

戒体について

土 橋 秀 高

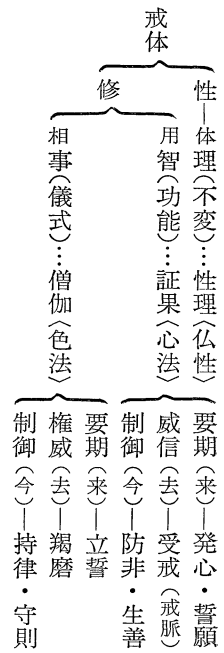
一

戒体ということとは、智顗や道宣の著述にみられるようになり古くからの戒律の論題であり、我が国においても比丘戒と菩薩戒の立場あるいはその取扱いかゝわつてつねに論議され、ことに江戸時代の戒学では盛んに戒体論がおこなわれたことが、護信の断戒体章をめぐる諸種の文献などによつても推察される。そもそも戒体の語をインドにもとめることは困難としても、律儀無表が戒体の論であり、さかのぼつて比丘性(Bhikkhu-dhava)というところにその根元をもとめることができる。しかし厳密には、異質的な要素の多いそれらを一概することはできない。このことは後代になつてもおなじことで、そのためにこそ戒体をめぐつて異説が続出し対立することにもなる。したがつて戒体を論ずる場合、ひろくおよそ戒体を問題とするすべての意図乃至論点に注目し、その広い全般をつゝむ次元で一々の所論の位置づけをしてみることに

が是非必要である。先学のなかにはすでにこの点に留意して戒体論を展開しているものがみられる。しかし戒の実践的な性格から、一方的一面的視野にこもる傾向なしとしない。小論では粗略ではあるが、従来の戒体論議をひらつて戒体論の素描をこゝろみたいとおもう。それによつて一々の戒体説を理解するための予備とし、また戒律の性格をまとめるための手がかりにしたい。

二

いまかりに従来の戒体説が意図するところをまとめ、次の図示を中心に小見をのべよう。戒体ということの詮索には、その目的あるいはその姿勢によつてことなつた主張がなされることになる。いまそのすべての場合を網羅することはできないが、戒体論者の多くの主張はこの図示の範囲内でありうけとめることができるとおもう。まず大きくわけて性と修と、そのいずれに論点をおいているかゝ問題である。まず、



戒体を実習体験の奥にもとめて不變の理としてうけとるもの、菩薩戒思想ではこれが表に出てくる。かの地持經（大正三〇・九一三中）に「捨身し受身して、憶念せずと雖も、善知識に従つて数々更受すること、猶し是の本戒のごとし。新得と名けず。」と云い、また梵網經（大正二四・一〇〇九下）に「仏性常住の戒巻」として、「一切の衆生に皆仏性あり。一切の意識色心、これ情これ心あるは皆仏性戒の中に入らん。当々に常に因あるが故に当々に常住の法身あり。是の如きの十波羅提木叉をもつて世界に出づ。」（一〇〇三下）とあるごとき、これらはみな不變の理性に戒の格心をもとめたもので、そこから所謂仏性戒説が生れる。

これに対し、仏性とか真如の理に戒体をもとめては、問題を抽象理念の彼方に追いやり修道の現実課題とはならない。戒律は日常行儀のうえにもとめるべきことがらであるから、戒律以前の抽象論議ではなくて、具体的なうきの上に求めねば、戒律のワク内のことにならないという反論が出る。そ

戒体について（土橋）

れが修の立場での戒体論で、それについても智と事に分けてみてよい。この二つは同じく修のなかでのことであるが、智の場合は求心的に証果をめざす姿勢をとり、事の面は遠心的に僧伽へのかまえをみせるという差異がある。これらを体相用の三にあてがつて云えば、性の戒体説が戒そのものということから戒の本質を究極的にゆくのに対して、智の場合は力用功能ということを追究する。ところが事は最も具體的な外相、すなわち戒が律法として一々の事象に対決しているすがたをおさえる。こゝで戒律はその独自の性格を発揮しその領域を確守する。このことは逆に戒律が形式主義として難ぜられる傾向をもつ一面でもある。一概して云いきれなくピッタリとあてはまりはしないが、この智の面でのうけとり方に心法戒体説が関連し、事の面の場合に色法戒体説の主張がみられ、また両者いずれかに極論せないで相互間で弾力性をもつものが非色非心戒体説を立てることもなる。

証果をめざす智に戒の功能をもとめる場合、その未来への要期が誓いとか願いとか、発心または發菩提心となる。かの地持經の無上菩提願をもつて菩薩戒の得失にかける説（大正三〇・九二中、九一三中）がそれである。過去をたゞいてはこの功能の威信をもとめて受戒を重視するにいたる。戒脉に自からの行道の威信をもとめるという姿勢、受戒を戒牒において証拠づけることがこの辺の消息をしめす。しかも現在面

においてはこの智が自律的に防非の制御力となつてはたらしかけ、ひいては修善への推進力ともなる。このように智のはたらきに戒の心情をもとめるところ、そこに所謂戒行と云われる戒律の顔がある。云いかえれば戒が行一般とおなじく力用として歩調をそろえるところである。波羅蜜行として統攝される戸羅波羅蜜、さらに一切戒（大正三〇・九一〇上）として戒に諸行を該攝する三聚淨戒觀はまさしくこの系列に属し、三聚戒体説が出る所以でもある。一方、事の具象面にあつては、まず未來にむかつて立誓すなわち誓いを宣言する形をとる。所謂宣誓の発言あるいは宣誓文への署名という具体的な形をとり、僧伽に向つての意志表示でもあるので、儀礼化される。そして過去に向つて權威をもとめる依拠は、こゝでは僧伽によつて行われた羯磨すなわち議決である。現在に制御がはたらくすがたは自律精神をふくむ他律的な律法遵守となつてあらわれる。しかもその律法はたゞ一次的に律藏にまとめられる内容のただけではなく、僧伽の議決をまつて漸次時代を追うて制せられる寺制・僧制・清規・掟・宗門法規におよぶ、所謂随犯随制の制意の展開を具体的内容とする。

三

種々の戒体説をみてゆくと、その説がみぎの素描のうち何処にすわつて論をなしているかを考えてみなければならな

い。一応この整理構図にあてがつてみると、極端に齟齬するような所論であつても、それらの主張する次元がわかり、その当否・了不了の別はともかくとして、そのかゝわりあいを知ることが出来る。戒体論の多くは自からの主張に急に於て、自己の戒觀にしたがつて戒体を意義づけようとする。戒体が論じられている共通の場をひろく見通して、その上で自己の主張を吟味してみることが必ずしもおこなわれていない。自からの戒体説は立てるが、戒体そのものに検討を加え、そこで自他両論をあらつてみるということはしない。たまたま戒体論に問答料簡がおかれて吟味の姿勢がうかがわれても、それは自己の戒觀にそうて一辺倒に自己の主張を立てんために設けられているもので、決して戒体そのものの詮索に入つていない。戒体説が何故立てられなくてはならないか、そのようなところにあまり関心がない。既存の戒体論に乗つて、自己の戒觀によるかぎり戒体は斯々であると証拠立てゝゆく、それが従来の戒体説の実情である。戒論も時代が下るにしたがつて余程総合的な立場に立つて論を展開してゆき、諸種の戒体説全般を統括するような傾向がみられるが、しかしやはり伝統的な戒觀のワクを超えて論を掘り下げてはいない。これは一つには、戒論が直ちに実践に結びついており、且つ僧伽統制に直接するものであるかぎり、止むを得ないことでもあらう。つまり、戒律が実践門の第二步であるこ

とから、自からの実践を權威づけるために戒そのものに実証を求めるということで、戒体が論題になつてくるからである。比丘性という取りげあから、無表戒体、心法戒体、非色非心戒体、仏性戒体、乃至信心戒体いずれにしても、戒体を問題にするという意識には、多少の相違があつても、この態度にかわりはない。この点からいうと、戒体論は至純な心情で持戒に専念する行者にとつては問題にはならず、何か他に対して論をかまえんとするときかびあがつてくるもの。仏道行者にとつて第二次的な課題であらう。しかし如何に第二次的とは云え、さきの図表の事の場合すなわち僧伽を構成する行者相互間のことが表面化すれば、自然とこの戒体の論がとりあげられることになる。智の面では仏道行法一般として所謂戒行ということになつて、証果に向つての第一義的な姿勢を示す。したがつて戒律としての独自性を行一般のなかに埋没させてしまうことになる。仏道修行の姿勢としては第二次的であつても、戒律としては他の行者および僧伽に対する姿勢が、その本領であるはずであるから、この意味からも戒体の沙汰が出てくるのも当然である。こゝからみると、智の面で戒体を云々することはその本来の筋から云えば、正しい姿勢ではない。このことは仏道行法の一つ一つについても云えることで、自からの仏行を他にむかつて權威づけるために、行体の何者たるかを誇示するときはその雑善の行であつ

て、仏道の本領ではない。最早や菩薩行と云うことはできないことは、般若波羅蜜行における空慧がきびしく示すところである。しかも行に依り行にこもうとする人間性あるいは人間界の現実が、このような姿勢乃至立論を必至とするのである。考えてみると、戒律も戒行という行法として一般とかわらないが、しかも智のはたらきも現実では事相をかまえなくてはならないのであつて、その尖端に常に僧伽に向つてかまえんとする戒律が位置しているので今の課題としている戒体立論の場が意義づけされるわけである。

四

その意味で、戒体を論ずる姿勢としては、事相を表としまことに形式的ではあるが、未来に向つての宣誓、過去をふりかえつて羯磨に權威の依拠をもとめ、現在としては持律守則に生きているという事実につくべきである。さらにその心情にさぐりを入れるとき、証果をめざす智慧のはたらきとして、未来に対しては発心立誓に支えられ且つそれを以て貫かんとし、ふりかえつては受戒の時点を確認することによつて威信をかため、そのことによつて現在に自制心を把持する。これが戒体論の基本姿勢であるべきであらう。さて、みぎの心情はひろげてみれば、戒に限つたことではなしに行道一般に通ずることである。たゞ過去にのぞめて依拠を受戒という

戒律上の事象によせているが、仏道が本来戒定慧の三学をふまえているかぎり、これは特別のことからではない。また戒体論の根元についてゆけば理に徹して仏性戒体というところにおさまらなければならぬ。これはすべて仏法の皈着点であつて、それだけ戒体論としても徹底した姿勢であると云える。しかし智と理の面は戒律の独自性というところからみればあくまでその奥に秘められたことがらであつて、これを戒体論の表面にかまえては、戒律当面の課題を一般化してしまうことになる。さりとてこのような徹底した戒体論を無碍に否定してはならない。この戒体論の意味をうけとめ、このような深理を底にひそめるものとして当面の戒体をあつかわねばならない。

従来の戒体論を概見して、それを小論のまとめにあてがつてみると、つぎのように云つてよい。およそ戒体論の論意は一別して、性につくか、修につくか、さらに修のなかでも智を主とするか事を表とするかというところにある。比丘戒系の戒体論は事を表とし、菩薩戒系のそれは性乃至智による。詳しくは同じ菩薩戒系でも円頓戒系は性を中心にかまえ、南都の円宗律は智と事にまたがつて説意をめぐらしている。かの天台の戒体論において心法とするか色法とするかの諍論があるが、それは証果に直接して論ずれば心法戒体説が立てられ、僧伽に對してかまえれば色法戒体義に親しい見解

が出てくるのは当然である。考えれば、このような論議をかもされること自体からみても、図式に素描する戒体論の全般的な関連性の意義が首肯されるであらう。

これにちなんて、菩薩戒で問題になる戒の増受不増受ということも、上にみた概見によつて理解されやすくなるとおもふ。戒の重受については別稿俊徬律師の提起せる菩薩戒重受論（近刊・泉涌寺開山俊徬律師の研究所収）にふれているので詳論はさけるが、比丘戒と菩薩戒のかゝわりを主題として、唐より宋にかけて盛んであつた種々の重受論が戒体論に関連する。それらの異説は、要するに上の図示のどこに戒体の性格をおいて自説を立てるか、そこからあらわれる。性の面につけば、白四に円体を發得するのであるから重受どころかつきとめてみれば新受もあり得ないことになる。事の面から云えば、要期するところが尽未來際と尽形寿とでことなり、作法でも三師七証によるのと冥の五師および伝戒の一師によるというちがいがあり、さらに戒相が具戒と四重四十三輕戒あるいは十重四十八輕戒というように相違するのであるから、重樣的加受が当然考えられてくるわけである。その他色々な意味の重受問題があるが、いずれにしてもこと戒体に関しては、上乗のべてきたところによつて、それぞれの主張の意図を理解することができるであらう。

（昭和四十五年度文部省科学研究費補助による研究成果の一部）