

## 日蓮初期の戒観について

石 田 瑞 麿

日蓮の思想を扱うには、佐前、佐後といった目安を置くおき方が常識とされているが、戒律という視點に限つて見る場合には餘り意味がないように思う。それよりはむしろ、まず初期修學時代と日蓮の立教開宗との間に一線を引いてみる方が妥當かと思われ、立教開宗後は、「本門」「戒壇」の語が見られる『法華行者值難事』が執筆された文永十一年を境として前後に一線を引く必要がある。

### 一

日蓮の處女作と見られるものは「戒體即身成佛義」である。この書は仁治三年（一二四二）のものと考え、日蓮が四年の鎌倉遊學を終えて、清澄に歸つてから書かれたと、されている。そしてこの著述後にまもなく叡山に登つてゐる。

かれはこの書でなにを語ろうとしたか。それについて、まず本書が戒體に四つの種類をあげていることに注意しよう。すなわち(一)小乗の戒體、(二)權大乘の戒體、(三)法華開會の戒

體、(四)眞言宗の戒體、である。このうち、小乗の戒體は「盡形壽一業引一生の戒體」で、「微細の青黄赤白黑・長短方圓形」（縮刷御遺文、三頁）とし、權大乘の戒體は法華以前の戒體として捉えて、梵網・瓔珞の二經によつてこれを代表させている。このうち、後者については、天台智顛の作とされた『梵網菩薩戒義疏』の解釋によつて、この戒體を「無作假色」とし、いわば「色法」であると捉え、また『瓔珞經』によつて、この戒體は無量無邊劫に失われまいとしたが、別圓二教にまたがるこの二經の圓と法華の圓との差異については、前者は「法華已前の。圓の戒體を受けて。其上に發得<sup>スル</sup>生身得忍<sup>ブ</sup>」也。或は法華已前の圓の戒體は別教の攝屬なり。法華の戒體は受不受を不<sup>レ</sup>云。開會すれば戒體を發得する事復如<sup>レ</sup>是。」（六頁）という、特異な解釋を展開した。つまり、前者の圓の戒體は十重四十八輕戒を受けることによつて發得するから、圓といつても別教の所攝であるし、後者の圓の戒體は受不受と關係なく、「開會すれば、」發得するといふのである。

この「開會」によつて發得するとはどういうことなのか、これについては、第三の法華開會の戒體のところ、知ることができらる。

まず法華開會の戒體とは「佛因佛果の戒體」(八頁)である、という。その意味は、開會の法門である「法華一部八品二十八卷、六萬九千三百八十四字一一の文字」によつて「三乘五乘七方便九法界の衆生を皆毗盧遮那の佛因と開會する」とき、これらの衆生は、その身もとも「皆戒體」であるから、法華の開會を受けて佛因の戒體となる、というのである。ここで九法界の衆生がすべて戒體であるというのは、戒の本である五戒をもつていた、という理解に立脚している。ここではとくに地獄・餓鬼・畜生・修羅の四惡趣に戒體を認める理由としては、これらは五戒を破つたために四惡趣の身を受けているが、五戒がなくなつたのではなく、四惡趣はそれぞれ姿は變つていても、いずれも「人身」(蛇も實は四足で、前二足は手であるとき)をうけているのは、かつて「五戒が有」(九頁)つたからである、という考え方を示している。したがつて、惡趣のものも、かつての五戒による戒體をたよりとして法華の開會によつて佛因と開會し、龍女も「不<sub>レ</sub>改<sub>レ</sub>畜生蛇道身<sub>三</sub>三十二相之即身成佛」をとげると解せられるわけである。いわば「三十二相無表色の戒體」が法華の開會によつて「發得する」(一〇頁)のである。

日蓮初期の戒觀につ小て(石 田)

すでに明らかなように、ここではいわゆる戒の受得ということは問題にならない。五戒が戒の基本として認められているが、それは遠い過去の「未酬の善根」であるだけで十分で、いまそれを受けることを必要としない。過去の五戒の未酬の善根も、わが身は「佛因と習」(一一頁)うことによつて、そのまま佛因となるわけである。そしてそれがそのまま佛因となるのは「一界の成佛は十界の成佛」であり、「法華の意は凡夫も實には佛」であるという「十界互具」(二三頁)の理念によるのである。そしてこの「五戒の身を押へて佛因」ときるときが「法華經の悟」りであつて、「五戒の我體は即身成佛とも被<sub>レ</sub>云」(一四頁)というのである、と説く。

第四は眞言宗の戒體であるが、日蓮はこれについて多くは語ることをやめ、ただこの戒體の名を掲げたのは、「爲<sub>レ</sub>令<sub>三</sub>人<sub>ヲ</sub>知<sub>テ</sub>顯<sub>ル</sub>教<sub>ヲ</sub>密<sub>ル</sub>教<sub>ヲ</sub>勝<sub>ル</sub>」(一五頁)と記すだけである。

以上によつて、『戒體即身成佛義』が言おうとした概略を示すことができたと思うが、これについてまず日蓮の戒觀の特色をうかがつてみると、はじめの小乘・權大乘の戒については、従来の考え方を受けているらしく、注目されるものはない。したがつていきおい日蓮の戒觀の特色は法華開會の戒體にしぼられてくることになるが、ただここにかれの思想の獨自性が認められるかどうかは、検討を必要とする。

まず、法華開會によつて、佛因の戒體を發得すると考えて、

二七三

いわゆる戒の受不受が問題となつていない點について、どうであろうか。日蓮もいうように、「此經を得<sup>レ</sup>意<sup>レ</sup>」るとき戒體を發得するということは、『法華經』『寶塔品』の「此經難<sup>レ</sup>持。若暫持者。是名<sup>下</sup>持<sup>レ</sup>戒行<sup>三</sup>頭陀<sup>一</sup>者<sup>上</sup>」に根據を置いたものである。これについては近くは日蓮が叡山に趣いたときに受學した師である俊範の『一帖抄』に、「法華戒」という名稱のもとで、つぎのような所論がなされていることを知る。そこではまず、この經を持つことを持戒と呼ぶという「寶塔品」の趣意の命題が掲げられたあと、『法華經』は法界に安住することをもつて體とし、これを「三學俱傳妙法戒」とも、「圓頓戒」とも名づけるから、法界に安住して、この五體が即ちそのまま本有常住であると顯わすことが持戒であるとされている。そしてこれを一得永不失の戒と呼び、これについてこの「一得<sup>ト</sup>一得<sup>ト</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>意<sup>ト</sup>。只自<sup>レ</sup>元開得<sup>ケル</sup>貌也<sup>ト</sup>」と示している。このことは、戒は本來備わつていて、それが經を持つことによつて開けてくるだけだ、という意を語つてゐる。ここには明らかに持經すなわち持戒という『法華經』の教説に立脚した考え方が述べられていて、戒をまつたく異質のものに置きかえてしまつた、新しい戒の理念が受け取られ、これを「法華戒」という概念に昇華させたことが注目されるが、さらに受不受と關係なく、戒はすでに備わつていてとみている點が特記されよう。こうした戒の受不受に拘らない戒

體の發得は法華を持つ以前になされているに違いないから、本來備わつていてと見たものと思われるが、そうとすれば、この考え方は日蓮の考え方に近いものといえよう。

ところで、この『一帖抄』の筆者俊範は、いわゆる口傳法門の系列に屬している。皇覺の『三十四箇事書』の末尾に付されている「相傳系圖」によると、「惠心—覺超—勝範—長豪—忠尋—皇覺—範源—俊範—靜明—」といつた系譜が見られ、俊範は皇覺あたりを始めたとする口傳法門をうけた人物であることが明白である。ただ俊範の法華戒の思想をうかがわせるものは、皇覺の『三十四箇事書』には片鱗も認めることができないから、俊範の法華戒の思想がかれ獨自のものか、またさきに受けるところがあつたものか、にわかに判然させることは困難であるが、俊範獨自のものとする、日蓮は登山以前にこれをどこから受けたかが疑問となる。しかし『戒體即身成佛義』を叡山勉學以前のものとするかぎりにおいては、俊範独自の思想と認めることを許さないのである。日蓮はおそらく鎌倉遊學の折りに、『圓多羅義集』の書寫をしたことでもわかるように、すでに口傳法門に觸れて、上記のような思想を吸収したものであろう。そしてこうした思想が本覺門的な口傳法門系のものであることは『一心金剛戒體祕決』によつても指摘することができる。いまこれを指摘する紙數を持たないが、結論的には、細かな點で随分差異がある

にしても、考え方の方向は同じ軌道を進んでいるとみられな  
いことはないから、ここから日蓮の發想法が多分に口傳法門  
系の思想に影響されたことを認めることができる。

## 二

それでは日蓮はどうしてこのような口傳法門系の思想の整  
理に當たつて、とくに戒律の問題を取り上げたのだろうか。こ  
の理由については、いま直接の理由を明らかにする材料をも  
たないが、つぎのような點が考えられるように思われる。そ  
れは、當時すでに關東において着着と地歩を固めていた淨土  
宗に對する批判的對抗意識が日蓮のうちに醸成されていた、  
と推測する視點から考えられる。『戒體即身成佛義』にはす  
でに淨土宗批判が認められるが、ここでは「法華經の悟と申  
は易行」の中の易行であるという表現によつて、決定的にな  
つていふと考えられる。念佛易行は法華易行から見れば、す  
でに方便の説で、眞實ではないとする思考が、法華開會の即  
身成佛をここに展開させるに至つたのであらう。

ところで淨土宗の念佛はそうした點ですでに劣つてい  
るが、この宗では念佛爲本を説いて持戒清淨を雜行とする。ま  
た念佛の功德による滅罪を強調することによつて、すでに早  
くから造惡無碍の行き過ぎが見られ、それは指彈のまとなつ  
つていふ。かつて嘉祿の法難によつて幸西が流されるに至つ

たのも、こうした持戒否定の線が流布していたことを語つて  
いる。そして淨土宗による念佛の興行は一面において社會秩  
序の否定を潜在し、その危険を内に孕んでいる。したがつて  
日蓮においては、持戒清淨を説くことによつて念佛に對する  
優位を示すことができることになる。よし、その持戒が法華  
持經という開會によつて包容され、解消されてしまふにして  
も、念佛が持戒を無視するのとはまつたく逆の方向にある。  
淨土宗においても、後には念佛と戒との融和一致を説くよう  
になるが、それは社會倫理に對するなほどうかの考慮による  
ものとすれば、日蓮においてはすでにそうした念佛における  
缺陷——社會一般の通念に立つた常識的な理解ではあるが  
——を突いて、法華の優位を闡明することになる。してみれ  
ば、日蓮が戒に焦點を當てた理由の一端はこうした淨土宗批  
判を傍にして考えることができるのではないか。しかも日蓮  
はこのあと『戒法門』をあらわすことになるが、そこでは社  
會倫理である五常を捉えて、五戒との一致を説くに至つてお  
り、より廣い社會秩序の視點からもながめようとしてい  
るのであつて、後に展開される日蓮の法華による國家守護の思想  
に連なるものとして注目される。こうした著述がなされた仁  
治三年・寛元元年という時點が、諸年においてすでに戒律復  
興の氣運が高められ、その歩を進めつつあつた時代であつた  
ことも忘れることはできない。