日本思想史と戒律仏教

平川彰

一、日本思想史の問題点

日本思想史が、仏教を除外して成立するとは考えられない。そのことは、和辻哲郎博士の次の言葉からも明らかである。和辻博士は『日本精神史研究』の「序言」の中で、博士が日本精神史の研究を進めるにさいし、「考察をすすめるに従って仏教思想がいかに根深くこれらの時代の日本人の精神生活の根柢となっているかを見出し、仏教思想の大体の理解なくしては考察を進め得ざるに至った」と言っておられる。そのために和辻博士は仏教思想を理解するために、一時、日本精神史の研究を中断せられ、原始仏教から仏教の研究をはじめられた。そしてその結果、名著『原始仏教の実践哲学』を世に問われたのである。博士はその後、アビダルマ仏教やインドの大乗仏教にも研究を進められた。その成果は、『仏教倫理思想史』として、『和辻哲郎全集』第十九巻に収録されている。

このように博士は、仏教の研究を進められたのであるが、しかし中国仏教や日本仏教の組織的な研究はなされなかったようである。そのために、博士の『日本精神史』の研究や、『日本倫理思想史』の研究には、仏教思想はそれ程取り入れられていない。即ちさきの『日本精神史

研究』には、「飛鳥寧楽時代の政治理想」をはじめとして十一篇の論文が含められているが、仏教を主題とする論文は、最後の「沙門道元」のみである。これは道元の思想を解明したものとして注目され、学界にも大きな影響を与えた論文である。他の論文においても、仏教が必要に応じて論及されているが、ともかくこれらは、博士が原始仏教の研究に本格的に取りかかる以前の研究成果である。それに続く『続日本精神史研究』には、六篇の論文を収めているが、それらの中で比較的仏教を多く取り扱っているのは、第二の論文「日本における仏教思想の移植」である。この論文には、仏教の伝来から奈良朝までの仏教の展開が、かなり詳しく考察されている。しかしこれは「移植」といわれているように、まだ仏教が日本人の精神の血肉となる以前の仏教の考察である。さらにその次の論文「日本の文芸と仏教思想」も仏教を取り上げた論文である。しかし文芸の側面から見た仏教であるために、仏教の教理を正面から取り上げたものとは言い難い。

和辻博士が比較的晩年に公刊せられた『日本倫理思想史』上下（『全集』第十二・十三巻）にも、仏教思想は関説されているが、しかし仏教の教理を正面から取り扱ったところはない。本書には、上巻に四篇の論文を収めるが、それらは、清明心の道徳を扱った「神話伝説に現われた倫理思想」、人倫国家の理想を示した「律令国家時代における倫理思想」、献身の道徳を解明した「初期武家時代における倫理思想」、高貴の道徳もしくは君子の道徳といわれる「中期武家時代における倫理思想」等である。そして下巻には、江戸時代を取り扱った第五篇「後期武家時代における倫理思想」と、第六篇「明治時代の倫理思想」とが収められている。

以上で古代から、近代までの倫理思想が取り扱われている。これらの中には仏教思想に言及している部分もあるが、しかし仏教思想を正面から取り上げた部分は見当らない。

和辻博士は、日本思想史を研究した学者としては、最も仏教に注目した学者の一人であり、また深く仏教を理解した学者である。その「人間の学としての倫理学」の体系は、仏教の縁起思想に立脚して組織されていると思われる。しかし日本倫理思想史の研究において、仏教思想が正面から取り上げられていないのは、博士にまだそれだけの学的準備ができなかったのであろうか。いまとなってはその理由は明らかにし得ないが、しかしこれは、和辻博士の責任であるよりも、外部の学者にも仏教教理を理解しうるような形で提供しなかった仏教学者の責任であると言わねばならないであろう。若し和辻博士に、日本仏教の教理が自由に理解できるような形になっていたら、博士によって絢爛たる日本仏教思想史が叙述せられたであろうと惜まれる。

和辻博士以外にも仏教に注目した思想家は多い。例えば田辺元博士も『正法眼蔵哲学私観』や『懺悔道としての哲学』などを公表され、日本仏教への深い関心を示された。その「宗教哲学・倫理学」（『全集』第十一巻所収）には、「仏教の根本思想」も考究されており、空の思想や天台の三諦思想などが取り上げられている。さらに津田左右吉博士にも『シナ仏教の研究』が公刊されており、中国仏教の種々なる側面が考究されている。これら以外にも日本仏教に関心を持った学者は多いのであるが、しかし概して言えば、禅や浄土教などの鎌倉時代の新仏教以外の日本仏教は、一般の思想家には近づき難いもののようである。しかしこれは一般の思想家のみならず、仏教を専門に研究する学者にも困難な問題である。そのために「日本仏教教理史」と呼ばれる程の学的成果は、まだ挙っていないと言わねばならない程である。

日本仏教の教理史研究が困難な理由の一つは、日本仏教においては密教の占めるウエイトが大きいのであるが、この密教が外部の者には理解困難だからである。道元や親鸞の著作が比較的理解容易であるのは、彼等の著作には、密教の教理が殆んど含まれていないからである。鎌倉時代の新仏教は比較的密教と関係が少ないが、その他の仏教は密教と関係が深い。真言宗が密教であることは言うまでもないが、天台宗も「台密」として、密教的な天台宗として発展したから、密教の素養なしには、天台宗の教理を理解することはできない。しかも台密は、神道と習合して発展したから、日本の土着の宗教心と仏教との結合を理解する上からも重要である。このことは修験道についても言いうる。天台宗や真言宗の密教

は、修験道の教理的基礎づけとなっている。この修験道も仏教と日本の古来の宗教との習合したものであるから、日本人の血肉となった「宗教倫理」を理解する上に重要である。

その外、不動明王の信仰や、観音信仰・大師信仰・虚空蔵菩薩の信仰なども民衆仏教として広く行きわたっているが、これらも密教の教理に基いている。不動明王は、成田不動尊だけでも年間一千万人の参拝者があるという。その他の不動尊の信者を加えれば、不動尊だけでも膨大な数の信者になる。さらに浅草観音をはじめ、観音信仰も盛んであり、三十三所観音が、西国・坂東・秩父に設けられており、観音信仰の巡礼も盛んである。とくに平安時代以後の熊野信仰などには、苦行的な色彩が強く、懺悔や悔過と結合し、贖罪によって、罪の汚れを浄め、災いを免れんと願う気持がつよい。このような宗教心は仏教の倫理を研究する上から重要であるが、この観音信仰も根柢には密教の教理がある。修験道や不動尊、観音の信仰などは、密教や天台の教理を抜きにしては理解できないのであるが、民衆の仏教信仰として重要なものである。さらに「大師信仰」は弘法大師の信仰であり、四国の八十八箇所を巡礼して廻ることで有名であるが、この外にも、川崎大師をはじめ大師を祀る寺は多く、大師信仰も日本人の宗教心を理解する上に重要である。

このように仏教の民衆信仰を理解する上からも、密教は重要であるが、しかし日本の密教の教理は殆んど明らかになっていない。空海をはじめ、杲宝や頼宝、頼瑜等、真言宗には著作を著わした学僧が多いのであり、さらに密教の流派も多岐に分派して発展しているが、それらの流派間の違いや、その思想的意義、多くの学僧の学問的業績等については、まったく不明である。これは、密教の教理は公開をはばかるということもあったし、さらに陀羅尼や真言・印契等、その修行には口伝が多いために、外部の者が密教の著作のみによって、密教を学ぶことが困難であることにも由来する。しかし密教の教理や、その教理的展開が明らかにされないと、日本仏教の思想史の研究は殆んど不可能であると言わねばならない。この点を解決するためには、密教学者に、積極的に

教理や研究成果を公開して貰う以外に方法はないであろう。この点は、天台宗の密教についても、事情は全く同じである。

日本文学の研究にも、天台宗や真言宗の教理の理解が不可欠であると思うが、部外者が密教の研究をしようと思っても、どこから入ったらよいのか、手掛りがつかめないのが現状である。

南都仏教では、法相宗や華厳宗等の学僧でも、密教を兼学した人が多い。そのために彼等の著作には密教の教理が活用されている。例えば明慧は華厳宗の学僧として独創的な思想を展開した人として有名であるが、彼の著作には、華厳の教理と共に密教思想が加味されているために、理解が容易でない。さらに江戸時代になれば、真言宗や真宗の学僧で唯識思想を研究する人や、浄土宗の学僧で唯識や華厳を研究する学僧も現れている。

ともかく以上の如くであるために、密教の思想史的研究のみならず、法相宗や華厳宗、天台宗等の教理史的研究もまだ未開拓であるといわねばならない。しかしこの点は、禅や浄土・真宗・日蓮宗等においても、事情はそれ程変わらない。これらの鎌倉の新仏教においても、それぞれ宗学が発達している。そして教理の解釈の違い等により、宗学も種々に分派している。しかして宗学者は、それぞれの伝統に即して、自己の宗学の研究には熱心であっても、宗学全体の歴史的発展を俯瞰するような研究は殆んど行わない。そのために、宗学がどのように発展し、何を契機として分派し、それぞれの分派の教理的特色は何であるか等の問題は明らかでない。即ち外部の者が、宗学の意味や、宗学の展開を全体として理解しようとしても、よい解説書は見当らないようである。

二、国家の法律と仏教の戒律

以上の如く「日本仏教思想史」はまだ未開拓といわねばならないが、戒律仏教のみについていえば、その歴史は比較的明らかである。これは戒律が実践であって、仏教の教理と結合することが少ないからである。そして日本仏教と戒律の関係を一言でいうならば、日本仏教は戒律と関係が稀薄であるといわねばならない。即ち戒律を重視しない点に、日本仏教の特色がある。同時にそこに

日本仏教の問題点もあると思う。何故なれば、戒律は道徳と密接な関係があるが、戒律を軽視することは、同時に道徳の軽視にもつながるものがある。日本では法律がよく守られ、大都市の治安なども非常によいのであるが、それにも拘らず日本人の道徳心が世界で問題にされ、日本人は道徳的に信用できないという風潮が見られる。これは日本人には、「法律に触れないことはしてもよい」という気風があるのではなかろうか。この点からも日本仏教と戒律の関係を考える必要がある。これは日本では戒律が強制的規範と受けとられて、道徳よりも法律に近い形で理解されていることと関係があると思う。

まずはじめに、戒律が日本にいかに受け入れられたかを見ておきたい。戒律仏教として最も重要なことは、奈良時代に鑑真（六八七―七六三）が来朝して、四分律宗を伝えたことである。鑑真は天平勝宝五年（七五三）に来朝したが、その時、法進・曇静・思託等の十四人の比丘を伴っており、その外に比丘尼三人、信者七人が一緒であった。この時、鑑真を加えて十五人の比丘が来たので、日本仏教に正式の僧伽が成立したのである。比丘というのは、単に頭を剃って、袈裟を着ているだけで比丘といわれるのではない。さらに比丘の二五〇戒を守っていたとしても、それだけで比丘とは言われない。例えば大学に通学して、他の学生と同じように講義を聞き、勉強していても、正式の入学願書を出し、その大学から入学を許可されていなければ、その大学の学生ではない。それと同様に、比丘と同じ戒律を実行しているから比丘と呼ばれるのではなく、定められた僧伽において、僧伽に入団を許可される儀式を行って、はじめて比丘の資格を得るのである。この儀式を具足戒という。これは、一定の作法によって作られた戒壇の上で行う。この儀式を行いうる比丘は、いうまでもなく正規の戒壇上で具足戒を受け、比丘となった人びとである。鑑真が来朝するまで、日本には戒壇もなく、儀式を執行しうる比丘は、来朝僧を除いて存在しなかった。しかしこの具足戒の儀式は十人の比丘よりなる僧伽でなす。（但し辺地で比丘を集め難い所では、五人の比丘僧伽でもよい。）したがって鑑真が十四人の比丘を伴って来朝したから、日本にはじめて比丘の僧伽が成立したのである。但しこの時来朝した比

丘尼は三人であったというから、比丘尼僧伽は成立しなかったのである。なお具足戒と自恣の儀式を除いて、他の儀式は、四人の比丘よりなる僧伽でなしうる。故に一般には僧伽の最少の人数は四人であるという。（慈恩大師が『大乗法苑義林章』で、僧伽の最少の単位は三人の比丘であるといっているのは誤りである。）

ともかく五人僧伽になって、弟子に具足戒を授けて、僧伽の拡大を計りうるから、五人僧伽をもって僧伽の基体であると見てよい。なお、「僧伽」とは集団の意味であるが、仏教の場合にはとくに、具足戒を受けた比丘の集団（比丘僧伽）と比丘尼の集団（比丘尼僧伽）とを僧伽と呼ぶのである。単に「僧」というのも、僧伽と同じ意味であり、便宜上、一人の比丘をも僧という。したがって後世、戒律が廃れて、二五〇戒も守られず、さらに二五〇戒を受ける具足戒の儀式も行われなくなってからの日本仏教には、厳密に言えば、僧伽は存在しないのである。

鑑真来朝の時、東大寺の大仏殿の前に戒壇を作り、この上で具足戒を授ける儀式を行った。したがってそれまでに出家をして、国家から正式の僧として認められていた人びとは、鑑真の将来した四分律に基く律宗の立場から見れば、正規の比丘ではないことになる。そのためにすでに大僧となっていた霊福・賢璟等の八十余人は旧戒を捨てて、重ねて鑑真から大戒を受けたという。（但し受けない僧もいたわけである。しかし彼等も国家からは僧として認められた。）そしてその翌年、戒壇を大仏殿の西に移して、そこに戒壇院を造営した。そしてそれ以後に出家する者は凡て、律宗の規則によって戒壇上で具足戒を受くべきことを、国家の法律によって規定したのである。但し九州や関東の人が、東大寺まで具足戒を受けに来ることは困難があるので、関東には下野の薬師寺、九州には筑紫の観世音寺に、それぞれ戒壇を設け、僧となるものはこれらの三戒壇の何れかで受戒するごとになった。

このように三戒壇の何れかで登壇受戒することを、国法で規定した点に、日本仏教の特異な点がある。これは国家の許可がなければ、登壇受戒は不可能なことを意味する。出家をして仏教の修行をしたいということは、本

人の自発的意志に基くべきである。このような決意に基いてこそ、厳しい戒律を守ることも、可能になる筈である。しかし日本では、本人が希望したとしても、国家の許可がなければ僧にはなれないのであり、しかも僧になったとしても、僧尼令の規則に随って寺院に生活し、定められた鎮護国家の祈禱を行っていたのである。したがって日本仏教には、「自発的に修行する」という基本的な態度が稀薄であった。僧尼令は国家の法律であり、僧となった者は強制的にこの法律を守らしめられたのである。僧と俗との最も大きな相違は、僧が独身生活をなし禁欲を守ることであるが、このことは僧尼令第一条・第十一条等に規定されている。したがってこれも、他律的に守らしめられたのである。この外にも、僧尼の日常生活が僧尼令に詳しく規定されている。このように国家が僧尼に出家生活を強制的に守らしめた点に、日本仏教では戒律が、他律的規範になってしまった大きな理由があると思う。即ち僧が、強制されなければ戒律を守らないという風潮を作り上げたのではないかと思う。即ち戒律が、仏教の修行でどのような意味を持つかを考えようとしなくなったのではなかろうか。若し戒律の順守が仏教教団にまかされていたら、僧伽の中で、戒律は何故守られねばならないか等の議論もおこり、或いは日本の風土に適した戒律が成立したかもしれない。

奈良時代に活動した行基（六六八―七四九）は、養老年間に官憲の弾圧を受けたが、その時の詔に「小僧行基あわせて弟子等」と呼んでいるから、その時の行基は正規の僧（大僧と呼ばれる）でなかったのであろう。行基はのちに大僧正に任じ、大仏建立の勧進になっている。このような有能な僧でも、最初は正規の僧になれなかったわけである。さらに行基やその師の道昭は民衆の間を遊行して、仏教を弘めたという。この遊行が、仏教の修行として重要な意味を持っていた。或いは日本には古くから山岳を神として尊崇する信仰があったので、僧侶が神聖な山に入って修行する風習が起っている。中国から来た道璿や神叡、三論宗の道慈や行表、法相宗の護命等は山に籠って修行した人として有名である。したがってかかる風潮が進めば、日本独自の遊行や、山嶽修行を中心にした修行方法や戒律が成立したかも知れないのである

が、しかし僧尼令によって、これらの自由な修行は禁止されたのである。

当時の官憲は僧侶の自由な遊行を警戒した。これは行基が一時は千人もの徒衆を集めたことにも由るのであろう。千人もの集団が、不穏な行動をおこせば、たしかに危険である。僧尼令第五条には、僧尼が定められた寺院を離れ、別に道場を立てることを禁止し、托鉢することも原則として禁止し、ただ官の許可を得た場合のみ許される。これは官寺には政府から生活費が供給されているから、托鉢の必要はなかったのである。さらに僧尼令第十三条には、僧尼が山に入って修行することを禁じている。但し、官に願い出て許可されれば、山居修行が許されるが、この場合にも、他の場所に移ることは許されない。

これらは、僧侶が自由に民衆を教化することや、山岳に入って困難な修行をすることを規制するものであり、僧侶の自発的な修行心を殺ぐものである。

なお国家が、東大寺等の三戒壇以外の所では出家を許さないとしたのは、国家が仏教教団を統制するのに、これが好都合であったためであろう。当時は、私度僧の取締りが厳しかったが、私度僧であるか否かを見分けるには、出家の場所を少なくすることが好都合であったであろう。そのために平安朝のはじめ、最澄が新しく比叡山に大乗の戒壇を作りたいと願い出た時にも、国家からはなかなか許可が下りなかった。これには教理的な理由もあったが、同時にこのような行政的な意味もあったであろう。しかし比叡山の大乗戒壇は、最澄滅後七日にして許可され、これによって天台宗は、南都仏教から独立して、比叡山で自由に僧を作ることができるようになった。これがのちに、比叡山の僧が増大し、いわゆる僧兵が跋扈して、僧界が乱れる基いになったのである。

しかも最澄の主張した「大乗戒」は梵網経に説く「十重四十八軽戒」であったが、これは在家出家共通の戒であり、ほんらい補助的な意味しか持たないものである。したがってこれが、日本仏教に適切であるから、最澄が主張したというのではなかったから、比叡山の戒律も、最澄の滅後間もなく乱れてしまった。

同様に東大寺の戒壇で授ける律宗の二五〇戒も、日本

でどれだけ厳密に守られたか疑わしい。戒壇院ができた後、間もなく唐招提寺ができ、鑑真はここに移った。これは、東大寺で受戒した僧を唐招提寺に収容して、二五〇戒を学習せしめたのである。そのために唐招提寺には僧房も作られた。しかし戒律に定める「三衣」の生活は冬の寒い日本ではかなり苦痛であるし、非時食戒とて正午以後の食事を禁ずることも、道心のない者には苦痛であったであろう。さらに金銭所持を禁ずることも、地方から留学している僧には不便であったであろう。この外にも、暑いインドの生活に適するように定められている二五〇戒を、そのまま日本で守るには、困難な条文が多い。しかも上記の僧尼令二十七条の中には、戒律の条文と矛盾する規則があることも無視できない。例えば上述の遊行を禁ずることなどもそうである。二五〇戒は遊行生活と托鉢を基本として成立しているのである。遊行を禁止すると、二五〇戒の多くの条文と矛盾を来すのである。さらに僧尼令には、条文を破るとそれぞれ罰則が規定されているが、それらの罰則も律蔵の規定する罰則とは同じでない。そのために僧伽が自治的に犯戒者を制裁することも不可能であった。即ち、僧伽が自治能力を持っていなかったのであり、そこから真の修行力が生ずることは困難であったであろう。

以上の如く、僧が二五〇戒を厳密に守ろうとすれば、僧尼令と抵触するので、厳密に守ることはできなかったし、守ろうと決意することもできなかったのであろう。さらに国家の側からは僧尼令の実施が重要であったから、僧侶の戒律の実行を熱意をもって支援したとは考え難い。そのために唐招提寺における戒律の学習は間もなく淋れたようである。

三、戒律の歴史

鑑真の滅後、戒壇院は法進があとを継いだ。彼は戒律のほかに天台宗や菩薩戒をも弘めた。唐招提寺は鑑真のあと、法載・義静・如宝の三弟子が付嘱を受けたが、そのあとを如宝の弟子豊安（一八四〇）がついだ。豊安は『戒律伝来記』を著わした学者であるが、その後、律宗で名の知られた学僧はない。豊安のあとは道静・仁階・真空と次第したが、真空のあとは住持の相承・名字等不

明であるという。おそらく唐招提寺では戒律の実習や講義等は間もなく廃れ、辛じて沙弥が住していた程度であったらしい。保安年中（一一二〇―一一二三）中川実範（一一四四）が律を学ばんとして唐招提寺に来たときは、一人の下僧がいたのみであった。彼の名は戒光といったが、実範は彼から『四分律戒本』を授けられ、律を学んだ。実範は『東大寺戒壇受戒式』を著わし、受戒作法を明かし、律典を講読し、律学を盛んにした。彼の律の学問は興福寺の蔵俊に伝えられ、さらに覚慧・貞慶と次第した。貞慶（一一五四―一二一三）は解脱上人であり、南都の仏教の復興につとめ、戒律を戒如と覚真に伝えた。戒如の門下に円晴・有厳・覚盛・叡尊の四哲が現われ、戒律の復興に尽したため、このとき南都の戒律は一時に盛んになった。丁度この頃、法然（一一三三―一二一二）が現われて浄土教を弘め、また禅宗も興ったために、奈良の旧仏教に危機感が生じ、僧風の刷新・粛正運動が起ったのである。

覚盛等は、東大寺大仏殿において、好相を祈請し、自誓受戒によって具足戒を受けたという。これによってみると、当時は戒壇院にも唐招提寺にも、具足戒を授けるための僧の人数が整わなかったことが知られる。この中、覚盛（一一九四―一二四九）は大悲菩薩と尊崇され、唐招提寺に住して律を弘めた。ために唐招提寺は四百五十年をへて、再び盛大になったといわれ（鑑真の渡来は七五三年）、名の知れる弟子十二人がある。中に証玄と円照があり、証玄は唐招提寺をつぎ、円照は戒壇院に住して、弟子凝然や真空がある。つぎに叡尊（一二〇一―一二九〇）は西大寺に住し、興正菩薩と尊称され、真言律宗の祖となる。五帝の師となり、鎌倉の実時・時頼等に帰依せられ、多くの非人を救済し、その弊風を改め、獄人囚人を沐浴せしめ、人びとに殺生禁断をすすめ、漁猟を止めしめ、殺生禁断の場所千三百七十箇所を定めたという。上足の弟子十六人あり、中に忍性がある。彼は鎌倉で活躍した。

当時、京都には中国に渡って律を学んで帰国した俊仍（一一六六―一二二七）があり、泉涌寺を開いて盛んに律を弘めた。弟子に定舜・智鏡等の十一人が有名である。この系統を北京律という。

以上の如く、当時は律を学ぶ者が多く、戒律の復興した時代であるが、しかし、盛んなのは二、三代であり、間もなく衰えるのである。

鎌倉時代から戦国時代にかけては、浄土宗・禅宗・真宗・時宗・日蓮宗等の新仏教が興隆した時代である。この時代には律宗の見るべき活動はない。比叡山の大乗戒も授戒の儀式は行われていたであろうが、戒の実行は地に墜ちていた時代である。しかしその時代にも、少数の持律の人はいたのであり、律宗にしても大乗戒にしても、伝統が全く絶えたのではなかったのであろう。そして江戸時代になって、平和が回復すると戒律の復興が計られるようになった。

江戸時代に興った戒律の復興は、真言律と浄土律・天台宗の安楽律等である。真言律では、江戸初期に高雄山に明忍（一五七六―一六一〇）が現われ、南都に遊び西大寺の友尊、中山寺の慧雲等と力をあわせ戒律の復興を計った。高山寺において自誓受戒し、山城の槇尾山を復興して弟子を養成した。弟子に良永があり、高野山に新別処円通寺を開いて戒を弘めた、それより暫らくして浄厳（一六三九―一七〇二）が現われ、河内の観心寺に住し、自誓受戒して菩薩戒を受け、明忍の旧跡である槇尾山に登り、高山寺で自誓受戒し、江戸に出て将軍綱吉に帰依せられ、湯島に霊雲寺を開き、律を弘めた。得度の弟子四三六人、菩薩戒を受けた者、一万五千人であったという。その後、慈雲尊者飲光（一七一八―一八〇四）が出て河内の野中寺の秀厳について具足戒を受け、のち高貴寺に住し、正法律を宣揚した。戒を受けた道俗の弟子一万余人であったという。とくに十善戒の弘通につとめ、幕末の勤王僧月照、明治の仏教復興につとめた釈雲照や、福田行誡、大内青巒等は、慈雲の十善戒の継承者であった。

浄土律は江戸時代に、京都・尾張・三河・江戸等に弘まり、一時期浄土宗では大きな勢力となった。これは敬首や霊潭にはじまり、湛慧・関通・普寂等に継承された。江戸中期に祐天（一六三七―一七一八）が現われ、宗内の円頓戒の弛廃を慨いて、その改革を志した。同じころ忍徴（一六四五―一七一一）が現われて、京都に法然院を興し自誓受戒して、興律の志しがあった。これらの影響で敬首（一六八三―一七四八）が現れ、慧堅の証明によって自誓受戒し、武蔵の正受院を律院とし、律を弘めた。さらに祐天と敬首に律を受けた者に関通（一六九六―一七七〇）がある。彼は尾張の人で江戸で祐天・敬首の教をうけ、帰って尾張の西方寺に住し、ここを律院とし、念仏と律を弘めた。のちこれを義灯・可円に譲り、江戸に出て戒を弘めた。弟子が多く、感化も大きい。さきの忍徴や雲臥について宗戒両脈をうけ、さらに慧堅に十重禁戒をうけ、湛堂を証明師として自誓受戒し、京都の千日庵に住し、これを律院とし、持戒念仏を弘めた。霊潭の弟子に湛慧（一六六八―一七三九）と義灯があり、共に律を弘めた。湛慧は倶舎・唯識の学者としても名高い。彼の弟子に普寂徳門があり、江戸の長泉院に住して、持戒念仏につとめ、天台・華厳・倶舎・唯識の学者としても令名が高かった。その後、徳本が現われて、持戒念仏の行者として有名である。このようにして浄土宗の戒律は一時期盛大となり、幕末から明治の高僧で、浄土律の流れを汲む者が多く、徳川時代の頽廃した僧界に対する反省から、戒律の実践が盛んになったのである。

つぎに安楽律とは、江戸時代に天台宗に妙立（一六三七―一六九〇）・霊空（一六五二―一七三九）等が現われ、比叡山の安楽院に拠って四分律宗を宣揚したことをいう。伝教大師は四分律を小乗戒であるとして斥け、大乗戒を宣揚したのであるが、比叡山の僧風は間もなく乱れ、伝教大師の理想は地を払ったのである。この傾向は江戸時代までも続いた。そのために、たとえ小乗戒であろうとも、ともかく戒を実践することが祖意に叶うとして、主張せられたのが安楽律である。安楽律は元禄六年（一六九三）に輪王寺宮公弁法親王の帰依を受けてから盛大となり、東叡山ならびに比叡山におこなわれた。これも比叡山の過去の腐敗にたいする反省の現われと見ることができる。

四、戒律の存在意義

以上の如く、日本仏教にも戒律の実践者は少なくなかったが、しかし仏教全体として見るならばそれは少数者であり、仏教界全体を動かすには程遠いものであった。しかし江戸時代には徳川幕府が「法度（はっと）」を発布して、僧徒の生活を細かく規制したから、表面上はその規制の範囲

内で戒律が守られていた。とくに幕府は、真宗以外の僧侶にたいしては、肉食妻帯を禁じ、この禁を破った僧侶は、遠島あるいは死罪に処したから、表面上は独身生活が守られていた。しかし自発的に守っていたのではなかったから、徳川幕府が倒れて明治政府となり、方針が変って、明治五年四月にこの禁令が解かれ「肉食妻帯勝手たるべし」の布達が出されたために、僧侶の妻帯が次第に一般化したのである。しかし各宗の教義においては、真宗を除いて、妻帯が是認されていないことは言うまでもない。しかるにこの明治政府の布達によって、宗門の戒律までも解除された如き誤解を持ったのではなかろうか。ともかく僧侶の妻帯によって、僧侶の生活が俗人と区別のつかないものになり、僧界には戒律が全く存在しない如き状態となった。

しかし日本仏教が妻帯によって、在家仏教の形に変ったことの意義は、戒律の問題とは別途に考えるべき問題である。しかし在家仏教になったとしても、在家には在家の戒律があるべきであるから、戒律の問題が解消したわけではない。

以上の如く日本仏教の戒律史を一瞥しただけでも、日本仏教で戒律が守られず、戒律の価値が評価されなかったことが知られる。しかしこれは仏教全体から見るならば特異な現象である。現在でも南方仏教や中国・台湾等の仏教では、基本的には戒律が守られており、とくに僧の独身生活は堅持されている。しからば日本仏教でこのように戒律が軽視されたのは何故であるかというに、その理由はにわかに断定し難いが、二、三の理由を考えることができる。

第一の理由は、国家権力が僧侶の生活を余りにも細かく規定してしまったので、教団が自主的に戒律を実践する余地が無くなったことである。僧伽は出世間の団体であり、世間の法律の掣肘を受けないことが原則である。世間から遊離した自治的な団体である。そしてこの僧伽の自治的な規則が戒律である。僧伽はこのような世間の外で自治を実現するために、世間の政治や権力・経済から断絶するのである。僧が出家の時に妻子や親族と縁を切り、財産を捨て、階級を離れ、地位や名誉を捨てるのはそのためである。しかも出家してからは、最低の生活

で満足し、世間の喜捨による乞食の生活をなし、専ら精神的な修行に精進するのである。このように僧伽が、政治や経済と無関係になるために、国家は僧伽にたいして、法律の適用を控え、税金を免除するのである。これが聖と俗の関係である。実際にも乞食生活をしている比丘達から税金をとることは不可能であったであろう。

これがインドの原始仏教時代の僧伽の基本的な在り方であった。そして法律的に僧侶が優遇せられ、さらに税金を免除されることは、中国や日本の仏教にも受けつがれてきた。僧尼令でも、その第二十一条に僧尼の罪を減ずべきことを規定している。そして僧尼が税金を免ぜられたことは言うまでもない。しかし日本では国家が僧伽の自治に介入してこれを無力化し、僧伽もまた国家の政治に介入したり、或いは財産を蓄積して贅沢な生活に流れる等、世俗化して、聖の立場を次第に失ってきたのが日本仏教の現実である。ここにはそれらの全体を考察することはできないから、国家の側から教団に加えられた二、三の問題を指摘するにとどめたい。

日本の古来の宗教は「祭政一致」であったから、政治と宗教とが一体となっていた。したがって日本では政治が宗教に介入することはおそらく当然と見られていたのであろう。そのために、神社に対してそうであったように、仏教僧伽にたいしても、国家権力が細かな規制をおこなった。そのために僧伽が自主的に戒律を実行することは不可能になったのである。僧尼令についてはさきに一言したが、その第一条に「人心を惑わし、兵書を講じ、人を殺し、男女交通し、盗みをなし、詐って聖道を得たと称する者は、法律に依って、官司に付けて罪を科せよ」と規定している。その中、おわりの殺人・男女交通(姪)・盗・聖道を得ないのに得たという(妄説得上人法)の四点は、律の二五〇戒の最初の四条であり波羅夷罪になる罪である。この中、「男女交通」は、僧尼に禁欲を規定することであるが、これは僧が自発的に守ってこそ宗教的な意義がある。国法で強制的に守らしめても、修行上の意味は失われるであろう。しかも同じ宗教者であって神官には独身を要求せず、僧尼のみに独身を要求する理由も明らかでない。次に「詐って聖道を得たと称する」は、悟っていない者がいつわって悟ったと主

張することである。これは僧伽の秩序を維持する上で重要なことであるが、外部の者には問題ではなかろう。現代でも、自ら教団を作って管長と称する人は多い。しかし悟ったと称するだけなら、社会に害を与えるわけではない。しかもどんな悟りを得たかということが、外部の俗人に検査できるとは思われない。したがって僧尼令にこれを規定するのは奇妙なことである。悟ったか否かを官吏が決めるのは、聖を俗の中に取りこむことになり、聖の否定になる危険がある。

さらに僧尼令第七条に「飲酒・食肉・五辛を服す」ことを禁じている。飲酒は二五〇戒にも禁じているが、食肉と五辛は二五〇戒では禁止していない。しかし梵網経の大乗戒では禁じている。これらを食することは勿論俗人には罪とはならないのであり、これらが道徳的に悪であるという意味はなかろう。しかし宗教者が宗教的な立場からこれを悪と考え、これを離れるならば、それは宗教的には価値のあることである。しかしこれを法律で禁ずることにいかなる宗教的意味があるか不明である。

ともかく宗教的修行は、自発的に実行してこそ価値があるものである。それを国家の法律で規定して、強制的に実行せしめても、その宗教的な価値は無になってしまうであろう。戒律で示すべきことを、僧尼令という法律の中に組みこんでしまったので、日本では僧尼が戒律として実行すべきことが見失われ、僧尼令という法律の実行に変質してしまったと見るべきであろう。日本仏教で戒律が見失われた大きな理由がここにあると思う。僧尼令は、頼朝が鎌倉に幕府を開くまで（一一九二）、その力を持っていたわけであるから、約五百年間、国法として施行せられたのである。

国家の法律で僧尼の生活を束縛した点では、江戸幕府の法度（はっと）はさきの僧尼令以上に僧尼の自由を束縛した。江戸幕府はキリシタン禁制のために仏教を利用したので、寺院や僧尼は幕府の行政の中に組入れられ、一種の戸籍係の如き役目を負わされた。江戸幕府以前には、寺と民衆とは信仰によって結合していたので、離合集散が可能であったが、江戸時代の寺檀関係は信仰はなくとも、国民は何れかの寺の檀家になることを強制されたものである。そして宗門改め、寺請証文等によって、結婚や旅

行、誕生・死亡には檀那寺の証明を必要とした。たとえ信仰が変わったり、或いは、住職と不和になったりしても、他の寺に檀那寺を変更することは非常に困難であった。故に住職は檀家の減少する心配はなく、生活は保証され、ために檀家に教義を教えたり、信仰の指導等に努める必要もなく、自ら苦労して修行する必要もなかったのである。

これは安逸をむさぼる僧尼には都合のよい制度であった。そして寺請証文等により、僧侶に幕府から権力が与えられていたために、中には横暴・尊大な僧侶もあったであろうし、さらに生活が保証されていたために、生活が安逸に流れ、無為徒食する僧侶も出たであろう。これが一般民衆や神道者等の反感や侮蔑を買って、幕末の排仏思想の原因の一つになったことは否定できない。

しかし、この寺檀制度は仏教にとっても不幸なことであった。寺檀関係が固定したために、僧侶が布教によって新しい信者を獲得することは困難になった。それ故、説法や法談も自己の宗派に限られた。新寺を建立して、教線を拡大することも許されず、募財や寺院の建物の改築等にも官の許可を必要とした。本寺と末寺の関係も固定化し、僧侶の日常生活や宗教活動も細かく規定された。したがって、僧侶の自由な宗教活動は不可能になったから、有能な人材の仏教界への流入は妨げられ、仏教界は沈滞し、時代に即応する新しい仏教の興る余地はなかったのである。但し江戸時代にも、明（みん）から隠元が渡来し（一六五四）、黄檗宗を開いたから、新しい仏教の創立が全く不可能であったのではない。ともかくいかなる宗教活動も幕府の許可を得ることが必要であったのであり、聖なるものが俗の下位に置かれたのである。江戸時代には、仏教の教団は幕府によって生活は保障せられたが、宗教的には去勢されたのであり、戒律の実践というような厳しさを保持することは、困難であったと言わざるを得ない。それがその後の明治仏教にも尾を引いているのである。

日本仏教は明治以後、在家仏教に変質したのであるが、しかしその変質が徹底して行われていない恨みがある。実質は在家仏教に変質したのに、表面的には出家仏教にとどまっている。そのために戒律を考えるに際して

も、出家の戒律か在家の戒律か、何れとも決定し難い点がある。しかも日本仏教の教団は多くの宗派仏教に分れているが、それはともかくとして、仏教の教団である以上、それにふさわしい秩序が必要である。とくに道義的な秩序が要求される。政治の団体や経済の団体ですら、その根柢に道義的な紐帯を持たなくては成立しない。いわんや仏教の教団としては、道義的な秩序が明確に自覚さるべきであり、しかもそれが単なる道義としてではなく、修行を推進していく原動力として自覚されねばならない。それが戒律である。ともかく現代の日本人には道徳心が欠けているというのが、世界的な評価であると思うが、これが日本人の大きな弱点となっている。しかし道徳は道徳だけで守り切れるものではないのであり、その根柢に宗教の基礎づけが必要である。その意味からも、日本仏教がこれからの世界に存在意義を主張するためにも、自己の教団の戒律の自覚を闡明する必要があると思う。なお「戒律は必要ない、信心だけで足りる」という教団もあるが、しかし教団が教団として成立するためには、その信心から湧き出る「道義心」が必要である。他人に対する思いやりや誠実さ、慈悲心や正直等なしには、仏教の教団とは言えないし、またこれ等を欠いたら、利害だけで結合した醜悪な集団になってしまうであろう。現下の仏教教団には、このような弊害が出はじめていると言えないであろうか。

（ひらかわ　あきら・早稲田大学教授）