に相当する罪）を覆蔵することの禁止であるが、これは裁判制度を説く「小品第 4・滅諍毘尼度」と密接に関連する。なお「刑事訴訟法」第 239 条の第 1 項では「何人でも、犯罪があると思料するときは告発をすることができる」とされているが、第 2 項では「官吏又は公吏は、その職務を行うことにより犯罪があると思料するときは、告発をしなければならない」とされている。これと同様に、比丘・比丘尼はサンガの羯磨に出席しなければならない、時には裁判官や検事などの役割を果たさなければならないのであるから、単なる市民ではなく官吏又は公吏に相当することになり、したがって告発の義務が課されているのである。

また第 69 条は世尊の法を誹謗する者と共住することの禁止、第 70 条は世尊の法を誹謗して滅損された沙弥と事を共にすることの禁止であり、集団生活をする際のルールといってよいであろう。

これらも波羅提木叉と毘尼度部が互いに補完しあっているわけである。

なお以上のような事情は現在準備中の「パーリ・漢訳対照『律蔵』規定便覧」を見ていただければ一目瞭然なのであるが、残念ながらもう少し時日を必要とするのでもう少しお待ちいただきたい。

[5-7] 「衆学」はエチケットに関する規定であって主に個人的な面が強い。しかしサンガ内の集団生活上に求められるエチケットとしては「小品第 8・儀法毘尼度」に記述されている。

例えば客比丘が僧院を訪れる時のエチケットや旧住比丘が客比丘を迎える時のエチケット、食堂とか浴場、大小便処のエチケットなどである。これらも相補完しあっているわけである。

[5-8] なお毘尼度部には、「小品第 2・布薩毘尼度」「小品第 3・入雨安居毘尼度」「小品第 4・自恣毘尼度」「小品第 9・遮説戒毘尼度」があり、これらはサンガの定例行事である布薩、雨安居、自恣などに関する規定であり、「釈尊教団」を存在させる大きな機能を有していることは先に記した。

一方波羅提木叉にも例えば、『パーリ律』波逸提第 47 条に「無病比丘は 4 月藥資具自恣請 (cātumāsapaccayapavāraṇā) = 4 ヲ月間は、必要に応じていつでも施与したいという申し出 = を受けてよいが、それを過ぎてはならない。更請 (punapavāraṇā)・常請 (niccapavāraṇā) を除く」という規定があり、この「四月藥資具自恣請」を『五分律』の因縁譚では四月安居の時、『十誦律』は夏四月とするから雨安居に関連した規定であると考

【1】律藏の体系

えられる。このようにこれら定例行事に関する規定が「波羅提木叉」にも規定されている場合はないではないがごく少数であり、これらは犍度部の領域であったとすることができる。

〔5-9〕また犍度部には以上取り上げてきた犍度の外に、「小品第 11・五百犍度」「小品第 12・七百犍度」が含まれている。これらは釈尊入滅の時に、あるいは入滅後 100 年たった時に仏弟子たちが経藏や律藏を結集したことを記録したものであって、釈尊が定められたとされる律藏の法体系とは直接関連しない。しかしこれもすべて律藏のサンガ運営法にしたがってなされた実際例として編入されたものである。

小 結

以上のように律藏は波羅提木叉も犍度部も非常に体系的に組織されており、それらは密接に関連しあい、かつ相補完しあっている。確かに波羅提木叉の各条文は随犯随制され、それに伴って犍度部も改変されたり、増広されたりしたのであろう。しかしこれらの規定にある体系までもが随犯随制されたとすることはできない。

以降の各章においてサンガの形成過程や受戒資格項目、波羅夷罪の 4 条の制定年などを考察するのであるが、むしろ律藏の心臓ともいえるべきものはこの体系にあるということを念頭において進めていきたい。

【2】具足戒の種類と名称

はじめに

本稿は具足戒法の制定を通してサンガの形成過程を考察することを主なテーマとするが、本節では本論に入る前に具足戒についての基本的な事柄を調査しておきたい。

まず「具足戒」の原語の‘upasampadā’という言葉についてであるが、これは「到達する」「成就する」という意をもつ upa-sam√pad という言葉から作られた名詞である。仏教の教えのもとに出家してサンガに入団し、正規の出家修行者である比丘あるいは比丘尼の資格を獲得することをいう。『根本有部律』は「近円」という訳語を用いるから、これはその意を正確に訳したものであるといえる。

またブッダあるいは先輩の出家修行者ないしはサンガがこれを与えるときには「授具足戒する (upasampādeti)」という言葉を用い、新参の出家修行者がこれを受けるときには「受具足戒する (upasampajjati)」という言葉を用いる。

具足戒の種類については [1] に述べるようにいくつもあるけれども、特殊な人物に対する特殊ケースではなく、誰でも一定の手続きを踏み、許されれば正規の仏教の出家修行者すなわち比丘あるいは比丘尼になれるその方法を「誰でも具足戒法」と呼ぶとすれば、これには比丘の「善来比丘具足戒」「三帰依具足戒」「十衆白四羯磨具足戒」「五衆白四羯磨具足戒」と、比丘尼の「二部僧白四羯磨具足戒」「遣使具足戒」があるが⁽¹⁾、実はすべての「律蔵」がこれらを公認しているわけではなく、またこのような名称がテクニカルタームとして定まっているわけではない。例えば『パーリ律』には、今ここに記した名称にそのままあてはまる用語さえ見いだせない。したがってそれぞれの具足戒法をどのように表わすかということ予め定めておくという作業も必要となる。

本章はこのようなことから、それぞれの「律蔵」はどのような具足戒法があるとし、またそれをどのような名称で表わしているかを調査し、それを踏まえて本稿がサンガの形成過程を検討する際に取り上げなければならない具足戒法とその呼称を定めることとしたい。そこで以下には文章中に含まれている具足戒法の名称と考えられる語句については太字で記すこととする。

なお以下の論述においては、上記の代表的な具足戒法を略称して、暫定的に〈善来〉〈三帰〉〈十衆〉〈五衆〉〈二部僧〉〈遣使〉と呼んでおくこととしたい。

また「具足戒」は一般的には、比丘や比丘尼の守るべき波羅提木叉、すなわち概数でいえば比丘の 250 戒、比丘尼の 350 戒をいうと理解されているが、これは通俗的な理解であって正しくないことと、このような誤解が生じるようになった理由について [付] において考察する。

(1) ただしこれには正規の具足戒法である「十衆白四羯磨具足戒」や「二部僧白四羯磨具足戒」が認められる以前に、時限的に許された具足戒法や、仏だけに特権的に認められる具足戒法

も含まれており、それこそ仏教のサンガに許された正真正銘の「誰でも具足戒法」に限定するとすれば、それは比丘の「十衆白四羯磨具足戒」「五衆白四羯磨具足戒」と比丘尼の「二部僧白四羯磨具足戒」「遣使具足戒」に限定される。もっとも「遣使具足戒」は女性が精舎の門外に出ると危害が加えられる可能性があるという特殊な状況を想定したものであるから、これも除外したほうがよいかもしれない。なお阿羅漢果を得た者はだれでも即時に比丘、比丘尼と認定されうるといふ俱舍論などがいう「得入正性離生 (niyāmāvakrānti)」も「誰でも具足戒」といえるかもしれないが、これは「律蔵」において公認された具足戒法ではない。

〔1〕具足戒の種類

まず具足戒の種類に言及する「律蔵」や律の「註釈」、あるいは「論」などの記述を調査することから始める。このような調査はすでに佐藤密雄氏の『初期仏教教団の研究』の「第3章 比丘の入団と依止」の「2 十種受具」⁽¹⁾、および平川彰氏の『律蔵の研究Ⅱ』の「第5章 仏伝より見た受戒制度の新古」の(2)「部派仏教時代の具足戒論」⁽²⁾においてもなされており、これらを参照させていただいた。

(1) 山喜房仏書林 昭和38年3月 pp.179～195

(2) 「平川彰著作集」第10巻 春秋社 2000年2月 pp.160～178

〔1-1〕まず『十誦律』を中心とする説一切有部系の「律蔵」や註釈、論から紹介する。『十誦律』⁽¹⁾には次のように記されている。

仏は王舎城におられ、諸比丘に十種あり具足戒を明かすと語られた。何等をか十となす。仏世尊の**自然無師得具足戒**、五比丘の**得道即得具足戒**、長老摩訶迦葉の**自誓即得具足戒**、蘇陀の**随順答仏論故得具足戒**、迦地の**持律第五得受具足戒**、摩訶波闍波提比丘尼の**受八重法即得具足戒**、半迦尸尼の**遣使得受具足戒**、仏命の**善来比丘得具足戒**、**帰命三宝已 三唱我随仏出家即得具足戒**、**白四羯磨得具足戒**なり、是を十種具足戒と名づく。

そして続けて、

「三種得具足戒」あり。一は**善来作比丘**、二は**帰命三唱**、三は**白四羯磨**なり。是の中において若し未だ白四羯磨を結せざれば、若し人帰命三唱して我れ仏に随って出家せんとせば是れ善受具足戒なり。若し白四羯磨を結せし後は、若し帰依三唱して出家するも具足戒を得ると名づけず。「善来作比丘」は若しくは白四羯磨を結する前も若しくは白四羯磨を結せし後も皆な、善来は具足戒を得るなり。何を以ての故に。仏・法王の自ら受戒を与えんには学地に在りて命終することあることなきが故なり。

諸比丘尼には三種ありて受具足戒を得るなり。一は**受八重法**、二は**遣使**、三は**白四羯磨**なり。是の中の受八重法は初めの一人のみ得て後は得ざるなり。遣使は半迦尸尼の得しが如く、若し出家せんと欲するありて道路に障礙あり、相似もまた得るなり。是の使人は衆僧中に羯磨を受けること多からず少なからずして、(しかる後に)半迦尸尼に向かつて説き、亦た三依止を説き、応に受戒の歲月時節を説くべく、亦た応に八波羅夷

法を広説すべし。是の如きを具足戒を得と名づく。若し是の如からずんば具足戒を得ずとする。

「十種」は、特定の比丘ないしは比丘尼にとっての特殊な具足戒で、一般の比丘・比丘尼には適用されない具足戒法と、一般の比丘・比丘尼に適用される「誰でも具足戒法」を含めた最大限の具足戒法の種類を上げたものである。しかしながらこのなかには辺国に対する中国の〈十衆〉と比丘尼の〈二部僧〉が明示されないが、これは「白四羯磨得具足戒」に含まれているものと考えられる。なお「仏命の善来比丘得具足戒」の仏命は、仏命という人物名ではなく、仏が命じたという意である。

また「三種得具足戒」は比丘の「誰でも具足戒」をいったもので、このなかでは白四羯磨が制定されて以降の「帰命三唱」は無効になったとされている。ただし「善来作比丘」は白四羯磨が制定されて以降も仏・法王が与えられたものであるからすべて有効であるとする。すべて無学果を得るからであるというのである。なお「持律第五得受具足戒」も辺地という特殊な場合ではあるが、これも有効な具足戒法であり、これも白四羯磨には違いないから、これは「白四羯磨得具足戒（白四羯磨）」中に含まれているものと考えられる。

また比丘尼の具足戒法は「受八重法即得具足戒（受八重法）」「遣使得受具足戒（遣使）」「白四羯磨」の3種であり、「八重法」はマハーパジャーパティ・ゴータミー（Mahāpajāpatī Gotamī）1人のみに適用されたものであり、「遣使」は釈尊のもとに行き出家しようと考えた娼婦の半迦尸尼（アッダカーシー Aḍḍhakāśī）を悪人たちが阻止したため、「使者をもって具足戒を授けることを許す」と制せられたとするもので⁽²⁾、道路に障礙がある場合とその相似の場合は他の女性にも適用することができるとされている。また「白四羯磨」は比丘尼の場合は比丘尼サンガと比丘サンガの両方での白四羯磨が必要であり、ここには二部僧中の受戒についてはふれられていないが、ここにいる「白四羯磨」は正確にはこれをさしていると解釈される。

なお10種中の「長老摩訶迦葉の自誓即得具足戒」というのは、王舎城とナーランダールの中間にある多子廟において、摩訶迦葉が「是我大師。我是弟子」と言ったのに対して、仏は「如是迦葉。我是汝師、汝是弟子」と言われたという事績をさしている⁽³⁾。

「蘇陀の随順答仏論故得具足戒」というのは、[1-2]に紹介する須陀夷の「問答得」、[1-3]に紹介する蘇陀夷（Sodāyin）の「善巧酬答所問」、[1-5]の鄢陀夷の「問訊」「問答」、[1-8]の難陀耶沙弥の「仏勅聽受具即得受具」に相当するが、その因縁は[1-7]の『パーリ律』の註釈書の説を紹介するところで解説する。

(1) 大正23 p.410 上

(2) Vinaya「比丘尼羯度」（vol.II p.277）、『五分律』「比丘尼法」（大正22 p.189 上）、『十誦律』「雜法」（大正23 p.295 中）。なお『四分律』「比丘尼羯度」（大正22 p.926 中）ではアッダカーシーではなく「諸比丘尼」となっている。このように律の本文では半迦尸尼であるが、次項に紹介する『薩婆多部毘尼摩得勒伽』をはじめ『俱舍論』『根本薩婆多部律撰』などは Dharmadinnā（法与、達摩提那、法授尼、達摩陳那）とする。しかし『僧祇律』「比丘尼法」（大正22 p.474 中）はこの因縁の比丘尼を「法預比丘尼の弟子某甲」とするから、あるいは大衆部系統の伝承が有部系の伝承の中に紛れ込んだのかもしれない。

(3) 詳しくは「モノグラフ」第9号（2004年5月）に掲載した【論文】「摩訶迦葉

(Mahākassapa) の研究」の p.016 以下を参照されたい。

[1-2] 『十誦律』系の『薩婆多毘尼毘婆沙』と『薩婆多部毘尼摩得勒伽』には次のような記述が見いだされる。『薩婆多毘尼毘婆沙』は、

「七種受戒」は幾くか仏より得、幾くか仏より得ざるや。答えて曰く。大にして之を言わば、七種受戒は尽く仏より得るなり。仏の出世を以て是の戒有るが故に。義を以て推せば三種戒は仏より得るなり。一は**見諦得戒**、二は**善来得戒**、三は**自誓得戒**、是れ仏より得るなり。余の四種受戒は弟子より得るなり。一は**三語**、二は**三帰**、三は**八法受戒**、四は**白四羯磨**、此の四種戒は弟子より得るなり⁽¹⁾。

とし、『薩婆多部毘尼摩得勒伽』は、

「十種受具戒」あり。一は**無師得**にして如来の阿羅呵三藐三仏馱を謂う。二は**見諦得**にして五比丘を謂う。三は**問答得**にして須陀夷を謂う。四は**三帰得**なり。五は**自誓得**にして摩訶迦葉及三説を謂う。六は**辺地律師等五衆得**なり。七は**中国十衆得**なり。八は**八重得**にして摩訶波闍波提等を謂う。九は**遣使得**にして法与を謂う。十は**二部僧得**なり。若し**白四羯磨**を制し已らば**三語・三帰受具足戒**は具足戒を得ず。若し未だ**白四羯磨**を制せざれば**三語・三帰受戒**も善得具足戒なり。善来は若しくは前、若しくは後も受戒善得具足戒なり。何が故に。善来比丘は我れが受具戒を与えし者は是れ最後身にして、比丘の終に学人にして無常を作さず。是の故に善得具足戒なり。

比丘尼の受具足戒に「三種受」有り。一は**受八敬法**、二は**遣使**、三は**二部僧現前白四羯磨受具足戒**なり。受八敬法とは摩訶波闍波提比丘尼等なり。是の事応に広く説くべし。遣使受戒とは達摩提那あるいは相似ある者なり。若し難ありて出るを得ざれば、爾の時彼がために羯磨を作す。羯磨を得し者は彼の説を持ち去り向い已りて語言す。

「姉妹は善得具足戒す」と。是より後に二部僧現在前白四羯磨受具足戒得具足戒す。八敬は遣使受は得ず。是れを受具足戒と名づく⁽²⁾。

とする。

『毘婆沙』の「七種受戒」はすべては仏が出世されたことに由来するのであるから、すべては仏から得たことになるが、義によって分ければ仏より得るもの3種と、弟子より得るもの4種に分かれるとする。なおここでは「三語」と「三帰」が分けられているが、『摩得勒伽』の「十種受具戒」中では「若し白四羯磨を制し已らば三語・三帰受具足戒は具足戒を得ず。若し未だ白四羯磨を制せざれば三語・三帰受戒も善得具足戒なり」としており、「三語」と「三帰」は区別されていないようである。以下に紹介する文中にも「三語」という語は出てくるがこれは明らかに「三帰」をさしている。そういう意味では『摩得勒伽』の文章は納得しうるが、『毘婆沙』がどうして「一は三語、二は三帰」と区別するのかよく分からない。あるいは『摩得勒伽』が摩訶迦葉の「自誓得」を「及三説」としているからこれをさすのかもしれない。確かに『別訳雜阿含』119では摩訶迦葉が多子塔のところで世尊に会った時に、摩訶迦葉は「仏是我世尊。我是仏弟子。如是三説」とし、仏もまた「我是汝世尊。汝是我弟子。亦復三説」⁽³⁾とされている。しかしこれに対応する SN.016-011⁽⁴⁾、『雜阿含』1144⁽⁵⁾では「三説」は記さない。このようによく分からないところがあるが⁽⁶⁾、とりあえずここでは「三語」＝「三帰」と考えておく。

なお『摩得勒伽』に「善来得」がないのは不思議である⁽⁷⁾。また『毘婆沙』の「七種受戒」中の「八法受」を「八重得」と解しておいたが、もしこれが「八重得」に相当するとすると、これを「弟子より得る戒」とするのも気になる。しかし摩訶波闍波提は「八重法」を阿難から得たと考えれば問題はないのかもしれない⁽⁸⁾。また『毘婆沙』の「七種受戒」は比丘の具足戒を上げたものとする、「八法受」を「八重得」と解釈するのは正しくないかもしれない。またこれには比丘尼の具足戒も含められているとするなら「遣使得」や「二部僧得」も上げられなければならない。しかしこれも広い意味では「白四羯磨」に含まれるから、これに含ませているのかもしれない。以上のようにこれらのアイデンティファイにはいくつかの疑問点が存するが、今は以上のように理解しておく。

(1) 大正 23 p.512 上

(2) 大正 23 p.594 上

(3) 大正 02 p.418 中

(4) vol. II p.217

(5) 大正 02 p.302 下

(6) この伝承については、先に紹介した【論文 8】「摩訶迦葉 (*Mahākassapa*) の研究」の p.016 を参照されたい。

(7) 佐藤密雄『前掲書』p.187 は、「毘尼摩得迦が善来比丘受具を除いて、白四羯磨の一種である比丘尼の二部僧得を入れているのは注目に値する。善来比丘受具は、仏陀なき後は伝説化して存在しなかったのであるし、ついに、数えられなくなって、十種受具を整えるために比丘尼羯磨から二部僧得を取り入れて数えたとみられる」とされている。しかし伝説化した特殊な比丘に対する受具を上げるとすれば、むしろ見諦得の五比丘、問答得の須陀夷、自誓得の摩訶迦葉を上げるべきであって、善来は釈尊存命中は入滅の時点まで行われたむしろ「誰でも具足戒」に属するものであり、著者のような理由が妥当性をもつとは思われない。

(8) 「モノグラフ」第 10 号 (2005 年 4 月) に掲載した【論文 10】「*Mahāpajāpatī Gotamī* の生涯と比丘尼サンガの形成」の p.031 以下を参照されたい。

[1-3] また大きくいえば説一切有部系といってよい論蔵文献の中にも具足戒の種類に関する記述が見いだされる。すべて 10 種をあげるが、どのような名称が使われているかをみるために、具足戒の名称のみをあげておく。

『雜阿毘曇心論』：(十種受具足として) 自起、超升離生、善来、師受、問樂、受重法、遣使、律師第五人、十衆、三歸三説⁽¹⁾。

『俱舍論』：(受大戒有十種として) 自然得大戒、入正定聚得大戒、呼善来比丘得大戒、信受大師得大戒、答問難得大戒、信受八尊法得大戒、遣使得大戒、能持毘那耶為第五、十部於中国得大戒、三説三歸得大戒⁽²⁾。

『俱舍論』：(十種得具戒法として) 自然 (*svayambhūta*)、得入正性離生 (*niyāmāvakrānti*)、仏命善来苾芻 (*ehibhikṣuka*)、信受仏為大師 (*abhyupagama*)、善巧酬答所問 (*praśnārādhanā*)、敬受八尊重法 (*gurudharmābhyupagama*)、遣使 (*dūta*)、持律為第五人 (*vinayadharapañcama*)、十衆 (*daśavarga*)、三説歸仏法僧 (*traivācika*)⁽³⁾。

『順正理論』：(十種得具戒法として) 自然、仏命善来苾芻、得入正性離生、信受仏為

【2】具足戒の種類と名称

大師、善巧酬答所問、敬受八尊重法、遣使、持律為第五人、十衆、三説歸仏法僧⁽⁴⁾。

『顯宗論』：（十種得具戒法として）自然、仏命善来苾芻、得入正性離生、信受仏為大師、善巧酬答所問、敬受八尊重法、遣使、持律為第五人、十衆、三説歸仏法僧⁽⁵⁾。

ちなみにこれらがどのような具足戒であるかを『俱舍論』は次のようにいう。「自然」は仏・独覺、「得入正性離生」は五苾芻、「仏命善来苾芻」は耶舎等、「信受仏為大師」は大迦葉、「善巧酬答所問」は蘇陀夷 (Sodāyin)、「敬受八尊重法」は大生主 (Mahāprajāpati)、「遣使」は法授尼 (Dharmadinnā)、「持律為第五人」は迦国、十衆は「中国」、「三説歸仏法僧」は六十賢部が共に集って受具戒したもの、とされている。

またこれには「二部僧」が含まれていないが、「十衆」は「謂中国」としており、ここに比丘と比丘尼の中国での具足戒法が含まれているものと考えられる。

なおこのなかの「三説歸仏法僧」が普通の〈三歸〉を意味しない可能性のあることは、次項に記す。

- (1) 大正 28 p.890 下
- (2) 大正 29 p.231 下
- (3) 大正 29 p.074 中、P.Pradhan, *Abhidharma-koshabhāṣya of Vasubandhu*, 1967, Patna p.212
- (4) 大正 29 p.551 上
- (5) 大正 29 p.867 下

[1-4] 以上『十誦律』を中心とする説一切有部系の「律蔵」や律の「註釈」、および「論」の記述を紹介した。これを表にまとめると次のようになる。比丘尼の具足戒は斜体で示した。なお『順正理論』と『顯宗論』は『俱舍論』と順序は異なるが訳語はまったく同じなので『俱舍論』に代表させる。

『十誦律』 十種	『毘婆沙』 七種	『摩得勒伽』 十種	『曇心論』 十種	『釈論』 十種	『俱舍論』 十種
自然無師得		無師得	自起	自然得	自然
得道即得	見諦得	見諦得	超升離生	入正定聚得	得入正性離生
自誓即得	自誓得	自誓得	師受	信受大師得	信受仏為大師
随順答仏論故得		問答得	問樂	答問難得	善巧酬答所問
持律第五得		五衆得	律師第五人	能持毘那耶為第五	持律為第五人
受八重法即得	八法受	八重得	受重法	信受八尊法得	敬受八尊重法
遣使得		遣使得	遣使	遣使得	遣使
善来比丘得	善来得		善来	呼善来比丘得	仏命善来苾芻
歸命三宝即得	三語 三歸	三歸得	三歸三説	三説三歸得	三説歸仏法僧
白四羯磨得	白四羯磨	十衆得	十衆	十部於中国得	十衆
		二部僧得			

なお、この系統の特徴は、五比丘の具足戒を「得道即得」「見諦得」「得入正性離生」な

どの名でよぶように、五比丘は〈善来〉で具足戒を得たのではなく見諦し入正性離生したことによって具足戒を得たとしている点である。次章で紹介するように仏伝部分のある「受戒犍度」をもつ『パーリ律』『四分律』『五分律』はすべて五比丘は〈善来〉によって具足戒を得たとしているから、もし説一切有部系の『十誦律』が仏伝部分を持っていたとしたなら、異なった伝承を持っていたであろうと推測される。

また仏の具足戒としての「自然無師得」などを上げるのも特徴とすることができるかもしれないが⁽¹⁾、正量部の『律二十二明了論』にも「諸仏世尊の無量功德波羅蜜至得」⁽²⁾があげられている。

- (1) 佐藤密雄『初期仏教教団の研究』p.186にも、有部（薩婆多）系の具足戒の種類の特徴は、釈尊の自然得と五比丘の得道得であることが指摘されており、『律二十二明了論』については、「正量部の二十二明了論に、諸仏独覚の自然得を記すが釈尊の自然得ではない」とされている。しかし釈尊の具足戒もここに含まれると解釈することが拒まれるものではないであろう。

- (2) 大正 24 p.668 下

[1-5] 『根本有部律』は説一切有部系として扱うことができるかもしれないが、具足戒の種類という面からみれば微妙な相違が存する。『根本薩婆多部律撰』と『根本説一切有部毘奈耶頌』に「十種の近円法」が説かれているのでこれを紹介する。

まず『根本薩婆多部律撰』は、

総じて十種の得近円法有り。云何が十と為す。一は**無師**、謂く仏世尊なり。二は**証智**、謂く五苾芻なり。三は**問訊**、謂く鄢陀夷なり。四は**帰依**、謂く大迦毘波なり。五は**五人**、謂く是れ迦国律師を第五と為す。六は**十人**、謂く中方に在り。七は**受敬法**、謂く大世主なり。八は**遣使**、謂く達摩陳那なり。九は**二衆**、謂く両部俱集なり。十は**善来**、謂く大師親命なり。是を名けて十と為す⁽¹⁾。

とする。

また『根本説一切有部毘奈耶頌』は、

毘婆沙の如きは十種の得近円を説く 世尊一切智は是れ**自覺受**と名づく 憍陳如を上首として**得定道**は五人なり 賢部の諸は浄心にして彼れ悉く**從帰得**なり 法与は**使得**に由り、**善来**にて苾芻を成ず 大姓迦毘波は元と**敬師得**に由る 童子鄢陀夷は善能く**問答**を為す 大師の意を称可して仏近円を成ずと言う 中国は**満十人** 辺方は**数充五**にして 或は復た此を過ぎ 秉りて知法人を須う 又た喬答弥大世主に因みて仏を請じ 為に**八敬法**を説き斯を得近円と名づく 八を除く余は若し受けんとせば皆な白四羯磨なり⁽²⁾。

とする。

この2つを対照させてみると次のようになる。

『律撰』 10 種	『毘奈耶頌』 10 種
無師	自覺受
証智	得定道

【2】具足戒の種類と名称

問訊	問答
帰依	敬師得
五人	数充五
十人	満十人
受敬法	八敬法
遣使	使得
二衆	
善来	善来
	従帰得

このなかで「問訊」もしくは「問答」の「鄢陀夷」は、名は異なるが『十誦律』の「蘇陀」すなわち [1-7] の (4) で紹介する「ソーパーカ (Sopāka) に相当するであろう。

また『毘奈耶頌』の「従帰得」について、佐藤密雄『前掲書』⁽³⁾では、「橋陳如上首得定道五人 賢部諸浄心 彼悉従帰得」の部分で、「五人の賢部の諸浄心は、彼れ悉く帰に従って得す」と読み、「これは、耶舎と四人の友人を指すものである。これらは、巴利律や四分律ではいずれも善来比丘受具となっている」とされるように、耶舎と四人の友人は善来であったと理解されているようである。しかし別に「善来成苾芻」があるから、このようには理解できないはずである。そうすると「従帰得」が相当する具足戒法は〈三帰〉なのかもしれない。『根本有部律破僧事』によれば、六十賢部は初めて仏説を聞き、心器清浄となって四聖諦法を了知して預流果を証し、「今より乃至尽形に仏法僧に帰し、五学処を受けて鄢波索迦と為り、不殺・不盗・不邪行・不妄語・不飲酒せんと、是の語を作し已りて仏を礼して退けり」⁽⁴⁾としているからである。しかしこれは鄢波索迦すなわち優婆塞になったのであって具足戒ではない。また六十賢部は、『根本有部律』ではこの他に「泥薩祇波逸底迦 004」⁽⁵⁾、「苾芻尼泥薩祇波逸底迦 004」⁽⁶⁾、「出家事」⁽⁷⁾などに登場するが、「見諦に住せしめた」「正信を得た」などと記されるのみであり、苾芻になったのか優婆塞になったのか必ずしも明確ではない。しかし「破僧事」は他の箇所でも、「次に賢衆六十人民を度し、この故に苾芻其の衆漸く多なり」⁽⁸⁾とするから、六十賢部は苾芻になったと考えているのかもしれない。

この六十賢部は『パーリ律』の30人の賢衆 (bhaddavaggiyā)⁽⁹⁾、『四分律』の同友五十人⁽¹⁰⁾、『五分律』の同友三十人⁽¹¹⁾に相応する。『パーリ律』と『四分律』は確かに釈尊が〈三帰〉を許された後の最初の比丘であるが、彼らは法眼浄を得て〈善来〉で具足戒を得たとされているから、彼らが〈三帰〉によって具足戒を受けたことにはなっていない。また『五分律』は後述するように〈三帰〉を認めないから、〈三帰〉で具足戒を得たとはされないのはもちろんであるが、ここでは阿羅漢を得たとされるのみでどの具足戒法を得たかについては記されていない。したがって六十賢部がここに「誰でも具足戒」として扱っている普通の〈三帰〉によって具足戒を得たとは考えられない。

しかしながら『俱舍論』も六十賢部を「三説帰仏法僧」としているから、これは『毘奈耶頌』に与するわけである。ところが『十誦律』も『薩婆多毘尼毘婆沙』『薩婆多部毘尼摩得

『勒伽』も〈三帰〉については六十賢部などの特定の人名を挙げない。要するに「誰でも具足戒」と考えていたわけである。このことからすると、『毘奈耶頌』の「從歸得」や『俱舍論』などの論書がいう「三説歸佛法僧」は、これを具足戒法と考えていたとしても、「誰でも具足戒」である普通の〈三帰〉とは異なる別の具足戒法を考えていたのではないであろうか。その証拠は、一般的な「歸命三唱」「三帰」「三歸得」などの名称が使われないことと、『俱舍論』などの論書では、これが十種の最後にあげられることである。

このように『俱舍論』などの論書がいう「三説歸佛法僧」が普通の〈三帰〉を意味しないとすると、『俱舍論』などの有部系の論書も「誰でも具足戒法」である〈三帰〉を具足戒と認めていなかったことになる。

したがって『律攝』は「十種得近円法」に〈三帰〉と考えられるようなものはあげないのであり、『毘奈耶頌』は「十種の得近円」に「從歸得」なる具足戒をあげたために『律攝』のいう「二衆」を欠く結果となっている。このように考えると『律攝』のほうに正当性があるように考えられる。

以上のように『根本有部律』系統でも、五比丘の具足戒を〈善来〉とみず、「見諦」「得入正性離生」によって具足戒を得たとし、仏の具足戒を「無師」などとする点では『十誦律』の系統と同じであるが、『根本有部律』では〈三帰〉を認めないという大きな違いがある。しかし有部系でありながら『俱舍論』などの論書もそうであったかもしれない。これについては〈三帰〉を検討する第【4】章においてももう少し細かく検討する。

- (1) 大正 24 p.599 上
- (2) 大正 24 p.618 中
- (3) p.187
- (4) 大正 24 p.130 中
- (5) 大正 23 p.717 上
- (6) 大正 23 p.948 中
- (7) 大正 23 p.1027 上
- (8) 大正 24 p.156 下
- (9) *Vinaya* vol. I p.023
- (10) 大正 22 p.793 上
- (11) 大正 22 p.107 上

[1-6] 以上の『十誦律』と『根本有部律』とは系統をまったく異にする『僧祇律』は次のように具足戒法に4種があるとする。ただしこれは「誰でも具足戒」のみを上げたものである。なお次に紹介する2つの文章は同一の主題について記された文章中に含まれるが、用語が異なるので別記した。

「四種具足法」あり。自具足、善来具足、十衆具足、五衆具足なり⁽¹⁾。

自受具足、善来受具足、十衆白三羯磨受具足、輪那迦地の五衆白三羯磨受具足、是れを「四種受具足」と名づく⁽²⁾。

「律蔵」自身の解説によれば、このうちの「自具足」というのは、世尊が菩提樹下で大悟して自覚妙証されて善具足したことをさす。また「善来具足」は、如来が度した阿若憍陳如等五人をはじめとして満慈子以下長者子善来までは「善来出家善受具足」であったが、世尊

の教えを受けて諸国に遊行した諸比丘たちも世尊に倣って「善来比丘」で出家せしめた。しかし諸比丘が度し出家させた者たちはみな威儀進止が不如法であったので、「共に戒を1にし、竟を1にし、住を1にし、食を1にし、学を1にし、説を1にするために十衆受具足を定められた」としている。したがって『僧祇律』は世尊が仏弟子たちを諸国に布教に出した時に、仏弟子たちが出先で出家具足戒を与えたのは〈三帰〉ではなく〈善来〉であったとしていることになる。『僧祇律』は〈三帰〉という具足戒法があったことを認めていないのである。したがってこの点については、『僧祇律』は『根本有部律』と共通することになる。なお『十誦律』は摩訶迦葉の具足戒を「自誓即得具足戒」とするのであるが、『僧祇律』は摩訶迦葉も世尊から〈善来〉で具足戒を得たとしている。

なお『僧祇律』は「白四羯磨」のことを「白三羯磨」という。「白四羯磨」のパーリ語は‘ñatticatuttha-kamma’であって「白を第4とする羯磨」の意であり、「白四羯磨」という訳語は議案提出に当たる「白」と3回の「議決」をあわせて「白四羯磨」というのであるが、『僧祇律』は「白」と「3回の議決」を分けて「白三羯磨」と訳したのである。また「輪那辺地」というのは、『僧祇律』は〈五衆〉が制定される因縁となった辺地を、摩訶迦旃延(Mahākaccāna)が布教してソーナ・クティカンナ(Soṇa Kuṭṭikaṇṇa)が比丘となったアヴァンティ(Avanti)ではなく、ブンナ(富楼那=Punṇa)の布教したパーリのいう「スナーパランタ(Sunāparanta)」＝輪那国と混同しているからである。これについては第【7】章の「摩訶迦旃延(Mahākaccāna)の生涯と持律第五白四羯磨具足戒法の制定」のところで詳しく検討する。

(1) 大正 22 p.412 中

(2) 大正 22 p.416 上

【1-7】もっとも注目すべき『パーリ律』本体には、具足戒の種類に言及するところはない。しかし『パーリ律』の註釈書である *Samantapāsādikā* ⁽¹⁾ には upasampadā に 8 種 (aṭṭhavidhā) があるとする。その名称とそれぞれについて解説されている要点を紹介すると次のようになる。パーリ語からの漢訳語は次に紹介する『善見律毘婆沙』から借りたものである。

- (1) ehibhikkhu-upasampadā (善来比丘得具足戒) : すでに述べた
- (2) saraṇagamana-upasampadā (三帰得具足戒) : すでに述べた
- (3) ovādapatiṅgahaṇa-upasampadā (受教得具足戒) : 摩訶迦葉の許された具足戒
- (4) pañhavyākaraṇa-upasampadā (問得具足戒) : ソーパーカ (Sopāka) が釈尊と問答して許された具足戒
- (5) garudhammapatiṅgahaṇa-upasampadā (受重法得具足戒) : マハーパジャーパティの許された具足戒
- (6) dūtena-upasampadā (遣使得具足戒) : アッダカーシー (Aḍḍhakāsi) が世尊のところに行こうとして邪魔された時に許された具足戒
- (7) aṭṭhavācikā-upasampadā (以八語得具足戒) : 比丘尼が比丘尼サンガの白四羯磨と比丘サンガの白四羯磨の両方の羯磨による具足戒
- (8) ñatticatutthakamma-upasampadā (白四羯磨得具足戒) : 比丘の現在の具足戒

以上のうち (4) のソーパーカというのは、*Theragāthā* の vs.480～486 の作者とされる人物で、ここでは釈尊がソーパーカに種々の質問をして彼はそれによく答えたので、釈尊が「ソーパーカよ、今日から以後（会いたいと思う時に）会いに来なさい。ソーパーカよ、これがあなたの具足戒である (*esā c' eva te Sopāka bhavatu upasampadā*) 」と言われたというエピソードが元になったものである。なお彼はその時7歳であったとしている。また (7) の「以八語得具足戒」という名称は、比丘尼サンガの白四羯磨と比丘サンガの白四羯磨をあわせて「8語 (*aṭṭhavācikā*) 」と呼んだのであろう。なおここには〈十衆〉と〈五衆〉にあたるものが上げられていないが、これは最後の「白四羯磨具足戒」に含まれるのであろうことは推測するに難くない。

また具足戒に8種ありとしているわけではないが、上記の8種の具足戒が『善見律毘婆沙』⁽²⁾ にも説かれている。要約して紹介すると次のようになる。

- (1) 善来比丘得具足戒：阿若憍陳如等5人から鶖掘摩羅まで1,341人。その他斯楼婆羅門ら300人、摩訶劫賓那ら1,000人など。
- (2) 三帰得具足戒：律に説くところのごとし。
- (3) 受教得具足戒：迦葉
- (4) 問得具足戒：須波迦
- (5) 受重法得具足戒：摩訶波闍波提比丘尼
- (6) 遣使得具足戒：半迦尸尼
- (7) 以八語得具足戒：比丘尼より白四羯磨を得、比丘僧からも白四羯磨を得る。
- (8) 白四羯磨得具足戒：今世の比丘

(1) vol. I pp.241～242

(2) 大正24 p.718上

[1-8] はっきりしないが『四分律』系統とみられる『毘尼母經』⁽¹⁾ には次のような記述がある。

「五種受具」を名づけて受具と為す。何者か五なりや。一は善来比丘即得受具、二は三語即得受具、三は白四羯磨受戒名為受具、四は仏勅聽受具即得受具、五は上受具なり。何が故に名づけて上受具と為すや。仏在世の時受戒せずして直ちに仏辺に在り、聽法して阿羅漢を得るを上受具と名づく。是れを比丘の五種受具と名づく。

比丘尼にもまた「五種受具」有り。一は随師教而行名為受具、二は白四羯磨而得受具、三は遣使現前而得受具、四は善来而得受具、五は上受具なり。能く成就して一切諸惡を作さず。是れを受具と名づく⁽²⁾。

また別に、

此の中に「四種受具」あり。善来より乃至白四是れなり。

比丘尼にもまた「四種受具」あり。一は如摩登祇女是れなり、二は師法是れなり、三は遣使現前是れなり、四は白四羯磨是れなり⁽³⁾。

としている。

「五種受具」のうち「三語即得受具」というのは「帰依仏帰依法帰依僧、如来応正覚はこれ我が師なり」と唱えることであるとするから⁽⁴⁾ 〈三帰〉のことである。また「仏勅聽受

具即得受具」というのは、仏が舍衛国の比舍佉鹿母園中におられたとき蘇陀耶沙弥に質問され、彼は仏の意にかなう答えをしたため、「今からはもし疑惑があったら来ることほしいままにせよ」と戒を与えられたと解説しているから⁽⁵⁾、名前が一致しないが *Samantapāsādikā* のいうソーパーカ (Sopāka) の「記問領受具足戒」に相当し、『十誦律』の「随順答仏論故得具足戒」、『薩婆多部毘尼摩得勒伽』の「問答得」に当たるであろう。

また「上受具」というのは、「仏の説法を聞いて阿羅漢果を得ること」をいい、この後の解説中に「云何上受具」として、20歳未満でも阿羅漢を得た者は上受具であるとしている⁽⁶⁾。『十誦律』の「得道即得具足戒」や、『毘婆沙』『摩得勒伽』のいう「見諦得」がこれに相応するのかもしれない。しかし五比丘をイメージしているのではなさそうである。なぜなら『十誦律』や『毘婆沙』『摩得勒伽』、それに『根本有部律』などは五比丘の具足戒をさすがゆえに、この具足戒法は〈善来〉よりも前に上げられるが、ここでは五比丘と指示しない上に20歳未満とし、具足戒の種類として最後に上げられるからである。原始聖典には20歳未満で阿羅漢果を得たという例は数多くあり⁽⁷⁾、これらをイメージしたものと考えられる。また「上受具」は成阿羅漢をいうが、「見諦得」の「見諦」は預流果に相当するのであるから「上受具」とは相応しないかもしれない。しかし趣旨そのものは「得道即得具足戒」なのであるから、ここでは「上受具」を「得道即得具足戒」にアイデンティファイさせておく。

また比丘尼の「五種受具」のうちの「随師教而行名為受具」というのは、世尊が説かれた八教法を守るなら女性の出家を認めてもよいという言葉が阿難が摩訶波闍波提憍曇弥に伝え、これを受けて出家したこととされているから⁽⁸⁾、これは『十誦律』の「受八重法即得具足戒」、*Samantapāsādikā* の「受重法得具足戒」、『摩得勒伽』の「八重得」に相当する。

また比丘尼の「善来而得受具」というのは摩登祇女が世尊のところに来て、説法を聞いて須陀洹果を得て出家を願ったのに対して、「我が法中において梵行を修し、苦際を尽くすことを許す」といわれたケースとしている⁽⁹⁾。「四種受具」中の「如摩登祇女」はこれをいうわけである。このようにこれは比丘の「善来比丘戒」に相当することになるが、ただそうするとこれは「善来比丘尼戒」ということになり、〈善来〉は通常は比丘に対する具足戒であるから少々奇異にも感じられる。しかし後に波羅提木叉の条文中の「比丘尼」を調査するところで明らかになるように、『パーリ律』も『四分律』も〈善来〉の比丘尼をあげるので、世尊はこのようにして女性に具足戒を与えたことがあることを認めていたことになる。なお摩登祇女の「善来戒」については、次章【3】の[1-3]において検討する。

また比丘尼の「四種受具」中の「師法」というのは、比丘尼の「五種受具」中の「随師教而行名為受具」に相当するのであろう。

なお比丘の「四種受具」は「善来より乃至白四」とされているので、何が省略されているのかわからない。

このように『毘尼母經』は、比丘尼にも〈善来〉を認めるところに特徴がある。

(1) 『律蔵の研究Ⅰ』(「平川彰著作集」第9巻) p.270

(2) 大正24 p.801 上

(3) 大正24 p.806 中

(4) 大正24 p.802 上

- (5) 大正 24 p.803 上
- (6) 大正 24 p.803 上
- (7) *Apadāna* には、7 歳や 5 歳で阿羅漢果を得たという例がたくさん上げられている。3-3-23、3-3-24、3-6-51、3-6-59、3-34-336、3-43-424、4-1-9、4-2-15 は「7 歳」、3-3-24、3-6-59 などは「5 歳」である。なお佐藤密雄『前掲書』p.190 では、これを「漏尽したものは 20 歳未満でも受具させるというのか、20 歳未満の受具は無効だが、漏尽することが即ち上受具というのか、いずれであるか判然としない」とする。しかし在家阿羅漢を認めない上座部系の部派では、阿羅漢性と在家性は相反するので、阿羅漢を得た在家者は直後に出家受具するか、死ななければならないのであるから、上受具は漏尽即具足戒の意味であることは明らかである。
- (8) 大正 24 p.803 上
- (9) 大正 24 p.803 中

[1-9] また正量部佛陀多羅多法師造の『律二十二明了論』は、

依他円徳に七種ありと説く。比丘に四種円徳あり。一に**善来比丘**に由って方に得す、二に**受三帰**に由って方に得す、三に**略羯磨**に由って方に得す、四に**広羯磨**に由って方に得す。比丘尼に三種円徳あり。一に**善来比丘尼**に由って方に得す、二に**遣使**に由って方に得す、三に**広羯磨**に由って方に得す。独覚は有量功德至得、諸仏世尊は無量功德波羅蜜至得にして、合して九種円徳あり⁽¹⁾。

とする。ここでは具足戒を「円徳」と訳しているわけである。

比丘の「略羯磨」は〈五衆〉、「広羯磨」は〈十衆〉をいったものであろう。またこれも「善来比丘尼」具足戒を上げている。なお比丘尼に「略羯磨」を認めないのは、比丘尼には辺地での具足戒法はなかったということを示すのであろう。これらはまさに「律蔵」の認める「誰でも具足戒法」のすべてを上げたものである。

(1) 大正 24 p.668 下

[1-10] 以上具足戒の種類を説く文献を紹介してきた。それぞれの文献にどのような特徴があるかを確認するために、これらを一覧表にしておく。なお具足戒名は『十誦律』の 10 種具足戒中にあるものはこれを用いる。なお〈十衆〉〈二部僧〉を「白四羯磨」のなかに含ませる場合が多いが、これらを別立てする文献もあるのでこれらも別項目として立てておく。

『十誦律』のような場合は白四羯磨のところに○を付して〈十衆〉〈二部僧〉は空欄となるが、『薩婆多部毘尼摩得勒伽』のように〈十衆〉〈二部僧〉を別立てする文献は「白四羯磨」は空欄となる。また *Samantapāsādikā* のように白四羯磨に〈十衆〉と〈五衆〉を含ませる場合もあるが、これも〈十衆〉と〈五衆〉は空欄となる。また比丘尼の具足戒として示されたものについてはその欄に網を掛けておいた。

なお有部系の論蔵は『俱舍論』に代表させ、『根本有部律』系は『根本薩婆多部律撰』を取った。

また紙幅の関係で文献名は以下の番号で示す。

- ①『十誦律』の十種受具
- ②『十誦律』の比丘尼の三種受具足戒

【2】具足戒の種類と名称

- ③『薩婆多毘尼毘婆沙』の七種受具
- ④『薩婆多部毘尼摩得勒伽』の十種受具
- ⑤『薩婆多部毘尼摩得勒伽』の比丘尼の三種受
- ⑥『俱舍論』の十種得具戒法
- ⑦『根本薩婆多部律撰』の十種得近円法
- ⑧『僧祇律』の四種受具足
- ⑨ *Samantapāsādikā* の八種具足戒
- ⑩『毘尼母經』の比丘の五種受具
- ⑪『毘尼母經』の比丘尼の五種受具
- ⑫『毘尼母經』の比丘尼の四種受具
- ⑬『律二十二明了論』の比丘の四種円徳+有量功徳至得、無量功徳波羅蜜至得
- ⑭『律二十二明了論』の比丘尼の三種円徳

具足戒名	①	②	③	④	⑤	⑥	⑦	⑧	⑨	⑩	⑪	⑫	⑬	⑭
自然無師得	○			○		○	○	○					○	
得道即得	○		○	○		○	○			○	○			
自誓得	○		○	○		○	○		○					
随順答仏論	○			○		○	○		○	○				
持律第五得	○			○		○	○	○					○	
受八重法即得	○	○	○	○	○	○	○		○		○	○		
遣使得	○	○		○	○	○	○		○		○	○		○
善来比丘得	○		○			○	○	○	○	○	○	○	○	○
帰命三宝	○		○	○		○			○	○			○	
白四羯磨	○		○			○			○	○	○	○		
十衆				○			○	○					○	
二部僧		○		○	○		○		○					○
有量功徳至得													○	

資料を紹介しながら気付いたところは記してきたが、それを上の表からまとめると、それぞれの文献について次のような特徴を指摘することができる。

- (1) 〈三帰〉を欠くのは、⑦『根本薩婆多部律撰』と⑧『僧祇律』である。すなわち『根本有部律』と『僧祇律』は〈三帰〉を認めないことになるが、これは次項以降の調査によっても裏付けられる。なお⑥『俱舍論』の「帰命三宝」に○をしたが、これが〈三帰〉を意味しない可能性のあることは本文中に指摘しておいた。
- (2) 比丘尼にも〈善来〉を認めるのは、⑪『毘尼母經』の比丘尼の五種受具と、⑫『毘尼母經』の比丘尼の四種受具と、⑭『律二十二明了論』の比丘尼の三種円徳である。これに対して②『十誦律』の比丘尼の三種受具足戒と⑤『薩婆多部毘尼摩得勒伽』の

比丘尼の三種受はこれを認めない。しかし例えば⑨ *Samantapāsādikā* の八種具足戒は比丘尼の具足戒を別立てしないので不明であるが、実は [3] における調査で『パーリ律』と『四分律』は〈善来〉の比丘尼も認めている。そうすると〈善来〉の比丘尼を認めないのは、説一切有部系の『十誦律』の比丘尼の三種受具足戒と『薩婆多部毘尼摩得勒伽』の比丘尼の三種受だけということになる。

- (3) 五比丘の具足戒を「得道即得」とし〈善来〉としないのは『十誦律』系ならびに『根本有部律』系の「律藏」である。後にみるように仏伝部分をもつ『パーリ律』や『四分律』『五分律』の「受戒韃度」は五比丘の具足戒を〈善来〉としているが、『根本有部律』「出家事」の仏伝では、五比丘と耶舎の具足戒は明記されておらず、明確に〈善来〉で具足戒を得たとするのは富楼那・無垢・驕慢拔提・妙肩の耶舎の4人の友人の出家からである。もし『十誦律』が仏伝を持っていたとするなら、この部分の記述はやはり『パーリ律』などとは異なっていたであろうことが推測される。なお⑩『毘尼母経』の五種受具の「得道即得」にも○をつけておいたが、⑪の比丘尼の五種受具にも○がついているように、これは五比丘をイメージしたものではない。また見諦と成阿羅漢はレベルが異なることを考えると、「上受具」をもって「得道即得」にアイデンティファイすることは不当であるかもしれないことは本文中に記した。
- (4) 仏の「自然無師得」を上げるのは、『十誦律』系と『根本有部律』系、それに⑬『律二十二明了論』である。当然のことであるが、ブッダ釈尊も具足戒を得て比丘となった、ということを表わすわけである。
- (5) 比丘尼の辺国の特例の具足戒法に言及するものはない。したがって比丘尼には比丘のような辺国における特例の具足戒法は認められていなかったのであろう。これは釈尊時代の辺国には比丘尼サンガが存在しなかったことを意味するであろう。

[2] 「律藏」における各種具足戒の制定場面

以上のように比丘および比丘尼一般に適用される「誰でも具足戒法」は〈善来〉〈十衆〉〈五衆〉〈二部僧〉〈遣使〉であり、〈三婦〉を認めない「律藏」もあるが、とりあえずはこれも含めておきたい。

次に「律藏」本文においてこれらが制定される場面においてどのような用語が用いられているか、またそれぞれの「律藏」がどの具足戒法を公認しているかを調査する。

[2-1] まず『パーリ律』である。以下もとりあえず先に記した筆者流の呼び方を使用する。

まず鹿野苑における初転法輪においてアンニャーコンダンニャが具足戒を受けた時には、
来なさい、比丘よ (ehi bhikkhu)、法はよく説かれた、正しく苦を滅尽せんがために梵行を行ぜよ (svākkhāto dhammo, cara brahmacariyaṃ sammā dukkhassa antakiriyāya)。これがこの尊者の具足戒であった (sā 'va tassa āyasmato upasampadā ahosi) ⁽¹⁾。

とされている。したがってアンニャーコンダンニャは〈善来〉で具足戒を得たことになるが、ここでは「善来比丘受具足戒」などという名称では呼ばれていないことになる。

次に諸国へ布教に出した仏弟子たちにそれぞれが出先において具足戒を授けてよいと許された時には、

比丘らよ、この三帰依によって出家し具足戒を授けることを許す (*anujānāmi bhikkhave imehi tihi saraṇagamanehi pabbajjaṃ upasampadaṃ*) ⁽²⁾。

とされ、ここでも「三帰依受具足戒」などという名称は使われていない。

また和尚と弟子の制を制定された後、1人の婆羅門が出家を希望したにも拘わらず比丘たちが出家させようとはしなかったので、「白四羯磨」によって具足戒を授けるべきことが許された場面では、

比丘らよ、私は先に三帰依による具足戒を許したけれども (*tihi saraṇagamanehi upasampadā anuññātā*)、今日以後はこれを捨てる (*ajjatagge paṭikkhipāmi*)。比丘らよ、白四羯磨によって具足戒を授けることを許す (*anujānāmi bhikkhave ṇatticatutthena kammaṇa upasampādetuṃ*) ⁽³⁾。

とされている。ここに表現される「三帰依による具足戒」を名称とすることもできるかもしれないが、白四羯磨の場合は‘*upasampādeti*’という動詞を用いているから、『パーリ律』自身はそのような自覚はなかったであろう ⁽⁴⁾。

さらにその後、

その時比丘らは2人または3人の衆をもって具足戒を授けた。「比丘らよ、10人に満たない衆をもって具足戒を授けるべからず。具足戒を授ける者は悪作に墮す。比丘らよ、10人もしくは10人を超える衆をもって具足戒を授けることを許す (*anujānāmi bhikkhave dasavaggena vā atirekadasavaggena vā gaṇena upasampādetuṃ*)」 ⁽⁵⁾。

とされており、「白四羯磨具足戒」が制定された時には必要人数が定められていなかったために、2人3人の衆によって具足戒を授けることがあったので、後に10人もしくはこれを越える衆でなければならないことが定められたとする。しかしこれにも名称は与えられていない。

後述するように筆者はこの「白四羯磨具足戒法」が定められた時が「羯磨」が行なわれた最初であり、「羯磨」という概念の基底には「サンガ」という概念がなければならないから、この時サンガが成立したと考えている。これが律蔵の法律として規定する正式な「サンガ」である。ところがここでは、「10人もしくは10人を超える衆 (*gaṇa*)」としてサンガという言葉が用いられていない。しかもこの羯磨が最初は2人または3人の衆によって行われることがあったという。後にはサンガを形成することのできる最少人数は4人ということになるが、初めは2人あるいは3人というサンガもあったことになる。しかしながら『五分律』は初めは「四人乃至九人」で行われることがあったとし、『四分律』や『僧祇律』は初めから〈十衆〉であったように書かれている。『四分律』や『十誦律』のことはよく分からないが、少なくとも『五分律』は4人未満のサンガは想定されていないということになる。

このように白四羯磨具足戒の制定時点では、「衆」といって「サンガ」とはいわず、しかも2人3人の場合もあったとされるなら、この時点で正式なサンガが形成されたとするには若干の躊躇が感じられる。しかし何はともあれこれは「羯磨」と呼ばれるのであり、羯磨と

は‘kamma’であって、これは集団の意思決定すなわち「集団としての行為（業）」を意味するのであるから、この集団は自然形成的なゲマインシャフト的集団ではなく、利益共同体ともいうべきゲゼルシャフト的集団で、現代の法律からいえば「法人格」を有する「法人」としての集団を意味すると考えなければならない。したがってこの羯磨が羯磨規定の最初であるとするなら、その時点でサンガは形成されたことになる。

しかし何故にここにサンガという言葉が用いられていないのかといえば、それは後に整えられた授戒法が想定されているからであろう。よく知られるように授具足戒は「各地に散在する個別のサンガ」の全メンバーによってなされるのではなく、その一部のメンバーが「大界」のなかに「小界」すなわち戒壇を作って行うことが許されている。この「小界」において一部のメンバーによって行う集団が別衆にならないための配慮である。しかしながらこれは大界の中に住する全構成員からなる「サンガ」とは同一ではないため、「サンガ」という言葉を使うことが回避され、「衆」という言葉が使われたのではなかろうか。しかしサンガとその必要人数や羯磨の執行方法などについては、第【5】章の「十衆白四羯磨具足戒法」の制定過程を検討する際に詳しく考察することにしたい。

次に辺地の〈五衆〉が許されたのは、当時アヴァンティに住んでいたマハーカッチャーナの意向をその弟子のソーナ・クティカンナが伝えた時であるが、その場面では、

一切の辺地においては**持律者を第5とする衆による具足戒**を許す（*anujānāmi bhikkhave sabbapaccantimesu janapadesu vinayadharapañcamena gaṇena upasampadam*）⁽⁶⁾。

とされている。「持律者を第5とする衆による具足戒」も名称ととれなくはないが、「律蔵」自身はそういう自覚はなかったであろう。

また比丘尼の具足戒は、八重法によって具足戒を得たマハーパジャーパティー（摩訶波闍波提）が他の釈女の具足戒を請うたのに対して、

比丘らよ、比丘らによって比丘尼らが具足戒を受けることを許す（*anujānāmi bhikkhave bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetum*）⁽⁷⁾。

と許されたとされるが、しかし女性に対して男性である比丘が24障を問うのを具足戒を受けようとする女性が恥ずかしがったため、

比丘らよ、比丘尼サンガにおいて1分具足戒を受けてすでに清浄となつて後、比丘サンガにおいて具足戒を授けることを許す（*anujānāmi bhikkhave ekatoupasampannāya bhikkhunisaṃghe visuddhāya bhikkhusaṃghe upasampadam*）⁽⁸⁾。

と改訂されたとされている。これが〈二部僧〉を表わすわけであるが、ここにも名称を示唆するような語句は使われていない。

〈遣使〉は、出家したアッダカーシー（*Aḍḍhakāsi*）が舎衛城におられる釈尊のもとで具足戒を受けるために舎衛城に行こうとした時、悪人らに邪魔をされて行くことができなかったことを契機として定められたが、この場面では、

比丘らよ、使いをもって具足戒を授けることを許す（*anujānāmi bhikkhave dūtena pi upasampādetum*）⁽⁹⁾。

とされている。ここにもこの具足戒法を端的に表現するような名称は与えられていない。

以上のように『パーリ律』には、それぞれの具足戒法を端的な名称をもって呼ぼうという

意識はなかったと判断してよいであろう。それはここに紹介したそれぞれの具足戒法が許された場面のみならず『パーリ律』全体にいえることであって、名称らしきものは先に紹介した注釈書の *Samantapāsādikā* ⁽¹⁰⁾ にしか見いだされない。

- (1) *Vinaya* vol. I p.012
- (2) *Vinaya* vol. I p.022
- (3) *Vinaya* vol. I p.056
- (4) 『善見律毘婆沙』（大正 24 p.789 上）には、「自今以去斷三語受戒。衆中有了智慧比丘。為作白四羯磨受戒」とされている。「三語受戒」「白四羯磨受戒」は名称と考えてよいであろう。
- (5) *Vinaya* vol. I p.058
- (6) *Vinaya* vol. I p.197
- (7) *Vinaya* vol. II p.257
- (8) *Vinaya* vol. II p.271
- (9) *Vinaya* vol. II p.277
- (10) *Vinaya* vol. I pp.241～242

〔2-2〕次に『四分律』を調査する。各具足戒法の制定因縁は『パーリ律』と同じ場合は省略する。

まず橋陳如の受戒は、

仏言く。来れ比丘よ、我が法中において快く自ら娯樂して梵行を修し苦原を尽くせ。

時に尊者橋陳如は即ち出家して具足戒を受くと名づく。是れを比丘中の初受具足戒と謂う ⁽¹⁾。

とされ、名称は与えられていない。

〈三帰〉は

仏言く。自今已去**三語**を聴す。即ち受具足戒と名づく ⁽²⁾。

とする。『四分律』は〈三帰〉を「三語」というのであるが、これは名称と考えてよいであろう。続いて〈十衆〉のところでは

仏言く。自今已去**三語授具足戒**を捨て、自今已去十人を満じて当に具足戒を授くるを聴す。白四羯磨し当に是の如く授具足戒すべし。…… ⁽³⁾

とされている。ここでは〈三帰〉は「三語授具足戒」と呼ばれている。しかし〈十衆〉については特別な名称は与えられていない。なお別の箇所において、「**三語受具足戒**はこれ受具足戒なりやいなや」「仏言く、これ受具足戒なり。……（羯磨法を）制してより已後はこのようにして具足戒を受ける者は受具足戒と名づけず」という問答が上げられている ⁽⁴⁾。したがって〈三帰〉は略して「三語」、具名としては「三語授（受）具足戒」と呼ばれていたことになる。

〈五衆〉は次のように表現されている。

諸比丘に告げて言く。阿湿婆阿盤提国の**持律五人**にして大戒を受くるを得るを聴す。

若し余方にありても亦た聴す。余方とは東方有国。…… ⁽⁵⁾

とする。このなかの「持律五人」を名称と解することができるかもしれない。

なお比丘尼に対する具足戒法は端的には叙述されておらず、まず比丘尼サンガにおいて白

四羯磨によって授具足戒した後、比丘サンガのところにいて再び白四羯磨によって授具足することが具体的に述べられているのみである⁽⁶⁾。したがって名称に相当するものは見いだせない。

また〈遣使〉については、アッダカーシーとはせずに諸比丘尼に対してであるが、

仏言く。遣使して為に受戒するを聴す⁽⁷⁾。

とされる。これにも名称はない。

以上のように、「三語」もしくは「三語授（受）具足戒」が〈三帰〉の名称、「持律五人」が〈五衆〉の名称と解しうるかもしれないが、それも強いて解すればという程度のものであって、原則としては『四分律』でもそれぞれの具足戒法を端的な名称で呼ぶ意識はなかったと理解してよいであろう。

(1) 大正 22 p.788 下

(2) 大正 22 p.793 上

(3) 大正 22 p.799 下

(4) 大正 22 p.816 上

(5) 大正 22 p.846 上

(6) 大正 22 p.924 下～925 上

(7) 大正 22 p.926 中

[2-3] 次に『五分律』を調査する。

まず最初の憍陳如については、

仏言く。善来、比丘よ、具足戒を受け、我が善説の法と律において能く一切苦を尽くして梵行を淨修せよ。憍陳如の鬚髪自ら墮ち、袈裟は身に著し、鉢盂は手に在り。是れを憍陳如已に出家を得て具足戒を受くると為す⁽¹⁾。

とする。このようにここには名称は使われていない。

次に〈三帰〉であるが、『五分律』は、

ここにおいて世尊は諸比丘に告げたまわく。汝等各各分部して世間に遊行せよ。多くの賢善にしてよく教誡を受ける者あらん。吾は今独り優為界鬱鞞羅迦葉の所に往きてこれを開化せん。諸比丘教えを受けて分部して去り、世尊は便ち迦葉の所に到る⁽²⁾。

として、釈尊が〈三帰〉を許されたことについてはふれない。

そして〈十衆〉の制定のところで、世尊は和尚と弟子の制を定められたけれども、そのとき和尚が弟子に具足戒をどのように与えるべきかを定められなかったので、

爾の時諸比丘は一語授戒して言く、汝仏に歸依せよ、又た比丘有り二語授戒して言く、汝仏に歸依し法に歸依せよ、又た比丘有り三語授戒して言く、汝仏に歸依し法に歸依し僧に歸依せよ、と。是れを以て仏に白すに、仏言く。一語二語三語授戒すべからず。又た比丘有り善来比丘授戒を作す。諸の長老比丘訶責して、汝云何ぞ仏の如く善来比丘授戒を作すや。是れを以て仏に白すに、仏言く。善来比丘授戒を作すべからず。爾の時諸比丘は是の念を作す。但だ仏のみ比丘の与に授戒せり、我等も亦た得んや、若し得ば云何に応に授くべし、と。是れを以て仏に白すに、仏言く。今汝等が比丘の与に授戒することを聴す、応に白四羯磨授を作すべし⁽³⁾。

とされている。

『五分律』は、世尊は「汝らは各各分部して世間に遊行せよ」と弟子らを諸国に布教に出されたが、地方での授戒はどのようにせよとは指示されなかったと考えているようである。そして和尚と弟子の制を制定するところで、諸比丘は「一語授戒」「二語授戒」「三語授戒」や「善来比丘授戒」をしたとしている。そうすると世尊が「汝らは各各分部して世間に遊行せよ」と布教を出してから、和尚と弟子の制を制定する時までの間はずっと、弟子たちは出家希望者を釈尊のもとに連れ帰っていたと考えているのであろうか。この辺のことは第【4】章において詳しく考察したい。ともかくこのように『五分律』は、〈三帰〉を公認の具足戒法として認めていないということになる⁽⁴⁾。しかしここでは〈善来〉は「善来比丘授戒」と呼ばれている。

そして〈十衆〉については、

時に諸比丘は便ち四人乃至九人にして、一人乃至衆多人の与に授具足戒す。諸長老比丘は訶責して、是れを以て仏に白す。仏言く、**十衆授具足戒**を聴す⁽⁵⁾。
とし、最初は4人乃至9人で行われることもあったので「十衆授具足戒」が定められたとする。

〈五衆〉については、

諸比丘に告げたまわく、今より阿湿波阿雲頭国および一切辺地の少比丘処においては**持律五人授具足戒**を聴す⁽⁶⁾。
とされ、「持律五人授具足戒」と呼ばれている。このように『五分律』では『パーリ律』や『四分律』とは異なって、それぞれの具足戒法に名称が付されているわけである。

また比丘尼の授戒法は「比丘尼法」中において、

式叉摩那は二歳、戒を学し已りて応に二部僧中に在りて具足戒を受くべし⁽⁷⁾。
とされており、これには名称は与えられていない⁽⁸⁾。

また〈遣使〉についても、

仏言く。白四羯磨して遥に受具足戒と為すを聴す⁽⁹⁾。
とされ、ここにも名称とすべき語句は含まれていない。とするならば『五分律』にも具足戒法を端的な名称で呼ぼうという意識はなかったとすることができるかもしれない。

(1) 大正 22 p.105 上

(2) 大正 22 p.108 上

(3) 大正 22 p.111 中

(4) 佐藤密雄『原始仏教教団の研究』p.177において、「この三語授戒が三帰受具に相当するから、五分律はこれを完全に否定していることがしられる」とし、続くページで「摩訶僧祇律と五分律とは仏陀の善来比丘具足は認めるが、弟子比丘の三帰受具は認めないことになる」とされている。

(5) 大正 22 p.111 中

(6) 大正 22 p.144 中

(7) 大正 22 p.185 下

(8) その他「羯磨法」（大正 22 p.160 下）においても、「八不可越法」（大正 22 p.189 上）においても、『弥沙塞羯磨本』（大正 22 p.220 下）においても同様に説かれる。なおこの場合の比丘サンガは十衆でなければならないことは「比丘尼法」のなかで、「仏言。即聴波闍波提比丘尼為作和尚在**比丘十衆中白四羯磨受具足戒**」（大正 22 p.186 中）とされている。

(9) 大正 22 p.189 上

[2-4] 次に『十誦律』を調査する。

『十誦律』の「受具足戒法」には仏成道からの因縁は含まれず、直接「白四羯磨受具足戒」の制定に入っている。したがって五比丘がどのように出家具足戒を得たのかわからないが、前項において紹介したように「十種具足戒」では、五比丘は「得道即得具足戒」とされているし、同じ有部系統の『薩婆多毘尼毘婆沙』と『薩婆多部毘尼摩得勒伽』の「七種受戒」中では五比丘は「見諦得」とされているから、五比丘は〈善来〉で具足戒を得たのではないと考えていたのであろう。初転法輪において五比丘が見諦した（預流果を得た）ことをもって具足戒とすると考えているのであろう⁽¹⁾。

このように『十誦律』は五比丘が〈善来〉で具足戒を得たとは考えていないようであるが、しかし〈善来〉そのものを認めるのは、『十誦律』が十種具足戒中に「善来比丘得具足戒」を、『毘尼毘婆沙』が七種受戒中に「善来得戒」を上げることから明らかである。とするならば〈善来〉で具足戒を受けたのはヤサを嚆矢とするのであろうが、『十誦律』にはヤサが出家・具足戒を受けるシーンをどこにも記さないし、釈尊がその他の人々に〈善来〉を与えられた具体例も見いだせない。

また〈三帰〉についても、『十誦律』は十種具足戒、七種受戒の中で「歸命三宝已三唱我随仏出家即得具足戒」や「歸命三唱」を認めており、また『毘尼毘婆沙』や『摩得勒伽』も「三帰」「三帰得」を認めているから、〈三帰〉が公認の具足戒であった時代があることを認めているのは確実であるが、「律蔵」本文中で三帰依によって具足戒を得た例は見いだせない。

以上のように考えると、おそらく『十誦律』も〈十衆〉制定に至るまでの五比丘やヤサの出家得具足戒、〈三帰〉の許可などを含む伝承をもっていたことになる。然るに現実にはその記述が見いだせないということは、仏伝を持っていたに拘わらず、「律蔵」編集の際にこれを削除したと理解できるのではなかろうか。もしこのように考えることが許されるとするならば、仏伝部分をもつ『パーリ律』『四分律』『五分律』のほうが原形であったということができるかもしれない⁽²⁾。

〈十衆〉については、

仏婆伽婆は王舎城外に住す。爾の時未だ比丘の和尚・阿闍梨と作るを聴さず、未だ**白四羯磨受具足戒**有らず。時に諸比丘初め未だ和尚・阿闍梨有らざる故を以て、袈裟衣を不如法に作し、著衣亦た不如法、及び身威儀皆な不如法なり。……⁽³⁾

として、直接〈十衆〉が制定されたとする。

今より和尚・阿闍梨と作るを聴し、**十僧現前白四羯磨受具足**を聴す。云何が白四羯磨受具足なりや。衆僧の一心和合して一比丘僧中に唱えて……⁽⁴⁾。

以上から、「白四羯磨受具足戒」「十僧現前白四羯磨受具足」が名称と考えてよいであろう。

また〈五衆〉については

仏諸比丘に語りて、今日より迦国中の**持律第五受具足戒**を聴す。是の中、南方に白木聚落あり、白木聚落の外是れ迦国なり。……⁽⁵⁾

とする。この「持律第五受具足戒」も名称と考えてよいであろう。

比丘尼については、

爾の時長老優波離の仏に問うて言く。世尊、摩訶波闍波提瞿曇弥は八重法を受くるが故に、即ち是れ出家受具足戒にして比丘尼法を成ず。余の比丘尼は当に云何。仏言く。

応に現前白四羯磨すべし⁽⁶⁾。

とされるのみである。しかし「比丘尼壇文」⁽⁷⁾には初めに比丘尼衆において受戒し、しかる後に十比丘衆において受戒すべきことが詳しく述べられているから他の律と異なることなく、これが〈二部僧〉を意味することはいうまでもない。そして割註において、

比丘尼衆は応に比丘尼寺中に在りて是の如く羯磨を作し竟り、即ち将いて大僧寺中に至り、二部僧和合して受具戒を与う⁽⁸⁾。

とされている。ただしここには名称は用いられていない。

〈遣使〉については

仏言く。今より半迦尸尼の**遣使受具戒**を聴す⁽⁹⁾。

とする。「遣使受具戒」が名称と考えてよいであろう。

このように『十誦律』は、具足戒法に名称をつけるという意識はあったようであり、これが[1-1]で紹介したような「十種具足戒」や「三種得具足戒」などと具足戒法を列挙することにも結びついているように思われる。列挙するためには端的な名称が必要であるからである。

- (1) 『薩婆多毘尼毘婆沙』の「七種得戒法」においては五比丘が見諦具足を得たとは明言していないが、次いで釈尊が度された宝称ら5人は善来であったとしている。(大正23 p.511 上)
- (2) 『律蔵の研究Ⅱ』(「平川彰著作集」第10巻 春秋社 2000年2月25日)のp.146においては「十誦律の受具足戒法は仏伝を除いた律である」とされ、p.176においては具足戒の型を検討された後、「仏伝を含んだ受戒韃度が古い伝統を持っていたことが、具足戒の型からも帰結しうるわけである。したがってわれわれは諸律の受戒韃度の新古に関しては、仏伝を有する三律が古いということをいいうるわけである」とされ、「受戒韃度」の成立順序を『パーリ律』『五分律』『四分律』『僧祇律』『十誦律』『根本有部律出家事』と推測されている。
- (3) 大正23 p.148 上
- (4) 大正23 p.148 中。「白四羯磨受具足戒」という用語は、『薩婆多毘尼毘婆沙』(大正23 p.508 下、p.510 中)や『薩婆多部毘尼摩得勒伽』(大正23 p.570 下、p.579 中など)にはしばしば用いられている。
- (5) 大正23 p.181 下
- (6) 大正23 p.290 下
- (7) 大正23 p.331 上
- (8) 大正23 p.332 下
- (9) 大正23 p.295 中

[2-5] 次に『僧祇律』を調査する。『僧祇律』も仏成道の因縁などは記さないが、[1-2]で紹介したように、「自具足」「善来具足」「十衆具足」「五衆具足」の「四種具足法」を上げている。五比丘を初めとして長者子善来まで善来具足したとしているから〈善

来)を認めているわけであって、事実この部分ではないが、

仏が「善来、比丘」とこの語を為す時、五百の群賊は挙身の被服は変じて三衣となり、自然に鉢器あり、威儀庠序として百歳の旧比丘に似るがごとし⁽¹⁾。という用例がある。

そして〈善来〉は「**善来具足**」と名づけられ、仏が王舎城の迦蘭陀竹園に住されていた時、諸比丘に「如来は処々に人を度した。比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷である。あなた方も如来に効って広く行じて人を度すべきである」と説かれたので、諸比丘は諸国に遊行して出家を求める者に「善来、比丘」と喚んで人を出家せしめたという。しかし諸比丘が〈善来〉で出家させた者は威儀が整わなかった。それにも拘わらずこれらを「善来受具足」と名づけるとしているから、『僧祇律』は仏弟子たちが行った「善来具足」も仏公認の具足戒法であったと考えているのであろう。

『僧祇律』はこのように、『パーリ律』や『四分律』とは少々状況を異にし、仏弟子たちを諸国に布教に出したことは認めているのであるが、その時仏弟子たちが出先で与えた具足戒は〈三帰〉ではなく〈善来〉であって、この仏弟子たちが与えた〈善来〉も公認されているとすることができる。しかし『僧祇律』は『五分律』と同様に〈三帰〉を認めていないということになる。

〈十衆〉は「**十衆具足**」と名づけられ、これは上記のように比丘たちの与える「善来具足」がうまく機能しなかったので、

十衆受具足とは、仏の舍利弗に告げたまわく、今日より受具足法を制す。十衆和合して一白三羯磨に遮法無き、是れを善受具足と名づく⁽²⁾。として、「十衆受具足」が説かれたとされている。

〈五衆〉は「**五衆受具足**」と名づけられ、第【7】章の「摩訶迦旃延(Mahākaccāna)の生涯と持律第五白四羯磨具足戒法の制定」のところで詳説するように、輪那国を布教した富楼那とその弟子の億耳を因縁として制定され、

五衆受具足とは、仏は王舎城尸陀林中に住す。……五とは輪那辺地は比丘において少なければ彼にては五衆受具足を聴す。此の間は十衆なり⁽³⁾。と表現されている。

また比丘尼の受戒については、「雜誦跋渠法」の「比丘尼法」⁽⁴⁾の項において、まず10人以上の比丘尼僧において受戒した後、10人以上の比丘僧において受戒すべきことが詳しく説かれており、第二敬法において、**二部衆中受具足**という名称が用いられている⁽⁵⁾。また「雜誦跋渠法」の「羯磨・羯磨事」⁽⁶⁾においても簡単にふれられている。また『摩訶僧祇比丘尼戒本』には、

若し比丘尼にして和合二部僧中において受具足戒せしもの……⁽⁷⁾、とする。

〈遣使〉については、法与比丘尼の弟子が精舎の門を出ると梵行が壊せしめられる恐れのあることを世尊に告げて、「彼の間に住しつつ此の間の僧から遥かに具足を受けることができるか」と問い、世尊から「**使受具足**を乞え」と指示されたとしている⁽⁸⁾。この「使受具足」を名称と解することができるであろう。

(1) 大正 22 p.384 中

- (2) 大正 22 p.413 上
- (3) 大正 22 p.415 上～416 上
- (4) 大正 22 p.471 上
- (5) 大正 22 p.474 下
- (6) 大正 22 p.422 下
- (7) 大正 22 p.556 下
- (8) 大正 22 p.474 上

〔2-6〕最後に『根本有部律』を調査する。『根本有部律』も五比丘は〈善来〉で具足戒を得たとは考えておらず、五比丘の具足戒を『根本薩婆多部律撰』は「証智」とし、『根本説一切有部毘奈耶頌』は「得定道」とすることはすでに紹介した。『根本有部律』「破僧事」においては、耶舎も含めた6人がどのように具足戒を得たかは明言されていない。しかし〈善来〉で具足戒を得たとしていないことは明確で⁽¹⁾、耶舎の友人の富楼那、無垢、驕梵拔提、妙肩の4人が出家・具足戒を得た時に初めて、

仏は長者子らに、「今は正にこれ時なり。善来、苾芻、汝らはすなわち出家して諸々の梵行を修せよ」といわれた。この語をなされ已ると長者子らの鬚髪自ら落ち、袈裟身に著し、苾芻の相となった⁽²⁾。

とされている。これにも名称はつけられていない。

〈三帰〉については

仏此の事を許し已るも彼の苾芻衆は云何にして出家を与え近円を与うるかを知らず。縁を以て仏に白す。時に世尊諸苾芻に告げたまわく。但だ人有りて来たり出家を求めんには、当に諸難を問うべし。若し障難無ければ、然る後に受三帰を与えよ。即ち合掌跏趺せ令め、当に自ら名を称すべし。一形世を尽くし、仏両足尊に帰依し、法離欲尊に帰依し、僧衆中尊に帰依すと。後に受五学処・十戒・二百五十戒を与う。広くは余に説くが如し⁽³⁾。

とされている。

「余」とはおそらく『根本有部百一羯磨』⁽⁴⁾をさすのであろう。この冒頭においては、出家および近円を与えるための作法が詳しく記されている⁽⁵⁾。これによればまず阿遮利耶と鄢波駄耶を選任し、一師が出家・近円を求める者に障法を問い、もし遍浄ならば三帰と五学処を与え、続いて本師の前において三帰を三度唱えさせ、五学を与え、十学処を与え、しかる後に羯磨に入ることになっている。

『百一羯磨』に記されているこのような作法を参照すると、先に引用した「受三帰」を与え、しかる後に受五学処・十戒・二百五十戒を与えるというのは、〈十衆〉の作法の一環として述べられているのであって、この「受三帰」はここに議論している〈三帰〉のことを述べているのではないことが判る。

『根本有部律』はこの他に〈十衆〉から独立した形で「受三帰」について記すところはないから、おそらく『根本有部律』も『五分律』や『僧祇律』と同様に、公認の具足戒法としての〈三帰〉を認めないのであろう。このことは〔1-5〕においても注意しておいた。

〈十衆〉については、「出家事」では自明のこととして説明されていないが、今紹介しているごとく『百一羯磨』に詳しく説かれている。しかしここではその作法を詳しく述べるだ

けで名称はない。

〈五衆〉については、

爾の時世尊は此の因縁を以て諸苾芻に告げて曰く。今より已後、諸苾芻の辺方の国に於て**持律苾芻五人**にて近円と為すを得るを聴す⁽⁶⁾。

とされ、「持律苾芻五人」が名称と理解してよいであろう。

比丘尼の受戒については『根本有部百一羯磨』⁽⁷⁾に苾芻尼の羯磨の後に苾芻を交えた二部僧伽において白四羯磨による具足戒を受けるべきことが詳細に説かれているが、名称に相当するような語句は見いだされない。

また〈遣使〉については、『根本有部律雜事』⁽⁸⁾に、法与が蓮華色苾芻尼を使いとして二部僧中に近円を受けたことが記され、その中に、

時に諸苾芻は仏説を聞き已りて咸く皆な疑い有り。世尊に請して曰く。此の法与尼は曾て何の業を作してか其の本宅に於て出家を為し、仏の開許を蒙りて**遣使得戒**し、即ち其の処に於て阿羅漢果を獲て説法人中の最も第一と為れりや⁽⁹⁾。

という文章があるので、この「遣使得戒」はその名称であろうと思われる。

- (1) 『根本有部律』「破僧事」大正 24 pp.128 上～129 中
- (2) 『根本有部律』「破僧事」大正 24 p.129 下。『根本有部律』「出家事」大正 23、p.1028 上には、舍利子と目連が仏に「善来苾芻、梵行を修行せよ」と言われた時、威儀具足したとしている。
- (3) 大正 23 p.1030 中
- (4) 大正 24 p.455 下以下
- (5) 西野英世「根本有部律の受具足戒法について」（『印度学仏教学研究』29 号 1966 年 12 月 p.188）によれば、もともとこの部分も「出家事」に記されていたが、訳者・義浄が最晩年であったという事情によって、すでに訳出してあった『百一羯磨』に委ねられたのであろう、とする。
- (6) 『根本有部律』「皮革事」大正 23 p.1053 上
- (7) 大正 24 p.459 以下
- (8) 大正 24 p.368 中以下
- (9) 大正 24 p.369 上

〔2-7〕以上、各「律蔵」において一般の出家具足戒を受けようとする者に適用される「誰でも具足戒法」が定められる場面の文章を調査した。この中にはそれぞれの具足戒法の名称らしきものが散見されるので、これを表にしておく。表中に「―」で示したものは当該の具足戒法を認めないということを示し、「名称なし」としたものは、端的な名称が用いられていないことを示す。また「説かれず」としたのは、それを認めてはいるが「律蔵」本文には説かれない、ということを示す。なお名称中の「授戒」「受戒」は立場の相違のみであるので、すべて「受戒」に統一した。

なお『五分律』においては〈三帰〉は公認されないが、次項に紹介するように、公認されていない「一語受戒」「二語受戒」「三語受戒」によって比丘となった者も、比丘としては認められるので、（ ）をして記入しておいた。しかしながらもちろんそれは〈十衆〉が制定されるまでの間のみである。同じような意味で、『五分律』と『僧祇律』においては、仏弟子らによる〈善来〉はもちろん公認されないけれども、これによって具足戒を受けた者も

【2】具足戒の種類と名称

比丘としては認められている。しかしこれについては表に示さなかった。もちろんこれも〈十衆〉が制定されるまでのことである。

	パーリ律	四分律	五分律	十誦律	僧祇律	根本有部律
〈善来〉	名称なし	名称なし	善来比丘受戒	説かれず	善来具足	名称なし
〈三帰〉	tihi saraṇa-gamaṇehi upasampadā	三語受具足戒	— (一語受戒) (二語受戒) (三語受戒)	説かれず	—	—
〈十衆〉	名称なし	名称なし	十衆受具足戒	十僧現前- 白四羯磨受具足	十衆受具足	名称なし
〈五衆〉	vinayadharapaṇ-cameṇa gaṇeṇa upasampadā	持律五人	持律五人受具足戒	持律第五- 受具足戒	五衆受具足	持律苾芻五人
〈二部僧〉	名称なし	名称なし	名称なし	名称なし	二部僧中受具足	名称なし
〈遣使〉	名称なし	名称なし	名称なし	遣使受具戒	使受具足	遣使得戒

この表を見ても判るように、すべての具足戒法に名称らしいものがつけられている「律蔵」はなく『五分律』『僧祇律』にその傾向がみられるのみである。しかも一つの「律蔵」でありながら名称自体も「受戒」としたり「受具足戒」としたりして統一がとれていない。またこの表中に上げたものは、あえて名称と解するならばというものが多く、この「律蔵」はこれらの具足戒法を端的な名称をもって呼ぶ必要性を感じていなかったと考えてよいであろう。ただし『十誦律』は具足戒法の種類を列挙するので、この中には名称らしきものが含まれているが、他の「律蔵」がこの種類さえ上げることがしないのもこれを証明する。

したがってこの表中の名称はこの論文で呼ぶ名前つけの参考程度のものでおいたほうがよいであろう⁽¹⁾。

- (1) どの部派に属するかわからないが、『仏阿毘曇經出家相品』という律蔵の「受戒犍度」に相当する文献があり、ここでは「亦随作随従学。第二第三亦如是説、從今日始受三帰具足十品。闍梨憶念持我是沙弥闍梨応作是説。如是善安念勿放逸。次為受戒。一切衆僧聚集坐已。若是**中国十人聚集**。若是**迦地律師五人**。得受具足戒和上。応覓鉢及三衣。応請阿闍梨。応請衆」（大正 24 p.968 下）とされ、「十人聚集」「律師五人」という用語が用いられている。この文献については、『律蔵の研究 I』（「平川彰著作集 第 9 卷」春秋社 1999 年 6 月）p.272 参照

〔3〕「律蔵」の比丘、比丘尼の定義

次に波羅提木叉の条文は前章にも記したように、「いずれの比丘といえども、……」あるいは「いずれの比丘尼といえども、……」というような文章によって始められるものがほとんどである。このなかの「比丘」「比丘尼」を各「律蔵」がどのように定義し、その中に具足戒法がどのように呼ばれているかを調査してみよう。結果を先取りすれば波羅提木叉のい

う「比丘」「比丘尼」とは、「律蔵」において表現の違いはあるが、白四羯磨によって具足戒を得た比丘、比丘尼のことをいう。しかし定義の中にはさまざまな種類の比丘、比丘尼があげられていて、そのなかに具足戒の種類を表わすと考えられるものもある。具足戒の種類を表わす名称と考えられる語句は太字とする。

[3-1] まず『パーリ律』において「比丘」は、

比丘とは、乞食者という意による比丘 (*bhikkhako 'ti bhikkhu*)、乞食行に従事するという意の比丘 (*bhikkhācāriyaṃ ajjhūpagato 'ti bhikkhu*)、割截衣を着けるという意の比丘 (*bhinnapaṭadharo 'ti bhikkhu*)、沙弥の比丘 (*sāmaññāya bhikkhu*)、自称の比丘 (*paṭiññāya bhikkhu*)、**善来**という意による比丘 (***ehi bhikkhū 'ti bhikkhu***)、**三帰依**によって具足戒を受けたという意による比丘 (***tīhi saraṇagamanehi upasampanno 'ti bhikkhu***)、善比丘、真実比丘、有学比丘、無学比丘、和合僧による**白四羯磨**によって遮難なく、応理の具足戒を受けたという意の比丘 (*samaggena saṃghena ñatticatutthena kammena akuppena ṭhānārahena upasampanno 'ti bhikkhu*)があるが、このうち和合するサンガによる白四羯磨によって遮難なく、応理の具足戒を受けたという比丘がここにおいて意味される比丘である⁽¹⁾。

と定義され、「比丘尼」は、

比丘尼とは、乞食者という意による比丘尼、乞食行に従事するという意の比丘尼、割截衣を着けるという意の比丘尼、沙弥尼の比丘尼、自称の比丘尼、**善来**という意による比丘尼 (***ehi bhikkhunī 'ti bhikkhunī***)、**三帰依**によって具足戒を受けたという意による比丘尼 (***tīhi saraṇagamanehi upasampannā 'ti bhikkhunī***)、善比丘尼、真実比丘尼、有学比丘尼、無学比丘尼、**両部の和合僧による白四羯磨**によって遮難なく、応理の具足戒を受けたという意の比丘尼 (*samaggena ubhatosamṃghena ñatticatutthena kammena akuppena ṭhānārahena upasampannā 'ti bhikkhunī*)があるが、このうち両部の和合僧による白四羯磨によって遮難なく、応理の具足戒を受けたという比丘尼がここにおいて意味される比丘尼である⁽²⁾。

と定義されている。

このなかの「善来」「三帰依」「白四羯磨」「両部の和合僧による白四羯磨」が名称代わりに用いられていると考えてよいかもしれない。なお比丘の場合は「白四羯磨」には〈十衆〉と〈五衆〉が含まれ、比丘尼の場合には「両部の和合僧による白四羯磨」と〈遣使〉が含まれるのであろう。他の律も同じである。

またここでは「白四羯磨」と「両部の和合僧による白四羯磨」のみが正規の比丘あるいは比丘尼と定義されているわけであるが、この規定は諸事が整った以降のことを前提としているからであって、これらが制定される以前の〈三帰〉や、世尊による〈善来〉が正規の比丘として認められないという意でないことは明らかである。これについては以下の「律蔵」においても同様である。

なお『パーリ律』の系統に属する『善見毘婆沙』⁽³⁾では、比丘尼を定義して、「比丘尼とは**従二部僧中白四羯磨受具足戒**なり。是れを比丘尼と名づく」としている。

(1) *Vinaya* vol.III p.024

(2) *Vinaya* vol.IV p.214

(3) 大正 24 p.774 上

[3-2] 『四分律』は「比丘」については、

若し比丘とは、名字比丘、相似比丘、自称比丘、**善来比丘**、乞求比丘、著割截衣比丘、破結使比丘、大戒を受けて**白四羯磨**如法に成就し処所を得るの比丘あり、是の中の比丘は、若し大戒を受けて白四羯磨如法に成就し処所を得て比丘法中に住する、是れを比丘の義と謂う⁽¹⁾。

とし、「比丘尼」については、

若し比丘尼とは、名字為比丘尼、相似比丘尼、自称比丘尼、**善来比丘尼**、乞求比丘尼、著割截衣比丘尼、破結使比丘尼、大戒を受けて**白四羯磨**如法に成就して処所を得る比丘尼あり、是の中の比丘尼は若し大戒を受けて白四羯磨如法に成就して処所を得て比丘尼法中に住する、是を比丘尼の義と謂う⁽²⁾。

とする。ここでも「善来」「白四羯磨」を具足戒の種類を表わす言葉と解してよいかもしれない。なおここでは〈三帰〉を上げていないが、これは後に廃止されたからであろう。

(1) 大正 22 p.571 上

(2) 大正 22 p.714 上

[3-3] 『五分律』は「比丘」については、

比丘とは、乞比丘、持壞色割截衣比丘、破惡比丘、実比丘、堅固比丘、見過比丘、一語受戒比丘、二語受戒比丘、三語受戒比丘、**善来受戒比丘**、如法**白四羯磨受戒比丘**なり。是れを比丘と名づく⁽¹⁾。

とし、「比丘尼」については簡単に、

比丘尼とは、**白四羯磨受具足戒**なり⁽²⁾。

とする。このうちの「一語受戒」「二語受戒」「三語受戒」「善来受戒」「白四羯磨受戒」は明らかに名称として用いられているのであろう。なおここにいる「三語受戒」は「一語受戒」「二語受戒」と併置されるもので、前述してきたことから明らかなように、他の律のいう公認具足戒法としての〈三帰〉ではない。また「善来」も「一語受戒」等の後に続けて上げられているから、世尊が行うものではなく、仏弟子が行ったものを指すのであろう。

(1) 大正 22 p.004 中

(2) 大正 22 p.078 上～

[3-4] 『十誦律』は「比丘」については、

若し比丘とは四種有り。一者名字比丘、二者自言比丘、三者為乞比丘、四者破煩惱比丘なり。名字比丘とは名を以て称と為す。自言比丘とは白四羯磨を用いて具足戒を受くるなり。又は復た賊住比丘にして鬚髪を剃除して袈裟を被著し自ら我れ是れ比丘なりと言う。是れを自言比丘と名づく。為乞比丘とは、他より乞食するが故に。婆羅門の他より乞う時亦た我れ是れ比丘なりと言うが如し。是れを為乞比丘と名づく。破煩惱比丘とは、諸漏・結縛・煩惱は衆生の能く後身を受け熱苦報を生じ、生死往来相続の因縁なり。若し能く知見して是の如き漏を断じ根本を拔尽すること多羅樹の頭を断じ畢竟して生ぜ

ざるが如し。是れを破煩惱比丘と名づく。云何が比丘の具足戒し、云何が具足戒の比丘なりや。若し僧和合して白四羯磨を説き、是の人信受・随行して違せず逆せず破せず。

是れを比丘の具足戒すと名づけ、是れを具足戒の比丘と名づく⁽¹⁾。

とし、「比丘尼」についての定義はない。

具足戒の比丘とは「僧が和合して白四羯磨を説いた」比丘で、「信受随行不違不逆不破」なる者とするのみで、その名称や他の具足戒についてはふれていない。

(1) 大正 23 p.002 上

[3-5] 『僧祇律』は、例えば波羅夷の第一条では、「若し比丘にして、和合僧中において善く具足を受けて」とされているので、これを

比丘とは、具足を受け善く具足を受くるに、如法にして不如法に非ず、和合にして不和合に非ず、可称歎にして不可称歎に非ず、満二十にして満ぜざるに非ず、是れを比丘の義と名づく。和合僧中において受戒すとは、若し比丘、具足を受くる時に善く具足を受け、一白三羯磨に障法無く、和合僧にして別衆に非ず、十僧を満し若しくは十を過ぐ。

是れを比丘の和合僧中において受戒すと為す⁽¹⁾。

としている。また「比丘尼」については、

比丘尼とは、具足を受け善く具足を受くるに、一白三羯磨に遮法無く、和合二部衆にして、如法にして不如法に非ず、和合にして不和合に非ず、二十を満じて二十を満ぜざるに非ざる、是れを比丘尼と名づく⁽²⁾。

とする。

これも正規の比丘を十僧を満たした和合僧中において如法なる一白三羯磨によって具足戒を受けた者、比丘尼を二十僧を満たした和合二部衆において如法なる一白三羯磨によって具足戒を受けた者とするのみで、その名称はない。そうすると〈五衆〉は含まれないことになるが、義としてこれも含まれることはいうまでもない。なお「満二十にして満ぜざるに非ず」のところを比丘の第二盜戒のところでは、「比丘者。比丘名受具足善受具足。一白三羯磨無遮法和合十衆、十衆已上。年満二十。此名比丘」⁽³⁾としているから、これは年齢について言及したものである。

(1) 大正 22 p.235 下

(2) 大正 22 p.514 中

(3) 大正 22 p.244 上

[3-6] 『根本有部律』は「比丘」について、

苾芻に五有り。一は名字苾芻、二は自言苾芻、三は乞求苾芻、四は破煩惱苾芻、五は白四羯磨円具苾芻なり。名字苾芻と言うは、人の字を立つるが如く名づけて苾芻と作す。或は世の共に許し、或は是れ苾芻種族なり。此れに因んで喚びて苾芻と為す。是れを名字苾芻と謂う。云何が自言苾芻なりや。若し人の実には苾芻に非ずして、自ら我れは是れ苾芻なりと言う。或は是れ賊住して自ら苾芻と称す。是れを自言苾芻と謂う。云何が乞求苾芻なりや。若し諸の俗人常に乞求を為して以て自ら活命す。是れを乞求苾芻と名づく。云何が破煩惱苾芻なりや。若し人能く諸漏煩惱・所有焦熱・諸苦の異熟・未

来の生老死を断じて、能善く了知して根本を永除すること、多羅樹の頭を断じて不生法を証するが如し。是れを破煩惱苾芻と名づく。云何が白四羯磨円具苾芻なりや。身に障難無く作法円満にして是れ応呵すべからざるを謂う。是を羯磨円具苾芻と名づく。今此所に言う苾芻の義とは意に第五を取る⁽¹⁾。

とし、「比丘尼」についても苾芻を苾芻尼とするのみで⁽²⁾、趣意に変わりではなく二部僧にも言及されない。

このなかの「白四羯磨円具」が名称らしく見えるが、もちろんこれには〈十衆〉も〈五衆〉も〈二部僧〉も〈遣使〉も含まれるはずである。

(1) 大正 23 p.629 下～

(2) 大正 23 p.913 上

[3-7] 波羅提木叉中の「比丘」と「比丘尼」の定義を調査した結果を表にしておく。

	パーリ律	四分律	五分律	十誦律	僧祇律	根本有部律
比丘	ehi bhikkhu ti saraṇa-gamana ñatticatuttha kamma	善来 白四羯磨	一語受戒 二語受戒 三語受戒 善来受戒 白四羯磨受戒	名称なし	名称なし	白四羯磨円具
比丘尼	ehi bhikkhuni ti saraṇa-gaman ubhato saṃgha- ñatticatuttha kamma	善来 白四羯磨	白四羯磨受戒	名称なし	名称なし	白四羯磨円具

なお波羅提木叉の規定中の「比丘」「比丘尼」の定義においては、「和合僧によって白四羯磨」によって具足戒を受けた者とされることが多いが、比丘についてはこの中に当然〈十衆〉と〈五衆〉が含まれ、比丘尼についてはこれが〈二部僧〉をさし、ここに〈遣使〉も含まれることはいうまでもないであろう。またこれは「律蔵」のもっとも典型的な具足戒法によって比丘となった者を代表させているまでのことで、「比丘」あるいは「比丘尼」には、いままで調査してきたそれぞれの「律蔵」が具足戒と認める具足戒法によって比丘あるいは比丘尼となった者が含まれることもいうまでもない。これらの比丘も比丘と認められる以上、すべての波羅提木叉の規定を守る義務があるからである。

小 結

以上、「律蔵」中に具足戒法の種類やその名称が言及されていそうな箇所によってその名称を調査し、かつそれぞれの「律蔵」がどの具足戒法を公認しているかも調査した。

[小結-1] この調査結果を比丘の「誰でもの具足戒」と比丘尼の「誰でもの具足戒」に限定して表にしておく。なおこれにはその系統の註釈書も含める。ただしここではその所属が

不明な『毘尼母經』は除外する。

またそれぞれの具足戒法を表わす時の授戒、受戒、授具足戒、受具足戒、得戒などの部分はすべて省略し、具足戒を表わす名称のみを書き出す。例えば‘ehibhikkhu-upasampadā’は‘ehibhikkhu’のみを、「三語受具足戒」は「三語」のみとするということである。また〔 〕で括って〔白四羯磨〕などとしたのは、当該の具足戒法は「白四羯磨」という表現のなかに含まれていることを示す。またさらに『五分律』の（一語）など（ ）を施したものは公認の具足戒ではないが、これによって比丘となった者は比丘として認められることを示す。

《比丘具足戒》

	〈善来〉	〈三帰〉	〈十衆〉	〈五衆〉
パーリ律	ehibhikkhu	ti saraṇagamana tīṇi saraṇagamanāni	[ñatticatuttha- kamma]	vinayadhara- pañcama gaṇa [ñatticatuttha- kamma]
四分律	善来	三語	[白四羯磨]	[白四羯磨]
五分律	善来 善来比丘 (善来)	公認しない 一語 二語 三語	十衆 [白四羯磨]	持律五人 [白四羯磨]
十誦律	善来 善来比丘	三帰 帰命三宝	十僧現前白四羯磨 [白四羯磨]	持律第五
僧祇律	善来	公認しない	十衆	五衆
根本有部律	名称なし	公認しない	[白四羯磨]	持律苾芻五人
律二十二明了論	善来比丘	受三帰	広羯磨	略羯磨

《比丘尼具足戒》

	〈善来〉	〈三帰〉	〈二部僧〉	〈遣使〉
パーリ律	ehibhikkhunī	公認しない	aṭṭhavācikā ubhatosaṃgha- ñatticatuttha- kamma	dūtena
四分律	善来	公認しない	[白四羯磨]	名称なし
五分律	公認しない	公認しない	[白四羯磨]	名称なし
十誦律	公認しない	公認しない	名称なし	遣使
僧祇律	公認しない	公認しない	二部僧中	使
根本有部律	公認しない	公認しない	[白四羯磨]	遣使
律二十二明了論	善来比丘尼	公認しない	広羯磨	遣使

〔小結-2〕以上をもとに本稿で用いる用語を定めておきたい。

まず〈善来〉であるが、表に記したように『パーリ律』と『四分律』ならびに『律二十
明了論』は比丘尼にもこれを認める。ここでは省略したが『毘尼母經』も認めることは先
にも記した。もしこのように〈善来〉が比丘尼にも認められていたとすると、これに「善来比
丘具足戒」という名称をつけることはふさわしくない。そこで本稿でのこの具足戒法の呼称
は、すべてに共通する「善来」をとって、「**善来具足戒**」と呼ぶことにしたい。略称は
「**善来**」とする。

次に〈三帰〉であるが、「三語」は『薩婆多毘尼毘婆沙』がこれをもって『十誦律』の
「随順答仏論故得」を示すから混乱を来す恐れもあるし、また「三語」は『五分律』では非
公認である。そこでこの具足戒を呼ぶ場合は「**三帰依具足戒**」という名を用いることにし
たい。略称は「**三帰**」とする。なお『五分律』『僧祇律』『根本有部律』はこれを公認しな
い。

次に〈十衆〉であるが、単に「白四羯磨」と表わされることが多い。しかしこの語をもっ
て〈五衆〉も〈二部僧〉も〈遣使〉も表わされることがあるので、これを用いることは適当
ではない。『律二十明了論』はこれを「広羯磨」と呼び、〈五衆〉を「略羯磨」と呼ぶ。
おもしろい命名であるが特殊でもあるので、これを採用するのは妥当ではないであろう。ま
た単に「十衆」ではわかりにくいので「**十衆白四羯磨具足戒**」と呼ぶことにしたい。略称
は「**十衆**」とする。

次に〈五衆〉であるが、『パーリ律』『四分律』『十誦律』『根本有部律』『俱舍論』な
どは「持律」という言葉を入れているので、ここでは「**持律第五白四羯磨具足戒**」と呼ぶ
ことにしたい。略称は「**持律第五**」とする。

次に比丘尼の〈二部僧〉であるが、これも単に「白四羯磨」と呼ばれることが多い。しか
し「二部僧」という言葉を入れないと比丘の具足戒と区別できない。そこで本稿では「**二部
僧白四羯磨具足戒**」という言葉を用いたい。略称は「**二部僧**」とする。

最後に〈遣使〉である。名称らしきものが使われていない「律蔵」もあるが、名称の与え
られているものにはすべて「遣使」が含まれるから、これは「**遣使具足戒**」と呼ぶことに
したい。略称は「**遣使**」とする。

〔付〕具足戒についての誤解

なお付けたりであるが、「具足戒」という語について誤解があるように思われるので考え
るところを記しておく。

〔付-1〕「具足戒」という語は現代の日本では次のように理解されている。例えば『岩波
仏教辞典』⁽¹⁾は「具足戒ぐそくかい」を解説して、

比丘・比丘尼すなわち出家した男女が、教団内で守るべき戒律を総称していう。いわ
ゆる小乗仏教の諸部派で規定されていた出家のための戒律条項（小乗戒）のことで、通

常、比丘は250戒、比丘尼は348戒とされた。南方上座部ではそれぞれ227戒、311戒を数える。出家して教団に入るためには、一定の手続きを踏んだ上でこの具足戒を受けるものとされ、その儀式を〈ウパサンパダー〉(*p. upasampadā*)といい、受け終わって出家として入団を許可されることを〈ウパサンパンナ〉(*p. upasampanna*)という。と解説し、この後に入団儀式に必要な役職者を解説している。

また『新版仏教学辞典』⁽²⁾は「戒」の項目下の「(ホ)具足戒ぐそくかい」のもとで、

具戒、進具戒、近円戒ごんえんかい、大戒ともいう。比丘・比丘尼がたもつべき戒で、それぞれ比丘戒(苾芻律儀)・比丘尼戒(苾芻尼律儀)といわれ、出家の教団において定められた戒条のすべてを守るもの。その条数は男女で異なるから、同じ具足戒でも比丘と比丘尼とでは内容は異なる。具足戒を受け終わったのを鄔波三鉢那(*upasampanna*)と称し、具足戒を受けることをウパサンパダー*upasampadā*と称する。この語はもと「仏陀のもとに近づいてきて、仏教教団(僧伽そうぎゃ)に入った」および「入ること」を意味し、これをともに具足、進具、近円と訳し、普通は涅槃に近づく意に解されている。しかし後にはこの語は「比丘戒・比丘尼戒を受けた」と「受けること」を意味するようになって「具足」の意味も変化し、五戒や十戒のような不完全な戒ではなく「完全円満な戒」「教団において定められたすべての戒条を含む戒」を意味する語となった。具足戒の条数は四分律では、比丘二百五十戒、比丘尼三百四十八戒(七滅諍を除いて三百四十一戒といい、また概数を挙げて五百戒とも称する)を数え、これらを五篇ごひん七聚しちじゅに分ける。

と解説し、「受戒[授戒]」の項目下では⁽³⁾、

比丘・比丘尼の資格を得るために受ける戒を具足戒といい、具足戒を受けることを受具という。中国および日本で多く行われた四分律によれば、比丘の具足戒は250戒、比丘尼の具足戒は348戒であった。

としている。

さらに『仏教語大辞典』⁽⁴⁾の「具足戒」の項では、

出家した比丘・比丘尼の守る戒め。大戒ともいう。小乗律に規定する完全な戒律。部派によって数を異にするが、普通、説かれているところでは、比丘は250戒、比丘尼は348戒を守らなければならない。また大ざっぱな表現として、比丘尼は500戒を守るという。

としている。

またこれらの辞書以前に刊行され、大型の仏教辞典である龍谷大学編纂にかかる『仏教大辞彙』⁽⁵⁾の「具足戒」の項には、

比丘及び比丘尼の受持する大戒。之を受くるを鄔波三鉢那(*upasampadā* [ママ])と称し、或は近円戒、或は進具戒と訳す。五篇・七聚の戒にして比丘に二百五十戒あり。即ち波羅夷(*pārājikā* 四戒)、僧残(*saṅghādisēṣa* 十三戒)、不定(*aniyata* 二戒)、尼薩耆波逸提(*nāisargikā-prāyaścittikā* 三十戒)、波逸提(*prāyaścittikā* 九十戒)、波羅提提舍尼(*prati-deśaniya* 四戒)、衆学(*śikṣākarani* 百戒)、滅諍(*adhikaraṇa-samatha* 七戒)是なり。

とし、これと五篇・七聚との関係や上記の条数と上座部の律の条数との違いを述べている。

また『望月仏教大辞典』⁽⁶⁾では、「具足戒」の項に、

梵語鄢波三鉢那 (upasampanna) の訳。或は upasampadā に作る。巴梨語同じ。西藏語 bsñen-par-rdsogs-pa。近円と訳す。涅槃に親近するの義。即ち比丘及び比丘尼の受くる所の戒にして、戒品具足し、沙弥所受の十戒等の如き未具足に非らざるが故に此の称あり。又略して具戒、或は大戒とも云ふ。此の戒を大別するに波羅夷 pārājika、僧残 saṃghāvaśeṣa、不定 aniyata、捨墮 naiḥsarghika-pāyattika、単墮 pāyattika、波羅提提舍尼 pratideśaniya、衆学 śaikṣadharma、滅諍 adhikaraṇa-sāmatha の八種あり。然るに諸律に此等の戒数を説くこと稍同じからず。

として、以下『四分律』や『五分律』『僧祇律』『善見律毘婆沙』『西藏戒本』などの比丘・比丘尼の条数を紹介し、「是の如く具足して諸戒を受くるを以て、之を具足戒と名づくるなり」として、以下これを受けることのできる資格などについて言及している。

- (1) 岩波書店 1989 年 12 月 p.209 左
- (2) 法蔵館 1995 年 4 月 p.051 上
- (3) p.246
- (4) 中村元著 東京書籍 1978 年 2 月 上巻 p.276
- (5) 富山房 大正 3 年 5 月 p.846 上
- (6) 世界聖典刊行協会 昭和 8 年 12 月 5 日 p.679 上

[付-2] このように辞書の上では、「具足戒」は律蔵によって条数は異なるが、概数をいえば比丘の 250 戒、比丘尼の 350 戒を意味すると理解されている。要するに波羅提木叉を「具足戒」と理解しているのである。

しかし今まで見てきたように、「具足戒」が上記のような意味を有しないことはもちろんであって、『新版仏教学辞典』が「この語はもと『仏陀のもとに近づいてきて、仏教教団（僧伽そうぎゃ）に入った』および『入ること』を意味し、……」とするのが正しいにもかかわらず、その他の辞書はどれもこのような正しい意味を解説していない。もし辞典がいうように具足戒が 250 戒、350 戒と不可分に結びついているとするなら、そもそも「善来具足戒」も「三帰依具足戒」も存在しえないことになる。

しかし『新版仏教学辞典』がいうように、後になって上記のような意味に受け取られるようになってしまったようである。もちろんこの辞書にはそれがいつごろのことかまで記されていないが、このような意味は管見の範囲では天台智顗 (538～597) の『観無量寿経疏』に「具足戒とは二百五十戒五百戒等なり」⁽¹⁾とされているのが初見である。

- (1) 大正 37 p.194 中

[付-3] それでは「具足戒」になぜ辞書に解説されているような理解が生じることになってしまったのであろうか。これは筆者の想像の範囲でいうことであるが、このような理解は、原語の 'upasampadā' という言葉は upa-sam√pad という言葉から作られた名詞であって、「到達する」「成就する」という意味であるに拘わらず、「具足戒」とか「近円」などと翻訳されたことに起因するのではないであろうか。「具足」や「円」という語は「円満」とか「完全」を意味するからである。

また 'upasampadā' が意識して「得戒」とか「受戒」とも訳されることにも遠因がある

かもしれない。しかしこの「戒」は波羅提木叉の 250 戒、350 戒をさすのではなく、佐藤密雄氏のいわれるように本来は「戒体を発得する」という意味であったであろう⁽¹⁾。

インドや中国において「戒体」とか「律儀 (samvara)」という概念がいつごろ成立したのかについては調べていないが、「具足戒」を受けると「戒体」「律儀」が生じるという理解は自然である。これが『新版仏教学辞典』の解説の中に含まれる「苾芻律儀」「苾芻尼律儀」の「律儀」である。ついでに『新版仏教学辞典』の解説を借りれば「戒体」とは、「受戒の儀式作法（羯磨かつまなど）によって引き起こされる身に得とくする律儀りつぎの無表」ということである。そしてこの流れから、「戒相」は比丘の 250 戒、比丘尼の 350 戒という理解が生じたのであろう。

このようにそもそもは 250 戒、350 戒とは関係がなかった「具足戒」が、「戒体」「戒相」を通じて 250 戒、350 戒を意味することになり、それが現代に至って定着してしまったのではなかろうか。

- (1) 佐藤密雄『原始仏教教団の研究』p.171 には、「このウパサンパダーの原意は取得、円具等を意味して、律制上の意味としては仏陀または僧伽から認許されて〈比丘たることを得る〉を意味するものである。故に、受具すなわちウパサンパダーは、本来は比丘戒でも比丘尼戒を受戒することでもない」とされている。そして「具足戒」が戒と結びつくとするならば、それは比丘となることによって戒体を発得することであるとされている。

[付-4] また『岩波仏教辞典』が、「出家して教団に入るためには、一定の手続きを踏んだ上でこの具足戒を受けるものとされ」というように、そもそもその入団の儀式において、この 250 戒、350 戒を受けるという理解からして誤解があるようである。すなわち「具足戒」を受ける入団儀式は、入団に際してこれら 250 戒、350 戒を生涯守りますと誓う儀式のように理解されているのであろうが、すべての「律蔵」、すなわち『パーリ律』『四分律』『五分律』『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』は、このような比丘あるいは比丘尼が守るべき戒のあることが説明されるのは、入団を許す白四羯磨を受けた後、すなわち具足戒を受けた後になされることになっている。しかも『パーリ律』は四依法のみ、『四分律』『五分律』『十誦律』『根本有部律』は四波羅夷法と四依法のみを説くことになっており、すべての戒を説くとするのは『僧祇律』のみである。なぜ四依法が説かれるかといえば、それは出家修行者たる者は、非常事態にはこのような窮乏の生活を余儀なくされることを覚悟しなければならないという自覚と、四波羅夷罪（比丘尼の場合は八波羅夷罪）を犯せば比丘の資格を失わなければならないという自覚を持たせるためであろう。しかもこの四依法は『パーリ律』も『四分律』も『五分律』も『僧祇律』も、初めは授戒の前に説いていたが、それを聞いて受戒を取りやめた者がいたので授戒の後に説かれるように改められたとされている。

[付-5] 以上のように、本来は「具足戒」と比丘の 250 戒、比丘尼の 350 戒とは直接に関係はなかったといわなければならない。しかしながら智顗の『観無量寿経疏』が「具足戒とは二百五十戒五百戒等なり」とするような理解が生じてしまったのも事実であるとするならば、辞書にはこれも書く必要があるであろうが、しかし具足戒の「比丘サンガないしは比丘尼サンガに入団する資格を取得する」という基本的な意味は欠かすべきではないし、また

【2】具足戒の種類と名称

これが250戒あるいは350戒を意味するというような理解は、後の時代の派生的な意味であるということもきちんと解説されるべきであろう。

【3】善来具足戒法の制定と帰依の対象としての サンガ（僧宝）の形成

はじめに

第【1】章では律蔵の法体系を考えて、波羅提木叉の各条文は「随犯随制」されたけれども、五篇七聚と呼ばれる体系そのものは予め構想されていたのであり、さらに「随犯随制」は犍度部にはあてはまらないということを論証した。

また第【2】章では具足戒の種類と名称を調査し、筆者のいう「誰でもの具足戒」は「善来具足戒（略称は「善来」とし以下は主に略称を用いる）」「十衆白四羯磨具足戒（略称は「十衆）」」「持律第五白四羯磨具足戒（略称は「持律第五）」」「二部僧白四羯磨具足戒（略称は「二部僧）」」「遣使具足戒（略称は「遣使）」」であり、「三帰依具足戒（略称は「三帰）」」は「律蔵」によってはこれを公認の具足戒と認めないものもあるが、『パーリ律』『四分律』という有力な「律蔵」はこれを認めているし、「十衆」が制定されるまでは『五分律』も非公認ながらこれを行っていたとしているから、これも一応は「誰でもの具足戒」として扱っておくことが適当であろうということを記した。

そこでこれからの各章では、これら「誰でもの具足戒法」がどのように制定され、それがサンガ形成史の上ではどのような意味をもつかを検討することになるが、上記のうちの「遣使」は公認の具足戒ではあるが、特殊な場合にのみ適用されるものであり、サンガ形成史には関係しないので、ここでは取り扱わない。なお「善来」「三帰」「十衆」を主題とする本章を含めての数章は、律蔵の「受戒犍度」⁽¹⁾の記述にそって論を進めることになる。そこで本論に入る前に「受戒犍度」の内容を簡単に見ておきたい。

広律と呼ばれる「律蔵」には『パーリ律』『四分律』『五分律』『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』の6種があるが、「受戒犍度」についていえばその内容によって大きく2種類に分かれる。1つはその最初の部分に俗にいう「仏伝」をもつものと、もう1つはこの「仏伝」をもたないものである。この2つは次のように説明すると判りやすい。

「受戒犍度」は端的に言えば、律蔵の定める正規の具足戒法である「十衆」の施行細則を説明することを主題とするもので、「仏伝」のない「律蔵」はこの施行細則の説明のみを内容とする。しかるにこの「十衆」がどのように制定されるに至ったかという因縁譚を持つものがあり、これがもう一方の「仏伝」をもつ「律蔵」ということになる。換言すれば一般にいわれる「受戒犍度」の仏伝は、「十衆」制定の因縁譚に外ならないわけである。そしてこの因縁譚を持たない「律蔵」は『十誦律』『僧祇律』であって、因縁譚を持つのは『パーリ律』『四分律』『五分律』『根本有部律』である。

そしてこの因縁譚の部分は、その内容からさらに3つの部分に分けることができる。これを「章」という概念で整理するならば、第1章は「善来」が形成された因縁を述べる「善来具足戒章」であり、第2章は「三帰」が制定された因縁を述べた「三帰依具足戒章」であり、

第3章は「十衆」が制定されるに至る因縁を述べた「十衆白四羯磨具足戒章」ということになる。そしてこの全体が「受戒韃度」が主題とする「十衆」の施行細則を説明するための因縁譚ということになるのである。

このように「受戒韃度」のなかに含まれる俗に「仏伝」と呼ばれる部分は、「十衆」がどのように制定されるに至ったかということを描いたものであり、第1章の「善来具足戒章」は仏成道の記述から始まり、それ以降第2章、第3章は時系列にしたがって記され、それが一見すると「仏伝」のような印象を与えるので、これが「最古の仏伝」としてもてはやされ、後期原始仏教聖典としての仏伝經典もこれをネタ本とし⁽²⁾、現代の学者もブッダの伝記を書く時にこれを主な材料として使ってきたのである。

しかしここに記されるのは厳密に言えば、「十衆」が制定されるに至るまでの経過であって、今までもしばしば述べてきたように具足戒の制定過程はサンガの形成史と表裏の関係をなすから、したがってこれを「サンガ形成史」と捉えるのなら誤りではないが、しかしながらこれをそのまま「仏伝」と捉えるとなると誤解を生じかねないことになる。「ブッダの成道直後の伝記」は「サンガ形成史」と重なる部分も多いけれども、「サンガ形成史」の他にも釈尊の事績はあるはずであって、その重ならない釈尊の事績はここには記されていないはずであるから、この部分を捨象してしまうと本当の「仏伝」から大切なものを見落としてしまう危険性があるからである。

また一方では、「受戒韃度」に記される「仏伝」を単にブッダの伝記とのみ受け取り、「サンガ形成史」として理解しないと、別の誤解を生じかねないことになる。例えばこれまで考えられてきたブッダ伝と、これから考えてみようとするサンガ形成史を重ね合わせると、ブッダ伝の時間的経過が短かすぎることに気付かされる。ブッダ個人の事績だけを考えればそれほど不自然ではないのであるが、サンガの形成は、いわば地盤を整備してから土台を作り、その上に柱を立て、棟と屋根を載せ、壁と窓を作るように積み重ねられていったものであるから、それほど短時日では形成されえないことは当然であるからである。

以上のように『パーリ律』『四分律』『五分律』のもつ仏伝は、実はサンガ形成史に相当するのであって、これを本稿の章番号と章題をもって表現すると次のようになる。

第1「善来具足戒章」＝【3】善来具足戒法の制定と皈依の対象としてのサンガ（僧宝）の形成

第2「三皈依具足戒章」＝【4】三皈依具足戒法の制定とサンガ祖形の形成

第3「十衆白四羯磨具足戒章」＝【5】十衆白四羯磨具足戒法の制定とサンガの形成

第4「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」＝【6】受具足戒資格審査項目（遮・難）の制定

そしていわゆる「仏伝」をもたない「律藏」はこのうちの第4章だけからなっているということになる。

- (1) 第【1】章の冒頭に示した各広律の韃度部の名称の一覧表のように、『パーリ律』は「大韃度（Mahākhandhaka）」、『四分律』は「受戒韃度」、『五分律』は「受戒法」、『十誦律』は「受具足戒法」とよびその名称は一定しない。なお『根本有部律』は「出家事」と呼ぶが、内容は相当異なる。また『僧祇律』は上記の「律藏」とはまったく異なる組織を取る。しかしながら本稿ではこれをすべてを総体的に呼ぶ時には「受戒韃度」という用語を用いる。

- (2) 律藏の仏伝と仏伝經典の内容の対応関係については、「モノグラフ」第3号（2000年9月）

に掲載した【資料集 3】「仏伝諸経典および仏伝関係諸資料のエピソード別出典要覧」を参照されたい。

〔1〕僧宝の成立

本稿の第【3】章から第【6】章に至る構成は上記のようになっており、本章では仏伝をもつ「律蔵」の第1「善来具足戒章」を主な材料として、「善来具足戒」がどのように始まったか、これに付帯して仏・法・僧の三宝（*ratanattaya, ti ratana*）⁽¹⁾、なかんずく「僧宝（*saṃgha-ratana*）」、すなわち皈依の対象としてのサンガがどのように成立したかを検討する。

「善来具足戒」と「僧宝」の成立には一見すると何の関係もなさそうであるが、以下に考察するように、「善来具足戒」によって具足戒を得た五比丘が阿羅漢になって、世尊を含めて「世間に阿羅漢が6人となった」とされるときに「僧宝」は成立したのである。それ以前には「二宝皈依」と表現されていたものが、この直後には「三宝皈依」と称されることから明らかであり⁽²⁾、そしてこの後「三皈依具足戒」が制定されるまで⁽³⁾、「世間に阿羅漢が〇〇人となった」という記述が続くこともこれを傍証する。

- (1) 「三宝」という言葉は聖典（pāḷi）には見いだされない。*‘ratanattaya’* は *Jātaka* vol. I p.001、*‘ti ratana’* は *Jātaka* vol. II p.147、*Netti-pakaraṇa* p.176 などに見いだされない。しかし *Suttanipāta* の小品・第1経は *‘ratanasutta’* といい、仏法僧に皈依すべきことを説いたものであるから、仏法僧を宝に喩えるという認識はあったわけである。
- (2) アンニャーコンダンニャが最初に法眼淨（預流果）を生じて、「善来」によって具足戒を得たとするのは「律蔵」（仏伝をもつ「律蔵」）。しかし以後はいちいち注意しない）で共通しているが、他の4人についてはその順序が異なる。『パーリ律』と『五分律』はヴァッパとバディヤが先でマハーナーマとアッサジは後であるが、『四分律』はアッサジとマハーナーマが先でヴァッパとバディヤが後である。それはともかく五比丘が「善来」で具足戒を得た時点で時間的な差異があったとすると、アンニャーコンダンニャと先の二人が法眼淨を生じて「善来」で具足戒を得た時には釈尊を含めて預流果を得た聖者の比丘が4人存在したことになる。もしそうだとすると、この時に「僧宝」が成立したとも考えられるが、律蔵は五比丘が阿羅漢を得た時に「僧宝」が成立したと考えているようである。ちなみに阿羅漢果を得たのは五比丘が同時であったことになっている。とするならば「僧宝」を構成するのは最初は阿羅漢果を得た比丘であったのであろうが、後述するように一般的な定義では預流果以上の四向四果の聖者がその構成員とされるから、後にその条件が緩和されたのであろう。
- (3) ただし前章で述べたように、「三皈」を公認するのは『パーリ律』『四分律』『十誦律』であって、『五分律』『僧祇律』『根本有部律』はこれを公認しない。これも以降はいちいち注意しない。

〔1-1〕まず最初に「善来具足戒」がどのようなものであり、どのような意味を有するかを検討する。

この具足戒は、前章【2】の〔2〕において各「律蔵」の記述を紹介したように、鹿野苑の仙人墮処における初転法輪の際に、五比丘のうちのアンニャーコンダンニャ（*Aññā-*

koṇḍañña、アンニャータコンダンニャ Aññātakonḍañña ともよばれる）が出家して比丘となる時に用いられたのが最初であり、仏教におけるもっとも古い具足戒法であった。『パーリ律』ではこれを次のように表現している。なお「律蔵」の記述の紹介はすべて要約である。

世尊が四諦を三転十二行相をもって説かれた時に、コンダンニャに厭塵離垢の法眼淨が生じた (virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhuṃ udapādi)。そこで世尊は「コンダンニャは悟った、コンダンニャは悟った (aññāsi vata bho Koṇḍañño aññāsi vata bho Koṇḍañño)」と言われ、これによってコンダンニャはアンニャーコンダンニャと呼ばれるようになった。そのとき彼は世尊に、「私は世尊のみ元において出家して具足戒を得たい (labbheyyāhaṃ bhante bhagavato santike pabbajjaṃ, labbheyyaṃ upasampadaṃ)」と願い出たので、世尊は「来なさい、比丘よ (ehi bhikkhu)。法はよく説かれた、正しく苦を滅尽するために梵行を修しなさい (svākkhāto dhammo, cara brahmacariyaṃ sammā dukkhassa antakiriya) 」と言われた。これが彼の具足戒であった⁽¹⁾。

この「来なさい、比丘よ」以下の部分の他の漢訳「律蔵」の文章についてはすでに前章【2】の【2】に紹介したので省略し、ここではアンニャーコンダンニャが出家し、具足戒を得たいと願う部分のみを紹介する。

『四分律』：我れ今如来のところで梵行を修せんと欲す⁽²⁾。

『五分律』：世尊、願わくば我に出家を与え、具足戒を受^(さず)けたまわんことを⁽³⁾。

なお『僧祇律』にはこの部分にびたりと一致する文章は見いだせないが、五百の群賊が出家具足戒を願う場面では、

「唯だ願わくば今我を度して出家せしめたまわんことを」というと、仏は「善来、比丘」と言われた。そのとき五百の群賊の被服は変じて三衣となり、自然に鉢器あって、威儀庠序として百歳の旧比丘のごとくになった⁽⁴⁾。

としている。

また『根本有部律』にもこの部分に一致する文章はないが、舍利子が出家を希望する 500 人の漁師を連れてきた時の様子を、

舍利子は 500 人の善男子を連れてきて仏に、「世尊よ、この 500 人の善男子は深心にして、善説の法律において出家を求欲し、ならびに近円を受けて苾芻となることを希望しています。願わくば憐愍の故に出家を与え、近円を受^(さず)けたまわんことを」と言った。その時世尊は 500 人に、「善来、苾芻。梵行を修すべし」と言われた。そのとき鬚髪は自ら落ち、法衣著身して瓶鉢は手にあり、威儀具足して百歳の苾芻の如くであった⁽⁵⁾。

としている。

ただし『十誦律』やその系統の『薩婆多毘尼毘婆沙』『薩婆多毘尼摩得勒伽』は五比丘の具足戒を「得道即得具足戒」「見諦得戒」などと呼んで、「善来」で具足戒を得たのではなく、四諦を觀察して得道したことが具足戒であったと考えていることは前章において記した。しかし「善来」そのものを認めていることについても前章に記したとおりであるが、その実際例を見いだすことはできない。

(1) Vinaya vol. I p.011

- (2) 大正 22 p.788 下
- (3) 大正 22 p.105 上
- (4) 大正 22 p.384 中
- (5) 大正 23 p.674 下

〔1-2〕 このように「善来具足戒」は、世尊のもとで出家し具足戒を受けたいと願う者に対して、仏が自ら「来なさい。自分のもとで梵行を修せよ」と許されるものであって、この具足戒によって比丘となった者はブッダの直弟子になったということを意味する⁽¹⁾。

そして釈尊が仏弟子たちに「三帰」をもってそれぞれがそれぞれの弟子を取ることを許されるまでは、仏教のすべての出家修行者は釈尊が「善来」で具足戒を授けられたのであるから、その時代にはすべての出家修行者が釈尊の直弟子であったということになる。

またさらに後に「十衆」が制定された時には、和尚と弟子の制が定められ、すべての新弟子はこの和尚の下で10年間の教育を受けなければならないことになった。そういう意味ではこの「善来」で比丘となった弟子たちの和尚は釈尊であったということになる。そしてこの釈尊を和尚とする直弟子たちのサンガは、後には「ブッダを上首とする比丘サンガ」と呼ばれ、これに対して仏弟子を和尚とするサンガは「仏弟子の誰それを上首とする比丘サンガ」と区別されるようになった。原始聖典に「世尊は500人の比丘からなる大比丘サンガにともなわれて (mahatā bhikkhu-saṃghena saddhiṃ pañca-mattehi bhikkhu-satehi) 王舎城からナーランダーに至る大道を進んでおられた」⁽²⁾などと記述される大比丘サンガはこの「ブッダを上首とする比丘サンガ」をさすのである。これについては「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』」に詳説したので参照願いたい。また本稿では前者を「釈尊のサンガ」、後者を「各地に散在する個別のサンガ」と呼ぶことにしてあることは、「緒言」に書いたとおりである。

なお前章【2】において注意したように、『五分律』と『僧祇律』は「三帰」を公認の具足戒と認めず、後に正規の具足戒法である「十衆」が制定されるまでは、諸国に布教にてた仏弟子たちも釈尊にならって「善来」を与えたり、もしくは「一語」ないし「三語」で授戒をしていたとしている。もちろん「善来」は「仏のもとで」梵行を修するのが本来であるから、もし弟子たちがこれを行っていたとしても「公認」ではなかった。

さらにこれも前章に注意したところであるが、「十衆」が制定された後も入滅まで、ブッダはブッダだけが有する特権として「善来」を与え続けられた⁽³⁾。

- (1) もちろんもっと後のことであるが、他の具足戒法が制定された以降は、もし世尊が自分の手で修行させようと考えられない場合は、他の仏弟子に出家させるという形式をとられるようになった。例えば『パーリ律』(Vinaya vol. I p.295)には「具寿阿難の和尚の具寿ベーラッタシーサ (Āyasmato Ānandassa upajjhāyassa āyasmato Belaṭṭhasīsassa ……」とされているから、阿難でさえも最初は釈尊の直弟子ではなかったことになる。このほか提婆達多などが出家・具足戒を受けた時などがそうである。

- (2) DN. 001 *Brahmajāla-s.* vol. I p.001

- (3) 『涅槃経 (Mahāparinibbāna-s.)』に登場するスバッダは「世尊の最後の直弟子 (so bhagavato pacchimo sakkhi-sāvako ahosi)」(DN. vol. II p.153)とされる。なおパーリの文章では、スバッダが〈善来〉で具足戒を得たかは明確ではないが、梵本

Mahāparinirvāṇasūtra (1986年6月 臨川書店) では‘*ehibhikṣuka*’であることが明記されている。

〔1-3〕なお前章において紹介したごとく、『パーリ律』や『四分律』は「比丘尼」の定義の中で「善来」で具足戒を得た比丘尼がいたかのような表現をしている。しかし厳密に言えば「善来」で具足戒を得た者は「ブッダを上首とする比丘サンガ」の一員になるのであるから、仏とはいえ男性である釈尊が女性をこの形で具足戒を授けることがありうるとは奇妙である。そこで「善来」で具足戒を得た女性、すなわち「善来比丘尼」について検討しておこう。

これも前章において記したところであるが、『毘尼母經』も「善来比丘尼戒」があることを認めるのであるが、その例として、

世尊が舎衛国におられた時、世尊は摩登祇女のために説法された。彼女は法性を深く悟って須陀洹果を得、世尊に出家を求めた。世尊は、「汝の我が法中において善く梵行を修し、諸々の苦際を尽すことを聴す」といわれた。仏が言い終わられると、頭髮が自ら落ち法服・応器忽然と身にあり、威儀庠序として久しき法服者のごとし。この故に善来受具と名づく⁽¹⁾。

としている。これによれば摩登祇女はまさしく善来によって具足戒を得たことになる。

この摩登祇女は *Divyāvadāna* にも登場する。ここではマータンガ種の娘プラクリティ (*Mātāṅgajāti Prakṛti*) とされており、彼女が阿難に横恋慕してつきまとうので、釈尊が阿難と同じ格好をせよといわれ、「来れ、汝比丘尼よ、梵行を修しなさい (*ehi tvam bhikṣuṇi cara brahmacaryam*) 」と出家させたとしている⁽²⁾。また同じ話は『摩登伽經』にもあって、ここでも「仏が善来というと、即ち沙門となって鬚髪が自ら落ち、法衣が身にあった」⁽³⁾ とする。しかしこのマータンガの娘については原始仏教聖典レヴェルの文献には見いだされないから、おそらく『パーリ律』や『四分律』はこれをもって「善来比丘尼」の例としたのではないように思われる。

そこで注意されるのが *Therīgāthā* の「以前にはジャイナ教徒であったバツダーニ (*Bhaddā purāṇanigaṇṭhī*) 」の偈であって、ここではバツダーニは「ブッダは『来なさい、バツダーよ』と言われた。それが私の具足戒でした (*ehi Bhadde ti avaca sā ās' ūpasampadā*) 」 (v.109) と語っている。『パーリ律』はこれをさして比丘尼にも「善来比丘尼」があるとするのであろう⁽⁴⁾。

しかしながらアッタカターでは、このバツダーに対する‘*ehi Bhadde*’を文字どおりの「善来具足戒」とは理解していないようである。なぜならこの偈の註釈において、「『来なさい、バツダーよ、と私に言われ、それが私の具足戒であった』というのは、私が阿羅漢に達し、出家と具足戒を請うたので、世尊は『来なさい、バツダーよ、比丘尼の住処に行つて比丘尼のもとで出家し、具足戒を受けなさい (*ehi Bhadde bhikkhunūpassayaṃ gantvā bhikkhunīnaṃ santike pabbajjaṃ upasampajjassu*) 』と言われた。この師の命令が私の受戒の原因であったので、それが(私の具足戒であった) という意味である」としており⁽⁵⁾、また AN.-A は「師は彼女の出家を認めた。彼女は比丘尼の住処に行つて出家した」⁽⁶⁾ とし、*Dhammapada*-A は「長老(舍利弗)は諸比丘尼に告げて(クンダラケーシー⁽⁷⁾) を」出家さ

せた。彼女は出家して具足戒を得て、クンダラケーシー長老尼とよばれて、2、3日後に無碍解とともに阿羅漢果に達した」⁽⁸⁾とするからである。そしてさらに *Sāratthadīpanī vinayaṭṭikā* は「全ての比丘尼は仏から受戒した比丘尼とサンガから受戒した比丘尼の2種である。八重法を受けて受戒したマハーパジャーパティー・ゴータミーは仏のもとで受戒したので仏から受戒した比丘尼である。残りは全てサンガから受戒した比丘尼である。……善来比丘尼で受戒した比丘尼はいない (*ehibhikkhunibhāvena upasampannā pana bhikkhuniyo na santi*)」⁽⁹⁾と明言している。

このようにアッタカターやティーカーでは、世尊はバツダーに「来なさい」と言われたけれども、それは「善来具足戒」を意味するのではなく、「来なさい、比丘尼サンガから具足戒を受けなさい」という指示であって、したがって彼女の具足戒は比丘尼サンガから受けたものであると解釈するのである。

『パーリ律』そのものが「善来比丘尼」が存在したとするに拘わらず、註釈書があえてそれを認めようとしなないのは、「善来比丘尼」を認めると、先に指摘したように「ブツダを上首とするサンガ」は「比丘サンガ」であるはずであるにかかわらず、ここに比丘尼が混在するという不合理が生じるからであろう⁽¹⁰⁾。このように原始聖典に紛らわしい表現があるために、「善来比丘尼」があるような伝承が生じたが、理としては「善来比丘尼」は存在しえないといわなければならない。

(1) 大正 24 p.803 中

(2) Cowell, p. 616、平岡聡訳『ブツダが謎説く三世の物語』下巻 大蔵出版社 2007 年 11 月 p.301 (以下「平岡」という)

(3) 大正 21 p.401 上

(4) *Apadāna* (vol. II, p. 563, v. 44) 参照。ここでは名を *Bhaddā Kuṇḍalakesī* とする。

(5) *Paramatthadīpanī* p.107

(6) vol. I, p. 360

(7) バツダーは *Bhaddā Kuṇḍalakesā* (または *Bhaddā Kuṇḍalakesī*) と呼ばれている。

(8) vol. II, p. 224

(9) *Chaṭṭha saṅgāyana tipīṭaka* 4.0 による。

(10) この項の情報の多くは研究分担者の岩井氏から頂戴したものである。

[2] 「善来比丘具足戒」の始まり

次に「善来」がいつから始まったのかを検討する。もちろん鹿野苑における初転法輪でのアンニャーコンダンニャの受具足戒を嚆矢とすることは明らかであるが、それが年度としてはいつのことであったかということである。なお以下には、「律蔵」に記述される成道直後の釈尊の事績の概略をなぞることになるが、ここでは歴史的な事項にのみふれ、それぞれの意味するところについてはふれない。これについてはまた別の機会に論じる機会があるであろう。

ところで初転法輪は一般には釈尊成道の年の雨安居前のことであって、それは紛れもないことのように考えられている⁽¹⁾。しかしながら筆者はこれには賛成しない。成道から初転法輪、そして五比丘らを教化されて、その後に比丘らを諸国に布教に出され、自らはウルヴェー

ラーに戻られた。それが次章【4】に考察する「三帰」制定の舞台となるのであるが、その間の経過を次のように考えているからである。

釈尊は古代中国の暦で2月15日にブッダガヤーの菩提樹下で成道された。入胎から起算する年齢の数え方の満35歳と10ヵ月になった日である。そして2ヵ月後の4月15日に満36歳となられた。そのあとそのころから始まるその年の雨期をウルヴェーラーで禪定の楽しみを味わって過ごされ、その間に自分の悟った法を説くことを決心されて、雨期明けにパーラーナシー近郊のイシパタナ・鹿野苑に向けて出発された。1ヵ月ほどして到着された釈尊はそこで5人の共に修行した仲間を教化されるとともにヤサとその友人などを弟子とされ、そこで満37歳の誕生日を迎えられて、成道後2回目の雨期を過ごされた。そして雨期が明けると弟子たちを諸国に布教に出され、自身はウルヴェーラーに帰られた。ウルヴェーラーにおいて力を持っていたウルヴェーラ・カッサパなど三迦葉を折伏するためである。

これは「モノグラフ」第14号（2009年5月）に掲載した【論文19】「コーサンビーの仏教」の第10節「コーサンビー仏教小史ーまとめにかえて」の冒頭⁽²⁾を若干の語句を修正しながら引用したものである。

しかしこれまでこのような結論を得るに至る論拠を十分に示してこなかったので、本項はこの結論に至る資料を提示しながら、その論拠を示すことにしたい。

- (1) *Jātaka* の *Nidāna-Kathā* は仏成道をヴェーサーカ月の満月の日とし (vol. I p.068)、初転法輪のためにパーラーナシーに出発したのはその2ヵ月後のアーサール八月の満月の日であったとする (vol. I p.081)。 *Mahāvastu* (vol. III p.328, Jones vol. III p.335)、『仏本行集経』（大正03 p.808下）も同じである。「モノグラフ」第3号の pp.114,115 を参照。

- (2) p.253

[2-1] 以上のように、この検討は月単位で行うことになるので、まず釈尊の成道の月日がいつであったかということから始めよう。

これについてはすでに「モノグラフ」第1号（1999年7月）に掲載した【論文3】「釈尊の出家・成道・入滅年齢と誕生・出家・成道・入滅の月・日」においてヴェーサーカ月の満月の日という結論を得ている。上述したようにこれが古代中国暦では2月15日に当たるのであるが、これまた「モノグラフ」の同号に掲載した【論文2】「原始仏教時代の暦法について」で考察しておいたように、このヴェーサーカ月の満月の日はちょうど春分の頃に相当すると考えられる⁽¹⁾。現代の暦でいえば3月20日頃である。パーリの伝承では、この成道の日も誕生（出胎）の日も、入滅の日も同じくヴェーサーカ月の満月の日であって、この日を記念して南方仏教において行われるお祭りがウェーサク祭である。

ところで釈尊当時のインドの暦法は太陰太陽暦であり、そのためしばしば閏月が挿入されることになるので、この祭りが太陽暦（グレゴリオ暦）の何月何日頃に相当するかは確定できず、大体4月か5月に行われるというしかないのであるが、そうするとこれは春分の頃ではないことになる。このずれは釈尊の生まれられた時から現在までの2,500年の間に歳差によって生じたものと考えられている⁽²⁾。しかしながらわれわれは釈尊の時代を基準として考えなければならないのであるから、釈尊の成道の時期を現在のウェーサク祭を基準とする

のではなく、春分の頃と考えればよいことになる。

- (1) 「モノグラフ」第1号（1999年7月）【論文2】「原始仏教時代の暦法について」p.098
- (2) 定方晟「安居・布薩・シャカ生誕の日付」『仏教学』第3号（仏教学研究会 1997年4月）p.005. 「歳差」は『広辞苑』においては、「月・太陽および惑星の引力の影響で、地球自転軸の方向が変わり、春分点が恒星に対し、毎年50秒余ずつ西方へ移動する現象。このため回歸年と恒星年との差を生じ、恒星の赤経・赤緯は変わる」と解説されている。

〔2-2〕ところで『パーリ律』の「大品・大犍度」は記述を菩提樹下において釈尊が成道したところから始め、『四分律』や『五分律』の「受戒犍度」は釈尊が成道するに至る因縁、すなわち釈尊の家系や成道以前の菩薩としての事績も記している。しかし前項にも書いたように『十誦律』や『僧祇律』は「十衆白四羯磨具足戒」制定の場面から始めるので、一般に「仏伝」と称される部分はない。前述したように「受戒犍度」は「十衆」がどのように執行されるべきかを記すのが主題であるから、これが本来の形であったのかもしれない⁽¹⁾。

それでは『パーリ律』などが「十衆」制定以前に「仏伝」のようなものを記すのはなぜであろうか。「十衆」が制定されるに至る因縁譚といってしまうとそれまでであるが、実は「十衆」が制定される以前の具足戒、すなわち今ここで議論している「善来」や、次章【4】で考察しようとする「三帰」などを記し、「十衆」以前に行われていた具足戒法も、法律でいうところの不遡及の原則にしたがって有効な具足戒であるということを記そうとしたのである。

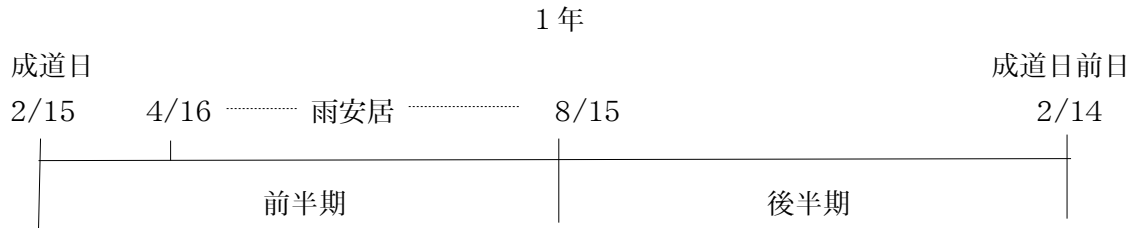
そしてさらに三帰依とは「仏宝」「法宝」「僧宝」に帰依することであるから、この「三帰依具足戒法」の制定の因縁として、仏成道によって「仏宝」が成立したことを記し、わかりやすく解釈すれば初転法輪によって「法宝」が成立し⁽²⁾、これによって五比丘が阿羅漢果を得たことによって「僧宝」が成立したことを記したのである。そしてこれらはまた「善来比丘具足戒」の制定因縁ともなっていることはいうまでもない。

それはともかくここでは、「**仏宝**」は菩提樹下の成道によって成立したことを確認しておきたい。**仏成道第1年、出胎を誕生日とする釈尊35歳の誕生日当日**であって、それは春分のころであったということになる。なお以下に記す**釈尊の年齢は出胎を誕生日とする満年齢で数え、成道年は成道された年を第1年とし、1年は成道日から次の成道日の前日までとすることとしたい**。一方仏教の出家修行者（比丘・比丘尼）の年齢は法臘と呼ばれ、これは雨安居を何回過ごしたかによって数える。雨安居が明けた日（古代の中国暦で7月16日、後安居は8月15日）を新年とする数え年で数えるわけである。とすると成道日を1年の始まりとする釈尊の成道年とは食い違いが出ることになるが、成道年の数え方のほうがわかりやすいであろうから、本稿ではこの数え方によることとする。

なお本稿では成道による1年を雨安居明けで区切り、雨安居は後安居までの4ヵ月を過ごすのが一般であったと考えて⁽³⁾、中国暦の2月15日から雨安居明けの8月15日までの6ヵ月を「前半」、8月16日から翌年の2月14日までの6ヵ月を「後半」に分かつことにしたい。なお例えば成道15年の雨安居の時というような表現をすることがあるが、それは成道後第15回目の雨安居ということになる。この年の自恣（8月15日）までが成道第15年の前半、この翌日から翌年の2月14日までが成道第15年の後半ということになるが、雨安居

【3】善来具足戒法の制定と歸依の対象としてのサンガ（僧宝）の形成

をいう場合には前半部が雨安居までの前半部と雨安居中の後半部に分かれることになる。わかりやすいように表示しておく。なお月日は古代中国の暦日で示す。



- (1) ただし平川彰氏は仏伝を含んだ「律蔵」のほうが早いと考えられている。『律蔵の研究Ⅱ』（「平川彰著作集」第10巻 春秋社 2000年2月25日）p.176。筆者もそのように考えられるのではないかとすることを第【2】章の〔2-4〕に書いておいた。
- (2) しかしながら律蔵は実は初転法輪が「法宝」の成立と考えているのではない。このことについては後にふれる。
- (3) 「モノグラフ」第17号（2012年5月）に掲載した【論文24】「迦絺那衣（*Kathina*）の研究」の〔3〕を参照されたい。同号に掲載した【論文23】「原始仏教聖典にみる釈尊と仏弟子たちの一日」は1日の生活サイクルを検討したものであり、【論文24】は論題が異なるが、そもそもは1年のサイクルを検討しようとして始めたものである。

〔2-3〕上記のように釈尊は春分の頃に成道された。「律蔵」の「受戒犍度」では、釈尊はその後数週間を禪定の楽しみを味わいながら過ごされたとされている。この数週間の記事を仏伝經典まで含めて、「モノグラフ」第3号（2000年9月）に掲載した【資料集3】「仏伝諸經典および仏伝関係諸資料のエピソード別出典要覧」の〔付表2〕に表にしておいたので、若干修正しながらこれを再録しておく。なお仏伝經典の略称もこれに従う。なお「溝口」としたのは、溝口史郎訳『ブッダの生涯』（東方出版 1996年11月）である。

〔A〕原始聖典

	第1週	第2週	第3週	第4週	第5週	第6週	第7週	出定後
①パーリ律 (南伝3 p.001)	菩提樹下にて、十二縁起を順逆に観察する。	アジャパーラニグロダ樹下にて(傲慢なバラモン)	ムチャリンダ樹下にて、大雨降り、龍王が保護する。	ラージャーヤタナ樹下にて、二商人が供養する。	アジャパーラニグロダ樹下にて。			梵天勸請

⑦四分律 （大 22 p.781 下）	於菩提樹下 結跏趺坐、 七日不動。 （二商人供 養。商人髮 爪供養）	（去菩提樹 不遠）食賈 人麤蜜已 即於樹下 結跏趺坐 七日不動。 （身内風動、 呵梨勒樹 神取呵梨 勒果、來 奉世尊）	食呵梨勒 果已、於 樹下結跏 趺坐七日 思惟不動。 （入鬱鞞羅 村乞食）	詣一離婆 那樹下、 七日中結 跏趺坐思 惟不動。 （入鬱鞞羅 村乞食、 蘇闍羅大 將女供養）	還詣離婆 那樹下、 七日結跏 趺坐思惟 不動。 （入鬱鞞羅 村乞食）	詣文隣樹 隣水、文 隣龍王宮 ……七日 思惟不動。 七日間天 大雨極寒。	往詣阿踰 波羅尼拘 律樹下、 至已敷坐 具結跏趺 坐。	梵天 勸請
⑧五分律 （大 22 p.103 上）	逆順觀十二 因緣。風患 取呵梨勒果 即除。結跏 趺坐七日。 （遊行人間、 二商人供養）	食麤蜜已 復結跏趺 坐入定七 日。	到文隣龍 所坐一樹 下……復 入定七日。 雨七日、 龍王保護。 （到鬱鞞羅 斯那聚落 入村乞食。 須闍陀供 養）	復還菩提 樹下、結 跏趺坐三 昧七日。 （姊妹四人 供養）	還菩提樹 下三昧七 日。	向阿予波 羅尼拘類 樹……到 樹下三昧 七日。		梵天 勸請
⑪根本有 部破僧事 （大 24 p.124 下）	菩提樹下… 入火界三摩 地、經于七 日今猶在定。 （二商人供 養。患於風 氣。魔王白 可入涅槃。 取呵梨勒果）	往牟枝磷 陀龍王池 邊、坐一 樹下…… 七日雨下 不絕。	還菩提樹 下……結 跏如法而、 坐觀十二 緣生。					梵天 勸請

なお表において『五分律』の第 5 週とした部分は、「過七日已從三昧起。著衣持鉢復到其舍。斯那奉食受二自歸亦如上説。仏後復往其舍。其婦見仏奉食。受二自歸亦如上説。仏後復往其舍。彼姊妹四人見仏奉食。受二自歸亦如上説。仏食已復還菩提樹下三昧七日」とされている。「亦如上説」⁽¹⁾とされているところは、それぞれそこで7日を過ごされたこととすると、この部分は第5週、第6週、第7週を過ごされたことになる。このように数えれば阿予波羅尼拘類樹下の禪定は第8週となり、梵天勸請は第9週目ということになる。

〔B〕 仏伝經典

	第1週	第2週	第3週	第4週	第5週	第6週	第7週	出定後
① NK. (南伝 28 p.163)	禪定に安住して七日の間唯その処に坐し続ける。	御座を瞬きもせず見つめて七日間を過ごす。	宝の経行処に経行しつつ七日を過ごす。	宝の家にアビダルマを取り調べて七日間を過ごす。	アジャパーラ榕樹のある所に魔女誘惑す。	ムチャリンダ樹の下で文隣陀龍王が雨と寒さを防いだ。	ラージャーヤタナ樹下にて、訶梨勒果を食す。	二商人供養
⑥ 普曜 (大 03 p.524 下)	宿夜七日觀道場樹、以報其思、過七日已。							二商人供養
⑦ 方広 (大 03 p.599 中)	觀菩提樹王目不暫捨不起于坐經於七日。	至第二七日周匝經行三千大千世界。	至第三七日觀菩提場。	至第四七日…隨近經行以大海為辺際。(魔王願入般涅槃)	於第五七日住瞋隣陀龍王所居。	於第六七日往尼俱陀樹下。	於第七日多演林中在一樹下、結跏趺坐。(不食已來四十九日)	二商人供養 梵天勸請
⑧ LV. (溝口訳 p.325)	瞑想の喜びを榮養として、自分自身の中に味わいつつ、智慧の樹の下で一週を過ごされた。	三千大千世界の諸領域を含む長大な散歩をされた。	如来は瞬き一つせずに「悟りの場」を見つめられた。	東の海から西の海に至る一つの短い散歩をされた。(悪魔パーピヤンが入涅槃を勧める)	龍の王であるムチリンダの家に住まれ、龍は悪天候を守った。	「雌ヤギを飼う者」という名前のイチジクの木の下へ赴かれた。	ターラーヤナ樹のもとに留まっておられた。	二商人供養
⑩ 仏讃 (大 04 p.028 中)	於彼七日、禪思心清淨、觀察菩提樹瞻不瞬。							梵天勸請 二商人供養
⑫ BC. (14-94)	七日の間病も覺えず、まばたきもせずに坐り続けられた。							梵天勸請 二商人供養
⑬ 行經 (大 04 p.087 上)	悅沢樹王下、坐觀樹七日、不食喜充盈。							梵天勸請 二商人供養

【3】善来具足戒法の制定と皈依の対象としてのサンガ（僧宝）の形成

	第1週	第2週	第3週	第4週	第5週	第6週	第7週	出定後
⑭過去 (大03 p.642下)	於七日中一心思惟觀於樹王。 (梵天勸請)	觀諸衆生上中下根…滿二七日。						二商人供養
⑮集經 (大03 p.799中)	在樹下坐經七日夜不起七日目正觀十二因緣。	離菩提樹相去不遠、七日不動、七日諦觀於菩提樹目不暫捨。	摩梨支經行處加趺而坐復經七日。	於迦羅龍王宮殿加趺而坐復經七日。	於瞋隣陀龍王宮殿於七日中雨不暫停…擁蔽佗身。	往昔羊子所種尼拘陀樹一坐便經七日不動。	差梨尼迦樹林結跏趺坐經於七日。 (經七七日)	二商主供養
⑯MV (Jones III p.261)	菩提樹下で坐禪。	菩提樹をしっかりと眺めて第二七日を過ごす。	第三七日を長距離の経行で過す。(マーラの娘が来る)	第四週をカーラ龍王の住処で過す。	第五週をムチャリンドラ龍王の住処で過す。	第六週を牧羊子のバニヤン樹下で過す。	第七週をクシーリカー樹林の中の諸天の祠で過す。	二商人供養
⑰衆許 (大03 p.951上)	結跏趺坐於樹下、於七昼夜入火界。二梵天子勸請。 (二商人供養。魔王請佗入涅槃。發風病、食訶梨勒果)	離菩提樹往母呬鱗那龍王宮……於一樹下結跏趺坐……七日七夜降雲大雨。	還菩提樹下結跏趺坐經昼夜。入定觀察十二縁生。					梵天勸請

以上のように成道後の禪定の期間には文献によって長短があるが、3週間ないし7週間としておいてよいであろう。しかしながらいづれにしてもこれは神話の記述であるから、この3週間あるいは7週間が歴史的事実を表わしているとは思えない。

そしてこの期間は神話的時間であるがゆえに、著しく引き伸ばされているかもしくは短縮されているかであって、おそらく価値的に短いほうがよい事項については短縮され、価値的に長いほうがよい事項の場合は延長されているであろう。例えばA地点からB地点への移動時間は短いほうが尊ばれるから、神話的には刹那というきわめて短い時間となり、反対に菩薩の衆生救済のための厳しい修行期間は長いほうが尊ばれるから、その時間は神話的に天文学的な時間である阿僧祇劫になるようなものである。これは極端であるが、今のこの禪定を楽しまれたという時間は、梵天勸請までの説法を逡巡している時間ということにもなるから、あまり長いのは好ましいことではなかったであろう。そこでこの3週間ないし7週間は短縮されているのであって、実際にはもっと長かったのではなかろうか。例えば1週間は1ヵ月を意味するのかもしれない。

(1) 大正22 p.103中

[2-4] ところでこの3週間ないし7週間の禪定とその間に挟まる事績の順序・内容には、

表に見られるとおりそれぞれの文献によって異なりがある。しかしムチャリンド樹の下に過ごされた7日間には大雨が降り、そこに住む龍王が釈尊を保護したとしていることは共通している。前記の表はあまりにも簡単に記されているので、改めてこの部分の記述をもう少し詳細に紹介する。なお引用文の冒頭の（ ）内に、大雨が降った週を示しておいた。

まず原始仏教聖典を見てみよう。

『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.003）：（第3週）その時世尊は7日を過ごされその三昧から起って、アジャパーラニグロード樹の根方からムチャリンド樹の根方のところに行かれ、ムチャリンド樹の根方でひとたび結跏趺坐されたまま7日の間解脱の楽しみを楽しまれた（*atha kho bhagavā sattāhassa accayena tamhā samādhimhā vuṭṭhahitvā ajapālanigrodhamulā yena mucalindo tena' upasaṃkami , upasaṃkamtivā mucalindamūle sattāhaṃ ekapallaṅkena nisīdi vimuttisukhapaṭisaṃvedī*）。

このとき時ならぬ大いなる雲が起こり（*mahā-akālamegho udapādi*）、7日の間雨となり（*sattāhavaddalikā*）、寒くなり風が吹いて日が出なかった（*sītavātaduddinī*）。時にムチャリンド龍王はとぐろを巻いて寒気も熱気も虻・蚊・風・熱・蛇から世尊を保護した。7日を過ぎてムチャリンド龍王は子供に姿を変えて世尊の前に立った。世尊は欲を離れることは楽しいというウダーナを唱えられた。

『四分律』（大正 22 p.786 中）：（第6週）時に世尊は食を食し終わってから、文隣樹の文隣水の文隣龍王宮に行き、結跏趺坐して解脱三昧を楽しまれた。そのとき7日の間大雨が降りきわめて寒かった。そこで文隣龍王が王宮から出てきて自分の身をもって仏を保護した。

『五分律』（大正 22 p.103 中）：（第3週）時に雨ふり七日のあいだ黒雲が空を覆い人毛をして豎からしめた。龍がこの雨は畏るべきだと考えて、自分の身体をもって仏身を七匝し、風・雨・蚊・虻が世尊を悩ませないようにした。

『根本説一切有部律・破僧事』（大正 24 p.125 下）：（第2週）世尊は菩提樹下より起って牟枝隣陀龍王の池辺に行かれ、一樹下に坐して禪定に入られた。そのとき七日のあいだ雨が降り、牟枝隣陀龍王はその間ずっと池から出て仏身を七匝して保護した。

その他 *Udāna* 002-001⁽¹⁾ も、ムチャリンド樹の下で（*Mucalindamūle*）7日間坐禅されたとき雨が降ったので、ムチャリンド龍王（*Mucalinda nāgarāja*）が鎌首をもたげて保護したとしている。

次に仏伝經典を掲げる。

Nidānakathā (*Jātaka* vol. I p.080)：（第6週）雨のために起こった寒さなどを防ぐために（*vaddalikāya uppannāya sītādipaṭibānattham*）ムチャリンド龍王がとぐろを巻いたので、世尊はあたかも香室の中のように解脱の楽しみを楽しんで7日間を過ごされた。

『太子瑞應本起經』（大正 03 p.479 中）：（第2週）文隣瞽龍のところに行き7日の間禪定をした。そのとき7日の間雨が降ったので、龍は7つの頭をもって寒さなどを防いだ。

『異出菩薩本起經』（大正 03 p.620 上）：（第1週）成道してすぐに文隣龍のところに行き7日間の禪定に入られた。そのとき風ふき雨がふったので、龍は7つの頭でと

ぐろを巻いて保護した。

『方広大莊嚴經』（大正 03 p.601 中）：（第 5 週）目真隣陀龍王所居の処に住した。

「是時寒風霖雨七日不霽」だったので、龍王は世尊の身体にとぐろを巻いて守った。

Lalitavistara (Lef. p.379, 溝口 p.334) : (第 5 週) 如来は龍の王であるムチリンダ (Mucilinda) の家に住まわれた。この時、非常な悪天候のこの週に、龍の王ムチリンダはその住いから出て、如来の体を七回ぐるぐる巻いて包み、頭を如来の上にさしかけて如来を守った。

『過去現在因果經』（大正 03 p.644 上）：（五比丘に初転法輪するために、パーラーナシーに行く途中ウパカに会い、その後のこととして）その時世尊は進んで阿闍婆羅水の側に行かれた。そのとき 7 日間風雨した。時に水中から目真隣陀という大龍王が出てきて、入定している仏を繞ること七匝して保護した。

『仏本行集經』（大正 03 p.800 上）：（第 5 週）世尊は目真隣陀龍王の宮殿を受けてそこに 7 日間の禪定に入られた。その七日は虚空に雲が起こり、雨が降り、大冷風が起こって止まず、寒さに凍えた。そこで龍王はとぐろを巻いて保護した。

Mahāvastu (vol. III p.300 Jones III p.287, 平岡・下 p.391) : (第 5 週) その週に季節外れの豪雨が 7 昼夜にわたって降った。ムチリンダ龍王は世尊の周りを七重に囲み覆って保護した。

『衆許摩訶帝經』（大正 03 p.952 中）：（第 2 週）世尊は菩提樹から母啣鱗那龍王宮に行かれ、禪定に入られた。是の時七日七夜大雨が降り注いだ。そこで龍王はとぐろを巻いて世尊を守った。

このように第何週目のことであったかについては異なるが、ムチャリンダ樹の下で過ごされた 1 週間は雨が降り続き寒気が襲ったとする。

原始仏教聖典の中には、このほか釈尊がアジャパーラニグローダ樹の下で過ごされた時にも、雨が降ったとするものがある。

『中阿含』032「未曾有法經」（大正 01 p.471 下）：世尊が鬱鞞羅尼連然河辺の阿闍毬羅尼拘類樹下で初めて仏道を得られた時、大雨があつて 7 日に至り、高下悉満潢滂横流した。

SN.004-001-002 (vol. I p.103) : 初めて正等菩提を証された世尊はウルヴェーラーの尼蓮禪河の岸辺のアジャパーラニグローダ樹の下に住しておられたとき、世尊は夜の闇の中で、露地に座っておられた (*rattandhakāratimisāyam ajjhokāse nisinno hoti*)。雨がしとしと降っていた (*devo ekam ekam phusāyati*)。その時恐怖させようと悪魔が大きな象 (*mahanta hatthirāja*) に姿を変えて現れた。しかしその正体を見破られたので悪魔は退散した。

SN.004-001-003 (vol. I p.104) : 初めて正等菩提を証された世尊はウルヴェーラーの尼蓮禪河の岸辺のアジャパーラニグローダ樹の下に住しておられたとき、世尊は夜の闇の中で露地に座っておられた。雨がしとしと降っていた。その時恐怖させようと悪魔が浄不浄の姿に変じて現れた (*vaṇṇanibhā upadaṃseti subhā ceva asubhā*)。

とする。

「時ならぬ」雨と寒さであったとするものもあるが、これは説話的なお定まりの表現であ

る。

(1) p.010

〔2-5〕『理科年表』平成 11 年 1999 版によると、インドの主要都市の年間平均降雨量（mm）は次の表のようになっている。残念ながらガヤー周辺の月別降雨量の統計を知ることとはできないが、この表の中のガヤーにもっとも近いアッラーハーバードでは 7 月から 9 月にかけての雨期はたくさんの雨が降るが、それ以外の月にはほとんど降雨はない。6 月もいくらか多いが、これはその下旬の降雨を表わすのであろう。したがって上記のような記述は、釈尊が成道された後、まだウルヴェーラーにとどまっておられた間に雨期を過ごされたことを意味するであろう。

月	Peshawar	New Delhi	Allahabad	Calcutta	Bombay	Machili-patnam	Madras
1 月	25.5	16.7	17.4	15.1	0.8	5.4	27.1
2 月	43.9	19.3	13.9	24.2	0.8	10.4	4.2
3 月	84.2	15.2	8.6	32.8	0.3	9.4	5.5
4 月	48.0	14.7	7.7	56.4	1.6	9.3	11.1
5 月	26.3	23.8	14.2	123.5	8.9	28.4	28.7
6 月	7.9	68.6	82.8	291.7	581.3	94.3	61.9
7 月	43.1	225.0	278.3	374.9	701.0	184.2	128.2
8 月	70.0	254.2	261.7	345.7	459.4	173.8	156.4
9 月	17.9	124.5	208.6	295.9	268.8	167.5	142.2
10 月	10.8	16.5	34.9	133.4	55.5	186.6	282.9
11 月	13.4	6.3	10.3	23.2	16.3	121.2	373.0
12 月	22.9	11.1	4.3	12.3	4.3	25.0	154.4
年	413.9	795.9	942.7	1729.1	2099.0	1015.5	1375.6

春分を 3 月 20 日とすると、この日に釈尊は成道され、それから 7 週間として計算しても、禪定を楽しまれた期間は 5 月 10 日頃に終わることになる。とするならばこの期間中に雨期は含まれないから、やはりこの 7 週間は神話的に短縮されており、実際には雨期が終わり、水浸しになっていた一帯に道が現れて通行が可能になる 10 月中旬ころまで、成道からおおよそ 7 ヶ月の間は成道の地であるウルヴェーラーで過ごされたのではなかろうか。

そうだとすると釈尊は成道後第 1 回目の雨期はウルヴェーラーで過ごされたのであって、しかる後にヴァーラーナシー近郊の鹿野苑に向けて出発されたのである⁽¹⁾。

- (1) 『薩婆多毘尼毘婆沙』は、世尊は二月八日の弗星の現れる時に等正覚を成じ、おそらくその年の雨安居を五比丘とともに鹿野苑において過ごし、この雨安居を過ごした 8 月 8 日に五比丘が見諦して須陀洹を成じ、これをもって初転法輪とするとしている（大正 23 p.510 中ならびに 511 上）。これはウルヴェーラーで雨安居を過ごしたとするのではないが、五

比丘の見諦は鹿野苑で雨安居を過ごした後とする。

〔2-6〕以上のように**釈尊は成道の年の雨期をウルヴェーラーにおいて過ごされ**、洪水のようになった一帯の水が引いて通行が可能になったところに、自分の覚った法を説くためにバーラーナシーに向かわれた。今の暦でいうと10月中旬ころのことであろう。

釈尊がガヤーからバーラーナシーまでどのようなルートを使われたか判らない。現在金子芳夫研究分担者が釈尊時代の遊行ルートを調べているところであって、この結論が出ればそのルートも推測可能になると思われるけれども、仮に現在の国道2号線を通られたとすると、それはガヤーの少し南から直接斜めにバーラーナシーに向かっており、鹿野苑はバーラーナシーの少し北であるから約270kmくらいになるであろうか。乾期のバーラーナシー近辺のガンジス河は泳いでも渡れるくらいの川幅であるが、雨期には大河となり流れも早くなる。このことを考えても、この旅は10月中旬よりは早くなかったはずである。

われわれは釈尊の1日の平均遊行距離は1由旬、すなわち約11.5kmと考えているが⁽¹⁾、この時の釈尊はまだ途中で弟子たちに説法をせがまれるという状況にはなっていなかったのであるから、1日に20kmくらいは歩かれたかもしれない。このときには途中でアーjeeヴァカ教徒のウパカと問答するということはあったけれども、それにはさほどの時間がとられたようには見えないから、2週間ほどで鹿野苑に到着したはずである。10月末ということになる。あるいはいったんパターリプトラ方面に北上して、ガンジス河沿いに遡上するルートであったとすると、もう少し距離が長くなって到着した時期ももう少し遅くなるが、しかしそれほどほどの差異はないであろう。そしてそこで5人の比丘たちに初転法輪された。

そしてまず最初に、その中のコンダンニャが最初に法眼を生じ、ただちに出家を願い出て、「来なさい、比丘よ」と具足戒を与えられたのであるから、おそらくこれは11月初旬から中旬にかけてのことであったと考えてよいであろうが、しかしこれほど細かにその時日を推定する必要もないであろうから、大ざっぱに最初の「善来具足戒」は**釈尊35歳＝成道後第1回目の雨期が終わったところ（成道第1年の後半期）**であったということにしておこう。そして『パーリ律』では続いてVappaとBhaddiyaに法眼が生じたとする。その時の様子を『パーリ律』は、「時に世尊はもたらされた食を食して余の比丘らに説法し、3人の比丘らが乞食してもたらされたものによって、これら6人は生活した（*yaṃ tayo bhikkhū piṇḍāya caritvā āharanti, tena chabbaggo yāpeti*）」⁽²⁾とし、その後にMahānāmaとAssajiに法眼が生じた、としている。『四分律』は阿湿卑と摩訶摩男のほうが先に法眼浄を生じ、婆提と婆敷のほうを後とするから状況は少しく異なるが、これも「これら5人のうちの2人が乞食している時は、世尊は他の3人に説法し、3人が乞食している時は、世尊は他の2人に説法し、この所得の食によって6人が生活した」⁽³⁾としている。このような描写からすると、コンダンニャに法眼が生じてから五比丘中の最後の者に法眼が生じるまでにはある程度の時間経過があったのかもしれない。しかし「律蔵」はそれほどのスパンを想定しているのではなさそうであるから、したがって五比丘のすべてが「善来具足戒」によって具足戒を得たのは、仏成道第1年の後半期のことであったとしてよいであろう。

そしてこの後彼ら5人は心解脱を得て、「その時世間に阿羅漢は6人となった（*tena kho pana samayena cha loke arahanto honti*）」⁽⁴⁾とされている。この6人のうちの1人は釈

尊である。次項で詳説するように、このとき「僧宝」が成立したのである。僧宝成立の時期は最初の「善来具足戒」が行われた時からそれほど時間は経過していなかったであろうから、これも**仏成道第1年の後半期**としておいてよいであろう。

このあと『パーリ律』はヤサが阿羅漢になり、さらにヤサの4人の友人と50人の友人が出家具足戒を得て心解脱し、世間に阿羅漢は61人になったとして一連の記述を終える⁽⁵⁾。

『四分律』⁽⁶⁾はさらにこの後に、バーラーナシーの同友が出家具足戒を得て解脱して世間に阿羅漢は111人となり、さらに那羅陀梵志が出家具足戒を得て解脱して世間に阿羅漢は112人となったとする。また『五分律』⁽⁷⁾はヤサの50人の友人の後に那羅摩納が阿羅漢果を得て世間に阿羅漢は62人となったとし、さらに鹿苑から娑羅林に行く途中の姪女を探す同友30人と婚姻事をなす60人も出家具足戒を得て阿羅漢になり、世間に阿羅漢は152人になったとする。その細かな記述のあり方の検討は次章【4】に譲るが、『パーリ律』では世間に阿羅漢が61人になった後に世尊は雨期を過ごされた（*vassam vuttho*）とし⁽⁸⁾、その後にウルヴェーラーに行かれたことになっているから、ウルヴェーラーに出発されたのは成道第2年目、すなわち成道後第2回目の雨期を過ごされた後と考えてよいであろう。このように考えると、『パーリ律』でいえば、**ヤサとその4人の友人と50人の友人たちを教化されたのは、この雨期を迎える前すなわち仏成道第2年＝釈尊36歳の前半期**ということになる。『四分律』に関してはバーラーナシーの同友と那羅陀梵志やその友人たちの教化もこの時期ということになる。しかし『五分律』の姪女を探す同友30人と婚姻事をなす60人は鹿苑から娑羅林に行く途中とされるから、成道第2年の雨期の後の後半期ということになる。

「律蔵」はこれをもって「世間に阿羅漢は何人になった」という形式の記述を終える。

「律蔵」の構造上ではここで「善来具足戒章」と名づけるべき章が終わり、次の段落すなわち、釈尊がこれら阿羅漢果を得た弟子たちを「二人して1つの道を行くなかれ。法を説き、梵行を顕示せよ」⁽⁹⁾と諸国に布教に出されたという記述から「三歸依具足戒章」が始まるということになる。

(1) 「モノグラフ」第6号（2002年10月）に掲載した【論文4】「由旬（*yojana*）の再検証」p.050

(2) *Vinaya* vol. I p.013

(3) 大正22 p.789 上

(4) *Vinaya* vol. I p.014。『四分律』は「爾時此世間有六羅漢。五弟子如来至真等正覚為六」（大正22 p.789 中）とし、『五分律』は「爾時世間有六阿羅漢」（大正22 p.105 上）とする。

(5) *Vinaya* vol. I p.020

(6) 大正22 p.790 下

(7) 大正22 p.106 上

(8) *Vinaya* vol. I p.022

(9) *Vinaya* vol. I p.020

[3] 法宝の成立時期

上述のように仏成道第1年の後半期に「僧宝」が成立した。素直に考えると、この直前の初転法輪において世尊が中道・四諦八正道の教えを説かれたことが「仏宝」「僧宝」にならぶ「法宝」の成立になるものと思われるが、しかし律蔵自身はそうは考えていなかったようである。そこで少々脇道にそれるが「法宝」の成立時期について考えておこう。

〔3-1〕律蔵が初転法輪をもって「法宝」の成立と考えていなかった理由は、実は初転法輪よりも前の、成道直後のウルヴェーラーでの世尊の禅定中に登場する二人の商人タプッサとパツリカが「仏」とともに「法」にも二帰依した最初の優婆塞であるとされているからである。もしそのとき彼らが仏と法の二宝に帰依したとするなら、その時点ですでに「法宝」は成立していたことになる。

まずその資料から紹介する。仏伝經典のなかにはこの帰依を「三帰依」とするものもあるので仏伝經典も含めて紹介する。なお「律蔵」においては「三帰依」の始まりはヤサの父親とされ、これは「僧宝」の成立時点と係るので、その帰依に関する情報も併せて掲げる。なお文献によってはヤサの帰依に関する記述がないものもあり、この記述がないものについては項目自体を掲げない。また項目が掲げられているものでも（ ）でくくって（記述なし）などとしたものは、当該の人物は登場するけれども帰依に関する記述がないことを示す。

なお調査の対象は次の事項とし、以下の紹介においては番号のみを示す。

二商人の帰依

①二商人の名前、②帰依の対象、③帰依についてのコメント、④帰依の時期

ヤサの父の帰依

①帰依の対象、②帰依についてのコメント、③帰依の時期

まず原始仏教聖典である。

『パーリ律』

二商人の帰依 (*Vinaya* vol. I p.004)

①タプッサ (Tapussa)、パツリカ (Bhallika) ⁽¹⁾、②世尊 (bhagavant) と法 (dhamma)、③彼らは世間において初めて二帰依を唱えた優婆塞であった (teva loke paṭhamam upāsakā ahesum dhevācīkā)、④ラージャヤタナ樹下に於ての第4の7日間の後

ヤサの父の帰依 (*Vinaya* vol. I p.016)

①世尊 (bhagavant) と法 (dhamma) と比丘サンガ (bhikkhusaṃgha)、②彼は世間において初めて三帰依を唱えた優婆塞であった (tevāciko)、③五比丘が心解脱を得て世間に阿羅漢が6人となった後

『四分律』

二商人の帰依 (大正 22 p.781 下)

①瓜と優波離、②仏と法、③優婆塞中の最初の受二帰依、④菩提樹下での成道の7日の後

*この後に呵梨勒樹神、鬱鞞羅村婆羅門、婆羅門の婦、文鱗龍王などの帰依が続くが、すべて仏と法に対する二帰依である。

耶輸伽の父の帰依 (大正 22 p.789 中)

①仏と法と僧、②最初の優婆塞の三自帰、③五比丘が心無礙解脱を得て世間に阿羅漢が6人となった後

『五分律』

二商人の帰依（大正 22 p.103 上）

①離謂と波利、②仏と法、③最初の受二自帰、④菩提樹下での成道の 7 日の後

* この後に須闍陀の娘、斯那、その婦、姉妹などの帰依が続くが、すべて仏と法に対する二帰依である。

耶舎の父の帰依（大正 22 p.105 中）

①三自帰、②人中において最初に三帰五戒を受けた、③五比丘が阿羅漢道を得て世間に阿羅漢が 6 人となった後

『根本有部律破僧事』

二商人の帰依（大正 24 p.125 上）

①黄芘と村落、②（二人の帰依については記さない）、③（二人の帰依については記さない）、④菩提樹下での成道の後

耶舎自身の帰依（大正 24 p.129 上）⁽²⁾

①仏と法と僧、②（五戒も受けたとするが帰依についてのコメントなし）、③五比丘が心解脱を得て世間に阿羅漢が 6 人となった後

なお AN.001-014-001⁽³⁾ にも「私の弟子にして優婆塞中の帰依した者の第 1 はタパッスとバツリカの二商人である」とするが、帰依の内容は記されていない。

次に仏伝經典である。

Nidānakathā

二商人の帰依（*Jātaka* vol. I p.080）

①タパッス（*tapassu*）とバツルカ（*bhalluka*）、②仏（*buddha*）と僧（*saṃgha*）の二帰依の優婆塞（*dvevācika-upāsakā*）、③（コメントなし）、④ラージャーヤタナ樹下の第 7 の 7 日の後

『修行本起経』

二商人の帰依（大正 03 p.472 中）

①提謂と波利、②三自帰および五戒、③（コメントなし）、④菩提樹下での成道の後

『中本起経』

二商人の帰依（大正 04 p.147 下）

①提謂と波利、②三自帰と五戒、③（コメントなし）、④菩提樹下での成道の後

蛇虵（宝称）の父（阿貝利）の帰依（大正 04 p.149 中）

①帰依の具体的な記事なし、②－、③－

『太子瑞応本起経』

二商人の帰依（大正 03 p.479 上）

①提謂と波利、②仏と法と比丘僧の三自帰、③（コメントなし）、④菩提樹下での成道の 7 日の後

* この後に文隣瞽龍の帰依が続くが三自帰

『異出菩薩本起経』（大正 3 p.620 中）

文隣龍の帰依

①（二商人の記述はなし）、②仏・経・当有の衆阿羅漢比丘僧に自帰、③－、④仏得道の後

『普曜経』

二商人の皈依（大正 03 p.526 中）

- ①提謂と波利、②「自帰」というのみ、③（コメントなし）、④菩提樹下での成道の 7 日の後

『方广大莊嚴経』

二商人の皈依（大正 03 p.601 下）

- ①帝履富婆と婆履、②我今より如来に皈依す、③（コメントなし）、④多演林中の樹下での第 7 の 7 日の後

Lalitavistara

二商人の皈依（Lef. p.381、溝口 p.335）

- ①トラプシャとバツリカ、②ブツダと法に皈依、③（コメントなし）、④ターラーヤナ樹の第 7 の 7 日の後

* 四諦十二行相を説かれ、カウンディニヤによく認識された時に、仏・法・僧の三宝が出現したとされている。（溝口 p.371）

『仏所行讃』

二商人の皈依（大正 04 p.028 下）

- ①商人とするのみ、②（皈依についての記述はない）、③一、④一

Buddhacarita

二商人の皈依（14-105）

- ①アラダとウドラカ、②（皈依の記述はない）、③一、④一

* 「成道したブツダには（仏と法との）2 つの宝が備わっていた」（14-99）とする。（講談社 p.168）

『仏本行経』

二商人の皈依（大正 04 p.087 下）

- ①二賈客とするのみ、②始めて五戒を受けて清信士になったとするのみ、③一、④一

『過去現在因果経』

二商人の皈依（大正 03 p.643 中）

- ①跋陀羅斯那と跋陀羅梨、②仏と法と将来の僧に三帰、③（コメントなし）、④第 2 の 7 日の後に転法輪のために婆羅捺に行こうとする時

耶舎の父の皈依（大正 03 p.645 下）

- ①三自帰、②優婆塞になって最初に三宝を供養することを獲得した、③五比丘が阿羅漢になった後

『仏本行集経』

二商人の皈依（大正 03 p.801 上）

- ①帝梨富婆（隋に胡瓜という）と跋梨迦（隋に金挺という）、②仏と法と僧、③最初に三帰・五戒を得た優婆塞、④差梨尼迦樹下の第 7 の 7 日の後

耶輸陀の父の皈依（大正 03 p.818 中）

- ①仏と法と僧、②大長者で最初に優婆塞になり、人身中に三白をもって三帰依した

者、③五比丘が阿羅漢になって世間に六阿羅漢となった後

Mahāvastu

二商人の帰依 (vol.III p.302、Jones III p.290、平岡・下 p.398)

①トラプシャとバッカリ、②仏と法と未来の世尊の声聞のサンガに三帰依、③（コメントなし）、④クシリーカーの森での第7の7週間の後

ヤショーダの両親の帰依 (vol.III p.413、Jones III p.414)

①帰依についての具体的な記事はない、②－、③－

『衆許摩訶帝経』

二商人の帰依 (大正 03 p.951 中)

①布薩と婆梨迦、②仏と法と未来の僧伽、③（コメントなし）、④菩提樹下の成道の7日の後

耶舎の父（俱梨迦長者）の帰依 (大正 03 p.955 中)

①仏と法と僧伽、②世尊は俱梨迦に世間の第一優婆塞たるべしと説かれる、③五比丘と世尊の6人が世間の第一福田になった後

以上のうち、二商人（文隣龍も含む）とヤサの父（ヤサ本人も含む）の帰依の対象のみを表示すると次のようになる。当該の人物が登場するが帰依についての記述がないものは「－」をもって示し、当該の人物そのものについての記述がないものは空欄とした。

	二商人	ヤサの父
パーリ律	世尊・法	世尊・法・比丘サンガ
四分律	仏・法	仏・法・僧
五分律	仏・法	仏・法・僧
根本有部律破僧事	－	仏・法・僧
<i>Nidānakathā</i>	仏・法	
修行本起経	仏・法・僧	
中本起経	仏・法・僧	－
太子瑞応本起経	仏・法・比丘僧	
異出菩薩本起経	仏・経・当有の衆阿羅漢比丘僧	
普曜経	（自帰というのみ）	
方广大莊嚴経	如来	
<i>Lalitavistara</i>	仏・法	
仏所行讃	－	
<i>Buddhacarita</i>	－	
仏本行経	－	
過去現在因果経	仏と法と将来の僧	仏・法・僧
仏本行集経	仏・法・僧	仏・法・僧

<i>Mahāvastu</i>	仏・法・未来の世尊の声聞のサンガ	—
衆許摩訶帝経	仏・法・未来の僧伽	仏・法・僧伽

以上のように二商人の帰依については、「律蔵」のすべては仏と法に対する「二帰依」とする。これに対して「仏伝経典」は二帰依とするものは少なく、多くは仏・法・僧の「三帰依」であったとする。しかし『方广大莊嚴経』のごときは「如来」とのみするから、これは仏に対する「一帰依」を意味するかもしれない。しかし「三帰依」の場合でも「僧」については、『異出菩薩本起経』『過去現在因果経』『*Mahāvastu*』『衆許摩訶帝経』などは「未来（当有、将来）の僧」とするから、単に三帰依とするものも「僧」については言外に「未来の僧」を意味しているのかもしれない。

それでは「未来の僧」がいつの時点で現前する「僧」になるのかといえ、それはヤサの父の帰依の時であろう。『衆許摩訶帝経』は二商人の帰依のところでは「未来の僧伽」としていたのに、ヤサの父親の帰依のところでは「僧伽」としているし、『過去現在因果経』は明確ではないが、耶舎の父の帰依のところでは単に「三自帰」とするのをもこれを物語るかもしれない。「律蔵」が二商人の帰依の時には「二帰依」であったのに、ヤサの父親の帰依の時には「三帰依」とするのであるから、議論を必要としないであろう。またそれは資料に示したところから明らかなように、初転法輪の五比丘が阿羅漢果を得て「世間に6人の阿羅漢があった」とされた直後である。したがって帰依の対象とされる「僧」の成立は五比丘が阿羅漢になった時であったことは明白である。これに対して帰依の対象となる「仏宝」が成立したのは仏成道の時であることは明々白々であるが、上記の資料によれば「法宝」の成立もまた仏成道の時であるということになる。したがって「**仏宝**」と「**法宝**」の形成はまさしく**仏成道時（すなわち仏成道第1年の始まりの日）**であり、「**僧宝**」の形成はそれから**8ヵ月ほど経過した仏成道第1年の後半期**ということになる。

- (1) AN.や *Buddhavaṃsa* はタブツサではなくタバツスである。
- (2) ここでは父ではなく、耶舎自身が鄢波索迦になったとしている。
- (3) vol. I p.025

[3-2] 以上のように「法宝」は「仏宝」と同時に世尊の成道によって成立したと考えると、「法宝」の「法」は世尊の「説かれた教え」ではなく、仏と法は相即しているのであって、仏の根底にある仏によって悟られた法、仏を仏ならしめているところの法を意味しているということになる。それは *Buddhacarita* が「成道したブッダには（仏と法との）2つの宝が備わっていた」⁽¹⁾ と表現されるところに象徴的に示されている。

なお「僧宝」の成立を五比丘の得阿羅漢の時点であったとすると、この時点をもって本稿の主題とするサンガの形成と考えてよいかという問題も生じる。そこで念のために「三宝帰依」がどのように表現され、「三宝」がどのように解説されているかを調査しておきたい。

まず原始仏教聖典の中でどのように三帰依が表明されているかということを調べてみよう。漢訳では機微が判りにくいので、パーリ聖典を中心に調査したものであるが、これを表現の上からタイプ分けすると次のようになる。

まず第1型は ‘*ahaṃ bhante bhagavantam saraṇam gacchāmi dhammañ ca bhikkhu-saṃghaṃ ca*’ とするもので、これは特定の個人が終生の優婆塞となりたい、あるいは出家と具足戒を得たい、と願う場合に使われる。そしてこの場合は例文に上げたように「仏宝」を単に ‘*bhagavantam*’ とするものと、 ‘*bhagavantam Gotamam*’ とするものに分かれる⁽²⁾。このような表現は、世尊を目の前にしての直接的な表白ではなく、仏弟子の説法の場合もあるし⁽³⁾、釈尊滅後の経とされるものの中にも現れる⁽⁴⁾。

第2型は ‘*buddham saraṇam gacchāmi. dhammam saraṇam gacchāmi. saṃgham saraṇam gacchāmi*’ とするもので、これは三皈依文の定型であるが用例は必ずしも多くなく⁽⁵⁾、また偈文の中では特定の個人が優婆塞となり、出家具足戒を得たいと願う場合にも使われることがある⁽⁶⁾。「仏宝」は常に ‘*buddha*’ である。

このように三皈依文としての定型においては「仏宝」は ‘*buddha*’ であり、「僧宝」は ‘*saṃgha*’ であって、ブッダは理念的・普遍的なブッダを意味するのかもしれない。しかしながら現実的な信仰表白としての三皈依の場合は、「仏宝」は ‘*bhagavant Gotama*’ とされ、また単に ‘*bhagavant*’ とする場合も ‘*bhagavant*’ は理念的・抽象的なブッダを指すのではないであろう。したがってこの場合の「仏宝」は理念的な法身仏のようなものを想定しているのではなく歴史上に現前している釈迦牟尼仏、すなわちゴータマ・ブッダを指していると理解しなければならない。皈依とはまったく逆の立場であって、ブッダから語られたものであるが、「他の者たちが私と法とサンガを非難することもあるであろう (*mamaṃ vā pare avaṇṇam bhāseyyuṃ dhammassa vā avaṇṇam bhāseyyuṃ samghassa vā avaṇṇam bhāseyyuṃ*)」⁽⁷⁾ などとする例も存する。

同時に「僧宝」は第1型においては ‘*bhikkhusaṃgha*’ とされるから、「サンガ」も比丘・比丘尼の区別を超越した理念的・普遍的なサンガではないように思われる。といってこれが凡夫の比丘も含めた、本稿でいうところの現実的な「各地に散在する個別の比丘サンガ」を意味するものでないことは次項で取り上げる解説から明らかである。

そして「法宝」についてはヴァリエーションがないが、これも先の「律蔵」の仏伝のところでもそうであったように、釈迦牟尼仏に内在する、釈迦牟尼仏と不可分の「法」を意味するのである。

(1) 14-99、講談社 p.168

(2) 「終生の優婆塞となりたい」とするもので ‘*bhagavantam*’ とするものには、*Vinaya* vol. I p.016（ヤサのケースで、世間において初めて三皈依を唱えた優婆塞とされている）、pp.037、226、236（3度繰り返されている）、vol. II pp.157、192、*DN.* vol. I pp.085、202、vol. III p.193、*MN.* vol. I pp.368、378（3度繰り返されている）、vol. IV p.019、*SN.* vol. I p.070、vol. IV p.306、*AN.* vol. IV p.185（3度繰り返されている）、*Udāna* p.049がある。

また ‘*bhagavantam Gotamam*’ とするものには、*Vinaya* vol. III p.006、*DN.* vol. I pp.125、147、234、vol. II p.132、*MN.* vol. I pp.24、501、vol. II pp.007、206、*SN.* vol. II p.023、vol. V p.075、*AN.* vol. I pp.056、157、173、vol. IV p.179、*Suttanipāta* pp.025、054、091、123がある。

また「出家を得、具足戒を得たい」とするもので ‘*bhagavantam*’ とするものには、*DN.* vol. I pp.147、176、202、vol. II p.152、*MN.* vol. I p.391、*SN.* vol. II p.021、vol. IV p.308があり、 ‘*bhagavantam Gotamam*’ とするものには、*MN.* vol. I p.493、512、

SN. vol. I pp.161 以下多数、*Suttanipāṭa* pp.015、086、091、101、123 がある。

- (3) *DN*.vol.II p.352、*SN*.vol.III p.113 (*Bhāradvāja*)、p.121 (*Kaccāna*)、p.124 (*Udāyi*)、
vol. V p.273 (*Ānanda*)、*AN*. vol. I p.067 (*Kaccāna*)、219 (*Ānanda*)、239
(*Piṅgiyāni brāhmaṇa*)
- (4) *DN*. vol. I p.210 (*Ānanda*)
- (5) *Vinaya* vol. I pp.022、069、082、*Khuddakapāṭha* p.001
- (6) *Therīg*. v.053 (*buddhaṃ dhammaṃ ca saṃghaṃ ca upemi saraṇaṃ muniṃ*)、v.132
(*buddhaṃ dhammaṃ ca saṃghaṃ ca upemi saraṇaṃ muniṃ*)、v.251 (*upemi buddhaṃ
saraṇaṃ dhammaṃ saṃghaṃ ca tādinaṃ*)、*Dhmp*. v.190 (*buddhaṃ ca dhammaṃ ca
saṃghaṃ ca saraṇaṃ gato*)、*Udānavarga* 第 27 章 v.33
- (7) *DN.001 Brahmajāla-s.* vol. I p.002

〔3-3〕以上のように、少なくとも歴史上の釈迦牟尼仏が説かれたとされる原始仏教聖典の場合は、「仏宝」はゴータマ・ブッダすなわち釈迦牟尼仏をさすことは明白である。そしてもしそうなら、「僧」は本稿でいうところの「釈尊教団」を意味してもよさそうであるが、必ずしもそうではない。それは三宝の解説によって明らかである。

三宝皈依の「三宝」の 1 つ 1 つが解説されるものは多くないが、*Suttanipāṭa* 中の *Ratanasutta* ⁽¹⁾ では三宝を次のように表現している。偈文で説かれているから散文で説かれるように理路整然としていないので、筆者の理解によって整理したものである。

仏：如来 (*tathāgata*)、いかなる財よりもすぐれた宝

法：釈迦牟尼仏が到達した (*sakyaṃuni samāhito*) 滅尽・離貪・不死 (*khayaṃ virāgaṃ amataṃ paṇītaṃ*)、三昧 (*samādhi*)

僧：供養を受けるに値する四双八輩の人、涅槃を得、不死を得、寂靜の樂を受ける人、聖諦を深く觀察する善人、須陀洹に達した者、見道に達した者、身見・疑・戒禁取見を捨てる人、四惡趣を離れ、六逆罪（五逆+從他師）を犯すことのない人、身・語・意の惡業をなすとも隱蔽しない人＝涅槃を見た人

また必ずしも「三皈依」の仏・法・僧の解説ではなく、例えば「聖弟子は仏・法・僧に対して正信を具足する (*aveccappasādena samannāgato*) 」とか、「森、樹下で恐怖心が起こったら仏・法・僧を憶念しなさい」などさまざまなシチュエーションの中で仏・法・僧を解説するものがあり、これは以下のように定型化している ⁽²⁾。

仏：かの世尊は阿羅漢であり、正等覺者であり、明行具足者であり、善逝であり、世間解者であり、無上師であり、調御丈夫であり、人天の師であり、仏であり、世尊である。

法：世尊によってよく説かれた法 (*svākkhāto dhammo*) は現によく見られ (*sandiṭṭhiko*)、時を超越し (*akāliko*)、来て見られ (*ehi-passiko*)、導き (*opanayiko*)、それぞれに知者が了解するものである (*paccattaṃ veditabbo viññūhi*)。

僧：世尊の弟子サンガ (*bhagavato sāvakasaṃgho*) はよく修し (*supaṭipanno*)、世尊の弟子サンガは正しく修し (*uju-paṭipanno*)、世尊の弟子サンガは如理に修し (*ñāya-paṭipanno*)、世尊の弟子サンガは如法に修し (*samīci-paṭipanno*)、すなわ

ち四双八輩（*cattāri purisa-yugāni, aṭṭha purisa-puggalā*）であって、世尊の弟子サンガは供養されるべき（*āhuneyyo*）であり、供応されるべき（*pāhuṇeyyo*）であり、尊敬されるべき（*dakkhiṇeyyo*）であり、礼拝されるべきであり（*añjala-karaṇīyo*）、世間無上の福田である（*anuttaraṃ puñṇakkhettaṃ lokassa*）。

以上の解説によれば、仏・法・僧ともかなり理念化されているようにも感じられるが、例えば後者の定型的な解説においても、仏宝の導入部は「あなたはヴァッジの村で、諸種の方便をもって私を称賛した」⁽³⁾とか、「あなたたちは森に行き、樹下に行き、恐怖心が起こったならば私を憶念しなさい（*maṃ anussareyyātha*）」⁽⁴⁾などと釈迦牟尼仏自身をさすものもあるから、けっして理念化された仏でないことが判る⁽⁵⁾。

これに対して「法」は、「仏のよく説かれた法」としているから、初転法輪などにおいて説かれた四諦の法などを指すかとも考えられるが、「現によく見られ、時を超越し、来て見られ、導き、それぞれに知者が了解するもの」とされるから、説かれた教えに内在する真理のようなものをいうのであろう。

またサンガは「四双八輩」とされ、その他の言葉からも、ここに凡夫の出家修行者が含まれるとは考えられない。

- (1) p.039、岩波 p.051。KN. *Kuddhakapātha* p.004 も同じ。
- (2) DN. 016 *Mahāparinibbāna-s.* vol. II p.093、DN.024 *Pāṭika-s.* vol. III p.005、DN.033 *Saṅgīti-s.* vol. III p.227、MN.007 *Vatthūpama-s.* vol. I p.037、SN.011-003 vol. I p.219、SN.012-041-002 vol. II p.069、SN.040-002 vol. IV p.271、SN.055-001 vol. V p.342、その他多数。
- (3) 上記中の DN.24 *Pāṭika-s.* vol. III p.005
- (4) 上記中の SN.11-3 vol. I p.219。なお SN.55-001 vol. V p.342 は四法成就（*catuhi dhammehi samannāgato*）の仏・法・僧の解説である。
- (5) なお *Samantapāsādikā* vol. I p.001 は「無量億劫のあいだなしがたい難行を修して、世間の利益のために苦難におもむかれた師、かの大悲者に帰命する（*namo mahākāruṇikassa tassa*）。仏の実証された悟りがたい有・非有の衆生世間を生きつつ、煩惱の網を破る殊勝なるかの法に帰命する（*namo avijjādi-kilesajāla-vidhaṃsino dhammavarassa tassa*）。戒・定・慧・解脱・解脱知見などのもろもろの功徳を具足して、善を願う人々の（福）田である聖なるサンガに稽首する（*tam ariyaśaṅghaṃ sirasā namāmi*）」としている。

[3-4] 以上の三宝皈依の表白や、仏・法・僧の解説から、「仏宝」とは「ゴータマ・ブッダ」であり、「法宝」はゴータマ・ブッダの悟った理法としての法で、四諦八正道などの実際に説かれた教えに内在する真理として法であり、「僧宝」とはゴータマ・ブッダに導かれて四双八輩という聖者の境地に到達した聖弟子たちからなるサンガのことであることが判明した。まさしく僧宝は、「律蔵」のいう「世間に存在する阿羅漢6人」「世間に存在する阿羅漢61人」などを指すのである。そしてこの人数の中には世尊も含まれていることに注意すべきであろう。すなわち皈依の対象となるサンガには釈尊も含まれるのである⁽¹⁾。したがって「僧宝」としてのサンガは、本稿が主題とする「釈尊を和尚とするサンガ」「各地に散在する個別のサンガ」「釈尊教団」の「サンガ」とは次元を異にするということになる。

なお以上の結論は歴史上の釈尊の教えに基づく釈迦仏教の範囲内のことで、いうまでもないことであるが歴史上の釈迦牟尼仏以外の仏の教えに基づく大乘仏教においてはまた別の考

察が必要であることをつけ加えておく。

- (1) 現実のサンガにも釈尊が含まれることは、釈尊もサンガの一員として布薩や自恣を行っていることから知られる。布薩については *Udāna* 005-005 (p.051)、*AN.008-002-020* (vol.IV p.204)、四分律「説戒犍度」(大正 22 p.824 上)、自恣については *SN.008-007* (vol. I p.190)、雜阿含 1212 (大正 02 p.330 上)、別訳雜阿含 228 (大正 02 p.457 上)、増一阿含 032-005 (大正 02 p.676 中) を参照。

【3】善来具足戒法の制定と帰依の対象としてのサンガ（僧宝）の形成

【4】三帰依具足戒法の制定とサンガ祖形の形成

はじめに

本章では「三帰依具足戒」の制定過程を検討する。その年次を検討することが中心主題であるが、筆者はこの「三帰依具足戒」が制定されたことによってサンガの祖形というべきものが形成されたと考えるので、併せてその意義をも検討することになる。

〔1〕「三帰依具足戒」の制定過程

最初に「三帰依具足戒」の制定を説く「律蔵」の記述を紹介する。これはヤサやその友人たちが出家具足戒を受けて「世間に阿羅漢は何人となった」という形式の記述がなされるいわば「善来具足戒章」が終わって、「三帰依具足戒章」が始まる冒頭の部分であるが、『パーリ律』はこれを次のような順序で記述している。

- ①釈尊が阿羅漢果を得た弟子たちを「二人して1つの道を行くなかれ。法を説き、梵行を顕示せよ」と指示され、自らはウルヴェーラーに行つて法を説こうと表明される。
- ②悪魔波旬 (Māra pāpimant) が現れて、世尊はこれを破す。
- ③布教に出した弟子たちが各国に行つて戻ってくるのに疲れる。
- ④それを知られた釈尊は比丘らに「三帰依具足戒」を与えることを許される。
- ⑤雨期を過ごされた後、比丘らに「自分は如理作意し無上解脱を現証した (anuttarā vimutti sacchikatā)、あなたたちも如理作意し無上解脱を現証せよ (anuttaraṃ vimuttiṃ sacchikarotha)」と説かれる。
- ⑥再び悪魔波旬が現れて、世尊はこれを破す。
- ⑦釈尊はバーラーナシーに随意の間住して後、ウルヴェーラーに向かつて出発する。

以上であるが、これはきわめて奇妙な記述というべきであり、いくつかの矛盾点を指摘することができる。

その第1点は、①において弟子たちは諸国に布教に出たから、③にいうように、各国に行つたり来たりするのに疲れ果て、そこで世尊は④の「三帰依具足戒」を与えることを許されたと理解されるから、弟子たちが布教に出してから「三帰依具足戒」を許されるまでの間にそれなりの時間的経過がなければならないはずである。にもかかわらず、①で自分はウルヴェーラーに行こうと表明されながら、⑦においてはじめて釈尊はバーラーナシーからウルヴェーラーに向かつて出発されたとすることである。もしこの文脈のほうを尊重するとすると、②から⑥までの事績はいったい何時のことかということになる。少なくとも弟子たちは諸国に布教に出たのに、自らはバーラーナシーに止まっていたということにならざるをえない。

その第2点は、②においていったん破されたはずの悪魔波旬が再び⑥に登場し、後に紹介

するようにこの両方でほとんど同じ内容の問答をするということである。

そして第3点は、布教に出された弟子たちはすでに解脱を得た60人の比丘たち⁽¹⁾であったはずであり、次項でより詳しい文章を紹介するが、①には「比丘らよ、我は天・人の一切の羂索から脱した。比丘らよ、あなたたちもまた天・人の一切の羂索から脱した」とされているにも拘わらず、⑤においては「あなたたちも如理作意し無上解脱を現証せよ」と未だ解脱していないように表現されていることである。

なお⑤では釈尊が雨期を過ごされた後のことになっているが、それは①の時点でなければならないであろう。雨期が終わったから釈尊は弟子たちを諸国に布教に出し、自らはウルヴェーラーに行こうとされたに違いないからである。

このようにこの一連の文章には矛盾があり、おそらくここには聖典編集上の混乱があるものと考えられる。この矛盾点を解決しないと「三歸」の制定年代も考察できないから、まずこれについて調査することから始める。

- (1) 『パーリ律』では60人であるが、『四分律』は112人、『五分律』は152人とする。ただし『五分律』の最後の得阿羅漢者は娑羅林に行く途中の姪女を探す同友30人と婚姻事をなす60人であるから、これは除外すべきかもしれない。第【3】章の[2-6]参照。

[1-1] まず『パーリ律』の記述をより正確に紹介する。といっても全文の紹介では冗長になるので、情報に過不足のない程度に要約する。なお以下には『四分律』と『五分律』の記述も紹介することになるが、紹介に当たっては、上記の番号を用いる。

『パーリ律』は[三歸依具足戒章]を次の文章ではじめる。なおパーリテキストにはその段落の終わりに段落の名称が記されているので、それも併せて記入しておく。この前段部分のヤサの随長者の家系の子ら (*setṭhānuseṭṭinaṃ kulānaṃ puttā*) 4人が出家具足戒を得て「世間に阿羅漢が11人になった」ところでは[四在家出家終わり (*Catugīhipabbajjā nitṭhitā*)]とされており、次の文章は続く[魔縁 (*Mārakathā*)]の中ほどにある。

- ①時に (*atha kho*) 世尊は比丘らに告げられた。「私は天・人の一切の羂索より脱し (*mutt' āhaṃ sabbapāsehi ye dibbā ye ca manussā*)、比丘らよ、あなたたちもまた天・人の一切の羂索より脱した (*tumhe pi bhikkhave muttā sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānussā*)。比丘らよ、衆生の利益・安樂・世間の哀愍のために遊行せよ。1つの道を二人して行くなかれ (*mā ekena dve agamittha*)。法を説き、梵行を現わせ。有情にして塵垢少なき者は法を聞かなければ退転するも、法を聞けば了知することがあるであろう。私もまた法を説くためにウルヴェーラーのセーナー村に行こう (*aham pi yena Uruvelā yena Senānigamo ten' upasaṃkamissāmi dhamma-desanāya*)」と⁽¹⁾。

このようにここでは布教に出される比丘たちも世尊と同じく「一切の羂索より脱した」とされている。彼らは世尊を含めた「世間に存在する61人の阿羅漢」なのであるから、当然といえるのであるが、しかし⑤においてはいまだ解脱を得ていないように表現されているから、筆者はここに矛盾を感じるのである。

そこに悪魔波旬が登場する。

- ②時に (*atha kho*) 悪魔波旬が世尊のところに来て、偈をもって言った。

天・人の一切の羂索にあなたは縛られている。

あなたは大きな縛めに縛られており、沙門よ、あなたは私を脱していない。

世尊は言われた。

私は天・人の一切の羂索より脱している。

私は大きな縛めより脱している。死魔（Antaka）よ、あなたは破られた。

悪魔が言った。

ここに意の羂索があり、虚空を空翔て往来し、

これをもって私はあなたを縛しよう。沙門よ、あなたは私を脱していない。

世尊は言われた。

色・声・香・味・触は意を楽しませるものであるけれども、

私はこれらを欲しない。死魔よ、あなたは破られた。

時に悪魔波旬は、「世尊は私を知っている」と悲嘆懊悩して姿を消した⁽²⁾。

そしてテキストではこれをもって〔悪魔縁終わり（Mārakathā niṭṭhitā）〕とする。それにも拘わらず⑥に再び悪魔が登場するので、筆者はこれを矛盾というのである。

そして三帰依具足戒を許されるシーンがつづく。

③そのとき（tena kho pana samayena）比丘らは諸方各国から出家し具足戒を希望する者たちを伴って来て、世尊に請うて出家せしめ、具足戒を授けようとした（bhikkhū nānādisā nānājanapadā pabbajjāpekkhe ca upasampadāpekkhe ca ānenti bhagavā ne pabbājessati upasampādessati）。このようにして比丘らも出家し具足戒を希望する者らも疲労した（tattha bhikkhū c'eva kilamanti pabbajjāpekkhā ca upasampadāpekkhā ca）⁽³⁾。

これを知られた釈尊は、

④時に世尊は夕刻に独座から起ち、比丘らを集めて、「比丘らよ、私は許そう。あなたたち自ら各々の方面、各々の国土において出家せしめ、具足戒を与えよ（anujānāmi bhikkhave tumheva dāni tāsū-tāsū disāsu tesu-tesu janapadesu pabbājetha upasampādettha）。出家せしめ、具足戒を与えるにはこのようにせよ。鬚髪を剃り、袈裟をつけ、上衣を偏袒にし、比丘らの足を礼し、蹲踞し、合掌させて、仏に帰依し奉る（buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi）、法に帰依し奉る（dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi）、僧に帰依し奉る（saṃghaṃ saraṇaṃ gacchāmi）、と三度唱えさせよ。比丘らよ、この三帰依によって出家させ、具足戒を授けることを許す（anujānāmi bhikkhave imehi tihi saraṇagāmanehi pabbajjaṃ upasampadaṃ）」と説かれた⁽⁴⁾。

テキストではここをもって〔三帰依具足戒縁終わり（tihi saraṇagāmanehi upasampadākathā niṭṭhitā）〕とする。以上のように弟子たちは諸国に布教に出たに拘わらず、釈尊はバーラーナシーに滞在し続けていたようになっているから矛盾を感じるのである。そしてさらに次のように続ける。

⑤時に（atha kho）世尊は雨期を過ごされたのち（vassaṃ vuttho）、比丘らに「私は如理作意し、如理正勤して、無上解脱を体得し、無上解脱を現証した（mayhaṃ kho bhikkhave yonisomanasikārā yonisosammappadhānā anuttarā vimutti anuppattā anuttarā vimutti sacchikatā）。あなたたちも如理作意し、如理正勤して、無上解脱

を体得し、無上解脱を現証せよ。(tumhe pi bhikkhave yonisomanasikārā yonisosammappadhānā anuttaram vimuttiṃ anupāpuṇātha anuttaram vimuttiṃ sacchikarotha)」と説かれた⁽⁵⁾。

先に弟子たちは阿羅漢果を証しているはずであり、また①でも「あなたたちもまた天・人の一切の羂索より脱した」とされているに拘わらず、ここではまだ解脱を現証していないという矛盾が存在することになる。

⑥時に (atha kho) 悪魔波旬が世尊のところに来て、偈をもって言った。

天・人の一切の羂索にあなたは縛られている。

あなたは大きな縛めに縛られており、沙門よ、あなたは私を脱していない。

世尊は言われた。

私は天・人の一切の羂索より脱している。

私は大きな縛めより脱している。死魔 (Antaka) よ、あなたは破られた。

時に悪魔波旬は、「世尊は私を知っている」と悲嘆懊悩して姿を消した⁽⁶⁾。

この悪魔と釈尊の問答は、②の問答の中にすべてが含まれている。そして釈尊はウルヴェーラーに向かって出発する。

⑦時に (atha kho) 世尊はバーラーナシーに随意の間住された後 (Bārāṇasīyaṃ yathābhirantaṃ viharitvā)、ウルヴェーラーに向かって遊行された⁽⁷⁾。

ここには、①のところでウルヴェーラーに出发されたはずの釈尊が、ここで初めて出発するという大きな矛盾が含まれていることになる。この後、遊行の途中の林で30人の賢衆を教化されるが、テキストはそこをもって〔賢衆友人事終わり (Bhaddavaggiyasahāyakānaṃ vatthum niṭṭhitaṃ)〕とし、またここで〔第2誦品 (dutiya-kabhāṇavāraṃ)〕が終わるとしている。ちなみに〔初品 (paṭhamabhāṇavāraṃ)〕は五比丘が心解脱を得て、「世間に阿羅漢は6人となった」とするところで終わるとしており、〔第2誦品〕はヤサの教化から始まっている。なおこの後はウルヴェーラ・カッサパ教化場面での龍退治を〔初神変 (終わる)〕とし、第2神変、第3神変と続く。

(1) *Vinaya* vol. I p.020

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

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

(4) *Vinaya* vol. I p.022

(5) *Vinaya* vol. I p.022

(6) *Vinaya* vol. I p.022

(7) *Vinaya* vol. I p.023

[1-2] 『四分律』は筆者のいう「三歸依具足戒章」を次のように始める。

②そのとき世尊は比丘らに偈をもって次のように告げられた。

我已脱一切 天及於世間 汝亦脱一切 天及於世間

と。その時魔波旬が、

汝為諸縛縛 天及於世間 一切衆縛縛 沙門不得脱

と言った。そこで世尊は

我脱於諸縛 天及於世間 一切縛得脱 我今已勝汝

と説かれると、また悪魔波旬は

汝内有結縛 心在於中行 以是随逐汝 沙門不得脱

と言った。そこで世尊が

世間有五欲 意識為第六 我於中無欲 我今得勝汝

と説かれると、魔波旬は「如来は我が意を観察し、ことごとくこれを知る」と愁憂を抱いて消えた。時に世尊は

我今一切解 天及於世間 汝等一切解 天及於世間

と説かれた⁽¹⁾。

このように『四分律』の「三歸依具足戒章」は悪魔を破すところから始まる。『四分律』はこの後に再び悪魔が登場しないので、『パーリ律』に含まれる第2の矛盾点はない。

またこの偈中の最初と最後の、「我已脱一切 天及於世間 汝亦脱一切 天及於世間」と「我今一切解 天及於世間 汝等一切解 天及於世間」という偈は、『パーリ律』の①に含まれる「比丘らよ、あなたたちもまた天・人の一切の羂索より脱した」に相応する。

続いて釈尊は、

①仏は比丘らに、「あなたたちは人間に遊行するに、二人して共に行くこと勿れ。私は優留頻螺大将村に行って説法しよう」と告げられた⁽²⁾。

『四分律』では、そこで次のように比丘らは人間に出て法を説いたことになっている。

③比丘らは教えを受けて人間に遊行して説法すると、聞法得信して具足戒を受けることを欲する者があったので、如来のもとに至らしめた。しかし中道において信意を失い、具足を受けることができなかった⁽³⁾。

そして「三歸具足戒」の制定となる。

④このことを世尊に報告すると、「自今以後あなたたちが出家を与え、具足戒を受けしめることを許す。具足戒を受けようとする者には次のようにさせよ。鬚髪を剃り、袈裟をつけ、革屣を脱ぎ、右膝を地につけて合掌し、私某甲は仏に歸依し、法に歸依し、僧に歸依します、今如来の所において出家します。如来は我が所尊です、と3回唱えさせよ。自今以後三語を許し、即ち受具足戒と名づく」と説かれた⁽⁴⁾。

この後、

⑦そのとき、世尊は鬱鞞羅劫波園に遊行された。

とする。

『パーリ律』では仏弟子たちが実際に諸国に布教に出たことは文章の背後に推測されるのみであるが、『四分律』は③において弟子たちが実際に諸国に遊行したことを記す。しかしながら「私は優留頻螺大将村に行って説法しよう」と言われたに拘わらず、釈尊自身は最後になってやっと「鬱鞞羅劫波園に遊行された」とするのであるから、それまではずっと鹿野苑に留まっていたことになり、『パーリ律』にあったと同様の第1の矛盾点を抱えていることになる。ただし『四分律』には『パーリ律』にあった⑤の記述がないから、『パーリ律』の布教に出された仏弟子たちはまだ解脱していなかったのかという第3の矛盾は存在しない。

なお『四分律』は雨期を過ごしたことを記さない。

(1) 大正 22 p.792 下

(2) 大正 22 p.793 上

(3) 大正 22 p.793 上

(4) 大正 22 p.793 上

〔1-3〕次に『五分律』を紹介する。『五分律』は「三歸依具足戒章」を次のようにはじめる。

①ここにおいて世尊は「あなた方は分部して世間に遊行しなさい。賢善にして教誡を受ける者もあるでしょう。私は独りで優為界の鬱鞞羅迦葉の所に行ってこれを開化しましょう」と言われた⁽¹⁾。

そして

⑦諸比丘は教えを受けて分部して去り、世尊は迦葉の所に行かれた。

として、ただちに鬱鞞羅迦葉の教化の物語に移っている。

このように『五分律』は、弟子たちにあなた方は分部して世間に遊行しなさい、私はウルヴェーラーに行こうと宣言して、弟子たちは去り、世尊は迦葉のところに行かれたというのみであるので、第1の矛盾もないし、第2、第3の矛盾も存在しない。

しかしながら『五分律』には「三歸依具足戒」を許されたシーンさえも記さないという別の問題がある。第【2】章の〔2-3〕に記したように、『五分律』は釈尊が和尚と弟子の制を制定された時に、釈尊は弟子らにどのように具足戒を与えるべきかを指示されなかったので、弟子たちは非公式にではあるけれども、仏に歸依させて「一語授戒」したり、仏・法に歸依させて「二語授戒」したり、仏・法・僧に歸依させて「三語授戒」したり、あるいは世尊にならって「善來比丘授戒」させたりしたとしている⁽²⁾。もしそうなら、仏弟子たちは各々分部して世間に遊行してから、世尊が和尚と弟子の制を制定する時までの間はどのようにしていたのであろうか。この後に紹介することになるが、『僧祇律』はその間ずっと仏弟子たちは出家希望者に世尊にならって「善來」で具足戒を与えたと考えており、『根本有部律』はその間ずっと、釈尊のもとに帰って釈尊から「善來」で具足戒を与えてもらっていたと考えている。

ところが『五分律』はこの辺がはっきりしない。しかし『五分律』が記している状況を勘案してみると『五分律』は『僧祇律』派と考えてよいのではなかろうか。『五分律』は和尚と弟子の制を制定しておきながら、具足戒の与え方を定めなかったので、非公式に「一語授戒」「二語授戒」「三語授戒」したり、「善來比丘授戒」したというのであるが、これは考えがたい。次章の【5】「十衆白四羯磨具足戒法の制定とサンガの形成」において考察するように、そもそもどの「律蔵」でも「和尚と弟子の制」は「白四羯磨具足戒法」の制と1つのセットとして考えており、「和尚と弟子の制」の制定と「白四羯磨具足戒法」の制定の間に時間的な空気があったとしても、その間比丘らはどのように具足戒を与えてよいかわからなかったために、てんでんに「一語授戒」したり、「二語授戒」したり、「三語授戒」したり、あるいは「善來比丘授戒」したりするほどの期間は存在しなかったはずであるからである。また『五分律』はこれも第【2】章の〔3-3〕に紹介したところであるが、波羅提木叉の条文中の「比丘」の定義として一語受戒比丘、二語受戒比丘、三語受戒比丘をあげている。これをあげるのは比丘中にこのような形で具足戒を受けた人が少なからずいることを前提しているわけで、このわずかの期間中にこのような形で具足戒を受けた比丘が少なからず生じたということも考えがたい。

このように考えると、『五分律』の文面では、このような形で具足戒を受けた者が「和尚と弟子の制」が制定された時以降に生じたとしているが、実際は釈尊が各々分部して世間に遊行せよと布教に出した以降から、「十衆」が制定されるまで続いていたと解釈したほうが合理的であろう。そのような意味で『五分律』は『僧祇律』派であったと判断するのである。

(1) 大正 22 p.108 上

(2) 大正 22 p.111 中

[1-4] 『十誦律』の「受具足戒法」は白四羯磨具足戒法の制定から始まるので⁽¹⁾、「三歸依具足戒法」の制定部分はない。しかしこれを認めていることは第【2】章の具足戒の種類を調査したところに記したとおりである。ところが『十誦律』は仏伝の部分を持たないから、これがどのようにして許されるようになったのかはわからない。

(1) 大正 23 p.148 上

[1-5] 『僧祇律』は「三歸依具足戒」そのものを認めていないので、その制定因縁が記されることはない。しかし、

世尊は王舎城の迦蘭陀竹園に住されていた。その時仏は諸比丘に「如来は処々に人を度した。あなたたちも如来に効^{なら}って広く行って人を度しなさい」と説かれた⁽¹⁾。としているから、これが①に相当するのかもしれない。しかし仏在処はバーラーナシーではなく王舎城の迦蘭陀竹園である。そして、

そこで諸比丘は世尊の教えにしたがって諸国に遊行し、出家を求める者に如来に効って「善来比丘」と喚んで人を度し出家させた。しかるにその威儀進止、左右顧視、著衣・持鉢が不如法にして世間から非難された⁽²⁾。

とするから、これもイメージとしては④に似ているが、これまた「三歸依具足戒」ではなくて、比丘たちも如来に効って「善来」で具足戒を与えたとしている。そして『僧祇律』ははっきりと、仏弟子たちは「処々に人を度す」ようになってから、「十衆」が制定されるまではずっと、「善来」で出家希望者に具足戒を与えていたと明言するわけである。したがって『僧祇律』は各地に布教に出た仏弟子たちが出家希望者を釈尊のもとに連れ帰っていた時期があったとは考えていないことになる。

(1) 大正 22 p.412 中

(2) 大正 22 p.412 下

[1-6] 最後に『根本有部律出家事』を紹介する。そのシチュエーションはまったく異なるが、

③仏住世の時には出家近円を受けたい者は皆世尊のところに来て、「善来苾芻」で近円を受けていた。あるとき一人あって外遠国の苾芻処において来って出家を求めたので、彼の苾芻は此人をひきいて仏所にくる途中に亡くなってしまっ^て出家することができなかった⁽¹⁾。

④そこで諸難を聞いてもし障難がなければ三歸を与えることが許された。とするから、表面上は『パーリ律』や『四分律』に相似するように見える。しかしこれは第

【2】章の[2-6]で述べたように、「十衆白四羯磨具足戒法」の作法が解説される文脈の中に記されたもので、その時にも述べたように『根本有部律』は「三歸依具足戒法」を認めていないようであるから、実際には「三歸」を認めない『五分律』や『僧祇律』の系統に属すると判断したほうがよい⁽²⁾。また『根本有部律』は、出家希望者が仏所にくる途中に亡くなったことにより「十衆」が制定されたが、それまでは諸国に遊行に出た仏弟子たちはずっと出家希望者を連れて釈尊のもとに帰っていたと考えているわけである。

(1) 大正 23 p.1030 中

(2) 桜部建「根本説一切有部律系の諸本が伝える出家・受具足戒作法」(『印度学仏教学研究』24号 1964年3月 p.026)には、サンスクリット、チベット、漢訳などの諸テキストから〈十衆〉が制定されるに至る因縁を検討している。

[1-7] 『四分律』系とも見られる『毘尼母經』には、「三語受具」の解説として次のように記されている。

②そのとき悪魔は仏の言を聞いて言った。「あなたは人天の羅網において解脱していない。また諸々の比丘も解脱していない」と。そこで仏は偈をもって、
世人は五欲において第六意識に受く、吾はすでに諸欲を離る。悪魔汝は自ら墮す。
と説かれた。悪魔はたちまち自ら滅した。

そして世尊は諸々の比丘に告げられた。

①あなたたちは各々二人共に諸方に行って教化せよ。独り去ることなかれ。

そこで

③諸々の比丘は去った。かの土の諸人は比丘の説法を聞いて仏に來詣した。しかしその中路において悔心を生じる者があって家に帰った。この因縁を仏に知らせた。

④仏は諸々の比丘に語られた。「あなたたち各々は還りなさい。もし彼の方で出家を求める者があれば、鬚髪を剃り、法服をつけさせ、三語受戒を与えなさい。歸依仏・歸依法・歸依僧、如來應正等覺はこれ我が師なり、と。これが三語受戒法である」と⁽¹⁾。

『毘尼母經』のこの部分は「三歸依具足戒」の解説をするのが目的であるから、細部のシチュエーションは明らかではなく、だからここには第2の矛盾も、第3の矛盾も存在しない。またこの文脈だけではよく分からないが、大体の骨格は『四分律』と相似しているといえるであろう。そうだとすれば③において地方に布教に出た弟子たちが、還ってきて釈尊に報告し、「三歸依具足戒」が制定されたとするのであるから、釈尊はそのまま留まっていたという第1の矛盾が存在するシチュエーションにあったであろうことが想像される。なおここでは「2人が共に行け、独り去ることなかれ」とするから、「律藏」の記述とはまったく反対の内容になっている。翻訳の際の誤りであろう。

(1) 大正 24 p.802 上

[1-8] また『仏本行集經』にも次のように記されている。娑毘耶を教化して世間に凡そ93阿羅漢を成じた後、世尊をはじめ8人⁽¹⁾が波羅捺鹿野苑において6月16日に安居し、9月15日に至って合して93人が夏を解いたとし、続けて、

③そのとき諸国土からたくさんの人々がやって来て、世尊に出家・具足戒を求めた。そ

のため旧比丘らは応接に疲れ、騒がしくして世尊を悩乱し、遠来の人々も疲労した⁽²⁾。

- ④そこで世尊は、比丘らを諸国に遣わし、出家・具足を与えさせようと考え、比丘らを集めて、次のように説かれた。「あなたがたが諸国に行って、出家・具足戒を求める者には、鬚髪を剃り、袈裟衣を着、右臂を偏袒にし、右膝を地につけ、諸比丘の足を頂礼し、起って跪坐し、仏と法と僧に帰依しますと唱えさせ、これを具足戒としなさい」と⁽³⁾。

とする。したがってここでは仏弟子たちが諸国に布教に出たというシチュエーションではなく、むしろ具足戒を得ようと諸国から人々がやって来て混乱が生じたので、世尊は比丘らを諸国に派遣して三歸によって具足戒を与えることにした、としているわけである。したがって表面上では第1の矛盾は解決されていることになるが、しかしこの時点では世尊の教えはまだ諸国に知られていないはずであるから、人々が自らの意思で具足戒を得ようと釈尊のところにやって来るというシチュエーションそのものに無理があるというべきであろう。

その後、

- ①「諸比丘よ、我はすでに解脱を得た。一切諸天人中に行行し、多人に利益・安樂をせしめんために、説法し、梵行を説け。独自に去って二人なるべからず。衆生あつて塵垢を少なくし、諸根成熟する者あるも、正法を聞くことがなければ法相を知ることができないであろう。わたしは今日、法教を説くために優婁頻螺聚落に行こう」と説かれた⁽⁴⁾。

とするから、この後に比丘らを諸国に派遣し、自らはウルヴェーラーに行こうと表明されたことになる。この冒頭の「我はすでに解脱を得た」という部分は、⑤に相当するかもしれない。また「国訳一切経」では、「我」のところに註をつけて、「我は汝の誤か」とするように⁽⁵⁾、もし「私もあなたたちもすでに解脱を得た」という意とするなら、第3の矛盾もないことになる。

そしてこの後、

- ②そのとき魔王波旬がやってきて、
あなたは諸縛のために縛され、羅網から脱していない。
と偈を説いた。世尊は
私は一切の縛を脱し、汝波旬を降している。さらに何をか道わん。
一切の色声香味触は人を染するが、私はことごとく除いて、汝悪魔波旬を降しおわつた。
と答えられた。波旬は「沙門瞿曇はすでに我が心を知っている」と苦悩を生じて消え去った⁽⁶⁾。

とする。悪魔は一度しか登場しないから『パーリ律』の第2の矛盾もないことになる。

そしてこの後、沙門・婆羅門の義や乞食・受食呪願の法を説かれた後、比丘らは憍薩羅、毘耶離城、阿踰闍国土、金剛大地などに向かい、世尊は優婁頻螺聚落に向かわれた。そしてその途中伴侶朋友30人を教化された⁽⁷⁾、とする。

- (1)「通及仏身、合八人、六月十六日安居、至九月十五日、合九十三人解夏」（大正03 p.835中）とする。93人というのは世尊、五比丘、長老耶輸陀、耶輸陀大富朋友諸長者所謂無垢善臂満足并牛主、耶輸陀五十商主朋友、長老富樓那弥多羅尼子と其朋友二十九人、長

老迦旃延、娑毘耶であるが、八人が何を意味するのか判らない。

- (2) 大正 03 p.835 中
- (3) 大正 03 p.835 下
- (4) 大正 03 p.835 下
- (5) 国訳・本縁部 3 p.198 註 4
- (6) 大正 03 p.836 上
- (7) 大正 03 p.836 下

[1-9] なお Bigandet ⁽¹⁾ にも記述がある。当然ながらすべて『パーリ律』によっているが、念のためにこれも紹介しておく。

- ①世尊は、「比丘らよ、私は五情から離脱している。あなたたちもまた同様である。あなたたちは二人して同じ道を歩かないように、各々違った方面に出かけていき、この最勝の法を説きなさい。私はこれからセーナ村に行き、ウルヴェーラーに留まるであろう」と説かれた。
- ②その時悪魔波旬が現れて、「あなたは五感から起こる欲情に縛られ、奴隷の状態から脱していない」といった。仏は「私は欲情から解脱している。私は汝の領土の外にいる。汝こそ征服されている」と答えられた。悪魔はなおも「あなたは空を飛ぶ不思議な力をもっているが、欲情にしたがっている。我が領土の外には住んでいない」といった。仏が「姪欲およびその他の欲情は私によって滅ぼされた。汝は征服されている」というと、悪魔は消えうせた。
- ③比丘らは熱心に法を宣伝したので出家を求める群衆にとりまかれ、彼らは毎日毎日諸方から潮の押し寄せるようにブッダの所にやって来て、出家し具足戒を得ることを求めた。
- ④仏は「そのような遠いところからわざわざ私のところに出かけてくるのは苦痛と煩勞に堪えないであろう。
- ⑤それゆえ今私はあなたたちにサンガ入団の権利を与えよう。それには次のようにしなさい。志願者に鬚髪を剃除させ、黄衣を着せ、上衣を偏袒にし、蹲踞し、仏に帰依します、法に帰依します、僧に帰依しますと三度唱えさせなさい。」
- ⑥仏は再び比丘らを集めて、「私は反省と黙想によって阿羅漢の位に達した。あなたたちも私のようにこの最勝円満の境地に至るように務めなさい」と説かれた。そのとき悪魔が再び現れて、前のように仏を煩わそうとした。しかし仏は悪魔の誘惑を見破ったので、悪魔は退散した。

⑦仏は第 1 の雨期を鹿野苑で過ごした後、ウルヴェーラーの森に向かって出発された ⁽²⁾。このように『パーリ律』の有する第 1, 第 2, 第 3 の矛盾のすべてを Bigandet も抱えていることになる。ただし雨安居を過ごされたことは、最後の⑦のところに書かれているから、このほうが流れはスムーズである。

(1) Right Reverend P. Bigandet ; The Life or Legend of Gaudama the Buddha of the Burmese, Bharatiya Publishing House, India 1979

(2) vol. I p.130

〔2〕「三歸依具足戒」制定に関する基本的問題

以上のように文献によっては、表面的には『パーリ律』のもつ3つの矛盾点を解決しているように見えるものもある。しかしそれは記述が簡単なだけであって、本質的には何も解決されていないといつてよいであろう。やはりここにはもっと根源的な問題が隠されているように感じられるので、以下にこれを考えてみよう。

〔2-1〕まず最初に解決しておかなければならない問題は、史実として「三歸依具足戒」が公認されたかどうかということである。前章において検討したように、これを公認された正規の具足戒法とするのは、「律蔵」では『パーリ律』『四分律』『十誦律』であり、註釈書などの後期文献を含めると『毘尼母經』『仏本行集經』“*Bigandet*”である。これに対して『五分律』と『僧祇律』は認めないし、『根本有部律』もそうであったであろう。したがってこれらにおいては表面上は「三歸」制定をめぐる因縁譚の矛盾などはあまり問題とならないことになる。しかし逆にいえば『五分律』『僧祇律』『根本有部律』ともに釈尊が仏弟子たちを布教に出したことは認めるのであるから、仏弟子たちは布教先で新発意の具足戒を受けたいと望む者たちをどのように処置したのかが問題となる。

「三歸」を公認の具足戒であったと認める『パーリ律』や『四分律』は、釈尊が仏弟子たちを諸国に布教に出したときには、もし出家希望者が現われたら自分のところに連れ帰るようにと指示されていたと考えているのであろう。そしてその結果、弟子たちが疲れ果てたり、せっかく発意した出家希望者に事故があったりしたので、釈尊は「三歸」を認められたとする。

『根本有部律出家事』は「仏住世の時には出家近門を受けたい者は皆世尊のところに来て、善来苾芻で近門を受けていた」⁽¹⁾とする。しかし世尊のところにやって来る途中で亡くなった者がいたので、世尊は「十衆」を定められたとしているから、仏弟子たちは出家希望者を「十衆」が制定されるまでずっと釈尊のところに連れ帰っていたと考えていたことになる。「十衆」がいつ制定されたかが問題であるが、次章に考察するように筆者はそれを成道12年の後半期と考えるから、そうすると10年以上もこのような状態がつづき、10年をすぎたところに「新発意の出家希望者が仏所にくる途中に亡くなってしまつて出家することができなかった」という事件が起こったことになる。

しかしながら『五分律』は前述したように、弟子たちを布教に出したものの、釈尊は彼らにどのように具足戒を与えるべきかを指示されなかったので、非公式にはあるけれども仏弟子たちは、仏に歸依させて「一語授戒」したり、仏・法に歸依させて「二語授戒」したり、仏・法・僧に歸依させて「三語授戒」させたり、あるいは世尊にならって「善来比丘授戒」させたりしていたと考えているようである。『僧祇律』も「諸比丘は世尊の教えにしたがつて諸国に遊行し、出家を求める者に如来に効つて「善来比丘」と喚んで人を度し出家させた。しかるにその威儀進止、左右顧視、著衣・持鉢が不如法にして世間から非難された」とするから、釈尊は布教に出した仏弟子たちに何らの指示も与えなかったと考えているのであろう。

しかしながら釈尊が「1つの道を二人して行くなかれ」と布教に出して、その布教の結果出家を希望する者が現われた時に、彼らをどのようにするべきかの処置方法を指示されなかったとは考えにくい。やはり最初は、地方において出家希望者が現われた時には、自分のところに連れ帰れと指示されたのではないであろうか。しかしこのような態勢では仏弟子たちも疲れるし、せっかくの出家希望者に事故が起こるということは十分にありうることであって、そこで何らかの措置をとる必要に迫られるのは必然であったのではないであろうか。『パーリ律』と『四分律』はその処置が「三歸」の公認であったわけであるが、『根本有部律』はそれが「十衆」の制定であったと考えているわけである。

ところが『五分律』と『僧祇律』ではこの必然的に迫られる措置を、釈尊は手をこまねいて何もなされなかったということになる。もしそうならこれは釈尊の重大なミスであったとしなければならない。しかし『パーリ律』『四分律』という有力な「律蔵」が、その措置として「三歸」を公認されたとするのであるから、このとき「三歸」が許されたと考えるほうが合理的である。

また「三歸」は、比丘たちが疲れ果ててから「十衆」が制定されるまでの、ほんのつなぎのごく短期間の時限的な具足戒法であったし、また次章【5】において考察するようにこの具足戒法はかなり大きな欠点を有する具足戒法であるから、『五分律』や『僧祇律』はあえてこれを認めなかったのかもしれない。しかし『五分律』は、和尚と弟子の制を認めてからのことであるけれども、釈尊が彼らにどのように具足戒を与えるべきかを指示されなかったもので、非公式にはあるけれども「一語授戒」したり、「二語授戒」したり、「三語授戒」させたりしていたと考えているようであるから、現実としては「三歸」もしくはそれに準じるような具足戒法を与えていたことも認めているわけである。

また『僧祇律』は仏弟子たちも世尊にならって「善来」を与えていたとし、『五分律』は「一語授戒」などと並んで「善来」も与えたとする。「善来」は仏が「来なさい。自分のもとで梵行を修せよ」と出家具足を許されるもので、「釈尊を和尚とするサンガ」のメンバーとなる世尊にのみ許された特殊な具足戒法であるから、このような具足戒を比丘たちが行ったとは考えにくい、しかし今議論している段階ではサンガも未だに形成されていなかったし、諸事万端が整わない時代でもあったので、あるいは行われたことがあったのかもしれない。

このように諸事万端が整わない時代であったので、「三歸」を公認の具足戒として認めないという考え方も存在したが、現実には行われていたものと考えておきたい。

(1) 大正 23 p.1030 中

[2-2] 以上のように「三歸依具足戒」はその位置づけが少々曖昧な具足戒法であるが、「十衆」が制定されるまでの時限的な具足戒法として実際に行われていたと考えるべきであろう。それではそれが行われるようになった時期はいつごろのことであったのであろうか。しかしこれを考えるときには先の矛盾が立ちはだかることになる。

筆者はこの矛盾は「律蔵」が編集されたときに生じたものではないかと考える。『パーリ律』の記述を自然の流れに沿うように編集し替えると次のようになるのではなかろうか。

①釈尊は弟子たちに「1つの道を二人して行くなかれ。法を説き、梵行を顕示せよ」と

指示され、自らはウルヴェーラーに行つて法を説こうと宣言された。

②ここに悪魔波旬が現れて、これを妨害しようとするが、釈尊はこれを打ち破られ、

⑦ウルヴェーラーに向かつて出発された。

このようにして弟子たちは諸国に布教に出、釈尊はウルヴェーラーに行かれた。釈尊がわざわざ「私はウルヴェーラーに行こう」と行き先を明示されたのは、もし出家具足戒を得たいと願う者があつたら、ウルヴェーラーに連れてきなさいという指示であつたのである。おそらくこれは釈尊成道後の第2回目の雨期を過ぎた後であつたであろう。仏成道2年の後半期に入った頃ということになる。

実は釈尊は初めは、自分の教えを広く社会一般に説き広めようという積極的な気持ちはなかった。このことは梵天勸請の伝説に端的に示されている。そこで初転法輪のためにパーラーナシーに行く途中に出会った邪命外道のウパカにも積極的に法を説こうとはされなかった。そこでウパカは「あなたが言うとおりに、あなたは一切知者であり、ブッダであり、勝者（ジナ）なのでしょう」⁽¹⁾と頭を振って行ってしまったとされている。もし釈尊に積極的に法を説く気持ちがあつたら、ウパカが最初の仏弟子たる榮譽を担っていたかもしれない。このち五比丘に初転法輪することになるが、この5人は自分の修行仲間であつていわば身内とでもいふべき者たちであつた。また続いてヤサやその友人たち54人を教化するが、実は彼らは自分から釈尊に近づいてきたものであつて、釈尊の積極的な教化によるものではない。

しかしこの時布教に出された比丘たちは、釈迦族出身の五比丘と、『パーリ律』に基づけばパーラーナシーのヤサと54人の友人たちであつて、彼らはほとんど縁のない地方へと布教に出されたのであつた。これはまさしく仏教の布教伝道という意味では画期的な出来事であつたといえるであろう。ここで悪魔が登場し、釈尊のやろうとすることを邪魔しようとするのは、新しい教えが世間に広まろうとすることへの、他の宗教や旧来の文化の拒否的反応を説話的に表現したのではなかろうか。

このようにして釈尊は積極的な布教活動の手始めとして、まずウルヴェーラーに行きウルヴェーラ・カッサパを教化された。ウルヴェーラーは成道以前の6年間の修行をした地であり、釈尊はウルヴェーラ・カッサパのことは修行時代に見知つていて、これを教化し、それに成功することが自分の教えが世に広まる決定的な要因となると考えられたのであろう。それだけにこの教化はそうやすやすとは成功せず、筆者はこの教化中に次項で紹介する理由によって、ここで冬を越し、さらには成道後3度目の雨期を過ぎ、それが成功したのは雨期が終つたころであつたと考えている。すなわち釈尊はウルヴェーラ・カッサパを教化するためにほぼ1年を費やされたのである。釈尊でさえそうであるから、地方に布教に出た仏弟子たちが釈尊の教えを説いて、これに共感して出家・具足戒を得ようと発心する者が出現するまでにはあるいは2年も3年もかかったかもしれない。

ともかくこの間、仏弟子たちは出家し具足戒を受けようと発心する者があると、その都度ウルヴェーラーに歸つて、世尊自らが「善來」によって出家・具足戒を与えていたのであるが、

③そのうちにこのような往來に疲れ果て、途中でせつかく具足戒を受けようとした者が退転するというケースも現れた。

そこで、これを公的に認める「律蔵」と認めない「律蔵」があるけれども、

④「三帰依具足戒」で仏弟子たちが出家で自らが具足戒を与えることになった。

これは釈尊がバーラーナシーを去ってから少なくとも数年はたってからのことであつたであろう。

この段階までは、布教に従事していた者はすべてみな解脱を得た者たちであつたから問題はなかったが、やがて解脱を得た仏弟子たちによって「三帰」を与えられて比丘になった者たち、いわば釈尊にとっては孫弟子にあたる者たちもまた「三帰」で具足戒を与えるようになり、そこで威儀進止が整わない比丘が生まれることになった。この時にはいまだ具足戒を授与する者の資格要件が定められていなかったからである。

そこで釈尊は比丘らに、

⑤「自分は如理作意し無上解脱を現証した、あなたたちも如理作意し無上解脱を現証せよ」と説かれなければならなかった。

また、

⑥悪魔が現れて、世尊はこれを破さなければならないような状況が再び生まれた。

新しい釈尊の教え、いわば新宗教というべきものを信奉する者がねずみ算的に増え、しかもインド各地に根を下ろすという可能性が生まれたので、それに対する抵抗も激しいものになったことが想像される。ここでもそれが説話的に表現されたのであろう。

(1) *Vinaya* vol. I p.008、『四分律』大正 22 p.787 中、『五分律』大正 22 p.104 上

[2-3] 以上のように理解すると、先の 3 つの矛盾はすべて解決することになる。それではなぜ「律蔵」が先に紹介したような奇妙な構成になってしまったのであろうか。「三帰具足戒」が制定された直接の原因は、世尊が弟子たちに「1 つの道を二人して行くなかれ」と比丘たちを諸国に布教に出したことであったから、「律蔵」の編集者たちが時間的な経過を無視して、「三帰具足戒」の制定を布教に出したシーンのすぐ後に挿入してしまったが故であらう。そこで第 1 のような時間経過に関する矛盾が生じ、悪魔が短時間の間に 2 度登場するようなことになり、「三帰」を与える比丘たちがいまだ解脱を得ていないなどの矛盾が生じることになったのである。

しかしあるいはもっと単純に考えたほうがよいかもしれない。そもそも悪魔がここに登場し、しかも同じ問答を繰り返すのはどう考えても不自然であって、したがって悪魔が登場する部分はあたかも引用符 (quotation mark) のような役割を果たしていると考えたらどうであらうか。②の悪魔が登場するシーンと⑥に再び悪魔が登場するシーンに挟まれた、③④⑤までのすべてが時間的経過を無視して挿入された部分である、と。そうすれば悪魔の登場に関する、少々無理な推測も行わなくてすむことになる。

ここには「律蔵」がどのように編集されているかという基本的な編集方針をさぐる秘密が隠されているような気がするが、これについては別の機会を作って考えることにしたい。

[3] ウルヴェーラ・カッサパの教化

ここで筆者が、釈尊はウルヴェーラ・カッサパの教化のためにほぼ1年をかけられたと考える根拠を示しておきたい。その根拠の1つはウルヴェーラ・カッサパの教化中に釈尊は冬を過ごされたと考えるからであり、第2はその教化中に雨期も過ごされたと考えるからであり、第3はウルヴェーラ・カッサパを初めとする三迦葉が釈尊の教えに帰信したのはこの雨期の直後であったと考えるからである。

[3-1] まず第1のウルヴェーラ・カッサパの教化中に冬を過ごされたと考える根拠を示そう。「律蔵」にはウルヴェーラ・カッサパの教化中に次のようなことがあったことを伝える。

『パーリ律』(Vinaya vol. I p.031) : (世尊が第1・第2・第3・第4・第5の神変を示された後) またそのとき螺髻梵志らは寒い冬の夜の八日祭⁽¹⁾の間の雪が降るころに (sītāsu hemantikāsu rattisu antaraṭṭhakāsu himapātasamaye)、尼蓮禅河で沈んだり、浮いたり、浮いたり沈んだりした (nimujjanti pi, ummujjanti pi, ummujjanimujjam pi karonti)。そこで世尊は500の火炉を神通力でこしらえた。ウルヴェーラ・カッサパは、大沙門は大神通力を有するがまだ自分のように阿羅漢ではない、と考えた。

『四分律』(大正22 p.795下) : 時に迦葉の弟子は日に三度水浴した。極寒で耐えられなかった。世尊は500の火炉を化作した。

これによってウルヴェーラ・カッサパの教化の途中で、釈尊は冬を過ごされたことは明白であろう。なおここで描かれている祭りは、テラガーターv.287あるいはv.345に記されている「ガヤーの春の祭り (Gayāyaṃ Gayaphagguṇī, Gayāya Gayaphagguyā)」に相当する⁽¹⁾。この祭りはテラガーターの註釈によれば「パグナ月のuttara-phagguṇa星座の星祭り (nakkhatta)」⁽²⁾とされる。‘phagguṇa (Skt. phālguna)’月はインド暦ではvaiśākha (vesākha)月よりも2ヵ月前の月名であり、vaiśākha月の満月は春分の頃にあたるから、これは1月ころに相当するわけであり、まさしく寒期である⁽³⁾。そしてテラガーターv.345では、このときには早朝と日中と夕方の日に三度沐浴するという。

釈尊が初転法輪の地バーラーナシーにおいて第2回目の雨期を過ごされてから、再び6年間修行の地のウルヴェーラーに戻られたとすると、おそらく10月末の頃にはウルヴェーラーに到着されていたはずで、直ちにカッサパの教化に着手されたが、カッサパもさるもの、なかなか釈尊のいくつもの神変を使った折伏にも屈服せず、ついに寒期に突入してしまったのである。

なおUdāna 001-009は、

世尊はガヤーのガヤーシーサ(象頭山)におられた。そのとき多くの螺髻梵志らは寒い冬の夜の八日祭の間の雪が降るころに、ガヤー河で沐浴し、火祭りをしてこれで清浄となったと考えた。そこで世尊は、次のようなウダーナを唱えられた。「多くの人々はここで沐浴しているが、水では清らかとはならない。真実とダルマにおいてこそ清らかとなり、彼こそがバラモンである (na udakena suci hoti, bahv ettha nhāyatī jano, yamhi saccaṇ ca dhammo ca, so suci so ca brāhmaṇo)」⁽⁴⁾と。

とする。これは世尊がガヤーシーサにおられた時とされている。ガヤーシーサは後にふれる

ように、3人の迦葉兄弟を教化された後に釈尊が移られたところであって、その長兄のウルヴェーラ・カッサパを教化された場所とは異なる。このアッタカターもガヤーシーサを「1,000人の比丘の会処となったところ (bhikkhusahassassa okāso pahoti)」⁽⁵⁾ とするから、これはウルヴェーラ・カッサパの教化の時とは異なる時点のことと理解するのであろう。もしそうならこれは三迦葉を教化された後のことであって、螺髻梵志たちはすでに釈尊の教えに帰依しているはずであるが、しかしなおも沐浴を捨てていなかったことになる。もしそうなら、次章【5】において考察するように、筆者は釈尊と螺髻梵志たちはこの後6年間ほどこのガヤーシーサに留まったと考えているから、その間のこととも考えられる。

- (1) 南伝9 p.498の註(12)には、黒分の8日から白分の8日までのあいだ催される祭り、と解説している。しかし南伝「自説経」p.098 註12によれば、「中間の8日」とは「註釈74頁によれば摩伽月の終わり四日と頗勒婁拏月の初め四日を云ふなり。この時期は印度の極寒期にして宗教的祭事を行ふを習ひとしたるなり」としている。ちなみにマーガ月は太陽暦の1月、パグナ月は2月にあたる。
- (2) vol.II p.121
- (3) 「モノグラフ」第1号(1997年7月)に掲載した【論文2】「原始仏教時代の暦法について」p.100 参照
- (4) p.006
- (5) *Udāna-A.* p.074

[3-2] それでもカッサパは屈服せず、教化は雨期になるまで続くことになった。

『パーリ律』(Vinaya vol. I p.032)：また時に、時ならぬに大雲が現れて、雨が降り大洪水となった(mahā akālamegho vassi, mahāudakavāhako sañjāyi)。世尊が住されていたところも水に覆われた。そこで世尊は四面に水を退けられ、地の上を經行された。螺髻梵志らは世尊が水に溺れているのを心配して船に乗ってやってきた。世尊は空を飛んで船に飛びのった。ウルヴェーラ・カッサパは、大沙門は大神通力を有するがまだ自分のように阿羅漢ではない、と考えた。

『四分律』(大正22 p.796上)：その時、大黒雲が起こって大雨が降り、あたりに浸水して腰まで及んだ。世尊は地面の上を經行しておられた。迦葉は「此大沙門。神足自在得阿羅漢。……不如我得阿羅漢」と考えた。

『五分律』(大正22 p.109上)：その時黒雲から大雨が降り7日止まなかった。迦葉が様子を見に来ると、世尊は尼連禪河の水の上を經行しておられた。迦葉は「是大沙門神則神矣。……然不如我已得阿羅漢道」と考えた。

『増一阿含』024-005(大正02 p.621下)：この時夜半に大黒雲が現れ大雨となって、連なること大河の如く瀑溢した。迦葉が沙門は水のために漂わされていることだろうと見に来ると、世尊は水の上を歩き、水に漬かっていなかった。

このような描写はカッサパの教化中に雨期に入ったことを物語るであろう。釈尊は成道後3回目の雨期をウルヴェーラーで過ごされたのである。それでもカッサパは屈服しなかった。

『パーリ律』は「時ならぬ雨」とするが、これは常套的表現である。

[3-3] しかしカッサパは実はやせ我慢をして抵抗していたのであった。そこでついに屈

服した。この辺の機微が次のように記されている。

『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.032）：世尊はこの愚か者（*moghapurisa*）はいつまでも「大沙門は大神通力を有するが、まだ自分のように阿羅漢ではない」と考えるに違いないと考えられて、発奮させるために「カッサパよ、あなたは阿羅漢でもなく、阿羅漢道を具足しているわけでもない。また阿羅漢となり、阿羅漢道を具足するための道も有していない（*n'eva kho tvaṃ kassapa arahā, na pi arahattamaggaṃ samāpanno, sā pi te paṭipadā n'atthi, yāva tvaṃ arahā vā assa arahattamaggaṃ vā samāpanno*）」と言われた。そのときウルヴェーラ・カッサパは頭をもって世尊の足を礼拝して、世尊に「世尊の元で出家して具足戒を得たい」と言った。世尊は、ウルヴェーラ・カッサパに彼の弟子たち 500 人は自由にしなさいと言われたが、弟子たちは「私たちは以前から、大沙門に信樂していました。私たちもすべて大沙門の元で梵行を修したい（*cirapaṭikā mayaṃ bho mahāsamaṇe abhippannā, sace bhavaṃ mahāsamaṇe brahmacariyaṃ carissati*）」と言った。

その時彼ら螺髻梵志たちは、火を祀る道具を水に流し、世尊のところで出家することを願った。世尊は「来なさい比丘たちよ、法はよく説かれた。正しく苦しみを滅するために梵行を修しなさい」と言われた。これが彼らの具足戒であった。

『四分律』（大正 22 p.796 中）：その時世尊は迦葉の心中を知り、「今観汝。非阿羅漢。非向阿羅漢道」と言われた。迦葉は「我今欲従如来所修梵行」と言った。世尊は 500 人の弟子に自分の意志で自由にすべきであることを言うように指示したが、弟子たちは、「我等久已有信心於彼沙門所。唯待師耳」といい、事火具を尼蓮禪河に流した。世尊は 500 人に布施・持戒・生天の法を説き、500 人は遠塵離苦の法眼淨を得て、世尊の元で出家して梵行を修することを願い出、善来比丘戒で具足戒を得た。

『五分律』（大正 22 p.109 上）：そこで世尊は虚空に飛び上って迦葉に言われた。「汝非羅漢。何為虚妄自称得道」と。迦葉は認めて世尊の元で出家して具足戒を受けたいと申し出た。世尊はその弟子たちは自由にすべきであるという、500 人の弟子たちは声を揃えて、「我等見仏降龍已生信心但待師耳。願皆随従。於是师徒共往仏所」と言った。そこで善来比丘戒で具足戒を与えられた。その時髭髪が自ずから落ち、袈裟と鉢が自ずから身に付いた。受戒して後、彼らは着ていた服と事火の具を尼蓮禪河に流した。

このようにウルヴェーラ・カッサパとその仲間たちである螺髻梵志は釈尊に帰依し、「善来比丘具足戒」で比丘となった。そこで彼らは事火具を尼蓮禪河に流した。

[3-4] 尼蓮禪河の川下にいたウルヴェーラ・カッサパの 2 人の弟とその仲間たちは何事があったのかと兄のところにやって来て、同じく釈尊のもとで出家・具足戒を受けたとされている。そのあたりの記述を紹介する。

『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.033）：ナディー・カッサパは毛髪や螺髻や荷を担う棒や事火具などが水に漂っているのを見て（*addasa kho nadikassapo jaṭilo kesamissaṃ jaṭāmissaṃ khārikājamissaṃ agghihuttamissaṃ udake vuyhamāne*）、兄に何事もなければよいのだがと思い、300 人の螺髻梵志を引き連れてウルヴェーラ・

カッサパのところに行った。そして事情を聞いて彼らも事火具を水に流し、世尊の元で善来戒によって具足戒を得た。

ガヤー・カッサパも毛髪や螺髻や荷物や事火具が水に漂っているのを見て、兄に何事もなければよいのだがと思い、200人の螺髻梵志を引き連れてウルヴェーラ・カッサパのところに行った。そして事情を聞いて彼らも事火具を水に流し、世尊の元で善来戒によって具足戒を得た。

『四分律』（大正22 pp.796中～797上）：迦葉の弟の那提迦葉は尼連禪河の下流に300人の弟子と住んでおり、水に事火具などが漂っているのを見た。迦葉の末弟の伽耶迦葉は200人の弟子と象頭山に住んでいた。那提迦葉からこの知らせを受けた伽耶迦葉は200人の弟子を引き連れて那提迦葉のところに行き、一人の弟子を使いに行って様子を知ると、あの聡明な大兄が大沙門の元で出家したということは必ずや素晴らしいことに違いないと考えて、二人の兄弟はそろって500人の弟子を連れて兄のところに行き、世尊の説法を聞いて法眼淨を得、世尊の元で出家することを願い出た。世尊は善来戒で彼らに具足を与えた。

『五分律』（大正22 p.109中）：迦葉に二人の兄弟があった。大なるを那提迦葉といい、小なるを伽耶迦葉といい、それぞれ300人、200人の弟子を持っていた。二人は兄から1由旬ほど下流に住んでいたが、兄の事火具が水に流されてくるのを見ると、心配して500人の弟子を連れて流れをさかのぼって兄のところに行った。兄が大沙門の弟子になったことを知ると、智慧第1の兄が弟子になったのだから間違いあるまいと考えて、出家を願い出た。世尊は善来戒を与えた。

Theragāthā vs.340~344 (p.038)：私（*Nadikassapa*）の利益のために仏は尼連禪河にやって来て、私はその法を聞いて邪見を捨てた。……

Theragāthā vs.345~349 (p.039)：（*Gayākassapa*の詩）8つの流れに潜ってすべての悪を流し、三明を得、仏の教えを実行した。

Apadāna 003-054-535 (p.481)：私と弟のナディー・カッサパ、ガヤー・カッサパは世尊の神変に教化されて、世尊の元で出家して、弟子たち1,000人とともに阿羅漢果を得た。

『増一阿含』024-005（大正02 p.622上）：その時水に順じて流れを下ると、梵志あって名を江迦葉といい、水の側に住していた。この時江迦葉は呪術の具が尽く水に漂っているのを見て思った。「咄哉、我大兄は水に溺れたのだ」と。是の時江迦葉は三百の弟子を将いて……。その時水に順じて下ると梵志あり、名を伽夷迦葉といい、水の側に住していた。遥かに呪術の具が水に漂っているのを見て、次のように思った。我の二人の兄は学道の途中にあって、二大迦葉は水に害されたに違いない、と。即ち二百弟子を将いて、水に順じて流れを上ると……。

『根本有部律』「泥薩祇波逸底迦 004」（大正23 p.717上）：また烏盧頻螺林の側に至り、千外道を度し出家受具させた。

『根本有部律』「苾芻尼波羅市迦 001」（大正23 p.911上）：留髻外道一千人等を並んで帰仏せしめ出家近円せしめた。

『根本有部律』「苾芻尼泥薩祇波逸底迦 004」（大正23 p.948中）：烏盧頻螺林側に至

り千外道を度し出家近円せしめた。

『根本有部律』「破僧事」（大正24 p.133 下）：その時優楼頻螺迦提に弟が二人あった。一は名を那提迦提といい、二は名を伽耶迦提といい、各弟子二百五十人を有していた。先に尼連禪河岸の勤修梵行処において寂靜行を修め、那提迦提は尼連河下流に住し、後に一時において尼連禪河中に鹿皮や樹皮・錫杖・祭器等の物が並んで漂没しているのを見た。見終わって皆思った、……。

このようにウルヴェーラ・カッサパとその仲間たち 500 人が尼連禪河に流した火を祀る道具が川下のナディー・カッサパ、ガヤー・カッサパのもとに流れ着いたので、心配してやってきた彼らも釈尊の教えに帰信して「善来」によって出家・具足戒を得たとする。

尼連禪河は乾期にはほとんど水がなくなって、あっても水たまりのようになり、水の流れに事火具が流されるというような状況にはならない。したがってこの時にはまだ雨期が終わったばかりで流れがあったのであろう。故に筆者は雨期が終わったところに三迦葉は帰信したと考えるのである。

先にも書いたようにガヤー地方の雨期は 7 月から 9 月までの 3 ヶ月くらいであるから、おそらく 10 月にはなっていたであろう。すなわち釈尊は前年の 10 月にウルヴェーラにやって来られて翌年の雨期を過ごし、それから満 1 年を迎えた時に、三迦葉の教化に成功されたのである⁽¹⁾。『パーリ律』は 3,500 の神変を現したとするから、三迦葉の教化が一大事業であったことを象徴的に表わしているわけである。またこのことは、これらの記述のページ数が「律蔵」受戒韃度全体のページ数に占める割合の大きいことでもうなずける。

- (1) 三迦葉の教化を伝える仏伝經典の紹介は省略するが、典籍と該当箇所のみ記しておく。なお略称は【資料集 3】「仏伝諸經典および仏伝関係諸資料のエピソード別出典要覧」（「モノグラフ」第 3 号 200 年 9 月）に従う。NK. (vol. I p.082)、*Jātaka* 469 vol. IV p.180、中本（大正 04 p.151 下）、瑞応（大正 03 p.482 下）、異出（大正 03 p.620 中）、普曜（大正 03 p.532 上）、方広（大正 03 p.612 中）、十二（大正 04 p.147 上）、仏讃（大正 04 p.031 下）、BC. (16-36)、行経（大正 04 p.080 中）、過去（大正 03 p.649 下）、集経（大正 03 p.849 下）、MV. (vol. III p.424, Jones III p.425)、衆許（大正 03 p.961 上）

[3-5] このように釈尊でさえ三迦葉の教化には長い時間を必要とされた。このことを考えると、釈尊と同時に諸国に布教に出た仏弟子たちの苦勞も並大抵のことではなかったであろう。「律蔵」には、釈尊がまだウルヴェーラに出発されない間に、諸国に布教に出た仏弟子たちが続々と帰ってきて、釈尊も比丘たちもその応接に忙しかったというように描かれているものもあるが、とてもそういう状況ではなかったであろう。

それでも仏弟子たちは諸国に遊行に出てから 2 年、3 年とたつうちに、ようやく出家具足戒を受ける希望者を連れて、釈尊のもとに帰る者が出はじめたかもしれない。そしてそれが続いた結果、弟子たちが疲れ果てたので、釈尊は仏弟子たちに出先において「三歸依具足戒」によって自分たちが具足戒を与えることを許されたのである。

それはいつごろのことであつたのであろうか。

〔4〕三迦葉の教化の後の釈尊の動き

「三歸依具足戒」の制定年を検討する前に、三迦葉の教化の後の釈尊の動きを簡単に見ておこう。

〔4-1〕釈尊は三迦葉の合計すると 1,000 人の仲間たちに出家と具足戒を与えられた。この数字が大げさであることはいうまでもないが、しかし一度にたくさんの弟子ができたのは事実であったであろう。そこで「釈尊を指導者（後には和尚）とするサンガ」はウルヴェーラーという小さな村では生活の資が得られなくなったのであろう。そのため生活の拠点を大都市であったガヤーの近郊の、これまではガヤー・カッサパが本拠としていたガヤーシーサ（象頭山）に移された。そこで世尊はこれら 1,000 人の比丘らに心解脱を得させたとする。この資料には次のようなものがある。

『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.034）：時に世尊はウルヴェーラーに随意の間住された後、ガヤーシーサに向かつて、皆もと螺髻梵志である大比丘衆 1000 人を引き連れて遊行された（*atha kho bhagavā uruvelāyaṃ yathābhirantaṃ viharitvā yena gayāsisaṃ tena cārikaṃ pakkāmi mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ bhikkhusahassena sabbeḥ' eva purāṇajaṭilehi*）。

そこで世尊は彼らに一切は燃えているという喩えをもって、「貪・瞋・癡の火によって、生老病死の苦しみにさいなまれている。これを厭離し、離貪し、解脱し、阿羅漢果を得なければならない」と説かれた。これを聞いて 1,000 人の比丘は心解脱した。

『四分律』（大正 22 p.797 上）：世尊は 1,000 人の梵志に具足戒を与えられると、象頭山に行き、三事をもって教化された。神足をもって教化する神足教化と、これを思惟し、念じ、滅し、成就すべきであると教える憶念教化、一切は貪・瞋・癡の火によって生老病死に苦しまされていると説法する説法教化である。このとき 1,000 人の比丘はこの三事教授をもって心解脱した。

『五分律』（大正 22 p.109 中）：世尊はこの大勢の飲食臥具をどこで手に入れようか、伽耶山なら得られると考えられて、1,000 人の比丘を引き連れていき、そこで先にウルヴェーラ・カッサパになしたような神足教誡、これを思い、憶念し、修すべきであると教える説法教誡、一切は貪・瞋・癡の火によって燃えていると説く教勅教誡をなされた。この説法によって 1,000 人の比丘は心解脱した。

SN.035-028 (vol.IV p.019)：世尊はガヤーシーサに 1,000 人の比丘と一緒に住されていた。そこで世尊は比丘らに、「一切は燃えている（*sabbaṃ ādittaṃ*）」と説かれた。

Apadāna 003-054-535 (p.481)：（ウルヴェーラ・カッサパのアパダーナ）私と弟のナディー・カッサパ、ガヤー・カッサパは世尊の神変に教化されて、世尊の元で出家して、弟子たち 1,000 人とともに阿羅漢果を得た。

『雜阿含』197 (大正 02 p.050 中)：一時仏は迦闍戸利沙支提に千比丘たちといっしょに住していた。皆な旧縈髮婆羅門であった。その時世尊は三種示現をなし教化して、

「一切焼然」と説かれた。その時千比丘は仏の所説を聞いて、諸漏を起こさずして心に解脱を得た。

『増一阿』含 024-005 (大正 02 p.622 下) : 是の時世尊は此の三事を以て千比丘を教化された。是の時彼の比丘は仏の教えを受け已り、千比丘の尽くは阿羅漢を成じた。そのとき閻浮提には千の阿羅漢とおよび五比丘があった。

『根本有部律』「泥薩祇波逸底迦 004」 (大正 23 p.717 上) : また伽耶山頂に至り、三神変を現して教化し、安隱涅槃に住せしむ。

『根本有部律』「苾芻尼泥薩祇波逸底迦 004」 (大正 23 p.948 下) : 伽耶山頂に至りて三神変を現し、教化して安隱涅槃に住せしむ。

『根本有部律』「出家事」 (大正 23 p.1027 上) : 其の処に一大仙有りて名を迦提と曰う。並びに諸弟子一千人とともに仏の説法を聞き、咸く出家及近円を受けんことを請う。仏は伽耶頂制底所有伽耶に到り、迦提に三種神変事を示現し已りて、遂に迦提をして円寂処に住せしむ。

『根本有部律』「破僧事」 (大正 24 p.134 中) : 爾の時世尊、一千被髮外道を度し、具足戒を受けしむ。優樓頻螺の地に於て随意に住し已り、漸漸に遊行して伽耶山に至り、其の山頂の宰堵波処に住す。……世尊の此の法を説く時、彼の千苾芻は後有受けざるが故に、諸有漏心に於て解脱を得、皆な阿羅漢果を得ず。

このようにウルヴェーラーから 15 キロほど尼蓮禪河 (Nerañjarā) を下って、ガヤー近郊のガヤーシーサに本拠を移し、ここで 1,000 人の三迦葉の仲間を指導して、彼らに心解脱を得させたとされる。情報伝達手段の原始的であった当時であって、釈尊が動かれると、地方に布教に出ていた仏弟子たちが釈尊から善来具足戒を与えてもらおうと帰ってきてても釈尊をつかまえることができてなくて困ったであろうが、ウルヴェーラーからガヤーシーサまでの移動なら支障はなかったであろう (1)。

- (1) これを伝える後期の文献名と所在のみを紹介しておく。 *Nidānakathā* (*Jātaka* vol. I p.082)、『中本起経』 (大正 04 p.151 下)、『仏所行讃』 (大正 04 p.031 下)、*Buddhacarita* (16-37)、『仏本行集経』 (大正 03 p.850 中)、『衆許摩訶帝経』 (大正 03 p.962 上)

[4-2] 「律蔵」ではこの後、世尊が 1,000 人のもと螺髻梵志たちを連れて王舎城に移動するシーンがつづく。先にも書いたように情報伝達手段には口コミしかなかった時代であるから、ウルヴェーラーから目と鼻の距離であるガヤーならともかく、ガヤーから王舎城までは 50 キロほど離れているから、もしこのとき世尊が前触れもなく王舎城に移動されてしまうと、諸国に布教に出ている仏弟子たちが、世尊をつかまえることができなくなるという大きな問題が生じたはずである。

したがって筆者はおそらく世尊が「三歸依具足戒」を許されたのは王舎城に移動された時ではなかったかと考える。なぜならこれを許された後は、諸国に遊行に出た仏弟子たちが出家希望者を連れて世尊のところに帰る必要もなくなるからであり、このことは逆に世尊が動き回ることで自由を獲得されたことを意味するからである。こうして初めて世尊は王舎城に移動して、時の最大の権力者であったピンピサーラ王を教化することができるように

なったのである。

このように考えることができるとするなら、「三歸依具足戒章」はガヤーシーサで三迦葉の仲間の1,000人の螺髻梵志が解脱を得たところで終わり、釈尊が王舎城に向かって出発するところから「白四羯磨具足戒章」が始まるとしてよいであろう。『パーリ律』では1,000人の螺髻梵志が解脱を得たところで〔第3誦品ウルヴェーラ神変終わり〕としている。

〔5〕ウルヴェーラーとガヤーシーサ滞在期間

以上のように、おそらく釈尊はウルヴェーラーにおいてウルヴェーラ・カッサバを教化され、その後ナディーとガヤーの二人の弟、ならびに彼らの仲間であった合計1,000人の螺髻梵志たちを教化され、そのあとガヤーシーサに移って彼らを指導教育されて、そのすべてに心解脱を得させた。この人数といい、すべてに阿羅漢果を得させたことといい、おそらく説話的な誇大な表現であるに違いなく、その時間もほんのわずかな時間であるように描かれているが、これも説話的な表現といわなければならないであろう。

それでは釈尊がウルヴェーラーに來られてから、ガヤーシーサで1,000人の螺髻梵志に心解脱を得させ、王舎城に向かって出発されるまでの期間はどのくらいであったのであろうか。換言すれば「三歸依具足戒」が制定されたのはいつごろのことであったかということになる。次にこれを考えてみたい。

〔5-1〕『パーリ律』の〔第3誦品ウルヴェーラ神変〕自身のなかには、少なくともウルヴェーラ・カッサバを教化するまでにほぼ1年間を経過したという情報しか残されていない。あるいは先に紹介した *Udāna* 001-009が「世尊はガヤーのガヤーシーサにおられた。そのとき多くの螺髻梵志らは寒い冬の夜の八日祭の間の雪が降るころに、ガヤー河で沐浴し、火祭りをしてこれで清浄となったと考えた」⁽¹⁾とするのは、釈尊たちがガヤーシーサに移られてからも「八日祭」があり、ここでも1年間を過ごしたことを暗示しているのかもしれない。

また釈尊でさえウルヴェーラ・カッサバを教化するのに1年間も要したとすれば、諸国に派遣された仏弟子たちの教化はそれほどはかばかしいものでなく、その数年後に帰ってくるということもあったかもしれない。それほどでなくとも、そのエピソードは諸国に布教に出ては帰ってき、また出かけていっては帰ってくるということが続いて、だから比丘たちが疲れ果てたと考えれば、それは2年や3年のことではなかったであろう。

(1) p.006

〔5-2〕そこで思いつかれるのが、*DN.014 Mahāpadāna-s.*、『長阿含』001「大本経」、法天訳『毘婆尸仏経』、*Mahāvadānasūtra*などに記される過去仏の1人であるヴィパッシン仏の事績である。ここにはヴィパッシン仏など過去7仏の種姓（四姓）・姓・年寿などが説かれているが、特にヴィパッシン仏についてはその伝記がかなり詳細に記されており、それは釈迦牟尼仏の生涯が反映されているものと考えられる。この一節に、ヴィパッシン仏の

初転法輪によって8万4千人の弟子が出家し、彼らは心解脱したが、その弟子比丘らに「遊行せよ、1つの道を二人して行くなかれ。法を聞かなければ退転するも、法を聞けば悟る者もあるであろう」と布教に出したとされている。

この部分を上記の各経は次のように表現している。

DN.014 *Mahāpadāna-s.* (大本経 vol. II p.045) : ヴィパッシン仏は弟子たちに、1つの道を二人して行くな、6年ごとにに (*channaṃ channaṃ vassānaṃ accayena*) 波羅提木叉を誦すために戻ってきなさい、と説かれた。

『長阿含』001「大本経」(大正01 p.009下) : 爾の時如来は考えられた。今此の城内には十六万八千の大比丘衆がいる。各二人を遣して俱に在在処処に遊行させ、六年に至らば還来して、城内に具足戒を説こう、と。

法天訳『毘婆尸仏経』(大正01 p.157下) : 時に毘婆尸仏は考えられた。此の大苾芻衆は満度摩城に住す。宜しく応に減少して六万二千苾芻をして諸方に往詣し、聚落に遊行して随意に修習せしめ、六年を経し後に満度摩城に歸し、波羅提木叉を受持せしめん、と。

Mahāvādānasūtra (*The Mahāvādānasūtra, A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Turkestan.* ed. by Takamichi Fukita, Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-funden Beiheft 10, Vandenhoeck und Ruprecht, 2003. pp. 152, 154.) : 6年後に (……*tarhi Bandhumatīm rājadhānīn niḥśṛtya mahān bhikṣusaṃghaḥ prativasati yad uta dvāṣaṣṭabhiḥsuśatasahasrāṇi bhagavān śrāvakān udyojayet aham api, tathā kariṣyāmi yathā bhikṣavaḥ ṣaṇṇaṃ varṣāṇaṃ atyayād Bandhumatīm rājadhānīm āgamiṣyanti prātimokṣasūtroddeśaṃ śrotum.*)

このようにこれらには、ヴィパッシン仏が「1つの道を二人して行くなかれ」と布教に出した時、「6年後に」あるいは「6年ごとに」帰ってきなさいと説かれたとされている。それは何のためだったかといえ、ば、「大本経」は「具足戒を説くため」とするが、DN.014は「波羅提木叉を誦すため」とし、『毘婆尸仏経』は「波羅提木叉を受持せしめ」とし、*Mahāvādānasūtra*は「波羅提木叉を誦すため」とするから、あるいはこれは布薩を行うためであったのかもしれない⁽¹⁾。しかしながら第【1】章において紹介した、波羅夷罪第1条の制定因縁として語られるヴェーランジャーでの説法では、『四分律』はヴィパッシン仏は波羅提木叉を説いたため法が久住したが、『パーリ律』と『五分律』はヴィパッシン仏は波羅提木叉を説かなかったために法は久住しなかったとしている。もしこれに順じて考えるならば、DN.014が「波羅提木叉を誦すため」というのは矛盾するわけであり⁽²⁾、また『長阿含』は『四分律』と同じく法蔵部伝承であるとされるから⁽³⁾、『長阿含』001が具足戒を説こうとしているのに、『四分律』はヴィパッシン仏は波羅提木叉を説いたとしているから、これはまた違った意味で矛盾するということになる。このように6年後、ないしは6年ごとに何が説かれたのかははっきりしないが、これらがいう場面は「1つの道を二人して行くな」という、今ここに検討しているテーマに重なっていることは間違いないから、これは仏弟子たちを布教に出してから「三歸」を許されるまでの期間を表わしていると解することもできるのではなかろうか。また6年という数字も説話的な数字であるとも考えられるが、

しかし *Mahāpadāna-s.* に説かれる過去諸仏の年齢は何万歳という数字であり、僧会の数も何万人という数字であるに対して、この6年は現実的なものがあって、あながちに捨てきれないものを感じる⁽⁴⁾。

もしこのように考えることが許されるならば、釈尊が仏弟子たちを布教に出してからしばらくの間、彼らは諸国と釈尊のもとを行ったり来たりしているうちに疲れはて、また途中で死亡する出家希望者も出たりしたので、6年後に仏弟子自らが三歸で具足戒を与えるのを許されたということになる。

以上のように筆者は、釈尊が鹿野苑において教化した『パーリ律』では60人の阿羅漢たちを「1つの道を二人して行くな」と教化に出されてから、「三歸依具足戒」を許されるまでの間に6年ほどの年月を経過したと推測してよいのではないかと考えるのであるが、実は次のような状況証拠も勘案すると、まんざら荒唐無稽な推論ではないことがわかってもらえるのではないと思う⁽⁵⁾。

- (1) ヴィパッシン仏が説いた波羅提木叉は、「忍辱・苦行・忍耐は最上であり、涅槃は最上であると諸仏は説かれる。……これは諸仏の教えである (*Buddhāna sāsanaṃ*) 」というものであった、とされている。したがってこれは布薩のことをいっているわけである。p.049
- (2) *Samantapāsādikā* (vol.I p.185) は次のようにいう。「(ヴィパッシン、シキン、ヴェッサブー仏は) 声聞たちに学処を制せず」とは、声聞たちに過失がない故に、過失に従って制定されるべき威力学処? (*āṇāsikkhāpada*) が、七聚罪によって制定されなかった〔の意である〕。「波羅提木叉を誦出しなかった」とは半月毎に威力波羅提木叉 (*cāṇāpātimokkha*) を説かなかった〔の意である〕。教誡波羅提木叉だけを彼らは説いた。それも半月毎ではなかった。かくして世尊ヴィパッシンは6年毎に一回ずつ教誡波羅提木叉 (*ovādapātimokkha*) を説いた。ご自身だけが説いた。しかるに彼の声聞は、各自の居所において説かなかった。閻浮洲全土においてたった一处で、王の都バンドゥマティーのケーマ鹿野園において、世尊ヴィパッシンの居所において、全ての比丘僧伽が布薩を行った。それは僧伽布薩だけであり、ガナ布薩、個人の布薩、清浄布薩 (己の清浄なることを伝えて布薩会に出席するに代える)、受持布薩はなかった。」と。すなわち布薩と考えているわけである。
- (3) 『新国訳大蔵経 長阿含経 I』(1993年1月 大蔵出版社)の解説参照。p.037
- (4) 諸仏の年寿は、ヴィパッシン仏：8万歳、シキン仏：7万歳、ヴェッサブー仏：6万歳、カクサンダ仏：4万歳、コーナーガマナ仏：3万歳、カッサバ仏：2万歳、釈迦牟尼仏：長くとも100歳とし、僧会の数はヴィパッシン仏：第1僧会=680万人、第2僧会=10万、第3僧会=8万、シキン仏：第1僧会=10万、第2僧会=8万、第3僧会=7万、ヴェッサブー仏：第1僧会=8万、第2僧会=7万、第3僧会=6万、カクサンダ仏：第1僧会=4万、コーナーガマナ仏：第1僧会=3万、カッサバ仏：第1僧会=2万、釈迦牟尼仏：第1僧会=1,250人とする。
- (5) 【論文16】「遊行と僧院の建設とサンガの形成」のp.012以下に次のように記しておいた。
もちろんこれは釈迦牟尼仏の事績ではないのであるが、「三宝歸依具足戒法」を制定して、諸国に布教に出した弟子たちに自分たちの弟子を取ることを許された直接の理由は、諸国に布教に出された弟子たちが、新たに弟子になりたいと望む者たちをはるばる釈尊のもとに連れ帰ってはまた出かけるということを繰り返す生活に疲れ果てたからであって、それは1年2年の短期間であったとは考えられないし、後に記すように「白四羯磨具足戒」法の制定年などを勘案すると、これは合理的な数字のように考えられるからである。もしこのように考えることが許されるならば、成道後第4...5...6...7...8...9回目の雨期をこの地で過ごされたことになる。その間に釈尊の弟子集団は徐々に膨れ上がり、その拠点とするためにはウルヴェー

【4】三歸依具足戒法の制定とサンガ祖形の形成

ラーはあまりにも小規模な村であったため、おそらくいずれかの時点で本拠はその近くの都会であったガヤーの近郊に移されていたであろう。『パーリ律』の「小品」では、釈尊はウルヴェーラーに随意の間住された後に、1,000 人のもと螺髻梵志であった大比丘衆を引き連れてガヤーシーサ (Gayāsīsa) に移り、そこで 1,000 人の比丘たちは心解脱したとしている。このガヤーシーサは現在のガヤー市の郊外にある Brahmayoni 山に比定されており、ガヤーはもともと三迦葉の 1 人のガヤー・カッサバが本拠としていたところであって、ウルヴェーラーは現在はブッダガヤーといわれるように、ウルヴェーラーとは同じ文化・経済圏に属する大都市であった。

そしてこの第 9 回目の雨期を終えて諸国に出発する仏弟子たちに対して、三歸依戒によって仏弟子たちが現地で自分の弟子を取ることを許された。仏成道第 9 年の後半期のことであった。これ以降諸国に布教に出た仏弟子たちは、それぞれその地に留まり、それぞれの地に仏教が定着することになった。

〔5-3〕その状況証拠の第 1 は、「三歸」の制定は実はその後の仏教のサンガの基本的構造を決定した釈尊教団形成上のエポックメイキングな事績であり、何となく短期間のうちに形成されたとは考えられないということである。

釈尊はおそらく「1つの道を二人して行くな」と仏弟子たちを布教に出し、自らはウルヴェーラーに戻られた当初は、新たに出家・具足戒を求める者には「善来比丘具足戒」ですべてを自分の直弟子にしようと考えられていたのであろう。だからこそ自分は「ウルヴェーラーに行く」とそれからの所在を示されたのであり、実際に三迦葉やその仲間たちには「善来」を与えて比丘とされた。同様に布教にでた仏弟子たちが出家希望者を連れて来たときには、これまた「善来」で自分の弟子とされていたのである。

ところが行ったり来たりする仏弟子たちに疲れが見えてき、また徐々に地方からの出家希望者が増えてくると、これから先も出家して比丘になりたいと願う者のすべてを自分がじかに指導教育することが無理であると感じられるようになったであろう。そこで「三歸」によって布教に出た仏弟子たちが自分で具足戒を与えることを許されることになったわけであるが、この時には釈尊はこれら新参比丘までも自分の弟子にするとは考えられなかったであろう。なぜなら彼らも自分の弟子とするとしたら、例えば五比丘などを自分の代理者に任命して、この代理者を地方に派遣して、地方に教会のようなものを作り、釈尊の指示・権限のもとに出家・具足戒を与え、教育指導するという形になったはずであるからである。要するにカトリック教会のような中央集権的な統制のとれた教団にするという方向性がつくられたはずである。

しかしながら釈尊は仏弟子たちに「三歸」で具足戒を与えることを許された時には、まるで仏弟子たちに全権を委任したように、新参比丘に対する措置方法を指示されなかった。そのために威儀が整わない比丘が生じるという問題が生じてしまったわけである。このように「三歸」で仏弟子たち自らが具足戒を与えることを許されたことには問題点が含まれていたが、しかし方向性としては、中央集権的ではない、布教に出た直弟子たちに全権を委ねるような方向に向いていたのであって、これが後にはまさしくカトリック教会とは対極にあるような見事な地方分権的な組織となったわけである。これについては「モノグラフ」第 13 号 (2008 年 3 月) に掲載した【論文 14】「『釈尊のサンガ』論」を参照されたいが、このよ

うな組織の「祖形」がこの時に成立したのである。

もちろんこの時点で釈尊が後に完成された「釈尊教団」のようなものをすでに頭に描かれていたとするなら、もう少し丁寧に新参比丘に対する教育方法などを指示されたはずであるから、そういうことはありえないであろう。しかし今のこの方向性は、それまでのすべての弟子を自分の管轄下において自分自らが指導するという考えとは対照的なものなのであるから、「1つの道を二人していくなかれ」と弟子たちを布教に出した直後に、考えが変わったとは考えにくい。おそらくこのような地方分権的なゆるやかな統治組織の教団をイメージするまでには、釈尊の教えが遠隔の地域にも徐々に広まり、また弟子たちの数がだんだん増えていくという状況のなかで変化したはずであって、この祖形モデルを頭の中に描かれるまでにはそれなりの時間が必要であったであろうと考えるのである。

〔5-4〕第2の状況証拠は、次章【5】のテーマになる「十衆白四羯磨具足戒」の制定に係わる。先取りして述べると、釈尊は「十衆白四羯磨具足戒」を制定された時に、新参比丘の「和尚」となる者は具足戒を受けてから10年以上経過した上座でなければならないと定められた。ということはこの規定が定められたのは、最初の弟子であるアンニャーコンダンニャが具足戒を受けてから少なくとも10年以上は経過していなければならないということを意味する。なぜならその時点で法臘10歳以上の比丘が存在しないとするならば、この規定は意味をもちえないからである。そうだとすると釈尊がウルヴェーラーに來られてから王舎城に出発するまでにもそれなりの時間が経過していなければならないはずで、それを6年くらいと考えるとちょうど辻褄が合うように考えられるのである。

〔5-5〕そして第3の状況証拠は、これまで考察したように、「三歸依具足戒法」はかなりの問題を内包する具足戒法であり、それゆえにこれを公認の具足戒法と認めない「律蔵」もあるほどであるのであって、したがってこれが行われていた期間はごく短期間であったであろうということである。このように考えると、これが行われるようになったのはそれほど早くないということになるからである。

〔5-6〕以上のように釈尊が「1つの道を二人して行くなかれ」と仏弟子たちを布教に出されると同時に、自分はウルヴェーラーに行かれ、三迦葉を教化されてから「三歸」が制定されるまでに6年ほどは経過していたとしてよいのではないかと考えるのであるが、この制定年度は「十衆白四羯磨具足戒」制定年とも関連するので、今は結論を下さず、次章においてより精密に考察することにしたい。

小 結

以上のように「三歸」が公認の具足戒であったかどうかについては「律蔵」によって異論があるが、釈尊が「1つの道を二人して行くなかれ」と仏弟子たちを布教に出し、公認にせよ、あるいは非公認にせよ、地方において仏弟子たちがそれぞれ出家を希望する者に具足戒

を与えたとすると、このとき仏教の歴史は1つの展開をしたことになる。この意味を簡単に整理すると次のようになる。

- (1) 釈尊が一手に掌握していた人事権（出家具足戒授与権）が仏弟子たちにも委譲された。
- (2) 換言すれば釈尊教団がそれまでの釈尊による専制君主的体制から民主的体制に移行したということを意味する。またこれまでは釈尊のおられるところが教会であったが、これによって地方にも教会が置かれることになり、中央集権的体制が地方分権的体制に移行したということを意味する。
- (3) またこれは釈尊の教えが「大衆化」されたことを意味するといってもよいであろう。たとい釈尊と会ったことのない、釈尊のおられるところと遠く離れた「どこ」にいる「誰」でも、仏・法・僧に帰依することを表明すれば「容易」に具足戒を受けることができるようになったからである。

このように公認であろうと非公認であろうと、あるいはそれが「三歸」であろうと「善來」であろうと、地方に布教に出た仏弟子たちが出先で出家希望者に具足戒を与えたとすると、それは釈尊教団が一気に新体制に移行したことを意味し、これによって「大衆化」がもたらされた。

それにも拘わらず、この時点ではどのような者が具足戒を与えられる資格を有し、どのような者はふさわしくないという資格審査基準もなく、また新参比丘をどのように教育するかという教育体制も、地方教会の運営システムも整備されていなかった。いわばすべての面において放任状態となってしまうわけである。そこで次章に検討するように、威儀が整わない比丘が出現し、病比丘を放置して死なせるというような問題が生じ、「十衆」が制定される因縁となったのである。釈尊が「善來比丘具足戒」で新参比丘のすべてを自分の弟子とし、自らが彼らを教育されていた時代は、五比丘もヤサとその友人たちも、そして三迦葉とその1,000人の仲間たちもすべてが解脱を得た⁽¹⁾とされることに象徴されるように、このような問題は生じなかったであろう。しかるに諸事万端が整わないままに放任状態となってしまう新体制には、おのずからにこのような問題を内包していたのである。

- (1) 30人の賢衆については『パーリ律』や『四分律』では厭塵離垢の法眼を得たとしかされていないが、『五分律』は阿羅漢になったとする。なお『パーリ律』『五分律』は30人とするが、『四分律』は50人とする。Vinaya vol. I p.023, 大正22 p.107上、p.793上

【4】三歸依具足戒法の制定とサンガ祖形の形成

【5】十衆白四羯磨具足戒法の制定とサンガの形成

はじめに

本章では「十衆白四羯磨具足戒法」の制定過程とこれが制定された年度、そしてこれによって正式なサンガの成立となったと考える所以などを検討する。

これまで筆者は「受戒犍度」の構成を、「善来具足戒章」「三帰依具足戒章」というような章名をつけて整理してきた。「善来具足戒章」は仏成道ないしは仏成道の因縁から始まり、「世間に何人の阿羅漢が存在した」と表現される部分の最後までをいい、「三帰依具足戒章」は鹿野苑において阿羅漢になった仏弟子たち（『パーリ律』では60人）を「1つの道を二人して行くなかれ」と各地に布教に出すところから、三迦葉の仲間たち1,000人が解脱を得て、釈尊がガヤーシーサを離れて王舎城までの遊行に出発されるまでの部分ととらえてきた。筆者はこの時に「三帰依具足戒法」が定められたと考えるからである。

そしてこれから「十衆白四羯磨具足戒章」ともいうべき部分を検討しようというわけであって、この章は釈尊が王舎城においてピンビサーラ王などを教化するところから、「十衆白四羯磨具足戒」が制定され、『パーリ律』でいえば阿闍梨と内住弟子の制が制定されるところまでとなる。本章はこの部分が考察の材料となる。

その後に「十衆白四羯磨具足戒」を実施する上でのさまざまな施行細則ともいうべきものが定められていき、これは「受戒犍度」の最後まで続く。筆者は先にこれを「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」と名づけておいたが、この部分の検討は特に「受戒資格項目（遮・難）」に主点をおき、次章【6】「受具足戒資格審査項目（遮・難）の制定」で行うことになる。仏伝を持たない『十誦律』や『僧祇律』はこの部分だけで成り立っている。

〔1〕「十衆白四羯磨具足戒」の制定因縁の導入部

上記のように「十衆白四羯磨具足戒章」の主なテーマは「十衆白四羯磨具足戒」がどのように制定されるに至ったかということであるが、いくつかの広律における「十衆白四羯磨具足戒章」には、「十衆白四羯磨具足戒」制定因縁に至るまでに、その導入部とでもいうべき部分をもっている。まずはこの部分の「律藏」の記述を検討しておこう。

〔1-1〕「十衆白四羯磨具足戒章」は釈尊がガヤーシーサから王舎城に向けて出発するところから始まるが、『五分律』は「そのとき春末月にして熱すでに極盛であったので、帝釈天が雲蓋を化作し涼風を起した」⁽¹⁾としている。釈尊が王舎城に移動されたのは、雨期が終わって、さらに寒期を過ぎて翌年の春、すなわちインドでは熱時にあたるころのことであったとするわけである。これに対して『四分律』は「羅闍城に入る時天雨に値った」⁽²⁾とす

るから、これは雨期を意味するのかもしれないが、雨期に遊行することはまずありえないとすれば、『四分律』の「天雨」も『五分律』のような意味合いに解したほうがよいかもしれない。

とするならばこれは次のようなことを意味するのであろう。前章に書いたように、釈尊はガヤーシーサで数年間（筆者はこれを6年間と考えている）を過ごされ、その間に三迦葉の仲間たち1,000人がことごとく阿羅漢となった。そしてガヤーシーサでの最後の雨期を過ごされた後、比丘たちが出先で出家具足を希望する者たちに「三帰依具足戒」によって具足戒を与えることを許可された。

この時の記述では、三迦葉の仲間たち1,000人は同時にすべてが阿羅漢になり、その1,000人は釈尊とともに王舎城に遊行したことになるが、それは成り行きにそった文章であって、鹿野苑において教化した60人の阿羅漢弟子たちを、「1つの道を二人して行くなかれ」と布教に出したと同様に、これら三迦葉の仲間たちも、阿羅漢果を得た者から順繰りに布教に出されたと考えるほうが自然であろう。もしこのように考えることが許されるならば、「三帰」を許すと説かれたのは、そのときまだ釈尊の膝下に残っていた三迦葉の仲間たちに対してであったということになる。

もしそうなら、諸国に布教に出ていた鹿野苑において阿羅漢果を得た比丘たちや、三迦葉の仲間で一足先に阿羅漢になって諸国に布教に出た比丘たちは雨期が明けた時にはまだ出先にいるか、あるいは出先から出家希望者たちを連れて、ガヤーシーサに向けて遊行している途中であり、彼らはまだ釈尊が現地において「三帰」によって具足戒を与えてよいと許されたことは知らなかったことになる。

もしそうなら、このような者たちを放置して自分だけさっさと王舎城に向けて遊行に出ることはできなかったわけで、釈尊もこのような者たちが帰ってくるのをガヤーシーサで待たなければならなかったということになる。先の「三帰依具足戒章」において、「1つの道を二人して行くなかれ。自分はウルヴェーラーに行く」と宣言しながら、弟子たちが遊行に出たのに釈尊はなおも鹿野苑に留まり続けたような記述があったのは、実はこのような様子が描かれているものと解することもできる。

このように考えると、釈尊が実際に王舎城に向けて出発されたのは、ガヤーシーサでの最後の雨期を過ごし、さらに寒期も終わって翌年の熱時に入った時であったとする『五分律』の記述は非常に説得力を持つことになる。これは後に雨安居の制が制定され、また遊行の習慣ができ上がった時には、釈尊は中国古代の暦による2月の中旬頃（太陽暦でいえば3月末から4月初め頃）にその年の雨安居を過ごす都市に入ったという生活周期にも合致することになる⁽³⁾。インドではまさしくこのころが熱時であるからである。

(1) 大正22 p.109 下

(2) 大正22 p.798 上

(3) 「モノグラフ」第17号（2012年5月）に掲載した【論文24】「迦絺那衣 (Kāṭhina) の研究」のp.191を参照されたい。

[1-2] 続いてビンピサーラ王とマガダ国人の帰依の記事が続くが、これは王舎城にやって来られた釈尊のところへ王が訪問したという設定になっており、このとき王のかねてから

の五願（『四分律』は六願とする）が成就したとしている⁽¹⁾。この五願は説話にすぎないであろうが、これらは王が自ら率先して釈尊に帰依したことを物語るものであり、このころには釈尊の評判は王舎城にも届いていたのであろう。また王が帰信したこと自体も釈尊教団にとってのまさにエポックメイキングな事件であったといつてよいであろう。なぜなら当時のインドを二分する一方のマガダ国の大王が帰依したということは、釈尊の教えがインド社会に公認されたということの意味すると解してもよいからである。

釈尊時代のインドでは、釈尊の教えを信奉する修行者たちは世間の人々から‘samaṇā Sakya-puttiyā’と呼ばれていた。‘Sakya-puttiyā’は「釈迦族に属する者たち」を意味するから、‘samaṇā Sakya-puttiyā’は「釈迦族に属する者たちからなる出家修行者たち」を意味するわけであり、この名称から判断する限り、「釈尊教団」は一種族宗教というレベルの認識しかもたれていなかったということになる。釈尊当時の仏教よりいくらか先行する有力な沙門宗教は‘Nigaṇṭha’とか‘Ājīvika’とか‘Lokāyata’などと呼ばれ、これらはそれぞれ「繫縛を脱した者」とか「厳格な生活をする者」「世間に順じる者」という意味であるから、すでに種族名ではないより普遍的な呼称を有していたことになる。これに比して釈尊の教えはまだ種族名でよばれる地位から脱していなかったのである。

また釈尊自身も自分の教えが種族宗教的なものであることを自認していたと見られる節もある。釈尊は外道から仏教の出家具足を受ける者には「4ヵ月の別住」を課したのに、「釈迦族に生まれて旧外道であった者」には「不共の特典（āveṇiya parihāra）」を与えてこれを免除したとされているからである⁽²⁾。このように内外からの種族的な宗教という認識に対し、いち早くマガダ国の大帝王であるビンピサーラがこの教えに帰依したことは、その呼称が種族宗教的なものであったとしても、その地位は一気にインド社会の公認宗教になったものと考えられる。

そして王はすぐさま竹林園を寄進することになる。この時の寄進の対象は『パーリ律』は「仏を上首とする比丘サンガ（buddhapamukha bhikkhusaṃgha）」⁽³⁾とし、『四分律』は「仏及び四方僧」⁽⁴⁾とし、『五分律』は「四方僧」⁽⁵⁾とする。この時にはまだ正式なサンガは成立していなかったし、したがって「四方僧」⁽⁶⁾という概念もなかったはずであるが、しかし「三帰」を許された時点で、筆者のいう「サンガの祖形」は形成されていたのであるから、「律蔵」の編集者や翻訳者たちもこうした記述に違和感を感じなかったのであろう。

そしてこの時ビンピサーラ王が竹林園を寄進したのは、先の季節的なことからいえば、そのときが熱時であって、2、3ヵ月もすれば雨期がやってくるということを予想したものであったのかもしれない。もちろんこの時の竹林園にはいまだ建築物は建設されていなかったから⁽⁷⁾、比丘たちはウルヴェーラーやガヤーシーサで雨期を過ごしたように、樹下や洞窟などで過ごしたのであろうが⁽⁸⁾、自由に動き回ることができない雨期のあいだ、王舎城という大都会の門前というべき場所に日々の生活必需品を手に入れやすい安定的な生活の拠点ができたということは、釈尊や弟子たちに大きな饒益をもたらしたであろう。

- (1) *Vinaya* vol. I p.037、『四分律』大正 22 p.798 上。『パーリ律』のいう五願は、①灌頂を受けて王となること、②自分の領土に仏が生まれること、③仏に承事するを得ること、④仏が自分のために説法すること、⑤仏の法を悟ること、である。『五分律』はこれを仏の

成道以前のエピソードの所で語る。大正 22 p.102 中

- (2) *Vinaya* vol. I p.071、『根本有部律出家事』大正 23 p.1031 下。ただしこれを記すのは『パーリ律』のみである。『根本有部律』には事火外道にこの特典を与えることを記すが、釈迦族については記さない。大正 23 p.1032 上
- (3) *Vinaya* vol. I p.039
- (4) 大正 22 p.798 中
- (5) 大正 22 p.110 中
- (6) 「四方僧」の概念については拙稿「『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。
- (7) 竹林園に僧院が建築されたいきさつについては、「モノグラフ」第 14 号（2009 年 5 月）に掲載した【論文 16】「遊行と僧院の建設とサンガの形成」を参照されたい。
- (8) 「臥坐具韃度」には、竹林園に僧院が建設されるまでは、比丘たちは次のような場所に住していたとされている。『パーリ律』（*Vinaya* vol. II p.146）は阿蘭若処（*araññe*）・樹下（*rukkhamūle*）・山中（*pabbate*）・洞窟（*kanadarāyaṃ*）・山洞（*giriguhāyaṃ*）・塚間（*susāne*）・山林（*vanapatthe*）・露地（*ajjhokāse*）・藁積（*palālapuñje*）、『四分律』（大正 22 p.936 下）は（耆闍崛山の）在山窟中・水辺・樹下・石辺・若草上、『五分律』（大正 22 p.166 中）は阿練若処・山巖・樹下・露地・塚間是我住处、『十誦律』（大正 23 p.243 上）は山巖・竹林・樹下である。

[2] 「十衆白四羯磨具足戒」の制定因縁

以上のように釈尊教団はマガダという大国の王に外護され、またインド社会に認知されるようになった。それが「十衆白四羯磨具足戒法」が制定され、サンガが形成される社会的、経済的基盤となったものと考えられる。それでは「十衆」はどのように制定されるに至ったのであろうか。まずは「十衆」の制定に関する 6 つの「広律」の記述を紹介することから始めたい。

「十衆」の制定因縁と制定を記す主要内容は、『パーリ律』に従えば次のように整理することができる。

- ①王舎城の人々の子を奪い夫を奪うという非難
- ②比丘の威儀が整わぬことに対する非難
- ③和尚と共住弟子の制の制定
- ④白四羯磨具足戒の制定
- ⑤十衆以上であることの制定
- ⑥和尚は 10 歳以上であるべきことの制定
- ⑦和尚は智慧ある者であるべきことの制定
- ⑧阿闍梨と内住弟子の制の制定

なお漢訳律の内容もこの整理項目にしたがって紹介する。複数の項目についての記事が同時に記される場合は複数の項目番号を併せて記載し、記載のない項目については掲げない。

[2-1] まず『パーリ律』である。『パーリ律』では「十衆白四羯磨具足戒」制定の直接

の因縁を記す前に、世尊が王舎城の杖林園のスパティッタ霊廟（*Laṭṭhivanuyyāne Supattiṭṭha cetiya*）に住された時にマガダ国のビンビサーラ王が釈尊を訪ねて王と多くの婆羅門・居士が皈依したこと⁽¹⁾、ビンビサーラ王の五願⁽²⁾、竹林園の寄進⁽³⁾があることは前述した。そしてその後に舍利弗・目連の帰信⁽⁴⁾の記述があるのであるがこれは省略する。しかる後に「十衆白四羯磨具足戒」制定の因縁と制定に入る。

①王舎城の人々の子を奪い夫を奪うという非難

そのとき（*tena kho pana samayena*）マガダの諸々の有名な家系の子らが（*abhiññātā-abhiññātā Māgadhikā kulaputtā*）世尊のもとにおいて梵行を修した。人々は「沙門ゴータマが来て子を奪い（*aputtakatāya*）、夫を奪い（*vedhavyāya*）、家系を断絶させる（*kulupacchedāya*）」と非難した。世尊は「この非難は7日を過ぎて消滅するであろう。非難には、大雄たち（*mahāvīrā*）、如来たちは（*tathāgatā*）正法をもって誘う、法をもって誘う知者たちを（*dhammena nayamānānaṃ vijānataṃ*）誰が嫉むのかと言え」と説かれ、これによって人々も納得して、この非難は7日をもって消滅した⁽⁵⁾。

②比丘の威儀が整わぬことに対する非難

そのとき（*tena kho pana samayena*）比丘らにして和尚をもたず、教導教誡を被らない者たち（*bhikkhū anupajjhāyakā anovadiyamānā ananusāsīyamānā*）の服装は乱れ、食事の作法も乱れていた。そこで人々は「婆羅門食における婆羅門のごときだ（*seyyathāpi brāhmaṇā brāhmaṇabhojane*）」と非難した⁽⁶⁾。

『パーリ律』はここで、〔舍利弗目連出家（縁）終わり（*sāriputtamoggallānapabbajjā niṭṭhitā*）〕とすると同時に〔第4誦品終わり（*catutthakabhāṇavāraṃ niṭṭhitaṃ*）〕としている。

③和尚と弟子の制の制定

それを知られた世尊は比丘らを呵責された後、和尚（*upajjhāya*）を許され、「和尚の共住弟子（*saddhivihārika*）を見ることまさに子を思うがごとく、共住弟子の和尚を見ることまさに父を思うがごとくせよ」と説かれ、続いて和尚を請うには、上衣を偏袒になし、足を礼し、蹲踞し、合掌して、「私のために和尚となってください（*upajjhāyo me bhante hohi*）」と三度繰り返す、和尚となる者は承諾の意思を身もしくは語で示すという作法を定められた。そして共住弟子の和尚への承事の仕方、和尚の共住弟子への承事の仕方を詳しく説かれた⁽⁷⁾。

なおこれらの段落の終わりは、〔和尚に対する承事品終わり（*upajjhāyavattaṃ niṭṭhitaṃ*）〕〔弟子に対する承事品終わり（*saddhivihārikavattaṃ niṭṭhitaṃ*）〕とされている。続いて正しく承事しない共住比丘の擯出（*paṇāmeti*）、擯出された者の悔過、擯出に値する弟子が説かれ、しかる後に「白四羯磨具足戒法」が制定される。

④白四羯磨具足戒の制定

そのとき（*tena kho pana samayena*）1人の婆羅門が出家しようとしたが、比丘らは出家させようとしなかった。世尊はこの婆羅門が過去に一匙の施食をしたことを比丘らに思い出させ、舍利弗に命じて出家させ、具足戒を授けることを命じられた。そして「比丘らよ、先に三皈依による具足戒を許したが、今日より以後はこれを捨て、

白四羯磨によって具足戒を授けることを許す（*anujānāmi bhikkhave ñatticatutthena kammaṇa upasampādetum*）」と説かれ、具足戒を授ける作法を次のように定められた。まず聡明有能なる比丘がサンガに言うべきである（*vyattena bhikkhunā paṭibaleṇa saṃgho ñāpetabbo*）、「サンガよ、我が言を聞け、ここに某甲は具寿某甲より具足戒を受けることを希望している。サンガに機が熟せばサンガは某甲を和尚として某甲に具足戒を授けよう」と。そして異論なきこと三度に及べば羯磨は成立する⁽⁸⁾。

続いて具足戒を請わない者に具足戒を与えたため、比丘となってすぐに非行を行う者が現れた、そのため具足戒を請う羯磨（求聴羯磨）の作法が定められ、次に「沙門釈子は戒・行易く、安楽な暮しができる」と考えて比丘になった者があったので、四依法を説くべきことが定められ、『パーリ律』はここで〔第5和尚承事誦品終わり（*upajjhāya-vattabhāṇavāraṃ niṭṭhitaṃ pañcamaṃ*）〕とする。

このあと受戒の前に四依法を説いたため出家を辞退する者が現れたので、四依法は受戒した後に説かれるべしと改められ、次に具足戒は十衆以上であるべきことが定められる。

⑤十衆以上であることの制定

そのとき（*tena kho pana samayena*）比丘らは2人または3人の衆をもって具足戒を授けた（*duvaggena pi tivaggena pi gaṇeṇa upasampādenti*）。世尊はこれを知られ、「10人もしくは10人を超える衆をもって具足戒を授けることを許す（*anujānāmi dasavaggena vā atirekadasavaggena vā gaṇeṇa upasampādetum*）」と説かれた⁽⁹⁾。

その後、

⑥和尚は10歳以上であるべきことの制定

そのとき（*tena kho pana samayena*）（法臘が）1歳である者、2歳である者も共住弟子に具足戒を授けた。ウパセーナ・ヴァンガンタプッタ（*Upasena Vaṅgantaputta*）も1歳にして共住弟子に具足戒を授け、雨安居を過ごして2歳となり、1歳の共住弟子を連れて世尊を訪ねた。世尊は「あなたは自分が他人から教導教誡を受けるべき身ではないか、奢侈に墮してこのように衆を集めるのは早すぎる（*atilahuṃ kho tvaṃ bāhullāya āvatto yad idaṃ gaṇabandhikaṃ*）」と叱責され、「いまだ10歳に満たない者は具足戒を授けてはならない。10歳もしくは10歳を超えて具足戒を授けることを許す（*anujānāmi dasavaggena vā atirekadasavaggena vā gaṇeṇa upasampādetum*）」と定められた⁽¹⁰⁾。

⑦和尚は智慧ある者であるべきことの制定

そのとき（*tena kho pana samayena*）愚癡不聡明な者が自分は10歳であるといつて具足戒を授けた。そこで和尚が愚癡にして弟子が賢明な場合が生まれ、もと外道であった者が和尚を論難して元の外道に戻ってしまった。これを知られた世尊は、「聡明有能なる比丘にして（*vyattena bhikkhunā paṭibaleṇa*）10歳もしくは10歳を超えた者が具足戒を授けることを許す」と説かれた⁽¹¹⁾。

⑧阿闍梨と内住弟子の制の制定

そのとき（*tena kho pana samayena*）和尚が去ったり、還俗したり、死んだり、

外道に帰すなどして和尚をもたない比丘があり、彼らは教導教誡を被らず、著衣は乱れ、威儀具足しないで乞食に行った。世尊はこれを知られて叱責され、阿闍梨 (ācariya) を許され、「阿闍梨の内住弟子 (antevāsika) を見ることにまさ子のごとく、内住弟子の阿闍梨をみることに父のごとくすべし」と説かれ、続いて阿闍梨の請い方、内住弟子の阿闍梨への承事の仕方、阿闍梨の内住弟子への承事の仕方を詳しく説かれた⁽¹²⁾。

なおこれらの段落の終わりは〔阿闍梨に対する承事終わり (ācariyavattam niṭṭhitam) 〕〔侍者に対する承事終わり (antevāsikavattam niṭṭhitam) 〕とされ、同時に〔第6 誦品終わり (chaṭṭham bhāṇavāram niṭṭhitam) 〕とされている。なおこの承事の仕方は和尚と共住弟子の場合とまったく同じである。

こののち旧外道であった者の4ヵ月間の別住などが説かれ⁽¹³⁾、ここから「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」となる。

- (1) *Vinaya* vol. I p.035
- (2) *Vinaya* vol. I p.037
- (3) *Vinaya* vol. I p.039
- (4) *Vinaya* vol. I p.039
- (5) *Vinaya* vol. I p.043
- (6) *Vinaya* vol. I p.044
- (7) *Vinaya* vol. I p.045
- (8) *Vinaya* vol. I p.055
- (9) *Vinaya* vol. I p.058
- (10) *Vinaya* vol. I p.059
- (11) *Vinaya* vol. I p.060
- (12) *Vinaya* vol. I p.060
- (13) *Vinaya* vol. I p.069

〔2-2〕次に『四分律』を紹介する。『四分律』の「十衆白四羯磨具足戒章」も、杖林中の善住尼拘律樹王のもとにおいての瓶沙王と多くの摩竭国人の教化⁽¹⁾、瓶沙王の六願⁽²⁾から始まる。なお『四分律』は羅閱城に入る時「天雨に値った」とすることは先述した。そして竹林園の寄進⁽³⁾、舍利弗・目連の帰信⁽⁴⁾が続く、この後「十衆白四羯磨具足戒」の制定因縁に入る。

①王舎城の人々の子を奪い夫を奪うという非難

その時、羅閱城中の諸々の貴族姓の子等が出家学道したので、人々は「大沙門がここにやってきて諸人を将いて去ろうとしているので、子あり、夫主ある者は慎護せよ」と言いあった。それを聞いた比丘らが慚愧心を起こしたので、世尊は「如来は大勢力あり、法をもって将い去るのをあなたたちはどうして憂懼するのかと報じよ」と説かれた。人々は法をもって将い去るのは非法ではないと考えた⁽⁵⁾。

②比丘の威儀が整わぬことに対する非難

そのときウルヴェーラ・カッサパやサンジャヤの弟子たち、および羅閱城の豪姓子たちが出家して、いまだ教誡を被らない者は威儀を按ぜず、著衣整わず、乞食如法でなく、婆羅門の聚会法のようなであった。また1人の病比丘があつて弟子なく、看病者

なくして命終した⁽⁶⁾。

③和尚と弟子の制の制定、④白四羯磨具足戒の制定、⑤十衆以上であることの制定

これを知られた世尊は和尚と弟子の法を定められ、和尚は弟子を子の如くに、弟子は和尚を父の如くに承事すべきことを説かれ、和尚の請い方を定められ、同時に「自今已去、三語にして具足戒を授けることを捨て、10人を満じて白四羯磨して具足戒を授けることを許す」と説かれ、具足戒の与え方を定められた⁽⁷⁾。

このように『四分律』には③と④と⑤は同時に制定されたように記されている。続いて、

⑥和尚は10歳以上であるべきことの制定

時に新学の比丘が人に具足戒を授け、教授することができなかった。そこで威儀整わず、乞食も如法でなく、婆羅門の聚会法のようにであった。また尊者婆先是2歳にして1歳の弟子を連れて釈尊のもとを訪ねた。世尊は「あなた自身がいまだ乳を断じないのに、どうして人に教授できるのか」と叱責され、「自今已去、10歳の比丘に、人に具足戒を与えることを許す」と定められた⁽⁸⁾。

⑦和尚は智慧ある者であるべきことの制定

これを聞いて10歳であるけれども愚癡の比丘が具足戒を授けたので、教授することができず、著衣・乞食などの威儀も整わず、婆羅門の聚会法のようにであった。世尊は「自今已去、10歳智慧の比丘に、人に具足戒を与えることを許す」と定められた⁽⁹⁾。

しかし10歳智慧の比丘も新参比丘を教授しなかったので、著衣・乞食などの威儀も整わず、婆羅門の聚会法のようにであった。そこで、

③和尚と弟子の制の制定

世尊は「自今已去、和尚を制し、和尚の法を行わしめよう。和尚は弟子のところに於いてこのように、弟子は和尚のところに於いてこのように行ずるべきである」と、和尚の法、弟子の法を詳しく説かれた⁽¹⁰⁾。

とされている。

このように『四分律』では、先に和尚と弟子の制が制定されたが、「和尚の法」「弟子の法」が詳しく説かれたのは別の時点であったとしているわけである。

時に新受戒の比丘の和尚が命終して彼に教授する者がなく、著衣・乞食などの威儀も整わず、婆羅門の聚会法のようにであった。そこで、

⑧阿闍梨（依止）と内住弟子の制の制定

世尊は「自今已去、10歳の智慧ある比丘、人に依止を与えることを許す」と制され、さらに阿闍梨法を制され、和尚法、弟子法のごとくせよ、と説かれた⁽¹¹⁾。

その後に弟子の呵責などがしばらく続き、外道であった者への四月共住羯磨を与える規定から「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」に入る⁽¹²⁾。

(1) 大正 22 p.797 中

(2) 大正 22 p.798 上

(3) 大正 22 p.798 中

(4) 大正 22 p.798 下

(5) 大正 22 p.799 中

(6) 大正 22 p.799 中

- (7) 大正 22 p.799 下
- (8) 大正 22 p.800 上
- (9) 大正 22 p.800 下
- (10) 大正 22 p.800 下
- (11) 大正 22 p.803 上
- (12) 大正 22 p.806 下

[2-3] 次に『五分律』の説くところを紹介する。『五分律』の「十衆白四羯磨具足戒章」も、伽耶山から王舎城に向かうところから始まる。ここで『五分律』は「そのとき春末月にして熱すでに極盛であったので、人々は微陰を得たいと考えた。それを知った釈提桓因が雲蓋を化作して涼風を起した」とすることは先述した。そして迦蘭陀竹園に出迎えた瓶沙王と国界の8万4千人の教化⁽¹⁾、竹園の寄進⁽²⁾、舍利弗・目連の帰信⁽³⁾が説かれ、世間の人々の非難の場面となるが、①の王舎城の人々の子を奪い夫を奪うという非難記事はない。

②比丘の威儀が整わぬことに対する非難

このようにして世尊は鬱鞞羅迦葉兄弟および千人の弟子、舍利弗・目犍連および250人の弟子を皆出家学道せしめ、羅閱祇の諸豪貴族姓の長者居士もまた皆な出家した。その時世尊はいまだ和尚・阿闍梨の制を定められていなかったもので、比丘らは威儀を失い、著衣・乞食が如法でなかった。そこで人々から「この諸々の沙門は外道よりも威儀がない」という非難が生じた。また1人の病比丘が看病する者がなく命終した⁽⁴⁾。

③和尚と弟子の制の制定

これを知られた世尊は、「今より十利をもつての故に和尚あるを許す。和尚は弟子を愛念すること児のごとく、弟子は和尚を敬重すること父のごとくせよ」と説かれ、和尚の請い方、弟子の和尚に承事する作法、弟子の和尚に仕える作法を説かれた⁽⁵⁾。

④白四羯磨具足戒の制定

その時比丘らは仏に帰依する一語授戒、あるいは仏と法に帰依する二語授戒、あるいは仏と法と僧に帰依する三語授戒、あるいは善来比丘授戒をした。これを知られた世尊はそれを禁じられた。そこで比丘らは、「ただ仏のみが比丘に授戒させている。私たちもできるのでしょうか。もしできるとすればどのようにするべきでしょうか」と質問した。世尊は、「今あなた方に比丘のために授戒することを許す。白四羯磨をなして授けるべきなり」と説かれ、その作法を定められた⁽⁶⁾。

このように『五分律』は和尚と弟子の制を定められたが、世尊はこのときにはまだ比丘らが出家具足を求める者らに対して、どのように出家具足を与えるべきかを定められていなかったので混乱した。そこで「白四羯磨具足戒」が制定されたとしているわけである。しかしながら和尚と弟子の制が制定されたことが、「十衆」につながっているわけであって、その間にわずかに空白があったとしても、その間に比丘たちがてんでんばらばらに一語授戒や善来比丘授戒などをしていたとは考えられない。これは第【4】章の[1-3]に書くように、「諸比丘が教えを受けて分部して去った」その後からずっと行われていたと考えるべきであろう。

なおこの時点では「白四羯磨具足戒」の必要人数が10人とは定められていなかったというのは『パーリ律』と同じで、そこで

⑤十衆以上であることの制定

時に比丘らは4人乃至9人にて、1人乃至衆多人に具足戒を授けた。世尊は「十衆にて授けるを許す」と定められた⁽⁷⁾。

としている。

この後、十衆となる資格、眠人、酔人、狂人などには具足戒を与えてはならないこと、2人以上を和尚とすることの禁止、布薩時・自恣時・僧自集時に具足戒を与えることの許可、羯磨を行う時に受戒人に確証のない異議が出された時には和尚・阿闍梨の意を尊重すべきこと、界外に小界（戒壇）を作って別衆授戒することの許可、3人同時に授戒することの許可、僧房内に受戒壇を立てることの許可とその作法、善事をなした外道の出家の許可（『パーリ律』の④の因縁に相応する）、四依法を説くこと、これを授戒の後に説くこと、授戒の後に四墮法（四波羅夷法）、四喩法（波羅夷の意味を4つの譬喩で表現したもの）、四依法を説くことが続き、しかる後に威儀が整わないことから十利をもって、

⑧阿闍梨と内住弟子の制の制定

がなされ、阿闍梨は弟子を見ること兎のごとく、弟子の阿闍梨を見ること父のごとくであるべきこと、五種阿闍梨（出家阿闍梨、教授阿闍梨、羯磨阿闍梨、受經阿闍梨、依止阿闍梨）、依止法、不敬者のための不共語法の制定、常住比丘と来去比丘の作法などが説かれ、しかる後に、

⑥和尚は10歳以上であべきことの制定

そのとき2歳の優波斯那比丘が1歳の弟子を連れて世尊のもとを訪ねた。世尊は1歳乃至9歳の比丘が具足戒を与えることを禁止され、「10歳にして如法ならんには具足戒を授けることを許す。9歳なりとも他に依止すべきなり」と定められた⁽⁸⁾。

⑦和尚は智慧ある者であるべきことの制定

仏は王舎城におられた。その時知者の誉れ高い1人の裸形外道（尼犍）があり、舍利弗と問答して破れた。舍利弗は形容短小で、跋難陀は色貌殊長であったので、彼は跋難陀のもとで出家・具足戒を受けた。しかし跋難陀に經律を問うても答えられなかったので外道に戻ってしまった。これを知られた世尊は、「10歳であっても法を知らないで具足戒を授ければ突吉羅」と定められ、「十法を成就した者が具足戒を授けることができる」と説かれた⁽⁹⁾。

そして次に外道への四月日別住白二羯磨が説かれ⁽¹⁰⁾、ここから「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」が始まる。

(1) 大正 22 p.109 下

(2) 大正 22 p.110 上

(3) 大正 22 p.110 中

(4) 大正 22 p.110 下

(5) 大正 22 p.110 下

(6) 大正 22 p.111 中

(7) 大正 22 p.111 中

(8) 大正 22 p.114 上

(9) 大正 22 p.114 上

(10) 大正 22 p.115 上

[2-4] 次に『十誦律』のいうところを紹介する。『十誦律』の「受具足戒法」には仏伝は記されないから、竹林園の寄進や舍利弗・目連の帰信の記事もない。また①の王舎城の人々の子を奪い夫を奪うという非難記事もなく、いきなり次の文章から始まる。

②比丘の威儀の整わぬことに対する非難

世尊は王舎城外に住された。そのとき和尚・阿闍梨の制と白四羯磨受具足戒法はまだ制定されていなかった。そこで比丘らは著衣・威儀・遊行・乞食の法が整わず、婆羅門の食するが如きであった。また1老比丘が病気をしても看病する者がなく、外学異道はこれを見て非難した⁽¹⁾。

③和尚と弟子の制の制定、⑧阿闍梨と内住弟子の制の制定、④白四羯磨具足戒の制定、⑤十衆以上であることの制定

世尊はこれを知られ、和尚・阿闍梨となることを許し、十僧現前白四羯磨受具足を許され、白四羯磨の行い方を定められた⁽²⁾。

この後、和尚と共行（共住）弟子⁽³⁾、阿闍梨と近住弟子は互いに子の如き想い、父の如き想いをなすべきことを簡単に説かれた。

⑥和尚は10歳以上であるべきことの制定

仏は王舎城に住された。その時1歳乃至5歳の少長老比丘が和尚となった。世尊はそれを呵責されたけれどもいまだ結戒されなかった。

仏は舎衛国におられた。そのとき長老優波斯那婆檀提子は1歳にして共住弟子に具足を授けて無歳の弟子と共住して夏安居を過ごし、自身は2歳、弟子は1歳となつて夏の末月の大会に世尊を訪ねた。世尊は「今より10歳に満たないで共住弟子に具足を授けることを得ず」と定められた⁽⁴⁾。

⑦和尚は智慧あるものであるべきことの制定

その時10歳に満ちたからと法を知らない者も具足を授けた。世尊は「今より、五法を成就し、10歳に満ちまた過ぎて具足を授けるべし」と説かれた⁽⁵⁾。

続いて五法の解説、依止を与える資格などが説かれ、次に沙弥の十学処の制定⁽⁶⁾や具足戒を受ける満20歳の年齢規定⁽⁷⁾などが説かれ、しかる後に異道への四月波利婆沙を与えるべきことが説かれるが⁽⁸⁾、『十誦律』では沙弥の十学処の制定から「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」が始まると解釈してよいであろう。

なお『十誦律』と系統を同じくする『薩婆多毘尼毘婆沙』には、この白四羯磨受具足戒法は仏成道8年後に制定されたとしている。

問うて曰く。仏は在世幾年にして便ち白四羯磨受戒を聴されしや。答えて曰く。有は言う。仏初めて得道して一年後に白四羯磨受具足戒を聴す、と。有は言う。四年後なり、と。有は言う。八年後なり、と。義を以て推するに八年が是れ正義なり⁽⁹⁾。

これによれば、白四羯磨具足戒法が制定された年度には諸説があるが、仏成道の8年後が正しいとするわけである。

(1) 大正23 p.148 上

(2) 大正23 p.148 中

(3) 『十誦律』では「共行弟子」と「共住弟子」の両方が使われている。

- (4) 大正 23 p.148 下
- (5) 大正 23 p.149 上
- (6) 大正 23 p.149 下
- (7) 大正 23 p.150 中
- (8) 大正 23 p.150 中
- (9) 大正 23 p.510 中

〔2-5〕次に『僧祇律』を紹介する。「明雜誦跋渠法」の最初の部分が他の「律藏」の「受戒犍度」に相当するが、この部分は「世尊が成道されてより5年間は比丘僧は清淨であつたが、これより已後は漸漸に非をなしたので、世尊は事に随つてために戒を制し、波羅提木叉を立説された」とし、「四種の具足戒法あり。自具足、善来具足、十衆具足、五衆具足なり。自具足とは……」と始まる。そして善来具足のところに、次のように記されている。

②比丘の威儀の整わぬことに対する非難

善来具足とは、仏が王舎城の迦蘭陀竹林におられた時、「如来は処々に人を度した。比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷である。あなたたちも如来に効つて、広く行じて人を度すべし」と説かれた。そこで諸々の比丘は世尊の教えを聞きおわつて諸国に遊行し、信善男子の出家を求める者を如来にならつて「善来、比丘」と喚んで人を度して出家させた。しかるにその威儀進止、左右顧視、著衣、持鉢不如法にして世間から非難された。そこで舍利弗が「俱に善来であるにかかわらず、世尊が善来で度される比丘は如法なのに、諸比丘が善来で度する比丘は不如法である。どのようにすれば、諸比丘が度す比丘を如法に、共に戒を一にし、住を一にし、食を一にし、学を一にし、説を一にすることができるであろうか」と考えて、仏に質問した。世尊は「如来が度した五人の善来比丘……長者の子である善来はすべて共に戒を一にし、住を一にし、食を一にし、学を一にし、説を一にしている。舍利弗よ、諸比丘の度すべき所の人もまた善来出家・善受具足、乃至共に説を一にする、是れを善来受具足と名づく」

と説かれ、そして「十衆受具足とは」として、

④白四羯磨具足戒の制定、⑤十衆以上であることの制定

仏は舍利弗に告げられた。「今日より受具足法を制しよう。十衆和合して一白三羯磨に遮法なきを、是れを善受具足と名づく」と⁽¹⁾。

そして、僧中に入って和上を求め、和上が戒師と空静処教師を衆僧に求め、羯磨師が羯磨して空静処教師を選任し、その後具足戒羯磨を行うまでの手続きを定められた、とする。

このように『僧祇律』も釈尊が仏弟子たちを諸国に布教に出して以降「十衆」が制定されるまでは、仏弟子たちは「善来」で具足戒を与えていたと考えていることになる。この「善来」は必ずしも公認されたものではないようであるから、世尊は諸国に布教に出した仏弟子たちに、具足を受けることを希望する者をどう処置するかの手続きを与えていなかったのであろう。

(1) 大正 22 pp.412 中～413 上

〔2-6〕最後に『根本有部律出家事』のいうところを紹介する。「出家事」は最初の部分を舍利弗・目乾連出家縁⁽¹⁾に費やし、「国訳一切経」の整理では「諸種受戒方軌」とする

段落は次の文章によって始まる。

④白四羯磨具足戒の制定

仏在世中は若し出家し近円を受けようと思う者は、皆世尊のところに来て善来にて出家近円を得ていた。別に一人あって、外遠国にあった者が出家を願って世尊のところに来る途中に命終した。世尊は遠国にある場合は、苾芻僧衆に出家近円を与えることを許そうと考えられ、苾芻僧衆を集めて、「もし出家を求める者があれば、苾芻僧衆において出家を与え、近円を与えることを許す」と説かれた。しかし苾芻らはどのように与えてよいかわからなかった。世尊は、「諸難を問い、難なければ三帰を授けよ。後に五学処、十戒、二百五十戒を授けよ」と説かれた⁽²⁾。

なおこれは「三帰依具足戒」の制定のようにみえるが、『百一羯磨法』⁽³⁾には「十衆白四羯磨具足戒法」の作法が詳しく記されており、ここには最初に三帰・五戒・十学処を説くことになっているから、この前半部分のみを記したものと考えられる。したがってこれは「十衆白四羯磨具足戒」が制定されたことを語っているものと解しておく。そしてもしこのように解すべきものとすれば、『根本有部律』における「苾芻」の定義にも三帰依具足戒法によって苾芻や苾芻尼になった者は上げられていないから、『根本有部律』も白四羯磨具足戒法が制定されるまでの「三帰」は認めていなかったことになる。とするならば、『根本有部律』は釈尊が仏弟子を諸国に布教に出して以降、「外遠国にあった者が出家を願って世尊のところに来る途中に命終する」までずっと、仏弟子たちは出家希望者があると釈尊のところに連れてきて、釈尊自らが「善来」で具足戒を与えていたと考えているのである。

③和尚と弟子の制の制定、⑧阿闍梨と内住弟子の制の制定

しかし出家近円を受けた者に阿遮離・鄔波駄耶を敬う心がない者がいたので弟子のための学処（作法）を定められた⁽⁴⁾。

とする。『根本有部律』はすでに阿闍梨・和尚の制は制定されていたけれども、その作法が説かれていなかったのも、ここでその作法が定められたと考えているようである。

⑥和尚は10歳以上であるべきことの制定

世尊は室羅筏城の逝多林給孤独園におられた。時に近軍苾芻は雨安居を過ぎてから1人の弟子を度し、自分は2歳、弟子は1歳で世尊を訪ねた。世尊は「出家して10歳に満たない者は求寂を度し、近円を授けてはならない」と説かれた⁽⁵⁾。

（依止も同じ）

⑦和尚は智慧ある者であるべきことの制定

時に年老無知の苾芻があり、外道に近円を授けた。しかしこの苾芻は弟子を教授することができなかった。五法を成就しない者は近円を与え、依止を与えるべからずと定められた⁽⁶⁾。

そして次の外道の四月共住⁽⁷⁾の制定から「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」に入ることになる。

(1) 大正 23 p.1020 中

(2) 大正 23 p.1030 中

(3) 大正 24 p.455 下

(4) 大正 23 p.1030 下

- (5) 大正 23 p.1031 上
- (6) 大正 23 p.1031 上
- (7) 大正 23 p.1031 下

〔3〕羯磨というもの

次に「十衆白四羯磨具足戒法」がどのように制定されたかという本題を検討することになるが、「羯磨」はサンガと同義語といってもよいほどの概念であるから、まずもって「羯磨」というものがどのようなものであるかを確認しておきたい。

〔3-1〕羯磨の原語はサンスクリットでは **karman**、パーリでは **kamma** である。今さら説明するまでもないであろうが、この語は「なす」「行う」「作る」という動詞の√**kr** から作られた言葉で、したがって「行為」とか「作用」を意味するが、個人の行為をいう場合には「業」と訳される。この業には身・口・意の三業があると説明されるが、意思がなければ身・口の行為も生まれないから行為の本源は意思にあり、そこで「業」の体は「意」とであるとされる。そして仏教的にこの「業」をもっとも象徴的に表わす言葉が、「自業自得」「善因楽果」「悪因苦果」であって、幸せになるのも不幸せになるのも自分の行為次第ということを表わし、これが仏教の教えのもっとも基本であるといってもよい。

このように **karman** あるいは **kamma** は個人の行為レベルでは「業」と訳されるが、これがサンガという集団の行為を表す時には業と区別するために音写して「羯磨」と訳される。サンガは現代風にいえば法人であって、この法律上認められた人格としてのサンガの行為を「羯磨」というのである。「業」の主体が意思であったように、サンガの行為の主体も意思であるから、羯磨もサンガの意思決定を意味し、今の「白四羯磨」というのはこのサンガの意思決定方法のうちの1つをいう。

〔3-2〕それでは「白四羯磨」という意思決定方法とはどういうものかといえば、これはサンガに議題を提出して（これを「白」という）、この議題に対して3度のサンガのメンバーの意思確認を行って、その上で集団の意思を決定する方法をいう。パーリ語では '**ñatti-catuttha-kamma**' といい、「白を第4とする羯磨」という意味である。これを『僧祇律』は「一白三羯磨」と訳する。

サンガの意思決定方法には他に「白二羯磨 (**ñatti-dutiya-kamma**) 」と「単白羯磨 **ñatti-kamma**」があり、前者は「白を第2とする羯磨」の意で議題を提出してメンバーの1度の意思確認を行って集団の意思を決定する方法であり、後者は「白をもってする羯磨」という意で白のみで集団の意思を決定する方法である。

「白四羯磨」は重要な議題であるが故に三度繰り返し構成員の意思が確認されるのであり、「白二羯磨」はそれほど重要でない議題の時に採用され、「単白羯磨」は行わなければならないような行事を今日行うと宣言するような場合に採用される。

このようにサンガの意思決定は構成員一人一人の意思が反映されるという意味では、非常

に民主的な意思決定方法であるということができる。

〔3-3〕また「十衆白四羯磨」の「十衆サンガ (dasavagga saṃgha)」というのは、「十人以上の構成員によって構成されていなければならないサンガ」という意味である。

この他にサンガには「二十衆サンガ (visativagga saṃgha)」、「五衆サンガ (pañcavagga saṃgha)」、「四衆比丘サンガ (catuvagga saṃgha)」があり、それぞれ「20人以上の構成員によって構成されていなければならないサンガ」、「5人以上の構成員によって構成されていなければならないサンガ」、「4人以上の構成員によって構成されていなければならないサンガ」を意味する。これも扱う議題が重大であればあるほど、多くの構成員を要求される。

ちなみに「二十衆比丘サンガ」は僧残罪の出罪羯磨を行うため、「十衆比丘サンガ」は仏教中国における授具足戒羯磨を行うため、「五衆比丘サンガ」は辺地における授具足戒羯磨を行うためのサンガであり、「四衆比丘サンガ」はその他の諸々の羯磨を行うことができる。したがって「二十衆比丘サンガ」はすべての羯磨を行うことができるわけであるが、もし一定区域に住する比丘の数が20人未満であるとする、僧残罪の出罪羯磨は行えないので、近隣の住所から助け人を頼まなければならないということになる。また3人以下の集団で行うことができる羯磨はないから、そこでサンガの最低の構成員は4人とされるのである⁽¹⁾。

筆者が『パーリ律』において羯磨が行われなければならないケース、あるいは行われている事例などを調査した範囲では羯磨の数は100にのぼり⁽²⁾、「四衆比丘サンガ」が行いえない羯磨は僧残罪の出罪羯磨と中国における授具足戒羯磨、それに辺地における授具足戒羯磨の3つのみであるから、したがってこの羯磨のうち実に97%の羯磨は「四衆比丘サンガ」で行えることになる。またこのことから「具足戒を与える羯磨」はサンガにおけるもっとも重要な議題の1つに位置づけられていることが判る。

(1) 「世尊は4人以上の衆をもってサンガと定められた (bhagavatā paññattam catuvaggo pacchimo saṃgho)。」 *Vinaya* vol. I p.298

(2) 『パーリ律』において「白四羯磨」「白二羯磨」「単白羯磨」のそれぞれが採用されるケースについては【論文20】「サンガにおける紛争の調停と犯罪裁判」（「モノグラフ」第16号 2010年1月）のp.036以下に掲げておいたので参照されたい。なおこれには「求聴羯磨」は含まない。また「知臥坐具人・差次食人選任の羯磨」などは1例として数えている。

〔3-4〕このようにサンガの意思決定（羯磨）には、議題に応じてその方法とその必要構成員人数がきちんと定められているのであるが、それよりも以前に、①羯磨を行う会議に出席することのできる資格要件も定められており、また②会議の成立要件も、③議決要件も、④会議が議決する際の意思表示方法も、⑤議長を選任方法なども定められている。現代の法人格をもつ法人も、その意思決定にはこのような基本的な要件がきちんと定められていなければならないはずであって、まさしくサンガは現代の「法人」に匹敵する組織なのである。

まず①羯磨を執行する会議に出席することのできる資格要件は、比丘サンガの場合は比丘のみであり、比丘尼サンガは今ここで検討しているよりもずっと後に形成されたのであるが

⁽¹⁾ 比丘尼のみであって、沙弥や、沙弥尼・式叉摩那などの見習い出家修行者はこれに出席する資格はない。また比丘と比丘尼はそれぞれのサンガによって公認された具足戒を受けた

者であって、もちろん自称の比丘などはその資格はない。また比丘となり比丘尼となるための資格要件もあって、この要件を満たさなければ比丘、比丘尼とはなれないが、これについては次章【6】「受具足戒資格審査項目（遮・難）の制定」において詳しく紹介する。

また②会議の成立要件は一般の組織体では構成員の過半数とか三分の二の場合が多いが、羯磨の場合は構成員の全員が出席することが求められる。ただしやむをえない場合の委任は認められている。なお全員の出席が成立の要件となれば、その組織体の全員とはだれだれで、何人であるかが特定されていなければならない。一般の組織体ではその組織の会員のすべてということになるが、仏教の出家修行者の場合は遊行の習慣があり、必ずしも会員は常に特定されているわけではない。そこで羯磨の場合はこの羯磨が行われるその時点で一定の広さの地域のなかに住している比丘あるいは比丘尼の全部ということになる。この一定の広さの地域を「界（simā）」といい、したがって羯磨を行うサンガは、前もって界をどこからどこまでであるかということ白二羯磨によって決定しておかなければならない。これを「結界」という。

また③議決要件は、一般の組織体の場合はこれも過半数とか三分の二などが多いが、羯磨の場合は全員一致が原則である。もし1人でも反対すれば当該の議案は不成立ということになる。このようにサンガの羯磨において反対者が1人でもあるような状態をサンガ不和合といい「諍事」とよぶが、この諍事を静めるために過半数をもって裁決することが許される場合もある。しかし多数決は集団の意思を決定するために行うのではなく、あくまでも紛争を解決するための手段である。

また④会議が議決する際の意思表示方法は、一般の組織体の場合は挙手とか投票などで行われるが、羯磨の場合は沈黙が賛成の意思表示である。もちろん発言することも許されているが、羯磨を執行している途中に発言することはとりもなおさず反対の意思表示となる。前述のように羯磨の議決要件は全員一致であるから、発言があった時この議案は否決されたことになる。なお過半数をもって紛争を鎮める場合は投票（籌という）が用いられる。

また⑤羯磨を執行する際の議長はサンガのリーダーではなく、その意思を帯した腹心の弟子をサンガのリーダーが予め指名しておき、これをサンガが白二羯磨によって選任する。羯磨を執行する際の議長は内閣でいえば官房長官、大店の商店でいえば大番頭にあたるような者といってよいであろう。この議長は羯磨師とよばれることもあるが、『パーリ律』ではこれを「聰明有能の比丘」とよんでいる。

以上のような羯磨の行い方については、「モノグラフ」第16号（2010年2月）に掲載した【論文20】「サンガにおける紛争の調停と犯罪裁判」と【論文21】「紛争解決法としての多数決とその理念」に詳しく考察しておいたので参照願いたい。

このようにサンガの羯磨を行う手続きは厳格に規定されていて、このような厳格な条件をクリアして、サンガが羯磨を執行できる状態にある比丘あるいは比丘尼の集団を「サンガ現前」という。律蔵の法律用語としてのサンガはこのようなサンガをいうのであり、決して自然成立的に形成された集団をいうのではない。それゆえにこそ筆者は羯磨で集団の意思を決定する方式が定められた時点がサンガが形成された時点と判断するのであり、そしてこのような方式で集団の意思を決定すべしと定められた最初が、この「十衆白四羯磨具足戒」であるから、筆者はこの「十衆白四羯磨具足戒法」が制定された時点がサンガ成立時点と理解

するのである。

- (1) 「モノグラフ」第10号(2005年4月)に掲載した【論文10】「Mahāpajāpatī Gotamīの生涯と比丘尼サンガの形成」を参照。

[3-5] 以上のようにサンガがその意思を決定する場合には、その時点で「界」に住しているすべての構成員が出席していなければならない、しかも議決のためにはその全員の賛成が必要で、もし議案が提出されてから質問でもしようものならそれが反対の意思表示と見なされる。現代ではこのような組織体がありうるとは考えられないであろう。それではこのようなサンガとはどのような組織体であったのであろうか。一般に仏教のサンガは非常に民主的であったと評されるが、もしサンガが真に民主的な組織であって、会議においては構成員の一人一人が自由に意見を表明し、それぞれが主体的に議案に賛成・反対の意思表示ができるとするなら、前記のような意思決定方式に従う限り、絶対に議案は成立しないであろう。換言すればサンガは不和合となって、絶対に和合の状態にはなりえない。

そこでこの会議の進行にはさまざまな工夫が凝らされているのであるが、これについては先に紹介した論文において詳しく検討しておいたのでそれを参照していただくとして、結論のみをいえば、筆者はこのサンガはけっして民主的な組織ではなくて、むしろ絶大な権力を持つ商店主とそれに番頭や手代、丁稚などの数人ないしは数十人の従業員からなる商店に喩えるのがもっともふさわしいと考えている。要するにサンガは1人の大和尚とその弟子ではあるがすでに独立の資格を有している数人の和尚(番頭)と、そしてこれらの和尚のそれぞれ数人の弟子(手代・丁稚)からなる、合計で十数人ないしは数十人からなる比丘あるいは比丘尼の徒弟集団であるということである。例えば大和尚に4人の弟子があり、この4人の弟子がすでに独立の資格を有していて、この弟子たちにそれぞれ4人の弟子がいたとすると、合計で $1+4+16=21$ 人がこのサンガのメンバーということになる。そして現実の集団生活には、数人の沙弥や沙弥尼・式叉摩那などの見習い修行者が加わる。

サンガをこのような組織体であると考えた所以は、端的に言えば次項以降に詳しく考察するように、このサンガは和尚と共住弟子、ないしは阿闍梨と内住弟子の関係が基本となって形成されている集団であるからである。それは次項で紹介するように、白四羯磨具足戒の手続きが出家具足を希望する者が和尚を求めることから始まり、サンガがこれを承認して、この新参比丘がこの和尚の元で10年間の修行をすることを前提に具足戒を与える羯磨に入ることに象徴的に示されている。すなわち具足戒羯磨は、和尚となる者が和尚となることを承諾し、サンガがこれを承認しない限り成立しないわけで、サンガが新規に入団する比丘を認めることは、大店の商店主が新たに使用人を採用するようなものということができる。そしてこの和尚と共住弟子は、大店の商店主が原則として番頭・手代・丁稚などと共同生活をするように寝食を共にする。したがってこのサンガは和尚が親に、共住弟子は子供に喩えられる大家族⁽¹⁾のようなものであって、この親子の関係は、たとい子供が独立して別のサンガを形成した後にも継続する。それは番頭が独立して別の店をもつようになって、本店と出店(支店)の関係のように終生続くことに似ている。

サンガとはこのような組織体であるがゆえに、議決要件は全員賛成で1人も反対が許されず、しかも沈黙が賛成の意思表示という、われわれには想像もつかないような議決方法であっ

ても、集団の意思をスムーズに決定できたのである。

- (1) 大家族というのは、広辞苑によれば「一对の夫婦とその子供以外に、傍系血族とその配偶者までも含んでいる家父長制的家族」と解説されている。

〔3-6〕ところでこのようなサンガと羯磨の基本的なイメージはいつごろ釈尊の頭の中に形成されたのであろうか。おそらくそれは、釈尊が仏弟子たち自身が地方に出かけたその出先で、「三帰」によって具足戒を与えることを許されたとされる時に、すでに漠然としたものではあったであろうができて上がっていたのではなかろうか。なぜなら仏弟子たちに自ら具足戒を与えることを許されたということは、今まで釈尊が掌握されていた具足戒を与える権利、すなわち人事権を仏弟子たちに委譲したことを意味し、このとき釈尊は自分の教団を専制君主的なものではなく民主的なものに、中央集権的なものではなく地方分権的なものにする道を選択されたことを意味するからである。

それはとりもなおさず、釈尊の教えは釈尊だけが教えうるというものではなく、すでに開放されているのであるから、仏弟子たちにもそれはなしうるということの意味するといってよいであろう。釈尊は仏弟子たちを「1つの道を二人して行くなかれ」と布教に出す時、「私は天・人の一切の羂索より脱し (*muttā' haṃ sabbapāsehi ye dibbā ye ca manussā*)、あなたたちもまた天・人の一切の羂索より脱した。比丘らよ、衆生の利益・安楽・世間の哀愍のために遊行せよ」と説かれた。ここには「自分の覚ったところと仏弟子たちの覚ったところは何も相違するところはない。だから仏弟子たちが具足戒を与える資格を有する」という信念が端的に物語られているのである。またそれはアンニャーコンダンニャたち5人が阿羅漢果を得た時に、「その時世間に6人の阿羅漢があった」という「律蔵」の記述にも通ずる。世尊はこの6人の阿羅漢のうちの1人であって、他の5人の阿羅漢と何ら相違はないということの意味するからである。

そして釈尊が王舎城に行って多くの人々を教化した時に、人々から「ゴータマがやってきて、夫を奪い、子を奪う」と非難された時、釈尊はその非難には「大雄たち、如来たちは正法をもって誘う、法をもって誘う知者たちを誰が非難するのかと言え」と諭されたとされている。ここに含まれる「大雄」「如来」は複数であって、このなかには仏弟子たちも含まれているのである。

このように上記のようなサンガ組織とその意思決定方法としての羯磨の基礎的なイメージは漠然としたものではあったであろうが、すでに「三帰」を許された時にできあがっていたのであり、このようなことは理念的には鹿野苑において阿羅漢果を得た弟子たちを「1つの道を二人して行くなかれ」と布教に出した時まで遡るといってよいであろう。

〔4〕「十衆白四羯磨具足戒法」の制定

そしていよいよ「十衆白四羯磨具足戒法」が制定されるという本章の主題に係わる事項を検討する。この「十衆」は「羯磨」として行われるものであって、それには上記のような羯磨を行う条件が整っていなければならないということ、ぜひ脳裏に止めておいていただき

たい。

〔4-1〕「十衆」制定の因縁は、①の「王舎城の人々の子を奪い夫を奪うという非難」から始まる。この非難について言及するのは『パーリ律』と『四分律』のみであり、『五分律』は伝を有するけれどもこれにはふれない。また『パーリ律』『四分律』も釈尊は「正しいことをしているのであるから、この非難に応接する必要はない」という態度であったとし、人々も納得してこの非難は7日間で収束したとしているから、「律蔵」はこれが「十衆」制定の直接的な原因となったとは考えていないのであろう。それゆえに『五分律』はこれを記さなかったのかもしれない。

しかしながら後に、「出家させる場合には両親の許可を得ること」という規則が定められた⁽¹⁾。一家の柱である壮年男子や、将来その中心となるべき青年男子を出家させることは、働き手を失い家系を断絶させることにつながるから、反社会的行為とはいわないまでも、少なくとも非社会的行為というべきであり、したがって黙過できるような事柄ではなかったはずである。これが和尚の制を定め、白四羯磨具足戒制度を制定する直接的な原因とはならなかったとしても、この非難は釈尊の胸の中にきちんと収められたにちがいないだろう。

- (1) この規定は、釈尊が成道後初めてカピラヴァットゥに帰り、息子のラーフラを出家させた時、父・浄飯王の願いによって定められたとされている。*Vinaya* vol. I p.082、『四分律』大正 22 p.810 上、『五分律』大正 22 p.117 上、『僧祇律』大正 22 p.421 上、『根本有部律出家事』大正 23 p.1035 上

〔4-2〕そうすると「十衆」制定の直接の因縁は、②の新参比丘の威儀の整わぬことに対する非難と、看病する者がなくて病比丘が死んでしまったことということになる（ただし『パーリ律』は病比丘については記さない）。したがって伝を含まない『十誦律』と『根本有部律出家事』もこれを記すのであろう。この因縁は次のようなことを物語る。

前章【4】「三帰依具足戒法の制定とサンガ祖形の形成」の〔5-3〕において指摘したように、公認にせよ、あるいは非公認にせよ、地方において仏弟子たちがそれぞれ出家を希望する者に「三帰」などによって具足戒を与えることが許されたということは、釈尊教団が専制君主制体制から民主制体制に、あるいは中央集権制体制から地方分権制体制に変わるきっかけとなり、また大衆化が始まったとすることができる。簡単にいえば釈尊教団の体制が大きく変わろうとしていたにも拘わらず、この段階では新参比丘に対する教育体制も、地方教会の運営システムも整備されず、すべての面において放任状態におかれてしまった。そのため上記のような問題が生じてしまったのである。これを「三帰依具足戒体制」とよぶならば、このような問題はこの「三帰依具足戒体制」そのものに必然的に内在する問題であったといえるであろう。

〔4-3〕そこでこのような問題を因縁として、③和尚と弟子の制、④白四羯磨具足戒、ならびにこれに関して⑤十衆以上、⑥法臘十歳以上、⑦智慧ある者でなければならないことなどが制定されることになるが、これらの制定については各「律蔵」のいうところが微妙に異なる。

まず③と④と⑤についてであるが、『パーリ律』はこれらが定められたのは、それぞれ別の時点であったように記している。

しかし『四分律』は③の和尚と弟子の制の制定は先であるが、その後の④白四羯磨具足戒と⑤十衆以上規定は同時に定められたように記している。また他の「律蔵」では弟子の和尚に対する作法、和尚の弟子に対する作法は、和尚と弟子の制が定められたと同時に説かれたことになっているが、『四分律』はその作法については、⑥法臘十歳以上、⑦智慧ある者でなければならないことが定められた後で説かれたことになっている。しかしその作法は若干のタイムラグはあったにしても、和尚と弟子の制を定められたと同時に説かれるのが筋であろう。したがってこれはなんらかの都合で記述が後回しになったものにすぎないと考えられる。

次に『五分律』であるが、これも『パーリ律』と同様に、③と④と⑤が別の時点で説かれたようになっていいる。しかし内容は『パーリ律』とは大きく異なる。ここでは和尚と弟子の制を定められた時には、どのように出家させ、どのように具足戒を与えてよいかわからなかったので、そこで「比丘らは仏に帰依する一語授戒、あるいは仏と法に帰依する二語授戒、あるいは仏と法と僧に帰依する三語授戒、あるいは善来比丘授戒をした」。これを知られた釈尊はこれを禁じられた。そこで比丘たちは「ただ仏のみが比丘に受戒させている。私たちもできるのでしょうか。もしできるとすればどのようにすべきでしょうか」と質問した、とする。

しかしここには大きな矛盾が含まれているとすべきであろう。そもそも和尚と弟子の制を定められたということは、それは師たる者が弟子を「出家させ、具足戒を与えて比丘とする」ということを意味するものでなければならない。実際に『五分律』の弟子の和尚を請う請い方は、「我は某甲なり。今、尊に和尚たらんことを求む。尊よ、我がために和尚となりたまわんことを。我れ尊を和上とし、尊を和上となすよつての故に具足戒を受くるを得んことを樂う」と三度言うと言われている⁽¹⁾。このように和尚が弟子を取るということは具足戒を与えることを意味するが、弟子を取ることを許されたにも拘わらず、その時その具足戒を与える作法を定められなかったということは考えられない。ちなみに『五分律』は「三歸」を公認の具足戒とは認めていないので、仏弟子が自らの弟子を取ることを許されたのはこの時が最初になるのである。したがって『五分律』は③と④は別の時のように記されているが、実際には同時であったと理解すべきであり、一語授戒などは釈尊が仏弟子たちに「各各分部して世間に遊行せよ」と布教に出された以降行われていたことであろうことは、すでに前章において指摘しておいた。

次に『十誦律』であるが、③④⑤ともに同時に制定されたとしている。

『僧祇律』には③の和尚と弟子の制の制定記事はない。④の白四羯磨具足戒の制定と⑤の十衆以上であることの制定は同時である。

『根本有部律』のこの部分の叙述は他の律とは興味の置き所が異なるので、白四羯磨具足戒の制定のみしか説かれていない。なおこの後、新参苾芻が阿遮離・鄢波駄耶を怕懼する気持ちがあったので弟子法が定められたとする。この書きぶりからするとすでに阿遮離・鄢波駄耶の法は定められていたが、その作法が説かれていなかったため、後にその作法が定められたと理解しているのであろう。そういう意味では『四分律』と同じということになる。

しかし『四分律』のところにも記したように、和尚と弟子の制が制定されながら、和尚と弟子の作法は後で説かれたというのは不合理であって、実際には同時に説かれたけれども、記述の都合で作法は後回しにされたということであろう。あるいは実際に別時であったかもしれないが、しかしそのずれはわずかであって、大きなタイムスパンを視点とするならばこれらは同時と言ってよいであろう。

以上のように③④⑤がどのように制定されたかについては「律蔵」によって相違があり、一定の方向を指し示していない。しかし実は③和尚と弟子の法、④白四羯磨具足戒法、⑤十衆の3つは、主題が別であることを示すのみであって、制度としては1つに収斂されるべきものである。したがってこれらは時間的には同時、ないしはずれがあってもわずかであって、大きなタイムスパンから見れば同時と解釈してよいのではないかと考えられる。その理由のいくつかを以下に挙げてみよう。

- (1) 『五分律』大正22 p.110 下。これは『四分律』大正22 p.999 下も同じであって、『四分律』は「願わくば大徳、我が為に和尚となれ、我れ大徳に依って具足戒を受けん」と三度言うと言われている。なお『パーリ律』は和尚を請う時に「具足戒を受けたい」と言うとはされていない。

[4-4] まず⑤の「白四羯磨具足戒」が十衆以上でなければならないと定められたのは、『パーリ律』では2人または3人の衆をもって具足戒を授けることがあったからとし、『五分律』は4人乃至9人で授けることがあったからとしている。しかし『四分律』は初めから具足戒は十衆以上と定められたとする。『十誦律』と『僧祇律』も『四分律』と同じであるが、これらは簡単な因縁譚しか持たないが故であるからかもしれない。

ところで羯磨を行うときには、その議題によってサンガを構成する必要人数が異なることは先に述べた。羯磨を執行できる最低限度の人数は4人であるから、サンガの必要最低人数は4人であると理解されている。しかしながら仏教文献にはなぜそれが4人でなければならないかという理由はどこにも書かれていないし、議論もされていない。要するに羯磨を行う最低限度の人数は4人以上と釈尊が決定され、仏弟子らはそれを所与の条件として受け入れているのである。

しかし強いてその理由を考えるなら、例えば2人なら意見が違った場合は2人で相談して調整すればよいことであり、3人でも2つのグループに分かれることはないから、これまた相談の流れの中で自然に決められていき、議決を必要とすることはない。しかし4人の場合は2つのグループに分かれることがあり、ここにおいて羯磨という議決方法が必要になる。このように議決という点から考えれば、そもそも集団の最少人数は4人ということになる。

サンガの人数をこのように考えれば、『パーリ律』が初めは2人あるいは3人で羯磨を行ったというのは自己矛盾であって、ここは『五分律』に随うべきであろう。しかし実際には『四分律』がいうように、授戒のための羯磨は最初から10人以上という規定であったのではなかろうか。釈尊が白四羯磨という集団の意思決定方式を考え出された時には、すでに羯磨の最低人数は4人とする認識があったのであろうが、しかし授戒のような重大な議決を4人乃至9人で行うべきではないという認識もあって、そこで授具足羯磨については10人以上と定められたものと考えられる。

律蔵の体系がそうであったように、おそらく釈尊は白四羯磨によって具足戒を与えるべきことを定められた時には、その意思決定方法もきちんと構想されていたであろう。そうでなければ「羯磨」によって具足戒を与えるべしという制度を制定されるはずはない。すなわち「三帰」によって弟子たちがその弟子たちをとることを許された時には、釈尊はその教団を中央集権的なものにするという選択肢を捨てて、地方の比丘たちが自主的に運営するという体制を選択されたということを示す。しかし「三帰」は諸事万端未整備な制度であったために、うまく機能せず前記のような問題を内包していた。そこで「三帰」自身を認めない「律蔵」さえ存するのである。このような反省にたって釈尊は羯磨というきわめて厳格な意思決定手続法をもつ、きわめて組織的なサンガというものを構想された。そしてこのときにはすでに「四衆サンガ」「十衆サンガ」あるいは「過二十衆サンガ」という概念ができ上がっていたのではなかろうか。後に辺地の具足戒は5人をもって与えることが許されることになったが、これも4人ではなく5人という特殊な人数であることを思えば、その背後にあったものを感じ取ることができる。要するに『パーリ律』や『五分律』は、羯磨を4人乃至9人で行われることがありうることを想定して、それをあらかじめ予防するために因縁譚として記したのである。

このように具足戒羯磨は⑤の「十衆以上」とされる条件も、③和尚と弟子の制と、④白四羯磨具足戒の制定と同時であったと考えてよいであろう。

[4-5] 次に⑥ 10歳以上という規定の制定である。『僧祇律』にはこれについての記述はないが、『パーリ律』『四分律』『五分律』『十誦律』『根本有部律』のすべてが、この制定は白四羯磨具足戒制度が制定された後に、法臘1歳、2歳の者が具足戒を授けたり、1歳のウパセーナ・ヴァンガンタプッタが雨安居を過ぎて2歳になった時、1歳の弟子を引き連れて釈尊の前に現れたことを因縁とすることも共通している。したがってこれによる限りは、この⑥の規定は④の白四羯磨具足戒法が制定されてから、少なくとも2回の雨期を過ぎた後のことでなければならない。法臘は具足戒を受けた時には無歳であり⁽¹⁾、雨期を過ぎて初めて1歳となるのであるから、ウパセーナ・ヴァンガンタプッタは白四羯磨具足戒で比丘となった後、2回の雨安居を過ぎていたことになるからである。

しかしながら先にも書いたように、白四羯磨具足戒法の制定は正式なサンガが成立したことを意味し、新たに出家具足戒を求める際にはサンガから誰を和尚とするかの承認を受け、羯磨によってサンガから具足戒を授けられ、その結果サンガへの入団を認められるのであるから、和尚と共住弟子は独立してあるのではなく、サンガの中に位置づけられていることになる。したがって共住弟子であるはずの2歳、3歳の比丘がすぐさま和尚となって共住弟子を取り、しかもサンガから離れて単独行動して釈尊を訪ねるなどということは想像できない。

また和尚と共住弟子の制の意味も考えておく必要があるであろう。この制度はその制定因縁に見られるように弟子養成制度として作られたもので、和尚は弟子を終生子のごとく育み、弟子は和尚に一生涯父のごとくに仕えて、師はその弟子たちと起居を共にしながら全人教育を施すというシステムである。このことは和尚の原語がP. : upajjhāya, Skt. : upādhyāyaであって、upa-adhi-√iに分解され、「寄り添って行く者」を意味し、共住弟子はp. : saddhivihārikaあるいはsaddhivihārinであって、これは文字どおり「共に住する者」を意

味することに明白に表わされている⁽²⁾。

和尚と弟子の制度とはこのようなものであり、しかもその制度が作られた因縁を考えれば、和尚は指導者としてふさわしい経験ある比丘でなければならないことは自明のことであり、したがってウパセーナ・ヴァンガンタプッタとその弟子のようなケースは、「白四羯磨具足戒法」が制定された以降にはありうべきはずがないといわなければならない。したがってこれは「白四羯磨具足戒法」制定以降のことではなく、それ以前のことであったと考えるべきではないであろうか。「三帰」が許されたころなら、具足戒を受けた者なら誰でも法臘に関係なく、自分が師となって、その恣意的な判断で自由に弟子をとることが許され、まだ組織としてのサンガは成立していなかったから、集団から離れて自由に行動もできたからである。

したがってこの10歳以上の規定の因縁譚は、「三帰」が行われていた時代のウパセーナ・ヴァンガンタプッタとその弟子のケースが想起され、そのようなことが再び起こらないようにというようなことから記されたのではなかろうか。

『十誦律』はこの10歳以上の規定の制定を、

仏は王舎城に住された。その時1歳乃至5歳の少長老比丘が和尚となった。世尊はそれを呵責されたけれどもまだ結戒されなかった。

仏は舎衛国におられた。そのとき長老優波斯那婆檀提子は1歳にして共住弟子に具足を受けて夏安居を過ごし、自身は2歳、弟子は1歳にして夏の末月の大会に世尊を訪ねた。世尊は「今より10歳に満たないで共住弟子に具足を受けることを得ず」と定められた⁽³⁾。

としている。これもウパセーナ・ヴァンガンタプッタの因縁によって10歳規定が定められたとしているのであるが、規定の制定とその因縁とは必ずしも同一時点ではないということを示していると理解してよいであろう。

そして『パーリ律』は、そもそも具足戒が白四羯磨によって与えられることになった直接のきっかけを、1人の婆羅門が出家しようとしたが比丘らは出家させようとしなかったからとしている。このことは出家具足戒を受けることを求める手続きが法的に整っていれば受理して、羯磨にかけなければならないということを意味する。制度として、恣意的に受理・不受理がなされないように保障しているのである。このようにこの白四羯磨具足戒法は、法の定めるとおりに肅然と行わなければならないということを前提に成立しているのであるから、十衆規定や10歳規定のような細則が整わないうちに、漫然と実施されるということはないと考えなければならない。

以上のように、ウパセーナ・ヴァンガンタプッタの因縁譚は実は「白四羯磨具足戒法」が制定された後のことではなく、「三帰」が行われていた時のことであったと理解するのが妥当であろう。これが「白四羯磨具足戒法」の制定の後に記されているのは、これを回想して作られたからである。

- (1) 『十誦律』(大正23 p.148下)は「長老優波斯那婆檀提子は1歳にして共住弟子に具足を受けて無歳の弟子と共住して夏安居を過ごし、自身は2歳、弟子は1歳となって夏の末月の大会に世尊を訪ねた」とする。また『十誦律』の「比丘尼壇文」では、比丘尼が具足戒を受けた直後に「汝は幾歳であるか」と問われたなら無歳と答えるべきであるとされている(大正23 p.333中)。また『僧祇律』(大正22 p.293上)に「無歳比丘」という言葉があり、国訳者はこれに「沙弥満20歳にして具足戒を受けて比丘となるも、一安居を経

ざるには無歳の比丘なり」（国訳8 p.273の註70）と解説している。

このようなことがあるからであろうか。『パーリ律』では、舎衛国のサンガが雨安居の間は出家させていなかったが、ヴィサーカー・ミガーラマーターの子孫が出家したことを因縁として、雨安居の間にも出家させなければならないと定められたとしている。*Vinaya* vol. I p.153

(2) *upādhyāya* は一般に使われていた言葉のようであるが、*saddhivihārika*、*saddhivihārin* は仏教特有の言葉かもしれない。

(3) 大正23 p.148中

[4-6] そしてその後、⑦の智慧ある者でなければならないことの制定が続く。したがってこの規定は、⑥の10歳以上の規定とは別の時に制定されたという記述になっているわけである。しかし和尚の資格を問うのに、10歳以上と智慧ある者が別々に定められたとは考えにくい。確かにこれも要件としては別の性質であるから、因縁譚は別にあったかもしれないが、しかしこれも規定としては1つに収斂されるべきものであって、同時もしくはずれがあったとしてもわずかであって、これも大所高所から見れば同時と解釈してよいであろう。

例えば①時間がない、②持っているお金が少ない、③あまりお腹が空いていないがお昼時である、はまったく別の理由であるが、だから駅の立ち食いそば屋で昼食をすまそうという1つの行動に収斂されるようなことに喩えることができる。このように1つの規定にはそれが制定されなければならないいくつかの理由を背後に有するもので、「律蔵」はこの理由ごとに因縁譚を記したのである。「犍度」の規定は波羅提木叉のように「随犯随制」を建前としていないのであるから、それぞれ別の因縁を記す必要はないのであるが、しかし制定の理由を記しておけば、規定の内容や精神がより明確になるから、そこでそれなりの制定理由を記したために、1つの理由ごとに細則が制定されたように記述されているが、しかし実際にはいくつもの要素を含む1つの規定が同時に制定されたのである。

[4-7] そして『パーリ律』『四分律』『五分律』は、この後に和尚が還俗したり、死亡したりするというようなことがあって、新参比丘の面倒を見ることができないケースが出たので阿闍梨と内住弟子の制が制定されたとされている。「律蔵」の中には和尚と阿闍梨の制の制定は同時であったとするものもあるが、もし異なった時点であったとしても、それほど時間は経過していなかったであろう。「阿闍梨と内住弟子の制」は「和尚と共住弟子の制」の補完制度であるから、それほど論じなければならない問題はない。

[4-8] 以上を簡単にまとめると次のようになる。

これら一連の規定が制定されることになった因縁は、新参比丘の威儀が整わず、また病気となった比丘を看病しないでみすみす死なせてしまったということであった。要するに新人育成制度が整っていなかったが故の問題が生じたのである。したがって和尚と弟子の制度は、このような事態を再び招かないために制定されたといっていよいであろう。

そこで弟子はサンガの中で、和尚となる者が起居をともにしながら生活の万般から釈尊の教えを授けることに至るまで面倒を見るという態勢が作られ、その和尚にはどのような者がふさわしいか、出家具足戒を受けたいと望む者を弟子として自分たちのサンガに受け入れて

よいかなどを羯磨によって審査するという制度が作られたのである。

その結果、次のような規則が制定された。

- (1) 出家具足戒を受けたいと希望する者は共住弟子として和尚につかなければならない。
- (2) 共住弟子となった者が比丘として認められるためには、10人以上の衆による白四羯磨によってサンガの同意を得なければならない。
- (3) 共住弟子は和尚の下に10年間依止しなければならない。したがって比丘が独立して和尚となる権利を得るのは法臘10歳以上の者となる。
- (4) もしその間に和尚に何らかの事故があり、和尚がいなくなった時には他の法臘10歳以上の比丘を阿闍梨とし、内住弟子としてその期間内は依止しなければならない。
- (5) 和尚・阿闍梨となるものは智慧ある者でなければならない。

「律蔵」のなかには、これらの規則が五月雨式に徐々に制定されたように記すものがあるが、これは上記それぞれの要件別にその制定の精神をあらわすために因縁譚を記したからである。また「羯磨」および「サンガ」は非常に体系的かつ組織的なもので、このような体系的かつ組織的なものが継ぎ接ぎしながら徐々に形成されていったとは考えにくい。例えばバラック建ての建築物なら継ぎ接ぎしながら徐々に大きくしていくことも可能であるが、何十階建てのさまざまな機能を持つ大ビルディングを、徐々に継ぎ接ぎしながら建設するなどとはとても無理であり、このような建築物を建てるためには、最初からきちんとした設計図がなければならないのと同様である。

要するにこれらは記述上は徐々に制定されていったように見えるが、実際には「具足戒を希望する者はまず法臘10歳以上であってかつ聡明有能な比丘を和尚として請い、この和尚の共住弟子となることを前提にして、10人以上の衆からなるサンガにおいて白四羯磨で承認されなければならない」という1つの条文が一時に制定されたということである。

【5】「十衆白四羯磨具足戒法」の制定年

それでは「十衆白四羯磨具足戒法」は仏成道何年ころに制定されたのであろうか。この項ではこれを検討する。

〔5-1〕この規定の制定年度を推定する最大の材料は、この規定が和尚となる者は法臘10歳以上でなければならないとすることである。もしこのような規定を制定したのが、たとえば仏成道5年であったとしたら、そのとき法臘10年の比丘は誰も存在しないのであるからこの規定制定の意味はない。したがってこの規定が制定されたのは法臘10年以上の比丘が生まれた年以降でなければならない。このように考えると最初の比丘であるアンニャーコンダンニャを初めとする五比丘が誕生したのは世尊が第1回目の雨期を過ごされた後のことであり、これに続くヤサとその友人54人は第2回目の雨安居の前のことであり、このとき彼らは無歳であったのであるから、成道第2回目の雨期の後に法臘1歳となり、彼らが法臘10歳となるのは仏成道第11回目の雨安居を過ごした後ということになる。したがって「十衆」の規定が制定されたのは早く見積もっても、これ以降のことでなければならない。この

ように考えればこの制定年度はもっとも早く見積もっても、仏成道第 11 回目の雨安居後ということになる。

〔5-2〕そしてこの規定の制定年については、もう 1 つのエLEMENTも考え合わせなければならない。それは祇園精舎の建設年である。祇園精舎の建設は、「コーサラ国波斯匿王と仏教——その仏教帰信年を中心に」なる論文⁽¹⁾において、それはサンガが形成され竹林園に僧院⁽²⁾が建設された直後のことで、雨安居伝承が語るように成道第 14 年でよいのではないかとしておいた。

このように祇園精舎の建設が成道 14 年であるとする、白四羯磨具足戒法の制定とサンガの形成はそれ以前でなければならないことになる。なぜならこの論文において考察したように、給孤独長者が祇園精舎を寄進するために釈尊を舎衛城に招待したのはその 2 年前の、釈尊が王舎城におられた時であって、このときには竹林園にすでに僧院が建設されていた。そしてこの僧院建設はサンガが布薩などの行事の羯磨を行うためであったから⁽³⁾、その時にはすでにこれら一連の制度が制定され終わっていなければならない。そうとすればその制定は仏成道 12 年以降ではないことになる。

とするならば必然的にこの一連の規定が制定されたのは仏成道 12 回目の雨安居後、即ち仏成道第 12 年の後半期のことにならざるをえない。こう考えると第 1 のELEMENTの仏成道第 11 回目の雨安居後という条件も満たすことになる。そうするとそのとき法臘 10 歳となっている有資格者は 5 比丘とヤサとその友人 54 人のみということになるが、釈尊はその時の和尚として彼らをイメージされていたのかもしれない⁽⁴⁾。

(1) 『印度哲学仏教学』第 21 号 北海道印度哲学仏教学会 平成 18 年 10 月

(2) 僧院といっても大きな建造物ではなく、『パーリ律』(Vinaya vol. II p.147) は「1 日に 60 の僧院 (vihāra) を建てた」、『四分律』(大正 22 p.937 上) は「60 の別房」、『五分律』(大正 22 p.p.166 下) は「その日をもって 60 房舎を造った」とするから、草屋程度のものであったのであろう。

(3) 「モノグラフ」第 14 号 (2009 年 5 月) に掲載した【論文 16】「遊行と僧院の建設とサンガの形成」参照

(4) もし五比丘やヤサならびにヤサの友人たちが、この新態勢のリーダーであったとすると、彼らの名前は原始聖典の各所にしばしば登場するはずであるが、しかし実際には影が薄いといったほうがよい。舍利弗・目連の出家受具足戒を仏成道 10 年の雨安居明けのことであったとすると、彼らが法臘 10 歳の長老となるのは仏成道 20 年の雨安居明けであって、「各地に散在する個別のサンガ」のリーダーとなるのはこの後のことでなければならない。あるいはこのころになるまでこの態勢は十分に機能しなかったのかもしれない。

〔5-3〕以上のような理由により、**十衆白四羯磨具足戒法が制定されたのは釈尊 46 歳＝仏成道第 12 年の後半期**ということになり、したがって**サンガが形成されたのも仏成道第 12 年の後半期**ということになる。

それでは「三帰」が公認の具足戒法であったとするなら、この制定年は何年になるであろうか。先に白四羯磨具足戒法はウパセーナ・ヴァンガンタプッタの因縁によって、三帰依具足戒法が制定されてから少なくとも 2、3 年は経過していなければならないが、しかしそれよりも長くはないとしておいた。仮に白四羯磨具足戒法が制定されたのは、三帰依具足戒を

制定されてから3年後のことであるとすると、**三帰依具足戒の制定**は仏が第9回目の雨安居を過ごされた**仏成道第9年の後半期**のことということになる。これは前章において1つの仮説として述べておいた釈尊の成道後の行動、すなわち

成道第1回目の雨期 ウルヴェーラーにおいて過ごす

第2回目の雨期 五比丘やヤサとヤサの友人たちと鹿野苑において過ごす

第3回目の雨期 ウルヴェーラ・カッサパの教化中にウルヴェーラーにおいて過ごす

第4回目の雨期 三迦葉の仲間たちとガヤーシーサ（第1回目）において過ごす

第5回目の雨期 三迦葉の仲間たちとガヤーシーサ（第2回目）において過ごす

第6回目の雨期 三迦葉の仲間たちとガヤーシーサ（第3回目）において過ごす

第7回目の雨期 三迦葉の仲間たちとガヤーシーサ（第4回目）において過ごす

第8回目の雨期 三迦葉の仲間たちとガヤーシーサ（第5回目）において過ごす

第9回目の雨期 三迦葉の仲間たちとガヤーシーサ（第6回目）において過ごす

とも一致することになる。すなわち釈尊が「三帰依具足戒法」を制定されたのは、この成道後第9回目の雨安居、すなわちガヤーシーサでの第6回目の雨安居を過ごされた後のことということになる。

〔5-4〕もしこのように考えることができるとするならば、釈尊のサンガとその運営方法の基礎となる羯磨についての構想は、「三帰」の制定から3年という短い期間に急速にでき上がったことになる。しかし短時日ではあったが「三帰」による祖形的なサンガには、威儀が整わない比丘ができたり、病気の比丘を放置するなどの問題を内包していたという経験は何よりも得難い経験であったといえるであろう。

と同時に、おそらく釈尊はその幼少青年期にカピラヴァットウの釈迦族の社会において、サンガとよばれる国家運営のノウハウを経験していることも大きな財産となっていたであろうし、また当時急速に発達した商工業者の組合があって、これらの運営方法という手本があったことも大きかったであろう。もしサンガが羯磨によって意思決定するなどすべての制度が釈尊の独創であったとしたなら、これほど短時日に、そしてこれほど見事なシステムは構築できなかったと思われる。

しかしながら悪意をもってこれを見れば、わずか3年ののちに制度が大改変されたというのは朝令暮改も甚だしいということになるかもしれない。あるいはこれが『五分律』『僧祇律』『根本有部律』が「三帰」というこの制度自体を認めない理由であったかもしれない。あまりにも短期間のみ有効であった制度であったため、この制度によって具足戒を受けた比丘の数もそう多くはなかったであろうし、しかも多くの欠陥を内包する制度であったため、これを公認制度として認めるには忸怩たるものがあったのであろう。

〔6〕5年依止規定の制定

なお先の新参比丘は10年間は和尚あるいは阿闍梨に依止しなければならないとされる規定は、後に聡明有能なる者は5年でよいと改められた。ついでにこの改定年度を考えておく。

[6-1] まず各「律藏」のいうところを紹介する。

『パーリ律』(Vinaya vol. I p.079) : そのとき (tena kho pana samayena) 世尊は王舎城において雨期 (vassam) も冬 (hemantam) も熱時 (gimham) も過ごされた。そこで人々は「沙門釈子には四方に通路なく、彼らは四方を知らない」と非難した。これを知られた世尊は阿難に各々の房舎に行つて、「世尊は南山 (Dakkhiṇāgiri) に遊行される、欲する者は来れ」とふれさせた。これに対して比丘らは「10 歳の間は依止しなければならない。もし我らがそこに行くとするばそこで依止をとり、帰ってきたらまたこちらで依止をとらなければならない。だから阿闍梨・和尚が行くなら我らも行く。阿闍梨・和尚が行かないなら行かない」といった。そこで世尊は少数の比丘らとともに南山に行かれた。そして比丘が少数である理由を知られた世尊は、「比丘らよ、聰明有能なる比丘は5年、不聰明なる比丘は命終わるまで依止することを許す」と説かれ、聰明有能なる比丘とは五分を具足する比丘であると解説された。

『四分律』(大正 22 p.805 下) : その時世尊は羅閱城に住されていた。時に鬱毘羅迦葉が徒衆をひきいて出家し、刪若の弟子が250人の弟子をひきいて出家し、羅閱城中の有力な家系の息子たちも出家したので、大勢の比丘が羅閱城に住していた。そこで大臣たちが、「諸々の外道の出家たちは春秋冬夏に遊行するのに、沙門釈子らはここに留まって遊行しない。ここが居心地がいいからだろう」と話し合った。これを知られた世尊は阿難に、「房舎に行つて、世尊は南方に遊行されるので、従いたい者は随意にせよ」とふれさせた。そのとき新受戒の比丘らは、「和尚阿闍梨が行くなら行くけれども、行かないなら行かない。我ら新受戒の比丘は依止を受けなければならないから」といった。そこで世尊は少数の比丘をひきいて南方に遊行された。そして比丘が少数である理由を知られて、「五歳の智慧ある比丘と、十歳の智慧ある比丘を許す。五歳の比丘は十歳の比丘にしたがって依止を受けよ。智慧なき者は尽形寿依止せよ」と説かれた。

『五分律』(大正 22 p.116 中) : その時比丘らは長く王舎城に住していた。そこで居士らは「外道も随時に移動したり止まったりするのに沙門釈子らは一処に樂著して四時に動かない。世人と何ら異なりがないではないか」と譏った。これを知られた世尊は阿難に「如来は今南方に遊行される。従いたい者は意に任す」と比丘らにふれさせた。比丘の1歳から9歳までの者は、「我らはここで依止を請い、かしこで依止を請わなければならない。だから和尚・阿闍梨が行くなら私たちもしたがおう、行かないなら止めよう」と考えた。そこで世尊は少数の比丘と南方に遊行された。その理由を知られた世尊は「五法を成就する者は依止を離れてよい」と説かれた。

『十誦律』(大正 23 p.151 上) : 仏は王舎城に住され、自恣終わって2ヵ月、南山国土に遊行しようとした。そこで阿難に、「仏に従おうと思う者は集まって仏を待ちなさい」とふれさせた。その時王舎城には年少の比丘の1歳、2歳、3歳、4歳、5歳なるものが多く、大比丘は少なかった。そこで比丘らは「もし仏に従ったらそこで依止師を受け、帰ってきたらまた受けなければならない。和尚・阿闍梨が行かないなら我らがどうして行けよう」と考えた。そこで仏は少数の比丘と遊行された。そしてその理由を知られた仏は、「比丘の五法を成就する者は五歳を満じて依止を受けないことを許す。しかし歳

多くても五法を知らない者は尽寿に他に依止して住しなさい」と説かれた。

『根本有部律』（大正 23 p.1032 上）：仏は王舎城の羯蘭鐸迦池竹林園に住された。三月の雨安居を終えられた時、王舎城には耆宿の苾芻が少なく、年少者が多かった。その時世尊は南山に遊行しようと思われ、**阿難陀**に「世尊に従いたい者は衣を修營しなさい」と比丘らにふれさせた。しかし耆宿の苾芻は「我らは年老いているから行けない」と言い、少年者は「鄢波駄耶を看侍しなければならないので行けない」と言った。そこで世尊は少数の弟子らと遊行され、少数である理由を知られて、「五夏以上の苾芻にして五法を成就する者は依止なくして住することを許す」と説かれた。

〔6-2〕 以上のようにすべての「律」は、これが説かれたのは世尊が王舎城に住されていた時のこととする。そしてこれは竹林精舎が舞台であったのであろうが、『パーリ律』と『四分律』はすでにこの園に建造物が建設されていたように記述されている。それにも拘わらず『四分律』はこれがウルヴェーラ・カッサパの仲間や舍利弗・目連の仲間たちが出家学道し、王舎城中の有力な家系の息子たちも出家した時のことであるように描いている。もしそうだとすればそれは和尚と弟子などの制が制定される前の状況であり、したがって10年の依止が制定される前のことになるからそれはありえない。このように辻褄が合わないところがあるが、この五年依止に改められたのが、それほど遅い時期のことではないことを表わしているのかもしれない。

また『十誦律』は「その時王舎城には年少の比丘の1歳、2歳、3歳、4歳、5歳なるものが多く、大比丘は少なかった」とし、『根本有部律』は「耆宿の苾芻が少なく、年少者が多かった」とする。他の律はこのようには明記しないが、年少者が伴わなかったので釈尊と同行した比丘の数が少なかったというのであるから、つまりは年少者が多かったことを物語っているわけである。このようにその時の比丘は若い比丘が多かったというのであるから、これは依止制度が定められてからそれほど期間が経過していない時のことであったことを意味するであろう。とはいいながら5歳の比丘であっても、聡明であり五法を成就した者は依止を離れてよいというのであるから、少なくとも新制度によって具足戒を得た新参比丘が5歳になっていたのではなければならない。また10歳の依止制度を終えて依止を離れた比丘が1人もいない状況だとすると、この制度の改正はあまりに朝令暮改にすぎるから、これは白四羯磨具足戒法が制定されてから少なくとも10年は経過していたと考えるべきであろう。そうするとこの改定は仏成道22年の後半期（仏成道第22回目の雨安居の後）以降ということになる。

なおこのエピソードにはすべての「律蔵」において阿難が登場することにも注目しなければならない。われわれは阿難が釈尊教団の秘書室長に任命されたのは仏成道20年の後半期（成道第20回目の雨安居後）＝釈尊54歳のことであると考えているので、これ以降のことでもなければならない。

このように考えると、確たる証拠があるわけではないが、この改訂は成道25年くらいと見るのが妥当ではないであろうか。われわれはこれにあてはまる年で、釈尊が王舎城に雨安居を過ごされた可能性のあるのは成道28年目の釈尊62歳のときと考えている。いささか乱暴な議論ではあるが、したがってこの**5歳依止規定は釈尊 62歳＝成道 28年目の後半期**

（釈尊 28 回目の雨安居を過ごされた後）のことで、10 年依止制度が定められた 16 年後のことと考えておきたい。なお竹林園に僧院が建設されたのは、釈尊 46 歳＝成道後第 12 回目の雨安居前のことであったと考えていることは先に記した。したがってこの時にはすでに僧院が存在していたことになる。

〔6-3〕なお比丘尼の波羅提木叉には「安居を終えてたとえ 5、6 由旬でも（*chappañca-vojanāni pi*）遊行に出なければならない」という規定があるが⁽¹⁾、比丘には遊行に出なければならないという規定はない。しかしながら比丘にも不文律としての遊行の習慣があったと考えられるが、この不文律はこの依止改定がなされたよりもずっと前に形成されていたはずである。なぜなら「モノグラフ」第 13 号（2008 年 3 月）に掲載した【論文 14】「『釈尊のサンガ』論」において述べたように、遊行は「釈尊教団」を一体化するための重要なシステムの 1 つであったからである。しかしながら比丘にこの規定が存在しないのは、遊行は容易ではなかったので比丘全員に強制することはできなかったからであろう。このようなこともあって、釈尊でさえ雨安居後も長く雨安居地に引き続いて止まるということがあったのであろう。「仏を上首とする比丘サンガ」は 500 人とか 1,250 人というのは誇張であるとしても、かなりの人数であったであろうから、そのような多人数の出家修行者が 1 年もの間ずっと一箇所に居続けするのは在俗信者としても迷惑であったであろう。そこで非難が生じたのであるが、南山は王舎城の南にある山で、それほど距離は離れていなかったはずである。そして再び王舎城に戻ってきたのであるから、この遊行は世間の非難をかわすための緊急避難的な行動であったように感じられる。

- (1) 『パーリ律』（比丘尼）波逸提 040（安居竟不遊行戒）*Vinaya* vol.IV p.297、『四分律』（比丘尼）單提 096 大正 22 p.746 中、『五分律』（比丘尼）墮 094 大正 22 p.089 中、『十誦律』（比丘尼）波夜提 096 大正 23 p.322 下、『僧祇律』（比丘尼）波夜提 135 大正 22 p.542 中、『根本有部律』（比丘尼）波逸底迦 102 大正 23 p.1003 中

【6】受具足戒資格審査項目（遮・難）の制定

はじめに

前章においては「律藏」の「受戒犍度」のうち、いわば「十衆白四羯磨具足戒章」とでも名づけるべき部分によって、「十衆白四羯磨具足戒法」の制定の経過とこれが制定されたことによるサンガの成立について考察した。実は「受戒犍度」は「十衆白四羯磨具足戒法」とその施行細則を説くことが主題で、ここに至るまでの「善来具足戒章」「三歸依具足戒章」「十衆白四羯磨具足戒章」は、大きくいえば「十衆白四羯磨具足戒法」制定の因縁譚として記述されているにすぎない。だからこそ『十誦律』や『僧祇律』はこれらの部分は記述せずに、ここで検討しようとする「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」のみによって構成されているのである。

それでは「十衆白四羯磨具足戒法」の施行細則とは何かといえ、その中心はいわゆる「十遮十三難」と呼ばれるものであるといつてよいであろう。これは具足戒を受けてサンガに入団しようとする者に対して行われる資格審査会議（羯磨）における審査項目のことである。「難」というのは、出家しても修行・得果の効果が期待できない者やサンガに加入を認めるとサンガに混乱を生じさせる恐れがある者についての審査項目で、もし誤って具足戒が与えられてしまった場合はサンガから放逐される（*nāseti*）⁽¹⁾。これに対して「遮」というのは、出家すれば修行・得果の効果が期待できるけれども、出家修行の条件が整っていない者を審査する項目で、もし誤って具足戒が与えられた場合はサンガにそのまま止まることができる⁽²⁾。実はこの「十遮十三難」という言葉は中国において「遮」は13種、「難」は10種にまとめられたことによって名づけられたものであるが、以下にみるように諸種の「律藏」では「遮」「難」の項目は必ずしも一定せず、むしろバラバラであるからこの数も一定しているわけではない。

なおこの1つ1つの審査項目の制定については、それぞれに簡単ではあるけれども制定の因縁が記されているので、これらはすべて別時に制定されたような印象を与えるが、前章においても論じたように、これはただ制定理由を記すことが目的であって、必ずしもこれらが別時に制定されたことを示すものではないと理解すべきである。もちろんその1つ1つを細かに検討してみなければならないが、総体的にいえば白四羯磨具足戒法が制定されると同時に制定されたと考えてよいであろう。サンガの会議において、受具足戒希望者をサンガへ入団させるか否かを審議する時に、その審査基準がまったく作られていなかったということは考えられないからである。もしこのような客観的な基準がなければこの会議は支離滅裂なものとなって收拾がつかなくなることは必定である。

このように考えると、これら「十遮十三難」は総体的にいえば「十衆白四羯磨具足戒法」の制定された釈尊46歳＝成道第12年の後半期（成道後12回目の雨安居の後）に制定されたはずであるが、「総体的に」として大ざっぱなままに放置しておくのも好ましく

ないと考えて、章を改めて考えてみることにしたのである。

- (1) 『四分律』『五分律』『十誦律』『根本有部律』などでは「滅擯」という語が使われ、『僧祇律』では「驅出」という言葉が使われている。
- (2) 具足戒を与えた者には突吉羅罪（*dukkata*）が適用される。『四分律』は「如法治」、『五分律』『十誦律』は「突吉羅」、『僧祇律』は「越比尼罪」、『根本有部律』は「越法罪」という言葉が用いられている。

[1] 出家資格審査項目

ところで「十衆白四羯磨具足戒」を受けてサンガに入団を希望する者は、まず和尚を請うた後、サンガに具足戒を受けたい旨の「求聴羯磨」を行い、サンガがこれを受理すると、次には受具足戒の志願者に対して「出家資格審査項目」の条件に合致しているかどうかを確認するために教誡する（*anusāsati*）者⁽¹⁾を選任し、選任された者は志願者をサンガのメンバーから見えるけれども声の聞こえないところに引率して行って⁽²⁾、これらの項目に合致しているかないかを確認し、その後にサンガのメンバーの面前で再び確認することになっている。そしてこの資格審査を通った者が、次に10人以上のメンバーからなるサンガによって比丘としてサンガに加入させてよいかが審議され、白四羯磨によって決定されるのである。この審議・決定される場所を『五分律』は「戒壇」と呼び⁽³⁾、『四分律』は「小界」と呼んでいる⁽⁴⁾。先にも述べたように、白四羯磨具足戒はもちろんサンガとして与えるのであるが、この具足戒はサンガの居住地域を界とする「大界」のなかに一定の区画を区切って「戒壇」あるいは「小界」とよぶ独立した界を設け、ここにおいて多くの場合はサンガの全メンバーではなくその中の代表者によって行われるので、この場合はサンガではなく「衆（*gaṇa*）」という言葉が用いられる。ただしこの羯磨は自恣や布薩など大界のすべてのメンバーが集まるときに行われてもよいことになっているので⁽⁵⁾、この時にはこの羯磨への出席者はサンガの全メンバーということになる。

まずこの「出家資格審査項目」にはどのようなものがあるかを調査するところから始める。

- (1) 『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.094）は「聡明有能なる比丘」とするのみであるが、『四分律』（大正 22 p.814 下）『十誦律』（大正 23 p.156 上）はこれを「教授師」、『五分律』（大正 22 119 下）『僧祇律』（大正 22 p.413 上）は「教師」と呼んでいる。
- (2) 『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.094）は「一辺に（*ekamantaṃ*）」とするのみであるが、『四分律』（大正 22 p.814 下）は「眼見耳不聞処に置き」とし、『五分律』（大正 22 p.119 下）は「戒壇外の眼見耳不聞語処に著し」とする。
- (3) 大正 22 p.111 下
- (4) 大正 22 p.811 上
- (5) 『五分律』（大正 22 p.111 下）には「布薩時、自恣時、僧自集時に具足戒を受くるを聴す」とされている。

[1-1] 一般にいわれる「十三難」「十遮」という言葉とその内容は、唐・道宣の『四分律刪繁補闕行事鈔』卷上之三⁽¹⁾において、次のように記されている。

まず「十三難」は以下の項目であって、これらは具足戒を与えられる資格を有しない者で

あり、次のように解説されている。

- ①辺罪：先に比丘であった時に重禁を破り、もう一度受具を希望する者。
- ②犯比丘尼：清浄なる比丘尼を汚した者。
- ③賊心多戒：利養のために自ら出家した者。
- ④破内外道：昔外道であった者が仏法において具足戒を受けてから本道に還り、今また重ねて来た者。
- ⑤黄門：男性の機能のない者。
- ⑥殺父
- ⑦殺母
- ⑧殺阿羅漢
- ⑨破僧：破法輪僧であり、破羯磨僧は難ではない⁽²⁾。
- ⑩出仏身血
- ⑪非人：八部鬼神の人形に変作した者
- ⑫畜生：人形になってきた龍などの畜生
- ⑬二形：男女二根を具した者

次が「十遮」であり、次のように問う。質問にきちんと答え、また質問の内容に応じて「イエス」あるいは「ノー」とはっきりと答えられれば審査を通過する。

- ①字は誰か。
- ②和尚の字は誰か。
- ③年 20 に満ちているか。
- ④衣鉢は具足しているか。
- ⑤父母が許しているか。
- ⑥負債はないか。
- ⑦賤人（奴隸）でないか。
- ⑧官人でないか。
- ⑨丈夫⁽³⁾であるか。
- ⑩癩・癰疽・白癩・乾疥・顛狂などの病気でないか。

(1) 大正 40 pp.026 下、028 下

(2) 「破法輪僧」は提婆達多のようなブッダに対する反逆罪であり、「破羯磨僧」は「各地に散在する個別のサンガ」を破ることである。詳しくは拙稿「『破僧』考」（『大倉山論集』第 38 輯 1995 年 12 月 大倉精神文化研究所）を参照されたい。

(3) 一人前の男子をさす。

[1-2] しかし律蔵に記されている授戒の際に問われる審査項目（質問事項）は前述したように、各「律蔵」において必ずしも一定しておらず、むしろバラバラであるといってよい。そこで各「律蔵」が上げる審査項目を表にして掲げておく。ただし「律蔵」本文に「遮」「難」を解説する所と、授具足戒羯磨の時に実際に問われるべしとされる審査項目が異なる部分があるので、ここでは質問される審査項目を掲げる。また「律蔵」によってはアイデンティファイしにくい項目もあるが、筆者なりの理解で整理したものである。またもとは 1 つ

の項目であるものを分立させた場合も、複数に分かれている項目を1つに併せた場合もある。
 なお「難」に属するものは●で、「遮」に属するものは○で示したが、質問中にこれらが分けられているわけではなく、これも筆者の理解によったものである。

なお表中には文献名を示す余白がないので以下の数字をもって示した。

- ①『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.093）
- ②『四分律』（大正 22 p.814 下）
- ③『曇無徳律部雜羯磨』（大正 22 p.1042 中）
- ④『羯磨』（大正 22 p.1053 中）
- ⑤『五分律』（大正 22 p.119 下）
- ⑥『弥沙塞羯磨本』（大正 22 p.217 中）
- ⑦『十誦律』（大正 23 p.156 上）
- ⑧『十誦羯磨比丘要用』（大正 23 p.501 上）
- ⑨『僧祇律』（大正 22 p.413 中）
- ⑩『根本説一切有部百一羯磨』（大正 24 p.457 上）

項 目	①	②	③	④	⑤	⑥	⑦	⑧	⑨	⑩
五種の病気でない	○		○	○	○	○	○	○	○	○
人	○				○	○				
男	○		○	○	○		○	○	○	○
奴隷でない	○		○	○	○	○	○	○	○	○
負債がない	○		○	○	○	○	○	○	○	○
王臣でない	○		○	○	○	○	○	○	○	○
官事を犯していない							○	○		
王家に陰謀していない							○	○	○	○
賊でない										○
父母が許している	○		○	○	○	○	○	○	○	○
満 20 歳	○		○	○	○	○	○	○	○	○
衣鉢を具している	○		○	○	○	○	○	○	○	○
名は何か	○		○	○	○	○	○	○	○	○
和尚の名は何か	○		○	○	○	○	○	○	○	○
辺罪を犯していない		●	●	●		●	○	○	●	●
犯比丘尼していない		●	●	●		●			●	●
賊心入道でない		●	●	●		●			●	●
外道でない										●
壊二道でない		●	●	●		●				●
黄門でない		●	●	●		●			●	●

殺父していない		●	●	●		●			●	●
殺母していない		●	●	●		●			●	●
殺阿羅漢していない		●	●	●		●			●	●
破僧していない		●	●	●		●			●	●
出仏身血していない		●	●	●		●			●	●
非人でない		●	●	●		●			●	●
畜生でない		●	●	●		●				
二根でない		●	●	●		●			●	

〔2〕十遮十三難の制定因縁の概観

前項に掲げたのは、授戒の際に質問される項目としてあげられたものであるが、「律蔵」本文においてこれらが規定される時にはここに含まれていないものもあるので⁽¹⁾、以降は「律蔵」本文中に記されているすべての項目を対象とすることにする。なおこれら項目がどのような因縁によって定められるようになったのかということが、この制定の時点を推定せしめる材料になるのであるが、ほとんどは単純な因縁であってそれほど詳しいものではなく、また数も多いので、原則としてその因縁譚における仏在処（園名などは省略する）と登場人物を掲げるのみに止めた。なお登場人物は当該項目制定の直接の因縁になったとされるいわゆる悪比丘ばかりではなく、ウパーリなどの善比丘も含む。「－」はこの記述がないことを示す。

なお各「律蔵」によって必ずしもきちんと対応しないが、ここでは『パーリ律』を中心としてそれに対応する漢訳「律蔵」を掲げるという形をとりたい。したがって番号は前項の『四分律刪繁補闕行事鈔』を整理した際の番号と同じではない。

(1) 本来は一致すべきであるが、何らかの手違いが生じているのであろう。

〔2-1〕まず「難」の項目から始める。

①黄門 (paṇḍaka)

『パーリ律』「大毘度」 (Vinaya vol. I p.085) = 仏在処：－、登場人物：－

『四分律』「受戒毘度」 (大正 22 p.812 中) = 仏在処：－、登場人物：－⁽¹⁾

『五分律』「受戒法」 (大正 22 p.117 下) = 仏在処：－、登場人物：－⁽²⁾

『十誦律』「受具足戒法」 (大正 23 p.153 中) = 仏在処：王舎城、登場人物：跋難陀子

『僧祇律』「雜誦跋渠法」 (大正 22 p.417 下) = 仏在処：舎衛城、登場人物：－⁽³⁾

②賊住者 (theyyasaṃvāsaka)

『パーリ律』「大毘度」 (Vinaya vol. I p.086) = 仏在処：－、登場人物：ウパーリ

『四分律』「受戒毘度」 (大正 22 p.811 下) = 仏在処：バーラーナシー、登場人物：－

『五分律』 「受戒法」 （大正 22 p.118 上）＝仏在処：－、登場人物：－

『十誦律』 「受具足戒法」 （大正 23 p.153 上）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－

『僧祇律』 「雜誦跋渠法」 （大正 22 p.417 上）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－

③壞二道

『四分律』 「受戒羯度」 （大正 22 p.807 中）＝仏在処：－、登場人物：裸形布薩

『五分律』 「受戒法」 （大正 22 p.118 上）＝仏在処：－、登場人物：跋難陀の弟子の尼
鍵比丘

『十誦律』 「受具足戒法」 （大正 23 p.153 上）＝仏在処：王舎城、登場人物：－

『僧祇律』 「雜誦跋渠法」 （大正 22 p.417 上）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－

④外道に走った者（*titthiyapakkhantaka*）

『パーリ律』 「大羯度」 （*Vinaya* vol. I p.086）＝仏在処：－、登場人物：－

『根本有部律』 「出家事」 （大正 23 p.1038 中）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－

⑤畜生（*tiracchānagata*）

『パーリ律』 「大羯度」 （*Vinaya* vol. I p.087）＝仏在処：－、登場人物：ウパーリ

『四分律』 「受戒羯度」 （大正 22 p.812 下）＝仏在処：バーラーナシー、登場人物：－

『五分律』 「受戒法」 （大正 22 p.117 下）＝仏在処：－、登場人物：－

『十誦律』 「受具足戒法」 （大正 23 p.154 上）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－

⑥殺母者（*mātughātaka*）

『パーリ律』 「大羯度」 （*Vinaya* vol. I p.088）＝仏在処：－、登場人物：ウパーリ

『四分律』 「受戒羯度」 （大正 22 p.813 上）＝仏在処：－、登場人物：－

『五分律』 「受戒法」 （大正 22 p.117 中）＝仏在処：－、登場人物：－

『十誦律』 「受具足戒法」 （大正 23 p.153 下）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－

『僧祇律』 「雜誦跋渠法」 （大正 22 p.417 中）＝仏在処：舎衛城、登場人物：舍利弗、
都夷婆羅門

『根本有部律』 「出家事」 （大正 23 p.1038 下）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－

⑦殺父者（*pitughātaka*）

『パーリ律』 「大羯度」 （*Vinaya* vol. I p.087）＝仏在処：－、登場人物：－

『四分律』 「受戒羯度」 （大正 22 p.813 上）＝仏在処：－、登場人物：－

『五分律』 「受戒法」 （大正 22 p.117 中）＝仏在処：－、登場人物：－

『僧祇律』 「雜誦跋渠法」 （大正 22 p.417 中）＝仏在処：舎衛城、登場人物：舍利弗、
都夷婆羅門

『根本有部律』 「出家事」 （大正 23 p.1040 上）＝仏在処：－、登場人物：－

⑧殺阿羅漢者（*arahantaghātaka*）

『パーリ律』 「大羯度」 （*Vinaya* vol. I p.088）＝仏在処：－、登場人物：－

『四分律』 「受戒羯度」 （大正 22 p.813 上）＝仏在処：－、登場人物：－

『五分律』 「受戒法」 （大正 22 p.117 中）＝仏在処：－、登場人物：－

『十誦律』 「受具足戒法」 （大正 23 p.154 上）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－

『十誦律』 「受具足戒法」 （大正 23 p.154 下）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－

『根本有部律』 「出家事」 （大正 23 p.1040 上）＝仏在処：舎衛城、登場人物：波斯匿

王、毘樓盧訶迦賴吒大将

⑨汚比丘尼者 (bhikkhunīdūsaka)

『パーリ律』「大毘尼度」(Vinaya vol. I p.089) = 仏在処：一、登場人物：一

『四分律』「受戒毘尼度」(大正 22 p.811 下) = 仏在処：一、登場人物：一

『五分律』「受戒法」(大正 22 p.117 中) = 仏在処：一、登場人物：一

『十誦律』「受具足戒法」(大正 23 p.152 下) = 仏在処：舎衛城、一、登場人物：一

『僧祇律』「雜誦跋渠法」(大正 22 p.416 中) = 仏在処：ヴェーサーリー、登場人物：法予比丘尼、阿難

⑩破僧者 (saṃghabhedaka)

『パーリ律』「大毘尼度」(Vinaya vol. I p.089) = 仏在処：一、登場人物：一

『四分律』「受戒毘尼度」(大正 22 p.813 中) = 仏在処：一、登場人物：ウパーリ、提婆達多

『五分律』「受戒法」(大正 22 p.117 中) = 仏在処：一、登場人物：提婆達多

『十誦律』「受具足戒法」(大正 23 p.154 下) = 仏在処：舎衛城、登場人物：一

『根本有部律』「出家事」(大正 23 p.1040 中) = 仏在処：一、登場人物：ウパーリ

⑪出仏身血者 (lohituppādaka)

『パーリ律』「大毘尼度」(Vinaya vol. I p.089) = 仏在処：一、登場人物：一

『十誦律』「受具足戒法」(大正 23 p.154 下) = 仏在処：舎衛城、登場人物：一

『根本有部律』「出家事」(大正 23 p.1040 中) = 仏在処：一、登場人物：ウパーリ

⑫二根 (ubhatovyañjanaka)

『パーリ律』「大毘尼度」(Vinaya vol. I p.089) = 仏在処：一、登場人物：一

『四分律』「受戒毘尼度」(大正 22 p.813 中) = 仏在処：一、登場人物：一

『五分律』「受戒法」(大正 22 p.118 上) = 仏在処：一、登場人物：一

⑬辺罪者

『四分律』「受戒毘尼度」(大正 22 p.809 中) = 仏在処：王舎城、登場人物：難提比丘⁽⁴⁾

『五分律』「受戒法」(大正 22 p.118 上) = 仏在処：一、登場人物：孫陀羅難陀跋耆子

『十誦律』「受具足戒法」(大正 23 p.154 下) = 仏在処：一、登場人物：一

『根本有部律』「出家事」(大正 23 p.1040 下) = 仏在処：一、登場人物：一

(1) 「自分で男根を断じたものは滅擯せよ。その他賊や獣に切られたものは滅擯すべからず」とされている（『四分律』「受戒毘尼度」大正 22 p.813 中）。これにも仏在処、登場人物はない。

(2) 「断根者は滅擯」（『五分律』「受戒法」大正 22 p.119 上）とされている。これにも仏在処、登場人物はない。

(3) 「3 種は驅出、3 種は驅出するべからず」とされている。驅出するべき 3 種は生不能男、捺破不能男、割却不能男であり、驅出すべからざる 3 種は因他起不能男、妬不能男、半月不能男である。

(4) 『四分律』には辺罪を犯した者に具足戒を与えてはならないことを定める因縁は記されていないようである。ここでは不淨行を犯した難提比丘が波羅夷戒白四羯磨を受けて、僧残罪のような処罰に服しつつサンガに残留しているが、もし再度不淨行を犯した場合は滅擯すべしと説かれている。漢訳律の『四分律』『五分律』『十誦律』『僧祇律』などにおいては、不淨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ので、それが反

映したものであろう。【論文 20】「サンガにおける紛争の調停と犯罪裁判」（「モノグラフ」第 16 号 2010 年 1 月）p.108 参照。

[2-2] 次に「遮」の項目である。

① 5 種の病気でない

『パーリ律』「大毘尼度」（*Vinaya* vol.I p.071）＝仏在処：王舎城、登場人物：ジーヴァカ、ビンビサーラ王

『四分律』「受戒毘尼度」（大正 22 p.808 下）＝仏在処：摩竭国、登場人物：耆婆童子

『五分律』「受戒法」（大正 22 p.116 上）＝仏在処：摩竭国、登場人物：瓶沙王、耆域

『十誦律』「受具足戒法」（大正 23 p.152 中）＝仏在処：王舎城、登場人物：耆婆葉師、瓶沙王

『僧祇律』「雜誦跋渠法」（大正 22 p.420 中）＝仏在処：王舎城⁽¹⁾、登場人物：耆域医

『根本有部律』「出家事」（大正 23 p.1034 中）＝仏在処：王舎城、登場人物：侍縛迦医王、勝光王

② 身体障害でない

『パーリ律』「大毘尼度」（*Vinaya* vol.I p.091）＝仏在処：－、登場人物：－

『四分律』「受戒毘尼度」（大正 22 p.814 上）＝仏在処：－、登場人物：－

『五分律』「受戒法」（大正 22 p.119 上）＝仏在処：－、登場人物：－

『十誦律』「受具足戒法」（大正 23 p.154 下）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－

『僧祇律』「雜誦跋渠法」（大正 22 p.418 中）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－

『根本有部律』「出家事」（大正 23 p.1040 下）＝仏在処：舎衛城、登場人物：六群比丘

③ 王臣（*rājabhāṭa*）でない⁽²⁾

『パーリ律』「大毘尼度」（*Vinaya* vol. I p.073）＝仏在処：－、登場人物：ビンビサーラ王

『四分律』「受戒毘尼度」（大正 22 p.811 下）＝仏在処：舎衛城、登場人物：波斯匿王

『五分律』「受戒法」（大正 22 p.116 中）＝仏在処：－、登場人物：阿闍世王

『僧祇律』「雜誦跋渠法」（大正 22 p.419 下）＝仏在処：王舎城、登場人物：ビンビサーラ王

『根本有部律』雜事（大正 24 p.280 中）＝縁処：舎衛城、登場人物：波斯匿王

④ 盜賊でない

『パーリ律』「大毘尼度」（*Vinaya* vol.I p.074）＝仏在処：－、登場人物：アングリマラー⁽³⁾

『パーリ律』「大毘尼度」（*Vinaya* vol. I p.075）＝仏在処：－、登場人物：ビンビサーラ⁽⁴⁾

『パーリ律』「大毘尼度」（*Vinaya* vol. I p.075）＝仏在処：－、登場人物：－⁽⁵⁾

『四分律』「受戒毘尼度」（大正 22 p.807 下）＝仏在処：－、登場人物：－⁽⁶⁾

『五分律』「受戒法」（大正 22 p.115 下）＝仏在処：－、登場人物：－⁽⁷⁾

⑤答刑を受けた者（*kasāhata katadaṇḍakamma*）でない

『パーリ律』「大毘度」（*Vinaya* vol. I p.075）＝仏在処：－、登場人物：－

⑥烙印の刑を受けた者（*lakkhaṇāhata katadaṇḍakamma*）でない

『パーリ律』「大毘度」（*Vinaya* vol. I p.076）＝仏在処：－、登場人物：－

⑦負債（*iṇāyika*）がない

『パーリ律』「大毘度」（*Vinaya* vol. I p.076）＝仏在処：－、登場人物：ビンビサーラ王

『四分律』「受戒毘度」（大正 22 p.807 下）＝仏在処：－、登場人物：ビンビサーラ王

『五分律』「受戒法」（大正 22 p.115 上）＝仏在処：－、登場人物：ビンビサーラ王

『十誦律』「受具足戒法」（大正 23 p.152 上）＝仏在処：王舎城、登場人物：ビンビサーラ王

『僧祇律』「雜誦跋渠法」（大正 22 p.420 上）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－

『根本有部律』「出家事」（大正 23 p.1033 中）＝仏在処：舎衛城、登場人物：勝軍王
＝コーサラ王

⑧奴隸（*dāsa*）でない

『パーリ律』「大毘度」（*Vinaya* vol. I p.076）＝仏在処：－、登場人物：－

『四分律』「受戒毘度」（大正 22 p.807 中）＝仏在処：王舎城、登場人物：ビンビサーラ王

『五分律』「受戒法」（大正 22 p.115 中）＝仏在処：－、登場人物：ビンビサーラ王

『十誦律』「受具足戒法」（大正 23 p.151 下）＝仏在処：王舎城、登場人物：ビンビサーラ王

『僧祇律』「雜誦跋渠法」（大正 22 p.421 中）＝仏在処：カピラヴァットウ、登場人物：浄飯王

『根本有部律』「出家事」（大正 23 p.1033 上）＝仏在処：舎衛城、登場人物：波斯匿王

⑨満 20 歳（*visativassa*）⁽⁸⁾

『パーリ律』「大毘度」（*Vinaya* vol. I p.077）＝仏在処：－、登場人物：ウパーリ童子、阿難

『四分律』「受戒毘度」（大正 22 p.807 下）＝仏在処：王舎城竹林園、登場人物：ウパーリ童子、阿難

『五分律』「受戒法」（大正 22 p.115 中）＝仏在処：－、登場人物：畢陵伽婆蹉

『十誦律』「受具足戒法」（大正 23 p.150 中）＝仏在処：王舎城、登場人物：ウパーリ童子、大目犍連、阿難

『根本有部律』「出家事」（大正 23 p.1032 中）＝仏在処：舎衛城、登場人物：ウパーリ童子、大目犍連、阿難

⑩老人でない

『僧祇律』「雜誦跋渠法」（大正 22 p.421 中）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－⁽⁹⁾

⑪父母の許可を得ている（*anuññāta mātāpitūhi*）

『パーリ律』「大毘度」（*Vinaya* vol. I p.082）＝仏在処：カピラヴァットウ、登場人

物：浄飯王、ラーフラ、舍利弗、難陀

『四分律』「受戒羯度」（大正 22 p.809 下）＝仏在処：カピラヴァットゥ、登場人物：浄飯王、ラーフラ、舍利弗、難陀

『五分律』「受戒法」（大正 22 p.116 下）＝仏在処：カピラヴァットゥ、登場人物：浄飯王、ラーフラ、舍利弗、難陀

『十誦律』「受具足戒法」（大正 23 p.152 下）＝仏在処：カピラヴァットゥ、登場人物：浄飯王、ラーフラ、舍利弗、難陀

『僧祇律』「雜誦跋渠法」（大正 22 p.421 上）＝仏在処：カピラヴァットゥ、登場人物：浄飯王

『根本有部律』「出家事」（大正 23 p.1035 上）＝仏在処：カピラヴァットゥ、登場人物：浄飯王、難陀、ラーフラ

『根本有部律』「出家事」（大正 23 p.1034 上）＝仏在処：舎衛城、登場人物：－ (10)

⑫和尚を請うている

『パーリ律』「大羯度」（*Vinaya* vol. I p.089）＝仏在処：－、登場人物：－

『四分律』「受戒羯度」（大正 22 p.813 下）＝仏在処：－、登場人物：－

『五分律』「受戒法」（大正 22 p.119 中）＝仏在処：－、登場人物：－

⑬鉢衣を具している (*paripuṇṇan te pattacīvaram*)

『パーリ律』「大羯度」（*Vinaya* vol. I p.090）＝仏在処：－、登場人物：－

『四分律』「受戒羯度」（大正 22 p.811 下）＝仏在処：－、登場人物：－

『五分律』「受戒法」（大正 22 p.119 中）＝仏在処：－、登場人物：－

- (1) テキストは「舎衛城迦蘭陀竹園」とするが、三本にしたがって王舎城を採用した。
- (2) 『十誦律』にも、授戒の時の質問事項には「官人」や「官事」などが含まれているが、本文中にこの項目の制定因縁は記されていないようである。
- (3) 「名称強盜 (*dhajabaddha cora*) 」とされている。
- (4) 「破獄の盜賊 (*kārabhedaka cora*) 」とされている。
- (5) 「表記された盜賊 (*likhitaka cora*) 」とされている。
- (6) 「破獄の盜賊」とされている。
- (7) 「犯罪人」とされている。
- (8) 『僧祇律』にも授戒の際の質問事項には含まれているが、本文中にはこの制定因縁は記されていないようである。
- (9) 「老人にして造事に堪能でない者」であって、年齢規定があるわけではない。
- (10) 1 長者の息子が因縁で、「父母に告げないで出家させてはならない」と定められたとする。

〔3〕「五種の病気」など資格審査各項目の制定年

以上をもとにして、資格審査各項目の制定年を考えてみよう。

〔3-1〕上記概観から判るように、これらの因縁譚には仏在処や登場人物が記されていない場合が多い。特に『パーリ律』ではそのほとんどがこのケースである。また記されている場合でも、各「律蔵」によってバラバラであって信頼できるようなものは少ない。これは要

するに、それぞれの資格審査項目は、そのような状況がありえたり予想されたりするので定められたものであって、実際に具体的な事件なり問題が生じて、それが制定のきっかけになったのではないということを物語るであろう。したがって「人（manussa）である」「男（purisa）である」とか「名は何（kim nāmo）か」、「和尚の名は何か」などは因縁譚そのものがない。

しかしながら各「律蔵」で共通するかなり細かな因縁譚が記されているものもあり、その代表は「遮法」の①「5種の病気でない」と、⑪「父母の許可を得ている」であり、さらに「遮法」の⑦「負債がない」や、⑧「奴隷でない」、⑨「満20歳」もこれに含めてよいであろう。そこでこれらを検討する。

まず「5種の病気でない」は医師のジーヴァカが因縁譚の主人公である。このジーヴァカについては発表の順序が後先になるが、「研究ノート」として「ジーヴァカの侍医就任年」という草稿をすでに執筆済みであり、ここではジーヴァカがタッカシラーの留学から帰って、マガダの王室と「釈尊を和尚とするサンガ」の侍医に就任したのは釈尊45歳＝成道11年としてあり、王舎城に伝染病が流行してジーヴァカのところに人々が殺到したのは釈尊46歳＝成道12年の雨期中のことであったとしてある。このようなことがあったので、釈尊が「十衆」を制定された釈尊46歳＝成道第12年の後期には、「5種の病気でない」も真っ先に審査項目の中に取り入れられたであろう。

次に、「父母の許可を得ている」ことを審査項目とすることが定められたのは、釈尊が自分の息子のラーフラを出家させた時で、これは釈尊が出家後はじめてカピラヴァットゥに帰郷した時のこととされている⁽¹⁾。これについては「コーサラ国波斯匿王と仏教ーその仏教帰信年を中心に」⁽²⁾という論文で、**釈尊48歳＝成道第14年の前半期（成道第14回目の雨安居前）**としたので、もしこの因縁譚を尊重するならこの制定はこの時ということになる。なお前章で紹介したように、これより先に釈尊がガヤーシーサから王舎城に行って王舎城の多くの人々や舍利弗・目連とその仲間たちを出家させたために、王舎城の人々から「ゴータマ・ブッダがやって来て、夫を奪い、子を奪い、家系を断絶させる」という非難が生じたとされている。このエピソードもこの審査項目制定の大きな因縁となったはずであるが、その時点ではまだ「白四羯磨具足戒法」そのものが制定されていなかったもので、直接の因縁とはされていない。しかしこの非難は釈尊の心の中に深く残っていたであろうから、これが制定される時には、このことも十分に勘案されたであろう。むしろ「十衆」が制定された時に、真っ先に審査項目の中に入らなかったとは考えにくい。もしそうならラーフラの因縁譚は判りやすい制定の理由として取り上げられただけかもしれない。

「負債がない」という項目は、『パーリ律』『四分律』『五分律』『十誦律』ともに、ビンビサーラ王が「沙門釈氏のもとで出家した者には手出しをするな」との勅令を、世間の者が非難したことが因縁であるとされている。これだけでは決定的な証拠にはならないが、これはビンビサーラ王がジーヴァカを「仏を上首とする比丘サンガ」の侍医に任命した時のころ、すなわち釈尊45歳＝成道11年の後半期（成道第11回目の雨安居を終った後）頃のことと考えてよいのではなかろうか（先述の「研究ノート」による）。ビンビサーラはこの頃、竹林園の寄進をはじめとして、さまざまな釈尊教団の保護政策を打ち出していたと考えられるからである。

またそういう意味では「奴隷でない」という項目も同じように考えてよいであろう。もっとも釈尊 45 歳＝成道 12 年は十衆白四羯磨具足戒法制定の 1 年前のことであり、したがってその制定はここに記される因縁譚のような事件が起きた直後というわけではなく、過去のこのような体験がこの項目制定に生かされたということになる。ということで「負債がない」

「奴隷でない」という審査項目は「十衆」制定の時、すなわち釈尊 46 歳＝成道 12 年の後半期（成道第 12 回目の雨安居を終えた後）のことであったということになる。

また「満 20 歳」という項目はウパーリ童子が因縁になったとされている。この童子のことはよく分からないが、『パーリ律』『四分律』『十誦律』『根本有部律』の因縁譚には阿難が登場するので、これを信頼するならもっとも早くとも阿難が侍者となった釈尊 54 歳＝成道 20 回目の雨期の後（成道 20 年の後半期）以降ということになるであろう。

なお「難法」のうちの「破僧」について、提婆達多の破僧がきっかけとなったというのは『四分律』と『五分律』のみである。出仏身血も同様であるが、この因縁に提婆達多を上げる「律蔵」はない。したがってこれも単にこのような状況がありうることを想定して制定されたものであろう。もし実際に提婆達多の破僧が因縁となったのならばその制定年はぐっと遅くなる⁽³⁾。

以上のように細かなことはよく分からないが、韃度部規定としての多くの資格審査項目は「随犯随制」されたものではなく、ありうる状況を想定して定められたもので、「遮法」の⑩父母の許可と、⑨満 20 歳を除けば、具足戒を白四羯磨によって与えることが定められたと同時であると考え、釈尊 46 歳＝成道 12 回目の雨安居後（成道第 12 年の後半期）に制定されたとしてよいのではなかろうか。

もっとも「辺罪」は『四分律刪繁補闕行事鈔』の解説どおりに波羅夷罪を犯した者という意味なら、この制定は最初の波羅提木叉の条文が制定されて以降ということになり、もしそうなら次章において考察するように波羅夷罪第 1 条の制定はこれよりもずっと後のことになるけれども、しかし第【1】章の「律蔵の体系」を考察したときにも述べたように、波羅提木叉の具体的な条文の制定は遅くとも、刑法的な法体系はすでにこの時点で釈尊の頭の中にはあり、その中の重罪が「辺罪」という用語で表わされたものと考えればよいであろう。しかし『パーリ律』と『四分律』は辺罪そのものを上げないことも注意されなければならないであろう⁽⁴⁾。

(1) [2-2] に記したページを参照されたい。

(2) 『印度哲学仏教学』第 21 号 北海道印度哲学仏教学会 2006 年 10 月

(3) われわれは提婆達多の破僧年を釈尊 72 歳、成道第 38 年の後半期（第 38 回目の雨安居後）のことと考えている。「モノグラフ」第 11 号（2006 年 10 月）に掲載した【論文 11】「提婆達多（Devadatta）の研究」参照

(4) 先に掲げた各「律蔵」のいう審査項目表を参照されたい。なお『四分律』の項に●を施したが、[2-1] の註 (4) に示したように、実際には辺罪を上げないと理解してよいであろう。『十誦律』は辺罪を上げ、それは先の出家の時に姪・盗・奪人命・過人法を犯した者とする。これらは四波羅夷法に相当するが波羅夷という言葉は使っていない（大正 23 p.154 下）。『根本有部律』の「出家事」は四波羅市迦の随一を犯した者と明言している（大正 23 p.1040 下）。

〔3-2〕とはいうものの父母の許可とか、満20歳という極めて基本的な審査項目の制定がなぜ遅れたのであろうか。ただし父母の許可は「十衆」が制定されたと同時に制定された可能性のあることは先に記した。すると残るは年齢規定である。この制定因縁を語るのは『パーリ律』『四分律』『五分律』『十誦律』『根本有部律』であり、それぞれ精粗があるが趣旨はよく一致している。『パーリ律』をもとにその概要を紹介すると次のようになる。

王舎城（『五分律』『根本有部律』は舍衛城とする）に十七群童子と呼ばれる童子集団（*sattarasavaggiyā dārakā sahāyakā*、『四分律』は大なる者は17歳、小なる者は12歳とする）があり、そのリーダーがウパーリ童子（『五分律』は畢陵伽婆蹉とする）であった。ウパーリ童子は両親の勧めもあって、釈子のもとに出家すれば戒易く、行易く、よいものを食ひ、風の入らない臥具に寝るなど安楽な生活ができると、友だちを誘って具足戒を受けた。ところが彼らは夜中に腹が空くと、明け方まで大声で「粥を与えよ、食事を与えよ」と泣き叫んだ。比丘らは「明け方まで待ちなさい。もし粥や食があったらこれを食べなさい。もしなかったら乞食して食べなさい」と言い聞かせたが聞かなかった。この騒ぎを聞かれた世尊は阿難に「あの童子らの騒ぎは何か」と尋ねられた。阿難の報告を聞かれた世尊は、「20歳に満たない者は寒熱・飢渴・蚊虻・風熱・虫蛇によく堪忍しない。罵詈訛口にも堪忍しない。苦しみ・猛・僇利・不悦・不可意にして命を奪うようなものに耐えられない。しかし20歳に満ちた者ならこれらに耐えることができる」として、「20歳に満たない者に具足戒を与えてはならない。与える者は法に従って断ぜられる」と定められた⁽¹⁾。

なお『十誦律』と『根本有部律』は童子らに具足戒を与えたのは目連だとする。『四分律』『十誦律』『根本有部律』にも阿難が登場する。またウパーリ童子はすべての「律蔵」において十七群比丘の1人とされているが、この人物はこの他には *Vinaya 'Pācittiya 065'*⁽²⁾、『根本有部律』「波逸底迦 064」⁽³⁾ に登場するのみで詳細はよく判らない。

また『パーリ律』と『四分律』には、後に年齢は入胎から数えてよいという規定が付加された⁽⁴⁾、とされている。

なお年齢規定としては沙弥年齢もある。この年齢について各「律蔵」は、

『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.078）：15歳

『四分律』（大正22 p.810下）：12歳

『五分律』：－⁽⁵⁾

『十誦律』（大正23 p.151中）：15歳

『僧祇律』（大正22 p.461中）：14歳⁽⁶⁾

『根本有部律』（大正23 p.1032下）：15歳

として、必ずしも一致しないし、規定がない「律蔵」さえ存する。

また後に孤児を救済するために、阿難のとりなしで食事の時に鳥を追ひ払うことができる年齢の小児を「驅鳥人（*kākuṭṭepaka*）」として出家させることが許されたが、この年齢を各「律蔵」は、

『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.079）：鳥を追える年齢として具体的な年齢規定なし

『四分律』（大正22 p.810下）：鳥を追える年齢として具体的な年齢規定なし

『五分律』（大正22 p.117上）：大なる者は8歳、小なる者は7歳⁽⁷⁾

『十誦律』（大正 23 p.151 中）：7 歳

『僧祇律』（大正 22 p.418 上）：7 歳

『根本有部律・尼陀那』（大正 24 p.415 中）『根本有部律・百一羯磨』（大正 23 p.484 下）：7 歳

としており、これも必ずしも一致しない。なお『パーリ律』『四分律』『五分律』『十誦律』ではこの制定にも阿難が係わっている⁽⁸⁾。

以上のように多くの「律蔵」ではこれらの規定の制定に阿難が係わっているの、この情報を尊重するとすれば、これらが定められたのは釈尊 54 歳＝成道第 20 年の後半期（成道第 20 回目の夏安居）以降のことということになる。

なお比丘として許される年齢規定の満 20 歳はすべての「律蔵」において共通するが、沙弥や驅烏沙弥の年齢は「律蔵」によって異同があり、必ずしも一致しない。年齢という基礎的な資格審査項目が「律蔵」によって異なることは何を意味するのであろうか。当時のインドにおいては戸籍制度がそれほど整備されていなかったであろうから、そこで自分の年齢を知らない人が多かったという事情があったのかもしれない。このような事情は現代のインドでも同じであるから、当時は今以上に年齢規定を厳密に行いえないという事情があったのであろう。入胎から数えることが許されたとする『四分律』は、「もし具足戒を受け終わって年齢に疑いのある場合は、胎月や閏月を数えてよい」としており、これはこのような状況を物語っているのである。

またこれらの規定が基本的な規定であるに拘わらず、その制定は阿難が侍者になってからということになると、他の規定に比べてかなり後のことであったということになる。これも年齢規定を定めてもなかなか規定どおりには行われえないという事情があったのかもしれない。年齢規定制度が整った後でさえ、沙弥の年齢規定が「律蔵」によって相違があり、曖昧であるのはこうしたことの名残だと思われる。

- (1) *Vinaya* vol. I p.077、『四分律』大正 22 p.807 下、『五分律』大正 22 p.115 中、
『十誦律』大正 23 p.150 中、『根本有部律』大正 23 p.1032 中
- (2) vol.IV p.128
- (3) 大正 23 p.849 上
- (4) 『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.093）、『四分律』（大正 22 p.811 上）
- (5) 明確には規定されていないが、驅烏沙弥は大なる者は 8 歳、小なる者は 7 歳とするから、そうすると 9 歳以上が沙弥の年齢資格と考えているのかもしれない。
- (6) 「沙弥有三品。一者從七歲至十三。名為驅烏沙弥。二者從十四至十九。是名苾芻沙弥。三者從二十上至七十。是名名字沙弥」とする。
- (7) 註(1) 参照。『弥沙塞羯磨本』（大正 22 p.216 下）の「初度沙弥法」のなかで割註して、「律中、聽度七歲小兒能驅烏者」とするが、『五分律』本文中にはこの文章は見いだせない。
- (8) 阿難が登場するのは『パーリ律』『四分律』『五分律』『十誦律』である。

[3-3] 満 20 歳規定は阿難が侍者になって以降に制定されたとするなら、「十衆」が制定されてから阿難が侍者になるまでに 8 年が経過しているから、少なくともこの 8 年間は年齢規定はなかったということになる。もちろん白四羯磨具足戒法が制定される以前には、年齢はいうに及ばず出家資格審査項目というものがいっさい存在しなかったから、仏弟子たちが

三帰依によって具足戒を与えていた数年間は、彼らは自分たちのまったくの恣意によって出家・具足戒を与えていたことになる。だからこそ前章において述べたような問題が生じたのである。

なお具足戒を与える際には父母の許可を必要とする規定が定められるきっかけとなったラーフラを、『パーリ律』と『四分律』は釈尊が舍利弗に命じて沙弥として出家させたとしている。そしてこのとき沙弥としての出家は三帰依の三唱によって行うべきことが定められた⁽¹⁾。これによればこのときはじめて沙弥の制が始まったような印象を受けるが、しかしながらそれ以前にすでに沙弥が存在していたことは、『パーリ律』も『四分律』もラーフラの出家記事の前に、沙弥についての規定が散見されることによって知られる⁽²⁾。

とはいいいながら白四羯磨具足戒法が制定された時に初めてサンガが成立し、この時にサンガの正式メンバーはどのような者であるべきかという問題が生じたのであるから、沙弥の存在はこれ以前には遡れないであろう。おそらくこの時点で出家していた修行者が正規の修行者である「比丘」と、見習いの修行者である「沙弥」に分別されたのであろう。しかしこの時点ではまだ年齢規定はなかったのであるから、その分別は年齢によったのではなく、なかには出家したものの一生涯修行者としてやっていく覚悟のないいわば見習い程度の自覚で出家した者もいて、このような者が沙弥として位置づけられたのではなかろうか。年齢規定ができた以降も、満20歳をすぎているけれども沙弥として出家する者が存在したから、そうした沙弥の走りであったわけである。

ところでこの**満20歳規定**は阿難が侍者になった以降に制定されたとして、それでは具体的に仏成道の何年くらいに制定されたとするべきであろうか。この制定因縁には阿難のほかには目連とウパーリ童子が登場するが、ウパーリ童子のことは不明であるから、これらは考察の材料とはならない。しかしこのような基本的な規定がいつまでも制定されないままに放置されていたとも考えられないから、とりあえずは**阿難が侍者になった釈尊 54歳＝成道20年の後半期**ということにしておきたい。『パーリ律』『四分律』『十誦律』はこれが定められたのは釈尊が王舎城におられたときとするから、この条件も満足する。

(1) 『パーリ律』*Vinaya* vol. I p.082、『四分律』大正22 p.809下

(2) 『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.077）も『四分律』（大正22 p.807下）もラーフラの出家記事の前に20歳未満の者に具足戒を与えることが禁止され、続いて『パーリ律』は15歳未満、『四分律』は12歳未満の者を出家させることが禁じられ、さらに続いて駆鳥人の規定も定められている。また『パーリ律』（*Vinaya* vol. I p.079）ではその後に続けて2人の沙弥を蓄えてはならないことも定められている（*Vinaya* vol. I p.079）。ただし『四分律』（大正22 p.811上）はこの規定についてはラーフラの出家よりも後に記述されている（大正22 p.811上）。

[3-4] 以上「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」の記述のうち「十遮十三難」を中心にその制定年を検討した。しかしこの「十衆白四羯磨具足戒施行細則章」には「十遮十三難」のみならずその他細々とした「施行細則」が定められている。サンガや衆人を和尚にしてはならないとか、身体障害者の問題とか、新参比丘が依止なしでよいケース等々である。これらは微細で雑多な規則であるがゆえに、「十衆」の基本規定が制定された時には予測できなかったであろうことは想像される。したがってこれらもすべて「十衆」が制定された釈尊46歳

＝成道第12年の後半期に同時に制定されたと考えるわけにはいかない。とはいってもこれらの制定年を推定するだけの情報が残されているわけではないし、サンガの形成史にはそれほど重要な要素でもないから、これらは不明なままにしておく。

〔4〕「受戒犍度」以外の犍度の制定年

本章では「受戒犍度」の「十衆白四羯磨施行細則章」に記されている「遮」「難」を中心に、その制定年度を検討してきた。第【1】章の「律蔵の体系」で示したように、犍度部には「受戒犍度」のほかにも多くの犍度がある。本節では簡単にこれらその他の犍度に含まれる規定の制定時期を考えておく。いうまでもないが、それは文献としてのそれぞれの犍度の成立とは関係がない。

犍度部として編集されている犍度は、大きく分類するとその内容から次の4つのグループに分けることができる。第1のグループはサンガの運営方法を主題としたもの、第2のグループはサンガが行うべき定例行事の行い方を主題としたもの、第3のグループは比丘個人やサンガの日常生活を主題としたもの、第4のグループは波羅夷と僧残は刑法、捨墮以下は軽犯罪法に比すことができるとすれば、それらの訴訟法ともいうべきものを主題としたものである。以下にはこのグループを単位として考察する。

なお本節には「研究ノート」で考察した結果を多く紹介することになる。「緒言」においてお断りしたように、これは近日中に公刊を予定しているが、今はまだ公表しておらず、著者が原稿として持っているものである。したがってこのようなものを持ち出すのは不適切であるが、犍度の中に取り上げられている諸規定の制定年もかなりの範囲でそれを推定できるということをお分かりいただき、またその大体のイメージを描いていただきたいという想いで、あえて紹介させていただいた。なお「年表」と称するものも用いているが、これは今まで主に「モノグラフ」で公表してきた論文の成果を土台にして、この「研究ノート」の成果も盛り込んで作成した「釈尊および釈尊教団史年表」をさしている。これもいまだ公表されていないが、これは「研究ノート」の公刊よりはいくらか遅れることになるかもしれない。

またここでは煩雑になることを恐れて、漢訳律は捨てて『パーリ律』の犍度部のみを対象にしている。しかしこの「研究ノート」では、もちろん今まで報告してきた【論文】のように、A文献と呼んでいる原始聖典に属する「律蔵」と「経蔵」や、B文献と呼んでいる註釈書や仏伝經典などすべての文献史料を調査の対象としていることはもちろんである。

〔4-1〕サンガの運営方法を主題とした第1のグループには、サンガが出家・具足戒を求める者にどのように具足戒を与えるべきかを規定した大品第1「大犍度」（漢訳では受戒犍度）を初めとして、羯磨の成立・非成立を規定した大品第9「チャンパー犍度」、分裂してしまったサンガを再び和合状態に戻す手続きを説いた大品第10「コーサンビー犍度」、ブッダに対する反逆的破僧行為の調停法を説いた小品第7「破僧犍度」が含まれる。また小品第10「比丘尼犍度」は比丘尼に関するさまざまな規定が含まれるが、しかしこれは比丘サンガが比丘尼サンガに対してどのようなスタンスに立つべきかを定めたものと考えればここに含

めてよいであろう。また小品第 11 の「五百韃度」と第 12 の「七百韃度」は、釈尊滅後のサンガの紛争について記したものであるが、これもこのような紛争をどのようにサンガが処置したかという実際例を記したものであるからここに含めることができる。

これらの韃度に含まれる諸規定のうち、その制定年度についてすでに結論が出ているのは「破僧韃度」と「コーサンビー韃度」である。前者は提婆達多の破僧を因縁とするものであり、提婆達多の破僧については「モノグラフ」第 11 号（2006 年 10 月）に掲載した【論文 11】「提婆達多（Devadatta）の研究」において詳しく検討済みで、この破僧事件は**釈尊 72 歳＝仏成道第 38 回目の雨安居後（成道 38 年の後半期）**に起こったとしてあるので⁽¹⁾、これに従えばこの「破僧韃度」はこの時に説かれたことになる。

また後者の「コーサンビー韃度」は、コーサンビーで起こった破僧事件を因縁とするものであって、このコーサンビーの破僧事件は、「モノグラフ」第 14 号（2009 年 5 月）に掲載した【論文 19】「コーサンビーの仏教」において、**釈尊 69 歳＝仏成道 35 年（成道第 35 回目の雨安居後）**の釈尊としては 3 回目のコーサンビー訪問の時に起こったとしておいた⁽²⁾。この**コーサンビー 韃度**はこの破僧事件がどのように起こり、また収束したかを語ったものであるから、この時に説かれたものである。ちなみにこれは提婆達多の破僧事件が起こる 3 年前のことになる。

そして「比丘尼韃度」はマハーパジャーパティー・ゴータミーが最初の比丘尼として認められ、その直後に成立した比丘尼サンガが主題になるものであるから、マハーパジャーパティー・ゴータミーが比丘尼になるところから始まることになり、これについてもすでに「モノグラフ」第 10 号（2005 年 4 月）に掲載した【論文 10】「Mahāpajāpatī Gotamī の生涯と比丘尼サンガの形成」において検討済みであり、ゴータミーが比丘尼となったのは釈尊 60 歳であり、比丘尼サンガが成立したのは釈尊 63 歳のこととしておいた⁽³⁾。ただしこの論文では釈尊の年齢を入胎から数えてあり、また若干の修正も加えて、出胎を誕生とする年齢では**ゴータミーが比丘尼となったのは釈尊 58 歳＝成道 24 年の後半期（成道第 24 回目の雨安居後）**のこと、**比丘尼サンガが成立したのは釈尊 61 歳＝仏成道第 27 年の後半期（成道第 27 回目の雨安居後）**のこととしておきたい。この韃度にはさまざまな比丘尼に関する規定が含まれているが、すべてはこれ以降に制定されたということになる。ただしこれらの規定制定に係わる特記すべきエピソード記事は見られない。

「チャンパー韃度」は釈尊がアンガ国のチャンパーにおられた時を舞台としているが、これについても「釈尊のアンガ国訪問年の推定」という「研究ノート」の草稿をすでに執筆済みであり、ここでは「チャンパー韃度」を説かれたのは**第 3 回目のアンガ訪問の釈尊 66 歳＝成道 32 年の雨安居明け**のこととしてある。

残りの「五百韃度」と「七百韃度」は釈尊入滅の年の雨安居中に開かれた王舎城における第 1 結集と、入滅後 100 年⁽⁴⁾にヴェーサーリーにおいて開かれた第 2 結集の様子が描かれているのであるから、その年代については紛れがない。

このようにサンガの運営方法を主題とした韃度の第 1 グループについては、すべてこれらの因縁となった主要な事績の年代推定は終わっており、この中に含まれている規定はそれぞれそれが該当する事件の年代に制定されたことになる。

(1) 「モノグラフ」第 11 号 p.100 参照

- (2) この論文は入胎を誕生とする満年齢で数えているので、釈尊 70 歳の時としている。「モノグラフ」第 14 号 p.252 参照
- (3) 「モノグラフ」第 10 号 p.070 の略年表参照
- (4) 『パーリ律』（*Vinaya* vol. II p.294）、『四分律』（大正 22 p.968 下）、『五分律』（大正 22 p.192 上）。『十誦律』（大正 23 p.450 上）は「仏般涅槃後一百一十歳」とし、『僧祇律』（大正 22 p.493 上）は「仏般泥洹後」とするのみ。

〔4-2〕第 2 のグループはサンガが行うべき定例行事の行い方を主題としたもので、これには布薩の行い方を定めた大品第 2 「布薩犍度」、雨安居の行い方を定めた大品第 3 「入雨安居犍度」、雨安居を出る際に行う自恣の行い方を定めた大品第 4 「自恣犍度」、予備衣をもつことができるようにするためのサンガ行事としての迦絺那衣式の行い方を定めた大品第 7 「迦絺那衣犍度」、布薩の際に非法者の布薩をどのように遮すべきかを定めた小品第 9 「遮説戒犍度」が含まれる。

このうち「布薩犍度」と「入雨安居犍度」に規定された**布薩と雨安居の制**は、「モノグラフ」第 14 号（2009 年 5 月）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、「十衆白四羯磨具足戒法」が制定された頃に制定されたものであろうとしておいた⁽¹⁾。すなわち前章の【5】「十衆白四羯磨具足戒法の制定とサンガの形成」において結論を出しておいたように、**釈尊 46 歳＝成道第 12 年の後半期（雨安居後）**ということになる。その理由はこの「十衆」が制定された時に「各地に散在する個別のサンガ」が成立し、それはとりもなおさずこれらを緩い形で統括する「釈尊教団」も成立したことをも表わし、「釈尊教団」が存在するためには「各地に散在する個別のサンガ」を 1 つに収斂するためのシステムが必要で、それが「布薩」と「雨安居」の制であり、また法制化はされなかったが慣習法として確立されることになった「遊行」であり、したがって釈尊教団成立の裏には、このようなシステムが必然的に形成されていたはずであるとしておいた⁽²⁾。また王舎城の竹林園に僧院が建設され、その時たまたま王舎城に来ていた舎衛城の給孤独長者がこのことを見聞して、舎衛城にも精舎を建設しようと思い立ったのもこの頃であり、それは月 2 回の「布薩」のためでもあったであろう。

このように考えることを前提とするなら、布薩の施行細則ともいうべき「遮説戒犍度」や、雨安居を出る時に催される「自恣犍度」の骨格が制定されたのもこの頃のことということになる。ただし「布薩」は波羅提木叉を説く会であるとする、この時点ではまだ波羅提木叉は制定されていなかったのではないかという疑問が生じるかもしれない。しかし『パーリ律』⁽³⁾『四分律』⁽⁴⁾『五分律』⁽⁵⁾によれば、布薩の始まりは外道梵志が月の 14 日、15 日、8 日に法を説き、法を聞かんがために集会しているのに倣って始められたもので、最初は法を説き、義を説いたとされている。具体的には、「諸悪莫作 衆善奉行 自浄其意 是諸仏教」の諸仏通誡偈を説いたり、「三宝・念処・正勤・神足・根・力・覚・道を讃歎したり、施主のために諸天を讃歎」したりしていたのである。しかる後に学処が定められるようになり、そのとき波羅提木叉を誦すようにしようと改められたことになっている。したがって布薩は波羅提木叉が制定される以前に始まっていたのである。

また「迦絺那衣犍度」の主題の迦絺那衣については、「モノグラフ」第 17 号（2012 年 5

月）に掲載した【論文 23】「迦絺那衣（Kathina）の研究」において詳細な検討をした。しかしそのときには迦絺那衣とはどのようなものであるかを追求することばかりに気を取られて、この制度が制定された年度には思いが至らなかった。今改めてこの論文を読み返してみてもその中にはあまりその年度を推定せしめる材料は含まれていないようである。しかしこの制度が制定されたのは釈尊が舎衛城で雨安居を過ごされた時で、その因縁譚には阿難が登場しないことが注意される。もしこの情報を尊重するなら、この制定は舎衛城に祇園精舎が建設された釈尊 48 歳＝成道第 14 回目の雨安居以降（仏成道 14 年）から阿難が侍者になった釈尊 54 歳＝成道 20 年までの間ということになるであろう。しかし祇園精舎建設当年とすることもためられるから、われわれが作っている「年表」では、この間に釈尊が舎衛城で雨安居を過ごされた年は釈尊 53 歳＝成道第 19 回目の雨期であるから、**迦絺那衣の制度が制定されたのは釈尊 53 歳＝成道第 19 年の後半期（成道 19 回目の雨安居明け）**ということにしておく。迦絺那衣は日常生活に欠かすことのできない「衣」と重要な係わりを有するものであり、そう遅い時期に定められたということはないであろうから、年度としては妥当なところであろうと考える。

これらに含まれる細々とした具体的な規定の制定に関しては、「布薩羯度」「入雨安居羯度」「自恣羯度」「迦絺那衣羯度」「遮説戒羯度」のいずれにも特記すべき事件は記されていない。

- (1) 「モノグラフ」第 17 号 p.086 参照
- (2) 「モノグラフ」第 13 号（2008 年 3 月）に掲載した【論文 14】「『釈尊のサンガ』論」を参照されたい。
- (3) *Vinaya* vol. I p.101
- (4) 大正 22 p.816 下
- (5) 大正 22 p.121 中

[4-3] 第 3 のグループは衣・食・住を初めとする日常生活上の雑多な規定を集めたもので、小品第 8「衣羯度」、小品第 6「薬羯度」、小品第 6「臥坐具羯度」はそれぞれ衣・食・住についての規定、小品第 5「皮革羯度」は皮革についての規定、また小品第 5「小事羯度」はサンガの中の集団生活の方法に関する規定、小品第 8「儀法羯度」は旧比丘が客比丘を迎えるための接待法や客比丘の作法などに関する規定を集めたものである。

このなかの「衣羯度」には衣に関する多くの雑多な規定が含まれ、その制定因縁にもたくさん的人物が登場するが、その中で注目すべき人物は居士衣が許される機縁を作った医師ジーヴァカ（Jivaka-komārabacca）と、終生サンガに雨浴衣・客比丘の食・遠行比丘の食・病比丘の食・看病比丘の食・病薬・粥・比丘尼の水浴衣を布施するという八願が許されたとされるヴィサーカー・ミガーラマター（Visākhā Migāramātā）である。

ジーヴァカについては [3-1] の十遮の 1 つとしての 5 種の病の制定年にふれたときに紹介したように、すでに「研究ノート」として「ジーヴァカの侍医就任年」を執筆済みであり、ここでは釈尊が糞掃衣以外の居士衣を許されたのは**釈尊 46 歳＝成道 12 年**のことであったとしておいた。サンガが成立したと同時期ということになる。

またヴィサーカー・ミガーラマターについては「モノグラフ」第 12 号（2007 年 4 月）に掲載した【資料集 7】岩井昌悟・本澤綱夫・カタブンニョー比丘編「Visākhā

Migāramātā 関係資料」において諸種の資料を集めて整理したことがあるが、その年代推定はなされていなかったもので、これも「東園鹿子母講堂（Pubbārāma Migāramātupāsāda）寄進年」なる「研究ノート」を執筆してあり、ここでは**東園鹿子母講堂の寄進年を釈尊 68 歳＝成道 34 年の雨安居前**としておいた。八願が許されたのは *Dhp-A* によれば東園鹿子母講堂の寄進の直前に記述されており⁽¹⁾、これに従えばこれも鹿子母講堂の寄進年と同じころとしておいてよいのではなかろうか。

「薬健度」にも食に関する雑多で数多くの規定が含まれ、さまざまな人物が登場している。そのなかで注目すべきは、乳を飲むことと道路糧が許可された因縁となったバツディヤ城の使っても使っても蔵がいっぱいになるという不思議な能力を持つメンダカ（*Meṇḍaka*）長者と、アンバの果汁など 8 種の飲料の許可などの因縁となったアーパナの螺髻梵志ケーニヤ（*Keniya*）である。メンダカとケーニヤのこの事績については、これもすでに「研究ノート」の「釈尊のアンガ国訪問年の推定」において検討してあり、**釈尊のバツディヤとアーパナ訪問**は釈尊の最初のアンガ訪問に関連させて考えるべきであり、そうすると**釈尊 52 歳＝成道 18 年の前半期（雨安居前）**のことであって、このときには釈尊は王舎城からではなくヴェーサーリーから南東に向かって下り、バツディヤとアーパナを経由してからガンジス河をわたってチャンパーに入られたのではないかとしてある。したがっておそらくその前年の釈尊 51 歳＝成道 17 年の雨期はヴェーサーリーで過ごされたのであろう。

またここにはまるで『涅槃経』をなぞるような、釈尊が王舎城から城を建設中のパターリ村を経由してアンバパーリ園まで行き、姪女アンバパーリーからアンバパーリ園を寄進されるという遊行の場面がある。この間は食に係わる規定の制定などは含まれていないから、なぜこの一段がこの健度に含まれているのか不思議である。

「臥坐具健度」は僧院や臥坐処に関するさまざまな規定が集められたものであり、その冒頭は釈尊が初めて僧院の建設を認めたという記事である。それは王舎城の長者によって**竹林園の中に 1 夜に 60 の僧院を建設され、俗にいう「四方サンガ」に寄進された**というもので、「モノグラフ」第 14 号（2009 年 5 月）に掲載した【論文 16】「遊行と僧院の建設とサンガの形成」では、釈尊成道 12 年か 13 年のことであろうとしておいた⁽²⁾。「年表」では暫定的に**釈尊 46 歳＝成道 12 年の雨安居の後**のことであったとしている。

そして僧院の備品などの規定が説かれたのち、**給孤独長者による祇園精舎の建設と寄進**の記事が記されている。これは「コーサラ国波斯匿王と仏教——その仏教帰信年を中心に」（『印度哲学仏教学』第 21 号 北海道印度哲学仏教学会 2006 年 10 月）という論文で**釈尊 48 歳＝成道 14 年の雨安居前**のこととしておいた⁽³⁾。

「皮革健度」にも皮革についてのいくつかの規定が含まれているが、ソーナ・コーリヴィサ（*Soṇa-kolivisa*）を因縁として一重の履が許されたことと、ソーナ・クティカンナ（*Soṇa-kuṭṭikaṇṇa*）を因縁として辺地においては数重の履が許されたことが中心主題である。

このうちソーナ・コーリヴィサを因縁として一重の履が許されたのは、コーリヴィサが出家してあまりに激しい修行をしたために足から血を流し、そのため釈尊が琴の比喻をもって中道を説かれたという有名なエピソードに関連し、これによってコーリヴィサが阿羅漢果を得た後のこととされている。このコーリヴィサが阿羅漢果を得たのは「研究ノート」の「釈尊のアンガ国訪問年の推定」において阿難が侍者になった後のことであろうとしている。し

たがって一重の履が許されたのは**釈尊 54歳＝成道20年以降**のことということになる。

またソーナ・クティカンナを因縁として辺地においては数重の履が許されたのは辺地における「持律第五白四羯磨具足戒」が制定されたのと同様であって、これは次章の第【7】「摩訶迦旃延（Mahākaccāna）の生涯と持律第五白四羯磨具足戒法の制定」の主題である。結論を先取りすればこれは**釈尊65歳＝成道31年の後半期（第31回目の雨安居後）**のこととしたので、一重の履が許されたほぼ10年後のこととなる。

「小事犍度」はそれこそ雑多なサンガ内の生活方法に関する規定を集めたものであるが、ここに取り上げられている因縁譚の中で注目されるのは、釈尊が布衣を踏むべからずと定められたバग्ガ（Bhagga）国に**ボーディ王子が建てたコーカナダ（Kokanada）と名づける宮殿に釈尊が招待されたとき**のことであるとするものである。これは「モノグラフ」第14号に掲載した【論文19】「コーサンビーの仏教」（2009年5月）においてすでに検討済みであり、釈尊77歳の時ではないかとしておいた⁽⁴⁾。しかしこの論文は入胎から数える満年齢を採っているの、出胎から数える本稿では**釈尊76歳＝成道42年の前半期（雨安居前）**ということになる。

なお「儀法犍度」には取り上げるべき釈尊のエピソードは何も含まれていない。

- (1) vol. I p.408。なお東園鹿子母講堂建設の由来は pp.409～417 である。「モノグラフ」は pp.146～157
- (2) 「モノグラフ」第14号 p.087 参照
- (3) ホームページ <http://www.sakya-muni.jp/> にアップしてあるので参照されたい。
- (4) 「モノグラフ」第14号 p.252 参照

[4-4] そして第4のグループは波羅提木叉と密接に関連する、その訴訟法ともいえるべきものを主題としたもので、小品第1「羯磨犍度」は本来は個人間で解決すべき軽犯罪的な事件の訴訟方法を定めたものであるから民事訴訟法に、小品第4「滅諍犍度」は刑法に関する刑事訴訟法に相当するといえることができる。また小品第2「別住犍度」と第3「集犍度」は僧残罪の処刑方法を定めたものであるから、これはつい最近まで「監獄法」とよばれていた「刑事収容施設及び被収容者等の処遇に関する法律」に相当するといえることができる。

波羅提木叉が刑法、軽犯罪法に相当するものとすれば、これに違反した場合の処罰方法や調停・裁判に関する刑事訴訟法・民事訴訟法に相当するものが、本体の刑法、軽犯罪法よりも先に制定されるということもありえない。しかし第【1】章の「律蔵の体系」において述べたように、反面では刑法、軽犯罪法は刑事訴訟法、民事訴訟法のようなものがなければ実質的な施行はできないから、訴訟法とは別に制定されるということもありえない。そういう意味では波羅提木叉が制定されたと同時にこれらも制定されたということになる。ところが波羅提木叉自身は随犯随制されたとされている。しかしこの訴訟法は波羅提木叉全体に対する通則のようなものであるから、これが随犯随制されたということもありえない。このようなことを考えると、「律蔵の体系」のところで述べたように、波羅提木叉の最初の制定である波羅夷罪の第1条はかなり後に制定されたとしても、波羅提木叉の体系はその前に構想されていなければならないはずであり、これと同時にこれら訴訟法も構想されていたものと考えられる。波羅夷罪の制定年は次項以降に検討することになるが、その制定年はともかく律

藏の構想の骨格はすでに「十衆」が制定され、サンガが形成された時にでき上がっていたと考えてよいのではなかろうか。しかしその施行年度は、波羅夷罪の第1条が制定された時ということになる。結論を先取りすれば、それは釈尊57歳＝成道第23年の前期のことである。

これらの中に含まれる具体的な規定に関していえば、「羯磨犍度」に含まれる「罪を見ざるによる挙罪羯磨」「罪を懺悔せざるによる挙罪羯磨」は、世尊がコーサンビーにおられるときにチャンナの不行跡を因縁として制定されたとしている。このチャンナの不行跡はおそらくコーサンビーの破僧事件の伏線となったものであろう。破僧はこの不行跡が溜まりにたまった結果として引き起こされたのであろうからである。このように考えると挙罪羯磨の制定は破僧がなされたときのコーサンビー滞在時ではなくそれよりも前ということになり、「モノグラフ」第14号（2009年5月）に掲載した【論文19】「コーサンビーの仏教」では、釈尊が破僧以前にコーサンビー訪れられたのは**釈尊60歳＝成道26年**のことであったとしてあるから、**この制定**もその年であったとしておきたい。波羅夷罪第1条が制定された3年後のことということになる。

「滅諍犍度」に含まれる「憶念毘尼」はダッバ・マッラプッタ（Dabbamallaputta）にちなんで制定されたとされている。ダッバは生まれて7歳で阿羅漢果を得て、選ばれてサンガの臥坐処を配分し、請食を差配する役職をしていたとされるが、詳細は判らない。

「別住犍度」と「集犍度」には特記すべきほどのエピソードは記されていない。

【7】摩訶迦旃延 (Mahākaccāna) の生涯と 持律第五白四羯磨具足戒法の制定

はじめに

以上考察してきたように具足戒法は「十衆白四羯磨具足戒」によって完成し、律蔵のいう正式なサンガはこれによって成立した。この具足戒法とサンガは東・南アジアの釈迦仏教圏では釈尊滅後今日まで連綿として伝えられてきており、現在においてもこれが行われている。しかし釈尊在世中のことであるが、後に辺国では10人以上の比丘をそろえることが難しいとして、地方のみに許された5人以上の衆による「持律第五白四羯磨具足戒法」（以下「持律第五」と略称する）が許された⁽¹⁾。これは釈尊の教えが仏教中国からその枠外の地方へと広まったことを意味する。教団史的に言えば釈尊教団がインド各地に拡大し、地方にサンガが形成されたことになる。

ところで地方のみに許された具足戒法である「持律第五」は、マハーカッチャーナ (Mahākaccāna, Skt. : Mahākātyāyana. 摩訶迦旃延、大迦旃延、大迦多演那などと音写される。以後は摩訶迦旃延あるいは略して迦旃延を用いる) がアヴァンティ国 (Avanti. 阿槃提、阿雲頭などと音写される。以後アヴァンティを用いる)⁽²⁾ に布教に出て、そこで弟子となったソーナ・クティカンナ (Sona Kuṭṭikaṇṇa,あるいはソーナ・コーティカンナ Soṇa Koṭṭikaṇṇa) が具足戒を受けようとしたが、アヴァンティ国では正式の「十衆白四羯磨具足戒」を受けるための10人の比丘が揃わなかったために3年(6年あるいは7年とするものもある)もの間待たなければならなかったということを因縁として制定されたとされる。

本章では、摩訶迦旃延の生涯の概略を考察しながら、地方での持律第五白四羯磨具足法が制定された経緯と年次を考える。これは釈尊教団形成史を考える上では、仏教中国以外のたとえばデカン高原部など地方に、いつごろ仏教が伝えられ、それがどのような状況であったかということを知る上で重要な課題といえるであろう。

このように「持律第五」の制定には摩訶迦旃延が密接に関係する。舞台裏を明かせば、本章はそもそもは摩訶迦旃延の生涯をさぐるために書いてあった原稿を、摩訶迦旃延はこの「持律第五」の制定に密接に関連するがゆえに、本稿に組み入れたものである。そして実は第【9】章に論じる波羅夷罪第1条制定に関するものも、釈尊がヴェーランジャーで雨安居を過ごされたその年度を検討するために書いてあったものを本稿に組み入れることにしたので、「緒言」にもお断りしたように、これらは本稿のために書き下ろしてきた前章までとは少々主題のおきどころと形式を異にするところがある。今はこれらを全面的に書き直す余裕がないのでそのままとしたい。読者諸賢には何とぞご寛恕願いたい。

(1) 日本では東大寺、下野の薬師寺、筑紫の観世音寺を天下の三戒壇と呼び、このうち東大寺は中国戒壇、他は辺国戒壇と呼ばれるのはこれによったものである。

(2) アヴァンティ国の首都はウッジェーニー (Ujjeni) であるが、このウッジェーニーは『根

本有部律』では舍衛城、王舎城、コーサンピー城と並んで「四大城」とよばれている。『根本有部律』「(比丘尼)波羅市迦 001」(大正 23 p.908 上)、『根本有部律』「出家事」(大正 23 p.1020 下)、『根本有部律』「雜事」(大正 24 p.297 下)

[1] 摩訶迦旃延の生涯の主な事績

以下にはまず摩訶迦旃延の生涯の主な事績について A 文献を中心に、しかし A 文献には具体的な年次を考えるための直接的な材料が決定的に乏しいので、B 文献や C 文献をも併せて資料を紹介しつつ、メルクマールとすべき年代について調査する。

[1-1] まず摩訶迦旃延の出自についての資料を紹介する。A 文献と呼ぶにはふさわしくないが、一応パーリのクッダカ・ニカーヤに収められている *Apadāna* は摩訶迦旃延の偈として次のようにいう。なおウッジェーニー (優禅耶尼、唄逝などと音写される。Ujjeni) はアヴァンティ国の首都である。

最後生においてウッジェーニーの都 (Ujjeniya pura) においてチャンダ・パッジョータ王 (Pajjota Caṇḍa) のプローヒタ (輔相) であった再生族ティリーティヴァッチャ (Tiriṭivaccha) の子に生まれ、賢明にしてヴェーダに通じ、母はチャンダパドゥマー (Candapadumā)、姓はカッチャーナ (Kaccāna) で勝れた皮膚をもっていた⁽¹⁾。

また B 文献であるが *Therag.-A.* や *AN.-A.* も

ウッジェーニーのチャンダ・パッジョータ王のプローヒタの家に生まれた (Ujjeniyam rañño Caṇḍappajjotassa purohitassa gehe nibbatti)。肌が金色 (kañcana) をしていたことと、そのゴッタ (姓) が Kaccāna であったことからカッチャーナとよばれた。彼はヴェーダを学び、父の死後プローヒタを継いだ⁽²⁾。

とする。これらは南伝伝承と呼ぶべきものであるが、北伝伝承と呼ぶべきものには、

『雜寶藏經』：迦旃延は悪生王 (Caṇḍapajjota パッジョータ王をさす) 国の婆羅門種で、仏命を受けて帰国し、国王および人民を教化した⁽³⁾。

Mahāvastu : アヴァンティ (Avanti) 国にマルカタ (Markaṭa) という町があり、そこに一人の富裕なバラモンが住んでいた。彼はウッジェーパカ・トーネーハーラカ (Ujjhebhaka Toṇehāraka) 国王の国師で、カーティヤーヤナ (Kātyāyana) 姓に属し、二人の息子がいた。一人はナーラカ (Nālaka) といい、他はウッタラ (Uttara) といった。ウッタラが年長、ナーラカが年少であった。彼らの母方の伯父はアシタ (Asita) といい、ヴィンディヤ (Vindhya) 山脈の隠所に五百人の弟子たちと住んでいる仙人であった。2 人はそこでヴェーダを学んだが、ナーラカのほうが優秀であった⁽⁴⁾。

『仏本行集経』：そのとき南天竺に阿槃提という国があり、その中に獼猴食 (Markarakṣṭa ārāṇya) と名づけられた聚落があった。その聚落に姓を大迦旃延という巨富の婆羅門があり国大師となっていた。その第 1 子は他国に遊学に出て、刻苦勉強してヴェーダその他を学んで帰ったが、第 2 子的那羅陀は一瞬にしてこれを学ん

でしまったため、兄の不興を買って南方に行き、優禅耶尼城の近くの頻陀山に住む那羅陀の外舅である阿私陀となづける老仙人の弟子となった。

那羅陀は後に大迦旃延とよばれ、世尊は彼を「捷利にして義を取り、広説あるを聞いて悉くよく理解し、少しく聞いて他のために広く分別して説く最第一である」と記された⁽⁵⁾。

とするものがあり、南伝伝承とは趣が異なるが、いずれも迦旃延はアヴァンティ国のウッジェーニー出身であるとする。*Mahāvastu* の別の箇所では、「ウッジェーニー (Ujjeni) の富裕バラモンの子アシタ (Asita) 仙人は、ヴィンディヤ (Vindhya) 山脈の住居に 5,000 人の弟子及びカーティヤーヤを姓とするナーラカ (Nālaka) と住んでいた」⁽⁶⁾ とするのみで、ナーラカの出身地にはふれないが、多くの伝承ではナーラカはアシタ仙人の妹の息子（すなわち甥）とするから、これも資料の 1 つに加えておいてよいであろう。

このようにこれらは迦旃延がアヴァンティ国のウッジェーニーの生まれであったとする。いずれも確たる史実に基づいたものではないであろうが、「持律第五」制定の因縁では、迦旃延はアヴァンティ国に布教したとされ、これも迦旃延がアヴァンティ国とは格別の関係を有していたことを示す資料と見てよいであろうから、強いて否定する理由もないのでこれを信認しておきたい。

(1) 003-054-528 p.465

(2) *Therag.-A.* vol. II p.207, *AN.-A.* vol. I p.206

(3) 大正 4 p.489 中

(4) vol. III p.382, Jones III p.379, 平岡・下 p.454

(5) 大正 03 p.825 上

(6) vol. II p.030, Jones II p.027, 平岡上 p.281

[1-2] 次に釈尊の教えのもとでの出家についての資料を紹介する。なおここには釈尊が誕生されたときアシタ仙がその相を占ったというものも含める。上述のように摩訶迦旃延はアシタ仙の弟子でその甥ともされ、その勧めで出家したとする資料も多いからである。いずれも古い文献ではないが、一応 A 文献に属するものは〈 〉のなかに番号を付して紹介し、B 文献に属するものは斜体の〈 〉のなかに番号を付して紹介する。また同じ 1 つの文献にアシタ仙の占相と迦旃延の出家が別の場所に記されている場合があるが、これらについては併せて 1 つの伝承として扱い、同じ番号のもとで紹介する。

A 文献

- 〈1〉摩訶迦旃延は兜率天から生まれて、カッチャーナを姓とするバラモンの家に生まれ、ヴェーダに通じた。後に出家して羅漢となって、彼は簡潔に説かれた問いを詳細に説き (saṃkhittēnāpi pucchante vitthārena kathem' ahaṃ)、仏は彼を比丘サンガの最上位に置いた (bhikkhusaṅghe nisīditvā etadagge ṭhapesi maṃ)。Apadāna 03-04-033 (p.084)

カッチャーナ (Kaccāna) は仏を観察せんがために大地の守護者によって遣わされて (bhūmipālena pesito) 導師を見、悪趣の泥を乾かす無垢の言葉を聞いて、500 人とともに (satehi saha pañcahi) 不死の門を逮得した。Apadāna 03-54-528 (p.465)

- 〈2〉雪山の辺りの分彌河⁽¹⁾の側に劫比羅という仙人の住処があり、この近くに阿私多という婆羅門仙人がいて、この仙人が「釈尊の誕生を在家であれば転輪聖王となり、出家すれば仏となる、と占った」と大評判であった。『根本有部律』「泥薩祇波逸底迦 004」(大正 23 p.716 上)
- 〈3〉雪山の辺りの分鹽河⁽²⁾の側に劫比羅という仙人の住処があり、この近くに阿私多という婆羅門仙人がいて、この仙人が「釈尊の誕生を在家であれば転輪聖王となり、出家すれば仏となる、と占った」と大評判であった。『根本有部律』「(比丘尼) 泥薩祇波逸底迦 004」(大正 23 p.947 下)
- 〈4〉阿私陀仙は菩薩が十九で出家し六年苦行して甘露果を得ると知り、自らが先に没するためその法を聞けないと知って涙を流した。阿私陀仙は葦陀山で死亡した。その弟子の中に那羅陀があり、姓を迦旃延といった。仏正覚ののち弟子となり、大迦旃延と呼ばれた。『根本有部律』「破僧事」(大正 24 p.109 下)
- 〈5〉那刺陀仙人は世尊の所に来て出家を願い出た。仏は「善来比丘戒」によって出家させた。仏は迦多演那の姓をもって名となされた。そこで彼は迦多演那と呼ばれるようになった。そのとき傭逝国に疫病が流行って多くの人々が死に、猛光王(チャンダパッジョータ)や国人は憂い悩んでいた。そこで世尊は迦多演那を派遣した。彼はその途中建拏鞠社国に寄り、妙髪という娘の供養を受けた。この娘は後に猛光王の後となった。迦多演那は傭逝国に行き王の大いなる供養を受け、疫病は悉く消除した。『根本有部律』「雜事」(大正 24 p.304 下)

B 文献

- 〈1〉([1-1] に紹介した文章に続けて) チャンダパッジョータ王はブッダが世に出現したことを聞き、彼に「行って師主をここにお連れせよ」と派遣した。彼は他の 7 人と共に師主のもとに行き、ブッダの教えを聞いて阿羅漢果を得て、「善来比丘戒」によって具足戒を得た。そしてパッジョータ王の意を伝えたが、世尊は「あなたが行けば王は喜ぶでしょう」と答えられた。このようにしてアヴァンティに教えを確立させ、再び彼は師主のもとに帰った。 *Therag.-A.* (vol. II p.207)
- 〈2〉上記と同様の趣旨を記すがこの他に、帰国の途中でテラッパナーリ (Telappanāli) という町で貧しい少女の布施を受けるが、この少女が後にパッジョータ王の後となること、王は王園に精舎を建て長老たちを供養したこと、彼の説法によって多くの者が出家して町全体が袈裟色になったことが書かれている。そして長老はアヴァンティに信仰をもたらし、再び彼は師主のもとに帰った (Ujjeninagaraṃ pasādetvā puna satthu santikaṃ gato)。後に師主は祇園精舎に住しつつ、長老を簡潔に説かれたものを詳細に説く第一に置かれた (saṃkhittena bhāsitaṃ vitthārena atthaṃ vibhajantānaṃ aggaṭṭhāne ṭhapesi)。 *AN.-A.* (vol. I pp.206~209)
- 〈3〉カーラデーヴァラ (Kālādevaḷa アシタ) という行者が三十三天において、浄飯大王に王子が誕生したという話を聞き、急いで天人の世界を下りて王宮に入り、王子を礼拝した。菩薩の相好の完全に具わっているのを見て、「必ず仏となられるであろう」と知って涙を流した。この子が仏となったときには生きていないと知ったからである。

そこで彼は自分の親族の中で誰が仏を見ることができるだろうかと考えて、妹の子のナーラカを出家させた。ナーラカは釈尊が正覚を開かれたときに来て、「ナーラカ道 (Nālakapaṭipadā)」を説かれるのを聞いて、再び雪山に入り阿羅漢果を得た。そしてただ7ヵ月のあいだ生命を保ってのち無余涅槃界に入った。Nidānakathā (Jātaka vol. I p.054)

〈4〉アシタ (Asita) 仙人とナーラカ (Nālaka) は菩薩誕生の時、大地の震動と大光明を見た。シュッドーダナ (Suddhodana) 王に王子が生まれたことを天眼で知り、この子供を見たいと思い、カピラヴァストゥ (Kapilavastu) に至って王宮の門に立った。仙人は「この子は出家して仏となる」と占相し、隠棲処に戻るとカーティヤーヤを姓とするナーラカ⁽³⁾に、仏のもとで梵行を修せよと命じた。Mahāvastu (vol. II p.030, Jones II p.027、平岡・上 p.281)

〈5〉ナーラカは父のもとに帰ると、「世に仏が出現されたら、行って出家しなさい」と言われた。彼はヴィンディヤ山に行って出家した。釈尊が正等覚し鹿野苑リシヴァダナで初転法輪されると、アシタ仙に「行って弟子となれ」と言われて行った。……龍王の因縁……。ナーラカ・カーティヤーヤナは世尊に入門を乞い、世尊は「来たれ、比丘」と呼びかけた。これが彼の受具足戒であった。Mahāvastu (vol. III p.382, Jones III, p.379、平岡・下 p.454)

〈6〉阿私陀仙人は侍者の那羅陀を連れて浄飯王のところに行って太子の相好を見、仏になることを予言して、自分が老齢になっていることを嘆いて、弟子たちに出家して弟子になるよう遺言した。しかし那羅陀は名聞を得たことを貪って仏法僧を信じようとはしなかった。『仏本行集経』(大正03 p.692下)

阿私陀と那羅陀は共に波羅捺城外に移り住んだ。阿私陀は「仏いま出世したまう。汝は出家して梵行を修すべし」と教えたが間もなく命終した。那羅陀は阿私陀の名声を一身に引き継いだため、世の利養名聞に貪著して仏法僧あるを信じなかった。そのあと那羅陀は摩伽陀国に行き、さらに名称が上がったが、龍王の説く二偈を理解できなかったため、ちょうど正覚を証して波羅捺城鹿野苑におられた世尊のところに行って教えを聞き、これを機縁として「善来比丘戒」で具足戒を得て、久しからずして阿羅漢果を得た。世尊は大迦旃延を「捷利にして義を取り、広説あるを聞いて悉くよく理解し、少しく聞いて他のために広く分別して説く最第一である」と記された。このようにして世間に92阿羅漢が存在することになった。第1は世尊、後に五比丘、耶輸陀、耶輸陀の朋友、いわゆる無垢・善臂・満足ならびに牛主等、耶輸陀の他方より来た50人の商主、長老富楼那弥多羅尼子およびその朋友29人と長老迦旃延である⁽⁴⁾。

『仏本行集経』(大正03 p.825上)

〈7〉それからまた大仙人アシタ (Asita) は妹の子のナラダッタ (Naradatta) 童子にこのように言った。「ナラダッタよ、お前が『ブッダが世間に出現した』と聞くことがあれば、その時お前は行って、彼の教えのもとで出家学道せよ」と。Lalitavistara (第7章 73偈) (Lef. p.108, 外蘭幸一『ラリタヴィスタラの研究・上』(大東出版社 平成6年2月) 梵 p.490、訳 p.845。以下「外蘭」と記す)

- 〈8〉雪山に阿夷頭と名づける有仙梵志があり、太子の三十二相を見て自分は仏を見ることのできないと悲しんだ。『普曜経』 (大正 03 p.495 中)
- 〈9〉阿斯陀仙と外族の那羅童子は雪山に住んでいた。彼らは太子が生まれたことを知ってやってきた。阿斯陀仙は太子の相好を見て仏になることを知り、自分が年老いて会えないことを嘆き、那羅童子に出家して弟子となるようにと言った。『方广大莊嚴経』 (大正 03 p.556 中)
- 〈10〉アシタ仙人は太子の相を見て仏になるのを知り、自分が仏に会えないのを悲しんだ。仙人は帰ると妹の子に会い、未来の聖者の弟子になるように命じた。 *Buddhacarita* 01-49~81 (梶山雄一他訳『原始仏典 10』講談社 1985 年 12 月 p.010)
- 〈11〉阿私陀苦行仙人は太子の相を見て仏になることを知り、自分は仏に会えないと涙を流した。『仏所行讃』 (大正 04 p.002 下)
- 〈12〉阿私陀仙人は太子の相を見て、仏に会うことができないと涙を流した。山中に帰ると、弟子たちに釈尊のもとで出家修行するようにと遺言した。弟子の中の 1 人の曩羅那はそれを願った。彼は姓を迦底といい、仏は法の要を開示し、寂滅の樂を得たので、大迦底と名づけられた。『衆許摩訶帝経』 (大正 03 p.940 下)
- 〈13〉阿夷道人は三十二相を見てこの人が仏になるまで待てないと悲しんだ。『異出菩薩本起経』 (大正 03 p.618 上)
- 〈14〉阿私陀仙人は太子に三十二相が備わっているのを見て、必ず出家して正覺を成ずると予言し、それまで生きていないと涙を流した。『過去現在因果経』 (大正 03 p.627 上)
- 〈15〉香山に阿夷道士という者があり、空を飛んでやってきて太子の三十二相を見て、仏の説法に会うことができないと悲しんだ。『修行本起経』 (大正 03 p.464 上)
- 〈16〉阿夷道人は三十二相を見て仏に会えないと涙を流した。『太子瑞應本起経』 (大正 03 p.474 上)
- 〈17〉阿夷は仏の三十二相を見て必ず仏となることを知り、自分が仏と会えないことを悲しんだ。『仏本行経』 (大正 04 p.060 中)

なお C 文献であるが、*Bigandet* (vol. I p.040) には、

カーラデーワラ (Kaladewila) と呼ばれている有名な仙人があった。彼は菩薩が生まれたことを知って三十三天からおりてきて王子を見、この子が仏になることを知って、自分がその説法を聞けないことを嘆いた。そこで自分の甥のナーラカを呼んで出家させた。ナーラカはブッダが正覺を得るとその法を聞き、幽居に帰って修行に励み、阿羅漢果を得た。そして 7 ヶ月ののち涅槃に入った。

とされている。

以上、広説第一と謳われる摩訶迦旃延が釈尊の弟子となった因縁と、釈尊の誕生を占ったアシタ仙の因縁と、その弟子であり甥でもあったカッチャーナ姓のナーラカの因縁に関する記述を紹介した。これらは大きく次の 4 タイプに分類することができる。

まず第 1 のタイプは、広説第一と謳われる摩訶迦旃延とアシタ仙の甥のカッチャーナを結びつけないもので、資料番号でいえば、〈1〉 Apadāna、〈1〉 Therag.-A.、〈2〉 AN.-A.、〈3〉 Nidānakathā であって、これらはすべてパーリとそのアッタカターであるから、南伝

伝承とってよいであろう。〈1〉と〈1〉〈2〉は摩訶迦旃延がウッジェーニーの王から派遣されて仏に会い、出家したとするものであり、〈3〉はアシタ仙の甥のナーラカに言及するものであるが、彼は雪山に帰って阿羅漢果を得て7ヵ月の後に無余涅槃界に入ったとされているから、ナーラカが摩訶迦旃延と同定化されていないことは明らかである。なぜなら後述するように、摩訶迦旃延は釈尊が亡くなった以後にもまだ生存して、マドゥラー (Madhurā マトゥラー Mathurā と同) 地方に布教しているからである。C 文献の『ピガンデー』も同じである。

第2のタイプは広説第一と謳われる摩訶迦旃延とアシタ仙の甥のナーラカすなわちカッチャーナを同定するもので、次のようなものがある。まずA文献では、資料番号でいえば〈2〉〈3〉〈4〉〈5〉であってすべて『根本有部律』である。またB文献の〈4〉〈5〉は *Mahāvastu* であって、この2つはアシタ仙の甥のナーラカに言及し、その姓をカーティヤヤナとするが、必ずしもこれを後の摩訶迦旃延と同定してはいない。しかしその類書といえる〈6〉『仏本行集経』は明確に同定しているから、この2つもこのタイプに属するとしてよいであろう。〈12〉『衆許摩訶帝経』もこのタイプに属する。

第3のタイプはアシタ仙とナーラカを出す、その姓にもふれず、したがってこれが後の摩訶迦旃延であるかどうか明言しないものであって、〈7〉 *Lalitavistara*、〈9〉『方広大莊嚴経』がこれに属する。〈8〉『普曜経』にはナーラカも登場しないが、これらは同系統の文献であるから、これも含めておこう。さらに〈10〉 *Buddhacarita* があり、〈11〉『仏所行讃』にはナーラカのことは触れられていないがこれも含めておく。

そして第4のタイプは、アシタ仙の占相のことに触れるのみで、ナーラカについてはもちろん摩訶迦旃延にもふれないものである。〈13〉『異出菩薩本起経』、〈14〉『過去現在因果経』、〈15〉『修行本起経』、〈16〉『太子瑞応本起経』、〈17〉『仏本行経』がこれに属する。

なお余談であるが、〈5〉『根本有部律』「雑事」には、大迦多演那が疫病のはやる嘔逝国に行く途中で建拏鞠社国に立ち寄り妙髪という娘の供養を受けたが、この娘が後に猛光王の後となったという話があり、これは〈2〉のAN.-A.の、同じくウッジェーニーに行く途中でテーラッパナーリ (Telappanāli) に立ち寄って貧しい娘の供養を受け、その娘が後にパッジョータ王の後になったという話とよく似ているので興味をそそる。『根本有部律』の説話とパーリのアッタカターの説話に共通するところが見いだされるのはこれだけではないので、『根本有部律』とパーリのアッタカターの間には何らかの接触があったのであろう。

以上のように、広説第一と謳われる摩訶迦旃延とアシタ仙の甥のカッチャーナにまつわる因縁譚にはいくつかのタイプがあるのであるが、特にここで問題となるのはアシタ仙が釈尊の誕生を占ったときにいたナーラカと摩訶迦旃延が同一人物かそれともそうでないかということである。大ざっぱに言えば、南方伝承では広説第一の摩訶迦旃延とアシタ仙の甥のカッチャーナは同定されていないが、北伝伝承では同定する傾向があるといってよいであろう。

もちろん確たる証拠はないが、蓋然性としては南方伝承のほうに理があるように考えられる。第1の理由は、釈尊が誕生したときにナーラカは出家しており、アシタ仙の弟子であったとするなら、その時点でナーラカはすでに成人ないしはそれなりに成長していたはずであっ

て (5)、釈尊よりもかなりの年長でなければならないことになる。しかるに先にも触れたように、彼は釈尊の入滅後も生存してマドゥラー周辺を教化している。釈尊は 80 歳で入滅されたが、摩訶迦旃延は 100 歳ほどになってなお元気であったことになるから、やはり理にあわないといわざるをえないであろう。

第 2 の理由は、これまた次項以降で述べるように、摩訶迦旃延がアヴァンティ国と密接な関係があり、それ故にこそ摩訶迦旃延の出身地はアヴァンティであるという伝承が生じたものと考えられることである。しかしながら、北伝伝承の傾向としては、アヴァンティとの関係はむしろアシタ仙のほうであり、ここに摩訶迦旃延が登場するのは、このアシタ仙の弟子にナーラカというものがあって、これがカッチャーナという姓であったとされるからである。もともと南伝伝承のように、ナーラカと摩訶迦旃延は別人であったのに、カッチャーナという姓がナーラカと摩訶迦旃延を同定化することに働いたのではないかと思われる。その証拠として北伝伝承にもナーラカと摩訶迦旃延を同定しない第 3 のタイプと第 4 のタイプがあることが上げられるであろう。第 2 のタイプとしてあげた (4) (5) の *Mahāvastu* はナーラカと摩訶迦旃延を同定しないタイプであるが、(6) の『仏本行集経』と同じと解釈してここにあげたのであり、むしろ (6) の『仏本行集経』を (4) (5) の *Mahāvastu* と同じと見て、第 3 のタイプとしてもよいのである。このように考えると、第 2 のタイプは必ずしも多くないことになる。

以上のような理由から、摩訶迦旃延とアシタ仙の弟子のナーラカは同一人物ではないと結論すべきであろう。そしてこういう結論を採用すると、(6) 『仏本行集経』においては摩訶迦旃延の出家は、五比丘やヤサとその友人たちなどが出家して解脱し、世に阿羅漢が何人となったという流れに組み込まれているが、このように考える必要はないということになる。アシタ仙の因縁と摩訶迦旃延をつなげて理解しようとする、摩訶迦旃延の出家受戒は釈尊が成道してからそれほど時間を空けることができないことになるが、このナーラカと摩訶迦旃延が別人であれば、その出家をもっと自由に考えることができる。

それでは摩訶迦旃延の出家は何時の頃であったのであろうか。南伝伝承を中心に考えると、ウッジェーニー王が仏が世に出現したという噂を聞いて摩訶迦旃延らを派遣したとされている。王が派遣したかどうかはともかくとして、摩訶迦旃延が釈尊に会ったのは、おそらくデカン高原にあるアヴァンティ国まで、釈迦牟尼仏の評判が伝わり始めてから以降であったであろう。舎衛国と釈迦国は非常に緊密であったはずであるのに、仏が世に出られたということを聞いたのは、舎衛国の給孤独長者がたまたま王舎城にきた時であったというのであるから、それ以前ではありえないであろう。祇園精舎はそれから 2 年後に完成し、釈尊教団に寄進された。釈尊 48 歳＝成道 14 年の前半期（成道後第 14 回目の雨安居前）のことであった。アヴァンティに釈尊の噂が伝わったのはそれ以降のことであったと考えなければならない。

また地理的にはコーサンビーは仏教中国に属するが、アヴァンティは辺国であるとされるのであるから、コーサンビーに精舎が建設され、ここに釈尊が初めて訪れられたよりも後であるとも考えなければならない。それは成道 21 年の前半期（第 21 回目の雨安居前）＝釈尊 55 歳よりも後ということになる。しかしこれよりも後に摩訶迦旃延が出家したとすれば、

釈尊の布教活動のちょうど半ば頃ということになり、摩訶迦旃延の釈尊教団の中での位置を考えると少し遅きに失するかもしれない。

もっともアヴァンティ国とマガダ国は古くからの交渉があった。例えば「衣毬度」にはジーヴァカの初期の詳しい医療活動のことが記されており、ここではパッジョータ王はビンピサーラ王に使者を送り、ジーヴァカは派遣されてウッジェーニーまで行って、王の病気を治療したとされている⁽⁵⁾。しかしこのことと釈尊の教えが伝わるのとは別問題と考えなければならぬであろう。

このようにいくつかの要因を重ね合わせた上で判断しなければならないから、今はこの辺で止めておきたい。

- (1) 国訳 20 の p.013 の註 (3) では『五分律』「受戒法」(大正 22 p.101 中) の傍耆羅河にあたるとしている。国訳 14 p.002 の註 (8) では Bhagīrathī とし、『本行集経』(大正 3 p.675 中) の婆耆羅洹河、『衆許摩訶帝経』(大正 3 p.937 中) の婆伽囉河を支持している。
- (2) 上記註 (1) 参照
- (3) 原テキストは Nārada とする。
- (4) 五分律「受戒法」(大正 22 p.106 上) に同様の話があり、相師・阿夷とその弟子の那羅摩納が出るが、摩訶迦旃延と関係づけられていない。
- (5) 「モノグラフ」第 16 号 (2010 年 2 月) に掲載した【論文 22】「原始仏教聖典などにみる就学・結婚などの平均年齢」において仙人道に出家する平均年齢は 16 歳としておいた。
- (6) Vinaya vol. I p.270、『四分律』大正 22 p.851 中、『根本有部律』「雑事」大正 24 p.301 下

[1-3] 摩訶迦旃延に与えられた称号は「略説を広く分別する者の中の第一 (saṅkhittena bhāsītassa vitthārena atthaṃ vibhajantānaṃ yadidaṃ Mahākaccāno ti)」⁽¹⁾ である。このような趣旨は Apadāna 003-004-033⁽²⁾ や、『雑阿含』447⁽³⁾、『中阿含』184「牛角娑羅林経」巻上⁽⁴⁾、『増一阿含』049-003⁽⁵⁾ にも説かれている。

これは原始経典の中の、摩訶迦旃延が釈尊の略説を広説したという数多くの経を下敷きにしたものであることはいふまでもない。念のために以下にどのような教えを広説したかを簡単に紹介しておく。なおそのとき摩訶迦旃延がいた場所をも示し、国ごとにまとめた。またここに広説というのは単に説法したというのではなく、釈尊の略説を広説したというものしか含まない。

釈迦国

MN.018 *Madhupiṇḍika-s.* (vol. I p.108) : 釈尊は執杖 (Daṇḍapāṇi) との対話に関して、「迷執の想分が生起する依処を滅するとき、一切の悪不善法が滅する」と略説し、これを広説する。

『中阿含』115「蜜丸喻経」(大正 01 p.603 中) : 釈尊は執杖との対話に関して「執杖に説いた教えは苦辺である」と略説し、これを広説する。

『増一阿含』040-010 (大正 02 p.743 上) : 釈尊は執杖梵志との問答を告げられ、この意味を広説する。

『雑阿含』551 (大正 02 p.144 上) : 摩訶迦旃延は義品 (*Aṭṭhaka-vagga*) の摩健提の

所問 (*Māgandiya-sutta*, *Suttanipāta*004-009) の意味を広説する。

『雑阿含』552 (大正 02 p.144 下) : 釈尊が天帝釈に「心が正しく解脱すれば、畢竟清浄である」と説かれた意味を広説する。

『雑阿含』553 (大正 02 p.145 上) : 同上

王舎城

MN.133 *Mahākaccānabhaddekaratta-s.* (vol.III p.192) : 「一夜賢者経」の意味を広説する。

『中阿含』165「温泉林天経」 (大正 01 p.696 中) : 同上。

舎衛城

MN.138 *Uddesavibhaṅga-s.* (vol.III p.223) : 釈尊は苦辺についての観法を略説され、この意味を広説する。

『中阿含』164「分別観法経」 (大正 01 p.694 中) : 同上。

アヴァンティ国

SN.022-003 (vol.III p.009) : 「アッタカ品 (*Aṭṭhaka-vagga*)」の「マーガンディヤ所問 (*Māgandiya-pañha*)」を広説する。(アッタカ・ヴァッガにはマーガンディヤが登場する。)

SN.022-004 (vol.III p.012) : 「サッカ所問 (*Sakkapañha*)」を広説する。* DN.21 の「帝釈所問経」 (vol.II p.283) での所説をさす。

SN.035-130 (vol.IV p.115) : 釈尊が「界は種々に縁りて、触が種々に生じる。触は種々に縁りて、受が種々に生ずる」と説かれたことを広説する。

AN.010-003-026 (vol.V p.046) : 釈尊の「クマーリ所問 (*Kumāripañha*)」を広説する⁽⁶⁾。

このように摩訶迦旃延は釈尊の略説をしばしば広説しているので「広説第一」と称されるわけであるが、釈尊の略説されたものを広説して、釈尊からそれを印可されるようになるまでには、釈尊の膝下でかなりの年月を過ごし、たくさんの釈尊の教えを聴聞する機会があったと想像しなければならない。

また摩訶迦旃延のいた場所としては釈迦国が多く、そのほかアヴァンティはもちろんであるが、王舎城も舎衛城も含まれている。このように広説の場所は広い範囲に亘っているので、摩訶迦旃延はアヴァンティへの布教活動があったがゆえに「広説第一」の誉れが生じたのではなく、アヴァンティを含むさまざまな場所での多くの広説によって、最終的にその誉れが生じたものと考えてよいであろう。

(1) AN.001-014-001 vol. I p.023

(2) p.085

(3) 大正 02 p.115 上

(4) 大正 01 p.726 下

(5) 大正 02 p.795 中

(6) 南伝の註によれば、SN.4-25 vol. I p.126 をさすとする。

[1-4] そして摩訶迦旃延のアヴァンティでの活動で特筆しなければならないのが、本章

の主題であるソーナ・クティカンナの教化と「持律第五」の制定に関する事績である。これを記す文献の記述を少し詳しく紹介する。パーリの *Udāna* 以外はすべて「律蔵」の「皮革韃度」である。

Udāna 005-006 (p.057) : 世尊は舎衛城の祇樹給孤独園におられた。そのときマハーカッチャーナはアヴァンティのクララガラのパヴァッタ山に (*Kuraraghare Pavatte pabbate*) 住していた。優婆塞のソーナ・コーティカンナ (*Soṇa Koṭṭikaṇṇa*) はマハーカッチャーナの侍者 (*upaṭṭhāka*) であった。ソーナは師の説法を聞いて出家したいと思ったが、師は「在家のままで1食1臥の梵行を修せよ」と許さなかった。しかし3度目になって許した。ところがその時アヴァンティ南路 (*Avanti-sudakkhiṇāpatha*) には比丘が少なかったので、マハーカッチャーナは3年ののち苦勞してそこかしこから10人の比丘を集めて (*tato-tato dasavaggaṃ bhikkhu-saṃghaṃ sannipādetvā*) ソーナに具足戒を与えた。

雨安居を過ごしたソーナは、師に「私はまだ世尊にお会いしたことがない。和尚がお許しくだされば会いに行きたい」と申し入れ、許された。彼は舎衛城に行き、祇樹給孤独園において世尊に会った。世尊は阿難に臥坐処を用意させた。阿難は世尊の意をくんで世尊と同じ精舎に (*ekavihāre*) 臥坐処を用意した。明くる日の明け方、世尊はソーナに比丘らのために法を説かせた (*dhammaṃ bhāsitaṃ*)。ソーナは (スッタニパータに収められている) *Aṭṭhakavaggika* の16偈のすべてを (*soḷasa Aṭṭhakavaggikāni sabbānaṃ*) 空で誦した (*sarena abhaṇi*)。世尊は「*Aṭṭhakavaggika* の16偈をよく学び、よく記憶し、よく理解した (*suggahitāni sumanasikatāni sūpadhāritāni*) 」と讃められ、「比丘よ、あなたは何歳か (*kativasso*) 」と尋ねられた。「1歳です (*ekavasso*) 」と答えると、世尊は「どうしてこのように遅れたのか (*kissa pana tvaṃ bhikkhu evaṃ ciraṃ akāsi*) 」と尋ねられた。ソーナは「諸欲に過患があるのを知っていましたが在家の生活は邪魔が多く、なすべきことが多いのです」と答えた。

『パーリ律』「皮革韃度」 (*Vinaya* vol.I p.194) : そのときマハーカッチャーナはアヴァンティのクララガラのパパータ山に (*Kuraraghare Papāte pabbate*) 住していた。優婆塞のソーナ・クティカンナ (*Soṇa Kuṭṭikaṇṇa*) はマハーカッチャーナの侍者 (*upaṭṭhāka*) であった。ソーナは師の説法を聞いて出家したいと思ったが、師は「在家のままで1食1臥の梵行を修せよ」と許さなかった。しかし3度目になって許した。ところがその時アヴァンティ南路 (*Avantidakkhiṇāpatha*) には比丘が少なかったので、マハーカッチャーナは3年ののち苦勞してそこかしこから10人の比丘を集めて ソーナに具足戒を与えた。

雨安居を過ごしたソーナは、師に「私はまだ世尊にお会いしたことがない。和尚がお許しくだされば会いに行きたい」と申し入れた。師は許すと同時に、次のことを許されたいと伝えるように言った。アヴァンティ南路には比丘が少ないので少数の衆によって (*appatarena gaṇeṇa*) 具足戒を与えること、アヴァンティ南路は地面が黒く牛の蹄によって踏まれて固いので数重の履 (*gaṇaṃgaṇūpāhanā*) を履くこと、アヴァンティ南路では水浴を好むのでしばしば水浴すること、アヴァンティ南路では獣皮をもって敷き

具とするので獣皮をもって敷き具とすること、今は境界の外に行く者に衣を与えても彼らは捨墮に触れるのではないかと受けないので衣法を説くこと、である。

彼は舎衛城に行き、祇樹給孤独園において世尊に会った。世尊は阿難に臥坐処を用意させた。阿難は世尊の意を酌んで世尊と同じ精舎に臥坐処を用意した。明くる日の明け方、世尊はソーナに比丘らのために法を説かせた。ソーナは(スッタニパータに収められている) *Atthakavaggika* を誦した。世尊は「*Atthakavaggika* をよく学び、よく記憶し、よく理解した」と讃められ、「比丘よ、あなたは何歳か」と尋ねられた。「1歳です」と答えると、世尊は「どうしてこのように遅れたのか」と尋ねられた。ソーナは「諸欲に過患があるのを知っていましたが在家の生活は邪魔が多く、なすべきことが多いのです」と答えた。

そしてソーナが師の伝言を伝えると、世尊は次のことを許された。一切の辺地においては (*sabbapaccantimesu janapadesu*) 持律者を交えた5人の衆をもって具足戒を与えること (*vinayadharapañcamena gaṇena upasampada*)、一切の辺地においては数重の履を履くこと、一切の辺地においてはしばしば水浴すること、アヴァンティ南路においては獣皮をもって敷き具とすること、境界の外に行く比丘が衣を受けること、である。『四分律』「皮革鍵度」(大正22 p.845中)：そのとき大迦旃延は、阿槃提国の拘留歡喜山にいた。億耳優婆塞が使人であった。億耳が出家したいというと、師は「家にあつて仏戒を護持せよ」と言い、許さなかった。しかし再三にわたったので許した。ところが十僧に満たなかったので受戒することができずに、3年にしてようやく大戒を受けた。そして億耳は久しからずして阿羅漢道を得た。

億耳は仏に会いに行きたいと申し出たので師は許し、五事を許されたいと伝えることを命じた。阿湿婆阿槃提国⁽¹⁾には比丘が少なく大戒を受けることが難しいので方便を開いて大戒を受けること、阿湿婆阿槃提国には棘や瓦石が多いので重革履をはくこと、阿湿婆阿槃提国の人々は水浴を好むのでしばしば水浴すること、阿湿婆阿槃提国は皮を以て臥具とするのでこれを蓄えること、異方に行く者が衣を受けること、である。

億耳は王舎城の耆闍崛山につくと仏に会った。仏は阿難に座を敷くことを命じ、阿難は仏座に對面する座を用意した。世尊は億耳に法を説くように命じられ、億耳は十六句義を説いた。世尊は讃められ、「もとは何をしていたのか」と尋ねられた。億耳は「久しく欲の過であることを知っていましたが十僧に満たずに受戒できず3年を経ました」と答えた。そして五事を伝えると、仏は辺国においては持律五人にして大戒を受けること、阿湿婆阿槃提国においては重革履を履くこと、阿湿婆阿槃提国においてはしばしば水浴すること、皮の臥具を用いることを許され、比丘が衣を得て数十日に満ずること、もしすぎれば捨つべきことを定められた。

『五分律』「皮革法」(大正22 p.144上)：仏は舎衛城におられた。そのとき摩訶迦旃延は阿湿婆阿雲頭国⁽²⁾波楼多山中にいた。その国に沙門億耳という優婆塞があり、諸比丘によく供給していた。億耳は出家の志を持ち、迦旃延に具足戒を受けたいと申し入れたが、迦旃延は出家は苦難であるからと受けなかった。これが三度に及んだのでついに出家させたが、この国には十衆がなく、沙弥のまま6年を経過した。そこで迦旃延は神

通力によって他国から十衆を集めて具足戒を授けた。

受戒した億耳は仏に会いに行きたいと迦旃延に申し入れ、迦旃延は許可するとともに、五法を許されたいと伝えるように命じた。この国では十衆に満たなくとも具足戒を授けること、この国には沙石棘刺が多いので重底革屣を蓄えること、この国は皮をもって坐臥具とするので皮をもって地に敷くこと、この国の人々は日々に洗浴するので日々に洗浴すること、余方の比丘に衣を寄すると長衣を恐れて受けないのでその疑いを解くこと、である。

億耳が仏のところに行くと、仏は阿難に臥具を敷くことを命じられた。阿難は仏房にこれを用意した。仏は後夜になると億耳に法を説かせた。彼は十六義品経を説き、仏はこれを讃められ、「どうして久しくかの国に住して、来て私に見えなかったのか」と尋ねられた。「欲の過患を知っていたけれども、因縁あって早くに来ることができなかったのです」と答え、師に託された五法を伝えた。仏はすべてを許された。阿湿波阿雲頭国および一切の辺地においては持律五人で具足戒を授けること、沙石棘刺が多いところでは重底革屣を著すること、皮革あるところでは皮の臥具を作ること、水浴を須いるところがあれば日々に洗浴すること、衣を寄して余処の比丘に与えるのは長衣を犯さないこと、である。

『十誦律』「皮革法」(大正 23 p.178 上)：仏は舎衛城におられた。そのとき阿湿摩伽阿槃提国⁽³⁾に王薩薄という聚落があり、大富の居士があつて待望の子供が沙門の宿日に生まれたので、彼は沙門億耳と名づけられた。あるとき彼は迦旃延の説法を聞き、法眼を得て優婆塞となり、すぐさま出家具足戒を与えられることを望んだ。迦旃延は父母の許可を得ていなければならないというので父母に言うとうちは許さなかった。そうして12年が満ち父母が寿命を終え、直ちに迦旃延のところに行って出家した。しかし阿湿摩伽阿槃提国には比丘が少なく十衆が得られなかった。沙弥としての夏安居が過ぎて自恣が終わったとき、長老迦旃延の共住弟子や近住弟子が諸方から来て十衆が満じたので、迦旃延は具足戒を与えた。

そのとき諸比丘が東方国に遊行して仏のところに行くためにやってきた。億耳は彼らとともに行きたいと師に願い、師は許すと共に五事を乞請することを命じた。阿湿摩伽阿槃提国には比丘が少なく十衆が得難いので少比丘にて具足戒を与えること、阿湿摩伽阿槃提国は地が固く碎土が多いので一重の革屣を著すること、阿湿摩伽阿槃提国人は洗浴を喜び水を浄とするので常に洗浴すること、東方国土の多くは皮の褥履を用いるのでこれを用いること、比丘を遣わせて他比丘にこれを与えさせるも、他比丘はこれを取らないで中間に失えばどうすべきかを指示されたい、ということである。

億耳が舎衛国の仏のところに行くと、仏は阿難に命じて床臥具を用意させた。阿難は仏の意を知って仏房内に用意した。後夜に到ると世尊は億耳に「唄せよ」と命じられ、億耳は波羅延・薩遮陀舎修妬路を誦した。仏は讃められ、「どうして会いに来るのが遅かったのか」と尋ねられた。億耳は「欲の過患を知っていたけれども縁事があって出家することができなかったのです」と答え、五事を伝えた。仏は次のように定められた。辺国中においては持律を第五として具足戒を与えること、阿湿摩伽阿槃提国では1重の

革屣を作ること、阿湿摩伽阿槃提国では常に洗浴すること、阿湿摩伽阿槃提国では皮の褥履を用いること、もし衣を得れば10日蓄えることができること、である。

『僧祇律』「雜誦跋渠法」(大正22 p.415下)：(「五衆受具足とは」として) 仏は王舎城尸陀林におられた。舎衛城の阿那邠埤が友人である王舎城の鬱虔のところに来て世尊に会い、精舎を作るからと舎衛城に招待した。舍利弗と目連が派遣されて精舎を建てた。これに功績のあった**富楼那**は仏によって出家を許され、彼は**輪那国**に行くことを希望した(経経の中に広く説くが如し)。富楼那は教誡を受けて輪那国に行った。そこに**闍婆**という長者がおり栴檀房を立てようとした。この中に億耳の因縁を広説すべきであるが乃至、富楼那は闍婆を度して出家せしめ沙弥としたが、乃至7年に至るも衆僧が得難く具足戒を授けることができなかった。7年がすぎて闍婆は房を作って富楼那に寄進しようとしたときに衆僧通じて持律の十人がそろい、億耳に具足戒を授けた。

具足戒を受けた億耳は師に舎衛国に行って仏に会いたいと願い出、師は許して五願を乞えと命じた。億耳が仏のところに行くと、仏は**阿難**に牀褥を用意するように言い、阿難は仏の意を酌んで同じ房に用意した。中夜に仏は億耳に経を誦せしめ、億耳は八跋祇経を誦した。仏は「わが弟子中捷疾に解悟するは億耳を第一とする」と讃められた。そこで億耳は五願を申し上げた。仏は翌朝衆を集められ五願を許された。輪那辺国は清潔を好むがゆえに日々に澡洗すること、輪那辺国は石・土塊・刺木が多いので兩重の革屣を著すること、輪那辺地は皮革が多いので皮革で敷き具を作ること、輪那辺地は衣物少なく死人衣が多いので死人衣を著すること、輪那辺地は比丘が少ないので五衆受具足を認めること、である。

『根本有部律』「皮革事」(大正23 p.1049上)：世尊は室羅伐城逝多林給孤独園におられた。そのとき婆索婆聚落に力軍という名の長者があり、その子を聞俱胝耳といった。聞俱胝耳は迦多演那が来たとき、その教えを聞いて出家を願い出たが、両親の許しが得られず出家できなかった。後に両親が死んだので出家したが、苾芻が少なかったため求寂となった。諸仏の常法として安居が終わると一切の苾芻は世尊のところに行く慣わしであったので、苾芻たちが遊行して婆索婆村に来て十衆が満ちた。そこで迦多演那は彼に近円を与えた。

苾芻となった聞俱胝耳は師から世尊に会いに行く許可を得るとともに、五事を伝えることを命じられた。婆索婆村は辺国であるから十衆が得難いこと、国人は水をもって澡洗すること、地が固く牛などの足跡があること、東国は皮の臥具を用いること、余の苾芻のために衣を送ってはまだ入手しないのに10日を過ぎたときの措置が判らないこと、である。

給孤独園に至って仏に会うと、仏は**阿難陀**に房内に臥具を用意させた。夜が過ぎようとするとき、世尊は聞俱胝耳に「わが所説の経律の我が成道所説の者の如きを誦せ」と命じられ、彼は誦した。それを世尊は讃められた。この機会だと考えて聞俱胝耳は師の伝言を伝えた。仏は平坦になって衆中で、「辺方国では持律苾芻五人にて近円をなすことを許す、辺方では1重の革屣を著することを許す、……信を遣わせて衣を余比丘に送ったときは彼が衣を得ないときには捨罪を犯したことにはならない」と定められた。

以上のうち『僧祇律』は、摩訶迦旃延に相当する人物を富樓那とし、富樓那はアヴァンティではなく輸那国に布教したとするが、これは MN.145 *Puṇṇovāda-s.* ⁽⁴⁾、SN.035-088 ⁽⁵⁾、『雜阿含』311 ⁽⁶⁾、『仏説満願子經』 ⁽⁷⁾、『根本有部律』「藥事」 ⁽⁸⁾などに説かれるプンナ (Puṇṇa) ⁽⁹⁾が釈尊の制止を振り切ってスナーパランタ (Sunāparanta) ⁽¹⁰⁾に布教した事績と混同しているのであろう。また輸那国において出家させた人物を闍婆とし、7年間具足戒を与えられなかったとするが、具足戒を授けられた場面では億耳とするから、闍婆がすなわち億耳ということになる。

- (1) 阿湿婆阿槃提の阿湿婆は‘Assaka’に相当し、阿槃提はもちろん‘Avanti’に相当する。両者とも「十六大国」の中に数えられ、独立した国として扱われているが、常に併置されるので同一地方にあったと認識されていたのであろう。ここでは1つの国のように理解されているようである。「モノグラフ」第15号(2009年10月)に掲載した金子芳夫編【資料集2-4】「原始仏教聖典の仏在処・説処一覧――その他国篇――」の[付1]「十六大国一覧表」、[付2]「十六大国資料」参照
- (2) 阿湿波阿雲頭国は註(1)参照
- (3) 阿湿摩伽阿槃提国は註(1)参照
- (4) 教富樓那經 vol.III p.267
- (5) vol.IV p.060
- (6) 大正 02 p.089 中
- (7) 大正 02 p.502 下
- (8) 大正 24 p.007 下
- (9) 富樓那、鄒耨、文陀尼子、円満などと漢訳される。
- (10) 輸盧那、首那和蘭、輸那鉢羅得伽国などと漢訳される。

[1-5] 以上の記述の要点を筆者の関心を中心に、時系列を後から前に遡ってまとめてみると次のようになる。

- (1) ソーナ・クティカンナが釈尊に会って、迦国での「持律第五」などを許されたときには釈尊は舍衛城の祇園精舎におられたこと。ただし『四分律』のみは王舎城とする。
- (2) ソーナは世尊に促される形で法を誦したとされること。その誦した法は次のように記されている。

Udāna : Aṭṭhakavaggika の16偈のすべて

『パーリ律』 : Aṭṭhakavaggika

『四分律』 : 十六句義

『五分律』 : 十六義品經

『十誦律』 : 波羅延・薩遮陀舍修妬路

『僧祇律』 : 八跋祇經

『根本有部律』 : わが所説の經律の我が成道所説の者の如き

- (3) その時に阿難が世尊の侍者であったこと。
- (4) ソーナは具足戒を得た雨安居明けに舍衛城に行って釈尊に会ったこと。
- (5) ソーナが具足戒を得たのは、出家と同時にではなく、出家からある一定の時間を経過していたこと。出家したときにはアヴァンティには10人の比丘がいなかったからで

ある。各資料はその期間を次のようにいう。

『Udāna』：3年

『パーリ律』：3年

『四分律』：3年

『五分律』：6年

『十誦律』：雨安居を過ごす間？

『僧祇律』：7年

『根本有部律』：雨安居を過ごす間？

(6) ソーナが出家して沙弥となったのは、ソーナが出家を希望して3度目であったこと。

なおその期間に言及するものがある。

『十誦律』：出家を願ってから両親が亡くなる12年間。

『根本有部律』：出家を願ってから両親が亡くなるまで。

(7) おそらくソーナが最初に出家を希望したのは、摩訶迦旃延がアヴァンティにやってきたときではなかったかということ。

以上をもとにして一応の年代推定を行っておこう

まず地方の「持律第五」が許されたのは祇園精舎が建設され、阿難が侍者になった以降ということになる。前者をメルクマールとすれば釈尊成道14年の前半期（第14回目の雨安居前）＝釈尊48歳以降となり、後者をメルクマールとすれば成道20年の後半期（第20回目の雨安居後）＝釈尊54歳以降ということになるから、必然的に遅いほうを取って成道20年＝釈尊54歳以降としなければならない。『摩訶僧祇律』は「持律第五」を説くのに、王舎城で給孤独長者が釈尊に会い、祇園精舎を建設するのを条件に舎衛城に招待するところから始めるのは、以上のような考え方のもとに語られているものと理解することができる。

次にソーナ・クティカンナが釈尊の前で法を誦し、釈尊がこれを讃めたのは、この「持律第五」が許されたと同時であるが、ソーナが釈尊に讃められるだけのものを身につけるためにはそれなりの時間が必要であったことが推測される。すなわちそれは出家を希望してから具足戒を得るに至るまでの期間に相当するとみてよいであろう。

ソーナが具足戒を得たのは、釈尊訪問の年の雨安居前であったとしてよいであろう。ソーナは具足戒を得て雨安居を過ぎて1歳になって、直ちに舎衛城に出発しているからである。

そして彼はその前に沙弥として出家しているのであるが、この沙弥となった年が問題となる。それは10人の比丘がそろうまでの年数を遡ることになるが、この10人の比丘がそろう因縁の伝承は大きく分けると2つに分かれる。1つは摩訶迦旃延が意図的に努力してやっと10人を集めたとするものであり、もう1つは全国の比丘たちが雨安居明けに釈尊に会うために遊行するという慣わしにしたがって、たまたま通りかかったとするものである。

『十誦律』と『根本有部律』は後者のタイプであるが、しかしこれはアヴァンティ地方に比丘が少なかったとされることと矛盾するといわなければならない。もしそうならアヴァンティよりも遠い地方にすでにサンガがあったということでなければならないからである。アヴァンティ国のウッジェーニー城は辺国とはいえその首都のウッジェーニーは舎衛城、王舎城、コーサンビー城と並んで四大城の1つに数えられることもあり⁽¹⁾、またアヴァンティ

国は十六大国にはほとんど例外なく含められるのであるから⁽²⁾、それより遠いところから比丘が通りかかるといことは想像しにくい。したがってやはり努力して比丘を集めたとする前者のタイプを想定しなければならないであろう。これには3年とするもの、6年とするもの、7年とするものなどがあるが、3年とするものは一応バ・漢に共通する伝承であるから、われわれの聖典観の基準⁽³⁾にしたがってこれを採用しておこう。

また前述したように、この期間はソーナが法を誦して釈尊がそれを讃められたとする学識を修得した期間とも相応しなければならない。その前にソーナは在家の優婆塞として摩訶迦旃延に仕えたとされるが、在家者では見事に法を説き経を誦する修行はできないと考えるべきであろうからである。波羅提木叉には「いまだ具足戒を得ない者に、句を逐いて法を同誦せしめ (padaso dhammaṃ vāceyya) てはならない」⁽⁴⁾ という規定があるからである。これは沙弥としてのソーナにも適用されなければならないが、ソーナが摩訶迦旃延の沙弥の侍者として近侍する間に耳学問して習得したと考えれば矛盾はないであろう。もしソーナが沙弥として3年間を過ごしたとすると、この間にこれを修得したことになるが、『摩訶僧祇律』が「わが弟子中捷疾に解悟するは億耳を第一とする」というように、これを不自然とする必要はないであろう。したがってソーナは具足戒を得る満3年前に出家して沙弥となったとしておく。

ところでソーナは出家する前に在家者として摩訶迦旃延に仕えていたのであるが、この期間はどれほどであったのであろうか。その始まりは摩訶迦旃延がアヴァンティにやってきたときとしてよいであろう。したがってソーナの在家信者であった期間を遡る年が摩訶迦旃延がアヴァンティを訪れた年ということになる。『根本有部律』は摩訶迦旃延に会ってから両親が亡くなるまでとし、『十誦律』はそれを12年とするのであるが、他の資料にはこの期間を推定させる具体的な情報は含まれない。しかしそれらは例外なくソーナは摩訶迦旃延に出家を願い出たが、摩訶迦旃延はそれを許さず、3度目になってやっと許したとする。ここからソーナは出家する前にも熱心な優婆塞で、摩訶迦旃延に誠意をもって仕えていたということを想像させる。三度に亘る懇請は仏典の常套的な表現であるが、ここでは「在家のまま1食1臥の梵行を修せよ」とか、「家にあつて仏戒を護持せよ」「出家の道は困難だから」などという具体的な理由が付せられているから、形式的な拒絶ではないと考えるべきであろう。また出家を許しても具足戒を与えるための10人の比丘をそろえることが難しいという状況が勘案されたかもしれない。このように考えると、ソーナは摩訶迦旃延がアヴァンティにやってきたときにすぐに出家を願い出たが、これがすぐには認められなかったということも必然性があることになる。取り立てての根拠はないのであるが、今の段階ではソーナの在家信者としての期間は2年と想定しておきたい。

以上を時間の経過にしたがってまとめると次のようになる。まず摩訶迦旃延がアヴァンティにやってきた時に、ソーナはすぐに釈尊の教えに信順することになり、ただちに出家を申し出た。しかし摩訶迦旃延は2年のあいだこれを許さなかった。そしてついにソーナの懇請黙し難く沙弥としての出家を許したものの3年もの間具足戒を与えることができなかった。しかしソーナはこの3年間に耳学問で、釈尊に讃められるほどの学識を習得していた。具足戒を得て晴れて比丘となったソーナはその年の雨安居を過ぐすと、舍衛城まで遊行して釈尊に

会、地方での「持律第五」が許された、ということになる。世尊はこの時ソーナがかなりの年配になっているのを見て、具足戒を受けた年齢が遅いのを不審に思われたのであるが、それにはこのような事情があったということになる。

残る問題は摩訶迦旃延がいつアヴァンティにやって来たかということであるが、これについてはさらに他の情報を整理した後に推定する。

- (1) 「コーサンピーの仏教」 (『モノグラフ』第 14 号 2009 年 5 月) pp.151~152
- (2) 「原始仏教聖典の仏在処・説処一覧―その他国篇―」 (『モノグラフ』第 15 号 2009 年 10 月) p.658
- (3) 「モノグラフ」第 1 号 (1999 年 7 月) に掲載した【論文 1】「『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究』の目的と方法論」p.070 以下を参照されたい。
- (4) 『パーリ律』波逸提 004 未受具戒人同誦戒 *Vinaya* vol.IV p.014、『四分律』單提 006 与未受具人同誦戒 大正 22 p.638 上、『五分律』墮 006 与未受具人同誦戒 大正 22 p.039 下、『十誦律』波逸提 006 与未受具人同誦戒 大正 23 p.071 上、『僧祇律』波夜提 006 与未受具人同誦戒 大正 22 p.326 下、『根本有部律』波逸底迦 006 与未受具人同誦戒学処 大正 23 p.771 下

[1-6] 前項では摩訶迦旃延のアヴァンティでのソーナ・クティカンナの教化と「持律第五」の制定を中心に見た。実は摩訶迦旃延の活動地域ではもう 1 つ見落とせないものがある。それは西インドのマドゥラー (Madhurā マトゥラー Mathurā と同) への教化である。マドゥラーは現在もインドの首都デリーとアグラの間にある宗教都市マトゥラーとして知られ、釈尊時代は十六大国の 1 つであるスーラセーナ (Sūrasena) 国の首都であった。第【9】章「ヴェーランジャー (Verañjā) での雨安居と波羅夷罪第 1 条の制定」において詳説するが、釈尊はこのマドゥラーへの教化を試みられたけれども、この試みは折り柄の飢饉のために失敗に終わったと考えられる。そうするとマドゥラーへの布教は釈尊教団にとっての念願であったわけであるが、摩訶迦旃延はおそらく釈尊没後にマドゥラーに入って、その地に仏教を根付かせたと考えられる。この項ではこれを調査したい。

なお【資料集 2-4】金子芳夫編「原始仏教聖典の仏在処・説処一覧―その他国篇―」 (『モノグラフ』第 15 号 2009 年 10 月) の「[補註 9] *Varaṇā*」において、ヴァラナーはマドゥラーの周辺と推定してあるので⁽¹⁾、ここではヴァラナーでの活動も併せて検討する。以下に紹介するように、マドゥラーを舞台とする経とヴァラナーを舞台とする経は経番号が連続する場合が多く、そして経番号としてはヴァラナーのほうがマドゥラーよりも早く、またヴァラナーは湖沼のそばとされている。地図を見れば判ることであるが、マドゥラーはヤムナー河の右岸 (西) にあって、このあたりは南からデカン高原が張り出したところがあり、高台もある。しかしヤムナー河を左岸 (東) に渡ると、そこはまさしくヒンドウスタン平原であって、まったく高低の見られない地形である。したがって湖沼の近くとされるヴァラナーはこのあたりにあったのではないかと想像される。第【9】章で論じるヴェーランジャーはさらにこの東辺にあったと思われるが、ヴァラナーとヴェーランジャーの正確な位置までは判らない。

マドゥラーおよびヴァラナーでの摩訶迦旃延の活動を伝える経には次のようなものがある。

MN.084 *Madhura-s.* (vol.II p.083) : そのときマハーカッチャーナはマドゥラーのグンダー

園に (Madhurāyaṃ Gundāvane) 住していた。マドゥラー王のア ヴァンティプッタ (rājā Madhuro Avantiputto) マハーカッチャーナの四姓は平等であるという説法を聞いて仏法僧に帰依し、「かの世尊は今どこに住しておられるのか」と尋ねた。マハーカッチャーナは「大王よ、世尊は今すでに般涅槃された (parinibbuto kho etarahi)」と答えた。王は「世尊の所説が聞けるならばたとい 100 由旬であろうとも会いに行くのに」と残念がった。

『雑阿含』548 (大正 02 p.142 上) : 世尊は舎衛城・祇樹給孤独園におられた。摩偷羅国王で西方の王子は摩訶迦旃延のところに行って問答した。王は迦旃延の四姓は平等であるという話を聞いて歓喜して去った。(摩訶迦旃延の所在は明示されないが、摩偷羅国王が登場するのでマドゥラーであると判断してよいであろう)

『雑阿含』546 (大正 02 p.141 中) : 世尊は舎衛城・祇樹給孤独園におられた。摩訶迦旃延は跋蘭那 (Varaṇā) 聚落の烏泥池のほとりにいた。執澡灌杖梵志 がやってきて人々はなぜ争うのかと質問した。迦旃延は貪欲繫著があるからだと言った。梵志がそれを離れることができるのかと質問すると、迦旃延は私の大師如来はよく離れていると言った。梵志が「仏世尊は今どこにおられるのか」と聞くので、今はコーサラ国の舎衛城・祇樹給孤独園におられると答えると、梵志は仏のおられるほうに向かって合掌讃歎して、
「南無南無仏」と唱え、歓喜して去った。

AN.002-004-006 (vol. I p.065) : あるときマハーカッチャーナはヴァラナーの泥池のほとりに (Varaṇāyaṃ Kaddamadahatīre) いた。そのときアーラーマダダ婆羅門 (Ārāmaḍaṇḍo brāhmaṇo) がやってきて、人々は相争うけれどその原因は何かと質問した。カッチャーナは欲貪に繋がれているからだと言った。婆羅門はこの世の中で欲貪から離れた者があるかというので、カッチャーナが「東方の地に舎衛と名づける町があり、そこにおられる仏世尊がそれだ」と答えると、婆羅門は世尊のおられるほうに合掌して、かのゴータマ世尊と法とサンガに帰依することを表明し、終生の優婆塞となった。

『雑阿含』547 (大正 02 p.141 下) : 世尊は舎衛城・祇樹給孤独園におられた。摩訶迦旃延は跋蘭那 (Varaṇā) の烏泥池のほとりで、多くの比丘たちとともに食堂において持衣の事をなしていた。そのとき年老いた執杖梵志 がやってきて、食堂の傍らで杖を柱としてしばらく黙って立っていたが、「あなた方長老は老人がやってきているのに、挨拶して座を勧めないのか」と非難した。摩訶迦旃延が「いいえ我が法では、老人がやってこられれば挨拶して座を勧めます」というと、梵志は「この衆中には私よりも年寄りはいないようだ、しかるに挨拶もしないし座を勧めもしない」といった。摩訶迦旃延は「80、90 にして髪白く歯落ちるといっても五欲において貪欲を離れなければ年少の法を成就しているのであり、年 25 歳にして膚白く髪黒く盛壮であつても五欲において貪欲を離れ老人の法を成就しておれば宿土の数です」と説いた。梵志は歓喜して帰って行った。

AN.002-004-007 (vol. I p.067) : あるときマハーカッチャーナはマドゥラーのグンダー林中に (Madhurāyaṃ Gundāvane) 住していた。その時カンダラーヤナ婆羅門 (Kaṇḍarāyaṇo brāhmaṇo) がやってきて、「沙門は年衰えたバラモンに挨拶せず、座

を勧めない」といった。カッチャーナは「かの世尊は、老地 (vuddha-bhūmi) と若地 (dahara-bhūmi) を説かれました。90 歳、100 歳になっても欲に縛られていたら長老の数には入らず、幼く若くとも欲から離れていたら長老の数に入る」と説いた。これを聞いて婆羅門は若い比丘らの足に頭をつけて、「尊者は老地におり、我らは若地にいる」と言って優婆塞となった。

『増一阿含』019-009 (大正 02 p.595 中) : あるとき摩訶迦旃延は婆那国の深池水のほとりにいた。そのとき**姦荼婆羅門**がやってきて、「年少比丘が我ら高德の婆羅門に礼をしない」と非難した。そこで迦旃延は世尊が、「老地と壮地がある。年が80、90になっても姦欲を止めることができず悪行を作すならば壮地にあるのであり、年が20乃至50であっても姦欲を習わず悪行をなさないならば老地にある」と説かれたことを紹介した。婆羅門は迦旃延は誰に帰依しているのかと問うので、如来が**殷涅槃されたところに向かつて礼拝すると、婆羅門はこの沙門瞿曇はどこにおられるのかと問うた。「かの如来はすでに涅槃を取られた」というと、もし世にあるなら百千由旬あるところにでも尋ねるのにと残念がり、三宝に帰依する優婆塞となった。**

このうちの MN.084 *Madhura-s.* と『増一阿含』019-009 は、釈尊がすでに入滅されたことを明言している。迦旃延の所在は前者ではマドゥラー、後者ではヴァラナーである。ここに紹介した経はすべてパ・漢ともに内容はよく一致するから、かなり信頼度の高い情報であるといつてよいであろう。そして釈尊の入滅に言及しないものも、釈尊の所在には言及されているけれども、釈尊は実際には登場しないし、『雑阿含』546 や AN.002-004-006 には、『増一阿含』019-009 と同様に、「仏のおられるほうに向かって合掌讃歎した」としているから、これらのすべては釈尊入滅後がイメージされているのではなかろうか。経典の常套的な形式にのっとり「そのとき釈尊は舍衛城におられた」などという形式が機械的に採用されてしまったにすぎないように感じられる。このように判断することが許されるなら、摩訶迦旃延がマドゥラーやヴァラナーに布教したのは、釈尊入滅後のことということになる。なおこのようなエピソードは、釈尊にはマドゥラー地方に布教の実績がなかったことを想像させしめる。

また MN.084 *Madhura-s.* はマドゥラーの王をアヴァンティプッタ (Avantiputta) とする。註釈書 (MN.-A.) (2) ではこのアヴァンティプッタを「アヴァンティ国の王の娘の子 (Avantiraṭṭhe rañño dhītāya putto)」とする。『雑阿含』548 は摩偷羅国王を西方の王子とするが、この「西方の王子」は「アヴァンティ国の王の娘の子」にあたるであろう。とするとマドゥラーの王室とアヴァンティの王室は関係があったのである。したがってアヴァンティの出身であり、かつアヴァンティの王室と深い関係を持っていた摩訶迦旃延であったが故に、釈尊でさえ失敗に終わったマドゥラー地方に布教しえたということも考えられる。

なお Dh.p. v.43 にその註釈書 (Dhp.-A.) がつける物語は *Soreyyatthera-vatthu* とされており (3)、迦旃延がソーレヤに登場する。乞食のためにソーレヤの町に入ろうとする迦旃延が町の外で更衣するのを、ソーレヤの長者の子 (後のソーレヤ長老) が見て、その金色の肌にみとれてこのような妻を得たいと思ったとたんに男変じて女となるといった物語である (4)。したがって摩訶迦旃延はソーレヤにも訪れたかもしれない。上述のように

マドゥラー、ヴァラナー、ヴェーランジャーは地理的に近く、ソーレッヤはヴェーランジャーのおそらくさほど遠くない東にあって、1つの通商ルート上にあった。したがって迦旃延がソーレッヤに訪れた可能性も十分にあるといわなければならない。

- (1) p.641
- (2) vol.III p.319
- (3) vol. I pp.325f.
- (4) p.328

[1-7] 以上によって摩訶迦旃延はデカン高原西北部のアヴァンティ国と、仏教中国から見ると西辺にあたるマドゥラー地方への布教に顕著な働きがあったということがわかった。この項ではその他の地域での迦旃延の足跡を見ておこう。[1-3]において、摩訶迦旃延が釈尊の略説を伝説したとされる経の迦旃延の所在地を「摩訶迦旃延のいた場所としては釈迦国が多く、アヴァンティはもちろんであるが、王舎城も舎衛城も含まれている」としておいたが、もちろんこれも関連する。

伝説以外で迦旃延がいたとされる場所は以下のとおりである。摩訶迦旃延が説法する場合は主語を省略した。なお「ナーディカのレンガの家」というのは、『涅槃経』において釈尊がパータリ村からガンジス河を渡って、ヴェーサーリーに行かれる途中にあり、亡くなった人々の生まれたところを記別された場所である。

アヴァンティ国

『雑阿含』255 (大正 02 p.063 中) : 地元の婆羅門に説法する。

『雑阿含』549 (大正 02 p.143 上) : 優婆夷に説法する。

SN.035-132 (vol.IV p.116) : 「諸根門を護らない」という意味を解説する。

釈迦国

『雑阿含』554 (大正 02 p.145 上) : 長者に説法する。

『雑阿含』555 (大正 02 p.145 下) : 長者に説法する。

舎衛城

Udāna 007-008 (p.077) : 釈尊は坐禅しているマハーカッチャーナを見てウダーナを唱えられる。

『雑阿含』550 (大正 02 p.143 中) : 説法する。

コーサンビー

『四分律』「雑毘尼」 (大正 22 p.961 中) : 優填王は自ら摩訶迦旃延らの8人の食事を接待する。

バーラーナシー

AN.006-003-028 (vol.III p.320) : 釈尊の教えを比丘らに説く。

ナーディカのレンガの家

SN.014-013 (vol.II p.153) : 釈尊に質問する。

『別訳雑阿含』151 (大正 02 p.430 下) : 釈尊は大迦旃延に説法され、後ろで扇で煽いでいた跋迦梨尊者は阿羅漢果を得、大迦旃延は法眼淨を得た。

以上であって、A 文献に限っていえば、摩訶迦旃延の足跡がある場所を最大限度にいえば、

アヴァンティ、マドゥラー周辺をはじめとして、釈迦国が比較的多く、その他に舎衛城、王舎城、コーサンビー、バーラーナシー、ナーディカが上げられる。しかし王舎城以下はごくわずかであって、たとい実際に足を運んだことがあったとしても、とても主な活動地とはいえないであろう。ということになれば、摩訶迦旃延の主たる活動地は、アヴァンティと舎衛城・釈迦国とマドゥラーを結ぶ三角形の中に収まるといってよいであろう。換言すれば仏教中国の西半分とデカン高原の西北部ということになる。

なお『別訳雑阿含』151は、後ろで世尊を扇で煽いでいた侍者らしい跋迦梨尊者⁽¹⁾が煩惱を滅し、後生を受けず、諸々の有結を尽したとされるのに、大迦旃延は遠塵離垢して法眼淨を得た、とされている。そうするとこの時には大迦旃延はまだ阿羅漢果を得ていなかったということになる。跋迦梨なる人物との関係がわかれば、摩訶迦旃延の履歴のことがわかってくるかもしれないが、残念ながらよくわからない。なお仏在処は同じでも、SN.014-013とは関係がなさそうである。

- (1) 跋迦梨尊者なる人物は阿難以前の侍者リストには見いだされない。岩井昌悟【論文 12】「阿難以前の侍者伝承と雨安居地伝承」（「モノグラフ」第 11 号 2006 年 10 月）p.123 の一覧表参照。

[1-8] 次に摩訶迦旃延の人間関係について調査しておく。まず阿難との関係であるが、次の経は少々特殊な状況といっている。

SN.022-090 (vol.Ⅲ p.132) : 多くの比丘がバーラーナシーの仙人墮処・鹿野苑に住していた。そのとき**チャンナ** (Channa) は精舎から精舎を (vihārena vihāraṃ) めぐって質問して歩いたが、満足な答えは得られなかった。そこで彼はコーサンビーのゴシタ園に住している**阿難**のことを思いつき、行って質問した。阿難は世尊が迦旃延を姓とする比丘 (Kaccānagotta bikkhu) に「世間の集と滅を觀すれば有と無の 2 辺を離れることができる。これが正見である」と教導されたのを聞いたことがあると言うと、チャンナは法を現觀した。

『雑阿含』262 (大正 02 p.066 中) : 多くの比丘が波羅捺国仙人住处鹿野苑に住していた。仏が般涅槃して久しからざるときであった。そのとき**闍陀**は房から房をめぐって質問して歩いたが、満足な答えが得られなかった。そこで拘睢弥国の瞿師羅園にいる**阿難**を思いつき、行って質問した。阿難は世尊が摩訶迦旃延に「世間の集と滅を觀すれば有と無の 2 辺を離れることができる。これが正見であり、中道である」と教導されるのを聞いたと紹介すると、闍陀は法眼淨を得た。

『雑阿含』はこれを仏滅直後と明言するが、SN.はこのことにはふれない。しかし釈尊は登場しないし、チャンナが釈尊ではなく、阿難に質問するためにわざわざバーラーナシーからコーサンビーまで行ったとするのであるから、これは滅後のことであると想定してもよいであろう。もし仏在世中なら阿難は釈尊のそばにいたはずで、釈尊に直接質問すればよいことだからである。おそらくこのチャンナは釈尊が出家した時に御者として一緒に出城した人物であって、このことを鼻にかけて悪行をはたらき、釈尊が入滅される時梵壇にかけよと遺言された人物である。チャンナはこの時コーサンビーにいたのであるが、阿難もコーサンビーとは特に深い因縁があったので、阿難はそのままコーサンビーに残ったのであろう⁽¹⁾。

ところでこれらの経から窺われる阿難と摩訶迦旃延の関係は、摩訶迦旃延のほうが阿難よりも先輩であったということを想像させる。そうでなければわざわざ釈尊が摩訶迦旃延を指導されたその言葉そのままをチャンナに伝えるようなことはしないであろうからである。またB文献ではあるが、『仏本行集経』「婆提唎迦因縁品」⁽²⁾は「提婆達多は出家しようとしたが、舎利弗・目犍連・大迦葉・迦旃延・優婁頻螺迦葉・那提迦葉・離波多・優波離波多にも断わられた」としている。提婆達多は阿難と同時に出家したとされており⁽³⁾、その提婆達多が迦旃延を和尚としようとしたというのであるから、この経は阿難が出家するときには迦旃延はすでに比丘であったことを示していることになる。

また何人かの長老の名が並記される場合があり、もしこれが法臘順に並べられているとするならば、これも参考資料となる。摩訶迦旃延と阿難が含まれるこのようなケースには次のものがある。

大迦葉、阿那律、**迦旃延**、**阿難**：白法祖訳「仏般泥洹経」(大正01 p.173上)

舎梨子、大目犍連、大迦葉、**大迦旃延**、阿那律陀、麗越、**阿難**：『中阿含』088「求法経」(大正01 p.569下)

舎梨子・大目犍連・大迦葉・**大迦旃延**・阿那律陀・離越哆、**阿難**：『中阿含』184「牛角婆羅林経」卷上(大正01 p.726下)

舎利弗、目連、摩訶迦葉、**摩訶迦旃延**、マハーコッティカ、マハーカッピナ、マハーチュンダ、阿那律、レーヴァタ、**阿難**：MN.118 *Ānāpānasati-s.* (vol.III p.078)

拘隣若・阿提貝・跋提釈迦王・摩訶男拘隸・愁破・耶舎・邠耨・維摩羅・伽毖波提・須陀耶・舎梨子・阿那律陀・難提・金毘羅・隸婆慍・大目乾連・大迦葉・大拘差羅・大周那・**大迦旃延**・邠耨加菟写長老、耶舎行寿長老、**阿難**：『中阿含』033「侍者経」(大正01 p.471下)

憍陳如・大迦葉・舎利弗・大目犍連・阿那律陀・二十億耳・陀驪・優波離・富楼那・**迦旃延**・**阿難**・羅睺羅・提婆達多：『雜阿含』447(大正02 p.115上)

舎利弗、目連、摩訶迦葉、**摩訶迦旃延**、マハーコッティカ、マハーチュンダ、マハーカッピナ、阿那律、レーヴァタ、**阿難**：AN.006-002-017 (vol.III p.298)

舎利弗、大目乾連、大迦葉、阿那律、離越、**迦旃延**、満願子、優波離、須菩提、羅云、**阿難**：『増一阿含』049-003(大正02 p.795中)

舎利弗、目連、摩訶迦葉、**摩訶迦旃延**、マハーコッティカ、マハーカッピナ、マハーチュンダ、阿那律、レーヴァタ、提婆達多、**阿難**：Udāna 001-005 (p.003)

舎利弗、目次連、大迦葉、**大迦旃延**、劫賓那、摩訶拘差羅、摩訶朱那、阿那律、離越、**阿難**、難陀、那提：『四分律』「単提021」(大正22 p.647中)

舎利弗、大目犍連、**大迦旃延**、摩訶俱稀羅、マハーコッティタ、マハーカッピナ、マハーチュンダ、阿那律、レーヴァタ、ウパーリ、**阿難**、ラーフラ：Vinaya Pācittiya 029 (vol.IV p.066)

舎利弗、目連、摩訶迦葉、**摩訶迦旃延**、マハーコッティタ、マハーカッピナ、マハーチュンダ、阿那律、レーヴァタ、ウパーリ、**阿難**、ラーフラ：Vinaya 「コーサンピー健度」(vol.I p.353)

舍利弗、目連、**摩訶迦旃延**、マハーコッティタ、マハーカッピナ、マハーチュンダ、
阿那律、レーヴァタ、ウパーリ、**阿難**、ラーフラ：Vinaya 「羯磨犍度」 (vol. II
p.015)

以上のように摩訶迦旃延は例外なく阿難よりも前にあげられている。また摩訶迦旃延と舍利弗・目連・摩訶迦葉との関係をいえば、これも例外なく摩訶迦旃延は舍利弗・目連・摩訶迦葉よりも後に置かれる。また舍利弗・目連・摩訶迦葉の位置関係をいえば、三者が挙げられる場合は大部分はこの順序である。このようにこれらが法臘順に並べられているとすれば、その出家具足戒を受けた順序は舍利弗・目連・摩訶迦葉・摩訶迦旃延・阿難ということになる。

- (1) 「モノグラフ」第14号(2009年5月)に掲載した【論文19】「コーサンビーの仏教」を参照されたい。
- (2) 大正03 p.918上
- (3) 【論文11】「提婆達多 (Devadatta) の研究」(「モノグラフ」第11号 2006年10月) p.18以下参照。

〔2〕持律第五具足戒の制定年

以上摩訶迦旃延の生涯と「持律第五」の制定年の年代推定を行うに際して役に立ちそうな資料を紹介しながらその事績を整理した。今これらを振り返りながら、具体的な年代を考察してみたい。

〔2-1〕かなり遅い成立のものと思われるA文献とそれにいくつかのB文献は、摩訶迦旃延の出身地はアヴァンティ国のウッジェーニーであったとしている。おそらくこれに確たる史的証拠があるわけではないであろうが、摩訶迦旃延がアヴァンティと特に密接な関係があり、またその関係からマドゥラー地方にも布教したということを勘案すると、この伝承を信認してよいであろう。また後に摩訶迦旃延は「広説第一」と崇められるようになるが、このような広説の才能を発揮するためには豊かな学識がなければならなかったであろうから、アヴァンティ国のプローヒタの家系に生まれた婆羅門であったとする伝承も首肯できる。

〔2-2〕その出家については、釈尊の誕生の際に相を占ったアシタ仙との関連をいう伝承があるけれども、それは信ずるに足らないことはすでに述べた。したがってその出家を考える際には南方伝承を採用すべきであって、これによればアヴァンティ国のパッジョータ王が、ブッダが世に出現したという噂を聞いてカッチャーナを会いに行かせ、これを縁として彼は善来比丘具足戒を受けたとする。パッジョータ王が派遣したかどうかはともかくとして、デカン高原の西北部に位置するアヴァンティ国に釈尊の噂が流れてきて、カッチャーナがその教えを受けに舍衛城まで行ったということは大いにありうることといわなければならないであろう。したがってその年代は舍衛城に祇園精舎が建設された釈尊48歳＝仏成道14年の前半期(第14回目の雨安居前)以降ということになる。

しかしこれは、阿難が侍者になった釈尊 54 歳＝成道 22 年よりは前のことであつたであろう。摩訶迦旃延と阿難の関係は、摩訶迦旃延のほうが阿難よりも先輩であると考えられるからである。しかしこれには若干の問題がある。「阿難伝試稿」⁽¹⁾に書いたように、阿難がアヌピヤーで出家したのは、釈尊教団の秘書長に任命されるよりも前のことであつて、釈尊 47 歳＝第 13 回目の雨安居後（成道 13 年の前半期）のことと考えている。したがってもし摩訶迦旃延が釈尊 48 歳＝第 14 回目の雨安居前（成道 14 年の前半期）以降に具足戒を受けたとするなら、むしろ阿難のほうが摩訶迦旃延よりも法臘は上ということになるからである。しかし阿難の和尚は釈尊ではなく具寿ペーラッタシーサ (Belatṭhasīsa) とされるから、そのときにアヌピヤーで具足戒を受けたわけではなさそうである。もしその時に具足戒を受けたなら、摩訶迦旃延のように「善来比丘戒」で釈尊自身が和尚となっているはずだからである。そうすると阿難のこの時の出家は、ラーフラがそうであつたように沙弥としての出家であつたのかもしれない。このように考えれば摩訶迦旃延の出家具足戒が釈尊 48 歳以降であつたとしても、阿難よりも法臘が上であるのは矛盾しない。あるいは摩訶迦旃延と阿難の法臘上の関係については、それほど確たる証拠があるわけではないから、それほど神経質になる必要はないかもしれない。

しかし摩訶迦旃延がデカン高原やマドゥラーなど辺境への布教のパイオニアであつたというキャリアから考えても、また釈尊教団内での位置をも考えると、その出家具足戒をそれほど遅くにもっていくこともできないであろう。したがってひとまず**摩訶迦旃延が出家具足戒を得たのは、祇園精舎が寄進された翌年の釈尊 49 歳＝成道 15 年の後半期（第 15 回目の雨安居後）のことであつた**としておく。「年表」ではこの年の雨安居を釈尊はコーサラ国のイッチャーナンガラで過ごされたとしてあるが、その後舎衛城に帰られてそこで出家を許されたことになる。

それではこの時の摩訶迦旃延は何歳くらいであつたのであろうか。前章で考察したように、この時にはまだ具足戒の年齢は制定されていなかったが、パッジョータ王から釈尊を連れて帰るような使命を与えられていたとするなら、それほど若くはなかったかもしれない。しかし摩訶迦旃延は釈尊入滅後も活躍しているのであるから、釈尊よりも年齢が若かったことはいうまでもない。しかし釈尊は当時としては長命の 80 歳で入滅されたのであるから、釈尊入滅後も活躍したとしても、もちろん老境には達していたであろう。このようなことを勘案して、摩訶迦旃延は釈尊とは 24、5 歳の違いがあつたと想像しておく。このように考えて摩訶迦旃延の出家具足戒の年齢は 25 歳としておく。そうすると釈尊が入滅された時、摩訶迦旃延は 56 歳になっていたことになる。

ちなみにパッジョータ王は、マガダのビンビサーラ王やコーサラの波斯匿王と同時代の人であつて、【論文 19】「コーサンビーの仏教」（「モノグラフ」第 14 号 2009 年 5 月）に書いたごとくコーサンビーのウデーナ王とも関係が深い。したがって摩訶迦旃延の事績にパッジョータ王が登場するのは当然といえることができる。

- (1) 『森ゼミ紀要 原始仏教研究』第 13 号（東洋大学文学部インド哲学科森ゼミ 2005 年 4 月）に掲載したものであるが、本研究ホームページの「現地調査報告など」の【文書 04】に転載している。

〔2-3〕すべての伝承が等しく語るように、摩訶迦旃延は直接釈尊から「善来比丘具足戒」を受けて比丘となった。したがって「釈尊を和尚とするサンガ」の一員として、釈尊と日常生活を共にしながら親しく教えを受けたことになる。おそらくこの間の修行によって釈尊の略説された教えを広説する第一と謳われる知識を得、才能を開花させたのであろう。普通は和尚の共住弟子となった者は10年で一人前の比丘となるとされるが、優秀なものなら5年で卒業させてもよいということになっている。これが制定されたのは第【5】章の「十衆白四羯磨具足戒法の制定とサンガの形成」の〔6〕において、成道28回目の釈尊62歳の雨安居を過ごされた後（成道第28年の後半期）のこととしておいた。そうすると摩訶迦旃延がこの規定によって内住弟子を5年間で切り上げたということはあるえないことになる。もとより摩訶迦旃延は優秀であったであろうが、広説第一と称されるためには、むしろ積極的に10年の間ひたすら釈尊の教えを学習したと考えるほうがよいであろう。

したがって**摩訶迦旃延が一人前の比丘として独立したのは律蔵の正規の規定どおりの具足戒を受けた10年後、すなわち法臘10歳の時としておこう。摩訶迦旃延は釈尊49歳＝成道15年の雨安居の後に出家・具足戒を得たから、法臘10歳になったのは**釈尊59歳＝成道25年の雨安居明け****ということになる。

なお〔1-7〕に紹介した『別訳雑阿含』151には、まだ法眼淨を得たばかりの摩訶迦旃延が登場するが、もしこの資料が史実を語っているとすると、この経はこの10年間の前半に属するのであろう。そしてこの後半には阿羅漢果を証得していたのであろう。次項に考察するように、この10年間を終わるとすぐに彼はアヴァンティに帰って、ソーナ・クティカンナを教化したと考えられるからである。

〔2-4〕摩訶迦旃延が故郷のアヴァンティ国に帰った因縁にも2通りが伝えられる。1つは南方伝承で、そもそもカッチャーナはパッジョータ王から釈尊をお連れせよとの命を受けて舍衛城に来たのであるから、カッチャーナは釈尊にアヴァンティ国までおいでいただきたいと申し出た。しかし釈尊はひとまずお前一人で帰りなさいと言われたとされている。この文脈でいえば、カッチャーナは具足戒を受けてすぐに帰国したように見えるが、しかし前述したように具足戒を受けた新参の比丘は和尚の下で原則として10年間は修行をしなければならないという規定があるのであるから、この規定を下敷きにして考えるべきであろう。もっともソーナ・クティカンナのように、和尚の許可を得れば一定期間和尚の元を離れることもできるが、摩訶迦旃延はこのようなケースではなかったであろう。アヴァンティにおいて教化し、弟子も取っているからである。このように考えると、パッジョータ王はカッチャーナが出家することを予想していなかったが、カッチャーナが勝手に出家し、具足戒を受けてしまったということになる。

またもう1つは北伝伝承であって、アヴァンティ国で疫病が蔓延したので釈尊が摩訶迦旃延を派遣したとするものである。この段階でこのいずれを採用するか結論を下す必要はないかもしれないが、これも今まで採用してきた南方伝承を採用しておこう。

しからばカッチャーナが**アヴァンティ国に帰国**したのはいつのことであったかということが問題となるが、それは摩訶迦旃延が一人前の比丘となった**釈尊60歳＝成道27年の前**

半期（成道第 27 回目の雨安居前）としてよいのではなかろうか。一人前の長老比丘として独立してほぼ 1 年くらいが経過した頃である。摩訶迦旃延は釈尊をお連れして帰れという王命に応えることができなかったが、釈尊の教えをたたき込まれ、豊かな学識をもって故郷に錦を飾ったのである。

〔2-5〕そしてそこでソーナ・クティカンナと会った。ソーナはすぐに釈尊の教えを理解して、すぐさま出家したいと申し入れた。後に釈尊がソーナの出家が遅かったことをいぶかれたように、ソーナはその時すでに成人に達していたのであろう。あるいは 20 歳代の半ばに達していたかもしれない。しかしながら摩訶迦旃延はしばらくは在家のまま修行せよと許さなかった。出家させても 10 人の比丘がそろわず、具足戒を与えられない環境にあったからである。しかしソーナの気持ちは固く再三再四の懇願に負けて取りあえず沙弥としての出家を許されたのはその 2 年後であった。釈尊 62 歳＝成道 28 年の前半期（成道第 28 回目の雨安居前）のことであった。

〔2-6〕しかし師匠の摩訶迦旃延が心配したように、正規の十衆白四羯磨具足戒を与えるための 10 人の比丘がそろわなかった。苦勞してやっとその条件が整ったのはその 3 年後のことであった。すなわちソーナが具足戒を得たのは釈尊 65 歳＝成道 31 年の前半期（第 31 回目雨安居前）のことであった。

〔2-7〕ソーナはその年の雨安居を過ぎると、師の許可を得て舎衛城の釈尊に会うためにウッジーニーを出発した。釈尊はその年の雨安居は舎衛城において過ごされたのである。出発に際してソーナは師から地方においては少数の人数で具足戒を与えることなど 5 つの要望を託されていた。祇園精舎に到着すると釈尊はソーナを歓待し、阿難に臥坐処を作るように命じられ、阿難は気を利かせて釈尊の房に臥坐処を作り、その夜は釈尊はソーナとともに過ごされた。そして後夜にソーナは釈尊の命にしたがって釈尊の教えである十六句義経を見事に誦した。ソーナは沙弥の時代 3 年間を通じて、師である摩訶迦旃延のそばにはべって耳からそれを覚えてしまったのである。そして摩訶迦旃延からの伝言を聞かれた釈尊は地方での持律第五白四羯磨具足戒法などの 5 つの要望のすべてを聞き届けられた。釈尊 65 歳＝成道 31 年の後半期（第 31 回目の雨安居後）のことであった。

〔2-8〕その後の摩訶迦旃延の活動は具には判らないが、広説の場所や説法の場所から、その主な活動地は舎衛城はもちろん、釈迦国やコーサンビー、バーラーナシーなど、主に仏教中国の西半分であったであろう。そしてマドゥラーやヴァラナーなどその西端に教化の足を伸ばしたのは釈尊入滅後 のことであった。この地域はアヴァンティの王室との関係があったのである。

ところでそれは釈尊入滅後第何年のことであったのであろうか。釈尊が入滅された釈尊 80 歳＝成道第 46 年の雨安居には王舎城で第 1 結集が開かれ、おそらく摩訶迦旃延もそれに参加したであろう。そしてその時釈尊の遺言によってチャンナへの梵壇を行うことも決定さ

れ、阿難がチャンナが住していたコーサンビーに派遣された。いうまでもなくそれは雨安居後のことである。

ところで [1-8] において紹介したように、釈尊の滅後に、バーラーナシーに住んでいたチャンナが今度は阿難が住していたコーサンビーを訪ねて質問したという経典がある。コーサンビーにおいて梵壇を受けたチャンナはすっかり改心して、その後バーラーナシーに移住していたのであろう。反対に阿難はこの梵壇から引き続いてコーサンビーに滞在していたのではなかろうか。【論文 18】「コーサンビーの仏教」に書いたように、阿難はコーサンビーとは特別親密な関係をもっていたから、釈尊入滅後の阿難はコーサンビーを本拠としたということとは十分に考えられる。

そしてこのとき、以前に釈尊が摩訶迦旃延に説かれた教えを紹介したとされている。したがっておそらくその時には摩訶迦旃延はコーサンビーはもとよりバーラーナシーにもいなかったものであろう。もちろんはっきりした年代は判らないが、この年代は最短で第 1 結集が行われた翌年の**釈尊入滅第 2 年**ということになろう。とりあえずは、**摩訶迦旃延がマドゥラー地方を教化したのもこの年であった**と考えておいたらいかがであろうか。このときはまだ釈尊の入滅がそれほど広く知られていなかったということが先に紹介した経典から推測されるから、これは入滅からそれほど時間は経過していないと考えられるからである。

以上を基に略年表を作ると次のようになる。摩訶迦旃延の年齢も満年齢とするが、満年齢の場合は誕生日が何月何日であるかが問題となる。しかしそこまでは判らないので、ここでは釈尊の誕生日（出胎）と同じであったと仮定しておく。

釈尊		迦旃延 年齢	迦旃延、ソーナの事績
年齢	成道		
24	-10	0	アヴァンティ国にカッチャーナを姓とするパッジョータ王のブローヒタ（バラモン）の家系に生まれる。
49	15	25	（雨安居後）パッジョータ王の命により釈尊を迎えに行くが、釈尊のもとで善来具足戒を受ける。
			10 年間を釈尊の内住弟子として過ごし、釈尊の教えを学ぶとともに、釈尊とともに釈迦国、舎衛城などを遊行する。
59	25	35	（雨安居後）内住弟子の期間 10 年を過ごし、長老となって独立する。
60	26	36	（雨安居前）アヴァンティに帰り、ソーナ・クティカンナを教化し、優婆塞の侍者とする。
62	28	38	（雨安居前）ソーナを沙弥として出家させる。
65	31	41	（雨安居前）ソーナに具足戒を与える。
			（雨安居後）ソーナは釈尊に会うため舎衛城に行き、迦旃延から命じられた五事を釈尊に伝え、持律第五具足戒その他を許される。
80	46	56	釈尊が満 80 歳の誕生日の日（雨安居前）に入滅される。
	入滅 2	57	マドゥラー地方を教化する。

【8】二部僧白四羯磨具足戒法の制定と比丘尼サンガの形成

はじめに

これまでしばしば述べてきたように、具足戒法の制定はそのままサンガの形成とオーヴァーラップする。すなわち

善来比丘具足戒法の制定＝帰依の対象としてのサンガ（僧宝）の形成

三帰依具足戒法の制定＝サンガ祖形の形成

十衆白四羯磨具足戒法の制定＝律蔵上の正式なサンガの形成

持律五衆白四羯磨具足戒法の制定＝地方サンガの形成

であり、ここにもう1つ

二部僧白四羯磨具足戒法の制定＝比丘尼サンガの形成

が加わり、これによってすべての具足戒法が整い、すべてのサンガが形成されることになる。

そして本稿の各章においては、この各具足戒法の制定過程とサンガの形成ならびにその意味を丹念に検討し、その年度を推定してきたのであるが、実は最後の「二部僧白四羯磨具足戒法の制定＝比丘尼サンガの形成」については、すでに「モノグラフ」第10号（2005年4月）に掲載した【論文10】「*Mahāpajāpatī Gotamī*の生涯と比丘尼サンガの形成」において論ずべきことはすでに論じている。そこでここではこの論文にもとづき、この結論を紹介することで責めをはたすことにしたい。

[1] マハーパジャーパティー・ゴータミーの具足戒

比丘尼の嚆矢はマハーパジャーパティー・ゴータミー（摩訶波闍波提）であるが、彼女は「八重法（*aṭṭha garudhamma*）」⁽¹⁾を守ることが具足戒であった。筆者はこのマハーパジャーパティーの出家受具足戒を釈尊58歳＝成道24年の後半期⁽²⁾のことであったと考えている。

ところで第【2】章「具足戒の種類と名称」の[1]「具足戒の種類」において紹介したように、『十誦律』⁽³⁾は「受八重法は初めの一人のみ得て後は得ざるなり」とし、『薩婆多毘尼毘婆沙』⁽⁴⁾は「八法受戒はただ大愛道一人の得にして、さらに得るものなし」というように、この八重法が適用されたのはマハーパジャーパティー・ゴータミーだけとしている。しかし『薩婆多毘尼摩得勒伽』⁽⁵⁾は「受八敬法とは摩訶波闍波提比丘尼等なり」と「等」とするから、彼女とともに出家した釈迦族の女性たちも含めて考えているのであろう。また先に紹介した【論文10】「*Mahāpajāpatī Gotamī*の生涯と比丘尼サンガの形成」において資料整理をしておいたように⁽⁶⁾、『パーリ律』「比丘尼犍度」⁽⁷⁾、『四分律』「比丘尼犍度」⁽⁸⁾、『根本有部律』「雜事」⁽⁹⁾や *Therīgāthā-A.*⁽¹⁰⁾などはマハーパジャーパティー

が比丘尼となった時に、他の釈迦族の女性たちも具足戒を得たとしている。ただし例えば *Vinaya* 「比丘尼犍度」は「比丘らよ、比丘らによって比丘尼らに具足戒を与えることを許す (anujānāmi bhikkhave bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetum)」としているのみであり、他の比丘尼らが八重法によって具足戒を与えられたものであるかどうかは不明なところがある。しかしこれは比丘らが女性に「十衆白四羯磨具足戒」を与えることを意味しないであろうし、その他に具足戒法があるとは考えられないから、やはり比丘らが女性に八重法を与えたものと考えべきであろう。八重法についても阿難がこれをマハーパジャーパティーに与えたような形になっているからである。

しかしこの八重法は著しく比丘尼に不平等であり、そこで比丘尼たちが比丘尼と比丘は年齢に応じて互いに敬礼する制度に改めてもらいたいと申し入れることになった。しかし釈尊はこれを許されずに、「二部僧白四羯磨具足戒法」を制定された。これによって八重法は廃止されたが、そのかわりその精神は比丘尼犍度や比丘尼の波羅提木叉のなかできちんと規定化された⁽¹¹⁾。これによって**正式な比丘尼サンガが形成**されたことになる。これはマハーパジャーパティーが比丘尼となってから3年後のことではなかったかと考えている。**釈尊 61 歳＝成道 27 年の後半期、仏成道第 27 回目の雨安居後のことである**⁽¹²⁾。

- (1) 「八重法」の漢訳語については、【論文 10】p.049 を参照されたい。
- (2) 【論文 10】の p.070 なおここでの釈尊の年齢は出胎から数えた満年齢で数えている。先の論文では釈尊 60 歳、成道 25 年としてあって、誤差が生じているのは先の論文では釈尊の年齢を入胎から数えているとともに、それ以降に若干の修正を施したからである。
- (3) 大正 23 p.410 上
- (4) 大正 23 p.511 中
- (5) 大正 23 p.594 中
- (6) 「モノグラフ」第 10 号 p.045 以下参照
- (7) *Vinaya* vol. II p.256
- (8) 大正 22 p.922 下
- (9) 大正 24 p.350 中
- (10) p.140
- (11) 拙著『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）pp.116～118 参照
- (12) 「モノグラフ」第 10 号 p.059 以下参照

〔2〕比丘尼の具足戒

なお比丘尼には第【2】章「具足戒の種類と名称」で検討したように、「二部僧白四羯磨具足戒」のほかに「遣使具足戒」と「善来具足戒」が認められている。しかし前者は出家しようとするときに道路に障礙あるときの女性への特例的な具足戒法であり、一般的な具足戒法ではない。

また「善来具足戒」が比丘尼に対してもなされたかについては問題があることは第【3】章「善来具足戒法の制定と帰依の対象としてのサンガ（僧宝）の形成」の〔1-3〕で検討しておいた。

なお比丘尼には比丘のような辺地での「持律第五白四羯磨具足戒法」という特例は認められていない。「持律第五白四羯磨具足戒法」は辺地では10人の比丘サンガを作りがたいという理由から許されたものであるが、もし女性にこの特例が許されないとすれば、女性が地方において出家具足戒を受けようとする時には、10人以上の比丘尼サンガにおいて承認を受けた後、さらに10人以上の比丘サンガにおいても承認を受けなければならないということになり、これは不可能といわなければならない。したがって少なくとも釈尊時代には、仏教中国以外の辺地において比丘尼サンガは存在しなかったと考えてよいであろう。

【8】二部僧白四羯磨具足戒法の制定と比丘尼サンガの形成

【9】ヴェーランジャー (Verañjā) での雨安居年と 波羅夷罪第1条の制定

はじめに

第【3】章「善来具足戒法の制定と帰依の対象としてのサンガ（僧宝）の形成」、第【4】章「三帰依具足戒法の制定とサンガ祖形の形成」、第【5】章「十衆白四羯磨具足戒法の制定とサンガの形成」、第【6】章「受具足戒資格審査項目（遮・難）の制定」においては、律蔵の主に「受戒犍度」を材料に、具足戒制度の制定過程に沿いながらサンガの形成について考察してきた。「律蔵」は大きくは波羅提木叉と犍度部に分かれるが、このうちの「犍度部」はサンガの運営方法や行事などを規定したものであり、そのすべてはサンガが存在することを前提としたものであるから、「受戒犍度」以外のすべての犍度に含まれる規定は、第【7】章「摩訶迦旃延 (Mahākaccāna) の生涯と持律第五白四羯磨具足戒法の制定」で材料とした「皮革犍度」にも象徴的に現れているように、サンガが形成された釈尊46歳＝仏成道第12年の後半期（第12回目の雨安居の後）以降に制定されたことになるわけであるが、その概略の制定史のようなものは第【6】章の[4]「受戒犍度以外の犍度の制定年」に記しておいた。

それでは一方の波羅提木叉はいつ制定されたのであろうか。第【1】章「律蔵の体系」に論じたごとく、波羅提木叉の各条文は随犯随制されたものであるから、これについては各条文ごとに検討しなければならないのであるが、これもその時に論じたごとく、その制定の嚆矢は波羅夷罪の第1条「姪戒」である。そこで本章ではこの波羅夷罪第1条がいつどのように制定されたかということを検討することにする。

ところで本章は第【7】章と同様に、もともとは独立した「研究ノート」の1主題として書いてあったものを本稿に編入したものである。その主題とは釈尊がヴェーランジャーで雨安居された年度の推定であって、波羅夷罪第1条の制定年の推定はその付けたりのようなものであった。そこで本章の内容と形式が、第【6】章までとは少々異なるところがあることは筆者も自覚しているが、全面的に書き直す余裕がないので若干の修正を施し、そのままでも利用することにした。第【7】章と併せて読者のご寛恕をお願いしたい。

ヴェーランジャー (Verañjā, Skt. : Vairambhyā, Vairañjā) は、釈尊時代のインドの十六大国⁽¹⁾の1つであるスーラセーナ国 (Sūrasena, Skt. : Śūrasena) に属する地方都市で、その首都であったマドゥラー (マトゥラー Madhurā, Mathurā) からヤムナー河を東に渡ったところにあり、さらに東に行くとソーレッヤ (Soreyya)、なおもさらに東行するとサンカッサ (Saṃkassa) があった。

マドゥラーは今のヒンドゥー教の聖地の1つに数えられるマトゥラーとして栄えているが、ヴェーランジャーは今はその所在を確認することができない。しかし釈尊時代には東はコー

サラ国方面と、西はガンダーラ国方面とを結ぶ交易路上にあり、それなりに賑わいを見せる小都市であったと考えられる。

しかしながらここは仏教中国（ガンジス河中流域のヒンドゥスタン平原の中央部）からすると西端にあたり、本章で詳しく考察することになるのであるが、釈尊がここを訪ねられた時にはいまだ仏教の僧院はなく、おりしも飢饉であったということもあって、雨安居に入られたのに食事を給する者もなく、居合わせた馬商人たちから施された馬麦を食して過ごされたとされるところである。

本章ではこのヴェーランジャーでの雨安居が何年のことであったのかを考察する。なおこれを記す主な資料は「律蔵」経分別の「波羅夷罪第1条」の制定因縁であって、「律蔵」自身もこれが最初の結戒であったとしている。そしてこの制定はヴェーランジャーでの雨安居が明けた後のこととされているから、ヴェーランジャーでの雨安居の年が推定できれば、自ずから波羅提木叉が初めて誦出された年も推定できるということになる。

なおヴェーランジャーの地政学的な面については、「モノグラフ」第15号（2009年10月発行）に掲載した【資料集2-4】金子芳夫篇「原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究ーその他国篇ー」の〔補註8〕（pp.633～640）に記した「Verañjā（ヴェーランジャー）」（森章司）を参照されたい。

- (1) 十六大国については、本文中で紹介した【資料集2-4】の〔付1〕「十六大国一覧表」と〔付2〕「十六大国資料」を参照されたい。

〔1〕ヴェーランジャーでの雨安居記事

まずヴェーランジャーでの雨安居が記される記事を紹介する。ただし本章での考察に関係する事項を中心とする。

〔1-1〕その主な資料は前述のように「波羅夷第1条」の制定因縁である。ただし『十誦律』の第1条は直接須提那迦蘭陀子の因縁から始まるのでヴェーランジャーの記述はなく、ヴェーランジャーでの雨安居については「波夜提第44条」に記される。また『根本有部律』も波羅夷の第1条にはなく、このエピソードは「菓事」に記される。したがって『十誦律』ならびに『根本有部律』はこれを紹介する。

『パーリ律』「波羅夷 001」（*Vinaya* vol.III p.001）：そのとき世尊はヴェーランジャーのナレール（*Naleru*）のプチマンダ（*pucimanda*）樹の下に500人の比丘たちと共に住された。これを聞いたヴェーランジャ（Verañja）婆羅門が世尊のもとにやって来て教えを聞き、三宝に帰依して優婆塞となって、ヴェーランジャーにおいて雨安居されることを願ひ出て、世尊はこれを受けられた。

このときヴェーランジャーは飢饉で食が得難かった。そこへ北路の馬商人たちが（*Uttarāpathakā assavāṇijā*）500頭の馬を引き連れて来てこの地で雨期を過ごした。比丘らはヴェーランジャーで乞食するも食を得られず、彼らの馬屋（*assamaṇḍalikā*）で各パッタ量の麦を得て、それを園（*ārāma*）に持ち帰って臼で搗いて食した。阿難も

その麦を石の中で砕いて世尊の食事とした。

その時**目連**は世尊に大世界の最下層は醍醐味を具足するので、地上と最下層をひっくり返しめしと提案したが、世尊はこれを許されなかった。

また**舍利弗**が夕方に独坐より出定して世尊のもとを訪れて、世尊に「どのような仏の梵行が久住するのか」と質問し、世尊は学処・波羅提木叉の制定の必要性を説かれたが、この時には制定されなかった。この模様については第【1】章「律藏の体系」の【1】において詳しく紹介したので省略する（以下同じ）。

安居を終えられた世尊は阿難と共にヴェーランジャー婆羅門への挨拶をした。婆羅門は雨安居中に供養しなかったのは物がなかったわけではなく、なすべきことが多かったからだと言いついた。翌朝世尊はバラモンの供養を受け、ソーレヤ (Soreyya)、サンカッサ (Saṃkassa)、カンナクッジャ (Kaṇṇakujja) を通り、パヤーガの渡し (Payāgapatiṭṭāna) ⁽¹⁾ でガンガー河 (Gaṅgā nadi) を渡って、バーラーナシー (Bārāṇasī) に行き、そこで随意に住してからヴェーサーリー (Vesālī) に向けて遊行に出て、ヴェーサーリーの大林重閣講堂に住された。

そのときヴェーサーリーの近くにカランダカという村 (Kalandakagāma) があって、そこには**スディンナ・カランダカプッタ** (Sudinna Kalandakaputta) という長者の子がいた。彼は世尊の説法を聞いて世尊のもとで出家して具足戒を得、頭陀行を行じ、あるヴァッジ族の村 (Vajjigāma) の近くに住した。

その時ヴァッジ国は飢饉で食を得難かったので、カランダカ村で乞食しながら自分の父親の家に行き、懇請されて後嗣を作るために旧妻と不浄行を行じた。世尊は「不浄行を行ぜば波羅夷にして共住すべからず」と、波羅夷罪第1条を制定された。

『四分律』「波羅夷 001」 (大正 22 p.568 下) : そのとき世尊は 500 人の比丘らと共に**蘇羅婆国** ⁽²⁾ に遊行され、毘蘭若に至って、那隣羅浜洲の曼陀羅樹下に住された。**毘蘭若婆羅門**は沙門瞿曇が蘇羅婆国よりこの毘蘭若に來られたと知って世尊のもとを訪れ、世尊に「3 月夏安居を受けられたい」と願い出て許された。

ときに波離国の販馬人が 500 頭の馬を引き連れてこの地を訪れていた。このとき飢饉で乞食が得難かったが、かの婆羅門は世尊を夏安居に招待しながら、魔波旬の仕業によって必要なものを供給しなかった。そこで比丘らは乞食に窮し、販馬人のところへ行くと、彼らは日に馬麦 5 升と世尊に 1 斗を与えてくれた。世尊は得た馬麦を**阿難**と分配すると、阿難は人手を使って馬麦を挽いて粉にし、乾飯を作らせて世尊に食させた。一方、比丘らは各自煮た麦を得て食した。

そのとき**目連**が世尊のもとに来て、神力を得た者が鬱單越 (Uttarakuru) へ行って、自然の粳米食を取ることを願い出たが、世尊は許されなかった。

次に**舍利弗**が世尊のもとにやって来て、世尊に「どの等正覚者が梵行を修して仏法が久住し、どの等正覚者が久住しないのですか」と質問した。世尊は学処・波羅提木叉の制定の必要性を説かれたが、この時には制定されなかった。

そのとき毘舍離に**迦蘭陀村の須提那子**という比丘があった。毘舍離は飢饉で乞食して食が得にくかった。そこで母のところに行き、旧妻に父の財産を相続して家系を断絶

させないために子供を産ませてほしいと懇請され不浄を行った。世尊は波羅夷罪第1条を制定された。

『五分律』「波羅夷 001」（大正 22 p.001 上）：世尊は須賴婆国⁽³⁾におられた。500 人の比丘らと共に毘蘭若邑に詣って林樹下に住された。そこには波斯匿王（Pasenadi）から封ぜられていた毘蘭若という婆羅門がいた。彼は信を異にし、見を異にしていたが、世尊が来られたと聞いて世尊に会いに行き安住 3 月供養を請うた。世尊はこれを受けられた。ところが婆羅門は悪魔波旬に惑わされてこれを忘れてしまった。その時ここは邪道を信仰してまだ精舎講堂がなかったので、世尊たちは城北にある山林の中で安住した。このとき世間は飢饉で乞求するも食を得難かった。ちょうどこのとき波利国に販馬師があってその馬麦を布施されたので、阿難はこれを麩^{ひばし}として世尊に供養した。

ときに目連が世尊のもとを訪れ、神通を得た者が鬱単越へ行って自然の粳米を得ようと思い出たが世尊は許されなかった。

また舍利弗が世尊のもとを訪れ、世尊に「過去仏のうちで、どの仏の梵行が久住せず、どの仏の梵行が久住したのですか」と質問した。世尊は学処・波羅提木叉の制定の必要性を説かれたが、この時には制定されなかった。

かくして 3 ヶ月の安住を終えると、世尊は阿難と共に毘蘭若婆羅門の所に赴かれ、翌日の食事の招待だけを受けられ、僧迦尸国を経て毘舍離の獼猴河辺の重閣講堂へと向かわれた。

そのとき迦蘭陀邑の長者の加蘭陀の子で須提那 という名の者が善来比丘によって具足戒を得た。彼が出家して間もなく飢饉となり、城内での乞食が得難かったので、彼は比丘らと共に迦蘭陀邑へ戻ったが、父母から家系と財産を残すために子孫を残すよう求められて不浄を行った。世尊は波羅夷罪第1条を定められた。

『十誦律』「波夜提 044」（大正 23 p.098 中）：世尊は舍衛城祇樹給孤独園に居られた。そのとき毘羅然国に阿耆達という婆羅門王がいて、因縁あって舍衛国の居士の家に来ていた。彼はその居士に世尊のことを聞き、説法を聞き終わって、毘羅然国で夏安住されることを願い出て許された。

ときに世尊は 500 人の比丘と共に毘羅然国に到達されたが、この国は信邪にしていまだ精舎がなかったので、城北にある勝葉樹林に止宿された。その村は小さく信者もいなかったの乞食に苦勞した。世尊はそれぞれの意にしたがって安住せよと説かれた。そこで舍利弗は独りで不空道山中に行き、天王釈夫人阿須輪女の家で天食を供養され 4 ヶ月の夏安住を過ごした。村の居士や婆羅門らは世尊や比丘らに 5、6 日供養すると、それも途絶えた。比丘らが乞食に苦勞するので、目連は鬱単越の自然の粳米などを食べさせたいと思い出たが、世尊は許されなかった。

ときに波羅奈国の牧馬人がやって来た。彼らは仏教を信じていたが、食糧が尽きていたので比丘らに馬麦を施した。阿難は一人の女性に馬麦を料理させて世尊に供養した。

自恣の 7 日前になり、世尊は阿難を使者として阿耆達多のもとへ派遣し、彼に「夏安住を終え、遊行に出る」と知らせた。このとき阿耆達多は初めて世尊と比丘らが馬麦で飢えを凌いだことを知り、大いに懺悔して 7 日間心を込めて供養した。世尊は自恣を終

えて2ヵ月間の遊行をするため越祇国 (Vajji) へと向かわれた。(波夜提第44条の制定因縁として語られるので波羅夷罪第1条の制定には言及しない。『十誦律』「医藥法」(4)にも同じことが説かれている。)

『僧祇律』「波羅夷001」(大正22 p.227中): 世尊は舍衛城におられた。その時舍利弗が、「何の因縁あって諸仏の滅度ののち法が久住せず、何の因縁あって諸仏の滅度ののち法が久住するのですか」と尋ねた。世尊は学処・波羅提木叉の制定の必要性を説かれたが、この時には制定されなかった。

そのとき世尊は500人の比丘らと共に、舍衛城から橋薩羅国の人間を遊行し、橋薩羅国の耕田婆羅門聚落に至ってその林中に住され、さらに耕田婆羅門聚落から橋薩羅国を遊行して、跋耆国の毘舍離城にある大林重閣講堂へと向かわれた。(話の筋からいえば耕田婆羅門聚落がヴェーランジャーに相当するが、馬麦を食された話はない。)

このとき毘舍離城の人々は飢饉で五穀も実らず、乞食も得難かった。このとき加蘭陀子が出家し、乞食が得難かったので生家へ乞食に訪れ、母親に「せめて世継ぎを残して欲しい」と懇願されて、もとの妻と不浄を行った。波羅夷罪第1条が制定された。

『根本有部律』「藥事」(大正24 p.045上): そのとき世尊は勇軍 (Sūrasena) の聚落より、人間を遊行して鞞蘭底城へ至り、練木樹下に住された。火授 (Agnidatta) という婆羅門王 (brāhmaṇa-rājan) は世尊を訪ね、説法を聞いた後「3ヵ月間の雨安居を過ごされるように」と願い出て許された。晨朝に阿難陀は王宮に行ったが、衛門人は施食を拒絶した。国師の悪巧みにより、「夏の3ヵ月間を誰にも会わず、また世尊のサンガを供養すべからず」と厳命されていたからである。

そのとき隊商が北方から500頭の馬を率いてやって来て、この地で3ヵ月間を過ごすことになった。世尊と比丘たちはこの隊商から馬麦の供養を受け、舍利弗は風病を患っていたので、目連と共に三峯山 (Skt. : Triśśaṇṇku parvata) で過ごした。

雨安居を終えると阿難陀は火授王を訪ねて去ることを告げた。王は顛末を知って悶絶し、その場に倒れた。世尊は王に「もし人が過失を犯して、深く自らを悔いるならば、その罪は自ずと滅して、福德が増すものである」と説かれてその場を立ち去られ、無能敵城に向かわれ、弥伽河のほとりに住された。そしてそこで弥伽河を渡り、童長城 (Skt. : Kumāravardhana-nagara) ……象声城 (Skt. : Krauñcāna) ……頻伽憍迦城 (Skt. : Aṅgadikā) ……施宝城 (Skt. : Maṇivati) ……娑羅力樹 (Skt. : Sālabalā) ……金升城 (Skt. : Suvarṇaprastha) ……自来城 (Skt. : Sāketa) …… (5) (以下略。藥事であるので、波羅夷罪第1条の制定にはつながらない)

以上の外にヴェーランジャーでの雨安居ないしはヴェーランジャーに関する記述は、『四分律』「捨墮028」(6)、『根本有部律』「藥事」(7)、『増一阿含』042-003(8)、『中阿含』157「黄蘆園經」(9)、AN.008-002-011(10)、『中阿含』035「阿修羅經」(11)、AN.008-002-019(12)に見いだされるが、上記以上の情報を含むものはない。また MN.042 Verañjaka-s. (13) には、ヴェーランジャカ村の婆羅門居士たち (Verañjakā brāhmaṇa-gahapatikā) が所用のため舍衛城にいたという記述がある。

B文献には『中本起經』(14)、Jātaka 430 Cullasuka-j. (15) などがあるが、これも紹介す

るに足る情報を含まない。

- (1) 現在のアッラーハーバード。ここでガンジス河とヤムナー河が合流する。
- (2) 蘇羅婆国はスーラセーナ国をさすものと思われる。「モノグラフ」第 15 号 (2009 年 10 月) p.635 右参照
- (3) 上記註参照
- (4) 大正 23 p.187 中
- (5) S.Bagchi : *Mūlasarvāstivāda-Vinayavastu*, Buddhst Sanskrit Texts, No.16 Darbhanga vol. I、1967 pp.013ff.
- (6) 大正 22 p.630 中
- (7) 大正 24 p.096 上
- (8) 大正 02 p.748 下
- (9) 大正 01 p.679 中
- (10) vol.IV p.172
- (11) 大正 01 p.475 下
- (12) vol.IV p.197
- (13) vol. I p.290
- (14) 大正 04 p.163 上
- (15) vol.III p.495

[1-2] 以上からヴェーランジャーの雨安居や波羅提木叉誦出の年代を示唆する記述を探してみる。

まず第 1 には、これらの記述の中には秘書室長としての阿難と、重要な役割として舍利弗・目連が現れることである。阿難は釈尊 54 歳＝成道 20 年の雨安居後に秘書室長に任命されたのであるから、したがってヴェーランジャーでの雨安居はそれ以降ということになる。また舍利弗・目連が入滅したのは釈尊 77 歳＝成道 43 年頃のことであるから⁽¹⁾、これ以前のことということになる。

第 2 には、舍利弗が結戒し、波羅提木叉の誦出をしてほしいと願い出たのに対して、釈尊は「しばらく待て、如来は時を知る」として、この願いを拒否されたということである。その理由については第【1】章「律蔵の体系」において詳しく考察したように、いまだ有漏法が生じていないということであり、『パーリ律』によればその理由として、①サンガにそれほどたくさんの経験ある者が存在していない、②サンガはいまだ広大でない、③サンガはいまだ大いなる利養を得ていない、④サンガはいまだ多聞大なるを得ていない、が上げられ、『四分律』では、①比丘はいまだ利養を得てない、②比丘が名称を得、多聞多財業でない、『五分律』では、①この衆中にはいまだ多聞を恃む人がない、②いまだ利養名称がない、③いまだ神足を現じて天人のために知識せられることがない、が上げられている。端的に言えば釈尊教団がまだそれほど隆盛するに至っていないということを示しているわけである。

とはいいいながらヴェーランジャーで雨安居を過ごしたその直後には結戒され、波羅提木叉を誦出されたのであるから、早くも結戒せず、波羅提木叉を誦出しないという理由がなくなったということを意味する。ということになれば、このヴェーランジャーでの雨安居は釈尊教団が隆盛となるその端緒にあったということになる。もちろんだからといってこれで年代を特定することはできないが、釈尊の布教活動の最初期でもなく、また最後期でもないとはい

えるであろう。釈尊の教化活動のちょうど中間期であったと推測してよいかもしれない。

このようにヴェーランジャーでの雨安居の後、釈尊はヴェーサーリーに移動され、そこでスディンナ・カラダカプッタを因縁として、波羅夷罪の第1条を制定された。これが最初の結戒になるわけである。ところで波羅夷罪と僧残罪は、第【1】章の「律蔵の体系」を考察した時に述べたごとく、罪を犯した者にサンガが罰則を与えるのであるから、サンガがすでに形成されていなければならないということを意味する。先述したようにサンガの形成は、羯磨法として最初の十衆白四羯磨具足戒が制定された釈尊46歳＝成道12年の雨安居の後と考えるので、当然ながらこの最初の結戒はそれよりも以後でなければならないことになる。また刑事事件には裁判が付き物であって、刑法の制定と同時に訴訟法的なものも制定されていなければならない。要するに法体系が整備されない間は波羅提木叉の制定はないわけである。このようなことを勘案すれば、サンガが形成されたとしてもすぐさま波羅提木叉が誦出されるということはないということになる。したがって波羅夷罪第1条の制定は、サンガが形成されてからそれ相応の期間を経過した後であったということになる。これらを年代推定の第3の要素と考えてよいであろう。

(1) 「研究ノート」による。近い将来に発表する予定である。

〔2〕マドゥラーへの遊行とヴェーランジャーでの雨安居

以上はあくまでも状況証拠とでもいうべきものであるから、視点を変えて、ヴェーランジャーの雨安居そのものを考えてみよう。

〔2-1〕先に記したようにヴェーランジャーはスーラセーナ国に属する小都市で、マドゥラーから東にヤムナー河を渡ったところにあり、さらに東にはソーレッヤとサンカッサがあった。先に紹介した『五分律』『十誦律』の記述によると、釈尊がここに行かれたときにはいまだ仏教の信者がいず、僧院はなかったとされている。『パーリ律』も仏教が伝わっているというようなニュアンスでは書かれていない。したがって仏教はいまだここには伝わっていなかったのであろう。『パーリ律』をはじめ『四分律』『五分律』『根本有部律』などは等しく、ヴェーランジャ婆羅門は釈尊が来られたことを聞いて釈尊に会いに行き、説法を聞いてから雨安居を請うたとしている。おそらく婆羅門はそれ以前には仏教に理解がなく、また釈尊と面識があったということはなかったと考えてよいであろう。これに対して『十誦律』は舍衛城におられた釈尊が雨安居に招かれてそこに行ったとしているが、「この国は信邪にしていまだ精舎がなかった」ともしている。給孤独長者が釈尊に舍衛城での雨安居を請うた時、釈尊はそこに精舎があることを条件に承諾されたとされるから⁽¹⁾、精舎がないにも拘わらず釈尊が雨安居を承諾されるはずはないと考えれば、やはり他の「律蔵」のように考えるべきであろう。

しかも「律蔵」では、雨安居を請うたにもかかわらず婆羅門が3ヵ月の供養をしなかったとし、これにさまざまな理由をこしらえている。しかし事實は『パーリ律』が、「婆羅門は雨安居中に供養しなかったのは物がなかったわけではなく、なすべきことが多かったからだ

と言いついた」とするように、その気持ちが乏しかったのであろう。したがっておそらく釈尊はヴェーランジャーで雨安居を請われたからやって来られたのではなく、偶然にここで雨安居を過ごす羽目になってしまったと考えるべきであろう。しかも折悪しくその年は飢饉であり、加えて釈尊教団がまだそれほど隆盛ではなく、したがってこの地方でも釈尊への信仰がまだ確立されていなかったから、乞食で食を得ることができなかったのである。

この後釈尊はヴェーサーリーに移動されるが、ここでも飢饉であったとされるから、このヴェーランジャーで雨安居を過ごされた年と次のヴェーサーリーに移られた年は2年続きの、ヒンドゥスタン平原全体を覆う大飢饉であったのである。

- (1) *Vinaya* vol. II p.158、『四分律』大正22 p.939上、『五分律』大正22 p.167上、
『十誦律』大正23 p.244中、『僧祇律』大正22 p.415中、『中阿含』028「教化病経」
大正1 p.460下、『別訳雑阿含』186大正2 p.440中

[2-2] ところで釈尊は、ヒンドゥスタン平原の西端にある、したがって仏教中国からいえば辺境にあたる、いまだ仏教が伝わっていない地方の1小都市にすぎないヴェーランジャーに、しかも招かれてもいないのになぜ行かれたのであろうか。

そこで思い当たるのが、AN.004-006-053の次のような記述である。ここには、

あるとき世尊はマドゥラーとヴェーランジャーとの間の大道におられた (*antarā ca Madhuram antarā ca Verañjam addhānamaggapaṭipanno hoti*)。また多数の居士たちや居士たちの婦人らもマドゥラーとヴェーランジャーとの間の大道にいた。ときに世尊が道を外れて一樹下に坐されると、彼らも世尊の傍らに坐った。世尊は彼らに「四住とは①屍男が屍女と共に住むこと、②屍男が天女と共に住むこと、③天が屍女と共に住むこと、④天が天女と共に住むことである」と告げて、夫婦における五戒（不殺生、不偷盗、不邪淫、不妄語、不飲酒）の教えを説かれた⁽¹⁾。

とされている。続く AN.004-006-054には仏在処が明示されていないが、同じ状況にあったものに相違ないであろう。これには、

世尊は比丘たちに「四住とは①屍男が屍女と共に住むこと、②屍男が天女と共に住むこと、③天が屍女と共に住むこと、④天が天女と共に住むことである」と告げて、夫婦における十善業道（不殺生、不偷盗、不邪淫、不妄語、不綺語、不悪口、不両舌、不貪、不瞋、不邪見）の教えを説かれた⁽²⁾。

とされている。

この2つの経からは、釈尊はマドゥラーからヴェーランジャーへ行かれる道中であつたが、偶然そこには大勢の人々も同じくマドゥラーからヴェーランジャー方面へと移動している途中であつたという状況が想像される。そしてそのときこの辺一帯は大規模な飢饉に見舞われて、この道には死屍が累々としていたのではなかろうか。鴨長明『方丈記』の「世人みなけいしぬれば（飢えに冒されて）、日を経つつきはまりゆくさま、少水の魚のたとへにかなへり。はてには、笠うち着、足ひき包み、よろしき姿したるもの、ひたすらに家ごとに乞ひ歩く。かくわびしれたる（衰弱しきってしまった）ものどもの、歩くかと思えば、すなはち倒れ伏しぬ。築地のつら（土堀沿いや）、道のほとりに、飢え死ぬるもののたぐひ、数も知らず。取り捨つるわざも知らねば、くさき香世界に満ち満ちて、変わりゆくかたちありさま、

目もあてられぬこと多かり。いはむや、河原などには、馬・車の行き交ふ道だになし」⁽³⁾ という描写を想起すればよい。

おそらく釈尊はマドゥラーに招待されたのであるが、あいにくその時は飢饉であったので、そこからヴェーランジャー方面へと避難されたのではなかろうか。マドゥラーはスーラセーナ国の首都であって、釈尊当時も繁栄していた大都会であったが、飢饉ともなれば地方のほうがまだ食が得られやすいと考えられたのであろう。

それでは原始仏教聖典にそのような事実の痕跡はあるのであろうか。実は、マドゥラーについては AN.005-022-220 に次のような記述が見いだされる。

比丘らよ、これらはマドゥラーの五失である。何を五となすか。①平坦でない (visamā)、②塵が多い (bahurajā)、③犬が凶暴である (caṇḍā sunakhā)、④獐猛な夜叉がいる (vālā yakkhā)、⑤施食が得にくい (dullabhapiṇḍā)。比丘らよ、これがマドゥラーの五失である⁽⁴⁾。

とするものである。もしこれが真実の釈尊の言葉であるとするなら、マドゥラーについてはずいぶんと悪い印象を持たれていたということになる。そしてこれをアッタカターでは、

ある時世尊は比丘サンガに囲まれて遊行しつつマドゥラーの都に到着して、都の中に入り始めた。その時、ひとりの邪見をもつ夜叉女が裸になって両手をひろげて舌を上下に動かして十力 (仏) の前に立った。師 (釈尊) は都の中に入らず、そこから出て、精舎に行かれた (Satthā antonagaram appavisitvā tato va nikkhamitvā vihāram agamāsi)。人々は尊敬を示す硬食と軟食とを持って精舎に行き、仏を上首とするサンガに布施した。師は**その都を叱責するために**この経を説いた (Satthā tassa nagarassa niggaṇṇhanatthāya imaṃ suttaṃ ārabhi)⁽⁵⁾。

と解説している。

『根本有部律』「薬事」⁽⁶⁾でも、釈尊は末土羅に入ろうとされたが、その評判によって自分の利養が失われるのを恐れた婆羅門たちに邪魔されたことや、星宿の祭りに障害が出る事を恐れた女神が邪魔しようとしたために道を一辺に避けて、釈尊は「此末土羅城有五種過失。一者土地不平。二者処饒荆棘。三者瓦石充滿。四者人民独食。五者多諸女人」と説かれ、この城に入らず驢薬叉園林に行かれた、とする。サンスクリット・テキスト⁽⁷⁾は5種の過失を、「上り下りする (utkūlanikūlāḥ)」「切り株・棘を主とする (sthāṇukaṇṭhakapradhānā)」「石・砂利が多い (bahupāṣāṇasarkarakatḥallā)」「夜に食べる (uccandra-bhaktā)」「女が多い (pracuramātrgrāmā)」としている。しかしながらその後、そこで末土羅城の婆羅門居士は各々に飲食を整えて釈尊の元に至り、釈尊と比丘らに供養して、驢薬叉が四方苾芻に毘訶羅 (僧院) を造れば損害しないという約束のもとに500の毘訶羅を造った。釈尊は続いて池薬叉・林薬叉・訶梨迦薬叉女を調伏して、「是時世尊現大神通、入摩土羅城中」としている。

パーリ聖典では釈尊がマドゥラーの町に入られたかどうかははっきりしないが、『根本有部律』は釈尊は最後にはマドゥラーの町の人々からの信仰を得たとするのである。パーリ聖典も「世尊は Madhurā と Verañjā との間の大道を歩いていた」とするのであるから、おそらく釈尊もマドゥラーを訪ねられたその足で、ヴェーランジャーに行かれたと推測してよい

であろう。しかしながらマドゥラーを仏在処あるいは説処とする経がないことや、マドゥラーの町を叱責するためのマドゥラーの5つの過失を説かれたなどとされているから、いったんは町の中に足を踏み入れられたとしても、所期の目的を達することができず、すぐさまヴェーランジャーの方向に足向けられたのであろう。AN.005-022-220などがいう「5つの欠点」はその時飢饉であったための状況とも考えられなくはない。そのために土地が荒れ、野良犬が横行していたり、夜叉がでたり、施食が得られなかったりしたのである⁽⁸⁾。

- (1) vol.II p.057
- (2) vol.II p.059
- (3) 『方丈記 発心集』（「新潮日本古典集成」三木紀人校注 昭和51年10月）pp.022～023
- (4) vol.III p.256
- (5) vol.III p.329
- (6) 大正24 p.042 下
- (7) Nalinaksha Dutt. *Gilgit Manuscripts*, vol.III, part 1, Srinagar, 1947, p.002
- (8) 以上は岩井昌悟研究分担者の情報によって記したものである。なお『雑阿含』604（大正02 p.165 中）のなかでは、耶舎という上座が阿育王に「仏臨般涅槃時、降伏阿波羅龍王、陶師、旃陀羅、瞿波梨龍、詣摩偷羅国告阿難曰。於我般涅槃後百世之中当有長者。名瞿多。其子名曰優波崛多当出家学道。無相仏教授於人最為第一当作仏事」と語ったとしている。これによれば仏が般涅槃に入ろうとされる時に摩偷羅国に行き、100年後の優波崛多のことを予言されたとしているわけである。この優波崛多のことは、『雑阿含』640（大正02 p.177 中）にも「爾時世尊告尊者阿難。此摩偷羅国将来世当有商人子名曰掘多。掘多有子名優波掘多。我滅度後百歳当作仏事、於教授師中最为第一」と記され、先の『根本有部律』の摩土羅城の記事中（大正24 p.042 中）にも、「爾時世尊告諸 鴈。汝等勿作異念。往昔獼猴与縁覺同住者今憂波掬多是。往昔之時以多利益。今復於此我与授記哀愍有情亦多利益」と記されている。ただし後者は現在話として憂波掬多が登場する。しかしこれらは100年後の阿育王のことに言及するものであるから、伝説的なものとして処理すべきであろう。またマドゥラーには釈尊の滅後にマハーカッチャーナが布教したことは第【7】章の「摩訶迦旃延 (Mahākaccāna) の生涯と持律第五白四羯磨具足戒法の制定」に記した。

[2-3] 以上のように、原始仏教聖典にはマドゥラーを仏在処とする経は存在しないが、おそらく釈尊はマドゥラーでの雨安居に招待されて、いったんはこの町に足を踏み入れられたが、アッタカターなどが語るようにそこはバラモン教の勢力が強いところであり、しかもあいにく飢饉で、おそらく招待主にも何らかの事情があったがために、雨安居を過ごす見込みが立たず、そこで急遽足をヴェーランジャーのほうに向けられたのではなかろうか。ヴェーランジャーはヤムナー河を渡ってそう遠くない場所であるが、それでもそこはヤムナー河とガンジス河にはさまれた田園地帯であって、マドゥラーの町よりはいくらか食糧事情がよいと判断されたのであろう。また舎衛城へと帰る方向でもあった。

以上の推測は、『四分律』『五分律』『根本有部律』のヴェーランジャーでの雨安居記事が、それぞれ「そのとき世尊は500人の比丘らと共に蘇羅婆国に遊行され、毘蘭若に至って……」、「そのとき世尊は須賴婆国におられた。500人の比丘らと共に毘蘭若邑に詣って……」、「そのとき世尊は勇軍の聚落より、人間を遊行して鞞蘭底城へ至り……」と始まる

ことから証明される。「蘇羅婆国」あるいは「須頼婆国」は発音上は‘Sūrasena’と一致しないように思えるが、『長阿含経』104「闍尼沙経」⁽¹⁾は十六大国の‘Sūrasena’に相当する国名を「蘇羅婆」としており⁽²⁾、また『根本有部律』の「勇軍」は明らかに‘Sūrasena’を意味するから、『四分律』『五分律』の「蘇羅婆国」「須頼婆国」も‘Sūrasena’をさすものと考えられる。したがってこれらは釈尊がスーラセーナ国の首都であるマドゥラーから東に向けてヴェーランジャーにやって来られて、雨安居を過ごされた後は、さらにソーレヤ、サンカッサ、カンナクッジャ、パヤーガの渡し（今のアッラーハーバード）、バーラーナシーを経由してヴェーサーリーまで東行されたと考えているに相違ないのである。

このように釈尊はマドゥラーから飢饉を避難されてきたが、しかしいかんせんすでに雨期が近づいていたので、やむをえずヴェーランジャーで雨安居に入らざるをえないことになったのであろう⁽³⁾。しかしそこもまた飢饉であって、馬商人から馬の餌の馬麦を供養されて、これを食しなければならないほどの逼迫した生活を余儀なくされたのである。そのとき釈尊は釈尊教団が一般世間のなかで確固たる地位がいまだ確立しておらず、名声や利養などがないということを痛切に感じられたのであろう。

しかしながらその翌年には結戒されたのであるから、理屈の上では早くも「名声や利養など」の誘惑がある状態になって有漏法が生じたということになる。その舞台はヴェーサーリーであって、辺境の地ではない仏教中国の真ん中であつたということもあろうが、このときに釈尊は教団が隆盛に向かうスタートラインにあると自覚されたかもしれない。

(1) 大正 01 p.034 中

(2) 【資料集 2-4】「原始仏教聖典の仏在処・説処一覧―その他国篇―」の〔付 1〕「原始仏教聖典に見られる十六大国」p.659 参照

(3) そもそもヴェーランジャーは釈尊が雨安居を過ごされるような場所ではなかった。釈尊は常に「仏を上首とするサンガ」とともに過ごされており、この人数は 500 人とか 1,250 人と表現されるような大人数であった。これは大げさであるとしても、釈尊の雨安居はかなり的人数と一緒にあるので大都会で過ごされるのが原則で、ヴェーランジャーのような小都市ではそれに耐えられなかった。したがって初めからヴェーランジャーにおいて雨安居を過ごされる計画であつたとはとても考えられない。『涅槃経』や波羅夷罪の第 4 条の制定因縁に語られるように、ヴェーサーリーのような大都会でも飢饉の時には「仏を上首とするサンガ」の全員が一カ所でまとまって雨安居を過ごすことができないので、釈尊はそれぞれ友人知己を頼ってそれぞれの地方で雨安居を過ごすように指示されたのである。

〔2-4〕 以上のように、釈尊がヴェーランジャーで雨安居を過ごされたのは、マドゥラーで雨安居を過ごすことができなかったからであつた。

それでは釈尊がわざわざスーラセーナ国のマドゥラーまで足を伸ばそうとされたのは何時のことであつたのであろうか。マドゥラーは舍衛城から直線距離にして 400 キロも西であるから、釈尊が舍衛城への布教の前にスーラセーナへの布教をめざされたということはある。釈迦族とはきわめて因縁が深く、釈迦国はその属国であつたとされるコーサラ国の首都舍衛城でさえ、成道後の釈尊が初めて訪れたのは**釈尊 48 歳＝成道 14 年**のことであるから、それ以降であつたことは間違いなからう。また先に書いたように、ヴェーランジャー

での雨安居にはこの因縁を記すすべての「律蔵」に侍者としての阿難が登場するから、これは阿難が侍者になった**釈尊54歳＝成道20年よりも後**のことでなければならない。

またこのように考えると、ヴァンサ国の首都であったコーサンビーへの布教よりも後と考えるべきであろう。コーサンビーは舎衛城、王舎城、ウッジェーニーと並んで四大国と称される都城であり、また舎衛城、王舎城、チャンパー、サーケータ、バーラーナシーと並んで六大国とも、あるいはこれにヴェーサーリー、カピラヴァットゥを加えて八大城とも称される大都会であるが⁽¹⁾、スーラセーナ（マドゥラー）は十六大国の1つに数えられるにすぎない。したがって四大国、六大国、八大城に数えられる大都会コーサンビーを差し置いて、辺境の地であったマドゥラーに先に布教されるということはなかったであろうと考えざるをえないからである。

このように考え、しかも地理的条件を加味すれば、マドゥラーにはコーサンビーから足を伸ばされたと考えるのが自然であろう。マドゥラーへの道筋は、釈尊がヴェーランジャーからソーレツヤ、サンカッサ、カンナクヅジャを経由して、パヤーガの渡しでガンジス河を渡って、バーラーナシーにしばらく留まってからヴェーサーリーに行かれた道順を逆にたどることになる。パヤーガの渡しは現在のアッラーハーバードに当たり、コーサンビーはその近くにあった。

このように釈尊がマドゥラーを訪問されたのは、おそらくコーサンビーから足を伸ばされたのであって、【論文19】「コーサンビーの仏教」において、われわれは釈尊のコーサンビーへの初めての訪問は成道21年以降、24年以前＝釈尊55歳以降、58歳以前であり、「一応ここでは釈尊57歳＝成道23年としておこう」と結論づけておいた⁽²⁾。この論文では釈尊の年齢を入胎を誕生日とする満年齢で数えているから、出胎を誕生日とするとだいたい釈尊54歳以降、57歳以前ということになり、一応の結論は56歳になるのであるが、その後の年代推定との関係もあって、ここでは**初めてのコーサンビー訪問は釈尊55歳＝成道21年の雨安居前のことと訂正**しておきたい。そしてこの論文においては、その第2回目の訪問はサーガタが毒龍を退治したことを人々に称賛され、酒を振る舞われて酔いつぶれて、飲酒戒（『パーリ律』でいえば波逸提第51条）制定の因縁となった時であって、釈尊の60歳くらいのときのことであったのではないかと考えておいた⁽³⁾。しかしこれでは釈尊の教化活動の後半期にあたり、ヴェーランジャーで雨安居を過ごされたときにはまだ教団が隆盛ではなかったということを考えると、少々遅きに失するであろう。したがって釈尊のマドゥラー訪問すなわちヴェーランジャーの雨安居年はひとまず**第1回目のコーサンビー訪問の翌年、釈尊56歳＝成道22年**としておきたい。これは阿難が秘書室長に任命されてから1年半ほど後のことということになる。サンガが成立した釈尊46歳＝成道12年から考えると、それから10年が経過しているから、この時には制定されなかったけれども波羅提木叉が制定される準備は十分に整っている時期としてよいであろう。

(1) 【論文19】「コーサンビーの仏教」p.151 参照

(2) 同 p.249

(3) 同 p.251

[3] 波羅夷罪第1条の制定因縁

原始仏教聖典には釈尊の事績や教団形成史に関する年代が記されることはまずないのであるが、極めて稀なことにそれを記す例外的な事例が存在する。それは波羅夷罪第1条が制定された年代についてである。

[3-1] それは『四分律』と『僧祇律』そして『根本有部律』である。

まず『四分律比丘戒本』⁽¹⁾や『四分僧戒本』⁽²⁾、『四分比丘尼戒本』⁽³⁾などは、釈迦牟尼仏が正覚して12年間はサンガの中に問題がなかったのを、

善護於口言自淨其志意 身莫作諸惡此三業道淨 能得如是行是大仙人道⁽⁴⁾

というのが戒經であったが、これ以後に広く分別して説くようになったといい、また『根本有部律』⁽⁵⁾も同じように、世尊が初めて正覚してから12年間は声聞弟子の間に過失がなく、未だ瘡痂を生じなかったがゆえに、

一切惡莫作一切善應修 遍調於自心是則諸仏教⁽⁶⁾ 護身為善哉能護語亦善

護意為善哉盡護最為善 苾芻護一切能解脫衆苦 善護於口言亦善護於意

身莫作諸惡常淨三種業 是則能隨順大仙所行道

というのが別解脱戒經であったが、

至十三年。在仏栗氏国。時羯闍鐸迦村羯闍鐸迦子名蘇陣那……。

とし、13年にいたって仏が栗氏国にあったときに、羯闍鐸迦村の羯闍鐸迦子の名づけて蘇陣那というものを因縁として波羅夷罪の第1条が定められたとする。このように『四分律』と『根本有部律』は仏成道13年に最初の結戒がなされたとするのである。したがってこれによればヴェーランジャーでの雨安居はその前年の仏成道12年目であったということになる。

しかし『僧祇律』⁽⁷⁾は、波羅夷罪第1条の制定を、

世尊於毘舍離城成仏五年冬分第五半月十二日中食後。東向坐一人半影為長老耶舎迦蘭陀子。制此戒。

とするから仏成道5年の冬とするわけであり、そうするとヴェーランジャーでの雨安居は成道4年ということになる。しかし『僧祇律』にはヴェーランジャーでの雨安居の記述がないことは先に注意したところである。また「受戒健度」に相当する部分でも、

世尊が成道されてより5年間は比丘僧は清淨であったが、これより已後は漸漸に非をなしたから、世尊は事に随ってために戒を制し、波羅提木叉を立説された⁽⁸⁾。

とする。

なお『五分律』は十衆白四羯磨具足戒法が制定された時の作法として、「授戒の後に四墮法＝四波羅夷法、四喩法＝波羅夷の意味を譬喩で表現したものを説く」⁽⁹⁾としているが、この時にすでに四波羅夷法が制定されたと考えることができないことは、先の因縁譚が物語るとおりである。

(1) 大正22 p.1022 下

(2) 大正22 p.1030 下

- (3) 大正 22 p.1040 下
- (4) 七仏通誡偈、あるいは諸仏通誡偈とよばれるものに相当する。
- (5) 大正 23 p.628 上
- (6) 註 (4) と同じ偈をさす。
- (7) 大正 22 p.238 上
- (8) 大正 22 pp.412 中～413 上
- (9) 大正 22 p.112 下

[3-2] 註釈書文献の中にも波羅夷罪第1条の制定年に言及するものがある。『パーリ律』の注釈書である *Samantapāsādikā* ⁽¹⁾ であって、この制定の因縁となったスディンナについて次のようにいう。

スディンナは世尊の第12年に出家し (bhagavato dvādasame vasse pabbajito)、第20年に (vIsatime vasse) 親族のところへ乞食に訪れた。つまり自ら出家してから法臘8年の比丘になって (sayam pabbajjāya aṭṭhavassiko hutvā) である。それゆえ召使女は彼を見て〔最初〕誰だか分らなかったが〔手・足・声の〕特徴をとらえた。

これがスディンナ・カラダカプッタの出家を釈尊成道第12年とするのは、「雨安居地伝承」がヴェーランジャーでの雨安居を12年とするからであろう。そして波羅夷罪第1条の制定のきっかけを作ったのはそれから8年後であったとする。要するに波羅夷罪第1条の制定因縁にカラダカプッタが登場するのは、波羅夷罪第1条の制定の直接因縁として登場するのではなく、その伏線としての出家を述べるためと解釈していることになる。おそらくこれはヴェーランジャーでの雨安居の時には、釈尊がまだその時機ではないと波羅提木叉の誦出をされなかったにも拘わらず、雨安居を明けた早々にそれを誦すのは早すぎると考えたからであろう。

この点については重要であるから後に考えたい。

(1) p.208

[3-3] ついでに後世の釈迦仏教文献のいうところも紹介しておく。

まず釈尊の「雨安居地伝承」では、前項にも記したようにヴェーランジャーでの雨安居は成道12年としている ⁽¹⁾。また『ピガンデー』も「雨期が過ぎ、コーサラ国のセータヴィヤー (Setavyā: Satiabia) へ赴いて Waritzaba (ヴェーランジャーをさすのであろう) のあるバラモンの招待を受ける。釈尊がその町で第12雨期を過ごす」とするから同じである ⁽²⁾。

このように、『四分律』と『根本有部律』のいう波羅夷罪第1条の制定年伝承と、後世の釈迦仏教文献の雨安居伝承とは一致するわけであるが、それらがなんらかの共通の情報をもとに作られているとは考えられない。われわれの調査したところによれば、これら雨安居地伝承には確たる根拠になるものは見いだせなかったからである ⁽³⁾。なおこの雨安居伝承では最初の舎衛城での雨安居は仏成道第14年のこととしている。もしこの雨安居地伝承を信じるとするなら、釈尊は舎衛城よりも前にヴェーランジャーに行かれたことになるが、それがありえないことは先に記した。

(1) 「モノグラフ」第6号(2002年10月)に掲載した岩井昌悟【論文5】「原始仏教聖典に記された釈尊の雨安居と後世の雨安居伝承」p.071以下の表、*Jinakālamālī* (p.034) 参照。

- (2) 英語版 p.240 なお小説と銘打っているからすべては想像の範囲で書かれたものであろうが、ティク・ナット・ハン著、池田久代訳『いにしへの道、白い雲 プッタ』（2008年12月 春秋社）では、比丘尼が誕生し（第45章）、コーサンビーの破僧が起こった（第47章）後の第50章に記されている。なお阿難が専任の侍者に任命されるのは、第52章である。
- (3) 「モノグラフ」第14号（2009年5月）に掲載した岩井昌悟【論文17】「釈尊雨安居地伝承の検証」と森章司【論文18】「釈尊雨安居地伝承の総括的評価」を参照されたい。

〔3-4〕ともあれこれらの年数は、以上において筆者が原始仏教聖典の記述に基づいて想定した年代とは合致しないどころか大きく相違する。本稿の結論はヴェーランジャーでの釈尊の雨安居は釈尊56歳＝成道22年としたのに対し、『四分律』『根本有部律』および「雨安居地伝承」では成道12年となり、『僧祇律』はヴェーランジャーでの雨安居は記さないが、波羅提木叉の制定年から類推すれば、成道4年ということになるからである。

しかしながら仏成道4年は、われわれの見解に基づけば未だ正式にサンガが形成されていないときであるから論外であるとしても、仏成道12年はサンガが形成されたまさしくその年にあたり、波羅提木叉制定の13年はその翌年にあたるから、理屈の上では齟齬するわけではない。しかしながらこの年は未だ阿難が秘書室長になっていない時期であるから、ヴェーランジャーでの雨安居についての記述を尊重するならば、これらの年代を採用することはできない⁽¹⁾。

Samantapāsādikā もこの雨安居地伝承に基づいているのであるから、これも信頼するに足らないが、しかしヴェーランジャーの雨安居の直後にスディンナが登場するのはその出家と関係するのか、あるいは波羅夷罪第1条の制定に関係するのかという問題は考えておかなければならない。もし後者のように解釈すると、ヴェーランジャーでは釈尊がまだ教団が隆盛になっていないから波羅提木叉を誦さないとされながら、早くもその翌年に誦されたとするのは少々辻褄が合わないかも知れない。しかしヴェーランジャーでも飢饉であり、ヴェーサーリーで波羅夷罪第1条が制定された時も飢饉であったというのは、それが時間的につながっていることを意味するであろう。このように解釈するとスディンナの登場はその出家を記述するためではなく、波羅夷罪第1条の制定を記述するためでなければならないことになる。

ヴェーランジャーで釈尊が波羅提木叉を説かれなかったのは、「時期的にまだ早い」という意味ではなく、波羅提木叉は「随犯随制」されるべきであって未だ有漏法が起こっておらず、波羅提木叉を制定する「状況でない」という意味であったと考えて、波羅夷罪第1条の制定はヴェーランジャーでの雨安居明けのことであったとしておきたい。

なお雨安居地伝承がヴェーランジャーの雨安居を舍衛城の雨安居よりも前に持っていくのは、ヴェーランジャーの雨安居と波羅夷罪第1条の制定の時機を離して理解するためには、ヴェーランジャーの雨安居を早い時期に設定する必要があるからかもしれない。

- (1) *Samantapāsādikā* (vol. I p.178) では、「阿難長老はその時（ヴェーランジャーの飢饉に際して釈尊が馬麦を食された時）侍者であったか？ 侍者であった。しかしまだ定まった侍者の地位を得てはいなかった。なぜなら世尊には成道後初期の20年間、定まった侍者がいなかった。ある時はナーガサマーラが世尊に仕えた。ある時はナーギタが、ある時はメーギヤが、ある時はウパヴァーナが、ある時はサーガタが、ある時はリッチャヴィ子・スナッ

【9】ヴェーランジャー（Verañjā）での雨安居年と波羅夷罪第1条の制定

カッタが（世尊に仕えた）。彼らは自身の気が向いた時に仕えて、望む時に去った。阿難長老はそれらの者たちが仕えている間はあまり熱心ではなく、彼らが去った時には自らが種々の務めをした。世尊も「私の一番の親類（阿難）はまだ侍者の地位を得ていないけれども、このような状況においてはこの者（阿難）だけが相応しい」と（阿難の奉仕を）忍受された。これについて「阿難長老は1パッタの麦菓子（śāka）を石で挽いて世尊に近づいた。世尊はそれを食されたと言われる」としている。

このようないささか無理な議論をするのは、ヴェーランジャーで雨安居されたことを伝える波羅夷の第1条の制定因縁に阿難が登場し、しかるに雨安居地伝承ではこの年を成道12年として、明らかに阿難が秘書室長になったよりも前のこととなる矛盾があるからである。

〔3-5〕しかしながら、唐突なまったくの仮定の話になるのであるが、『四分律』や『根本有部律』あるいは『僧祇律』は、おそらく仏成道と同時にサンガが形成されたと考えているのであろうから、その結戒年代もそれを前提としているはずである。しかしながら現実には成道と同時にサンガが形成されたということのありえないことは、今まで詳説してきたとおりである。したがって『四分律』『根本有部律』や『僧祇律』などがいう結戒年代を、われわれが考えているサンガの形成年からの年数と考えてみてはどうであろうか。そうすると、われわれはサンガ形成は釈尊46歳＝成道12年と考えているのであるからこれを第1年とすると、『僧祇律』のいう成道5年は成道16年となり、『四分律』や『根本有部律』のいう成道13年は成道24年に相当することになる。これは波羅夷罪第1条の制定年であるから、ヴェーランジャーでの雨安居年はその前年の釈尊57歳＝成道23年ということになる。

〔4〕ヴェーランジャーでの雨安居年と波羅夷罪第1条の制定年

以上において、波羅夷罪第1条の制定因縁に記されるヴェーランジャーでの雨安居の記述からの状況証拠と、マドゥラーへの布教に係わるヴェーランジャーの雨安居年、それに「律蔵」に記される結戒年代などの検討を終わったので、いよいよ最後に結論を下すべき段階となった。

〔4-1〕まず本章で筆者が推定したヴェーランジャーでの雨安居年は釈尊56歳＝成道22年（成道後22回目の雨安居）であった。したがって最初の結戒は、その雨安居を終えて釈尊がヴェーサーリーに遊行され、ヴェーサーリーにおいて雨安居を迎える前の釈尊57歳＝成道23年の前半期ということになる。「雨安居を迎える前」と考えるのは、先の波羅夷罪第1条の制定因縁では、ヴェーサーリーに來られた釈尊が雨安居に入られたという記述は、どの「律蔵」にもないからである。

そして『四分律』と『根本有部律』が最初の結戒を伝える年次を、サンガ形成時から起算すると、最初の結戒は釈尊58歳＝成道24年の前半期ということになり、われわれの年代推定とはわずかに誤差は1年しかないことになる。また *Samantapāsādikā* は成道20年としているのであるから誤差は3年ということになる。

いずれにしても先の年次は状況証拠をもとに、推定に推定を重ねて導き出された年数であ

り、筆者自らいうのも変なものであるが、わずか数年に目くじら立てて議論することもない、むしろわれわれの年代の推定はそれなりの合理性を有している証拠としておこう。したがって本稿では、筆者の推定した年度を採用して、釈尊が**ヴェーランジャーでやむなく雨安居を過ごされたのは釈尊56歳＝成道22年の雨期**（成道後22回目の雨安居）であり、最初の結戒すなわち**波羅夷罪第1条の制定は、その直後の釈尊57歳＝成道23年の前半期（第23回目の雨安居前）**を結論としておきたい。

このように考えれば、このヴェーランジャーでの雨安居と最初の結戒の年は、釈尊の45年間の布教活動のちょうど真ん中あたり、①サンガにそれほどたくさんの経験ある者が存在していない、②サンガは未だ広大でない、③サンガは未だ大いなる利養を得ていない、④サンガは未だ多聞大なるを得ていないという段階をすぎて、そろそろ頂点すなわち隆盛期を迎え、初めて有漏法が生じるという時期に相当すると見る事ができるであろう。釈尊はまさしく「時機相応」であることを知られて、このときに初めて結戒されたのである。そしてこれは阿難が侍者になってから3年目に相当する。舍利弗や目連が存命中であったことはいうまでもない。またこの年はサンガが形成されて12年目に相当するのであるから、すでに刑法に相当する「経分別」の法体系や訴訟法に相当する「犍度部」が釈尊の胸の中で構想され終わっていたと考えてもおかしくないころということになる。

[4-2] 以上のように波羅夷罪の第1条制定が成道23年＝釈尊57歳の時であるとする、その他のすべての波羅提木叉の条文はもちろんこれ以降に制定されたということになる。そこでこのような視点からすべての「律蔵」の、すべての波羅提木叉の条文を調査し、検証してみなければならないかもしれない。

実はわれわれは『釈尊年齢にしたがって配列した原始仏教聖典目録』⁽¹⁾ というものを作っており、これによれば例えば『根本有部律』の「衆多学」第1条から第14条までは、

仏は婆羅痾斯仙人墮処施鹿林中におられた。その時五苾芻は出家したけれどもなお俗服と同じようなものを着ていて、威儀容飾が端嚴でなかった。そこで世尊は過去の諸仏は声聞にどのような衣服を着せしめていたのであるかと考えられた。そのとき諸天が「浄居天が着ていたような衣服であった」と申し上げた。世尊は天眼をもってこれを観じて、「今より以降は浄居天のように円整に泥婆珊を著すべし」と定められた。そのとき六群苾芻が衣を著するのにはなはだ高かったから、衆学法の第1条「はなはだ高く衣を著すべからず」と定められた⁽²⁾。

などとされており、おそらくこれは五比丘が初転法輪によって比丘となったときをイメージしているのであろう。もしそうならこの制定時は成道直後の初転法輪の時ということになる。

すべての「律蔵」の、すべての波羅提木叉の条文を調査し、検証するということは、このようにいわばたわいもない記述も調査・検証しなければならないということを意味する。上記の『聖典目録』を用いれば、実は成道23年＝釈尊57歳の時以前に制定された波羅提木叉の条文をかなり容易にピックアップすることができるし、これに該当するケースはそれほどたくさんあるわけではないが、ここではこれを行う必要はないと判断しておく。

(1) 「釈尊および釈尊教団史年表」と同時（2010年11月）に、この研究を援助してくださっ

【9】ヴェーランジャー（Verañjā）での雨安居年と波羅夷罪第1条の制定

ていた中央学術研究所に研究報告書の一環として作成したもの。

(2) 大正 23 p.901 中

【10】波羅夷罪第2、第3、第4条の制定

はじめに

前章では釈尊のヴェーランジャーの雨安居年に関連して、波羅夷罪第1条「姪戒」の制定年を推定した。本章においては第2条「盜戒」、第3条「殺人戒」、第4条「大妄語戒」の制定年の推定を行う⁽¹⁾。

ちなみに波羅提木叉の各条文は「随犯随制」されたものとされている。しかし第【1】章「律藏の体系」において考察したように、波羅提木叉の基礎となる中国では「五篇七聚」とまとめられる刑法の体系が随犯随制のように、時の流れにしたがって自然に形成されていったと考えることはできない。波羅提木叉の条文が制定された最初は、前章において述べたように波羅夷罪の第1条であることに紛れはなく、そしてこの条文が制定されたのは釈尊57歳＝成道23年の雨安居前であったとしたのであるが、この時点ではすでに釈尊の頭の中には熟慮の結果の刑法体系ができ上がっていたと考えるべきであろう。

このように波羅提木叉制定の最初が波羅夷罪の第1条であったとするなら、順次に第2条、第3条、第4条と制定されていったとも考えられるが⁽²⁾、必ずしもそうではないであろう。なぜなら各条文は随犯随制されたのであるけれども、成文法典としての「律藏」は、制定の順に随って編集されているのではなく、それがどのようなものであったかを現時点では明確にできていないけれども何らかの方針によって編集されていることは明かであるからである。

例えば「捨墮」は物品に関する規定であって、比較的その内容が分類しやすいからこれを調べてみよう。各「律藏」においてそれほど大幅な入れ替わりはないから⁽³⁾、ここでは『パーリ律』を取り上げる。条文の順序にしたがって対象になっている物品をあげてみると次のようになる。

- 1～10条 衣 (cīvara)
- 11～15条 坐臥具 (nisīdanasanthata)
- 16,17条 羊毛
- 18～20条 金銀・物品
- 21,22条 鉢
- 23条 七日藥
- 24～29条 衣 (cīvara)
- 30条 サンガへ寄進された物品

このうち第1条から第10条までが衣であり、さらに第24条から第29条までも衣が内容となっているのであるが、なぜ第1条から第10条までと切り離されているのか筆者にはよく理解できない。

しかしながら一覧して、これらが物品を視点として編集されていることは納得されるであろう。また第1条から第10条までが「迦絺那衣品 (kaṭṭhinavagga) 第1」、第11条から

第20条までが「絹糸品 (kosiyaavagga) 第2」、第21条から最後の第30条までが「鉢品 (pattavagga) 第3」という標題が付され、それなりのまとまりが感じられるのも、一定の方針によって編集されていることを物語る。なお第2条が「絹糸品」と称されるのは、第11条が「絹糸の交じった臥具 (santhata) を作らせれば捨墮」というものであるからである。

このように波羅提木叉がある編集方針にもとづいて編集されていることは明らかであって、単純に随犯随制された条文をその制定年次にしたがって集めたものとすることはできない。

したがって波羅夷罪についても、第1条を除く他の3条は、条数と制定順序は関係がないものと考えべきであろう。このような基本的な見方にもとづいて以下の論考を進める。

- (1) 戒名は『四分律行事鈔』によったものである。大正40 pp.054下、055上、060中、下。
平川彰氏は『二百五十戒の研究』（「平川彰著作集」第14巻 春秋社1993年2月）において第3条を「斷人命戒」、第4条を「妄說得上人法戒」と名づけられている。
- (2) 本文中にも記すことであるが、『僧祇律』は第1条の制定は「成仏五年冬分第五半月十二日」（大正22 p.238上）、第2条は「成仏六年冬分第二半月十日」（同 p.253中）、第3条は「成仏六年冬分第三半月九日」（同 p.257下）、第4条は「成仏六年冬分第四半月十三日」（同 p.262上）とするから、順次に制定されたと考えていたことになる。
- (3) 「南伝大蔵経」第5巻（律藏五）の巻末に「諸部戒本戒条対照表」が作られている。これを参照されたい。

〔1〕波羅夷罪第2条「盜戒」の制定因縁

第1条は検討済みであるから、まず波羅夷罪第2条「盜戒」の制定の因縁についての資料を紹介する。それぞれの制定年の推定は他の条文の因縁資料を紹介した後でまとめて行う。

〔1-1〕波羅夷罪第2条「盜戒」制定についての、6つの広律の伝える制定因縁は次のとおりである。

『パーリ律』（*Vinaya* vol.III p.041）：世尊は王舎城の靈鷲山に住されていた。このとき多数の比丘たちがイシギリ山辺（Isigiripassa）に草屋を作って（*tiṇakuṭṭiyo karitvā*）雨安居に入った。この比丘たちは3ヵ月を過ぎて草屋を壊して諸方に遊行に出たが、ダニヤ陶師子（Dhaniya kumbhakāraputta）は雨期を過ぎた後の冬も（hemantam）夏も（gimham）そこに留まっていた。ところが彼が乞食のために村に行っている間に、薪草を採る人が草屋を壊して草木を持ち去ってしまい、こうしたことが3度まで続いた。そこで今度は泥を練ってすべてが粘土製の小屋（*sabbamattikāmayā kuṭi*）を作った。それはあたかもインダゴーパーカ虫（*indagopaka*）のように美麗で赤く、風が吹くと鈴（*kiṅkiṇikāsadda*）のように鳴った。

ときに世尊は比丘たちと共に靈鷲山を下るとき、美麗で赤い小屋を見て子細を問われ、ダニヤには有情に対する憐愍・不残害の心がない（*na pāṇesu anuddayā anukampā aviheṣā bhavissati*）と非難され、「純泥の屋を作ってはならない。作れば突吉羅」と説かれた。

そこでダニヤは**ピンピサーラ王**の資材を管理する知り合いに頼んで材木による小屋（dārukuṭika）を作ろうと考えた。そして彼は知り合いの王の材木管理人のところに行って、「王によって与えられた」と言って、王が災害用に蓄えていた資材をもらって小屋を作った。**マガダの大臣ヴァッサカーラ**（Vassakāra Magadhamahāmatta）が監査の時、貯蔵してあったはずの材木がないので管理人を取り押さえた。これを知ったダニヤはマガダ王ピンピサーラのところに行った。王は「多忙であるので与えたことを忘れたのかもしれない」というと、ダニヤは「王は灌頂即位のとき沙門・婆羅門のために草・薪木・水は与えられ、用いてよい（dinnañ űeva samaṇabrāhmaṇānaṃ tiṇakatṭhodaḥaṃ paribhuṅjantu）」と言われたと弁明した。王は「それは阿蘭若処における所有主がないもの（araññe apariggahita）についていったのであるが、大徳は類似をもって与えられない材木を持っていくことと解されたのだ（tena lesena dārūni adinnaṃ harituṃ maññasi）」といい、王のような者が沙門バラモンを殺し、追放することはできないとダニヤを釈放した。

世尊はこれを聞かれ、もと司法の高官であった比丘にマガダ王はどれだけの価値のあるものを盗んだら盗罪とするのかと問い、「いずれの比丘といえども、盗心をもって世間において盗罪とされるものを取れば、波羅夷にして共住すべからず」と定められた。

『四分律』（大正 22 p.572 中）：世尊は羅闍城の耆闍崛山中に住された。そのとき檀尼迦陶師子は草屋で過ごしていたが、彼が村で乞食している間に取薪人が草屋を壊して持って行ってしまった。そこで彼は泥を和して全て瓦より成る屋を作った。それは赤きこと火のごとくであった。

ときに世尊が耆闍崛山を下られるときに赤い瓦屋を見られて委細を知られ、常に衆生を慈愍せよと説いてきたのに、どうして柴薪牛屎を集めてこれを焼くのかと非難され、「今日より以降、赤色全成の瓦屋を作ってはならない、作る者は突吉羅」と定められた。

そこで檀尼迦は子供の時から友人であった瓶沙王の守材人に、王は私に材木を与えろと言ったとあって、保管してあった要材を持っていった。要材のないのを知った1人の大臣は守材人を王のところに引き立てようとした。これを知った檀尼迦は王のところにおもむき、「王が初めて位に登る時、沙門・婆羅門は草木および水は随意に用いるを許す」といわれたと弁明した。王は「それは無主物のことであるが、少材をもって出家の命を断ずることはできない」と檀尼迦を釈放した。これを聞いた羅闍城中の仏法を信じない居士らは、「沙門釈子に親近するな、供養するな」と話しあった。

世尊はこの因縁を知られて、元大臣であった迦楼という比丘に、王法ではどれだけの値のものを取れば盗罪になるのかを確認された後、「もし比丘にして、村落あるいは閑静処において与えられないのに盗心をもって、王法において盗みと定められたものを取れば波羅夷にして不久住である」と定められた。

『五分律』（大正 22 p.005 中）：世尊は王舎城におられた。そのとき達尼迦というもと陶家子であった比丘が乙（師）羅山に草庵を作って住していた。彼が城内に乞食している間に、取樵人がこの草庵を壊して持ち帰ってしまい、こうしたことが三度まで続いた。そこで彼は瓦屋を作ったが、それは色赤く巖好で、風が吹くと箜篒のような音がした。

そのとき世尊は耆闍崛山に住されており、はるかにこれを見て**阿難**にあれば何かと尋ねられた。世尊は委細を知られ、物命を残害して哀愍なきことを呵責されて、「焼成の瓦屋を作れば偷羅遮、自ら現に工巧せんには突吉羅」と説かれた。

そこで彼は知人である王舎城の**典材令**に、「王は私に与えた」といって王の城防の大材を持ち去った。たまたまこれを**雨舎大臣**が見かけて典材令を問訊し、王のところに引き立てようとした。これを知った達尼迦は自ら王のところに頭出し、王の詰問に「王が初登位のときに一切境内の草木および水を沙門・婆羅門に施すといわれた」と弁明した。王はそれは有主のものに及ばないのだが、沙門を囚殺することはできないと解放した。これを聞いた国中の仏法を信じない者たちは種々に罵った。

この因縁を知られた世尊は、もと**摩竭陀**の大臣であった**比丘**に**阿闍世王**の法では幾許のものを盗むと死罪かを確認され、「もし比丘にして五錢已上を盗めば波羅夷であって、共住してはならない」と定められた。

『十誦律』（大正 23 p.003 中）：世尊は**王舎城**に居られた。そのとき比丘らは**安居しようとしたが**房舎が足らなかったので草屋を作って過ごした。しかし城内で乞食している間に取薪人が庵舎を壊して持ち帰ってしまった。そこで比丘らは再び草屋を作ろうとしたが、**達尼迦**というもと陶家の子であった比丘は舎や戸・梁椽・牛頭・象牙・衣架などもすべて泥で作ってこれを焼いて完成させた。それは色赤く厳好であった。そしてこの舎を作り終わってから達尼迦は**二月遊行に出た**。そのとき仏は**阿難**と諸房を按行してこの舎を見て子細を知られ、外道をして譏嫌せしむることなかれと阿難に命じて破壊せしめた。

遊行から戻った達尼迦は、それではと王舎城にいる知人の**材木師**に、「**摩竭国主である韋提希子の阿闍世王が私に材木を与えた**」といって、城を守護するために使う大切な材木をもらい、斬截してそこに積み上げておいた。これを**城統**が見て材木師を王のところに連れていった。これを知った達尼迦が出頭して、「王は初めて位に登る時、我が国内の草木および水は沙門・婆羅門が取用してよいといわれた」と弁明した。王はそれは無主の草木を言ったのであるが、沙門を殺すわけにはいかないと釈放した。

この経過を知られた世尊は阿難を王舎城に遣わして、王がどれくらいの価値のものを盗んだ時に大罪を与えているかを調べさせた上、「もし比丘が聚落中もしくは空地において、王法によって罪となる価値のものを与えられずして取ったら波羅夷を得、共住すべからず」と定められた。

『摩訶僧祇律』（大正 22 p.238 上）：世尊は**王舎城**に居られた。そのとき**瓦師の子の達膩伽**は立派な僧房に住んでいたが、上座の客比丘が来るたびにそれを譲らされていた。そこで仙人山窟の辺りの黒石上に瓦屋を作った。それは色赤く優曇華のごときであった。あるとき世尊は雨後に天晴れたので耆闍崛山を経行されていたがこの因縁を知られ、そこを訪ねて比丘らに、出家してももとの工芸技術を捨てないこと、衆生を焼いて殺すこと、瓦屋は寒期には寒く暑期には暑いことなどを説いて壊させ、耆闍崛山に戻られた。

これを知った達膩伽は友人であった**瓶沙王の木匠大臣であった耶輸陀**のところに行き、与えるべき材木はないと言うのに、材木置き場に行って保管してあった5枚の飛梯材のうちから2枚を持ち去った。これを知った**監督官**が耶輸陀を王に告発すると、耶輸

陀が事の子細を語ったので王は達膩伽を召喚した。詰問に彼は「王が初受位のときに、国中のあらゆる水草樹木を沙門・婆羅門に施与するといわれた」と弁明した。王はそれは守護なきもののことであると非難したが釈放した。仏法を信じない者たちはこれを知って非難した。

達膩伽はこれを反省して無事を習い、昼夜に精進して、六神通を起し自知作証した。これを機縁として世尊は、「もし比丘が与えられないものを盗取すれば波羅夷であって、共住すべからず」と定められた⁽¹⁾。

『根本有部律』（大正 23 p.635 下）：世尊は王舎城の羯蘭鐸迦池の竹林園に居られた。そのときもと陶師の子の但尼迦が阿蘭若の草室に住していたが、乞食のために城中に入っている間に牧牛羊人や取薪草人がこれを壊して、持って行ってしまった。このようなことが再三に及んだので、彼は部屋も設備もすべてを泥で作って焼いた全成瓦室を作った。これは赤きこと金銭花のごときであった。そして彼はこれを余人に託して遊行に出た。これを世尊は比丘らの住処を按行した時に見かけ、阿難陀に委細を聞いて、諸々の外道が誹謗するであろうと、これを破壊させられた。

帰った但尼迦はこれを知って、友人であった掌木大臣のところに行って、「摩揭陀国の勝身の子の未生怨王は私に木をくれた」といって、城を補修するために保管してあった材木を持ち去った。1本の材木がないことを知った守城大臣はこれを王に知らせ、王は掌木大臣を召喚した。事情を知った但尼迦は自ら王のもとにおもむき、「王が初めて灌頂位を受けた時、沙門・婆羅門に自分の境内の草木および水は随意に取用せよといわれた」と弁明した。王はそれは無主のものについていったのだと怒ったが、沙門を殺すわけにはいかないと釈放した。

この報告を受けた世尊は阿難陀に命じて、王の国法ではどれだけの値のものを盗めば死罪になるのかを調べさせ、「もし苾芻にして、聚落又は空閑処において国法によって罪になる値以上の与えられないものを取ったならば、波羅市迦にして共住すべからず」と定められた。

以上が、6つの広律の波羅夷罪第2条「盗戒」の制定因縁である。これらの「律蔵」の多くには結戒⁽²⁾の後に、それが阿蘭若などにも当てはまることを定めた随結部分が付されている。この随結部分の仏在処とここに登場する人物のみを掲げておく。なお『僧祇律』は随結が2段に分かれている。

『パーリ律』 仏在処：－
登場人物：六群比丘

『五分律』 仏在処：舎衛城
登場人物：阿難

『僧祇律』① 仏在処：王舎城
登場人物：－
② 仏在処：王舎城
登場人物：瓶沙王

なお上に掲げなかった「律蔵」は、最初からこの随結の趣意が結戒の中に取り込まれている。

また『僧祇律』⁽³⁾には、この波羅夷罪第2条の制定年を、

世尊は王舎城において、成仏してから6年冬分第2半月10日、東に向いて坐して食後兩人半影、瓦師の子である長老達膩迦と瓶沙王及び糞掃比丘衣に因んでこの戒を制された。

としている。

- (1) 『僧祇律』『雜誦跋渠法』の「榮事法」中に、「達膩迦は辛苦して房を作ったが、世尊の命により上座比丘らがこれを壊した。彼はこの上座比丘らの行為を、『猫の鼠を伺うようなものだ』と不満を語った。比丘らはこれを世尊に告げ、世尊は『羯磨して營事比丘に五年住を与えるべし』と、營事法を制せられた」としている。大正22 p.445上
- (2) 波羅提木叉の条文の多くには最初の結戒の後、その罪がどのようなケースに適用されるのかを明確にするために、条文を微修正する随結がある。これを『四分律行事鈔』は「結戒」「随結」とよぶが（大正40 p.003上）、『根本有部律』では「創制」「随開」とよんでいる（大正23 676下など）。
- (3) 大正22 p.253中

[1-2] 上記資料のなかで波羅夷罪第2条の制定年を推定するためのもっとも大きな情報は、ダニヤが王の緊急用に備蓄していた材木を無断で持ち出した時のマガダ国の王が誰であったかということである。しかしながら困ったことにこの伝承は2つに分かれている。すなわち『パーリ律』『四分律』『僧祇律』はビンピサーラ王とするのに対して、『五分律』『十誦律』『根本有部律』は阿闍世王とするのである。もしこれが阿闍世なら、波羅夷罪第2条が制定されたのは釈尊の晩年ということになるが、もしビンピサーラ王ならこの制定年の幅はかなり広がることになる。なおビンピサーラ王とする『パーリ律』『四分律』『僧祇律』には阿難は登場しないが、阿闍世王とする『五分律』『十誦律』『根本有部律』には阿難が登場するのも注目される。しかし前章に論じたように、波羅夷罪第1条の制定時点ですでに阿難は登場するから、これは決定的な情報にはならない。

また『パーリ律』と『五分律』には大臣のヴァッサカーラ（雨舎）が登場する。ヴァッサカーラはいくつもの『大般涅槃經』⁽¹⁾や、その他 MN.108 *Gopakamoggallāna-s.*⁽²⁾、中阿含 145「瞿曇目犍連經」⁽³⁾、中阿含 142「雨勢經」⁽⁴⁾、AN.007-003-020⁽⁵⁾、増一阿含 040-002⁽⁶⁾、十誦律「五百比丘結集三藏法品」⁽⁷⁾、根本有部律「藥事」⁽⁸⁾、根本有部律「雜事」⁽⁹⁾、根本有部律「雜事」⁽¹⁰⁾などに登場するが、そこに同時に登場する王はすべてが阿闍世王であって、ヴァッサカーラとビンピサーラ王が同時に登場するのはこの波羅夷罪第2条の因縁譚の外には僧祇律「尼薩耆波夜提 010」⁽¹¹⁾、根本有部律「波逸底迦 082」⁽¹²⁾しかない。このようにヴァッサカーラはビンピサーラ王の大臣というよりも阿闍世王の大臣と考えたほうがよいかもしれない。しかしながらこれによってヴァッサカーラがビンピサーラ王の大臣でもあった可能性がないとはいえない。

前章において考察したように、波羅夷罪第1条の制定は釈尊 57 歳＝成道 23 年の雨安居前ということにしてあり、もしこの王が阿闍世であるとするなら、我々の推定では阿闍世の即位は釈尊 72 歳＝成道 38 年であって⁽¹³⁾、ここに阿闍世を登場させる資料はおそらく阿闍世が仏教に帰信した後のことを想定しているのであろうから、さらにその数年後ということになる。そうとすれば第2条が制定されたのは、第1条が制定されてから15年も20年も後と

いうことになり、これは信じがたい。また波羅夷罪という重罪で、しかも盗罪というよく起こりうる犯罪に対する規定が釈尊の晩年になって制定されたということも信じがたい。しかもわれわれはパーリと漢訳の伝承が異なる場合は、パーリを上位資料として尊重するという大方針を建てており⁽¹⁴⁾、これにしたがってもビンピサーラという伝承を採用すべきであろう。とはいえ、3つの「律蔵」になぜ阿闍世王が登場するのか、そのわけを理解することはできない。

このように「律蔵」の情報には不可解なところがあるが、常識的に考えれば第2条の制定は第1条の制定からそれほど時間的には経過していなかったとしてよいであろう。しかしながらこの制定年の推定は他の波羅夷罪の資料検討が終わった後に行いたいと考えるので、しばらくはペンディングしておく。

- (1) *DN.016 Mahāparinibbāna-s.* (vol. II p.072)、長阿含 002「遊行經」(大正 01 p.011 上)、白法祖訳「仏般泥洹經」(大正 01 p.160 中)、失訳「般泥洹經」(大正 01 p.176 上)、*Mahāparinirvāṇasūtra* (p.102)
- (2) 瞿曇目犍連經 vol.III p.007
- (3) 大正 01 p.653 下
- (4) 大正 01 p.648 上
- (5) vol.IV p.017
- (6) 大正 02 p.738 上
- (7) 大正 23 p.446 中
- (8) 大正 24 p.021 下
- (9) 大正 24 p.382 中
- (10) 大正 24 p.399 下
- (11) 大正 22 p.305 中
- (12) 大正 23 p.873 中
- (13) 「モノグラフ」第11号(2006年10月)に掲載した【論文11】「提婆達多(Devadatta)の研究」p.099 以下参照
- (14) 「モノグラフ」第1号(1999年7月)に掲載した【論文1】「『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究』の目的と方法論」の[3]を参照されたい。

[1-3] なおこの戒制定時の仏在処はすべての「律蔵」が王舎城とする。『パーリ律』は「多数の比丘たちがイシギリ山辺に草屋を作って雨安居に入った」とし、ダニヤは「雨期を過ごした後の冬も夏もそこに留まっていた」とするから、この事件は釈尊が王舎城で雨安居を過ごされたその雨期明けに起こったということになる。『僧祇律』が「雨後に天晴れたとき」とするのも雨期の後を示すのかもしれない。しかしながら『十誦律』は「比丘らは雨安居しようとしたが房舎が足りなかった」とするから、釈尊が王舎城で雨安居を過ごされようとしたその年であったということになる。しかしダニヤは陶器の小屋を作った後に二月遊行したとするから、雨安居の直前ではなかったということになる。

その他の「律蔵」はこれを明記しないが、今まで住んでいた草庵を樵などが持って行ってしまったというのであるから、雨安居明けをイメージしているのであろう。比丘らは雨安居を過ごした後に遊行に出るのが慣わしであるからである。しかし『パーリ律』は「雨期を過ごした後の冬も夏もそこに留まっていた」その間に草庵を壊されたとし、『根本有部律』は

雨安居のことは記さないが、これもダニヤが瓦屋が壊されているのを知ったのは遊行の後であるとするから、このようなことを考えると、この戒が制定されたのは雨安居の後であったとしても、あるいは雨安居に入る前のことであったとしても、雨安居からはかなりの時日が隔たっている時であったと考えられる⁽¹⁾。雨安居を終えて「冬も夏もそこにいた」とするのなら、むしろ次の雨安居前ということになるであろう。

そういう意味では『パーリ律』の情報と『十誦律』の情報は等しく見えるが、しかしダニヤの事件があったのは、『パーリ律』では王舎城で釈尊が雨安居を過ごされた後ということになるが、『十誦律』では王舎城で雨安居を過ごされる年ということになり、そのダニヤの事件が起こった年度は異なることになる。もっとも王舎城で釈尊が2年続けて雨安居されたとするなら問題は解決する。王舎城においての第1回目の雨安居を終えられた後ダニヤの事件が起こり、続いて王舎城において再び雨安居を過ごされたということになるからである。

しかしいずれの「律蔵」も、少なくともこの「盗戒」が制定されたときは、釈尊は王舎城におられたとしていることは確実である。すべての「律蔵」の仏在処は王舎城とされているからである。

- (1) 『パーリ律』はダニヤが作った草庵は3度にわたって壊されたとするし、陶器の小屋を作るのもそれなりの時日を必要とするであろう。このことからこの戒は雨安居を明けてからかなりの時間が経過していることを示していることが判る。

[1-4] なお余談ではあるが、各「律蔵」における世法において盗みとなる貨幣価値は次のとおりである。

『パーリ律』：1 パーダ (pāda) = 5 マーサカ (māsaka)

『四分律』：5 錢

『五分律』：5 錢

『十誦律』：5 錢

『僧祇律』：19 錢を 1 闍利沙槃としその 1/4

『根本有部律』：5 磨灑

『パーリ律』によれば、1 握りの米 (taṇḍulamuttḥi)、1 握りのムッガ豆 (muggamuttḥi)、1 握りの蚕豆 (māsamuttḥi)、1 握りの胡麻 (tilamuttḥi) を盗った場合が波羅夷とされているから、これらの価が1パーダ=5錢に相当するのであろう⁽¹⁾。となればこれらは決して高額ではない。なお各「律蔵」はこの盗みの罪を次のような罰としている。

『パーリ律』：あるいは殺し (hanati) あるいは縛し (bhandati) あるいは追放する (pabbājeti)。

『四分律』：死す

『五分律』：捉え、縛り、殺し、擯する。

『十誦律』：大罪

『根本有部律』：死

取るに足らない値の盗みに対して厳罰が処せられたということになる。

- (1) Vinaya vol. III, p.064. 平川彰博士は、1 パーダ=5 マーサカが「現在の貨幣の単位に換算してどれほどの価値になるかは明らかでない。ともかくそれは死刑や国外追放の刑に処せられるほどの罰であるから、少額の価値ではなかったであろう」とされている。『二百五十

〔2〕波羅夷罪第3条「殺人戒」の制定因縁

次に波羅夷罪第3条「殺人戒」の制定因縁を検討する。

〔2-1〕6つの広律の制定因縁は次のとおりである。

『パーリ律』（*Vinaya* vol.Ⅲ p.068）：世尊はヴェーサーリーの大林重閣講堂に住された。そのとき世尊は比丘たちに不浄論を説き（*asubhakathaṃ katheti*）、不浄によって讃歎し（*asubhāya vaṇṇaṃ bhācati*）、不浄観を讃歎された（*asubhabhāvanāya vaṇṇaṃ bhāsatī*）後、比丘たちに「半月の独坐をしたいので、一人の食事を運ぶ者を除いて、誰も近寄ってはならない」と命じられた。そこで比丘たちは世尊の説かれた不浄の修習に励んで自分の身を厭嫌して、自ら自殺する者、あるいは互いに殺し合う者、さらにはミガラディカという似非沙門（*Migalaṇḍika samaṇakuttaka*）の所へ行行って「殺せば、衣鉢をあげる」と依頼したりした。ミガラディカは魔にも唆されて、多くの比丘の命を奪った。

半月後、世尊は比丘たちの数が減少したことに気づいて阿難に尋ねられた。阿難は事情を説明して、他の観を修習する方便を説いてくださいと依頼した。そこで世尊は出入息念三昧の教えを説かれた。そして比丘たちに、「いかなる比丘も故意に人体の生命を断じ、あるいはそのために殺具を持つ者を求めれば、波羅夷にして共住すべからず」と定められた。

『四分律』（大正22 p.575下）：世尊は毘舍離の獼猴江辺の講堂におられ、比丘らに不浄行を説き、不浄行を讃歎された。そこで比丘らは不浄観を修した結果、身命を厭嫌して、自殺を欲し、死を讃歎するような者が出てきた。婆裘河辺の園に住む比丘らは勿刀伽難提を字とする沙門に、「私の衣鉢を与えるから命を絶て」と依頼し、彼は天魔にも唆されてたくさんの比丘を殺した。あるとき居士らが園を訪れ、その光景を見て、「比丘らは共に相殺害しあっている。沙門釈子を供養するな」と村々に触れ回った。

そのとき世尊は毘舍離の比丘らが減少しているのを見て阿難に理由を尋ねられた。阿難が先の因縁を告げるとともに、「他の方便をなして説法し、永く疑惑をなからしめるように」と依頼したので、世尊は阿那般那三昧を説かれた後、「もし比丘が自手にて人命を断じ、死の快きを歎賞し、死を勧めれば波羅夷にして不共住である」と定められた。

『五分律』（大正22 p.007上）：世尊は毘舍離に居られた。そのとき世尊は比丘らに「不浄観を修すれば大果利を得る」と説かれたので、比丘らが不浄観を修習して自分自身の身を厭うようになり、中には自殺したり、刀や縄を求めたり、毒薬を服する者も出てきた。また一人の比丘は弥隣旃陀羅のもとを訪れ、「衣鉢をやるので、命を絶つように」と依頼した。彼は自在天魔にも唆されて多くの比丘を殺した。そこで比丘らの数が減少した。

そのとき世尊は三昧より覚めて大衆に圍繞されて露処に坐された。ときに世尊は阿難

に「今日はどうして比丘らの数が少ないのか」と尋ねられた。阿難が事の次第を告げ、余の善道法を説いて諸比丘を安樂住ならしめてください」と依頼すると、世尊は安般念を修して、淨觀・喜觀を楽しむべきことを説かれた後、「もし比丘自ら人を殺せば、波羅夷を得て共住すべからず」と定められた。

『十誦律』（大正 23 p.007 中）：世尊は跋耆国の婆求摩河のほとりにおられた。このとき世尊は比丘らに、「不淨觀を修習すれば大果大利を得る」と説かれた。そこで比丘らは不淨觀を修習して、この身を厭嫌し慚愧し、死を欲し死を讃歎して、自殺したり、互いに殺し合う者が出てきた。また一人の比丘が鹿杖梵志のもとを訪れて、「私を殺せば、汝に衣と鉢を与える」と依頼した。彼は魔天神にも唆されて多くの比丘を殺したので、比丘らの数が減少した。

月の十五日説戒の時、世尊は阿難に比丘の数が少ない理由を尋ねられた。阿難が事の次第を告げるとともに、余の善道安樂住法を説かれないと依頼したので、世尊は阿那般那念を説かれた。そして世尊は比丘僧を集めて種々に呵責された後、「もし比丘が人の命を奪い、刀を与え、死を讃歎して死に至らしめれば波羅夷にして共住すべからず」と定められた。

『僧祇律』（大正 22 p.254 中）：世尊は毘舍離に住された。そのとき1人の病比丘があり、病者も看病する者も疲れ果てた。そこで病者が自分を殺してくれと願い、看病する比丘がこれを殺した。

世尊は毘舍離に住された。病者が持刀者を求めよと頼んだ。鹿杖外道に衣鉢を与えろといって命を奪わせた。

世尊は毘舍離に住された。看病比丘が病比丘に自ら刀を用いて自殺するように勧めた。彼は自殺した。

世尊は毘舍離に住された。鹿杖外道は頼まれて比丘を殺したことを憂悩していた。天魔波旬が、「あなたは人の苦しみを開放し、未だ度せざる者を度せしめた」と唆した。そこで彼はさらに多くの人を殺した。

そのとき世尊は月の15日の布薩をなさうとされた。僧衆の少ないことを疑問に思われて阿難に質問されると、阿難は「世尊は先に不淨觀を説き、不淨觀を修習する功德を説かれたので、比丘の中に自殺する者、鹿杖外道に殺させる者などが出て、多くが死にました。余法を説いて身を厭って自殺せしめず、久しく存して天人をして利益せしめたまえ」と答えた。世尊は阿那般那念を説かれ、「比丘にして手ずから人命を奪い、刀を持して殺を与える者を求め、死を讃歎して死せしめる者は波羅夷にして共住すべからず」と定められた。

『根本有部律』（大正 23 p.652 下）：世尊は室羅伐城の逝多林給孤独園に住されていた。そのとき城中に菴索迦と波洛迦という友人同士の二人の苾芻があり、波洛迦が病気になるにせきりに飢渴を訴えるので、菴索迦は医師を求めて町に行った。その間に余の苾芻があつて、波洛迦に粥や乳酪を与えたので波洛迦は飽食した。菴索迦は菓食をもって帰って波洛迦に与えようとしたが、彼が飽食して食べなかったので理由を聞いて、「むしろ毒菓を食らおうとも、所忌食を食ってはならないのに」と言った。波洛迦は慚愧して囊中であつた毒菓を食べて死んでしまった。世尊は「菴索迦は殺心がなかったから無

犯である。しかし病人の前でこのような言説をなして死を求めしめれば越法罪である」と説かれた。しかし未だ学処を定められなかった。

世尊は室羅伐城の逝多林給孤独園に住されていた。そのときに城中に善語と吉祥という友人同士の二人の苾芻があり、善語は獼師を捨て、吉祥は長者を捨てて出家したのであった。吉祥は病気となったので善語が看病人となった。吉祥の病気が重くなり、苦しみが劇しくなったので彼は善語に頼んで、善語の獼師をしている二人の甥を看病のために呼び寄せてもらい、この二人に自分の命を断たしめた。仏は「殺心がなかったから無犯である。しかし無智人を看病者にし、よく教えないで外出すれば越法罪である」と説かれた。しかし未だ学処を定められなかった。

世尊は室羅伐城の逝多林給孤独園に住されていた。城中に1人の苾芻があり、その用いる鉢は色が壊し孔が開いていたので、重病の比丘が命終したら鉢をもらおうと考えていた。仏は「死を願う心がなかったから無犯であるが、このような旃荼羅心を起せば越法罪である」と説かれた。しかし未だ学処を定められなかった。

世尊は室羅伐城の逝多林給孤独園に住されていた。城中に1人の苾芻があり、その用いる僧伽胝は破れて埃にまみれていたので、重病の比丘が命終したら僧伽胝をもらおうと考えていた。仏は「死を願う心がなかったから無犯であるが、このような旃荼羅心を起せば越法罪である」と説かれた。しかし未だ学処を定められなかった。

世尊は室羅伐城の逝多林給孤独園に住されていた。城中に1人の長者があり、その妻は男の子を産むと亡くなった。そこで長者は後妻をもらったが、この後妻に子ができると先妻の子を虐待したので、先妻の子は出家して、やがて三歳を学んで名声が遍く聞こえるようになった。そのときその苾芻は父を教化して、父は三宝に帰依し五戒を受けた。父は重病にかかっていたので、子は「この苦しみ身を捨てれば善道に生まれる」と説いた。そこで父は波利迦という愚鈍な婢を「非人が腹の中に入っているので、開いて取り出してくれ」と騙して腹を開かせ命終した。後妻はこれを先妻の子の企みだと訴えた。仏は「彼の苾芻は無犯であるが、病者をして死を求めしめれば越法罪である」と説かれた。しかし未だ学処を定められなかった。

世尊は広嚴城（ヴェーサーリー）の勝慧河側の娑羅雉林におられ、不浄観を修すれば大果利を得ることができると説かれた。諸苾芻は不浄観を修して大果利を得たが、中には身を厭嫌して自分で命を断つ者や、互いに命を断ちあう者たちもいた。1人の苾芻は鹿杖梵志沙門に「衣鉢を与える」と言って命を断たせ、彼は天魔に唆されてその後多くの苾芻の命を奪った。

仏は15日の褒灑陀の時に苾芻の数が少ないので阿難陀に尋ね、事の子細を知られた。そこで「もし苾芻にして人の命を手ずからに断じ、あるいは持刀者を求め、死を讃歎して死なしめれば波羅市迦にして、共住すべからず」と定められた。

なお第2条と同様に、この戒にも『パーリ律』には随結がある。内容は死を讃歎して死にいたらしめるケースも戒の内容に含められるというものであり、仏在処は明記されないが、登場人物は六群比丘である。

また『僧祇律』⁽¹⁾はこの条文は、

世尊が毘舍離城において、成仏してから6年冬分第3半月9日、食前に北に向いて坐

して1人半影、衆多の看病比丘のために鹿杖外道を因縁としてこの戒を制された。
としている。

(1) 大正 22 p.257 下

[2-2] 以上のすべての「律蔵」の制定因縁には、その仏在処をヴェーサーリーとすることと、そこに阿難を登場させることが含まれているが、その他にその制定年を推測せしめる情報は無い。なおミガランディカという似非沙門（勿刀伽難提を字とする沙門、弥隣旃陀羅、鹿杖梵志、鹿杖外道、鹿杖梵志沙門）はここにしか登場しない。

ただしこの制定の因縁は、釈尊が不浄観を讃歎されたので、比丘らが身を厭嫌して死を願うようになったということであることに注意しなければならない。不浄観の内容を記しているものはないが、この不浄観を修することによって身を厭嫌して死を願うようになったというのであるから、死体が腐爛していくさまを観想する観法を説かれたのであろう。なお釈尊がこの戒を説かれたのは、不浄観を説かれてから禪定に入られた後のことであって、比丘の人数が減っているのを知られたのは、『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』は布薩の時であったとしている。『パーリ律』も半月の独坐の後とするから布薩の時であったと理解することができる。

[3] 波羅夷罪第4条「大妄語戒」の制定因縁

次に波羅夷罪第4条「大妄語戒」の制定因縁を検討する。

[3-1] 6つの広律の制定因縁は次のとおりである。

『パーリ律』（*Vinaya* vol.III p.087）：世尊はヴェーサーリーの大林重閣講堂に住されていた。このとき多数の比丘たちがヴァッグムダー河の岸辺で（*Vaggu- mudāya nadiyā tire*）雨安居に入ったが、ヴァッジの地は飢饉で食を得難かったので、どうしたら施与が得られるだろうかと議論しあった。ある比丘は在家の仕事（*gihīnaṃ kammanta*）をしようと言い、ある比丘は在家の使い（*gihīnaṃ dūteyya*）をしようと言ったが、「かの比丘は初禅……六神通を得ている」などと互いに上人法を讃歎して（*aññaṃaññaṃsa uttarimanussadhammassa vaṇṇaṃ bhāsanti*）食を得ることにした。そこでその地の人々は自分自身も食せず、母や父、あるいは子や妻などにも与えずに比丘たちに食物を与えた。

雨安居を終えて彼らは常法どおりに（*āciṇṇaṃ*）世尊に挨拶をするために遊行してヴェーサーリーに行った。ヴェーサーリーの周辺地で雨安居を過ごした比丘たちは痩せて顔色も悪かったが、彼らは太って顔色もよかった。世尊は事の子細を知られ、「いずれの比丘といえども、明らかに知らないのに上人法ありと言えば、波羅夷にして共住すべからず」と定められた。

『四分律』（大正 22 p.577 中）：世尊は毘舍離菴菴江辺高閣講堂に居られた。ときに飢饉で乞食が得難かったので、世尊は比丘らに「同和上同師隨の親友知人があれば共にそれ

らを頼って、毘舍離の左右の随所で安居を過ごすように」と指示された。このとき多数の比丘らが婆耆河辺にある僧伽藍で安居に入ったが、彼らは居士の家々を訪れ、互いに「上人法を得た。私は阿羅漢であり、禪と神通を得、他心を知る」などと嘘をついて飲食を得た。そこで人々は妻子の分も比丘らに供養した。

彼らは安居を終え、顔色よく気力も充実して世尊のところにやってきた。しかし毘舍離で安居した者は憔悴しやせ細っていた。子細を知られた世尊は、「もし比丘にして実を知るところなくして、自ら上人法を得たと妄語する者は、波羅夷であって不共住である」と定められた。

『五分律』（大正 22 p.009 上）：世尊は毘舍離に居られた。ときに世は飢饉で乞食しても得難く、そこで世尊は知識家を頼って安居せよと指示された。比丘らは摩竭国に行ったり、婆耆末河の辺にある聚落に行ったりした。婆耆末河に行った比丘らは、「互いにだれだれは初禪……四沙門果・三明・六神通を得た」と讃歎しあったので、居士らは自分の食を減じて彼らを供養した。

安居を終わって世尊を問訊するのは諸仏の常法であったので、摩竭提国で安居した比丘らは痩せ細り憔悴して世尊のもとにやって来たが、婆耆末河で安居した比丘らはふくよかであった。世尊は事の子細を知られ、「もし比丘、過人法聖利満足を知らないで、これを知ると虚誑妄語すれば波羅夷をえて共住すべからず」と定められた。

『十誦律』（大正 23 p.011 上）：世尊は維耶離国に居られた。ときに世が飢饉で乞食が得難かったので、世尊は比丘らに「知り合い、親里、所信の人を頼って安居を過ごせ」と指示された。比丘らは拘薩羅国の一处で安居を過ごしたり、婆耆摩河の辺にある聚落で安居を過ごした。婆耆摩河で安居した比丘らは聚落に入り、互いに「某は阿羅漢であり、私も阿羅漢……阿那般那念を得ている」などと讃歎しあった。そこで人々は彼らに食を供養した。

安居を終わって世尊のところを訪ねるのは諸仏在世の法であったので、拘薩羅国で安居を終えた比丘たちもやってきて、世尊の安否についての挨拶にやせ細った身体で、「我らは耐え忍んで安楽に住し、道中も疲れなかったが、ただ乞食が得難かった」と答えた。しかし婆耆末河の比丘らは、「我らは耐え忍んで安楽に住し、乞食も乏しくなかったが、道中が疲れた」と答えた。事の子細を知られた世尊は、「比丘にして知らず見ずして空無の過人法を説けば波羅夷にして共住すべからず」と定められた。

『僧祇律』（大正 22 p.257 下）：世尊は舎衛城におられた。そのときある聚落に2つのサンガがあり、夏安居を過ごしたのち舎衛城に居られる世尊のもとへやって来た。一方は「乞食も得難く、衣物も不足し、優婆塞の来訪もほとんどなかった」と報告したが、もう一方のサンガは「乞食も得やすく、安居衣も多く、多数の優婆塞が来訪した」と報告した。そこで世尊が理由を尋ねられると、彼らは互いに「三宝を讃歎し、舍利弗や目連を讃歎し、さらに自ら修習したところを讃歎したからである」と答えた。世尊は、「比丘にして未だ知らず、未だ了していないのに過人法を得たと言え、波羅夷を得て共住すべからず」と定められた。

『根本有部律』（大正 23 p.675 上）：世尊は広嚴城の勝慧河辺の500人の漁師に出家具足戒を与えられた後、毘舍離から竹林聚落に赴き升提波林に住された。ときに飢饉に遭遇

して乞食も得難かったので、世尊は比丘らに「親友を頼って、薛舎離の近郊の聚落にて安居を過ごせ。私は阿難陀と共にこの林に住しよう」と指示された。500人の苾芻らは自分たちの眷族である捕漁村に行って、仮の住まいの小屋を造って安居を過ごした。しかし食を得るのが難しかったので、彼らは互いに「無常想……八解脱を得た」と讃歎しあった。人々は自分たちの食べるものを供養した。

世尊は未だ涅槃に入られず世に安住されていた時には、諸弟子のために2時に大集された。1は安居しようとする時、2は自恣が終わった時である。そこで苾芻らは雨安居を終えると竹林村に行って世尊に会った。仏栗氏（ヴァッジ）の村々で安居した比丘らは顔色悪くやせ細り憔悴していたが、捕漁村で雨安居を過ごした苾芻らは顔色よく太っていた。そこで阿難陀がその理由を問うと、彼らは互いに讃歎しあったと答えた。上人法を得たというのは実なのかと問うと「虚である」と答えた。これを世尊に報告すると、「もし苾芻にして、実に知なく上人法を説く者は波羅市迦にして共住すべからず」と定められた。

結戒の後に随結として、増上慢の場合は罪ではないことが付け加えられる。この仏在処と登場人物は下記のとおりである。

『パーリ律』 仏在処：－

登場人物：阿難

『四分律』 仏在処：－

登場人物：－

『五分律』 仏在処：舎衛城

登場人物：阿難

『十誦律』 仏在処：舎衛国

登場人物：－

『僧祇律』 仏在処：舎衛城

登場人物：1比丘

『根本有部律』 仏在処：竹林聚落

登場人物：阿難陀

なお『僧祇律』⁽¹⁾はこの戒が定められた年を、

世尊が舎衛城において、成仏してから6年冬分第4半月13日、食後に東に向いて坐して3人半影、聚落中の衆多の比丘のためにこの戒を制された。

とする。

(1) 大正22 p.262 上

[3-2] 波羅夷罪第4条が定められたのは『僧祇律』が舎衛城とするのを除き、その他のすべての「律蔵」はヴェーサーリーとしている。またすべての「律蔵」はそのときは飢饉であって乞食しても食が得られなかったので、思い思いに知友を頼って雨安居を過ごすことになったとしている。なお各「律蔵」はこのとき大妄語した比丘たちの住処を次のようにする。

『パーリ律』：ヴァググムダー河の岸辺

『四分律』：婆婁河辺にある僧伽藍

『五分律』：婆求末河

『十誦律』：婆求摩河

『僧祇律』：ある聚落にある2つのサンガの1つ

『根本有部律』：捕漁村

ヴァググムダー河が現在のどの河に相当するかわからないが、「婆求末河」「婆求摩河」はその音写であって、「捕漁村」はその意を取って訳されたものであろう。

そしてこの戒が説かれたのは、『パーリ律』は「雨安居を終えて常法どおりに釈尊に挨拶をするためにやってきた時」とし、『五分律』は「安居を終わって釈尊を問訊する諸仏の常法どおりにやってきた時」とし、『十誦律』も「安居を終わって釈尊のところを訪ねる諸仏在世の法のとおりやってきた時」とし、『根本有部律』も「諸弟子のための2時の大集のうちの自恣が終った時」とする。『四分律』『僧祇律』は諸仏の常法については言及しないが、雨安居の後に釈尊に挨拶にやってきた時というのは共通している。

[4] 波羅夷罪第2、第3、第4条の制定年

以上をもとにして、これら波羅夷罪第2条から第4条までの制定年を推定したい。

[4-1] ところで『僧祇律』はこれらの制定年を次のように記していた。第1条も併せると次のようになる。

第1条 成仏5年冬分第5半月12日、東向して坐して中食後の1人半影

第2条 成仏6年冬分第2半月10日、東向して坐して食後の兩人半影

第3条 成仏6年冬分第3半月9日、食前に北向して坐して1人半影

第4条 成仏6年冬分第4半月13日、食後に東向して坐して3人半影

これによると、『僧祇律』は波羅夷罪の4条は条数順にほぼ1年のうちに制定されたと考えていたことが判る。しかし前章に記したように、波羅夷罪が成道5、6年のうちに制定されたとは考えられず、これが信じられないことはいうまでもない。

[4-2] これらの制定年を推定するにあたってまず最初に注目すべきは、第4条「大妄語戒」の制定場所がヴェーサーリーであって、そのときその地は飢饉であったということである。前章に紹介したように波羅夷罪の第1条もヴェーサーリーであって、そのときも当地が飢饉であったということであるから、したがって第1条と第4条の制定は同じ年であったとしてよいであろう。波羅夷罪の各条が年代が隔たった時に制定されたとは考えにくいし、そうしばしば飢饉があったわけではないであろうからである。そうとすればそれは釈尊57歳＝成道23年ということになる。

ただし第1条は釈尊がヴェーランジャーからヴェーサーリーに到着された時であり、したがってその雨安居前ということになるが、第4条は諸仏の常法にしたがって比丘たちが雨安居を終えて集まってきた時であるから、**第4条の制定は釈尊57歳＝成道23年の後半期（第23回目の雨安居の直後）**としてよいであろう。

なおこの時上人法を犯した比丘たちは、ヴァググムダー河で雨安居を過ごしたとされる。同じくそこもヴェーサーリーと同様に飢饉であったのであるから、そこはヴェーサーリーからそれほど隔たったところにあつたのではないのであろう。『十誦律』は第3条の「殺人戒」の制定の因縁において、勿刀伽難提を字とする沙門に殺させたのは「婆婁河辺の園に住む比丘ら」としていることから推測される。しかしながらこの比丘らは今の波羅夷罪第4条では互いに上人法を語って肥え太っていたにかかわらず、『十誦律』の第3条では不浄観を修して似非沙門に殺させたというのであるから、これには情報の錯綜があると考えなければならぬ。第3条の似非沙門に殺させた比丘らをヴァググムダー河の比丘とするのは『十誦律』のみであるから、これが誤っているのであろう。

〔4-3〕そして以上の第1条、第4条の制定因縁からさらに連想されるのは、第3条「殺人戒」である。この制定場所は同じくヴェーサーリーであって、ここには飢饉の記述はないけれども、この制戒は釈尊が不浄観を説かれたことを間接的な因縁としていることが注目される。不浄観は先にも記したように、人間の死体が腐乱し白骨化するまで観察するという観法が代表的なものであって、当時ヴェーサーリーには飢饉のためにこの観察の対象となる死体が累々としていたので釈尊はこれを説かれたのかもしれない。だからこれが少々効果を発揮しすぎて、死を願うものが頻発したと考えても無理ではあるまい。そうとすればこれも第1条、第4条と同じ年ということになる。

またこの第3条の制定は、釈尊が布薩の時にサンガの人数が減っているので不審に思われた時とされている。もし雨安居の前や後なら、一緒に雨安居を過ごした者たちが去って行ったり、異住処の比丘たちがやって来たりして、サンガの人数が一定しないから、人数の増減はさして不審でもないことになる。すなわちこの状況は、前回の布薩と今回の布薩が同じ人数であることを想定しているのであって、それならばこれは雨安居中のこととなる。しかもこの時は「釈尊を和尚とする比丘サンガ」のメンバー全員と一緒に雨安居を共に過ごすことができず、釈尊はそのメンバーに、それぞれの場所で友人を頼って雨安居せよと指示されたのであるから、釈尊とともに雨安居を過ごした人数はそれほど多くなく、そこで数が少なくなったことが判りやすかったのかもしれない。このように考えて**第3条の制定年は釈尊57歳＝成道23年の前半期（23回目の雨安居中）**のこととおきたい。

〔4-4〕残るは波羅夷罪第2条の「盗戒」の制定年である。波羅夷罪の他の3条の制定場所がヴェーサーリーであるにも拘わらず、これのみは王舎城である。波羅夷罪第1、第3、第4条が制定されたのは釈尊57歳＝成道23年の雨安居前、雨安居中、雨安居後のこととするなら、この第2条の制定は少なくともこの間のことではないということになる。その前となると第1条よりも前になるから、それはありえない。とするならばその後のことと理解せざるをえない。

しかしながらわれわれの「年表」では、この年以降で釈尊が王舎城で雨安居を過ごされた可能性のあるのは62歳まで待たなければならない。しかしこれでは第1、第3、第4条の制定と第2条の制定の間にあまりに時間が空きすぎることになる。もちろんその可能性がないわけではないし、それ以上に「年表」が誤っている可能性も多分にあるが、今はこれを検

討するいとまはないから、とりあえず釈尊は57歳＝成道23年の雨安居をヴェーサーリーで過ごされ、その後に王舎城に行かれて、ダニヤが陶器で作った小屋を目撃され、それをきっかけに王の材木を盗むこととなり、そこで第2条を制定されたと考えておきたい。それは雨安居明けというよりは、次の年の雨安居前のことであった。**釈尊58歳＝成道24年の第24回目の雨安居を過ごされる前**のことであったということになる。ただし「年表」では、この年の雨安居は釈迦国で過ごされたことにしてあるので、釈尊はこの後すぐさまびすを返して釈迦国に向かわれたことになるが、これはかなり無理があるとしなければならない。

先の[1-3]に記したように、『パーリ律』では釈尊が王舎城で雨安居を過ごされた後にこれが制定されたことになっており、これに対して『十誦律』はこれが制定された後に王舎城で雨安居されたことになっており、この年回りで2年続けて王舎城で雨安居を過ごすなどということは考えられないから、結果としてはこの2つの情報を共に捨てるということになる。ただし今までの作業はすべていわば仮説であるので、これら全体を検証する際の1つの課題として残しておきたい。

[4-5] 以上のように考えると、波羅夷罪の制定順序は第1条「姪戒」、第3条「殺人戒」、第4条「大妄語戒」、第2条「盗戒」となり、時期としては釈尊57歳＝成道23年の雨安居前、雨安居中、雨安居後、釈尊58歳＝成道24年の雨安居前ということになる。したがって波羅提木叉の編集は制定順序どおりではないということになる。

確かに[1]で述べたように、捨墮などは物品が何かということで塊が作られているようであり、強いていえば条数の多い物品の順に編集されているのかもしれない。しかし波羅夷はたった4条しかないのであるから、制定順に編集されてもおかしくはないにも拘わらず、なぜ「姪」「盗」「殺」「妄語」の順序になったのであろうか。まして在家信者の保つべき五戒も八斎戒も十善業道も、沙弥・沙弥尼が保つべき十戒も、式叉摩那の保つべき六法も、すべては「殺」「盗」「姪」「妄語」の順になっているのであるから、もし制定順でなければ、なぜこのような順序で編集されなかったのか不思議である。

もちろんここに行った制定年からする順序の考察が間違っている可能性がないわけではないが、ここでは波羅提木叉の波羅夷罪の編集順序は、出家修行者として警戒しなければならず、かつまた間違いを犯しやすい順序に編集されたと理解しておこう。そういう意味では「姪」が最初に置かれたのは、律蔵の規定の中で姪に関するものがもっとも多いということなどから容易に判る。次に「盗」が置かれているが、これもごく些少な貨幣価値の盗みも対象となるのであるから日常的に起こりうることで、それだけに警戒しなければならない項目であるからであろう。そして「殺」が次に置かれているが、これは「殺人」のことであるから、そう日常的に起こりそうもないことである。最後の「大妄語」は妄語の一種であるが、悟ってもいないのに悟ったとする妄語であって、しかも増上慢の場合は罪にならないのであるから、宗教者としては十分に警戒しなければならない事項であるけれども、しかし頻発するものではなく、「姪」「盗」「殺」とは少々性格が異なるということができであろう。そこで最後に置かれたのではなかろうか。

結 語

[1] 本稿はサンガの形成と発展過程を縦糸として、これに横糸のようにからむ律蔵の諸規定がどのように制定されていったかを考察しようとしたものである。

縦糸であるサンガの形成と発展過程というのは、換言すれば具足戒法の制定過程であり、具足戒法の制定過程とサンガの形成・発展過程は次のような関係となる。

五比丘が善来具足戒を受けて比丘となり阿羅漢となったこと＝三宝帰依の対象としてのサンガの成立

三帰依具足戒法の制定＝サンガ祖形の成立

十衆白四羯磨具足戒法の制定＝サンガの成立

二部僧白四羯磨具足戒法の制定＝比丘尼サンガの形成

持律第五白四羯磨具足戒法の制定＝サンガの地方への展開

また横糸たる律蔵の諸規定というのは、上記の具足戒法の制定を記す「受戒犍度」の外の、『パーリ律』でいえば19に上る本稿の冒頭に掲げたさまざまな犍度に盛り込まれた規定であり、また4つの波羅夷罪を初めとする波羅提木叉の諸規定のことである。

[2] ところで律蔵の諸規定は「随犯随制」されたというのが一般的な常識となっていた。

「随犯随制」ということは、換言すれば律の諸規定は行き当たりばつりに制定されていったということになり、もし本稿で考察しようとする諸規定がすべて「行き当たりばつり」に制定されたとするなら、本稿の志す構想そのものが最初から成り立たないことを意味するといつてよいであろう。いわばドン・キホーテが風車に戦いを挑むようなものと揶揄されるのが落ちである。

[2-1] そこでまず第【1】章「律蔵の体系」において、律蔵というものは体系的なものであって、「随犯随制」は犍度部には適用されず、また波羅提木叉の1つ1つの規定が「随犯随制」されたとしても、波羅夷から衆学までのいわゆる「五篇七聚」の刑法体系は、犍度部に規定された刑事訴訟法も含めてあらかじめ構想されたものであり、この構想を土台としているがゆえに、「随犯随制」も可能であったということを証明した。

また本稿のこのような試みが可能であるのは、律蔵がいうサンガは「羯磨」というきわめて厳密な集団の意思決定方法に代表されるようにすぐれて組織的なものであって、このような組織的なサンガの形成と発展過程は、必然的に犍度に規定されるさまざまなサンガの運営規定の制定と相関するということも指摘した。要するに第【1】章においては、本稿のめざすもくろみのその基礎となり背景となるものを論じたわけである。

[2-2] そして第【2】章「具足戒の種類と名称」においては、本稿の縦糸となるべき具足

戒法の制定過程において扱わなければならない具足戒法の種類を検討するとともに、その各「律蔵」においてさまざまな呼称で呼ばれている名称を整理して、本稿で用いるもっとも適切な名称を設定しようとした。また「具足戒」はこのように重要なものであるにも拘わらず、日本の学界においては「具足戒」という用語の理解にさえ誤解があり、また具足戒について網羅的に論じようとした論考には、佐藤密雄『原始仏教教団の研究』の第3章「比丘の入団と依止」⁽¹⁾があるが、必ずしもこれでは十分でないと考えて、今一度「具足戒」というものを総論的に考えてみたいという意図があった。

そしてその結果、律蔵に公認された「誰でも具足戒法」は以下の具足戒であり、その名称は次のように呼ぶのが適当であろうと判断した。

比丘の具足戒は「善来具足戒」「十衆白四羯磨具足戒」「持律第五白四羯磨具足戒」であり、「三帰依具足戒」は、『パーリ律』『四分律』『十誦律』は公認された具足戒とするけれども、『五分律』『僧祇律』『根本有部律』は無視するか公認されたものとはしない。

また比丘尼の具足戒は「二部僧白四羯磨具足戒」「遣使具足戒」であり、『パーリ律』『四分律』などは比丘尼にも「善来具足戒」を認める。なお比丘については辺地の特例の具足戒法を認めるわけであるが比丘尼にはこれを認めない。

その上で本稿では、「三帰依具足戒」を含めたこれらすべての形成過程とその制定年の推定と、これらによって形成されたサンガの意義を検討した。

(1) pp.171~195

[3] 本稿は以上のような基本的立場をもとに書かれたものであり、次の第【3】章「善来具足戒法の制定と帰依の対象としてのサンガ（僧宝）の形成」と、第【4】章「三帰依具足戒法の制定とサンガ祖形の形成」、第【5】章「十衆白四羯磨具足戒法の制定とサンガの形成」は、「受戒羯度」に仏伝をもつ『パーリ律』『四分律』『五分律』を中心に、善来具足戒が行われ、続いて三帰依具足戒法が制定され、その結果として律蔵としては正規の具足戒である十衆白四羯磨具足戒法が制定されるまでの経過とその年度、ならびにその時成立したそれぞれのサンガの意義を考察した。以下はこの各章の結論のあらましである。

[3-1] 釈尊は35歳と10ヵ月の日に、ウルヴェーラーの今はブッダガヤーと呼ばれるところにあった1本の菩提樹のもとで成道された。これは仏教の伝統にもとづいて、釈尊の年齢を入胎を誕生日とする満年齢で数えたものであるが、この数え方は現代人にはなじみが薄いので出胎を誕生日とする満年齢に換算すると、この日は満35歳の誕生日の当日ということになる。本稿ではこの出胎を誕生日とする数え方を採用している。なお本稿では成道何年という年代の示し方もしているが、これは成道された日から次の成道日までを第1年としたものである。なお釈尊は雨期の3ヵ月の間に熟慮を重ねられ、恒例行事として雨期明けに全国各地から釈尊のもとにやって来る出家修行者に対して新しい規定を説かれるのを常とされた。そこで規定制定の面からすれば、雨期明けが1つの区切りとなるので、成道日から雨安居の最後までをその年の前半期、雨安居明けから次の成道日の前日までを後半期とした。雨安居明けを古代の中国暦の7月15日であるとすれば、前半期は2月15日から7月15日まで

の5ヵ月間、後半期は7月16日から2月14日までの7ヵ月間ということになるが、釈尊や比丘らは後安居も過ごされるのが常であったので⁽¹⁾、そうすると前半期は2月15日から8月15日までの6ヵ月、後半期は8月16日から2月14日までの6ヵ月ということになる。

律蔵はこの成道、すなわち**満35歳の誕生日＝成道第1年の最初の日**をもって「**三宝帰依**」の対象となる「**仏宝**」と「**法宝**」の成立と考えている。「法宝」は初転法輪をもって成立したと考えたくなるが、それは単なる説法の最初であって、「法宝」は仏宝が成立した時に内在的に具わっている仏を仏ならしめるもの、四諦・八正道や十二因縁、無常・苦・無我説などという教説の根底にあるものという理解なのであろう。

釈尊はその年の雨期をウルヴェーラーで過ごされ、そして一面が水たまりのようになった雨期の水が引き、通行ができるようになった時に、かつて一緒に6年間の修行した五人の比丘に説法するためにバーラーナシーの仙人墮処鹿野苑に向かわれた。そしてそこでアンニャーコンダンニャを初めとする5人の比丘たちに初転法輪され、彼らは「世尊のみ元において出家して具足戒を得たい」と願い出たので、世尊は「来なさい、比丘よ。法はよく説かれた、正しく苦を滅尽するために梵行を行じなさい」と許された。これが「**善来具足戒**」の最初である。先ほどの釈尊年齢と成道年でいえば、**釈尊35歳＝成道第1年の後半期**ということになる。そしてこの後彼らは阿羅漢果を得て、律蔵はその時「世間に6人の阿羅漢があった」としている。このとき帰依の対象たる「**僧宝**」が成立し、「三宝」のすべてが成立したのである。

釈尊はその後ヤサとその友人54人を教化され、阿羅漢は世間に61人となった。『パーリ律』はここで「世間に阿羅漢が何人となった」という表現を終えるが、『四分律』はこの後にバーラーナシーの同友50人が出家具足戒を得、解脱して世間に阿羅漢は111人となり、さらに那羅陀梵志が出家具足戒を得て解脱して世間に阿羅漢は112人となったとし、『五分律』は那羅摩納と、さらに鹿苑から娑羅林に行く途中の姪女を探す同友30人と婚姻事をなす60人も出家具足戒を得て阿羅漢になり、世間に阿羅漢は152人になったとして、ここで「世間に阿羅漢が何人となった」という記述を終えている。筆者はここで「受戒虔度」の「善来具足戒章」と呼ぶべき章が終わると理解する。

(1) 「迦絺那衣 (*Kaṭhina*) の研究」(「モノグラフ」第17号 2012年5月) p.182 以下参照

[3-2] このように「律蔵」によっては阿羅漢となった人数に異なりがあるが、しかしこれら3つの「律蔵」は等しくこの後に、釈尊は彼らを「二人して1つの道を行くな。法を広めよ」と命じられ、自らは「ウルヴェーラーに行こう」と宣言して遊行に出られた。ちなみに仏伝を記さない「律蔵」も、初転法輪の後に釈尊が仏弟子たちを諸国に布教に出したという事績は認めている。『パーリ律』はこの前に雨安居を過ごされたとするから、**ヤサとその友人たちの教化は釈尊36歳＝成道第2年の前半期**のことであり、**仏弟子たちを諸国に派遣し、自らはウルヴェーラーに向かわれたのは釈尊36歳＝成道第2年の後半期の初め**のことであったということになる。ここから筆者のいう「三帰依具足戒章」が始まる。なお後に十衆白四羯磨具足戒で具足戒を得た比丘たちも「仏弟子」には違いないのであるが、本稿では善来比丘具足戒を受けて阿羅漢となった弟子たちと区別するために彼らを「仏弟子」

と呼び、十衆白四羯磨具足戒で具足戒を得た比丘たちは「仏弟子たちの弟子」と呼んでいる。

釈尊が布教先としてウルヴェーラーを選ばれたのは、修行時代に面識があったと思われるウルヴェーラ・カッサバを教化するためであった。彼はたくさんの螺髻梵志のリーダー格であり、彼を教化することは自分の悟った法が世界に通用するかどうかの試金石となると考えられたからであろう。したがってウルヴェーラ・カッサバも強者、**彼の教化に成功したのはその年の冬も過ぎ、そして次の雨期（成道第3回目の雨期）も過ぎて、ちょうど一年になろうとする、釈尊37歳＝成道第3年の後半期の初めのこと**であった。「律蔵」はこれによって彼の500人の仲間と、弟のナディー・カッサバ、ガヤー・カッサバおよび彼らの300人、200人の仲間、合計1,000人の螺髻梵志が釈尊のもとで善来具足戒を受けて比丘となったとしている。

このように一挙に大人数となった釈尊の弟子たちはウルヴェーラーという小さな村では生活できず、その拠点を近くの大都会ガヤーの近郊にあったガヤーシーサという小高い山に移すことになった。釈尊はこの地で1,000人とされる仏弟子たちや、諸国に布教にでた仏弟子たちが連れ帰ってきて善来具足戒を受けた新参比丘たちを教育しつつ、だんだんと増えてくる教団の将来をどのようにすべきかを考えられた。そして6年を経過した**釈尊43歳＝成道第9年の後半期（第9回目の雨期を過ぎされた後）**に、仏弟子たちが諸国に出ては出家希望者を連れ帰ってくるという生活に疲れ果てたのをみられて、**仏弟子たちが布教に出ている出先で出家希望者を「三帰依具足戒」によって比丘とすることを許された**。

これはサンガの形成史にとっては1つのエポックとなる事件であって、いくつかの意味を有する。まず第1は、今までは釈尊の教えを求めて出家修行をしようとする者は、すべてが善来具足戒によって釈尊の直弟子となっていた。すなわち釈尊が全出家修行者を統括する中央集権的な組織となっていたのであるが、これによって人事権が仏弟子たちに委譲され、インド各地にサンガが形成される地方分権的かつ民主的な体制に移行する素地ができたということである。

第2は、これが釈尊の教えの「大衆化」をもたらしたことである。たとい釈尊と会ったことのない、釈尊のおられるところと遠く離れた「どこ」にいる「誰」でもが、しかも「簡単」に仏・法・僧に帰依することを表明すれば具足戒を受けることができるようになったからである。

そして第3には、釈尊はこれによって行動の自由を得られたことである。今までは布教に出た仏弟子たちが、出家具足戒を受けることを希望する者たちを連れて帰ってくるのをウルヴェーラーないしはガヤーシーサで待っていなければならなかった。原始的な情報伝達手段しかない当時であっては、釈尊が動かれてしまうと、仏弟子たちが釈尊をつかまえることができなくなってしまうからである。そのため釈尊は鹿野苑において仏弟子たちを諸国に送り出す時、自らはウルヴェーラーに行くから新規出家希望者はそちらに連れてくるようにと指示されたのである。

このように三帰依具足戒を許されたことで、釈尊の教えが大衆化され、「釈尊教団」は地方分権的・民主的な体制に移行した。ただしそのときには、仏弟子たち自身は自分たちが具足戒を与えた新参比丘が彼らの「弟子」であるという認識はなかったかもしれない。「弟子」と「和尚」という認識は、和尚と共住弟子、阿闍梨と内住弟子の制度が作られた時に始まる

のであって、したがってこの時には仏弟子たちによる新参比丘の教育システムや管理システムも整えられていなかった。そのため新参比丘たちの威儀が乱れ、仲間たちの病気の看病をしないで死なせてしまうという結果をもたらしたのである。しかしこの時に全国各地にサンガが形成される種子がまかれたという事実は大きく、そこで筆者はこれを「サンガの祖形」というのである。筆者としては「祖形」という言葉に、「原形」よりはもっと漠然としたニュアンスを込めているのである。

もっともこのような伝承をもつのは、三帰依具足戒を公認の具足戒と認める『パーリ律』『四分律』『十誦律』であって、これを認めない『五分律』『僧祇律』『根本有部律』は別の伝承をもっていたことになる。これらも釈尊は仏弟子たちを諸国に布教に出したということは認めるのであるから、『五分律』は諸国に布教に出された仏弟子たちは出先で、どのように出家希望者に具足戒を与えたらよいかわからなかったために一語授戒、二語授戒、三語授戒、あるいは善来戒を与えていたとし、『僧祇律』は善来戒を与えていたとする。もしそうなら仏弟子を諸国に布教に出してから「十衆」が制定されるまでは、釈尊の統制が行き届かない無政府状態のようになっていたわけである。『根本有部律』は「十衆」が認められるまでは、遠国にある者もすべて釈尊のところに来て具足戒を得ていたが、途中で死亡するということがあったので、十衆白四羯磨具足戒法が制定されたとしているから、むしろこのほうが理にかなっているように感じられる。

しかし『パーリ律』『四分律』というよく整った「律蔵」が三帰依具足戒を認め、筆者はこれによるサンガの祖形形成と失敗の経験があったからこそ、後に見事な組織としてのサンガが形成されるに至ったと考えるので、こちらのほうを信頼する。それにしても「三帰」を認めない「律蔵」のあること自体が不思議であるが、これは「三帰」が認められていた時代はごく短期間であり、しかもそれが失敗に終わったからかもしれない。

もちろん「三帰」を認める「律蔵」についていえることであるが、このように「三帰依具足戒」を許されたところで、「受戒犍度」の「三帰依具足戒章」は終わる。

〔3-3〕行動の自由を得られた釈尊は懸案のマガダ国の大王**ビンピサーラの教化のために王舎城に向かって出発**された。ガヤーシーサでの最後の雨期を過ごし、さらに寒期も終わって翌年の熱時に入ったころ、**釈尊44歳＝成道第10年の前半期**のことであった。

王舎城に入った釈尊をビンピサーラ王が訪ねてただちに帰信して、王は竹林園を寄進するとともに、多くのマガダ国人が帰依した。また舍利弗・目連とともに250人のサンジャヤの仲間たちも帰依して善来具足戒によって比丘となった。

そこで王舎城の人々から、「釈尊がやってきて息子を奪い夫を奪って家系を断絶させる」という非難が起こった。また三帰依具足戒法にともなう上記のような欠陥のために、釈尊の教えを奉じているはずの出家修行者の衣服の付け方や食事の仕方などの威儀が整わず、また病比丘を看病する者がなく、みすみす死なせてしまうという不祥事などへの非難が沸き起こった。そこでこの弊害を除去するために「三帰依具足戒法」が廃止され、**和尚と弟子の制とともに「十衆白四羯磨具足戒法」が制定された。釈尊46歳＝成道第12年の後半期**のことであって、「三帰」が認められてから3年しか経過していなかった。そしてこのとき南方仏教圏では今日まで連綿として伝えられる**サンガが成立した**のである。

「和尚と弟子の制」とは、法臘 10 歳以上の経験豊富なしかも智慧ある比丘が和尚となつて、新参比丘を共住弟子として 10 年以上にわたって、寝食を共にしながら全人的に教育する制度であつて、しかもこの関係はサンガによって承認されて初めて認められるものであるから、和尚と弟子の制度はサンガと表裏一体の関係にあった。要するに「三帰」によって放任状態になった新参比丘の教育を、サンガという集団の中で行うことになったわけである。

またサンガとは、「羯磨」によってその意思を決定するきわめて組織的な集団のことであつて、この羯磨によって集団の意思を決定すべしという規定の最初がこの十衆白四羯磨具足戒法であつたから、そこで筆者はこれをもってサンガが成立したと理解するのである。この羯磨 (kamma) とは集団としての行為 (kamma) すなわち集団の意思を、会議によって決定することを意味し、会議で物事を決めるためには、会議に参加できる資格や、会議が成立する要件や議決要件、議決方法などのルールが必要で、羯磨にはこれらがすべてがきちんと定められている。まさしく現代の民主的組織の意思決定方法に匹敵するものといつてよいであろう。そしてサンガが羯磨を行つて新参比丘のサンガへの加入を認めるということは、「三帰」時代の仏弟子が恣意的に行っていた具足戒の授与を、サンガが規則にしたがって会議の決議によって行うようになったということを意味する。

[3-4] 筆者の理解では、この「十衆」が制定されるところで「十衆白四羯磨具足戒章」は終わり、次いで細則の説明に入るところから「十衆白四羯磨具足戒法施行細則章」が始まる。この細則を説明するのが、実は「受戒羯度」の目的であつて、したがって『十誦律』と『僧祇律』はここから始まるのである。そしてこの細則の中心である受具足戒資格の制定因縁と年度などを第【6】章「受具足戒資格審査項目（遮・難）の制定」で考察した。

結論を言えば、この細則の多くにはその制定因縁らしきものが付されており、これも随犯随制されたような印象を与えるが、しかしそれは抽象的ないしは漠然としたもので、したがってそれはその規定の制定理由ないしは目的を記したものと解釈すべきであり、また会議によってそれを希望する者に出家具足戒を与えるか否かを審議するとなれば、その資格審査基準というべきものがなければならなかったはずで、それゆえその大部分の項目は「十衆」が制定されたと同時にでき上がっていたものと考えられる。すなわち「十衆白四羯磨具足戒法施行細則」の大部分は**釈尊 46 歳＝成道第 12 年の後半期**、ないしは少し遅れたとしても**ごくわずかの間に制定**された、ということになる。

ただし釈尊が出家後初めて帰郷した時に、父の浄飯王の懇請によって制定されたとされる父母の許可を得ていることという資格審査基準は、珍しくその因縁譚が具体的で、また多くの「律蔵」にも共通するところであるから、これは信じなければならないかもしれない。だとしてもこの釈尊の帰郷をわれわれは、十衆白四羯磨具足戒法の制定から約 1 年半くらい後のことと考えているので、「遅れたとしてもごくわずかの間」という範囲に入ると考えてよいであろう。

なお 10 年依止規定は、**釈尊 62 歳＝成道 28 年目の後半期**（釈尊 28 回目の雨安居を過ぎされた後）に聡明有能なる比丘に限って 5 年に変更された。10 年依止の規定が制定されてから 16 年後のことであつた。

[4] 続いて第【7】章「摩訶迦旃延 (Mahākaccāna) の生涯と持律第五白四羯磨具足戒法の制定」では辺地の「持律第五」の制定因縁と制定年を考察した。辺地での具足戒の与え方が問題となったということは、釈尊の教えがガンジス河中流域地方をさす仏教中国の枠外の地方へと広まり、地方にサンガが形成されたことを意味する。

この舞台となっている辺地とはデカン高原の北西部にあったアヴァンティ国であって、この場面の主人公はマハーカッチャーナ（摩訶迦旃延）とその弟子ソーナ・クティカンナ（億耳）である。この**摩訶迦旃延が出家具足戒を得たのは**、阿難との関係やデカン高原を初めとする辺境への布教のパイオニアであったというキャリア、釈尊教団内の序列などを考えると、祇園精舎が寄進された翌年の**釈尊49歳、成道15年の後半期（第15回目の雨安居後）**のころであったと考えられる。そして彼が生まれ故郷のアヴァンティに帰ったのは、それから11年後の**釈尊60歳＝成道27年の前半期（成道第27回目の雨安居前）**であった。彼はその間「釈尊を和尚とするサンガ」の一員として、釈尊の膝下で釈尊の教えをじっくり学び、後に「略説を広く分別する者の中の第一」と称される素地をつくった。

そして彼はアヴァンティに帰ってソーナを教化した。ソーナは直ちに出家を望んだが迦旃延は許さず、出家を許されたのはその2年後の**釈尊62歳、成道28年の前半期＝成道第28回目の雨安居前**のことであった。しかもそれは沙弥としてであって、そのときアヴァンティでは具足戒を与えるための比丘10人が揃わなかったからである。そのためソーナが具足戒を受けて正式な比丘となったのは**釈尊65歳、成道31年の前半期＝第31回目の雨安居前**のことであった。

ソーナはその年の雨安居を過ごす、師の許可を得て舎衛城に行き釈尊に会い、師から託された**地方での持律第五白四羯磨具足戒法**などの5つの要望をすべて聞き入れられた。**釈尊65歳＝成道31年の後半期（第31回目の雨安居後）**のことであった。おそらくこれを契機として辺地と呼ばれる仏教中国の南、北、西、東の地方においてサンガが続々と生まれることになったであろう。

なお摩訶迦旃延はマドゥラーやヴァラナーなど仏教中国の西端にも教化したが、それは**釈尊入滅後**のことであった。この地域はアヴァンティの王室との関係があったからである。

[5] このように地方にサンガが生まれたのは釈尊の教化活動の生涯の半分以上をすぎたからであったが、比丘尼サンガはそれ以前に形成されていた。これは「モノグラフ」第10号（2005年4月）に掲載した【論文10】「Mahāpajāpati Gotamīの生涯と比丘尼サンガの形成」において論じたところであり、比丘尼の誕生はマハーパジャーパティーとシャカ族の女性たちが八重法によって出家を許された**釈尊58歳＝成道24年の後半期**のことであるが、そのときにはまだ正式な比丘尼サンガは形成されなかった。八重法はマハーパジャーパティーと一緒に出家した釈迦族の女性たちにしか適用されなかった具足戒法であったから、女性の出家修行者は釈尊教団のなかで、まだ曖昧な状態におかれていたということになる。

正式な**比丘尼サンガが形成**されたのは、八重法はあまりに比丘尼に不平等であるとして、

比丘尼たちが比丘尼と比丘は年齢に応じて互いに敬礼する制度に改めてもらいたいと申し入れたことをきっかけにして、「二部僧白四羯磨具足戒法」が制定された時であった。しかしこの「二部僧白四羯磨具足戒法」は比丘尼たちの要求を受け入れたものではなく、むしろ八重法の精神を比丘尼犍度や比丘尼の波羅提木叉の中できちんと規定化することを前提に制定されたものであった。ここに釈尊の比丘尼サンガに対する考え方が明確に示されていると解することができる。

そのためには比丘尼誕生から数年間を要すると考えて、筆者は「二部僧白四羯磨具足戒法」の制定を**釈尊 61 歳、成道 27 年の後半期（第 27 回目の雨安居後）**のこととしておいた。

なお比丘尼には、比丘に対する地方での「持律第五」のような特例措置は認められていない。したがってもし地方に比丘尼サンガを作ろうと思えば、「二部僧白四羯磨具足戒法」によらなければならないことになるが、比丘でさえも地方にサンガを形成することは難しかったのであるから、少なくとも釈尊時代には地方に比丘尼サンガは存在しなかったと考えてよいであろう。「二部僧白四羯磨具足戒法」は比丘尼の十衆白四羯磨の後に、さらに比丘の十衆白四羯磨による承認を必要とするという制度であるからである。

[6] そして第【9】章「ヴェーランジャー（Verañjā）での雨安居と波羅夷罪第 1 条の制定」と第【10】章「波羅夷罪第 2、第 3、第 4 条の制定」においては、視点を変えて波羅提木叉の中でもっとも重罪の波羅夷罪の第 4 条のそれぞれの制定因縁と制定年を検討した。

[6-1] 最初に制定された波羅提木叉の条文はもちろん波羅夷罪第 1 条（不浄戒）であって、これは「如来はサンガに未だ有漏法が生じない間は学処を制定せず、波羅提木叉を誦出しない。しかしサンガに経験ある者が最大になったとき、サンガが広大になった時、サンガが大いなる利養を得るようになった時、サンガに何らかの有漏法が起こるであろう。そのときに如来は学処・波羅提木叉を制定する」という方針の元で、初めてヴェーサーリーにおける飢饉という特殊な状況の下で、スディンナ・カラダカプッタが不浄を行った時に制定されたとされている。波羅提木叉が「随犯随制」されたとされる所以である。

このように最初の有漏法が起こったのは、「サンガが広大になった時、サンガが大いなる利養を得るようになった時」であるから、それはけっしてサンガ形成の初期ではなかったであろう。またこれは釈尊が仏教中国の西端にあたるスーラセーナ国の首都マドゥラーに布教に出かけて、折悪しく飢饉であったためヤムナー河を東に渡ったヴェーランジャーで雨安居を過ごしたその後のことであった。おそらくこれは釈尊がマガダ、コーサラ、ヴァッジ、カーシ、ヴァンサなどの仏教中国の有力な国々に教えを広めた後のことであったであろう。このようなことを勘案して、**最初の結戒は釈尊 57 歳＝成道 23 年の前半期（第 23 回目の雨安居前）**とした。

[6-2] そして波羅夷罪の第 3 条（殺人戒）と第 4 条（大妄語戒）も同じくヴェーサーリーにおいて結戒され、飢饉であったという状況も第 1 条と類似していることから、**第 3 条は釈尊 57 歳＝成道 23 年の前半期（23 回目の雨安居中）、第 4 条は釈尊 57 歳＝成道**

23年の後半期（第23回目の雨安居後）に結戒されたとした。

これに対して第2条（盗戒）の制定場所は王舎城であるが、これは**釈尊57歳＝成道23年の雨安居をヴェーサーリーで過ごされた釈尊が、その後王舎城にやってきた時**と考えておいた。ただしこれには若干の無理のあることは本文中に指摘し、その結論は保留してある。

波羅提木叉の条文の配列は何らかの編集意図のもとになされており、波羅夷罪も条数どおりの順序で制定されたわけではなかったことになる。

[7] 以上は大きな事績と主要な規定の制定年を中心に述べたものであるが、これも含めて本稿で推定したすべての事項を年表ふうにとまとめてみると次のようになる。なおこれはあくまでも「推定」の域を出ないものであるから、例えば**釈尊60歳＝成道26年の前期**と表記してあっても、「その頃」を意味すると理解されたい。なおサンガに関する記事は太字で記した。

また「年齢」は釈尊の出胎を誕生日とする満年齢、「成道」は成道年の意味で、成道日から次の成道日前日までを第1年とし、「期」は成道日から雨安居（雨期）を過ごすまでを前期とし、雨安居の翌日から次の成道日の前日までを後期とする。古代中国暦を用いて成道日を2月15日とすると、前期は8月15日までの6ヵ月間、後期は8月16日から2月15日までの6ヵ月間ということになる。なお「期」は前期、後期2期に分けるが、前記中には雨安居が含まれ、特に「雨安居」としたものもある。「雨安居中」という意味である。

年齢	成道	期	記 事
35	1	前期	釈尊が成道して帰依の対象となる「仏宝」と「法宝」が成立する。
		後期	五比丘が善来比丘具足戒を受け、後に阿羅漢となって世界に阿羅漢が6人存在することとなった。これによって 帰依の対象としての「サンガ」（僧宝） が成立する。
36	2	前期	ヤサとその54人の友人たちが阿羅漢となり、阿羅漢は世界に61人となる。
		後期	仏弟子たちを諸国に布教に出し、釈尊自らはウルヴェーラーに行く。
		後期	ウルヴェーラ・カッサパの教化を続けながら冬を過ごす。
37	3	前期	ウルヴェーラ・カッサパの教化を続けながら雨期を過ごす。
		後期	雨期が終わったころウルヴェーラ・カッサパが帰信し、続いてナディー・カッサパ、ガヤー・カッサパとその仲間たちが帰信して善来具足戒を受ける。大人数の集団となったので釈尊は生活拠点をガヤーシーサに移す。
38	4		カッサパ三兄弟とその仲間たちをガヤーシーサで教育しながら、諸国に布教に出た仏弟子たちが出家希望者を連れて帰ってくるのを待つ。（ガヤーシーサでの雨期第1年）

39	5		カッサパ三兄弟とその仲間たちをガヤーシーサで教育しながら、諸国に布教に出た仏弟子たちが出家希望者を連れて帰ってくるのを待つ。（ガヤーシーサでの雨期第2年）
40	6		カッサパ三兄弟とその仲間たちをガヤーシーサで教育しながら、諸国に布教に出た仏弟子たちが出家希望者を連れて帰ってくるのを待つ。（ガヤーシーサでの雨期第3年）
41	7		カッサパ三兄弟とその仲間たちをガヤーシーサで教育しながら、諸国に布教に出た仏弟子たちが出家希望者を連れて帰ってくるのを待つ。（ガヤーシーサでの雨期第4年）
42	8		カッサパ三兄弟とその仲間たちをガヤーシーサで教育しながら、諸国に布教に出た仏弟子たちが出家希望者を連れて帰ってくるのを待つ。（ガヤーシーサでの雨期第5年）
43	9	前期	カッサパ三兄弟とその仲間たちをガヤーシーサで教育しながら、諸国に布教に出た仏弟子たちが出家希望者を連れて帰ってくるのを待つ。（ガヤーシーサでの雨期第6年）
		後期	仏弟子たちが疲れ果てたので、「三帰依具足戒法」によって仏弟子が出家希望者に具足戒を与えることを許し「 サンガの祖形 」が形成される（ただし『五分律』などはこれを認めない）。しかし新参比丘の教育制度が整備されなかったため、比丘の威儀が乱れることになる。
44	10	前期	（成道10回目の雨期の前の酷暑期）王舎城に行きマガダ国王ビンピサーラとマガダ国人を教化し、ビンピサーラから竹林園を寄進される。（釈尊の教えがインド社会において公認される） 舍利弗・目連とその仲間たちが帰信し、善来具足戒を受ける。
46	12	後期	比丘の威儀が乱れていることに対する非難の声が上がり、これをきっかけとして和尚と弟子の制＝「十衆白四羯磨具足戒法」が制定され、「 サンガ 」が形成される。（三帰依具足戒法は廃止） 同時に「十遮十三難」中の多くの受具足戒資格審査項目も定められる。 このころに布薩と雨安居の制が制定され、竹林園に僧院が建てられる。
48	14	前期	浄飯王の願いをきっかけに、父母の許可を得なければならないという出家資格審査項目が定められる。
		前期	給孤独長者により舎衛城に祇園精舎が建立され、「釈尊教団」に寄進される。
53	19	後期	迦絺那衣の制度が制定される。
54	20	後期	満20歳以上という受具足戒資格審査項目が定められる。
56	22	雨安居	ヴェーランジャーで雨安居を過ごす。

57	23	前期	波羅夷罪第 1 条（姪戒）が制定される。
		雨安居	波羅夷罪第 3 条（殺人戒）が制定される。
		後期	波羅夷罪第 4 条（大妄語戒）が制定される。
		後期	（第 23 回目の雨安居をヴェーサーリーで過ごされた後、王舎城において）波羅夷罪第 2 条（盜戒）が制定される。
58	24	後期	マハーパジャーパティ・ゴータミーが最初の比丘尼となる。
61	27	後期	「二部僧白四羯磨具足戒法」が制定され、「比丘尼サンガ」が成立する。
62	28	前期	マハーカッチャーナがアヴァンティ国に布教し、ソーナ・クティカンナが沙弥として出家する。
		後期	聡明有能な比丘に対する 5 歳依止規定が制定される。
65	31	前期	ソーナ・クティカンナが具足戒を得て比丘となる。
		後期	地方での「持律第五白四羯磨具足戒法」が許され、釈尊教団が地方に発展する基礎となる。
69	35	後期	最初の「破サンガ」が起こり、「コーサンビー犍度」が説かれる。
72	38	後期	提婆達多の破サンガ（ブッダへの反逆）が起こり、「破僧犍度」が説かれる。