

十六条戒の二重構造とその機能について

晴 山 俊 英

(駒 澤 大 学)

今回扱う十六条戒とは、現在曹洞宗で用いられているものを指す。簡潔に示されている例を示せば『仏祖正伝菩薩戒作法』に

次正授戒。先三帰。へ和尚合掌授之。教授并受者、皆合掌而受。へ

南無帰依仏、南無帰依法、南無帰依僧。帰依仏無上尊、帰依法離塵尊、帰依僧和合尊。帰依仏竟、帰依法竟、帰依僧竟。

和尚示曰、一受三帰戒如斯。從今已後、如来至尊正等覺是汝大師。更不帰依邪魔外道等。此是千仏之所護持、曩祖之所伝来也。我今授汝、汝善護持。

次三聚淨戒。第一攝律儀戒。千仏之所護持、曩祖之所伝来。我今授汝、汝從今身至仏身、此事能持否へ三問。へ能持へ三答へ和尚問授、受者答受。第二攝善法戒へ詞如先。へ第三攝衆生戒へ詞如先。へ

次有十重禁戒。

第一不殺生へ詞如先。へ

第二不偷盜へ詞如先。へ

十六条戒の二重構造とその機能について (晴山俊英)

第三不貪婬（詞如先。）

第四不妄語（詞如先。）

第五不酤酒（詞如先。）

第六不說過。

第七不讚毀自他。

第八不慳法財。

第九不瞋恚。

第十不謗三宝。

上來十六条仏戒、謂三帰・三聚淨戒・十重禁戒。此十六条戒、千仏之所護持、曩祖之所伝来。我今授汝。汝從今身至仏身、是十六条事、能持否（三問。） 能持（三答。） 是事如是持。

（『道元禪師全集』六・一八〇～一八四頁、へは割注）

とあるのがそれである。

一見して判るように、いわゆる仏法僧の三宝への帰依を表明する三帰戒、菩薩の心構えを總体的に誓う摂律儀戒・摂善法戒・摂衆生戒の三聚淨戒、そして具体的事項として『梵網經』に見える十重禁戒を組み合わせた形で十六条となっている。この組み合わせ自体は例えば智顗『菩薩戒義疏』上に

先受三帰。云、我某甲、從今身至仏身、於其中間、帰依常住仏、帰依常住法、帰依常住僧。

（大正新脩大藏經 四〇卷・五六八頁上）（以降 大正藏 四〇・五六八上と略記）

とあり、また

一切諸仏菩薩僧、受菩薩戒、律儀戒、攝善法戒、攝衆生戒。

(大正藏 四〇・五六八中)

とあり、そして下巻では十重禁戒の一つが説かれている(大正藏 四〇・五七一中以降)ように、古くから存した形である。

ただし『菩薩戒義疏』は『梵網經』の注釈書であるから、当然ながら梵網四十八輕戒をも含めた形(大正藏 四〇・五七四下以降)である。十六條戒となると四十八輕戒を割愛した形である点が異なるが、道元禪師は、十六條戒授戒の作法を説く『仏祖正伝菩薩戒作法』の奥書において、

右大宋宝慶元年九月十八日、前住天童景德寺堂頭和尚、授道元式如是。祖日侍者へ時焼香侍者。〳

広平侍者等、周旋行此戒儀。大宋宝慶中伝之。

(『道元禪師全集』六・一八八頁)

と述べ、十六條の形式が如淨禪師からの正伝であり、宋代の中国に既にこの形が存在していたことを伝えている。しかし四十八輕戒を除いた形の十六條をもって是とする戒律文献が中国の資料からなかなか発見されず、十六條戒の源流については定説を見るに至っていないのが現状である。この件に関しては、筆者も微力ながら聊か調査をしたことがある。⁽¹⁾

さて、次にタイトルに掲げた「二重構造」とはどういう意味であるかを説明しなければなるまい。筆者がそのことに思い至る第一段階としては、最初に挙げた資料がタイトルに「菩薩戒」と掲げるにも関わらず「仏戒」という表現をしきりに用いているということがある。『正法眼蔵』『受戒』においても、

正法眼蔵を正伝する祖師、かならず仏戒を受持するなり。仏戒を受持せざる仏祖、あるべからざるなり。あるい

は如来にしたがひたてまつりてこれを受持し、あるいは仏弟子にしたがひてこれを受持す、みなこれ命脈稟受せるところなり。

（『道元禪師全集』二・二九五頁）

とありながら、

いはゆる、応受菩薩戒此入法之漸也、これ、すなはち参学の上るべきところなり。その応受菩薩戒の儀、ひさしく仏祖の堂奥に参学するもの、かならず正伝す、疎怠のともがらのうるところにあらず。

（『道元禪師全集』二・二九六頁）

と、「菩薩戒」の語が見えることでも確認される。仏戒と菩薩戒を同義語として扱えば、一応の納得はできたものの、これを言い直す必然性があるのか、という疑問も同時に残るのである。

因みに「応受菩薩戒此入法之漸也」は、『禪苑清規』に、「既受声聞戒、応受菩薩戒。此入法之漸也」（『訳注禪苑清規』、曹洞宗宗務庁、一三頁）とあるのを指す。ただし中国や南都の僧侶の在り方、すなわち声聞戒と菩薩戒を重受する在り方と異なり、菩薩戒のみで事足りる単受の立場を取る道元禪師からすると、中国成立の『禪苑清規』の「既受声聞戒」は「既に声聞戒を受く」と読む限り、如何にも都合が悪い。引用するだけ引用して無視したとも考えられるが、『正法眼蔵』「受戒」の最後には

比丘戒をうけざる祖師かくのごとくあれども、この仏祖正伝菩薩戒うけざる祖師、いまだあらず、必ず受持するなり。

（『道元禪師全集』二・二九九頁）

とあるから、『禪苑清規』の漢文は道元禪師禪師の視点からは「既に声聞戒を受くも、応に菩薩戒を受くべし。此れ入法の漸なり」と解した方が矛盾が少ないと思われる。たとえば比丘戒（声聞戒）を受けていても、必ず菩薩戒を受

けなければ意味がないと捉えるべきであろう。

話が逸れたが、仏戒と菩薩戒の混用については、『梵網經』そのものにも見える。

仏子諦聽、若受仏戒者、国王、王子、百官、宰相、比丘、比丘尼、十八梵天、六欲天子、庶民、黃門、姪男、姪女、奴婢、八部、鬼神、金剛神、畜生乃至變化人、但解法師語、尽受得戒、皆名第一清淨者。仏告諸仏子言、有十重波羅提木叉。若受菩薩戒、不誦此戒者、非菩薩、非仏種子。

（大正藏二四・一〇〇四中）

『梵網經』ではこの他にも、

説我本盧舍那仏心地中、初発心中、常所誦一戒、光明金剛宝戒、是一切仏本源、一切菩薩本源、仏性種子。一切衆生、皆有仏性。一切意識色心、是情是心、皆入仏性戒中。

（大正藏二四・一〇〇三下）

とあり、また、

是時百万億大衆、諸菩薩、十八梵天、六欲天子、十六大国王、合掌至心聽、仏誦一切仏大乘戒。仏告諸菩薩言、我今半月半月、自誦諸仏法戒。汝等、一切発心菩薩亦誦。

（大正藏二四・一〇〇四上、傍線・波線は筆者記入）

ともあり、「一戒」「光明金剛宝戒」「仏性戒」、あるいは「大乘戒」「諸仏法戒」と、かくも多様な呼称で梵網戒を表現している。これはこれで、『梵網經』自身が梵網戒の優位性を多角的に示そうとしていると思われるが、筆者の問題意識は曹洞宗の宗意との関係における「仏戒」と「菩薩戒」にあるので、これ以上踏み込まないこととする。

そこで「仏戒」と「菩薩戒」の言い直しであるが、道元禪師が如浄禪師の言葉を記録したとされる『宝慶記』には、堂頭和尚慈誨云。薬山之高沙弥、不受比丘具足戒、也非不受仏祖正伝之仏戒也。然而搭僧伽梨衣、持鉢多羅器。是菩薩沙弥也。排列之時、依菩薩戒之臘、不依沙弥戒之臘也。此乃正伝之稟受也。你有求法之志操、吾之所懽喜

也。洞宗之所託、你乃是也。

（『道元禪師全集』七・四六頁）

とある。如浄禪師の短い言葉の中にも仏戒と菩薩戒の混在が認められ、道元禪師の用法の源流とも受け止められるが、ここでも同義語として扱うことは可能ではある。それと同時に、仏戒・菩薩戒が具足戒・沙弥戒とは別立てのものであること、仏法上は仏戒・菩薩戒が優先されるべきことが窺え、このことは前の『正法眼蔵』『受戒』に示される「応受苦薩戒」の解釈と軌を一にしていると思われる。

では同じ戒を仏が遵守すれば仏戒、菩薩が遵守すれば菩薩戒、ということの良いではないかとも思われるが、そもそも曹洞宗においては仏と菩薩の区別が難しい側面を有している。『正法眼蔵』『辨道話』には、

それ、修・証はひとつにあらずとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるがゆえに、初心の辨道すなわち本証の全体なり。かるがゆえに、修行の用心をさづくるにも、修のほか

（『道元禪師全集』二・四七〇頁）

に証をまつおもひなかれ、とをしふ。直指の本証なるがゆえなるべし。

とある。いわゆる「修証一等」を述べた段であるが、証りを修行の到達点と捉え、証りをもって仏と菩薩を区別しようとする矛盾を生じってしまうこととなる。それが仏法上の目線である。つまり正しい修行がそのまま証りを示す事になるから、修行している者こそが仏である、という話になる。筆者なりに碎いて言えば、人は生まれながらにして仏の機能を有している、その機能を発揮する行為が修行、言い換えれば仏行ということであろう。してみると、仏という何者かが存在するというわけではなく、例えば野球の球を投げれば誰でも投手と呼ばれるように、仏道修行に身を投ずれば誰でも仏と呼ばれる存在になるということになる。

ただ修行が正しく行われている限りに於いて、その人は仏であるが、実際問題として一日二十四時間三百六十五日

正しい仏行を実践することは非常に困難である。従って修行道場という、仏行を行ずるに有利な環境が必要になるものと思われる。

そういう視点で見ると、仏行を行じ切れている時間は仏、そうでない時間は菩薩、というような曖昧な区別にならざるを得ないのである。だからこそ「仏戒」と「菩薩戒」とを混在させているのかもしれないが、この段階ではまだその性格の違いが明確になっていない。

ここで、別の角度から見てみたい。十六条戒の解釈でもっとも悩まされるのは、おそらく『仏祖正伝教授戒文』に示される宗意的解釈である。例えば不偷盜戒に関しては、「第二不偷盜 心境如如而解脫門開」（『道元禅師全集』六・二一四頁）と説明されているが、不偷盜についての解説としてはきわめて判りにくいものと言わざるを得ないであろう。そこで道元禅師による『梵網經』の講義と弟子經豪による補説が述べられる『梵網經略抄』（以下『略抄』と表記）を見ると、

心境如如ト云義、尤符合シテ可心得者也。心ト境トニ置テ如如ト云ニアラス。三界唯一心ノ義ニテ可心得。不触事而知也。或義ニハ今ノ我等カ心寂靜ナル時ヲ如ナルト云。不可然。寂靜ニモアレ、ソドウニモアレ、トルヘキ心ニアラス。心トハ如何。境トハ如何。地獄ノ心ハ猛火ヲ以テ境トス、我等カ心ニテ見ル境ハ世間ノ法也。是生滅也。エムスル所無常ノ法也。其時更無如如義。就仏法如如ノ義ヲ立ルニ仏心衆生ノ心ナリト云。但心ハ不可得ト云ヘハトテ、我等カ心得所ヲ不可得ト云ニハアラサルヘシ。仏法ニ財宝トハ何ヲ可定乎。人間ニ如思ナラハ非今談。盜ト云事モ能可定也。

（『永平正法眼蔵蒐書大成』一四・四九六頁、以下『蒐書大成』と略記）

とある。「心境如如」という義は、仏法をもっとも意識して考えねばならない。「心」と「境」とを二つに分けて「如

如」と言っているのではない。「三界唯一心」の意味であり、「不触事而知」の意味である。我々凡夫の「心」で考える寂靜、つまり涅槃が「如如」であるというのは、間違いである。涅槃であっても祖道であっても、そこに取り出せる「心」などない。そもそも「心」とは何ぞや。「境」とは何ぞや。地獄の「心」は猛火を「境」とするし、我々凡夫の「心」で見る「境」は世間法である。これは生滅変化するものであり、言うところの無常の法である。この時には如如の義などない。ここでは仏法について如如の義を立てた上で、仏心・衆生心というのである。ただ心は不可得であるというからといって、単純に我々が理解できない所を不可得というわけではないであろう。仏法上での財宝はどのように規定すべきか。人間の浅薄な考えを当てはめては話にならない。また、仏法上における盗ということもどういうことか、よくよく考えてみるべきである、というような意であろう。

「三界唯一心」について道元禪師は『正法眼蔵』『三界唯心』にて、

いま如来道の三界唯心は、全如来の全現成なり、全一代は全一句なり。三界は全界なり、三界はすなはち心といふにあらず。⁽²⁾

（『道元禪師全集』一・四四三頁）
 と言ひ、三界という何者かが、心という何者かと対峙しているのではなく、三界も唯一心も真実、仏法そのものだと
 言っている。また「不触事而知」については『正法眼蔵』『坐禪箴』にて、

知は覚知にあらず、覚知は少量なり。了知の知にあらず、了知は造作なり。かるがゆえに知は不触事なり、不触事は知なり。⁽³⁾

（『道元禪師全集』一・一一四頁）
 とある。覚知というのは何か対象に触れてはつきり知ることであり、了知というのとはやはり何かしら対象を推測し了解することをいうようである。つまりもし仏の知が覚知や了知とするならば、それは何か対象を立てて思量分別す

る動作を指すこととなり、世俗の域を出ないことになるから矛盾を来す。であれば仏の知は覚知や了知の意味ではあり得ない。従って「事に触れない」とは、対象を立てずに、という程の意になろう。だとすると逆に対象を立てぬ知こそが仏の知と言い得る。

こうしてみると「三界唯一心」も「不触事而知」も、それが仏の目線で語られていることを示す言葉ということができ、「心境如如」、ひいては「不偷盜」ということもそうした仏の目線で捉えられなければならないということになる。人間は本能的に何らかの区別・認識を通して対象を特定して理解を構築しないと安心できない性質を持っているけれども、そういった区別・認識は人間の都合によって作られた人間目線の領域に止まってしまふ。そのいわば人間フィルターを取り払ったところに真実がある、仏が見る世界が広がる、ということになろう。

宗意が絡んだので遠回りになった感もあるが、戒を仏の目線で捉える立場が一つ示されていることに気が付く。『略抄』では、それ故に、

今コノ仏戒ノ詞ヲ談セハ、上ニ付不ノ字、一戒光明金剛宝戒ノ上ニハ、不偷盜モ偷盜モ尽界ヲツクサスト云事ナシ。
(『菟書大成』一四・五〇七頁)

とも言う。戒律の条項を、例えば「殺生戒」と呼んでも「不殺生戒」と呼んでもその意に違いはないと考えるのが通例と思われるが、仏戒という立場からはこの「不」の一字が重要となる。この「不」の一字によって人間目線を超越して全ての真実が含意されるというのである。

ここで立ち返って「戒」という語義を確認するならば、周知のように「慎み・戒め・誓い」といった意味の他に「習慣」という意味も出てくる。そもそも仏という言葉に完全性・完璧性があるとすれば、戒めが必要な存在という

時点で矛盾を生ずると思われる。つまり「仏戒」という言葉は「仏の習慣」「仏とはこういうものである」というような意味になると思われるのである。すると、やはり盗み癖や殺生癖のある仏では困るのであり、そういう側面からみても、「仏戒」と言う時には、「不」の字は必要不可欠な文字ということになる。

仏の完全性から見て『略抄』はまた、

一戒現前ノ時節二十戒現前セスト云事ナク、一戒受持ノ功德、十戒ヨリモ闕減シタリト云事ナキナリ。

（『菟書大成』一四・五〇三頁）

とも述べ、十の戒の条目は、一戒が成立するならば他の九戒もすべて成立する、言わばオール・オア・ナッシングの在り方として仏戒を定義付けている。仏戒が一つ成立するということは、その人は仏であり、仏であるが故に他の九戒も成立する理屈である。

してみると「仏戒」と言う場合の戒の捉え方は、人間の通常感覚を超越した真実の在り方を見る「仏の習慣」ということになる。『教授戒文』の戒解釈はそういう立場を示していると思われる。

しかし必ずしも「仏戒」のみで通すわけではないことは最初に見た通りで、「菩薩戒」という時には、ある種の不完全性を有していても問題はなく、その場合は人間の通常の目線で「戒」を「戒め」という意で捉えても良いと思われる。『略抄』も、

菩薩ノ行ニハ、十戒ノ内一戒ヲ持スレハ一分受、二戒ヲ持スレハ二分受トアレハ、タトヒ九戒ヲヤフルトモ、一ノ菩薩ノ名ハウスマシク聞ユ。サレハコソ声聞ノ持戒ハ菩薩ノ破戒ニハヤトル事ナレ。

（『菟書大成』一四・五九〇頁）

と、前に見た仏戒のオール・オア・ナッシングの立場とは別に、菩薩戒として一分戒、二分戒の持戒があり、たとえば一分戒でも菩薩戒を受持していれば、「菩薩」の称号は消え失せないことを述べている。また、だからこそ持戒する声聞よりも破戒の菩薩の方が優れているとしている。一分戒については『菩薩瓔珞本業經』巻下に、

有受一分戒名一分菩薩。乃至二分三分四分。十分名具足受戒。

（大正藏 二四・一〇二一中）

とあるから、『略抄』が「聞ユ」と言うのは、經典にそのことが見えるという意であろう。菩薩の破戒については、『略抄』はまた、

菩薩ハ自未得度先度他ト立テ、ワサト破戒ノ事モアルヘシ。是ハ慈悲ヲ体トシテ持ツトキニ、物ノ命ヲコロサシト思フ故ニ八分九分ヲ破ストモ、菩薩ノ名ハアルヘシ。

（『菟書大成』一四・五九〇頁）

とも述べており、他者救済を胸とする菩薩は、その慈悲心がゆえに、例えば殺生を避けるために他の戒を破る事があつたとしても「菩薩」の地位は保たれるとしている。

ただその一方で、『略抄』内においても、菩薩戒と仏戒が同義として用いられることもある。例えば

今ノ仏戒菩薩戒大乘戒ト信スル時ハ、惣テ殺生ト云事ノナキ所ヲサセハコソ、皆第一清淨トモ真是諸仏子トモイハルレ。

（『菟書大成』一四・五八三頁）

とあり、殺生そのものが全くあり得ない仏戒の立場を菩薩戒、大乘戒という言葉にも並列で適用させている。「皆第一清淨」については最初に挙げた『梵網經』の波線部に見え、仏の絶対的な清淨性を示した言葉であろう。「真是諸仏子」は、やはり『梵網經』にある、

衆生受仏戒、即入諸仏位。位同大覺已、真是諸仏子。

（大正藏 二四・一〇〇四上）

という言葉で、曹洞宗では受戒ないし葬儀にも用いられる部分を指している。因みに仏の完全性を意識して仏戒を解した上で、仏の行、習慣を実践する者を仏と呼ぶ修証一等の立場を踏まえるならば、この『梵網経』の受戒即成仏の理屈は矛盾なく受け止められる。

かくして『略抄』は「菩薩戒」に三重の意を認め、

菩薩戒ニハ三重ノ道理アルヘシ。一云、位同大覚位、真是諸仏子ト云故ニ。二云、声聞ノ持戒ハ菩薩ノ破戒ヨリモ劣也、声聞ハ自調自度ト立、菩薩ハ先度他ト云故ニ。三云、一分受二分受事也。此戒ハ一ヲモ受ヌレハ永不失也。重テ未来際不失、必可成仏也。仍常菩薩名、異声聞戒也。此分ハ一分モ十分モ百分モ只同事也ト可心得。

（『菟書大成』一四・五九〇～五九一頁）

と、説明する。第一に仏戒と同義の立場、第二に自未得度先度他の慈悲の精神による破戒も辞さない立場、第三に一分戒、二分戒を認める立場である。第一は仏の立場、第二と第三は連関しており、いずれも菩薩の立場での説明と思われる。

こうして見てくると、十六条戒というのは、文面上は一つであっても、その意味解釈に仏戒と菩薩戒の双方の意味が込められていることが判る。『略抄』ではその性格の違いについて、

声聞等ノ戒ハ色ニヤクシ、菩薩ノ戒ハ心ニヤクス。イマ色心ニアラサラム戒、仏戒ナルヘシ。

（『菟書大成』一四・四八六頁）

とまとめている。声聞戒は物質的側面、言い換えれば行為の側面に焦点を当てており、菩薩戒は精神的側面に焦点を当てているが、物質・精神の両面を超越した戒が仏戒であるというのである。しかし菩薩の精神を完全に破棄してい

るわけではない。善惡の価値基準としては、やはり通底するものがあり、それで仏戒と菩薩戒が同義となる場合が出てくる。そのことは、『略抄』では、

善惡ハ時也。時ハ善惡ニ非ト云故善惡定タル事ナシ。菩薩界ノ時ハ三界ヲ惡トトリ、地獄界ノ時ハ人天ヲ取善、三乗ノ時ハ三界ヲ惡ト立。如此ナレハ、善心ト云トモ大乘ノ善心ヲ可取、人間界ノ善心ヲハ不可取也。以今仏戒、為大乘善心也。

（『菟書大成』一四・五二九頁）

と説明する。ここで「時」というのは、場合とか都合、タイミングといった概念になろう。善惡という価値判断はその人その人の立場や都合によって、ケース・バイ・ケースで容易に変化することである。善かれと思ったことが相手には惡意に取られたり、あるいはかつて是とされていたことがいつの間にか不是とされていることも多い。また普段は大罪とされる殺人も、戦時中にはなぜか称賛されてきた歴史もある。しかし仏戒が世俗の価値判断に振り回されてしまつては困るわけで、その価値判断は「大乘の善心」であるというのである。従つて大乘を信じ実践する者を菩薩と呼ぶならば、その価値判断に仏との共通性が出てくることとなる。ではその「善」とは何かとなれば、『略抄』はもう少し直接的に、

難化ノ衆生トナツク罪ノ至極ハ仏果ヲヘタツルヲ云也。善ト云ハ成仏果也。

（『菟書大成』一四・五二九頁）

と言っている。つまり究極的善は成仏なのである。もう少し広く考えるならば、自他を成仏に向かわせる慈悲心による行為を善と言い、成仏を遠ざけるような慈悲心なき行為を惡と呼ぶ、ということにならうか。

してみると、十六条戒の各条項は仏の習慣を示す仏戒であると同時に、菩薩戒としては、成仏への近道とも言うべき善惡の価値基準を提供するものであろう。善惡は、本来人間の都合で決められている性質のものであり、理屈の

上で絶対的善や絶対的悪を説くことは不可能であろう。自分にとつての善が他者にとつての悪である可能性も高いからこそ訴訟も起きるわけである。そういう状況にある衆生を憐れんで仏陀ないし道元禅師が、ガイドラインとして価値観を提示してくれたものが菩薩戒としての十六条戒ということになるのではないだろうか。ただしそれはあくまでガイドラインである以上、慈悲心による破戒の可能性も許容されるわけである。道元禅師が敢えて四十八輕戒を割愛したのは、その最大公約数的価値観の体系を十重禁戒に見たからではなからうか。

さて、この十六条戒について現実的に考えるならば、仏戒としては時限的・理念的側面が強く、また一般の人には理解されにくいであろう。すると菩薩戒として考えることとなるが、一つ注意しなければならないのは、これを声聞戒の如くに物質的側面、行為の有無としてのみ考えるならば、実はほぼ絶望的に実行不可能な条項も多いということである。例えば声聞戒の四波羅夷では「殺人」とあるから、これは人殺しをしないということの実現可能であろうが、菩薩戒の十重禁戒では「不殺生戒」であるから、これは草木も含めた全生命が対象となってしまう。そうなると仏戒として理念的に生も死も超えてすべてを活かすならともかく、実際問題としては実現困難なことと言わざるを得ない。菩薩戒が精神的側面に焦点を当てていると言う『略抄』の言葉が沁みてくる。

しかし、どんな凡夫であろうとも、その価値観を有することは可能なのではなからうか。可能な限りしない方が善である、という価値観を持つということは、やはり何も基準がないのとは違うのではないか。変な喩えかもしれないが、パトカーを見たら慌てて速度を落とすドライバーと、パトカーを見ても堂々と蛇行運転をする暴走ドライバーとでは、やはり悪い事をしている意識の有無ないし悪意の有無が決定的に異なるのではないか。

近年の傾向として多様な価値観の許容というのがあるが、どこかで徐々に勘違いが起こり、何もかもが自由勝手に

良いという風潮になりつつある気もしないでもない。善惡に人間の理屈を立てるのではなく、これは善、これは惡、という価値観を共有することが必要なのではないかと思う時、十六条戒は実にシンプルで実用的な価値観の最大公約数的体系であると考える次第である。

註

- (1) 拙稿「十六条戒について」(『宗学研究』第三五号、一九九三年三月)にて、十六条戒の源流について諸説を一通りまとめている。
- (2) 『正法眼蔵』「三界唯心」冒頭には「釈迦大師道、三界唯一心、心外無別法、心・仏及衆生、是三無差別」とあり、この句は八十卷『華嚴經』卷第三十七の「三界所有、唯是一心。如來於此、分別演說十二有支。皆依一心」(大正藏一〇・一九四上)と、六十卷『華嚴經』卷第十の「心仏及衆生、是三無差別」(大正藏九・四六五下)との合糅。ただし既に『光定問宗穎決』(中統蔵一〇〇・四二三左下)に華嚴經の説としてこの句が見えるから、光定(七七九―八五八)の時代には日本天台宗で用いられていたものと思われる。
- (3) 「不触事而知」については、『正法眼蔵』「坐禪箴」に宏智の言葉として「仏仏要機、祖祖機要、不触事而知、不對縁而照」(『道元禪師全集』一、一一三頁)と引かれ、この言葉は『宏智録』卷第八(大正藏四八・九八上)に見える。

