

浄土宗学としての戒とその意義

齊 藤 隆 信

(佛 教 大 学)

はじめに

法然の戒観についてはこれまで多くの報告があり、本会『年報』三二号「仏教における戒の問題」特集（一九六七年）でも二編が掲載された。⁽¹⁾そこで、本稿では宗祖法然の戒観や浄土宗学史（特に江戸期）における戒の位置づけを俯瞰しつつ、阿弥陀仏によって捨てられた（非本願としての）戒の相伝（授戒）と、その実践（持戒）における意義について報告する。過去の実態を明らかにするだけでは戒の意義は發揮しえない。過去をふまえた上で現代においていかに解釈し表現するかによって、はじめて宗学としての戒が機能するからである。

1 法然の戒に対する立場

法然は黒谷流円頓戒の正嫡として授戒を行い、自らも持戒堅固であった。そこで、ここでは先行研究をふまえながら、A授戒とB持戒に分類し、B持戒においてはさらに廃助傍の三分類をもつて、考察を加えることにする。

A 授戒（伝戒）

諸行を廃し専修念仏を提唱した法然ではあるが、その一方で戒を深く研鑽し、後鳥羽上皇や中宮の修明門院重子・上西門院・宜秋門院に授戒した（『三長記』・『明月記』）。しかし、それらはすすんで授けていたのではなく、請われるままの授戒であった。高僧から戒を受けることで、病氣平癒や安産など、現世利益を期待する貴族や武士との利害の一致でもある⁽³⁾。

重要なことは、要請に応じて授戒説戒がなされ、それを機縁として念仏信仰へと導く意図があったということである。⁽⁴⁾「戒淨双伝」は黒谷流の伝統であり、良忍・叡空はもとより、法然以後の流れからも、円頓戒と念仏法門の相承がなされている。すなわち、授戒による現世安穩と、念仏による後生安穩の成就が法然に求められていたのである。したがって、法然は実質的な持戒不犯を受者に求めていたのではなかったと思われる。授戒の後に念仏を説いていたことは以下の資料から明らかである。

『玉葉』建久三（一一九二）年八月八日の条

① 八月八日乙未、辰刻法然聖人来授戒、其後始念仏。

『法然上人行状絵図』

② 花山院左大臣兼雅公は、ふかく上人に帰したまひて、……しかれども法然上人の庵室に車たてたらんは、なにかくるしかるべきとて、つねにわたり給て、円頓戒をうけ念仏の法門を談ぜられけり。（巻一二）

③ 上人清水寺にして、説戒のつゐでに、罪惡の凡夫なれども、本願をたのみて念仏すれば、往生うたがひなきむ

ね、ねむごろにすゝめたまひければ、寺家の大勸進沙弥印藏、ふかく本願を信じ、ひとへに念仏に帰す。(巻二三)

④南都興福寺の古年童は、上人清水寺にて説戒の時、念仏をすゝめ給を聞て、帰敬渴仰のあまり、やがて発心出家して、松苑寺のほとりに、菴を結て念仏しけるが、つるに靈瑞を感じ、高声念仏して往生をとぐ。(巻二三)

⑤元久二(一二〇五)年正月二十一日、尋常なる尼女房たち、あまた上人の御房へ参りて、戒をも受たてまつり、念仏往生の様をも承らむと申ければ、上人まづ戒を授けられ、其後浄土の法門をのべ給に、……(巻二四)

⑥治承四(一一八〇)年十二月二十八日、本三位中将重衡卿、父平相国の命によりて、南都をせめしとき、東大寺に火かゝりしかば、大伽藍忽に灰塵と成にき。……後生菩提の事を申あはせむために、その請ありければ、上人おはして対面し給て、戒などさづけ申されて、念仏のことくわしく教導ありけり。(巻三〇)

B 持戒

戒は諸行に含まれるので、『選択集』第四章の廃助傍にあてて整理することが得策であろう。なお、それについてはすでに慈脱が『金剛宝戒通関記』で指摘している。⁽⁶⁾

① 廃 捨

『選択集』三章(選択撰取の義)(『昭和新修法然上人全集』以下『昭法全』と略。三一九頁)

第十八念仏往生願者、於彼諸仏土中、或有以布施為往生之土、或有以持戒為往生之土、或有以忍辱為往生之土……如是往生行種種不同、不可具述也。即今選捨前布施持戒乃至孝養父母等諸行、選取專称仏号。故云選択也。

『選択集』三章（勝劣の義）（『昭法全』三一九頁）

何故第十八願、選捨一切諸行、唯偏選取念仏一行、為往生本願乎。答曰、聖意難測、不能輒解。雖然今試以二義解之。一者勝劣義、二者難易義。初勝劣者、念仏は勝、余行は劣。

『選択集』三章（難易の義）（『昭法全』三一九頁）

次難易義者、念仏易修、諸行難修。……故知、念仏易故通於一切、諸行難故不通諸機。然則為令一切衆生、平等往生、捨難取易為本願歟。……若以持戒持律而為本願者、破戒無戒人、定絶往生望。然持戒者少、破戒者甚多。自余諸行准之応知。

『禪勝房伝説の詞』（『昭法全』四六二頁）

本願の念仏には、ひとりだちをせさせて、すけをささぬなり。すけといふは智慧をもすけにさし、持戒をもすけにさし、道心をも助にさし……

戒は念仏と対立する諸行の中の一行にすぎず、効率的な「往生行」ではない（劣行・難行）という理由から、阿弥陀仏によって廃捨された。「念仏と諸行」は、「本願と非本願」「往生行と非往生行」とも表現しうるので、問題はいたって単純であり、すべてが阿弥陀仏の聖意にもとづく二元論のもとに説明することができる。あらゆる行法、そして日常の所作までもが、念仏の前では同価値となり、諸行・非本願・非往生行として捨てられる。これが法然の基本的立場であることは言うまでもない。

② 助 成

『十二問答』（『昭法全』六四〇頁）

現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくは、なになりともよろづをいとひすて、これをとどむべし。いはく、ひじりて申されずば、めをまうけて申べし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。……衣食住の三は念仏の助業なり。これすなわち自身安穩にして、念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業なり。……極楽往生の念仏申さんがために、自身を貪求するは、往生の助業となるべきなり。万事かくのごとしと。

『十二問答』（『昭法全』六三三頁・六九七頁）

問ふて曰く、余仏余経につきて、善根を修せん人に結縁助成し候はん事は、雑行と申候べきか。答ふ、わが心弥陀ほとけの本願に乘じ、決定往生の信をとるうへには、他の善根に結縁助成せん事は、また雑行になるべからず。わが往生の助業となるべき也。他の善根を随喜讃嘆せよと釈し給へるをもて、心うべき事也。

『十二か条問答』第十（『昭法全』六七九頁）

問ていはく、念仏のほかの余善をば、往生の業にあらずとて、修すべからずといふ事あり。これはしかるべしや。答ていはく、たとへば人のみちをゆくに、主人一人につきて、おほくの眷属のゆくがごとし。往生の業の中に念仏は主人也。余の善は眷属也。しかりといひて余善をきらふまではあるべからず。

『醍醐本法然上人伝記』一期物語（『昭法全』四四七頁）

依浄土宗意者、一切教行悉成念仏方便。

戒を包摂する諸行は、往生行として無益であるという理由から仏によって捨てられた。しかし専修念仏に向かわしむる行という観点からは、念仏者の意識を高め、生活習慣を整えるために必要であれば、助業としての役割が付与さ

れてくる（異類の助業）。法然の円頓戒は、「現世をすぐべき様は、念仏の申されん様に」するための実践である。自らが念仏生活を維持し確立するために必要であるならば再び取りあげられることが許容される。

③通軌⁷⁾

『醍醐本法然上人伝記』一期物語（『昭法全』四四七頁）

廃悪修善是雖諸仏通戒、当世我等悉違背。若不乘別意弘願者難出生死者歟。

『十二か条問答』第十一（『昭法全』六七九頁）

問ふいはく、本願は悪人をきらはねばとて、このみて悪業をつくる事はしかるべしや。答ていはく、仏は悪人をすて給はねども、好みて悪をつくること、これ仏の弟子にはあらず。

『熊谷の入道へつかはす御返事』（『昭法全』五三五頁）

されば持戒の行は仏の本願にあらぬ行なれば、たへたらんにしたがひてたもたせ給べく候。……少々戒行やぶれさせおはしまし候とも、往生はそれにはより候まじきことにて候。

『七箇条の起請文』（『昭法全』七八八頁）

念仏門に於て戒行なしと号して専ら淫酒食肉を勧め、適々律儀を守る者を雑行の人と名づけ、弥陀の本願を憑む者は造悪を恐ること勿れと説くを停止すべき事。

右、戒は是れ仏法の大地なり。衆行区なりと雖も、同じく之を専にす。是を以て善導和尚は目を挙げて女人を見ず。此の行状の趣、本律の制にも過ぎたり。浄業の類此に順ぜざらば、惣じて如来の遺教を失し、別しては祖師の旧跡に背けり。旁に抛るなき者か。

『登山状』（『昭法全』四二六頁）

しかるをわれらあるひは四重ををかし、あるひは十惡を行ず。かれもをかしこれも行ず。一人としてま事の戒行を具したる物はなし。諸惡莫作衆善奉行は、三世の諸仏の通戒也。…（中略）…しかれども分にしたがひて惡業をとどめよ。

『一百四十五か条問答』（『昭法全』六五三頁）

たとひのちにやぶれ候とも、その時たもたんとおもふ心にて、たもつと申すはよき事にて候。

『一紙小消息』（『昭法全』五〇〇頁）

つみは十惡五逆のものなをむまると信じて、小罪をもをかきじとおもふべし。罪人なを生るいはんや善人をや。仏教徒（宗門人）として、また共同体の一員として、社会の倫理道德を遵守すべき観点からも、戒行は否定されるものではない。ただし、それは実質的な完具ではなく、「たへたらんにしたがひて」、「分にしたがひて」とあるように、個人の置かれた環境や条件に応じての実践であり（随分持戒）、また「たもたんとおもふ心にて」、「小罪をもをかきじとおもふべし」とあるように、実践を心がけようとする意識おぼしを強調する。大乘円頓戒が精神戒ともよばれる所以である。先の①では、戒を往生行として廃捨したが、ここでは非往生行としての戒はもとより廃捨する対象などではないということになる。

さて、法然の戒觀をまとめるのにふさわしい法語がある。『和語灯録』の「諸人伝説の詞」として遺されている弟子の信空との問答である（『昭法全』六七〇頁）。

ある時間ていはく、往生の業においては、思ひ定めおはりぬ。ただし一期の身のありさまをば、いかやうにか存

じ候へき。

答ての給はく。僧の作法は大小の戒律あり。しかりといへども末法の僧これにしたかはす。源空これをいましむれども、たれの人かこれにしたがふへき。ただ詮するところは念仏の相続するやうにあひはからふへし。往生のために、念仏すてに正業也。かるかゆへにこのむねをまほりて、あひはけむへきなり。

黒谷流の戒法が法然から信空に相承されたことは、現存する血脈譜や『十二門戒儀』から明白である。⁽⁸⁾しかし、「源空これをいましむれども、たれの人かこれにしたがふへき」とは、その正嫡伝承者としては、あまりにも不甲斐ない述懐であり、伝承者としての資質すら問われかねない脆さがただよう。だが、それは法然の実体験であり、また深い絶望感からのことばなのである。それゆえつづく「念仏の相続するやうにあひはからふへし」にこそ、法然の真意がある。末法では僧侶ですらも厳持しえない現実を前に、ただ念仏を相続する以外にすべはなく、そのためにすべての事を自らの能力・条件・環境に応じて「あひはからふ」しかない。戒も例外ではなく、念仏を相続するために、これを「廃捨」するか「助成」するか、それとも「通軌」として実修するか、それは念仏者それぞれのはからいに委ねられるのである。

2 浄土宗学としての戒

(1) 聖岡の『顕浄土伝戒論』

聖岡（一三四一―一四二〇）は、浄土宗における戒脈相承に関して『顕浄土伝戒論』を著した（一三八七年）。本

書はその題号に「伝戒」とあるごとく、天台相伝の大乗円頓戒を稟承することの正統性を説いているが、それだけにとどまらず、浄土宗においていかに位置づけられるかその正当性をも発揚しているのである。巻末の「已上、不信の難を決す」は、雑行の戒を捨てさった宗侶に対し、戒を伝承する理由付けに迫られていたことを示唆する。

A、天台の戒であらうと、衆生利益の方便として受容すべきである。

B、黒谷流の円戒は法然に相承されたので、今後は浄土宗が伝えていく。⁽⁸⁾

C、諸悪莫作衆善奉行は諸仏の通戒であり、宗派を超越している。

D、法然は天下の戒師であり、聖光・良忠・良暁へと相伝された事実がある。

E、雑行でも多少これを修めることは許容される。戒は念仏の助業である。

F、受戒の功德は絶大であり、また大乘戒は犯しても戒体を失わない。

聖罔は内容から、A Bを決他宗難に、Cを決自宗難に、D Eを決自行難に、そしてFを決不信難にそれぞれ配当している。Cは法然の③通軌、Eは法然の②助成、Fは受戒の功德に相当する。聖罔は法然の戒律観をふまえた上で制度としての伝戒を導入しており、法然の教えと乖離するものではなく、また単なる形骸的なものでもない。書名のとおり、あくまでも浄土宗の伝戒の正統性（列祖相承の事実）を述べ、加えて持戒の正当性（専雑双修の根拠）をも表明することが目的であり、教団の組織化にはじめて着手した功績は大きく、これが江戸期に議論される伝戒の根拠とされるにいたった。したがって、聖罔は法然が廃捨した戒（①）を、再び往生行として選取したのではなく、助成の戒（②）として、また通軌の戒（③）として、浄土宗の中に位置づけようとしたのである。

（2）江戸期の円戒興隆

江戸期の浄土宗では、捨世派（称念・忍微・関通・徳本）、浄土律派（靈潭・敬首・湛慧）、布薩戒派（輪超・岸了・了吟）、円戒派（観徹・大玄・貞極・義柳）が興起する。それらは、みな教団に対する批判的態度の表れであって、宗侶の生活規範を律し、宗風を改革刷新すべく、内部から惹起してきた真摯なる警鐘であった。したがっていずれも戒を重視するその態度に異なるところはない。ここでは特に浄土宗正統の円戒派について検討する。^{（9）}

① 観徹（一六五八―一七三二）『浄宗円頓菩薩戒誘蒙』

念仏を不足として持戒することは雑行であるが、専修念仏のみによって決定往生を確信する者が、分に随って持戒することは雑行ではないとする。これは法然『十二問答』にある「わが心弥陀ほとけの本願に乘じ、決定往生の信をとるうへには、他の善根に結縁助成せん事は、またく雑行になるべからず。わが往生の助業となるべき也」に符合する。また本書は全編にわたって通仏教的な解釈が占めており、宗門のさし迫った問題として積極的に戒を勧発しようとする取り組みは希薄で、基本的には聖罔と同じような論調である。旧態依然とした解説は、現実の問題への対応よりも、むしろ浄土宗における伝戒持戒の理論的根拠を話題としているにとどまる。

② 貞極（一六七七―一七五六）『円戒二掌記』

左右の掌をあわせた合掌のように、円と戒を合わせて実のあるものとなるという。全編通して専門的に戒を論じている。前半はほぼ戒体論が中心であり、つぎに戒相を論じる。そして最後の後料簡において法然の伝戒持戒について触れている。概ねこれまでの解釈を踏襲しているのであるが、特徴的なことは二祖の提唱する「念死念仏」をもって

持戒の用心としたことである。⁽¹⁰⁾

我門三業ヲ誡ムル事ハ念死念仏ノ用心ニアリ。何ガ故ニ三業放逸ナル、死ヲ忘ル、故也。何ノ故名利ヲ望ム、死ヲ忘ル、故也。宗々方便名別ナリ。我門ノ如キハ、念死ヲ以テ三業ヲ誡ムヘキ也。、『統浄全』一二・二二三下)

三業を放逸にし、名利を望むことは、死を妄想しえないからである。いつとも知れない自らの死に対して、常日ごろからその準備を怠ることなく往生を願いつつ念仏することが肝要であるというのが念死念仏である。死を念じることとで念仏だけではなく、「三業ヲ誡ム」戒の実践もおのずからなされるのが浄土宗の方便であるという。貞極はまた『蓮門住持訓』を著して、同じように浄土宗の現状に対する危機感を喚起している。

③大玄（一六八〇～一七五六）『円戒啓蒙』

戒が念仏の障りとならないのは、それが止善であって、行善ではないからである（同二四三下・二八四下）。行善とは念仏の余暇に修める善であり、それは専修念仏の障害となるが、止善は身口意三業の悪をとどめるだけなので念仏の障りとはならない。

止善ト云ハ、戒行ヲ止善ト名ク。夫レ戒行ノ一法ハ身ニ礼拝スルニモ非ズ、口ニ経論ヲ誦スルニモ非ズ。身口ニ起ル悪ヲ止テ閑暇ニ成ルノ法ナリ。……止メタルダケノ閑暇ヲ得テ、念仏弥々増進ス。是故ニ戒ハ念仏ヲ修スルノ増上縁トハ成レドモ、念仏ノ障トナラズ。……（中略）……両祖（善導・法然）俱ニ戒ヲ持チ給フハ閑暇ヲ得テ念仏ヲ無間ニ修セン為ナリ。悪ヲ盛ニ行ジテ念仏ノ助業トナルコト無シ。悪ヲ止ムレバ念仏ノ助業ト成ルナリ。（同二四四上下）

さらに持戒の意義を「宗門繁昌」のためであるとする。伝統的には戒は助業とみなされるが、大玄は持戒が念仏弘

通の手段であると言っているのである。

身持崩レテハ人信セズ。若シ其人ヲ信セザル時ハ、縦ヒ何ホド微妙ノ法ヲ説クトイヘドモ、却テ誹謗ヲ起シテ弘通ノ妨ト成ル。是故ニ人ノ師家タル輩ハ、持戒清浄ヲ第一トス。末弟ヲシテ浄家ノ教法ヲ弘通セシメ、宗門繁昌ナラシメンガ為ニ、遺シ置給フト見ヘタリ。（同二四六上）

宗侶の現実的な問題として顕在化していることがここから読み取れるのではなからうか。持戒は自己の問題としてよりも、むしろ教団の繁栄・利益のためにも実践されなければならないと受けとめられるのである。大玄はまた『円布顕正記』上においても、

元祖ノ円頓妙戒ヲバ廃捨スル人甚ダ多く、取奉ル人至テ希ナリ……（中略）……願クハ邪執ヲ摧キ、正法ヲ顯スノ一端ニモナリナンカト、此一編ヲ著スノミ。（『統浄全』一三・五一上）

幕府の庇護に甘んじて、そこに安座し自らを省みない宗風に歯止めをかけ、宗侶一人ひとりの意識を高め、信頼される宗侶となるべく持戒清浄を訴えている。また、持戒する効用（持戒の意義）を、四条ほど示している。

止善（止惡の善）による余暇に念仏が増進される（第二〇、『統浄全』一一・二四三下）

他宗からの非難を未然に防ぐことになる（第二二、同二四五下）

有戒の犯戒は無戒の不犯に勝る（第三八、同二六三上）

戒は剣であり、僻見や業魔を退治する。これは五戒二五神の随逐擁護でもある。（第四四、同二七四下）

④ 妙瑞（江戸中後期）『略述大乘戒義』二卷

一戒もたまたすと述べた法然は、なぜ多くの門人に授戒したのか。妙瑞は「仏門通軌」と「今宗別軌」をもって応

じる。特に後者は浄土宗における持戒の意義を、安心との関わりで述べており、妙瑞独自の解釈が現れている。

答、我宗有依通軌、有依別軌。

若依仏門通軌、則必須勸随分持戒。謂戒是仏法大地、衆行雖區、同依於此。若不受之者、名為外道、亦為邪見。畜生無異、木頭無異。是故応勸一切衆生、随分受仏正戒。謂之仏門通軌也。

若依今宗別軌、則必須信三学無分。謂不息妄念、非真持戒。不能断惑、非真慧学。是以縦有持戒、作無戒想、縦有学解、作愚癡想。決定信知自身現是罪惡生死凡夫、無有出離之縁。又決定信知彼阿弥陀仏四十八願、摂受衆生、無疑無慮、乗彼願力、定得往生。謂之今宗別軌。

是故吉水、若依仏門通軌、則有与而勸随分持戒。若依今宗別軌、則有奪而談三学無分。応知其言不能持一戒者、此依今宗別軌、以示深信本願之用心。其伝門戒於門人者、此依仏門通軌、以立深信因果之宗義也。（『統浄全』一

二・一〇九下）

「三学無分」は、持戒を通して三学の能力・条件をみたしていないと認めること。つまり妄念と惑を滅することのできない衆生は、自らを凡愚と認めることであり（信機）、それはまた阿弥陀仏の救済を確信する（信法）ことである。要するに、受戒によって仏教徒となったことを自覚するとともに、持戒によって一戒をも持てない愚鈍な自己であると認識し、したがって仏の慈悲なくして救われ難いことを信知するというのが妙瑞の戒観である。

これは法然の「三学非器」（『聖光房に示されける御詞』の「凡仏教雖多、所詮不過戒定慧三学。……爰如予者已非戒定慧之器」（『昭法全』七五一頁）の述懐をふまえつつ、さらに信機信法にまで踏みこんだ解釈といえる。加えて持戒の徳についても言及している。

夫戒法者、仏門通軌、三学先務。学仏之徒、誰不遵行。是故光明大師堅護戒品、吉水大師復興円戒。苟繼其踵者、何外乎木叉。於戲持戒為徳非止一二。助励念仏、助成三昧、息世譏嫌、光顯宗門、純善業成、超生浄土。

（『昭法全』一一〇下）

念仏三昧を助成するとは、もと『往生要集』に「若堅持十重四十八輕戒、理必助成念仏三昧」（大文第五の止惡修善）とあるに拠っているのであるが、「息世譏嫌、光顯宗門」は現実の効果として現れる徳（利益）を述べたものであって、先の「宗門繁昌」と同じく教団の運営を念頭においているのである。

⑤顯了（？―一八三一）『浄土宗円頓戒玄談』

天台宗と浄土宗の円頓戒の解釈に四つの異があることや（同三六五下）、浄土宗で授戒する六つの理由（同三七一下）を示しつつ、宗門の窮状とその原因をきわめて適確に指摘している（同三七三）。

有人ノ曰ク、「江戸檀林ハ將軍ノ御威光格別ナル故ニ、敢テ昔ニ替ルコトナシ。田舎檀林ヲミレバ、昔ハ僧数多ク、庵主モアリ、空寮モナカリシガ、近来ハ殊ノ外僧モ減リ庵主ニナル人モ無キ故ニ、或ハ空寮ニナリ、或ハ寮ノ潰レ果タル処モアリ。此ノアリサマハ、全ク近来世上ノ困窮ニテ、檀家ノ施入モナキ故ニヤト思ヒシニ、又考ミレバ夫バカリニモ限ラヌカト存スルナリ。何トナレバ近来自他ノ宗門ヲ論ゼズ、江戸田舎ヲ簡バズ、押シナベテ不如法ナル僧ガ多キ故ナルベシ。不如法ナル僧ノ多キニ付テハ、在家ニモ亦信ヲサマシテ、施入セザル者多カルベシ。又其上ニ不如法ナル僧ハ無益ノコトニ多ク金銀ヲ費ス故ニ、困窮スルコト益ス甚シ。夫故ニ法義ノコトニハ志ノナキバカリニモ非ズ、義理ニモ伊達ニモ手ノ届カヌナリ。是故ニ空寮ナリ、畑トナルベシ。同ジ僧院デモ律僧境界ヲミレバ、無縁ノ寺ナレ、無縁ノ僧ナレ、イツトナク檀家ヨリ信ヲ運ビ、衣食財物ヲ贈ルト見ヘテ、

寺モ僧モ憂フル色ナク温和ニ暮スナリ。縦ヒ信施ハ官僧モ同ジ様ニ受ルニモセヨ、律僧ハ官僧ト違ヒ、無益ノ費無キ故ナリ。此道理ヲ以テ考フルニ、世上困窮計リニモ抛ラズ、根元ハ僧徒ノ不埒ヨリ起テ衰微スルト見タリ。已上人。

經濟の逼迫によつて檀家からの布施が減少し、そのために檀林が衰退してしまつたようではあるが、実は不如法な僧侶が増加したことで施入がなくなつたのであり、その証拠として浄土律派の寺院を好対照としてあげている。これは、すでに授戒や持戒の理論的根拠よりも、現場の声を問題としてしているのである。

そもそも授戒・持戒は、教団としての組織や、構成員の帰属意識と直結してくる問題でもある。法然のころの念仏聖集団から聖罔の萌芽期における浄土宗教団と、さらに存応（一五四四―一六二二）による組織や制度が整備された近世独立した浄土宗教団⁽¹⁾とは、それぞれ状況が異なっている。それは端的に言えば、外部からの圧力に抗すべく対応した聖罔と、内部からの腐敗を正すべく対応した江戸期の学匠をとりまく状況の相違である。聖罔は専修念仏集団における授戒の論理的根拠を過去に遡つて示すことが急務であつたので、現実的な問題、すなわち僧俗が実際に交わる際に発せられる現場の声や要求といった実態に即して論及することはなかった。それは観徹にいたるまで概ね変わらない。ところが江戸中期以後は、そうした浄土宗教団において授戒持戒する正統性と正当性は周知のこととして、再び取り上げられることはなく、むしろ現場における具体的・現実的な問題の解決に迫られている。つまり授戒持戒することで期待される意義や効果、または授戒持戒を行わないことによる不利益が話題となつてきているということである。換言すれば、江戸中期以前は伝戒持戒の根拠を過去に求め、その後はその意義を現在から将来にむけて模索していたということである。

3 浄土宗における戒の現代的意義

以上の観点をふまえ、現在の浄土宗における戒の意義について、授戒（伝戒）と持戒の面から考察する。授戒は儀式儀礼であり、持戒は授戒後の日常的実践である。

① 授戒（伝戒）

円頓戒とはいいながらも、凡夫には円満に実践しえないのが実情であり、それを認めながらも授戒を行っている。しかし、法然がそうであったように、授戒儀式を契機（結縁）として、すすんで念仏法門の弘通をも目的としているのである。それを受けた聖問は「もし宗を伝ふる時は、必ず以て戒をも伝ふ」（八九六上）と述べ、現在でも伝宗伝戒道場（加行）において、宗（念仏）と戒（円頓戒）がともに授けられているわけである。

さらに、授戒によって仏教徒としての自覚を常に保持しようとする、本来的にそなわっている戒体（性無作の仮色）を発動させることにある。戒体の意味は知らなくとも、授戒儀式によって各人の戒体が発動することにねらいがある。授戒あればこそ、たとえ破戒すれども懺悔の余地もあるが、無戒のままでは破戒の自覚もなければ、その後の懺悔もありえない。仏教徒としての自覚が、作罪への抑止力として効力を発揮しうるのである。したがって、儀式儀礼としての授戒にこそ意味がある。

たしかに大乘戒は自誓授なので、戒師や証人を伴う儀式を通しての授戒は不要であるが、香気につつまれた荘厳な道場の中、あえて従他受により証人が同座する厳肅な場で誓いを立てた以上は、仏教徒（宗門人）としての意識がより強まり、その後の随分持戒も期待できるのではなからうか。⁽¹²⁾

②持 戒

授戒によって、仏教徒（宗門人）の自覚がうながされ、止悪行善を心がけようという精神は、自らを持戒へと向かわせる。ところが、やはり破戒してしまう。これは法然のことば通り、それぞれの環境や境遇において念仏とともに持戒を実践すればよいのである。大切なことは、完具することではなく、可能な限りに持戒的な生活を心がけようとして意識すること、つまり「たまたんとおもふ心」、「小罪をもをかさじとおもふべし」という意識おもいなのである。

また、持戒は結果的に犯戒すること、逆に凡夫の自覚と弥陀の救済の確信を深め、念仏に専修せしめる効果も期待できる。それは妙瑞が述べたように、信機信法の自覚にはかならない。破戒してしまう自己の凡愚を痛感することは、法然の「愚痴に還える」「三学の器に非ず」そのものである。個としての無力感は現世における共生の現実を再認識することになり、来世に向けては阿弥陀仏による救済への信へと進む。つまり、数多くの縁によって、ともどもに生き生かされていること（共生）を知ることとは、共同体において協調ある生活を形成しようと心がけることになる。そして自らを救えないという自覚は、救済者への全幅の帰依へと連動し、結果的に専修念仏へと方向づけられるものである。

おわりに

法然が廃捨したのは往生行としての戒であって、非往生行としての戒はもとより廃捨する対象ではなかった。これを指針としながら、念仏教団の基本的な姿勢を示したのは第七祖聖因であり、また江戸期の学僧たちであった。換言すれば、法然は「持戒の根拠」（廃助傍）⁽¹³⁾を示し、聖因は「授戒の根拠」（外部圧力への反駁）を示し、江戸期になる

と、その上でさらに「持戒・授戒の意義や効果」（内部腐敗の阻止）が問われてきているのである。

そもそも日本仏教はその伝来から戒と律への関心は希薄であり、僧侶の墮落は早くから認められ、それが表面的には幕府の檀家制度によって一段と加速したかに思われている。また、それにともない宗侶と教団への不信感が肥大し、当然ながら寺院や教団の運営維持の弱体化へとしだいに連鎖してきた。そして、この窮状に危機感をいだいた真摯な宗侶による警鐘が江戸期になって具現したのである。なかでも傾聴すべきは増上寺五九世の顯了のことばであろう。顯了は、檀林が「困窮スルコト益ス甚シ」とする根拠を「近來世上ノ困窮」には求めず、「不如法ナル僧ガ多キ故」であると宗侶を断罪したのであった。すなわち宗門の腐敗をもたらす要因は、時の政策や経済の停頓といった外的要因ではなくして、出家者として、宗侶として、一人ひとりの自覚と責任にこそあると述べ、その具体的な指標を円頓戒に求め、その伝授と受持を強く喚起したのであった。顯了の提言はいまなお有効である。

註

- (1) 藤原了然「法然教学に於ける戒の意義」、浜田耕生「日本の浄土教における戒について——法然上人の場合——」。また参照すべき論考として、石田瑞磨「法然の戒律観」（『日本仏教における戒律の研究』、一九六三年）、坪井俊映「法然教学における戒の問題」（『佛教大学研究紀要』三九、一九六一年）、三田全信「法然伝に見る『説戒』について」（『人文学論集』一、一九六七年）、三田全信「立教開宗と持戒問題」（『法然上人研究』、一九七五年）、玉城康四郎「日本天台の金剛宝戒と法然の念仏一門」（『天台思想と東アジア文化の研究』、一九九一年）などがある。
- (2) 法然は「普通によき学生といふも、大乘の戒律にきては、予がごとく沙汰したるものはすくなきなり」（『法然上人行状絵図』巻五）と自ら述べている。
- (3) 『四分律刪繁補闕行事鈔』巻下（之三）に、「四雜料簡、大集云、妊娠女人、恐胎不安、先受三帰、已見無加害、乃至生

已、身心具足、善神擁護」(『大正藏』四〇・一四三上)とある。また智顗『菩薩戒儀疏』上(『大正藏』四〇・五六八下)に「受苦薩戒者、超度四魔、越三界苦、生生不失、常隨行人、乃至成佛」とある。なお、一田善寿「法然上人の現世祈禱的伝戒論」(『専修学報』二、一九三四年)を参照。

(4) 『二期物語』には、「浄土宗の意によらば、一切の教行は悉く念仏の方便となる」とある(『昭法全』四四七頁)。

(5) 『十二門戒儀』の第十一広願には、「又以此功德、願共法界諸衆生、等捨此身已、生極樂界弥陀仏前」(湛然本)、「又願与衆生、悉發菩提心、同得生浄土、共証大菩提」(黒谷古本)、「又以此功德、願共一切衆生、捨此身已、生極樂世界阿弥陀如来前」(黒谷新本)とある。また法然の初期の作品と思われる『往生要集略料簡』には「依此要集意、欲遂往生者、先發縁事大菩提心、次持十重木叉、以深信至誠、常称弥陀名号。随願決定得往生。是則此集正意也」(『昭法全』二一七頁)とある。

(6) 「夫れ金剛宝戒とは即ち天台の円頓戒なり。円戒の大師、常に徒弟に授く。弁師(聖光上人)もまた然り。何ぞ新たに兼行を疑はんや。況やまた是の疑いは『選択』に在りて決すべし。一向・兼行・廃立・助正なりにして大師の常談なり」(『続浄全』一三・三八上)、「問ふ、念仏の外に戒あらば、あに雑行と為さざるや。答ふ、此に廃立・助正・傍正の三義あり。『選択集』の如し」(同六六上)とある。なお慈脱は一七―一八世紀前半。本書の成立は不明であるが、享保二(一七一七)年の識語をもつ。

(7) ここでの通軌とは、廃助傍の三義における傍正義に相当するであろう。

(8) たとえば、高山寺蔵元仁元(一二二四)年信空上人真筆『円頓戒血脈譜』(塚本善隆・谷光順「法蓮房信空上人の研究」、専修学報一)、延暦寺蔵元応寺流「天台菩薩戒相承血脈譜」、清浄華院所蔵「天台円教菩薩戒師資相承血脈譜」、廬山寺、珍養『広血脈』(ともに恵谷隆戒『改訂増補円頓戒概説』付録)、青蓮院所蔵恵尊筆遮那業「天台円教菩薩戒相承血脈譜」(林彦明「白河信空の『授菩薩戒儀』」、専修学報九)および慈胤相伝「授菩薩戒儀 白河」、西教寺蔵『開山御結縁之血脈』(西村昭紹「戒浄双修時代」、『象山浄土教の研究』)などがある。

(9) これに関しては、貞極が『円戒二堂記』で否定しており(『続浄全』一二・二二四上)、また福田堯頌によっても反論されている(『天台学概論』六六九頁)。

(10) 江戸期の戒律興隆に関しては、井川定慶「江戸時代浄土宗の復古と革新運動」(『仏教思想論叢』一九七二年)、上田

靈城「江戸仏教の戒律思想（二）」（『密教文化』一一六、一九七六年）、大橋俊雄「江戸時代における浄土律とその展開」（『史学仏教学論集』乾、一九七三年）、長谷川匡俊『近世念仏者集団の行動と思想』（評論社、一九八〇年）などが参考となる。

（11）念死念仏に関しては、藤堂俊英「念死念仏」（『浄土宗学研究』二七、二〇〇一年）を参照。

（12）江戸期における仏教界全般の廃類に関しては、辻善之助「近世仏教衰微の由来（其三） 江戸時代に於ける僧侶の堕落」（『日本佛教史之研究』続編、金港堂、一九三一年）を参照。

（13）授戒後に罪を作ることとは、授戒儀式に同座した佛菩薩や証人に対する恥（慙愧・後ろめたさ）として意識される。実のところ、それは一種の強迫観念としての持戒ともいえる。

（14）法然は廃助傍の三義の中、上に引用したように助成と通軌（傍正）において持戒の根拠を示したことになる。前者は「異類の助業」として、後者は「諸仏の通戒」・「仏法の大地」としてである。