

## 『長部註』における飲酒観の分析

## 『未曾有因縁経』との比較研究

堀池（越後屋）正行

## 1. 序

仏教における在家者が飲酒した場合、不殺生・不偷盗・不邪婬・不妄語・不飲酒からなる五戒 (pañca-sīla)<sup>1</sup> や五学処 (pañca-sikkhāpada) のうちの不飲酒〔戒〕<sup>2</sup> (surāmerayamajjappamādaṭṭhānā veramaṇī) を守らなかったことになる<sup>3</sup>。一方の出家者が飲酒した場合、律 (Vinaya) に記載されている波羅提木叉 (pāṭimokkha, 僧団内で守るべき条文全体<sup>4</sup>) のうちの波逸提 (pācittiya, 軽罪)<sup>5</sup> の過失となり、同じく不飲酒戒を守らなかったことになる。このように仏教徒 (在家者・出家者) が飲酒した場合、戒 (sīla) を守らなかったという一点においてそのさまざまな飲酒の過失<sup>6</sup> を引きおこす放逸の原因になる

1 李栄振 [2015: 132-133] は、「カシミールの有部と世親 (Vasubandhu)」の見解によると、「在家信者になるためには三帰依のみならず五戒を受けることが必須である。五戒は受戒者個人としては、悪い行為を犯すことを防止し、それによって招く事になるつらい結果から自分を保護する役割をする。確かに、他人あるいは存在の利益に反する行為をしないという誓約は社会的機能を持っている」と指摘している。さらに有部と経量部との間でも、生計などの理由で不可避的に戒律を守ることができなかった人があるという見解が一致しているとして、「五戒は在家信者として最善をつくして守らなければならないものの、ある場合には完全に守ることができない「理想的な道德律 (ideal ethics)」であることが分かる」と述べている。

清水俊史 [2017: 374] では、「この五戒をめぐって有部と上座部の両部派は、聖者となった者は五戒を決して犯すことがないと解釈している」と述べている。

2 平川彰 [1993: 539] によると、この「不飲酒戒」について、「自ら誓って「酒を飲むまい」と決心することである。自発的に決心することであるから、その自覚を示して「不飲酒戒」とは言わず、「飲酒戒」と言うのである」と述べている。本論文では便宜上、「飲酒戒」とはせずに「不飲酒戒」と表記する。

3 李栄振 [2015: 133] は、「筆者は五戒を犯したら、仏教在家信者の地位が剥奪されるという内容の叙述をいまだ探せていない」と指摘している。

4 波羅提木叉の体系およびその条文と韃度部との関係については森章司 [2013: 18-19, 24-31] を参照。この波羅提木叉の定義について『四分律』(所属は法蔵部、訳出年代は姚秦代、訳者は仏陀耶舎と竺仏念) では、以下のように記載している。

波羅提木叉者、戒也。自撰持。威儀住処。行根面首。集衆善法。三昧成就。

「波羅提木叉とは、戒である。自らの撰取である。威儀の拠り所である。実践の根本の顔である。もろもろの善法を集めるものである。三昧の成就である」(T22. 817c)

5 平川彰 [1994: 539-549] を参照。『十誦律』(所属は説一切有部、訳出年代は404~409年、訳者は弗若多羅と鳩摩羅什) では、波逸提の定義について以下のように記述している。

波逸提者、煮燒覆障。若不悔過、能障礙道。

「波逸提とは、覆い隠すものを煮て焼くことである。もし過失を後悔しないならば、よく道を障害するものとなる」(T23. 121b)

6 筆者は、越後屋正行 [2018: (142)] において「インド・スリランカ仏教圏における「飲酒の過失」の内容は、1種→6種→10種→15種以上→34~36種と展開していくことになる」と述べた。その「飲酒の過失」の一文の内容の詳細は越後屋正行 [2018] を参照。

穀酒・果酒の行為（飲酒行為, *surāmerayamajjappamādaṭṭhānānuyoga*）は決して許容されるものではない。

しかしながらその一方で、南方上座部大寺派では聖者が戒を守らないことがないまま飲酒することができるという飲酒観が存在していると考える。この飲酒観は越後屋正行 [2018, 2019]（越後屋は筆者〔堀池〕の旧姓である）において提示したが、南方上座部大寺派における註釈家の泰斗ブツダゴーサ (Buddhaghosa)<sup>7</sup> が 431～434 年頃<sup>8</sup> に編纂した『長部註』 (*Sumaṅgalavilāsinī*) を主とした引用文から導き出せるであろう。これらの研究は飲酒における負の側面を中心に詳論したものであるが、その中には実際に飲酒していながらも飲酒したことにならないという一見矛盾した飲酒観が見出される。そこでまずは先行研究で指摘された説一切有部などにおける飲酒観と南方上座部大寺派における飲酒観とを比較しながら、これらの飲酒観を「飲酒禁止の理由」「飲酒可能な理由」「飲酒可能な条件」という三つの観点から論じていく次第である。

そのうち、これらの飲酒観を南齊（蕭齊, 479～502 年）時代の曇景の訳出とされる『未曾有因縁経』<sup>9</sup> における飲酒観と比較分析していくことを本論文の目的とする。この曇景は『摩訶摩耶経』と『未曾有因縁経』とを訳出したと言われている。このうち、前者は撫尾正信 [1954] や宮治昭 [2011: 8] などによって疑経（偽経）の可能性が指摘されている。また船山徹 [1995: 126, n45] や Durt, Hubert [2008: 121-122] などによって両者ともに曇景の訳出によるかどうか疑われており、曇景についても未詳の人物とされている。

杉本卓洲 [1985: 82-86] はインド本土における飲酒の是認の歴史を詳説しているが、その中でこの『未曾有因縁経』について「酒の効用を積極的に是認する経典もあり、目を引かれる。それは『未曾有因縁経』という仏典である」と述べ、その内容を概略したうえで「専ら酒の功德を強調した内容となっている。一応戒を念じ無放逸にあるということが前提とされてはいるが、極めて異例的な飲酒肯定論ということが出来る」（下線部筆者）と評している。

一方で藤原暁三 [2017: 157] は「開酒」という言葉について酒を「自然飲むのも仕方がないという考え方は自ら開酒へ向かわしめることを黙許したもの」と定義したうえで、藤原暁三 [2017: 210-216] は『未曾有因縁経』における祇陀太子と末利夫人との飲酒の是認（開酒）に関連した記事について「これはいわゆる特殊の例であって普遍的の例証ではない。これを典拠として仏陀が開酒せられた等、金科玉条と心得るは、酔人の譎言に過ぎ

7 ブツダゴーサについては森祖道 [1984: 469-529] を参照。漢訳語で「仏音」「覚音」、南インド出身とされている。

8 森祖道 [1984: 552] を参照。

9 『衆経目録』（法経等撰。成立年代は 594 年。T55. 123a）や『歴代三宝記』（費長房撰。成立年代は 597 年。T49. 96a）などに『未曾有因縁経』（『未曾有経』とも言われる）の訳出記録が記されているので、隋代以前に存在していた文献であることは間違いないであろう。坂部明 [1996: 5-6] によれば日本天台宗の開祖最澄（平安時代）が願文において『未曾有因縁経』を引用しているので、日本仏教でも比較的早い時代から認知されていた文献であったと見てよい。

ない」、「これは禁戒の功德によって、臨機応変の善き智慧が生じ、方便して人を助けた因縁を明らかにしたもので、開酒の理由とはなり得ない」と飲酒を否定的に評している。

これらの下線部に注目すると、『未曾有因縁経』における記事が飲酒肯定論にも飲酒否定論にも解釈されていることが分かる。このように二分された評価や解釈がなぜ起きたのかについて本論文では問題としたい。

以上のように『未曾有因縁経』は疑経の可能性もあるためインド撰述か中国撰述かも未決であり、その撰述年代もおおよそ5世紀後半と推定されてはいるが不詳である。したがって説一切有部などと『長部註』と『未曾有因縁経』とにおける飲酒観が比較研究される本論文の意義についてであるが、従来の『未曾有因縁経』における飲酒観は果たして正しい解釈と言えるのかどうか。その点を再評価すると同時に仏教の歴史的展開において5世紀頃の飲酒観がどのような様相であったのかを解明することに本論文の意義がある。

## 2. 先行研究における説一切有部などの飲酒観

堀内俊郎 [2004] は、『俱舍論』『釈軌論』『順正理論』『顕宗論』などを用いて説一切有部や世親・衆賢における飲酒観を性罪・遮罪という観点から論じている。そして清水俊史 [2013, 2017] は、この説一切有部における飲酒観を前提として上座部における飲酒観を聖者や性罪／世間罪・遮罪／制定罪という観点から比較検討している。

堀内俊郎 [2004: (166)] や清水俊史 [2017: 375] によると、この性罪 (prakṛtisāvadya) は傲りや喜びのため、自分が酔うためという「染心」(煩惱) のみによって起こされるもので、在家出家を問わずに本質的に呵責されるべき犯罪であり、上座部では世間罪 (lokavajja) に当たる。遮罪 (pratikṣepanasāvadya) は「染心」によって遂行されるわけではなく、僧団における過失を除き、僧団の風紀を正すために出家者のみに適用され、本質的に呵責されるべきではない犯罪であり、上座部では制定罪 (paññattivajja) に当たる。

そして“*Abhidharmakośabhāṣya*” (所属は説一切有部、作成時代は5世紀頃、編纂者は世親 (Vasubandhu)。以下、『俱舍論』とする) には、以下のような記述がある<sup>10</sup>。

「さらにどのような根拠で遮罪 (pratikṣepanasāvadya) から「離れることが」学処 (śikṣāpada) に制定されなかったのか。

遮罪から「離れることは」酒 (madya) から「離れること」だけである。

どのような根拠で酒から「離れること」だけで、他〔の遮罪〕から「離れること」ではないのか。

他〔の支分〕を守護するためである。

酒を飲んだ場合、他のもろもろの支分が守護されなくなるであろう。さらにどうして

10 堀内俊郎 [2004: (161)-(162)] や清水俊史 [2017: 405-416, n314] を参照。

飲酒 (madyapāna) が遮罪であると理解されるのか。

性罪 (praktisāvadya) の相がないからである。なぜなら性罪は汚れた心 (klista-citta, 染心) だけによって犯されるからである。しかし酒は治療という知覚だけによって酔わない程度を飲むことができる。

酔うべき [量を] 知って飲むならば、その心は汚されただけのものである。

酔うべきでない量を知って飲むならば、それ (心) は汚されたものではない。

持律者たち (vinayadhara) は、酒というのは性罪であるという。……

アビダルマ論師たち (ābhidhārmika) は「酒というのは性罪では」ないという<sup>11)</sup>

(AKBh. 218)

この記述における下線部から判断すると、飲酒はそれ自体が罪であるという「飲酒性罪説」を持律者たちが主張していることが分かる。一方の波線部は堀内俊郎 [2004: (160)-(161)] によると、アビダルマ論師は「飲酒遮罪説」を採用する立場であるので、「飲酒性罪説」に反論を加えていることが分かる。そして『釈軌論』(Vyākhyāyukti, 編纂者は世親) を引用し、世親の飲酒観について堀内俊郎 [2004: (169)] は、以下のような「限定的性罪」とする結論を出している。

「『釈軌論』における世親の飲酒観は、「染心」を、「傲りのために、どうしたら喜べるであろうかと考え、もしくは自分は酔うであろうと考え」ることであると規定した上で、そういう染心で行う飲酒は、殺生・偷盗・邪淫・妄語と同様、性罪であると解釈する、いわば限定された「飲酒性罪説」である。この飲酒観は一貫して飲酒を遮罪であるとする有部の立場とは異なるものである。染心での飲酒を身悪行、性罪とし、殺生などと同列に扱うという、この厳格さが世親の飲酒観の際だった特色である」

上述を前提として清水俊史 [2017: 375] は、「上座部は、五戒すべてが世間罪 (有部における性罪に相当) であるとする」と述べている。これらの先行研究における飲酒観 (飲酒した場合の罪) の内容をまとめて表にすると、以下のようなになる。

11 kim punaḥ kāraṇaṃ pratikṣepaṇasāvadyāc chikṣāpadasya na vyavasthāpitam.  
pratikṣepaṇasāvadyān madyād eva.  
kiṃ kāraṇaṃ madyād eva nānyasmāt.  
anyaguptaye.  
madyaṃ pibato 'nyāny apy angāny aguptāni syuḥ. kathaṃ punar madyapānaṃ pratikṣepaṇasāvadyam gamyate.  
praktisāvadyalakṣaṇābhāvāt. praktisāvadyam hi klistenaiva cittenādhyācaryate. śakyam tu madyam  
pratikārabuddhyaiva pātum yāvan na madyet.  
klistam eva tac cittaṃ yan madanīyaṃ jñātvā pibati.  
na tat klistam yad amadanīyamātrām viditvā pibati.  
praktisāvadyaṃ madyam itī vinayadharaḥ.……  
nety ābhidhārmikāḥ.

		性罪／世間罪	限定的性罪	遮罪／制定罪
説一切有部	アビダルマ論師			○
	世親		○	
	持律師	○		
南方上座部大寺派		○		

以上のように飲酒における罪という観点については先行研究で詳説されており、おおよそ5世紀頃には飲酒における罪の種類にさまざまな見解が存在していたと言える。

そして聖者が酒を飲んでしまった場合はどうなるのかという問題について清水俊史[2017: 376-379]は研究を進めている。説一切有部における飲酒学処については、「聖者は慚(hri)を具えているので飲酒をしない」、「不作律儀(akaraṇa-saṃvara)の効力によって、畢竟して聖者は飲酒しない」(不作律儀は無漏律儀(すなわち無漏の無表)のこと)という二点から聖者は飲酒しないと説明し、以下の『大毘婆沙論』(所属は説一切有部、成立年代は3世紀頃、訳者は玄奘)を引用している。清水俊史[2017: 377]は書き下しを提示している<sup>12</sup>が、読解していくための便宜上、筆者の現代語訳を示す。

「有余師は説く。『聖者として生まれ経たならば、絶対に酒は飲むことはない。赤ちゃんほどの子に養母が指を使って無理やり口の中に垂らしこんだとしても、〔赤ちゃんほどの子が〕自在ではないから過失となることがない。わずかにでも意識(意思)があるならば、たとえ無理やりな条件に遭遇したとしても、身体や生命を守護するために決して〔聖者は酒を〕飲むことはない。それゆえに遮罪の中でもただ一つ、〔飲〕酒戒として立てている』と<sup>13</sup>」(T27. 645c)

この引用にもとづき、「本人の意志とは無関係に無理やり口に入れられた場合は飲んでしまったとしても過失にはならず、意志が僅かにでもあれば飲酒を断固拒絶すると考えられている」とし、その理由は「飲酒を遮罪として理解するからであると考えられる」という結論を述べている。

つぎに南方上座部大寺派については、「業という点からすれば不善心によって引き起こされる不善業である」、「飲酒は世間罪(lokaṇṇa)であり、不善心によって引き起こされる」とし、「本人の意志の如何にかかわらず、酒が体内に入りさえすれば必ず不善心が生じ、学処に違反したという解釈に陥ってしまう」と説明し、以下の『如是語註』(編纂者

12 有余師は説く。「聖者の経生なるものは必ず酒は飲まず。嬰孩位に養母が指を以て強いて口中に滯すと雖も、自在ならざるが故に而も失あること無し。纔かに識別有らば施設へ強縁に遇ふとも、身命を護らんが為にも亦終に飲まず。故に酒戒を立つるなり」と。

13 有余師説、「聖者経生、必不飲酒。雖嬰孩位、養母以指、強滯口中、不自在故、而無有失。纔有識別、設遇強縁、為護身命、亦終不飲。故遮罪中、独立酒戒」。



はダンマパーラ (Dhammapāla)<sup>14</sup>) を引用している (『長部註』にも同じような記事が引用されているが、これは後に取りあげることにし、『如是語註』の方を引用する)。この訳についても便宜上、清水俊史 [2017: 378] の現代語訳<sup>15</sup>ではなく、筆者の現代語訳を示す。

「不善の心 (akusalacitta) によってそれ (酒) が飲まれるべきことから、一向に〔飲酒は〕有過失の状態である。しかし聖なる弟子 (ariyasāvaka) たちが事柄 (酒) を知らないならば、口が飲まず、知っている場合はなおさらである<sup>16</sup>」(ItA. 221 [II. 53]<sup>17</sup>)

この引用にもとづき、「上座部では、聖者となった者の体内に酒は吸収すらされないと理解されている」とし、その理由について「このような解釈は現実に即した理解とは言いがたいが、初期經典や律藏の記述を阿毘達磨教理のもとに会通しようとする上座部註釈文献の性格を端的に表していると考えられる」という結論を述べている。そして結びとして、「両部派の論師たちは、「聖者は酒を飲まない」という初期經典以来の理解を、発達した部派固有の教理と矛盾が起きないように再解釈している点が確認される」と記している。

これらの両部派の理解をまとめると、以下のような表になる。

	飲酒時に酒が体内で吸収するか	飲酒時に酒を拒絶する意思
説一切有部	○	○
南方上座部大寺派	×	×

ここから南方上座部大寺派によれば、そもそも飲酒した時に酒が体内に入ることがないので、その酒を拒絶しようという意思すら生じることがなく、元から飲酒の意思がないと理解していることが分かる。

以上、先行研究では「飲酒における罪」、「聖者は酒を飲まない (飲酒したらどうなるか)」という二点から飲酒観が論究されている。本論文では聖者 (ariya) となれば「飲酒することができる」という内容に注目し、逆に「どうしたら飲酒することができるのか」といった観点からも飲酒観を調査していく。

14 このダンマパーラの年代論については清水俊史 [2019] を参照。これによれば、ダンマパーラを 10 世紀後半の人物とする説を支持しているようである。

15 不善心によってのみ、これが飲まれるので、〔飲酒は〕一向に有罪なるものである。また、〔それが酒である〕対象を知らない聖弟子たちの口に〔酒は〕入らない。ましてや〔酒であると対象を〕知っている〔聖弟子〕たちの〔口に酒が入ることなどあろうはずがない〕。

16 akusalacitteneva cassa pātabbato ekantena sāvajjabhāvo. ariyasāvakānaṃ pana vatthum ajānantānampi mukhaṃ na pavasati, pageva jānantānaṃ.

17 引用の表記について、たとえば、この ItA. 221 [II. 53] という場合、ローマ数字は巻数を示し、アラビア数字はページ数を示している。そして [ ] は、R<sup>e</sup> の巻数とページ数 (II. 53) になり、それ以外は B<sup>e</sup> の巻数とページ数 [221] になる。なお巻数が B<sup>e</sup> と同じ場合は R<sup>e</sup> の方を省略し、巻数とページ数が B<sup>e</sup> と R<sup>e</sup> でまったく同一であるならば、[ ] (R<sup>e</sup>) を省略する。

### 3. 『長部註』における飲酒観との比較

『長部註』『シンガーラ経註』には、以下のような説明がある。

「放逸の原因になる穀酒・果酒の行為（*surāmerayamajjappamādaṭṭhānānyogo*）というこのうち、穀酒（*surā*）とは、小麦酒、餅酒、米酒、酵母酒、合酒という五の穀酒である。果酒（*merayaṃ*）とは、花酒、果酒、蜜酒、糖酒、合酒という五の酒である。そのすべては、醱酏（*mada*）を作ることによって酒（*majjaṃ*）である。放逸の原因（*pamādaṭṭhānaṃ*）とは、放逸の原因である。意思（*cetanā*）をもってその酒を飲むという、これがその同義語である。行為（*anuyogo*）とは、その穀酒・果酒という放逸の原因を何度も実践すること（*anuanuyoga*）、くり返すこと（*punappunam karanam*）である<sup>18</sup>」（DA: III. 127 [944]）

この説明から飲酒観について判明することは、「穀酒・果酒の行為」は飲酒行為であり、その「意思（*cetanā*）をもった飲酒行為」が放逸（*pamāda*）を生み出す原因となる。そして下線部における「飲酒行為をくり返し続ける」といった内容はアルコールの慢性飲用（醱酏）の用例であると考えられる<sup>19</sup>。したがって飲酒行為は「酒を飲みたい」（一般的・一時的な飲酒欲）、「いつでも酒をくり返し飲み続けたい」（アルコール依存<sup>20</sup>のような永続的な飲酒欲）などといった確固たる意思をとまなうものと南方上座部大寺派は解釈していると言える<sup>21</sup>。

続けて『長部註』『クータダダタ経註』は、以下のように説明している。

「なぜなら他の有（*bhavantara*）でも聖なる弟子は生命によって生物を殺さず、穀酒を飲まないからである。もし彼が穀酒と牛乳とを混合し、口に含んでも牛乳だけが入り、穀酒は〔入ら〕ない。たとえばどのようにか。

18 *surāmerayamajjappamādaṭṭhānānyogoti* ettha *surāti* piṭṭhasurā pūvasurā odanasurā kiṇṇapakkhittā sambhārasaṃyuttāti pañca surā. *merayanti* pupphāsavo phalāsavo madhvāsavo guḷāsavo sambhārasaṃyuttoti pañca āsavā. taṃ sabbampi madakaraṇavasena *majjaṃ*. *pamādaṭṭhānanti* pamādakāraṇaṃ. yāya cetanāya taṃ *majjaṃ* pivati, tassa etaṃ adhivacaṇaṃ. *anuyogoti* tassa *surāmerayamajjappamādaṭṭhānassa anuanuyogo punappunam karanam*.

この説明文は、『長部』『シンガーラ経』における「放逸の原因になる穀酒・果酒の行為（*surāmerayamajjappamādaṭṭhānānyoga*）」（DN: III. 148 [182]）という文章（対応する『長阿含経』『善生経』では、「飲酒」（T1. 70c）と記載している文章）に対する註釈部分となる。

また『長部註』『長部復註』の翻訳については越後屋正行 [2016a, b] で全訳したので、それらを適宜参照した。

19 越後屋正行 [2018: (129)-(131), 2019: (128)-(129)] を参照。

20 この「アルコール依存」や「アルコール問題」について精神医学の観点からインドの諸文献を解説した論文として森口真衣 [2012] を参照。

21 越後屋正行 [2019: (140)-(141)] を参照。

鷺鳥が牛乳を混合した水において牛乳だけを入れ、水を〔入れ〕ない。このことは胎 (yoni) によって完成したものか。

このことは法性 (dhammatā) によって完成したものであると知られるべきである<sup>22</sup>」 (DA: I. 273 [305])

この説明について筆者は、越後屋正行 [2018: (131)-(132)] において聖なる弟子は飲酒しても、体内で酒が分離されて酒を飲んだことにはならない「不飲酒」となり、「放逸 (酪酊)」や「飲酒の過失」や「意思をもった飲酒」も起こりえないと南方上座部大寺派は解釈している。そして「〔飲酒の過失〕を起こすか、起こさないかが「意思をもった飲酒」であるか (放逸)、そうではないか (不放逸) を判断する基準になり得るのである」と述べた。

ここからはこの pamāda (放逸) と appamāda (不放逸) にも注目していくが、まずここでは『大毘婆沙論』と『俱舍論』(説一切有部の見解) とにおける以下の内容を確認しておく。

「有余師は説く。『酒は念を失わせて、ますます慚愧をなくしてしまう。その過失は深く重いものである。それゆえに〔飲酒を離れることが五学処の一つとして〕ひとえに制定している』と。律の中で説かれているようなものである。……

そのとき、尊者がいて名は善来と言った。……

それゆえにもろもろの遮罪の中から飲酒を〔五学処の一つとして〕ひとえに制定している<sup>23</sup>」 (T27. 645b-c)

「聖者たち (ārya) によって〔飲酒が〕犯されないことは、慚 (hrī) を持つからであり、それ (酒) によって念 (smṛti) を失うからである<sup>24</sup>」 (AKBh. 219)

これらの内容における下線部に注目すると、「飲酒は失念に導く」と解釈されていることになり、酒と念との関連性がうかがえる。そして「飲酒は失念に導く」という例証の一つとして律で説かれたという「善来」という尊者は、sa-āgata (善と来, ā-√gam) からなるサーガタ (Sāgata) のことである。このサーガタについては、6種からなる「飲酒の過失」の内容<sup>25</sup>が『長部』「シンガーラ経」に記載されているが、その6番目の「〔飲酒行

22 bhavantarepi hi ariyasāvako jīvitahetupi neva pāṇam hanatī na suraṃ pivatī. sacepissa suraṇca khīraṇca missetvā mukhe pakkhipanti, khīrameva pavasatī, na surā. yathā kiṃ? koṇcasakuṇāṇaṃ khīramissake udake khīrameva pavasatī, na udakaṃ. idaṃ yonisiddhanti ce. idaṃ dhammatāsiddhanti ca vedittabbam.

23 有余師説、「酒令失念、増無慚愧。其過深重、故偏制立」。如律中説……時有尊者、名曰善来……故遮罪中、独制飲酒。

24 āryair anadhyācāraṇaṃ hrīmatvāt tena ca smṛtināsāt.

25 cha khome, gahapatiputta, ādinavā surāmerayamajjappamādaṭṭhānānuyoge.



為は] 慧を弱くするもの (paññāya dubbalikaraṇī, 弱慧)」に対して註釈している『長部註』  
「シンガーラ経註」は、以下のように解説している。

「慧を弱くするもの (paññāya dubbalikaraṇī) とは、サーガタ長老 (Sāgatatthera) の  
ように業が自己のものであることの智 (kammassakatapaññā, 業自性の慧) を弱いも  
のにする。それゆえに「慧を弱くするもの」と説かれる。しかし道の慧 (maggapaññā)  
を弱くすることはできない。なぜなら、それは道を証得した者たちの口内に入ること  
がないからである<sup>26</sup>」(DA: III. 128 [945])

この解説の下線部でも「サーガタ長老 (Sāgatatthera)」という名前が確認でき、サーガ  
タと酒との関連性がうかがえる。サーガタ比丘の飲酒によって飲酒が禁じられることにな  
った事件 (飲酒戒の制定) については、『律蔵』の内容にもとづいて杉本卓洲 [1985:  
79] が解説している。概略すると、サーガタ比丘が聖火堂 (agyāgāra) にいるナーガ  
(Nāga) と火焰を放ちあうという神通力対決に打ち勝ち、ナーガを調伏した。そこで在家  
の信者たちがカーポティカ (kāpotikā) という酒をサーガタ比丘に飲み、サーガタ比  
丘は倒れこんで僧院にまで運ばれたが、寝ている間に世尊に足を向けるという不遜な行為  
をしたという事件である。そのナーガとの対決前のサーガタ比丘の状況について『律蔵』  
に「[サーガタ比丘は] 聖火堂に入り、草の敷物を用意して結跏趺坐をし、正直に身体を  
定めて面前に念 (sati) を現前させて坐った<sup>27</sup>」(Vin-paci. 145 [108]) という記述がある。  
この下線部からもサーガタが飲酒前は「念」をそなえ、飲酒後は「失念」(世尊に対する  
不遜な行為) したという状況が知られる。

このように「サーガタ」を媒介として「酒」と「念」とが関連することになる。サーガ

sandiṭṭhikā dhanajāni. kalahappavaḍḍhanī, rogānaṃ āyatanaṃ, akittisañjanaṇī, kopīnanidaṃsaṇī, paññāya dubbalikaraṇīveva chaṭṭhaṃ padaṃ bhavati.

ime kho, gahapatiputta, cha ādinavā surāmerayamañjappamādaṭṭhānānuयोगe.

「居士の子よ、放逸の原因になる穀酒・果酒の行為 (surāmerayamañjappamādaṭṭhānānuयोग) には、この六の危難 (ādinava) があります。(1) 現世の財の損失 (sandiṭṭhikā dhanajāni)、(2) 紛争の増大 (kalahappavaḍḍhanī)、(3) 諸病の領域 (rogānaṃ āyatana)、(4) 不名誉の発生 (akittisañjanaṇī)、(5) 陰部の顕現 (kopīnanidaṃsaṇī)、(6) 慧を弱くするもの (paññāya dubbalikaraṇī) という、第六の原因が生じます。居士の子よ、放逸の原因になる穀酒・果酒の行為には、この六の危難があります」(DN: III. 148 [182-183])

これに対応する『長阿含経』「善生経」は、以下のように記載している。

善生、当知飲酒有六失。一者失財。二者生病。三者鬪諍。四者惡名流布。五者恚怒暴生。六者智慧日損。  
「善生よ、まさに飲酒には六の失いがあることを知るべきです。第一は財を失うこと、第二は病気になること、第三は争いが起きること、第四は悪い評判が流れること、第五は怒りが突然生まれること、第六は智慧を日々損なうことです」(T1. 70c)

26 paññāya dubbalikaraṇīti Sāgatattherassa viya kammassakatapaññāṃ dubbalaṃ karoti, tasmā, “paññāya dubbalikaraṇī” ti vuccati. maggapaññāṃ pana dubbalaṃ kātuṃ na sakkoti. adhigatamaggānaṇhi sā antomukhameva na pavasati.

27 upasaṅkamitvā agyāgāraṃ pavisitvā tiṇasanthāraṃ paññāpetvā nisīdi pallākaṃ ābhujitvā ujum kāyaṃ paṇidhāya parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā.

タと酒との関連性は説一切有部（3世紀頃編纂の『大毘婆沙論』）と南方上座部大寺派（431～434年頃編纂の『長部註』）との間で共通の伝承となっている。しかし説一切有部はサーガタを「失念・無慚愧」と関連させているのに対し、南方上座部大寺派はサーガタを「弱慧」と関連させている点では、両部派で見解が相違している。この見解の相違を解明する鍵は『長部註』の構造にある。

この『長部註』はインドやスリランカを起源とする前3世紀から紀元後4世紀冒頭<sup>28</sup>にわたって成立してきた計四十種からなる「古資料<sup>29</sup>」にもとづいて編纂されたものである。この「古資料」は、森祖道[1984: 52-53]によると、「インド的原始仏教的古層」と「スリランカの上座仏教的新層」というアッタカターの二層から構成されている。このうちの前者を「古資料の古層」と名づけ、その内容の一端を解明したものが越後屋正行[2016]である。したがって「サーガタ」を媒介として「酒」と「念」とが関連する内容が説一切有部と南方上座部大寺派との間で共通している理由は、『長部註』を構成しているパーリ三蔵の伝承を基幹とした「古資料の古層」による記述の所産のためであると考えられる。

この『長部註』の構造を踏まえて、両部派の見解（伝承）が相違した理由については、以下の結論を導き出しておいた（越後屋正行[2016: 194]）。

「『長部註』と、ブッダゴーサ以前の北伝資料との伝承が共通した理由は、部派分裂以前の各部派に共通していた伝承が「古資料の古層」と北伝資料という両系統に分かれて変化や改編しながら伝播していった。もしくは、両系統が相互に交流して影響があった。その結果、『長部註』のソースとなる「古資料の古層」と「北伝資料」との間に共通する伝承が生まれるに至ったと結論した。

ブッダゴーサ以前のインド本土に由来した伝承は、このインドを起源とする「古資料の古層」の一端を構成しているのである」

この結論において、ブッダゴーサ以前のインド本土に由来した「サーガタ」を媒介とする「酒」と「念」とに関連した伝承（見解）が両部派に分かれて変化や改編しながら伝播していった、あるいは両部派が相互に交流して影響があった結果、説一切有部はサーガタと「失念・無慚愧」との関連を重視し、南方上座部大寺派はサーガタと「弱慧」との関連を重視したということになろうと考えている。

以上のように酒と念との関連性が分かったところで、次は「念」と「appamāda（不放

28 森祖道[1984: 465-466]を参照。この「紀元後4世紀冒頭」というのは、具体的には Mahāsena 王 (A.D. 276-303) までとなる。

29 森祖道[1984, 1989]と Mori, S [1987]とを参照。そのなかで実際に『長部註』のソースとなる「古資料」の名称は、Mahā-aṭṭhakathā, Dīghaṭṭhakathā, 単数形と複数形との Aṭṭhakathā, Porāṇā, Porāṇakattherā, Bhāṇakā, Aṭṭhakathācariyā, Ācariyavāda, Therasallāpa, Ariyavaṃsa, Sihalaṭṭhakathā, Porāṇaṭṭhakathā, Mūlaṭṭhakathā (Mūlakatṭhakathā) という計十四種がある。

逸)」との関連性について拙稿（越後屋正行 [2019: (134)-(140)]）に基づいて検討している。『長部註』『大般涅槃經註』は、以下のように解説している。

「不放逸をもって努めなさい（*appamādena sampādeṭṭha*）とは、念を不在にしないこと（*satiavippavāsa*）によってすべての務めを得なさいということである。以上のように世尊は般涅槃の床において臥し、四十五年間にわたって与えられた教誡のすべてをこの不放逸（*appamāda*）の語句に含め、与えられた<sup>30</sup>」（DA: II. 185 [593]）

この解説から不放逸にて念を保つべきことを重視していることが分かる。次に『長部註』『大念処経註』には、以下のような記載がある。

「念はすべての場所（五根<sup>31</sup>）で（*sabbattha*）強いことがふさわしい。なぜなら念は心を、掉挙の側である信・精進・慧によって掉挙に落ちることより、懈怠の側である定によって懈怠に落ちることより守るからである。それゆえにそれは、すべての調味料における塩と芳香のように、すべての王の仕事についてすべてを管理する大臣のように、〔念は〕すべての場所で（*sabbattha*）望まれるべきである。それゆえに『世尊は念をすべての場合に（*sabbatthikā*）説かれた。何を根拠としてか？なぜなら心は念を所依とするからである。念は守護の現前（*ārakkhapaccupaṭṭhāna*）である。念を除いて心の策励・抑止はない』と言った<sup>32</sup>」（DA: II. 378 [788]）

この記載で注目すべき点は、下線部における「〔念は〕すべての場所」「〔念は〕すべての場合」という表現である。ここから自分自身におけるいつどのような実践〔する空間〕でも必要とされる念が示されており、これを「空間的な念」と名づけた（越後屋正行 [2019: (138)]）。

『長部註』『結集経註』は、以下のような諸伝承を記述している。

「そこでかのお方（仏）を悪魔が菩薩の時代に六年間、仏の時代に一年間つき従っていたが、どのような過失も見ず、このことを説いて出発した。『私は七年間、世尊に一歩一歩つき従っていた。念をそなえた（*satimant*）正等覚者に〔過失の〕機会を得

30 *appamādena sampādeṭṭhāti satiavippavāseṇa sabbakiccāni sampādeyyātha. iti bhagavā parinibbānāmañce nipanno pañcacattālisa-vassāni dinnam ovādam sabbam ekasmim appamādapadeyeva pakkhipitvā adāsi.*

31 この「五根」については『長部復註』『大念処経復註』（DAT: II. 328 [415]）における解説によって補足した。

32 *sati pana sabbattha balavatī vaṭṭati. sati hi cittaṃ uddhaccapakkhikānaṃ saddhāvīriyapaññānaṃ vasena uddhaccapātato, kosajjapakkhikena ca samādhinā kosajjapātato rakkhati. tasmā sā loṇadhūpanaṃ viya sabbabyañjanesu, sabbakammikaamacco viya ca, sabbarājakicesu sabbattha icchitabbā. tenāha, “sati ca pana sabbatthikā vuttā bhagavatā, kim kāraṇā? cittaṃhi satipaṭisaraṇaṃ, ārakkhapaccupaṭṭhāna ca satī, na vinā satiyā cittassa paggahaniggaho hoti” ti.*

られなかった<sup>33</sup>』と<sup>34</sup>」(DA: III. 176 [993-994])

「念の守護によって心を〔そなえています〕(satārakkhena cetasā)とは、漏尽者の三門(ti-dvāra)において常に(sabbakāla)念は守護の作用を成就する<sup>35</sup>」(DA: III. 234 [1051])

この伝承から自分自身が時間的に常に継続して念を保ち続けていることの重要性が示されており、これを「時間的な念」と名づけて以下のようにまとめた(越後屋正行 [2019: (139)] )。

「以上、『長部註』における appamāda と sati とに関する註釈内容を総合的にまとめると、いつでも、どこでも心の守護に資する念(sati)を失わず、真実の目的(阿羅漢果)について迷わず、もろもろの善法を実践すべきことが不放逸(appamāda)であると理解してよいのではなからうか」

「いつでも」が「時間的な念」を示し、「どこでも」が「空間的な念」を示しており、「いつでも、どこでも不放逸にて念を保つべきである」といった不放逸(appamāda)と念(sati)との関連性が「念の常住性」として明らかにされている。

そして上記の下線部における「三門」に着目して、以下のようにまとめて述べておいた(越後屋正行 [2019: (141)] )。

「一方の pamāda は「アルコール依存のような様相」を引きおこすものである。身門(身体)には「アルコールの身体依存のような様相」、口門には「飲酒、慢性飲用」、意門(心、精神)には「アルコールの精神依存のような様相」が発生することで、三門にアルコールの影響がくり返し循環し続けながらさまざまな「飲酒の過失」を起こす状況になってしまい、「アルコール依存〔症〕のような様相」が生まれてしまう。その結果、確固たる意思をもって「いつでも、どこでも飲酒したい」という欲求や欲望(kāma)、「酒は絶対に止められない」という日常の悪習に三門が征服されて、アルコールから永続的に離れることができなくなる。いわば「飲酒〔欲〕の常住性」がそなわる。

pamāda と appamāda とは、「いつでも、どこでも」(時間的・空間的)といった「常住性」という一点においては完全に一致する関係となる。したがって三門の守護に資

33 引用文の出典は『経集』(Sn. 448 [446])となる。

34 atha naṃ māro bodhisattakāle chabbassāni buddhakāle ekaṃ vassaṃ anubandhitvā kiñci vajjaṃ appasitvā idaṃ vatvā pakkāmi, “sattavassāni bhagavantāṃ, anubandhiṃ padāpadaṃ, otāraṃ nādhigacchissāṃ, sambuddhassa satīmato” ti.

35 **satārakkhena cetasāti** khīṇāsavassa hi tīsu dvāresu sabbakālaṃ sati āraḅbhakiccaṃ sādheti.

する念を常にそなえた不放逸の実践（修行）は、三門に永続する「アルコール依存のような様相」への対策として有効な手段となり、ひいては現代医学における「アルコール問題」全般への対策にも資するのではないか

ここで下線部について言えば、放逸（pamāda）と不放逸（appamāda）という真逆の概念が「常住性」という点で一致（真逆の概念の一致）していることが分かり、そして念と不放逸との関連性は「アルコール問題」全般への対策だけではなく、そのまま「飲酒可能な条件」にも転用できるのではなからうか。つまり説一切有部と南方上座部大寺派との両部派では、仏教徒（在家者・出家者）が飲酒したならば、「放逸になる」、「戒を守らない」等のさまざまな理由で飲酒を禁止している（飲酒禁止の理由）が、同時に「聖者となれば飲酒することができる」（飲酒可能）という概念も共通している。その飲酒を可能にするためには「飲酒していながらも飲酒したことにならない」状況になる理由（飲酒可能な理由）が必要である。その理由を作るための条件こそが下線部の内容となり、ひいては「飲酒禁止の理由」と真逆の条件（飲酒可能な条件）が必要になるのではなからうか。なぜなら飲酒するために飲酒を禁止する理由が起き、その「飲酒禁止の理由」は飲酒したことにならないために絶対的に守るべき条件（飲酒可能な条件）となりえるからである。逆説すると、飲酒したことにならないために絶対的に守るべき条件があるからこそ、その条件の遵守によって飲酒することが可能となる、いわば上述した「戒を守らないことがないまま飲酒することができる」ような状況になると言える。それゆえに上述した「実際に飲酒していながらも飲酒したことにならない」という矛盾（真逆の概念の一致）が起きてしまったと考える次第である。以下、ここまでの内容を総括して両部派における「飲酒禁止の理由」「飲酒可能な理由」「飲酒可能な条件」を表にして示す。

	飲酒禁止の理由	飲酒可能な理由	飲酒可能な条件
説一切有部	<ul style="list-style-type: none"> <li>・放逸になる</li> <li>・飲酒の過失がある</li> <li>・戒を守らない</li> <li>・遮罪*<sup>1</sup></li> <li>・失念</li> <li>・無慚愧</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・聖者であること</li> <li>・酒は体内に入るが、意思による飲酒の拒絶</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・聖者となる</li> <li>・戒を守る</li> <li>・慚をそなえる</li> <li>・不作律儀（無漏律儀）の効力</li> </ul>
南方上座部 大寺派	<ul style="list-style-type: none"> <li>・放逸になる</li> <li>・飲酒の過失がある</li> <li>・戒を守らない</li> <li>・性罪（世間罪）</li> <li>・失念</li> <li>・不善心（不善業）がある</li> <li>・飲酒の意思がある</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・聖者であること</li> <li>・酒は体内で分離する</li> <li>・法性による完成</li> <li>・飲酒の過失がない</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・聖者となる</li> <li>・戒を守る</li> <li>・不放逸になる</li> <li>・念をそなえる</li> <li>・不善心（不善業）がない</li> <li>・飲酒の意思がない</li> </ul>

\*<sup>1</sup> 世親は「限定的性罪」とする。



これらの「飲酒可能な条件」を両部派で比較すると、説一切有部は「慚（慚愧）」「不作律儀」を重要視し、南方上座部大寺派は「念」「不放逸」を重要視しているという点に相違はあるが、その中身の内容はあまり変わらないとも言える。

説一切有部における「不作律儀」の重要視は当然「戒を守る」という条件に含まれる。そして「慚」の重要視については、『長部』「シンガーラ経」に記載された6種からなる「飲酒の過失」のうちの5番目の「〔飲酒行為は〕陰部の顕現〔を引きおこす〕(kopīnanidaṃsanī)」に対して註釈している『長部註』「シンガーラ経註」に、「陰部の顕現(kopīnanidaṃsanī)とは、秘密の場所(guyhaṭṭhāna)を明らかにしながら(vivariyamāna)、慚(hiri)を乱す、亡ぼす。それゆえに『陰部』と説かれる<sup>36)</sup>(DA: III. 128 [945])という説明がある。南方上座部大寺派では「聖者が飲酒しても飲酒の過失がない」と解釈しているので、この下線部の内容から判断すると、当然「慚をそなえる」(飲酒の過失がない)ということも「飲酒可能な条件」に含まれていると考える。

一方の南方上座部大寺派における「不放逸になる」「念をそなえる」ということの重要視も、両部派とも「飲酒禁止の理由」として「放逸になる」「失念」を提示しているので、説一切有部でも真逆の概念の一致として「不放逸になる」「念をそなえる」ということが「飲酒可能な条件」に含まれていると考えるべきであろう。「不善心(不善業)」や「飲酒の意思」がないのは、聖者であれば当然そなえるべき条件であるので、両部派に共通の概念であると見てよい。

以上のようにこれらの「飲酒可能な条件」は両部派でほぼ共通の概念として持っており、重要視する条件の項目が相違しているだけのものと判断するのが妥当であろう。「どうしたら飲酒することができるのか」という問題に答えると、下記の「飲酒可能な条件」を満たした場合、具体的には「聖者となって戒を守り、不善心(不善業)がなく、不放逸にして慚・念をそなえ、飲酒の意思をもたない」ならば、飲酒することができるというのがおおその答えになると考える次第である。このように「聖者となれば飲酒することができる」という飲酒観が創出される可能性を両部派は持っていたと見てよく、仏教的な飲酒観の歴史的展開の中では聖者を対象とする一種の「飲酒肯定論」(飲酒の是認の傾向)と言える。以下、これまでの飲酒観を『未曾有因縁経』における飲酒観と比較分析していく。

#### 4. 『未曾有因縁経』における飲酒観との比較

『未曾有因縁経』における飲酒観についてであるが、まずは重要な登場人物から確認すると、コーサラ国の波斯匿王(パセーナディ王, Pasenadi)の太子に当たる祇陀(ジェータ, Jeta)と、その波斯匿王の夫人に当たる末利(マッリカー, Mallikā)とが主たる話の

36 kopīnanidaṃsanīti guyhaṭṭhānāhi vivariyamānaṃ hirim kopeti vināseti, tasmā, “kopīnan” ti vuccati.

題材となる。そこで祇陀太子が仏に以下のように話しかけている。

「仏は昔、私に五戒を受持させました。今は〔五戒を〕戻し捨てて、十善の法（身の三・口の四・意の三）<sup>37</sup>を受けたいと望んでいます。その理由は何でしょうか。五戒の法の中で〔飲〕酒戒を保持するのが難しく、罪を得るのを恐れているからです。

世尊は告げて言われた、『あなたが飲酒するとき、何が悪いのですか』と。

祇陀は仏に告げた、『国の中の勢力を強くし、しばしば治め率いるために酒や食べ物を持ってきて与え、一緒に楽しんでます。そのことで歓楽に至りますが、自らに悪はありません。どうしてでしょうか。酒を得ても戒を念じ、放逸でないからです。このことによって飲酒は悪を行なうことにならないのです』と。

仏は言われた、『善いことです、善いことです。祇陀よ、あなたは今、すでに智慧と方便とを得ています。もし世間の人々があなたのような者になることができれば、終生飲酒しても、どうして悪があるのでしょうか。このように行なうあなたには、まさに福德が生じるべきであり、罪はあることがありません。そもそも人が行じる善には、およそ二種があります。第一は有漏です。第二は無漏です。有漏の善とは、常に人・天の安楽な果報を受けます。無漏の善とは、生死の苦から度脱して涅槃の果報があり

37 この「十善の法」について『長部』『十増経』は、以下のように説明している。

katame dasa dhammā **visesabhāgiyā?** dasa kusalakammāpathā. pāṇātipātā veramaṇī, adinnādāna veramaṇī, kāmesumicchācārā veramaṇī, musāvādā veramaṇī, piṣuṇāya vācāya veramaṇī, pharusāya vācāya veramaṇī, samphappalāpā veramaṇī, anabhijjhā, abyāpādo, sammādītthi.

「勝分(**visesabhāgiya**)の十法とは、どのようなもののでしょうか。十の善業道です。殺生から離れること、偷盗から離れること、諸欲における邪行から離れること、妄語から離れること、離間語から離れること、僞悪語から離れること、綺語から離れること、無貪、無瞋、正見です」(DN: III. 257 [291])

対応する『長阿含経』『十上経』は、以下のように解説している。

云何十増法。謂十善行、身不殺・盗・姪。口不両舌・悪罵・妄言・綺語。意不貪取・嫉妬・邪見。「十の増すべき法とは何でしょうか。十の善行のことを言います。身は殺し、盗み、姪欲がありません。口は両舌、妄言、綺語がありません。意は貪り取ること、嫉妬、邪見がありません」(T1. 57a)

これらの内容からも一般的には不殺生・不偷盗・不邪姪という身の三、不妄語・不両舌・不悪口・不綺語という口の四、不貪欲・不瞋恚・不邪見という意の三から構成されている。しかし『未曾有因縁経』に見られる「十善の法」に関連した記述を確認すると、以下のようになっている。

身業不善、殺・盗・邪姪。口業不善、妄言・両舌・悪口・綺語。意業不善、嫉妬・瞋恚・憍慢・邪見。是為十惡。

「身業の不善は、殺し、盗み、邪淫です。口業の不善は、妄語、両舌、悪口、綺語です。意業の不善は、嫉妬、瞋意、驕慢、邪見です。これが十の悪となります」(T17. 582b)

不殺・不盗・不邪姪、是身善業。不妄言・両舌、不悪口・綺語、是口善業。不嫉妬・瞋恚・憍慢・邪見、是意善業。是則名為十善戒法。

「殺さず、盗まず、邪淫がありません。これが身の善業となります。妄言・両舌がなく、悪口・綺語がありません。これが口の善業となります。嫉妬・瞋意・驕慢・邪見がありません。これが意の善業となります。これらをすなわち名づけると十善の戒の法となります」(T17. 582c)

身の三、口の四については同じであるが、意については四（嫉妬・瞋恚・憍慢・邪見）の法から構成されているように見えるので、「十善の法」の内容は判然としない。一応、『未曾有因縁経』におけるこの十一の法を一般的に解して「十善の法」の内容としておく。

ます』と<sup>38</sup>」(T17.585a-b)

ここで波線部を見てみると、祇陀太子が部下たちと一緒に酒を楽しんでいる様子がうかがえ、飲酒の対象者は祇陀太子とその部下たちになる。そして飲酒することで自分(祇陀太子)に悪はないと断言し、その飲酒によって歓楽が起り、悪は生まれないと酒の効用も述べられている。言いかえれば、飲酒が自分と他者との利益となる「飲酒による自利・利他」が生れる。このような酒に関連した話を「酒話」と名づけ、この話を「酒話1」とする。

そして下線部に注目すると、「飲酒は悪にならない」という仏の承認を得たうえで祇陀太子は「戒を念じ、放逸にならない。智慧と方便とを得ている」ことが判明する。この「智慧」と「方便」との定義について『未曾有因縁経』から一例を取りあげると、「何を方便と言うのでしょうか。六波羅蜜(布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧)と四無量心(慈・悲・喜・捨)のことを言います。これを方便と言います。諸根を調伏します<sup>39</sup>」(T17.580a)、「第六に智慧を修習するならば、煩惱を除き、無明の闇を照らすからです<sup>40</sup>」(T17.580a)と解説している。また祇陀太子が在家者であること、および上述した兩部派における「飲酒可能な条件」のうち、「念をそなえる」、「不放逸になる」、「不善心(不善業)がない(悪を行なわない)」という項目を祇陀太子がそなえていることにも着目する必要がある。そして「有漏善」と「無漏善」という二種の存在のうち、この「無漏」については説一切有部が「飲酒可能な条件」で重視する「不作律儀(無漏律儀)の効力」の「無漏」と無関係ではないと考えているが、これについては後述する。

ここからは波斯匿王が話に割りこみ、仏に以下のように語りかけている。

「心が歓喜するとき、悪業が起らないことを有漏の善と名づけるという、このことは妥当ではありません。どうしてでしょうか。人が飲酒するとき、心がすなわち歓喜します。歓喜した心になるから煩惱が起きません。煩惱がないから悩みや危害がありません。物に危害はないから三業が清浄になります。清浄の道はすなわち無漏の業です<sup>41</sup>」(T17.585b)

38 仏昔令我受持五戒。今欲還捨受十善法。所以者何。五戒法中、酒戒難持、畏得罪故。

世尊告曰、「汝飲酒時、為何惡耶」。

祇陀白仏、「國中豪強、時時相率、齎持酒食、共相娛樂。以致歡樂、自無惡也。何以故。得酒念戒、無放逸故。是故飲酒、不行惡也」。

仏言、「善哉善哉。祇陀汝今已得智慧・方便。若世間人、能如汝者、終身飲酒、有何惡哉。如是行者、乃必生福、無有罪也。夫人行善、凡有二種。一者有漏。二者無漏。有漏善者、常受人天快樂果報。無漏善者、度生死苦、涅槃果報」。

39 何謂方便。謂六波羅蜜・四無量心。是名方便。調伏諸根。

40 六者修習智慧、照除煩惱無明闇故。

41 心歡喜時、不起惡業、名有漏善者、是事不然。何以故。人飲酒時、心則歡喜。歡喜心故、不起煩惱。無煩惱故、不行惱害。不害物故、三業清淨。清淨之道、即無漏業。

ここでは「有漏」と「無漏」との対比にも着目すべきである。「飲酒」を媒介として身の三・口の四・意の三（十善）からなる三業が清浄となり、その清浄の道（実践）が「無漏業」になると解釈されているので、実践としての「飲酒」を非常に重要視していることが分かる。この「無漏善」と「無漏業」という相違は、前者が理想とすべき立場（状態）を示したものであり、後者はその立場に至るための実践の内容となる。

続けて波斯匿王は末利夫人について語りだす。概略すると、波斯匿王が遊獵に出かけたときに料理長を連れていくのを忘れていた。そして夢中になって狩りを続けているうちに空腹になって周りに食事を出すよう命令したが、料理長がいないために食事は出てこなかった。王は急いで王宮に還り、食事を出すよう料理長の修迦羅に命令した。彼は事前に何も言われていないので食事の準備は何もしてなく、急いで作ろうとした。しかし王は空腹のために怒り心頭に発して修迦羅を殺すよう周りに命令した。そのとき、末利夫人がその死刑の命令を聞いて心を痛めた。そして王が空腹であることを知ると夫人は酒や肉を用意させ、沐浴し化粧して美しい女性たちと一緒に王の所に向かった。すると夫人は王と一緒に飲酒し、肉を食べて楽しませているうちに王の怒りが静まったことを知り、〔王の命令に背いて〕即座に門番に修迦羅の死刑を止めさせるよう伝えた。王は翌朝、空腹による怒りで修迦羅を殺すよう命令したことを大変後悔していたが、「実は修迦羅は生きている」ということを知って大いに喜んだという話である（T17. 585b-c）。

波線部を確認すると、末利夫人が波斯匿王の空腹や怒りをなくすために努力して一緒に酒や肉を楽しんでいる様子が分かり、飲酒の対象者は末利夫人と波斯匿王となる。この末利夫人が在家者であることにも着目しておきたい。この飲酒によって王の怒りが静まり、修迦羅の殺生（死刑）もなくなったといった酒の効用（飲酒による自利・利他）も語られている。この話を「酒話2」とする。

この他の酒に関連した話を概略して一挙に取りあげると、波斯匿王が最近の出来事を思い出して語りだした。その内容は、舎衛城の豪族や王族やその親戚が相互に恨みあい、謀略などによる紛争が絶えないことを非常に悩んでいた王は、太子の時代に太后（波斯匿王の母）から酒を勧められたことで、先代の王の大臣の提違羅の悪政による悩みから解放されて元気を取り戻したことを思い出した。そして国中の人々にも同じように酒を飲ませて盛大な宴会をした結果、紛争はなくなって太平の世を取り戻したという話である（T17. 585c-586a）。

波線部を見てみると、波斯匿王が国の平和を取り戻すために盛大な酒宴を催したことが分かり、飲酒の対象者は波斯匿王と国中の人々となる。この飲酒によって王の悩みも消え、国の紛争などもなくなったといった酒の効用（飲酒による自利・利他）が述べられている。この話を「酒話3」とする。

続けて波斯匿王は、「貧しい人々や召使、奴隷、野蛮な人々でも休日に飲酒することで

心が歓楽して踊りだす。心が歓楽すると悪しき念は起きずに善心となって善き果報を受ける。大猿〔の一種〕(彌猴)でも酒を得れば踊ってしまうことになるので、世間の人々については言うまでもない』といった話を述べている (T17. 586a-b)。

波線部によると、人々に飲酒させれば人心の掌握に資するというを波斯匿王が理解していたことが分かり、飲酒の対象者は世間の人々や大猿となる。上記の『長部註』『クータダダタ経註』では「鷲鳥」が飲酒否定の根拠となるのに対し、この『未曾有因縁経』では「大猿」が飲酒肯定の根拠となっており、動物(畜生)を取りあげた例証の相違には注意すべきであると同時に、飲酒対象者が動物にまで広げられたことになる。この飲酒によって誰でも心が歓楽して邪念が起きずに善心になって善き果報を受けるといった酒の効用(飲酒による自利・利他)が示されている。この話を「酒話4」とする。

そして波斯匿王は末利夫人が常時五戒などを守っていたのに一時的に破ってしまったこと<sup>42</sup>を心配して、仏に以下のように質問した。

「このこと(犯戒)はどうでしょうか。犯戒の罪は軽いのでしょうか、重いのでしょうか。

世尊は答えて言われた、『このような犯戒ならば、大きな功德を得たことになり、罪はあることはありません。どうしてでしょうか。利益のためであるからです。私が前に説いたようなものです。そもそも人が修める善には、およそ二種類があります。第一は有漏の善です。第二は無漏の善です。末利夫人の犯戒は有漏の善に入ります。犯戒しないことは無漏の善と名づけられます。語義によると、戒を破って修める善は有漏の善と名づけられます。語義によると、およそ心に起こる善はすべて無漏の業とな

42 『未曾有因縁経』は、以下のように記載している。

末利夫人、持仏五戒、月行六齋、一日之中、終身五戒、以犯飲酒・妄語二戒。八齋戒中、頓犯六戒。「末利夫人は仏の五戒を保持し、月の六齋(8, 14, 15, 23, 29, 30日という六日に八齋戒を守ること)を実践していましたが、一日の中で一生涯〔守るべき〕五戒から飲酒と妄語との二戒を犯してしまいました。八齋戒の中からは一気に六戒を犯してしまいました」(T17. 585c)

この記載における「八齋戒」というのは、五戒に(6) 舞踏・歌・音楽・観劇から離れること(不著香華不観歌舞)、(7) 高い寝台・大きな寝台から離れること(不坐高床)、(8) 一食をとり、夜食を止め、非時の食べ物から離れること(非時不食)(DN: I. 5, T1. 89a etc)という三つを加えたものである。これらのうち、五戒の中の飲酒・妄語という二戒と(6, 7, 8)という五戒を犯したことは推察できるが、なぜ「六戒を犯した」としているのかが判然としない。この場では五戒の中の二戒を犯してしまったが、おそらく末利夫人は以前に子を産んでいたであろうから、もしくは王と一夜を共に過ごしたことから、邪淫戒も犯してしまったということをふくめて六戒としているのであろうか。

そして『本生註』431話では、仏の前世である菩薩に以下の特徴があることを示している。

bodhisattassa hi ekaccesu thānesu pānātipātopi adinnādānampi kāmesumicchācāropi surāmerayamajjapānampi hotiyeva, atthabhedakavisamvādanam purakkhatvā musāvādo nāma na hoti.

「実に菩薩にはあるもろもろの根拠では殺生も、偷盜も、諸欲における邪行(邪淫)も、穀酒・果酒を飲むこともあるが、意義を破壊して騙すことを前面にして妄語することはない」(JA: III. 475 [499])

ここから五戒中、妄語以外は菩薩も場合によっては犯してしまうということが分かる。在家者の場合については言うまでもない(犯戒してもやむを得ない)というのが、おそらくは南方上座部大寺派の解釈であろう。



ります』と<sup>43</sup>」(T17.585c)

ここでは末利夫人が「飲酒によって戒を破ったとしても罪はなく、むしろ大きな功德を得た」ということが仏によって認められたこと(仏の承認)になる。『未曾有因縁経』の後方部分では、仏がこの末利夫人について以下のように評している。

「よく得度したこと(戒を受けたこと)によって、またしても王の身体を助けたという、このような功德があります。〔王は〕誰によって復帰したのでしょうか。末利夫人は私の教えを受けたことによって、説かれたように行なっただけです。それゆえに今日、〔末利夫人は〕智慧と方便と解脱とを成就させました<sup>44</sup>」(T17.586b)

この評価から末利夫人は仏のもとで戒を受けたことで王を殺生から守る等といった功德を得たのであり、末利夫人は「智慧と方便と解脱とを得た」ことが判明する。続けて『未曾有因縁経』の後方部分では、波斯匿王が仏にこの「有漏」と「無漏」とに関連した質問を以下のようにしている。

「仏が言われたようなものです。世間の人々が善を修めることには、およそ二種類があります。第一は有漏の善です。第二は無漏の善です。有漏と無漏という二つの意義は一つに帰ります。世尊よ、どのような差別が説かれているのですか。

仏は王に告げて言われた、『人には二つの区別があります。一つは利根です。二つは鈍根です。鈍根の人のために二種類の善を説きます。利根の人には二〔種類〕を説くことがありません。どうしてでしょうか。もろもろの源泉から流れでたものは最後、一つの海に帰ります。鈍根の人の諸根は暗く寒いものです。このことによって説くこととなり、法を分別しただけのものです』と<sup>45</sup>」(T17.587a-b)

以上、これまで確認してきた「有漏」と「無漏」とに関連した内容についてまとめると、「有漏善」は、人・天の安楽な果報を常に受けて心が歓喜し、悪業は起こらず、犯戒しながらも善を修めることである。「無漏善」は、生死の苦から解脱することで涅槃の果

43 此事云何、所犯戒罪、輕耶重耶。

世尊答曰、「如此犯戒、得大功德、無有罪也。何以故。為利益故。如我前説。夫人修善、凡有二種。一有漏善。二無漏善。末利夫人、所犯戒者、人有漏善。不犯戒者、名無漏善。依語義者、破戒修善、名有漏善。依義語者、凡心所起善、皆無漏業」。

44 以能得度、復度王身、如斯之功。復歸誰也。末利夫人、受我教故、如説而行。故使今日成就智慧・方便・解脱。

45 如仏所言、世人修善、凡有二種。一有漏善。二無漏善。有漏・無漏二義帰一。世尊、云何説差別耶。仏告王曰、「人有二品。一者利根。二者鈍根。為鈍根人、説二種善。利根之人、不説二也。所以者何。衆源泉流、終帰一海。鈍根之人、諸根暗塞。是故為説、分別法耳」。

報があり、犯戒しないことである。「無漏」は「戒」と関係することから、「不作律儀（無漏律儀）の効力」といった内容もその「無漏」に含んでいると考える。「無漏業」は、飲酒によって心が歓喜して善が起り、煩惱が起きないため他者を悩ませず、三業が清浄となるその道（実践）のことである。

そして下線部に注目すると、鈍根の人々のために分別しただけである「有漏善」と「無漏善」という二種類の善は本来、一つの善に帰する（帰一）ということが明らかにされており、「有漏善」から「無漏善」へと至る「飲酒」を媒介とした「方便」が重視されたものと見るべきである。このように帰一の観点から見ると、「犯戒しながらも犯戒しない」という構造になり、これは上述した「戒を守らないことがないまま飲酒することができる」といった飲酒観の構造と酷似することになる。

また「有漏」と「無漏」という言葉の定義についてであるが、『長部』『歓喜経』では神変 (iddhi) に関して「尊師よ、神変がありますが、有漏 (sāsava) で、執着があり、聖なるもの (ariya) ではない……尊師よ、神変がありますが、無漏 (anāsava) で、執着がなく、聖なるものである<sup>46</sup>」(DN: III. 92 [112]) という二種の神変の存在が明記されている。『大毘婆沙論』でも「無漏は聖道と言う<sup>47</sup>」(T27. 821c) と述べている。これらの内容から判断すると、有漏が非聖と、無漏が聖と関連していることが分かる。このことを踏まえて『未曾有因縁経』でも有漏が非聖（世間的）に、無漏が聖（出世間的）に対応しているという意義を内包させていたのではなかろうか。そうであれば、「聖者／無漏」と「飲酒」とが関連していくことになる。

このように見たとき、『未曾有因縁経』は「聖者／無漏」という観点から両部派における「戒を守らないことがないまま飲酒することができる」、「聖者となれば飲酒することができる」といった飲酒観や「念をそなえる」、「不放逸になる」、「不善心（不善業）がない」、「不作律儀（無漏律儀）の効力」といった「飲酒可能な条件」等の構造をある程度理解していたのではなかろうか。『大毘婆沙論』の成立年代（3世紀頃）や『長部註』が「古資料の古層」（前3世紀から紀元後4世紀冒頭）から構成されていることを考慮すれば、『未曾有因縁経』が両部派における飲酒観の構造を前提（土台）として特徴的な飲酒観を展開していったと考えることができる。ここから『未曾有因縁経』が中国撰述の疑経（偽経）であったと仮定すると、ここまで両部派における飲酒観の内容や構造を認知していたと考えるのは実質困難である。『未曾有因縁経』における飲酒観が南方上座部大寺派や説一切有部における飲酒観と共通する内容を持っていたという点において、この『未曾有因

46 atthi, bhante, iddhi sāsavā saupadhikā, no ariyā……atthi, bhante, iddhi anāsavā anupadhikā ariyā.  
対応する『長阿含経』『自歓喜経』では、以下のように記述している。

非是賢聖之所修習……斯乃名曰賢聖神足。

「これは賢者の修習するところではありません……これの名は賢者の神足と言われます」(T1. 78c)

47 無漏謂聖道。

縁経』はインド・スリランカ仏教圏に属する資料で疑経(偽経)の可能性は低いと言わざるを得ない。

そして「酒話 1, 2, 3, 4」についてまとめると、飲酒の対象者はすべて在家者となり、飲酒によって犯戒した「有漏」の状態となる。また末利夫人が波斯匿王と一緒に飲酒した話や、国や人々を安定させるためにあえて飲酒させたという話等から、飲酒の対象範囲が両部派における飲酒観のように自分(聖者)自身だけではなく、他者にも拡大していることが分かる。これは非聖(有漏)なる在家者だからこそ、智慧と方便とによって飲酒して犯戒しながらも善を修めて努力し、自分も他者も心が歓喜して善心になる、三業が清浄になる等といった酒の効用が起こる。そして怒りや紛争等から他者をも救うことができるといった「飲酒による自利・利他」を有した構造になっており、その「飲酒による自利・利他」の道(実践)を在家者に開示した点が『未曾有因縁経』における特徴的な飲酒観ではないかと考える。一方で仏教的な飲酒観の歴史的展開の中で在家者に「飲酒肯定論」(飲酒の是認の傾向)を促進してしまった点も間違いないであろう。

両部派における「酒は体内で分離する」、「酒は体内に入るが、意思による飲酒の拒絶」といった飲酒観を鑑みると、「酒の効用」を自分にも他者にも利益(自利・利他)として適用することはできず、あくまで自分(聖者)自身だけの問題(自の問題)となるだけである。『未曾有因縁経』が旧来の両部派における「飲酒を自分自身の拒絶だけの問題」とする立場を知ったうえで、このように両部派で固執された立場へのアンチテーゼとして「飲酒を自利・利他(自他への問題)に適用した」のではないかと考える。杉本卓洲[1985: 84]が『維摩経』における維摩居士について、「心を正気に戻すために、どんな酒屋にも入っていったと言われる。これらは古来仏教徒が近づいてはならないとされていた場所であったが、敢てそれらの地に赴くという行為によって、小乗戒を超越するという象徴的な意味を有していた」と述べている。このように『未曾有因縁経』でも部派教理に対する批判的な意図があったと考える。いわば「飲酒」が智慧と方便とによって「自利・利他」(自他への問題)へと展開されていったということが『未曾有因縁経』における飲酒観の最も特徴的な点と解釈するのが妥当であろう。

したがって先行研究における飲酒の肯定論・否定論と二分された評価や解釈についてであるが、杉本卓洲[1985]のように「酒話」のみを一般的に読解すれば、おそらく「飲酒肯定論」の立場になるのであろう。ただし「一応戒を念じ無放逸にあるということが前提とされてはいるが、極めて異例的な飲酒肯定論」と主張する「戒・念・不放逸」の重要視は、あくまで両部派における飲酒観が前提となっているという点で『未曾有因縁経』独自のものではなく、「極めて異例的」とまで言うのは正鵠を射ていないであろう。一方で藤原暁三[2017]のように「禁酒・断酒・排酒運動」を基軸とすれば、「酒話」も「飲酒否定論」の立場になってしまうであろう。このような立場の相違は「酒話」の恣意的(独善

的)な読解や解釈によるものであり、その結果、どちらの立場にも変化し得るものになっている。「飲酒」を「自の問題」のみとする立場(両部派の見解)から「自他への問題」(『未曾有因縁経』の見解)へと展開していった過程で、『未曾有因縁経』では非聖(有漏)なる在家者の役割が大きくなっていった。その結果、「有漏／非聖・無漏／聖」、「自利・利他」、「智慧・方便」といった内容をふくんだ色彩豊かで特徴的な飲酒観(両部派における飲酒観へのアンチテーゼ)が展開していったと大局的に見るべきではなかろうか。先行研究における二分された評価や解釈は、飲酒の肯定・否定のどちらか一方の立場から見た一面的な見解と指摘せざるを得ないであろう。

## 5. 結 論

「飲酒における罪」には性罪／世間罪・遮罪／制定罪があり、説一切有部は後者(世親は限定的性罪)、南方上座部大寺派は前者を制定している。そして「聖者(ariya)は酒を飲まない(飲酒したらどうなるか)」という問題に対して、説一切有部は酒が聖者の体内に吸収されても飲酒時に酒を拒絶する意思(cetanā)があれば過失はないと解釈し、南方上座部大寺派は酒が聖者の体内に吸収されず飲酒の意思もないと解釈している。これらが先行研究で明らかにされた点である。

本論文は先行研究で明らかにされた「聖者となれば飲酒することができる」という内容に注目し、逆に「どうしたら飲酒することができるのか」という問題意識を持ち、「飲酒禁止の理由」「飲酒可能な理由」「飲酒可能な条件」という三つの観点から飲酒観について研究を進めた。「飲酒可能な条件」については説一切有部が「慚(慚愧, hrī)」と「不作律儀(akarāṇa-saṃvara)」とを重要視し、南方上座部大寺派が「念(sati)」と「不放逸(appamāda)」とを重要視する傾向があるものの、両部派ともにおおよそ「聖者となって戒(sīla)を守り、不善心(不善業)がなく、不放逸にして慚・念をそなえ、飲酒の意思をもたないならば、飲酒することができる」という飲酒観を持ち合わせており、聖者限定とした一種の「飲酒肯定論」(飲酒の是認の傾向)と言える。

『未曾有因縁経』は両部派におけるこのような飲酒観の内容や構造をある程度認知していた。「有漏善」「無漏善」「無漏業」といった「有漏・無漏」の概念が『未曾有因縁経』には頻出するが、これらの概念は「有漏／非聖」「無漏／聖」に対応している。このように『未曾有因縁経』はインド・スリランカ仏教圏に属した資料であると考え、両部派における飲酒観と共通する概念も多いことから疑経(偽経)の可能性が低いと判断した。この飲酒観の認知を前提(土台)として特徴的な飲酒観を展開させていった『未曾有因縁経』は、両部派が飲酒を「自分(聖者)自身だけの問題」(自の問題)とする立場へのアンチテーゼを打ち立てて、非聖(有漏)なる在家者の役割を大きくしていった。その結果、在家者は智慧と方便とによって飲酒して犯戒しながらも善を修めて心の歡喜、善心、三業の

清浄等といった酒の効用を自分の利益(自利)にしていった。それと同時に在家者は飲酒によって怒りや紛争から他者を救う、平和にする等といった飲酒の効用を他者の利益(利他)にするようにも努力している。このように「飲酒による自利・利他」とその道(実践)を在家者に開示した『未曾有因縁経』は、両部派における飲酒観を「自の問題」とする立場から「自他への問題」(自利・利他)へとダイナミックに展開していくことを試みたという点が再評価されるべきであり、在家者限定の「飲酒肯定論」(飲酒の是認の傾向)の側面だけに主眼を置くべきではないのである。

先行研究における飲酒観の解釈の問題は、両部派における飲酒観の構造を踏まえることなく『未曾有因縁経』を読解している点である。この点を踏まえると、仏教の歴史的展開における5世紀頃の飲酒観の様相は、「智慧」と「方便」、「自利」と「利他」といった大乘仏教的概念によって飲酒を「自の問題」から「自他への問題」へと展開し、部派教理からの脱却も試みた歴史的転換点であったというのが本論文の結論である。

今後の課題についてであるが、飲酒を「自の問題」、「自他への問題」とする二つの傾向という観点から広く仏教の歴史的展開における飲酒観を見ていく必要があると考えている。たとえば、『大乘涅槃経』や『入楞伽経』は飲酒に対して厳しくなる傾向があるが、これらは「自の問題」を中心に扱ったものと言えよう。このような飲酒観における二つの傾向という観点にも注目し、さらには「不飲酒戒」と「不酤酒戒」との関係性についても研究を進めていく所存である。

略号

B<sup>e</sup> = ビルマ第六結集版 (°は edition を示す)

R<sup>e</sup> = ロンドン・PTS 版

T = 『大正新脩大藏経』

AKBh = *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, P. Pradhan (ed.), Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.

DA = *Dīrghaṭṭhakathā (Sumaṅgalavilāsini)*

DAṬ = *Dīrghaṭṭhakathāṭṭikā (Līnatthavaṇṇanā)*

DN = *Dīrghanikāya*

ItA = *Itivuttakaṭṭhakathā* (Pd)

KhpA = *Khuddakapāṭhaṭṭhakathā (Paramattajotikā)*

MN = *Majjhimanikāya*

MNdA = *Mahā-niddesaṭṭhakathā (Saddhammapajjotikā)*

Pd = *Paramatthadīpanī*



Vibh = *Vibhaṅga*

Vin = *Vinaya*

Vin-paci = *Vinaya-pācittiya* (R<sup>e</sup>: Vin: IV)

#### 参照文献

撫尾正信

[1954] 「摩訶摩耶經漢譯に關する疑義」『佐賀龍谷學會紀要』#2, pp. (1)-(28).

越後屋正行

[2016] 『『長部註』(Sumaṅgalavilāsini)における源泉資料の研究』(東洋大学への博士学位請求論文).

[2016a] 『『長部註』(Sumaṅgalavilāsini)における源泉資料の研究(和訳篇)』(東洋大学への博士学位請求論文).

[2016b] 『『長部註』(Sumaṅgalavilāsini)における源泉資料の研究(資料篇)』(東洋大学への博士学位請求論文).

[2017] 「『長部註』における仏説の一考察」『東洋学研究』#54, pp. (75)-(91).

[2018] 「『長部註』における飲酒の過失の分析: 北伝資料との比較研究」『東洋学研究』#55, pp. (123)-(145).

[2019] 「『長部註』における pamāda (放逸) と appamāda (不放逸) について: アルコール依存のような様相に注目して」『東洋学研究』#56, pp. (125)-(143).

坂部明

[1996] 「愚者の自覚: 学者とは何か」『人文科学論集』#30, pp. (1)-(12).

清水俊史

[2013] 「部派仏教における飲酒学処の教理的理解: 聖者は酒を飲むか」『仏教論叢』#57, pp. (25)-(33).

[2017] 『阿毘達磨仏教における業論の研究: 説一切有部と上座部を中心に』(大蔵出版).

[2019] 「上座部註釈家アーナンダとダンマパーラの年代論」『仏教論叢』#63, pp. (1)-(8).

杉本卓洲

[1985] 「飲酒戒考」『金沢大学文学部論集 行動科学科篇』#5, pp. 77-93.

平川彰

[1993] 『平川彰著作集: 二百五十戒の研究 1』#14 (春秋社).

[1994] 『平川彰著作集: 二百五十戒の研究 3』#16 (春秋社).

藤原暁三

[2017] 『仏教と酒: 不飲酒戒史の変遷について(日本禁酒・断酒・排酒運動叢書第3巻)』(慧文社).

船山徹

[1995] 「六朝時代における菩薩戒の受容過程: 劉宋・南齊期を中心に」『東方學報』#67, pp. 1-135.

堀内俊郎

[2004] 「世親の飲酒観：性罪と遮罪」『仏教学』 #46, pp. (159)-(177).

宮治昭

[2011] 『中央アジアにおける仏教と異宗教の交流』（龍谷大学アジア仏教文化研究センター）.

森章司

[2013] 『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究：「中央学術研究所紀要」モノグラフ篇 No.18』 #18（中央学術研究所）.

森祖道

[1984] 『パーリ仏教註釈文献の研究：アッタカターの上座部的様相』（山喜房仏書林）.

[1989] 「アリアヴァンサとアリアヴァンサカター」『藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』（平楽寺書店）， pp. (225)-(244).

李栄振

[2015] 「現代社会における仏教徒の個人倫理について」『大正大學研究紀要』 #100, pp. 131-138.

Durt, Hubert

[2008] “Early Chinese Buddhist Translations: Quotations from the Early Translations in Anthologies of the Sixth Century”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* #31-1/2, pp. 119-139.

Mori, S.

[1987] “Some Minor Sources for the Pāli Aṭṭhakathās: with Reference to Lottermoser’s study”, 『高崎直道博士還暦記念 インド学仏教学論集』（春秋社）， pp. 685-696.

〈キーワード〉『長部註』（*Sumaṅgalavilāsini*）と『未曾有因縁経』と『大毘婆沙論』と『俱舍論』（*Abhidharmakośabhāṣya*）、聖者（*ariya*）と *appamāda*（不放逸）と *sati*（念）と慚（*hri, hrī*）、*pamāda*（放逸）と飲酒の過失と失念と飲酒の意思（*cetanā*）、有漏善と無漏善と無漏業、自利と利他と智慧と方便