

戒 律

(一) 自己救済の原理

シナイ山は全山煙った。主が火のなかにあつて、その上に下られたからである。その煙は、かまどの煙のように立ち上り、全山激しく震えた。ラッパの音が、いよいよ高くなったとき、モーセは語り、神は、かみなりをもって、彼に答えられた(『出エジプト記』十九章十八〜二十節)。

映画「十戒」の上映以来、イスラエルの予言者モーセと主なる神との邂逅の光景は、日本人にとつてもなじみ深いものになった。

わたしはあなたの神、主であつて、あなたをエジプトの地、奴隸の家から導き出した者である。

あなたはわたしのほかに、何ものをも神としてはならない。

あなたは自分のために、刻んだ像を造ってはならない。

あなたは、あなたの神、主の名を、みだりに唱えてはならない。

安息日を覚えて、これを聖とせよ。

あなたの父と母とを敬え。

あなたは殺してはならない。

あなたは姦淫してはならない。

あなたは盗んではならない。

あなたは隣人について、偽証してはならない。

あなたは隣人の家をむさぼってはならない。

旧約聖書に記録された「主なる神」の戒めは、この後十章三百六十節にわたつて、長々とつづくが、ここに引用した冒頭の十条は、とくに「十戒」として広く知られるようになった。この「十戒」によって代表される「旧約」の戒めは、神の命令である。内村鑑三のことばをかりるならば、「假令之を以て餘りに嚴格なりと爲し少しくその輕減を乞はんと欲するも十戒は儼然として尺寸と雖も動かないのである。」これらのおきては、被造物たる人間の意志を超越して存在し、唯一神の信徒にその遵守をせまる。「律法は賦與せられて之を動かす能はず、理想は提示せられて之を覆す能はず、莊嚴にして偉大なる十戒は我等の前に立ちて其實行を迫る」(内村鑑三『モーセ

の十戒』。そこには人間の恣意や選択の入り込む余地は全くない。違反者は、「必ず殺されなければならぬ」のだ。シナイ山上におけるモーセ召命の情景は、「旧約」における神の律法の峻厳性を象徴的に描き出しているように思われる。

幸か不幸か、「十戒」という、ユダヤ、キリスト教的用語は、その内容についての充分な反省を経ることなく、今日、我々の日常語彙のなかに定着してしまっている。しかし、ことばの上での類似性にもかかわらず、モーセの「十戒」が、佛教における「十戒」あるいは「五戒」「八戒」「二七戒」などは、無縁の存在と知ることは重要である。両者は、そのよって立つ原理を全く異にしているからだ。佛教の戒律を検討するに先立ち、まずこの点を心に留めておきたい。

佛教は「神を立てない宗教」である、といわれる。「神を立てない」とは、必ずしも神の存在を否定することではない。「苦」からの解放という実践的目標を掲げたブッダにとって、神の存在は、いふなればその座標系の外にあった。ブッダの説いた救済道は、神とのかかわりをもたない宗教である。救済者は、他者である神のなかにはなく、かえって救済を希求する自己自身のなかに求められた。「自己のみが、自己の依拠である。自己において、ほかに依拠があらうか」という『ダンマパダ』の一節は、こうしたブッダの根本的立場をよくあらわしている。

しかし、自己を救済できる者が自己自身であったとしても、人間は、あるがままの自己をもつてしてはその救済を達成することができない。「あたかも矢作りが矢を直くする」ように、人間は「自己を矯め直く」しなければならない。調御によってよく自己を制御し得た者のみが、満足し、疑惑を超え、安らぎに到達することができるという。

菩提樹の下で悟りを開いたブッダは、伝道を決意すると、彼の悟得した法を、まずかつて修行をともした五人の友に伝えようとした。「最初の説法」に臨んだブッダのことばを、パーリ語の經典は次のように伝えている。

修行者どもよ。如来は尊敬さるべき人、正覚者である。耳を傾けよ。不死が得られた。わたくしは教えるであろう。わたくしは法を説くであろう。汝らは教えられたとおりに行なうならば、久しからずして、良家の子らが正しく家から出て出家行者となった目的である無上の清浄行の究極を、この世においてみずから知り証し体現するに至るであろう（中村元『佛典』一）。

ブッダはここで、その教えのとおりに行なうならば、ひとは究極的な救済の境地を、「みずから知り証し体現するに至る」といっている。みずから理解し、決意し、実践することが重要なのであって、たんにブッダを信じることではない。ブッダの教説の理解の正しさが、実践への強靱なる意志が、たゆまざる努力が、各人の救済の可否を決定するのである。その救済の過程においては、いかなる第三者といえども、その努力に直接力をかすことはできない。求道者は、あたかも「犀の角のように」ただひとり行かなければならないのだ。すぐれて自力の教えを、ひとは

ここに見出すであろう。「もろもろの事象は過ぎ去るものである。努力して修行を完成させなさい。」これがクシナラにおいて、入滅を前に発したブッダの最後のことばであった。

(二) 三学の構造

ブッダは、人間の存在を「苦しみの遍在」として捉えた。生命ある者は、病み、老い、そしていつしか死とともに消え果てて行く。不老不死は、しょせんはかない人間の夢でしかない。健康に恵まれ、病を知らぬ者であっても、求めて得られぬ苦しみから自由ではあり得まい。愛しい人とも別れるときが来る。憎い人にも出会わねばならないのが人の世の定めである。総じていえば、人世は苦しみに満ちあふれている。こうした認識が、ブッダの基本的な人間観であり、その宗教の出発点であった。

ブッダは、しばしば医者にとえられる。よき医者とは、病の原因を的確に指摘し、これに適切な治療を施し、病人から苦しみを取り除く者である。ブッダは、人間存在に遍在する「苦」の原因を、存在の構造についての無知のなかに見出した。ブッダによれば、一切の存在は、いくつかの要素が寄り集まって「形成されたもの」である。したがって、形成の条件が失われるとき、その存在は消滅せざるを得ない。それは「無常」である。存在が「無常」であり、変転してやま

ぬものであれば、人間が「わがもの」と考えているものも、存在の普遍的法則にしたがっていつしか消え滅びて行く。そもそも、「われ」なる存在でさえ、恒久的ではありえないのだ。肉体が滅びてもなお永遠に持続する「われ」は、否定されなければならない。

存在の構造は、このように「無常」であり、「無我」であるにもかかわらず、ひとはその原理を知らず、これはわれである、これはわがものであると信じ、これに執着してやまない。それゆえ、彼がわがものと信じる存在が、眼前から消え失せるとき、ひとは嘆き、悲しみ、苦しみにうちひしがれるのである。

それならば、いったい何が存在の構造についての正しい認識を妨げているのだろうか。その原因は、人間の「渴愛」であるという。「渴愛」とは、あたかも喉のかわいた者が水を求めてやまないような、激しい欲望のいとなみを指す。ひとはこの「渴愛」によって真理を見る眼を覆われているために、「無常」「無我」の原理を知らぬままに、「苦」のなかに押し留められている。それゆえ、「苦」からの解放は、まずその究極の原因である「渴愛」を取り除き去ることではなければならないであろう。ひとがよく「渴愛」の根を断つならば、彼は、それによって存在の本質を静かに観察することのできる最高の知恵を獲得し、もはや何ものにも動かされることのない境地に到達することができるに違いない。「わたしのすべての貪りは棄てられ、すべての怒りは根絶した。わたしのすべての迷妄は消え失せた。わたしは、清涼となり平安となっている」(長老の

燒き尽すような激情と、存在の本質についての無知の克服された境地、それは「涅槃」とよばれる。「涅槃」とはニルヴァーナの音訳である。ニルヴァーナとはサンスクリット語で、火の消え去った状態を意味するという。欲望の炎が消え去って、「清涼となり平安となつた境地、この境地に到達することによって、苦しみからの「解脱」が完成する。救済はこうして達成されるのだ。

ところでこのような理想の境地を実現するために、ひとは何をなさなければならないのだろうか。ブッダの教説における実践論がここから始まる。ブッダの「実践論」は、機に臨み、時に応じ、様々の表現をもって語られるが、ここでは「シーラ」「サマーディ」「パンニャー」という三語のパーリ語について考えることにしよう。

「シーラ」とは、もと「性質、性格、習慣、行動」などを意味したが、それが転じて「道徳的習慣、よい性格、道徳的徳目」を意味するようになったという。これを数え上げたものとして「パンチャ・シーラ」(五戒)、「ダサ・シーラ」(十戒)、「五戒」の特殊ケースとしての「アッタ・シーラ」または「アッタガ・シーラ」(八斎戒)などがある。「五戒」とは、「殺さない」「盗まない」「淫らな行いをしない」「嘘をつかない」「酒を飲まない」の五カ条を含む。「十戒」ではこれに「午後に食事をしない」「歌舞音曲を離れる」「化粧品などを用いない」「高い椅子やベッドを用いな

い」「金銀を手につかない」の五カ条が加わる。「八戒」は、七番目と八番目を合せて第七条とし、それに「十戒」の第九条を加えたもので、「九戒」ということもできよう。

「シーラ」を英語では morality, virtue, morals, ethics などと訳している。「道徳」あるいは「倫理」である。注意しなければならないのは、「シーラ」「サマーディ」「パンニャー」という、いわゆる「三学」の文脈でこれを眺めるとき、「シーラ」における徳目の実践は、それ自体を目的とするものでない点だ。「戒めは、第一の準備である。戒めは、最上の旅費である。戒めは、最勝の案内者であつて、諸所に(人々を)導く」(長老の詩「六一六」)。「シーラ」もまた、佛教の究極の目標である「涅槃」に至る一つの道程にすぎない。

「シーラ」は「身心の調整」とも解釈される。それは「涅槃」をめざして「身心を調整する」行為である。「サマーディ」とは「一つに集めること」と、とりわけ「精神を集中すること」である。精神の統一である。ひとが精神を一点に集中しようとしても、その前段階として「身心の調整」が充分に行われていなければ、精神の統一は不可能であろう。「シーラ」は、「サマーディ」を可能とするための予備階梯ともいえる。ところで、「サマーディ」もまた、それ自体を目的とする行為ではない。瞑想して精神を統一しただけでは意味がない。その結果として、存在の本質をよく洞察できるところの最高の知恵「パンニャー」が獲得されなければならない。「シーラ」の実践によって「サマーディ」が可能となり、「サマーディ」によって「パンニャー」が獲得され、

ついに「苦しみ」から全く解放された、清涼の境地「涅槃」が実現される。これが「三学」の構造である。

「シーラ」を、中国の佛典翻訳者たちは「戒」と訳した。「サマーディ」、「バンニヤー」には、それぞれ「定」と「慧」という訳語が対応する。

我々はさきに、モーセの「十戒」が神の命令であることを見た。しかし、これまでの考察からすでに明らかのように、佛教における「シーラ」つまり「戒」は、それを破ることが神に対する不従順であり、罪となるような絶対者の命令ではない。それは「苦」からの解放を願う者が、ブッダの教説の正しさを確信し、その実践を決意したとき、自らに課すところの、自律的な行為の準則にはかならない。自らが、自発的に自らに課す命令であるがゆえに、そこには、かつてイエスによって白く塗った墓と叱責されたパリサイ人の偽善はありえない。「破戒」は、自らの決意の放棄にすぎないからである。その結果は、自らのみを傷つけ、他を傷つけることがない。そこには「罪」は存在しないのである。ユダヤ、キリスト教における「戒」と佛教における「戒」との決定的な相違を、我々はここに見出す。

(三) サンガとヴィナヤ

ブッダは大いなる旅人であった。四十五年にわたる伝道生活の間、彼は絶え間なく諸国を経めぐって教えを説いた。その足跡は、ラージャガハ、ヴェーサーリー、サーヴァッティ、ヴァーラーナシー、アヨージャー、チャンパー、コーサンビーなど、ガンジス河中流部およびその支流域の主要な都市にあまねく及んでいる。遊行遍歴の生活は、ブッダとその弟子たちに限られず、古代インドにおける出家修行者の一般的な慣習であった。

インドは、いわゆるモンスーン・アジアの一部を形成する。六月中旬ごろから吹き始める南東の季節風は、ベンガル湾上の湿潤な空気をインド亜大陸にもたらし、約三ヵ月の間、ガンジス河流域一帯に水の卓越する世界を出現させる。大小の河川はふくれ上がり、その濁流は容赦なく道筋を呑み、押し流してしまふ。遊行者たちにとってこの期間は、遍歴を中止して、一ヵ所に定住する時期であった。ジャイナ教徒はこれを「パージュサナ」とよび、ブッダの弟子たちはこれを「ヴァッサ」と名づけた。「ヴァッサ」(雨期の定住)を田舎で過す修行者は、粗末な庵を結んで雨露をしのいだが、都市に近いばあいには、その地方の統治者である「王」や、当時貿易によって莫大な経済力を擁していた「長者」たちが、「アーラーマ」とよぶ「精舎」を建立寄進することが多かった。サーヴァッティの長者アナータピンディカの寄進した「祇園精舎」はその一つである。「行け、汝ら修行僧よ、ヴェーサーリーのあたりで、友人を頼り、知人を頼り、親友を頼って雨期の定住(雨安居)に入れ。わたしもまたこの竹林村で雨期の定住に入ろう。」一つの経典は、「ヴ

「アッサ」を迎えたブッダのことはこのように記録している。おそらく出家修行者たちは、行く先々で、「友人を頼り、知人を頼り、親友を頼って」雨期の定住生活を過したことであろう。生産活動の一切を放棄した出家者にとっては、生活の糧の保障が、その修行の継続を可能とするための不可欠の条件であったからである。

インドの修行者に共通するこうした「雨期の定住生活」において、佛教徒はやがてきわ立った特徴を示すようになる。ジャイナ教徒や婆羅門の修行僧たちは、一所定住の生活に特別の規定をもうけなかったが、佛教の出家者は、これを同信の友が集団で修行生活を送る機会と考え、様々な集団生活規定をつくり出した。共同で行事をいとなむための特殊な場所として、「シーマー」とよぶ淨域を区切る習慣もその一つである。定住生活を開始する時期についても、アーサールハ月（六月中旬）の満月の日あるいはその一ヵ月後と定め、期間も三ヵ月とした。こうした諸制度の整備のなから、「定住の場所を一つに定める者」（サマーナ・サンヴァーサカ）と、「定住地の不定な者」（ナーナー・サンヴァーサカ）という区別が生れた。インドの佛教学者ダット（S. Datta）は、この区分の発生に後世の僧院発生の萌芽を見出す。

「出家」とは、文字通り「家を出ること」である。修行者は遍歴の生活のなかにわずらいの少ない自由な境地を見出した。しかし修行者が遊行をやめ、僧院が一つの制度として確立するようになってからは、「出家」は、「家を出る」と同時に「僧院へ入る」ことを意味するようになる。僧

院での生活は孤独な隠者の生活ではない。それは共同の修行生活である。集団の生活である。集団はその機能を遂行するために一つの秩序を要求する。そこから成員の行動を規制する規則が生れる。「サンガ」とよばれる佛教修行者の生活共同体もまた、こうした集団の一般法則から自由ではなかった。こうして「ヴィナヤ」（律）が成立した。漢訳佛典にいう「律」がこれである。「律」とは「サンガ」に所属する出家者の生活規律であり行動の準則である。「サンガ」への加入は、各人の自発的意志に基づいて行われる。「サンガ」のなかに、在家の生活では得られない修行の場としてのメリットを認めた者が、剃髪して黄衣をまとうのである。

しかしひとたび「サンガ」の成員となった者は、「ヴィナヤ」の支配に服さなければならぬ。「ヴィナヤ」は個人の外にあって、彼にその遵守をせまらる。違反者には制裁が加えられる。それは「サンガ」という集団の存続にとって必要な措置だからである。しかし自発的意志を契機とする集団としてのサンガの性格によって「ヴィナヤ」の違反に対する制裁には一定の限界がもうけられる。最高の刑罰は、違反者の集団からの排除である。彼は、「アサンヴァーサ」（共住すべからざる者）として「サンガ」の成員の資格を剝奪されるであろう。しかし、それが最後である。それ以上の制裁を「サンガ」は加えることができない。

日本語に「戒律」ということがある。「戒」とは修行者が自らに課すところの自己規律である。「律」とは集団がその成員に課すところの規則である。前者は自律的であり、後者は他律的

である。両者は全く原理を異にする概念である。この二つを合せた「戒律」とはいったい何なのか。それは自己矛盾ではないのか。

学者の研究によれば、「戒律」ということばの原語は存在しないという。「シーラ・ヴィナヤ」という結合は辞書には見当らない。それは「シーラ」と「ヴィナヤ」の原義を知る者にとって当然のことかもしれない。「戒律」は中国人の造語であった。しかしその用例を調べてみると、この語は「戒」ではなく、むしろ、「律」を意味するばあいが多いことが知られる。それはあるときは「律」の規則を指し、またあるばあいには「律」の規則の集成である「律蔵」を意味する語として用いられている。国語辞典に「戒律」を「僧の守るべき規律」などと定義しているのは、こうした「戒律」の慣習的用法を反映しているといえよう。しかし、これまでの考察から明らかのように、佛教にとってより本質的重要性をもつのは「律」ではなく、むしろ「戒」でなければならぬだろう。「戒律」という語の慣用が、「シーラ」としての「戒」の意義を覆いかくしてしまっている状況に注意したいと思う。

スリ・ランカから東南アジア大陸部にかけて広く信奉されている「南方佛教」(より正確には「南方上座部佛教」)は、「戒律佛教」であるといわれる。しかしひとがもしこのことばから、道德の高い水準を、あるいは禁欲的修行僧の崇高な眼差しを想像するとしたら、彼の期待はやがて裏切ら

れるであろう。なぜならここにいるところの「戒律」とはすぐれて「ヴィナヤ」であり、道德とは無縁な僧院の内部規定にはかならないからである。「戒律佛教」はむしろ「僧院佛教」とよびかえられるべきであろう。南方佛教諸国においては、在家者つまり一般の市井人と、出家者すなわち僧院生活者とが別個の行動の準則にしたがって生活している。両者の混淆は許されない。この点は僧俗の区別が曖昧になってしまった我々日本人が南方佛教に対するとき、強調しすぎることはないほどの重要性をもつといわなければならない。

しかしこれらの国々において、出家と在家の区別が厳格に守られているというところは、両者が空間的に切り離された——たとえば一方が人里離れた山中の洞窟や森林のなかで、社会から孤立した生活をいとなんでいるというような——状況におかれていることを意味するものではない。空間的には「サンガ」はまさに一般社会の只中にある。双方の属する秩序の相違を認めた上で、両者の接触はきわめて密接である。農村部においては、今日においてさえ寺院が農民の生活の中心に位している。南方佛教諸国では、世俗の住人も、ひとたび志を立てさえすればほとんどつねに出家者の仲間に加わることができる。一方出家者も、在家の生活にもどりたいとの願いを起せば、「背教」のうしろめたさを感じること少なくして、数十年まわった黄衣をさえ脱ぎ棄てることのできる。世俗の世界に復帰したかつての僧を、世の人はさげすむどころか、かえって彼の僧院での経験を高く評価し、彼に相当の敬意を払ってあやしむことがない。修道院を去る修行僧の

悲哀を、還俗の僧に見出そうと試みることは不可能なばかりか、基本的な認識の誤りを犯していることを知らなければならぬ。

ここで「ヴィナヤ」についてのより具体的イメージを得るために、その内容を簡単に紹介しておこう。南方上座部の比丘(僧)たちは、「パーティモッカ」とよばれる二百二十七条の戒律を守る。「パーティモッカ」二百二十七条を守る出家修行者が比丘であるといった方がよいかもしれない。これらの戒律はきわめて多岐にわたるが、全体像をつかむためには、違反者に科される罰則の軽重にしたがって内容を分類するのが便利であろう。

「律」のうちで最大の罪は「性交」「盗み」「殺人」「聖者の境地に達したと虚言すること」の四条で、「パーラージカ」とよばれる。「パーラージカ」に陥った者は、前に述べたように「アサンヴァーサ」として、サンガから追放される。南方佛教徒がわが国の大乘佛教を理解する際の最大の「つまずきの石」は妻帯僧の存在であろう。それは戒律の第一条の違反行為であり、比丘としての自己存在の否定にはかならないからである。

「軽罪」には、「サンガーディセーサ」という十三条の罪がある。「サンガーディセーサ」を犯した僧は、一定期間の贖罪行為の後、二十人の比丘による会議の決議によってサンガへの復帰が認められる。「自慰行為」や「女性との肉体的接触」「俗人の男女の仲をとりもつこと」などが、この戒に含まれる。

簡単な懺悔によつて許される「微罪」には、所持を禁じられた品物に関する三十条の「ニッサッギヤ・パーチッティヤ」、受けるべきでない食物を食べた罪である四条の「パーティデーサーニヤ」、九十二条の雑則よりなる「パーチッティヤ」などがある。罰則が状況によって定められる「アニヤタ」二条もこのグループに入れてよいだろう。「パーチッティヤ」の内容は様々である。飲酒、虚言、殺生など「五戒」に類似した戒も見られる。「殺生」はさらにこまかく規定され、「なかに生物がいると知りつつ水を捨てること」「土を掘って土中の生物の生命を損なうこと」「草木を損なうこと」などが禁止されている。女性に関する戒も多い。「女性と一つの屋根の下で寝ること」「男性の同席なしに一人の女性に法を説くこと」「女性と二人きりで坐ること」などが罪として規定されているのを見ると、肉欲にさいなまれながらも修行にいそしむ青年僧の苦悩がひしひしと感じられる。

以上のほか「パーティモッカ」には、七十五条の「セーキヤ」と、七条の「アディカラナサマタ」が含まれている。「セーキヤ」は罪というよりも比丘の威儀作法を規定したもので、エチケツト集と考えればよいだろう。ここには三衣の着用法、在家の間を行くときの作法、托鉢の作法、食事の作法、説法の作法から、大小の用の足し方に至るまで、事こまかに規定されている。「アディカラナサマタ」はサンガのなかで諍いが発生したときの処理法で、「多教決の原則」もここに示されている。

四 戒律の将来

以上の簡単な記述からも知られるように、二百二十七条は、サンガという集団が、修行者の出家目的にふさわしく機能するようその秩序を維持させるための成員の行動の準則であり、そこにはたとえば肉体を苦しめ鍛錬するという意味での修行の色彩は全くといってよいほどない。もちろん午後に食事をしてはいけないことなどは「苦行」といっていえないこともないが、実際に経験してみれば大した苦痛とも思われない。「苦行」は、そもそもブッダの否定した修行法であった。「修行者」らよ。出家者が実践してはならない二つの極端がある。その二つとは何であるか？ 一つはもろもろの欲望において欲楽に耽ることであって、下劣・野卑で凡愚の行いであり、高尚ならず、ためにならぬものであり、他の一つは自ら苦しめることであって、苦しみであり、高尚ならず、ためにならぬものである。「ブッダの教えはこの両極端を避けた「中道」であった。

南方上座部佛教は、現在、スリ・ランカ、ビルマ、タイ、ラオス、カンボジアの五カ国に住む七千万余の人々によって信奉されている。これらの国々では、今日もなお数多くの人々が髪を剃り黄衣をまとい、二百二十七戒を守る僧院生活を送っている。たとえばタイには約二十七万の出家者がいる。男子六十人に一人が僧侶という勘定だ。南方上座部佛教発祥の地スリ・ランカは、

十五世紀以来の長い植民地支配によって、サンガに強い打撃が加えられたが、近年における佛教の復興は目ざましく、僧侶の総数はすでに一万五千人から一万八千人に達すると見られている。我々はさきに出家の目的が「涅槃」の追求にあることを見た。しかしこれだけ数多くの僧侶の一人びとりを、ことごとく「解脱」をめざして修行にいそむ出家者と考えることははたして当を得た見解といえるだろうか。この間に一言で解答を与えることは困難であり、また無謀である。しかし次のような疑問を提出することは許されるのではないか。すなわち、もし佛教が、そだとしたら、東南アジアでも、同じ理由から衰退してしまかべきであろう。それが、二千五百年後の今日、なおも隆盛をつづけているとすれば、佛教がこれらの地域において何らかの「変質」を遂げたからではないのか。もしこの推論に誤りがないならば、こうした「佛教の変質」の内容を説明することこそが、現代の南方上座部理解の一つの鍵でなければならぬだろう。

こうした問題提起が、過去十年余りの間に、佛教学の伝統とは全く無縁な、社会人類学者、宗教学者、政治学者らによってなされている。それは、何らの先入主なしに現実の佛教のあるがままの姿に接し、そこから逆に、佛教学の成果を学ぶ必要に迫られたこれら研究者たちの大きな戸惑いから生れた問題意識であった。彼らにとって佛教とは、パーリ語の聖典と、そのコメントに記された齊々たる救済論理の体系ではない。パーリ聖典を、民衆が理解し、あるいは誤

解し、さらには全くの無知からでっち上げ、伝承し、生活の一部となつていくところの世界観である。価値観である、制度である、儀礼である、慣習である。そのあるものは、ブッダの教えから遠く隔たったものであるかもしれない。しかしそれが現実には七千万余の人々の生活を規定しているところの「佛教」なのだ。これを理解するためには、「あるべき」佛教を再構成し記述することではなく、「あるがままの」佛教の姿を整合的に説明し尽す理論が生み出されることだろうか。そうした理論のなかにおいて、我々の戒律ははたしてどのような位置を占めることだろうか。二つの方向が、戒律の将来を指し示しているように思われる。その一つは「戒律の衰退」であり、他の一つは「戒律の強化」である。スリ・ランカ、ビルマ、そしてタイにおいてさえ、とくに都市部における持戒の弛緩が指摘されてすでに久しい。歌舞音曲から離れ去ることは、テレビの導入によって、すでに不可能事となつていく。金銀に触れないことも、貨幣経済の高度に発達した都市に生きる僧侶たちにとって実質的意味を失ってしまった。スリ・ランカでは、僧侶がたえば教育といった卑しからざる仕事から報酬を得ることを必ずしも禁止していない。こうした傾向はこれら諸国の近代化の進展とともにますます助長されるにちがいない。

これに対して、一方において「持戒」の強化がますます強調されているという事実もまた指摘される必要がある。このばあい注意を要するのは、戒律が個々の条項としてではなく、一つの「戒律」として捉えられている点である。事実二百二十七戒に逐条検討を加えるならば、たとえ「持戒」が伝統の總系統地丘尼（尼僧）と比丘との関係に関する規制などは空文化している状況を見るであろう。現在なおも有意味の条文においてさえ、かつては持戒に対する反省の機会であったが、現在では一片の儀礼となつてしまった「パーティモッカ」の誦唱の席につらなることが、破戒への心の痛みをかき立てることにそれほど役立っているとは思われない。にもかかわらず「ヴィナヤ」は守られなければならないのだ。なぜなら佛教の宗教としての自己同一性は「ヴィナヤ」を守る比丘のサンガによってのみ保たれるのであるから。「ヴィナヤ」とは佛法の胎である。ヴィナヤの存するところに佛法もまた存在する。「サマッタ・パーサーディカー」。

「ヴィナヤ」の志向するこの二つの矛盾的方向は、明日の南方上座部佛教をどのように変貌させるであろうか。

(石井米雄)