

## 仏教における律蔵の役割

佐々木 閑

### はじめに

仏教は本来、輪郭のはっきりした宗教であった。三帰依文に明確に表されているように、それは仏、法、僧という三つのものの集合体、すなわち三宝として規定されていたのである。仏 (Buddha) とはシャカムニであり、法 (Dharma) とはそのシャカムニによって説かれた教え、そして僧 (Saṅgha) とは、その法にしたがって出家生活を送る仏教修行者のコミュニティを指す。この三者が揃ったところに仏教という宗教は成立するのであり、言い換えれば、三者すべてが揃わなければ、そこに本当の仏教はないということになるわけである。シャカムニの生存時ならば、この三宝が指す対象は具体的事物として現前に存在していたのであるから、見間違いようもなかった。仏とはシャカムニ、法とはシャカムニの口から出る言葉、そして僧とは、シャカムニを慕って出

家修行している修行者たちを指していた。仏教はきわめて明確な輪郭を持つ宗教集団として存在していたのである。

ところがシャカムニ亡き後、仏教は多様化の道を歩み始める。当初は他の宗教にも見られるような穏やかな形での教義のぶれが生じてきたものと考えられるが、大乘仏教の発生によってこの多様化の動きは極度に加速され、それまでの仏教には見られなかった革新的な思想、教義が次々と林立するようになったのである。この間の経緯に関してここで詳説する余裕はないので、それについては注に挙げた研究を参照していただきたい。<sup>1)</sup>ともかく大乘仏教の発生によって仏教はその実質的内容を大きく変更した。ただし、外的枠組みとしての三宝は、いつてみれば仏教の身分証明のようなものであるから、形式としては保持された。つまり仏教が仏、法、僧の三要素によって成り立つという原則は守られ続けたが、その実際の中身は大きく変化していったということである。三宝の

一つである仏は先に言ったように、本来はシャカムニという一人を指していたのであるが、多仏思想、菩薩思想の発生により、そこには多種多様な仏や、さらには菩薩までが入り込み、それら崇敬の対象が総体として仏という概念で表されるようになった。したがって、三帰依によって仏教信者となった者が、シャカムニではなく例えば阿弥陀如来や、あるいは観音菩薩を自己の最大の崇敬対象としてもなんら問題はないということになったのである。三宝の第二番目である法も、その内容は多様化し、大きく変化した。本来、阿含に代表されていた初期仏教の教えは次第に副次的なものとなり、大乘各派が考え出したそれぞれの理念や教義、修行階梯が法の中身として強く打ち出されるようになっていった。その具体的表出こそが大乗經典である。こうして三宝のうちの仏と法は、その中身を大きく変化させ、シャカムニ時代の仏教とは大幅に異なる新たな宗教運動へと変貌していったのであるが、それに対して第三番目の僧はさほど重大な変化を被らなかつた<sup>(2)</sup>。

仏と法がいずれも、仏教の教理的領域と対応するのに対して、僧つまりサンガとは、実際に修行生活を送る修行者の集団を意味する。在家生活を捨てて僧形となり、一切の生産活動を放棄して仏道修行に専心する人々の集まりとして規定さ

れたものがサンガである。これは仏や法のような抽象的概念ではなく、実際に生活する人間の形態であるから、たやすく変更できるものではない。特に留意すべきは、そのような仏教修行者の生活形態が、仏教側の勝手な思いで作られたものではなく、外部の一般社会から要請される理想的修行世界のイメージに合わせるかたちで形成されているという点である。一般社会からの好意に頼って生計を立てる以上、仏教サンガが一般社会の意向を無視して全く独自の生活形態を採用することは不可能である。つまり仏教修行者の生活形態は、常に外部社会からチェックされる形で営まれていたのであり、それゆえ、それがたやすく変更されることはなかつたのである<sup>(3)</sup>。ここに仏および法と、サンガとの間の変遷過程の相違が現れてくる<sup>(4)</sup>。仏と法は大きく変容し、そしてサンガは変わらなかつたのである。大乘仏教発生後も、サンガの形態は変化しなかつたと思われる<sup>(5)</sup>。おそらくその基本構造は、インド仏教史全体を通じて変わらなかつたであろう。そしてその僧団生活の骨格となり、生活方法を厳しく規定していた規則が律蔵(Vinayapitaka)である。したがって律蔵は、インド仏教の誕生から終焉まで、変わることなく一貫して強い効力を持ち続けた希有なる仏典だといえる<sup>(6)</sup>。

以上の考察は、あくまで仏と法の内容を大幅に変更した、

ある特定の仏教世界に限っての話である。我々はそういった特定の仏教世界を大乘仏教と呼ぶ。これに対して、仏と法の内容を変更しなかった、あるいは変更することに強く抵抗した仏教もあった。今でいうならばスリランカや東南アジア諸国に広まっている上座仏教、大乘側からの蔑称でいうなら小乗仏教の世界である。従来のイメージに依るなら、インド本国で後から現れた大乘仏教が、それまでの小乗仏教を駆逐し、そのためインドは大乘仏教を主流とする国になり、一方、大乘の影響が及ばなかったスリランカなどの南方国では小乗仏教が生き残ったという構図が浮かんでくる。しかし最近多くの研究者がこの構図を否定しており、インド本国において常に主流であったのは大乘仏教ではなく小乗仏教であり、大乘はあくまでマイナーな周辺の運動であったという主張を展開している。<sup>(6)</sup>もしこれが正しければ、スリランカや東南アジア諸国だけでなく、インド自体もまた、仏、法、僧の三宝を最初期のままに保持する上座仏教国であったということになる。インドが途中で大乘仏教国になったのか、それとも上座仏教を保持し続けたのかという点はいまだ議論の分かれるところであるが、ともかく、大乘仏教とは別に、三宝すべてを変更せずそのまま保持し続けようとした仏教世界もあったということとは間違いのない事実である。そしてそのような世

界においては、当然のことながら、律蔵は現在に至るまで、仏教サンガ内の法律としてその権威を保持しているのである。

#### 一 日本の仏教僧団

上座仏教であれ、大乘仏教であれ、インド（および南方諸国）の仏教のサンガの形態は終始変わることがなく、そこでは律蔵が法律として強い強制力を持っていた。この状況が変化するのは日本仏教、そしておそらくはその前段階としての中国仏教の時代である。中国仏教においてサンガの形態がどれほど変化したのか、私にはよく分からない。清規という、律蔵とは別個の規定集を作った禅宗僧団の存在を考えるなら、禅宗の成立に伴って、律蔵を用いない新たな私たちのサンガが発生したとも推測できるのだが、禅宗僧団が本当に律蔵を全く放棄していたのかどうか確証はない。<sup>(7)</sup>したがって現段階では、中国仏教においてある程度サンガの形態が変化したらしいとだけ言っておく。この点に関しては私の方が識者の方々からご意見を伺いたいと考えている。

次に日本である。日本では仏教伝来の時点で仏と法の二宝はいち早く導入された。仏の象徴としての仏像と、法の象徴である経典が渡来したことで、それは完了したと見なすことができたのである。これは仏、法の二宝を仏像、経典という

具体的物体に仮託することができるからこそ可能になった方策である。ここにも仏と法の抽象性が如実に現れている。これに対して、サンガの移入は困難を極めた。それは国外から日本へ実際に修行僧の集団が移住して初めて可能となる。僧侶が個別にばらばらと日本へやってくるだけでは意味がない。律の規定によればサンガが成立するためには少なくとも四人の比丘（または比丘尼）が必要とされる。したがって、最低四人の修行者が集団で日本に移り住み、そこで界（*simā*）を設定した時点で初めてサンガが日本に誕生したということになるのである。それに加えて、有効な受戒儀式が成立するためには最低十人（比丘サンガの場合、辺境地では五人）の修行者が必要という規定があるので、それだけの人数がいなければ、受戒儀式によって、その地で新たな修行者を生み出すことができない<sup>(8)</sup>。地元の間が新たな修行者としてサンガに参入してこなければ、いずれそのサンガは死滅してしまふ。したがって、サンガを導入するためには、最低五人の比丘が揃って日本へ渡来し、界を設定してサンガをつくり、しかも正式な受戒作法に則って次々に日本人の比丘を生産するといふシステムを完全に整える必要があったのである。

いうまでもなく、このようなシステムの整備は鑑真一行の渡来を待って初めて可能になった。つまり、鑑真による受戒

の執行が行われるようになって初めて、日本は三宝すべてを保有することとなり、真の仏教国として内外に承認されたのである。しかしこのときの仏教導入は中央政権が国策として行った事業であり、導入された仏教には国家宗教としての働きが求められた。そのため、サンガ独自の法律集である律蔵は軽視され、サンガは僧尼令といった国家の法令に沿って運営されることになった。メンバー調達のために必要な受戒儀式だけは律蔵の規定に沿って忠実に行われたが、律蔵そのものは実効性を失い、経典や論書と同じレベルの一種の教理書として扱われるようになっていったのである。したがって日本仏教は、その導入の最初期段階から、律蔵に沿ったサンガの運営を国家によって拒否されるという異常な状況に置かれることとなった。ここにおいてついに、仏、法、僧という三宝のすべてが、シャカムニ時代から全くかけ離れた形態を持つ、新奇な仏教が出現したのである。確かに律宗のように律蔵に基づく僧団生活を理想とし、その実現を目指した集団もあったが、その動きが日本仏教の大勢となるには至らず、大方の仏教教団は真のサンガを持たないままに独自の宗教形態を造りだしていった<sup>(9)</sup>。

仏教の出家者とは、出家・受戒の儀式を通過することにより、在家生活を捨てて僧形となり、サンガという共同体の中

で律蔵に従った生活を送る者を意味する。<sup>10</sup>この条件を満たしていない者は出家者ではない。そして日本仏教の場合、この条件を満たして生活する出家者は存在しないのであるから、日本に真のサンガはないということになる。極論するならば日本の仏教は、三宝ではなく二宝によって成り立っている不完全な仏教だということになるのである。この状況を日本仏教の欠陥と見るか、あるいは日本が生み出した仏教の新たな形態として是認するかは各人の思いに依るから、とやかく言うことではないが、いずれの立場をとるにせよ、日本の仏教が、シャカムニ以来の伝統的仏教とは根本的に相違する、異質な宗教に変貌しているという点は明確に認識しておく必要があるし、確固たるサンガ組織の上に成立したインド大乘仏教世界からも逸脱した形態になっているということも理解しておかねばならない。この観点からすれば、日本仏教は自己の正当性を、伝統や権威の力で擁護することができない。日本の仏教は仏と法の二宝だけで成り立つ異質な仏教であるから、過去の流れとは隔絶したところに存在している。日本仏教はシャカムニの仏教をそのまま受け継いでいるから正当なる仏教である、とか、インド大乘仏教の教えを正しく護持しているから大乘の本流である、といった過去の権威に基づく正当性の主張は不可能なのである。それでも日本仏教がまっとう

な仏教であると主張しようとするならば、日本仏教が示す独自性それ自体の優秀さを証明するしかない。この作業は一種、宗学的要素を含むものであり、各宗派が己が教義の正当性を主張する状況と似てくるのであるが、ただ一般の宗学と異なる点は、自宗の特性が本来のインド仏教よりもすぐれているという事実を論証しなければならぬということにある。単に自宗のすぐれた点を強調するだけでは意味がない。それがインド仏教よりも宗教的によりすぐれているということ、宗派外の一般の人たちでも納得できる論理性をもって説明する必要がある。この作業が完成して初めて、サンガ組織を放棄した日本仏教も、正しく仏教を名乗る権利を持つこととなるのである。

以下本稿では、律蔵に基づくサンガ組織の問題点を考察し、日本仏教が新たに僧宝を導入しようとした場合の基準を明確化していく。すなわち、律の導入を否定され、僧宝のない、二宝だけの仏教を受用せざるを得なかった日本仏教が、新たに僧宝を創成しようとした場合、本家インドの仏教よりも一層すぐれた僧宝を創成することができるか、という問いに対してなんらかの答を提示しようというものである。

## 二 律蔵の問題点

日本仏教に僧宝がないからといって、直ちに律蔵を導入してインド仏教時代のサンガ組織を再構成しようとするのは全く非現実的なことである。現実の日本社会において活動している各教団は、律なき仏教世界の中から発生してきたものであり、僧宝を持たないことを前提として成立している。根本教義から構成員の日常生活まですべてにわたって、「律蔵がない」ことが大前提なのである。<sup>1)</sup>ここに無理矢理律蔵を導入しようとしても、その方法がない。おそらく日本の仏教宗派のほとんどは、古来の律蔵をそのまま導入しようとすれば、根本教義自体が破壊されてしまって教団は崩壊するであろう。また、二千年以上前のインド社会において考案された律蔵の生活形態を現代日本の社会状況で実践することは不可能である。三衣一鉢を持ち、一切の乗り物に乗ることを禁じられ、托鉢に頼る修行生活が今の日本では成り立たない。このような点を考慮するなら、もはや日本で古代インドのサンガを再現することなど全く不可能にして無意味な企てなのである。しかし、それはそうなのであるが、時としてこのような議論を根拠として「だから日本仏教に律蔵など必要ないのだ」という意見が発せられる。しかし守ることができないか

らそれは不必要な規則であるという論理は詭弁であり、悪質な居直りともいえる。本来あった僧宝が失われ、二宝だけの仏教となったことは、決して好ましいことではない。不可抗力とはいえ、自己を規制する法律を失ったことにより、日本の仏教は確かに墮落したのである。したがって日本の仏教は僧宝を失っているという事実を真剣に受け止め、そのハンディを建設的に克服するために努力しなければならないのである。それでは、導入に失敗した律蔵を補完するためには一体どうしたらよいのか。この問題について以下、私見を述べることにする。

まず、律蔵は仏教僧団の法律であるという認識が重要である。それは、個々の修行者が悟りを得るための規範として作られたものではない。悟りを得るために規定されている行動規範は戒であって律ではない。律は、仏教サンガという特殊な集団が、外部の一般社会と良好な関係を維持するために作成された法律集である。一切の生産活動を放棄し、外部社会の好意に頼って生計を立てねばならない仏教サンガは、外部からの布施だけが唯一の拠り所であるから、その道が途絶えることのないよう、己が行動を正しく律していかなければならない。外部社会から蠶蹙ひんしゆくをかうような行為はすべて慎まねばならないのである。そのためにサンガ構成員がとるべき行動を

条文化したものが律蔵である。また、サンガは禁欲社会であるから子供をつくることができず、血脈による後継者は存在しない。後継者を育成してサンガを継続的に維持していくためには、外部社会からの新規参入者を常に受け入れ続けねばならない。そしてそのためには聖なる世界としてのサンガの優秀性が世間に認知されている必要がある。いくら出家の功德を説いても、一般の人々がサンガを立派な修行社会であると認めてくれないければ誰もそこに参入しようとは思わないであろう。そしてそういった認知を得るためにも、サンガの修行者たちは律蔵に基づいた正しい行動をとる必要があったのである。<sup>(12)</sup>

経と律は原則としてシャカムニの直説とされているが、律をサンガの法律であると考えるなら、そこには経との根本的相違点が自ずから生じてくる。経は悟りのための教説であるから、仏教の根幹をなすものであり、それは絶対の真理としての權威を持っている。これが変更されるということはシャカムニの悟りの体験が否定されることであるから、仏教徒としては決して容認できることではない。後の大乘仏教は、阿含経の教説を批判し、新たに独自の教義を提示してきたが、その場合も阿含を誤ったものとして否定するのではなく、シャカムニが阿含では言い尽くせなかった、より深い真理を

開示するのが大乘であるという建前をとった。<sup>(13)</sup>したがって大乘経典は、阿含をとび越えて直接シャカムニの真意に結びつく経として、自己の權威性を主張したのである。この場合も、シャカムニが説いた悟りの教説を普遍的真理として扱っている点が変わっていない。現実の歴史の中で経の内容がどれほど変化したとしても、建前上、経が説くシャカムニの言葉は絶対に変更することのできない根本原理なのである。

これに対して律の場合は状況が違う。それはサンガと一般社会の関係を円滑に保つたための法律であるから、外部社会の変化に応じて変更されることが前提となっている。これは一般の法律を考えてみれば容易に理解できることである。国家の法律は国民一人一人の人間性を向上させるために制定されているのではない。その目的は、国家という独立共同体を円滑に運営し、個々人が自己の能力を最大限に発揮できる場を確保することにある。世界は時とともに変化していくものであるから、国家の置かれる立場も刻々と変化する。変化する状況の中で時に応じて最良の運営方法へと舵を取っていくためには法律も適宜変更されていかねばならない。状況変化を考慮せず、法律を不変の真理であるかの如くに固守するならば、やがて国家がおかれた現実との間に深刻なギャップが生じ、国家の存立そのものが危機に直面することとなる。したがっ

ていかなる法律も、適切な改正規定というものを持っていないければならない。改正規定のない法律などというものは、そもそも法律と呼ぶに値しないものであり、それをを用いる共同体は必ず時の流れの中で衰滅していくのである。

今でこそ戒と律はすっかり混同され、戒律という語で一括されるのであるが、本来両者は異なる概念であり、律とはサンガの法律であるという事実が正しく認識されていた。その証拠が、「小学処の改変問題」である。パーリ律からその箇所を和訳して以下に示す。<sup>14</sup> 仏滅後の第一結集において、大迦葉が阿難の失敗を列挙して非難する場面である。

さて、具寿阿難は長老比丘たちに次のように言った。

「尊者よ、世尊は般涅槃される時、私に次のように告げられました。『阿難よ、私の亡き後、サンガが望むなら些細な学処・より些細な学処（律の条文のこと）を放棄してもよい』と。」「具寿阿難よ、それであなたは世尊に『では尊者よ、些細な学処・より些細な学処とは何ですか』と尋ねましたか。」「いいえ、尊者よ、私は世尊に『では尊者よ、些細な学処・より些細な学処とは何ですか』とは尋ねませんでした。それで、ある長老たちは「四条の波羅夷罪以外の残りが些細な学処・より些細な学処だ」と言った。またある長老たちは「四条の波羅夷

罪と十三条の僧残罪以外の残りが些細な学処・より些細な学処だ」と言った（以下、様々な意見が出される。訳は省略）。すると具寿大迦葉はサンガに告げた。「具寿よ、サンガは聞きたまえ。我々の学処には在家者に関わるものがある。在家者であっても、『これは釈子沙門たちに適するものである。これは適さないものである』ということを知っている。もし我々が些細な学処・より些細な学処を放棄したなら、次のように言う者がでてくるだろう。『茶毘の時に至るまで、沙門ゴータマによって声聞たちのために学処が制定された。彼らの師がおられた間は、彼らは学処を学していたが、彼らの師が般涅槃すると、今や彼らは学処を学ばなくなった』と。もしサンガが時機適切と考えるなら、サンガは制定されていないことを制定せず、制定されていることを断絶することはしない。制定されている学処に従って、受持していこう。これが提議である（以下、この提議を皆に確認し、反対意見がなかったことをもって確定する。訳は省略）。

この記述から分かるように、シャカムニは遺言として、自分の制定した律の規則を場合によっては廃棄してもよいと言ったのである。これは律蔵が不変の真理ではなく、変更可能な法律として正しく理解されていたことを示している。

ところが残された弟子たちは、その変更のための基準が分からなかったため、ともかく現存の規則に一切手を加えることなく、そのままに遵守していくという方針を採用した。それは決して律を経と同じレベルの絶対的真理と考えてのことではない。律が変更可能なことを承知しながらも、変更の具体的方法が示されていなかったため仕方なくこのような方針をとったのである。

しかし、この「学処不改正の方針」は当初の理屈を離れて次第に権威化していく。パーリ律捨墮 (Nissaggiya-pattiya) の第十五条では、シャカムニ自身が在世中に「制定されていないことを制定せず、制定されていることを断絶してはならない。制定されている学処に従って、受持していけ」と定めたことになっている。<sup>(15)</sup> 先の話では仏滅後に大迦葉が決めたことになっている方針が、ここではシャカムニ自身の言葉として、つまり絶対権威者によって定められた無条件のきまりとして扱われているのである。<sup>(16)</sup>

この傾向は時代とともにさらに強まり、おそらくは紀元後に編纂されたと思われる「根本説一切有部律」および、その「根本説一切有部律」に含まれる因縁譚を利用して編纂された Divyavadana の段階になると、「些細な学処・より些細な学処」を守らなかった比丘が、それだけのことで重大な悪

業を為したことになり、畜生に生まれ変わったという話が創作されるようになる。<sup>(17)</sup> それらの記述のひとつを和訳して紹介しておく。

比丘たちよ、昔、この賢劫で人の寿命が二十万才であった時、カーシュヤパという名の師、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、仏、世尊が世間にお生まれになった。彼は、ヴァーラーナシーの町を乞食の抛り所として、仙人処鹿野苑に住しておられた。彼の教えにおいて出家した僧団管理役の者がいたが、彼はそこで、些細な学処・より些細な学処を軽視したため、その業の異熟として、畜生に生まれた。<sup>(18)</sup>

シャカムニによって「放棄してもよい」と言われたはずの「些細な学処・より些細な学処」が、この段階では、それを守らないことは畜生界に生まれる悪業だということまで認識が変化している。この段階に至っては、もはや律蔵の規定を変更することなどとうてい不可能である。法律体系として作成されたはずの律蔵がこのように権威化し、ついには業の原理と結びついて絶対的真理と見なされるようになってしまふ根本の原因は、律蔵が適切な法改正規定を持っていないことにある。シャカムニの遺言が歴史的事実であるかどうかは置くとしても、初期段階で法改正システムが正しく設定され

なかったことは事実であり、それゆえに律の基本理念は忘れ去られてしまったのである。

ただし、ここで注記しておかねばならないことがある。律蔵が法律であるという認識は時代の中で次第に失われていき、それを絶対真理として無条件に遵守していく傾向が強まったわけだが、そうなるかどうかしても変化していく現実社会との間に軋轢が生じる。時代の要請に応じた法改正ができなければ、サンガは社会から遊離し、壊滅の危機が生じる。それでも法改正ができないとなれば、残された方策は法律の曲解や拡大解釈で切り抜けること以外にない。実際、インド仏教僧団は、そういった律蔵の曲解・拡大解釈をさかんに行い、骨格としての法体系はそのままに保ちながらも、現実社会に対応できるような柔軟性を持っていた。そういった便法を「浄法」という<sup>19</sup>。もしシャカムニ時代の律規定がそのまま厳守されていたらなら、時代に取残された仏教僧団は、早い時期に運営が困難となって崩壊していたであろう。律蔵を有する仏教僧団がいまもアジア各地で存続しているのは、浄法のお陰だということもできる。しかしそれでも、律蔵を経蔵と同様の絶対権威とみなす考えに固執する限り、法律として制定された律本来の理念は生かされることがないのである。

### 三 将来に向けての提言

以上の考察により、改正機能がないという律蔵の重大な欠陥が明らかとなった。日本仏教が独自の価値を主張し、インド本来の仏教よりもすぐれていることを示すための要はここにある。もし日本の仏教が、適切な改正機能を持つ（それはつまり時代に適応する能力を持つという意味である）律蔵を新たに創生することができるなら、それはまさに三宝を完備した本来の正統仏教を復活させることになるのである。しかしこの作業の将来の見通しは決して明るいものではない。律蔵を必要としない既成仏教が根を下ろす日本社会で、このような主張を声高に唱えたところで現実はなにも動かないであろう。私はむしろ欧米諸国のように新たに仏教を導入しようとしている新天地で、こういった意見がいくぶんでも真剣に考慮されることを望んでいる。とはいっても、言うべきことは言っておかねばならない。もし仮に日本仏教が新たな律蔵の導入を目指すとしたなら、いかなる問題をクリアーし、いかなる手順でそれを実行すべきか、私なりの見解を述べて本稿の締めとしたい。

1 律蔵はサンガとそれを支える一般社会との関係を円滑に維持する目的で制定されるものである。そこには、仏教が

出家宗教であるという前提がある。俗世の生活を捨てて特別な修行生活を送る人間が集まって作る共同体がサンガであるから、出家という行為のないところにはサンガはあり得ない。サンガがなければ律蔵も必要ない。したがって根本教義に出家という概念を持たない宗派の場合、そもそも律蔵の導入自体が不可能である。そのような宗派は、仏教というよりむしろ日本独自の新宗教としてみなされるものであって、今ここで考察の対象とする「日本仏教」の範疇に入れることは適当ではなからう。新たな律の導入が必要なのはあくまでシャカムニ以来の出家宗教を本義とする宗派に限ったことである。したがって、まず必要なことは、日本の各宗派を出家主義を旨とするものと、そうではないものに峻別する作業である。そして出家主義の宗派だけが共同して新たな律の導入を目指すことになる。

2 律蔵は外部社会との関係のうえで制定されるものであるから、新たな規則をつくる場合、出家者側の勝手な思惑に依ることはできない。その時代のその社会が仏教僧団に求める姿を理解したうえで、それに応じた規則を作成していかねばならない。したがって新たな律蔵の導入にあたっては、外部社会の参加が不可欠である。しかし仮に今、日本の僧侶が一般に向かって「新たな律を作るのでご意見を聞かせていた

だきたい」などと訴えたところで、事の本質を理解しないまままで一般の人たちが耳を貸すはずもない。先立つのは説得力のある説明である。シャカムニ以来の仏教僧団の理念を説き、律蔵というものの存在価値を説き、その問題点を説き、そして新たに律を導入するための手順を説いてゆかねばならない。そのために僧侶自身がこういった事項を理解しておかねばならないのは当然のことである。つまり仏教僧団というものに関する十分な学習が不可欠なのである。そのうえで、一般人達との共同作業を通して、新たな律の制定が行われるべきである。

3 僧侶は制定した律蔵に対して責任を取らねばならない。律は法律であるから必ず罰則がある。シャカムニ時代ならば懲罰権は僧団側にあり、在家者がそこに介入することはなかった。しかし今回、日本で新たな律を制定するなら、上の2から分かるように、そこには必ず一般社会の人が参入してくる。したがって一般社会の影響力はシャカムニ時代以上に強くなるを得ない。もはや懲罰権を僧団だけが握ることは不可能であろう。たとえばある規則を犯した僧侶に対しては、僧団側からは僧籍剥奪、一般社会からは布施の停止といった両面からの懲罰が課せられることになるわけである。現在の日本の僧侶が、個々人ではなく、教団全体としてこれ

ほどの責任を取る覚悟があつて初めて新たな律の導入が可能となるであろう。

4 適切な法改正機能が必要である。理由はすでに述べた。その場合、国家の法律と同じく、法改正は単一の機関だけがその権限を持つように設定しておかねばならない。宗派毎に勝手に法改正が行われるなら、瞬時にして全法体系が瓦解してしまうからである。しかもその機関には一般人が参入してはならない。規則を作り、それがその社会の中で正しく機能するかどうかを常にチェックし、問題があるなら即座に改正する、という手順の中では一般人達にも承認権が与えられるのは当然のことである。

このような原則に沿つて真剣に律蔵の導入を目指すなら、日本の仏教が生まれ変わることも可能となる（かもしれない）。しかしこれを読まれた読者の方々の印象は予想できる。およそ実現可能な計画とは思えないであろう。しかしながら、オウム真理教を初めとした諸宗教が、宗教意識の強い若者を惹きつける現象を目の当たりにしながら、既成教団が適切な対処法を見出せないまま「坐して死を待つのみ」といった姿はあまりにつらい。若者たちが現代の新しい宗教に惹かれる要因のひとつに、「厳格な行動規範を持つ社会での毅然とした生活」があることを念頭に置くなら、上のプロジェクトを

「夢物語」「机上の空論」として笑い飛ばすわけにもいかないと思つている。宗門内の閉じた世界で徒党を組む、出家の志を持つてやってくる外部の人間には門を閉ざし、確たる規範も持たずに高邁な教義だけをふりかざす教団に若者が惹かれることなどあり得ない。一般社会に「なるほど出家とはこのような生活をする人を言うのか」と敬慕の念を抱かせるような規律ある社会を組織し、参入を希望する人は一切の不平等なくそれを受け入れる、そういったメリハリのきいた仏教世界がどこかに生まれる可能性はないものであろうか。それこそまさにジャカムニが目指した仏教世界の復活なのであるが。

#### 〈註〉

- (1) 佐々木閑『インド仏教変移論 なぜ仏教は多様化したのか』(大蔵出版、二〇〇〇年)、佐々木閑「部派仏教の概念に関するいささか奇妙な提言」(『校部建博士記念論集』に掲載予定)。
- (2) 関連資料を時代に沿つて見ていくと、サンガ内の生活様式や決まり事がかなり大きく変化している様子が見て取れる。たとえば「根本有部律」の付随文献である『根本説一切有部毘奈耶尼陀那目得迦』(大正蔵二四卷、一四五二番、四一五―四五五頁)を見ると、本来の規定から逸脱した新たな改変措置が随所に現れている。しかしそれでも、出家・受戒儀式によって僧形となつた出家者が、律に従つた修行生活を送るといふサンガの基本構造にはいささかの狂いも生じてはいないのである。
- (3) サンガと一般社会の関係については『出家とはなにか』(大

蔵出版、一九九九年)において詳細に論じた。

- (4) 僧の形態が大きく変化するための条件は、僧を取り巻く一般社会の構造が変化することである。この意味からいって、仏教僧団史上、最も注目すべき転換点は中国禅宗僧団の成立ではないかと考えているのであるが、なにしろ専門外の分野であるから確定的なことにはなにもいえない。読者からのご教示を期待している。

(5) 大乘仏教が従来のサンガとは別個の在家者集団から発生したという平川彰の説を認めるなら、大乘の発生を節目として、インド仏教サンガの形態は根本的に変化したということになる。

しかし最近の研究により、この見解は否定されつつある。G. Schopen, *The Phrase 'sa prthivipradesas caityabhuto bhavet' in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna*, *IJL* 17, 1975, pp. 147-181; G. Schopen, "Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit", *Studien zur Indologie und Iranistik*, Heft 10, 1985, pp. 9-47. 山口瑞鳳「インド仏教における「方便」」、『東方』第三号(一九八七年)、同「三輪清浄の布施—大乘仏教の目的は解脱でない—」、『成田山仏教研究所紀要』第一五号(仏教文化史論集Ⅱ)、一九九二年、五七—六〇八頁)、袴谷憲昭『法華経』と本覚思想(『駒澤大学仏教学部論集』第二二号、一九九〇年、一一—一四二頁)、同「悪業払拭の儀式—関連経典雑考(Ⅰ)」、『駒澤大学仏教学部研究紀要』第五〇号、一九九二年、二七—四二頁)、同「二四七(二八)頁」、『駒澤大学仏教学部論集』第三三号、一九九二年、四四—二一五頁)、同「二二(三四)頁」、『駒澤大学仏教学部研究紀要』第五一号、一九九三年、三三—三七頁)、同「二九八(四〇)頁」、

「同(Ⅳ)」、『駒澤大学仏教学部論集』第二四号、一九九三年、四三—四七頁)、同「一四(一三(五八)頁)」、『駒澤短期大学研究紀要』第三三号、一九九五年、九五—一二七頁)、同「(Ⅵ)」、『駒澤短期大学研究紀要』第二四号、一九九六年、六七—九二頁)、同「(Ⅶ)」、『駒澤短期大学研究紀要』第二五号、一九九七年、一〇七—一三三頁)、同「(Ⅷ)」、『駒澤短期大学研究紀要』第二六号、一九九八年、九一—一三三頁)、同「(Ⅸ)」、『駒澤短期大学研究紀要』第二七号、一九九九年、一七三—二二三頁)、杉本卓洲『郁伽長者所問経』にみえる菩薩たち(『印度哲学仏教学』第八号、一九九三年、八四—一〇四頁)、杉本卓洲「僧院内の仏塔および仏像崇拜」(前田惠学編『渡辺文麿博士追悼記念論集 原始仏教と大乘仏教』、永田文昌堂、一九九三年、二〇五—二三三頁)、J. Silk, *The Origins and Early History of the Mahāyāna Tradition of Mahāyāna Buddhism with a Study of the Ratnāśrīśūtra and Related Materials*, Dissertation to the University of Michigan, 1994; P. Harrison, "Searching for the Origins of the Mahāyāna: What Are We Looking For?" *The Eastern Buddhist*, XXVIII, 1, 1995, pp. 48-69; P. Harrison, "Some Reflections on the Personality of the Buddha," 『大谷学報』第七六卷第四号、一九九五年、一一—二八頁)、小谷信千代「禅経における瑜伽行者—大乘に架橋する者—」、『佛教学セミナー』第六三号、一九九六年、二二—三四頁)、下田正弘『涅槃経の研究—大乘経典の研究法試論—』(春秋社、一九九七年)。

(6) 最近の代表的研究としてはグレゴリー・シヨペン著、小谷信千代訳『大乘仏教興起時代—インドの僧院生活』(春秋社、二〇〇〇年)がある。

(7) 仏教史において禅宗僧団による自給自足生活の容認が一大変

革点であったことは高崎直道が指摘している。高崎直道「総論・アジア仏教」(高崎直道・木村清孝編)『シリーズ東アジア仏教第一巻・東アジア仏教とは何か』(春秋社、一九九五年、四―二九頁)。

(8) 平川彰『原始仏教の研究』(春秋社、一九六四年、三六九―三七八頁)。

(9) 私はここでであえて律蔵復興運動という呼び方をした。通常は律宗復興運動と呼ばれるのであるが、律蔵を復興してシャカムニ時代のサンガを再現しようという動きと、衰退した律宗を復興しようという動きには多少のずれがあるようにも思うので、問題提起の意味であえて律蔵復興運動とした。中世律宗で起こった復興運動に対してどちらの呼称がより適切であるのか私には判断できないが、異なる視点があり得ることを意識しておくことは将来なにか益するところがあるかもしれないと考えてのことである。

(10) 出家と受戒の違いについては佐々木『出家とはなにか』を参照。

(11) 唯一の例外として律宗があることはいうまでもない。しかしその律宗にしても、根本聖典として律蔵を保持しているということであって、律蔵に依拠して生活全般を規制しているわけではない。その意味では、律蔵に基づいた日常を送っている仏教教団は日本には存在しないのである。

(12) 律蔵が一般社会とサンガの円滑な関係を維持するためにつくられた法律集であるという事実に関しては『出家とはなにか』において詳説した。

(13) 本庄良文「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論」(『印度学仏教学研究』第三八巻第一号、一九八八年、五九―六四頁)、藤田祥道「クリキン王の予知夢譚と大乘仏説論―『大乘莊嚴経論』第一

章第七偈の一考察―」(『インド学チベット学研究』第二号、一九九七年、一一―二二頁)、藤田祥道「仏語の定義をめぐる考察」(『インド学チベット学研究』第三号、一九九八年、一一―五一頁)。

(14) H. Oldenberg, *The Vinaya Pitakam*, vol. II, Williams and Norgate 1880, pp. 287-289.

(15) H. Oldenberg, *The Vinaya Pitakam*, vol. III, Williams and Norgate 1881, p. 231.

(16) この Nissaggiya 第十五条は、因縁譚と条文に不自然な結合関係が見られる。後代の改変の可能性が考えられ、それは「小学処不改正の方針」が時とともに権威化していくという本稿の主張と合致するものである。この箇所については友人山極伸之が詳しく研究しており、その結果は『印度学仏教学研究』第五〇巻に掲載される予定である。

(17) この情報は友人平岡聡の研究によって知った。この平岡の研究は、近々出版される予定の氏の著書の中で詳細に語られるであろう。

(18) R. Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Samghabhedanastu*, Part II, Roma, ISMEO 1978, pp. 191-192. 平岡の研究によれば同類の記述が「根本説一切有部薬事」(N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, vol. III, part 1, Srinagar-Kashmir 1947) の三箇所(一八・五九・七三頁)・*Diyāvādāna* (E. B. Cowell and R. A. Neil, *Diyāvādāna*, Cambridge 1886) の一箇所(四六五頁)存在していることが確認されている。

(19) 浄法に関しては以下の研究を参照せよ。佐藤密雄『原始仏教教団の研究』(山喜房佛書林、一九七二年、五七―一六三頁)、平川彰『律蔵の研究』(山喜房佛書林、一九六〇年、七三―一七五頁)、片山一良「パーリ仏教における相対的基準」(『

—kappiyaの原義—」(『駒澤大学仏教学部論集』第一九号、一九八八年、四九二—五二〇頁)、同「四大教法(Cattāro Mahā-padesā)について」(『パーリ学仏教文化学』第二号、一九八九年、五五—六八頁)、同「パーリ仏教における相対的基準」[II]—kappiyaとニカーヤ—」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四七号、一九八九年、二五二—二六八頁)、同「十事(dasa vatthuni)について」(『パーリ学仏教文化学』第三号、一九九〇年、一五—四〇頁)、山極伸之「パーリ律経分別にみられる浄法」(『香川孝雄博士古希記念論集・佛教学浄土学研究』、永田文昌堂、二〇〇一年、二〇三—二二二頁)。

(ささき・しずか 花園大学文学部助教授)

# 戒律文化

創刊号

2002年3月

目 次

会誌の発刊にあたって

渡 河 俊

仏教における律戒の役割

佐々木 剛 3

仏教学から見た中世律宗の革新性——戒律の発端を中心に

袁 論 朝 暁 13

中世律宗における聖教の伝授——西大寺派戒律の興隆から

笹 城 信 子 33

教団の救済事業と現代化の課題

宮 城 海 一郎 53

中世西大寺派研究の回顧と課題

追 福 千 尋 69

戒律文化のひろに

「戒律」以前の戒律——宗祖教団上人在俗の現と現代の世と

佐 伯 快 勝 31

教団上人と道元禪師

東 隆 眞 37

南都西大寺史関係文獻目録前

佐 伯 俊 源 7

掲載・会別

戒律文化研究会

# Kairitsu Bunka

No. 1

March 2002

## Illustration

AYA MURAI Hiroshi Introduction to this Issue

## ARTICLES

SASAKI Shinzō The Role of the *Vinaya-pitaka* in Buddhism 3

MENOWA Kenryo The Innovation of Medieval Buddhist Sects from a  
Buddhological Perspective: Changes in the  
Administration of the Precepts 18

INAGI Nobuko Succession of the Canon in the Medieval Buddhist Sects:  
From Colophons of Manuscripts at Saichō-ji Temple 33

MIYACHI Yochiro Eison's Charitable Activities and Issues of  
Modernization 53

ORSHIO Chikao Past and Future Issues for the Study of Medieval  
Saichō-ji 69

## COMMENTARIES

SAEKI Kashi The Precepts before the Precepts: In the Name of  
Eison and Today 81

AZUMA Ryūshin Eison and Dōgen 87

SAEKI Shūzō A Bibliography of Historical Studies and Discussions  
on Saichō-ji Temple and Nara 97

## Report and Regulations

Association for the Study of  
Buddhist Precepts and Culture  
Nara, Japan