

【5】 告発諍事の滅諍法とその実際――裁判

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

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

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

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

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

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

自恣は雨安居の最後の日に行われる、もし犯している罪があるならそれを指摘してくれと他人に頼み、サンガのメンバーは自由にそれを指摘してよいという儀式である。罪を指摘し

て下さいという依頼の下に行われるのであるから、「告発諍事」のような告発ではないが、しかし他人の罪を指摘するという点では共通した要素を持っており、ここでの事実審査は次のように行われるとされている。

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

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

この事実審査の行い方を『パーリ律』は次のようにいう。この告発する比丘に向かって、それが「見による」という場合は、「あなたは何を見たのですか (kiṃ te diṭṭham)、何として見たのですか (kinti te diṭṭham)、何時見たのですか (kadā te diṭṭham)、どこで見たのですか (kattha te diṭṭham)、波羅夷を犯すのを見たのですか (pārājikam ajjhāpajjanto diṭṭho)、僧残を犯すのを見たのですか、偷蘭遮……悪説を犯すのを見たのですか、あなたはどこにいたのですか (kattha ca tvam ahoṣi)、この比丘はどこにいたのですか (kattha cāyaṃ bhikkhu ahoṣi)、あなたは何をしていたのですか (kiṃ ca tvam karosi)、この比丘は何をしていたのですか (kiṃ cāyaṃ bhikkhu karoti)」などと質問する⁽⁴⁾。

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

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

のか、比丘尼であるのか、優婆塞であるのか、優婆夷であるのか、何事を疑って波羅夷……悪説であるというのか」⁽⁵⁾と、問うとされている。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(5) 大正22 p.839下

(6) 大正23 p.170上

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

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

もし非難された比丘が波羅夷を犯したと認めれば（自言すれば）滅擯して後、サンガ

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

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

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

『十誦律』：詳細に、密かに問い、密かに教えて、自恣を遮そうとする長老のいうところが真実であれば、諸比丘は心を一つにして罪比丘を治し、もし罪比丘が白衣に戻るといふならば出去させ、サンガは自恣を続ける⁽³⁾。

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

(2) 大正 22 p.840 上

(3) 大正 23 p.170 上

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

『パーリ律』ではこれを、

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

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

ことであろう。

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

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

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

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

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

(2) 大正 22 p.840 上

(3) 大正 23 p.170 上

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

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

(1) 『パーリ律』は「清浄無罪（*suddha anāpattika*）である比丘の自恣を理由根拠もなく（*avatthusmiṃ akāraṇe*）遮してはならない」とし、この場合の罪を突吉羅とする（*Vinaya* vol. I p.170）。これは無根の波羅夷による告発の罪を僧残罪などとする規定と矛盾するようであるが、この状況は自恣が始まる前の段階での処置であったのであろう。『四分律』（大正 22 p.839 中）は無根の者を遮しても遮したことにはならないとする。『十誦律』（大正 23 p.169 中）、『僧祇律』（大正 22 p.170 下）参照

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

第2条は屏処でもなく、淫欲に適当な場所ではないけれども、女人に粗悪な言葉を語るのに適当な（*alaṃ……duṭṭhullāhi vācāhi obhāsituṃ*）場所に坐っていた場合であって、これは波羅夷にはならない場合であるから、僧残・波逸提のいずれかによって処分されるというところが異なる⁽²⁾。

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

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

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

それとも比丘の言い分を尊重するのかという点については、『パーリ律』とその他の漢訳律ではその見解が大きく異なる。

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

なお『五分律』は比丘の言うところと優婆夷の証言の食い違う場合のケースについては触れない。ただしその条文は、「もし比丘、優婆夷の所説のごとしと言わんには、まさに三法の中の所説の法にしたがって治すべきなり」⁽¹⁶⁾とされ、『パーリ律』の「あるいはこの言葉を信じることができる優婆夷の説くところによって処分されるべきである」という文章が欠落している。すなわち条文そのものに、可信の優婆夷が説くところと比丘の言い分に違いあるというケースは予想していないわけであり、これは『パーリ律』のように、比丘が事実を認めたときのみ罪となるという考えにもとづいていたものと考えられる。

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

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

この「不定」法は比丘にだけあって比丘尼にはない特殊な条文であって、おそらくこれは男女間の性交渉に関する事柄は、屏処であるとか、屏処ではないにしてもひそかな人の耳目

が届きにくい場所が舞台となるので、比丘や比丘尼が目撃証人にはなりにくいし、また男性よりも女性の方が目撃者になる機会が多く、男性では嫉妬心などの感情に駆られた証言になりやすいなどということが勘案されて、信頼することができる在俗信者の女性の証言を無視することができないということになったのであろう。そしてこのような異例づくめの規定の背後には、篤信の在家信者に対する配慮も働いていたものと考えられる。

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

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

- (1) *Vinaya* vol.III p.188
- (2) *Vinaya* vol.III p.191
- (3) 大正 22 p.600 下
- (4) 大正 22 p.022 下、大正 23 p.028 下、大正 22 p.290 中
- (5) 大正 23 p.710 中
- (6) *Vinaya* vol.III p.189、大正 22 p.290 下
- (7) 大正 22 p.600 下
- (8) 大正 22 p.023 上
- (9) 大正 23 p.028 下
- (10) 大正 23 p.710 下
- (11) *Vinaya* vol.III p.189
- (12) 大正 22 p.601 上
- (13) 大正 23 p.029 上
- (14) 大正 22 p.290 下
- (15) 大正 23 p.710 下
- (16) 大正 22 p.022 下

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

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

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

7歳で阿羅漢果を得たダツバ・マッラプッタ (*Dabba Mallaputta*) は分臥坐具人 (*senāsanapaññāpaka*)、差次食人 (*bhattuddesaka*) としてサンガの役目を務めていた。慈比丘・地比丘の徒 (*Mettiyabhummajakā bhikkhū*) は新参であって福德が少なかったので、祈願食 (*abhisāṅkhārika*) の順番にあたった時に、人々は彼らに屑米の飯に酸っぱい粥

を添えて与えるのが常であった。その時よく食事を供養する (*kalyāṇabhaddika*) 居士があり、毎日4人の比丘たちを招いて食事を供養していたが、ダツバから翌日はこの慈比丘・地比丘の順番にあたることを知って、召使いに「明日受食者が来たら、門屋に座を設け、屑米の飯に酸っぱい粥を添えて供養せよ」と命じた。翌朝慈比丘らは喜び勇んで居士のところへ行くと、先のようなものしか供されなかった。彼らはそれがダツバの差し金だと思い込んで、彼らを崇拜していた慈比丘尼 (*Mettiyā bhikkhuni*) をたき付けて、ダツバのために汚されたと世尊に訴えさせた。

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

おそらくこのケースにおいては、以上のような事実確認を行うことが「現前ヴィナヤ」に相当するのである。この「現前ヴィナヤ」はサンガ現前・法現前・律現前・人現前とされている。

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

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

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

(2) *Vinaya* vol. II p.099

(3) 大正 22 p.920 上

(4) 大正 22 p.155 上

(5) 大正 22 p.255 下、大正 23 p.142 中

[2-2] この「憶念ヴィナヤ」の作法は次のようになされる。まずダツバはサンガのところにいて、「ここに慈比丘・地比丘の徒は無根の壊戒をもって私を誹謗しました。私は憶念広大であることをもってサンガに憶念比尼を請います」と三度請う。「聡明有能なる比丘」はこの願い出(求聴羯磨)を受けて、比丘サンガに「ここに慈比丘・地比丘の徒らは無根の壊戒をもってダツバ・マツラプッタを誹謗した。具寿ダツバ・マツラプッタは憶念広大にして憶念ヴィナヤを請うている。もしサンガに機が熟せば、サンガは憶念広大なるダツバ・マツ

ラプッタに憶念ヴィナヤを与えよう。これは表白である」と告げ、「聴す比丘は黙せよ、聴しない者は言え」と三度確認して、言う者がなければ「サンガは憶念広大なるダッバ・マッラプッタに憶念ヴィナヤを与えた」として決着させるのである⁽¹⁾。

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

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

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

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

というものである。

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

(1) *Vinaya* vol.IV p.074~080、『四分律』大正22 p.914上、『五分律』大正22 p.155上、『十誦律』大正23 p.143上、『僧祇律』大正22 p.331中

(2) 大正22 p.914上

(3) 大正22 p.331中

(4) 大正22 p.155上

(5) 大正23 p.143上

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

(7) *Vinaya* vol.III p.158、『四分律』大正22 p.587上、『五分律』大正22 p.015上、『十誦律』大正22 p.022上、『僧祇律』大正22 p.280上、『根本有部律』大正23 p.691中

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

(1) *Vinaya* vol.II p.080

(2) 大正 22 p.920 中

(3) 大正 22 p.331 下

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

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

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

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

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

あるいは「憶念広大に自分は無罪です」というのは、いわば「天地神明に誓って自分は無罪です」というのに似て、白を切り通すことに心理的負担をかけ、宗教的なプレッシャーを与えるという意味があったのかも知れない。古代の裁判には盟神探湯（くがたち）というような手段も使われたし、もしこれに違反すれば満座の中で笑われるという罰則が、それなり

に実効性の有るものとして認められるからである。しかし日常的に生活を共にしているサンガのメンバーの中での事件であり裁判であって、このような中でサンガのリーダーを筆頭とする他のメンバーが原告と被告を十分に説得できないようであれば、それを有罪として認めるにたる材料がないと判断せざるを得なかったというのが現実であったであろう。

(1) [2-2] の註 (7) を参照されたい。

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

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

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

そのときガツガ比丘 (*Gagga bhikkhu*) は精神的に異常を来して心が顛倒していた (*ummattaka cittavipariyāsaka*)。そこで多くの非沙門の法を起し、語に錯乱があった。そこで比丘たちが「あなたはこのことを覚えているか」と問い詰めた。彼は「覚えていない。私は愚癡によって (*mūḷhena*) 行ったのです」と答えた。比丘らはガツガ比丘がこのようにいうのを「あなたは憶してこのような罪を犯した」と非難した。これを聞いた少欲の比丘たちが世尊に報告したので、世尊は事実確認を行って、不癡ヴィナヤを与えることを許された、とする⁽¹⁾。

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

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

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

(1) *Vinaya* vol.II p.080

(2) 大正22 p.914中

- (3) 大正 23 p.143 上、大正 23 p.255 下
- (4) 大正 22 p.332 上
- (5) 大正 22 p.155 中
- (6) 現代の刑法では犯罪を、「構成要件に該当する、違法であって、有責の行為」とする。構成要件該当性とは「ある行為が刑罰法規の定めた構成要件にあてはまっているということ」であり、有責の行為であるというのは、故意であって、正常の責任能力を備えた通常人の場合であるという。責任能力のない場合というのは、日本の場合は 14 歳未満の者や、「心神喪失者」と「心神耗弱者」である。ただし心神耗弱者の行為は責任がないのではなく、責任が軽くこれに対して加えられる刑を減刑しうるものとする。『法学概論』p.172 以下
- (7) 大正 22 p.920 下
- (8) 大正 22 p.155 中
- (9) 大正 23 p.255 下
- (10) 大正 22 p.332 上

[3-2] なお『パーリ律』はこれを行うには三つの条件が必要であるとされている。まず非法を犯した者が精神的に異常を来して心が顛倒しており、罪を非難された時に記憶していないこと、あるいは記憶していても夢の中のようなこと、あるいは非難された時に狂態を演じて、「あなたたちもこのようになせ」などということである。要するに非法を犯した者をサンガあるいは衆、あるいは一人が非難して、この非難された者が精神錯乱状態にあって罪の責任を問えない状態であったことが確実であったときということになる。したがって非法の不癡ヴィナヤは憶念しながら、憶念していなかったなどと虚偽を言うものに対して行う場合である⁽¹⁾。

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

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

(2) 大正 22 p.920 下

(3) 大正 22 p.332 下

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

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

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

[4] 次に「告発諍事」の最後の滅諍法である「覓罪相ヴィナヤ」を検討する。

[4-1] 各律蔵による覓罪相羯磨が制定された因縁譚は次のとおりである。

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

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

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

『五分律』は他の滅諍法と同様に具体的な因縁譚は記さない。

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

『パーリ律』：重罪の波羅夷もしくは波羅夷相似を犯したと難じられて、初めは憶念していないと言い、さらに問われると波羅夷もしくは波羅夷相似は犯していない、小罪 (appamattika āpatti) を犯したと言い、さらに強く問われて波羅夷もしくは波羅夷相似を犯した、という場合 (4)。

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

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

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

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

『僧祇律』：尸利耶婆長老がしばしば僧残罪を犯した。衆僧は集まって羯磨をなそうとしたが尸利耶婆は来なかった。そこで呼びにやると、尸利耶婆は自分のために羯磨をなそうというのであろうと心に恐怖を生じたがやってきた。そして諸比丘はあなたは僧残罪を犯したであろうという「犯した」と答えた。彼は梵行人たちは私を可憐悔事によって擧そうとしているのであるから、事を治めることができないわけではないと喜び、しばらく席を外すことを許して下さい、といった。諸比丘はこの比丘は軽躁であって不定人であるから出て行ったが妄語をなすに違いない、三過し (9)、実問してから羯磨をなそうと考えた。一方尸利耶婆は出てから「私はなぜこの罪を受けようとしたのであろう。諸比丘は何度も何度も私を治そうとするに違いないから、今はこの

罪を受けないでおこう」と考えた。そして今度は比丘たちに「あなたは僧残罪を犯しましたか」と問われた時、「犯していません」と答えた。比丘たちは先に犯したといたのに、なぜ今は犯していないというのかと問うたが、尸利耶婆は「私はこれを記憶していない」と言い張った。このように僧中において罪を見て不見と言ひ、不見として復た見という場合⁽¹⁰⁾。

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

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

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

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

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

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

筆者の理解では、「告発諍事」は被疑者は初めは無罪を主張しなければならないはずであるから、これは重大な問題だといえるかも知れないが、おそらくこれは被疑者が「不犯」と主張する時点をどこと理解するかとの相違に過ぎないと考えられる。『パーリ律』『四分律』

『五分律』が「犯していない」「憶念していない」というところから始めるのは、これを裁判を始めるにあたっての被疑者のサンガでの正式発言ととらえたのであり、『十誦律』と『僧祇律』が初めは犯したと言ひ、後に犯していないと言ったというのは、「犯した」というのは裁判を始める前であって、「犯していない」という発言こそが裁判を始めるにあたっての正式発言ととらえたのであると考えられるからである。だからこそ「比丘あり波羅夷罪を犯じて、先には犯せずと言ひ後犯すと言ふ。若し僧是の人に実覓比尼を与ふれば是れを非法と名づく。何を以つての故に。是の人応に滅擯を与ふべきが故に」とするのである。すなわち後の「犯す」という発言が正式に採用され、したがってサンガは彼に滅擯を与えてそれで一件落着くから、この場合は実覓比尼を与えるのは非法であるとしたのである。『僧祇律』にはその辺の事情が述べられているように感じられるから、特別に詳細に紹介したのである。

このように考えれば、この覓罪相羯磨も不犯として罪を認めない者に対して起こされる「告発争事」の滅諍法であることは明らかである。しかし先の「憶念ヴィナヤ」や「不癡ヴィナヤ」と異なるところは、裁判中に終始一貫して「無罪」を主張するのではなく、「犯さず」と言ったり、「犯した」と言ったりして首尾一貫せず、しかし最後には罪を認めるという点である。

なお先に裁判の方法を考察したところでふれた波羅提木叉の「不定」において言及される「実覓羯磨」「覓罪相羯磨」をも思い返す必要があるであろう。これは比丘の女性との性関係についての罪が、信頼できる女性の在家信者によって告発されるという異例のケースであって、比丘が犯罪事実を否認するがゆえに告発されたものと考えられる。その判決における在家の女性信者の証言と比丘の言い分のどちらが尊重されるかという点については、『パーリ律』『五分律』は比丘の言い分が尊重されるようになっているから、「自己申告主義」に基づいていることになるが、『四分律』『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』はその言葉が信頼できる優婆夷の告発の方を尊重し、比丘が自認しなくとも覓罪相羯磨にかけることになっている。したがってこの不定の場合は、比丘自身が最後まで罪を認めなくとも処罰されることになり、きわめて異例のケースということになるが、『十誦律』『僧祇律』『根本有部律』はこの比丘に対して、覓罪相羯磨が与えられるとするのである。

- (1) *Vinaya* vol. II p.085. ここにはその罪がどのような罪であったかが記されていないが、後に実際の適用例を述べるところでは次のように記されている。ある比丘があつて、重罪をもって難じられた。例えば「あなたは波羅夷もしくは波羅夷相似の重罪を犯したことを憶念しているか」と。ところがその比丘は「私はそのような罪を犯したことを憶念していない」と答えた。非難する方がさらに、「あなたは波羅夷もしくは波羅夷相似の罪を犯したことを知れ」と迫ると、その比丘は「友よ、私はそのような波羅夷もしくは波羅夷に相似する罪を犯したことを憶念しない。しかしこのような小罪を犯したことを憶念している」という。非難する方がさらに、「あなたは波羅夷もしくは波羅夷相似の罪を犯したことを知れ」と迫ると、彼は「私は小罪を犯し、問われなくて自言します。しかしどうして波羅夷もしくは波羅夷相似の重罪を犯したと自言しなければならぬのですか」という。そこでさらに非難する方が、「あなたは小罪を犯して問われなくて自言するのではなく、どうして波羅夷もしくは波羅夷相似の重罪を犯して自言しないのですか」と迫り、ついに「私はこのような波羅夷もしくは波羅夷相似の重罪を犯したと憶念します。私は憶念していないといったのは軽率でした」と告白した。そこで「聰明有能なる比丘」が覓罪相羯磨を行った。

- (2) 大正 22 p.915 中
- (3) 大正 23 p.143 下
- (4) *Vinaya* vol. II p.101
- (5) 大正 22 p.921 上
- (6) 大正 22 p.155 下
- (7) 大正 23 p.255 下
- (8) 大正 23 p.143 下
- (9) 国訳者は「三たび過(せ)めて」と訳している。国訳律部 9 p.033
- (10) 大正 22 p.333 中
- (11) 大正 23 p.143 下
- (12) 大正 23 p.143 下
- (13) 国訳律部 5 p.462

[4-2] この覓罪相羯磨は次のようになされるべきであるとされている。『パーリ律』によれば、まずウヴァーラを非難し、憶念させ、その上で罪を徴して、「聡明有能なる比丘」がサンガに、ウヴァーラに覓罪相羯磨を行うことを問い、三度の意思確認をして、異議がなければ決定するという白四羯磨であることは、憶念ヴィナヤ羯磨と不癡ヴィナヤ羯磨と同じである⁽¹⁾。

- (1) *Vinaya* vol. II p.085、『四分律』大正 22 p.915 中、『五分律』大正 22 p.156 上、
『十誦律』大正 23 p.143 下、『僧祇律』大正 22 p.333 中

[4-3] 『パーリ律』ではこの覓罪相羯磨を行うのに、5つの条件があるとされている。不浄であること (*asuci hoti*)、無恥であること (*alajjī ca*)、呵責すること (*sānuvādo ca*)、サンガが覓罪相羯磨を行うこと (*tassa saṃgho tassapāpiyyasikā-kammaṃ karoti*)、如法に和合していること (*dhammena samaggo*) である⁽¹⁾。また3つの条件があり、それは現前して行うこと (*sammukhā kataṃ hoti*)、検問して行うこと (*paṭipucchā kataṃ hoti*)、自言があること (*paṭiññāya kataṃ hoti*) である⁽²⁾。『四分律』も相似しているが次のようにいう。三如法は挙して行う、憶念して行う、自言をなして行うであり、また犯に行う、可憊罪に行う、罪を犯して未だ憊していない者に行うであり、五如法は現前、自言をなす、清浄、如法、サンガである⁽³⁾。

なお『四分律』の三如法の中に「可憊罪に行う」という「可憊罪」はパーリ語でいえば‘*sappaṭikammā āpatti*’すなわち「有憊悔罪」であって、波羅夷以外の罪をさすのであろう。これによれば波羅夷罪を犯した者に覓罪相羯磨を与えるのは「非如法」ということになるが、波羅夷罪を犯した者は直ちにサンガから追放すべきであって、サンガに残って罰を受ける覓罪相羯磨には相応しないという点をとらえたものであると考えられる。

またここでも如法の覓罪相羯磨には被疑者の「自言」があるということが含まれていることに注目しておくべきであろう。何度もいうように白を切り通して「自言」しない場合にはこれに処することができないということになるから、「疑わしきは被告人の利益に」という理念と、自己申告主義がここでも貫き通されているわけである。

このように覓罪相羯磨は、裁判中にはじめは罪を犯していないと否認しながら、後に異語をなして答えをそらし、故意に妄語し、ついには罪を認める者に対して科せられるものであるから、天地神明に誓って無罪であると主張したり、あるいはその時には精神的に異常を来していて記憶していないと無罪を主張する者が、事実審理や説得・教誡などの現前ヴィナヤ

が進行する段階において、白を切っていたことが暴露され、それが嘘であったと認めた場合にも、これが適用されるということになる。したがって前項までに考察してきた憶念ヴィナヤや不癡ヴィナヤは、現前ヴィナヤによって無罪と判定されたときに行われるの対し、この覓罪相ヴィナヤは現前ヴィナヤによって被告人が罪を認めたときに行われるということになる。

(1) *Vinaya* vol. II p.086

(2) 同上

(3) 大正 22 p.921 上

[4-4] ところでこの覓罪相羯磨とはどのようなものであったのであろうか。罪を犯しながらこれを自ら進んで告白しない者に対して与えられるものであるとするなら、「罪を見ないことによる挙罪羯磨 (*āpattiṃ adassane ukkhepaniya-kamma*)」ないしは「罪を犯して懺悔しないことによる挙罪羯磨 (*āpattiyā appaṭikamme ukkhepaniya-kamma*)」とはどう違うのであろうか。

まずもっとも大きな相違は「罪を見ないことによる挙罪羯磨」ないしは「罪を犯して懺悔しないことによる挙罪羯磨」の2つの羯磨は波逸提以下の軽罪にしか適用されないが、この覓罪相羯磨の場合はむしろ波羅夷や僧残などの重罪が主要ケースであるということである。

そして『パーリ律』の「羯磨健度」によれば、2つの挙罪羯磨の因縁譚は、「その時チャンナは罪を犯して、罪を見ようと欲しなかった (*āyasmā Channo āpattiṃ āpajjitvā na icchati āpattiṃ passitum*)」⁽¹⁾とされており、後者の因縁譚は「その時チャンナは罪を犯して、罪を懺悔しようとして欲しなかった (*āyasmā Channo āpattiṃ āpajjitvā na icchati āpattiṃ paṭikātum*)」⁽²⁾とされているから、これらは罪に相当する行為を行ったという事実は認めながら、それを罪と認めなかったり、あるいは罪を認めながら懺悔しないという場合に適用されたのであろう。

すなわち2つの挙罪羯磨は裁判に相当する「現前ヴィナヤ」を行う必要性がない場合に行われたのであり、これに対して裁判を行わなければならないケースには覓罪相羯磨が適用されるということになる。

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

(2) *Vinaya* vol. II p.025

[4-5] ところでここでもっとも注目されるべき点は、この覓罪相羯磨を受けた者には特殊な罰が与えられるということである。

その罰は、『パーリ律』⁽¹⁾、『十誦律』⁽²⁾、『僧祇律』⁽³⁾、『根本有部律』⁽⁴⁾そして『薩婆多毘尼毘婆沙』⁽⁵⁾などには、具足戒を授けてはならない、依止を与えてはならない、沙弥を蓄えてはならない、比丘尼教誡の選を受けてはならない、選ばれても比丘尼を教誡してはならない、などの苦切羯磨などの罰に準じる罰であるとされている。そしてこの罰は大体において僧残罪の別住期間や六夜摩那埵の間に服さなければならない罰則とも等しい。

ちなみに『パーリ律』のいう僧残罪の別住の罰、苦切羯磨の罰、罪を見ざるによる挙罪羯磨の罰、それにこの覓罪相羯磨の罰の対照表を示しておく。なおこの覓罪相羯磨の罰の箇所はPTSのテキストでも *Chaṭṭha Saṅgāyana* のテキストでも省略されていて、苦切羯磨の罰なのか挙罪羯磨の罰なのかの判断がつかない。しかし覓罪相羯磨は罪を見ないことによって裁

判になったのであるから、苦切羯磨の罰よりも挙罪羯磨の罰の方が適当であるとしておきたい。

また漢訳の『十誦律』『僧祇律』などの罰が正確に『パーリ律』のどの罰と対応するのかが明確ではないので、これは後に列記する。しかしできるだけ対応は試みたいので、『パーリ律』の罰に番号を付した。これは筆者が適当に整理したものであるから、テキストそのものを正確に反映していないことを了とされたい。

	罰	別住	苦切	覓罪
1	人に具足戒を授けるべからず	○	○	○
2	人に依止を与えるべからず	○	○	○
3	沙弥を蓄えるべからず	○	○	○
4	比丘尼教誡の選を受けるべからず	○	○	○
5	選ばれるとも教誡すべからず	○	○	○
6	僧伽より別住（苦切羯磨など）を受けた罪を犯すべからず	○	○	○
7	他の相似の罪を犯すべからず	○	○	○
8	これよりも悪い罪を犯すべからず	○	○	○
9	羯磨を非難すべからず	○	○	○
10	羯磨に参加したものを非難すべからず	○	○	○
11	清浄比丘の布薩を妨げるべからず	○	○	○
12	自恣を妨げるべからず	○	○	○
13	相共に語るべからず	○	○	○
14	教誡を与えるべからず	○	○	○
15	許可（機会）を得るべからず	○	○	○
16	難ずるべからず	○	○	○
17	憶念せしむるべからず	○	○	○
18	比丘らと論争す（交わる？）べからず	○	○	○
19	清浄比丘より前に行くべからず、前に坐すべからず	○		
20	僧伽の辺際の坐処・辺際の臥処・辺際の精舎を与えるべく、受くべし	○		
21	清浄沙門の先行沙門、あるいは随従沙門として俗家に至るべからず	○		
22	林住法を行うべからず	○		
23	乞食法を行うべからず	○		
24	別住を受けたことを知らせないために施食をもたらしむべからず	○		
25	客となれば、別住比丘であることを知らせなければならない	○		
26	客が来れば別住比丘であることを知らせなければならない	○		
27	布薩の時に知らせなければならない	○		
28	自恣の時に知らせなければならない	○		
29	病気であれば、使者を立てても知らせなければならない	○		

30	有比丘の住処より無比丘の住処・非住処に行ってはならない	○		
31	有比丘の住処より（異住比丘のいるべき）有比丘の非住処に……	○		
32	清浄比丘と同一屋内の住処・非住処等に住してはならない	○		○
33	清浄比丘を見れば座から立たなければならない	○		○
34	清浄比丘を座処に請ずべし	○		
35	清浄比丘と同一座処に坐してはならない	○		
36	清浄比丘より高い坐処に坐してはならない	○		
37	清浄比丘が地上に坐す時は座処に坐してはならない	○		
38	同一経行所に経行してはならない	○		
39	清浄比丘より高い経行処に経行してはならない	○		
40	清浄比丘が地上に経行する時は経行処に経行してはならない	○		
41	年長の別住比丘と同一屋内の住処に住してはならない	○		
42	別住比丘を第4人として別住を与えてはならない	○		
43	精舎の内外において清浄比丘と接触してはならない	○		
44	清浄比丘から敬礼・迎逆・合掌・恭敬・座具の設け……受けてはならない			○
45	清浄比丘を壊戒・壊行・壊見・壊命なりと難じてはならない			○
46	比丘らと比丘らを離間せしめてはならない			○
47	在家人の相を著けてはならない			○
48	外道の相を著けてはならない			○
49	外道に承事してはならない、比丘らに承事すべし			○
50	比丘の学処を学ぶべし			○

以上のうち「別住」の罰はテキストの表記上からすると、1から29までのグループと30から50までのグループに分かれているようである。そして前者のグループの中では18以前と19以降に分かれる。前者は苦切羯磨を受けた者の罰則のすべてと、覓罪相羯磨＝挙罪羯磨を受けた者の罰則の一部である。覓罪相羯磨・挙罪羯磨を受けた者の罰則はこの他にいくつかの罰則が付け加えられている。

なぜこのように区別されるのかの理由は詳らかにしないが、1から18までの罰は具足戒を与えたり、依止を受けたり、沙弥を蓄えたりという一人前の比丘としての基本的な権利や、布薩や自恣という日常行事で行使できる一般比丘としての基本的な権利を剥奪されるというきわめて重大な罰といえることができるであろう。これに対して19から29までの罰は、生活法の基本に関わるような罰則であり、30から50までは屈辱的なものではあるが生活上のマナーに関わる比較的軽微な罰といえることができるかもしれない。そして覓罪相＝挙罪羯磨を受けた者の罰則には1から18までの苦切羯磨を受けた者の受ける罰則以外の44以降と32、33が加わるが、別住者の罰則と基本的にどう違うのか、筆者にはその意を理解できない。

次に『十誦律』のいう実覓羯磨を受けた者の罰則（義務）を紹介する。文末の（ ）内に記した数字は上記『パーリ律』の罰則に対応すると思われるものの番号であり、空欄となっ

ているものは対応するものがないものである。また『薩婆多毘尼毘婆沙』はほとんどこれに等しいが*を付したものは欠く。

- 他に受大戒を与えるべからず (1)
- 他の依止を受けるを得ず (2)
- 沙弥を蓄えるべからず (3)
- 比丘尼を教誡する法を受けるべからず (4)
- もしサンガが比丘尼を教誡することを羯磨しても教化すべからず (5)
- サンガに与えられた実覓比尼の罪をさらになすべからず (6)
- これに似た罪およびこれに過ぎる罪をなすべからず (7、8)
- サンガの羯磨を訶すべからず (9)
- 羯磨をなす人を訶すべからず (10)
- 清浄比丘を挙すべからず (16) *
- 他をして憶念せしめるべからず (17) *
- 相い言うべからず (13、18) =同事を共にすべからず (『薩婆多毘尼毘婆沙』)
- 他の罪を出さんと欲して他より乞聴すべからず (14?) *
- 他の乞聴を受けるべからず (15?)
- 説戒を遮すべからず (11)
- 受戒を遮すべからず ()
- 自恣を遮すべからず (12)
- 清浄比丘の過罪を出すべからず ()

恒に自ら謙卑し、心行を調伏し、比丘サンガの意に随順すべし (6)。

したがってこれは『パーリ律』の苦切羯磨の罰則に近いといえるであろう。しかし『十誦律』には別に実覓罪相比丘の行法を説くところがあり (7)、ここには「羯磨をなす人を訶すべからず」と「清浄比丘を挙すべからず」に相当する行法の間に、「不應受淨戒比丘禮拜。不應受起迎合掌曲身種種供養。不應受衣鉢供養。不應受所敷坐具臥具供養。應受洗足水承足机按摩腰背手足等供養」を挟んでいるから、これは挙罪羯磨の罰則に近いといえるであろう。『薩婆多毘尼毘婆沙』は前者に類似するのでその中に組み込んだ (8)。

次に『僧祇律』は八法とするが、これは次の通りである。同じく文末の () 内に記した数字は上記『パーリ律』の罰則に対応すると思われるものの番号であり、空欄となっているものは対応するものがないものである。

- 人を度することを得ず (3)
- 人に受具足戒を与えるを得ず (1)
- 人の依止を受けるを得ず (2)
- 僧次請を受くるを得ず ()
- 僧の使行と作るを得ず ()
- 僧の説法人に作すに与かるを得ず ()
- 僧の説比尼人と作すに与かるを得ず (4、5)
- 僧の羯磨人と作すに与かるを得ず () (9)

このように『僧祇律』の覓罪相羯磨を与えられた者の罰 (行法) は『パーリ律』とはほと

んど一致しない。僧次請というのはサンガの比丘たちが食事の招待を順次に受けるもので、これを受けることができないというのである。また説法人・説比尼人、羯磨人というのはサンガのリーダーとってよいような重要な役職であるが、これを受けてはならないというのである。

『根本有部律』の覓罪相羯磨の行法は次のようなものである。

人に出家を与え、円具を授け、依止となるべからず

求寂を蓄えるを得ず

これより先に蓄えるといえどもために円具を授けるべからず

もし他苾芻の破戒・破見・破威儀・破淨命を見るとも詰責してために憶念をなすべからず

苾芻を教授すべからず

苾芻尼を教授すべからず

もし先に差せんも往くべからず

共に褒瀧陀および随意事をなすを得ず、

単白・白二・白四羯磨をなすを得ず

余に更に毘奈耶を解せんとするものあらんにも、衆中において毘奈耶を説くを得ず、

得法の苾芻の教えに依らざらんには越法罪を得⁽¹⁰⁾

(1) *Vinaya* vol. II p.087

(2) 大正 23 p.144 上

(3) 大正 22 p.333 下

(4) 大正 23 p.710 下

(5) 大正 23 p.563 下

(6) 大正 23 p.144 上。 大正 23 p.029 上の不定法中にも説かれるが、これとは若干の異なるところがあるので参照されたい。

(7) 大正 23 p.418 中

(8) 大正 23 p.563 下

(9) 大正 22 p.333 下

(10) 大正 23 p.710 下

[4-6] このように律蔵によって若干の相違があるが、覓罪相羯磨によって有罪と判決された者の罰則は、僧残罪を犯した者の罰則に相似しているといつてよいであろう。しかしそもそもこの覓罪相羯磨にかけられるべきものは、波羅夷罪や僧残罪、あるいは悪質な軽罪を犯して苦切羯磨などの懲罰羯磨にかけられるべき者であり、しかも自ら告白せずに告発されて、しかる後にそれを認めるといふ、律蔵の「自己申告主義」の精神を著しく踏みにじるような不屈き者であるから、それが僧残罪や懲罰羯磨などと同等の罰ですまされるというのは腑に落ちかねる。

そこで注目されるのが『五分律』の「本言治に2種あり。1は可悔、2は不可悔」とし、重罪を犯した者に対しては「尽壽不可悔白四羯磨を与えるべし」⁽¹⁾ という言葉であり、『僧祇律』がこの羯磨を受けた者は先の八法を「是比丘盡壽不聽捨」⁽²⁾ とすることである。僧残罪を犯した者は6日間、ないしはそれを覆蔵した期間だけ僧残罪の罰に服し、神妙に反省懺悔していることが認められれば20人以上のサンガによって出罪が認められ、僧権を回

復することになり、苦切羯磨などの懲罰羯磨を受けた者も、その羯磨が要求する罰に服した者はそれを解く羯磨によって僧権を回復することができるが、覓罪相羯磨にかけられた者は、「一生の間」この罰から出ることはできないとするのである。

このような規定は『パーリ律』には記されていないが、実は同様に行われていたのではないかと考えられる証拠が存する。それは AN.08-090 であって、ここには覓罪相羯磨を受けた者の義務である八法が説かれ、「具足戒を授けるべからず、依止を与えるべからず、沙弥を蓄えるべからず、比丘尼教誡の選を受けるべからず、選ばれるとも比丘尼を教誡すべからず、いずれのサンガの選を受けるべからず、いずれの別処にも任じられるべからず、その根本によって出罪を受けるべからず (na ca tena mūlena vuṭṭāpetabbaṃ)」⁽³⁾ とされているその最後の最後の罰則を、アッタカターは「その根本によって出罪を受けるべからずというのは、その根本をなして出罪の羯磨をなすことが得られないということである (taṃ mūlaṃ katvā abbhānakammaṃ kātuṃ na labhati)」⁽⁴⁾ と解説しており、これは覓罪相羯磨を受けた者は出罪を得る権利を喪失していることを表すであろうからである。

ただし『十誦律』⁽⁵⁾と『薩婆多毘尼毘婆沙』⁽⁶⁾は「応調伏心行、随順比丘僧意。若不如是行法者、盡形不得離是羯磨」とするから、これによれば神妙に服罪すれば許されることもあるということになる。しかしこの文脈のいうところは、この羯磨を離れうるのは、特赦のようなよほどの場合だけだったかもしれない。しかし『根本有部律』は「もしこの苾芻にして心に恭敬を生じ、随順して違ふことなからんには、まさに界内において衆に従いて解を乞うべく、もし衆にして彼の人悉く依りて実に違背することなきを知らんにはまさに為に解をなすべきなり」⁽⁷⁾ とするから、これは明らかにこの罰が解かれ得ることを明言しているわけである。

このように覓罪相羯磨にかけられた者の行法については異説があるわけであるが、単に僧残罪を犯した者や苦切羯磨などの懲罰羯磨にかけられた者よりもより悪質であるからこそ、特別にこのような羯磨が設けられたのであるから、基本的には一生涯この罰則から抜け出すことができないというのが本来の規定であったのではなかろうか。もしそうなら、僧残罪や苦切羯磨などの罰則は、一言で言えば比丘としての基本的権利を剥奪され、地位も名誉も捨てなければならぬ「仲間はずれ」「村八分」のような罰則であるから、覓罪相羯磨にかけられた者は、その生涯をサンガの中で、仲間はずれ、村八分のような辱めを受けて生き、そして死んでいかなければならないということになる。

しかし覓罪相羯磨にかけられる者の中には、波羅夷罪を犯した者も含まれるのであるから、そのような者もサンガの中にとどまることができるというのは不合理であるから、波羅夷罪を犯したということで覓罪相羯磨にかけられた者は、波羅夷罪の罰則にしたがってサンガを放逐されたのであろう。

なお『五分律』では「尽寿不可悔白四羯磨を与えるべし」というのは、不可悔罪としての重罪に関する罰であるから、それでは可悔罪としての軽罪の覓罪相羯磨（『五分律』の用語では本言治）の罰はどのようなものであったのであろうか。確かに『十誦律』は波夜提・波羅提提舍尼・突吉羅を犯した者にも適用されるとしており、『薩婆多毘尼毘婆沙』は「五篇戒に与える」としている。しかし今の『五分律』はその因縁譚では重罪の波羅夷もしくは波羅夷辺罪が、『パーリ律』も重罪の波羅夷もしくは波羅夷相似の罪が、『僧祇律』もしばし

ば僧残罪を犯したというのが対象となっている。

このように本来の覓罪相は波羅夷や僧残などの重罪に関する規定であったものと考えられるが、「告発諍事」のところで考察したように、波逸提以下の軽罪であっても常習犯とか、確信犯などの悪質な場合にもこれが適用されるのであるから、覓罪相羯磨にかけられるというならば、結果的には重罪に等しい罪となっているはずである。『五分律』には可悔罪に対する本言治の罰がどのようなものであるか記されていないので判断することはできないが、処置としては重罪と同じであったと考えておきたい。しかしもし許される場合があったとしたならば、軽罪を犯した者にその可能性が高かったといえるであろう。

- (1) 大正 22 p.155 下
- (2) 大正 22 p.333 下。大正 22 p.442 上にも説かれる。
- (3) vol.IV p.347
- (4) AN.-A. vol.IV p.160
- (5) 大正 23 p.144 上、p.029 上
- (6) 大正 23 p.563 下。p.525 下にも関連する記述あり。
- (7) 大正 23 p.711 上

[4-7] これに関連して思い起こされるのは『パーリ律』にはないが、他の漢訳律には存在する波羅夷の不浄法を犯した者がサンガ追放を望まず、一生涯比丘としての権利のほとんどすべてを剥奪され、沙弥と同等の資格しか与えられないけれどもサンガに止まることができるという「波羅夷比丘」「波羅夷学悔」「波羅夷与学沙弥」である。ちなみに律蔵によるこの行法を紹介しておく。

『四分律』⁽¹⁾ はこれを波羅夷戒とし、白四羯磨で与えるとしているが、これは「人に具足戒を授けてはならない、人に依止を与えてはならない、沙弥を蓄えてはならない、比丘尼を教誡することを受けてはならない、たとえ差せられても教誡してはならない、サンガのために説戒してはならない、サンガの中で毘尼を問答してはならない、サンガに差せられて知事人となつてはならない、サンガに差せられて別処に断事してはならない、サンガに差せられて使命してはならない、早く聚落に入り暮れに還つてはならない、比丘に親近しなければならない、外道・白衣に親近してはならない、比丘法に順従しなければならない、余の俗語を説いてはならない、衆中に律を誦してはならない、もしよく誦する者なければ許す、さらにこの罪を犯してはならない、余の相似し、もしくはこれより生じ、もしくはこれより悪しきもの、非僧羯磨および羯磨を得ないものを犯してはならない、清浄比丘の敷座・洗足水・拭革履・揩摩身および礼拜・迎接・問訊を受けてはならない、清浄比丘の捉る衣鉢をうけてはならない⁽²⁾、清浄比丘を挙して憶念・自言治をなしてはならない、人事を証正してはならない、清浄比丘の説戒・自恣を遮してはならない、清浄比丘と諍つてはならない、サンガの説戒あるいは羯磨の時に波羅夷比丘が来なくても衆僧は無犯である、波羅夷戒を与えた比丘が再び不浄行をなしたら滅擯しなければならない」というものである。

『五分律』⁽³⁾ も波羅夷羯磨（白四羯磨による）とし、この比丘は「盡寿に大比丘に食を授け、自らは浄人より受けてはならない、布薩・自恣・羯磨をなす時に来てもよいし、来なくても彼此に無犯である」とする。

『十誦律』⁽⁴⁾ は「波羅夷与学沙弥行法」として、「大比丘戒の一切を持し、大比丘の下行にあって坐し、大比丘に飲食を授け、自らは未受具戒人より飲食を受け、大比丘と同室・

再宿を与えることを得るも、自らは未受大戒人と再宿を過ぎるを得ず、与学沙弥は布薩・自恣の二羯磨をなすを得るも、この与学沙弥を足数となすことはできない」とする。『薩婆多毘尼摩得勒伽』⁽⁵⁾は波羅夷学戒人とするが、その行法は『十誦律』に等しい。

『僧祇律』⁽⁶⁾は波羅夷学悔とし、「この人は一切比丘の下坐、一切沙弥の上にあるべし、比丘と同屋して三宿を過ぎるを得ず、また沙弥と三宿を過ぎるを得ず、比丘の不浄食は彼もまた不浄食、彼の不浄食は比丘もまた不浄食である、比丘に食を授けるを得、火淨五生種および金銀を除く、彼は沙弥より食を受くべし、比丘は向かって波羅提木叉を説くを得ず、…高声に誦すをえず、もし法を敬うならば心誦を得、布薩・受自恣を聴するを得ず、布薩・受自恣日には僧中に至って、我清淨なり僧は憶持せよと言え」とされている。

以上よくわからないところもあるが、この波羅夷比丘の罰則は、覓罪相羯磨を与えられた比丘の罰則に相似しているといえるであろう。

なお故平川彰博士はこれについて、『パーリ律』にないに関わらず他の漢訳律に存在することをもって、「最初から確立していたものではなかろう。しかしパーリ上座部以外では採用しているから、おそらく原始仏教の末期ごろには成立していたのであろう」⁽⁷⁾と解釈されている。

(1) 大正 22 pp.809 上、972 中

(2) 『五分律』に「不共語有五種。一者語言汝莫共我語。二者汝有所作莫白我。三者莫入我房。四者莫捉我衣鉢及助我作衆事。五者莫來見我」という規定があり、これに関連するか。

(3) 大正 22 p.182 下

(4) 大正 23 p.418 下

(5) 大正 23 p.601 中

(6) 大正 22 p.441 中

(7) 『二百五十戒の研究』I p.131

[4-8] ところで原始仏教聖典の中には、一生涯の覓罪相羯磨の罰則を受けた者や、「波羅夷学悔」「与学沙弥」を受けて、サンガに居続けた者が存在したという証拠は見いだされない。

[5] 以上のように憶念ヴィナヤ、不癡ヴィナヤ、覓罪相ヴィナヤの3つの滅諍法は、罪を犯したことを告白・自首しないが故に告発された「告発諍事」に対する判決というべきもので、サンガとして被告が無罪として清淨であることを宣告するためになされるのが憶念と不癡ヴィナヤであり、有罪として罰に処すためになされるのが覓罪相ヴィナヤであるということができる。これらはすべてサンガとしての法的行為であるので、これらは憶念ヴィナヤ羯磨、不癡ヴィナヤ羯磨、覓罪相ヴィナヤ羯磨と呼ばれる。

しかしながらこのような判決がなされる前に裁判が行われるのは当然であり、それが羯磨に先立つ「現前ヴィナヤ」である。裁判に相当するこの「現前ヴィナヤ」は、原告と被告の双方を出席させた上で、告発の申し立てや自己弁護の聴取をし、あるいは証人の証言などを聞いて、事実関係を審理し、その上で教誡・説得や、和解などの斡旋がなされた上で、判決が下された。この裁判における判決は自恣における裁判法と同様に、おそらく1日のうちに下されたであろう。現代の裁判と比べれば乱暴といえるほどの迅速さであるが、これは原告も被告も、そして捜査員も検察官も弁護士も裁判官も、すべては大家族の一員であるような

サンガの中で行われるのであるから、互いにその日常の生活のあり方も性格も知り尽くしている上でのことであることを考えれば、それほど無謀なことではなかったかも知れない。

そしてもし原告が被告を罪に陥れるために告発したとも告白せず、被告がついに罪を犯したとも告白せず、周りの捜査員も検察官も弁護士も裁判官に相当するサンガのメンバーたちも、両者の言い分に反証しえない場合は、最後には「自己申告主義」が決め手となって、双方共に無罪放免となった。

なお現代の民主主義国家においては、立法権と司法権と行政権の三つの権利が独立している。例えば司法権と行政権が分かれていないと、たとえ立派な法律があったとしても、警察や検察などの行政の恣意によって裁判の結果が影響されるという恐れが生じる。仏教にこれを当てはめると、上述してきたように、捜査も取り調べも弁護も調停も裁判も判決も刑の執行も、そのすべてをサンガが行うことになっていたから、行政と司法は分立していなかったといわなければならない。しかもそのサンガは、今までも指摘し、また【論文21】においてさらに詳細に論じるように、サンガのリーダーの指導よろしきを得て運営されるべきものであった。サンガのメンバーが自由に発言できる余地はほとんどなかったとさえいえるのである。とするならば、この裁判においては警察署長も検事長も弁護団長も裁判長も同一人物が務めたということになる。いうまでもなくそれはサンガのリーダーである。そうだとすればこれはきわめて危険な裁判であるといえるであろう。

しかしながら他の側面からいえば、サンガはサンガのリーダーを家長とする信頼関係で結ばれた大家族のようなものであって、現代社会のように他人を信じることができないような冷たい集団でなかったことを考えれば、これこそ効率的で、しかも冤罪というものを作らない、望ましい裁判であったともいえるかも知れない。

なお余談であるが、立法権は釈尊のみにあり、その定立も改廃も釈尊一人に委ねられて、比丘や比丘尼たちはそれを有しなかったから、立法権は行政権と司法権とは完全な形で独立していたが、しかし主権は在民ではなかったということになる。