

【1】サンガの紛争調停と犯罪裁判を考察するための基礎

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

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

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

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

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

パーリの「律蔵」によれば、「殺せ」という言葉を発した口による行為は突吉羅（一人の比丘の前で懺悔すれば許される軽い罪。詳しくは本書279頁以下参照）であるが、殺人そのものについては「無罪」とされている。宗教者が人を殺したいという思いを抱き、それを人に命じるなど言語道断である。キリスト教の聖書では、心に淫らなことを思えば、それだけで姦淫罪を犯したことになる、とされている。また「梵網戒」では、たとひ蟻であろうと殺してはならないと定められている。それが宗教者としての当然の心構えであろう。しかるに、実際に人が殺されるという事態を引き起こす引き金を引いておきながら、それが「無罪」とは、と納得がいかない向きも多いのではなかろうか。

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

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

有の「法思想」があったのである。

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

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

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

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

(1) pp.001~002

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

仏教は教法（経蔵）の立場に立つ限り、若干の特殊な例外を除いて、すべての人間が人種・男女・家系（階級）・職業・財産・肉体的知的能力において全く平等であるという理念をもっていた。そして、この絶対的平等の理念が、それぞれ比丘僧伽・比丘尼僧伽の中においては完全に具現されていた。このことは、たとひある限定された集団の中においてであろうとも、紀元前という時代を考えれば、まさに驚嘆に値することであろう。

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

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

……

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

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

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

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

このように『律蔵』の僧伽入団規定には、教法上の戒・定・慧の三学とか、八正道・五根五力といった修道項目が勘案されていない。心の内面から問いかけるものがなく、ほとんどが表面的・外面的条件に終始している。これが『律蔵』の本質であって、ここにこそ教法と律法の差異が生じてくるわけである。そして、表面的・外面的条件であるが故に、社会的意識がより強く反映されたのであろう。

(1) pp.103~105

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

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

サンガがよくなるため (saṃgha-suṭṭhūyāya)、サンガが安樂なるため (saṃgha-pāsūtāya)、破廉恥なる者たちを抑止するため (dummaṅkūnaṃ puggalānaṃ niggahāya)、善比丘たちが安樂に住するため (pesalānaṃ bhikkhūnaṃ

phāsuvihārāya)、現在起こっている諸々の漏を防護するため (diṭṭhadhammikānaṃ āsavānaṃ samvarāya)、これから起こる諸々の漏を防禦するため (samparāyikānaṃ āsavānaṃ paṭighātāya)、未信者に信を起こさせるため (appasannānaṃ pasādāya)、すでに信じている者の信をさらに増長させるため (pasannānaṃ bhīyyobhāvāya)、正法が住せんがため (saddhammaṭṭhitiyā)、律を資助せんがため (vinayānuggahāya)

(1)。

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

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

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

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

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

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

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

そこで先の著書においては、律蔵における「如法」とは何かという結論として、

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

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

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

と。

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

(1) *Vinaya* vol. II p.088 など

(2) pp.477~8

(3) pp.379~380

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

[2-1] 先にも記したように、律蔵は法律であって倫理ではないから、心の中に起こったことは対象としない。身口意の三業のうち身と口によって起こされた実際の行動を対象とする。心の中に殺人を思ったとしても罰することはできないが、反面心の中がいかにか善であったとはいえ、いったん殺人がなされた時には、その動機の如何を問わず、殺人罪として罰せられなければならないということである。

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

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

され、「許可」されなければ罪は償われない。このように同じく「告白・懺悔」という言葉を使うにしても、大乘仏教的な「懺悔滅罪」とはその意味内容が大きく異なるのである。

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

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

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

[3-1] 波羅提木叉の罪は通常服さなければならない処罰の種類によって「五篇七聚」に分類される。この5種ないしは7種の罪と罰がどのようなものであるかは、拙著『初期仏教教団の運営理念と実際』の第2章・第3節の「『律蔵』における罪と懺悔——*āpatti*pratidesānā」に詳しく論じたのでこれをご参照いただきたいが、本稿に関係する点のみをまとめると次のようになる。

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

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

る。この剥奪される権利については【5】の[4-5]のところで詳説したので参照願いたい。

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

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

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

比丘律には『パーリ律』波逸提 64 (1) に、

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

また比丘尼律には、『パーリ律』比丘尼・波羅夷 06 (7) に、

いずれの比丘尼といえども、他比丘尼の波羅夷法を犯したのを知って、自ら挙罪せず、衆 (*gaṇa*) にも告げず、後にこれを告白すれば波羅夷である (趣意)。

とされ、『四分律』比丘尼・波羅夷 07 (8)、『五分律』比丘尼・波羅夷 08 (9) も同様である。このように『パーリ律』『四分律』『五分律』は波羅夷を覆蔵すれば波羅夷罪とするのであるが、しかし『十誦律』比丘尼・波羅夷 07 (10)、『僧祇律』(比丘尼) 波羅夷 07 (11)、『根本有部律』比丘尼・波逸底迦 07 (12) と説出世部の伝えるサンスクリット本 (13) は波羅夷とするところを「僇罪あるいは重罪を覆蔵すれば」とする。もっとも『僧祇律』は注釈のところでは「重罪とは八波羅夷」とするから、内容的には差異はないことになるが、『十誦律』は注釈のところでも「僇罪とはもしくは波羅夷もしくは僧伽婆尸沙」とするから内容が異なるわけである。また逆に『四分律』では条文中では波羅夷とするが、注釈のところでは「波羅夷にして不共住なるは重罪を覆するがゆえである」として「重罪」としている。

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

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

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

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

(2) 大正 22 p.678 下

(3) 大正 22 p.067 上

(4) 大正 23 p.102 下

(5) 大正 22 p.376 下

(6) 大正 23 p.833 中

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

(8) 大正 22 p.716 中

(9) 大正 22 p.078 下

(10) 大正 23 p.304 上

(11) 大正 22 p.516 中

(12) 大正 23 p.930 下

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

(14) 前記『比丘尼律の研究』においてもこの点は指摘されているが、有効な解釈は加えられていない。p.128

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

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

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

なおここで注意すべきは、「瞋恚に住していた」という部分を、「虚偽が私によって語られた、妄語が私によって語られた、無実が私によって語られた、知らないことが私によって

語られた」⁽⁷⁾と注釈していることである。すなわち無根の波羅夷によって誹謗したことを本人が認めることによって罪とされるのである。

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

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

また『パーリ律』の条文を紹介すれば、

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

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

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

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

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

(1) *Vinaya* vol.III p.163

(2) 大正22 p.587上

(3) 大正22 p.015上

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

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

先ほどの [3-2] において紹介した他比丘が重罪を犯したのを覆蔵すれば波逸提という『パーリ律』波逸提 64 の「覆他僇罪戒」においては、その注釈部分において『パーリ律』は「非僇罪を覆蔵すれば突吉羅」⁽¹⁾とし、『四分律』は「僇罪を除く余罪を覆蔵すれば突吉羅」⁽²⁾、『十誦律』は「余の比丘の地了時に波逸提・波羅提提舍尼・突吉羅を犯すを見て、この比丘突吉羅中に突吉羅想を生じ、竟日して覆蔵し、地了時に至れば突吉羅」⁽³⁾、『僧祇律』は「30 尼薩耆、92 波夜提の一一を覆蔵すれば越毘尼罪、4 波羅提提舍尼・衆学法の一一を覆蔵すれば越毘尼心悔」⁽⁴⁾としているから、やはり告発はしなければならないわけであるが、しかし告発しなくともその罪は突吉羅とされている。突吉羅というのは心中に反省すれば清浄となるいちばん軽い罪である。

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

このように軽罪を犯してそれを頬被りしている者に対しては、戒告して告白・懺悔をするように注意し、聞き入れなければこれを他の比丘や上座に告げて、他の比丘や上座によって

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

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

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

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

また『パーリ律』僧残12⁽⁵⁾、『四分律』僧残13⁽⁶⁾、『五分律』僧残12⁽⁷⁾、『十誦律』僧残13⁽⁸⁾、『僧祇律』僧残12⁽⁹⁾、『根本有部律』僧伽伐尸沙13⁽¹⁰⁾の「悪性拒僧違諫戒」は互いに、善をなしても悪をなしても語らないようにしようと約束することを禁じる条文であるが、これが禁止される理由を、『パーリ律』は「仏弟子たちは相互の語により、相互の奨励によって増大するから」だとしている。このようにもし戒を犯したときには互いに指摘しあい、よいところは互いに褒めあうことが必要であるとされるのであるが、もし罪を犯した場合には、その罪の軽重によってその手続きや処置が異なるということである。

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

(2) 大正22 p.679 上

(3) 大正23 p.103 上

(4) 大正22 p.377 上

(5) *Vinaya* vol.III p.178

(6) 大正22 p.599 上

(7) 大正22 p.021 上

(8) 大正23 p.027 中

(9) 大正22 p.284 下

(10) 大正23 p.707 上

[3-5] 以上のように波羅提木叉に定められた罪には、大きく分けてもし他の比丘が罪を犯したにも拘わらず自ら告白しない場合には、その罪を公式にサンガに対して「告訴」あるいは「告発」しなければならない波羅夷・僧残の重罪と、個人的に内々に「戒告」すること

が前提とされる軽罪の2種類があるということになる。したがって前者においては告発されても本人がそれを否認する時には、有罪無罪を争う裁判が必要となるのであるが、後者の場合は「罪を見ないことによる挙罪羯磨」などの懲罰羯磨にかけるために告発する道も設けられているが、普通はそのような手段に訴えないで穏便に済ませることになる。後者は原則として広い意味の懺悔をすれば許される罪であって、懺悔を強制して形だけの懺悔をさせたところで意味はないからであろう。

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

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

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

[4-1] 『パーリ律』によれば懲罰羯磨には次のようなものがある。

- ①しばしばいざこざ・紛争を起こす者に、人に具足戒を与えてはならないなど僧残罪の罰と類似の処罰を行う「苦切羯磨 (tājjanīya-kamma)」
- ②愚痴不聡明でしばしば僧残罪を犯して罰に処せられているにも拘わらずこれを繰り返す者に依止を与える「依止羯磨 (nissaya-kamma)」
- ③自ら華樹を植え、人に教えて華樹を植えしめるなどの不行跡 (anācāra) を行う者にその住処に住すべからず (na vatthabbaṃ) と追い出す「驅出羯磨 (pabbājanīya-kamma)」
- ④信心あり、浄心ある在家者に礼を失する行為をなした者に、その在家者に悔過させる「下意羯磨 (paṭisāraṇīya-kamma)」
- ⑤罪を犯して罪を認めようとしなない (āpattiṃ āpajjivā na icchati āpattiṃ passitum) 者にサンガと不共住ならしめる (asambhogaṃ saṃghena) 「罪を見ないことによる挙罪羯磨 (āpattiyā adassane ukkhepanīya-kamma)」。なお「サンガと不共住ならしめる」というのは、人に具足戒を授けてはならないなどの苦切羯磨による処罰の他

に、清浄比丘より敬礼を受けるべからずなどの処罰が加わったものである。

⑥ 罪を犯して罪を懺悔しようとしぬ者にサンガと不共住ならしめる「罪を懺悔しないことによる拳罪羯磨 (āpattiyā appaṭikamme ukkhepaniya-kamma)」

⑦ 「世尊が説いて障碍の法となされるものは障碍ではない」などという悪見 (pāpikā diṭṭhi) を捨てない者にサンガと不共住ならしめる「悪見を捨てないことによる拳罪羯磨 (pāpikāya diṭṭhiyā appaṭinissagge ukkhepaniya-kamma)」

の7種である。

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

『四分律』

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

『五分律』 (国訳 14・p.219 に名称)

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

『十誦律』

- ① 苦切羯磨
- ② 依止羯磨
- ③ 驅出羯磨
- ④ 下意羯磨
- ⑤ 不見擯羯磨
- ⑥ 不作擯羯磨
- ⑦ 悪邪不除擯羯磨

『僧祇律』

- ① 折伏羯磨
- ② なし
- ③ 不共語羯磨 (擯出羯磨)
- ④ 発喜羯磨
- ⑤⑥ 不見罪拳羯磨
- ⑦ 不捨悪邪見拳羯磨 (不捨偏見拳羯磨)

そしてこれらは「懺悔しても許されない罪 (adesanāgāmanī āpatti) に対して行うのは非

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

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

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

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

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

である。

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

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

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

(2) 大正 22 p.163 上

(3) 大正 23 p.221 中

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

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

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

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

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

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

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

したがってたとえ本人が自発的に告白したとしても、罪を犯してから数日後のことであった場合は、「直ちに」という原則に反しているので、この行為に対して特別の罰に処せられ

るし、いわんや自ら自主的に告白せず、他人の戒告を受けて後に自首したりする場合は、「本人が自主的に告白する」という原則に反しているので、この場合は紛争すなわち問題行動扱になるということである。

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

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

上記のように筆者が「自己申告主義」というのは、律蔵は、罪を犯した者の立場からいえば、直ちに自ら自主的に告白しなければならないという原則に立っているということであり、サンガの立場からいえば被告が罪を認めなければ有罪とできないという原則に立っているということである。

(1) 「佐々木第1論文」『仏教研究』第35号 pp.137~138 参照

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

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

そして僧残罪を犯した者に対する六夜摩那埵の処罰も、実はサンガが司法の権力をもって服従させるのではなく、罪を犯した比丘本人の要請に応じてなされるのである。すなわち罪を犯した者が自ら自主的にサンガのもとに至り、「私はこれこれの僧残罪を犯しましたので、

サンガに請うて六夜摩那埵を行いたい」と申し出ることになっているのである。これは求聴羯磨と呼ばれ、これもサンガの羯磨の一種である。サンガはこれを受けて初めて、聡明有能なる比丘が「この比丘某はこれこれの僧残罪を犯して覆蔵せず、サンガに請うて六夜摩那埵を行おうとしている。もしサンガに機が熟すればこの比丘に六夜摩那埵を与えたい」と提案して、白四羯磨によって六夜摩那埵という罰を与えるのである⁽²⁾。六夜摩那埵というのは、6日間一定の出家修行者の持つ権利を剥奪され、自由を束縛される罰に服しなければならないという処罰であって、詳しいことは後に紹介する。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[6-1] 筆者はサンガの形成史について次のように考えている。

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

その時比丘らは諸方諸国より、出家を希望し具足戒を希望する者を伴い来たり、世尊

に請うて出家せしめ具足戒を授けようとした。かくして比丘らも疲労し出家を希望し具足戒を希望する者も疲労した。そこで世尊は我れ許可す。汝等自ら各々の方、各々の国において具足戒を授けよ⁽¹⁾。

と。

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

そして直弟子たちが出家希望者を自分の弟子とする授具足戒は次のように行われる。まず出家を希望する者の鬚髪を剃り、袈裟衣を着けさせ、上衣を偏袒になして、比丘らの足を礼し、蹲踞し、合掌せしめて、三度仏法僧の三宝に帰依するという三歸衣文を唱えさせるのである⁽⁴⁾。

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

このようにして各地に「仏弟子たちのサンガ」の祖型が成立するようになったが、この時代にはまだ戒律というものが制定されていなかったから、出家修行者でありながら出家修行者としての立ち居振る舞いが整わない者が現れたり、出家させるにふさわしくない者たちを出家させるなどの弊害が生じるようになった⁽⁵⁾。そこで釈尊は和尚 (upajjhāya) と共住弟子 (saddhivihārika, saddhivihārin) の制を作られ、新たに仏の教えにおいて出家修業するためには、10年間は和尚の下で共住弟子として過ごさなければならない、和尚となる者は出家してから10年を経過した者でなければならないという規定を作られた。また三歸依具足戒法を廃止され、新たに10人以上の比丘たちの承認を受けてはじめて出家が許されるという十衆白四羯磨具足戒法を制定された。これが「羯磨法」の最初であり、サンガのもっとも厳密な意味での定義は、羯磨を執行できる状態にある出家修行者の集団とすることができるから、このときに正式のサンガが成立したことになる。もしこれが成道から10年以内では、和尚となって弟子を取る資格を有する適格者は1人もいないということになって不合理であるから、これは少なくとも成道12、3年後のことであったとすることができる。また合議して出家させるべきかどうかを議論するためには、資格審査規定に相当する者が必要であ

るから、このときに仏の教えのもとに修業するにふさわしいものとしての出家資格と基本的な生活規則も制定されたであろう。

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

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

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

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

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

(2) 大正 22 p.793 上

(3) 大正 23 p.1030 中

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

(5) *Vinaya* vol. I pp.043~44、『四分律』大正 22 p.799 中、『五分律』大正 22 p.110 下、『十誦律』大正 23 p.148 上、『僧祇律』大正 22 p.412 下

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

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

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

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

比丘らよ、あなたたちにはあなたたちを看護すべき母もなく、父もない。比丘らよ、

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

と。このようにこの法における親子の関係は一生涯続くのである (3)。

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

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

- (1) *Vinaya* vol. I p.045、『四分律』大正22 p.799下、『五分律』大正23 p.110下、『十誦律』大正23 p.148中
- (2) *Vinaya* vol. I p.302、『四分律』大正22 p.861下、『五分律』大正22 p.140上、『十誦律』大正23 p.205下、『摩訶僧祇律』大正22 p.455下、“Mūlasarvāstivāda-vinayavastu” Gilgit manuscripts vol. III part 2, Bibliotheca Indo-Buddhica no.17 p.131
- (3) *Vinaya* vol. I pp.050, 053、『四分律』大正22 p.801上、中
- (4) これを『四分律』『五分律』『十誦律』は「同和尚」「同阿闍梨」という。“Mūlasarvāstivāda-vinayavastu”では‘samānopādhyāya’ ‘samānācārya’である。
- (5) 和尚の依止を失うケースとして、『パーリ律』(*Vinaya* vol. I p.062)は、和尚が去ってしまった、還俗した、死んだ、外道に帰した、命令を与えた、の5つを上げている。『五分律』(大正22 p.118下)は、「佛言。失依止有八種。若依止師遠行、若罷道、若死、若作外道、若見先和尚、若依止師語汝更就某甲受依止、若依止師出界經宿、若滿五歲聰明辯才至明相出時。是爲八皆失依止」とする。
- (6) ちなみに『四分律』『五分律』『根本有部律』は和尚の弟子も阿闍梨の弟子もともに「弟子」として『パーリ律』のように区別しない。しかし『十誦律』は和尚に対する弟子は「共行弟子」とし、阿闍梨に対する弟子は「近住弟子」とし、『僧祇律』は和尚に対する弟子を

「共行弟子」とし、阿闍梨に対する弟子を「依止弟子」とする。しかし梵文の『根本有部律』は upādhāya に対する弟子を ‘sārdhamvihārin’、ācārya に対する弟子を ‘antevāsin’ とするから、共に「弟子」とする漢訳律も、原語は別の言葉であったものと推測される。

(7) 註の (5) 参照

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

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

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

世尊がチャートゥマー (Cātumā) のアーマラキー園におられたとき、舍利弗・目連を上首とする 500 人の比丘たちが釈尊に会うためにやって来て、旧住比丘と挨拶を交わし、騒がしかった。そこで釈尊は叱って去らしめた。チャートゥマーの釈迦族や梵天がこれを留めて、もしこのまま去らしめれば異心・変心が起こるかも知れないと世尊をなだめた。世尊は心を和らげ、舍利弗と目連に次のように問うた。「自分が比丘サンガを去らしめたとき、あなたたちはどのように考えたか」と。舍利弗は「世尊は今静かに現法樂住に住されるのであろう。我等も今静かに現法樂住に住しようと考えました」と答えた。世尊は「待て、そのような心を再び起こしてはならない」と叱られた。目連は「世尊は今静かに現法樂住に住されるのであろう。今は私と舍利弗が比丘サンガを指導しよう (ahañ ca dāni āyasmā ca sārīputto bhikkhusaṃghaṃ pariharissāma) と考えました」と答えた。世尊は「善哉、善哉、実に、私かあるいは舍利弗と目連が比丘サンガを指導するべきである (ahaṃ vā hi bhikkhusaṃghaṃ parihareyyaṃ sārīputta-moggallānā vā)」と説かれた⁽²⁾。

という経文にも明確に表れている。

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

このように「仏を上首とするサンガ」は「仏を指導者とし、長老とするサンガ」のことであって、これと同様に「仏弟子を上首とするサンガ」も「仏弟子を指導者とし、長老とする

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

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

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

釈尊は王舎城の耆闍崛山（靈鷲山）に住しておられた。その時釈尊は舍利弗のグループを大慧の者（mahāpaññā）、目連のグループを大神通の者（mahiddhika）、摩訶迦葉のグループを頭陀説の者（dhutavāda）、阿那律のグループを天眼者（dibbacakkhuka）、ブンナのグループを説法者（dhammakathika）、ウパーリのグループを持律者（vinayadhara）、阿難のグループを多聞（bahussuta）、提婆達多のグループを有罪者（pāpiccha）として、それぞれ類が和合すると説かれた⁽⁶⁾。

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

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

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

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

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

とされるのである。

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

- (1) 「モノグラフ」第13号に掲載した【論文13】「『仏を上首とするサンガ』と『仏弟子を上首とするサンガ』」を参照されたい。
- (2) *MN.67 Cātuma-s.* (車頭聚落經 vol.I p.459)
- (3) *AN.-A. vol.IV* p.186
- (4) *Vinaya-A. vol.IV* p.200
- (5) *Vinaya* vol. I p.062, 『五分律』大正22 p.114下、『十誦律』大正23 p.149中
- (6) *SN. 014-015* (vol. II p.155)、『雜阿含』447 (大正02 p.115上)。なお部屋を割り当てる係であったダツバは、誦經者たちには誦經者たちの部屋、持律者たちには持律者たちの部屋を分かち与えたとされている。*Vinaya* vol.III p.159 参照
- (7) *Vinaya Nissaggiya 015* (vol.III p.230)、『四分律』「衣鍵度」(大正22 p.859下)

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

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

る。律によってはこれに名称を与えないものが存するのも、サンガにとっての根源的な存在であるがゆえであろう。長い間日本人があって当然の「自我」なるものを、「自我」と認識することがなかったのと同じようなものである。

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

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

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

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

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

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

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

うことを推測させる。

- (1) *DN.016 Mahāparinibbāna-s.* (大般涅槃經 vol. II p.072)、*AN.007-003-021* (vol. IV p.021)。*Mahāparinirvāṇa-sūtra* (p.122)の「サンガの父」「サンガの導主」にあたる部分は欠落している。『長阿含』002「遊行経」(大正01 p.011中)はすべてにわたって「則長幼和順」とするが、「若有比丘力能護衆多諸知識宜敬事之」「念護心意孝敬爲首」がこの部分に相応するか。白法祖訳『仏般泥洹経』(大正01 p.161上)は「少年奉道當先問長老比丘、敬畏承用受教莫厭」に、失訳『般泥洹経』(大正01 p.176中)は「當慈孝承事師長」に、『根本有部律』「雜事」(大正24 p.382中)は「汝等苾芻、若有苾芻久事出家修淨梵行、滿二十夏者年宿德大師所讚、爲同梵行者之所識知、衆皆恭敬殷重供養、所説言教樂共聽聞」が相応するであろう。しかし「サンガの父」「サンガの導主」というような明確な語はない。なお『増一阿含』040-002(大正02 p.738上)にも「七不退転之法」が説かれているがこれに相応する部分は含まない。
- (2) *DN.016 Mahāparinibbāna-s.* vol. II p.0154、*Mahāparinirvāṇa-sūtra* (p.386)。「長阿含』002「遊行経」(大正01 p.026上)は「上下相呼當順禮度。斯則出家敬順之法」とする。『増一阿含』42-3(大正02 p.752下)は「自今已後勅諸比丘不得卿僕相向、大稱尊。小稱賢、相視當如兄弟。自今已後不得稱父母所作字。是時阿難白世尊言。如今諸比丘當云何自稱名號。世尊告曰。若小比丘向大比丘稱長老。大比丘向小比丘稱姓字。又諸比丘欲立字者當依三尊」とする。
- (3) vol. I p.220
- (4) vol. V p.347
- (5) *Vinaya* 「儀法健度」(vol. II p.212)。ここには同時に‘*thera-anuthera*’という言葉も使われている。‘*anuthera*’は‘*thera*’に継ぐ者で、「副長老」というような意味をもつのであろう。他に *Vinaya* 「七百結集健度」(vol. II p.303)に‘*theratara bhikkhu*’という言葉もある。
- (6) 以上は、*DN.02 Sāmaññaphala-sutta* (vol. I p.047以下)、*SN.3-1-1* (vol. I p.068)、*MN.30* vol. I p.198、*MN.35* vol. I p.227
- (7) *SN.2-3-10* (vol. I p.66)
- (8) 三迦葉について用いられている言葉であって、*Vinaya* vol. I p.024 『四分律』大正22 p.793中、796中。「モノグラフ」第7号に掲載した【論文6】「原始仏教聖典におけるパラモン修行者—*jaṭila* (螺髻梵志)と*vānaprastha* (林住者)—」p.005を参照されたい。

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

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

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

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

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

- (1) *Thai Buddhism* (Kenneth E. Wells, 1975, Bangkok) p.021 によれば、タイの寺院は最低5人、平均では12人が1つの寺に住むとする。また『アジア仏教史 インド篇 東南アジアの仏教』（佼成出版社 1973年6月）の第6章「カンボジアの仏教」（藤吉慈海）p.244に記されている1946年、1963年、1964年の「カンボジアにおける寺院と僧の数」の統計から1寺院あたりの僧の数を計算すると、タマユット派ではそれぞれ20.48人、13.62人、12.01人、マハーニカイ派ではそれぞれ24.27人、18.78人、17.65人、両派を併せて計算すると、24.13人、18.78人、17.65人となっている。しかし1963年の寺院の数は両派あわせて2850であったものが、1964年には3088となっており、1年間で寺院の数が238、率にして8%余も増えていることなどから、あまり信頼できる数字ではないといえそうである。
- (2) 『大唐西域記』では玄奘が訪れたときには僧徒は数千人であったとしている。「中国古典文学大系」平凡社 昭和46年11月 p.298

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

律蔵制定の最大の目的は、本稿の主題であるサンガの紛争に焦点を絞って言えば、破僧が起こらないために事前に最大の予防策をとるためであったといっても過言ではないであろう。

破僧は大家族に譬えられるべきサンガに不和が生じるということであって、それはサンガの根底を揺さぶり、ひいては仏教の根幹を危うくすると認識されていたことは、先に紹介した釈尊入滅に際しての七不退法を見ても納得されうるのであろう。

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

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

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

ちなみにその主題は漢訳律では101の数が上げられたり⁽¹⁾、諸界結解・諸戒受捨・衣業受淨・布薩儀軌・安居法則・自恣清淨・受施分衣・懺悔諸犯・住持雜法の9種⁽²⁾、あるいは諸結戒(界)法・受戒法・諸除罪法・説戒法・安居法・自恣法・分衣物法・作淨法・雜法の9種⁽³⁾に分類されたりするが、『パーリ律』によって筆者なりに分類すれば、出家授具足に係わる羯磨・懲罰に係わる羯磨・滅諍に係わる羯磨・界に係わる羯磨・役職者を選任する羯磨・行事に係わる羯磨・住居に係わる羯磨・生活資具の分配に関する羯磨・その他の9種とすることができる。

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

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

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

であって、羯磨を行う場合にはこれに

- ④出席している全員が羯磨を行うことに異議がないこと。

が加わる。

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

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

- (1) 『根本説一切有部百一羯磨』（大正24 p.455 下～）、『大沙門百一羯磨法』（大正23 p.489 上～）
- (2) 『弥沙塞羯磨本』（大正22 p.214 上～）
- (3) 『曇無徳律部雜羯磨』（大正22 p.1041 上～）。語句は若干異なるが『羯磨』（大正22 p.1051 中）
- (4) 参考のために9種の具体的な羯磨を紹介しておく。

出家・授具足に係わる羯磨

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

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

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

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

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

外道であった者への4ヶ月の別住を与える羯磨：白二羯磨 大羯度（*Vinaya* vol. I

p.069、095)

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

*はつきりしないが、白二羯磨であろう。自薦と他薦のやり方がある。

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

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

懲罰に係わる羯磨

苦切羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (*Vinaya* vol.II p.002)

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

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

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

依止羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (*Vinaya* vol.II p.008)

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

驅出羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (*Vinaya* vol.II p.013)

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

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

下意羯磨：白四羯磨 羯磨健度 (*Vinaya* vol.II p.018)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

『四分律』は「覆藏羯磨」と呼んでいる。大正 22 p.839 上

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

『四分律』は「與摩那埵羯磨」と呼んでいる。大正 22 p.839 上

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

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

『四分律』は「本日治羯磨」と呼んでいる。大正 22 p.839 上
本日治を受けた比丘が六夜摩那埵を終えた比丘に出罪を与える羯磨：白四羯磨 集犍度
(*Vinaya vol. II p.045, 047*)

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

清浄辺別住（多くの僧残罪を犯し、覆蔵した日数がわからない比丘に対する、具足戒を
受けた日以来の日数の別住）：白四羯磨 集犍度 (*Vinaya vol. II p.059*)

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

* 聡明有能な比丘があらかじめ候補者を立てて（請い）選任の羯磨を行う。

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

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

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

* 聡明有能な比丘尼があらかじめ候補者を立てて（請い）選任の羯磨を行う。

滅諍に係わる羯磨（苦情処理？）

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

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

犯したといたり、犯さないといたりして、言を左右する者を妄語の罪によって（？）
覓罪相する羯磨：白四羯磨 滅諍犍度 (*Vinaya vol. II p.085*)

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

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

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

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

界に係わる羯磨

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

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

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

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

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

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

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

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

役職者を選任する羯磨

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

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

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

- * 聡明有能なる比丘が、自分もしくは他人を指名して選任の羯磨を行う。
布薩やサンガの羯磨を憶念できない者への狂羯磨：白二羯磨 布薩羯度 (*Vinaya* vol. I p.123)
- * これは役職ではない。
衣の受納人を選任する羯磨：白二羯磨 衣羯度 (*Vinaya* vol. I p.283)
- * 聡明有能なる比丘が、あらかじめ五分具足の候補者を立てて（請い）選任の羯磨を行う。以下のサンガの役職者の選任は同じように行う。
衣の収蔵人を選任する羯磨：白二羯磨 衣羯度 (*Vinaya* vol. I p.284)
- 守庫人を選任する羯磨：白二羯磨 衣羯度 (*Vinaya* vol. I p.284)
- 分衣人を選任する羯磨：白二羯磨 衣羯度 (*Vinaya* vol. I p.285)
- 下意を命じられた比丘に同伴者をつける羯磨：白二羯磨 羯磨羯度 (*Vinaya* vol. II p.19)
- 分臥坐具人 (*senāsanapaññāpaka*) ・差次食人 (*bhattuddesaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 減諍羯度 (*Vinaya* vol. II p.075)
- 行籌人選任の羯磨：白二羯磨 減諍羯度 (*Vinaya* vol. II p.084)
- * これは他薦のようであるから、サンガのリーダーがなるのではない。
営事比丘選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.160)
- * 営事監督の比丘尼 (*navakammikā bhikkhunī*) がいたことも知られる。比丘尼波羅夷 001 (*Vinaya* vol. IV p.211)
- 分臥坐具人 (*senāsanagāhāpaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.167)
- 差次食人 (*bhattuddesaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.176)
- 分臥坐具人 (*senāsanapaññāpaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.176)
- 守庫人 (*bhaṇḍāgārika*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.176)
- 衣の受納人 (*cīvarapaṭiggāhaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.176)
- 分衣人 (*cīvarabhājaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.176)
- 分粥人 (*yāgubhājaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.176)
- 分果人 (*phalabhājaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.176)
- 分嚼食人 (*khajjakabhājaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.176)
- 捨些細人 (*appamattakavissajjaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.177)
- 分浴衣人 (*sāṭiyagāhāpaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.177)
- 分鉢人 (*pattagāhāpaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.177)
- 使淨人主 (*ārāmikapesaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.177)
- 使沙弥人 (*sāmaṇerapesaka*) 選任の羯磨：白二羯磨 臥坐具羯度 (*Vinaya* vol. II p.177)
- 顯示人選任の羯磨：白二羯磨 破僧羯度 (*Vinaya* vol. II p.189)
- 比丘衆において自恣を受けるための比丘尼を選任する羯磨：白二羯磨 比丘尼羯度 (*Vinaya* vol. II p.275)

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

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

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

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

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

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

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

* これは白四羯磨になっている。

cf. 比丘尼の授具足戒

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

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

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

行事に係わる羯磨

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

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

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

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

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

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

* 聡明有能なる比丘が、自分もしくは他人を指名して選任の羯磨を行う。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

住居に係わる羯磨

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

*ただしこれは直後に騒がしいということで廃止された。

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

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

生活資具の分配に関する羯磨

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

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

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

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

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

破僧（紛争処理）に関する羯磨

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

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

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

*聡明有能なる比丘が、あらかじめ候補者を立てて（請い）選任の羯磨を行う。

その他

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

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

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

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

なお『原始仏教教団の研究』p.288には、「道宣の『四分律刪補隨機羯磨』によると、単白羯磨に30捨墮の儀法の外、出家、剃髪、迦絺那衣受法、説戒、自恣等のごとき39種の行事があり、白二羯磨で処理される事柄には、作小房、作大房、僧物分配、諸種差選、結界等の如きもの57種があり、白四羯磨には、受具、呵諫、治罰、滅諍、出罪等のことが38種あるとして、合計134羯磨を数え、そしてこれに、対首羯磨（一人の相手を求めて懺悔

等をする) 33 と、心念法 14 を加えて、詳しくは羯磨に総計 181 種ありとする。然し対首法や心念法を僧伽羯磨法と言うべきかは疑問である」としている。さらに 101 羯磨法を紹介した後、「然し、羯磨法とは、僧伽がその運営上に生ずる事柄を処理する形式であるから、処理されることが生ずれば、すべて処理せねばならぬのであって、必ずしも数の限りあるものではないのである」という (p.289)。このとおりというべきである。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

白に続けて聡明有能なる比丘は、

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

再び私はこの義を説く。サンガよ私の言葉を聞け。ここに某は具寿某より具足戒を受

けることを欲している。サンガは某を和尚として某に具足戒を授ける。具寿らのうち某の某を和尚としての具足戒を承認する者は黙せ、承認しない者は言え。

三たび私はこの義を説く。サンガよ私の言葉を聞け。ここに某は具寿某より具足戒を受けることを欲している。サンガは某を和尚として某に具足戒を授ける。具寿らのうち某の某を和尚としての具足戒を承認する者は黙せ、承認しない者は言え。

と三度にわたって、サンガのメンバーの意思を問う。

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

そして誰も発言するものがなければ、

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

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

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

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

というのが「白」であり、三度黙認を求める部分は

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

であって、羯磨が成立したと宣言する部分は

僧已與某甲受具足戒。某甲爲和尚竟。僧忍默然故。是事如是持。

である。

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

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

が「白」であり、

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

として黙認を求め、

僧已忍某甲受具足戒和尚某甲竟。僧忍默然故是事如是持。

として羯磨が成立する。

『十誦律』(5)は、衆僧が一心に和合して、一比丘が

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

と「白」し、後は白四羯磨するというのみである。

『僧祇律』(6)は羯磨師が

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

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

(1) *Vinaya* vol. I p.056

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

(3) 大正 22 p.799 下

(4) 大正 22 p.111 中

(5) 大正 23 p.148 中

(6) 大正 23 p.413 下

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

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

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

立するという「単白羯磨」の方法が取られる。

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

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

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

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

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

律蔵はサンガが安定的に発展することを目的として制定された法律文書であること、このサンガ安定の基本理念は法と律に基づくことはもちろんであるが、それ自身が争われる時にはサンガのリーダーのもつ見解が「如法」であるとされたこと、また法体系としては、他からのサンガへの「告発」が許される刑事事件に相当する重罪と、原則として他からの「告発」が許されていない、私人間で処理すべき民事事件に相当する軽罪に大きく2分されているこ

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

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