

有部論書における三帰依と五戒

福 田 琢
(同 朋 大 学)

1 帰依と礼拜

アビダルマの実践論は自力修行の聖道を根幹としている。それは個人が自らの努力で煩惱を断じ、智慧を獲得してゆく道であるから、仏や菩薩による救済の思想や、そのような救済を願って行う信仰告白・祈願・誓願などの儀礼の体系は、ほとんど発達しなかった。その意味で、何らかの対象に「祈る」とか、超越的な救済を期待して「祈る」という発想は、アビダルマ仏教にはもとより希薄である。

ただし北伝の説一切有部論書において論究される「三帰依」⁽¹⁾には、いわゆる「祈り」に対応する性格をいくばくか認めることができる。なによりそれは仏・法・僧の三宝という外部の対象に向かって行われる信仰告白である点で「祈り」の行為に相似している。そして『大毘婆沙論』に「救済(救護)という意味が帰依の意味である」(救護義是歸依義 [T. 1545: 177c8])と言われるように、それは一種の救済論である。すなわち、能力や境遇など様々な事情で出家への道が閉ざされている者も、三帰依の儀礼を受けて「在家信者」(upāsaka, upāsikā)となることによって、理念的には一般在俗者と区別された信仰生活に入ることが可能である。

また衆賢の『阿毘達磨順正理論』は、在家信者の「帰依」が世間の人々

の「礼拝」に代わる概念であることを次のように論じている。——優婆塞(近事)とはすでに仏・法・僧の三宝に帰依した人のことである。ところで世間には「優婆塞、つまり仏教信者であっても神々(諸天)に礼拝することに支障はない、否むしろ礼拝するべきである。なぜなら仏典には、様々なかたちで諸天への礼拝が勧められているではないか」と主張する人々がいる。そして確かに阿含には、諸天神への「供養」が奨励されていたり、あるいは十随念のひとつとして「天随念」が挙げられているなど、諸天礼拝に肯定的とも思える教説がしばしば見いだされる(T. 1562: 554b 13-27)。だがこのような誤った見解に惑わされてはならない。たとえば諸天への供養を説く經典には「供養・奉納を受けおわった諸天神は、逆に供養を返し、施主の恩に報いなければならぬ」とも説かれている。つまりこの「供養」とは、たんなる天と人との利益交換に過ぎず、信仰告白としての「礼拝」と同義ではない(T. 1562: 554c26-555a1)。また天随念とは「信心を確立したがゆえに、死後、天へ再生した有情がいる。私も死後は天に生まれ、これをもって自らの信心の証としたい」と念ずることである。すなわちこれは、仏への信心の深さを自他に示す手段として諸天への再生を願うのであって、天そのものを崇拜対象としていないから「礼拝」ではない(T. 1562: 555a11-16)。要するに、世尊は決して在家信者の諸天礼拝を容認してはいないのである、⁽²⁾と。

『順正理論』はこのように、三宝への帰依者たる在家信者においては、いかなる点からしても、諸天への礼拝すなわち「祈り」が成立しないことを主張する。つまりここには、仏教の「帰依」と他宗派の「祈り」は二者択一的な行為であり、在家信者とは「祈り」に代わって「帰依」を選んだ者にほかならない、という考えが示されている。そしてそれは、三帰依の意義は「帰依すべきでない処に帰依しようとする者に正しい帰依処(三宝)を

示し、誤った帰依処を捨ててこの正しい帰依処に帰依するように導く」ことにあるという『大毘婆沙論』(T. 1544: 177a2) 以来の、説一切有部の正統的な解釈である。

以上の理解に基づいて、小論では有部アビダルマにおける「帰依」の問題を考察し、もって共同研究テーマ「仏教における祈りの問題」に応えることとしたい。

2 救済としての帰依

先に述べたように、『大毘婆沙論』は「救済という意味が帰依の意味である」と言う。だが超越的他者による救済を説かない有部において救済(trāṇa)とは何を意味するのか。それについて『俱舍論』は次のように述べている。

帰依(śaraṇagamana)の自性(svabhāva)はなにか。〔帰依を発声するときの〕語表(vāgvijñapti)を自性とする。では帰依の意味(artha)はなにか。救済という意味が帰依の意味である(trāṇārthaḥ śaraṇārthaḥ)。それ(帰依)を抛りどころとして(tadāśrayeṇa)一切苦からの永続的な解放(atyantānirmokṣa)があるからである。実に、世尊⁽³⁾によって言われる。

多くの人々は恐怖に駆られ、山や森林という帰依処、
また園林や靈廟の樹木〔という帰依処⁽⁴⁾〕に入る。
だがその帰依は最勝ではない。その帰依は無上ではない。
それに帰依して後も、あらゆる苦からの解放はない。
しかし、人あって仏と法と僧という帰依処に入り、
慧をもって四聖諦、すなわち苦、苦の生起、苦の超克、

および涅槃への導きとなる安穩な八支の聖道を見るなら、
まさにその帰依は最勝である。その帰依は無上である。

それに帰依して後は、あらゆる苦からの解放がある。

それゆえにこそ、帰依は、一切の律義を受けることの門となるものである。(Abhidharmakośabhāṣya: 217.6-19; 舟橋1987: 182)

ここではまず、帰依の本質(自性)は発話行為(語表)にあることが述べられる。つまり三帰依という行為は、儀礼にのっとって仏・法・僧への帰依を声に出して宣誓すればそれで成立するのであって、他にどのような条件も要らない。この簡便さゆえに、帰依は、出家修行の生活を送る能力や境遇に恵まれない者にも可能な信仰生活の形態であり、その意味で在俗者にも開かれた一種の「救済」である。

ただし「救済という意味が帰依の意味である」とは、帰依がただちに救済と同義であることを意味しない。そうではなくて、帰依は救済すなわち「一切苦からの解放」の「拠りどころ」(āśraya)である。『俱舍論』はそれを詩頌を引用して説明する。いわく、三宝以外の帰依処に入った者には、そこから「苦からの解放」へ進む道が閉ざされている。しかし三宝に帰依して在家信者となれば、続いて四諦観や八正道の実践へと進み、やがてあらゆる苦からの窮極的な解放に至る、というさらなる解放への道が開かれる。つまり、それが聖道に向かう契機となるという意味において、帰依は救済なのである。

したがって有部の場合、帰依を受けて在家信者となった者も、最終的にはそこにとどまらず、さらに出家道へと進むことが期待されている。それゆえ『俱舍論』は、帰依とは「一切の律義を受けることの門となるものである」(sarvasaṃvarasamādāneṣu dvārabhūtāni)と述べる。

一般の在俗者にとって出家が困難である最大の理由は、それが数多くの

戒律に束縛された禁欲生活であるからにはかならない。これに対して三帰依はたんなる信仰告白であるから、出家戒に類する禁制を伴うわけではない。ただし、有部に限らず部派仏教一般において、三帰依を行って優婆塞あるいは優婆夷となった者は、通常その直後に五戒を受けることになっている。いわば在家の仏教徒にふさわしい生活上の「心がけ」として不殺生・不偷盗・不邪淫・不妄語・不飲酒の五を説示されるわけだが、有部はこの五戒の受持という点に着目し、優婆塞・優婆夷とは、在家ではあるがすでに五戒を受けた、出家に準ずる存在である、と解釈するのである。そして、まずこの最も基本的な戒を実践して生活を続ければ、やがておのずと身心が浄められ、修行生活を受け入れるに足る素地が磨かれ、出家への準備が完了する、というように、優婆塞を出家生活に入るための予備段階と見なしている。そこで、帰依とは「一切の律義を受けること（あらゆる戒を身につけること）」の「門」である、と言われているのである。

このように、発達した有部の教義において、在家信者たることの意義は、三帰依の儀礼よりもむしろ五戒の実践という点に求められる。優婆塞・優婆夷になれば五戒を具足し、五戒の実践は出家道への誘導もしくは予備過程となる。そのような道に入る「門」であるから三帰依は「救済」である。

だがこれはおそらく三帰依および在家信者たることの本来的な意義ではない。たとえば古い形態を示す律文献（パーリ律）によれば、一般在家男子は前もって優婆塞にならずともそのまま出家することができる。つまり在家信者となることがとくに出家の準備段階として重要な過程とは見なされていない。むしろ在家信者になってから後に出家する場合もありうるが、阿含に頻出する三帰依の定型句が「今日より寿命の尽きるまで (ajjatagge pānupeta) 帰依せる優婆塞 (優婆夷) として私を受け入れたまえ」と結ばれているように、本来、在家信者になるということは、生涯にわたって在

家者として仏教への信仰を貫く態度を表明することを意味しているの
であって、後に出家するための前段階という含意はない。

しかしこのような在家信者の理念は、出家道を至上とするアビダルマの
教義体系に組み込まれた段階で、出家の予備集団という意味に変質してい
った。そして発達した律（たとえば根本有部律）においては、出家のため
の方法が、優婆塞（優婆夷）→沙弥（沙弥尼）→比丘（比丘尼）という流れ
に一本化される。そこでは、実際問題としては形式上の手続きに過ぎない
とはいえ、出家を志す者はまず必ず在家信者となることが要請されている⁽⁵⁾。

3 『大毘婆沙論』における在家信者と三帰依・五戒

以上に述べた在家信者の位置づけをめぐる解釈の変遷を具体的に反映し
た記述と言えるのが、『大毘婆沙論』（巻124）におけるカシミール有部と
ガンダーラ有部の論争である。ここでは「はたしてただ三帰依を受ければ
在家信者（近事）であることが成立するのか、しないのか〔つまり三帰依
を受けてさえいれば、五戒の〕律儀が〔全く〕欠けていたり、不完全であ
ったりしても在家信者であることが成立するのか、しないのか」という問
いに対して（問、頗有唯受三歸，成近事不。爲有律儀缺，減成近事不。[T.
1545: 645c19-20]），ガンダーラ有部は「三帰依を受けさえすれば、律儀が
〔全く〕欠けていたり、不完全であったりしても、ことごとく在家信者と
して成立する」と主張し（健駄羅國諸論師言「唯受三歸，及律儀缺減，悉成
近事」[T. 1545: 645c25-26]），カシミール有部は「ただ三帰依を受けただけ
で、律儀が〔全く〕欠けていたり不完全であったりする者は在家信者とは
名づけない」と反論する（迦濕彌羅國諸論師言「無有唯受三歸及缺減律儀名
爲近事」[T. 1545: 646a17-18]）。そして『大毘婆沙論』自身の正説（如是説、

tathāvaca) としては、後者を支持するのである（如是説者「無但三歸即成近事。亦無缺減近事律儀成近事者」[T. 1545: 646b19-21]）。

多くの阿含において、三帰依こそ優婆塞・優婆夷になるための根本的な儀礼とされているという事実は、ガンダーラ有部説を支持する。なかでも重要な教証となるのが『大名経』(Mahānāmasūtra) である。⁽⁶⁾ この短い經典では、優婆塞についての詳しい説明を求める大名 (Mahānāman) という弟子に答えて、ブッダが、(1) 在家の男子が三帰依を受ければ「優婆塞」となり、(2) 不殺生戒を具えれば「一分の優婆塞」(ekadeśakārin) となり、(3) 不殺生・不偷盜の二戒を具えれば「小分の優婆塞」(pradeśakārin)、(4) 不殺生・不偷盜・不邪淫の三、もしくは不妄語を加えた四を具えれば「多分の優婆塞」(yadbhūyakārin) となり、(5) 五戒すべてを具えれば「満分の優婆塞」(paripūrṇakārin) となる、という説示を行なう。この經典に基づいてガンダーラ有部は、三帰依を受けた者が優婆塞なのであって、五戒をすべて具えていない種々の優婆塞もまた存在するのだ、と主張するのである。しかしカシミール有部は反論する。

【カシミール有部】 問う。もし「〔五戒の〕律義が〔全く〕欠けていたり、不完全であったりしても優婆塞として成立する」と主張するならば、なるほど〔それは『大名経』の〕「一分」などの語には準じている。というのも〔『大名経』には〕もし〔優婆塞が、五戒のうち〕一を受ければ「一分」と名づけ、二を受ければ「少分」と名づけ、三もしくは四を受ければ「多分」と名づけ、五つすべてを受ければ「満分」と名づける、とあるからである。しかしそれでは、沙弥（勤策）や比丘も、律義が〔全く〕欠けていたり、不完全であったりする場合がありうることになってしまうのではないか？ **【ガンダーラ有部】** 答える。仏は導かれるべき〔それら在家者たち〕(所化) に、適切な時機をう

かがいながら律義を授けるので、そのやり方もおのずと一通りではない。そもそも優婆塞とは、出家を希望しない者のための教導の手立てとしてあるのだから、仏はその〔それぞれの〕心境に応じて五つの学処を〔ある者には〕多く〔ある者には〕少なく授けるのである。ゆえにかれら（優婆塞）は、律義が〔全く〕欠けていたり、不完全である場合もある。〔一方〕比丘や沙弥は、出家を希望する者たちのための安立の手立てであるから、厳格に律義を適用し、厳格に受戒させるのである。それゆえ律義が〔全く〕欠けていたり、不完全である〔比丘や沙弥〕はいない。かれら〔比丘や沙弥たち〕は〔出家者として〕世尊の眷属となる者たちだからである。（問、若缺減律儀成近事者、便爲善順「一分」等言。所以者何。若受一名「一分」、受二名「少分」、受三受四名「多分」、具受五名「滿分」故。云何不有律儀缺減勸策苾芻等耶？答、佛觀所化機宜不同、授與律儀、亦不一種。如諸近事不樂捨家爲攝引故、佛隨其意、於五學處多少受得、故彼律儀有缺減受。苾芻勸策、意樂捨家爲安立故、制具律儀、具受乃得。故彼律儀無缺減受。以是世尊內眷屬故 [T. 1545: 646a8-17]）

カシミール有部の主張は以下のような理解に基づいている。たとえば比丘が二百五十戒を受けるとき、有部の考えでは、出家者の個体には「別解脱律義」（prātimokṣasaṃvara）という、外面からは判別できない特殊なダルマ（無表, avijñapti）が生ずる。これは出家した修行者の身心を悪行（戒に定められた禁則）から防護するはたらきをもち、それによって出家者は、非出家者よりは遙かに悪に染まりにくい後天的な資質を獲得する。そして教理的にはこの「律義」が、その者が「戒を具足している」すなわち出家であることの証明とされる。同様に、見習僧の身分である沙弥（勸策）も、十戒を具足しているから沙弥出家なのであり、その律儀を欠けば

沙弥とは見なされない。ある者が沙弥出家である、あるいは受戒比丘であることを保証するのは、有部にあっては「律義」という原理である。

すでに述べたように、カシミール有部は在家信者を出家の予備段階と見なしている。つまり一般在家という底辺の上に基層としての優婆塞（優婆夷）が存在し、その上に出家者集団の下層としての沙弥（沙弥尼）および上層としての比丘（比丘尼）が存在する、という階層構造を想定している。したがって、基層となる優婆塞・優婆夷は、比丘・比丘尼や沙弥・沙弥尼と全く同一の原理によって、すなわち律義によって、底辺をなす在家者から截然と区別されていなければならない。ところが、もしガンダーラ有部の言う「律義を欠く優婆塞」なる存在を認めれば、それぞれの階層を律義の有無によって区分するという基本原則がその底辺において成り立たなくなるので、十戒を欠く沙弥、二百五十戒を欠く比丘もありうるという混乱が生じてしまう。それを避けるためにも、在家信者を在家信者たらしめる根本の原理は、「三帰依を宣誓したこと」ではなく「五戒の律義を具えていること」に求められなければならない。

これに対してガンダーラ有部は答える。そもそも優婆塞と出家（比丘・沙弥）を同列に論ずること自体がおかしい。優婆塞とは本来、出家を前提としない者たちを対象としてブッダが設けた救済の手立てであったはずである。したがって、それぞれの能力や状況に応じて、場合によっては五戒を全て授けない場合もありうる。それに対して比丘は、ブッダと同じ出家者としてサンガに参入する者たちであり、また沙弥もやがては正式に出家することが前提となっている者たちである。だから戒を全て身につけていて当然である。

このガンダーラ有部の理解の方が、優婆塞・優婆夷の本来の意義にかなったものであろうことは、すでに述べた通りである。しかし『大毘婆沙

論』はこれを斥け、カンミール有部説を正義とする。とはいえ、多くの經典において、三帰依こそが優婆塞・優婆夷となるための儀礼とされている事実までを無視するわけにはいかない。そこで『大毘婆沙論』は「〔優婆塞となる〕かれは〔帰依の語〕表によって三帰依を得し、かつ律義をも得するがゆえに、優婆塞となるのである」と言う（問、若爾契經寧非無義、如說「我某甲歸佛法僧」乃至廣說？ 答、彼由此表既得三歸、亦得律儀、故成近事 [T. 1545: 646a19-21]）。すなわち、帰依という発話行為（語表）が生ずると同時に、五戒の律義（無表）が生じる、と解釈するのである。したがって、確かに經典に記述される通り、在俗者は三帰依を行えばその時点で優婆塞・優婆夷となるのではあるが、それは三帰依を宣誓したからではなく、同時に律義が生じたからなのである、と説明する。そして三帰依の後に重ねて五戒を説示するのは、帰依を受けて五戒を具えたことをまだよく自覚していない新たな優婆塞に、そのことを周知させるためである、と補足する（問、若唯自誓便得律儀、何故復說五種學處？ 答、雖由自誓已得律儀、而未了知彼差別相、欲令知故說五學處。故彼所說皆非無義 [T. 1545: 646b4-7]）。

4 『俱舍論』における「外国師」説と經量部

以上の議論は、世親の『俱舍論』業品において再び取りあげられるが⁽⁷⁾、その内容は『大毘婆沙論』を踏襲したものとなっている。すなわち、『大名經』の本文を引用した後に「では帰依さえすれば優婆塞となるのか？ 外国師たちは“なる”といい、カンミールの人々は“律義を欠いては〔優婆塞とはなら〕ない”という」（*Abhidharmakośabhāṣya*: 215. 3-5; 舟橋1987: 170-171）と述べて、以下『大毘婆沙論』におけるガンダーラ有部とカンミール

ル有部の対論を、外国師 (Bahirdeśakāḥ) とカシミール有部 (Kāśmīrah) の論争という構図のもとに、ほぼ忠実に再現するのである。しかしながら次のような記述には注意しておくべきかと思われる。

もしすべての者に律義があるならば、どうして「一分」などというのか (31ab)

もし、すべての優婆塞に優婆塞の律義が存在するというのなら、なぜ世尊によって、一分と少分と多分と満分を行ずる (kārin) 優婆塞が説かれているのか。

それ (戒) を守ることについて説かれたのである、と伝説 (kila) する (31c)

任意の学処 (戒) を〔現に〕守る (pālayati) 者のことを、それを「行ずる者」と説いているのである。けれどもすべて〔の優婆塞〕にはみな等しく律儀がある。(Abhidharmakośabhāṣya: 215. 13-17; 舟橋1987: 173)

『俱舍論』は問う。カシミール有部は、三帰依を行った優婆塞はみなすでに五戒の律義を具えているという。しかしそうであるならば、どうして『大名経』に、不殺生戒のみを行ずる「一分の優婆塞」(ekadeśakārin) から、五戒すべてを行ずる「満分の優婆塞」(paripūrṇakārin) までの分類が説かれているのか。有部は答える。『大名経』の「一分」乃至「満分」を「行ずる」(kārin) という表現は、その優婆塞がどれだけの戒を「守っているか」つまり現に実践しているか、ということ述べたものである。一方、律義という点から言えば、一分であろうと満分であろうと、およそ優婆塞たる者は、すでに三帰依を受けた時点で五戒の律義をすべて具えているのである、と。

この議論も、内容的には『大毘婆沙論』のガンダーラ有部とカシミール

有部の論争にまったく同じものを見いだすことができる(問、若爾何故説「有一分等鄒波索迦」耶? 答、此説持位、非説受位。謂、於五中持一不持四名「一分」、持二不持三名「少分」、持三持四名「多分」、具持五名「滿分」[T. 1545: 646b7-11])。ところが『俱舎論』はここで「伝説する」(kila)という語を用いる。すでに知られているように、『俱舎論』の偈頌が「伝説する」といって有部説を引用する場合、それは世親自身が「経量部」の立場からその説に批判的であることを示唆している⁽⁸⁾。ではこの場合、『大毘婆沙論』においては正説とされたカシミール有部説を、『俱舎論』はどのように論破しているのか⁽⁹⁾。

【世親】そもそもこれら優婆塞の律儀などの各事項の規定 (aṅgapratiniyama) は、何によっているのか。【カシミール有部】師の説示による (śāstraprajñaptivaśāt)。【世親】ならば「優婆塞であること」(upāsakātva) についてなどの各事項の規定も [『大名経』という]「師の説示」によるべきではないか。それなのにカシミールの人々は「律義を欠く優婆塞はありうる。しかし比丘と沙弥はそうではない」というこのことを認めないのである。(Abhidharmakośabhāṣya: 216. 5-8; 舟橋1987: 174-175)

世親は、教義項目の規定 (pratiniyama) は、理論や解釈よりも「師の説示」すなわち教証に基づいてなされるべきであるから、ここでも『大名経』にブッダが説示した通りに理解すべきではないか、という宣言で議論を打ちきる。このような言い回しは同じ『俱舎論』世間品の【経量部】いったいどこにその規定 (niyama) が成立しているのか。【有部】論 (śāstra) に。【経量部】我々は経 (sūtra) を基準とし (pramāṇaka), 論を基準としない (Abhidharmakośabhāṣya: 146. 3-4) という有名な標句を容易に連想させる。そして衆賢の『順正理論』はこれを「外方の経部」の説と見な

して反駁する⁽¹⁰⁾。そのなかで衆賢は、『俱舍論』が「師の説示」として挙げる『大名経』の、聖典としての正統性に疑念を隠そうとしない。『順正理論』はその冒頭で「有部の権威ある聖典を認めず、代わりに自分たちで勝手に改竄した経文を誦する。そのような態度でどうして“経量部”など名のれようか」という主旨の譬喩者／経量部批判を述べているが⁽¹¹⁾、この箇所はまさしくその具体例となっている。

ここでの経主（世親）の論説の意図は、我が国の諸師に奨励しようと「外方の経部」の誦する〔経〕を受持することなのか、仏が説かれた契経を受持することなのか？ 多くの経があり、道理にかなっているというのに、「外方の経部」はそれを受持しない。〔こちらには〕正当な伝承（阿笈摩，āgama）があり、〔経部の〕撰頌⁽¹²⁾よりもすぐれている。かれら（経部）は意図的に〔経を〕造り、またそれを自ら受持する。経主は、我が国内のすぐれて聖教に通じた大論師たちをして、自身と同じように、真〔の経〕に背いて偽経を受持させようともするつもりなのだろうか。（此中経主説意，爲欲勸勵我國諸師，受持外方經部所誦，爲受持佛所説契經？ 然有衆經，不違正理，外方經部曾不受持。有阿笈摩越於總頌。彼率意造，還自受持。經主，豈容令我國內善鑒聖教諸大論師，同彼背眞受持僞教？ [T. 1562: 553b13-18]）

『俱舍論』あるいは世親の「経量部」説については近年も議論が盛んであるが、このような例はどう評価すべきであろうか。現時点の筆者には考察する準備も余裕もない。いまは、(1)もとは「三帰依を表明して在家として信仰生活を送ること」であった優婆塞（優婆夷）の意義が、出家道を基本とする有部アビダルマの体系に組み込まれることによって「出家にいたる予備段階としての五戒の実践者」という意味に変質したこと、(2)これは律蔵における出家コースの最終形態（一般人→優婆夷→沙弥→比丘）すなわ

ち「出家を希望する者は必ず前もって優婆塞（優婆夷）になっていなければならぬ」という理念の教義的な根拠となっていること、(3)しかし有部の内部でもこの正統説（カンミール有部説）について異論があり、むしろ本来どおり三帰依にこそ在家信仰の本質を見るべきであると主張した批判勢力（ガンダーラ有部、外国師）があったこと、(4)その批判的立場は『俱舎論』に継承され、他方、有部正統説の後継者を自認する『順正理論』によっては「外方の経部」の主張と見なされたこと、という流れを確認するとどめ、残余の問題は向後の課題としたい。

文献 *漢文典籍はすべて『大正新修大藏經』（T.）、パーリ文献は Pali Text Society (P. T. S.) 本による。

Abhidharmakośabhāṣya. Edited by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Work Series Vol. VIII, Patna: K. P. Jayasval Research Institute, 1967.

Abhidharmakośavyākhyā. Edited by U. Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Bookstore, 1971. Reprint (First edition: Tokyo: The publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā 1932-1936)

上杉宣明「パーリ仏教における三帰依について—Upāsakajālāṅkāra 第一章の研究—」『仏教研究』10号、1980。

加藤純章『経量部の研究』春秋社、1989。

佐々木閑『出家とはなにか』大蔵出版、1999。

舟橋一哉『俱舎論の原典解明 業品』法蔵館、1987。

本庄良文「シャマタデーヴァの傳へる阿含資料—業品(2)—」『神戸女子大学教育研究会（教育諸学論文集）』7号、1993。

注

- (1) パーリ論書は三帰依を積極的に論じない。数少ない例外は、在家者の実践道を説く特殊な文献 *Upāsakajālāṅkāra* である。この事実に基づく上杉（浪花）宣明の次のような指摘は、本稿の主題にとって示唆的である。「北伝アビダルマ中には元来は在家者向けの教説でありながら、それがアビダルマ的に説明・解釈され、出家者向けの教義のなかに入り込み交わり合体しているものも見られる。これに対して南伝アビダルマは出家者の純血を保っている

る。その中に元来は在家者向けの教説であると思われる教義は見られない」（上杉 1980：127）。有部アピダルマにおいては、まず『発智論』（T. 1544: 924c）が三帰依の定義を述べ、続いて『大毘婆沙論』がその解釈（T. 1545: 176c-178c）および本稿で取りあげる三帰依と優婆塞をめぐる問題（T. 1545: 645c22-28）を各別に論じ、それが学説綱要書『雜阿毘曇心論』に取り入れられ（T. 1552: 951b-c; 953a）、さらに『俱舍論』（業品30～32偈；*Abhidharmakośabhāṣya*: 214-217；舟橋 1987：170-182）『順正理論』（T. 1562: 553a-560a）に発展的に継承される、という展開をみる。

- (2) 『順正理論』（T. 1562: 554b-555c）はこの問題をかなり詳細に議論している。すなわち、優婆塞が天神を礼拝してもよい、という主張の論拠として「經典に、天神を供養する者は仏の教えを供養する、とされているから」「天随念が説かれているから」「優婆塞は天を礼拝してはならない、と禁止されていないから」「天への供養は恩恵をもたらすから」という理由を列挙し、それをひとつひとつ論破してゆく。ここにはその一部を抜粋して紹介した。
- (3) ここで『俱舍論』に引用される詩節は、Dhammapada XIV Buddha, 188-192偈にほぼ正確に対応する。ほか多くの文献に平行句を見いだすことができる。*Udānavarga*, Bernhard ed. XXVII Paśyavarga 31-35 (Tib. XXVII 28-33); *Dīvyāvādāna*. p.164; *Jātaka* v. 1. p.97; 『法句經』述佛品（T. 210: 567 b）；『法句譬喻經』述佛品第二話（T. 211: 601c）；『出曜經』觀品（T. 212: 740b）；『法集要頌經』觀察品（T. 213: 791c）；『根本有部毘奈耶雜事』卷 26（T. 1451: 333a）；『大毘婆沙論』卷34（T. 1545: 177a）；『阿毘曇毘婆沙論』卷18（T. 1546, 134a）；『順正理論』卷37（T. 1562: 555b; 559b） etc.
- (4) 「靈廟の樹木」（*caityavṛkṣāṃś*）と訳した語は「靈廟と樹木」と読んだ方が良いようにも思われるが、ここでは「靈廟に植えてある樹木が“靈廟の樹木”である」（*caityakalptitā vṛkṣāś caityavṛkṣāḥ*）という称友の注釈にしたがった（*Abhidharmakośavyākhyā*: 379. 4; 舟橋 1987：187）。
- (5) 以上の考察は佐々木（1999）第3章の記述に多くを依っている。それによれば、在家者が出家するまでの手続きは、男子の場合でいえば、以下のような歴史的変遷を辿っているという：(1)一般人もしくは優婆塞のだれもが直接比丘になれた最初の段階、(2)未成年者が資格年齢に達するまでの沙弥という身分が導入された第二段階、(3)沙弥の適用が一般化され、未成年・成年を問わず全員が沙弥出家してから比丘となることが義務づけられた第三段階、(4)優婆塞→沙弥→比丘という形式が確立した最終段階（佐々木 1999：48）。優婆塞となることが出家のための必須の前提条件となったのはこの最終段階であり、有部系の『十誦律』『根本有部律』などがそれに属する。ただし現実

問題としては、最終段階においても、資格を満たしている一般成人男子であれば優婆塞→沙弥→比丘という一連の儀礼をまとめて受けることが可能であるから、即日、出家することが実際には即日のうちに出家できる。

- (6) 本稿で後に紹介するように、この經典は『俱舍論』にも引用されているため、シャマタデーヴァの俱舍論所引資料集成『ウパーイカー』(*Upāyikā Abhidharmakośaṭīkā*) からその全文チベット訳を回収できる (Peking. 5595: Tu 249a2-250b7)。また『ウパーイカー』の全訳を出版準備中の本庄良文によって和訳もすでに公表されている (本庄 1993: 96-97)。以下の内容紹介はこの和訳に基づく。なお本庄も記している通り、この『大名經』は『雜阿含經』卷33, No. 927經 (T. 99: 236b) と『別譯雜阿含經』卷 8, 152經 (T. 100: 431b)、およびパーリ相應部55-37經 (*Samyuttanikāya*, v. 5: 395) という対応經をもつが、これらの經典は内容がかなり異なっている。すなわち、ここに挙げた「一分の優婆塞」乃至「満分の優婆塞」という分類の代わりに、「信具足の優婆塞」「戒具足の優婆塞 (ここで五戒を護持する優婆塞が述べられる)」「聞具足の優婆塞」「捨具足の優婆塞」「慧具足の優婆塞」という優婆塞の分類が説かれている。
- (7) 『雜阿毘曇心論』卷10 (T. 1552: 951b-c) もこの議論を取りあげているが、『大毘婆沙論』のカシミール有部説に忠実にまとめられており、とくに論ずべき問題点はないので、ここでは触れない。
- (8) 加藤純章によれば、『俱舍論』本頌に総計 8 回あらわれる「kila」はすべて世親による有部正統説に対する不信を表わしており、うち 7 例については、それに対する世親の批判が「經量部」の立場に基づくものであることが注釈文献および『俱舍論』本論の文脈から確認できるという。ただしそれら「經量部説」が『大毘婆沙論』の古説まで遡れる例はまれであり、ここに挙げたガンダーラ有部説を除けば、いわゆる譬喩者説と思想傾向を等しくする例 (業品27cd 偈) がもうひとつあるに過ぎない。したがってここでの kila の用例がきわめて特殊なものである事実は考慮しておかなければいけない (加藤 1989: 17-32)。
- (9) 一方『雜阿毘曇心論』は、『大毘婆沙論』のカシミール有部説をそのまま紹介し、とくに批判は述べていない (彼具戒優婆塞。若持一不持四, 是名一行。持二不持三, 是名少分。餘亦如是 [T. 1552: 951c7-9])。
- (10) この「外方の經部」という表現が訳者玄奘独自の解釈に基づく付加である可能性については、安慧の『俱舍論』注釈書 *Tattvārthā* がこの「外国師」説を「經量部」の見解とも見なしていることから否定できる。ただし安慧訳のこの部分はチベット訳文が非常に難解で、引用される衆賢説も『順正理

論』のどこに相当するのか判らず、筆者には十分理解できなかつた。以下は意味の通じた文章にするため、かなり強引に語を補った箇所も多い試訳であることをお断りしておく。

軌範師衆賢は曰く「この『大名経』は、カシミールの人々も読誦する。それを読誦して“正理と矛盾しない”と言う。〔すなわち〕世尊によって説示された〔他の諸経と矛盾しないというのである〕。外国師たち (Bahirdēśaka) はまさにその〔諸経〕を読誦しない。他〔の経〕を読誦しないと了解しうるからである。カシミールの人々は、〔不〕殺〔生等の五戒〕を具えることによって優婆塞の律義 (upāsakasya saṃvara) が獲られると言うのである」と。**【安慧】** その場合、何が「優婆塞であること」(upāsakātva) と把握されうるのか、という。〔なぜなら〕それ (優婆塞の五戒) は、集積 (upacaya) すれば「出家であること」(pravrajitvatva) に包摂されてしまうではないか。**【衆賢】** 「〔優婆塞であることとは〕殺〔生などの五悪行〕を捨てる (prāṇāpeta) ことである」というこのことが論に示されているのに、どうして経量部の人々 (Sautrāntika) はそれを読誦しないのであろうか。**【安慧】** もし「優婆塞であることは律義を得ていることである」と認めるならば、経中に「優婆塞が戒を具えるとはどのようなものであるか。ここに優婆塞が、殺生を離れ、殺生を捨て、乃至、飲酒を〔離れ、飲酒を捨てる〕」というのはどのような意味があるのか。それゆえ〔我々は〕「律義をもたない優婆塞がいる」というのである」(Tattvārthā Abhidharmakośaṭīkā: Peking. 5875, Tho 160a3-8; sDe dge. 4421, Do. 37b7-38 a5; 『台北版西藏大藏經』第53巻, p. 11. 74-75)

なお満増積は対応する記述を欠く (*Lakṣaṇānusāriṇī Abhidharmakośaṭīkā*: Peking. 5594, Ū 40a7-8; sDe dge. 4093, Chu. 33a5)。

- (11) 「かれらは一切の経を量 (pramāṇa) ともせず、なぜ経部などと名なのか。経典を見ても、自分たちの主張する教義と合わない場合には受け入れず、あるいは自分たちの教義にあわせて改竄し「この経文は伝えた人が間違えたものである」言ったり、あるいは〔経典〕全体を信じず受け入れない。たとえば『順別処経』などの経については「これは聖教のうちに摂めるべきではない。アビダルマ論師たちが自分たちの教義に固執するあまり、捏造して阿含に入れたものである」などと言う。かれらはそうやって無量の経典に背き、聖言にさからい、異説を示すのである」(彼不一切契經, 皆爲定量, 豈名經部。謂見契經, 與自所執宗義相違, 即便辨駁。或隨自執改作異文, 言「本經文傳誦者失」或復一切皆不信受。如『順別處』等經皆言「非聖教攝, 是對法者實愛自宗製阿笈摩內」彼由此故背無量經, 謂越聖言多興異執 [T.

1562: 332a24-29])。『順正理論』の別の箇処では「阿毘達磨諸大論師」(有部)が「自ら“經を量と為す”と称する」一類の者たちについて、その「誦する所〔の經〕が、いまだかつて諸部のあらゆる聖教にも見えず、〔その〕解釈された意味も他の經と矛盾する」とは「実におかしなことではないか」と辛辣に揶揄する例も見られる(阿毘達磨諸大論師。實謂奇哉……一類自稱經爲量者……然彼所誦，於諸部中所有聖言。曾不見有。所釋義理。違背餘經。[T. 1562: 540b13-17])。このように、衆賢はしばしば譬喩者／經量部の引く聖典の正統性に疑惑を投げかける。

- (12) 『ウパーイカー』は『大名經』を引用するにあたってそれを「仏所説第四撰偈の第一經」と呼んでいる(本庄1993: 96-97)。ここで言われる「撰頌」(uddhāna)とはそのことを指すものか。なお『順正理論』では、続いて有餘師が「殺生乃至不飲酒を離れた優婆塞が“戒円滿の優婆塞”である」という「別の契經」を引用して有部に対して反論を試みる(T. 1562: 553c13-17)。この「別の契經」とは漢訳雜阿含などに伝わる『大名經』異本にほかならない(前注(6)参照)。つまり『順正理論』は、『俱舍論』所引の『大名經』と『雜阿含』もしくは相応部所収の『大名經』のどちらをも知っていたと思われる。

【補遺】 脱稿後、『大名經』(本稿注(6)参照)の記述に基づく優婆塞の定義が、最初期の有部論書『法蘊足論』冒頭ですでに述べられていることに気づいた(T. 1537: 454a)。この箇所は經文の引用のみからなり、本稿で『大毘婆沙論』『俱舍論』に見たような議論は、まだ全く現れていない。しかし少なくともこの經典が、有部においてかなり古くから優婆塞を定義する教証として用いられていたらしいことが示唆される。執筆中にこれを見落していた不明をお詫びしたい。