

中国仏教における戒律の歩み

佐藤達玄

一

私に与えられたテーマは「戒律の理念」ということでありますが、理念のみでは余りにも抽象的な見解に終わってしまう恐れがありますので、ここでは、釈尊が仏法久住のために制定された戒律が、中国仏教界にどのような形で受容され、変容したかということを中心に、その歩みを歴史の流れの中に見出して、将来、戒律をどう受けとめて行ったらよいかという方向に、論を進めたいと思います。

中国に戒律が伝来したことについては、曇柯迦羅が、魏の嘉平年中（二四九—二五三）に洛陽に来て、『僧祇戒本』を訳出し、さらにインド僧を招いて、受戒儀礼を行ったことに始まるというのが定説になっています。

しかし『高僧伝』が伝えているように、当時の出家者たちは戒律を受けずに、ただ剃髪するだけで俗人と区別していた

というのが本音だと思います。このような状態がしばらく続いて、五世紀の初頭になって、日常生活様式を詳細に説明した完全な律蔵、すなわち広律が訳出されるようになりました。それは始めに、説一切有部の伝える『十誦律』六十一巻が、四〇四年から四〇九年の間に長安で訳出されました。続いて法蔵部の伝える『四分律』六十巻が、四一〇年から四一二年の間に、同じく長安で訳出されました。さらに大衆部の伝える『摩訶僧祇律』四十巻が、四一六年から四一八年の間に、建康で訳出され、また化地部の伝える『五分律』三十巻が、四二三年から四二四年の間に、同じく建康で訳出されました。

このように四つの広律が訳出された年代は、仏教伝来説として最も信憑性のある漢の哀帝の元寿元年（前一）から数えると、実に四百年以上も経過しています。当時、西域地方から多くの沙門たちが渡来していたのに、どうして完全な律蔵が

四世紀の間も伝わらなかったのか、この点について『高僧法顯伝』は、

戒律は口伝によって行われていたもので、一部の人びとの間でのみ行われて、一般には公開されなかった。

と書いています。この発言の真意は、一部の人が戒律の内容を知ると、出家者の破戒が露見してしまうので、内密にするために口伝していた、と理解すべきであろうと思います。そして四つの部派の律蔵が訳出されて、教団の宗教儀礼や、種々の行事が具体的に行われるようになったのは、五世紀の初め、すなわち四二〇年に建業に都した宋(四二〇—四七九)以降の事と思われれます。

その頃の出家教団で、もっとも熱心に研究された律は、『十誦律』でありました。なぜ『十誦律』に注目したかという想像しますに、『十誦律』は多くの部派の中で、釈尊以来の伝統を忠実に守る『説一切有部』という部派の用いた戒律のテキストでありましたし、またそれを訳した人が、不世出の大翻訳家羅什であったことによるという解釈が従来定説になっています。

いま『高僧伝』によって、どの部派の律蔵が、中国のどの地方を中心に普及したかを考察しますと、

(1)北東部地域では、長安を起点として、東方の洛陽から鄴、および山東省の瑯琊の諸都市、また長安から北上し

て太原・五台山・大同地方まで普及しています。これらの地方は、律の系統では『四分律』の勢力が圧倒的に強く、一・二の律僧が『十誦律』と『僧祇律』を学んでいたという状況であります。

(2)中部地域では、北方が戦乱や王朝の交替などで、世情が混乱していたため、難を避けて南下した仏教徒の活動と、揚子江流域の諸都市に栄えた教線との結合の姿がみられます。揚子江流域の主要諸市では、建康・揚州・彭城・姑蘇・広陵より南下して、浙江省の三呉(呉興・呉郡・会稽)の地から、福建省の晋安にまで及んでいます。一方、揚子江をさかのぼって湖北省の江陵を中心として、荊楚の地(湖北・湖南の地)一帯に教線の分布がみられます。この地方は律の系統では『十誦律』が圧倒的で、二・三の律僧が『僧祇律』を学習する程度でありました。

(3)西部地域一帯は戦乱の影響も少なかったもので、教線は揚子江をさかのぼって奥地へと進み、四川省の成都を中心に『十誦律』系統の律僧の活躍が目立っています。

(4)西北の東西文化の交わる要衝の敦煌では、『十誦律』が主力であり、その教線は東方へと進んで、涼州で花を咲かせています。

なお、『五分律』は訳出が一番遅かったために、先に訳出さ

れた律蔵に関心が集まったようで、『五分律』の研究者は見当りません。

以上のように、『五分律』以外の律蔵が主として研究されましたが、律そのものは、すでに遠い過去世において、インドの習俗を基盤として制定されたものでありますから、これをそのまま習俗の異なる中国で用いることには、いささか抵抗を感じたに違いありません。そうした空気は西晋時代（二六五―三二六）から強く現われて、戒律以外に中国の習俗を取り入れた生活規範が現われるようになりました。

二

四世紀初頭に活躍した中国仏教の開拓者道安（三〇八―三八五）が、「僧尼軌範・仏法憲章三例」を制定したのが最初であります。この三例が制定されると「天下の寺舎則ち之に従う」と『高僧伝』はいつていますから、この規定が歓迎されたことがわかります。これは戒律を運用する場合に、弾力性をもたせる「随方毘尼」の主旨が生かされたことを示しています。

こうして道安の指導によって、中国の仏教は一応軌道に乗ったものと理解してよいと思います。道安と同時代に建康や会稽地方の仏教界の最高指導者であった支道林（三一四―三六六）は、『般若経』を講義する場合の「講経」の規則として、

中国仏教における戒律の歩み（佐藤）

『般若台衆僧集議節度』というのを制定しています。

また、道安の弟子である廬山の慧遠も、白蓮社という念仏結社の規則である『法社節度』や『比丘尼節度』をつくり、これが北方中国まで行われたことを『高僧伝』は伝えていますが。

あるいはまた、五世紀の半ばから後半で活躍した南斉の文宣王（四六〇―四九四）は、当時一流の高僧や、梁武帝とも親交をもっていたようで、自分から進んで仏教の普及に努め、出家者を対象とした僧制や、在家者のために布薩や受戒、礼仏に関する著作を残しています。ここに注目したいのは「布薩」が行われたことでもあります。

布薩とは、仏教々団の定期的集会で、半月ごと（十五・三十）に同一地域の僧が集まって、戒律の箇條を読み上げて、犯した罪を懺悔する反省会のことです。在家の者は八戒（不殺生・不偷盜・不姪・不妄語・不飲酒・不座高広大床・不歌舞觀聽・不着華鬘瓔珞脂粉・不非時食）を守り、説法を聞き、僧尼に飲食を供養する行事を積極的に行っていました。

また北方中国統一の英主といわれた北魏の太武帝（四〇八―四五二）は、四四六年に、仏教徒が始めて経験した厳しい排仏毀釈を実施し、七年間に北魏の寺院や經典・僧尼すべてを一掃してしまいました。それが次の文成帝（四四〇―四六五）の即位によって仏教復興が許されると、仏教界の最高指導者

であった曇曜は、曇靖に命じて、大同で『提謂波利経』二巻をつくらせています。これは公認の偽経であります。この経典は、庶民に仏・法・僧の三宝に帰依することや、五戒（不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不飲酒）を守ることを説いています。そして五戒を守ることは、人としての根本の道であり、仏道の根本でもあるとして、五戒を守ることが、儒教道徳の根幹である五常（仁・義・礼・智・信）を守ることであり、陰陽五行・自然の道に合致するということを説いて、人びとを信仰の世界へと導いたのであります。

また、四九三年に僧顓は『僧制四十七条』をつくっていますし、北斉の慧光（一五〇八）も六世紀初頭に『僧制十八条』をつくっています。

このように道安以後、多くの出家者がかかえた各地の寺院では、かれらの生活を正すために、「僧制」を設けています。しかしその内容については伝えられていませんが、幸なことに道宣の『四分律行事鈔』でその大要を知ることができません。それは律の規定とは関係なく、中国出家者に適した生活規定であります。

また道宣の『広弘明集』巻二十八をみますと、梁の簡文帝（五四九―五五一）は、前述したように在家の男女が、一日一夜受持する戒法としての八斎戒の徹底を期して、『八関斎制序』を著わし、十ヶ条の規則を設けて、守らない者には「罰

礼十拜・二十拜」を定めて、体刑を導入しています。

また隋の天台智顓（五三八―五九七）にも『立制法十条』があり、違犯者には体刑としての罰礼を設けています。律蔵には「体刑」を禁じていますから、罰礼は中国独特のものであるといえます。智顓は戒律の中国化を推進して、『摩訶止観』の中で、仏教の基本道徳である十善業と五戒、儒教の人間道徳をのべた五常や五行との関係を重視して、

十善を束ぬれば、即ちこれ五戒なり。深く五常・五行を知るは、義また五戒に似たり。

といって、仏教と儒教はなんら異なるものでないとして、儒仏の融合を推進させています。

三

さて、四大広律が訳出された東晋時代から陳代までの寺院数と、僧尼の数を伝えた文献（唐法琳『弁正論』巻三と、『魏書釈老志』）をみますと、北方の魏の国には寺院が三万余、僧尼は二〇〇万いたといい、江南の地には寺院が七七五九、僧尼が一二四、七〇〇人いたといい、両者を合せると、寺院数は三七、七五九、僧尼は二、一二四、七〇〇人となります。この莫大な僧尼の多くは、庶民に課せられた納税や強制労働、または兵役を逃れるために出家した「偽濫僧」をふくんでいるため、仏教界はまさに玉石混淆の時代を迎えています。

た。僧官の出現もこの時に始まります。

『梁高僧伝』卷三をみますと、四大広律が訳出されてから、十年余りたった元嘉八年(四三二)ごろに、十人の僧によって戒を授ける儀式が、「戒壇」に上って行われるようになりました。道宣(五九六―六六七)の『関中創立戒壇図経』には、宋の文帝の元嘉年中(四二四―四五三)に求那跋摩が建業にきて、南林寺に戒壇を造って授戒したことをのべています。おそらくこれが中国最初の戒壇だと思います。また道宣の『律相感通伝』には、当時天下に三〇〇余の戒壇があったことを伝えていきますから、四三〇年頃には、各寺院も戒壇をつくって盛んに授戒の儀式を行っていたと思われます。

さて、中国仏教では、羅什三蔵が五世紀初頭、すなわち四〇二年から四一五年の間に、長安で大乘経論を訳出したことよって、大乘思想の発展がみられたといわれています。その大乘思想が揚子江以南へ伝播して、在俗知識人の間に普及するようになりました。

また、仏教の流れの上でとくに注目すべきことは、自分の心のあり方をヨーガの実践を通して変革することよって、さとりに達しようとする唯識説をといた『瑜伽師地論』が、七世紀半ばごろに玄奘三蔵によつて伝訳されたことであります。こうした流れは、北涼の曇無讖(三八五―四三三)が、四世紀末(三八五)から五世紀初頭(四三三)に、大乘の『大般涅槃

槃経』を訳出し、それが江南に伝えられて、仏性研究の端緒を開き、『梵網経』・『瓔珞経』等の大乘菩薩戒経の成立をみております。悉有仏性の思想は、大乘仏教の基本思想として定着し、戒律思想形成の上で大きな役割を果しております。なおこの外に、自由思想の興隆に寄与した北周武帝の廃仏毀釈は忘れてはならない重要な事件でありました。道宣はこの廃仏が、仏教の正しい進路を切り開いたものとして高く評価し、『広弘明集』卷七で、排仏の立役者であった衛元嵩が、僧俗がともに実践することのできる「大乘戒」を守るべきだと提唱したことを伝えていきます。

建徳三年(五七四)に断行された廃仏事件の大きな収獲は、出家者たちに菩提心に目覚める気運をおこさせたことでもあります。このことは曇無讖の菩薩戒経の伝訳とも関連があると思われる。曇無讖は『大般涅槃経』・『菩薩地持経』・『菩薩戒本』・『優婆塞戒経』などの大乘戒経を訳出して、菩薩戒の弘通に努めています。この中で『瑜伽論』の異訳である『菩薩地持経』の説く菩薩戒は、中国大乘戒の源泉ともいえるものであります。

四

いうところの菩薩戒とは、律ではなく戒であつて、それには二つの流れがみられます。一つは『梵網経』に説かれる

「十重四十八輕戒」であり、二つは『菩薩地持経』や『瑜伽論』の説く菩薩戒であります。とくに『菩薩地持経』は、諸經に説かれている大乘戒のもろもろの相を和合しようとする意図のもとに、戒学の諸問題を九項目にわたってのべたものであります。その九項目の中の第二の「一切戒」の項で、三聚淨戒とその受法及び四波羅夷・四十二犯事をのべています。玄奘訳の『瑜伽論』の菩薩戒は『四波羅夷四十三犯事』であって、一条多くなっています。

この外に求那跋摩の訳した『菩薩善戒経』がありますが、これには「八重四十八犯」が説かれています。

上述の三者は戒条が多くなっていますが、この三つ(『菩薩地持経』・『瑜伽論』・『菩薩善戒経』)は『瑜伽論』の「菩薩地」にもとづくものでありますから、基本的には同じであります。

曇無讖訳『菩薩地持経』と、玄奘訳『瑜伽論』の「菩薩地」から、条文だけを抜き出して『菩薩戒本』がつくられましたが、これは大乘菩薩の守るべき戒の内容を明らかにしたものであります。

さらに授戒の作法については、玄奘訳『菩薩戒羯磨文』一卷があります。羯磨とはカルマンの音訳で、行為のいみで、ここでは法式・作法のことをいいます。この外に菩薩戒を受ける作法をのべたものに六種の戒本(梵網本・地持本・高昌本

・瓔珞本・新撰本・制旨本)があつたことを智顛は『菩薩戒義疏』で紹介し、続いて『優婆塞戒経』と『観普賢菩薩行法経』の二本にも言及しています。

さて、菩薩戒とは三聚淨戒であるといいますが、三聚淨戒は、小乗戒がしだいに菩薩仏教に流入して、菩薩戒との合体を企てたものであることを意味しています。三聚淨戒の語は『華嚴経』の「十回向品」に出るのが初見であるといいますが、しかしそれには三聚淨戒の内容は説かれていません。『解深密経』のとく転捨不善戒・転生善戒・転生饒益有情戒の三種戒を具体的に説明したものが、『瑜伽論』「菩薩地」の三聚淨戒であります。

『瑜伽論』では、摂律儀戒を七衆の別解脱戒といって、ここに声聞戒をとり入れています。そして声聞戒が身・口の悪業をとどめる止悪門であるのに対して、積極的に善業を行うことを説く作善門、すなわち摂善法戒と饒益有情戒を説いています。そしてさらに諸大乘經典の説く菩薩戒を四重・四十三犯事として示しています。

なお『瑜伽論』の「菩薩地」は、『菩薩地持経』十卷、『菩薩善戒経』九卷として流行し、五世紀の始めに中国で翻訳されています。『瑜伽論』でいう「菩薩」とは、在家及び出家の七衆に通ずる名前を意味します。そして七衆の中の比丘・比丘尼が受ける別解脱律儀は、かならず従他受でなければな

らないといっています。自誓受を認めるのは、あくまでも七衆の中から比丘・比丘尼を除いた残りの菩薩である、という受戒法をといっています。

この外、三聚淨戒を説く他の系統のものに、中国で成立した『菩薩瓔珞本業經』二巻があります。そこでは撰律儀戒を「十波羅夷」、撰善法戒を「八万四千の法門」、撰衆生戒を「慈悲喜捨」の四無量心であるとし、『梵網經』が十重禁戒のすべてを受けることをとくのに対して、「十波羅夷」(十無尽戒)の分受を認めていることが、とくに注目される点であります。

この分受の思想は『優婆塞戒經』が三帰五戒の一分・少分・多分・満分受戒をのべているのを採用したものであることは明らかであります。このように、もし分受が認められるとしたら、受戒者としては自分に都合の悪い戒は受けないことになりますから、この分受法は、しだいに戒律の基本精神を軽視する風潮を生む要因となったことを、認めざるをえません。その上、『瓔珞經』では、受戒に際して、夫婦六親がたがいに師となつて、戒を授けることができるという、安易な受戒法をといひ、戒律普及の一役を担いました。そして受戒の功德をといひ、

菩薩戒には受法ありて捨法なし。犯すことあるも失なわずして、未來際を尽す。

中国仏教における戒律の歩み(佐藤)

といっていますから、功德がある菩薩戒を受けない者は、畜生、邪見、外道であるといひ、辛辣な批判をしています。

このような『瓔珞經』について、さらに、特異な經典に、隋代に成立した『占察善惡業報經』二巻があります。この經は受戒に際して、よい戒師が得られない時は、道場に仏菩薩を招いて証師とし、根本重戒と三聚淨戒を自誓受することを説いています。

この場合の根本重戒とは「十善」であるといひますから、受戒に先立って、仏教の根本道徳としての「十善」の受持について願を立て、その後三聚淨戒の通受によって、比丘・比丘尼となることができますといひます。

しかし、三聚淨戒の通受によって、比丘・比丘尼の資格が認められるという主張は、中国出家教団では認められないこととあります。

五

『瓔珞經』と不可分の関係にある『梵網經』は、『華嚴經』の菩薩戒思想を發展させ、具体化するといひ性格をもっており、一般に梵網戒とよばれています。梵網十重四十八輕戒は、小乗の比丘・比丘尼が守る戒、すなわち具足戒を含まないう純大乘の立場を鮮明にしており、中国・日本の菩薩戒思想に大きな影響を与えています。とくに最澄は本經によって大

乗戒壇設立を企てて、具足戒を不要とする仏教の日本的展開を加速させたことは注目すべきことであります。

『梵網経』の作者たちは、梵網菩薩戒を受持する新学菩薩は「当成の仏」であることを自覚し、その信念によって与えられた諸戒をつねに読誦し、それに習熟することを義務づけています。『梵網経』には三聚浄戒という表現や形式はありませんが、十重四十八軽戒を「重」と「軽」に分け、十重戒は三聚浄戒を説いたものであり、四十八軽戒は法蔵や凝然などによると、十重戒を護るために制せられたものであるといっています。そうしてみると、重・軽両戒はともに断悪・修善・度生の三聚の妙行を説明したものと解釈すべきであります。受戒法について本経は、自誓受戒と従他受戒の二種を説いています。自誓受戒法については、第二十三軽戒のべますが、この場合は、七日間、仏前で懺悔し、好相を得ることを条件としていますから、好相が得られなければ、二十一日乃至一年にわたって懺悔すべきだと説いています。従他受戒法については、和上を釈迦牟尼仏とし、眼前に伝戒師一人を招けばよいとしています。

僧俗共通の菩薩戒の伝戒師について、三論吉蔵は『瓔珞経』を重視した関係から、場合によっては俗人も認めていましたし、宋代の義寂(九一九―九八七)も『菩薩戒本疏』で、俗人の伝戒師を認めていますから、俗人による授戒がかなり

行われていたことは明らかであります。

したがって受戒者の範囲についても、上下貴賤の別なく、社会のあらゆる人々に、門戸を開放しています。そして受戒の前後によって、教団内の席次を定める法臘重視の立場をとっています。

また多くの菩薩僧が定住していた大寺院では、運営のために種々の役職が設けられており、『梵網経』が成立した時代には、後世の禅宗教団が設置した六知事・六頭首のような役職までが、すでに設けられていたことが知られます。

さらに寺院と檀越との間で問題になった「別請」に言及しています。別請とは、檀越が多くの僧侶の中から、特定の者を指名し、招いて供養することですが、『瑜伽論』はこれを認めています。『梵網経』は禁じていますから、当時の教団では、この別請が、かなり重大な問題であったことが窺われます。

つぎに仏教々団と国家との関係については、『梵網経』は儒教倫理を重視する中国社会にあって、出家者は世俗を超越した存在でありましたから、国王や両親に対して礼拝しないという立場を堅持し、出家教団の治外法権的立場を守りぬこうと努めていたことが知られます。だが、その半面では父母・兄弟の死亡の日や、三七日乃至七七日には、法師を招いて『梵網経』の講義を聞いて、亡者の冥福を祈る「追福」の供

養を積極的に行うべきである、と説く第三十九輕戒の存在は、本経が重視される要因であったことは確かであります。

また『梵網経』が「沙門不敬王」を提唱して、国家権力に抵抗する構えを示したにもかかわらず、その流布が禁止されることもなく、經典の成立以来、中国仏教徒が依止する菩薩戒経として、宗教的生命を維持することができたのも、『梵網経』が儒教倫理と戒律との一致をといた手法が、高く評価されたことによるものと思われまゝ。

六

つぎに「四分律宗」の祖である道宣の戒学において、とくに顯著な点を指摘しておきたいと思ひます。

道宣は『四分律』の立場を忠実に継承して、註釈書としての『行事鈔』を撰述し、『四分律』を大乗的に解釈することに努めています。それは慧光僧統以来の基本的な戒律観によるものであると思ひます。

かれのいう大乗的戒観の顯著な例として、犯戒者に対する罰則規定をのべた六聚説の中の、第一懺波羅夷法を指摘したいと思ひます。それは隋の開皇四年（五八四）に、那連提耶舎が訳した『蓮華面経』や『瑜伽論』が、積極的に姪欲を肯定しようとする考え方に支えられて、パーリ律以外の律蔵が特例として認めている「波羅夷学悔・与学沙弥」の制度を採用

したことをのべていることでもあります。この制度は姪戒に関する特別処置であります。本能欲としての姪欲は、いくら修行堅固な者でも、たくみに誘惑された場合には、つい犯戒してしまふことがありうるので、犯戒者の救済方法についての特例を設けねばならなかった事情や、教団の世俗化への歩みが、しだいに表面化してきたことが窺えます。

『十誦律』はこれに関して、姪欲を犯しても、少しも覆蔵心のない比丘には、本人の希望をかなえて、「与学沙弥」とするという規定を設けています。ここでいう「与学沙弥」とは、正式の比丘と同じように具定戒を守るが、正規の比丘としては認められず、その人がどんなに老齢になつても、大比丘の下座につき、比丘たちと共に二泊することは許されないとし、布薩・自恣以外の羯磨にも出席する資格は与えられないという規定であります。

道宣は、犯戒比丘を救済する手段として、厳格な体罰を設けて、厠の清掃や担糞等の苦行を課していますが、このことは菩薩の懺悔が、理懺のみを重視して、事懺を軽視しがちなのを、防ごうとするのがねらいでありました。それ故、各地の寺院で行われていた僧制や寺誥を採用し、現実の事象を無視することができなかった、当時の周囲の事情を考慮したものであつて、ここに道宣の苦しい会通的態度がみられるのであります。

また、『浄心誠観法』という著書において、新学菩薩は出家してから五ケ年間は、五種の律(四分・五分・十誦・僧祇・解脱)を学び、その後に大乘經典のとき菩薩戒を学ぶべきであるといっています。このことは、小乗戒から大乘戒へと進む、戒学の基本的なあり方を示したものであります。道宣のこの戒律観は、大小乗戒の根本的な相違を認めた上での発言であって、小乗戒は尺形寿、菩薩戒は尽未来際を期すという、戒学の通念をといたものといえます。

また道宣は、大小乗の教えは、応病与薬的なもので、衆生の機根の優劣が問題であるとして、さとりは心にあつて、教えのみにあるのではないといつて、大乘的な理念をのべています。しかし大乘戒には、小乗戒のような生活規範がないため、どうしても小乗の律蔵を採用せざるをえないことになります。道宣の四分分通大乘の戒律観も、ここから生れてくることとなります。

では、道宣の大乘戒観の基本的立場は何かといえますと、律儀戒に「護心の戒」を加上することであるとします。受戒は「上品の心を発して、上品の戒をうる」ことにあるといつて、発心受戒は三聚浄戒を成じ、涅槃を求めることにあると主張しています。そして受戒は、従他受を基本とする律儀戒に対して、菩薩戒のそれは、十方諸仏、諸菩薩を和尚として、白四羯磨の作法によらないで自誓受した者を、菩薩戒を

具足した者と認めています。このことは、『梵網』『瓔珞』『占察』等の諸経の普及によって、それらが一樣に肯定した自誓受戒の作法そのものを、無視することができなかった、不本意な弁明として理解すべきであります。

道宣の以上のような見解は、同門の道世も同じでありますから、智首門下の受菩薩戒は、自誓受であったと認めてもよいと思います。

七

さて、戒律の復興に情熱を傾けた凝然大徳は、その著『律宗綱要』の中で、戒律の教理を組織するために、戒・定・慧の三学の互摂をといっています。それは三学がそろわなければ、完全な仏教とはいえないことを、主張したかったからだと思います。

今日の仏教学研究のあり方をみますと、ほとんどが三学中の慧学、すなわち教理や思想の研究にかたより、戒学や定学は等閑視されています。学問的立場から仏教の普遍的原理を追求するときには、思弁的な教理研究を優先する態度は改めべきです。

今日、わが国で戒学が振わない要因は何でありましょうか。思想は生活の中から生まれるものでありますから、生活と直結した思想の究明に重点を置くべきであります。無戒が

当り前となつてゐる現在のわが国の一般的な考えによれば、戒律は最早や過去の遺物であつて、風土の違うインドで制定されたものであり、戒条の内容も全く時代感覚に合わないから、われわれには無用の存在であるという考えが、僧侶たちの心の底にひそんでゐることは確かであります。それと同時に、仏教徒のほとんどが飲酒し、肉食し、妻帯してゐることに、僧侶の素直な真情からいえば、つねにうしろめたい気持ちが念頭から去らないのであります。

明治五年に、「自今、僧侶の肉食妻帯、蓄髮等勝手たるべきこと。但し、法用の外は、人民一般の服を着用、苦しからざる候事」という一片の太政官布告によつて、肉食妻帯が法的に認められたことにより、僧侶はみずから出家者としての矜持と、自覚を喪失してしまい、非僧非俗どころか、完全に在家者になり下り、生活万般にわたつて、僧侶としての威儀を埋没させてしまいました。

民衆の心も、表面的には既成仏教から離れてゐるようになつてしまふが、その内面は、眞の宗教を求め、眞の出家者の出現を待ち望んでゐることは事実であります。

戒律を遵守することが、出家者のあるべき生活態度であると認識してゐる台湾や韓国の人びとは、日本の僧侶の現状をみて、日本仏教は仏教ではないといつてゐます。これに対し

て日本の僧侶たちは、日本仏教は大乗仏教在家仏教であるから、妻子を持つことも許されると弁解してゐます。

しかしながら、日本の僧侶たちの所属する宗派の開祖や宗学は、そうゆう主張は認めないのであります。宗学は今日でも出家宗学であることを基本としてゐます。この矛盾をどう説明したらよいか、即答に窮します。戒学の基本的立場からいへば、出家者は妻帯しないことであり、その覚悟や自覚があれば、自然と少欲知足の清浄な生活に入ることができるとは、多言を要しないのであります。日本の一般民衆も、そのような教団の変革を望んでゐるに違ひないと思ひます。戒律の問題は妻帯の問題につきるのであり、肉食や飲酒は二の次であります。

明治以降、一世紀に及ぶ在家仏教のありは、急には改革できませんが、いまこそ僧侶たちが、自信をもつて布教活動に専念することができるよう、体制を整えることが急務であります。すなわち、まず出家仏教から在家仏教への移行を、各宗が一丸となつて内外に宣言し、民衆の親しめる宗教的雰囲気をつくり出すことから、手がける必要があります。そしてその後、時間をかけて宗義や儀礼を再検討して、徐々に変革の道を進むべきであると思ひます。

戒律についても、現今の僧侶が守ることができるよう大筋を示すべきであります。この点について『般若経』が六波

羅蜜の中の戒波羅蜜で示しているように、せめて「十善道」ぐらいは守るべきであります。それさえ守ることができないならば、守るべき最大公約数は、「諸悪莫作・衆善奉行」ということに落着かざるをえません。この一語に徹していれば、時機相応の運用が可能と思えます。いまこそ民衆の心の底に流れている、いろいろの欲求、民衆の心の空白をうめることのできる新興仏教の出現が、待ち望まれるのであります。おそらく民衆の中から、未来の仏教が生まれてくるであります。

「戒律とは何か」を自己の問題として、もう一度、謙虚に考えてみようではありませんか。