

# 消費者ライフスタイル転換のための組織モデル試論

## — 仏教教団（サンガ）を題材とする仮説構築の試み —

信州大学経営大学院  
教授 今村 英明

### 1 問題意識と本稿の目的

1.1 サステナブル社会に向けて、筆者は、昨年超長寿企業を題材として、共生型共進化企業モデルの仮説構築を試みた<sup>1)</sup>。その作業は依然継続中であるが、一方で、企業だけではなく、消費者サイドでも、サステナブルなライフスタイルへの転換を志向する必要がある。「環境・公害・資源・エネルギー問題の危機的な性格と、南北の飢餓と貧困の悲惨という現実を直視し、これがこの情報化／消費化社会の現在あるような形式が、必然に帰結してしまうことの機制とダイナミズム<sup>2)</sup>」があるからである。本稿は、ライフスタイルの転換には消費者の新しい行動規範の導入と遵守が不可欠ではないか、という基本的な問題意識に基づいて、その実現のための組織モデルを探求する。その検討の題材として、仏教教団の原型である「サンガ（僧伽）」を取り上げる。それは、仏教サンガが、信徒の行動規範である「戒律」遵守を組織設計と運営の中心原則として掲げ、外部の集団とは異なるライフスタイルの実現を追求している組織の例であり、また近年サンガ研究が宗教学分野で進んできているからである<sup>3)</sup>。そして、そのモデルが仮説として今後の検証作業に耐えうるものか、初歩的な論考を加える。

1.2 仏教学者の竹村牧男 [2010] は、サステナビリティ問題の解決への道を以下の通りまとめている。

- 「①科学技術による解決（省エネ・無公害技術等の開発）、
- ②社会システムによる解決（循環型社会への移行）、
- ③ライフスタイルの転換による解決（人間の欲望の抑止。行動レベル）、
- ④人間観・世界観による解決（生きる目標の自覚。思想レベル<sup>4)</sup>」。

この竹村の4レベル（4L）論は便利なので拝借すると、例えば、エコ型技術やグリーン・イノベーションなどと言われるものは、L①になり、環境白書で謳われているような「循環型社会への移行」論は、L②になる。竹村自身は、哲学者として、「ただ人間の物質的な欲望を満たそうとするのみの価値観を、根本的に転換することが必要なのではなからうか<sup>5)</sup>」と問いかけ、「環境問題さらにはサステナビリティの問題の所在は、自己（人間）と自然との共生と、および自己と他者との共生とが、どのように考えられ、本来あるべきあり方において実現することができるのか、にあると言ってよいであろう<sup>6)</sup>」として、L④での探求、特に仏教思想領域での探求に向かっている。

1.3 もっとも、L④での解決は必要であるものの、「思想レベル」で解決を図っても、実際には環境破壊の抑止にはつながらない可能性が高い。仮に、仏教領域に限定して議論するとしても、Schmithausen [1991a] は厳密な分析に基づいて東アジアの仏教徒の環境対応を厳しく批判する。

(1) 今村 [2011]、参照。

(2) 見田 [2011]、p.4。下線は原著者（但し、原著では、傍点）。

(3) 仏教教団サンガを取り上げるに当たり、護教的・伝道的な意図は全くない。ここでは、サンガをあくまで観察可能な社会組織現象の一つとして捉え、宗教的な価値判断から独立した客観的な分析を加える。仏教あるいは真言律宗自体に対する価値判断をここで

は一切意図していないことを念のため強調しておきたい。また今後他の宗教教団に関しても同様の考察を行なう予定である。

(4) 竹村牧男 [2010]、p.34。2009年 講談社 pp.117-118。

(5) 竹村、前掲書、p.34。

(6) 竹村、前掲書、p.37。

その主張を要約すると、〈仏教徒の多い国においても仏教は自然破壊・生物多様性の破壊を食い止めることはできていない。それどころか、農薬や干潟の干拓など無数の殺生を伴う行為に対しては、東アジアの仏教国は殆ど無抵抗である。こうしたことを考えると、仏教の教義がサステナビリティの基本原則をそのまま構成することはありえない。また仏教の信仰自体が、サステナブルな行動を担保するものでもない<sup>7)</sup>、となる。また亀山 [1997] は、「日本の公害発生過程や乱開発（自然破壊）の過程において、日本の伝統的な自然観は、なぜ歯止めにならなかったのか」と問いかけている。日本固有に発展してきた「草木国土悉皆成仏<sup>8)</sup>」すなわち「環境自体が仏である」という究極の思想を持ちながら、国土の破壊を防げなかったことに関して、「一面美化されている伝統的な自然観のうちに、問題も含まれているのではないか」と問うている<sup>9)</sup>。亀山は、山林は「仏の莊嚴、即ち仏の威徳を称賛するための装飾」という論理は、一面で「山林保護のイデオロギー<sup>10)</sup>」であった一方、「仏国土をこの世界に実現するためなら、山野河海の開発はむしろ善行に転化する<sup>11)</sup>」として、大寺院による環境破壊の正当化の論理にも使われたとして、「山川草木悉有仏性」という生命主義的自然観に基づく殺生禁断思想は、反面において、自然破壊の論理でもあった<sup>12)</sup>と総括している。同様に、中澤 [2007] は、弘法大師空海が高野山金剛峯寺の伽藍建立のために山林を破壊する様子を『弘法大師行状絵詞』を使って描き出している。そして、「本覚思想の草木成仏説のように人間と植物とを同等に考える思想があったにもかかわらず、そうした思想が中世寺院の樹木伐採にブレーキをかけた形跡がどれほどあるだろうか」と疑問を投げかけている<sup>13)</sup>。

<sup>1.4</sup> ここでは、これ以上仏教の環境思想を論じる余裕はないが、要点は、L④の思想レベルだけでは、サステナビリティ問題の実践的な解決にはつながらないということであり、したがって、その

思想をL③行動レベルの解決に結合させる試みが不可欠だということである。そして、それこそが、ライフスタイルの転換ということであろう。ここでいうライフスタイルの転換とは、人間、特に消費者としての人間がその消費のパターンを変えることを意味する。そのためには、消費のベースにあるニーズ（必要性）やウォンツ（願望）を変える必要があり、そしてさらには、その根底にある人間の「欲望」を変えていく、あるいは制御していく必要があることを意味する。

<sup>1.5</sup> Schmithausenは、先の仏教批判に続けて、次のように主張する。〈仏教の多様な自然観の中で、サステナビリティをサポートするような肯定的な要素を抽出することに現実的な価値を見出すべきである。具体的には、消費の抑制、不邪淫による人口増大の抑制、慈悲による殺戮の軽減、動物などを含めた「広義のコミュニティ」という考え方などである。そして、現在の仏教徒は、そうした肯定的な要素を再認識し、日々の実践（と信仰）の中で、そうした肯定的な原理に沿った行動をとらせることが必要だ〉と。この考え方は、先に論じたL④からL③への移行という本稿の趣旨と合致している。そういう意味では、Schmithausenが主張するように、人間の「欲望」に正面からアドレスしている宗教である仏教が、ライフスタイルの転換に貢献できる可能性はありうるとも言えよう<sup>14)</sup>。

<sup>1.6</sup> ライフスタイルを転換するには、具体的には、ひとびとが消費行動をとる際に「あるべき消費行動のイメージ」、すなわち準拠する消費行動規範（価値観とそれに基づく行動ガイドライン）を転換することが必要である。L④の思想とL③の行動の間には、思想を行動に転換する「行動規範」があり、これを変える必要があるということである。これは、仏教の世界で言えば、仏教の思想・教理（仏の教え）と信徒の修行や日常生活の行動とを連結する「戒律」に相当し、その戒律を新たに設定し直すことにあたる。次の略図がその

(7) Schmithausen [1991b] pp.29-61を要約。

(8) 岡田 [2002] によれば、人口に膾炙している「山川草木悉有皆仏性」は、哲学者の梅原猛氏が戦後に言いだした表現であり、元は平安時代の安然が起源と言われる「草木国土悉皆成仏」である。さらにその起源は、中国の湛然の「無情仏性説」と言われる。

(9) 亀山 [1997]、p.44。

(10) 亀山 [1997]、p.49。

(11) 亀山 [1997]、p.50。

(12) 亀山 [1997]、p.51。

(13) 中澤 [2007]、p.181。

(14) 岡田 [2006] は、仏教が環境問題解決に貢献できる領域として、個人としての「少欲知足のライフスタイル」、環境に対する「菩薩の利他行（利他的な行ない）」の二つを掲げている。具体的には例えば「自らが環境に与える負荷を最小に抑え、自らの取り分を他に譲るという行ない（菩薩の利他行）である」と主張している（pp.53-54）。「欲望制御」という視点でも仏教思想の現代的な価値はあるように思われるが、ここでは紙幅の制約からその問題にはこれ以上ふれない。

L④ 思想レベル	L④/③転換	L③行動レベル
仏の教え	⇒ 戒律	➡ 仏教徒の行動 (修行・日常生活)
サステナビリティ思想	⇒ 消費行動規範	➡ 消費者の行動 (ライフスタイル)
(環境と人間の関係など)		

類似関係を表している。

後に、やや詳しく論じるが、戒とは(仏教徒が)行ないを慎むための戒め、守るべき行ないの規則である。また律とは、(仏教教団内で)生活上守るべき戒め、生活規則である<sup>15</sup>。これは、仏の教えというL④を、仏教徒の行動というL③へと転換する契機となるものである。これになぞらえて言えば、ライフスタイルの転換とは、サステナビリティの考え方を、消費者が行動レベルに落とすための、ある種の「戒律」的なものを導入することに相当すると言えよう。サステナビリティを希求する消費者は、仏教徒にとっての「戒律」にあたるものを、「行動規範」として導入する必要があるということである。

1.7 ここで、L④からL④/③転換への矢印“⇒”は、L④思想レベルの営みの最下流に属する作業である。それは、思想を行動規範・戒律に翻訳する作業である。一方、L④/③転換からL③への矢印“➡”は、L③行動レベルの営みの最上流に位置する作業である。それは、行動規範・戒律を行動に移行させる作業である。

1.8 本稿の関心は、この後者、すなわち“➡”の部分にある。すなわち、差し当たりの問いは、次のようなものである。

- サステナビリティに向けた根本的なライフスタイルの転換をもたらす行動規範=戒律を(とりあえずそれがどのようなものであれ)、ひとびとに理解させ、納得させ、実践を誓わせ、さらに長期にわたってそれを護持・遵守させるにはどのような仕掛けが必要か。
- またそれを実行推進する組織は、おそらくドラッカーのいう「人間変革機関<sup>16</sup>」のようなものであろうか、一体どのような組織なのであろうか。

1.9 この問題意識に対して、相似形にある仏教側の“➡”、すなわち戒律を仏教徒に遵守させる仕組みや組織のスタディは、消費者側の行動規範の実行を検討する際に一つのヒントを与えてくれる可能性があるのではないかと考えられる。その“➡”に当たるものが、仏教教団の「サンガ(僧伽)」であり、またそこから学べるものがないかを探るのが本稿の主題である。

1.10 サンガとは、サンスクリット語・パーリ語のsamgha(サンガ)であり<sup>17</sup>、僧伽(そうぎゃ)はその音写である。辞典では「衆、和合衆とも漢訳する。仏となるための道を実践・修行する人たちの集団。修行僧の集まり。また仏教徒の集団。単に僧ともいう<sup>18</sup>と説明されているが、要するに「仏教教団」のことである。集団名称の「僧伽」と「僧」が同義であることから明らかなように、「僧伽」に参加することと「僧」であることは同義である、すなわち「仏教で出家するとは、ある特定の仏教僧団の構成員になることを意味する<sup>19</sup>」。

1.11 本稿では、仏教教団のサンガの一般論を念頭におきつつ、戒律導入の具体的な事例として、日本の鎌倉時代の高僧叡尊(興正菩薩)が創始した西大寺(真言律宗)新教団を取り上げ、そのサンガ(僧伽)の構造と戒律護持のメカニズムを探り、モデル化する。そして、その結果をもとに、サンガ(僧伽)の成立要件とサステナブル社会のモデルとしての妥当性と適用条件を提示する。

## 2 既存研究と本研究の位置づけ

2.1 サンガ(僧伽)研究は、仏教研究の一分野であり、日本では平川彰、佐藤密雄、森章司、佐々木閑などに先行研究がある。筆者は専門外なので、本研究にあたっては、僧伽の一般論として、

(15) 中村元『広説佛教語大辞典』。なお以下、辞典類からの引用は、特に該当箇所の明記はしない。

(16) ドラッカー [1990]、邦訳『序文』参照。

(17) サンスクリット(sanskrit)は古代インドの言語で、ヴェーダ聖典やヒンドゥー教、後期大乘仏教などの聖典や古代インドの文学・哲学・科学の文献に用いられた。パーリ(pāli)も、仏教古典の伝承に使われるが、現在でもスリランカ、タイ、ミャン

マーなどの南伝仏教で実際に使用されている言語でもある。なお最初期の仏説はマガダ語など地方方言により口伝伝承され、その後経典化する過程で、記録言語がパーリ語を含むプラクリット語群(俗語)からサンスクリット語(雅語)などに推移してきたと言われる。

(18) 中村元『広説佛教語大辞典』。

(19) 佐々木 [1999] p.44。



平川 [2000]、佐々木 [1999、2006]、森 [1993b] などを主に参考にした。

2.2 一般論のみならず、具体的な事例に沿って実証的に戒律遵守のサンガ（僧伽）を分析するための題材として、叡尊と西大寺教団を取り上げるのは、以下の理由による。

2.2.1 日本の仏教では、奈良時代に鑑真が律を将来した直後の一時期を除けば、現代に至るまで戒律は実態として守られていない。そういう意味で、世界的には特異な仏教とされる<sup>20</sup>。ただ、これまで時折戒律復興の運動が起き、その間だけは一部の僧侶たちが戒律を遵守した。鎌倉時代の叡尊もその一人である。叡尊は、破戒者に囲まれ自らも破戒者であったと思われるが、目覚めて戒律を受け直し、単身でサンガ（僧伽）を形成し、教団として立ち上げ、そして成長・繁栄させた。しかも、その全プロセスをその生涯の中で経験した。このような仏教者は日本仏教の中では稀である。

2.2.2 さらに、彼の戒律の組織的導入のプロセスを記述する比較的多くの史料が残されている。特に、叡尊自身による自伝『金剛仏子感身学正記』、弟子による『関東往還記』や『興正菩薩御教誠聴聞集』など、同時代の年代入りの記録がある。

2.2.3 加えて、叡尊や西大寺教団に関して、近年歴史家による研究が進み、豊富な分析や校訂がなされており、頼るべき先行研究が厚い。管見では、これだけの条件を満たせる「戒律」導入の歴史的事例は、少なくとも日本の仏教史上では、数少ない。

2.3 叡尊の略歴は、『岩波仏教辞典』の紹介が最もコンパクトなので、以下それを引用する。「叡尊（えいぞん）1201（建仁1）-90（正応3）（えいそん）とも読み、〈睿尊〉とも書く。字・房名は思円（しえん）、諡号は興正菩薩（こうしょうぼさつ）、鎌倉時代の律僧で、真言律宗の祖師。奈良の興福寺の僧を父として現在の和歌山県に生まれる。1217年（建保5）、17歳の時に京都府山科の醍醐寺で得度し、同年に東大寺戒壇で受戒した。醍醐寺などで密教を主に学ぶ。1235年（嘉禎1）に西大寺に入寺す。翌36年9月に、興福寺の覚盛、円晴、有巖（うごん）らと東大寺法華堂の観音菩薩の前で戒律を守ることを誓って菩薩僧

（単に自分だけの悟りをめざすのみならず、他人も救済しようとする僧）となった、と主張した。これを自誓受戒という。これ以後、奈良西大寺を中心として興法利生（仏教を興し、衆生を救済する）活動に努めた。悲華經に基づく釈迦信仰・太子信仰・文殊信仰などを広め、戒律護持を勧めた。とくに、癩病<sup>21</sup>患者の救済活動や宇治橋修造などの社会救済活動で知られる。62歳の時には、北条実時（1224-76）他の請いにより、鎌倉へ下向し、都市鎌倉の人々に大きな影響を与え、関東地方でも叡尊教団が大発展する契機となった。また、晩年には易行成仏の近道として不断光明真言を始め、西大寺の年中行事とした。叡尊は、戒律と密教とを不即不離の関係にあると位置づけていた。著作に自伝の『感身学正記』3巻、『梵網經古迹記輔行文集』10巻、弟子の聞き書きである『興正菩薩叡尊御教誠聴聞集』などがある。高弟に忍性がいる<sup>22</sup>。

2.4 叡尊の生きた13世紀の日本は、大きな変動期であった。暴風雨と干ばつによる度重なる飢饉が日本列島を襲い、人口は減少した。中国大陸と朝鮮半島の大きな変化のうねりが日本にも押し寄せ、宋銭や大陸文物が流入すると同時に、二度の元寇が起き、日本史上数少ない外国からの直接侵略の危機に曝された。鎌倉幕府は、この激動を乗り切るために厳しい政権運営を迫られたが、幕府内部や朝廷、寺院勢力との間の血腥い覇権争いが頻発した。農業の低生産性、不安定な土地の所有、激増する流民・漂泊民、下人や奴などの奴隷化なども進んだ<sup>23</sup>。叡尊は、親鸞ら他の同時代の仏教者たちと同様この激動の時代に直面し、しかも他の仏教者とは異なったユニークなやり方で、「興法利生」を行おうとした。

2.5 叡尊は、元来バリバリの真言密教僧であったが、先輩僧の影響を受け、破戒する僧でもあった。しかし30歳過ぎに戒律護持の重要性に目覚め、敢えて再度自誓受戒した。1238年に38歳で奈良西大寺宝塔院に単身移住した時点では、南都七大寺の一角西大寺も、略奪の果てに伽藍は寂れて見る影もなく、叡尊はこれを深く悲しみ、西大寺の復興を誓った。赤貧で後ろ盾もない叡尊が、文字通り裸一貫で旗揚げしたわけである。それから半世紀足らずのうちに、彼のグループは僧侶信者共に増え、経済基盤は拡充し、鎌倉幕府と朝廷

(20) 日本仏教史における戒律に関しては、石田 [1963]、松尾 [1995] 参照。

(21) 現在の「ハンセン病」のことだと言われる。

(22) 『岩波仏教辞典 第二版』。

(23) 網野 [1974] 参照。

の後ろ盾も得て、寺の伽藍も再建され、真言律宗新教団として急成長した。叡尊存命中の最盛期には、彼から戒を受けた信徒は10万人近くいたと言われ、当時国内では最大宗派の一つだったと言われる。法然・親鸞・道元・日蓮などいわゆる鎌倉新仏教の始祖の多くが生前は不遇だったのに比べ、叡尊は生前に功名成り遂げた数少ない例と言っている<sup>24</sup>。

2.6 近年、叡尊と西大寺教団に関する既存研究は、汗牛充棟の感がある。ここでは、それらの叡尊・西大寺教団に関する既存研究を整理する余裕はないので、本稿の末尾に参考文献リストとともに、簡単に補足説明を添付した。この中で、本研究のように「サンガ（僧伽）の構築と運営」という観点で叡尊の教団形成過程全体を分析している例は少ない。僧伽の重要性には、追塩千塩が着目しており、追塩・上田さち子が多寺院・広域展開を追っている。細川涼一や松尾剛次は、西大寺などの中世の律宗寺院の組織形態や非人救済運動などを独自の視角から分析し、学ぶところが多い。蓑輪顕量は、仏教学者であるが、戒律とその組織への反映に関して詳細に分析している。本稿の執筆に当たっては、これらを参考にした。残念ながら、経営学の視点から分析された文献は見当たらず、本稿がおそらくその嚆矢となる。

### 3 研究対象と論点フロー

3.1 叡尊の活動初期、具体的には西大寺初住以降関東下向まで、すなわち嘉禎元年（1235年）から弘長二年（1262年）までを主な研究対象にする。この間に、叡尊は、戒律に目覚め、受戒し、僧伽を立ち上げ、育成・成長させ、そして完成させるまでの一連の作業を展開しており、僧伽のモデル化には最適の時期である。

3.2 叡尊と西大寺僧衆の持する戒律の内容と僧伽

構築の動機付けをまず簡単に整理する。ついで、僧伽の構造と戒律護持のメカニズムを解明する。さらに、その僧伽の創出、構築、拡大、発展のプロセスを解明する。それらをモデル化し、サステナビリティのライフスタイル転換のための組織モデルとしての適用可能性、適用の条件と限界を議論して、仮説として提示する。なお以下叡尊・西大寺の検討の部分では、「僧伽」という表現を主として使用するが、サンガと同義であると了解されたい。

### 4 叡尊の戒律護持の動機と基本認識

4.1 叡尊と同時代の仏教僧侶たちの破戒状況に関しては、松尾 [1995]、蓑輪 [2002] などに詳しい。例えば、鎌倉時代の東大寺の学僧の間でも勉学修行以外の間は、非時食<sup>25</sup>や飲酒、性交、賭博などがごく普通に行なわれていた。その背景として、「受戒が形式的なものであり、正式な僧侶の仲間入りをするための儀礼的なもの」、「出家の基準は『剃髪』しているかどうかや服装、用具などが主体で、戒律の護持は必要条件ではなかった」という<sup>26</sup>。

4.2 これに対して、なぜ叡尊が戒律護持に目覚め、僧伽の構築を志したかは、彼の自伝に詳しい。簡単に言えば、目の当たりにしていた先輩の真言行者たちの墮落の陥穽に自らも墮するのではないか、との危機感を抱いたことがきっかけである。さらに、真言宗の祖師弘法大師空海の遺誡などを根拠として、持戒への誓願を發した。叡尊は、さらに、戒自体に功德を認めている。すなわち、①出家・在家・人天・身分の違いを問わず衆生（生きとしいけるもの）全体を対象とし、②衆生は皆仏性を有すゆえに成仏できるが、③成仏のための因果の第一歩は持戒であり、④なぜならば、持戒により清浄となり、それは仏性の自性清

(24) 西大寺の再興は、同寺固有の課題ではなく、当時の寺院が共通に抱えていた課題でもあった。細川 [1987] はこの点に関して、「古代律令国家の経済的保証のもとに建立された古代寺院は多かれ少なかれ律令国家が解体する過程で衰亡の危機に瀕していたのであり、これらの寺院が危機を克服して中世寺院に転生するためには、自律的な寺院組織—いわゆる惣寺機構の整備と自給的な経済基盤—土地支配体系の面では荘園、流通経済の面では、勸進機能—の確立の必要にせまられていたのである」と述べ、叡尊が直面した課題は、他の大部分の中小寺院共通の課題であったと指摘している (p.2)。なお、法然・親鸞・日蓮はいずれも法難に遭い、辺地へ流罪とな

り、都での布教は禁じられた。宗勢は、弾圧継続もあって没後も暫く低迷した。道元は法難を避けて自ら北陸に籠り、生前は信者数も限られていたと言われる。これに対し、叡尊は、北条得宗や上皇の集団的な帰依を受け、既存大寺院とも平和共存し、晩年には大阪四天王寺の別当に推挙された他、全国の国分寺・尼寺を西大寺の末寺化することに成功するなど（本人の想いは別として）華々しい後半生であった。

(25) 戒律では、午前中のみ食事を認められ、それ以外の食事を「非時食」として、禁止していた。後の項を参照。

(26) 蓑輪 [2002]、pp.70-72。



浄の顕れでもあるからであり、⑤また持戒により、清浄を汚す諸悪を破ることができるからである、ということになる。【持戒 → 清浄（仏性）→ 成仏】という関係が衆生全体に成り立つということである<sup>27</sup>。

4.3 一方、僧伽の構築に関しては、祖師弘法大師の遺誡の影響が大きい。それは、「出家者は僧伽で一味和合し、秩序を守りながら、仏法を護持するとともに、群生を利益せよ<sup>28</sup>」との訓戒である。「それが出来れば仏弟子であり、我が弟子である。もしできなければ逆に魔弟子となり、魔党となり、旃陀羅<sup>29</sup>の悪人となり、仏法国家の大賊となる。それだけではなく、逆に死後は無間地獄に墮し、墮せば諸仏菩薩の大慈大悲をもっても救済できない」という恐怖のシナリオである。

4.4 以上を図式的に要約すると、叡尊の戒律と僧伽に関する基本的な認識は次の通りだったと考えられる。

4.4.1 戒律の護持：

- 成仏の必要条件である。煩惱による汚れを清浄化し、本来清浄なる自性の顕現に向けた本源的な最初の作用を持つ。持戒せねば、成仏への過程が始まらない。

- 破戒すれば、魔道に墮ちる。
  - 持戒だけでも成仏できるわけではない。十分条件として、他の因行が必要。例としては真言の加持祈祷や念仏誦持など。
  - 個人の責務である。
- 4.4.2 僧伽の構築：
- 仏法を護り、群生を利益するための必要条件。
  - 一味和合を乱せば、仏法国家の大賊となり、無間地獄に墮ちる。
  - 僧伽だけでは興法利生はできない。他の因行も必要。
  - 集団の責務である。

## 5 西大寺の僧伽の構成と守るべき戒律

図1は、叡尊が構築した西大寺僧伽システムの基本的構成員と彼らが護持している戒律を掲げたものである。

5.1 まず出家と在家に分かれる。出家の元来の意味は、家庭生活を捨てて、遊行遍歴の修行生活に入ることであるが、仏教の場合は、得度、すなわち仏教教団（僧伽）において受戒し、正式の修行

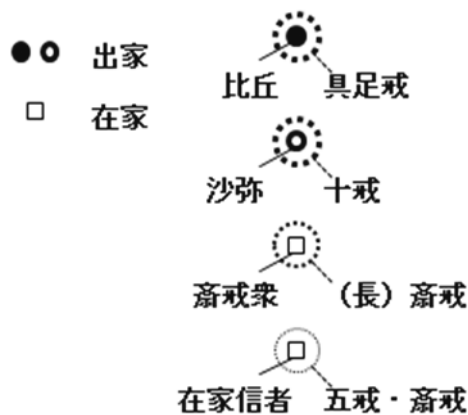
(27) 叡尊が日頃から講じていた経論である『梵網経』や『梵網経古迹記』では以下のように戒律を位置づけている。『梵網経』に云う戒律の功德は、「金剛寶戒は一切佛本源。一切菩薩本源。佛性種子。一切衆生皆有佛性。一切意識色心是情是心皆入佛性戒中。（中略）一切衆生戒本源自性清浄」。（金剛寶戒は是れ一切仏の本源、一切菩薩の本源、仏性の種子なり。一切衆生は皆仏性あり。一切の意識色心、是の情、是の心、皆仏性戒中に入る。（中略）一切衆生戒の本源は自性清浄なり。）太賢の『梵網経古迹記』では、『梵網経』の引用文にある「金剛寶戒」の「本源」としての意義を次のように解説する。「佛舉戒云金剛寶者。堅牢能持一切功德令不漏失。破諸惡故。因果萬德以戒爲初。名曰本源。（中略）言一切衆生戒本源自性清浄者。舉戒實性表諸衆生皆有佛性故得成佛也。」（仏の戒を挙げて金剛宝というのは、堅牢にしてよく一切功德を漏失せしめず、諸悪を破する故に、萬徳の因果は戒をもって初となし、名づけて本源という。（中略）一切衆生の本原は自性清浄と言うは、戒の実性を挙げて、衆生は皆仏性ある故成仏を得るを表すなり。）つまり、戒を守ることが、「一切衆生に佛性があるてそれはすなわち真如自性清浄であること」の表れであるとしている。

(28) 叡尊は『感身学正記』の文暦一年（1234年）の項で、祖師空海の遺誡を引用し、僧伽の「和合」未達の場合の罪障に触れている。「語諸金剛弟子等、夫剃髮著染衣之類、我本師薄我梵子、呼僧伽、々々梵名、翻云一味和合、等意云上下無諍論、長幼有次第、如乳水之無別、護法仏法、如鴻雁之有序、利益

群生、若能悟解已即是名仏弟子、若違斯義、即名魔党、即仏弟子即是我弟子、我弟子即是仏弟子、魔党則非吾弟子、吾弟子即非魔弟子、非我及仏弟子者、所謂旃陀羅惡人、仏法国家大賊、大賊則現世無自他之利、後生則入無間獄、無間重罪人諸仏大慈所不能覆陰、菩薩大悲所不能救護、何況諸天善神誰人存念、（私曰此誠須具衆行也）」（諸の金剛弟子等に語らく、それ剃髮し染衣を著するの類、我が本師薄我梵の子なり。僧伽と呼ぶ。僧伽は梵名なり。翻じて一味和合と云う。意を等しくして上下に諍論無きを云う。長幼に次第有り。乳水の別無きが如く、仏法を護法せよ。鴻雁の序有るが如く、群生を利益せよ。若しよく悟解し已んぬれば即ち是れ仏弟子と名づくなり。若し斯の義に違わば、即ち魔党と名づく。即ち仏弟子は即ち是れ我が弟子にして、我弟子は即ち是れ仏弟子なり。魔党は則ち吾が弟子に非ずして、吾が弟子は即ち魔弟子に非ざるなり。我れ及び仏の弟子に非ざる者は、所謂旃陀羅の悪人にして、仏法国家の大賊なり。大賊は則ち現世では自他の利無くして、後生では則ち無間獄に入る。無間の重罪人は、諸仏の大慈もよく覆陰すべからざるところにして、菩薩の大慈もよく救護すべからざるところなり。何ぞ況んや諸天善神、誰の人も存念せんや。（私いわく、此の誠は須べからく衆行を具すべきなり）と。）

(29) インドのカースト外の賤民（シュードラ）。人間とは看做されず、豚や犬と同類とされた。（『広説佛敎語辞典』）。不可触賤民のこと（『岩波仏敎辞典 第二版』）

図1 西大寺僧伽システム (1)



者になることを意味する。在家は、これに対して、出家以外の全ての仏教信者の総称である。

5.2 出家は、さらに比丘(びく)と沙弥(しゃみ)とに分かれる<sup>30</sup>。比丘は男性の正式な修行者であり、沙弥は男性の20歳以下の見習い修行者である。

5.3 見習い僧の沙弥になるには、15歳以上の在家信者が、和尚(師匠)の下で剃髪し、十戒の受持を誓約することが必要である。また比丘は、20歳以上の沙弥が具足戒を受戒することで成立する。受戒とは、先輩比丘達の面前で所定の手続きを経て、戒を宣誓し、受持することである。

5.4 沙弥が誓約する十戒とは、以下の十項目である。

- 不殺生戒(殺生しない)
- 不偷盗戒(盗まない)
- 不婬戒(性行為をしない)
- 不妄語戒(嘘をつかない)
- 不飲酒戒(酒を飲まない)

- 不塗飾香鬘戒(装飾品を身につけず、化粧をしない)
- 不歌舞觀聽戒(歌舞音曲を觀賞しない)
- 不坐高广大床戒(高いベッドや大きなベッドを使わない)
- 不非時食戒(一日一食を守り、午後は食事をとらない)
- 不蓄金銀宝戒(金銀財宝を貯えない)

5.5 比丘が誓約する具足戒とは、出家僧として、また僧伽の構成員として遵守すべき戒律二百五十戒<sup>31</sup>を指す。それは、守らねば罰則を受ける規定で、その罰則の重さに応じて、四波羅夷、十三僧残、二不定、三十捨墮、九十波逸提、四提舍尼、百衆学、七滅諍などの種類がある。この内、四波羅夷(はらい)は、極重罪で、姪(性交)、盜(盗み)、殺(殺人)、妄語(悟ったと大言壮語)を犯さない誓約であり、これを破ると教団追放になる。僧残罪は、波羅夷に次ぐ重罪であるが、贖罪(懺悔と謹慎)により、僧団への残留が認められる罪である。なお叡尊・西大寺教団の場合、この具足戒に加えて、大乘仏教の「三聚淨戒<sup>32</sup>」も合わせて受戒しており、二重の受戒になっている。

5.6 一方、在家は、斎戒衆と在家信者に分かれる。在家信者は、一般人の中で、三帰依、即ち仏教を構成する仏、法、僧の三宝への帰依を表明し、さらに五戒(不殺生、不偷盗、不邪淫<sup>33</sup>、不妄語、不飲酒)の受持を誓ったものである。斎戒衆は、在家信者の中で、毎月特定日<sup>34</sup>のみ、八斎戒(十戒から不蓄金銀宝戒を除いた九項目<sup>35</sup>)を守ることを誓った者である。斎戒衆は、通常僧団に起居し、僧団の事務・雑務を執り行う。中には、斎戒日に限らず、長期にわたり継続的に八斎戒を受持するものがおり、それを長斎という。斎戒衆は、さらに近事と近住の2種類に分かれる<sup>36</sup>。

(30) 女性(尼)の場合は、通常、比丘尼(びくに)、式叉摩那(しきしゃまな)、沙弥尼(しゃみに)に分かれる。なお、西大寺教団の場合、出家者を、通常の五衆(比丘、比丘尼、沙弥、式叉摩那、沙弥尼)ではなく、男が、苾芻(比丘)一法同沙弥(勤策)一形同沙弥、女が、苾芻尼(比丘尼)一式叉摩那一法同沙弥尼一形同沙弥尼の合計7レベル(七衆)にさらに細かく分けている。二百五十戒を受けた苾芻(比丘)と、見習い僧の沙弥に分かれ、さらに沙弥は、十戒を受けた法同沙弥(別名「勤策」と十重戒を受けた形同沙弥とに分かれる。いずれも剃髪の出家である。

(31) 女性(比丘尼)は348条。また南方仏教では、比丘227条、比丘尼311条と言われる。

(32) なお叡尊が準拠したのは、小乗戒が『四分律』、大乘戒が『梵網經』である。『四分律』は、具足戒で

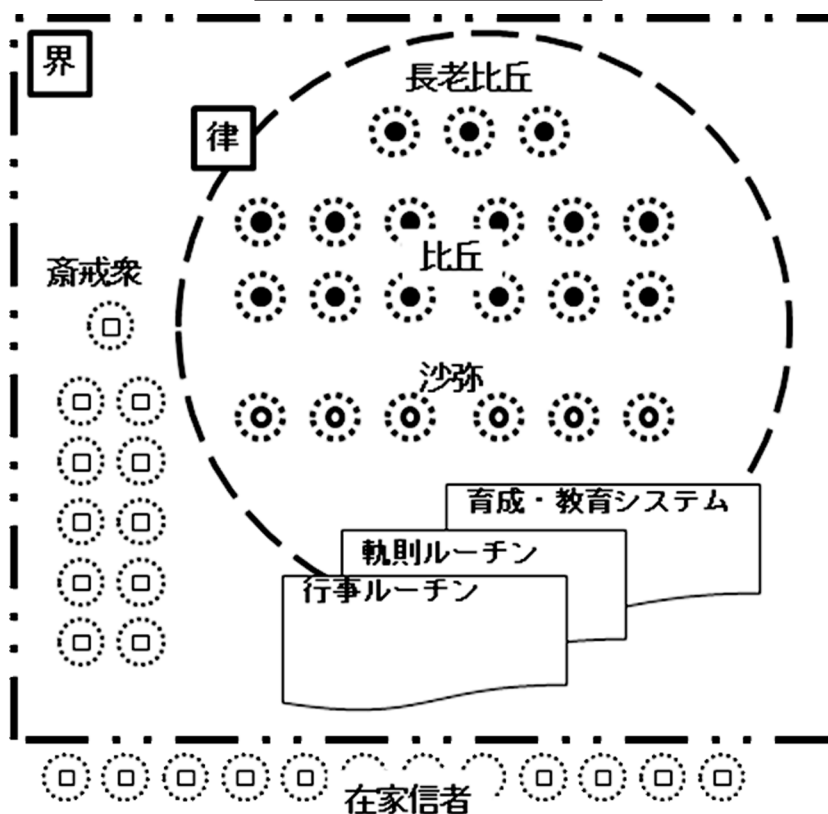
あり、比丘が250戒、比丘尼が348戒ある。『四分律行事鈔』はこの四分律を基本に行事とその運営方法を詳細に解説した書であり、奈良時代に道宣が唐から輸入した。一方、『梵網經』には、「三聚淨戒」がある。攝律儀戒(全ての悪を断ずる)、攝善法戒(全ての善を行なう)、攝衆生戒(全ての衆生を救済する)の三種類である。三聚淨戒の中の十戒は、四分律の十戒と異なり、「十重禁戒」と呼ばれる。(『岩波仏教辞典』から抜粋)。

(33) 性交の禁止ではなく、配偶者以外との不正な性行為の禁止の意味。

(34) 通常は、六斎日(毎月8, 14, 15, 23, 29, 30日)。

(35) 十戒の内、不蓄金銀宝戒を除いた後、不塗飾香鬘戒(装飾品を身につけず、化粧をしない)と不歌舞觀聽戒(歌舞音曲を觀賞しない)とを合わせて一戒として、合計八戒となる。

図2 西大寺僧伽システム (2)



## 6 西大寺の僧伽の運営と戒律護持の仕組み

図2が、叡尊の構築した西大寺の僧伽のシステムである。

6.1 まず前項で説明した僧伽の構成員がいる。比丘と沙弥の出家僧侶と在家の齋戒衆は同じ敷地内ながら、区分された領域に別居し、出家は長老比丘（例えば、叡尊）が、また齋戒衆は同じく長老である齋戒知事が、統率する<sup>37</sup>。

6.2 僧伽の一番外側に「界」がある。界とは、教団の空間領域の境界線である。近代寺院では、境界に塀などがあるが、中世寺院では、それがない場合も多く、通常は、石や木などを標識として、

教団と俗界との境界線を引き、その内側が教団の世界になる。界は戒律による僧伽の秩序や聖性を守るためのものである。この境界を定める作業を「結界」という。

6.3 その内側に、その名の通り出家僧侶を律する「律」（界内の破線円）がある。前項の「戒」は、仏教修行者が自発的に悪を遠ざけるために自らに課する行動規範である。これに対して、「律」は、僧伽の構成員全員が遵守すべき集団生活の規則である。本来はこの2つは異なる性格のものであるが<sup>38</sup>、比丘は受戒の際に、戒と律の両方を改めて遵守することを誓う訳である。この律によって、比丘・沙弥の修行生活の規律が制定されてい

(36) 近住と近事はいずれも在家の寺院勤務者であるが、近住は八齋戒、近事は五戒を受戒し、有髪の在家者である。菴輪 [1999] によれば、近事は「五戒」、すなわち殺生、不与取、欲邪行、虚誑語、飲諸酒を受戒したもの、また近住は「八齋戒」、すなわち殺生、不与取、非梵行、虚誑語、飲諸酒、塗飾香鬘舞歌觀聽、眠坐高広嚴麗床座、食非時食を必要に応じて一日限り持戒するものである。近住は、その名の通り、西大寺内に居住して、寺の実務を取り仕切ったと言われる。

(37) これは唐招提寺の組織から類推したもので、西大寺の齋戒衆の統率を当時誰が行っていたかは明確

ではない。推測では、叡尊の実兄の禅心が近住男となっておりその年齢や立場からして齋戒衆を統率していた可能性がある。『感身学正記』でも彼の名前が度々登場する。

(38) 戒と律は、サンスクリットでそれぞれsīlaとvinayaといい、インドでは本来は全く別個に扱われていて、sīla-vinayaという対語はないという。平川 [2000] では、前者は「主観的な個人の決意」であり、後者は「サンガという団体の規則」である、と明快に説明している (p.119)。これが、中国・日本に伝来してくる過程で、「戒律」としてセットで扱われるようになったという。



表1 弘長二年(1262年) 叡尊鎌倉滞在時の7月中の主な行事

〔『往還記』から抽出・整理<sup>42)</sup>〕

月	日	月例行事	準月例行事	年度定例行事	不定期行事
7	2		羅漢供	夏安居	高官に授戒
	3		羅漢供	夏安居	公家と面談
	6		梵網經古迹記講義	夏安居	高官に齋戒授戒
	8	六斎日齋戒		夏安居	高官に面談・授戒
	11		梵網經古迹記講義 羅漢供	夏安居	幕府高官と面談
	13		羅漢供	夏安居	高官・衆生に授戒
	14	四分布薩	羅漢供	盂蘭盆会、夏安居	公家に齋戒授戒
	15	梵網布薩	羅漢供	盂蘭盆会、夏安居 沙弥羅焔羅講	高官・衆生に授戒
	16			自恣(夏安居終了) 盂蘭盆会	公家に授戒
	21	弘法大師御影供			幕府高官に齋戒授戒
	22	(太子講)			
	25	(文殊講)			
	29	四分布薩			高官家族に授戒
	30	梵網布薩			幕府高官に齋戒授戒

る。

6.4 その律は基本的に「法律」であるが、弟子たちの規律違反に応じてその度に追加筆された判例法のようなものである。これに基づき、宗教上の必要に対応する僧伽の具体的な運営のしかたをマニュアル化している。まず行事マニュアルがある<sup>39)</sup>。行事は、二種類に分かれる。

6.4.1 一つが、真言律宗の宗教行事である。たとえば正月には、「聖朝安穩・天下泰平のおんため」に行なう「三時秘法」があり、延応一年(1239年)始行後32年間も毎年正月7日間叡尊が自らこれを勤仕したという。これ以外に、「毎日三時の供養法」「正月十七日間は駄都法、護摩など七壇秘法<sup>40)</sup>によって天下泰平を祈り、後七日間は長陀羅尼会によって国家安全寺内肅清を祈ることに始まる。涅槃会、仏生会、最勝会、光明会、仏名会、祖忌等の諸法会<sup>41)</sup>」がその後晩年にかけて整備されていったものと考えられる。

6.4.2 もう一つが、律で規定される行事であり、

これが戒律遵守のための行事になる。例えば、授戒儀式、結界、四分布薩、梵網布薩、夏安居、夏安居後の自恣などである。授戒、結界はすでに説明したが、四分・梵網の各布薩(ふさつ)は、毎月2回定期的に僧侶の戒律遵守状況を相互チェックするために、僧侶が全員参加する集会である。夏安居(げあんご)は毎年夏の期間僧侶全員が一か所に集まって修行する夏合宿ともいうべき行事である。またこの夏安居の終了時点で夏安居期間中に、戒律の違反がなかったかどうかチェックをする集会が自恣(じし)である。

6.4.3 これら律・真言の行事は、その後叡尊の存命中、西大寺の日中あるいは年中の諸行事として、徐々に整備され、行事カレンダーとして規定され、かつ厳しく励行され続けたものと思われる。

6.4.4 表1は、弘長二年(1262年)叡尊が関東下向し鎌倉に滞在した時の最後の1カ月間の行事をまとめたものである。

(39) マニュアルの例に関しては、注43参照。

(40) 「宝塔中壇駄都法。並五大虚空蔵法。西壇金剛界。東壇胎蔵界。護国院増益護摩。西室院金輪仏頂法等

是也。」(『行実年譜』正応三年の項)

(41) 上田霊城 [1993]、p.718。

これを見てもわかるように、旅先でも行事は規定通り行なわれている。まず真言律宗独自の宗教行事がある。例えば、在家信者への授戒、弘法大師御影供、聖徳太子講、文殊菩薩講、盂蘭盆会、沙弥羅焔羅講などである。戒律遵守の相互チェック集会である布薩を毎月14日、15日、29日、30日に行なっている。また夏合宿である3カ月の「夏安居」の終了時点で自恣を行なっている。また先述した通り、在家信者の斎戒護持のために、月に6日間の斎戒日がある。これらの行事は全て律の規定に随って執り行われている。これ以外に合間を縫って、羅漢供（信者からの接待供養）、出家・在家への講義や説法などの行事が目白押しになっている。

6.5 これらの行事マニュアルに加えて、「軌則マニュアル<sup>43</sup>」がある。これは、行事の具体的な執行細則をまとめたものだけでなく、僧団内で諸事

処理する場合の処理方法をまとめたものである。その中で最も重要なのは「羯磨（こんま）」<sup>44</sup>である。羯磨は僧伽の基本構成要素であり、僧伽の議事運営法や祭式などの宗教行事運営法をさす。重要議題は基本的に全比丘が平等の立場で集まる会議体羯磨によって、討議され、決定される。この羯磨の進め方も律文献の中で明確に定められ、叡尊たちもそれに従って、運営したと考えられる。羯磨は平等原則に基づいて、全ての比丘が一票の権利を有し、叡尊ら長老に特別の支配権は与えられていない。

6.6 加えて、僧侶の育成・教育プログラムがある。これは叡尊ら長老らによって、『四分律行事鈔』『梵網経古迹記』などの戒律の基本文献を短期に集中特訓するものである。叡尊は、初期のかなりの時間を弟子の勧誘<sup>45</sup>・出家・育成・教育に投入し、短期間に多数の弟子を育てた。たとえ

(42) また（ ）内の行事は、他の月の行事日程からみておそらくその日に行なわれたのであろうと推定されるが『関東往還記』には記録されていない行事を補足・追加している。

(43) 叡尊が自伝で用いている「軌則」をここではそのまま使用する。「一定の方式。規則。きまり。行為の準則。導くこと。」（『広説佛教語大辞典』）。なお日置 [1976] は、叡尊の著作96件を整理している。年代がわかっているもの34件の内、関東下向（1262年）より前のものは、『文殊講式』（寛元四年）、『聖徳太子講式』（建長六年）、『如意輪念誦次第』（正元元年）、『如意輪不動愛染三類寶輪華秘法』（同）の4点のみである。題名から判断するにいずれも講式、次第、秘法など手順や行法に関わるもの、すなわちマニュアルである。著作年代不詳の62件については、その題名から分類すると、作法・秘法・行法が16件、法会次第8件、法則・軌則6件、願文・講讀・表白4件、講式3件、供儀・羯磨3件、その他22件である。すなわち約6割が、行事の手順や行法、願文などに関するいわばマニュアル集である（日置 [1976]、pp.12-14）。これらは、叡尊が律書という公式マニュアルで試行を始め、西大寺で実践を重ねた上で、弟子たちが自分で操作できるように、西大寺流（あるいは叡尊流）の独自のマニュアルに整理しなおしたのではないかと推測される。

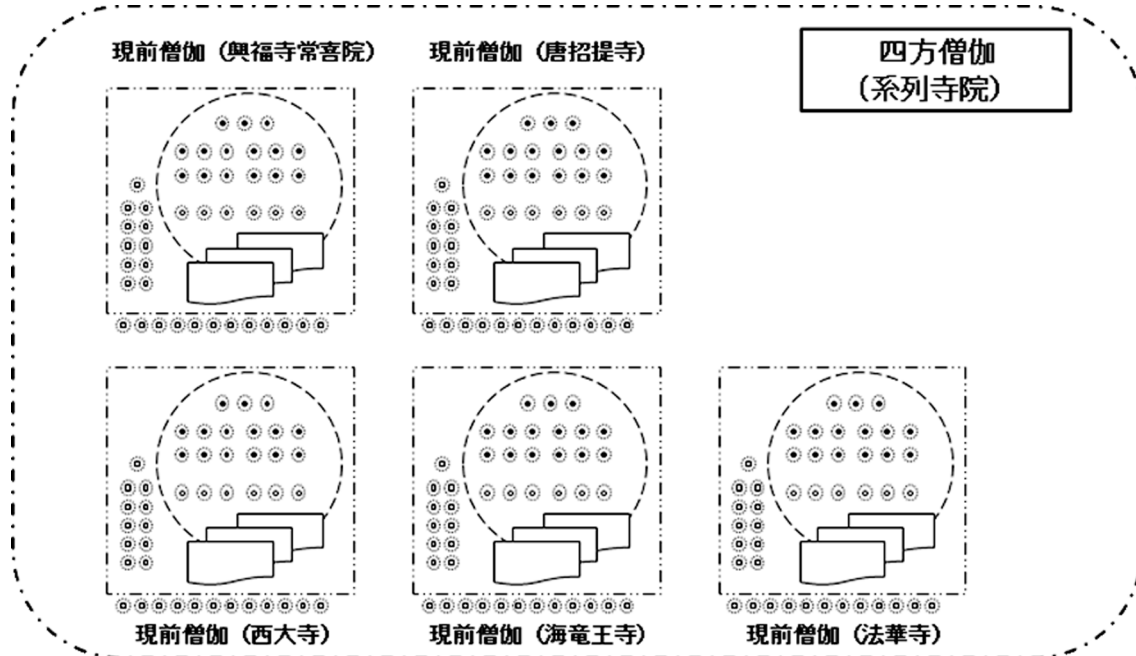
(44) パーリ語のkamma、サンスクリット語のkarmanの音写。

(45) 叡尊は、自誓受戒直後の1236年に早くも新たな律僧勧誘と育成に着手している。いわば、新人のスカウト活動である。同年中に玄忍を勧誘して、授戒を受諾させた後、翌1237年には教玄、願西、厳貞、賢真を立て続けに受戒せしめ、僅か1年半の内に5名の新しい律僧の比丘を誕生させている。叡尊は、候補となる僧侶を自ら熱心に勧誘し、受戒を説得している。その間の事情は最初の弟子、玄忍の例に活写されている。叡尊は海竜王寺に移住直後に、同寺の玄忍に対して説得活動を開始、自らの半生を語り

ながら持戒の行を勧め、「將同此行否問」（はた此の行に同ずるや否や）と迫っている。しかも「其後日々相尋、日々問答」（その後、日々相尋ね、日々問答す）とあるように、毎日説得しつつ関係を深め、ついに僅か1週間の内に、玄忍より「実当世様、難捨事非一、然而人身難受、正法難得、知識難値、正行難修、若今不行、将期難劫、当祈請好相、受苾芻大戒、云々」（実に当世の様、捨て難き事一つには非ず。然れども人身は受け難く、正法は得難し。知識は値い難く、正行は修め難し。若し今行ぜざればはた何劫を期せん。まさに好相を祈請し、苾芻の大戒を受けん云々）と返事があって、受戒受諾を成し遂げている。他の4名に関しては、受戒にいたる経緯の具体的な記述はないが、同様に粘り強く自ら説得していったものと推察される。また同様の模様は、約2年後の延応一年（1239年）に後の高弟忍性を出家・受戒せしめた際にも見受けられる。忍性に対し叡尊は「出家功德广大無辺、不如出家、受持仏禁戒、以所生功德、送彼生所、為拔苦与楽之因、財物不足、為五主奪、人命無常、寧可待十三年乎」（出家の功德は广大無辺なれば、出家するに如かず、仏の禁戒を受持して、生ずるところの功德を以って、彼の生所に送り、拔苦与楽の因と為せ。財物は不定にして、五主の為に奪う、人命は無常なれば、寧に十三年を待つべけんや）と説いている。出家の志は持ちながらも亡母の十三回忌を終えてからにしたいと渋る忍性に、出家と持戒の功德によって回向するとともに、忍性が考えている財物による供養は定まらないこと、待つ間に五主（肉体）や生命が無常であることを説いて、13年も待つことなく即刻の出家と持戒を迫っている。

破戒が常態化している中で、勧誘して受戒と戒律の護持を説得することは容易ではなかったと推察される。加えて、当時の官僧にとっては、叡尊と行動を共にすることは、官僧の特権を捨てて、経済的に不安定な立場に転身するリスクや、既存の大寺院内での出世の階梯を断念するリスクも意味した。叡尊

図3 西大寺僧伽システム (3)



ば、叡尊は最初期に自らこれらの新弟子たちの教育に当たったが、具体的には、『四分律行事鈔』、『梵網経古迹記』、『菩薩戒本宗要』、『表無表章』、『四分比丘戒本疏』、『仏制比丘六物図』、『教誡新学比丘五律儀』などの戒律関連の諸本を用いて、9か月間に短期間に集中的に特訓した<sup>46</sup>。特に、『四分律行事鈔』に至っては、274日間にわたって講じており、叡尊が本書を律教育上最も重視していたことを物語ると共に、徹底した弟子教育への熱意が感じられる。この「短期集中特訓方式」は叡尊がしばしば用いた教育方式のようである。この後も、2年半後の仁治二年（1241年）夏安居の際に、『四分戒本』を毎晩弟子たちと読誦したりしている。また後に系列の法華寺でも、尼僧の育成・特訓にも似たような教育パターンが観察で

きる<sup>47</sup>。

## 7 西大寺の系列寺院構成

7.1 図3は、叡尊・西大寺の多寺院構成を示したものである。複数僧伽を抱える教団のとりあえずの完成型を表す。この特徴は、全体が、現前僧伽と四方僧伽の二重構造になっている点である。

7.2 現前僧伽とは、「現在目の前に現れている僧団」の意味で、これまで論じてきた「界を領域として僧侶が修行する場」であり、狭義の寺院である。西大寺は現前僧伽である。律によれば、「現前僧伽」成立は「布薩・自恣などの行事を共にし、行動を共にする（羯磨を一つにする）、一定の住所（界）に住む四人以上の出家者の集団<sup>48</sup>」

からの誘いは、簡単に応諾できる性格のものではなかったはずである。叡尊は、この困難な勧誘に際しては、持戒の功德とともに、破戒の罪障と墮地獄の恐怖を経典に基づいて論理的に説いたと思われる。また、初期の弟子たちの内、叡尊からの菩薩戒授戒の年齢がはっきりしている玄忍、忍性の2名は、いずれも授戒時にそれぞれ24歳、23歳と若かったことから、叡尊はまだ破戒の諸悪に染まっていない若い僧侶を勧誘対象にしていたことも考えられる。さらに、初期の弟子のほとんど（玄忍、教玄、願西、賢真など）は、叡尊が初期に一時身を寄せていた海竜王寺の僧であったと推定されているが、海竜王寺は、この時期、尊円上人が「東大寺戒壇院における受戒を興隆するために、南都の東大寺・西大寺・大安寺・海竜王寺等の諸寺にそれぞれ五人の律僧を安

置した」中にあるように律再興の拠点であり、同寺在住の僧侶は、元來叡尊の勧誘・説得を受け入れる余地が高かったとも考えられる。

- (46) 各論疏の根拠は、『感身学正記』の細川注に基く。  
 (47) 叡尊は、しばしば法華寺を訪問し、尼僧への教育を自ら行っている。自伝に記載された法華寺での講義だけ見ても、建長二年（1250年）の表無表章他の講義、建長三年・四年・六年・七年の四分律行事鈔の講義（七年は西大寺で開講し、法華寺尼僧が参加）、康元一年（1256年）の梵網経古迹記の講義、正嘉元年（1257年）の四分律行事鈔の講義、などほとんど毎年のように律関係の講義を法華寺尼僧衆に対して行っている。この促成栽培のプロセスは、既に論じた比丘の勧誘・育成と重なる点が多いことは明らかであろう。



と定義されており、同志が4名以上いなければ、現前僧伽として成立しない。さらに現前僧伽が成立した後、僧団内のさまざまな行事を律に準拠して運営するためには、一定数以上（足数）の僧の存在が必要だった<sup>49</sup>。律の規定では、「僧伽には、四人比丘僧伽・五人比丘僧伽・十人比丘僧伽・二十人比丘僧伽・過二十人比丘僧伽の五種」があり、「二十人以上の比丘から構成される僧伽はどのような羯磨でもなすことができるが、十人比丘僧伽では僧残罪からの出罪をなすことができない」とか、「四人比丘僧伽では布薩はなしえても、自恣はなしえない。すなわち五人以上がそろって比丘僧伽でなければ自恣はできない」とか、「全ての羯磨をなすためには二十人比丘僧伽もしくは過二十人僧伽でなければならない」などとされている<sup>50</sup>。したがって、現前僧伽の完成形は、21人以上の比丘（比丘尼）が揃った状態である。西大寺は叡尊が再建を始めてから約10年後の建長元年（1249年）に「過二十人僧伽」の状態に達している。

7.3 もう一つは、「四方僧伽」である。四方僧伽は、元来「理想としての全仏教世界もまた一つの僧団であると考えられ、（中略）仏教に身を置く者が常に念頭に置くべき概念であり、出家者達の真の所属集団である<sup>51</sup>」として、全仏教徒のバーチャルな共同体を意味する<sup>52</sup>。現実には、仏教の宗派が分化したために、各宗派ごとに寺院間に系列化が進み、本寺－末寺の階層化や寺院間の連携が進んだ。西大寺の場合は、初期の過程で興福寺（常喜院）や唐招提寺などの律復興運動の中心寺

院の同志たちから、様々な支援を受けて、立ち上がった<sup>53</sup>。これらの寺院群が、四方僧伽に当たる。西大寺が現前僧伽として確立すると、興福寺常喜院などに対しては、ほぼ独立の立場になり、自らを本寺として、海竜王寺や法華寺（尼寺）など、新たな現前僧伽の立ち上げを支援するという関係になった。なお四方僧伽は、「すべての仏教出家者達に使用権利がある。（中略）ある僧団から別の僧団に移動した場合、移動先の僧団にある『四方僧伽』の所有物はすべて利用できる<sup>54</sup>」といわれる。現実には「宗派に属する出家者は」という限定が付いたであろうが、それでも、出家者は所属の現前僧伽を離れても、行く先々の同宗派の僧伽で、同様の修行と戒律の護持が可能であったということである。

7.4 したがって西大寺教団の多寺院構成は、兄弟僧伽である興福寺<sup>55</sup>や唐招提寺、本寺である西大寺、そして西大寺の系列寺院（末寺）である海竜王寺や法華寺などのそれぞれ独立の現前僧伽で構成された四方僧伽であったと見ることができる<sup>56</sup>。

## 8 西大寺の僧伽の発展プロセス

8.1 図4は、嘉禎元年（1235年）から弘長2年（1262年）の関東下向以前までの西大寺僧伽システムの進化のプロセスを4段階に分けて、モデル化したものである<sup>57</sup>。彼の自伝『感身学正記』を元にしている。

8.2 第I期は、律の学習と受戒の時期に該当する。嘉禎元年（1235年）から嘉禎二年（1236年）

(48) 森 [1993a] p.21。

(49) 僧伽の規模により、営める行事の種類が異なる。詳細は、森[1993]、pp.23-24参照。

(50) 森 [1993a]、p.24。

(51) 佐々木 [1999]、pp.45-46。

(52) 「四方サンガ」には、異なる理解もあり得る。初期仏教の時代に、遊行者の存在を前提とし、その遊行者が付近の現前サンガに四方から集まって、寺院内に滞在・修行することを指していた、という理解である。ただこの場合でも、「バーチャルな宗教共同体」としての認識を前提にせねば、遊行者がそこを訪問したり、サンガがそれを受け入れたりということが成り立たないので、ここでの仮説立論には大きな修正は必要ないものを取り敢えず理解している。なお森章司「『現前サンガ』と『四方サンガ』」(<http://www.syaka-muni.jp/>)参照。査読者の御示唆に感謝申し上げます。

(53) 例えば、仁治二年（1241年）の夏安居後に自恣を行なったが、律に規定された自恣の必要人数、すなわち比丘5人以上という条件を満たすために、西大寺比丘4名（叡尊、成円、聖尊、證禪）に加えて、

「常喜院（興福寺）安居の人を勧請して」、規定数に達せしめた。

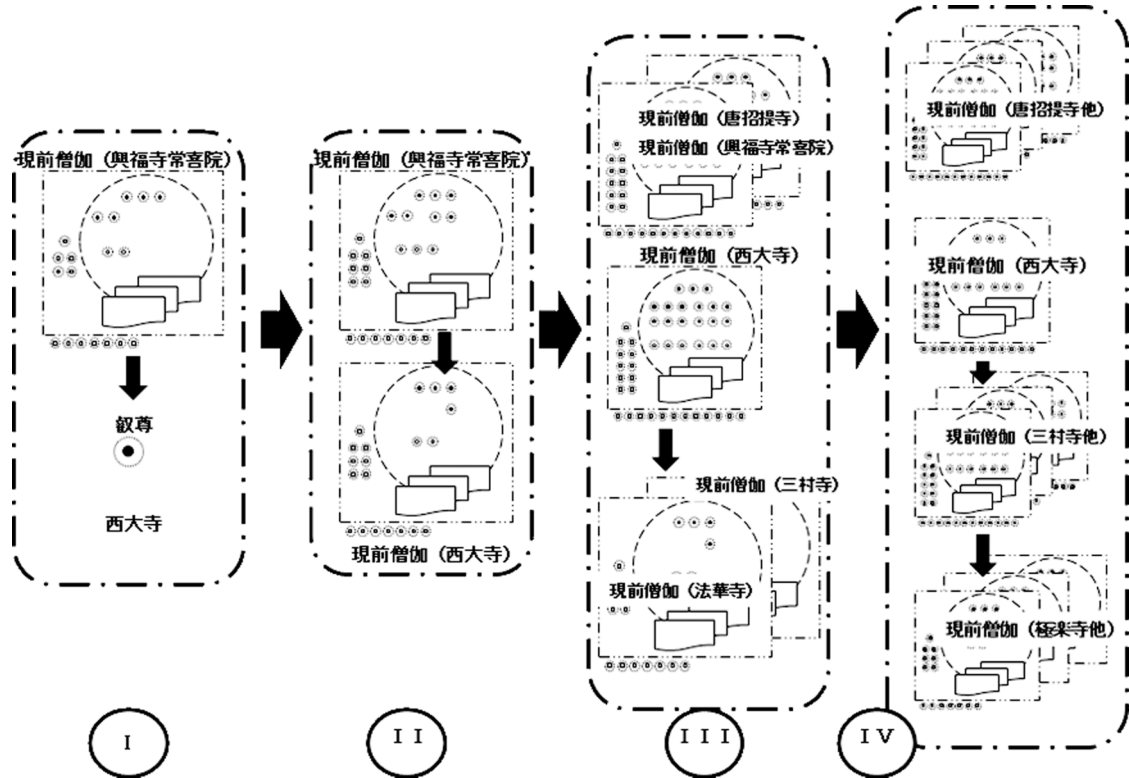
(54) 佐々木 [1999]、p.46。

(55) ちなみに、田中 [1966]によれば、西大寺は元来法相宗総本山興福寺の末寺であり、叡尊が真言律宗を起こした後も、長期にわたり、興福寺とは本末の関係が維持され、寺内紛争などでは興福寺に仲裁を頼んだりしていた。

(56) なお叡尊自身は、「四方僧伽」という用語を用いていない。あくまで筆者が叡尊・西大寺教団の組織形態を分析するために、僧伽の一般論を援用している。

(57) 実際には、これほどはっきりと活動の区分はされていなかった、あるいはもっと重複が多かったであろう。ただ、少なくともこの自叙伝を書いた時点（叡尊85歳）で、叡尊が、それぞれの時期をここで整理したような特定の重点活動と結び付けて記憶・記録していたことは疑いない。叡尊の主観的には、こうした順序と焦点でそれぞれの時期を過ごしたと考えていたと思われる。

図4 西大寺僧伽システムの進化



の半ばまでである。その後の活動の準備段階である。まず叡尊は、戒律護持と僧伽構築の志を立て、初めて本格的に律を学んだ。とくに『四分律行事鈔』を独学で熟読したり、『四分戒僧本』を暗誦したり、という涙ぐましい努力がみられる。この学習は嘉禎二年の9月に、覚盛らの同志3人と共に自誓受戒を行う前後まで集中して続く。そして、叡尊は単身西大寺に住み込み、その再建に着手することになる。

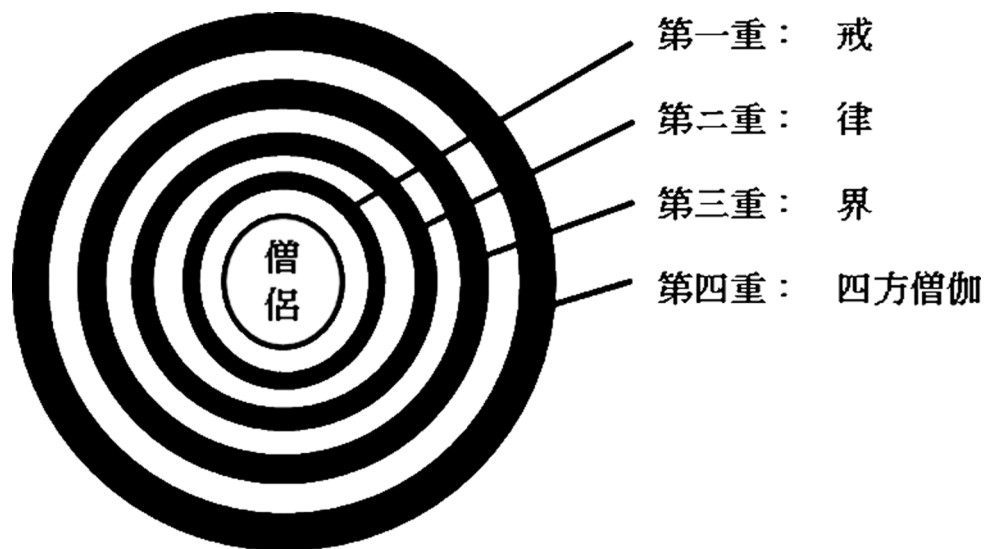
8.3 第II期は、持律僧の勧誘と育成と、寺院軌則と行事の策定の時期である。持律僧の勧誘と育成は、嘉禎二年（1236年）の後半から嘉禎三年（1237年）までを中心に、さらに仁治元年（1240年）の半ばまでである。衆僧（弟子）の育成は、叡尊が生涯を通じて行ったことであるが、特に自誓受戒前後からのこの一時期に集中して行われている。5人の比丘僧を1年足らずの間に受戒させている。後の高弟、忍性もその1年半後に出家・受戒させている。さらに自ら精力的にこれらの僧侶の教育にあたっている。次いで、寺院軌則と行事を策定している。暦仁一年（1238年）から仁治二年（1241年）までである。西大寺に還住するとすぐに、西大寺を結界するとともに、衆僧の育成と並行しながら、律と密に則った寺院での諸軌則の制定と諸行事の開催要領を制定している。

そこで足りない部分は、同志のいる興福寺常喜院などからの支援を受けている。

8.4 第III期は、寺院外への踏み出しの時期と西大寺のシステムを確立した時期にあたる。寺院外への踏み出しは、仁治元年（1240年）から寛元二年（1244年）の初めまでである。それまで西大寺など少数の律・密寺院の中に閉じていた活動から、寺院外に出て活動を始めた。特に、忍性の影響もあって、大和の非人宿での文殊供養の活動と在家大衆への菩薩戒の受戒が試行的に始められた。西大寺のシステムを確立した時期は、寛元二年（1244年）の初めから建長元年（1249年）までである。この時期、叡尊は以下の4つの活動を並行して行い、西大寺新教団の基本的な骨格を組み上げた。すなわち（1）家原寺での別受具足戒の実施と法華寺での比丘尼衆の育成、（2）律經典の宋からの将来と西大寺伽藍の建立、（3）非人以外の在家への布教本格化、（4）受戒をもとに結縁し、それを資縁に転換、である。

8.5 第IV期は、大和外の畿内寺院への展開の時期にあたる。建長二年（1250年）から弘長元年（1261年）までである。この間、これまでに確立した西大寺のシステムを基盤に、河内、和泉、山城など大和外の畿内の諸寺院へ布教を拡大した。そして、翌弘長二年（1262年）の鎌倉下向へと

図5 多重の防護壁



つながっていく。

8.6 叡尊はこの期間に、西大寺僧伽モデルの創造を精力的に行い、それを比較的短期間に確立し、そのモデルがその後他の寺院や地域にも移植・複製できるようなベースを作った時期であったととりあえず評価できよう。こうした叡尊の初期の活動の詳細については、近々別の論稿で論じる機会があるので、それに譲る<sup>58</sup>。

## 9 西大寺の戒律護持のメカニズムと進化プロセス

9.1 以上第5項～第8項で、叡尊・西大寺教団の僧伽モデルとその進化のプロセスを概観した。これらから、「戒律の組織的な遵守」という目的に沿って、その基本的な構成要素と機制を抽出すると下記の6点である。

9.2 第一の特徴は、「多重の防護壁」である。戒律を守るために僧侶の周りに多重の防護壁が張り巡らされている（図5参照）。第一の壁が、戒そのものである。これは防護すべき対象でもあるが、

同時に、戒自体にもともと「戒体」という「戒を受けることによって得られる止悪修善の潜在力<sup>59</sup>」があると考えられ、これを遵守することによって、僧侶自身を守る防護作用がある、と言われている。第二の壁が、律である。律は、僧侶の集団生活の規律を定め、破戒のさまざまな陥穽を未然に防ぐとともに、破戒者への処罰を通じて、戒律遵守のインセンティブを与える。第三の壁が、界である。俗界と僧伽（聖界）とを境界で区切ることにより、俗界からの破戒僧・異性・酒・財宝など種々の悪影響要因の混入を防ぐとともに、界自体の聖域化を図っている。そして、第四の壁が、四方僧伽である。現前僧伽を離れて遊行・修行する僧侶は、第二・第三の防護壁を失うことになるが、他の現前僧伽に滞在・修行することで、その防護壁を回復することができる。

9.3 第二の特徴は、「集団防御体制」である。そもそも仏教徒が僧伽を形成するのは、「修行をするためには、一人で生活するよりも、集団で生活する方が便利だからである<sup>60</sup>」。修行の師や同志との研鑽、修行への集中、俗世間からの干渉・妨

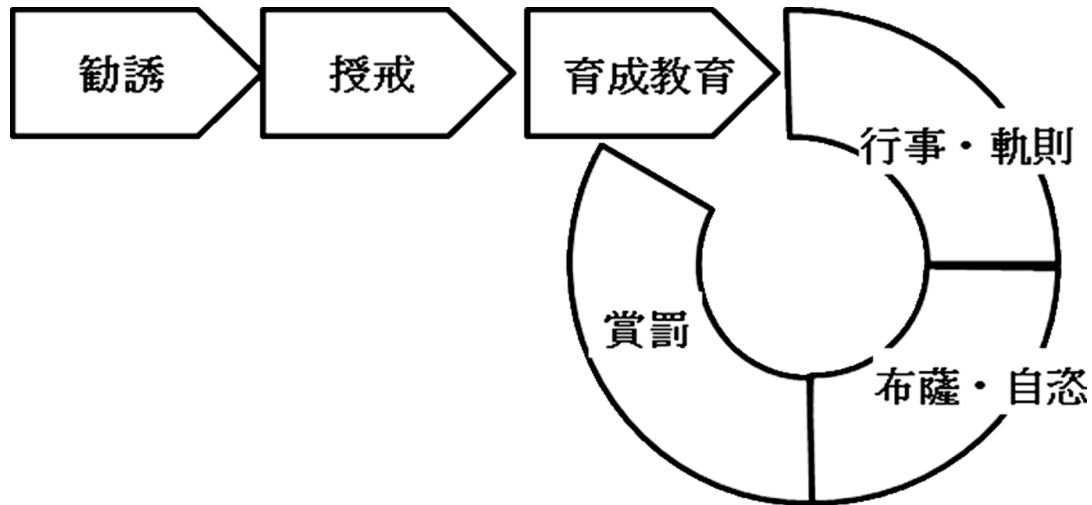
(58) 西大寺モデルは、叡尊が最初からその構築を意図していたかたちの成就というよりは、叡尊が何とか戒律を導入・護持しようともがいているうちに、結果的に作り上げられてきた産物であった、と見たほうが適切であろう。当初、そこまで明瞭に意図していたかどうかは別にして、少なくとも結果的に、叡尊は、戒律をベースにして鎌倉時代における新たな寺院の運営モデルを創出せざるを得なくなった、あるいはより厳密に言えば、そういうモデルができてしまった、とも言えるであろう。それは、「西大寺流の持律の僧伽」とも呼ぶべき新しい教団の創出で

あり、その意味で鎌倉「新仏教」の一つと位置付けて構わないであろう。「旧仏教の改革派」とか「戒律復興」という評価は、こうした新しい価値の創出を評価しきれていないので、過小評価であろう。日本の仏教史のなかで鑑真来日後の一時期を除いては、尼僧も含めた「持律の僧伽」が長期に渡り実際に護持された例は少なく、大部分の期間は、制度上は別にして、実態としては、律の規制が実行されていなかったからであり、復興と言っても文献の中以外にはそのモデルがなかったからである。

(59) 『広説佛教語大辞典』



図6 ライフサイクル持律管理



害からの保護、そして生活手段の獲得など、単独では満たしきれない条件を集団化することで効率的に実現しようとしている。この中で、戒律の護持・破壊の防止という厳しい誓約も、集団で担保する仕組みになっている。前述のように、授戒、布薩、自恣、羯磨などいずれもグループで行なう戒律授受と履行管理の行事である。そのために、僧伽を成立させる比丘数（足数）を規定し、それを忠実に励行している。集団で励まし合い、相互にチェックし合い、かつ集会で授戒や追放も含めた処分を行なうことで、民主主義的かつ平和的な問題解決を図っている。

9.4 第三の特徴は、「ライフサイクル持律管理」である（図6）。

勧誘→授戒→育成・教育→行事・軌則→布薩・自恣→賞罰という戒律の標準サイクルを回すことで、僧侶の持律をライフタイムでかつデイリー（日々）に管理する仕組みを作っている。出家はもともと自発的な行為であるが、破戒が通常の世情において、まず持律の志が堅固な少年少女たちを選別している<sup>61</sup>。こうした勧誘が可能になるのは、叡尊らの律宗集団が、彼ら独自の得度・授戒システムを構築したことにある<sup>62</sup>。当時は、東大寺や延暦寺など限られた寺院の公式戒壇でしか出家できず、かつ出家の導師たち自身も破戒僧が主体で、形式的な授戒でしかなかった。これに対し

て、叡尊らは、公的に認可された授戒方式に依存せず、教団独自でかつ持律僧のみで僧侶を再生産できる自由度・純度を確保できたことはきわめて重大である<sup>63</sup>。授戒したのちは、叡尊以下長老たちが徹底して育成・教育を行なって律と真言の基本を徹底的に刷り込んでいる。さらに、戒律に沿った各種マニュアルが準備され、標準的な行事や修行の執行と習得が可能になっている。さらに、ルーチン行事の中核に、布薩や自恣などの持律状況の相互チェックプロセスが定期的に組み込まれ、全員参加が義務付けられている。そして、修行と持律が励行されれば、他寺院の住職で派遣されたり、具支灌頂を受けたりなど僧侶としての地位も上がる一方、破戒行為があれば、最悪の場合教団追放などの処分を受けることになるなど、持律のインセンティブにつながる仕組みになっている<sup>64</sup>。

9.5 第四は、「西大寺モデルのフランチャイズ展開」である。多寺院展開に当たって、西大寺をモデルとして、それを由緒はありながら没落しほぼ無縁寺になっているような既存の寺を取って選んで、そこにそっくりそのまま移植し、西大寺をコピー&ペーストしている点である。具体的には、西大寺の長老が対象寺院に乗り込んで指導し、西大寺の行事・軌則ルーチンや育成・教育システム等含めて丸ごと移植している。この方式は、西大

(60) 佐々木 [2006]、p.115。

(61) 勧誘に関しては、注45参照のこと。また尼僧の勧誘に関しては、『感身学正記』寛元元年の項（信如房の例）、寛元三年の項（法華寺沙弥尼授戒の例）及び同校注者注を参照のこと。

(62) 松尾 [1998] や蓑輪 [1999] を参照。

(63) 松尾[1998]は、叡尊を含む鎌倉時代の遁世僧に関して「官僧から離脱して再出家（二重出家）した僧を中核とし、構成員を再生産するシステムを創造した僧団」と呼ぶ。

(64) ちなみに律には罰則規定はあるが、報奨の規定はない。

寺の成功モデルを活用できる点、さらに西大寺の四方僧伽（教団）に組み入れ、末寺化したときに、教団全体の僧侶の修行や持律が共通にできる場として使えるなどのメリットが多い。また没落寺を対象に選んでいるのも、「悪い組織ルーチン」や「破戒僧」がないか、あるいは殆どないために、西大寺モデルの移植に対して、抵抗が少なく、ほぼ白地から立ち上げられることも一因として考えられよう<sup>65</sup>。

9.6 第五は、「フレキシブル戒律」路線である。これは、叡尊・西大寺教団に特徴的なことでもあるが、意外に柔軟な戒律の授受を行なっていることである。前述した出家・在家の区分でも、沙弥に形同・法同、斎戒衆に近事・近住の別を設けて、与える戒を変えることによって、僧伽への門戸を広めに設定している。また、本来は認めない重受（他の師からすでに受戒している者に重ねて戒を与えること）を認めたりしている。在家信者に対しても、破戒した者に何度も再授戒したり、特定の戒を守れない者には、事前にその戒を除外して授ける分戒なども認めたりしている。さすがに比丘・比丘尼は厳しく管理しているが、それ以外の人たちは比較的教団に出入りをしやすくしている。これによって、それぞれ異なるレベルではあるが戒律を何らかの形で護持する信者の総人口を増大し、教団全体の影響力を増す効果を狙ったものと思われる<sup>66</sup>。

9.7.1 第六が、「教団の付加価値の向上」である。すなわち、戒律護持を徹底することによって、叡尊と西大寺教団の「価値」を高め、他寺院に対して差別化し、より際立った存在になっていることである。一つの価値は、持戒の浄化作用を背景とした教団自体の「聖性力」の増大である。前述のように、持戒の功德は、「清浄」化作用にある。それは、僧侶を清め、成仏への第一歩となるのみならず、成仏の途上で清浄を汚す諸悪から、僧侶の清浄を防護する役割も果たす。さらに、僧侶個人の清浄にとどまらず、その集団である僧伽全体が戒律護持によって清浄化され、僧伽

として聖化された存在として見なされるようになる。すなわち、「持戒による僧侶の清浄→清浄な僧伽による持戒→僧伽全体の清浄」という機制が働き、持戒によって僧伽全体の聖性が高まることが実際に発生していることを認めている<sup>67</sup>。

9.7.2 もう一つの価値は、戒律に基づく組織ルーチンの形成と遵守が、律僧伽の社会的な信用力を高めていることである。まず「平和・非暴力」である。平川 [2000] は、「平和の実現は、サンガの究極の目標であり、同時に日々の生活にそれを実現してゆくべきもの」と述べている<sup>68</sup>。平川のいう「平和」は、「安らぎ」に近い概念だと思われるが、本稿でいう「平和」は、戦争や暴力に対峙する、暴力の不在または否定という意味である。律寺院は、戒律に従い「殺生禁断」を掲げ、殺生のための武器や狩猟・漁撈などの道具を一切放棄し、「平和・非暴力」寺院として自らを位置付けている。これに対して、周知のごとく、同時代の大寺院はいずれも武装した僧兵を擁し、問題があるごとに幕府や朝廷に対して強訴したり、他寺院を襲撃したりしている。

9.7.3 さらに、律寺院は、資産管理などの事務処理に関する規律も遵守している。「戒律を掲げ、『互用之罪』<sup>69</sup>を少なくともその教義上において最も犯す可能性の低い律僧・禅僧」は、自己の院家や坊のために横領まがいのことをしないので、相対的により安心できたと言われる<sup>70</sup>。当時の鎌倉幕府にとっては、「僧兵や寺人を動員し、王法にかかわらず武力をふるい、強訴を繰り返しては王朝国家に難題をふきかける」寺社勢力のコントロールや取り込み、またその武装解除が喫緊の課題であった<sup>71</sup>。と同時に、大寺院が荘園領主として守護や地頭などとの間で土地の所有をめぐって争うとか、逆に土地に纏わる訴訟や取引を通じて「山僧の金融活動が地頭御家人のなかに浸透してくること<sup>72</sup>」に対して、非常に強い危機意識を持っていた。こうした鎌倉幕府にとっては、非武装・平和を標榜し、しかも規律に厳しい律寺院は、旧寺院と比べると、まことに信頼するに足

(65) それ以外に、西大寺という新興勢力が、大和の地で末寺を囲い込むことによる既存の大寺院との摩擦をできるだけ避けたいという配慮から、大寺院も無視してきたような没落寺院・無縁寺を選んだということもあったかと思われる。

(66) 蓑輪 [1999] を参照。

(67) 石井 [1993]、p.316。例えば、律僧は「死や癩のように最も忌まれるものにも触れ得る」、「もしくは死や癩の救済をゆだねられ得る」力を持つと民衆に信じられていたという。叡尊は、『御教誠聴聞集』

の中で世に流布している文言を引用し、「末法ノ清浄ノ僧ハ市ノ中ノ虎ノ如シトコソ申シタル」と語っている。戒律が廃れた社会の中で、持律することで、いかに社会の中で「浮き出た」あるいは「際立った」存在として見られるようになったか、その機制を見事に表現していると思われる。

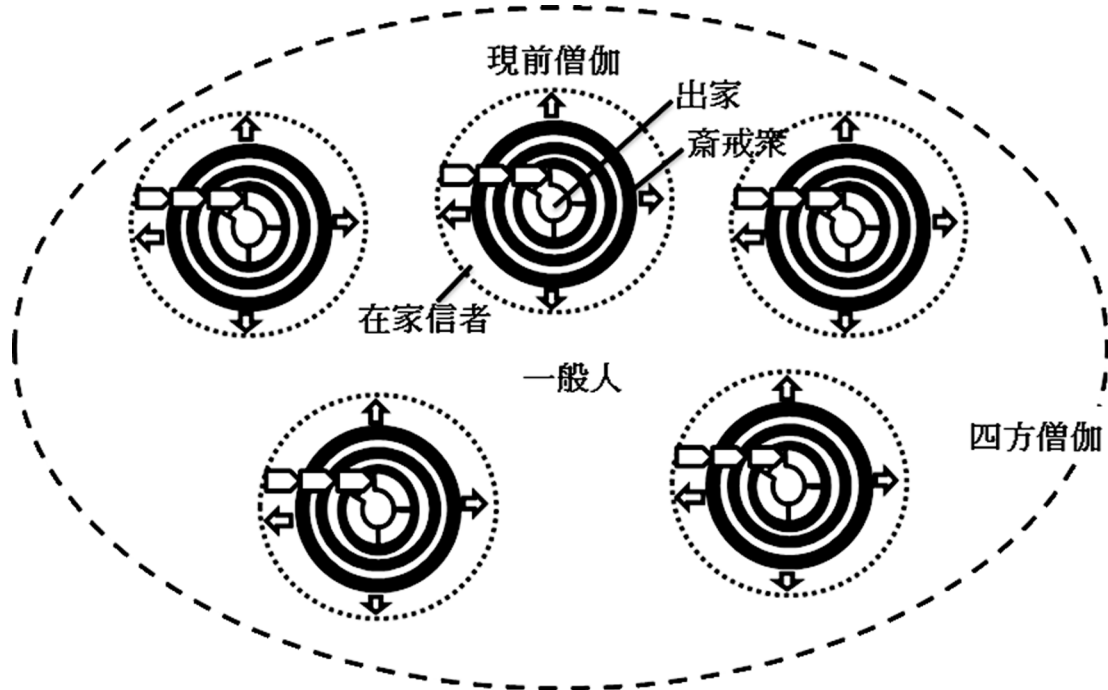
(68) 平川 [2000]、p.19。

(69) 資金の他への流用の罪。

(70) 松尾 [1995]、pp.25-31。

(71) 大山 [1974]、p.23。

図7 持戒の「島宇宙」システム



る存在であり、理念を共にしうる存在として映ったのは間違いのないと思われる。これらの例は、戒律組織ルーチンが、西大寺など律宗寺院の既存寺院に対する際立った差異化、そしてそれを梃子とした社会的信用力と地位向上に大きく寄与したことを立証している。

## 10 西大寺＝「島宇宙」システム

10.1 以上の特徴を総合すると、叡尊・西大寺僧伽システムは、全体として、「島宇宙<sup>73</sup>」型のコミュニティを構成していると考えられる(図7)。多数の現前僧伽が集合して、四方僧伽を構成する。個々の現前僧伽には出家、齋戒衆、在家信者がいて、異なるレベルの戒律を護持する。僧伽にはそのために多重の防御壁やライフサイクルでの管理システムなどを備える。僧伽への出入りは比較的緩いが、中核メンバーになると集団で厳しく相互チェックする。戒律の厳守によって、現前僧伽の宗教的・世俗的価値が高まり、一般人の支持と帰依、さらには時の政権・朝廷などの支援も得られる。僧伽はあたかも大海に浮かぶ島のような

存在であるが、島の中だけでなく、周辺の海にも戒律の影響を及ぼしている。

10.2 またこの島宇宙を、持戒の難度の高低とその人口の多寡でタテの断面を切ると、図8のようになる。戒律の視点から見ると、実は、見事な階層構造をなしていることが分かる。現前僧伽は、海上に突出した島であり、在家信者と一般人は島の下的大海である。現前僧伽は、大海からは際立った、差別化された島である。出家と齋戒衆の一部が護持する戒律はより厳しいので遵守もより難しく、いわば持戒の「エリート」層である。大海(一部の齋戒衆以下の在家信者と一般人)は、これらのエリートによって、感化され、救済<sup>74</sup>される存在となる。

10.3 図8の右側の数字が、実際に叡尊・西大寺教団が獲得した出家・在家の信者数である。叡尊は存命中1236年(嘉禎2年)から1290年(正応3年)の65年間に菩薩戒授戒を、97710人に行なっている。この内、出家五衆に対して、1694人、在家二衆(近事・近住)に対して、96016人であったという。また、叡尊とその弟子らが弘長二年(1262年)に鎌倉滞在期間中に、約5,000人に菩薩

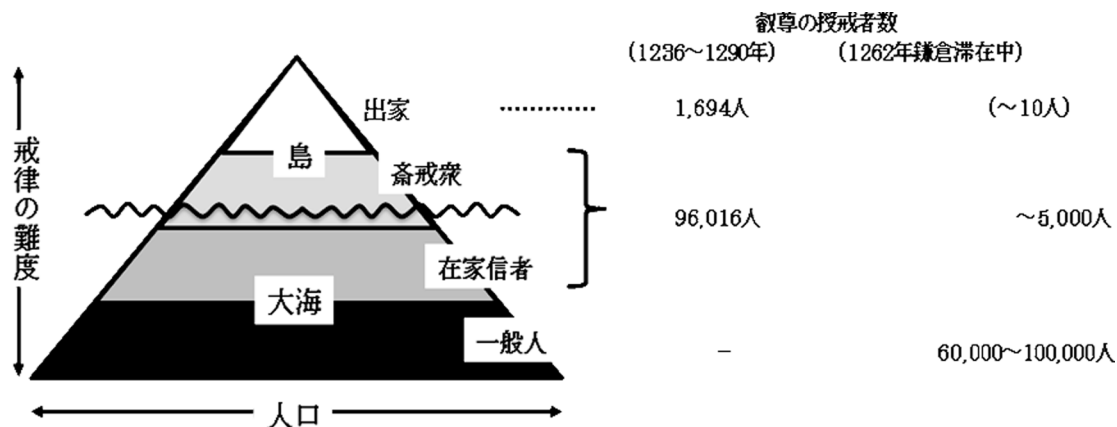
(72) 網野 [1974]、p.113。

(73) 「島宇宙」の考え方および拠り所となる「島」のイメージは、佐々木 [1999] と下田 [2007] から援用した。

(74) 「ぐさい」。苦しみから救われること。菩薩の利他行(衆生を護り、救うこと)の一つ。(『岩波仏教辞典』)



図8 「島宇宙」システムにおける持戒の階層構造



戒の授戒を行なったと言われる<sup>75</sup>。その当時の鎌倉の総人口は約6~10万人であったと言われるので<sup>76</sup>、10~20人に一人の割合で受戒したことになる。これらの数字から類推するに、出家1人に対して、50人程度の在家信者（受戒者）がおり、さらにその周囲には、500~1000人程度の一般人がいた、と考えてもおかしくない。叡尊・西大寺教団全体としては、出家2000人で、在家信者10万人、一般人100~200万人というモデルである。

### 11 サンガ・モデルの消費者ライフスタイル転換に対する示唆

前項までで、叡尊・西大寺サンガにおける戒律護持の構造とメカニズムのモデルを分析した。ここから、サステナビリティに関して、どんな示唆が引き出せるであろうか。

11.1 第一に、戒律の難度が、サンガの全体構造と持律の機制と対象人口とを決める。おそらく、同様に、ライフスタイル行動規範の場合もその難度が、その実行組織の構造と機制と普及対象人口を決めることになるだろう。戒律の場合は、人間の本能により近いものは、守ることが非常に難しい。例えば、性交の禁止、午後の食事制限、金銭の取り扱い禁止などが典型例である。難度の高い戒を守るには、上に見た様に、比較的閉じた「島」型の空間を切り出し、その中に多重防御策、ライフ

サイクル・集団管理などの仕組みとプロセスを作りこみ、かつ徹底した運用により、遵守を担保せざるをえず、実際に厳密に遵守出来る人口は限られる。ただ逆に難度の高い戒律に対しては、サンガ型は、有効な組織の構造と仕組みである、ととりあえず評価できる。おそらく、同様に、ライフスタイル行動規範も、それが既存のライフスタイルとかけ離れたものであればあるほど、遵守は難しく、それを本当に守ろうとすれば、サンガと似たような「島」型の空間の中で、頑丈な仕組みを構築し、かつ執拗に運営をしなければ、守れないということになるだろう。

11.2 第二に、サンガは、戒律履行義務を多段階に緩和して、出家から在家の信者まで、幅広い層の人々を受け入れる間口の広さを持たせている。これによって、「島」を閉じ切ることなく、「大海」への影響力・浸透力と、逆に「大海」から「島」への支援取り付けを確保している。同様に、消費者のライフスタイル転換に関しても、その行動規範を対象消費者セグメントに応じて緩和し、より広範なサポートを取り付ける組織設計は可能であろう。一方で、サンガの中核には、最も厳しい戒律を遵守する層（出家）があり、他のメンバーにとってのモデルとなり、また彼らの存在が組織自体の価値を高めている構造となっており、この中核メンバーを欠くことはサンガ自壊の要因となる。おそらく、同様に、消費者のほうで

(75) 半年に満たない滞在期間中に数千人の人々が叡尊に受戒を求めて押し寄せ、そうした人たちが僧堂は一日中あふれ返り、法会の参加者も鬨（くじ）引きで決めねばならないほどの人気になったという。人口6~10万人程度と推定される当時の鎌倉においては、多くの女性を含む数千人の受戒希望者を集めてなおさばききれないという事態は、間違いなく叡尊

がこの時圧倒的な「都から来た大スター」的存在であったことを示している（『関東往還記』）。なお菩薩戒授戒者のほとんどが在家である。

(76) 山本 [2001], p.323. 推計で、64,100人~100,900人の数字をあげているが、「あくまでも目安に過ぎない」とも言っている。

表2 僧伽（サンガ）から消費者ライフスタイル転換へのアナロジー（例）

	僧伽（サンガ）の場合	消費者行動規範の場合
基本構造	「島宇宙」構造	サステナブルな消費行動を主とする「サステナブル・ライフスタイル特区」「新ライフスタイル町村」を島として設置。
	戒律の階層構造	サステナブルな消費行動をとる「中核メンバー」と「サポートメンバー（六斎日限定メンバー）」と「一般人」との三重構造。
戒律護持メカニズム	多重防御壁	「ライフスタイル規範」「ライフスタイル特区の特別ルール（法）」「特区の境界線と出入り口」「特区間の提携・連携」の多重保護など。
	集団防御	中核メンバー間、サポートメンバー間の定期的な「ライフスタイル反省会」、「自己チェック」の集いなど。民主主義的な意思決定プロセスの確保。
	ライフサイクル持律管理	メンバー勧誘、入会（入村）審査、入会（入村）時のイニシエーション儀式、教育・訓練プログラム、新生活マニュアル作成・普及、特区運営団体の経営・意思決定規則、特区ルール違反者への罰則、特区運営団体役職員の処遇見直し、など
	フランチャイズ展開	「特区」の他地域、多団体への横展開、ノウハウ・人材・情報の提供・共有化。共同マーケティング。
	フレキシブル戒律	メンバーの多段階クラス分け（中核、お試し・見習い、特区内サポーター、特区外サポーター、…）、回転ドア方式（何度でも入退会あり）、入会（入村）資格審査など
	「島」の付加価値向上	特区独自のブランド形成（健康、地球にやさしい、最先端ライフスタイル、カッコいい、…）、グリーンマーケティングへの活用、政府・自治体・企業からの支援

も、新しいライフスタイルを頑固に実行する中核メンバーが不可欠になろう。さもないと、組織の緩みをもたらし、結局は本質的なライフスタイル転換ももたらさず、また組織の市場における評価を損なうリスクが大きくなってしまふからである。

11.3 第三に、サンガでは、入門以降、きめ細かいプロセス管理、行動管理が行なわれ、また育成・教育のプログラムも提供されている。つまり、サンガ自体が、まだ固まっていない修行者たちの「人間変革機関」、あるいは「教育機関」として機能している。もちろん、サンガは戒律の遵守のみが目的ではなく、仏教徒としての成仏のための修行が本来の目的ではあるが、加入後、徐々に新しい行動様式に則してメンバーを変革していく場である。同様に、ライフスタイル転換に関しても、予め転換したのちに参画するのではなく、ある種の決意とともにまず参画したのちに、徐々にライフスタイルの変革を学び、定着させていく「教育の場」として位置づける必要がある。またそうした育成・教育の仕組みやプロセスを備え

る必要があろう。

11.4 第四に、サンガは単独では存立しえず、周囲の「大海」からの支援（仏教徒の場合は「布施」と、他のサンガとの連携（四方サンガ）なしには、長期の存続は不可能である。したがって、「大海」との安定した関係の構築、サンガ自体の価値の向上と対外的な評判の維持は極めて重要である<sup>77</sup>、他のサンガとの知的・人的・物的な交流も不可欠である。同様に、消費者のライフスタイル転換の組織も、おそらく単独では存続しえず、周囲の社会からのサポートや協力の取り付け、対外的な評判の維持がまず必要であろう。また、他の同様の消費者組織との協力・提携・交流関係も不可欠となろう。またサンガと同様に、ある程度組織が確立すれば、他地域にフランチャイズ展開をすることが可能になろう。

11.5 ここで、サンガ・モデルの構成諸要素を元に、消費者のサステナブル・ライフスタイル転換の組織を類推してみると、たとえば、表2のようなケースが考えられよう。内容は自明と思われるので、詳細の説明は割愛するが、「島」にあたる

(77) この点は、佐々木 [1999] 参照。

ものとして、例えば「サステナブル・ライフスタイル特区」とか、「サステナブル先進生活町村」のような、ある囲まれた空間を確保し、そこで、僧伽に似たライフスタイル行動規範の遵守を行なう、というイメージである。構成メンバーも、妥協なく新しいライフスタイルに取り組む「中核メンバー」から、特区外サポーターまで広範な人々を巻き込めるような体制をとっている。それ以外の構成要素も僧伽に準ずる仕掛けにする、…ということになる。また少数の成功した「特区」がモデル化され、他の地域にもフランチャイズ展開することで、新しいライフスタイルのより広範な普及を実現していくイメージとなる。

11.6 実際には、こうしたライフスタイル転換のための組織の母体となれるような既存の組織としては、地方自治体、宗教法人、教育機関、企業（特にサステナビリティやCSRを標榜する個性的な企業、地域に根差した企業）などがありえよう。自治体の場合は、過疎化した地域や産業構造の転換から取り残された地域、震災などによって今までのライフスタイルが一度全て失われて、全く新たに構想可能な場所なども候補になりえよう。いずれにしても、メンバーの参画は強制ではなく、自発性に基づくものであり、ステークホルダーの意思の確認と合意の形成は重要となる。したがって、最初期には、比較的小規模で始めざるを得ないであろう。またNPOなどの非営利機関が中心的な役割を担う余地は大きいであろう。

## 12 サンガ（僧伽）モデルの限界と今後の課題

12.1 本稿では、サステナブルな消費スタイルに関しては、対象外として、論じていない。「それがいかなるものであれ」実行するためには、行動規範を媒介にした執行の組織と仕組みが必要であるはずで、それについてサンガを題材として試みに見てみたものが本稿である。したがって、当然ながら、サステナブルな消費スタイルがどんなものであるべきか、は別途検討されねばならない。例えば、LOHASのような運動があるが、依然フワフワした情緒的なものにとどまっておき、これをハードな「行動規範」に落とし込みうるのか、は大きなチャレンジであろう。

12.2 サンガは、宗教組織であり、組織目標は戒

律そのものではなく、それを越えた聖性・宗教的価値の追求にある。叡尊が戒律護持を志したのも、戒は、守ると「成仏之因」となり、守らなければ「魔道に墮す」ような「生死に関わる」要因だったからである。一方、消費者ライフスタイルは、もちろんそうした宗教的価値を前提にしない。行動規範はこの場合、「世界のサステナビリティを高めるから」という抽象的な価値実現のための「正しい行ない」であるが、正しさだけでは行動規範を受け入れさせ、遵守させるだけの動機付けにはならないかもしれない。「情報化/消費化社会の固有の『楽しさ』、『華やかさ』、『魅力性』<sup>78)</sup>はそれだけ強力なものであり、それを地球環境のためとはいえ易々と捨てられるものではない。やはり、新しい消費スタイルそのものに「固有の楽しさ、華やかさ、魅力性」がなければならぬのであろう。

12.3 仮に、「サステナブル・ライフスタイル特区」ができたとしても、それがその外部との間で「貿易」「通信」「金融」がなければ成り立たない。「特区」を成立させるための外部からの資源やエネルギーがサステナブルなものでなければ、「特区」は所詮泥の池に咲く蓮の花に過ぎない。花はいかに美しかろうが、その根は泥中にあり、茎は濁水中にある。したがって、「特区」がある程度の自立性を持つと共に、「特区」を外部からサステナブルに支える供給体制も不可欠であろう。

12.4 最後に、歴史的には、これまでも「特区」のような新しい生き方を追求する、いわゆる「コミュニケーション」運動が世界中で試行されてきたが、必ずしも成功していない。それどころか、多くの悲惨な失敗事例も報告されている。こうした過去の類似の成功・失敗事例の研究も今後の課題かと思われる。

### 参考文献・引用文献リスト

#### 戒律・サステナビリティ関連

- Drucker, Peter, 1990 "Managing The Nonprofit Organization", Harper Collins (邦訳 『非営利組織の経営』(上田惇生、田代正美訳)、ダイヤモンド社、1991年)
- Schmithausen, Lambert, 1991a, "Buddhism and Nature", The International Institute for Buddhist Studies.

(78) 見田 [2011]、p.37。



- , 1991b “Additions to Buddhism and Nature”, The International Institute for Buddhist Studies.
- , 1991c, “The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism”, The International Institute for Buddhist Studies.
- Schopen, Gregory 2004 “Buddhist Monks and Business Matters”, University of Hawaii Press
- Thich Nhat Hanh, “Being Peace” 1987. 邦訳『ビーイング・ピース』（棚橋一晃訳）、中央公論社、1999年。
- 石井米雄 1993年 「サンガと社会」（森章司編『戒律の世界』溪水社）
- 今村英明 2011年 「共生型の共進化企業モデル試論—超長寿企業を題材とするサステナブル企業モデルの仮説構築の試み」（『イノベーション・マネジメント研究』第6号）
- 岡田真美子 2002年 「東アジア的環境思想としての悉有仏性論」（『木村清孝博士還暦記念論集 東アジア仏教—その成立と展開』春秋社）
- 2006年 「環境問題における仏教の可能性」（末木文美士編『現代と仏教』、佼成出版社）
- 亀山純生 1997年 「自然開発と殺生禁断思想—環境問題における日本の仏教的自然観の二面性」（『東京農工大学 人間と社会』8号）
- 佐々木閑 1999年 『出家とは何か』大蔵出版
- 2006年 「〈戒〉と〈律〉—シャカムニの仏教」（松尾剛次編著『思想の身体戒の巻』春秋社）
- 佐藤密雄 1972年 『律蔵』（仏典講座4）大蔵出版
- 下田正弘 2007年 『パリニッパーナ 終わりからの始まり』日本放送出版協会
- グレゴリー・ショペン 2000年 『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』（小谷信千代訳）春秋社
- 芹川博通 2001年 「仏教の自然観」（『淑徳短期大学研究紀要』第40号）
- 2002年 『環境・福祉・経済倫理と仏教—現代を生きるための叡智—』ミネルヴァ書房
- 竹村牧男 2009年 『入門 哲学としての仏教』講談社。
- 2010年 「『エコ・フィロソフィ』の探求」（松尾友矩・竹村牧男・稲垣論編『エコ・フィロソフィー入門』ノンブル社）
- 中澤克昭 2007年 「中世寺院の暴力」（小野正敏他編『考古学と中世史研究4 中世寺院 暴力と景観』高志書院）
- 原實 1998年 「不殺生考」（『国際仏教学大学院大学研究紀要』第1号）
- 平川彰 1974年 『原始仏教の研究—教団組織の原型』春秋社
- 1993年 「僧伽における制裁の問題」（森章司編『戒律の世界』溪水社）
- 2000年 『原始仏教の教団組織』（『平川彰著作集』第11巻）春秋社
- 藤本隆宏 1997年 『生産システムの進化論』有斐閣
- 見田宗介 2011年 『現代社会の理論』（『定本 見田宗介著作集』第I巻）岩波書店
- 森章司 1993年 (a) 「戒律概説」（森章司編『戒律の世界』溪水社）
- 森章司編 1993年 (b) 『戒律の世界』溪水社
- 叡尊・西大寺教団関連史料
- 奈良国立文化財研究所監修 1977年 『西大寺叡尊伝記集成』法藏館
- 叡尊『金剛仏子叡尊感身学正記』細川涼一訳注 1999年 平凡社（本文中で『感身学正記』と略す）
- 性海『関東往還記』細川涼一訳注 2011年 平凡社（本文中で『往還記』と略す）
- 鎌田茂雄・田中久夫校注 1971年 『興正菩薩御教誠聴聞集』（『鎌倉舊仏教』岩波書店）（本文中では『聴聞集』と略す）
- 道宣「四分律刪繁補闕行事鈔」（『新脩大正大藏經』18巻、）（本文中で『四分律行事鈔』と略す）
- 「四分律刪繁補闕行事鈔」『国訳一切経』律疏部一、西本龍山訳、1938年、大東出版社
- 参考文献
- 網野善彦 1974年 『蒙古襲来』（『日本の歴史』第10巻）小学館
- 石井進 1965年 『鎌倉幕府』（『日本の歴史』第7巻）中央公論社
- 石田瑞麿 1963年 『日本仏教における戒律の研究』在家仏教協会
- 1971年 『仏典講座14 梵網經』大蔵出版
- 1972年 「叡尊の戒律について」（『金沢文庫研究』第18巻第5号）
- 1984年 『日本仏教史』岩波全書

- Inoue, Mitsusada 1971 年 “Eizon, Ninshō and the Saidai-ji Order”, *ACTA ASIATICA*, The Institute of Eastern Culture
- 上田さち子 1973年 「西大寺叡尊伝の諸問題」 (『社会科学論集』4・5号)  
 —— 1976年 「叡尊と大和の西大寺末寺」 (『中世社会の成立と展開』、吉川弘文館)
- 上田霊城 1993年 「鎌倉仏教における戒律の宗派化」 (森章司編『戒律の世界』溪水社)  
 —— 1976年 「叡尊における密教の意義」 (『日本歴史』第343号)  
 —— 1978年 「叡尊の諸信仰と慈善救済事業」 (『南都仏教』第40号)  
 —— 1987年 「初期叡尊の宗教的環境」 (『史流』第28号)  
 —— 1995年 『中世の南都仏教』吉川弘文館  
 —— 2006年 「中世の橘寺と西大寺流」 (義江彰夫編『古代中世の社会変動と宗教』吉川弘文館)  
 —— 2006年 『中世南都の僧侶と寺院』吉川弘文館
- 大石雅章 1979年 「中世大和の寺院と在地勢力」 (『ヒストリア』第85号)  
 —— 2000年 「興福寺大乘院門跡と律宗寺院」 (『日本史研究』第456号)
- 大山喬年 1974年 『鎌倉幕府』 (『日本の歴史』第9巻) 小学館
- 上川通夫 1991年 「中世西大寺流の宗教構造」 (『立命館文学』1991年6月号)
- 芥米一志 1996年 「日本中世における殺生観と狩猟・漁撈の世界」 (『史潮』新40号)  
 —— 2004年 『荘園社会における宗教構造』校倉書房
- 五来重 1975年 『増補 高野聖』角川書店
- 佐伯快勝 2001年 「叡尊・忍性と現代」 (『大法輪』2001年9月号)
- 澤博勝 1990年 「西大寺流の組織化と勢力拡大」 (『日本歴史』第503号)
- 釋舎幸紀 1998年 「叡尊と忍性の社会事業—戒律から見た共生の思想」 (『日本佛教學會年報』第64号)
- 杉山二郎 1965年 「叡尊」 (『国文学と観賞』第30(5)号)
- 平雅行 1984年 「中世宗教の社会的展開」 (『講座日本歴史3 中世I』吉川弘文館)  
 —— 1994年 「鎌倉仏教論」 (『岩波講座日本通史第8巻 中世2』岩波書店)  
 —— 2001年 「中世仏教の成立と展開」 (『展望日本歴史9 中世社会の成立』東京堂出版)
- 高取正男 1974年 「中世仏教の呪術性」 (田村円澄他編『日本思想史の基礎知識』有斐閣)
- 田中稔 1966年 「西大寺における『律家』と『寺僧』」 (『仏教芸術』第62号)
- 中尾堯、今井雅晴編 1983年 『重源・叡尊・忍性』吉川弘文館
- 中澤克昭 2007年 「中世寺院の暴力」 (小野正敏他編『考古学と中世史研究4 中世寺院暴力と景観』高志書院)
- 日置孝彦 1976年 「叡尊における浄土教義の受容(上)」 (『金沢文庫研究』第22巻第5号)  
 —— 1977年 「叡尊における浄土教義の受容(下)」 (『金沢文庫研究』第22巻第7号、23巻1号)
- 細川涼一 1987年 『中世の律宗寺院と民衆』吉川弘文館  
 —— 1994年 『中世の身分制と非人』日本エディターズスクール出版部
- 松尾剛次 1995年 『勸進と破戒の中世史—中世仏教の実相』吉川弘文館  
 —— 1998年 『新版 鎌倉新仏教の成立』吉川弘文館  
 —— 2004年 (a) 『持戒の聖者 叡尊・忍性』吉川弘文館  
 —— 2004年 (b) 『忍性』ミネルヴァ書房  
 —— 2010年 『中世律宗と死の文化』吉川弘文館  
 —— 2010年 「仏教者の社会活動」 (『躍動する中世仏教』佼成出版社)
- 箕輪顕量 1999年 『中世初期南都戒律復興の研究』法藏館  
 —— 2001年 「律宗」 (大久保良峻編『新・八宗綱要』法藏館)  
 —— 2001年 「日本仏教史における叡尊・忍性」 (『大法輪』2001年9月号)  
 —— 2002年 「日本人の護持した戒律」 (『宗教研究』第76巻333号)
- 安田次郎 1983年 「勸進の体制化と『百姓』」 (『史學雑誌』、第92編第一号)
- 山本幸司 1994年 「13-14世紀の日本」 (『岩波講座日本通史第8巻 中世2』岩波書店)  
 —— 2001年 『頼朝の天下草創』 (日本の歴史 第09巻) 講談社
- 吉原健雄 1996年 「叡尊教団の変化—寺領の集積過程からみた中世西大寺」 (『日本思想史』第28号)

和島芳男 1959年 『叡尊・忍性』 吉川弘文館  
(1988年新装判)

叡尊・西大寺関連文献略説

ここでは詳しく説明する余裕はないが、本稿に関連する部分だけ、簡単にふれておく。まず、叡尊に関する史料のもっともよいものは、自身の自伝『金剛仏子感身学正記』と思われる。既存研究もこれに多くを負っており、歴史家によりその内容は検証されている。自伝ゆえの限界や問題点は多々あるが、叡尊の息吹が一番感じられる。また弟子性海による叡尊の関東下向日誌『関東往還記』も同様である。歴史家の細川涼一による両書の校注が詳細を極め、大変に役立つ。また弟子が叡尊の存命中に聞き書きしたものを後代にまとめた『興正菩薩御教誡聴聞集』も時期的には叡尊晩年のものが多いようだが、叡尊の口調まで感じられて、非常に興味深い。後代歴史家による伝記は、和島 [1959]、中尾・今井 [1983]、松尾 [2004a] などがまとまっている。宗教家としての叡尊に関しては、蓑輪 [1999] がもっともまとまっている。戒律に関しては、石田 [1972]、追塩 [1987]、松尾 [1999など]、蓑輪の前掲書や同 [2001] がある。また密教に関しては、追塩 [1976] などがある。教団経営者としての叡尊に関しては、既存研究は少ない。澤 [1990] が受信者の推移を分析し、吉原 [1996] が教団への寄進の分析を行っている。宗教家・教団経営者である叡尊を統一的に把握したいとの問題意識を共有するのは、上田 [1973]、追塩 [1995]、松尾前掲書などである。追塩 [1995] は早くから叡尊研究をはじめ、中世南都仏教を研究してきた。追塩 [1995] は、俗説の叡尊の「聖者」化と異なり、「おそらく鎌倉時代において祖師の在世と同時に一つの寺を中心として、組織者（叡尊）—施設（西大寺）—信者—宗教行事（光明真言会）という風に形が整っている点で教団化が進められた例は西大寺位ではないか」（p.139）と結論付け、叡尊を現実的なアプローチをする宗教者／教団リーダーとしてとらえており、その所説に学ぶべき点が多い。Inoue（井上光貞） [1971] も、早くに叡尊教団の成長を宗教と経営の両面から把握しようとしている。

(2012年1月5日投稿。1月30日受理)