

悪比丘は比丘か

——説一切有部における波羅夷と律儀——

福 田 琢

1 はじめに 一別解脱律儀一

パーリ長部 No.2 「沙門果経」 (*Sāmaññaphalasutta*) において、ブッダは「出家修行者の功德（沙門果）とは何か？」と訊ねる阿闍世王に次のように答える。⁽¹⁾

evaṃ pabbajito samāno pātimokkhasaṃvarasaṃvuto viharati ācārago-
carasampanno aṇumattesu vajjesu bhayadassāvī samādāya sikkhati sikkhāpadesu /
kāyakammavacīkammaṇa samannāgato kusalena parisuddhājīvo / sīlasampanno
indriyesu guttadvāro bhojane mattaññīu satisampajaññesu samannāgato santuṭṭho /
(DN Vol. I, p.63)

「そのように出家して沙門となったかれは、別解脱律儀に護られており、正しい振る舞いと行動範囲をたもち、ごく些細な罪にさえ怖れを見だし、諸々の学処を受持して学びます。善なる身業と語業をもって、浄らかな生活をおくります。戒を具足し、知覚の扉を防御し、正しい思慮と注意力をそなえ、満ち足りています」

またパーリ中部 No.53 「有学経」 (*Sekkhasutta*) では、アーナンダが釈迦族の人々に同じ教えを説く。「ここに聖弟子があつて、戒を實踐し、別解脱律儀に護られており、正しい振る舞いと行動範囲をたもち、些細な罪にさえ怖れを見だし、諸々の学処を受持して学んでいるとしましょう。そういう人こそ“戒

を具足した聖弟子” (ariyasāvako sīlasampanno) なのです」(MN Vol. I, pp.354-355)。

阿含資料によれば、出家の最大の意義は別解脱律儀 (pātimokkhasaṃvara) の獲得にある。これは受戒した者を悪行より守る一種の抑止力であり、その力によって、出家した者の振る舞いはおのずと慎み深くなり、不適切な場処にも足が向かなくなり、出家前には気にも留めなかった些細な悪事にさえ良心が咎めるようになる。これら「防非止悪」のはたらきこそ出家の成果 (沙門果) であり、まったき出家弟子たることの証だ、というのである。

仏教では本来、人間の価値はその行為に求められる。婆羅門たちは自分が聖職者であることの根拠を高貴な血統に求めたが、ゴータマ・ブッダは「生まれによって婆羅門なのではない。行いによって婆羅門である」(Suttanipāta 650) と説いた。血統のような拠りどころに安住してはならない、日々の生活の中で、自らの振る舞いにおいて、その資格を不断に問われる存在が出家者だ、そう主張して、常に緊張感と責任感を失わず行動するよう戒めたのである。

ところが別解脱律儀の考え方によれば、戒を授かり出家さえすれば、その人の行為は自動的に、律義によって守られる。つまり出家僧は、何をしようが、あらかじめ俗人と異なる一定の道徳的次元を保証されている、という。これでは出家僧たちに自覚を促すどころか、結局「生まれ」に代わる新たな安心の拠りどころを与えたに過ぎないとも思われる。

にもかかわらず別解脱律儀は、阿含・ニカーヤ文献からアピダルマ文献へとという思想的発展のなかで、重要な教義概念となってゆく。なぜか。現実の修行僧たちが必ずしも「行いによって」自らが出家であることを証明できるような、清廉潔白な人格ばかりではなかったからだ。

仏教僧団がその歴史の初期から、問題行動を起す未熟な出家弟子を少なからず抱えていた事実は、律蔵に並べられたおびただしい罰則を一瞥すれば明らかである。しかし多くの弟子を擁し、その維持と運営のために相応の支援を必要としていた僧団にとっては、たとえどのような凡僧、はては悪比丘であっても、僧団に所属する限り、俗人から截然と区別された存在でなければならなかった。出家僧が聖なる存在であるからこそ、在家者は「僧宝」に帰命し、供養する。

在家者たちの支持を得て、仏教僧団が現実社会に存続してゆくためには、すべての出家者たちに共通の聖性を保証し、在家信者と出家僧の違いを明示する概念が必要であった。その役割を担ったのが別解脱律儀だったと考えられる。

説一切有部 (Sarvāstivādin, 有部) において、それは物質的実体の一種として構想された。たとえば、ある男性が出家を許されて比丘となる際、かれは作法にのっとりて礼拝、宣誓、問答といった一連の所作や発話 (身業・語業) を行なう。そのとき、それらの言語的・身体的パフォーマンスと同時に「別解脱律儀」が生じる。それは受戒儀礼の終了後も個体のうえに持続的に発生し続け、かれの行動や言語活動が悪事に向かう傾向に歯止めをかける。つまり受戒による「防非止悪」の効果とは、心理的な機制ではなく物理的に身体にはたらく抵抗力であり、そのはたらきを「別解脱律儀」が担う、と有部は考えたのである。この法は物質 (色法) だが、見たり触れたりというかたちで表面上は識別できないため無表 (avijñapti) と呼ばれる⁽²⁾。ゆえに任意の個体は、受戒の際に二種類の業 (karman) を造ることになる。ひとつは可視的な発話や所作などの「顕在化された行為」すなわち表 (vijñapti) であり、もう一つはそれと共に発生する「別解脱律儀」という「非顕在的な物質的要素」(無表) である。

また、こうした律義をそなえた修行僧が、さらに高度な修行成果を達成すると、「静慮律儀」と「無漏律儀」という別種の律儀が新たに生ずる、とも考えられた。これらは修行者の心が特定の禪定に入っている間だけ発生する律義であり、その意味で永続性をもつ別解脱律儀とは性格を異にする。説一切有部における律儀の概念は、おおむね以上の三種から構成されている⁽³⁾。

先述のとおり別解脱律儀は、出家者に恒常的な聖性を保証する概念であるから、通常は受戒の瞬間から命終の時まで、あるいは僧院生活を断念し還俗する時まで、僧形をとる限り常に間断なく発生し続けていなければならない。しかし実際には、出家にあるまじき行動をとる悪比丘、迷いを起して僧団を出奔し、再び戻って復帰を請う者など、はたして律義をそなえていると言えるかどうか微妙な事例も多く存したであろう。

なかでも教学的に問題になるのが悪比丘の律義である。たとえば重罪を犯し

た比丘が、素知らぬふりで僧団に居座り続けたとしよう。その罪が露見して僧籍を剥奪されるまでの間、かれは別解脱律儀をそなえているといえるだろうか。

常識的に考えれば、そんな比丘はとっくに律義を失って当然のようにも思える。しかしだとすると、かれは僧団による破門の決定を待たずして、すでに僧ではなくなることになるから、僧団はもう彼を追放できない。言い換えれば、受戒も還俗も僧団の許可とは関係ない原理に基づいて行われ、僧団はそれを統御する力をもっていないことになる。

かといって、僧団の議を経て正式に還俗させられるまでは律義を失わない、と考えると、これはこれで、犯罪者の悪比丘も比丘であればその聖性は失われないことになって納得はいかない。はたして悪比丘は比丘か？

有部においてこの問題は、いわゆる六足・発智以降の有部論書、すなわち『大毘婆沙論』、『心論』系綱要書、および『俱舍論』において議論の対象とされ、内部に二つの対立する解釈を生み出す結果となった。以下、その論争の分析を通して、「出家とは何か」という疑問に対するアビダルマ的な思索の一側面を追ってみたい。⁽⁴⁾

2 『阿毘曇心論』『阿毘曇心論経』

有部教学の全体像をはじめてコンパクトにまとめた綱要書として知られる法勝(**Dharmaśrī*)の『阿毘曇心論』(**Abhidharmahṛdaya*)は、第3章「業品」のなかで、一度受戒して別解脱律儀(威儀戒)をそなえた出家僧がそれを捨てる機会は五つの場合に限られると言い、次のように解説する。

威儀戒五時捨。罷道・犯戒・死時・邪見増・法没盡。(『阿毘曇心論』卷1, T. 1550, vol. 28, 814a10-11)

別解脱律儀は五時に捨す。(1)罷道, (2)犯戒, (3)死時, (4)邪見増, (5)法没尽〔の五時〕である。

(1)「罷道」とは仏道からの退去、すなわち還俗で、(2)「犯戒」は重大な戒律

違反, (3)「死時」は文字どおり今生の命を終えることを意味する。次の(4)「邪見増」とは、その僧が邪見を増大させて仏法（因果の理法）に疑惑を抱くようになること、そして最後の(5)「法没盡」とは、正法の滅尽すなわち末法の時代には、出家僧も身にそなわった律義を失い、世俗の人と同じになってしまう、という説である。

しかし『心論』の注釈書である優波扇多 (**Upasānta*) の『阿毘曇心論經』 (**Abhidharmahṛdayasūtra*) は、この箇所を注釈するなかで『心論』とはやや異なる考え方を示している。

「順解脱調伏は捨於五時」者。謂、捨自分種類時・捨戒時・斷善根時・二根生時・正法隱沒時捨。或有人説、犯戒根本梵行時捨。罽賓者説、有四時捨、除後二種。(『阿毘曇心論經』卷2, T. 1551, vol.28, 841c15-18)

「別解脱律儀は五時に捨す」とは、(1)衆同分を捨てる時、(2)捨戒の時、(3)断善根の時、(4)二根が生ずる時、(5)正法が隱没する時、である。また、ある人々は「(6)戒の根本梵行を犯す時も〔別解脱律儀を〕捨す」と主張する。カシミールの人（罽賓者）は「四時に捨す。〔つまり〕後の二を除外する」と説く。

(1)「衆同分の捨」とは、人間なら人間という有情としての在り方（有情同分）を捨てることであるから『心論』の(3)死と同義であり、残る四時のうち(2)「捨戒」、(3)「断善根時」、(5)「正法隱沒時」もそれぞれ『心論』の(1)「罷道」、(4)「邪見増」、(5)「法没盡」と順次に対応する。しかし『阿毘曇心論』で五時のひとつに挙げられていた「犯戒」（重罪による破門）は見あたらない。代わりに『心論經』は(4)「二根生時」という新たな項目を加える。二根とは男根・女根である。出家後に二根を生じて両性具有になった者は、比丘戒・比丘尼戒のどちらも適用できなくなるので律義を失う、という意味であろう⁽⁵⁾。きわめて特殊な事例のように思えるが、この規定は以降の有部論書において正説として定着する⁽⁶⁾。

このように『心論』には見られた「重大な戒律違反を犯した者は律義を捨する」という項目は、『心論経』で正説から除外される。しかし『心論経』は最後に「ある人々」(有人)の意見、つまり別説として「戒の根本梵行を犯す時」別解脱律儀は失われる、という主張を紹介する。「戒の根本梵行を犯す」とは、具体的には四波羅夷のひとつである淫戒を犯すことであるが、これについては後述する。

以上、異説も含めれば6種類の「律義の捨」を述べたのち、『阿毘曇心論経』は「鬪資者」の説として「四時に捨す、後の二種を除く」という解釈を紹介する。すなわち上に挙げられた正説のうち、(1)「衆同分の捨(命終)」から(4)「二根生(両性具有)」までの四時は正しいが、後半のふたつ、すなわち(5)「正法隠没(末法)」と(6)「犯戒(四波羅夷を犯した時)」の二時は、別解脱律儀を捨する機会として正しくない、という説である。

鬪資者すなわちカシミール有部は、一般に有部のなかでも権威ある主流派と見なされている。その権威の由来が、カニシカ王の時代(2世紀)に五百人の聖者によって編纂されたと伝えられる『阿毘達磨大毘婆沙論』(**Abhidharmavibhāṣā*)にあることは言うまでもない。有部の根本論書『発智論』の註釈という形式をとりながら、教義大全的な主題の多彩さと記述の豊富さゆえに、有部教義の最高峰と目された大著であり、この論書にちなんでカシミール派は「毘婆沙師」(*Vaiḥāṣika*)とも呼ばれるようになった⁽⁷⁾。これに対して、先ほどの『阿毘曇心論』を書いた法勝は、バクトリア出身のトハラ人であるといわれ、同じ有部でも、バクトリアやガンダーラといった、カシミールより西方の系統に属していたと見なされている。かれらは『大毘婆沙論』において「犍陀羅国諸論師」「西方師」「外国師」などと呼ばれ、カシミール有部としばしば見解を異にする。上に見た『心論経』の議論もその一例であり、ガンダーラ系の『心論』が立てた「別解脱律儀は五時に捨する」という規定に対して、「鬪資者」はその内容を改訂して「四時」に改めている。

3 『大毘婆沙論』 —カシミール有部とガンダーラ有部—

実際『大毘婆沙論』のうちに、この『心論経』の「鬪賓者」の説にはほぼ正確に対応する記述を見いだすことができる。

四縁者、一捨學處、二二形生、三善根斷、四捨衆同分、言五縁者、謂上四縁、及夜盡故。(『大毘婆沙論』卷119, T. 1545, Vol. 27, 623a6-7)

〔別解脱律儀を捨する〕四つの機縁とは、(1)学處を捨てること、(2)二形を生ずること、(3)善根を断ずること、(4)衆同分を捨てることであり、五つの機縁とは、上記の四縁、および(5)一昼夜が尽きること(夜盡)による。

最初に挙げられる四縁とは、順に捨戒(還俗)・二根生(両性具有)・断善根(邪見)・捨衆同分(命終)である。これは順序こそ違うが『心論経』の「鬪賓者」説と全く等しい内容である。そして別説として、これらに「夜盡(在俗信者が斎日に八斎戒を受け、一昼夜限り律儀をそなえて夜には捨する)を加えた五縁説が挙げられる。五縁説については『心論経』に記述が見えないものの、「犯戒」と「法隱没」を認めない点で、確かに毘婆沙師は『心論経』の鬪賓者と同じ説を述べている。

次に『大毘婆沙論』は「犯戒(犯律義)時にも律義を捨する」という「外国師」の説を紹介し、これを批判する。いわく、外国師たちは、重罪を犯した僧は別解脱律義を捨するという。ところが実際には、自身の罪過をただちに告白(発露)し懺悔(悔過)することによって、特別に僧団への存続を認められた比丘の例が過去にある。この場合、一度は捨した律義をいつ再び獲得すると考えれば良いのか?——外国師たちはこれについて何種類かの解釈を示す。列举すれば、(1)「犯戒の時に別解脱律義を捨して非律儀非不律儀を得る。しかし発露・懺悔する時に非律儀非不律儀を捨し、再び律義を得る」、(2)「犯戒の時に律義を捨して非律儀非不律儀を得る。発露・懺悔する時に非律儀非不律儀を捨するが、律義は得しない」、(3)「犯戒の時に現在の律義を断じて非律儀非不律

儀を得るが、過去の律義を成就する。発露・懺悔する時に非律儀非不律儀を捨てるが、再び律義を再び得ることはない、(4)「犯戒の時の初刹那だけ律義を断じて、以降は引き続き生ずる」などである。しかしいずれも十分な合理性を欠く。それゆえ我々カシミール論師の主張が正しい。いわく「犯戒の時にも別解脱律義を捨てることはない。ただ非律儀不律義を併せて得する。そして後に告白・懺悔する時には非律儀非不律義を捨てるので、別解脱律儀のみが残る」ということである(迦濕彌羅國諸論師言、彼犯律儀時、不捨律儀、而得非律儀非不律儀、是故爾時名住非律儀非不律儀。亦名住律儀者、若時發露、無覆藏心、如法悔除、便捨非律儀非不律儀、但名住律儀：『大毘婆沙論』卷119、T.1545、Vol.27、623a27-b3)。

「非律儀非不律義」(処中)という語には解説が必要だろう。有部は律儀(別解脱律儀)と対をなす原理として「不律儀」を想定する。たとえば狩猟・漁業・屠畜などの職に就く者が「自分は今後一生涯、殺生で生計を立てるのだ」と決意して最初の殺生を行うとき、同時にその人に不律儀が発生する。この無表はその後も発生し続け、その人が善業を造ることを妨げ、逆に不善の身業三支(殺生・偷盜・邪淫)と口業四支(妄語・兩舌・惡口・綺語)をはたらく方向へ向かわせる。文字どおり律儀の反対概念である。

さらに、律義と不律儀の間であって、律義に対しては、律義の善に向かわしめるはたらきと拮抗し、不律儀に対しては、不律儀の悪に向かわしめるはたらきを押しとどめる、つまり双方の力を中和する原理も考える。これが「非律義非不律儀」(処中)である。たとえば、殺生を日々の生活の糧とせざるをえない人でも、熱心に仏を礼拝供養し、法を聴聞し、僧団に施食を行えば、それによって「非律義非不律儀」が生じて不律儀を阻害するために、不善へと向かう力は押し止められる。

有部の考えによれば、同様のことが、比丘の犯戒にもあてはまる。すなわち、比丘が重罪を犯すと、律義はそのままではあるが、この非律儀非不律義が生じて、律儀のはたらきを損なう、というのである。したがって「悪比丘」「破戒僧」とは、破戒によって非律儀非不律儀を起こしたために、律義が相殺され、その防護力がはたらかない状態にある出家のことであり、律義そのものを失っ

ているわけではない。喩えていえば、富豪が資金運用をあやまって多額の借金をつくったとき、それでもなお「負債を抱えた富豪」と呼ばれるのと同様である、と『大毘婆沙論』は説く。返済が済めば、かれは再びただ「富豪」と呼ばれる。同様に犯戒の比丘も、告白（発露）と懺悔（悔過）によって非律儀非律儀という「負債」を返済すれば、再び律義に護られた「比丘」に戻る（如有富者，負他債時，名「負債者」亦名「富者」。後還債已，但名「富者」：『大毘婆沙論』卷 119, T. 1545, Vol. 27, 623b3-4）。ゆえに犯戒の比丘は律義を捨てていない。以上が『大毘婆沙論』の正説である。

4 『雑阿毘曇心論』

法救（**Dharmatrāta*）の『雑阿毘曇心論』（**Misrakābhidharmahṛdaya*）は、形式的には『阿毘曇心論経』同様、『阿毘曇心論』の注釈書もしくは解説書の体裁をとってはいるものの、あちこちに記述や構成の改変、また『心論』『心論経』には見られなかった煩雑な議論の挿入が見いだされ、『阿毘曇心論』の大幅な増補改訂版とでも呼ぶべき著作である。しかもそれら増補された記述の多くが『大毘婆沙論』と一致をみる事実は、すでに様々なかたちで指摘されている⁽¹¹⁾。即断は許されないが、筆者の目に触れたかぎりの印象を言えば、『心論』『心論経』までは『大毘婆沙論』（カシミール有部）に対して一定の距離を措いていた心論系論書の系譜（ガンダーラ有部）が、『雑心論』に至って『大毘婆沙論』の議論を積極的に導入し、その龐大な智見に基づいて自身の教学大系の再構築をはかっている、というおもむきがある⁽¹²⁾。たとえばこの別解脱律儀の捨をめぐる議論がそうである。『心論』が自説（ガンダーラ有部説）のみを述べ、『心論経』が『心論』と『大毘婆沙論』の説を併記して判定を明言しないのに対して、『雑心論』は明確に『心論』の説を捨て、『大毘婆沙論』のカシミール有部説に同調する。

別解脱調伏，當知四時捨。問何時。答「若捨及命終 斷善二根生」。謂，捨戒・身種類滅・善根斷・二形生。

持律者云、法没盡時。彼説戒・結界・羯磨一切息。阿毘曇者説、法没盡時、先所受律儀、相續生不捨、未曾得律儀不得。是故説一切息。

有説、犯初衆罪、名捨律儀。此則不然。若捨律儀者、犯根本罪已還俗、應得更出家、以捨律儀故。佛言「非比丘」者、以非第一義比丘故、此説無過也。犯初衆罪於、別解脱律儀是比丘。於無漏律儀非比丘。

盡壽律儀有四時捨。齋律儀至明相起時捨。〔『雜阿毘曇心論』卷3, T. 1552, Vol. 28, 892b4-14〕

別解脱律儀はまさしく四時に捨すと知るべきである。問う、どのような〔四〕時か？ 答える「捨、および命終・斷善根・二根生」である。すなわち(1)戒を捨てた〔時〕、(2)身種類(衆同分)が減した〔時〕、(3)善根を斷じた〔時〕、(4)〔男女〕二形が生起した〔時〕である。

【異説】持律者は言う。(5)〔正〕法が減尽する時、かれの説戒(学処)や結界や羯磨といった一切は終息する。〔ゆえに律義を捨する。〕【反論】阿毘曇者は説く。法が減尽する時も、先に受けた律義は継続するのであって、捨するわけではない。いまだ獲得していない律義を〔もはや〕新たに得ることはなくなるがゆえに「一切は終息する」と言うのである。

【異説】ある者は説く。(6)最初に衆罪を犯したときに律義を捨する。【反論】それは正しくない。もし〔そのとき〕律義を捨してしまうならば、根本罪を犯して還俗して、後に再び出家し直せることになってしまう。律義を捨しているからである。〔ゆえに、波羅夷を犯した比丘は律義を捨てない。〕ブツダは〔波羅夷を犯した僧を〕「比丘にあらず」と言われているが、それは「勝義の比丘ではない」〔という意味〕である。ゆえにこの〔我々の〕説に過失はない。初めて重罪を犯した者は、別解脱律儀という点からは比丘であるが、無漏律義という点からは比丘ではない〔という意味である〕。

〔以上のとおり、本来〕命尽きるまでそなえるべき律義(尽寿律義=別解脱律儀)を捨する機会には四時があり、齋日の律義(齋律義)は、〔一昼夜を経て翌日の〕日の出の時に捨する。

律義の捨について『雑心論』は、(1)「衆同分の捨」、(2)「捨戒」、(3)「断善根」、(4)「二根」の四時を立て、次に「正法の滅尽」と「犯戒」の二時を異説としてとりあげ、これを批判する。そして最後に(5)一昼夜だけ存続する優婆塞・優婆夷の「斎律儀」を挙げ、五時とする。この枠組みが『大毘婆沙論』と同一であることはいうまでもない。では、法滅尽時および犯戒時に律義を捨するという主張は、それぞれどのように批判されているだろうか。

まず法滅尽時を主張するのは持律者 (vinayadhara, vaināika?) たちとされる。かれらは、正法が滅尽し末法の時代に入る時には、僧団の儀礼や規則などの一切が崩壊するから、出家僧の律義も消失するはずだ、という。しかし阿毘曇者 (ābhidharmika) がこれを排斥する。いわく、末法の世になっても、すでに出家している者の律義までもが失われるわけではない。かれらが世を去り、もう正しい受戒が行なわれず、次世代があらわれないことを以て法の滅尽というのである。したがって律義の捨はない。『雑心論』は後者を正説とする。これに続いて衆罪 (重罪) の問題が議論される。先に見たように、『阿毘曇心論』は衆罪あるいは「根本罪」を犯した時には別解脱律儀を捨すると認めていたが、『雑心論』はこれを批判して「若し律儀を捨さば、根本罪を犯し還俗し已りて、應に更に出家を得べし。律儀を捨するを以ての故に」という。律蔵によれば、比丘がやむを得ず淫戒を破りそうな状況になった場合「私は戒を守れません」と第三者に告白すれば、その人は一時的に戒を捨てたと見なされ破門を免れるという⁽¹⁾。そして後に再び戒を得るわけだが、もしそんな抜け道が認められるなら、波羅夷を犯す行為そのものによっては、その人の律義が恒久的に失われたりはしないはずである。だとすれば、波羅夷罪と見なされて追放された比丘も、再び出家することが可能なはずではないか。要するに原理は捨戒と変わらないのだから。それゆえ『雑心論』は、波羅夷罪を犯したことによっては、律義は失われぬ、と考える。經典でブツダが、波羅夷を犯した比丘を「非比丘」と言っているのは、ただ「勝義の比丘ではない」という意味に過ぎない。

謂住律儀而犯律儀者、是「犯戒」非「捨戒」。當知彼人住持戒犯戒也。

彼若悔者，即捨犯戒，住持戒也。如富人負債名「富者」亦名「負債者」。若還債已，唯名「富者」。彼亦如是。（『雜阿毘曇心論』卷3，T. 1552, Vol. 28, 892b14-18）

律義に住しつつ律義を犯す者は「犯戒」であって「捨戒」ではない。そのような人は、律義を維持しながら戒を犯しているのである。かれがもし悔い改めれば、「犯戒」であることを捨て〔ただ〕律義に住する。富豪が負債をかかえれば富豪とも負債者とも呼ばれるが、かれが返済を終えれば〔元どおり〕ただ富豪と呼ばれるのと同様である。

『大毘婆沙論』のように、非律義非不律儀（処中）の概念をもちいた理論的な説明は省略されているものの、これが『大毘婆沙論』巻119に見たカシミール有部説と同じであることは、「負債をかかえた富豪」の譬喩の類似からも明らかであろう。このように『雜阿毘曇心論』は、論述形式は『阿毘曇心論』を継承しているが、ここでは『心論』のガンダーラ有部説よりも『大毘婆沙論』のカシミール有部に同調する。

5 『俱舍論』

世親（Vasubandhu）の『阿毘達磨俱舍論』（*Abhidharmakośabhāṣya*）は、業品第38偈において、『大毘婆沙論』および『雜阿毘曇心論』をそのまま踏襲した五時説を述べる（*AKBh.* p.222. 17-18）。続いて『雜心論』とほぼ同じ正法隱没説⁽¹⁴⁾を紹介して「ある人々は、正法が隱没することにより〔律義を捨するという〕。何故なら正法が隱没すれば、すべての学〔処〕と〔結〕界と羯磨が終息するからである」という（*AKBh.* p.223. 4-5）。しかしこの説については「正法が隱没する時に律の羯磨が存在しないため、未得の律儀を〔新たに〕獲ることはない。しかし既得〔の律儀〕を捨することもない」と、これも『雜阿毘曇心論』と同じ趣旨の批判を述べる（*AKBh.* p.224. 16-18）。一方、犯戒の問題については、まず次のように述べる。

Kāsmīrās tu khalu Vaibhāṣikāḥ evam icchanti/ na maulīm adhyāpattim āpannasyāsti bhikṣusaṃvaratyāgaḥ / kiṃ kāraṇam / na hy ekadeśakṣobhāt kṛtsnasamvaratyāgo yukta iti / naiva cānyām apy āpattim āpannasyāsti śīlacchedaḥ / kiṃ tarhi / dvayam asya bhavati śīlam dauḥśīlyam ca / yathā kasyacid dhanam syād ṛṇam ca / āviṣkṛtāyām tu tasyām āpattau śīlavān bhavati na duḥśīlo yathā ṛṇam śodhayitvā dhanavān bhavati na tv ṛṇavān iti / (AKBh. p.223.7-11) (舟橋 1987 : pp.222-223)

しかしながら、カシミールの毘婆沙師たちは以下のごとく容認する「根本罪（四波羅夷のどれか一つ）を犯しても比丘律義を捨することはない。なにゆえか。一部分を乱したせいで律義全体を捨するのは不合理だからである」と。また、他の罪を犯しても戒は断ぜられない。それではどのようなか。戒 (śīla) と犯戒 (dauḥśīlyā) の二つがその者にある。ちょうどある人に財産と負債とが〔同時に〕ありうるように、である。しかしその罪を告白したときには、〔その人は〕具戒者 (śīlavant) であって犯戒者 (duḥśīla) ではない。ちょうど〔負債を〕弁済すれば財産〔のみ〕ある人となり、負債ある人ではなくなるように、である。

一見して明らかなように、これは『大毘婆沙論』を経て『雜阿毘曇心論』に説かれるカシミール有部説の祖述であり、富豪の譬喩にいたるまで、ほぼ忠実に毘婆沙師の論旨を追っている。しかし続いて、論主自身はこれに批判を投げかける。

yat tarhi bhagavatoktam “abhikṣur bhavaty aśramaṇo ’śākyaputrīyo / dhvasyate bhikṣubhāvāt / hatam asya bhavati śrāmaṇyaṃ dhvastaṃ patitaṃ parājitaṃ” iti / paramārthabhikṣutvaṃ samdhāyaitad uktam / idam abhisāhasaṃ vartate / kim atrābhīsāhasam / yat bhagavatā nītārthaṃ punar anyathā nīyate / dauḥśīlyāya ca bahukleśebhyaḥ pratyaṃ dīyante / (AKBh. p.223.11-14) (舟橋 1987 : p.223)

【世親】しかしながら世尊は〔経中で〕「かれは非比丘，非沙門，非釈氏

である。比丘であることから転落し、沙門であることを失い、墮落し、波羅夷に墮ちた」と説かれているのではないか？【カシミール有部】これは勝義の比丘を含蓄して説かれたにすぎない。【世親】そういう考えはたいへん乱暴ではないか？【有部】どこが乱暴なのか？【世親】世尊によって意味が確定している〔教説〕が、改めて勝手に解釈されてしまうことになるし、〔波羅夷を犯してもただちに律義を失わないという安心感を与えて〕煩惱の多い〔比丘たち〕に犯戒の機会を与えてしまうことになる。

この問答もすでに『雜阿毘曇心論』で見ている。經典のなかで釈尊が、波羅夷に墮した比丘は「もう比丘ではない」と批判しているのに、律義を失わないというのはおかしいではないか、という批判に、有部は、それは一種のレトリックであり、「真の意味（paramārtha, 勝義）での比丘ではない」という意味に過ぎない、と答える。しかし世尊はこれを經典の勝手な解釈に過ぎないものとして斥ける。

続いて提示される第二の疑問も、やはり仏説との矛盾をめぐるものである。カシミール有部は主張する。四波羅夷は淫・盜・殺・妄（性交せず・盜まず・殺さず・覺者を詐称せず）の四つの大罪だが、その内容はそれぞれ大いに異なる。だからたとえば不淫を破れば性的禁欲に関する諸々の律義を失うのは当然だが、同時に「殺生」「盜み」「詐称」などに関する律義まで捨する、とは過大解釈ではないか？

このような理由からカシミール有部は、「一部分を乱したせいで律義全体を失うとするのは不合理ではないか」と訴えるが、世親はこれも斥ける。

yac coktam "ekadeśakṣobhād" iti atra śāstraiva datto 'nuyogas "tadyathā tālo mastakāc chinno 'bhavyo 'ñkuritatvāya abhavyo viruḍḍiṃ vṛddhiṃ vipulatām āptum" ity upamāṃ kurvatā / kaḥ punar ūpamārthaṃ / evam ekadekāsyaṅpi mūlabhūtasya cchedād abhavyaḥ saṃvaraśeṣo viroḍḍum iti / sa ca gurvī bhikṣubhāvamaryādābhedinīṃ maulīm āpattim āpadyamānas tīvrānapatrāpyayogāt

saṃvarasya mūlaṃ cchinattīti yuktaḥ kṛtsnasamvaratyāga / (AKBh. p.223.18-22)

(舟橋 1987 : p.224)

【世親】また「一部分を乱したせいで」と説かれたこのことに対しては、師自身によって「それはたとえば、ターラ樹が先端から切り落とされてしまうと、芽を出す可能性がなくなり、芽が伸びて成長して生い茂る可能性もなくなるが如くである⁽¹⁵⁾」と譬喩を用いて非難が与えられている。ではこの譬喩の意味はどのようなものであるか。そ〔の四波羅夷の律儀〕のように根本的なものについては、たとえ一部分でも断じたならば、残余の律義も成長しない、ということである。また、かれは、比丘としての限界を逸脱した重大な根本罪を犯しており、強い無愧と結びついて律義の根本を断じてしまっているので、律儀すべてを捨する、とした方が合理的である。

たとえばターラの樹は、先端を切り落とすだけで全体が駄目になってしまうが、四波羅夷とはまさにそういうものであって、淫・盗・殺・妄のどれかひとつを破っても、結局は出家時に得た律義をすべて失ってしまうほどの、致命的な大罪なのである。そして波羅夷を犯すということは、その個体（相続）が「強い無愧」（tīvrānapatrāpya）によって激しい損壊を被ることである。そのため、すべての律義を失うだけではなく、失った律義を二度と得られなくなる。

yadī tarhi pārājiko na bhikṣuḥ kiṃ punar na pravrajyate / tīvrānapatrāpya-
vipādītatvād saṃtateḥ saṃvarābhavyatvān na tu khalu bhikṣubhāvāpekṣayā / tathā
hy eso nikṣiptaśikṣo 'pi na pravrajyate / (AKBh. p.224.13-14) (舟橋 1987 : p.224)

【カシミール有部の反論】もしそのように、波羅夷罪の人が比丘ではない、というなら、なぜ再び出家させることができないのか？【世親】強い無愧によって相続が損壊されているために、律義の可能性がなくなったので、もはや比丘となる可能性は期待できない。それゆえ、かれはすでに学〔処〕を捨てているが、にもかかわらず〔再び〕出家させることはできない。

罪を犯したことによって、その相續自体が変質してしまうために比丘に戻れない、というこの解釈は、そもそも世親が、律義（無表色）の実有を認めないことから導かれているのだが、これについては後述する。ここではひとまず『俱舍論』が、『雜阿毘曇心論』とは反対に、ガンダーラ有部に近い立場から、犯戒の比丘に対してきわめて厳格な態度をとっていることを確認しておく。

6 与学比丘ナンディカの「特殊な相續」

ところで、一般的に波羅夷罪を犯した僧は、原則として即刻、僧団から永久追放に処せられることになっているから、常識的には復歸の機会は生涯にわたってありえないはずである。しかし先の『大毘婆沙論』では、そのような「根本罪」を犯した比丘が、その後「⁽¹⁶⁾発露・悔過」する、つまり告白し悔い改めることによって僧団に残るといふ、特殊な可能性が示唆されていた。そして、その比丘は一度は律義を捨てて再び得したのか、それとも、波羅夷を犯しても律義を失わなかったのか、という問題が議論されていた。

これについて有益な情報を提供するのがシェイン・クラークの研究である（Clarke：2009）。クラークは「波羅夷罪を犯した者は例外なく僧団から永久追放処分になる」という従来の常識的理解に対し、一部の律には、四波羅夷の第一である淫戒を犯しながら、僧団への残留が認められた判例がある事実に着目し、これを詳しく考察している。⁽¹⁷⁾それはナンディカ（Nandika）という修行僧にまつわる逸話である。ナンディカは熱心な禪定修行の徒であったが、阿蘭若処で独り瞑想中、修行を妨害しようとたくらむ美しい女（マールに差し向けられたとも、マールの娘とも言われる）の誘惑に負けて性的な関係をもってしまう。しかし行為を終えた直後から深い慚愧の念にかられ、そのまま僧院まで走って、泣きながら比丘たちに向かって「私は修行中に波羅夷を犯しました」と告白した、という。

パーリ律を例外として、漢訳およびチベット訳で現存する他の律文献は、いずれも多かれ少なかれこの物語に言及する。そして根本有部律においてブツダの下した裁定は「ナンディカ（歡喜比丘）は清淨行を損ねたが、わずかな覆蔵

の心も持たなかったのがこれは波羅夷にあたらない。ゆえに終身学処の罰に処す。今後、同様な例があった場合も同様に処すべきである」というものである（汝等當知，歡喜苾芻，雖犯淨戒無覆藏心。非波羅市迦。汝等應與歡喜終身學處。更有此類亦當授與：『根本說一切有部毘奈耶雜事』 T. 1451, Vol. 24, 245b11-13）

この「終身学処」の比丘，すなわち恒久的な見習い修行僧として僧団に籍を置き，残りの生涯すべてをかけて罪の償いをしなければならない比丘は「与学（śikṣādattaka）の比丘」（あるいは与学の沙弥）と呼ばれる。これは僧団のヒエラルキーにおいては比丘の下，沙弥の上に位置するといわれるから，比丘尼僧団における式叉摩那（śikṣāmaṇa）に対応するような立場であろう。

『俱舍論』では，先の議論で「波羅夷を犯した比丘は律義を失い，二度と獲得できない」と主張する世親に対して，有部が「もし“犯戒すれば比丘ではなくなる”というなら，与学がいないことになってしまうのではないか」（yadi hi dauḥśīlyād abhikṣuḥ syāt śikṣādattako na syāt: *AKBh.* p.224.10）と反論するが，ここでの「与学」が上に見た『根本有部毘奈耶雜事』のナンディカの逸話を典拠としていることは，シャマタデーヴァの明示するとおりである（本庄 2014：No.4054）。ヤショーミトラはこれを次のように解説している。

śikṣādattako nāma bhikṣur adhimātrarāgatayā striyā abrahmacaryam kṛtvā tadanaṃtaram eva jātasamvegah kaṣṭam mayā kṛtam ity ekasminn api praticchādanacitte 'nutpanna bhikṣusamgham upagamy' āviṣkarotīdam mayā pāpam kṛtam iti / sa āryasaṃghopadeśāt sarvabhikṣunavakāmtikatv'ādi daṇḍakarma kurvāṇaḥ śikṣādattaka ity ucyate / (*SA.* p.387.12-17) (舟橋 1987：p.231)

「与学」とは，比丘が激しい欲望を生じて女性と非梵行を行い，まさにその後「私は過ちを犯してしまった！」と取り乱し，隠しおおせようなどという気持ちを一〔刹那〕たりとも起こさないまま比丘サンガのところにやってきて「私はこのような悪をなしました」と告白（発露）する。かれは聖なるサンガの議論を経て，全比丘の中で最も新参者とされる，などの懲罰を受ける。〔これが〕与学といわれる。

すでに見たように『大毘婆沙論』巻119は、ナンディカ比丘は波羅夷を犯した時、別解脱律儀のはたらきを損なう処中（非律儀非不律儀）を生じたものの、決して律義そのものを捨てたわけではない、と結論した。『俱舍論』も、ナンディカが律義を失っていないことは認める。ただし有部とは異なり、そもそもナンディカは波羅夷を犯していないのだから、律義を失わないのは当然である、という考え方である。その根拠とされるのは、先に見た『根本有部毘奈耶』にある「ナンディカ比丘は清浄行を損ねたが、わずかな覆蔵の心も持たなかったので波羅夷にあたらぬ」というブツダの言葉である。

na vyaṃ brūmaḥ sahadhyāpattī sarvaḥ pārājikaḥ iti / yas tu pārājikaḥ so
 'vaśyam abhikṣuḥ / kaścit tu saṃtānaviśeṣāt na pārājika ekacittenaṇṇa apraticchādanāḍ
 itī vyavasthāpitaṃ dharmasvāminā / yaḍi tarhi pārājiko na bhikṣuḥ kiṃ punar na
 pravrajyate / tivrānapatrāpyavipāditatvāt saṃtateḥ saṃvarābhavyatvān na tu khalu
 bhikṣubhāvapekṣayā / tathā hy asau niksīptaśikṣo 'pi na pravrajyate / kaścāyam
 anarthe nirbandho yady asau tathābhūto 'pi bhikṣur namo 'stu tasmai tādrśāya
 bhikṣutvāya / (AKBh. p.224.10-19) (舟橋 p.225- 226)

わたしたちは「すべての者が重罪 (adhyāpatti) を犯したと同時に波羅夷になる」とは言わない。そうではなくて、「およそ波羅夷の者ならば、必ず比丘ではない」[と言う]。しかしある者は相続が特殊なので波羅夷とならない。「一心も覆蔵しなかったから」と法主によって定められている。

【有部】もしもそのように、波羅夷の者が比丘でなくなるならば、なにゆえに再び出家できないのか。【世親】律義を得られないのは〔その人の〕相続 (saṃtati) が過度の無愧によって〔火に焼かれた種のごとく⁽¹⁸⁾〕損壊しているせいである。〔その人にまだ〕比丘としてのあり方 (bhikṣubhāva) が見いだされるから〔改めて律義を得させる必要がないの〕ではない。この人は、すでに学を放棄していて〔もはや〕出家させることが不可能なのである。どうしてこのような無意味〔な議論〕に拘泥するのか。もしかれがそのような状態であっても、なお比丘であるというなら、あなたたちはそ

のような「比丘性」(bhikṣutva) のためによろしく帰命なされよ。

そもそも『俱舍論』の世親は、無表業(無表色)の实在を認めていない。したがって「別解脱律儀を得る」とか「捨する」という表現も、世親にとっては、目に見えない実体としての律義が個体にそなわったり、あるいは離れていくことを意味しない。代わりに世親は「先代規範師」(pūrvācārya) たちの説を引いて「相続の特殊な変化」(saṃtatiparināma viśeṣa) 説を主張する⁽¹⁹⁾。いわく、ある者が善悪の業をはたらくと、その効力は個体の相続中に「特殊な変化」として保持される。だから出家した比丘は、受戒の儀礼を行なったそのとき、相続そのものに特殊な変化を生じて、悪から防護される力を得る、それが別解脱律儀である、と考えれば良いのであって、相続そのものとは異なる実体を別に想定する必要はない。

また、このような「果を生ずる能力をもった相続(所依身)」を「種子」とも呼ぶ。たとえば、煩惱を断じた聖者が再び煩惱を生じないのは「火に焼かれた種のごとく、所依〔身〕が煩惱の種子ではなくなったから」である (agnidagdghavṛhivad ajīrbhūte āśraye kleśānāṃ prahīṇa iti / *AKBh.* p.63.20)。したがって、波羅夷を犯した比丘の所依身も同様に、相続が過度の無愧によって損壊し、焦げた種子のごとく、律義(防非止悪の坊御力)を発現する能力を失ったのだと考えればよい。

では、波羅夷と同等の淫戒を犯したナンディカは、なぜそのように所依身を損なわれなかったのか。『俱舍論』は「一心も覆蔵しなかったから」(ekacittēnāpy apraticchādanāt) という教説を引き、ヤショーミトラはそれを「わたしたちは、すべての者が“重罪”すなわち非梵行を犯しただけで波羅夷になるとは言わない。ではどうなのか。覆蔵心によって〔波羅夷になると言うのである〕とパラフレーズする (na vyaṃ brūmaḥ / mahādhyāpattya ābrahmacaryād eva sarvaḥ pārājiko bhavati / kiṃ tarhi / praticchādanacittena / *SA* p.387.19-21)。つまり波羅夷罪は、性行為をしたときではなく、その事実を隠蔽しようとしたときに成立する、というのだ。そしてナンディカは隠す気持ちなど一片も持たなかったために波

羅為とならない。それはナンディカの「相続が特殊」(saṃtānaviśeṣa) だったからである、と『俱舍論』は言う。「相続の特殊な変化」説を連想させるこの語の意味について、注釈は特に解説を加えていないが、おそらく、ナンディカの心身が日ごろの真摯な修行努力で磨き上げられていたのも、非梵行という出家にあるまじき大罪を犯した際も、それを隠しおおせようなどという邪悪な発想が浮かびもしなかったことを指しているのだろう。

議論を締めくくるにあたって世親はカシミール有部に向かって言う。波羅夷を犯した悪比丘は、もはや比丘ではないし、この生涯において再び比丘に復帰する可能性もない。それでもなお、あなたたちはそのような人の「比丘としてのあり方」まで議論するつもりか。そこまでして「悪比丘もなお比丘である」と主張したいのなら、あなたたちはそういう比丘性に勝手に帰命していればよかろう。「帰命」(namas) という言葉が世親の関心の所在を示唆する。波羅夷に墮した比丘がそれでも比丘たりうるかという議論は、そのような比丘も優婆塞・優婆夷にとって帰依の対象たりうるか、という問いに置き換えられている。

7 おわりに —悪比丘は比丘か—

以上、律義の捨について、特に波羅夷を犯した出家僧の扱いをめぐる有部アビダルマ論書において交わされた論争の系譜を、『心論』『大毘婆沙論』から『俱舍論』へいう流れで追ってみた。

出家生活を行なう修行僧には、当然のように性的禁欲あるいは純潔さが求められるが、生理的あるいは本能的欲求に根ざす問題であるだけに、これには様々な困難さがつきまとったであろう。ナンディカ比丘の逸話は、普段は誰もが認める実直で模範的な若い修行僧の犯した過ちであり、本人も深く反省しているために、周囲も温情的にならざるをえなかったと思われる事例である。有部はかれに対して、相応の重い処罰を課した上ではあるが、特別に僧団への帰属を許した。だがそういうかたちで僧団内の同意が得られたとしても、教学上この措置をどう説明するかという問題が残る。そしてその理論的説明の段階で、カシミールの有部とガンダーラの有部（あるいはその考えを継承発展させた

『俱舍論』)との間には見解の相違が生じた。

カシミール有部の思索の集成ともいえる『大毘婆沙論』は、たとえ波羅夷罪(淫戒)を犯しても、その時ただちに律義を捨てることにはならない、ただ律義を阻害する処中(非律義非不律儀)が生じるだけである、と主張した。それゆえ、ナンディカ比丘のように、僧団に対する告白と懺悔が受け容れられ、破門を赦されれば、一時的にも律義を失わないまま、与学として僧団に残ることが可能となるのである。

他方、世親の『俱舍論』は、ナンディカ比丘はそもそも波羅夷を犯していないと解釈した。なぜなら波羅夷を犯せばその時点で律義は失われる(世親の考え方では相続が致命的に損壊する)はずだからである。

ナンディカ比丘の処遇という面ではさほど大きくは変わらないように見えても、両者の違いは明らかである。ここで冒頭に述べた「悪比丘は比丘か?」という疑問を改めて考えてみたい。カシミール有部は、悪比丘もやはり比丘であると考えている。なぜなら、もし波羅夷を犯しただけで別解脱律儀を失うならば、僧団がかれを破門しようがしまいが、かれはその時点で比丘ではなくなっているからである。これは僧団が実質的には、ある者に戒を授けて出家させたり、また破門したりする権限をもっていないことを意味するが、カシミール有部にとってそれは認めがたかった。

しかし『俱舍論』は、そのような問題はいっさい考慮にいれず「波羅夷を犯した者はその時点で律義を失う」と断言する。すなわち、受戒しているか、破門されてるかという外面的形式に関係なく、罪を犯した悪比丘はその時点で、もはや比丘ではなくなる、と明快に主張したのである。両者のいずれが「行いによって婆羅門である」という仏語により適った解釈であるか、説明は不要かと思う。

かつて別稿で検討したように、カシミール有部とガンダーラ有部は、優婆塞・優婆夷の定義をめぐる⁽²⁰⁾でも意見を戦わせている。ガンダーラ有部が「在家者は三帰依によって在家信者となる」という、阿含以来の伝統に照らしてもきわめて妥当な理解を示したのに対して、カシミール毘婆沙師は「三帰依によっ

て優婆塞・優婆夷になるのではない。三帰依を宣誓する時、その在家者の相續に生ずる五戒の律義が、優婆塞あるいは優婆夷の本質である」という屈折した解釈を述べる。つまりかれらは、別解脱律儀こそが僧団の区分を成り立たせる原理であると考えている。非信者と優婆塞を区別する基準は五戒の別解脱律儀の有無にあり、優婆塞と沙弥を区別する基準は十戒の律義にあり、沙弥と比丘を区別する基準は二百五十戒の律儀の有無にある。そして受戒の儀式を司り、あるいは違反者を追放するなどして、それらの律義を与えたり奪ったりする権限は僧団が把握している。そういう考え方である。だから波羅夷を犯した比丘が僧団を追放される事例においても、律義を捨てるのは犯戒した時点ではなく、僧団から比丘としての資格を奪われる時点だ、と主張したのである。

これに対してガンダーラ有部は、そのような権威主義をとらない。したがってその解釈は素朴である。在家者は三帰依を宣誓して優婆塞・優婆夷となるのだから、優婆塞たることの本質は三帰依にある。また、もし比丘が大罪を犯したとしたら、かれはその時点で律義を失い、実質的には比丘ではなくなったと考えるべきだ。僧団からの追放はその帰結でしかない。このように、ガンダーラ有部の解釈はごく常識的で理解しやすく、カシミール有部の護教的権威主義とは対照的である。『俱舍論』の世親が律義をめぐる議論においてガンダーラ有部の解釈に接近したのも、おそらくその議論に見られる、本来的な意義を失わない素朴な判りやすさに惹かれたゆえではなかったか、とも思える。

とはいえ、世親の「経量部」解釈が、そもそも無表色の実在を認めていない時点で、ガンダーラ有部とも根本的に異なっている事実にも注意しておくべきでない。『俱舍論』に対する正統派有部側からの再批判書として知られる衆賢(Saṃghabhadra)の『阿毘達磨順正理論』(**Abhidharmanīyānusāra*)は、この一連の論争において、世親(および、ごくわずかにその学説への言及がある上座シュリーラータ)の立場を批判して「対法の諸師は豈、説くべからずや、経部は定んで是れ極凶勃の人なりと」(T. 1562, Vol. 29, 565c26-27)と述べ、ガンダーラ有部に由来する議論も含め「経部」という呼び名のもとに一括して扱っているかに見える。が、これを根拠に、ただちにガンダーラ有部と「経量部」(世

親)を結びつけるかどうかについては、機会を改めて考察すべきである⁽²¹⁾。

『順正理論』の議論の検討を含めて、後日、別稿を期したい。

註

- (1) 『沙門果経』のモチーフは、出家者と在家信者の相違を明らかにし、在家としての信仰生活の可能性を見極めることにあったと考えられる。その在家主義的な性格と特徴をよく明らかにした成果に、今西順吉の分析がある(今西 2003)。
- (2) 本稿は無表業の成立史を明らかにすることを目的とはしていない。が、以下の記述は「律義という概念を軸に、無表業の成立史にアプローチしよう」(青原 2006: p.30)という青原令知の試みに多く示唆を受けており、無表の本来の意味は、「防非止悪」のはたらきにあったのだろう、という理解に基づいている。我が国では古くより「無表は本来、業因と業果を結びつける媒介者として構想された」という理解があり、その是非をめぐる論争が重ねられてきているが、それについては清水俊史(2014: pp.1-5)の的確な総括と評価を参照されたい。
- (3) 特定の瞑想過程で煩惱を断じつつある位の静慮律義および無漏律義を「断律義」とも呼び、この断律義を加えて四種律義という分類をする場合もある。
- (4) 本稿で触れていない初期論書における律義の概念の展開については青原令知(2005)(2006)、また無表全般については松島央龍(2007)の成果をそれぞれ参照されたい。
- (5) 二根者(両性具有者)は遮法に抵触するため、もとより出家を認められていない。また受戒後に二根であることが明らかになった場合も僧団から追放されるという(佐々木 1999: p.100)。
- (6) 『俱舍論』(AKBh. p.222.21)『順正理論』(T. 1562, vol.29, 564b9-11)『入阿毘達磨論』(Peking. 395b1; T. 1554, vol.28, 981b21)『アビダルマディーパ註』(Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāṛtti, Jaini ed. p.132.2)など。両漸渉(1986)の一覧表を参照されたい。
- (7) 『大毘婆沙論』にはしばしば「迦湿弥羅毘婆沙師」(Kaśmīravaibhāṣika?)という用例が見えるが、齋藤滋によれば、この「迦湿弥羅」(Kaśmīra)の語が原典によって支持されるかどうかは疑わしいという(齋藤: 2011)。
- (8) 玄奘門下の伝承による「佛涅槃後五百年中、土火羅縛蠅國法勝論師、造阿毘曇心論」(普光『俱舍論記』T. 1821, vol. 41, 11c12-13)
- (9) 夜盡とは近住戒の律義がはたらく期限である。近住戒は、熱心な在家者が月に六日ほど定められた齋日に受ける戒で、その日の夜明けに受戒した者は、五戒はもとより、非時の食を食さない、装飾品を身に付けない、歌舞音楽を慎む、などの八斎戒を実践し、普段より出家に近い節制生活を送る。この間、その在家者は近住戒の別解脱律儀に守られていることになるが、その効力は一日が過ぎれば自動的に尽きる。
- (10) 波羅夷を犯した比丘が「与学比丘」として教団に復帰する特殊な例を指す。これ

- については『俱舍論』で詳説されるので、本稿の後半で改めて言及したい。
- (11) 『心論』系論書と『大毘婆沙論』の先後関係については「先に『婆沙論』が先に成立しており、その綱要書として『心論』が造られた」とする意見と、「『心論』と『婆沙論』の間には直接的関係が認められず、『雑阿毘曇心論』にいたって『婆沙論』との交流がある」と見る二通りの考え方があられる。ここでは後者を採る。この問題については改めて検討したい。河村孝照（1974：pp.39-42）、兵藤一夫（2000：pp.134-135）を参照。
 - (12) 『雑心論』にいたって『大毘婆沙論』との関係が顕著に見られる点については山田龍城（1959：pp.110-116, 123）および田中教照（1976）参照。
 - (13) 一般に「捨戒」といえば還俗を指すが、淫戒について意志薄弱な僧のために、このような「弱力捨戒」が制定されているという（平川 1993：pp.140-141）（佐々木 2011：p.68）。
 - (14) 玄奘門下の伝承によれば、この「法滅尽時」を主張する「余部」とは法密部（*dharmaguptaka*）であるという（普光『俱舍論記』「有餘達磨毘多部言。此云法密部」*T. 1821, vol. 41, 235c4-5*; 法宝『俱舍論疏』「有餘部言至皆止息故。述法密部計」*T. 1822, vol. 41, 654b12*）。
 - (15) 『ウバーイカー』（本庄 2014：No.4050）
 - (16) 「波羅夷不共住」についての平川彰（1993：pp.191-197）の詳細な解説を併せて参照されたい。
 - (17) 「波羅夷学悔」とも言われる。ほかにも我が国では、平川彰（1993：pp.129-131）や山極伸之（1996）らによる言及がある。
 - (18) 「火に焼かれた種のごとく」という譬喩は、テキスト原文およびチベット訳（*Peking. Gu, 219b6*）には見られないが、漢訳二本には共通して挿入されている（玄奘訳「無力能發出家律儀。如蕉種故」*T. 1558, vol. 29 79c20*; 眞諦訳「於護不能感生。故如焦種子」*T. 1559, vol. 29, 236a26-27*）。
 - (19) いわゆる「経量部世親」の種子説／相統の特殊な変化（相統轉變差別）説については、兵藤一夫（1980）、加藤純章（1989：pp.245-250）参照。
 - (20) 福田（2005）参照。石田一裕もこの主題を扱った学位請求論文を大正大学に提出しており、『大正大学大学院研究論集』でその概要を知ることができる（石田：2011）。
 - (21) Bart Dessein は『俱舍論』の「経量部」説の背景にガンダーラ有部の存在を積極的に見いだそうとしている（Willemen, Dessein, Cox 1998：pp.124-125）。だがその論証には問題点が多い。同書に対する筆者の書評を参照されたい（福田 2000：pp.41-45）。また近年では石田一裕がこの主題をめぐって意欲的に研究を重ねている。『俱舍論』の不律儀をめぐる議論に関しても、世親説とガンダーラ有部との関連が認められることが、すでに石田によって解明されている（石田 2012；2013）。

凡 例

一次資料

* 漢文典籍は『大正新脩大藏經』(T), パーリ語文献は Pali Text Society (P.T.S) 刊行本, チベット語文献は『影印北京版西藏大藏經』(Peking.) に拠る。

Sanskrit Texts

『阿毘達磨俱舍論』(AKBh.) P.Pradhan ed. *Abhidharmakośabhāṣya*, Tibetan Sanskrit Work Series Vol. VIII, K. P. Jayasval Research Institute, Patna 1967.

『俱舍論明義釈』(SA.) U. Wogihara ed. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra, Sankibo Book Store, Tokyo 1971 rep. (荻原雲来・山口益訳註『和訳称友俱舍論疏』1-3, 梵文俱舍論疏刊行会 1939年; 『梵文称友造阿毘達磨俱舍論疏』1・2, 山喜房仏書林, 1976年再刊).

二次資料

Clarke, Shayne

(2009) Monks Who Have Sex: Pārājika Penance in Indian Buddhist., *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 37, No.1.

Willemsen Charles and Dessein Bart and Cox Collett

(1998) *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Handbuch der Orientalistik, Abt. II, Indien; Bd. 11, Leiden: Brill.

青原 令知

(2005) 「初期有部論書における無表と律儀」『印度学仏教学研究』第53巻第2号.

(2006) 「初期有部論書における無表と律儀(承前) —律儀の用例—」『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第6号.

石田 一裕 (Kazuhiro Ishida)

(2011) 「仏教信者になるための要件 —ガンダーラ有部とカシミール有部の差異を中心に—」『大正大学大学院研究論集』第35号.

(2012) 「経量部とガンダーラ有部の関係 —不律儀の考察を通して—」『仏教文化学会紀要』第21号.

(2013) A Background of One Sautrāntika's Theory in the Abhidharmakośa, 『印度学仏教学研究』第61巻第3号.

今西 順吉

(2003) 「原始仏教教団の危機意識 —阿闍世王の無根信の意味—」『印度学仏教学研究』第52巻第1号.

河村 孝照

(1974) 『阿毘達磨論書の資料的研究』日本学術振興会.

齋藤 滋

(2011) 「『俱舍論』における「毘婆沙師」」『印度学仏教学研究』第60巻第1号.

佐々木 閑

- (1999)『出家とはなにか』大蔵出版.
- (2011)『「律」に学ぶ生き方の智慧』新潮選書.
- 清水 俊史
- (2014)「説一切有部における随心転の無表 — 静慮律儀と無漏律義の得捨—」『仏教文化研究』第 58 号.
- 田中 教照
- (1976)「修行道論より見た阿毘達磨論書の新古について」『仏教研究』第 5 号.
- 兵藤 一夫
- (1980)「『俱舍論』に見える説一切有部と經量部の異熟説」『仏教思想史』3, 平楽寺書店.
- (2000)「有部論書における『阿毘曇心論』の位置」『加藤純章博士還暦記念論集 アビダルマ仏教とインド思想』春秋社.
- 平川 彰
- (1993)「波羅夷法の研究」『平川彰著作集第 14 卷 二百五十戒の研究 I』春秋社.
- 福田 琢
- (2000)「書評 Charles Willemen, Bart Dessein, Collett Cox “*Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*”」『仏教学セミナー』第 71 号.
- (2005)「有部論書における三帰依と五戒」『日本仏教学会年報』第 70 号.
- 舟橋 一哉
- (1987)『俱舍論の原典解明 業品』法蔵館.
- 本庄 良文
- (2014)『俱舍論註 ウパーイカーの研究 訳註篇下』大蔵出版.
- 松島 央龍
- (2007)「俱舍論以前の無表」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第 29 号.
- 山田 龍城
- (1959)『大乘仏教成立論序説』平楽寺書店.
- 山極 伸之
- (1996)「律規程の展開におけるサマンタパーサーデイカーの意義」『印度学仏教学研究』第 45 卷第 1 号.
- 両瀬 涉
- (1986)「別解脱律儀の捨 — 「心論」系論書を中心にして—」『印度学仏教学研究』第 34 卷第 2 号.