

在家戒の授受について

——四分律行事鈔導俗化方篇を中心として——

大 沢 伸 雄

一
佛教の修道は、経律論の三蔵を通して戒定慧の三学を

具修することであるといわれる。とりわけ、具体的な実践としての戒学のあることから、佛教は単なる觀念とか教理ではなく宗教であるといわれるのである。佛は悟りに至るまでに如何なる修道規範をもって実践したのか。また証悟ののち如何なる生活方規をもって伝道したのか。また弟子や信者たちに如何なる訓誡をなしたのか。この様な疑問を真摯に問いつづけて来たのが戒学の歴史である。佛教の教理として高度に發達した佛性とか、一乗とか、法身とかの思想も、ただ觀念的に理解するのみでなく、修道という実際の生活や具体的な体験に即した宗教的眞実として体得するものである筈である。そしてその

修道の規範、方法、内容を明らかにするものこそが戒学であって、佛教にとつて欠くことのできないものであることは言うまでもないのである。

一般に修道の最初は「発菩提心」とか「機の深信」とか「信能入」といわれるが、それらは単なる精神的轉換だけではなく、裏付けとしての実践を伴うものである。この周辺の問題を戒学の上で考えると「受戒」の問題になる。「発菩提心」と「受戒儀礼」とは、修道を志す者にとつてはまさしく表裏一体である。この相互關係を通してこそ佛道に入門するときの実態を考えることができると思われる。

本論では在家信者の戒の授受について考えてみたいと思う。それは、出家在家の區別なくあらゆる制戒の基本は在家信者を対象とした五戒、十善から出發するのであ

って、戒律の本質を明らかにするために、きわめて重要な問題であるからである。在家信者は三帰五戒を受持すべきこととされているが、その三帰五戒の授受についての吟味の仕方を唐の道宣(596~657)が示しているので、彼の所論を通して、戒律の授受についての考察を進めてみたいと思う。

道宣は隋末から初唐にかけての中国佛敎界を瀆李破滅の世相と痛憤し、正法護持のために戒律の研究と実践に心血を注いだ。そして、ここに取り上げる『四分律刪繁補闕行事鈔』の著述に着手(629)して、三十八歳の貞観八年(636)には、ほぼ現存形態のものを完成していたと思われる。そして、終南山において律宗五大部をほぼ完成した(646~657)のである。まず行事鈔の序において、

夫れ戒徳は難思にして、衆象に冠超す。五乗の軌導たり。寔に三宝の舟航なり。教に依りて修を建てんには、定慧の功と等しきもの莫きも、佛法を住持せんには、群籍茲に於いて唱を息む。(T. 40. 1. a)

としているが、修道の上で、正法護持の上で、何よりもまず戒学の重要性を主張したものである。それは慧学偏重の大乗思想の曲解流弊の中で、もう一度素直に佛敎者の在り方を考えてみようとする態度である。それは、

像李に逮びて時転り澆訛して、鋒を唇舌の間に争い、論を不形の事に鼓せり。所以に震嶺の伝敎九代これを聞くに、披萃出類の智術のみ。(T. 40. 1. a)

というありさまであると述べていることから明らかである。そこで道宣は、

行儀を揚頭し像敎を匡撰し、彝範を垂れて末学に訓え、既に絶えたるの支綱を紐び、已に顛えるの大表を樹つるを明さんと欲する者は、詳かにして之を評するを得べけん。豈に憑虚は形声を以ってするに易く、軌事は露潔と為すに難きものに非ざらんや。

(T. 40. 1. a)

というのである。これは「行儀」「彝範」を明らかにして、末法という危機を克服し、正法の久住を願う姿勢が窺がわれるのである。そして、それまでの戒律の研究の非を述べ、自らの著述の基本的立場を示して、

統べて律蔵を明かすに、本は実に一文なり。但だ機悟の同じからざるがために、諸の計らいをして岳立せしむるに致る。(T. 40. 2. b)

と理解するのである。つまり、佛陀は本来その根本精神において唯一の戒律を説いたのであるが、佛敎の実践修道に対する能力や素質や契機が各々の佛弟子において異

なるので、それに対応した戒律が説かれたのである。そのために戒律の受けとめ方がいろいろあるとしている。すなわちインド佛教における戒律文献はその時代の教界の課題をふまえて、整備拡充、発展しているから、同じく「佛説」の下にありながら、多様な戒律思想を展開しているのである。またこれらの諸経律論が相前後して中国佛教界に伝えられ、各々が自らの規範を個々の経律のみに依っているために、佛教教団の対外的威信もさることながら、各自の修道の問題としても混乱が生じていたのである。道宣の師智首(567~635)によって『五部区分鈔』が著わされて、個々の戒相や羯磨の異同については決訳がつき、五部律の混乱は一応解決されたが、理において尽されていないところがあるので、佛教の教義全体を見わたして、像末の中国において真の佛教徒としての在り方の師表を示さねばならないとの意図が道宣にはあったといえるのである。これは中国における戒学の体系化である。

またこの体系化の原則として、第一に「当(四分律)宗に義有るも文明了に非ざる」(T. 40. 2. c)場合は諸三藏に依るとする。これは四分律が規範と行儀を明かす律藏として、最も体裁を備えているからであるとの理解と、

自らが「体既に四分にて受く、豈、異部をもつて随明するを得んや」(T. 40. 2. b)と述べるように、師智首から四分律に依って受具足しているからであろう。第二に「終窮所帰大乘の至極とする」(T. 40. 2. c)立場をとる。四分律よりむしろ厳格な戒相をもつ涅槃經などの大乘經典に従っていくとするのである。すなわち四分律を骨格としながら、真に大乘佛教の戒律を示現しなければならぬという立場である。

行事鈔は出家者の立場で、出家者を念頭に置いて書かれたものである。それは出家者とても大部で専門的な戒学に通することは容易でないから、僧団での具体的な日常規範として依用する場合には、簡便にして要を尽していることが必要であるために、「繁を刪り」「闕を補つて」教界の要請に応え、それが信頼度の高いものであることが必要であったのである。授戒の問題においても、その教理的意義をつけ加えて、中国における僧徒の行事作法の一つとして明らかにしたのである。

二

四分律等の律藏は出家受具足した比丘によって受持されるものであり、あくまでも出家者の在り方に力点を置

いたものであるから、在家信者に対する授戒作法は説かないのである。しかし、出家の比丘として在家信者から行道を始めているから、律藏において五戒の授受が考慮されていない訳ではない。また出家者の生命維持に必要な飲食、衣服、臥具、医薬等の物資は、在家者の布施に依存するのである。ましてや、出家在家共に佛果を得るとする佛教の本旨からすれば、出家者は在家者に対して如何なる対し方をすべきかについて論及されなければならない。この点につき行事鈔では「導俗化方篇」を設けている。

この篇の意図は、正法の護持と久住を本旨とする出家者が在家の教化にあたる場合、正法が伝えられねばならないが、それがいくら普遍的で絶対的な真理であるとしても、一般的な行為においてではなく、具体的に個別的な現実の中で教化するものである。そこで経律論に指摘されている正しい教導の方法を明らかにしなければならぬというのである。

しかし、道宣の周辺においては「明律知事の人は少ない」(T. 40. 138. a) 状態であり、つまり、

凡そ厥の施化はただ喉心より出でて、彼の正教に於ては都べて詮述なし。所以に事は非法を起こし、言は訛濫を成じ、反りて不善を生ず。何ぞ引接と名づ

けんや。皆自らに方寸なく、心を師として法を結するに由るが故なり。(T. 40. 138. a)

と云うのである。場あたりので、思いつきで、口先だけであって、物事を判断するのに典教をもって道理を明らかにすることがない。そのために事にあたっては非法を生じ、言句はあやまりみだれ、在家者に邪見させ生ぜしめることになる。これでは佛道に導くということにはならず、むしろ悪に随逐させる結果となる。何故ならば、それらは皆自らに宗とする戒律が無く、自らの妄見により恣意的な心智を師として法を結するからである。そこで規誠を示して聖旨を顕揚しようとして、次の三点を示すのである。

一、説法のとぎの模範を示して、それを聞いて在家者が佛道に入らんとするならば、正しい授戒の方法を明らかにする。

二、出家者自らの生まれた縁、育てられた縁に連なる人々(父母、兄弟等)に対する奉敬の仕方を明らかにする。

三、在家信者が、寺に参拝する作法についての指導の内容を明らかにする。

以上の三点であるが、この中の第一点の後半部分にお

いて、在家者に対する授戒が示されるのである。そして、道宣はこれを三つの問題に分類している。(一)翻邪三帰、(二)三帰五戒法、(三)八戒法である。以下において、それらに検討を加えてみようと思う。

唐代以後の中国において、佛教倫理は民衆の中に定着したと考えられているが、佛教倫理の代表例が在家の五戒である。これは儒教の仁、義、礼、智、信の思想と結合して、次第に中国人の中に浸透したと考えられる。もちろん、出家在家共通の菩薩戒（梵網経等）は普及していたと考えられるが、それはあくまでも小乗といわれる七衆の別解脱律儀の基盤の上で考えられた菩薩三聚戒である。まずもって在家の信者は三帰五戒を受持すべきであると考えていたのである。道宣は在家の教化の中の重要な行事として、三帰五戒の授受を位置づけているのである。

三

佛教徒としての自覚の根拠となるものは、自らの純粋な信仰によって自然に戒を具えていく理戒の立場と、定められた戒を真摯に守ることによって自覚的に戒を身につけて信仰を確立していく事戒の立場の両面がある。こ

の自律的、他律的な要素が相互に関連して、具体的には受戒ということになる。受戒の根本は大師佛陀に対する帰依立信にあるから、三宝帰依は戒の授受の第一にとりあげられるのである。道宣はこの三宝帰依についてその羯磨疏に毘尼母経を依用して次のように定義づけている。

五種の三帰有り。一には翻邪、二には五戒、三には八戒、四には十戒、五には具戒なり。(Z. 1. 64. 4. 358. d. T. 24. 802. b)

そして、そのうちの翻邪三帰については、その制意を涅槃経から引用して、

一切衆生は生死の四魔を怖畏するが故に、三帰を受く。(T. 40. 139. b, T. 12. 395. c)

としてゐる。涅槃経の経文はこれに引き続き、
譬えば群鹿が獵師を怖畏するが如し。既に免離を得るに、若し一跳を得るは則ち一帰に喩う。是の如く三跳は則ち三帰に喩う。三跳を以ての故に安楽を得ん。衆生も亦爾り。四魔悪獵師を怖畏するが故に三帰を受く。三帰依の故に則ち安楽を得。安楽を受くるとは真の解脱なり。真解脱は即ち是れ如来、如来は即ち是れ涅槃、涅槃は即ち是れ無尽、无尽は即ち是れ佛性、佛性は即ち是れ決定、決定は即ち是れ阿

轉多羅三藐三菩提なり。(T. 12. 395. c)

としてゐる。ここにおいて、三帰依は無上正等覺に至るまでの出発点であり、それによって達成されることになる。これはさまざまの佛伝にみられる三語受具説等が考察の背景にあると思われるが、煩惱・陰・死・他化自在天の四魔の侵凌からの救護を願って、三宝に対する帰依をなすのであるという。たとえば、一闍提や四波羅夷を犯した者であっても、正法に対して淨信をもてば、その成佛は約束されるというのである。扶律談常といわれる涅槃經において、最も重要な課題の一つは、一切衆生悉有佛性であるが、成佛の可能態としての佛性を開發するためには、佛性を觀じて、覆える煩惱を離脱せしめなければならぬのであり、具体的にはまず第一に邪なるを翻えす三帰依(翻邪三帰)が必要であるというのである。佛性戒の先驅といわれる涅槃經の意義がここにあるのである。またこの点につき羯磨疏では

論に云わく。我境とは四念処、他境とは即ち五欲なり。我教と謂うは師を心とするなり。他教とは心を師とするなり。(Z. 1. 64. 4359. c)

としてゐる。ここでは五欲を自覺して、身・受・心・法念処という四種の觀法を通して教に理解をもち、その上

で佛道に歸趣するものであると考えてゐる。一般大衆には四魔や四念処が理解されている必要があるといえる。また三帰依の意味については、やはり涅槃經を引き、

名は一にして義異なるなり。或る時は三を説いて一と爲し、一を説いて三と爲す。諸佛の境界は二乘の知る所に非ず。又、金翅鳥も三帰を受けたる龍は噉わじ。(T. 40. 139. b, T. 12. 395. c)

③
というのみである。

そこで翻邪三帰の正しい指導方法が明らかにされなければならぬが、特に三帰依の文章が読み易いこと、またその文字が識り易いこと、その辭義が理解され易いことが必要とされている。そして、その作法次第については智度論を引用して、互跪合掌して比丘等の五衆の前において、その作法を学んでから、

我某甲は、尽形寿に佛に帰依し、法に帰依し、僧に帰依す。(T. 40. 139. c)

と三説すると、「即ち善法を發す」という。この「善法」につき資持記では「發善と言うは、戒に非ざるを明かすなり」としている。これによって、佛教徒として作すべき制法に能入するのであるが、作してはならない禁戒はまだ受けていないのである。そして引き続いて、

我某甲は、尽形寿に佛に帰依し竟る、法に帰依し竟る。僧に帰依し竟る。(T. 40. 139. c)

と、三帰三竟するわけである。この表白について、道宣は薩婆多論を引用して、

若し淳重心なれば、教、無教を具う。(T. 40. 139. c) としているが、これにつき羯磨疏では、

論者有りて言わく。教、無教の性は此れ所発の業就り。体従り性を明かすが故に、若し淳重心ならば無教有るなり。無教とは此れ業体にて明かさんに、一発統現にして縁を仮りて弁ぜず。教示に由りて方に用を成ずこと有ることなし。即ち体任運して、能く来世に酬いるが故に無教と云う。(Z. 1. 64. 4. 359. a)

としており、具体的には身業は互跪合掌、口業に三帰三竟であるけれども、そこに在家信者としての基本的な教法が領解されて、意業が淳重心であるならば、その教法の常住不変のはたらきとして無教が具わることになるのである。無教というものの業体を明かすと、それは淳重心によって、瞬間にあらわれて持続するものであり、いろいろの説明はできないものである。しかし、その業体は法によってはたらくので無教というのであるとしている。また羯磨疏においては、

善の五陰を性と為すとは、色身にて恭敬し、識想受の中は法に縁りて翹注す。並んで善本に由らば、便ち善行無貪等の三を生ず。斯の法を摂御すれば能く後有を生ずるが故に、因みに名を得るなり。諸の衆生は法に依って帰を受け、其の心力に随って善業の起ること有りて形命を扶助するに由る。若し軽浮心なれば体は是れ無記にして、無作を発せず (Z. 1. 64. 4. 359. b)

とある。五陰においても、色身において恭敬し、識・想・受が法に正しく依止すれば、その心力によって善行としての三善根を生ずることになるのである。だから軽浮心でなければ無作(無教)を生ずるのである。

以上の如く、四念処等の在家者としての基本的な教法を領解して、真摯に三帰依を受ければ、無教を具えることになり、自ずからそれまでの自己に対する反省が深刻なものとなる。そこで懺悔法が明らかにされなければならぬ。それを、

二邪なるを信じ来って久しく、妄に非法を造るを以て、今、創めて帰投せば必ず邪業を翻す。(T. 40. 139. b)

と意義づけている。これは道宣の言う化教懺であり、自

らの業道に対する深刻な反省である。生死に随順した邪信によって、人間として本来作してはならない行為を重ねて来たが、それを帰依において翻すことができるというのである。つまり、帰依と懺悔は表裏をなすものである。「阿含等の経は並びに先に悔せしむ」としているが、これは五戒八戒の授戒の場合には、先に懺悔をせしめてから三帰五戒の授受が行なわれるべきであるというのである。次に涅槃経を引用して、

涅槃に云わく。諸悪を発露し、生死際より作す所の諸悪を悉く皆発露せば、無至処に至る。(T. 40. 139. c. T. 12. 418. c)

とまで述べて、懺悔が佛道の上で如何に重要なものであるかを強調している。懺悔を行道の上で示すと発露するということになるが、無始以来の諸悪を発露すれば、未來際において佛果を得ることができるとするのである。ここではもっぱら懺法の重要性を強調しているのみで、具体的には述べていない。つまり、

必ず懺を設くるを論ずるに、時に随って誦習し、亦通用することを得 (T. 40. 139. c)

とするのみである。これは道宣においては具体的な作法を確定していなかったか、または自明のことと考えてい

たためであろう。この点につき資持記にも「人に逐いて別に述べ」か「諸経に但三世十悪を懺するが如き等」としているのみで、具体的には述べられていない。

これについては、道世の毘尼討要にやや詳しく懺悔の作法次第が述べられているので今はそれに依ると、討要でも翻邪三帰の懺法は「先に三帰を受け、後に懺悔を始む」というのであるが、まず受者に対して、

無始以来、無明厚重して、佛性を都見する能わず。見ざるを以ての故に、恒に佛前に於いて破戒し道に違いて、具さに諸悪を造り過を為さざることなし。無慚無愧にして尤重心を造る。今懺除せんと欲さば、豈、輕慢なるを得んや。譬えば大樹の根牙の滋茂するが如し。若し功を加えざれば、何をか能く除断せんや。(Z. 1. 70. 2. 176. d)

と教誡しておく必要があるというのである。真に佛性を見なかったから、破戒を重ねて来たというのである。そして、受者に対して、

先ず三宝を奉請し、以て良縁と為すべし。勝境に依憑して、証成し滅すべし。(Z. 1. 70. 2. 177. a)

と宣べて「勝境」以下を在家者に復唱させるのである。そしてまた、道世は十地論⁽⁶⁾を引用して、

十方一切佛に皈命し、無辺淨覺海を頂礼し、亦、妙法不思議、真如、自性清藏の極愛一子地に住して、得道得果せる諸聖人を礼す。我は身口の清淨意を以て、咸各々に皈命稽首して、礼して、十惡懺悔法をなす。(Z. 1. 70. 2. 177. a)

と在家者は誓うこととするのである。次に十惡の個々について懺悔をなすのである。一例として「殺生」をあげてみると、

弟子某甲、並びに一切法界の衆生の為に無始已來の所作の罪業を發露す。或は君親及び真人羅漢を殺害し、兵戈にて征討し、鋒刃にて斃戮し、禽獸を遊獵し、虫魚を網捕し、或いは経さむるに惡王と作りて、刑罰差濫し、乃至、含靈・懷性・蠢動、凡そ諸の生類を殘害斃傷し、及び猛獸、鷲鳥、遞相を噉食す。

(Z. 1. 70. 2. 177. a)

と述べ、また更に、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見についても右の様に述べて、

凡そ此に陳ぶる所の十種惡業、自ら作し他に教え、作すを見て隨喜す。無始より已來、定んで斯の罪有り。罪の因縁を以って、能く衆生を地獄・畜生・餓鬼に墮さしむ。若し人間に生まるれば、云々。(Z. 1.

70. 2. 177. b)

として、人界での惡果を詳しく述べて、

無始已來の十不善業は、煩惱邪見より生ず。今佛性正見力に依るが故に、發露懺悔して皆除滅するを得。

(Z. 1. 70. 2. 177. b)

としている。正法に照らして、真摯に、具体的な十不善業について懺悔することを通して、佛教者としての積極的な誓いと願いが生まれることになる。そこで發願をあげている。

弟子某甲、及び一切法界衆生は、今身より乃至成佛まで、願わくば更に此等の諸罪を造らざらんことを。常住三宝に皈命敬礼し、懺悔已に訖って、次に懺悔の功德を以て發願す。願わくば未來世に於いて無量壽佛無辺功德身を見て、我及び余の信者は既に彼の佛を見已らんことを。願わくば離垢眼を得て、無上

菩提を成ぜんことを。(Z. 1. 70. 2. 177. c)

としている。これは宝性論(T. 31. 820. b)にみられる願文であるとしているが、まさに三歸依を通して、佛性戒の自覺をもち、懺悔の功德によって、自らと一切衆生の佛道成就を誓願するのである。ここには、三歸依、禮讚、懺悔、發願という中国佛教における懺法の法則の一

端を示していると言つてよいであろう。三帰依によつて、十悪業を懺悔してこそ、発願は成就されるといえる。

以上の翻邪三帰法が成文化されて、具体的にどのように行なわれていたかについては、後の課題としなければならぬが、今ここでは、道世の所論を通して、道宣の所論を推察すれば、兩者の間に大きな差異はないと思われる。この様な翻邪三帰法を通して、三帰五戒法を行なうのであるが、それでは第一の翻邪三帰と、第二の五戒三帰との関係はどうか。翻邪三帰と五戒三帰との相異について、道宣は羯磨疏で、

問う。前の翻邪三帰は直爾として授くるに、此の五戒帰は、如何が簡略するものならんや。答う。邪なるを翻し、邪なるに背くことは初心にては抜き難し、欵然と廻向して、宜からく即ち引帰す。若し更に覆疎せば旧跡に還るを容す。五戒は爾らず。先に正しきに帰するを以て、心性を調柔して、我倒を思するに堪えん。故に須からく簡略して方に道門に入らしむべし。五体に虧くる有り、三乗に託する無きを以て、なお分に随つて受く。皆是れ時に任かせ能く機に接して教を布ぶ。準じて知るべきなり。(Z. I. 64.)

4. 363. d)

と述べているように、翻邪三帰は「直爾即授」であるが、五戒三帰は「簡略」しなければならないという。つまり、五戒三帰は簡略を前提とするが、これに対して翻邪三帰の場合は無条件に邪を翻すことを必要とするというのである。それは「先以帰正」だからである。

四

出家に比べて在家生活は佛道修行の上で困難な環境にある。しかし、在家生活であればこそ、三宝に対する帰依立信が要請されるが、それがいくら真摯なものであるとしても、それを在家生活の中で持続し、増長していくことは困難である。そこで佛陀の制定された具体的な戒相の一つ一つを遵守していくことを防止されるのである。もし自らに佛性が具わっていることを自覚すれば、それは如来の大慈大悲が衆生を不放逸ならしめんがために説かれたものであると理解しなくてはならない。それは、一つ一つの戒相を止悪の立場だけでなく、積極的な作善の立場において受持するのである。道宣は涅槃經か

涅槃に云く。佛性を見、大涅槃を証せんと欲さば、

必ず須からく深心もって淨戒を修持すべし。若し是の經を持して、而も淨戒を毀てば、是れ魔の眷屬にして、我弟子に非ず。我も亦是の經を受持すること聴さず。(T. 40. 5. a, T. 12. 467. c)

としているように、単に經を受持するよりも淨戒が受持されなければならぬというのである。悉有佛性を自覚して淨戒を積極的に受持することが、佛性戒の意義であるといえる。

五戒の授受について、その「簡略」は、已に五逆罪、賊住、汚尼を犯した者は出家することは聴されないが、在家者として五戒を授与されることは許容されることとしている。これは施・戒等の世間の善律儀を修行することは僧団のさまざまとなることではないからである。世間で正しい在り方を求めようとして、翻邪三帰法を受けて、佛道の出発を志せばよいのである。しかし薩婆多論を引用して、

薩婆多中に、若し先に五戒八戒及び十具戒を犯すこと有りて、而も重を犯せば、更に受けんとも得じ
(T. 40. 139. c)

という。これは一度受戒して、四波羅夷に相当する犯罪をした者には、授戒しないとするのである。これが「簡

略」であるが、眞実語を尊重する佛教の立場を明らかにするものである。いかに淳重心が至上なるものであるとしても、それだけでは末法の在家者の自律は困難である。そこで戒相を受持するが、一度受戒して重罪を犯した者には二度と五戒三帰は授けないとするのである。「直爾即授」の翻邪三帰とは異なる所以である。それは、

此の戒は甚だ難し。能く沙弥、大比丘及び菩薩戒のために根本と作せばなり。戒に五種有り。一分を受くるに随つて即ち一戒を得る。汝、今何分の戒を受けんかと欲すや。智者の語に随つて受を為す。(T. 40. 139. c)

として、善生經から引用している。ここでは中国において、七衆の別解脱律儀と菩薩戒の受持の先後の問題が論議されていたが、道宣は善生經に依つて、佛道の出発に五戒受持を位置づけているのである。また受持の多少については、薩婆多論などでは、五戒の総てを尽形寿に受持すべきであると主張があるが、一分、二分、少(三)分、多(四)分、満(五)分の優婆塞というふう(三)に、一戒でも受持することを勧め、漸受を認めるのである。薩婆多論では漸受は認めないが、智度論、四分律、成実論の立場をとつて、たとえ一分の戒を一日でも淳重

心にて受持することの重要性を指摘している。(Z. 1. 64. 4. 364. c) そこには五戒の受持という点を如何に重視し、また根源にまでさかのぼって考えようとしていた事がわかる。そうであればこそ、戒相、時期の多少を自覚して受戒して破った者に対しては、二度と与えないのである。作法は五衆の前にて

我某甲は、佛に帰依し、法に帰依し、僧に帰依して、
(尺形寿) に (五) 戒優婆塞と為らん。如来至真等
正覚は是れ我が世尊なり (T. 40. 139. c)

と三帰三唱をなすのである。()内は可能な、期間、戒相を用いてもよいとしている。これは尽未来際に随逐して、無量の八戒を具足するという理想に対して、まずもって、一日でも、一戒でも現実の作法を通して、三宝を随喜し、至心を守るべきであるというのである。そして、三帰三唱を作すのであるが、これについて、羯磨疏では、
初の三帰の誓いは発戒の縁、後の三帰結は是れ囑にして体非ず。(Z. 1. 64. 4. 364. d)

としている。先の三帰依において戒体を発得することになり、後の三帰依は、その戒体をたのみとして、意業にて堅く持せしむるものであるという。そして、戒体につ

戒体を告えしむるとは、得る時節を知らしむるなり。由来は後の戒相に説くに、方に受戒という比に非ず。(Z. 1. 64. 4. 365. c)

として五戒の戒相の具体的な受持をすすめるものである。智度論を依用してその作法を示しているが、まず戒師が、
汝、優婆塞聴け。是れ多陀阿伽度阿羅呵三藐三佛陀は優婆塞の為に、(五) 戒法相を説く。汝、当に聴受すべし。(尺形寿) に殺生せず。是れ優婆塞の戒なり。能く持するや否や。(T. 40. 139. c, T. 25. 159. c)
との問訊に対して「能く持す」と答えると、不盜、不婬、不妄語、不飲酒について問訊して、「能く持す」との返事があると、

是れ在家人の (五) 戒となす。汝、(尺形) に受持し、当に三宝を供養し、勸化して諸の功德を作すべし。年の三、月の六は常に持齊すべし。此の功德を用いて衆生に廻施せば、果して佛道を成ず (T. 40. 140. a, T. 25. 160. a)

と戒師が述べるのである。年の一、五、九月の前半月と、毎月八、十四、十五、二十三、二十九、三十日の六日間において、八齋戒を受持することを勧めるものがある。

この八戒は五衆の前で受けるべきであるが自誓受でもよいとしている。作法は長跪合掌して、戒師に対して、八戒三帰、三業の懺悔発願をなすこととする。そして、布薩に際しては、在家信者は洗浴して浄衣を著し、上座は布施、持戒、忍辱行を教えて、八戒の個々を受持することをすすめる。またこうして如来の十号を憶念すれば、悪思不善は皆滅する。つまり、八戒を受持する者は、五逆罪を除いて余の一切の罪は滅するというのである。そしてこの在家布薩は、優婆塞にとって重要な行道であるばかりでなく、比丘が親近する五戒人を利養できないならば、その比丘は在家人から敬信されないとしている。これは布薩における聞法、誦誦という在家佛教徒としての行道の重要性を強調するのである。このように道宣は、在家者が三帰五戒を受持して、齋日に八戒をたもつという、きわめて自明のことを確認して、これを時の教界に警告している。これらが教団に如何に受容されて普及したかについては後の課題として、道宣は五戒の授受について以上の如く考えていたことが知られるのである。

五

初唐までの中国佛教における義学興隆の中で、皮肉に

も三帰五戒という、最も素朴で初歩的な佛教徒の在り方を力説せざるを得なかった道宣の意中は如何なるものであろうか。道宣は三帰五戒を全佛教を視座にすえた精緻な戒学でもって確認しようとしたのである。そしてそれまでの中国佛教の成果を実践道の上に体系化し、具体的な修道の重要性を主張したところにその本領があるといえる。

在家戒の授受ということは、在家のままに佛道を成就するためには、如何なる心構えを要し、如何なる規範を遵守することが求められるのか、そういう緊迫した論議である筈である。これにつき道宣は、彼自身は出家の立場ではあるが、在家者にまず施論・戒論・生天論を説法して正しく佛教を理解させ、四魔に対する怖畏と、四念処觀とによって、邪を翻す三帰依を五衆の前に於て実行せしめようとする。これは十悪業の懺悔であり、発願である。「簡略」ではなくして、「直爾即授」であり、ただ淳重心であれば教、無教の戒体を具えるということである。この翻邪三帰を経て、佛の聖戒を受持しなければならぬ。それが五戒を受持することであり、同時に声聞戒、菩薩戒の根基をなすものである。しかるに、一度五戒を受けてから重罪を犯した者にだけは五戒を授

けることはできないとしている。この「簡略」の意義については、佛教徒としての唯一の証は、受持した戒を破らないという誠実さであるから、それを維持できなかった者には二度と授戒しないとするのである。それは受戒儀礼の厳肅さを示すものである。破戒者は修道上において成仏の可能性が断れたものであり、正法に違逆した信不具足の一闍提である。もはや一般の善良な人間ではないのである。道宣の眼に映った時の教界はこの様な状況であったのであろう。五戒授受を論ずる上で、薩婆多論等の律藏を依用して、この一点を厳格に位置づけているといえる。しかし、もし「簡略」を厳格にしたならば、一切衆生悉有佛性という涅槃經等の教旨と矛盾が生じてくる。そこで、「直爾即授」の翻邪三帰を設定しているのである。これは一度受戒して重罪を犯した者が、自らの佛性を自覚し、再度修道を開始するための必要欠くべからざるものであるとしている。この邪なることを翻すことにおいてのみ、戒体は発得し、佛道に入ることができるのである。これが五戒授受以前に翻邪三帰法の意義と作法を確定した意図である。道宣の著述の意図は、厳格な戒律としての制教と、悉有佛性としての化教という矛盾したものを止揚しなければならないとする点である。

在家者の行道を教理の上で点検して確定したところにその意義があるといえるのである。

註記

- (1) 四分律刪繁補闕行事鈔の他に、四分律含注戒本疏、四分律刪補隨機羯磨疏、四分律拾毘尼義鈔、四分律比丘尼鈔をふくめて律宗五大部とする。本論では行事鈔を中心として考察していくが、他の所論も依用していくことにする。

- (2) 道端良秀『唐代佛教史の研究』（法藏館、昭32）三三五頁以下参照。

- (3) 三帰依の意味について涅槃經（T. 12. 395. c. 以下）に詳しいが、ここでは論述を略す。

- (4) 四分律行事鈔資持記（元照）T. 40. 406. b

- (5) (4)に同じ。

- (6) 十地經論には相当箇所を発見できない。

- (7) 法苑珠林、卷八十六（T. 53. 918. b）にもみられる。

主要参照論文

- ・土橋秀高「大乘涅槃經の戒律説」『龍谷大学論集』第三八九、三九〇号所収
- ・川口高風「中国佛教における戒律の展開(中)——四分律行事鈔より見た道宣の戒律——」(『駒沢大学大学院佛教学研究会年報』5号所収)
- ・宮林昭彦「道宣の戒律観」(『佛教における戒の問題』日本佛教学会編、平楽寺書店 一九七二所収)