

パーリ仏教における相対的規準〔Ⅰ〕

——kappiyaの原義——

片 山 一 良

- Ⅰ. 「仏教」の基本的枠組
- Ⅱ. 「絶対的規準」と「相対的規準」
- Ⅲ. kappiya の語義
- Ⅳ. kappiya の類語

Ⅰ. 「仏教」の基本的枠組

今や種々の様相を呈する仏教において、その文化がどのように変化したかを見ることは、たとえそれを一時代に或いは一社会に限定してみても、決して容易ではない。しかしここに「仏教」がいわゆる「パーリ仏教」または「南方上座部仏教」を指し、「伝統仏教」であるとするならば、そうした試みが厳密な意味での文化変化の研究にはならずとも、伝統変化の考察として我々に可能なものとなるであろうと思われる。なぜならば、「伝統仏教」とは、出家を中心とし在家を周縁とする仏教に外ならず、伝統の中核をなすいわば権威としてのテキストが存し、かつそのテキストをめぐるコンテキストとしての文化が時間を通して連続する「線の仏教」だからである。つまり伝統仏教は、非連続の「点の仏教」とも言うべき大乘仏教と異り、出家／在家、テキスト／コンテキストなどの関係が対立的であって、その変化や特徴がより捉えられ易いということである。

周知のように、最初期の仏教では、サンガの確立と共に戒律が制せられ、随犯随制をくり返しつつ、やがて種々様々な規制が固定されていった。しかし仏滅後まもなく、王舎城の第一結集(500人阿羅漢結集)で、次のような決定が下されたと伝えられている。

「サンガは未制を制せず、所制を捨てず、所制の学処に従って存する」(Saṅgho apa-
ññattaṃ na paññāpeti paññattaṃ na samucchindati yathāpaññattesu sikk-

(2) パーリ仏教における相対的規準〔I〕(片山)

hāpadesu samādāya vattati, Vin. II. 288)

この言葉がその後の仏教の歴史でいかに重い意味を持ったかは、現今の上座部仏教僧からしばしば耳にするところであり、以下に始まる *kappiya* の考察からも次第に明らかとなるであろう。少くともその決定以来、文言上の戒律は当時のまま保存されてきた筈であり、今日に到るまでその一句たりとも変更されたことを聞かない。だが、過去2500年もの間、比丘の生活規定たる律に、果して聊かの改変もなかったのかどうか、これは誰もの素朴な疑問であろう。

もとより仏教には、原始經典の随所(e. g. *D. I. 8* ; *M. I. 222* ; *S. I. 157* ; *A. III. 297* ; *Sn. p. 102*) で知られるように、「法 (Dhamma) と律 (Vinaya)」という static な教義、テキストとしての二面がある。法は經藏の、律は律藏の内容として存するものであり、今日も上座部仏教国ではこの両者を一つにして“Dhamma-Vinaya”(法・律)を“Sāsana”(仏教)と呼ぶことがある(e. g. *Vajirañāṇavarorasa: Entrance to the Vinaya*, vol. I, p. ix, 1969)。また「仏を上首とする比丘僧に」(*Buddha-pamukhaṃ bhikkhusaṅghaṃ*)なる表現に見られる(e. g. *Vin. I. 213*; *D. II. 98*; *M. I. 236*; *Sn. p. 111*)通り、僧は仏を頂点として律によってその形を整え、各メンバー(比丘)は実践法と戒律の実践を通して教法の理解に向かうものであるが、仏は僧のメンバーでありながら弟子とは截然と区別される覚者であって、専ら弟子のために法と律を説示する存在である。かくして我々は法と律とのテキストが、それぞれ仏(Buddha)と僧(Saṅgha)という dynamic な実践者、即ちコンテキストによって保持されていることを、つまり「仏教」が「法・律」と「仏・僧」という枠組から成るものであることをまず押える必要がある。

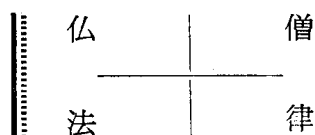
一方でまた、仏と法(=教法)が仏教の内面を、僧と律がその外面を覆っていると考えてよいであろう。上座部仏教国で“Sāsana”(仏教)を“Buddha-Dhamma”(仏・法)でもって表わすことはむしろ先の場合より一般的であると言ってよい(*Nārada: The Buddha and his Teachings*, p. vii, 1973)。この「仏・法」には理想的、普遍的、テキスト的な面が、「僧・律」には現実的、民族的、コンテキスト的な面が強く打出されていることはまた明白である。

このように見ると、「仏教」の基本的枠組に二重のテキスト／コンテキストのクロス関係があることが分かる。即ち内容として、教義面と実践面〔保持者〕から「法・律／仏・僧」なる枠組が、理想面と現実面から「仏・法／僧・律」なる枠組が成立つ。図示すれば次の通りである。

[Sāsana]

[コンテキスト]

Buddha Saṅgha



[テキスト]

Dhamma ————— Vinaya [Sāsana]

(普遍性)

(民族性)

(単一性)

(多様性)

この図はまた、一般に仏教の基本構造とされ礼拝対象とされるいわゆる 仏・法・僧の三宝を伝統仏教の立場から機能的に見ようとしたものでもある。これに基づいて言えば、三宝は、在家による礼拝対象であって、出家と直接には関係し難い。何となれば、『律蔵』の説明による限り、

「尊師よ、この我々は世尊と法とに帰依します」(ete mayam bhante bhagavantam saraṇam gacchāma dhammañ ca, *Vin.* I. 4)

というように仏教最初の二帰依を唱えた者 (dvevācika) が二商人 Tapussa と Bhallika, つまり在家者であること、同じく、

「尊師よ、この私は世尊と法と比丘衆とに帰依します」(es' āham bhante bhagavantam saraṇam gacchāmi dhammañ ca bhikkhusaṅghaṇ ca, *Vin.* I. 16)

と仏教で初めて三帰依を唱えた者 (tevācika) も長者居士 (Yasa の父) なる在家であったとするからである。また進具 (upasampadā) の変遷を見ても、仏弟子による三帰依進具 (tisaraṇagamana-upasampadā, *Vin.* I. 22) は、仏による 善来比丘進具 (ehi-bhikkhu-up°, *Vin.* I. 12) とサンガによる 白四羯磨進具 (ñatticatutthakamma-up°, *Vin.* I. 56) との間のしばらくの期間に行なわれたもので、後にそれが比丘の upasampadā にではなく沙弥の pabbajjā のためにのみ残されたにとどまったこと、或いはまた具足戒を受けた比丘が三帰依を唱えたという記事がかなり限定される、などの理由による。もちろん比丘・比丘尼が仏・法・僧に帰依、もしくは尊敬の念を表明した言葉は、中村元博士 (『バウッダ・仏教』 p. 15, 1987) や三枝充恵博士 (『仏教』 No. 1, p. 59, 1987) の指摘もある通り、あちこち (e. g. *Thag.*

(4)

パーリ仏教における相対的規準〔I〕(片山)

178; 382; 589, *Thig.* 53; 132; 286) に見られる。が、註釈によるとこの場合の「僧」は、いずれも「聖なる僧」(ariya-saṅgha, paramattha-saṅgha) と説明されており、いわゆる現前サンガではなく三宝中の四方サンガと等質のものである。ということは、これらの告白に現われる「僧」は、すでに理想的な三宝の概念が定着してからのもので、決して出家側本来のものとは言えない(Cf. *Sn.* 569)。礼拝対象としての「僧」が出家に本来的でないということは、同じ『長老偈』(*Thag.* 201)に、また『経集』など(*Sn.* 192, *D.* II. 208, *S.* I. 30) に、「仏」と「法」に対する尊崇が述べられ「僧」は欠如しているということからも指摘することができよう。具足戒者たるサンガ(のメンバー)が自己を含む三宝に礼拝することはどう見ても不自然と言わねばならない。理念化された仏・法・僧の崇拜は『宝経』(*Sn.* 222-238)にも窺える如く、あくまでも功德(puñña)志向的、在家的のものであり、出家に不可欠なものは実践的な仏・法・律であると考ええる。同じく「仏」にとって不離のものは「法」のみということになるだろう。したがって仏教の基本構造を一般に仏法僧の三宝として強調するのは、専ら在家の立場からであって出家の側からではない、三宝とは律を法に吸収した在家的所産であると言わねばならない。我々はここでまた、仏教の基本的枠組が、出家の「仏・法・律」(図の実線方向)、及び在家の「仏・法・僧」(図の点線方向)という二方向から成るものであることを確認しておきたい。

さて、既に触れた通り、図のタテの構成(仏・法と僧・律)から言えば、仏・法は仏教において決して変わることはない理想面、普遍性／単一性に貫かれ、僧・律は時と場とに応じて変わりうる現実面、民族性／多様性を内包していることになる。つまり仏教はそれ自体の中に明らかに不変的な部分と可変的な部分とを共有しているわけである。もちろんそれは世界宗教とか普遍宗教とか呼ばれるキリスト教やイスラム教においても異なるものではない。ただ我々が注意しなければならぬのは、宗教の世界性とか普遍性とかを口に出して言う場合、そこには法、もしくは教法のみが意味されているということである。仏教が普遍宗教であると言われるのもまさにその点、つまり「法」の側にしかない。

ことに我国には、仏教の現状を嘆きつつも、法のみを重視し、戒律に触れぬまま仏教を理解しようとする向きもある。しかしそれでは十全たりえない。戒律の欠落した「智慧」や「慈悲」があるのかどうか。コンテストが脱落したテキストに意味があるのかどうか。仏教は単なる哲学的思弁でもなければ、倫理性を欠く知的パズルでもない。「法」が頭となり、「律」が手足となって動かなければ仏教

が人間の宗教として機能することはないであろう。原始經典の中で法と律が区分され並置されている意味もここにある筈だ。

「これは法である, これは律である, これが師の教えである」(*ayaṃ Dhammo ayaṃ Vinayo idaṃ Satthu Sāsanaṃ, D. II. 124*)

と。そしてまた,

「律は仏教の命である。律が存すれば仏教は存する」(*Vinayo nāma Buddhassa Sāsanaṃ āyu, Vinaye ṭhite Sāsanaṃ ṭhitaṃ hoti, DA. I. 11; Sp. I. 13*)

とは、第一結集以来の伝統仏教の合言葉である。今日なお上座部仏教徒はこれを信じて疑うことがない。「法」のみでこと足れりとする傾向は、三宝の理念化と、出家／在家の区別を不問に付しがちな大乘的発想によるところが大きいと思われる。そこでは律も法の中に隠れてしまい、終には頭のみの仏教が金科玉条として謳歌されるに至るというべきか。もし戒律、実践を欠き歴史も文化も無視してこれを「仏教」と呼ぶならば、これほど都合のよい平面的な仏教はあるまい。この「仏教」は自ら欠落した深みにあらゆるものを招き寄せ、あらゆるものと同化し、あらゆるものに帰入して様々な形相をとりうるからである。いわゆる学問仏教、大乘的仏教はこの類に属し、原始仏教や真の大乘仏教と大きく隔たっている。法と律とは不可分であるが同一ではない。法はいわば積極的な理念体系であり、律は消極的な行動体系に属している。仏教が両者に基づく宗教であることを我々はよくよく承知しておかねばならぬ。即ち、律は変化しうるものだが、決して失なわれてはならぬのである。

さてここで本題に戻ろう。我々は伝統仏教がインドよりスリランカ、ビルマ、タイなどに伝播し、現在も盛んに信仰され、それぞれの国独自の仏教が展開している事実を知っている。いかに伝統仏教と名づけられても、それらは決してインドのまま、原始仏教のままではない。とすれば、第一結集時の学処不変の原則はどのように生きているのであろうか。これについて我々は、文字の建前を保ちながら、現実の問題を仏教内部で巧みに解決したと考えざるをえない。なぜならば、実際に地理や時代、民族を異にして、生活の規定が変わらぬということは人間生活にはありえないし、律とはその社会、文化の一面であり、環境に応じて変わりうる性格を帯びているからである(*D. II. 154*)。それではどのような処置が施され、何によって律が「不変」から「可変」となりうるのであろうか。もしここにその「何」の整合性を求めようとするならば、我々はどうしても方便的とも思える「相対的規準」に目を向けるより術はないであろう。その第一が本稿主題の

(6)

パーリ仏教における相対的規準〔I〕(片山)

kappiya, より丁寧に言えば kappiyākappiya に外ならない。kappiya とは、長い仏教の歴史の中で、ほぼ最初期から培われ保存されて来た伝統 = 文化変化の指針とも看做さるべき概念である。その語自身はヴェーダに現われる kalpa (規定・法則) に遡りうるもので、仏教の初めには事柄の可か否かを判定する「相応しい規準」が意味されたに違いないが、それが戒律不変の決定を境に、特殊な意味を帯びた術語へと発展したのであろう。そしてやがて世俗の詭弁にも似たものとなり、とくに戒律保存のための不可欠な手段ともなった。確かに kappiya は、超俗の中に世俗を持込んだ感をまぬがれないが、それは出家が在家によって経済的に維持されてきたという現実に沿っている。出家自らがこの kappiyākappiya, つまり相応、不相応の方法を心得、一方、在家もこれをよく承知して、仏教世界における相互の理解と信頼関係の強化が図られてきたのである (Vin. II. 288)。文化がその社会において、共に学び、学ばれ、伝えられてゆくものであるとするならば、この kappiyaこそ、まさに仏教の伝統もしくは文化を保存するための正当な方法だと言えるであろう。

kappiya は、律を主とするいわば拡大解釈でこそあれ、それを空洞化させるものではない。この言葉が存すること自体、仏教実践としての法・律の伝統が保存されていることを物語っており、kappiya 自身が同時にまた伝統の改革を示していると受けとめられるであろう。以下はこの kappiya を初期仏教以来の伝統 = 文化変化の指標 (index) として捉え、この語をめぐって伝統仏教の特質を明らかにしようとするものである。ただし本稿では第一段階として kappiya の原義を扱うにとどまり、典型的な kappiya には言及されない。

II. 「絶対的規準」と「相対的規準」

仏教における事柄の判定規準をどこに求めるかという場合、我々にまず思い浮かぶのは、いわゆる「四大教法」(cattāro mahāpadesā) という言葉とその内容であろうと思われる。しかしこれは、時間的に限定された早い時代、即ち経蔵、律蔵が成立する頃までに、遅くとも書写される頃までにまとめられたと推定される教法の四種の出所であるから、別に扱われねばならない。今はこれをも考慮に入れて、全体的な「規準」に対する考え方をここに提示してみよう。

伝統仏教における規準には、絶対的な規準と相対的な規準というものがまず考えられる。そしてその各々は教義と実践による規準に分類されるであろう。ここ

で「絶対的」というのは、経蔵、律蔵の中に法と律とが文字として（「文字」とは、仏語、結集時の決定、書写時の文字を意味する）固定されたものということで、仏教においては絶対的に正しい、また字句の上からは決して改変の認められぬ規準である。これに対して「相対的」というのは絶対的でない規準、即ち絶対的規準を基に拡大解釈して認められるような相応しいものであり、先述の「四大教法」の第二部分にその殆んどが集約されるであろう。この四大教法に経と律の二種があることは既に他で指摘したところである（第二回パーリ学仏教文化学会、1988年5月発表。原稿は学会誌第二号に掲載予定）。また「教義」とは「法」もしくは「教法」であり、「実践」とは積極的には「教法」ないし「道」を通して、消極的には「戒」ないし「律」によって行なわれるものをいう。ただしこの法の実践の積極的、消極的という分類、その言葉の使い方には多少説明を要すると思われるので、最近話題になっている中村元博士の『バウッダ』（Ⅰ節に引用）、及び袴谷憲昭教授による批判（「批判としての学問」、駒沢大学仏教学部論集第18号所収、1987年）を紹介して補足しよう。まず中村博士は三宝の「法」を次のように説明される。

「人間には、まず人間として守らねばならない道筋、理法がある。それは「人間を人間として保つ」ものである。（中略）理法は普遍的なものであり、永遠に通用するといっても、それは動かない固定したものではない。普遍的なものは、現実の場面において生かされねばならない。根本の理法は同じであっても、それを具現する仕方は、時とともに異り、また所によって異なる。人間の理法というものは、具体的な生きた人間に即して展開する。そのことは、思想的には無限の発展の可能性をもっているわけである」（前掲書 p.22）

この見解に対する袴谷教授の批判はこうである。即ち、三宝中の「法」が肥大し下落すれば「普遍的な理法」となって三宝のみならずあらゆるものを寛大にも許容してしまうのであり、この「普遍的な理法」を否定しなければ決して仏教は正しい仏教となることはできない（前掲論集 pp.424-425。尚、同教授による精力的な同類の批判は「和の反仏教性と仏教の反戦性」、東洋学術研究第26号第2号、1987年11月、「宝性論における信の構造批判」、成田山仏教研究所紀要第11号、1988年3月参照）と。本稿の立場は、両見解を基本的には尊重する。しかし両者に「戒律」に対する認識が欠如していることは否めない。仏教における「理法」が「縁起」に代表されることは誰にも異論はなかろうが、これを拡大解釈して行けば、「あるがまま」が「わがまま」となり、あらゆるものを生み出すこととなって、まさに袴谷教授の指摘される通りとなる。問題は「法」における「理法」を含む「教法」とその

(8) パーリ仏教における相対的規準〔I〕(片山)

「実践法」との区別、「法」と「律」との区別の仕方にあると考えられる。中村博士の言われる「普遍的なもの」、根本の理法とは「教法」(アビダンマにいう *nippariyāya* と *pariyāya* とを一緒にまとめた広義の “*pariyāya*”) を、「具現する仕方」とは「実践法」を指し、前者は後者、即ち「道」を通して積極的に実践され、倫理性を帯び、後者は前者によって理論的に裏付けられるものであること(金倉圓照「仏教における法の語の原意と変転」『インド哲学仏教研究 I』p.104参照)を、そして何よりも「戒」を基盤とする「律」によって止悪の側から消極的ではあるが実現されねばならぬものであること(平川彰『原始仏教の研究』p.137 参照)を弁える必要がある。ここに消極的というのは方法としてであって内容を指すものではない。内容はむしろ積極的、肯定的であり、涅槃などに見られる否定的表現と同一カテゴリーにあると見てよい(Cf. W. Rahula: *What the Buddha taught*, p.42f.)。戒律の実践は、積極的な自己抑制と限りなく広がりゆく放縦への制御とに意義を持つ。「戒律」を離れ、またこれを「法」に一括するならば、「普遍的な理法を否定しなければならない」と言わねばならぬは自明の理であろう。

これまでに述べたところを汲みつつ全体的な「規準」の枠組をまとめれば、大概以下のようなだろうか。

規準	絶対的	教義	{ Suttanta-piṭaka / Vinaya-piṭaka dhamma·‘pariyāya’ (pariyatti) / sikkhāpada·vinaya (samaṇa-dhamma)
		実践	magga·paṭipadā (paṭipatti) / sīla·saṁvara·pahāna
	相対的	教義	{ [cattāro mahāpadesā] (Suttante / Vinaye) (samaṇa-kappa)
		実践	[kappiyākappiya]

次に具体的な「規準」に移ることにしよう。仏陀の言葉の中には、「規準」とすべき内容のものがいくつかあるが、その代表的な一は、晩年の旅の様子を描いた『大般涅槃経』(*Mahāparinibbāna-suttanta*)に見られる。

「それゆえアーナンダよ。そなたらは自己を洲とし (*attadīpa*)、自己を帰依所とし (*attasaraṇa*)、他を帰依所とせずに住せよ。法を洲とし (*dhamma-dīpa*)、法を帰依所とし (*dhamma-saraṇa*)、他を帰依所とせずに住せよ」(*D. II. 100-101*)

ここには真の依所とすべき「法」と、規準とすべき実践主体たる「自己」とが強調されている。それらはいずれも絶対的な規準であるが、その言葉は抽象的で何ら具体性を持たない(但し *S. V. 163*等では「四念処法」を指す)。

これに対して我々は、仏教の実践に関する具体的な規準として「中道」(majj-hima-paṭipadā) が説かれていることを承知している。釈尊最初の説法とされる『転法輪経』(*Dhammacakkapavattana-sutta*) では、それを次のように言う。

「比丘らよ、これら二の極端 (anta) を出家者 (pabbajita) は行なうべきでない。二とは何か、それは諸欲における卑俗、在俗、通俗的にして非聖 (anariya) の、無意義 (anatta) な、快楽に耽ること (kāmasukhallikānuyoga), 及び苦しく、非聖の、無意義な、自虐に耽ること (attakilamathānuyoga) である。比丘らよ、如来はこれら二の極端に従わず、中道 (majjhima paṭipadā) をよく悟った。〔これは〕眼 (ca-kkhu) を生じさせ、智 (ñāṇa) を生じさせ、寂滅、勝智、正覚、涅槃 (nibbāna) に導くものである。如来によってよく悟られた中道——眼を生じさせ、智を生じさせ、寂滅、正覚、涅槃に導くもの——とは何か。それは八聖道 (ariya-aṭṭhaṅgika-magga) である。即ち、正見 (sammā-diṭṭhi), 正思 (s°-saṅkappa), 正語 (s°-vācā), 正業 (s°-kammanta), 正命 (s°-ājīva), 正精進 (s°-vāyāma), 正念 (s°-sati), 正定 (s°-samādhi) である」(*Vin. I. 10; S. V. 420*)

と。この趣旨は、極端の否定であり、仏教の行動体系における真正の規準を示すにある。決して快楽も苦行も半ばにというような「ほどほど」を強調しているのではない。ここにいう「真正」とは、中道の「中」(majjhima), 或いは八聖道の「聖」(ariya), またはその各支に付された「正」(sammā) に外ならず、仏教の「絶対的な正しさ」をいうものである。中道とは真正の行道 (paṭipadā) であり、正しい八支から成る如来の完全な道 (magga) である (*S. V. 435, DA. II. 354*)。この中道、即ち八聖道に関する教説は、釈尊による最初の説法として五比丘に、最後の説法として Subhadda に (*D. II. 151*), また45年間の教化においてもしばしば示された仏教の最も重要な実践の教えとされる。前掲引用の外に例えば、

「カッサパ〔異学〕よ、道 (magga) があり、行道 (paṭipadā) がある。その道を行く者は自ら知り (sāmaṃ ñassati), 自ら見るであろう (sāmaṃ dakkhiti), 「沙門ゴータマは適時 (kāla) を語り、真実 (bhūta) を語り、意義 (attha) を語り、法 (dhamma) を語り、律 (vinaya) を語る」と。カッサパよ、道とは何か、行道とは何か。……これは八聖道である」(*D. I. 165*)

とか、或いは、

「友よ、ここに貪は悪であり、瞋も悪である。貪を捨て、瞋を捨てるために中道がある。それは眼を生じさせ、智を生じさせ、寂滅、勝智、正覚、涅槃に導くものである」(*M. I. 15*)

とか様々に中道、八聖道の教えが説かれるが、いずれもその具体的な内容が正見

(10) パーリ仏教における相対的規準〔I〕(片山)

ないし正定の八支であることは言う迄もない。この「道」は「法」の積極的行動面であり、仏教においては、何時、何処においても正しく意義がある、つまり涅槃に導く絶対的な規準となるものである。また「八聖道」の各支は戒、定、慧の三学に配されるが、この場合の「戒」も絶対的な規準となる。より充分かつ具体的に言えば、波羅提木叉 (Pātimokkha) として既に制定され固定された 150 余条 (A. I. 230f.) もしくは 227 戒および律の諸規定がこれに含まれる。その「戒」は条文各々が絶対的に正しい規準であるがゆえに、「別解脱」(pātimokkha) とも称されるのであろう。`別` の解脱とは `戒` による別々` の解脱をいうが、`法` とは別異` の (つまり律による) 解脱をも含意されていると思われる。「戒律」が「法」の消極的行動面であることは既に指摘した通りである。

以上のような法、または戒律において絶対的に正しいとされる絶対的規準に対して、絶対的ではないが絶対的規準に相応しいとされる規準がある。これは kappiya と言われ、我々が相対的規準と呼ぶものであり、次節 III 以降に扱われることになる。

伝統仏教にはかかる絶対的規準、相対的規準という規準の大枠を見ることができ、『指導論』(Netti-pakarāṇa) にはこれが端的に示されているように思われる。その一節を次に紹介して本節を閉じることにしよう。

「認められたもの (anuññāta) は、世尊の認められたものによって説明されねばならない。それは五種である。即ち防護 (saṃvara), 捨断 (pahāna), 修習 (bhāvanā), 作証 (sacchikiriya), 相対的適正 (kappiyānuloma) である。それぞれの地 (bhūmi) に見られるものは、相対的適正によって説明されねばならない。世尊が捨てた (paṭikkhitta) ものは捨てられた理由によって説明されるべきである。認められたものと捨てられたものは、その両者によって説明されねばならない」(Nett. 192)

ここにおける saṃvara, pahāna は律 (SA. II. 253f.), 即ち「戒」(Vism. 7) に、bhāvanā は「定」に、sacchikiriya は「慧」に、つまり前四種は三学に相当する絶対的規準を表わし、また第五の kappiyānuloma は kappiya, つまり相対的規準を表わしていると解せられるであろう。

III. kappiya の語義

これよりしばらく相対的規準を表わす kappiya の語義を調べることにしたい。まず形式的な語源的意味を見よう。

kappiya は、パーリ語の動詞 *kappati* (Skt. *kalpate* < $\sqrt{k\bar{l}p}$) = ‘to be arranged, to be fit’ (PTS-D) に由来し、その未来受動分詞と解される (*Childers-D*) が、またパーリ語の名詞 *kappa* (Skt. *kalpa* < $\sqrt{k\bar{l}p}$) = ‘rule’ から導かれたもの (*kappiya* < *kappa-ya*, Skt. *kalpika* < *kalpa-ika* = ‘according to rule’) である (PTS-D) とも見られる。いずれにしもて $\sqrt{k\bar{l}p}$ に由来し、文法的には Dative case と結ばれ (*Vārttika ad Pāṇ.* 2, 3, 13), 「相応しい」 (suitable), 「許されうる」 (allowable), 「適切な」 (proper) の意味を持つ。なお漢訳では、「聴」, 「浄」, 「如法」, 「随順」など (梵和大辞典), 或いは「可者」, 「中用」 (*Mahāvvyutpatti* 9196, 9388) と示される。

この一般的な辞書の意味に対して、パーリの諸註釈に知られるところはどうであろうか。パーリ外律を扱った後代の *Pālimuttakavinayavinicchayaśaṅgaha* (:Sāriputta, 12C) の註釈である *Vinayālaṅkāraṭīkā* (:Tipiṭakālaṅkāra, 15C; B*, vol. I, p. 207, 1977) は、「四浄地」 (catu-kappiyabhūmi) の *kappiya* を次のように説明する。

tattha kappantī ti *kappiyā*, kappa sāmattiye ti dhātu.

ここでは *kappiya* を語根 *kapp*, 即ち Skt. の $\sqrt{k\bar{l}p}$ から作られたものとし、「適合する」, 「相応する」の意に解していることが分かる。これ以前の諸註釈 *Aṭṭhakathā* ではどうかというと、そこには我々が対象としている *kappiya* に直接言及するものは殆んどなく、*kappa* の解釈に終始していると言ってよい。直接的なものとしては次の『小誦経註』 (*KhṇA.* 208 = *PvA.* 26) の解釈を示せば一応こと足りるであろう。

kappiyan ti anucchaviyaṃ paṭirūpaṃ ariyānaṃ paribhogārahaṃ.

これより *kappiya* が、「適切な」, 「適当な」, 「聖者の受用に値する」を意味する語であることを知る。

このような次第で、以下は *kappa* を通して *kappiya* の意味を窺うことにしたい。まず『長部經典註』 (*DA.* I. 103) を見よう。

kappa-saddo pi ‘tiṭṭhatu bhante Bhagavā kappam’ (*D.* II. 115), ‘Atthi kappo nipajjitum’ (*A.* IV. 333), ‘kappakatena akappakataṃ saṃsibbitaṃ hoti’ (*Vin.* IV. 121) ti evaṃ āyukappa-lesakappa-vinayakappādisu sambahulesu atthesu vattati.

これによれば、*kappa* の意味が具体的には三種掲げられているが、他にも多

(12) パーリ仏教における相対的規準〔I〕(片山)

くの意味があるという。そのうち我々の問題とする *kappiya* の内容を持つのは *vinayakappa* (律の点浄) である。例えば「点浄されたもの (*kappakata*) でもって点浄されていないもの (*akappakata*) が繕われる」と言われる場合のものである。因みに『長部經典復註』(*DAT.* I. 182) では上記の「多くの意味」について次が補われている。

kappa-saddo mahākappa-samantabhāva-kilesakāma-vitakka-kāla-paññatti-sa-disabhāv'-ādisu vattati ti āha sambahulesu atthesu vattati ti. tathā h' esa 'cattār' imāni bhikkhave kappassa asaṅkheyyāni' (A. II. 142) ti ādisu mahākappe vattati. 'kevalakappaṃ Veḷuvanaṃ obhāsetvā' (S. I. 52) ti ādisu samantabhāve. 'saṅkappo kāmo, rāgo kāmo, saṅkapparāgo kāmo' (Nd. II. 124) ti ādisu kilesakāme. 'takko vitakko saṅkappo' (Dhs. 7) ti ādisu vitakke.

つまりここには三種の外に七種の意味が説明されているが、*kappiya* に関するものは見当たらない。

このような『長部經典註』に比べて、他の主たる註釈書にはやや詳しい *kappa* の内容が知られる。即ち『中部經典註』(*MA.* II. 125-126), 『相应部經典註』(*SA.* I. 15), 『増支部經典註』(*AA.* II. 377) 及び『小誦經註』(*KhA.* 115-116) には、次のようなそれぞれに全く共通の説明が掲げられている。

kappa-saddo paṇāyaṃ abhisaddahana-vohāra-kāla-paññatti-chedana-vikappalesa-samantabhāvādi anekattho. tathā hi 'ssa 'okappaniyam etaṃ bhoṭo Gotamassa yathā taṃ arahato sammāsambuddhassā' (M. I. 249) ti evamādisu abhisaddahanam attho, 'anujānāmi bhikkhave pañcahi samaṇakappehi phalaṃ paribhuñjitun' (Vin. II. 109) ti evamādisu vohāro, 'yena sudam niccakappaṃ viharāni' (M. I. 249) ti evamādisu kālo, 'icc āyasmā Kappo' (Sn. 1092) ti evamādisu paññatti, 'alaṅkatā kappitakesamassū' (J. VI. 268) ti evamādisu chedanam, 'kappati dvaṅgulakappo' (Vin. II. 294; 300) ti evamādisu vikappo, 'atthi kappo nipajjitun' (A. IV. 333) ti evamādisu lesa, 'kevalakappaṃ Veḷuvanaṃ obhāsetvā' (S. I. 66) ti evamādisu samantabhāvo.

上に示された *kappa* の意味八種のうち、二種が *kappiya* の内容を持つ。一は *vohāra* (慣習) の意味であり、例えば「比丘らよ、五種の沙門の慣習 (*samaṇa-kappa*) によって果実を食べることを許す」という場合のものである。他は *vikappa* (躊躇) の意味であり、例えば「二指分の〔時間の〕躊躇 (*kappa*) は相應しい」という場合のものである。ただしこれについては問題がある。つまりこ

の場合の kappa を、むしろ常識的に、「時間」(time)と見て「二指分の時間は相応しい」(*Childers-D*)とか、「規定」(rule)と見て「二指分の〔時間の〕規定は相応しい」(*PTS-D*)と解することも可能だからである。もしそのように読むならばこの kappa は我々の kappiya の意味に属することになろう。しかし後述の通り、time は kāla として、rule は vidhi (または (vidhāna) として vi-kappa と区別する伝統的解釈があるから、ここでの kappa は「躊躇」と解すべきであろうと思われる。なおまた Subhūti の *Abhidhānappadīpikā-sūcī* (C°, 1893, p.76 脚註)に ‘vikappo ti vividhā kappanā atthassa anekantikabhāvo’ と述べていることも考慮すべきであろう。したがってこの kappa の例文は内容として直接 kappiya と関係するものであるが、kappa なる語自体は kappiya と積極的な関連を持たないと見た方がよいかも知れない。

以上がいわゆる Aṭṭhakathā に知られる kappa の意味であるが、その他に、12世紀セイロンの Moggallāna によるパーリ語最古の辞典 *Abhidhānappadīpikā* (v.799) に記載された12義がある。即ち次の通り。

kappo kāle yuge lese paññatti paramāyusu,
sadise tisu samaṇavohāra-kappabindusu,
samantatte 'ntarakappādike takke vidhimhi ca.

さらにこれを含めて最も豊富な語義18種を紹介しているものに12世紀ビルマで著わされたパーリ語文法書 *Saddanīti* (:Aggavaṃsa, ed. by H. Smith, 1928-1954) が存する。今ここでは Dhātumālā §1525 (*Sad.* p.552) に掲げられた偈を示し、その内容説明を整理し、また各意味の例を付すことにしよう。

vitakke¹ ca vidhāne² ca paṭibhāge³ tath' eva ca
paññattiyam⁴ tathā kāle⁵ paramāyumhi⁶ chedane⁷
samantabhāve⁸ vohāre⁹ abhisaddahane¹⁰ pi ca
viniyoge¹¹ ca vinayakiriyāyam¹² lesake¹³ pi ca
vikapp'¹⁴-antarakappesu¹⁵ taṇhādīṭṭhisu¹⁶ 'saṅkhaye¹⁷
kappe¹⁸ ca evamādisu *kappa*-saddo pavattati.

1. vitakka [takka] (思惟) : ‘nekkhammasaṅkappo..... avyāpādasāṅkappo’ (S. II. 152)
2. vidhāna [vidhi] (規定) : ‘civare vikappam āpajjeyya (*Vin.* III. 216)
3. paṭibhāga [sadisa] (類似) : ‘satthukappena vata bho sāvakena sad-

(14) パーリ仏教における相対的規準〔I〕(片山)

dhim mantayamānā na jānimha' (M. I. 150)

4. paññatti (名前): 'icc āyasmā Kappo' (Sn. 1092)
5. kāla (時間): 'yena sudam niccakappaṃ viharāmi' (M. I. 249)
6. paramāyu (最勝寿命): 'ākaṅkhamāno Ānanda tathāgato kappaṃ tiṭṭheyya kappāvasesaṃ vā' (D. II. 103)
7. chedana (切断): 'alaṅkato kappitakesamassu' (J. VI. 268)
8. samantabhāva [samantatta] (普遍): 'kevalakappaṃ Veḷuvanaṃ obhāsetvā' (S. I. 66)
9. vohāra [samaṇavohāra] (慣習): 'anujānāmi bhikkhave pañcahi samaṇakappehi phalaṃ paribhuñjitum' (Vin. II. 109)
10. abhisaddahana (信頼): 'saddhā saddahanā okappaṇā abhippasādo' (Dhs. §12)
11. viniyoga (利用): 'evam eva ito dinnam petānam upakappati' (Pv. 20 = Khp. VII. 9)
12. vinayakiriya [kappabindu] (律の行為): 'kappakatena akappakataṃ saṃsibbitaṃ hoti' (Vin. IV. 121)
13. lesa (僅少): 'atthi kappo nipajjituṃ handāham nipajjāmi' (D. III. 256)
14. vikappa (躊躇): 'kappati dvaṅgulakappo' (Vin. II. 294)
15. antarakappa (中劫): 'āpāyiko nerayiko kappatṭho saṅghabhedako..... kappaṃ nirayamhi paccati' (Vin. II. 205)
16. taṇhādīṭṭhi (愛見): 'na kappayanti na purakkharonti dhammā pi tesam na paṭicchitāse, na brāhmaṇo sīlavatena neyyo pāraṅgato ca pacceti tādī' (Sn. 803)
17. asaṅkheyyakappa (阿僧祇劫): 'aneke pi saṃvaṭṭakappe aneke pi vivatṭakappe' (Vin. III. 4)
18. mahākappa (大劫): 'cattār' imāni bhikkhave kappassa asaṅkheyyāni (A. II. 142)

上記18種の kappa の意味は、Subhūti によって著わされた *Abhidhānaṭṭha-dīpikā-sūcī* (op. cit., pp. 75-76) にもほぼ同じ内容で掲げられている。

さて、このように見てきた註釈文献、文法書等に説明される kappa から、我

々が扱う相対的規準としての kappiya の意味が、決して尽されてはいないものの、ある程度まとめられるように思われる。即ち kappiya に意味されるものは、「規定」(vidhāna, vidhi), 「沙門の慣習」(samaṇa-vohāra), 「律の行為」(vinaya-kiriya, kappabindu) などとなろう。全体としては「相応しい」という意味を持つ。ただしこの vidhi や vohāra が、Vedāṅga の一たる Kalpa もしくはそれが含む Dharma の有する意味の一面であり、¹定められたもの²を内容としていることから言えば、kappiya は、仏教以前の kalpa なる語から採用され、仏教の中で“dhamma”に対する“kappa”として定着したものと考えられるであろう。ちょうど形として samaṇa-dhamma が samaṇa-kappa に対応するように。kappiya の原義はおそらくここにあり、あくまでも定められたものに対する相応しい規準と解すべきであろうと思われる。絶対的規準が「沙門の正しい規準」, 「如来の示す聖なる規準」であるのに対して、相対的規準 kappiya は「沙門の慣習に相応しい規準」, 「法・律に相応しい規準」を表わす。これが我々の見方である。

IV. kappiya の類語

前節までの検討によって、規準の絶対性が「中」, 「聖」, 「正」にあり、具体的には、法では十二縁起・四諦・八正道などに、律では、五戒・十戒、或いは波羅提木叉などの規定に認められること、これに対してその相対性は kappiya に求められることがほぼ明らかであろう。しかしながら kappiya についてはまだ具体的な内容吟味に入っていない。その前に我々は kappiya の類語を調べる必要があるからである。kappiya の語義自体は先の通りであるが、その持つ意味の相対性ゆえにいくつかの語源の異なる類語の存在が予想される。本節は類語の検討によって、kappiya の語の特徴をより明らかにするためのものである。

まず『律蔵』における犍度部最初の「大品大犍度」から見よう。それは釈尊が初めて行儀悪しき比丘らを叱責したと伝えられる文脈にあるものである。

「比丘らよ、かの愚人らに〔それは〕適切でなく(ananucchaviya), 適正でなく(anuloma), 適当でなく(appaṭirūpa), 沙門らしくなく(assamāṇaka), 相応しくなく(akappiya), 作すべからざる(akaraṇiya) ことである。比丘らよ、なぜかの愚人らは上下の衣を整えず、威儀を正さず托鉢に回ったり、人々が食べているのに軟食や硬食、味食、飲物の上に鉢を出したり、自らスープやご飯を指したりして食べ、食堂で

(16)

パーリ仏教における相対的規準〔I〕(片山)

も高い声とか大きな声を出して過ごすのか。比丘らよ、これは未信の者に信を起こさせ、既信の者にいよいよ〔信を〕増大させることにはならない。比丘らよ、それはかえって未信の者を不信にさせ、既信者の一部を離反させるものである」(Vin. I. 45)

この引用の中には、akappiya なる語が現われており、またその類語を数多く窺いうる。これは、『律蔵』の編集者を含め、当時の人々によって、kappiya なる言葉が釈尊在世の最初から使用されていたと考えられた結果であるとしてよいであろう。つまりごく自然のことをして、もともと「規則」を意味する kappa (=kalpa, Skt.) の派生語 kappiya, もしくは akappiya が、沙門の具体的行動の適、不適を判断する際に用いられたということであって、戒律が制定され固定される時にはこの語が不可欠であったというように解されるであろう。またこれと殆んど同じ内容が、経分別最初の「波羅夷」の因縁話の中にも知られることは注目されてよい。それは「律」の始まりがこの箇所あたりにあると考えられる(宇井伯寿『印度哲学研究第三』p. 41参照)からでもある。そこでは、世尊は、かつての妻と交った Sudinna 長老に姪欲行の非 (Vin. III. 20) を、王材を取った陶工子 Dhaniya 長老に偷盗の非 (Vin. IV. 44) を、偽沙門 Migalaṇḍika に頼んで自分たちの命を断つよう指示した比丘らに殺生の非 (Vin. IV. 71) を、超人法 (uttarimanussadhamma) があると語った比丘らに妄語の非 (Vin. IV. 89) を説いたとされ、そのいずれの話にも次のような言葉が述べられてある。

「〔これは〕適切でなく、適正でなく、適当でなく、沙門らしくなく、相応しくなく、作すべからざることである。愚人よ、なぜこのようによく説かれた法と律 (Dhamma-Vinaya) のもとで出家しながら、終生、完全無欠で清浄無垢の梵行を行じることができないのか」

と。この部分は『律蔵』の随所に見られ、先のものより整ったいわば定型句の体裁をなす。「相応しくない」(akappiya) ということはこの場合「法・律に違背する」ことである。即ち、パーリ律の最初から、ただし大鍵度、経分別の因縁話による限り、「相応しい」とは「法・律に相応しい」ということであり、前節に見た解釈と異るところはない。今の引用文について『律蔵註』は次のように註釈している。

「愚人よ、お前のなした真実を欠く者の行為は、沙門の因たる諸法、或いは道、果、涅槃、教の皮膚に逆らうもの(=不適切 an-anucchavika)であり、それらの皮膚、影、好ましい状態に従わず、ついて行くこともなく、またそれらから遠い。皮膚に逆らう(=不適切である)からこそ、また毛に逆らう(=不適正である an-anulomika)のであり、それらにとって不適正となり、〔行為は〕また逆、反対の状態にとどまる。

毛に逆らうからこそ、また姿がよくない (=不適當 a-p-paṭirūpa) のであり、姿よき、等しい、似合うものとならず、〔行為は〕また等しくなく (a-sadisa), 不似合い (a-p-paṭibhāga) である。姿がよくないからこそ、また沙門らしくなく (assāmaṇaka), 沙門の行為 (samaṇakamma) とならない。沙門らしくないから相応しくない (=不相應 akappiya) のである。まこと沙門の行為とならぬものは、それらに相応しくない。相応しくないから作すべからざる (akaraṇiya) ことである。」(Sp. I. 219-220)

と。この註釈から類似的表現の相異が多少とも明らかとなり、我々は, kappiya とほぼ同じ内容の語に, anucchaviya (適切な, ‘皮膚に順ずる’), anulomika (適正な, ‘毛に順ずる’), paṭirūpa (適当な, ‘姿のよい’), sāmaṇaka (沙門らしい), karaṇiya (作すべき) があることを知る。ただしこれらのうち anucchaviya (または anucchavika) と, sāmaṇaka は『律蔵』に特有のようであり, 四ニカーヤの中には見出し難い。anulomika は pabbajitānulomika (‘出家に適正の’ Sn. 385) とか, sāmaññassānulomika (‘沙門位に適正の’ Itiv. 103) のように見られ, paṭirūpa はまた種々の類語と共に現われる場合が多く, とくに『律蔵』に頻出する。例えば, 「波逸提第55」(与非親尼衣戒) に関して,

「愚人よ, 親族でない者は親族でない比丘尼に対して適當 (paṭirūpa), 不適當 (apaṭirūpa) を, 或いは善 (santa), 不善 (asanta) を知らない」(Vin. IV. 59)

とあり, 続く「波逸提第26」(与非親尼作衣戒) に関して,

「愚人よ, 親族でない者は親族でな経女性に対して適當, 不適當を, 或いは清淨 (pāsādikā), 不清淨 (apāsādikā) を知らない」(Vin. IV. 61)

とある。これから santa (善い), pāsādikā (清淨な) も同義語と見なしうる。また「不定第1」には,

「尊者よ, あなたが女性と一緒にひとりで秘密の坐所に坐るのは適當 (paṭirūpa) でなく, 適宜 (channa) ではありません」(Vin. III. 187)

とあり, 『アンバッタ経』(D.I.91) にも下線の両語が認められるから, channa (適宜の) も同類の語と考えられよう。channa は chādeti < √chad (‘to seem good’, ‘to please’) の p.p. にして「好ましい」, 「喜ばしい」を意味する。さらにまた敬虔な女性信者 Visākhā が釈尊に八願 (aṭṭhavaṇṇa) を乞い,

「尊師よ, 〔それらは〕相応しい (kappiya) ものでありますし, 過誤の無い (anavajja) ものもであります」(Vin. I. 292)

と説明した言葉に見られる anavajja (過誤の無い) も kappiya と同内容の語と見なされうる。ただしこの anavajja は, 本来「禁じられない」(<a-√vraj, Chi-

(18) パーリ仏教における相対的規準〔I〕(片山)

lders-D) もしくは「非難されない」(<an-ava-√vad, *PTS-D*) の意味を持ち、罪の有無について、対既念の *sāvajja* と併用 (*sāvajjā vā anavajjā vā*, *A. II. 191*), または結合 (*sāvajjānavajja*, *D. II, 223*) して使用されることは注意されてよい。

この外に我々は『律蔵』の中で次のような定型句にしばしば出会う。

「これがその場合の適法 (*sāmīci*) である」(*Vin. III. 186; 222; 246, IV. 80; 141; 163*)

『律蔵』自体がこの語 *sāmīci* をその直後で説明して‘*anudhamma*’ (随法) であるとする。律では上記箇所の六種が数えられる (*Vin. V.133, Sp. 1339*) が、ニカーヤでは一般に複合語として現われる場合が多い。因みに一例を掲げてみよう。

「いかなる家系 (*kula*) からであれ、在家より出家へと出家するならば、その者は如来によって説かれた法と律 (*Dhamma-Vinaya*) を信受し、このように慈、悲、喜、捨を実践し、内に寂靜を得、内の寂靜より沙門に適う行道 (*samaṇa-sāmīci-paṭipadā*) を進むものである、と私は説く。」(*M. I. 284*)

上記引用の *samaṇa-sāmīci-paṭipadā* (沙門に適う行道) に対応する語句として *gihi-sāmīci-paṭipadā* (在家に適う行道, *A. II. 65*), 或いは *gihi-sāmīcikasikk-hāpada* (在家に適う学処, *S. V. 387*) など知られる。註釈 (*AA. III. 97; SA. III. 289*) によれば、この場合の *sāmīci* は *anucchavika* (適切な) を意味するから *kappiya* の同義語と看做されよう。しかしそうすると、*sāmīci* はもともと *sammā* < *samyac* (*Ved. f. pl. N. samīciḥ*) と同じ言葉である (*PTS-D*) から、*sammā* が絶対性を示す語であるとした II 節の解釈に矛盾することになろう。しかも *sāmīci* は “*sāmīci Bhagavato sāvakasaṅgho*” というように、いわゆる僧の九徳の一に数えられるものである。つまり *sāmīci* は *kappiya* か、それとも *sammā* 或いは *majjhima* かの問題であるが、今は前者と捉えておく。しかし *samaṇa-sāmīci-paṭipadā* の場合にしても行道の手続きは異ろうと、その結果は前者も後者も等しい筈である。相対的な *kappiya* は常に絶対的な *majjhima* に向かうものであるから。

以上のように *kappiya* の同義語ないし類語は『律蔵』の中に顕著に現われるが、これまでの検討から主たるものが *anucchaviya*, *anulomika*, *paṭirūpa* で示され、それに続くものとして *sāmaṇaka*, *karaṇiya*, *pāsādika*, *channa*, *santa*, *anavajja* が、さらには *sāmīci* など種々様々にあることを知る。そしてまた、これら数多くの類語の中であって、*kappiya* なる語が意味自体に個性が

乏しく、いわば無表情な言葉であることに気づく。そこから我々は、*kappiya* が「相応」という如き漠然とした意味を持つ語から後の特殊な内容の語へと発展して今日まで保存され得たのは、そうした言葉自身の特徴の無さからではなかろうか、加えてそれはこの *kappiya* が、たとえヴェーダの *Kalpa* から援用されたにせよ、第一義的な *majjhima* に対する第二義的な規準として使用され位置づけられたからではないかと考える。バラモンの用語を避ける、もし採用したとしても第一義的な扱いを避ける、これが従来 of 伝統的な仏教の姿勢であると言ってよい。

類語にはこの他に *kappiya* と語源の等しい派生語として *vikappa* とか *vikappanā* もあるが、これらについては、その殆んどの用例が『律蔵』に限定されるため、別に稿を改めて論じることにした。