

『梵網經』の戒体論に関する一考察

法 長

I. はじめに

仏教は悟りを目標とする宗教である。この悟りについては多様な思想と解釈が存在するが、一般的には縁起法による因果律に目覚めることを意味する。しかし、これは簡単に説明できないことなので、仏教の長い歴史の中でも数多い部派や宗派が出来た原因になった。本研究ではこのような仏教宗派の中、特に東アジアで発展した禅宗について考察する。禅宗は基本的に「坐禅」という修行を実践することで悟りを得るという宗派である。また、その坐禅法も禅宗の中の多様な宗派によって違いがあるが、坐禅するときに修行の対象になるものには共通点がある。その対象というものがまさに「心」である。

禅宗はこの「心」を直対面して無我の中で真の主人公を見つけて悟る宗派である。ゆえに坐禅は最初から最後までこの「心」と関係する修行である。衆生は心があるから誰でも悟ることができるというのが禅宗の基本指針である。また、心によって輪廻転生もするので、この心を正しく解決せずには決して悟ることができない。このような禅宗の心に対する思想には従来の仏教と異なった重要な特徴がある。仏教の修行にはある方法があって、これは戒学・定学・慧学の「三学」である。この三つはある人が仏教に出家し、修行して悟りを得るための必ず学ぶべき教えかつ順序である。「定学」は禅宗でよく出る禅定を意味し、「慧学」は智慧であって悟りを意味する。しかし、問題は最初にある「戒学」である。この「戒」は出家者のためのものであって普通であれば「律藏」を指す。ところが、禅宗は従来の三師七証による受戒戒壇ではなく、師と弟子の間に行われる以心伝心の伝法を重視するので、その戒学に対する理解も異

なっている。つまり、従来とは違う新たな受戒によって修行者を作り出したのである。その新たな受戒の中心になったのが『梵網經』である。

『梵網經』の元経名は『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十』で、周知のように心を土台とする大乘の菩薩戒である。つまり、『梵網經』を中心に禅宗をみれば、心というものは戒にも悟りにもなるもので、禅宗の全てであると言っても過言ではない。本研究では、禅宗で重視された菩薩戒である『梵網經』の核心である「戒体」について従来の解釈を確認して、果たして戒は禅宗の中でどのような位置付けであるかを考察する。

II. 先行研究

本研究で主に扱う『梵網經』の資料は智顛、元暉、法藏の註釈書である。この三人の註釈に関する先行研究が少なくないので、特に戒体に関係する先行研究だけを確認する。

智顛の註釈書である『菩薩戒義疏』（以下『智顛疏』）では、『梵網經』の戒体を「性無作仮色」と言って、これについて多様な論議が未だ行っている。その中で注目すべき研究としては、まず、大野法道は「戒体論」で、天台円教の立場から『智顛疏』の戒体をいう。⁽¹⁾「性無作仮色」の「性」について「戒体が発動すれば、その性能は無作の仮色として作用する意味に見られる」（1958:7）と言って、「性」を天台教学では特に重視して「円教の人間本具の性徳の思想」で戒体論を解釈し、「戒体は本有なる実相の理の性徳が、受戒によって起動して修徳となり、生活の主体として活作用をあらわすことを力説する伝統がある。菩薩戒経の内容を円戒とみる以上、円教思想を以って戒体を説くは自然のようである」（1958:8）という。

小寺文顛は「天台戒疏の成立に関する一考察」で、『智顛疏』の戒体論について「従来、天台は色法不二を説くから戒体は心法でも色法でもいづれでもよいという会通説がとられてきた」（1973:49-50）という。また『円頓止観』の「無作戒」について「無作戒」を権証するのが『智顛疏』の「性無作仮色」であっ

て、天台三大部の戒体論は「教」によって「心法戒体」が説かれ、『智顓疏』は「理」によって「色法戒体」が説かれたという。

平川彰は「智顓の戒体論について」で、『梵網經』の輕垢罪 21 条と 41 条の例を挙げて『智顓疏』の戒体を「色法」であるという。他に「智顓における声聞戒と菩薩戒」で、智顓が受戒した具足戒が『十誦律』であること証明し、智顓が「色法」の戒体をいう理由として『十誦律』によって具足戒を受けた智顓にとっては、有部の戒体説を否定することは、自己の戒体の存在を否定することになり、それは不可能であったと思う(1997:18) という。つまり、有部の『十誦律』で受戒した智顓が自身の戒体を認めるために止むを得ず『智顓疏』で「色法」を取り上げたと主張する。しかし、平川彰の主張に対して北塔光昇は、「智顓は、十誦律で具足戒を受けたから有部の無作の戒体説をとったのではなく、經論を典拠として無作の仮色を戒体としたのである」(2008:31) と言って平川彰の説を否定する。ところが、平川彰自身も智顓の戒体論について「若し智顓が十誦律に重点を置いて戒を理解していたとするならば、彼の戒觀は、十誦律の戒の実践と梵網經の実践とのバランスの上に形成されていたと見てよいのであり、とくに大乘戒を重視していたと見うるものではないと考える」(1997:23) と言っている。そして「義疏では、理においては無作は認めていないのである。しかし教門の説明には無作を認めねばならないが、これは「權」である。今は權の立場で「無作あり」と言っているのである。以上の義疏の無作の理解は、三諦円融や一念三千、一心三觀等の天台の基本的な教理と関係づけて理解してみても、決して矛盾するとは考えない」(1976:767)、また「彼の戒体論や菩薩戒も三諦円融の立場で理解する必要がある」(1997:22) と述べている。つまり『智顓疏』の「性無作假色」という戒体は、単に「色法」あるいは「心法」に限って判断するものではなく、より多角的な視点で把握すべきであることを説いている。

元曉の『梵網經菩薩戒本私記』(以下『元曉記』)と法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』(以下『法蔵疏』)における戒体に関する先行研究はほとんどないので、二

人については戒律觀の關係性を中心に確認する。

崔源植は『新羅菩薩戒思想史研究』(1999:82-84)で、元暁が『涅槃經宗要』で智顛の名を挙げていることから、『梵網經』を註釈する際にも『智顛疏』を参考にした可能性が高いという。そして、『元暁記』で批判されている「疏云」と「疏主者」の内容が『智顛疏』と一致していることを取り上げ、元暁が智顛を批判したという⁽³⁾。

吉津宜英は『華嚴一乘思想の研究』(1991:563-679)で、『法藏疏』を前後とする註釈書11冊を分析し、『梵網經』註釈の流れを明らかにしている。特に各書における『梵網經』上・下巻の註釈による分類と、『華嚴經』との比較などを分析し、多様な註釈の形態をまとめている。吉津宜英によれば、智顛は『梵網經』は菩薩人のみが受けることのできるものであると言って、後の法藏が二乗を含む一切人のための教えである「誰でも戒律」と示したのとは違うという。そして、法藏は『華嚴經』と『梵網經』を厳密に分けて註釈したが、元暁は智顛のように『華嚴經』の「仏身論」を積極的に用いて註釈したという。また、『元暁記』は「内容的には天台疏の三聚淨戒の導入の姿勢をさらに進め、「達機」とか「利他」とかいう独自の菩薩觀を出していた」(1991:574)と言って、元暁は智顛の影響を受けてその上に元暁自分の思想を加えて『梵網經』を註釈したと説明する。

そして、吉津宜英は第七自讚毀他戒の註釈で法藏は元暁の『菩薩戒本持犯要記』の「一輕重門」の内容を全面的に參酌している⁽⁴⁾と言って、元暁と法藏の關係性を明かしている。また、『梵網經』の偈頌冒頭の半偈である「我今盧舍那、方坐蓮華台」(T24.1003c29)における仏身論について「法藏はこの盧舍那仏や千釈迦、千百億釈迦などの『梵網經』独特の仏身論と『華嚴經』のそれを厳密に區別して解釈するが、元暁は天台、義寂、勝莊、太賢たちと同様に『華嚴經』の仏身論、すなわち、毘盧舍那仏の世界を『梵網經』の盧舍那仏の内容に積極的にかさね合わせてゆく」(1991:573)と言って、元暁と法藏の教判の違いを指摘する⁽⁵⁾。しかし、吉津宜英は続けて法藏は確かに『華嚴經』のみを一乗教と

みるが、『梵網經』を三乗とも言わない。さらに五種性全体に実践の可能性を提示し、三聚淨戒を通して大小乗が受戒することができるという⁽⁶⁾。また、法蔵が三聚淨戒を重視して精神的なところを強調するのは元暁と同様であるという⁽⁷⁾。

Ⅲ. 『智顛疏』の性無作仮色⁽⁸⁾

智顛は『智顛疏』の「三重玄義」で「戒体とは、起こすことがなければ止み、起こすならば性なる無作の仮色である」と戒体論について示している。この中の「性無作仮色」の解釈によって智顛の戒体論を「色法戒体」とみる見解がある⁽¹⁰⁾。しかし、「性無作仮色」と明らかにしているように、智顛の戒体論は単なる物質の「色法」とは違う大乘だけの妙法の仮色である。智顛は多くの著書で『大智度論』の「十種戒」⁽¹¹⁾を使って大小乗の戒律を分けているが、『梵網經』は「第十具足戒」の「中道第一義諦の戒」⁽¹²⁾に位置付ける。

『智顛疏』における『梵網經』の位置づけは平川彰によれば、⁽¹³⁾「義疏には梵網經を十種戒の何れかに配当していないが、第十具足戒を説明して、「前来の諸戒は律儀防止すれば不具足と名づく。中道の戒は戒として備わずということなきが故に具足と名づく。中道の慧を用いて遍ねく諸法に入る。故に具足と名づく。此れは是れ中道第一義諦の戒を持つなり」と述べている。摩訶止観の解釈を義疏に加えるならば、梵網戒は中道第一義諦の戒となるから、第十の具足戒が梵網戒であるということになろう」と言い、『梵網經』は「首楞嚴定」にしたがう戒であり、中道の妙観を本体とするから、「中道第一義諦の戒」に当てはまるという。このように智顛は『梵網經』の戒を「中道妙観」と理解した上で「性無作仮色」を説いたのである。そして、「それについて經論には、いろいろと説かれ、有無について諍論する⁽¹⁴⁾」と言い、智顛自身も大小乗の戒体の有無について論争があるのを認めている。

「性無作仮色」の「無作」は「無表色」と同じ意味で、受戒のときに戒体を得て防備止悪の力が身に備わることである。ところが、防備止悪の力である「無作」は不可見の物質であるから、「心法戒体」では成り立たない。「心法戒体」

は心が戒体であって物質のような戒体は認めない。また、戒体は備わるのではなく、心から現れるのである。一方、「色法戒体」は「無作・無表色」によって受戒が成り立つ。受戒のときに不可見の物質である「無作」が身に備わって、それが防備止悪の力になって受戒者を守ってくれる。このように「無作」の有無によって戒体論は大きく変わることになる。

『智顛疏』では「無作」について「無無作」と「有無作」に分けている。まず「無無作」の説明では『瓔珞經』⁽¹⁵⁾を引用して「一切の聖人や凡夫の戒は尽く心を体とする。心は尽きることがないから、戒もまた尽きることがないのである⁽¹⁶⁾」という。『瓔珞經』のこの句は大乗戒における「一得永不失」の根拠となるもので、『瓔珞經』は「心法戒体」に基づいて「菩薩戒には受法はあるが、捨法⁽¹⁷⁾はない」という。そして、智顛は心以外に「教・真諦・願」の戒体があり、その他には無作はない⁽¹⁸⁾という。

「有無作」については「大小乗の經論に尽く無作があり、これはすべて実法である⁽¹⁹⁾」というが、その「無作」の顕現については小乗の戒体も何か特別な作用によって新しく生ずるものではなく、すべて「心の力の勝用」によって生ずるものである⁽²⁰⁾と言って、戒体は心に基づいて生ずるものであることを明らかにしている。

しかし、智顛は大小乗における戒体の違いについて、小乗には『成実論』⁽²¹⁾の「非色非心」と「アビダルマ」の眼に見えない「仮色」の2種類があり、大乘も「色法戒体」があるが、小乗とは違う大乘だけの「色法戒体」である⁽²²⁾という。このような智顛の戒体論は大小乗の戒体を同じ概念で把握してはならないことを意味する。大乘でいう「色法戒体」は「中道妙観」を本体とする大乘独自の「中道第一義諦戒」なので、「色法の戒体は物質」とは違う理解が必要である。さらに智顛は『中論』の例を挙げ、このような大乘独自の戒体について「語言は同じであるが、その意味は異なっている⁽²³⁾」と言って大小乗における「色法」は同じ用語であるが、それを同じ概念から理解してはならないことを明らかにしている。

そして、小乗とは違う大乘の戒について、それは悟りに至るための原動力であり、受戒者の誓願の心によって戒の善法が生じる。また、その誓願の心の力が受戒者の拠り所となつて働き、防備止悪の力を発するという。また、『地持經』⁽²⁴⁾を引用して大乘における戒の特徴を説明する。大乘の戒は単に罪を犯して失うのではなく、発菩提心の誓願の有無によってそれが決まる。戒は心に誓つた発菩提心によって生ずるものであり、たとえ犯戒行を犯しても菩提心の誓願を捨てなければ戒を失わないという。⁽²⁵⁾したがって、菩提心を持っている菩薩の犯戒行は悪心によるものではなく、衆生済度のための方便行であるので、大乘の戒ではこの発菩提心の誓願を何より重要視するのである。

このように智顛は大小乗戒の「無作」の違いについて説明した後、『智顛疏』における「無作」の定義を「何者当道理耶。然理非当非無当。当無当皆得論理教義。若言無者、於理為当。若言有者、於教為当。理則為実、教則為権。在実雖無、教門則有。今之所用有無作也。」(T40.566b23)という。「無作」の有無は各々「理」と「教」に当たり、また「理」は「権実二教」の「実教」、「教」は「権教」に当たる。つまり「無無作」は「理」の「実教」で真実であり、「有無作」は「教」の「権教」で方便である。『智顛疏』は「実教」としては「無無作」の立場であるが、⁽²⁶⁾『梵網經』が「教門」であるから「権教」として「有無作」を使っている。

すなわち『智顛疏』の戒体論は、真実としては「心法戒体」であるが、『梵網經』が戒本である点を重視して「権教方便」として「色法戒体」に立っている形で、「心法戒体」を元にした方便としての「色法戒体」である。ゆえに智顛は「性無作仮色」という特集な概念を使って小乗とは違う大乘だけの戒体論を説明したのである。そして、これが『智顛疏』でいう有無の存在性を超えた「中道妙観」の「性無作仮色」なのである。

IV. 『元曉記』の心法戒体⁽²⁷⁾

『元曉記』は三聚浄戒を積極的に導入して戒の存在性を明らかにする特徴が

ある。元暁は三聚淨戒の三徳目の具足によって三徳果を得て、その三徳果によって「正覚菩提果」に到ることになるという⁽²⁸⁾。つまり、元暁は三聚淨戒の具足によって仏・菩薩の果を得ることができるとみたのである。さらに「作仏」と「成仏」も三聚淨戒の持戒によって成就するものであるという⁽²⁹⁾。このように元暁にとって三聚淨戒は『梵網經』と同類の戒であって、それを持戒することを仏道修行の根本とみた。

『梵網經』は心である仏性を正因とするもので、元暁は「一切有心者」の註釈に『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」と「真如心・生滅心」の二種心を用いて心を中心とする仏性論をいう⁽³⁰⁾。この説明で元暁は悟りの根本を「正因仏性」の心とみた。衆生には真如心が本来内在している一方、生滅心も同時に内在しているため、仏性を発見して顕現することができない。そのために信心と持戒の「因」を通して「生滅心」を取り除いて、「真如心」を顕現させなければ、成仏の「果」に至ることができない。そして『梵網經』は「心地戒」であって、仏性である「心」から顕現するものであるが、それを持戒するためには受戒によって戒を顕現させなければならない。これは衆生が真如心だけに頼って放逸に陥ることを防ぐための説明であって、智顛の「三因仏性」に現れている「理仏性（正因）」と「行仏性（了因・縁因）」の関係性と同一説明である⁽³¹⁾。

そして、『元暁記』では戒体に対する執着を防ぐため、「非有非無」の説明で戒体の存在性は因縁によって生ずるものであるという⁽³²⁾。戒とは制定因縁によって生ずるものであるから、その存在性はどのような自性も持っていないものであり、有無を離れた中道の状態である。しかし、これは兔角のように最初から因縁さえないものではない。この「兔角」の比喩は元暁の他の菩薩戒著書である『菩薩戒本持犯要記』にも出る内容で、元暁が大乗の戒体論において戒の自性を否定すると同時に、因縁によって成り立つ点を強調するときに使われている。それにも関わらず、戒を有無に分けて執着するならば、両方とも誤った理解であり、さらに戒を犯して失うことになるという⁽³³⁾。

このように『元暁記』でいう戒とは、有無を離れた中道であり、因縁によ

て成り立つ妙有のものである。そして、この戒が功德の義として仏果を生ずるものなので、仏果を得るためには受戒しなければならない⁽³⁴⁾。つまり、元暁にとって戒は、有無を離れた中道であり、その戒体は因縁によって現れて妙有の状態として働き、仏果を生ずるものである。

さらに元暁は、『梵網經』の戒は「体」を種子として顕現するが、「体」に仮立しているものではなく、種子と一体になって「体」を支えている、つまり本来「体」と異なるものではないという⁽³⁵⁾。ここで元暁は戒の連続性について海水と波の喩えで、波を起こす因縁である風が消えると、その波もすべて無くなる。しかし、その土台である海水はそのままであることと同じであるという。つまり、『元暁記』における戒は何の実体もない単なる仮立のものではなく、実際に存在性を持っているものである。そして、その戒体は因縁によって生じて、有無の両辺を離れた中道かつ妙有として存在するものである。また、その「体」を失っても本来「体」と異なるものではないから、戒は永遠に存続する「一得永不失」のものである。

V. 『法蔵疏』の非色非心⁽³⁶⁾

『法蔵疏』の「示本行」では、戒を一切諸仏の本源であり、菩薩道の根本であると定義づけて、この戒法がなければ菩薩は成仏できないという⁽³⁷⁾。ゆえに、菩薩がこの戒を捨てたら、どのような修行をしていたとしても、それは禽獸と違わないと言って、菩薩の修行における戒の重要性を明らかにしている。つまり、法蔵にとって戒は発心した菩薩の根本であり、成仏するための必須条件である。

そして、法蔵は「十戒の一つが皆な三聚浄戒を具する⁽³⁹⁾」と言って、『梵網經』の十重戒すべてが三聚浄戒であると定義づける。そして、三聚浄戒について菩薩の波羅蜜行はすべて三聚浄戒を具足しており、三聚浄戒心によって廻向心を発することになるので、菩薩万行の宗であるという⁽⁴⁰⁾。このように法蔵は、三聚浄戒によって菩薩は菩提心を発して誓願を成就し、仏果へ到ることになるとい

う。これは『梵網經』の戒体が発心によって現れることを説明することでもある。ゆえに、法蔵は仏性の存在を信じるから、当来の成仏ができるし、この信によって菩提心を発することになり、またこの心によって戒を得るとい⁽⁴¹⁾う。さらに『梵網經』の受戒者について「一切衆生悉有仏性」を用いて「心」がある者は誰でも仏性があるから、戒を受けることができるという。つまり、戒は仏性によって生ずるものであり、仏性が心であるから、『梵網經』の戒体はまさ⁽⁴²⁾に心である。

しかし、法蔵は戒の自性について、戒是因縁によって成り立つ無自性のものなので、本来有るものではなく、その因縁がなければ無いものになるとい⁽⁴³⁾う。つまり、戒は有でも無でもない妙有の状態である。このような戒の存在性につ⁽⁴⁴⁾いて法蔵は元暁と同様に「兎角」の比喩を用いて、戒は有無の両辺を離れたものであることを明らかにしている。この説明によれば、戒は兎角のように最初から成立因縁すらないものではなく、発心によって因縁と接して現れ、受戒者を涅槃に導く原動力になるものである。

そして、法蔵は戒体について、発心と誓願が戒の土台であるから、戒は思の種子を「体」とする「非色」の戒体である。ところが、この戒は「体」である思の種子に仮立しているものなので、また「非心」の戒体でもあるとい⁽⁴⁵⁾う。そして、戒は因縁によって生ずる有無を離れた妙有の状態であり、命が終わっても戒体は消えない「一得永不失」のものであるとい⁽⁴⁶⁾う。

このように『法蔵疏』でいう菩薩戒は、仏性戒でありつつも発心と誓願を土台とする「非色非心」の戒体を示す特徴がある。しかし、この戒は因縁生による妙有の状態であり、心に仮立しているものであるという点に注意しなければならないとい⁽⁴⁷⁾うのである。

VI. 終わりに

以上のように『梵網經』の戒体論を代表する『智顛疏』の「性無作假色」、『元暁記』の「心法戒体」、『法蔵疏』の「非色非心」を確認した。この三つの戒体

論は註釈した人の戒律観によって各々の特徴がある。

『智顛疏』は「性無作仮色」という無表色による戒体論を示す。このために『智顛疏』の戒体論を「色法戒体」という見解もあるが、『智顛疏』でいう戒体は「仮色」と言ったように小乗のそれとは違う大乘だけのものである。それは真実としては「心法戒体」であるが、『梵網經』の流通と普及などの教門的性格を重視して「權教方便」として「色法戒体」に立っている形である。つまり、『智顛疏』の「性無作仮色」というのは「心法戒体」を元にした方便としての「色法戒体」であり、その存在性は有無を離れた「中道妙観」である。

『元曉記』は「一切衆生悉有仏性」と「真如心・生滅心」の二種心を使って仏性を中心とする「心法戒体」を示す。特に戒体の存在性について「兎角」の比喩を使って因縁によって生ずるものであり、そのために有るものでも無いものでもないという説明する特徴がある。また、その戒体は波が無くなっても海水はそのままであるという海水と波の例のように、身という体がなくなっても仏性である心はそのままであるから、一度受戒すれば永遠に存続する「一得永不失」であるという。

『法蔵疏』は思の種子を戒体とする「非色」であり、また思の種子に仮立している「非心」でもあるという「非色非心」を示す。その存在性については、元曉と同じく「兎角」の比喩を使って、因縁によって成り立つ無自性のものであるから、本来有るものではなく、その因縁がなければ無いものになるという。また、有無を離れた妙有の状態であるから、たとえ命が終わっても戒体は消えない「一得永不失」であるという。

このように『智顛疏』、『元曉記』、『法蔵疏』に現れている戒体論は、仏性である「心」を土台にして、その存在性は因縁生による有無を離れたものとみる共通点がある。ここで『元曉記』と『法蔵疏』は同じく兎角の喩えで戒の因縁生を説明する。そして、「一得永不失」の説明で、『元曉記』は戒を体に仮立しているものではなく、種子である心と一体になっているものであると説明する。しかし、『法蔵疏』はその種子を体とすることは認めるが、『元曉記』とは違っ

て仮立しているものであると言って、戒とその体の関係性について違った見解をみせる。『智顛疏』は「性無作仮色」という独特な戒体論を示すが、それは方便としての「仮色」であって真実は「心法戒体」という「中道妙観」の戒体論である。

このように禅宗に最も影響力を与えた『梵網經』は、註釈家によって戒体論の表現に違いがあったが、その基本には心によって成り立つとみる共通点があった。この心に基づいた概念は禅宗の修行伝統とも合致することで、禅宗の中に『梵網經』がより容易に定着できた原因であったと思われます。

参考文献

一次資料

『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十』(T24、No.1484)

智顛『菩薩戒義疏』(T40、No.1811)

元曉『梵網經菩薩戒本私記』(X38、No.683)

元曉『菩薩戒本持犯要記』(T45、No.1907)

法蔵『梵網經菩薩戒本疏』(T40、No.1813)

二次資料

大野法道(1958)「戒体論」『南都仏教』5 1958、pp.1-13

小寺文穎(1973)「天台戒疏の成立に関する一考察」『仏教学研究』30 龍谷大学仏教学会 1973、pp.43-53

平川彰(1976)「智顛の戒体論について」『仏教思想論集：奥田慈應先生喜寿記念』平楽寺書店 1976、pp.755-768

_____ (1997)「智顛における声聞戒と菩薩戒」『天台大師研究：天台大師千四百年御遠忌記念』天台学会 1997、pp.1-25

石井公成(1984)「法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』について」『印度学仏教学研究』32-2 1984、pp.958-961

吉津宜英(1991)『華嚴一乘思想の研究』大東出版社 1991

崔源植(1999)『新羅菩薩戒思想史研究』民族社：ソウル 1999

- 金相鉉 (2000) 『元曉研究』 民族社: ソウル 2000
- 北塔光昇 (2008) 「『菩薩戒義疏』における戒体説について」『印度哲学仏教学』 23
2008、pp.22-32
- 法長 (2015) 「智顛の『菩薩戒義疏』の戒体論について: 「三因仏性」との関連で」『禅
学研究』 第 93 号 2015、pp.17-34
- ____ (2016) 「智顛『菩薩戒義疏』と元曉『梵網經』註釈書の比較研究」『東アジア
仏教研究』 第 14 号 2016、pp.143-168
- ____ (2017) 「元曉の『梵網經』註釈書と法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』の比較研究」『禅
学研究』 第 95 号、pp.51-92

キーワード

: 『梵網經』、戒体論、心法戒体、色法戒体、禪宗

【注】

- (1) 大野法道 (1958: 1) によれば、「戒体」という用語を実際に用いた最初は、現存するものでは『智顛疏』の第二出体の条である。大小乗の戒体論については「小乗時代に設定された身口七支の過非を防ぐところの、七衆の別解脱律儀を戒法の主なるものとする戒体説と、大乘の戒学に於いて悪の所在を深く探究し、生活の在り方の至極に戒法を見ることから来る戒体説とは、おのずから差別することとなるわけである」(1958: 2) と言う。
- (2) 平川彰 (1997: 4-5) は、天台三大部には『十誦律』や『四分律』などの律典の名称は見当たらないが、智顛が引用している律の法相は、『十誦律』から採用したものが多く、『四分律』と『五分律』とは「十利」を出す順序が、『十誦律』や『次第禪門』の「十利」と異なっている点などを通して、智顛と『十誦律』の関連性を明らかにしている。
- (3) 『元曉記』で批判している「疏云」「疏主者」の内容を『智顛疏』とみる見解は、すでに吉津宜英 (1991: 593) が主張した内容である。
- (4) 吉津宜英 (1991: 592) 「法蔵疏卷三「初篇自讚毀他戒第七」の第七輕重の項は「一約境、二約言、三約対、四約損、五約心、六約行」の六つに分けて説かれるが、その「五約心」と「六約行」(大正蔵四〇・六二八中・六二九上) には『持犯要記』の「一輕重門」(続蔵六一・一八三右上・一八五右下) が全面的に参

酌されている。」

『法蔵疏』における元暁の引用については、石井公成(1984:403)と金相鉉(2000:178-200)も吉津宜英と同じ見解を示す。

- (5) 法長(2017:84)「実際に法蔵の場合は、『梵網經』の「我今盧舎那」の註釈で「五依華嚴經、無成無不成。故盧舎那一切處皆實身成仏。：五は『華嚴經』に依れば、成も無く不成も無い。故に盧舎那は一切處において皆な實身で成仏する」(T40.606a08)と説いている。また「方坐蓮華台」では「故華嚴中大蓮華座不言葉數、但云一一華葉皆遍法界。：故に『華嚴經』の中の大蓮華座は葉數を言わず、但だ「一つ一つの華葉は皆な法界に遍す」というのである」(T40.606b08)と説いている。このように法蔵は『梵網經』と『華嚴經』を区別し、偈頌の内容に相当する『華嚴經』の内容を引用し、それに基づいて『梵網經』を説明している。しかし、元暁の場合は「方坐蓮華台」の註釈で『華嚴經』を引用して蓮華藏世界を紹介し、それをそのまま『梵網經』の蓮華藏世界に用いているのである。」
- (6) 吉津宜英(1991:613-614)「法蔵の機根論は四分律の立場に三聚淨戒を取り入れ、「分到大乘に通ずる」ともいい、…道宣は七衆戒も大乘戒に通ずるとし、法蔵は大乘戒も二乘人が受持できるとし、方向は丸反対とはいえ両者が大小兩乘という広い場に立っている点では共通し、特に義寂や勝莊と対立する。…法蔵が『梵網經』の戒律を他の人々のように菩薩人のものと限定せず、五種性全体の実践の可能なものとし、どんな人々でも実践できるとしたことは、広く世の中に『梵網經』を開放したということはいえようが、その解釈のはしはしに中国の現実に妥協した姿勢がみられる結果となったのである。」
- (7) 吉津宜英(1991:617-618)「精神性の強調とは三聚淨戒の中の攝律儀戒に七衆戒を当てることに拘泥せず、ただ三聚淨戒をひたすら誉め讃えるのである。さて、法蔵はその二流のいずれに属するのであろうか。明らかに元暁と義寂の系統に属するといえよう」、さらに「攝律儀戒を十重禁戒に限れば、天台や勝莊の路線なのであるが、法蔵の力点は十重禁戒が三聚淨戒に通ずるという方にあるので、元暁や義寂に近接してしまう。」
- (8) 本章は法長(2015)を元にして智顛の戒体論を書いた内容であることを明かす。
- (9) 戒体者、不起而已起即性無作仮色。(T40.565c29)

- (10) 平川彰は「智顛の戒体論について」(1976)で、『梵網經』の「輕垢罪 21 条」の好相をみる条件と、「輕垢罪 41 条」の七逆罪の人が受戒できる規則などの例を挙げて『義疏』における「色法戒体」を説いている。そして「智顛における声聞戒と菩薩戒」(1997)では、有部の『十誦律』で受戒した智顛は自身の戒体を認めるため、『義疏』で「色法戒体」を取り上げたと主張する。
- (11) 『智顛疏』の「十種戒」の順序は次のようである。「第一不欠戒、第二不破戒、第三不穿戒、第四不雜戒、第五隨道戒、第六無著戒、第七智所讚戒、第八自在戒、第九隨定戒、第十具足戒」(T40.563c08)
- (12) 平川彰(1976:765)は『智顛疏』の「十種戒」における『梵網經』の位置づけについて「義疏には梵網經を十種戒の何れかに配当していないが、第十具足戒を説明して、「前來の諸戒は律儀防止すれば不具足と名づく。中道の戒は戒として備わらずということなきが故に具足と名づく。中道の慧を用いて遍ねく諸法に入る。故に具足と名づく。此れは是れ中道第一義諦の戒を持つなり」という。摩訶止觀の解釈を義疏に加えるならば、梵網戒は中道第一義諦の戒となるから、第十の具足戒が梵網戒であるということになろう」と言って、『梵網經』は「首楞嚴定」にしたがう戒であり、中道の妙觀を本体とするから、「中道第一義諦の戒」に当てはまるという。
- (13) 平川彰(1976:765)
- (14) 經論互說諍論有無。(T40.566a01)
- (15) 一切菩薩凡聖戒尽心為體是故心亦尽戒亦尽。心無尽故戒亦無尽。(T24.1021b20)
- (16) 瓔珞經云、一切聖凡戒尽以心為體。心無尽故戒亦無尽。(T40.566a04)
- (17) 菩薩戒有受法而無捨法。(T24.1021b07)
- (18) 或言教為戒體。或云真諦為戒體。或言願為戒體。無別無作。(T40.566a05)
- (19) 大小乘經論尽有無作。皆是實法。(T40.566a15)
- (20) 心力巨大、能生種種諸法、能牽果報。小乘明、此別有一善、能制定佛法。憑師受發、極至尽形。或依定依道品別生。皆以心力勝用、有此感發。(T40.566a16)
- (21) 成論有無作品云、是非色非心聚。律師用義亦依此說。若毘曇義、戒是色聚、無作是假色。亦言無教、非對眼色。(T40.566a19)
- (22) 大乘所明戒是色法。大論(問)云、(是色法可論)多少思是心數。云何言多少耶。觀論意、以戒是色即問、此是數義。大乘云何而用數義。解云、若用非色

非心、復同成實、還是小乘。今言數家自是數色。(大乘是) 大乘色、何闕數家。
(T40.566a22)

- (23) 中論云、語言雖同其心則異。今大乘明戒是色聚也。大乘情期極果。憑師一受遠至菩提。(T40.566a25)
- (24) 今大乘明戒是色聚也。大乘情期極果。憑師一受遠至菩提。隨定隨道、誓修諸善、誓度含識。亦以此心力大、別發戒善、為行者所緣、止息諸惡。(T40.566a27)
- (25) 地持戒品云、下軟心犯後四重、不失律儀。增上心犯、則失律儀。若不捨菩提願、不增上心犯、亦不失律儀。若都無無作、何得言失。(T40.566b06)
- (26) 法長(2015:25)
- (27) 本章は法長(2016)を元にして智顛の戒体論を書いた内容であることを明かす。
- (28) 此三聚戒者、律儀戒者、為斷德目、攝正法戒者、為智德目、攝衆生戒者、為恩德目。此三目故得成三德果。故言由此成正覺。合三德而為正覺菩提果故。
(X38.277a05)
- (29) 汝是当作仏者、由持戒故、能有成仏之因故、因定果故、名当作仏。我是已成仏者、示我由三聚戒故既得成仏也。(X38.277b19)
- (30) 初言一切有心者、論仏性正因。謂如涅槃經云、一切衆生凡有心者、當得阿耨多羅三藐三菩提故。凡有心者、有二種心。謂一者真如心。…二者心生滅心。…衆生皆有如是二種心、故名一切有心者。(X38.277c03)
- (31) 智顛の「三因仏性」に関しては法長(2015:28-30)を参照すること。
- (32) 非有非無者、現戒離辺中道。論戒体者、從因縁生故。推求於因縁戒自性、不可得、故非有。從因縁生戒雖非有、而不同於兔角無。故言非無。(X38.279b07)
- (33) 大品經云、罪不罪不可得故、是名具之尸羅波羅蜜故。若有人執非無門而為有者、雖戒不失、而不知戒實相、故即成犯。若有人執非有門而為計無者、戒因果法誹機故、即成失戒。為欲離此二辺、契會中道。故言非有非無也。(X38.279b13)
- (34) 能生仏果者、是戒家中功德義。能防非者、是功德家中戒義。是故戒家功德義、方能生仏果。是因果義。(X38.279b21)
- (35) 問、種子家中防非義為戒者、種子以上仮立耶、不爾。答、種子上不仮立。拳体為種子、亦拳体為戒。問、若爾者、失戒時生後種子亦失耶。答、雖体無異、而種子家中戒門全滅、戒家種子門拳体不滅。譬如水与浪、雖元異体、而風息時、浪門以全滅、而水門者全不滅。(X38.279b24)

- (36) 本章は法長(2017)を元にして智顛の戒体論を書いた内容であることを明かす。
- (37) 一切諸仏之本源、行菩薩道之根本。又云、一切菩薩已学今学当学。解云、若無此戒法無一菩薩得成仏道。(T40.602c07)
- (38) 智論十三云、譬如無足欲行、無翅欲飛、無船求渡、是不可得。若無戒欲求好果、亦復如是、若人棄捨此戒、雖居山苦行食果服藥、与禽獸無異。(T40.602c13)
- (39) 是故十戒一一皆具三聚。(T40.609c09)
- (40) 諸菩薩波羅密行莫不具足三聚。所謂發三聚心、修三種行、成三迴向。菩薩万行莫過於此。故以為宗。(T40.604b05)
持此三戒增長三学、成就三賢十聖等位、究竟令得三德三身無礙仏果。是意趣也。謂一律儀離過頭斷德法身、二撰善修万行善以成智德報身、三以撰衆生戒成恩德化身故也。(T40.604b08)
- (41) 謂信己身有仏性法故、即是定当來成仏之義。…起此信即是發入理菩提心。此故此心即是得戒。故無垢稱經云、發菩提心即是出家、是即具足成比丘性。(T40.607a08)
- (42) 凡諸有心皆有仏性。有仏性故堪為道器。故云撰仏戒也。又前是当成之仏、撰仏性体也。此明有心之者皆撰仏戒、是仏性用也。(T40.607a16)
- (43) 明戒無自性起藉因縁。謂此戒法既從因縁必無自性。無自性戒名為戒光。以仏説為縁、機感為因。或師授為縁、菩提心為因、無自性戒方得發起。故云有縁非無因也。(T40.607c19)
- (44) 離有無者、謂縁起之戒便無自相。即縁非戒、離縁無戒。除即除離不得中間。如是求戒永不是有無。然此不無此不有之戒、以不同菟角無因縁故、是故此戒俱絶有無。又可非所執故不有、從縁起故非無。又從縁起故不有、非所執故不無。故云非有非無也。(T40.608a01)
- (45) 離色心者、謂此真戒性非質礙、又非縁慮。故云非色心。又釈、戒於思種而建立、故用思種為体。故云非青等色也。於思種上仮立為色。故云非心也。(T40.607c26)
- (46) 若依小乘、不犯夷。以彼未命終、未成罪故。命終已後、戒已失故。菩薩戒既經生不失、故還得夷。(T40.612c23)
- (47) 法蔵の戒体について、吉津宜英は「他の人々が機根の面ではだいたい菩薩と限定していたのに、法蔵は一切衆生というところまで広げていたのも特色の一つとなろう。…「誰でも戒律」はきわめて現実妥協の姿勢になってゆき

やすく、四分律宗の人々からはもちろん許されないし、内容派の勝莊や天台からも批判されよう。…本疏は一方で「誰でも戒律」として広い姿勢を示しつつ、他方では仏性戒として極めて限定してゆくのである」(1991: 622-623) と言って、『法蔵疏』に一切衆生の受戒とともに仏性戒という二面性があると説明する。石井公成は「法蔵は戒体について説く際、非色非心と並べて種子戒体説を出すなど、道宣の説に従っている所が少ない」(1984: 401) と言って、法蔵が戒体について二種類の説を説いていると論じ、それは南山道宣の影響によるという。

(海印寺僧伽大学 学監)