

『梵網經』註釈史の研究

花園大学 文学研究科 博士後期課程

20141901 法長（李忠煥）

凡例

1. 説明は読みやすさと分かりやすさを旨とする。
2. 本文の表記は、原則として常用漢字及び現代かなづかいで統一する。
例：「曉」→「暁」、「藏」→「蔵」
ただし、「辯」「辨」など、常用漢字にあらためることで細かな意味が失われてしまう漢字は厳密を期するため旧字体のままとする。
3. 研究者の名前については筆者の判断で常用漢字にあらためず、著作や論文など媒体の表記に準拠する。
4. 経典名や書名は「『』」を付す。○○品などの章名は「[]」を用いて表記する。
5. 原文を引用する際、引用箇所にも異読が存在し、それを採用した場合は文字の後に脚注を付して示す。
6. 原文の後に付している翻訳で、補足説明のために筆者が内容を補った箇所は「()」で示す。
7. 経典などの省略記号や省略名は以下のものを用いる。以下に示すもの以外は、初出の箇所でも明記する。

『大正新脩大蔵経』：T

『大日本統蔵経』（新文豊出版公司『卍統蔵経』）：X

『韓国仏教全書』：KBZ

8. 上記の省略記号を用いる際、引用先の単一頁内に複数段がある場合は、第一段を「a」、第二段を「b」、第三段を「c」とする。

例：『大正新脩大蔵経』第40巻、572頁、第三段、1行 → T40.572c01

『卍統蔵経』第38巻、283頁、第二段、11行 → X38.283b11

目次

凡例.....	1
序 論.....	5
1 研究の目的.....	5
2 先行研究の概観.....	6
3 研究の方法.....	7
4 研究の概要.....	8
本 論.....	11
第1章 智顛の『菩薩戒義疏』の戒体論について.....	12
1.1 はじめに.....	12
1.2 先行研究.....	13
1.3 智顛の戒体論と仏性観.....	16
1.3.1 智顛の戒体論について.....	16
1.3.2 智顛の仏性観について.....	24
1.4 「三因仏性」からみた『義疏』の戒体論.....	29
1.5 終わりに.....	33
第2章 智顛の『菩薩戒義疏』と元暁の『梵網経』註釈書の比較研究.....	35
2.1 はじめに.....	35
2.2 先行研究.....	37
2.3 戒体論の比較.....	39
2.3.1 智顛の戒体論.....	39
2.3.2 元暁の戒体論.....	41
2.3.2.1 『要記』の戒体論.....	41
2.3.2.2 『私記』の戒体論.....	44
2.4 科文の比較.....	49
2.4.1 『義疏』の科文.....	49
2.4.2 『私記』の科文.....	55

2.5 『義疏』と『私記』の註釈比較.....	59
2.6 終わりに.....	64
第3章 元暁の『梵網經』註釈書と法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』の比較研究.....	66
3.1 はじめに.....	66
3.2 先行研究.....	67
3.3 戒律觀の比較.....	71
3.3.1 元暁の戒律觀.....	71
3.3.1.1 『要記』の戒律觀.....	71
3.3.1.2 『私記』の戒律觀.....	72
3.3.2 法蔵の戒律觀.....	76
3.4 犯戒に対する無犯の分析.....	82
3.4.1 元暁の犯戒の判断.....	82
3.4.2 法蔵の犯戒の判断.....	85
3.5 教判と「瑜伽戒」の引用.....	89
3.6 終わりに.....	92
第4章 太賢の『梵網經古迹記』に関する一考察.....	95
4.1 はじめに.....	95
4.2 先行研究.....	97
4.3 太賢の菩薩戒觀.....	100
4.4 『梵網經古迹記』の科文.....	107
4.5 『梵網經古迹記』の特徴.....	115
4.5.1 『瑜伽論』の引用.....	115
4.5.2 「梵網戒」の解釈.....	120
4.6 終わりに.....	127
結 論.....	130
付 論 『梵網經』の「十重戒」における智顛・元暁・法蔵・太賢の比較.....	136
ABSTRACT.....	211
参考文献及び略語.....	217

序 論

序論

1 研究の目的

大乘菩薩戒を代表する經典である『梵網經』の註釈書の中では、天台智顛（538-597）の『菩薩戒義疏』（以下『義疏』）が最も古いものである。そして『義疏』以後、法蔵（643-712）の『梵網經菩薩戒本疏』（以下『本疏』）によって、『梵網經』は東アジア仏教において菩薩戒を代表する經典として定着した。さらに新羅の勝莊（生没未詳）、義寂（681-?）、太賢（生没未詳）などの註釈家が続き、特に太賢の註釈によって『梵網經』は一層大乘的に註釈され、後に大乘菩薩戒による出家僧団の出現にまで至ることになる。

ところで、このような『梵網經』の註釈史の中、最も影響力が強かったと言われる智顛の『義疏』と法蔵の『本疏』の間には、戒体論や科文などにおいて幾つかの重要な相違点がある。

まず、智顛は『義疏』の「三重玄義」で、『梵網經』の戒体を「性無作仮色」という表現を用いて説明する。智顛のこの戒体論をめぐって「色法戒体」や「心法戒体」などを主張する種々の論争が現在まで続いている。また、「正解經文」では『梵網經』の科文を任意に三段に分けて註釈する。

それに対し、法蔵は『本疏』において「非色非心」の戒体論を示す。また、科文においても従来とは違って、独自の「十門」を用いて註釈する。他にも『梵網經』における犯戒の判断や受戒者の制限などにも、智顛と法蔵は相当の違いを見せる。そして、このような法蔵の註釈は後代の太賢などに大きな影響を与え、『梵網經』の註釈史において重要な役割を果たす。

本研究では、このような智顛と法蔵との間における相違の原因を、新羅元曉（618-676）の『梵網經』研究の影響から究明することを提案する。元曉は新羅を代表する思想家として、一心觀と和諍・会通思想で代表される人物である。註釈家としても多くの業績があるが、元曉の『梵網經』註釈書としては、『菩薩戒本持犯要記』（以下『要記』）と『梵網經菩薩戒本私記』（以下『私記』）が現存する。

元暁は多くの著述において智顛の影響を受けたことが指摘され、特に『梵網經』においては、『義疏』の三聚淨戒や科文などをさらに大乘的に発展させた形を示す。また一方で、元暁は法蔵の『本疏』に影響を与えたとされ、『本疏』における「一切衆生悉有仏性」説や三聚淨戒による一切戒の受戒や犯戒の判断などに元暁の影響が見られる。

しかし、従来の研究では『梵網經』の註釈における智顛と法蔵との影響関係について、智顛と法蔵を分けて系統を論じたり、元暁の影響に関する問題提起だけにとどまった。本研究では、元暁の著述に表れている智顛・法蔵との関係性に着目し、二人の間に元暁を介在させて、その影響関係から元暁の持つ役割を考察する。すなわち、元暁を中心に智顛から受けたの影響と、元暁が法蔵に与えた影響とを詳しく調べ、智顛以後の『梵網經』の註釈史における元暁の位置付けを明確にし、更には『梵網經』註釈の思想的変移を明らかにすることを本研究の課題とする。

2 先行研究の概観

近代の『梵網經』の註釈に関する先学の研究として、最も重要であると考えられる吉津宜英の研究を中心に先行研究を概観する。

まず、吉津宜英は『華嚴一乗思想の研究』（1991）で、法蔵の『本疏』を前後とする『梵網經』の註釈書 11 冊を『梵網經』上・下の註釈、『梵網經』の教判的位置、受戒者の機根、『華嚴經』との関連、「瑜伽戒」との関連に分けて分析し、『梵網經』註釈の流れを説いている。特に各書における『華嚴經』や「瑜伽戒」との比較を通して、多様な註釈の系統をまとめたと考えられる。吉津宜英は、法蔵が『本疏』の第七自讃毀他戒の註釈において、元暁の『要記』を全面的に参酌したと述べ、元暁と法蔵との影響関係を明かしている。そして、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説く。

これに対し、崔源植は『新羅菩薩戒思想史研究』（1999）で、法蔵は教判において『華嚴經』と『梵網經』とを厳密に区分して『華嚴經』の優越性のみを強調するが、元暁は『梵網經』を一乗分教と分類し、一乗満教である『華嚴經』と同じ一乗教と分類する。また、両者は「瑜伽戒」を低くみる点や、犯戒に対する無犯の判断などにおいて同じ傾向を示すと説明する。ところが、教判の差異によって両者の間には『梵網經』に対する根本的視角の違いがあるので、元暁は法蔵にあまり影響を与えなかったはずであろうと主張する。

このように、元暁を中心とする『梵網經』註釈の流れには種々の異見が論じられている。特に上のように元暁と法蔵との関係には、『梵網經』と『華嚴經』との関係性や、『梵網經』の戒体論などの解決すべき問題が未だに残っている。また、智顛と元暁の間にも、その戒体論や犯戒判断などの問題が未解決である。

そして、元暁と法蔵の影響を受けたと言われる太賢の『古迹記』について吉津宜英は、太賢が『梵網經』上下巻を註釈したのは一心観と和諍・会通思想を通して元暁・法蔵を融合するためであり、註釈の中に『瑜伽論』を頻繁に引用したのは『梵網經』の中にそれを含めるためであったと説明する。一方、蔡印幻は『新羅仏教戒律思想研究』(1977)で、太賢が『梵網經』上下巻を註釈したのは性・相の經論を調和させるためであり、『古迹記』は『瑜伽論』に立脚して『梵網經』を註釈したものであると述べる。

以上のように『梵網經』註釈書に関して多様な見解の先行研究がある。本研究ではこのような先行研究の中、吉津宜英の研究を改めて再考察する必要があると考え、それを中心に智顛・元暁・法蔵・太賢の註釈書に表れている『梵網經』の戒体論、科文、教判における位置付け、「瑜伽戒」との関連などを詳細に分析し、『梵網經』註釈書における影響関係を考察する。各人物と註釈書に関する詳細な先行研究の内容は、各章において詳しく分析する。

3 研究の方法

以上のような問題意識に立って、智顛・元暁・法蔵・太賢の『梵網經』註釈書に示された戒体論と菩薩戒観などを中心に詳細に検討する。そこから、各註釈書の時代性を踏まえて比較し、四人の間に表れた註釈の影響関係を明かすのが本研究の最終的な目的である。具体的には、最初に智顛の『義疏』に表れた戒体論と三聚淨戒とを検討し、元暁の『要記』と『私記』に与えた影響を把握する。次いで、元暁の註釈書と法蔵の『本疏』とを比較し、両者の相違点と類似点を確認する。さらに太賢の『古迹記』を思想と科文との面から検討し、元暁・法蔵からの影響と、勝莊・義寂からの影響との従来の二系統説を詳細に把握する。

本研究で資料として主に用いる經典と註釈書を改めて列挙すると以下のとおりである。

『梵網經』(T24、No. 1484)
『菩薩瓔珞本業經』(T24、No. 1485)
『瑜伽師地論』(T30、No. 1579)
智顛『菩薩戒義疏』(T40、No. 1811)
元曉『菩薩戒本持犯要記』(T45、No. 1907)
『梵網經菩薩戒本私記』(X38、No. 683)
法藏『梵網經菩薩戒本疏』(T40、No. 1813)
太賢『梵網經古迹記』(T40、No. 1815)

中で『菩薩瓔珞本業經』(以下『瓔珞經』)は、『梵網經』の註釈において「心法戒体」説と「一得永不失」などの根拠として用いられた經典である。特に元曉の註釈に至ってから、その重要性が一層強くなり、受戒者の「心」を中心として註釈される。一方の『瑜伽師地論』(以下『瑜伽論』)は玄奘(602-664)によって646~648年の間に漢訳されたものであり、時代的に元曉や法藏以後の註釈書と関係するものである。智顛が『義疏』に導入した三聚淨戒は、元來は『菩薩地持經』『菩薩善戒經』などの瑜伽系經典を根拠とする。すなわち、『義疏』の三聚淨戒による菩薩戒觀は、後に「瑜伽戒」の流行とともに『梵網經』の註釈に用いられ、後代の註釈書において重要な役割を果たす。

註釈書として上に挙げた四人のものを中心とするが、智顛の『義疏』と元曉の『私記』に関して、現在偽撰説が論じられている。しかし、その偽撰問題は本研究で扱っている論点と関係性が弱いと判断して従來說にしたがい、ここでは論点の究明に重点を置いて研究を進める。ただし、現在まで論争された各註釈書の真撰説・偽撰説については各章で検討する。

他にも勝莊の『梵網經述記』と義寂の『菩薩戒本疏』とを本研究で検討するが、この二つは太賢の『古迹記』と関係ある註釈書であるので、太賢との関連が表れたところで改めて言及しよう。

4 研究の概要

智顛・元曉・法藏・太賢を中心に『梵網經』の註釈における影響関係を問題として検討し、本論文をまとめていくが、あらかじめ研究の全体的な概要を提示しておく。

本論文は4章から構成される。第1章は『義疏』を中心に智顛が説いた戒体論を検討する。従来の研究は『義疏』の戒体論を、「性無作仮色」によって「色法戒体」と理解したり、天台学の円頓思想によって「色心不二」と理解したりしたが、第1章では智顛の仏性論である「三因仏性」説から『義疏』の「性無作仮色」を考察する。まず、智顛の他の著作に言及されている戒体論との比較を通して、『義疏』における戒体論と『梵網経』の位置付けなどを確認する。また、智顛は『義疏』で「権実二教」を用いて「無作」の有無を説くが、これも智顛の「性無作仮色」説から詳論する必要がある。

第2章では、前章で検討した智顛の戒体論を中心に元暁との比較を通し、元暁の註釈書に表れた智顛の影響を検討する。まず両者の戒体論を調べるが、元暁は戒の因としての「心」を中心に『梵網経』を註釈し、戒体においても「因縁生」を通して説明する。このような元暁の見解と智顛の戒体論とを比較して両者の関連性を確認する。また、智顛の『義疏』と元暁の『私記』との科文を比較する。智顛の『義疏』は現存する『梵網経』の註釈書の中で最も古いものである。したがって、それと法蔵以前の註釈書である元暁の『私記』の科文を比較するのは、註釈の変遷を把握する点でも重要な意義がある。さらに、智顛によって導入された三聚浄戒を元暁がどのように理解していたかを検討し、智顛と元暁との影響関係を明らかにする。

第3章では、従来から『華嚴経』と『大乘起信論』との理解において影響関係が論じられている元暁と法蔵とを比較する。ここでも両者の戒体論を土台に両註釈書の菩薩戒観を比較する。両者は註釈において三聚浄戒と『瑜伽論』を積極的に引用し、『梵網経』における受戒者の制限や犯戒に対する無罪の判断などに用いた。ところが、『梵網経』に対する教判において、元暁は『梵網経』を『華嚴経』と同じく一乗教とみるが、法蔵は『華嚴経』のみを一乗教とみる。このように、両者の註釈書にはかなり類似したところがある一方、その基盤になる教理的な理解において相違がある。第3章では、このような元暁と法蔵との相違点と類似点を詳細に検討し、両者の註釈書に表れた関係性を探る。

第4章では、太賢の『古迹記』を中心に元暁と法蔵からの影響を考察する。太賢は元暁から由来する一心観に基づいて『梵網経』上下巻を註釈し、『古迹記』の中で『梵網経』と『華嚴経』とを同じ一乗教として扱った。また、それによって上巻と下巻を調和させて性・相の違いを会通した。そして、三聚浄戒と『瑜伽論』を引用して、犯戒の判断や『梵網経』による出家などを説明する。ところが、太賢の『古迹記』の本文に引用された論疏は勝莊と義寂が最も多い。したがって、従来から『古迹記』に対して元暁・法蔵の影響と、勝莊・義寂の影響との二系統が問題され

てきた。第4章では、これらの問題も含め、太賢がどのような思想系統から影響を受け、『古迹記』を著述したかを考察する。

最後の付論では「『梵網経』の「十重戒」における智顛・元曉・法蔵・大賢の比較」と題し、第1章から第4章に至る研究の過程で積み重ねた内容に基づき、四人の註釈書の本文を並べて比較する。ただし、元曉の『私記』が十重戒までしか現存しないので、本研究では十重戒までの四人の註釈を比較するにとどめる。まず、各戒の条目における四人の科文を調べ、どのような形式を持って註釈したかを確認する。次に条目の解釈と犯戒の判断において何を基準として註釈したかを検討する。さらに、各条目の註釈において引用した論疏と経典、特に『瑜伽論』との関連に注目して四人の註釈書を比較し、本論で明かした内容をまとめる。

本 論

第1章 智顛の『菩薩戒義疏』の戒体論について

1.1 はじめに

大乘菩薩戒を代表する經典である『梵網經』の最も古い註釈書である天台智顛(538-597)の『菩薩戒義疏』(以下『義疏』)¹には、いくつかの特徴がある。中でも戒体論について、『梵網經』の戒体を「色法戒体」説で理解しているとされ、智顛以後の註釈家である元暁(618-676)、法蔵(643-712)、太賢(生没未詳)などが、「心法戒体」説で理解しているのとは異なる戒体論を示している。

このような智顛の「色法戒体」説は『義疏』「三重玄義」の中、「出体」で次のように戒体を説明しているのを根拠とする。

戒体者、不起而已起即性無作仮色。(T40. 565c29)

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。

智顛はここで「性なる無作の仮色」という概念を用い、『梵網經』の戒体を「色法戒体」と説明している。しかし周知の通り、従来の天台学や『次第禪門』『法華玄義』『摩訶止観』などでは、戒体を「心法戒体」で説明しているのに比べ、『義疏』のみが「色法戒体」で説明している。『義疏』と他の著述間の戒体論の相違について、多くの先学が智顛の著述と思想の分析を通して種々の解釈を示している。

先学の研究で共通しているのは、『義疏』の戒体論を単なる「色法戒体」と理解しているが、実

¹ 吉津宜英は、「法蔵以前の『梵網經』の注釈としては『高僧伝』の著者慧皎(497-554)に『梵網經疏』があり、世に流行したといわれるなど、かなりのものがあつたであろうが、現存するものとしては天台疏が最も古いものである」(1991: 566)と述べ、現存する『梵網經』の註釈書の中では『智顛疏』が最も古い註釈書であることを主張する。

・『続高僧伝』: 釈慧皎、未詳氏族、会稽上虞人。学通内外博訓経律。住嘉祥寺、春夏弘法、秋冬著述。選涅槃義疏十卷及梵網經疏行世。(T50. 471b13)

はそのように判断してはならない、ということである。後に詳論するように、『義疏』で説かれている戒体は「性なる無作の仮色」で、小乗の「色法戒体」とは異なる大乘独自の「色法戒体」である。したがって、従来の「色法戒体」の解釈ではなく、より多角的視点から『義疏』の戒体論をとらえなければならない。

そこで、第1章では『梵網経』が仏性を戒体とする「仏性戒」である点から、智顛の仏性観である「三因仏性」を通して、『義疏』に説かれている戒体論が「性なる無作の仮色」として大乘独自の戒体論であることを解明する。

1.2 先行研究

『義疏』の戒体論について、多くの先学は「性なる無作の仮色」に注目して種々の解釈を示している。本節では、『義疏』の戒体論に関する先行研究を検討する。

まず、佐藤哲英は『天台大師の研究』で、智顛の他の著述との比較を通して『義疏』の偽撰説を述べている。記録上『義疏』は八世紀初頭には存在していたが、智顛の時代に存在したという証拠がない点、通例の智顛の経題科は「五重玄義」とするのに、『義疏』だけが「三重玄義」としている点、『次第禪門』と『摩訶止観』の「持戒清浄」で説いている戒体は「心法戒体」であるが、『義疏』のみが異なる戒体論を説いている点、という三点を指摘して『義疏』が智顛の真撰ではない可能性がある」と主張している²。

さらに、村上明也は『菩薩戒義疏』の天台大師説を疑う³で、「本疏を詳しく検討してみると、『菩薩戒義疏』は浄影寺慧遠(523-592)の『大乘義章』や智顛滅後に現行形態が整う『摩訶止観』『法華玄義』『法華文句』の天台三大部などを有力な参考文献としていることから、智顛の『菩薩戒義疏』講説に対する疑いが生じてきたのである」(2009: 790)り、『菩薩戒義疏』が上述の『法華文句』や『観音玄義』以外にも『摩訶止観』『法華玄義』『大乘義章』などと本文的一致を見せる」(2009: 791)と言い、佐藤哲英の説を踏まえて『義疏』の偽撰説を主張している。しかし、

² 佐藤哲英は、「天宮慧威の時代すなわち八世紀初頭には天台疏が存在していたことがほぼ確実であるが、それ以上に本疏の存在を文献的に立証することは不可能である。ところが本疏の末註には十数部のものがあり、天台の経題科は五重玄義を通例とするのに、本疏に限ってただ三重玄義であるのは何故か。摩訶止観や次第禪門では心法戒体であるのに、本疏に限って色法戒体であるのは何故か、といった問題の会通に種々の見解が披瀝されている」(1961: 415)と述べ、智顛の真撰の疑いを主張する。

本研究では『義疏』に表れている戒体論の究明に重点を置き、『義疏』の偽撰説については従来の真撰説に依って研究を進める³。

恵谷隆戒は『圓頓戒概論』で、天台宗の円教の立場から『義疏』の戒体を把握している。恵谷隆戒は『義疏』の戒体を「白四羯磨の作法をすることによりて、成仏得道、人格完成の目的を確立し、三聚浄戒を実行しようとする誓いを立てなければ、戒体は活動を開始しないが、若し誓いを立てたならば、そこに自然に戒体が発現して来るものである」（1937：243-244）と説いている。恵谷隆戒によれば、戒体は白四羯磨の善業力で、動機と決意によって発生するものであり、「性なる無作の仮色」の解釈では「法性の顕現としての我々人間の肉体そのものが戒体である」（1937：245）と述べる。しかし、この「人間の肉体」は単なる肉体ではなく、天台学の「色心不二」の「肉体」であると説く。つまり、白四羯磨の善業力によって「色心不二」の「肉体」に戒体が起動してくるのである。このような概念について「性徳・伝授・発得の三種の戒が、個々別々に存在するのではなく、元より天台の教理が本体即現象、色心不二の実相論に立脚している限り、法性本具の戒体も、我々人間の発得する戒体も同一であって、無二無別であることは勿論である」（1937：246）と述べている。恵谷隆戒の説は本論と共通点もあるが、戒体を「色心不二」の「肉体」とみる点と、「性徳・伝授・発得」の三種の戒を「無二無別」の立場から理解している点で筆者の見解とは相違がある。これについては後述する。

大野法道も「戒体論」で、恵谷隆戒と同じく円教の立場から『義疏』の戒体を説いている⁴。特に「戒の種別を人に依って分ければ、凡夫のもの、小乗人のもの、大乘人の菩薩の中にも蔵・通・別・円の四教のものがあり、円教の菩薩戒が最後のものである」（1958：7）と説き、大小乗の戒律の区別を明らかにしている。そして「性なる無作の仮色」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）と述べ、この「性」を天台教学では特に重視し、「円教の人間本具の性徳の思想」をもって『義疏』の戒体論を解釈し、「戒

³ 『義疏』の偽撰説に対して真撰説を説いている従来の研究としては、小寺文穎の「天台戒疏の成立に関する一考察」（1973）、北塔光昇の「『菩薩戒義疏』における戒体説について」（2008）と「『菩薩戒義疏』における三重玄義について」（2009）などがある。小寺文穎と北塔光昇は、現行する『摩訶止観』の原初形態と言われる『圓頓止観』を取り上げ、智顛の著述に表れている「三聚浄戒」を通して「無作戒」による疑いを反論している。

⁴ 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『義疏』の第二出体の条である。そして、大小乗の戒体論について「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）と言い、大乘と小乗には戒体論の扱い方に根本的な違いがあることを明らかにしている。

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)と述べている。しかし、このような天台教学の解釈は円教の概念に限ったことで、「この語に果たしてその含有があったかは問題であると思う」(1958: 8)と疑問を呈し、『義疏』の戒体論を「円教」の概念から解釈することについて問題提起をしている。

小寺文穎は「天台戒疏の成立に関する一考察」で、証真(?-1214頃)の『天台三大部私記』三十巻に引用されている『円頓止観』を用い⁵、『義疏』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ずれでもよいという会通説がとられてきた」(1973: 49-50)と述べている。また、現行『摩訶止観』には説かれていないが、『円頓止観』には大乘にも「無作戒」があることを主張していると言い、「無作戒」を権証するのが『義疏』の「性なる無作の仮色」で、天台三大部の戒体論は「教」によって「心法戒体」が説かれ、『義疏』は「理」によって「色法戒体」が説かれているのであると理解している⁶。

先行研究の中で最も注目をすべき説は、平川彰の「智顛の戒体論について」(1976)と「智顛における声聞戒と菩薩戒」(1997)である。平川彰は、智顛の著述に表れている戒体に関する内容を網羅し、智顛の戒体論を分析した。特に智顛が隋の開皇11年(591年)晋王廣に授けた菩薩戒が『梵網経』の「十重四十八軽戒」であったことを証明したのは注目すべきことである⁷。智顛がこの時期以前から『梵網経』を知っていたことを証明することにもなり、これは智顛の菩薩戒観の研究において重要な指摘である。

平川彰は「智顛の戒体論について」では、『梵網経』の軽垢罪21条の好相をみる条件と、軽垢罪41条の七逆罪の人が受戒できる規則などの例を挙げて「色法戒体」を主張している。「智顛における声聞戒と菩薩戒」では、智顛が受戒した「具足戒」が『十誦律』であることを智顛の著述

⁵ 小寺文穎(1973: 44)によれば、現行の『摩訶止観』と『義疏』とは関連をもたないが、『摩訶止観』の原型形態を示している『円頓止観』には、『義疏』と直接関連を持つ問題があると述べる。

⁶ 小寺文穎は、「小乗には無作戒を説くが、大乘には無作戒は説かないという説に対して、大乘にも無作戒があることを主張したのが円頓止観の文である。この無作戒を権証するのが、天台戒疏であって「性なる無作の仮色なり」というのがそれである。証真はこの無作戒の説は竜樹の大智度論にあることをのべ、真如性徳理内により、発さずして発すところの所得無作の仮色であり、現行の三大部に説かれている心法戒体説と天台戒疏の色法戒体説との矛盾について、前者は教により、後者は理によって建立したのだと会釈している」(1973: 50)と述べる。

⁷ 平川彰は、「梵網の菩薩戒は、次第禪門や摩訶止観に引用され、智所讚戒の内容として、十種戒の体系の中に撰せられているから、智顛が晋王廣に授けた菩薩戒は、梵網の十重四十八軽戒であったことは明らかである」(1997: 22)と述べる。

から証明し⁸、智顛が『義疏』の戒体論を「色法戒体」であると理解する理由は、『十誦律』によって具足戒を受けた智顛にとっては、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）と述べている。つまり、有部の『十誦律』で受戒した智顛が自身の戒体を認めるため、止むを得ず『義疏』で「色法戒体」を取り上げたと主張している。しかし、この平川彰の主張は、『義疏』の戒体論を狭い観点からのみとらえている。これに対して北塔光昇は、「智顛は、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、経論を典拠として無作の仮色を戒体としたのである」（2008：31）と述べ、平川彰の説を否定している。ところが、平川彰自身も智顛の戒体論について「若し智顛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、彼の戒観は、十誦律の戒の実践と梵網経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）と述べている。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「権」である。今は権の立場で「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、一心三観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『義疏』の「性なる無作の仮色」は、単に「色法戒体」や「心法戒体」に限って判断するものではなく、天台学の高度な教理を通して、より多角的な視点で把握すべきであると説いている。

1.3 智顛の戒体論と仏性観

1.3.1 智顛の戒体論について

本節では、智顛の著述における『梵網経』の位置づけと『義疏』の戒体論について確認する。まず『義疏』と『摩訶止観』『次第禅門』『法華玄義』とを比較し、『梵網経』に対する各著述間の

⁸ 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『次第禅門』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。

相違点を確認する。智顓は『摩訶止観』をはじめ『義疏』などの多くの著述で、『大智度論』の「十種戒」を用いて大小乗における各戒律を分類し、その戒相について説いている。

しかし平川彰によれば、智顓の「十種戒」は『大智度論』巻二二と巻八七に出ている「十種戒」と訳語が一致していないので、智顓独自の解釈であろうと述べる⁹。また、智顓の各著述での「十種戒」を確認すれば、各々順序に少し相違があり、特に『梵網経』の位置づけに違いがある。『義疏』と『摩訶止観』『次第禅門』『法華玄義』との「十種戒」の順序を比較すると以下のとおりである。

【表 1】

	第一	第二	第三	第四	第五	第六	第七	第八	第九	第十
『義疏』 (T40. 563c08)	不欠戒	不破戒	不穿戒	不雑戒	随道戒	無著戒	智所讚戒	自在戒	随定戒	具足戒
『摩訶止観』 (T46. 36b23)	不欠戒	不破戒	不穿戒	不雑戒	随道戒	無著戒	智所讚戒	自在戒	随定戒	具足戒
『次第禅門』 (T46. 484c18)	不欠戒	不破戒	不穿戒	不雑戒	随道戒	無著戒	智所讚戒	自在戒	具足戒	随定戒
『法華玄義』 (T33. 717b23)	不破戒	不欠戒	不穿戒	不雑戒	随道戒	無著戒	智所讚戒	自在戒	随定戒	具足戒

『義疏』の十種戒の順序は『摩訶止観』と完全に一致するが、『次第禅門』とは第九・第十が、『法華玄義』とは第一・第二が入れ替わっている。順序に少し相違はあるが、「十種戒」の内容は、第三までは「別解脱律儀」で「比丘二百五十戒」を示す。第四は「定共戒」、第五・六は「道共戒」

⁹ 智顓の十種戒の解釈について平川彰は、「智顓は十種戒は「大論に説く」と言っているが、大智度論巻八七に十種戒の名目を出している。しかしこの十種戒の名目は、智顓の出す十種戒とは訳語が異なっている。さらに同じく大智度論巻二二に「念戒」の説明中に、十種戒中の七戒「不欠戒、不破戒、不穿戒、不雑戒、自在戒、不著戒、智者所讚戒」の名目が見られる。こちらは訳語は智顓の用いるものと一致しているが完全でなく、説明も十分でない。故に智顓の十種戒の解釈は、彼独自の解釈と見てよからう」（1997：20）と述べる。

であって、第六までは「声聞戒」を示す。第七以上は「大乘戒」を示す。「十種戒」の説明¹⁰は、『法華玄義』では簡単に説かれているが、『次第禪門』と『摩訶止観』では詳細に説かれている。

各著述の「十種戒」における『梵網經』の位置づけを確認すれば、『次第禪門』では「第七智所讚戒¹¹」を「菩薩の十重四十八輕戒を持することである¹²」と説き、「菩薩の利他の教化」としての「俗諦の戒」とみている。『摩訶止観』では、「首楞嚴定」に基づく戒である「第九隨定戒、第十具足戒¹³」のところで『梵網經』を引用して以下のように説明している。

故梵網云、戒名大乘名第一義光、非青黃赤白、戒名為孝、孝名為順。孝即止善順即行善。

如此戒者、本師所誦、我亦如是誦。當知中道妙觀、戒之正體、上品清淨究竟持戒。(T46. 37b19)

¹⁰ 『義疏』における「十種戒」の説明は次のようである。

『義疏』：不欠者、持於性戒性重清淨、如護明珠。若毀犯者如器已欠、仏法辺人也。不破者、持於十三無有破損也。不穿者、波夜提等。若有所犯如器穿漏、不堪受道也。不雜者、持定共戒。雖持律儀念破戒事、名之為雜。…隨道者、隨順諦理能破見惑也。無著者、見真成聖、於思惟惑無所染著。此兩約真諦持戒也。智所讚戒、自在戒、約菩薩化他為仏所讚、於世間中而得自在。此約俗諦論持戒也。隨定具足兩戒、即是隨首楞嚴不起滅定現諸威儀、示十法界像導利衆生。雖威儀起動任運常淨。故名隨定戒。前來諸戒、律儀防止名不具足。中道之戒無戒不備。故名具足。用中道慧遍入諸法。故名具足。此是持中道第一義諦戒也。(T40. 563c11-26)

不欠戒とは、性重戒（殺・盜・淫・妄の四つの重い罪を戒めた戒）を受持することであり、性重戒が清淨であることは宝石（明珠）を護っている容器のような状態である。もし戒を犯せば容器はすでに欠けているようなものであって、仏法を学ぶ人とはいえないのである。不破戒とは、十三条の僧残を受持して破ることがないことである。不穿戒とは、波夜提などである。もし犯したら容器に穿った穴から漏れるようになって、悟りを得ることができなくなるのである。不雜戒とは、定共戒を受持することである。律儀戒の受持しつつ破戒を念じていることを雑と名付けたのである。…隨道戒とは、真諦の真理に随って見惑を破ったことである。無著戒とは、真理を知って聖人となり、思惑によって染著されることを無くしたことである。この兩戒（隨道戒と無著戒）は真諦によって戒を受持することである。智所讚戒と自在戒は、菩薩の利他の教化を仏が讚めたことで、世間の中でも自在に得ることができる。これらは俗諦において持戒することを論じたものである。隨定戒と具足戒の兩戒は、首楞嚴定に随って滅尽定を起さず、諸威儀を現して、十法界に姿を示して衆生を導き利益するのである。威儀を起きて動いていても、常に平静な状態である。故に隨定戒と名付ける。前に挙げた諸戒は、律儀防止すれば不具足と名付ける。中道の戒は備えていない戒がないから具足と名付ける。中道の智慧を用いて遍く諸法に入る。故に具足と名付ける。これは中道第一義諦戒を受持することである。

¹¹ 智所讚戒、自在戒、約菩薩化他為仏所讚、於世間中而得自在。此約俗諦論持戒也。(T40. 563c19)

¹² 七持智所讚戒、發菩提心、為令一切衆生、得涅槃故持戒。如是持戒、則為智所讚歎。亦可言持菩薩十重四十八輕戒。此戒能至仏果故、為智所讚歎。(T46. 484c26)

七に智所讚戒を持するとは、菩提心を發して、一切衆生に涅槃を得せしめるため、持戒することである。このように持戒すれば、すなわち智者が讚歎する戒になる。亦た菩薩の十重四十八輕戒を持することであると言える。この戒で仏果に至ることができるため、智者が讚歎する戒になるのである。

¹³ 隨定具足兩戒、即是隨首楞嚴不起滅定現諸威儀、示十法界像導利衆生。(T40. 563c21)

故に『梵網經』は、「戒は大乗と名付け、青・黄・赤・白にあらざる第一義光と名付け、戒を孝と名付け、孝に順うと名付ける」と。孝は即ち止の善であり、順は即ち行の善である。このような戒は、本師が誦むところであり、我もこのように誦むのである。中道の妙觀は戒の正体であり、上品の清淨は究竟の持戒である、と知るべきである。

『義疏』では『梵網經』の位置づけについて特に論じていないが、平川彰の説明¹⁴のように『義疏』の「十種戒」に『摩訶止觀』の内容を加えてみれば、『梵網經』は「第十具足戒」に該当する。このように智顛は、「十種戒」の中に「別解脱律儀」「定共戒」「道共戒」「声聞戒」「大乘戒」「中道第一義諦戒」を含めて「一切戒」を説明し、『梵網經』を中道の妙觀を本体とする「中道第一義諦の戒」と認識し、「第十具足戒」に位置づけていると見られる。

このように『梵網經』の戒を「中道妙觀」で理解した智顛は、戒体について『義疏』三重玄義の「出体」で「性なる無作の仮色」と説いている¹⁵。そして、続いて「それについて經論には、いろいろと説かれ、(その戒体の)有無について諍論する¹⁶」と述べ、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説いている。

智顛の立場を理解すると、「性無作仮色」の「無作」とは、玄奘の訳の「無表色」(avijñaptirūpa)¹⁷の意味で、受戒者が發菩提心によって戒を受けるとき、戒体を得て防備止惡の力が身に備わることである。この防備止惡の力である「無作」は、目に見えない不可見の物質(色、rūpa)である。「無作」は物質であるから、したがって「心法戒体」では「無作」による受戒が成り立たないのである。何故なら「心法戒体」は「心」が戒体であるから、他の物質の戒体は存在できない

¹⁴ 平川彰(1976:765)は『義疏』の「十種戒」での『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」と述べている。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る」と述べ、『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」に当てはまると説く。

¹⁵ 戒体者、不起而已起即性無作仮色。(T40.565c29)

¹⁶ 經論互説諍論有無。(T40.566a01)

¹⁷ この「無表色」について平川彰は、「無表色」というのは玄奘の訳語であるから、智顛の時代にはまだ無かったのであり、或いは灌頂再治以後の改変かもしれない(1997:13)と述べる。一方、前述のように大野法道は「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『義疏』の第二出体の条である(1958:1)と述べる。ところが、実際に『義疏』では「戒体」と「無作」という用語は用いられているが、戒体を「無表色」と訳しているところは一箇所も確認できなかった。したがって、『義疏』における「戒体」の問題を扱うことに特に問題はないと考えられる。

し、戒体は備わるものではなく、「心」から現れるものである。一方、「色法戒体」は「無作」によって受戒が成り立つ。受戒によって、不可見の物質である「無作」が身に備わり、この「無作」が防備止悪の防御壁になって受戒者を守ってくれるのである。このように物質である「無作」の有無によって戒体論は大きく変わることになる。

このような無表色である「無作」について『義疏』では、「無無作（無作なし）」と「有無作（無作あり）」に分けて、無表色が無い「心法戒体」と無表色による「色法戒体」を説明している。まず「無無作」では『瓔珞經』の「心法戒体」説¹⁸を引用して以下のように述べている。

瓔珞經云、一切聖凡戒尽以心為體。心無尽故戒亦無尽。(T40. 566a04)

『瓔珞經』にいう、「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」と。

智顛は『梵網經』とともに大乘菩薩戒を代表する『瓔珞經』を引用して、大乘戒における戒の体は「心」として説いている。『瓔珞經』のこの句は大乘戒における「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、捨法はない¹⁹」という。そして、智顛は「心」以外の戒体として「教・真諦・願」を挙げ、この他には無作はないという。

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)

また「教を戒体とする」と言う。また「真諦を戒体とする」と言う。また「願を戒体とする」と言う。その他に「無作」は無い。

しかし、「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²⁰」と、大小乗の戒体に「無作」があると説く。そして「無作」の顯現について以下のように説明する。

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

¹⁸ 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)

¹⁹ 菩薩戒有受法而無捨法。(T24. 1021b07)

²⁰ 大小乗經論尽有無作。皆是実法。(T40. 566a15)

尽形。或依定依道品別生。皆以心力勝用、有此感發。(T40. 566a16)

心の力は巨大なので、種々の諸法を生ずることもでき、果報をひくこともできる。小乗では、「この一つの善があるから、仏法を制定することができるのである。師によって受戒するときに発し、究極の状態まで命を終えていくことになる。また禅定や道品によって特別に生じていくのである」と説く。すべて心の力の勝用によって、これを発するということである。

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。つまり、戒体というものは「心」に基づいて生じて、受戒者が悟りに至るように守ってくれるのである。

しかし、このような戒体にも大小乗の違いがあって、智顛は小乗の戒体について『成実論』と「アビダルマ（毘曇）」の例を挙げて以下のように説く。

成論有無作品云、是非色非心聚。律師用義亦依此説。若毘曇義、戒是色聚、無作是仮色。亦言無教、非対眼色。(T40. 566a19)

『成実論』「無作品」にいう、「無作とは、色ではなく心でもない集まりである」と。律師が用いている義もこの説に依る。毘曇の義の説明では、「戒とは色の集まりであり、無作とは仮色である」と。また、「無教とも言い、眼に見える対象としての色ではない」と。

智顛によれば、小乗には戒体が二種類があって、『成実論』の「非色非心」と、「アビダルマ」の眼に見えない「仮色」がある。それに対して大乘の戒体は「色法戒体」であるが、小乗のそれとは異なる大乘のみの「色法戒体」と説く。

大乘所明戒是色法。大論(問)云、(是色法可論)多少思是心数。云何言多少耶。觀論意、以戒是色即問、此是数義。大乘云何而用数義。解云、若用非色非心、復同成実、還是小乗。今言数家自是数色。(大乘是)大乘色、何関数家。(T40. 566a22)

大乘が明かすところの戒は色法である。『大智度論』に問うて云う、「戒は色法であるが、多少の人々は心数であると思う。どうして多少というのか」と。論の意をみれば、戒は色であるとして問うのであって、これは数家の義である。大乘がどうして数家の義を用いるのであろうか。解釈すれば、もし「非色非心」を用いるならば、また『成実論』と同じことになり、小乗に逆戻りすること

になる。今は数家の人々が自分たちの数家の色を述べたのである。大乘には大乘の色がある。どうして数家に関わるだろうか。

智顛のこのような説明は、大乘菩薩戒である『梵網經』の戒体を小乗の戒体論と同じ概念で把握してはならないことを論じているのである。大乘の「色法戒体」は前述のように「中道妙觀」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」という概念とは違う理解が必要な戒体なのである。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²¹」と述べ、大小乗における「色法」という戒体は、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強調する。そして、小乗とは異なる大乘の戒体について以下のように説く。

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)

今、大乘で戒は色の集まりであると明らかにしているのである。大乘では心が究極の果に至ることを期待する。師にしたがって一度戒を受ければ、遠い将来に菩提に至る。定にしたがい、道にしたがって、心に誓って諸善を修し、心に誓って衆生(含識)を濟度する。また、この心の力が大きいので、特別に戒の善を發して、修行者の所縁になってすべての悪を止めるのである。

大乘の戒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ずる。また、その誓願の心の力が受戒者の拠り所となって働き、防備止惡の力を發するのである。そして、この戒体の持続力は小乗のそれと異なって、『瓔珞經』の「一得永不失」説のように一度戒を受けると菩提に至るまで「無尽」なのである。また、『義疏』は『地持經』の「地持戒品」を引用して大乘での「無作」の有無について以下のように説明する。

地持戒品云、下軟心犯後四重、不失律儀。増上心犯、則失律儀。若不捨菩提願、不増上心犯、亦不失律儀。若都無無作、何得言失。(T40. 566b06)

「地持戒品」に言う、「下軟心によって後に四重罪を犯しても、それは律儀を失うとはいわない。

²¹ 今言数家自是数色。(大乘是)大乘色、何関数家。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)

しかし、増上心によって犯すならば、律儀を失うのである。もし菩提心の誓願を捨てず、増上心で犯すのであれば、律儀を失わない」と。もし、これらのすべてに無作がなければ、どうして律儀を失うといえるだろうか。

もし「無作」が無ければ、戒を犯しても何も失うことがないが、『地持経』で律儀を失うことになると説いているように、大乘でも「無作」はあるのである。しかし、大乘では単に罪を犯して失戒になるのではなく、発菩提心の誓願の有無によってそれが決まる。戒は心に誓っ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、その根源である菩提心の誓願を捨てなければ戒を失わない。また、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、大乘の菩薩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。

このように智顓は大小乗戒の「無作」について説いた後、智顓自ら「無作」の定義を以下のよう述べる。

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)

何が道理に妥当となるのであろうか。しかも理は妥当でもなく、妥当ではないということもできない。妥当も妥当ではないことも、すべて理にも、教にも義を論じることができる。もし無いと言え、理において妥当となる。もし有ると言え、教において妥当となる。理は即ち実教であり、教は即ち権教である。実教としては無いのであるが、教門では有ることになる。今の用いるところは無作が有る。

「無作」の有無は、各々「理」と「教」にあたる。そして「理」と「教」は、また「権実二教」の「実教」と「権教」にあたる。「無（無作）」は「理」の「実教」であって真実にあたり、「有（無作）」は「教」の「権教」であって方便にあたる。『義疏』では、「実教」としては「無作」の存在を認めないが、『梵網経』が「教門」であるから「権教」として「無作」の存在を認める。つまり『義疏』の戒体論は、真実としては「心法戒体」にあたるが、『梵網経』が戒本である点を重視し、「権教方便」として「色法戒体」を用いている形であって、「心法戒体」に基づいた方便としての「色法戒体」なのである。そのため、智顓は「性なる無作の仮色」という概念を用いて、小乗と

は異なる大乘独自の戒体論を説いている。それは存在の有無を離れ、「権教方便」として「色法戒体」を取り上げている「中道妙観」の「性なる無作の仮色」なのである。

智顛の「権実二教」による「性なる無作の仮色」の説明は、衆生に『梵網經』の受戒と受持を誘うための「権教方便」であると考えられる。智顛は『義疏』で、衆生が「心法戒体」を誤って理解して、何もしなくても本来戒を具足しているから、悟りに至ることができると誤解して放逸に陥るのを防ぐため、「十種戒」と「六種受戒²²」などを詳細に説き、「心法戒体」である「梵網戒」を顕現するための発心と受戒を力説している。これは当時の新たな菩薩戒經典であった『梵網經』の定着と流布を狙った註釈であると考えられる。

1.3.2 智顛の仏性観について

小乗の「非色非心」と「色」などとは異なる大乘独自の戒体説という意味で、まず智顛の仏性観である「三因仏性」について調べる。

智顛は「『梵網經』の大本は大乘の教えである²³」と述べているように、『梵網經』は心を戒体とする大乘の菩薩戒である。大乘戒は前述のように、発菩提心の心によって顕現する「仏性戒」である。『涅槃經』に代表される「一切衆生悉有仏性」説では、仏性は成仏の「因」として設定されている。このような仏性について『涅槃經』は「二因仏性」を展開するが、智顛は自分の三諦円融観に基づいて「正因・了因・縁因」の三つの因に分け、「三因仏性」という独自の仏性観を示している²⁴。

²² 智顛は「三重玄義」「出体」の「料簡」で、当時の受戒法を代表する六種の戒本を紹介して、『梵網經』と他の戒本の相違を比較できるように説いている。

論法縁、道俗共用、方法不同。略出六種。一梵網本、二地持本、三高昌本、四瓔珞本、五新撰本、六制旨本。(T40. 568a06)

法縁を論ず、道俗(出家と在家)が共用するが、受戒の方法は同じではない。略して六種を挙げる。一は梵網本、二は地持本、三は高昌本、四は瓔珞本、五は新撰本、六は制旨本である。

²³ 梵網大本即大乘教。(T40. 566b09)

²⁴ この『涅槃經』の二因仏性と智顛の三因仏性との関係について田村完爾は、「三因仏性は『涅槃經』には示されず、了因＝縁因とされ、この了因は二つには分けられないとされる」(2007: 598)、「正因・了因・縁因の三因仏性論は、管見の限り智顛以前には見られない」(2007: 599)と述べ、智顛の三因仏性は『涅槃經』の二因仏性と類似したところがあるが、その三つの構造による円融の関係を作り出したのは智顛が最初であると述べる。また、久下隆(1997: 125-126)は日本天台宗の源信(942-1017)の『一乗要訣』の検討を通して「三因仏性がもと正縁二因に根源をもつことを明らかにしたものであって」と述べ、三因仏性は『涅槃經』の二因仏性に基づいて智顛がもっと詳細に分けて説明したものであると述べている。

「三因仏性」説では、実際に仏性というものは、法身である「正因」だけであるが、それが「因」として働いて「果」を生み出し、仏性が無限につながる構造を示したものである²⁵。このような「三因仏性」は、『法華玄義』をはじめ智顛の多くの著述に引用されている。特に『法華玄義』で確立され、『維摩經玄疏』と『維摩經文疏』に至って完成されたとされる²⁶。

「三因仏性」の構造は、「理仏性」の「正因」によって、「行仏性」の「了因」と「縁因」が現れるのであって、必ず「理仏性」によって「行仏性」が導き出される構造である²⁷。つまり、仏性を「因」として涅槃という「果」を生み出すのである。一方、涅槃の「果」によって仏性の「因」の存在が証明される関係でもあり、互いに別のものではなく、互いの拠り所として働きかける一体の関係を持っているものである。そして、その連結関係の根本構造はあくまで「因」（仏性）によって「果」（涅槃）が現れる形である。

ところが、『涅槃經』では以下のように、根本である「正因」より、過程である「縁因（＝了因）」の重要性を強調している。

中道之法名為仏性。是故仏性常樂我淨、以諸衆生不能見故、無常無樂無我無淨。仏性実非無常無樂無我無淨。善男子、譬如貧人家有宝蔵、是人不見、以不見故、無常無樂無我無淨。有善知識而語之言、汝舍宅中有金宝蔵、何故如是貧窮困苦、無常無樂無我無淨。即以方便令彼得見。以得見故是人即得常樂我淨。仏性亦爾。衆生不見、以不見故無常無樂無我無淨。有善知識諸仏菩薩、以方便力種種教告令彼得見。以得見故衆生即得常樂我淨。(T12. 768a 21)

中道の法を仏性と名付ける。したがって、仏性は涅槃の四徳である常・樂・我・淨²⁸であるが、す

²⁵ 「三因仏性」の構造についての先行研究としては、若杉見龍の「天台智顛の仏性論」（1979）、久下陞の「天台智顛の三因仏性の構造とその現代的課題」（1997）、田村完爾の「天台教学における仏性論の構造に関する一考察」（2007）がある。

「三因仏性」に関する三人の共通見解は、正因は法身、了因は般若、縁因は解脱であって、互いに互いの因でありながら、同時に果でもあることである。したがって、三つの因が永遠につながって仏性を顕現するのである。

²⁶ 「三因仏性」の形成過程について田村完爾（2007：602）は「三因仏性論は『法華玄義』において、三軌（類通三法）に徹底して基づく形で示され、『維摩經玄疏』『文疏』に至って整束・充実・完成せしめられたと評することができる」と述べる。また、若杉見龍（1979）は智顛の著述と言われる『三觀義』『四教義』『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』『観音玄義』『金光明經玄義』の中の「三因仏性」を検討し、智顛の著述における「三因仏性」の関係性を明らかにしている。

²⁷ 久下陞（1997：126）

²⁸ 『涅槃經』で説いている「涅槃の四徳」とは、涅槃が永遠であり（常）、安樂が満ちており（樂）、絶対のものであり（我）、その本質は清浄である（淨）ことをいう。

すべての衆生はそれを見ることができないから、常もなく樂もなく我もなく淨もない。しかし仏性は、実際には常もなく樂もなく我もなく淨もないのではない。善男子よ、例えば貧しい人の家に宝蔵があるが、この人はそれを見ることができない、見ることができないから、常もなく樂もなく我もなく淨もないと思う。そのとき善知識がいて次のように語る、「あなたの舎宅の中に金の宝蔵があるのに、どうしてこんなに貧窮で困苦に暮らして、常もなく樂もなく我もなく淨もないと思うのか」と。そして、直ちに方便を使って彼が（金の宝蔵を）見ることができるようにする。それを見ることができるようになったその人は、常・樂・我・淨を得るようになる。仏性もこれと同じである。衆生が見ることができない。見ることができないから、常もなく樂もなく我もなく淨もないと思う。しかし、善知識である諸々の仏と菩薩が方便の力を使って種々の教えをつけ、衆生がそれを見ることができるようにする。見ることができるようになった故に衆生は、常・樂・我・淨をも得るようになる。

迦葉菩薩白仏言、世尊、如来先於此經中説一切善法不放逸為本、今乃説欲、是義云何。仏言、善男子、若言生因、善欲是也。若言了因、不放逸是。如世間説一切果者子為其因、或復有説子為生因地為了因、是義亦爾。(T12. 835a03)

迦葉菩薩が仏に次のように尋ねた、「世尊よ、如来は先にこの経の中において「一切の善法は放逸にならざることを根本とする」と説いたのに、今は欲であると説いたのは、いったいどういう意味ですか」と。仏は言った、「善男子よ、もしも生因を言うならば、これは善なる欲なのである。もしも了因を言うならば、これは放逸にならざることである。世間で「一切の果は、種をその因とする。あるいは種を生因として、地を了因とする」と説いているように、この意味もそれと同じである。

この『涅槃経』の説明は、衆生は本来内在している仏性（「正因」）の存在を自ら見つけることのできる智慧を持っていないので、善知識の方便（「縁因」）によって導かれて仏性を見つけなければならないことを説いているのである。さらに、衆生は本来仏性を具足しているから、修行をしなくともいずれにせよ涅槃に至ることができる」と誤解して放逸に陥りやすいから、これらを防

ぐために智顛は、「三因仏性」を唱えて「縁因」を最も強調しているのである²⁹。

そして、智顛の「三因仏性」の構造をみれば、「正因」は法身、「了因」は般若、「縁因」は解脱である³⁰。法身（「正因」）によって般若の智慧（「了因」）が現れ、その般若によって涅槃（「縁因」）に至ることができるようになる。一方、涅槃に至ることによって「正因」の存在が証明されることにもなる。つまり、本来具足しているが、隠されていた「正因」が「了因」を起こし、起こされた「了因」は「縁因」を導く。そして、導かれた「縁因」によって「正因」が認められ、「三因仏性」の循環は無限につながるようになる。しかし、これは「理仏性」である「正因」を中心に「三因仏性」を理解した場合である。これに対し、「行仏性」である「了因」を中心に「三因仏性」をみれば、「正因」は本有、「了因」は現有、「縁因」は当有である³¹。現在、仏道修行（「了因」）をしているのは、仏性（「正因」）の存在を信じ、その仏性を顕現するためである。また、仏性が有るから涅槃（「縁因」）という究極の目標が成り立ち、涅槃を目指して修行をするようになる。つまり、現在の「了因」によって仏道修行の根拠と目的を含んだ時間的な前後関係が成り立つのである。ところが、ここで注意すべき点は、この「三因仏性」の構造は、あくまで法身である「正因」の顕現を説明するための方便であって、実際に仏性というものは「正因」しかないという点である。

智顛はこの「三因仏性」の構造について『金光明経玄義』で「土内金蔵」の例を挙げて以下のように説いている。

云何三仏性。仏名為覺性名不改。不改即是非常非無常。如土内金蔵天魔外道所不能壊、名正因仏性。了因仏性者、覺智非常非無常。智與理相応、如人善知金蔵。此智不可破壊、名了因仏性。縁因仏性者、一切非常非無常。功德善根資助覺智、開顯正性。如耘除草穢掘出金蔵、名縁因仏性。(T39. 4a02)

何を三仏性というのか。仏は覺と名付け、性は不改と名付ける。不改は非常非無常（常にあるもの

²⁹ このような『涅槃経』の説明について田村完爾も、「正因よりも了因の重要性を高揚している。その理由は、「一切衆生悉有仏性」の説示により未来に希望をもって精進せしめると共に、正因に依拠しすぎて「自らは仏と本質は同じである」という思いを多く持って放逸に陥ることを警告し、了因である発菩提心・智慧・修行の重要性を高揚せしめたものと評することができる」（2007：598）と述べる。

³⁰ 『法華玄義』では「三因仏性」を「三軌」に対応して「三類通三仏性者、真性軌即是正因性。觀照軌即是了因性。資成軌即是縁因性」（T33. 744c12）という。また、「三軌」については「真性軌得顯名為法身。觀照得顯名為般若。資成得顯名為解脱」（T33. 742c15）といい、「三因仏性」が「正因＝法身、了因＝般若、縁因＝解脱」であることを明らかにしている。

³¹ 正因是本有。了因是現有。縁因是当有。(T39. 2a17)

ではなく、常にないものでもない) である。土内の金蔵のように天魔や外道が壊すことができないから、正因仏性と名付ける。了因仏性とは、覚(仏)の智の非常非無常である。智と理は相応し、人が金蔵の存在をよく見つけるようにしてくれる。この智は破壊することができないから、したがって了因仏性と名付ける。縁因仏性とは、一切非常非無常である。功德の善根は覚の智を資助し、正因仏性を開顕する。雑草を耘って金蔵を掘り出すようなものであるから、縁因仏性と名付ける。

この「土内金蔵」の例は、「三因仏性」の構造を土の中に隠されていた宝を見つけて発掘することに比べて説明している。土の中に隠されていた不改なる金蔵は法身の「正因」であり、その「理仏性」である「正因」と相応して金蔵の存在を見つかる仏の智(教え・智慧)は「了因」であり、その智を助けて金蔵を掘り出して出土するのは「縁因」である。つまり、本来内在しているが、無明によって隠されていた仏性(「正因」)を、仏道修行の智慧(「了因」)によって見つけることができるようになり、その仏性を顕現するための仏道修行を続けて、最後には悟りを開いて涅槃(縁因)に入るのである。さらに、その発掘によって金蔵の存在が明らかになるように、「行仏性」である「了因」と「縁因」によって「正因」の存在が明らかになるのである³²。

また、ここで智顛は「三因仏性」の性質を「非常非無常」と説いているように、仏性は中道の性格のものであるから、それは有無を離れた存在であって機縁によって存在が成り立つものである。したがって、常に有るものであるが、それを顕現させる機縁がなければ、隠されたままに終わるのであり、機縁があれば、その仏性が顕現されて衆生を涅槃に導くのである。

しかし、この「三因仏性」の構造は仏性の顕現を説明するための便宜的な論法である。つまり、「理」の「実教」を説明するための「教」の「権教」なのである。仏性は、実際には法身である「正因」だけが存在するが、衆生にはそれを見つかる智慧がないので、衆生を悟りへ導くために

³² この「土内金蔵」の例について久下陸は、次のように「行仏性」の「了因」と「理仏性」の「正因」に分け、それぞれに起点を置いて「三因仏性」の無限の循環構造を説明している。「了因を起点としたこの一連の作業はその発掘まで循環して続けられ、了因によって正因を照らし、照らされた正因は縁因を起動させ、起された縁因はいよいよ了因の智を明了ならしめる。また、正因を起点としてこれをみるならば、ここに土中の金蔵がある。有るがゆえに、この金蔵は眼力の作用を発動させて発見の喜びを与え、与えられた智はそれをいよいよ確実に手中に納めるために発掘の作業を導き出し、それに没頭させる。この没入はいよいよ金蔵の存在を確かなものとし、貴重なものに高めてゆく。正因は了因を発動させ、発せられた了因は縁因を導き、かくて導かれた縁因は、行ぜられることによってその功德の善根はいよいよ正因を崇高なものとして確かめることができる。この循環は無限に続けられる」(1997: 130-131) また、若杉見龍は「三仏性は三徳と無二無別である」(1979: 365) と述べ、三つの仏性は別々のものではなく、互いにつながっている関係であることを明らかにしている。

「權教」として「了因」と「縁因」を用いたのである。また、前述のように³³「行仏性」である「了因」と「縁因」を強調しているのも、「理仏性」である「正因」の顕現とともに、衆生がそれを誤解して放逸に陥るのを防ぐための方便なのである。このように「三因仏性」は法身である「正因」によって成り立ち、実際に仏性というのは「正因」しかないという点は、智顛の仏性観を理解する上で何より重要なことである。

1.4 「三因仏性」からみた『義疏』の戒体論

『義疏』にいう「性なる無作の仮色」とは、いかなる意味かを明らかにするため、本章では智顛の「三因仏性」を通して大乘独自の「無作」について確認する。

『義疏』の戒体論は、単なる物質の「色法戒体」ではなく、「心法戒体」を根本とする「權教方便」としての「色法戒体」を説いている³⁴。そして、この『義疏』の戒体論は「三因仏性」の「正因」（理仏性）を根本とする「了因・縁因」（行仏性）の構造と類似した形を示していると考えられる。

『梵網經』は仏性を戒とする「仏性戒」であり、その仏性の根源である「心」を戒体とする菩薩戒である。また「菩薩戒本」として、その戒を受戒して受持することに重要性がある。しかし、このような『梵網經』を流通するのにおいて戒体論を「心法戒体」とすれば、愚かな衆生は戒をすでに心の中に具足しているから、別に発心と受戒をする必要がないと誤解する。発心と受戒をしなければ、仏教徒と呼ぶことができず、仏教という宗教は存在性を失うことになる。したがって、智顛もこのような点に留意し、他の著述とは異なり、戒本の註釈書である『義疏』で独自の戒体論を説いていると考えられる。

このような『義疏』の戒体論を「三因仏性」に対応させると、まず「理仏性」の「正因」は根源を成す仏性であって、戒体である「心」にあたる。ところが、衆生は「心法戒体」を誤解して放逸に陥りやすいから、彼らを正しく導くための「行仏性」が必要である。それが「了因」

³³ 註25を参照のこと。

³⁴ これについては、前述（1.3.1）の「理則為実、教則為権。在实雖無、教門則有。今之所用有無作也（T40.566b23）：理は即ち実教であり、教は即ち権教である。実教としては（無作は）無いのであるが、教門では（無作は）有ることになる。今の用いるところは無作が有る」と説いている『義疏』の句を根拠とする。

と「縁因」であって、発心と受戒にあたる。本来具足している仏性を見つけ、それを顕現して仏になろうと発心をする。発心によって仏道に入るための受戒を受け、涅槃を目指して修行するのである。このように発心による受戒を重視するのは、先に検討した『涅槃経』の「二因仏性」で「正因」より「縁因（了因）」の重要性を強調していることと同じ意味である³⁵。

しかし、この『義疏』の戒体論は「三因仏性」の説明のように、「正因」である「心」によって成り立つので、実際には「実教」である「心法」だけが存在する。発心と受戒は、衆生を仏道へ導くための「権教」の方便である。そして、この方便として用いられている戒の戒体が「性なる無作の仮色」なのである。この「性なる無作の仮色」の戒を受けることは、小乗の「色法」のように、戒を受けるとき戒体が受戒者の身に備わり、寿命が終わるとなくなる不可見の物質ではなく、「土内金蔵」のように本来具足されているが、隠されていた「仏性」である「正因」を見つけ、それを顕現するための発心と受戒を通し、涅槃に至るまで無尽である「中道妙観」の戒体を備えることである。以上の内容をまとめると次頁の図1のとおりである。

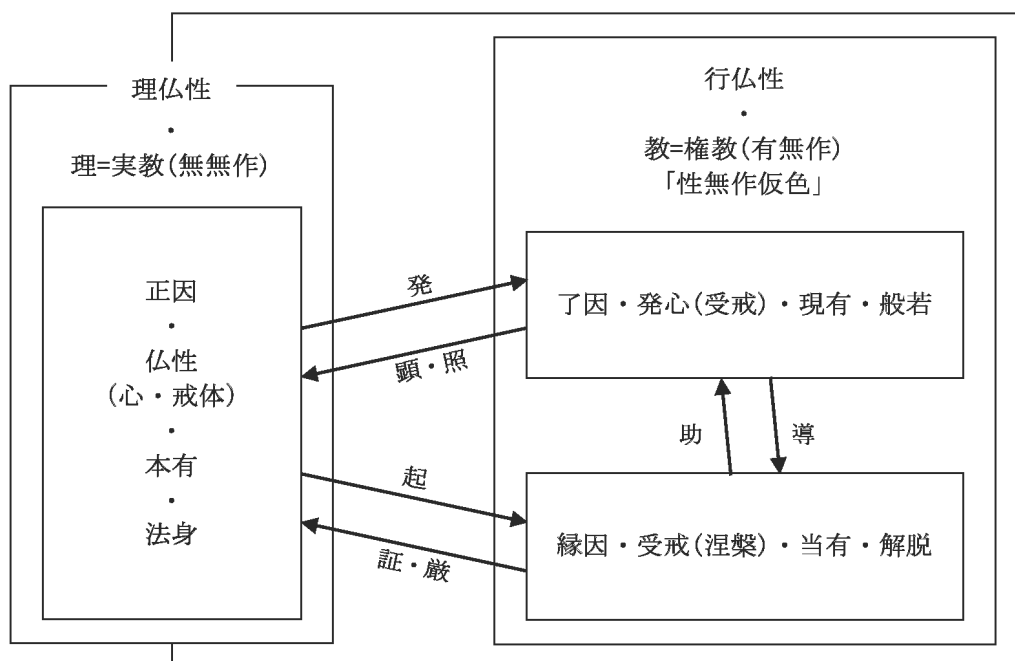
つまり、『義疏』で説いている「性なる無作の仮色」という戒体論は、有部の『十誦律』によって受戒した智顛が自身の戒体を否定することができないから設定したのではなく³⁶、当時の新しい菩薩戒であった『梵網経』を、より効率的に流通させるための自己の論理を援用した説明であったと考えられる。これは『義疏』の「出体」で「実教としては（無作は）無いのであるが、教門では（無作は）有ることになる。今の用いるところは無作が有る」（T40. 566b23）と説いているように、「教門」として「無作」の存在を認め、衆生に戒の重要性を教えているのである。

また、『義疏』の「性なる無作の仮色」は、「三因仏性」で「理仏性」によって現れ、その「理仏性」の存在を証明させる「行仏性」のように、「実教」の「心法戒体」に基づいて、それをたやすく伝えるための「権教」としての「色法戒体」である点に留意しなければならない。取りも直さず、衆生が『梵網経』の「無作」の戒体を得るため、受戒を受けて戒体を得たとしても、それは「権教」による「仮色」であって、実際には衆生を「実教」に導くための方便に過ぎない。そして、そうして得た『梵網経』の戒体は、実は心から現れた仏性そのものであって、発心と受戒によって顕現された「中道妙観」の戒体である。さらに、一度現れたその戒体は、衆生が涅槃に入るまで消えない「一得永不失」として尽きることなく、常に存在するようになる。これが智顛が『義疏』で説いている「性なる無作の仮色」という大乘独自の「中道妙観」の戒体である。

³⁵ これについては前述「1. 3. 2」の『涅槃経』の引用句（T12. 768a21、T12. 835a03）を参照のこと。

³⁶ 平川彰（1997：18）

【図1】³⁷



³⁷ 図の内容は「三因仏性」の「正因・了因・縁因」の構造に、『義疏』戒体論の「仏性・発心(受戒)・受戒(涅槃)」、三有の「本有・現有・当有」、三徳の「法身・般若・解脱」を対応させたものである。各々の構造を簡略に説明すると、まず「三因仏性」は、正因を顕現するため、了因によって仏道修行をして、縁因の涅槃に入り、正因を莊嚴な存在として証ずるのである。換言すれば、『涅槃経』の「二因仏性」のように、元来存在していた理仏性を行仏性によって見つけて発現し、究竟の理仏性として証明するのである。

また『義疏』の戒体論は、仏性を顕現するため、発菩提心をして、受戒を受けて仏道に入り、涅槃を目指して修行を続けるのである。しかし、理である「心法戒体」は本来具足であるから、衆生が誤解して放逸に陥りやすい。そのため、教の権教方便として仮の無表色である「性無作仮色」を用いて、衆生に発心と受戒を誘い、涅槃に入るように導いているのである。そして、自己の中の仏性を見つけて究竟の涅槃に入るのである。

三有について久下隆は、「本有なるがゆえに現有、当有なるがゆえに現有、しかも現有なるがゆえに本有とし、当有として仏性は信ぜられ、行ぜられ、証せられ、働く仏性たりうるのである。仏性はあくまで因であり、あくまで本有である」(1997: 129)と説明している。

三徳は「三因仏性」と同じく、法身を顕すため、般若の智慧によって解脱に至り、法身を聖なる存在として証明するのである。

以上のように、この三つの構造はそれぞれ対応する用語は異なっているが、すべて天台学の究竟とされる円教を説いているのである。しかし、この構造は理仏性(=実教)の因によって生じて成り立っているものである。行仏性(=権教)はあくまで衆生を仏道に導くための方便であることに注意しなければならない。さらに、これは円満な構造であるから、理仏性や行仏性などの用語を用いて説いているが、実際には円満な一体のものである。そして、その円満なものの規範は理仏性である正因にあるのである。

また、『義疏』の戒体論は、「色心不二」の「肉体」を戒体とするのではなく、「中道妙観」の「性なる無作の仮色」を戒体とする。この「色心不二」の「肉体」は、大野法道（1958）が説いているように、あくまで「円教」の思想に立脚して解釈したものである。もし、智顛が「円教」の立場から『梵網経』を註釈したならば、『義疏』で大小乗戒の相違や戒体の有無などについて説明する必要がなくなる。しかし、智顛は『義疏』で「十種戒」と「六種受戒」などを用いて、大小乗における種々の戒律と受戒などを取り上げ、その相違点と類似点を丁寧に比較して説いている。さらに前述の「出体」での説明のように、戒体について「理（＝実）」としては「無無作」であるが、「教（＝権）」としては「有無作」の立場を取り上げている。つまり、智顛は『義疏』で「円教」の「色心不二」の立場から戒体を説明しているのではなく、戒体を「理」と「教」に分けて「無作」の有無を説き、さらにそれを「権実二教」に対応して大乘独自の戒体論を説明しているのである。

また、平川彰（1997：3）が説いているように、智顛の時代は、中国の戒律が『十誦律』から『四分律』に変わる過渡期であり、『持地経』の菩薩戒が広く行われていた時代であったので、智顛にとっては、新しい菩薩戒であった『梵網経』を理解しやすく説明して定着させる方法が必要であったと考えられる。したがって、『義疏』で大小乗戒の戒体と受戒などを丁寧に比較しながら、以前の戒律とは異なる『梵網経』だけの特徴を説明していると考えられる。

そして、「性徳・伝授・発得」の三種の戒を「無二無別」の立場で理解することは、戒体論を「三因仏性」から説明していることと類似した理解である。しかし、この説明も「色心不二」の「円教」の立場から理解したことで、『義疏』で説いている思想からの前提は、あくまでその構造の根本を成す「理」（「実教」）によって成り立つ。前述のように「三因仏性」は「正因・了因・縁因」によって無限の循環構造が完成するが、これは「理仏性」である「正因」によって、「行仏性」である「了因・縁因」が現れて働きかけるのである。さらに、その根本には「正因」だけがあって、「了因・縁因」はその仏性の顕現と作用を説明するための「権教」の方便に過ぎない。したがって、「性徳・伝授・発得」を「無二無別」の立場から説いているのではなく、「理仏性」である「性徳」は「実教」であって、「行仏性」である「伝授・発得」は「権教」として用いられ、「性徳」の受戒と受持を説いている。

1.5 終わりに

以上、第1章では智顛の仏性観である「三因仏性」を通して『義疏』に説かれている「性なる無作の仮色」という智顛独自の戒体論を確認した。従来の研究では、『義疏』の戒体論を「性なる無作の仮色」の「無作仮色」によって「色法戒体」と説明する場合が多かった。もしくは、天台学の円融思想によって「色心不二」の戒体として説明する場合もあった。しかし、『義疏』で説いているように、『義疏』の戒体は「権実二教」の「実教」と「権教」によって「無作（無表色）」の有無が分かれている独特な形態を示している。「無作」は不可見の物質であって、その有無は戒体論を「心法戒体」と「色法戒体」に分ける重要な基準である。

『義疏』は「理（実教）」としては「無作」を認めていないが、「教（権教）」としては「無作」を認めている。つまり、「実教」としては「心法戒体」を戒体とするが、『梵網経』をより効率的に流通するため、「教門」の方便として「色法戒体」を取り上げている形態なのである。この方便としての「色法戒体」は、小乗の「色」と「非色非心」とは異なる大乘独自の「色法戒体」である。小乗の「色法戒体」は、受戒者が戒を受けるとき、不可見の物質である無表色が身に備わり、彼の寿命が終わると一緒になくなるものである。しかし、大乘の「色法戒体」は方便による仮の「色法」であって、実は本来具足されていた仏性である「心法」を見つけて発心と受戒によって顕現し、涅槃に至るまで無尽である「中道妙観」の戒体を具するのである。

このような『義疏』の戒体論は、天台学の「三因仏性」の構造と類似した形を示している。まず、「理仏性」である「正因」によって「行仏性」である「了因」と「縁因」が現れる。また、そうして現れた「行仏性」によって、その根源である「理仏性」の存在が明らかになる。ところが、この構造は法身である「正因」の存在によって成り立ち、仏性というのは「正因」しかない。「了因」と「縁因」は「正因」の顕現と作用を明かすための方便なのである。このように『義疏』の戒体論も、衆生に「理（実教）」である「心法戒体」を顕現させるため、「教（権教）」である「色法戒体」を用いて説いている。これは戒本である『梵網経』の受戒と受持の重要性を衆生に教えて、放逸に陥らず涅槃に至ることができるようにするため、「教門」として「性なる無作の仮色」という概念を用いているのである。つまり『義疏』の戒体論は、「実教」の「心法戒体」に基づいて、『梵網経』を容易に伝えるため、「権教」として「色法戒体」を用いているのである。

このように智顛は『義疏』で、従来の『次第禅門』『法華玄義』『摩訶止観』などの「心法戒体」説とは異なり、逆に「色法戒体」を用いて『梵網経』の戒体論を説いている。これは当時盛んで

あった「色法戒体」の「具足戒」や「声聞戒」などとは異なって、「心法戒体」を戒体とする『梵網經』を効率的に流通させるため、自己の論理を援用した説明であったと考えられる。これによって『梵網經』は世に最も知られ、大乘菩薩戒を代表する經典になり、後代の多くの註釈家に強い影響を与えた。

次章では『梵網經』註釈において、智顛の影響を受け、また法蔵に影響を与えたと言われる新羅元曉の註釈書である『菩薩戒本持犯要記』と『梵網經菩薩戒本私記』を、智顛の『義疏』と比較し、『梵網經』註釈史における智顛の影響を明らかにしたい。

第2章 智顛の『菩薩戒義疏』と元暁の『梵網經』註釈書の比較研究

2.1 はじめに

大乘菩薩戒を代表する經典である『梵網經』の註釈書の中では、天台智顛（538-597）の『菩薩戒義疏』（以下『義疏』）が最も古いものであり、以降法蔵（643-712）や太賢（生没未詳）などの註釈家によって、より一層大乘的に註釈され、東アジア仏教を代表する菩薩戒として発展する。しかし、智顛とそれ以後の法蔵などの註釈には戒体論や註釈方法などにおいていくつかの相違がある¹。これらの相違は、いかなる理由によるものであろうか。

第2章では、智顛と法蔵以降の『梵網經』註釈書における相違の原因を新羅元暁（618-676）の影響から究明する。元暁は周知の通り、新羅を代表する仏教思想家であり菩薩行の実践家である。彼の思想は一心・和諍・無碍の言葉に代表される。和諍は会通と一体になって「和会」とも呼ばれ、単に論争を和解させるという意味を超え、異諍を調和して究竟の一心に帰着させて、問題を解決するのである。元暁は多くの著述で、この一心に基づいた和諍と会通との思想を表している。

その元暁の『梵網經』註釈書として、『菩薩戒本持犯要記』（以下『要記』）と『梵網經菩薩戒本私記』（以下『私記』）が現存している²。『要記』は「梵網戒」「瑜伽戒」「比丘戒」の比較を通して

¹ 『梵網經』の相違に関して船山徹は「『梵網經』の初期の形態をめぐって」で、智顛が引用する經典を α 形、法蔵が引用する經典を β 形に分けて『梵網經』に二系統があると主張する。しかし「この相違は、表現形式に関するものであって、『梵網經』の説き示す戒律の具体的内容を左右するものではないが、諸本の間に明確な相違と系統性を認め得る顕著な箇所である」（2014：9）と説き、『梵網經』の α 形と β 形二系統に戒律観の相違点問題はないと述べている。

² 元暁の著述は大小乗の經律論全般にわたって書かれている。現在まで発見された著述だけでも、総100余部240余巻に至る。しかし、ほとんどの著述が散失し、現在20部23巻だけが残っている。この元暁の著述について木村宣彰は「その中、戒律に関する著作としては、義天録に次の四部を記録している。即ち「梵網經疏二卷、梵網經略疏一卷、梵網經持犯一卷、瓔珞本業經疏三卷」このうち「持犯」一卷と「本業經疏」の残欠一部が現存している。義天録の外、更に永超の東域伝灯目録、興隆の仏典疏鈔目録や、石田茂作博士の奈良朝現存一切經疏目録などには、先の四部とは別に「梵網經宗要」一卷、「梵網經菩薩戒本私記」二卷、「四分律科」三卷、「四分律行宗記」八卷、「四分律濟縁記」八卷を認めることが出来るのである。ところが四分律に関する三部の著作は、いずれも宋元照のもの誤記であり、元暁のものではない。また「梵網經宗要」一卷は現存しないけれども「菩薩戒本私記」二卷は上下両巻のうち巻上のみが續藏經に収めら

大乘の戒相を論じている。『私記』は『梵網經』下巻の註釈書として、現在は「十重戒」までの上巻のみが存在している³。

元暁は多くの著述において智顛の影響を受けたことが指摘されている⁴。特に『梵網經』においては、『義疏』の三聚淨戒思想や科文などをさらに進め、より大乘的に発展させた形を示している。本章では元暁の『要記』と『私記』に表れている智顛の影響を調べ、次の点について考察する。まず、戒律觀の根本となる戒体論を確認し、智顛と元暁との菩薩戒觀の相違を調べる。また、科文と戒の条目（以下「戒条」）を比較し、元暁の註釈に表れている智顛の影響を確認し、元暁が『梵網經』の註釈において『義疏』をどのように引用し、大乘的に発展させたかについて考察する。

れて現に流布している」（1980：813）と述べ、小乗戒の四分律に関する元暁の著述は誤記であって、元暁には大乘戒である『梵網經』と『瓔珞經』の註釈のみがあったのを明かしている。また南東信（2001：194-203）も、元暁の戒律觀の根本は大乘的であると論じて、四分律関連著述に対して疑いを持ち、さらに『四分律羯磨疏』四巻は日本三論宗の律師であった願暁（?-874）の著述である可能性もあると問題提起している。

³ 元暁の『私記』について木村宣彰（1980：814）は、元暁は自己の著述を引用する際、一度も「私記」という名を記していない点、義天録に「私記」について何ら記していない点、続藏經所収本と石田茂作博士の奈良朝現存一切經疏目録に「暁公造」と明記されている点、『金光明經』を『金鼓經』というのが常であるが、『私記』では『金光明經』と言っている点、他人の説を引用紹介する際「一云」という言い方を用いている点、三論の章疏を想起せしめる箇所が少なくない点などを取り上げて、元暁の真撰の疑いを主張している。さらに「断定には尚多くの論証が必要であるが、惟うに元暁の「梵網經疏」二巻と、いわゆる「暁公」の『梵網經菩薩戒本私記』二巻とが混同されたものと推定される」（1980：814）と述べ、『私記』は義天録に記されている『梵網經疏』である可能性も論じている。

木村宣彰の偽撰説に対して、元暁の真撰説を説いている従来の研究としては、吉津宜英の『華嚴一乘思想の研究』（1991）、金相鉉の『元暁研究』（2000）、南東信の「元暁の戒律思想」（2001）などがある。特に吉津宜英（1991：593）は、『私記』における『義疏』の引用および影響関係と、第二偷盜戒で南山道宣（596-667）の『四分律行事鈔』を引用している点などを取り上げて元暁の真撰を主張している。また、凝然の『梵網戒本疏日珠鈔』巻1に「新羅元暁大師、疏二巻、下巻逸」（T62.4a26）と述べているように、『私記』の下巻はすでにこの時代に失われたようであると説明する（1991：572-574）。さらに金相鉉（2000：181-183）は、南都般若寺の真円の『菩薩戒本持犯要記助覽集』二巻（1282年撰述）に引用されている「梵網疏」「記主疏云」の内容を現存する元暁の『私記』で確認することができる点から、『私記』は『梵網經疏』の異称であり、『私記』の下巻はおそらく8世紀半ば頃から伝わっていなかったようであると推測している。本論では、このような元暁の真撰説とともに、『私記』を『梵網經疏』とみる説にしたがって、元暁の真撰と考えて研究を進める。

⁴ 智顛と元暁の影響関係に関する従来の研究としては、木村清孝の「『大乘六情懺悔』の基礎的研究」（1985）、福土慈稔の「元暁著述に於ける天台の影響について」（1990）、吉津宜英（前掲書1991）、崔源植の『新羅菩薩戒思想史研究』（1999）、南東信（前掲論文2001）などがある。

2.2 先行研究

本節では、元暁の著述における智顛の影響について先行研究を検討しておく。

まず、福士慈稔は「元暁著述に於ける天台の影響について」で、元暁の『涅槃宗要』で智顛を「天台智者」という名称で二度引用していることから、元暁はすでに智顛の存在を知っていたとする。そして、元暁は「著述に際し強く影響を受けている根本的なものを明記しないという手法」（1990：123）を用いるのが特徴であり、直接に智顛の名を明記していないが、『大乘起信論疏』でも『天台小止観』の「五縁区別」を引用していると論ずる。また、元暁は初中期の著述では智顛の影響が少なかったが、後期の著述になるほど智顛の影響が増すと指摘している⁵。

石井公成は『華嚴思想の研究』で、元暁の著述時期とともに、『大乘起信論疏』の「修行信心分」中の止観について釈す際、『海東疏』が『天台小止観』を大幅に引用していることは有名である」（1996：210）と元暁における智顛の影響を明らかにし、『大乘起信論疏』は法蔵や太賢などの唯識学徒に大きな影響を与え、「後代の『起信論』研究は、『起信論』そのものよりも、元暁と法蔵の註釈を研究するものとなった」（1996：212）と指摘する。

元暁の戒律観における智顛の影響に関する研究では、木村清孝が『大乘六情懺悔』の基礎的研究」（1985）で、元暁の懺悔思想は智顛の懺悔思想に負っているのではないのかと推測し、『摩訶止観』の事・理の二懺の中で、罪性の空の観察を重視するのは『大乘六情懺悔』の思想史的位置づけに大きな影響を与えたのであろうと述べる。

吉津宜英は『華嚴一乗思想の研究』（1991：563-679）で、法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』（以下『本疏』）を前後とする註釈書11冊を分析し、『梵網經』註釈の流れを説いている。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説き、後の法蔵が二乗を含む一切人のための教えである、いわゆる「誰でも戒律」と言

⁵ 福士慈稔（1990：124）は元暁の著述を（a）『弥勒上生經宗要』『大慧度經宗要』『法華宗要』、（b）『涅槃宗要』『大乘起信論疏』、（c）『金剛三昧經論』との三つに分け、各時期の元暁著述における智顛の影響を説いている。「（b）の時期で初めて『涅槃宗要』で天台の名を明記し、『大乘起信論』に於いて天台の止観を参照する。（c）の時期は、元暁教学の集大成である『金剛三昧經論』を著した時期であるが、ここで『法華經』を最重要經典とし、『法華經』による止観の説明を行う。以上のように、（a）から（c）に移行するにしたがい、元暁に於ける天台の影響が増し、そこに付随して、著述の中で『法華經』の占める位置が変わってくるのである」と述べ、元暁は後期になるほど智顛の影響を強く受けたと説明する。そして、元暁がこのように智顛の影響を受けるようになった理由について、「私は（a）から（b）への起因を、六七一年の義湘等の求法僧の帰国と推定してる」と主張している。

ったのと異なる、と説く。この内容は『私記』でも説かれていることで、法蔵の『本疏』における元暁の影響であろうと考えられる。そして、法蔵は『華嚴経』と『梵網経』を厳密に分けて註釈したが、元暁は智顛のように『華嚴経』の「仏身論」を積極的に用いて註釈したと述べる。また、『私記』は「内容的には天台疏の三聚浄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観を出していた」（1991：574）と述べ、元暁は智顛の影響を受けているが、単にそれをそのまま踏襲したのではなく、智顛の註釈に基づいて、それに自分独自の思想を加えて『梵網経』を註釈したと説明する。

崔源植は『新羅菩薩戒思想史研究』（1999：82-84）で、『義疏』と『要記』『私記』とを比較し、元暁の註釈における智顛の影響を検討している。特に『要記』の所依經典について、李箕永と木村宣彰の研究⁶を比較し、『要記』は木村宣彰の主張のように『梵網経』を土台に「梵網戒」と「瑜伽戒」を総合し融合した著述であると述べ、『私記』で「一切有心者」を「真如心」と「生滅心」の二種心を用いて説いたのは、『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」と連関させた註釈であって、これは他の註釈書には見られない元暁の創案であろうと主張する⁷。

また、崔源植は福土慈稔の例を挙げ、元暁が『涅槃経宗要』で智顛の名を挙げていることから、『梵網経』を註釈する際にも『義疏』を参考にした可能性が高いと論じている。そして、『私記』で批判されている「疏云」と「疏主者」の内容が『義疏』の内容と一致していることを取り上げ、元暁が『義疏』の内容を批判していると主張する⁸。しかし、「十重戒」における七衆と大小乗の相違を比較し、単に批判をしただけではなく、智顛の註釈方式を参考に『私記』を著述したので

⁶ 李箕永は「元暁の菩薩戒観」（1967：54-68）で、『要記』が「瑜伽戒」の「第一自讃毀他」を中心に説かれている点から、『菩薩地持経』を土台とする註釈書であり、著述目録で「梵網経持犯要記」と書いていたのは後代の目録作成者の間違いであろうと主張する。一方、木村宣彰は「菩薩戒本持犯要記について」（1980：306-308）と「多羅戒本と達磨戒本」（1981：479-507）で、『要記』に説かれている「多羅戒本（『梵網経』）」「達磨戒本（『瑜伽師地論』）」「別解脱戒経（『四分律』）」を分析し、「多羅戒本」をもってより高次のものとなし、後者を包摂するものと考えていた。具体的に言えば梵網の精神的な戒条を瑜伽の法相によって理論的に整理しようとしているとも言い得る」（1981：436）と述べ、『要記』は『梵網経』の註釈書であると主張する。つまり、李箕永の説のように「瑜伽戒」の「第一自讃毀他」を中心に比較しているのではなく、『梵網経』に「瑜伽戒」を用いて互いに異なる戒相を和諍し、『梵網経』に一切戒を含めて戒を会通しているのである。

⁷ この「真如心」と「生滅心」による元暁の註釈は、智顛の『義疏』で「理」と「教」、「実教」と「権教」などを用いて無作の顕現を説いているのと類似した形態であって、再検討の余地があると考えられる。

⁸ 『私記』で批判している「疏云」「疏主者」の内容を智顛の『義疏』とみる見解は、すでに吉津宜英（1991：593）が主張した内容であって、吉津宜英はこの引用句を根拠として『私記』の元暁真撰説を主張しているのである。さらに、この引用句から考えてみれば、現在『義疏』に対する智顛偽撰説の疑いは、元暁にはなかったことを確認することができる。

あろうと述べる。すなわち、元暁は註釈の形式面においては智顛と類似した形を示しているが、内容面においては見解を異にしていると論ずる。ところが、崔源植は論文の末尾(1999:98-100)で、当時新羅での元暁の名声や地位を考えてみると、後代の新羅の僧侶たちに大きな影響はなかったはずであり、さらに『梵網経』の教判が異なっていた法蔵にもあまり影響を与えなかったと考えるべきであるとする。また、太賢との影響関係については、『梵網経古迹記』で元暁を引用しているが、当時新羅の太賢をはじめ、義寂と勝莊などの唯識学者の「梵網戒」に対する観点は『瑜伽論』に土台を置いていたのであろうと判断され、「梵網戒」を中心に「瑜伽戒」との調和・融和を狙っていた元暁の観点は、後代新羅の唯識学僧侶たちの『梵網経』註釈にもあまり影響を与えなかったと考えるべきであると主張する。

南東信は「元暁の戒律思想」(2001:252-279)で、『要記』の所依経典と『私記』の偽撰説などを述べている。『私記』の偽撰説については、前述の金相鉉の『菩薩戒本持犯要記助覧集』の検討⁹によって真撰の可能性が有力になったと主張する。また、元暁は当時新羅の戒律学を代表する圓光(555~638)と慈蔵(590-658)のように出家と在家を分けて各々別の戒律を授けるのではなく、「梵網戒」を重視していたという点から、隋の三大法師である智顛・慧遠(523-592)・吉蔵(549-623)からの影響を推測することができる¹⁰と述べる。これは『梵網経』の註釈において智顛の影響を無視することができないことを意味する。また、元暁は『梵網経』を註釈する際、智顛の影響を受けて『私記』を著述し、法蔵に影響を与えたとするが、しかしそれが具体的にどのような影響関係を持っているかについては詳しく論じていない。

2.3 戒体論の比較

2.3.1 智顛の戒体論

本節では、智顛の『義疏』と元暁の『私記』『要記』の戒体論を比べ、両者がどのような視点から『梵網経』を註釈していたかを確認する¹⁰。

まず、智顛は『義疏』の「三重玄義」の「出体」で「戒体とは、起こすことがなければ止み、

⁹ 金相鉉『元暁研究』(2000:181-183)

¹⁰ 本節の「2.3.1 智顛の戒体論」は、元暁との比較のため、第1章の「1.3.1 智顛の戒体論について」で詳説した内容を簡略にまとめたものである。

起こすならば性なる無作の仮色である¹¹」と『梵網經』の戒体を理解している。この句によって智顛が『梵網經』を「色法戒体」で説いているとみる見解がある¹²。しかし、智顛は戒体を「性なる無作の仮色」と明言しているように、『梵網經』の戒体は単なる物質としての「色法」ではなく、大乘の妙法の仮色である。

智顛は『摩訶止観』をはじめ『義疏』などで、『大智度論』の「十種戒」¹³を用いて大小乗の各戒律を分類している。この「十種戒」における『梵網經』の位置づけは、三聚淨戒の摂律儀戒によって一切戒を含む大乘の戒として、「第十具足戒」の「中道第一義諦の戒」に当たる。

次に、智顛は戒体である「無作」を有無に分けて説明する。まず、「無無作」の説明では『瓔珞經』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¹⁴」と述べ、「心法戒体」による戒の「一得永不失」を説明している。しかし、「有無作」については「大小乗の經論には尽く無作がある。これはすべて実法である¹⁵」と述べ、大小乗の戒体にすべて「無作」があり、「無作」はすべて「心力の勝用」によって現れるものであると説明する¹⁶。ところが智顛は、大乘の「色法」は小乗の戒体論である『成実論』の「非色非心」と「アビダルマ(毘曇)」の「色」とは異なる大乘独自の「色法」として論じている¹⁷。『義疏』で説明している大乘の「色法戒体」とは、前述の「十種戒」での「性なる無作の

¹¹ 戒体者、不起而已起即性無作仮色。(T40. 565c29)

¹² 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。

¹³ 『義疏』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)

¹⁴ 一切聖凡戒盡以心為體。心無盡故戒亦無盡。(T40. 566a04)

¹⁵ 大小乘經論盡有無作。皆是實法。(T40. 566a15)

¹⁶ 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、極至盡形。或依定依道品別生。皆以心力勝用、有此感發。(T40. 566a16)

心の力は巨大なので、種々な諸法を生ずることもでき、果報をひくこともできる。小乗では次のように説く。「この一つの善があるから、佛法を制定することができるのである。師によって受戒するときに発し、究極の状態まで命を終えていくことになる。また禪定や道品によって特別に生じていくのである」と。すべて心の力の勝用によって、これを発するということである。

¹⁷ 大乘所明戒是色法。大論(問)云、(是色法可論)多少思是心数。云何言多少耶。觀論意、以戒是色即問、此是数義。大乘云何而用数義。解云、若用非色非心、復同成實、還是小乘。今言数家自是数色。(大乘是)大乘色、何闕数家。(T40. 566a22)

大乘が明かすところの戒は色法である。『大智度論』に問うて云う、「戒は色法であるが、多少の人々は心数であると思う。どうして多少というのか」と。論の意をみれば、戒は色であるとして問うのであって、これは数家の義である。大乘がどうして数家の義を用いるのであろうか。解釈すれば、もし「非色非心」を用いるならば、また『成実論』と同じことになり、小乗に逆戻りすることになる。今は数家の人々が自

仮色」の「中道第一義諦の戒」である。すなわち、存在の有無の両辺から離れている状態として、発菩提心の機縁によって顕現された「正因(=心)」によるものである。智顗は『義疏』における「無作」の有無について「権実二教」を用いて、次のように説いている。

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)

何が道理に妥当となるのであろうか。しかも理は妥当でもなく、妥当ではないということもできない。妥当も妥当ではないことも、すべて理にも、教にも義を論じることができる。もし無いと言え、理において妥当となる。もし有ると言え、教において妥当となる。理は即ち実教であり、教は即ち権教である。実教としては無いのであるが、教門では有ることになる。今の用いるところは無作が有る。

「無作」の有無の中、「無(無作)」は「理」として真実の「実教」であり、「有(無作)」は「教」として方便の「権教」なのである。つまり『義疏』の戒体は、真実の「実教」としては「心法戒体」であるが、『梵網経』が戒本であるから、方便の「権教」として「色法戒体」を取り上げている形であって、「心法戒体」に基づいた方便としての「色法戒体」なのである。そのため、智顗は「性なる無作の仮色」という概念を用いて、小乗とは異なる大乘独自の戒体論を説いている。それは存在の有無を離れ、方便の「権教」として「色法戒体」を取り上げている中道妙観の戒体論なのである。すなわち、これが『義疏』で説かれている「性なる無作の仮色」の真義であると考えられる。

2.3.2 元暁の戒体論

2.3.2.1 『要記』の戒体論

元暁は『要記』で「多羅戒本(「梵網戒」)」「達磨戒本(「瑜伽戒」)」「別解脱戒経(「具足戒」)」とを比較し、『梵網経』に基づいて一切戒を和会する戒律観を説いている。特に序分の冒頭で以下

分たちの数家の色を述べたのである。大乘には大乘の色がある。どうして数家に関わるだろうか。

のように菩薩戒について定義を下している。

菩薩戒者、返流帰源之天津、去邪就正之要門也。(T45. 918b06)

菩薩戒とは、流れを返して源に帰る天津であり、邪を離れて正に進む要門である。

菩薩戒とは根源に戻るための渡し場であると定義づけているように、戒とは涅槃に到るための単なる方便にすぎない。したがって、その戒の相に執着してはならないのである。そして、その戒相に執着してはならないというのは、また戒の有無の両辺にも陥ってはならないことを意味しているのである¹⁸。しかし衆生は惑に迷い、いつも有無に執着するから、元暁は「究竟持犯門」で以下のように、より積極的に戒の存在性について力説している。

戒不自生、必託衆縁。故決無自相。即縁非戒、離縁無戒。…而託衆縁、亦不無戒。非如兔角、無因縁故。(T45. 921a13)

戒は自ずから生じない、必ず多くの縁に頼る。故に決して自相がない。すなわち縁が戒ではないが、縁を離れると戒はない。…しかし、多くの縁に頼れば、また戒はないのでもない。兔角のように因縁がないのではないからである。

戒は自ら存在するものではなく、その戒条が制定された因縁によって存在性が確立される。すなわち、その制定因縁から離れると、戒は存在性を失うことになるのである。元暁はこのような戒の存在性を「兔角」に比喻している。この比喻は前述のように、戒は因縁によってその存在性

¹⁸ 元暁のこのような戒の説明について、蔡印幻は「戒相を如実に解せず有・無に執着せる見地を以てみるのであれば、それはよく菩薩戒を持して清浄な戒波羅蜜を成就する道に入ることができない」(1977: 294-295)と説く。また、木村宣彰も「彼は、我所趣宗者、有無俱遣、蕭然無拠、以為所観、観状如是、何得為患といひ、有無の二辺に住せず、戒相にとらわれず自心を審観してこそ諸罪を滅することが出来るという」(1980: 817)と述べる。すなわち、元暁にとって戒は方便であるから、その存在や形などにとらわれないことこそ、真の戒行であり菩薩行なのである。さらに、木村清孝は『持犯要記』に依るかぎり、元暁にとって、戒相の空なる本質を見究めてそれに執われず、衆生を益するために形式上、戒を犯すことは、かえって菩薩戒の本旨を生かすことであつたのである」(1985: 39)と説いている。つまり、菩薩の発菩提心によって顕現される戒であるから、衆生救済のための犯戒行は罪ではなく、むしろ真の菩薩行になるのである。しかし、これはあくまで菩薩の衆生救済の犯戒に限ったことで、「戒は必ず菩提心という原因に依存している。それゆえ、菩薩の根本というのである」(1985: 39)と『要記』を引用して説明しているように、元暁は決して戒を単なる方便として扱って大事にしなかったのではなく、受戒と持戒を菩薩の根本と認識して何より重要視していた。

が現れるものであるから、兎角のように最初から存在自体がないものではないことを説いているのである。

このように戒の因縁生を強調するのは、衆生が戒の有無の両辺に陥ることを注意させるためであって、元暁は有無に執着することによって生じる間違いを以下のように説く。

若於此中、依不是有、見都無者、雖謂無犯、而永失戒。誹撥戒之唯事相故。又於此中、依其不無、計是有者、雖曰能持、持即是犯。違逆戒之如実相故。(T45. 921a17)

もしこの中で、有るものではないことによって、すべてが無いと思うならば、無犯であっても、永遠に戒を失うことになる。ただ戒の事相だけを誹撥するからである。またこの中で、無いものではないことによって、有ると思うならば、よく戒を保っているといっても、持が即ち犯戒になる。戒の如実相に違逆するからである。

このように元暁にとって戒は、その「相」が「有」でなく「無」でもない中道の状態であり、因縁によって成り立つ妙有の方便相である。したがって、その戒を有無に分けて執着するのは、どちらも間違ったことになるのである。菩薩が持戒するというのは、戒のこのような実相を正しく理解し、普段は戒の守るべきことをよく守っているが、衆生のためなら犯戒も恐れず、自分を犠牲にして救済するのである。しかし、その菩薩の犯戒行は、悪心や無記心などによる行動ではなく、罪や非罪などの分別心がない状態であるから、戒の実相に反することではない。かえって、ひたすら菩提心によって菩薩行を实践したのであるから、犯戒が福になるのである。そして、元暁はこのような戒の実相を理解したとき、まさに「戒波羅蜜」を具足するようになると論ずる。

由是巧便深智方便、永忘三輪、不墮二辺、方趣具足戒波羅蜜。如経言、罪非罪不可得故、応具足戒波羅蜜。(T45. 921a24)

この深い智慧の巧方便によって、永遠に身口意の三輪を忘れて、二辺に墜ちず、まさに戒波羅蜜の具足に趣く。経に説いているように、罪と非罪を得ることができないから、まさに戒波羅蜜を具足するのである。

つまり、元暁が説いている戒は、諸仏の本源であり菩薩の根本であるが、それは或る形を持って存在するものではなく、有無を離れた中道であり、因縁によって生ずる妙有の状態なのである。

したがって、その実相を正しく理解して、それに執着せずに自利利他の菩薩行を行じたとき、まさに菩薩は戒波羅蜜を具足するようになるのである。

2.3.2.2 『私記』の戒体論

『梵網經』下巻の註釈書である元暁の『私記』では、『梵網經』の註釈に三聚淨戒をより積極的に導入して戒の存在性を詳論している。まず、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説明する。管見の範囲では、この三聚淨戒と三徳（断・智・恩）とを関係付けて説明するのは、元暁以前の他の註釈書には見当たらない元暁註釈の特徴の一つである。

此三聚戒者、律儀戒者、為断徳目、摂正法戒者、為智徳目、摂衆生戒者、為恩徳目。此三目故得成三徳果。故言由此成正覚。合三徳而為正覚菩提果故。(X38.277a05)

この三聚戒で、摂律儀戒は断の徳目であり、摂正法戒は智の徳目であり、摂衆生戒は恩の徳目である。この三徳目によって三徳果を成すことができる。故にこれによって正覚を成すと言うのである。三つの徳を合すると正覚菩提果になるからである。

このように元暁は、三聚淨戒の具足によって仏・菩薩の果をなすと強調している。この元暁の解釈は、『梵網經』の註釈に三聚淨戒を用いるのが定着していたことを示している。智顛によって『梵網經』の註釈に三聚淨戒が導入され¹⁹、元暁の時代にはすでに定着して、「梵網戒」は三聚淨戒によって一切戒を含めている大乘菩薩戒として発展していたとみられる。このような内容は『梵網經』本文の註釈でも確認することができる。元暁は「作仏」と「成仏」を三聚淨戒の持戒によって成就するものであると説いている。

¹⁹ 『梵網經』の註釈における智顛による三聚淨戒の導入について、吉津宜英は「彼は注釈の全編で、いわゆるの瑜伽戒の内容でもあり、地持本に由来する三聚淨戒を主張している。この三聚淨戒は『梵網經』自体には出ていないが、『梵網經』の影響を受けて成立したという『菩薩瓔珞本業經』に出ている。智顛はテキストとしては梵網本を中心としつつも、内容的には地持本や瓔珞本をも考慮し、特に三聚淨戒によって大乘の戒律を統合しようとしたのではあるまいか」(1991:567)と述べ、智顛が『梵網經』の註釈に三聚淨戒を導入した意図について論じている。

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)

汝はまさに仏と作るべき(作仏)とは、持戒によるから、成仏の因があるから、因が果を定めるから、まさに仏と作るべきと名付けるのである。私はすでに仏に成った(成仏)とは、私は三聚戒によって、すでに成仏を得たことを示すのである。

このように元曉は、三聚浄戒を『梵網経』と同類と認識し、持戒を菩薩の仏道修行における根本(因)としてみていた。そして、『梵網経』は「心」である仏性を「正因」とするものであって、元曉は「一切有心者」の註釈で、『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」説に「真如心」と「生滅心」の二種心を用いて自身の仏性論を説いている。

初言一切有心者、論仏性正因。謂如涅槃経云、一切衆生凡有心者、当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)

初めの「一切有心者」というのは、仏性が正因であることを論ずる。『涅槃経』に云う、「一切衆生、凡そ心がある者は、まさに阿耨多羅三藐三菩提を得るからである。凡そ心がある者には二種心がある。一は真如心…二は生滅心である。…衆生には皆このような二種心があるから、「一切有心者」と名付けるのである」と。

このように元曉は、悟りの根本を「正因仏性」の「心」とみている。これは『涅槃経』の「二因仏性」と智顛の「三因仏性」とも同じ構造であって、衆生には清浄な「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、仏性を見付け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『梵網経』は「心法戒体」であって、仏性である「心」から現れるものであるが、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」のみに頼って放逸に陥るのを防ぐための説明であって、智顛が「三因仏性」で「理仏性(正因)」の顕現のため、「行仏性(了因・縁因)」を強調したのと同じ論理による説明である²⁰。

²⁰ 『涅槃経』の「二因仏性」と智顛の「三因仏性」で「行仏性」を強調していることについて、前述(第

そして、元暁は『私記』でも、戒相の存在性に対する執着を警告している。「此方釈迦序」の「非色非心」の説明で、次のように戒は色によるものでも、心によるものでもないと言っている。

非色非心者、以防非止悪義為戒故。此戒者雖從色生而非為色、雖從心生而非為心。故言非色非心。(X38.279a14)

「非色非心」とは、防非止悪の義を戒とするからである。この戒は色に従って生ずるけれども、色ではなく、心に従って生ずるけれども、心ではない。故に「非色非心」と言うのである。

戒は或る罪を防ぐための「防非止悪の義」であって、その戒を制定した因縁によって生じたものである。しかし、その制定因縁もただ因縁のみであって、その因縁と戒が一体になって、ある存在として自性を持つのではない。つまり『要記』の説明のように、戒は因縁によって生ずるが、その因縁から離れると、戒という存在性もなくなる「妙有」の状態として存在するものである。このような説明は「非有非無」で、より詳しく説かれている。

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)

「非有非無」とは、戒が両辺を離れた中道であるのをあらわす。戒体を論ずれば、因縁に従って生じたものである。しかし、因縁から戒の自性を求めても、得ることができないから、「非有」である。因縁に従って生じた戒は有るものではないが、兔角が無いことと同じではない。故に「非無」という。

1章の「1.3.2」のように田村完爾は「正因よりも了因の重要性を高揚している。その理由は、「一切衆生悉有仏性」の説示により未来に希望をもって精進せしめると共に、正因に依拠しすぎて「自らは仏と本質は同じである」という思いを多く持って放逸に陥ることを警告し、了因である発菩提心・智慧・修行の重要性を高揚せしめたものと評することができる」(2007:598)と論じている。また『涅槃經』では、次のように「因」は「種」として存在するが、それは「了因」を基盤とするものであると説いている。

迦葉菩薩白仏言、世尊、如来先於此經中說一切善法不放逸為本、今乃說欲、是義云何。仏言、善男子、若言生因、善欲是也。若言了因、不放逸是。如世間說一切果者子為其因、或復有說子為生因地為了因、是義亦爾。(T12.835a03)

迦葉菩薩が仏に次のように尋ねた、「世尊よ、如来は先にこの経の中において「一切の善法は放逸にならざることを根本とする」と説いたのに、今は欲であると説いたのは、いったいどういう意味ですか」と。仏は言った、「善男子よ、もしも生因を言うならば、これは善なる欲なのである。もしも了因を言うならば、これは放逸にならざることである。世間で「一切の果は、種をその因とする。あるいは種を生因として、地を了因とする」と説いているように、この意味もそれと同じである。

戒とは、制定因縁によって生じ、有無の両辺を離れている「中道」の状態であって、どのような自性も持っていないものである。しかし、これは「兔角」のように最初から因縁すらないものではないのである。この「兔角」の比喻は『要記』でも引用され、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用いられている。

そして、このような戒を有無に分けて執着するときの間違いを『要記』と同じ論理で説いている。

大品経云、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、而不知戒実相、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、契会中道。故言非有非無也。(X38. 279b13)

『大品経』にいう、「罪と罪ではないことを得ることができないから、これを尸羅波羅蜜を具したと名付けるのである」と。もし、ある人が戒は無いものではないから有ると執着するならば、戒は失わないが、戒の実相を知らなかったから、戒を犯すことになる。もし、ある人が戒は有るものではないから無いと思って執着するならば、戒の因果法を誹ることであるから、即ち戒を失うことになる。この二辺を離れるため、中道に合致する。故に「非有非無」と言うのである。

『私記』の説明でも、戒の有無に執着するのは両方とも誤った理解であるから、どちらも戒を犯して失うことになる。このように戒は、有無を離れている「中道」であり、因縁によって成り立つ「妙有」である。そして、このような戒の受戒と持戒によって仏果を得ることができるのである。

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、方得能生仏果。是因果義。(X38. 279b21)

仏果を生ずることができるのは、戒の中の功德の義である。非(正しくないこと)を防ぐことができるのは、功德の中の戒の義である。この故に戒の(中の)功德の義が、まさに仏果を生ずることができるのである。これが因果の義である。

戒が功德の義として仏果を生ずるから、仏果を得るためには受戒を通して持戒しなければなら

ないのである。つまり、元暁にとって戒は、存在性の有無を離れている「中道」であり、その「体」を持っているものではないが、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、『梵網経』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説明する。

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。挙体為種子、亦挙体為戒。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、戒家種子門挙体不滅。譬如水與浪、雖元異体、而風息時、浪門以全滅、而水門者全不滅。(X 38. 279b24)

問う、種子の中で非を防ぐ義が戒であるとは、種子の上に仮立しているのか、そうではないのか。答える、種子の上に仮立しているのではない。「体」を挙げて種子となり、また「体」を挙げて戒となるのである。問う、もしそうならば、戒を失うとき、後に生じた種子もまた失うのか。答える、「体」が異なるものではないけれども、種子の中の戒はすべて滅するが、戒の中の種子は「体」を挙げているから滅しない。例えば水と波のように、元来「体」が異なるものであっても、風が止んだとき、浪はすべて滅するが、水は全く滅しないのである。

これは戒の連続性についての元暁の定義であって、海の水と波の例のように、波を起こす因縁である風が消えると、その波はすべて滅するが、その基盤である水は全く滅しないのと同じである。元暁は戒を何の実体もない単なる仮立のものではなく、実際に存在性を現しているものとして認識した。しかし、その戒は因縁によって生じて、有無の両辺を離れていた中道妙有の状態として存在しているものである。そして「一得永不失」として、「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のである。このような元暁の戒体論は、智顛の「性なる無作の仮色」による『義疏』の戒体論を、より具体化していると考えられる。智顛と元暁は『梵網経』の戒体論を「心法戒体」で説明しているが、その戒体を扱う方法に相違がある。智顛は「権実二教」による「性なる無作の仮色」という概念を用いて、「心法戒体」を基盤とする仮の「色法戒体」を取り上げて、中道妙観の戒体を説いている。一方元暁は、大乘の戒は有無を離れている中道であり、因縁によって成り立つ妙有のものである点を重視して、中道妙有の戒体を説いている。つまり、智顛の『義疏』によって定義づけられた大乘の戒体論を元暁がより具体化して、そ

の戒体の存在性を仮立のものではなく、妙有のものとして確立させたと考えられる。そして元暁は註釈に、三聚淨戒とともに『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」、『瓔珞經』の「一得永不失」などを積極的に導入して、『梵網經』を一層大乘的に発展させた。

2.4 科文の比較

2.4.1 『義疏』の科文

本節では、智顛の『義疏』と元暁の『私記』の科文を比較し、両者の註釈に表れている註釈形態を把握したい。但し『私記』が「十重戒」までしか現存していないので、『義疏』も「十重戒」までの科文のみを取り上げるのに止める。

まず、智顛は『義疏』で、次のように「三重玄義」を用いて『梵網經』の科文を説いている²¹。

积此戒經、三重玄義。第一积名、第二出体、第三料簡。(T40. 563a23)

この戒經を解釈するのに、三重玄義がある。第一は积名であり、第二は出体であり、第三は料簡で

²¹ 通常の智顛の著作では「五重玄義」を用いているが、この『義疏』のみが「三重玄義」によって説かれている。前述のように、これによって『義疏』の偽撰説も主張されている。この「玄義」の問題について北塔光昇(2009)は『義疏』の末註である円淋(1174-?、日本)の『菩薩戒義疏鈔』を引用して論じている。まず「玄義」の定義について「玄義とは幽玄なる義趣という意味であって、經典の義趣を、名・体・宗・用・教相の五方面より明らかにしようとする方法が五重玄義である」(2009: 150)と説明する。「三重玄義」と「五重玄義」については「頂山蘊齊は、『菩薩戒義疏』では、五重が文中で示されているから三重玄義と記していても問題がないという。すなわち、本疏での「名」には、人と法と譬喩とを備え、「体」は、性なる無作の仮色。「宗」は、梵網菩薩戒であり、「用」は仏果を得るための障害に応じた徳があること。「教」とは『華嚴經』の教義であるというのである。これに対して円淋は次のように反論する。…『菩薩戒義疏』の积名の中には、菩薩という人と、戒という法とを明らかにされたのであって、譬喩は出されていない。もし、譬喩を出されると本疏の目的と違うことになってしまう。また、体・宗・用ということの内容も、これでは、通常の五重玄義の解釈とは違うものになってしまう。本疏の文にも相応していない。円淋の指摘通りであろう」(2009: 153-154)と述べ、『義疏』の「三重玄義」に「五重玄義」を代入して解釈した頂山蘊齊の説を否定している。そして、『義疏』における「玄義」の問題について「この『梵網經』の上巻に明かす所は、四十位を経て仏の悟りに至ることである。これは化教である。下巻には、ただ四十一位を経ていくことの根本であると説いている。これは制教である。…円淋は、化教と制教という立場で五重と三重の会通を行ったのである。つまり、智顛は衆生教化の經典は、五重玄義で説明し、菩薩の戒を説く律典は三重で説明したのであって両書に矛盾はないとするのである」(2009: 164)と述べ、円教の会通を通して「三重玄義」と「五重玄義」との違いの矛盾を解決している。

ある。

また、最初の「釈名」を「人名・法号・階位」に分けて説いている²²。そして「法号」で、戒を「律儀戒・定共戒・道共戒」に分け、「律儀戒」は誓願によって得るが、「定共戒・道共戒」は三業を止めることによると説明する²³。「律儀戒」は三聚浄戒の摂律儀戒であって、智顛は三聚浄戒に一切戒を含めて摂律儀戒を「十波羅夷」と定義づけている。

戒品広列菩薩一切戒竟。總結九種戒皆為三戒所摂。律儀皆令心住、摂善自成仏法、摂生成就衆生。此三摂大士諸戒尽也。瓔珞經云、律儀戒謂十波羅夷、摂善謂八萬四千法門、摂生謂慈悲喜捨、化及衆生令得安樂也。(T40. 563c03)

戒品は広く菩薩の一切戒を挙げ、総結して九種類の戒にして、すべて三聚戒に摂受されているものであるとしている。摂律儀戒はよく心を安定させ、摂善法戒は自ら仏法を成し、摂衆生戒は衆生（の悟り）を成就させるのである。この三つの戒は菩薩（大士）のすべての戒を尽く摂受するものである。『瓔珞經』に言う、「摂律儀戒とは十波羅夷のことであり、摂善法戒とは八萬四千法門のことであり、摂衆生戒とは慈悲喜捨のことであって、衆生を教化して安樂を得させるのである」と。

つまり、『梵網經』の「十重戒」は一切戒を含めているものとして、発心の誓願によって得るものである。そして、智顛は『大智度論』の「十種戒」を用いて一切戒を説明する²⁴。

次に「三重玄義」の「出体」では「無作・止行二善」に分け、「性なる無作の仮色」という智顛独自の戒体論を論じている。「料簡」では「須信心・無三障・人法縁」に分け、菩薩戒における受戒の条件について説いている。その中の「人法縁」で、受戒は道俗が共用するが、受戒法においては異なると論じ、次のように「六種受戒」を紹介している。

²² 就釈名中、初明人名、次弁法号、後明階位。(T40. 563a24)

釈名の中において、初に人名を明し、次に法号を弁じ、後に階位を明す。

²³ 次弁法号。即是戒義。…今言戒者、有律儀戒・定共戒・道共戒。…若要誓所得、名曰律儀。若菩薩定共道共、皆止三業、通称戒也。(T40. 563b07-26)

次に法号を弁ずる。即ちこれは戒義である。…今、戒と言っているのは、律儀戒・定共戒・道共戒のことである。…もし誓願によって得れば、律儀と名付ける。菩薩の定共と道共も、皆な三業を止めるから、すべて戒というのである。

²⁴ 「十種戒」についての詳しい説明は第1章の「1.3.1 智顛の戒体論について」を参照のこと。

論法縁。道俗共用、方法不同。略出六種。一梵網本、二地持本、三高昌本、四瓔珞本、五新撰本、六制旨本。(T40.568a06)

法縁を論じよう。道俗(出家と在家)が共用するが、受戒の方法は同じではない。略して六種を挙げよう。一は梵網本、二は地持本、三は高昌本、四は瓔珞本、五は新撰本、六は制旨本である。

このように当時の受戒を代表する六種戒本を紹介することによって、『梵網経』の受戒と他の戒本における受戒の相違を分かりやすく説いている。特に「瓔珞本」の説明で、戒を三品に分けて、「自誓受戒」を下品の戒と明言しているのは注目すべきことである。

若真仏菩薩前受者、名上品戒。若仏滅後、千里内無仏菩薩、従前受者為師、名中品戒。若千里内無法師、従仏菩薩像前自誓受者、名下品戒也。(T40.569a04)

もし真の仏・菩薩の前で受戒するならば、上品の戒と名付ける。もし仏の滅後に千里以内に仏も菩薩もいなかったの、先に受戒した人に従ってその人を法師として受戒するならば、中品の戒と名付ける。もし千里以内に法師がいなかったの、仏像や菩薩像の前で自誓受戒するならば、下品の戒と名付けるのである。

智顛は「六種受戒」の例のように菩薩戒における受戒を重視していた。そして、「自誓受戒」を下品の戒と説いているのは、受戒を単に戒を受けることのみならず、受戒儀式の参加を通じて戒壇の確立と僧団の運営も狙った説明であろうと考えられる²⁵。

智顛は「三重玄義」を通じて自身の戒律観と当時の戒律などを説いてから、『梵網経』本文の註釈に入る。智顛は本文の註釈である「正解経文」で、『梵網経』下巻を「序分・正説分・(勸説)流通分」に分ける。

²⁵ しかし、「自誓受戒」を下品の戒とする智顛の説は、後に太賢の『梵網経古迹記』によって、以下のように戒の福德には差別が無いと批判される。

自受羯磨如菩薩地四十一説。若千里内等者、若爾自受功德劣耶。不爾、雖無現縁、心猛利故。如五十三云、自受従他若等心受。亦如是持福德無別。(T40.712c01)

自ら羯磨を受けるのは「菩薩地」四十一巻の説明のようである。「若し千里の内」などとは、そうすれば自誓受戒の功德は劣ったものであるのか。そうではない、現在の因縁は無いけれども、心が猛利の故である。五十三巻に言ったようである、「自誓受戒と従他受戒は等しい心で受ける。またこのように持戒すれば福德に差別は無い」と。

就文為三。從初偈長行訖清淨者為序。次十重訖現在菩薩今誦為正說。余尽卷為勸說流通也。

(T40. 569c04)

經文に関して三分とする。初めの偈頌と長行から「清淨者」までは序分である。次に十重戒から「現在菩薩今誦」までは正説分である。余ったすべての巻は勸説流通分である。

『梵網經』は、本来「梵網大本」112巻61品であったが、その中の「第十菩薩心地品」のみを鳩摩羅什が誦出したと言われ、經典そのものには序分や流通分などに当たる部分がない。そこで、智顛が任意に三段に分けて註釈したのである。各段は以下のようなものである。

【表1】

	本文
序分	我今盧舍那～第一清淨者
正説分	仏告諸仏子～現在(諸)菩薩今誦
(勸説)流通分	仏子諦聽～疾得成仏道

『梵網經』の註釈におけるこの智顛の三段分科は、後代に註釈の基準のようになって、元暉にも影響を与えた。

序分は『梵網經』下巻の偈頌から始まって、偈頌の大意を「四戒三勸」で説明する²⁶。「四戒」は「一舍那戒・二釈迦戒・三菩薩戒・四衆生戒」であり、「三勸」は「一勸受・二勸持・三勸誦」である。つまり、盧舍那仏によって衆生にまで伝えられた『梵網經』の受戒、受持、誦誦を勧められているのである。そして、この「四戒三勸」にしたがって、以下のように偈頌の内容を三段に分けている。

十一行半偈分為三段。初三行三句、明舍那説戒伝授釈迦。二從是時千百億下三行三句、明

²⁶ 偈中大意四戒三勸。四戒者、一舍那戒、二釈迦戒、三菩薩戒、四衆生戒。舍那為本伝授釈迦為迹。釈迦得此、復授諸菩薩。諸菩薩得此戒、復伝授凡夫衆生也。三勸者、一勸受、二勸持、三勸誦。(T40. 569c07)

偈の中の大意は四戒と三勸である。四戒とは、一は舍那戒、二は釈迦戒、三は菩薩戒、四は衆生戒である。盧舍那仏を根本として釈迦仏に伝授されたのを迹とする。釈迦仏はこの戒を得てから、また諸菩薩に授けた。諸菩薩はこの戒を得てから、また凡夫である衆生に伝授したのである。三勸とは、一は勸受(戒体論を受けるのを勧めること)、二は勸持(戒を持つのを勧めること)、三は勸誦(戒本を読誦するのを勧めること)である。

釈迦迹仏伝授諸菩薩諸菩薩伝授衆生。三從諦聽我正誦下尽偈、明勸信受持。(T40. 569c14)

十一行半の偈頌を分けると三段になる。初めの三行三句は、盧舎那仏が戒を説いて釈迦仏に伝授されたことを明かしている。二に「是時千百億」の下から三行三句は、釈迦の迹仏が諸の菩薩に伝授し、諸の菩薩が衆生に伝授されたことを明かしている。三に「諦聽我正誦」から下のすべての偈頌は、戒を信じて受持するのを勧めることを明かしているのである。

各段は『梵網經』が盧舎那仏から釈迦仏を経て衆生に伝えられ、衆生が受持することを説明する。各段の内容は以下のようにまとめられる。

【表 2】

	本文	内容
一段	我今盧舎那～甘露門則開	盧舎那仏から釈迦仏へ
二段	是時千百億～転授諸衆生	釈迦仏から諸菩薩へ 諸菩薩から衆生へ
三段	諦聽我正誦～至心聽我誦	勸信受持

このように『義疏』の序分は、偈頌の「我今盧舎那」から「至心聽我誦」までで、「十重戒」の前までである。「十重戒」からは正説分であって、「十重戒」と「四十八軽戒」で構成されている。さらに「十重戒」は再び「総標・別解・総結」に分けられ²⁷、その中の「別解」で「十重戒」の各戒条を詳説する。また、各戒条は再び「標人・序事・結罪名」に分けられる²⁸。戒条の罪相を説明する「序事」は「不応・応・結」に分けられ、各戒条における「してはならないこと（不応）」と「しなければならないこと（応）」を説明する²⁹。

このような『義疏』全体の科文をまとめると表 3 になる。

²⁷ 十重此下第二正説段也。文為二。先明十重、次四十八軽。初三章、一総標、二別解、三総結也。(T40. 571b08)

十重の下からは第二正説の段落である。文は二つである。先に十重を、次に四十八軽を明かす。初（の十重に）三章があって、一は総標、二は別解。三は総結である。

²⁸ 文為三別。先標人謂若仏子。第二序事謂中間所列。三結罪名波羅夷。(T40. 571b24)

文は三別である。先は標人であって若仏子のことをいう。第二は序事であって中間に列挙した内容である。三は結罪名であって波羅夷である。

²⁹ 就序事有三。一不応二応三結。(T40. 571b26)

序事において三つがある。一は不応、二は応、三は結である。

【表 3】

三重玄義	積名	人名					
		法号					
		階位					
	出体	無作					
		止行二善					
	料簡	須信心					
		無三障					
		人法縁					
	正解経文 (本文)	序分 (偈頌)	一段	我今盧舎那～甘露門則開			
二段			是時千百億～転授諸衆生				
三段			諦聴我正誦～至心聴我誦				
正説分		十重戒	別解	十重戒	総標		
					序事	標人	
						不応	
						応	
					結罪名		
総結							
四十八軽戒							
(勸説)流通分							

表3のように、智顛はまず「三重玄義」を通して『梵網経』註釈における自身の戒律観を明らかにした後、下巻の偈頌である「我今盧舎那云々」から全体を任意に三段に分けて『梵網経』を註釈した³⁰。

³⁰ 本研究では、前述のように元暁の『私記』との比較のために「十重戒」までを論じており、「四十八軽戒」の科文については扱わなかったが、「四十八軽戒」においても「四十八軽類前三段」(T40. 574c17)と述べ、「十重戒」と同じ科文の「総標・別解・総結」が用いられている。

2.4.2 『私記』の科文

元暁の『私記』も、『義疏』と同様に『梵網經』下巻から註釈が始まる³¹。まず、全体を「釈題名字・入文解釈」に分けて、前の「釈題名字」では『梵網經』の全体名である「梵網經菩薩心地品」に関して説明している³²。「入文解釈」は『梵網經』本文の註釈であって、元暁も『梵網經』に序分や流通分に当たる部分がないことを指摘し、智顛のように任意に三段分科をしている。

今此經者、多部之内、正説分中一品。故無別序正流通三分。然准義科文、非無三分。從我今盧舍那已下、乃至第一清浄者、文成發起。從仏告諸仏子已下、至現在諸菩薩今誦、度合正説。從仏子諦聴已下、至於卷軸、辞当勲持。(X38.275a12)

今この經は多くの部分の内、正説分の中の一品である。故に序分・正説分・流通分の三分の区別がない。しかし、意味に准じて科文すれば、三分が無いのでもない。「我今盧舍那」の下から「第一清浄者」までは、文成發起(文は發起を成す)である。「仏告諸仏子」の下から「現在諸菩薩今誦」までは、度合正説(度して正説に合す)である。「仏子諦聴」の下から卷軸までは、辞当勲持(辞は勲持に当たる)である。

『私記』の三段分科の名称は「文成發起・度合正説・辞当勲持」であって、各段に当たる『梵

³¹ 吉津宜英は前述のように法蔵の『本疏』を前後とする註釈書11冊を比較し、その関係性を明かにしている。それによれば、智顛から法蔵に至るまでの『梵網經』註釈書の中、『梵網經』に三聚浄戒を導入し、それを用いて「梵網菩薩戒」の宣揚を中心としていたと言われる註釈書(智顛の『義疏』、元暁の『私記』、義寂の『菩薩戒本疏』、法蔵の『本疏』)は、すべて『梵網經』下巻の偈頌から註釈が始まっているのを確認することができる。(1991:564) この四人は『梵網經』註釈史において重大な影響を与えたとも言われ、相互の影響関係に関して様々な解釈は論じられている。

ところが、勝莊の『梵網經述記』の場合は、明かに義寂の影響を受けているにもかかわらず、独自の註釈形態を示している。勝莊の『梵網經述記』は確認上、初めて『梵網經』下巻の冒頭から註釈が始まっているものである。(1991:583) また、「勝莊は三聚浄戒を『瑜伽論』の原意から離れた形では使用することはない」(1991:588)と言われ、智顛以後の註釈書の影響を受けつつも、それらとは別の註釈形態を示していたのである。

³² 初釈題名者、所言菩薩戒本者、法喩所置目。故非正此經目也。若論是經正目者、応言梵網經菩薩心地品。(X38.274b11)

初めの釈題名とは、菩薩戒本というのは、法と喩による題目である。故に、この經の正しい題目ではないのである。もしも、この經の正しい題目を論ずるならば、まさに「梵網經菩薩心地品」というべきである。

『網経』の内容は以下のようである。

【表 4】

	内容
文成発起（序分）	我今盧舎那～第一清浄者
度合正説（正説分）	仏告諸仏子～現在諸菩薩今誦
辞当懃持（流通分）	仏子諦聴～疾得成仏道

「文成発起」は偈頌の部分であり、「度合正説」は「十重四十八軽戒」の部分である。しかし、『私記』が上巻しか現存しないので、「四十八軽戒」と「辞当懃持」については確認できない。前述のように『私記』の三段分科は『義疏』のそれと完全に一致している³³。これは元暁が『私記』を著述する際、『義疏』を参考にして科文を行ったためであると考えられる。

次に、序分である「文成発起」を再び「盧舎那仏序・他方釈迦序・此方釈迦序」に分ける。

初序分中亦有三段。我今盧舎那以下三行三句頌者、盧舎那仏序。是時千百億以下七行三句頌者、他方釈迦序。爾時釈迦牟尼仏以下長行者、此方釈迦序。(X38. 275a17)

初めの序分の中にまた三段がある。「我今盧舎那」以下の三行三句の頌は、盧舎那仏序である。「是時千百億」以下の七行三句の頌は、他方釈迦序である。「爾時釈迦牟尼仏」以下の長行は、此方釈迦序である。

三つの序をまとめると以下のようである。

【表 5】

	内容
盧舎那仏序	我今盧舎那～甘露門則開
他方釈迦序	是時千百億～至心聴我誦
此方釈迦序	爾時釈迦牟尼仏～第一清浄者

³³ 「2.4.1 『義疏』の科文」の表1を参照のこと。

元暁は智顛とは違って偈頌のみを分けず、序分全体を三段に分けている。表2の『義疏』の科文と比べてみると、『私記』の「盧舎那仏序・他方釈迦序」の部分が『義疏』の偈頌の科文全体と同じ部分である。『義疏』の偈頌の2、3段は釈迦仏による菩薩と衆生との伝授に関する内容である。元暁は『義疏』のこの部分を「他方釈迦序」とまとめ、他方の釈迦仏による伝授と説いている。ところが、『義疏』では偈頌の科文の後に、正説分まで（爾時釈迦牟尼仏～第一清浄者）の部分を別に区分けしていないが、『私記』の「此方釈迦序」に該当する部分で、以下のように「此土釈迦序」と称して釈迦仏による伝授を説いている。

長行下、此土釈迦序。為二、初経家辞、次釈迦自説。(T40.570c07)

長行の下は此土釈迦序である。二つであって、初めは経家辞(経の編集者の言葉)であり、次は釈迦自説(釈迦仏の自説)である。

このように元暁は『私記』で、『義疏』の序分全体の内容を三段に分け、『梵網経』の伝授に重点を置いて、各伝授者を中心に科文を立てた。これは『義疏』の科文に基づいて、元暁自己の戒律観を付け加えて重点を異にした科文であると考えられる。

次に、正説分である「度合正説」では、「十重戒」を「総釈勸学³⁴・別解制止・総結重制」に分けている³⁵。この「十重戒」の科文も『義疏』の「総標・別解・総結」と同じ構造であって、元暁は『私記』の科文において『義疏』とかなり類似した科文を示している。「総釈勸学」は再び「挙数標名・勸物誦学・総結勸学」に分けられ、「勸物誦学」は「挙非勸誦・挙人勸誦」に分けられる³⁶。

そして、第二の「別解制止」では、「十重戒」の註釈において各戒条を「挙人表体・列事明随・

³⁴ (X38.280a15)では「総釈初学」と書いているが、(X38.287a20)では「総釈勸学」になっている。意味上、『梵網経』を学ぶことを勧めていると判断され、本研究においては「総釈勸学」と表記する。

³⁵ 先明十重、後明四十八経戒。先中即有三。一者総釈初学。二者仏告仏子若自殺以下、別解制止。三者若有犯者以下、総結重制。(X38.280a15)

先に十重を明し、後に四十八経戒を明す。先の(十重戒)の中に三つがある。一は総釈勸(初)学である。二は「仏告仏子若自殺」以下であって、別解制止である。三は「若有犯者」以下であって、総結重制である。

³⁶ 先中亦有三段。一者挙数標名、二勸物誦学、三者総結勸学。第二勸物誦学中有二。初挙非勸誦。後挙人勸誦。(X38.280a18)

先の(総釈勸学)の中に亦三段がある。一は挙数標名、二は勸物誦学、三は総結勸学である。第二の勸物誦学の中に二つがある。初は挙非勸誦、後は挙人勸誦である。

「挙非結過」に分けている³⁷。さらに、その中の「列事明随」を再び「列非・対治正行」に分け³⁸、各戒条における罪相と正行を説いている。このような『私記』全体の科文をまとめると表6になる。

【表6】

积題名字	梵網					
	菩薩					
	心地					
入文解釈	文成発起 (序分)	盧舎那仏序	我今盧舎那～甘露門則開			
		他方积迦序	是時千百億～至心聴我誦			
		此方积迦序	爾時积迦牟尼仏～第一清浄者			
	度合正説 (正説分)	十重戒	総积勧学	挙数標名		
				勧物誦学	挙非勧誦	
					挙人勧誦	
			総結勧学			
			別解制止	十重戒	挙人表体	
					列事明随	列非
						対治正行
挙非結過						
総結重制						
四十八軽戒						
辞当懃持 (流通分)						

表3の『義疏』の科文と比べてみれば、両者が『梵網経』本文の科文において全体的に一致し

³⁷ 此戒中有三段。一仏告仏子有挙人表体。二者若自殺以下列事明随。三者而自以下挙非結過。(X38.280b10)

この戒の中に三段がある。一に「仏告仏子」は挙人表体である。二に「若自殺」以下は列事明随である。三は「而自」以下は挙非結過である。

³⁸ 第二列事明随中有二段。初列非。二者是菩薩以下。明対治正行。(X38.280b18)

第二の列事明随の中に二段がある。初めは列非であり、二は「是菩薩」以下であって対治正行を明かす。

ているのを確認することができる。まず、両者は『梵網經』下巻を任意に「序分（文成發起）・正説分（度合正説）・流通分（辞当懃持）」に分けている。そして、序分の偈頌を三段に分けて「梵網戒」の伝授を説いている。次に、正説分では「十重戒」「四十八輕戒」の中、「十重戒」を「総標（総釈勸学）・別解（別解制止）・総結（総結重制）」に分け、「別解（別解制止）」で「十重戒」の各戒条について詳説している。さらに「別解（別解制止）」の「序事（列事明随）」のところで、再び「不応（列非）・応（対治正行）」に分け、各戒条における「してはならないこと」と「しなければならないこと」を説明している。

つまり、このような両者の註釈における科文の類似性は、元暁が『私記』の著述する際、智顛の『義疏』によって設けられた『梵網經』の科文を踏襲し、一層細分化したと考えられる。これは『梵網經』の戒相と内容をより正確に受戒者に伝えるため、元暁自身の戒律観と思想などを加え、『梵網經』の註釈を一層発展させた形態であると考えられる。

2.5 『義疏』と『私記』の註釈比較

本節では『義疏』と『私記』との註釈内容を比較し、両書の共通点と相違点を把握したい。まず吉津宜英は、智顛について『梵網經』の中に積極的に三聚淨戒を取り入れたことは後代に大きな影響を与えた。これによって、梵網戒と瑜伽戒とが結びつくことは勿論のこと、三聚淨戒の第一攝律儀戒を拡大解釈すれば四分律すらをも包摂する路が開けたからである」（1991：569）と述べ、智顛によって『梵網經』の註釈に三聚淨戒が導入されたことを強調している。そして「天台疏の特色をまとめてみると、『華嚴經』の結經としての『梵網經』という位置づけから、四教でいえば、別教と円教に関わる教えとして規定し、瑜伽戒から『瓔珞經』に展開した三聚淨戒を内容の中心にすえて、大乘菩薩独自の戒律として確立したといえよう」（1991：570）と『義疏』の特徴をまとめている。

次に、元暁については「満教と分教との違いはあるが、『梵網經』を『華嚴經』と同じく一乗に摂入し、三乗ではないとしていた。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観を出していた」（1991：p.574）と述べ、『義疏』の三聚淨戒思想を土台に、元暁独自の円融的菩薩観を加えて註釈したと説明する。

吉津宜英の説明のように、智顛は『梵網經』の註釈に「瑜伽戒」の三聚淨戒を導入し、それに

よって「梵網戒」に一切戒を含めている註釈をした。そして、元暁はその三聚淨戒の導入をさらに発展させ、利他行による菩薩の犯戒行を無罪と判断する。また、以前までは『華嚴經』の結經として扱われてきた『梵網經』をはじめ一乗分教と分類し、菩薩戒としての『梵網經』の地位を向上させた。このような元暁の註釈は、後代の太賢などに大きな影響を与え、『梵網經』による一切戒の受戒にまで発展するようになる。

ところが、『義疏』と『私記』は受戒者の定義において相違がある。前述のように、吉津宜英は『義疏』の受戒者について「この梵網戒がただ菩薩人のみの受けることのできるものであるという規定がなされている。後の法蔵が二乗をも含む一切人のための教えだということと大いに異なる所である」(1991: 568)と述べている³⁹。一方、元暁は受戒者について「化人」の説明で以下のように論じている。

化人者、天龍神等及化来受菩薩戒人等。問無色界人者、何以故非列耶。答亦得言變化。以撰許上。皆大乘中得受戒。若小乘遮難所撰。(X38. 279c22)

化人とは、天・龍・神など及び變化して菩薩戒を受けた人などである。問う、無色界人は、どうして含まれていないのか。答える、また變化人と言える。上の例に含まれるのである。皆な大乘の中では戒を受けることができる。もし小乗であれば含まれ難いのである。

元暁は受戒者の中に、龍などの變化人と無色界人まで含めて、大乘における一切人の受戒を許している。また、小乗人が大乘に帰依する場合については『瑜伽師地論』を引用し、その人は「十解」に至ってから不退転位を得ることができると説いている。

若依瑜伽論、通此文者。若菩薩性人入十信者、始入第一信時即得不退。若二乘性人迴小入大者、十信位中未入不退位。亦未入於三僧祇數。到於十解位、方得入不退位。亦得入於三僧祇數。(X38. 278c15)

³⁹ 智顛は『義疏』で、次のように『華嚴經』を引用して『梵網經』の教えを受けられる対象を菩薩人(大士)のみに限っている。

於三教中即是頓教、明仏性常住一乗妙旨。所被之人、唯為大士、不為二乘。華嚴云、二乘在座、不知不覺。以大士階位非二乘所行。制戒輕重非小乘所學。(T40. 569b18)

三教の中で即ちこれは頓教であって、仏性の常住と一乗の妙旨を明かす。この教えを被ることができる人は、唯だ大士(菩薩)だけであって、二乗ではない。『華嚴經』にいう、二乗は座に在れども、知らず覺らない。大士の階位は二乗が行ずるところではなく。制戒の輕重は小乗が學ぶところではないからである。

もし『瑜伽論』によれば、この文は通ずる。もし菩薩性人が十信に入るならば、初めの第一信に入ったとき、直ちに不退転位を得るのである。もし二乗性人が小乗から大乘に入るならば、十信位の中では未だ不退転位に入れない。また三阿僧祇劫にも入れない。十解位に到ったとき、ようやく不退転位を得ることができる。また三阿僧祇劫にも入ることができるのである。

小乗人の帰依に対しては多少の制限を置いているが、元暁は智顛とは異なって『梵網経』の受戒者を一切人と定義づけている⁴⁰。

次に、崔源植（1999：91-93）によれば、元暁は『私記』で智顛の名を直接に明記していないが、「第一不殺戒」と「第十謗三宝戒」で、『義疏』の内容を「疏」・「疏主」という名称で取りあげている⁴¹。まず「第一不殺戒」では、殺生の「法」を道具である「刀・杖（棒）」と説いた「疏」を批判し、道具がなくても殺生はできるから、生命の根本である「命根」が「法」であると反論している⁴²。この「法」の内容は『義疏』で説かれていることで、智顛は「不殺戒」の「殺法」について「殺法は、刀劍や落とし穴などをいう⁴³」と論じている。すなわち、元暁は「疏」という異称を用いて『義疏』を引用し、註釈において間違ったところを指摘している。また「第十謗三宝戒」では、外道に向いて三宝を誹謗することを犯戒と説いた「疏主」を否定している⁴⁴。その「疏主」の内容も『義疏』の「謗三宝戒」で、菩薩戒を受戒していない外道などに向いて三宝を誹謗するのは重罪を犯すことであると規定されている⁴⁵。このように元暁は『私記』で、智顛や『義疏』の名を直接に明記していないが、異称で『義疏』を引用し、註釈の間違った内容を指摘しているの

⁴⁰ このような元暁の受戒者の定義は、前述のように法蔵とも類似した見解であって、法蔵の『本疏』における元暁の影響の一例であろうと考えられる。

⁴¹ この『私記』における『義疏』の引用句（「疏」・「疏主」）は、前述のようにすでに吉津宜英（1991：593）が問題提起したものであるが、崔源植はその内容を全面に出して智顛と元暁の関係性を主張しているのである。

⁴² 疏云、以殺具刀杖等為法。然而無合於義。若雖無刀杖等具、而得殺故。是故以命根為法。（X38.281c05）
疏に言う、「殺生する道具である刀や杖などを法とする」と。しかしそれは義に合わないのである。もし刀や杖などの道具がなくても、（人を）殺すことができるからである。この故に命根を法とするのである。

⁴³ 殺法、謂刀劍坑堙等。（T40.571c11）

⁴⁴ 疏主者、無謗三宝人、但取外道等人、然而不合於義。何以故、此戒者受仏戒人師、謗三宝故、外道等不受菩薩戒故也。（X38.287a08）

疏主では、三宝を謗る人ではなく、ただ外道などの人を取り上げているが、それは義に合わないのである。何故ならば、この戒は仏戒を受けた人や師が、三宝を謗ったことだからである。外道などは菩薩戒を受けていないからである。

⁴⁵ 若菩薩若声聞若外道、向説犯重。（T40.574b11）

菩薩や声聞や外道に向いて（誹謗語を）説けば重罪を犯す。

である。そして、引用経論の著述者を明記しないのは、福士慈稔（1990）の説⁴⁶にあるように元暁著述の特徴の一例であろうと考えられる。このように元暁は『私記』で『義疏』の内容を指摘しつつ独自の註釈を示している。しかし、そのような内容を単に智顛に対する元暁の批判とみるのは誤った見解である。元暁は『私記』の全体的内容と科文において『義疏』の強い影響を受けており、『義疏』そのものを批判するのではなく、戒条の解釈で間違ったところのみを指摘しているのである。

そして、両者は犯戒の判断において「因」となる「心」を重視した。智顛は戒を心力の勝用によるものであると説いているように、罪についても「心」を通じて判断する。しかし、「成業」で罪業の構成要素の一つとして論ずるのに止まり、無記心や利他行などによる犯戒については詳説していない。

一方、元暁の註釈における最も重要な特徴の一つがこの「心」による犯戒の判断である。元暁は『私記』の各戒条の小結である「拳非結過」で、犯戒を起こした心の状態によって「一向福非罪・非罪非福・唯軽非重・唯重非軽」に分けて判断する。特に「一向福非罪」では、「達機菩薩」という独自の概念を用い、菩薩の諸行は衆生救済の利他行であるので、たとえ犯戒であっても無犯であり福であると論じ、無記心や狂乱心のように正常な判断が不可能な状態での犯戒は、福でも罪でもない判断する。これは罪に対する意識や悪心がない状態なので、判断を下すことができないからである。「十重戒」第三不婬戒の「一向福非罪・非罪非福」の内容をみれば、以下のとおりである。

此中作四句簡持犯。一者有雖犯婬而一向福非罪。謂如文殊等。達機菩薩故応現婬男身得度者。即現婬男婬女身、能令之度故。如文殊師利巡行經中広説、大菩薩者無然故、亦無不然故。浄名經仏道品中云、若菩薩行非道、是菩薩通達仏道故。二者亦有犯婬而非罪福。謂狂心乱心傷心等及不去時、他人所犯、怨家所逼、而三時不受樂等。(X38.284a12)

この中に四句を作って戒の持犯を説く。一は婬戒を犯したが、一向に福であり罪ではない。謂わば文殊菩薩などのようである。達機菩薩であるから、まさに淫乱な男性の身に現れて済度することができるのである。すなわち婬男婬女の身に現れて、衆生を済度させることができるからである。

『文殊師利巡行經』の中に広説しているように、大菩薩はそんなことも無いからであり、またそんなことではないことも無いからである。『浄名經』「仏道品」の中に言う、「もし菩薩の行が非道で

⁴⁶ 「2.2 先行研究」を参照のこと。

あれば、この菩薩は仏道を通達したからである」と。二はまた姪戒を犯したが、罪でも福でもない。謂わば狂乱心と散乱心と傷心などが取り去られていないとき、他人から犯されたとき、怨家から逼られたときであって、この三時には快樂などを受けないからである。

「達機菩薩」は文殊菩薩のような大菩薩として、衆生済度のためなら自分の犠牲や破戒も恐れずに行ずるのである。しかし、それはひたすら衆生のための善心による行動であるので、外見は犯戒行や罪のようにみえるが、その本質によって罪ではなく福になるのである。そして、姪行を行じたとしても、それが自分の意志による行動ではない場合は、決して姪戒を犯したことにはならない。したがって、その犯戒行は罪を判断することができないので、福でも罪でもないのである。ところが、このような「非罪非福」であっても、次のように無記心や迷い（迷惑）の犯戒行は罪でも福でもないが、その行動による業はあると論じている。

或有殺人而非罪非福。謂誤及迷殺等。唯有業道故、無犯戒罪故。(X38.282a17)

或いは殺人をしても罪でも福でもないことがある。誤り及び迷いの殺などを謂う。ただ業道だけがあるのであって、犯戒の罪はないからである。

つまり、元暁の「挙非結過」は犯戒行に対する罪の判断であって、業の判断ではない。したがって、誤りや迷いの殺人は罪でも福でもないが、その行動による業はあるので、後にその果報を受けることになるのである。

このような元暁独自の犯戒判断について、崔源植は「梵網菩薩戒の実践の可能性を高めていることで、罪を犯さずに菩薩戒を受持できる道を広めたのであるとも言える⁴⁷⁾ (1999 : 86) と述べる。確かに「挙非結過」は菩薩行の範囲をより広めたが、それは罪を犯さずに戒を受持するためのことではないと考えられる。元暁は『要記』でも「挙非結過」と類似した形で犯戒を判断している⁴⁸⁾。多様な犯戒の例を挙げ、それぞれに罪の有無と軽重などを判断している。つまり、元暁は

⁴⁷⁾ 「범망보살계의 실천 가능성을 높여주는 것으로서, 죄를 짓지 않고 보살계를 受持할 수 있는 길을 넓혀 놓은 것이라고도 할 수 있다.」(1999 : 86)

⁴⁸⁾ 元暁は『要記』で『私記』の「挙非結過」とかなり類似した形をもって、以下のように「自讚毀他」の罪を説いている。ここでは「自讚毀他」だけを例にあげているが、元暁は『要記』で「自讚毀他・自毀讚他・若讚毀若毀讚・非讚毀非毀讚」に分け、各場合における罪と福を詳説している。

於一讚毀、有四差別。若為令彼赴信心故、自讚毀他、是福非犯。若由放逸無記心故、自讚毀他、是犯非染。若於他人、有愛恚心、自讚毀他、是染非重。若為貪求利養恭敬、自讚毀他、是重非輕。(T45.918c08)

『梵網經』を柔軟に理解して犯戒を判断したのではなく、罪の原因になる「心」の状態を冷徹に把握し、各「心」の状態に応じた適切な犯戒の判断を下したのである。これは罪を結果によって判断するのではなく、犯戒の原因と状況を通して判断し、三聚淨戒の実踐行を宣揚させているのである。元暁のこのような「心」による判断は「瑜伽戒」の「無違犯」とも融合され、後代の法蔵をはじめ太賢などの『梵網經』中心の註釈家に大きな影響を与えた。

以上のように、元暁は『私記』で三聚淨戒を積極的に導入して一切衆生の受戒を可能にしており、菩薩の利他行による犯戒を福と判断している。これは元暁が科文のみならず、思想においても『義疏』の影響を受け、註釈を一層大乘的に発展させたということである。このように元暁は独創的に『梵網經』を註釈したのではなく、以前の註釈書である『義疏』を土台に、自身の思想と戒律観を加えて『梵網經』を註釈したのである。

2.6 終わりに

以上の検討のように、智顛と元暁は『梵網經』の註釈において、いくつかの類似点と相違点がある。

智顛は『梵網經』の註釈に「瑜伽戒」の三聚淨戒が導入し、単に菩薩戒のみならず、一切戒を含めた「中道第一義諦の戒」と定義した。元暁はこのような三聚淨戒をより積極的に導入し、一切衆生の受戒と犯戒の判断にまで適用させた。また智顛は『義疏』で、『梵網經』の戒体を「性なる無作の仮色」と論じている。「無作の仮色」とは、小乗の「色法」とは異なる大乘独自の「色法」であって、「權教方便」としての仮の「色法戒体」である。智顛の戒体論は「実教」としては「心法戒体」であるが、『梵網經』が戒本である点から「權教」の「色法戒体」を取り上げている形態なのである。つまり、『義疏』で説いている戒体論は、小乗の戒体論である「色法」と「非色非心」とは異なる、大乘独自の中道妙觀の戒体を論じているのである。

さらに元暁は、そのような戒の存在性をより強調している。戒は悟りの因であると同時に、方

一つの讚毀には、四つの差別がある。もし彼を信心に赴かせるため、自讚毀他（自分を誉めて他人を誇る）ことすれば、これは福であり犯戒ではない。もし放逸や無記心によって、自讚毀他すれば、これは犯戒であり（煩惱に）染まったことではない。もし他人に、愛恚心（貪愛と瞋恚の心）があつて、自讚毀他すれば、これは（煩惱に）染まったことであり重罪ではない。もし利養と恭敬を貪り求めて、自讚毀他すれば、これは重罪であり軽罪ではない。

便として自性がなく因縁によって生ずるものである。つまり、戒は因縁がなければ永遠に現れず、因縁から離れると存在性を失うのである。そして、その戒の存在について、有るとすればその相に執着することになり、無いとすればその法を破ることになって、両方とも間違ったことになるのである。そこで、元暁はその戒の存在性をより明確に説明するため、有無の両辺を離れた中道妙有の戒体を用いて『梵網経』を説いているのである。

次に、科文において元暁は智顛とかなり類似した形態を示している。智顛によって三分に分けられた『梵網経』本文の科文を、元暁はほぼそのまま『私記』に適用させている。しかし序分の科文において、智顛は偈頌のみを分けるが、元暁は序分全体を分けている。これは戒の伝授に重点を置いた科文であって、元暁は『義疏』をそのまま踏襲したのではなく、『義疏』を土台として自身の思想と戒律観を加え、『梵網経』の註釈を修正・補完したのである。そして、元暁は『私記』の「十重戒」においても、『義疏』と類似した形態で全体の科文を分けた後、犯戒の因である「心」を中心に細分して犯戒の判断を詳説している。

他にも元暁は、教判において『梵網経』を一乗分教と分類し、一乗満教である『華嚴経』と同じ一乗教とみている。また、受戒者を菩薩のみならず、一切衆生にまで広げている。以上のように、智顛によって註釈の枠組みが設けられた『梵網経』は、元暁に至ってより詳説され、註釈の大乗的な性格が強まる。このような註釈の特徴は『私記』の「挙非結過」でも確認することができる。元暁は三聚浄戒と和会思想を通じて犯戒における四句分別をしている。利他行による菩薩の犯戒行を福と判断し、無記心や狂乱心のような状態での犯戒を非福非罪と判断するなど、犯戒の因である「心」の状態によって罪の軽重を判断している。これは以前の註釈とは異なる元暁独自の註釈であって、戒本を通じて単に犯戒の判断のみならず、菩薩行の範囲まで広めて戒の実践を強調しているのである。

このように『梵網経』は、智顛の『義疏』によって戒体論や三聚浄戒の導入や科文などの註釈の形式が設けられる。そして、元暁がこのような註釈内容を積極的に活用し、戒の存在性と犯戒の判断などをより大乗的に註釈する。元暁の註釈は、戒を単に受戒して受持することのみならず、戒の実践を通じた菩薩行を強調している。彼のこのような註釈は後代の法蔵と太賢などに継承され、東アジア仏教における『梵網経』の位置づけをより確固たるものにした。第2章では智顛と元暁に限って研究したが、次章からは元暁によってより大乗的かつ実践的に註釈された『梵網経』が後代にどのように発展されたかを調べるため、法蔵と太賢との比較研究を通して『梵網経』註釈の流れを詳細に確認したい。

第3章 元暁の『梵網經』註釈書と法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』の比較研究

3.1 はじめに

『梵網經』は東アジアを代表する菩薩戒經として定着するが、当時最も影響力があった天台智顛（538-597）の『菩薩戒義疏』（以下『義疏』）と法蔵（643-712）の『梵網經菩薩戒本疏』（以下『本疏』）は後代の多くの註釈家に大きな影響を与えた。しかし、智顛と法蔵の註釈は戒体論や科文などにおいて相当な違いを見せる。第3章では智顛以後の『梵網經』註釈書の中、特に法蔵の『本疏』に表れている特徴を、新羅元暁（618-676）の『菩薩戒本持犯要記』（以下『要記』）・『梵網經菩薩戒本私記』（以下『私記』）二書との比較を通して元暁が法蔵の註釈に与えた影響と、その関係性を明らかにしたい。

元暁と法蔵の影響関係に関して、法蔵が『華嚴經』と『大乘起信論』の研究において元暁の著述を参考にして引用したことは今更説明するまでもない。しかし、法蔵は元暁の影響を受けつつも、元暁と自分の見解が異なる場合には、それを躊躇なく批判して自分の見解を提起する¹。つま

¹ 『華嚴經』と『大乘起信論』における元暁と法蔵との関係性について、従来の研究として吉津宜英は「次に元暁が来る。彼は先にみたように和諍の立場から一乗と三乗とも全面的に会通してゆく。これは後の彼の『起信論疏』の検討で明確になる。…法蔵にとって一番気になるのは三乗と一乗との会通家であった。それも円測のような一分会通なら無視しても済まされようが、元暁のような全面会通はとても許容できないと法蔵は考える。…そのような元暁の教学こそは法蔵の最大の批判目標であった。だから、この『探玄記』を撰述しつつ、同時に『起信論義記』を著わして、元暁の批判のために一つの著作を物したのである」（1991：325-326）と述べ、法蔵は元暁の一乗思想と和諍思想に対して批判的立場にあり、彼の『起信論義記』の著述目的は元暁批判であったと主張する。この吉津宜英の見解に対して、石吉岩は「法蔵は『義記』を著作しながら初めて『海東疏』を全面的に検討したと考えられる。すなわち、元暁思想に対する基本的な枠組みと同時に中核をなすのが『海東疏』であるから、法蔵が元暁思想に対して全体的に考慮できたのはこの時が初めてであっただろう。『義記』が『海東疏』に対する全面的な批判とともに『海東疏』の視角を相当部分、受容している。まず批判の面では、『海東疏』が『起信論』を華嚴的・和諍的に理解する点に焦点があったと考えられる。これは法蔵の意図について、『海東疏』は如来蔵と法相唯識の「無矛盾」を志向したのに対し、法蔵は如来蔵と法相唯識の差別化を通じて別教一乗主義を確固なものにしようとしたため批判した、という吉津の見解を否定するものである。論者は、『海東疏』もやはり如来蔵と法相唯識の違いを明確に認めており、和諍が成り立つと言っても、それが「同一化」を意味すると思わないためである。したがって法蔵が『義記』において『海東疏』を受容したと考えられる点は、むしろ如来蔵と阿頼耶識の

り、法蔵は元暁の学問をそのまま踏襲するのではなく、取捨選択して自らの学問をより一層堅固に発展させ、見解が異なる点はそれを批判することで自分の主張を正当化している。このような元暁と法蔵の影響関係は『梵網経』の註釈においても確認することができる。法蔵は『華嚴経』とともに菩薩戒の研究を何より重要視していた²。特に「一切衆生悉有仏性」説を通して一切人の受戒を許容し³、三聚浄戒を積極的に用いて菩薩戒を単なる禁制の意味のみならず、実践的に活用できる範囲を提示している。さらに菩薩の衆生済度のための犯戒行を大乘的に解釈し、たとえ犯戒行に対する業は残るとしても、罪は無いと註釈する。法蔵のこのような註釈の内容は、元暁の『要記』と『私記』でも積極的に説かれているものである。

本章では、このような元暁と法蔵の註釈書に表れている戒律観と犯戒の分析などを比較し、智顛以後の『梵網経』註釈の変遷に元暁が与えた影響を把握し、法蔵が元暁の註釈をどのように受け止めて、大乘的に発展させたかを明らかにしたい。

3.2 先行研究

元暁と法蔵の『梵網経』註釈の影響関係について、多くの先学の研究蓄積がある。本節では、

違いを明確にした点であると考える」(2007: 38-39)と述べ、元暁の『海東疏』は如来蔵と法相唯識の同一化の和諍ではなく、その違いを明確にした上での和諍であったと解釈している。また、法蔵は『義記』で元暁の『海東疏』を単に批判のみをしていたのではなく、それとともに元暁の影響を受けて如来蔵と法相唯識の違いをもっと明らかにしていたと説明する。さらに、石井公成は「元暁が後輩の義湘を通じて華嚴学を学び、また義湘の門下の中には元暁の思想の影響を受けた者もいたことは事実である。そして、その元暁の思想に負うところが多い法蔵が、「寄海東書」と称される懇篤な手紙とともに『大乘起信論義記』『五教章』『探玄記』などを兄弟子の義湘のもとへ送るに及んで、新羅における『起信論』研究は新たな局面を迎えた。以後も『起信論』そのものの研究は続けられているが、重点は『義記』や『海東疏』『別記』の解釈に移っていったうえ、法蔵や元暁の他の著作も大いに参照されるようになっていたようである」(1996: 211)と述べ、元暁と義湘、義湘と法蔵の関係からの影響を明かし、元暁と法蔵の『起信論』の註釈によって当時新羅における『起信論』研究の風潮が変わったと説明する。以上の研究のように元暁と法蔵は『華嚴経』と『大乘起信論』の研究において密接な関係性を持ちつつも、各々独自の解釈や学風を持っていたのである。

² 法蔵の生涯における菩薩戒について、石井公成は「華嚴宗の祖師のうち、智儼においては華嚴と撰論が、また澄観と宗密においては華嚴と禪が二本の柱となって、彼らの教学や修行を支えている。これに対して、法蔵の場合は、華嚴と菩薩戒の探求を生涯の目的としたように思われる」(1984: 400)と述べ、法蔵にとって菩薩戒は『華嚴経』とともに自身の教学を支えている最も重要なものであったと説明している。

³ 吉津宜英(1991)は法蔵の受戒者の機根論について「誰でも菩薩戒」「誰でも戒律」という名称を用いて『本疏』における「一切衆生悉有仏性」を説いている。

元暁と法蔵の影響関係に関する先行研究を検討する。

まず、吉津宜英は『華嚴一乗思想の研究』（1991：563-679）で、法蔵は『本疏』の十重戒の第七自讃毀他戒において、元暁の『要記』の「一輕重門」の内容を全面的に参酌している⁴と述べ、法蔵が元暁の註釈を引用したことを明かしている。そして、『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）における仏身論と『華嚴經』のそれとの関係について、「法蔵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』のそれを厳密に区別して解釈するが、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）と述べ、元暁と法蔵の『梵網經』と『華嚴經』に対する教判の差異を指摘している⁵。しかし、吉津宜英は続けて、法蔵は確かに『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⁶。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⁷と述べる⁷。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

⁴ 吉津宜英（1991：592）「法蔵疏卷三「初篇自讃毀他戒第七」の第七輕重の項は「一約境、二約言、三約對、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」（大正藏四〇・六二八中-六二九上）には『持犯要記』の「一輕重門」（統藏六一・一八三右上-一八五右下）が全面的に参酌されている。」

このような法蔵の『本疏』における元暁の『要記』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している。

⁵ 実際に法蔵の場合は、『梵網經』の「我今盧舍那」の註釈で「五依華嚴經、無成無不成。故盧舍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。故に盧舍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 吉津宜英は法蔵の『梵網經』に対する教判について「法蔵は『梵網經』を三乗の文齊と考えるからである」（1991：323）、また「智儼が『華嚴經』は一乗、『梵網經』や『本業經』は三乗とした立場を承けていることは間違いないが、法蔵は『梵網經』を三乗とはいわない。これは前節でみたように彼が本經にふさわしい機根を五性全体にまで許容し、三乗と限定できないからであろう」（1991：614）と述べ、法蔵は『梵網經』を三乗と確実に位置付けていなかったと説明する。ところが、この吉津宜英の見解をそのまま引用している石吉岩は「法蔵は、分滿の違いは、あることはあるが、元暁が一乗教に配当した『梵網經』を三乗教に配当することによって元暁の一乗義を批判したという」（2007：22）と述べている。これは吉津宜英の内容を石吉岩が間違って理解したことでありと考えられる。

⁷ 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、「分に大乘に通ずる」ともいい、…道宣は七衆戒も大乘戒に通ずるとし、法蔵は大乘戒も二乗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、

同様であると説く⁸。また、法蔵は「瑜伽戒」を権教とみていたので、実教の『梵網経』の註釈に用いることはできなかつたと説き、法蔵は「瑜伽戒」を重視していなかつたと述べる⁹。そして、法蔵のこのような『梵網経』の註釈はあくまで「いかに華嚴がすぐれたものであるかを示すと同時に、瑜伽唯識学派などの他の学派がいかに低い教えかということ」（1991：625）を論じているのであると説明する。

石井公成は「法蔵の『梵網経菩薩戒本疏』について」（1984）と「法蔵の『梵網経菩薩戒本疏』に見える生命観」（1989）で、法蔵は『華嚴経』とともに菩薩戒、特に『梵網経』を重視していたことを強調しつつ『本疏』の特徴を説いている。まず「法蔵の『梵網経菩薩戒本疏』について」では、法蔵が非色非心説と種子戒体説を説いていたことと、「法蔵の引用する小乗の律の文章の多くは、既に道宣の著作の中に引かれている」（1984：401）ことなどを通じ、南山道宣（596-667）との関係を論じている。また、師である智儼（602-668）が『梵網経』を三乗と分類したのは異なり、法蔵が『梵網経』を重視したのは法蔵個人の判断によるものであると述べる。そして、「法蔵の狙いは菩薩戒を中国社会に無理なく受け入れさせることにあったといえよう。「孝」を力説し、死者の追善を説く『梵網経』は、法蔵によって反国家的な要素を完全に拭いさられ、いよいよ中国的な経典となったのである」（1984：402）と述べ、法蔵が『本疏』を著述した目的について論じている。

次に「法蔵の『梵網経菩薩戒本疏』に見える生命観」では、『本疏』は『五教章』のような初期の著作でなく、国家の権力者とかかわりの深かつた時代の作のであることは間違いない」（1989：125）と述べ、法蔵の註釈に当時の社会的背景とともに国家権力との関係があることを指摘している。そして、『本疏』で善心と無記心による犯戒に対して、業が生じて報いを受けると説いている理由は、「瑜伽戒や『梵網経』の流行によって菩薩の殺生を当然のこととしすぎる風潮、あるいは新訳の経論によれば無記の場合は許されることになっているなどと簡単に論じるだけですが、ましてしまふ学解的な風潮に反発し、業の微妙さを強調しようとしたのであろう」（1989：126）

どんな人々でも実践できるとしたことは、広く世の中に『梵網経』を開放したということはいえようが、その解釈のはしば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。」

⁸ 吉津宜英（1991：617-618）「精神性の強調とは三聚浄戒の中の摂律儀戒に七衆戒を当てることに拘泥せず、ただ三聚浄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「摂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浄戒に通ずるといふ方にあるので、元暁や義寂に近接してしまう。」

⁹ 吉津宜英（1991：617）

と述べ、犯戒に対する法蔵の見解を説いている。また、前の研究と同様に法蔵は「孝」を重視したが、その説明においては一切衆生が我が子であった可能性についてはまったく言及せず、我が父母であったことのみを強調し、『梵網經』を中国社会に合わせて註釈して定着させたと説明する¹⁰。

以上の研究を踏まえて崔源植と金相鉉は、次のように元暁と法蔵の影響関係を説明している。まず崔源植は『新羅菩薩戒思想史研究』（1999：95-100）で、教判における『梵網經』の位置付けについて、法蔵はすべての經典を化教と制教に分け、『梵網經』を生活を規制する制教に分類しており、『華嚴經』と『梵網經』を厳密に区分して『華嚴經』の優越性を強調している。しかし、元暁は四教判で『梵網經』を一乗分教に分類し、一乗満教である『華嚴經』と同じ一乗教と分類している。また、両者は「瑜伽戒」を『梵網經』より低くみる点や、「梵網戒」の精神性を強調している点、犯戒に対する無犯の判断などにおいて同じ傾向を示している。ところが、結論的には教判の差異によって元暁と法蔵との間には『梵網經』に対する根本的視角の違いがあったから、元暁が法蔵の註釈にあまり影響を与えなかったと考えるべきであろうと主張する¹¹。

次に、金相鉉は『元暁研究』（2000：179-180）で、日本南都般若寺の真円の『菩薩戒本持犯要記助覽集』二卷（1282年撰述、以下『助覽集』）に法蔵の『本疏』が8回引用されていることから、法蔵に元暁の影響があったことを論じている。特に前述の吉津宜英の説を引用し、法蔵が十重戒の第七自讃毀他戒を註釈する際、元暁の『要記』の「一輕重門」を引用したことを指摘する。さらに、法蔵は『要記』の自讃毀他の四種差別¹²をほぼそのまま参考にして『本疏』に採用したが、

¹⁰ 石井公成（1989：134）「インドの經論では一切衆生は我が父母であったと説くだけでなく、一切衆生は我が子であった、とも説くものが少なくない。無限の輪廻を考えれば、当然こういうことになるであろうが、法蔵は勝莊と違って、そのような内容の經論は引用せず、言及もしていない。『梵網經』の解釈としては不必要である上、これを強調すると、中国における最高の原理である孝がゆらぐことになり、また君臣関係に適用されてもまずいからであろう。仏教に対する批判を招くような解釈は、出すことが憚られたであろうし、孝心の篤かったらしい法蔵の場合は、そうした実感がなかったかもしれない。」

¹¹ さらに崔源植は、法蔵の『本疏』において元暁の影響を受けた例をはっきりとは探すことができないと主張している。

崔源植（1999：100）「중국 華嚴宗의 法蔵 역시 범망경에 관한 주석서를 지었는데 원효를 인용하거나 원효의 영향을 받은 예를 선뜻 꼬집어 낼 수 없다. …兩者間에는 범망경을 바라보는 시각이 근본적으로 차이가 있었다고 해야 할 듯하다. 그러므로 원효는 법장의 범망경 주석에 이렇다할 영향을 미치지 못한 것으로 보아야 할 듯하다.」

¹² 『要記』に説かれている自讃毀他の四種差別は以下のものである。

於一讃毀、有四差別。若為令彼赴信心故、自讃毀他、是福非犯。若由放逸無記心故、自讃毀他、是犯非染。若於他人、有愛恚心、自讃毀他、是染非重。若為貪求利養恭敬、自讃毀他、是重非輕。（T45. 918c08）
一つの讃毀には、四つの差別がある。もし彼を信心に赴かせるため、自讃毀他（自分を誉めて他人を誇る）すれば、これは福であり犯戒ではない。もし放逸や無記心によって、自讃毀他すれば、これは犯

法蔵はどこにもその典拠を明かしていなかったと主張している。

3.3 戒律観の比較

3.3.1 元暁の戒律観

本節では、元暁と法蔵の戒律観と戒体論とを調べ、両者がどのような視点から『梵網経』を註釈したかを確認する。まず元暁の『要記』と『私記』の二書について彼の戒律観を確認し¹³、次いで法蔵の戒律観と比較して両者の関係性を明らかにしたい。

3.3.1.1 『要記』の戒律観

元暁は『要記』の冒頭で「菩薩戒とは、流れを返して源に帰る大津であり、邪を離れて正に進む要門である」¹⁴と菩薩戒を定義している。菩薩戒を根源に戻るための渡し場であると定義づけているように、戒とは悟りへ到るための一つの方便にすぎないから、その戒に執着してはならず、さらに戒の有無にも執着してはならないのである。しかし一方で元暁は「究竟持犯門」で、その戒の存在性について積極的に説いている。

戒不自生。必託衆縁。故決無自相。即縁非戒、離縁無戒。…而託衆縁、亦不無戒。非如兔角、無因縁故。（T45.921a13）

戒は自ずから生じない。必ず多くの縁に頼る。故に決して自相はない。すなわち縁は戒ではないが、縁を離れて戒はない。…しかし、多くの縁に頼れば、また戒はないのでもない。兔角のように因縁がないのではないからである。

戒であり（煩惱に）染まったことではない。もし他人に、愛恚心（貪愛と瞋恚の心）があつて、自讃毀他すれば、これは（煩惱に）染まったことであり重罪ではない。もし利養と恭敬を貪り求めて、自讃毀他すれば、これは重罪であり軽罪ではない。

¹³ 本節の「3.3.1 元暁の戒律観」の内容は、法蔵との比較のため、第2章の「2.3.2 元暁の戒体論」の内容を簡略にまとめたものである。

¹⁴ 菩薩戒者、返流帰源之大津、去邪就正之要門也。（T45.918b06）

戒とは、その戒条を制定した因縁によって存在性が確立されるものであって、その因縁から離れて戒は存在性を持たない。元暁はこのような戒の因縁生を「兎角」に喩え、戒は成立因縁すらないものではないと論ずる。

これは衆生が戒の有無に執するのを防ぐための説明であって、もし戒を有無に分けて、戒が無いとすれば、戒の事相を否定して戒そのものがないことになるので、戒は犯さないが永遠に失戒することになる。また、戒が有るとすれば持戒はするが、戒相に執着することになるから、戒の実相に反することになる¹⁵。このように戒は、その「相」が「有」でなく「無」でもない因縁によって成り立つ、中道妙有の方便相なのである。そして、元暁はこのような戒の実相を理解したとき、まさに「戒波羅蜜」を具足することになると説いている¹⁶。

以上のように元暁が『要記』で説いている戒は、諸仏菩薩の本源でありつつも、それは或る形を持って存在するものではなく、有無を離れた中道であり、因縁によって生ずる妙有の状態である。したがって、その実相を正しく理解し、それに執着せず自利利他の菩薩行を行わずに、まさに菩薩は戒波羅蜜を具足することになるのである。

3.3.1.2 『私記』の戒律観

『梵網経』下巻の註釈書である『私記』では、三聚浄戒をより積極的に導入して『梵網経』の菩薩戒を説いている。まず、元暁は三聚浄戒の三徳目の具足によって三徳果を得、その三徳果によって「正覚菩提果」に到ることになると説明する¹⁷。つまり、三聚浄戒の具足によって仏・菩薩

¹⁵ 若於此中、依不是有、見都無者、雖謂無犯、而永失戒。誹撥戒之唯事相故。又於此中、依其不無、計是有者、雖曰能持、持即是犯。違逆戒之如実相故。(T45.921a17)

もしこの中で、有るものではないことによって、すべてが無いと思うならば、無犯であっても、永遠に戒を失うことになる。ただ戒の事相だけに誹撥するからである。またこの中で、無いものではないことによって、有ると思うならば、よく戒を持っているといっても、持つのが即ち犯すことになる。戒の如実相に違逆するからである。

¹⁶ 由是巧便深智方便、永忘三輪、不墮二辺、方趣具足戒波羅蜜。如経言、罪非罪不可得故、応具足戒波羅蜜。(T45.921a24)

この深い智慧の巧方便によって、永遠に身口意の三輪を忘れて、二辺に墜ちず、まさに戒波羅蜜の具足に趣く。経に説いているように、罪と非罪を得ることができないから、まさに戒波羅蜜を具足するのである。

¹⁷ 此三聚戒者、律儀戒者、為断徳目、撰正法戒者、為智徳目、撰衆生戒者、為恩徳目。此三目故得成三徳果。故言由此成正覚。合三徳而為正覚菩提果故。(X38.277a05)

この三聚戒で、撰律儀戒は断の徳目であり、撰正法戒は智の徳目であり、撰衆生戒は恩の徳目である。

の果に到るのである。

このような三聚浄戒による元暁の説明は、『梵網経』本文の註釈にも表れている。元暁は「作仏」と「成仏」を持戒によるものであると説き、三聚浄戒を『梵網経』と同類と認識して持戒を菩薩の仏道修行における根本（因）としてみている。

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)

あなたはまさに仏と作るべき（作仏）とは、持戒によるから、成仏の因があるから、因が果を定めるから、まさに仏と作るべきと名付けるのである。私はすでに仏に成った（成仏）とは、私は三聚戒によって、すでに成仏を得たことを示すのである。

そして、『梵網経』は「心」である仏性を「正因」とするものであって、元暁は「一切有心者」の註釈¹⁸で、『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」説に「真如心」と「生滅心」の二種心を用いて自身の仏性論を説いている。それによれば、衆生には本来清浄な「真如心」が内在している一方、「生滅心」も同時に内在しているため、仏性を見つけて顕現することができない。そのために信心と持戒の「因」を通じ、「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」に到ることができないのである。そして、戒は仏性である「心」だが、持戒を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」のみに頼って放逸に陥るのを防ぐための説明なのである。

また、元暁は『梵網経』の受戒者について「化人」の説明で、天・龍・神と無色界人まで含めて、大乘における一切人の受戒を許している¹⁹。さらに、小乗人が大乘に帰依した場合については

この三徳目によって三徳果を成すことができる。故にこれによって正覚を成すと言うのである。三つの徳を合すると正覚菩提果になるからである。

¹⁸ 初言一切有心者、論仏性正因。謂如涅槃経云、一切衆生凡有心者、当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)

初めの「一切有心者」というのは、仏性が正因であることを論ずる。『涅槃経』に云う、「一切衆生、凡そ心がある者は、まさに阿耨多羅三藐三菩提を得るからである。凡そ心がある者には二種心がある。一は真如心…二は生滅心である。…衆生には皆このような二種心があるから、「一切有心者」と名付けるのである」と。

¹⁹ 化人者、天龍神等及化来受菩薩戒人等。問無色界人者、何以故非列耶。答亦得言变化。以撰許上。皆大乘中得受戒。若小乘遮難所撰。(X38. 279c22)

化人とは、天・龍・神など及び変化して菩薩戒を受けた人などである。問う、無色界人は、どうして含まれていないのか。答える、また変化人と言え。上の例に含まれるのである。皆な大乘の中では戒を受けることができる。もし小乗であれば含まれ難いのである。

『瑜伽師地論』を引用して、菩薩性人は「十信」に入れば不退転位を得るが、小乗人は「十解」に到って不退転位を得ることができると説明する²⁰。小乗人に対しては多少の制限を置いているが、元暁は『梵網経』の受戒者を变化人と小乗人まで含めた一切人と定義づけている。

そして、「此方釈迦序」の「非色非心」で、次のように戒は色によるものでも、心によるものでもないと説明する。

非色非心者、以防非止悪義為戒故。此戒者雖從色生而非為色、雖從心生而非為心。故言非色非心。(X38. 279a14)

「非色非心」とは、防非止悪の義を戒とするからである。この戒は色に従って生ずるけれども、色ではなく、心に従って生ずるけれども、心ではない。故に「非色非心」と言うのである。

戒は、それを制定した因縁によって生ずるものである。しかし、その制定因縁もただ因縁のみであって、その因縁と戒が一体になって、ある存在として自性を持つのではない。つまり『要記』のように、戒は因縁によって生ずるが、その因縁から離れば戒という存在性もなくなる「妙有」のものである。このような説明は「非有非無」で、より詳しく説かれている。

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)

「非有非無」とは、戒が両辺を離れた中道であるのをあらわす。戒体を論ずれば、因縁に従って生じたものである。しかし、因縁から戒の自性を求めても、得ることができないから、「非有」である。因縁に従って生じた戒は有るものではないが、兔角が無いことと同じではない。故に「非無」という。

有無の両辺を離れた戒は「中道」の状態として、どのような自性も持っていない。しかし、これは「兔角」のように最初から因縁すらないものではない。この比喩は『要記』でも引用され、

²⁰ 若依瑜伽論、通此文者。若菩薩性人入十信者、始入第一信時即得不退。若二乘性人迴小入大者、十信位中未入不退位。亦未入於三僧祇數。到於十解位、方得入不退位。亦得入於三僧祇數。(X38. 278c15)

もし『瑜伽論』によれば、この文は通ずる。もし菩薩性人が十信に入るならば、初めの第一信に入ったとき、直ちに不退転位を得るのである。もし二乗性人が小乗から大乘に入るならば、十信位の中では未だ不退転位に入れない。また三阿僧祇劫にも入れない。十解位に到ったとき、ようやく不退転位を得ることができる。また三阿僧祇劫にも入ることができるのである。

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用いられる論理である。

そして、このような戒を有無に分けて執着することは『要記』の説明のように、両方とも誤った理解であって、どちらも戒を犯して失うことになる²¹。このように戒は、有無を離れた「中道」であり、因縁によって成り立つ「妙有」である。また、この戒は功德として仏果を生ずるものであるので、仏果を得るためには持戒しなければならない²²。つまり、元暁にとって戒は、存在性の有無を離れている「中道」であり、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。

そして元暁は、『梵網経』の戒は「体」を種子として現れるが、「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、本来「体」と異なるものではないと説明する²³。つまり、元暁は戒を何の実体もない単なる仮立のものではなく、実際に存在性を具えたものとして認識したのである。しかし、その戒は因縁によって生じ、有無の両辺を離れていた中道妙有の存在である。また「一得永不失」として、「体」を失っても本来「体」と異なるものではないので、戒は永遠に存続するのである。

²¹ 大品経云、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、而不知戒実相、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、契会中道。故言非有非無也。(X38. 279b13)

『大品経』にいう、「罪と罪ではないことを得ることができないから、これを尸羅波羅蜜を具したと名付けるのである」と。もし、ある人が戒は無いものではないから有ると執着するならば、戒は失わないが、戒の実相を知らなかったから、戒を犯すことになる。もし、ある人が戒は有るものではないから無いと思って執着するならば、戒の因果法を誹ることであるから、即ち戒を失うことになる。この二辺を離れるため、中道に合致する。故に「非有非無」と言うのである。

²² 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、方得能生仏果。是因果義。(X38. 279b21)

仏果を生ずることができるのは、戒の中の功德の義である。非(正しくないこと)を防ぐことができるのは、功德の中の戒の義である。この故に戒の(中の)功德の義が、まさに仏果を生ずることができるのである。これが因果の義である。

²³ 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。挙体為種子、亦挙体為戒。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、戒家種子門挙体不滅。譬如水與浪、雖水異体、而風息時、浪門以全滅、而水門者全不滅。(X38. 279b24)

問う、種子の中で非を防ぐ義が戒であるとは、種子の上に仮立しているのか、そうではないのか。答える、種子の上に仮立しているのではない。「体」を挙げて種子となり、また「体」を挙げて戒となるのである。問う、もしそうならば、戒を失うとき、後に生じた種子もまた失うのか。答える、「体」が異なるものではないけれども、種子の中の戒はすべて滅するが、戒の中の種子は「体」を挙げているから滅しない。例えば水と浪のように、元来「体」が異なるものであっても、風が止んだとき、浪はすべて滅するが、水は全く滅しないのである。

3.3.2 法蔵の戒律観

法蔵は『本疏』の「示本行」で、戒は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おり、この戒法がなければ菩薩は成仏できないと論じている。

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)

一切諸仏の本源であり、菩薩道を行ずる根本である。またいう、「一切の菩薩はすでに学び、今学び、まさに学ぶべきである」と。解すれば、もしこの戒法がなければ一菩薩も仏道を完成することができない。

戒は、仏が大菩提心を起こした者のため、菩薩学処を制定して修行の道を示したものであり、したがって、菩薩はこの戒を修行の指針にして、悟りへ到るための修行をしなければならない²⁴。また、法蔵は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、それは禽獣と違わないと述べ、菩薩の修行における戒の重要性を強調している。

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、雖居山苦行食果服薬、與禽獸無異。(T40. 602c13)

『大智度論』卷十三に云う、「例えば足なしに行こうとし、翼なしに飛ぼうとし、船なしに渡ろうとするのは、不可能なことである。もし戒なしに好果を求めようとするのも、またこのようであって、もし人がこの戒を捨てたら、山に住みつつ苦行し、果実だけを食べ、薬を服していたとしても、禽獣と異ならないのである」と。

つまり、法蔵にとって戒は、大菩提心を発した菩薩が必ず保つべき根本であり、成仏に到るた

²⁴ 謂如来出世、若不顯此菩薩毘尼、諸有情初發大菩提心者而未能知、何等応作、何等不応作、而進行無依。是故要当制立菩薩学処、令知進修。(T40. 602c09)

如来が世に出て、もしこの菩薩の毘尼（戒律）を現さなかったら、諸の有情の中で初めて大菩提心を発した者は、何をしなければならぬのか、何をしてはならぬのかを分からないまま、抛り所もなく進むことになる。この故に必ず菩薩学処を制立し、(それを)知ってから修行に進むべきことを知らせる。

めの絶対条件である。したがって、菩薩が持戒しなかったり戒を捨てたりするならば、菩薩としての資格を失うことになり決して成仏できないのである。

そして、法蔵は「十戒の一々が皆な三聚浄戒を具する」(T40. 609c09)²⁵と述べ、『梵網経』の十重戒すべてが三聚浄戒であると定義づけている。また『本疏』の「宗趣」の説明で、三聚浄戒は悟りの因であり『梵網経』の宗であって、一切諸仏はこの三聚浄戒によって世間に出現するようになる」と説く。

此菩薩三聚浄戒、既爲道場直路種覺円因。是故一切諸仏出興于世利楽衆生、皆依古法。

法爾初時結於菩薩波羅提木叉又爲宗本之要。(T40. 602b26)

この菩薩の三聚浄戒は、すでに道場の直路、種覺の円満な因である。この故に一切の諸仏が世間に出現して衆生を利楽するのに、皆な古法に依る。法爾として初めに菩薩の波羅提木叉を結して宗本の要にした。

また、菩薩は三聚浄戒によって大誓願を起し、その誓願を成就しなければならないと説く。そして、その三聚浄戒について、菩薩の波羅蜜行はすべて三聚浄戒を具足しており、この三聚浄戒心によって廻向心を発することになるので、菩薩萬行の宗であると論じている。

創起大誓要期三聚、建志成就。(T40. 604a21)

初めて大誓願を起して三聚浄戒を要期^{ようご}し、志を建てて成就しなければならない。

諸菩薩波羅密行莫不具足三聚。所謂發三聚心、修三種行、成三廻向。菩薩萬行莫過於此。故以爲宗。(T40. 604b05)

諸の菩薩の波羅密行は三聚浄戒を具足しないことがない。いわゆる三聚浄戒の心を発し、三種の行(戒・定・慧)を修め、三廻向(菩提・衆生・實際)を成就する。菩薩の萬行はこれよりすぐれたものはない。故に宗とする。

持此三戒増長三学、成就三賢十聖等位、究竟令得三徳三身無礙仏果。是意趣也。謂一律儀離過顛断徳法身、二摂善修萬行善以成智徳報身、三以摂衆生戒成恩徳化身故也。(T40. 60

²⁵ 是故十戒一一皆具三聚。(T40. 609c09)

4b08)

この三戒を持して三学を増長し、三賢十聖等の位を成就して、究竟に三徳（断・智・恩）と三身の無礙の仏果を得させる。これが意趣である。謂わば、一の摂律儀戒は過を離れて断徳の法身をあらわす。二の摂善法戒は萬行の善を修めて智徳の報身を成し、三の摂衆生戒によって恩徳の化身を成すからである。

このように法蔵は、菩薩は三聚浄戒によって菩提心を発し、それに基づいて菩薩行を修めて誓願を成就すれば、仏果へ到ることになると説いている。このような説明は『梵網経』の戒体が発心によって現れるのを説いていることでもある。法蔵は、仏性の存在を信ずるから、当来に成仏をすることができるし、この信を起こすことによって菩提心を発することになり、それが戒を得ることであると述べる。

謂信己身有仏性法故、即是定当来成仏之義。…起此信即是発入理菩提心。此故此心即是得戒。故無垢稱経云、発菩提心即是出家、是即具足成比丘性。（T40. 607a08）

自身に仏性の法があるのを信ずるから、即ちこれは必ず当来に成仏するという義である。…この信を起こせば、即ち入理の菩提心を発することになる。この故にこの心、即ち戒を得る。故に『無垢稱経』に云う、「菩提心を発せば即ちこれは出家であり、これが即ち比丘の性を具足することになる」と。

法蔵は発菩提心によって心に戒が得られると説明している。つまり、心法戒体のように心が即ち戒であるのではなく、別個の戒があつて、それが心に得られるという説明である。

ところが、『梵網経』の受戒者についての説明で、「一切衆生悉有仏性」説を通して「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説いている。つまり、戒は仏性によって生ずるものであり、仏性は心であるから、即ち『梵網経』は仏性戒になるのである。

凡諸有心皆有仏性。有仏性故堪爲道器。故云摂仏戒也。又前是当成之仏、抛仏性体也。此明有心之者皆摂仏戒、是仏性用也。（T40. 607a16）

凡そ諸々の心がある者は皆な仏性がある。仏性があるから菩薩道の器になることができる。故に「仏戒を^う掲げよ」と言ったのである。また前に「当成の仏」と言ったのは、仏性の体によるのであ

る。ここで「有心の者は皆な仏戒を摂ける」というのは、仏性の用を明かしたのである。

しかし、法蔵は次のように戒の自性について、戒は無自性であり、因縁によって生ずると明言している。つまり、戒は自性が無いが、菩提心の発心を因として生ずる妙有の状態である。

明戒無自性起藉因縁。謂此戒法既從因縁必無自性。無自性戒名爲戒光。以仏説爲縁、機感爲因。或師授爲縁、菩提心爲因、無自性戒方得發起。故云有縁非無因也。(T40.607c19)

戒は無自性であり因縁によって起るのを明かす。この戒法はすでに因縁に従っているから、必ず自性がないという。無自性の戒を名付けて「戒光」という。仏説を縁とし、機の感応を因とする。或いは師の教えを縁とし、菩提心を因として、無自性の戒は、始めて發起するのを得る。故に「有縁非無因（縁あり因なきに非ず）」というのである。

このように、戒は因縁によって成り立つもので、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。つまり、戒は妙有の状態であり、有でも無でもない。したがって、法蔵は次のように「兎角」の比喻を用い、有無の両辺を離れた戒の存在性を説いている。

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)

「有無を離れた」とは、縁起の戒は便ち自相がないことをいう。縁に即すれば戒ではなく、縁を離れて戒はない。「即」と「離」を除けば中間を得ることができない。このように戒を求めても永しえに有も無もない。しかし、この無でもなく有でもない戒は、兎角のように因縁もないものと同じではないから、この故にこの戒は有無をともに絶する。また、執するのではないから有ではなく、縁に従って起こるから無ではない。また、縁に従って起こるから有ではなく、執するのではないから無ではない。故に「非有非無」というのである。

つまり、戒は兎角のように本来、成立因縁すらないものではなく、菩提心の発心によって因縁と接して、その因縁によって現れ、受戒者を涅槃に導く原動力になるのである。この「兎角」の

比喩は、法蔵以前の『梵網經』の註釈書では、元暁の『要記』と『私記』に引用されている例がある²⁶。両者は大乘菩薩戒において戒の自性を否定すると同時に、その戒の因縁生を強調するとき、同じくこの比喩を用いている。

そして、発心と誓願が戒の土台であるので、戒は思の種子を「体」とする「非色」の戒体なのである。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」の戒体でもあると説明する。

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、故用思種爲體。故云非青等色也。於思種上仮立爲色。故云非心也。（T40. 607c26）

「色心を離る」とは、この真の戒性が質礙でもなく、また縁慮でもない。故に「非色心（色心に非ず）」というのである。また解すれば、戒は思の種子に於いて建立するから、思の種子を用いて「体」とする。故に青等の「非色（色に非ず）」というのである。思の種子の上に於いて仮立して色とする。故に「非心（心に非ず）」というのである。

そして、この因縁によって生ずる戒は、有無を離れた妙有の状態であり、命を終えても戒体は消えない「一得永不失」のものであると説いている。

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）

もし小乗によれば、波羅夷罪を犯したのではない。（殺される）彼の命がまだ終わっていないと、

²⁶ 元暁と法蔵の「兔角」の例は、その文章が完全に一致している形ではないが、その引用の仕方や、戒の因縁生の強調などを考えてみると、両者の影響関係を明かすのに重要な証拠の一つであろうと考えられる。両者の文章を比較すると次のようである。

元暁	『要記』 (T45. 921a15)	而託衆縁、亦不無戒。非如兔角、無因縁故。 多くの縁に頼れば、また戒はないのでもない。兔角のように因縁がないのではないからである。
	『私記』 (X38. 279b09)	從因縁生戒雖非有、而不同於兔角無。故言非無。 因縁に従って生じた戒は有るものではないが、兔角が無いこととは同じではない。故に「非無」という。
法蔵	『本疏』 (T40. 608a02)	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。 この無でも有でもない戒は、兔角のように因縁もないものと同じではないから、この故にこの戒は有無をともに絶する。

まだ罪が成り立たないからである。(殺した人の)命がすでに終わった後には、戒をすでに失ったからである。しかし、菩薩戒はすでに生が終わっても(戒を)失わないから、還って波羅夷罪を得るのである。

つまり、法蔵が『本疏』で説明している菩薩戒は、仏性戒でありつつも発心と誓願を土台とする「非色非心」の戒体を持っているものである。しかし、この戒は因縁生による妙有の状態として、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のである²⁷。

以上の内容のように、元暁と法蔵は戒律観において類似点をみせている。

まず両者は、戒は諸の仏・菩薩の本源であり、悟りに到るための修行の根本であると定義づけている。

また、この戒は菩薩の大菩提心の発心によって現れ、三聚浄戒の菩薩行を通じて悟りに到ると説明する。そして、両者は『梵網経』の受戒者を菩薩人のみに限らず、元暁は变化人と小乗人まで含めて一切衆生の受戒を許している。法蔵も一切の心がある者は皆な戒を受けることができると論じ、一切人の受戒を許している。これは元暁以前の註釈である智顛の『義疏』で、菩薩人のみに限って受戒を許しているのに対し²⁸、受戒者の範囲をより広げて『梵網経』の活発な流通を狙った註釈であろうと考えられる。これは菩薩戒を大乘菩薩の本源であり、悟りへの必須条件と認識した元暁と法蔵においては当然の解釈であると考えられる。

そして両者は、『梵網経』を仏性戒とみるが、その存在性は因縁生による無自相であり無自性で

²⁷ 法蔵の戒体や機根について、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)と述べ、『本疏』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。一方、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くない」(1984: 401)と述べ、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説く。

²⁸ 受戒者については、前述のように吉津宜英(1991: 568)も言及している内容であって、元暁、法蔵とは異なって智顛の場合は、『梵網経』の教えを受けることができる対象を菩薩人のみに限っている。

於三教中即是頓教、明仏性常住一乘妙旨。所被之人、唯為大士、不為二乘。華嚴云、二乘在座、不知不覺。以大士階位非二乘所行、制戒輕重非小乘所學。(T40. 569b18)

三教の中で即ちこれは頓教であって、仏性の常住と一乗の妙旨を明かす。この教えを被ることができる人は、唯だ大士(菩薩)だけであって、二乗ではない。『華嚴経』にいう、二乗は座に在れども、知らず覺らない。大士の階位は二乗が行ずるところではなく、制戒の輕重は小乗が學ぶところではないからである。

あると説く。戒は縁によって生ずるが、その縁から離れると存在性を失うのである。また、縁によって生ずる戒は有るものではないが、縁によって生ずるから無いものでもないと論ずる。ここで元暁と法蔵は同じく兎角の比喻を用い、戒は兎角のように成立因縁すらないものではないと述べ、戒の因縁生を強調している。

ところが、元暁と法蔵はこのような妙有の戒とその「体」の説明において相違がある。元暁は、戒は「体」を種子として現れるが、その「体」に仮立しているものではなく、本来「体」と異なるものではないと説く。一方、法蔵は、戒は「体」を種子として現れるが、その種子（体）に仮立しているものであると説明する。両者は、戒を心が「体」である仏性戒とみるが、その「体」との関係においては相違がある。つまり法蔵は、妙有の戒は心においても有無を離れていなければならないと認識していたので、その戒の「体」も「非色非心」として把握したのであると考えられる。しかし、両者はこのような相違にもかかわらず、戒は生を終えても消えず、次生につながるると述べ、心法戒体の「一得永不失」を説いている。

このように元暁と法蔵は、戒律観においてかなり類似した註釈をしている一方、戒体論においては定義を異にしている。これは法蔵が元暁の註釈を参考にしつつも、自身の戒律観を加えて『梵網経』を註釈したからである。

3.4 犯戒に対する無犯の分析

元暁と法蔵は『梵網経』の罪の軽重について、その罪の原因である心（因）の状態を中心として判断している。特に菩薩の衆生済度のための犯戒行について両者は各々独自の概念を用いて、その犯戒行は無犯であり福になると説いている。本節では、このような元暁と法蔵の註釈における犯戒の判断を比べて両者の影響関係を確認する。

3.4.1 元暁の犯戒の判断

まず、元暁²⁹は『私記』の各戒条の小結である「挙非結過」で、心の状態によって「一向福非罪・

²⁹ 本節の「3.4.1 元暁の犯戒の判断」の内容は、法蔵との比較のため、第2章の「2.5 『義疏』と『私記』の註釈比較」の内容を部分的に引用したものである。

非罪非福・唯軽非重・唯重非軽」に分けて判断している。特に「一向福非罪」では「達機菩薩」という概念を用い、菩薩の諸行は衆生のためであるから、たとえ犯戒であっても、罪ではなく、福であると説く。また、無記心のような状態での犯戒は、罪に対する意識がない状態であるから、福でも罪でもないと説いている。十重戒の第四妄語戒の「一向福非罪・非罪非福」の内容は以下のとおりである。

一者唯福非罪。謂達機菩薩以妄語度衆生等。二者非罪非福。謂狂乱心中説等。(X38.284c03)

一は唯だ福であり罪ではない。謂わば達機菩薩が妄語を用いて衆生を済度することなどである。

二は罪でも福でもない。謂わば狂乱心の状態で説いたことなどである。

「達機菩薩」は衆生の根機を觀じて善心の因によって済度行を行うので、たとえそれが犯戒行であっても、その本質によって罪ではなく福になるのである。このような犯戒の判断は元暁の戒律觀とも関連していることで、前述のように元暁にとって戒は悟りへ到るための一つの方便に過ぎない。したがって、そのような戒を守るために衆生済度行を行わないことこそ、戒の根本を犯した犯戒になるのである。さらに元暁は『要記』で、次のように菩薩が独りで清浄に戒を守ることとも罪になると説明する。

持正戒者、何必是罪。所以然者、如有一類。内無諸纏、不觀余人作與不作。唯察自心、独持正戒。如是菩薩何由成犯。答若無染心、不在前説。而於此人、亦当分別。若由独淨、令諸世人普於諸僧、謂非福田。利養尊重偏歸於己者。(T45.919a16)

正戒を持つのがどうして必ず罪になるのか。その理由は、次のような一種類のものがあるからである。内に諸の纏がなく、他人の作と不作を觀ない。ただ自身の心だけを觀察して、独り正戒を持つのである。このような菩薩がどうして犯になるのか。答える、もし染心がなければ、前の説に当たらない。しかし、この人もまたまさに分別すべきである。もし自身一人清浄で、諸の世人をして諸僧を平凡に見せれば、福田とはいえない。利養と尊重が偏に自分だけに歸するようにするからである。

菩薩が自身の修行だけに集中して他人を見ず、またそのような修行と戒行によって自身だけが

清浄な者になって、他の人々を劣った者のように見せるのも、菩薩としてしてはならない行である。このように菩薩にとって何より重要なことは利他行であり、これこそ三聚浄戒の実践行なのである。

また、十重戒の第一殺生戒の「非罪非福」の説明では、誤って犯した犯戒行はあくまで罪がないだけであり、その業はあると説明している。

或有煞人而非罪非福。謂誤及迷煞等。唯有業道故、無犯戒罪故。(X38.282a17)

或いは殺人をしても罪でも福でもないことがある。誤り及び迷いの殺などを謂う。ただ業道だけがあるのであって、犯戒の罪はないからである。

元暁は犯戒の因である心の状態を通じて罪の軽重を判断している³⁰。しかし、これは犯戒行に

³⁰ 元暁は『私記』「十重戒」の「具縁成業」というところで、各戒条における業を成す「縁・因・業・法」を説いている。特に元暁はこの四項の構成要素の中、「因」が欠けていけば無犯（無罪）になると論ずる。「十重戒」の各戒条の「具縁成業」は次のようである。

第一 不殺戒	縁	人境、人想	第六 意心説 同法人過戒	縁	同戒七衆同法、 同戒同法者想、 意是有想、向人説
	因	発殺人心		因	有嗔垢心
	業	発方便		業	言詞了了、所人已解
	法	断命根		法	七逆十重重過
第二 偷盜戒	縁	人物、人物想	第七 自讚毀他戒	縁	七衆同法、同戒同法人想
	因	発盜心		因	共淨利
	業	起方便		業	言詞了了、前人聞知
	法	重物、離本処		法	向人自説
第三 不姪戒	縁	正道	第八 慳惜加毀戒	縁	貧苦衆生、貧苦想
	因	有染心		因	慳惜心
	業	起方便		業	不與財法乃至一錢一句、 毀辱
	法	合境		法	自有財珍
第四 妄語戒	縁	対成人、人想、前人已解	第九 瞋打結恨戒	縁	人、人想
	因	起顛誑心		因	起瞋恚
	業	説得得人法、言葉了了		業	不受讖謝、結恨不捨
	法	自知未得		法	出麤語、手杖打拍
第五 酤酒戒	縁	与人、人想、彼人飲	第十 謗三宝戒	縁	人境、人想
	因	発酤酒想		因	有内邪解
	業	与彼人、取価		業	言詞了了、前人領解
	法	真酒		法	説邪法、建立満通

対する「罪」の判断であり、その行に対する「業」の判断ではない。つまり、無記心や誤りなどによる犯戒行は罪でも福でもないが、その業があるので、後にその果報を受けることになるのである。このような罪と業との関係は『要記』の三縁四因の説明でより詳しく説かれている。

有犯者、謂由四因、所犯諸事。無違犯者、謂由三縁、所作諸事。三縁是何。謂若彼心増上誑乱、若重苦受之所逼切、若未曾受淨戒律儀。此三無犯、通一切戒。別論無犯。如文広説。於有犯中、有其二聚。重内応知、栗中上品。軽中当識、是染非染。通而論之、四因中、若由無知、及由放逸、所犯衆罪、是不染汚。若煩惱盛、及由輕慢、所犯衆罪、是其染汚。別論染不染者。(T45. 918b28)

有犯とは、四因によって諸の事を犯すことをいう。無違犯とは、三縁によって諸の事を行ずることをいう。三縁とは何か。その心に誑乱心が増上されること、重苦を受けて逼迫されること、かつて淨戒律儀を受けたことのないことをいう。この三つの犯がなければ、一切戒に通じる。別に無犯を論ずれば、文に広説している通りである。有犯の中には二聚がある。重の内にまさに栗中上の品があるのを知る。軽の中にまさに染と非染があることを識る。まとめて論ずれば、四因の中に、もし無知や放逸によるのなら、犯したところの多くの罪は染汚されたものではない。もし煩惱が盛んであったり、また輕慢によるのなら、犯したところの多くの罪は染汚されたものである。別に論ずれば染と不染である。

犯戒について無犯の三縁と有犯の四因に分け、有犯を再び煩惱に染まったか染まっていないかに分けて罪による煩惱の有無を詳説している。このように元曉は、単に犯戒による罪の有無だけを説いたのではなく、犯戒の行による煩惱の有無まで説き、各犯戒行の判断基準を詳細に論じている。

3.4.2 法蔵の犯戒の判断

法蔵は『本疏』で「通局(塞)」³¹という独自の概念を用い、各戒条における犯戒を説いている。

³¹ 「通局」は戒条によってその表記の違いがある。しかし、その意味は同じである。『本疏』の十重戒の各戒条に表れている「通局(塞)」の違いは以下のとおりである。

特に「通局」の「通」について「通とは、或いは殺生があっても犯戒ではなく、多くの功德が生ずる」(T40.612a07)³²と述べ、『私記』「挙非結過」の「一向福非罪」のように菩薩が衆生のために善心で行じた犯戒は無犯であると説いている³³。

如是菩薩意樂、思惟於彼衆生或以善心或無記心、知此事已為当来故深生慚愧、以憐愍心而断彼命。由是因縁於菩薩戒無所違犯、生多功德故也。(T40.612a13)

このように菩薩は意樂して、彼の衆生に対して善心や無記心をもって思惟し、この事を知り已って当来のために深く慚愧(懺悔)を生ずる故に、憐愍心を持って彼の命を断つ。この因縁によって菩薩戒においては違犯することなく、多くの功德が生ずる、との故である。

菩薩の諸行はすべて衆生の利益のための行動であり、その犯戒行さえも衆生のための利他行なのである。したがって、菩薩が自身の清浄戒行のために犯戒を恐れて衆生を済度しなかったら、それは菩薩戒の本質を犯したことになるので、却って犯戒になるのである。このような犯戒に対する無犯の判断は、その菩薩の犯戒行に悪心の因がなく、ひたすら善心と慈悲心によって行ずるので可能なことである。ところが、法蔵はこのような犯戒行の前提条件として懺悔(慚愧)しなければならないと説いている。これは、その犯戒行がたとえ衆生のための済度行であっても、犯戒の行為自体に対する懺悔心を持たなければならないことを述べているのである。そして、法蔵は無記心による犯戒については、たとえ無罪であっても、その業はあると説明する。

戒条	名	戒条	名
第一殺戒	通塞	第六説四衆過戒	通局
第二盜戒	通局	第七自讚毀他戒	通局
第三姪戒	通塞	第八故慳戒	通局
第四妄語戒	通局	第九故瞋戒	通局
第五酤酒戒	通局	第十謗三寶戒	通塞

³² 通者、或有殺生而不犯戒、生多功德。(T40.612a07)

³³ 『本疏』における無犯の判断について、石井公成は「悪くいえば、法蔵は一般の仏教信者に対し、これこれの場合には戒を守らなくてもよいという保証を与えようとした、ということにもなりかねない」(1984: 401)と述べ、前述の崔源植のような説明をしている。ところが、「法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』に見える生命観」では「勝莊等にあつては功德の面ばかりが前に出ており、殺生を「許す」という面が強くなりすぎているように法蔵には思われたのであろう」(1989: 127)と述べ、法蔵が衆生済度行における自己犠牲を強調した理由を説いている。これについては石井公成の見解に同意するが、法蔵が『本疏』において最も恐れたことは無犯に対する拡大解釈や誤った理解であつただろうと考えられる。したがって、法蔵は業の説明や衆生済度行における自己犠牲などを用い、犯戒に対する果をより詳細に論じて菩薩の済度行を説いたと考えられる。

無記心者、或不成犯。以無記不成業故。或亦有業、以還得報故。…此即於戒雖為不犯。
然殺業如茲不亡故不可輕也。(T40.611b13)

無記心とは、或いは犯にならない。無記は業を成さないからである。或いは業が有ることもあり、
還って報いを得るからである。…これは即ち戒においては、たとえ不犯であっても、殺生の業はこ
のようになくなるから、軽罪とはできない。

無記自体は業を成すことができないので、犯戒は無犯になるが、その無記心による行動は果報
を受けるので、業はあると説いたのである。したがって、菩薩はこのような犯戒行による業を常
に注意しなければならない。法蔵の業に関する説明は、十重戒の第一殺戒の「制意」でも説かれ
ている。

初制意者、略由十意。一由断生命業道重故、負此重業不堪入道。(T40.609c15)

初の制意は、略して十意による。一に(衆生の)生命を断てば業道が重くなるから、この重い業を
負っては道に入ることができない。

「梵網戒」の制止の意味は業によることであり、業が重ければ悟りの道に入ることができな
いと説いている。菩薩は自利と利他をともに修めて涅槃に入るのが目標である。しかし、業が重け
れば涅槃の道に入ることができず、結局菩薩としての資格を失うことになるのである³⁴。であ
れば、菩薩はどうすれば業を作らずに衆生のための済度行を行うことができるのか。これについて
法蔵は「ただ大悲心をもって、その極苦しみを受けている衆生を救うため、自身の苦痛を避けな
いならば、また無犯である」(T40.611a01)³⁵と述べ、衆生のためには菩薩自身の苦痛も避けては
ならないと力説している。また、『瑜伽師地論』を引用し、菩薩は衆生の代わりに自身がその苦痛
を受ける、という善心を持たなければならないと説明している。

如瑜伽戒品云、謂如菩薩見劫盜賊、為貪財故欲殺多生、或復欲害大徳声聞独覚菩薩、或復

³⁴ これについて石井公成は「法蔵は殺戒の成立理由について次のように述べている。…その第一の理由は、
殺生は業が重いということである。一番大事なのは、業を恐れることなのである」(1989:128-129)と述
べ、法蔵が『梵網経』の註釈において何より業を重視していたと説いている。

³⁵ 但以大悲、救彼極苦不避自苦故亦無犯。

欲造多無間業。見是事已起心思惟、我若斷彼惡衆生命、当墮地獄、如其不斷彼命、無間業成当受大苦。我寧殺彼墮於那落迦、終不令其人受無間苦。(T40. 612a07)

『瑜伽論』の「戒品」に言うように、「もし菩薩が劫盜する盜賊が、財物を貪るために多くの命を殺そうとしたり、或いはまた大徳の声聞・独覺・菩薩を害しようとしたり、或いはまた多くの無間業を造ろうとするのを見る。この事を見てすでに心を起して思惟し、私がもしあの悪い衆生の命を断てば、まさに地獄に墮ちるであろう。もし、彼の命を断たないならば、彼は無間業を成じて、まさに大きな苦しみを受けるであろう。私がむしろ彼を殺して那落迦(地獄)に墮ちるとしても、終にその人が無間の苦しみを受けないようにする」と。

つまり、菩薩が衆生のためにどのような犠牲や犯戒も恐れずに済度行を行じたとき、まさに無犯になる。しかし、法蔵は四十八輕戒の第二十不能救生戒の「闕縁」と「通局」で、済度行は自分に力があり、相手に利益を与えることができる場合に限って行ずるべきであると述べ、菩薩の無駄な犠牲と無分別的な済度行を制止している³⁶。

王力自在、救不得故、無罪也。…若自重病、若無勢力、徒自殞命、終無有益、准応無犯。反上皆犯(T40. 643b11)

王力が自在なるも、救おうとしてもできないから無罪である。…もし自身が重病であったり、若しくは勢力がなかったりして、無駄に自身の命を落し、終に何の利益もないならば、准ずるにまさに無犯なのである。上の内容に反するものはすべて犯である。

法蔵にとっては、相手に利益を与えることのできない済度行は正しい利他行ではないし、自身に力がない場合の犠牲は結局無駄な犠牲になるので、菩薩の思慮深く分別のある済度行を勧めているのである。これは前述の石井公成の説明のように、法蔵の現実主義的な傾向が示されているところであると考えられる。しかし、これは当時の権力者たちを意識したうへの註釈というよりは、現実的に済度行を行うことのできる範囲と条件などを示すための註釈であろうと考えられる。

³⁶ この内容について石井公成は「こうした現実主義的な傾向こそ本書の最大の特徴といえよう」(1984: 401)と述べる。さらに法蔵は『本疏』を著述する際、「出家や行道あるいは造像や経の売買などを国家が禁止することを認めるのである。こうした箇所や、「王力自在」を強調した箇所などを見る時、法蔵は時の権力者たちを意識しながら本書を著わしたことが推測される」(1984: 402)と説明する。

以上の検討のように、元暁と法蔵との間には犯戒の判断において相当な類似点がある。まず、元暁は前述のように各戒条の「挙非結過」で「達機菩薩」という概念を用い、菩薩の利他行による犯戒行は福であり無犯であると説いている。法蔵も「通局」の「通」で、善心の犯戒行は功德になり、違犯ではないと説き、元暁と同様の註釈をしている。これは智顛以来の『梵網経』の註釈にあらわれた特徴として、特に元暁の『私記』で強調されている犯戒の判断である。また、元暁と法蔵は無記心による犯戒は罪ではないが、その行為に対する業は有ると説く。無記自体は業を作らないが、無記心による行為はそれとは別のものであるから、当然の果を受けるべきである。これは犯戒の判断に対する間違った理解や拡大解釈による無分別な犯戒行を規制するためであると考えられる。そして、犯戒行が無犯になるのは、必ず菩薩が衆生に対する慈悲心を持って自身の犠牲や破戒も恐れずに済度行を行うときであると明言している。これもまた菩薩の間違った犯戒行を規制するためであると考えられる。

しかし、法蔵はこのような菩薩の済度行について、自身が力不足であり、衆生に利益を与えることができない場合には、済度行を行わなくても無犯であると述べる。また、菩薩の無駄な犠牲を制止し、実践可能な範囲で済度行を行うことができるように、より現実的な註釈をしている。

このように法蔵の犯戒に関する註釈では、元暁と相当に類似した犯戒の判断と利他行に対する定義とを確認することができる。これは元暁と法蔵が戒を修行の方便とみて、自身の犠牲も恐れない善心の犯戒行こそ真の菩薩行であるとの認識から可能な註釈であると考えられる。

3.5 教判と「瑜伽戒」の引用

本節では先行研究を踏まえて、元暁と法蔵との教判における『梵網経』の位置付けと、註釈における「瑜伽戒」の引用とを検討し、両者が『梵網経』をどのような立場から扱っていたかを確認する。

まず、元暁と法蔵は『梵網経』に対する教判において大きな相違がある。元暁の教判について法蔵は『探玄記』で次のように紹介している。

唐朝海東新羅国元暁法師造此経疏、亦立四教。一三乘別教、謂如四諦教縁起経等。二三乘通教、謂如般若経深密経等。三一乘分教、如瓔珞経及梵網等。四一乘満教、謂華嚴経普賢

教。積此四別如彼疏中。(T35. 111a26)

唐朝海東新羅国の元暁法師はこの経の疏を造るとき、また四教を立てる。一は三乗別教、謂わば四諦教と縁起経等である。二は三乗通教、謂わば般若経と深密経等である。三は一乗分教、瓔珞経及び梵網(経)等である。四は一乗満教、謂わば華嚴経と普賢教である。この四別を積するのは、彼の疏の中の通りである。

法蔵の理解によれば、元暁は『梵網経』を『華嚴経』と同じ一乗教と分類するが、その教えに対しては満教と分教の違いを置いて、『梵網経』は教えにおいては『華嚴経』に及ばないものであると説いている。これについて吉津宜英は「これは元暁の『華嚴経疏』に出ていたものであるが、今は序文と巻三の一部分が残存しているにすぎない。この一文によって、まず第一に『華嚴経』が一乗満教、一乗が十分に満ちあふれた教えとされるのに対して、『瓔珞経』や『梵網経』は一乗分教、一乗が部分的に認定される教えとして位置付けられていることがわかる」(1991: 573)と述べ、『梵網経』は一乗教であるが、部分的に認められたものであると説いている。それ以前に蔡印幻も「一乗教は、『瓔珞本業経』、『梵網経』の如来蔵教と『華嚴経』の普賢教を云うのであるが、この中の如来蔵教はなお未だ普法に徹底せざる故に随分教であり『華嚴経』のみが普法を徹底的にあきらかにしているが故に、これを円満教と云うのであるとする。ここに元暁の言う普法とは、重々無尽にして円融無碍なる関係を維持する知と行のことであり、これによって元暁の教相判釈と、これによる仏教思想評価の基本傾向を知ることができる」(1977: 288)と述べ、吉津宜英と同様に元暁は『梵網経』を一乗教と分類するが、教えにおいては『華嚴経』が『梵網経』より優れていると説いている。このように元暁は教判において、菩薩戒經典である『梵網経』と『瓔珞経』を『華嚴経』のように重視して一乗教と分類しているが、前述のように元暁にとって戒は涅槃に到るための方便にすぎないので、一乗教の教えにおいては『華嚴経』に及ばないという教判をしたのであろう。

また、法蔵の教判について吉津宜英は「法蔵は一切の聖教を化教と制教の二教に分け、『梵網経』は制教にあたるという。化教とは仏陀が經典の形で教化したもので、制教とは戒律の形で生活を規制することをいう」(1991: 609)と説いている。ところが、法蔵は『梵網経』を元暁のように一乗教に分類しないが、師である智儼のように三乗教とも分類していない。これについては「智儼が『華嚴経』は一乗、『梵網経』や『本業経』は三乗とした立場を承けていることは間違いないが、法蔵は『梵網経』を三乗とはいわない。これは前節でみたように彼が本経にふさわしい機根

を五性全体にまで許容し、三乗と限定できないからであろう」(1991: 614) と述べ、法蔵は『梵網經』の受戒者を一切衆生と規定したことによって、教判を三乗にも分類することができないようになったと説明する。このような教判の理由は、法蔵が『華嚴經』とともに『梵網經』を最も重視し³⁷、涅槃に到るための必須条件として認識していたからである。しかし、これについて石井公成は「法蔵の師である智儼が『華嚴經』は一乗、『梵網經』は説相が似ているだけで三乗の經典であると明言したことはよく知られているが、法蔵も基本的にはその立場を受け継いでいるため、『華嚴經』と『梵網經』を同一視することはなく、違いにも言及している」(1989: 127) と述べ、吉津宜英とは多少の相違をみせている。しかし、結果的に法蔵は『華嚴經』の優越性を強調し、『梵網經』を『華嚴經』より劣った教えと認識したと述べ³⁸、吉津宜英と同様の見解を示している。

このように元暁と法蔵は教判において相違がある。元暁は『梵網經』を一乗分教と分類するが、法蔵は『華嚴經』だけを一乗教とみて、『梵網經』については言及していない。しかし、両者は同様に『梵網經』を修行の方便とみて、真の悟りに到るためには『華嚴經』の教えに頼らなければならぬという立場である。したがって、元暁も『梵網經』を一乗教と分類しているが、分教という制約を置いて、『華嚴經』との違いを説明したのである。

次に、元暁と法蔵は『梵網經』の註釈において、「瑜伽戒」の三聚淨戒を積極的に用いているが、「瑜伽戒」自体は重視しない。まず元暁は『要記』で、戒を「多羅戒本（「梵網戒」）」「達磨戒本（「瑜伽戒」）」「別解脱戒經（「具足戒」）」の三種に分け、『梵網經』に三聚淨戒を用いて一切戒を包摂させている³⁹。つまり、三聚淨戒の摂律儀戒を通して「瑜伽戒」と「比丘戒」までも『梵網經』

³⁷ 石井公成は「華嚴宗のうち、智儼においては華嚴と撰論が、また澄観と宗密においては華嚴と禪が二本の柱となって、彼らの教学や修行を支えている。これに対して、法蔵の場合は、華嚴と菩薩戒の探求を生涯の目的としたように思われる」(1984: 400) と述べ、法蔵が『華嚴經』と『梵網經』を重視していたのを説明している。

³⁸ 石井公成 (1989: 128) 「あれほど菩薩戒を尊重しておりながら、法蔵は『梵網經』自体については『華嚴經』より劣るものと見、また一方、瑜伽戒を宣揚する風潮に対しては梵網戒を持ち上げ、そして国王と在俗の信者、あるいは国王と仏教教団の間であって、時にそれぞれの立場に身を置きつつ対立を調整しようとするのである。

³⁹ 『要記』における『梵網經』と他の戒經との関係について木村宣影は「多羅戒本」と「達磨戒本」との関係は、彼のいう一乗教と三乗教、隱密門と顯了門などの関係と同じく前者の「多羅戒本」をもってより高次のものとなし、後者を包摂するものと考えていた。具体的に言えば梵網の精神的な戒条を瑜伽の法相によって理論的に整理しようとしているとも言い得る。このことは彼の著述の「二障義」が新訳瑜伽の断惑説と旧訳起信論の断惑説を顯了門と隱密門となして融合組織したのと軌を一にするのである。要するに「多羅」と「達磨」との両戒本は、諸戒本の相違を会通融和することを目的とする彼独自の範疇であった」(1981: 436) と述べる。つまり、元暁は高次のものである『梵網經』を中心に「瑜伽戒」などと融合し、戒律に関する論争を解決した。それと同時に、『梵網經』に他の戒本を包摂することによって、その優越性を宣揚したのである。

に含め、『梵網經』による一切戒の受戒を説いている。また『私記』では、『瓔珞經』と三聚淨戒を通して大乘の戒相を論じているが、『瑜伽論』の引用は二回しかなく、犯戒の判断においても「瑜伽戒」系統の經典をほとんど引用していない⁴⁰。これは『梵網經』と『瓔珞經』を一乗分教とみていた元暁にとっては当然のことで、一乗教の説明に三乗教を用いることができないからである。

法蔵は『梵網經』を『華嚴經』より低い教えとみるが、「瑜伽戒」に関しては『梵網經』を優位に置いている⁴¹。これについて吉津宜英は「ここで『梵網經』は実教であり、『瑜伽論』は権教と明言しているのであるから、具体的な解釈に入っても、権教である『瑜伽論』の戒律、つまり瑜伽戒を引用しないのは当然のことである」（1991：617）と述べ、法蔵は「瑜伽戒」を権教とみるから、実教の説明に用いることができないと説明する。

『梵網經』と「瑜伽戒」について、一乗と三乗、実教と権教という分類の相違はあるが、元暁と法蔵は同じく「瑜伽戒」を『梵網經』より劣ったものと判断し、その内容を『梵網經』の註釈にほとんど引用していない。しかし、両者は「瑜伽戒」の三聚淨戒だけは積極的に用い、それによって当時を代表した二つの菩薩戒を融合したのである。ところが、この融合の姿勢はあくまで『梵網經』を優位に置いたことで、実際は「瑜伽戒」が『梵網經』の中に吸収された形である。さらに、この三聚淨戒の導入によって「瑜伽戒」のみならず、「具足戒」なども含めた一切戒を『梵網經』に包摂させる註釈をしたのである。

3.6 終わりに

以上検討したように、元暁と法蔵は『梵網經』の註釈において、いくつかの類似点がある。

まず、元暁と法蔵は『梵網經』の戒律観において、戒は菩薩の根本であり、悟りに到るための修行の方便であると説いている。このような戒は大菩提心の発心によって現れ、三聚淨戒の行を通じて悟りへ到ることになるのである。しかし、この戒は心を土台とする仏性戒であるが、因縁によって生ずるもので、その因縁から離れると存在性が失われる。したがって、そのような有無を離れた戒の相に執着してはならない。また、有無を離れた戒であるが、因縁によって生ずるの

⁴⁰ 崔源植（1999：72）

⁴¹ 註39を参照のこと。

で、戒は無いものでもない。このような戒の存在性について元暁と法蔵は、兎角の比喻を用いて戒は因縁すらないものではないと述べ、戒が非有非無の妙有であることを強調する。このように両者は、戒の因縁生について同様の見解を持っているが、その戒の「体」については相違がある。元暁は、戒は「体」を種子として現れるが、その「体」に仮立したものではなく、本来「体」と異なるものではないと説明する。一方、法蔵は「体」を種子として現れるが、「体」に仮立したものであると説く。これは法蔵が妙有の戒は「体」においても非有非無でなければならないから、戒体を「非色非心」で説明したのであると考えられる。戒体論において相違があるが、両者はまた戒の連続性について、心法戒体の「一得永不失」を用い、戒は生を終えても消えず、次生につながると説く。

次に菩薩の犯戒について、元暁は「達機菩薩」、法蔵は「通」という概念を用い、衆生のための菩薩の犯戒行は無犯であり、却って功德になると説明する。しかし、このような無犯の犯戒行は、必ず菩薩が衆生に対する慈悲心を持ち、自身の犠牲も恐れぬ状態で行じなければならない。そして両者は、無記心による犯戒は無犯であるが、その行為に対する業はあると述べる。これは犯戒に対する間違った理解や拡大解釈などによる犯戒行を規制するための註釈であると考えられる。さらに、法蔵はこのような犯戒の判断とともに、菩薩自身が力不足であり、衆生に利益を与えることのできない場合には、済度行を行じなくても無犯であると説く。これは菩薩の無駄な犠牲を防ぎ、より現実的に戒を実践することができるように註釈したのである。

また、元暁と法蔵は『梵網経』に対する教判において相違がある。元暁は『梵網経』を『華嚴経』と同じく一乗教と分類するが、法蔵は『華嚴経』だけを一乗とみる。ところが、元暁は『華嚴経』を一乗満教、『梵網経』を一乗分教と分類し、同じ一乗教であっても『梵網経』は一乗が部分的に認められた教えであるという見解を持っている。このように両者は、『梵網経』の教えを『華嚴経』より低くみて、円融無碍の悟りに到るためには、必ず『華嚴経』の教えに依らなければならないという共通の見解を持っている。また、両者は当時『梵網経』とともに菩薩戒を代表した「瑜伽戒」を『梵網経』より低い教えとみた。元暁は「瑜伽戒」を三乗教と分類し、法蔵は『梵網経』を実教、「瑜伽戒」を権教と分類して、『梵網経』の註釈に「瑜伽戒」をほとんど引用しなかったのである。

以上のように、法蔵は元暁と相当に類似した戒律観を持って『梵網経』を註釈した。特に戒の定義と犯戒の判断においては、元暁とほぼ同じ見解をみせている。これは法蔵が『本疏』を著述する際、元暁の註釈書を参考にしたことから表れた特徴であると考えられる。

また、法蔵は『梵網経』に対する教判と戒体論においては、上述のように元暁と相違した見解を持っているが、これも両者が『華嚴経』を重視し、戒を方便として認識しているという点で、全く違うとはいえない。このように元暁と法蔵は類似した戒律観を持って『梵網経』を註釈し、法蔵は元暁から相当な影響を受けて『本疏』を著述したと考えられる。

第4章 太賢の『梵網經古迹記』に関する一考察

4.1 はじめに

新羅景德王(742-765)時代の僧侶である太賢(生没未詳)は新羅仏教において元暁(617-686)の後を継ぐすぐれた著述家であり思想家である。太賢の『梵網經』の註釈書である『梵網經古迹記』(以下『古迹記』)は、初めて『梵網經』上下巻を註釈した註釈書であるが、その影響関係に関する従来の研究では、勝莊(生没未詳)・義寂(681-?)の影響と、元暁・法蔵(643-712)の影響との二系統が論じられている¹。本章では元暁・法蔵の影響、特に『古迹記』に表れている戒体論と、三聚淨戒の導入などに重点を置き、太賢の『梵網經』註釈における元暁・法蔵の影響を明らかにしたい。

太賢の著述の中には「古迹記」という名称が多いが²、これは一つの經典について先学たちの註

¹ 太賢の『古迹記』における二系統の影響関係について、蔡印幻と崔源植は勝莊・義寂の影響を主張している。

まず蔡印幻(1977:391-436)は、太賢が『古迹記』において性・相の經論を和会せしめており、『瑜伽論』に立脚しているところから、太賢の『梵網經』の古迹は勝莊・義寂であると説明する。

また崔源植(1999:185-216)は、太賢は勝莊と義寂のように『瑜伽論』の引用が最も多く、さらに『瑜伽論』の「無違犯」をよく用いているところから、同じ唯識学者として「瑜伽戒」を中心に「梵網戒」を解明したと述べ、勝莊・義寂の影響を主張する。

しかし一方で、吉津宜英は「天台疏と勝莊記とが戒の内容を重んじていたのに対し、元暁疏と義寂疏とは戒の精神の挙揚に傾いていることを指摘した。そして法蔵疏も元暁疏と義寂疏と類同であった。したがって、太賢が全体としてこれら三人を重んずることは彼もまた『梵網經』の戒の高邁さを主張しようとしたことになる。それは『梵網經』の上巻にも註釈し、それを『華嚴經』の内容と同一視したことからも窺われよう」(1991:663-664)と述べ、『古迹記』における元暁・法蔵の影響を主張する。さらに吉津宜英(1991:658-664)は、太賢が一心観によって『梵網經』上下巻を註釈したのは、『梵網經』を『華嚴經』と同じレベルとして扱われると同時に、元暁と法蔵の註釈を『古迹記』の中で融合しているのであると主張する。

² 趙明基(1962:195)の調査によれば、太賢は、大乘經典に関する注疏が二十三部、大乘論に関する注疏が三十二部、計五十五部の著書があったと言われる。しかし、この内容に基づいて改めて太賢の著書を調べた蔡印幻によれば、趙明基の調査の内容には十二種の異名の同体があり(1977:383)、現在に目録等で見られる太賢の著書は四十三部であると説明する。さらに「大乘經典二十部の中の十八部、大乘論二十三部の中の十九部が古迹記か、或いは古迹記という別称を持っており、太賢の著書には、その殆どにみな古

積をまとめた上に、自身の思想を加えて解釈した著述を指すのである³。太賢は周知の通り、華嚴学を修した後、唯識学を修した法相宗の人である。つまり、「性宗」と「相宗」を兼修した人物として、彼の著述はいずれの經典や思想にも傾いていない⁴。このような太賢の和諍・会通思想（以下「和会思想」）は元暁の一心観から影響を受けたもので、太賢は多くの著述で元暁の一心観と和会思想とを基盤にして、より発展した思想体系を示している⁵。

法興王十五年（528年）に国教として受容された新羅の仏教は、三國統一以前（7世紀半ば以前）には教団や僧侶の規範を定着させるため、慈蔵（590-658）をはじめとする律師たちが仏教教団の中心であった。ところが、統一新羅になってからは『梵網經』が盛行するようになった。特に、この「四分律」から「梵網戒」への転換には元暁の影響が最も強かったと言われる⁶。このような変化の流れの中、勝莊をはじめ義寂や太賢などの多くの唯識学者も『梵網經』を註釈した。

太賢の菩薩戒註釈書としては『古迹記』と『菩薩戒本宗要』（以下『宗要』）が現存する。『宗要』は、太賢が『梵網經』の註釈に先立って⁷自身の菩薩戒観をまとめて示した著述として、「三聚淨戒」を通して「性宗」と「相宗」を融合し、大小乗の戒律を会通した著述である。

太賢以前までの『梵網經』の註釈書は通常『梵網經』下巻から註釈したのに対し、『古迹記』は

迹記の名がつけられているのが特徴である」（1977：390）と述べ、太賢の著書に表れている「古迹記」という名称を明かしている。

³ 太賢の多くの古迹における影響関係について蔡印幻は「太賢の古迹は主に如何なる先師たちの迹を依承したのであろうか。唯識は円測・道証の迹を継ぎ、性宗は法蔵・元暁の迹に依り、雜集は玄範の迹を取り、そして梵網は義寂・勝莊の迹を受けていることが、その各古迹記に見られる」（1977：391）と述べる。本研究でも他の影響関係に関しては同意するが、「梵網は義寂・勝莊の迹を受けている」と説いたところに対しては異見がある。これについては後述する。

⁴ 太賢の性・相二宗に関して蔡印幻は「大賢が古迹記を著すにあたって、性・相二宗のどちらに依ったかは、後人の見方によって異論がある。日本において南都の学者たちは、大賢が本来は華嚴を修し、性宗の人であったが、後に法相に入って唯識を専攻したのであり、法相宗所依の論は悉く釈している大賢の他の諸釈を見ても法相的な解釈が多い。たとえ性宗の円融の道理を引用しているとしても性・相が相依する義門であり、したがってその根本は相宗であるとの見解を出している。しかし一方では、大賢はどこまでも性宗であって法相宗に改めたわけではない。その釈義からは、一心・如来蔵等の性宗の深義が幾らでも見られるし、また三際円融の法門等は悉く性宗の奥旨であるのに、どうして相宗の師であると言えようかと反論している」（1977：391-392）と述べる。

⁵ 太賢の『古迹記』における元暁の一心観の影響について吉津宜英は「引用としては法蔵や義寂のものが多くいけれども、根本的には元暁に由来する一心観を基盤にしていると思われる。…太賢は元暁の一心観によって法蔵疏や瑜伽戒を積極的に取り入れていったといえよう」（1991：663）と述べ、太賢の根本思想に元暁の一心観があるのを明かしている。

⁶ 崔源植（1999：36-41）

⁷ 『古迹記』の中に『宗要』が六回引用されていることから、太賢が『宗要』を書いた後に『古迹記』を著述したのが明らかになる。『古迹記』で『宗要』を引用したところは「T40. 701a25、703a10、703b04、706c09、708a16、708b16」である。

『梵網經』上下巻全体を註釈した。太賢は『古迹記』で、元暁のように『梵網經』と『華嚴經』を同一視し、『梵網經』を一乗教として扱っていた。そして「梵網戒」と「三聚淨戒」の撰律儀戒とを同様のものと認識し、『梵網經』の中に「七衆戒」と「瑜伽戒」とを含めていた。これは思想のみならず、菩薩戒観においても元暁の一心観と和会思想がよく反映されていたことを示すのである。

本研究では、このような太賢の『古迹記』を中心に、その中に表れている元暁と法蔵の影響を調べ、太賢が彼らの註釈をどのように用いて発展させたかを明らかにしたい。

4.2 先行研究

本節では、太賢の菩薩戒に関する主な先行研究を検討し、太賢の著述における影響関係を確認する。

まず、蔡印幻は『新羅仏教戒律思想研究』で、太賢の名について論じている。多くの著述で太賢の名は「太賢・大賢・青丘沙門」などの種々の名称で記されている。例えば、『三国遺事』では「瑜伽祖 大徳大賢」(T49.1009c25)、『宗要』では「青丘沙門 大賢撰」(T45.915b15)と書かれているが、『古迹記』では「青丘沙門 太賢集」(T40.689b11)と書かれている。同じ太賢の著述にもかかわらず名称が異なっているのである。しかし、これは単に記録の名称が異なっただけであって、著述の真偽などの問題と関わるのではない。これについて蔡印幻は「日本大蔵經に収録されている『梵網經古迹記』に関する各註釈書は、みな太賢となっている。このように分けると、韓国と中国の資料では、ほぼみな大賢となっているのに対して、日本で見られる資料の大部分は、太賢と記されている」(1977:371)と述べ、国によって太賢の名称が異なっていたと説明する。さらに「日本において最も依用されたのが『梵網經古迹記』であり、たまたまこれには太賢となっていたことからして他の書にも或は準用されたのではないかと思われる」(1977:371)と述べ、太賢に関する研究が最も活発であった日本、特に南都仏教によって「太賢」という名がより知られるようになったのではないかと推測する。

そして、太賢の著述について前述の趙明基の調査⁸に基づいて「大乘の各經典に関する注疏二十三部、各大乗論に関する注疏三十二部、計五十五部百二十二巻である。書目の番号は五十五番ま

⁸ 註2を参照のこと。

であるが、同調査表には第十九番が欠けているために実教は五十四部が記載されている」(1977: 378) と述べ、趙明基の調査資料の中に重なっているものと、現在目録などで確認できるものなどをまとめると、計四十三部が数えられると説明する。ところが、太賢の四十三部の著述はほとんど散失し、現在は五部十四巻だけが残っている。この太賢著述に関する蔡印幻の説は、崔源植もそのまま受け継いで自分の著述で用いている⁹。

また、蔡印幻は『古迹記』に引用されている経律論書を調べ、太賢が『古迹記』を著述する際、『瑜伽師地論』(以下『瑜伽論』、七十三回)と法蔵の『梵網経菩薩戒本疏』(以下『本疏』、十回)とを最も多く引用した点を明かしている¹⁰。これによって太賢が性・相の経論を和合させ、『瑜伽論』に立脚していたと説く。そして、このような和会の著述方式は、単に太賢だけの特徴でなく、「新羅の仏教学の大家たちは、元暁をはじめとしてみなが自己の所依とする分野だけに止まることなく、仏教全体の経論を幅広く研究して多くの著述をのこしていることが特色である」(1977: 425) と述べる。

次に、吉津宜英は『華嚴一乗思想の研究』で、通常の『梵網経』註釈(下巻だけの註釈)とは違って、太賢が『古迹記』で上下巻をすべて註釈した理由について「私が推測するに太賢の元暁・法蔵融合の姿勢そのものが上巻の華嚴的な説相への注釈を必要としたのであろう」(1991: 658) と述べる。また、上巻を註釈したことから、太賢が『梵網経』と『華嚴経』とを一体として把握しているのが分かると説明する¹¹。吉津宜英も太賢の一心観と和会思想に重点を置いて『古迹記』を分析しているが、蔡印幻の性・相二宗の融合とは違って、元暁・法蔵の融合に焦点を置いてい

⁹ 崔源植 (1999: 185)

¹⁰ 太賢の『古迹記』に引用されている経律論書について蔡印幻は「大賢が『梵網経』を疏釈するに当たって最も多く依用している大乘經典は、『涅槃経』十六回、『文殊問経』十一回、『華嚴経』十回、そして『善戒経』・『本業経』・『遺教経』が各七回であり、…律は、新羅における『四分律』流行の趨勢に因んで『四分律』の引用が七回と多く、次が『五分律』の三回である。論は、『瑜伽論』七十三回、『智度論』十九回、『十住毘婆娑論』九回というふうに断然に『瑜伽論』の引用が群を抜いているが、…ここにも性・相の経論を和会せしめている大賢の思想がよくあらわれており、特に『瑜伽論』に立脚しているところに瑜伽の大徳としての面目、躍如たるものがある。また、名を挙げて引用されている先師としては、法蔵の説十回、義寂の説が三回、そして元暁の名があげられている。…なお、大賢は梵網戒を疏釈するに当たっては、先に、『菩薩戒本宗要』一卷を製し、その戒律思想をあきらかにした上で、『梵網経古迹記』を著しているのであるが、その下巻の菩薩戒を釈するにおいても、先著の『宗要』を五回にわたって引用しているのがみられる」(1977: 407-408) と説明する。ところが、『宗要』の引用の数について五回になっているが、それは『古迹記』下巻に限った引用の数で、『古迹記』上下巻にわたっては、前述のように計六回引用されている。さらに先師(法蔵、義寂、元暁)の引用の数にも疑いがある。これについては後述する。

¹¹ 吉津宜英は、太賢が『梵網経』と『華嚴経』とを一体視した根拠について「上巻の四十位の修行の階位や下巻冒頭の「十住」などに『華嚴経』の階位を配してゆくところや、『梵網経』も『華嚴経』と同じく成道後第二十七日の説示とするなどの所に両経の一体視の姿勢が表されている」(1991: 658) と説いている。

る。この元暁・法蔵の融合説は『古迹記』に表れている一心観によるものである。太賢は『古迹記』で法蔵を十一回も引用しているが、元暁は一回しか引用していなかった¹²。相対的に法蔵の引用が遥かに多いが、あくまでも『古迹記』は元暁の一心観に基づいて書かれた註釈書であって、これについて「この一心観という場が設定されているからこそ、瑜伽戒と、瑜伽戒を批判する法蔵疏とが同居できると考える」（1991：662）と説明する。すなわち、太賢は一心観に基づいて和会の註釈を展開していたのである。

また、このような元暁・法蔵の融合説は、『梵網経』の一乗教思想とも関連がある。元暁は『梵網経』を一乗教（一乗分教）とみたが、法蔵は別教一乗の立場から『梵網経』を三乗教とみた。したがって、吉津宜英の元暁・法蔵の融合説は、『梵網経』と『華嚴経』とを同一視して『梵網経』を一乗教として扱った『古迹記』に、その正当性を与えている主張になると考えられる。

崔源植は『新羅菩薩戒思想史研究』（1999：185-216）で、『古迹記』における「瑜伽戒」の影響と、勝莊と義寂との相関関係を説いている。特に「十重四十八軽戒」の註釈の中に三十二箇所の戒の条目（以下「戒条」）において『瑜伽論』を引用している点と、その『瑜伽論』の「無違犯（戒を犯しても罪ではないこと）」を用いて十三箇所の戒条¹³で犯戒の判断をしているところに重点を置いて分析している。

また崔源植は、太賢・勝莊・義寂が同じ新羅の唯識学者であるので、互いに影響が強かったはずであろうと主張する¹⁴。特に『瑜伽論』の「無違犯」を引用していることは法蔵の影響もあったが、四十八軽戒の註釈で勝莊・義寂と類似した引用をしている点から、法蔵よりは同じ新羅の唯識学者であった勝莊・義寂の影響がもっと強かったはずであろうと主張する。また、『瑜伽論』を中心に『梵網経』を理解している点が勝莊・義寂と同じ傾向を示しており、智顛・元暁・法蔵とは異なると述べる。しかし、太賢には「瑜伽戒」を中心に「梵網戒」を包摂しようとする意図は見られないので、勝莊とはその立場が違うというべきであろうと説明する¹⁵。

¹² 太賢は『古迹記』で「法蔵師」という名称で法蔵を引用した。その引用のところは「T40. 689b22、690b11、705c10、709b28、710c02、713c29、714a15、714a20、715b28、716c09、716c21」である。さらに吉津宜英によれば「他にも法蔵疏の文章を自らの解釈として援用しているところが多い」（1991：662）と述べる。それに比べ、元暁は「元暁師」（T40. 708b12）という名称で一回しか引用していない。

¹³ 崔源植の調査（1999：193）によれば、太賢は十重戒では「第一・二・三・四・八重戒」、四十八軽戒では「第一・五・七・八・九・十六・十九・二十四軽戒」において『瑜伽論』の「無違犯」を引用している。

¹⁴ 崔源植（1999：194）

¹⁵ ところが、太賢が『瑜伽論』を引用していた意図が勝莊と違うなら、崔源植が主張している内容は矛盾ではないかと思われる。引用の意図が違っているにもかかわらず、単に引用の箇所や内容が似ているだけで、その影響関係を説明するのは論証が足りないと思われる。

「태현이 유가론의 無違犯의 경우를 이끌어 와서 범망계를 주석한 것은 법장의 영향도 있었지만, 갈

4.3 太賢の菩薩戒觀

太賢の『古迹記』は従来の智顛や法蔵などの註釈書と比べ、『梵網經』をより大乘的に解釈した菩薩戒觀を示している。まず、太賢は『菩薩瓔珞本業經』(以下『瓔珞經』)を引用し、『梵網經』の戒体論を「心法戒体」と理解し、菩薩戒における戒の「一得永不失」を説いている。

如本業云、一切菩薩凡聖戒尽心為體。其心若盡戒亦盡。心無盡故戒亦無盡。此中心者大乘心也。(T40.702a13)

『本業經』に言うように、一切の菩薩や凡夫や聖人の戒は尽く心を体とする。その心が尽きれば戒もまた尽きる。心が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。この中の心は大乘の心である。

この『瓔珞經』の句は智顛以来の『梵網經』註釈において菩薩戒の「心法戒体」を説明する際、よく用いられている引用句である。太賢もこの句を用いて『古迹記』の戒体論を「心法戒体」と説き、さらにそれは大乘の心であると力説し、一層大乘菩薩戒の特徴を強調している。

そして、一心は如来性(仏性)であると論じ、またその如来性を戒の実性と定義づけている。

如来性者即真如性。如經寂滅者名為一心。一心者名如来藏。(T40.689c16)

如来性は即ち真如性である。經のように寂滅は名付けて一心とする。一心は如来藏と名付けるのである。

因果万徳以戒為初。名曰本源。如下広積。仏性種子者戒実性也。(T40.700a06)

因果の万徳は戒を初めとする。名付けて本源という。下の広積のようである。仏性種子は戒の実性

은 신라의 유식학승이었던 勝莊과 義寂의 영향이 컸다고 보아야 할 것이다. 특히 태현의 48경계 주석에 인용된 유가론의 무위법의 경우는 법장보다는 승장과 의적의 주석서에서 동일한 것을 쉽게 찾아볼 수 있기 때문이다. ... 즉 『유가론』에 바탕을 두고 『梵網經』을 이해했다는 점에서는 태현과 승장·의적이 동일한 경향을 보이고 있다고 하겠다. 이는 법장이나 지의·원효 등과는 다른 점이 아닌가 한다. 그러나 태현과 의적에게서는 瑜伽戒를 중심으로 하여 梵網戒를 포섭하려는 의도는 볼 수 없으므로 勝莊과 그 입장이 다르다고 해야 할 것이다.」(1999: 194)

である。

このように太賢は、戒の根本を仏性とみて『古迹記』における「心法戒体」説を明らかにしている。さらに、一心を真如性であり寂滅であると説いているので、それを実性とする戒は仏道修行の初めであると同時に、究極の目標である涅槃（寂滅）になるのである。すなわち、太賢にとって戒は仏教の根本であり全部であったと言っても過言ではない。

しかし、このような戒を受戒するためには、必ず先に大菩提心の発心をしなければならないと説明する。

六道衆生但解師語、要須先發大菩提心。謂誓定取無上菩提窮未來際利樂有情。(T40. 700a 28)

六道衆生はもし師の語を理解するならば、必ず先に大菩提心を発すべきである。必ず無上菩提を取って未来際が窮まるまで有情を利樂させると誓願を立てる。

大菩提心の発心は菩薩の根本であって、その発心によって菩薩は受戒して仏道に入り、修行をすることになるのである。そして、菩薩はいつも心の中に大菩提心を持っているので、戒は永遠に尽きることなくつながるのであると説く。

若不放捨無尽戒願、無有尽犯、無辺戒故。由此轉生、戒亦恒随運運增長乃至成仏。猶如河水日夜不停運運遷流自到大海。唯除故捨大菩提心。彼既心尽戒亦尽故。(T40. 701a13)

もし無尽である戒の誓願を放捨しなければ、尽く犯すことはない、無辺の戒であるからである。これによって転生しても、戒もまた恒に随って運運増長してようやく成仏に至るのである。猶お河の水が日夜を止まらず運運遷流して自ら大海に到るのと同様である。ただ殊更に大菩提心を捨てることだけは除く。彼は既に心が尽きて戒もまた尽きるからである。

このように「心法戒体」の戒は、菩薩の大菩提心の発心によって現れ、その誓願を捨てない以上、永遠につながるのである。さらに大菩提心の戒を持っているから、菩薩は自ずから悪意による犯戒行を行わない。また、この戒は涅槃の根本であるから、それを受持して菩薩行を修すれば、必ず涅槃に至ることになる。これは第3章で検討した元暁の「達機菩薩」と法蔵の「通」とも類

似した説であると考えられる¹⁶。元暁と法蔵の概念の土台も菩薩が戒を受持しているのも、その一切行が犯戒にならないのである。さらに大菩提心によってひたすら衆生の利樂のために行動するので、たとえ菩薩が犯戒のような行動をしたとしても、その本質は大悲心による菩薩行である。したがって、大菩提心によって戒を受持している菩薩は、戒の誓願を捨てない以上、どんな犯戒もしないのである。

このような大菩提心は大乗菩薩の根本として、その本性は空である。したがって、菩薩は一切万物の空性を正しく思惟し、すべてのものに執着せず、常に中道を観じてどちらにも傾いていない教えて、一切衆生を済度しなければならない。もし菩薩が空性を失えば、大乗を失うことになり、菩薩としての資格も失われる。

如瑜伽云、真如所縁縁種子故。不失壞空名大乘故。相似無漏中道一味觀而教化十方。轉一切衆生者、轉凡向聖也。(T40. 694c08)

『瑜伽論』に言うように、真如は所縁縁の種子であるからである。空を失壊せざれば大乗と名付けるからである。無漏に相似する中道の一昧を觀じつつ十方を教化する。一切衆生を転ずるとは、凡夫を転じて聖人に向かわせるのである。

夫發大悲心者、於空性中見一切法如實性。若失壞空性則失一切大乘故。(T40. 693a13)

夫れ大悲心を發するとは、空性の中において一切法の如實性を見るのである。もし空性を失壊せば則ち一切の大乗を失うからである。

¹⁶ 第2・3章で検討した元暁の「達機菩薩」と法蔵の「通」の内容を再び確認すると以下の通りである。

元暁の「達機菩薩」：此中作四句簡持犯。一者有雖犯姪而一向福非罪。謂如文殊等。達機菩薩故応現姪男身得度者。即現姪男姪女身、能令之度故。如文殊師利巡行經中広説、大菩薩者無然故、亦無不然故。淨名經仏道品中云、若菩薩行非道、是菩薩通達仏道故。(X38. 284a12)

この中に四句を作って戒の持犯を説く。一は姪戒を犯したが、一向に福であり罪ではない。謂わば文殊菩薩などのようである。達機菩薩であるから、まさに淫乱な男性の身に現れて済度することができるのである。すなわち姪男姪女の身に現れて、衆生を済度させることができるからである。『文殊師利巡行經』の中に広説しているように、大菩薩はそんなことも無いからであり、またそんなことではないことも無いからである。『淨名經』「仏道品」の中に言う、「もし菩薩の行が非道であれば、この菩薩は仏道を通達したからである」と。

法蔵の「通」：如是菩薩意樂思惟、於彼衆生或以善心或無記心、知此事已為当来故深生慚愧、以憐愍心而断彼命。由是因縁於菩薩戒無所違犯、生多功德故也。(T40. 612a13)

このように菩薩は意樂して、彼の衆生に対して善心や無記心をもって思惟し、この事を知り已って当来のために深く慚愧（懺悔）を生じ、憐愍心を持って彼の命を断つ。この因縁によって菩薩戒においては違犯することなく、多くの功德が生ずる、との故である。

この句には太賢の思想がよく表れている。太賢は大乗の核である真如（仏性）さえも空とみている。つまり、大乗菩薩になる第一歩である大菩提心の発心とは、実在する仏性を見つけて、それが誓願によって現れたりするのではなく、仏性によって一切が空であることを如実に観じ、さらにそれを認識している仏性もまた空であることを正しく理解して一切法に執着せず、中道の菩薩行を行うのである。

このように一切法の空性を観じて大乗の菩薩になってから、菩薩としてどのように行動すれば良いのか。これについて太賢は万行の初めは戒であると説明している。

万行之始以戒為本。万行之終菩提為果。是故三際皆由戒成仏。三聚如成三徳故。(T40. 701c24)

万行の始は戒を根本とする。万行の終は菩提を果とする。この故に過去・現在・未来の三際は皆な戒によって成仏する。三聚は三徳を成すべきであるが如くであるから。

三世の菩薩は戒を根本として菩薩行を行い、それによって最終には菩提に至って成仏するのである。これは三聚浄戒の三徳目が三徳果を成して成仏に至るのと同じ説明であって¹⁷、太賢も『梵

¹⁷ この太賢の三聚浄戒による菩薩の成仏論は、前述のように元暁の『私記』と法蔵の『本疏』でも積極的に説かれている内容である。元暁は三聚浄戒の具足によって成仏の因が生じ、その果として成仏すると説く。そして、法蔵は諸菩薩の行はすべて三聚浄戒であり、それを宗とする、と説明する。

元暁『私記』：此三聚戒者、律儀戒者、為断徳目、摂正法戒者、為智徳目、摂衆生戒者、為恩徳目。此三目故得成三徳果。故言由此成正覚。合三徳而為正覚菩提果故。(X38. 277a05)

この三聚戒で、摂律儀戒は断の徳目であり、摂正法戒は智の徳目であり、摂衆生戒は恩の徳目である。この三徳目によって三徳果を成すことができる。故にこれによって正覚を成すと言うのである。三つの徳を合すると正覚菩提果になるからである。

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)

あなたはまさに仏と作るべき（作仏）とは、持戒によるから、成仏の因があるから、因が果を定めるから、まさに仏と作るべきと名付けるのである。私はすでに仏に成った（成仏）とは、私は三聚戒によって、すでに成仏を得たことを示すのである。

法蔵『本疏』：諸菩薩波羅密行莫不具足三聚。所謂發三聚心、修三種行、成三廻向。菩薩萬行莫過於此。故以為宗。(T40. 604b05)

諸の菩薩の波羅密行は三聚浄戒を具足しないことがない。いわゆる三聚浄戒の心を発し、三種の行（戒・定・慧）を修め、三廻向（菩提・衆生・實際）を成就する。菩薩の萬行はこれよりすぐれたものはない。故に宗とする。

此菩薩三聚浄戒、既為道場直路種覚円因。是故一切諸仏出興于世利衆生、皆依古法。法爾初時結於菩薩波羅提木叉為宗本之要。(T40. 602b26)

『梵網經』の註釈に三聚淨戒を積極的に導入し、大乘における菩薩の必須条件として扱っている。さらに、戒の定義において衆生済度の根本になる戒を菩薩戒と論じ、梵網菩薩戒を三聚淨戒と同類として扱っている。

戒中之戒謂菩薩戒。広度衆生以理本故。是故偏説菩薩戒經。(T40. 712a25)

戒の中の戒は菩薩戒という。広く衆生を済度するに理を根本とするためである。この故に偏に菩薩戒經を説くのである。

太賢にとって戒は『梵網經』の菩薩戒のみであって、それによって大乘に入り、成仏という究極の目標に達するのである。また、三聚淨戒と七衆戒とを同類と認識し、『梵網經』の「十重四十八輕戒」の一つ一つに三聚淨戒が具足されていると説明する。これによってすべての「梵網戒」の中に三聚淨戒が含まれ、「梵網戒」は一切戒を包摂する戒になるのである。

此八戒等皆通声聞菩薩戒也。瑜伽論云、撰律儀戒七衆戒故。涅槃經云、為無上道受八戒故。

(T40. 709c17)

この八戒等は皆な声聞戒と菩薩戒に通ずるのである。『瑜伽論』に「撰律儀戒は七衆戒である」というからである。『涅槃經』に「無上道のために八戒を受ける」というからである。

如此諸戒一一皆具三聚戒義。(T40. 708c06)

このように諸戒の一一に皆な三聚戒の義を具す。

太賢のこのような三聚淨戒による『梵網經』の一切戒の包摂は、すでに智顛をはじめ元暁、法蔵の註釈にも表れている¹⁸。しかし、従来の註釈では単に『梵網經』に三聚淨戒が含まれていると

この菩薩の三聚淨戒は、すでに道場の直路、種覚の円満な因である。この故に一切の諸仏が世間に出現して衆生を利樂するのに、皆な古法に依る。法爾として初めに菩薩の波羅提木叉を結して宗本の要にした。¹⁸ 『梵網經』と三聚淨戒の相関関係について、まず智顛は『義疏』と『摩訶止観』の「十種戒」の説明で、『梵網經』は「中道第一義諦の戒」として「第十具足戒」、すなわち一切戒を具足している戒と説いている。元暁は『要記』で、戒を「多羅戒本（「梵網戒）」「達磨戒本（「瑜伽戒）」「別解脱戒經（「具足戒）」」に分け、「多羅戒本」を中心に他の戒本を包摂している。また『私記』では『梵網經』における戒を三聚淨戒と説いているが、太賢のようにその戒条までははっきり論じていない。一方、法蔵は「是故十戒一一皆具三聚」(T40. 609c09)と述べ、『梵網經』の「十重戒」を三聚淨戒と定義づけ、その範囲を明らかにしていた。このような『梵網經』註釈の発達史において太賢は従来の註釈を総合し、『梵網經』の大乗的註釈を完成し

説いたり、『梵網經』の「十重戒」のみに限定したりするのに比べ、太賢はその範疇をより広げた。まず、三聚淨戒の撰律儀戒が七衆戒であると説き、続いて『梵網經』の「十重四十八輕戒」のすべてが三聚淨戒であると定義づけ、『梵網經』における三聚淨戒による一切戒の包摂を一層明らかにした。

以上のような太賢の菩薩戒観は、『梵網經』による出家を狙った註釈であると考えられる。三聚淨戒の導入によって『梵網經』は一切戒を包摂している戒本になったので、『梵網經』による出家は正当性を得、既成の『四分律』などの出家戒本との違いがなくなるのである。したがって、『梵網經』を受戒すれば、声聞戒も同時に受戒することになるので、太賢は大乗菩薩の声聞戒と菩薩戒の重受を否定する。

必由律儀得後不共二菩薩戒。故作是説。未必菩薩先發小心。(T40. 703a02)

必ず律儀によって後に不共の二つの菩薩戒を得る。したがってこの説を作ったのである。必ずしも菩薩が先に小心を發するとは限らない。

このように太賢は、智顛によって導入され、元暁と法蔵を経て一層強調された「三聚淨戒」思想を受け継ぎ、それに自身の一心観と和会思想とを加えて『梵網經』をより大乗的に註釈した。このような太賢の菩薩戒観は、日本の南都仏教や天台宗の最澄(767-822)などにも大きな影響を与え、後に「円頓戒」という大乗戒本にまで至ることになったと言われる¹⁹。

そして、菩薩戒の受戒法を「一分受」と「全分受」に分け、受戒者が自身の機根や状況などに

たと言っても過言ではない。

¹⁹ 日本の南都仏教と最澄に影響を与えた太賢の教学について、まず吉津宜英は「私は最澄の円頓戒が彼が宗としてあおぐ天台法華宗の教理に拠ることを否定するものではないが、彼が『梵網經』に拠る戒のみで十分と考えた背景には、例えば太賢記などで成立し、多分東大寺建立をも支えたであろうと思われるような『梵網經』と『華嚴經』の一体化というか、そのような立場での『梵網經』絶対化の状況があったのではないかと思う。…いずれにしても、最澄や空海の研究にとって、特に入唐以前の就学期の彼らにとって、中国仏教以上に新羅仏教の影響が大きく、特に元暁から太賢に至る展開には法蔵の教学を吸収して、強い一乗のアイデアが形成されていることは無視できないことであろう」(1991: 668)と述べている。

次に、蔡印幻は当時の戒律研究の動向について「南都と北嶺の間にたたかわされた戒律に関する論争や、また鎌倉期より興った戒律復興運動等の影響により、梵網菩薩戒に関する注釈書が相次いで著され、さらにはこの注釈書を注釈する末疏も多かつくられた。このような傾向は当然に梵網戒を注釈するにあたって『梵網經古迹記』を援用することから次第に『梵網經古迹記』自体を注釈することに変わったが、…その中でも『梵網經古迹記』ほど末疏が多種多彩なのは、他にあまり数がないとっていいほどであり、これだけでも、如何に太賢の古迹記が珍重され、特に日本の戒律研究者たちによって『梵網經古迹記』が多く研究されていたかを物語るものである」(1977: 419)と述べる。

合わせ、菩薩戒を受けることができるように論ずる。

発此心已有二種受。一者一分受、隨其受者意樂所堪。或受一戒、或多皆得成戒名為菩薩。

不同声聞必總受持、若其一分不名比丘。(T40.700b03)

すでにこの心を発してから二種の受け方がある。一は一分受であって、その受者の意樂に堪えるところに随う。或いは一戒を受け、或いは多く得、皆な戒を成就するから名付けて菩薩とする。声聞は必ず総てを受持し、もしその一分ならば比丘と名付けないのとは同じではない。

声聞戒のように、すべての戒を受けて受戒が完成する(比丘になること、全分受)のではなく、自分の状況などに合わせ、その一部だけを受戒しても(一分受)、大乘の菩薩になるのである。この「一分受」は前述のように、『梵網經』全体に一切戒が含まれているので可能な説明である。太賢は「如此諸戒一一皆具三聚戒義」(T40.708c06)と説いているように、たとえ『梵網經』の戒条を一つしか受けていなくても、それには三聚淨戒が含まれており、その三聚淨戒の摂律儀戒が七衆戒であるので、それによって受戒が成り立ち、大乘菩薩になるのである。さらに、その「一分受」の戒はただ一つだけであっても、その功德は声聞戒より優れていると述べ、『梵網經』受戒の優越性を強調する。

但解師語發心皆得。雖但解語、唯受一戒、猶勝二乘一切功德。羅漢功德但為自身、於有情界無有恩分。菩薩一戒為度一切。無一衆生不荷恩故。(T40.700b13)

ただ師の言葉だけを理解して發心すれば皆(戒を)得る。ただ言葉だけを理解し、唯だ一戒だけを受けても、猶お二乗の一切の功德に勝る。羅漢の功德はただ自身だけのためであって、有情の界に恩分がない。菩薩は一戒でも一切を濟度する。一人の衆生も(その)恩を受けていない者がいないからである。

太賢のこのような『梵網經』に対する戒の定義は、大乘仏教における大乘戒(『梵網經』)による出家の正当性を提示し、誰でも發心さえすれば大乘の菩薩になって涅槃に至ることができる道を開いた。すなわち、太賢は『古迹記』で単純に『梵網經』の註釈だけをしたのではなく、従来の註釈書より一層開放的な註釈を通して、『梵網經』の活発な流通や実践、また既成の僧伽とは違う大乘戒による新しい大乘僧伽の成立なども狙って註釈したのであると考えられる。

4.4 『梵網經古迹記』の科文

太賢は『古迹記』で、『梵網經』を「時処・機根・藏撰・翻訳・宗趣・題名・本文」の七門²⁰に分けて註釈した。吉津宜英は、太賢の七門には法藏（『本疏』）の十門²¹の影響があると指摘し、表1のように太賢の七門と法藏の十門とを比較している²²。

【表1】²³

太賢の七門	法藏の十門
第一時処	第一教起所因
第二機根	第四頭所為機
第三藏撰	第二諸藏所撰
第四翻訳	第八教起本末
	第九部類伝訳
第五宗趣	第六所詮宗趣
第六題名	第七积経題目
第七本文	第十随文解釈
	第三撰教分斉
	第五能詮教体

しかし比較表をみると、法藏の「第三撰教分斉」と「第五能詮教体」は、太賢の七門に相当する部分がない。これについて吉津宜英は、太賢の七門の「第二機根」と「第三藏撰」を引用し、太賢は「一切衆生実有仏性」と「三聚浄戒」とを通じて他の部分を包摂しており、法藏の『本疏』

²⁰ 将积此経七門分別。時処故。機根故。藏撰故。翻訳故。宗趣故。題名故。本文故。(T40. 689b12)

²¹ 将积此経略作十門。一教起所因。二諸藏所撰。三撰教分斉。四頭所為機。五能詮教体。六所詮宗趣。七积経題目。八教起本末。九部類伝訳。十随文解釈。(T40. 602b18)

²² 吉津宜英 (1991 : 660)

²³ 比較の便宜上、太賢の七門に相当するところに法藏の十門を合わせた表である。

より『梵網經』を緩やかに規定していると説明する²⁴。そして、このような太賢の『梵網經』に対する緩やかな規定は、『古述記』で数多く引用されている『瑜伽論』の扱い方にも表れていることで²⁵、太賢は『梵網經』の註釈を従来の註釈書より一層包容的に註釈したのである²⁶。

次に、七門の「第五宗趣」は『古述記』の中心部分として、太賢はここで自身の戒体論と菩薩戒觀を示している。まず「宗趣」を「宗」と「趣」に分け、「宗」は『梵網經』の「十重四十八輕戒」であり、「趣」は「宗」が帰すべきところの「性相不二」の涅槃であると説く。すなわち、戒（宗）を涅槃（趣）に至るための方便として認識したのである。

言宗趣者、語之所表曰宗。宗之所歸曰趣。此經正以心行為宗。證覺利生以為其趣。(T40. 689c09)

宗趣というのは、言葉の表す所を宗という。宗の歸する所を趣という。この經は正に心行を宗とする。證覺と利生をその趣とする。

このように「宗趣」の「宗」は「心行」であり、「趣」は「證覺利生」であると定義づける。そして、「宗」の「心行」を再び「教正行門」と「誠惡行門」の二門に分け、菩薩の行を説明する。

言心行者略有二門。一教正行門、二誠惡行門。教正行者、即經初說三賢十聖內證之行。誠惡行者、即經後說十重四十八輕戒行。(T40. 689c11)

²⁴ 太賢の七門との比較において法藏の「第三攝教分齊」と「第五能詮教体」の欠如について、吉津宜英は「第三攝教分齊」を取り上げて次のように説明する。

「法藏の「攝教分齊」に相当する教判を扱う部門が存在しないことが分かる。あえて、それに関わるものを探せば「藏撰」の次の一文ということになる。「藏撰の故にとは、菩薩藏に通じ、毘奈耶に撰むなり。（大正四〇・六八九中）」 三乗のうちでは菩薩、三藏のうちでは毘奈耶に撰めるといふ。きわめてゆるやかな規定である。この「菩薩藏に通ず」というゆるやかな規定が太賢記の内容の性格とよく表している。それは機根の次のような簡単な規定とも対応する。「機根と言うは、菩薩性有りて、發心を得たる者なり。謗と不信の為には説くことを得ざるが故なり。（同）」 法藏のように五種性すべてが所被の機であるとして、いかにも「誰でも戒」というような規定ではなく、發心した菩薩種性の人という規定は義寂のものに近い。しかし、誹謗する人と不信者だけが除外されるだけの機根論はそれほど厳しいとはいえず、むしろ先の藏撰の規定と同様にゆるやかなものといえよう。」（1991：660-661）

²⁵ 吉津宜英（1991：661）

²⁶ 太賢のこのような緩やかな規定は、前述のように『梵網經』による大乘菩薩の出家を狙った註釈であると考えられる。したがって、『梵網經』の戒本としての範囲をより広げ、他の戒本による出家の必要性を無くし、また大乘に対する發心を持ち、大乘を信ずる者なら誰でも菩薩になることができる註釈をしたのである。さらに、これは智顛・元曉・法藏に到る『梵網經』註釈の変遷に表れた三聚淨戒による一切戒の包摂と、「一切衆生悉有仏性」説による一切衆生の受戒とを総合的にまとめて用いた結果であると考えられる。

心行というのは略して二門がある。一は教正行門であり、二は誠悪行門である。教正行とは、即ち經の初に説いた三賢十聖の内證の行である。誠悪行とは、即ち經の後に説いた十重四十八輕戒の行である。

この「心行」の二門の説明に太賢が『梵網經』上下巻を註釈した目的が示されている。「教正行門」は、『梵網經』上巻で説いている三賢十聖の内證の行として、大乘菩薩が修しなければならない行である。「誠悪行門」は、『梵網經』下巻で説いている「十重四十八輕戒」として、大乘菩薩が守らなければならない行である。すなわち、上巻に表れている『華嚴經』の菩薩位と下巻の「梵網戒」とを「宗」の「心行」で融合し、『梵網經』を『華嚴經』と同じ一乗經と見、さらに両經典の教えを涅槃に至るための方便として扱っているのである。このような太賢の『梵網經』を一乗教とみる見解は、元暁の『梵網經』の一乗分教をより発展させた形であると考えられる。元暁は四教判で『梵網經』を一乗教と分類し²⁷、『華嚴經』と同類の教えとみた。ところが、その『梵網經』の教えは一乗分教として、一乗満教の『華嚴經』の教えとは違いがあり、同じ一乗教であっても『梵網經』は一乗が部分的に認められた教えであるという制限を置いていた。しかし、太賢は『梵網經』上下巻をすべて註釈することで、『梵網經』を『華嚴經』と完全に同類の教えとして扱うことができた。さらに両經典の教えを同じところで扱い、各々涅槃に至るための菩薩の必須修行法として説明し、その優劣の問題も解決したと考えられる。また、この「心行」の説明は吉津宜英が主張する「元暁・法蔵の融合説」の最も重要な根拠になると考えられる²⁸。法蔵は『華嚴經』だけを一乗教と見、元暁とは確かな違いをみせている。しかし、この説明によって太賢自身が『梵網經』の古迹とみていた元暁と法蔵との違いを解決し、『古迹記』における『梵網經』の位置付けを明らかにしたと考えられる。

次に、「趣」の「證覺利生」を再び「如来性門」と「発趣相門」の二門に分け、涅槃における「性」と「相」を説明する。

所歸趣者、亦有二門。一如來性門、二發趣相門。(T40. 689c14)

²⁷ 第3章の「3.5 教判と「瑜伽戒」の引用」を参照のこと。

唐朝海東新羅国元暁法師造此經疏、亦立四教。一三乘別教、謂如四諦教緣起經等。二三乘通教、謂如般若經深密經等。三一乘分教、如瓔珞經及梵網等。四一乘満教、謂華嚴經普賢教。積此四別如彼疏中。(T35. 111a26)

²⁸ 前述のように吉津宜英(1991: 658)は元暁・法蔵融合の根拠として太賢が『梵網經』上巻を註釈したことを取り上げている。しかし、その根拠になるような具体的な部分は論じていない。

帰する所である趣には、また二門がある。一は如来性門であり、二は発趣相門である。

前述のように、太賢にとって如来性は一心であり真如性である²⁹。すなわち、二門の「如来性門」は一心の真如性として、いかなる分別や執着などの迷いがない空性の状態なのである。

然色声等唯如夢塵、除心行相都無所得。境既即心、心如境空也。迷故生死、悟故涅槃。是以空性名如来藏。(T40. 689c26)

しかし色声等は唯だ夢や塵のようであって、心行の相を除けば何も得ることがない。境は既に即ち心であり、心は境のように空なのである。迷うから生死であり、悟るから涅槃である。これによって空性を如来藏と名付ける。

次に「発趣相門」では、一切衆生には本来、如来性（仏性）が内在しているが、それが妄念によって顛倒され、果てしなく輪廻するのであると論ずる。しかし、大菩提心を発せば、苦海から脱することができる。すなわち、大菩提心を発するのは、衆生が自身の中の仏性の存在を見つけ、受戒を通じて仏門に入り、それによって大乘菩薩になり、その発心の誓願を拠り所にして修行し、涅槃に入って輪廻の絆から脱するのである。

第二発趣門者、如是内有如来性。故聞諸有情同如来藏、妄念所飄苦輪無際。生死大海誓為舟楫、不畏其中所受大苦、発不可壞無礙意樂、謂大菩提。(T40. 689c28)

第二発趣（相）門は、このように内に如来性がある。故に諸有情は如来藏と同じであるが、妄念にひるがえ飄られて無際なる苦しい輪廻をすると聞くのである。生死の大海では誓いが舟の楫であって、その中で受ける大苦を畏れず、壊すことのできない無礙なる意樂を發し、それを大菩提という。

衆生は妄念に捕われて自分に本来内在している真如性である仏性を見つけず、常に性・相の差別や執着などをする。しかし、実は「性」と「相」は本来一つである「性相不二」である。太賢のこのような説明は、元曉の「真如心」と「生滅心」による仏性の説明³⁰と相当に類似している。前述のように元曉も衆生には「真如心」と「生滅心」とが同時に内在しており、その「生滅心」

²⁹ 如来性者即真如性。如經寂滅者名為一心。一心者名如来藏。(T40. 689c16)

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)

によって仏性を見つけることができない。ところが、元暁は「生滅心」を取り除いて「真如心」を顕現すれば成仏に至ると説いたが、太賢はその相反する二つを不二のものとして解釈し、一心観をより強く用いた註釈を示した。

また、このような「性相不二」の状態は、如来性（仏性）が現れた一心の状態として、有無の両辺から離れた空の状態である。さらに太賢は、この「性相不二」である空の状態も、実は方便であって、空もまた空であるから、その空によって生ずる無も存在しない、無所得の状態であると説明する。

如瑜伽云、於空性相有失壞者、便為失壞一切大乘。是以菩薩行六度時、皆無所得以為方便。無所得者即不住道。若唯空有便可得無。而復空空故無所得。無所得故三輪清淨。是名究竟修菩薩行。(T40. 690a22)

『瑜伽論』にいうように、「空の性相において失壞あれば、すなわち一切の大乘を失壞することになる。こういうわけで菩薩は六度（六波羅蜜）を行ずる時、皆な無所得を方便とする」と。無所得とは即ち住まらざる道である。もし唯だ空だけがあれば便ち無を得ることができる。しかし、また空が空であるから無所得である。無所得であるから三輪清淨である。これを究竟の菩薩行を修行すると名付ける。

以上のように、太賢は「宗趣」で自身の一心観による菩薩戒観と「性相不二」の空観を示している。これは『古述記』全体に表れている一心観と和会思想の核心であって、太賢は一切が一心であるから、有無や性相などを分別する必要がなく、その根源である空さえも実は空であると説き、一切が空であるのを力説している。

このような太賢の註釈方式は、七門の「第六題名」にもよく示されている。太賢はここで『梵網經』上巻に出ている菩薩の「十發趣・十長養心・十金剛心・十地」の階位について詳説する。これは太賢が『華嚴經』と『梵網經』を融合させるため、意図的に註釈したと考えられる。

これについて吉津宜英は、前述のように太賢が元暁・法蔵の融合を主張するため、上巻を註釈したと述べる³¹。吉津宜英の主張に反対するのではないが、太賢が『古述記』で一心観と和会思想による菩薩戒観を示すためには『梵網經』が一乗教でなければならない。したがって、太賢は『梵網經』上巻の註釈を通じ、『梵網經』を『華嚴經』と同じ一乗教に含めることで、自身の菩薩戒観

³¹ 吉津宜英（1991：658）

を確立させたと考えられる。そして、このような『華嚴經』と『梵網經』の一体化も『古迹記』に表れている和会的註釈の一例である。

次に、太賢は『梵網經』下巻の「十重四十八輕戒」の註釈を、前述のようにまず「第五宗趣」の「誠悪行門」で説いている。また、表1のように法蔵の「第十随文解釈」に当たる「第七本文」でも「十重四十八輕戒」を説いている。すなわち、下巻の「梵網戒」が「第五宗趣」の「誠悪行門」に入っていると同時に、「第七本文」にも入っている科文の形として、「誠悪行門」がそのまま「第七本文」の役割をしているのである。また、その「誠悪行門」の中に『梵網經』下巻の「序分・正説分・流通分」が説かれている独特な形態の科文を示している。

大段第二誠悪行門。於中有三。開序故正説故流通故。(T40. 699c26)

大段の第二は誠悪行門である。その中に三つある。開序故、正説故、流通故である。

次に、太賢は「十重戒」の註釈で、まず各戒条を「顕制意」と「釈経文」の二門に分け、各戒における制定理由と犯戒の判断などを論ずる。

第二別誦。此初十戒、各二門説。一顕制意、二釈経文。(T40. 703b21)

第二は別誦である。ここに初の十戒は、各々二門に説く。一は制意を顕し、二は経文を解釈する。

さらに「釈経文」を再び「違犯相門・違犯性門・境界事門・結成罪門」の四門に分け、各戒条における罪の「性」と「相」とを確認し、またその罪の対象である境界まで把握してから、犯戒に対する罪を判断する。

第二釈文者、経有四門。一違犯相門、二違犯性門、三境界事門、四結成罪門。(T40. 703b27)

第二の釈文は、経に四門ある。一は違犯相門、二は違犯性門、三は境界事門、四は結成罪門である。

次に、太賢は「四十八輕戒」全体を「十戒・十戒・十戒・九戒・九戒」の五項に分けて註釈する。

(第一不敬師長戒～第十畜殺生具戒)

初十有四門。初二護自心念門。於憍逸處制輕慢故、於放逸處斷酒過故。次三護他心行門。次三仰修佛法門。後二救護衆生門。(T40.708c10)

初めの十(戒)に四門ある。初の二つは自心の念を護る門である。憍逸の処において輕慢を制するからであり、放逸の処において酒の過ちを断ずるからである。次の三つは他心の行を護る門である。次の三つは佛法を仰いで修する門である。後の二つは衆生を救護する門である。

(第十一通国使命戒～第二十不救存亡戒)

自下十戒分為二門。初四護自善門、後六護攝他門。(T40.710c19)

下の十戒よりは分けて二門とする。初の四つは自善を護る門であり、後の六つは攝他(他人を益する)を護る門である。

(第二一不忍違犯戒～第三十詐親害生戒)

自下十戒成六和敬。謂十如次三一四二攝彼業見利戒同故。初三各攝三業同故成六和敬。(T40.712a27)

下の十戒よりは六和敬(身・口・意・戒・見・利和敬)となる。十は次のように三・一・四・二が、彼の業・見・利・戒を攝することが同じだからである。初の三つが各々三業を攝することが同じだから六和敬となるのである。

(第三一不救尊厄戒～第三九不行利樂戒)

自下九戒、開正施故、遮橫取故、避邪縁故、趣正乘故、發願求故、立誓厭故、離難故、無乱故、利樂故。所為応知。(T40.713c22)

下の九戒よりは、正施を開くためであり、横取(盗み)を遮るためであり、邪縁を避けるためであり、正乘に趣くためであり、願求を發するためであり、誓いを立てて厭えるためであり、難を離れるためであり、無乱のためであり、利樂のためである。それゆえ、まさに知るべきである。

(第四十攝化漏失戒～第四八自破内法戒)

自下九戒初五以戒攝受。後四以悲教化。初五如次、攝器故、簡非故、外護故、内護故、恭

敬故。後四如次、唱導故、説化故、遮惡故、護正故。所為応知。(T40.716a16)

下の九戒よりに初の五つは戒によって摂受す。後の四つは慈悲によって教化す。初の五つは次のように、器を摂するためであり、非（正しくないこと）を選び分けるためであり、外護するためであり、内護するためであり、恭敬するためである。後の四つは次のように、唱導する（教えを唱えて導く）ためであり、説化する（教えを説いて教化する）ためであり、悪を遮るためであり、正を護るためである。それゆえ、まさに知るべきである。

このように太賢は「四十八軽戒」を、各戒条が制定された理由と、その戒の性格にしたがって五項に分けた後、その中の各戒条をさらに細分して「梵網戒」の受戒者の理解を助けている。この「四十八軽戒」の分類は『梵網経』本文によって分かれたことであるが、その分類に関する説明において太賢は、義寂の『菩薩戒本疏』と相当に類似した説明を示している³²。これは『古述記』

³² 太賢と義寂との「四十八軽戒」の内容を比較してみれば、太賢の軽垢罪（第十一通国使命戒～第二十不救存亡戒）、（第二一不忍違犯戒～第三十詐親害生戒）、（第四十摂化漏失戒～第四八自破内法戒）における説明が義寂とほぼ同様であることを確認することができる。下の表は義寂の「四十八軽戒」の分類と、本研究で用いている従来の註釈を例に挙げたものである。智顛と法蔵の場合は『梵網経』本文に出ている内容と各品に関する内容だけを註釈しているが、義寂はその分類を一層細分して説明を加えている。（但し、元曉の場合は『私記』上巻（十重戒まで）のみが現存しているため、比較対象から除外した）

義寂	第一敬事尊長戒～ 第十不畜殺具戒	如是已下總結勤持。下六品者指広本也。或経云六六品、応別有六六品也。(T40.674a07)
	第十一不通国使戒～ 第二十放救報恩戒	第二十戒中、初四戒摂自行善、後六摂化他善。(T40.674a08)
	第二一忍受違犯戒～ 第三十不作邪業戒	自下第三十戒明摂和敬之善。和敬有六、謂三業同、及戒見利同。於十戒中、初三戒明三業同、次一明見同、次四明利同、後二明戒同。(T40.677a29)
	第三一救贖危苦戒～ 第三九福慧摂人戒	此下兩九明摂衆生。初九戒中大分為二。初一戒明以財摂生、後八戒明以法摂生。(T40.680c16)
	第四十不摂堪受戒～ 第四八愛護正法戒	第二九戒中、初五戒并以戒法摂受、後四戒并以悲心教化。(T40.684c01)
智顛	第一不敬師友戒～ 第十畜殺衆生具戒	此十戒總結、如下六品所明也。(T40.575c23)
	第十一国使戒～ 第二十不行放救戒	如是下第三總結、指滅罪品中広明。(T40.576c17)
	第二一瞋打報仇戒～ 第三十不敬好時戒	如是十戒、第三總結也。(T40.578a18)
	第三一不行救贖戒～ 第三九不修福慧戒	如是九戒下、第四段總結、梵壇品広明也。(T40.579a06)
	第四十揀摂受戒～ 第四八破法戒	なし
法蔵	第一輕慢師長戒～ 第十畜諸殺具戒	如是十戒結上十種、勤学令持。下六品等指広本。以彼六品之中有開有釈。如彼応知。(T40.639c01)
	第十一通国入軍戒～ 第二十不能救生戒	上来略頭十戒之相、結勤修学。如滅罪品下、指彼品中一一広明。具如彼説 (T40.643c05)
	第二一無慈酬怨戒～ 第三十違禁行非戒	自下結勸勤指広。謂此十戒、彼大本経制戒品一一広解。今但略挙名相耳。(T40.648c01)
	第三一見厄不救戒～	上来別釈九戒、下明結勤指広、可知。梵壇者、此翻為黙擯。良以非理違犯不受調伏故、以

に引用されている疏（法蔵 11 回、義寂 5 回、元暁 1 回）³³からも分かるように、太賢は或る一つの註釈書や思想だけに偏らず、一心観を通して従来の「梵網戒」中心の註釈書を総合整理し、『古述記』を著述したのを明らかにする一例であると考えられる。

以上のように、太賢は『古述記』で『梵網経』全体をまず七門に分けた後、「梵網戒」を「第五宗趣」の「誠悪行門」と「第七本文」に配した独特な科文を示した。すなわち、「梵網戒」は「第七本文」であると同時に、「第五宗趣」における一門と成っている形なのである。これは「宗趣」での説明のように、『梵網経』という經典の教えも無所得の涅槃に入るための手段であり、戒は涅槃に至るための方便であることを説いたのであると考えられる。

4.5 『梵網経古述記』の特徴

4.5.1 『瑜伽論』の引用

太賢の『古述記』は、『瑜伽論』を多くのところで引用して『梵網経』における各戒条の説明と犯戒の判断などを論じている。特に「十重四十八軽戒」の 13 箇所の戒条³⁴で、次のように『瑜伽論』の「無違犯」を引用して犯戒に対する無罪を説明する。

第三九応講不講戒	此治之。彼之中明此義。故以為名、可知。(T40. 652a06)
第四十受戒非儀戒～ 第四八自壞内法戒	上来別辨九戒竟。二是九戒下總結勤学、可知。(T40. 655a11)

³³ 『古述記』に引用されている疏の数について、崔源植（1999：199）は「法蔵9回・義寂5回・元暁1回」と主張し、蔡印幻の「法蔵8回・義寂3回・元暁1回」の内容が間違っことを指摘している。ところが、実際に蔡印幻（1977：406）が主張している引用の数を確認すると、「法蔵10回（上巻2回、下巻8回）・義寂3回・元暁1回」となっており、前述のように蔡印幻本人も「名を挙げて引用されている先師としては、法蔵の説十回、義寂の説が三回、そして元暁の名があげられている」（1977：407）と述べている。おそらくこれは崔源植が蔡印幻の内容を勘違いして理解したことではないかと考えられる。

また、本研究で再び『古述記』に引用された疏の数を調査した結果、法蔵11回（T40. 689b22、690b11、705c10、709b28、710c02、713c29、714a15、714a20、715b28、716c09、716c21）、義寂5回（T40. 705c11、708b14、715b10、715c01、716c22）、元暁1回（T40. 708b12）が、引用されていることを確認した。ところが、法蔵と義寂との引用が重ねているところ（蔵師及寂師云：T40. 716c21・22）があり、ここでは各引用の数に含めた。

³⁴ 『瑜伽論』の「無違犯」を引用した『古述記』の戒条について、崔源植（1999：193）は十重戒の5箇所（第一・二・三・四・八重戒）、四十八軽戒の8箇所（第一・五・七・八・九・十六・十九・二四軽戒）、計13箇所において『瑜伽論』の「無違犯」が引用されたと説明する。

若為救脱多有情故、覆想正知而説妄語。瑜伽論云、無所違犯生多功德。不爾妄語犯他勝處。

(T40. 706a12)

もし多くの有情を救脱するため、正知を覆想して妄語を説く。『瑜伽論』にいう、「違犯したところ無く、多くの功德が生ずる。そうでない妄語は他勝處（波羅夷罪）を犯す」と。

「無違犯」とは、受戒者が戒を犯しても、その原因が衆生済度のための利他行であるなら、それは罪ではなく、却って功德になると判断する。これは犯戒をその行動の結果によってではなく、原因を通して犯戒を判断することで、菩薩の衆生済度行の範囲を一層広げた。

さらに、太賢は犯戒の判断のみならず、戒条の解釈においても、次のように『瑜伽論』を引用してその説明の根拠とした。

釈文中、言菩薩見一切貧窮人来乞者、菩薩地云、見有勝利而来乞者、方応施与。欲以財撰易化導故。若無利益、設有安樂、不応施与。何以故、若施彼時、雖暫令彼於菩薩所心生歡喜、而後令彼広作種種不饒益事。謂因施故、令彼多行僥逸悪行、身壞已後墮悪趣故。(T40. 706c25)

釈文の中に、「菩薩は一切の貧窮人の来乞するのを見る」というのは、『瑜伽論』「菩薩地」にいう、「来乞者に勝利（勝れた利益）が有るのをみてから、はじめて施しを与えるべきである。財物を用いて包摂しようとするれば化導が容易くからである。もし利益がなかったら、たとえ安楽があったとしても、施しを与えるべきではない。何故なら、もし彼に施した時は、しばらく彼をして菩薩の所において心に歡喜を生じさせるが、しかし後に彼をして種々の不饒益の事を広く作らせるのである。謂わば施しの因によって、彼が多くの僥逸と悪行とを行い、身壞（死）した後に悪趣に堕ちさせるからである」と。

この『瑜伽論』による解釈は、前述の「無違犯」の説明と同じ性格の引用であって、受戒者が円満に衆生済度を行うことができるように、その根拠を明かして判断基準をより広げたのである。

『古迹記』における『瑜伽論』の引用について、崔源植は勝莊と義寂との比較を通し、太賢は彼らから大きな影響を受けて『瑜伽論』を引用したと主張する³⁵。崔源植の調査（1999：193）に

³⁵ 崔源植は、太賢が『瑜伽論』の「無違犯」を引用して註釈したのは法蔵の影響もあったが、同じ新羅の

よれば、勝莊の『梵網經述記』は 23 箇所、義寂の『梵網經本疏』は 17 箇所の戒条で『瑜伽論』を引用した。さらに、三人は計 10 箇所の戒条³⁶で『瑜伽論』の同じところを引用したと述べる。ところが崔源植は再び、太賢は『瑜伽論』を土台として『梵網經』を解明したが、勝莊のように「瑜伽戒」を中心に「梵網戒」を包摂しようとした意図は見えないので、勝莊とは引用の立場が異なっていると述べる³⁷。

『古迹記』に引用された『瑜伽論』の内容を調べると、崔源植の主張のように勝莊と義寂との影響を考えることができる。しかし、次の「第一快意殺生戒」のように、太賢は勝莊・義寂と同じ引用文を用いているが、『瑜伽論』の「無違犯」を否定する場合もある。したがって、単に『瑜伽論』の引用文が一致しているという理由で、その影響関係を決定するのは相違点を無視していると考えられる。

如瑜伽説、菩薩若見欲作重罪、發心思惟、我若断彼惡衆生命、当墮地獄。如其不断彼罪、業成当受大苦。我寧殺彼墮那落迦、終不令其受無間苦。如是於彼、或以善心或無記心、知此事已、為当来故深生慚愧、以憐愍心而断彼命。由此因縁、於菩薩戒無所違犯、生多功德。此闕煩惱故無違犯。意樂善故生多功德。今解不然。不成業道、亦成犯故。如諸有命皆犯重処、雖想顛倒而犯重故。(T40. 703c04)

『瑜伽論』に説くように、「菩薩がもし重罪を作ろうとするのを見て、發心思惟して私がああ悪い衆生の命を断てば、まさに私は地獄に墮ちるであろう。もし、彼の罪を断たないならば、彼は業を成じて、まさに大きな苦しみを受けるであろう。私がむしろ彼を殺して那落迦(地獄)に墮ちるとしても、終にその人が無間の苦しみを受けないようにしよう、と。このように彼に対して善心や無記心をもって、この事を知り已って、当来のために深く慚愧を生じ、憐愍心を持って彼の命を断

唯識学僧であった勝莊と義寂との影響がもっと多かったとみるべきであろうと述べる。

「태현이 유가론의 無違犯의 경우를 이끌어 와서 범망계를 주석한 것은 법장의 영향도 있었지만, 같은 신라의 유식학승이었던 勝莊과 義寂의 영향이 컸다고 보아야 할 것이다. 특히 태현의 48경계 주석에 인용된 유가론의 무위범의 경우는 법장보다는 승장과 의적의 주석서에서 동일한 것을 찾아볼 수 있기 때문이다。」(1999 : 194)

³⁶ 崔源植は太賢・勝莊・義寂が、十重戒の(第一快意殺生戒、第二劫盜人物戒、第三無慈行欲戒、第四故心妄語戒、第八慳生毀辱戒)、四十八輕戒の(第一不敬師長戒、第七不能遊學戒、第九不瞻病苦戒、第十六貪財惜法戒、第十九鬥諍兩頭戒)で完全に同一の『瑜伽論』の内容を引用したと説明する。

「같은 무위범의 경우이지만 제5경계는勝莊・義寂과 그 내용이 다르며 제8경계는 의적과 비슷하고 제24경계는 의적과 동일하다. 이 밖에 다른 계율 조목에 인용된 유가론의 무위범은 승장과 의적, 태현이 완전히 동일한 셈이다.」(上同)

³⁷ 崔源植(上同)

つ。この因縁によって、菩薩戒においては違犯することなく、多くの功德が生ずる」と。これは煩惱が欠けているから違犯することなく、意樂が善なるから多くの功德が生ずるのである。今解すればそうではない。業道に成らず、また犯に成るからである。諸の命有るものであれば、皆な重処を犯したことであり、想いが顛倒されていたとしても重罪を犯したからである。

また、この『瑜伽論』の引用文は法蔵、勝莊、義寂などにも引用されている内容であって、三人はこの文を根拠として菩薩の殺生を許している。しかし、太賢はそれを否定し、善心による殺生のみならず、無記心や顛倒などによる殺生も制止している。さらに「不成業道、亦成犯故」と説き、従来の註釈³⁸とは違う説明をしている。

太賢も従来の註釈書のように『古迹記』の多くのところで、『瑜伽論』を引用して『梵網経』を説いたが、この殺生戒だけにおいては異なった註釈をした。太賢は殺生を菩薩が絶対に犯してはならない行為と見、たとえ衆生済度のための利他行であっても、それは重罪であると判断する。

これは「第一快意殺生戒」の制定理由とも関連があると考えられる。太賢は殺生戒の制意で他人の命を奪うのは最も酷い行動であると説く。菩薩とは、衆生を生死の苦痛から救済するための行をする者である。したがって、たとえ方便であっても、彼の命を絶ってはならないのである。

初制意者、世間所畏死苦為窮、損他之中無過奪命。(T40. 703b22)

初の制意とは、世間に畏れられる死の苦しみを終わらせるためであって、他人を損ずることの中に命を奪うことより酷いことはない。

このような太賢の註釈は、僧伽の規制とともに当時の社会倫理的な部分も反映したのであらうと考えられる。また、太賢は犯戒が「無違犯」になる例の中に、僧伽の制度を護るための犯戒も「無違犯」であると説明する。

³⁸ 第3章で検討したように、法蔵は殺生戒の無犯について、罪はなくても、その業はあるから、後に果報を受けると説明する。

無記心者、或不成犯。以無記不成業故。或亦有業、以還得報故。…此即於戒雖為不犯。然殺業如茲不亡故不可輕也。(T40. 611b13)

無記心とは、或いは犯にならない。無記は業を成さないからである。或いは業が有ることもあり、還って報いを得るからである。…これは即ち戒においては、たとえ不犯であっても、殺生の業はこのようになくならないから、軽罪にはなれないのである。

瑜伽論云、現有資財有來求者。懷嫌恨心、壞恚惱心、不施染犯。若怠放逸非染違犯。無違犯者、若無可施物、若求不宜物、若調伏彼、若彼王所匪宜、若護僧制。(T40.707b18)

『瑜伽論』にいう、「現在に資財があり、来て求める者がいる。嫌恨心を懷き、恚惱心を壞して施さざれば染犯である。もし怠って放逸であるならば染違犯ではない。無違犯とは、施せる物が無かったり、不当な物を求めたり、彼を調伏するためであったり、それが王に相応しくないことであったり、僧伽の制度を護るためのことである」と。

瑜伽論云、慢心嫌心恚心染犯。懈怠忘念是犯非染。無違犯者、或病或狂或睡、或自說法或與他語或自聽法。或欲將護說法者心、或為將護多有情心、或為調伏或護僧制、皆無違犯。(T40.709a02)

『瑜伽論』にいう、「慢心と嫌心と恚心は染にして犯である。懈怠と忘念は非染にして犯である。無違犯とは、病気であったり、狂ったり、眠ったり、自ら說法したり、他人とともに話したり、自ら聽法する。或いは說法者の心を護ろうとしたり、或いは多くの有情の心を護ろうとするためであったり、或いは調伏するためであったり、或いは僧伽の制度を護るためであるなら、皆な無違犯なのである」と。

以上のように、太賢も従来と同様に『古迹記』で『瑜伽論』を引用して註釈した。しかし、それを単純に踏襲するのではなく、「第一快意殺生戒」のように『瑜伽論』の内容が自身の見解と一致しない場合は、従来と違ってそれを引用しつつもその内容を否定した。これは太賢以前の註釈書で設けられた『梵網經』の説明を当時の時代背景などに合わせて、修正・補完したのであらうと考えられる。特に、殺生に関しては社会的にも最も厳しい重罪であるので、菩薩の殺生は僧伽運営に大きな被害を与える可能性がある。したがって、『瑜伽論』を引用しつつも否定したのである。さらに、このような『瑜伽論』の引用は、単に戒条における犯戒の判断などを容易にするのみならず、『梵網經』による僧伽の制度化と運営とを実現するための手段であったと考えられる。太賢は統一新羅時代の人物で、当時の戒律学の主流は『梵網經』であった。統一以前の新羅は、圓光(555-638)と慈藏とを中心に声聞戒の研究が活発に行われた時代であった。しかし、統一前後には元暁の登場によって本格的に『梵網經』や『瓔珞經』などの大乘菩薩戒經典が註釈された。三国統一以後には勝莊、義寂、太賢などの唯識学者を中心に、『梵網經』が戒律の主流になって活

発に研究された³⁹。

このような時代的変遷を経て戒律の主流になった『梵網経』が統一新羅の社会倫理的な部分と符合しなければ、戒律としての権威を失い、世俗から批判的に見られる恐れがあるので、このような註釈をしたのであろうと考えられる。

また、『瑜伽論』を引用した他の理由は、『梵網経』の中に『瑜伽論』を包摂して、菩薩戒としての正当性を与えるためであった。これは元暁と法蔵などにも表れている註釈方式であって、『梵網経』以前の菩薩戒の主流であった『瑜伽論』を註釈に用いることによって、受戒者の理解を助け、『梵網経』を主流として位置付けることができるようにしたのである。

さらに、このような引用は『梵網経』の「三聚浄戒」思想を確立させるために重要な役割を果たす。智顛によって『梵網経』の註釈に「三聚浄戒」が用いられ、元暁を経てから『梵網経』註釈の基本のようになった。蔡印幻⁴⁰によると、「三聚浄戒」には『華嚴経』と『瑜伽論』との二系統があり、『瑜伽論』においては、小乗の律蔵を大乘戒に包摂するために三聚浄戒が説かれている(1977: 432)のであって、『瑜伽論』の「三聚浄戒」には一切戒が含まれている。したがって、このような『瑜伽論』の引用によって、自ずから『梵網経』の中にも一切戒が含まれることになる。太賢もこのような註釈の流れを受け継いで『古迹記』で活用した。すなわち、太賢は『瑜伽論』の引用を通し、『梵網経』を僧伽の戒律として正当化させており、「三聚浄戒」思想を確立させる和会の註釈をしたのである。これは『梵網経』と『華嚴経』を一心観によって一体化させ、『梵網経』を一乗教と認識したのと同様に、互いに違う性格の「梵網戒」と「瑜伽戒」とを一心観によって融合して『梵網経』に含めたのである。このような註釈方式は、太賢に一心観の影響を与えた元暁の註釈にも表れている。前述のように、元暁は『要記』で戒を「具足戒」「瑜伽戒」「梵網戒」に分け、一心観と「三聚浄戒」とを通して融合し、「梵網戒」の中に包摂した⁴¹。すなわち、太賢も元暁のように一心観に基づいて『梵網経』と『瑜伽論』とを融合し、『梵網経』に『瑜伽論』を包摂する和会の註釈をしたのである。

4.5.2 「梵網戒」の解釈

³⁹ 崔源植 (1999: 35-47)

⁴⁰ 蔡印幻 (1977: 432)

⁴¹ 木村宣彰 (1980: 817)

太賢は『古迹記』で、既存の出家制度に反発し、大乘仏教の修行者（菩薩）が必ずしも先に小乗戒を受ける必要はないと説き、大乘菩薩戒による出家を勧めていた⁴²。このような従来 of 註釈書とは違った、一層破格的註釈は「梵網戒」の解釈にも表れている。太賢は戒を単に受持する形式的な面より、受戒の契機になった誓願の実践に重点を置き、戒の「持犯開遮」を中心に「梵網戒」を解釈した。

まず、現在も問題とされている僧侶の飲酒について「四十八輕戒」の「第二飲酒輕戒」で、酒を飲んでもその酒によって善が生ずれば、その飲酒は無犯であると説く。

未曾有經制五戒云、若有飲酒悦心生善、飲不犯戒。広如彼説。況菩薩戒有利無犯。如維摩詰入諸酒肆能立其志。(T40. 709a29)

『未曾有經』に五戒を制すにいう、「もし酒を飲んで悦ばしい心に善が生ずるならば、(酒を) 飲んでも戒を犯さない。広くはそこに説かれている。況わんや菩薩戒は利益があれば無犯(犯したこと無し)である。維摩詰が諸の酒屋に入っても、その志を立てることができたのと同じである」と。

すなわち、菩薩は利他行のため、一緒に酒を飲んでも犯戒にならないという解釈であって、従来の飲酒の禁制と比べ、一層開放的に解釈した⁴³。このような解釈の根拠は、太賢の『古迹記』に説かれている大菩提心の発心と「三聚淨戒」にある。大菩提心の発心は、一切衆生を済度しようとする菩薩の誓願、すなわち「三聚淨戒」の発心である。菩薩は衆生済度のためなら、たとえ犯戒行であっても、何も恐れずに菩薩行をしなければならず、その犯戒行は外見からは罪であっても、その行為の原因が衆生のための利他行であるので、その結果は功德になるのである。

また四十八輕戒の「第三無慈行欲戒」では、在家菩薩が方便として淫行を犯して教化することができれば、その淫行も無犯であると説明する。

⁴² 必由律儀得後不共二菩薩戒。故作是説。未必菩薩先發小心。(T40. 703a02)

必ず律儀によって後に不共の二つの菩薩戒を得る。したがってこの説を作ったのである。必ずしも菩薩が先に小心を発するとは限らない。

⁴³ 智顛『義疏』の「第二飲酒戒」では、菩薩の飲酒について重病や過ちにならないときに限って許していた。さらに『未曾有經』を引用し、例外の場合(利益になる場合)を説いたが、それは一般的な例とは違う、と述べている。しかし、太賢は智顛が説いた例外の場合を一般的な範例として用い、飲酒戒に対する範囲を広げた。

必重病宣藥、及不為過患悉許也。未曾有經未利飲酒、此見機為益、不同恒例也。(T40. 575a15)

必ず重病に薬として通じたり、過患にならなかつたりすれば悉く許すのである。『未曾有經』に未利夫人が飲酒したが、これは機を見て利益になるためであって、恒例とは同じではないのである。

如菩薩地云、在家菩薩見有母邑現無繫屬、習婬欲法、繼心菩薩求非梵行、菩薩見已作意思惟、勿令彼患多生非福。若隨其欲便得自在。方便安處種善捨惡住慈愍心行非梵行。雖習如是穢染之法、而無所犯多生功德。出家不爾。護聲聞故。(T40.705b24)

「菩薩地」にいうように、「在家菩薩はある女性（母邑）が現にどこにも繫属せず、婬欲の法を習い、心を菩薩に継いで非梵行を求めるのを見れば、菩薩はそれを見て、彼女をして患い多く非福を生じないようにする、と作意して思惟する。もし彼女の欲に従えば便ち自在を得る。方便を使って安処させ、善を種え、悪を捨て、慈愍心に住しながら非梵行を行わず。たとえこのように穢染の法を習うとしても、しかし犯したところ無く、多くの功德が生ずるのである。出家者がそうではないのは、声聞を護るためである」と。

たとえ非梵行であっても、それによって衆生を教化して済度することができれば、それは犯戒にならず、多くの功德になるのである。但し、出家者の淫行に対しては太賢も一切禁じている。これは比丘と僧伽とを護るためであり、前述のように出家の身分を失う可能性があるので禁じたのである。

このような菩薩の利他の犯戒行は、「第四故心妄語戒」にも表れている。

若為救脱多有情故、覆想正知而説妄語。瑜伽論云、無所違犯生多功德。不爾妄語犯他勝處。

(T40.706a12)

もし多くの有情を救脱させるため、正しく知っている想いを覆って妄語を説く。『瑜伽論』にいう、「違犯したこと無く、多くの功德が生ずる。そうではない妄語は他勝處（波羅夷）を犯す」と。

前例のように、妄語戒もそれを犯して衆生済度ができれば、その犯戒は功德になる。ところが、その妄語の目的が衆生済度と関係ないことであれば重罪になると述べる。太賢は『古迹記』で、多くの戒条に『瑜伽論』を引用して、利他行による犯戒を「無違犯」と判断した。しかし、この「無違犯」の判断は衆生済度という確実な目的によって成り立ち、そうでない犯戒行はすべて重罪になるのである。

このような太賢の犯戒判断は元暁と法蔵とも類似した形態である。前述のように、犯戒の判断において元暁は「達機菩薩」、法蔵は「通」という特殊な例を置き、上の太賢の説明のように菩薩

の利他行による犯戒を福であり無犯であると説明した。しかし、元暁と法蔵がその特殊な例として挙げている内容を太賢は各戒条の犯戒判断において全面に出し、より一般的な例として「無違犯」を活用した。これは大乘菩薩が衆生済度行を行う際、その戒の相にとらわれず、戒の本質に基づいてより活発に利他行を行うことができるようにするための装置であろうと考えられる。

次に、太賢は菩薩の利他行の条件について、必ず誰にでも施すべきではなく、大乘を信奉する者であり、その菩薩行によって彼に利益が生ずるときに限って行うべきであると説明する⁴⁴。

瑜伽四十云、於謗大乘及無信者、終不率爾宣示開悟。所以者何、為其聞已不能信解、大無知障之所覆蔽便生誹謗。由誹謗故、如住菩薩淨戒律儀成就無量大功德藏。彼誹謗者亦為無量大罪業藏之所隨逐。(T40. 717a16)

『瑜伽論』四十巻にいう、「大乘を謗る者や信心がない者には、終に率爾^{そつじ}に開悟を宣示せず。何の理由かと云えば、(彼が)聞き終わって信解することができず、大無知障に覆蔽^{ふくへい}され、すぐに誹謗を生ずる。誹謗によって、菩薩が淨戒律儀に住して無量の^{そつじ}大功德藏を成就するように、その誹謗者もまた無量の^{そつじ}大罪業藏が随逐するからである」と。

すなわち、仏法に対する信心がない者に説法などを布施しても、彼はそれを信ぜず、仏法を非難するなどの驕慢な悪行をするから、却ってそれは彼を済度するのではなく、もっと深い悪趣に陥れるのである。したがって、菩薩は一切衆生を平等に扱うが、済度行においては、仏法を信奉する者に限って説法や教化などの布施を行うべきである。

太賢は、戒の解釈とともに『梵網経』の「自誓受戒」と「好相」についてもより開放的な解釈を示した。まず「自誓受戒」は菩薩戒の受戒における特徴であって、従来は受戒としては認めるが、それは下品の受戒であると判断された⁴⁵。しかし、太賢は「自誓受戒」も「従他受戒」もすべ

⁴⁴ 前述のように、利他行の基本である布施行についても、布施は無条件に施すのではなく、相手に布施による利益があると判断されるときに限って施すべきであろうと説く

見有勝利而来乞者、方応施与。欲以財撰易化導故。若無利益、設有安樂、不応施与。(T40. 706c25)

来乞者に勝利(勝れた利益)が有るのをみてから、そのときに施しを与えるべきである。財物を用いて包摂しようとするれば容易く導かれて教化されるからである。もし利益がなかったら、たとえ安樂があつたとしても、施しを与えるべきではない。

⁴⁵ 第2章で検討したように、智顛は「六種受戒」の「瓔珞本」の説明で、「自誓受戒」を下品の受戒であると説いた。

若真仏菩薩前受者、名上品戒。若仏滅後、千里内無仏菩薩、従前受者為師、名中品戒。若千里内無法師、従仏菩薩像前自誓受者、名下品戒也。(T40. 569a04)

もし真の仏・菩薩の前で受戒するならば、上品の戒と名付ける。もし仏の滅後に千里以内に仏も菩薩も

て同じ心によって受戒するので、両受戒の福德にも差別がないと説明する。

自受羯磨如菩薩地四十一説、若千里内等者、若爾自受功德劣耶。不爾。雖無現縁、心猛利故。如五十三云、自受從他若等心受亦如是持。福德無別。(T40. 712c01)

自ら羯磨を受けるの(自誓受戒)は『瑜伽論』「菩薩地」四十一巻に説明するように、「もし千里の内等は、もしそうならば自受の功德は劣ったものなのか」と。そうではない。現在因縁が無いとしても、心は猛利するからである。『瑜伽論』五十三巻に言うように、「自誓受戒も從他受戒も等しい心で受け、またこのように持てば福德に差別はない」と。

次に「好相」による懺悔については、犯戒を三纏^{でん}(品)に分け、上纏の重罪だけは「好相」を見なければ、懺悔しても無駄であると説く。

言若無好相雖懺無益者、此約上纏犯失者説。非中下纏。(T40. 716c12)

もし好相が無かったら懺悔したとしても利益が無いというのは、これは上纏を犯せば(戒を)失うのに対する説明である。中・下纏に対するのではない。

このような「自誓受戒」と「好相」に関する説明は、『梵網經』の流通を念頭に置いた註釈であろうと考えられる。「自誓受戒」を「從他受戒」と同一視させ、誰もが発心さえすれば、正式に受戒できるようにしたのである。また、従来では「自誓受戒」や懺悔などを行う際、必ず「好相」を見なければならなかった。しかし、太賢はより緩やかに註釈し、上纏の懺悔に限って「好相」を見る必要があると説く。このような太賢の註釈は多くの人々が『梵網經』を受戒して大乘菩薩になり、犯戒による破戒などを防いで大乘菩薩の地位を護るための註釈であったと考えられる。

太賢のこのような開放的な註釈は僧伽の僧兵制度と政治介入との根拠も設けていたと考えられる。まず、太賢は「四十八輕戒」の「第十畜殺生具戒」で、正法を護るためであれば武器の所持を許した。

言犯輕垢罪者、若護正法即無違犯。涅槃經中在家護法聽持杖⁴⁶故。(T40. 710c17)

おらず、先に受戒した人に従ってその人を法師として受戒するならば、中品の戒と名付ける。もし千里以内に法師がおらず、仏像や菩薩像の前で自誓受戒するならば、下品の戒と名付けるのである。

⁴⁶ 原文は「伏」であるが、『涅槃經』の引用などの意味上「杖」が正しいと思われる。

軽垢罪を犯すというのは、もし正法を護るなら即ち無違犯（違犯は無い）である。『涅槃經』の中に在家は法を護れば杖を持つのを許したからである。

しかし、これは在家に限って許された例外であり、出家には許していない⁴⁷。一方、菩薩が三宝の財物を護らないのを罪と見、僧伽の守護を重視した。

今此戒中不守護辺得軽垢罪。約所損物犯波羅夷。(T40. 713a14)

今この戒の中に（三宝を）守護しない辺に軽垢罪を得る。物を損ずるところからは波羅夷を犯す。

これは統一新羅以後の護国仏教思想の僧兵制度を正当化する註釈として⁴⁸、太賢が僧伽の維持と守護とを重視しつつ『古迹記』を著述したということを知ることができる。このような性格の註釈は「四十八軽戒」の「第十一通国使命戒」にも表れている。

菩薩理応和諸違諍。而通国使命相殺害違菩薩道、故今制也。若為調伏止長相殺入国。理応無犯。(T40. 710c24)

菩薩の道理は応に諸の違諍を和解させるべきである。それなのに国の使臣（国使命）になって互いに殺害させば菩薩道に反する。したがって今制定したのである。もし調伏して長く相殺したのを止めるために国に入ったら。道理を犯したことが無いのである。

⁴⁷ 太賢のこのような註釈は従来の法蔵と義寂とも類似した内容である（智顛と勝莊は仏法守護による例外を論じていない）。

まず、法蔵は「義准為護佛法、及調伏衆生等、畜応不犯。(T40. 639b05)：義によれば仏法を護ったり、及び衆生を調伏したりする等のため、（武器を）蓄えれば応に不犯になるのである」と説き、「通」の例外として菩薩の武器所持を許している。

一方、義寂は太賢と同じく『涅槃經』を根拠として「又雖非貴人、若欲護法備器杖、防無害心者、亦応開之。涅槃經中在家人為欲護法、故聽持器杖。但不得至殺。(T40. 674a03)：また貴人ではなくても、もし法を護ろうとして武器（器杖）を備え、害心を防いだり、（害心が）無い者には、また応に許すのである。『涅槃經』の中に在家人は法を護ろうとするから、器杖を持つのを許したのである。但し殺生になってはならない」と述べ、武器所持を許したが、それが殺生になってはならないと説く。

しかし、法蔵と義寂はそれを特殊な例外として扱ったり、その範囲を厳しく説いているのに比べ、太賢は「第十畜殺生具戒」の經文解釈として扱って全面に出し、一層緩やかに註釈した。

⁴⁸ 太賢のこの句は法蔵の『本疏』をそのまま引用した内容である。

此中拋為主不護辺得軽垢罪。約所損財物、皆犯夷罪。(T40. 646a25)

この中に責任者（主）になって（三宝を）護らない辺によって軽垢罪を得る。財物を損ずるところからは、皆な波羅夷罪を犯す。

菩薩は一切衆生を平等に扱わなければならない、政治に介入してどちらかの肩を持つのは菩薩行に反する行動である。しかし、使臣として善心を持って争いなどを止めることができれば、国家と僧伽のみならず殺生などを防ぐことにもなるので、このような目的として菩薩の政治介入を許した⁴⁹。これは当時の国師制度とも関係があり、太賢は僧伽と国家との調和を通して仏法を守り、護国仏教思想を宣揚する註釈をしたと考えられる。さらに、太賢はこのような関係を仏法守護を通して固く結び付けている⁵⁰。

仏法付属兩人。一仏弟子以為内護、二諸国王以為外護。(T40. 717a29)

仏法は兩人に付属する。一に仏弟子を内護とし、二に諸の国王を外護とする。

当時統一新羅の国教であった仏教を隆盛させるためには、国家との親密な関係が必要であった。したがって、国の首長である国王を仏法の外護者と規定することで、自ずから仏教は国から守られるようになり⁵¹、さらに護国仏教による僧兵と国師制度に正当性を与え、僧伽と国家との関係を親密に維持することができたと考えられる。

このように国家との関係を重視した太賢の註釈は、法蔵の『本疏』から影響を受けたのであろうと考えられる。石井公成の説明のように「『梵網経』は、法蔵によって反国家的な要素を完全に抜いさられ、いよいよ中国的な経典となったのである」(1984: 402)。さらに『本疏』は「国家の権力者とかかわりの深かった時代の作であることは間違いない」(1989: 125)と述べる。そして太賢は、そのような法蔵の註釈を踏襲して『古迹記』を著述したと考えられる。前述のように太賢は多くのところで法蔵の内容を引用し、僧伽と国家との関係の重要性を力説していた。すなわち、太賢も法蔵のように『梵網経』を国家との関係を維持するための手段として用い、それに従って註釈したのであろうと考えられる。

⁴⁹ 太賢のこの句は法蔵とかなり類似した内容である。

若以善心為調伏彼令共和穆、入軍入国一切無犯。(T40. 639c23)

もし善心を持って彼を調伏し、それをして和穆させるため、軍に入り国に入るならば一切無犯である。

⁵⁰ 太賢のこの句も法蔵の『本疏』をそのまま引用した内容である。

仏法付属二人。一仏弟子為内護、二国王為外護。(T40. 653b14)

仏法は二人に付属する。一に仏弟子を内護とし、二に国王を外護とする。

⁵¹ 崔源植(1999: 56-57)は、新羅時代の王の菩薩戒受戒について、実際に真平王と景德王などが菩薩戒を受戒した記録が残っており、高麗時代には王の菩薩戒受戒が一般化されたと説明する。

4.6 終わりに

以上のように、太賢は『古述記』で一心観と和会思想を通し、『梵網経』を一層大乘的に註釈した。

まず、『梵網経』の戒体論を「心法戒体」と見、大菩提心の発心によって受戒することができる」と説く。そして、この戒は万行の根本であって、それによって涅槃に至ることができる。さらに、太賢は大菩提心の発心によって受戒される戒を菩薩戒と定義づけ、この「梵網菩薩戒」は「三聚浄戒」の受容によって「十重四十八軽戒」全体に一切戒が含まれた。すなわち、「梵網戒」を受戒することは、一切戒を受戒することになるのである。したがって、太賢は『古述記』で『梵網経』による出家を認め、従来の声聞戒と菩薩戒との重受を否定した。

このような『古述記』の基盤には、元暁に由来する一心観と和会思想がある。太賢は『古述記』全体において一心観に基づいた和会の註釈を示した。特に『梵網経』上巻の註釈を通して『梵網経』を『華嚴経』と同じ一乗教として扱って菩薩戒としての『梵網経』の地位を上向させた。そして、戒条の註釈に『瑜伽論』を引用し、菩薩の利他行による非梵行は犯戒であっても、その本質によって無犯になると説く。すなわち、大菩提心の発心と「三聚浄戒」によって、菩薩は衆生済度のためであれば、どんな犯戒も恐れずに自身を犠牲することができる。したがって、それによって戒を犯したとしても、それこそ真の菩薩行であるから犯戒でなく却って功德になるという理解である。このように太賢は『古述記』で、『梵網経』における菩薩の犯戒を緩やかに解釈して菩薩行の範囲を広げた。

また『瑜伽論』の包摂は、『梵網経』の中に「三聚浄戒」思想を定着させたことを意味するので、それによって『梵網経』の一切戒の包摂のみならず、『梵網経』の菩薩戒としての正当性も確立した。このように太賢は互い相反する経典や思想などを一心観に基づいて和会し、『古述記』の中で調和させた。

次に、太賢は『古述記』の科文において、法蔵の十門から影響を受けて七門を立てたと言われる。確かに科文の形式的な面からは法蔵の影響があるが、その中の註釈方式や引用などは或る一つの註釈書や思想に偏らず、一心観と和会思想によって従来の註釈書を総合整理して、一層包容的に『梵網経』を註釈した。

また、太賢は法蔵の『本疏』を依用し、僧伽と国家とが結び付くことができるように『梵網経』を註釈した。すなわち、僧伽を守護するために武器の所持を許し、僧侶が国家の使臣になって紛争を調停するのを認めた。さらに国王を在家菩薩と規定し、僧伽との関係を一層緊密なものに維持した。このような註釈の根拠としては法蔵の『本疏』のような思想の先例が必要であったと考えられる。したがって、太賢は『古迹記』で『梵網経』上下巻の註釈を通して『梵網経』を一乗教に扱い、元暁と法蔵との間にあった教判の対立を解決し、両者を融合して『古迹記』の基盤にしたのである。

このように太賢は『古迹記』で一心観と和会思想に基づいて、『梵網経』と『華嚴経』との同一視、元暁と法蔵との融合、「梵網戒」に「瑜伽戒」の包摂などを行ったのである。さらに、それによって『梵網経』による出家や、利他行の犯戒に対する「無違犯」なども主張した。そして、このような『古迹記』は日本の南都仏教や天台宗の最澄などに伝えられ、後に大乘戒本による僧団の誕生に至ることになったのであろうと考えられる。

結 論

結論

『梵網經』の菩薩戒は、東アジア仏教圏において『四分律』とともに僧伽の一員が必ず受持すべき戒律である。『四分律』は「出家僧伽」としての権威と僧伽の運営を維持するためであり、『梵網經』は大乗仏教の修行者である菩薩が自分の誓願に基づいて利他行をしつつ悟りへ至るために受ける大乗仏教特有の受戒である。この両經典による受戒作法は南山律宗の道宣によって定められたとされ、特に韓国、台湾、中国などの大乗仏教圏では、現在もこの両經典による受戒作法を通して出家し、比丘（比丘尼）になっている。

ところが、現代になってから本来違う役割を果たしていた『四分律』と『梵網經』との境界が曖昧になり、僧伽内部の問題にまで『梵網經』を適用して解決しようとするようになった。曾て日本天台宗の最澄が主張した大乗戒による大乗僧団のようになっている。自利利他の精神に基づいた菩薩行を行うため、その規制の範囲を広げて衆生済度に尽力するならば、特に反対しない。しかし、問題は『梵網經』を中心にするのではなく、その註釈された内容、特に大乗的（破格的）に註釈された内容だけを取って、自分に都合よく用いているのである。僧侶個人の問題としては飲酒や肉食や財産の蓄積など、僧団としては資金運用や政治との結託などが現代の大乗僧伽に起こっている問題である。これは『梵網經』の註釈が間違っただけから起こったのではなく、そのような（大乗的）註釈に至るようになった理由と原因などは無視し、その註釈に書いている文章だけを根拠として利用するから起こった問題である。

それ故、本論文では『梵網經』註釈の中で最も古いとされる智顛の『義疏』から、元暁、法蔵を経て、日本の南都仏教と天台宗にも重要な影響を与えたとされる太賢の『古迹記』までの各註釈書を検討し、どのような縁由と影響によって『梵網經』の註釈が変わってきたかを考察した。その結果、従来には論じられていなかったり、問題提起にとどまったりしていた智顛から太賢に至るまでの影響関係の流れを明らかにすることができた。

本論文で、4章にわたって進めてきた全体的な研究を、あらためて整理しておく。

まず第1章においては、智顛『義疏』の「性無作仮色」という独自の戒体論を智顛の仏性観である「三因仏性」を通して把握した。

智顛は『義疏』で、『次第禪門』『法華玄義』『摩訶止観』などの自身の主要著作で展開した「心法戒体」とは異なった戒体論を展開して『梵網経』を註釈した。その『義疏』の戒体論について、従来では「仮色」によって「色法戒体」と説いたり、天台学の円融思想によって「色心不二」の戒体として説いた。しかし、『義疏』の戒体は「権実二教」の「実教」と「権教」によって「無作」の有無が分かれている独特な形を示している。『義疏』は、「理（実教）」としては「無作」を認めないが、「教（権教）」としては「無作」を認める。すなわち、「実教」としては「心法戒体」を戒体とするが、『梵網経』の流通のため、「教門」の方便として「色法戒体」を用いている形なのである。さらに、この「色法戒体」は小乗の「色」「非色非心」の意味とは違う、方便による仮の「色法」であって、実は本来具足されていた仏性である「心法」を見つけ、発心と受戒によって現れて、涅槃に至るまで無尽である「中道妙観」の戒体を具するという意味である。

このような『義疏』の戒体論は、智顛の仏性論である「三因仏性」の構造と類似した形である。まず、「理仏性」の「正因」によって「行仏性」の「了因」と「縁因」とが現れる。そして、その「行仏性」によって、根源である「理仏性」の存在が明らかになる。ところが、この構造は「正因」の存在によって成り立ち、真の仏性は「正因」しかないのである。「了因」と「縁因」は「正因」の顕現と作用を明かすための方便である。

このように『義疏』の戒体論も、衆生に「理（実教）」の「心法戒体」を顕現させるため、「教（権教）」の「色法戒体」を用いて説明する。これは衆生に『梵網経』の受戒と受持の重要性を教えて、放逸に陥るのを防ぐため、「教門」として「性無作仮色」を用いるのである。すなわち『義疏』の戒体論は、「実教」の「心法戒体」に基づいて、『梵網経』の流通のために「権教」として「色法戒体」を用いたのである。

次に第2章においては、第1章で検討した智顛の教説を土台に、元暁との比較を通してその影響関係を確認した。

まず、智顛によって『梵網経』の解釈に「瑜伽戒」の三聚浄戒が導入され、『梵網経』は一切戒を含めた「中道第一義諦の戒」になる。元暁はこの三聚浄戒をより一層積極的に導入し、一切衆生の受戒と犯戒の判断にまで適用する。

また、智顛は『義疏』で「性無作仮色」という戒体論を以って『梵網経』を註釈した。これは

「權教方便」としての仮の「色法戒体」であって、智顛の戒体論は「実教」としては「心法戒体」であるが、『梵網經』の流通のために「權教」の「色法戒体」を用いているのである。すなわち「性無作仮色」は、小乗の戒体論である「色法」と「非色非心」とは異なる大乘独自の中道妙觀の戒体なのである。

一方、元曉はそのような戒の存在性をより強調する。戒は悟りの因であると同時に、方便として自性がなく因縁生のものであると説く。すなわち、戒は因縁がなければ永遠に現れず、因縁から離れると存在性を失うのである。さらに、その戒の存在は、有るとすればその相に執着することになり、無いとすればその法を破ることになり、二辺偏重の誤りになる。このように元曉は、戒の存在性をより明確に説明するため、有無の両辺を離れた中道妙有の戒体という理解で『梵網經』を註釈した。

次に、科文においては智顛と元曉は相当に類似した形を示す。智顛によって三分に分けられた『梵網經』の科文を、元曉はほぼそのまま自らの『私記』に適用している。しかし序分の科文において、智顛は偈頌のみを分けるが、元曉は序分全体を分けている。これは戒の伝授に重点を置いた科文の分類であって、この点では元曉は『義疏』をそのまま踏襲したのではなく、『義疏』を土台に自身の思想と戒律觀を加え、『梵網經』の註釈を修正・補完したのである。さらに『私記』の「十重戒」においても、元曉は智顛と類似した形式で全体を分けた後、犯戒の因である「心」を中心に犯戒の判断を細分して詳説した。他にも元曉は、教判において『梵網經』を一乗分教と分類し、一乗満教である『華嚴經』と同じ一乗教とみた。また、受戒者を菩薩のみならず、一切衆生にまで広げた。

このように『梵網經』の註釈は、智顛によって戒体論や三聚淨戒の導入と科文などの形式が設定され、元曉がそれを受け継いで、より積極的に活用して戒の存在性と犯戒の判断などを一層大乘的に註釈したのである。

第3章においては、智顛とともに『梵網經』註釈において最も重要視される法蔵の『本疏』を取り上げ、第2章で検討した元曉の註釈書と比較して両者の類似点と相違点とを検討した。

まず、元曉と法蔵は戒律觀において、共通に戒は菩薩の根本であり、悟りに到るための修行の方便であると説明する。また、このような戒は大菩提心の発心によって現れ、三聚淨戒の行を通じて悟りへ到ることになる。しかし、この戒は心を土台とする仏性戒であるが、因縁生のものであるので、その因縁から離れると存在性が失われる。したがって、存在性の有無を離れた戒の相

に執着してはならない。また、有無を離れた戒であるが、因縁によって生ずるので、戒は無いものでもないのである。この戒の存在性について元暁と法蔵は、「兎角」の比喻を用いて戒の成立因縁を説き、戒が非有非無の妙有であることを強調する。

このように両者は、戒の因縁生について同じ見解を示すが、戒の「体」については相違がある。元暁は、戒は「体」を種子として現れるが、その「体」に仮立したものではなく、本来「体」と異なるものではないと説く。一方、法蔵は、戒は「体」を種子として現れるが、「体」に仮立したものであると説く。これは法蔵が妙有の戒は「体」においても非有非無でなければならないから、戒体を「非色非心」で説明したと考えられる。

次に犯戒の判断において、元暁は「達機菩薩」、法蔵は「通」という独自の概念を用い、利他行による犯戒行は無犯であり、却って功德になると説明する。しかし、この無犯の犯戒行は、必ず衆生に対する慈悲心を持ち、菩薩自身の犠牲も恐れない状態で行じなければならないのである。また両者は、無記心による犯戒は無犯であるが、その行為に対する業はあると述べる。これは犯戒に対する間違った理解や拡大解釈などによる犯戒行を規制するための註釈である。

しかし、元暁と法蔵は『梵網経』に対する教判において相違がある。元暁は『梵網経』を『華嚴経』と同じ一乗教とみるが、法蔵は『華嚴経』のみを一乗とみる。ところが、元暁は『華嚴経』を一乗満教、『梵網経』を一乗分教と分類し、同じ一乗教であっても『梵網経』は一乗が部分的に認められた教えであるという見解を持っている。このように両者は、『梵網経』の教えを『華嚴経』より低くみて、円融無碍の悟りに到るためには、必ず『華嚴経』の教えに依らなければならないという共通の見解を持っている。さらに、両者は「瑜伽戒」を『梵網経』より低い教えとみた。元暁は「瑜伽戒」を三乗教と分類し、法蔵は『梵網経』を実教、「瑜伽戒」を権教と分類して、『梵網経』の註釈に「瑜伽戒」をほとんど引用しなかった。

以上のように、法蔵は元暁と相当に類似した戒律観を持って『梵網経』を註釈した。特に戒の定義と犯戒の判断においては、両者がほぼ同じ見解をみせている。これは法蔵が『本疏』を著述する際、元暁の註釈書を参考にしたことから表れた特徴であると考えられる。そして、教判と戒体論において両者は相違した見解を持っているが、これも両者が『華嚴経』を重視し、戒を方便として認識したという点で、全く違うとはいえない。

最後に第4章においては、『梵網経』の註釈の中、最も大乘的な解釈を示したとされる太賢の『古迹記』を検討し、その思想の影響関係を把握した。

太賢の『古迹記』は、『梵網經』の戒体論を「心法戒体」と見、戒は万行の根本として大菩提心の発心によって受戒することができる」と説く。そして、「三聚淨戒」の導入によって『梵網經』の「十重四十八輕戒」全体に一切戒を含め、「梵網戒」による一切戒の受戒を説明する。

このような『古迹記』の基盤には、元暁に由来する一心觀と和会思想がある。太賢は『古迹記』全体において一心觀に基づいた和会の註釈を示した。特に『梵網經』上巻を註釈して『梵網經』を『華嚴經』と同じ一乗教に扱い、『梵網經』の地位を向上させた。そして、戒条の註釈に『瑜伽論』を引用し、利他行による菩薩の非梵行は無犯であると説く。これは「三聚淨戒」によることで、菩薩は衆生のためなら、どんな犯戒も恐れずに自身を犠牲する。したがって、それは真の菩薩行であるから犯戒でなく、却って功德になるのである。このような『梵網經』による『瑜伽論』の包摂は「三聚淨戒」思想の定着にもなり、それによって『梵網經』の一切戒の包摂のみならず、『梵網經』の菩薩戒としての正当性も確立した。

次に、太賢は法蔵の『本疏』から影響を受けて科文の七門を立てたと言われる。さらに、太賢は法蔵の『本疏』を引用し、僧伽と国家とが結び付くことのできるように『梵網經』を解釈した。それによって、僧侶が国家の使臣になって紛争を調停するのを認めており、王を在家菩薩と規定して国家との関係を維持した。このような註釈の根拠としては法蔵の『本疏』が必要であった。したがって太賢は『古迹記』で、一心觀と和会思想をもって『梵網經』上下巻を註釈し、『梵網經』を一乗教として扱い、元暁と法蔵との間にあった教判の問題を円満に解決し、両者を融合して『古迹記』の基盤にしたのである。

以上、第1章から第4章に至る研究で明らかになった内容をまとめると、『梵網經』の註釈は、智顛の『義疏』によって三聚淨戒の導入と科文などの基本的な形式が設けられた。それを元暁が『要記』と『私記』において受容し、三聚淨戒を通して『梵網經』に一切戒を含めており、受戒者の範囲もより広げる。さらに『私記』では「達機菩薩」という概念を用い、菩薩戒の利他行による犯戒を無犯と判断する。また、元暁は全体的な科文を智顛と同じく分けた後、その内部をより細かく分けて詳説した。法蔵は『本疏』において智顛と元暁とは別の科文を用いて註釈したが、その菩薩戒觀と犯戒判断などにおいては元暁とほぼ同じ形をみせる。例えば、『本疏』の「第七自讚毀他戒」では従来指摘されるように、元暁の『要記』を参酌して註釈した。そして、各戒条の犯戒の判断では、元暁の「達機菩薩」と同じく「通」という概念を用いて、菩薩の犯戒を無犯と判断する。また、元暁と法蔵は經典の教えにおいて『華嚴經』を最も優位に置き、「瑜伽戒」を『梵

網経』より低い教えとみた。このような元暁と法蔵の註釈は太賢に繋がり、『古迹記』の基盤になった。太賢は『梵網経』上下巻を元暁の一心観に基づいて註釈し、『梵網経』と『華嚴経』とを同じ一乗教とみた。そして、それによって性・相を融合し、「瑜伽戒」を『梵網経』に包摂した。また、元暁・法蔵と同様に三聚浄戒を通して菩薩の犯戒を無犯と判断する。さらに法蔵の『本疏』を引用し、菩薩の活動範囲をより広げ、僧伽と国家との関係を円満に維持することができるように註釈したのである。

このように『梵網経』の註釈は智顛-元暁-法蔵-太賢の順に、その註釈の内容において連続的な関係性を持って変化したと言える。本論文では『梵網経』を中心とした註釈書の検討に重点を置いた。しかし、新羅義寂のように「瑜伽戒」を中心に『梵網経』を包摂しようとした註釈も存在しており、さらに後代になってからは大乘菩薩戒による僧団が出現するなど、『梵網経』と菩薩戒をめぐって、種々の展開がある。このような『梵網経』の変遷に関しては、再考察して検討する余地がある。後代の『梵網経』の変遷を従来の研究を踏まえて多様な角度から探る研究を、今後の課題とする。

付 論

『梵網經』の「十重戒」における智顛・元暁・法蔵・大賢の比較

はじめに

付論では、智顛・元暁・法蔵・大賢の各註釈書に表れた『梵網經』の「十重戒」についての註釈を比較し¹、その相違点と類似点を調べ、四者間の影響関係を明らかにしたい。

「十重戒」の比較に先立ち、四人の「十重戒」における科文を検討し、註釈の形式を確認する。まず、智顛は『義疏』「正解經文」の「正説分」で「十重四十八輕戒」を説明する。「十重戒」全体を「総標・別解・総結」の三門に分け、「総標」では『梵網經』の受戒と受持を勧め、「別解」では「十重戒」の各戒条を詳説し、「総結」では内容の要約と菩薩戒の受持を勧誘する。

この智顛の三門の科文を元暁が『私記』の「度合正説」で受け継ぎ、「十重戒」全体を「総釈勸学²・別解制止・総結重制」の三門に分ける。さらに最初の「総釈勸学」を「挙数標名・勸物誦学・総結勸学」に分け、内の「勸物誦学」を再び「挙非勸誦・挙人勸誦」にと、智顛の『義疏』より一層細かく分けて註釈した。それをまとめると「総釈勸学（挙数標名・勸物誦学（挙非勸誦・挙人勸誦）・総結勸学）・別解制止・総結重制」となる。

法蔵は『本疏』「第十随文解釈」の「対縁正説分」で、「十重戒」全体を智顛と元暁と同様に「挙数勸持（総誦）・立名辨相（別誦）・総結勸持（結勸）」の三門に分け、「挙数勸持」を再び「挙数・勸誦其文・勸学其義・結説勸持」に分けて註釈した。すなわち、元暁の科文と同様に「挙数勸持」全体を四項に分けたが、元暁が二項に分けた科文を、法蔵は全面に出して註釈した。それをまとめると「挙数勸持（挙数・勸誦其文・勸学其義・結説勸持）・立名辨相・総結勸持」となる。

太賢は『古迹記』「第五宗趣」の「誠悪行門」で、全体を「総標門・別誦門・結成門」の三門に

¹ 本付論での比較は、元暁の『私記』が「十重戒」までしか現存しないので、他の三人の註釈書も「十重戒」までの註釈だけを比較するとどまる。

² 第2章で検討したように、「総釈初学」（X38.280a15）は、別に「総釈勸学」（X38.287a20）となっている。意味上、『梵網經』を学ぶことを勧めていると判断され、「総釈勸学」を採った。

分け、「総標門」を「挙数制持門・示相勧学門³」に分けて註釈した。それをまとめると「総標門（挙数制持門・示相勧学門）・別誦門・結成門」となる。『古述記』の科文は法蔵の『本疏』との関連性が論じられている⁴。特に『古述記』における「梵網戒」の註釈が『本疏』の「第十随文解釈」に当たる「第七本文」ではなく、「第五宗趣」で詳説されたのは注目すべきである。

以上の智顛・元暁・法蔵・大賢の各註釈書における『梵網経』「十重戒」の科文の分類をまとめたものが表1である。

【表1】

智顛『義疏』	元暁『私記』		法蔵『本疏』	太賢『古述記』		
総標	総積勧学	挙数標名		挙数 勸誦其文 勧学其義 結説勸持	総標門	挙数制持門
		勸物誦学	挙非勸誦			
			挙人勸誦			
		総結勧学				
別解	別解制止		立名辨相(別誦)	別誦門		
総結	総結重制		総結勸持(結勸)	結成門		

表の「別解・別誦」は、四人が『梵網経』「十重四十八軽戒」の各戒条を詳説したところである。ここで四人は『梵網経』の各戒条を自身の菩薩戒観と思想を通して註釈し、それによって各々の註釈書には戒条の名称と科文などにおいて若干の相違がある。四人の各註釈書における「十重戒」の名称を表でまとめたものが表2である。戒条の科文については「第一殺戒」のところで検討する。

同じ『梵網経』の「十重戒」であっても、それを註釈した著者の戒律観や思想などによって名称と内容に違いがある。詳しい内容は各戒条のところで検討する。

以上の内容を土台に、「十重戒」の各戒条における智顛・元暁・法蔵・大賢の註釈の内容を比較する。

³ 「示相勧学門」(T40.703a09)は、別に「示相勸持門」(T40.703b08)となっている。

⁴ 吉津宜英(1991:660)

【表 2】⁵

智顛『義疏』	元暁『私記』	法蔵『本疏』	太賢『古迹記』
第一殺戒	第一不殺戒 ⁶ (殺戒)	第一殺戒	第一快意殺生戒
第二盜戒	第二偷盜戒 (盜戒)	第二盜戒	第二劫盜人物戒
第三姪戒	第三不姪戒 (姪戒)	第三淫戒	第三無慈行欲戒
第四妄語戒	第四不妄語戒 (妄語戒)	第四妄語戒	第四故心妄語戒
第五酤酒戒	第五不酤酒戒 (酤酒戒)	第五酤酒戒	第五酤酒生罪戒
第六説四衆過戒	第六意心説同法人過戒	第六説四衆過戒	第六談他過失戒
第七自讃毀他戒	第七自讃毀他戒 (利讃毀戒)	第七自讃毀他	第七自讃毀他戒
第八慳惜加毀戒	第八慳惜加毀戒	第八故慳戒	第八慳生毀辱戒
第九瞋心不受悔戒	第九瞋打結恨戒 (瞋不受悔戒)	第九故瞋戒	第九瞋不受謝戒
第十謗三宝戒 (謗菩薩法戒、 邪見邪説戒)	第十謗三宝戒	第十謗三宝戒	第十毀謗三宝戒

⁵ 各戒条の名称は著者が明示したことを基準としたが、記されていない場合は各戒条を指す用語や文章から任意に名称を取った。例：元暁『私記』の「第六意心説同法人過戒」

⁶ 原典には「殺」ではなく「煞」である。(X38. 280b08)

1. 第一殺戒⁷

『梵網經』「第一殺戒」の本文は以下の通りである。

仏言、仏子、若自殺、教人殺、方便讚歎殺、見作随喜、乃至呪殺。殺因殺縁殺法殺業。乃至一切有命者不得故殺。是菩薩起常住慈悲心孝順心、方便救護一切衆生。而反恣心快意殺生者、是菩薩波羅夷罪。(T24. 1004b16)

仏は言う、「仏子よ、若し自ら殺し、人を教えて殺させ、方便して殺すことを讚歎し、(殺人を)作すのを見て随喜し、乃至、呪して殺せば、殺の因、殺の縁、殺の法、殺の業がある。乃至、一切の命の有る者を殊更に殺してはならない。この菩薩は常に常住の慈悲心と孝順心を起こし、方便して一切衆生を救護すべきである。それなのに反って心を^{ほしいまま}恣にし、^{こころよ}快き意をもって殺生すれば、これは菩薩の波羅夷罪である」と。

この『梵網經』の内容について、まず智顛の『義疏』は、「十重四十八輕戒」の各戒条を「標人・序事・結罪名」の三門に分けて説明する。最初の「標人」は各戒条の対象を指し、「序事」はその内容であり、「結罪名」はその戒を犯したときの罪名であって、智顛はこの科文の構造を基準とする。さらに「序事」は「不応・応・結」に細分され、戒条における「してはならないこと(不応)」「しなければならないこと(応)」と罪業の構成要素とを説く。『義疏』における「第一殺戒」の科文は表3のとおりである。

【表3】智顛の『義疏』

第一殺戒	標人	若仏子		
	序事	不応	明殺事	自殺 教他 方便殺 讚歎殺 随喜

⁷ 「十重戒」の各戒条の名称は智顛の『義疏』を基準とした。

		成業 (成重)	呪殺	
			衆生	上品
				中品
				下品
			衆生想	
			殺害	自身殺心
				教他殺心
			命斷	此生
				後生
			挙輕況重	
		応	常住慈悲心	
			孝順心	
			方便救護	
		結	恣心	
			快意	
			殺生	
		結罪名	波羅夷	

智顛は「殺戒」の註釈において、まず殺生を「自殺・教人殺・方便殺・讚歎殺・見作随喜・呪殺」の六項に分ける。これは元暁の七項と法蔵の四項とは異なる見解である（後述）。

次に、殺生業を成す要素である「殺因・殺縁・殺法・殺業」について、智顛は「身・口・意」の三業が殺生を成し、それらはすべて業の義であると説く。

三業成殺。自動用者正身業也。教他及呪口業造身業。心念欲殺、鬼神自宣遂者。意業造身業也。三階於縁中造作、皆是業義。殺法謂刀劍坑堙等。皆有法体故稱為法。(T40. 571c08)

三業が殺生を成す。自ら動用するのがまさしく身業である。他者を教えたり、及び呪いをかけるのは口業をもって身業を造る。心の中に殺そうと念じて、鬼神が自ら宣遂するのは意業をもって身業を造るのである。三階、縁の中において造作するは、皆これ業の義である。殺の法を言えば、刀劍、坑、堙などである。皆な法体があるから法と称する。

身・口・意による殺生は、すべて殺心を因とし、それが縁になり直接に身で行動するので、その業を成すのである。ところが、「殺法」を剣や落し穴や罠などの殺生道具は「法体」があるから「法」と述べる。すなわち、智顛はその実体がある道具を使って殺生することができるので、それらを「法」と判断したのである。しかし、この智顛の見解に対し、後に元暁は「命根」によって殺生が成立するので、「断命根」が「殺法」とであると反論し、智顛の説を批判する。また、法蔵も『本疏』において元暁と同じ見解を示す（後述）。

智顛の『義疏』は、殺生の罪を成す条件を「衆生・衆生想・殺害（殺心）・命断（命根断）」の四項に分けて説く。まず、「衆生」を上中下の三品に分け、その対象によって罪の軽重が異なると述べる。

衆生者、衆生雖多大為三品。一者上品。謂諸仏聖人父母師僧。害則犯逆。…中品即人天。害心犯重。三下品四趣也。兩解。一云同重。大士防殺嚴重故。文云一切有命不得殺。即其證也。二云但犯輕垢。在重戒中兼制、以非道器故。（T40.571c14）

衆生とは、衆生は（種類が）多いが大体三品とする。一は上品である。諸仏や聖人や父母や師僧である。害すれば則ち逆罪を犯す。…中品は即ち人と天である。害心あれば重罪を犯す。三は下品であって四趣衆生（地獄・餓鬼・畜生・修羅）である。二つの解釈がある。一は重罪と同じである。菩薩（大士）が殺生を防ぐのは嚴重だからである。文に言う、「一切の命の有る者を殺してはならない」と。即ちその證である。二はただ輕垢罪を犯す。重戒の中において兼ねて制するが、道の器ではないからである。

衆生を三品に分けて罪の軽重を説明するが、基本的に菩薩の殺生を厳しく禁じていることを確認することができる。

次の「命根断」について智顛は、此生（今生）と後生に分けて説明する。まず「此生」について、声聞のように捨戒になれば犯戒判断の対象から外れるのではなく、戒が無くなるろうとも罪になると説く。すなわち、智顛が『義疏』で説いた戒体論は、単なる「色法戒体」ではなく、その「色法」という相が無くなるろうとも「心」が戒体であるので、犯戒判断の対象として罪になるのである。

四命根断有兩時。一此生二後生。此生有二句。一有戒時犯重。二無戒時断当戒去時。結不遂輕垢。命断時結罪同前。声聞臨終時未結。声聞捨具戒作五戒等結也。(T40. 572a07)

四の「命根断」には二つの時が有る。一は此生であり、二は後生である。此生に二句ある。一は戒が有る時の犯戒は重い。二は戒が無い時に(命を)断った場合であって、戒が去った時である。(命断を)遂げなかったら輕垢罪になる。命が絶えた時の結罪は前と同じである。声聞は臨終の時はまだ罪にならない。声聞は具足戒を捨てたら五戒などを用いて罪を判断するのである。

次いで、元暁は『私記』で「第一殺戒」を「殺戒」と「不殺戒」と名付ける。科文においては、先述の智顛と同じく全体を「挙人表体・列事明随・挙非結過」の三門に分けるが、内部を一層細分して罪の構成要素と成立条件などを詳説する。「列事明随」では、智顛の「序事」のように戒条における「不応(列非)・応(対治正行)」を説く。元暁註釈の最も重要な特徴である「挙非結過」では、犯戒を起こした心の状態によって「一向福非罪・非罪非福・唯輕非重・唯重非輕」の四項に分けて罪を判断する。特に「一向福非罪」では、「達機菩薩」という独自の概念を用い、菩薩が犯戒を起こしたとしても、それは衆生救済のための利他行であるなら、犯戒ではなく無犯であり福であると説明する。また「非罪非福」では、無記心や狂乱心のように正常でない状態での犯戒は福でも罪でもないと言及。『私記』における「第一殺戒」の科文は表4のとおりである。

【表4】元暁の『私記』

第一不殺戒	挙人表体	仏子				
	列事明随	列非	重非	正非	三品衆生	
					明断命義	自殺
						教人殺
						方便殺
						讚嘆殺
						見作随喜
						瞋殺
						呪殺
					具縁成業	人境(縁)
人想(縁)						

					発殺人心(因)
					発方便(業)
					断命根(法)
		軽非			
	対治正行				
拳非結過	自恣・決意・波羅夷				
	一向福非罪・非罪非福・唯軽非重・唯重非軽				

元暁も智顛と同様に殺生の対象を三品衆生に分けるが、下品について智顛の「四趣衆生」とは違い「畜生」だけを挙げる。そして、元暁はここで前述のように「達機菩薩」という概念を用い、この菩薩の犯戒は「無罪唯福」と説明する。また、新学菩薩が殺生を犯せば軽垢罪になるが、小乗の人は重罪になると説き、済度行における大乘菩薩の優越性を示す。

次に、元暁は殺生の種類を「明断命義」で「自殺・教人殺・方便殺・讚嘆殺・見作随喜・瞋殺・呪殺」の七項に分ける。これは先の智顛の六項とは異なり、『梵網經』本文の「乃至」を、怒って殺すことと定義し「瞋殺」を加えている⁸。

殺生業を成す要素（因・縁・法・業）については、「具縁成業」と称して「発殺人心(因)・人境(縁)・人想(縁)・断命根(法)・発方便(業)」の五項に分け、もし因の「発殺人心」がない殺生ならば無罪になり、五項の一つでも欠ければ軽垢罪になると説明する。ところが、前述のように智顛は殺生の法を刀劍、坑、弮などの道具であると説いたが、ここで元暁は智顛の説を「疏」という名称で引用し、殺生の法は命根であると反論する。

疏云、以殺具刀杖等為法。然而無合於義。若雖無刀杖等具、而得殺故。是故以命根為法。

(X38. 281c05)

疏に言う、「殺生道具である刀や杖などを法とする」と。しかし、それは義に合わない。もし刀や杖などの道具がなくても、(人を)殺すことができるからである。この故に命根を法とする。

これは命が絶えれば「死」になって重罪であり、命が断えなければ未遂になって軽垢罪であるので、殺生の「法」は「断命根」と説明したのである。

⁸ 乃至者取瞋殺。(X38. 281b13)

五者断命根。若不断命根者、軽垢罪故。(X38. 281c03)

五は断命根である。もし命根が断えなければ、軽垢罪だからである。

そして、前述のように元暁は註釈の最後の部分に「挙非結過」という独自の概念を用い、『梵網経』における犯戒の軽重を説明する。これは前の「具縁成業」とも関係するもので、元暁は菩薩の犯戒を、その犯戒行を起こした「心(因)」に中心を置いて判断した。すなわち菩薩、特に「達機菩薩」⁹という大菩薩には衆生に対する慈悲心のみがあり、悪心などは一切ないので、衆生に対するどんな行動にも罪になる因がないのである。さらに、その行動は衆生救済のための利他行であり、非梵行の自己犠牲であるから、罪にならず却って福になるのである。

此戒中作四句、略簡持犯。一者有殺人而一向福非罪。謂達輪機菩薩故、能規機不戒¹⁰者、不可度之機故、殺者一向福非罪。…二者或有殺人而非罪非福。謂誤及迷殺等。唯有業道故、無犯戒罪故。三者有唯軽非重。謂此戒中兼立殺下品衆生等。四者唯重非軽。謂此戒正所立重戒。四句中、上句唯福非罪、次句非罪非福、後二句唯罪非福。(X38. 282a13)

この戒の中に四句を作って、簡略に持犯をいう。一は人を殺しても一向福非罪(ひたすら福であり罪ではない)である。謂わば、達輪機菩薩であるから、よく機に規って戒になれないのは、済度できない機であるから、殺も一向福非罪である。…二は或いは人を殺しても非罪非福(罪でもなく福でもない)である。謂わば、誤り及び迷いによる殺などである。ただ業道だけがあるから、犯戒の

⁹ 「十重戒」の各戒条における「達機菩薩」の名称に多少の相違がある。特に「第六意心説同法人過戒」では「違機菩薩」となっているが、これについて『韓国仏教全書』第一冊(KBZ1-601b、元暁撰)では、「違」の字は「達」の誤字であると説く。全体の内容上、本論では「達機菩薩」と呼ぶ。

『私記』の「十重戒」	名称	『私記』の「十重戒」	名称
第一殺戒	達輪機菩薩	第六意心説同法人過戒	達機菩薩
第二盜戒	達輪機菩薩	第七自讚毀他戒	達機菩薩
第三姪戒	達機菩薩	第八慳惜加毀戒	達機菩薩
第四妄語戒	達機菩薩	第九瞋打結恨戒	達機菩薩
第五酤酒戒	達機菩薩	第十謗三宝戒	達機菩薩

¹⁰ (X38. 282a13)には「煞(殺)」であるが、『韓国仏教全書』第一冊(KBZ1-596c、元暁撰)には「戒」になっている。文脈の内容から「戒」が正しいと判断され、本論では『韓国仏教全書』にしたがう。

罪はないからである。三は唯軽非重（ただ軽罪であり重罪ではない）である。謂わば、この戒の中で兼ねて立てた下品衆生の殺生などである。四は唯重非軽（ただ重罪であり軽罪ではない）である。謂わば、この戒で正に立てた重戒である。四句の中に、上句は唯福非罪であり、次句は非罪非福であり、後の二句は唯罪非福である。

次に法蔵の『本疏』は、各戒条の科文において「制意・次第・積名・具縁・闕縁・軽重・得報・通局（塞）・対治・釈文」の十門に分け、さらに各部分を一層細分化して膨大な科文を用いて註釈した。『本疏』における「第一殺戒」の科文は表5のとおりである。

【表5】法蔵の『本疏』¹¹

第一殺戒			制意	
			次第	
			積名	
	具縁	通縁	受菩薩戒人	
			住自性	
			無開縁	
		別縁	他身	
			衆生	
			衆生想	
			殺心	
			加刀杖	
			三毒	
			断正命	
	闕縁	闕通縁		
		闕別縁		
軽重	麤	所殺生		
		能殺心		

¹¹ 法蔵の「十重戒」における科文があまりにも膨大であるから、本論では他の三人との比較部分だけを書き記した。

		用殺法			
		細			
	得報	遮罪			
		業道性罪			
	通塞	通			
		局	違犯		
			順持		
	対治	起心			
		行相			
	积文	制令断悪	挙過	明能殺位	自殺
					教人殺
					方便讚歎殺
					見作随喜
				殺相差別	乃至呪殺
			所作殺事		
辨所殺生					
制断					
制修善行					
違制結犯					

法蔵は智顛、元暁とは違い殺生の対象である「衆生」について詳しく論じていない。しかし「具縁」で、罪を成す縁を「通縁（「梵網戒」全体において通ずる縁）」と「別縁（各戒条において通ずる縁）」に分け、『梵網経』における罪の対象と条件を詳説する。まず「通縁」では、『梵網経』における犯戒の条件として「受菩薩戒人・住自性・無開縁」の三縁を述べる。菩薩戒を受けていない者であれば、当然この戒の対象ではないので、必ず菩薩戒を受けていなければならない（受菩薩戒人）。そして、正常な判断ができない状態での犯戒は罪の判断ができないので、自性にとどまらなければならない（住自性）。また、菩薩は衆生の無間苦を救うべきであるので、開縁しては

ならない（無開縁）、と定義している¹²。ここで法蔵も元暁のように、無記心や狂心などの精神状態での犯戒は、その因である心を判断することができないから、犯戒判断の対象ではないと説明する。

次に「別縁」では、『十地経論』と『対法論（大乘阿毘達磨雜集論）』を合わせて「他身・衆生・起衆生想・殺心・加刀杖・有三毒・断正命」の七縁を説く。すなわち「通縁」と「別縁」を合わせた十縁を犯戒の条件とみた。「別縁」の中に「加刀杖」があつて、法蔵は刀や棒などを持って相手を殴る行動を犯戒の条件とみていたが、智顛のように殺生の法とは言わない。これについては「釈文」の中で詳説する。ここで法蔵は「所作」「所殺」「具縁」「行」に分けて殺生を成す行為と要素を説き、「具縁」において上で検討した十縁と結んで殺生を成す相を論ずる。

三約具縁。一殺心為因。刀杖等為縁。造趣方便為法。正断命根為業。(T40. 613a18)

三は具縁に約す。一は殺心を因とする。刀杖等は縁とする。造趣という方便を法とする。正に命根を断つのを業とする。

法蔵は殺生の方法（方便）として加行を行うことを殺生の法と見、相手の命を断つのを殺生の業とみた。すなわち、殺生の方法がそのまま法として作用し、それによって相手の命を断てば殺生業が成立するので、それを業とみたのである。

次に、法蔵は殺生の種類を「自殺・教人殺・方便讚歎殺・見作随喜」の四項に分ける。智顛と元暁が「方便讚歎殺」を「方便殺」と「讚歎殺」に分け、また「呪殺」を殺生の一つとして分類したのに対し、法蔵はその二つを一つにまとめて、さらに「乃至呪殺」は殺生の相であり呪文で殺生するのは珍しいことであるので、「乃至」のように別に扱うと説く。

二乃至呪殺者、明殺相差別。謂於上四位所作、或刀斫杖打乃至呪殺。以殺相衆多。呪殺最希。故云乃至也。如呪龍令入鑊等。(T40. 613a10)

二に「乃至呪殺」は、殺生の相の差別を明かす。上の四位（自殺・教人殺・方便讚歎殺・見作随喜）

¹² 通縁有三。一是受菩薩戒人。以不受戒無犯故。経云、有犯名菩薩。無犯名外道。二是住自性。謂非顛狂等。以彼無犯故。三無開縁。謂即救生無間苦等。此三通諸戒。(T40. 610b04)

通縁に三つある。一は菩薩戒を受けた人である。戒を受けていなければ（戒を）犯したことが無いからである。経にいう、「犯があるから菩薩と名付ける。無犯であるなら外道と名付ける」と。二は自性に住する。謂えば顛狂などであつてはならない。彼は犯したことが無いからである。三は無開縁である。謂えば即ち衆生の無間苦などを救う。この三つは諸戒に通ずる。

において所作（殺生を行う）する際、あるいは刀で研ったり杖で打ったり、乃至呪文で殺すのをいう。殺生の相は多いが、呪殺は最も希なことである。故に乃至と言ったのである。呪文で龍を鼎（鑊）に入らせるなどのことである。

法蔵は「通局¹³」という段を置き、戒条における犯戒の軽重を説く。特に「通局」の「通」において、元暁の「達機菩薩」と同じく、菩薩は犯戒を起こしても罪にならず功德になると説く。

通者、或有殺生而不犯戒、生多功德。如瑜伽戒品云、謂如菩薩見劫盜賊、為貪財故欲殺多生、或復欲害大徳声聞独覚菩薩、或復欲造多無間業。見是事已起心思惟、我若断彼悪衆生命、当墮地獄、如其不断彼命、無間業成当受大苦。我寧殺彼墮於那落迦、終不令其人受無間苦。如是菩薩意樂思惟、於彼衆生或以善心或無記心、知此事已為当来故深生慚愧、以憐愍心而断彼命。由是因縁於菩薩戒無所違犯、生多功德故也。（T40. 612a07）

通とは、或いは殺生があっても犯戒ではなく、多くの功德が生ずる。『瑜伽論』の「戒品」に言うように、「もし菩薩が劫盜する盜賊が、財物を貪るために多くの命を殺そうとしたり、或いはまた大徳の声聞・独覚・菩薩を害しようとしたり、或いはまた多くの無間業を造ろうとしたりするのを見る。この事を見てすでに心を起して思惟し、私がもしあの悪い衆生の命を断てば、まさに地獄に墮ちるであろう。もし彼の命を断たなければ、彼は無間業を成じて、まさに大きな苦しみを受けるであろう。私がむしろ彼を殺して那落迦（地獄）に墮ちるとしても、終にその人が無間の苦しみを受けないようにする」と。このように菩薩は意樂して、その衆生に対して善心や無記心をもって思惟し、この事を知り已って当来のために深く慚愧（懺悔）を生じ、憐愍心を持って彼の命を断つ。この因縁によって菩薩戒においては違犯することなく、多くの功德が生ずる、との故である。

法蔵の「通」は元暁の「達機菩薩」のように、菩薩が衆生濟度行を行う際、遭遇する困難な状況での菩薩としての姿勢である。たとえ清浄戒行でない行動によって戒を犯すことがあっても、それによって衆生を救い、彼を仏道に導くことができれば、その犯戒行は罪にならず、却って多くの功德を生ずる。また、そのときの心は善心や無記心であって悪心がない状態であるので、悪業にはならないのである。

¹³ 各戒条における「通局」と「通塞」の相違については第3章の「3.4.2 法蔵の犯戒の判断」を参照のこと。

最後に、太賢は『古述記』で「第一殺戒」を「快意殺生戒」と名付ける。科文においては前述のように、法蔵との類似性を持っている。ところが、『古述記』は『梵網經』下巻の「十重四十八輕戒」を法蔵とは違うところで註釈した。元来なら『本疏』の「第十随文解釈」に相当する「第七本文」で説かれるはずの「梵網戒」が、「第五宗趣」の「誠悪行門」の中で詳説されているのである。

「誠悪行門」の「十重戒」では、まず各戒条の全体を「顕制意・釈經文」の二門に分け、「釈經文」を再び「違犯相門・違犯性門・境界事門・結成罪門」の四門に分けて註釈する。『古述記』における「第一殺戒」の科文は表6のとおりである。

【表6】太賢の『古述記』

第一 快意 殺生 戒	顕制意			
	釈經文	違犯相門		
		違犯性門	殺業	究竟
			殺法	方便
			殺因	意樂
				煩惱
		殺縁	事	
		境界事門		
		結成罪門		

まず、太賢は「釈經文」の「違犯相門」で、自殺から呪殺までを殺生の相を説くが、他の三人のように具体的な種類までは論じていない。そして「違犯性門」では殺生を成す要素について、「殺因」を「意樂・煩惱」、「殺縁」を「事」、「殺法」を「方便」、「殺業」を「究竟」と論ずる

違犯性者、如經殺業至殺縁故。謂具五支必成犯故。此中殺業即究竟也、殺法方便、殺因意樂及煩惱也、殺縁事也。(T40.703c01)

違犯の性とは、經のように殺業から殺縁に至るまでである。謂えば五支を具えれば必ず犯戒を成すからである。この中の殺業は即ち究竟であり、殺法は方便であり、殺因は意樂及び煩惱であり、

殺縁は事である。

すなわち、「殺法」である方便（方法）を使って相手を殺し、殺生を完成（究竟）すれば殺業になるという説明であって、全体的に法蔵のそれと類似した見解である。

太賢は各戒条を註釈する際、多くのところで『瑜伽論』を引用し、その内容を根拠として菩薩の犯戒を無犯と判断する。この無犯の判断は、元暁の「達機菩薩」と法蔵の「通」とも類似した概念であるが、他の二人はそれを特殊な場合として設定したのに対し、太賢はそれを註釈の全面に出して活用する。しかし、この「第一快意殺生戒」においては違う見解を示す。まず、太賢はこの戒の制定理由を、他人を損ずることの中、命を奪うことより酷いことはないからであると説く。

初制意者、世間所畏死苦為窮。損他之中無過奪命。（T40. 703b22）

初の制意とは、世間に畏れられる死苦を究極とする。他人を損ずることの中に命を奪うことより以上のことはない。

このような理由から本戒条においては他の戒条とは違って『瑜伽論』を引用しつつも、その内容を否定し、菩薩の殺生を制止する。

如瑜伽説、菩薩若見欲作重罪、発心思惟、我若断彼悪衆生命、当堕地獄。如其不断彼罪、業成当受大苦。我寧殺彼堕那落迦、終不令其受無間苦。如是於彼、或以善心或無記心、知此事已、為当来故深生慚愧、以憐愍心而断彼命。由此因縁、於菩薩戒無所違犯、生多功德。此闕煩惱故無違犯。意樂善故生多功德。今解不然。不成業道、亦成犯故。如諸有命皆犯重処、雖想顛倒而犯重故。（T40. 703c04）

『瑜伽論』に説くように、「菩薩がもし重罪を作ろうとする者を見て、私がああ悪い衆生の命を断てば、まさに地獄に堕ちるであろう。もし、彼の罪を断たないならば、彼は業を成じて、まさに大きな苦しみを受けるであろう。私がむしろ彼を殺して那落迦（地獄）堕ちるとしても、終にその人が無間の苦しみを受けないようにする、と発心して思惟する。このように彼に対して善心や無記心をもって、この事を知り已って、当来のために深く慚愧を生じ、憐愍心を持って彼の命を断つ。この因縁によって、菩薩戒においては違犯ことなく、多くの功德が生ずる」と。これは煩惱が欠け

ているから違犯することなく、意樂が善なるから多くの功德が生ずるのである。今解釈すればそうではない。業道に成らず、また犯に成るからである。諸の命有るものであれば、皆な重処を犯したことであり、想いが顛倒であるとしても重罪を犯したからである。

この『瑜伽論』の内容は先述のように法蔵の「通」の根拠になった引用文であるが、太賢は従来の解釈とは違って、その殺生は業道にはならないが、犯戒になり、一切の有情を殺すことはすべて重罪であると説明する。

また、犯戒の除外対象を、狂乱心の者、重苦を受けている者、戒がない（受けていない）者の三人と定義し、さらに従来の見解であった前生を記憶しない者と、殊勝な利益がある場合は伝説として紹介する¹⁴。

於諸犯処論除三人。謂心狂乱重苦無戒。伝説、亦応除無憶念及有勝利。転生不能憶、雖作無犯故。諸有勝利処一切無犯故。(T40. 703c15)

諸の犯す処において三人を除くと論ずる。心が狂乱であり、重苦であり、無戒の者とをいう。伝説に、「亦た応に無憶念及び勝利が有るのは除くべきである。転生して記憶がなければ、罪を犯しても犯がないからである。諸の勝れた利が有る処には一切の犯がないからである」と。

そして、太賢はこの殺戒の対象である「一切有命者」について、声聞戒は「事」にしたがうからただ人だけを対象とするが、菩薩戒は「理」にしたがうので人のみならず、他の衆生も含めると説明する。

言境界事門者、如経乃至一切有命者不得故殺故。声聞戒中唯取殺人。今不簡趣故言乃至。彼随事重。今約理制。(T40. 703c18)

境界の事の門というのは、経のように、乃至一切の命の有る者を殊更に殺してはならないのである。声聞戒の中では唯だ人を殺すことだけを取る。今（菩薩戒）は趣生を選び分けていないから

¹⁴ 太賢が説いた「伝説」の二つの例は智顛、元曉、法蔵の註釈にも出ていた内容である。智顛は「転生」について多少の違いがあるが、後生において前生の殺生を覚えると重罪になり、覚えていないと軽垢罪になると説く。元曉と法蔵は前述のように衆生済度のために犯戒を起こしたら、それは却って功德になると説明する。おそらく太賢が「伝説」と言ったように、すでにこの犯戒に対する無犯の概念が当時に澎湃していたのではないかと考えられる。したがって、それによる間違った解釈や社会倫理的な問題などを防ぐため、『古述記』において禁制したのであろうと考えられる。

「乃至」と言ったのである。彼（声聞戒）は「事」の重に随ったが、今は「理」に則して制定した。

以上、「第一殺戒」における智顛・元暁・法蔵・太賢の註釈を検討した。まず、科文において智顛と元暁はかなり類似した形を見せる。智顛によって設けられた三門の科文を元暁が一層細分化した形である。その内容においても元暁は智顛と類似しているが、より詳しく論じたのである。ところが、元暁は智顛と異見があるところでは「疏云」という名称で『義疏』を引用し、その内容を批判した。

また、元暁註釈の最も重要な特徴である「挙非結過」の「達機菩薩」は、法蔵の「通局」の「通」と類似性を持っている。両者は済度行による菩薩の犯戒を無犯と見、菩薩戒の犯戒における除外対象を設定した。ところが太賢は本戒条において、法蔵が「通」の根拠にした『瑜伽論』の内容を同じく引用しつつも、それを否定して菩薩の殺生を厳しく禁制した。

2. 第二盜戒

『梵網經』「第二盜戒」の本文は以下の通りである。

若仏子。自盜、教人盜、方便盜、呪盜、盜因盜縁盜法盜業、乃至鬼神有主劫賊物、一切財物一針一草不得故盜。而菩薩応生仏性孝順慈悲心、常助一切人生福生楽。而反更盜人財物者、是菩薩波羅夷罪。(T24. 1004b21)

なんじ
若 仏子よ、自ら盗み、人を教えて盗ませ、方便して盗み、呪して盗めば、盗の因、盗の縁、盗の法、盗の業がある。乃至、鬼神の物や主人有る物や盗賊の物など、一切の財物は一針一草をも殊更に盗んではならない。しかも菩薩は応に仏性の孝順心、慈悲心を生じて、常に一切の人を助けて福と楽を生じさせるべきである。それなのに反って更に人の財物を盗めば、これは菩薩の波羅夷罪である。

これについて、まず智顛は、本戒条における科文は前の「第一殺戒」と同じであると述べ、科文の説明を省略する¹⁵。そして、盜戒の業は造作を義とし、他人の物を手で取って元の場所から移せば成立すると説く。すなわち智顛にとって、この盜戒において最も重要な罪の判断基準は、他人の物を移すことで、これを行じた時に罪が成り立つのである。また、重罪になる盜物の価値を、従来の種々の説を受け入れず、五錢と定義する。

盜業下第二別明成業之相。有四句同前。運手取他物離本処成盜業。業是造作為義。重物謂五錢也。律云大銅錢準十六小錢。其中錢有貴賤。取盜処為斷。菩薩之重重声聞。二錢已上便重。有人作此説者今不尽用、取五錢為斷是重。離処盜業決在此時。(T40. 572b08)

盜業の下は、第二に業を成す相を別に明かす。四句があつて前と同じである。他人の物を手で取って運び、本処から離れば盜業を成す。この業は造作を義とする。重物は五錢である。律にいう、「大銅錢は十六の小錢に準ずる」と。その中の錢に貴賤がある。盜処を取って判断する。菩薩の重は声聞より重い。二錢以上であれば重である。或る人はこれを説いたが、今は尽く用いず、五錢を

¹⁵ 元曉、法蔵、太賢も「第二盜戒」から「第十謗三宝戒」までの科文は、最初の「第一殺戒」と同じであると説く。したがって、以下の各戒条における科文の検討は省略する。しかし、以前と相違がある場合は別に説明を加える。

取って重罪と判断する。(本の) 処を離れば、この時に盗の業が決まる。

次いで、元暁は「第二盜戒」を「盜戒」と「偷盜戒」と名付ける。そして、「盜戒」の対象になる物を「三主物」(三宝物・人物・非人物)と定義し、大小乗における罪の軽重を比較して説明する。まず、「三宝物」で「仏」の物を盗んだのは、盗まれた仏の側からみれば無罪であると説く。なぜなら、仏は物に対する執着心がなく、我と汝のような区別もしないからである。したがって重罪にならず、ただ偷蘭遮にすぎないと説明する。

盜仏物者、正望仏辺無盜罪。由仏於物無我我所心、無物害心。故但犯蘭、以同非人物攝。

(X38. 282b03)

仏の物を盗むとは、正に仏の辺から望めれば盜罪はない。仏は物に対して我と我所心(自分のものがあると思う心)がないから、物による害心がない。したがって但だ偷蘭遮を犯し、非人物と同じく攝す。

三宝の「法」も所有心などが無いので無罪になるはずであるが、重罪を犯すことになる理由は、その「法」を守っている人の側から判断するので罪になると説明する。また、お経の製作費用が五錢以上であるから重罪になると述べる。

次盜法者、法是非情、無我所心。律中結重者、望守護主結也。…盜經五分六、計紙墨尽、功滿五錢犯重。(X38. 282b13)

次に法を盗むとは、法は非情であって、我所心がない。律の中で重罪に結するというのは、守護する所有主の側から望めて結したのである。…お経を盗んだのは五分や六分であるが、紙と墨を尽したのを計れば、全部で五錢が満ちるから重罪を犯す。

「人物」も五錢を基準に判断し、「非人物」は獅子の物なら無罪になるが、それ以外はその物を守る者がいるならば重罪になると説明する。

元暁は「盜戒」で重罪の基準になる五錢の価値について、智顛と同じく律の例を用い、一大銅錢は十六小錢であるから、五錢は八十小錢であり、それはお米八斗の価値であると説明する。

問、五錢者此国価以准者必幾耶。答、以大大銅錢為五。若小錢十六者、准於大錢。五六為三十、故合八十。八十小錢者、准五錢、此国以准者、八斗米也。(X38. 283a11)

問う、「五錢とはこの国の価値でどれくらいに準ずるでしょうか」と。答える、「大大銅錢が五個である。もし小錢なら十六個が、大錢（一個）に準ずる。五に六をかけると三十になるから、(大大銅錢五個と小錢十六個を) 合わせれば八十個である。八十個の小錢は五個の大大銅錢に準じ、この国で準ずるものは、お米八斗である」と。

さらに、元暁は物には貴賤があつて、五錢以上の物を盗んでも賤しい物であれば軽罪になり、五錢以下の物を盗んでも貴い物であれば重罪になると説く。物の貴賤については智顛も言及したが、貴賤の基準は使わず、五錢のみをもって判断した。

次に盜戒の業を成す要素を「発盜心(因)・人物(縁)・人物想(縁)・重物(法)・離本処(法)・起方便(業)」の六項に分ける。ここで元暁は、盜心の者が五錢以上の物(重物)を本処から移せば盜戒を犯すことになると説き、前述の智顛と同じく「離本処」があつたら業が成り立つとみた。

六離本処。若不離本処者、順方便輕垢罪故、不成成業故。(X38. 283a07)

六は本処から離れることである。もし本処から離れなければ、方便にしたがって輕垢罪であるので、応に業に成らないのである。

そして、因である「盜心」は最も重要な判断基準であつて、元暁は常に因(犯戒心)が欠如した犯戒を無罪と判断する。本戒条の「不得故盜」では、他人の物を自分の物と誤解して取ったり、所有主がない物であると思つて取ったりするのは、故意ではないので無罪であると説明する。また、「挙非結過」でも所有主がないと思つて取つた犯戒を「非罪非福」と判断し、さらに「第一殺戒」のように「達機菩薩」は衆生濟度のために盗んだのであるから「一向福非罪」となると説明する。

次に、法藏は「第二盜戒」の「具縁」で、「通縁」は前の「第一殺戒」と同様(受菩薩戒人・住自性・無開縁)であるので省略し、「別縁」は『十地論』と『対法論』を合わせて「非己物・須明有主・有主想・明有盜心・挙方便・有三毒心・挙離本処」の七項に分ける。ここで法藏も、他人の物に対して盜心を持って、それを取つて本処から移せば罪が成り立つと見る。ところが「明有

盗心」で、盗心はあったが方便を使って盗む行動をしなかったならば、罪を犯したのではないと説く。また「有三毒心」でも、三毒心があってもその物がある場所から離れ、それを手に入れなかったならば、罪を犯したのではないと説明する。すなわち、法蔵も智顛と元暁のように「離本処」を「盜戒」における犯戒の成立条件と見、犯戒の因があっても加行を行って本処から移さなければ、盜戒の罪は成立しないと説いたのである。

次第四明有盜心。心雖念盜、若不舉方便侵損不犯成、亦非成重故。…次第六有三毒心。或雖現行、若物不離處屬己不犯成故。(T40. 614a12)

次に第四は盜心が有ることを明かす。心に盗もうと思っても、もし方便を挙げて侵損しなかったら犯に成らず、また重罪に成らないのである。…次に第六は三毒心が有ることである。もしかして(三毒心が)現行しても、もし物がある処から離れて自分に属しなければ犯に成らないのである。

そして「闕縁」で、「有主想」は所有主がないと思って物を取れば不犯になり、「明有盜心」は盜心がないので無罪になる。また「有三毒心」は衆生濟度のために大慈悲心を持って盗めば不犯になると説く。すなわち、加行を行って盜戒を犯したとしても、その因である盜心が欠如していれば犯戒にはならないのである。

次に、法蔵は「輕重」で物の種類を「三宝物・別類物」に分ける。まず「三宝物」の「仏」の物について、法蔵も元暁と同じく仏には所有心がないので仏の物を盗んでも重罪にならず偷蘭遮になると説く。

先明仏物。有説、盜仏物不得重罪。以仏物無我所心故。無惱害故。如涅槃中得偷蘭者是。

(T40. 614c01)

先ず仏物を明かす。有説に、「仏物を盗んでも重罪にはならない。仏は物に対して我所心がないから、害されても悩まない」という。『涅槃經』の中に偷蘭遮を得るといったようである。

また、『善生經』を引用して仏物を守っている者によって重罪を得ることになると説く。他にも「菩薩戒宗」ではすべて重罪になり、『薩婆多論』では盜心があれば重罪になり、『摩得勒伽論』では五錢以上なら重罪になると説く。ところが、法蔵はそのような引用とともに、この菩薩戒は

五錢にならなくても罪になると述べる¹⁶。そして、「法」の物は一切が重罪になると述べ、お経は価値を判断することができないが、その製作に使われた紙と墨によって重罪になると説く¹⁷。

二法物者一切皆重。若盗經論、仏言以無価、計紙墨皆重。(T40. 614c12)

二に法物は一切皆な重罪である。もし經論を盗めば、仏の教えは価値を判断できないので、紙と墨を計って皆な重罪である。

法蔵は「通局」の「通」で、犯戒を起こしても罪にならない場合を「想・事・密意」に分ける。特に「事」において、他人の物を盗んで、その利益を使って無駄な人生を生きて行かないようにするため、菩薩がその盗物を再び盗んで彼を済度し、盗まれた人々にそれを返してあげれば、戒を犯したことなく、多くの功德が生ずると説く。

第八通局者。先通後局。通有三類。一約想、二約事、三約密意。…二約事者、如瑜伽戒本云、又如菩薩見劫盜賊奪他物、若僧伽物率堵婆物、取多物已執為己有、縱情受用。菩薩見已起憐愍心、於彼有情、發生利益安樂意、隨力所能、逼而奪取。勿令受用如是財故、当受長夜無義無利。由此因緣所奪財宝、若僧伽物還復僧伽。率堵婆物還率堵婆。若有情物還復有情。…菩薩如是雖不與取、而無違犯生多功德。(T40. 619b08)

第八は通局である。先は通、後は局である。通に三類有る。一は想到に約し、二は事に約し、三は密意に約す。…二に事に約すとは、「瑜伽戒本」にいうように、「もし菩薩は、盜賊が他人の物、もしくは僧伽の物や率堵婆（塔）の物を奪い、多物を取ってもはや自分の物であると執し、個人の物（縱情）として受用するのを見る。菩薩は（それを）見てから憐愍心を起き、その有情に対して利益と安樂の意を發生し、力の能うところにしたがって逼迫して奪い取る。このような財物を受用して長い時間にわたって無義無利を受けないようにさせるためである。この因緣によって奪った所の財宝が、もし僧伽の物ならば僧伽に還復し、率堵婆の物ならば率堵婆に還し、もし有情の物ならば有情に還復す。…菩薩はこのように不與取（盗み）しても、違犯なく多くの功德が生ずる。

最後に、太賢は「第二盜戒」を「第二劫盜人物戒」と名付け、「盜戒」の対象になる物を「三宝

¹⁶ 又此菩薩戒不待滿五也。(T40. 614c11)

¹⁷ 法蔵は他にも三宝に関する詳細な例と引用とを用いて説明するが、本論では論点に必要な部分のみを取って説明する。

物・属人物・畜生物・鬼神物・劫賊物」の五項に分ける。まず「三宝物」について、『宝梁經』を引用して「仏物・法物」は所有主がないので「僧物」とは違うと説く。そして、前の元暁・法蔵と同じく仏には所有心がないので仏物を盗めば偷蘭遮になると述べた後、「漢地伝説（中国から伝わった説）」を引用して經典では偷蘭遮になるが、それを守護する人によって重罪になると、法蔵と同様に『善生經』を用いて説明する。

何故涅槃經云、盜仏物者、若知不知犯偷蘭遮。以仏於物無我所故、無惱害故。漢地伝説、約無守護經説偷蘭。若有守護互用尚重、況盜何輕。故善生經望護人結重。然涅槃經説小乘戒。菩薩不爾。但有主物皆犯重故。(T40. 704b03)

どうして『涅槃經』に、「仏物を盗めば、もし知ってやっても、知らずにやっても偷蘭遮を犯す」と言ったのか。仏は物に対する我所心がないから、害されても悩まないのである。「漢地伝説」にいう、「守護（する者）がいなければ偷蘭遮であるとお経では説く。もし守護（する者）がいて互用することすら重罪になるが、況して盗めばどうして軽いであろう」と。したがって『善生經』では護人の側から望めて重罪に結したのである。そして『涅槃經』は小乗戒を説いたが、菩薩戒はそうではない。ただ所有主がいる物であれば皆な重罪を犯すからである。

すなわち、太賢は大乘菩薩戒では盜戒の禁制が一層厳しくなり、所有主や守護の人がいる物であればすべて重罪になると力説する。

しかし、太賢は『劫賊物』の説明で法蔵と同じく『瑜伽論』を引用し、菩薩が盜賊を救うために彼が盗んだ物を再び盗めば、違犯したことなく却って功德が生ずると説く。また、所有主がいる物であっても、それを知らずに取れば、盗もうとした心がないので盜戒を犯したことはないと述べる。すなわち、『梵網經』では盜戒を強く禁制し、他人の物を盗んだことをすべて重罪と判断するが、この原因が盜心による行動でなければ犯戒が成り立たないのである。他の三人は犯戒の因とともに必ず他人の物を本処から移さないと犯戒にはならないとみた。しかし、太賢はその「離本処」より、因である盜心をさらに重視し、それを基準として犯戒を判断した。

若於己物、或無主物、或於有主迷謂無主、或雖有主、不作盜心、不成盜故。若於己物謂他而盜、或無主物謂有主物、伝説、約心結重方便。彼物実非犯重境故。(T40. 704c16)

もし自分の物であったり、或いは所有主がない物であったり、或いは所有主があるが迷って所有

主がないと思ったり、或いは所有主があっても盗心で盗まなかったりすれば、盗罪に成らないのである。もし自分の物を他人の物と思って盗んだり、或いは所有主がない物を所有主がある物と思って（盗んだら）、伝説にいう、「心に約して重罪に結ぶ方便である」と。その物は実に重境を犯したのではないからである。

そして、経文の「一針一草」の解釈で、声聞戒では五錢以上の物を盗めば重罪であるが、菩薩戒はそれと異なり一針一草でも盗めば重罪であって、菩薩戒が声聞戒より厳しい戒であることを強調する。

声聞法中五錢方重。今欲簡異言一針草。(T40. 704c25)

声聞法の中では五錢であれば重罪になる。今は簡異（区別）しようとして一針草と言ったのである。

以上のように「第二盜戒」における犯戒について、智顛・元暁・法蔵は盗心とともに「離本処」があれば犯戒と判断する。しかし、太賢は「離本処」より、盜戒の因である盗心の有無を最も重視する。智顛と元暁は盜物が五錢以上ならば重罪とみるが、法蔵と太賢は五錢にならなくても、他人の物を盗めば重罪になると説く。また「三宝物」について、元暁・法蔵・太賢は仏には我所心がないので仏物を盗んでも偷蘭遮にすぎないと説く。しかし、法蔵と太賢は同じく『善生經』を引用し、それを守護する者の側から判断して重罪になると述べる。ところが、元暁は二人と同じ内容を「律」の説と述べ、さらに「法物」の註釈を用いて説明する。また元暁・法蔵・太賢は、菩薩が衆生を済度するために他人の物を盗んだことは、罪ではなく却って功德が生ずると述べて菩薩の済度行を広めた。

3. 第三姪戒

『梵網經』「第三姪戒」の本文は以下の通りである。

若仏子。自姪、教人姪。乃至一切女人不得故姪。姪因姪縁姪法姪業。乃至畜生女諸天鬼神女、及非道行姪。而菩薩心生孝順心、救度一切衆生、淨法与人。而反更起一切人姪不摂畜生乃至母女姉妹六親行姪無慈悲心者。是菩薩波羅夷罪。(T24. 1004b26)

^{なんじ}若 仏子よ、自ら姪し、人を教えて姪させ、乃至、一切の女人と殊更に姪してはならない。姪の因、姪の縁、姪の法、姪の業がある。乃至、畜生の女、諸天と鬼神の女、及び非道に姪を行じてはならない。しかも菩薩は応に孝順心を生じて、一切衆生を救度して、淨法を人に与えるべきである。それなのに反って更に一切人に姪を起こして畜生、乃至母女、姉妹、六親を摂はず、姪を行じて慈悲心がなければ、これは菩薩の波羅夷罪である。

これについて、まず智顛は、本戒条における重罪を成す縁を、まず「道・姪心・事遂」の三項に分け、再び「衆生・衆生想」を加えて五項に分ける。すなわち、この「姪戒」は前の「殺戒」と「盜戒」とは異なり、その対象が衆生でなくても姪することができるので、本戒条に限って犯戒の対象を後に置いたのである。

此戒備三因縁成重。一是道二姪心三事遂。或備五。一是衆生二衆生想等。(T40. 572b28)

この戒は三因の縁を備えれば重罪を成す。一は道、二は姪心、三は事を遂げることである。或いは五因を備える。一は衆生、二は衆生想である。

不与殺盜例也。人畜鬼神男女黄門二根、但令三道皆重。(T40. 572c06)

殺戒と盜戒の例とは同じではない。人・畜生・鬼神の男女と黄門と二根は、但だ三道に姪すれば皆な重罪である。

そして、出家菩薩はすべての姪行を禁制するが、在家菩薩は自分の妻がいるので、「非時非処」以外の正姪は許している。

自妻非道非処産後乳兒妊娠等、大論皆名邪姪。優婆塞戒經云、六重以制邪姪、戒中復制非時非処。似如自妻非時不正犯重。(T40. 572c01)

自分の妻であっても非道非処(正しくない姪行の部位と時期)、出産後、乳兒(児に授乳中)、妊娠などは、『大智度論』で皆な邪姪と名付ける。『優婆塞戒經』にいう、「六つの重罪に邪姪を制し、戒の中に復た非時非処を制す」と。自妻であっても非時ならば正ではないので重罪を犯したことのようにある。

次いで、元曉は「第三姪戒」を「姪戒」と「不姪戒」と名付ける。この「姪戒」は前の「殺戒」と「盜戒」とは違って罪を起こす根本であるので、身体を使って姪行を犯せばすべて重罪になると説明する。

一者正道正道想。大小同重。二者正道非道疑。大小同重。三者正道非道想。大小同重。何故他戒者、第三句為輕罪、而此戒通為重者。若就業道門者、輕於煞戒。然而姪者、衆罪起之根本故、極重過故急制。三句正道中。行姪者皆為重。(X38. 283b11)

一は正道(姪行する身体)を正道と想う。大小乗が同じく重罪である。二は正道を非道と疑う。大小乗が同じく重罪である。三は正道を非道と想う。大小乗が同じく重罪である。どうして他の戒では、第三句は軽罪なのに、この戒では重罪なのか。もし業道門に就けば、殺戒においては軽罪である。しかし、姪は多くの罪を起こす根本であり、極めて重過であるから、厳しく制す。三句の正道の中に、姪を行ずれば皆な重罪である。

また「教人姪」では、他人に媒をするのも、彼をして姪行を起こさせることであるので重罪になると説く。

そして、元曉も智顛と同様に出家菩薩に対しては「三道」の姪行をすべて禁制し、在家菩薩は性器以外の二道(肛門・口)を邪淫とみて制止する。

若約出家菩薩及比丘等中、皆以三道正道故犯重。余身分者犯輕。若在家菩薩所言行於非道故為邪者、非謂以余身分為非道、口大行二道皆為非道、故言邪姪也。(X38. 284a08)

もし出家菩薩及び比丘などの中であれば、すべての三道が正道であるから重罪を犯す。余身分(三

道以外の身体)は軽罪を犯す。もし在家菩薩を言う所の非道において(姪を)行ずるので邪になるというのは、余身分が非道であるというのではなく、口と肛門(大)の二道で行ずるのが皆な非道であるから、邪姪と言ったのである。

このように他の戒条より厳しく禁制した「姪戒」であっても、染心(姪心)をもって殊更に犯したのではなく、他人に犯された場合は無罪であると説明する。

所言不得故姪者、為料簡怨家所逼、与境合而三時不受及睡眠時中他人所犯。而始終中無罪。故言不得故姪。(X38. 283c01)

「殊更に姪してはならない」というのは、怨家に逼られて料簡したり、境(相手の身体)と合したのが三時(産後・乳兒・妊娠)であったので(快樂を)受けなかったり、及び睡眠時の中に他人から犯されたりしたことである。その始終の中には罪がないので、「殊更に姪してはならない」という。

この「不得故姪」での「三時」の説明は、元暁の『私記』において先の「三道」とともに姪戒の罪を判断する重要な条件である。元暁はこの「三時」を「具縁成業」と「挙非結過」でも引用し、姪戒を犯したが、自分の意志で行じたのではない姪行は無犯と判断する。

そして「挙非結過」では、文殊菩薩のような大菩薩は自分を犠牲にしても衆生を済度し、さらに大菩薩は何かを行動する際、それに対する善悪心や執着心などを持たずに行ずるので犯戒にならないと説明する。

此中作四句簡持犯。一者有雖犯姪而一向福非罪。謂如文殊等。達機菩薩故応現姪男身得度者。即現姪男姪女身、能令之度故。如文殊師利巡行經中広説、大菩薩者無然故、亦無不然故。浄名經仏道品中云、若菩薩行非道、是菩薩通達仏道故。二者亦有犯姪而非罪福。謂狂心乱心傷心等及不去時、他人所犯、怨家所逼、而三時不受樂等。(X38. 284a12)

この中に四句を作って戒の持犯を説く。一は姪戒を犯したが、一向に福であり罪ではない。謂わば文殊菩薩などのようである。達機菩薩であるので、まさに淫乱な男性の身に現れて済度することができるのである。すなわち姪男姪女の身で現れて、衆生を済度させることができるからである。

『文殊師利巡行經』の中に広説するように、大菩薩はそのようなことも無いからであり、またそのようなことではないことも無いからである。『浄名經』「仏道品」の中に言う、「もし菩薩の行が非

道であれば、この菩薩は仏道を通達したからである」と。二はまた姪戒を犯したが、罪でも福でもない。謂わば狂乱心と散乱心と傷心などが取り去られていないとき、他人から犯されたとき、怨家から逼られたときであって、この三時には快樂などを受けないからである。

次に法蔵は、まず声聞戒と菩薩戒において姪戒の順番が違う理由について、声聞戒は生死を超えて涅槃に至るのを目指し、罪を犯してから戒を制定したので、「姪戒」が最初になったと説く。

問、若爾何故声聞戒中、此戒最初。答、姪欲為生死本。声聞正為厭捨生死、速趣涅槃、故先制此。菩薩不爾故在第三。又積、彼戒是待犯方制之戒。姪最初犯、制匪後立。此戒既不待犯方制、故依古戒順十善業不同彼也。(T40. 621a22)

問う、「もし、それであればどうして声聞戒の中にはこの戒が最初にあるのか」と。答える、「姪欲は生死の根本になる。声聞は正しく生死を厭捨(嫌う)して速かに涅槃に趣くために先にこれを制定した。菩薩はそうではないから第三にある」と。また解釈すれば、その声聞戒は犯を待ってからまさに制定した戒である。姪が最初に犯され、制定した後に立てたのではない。この菩薩戒はすでに犯を待たずに制定したので、古戒に依って十善業に順う。その声聞戒と同じではない。

次に「具縁」の「別縁」では、罪を成す縁を「有情類、正境、起彼想、有姪心、有三毒、造趣、与境合」の七項に分ける。特に「有三毒」で、本戒条は在家菩薩に限って方便として用いるのを許すが、出家菩薩に対しては禁制すると説き¹⁸、智顛と元暁のように出家菩薩の姪行を厳しく禁ずる。

そして「造趣・与境合」では、自分の意志と関係ない姪行(犯された場合)と、そのような姪行から何の快樂も受けなければ重罪にならないと述べる。また「闕縁」の「有姪心」では、元暁の「不得故姪」の「三時」と類似した概念を用いて犯された姪行に対する無犯を説く。

次闕第四縁者有三句。一怨持菩薩陰置女根中、由嚙指等禁心不受樂、即總不犯。反此成犯。

二菩薩睡眠為他所姪、畢竟不覺、理亦無犯。三覺已不受樂無犯。受樂已成犯。(T40. 621b26)

¹⁸ 五有三毒。以在家菩薩正慧御心方便化生開不犯故。若約出家不開則無此縁。(T40. 621b06)

五は三毒がある。在家菩薩は正慧をもって心を御して、方便で衆生を教化するから、許して犯ではない。出家に対しては許さないが、則ちこの(戒条とは)縁がないのである。

次に第四縁を欠くには三句がある。一は怨が菩薩の陰部を持って女の根の中に置いたが、指を嘯んだりして心を禁じて楽を受けなかったら、即ちすべて犯ではない。これに反するのは犯になる。二は菩薩が睡眠中に他人から姪されたが、畢竟覚めなかったら、この理も亦た無犯である。三は覚めてから楽を受けなかったら無犯である。楽を受けたら犯を成す。

このように元暁と法蔵は姪戒の犯戒判断において、姪心とともに快樂の有無を重要な判断基準とした。すなわち、他人から犯された姪行であっても、それによって快樂を感じれば自分にも姪心が生じたことになるので犯戒になる。また「通局」の「通」では元暁の「達機菩薩」のように、菩薩が姪行を犯しても、それが衆生教化のための自己犠牲であれば却って持戒波羅蜜を成すと説き、前の例とともに本戒条における例外の犯戒を提示する。

又清浄毘尼経云、問曰、頗有犯戒成尸波羅密不。文殊師利答言。有。謂菩薩教化衆生不自觀戒。(T40. 622b25)

また『清浄毘尼経』にいう、「問う、少し犯戒があっても持戒波羅蜜(尸波羅密)を成すのであろうか。文殊師利が答えて言う、「有る。菩薩は衆生を教化するのに自分の戒を觀ない」と。

しかし、これは在家菩薩に限って許した例外であって、出家菩薩に対しては『瑜伽論』を引用し、出家菩薩は声聞であるから仏が制定した戒を守らなければならないと述べ、前述と同様に出家菩薩の非梵行を禁ずる。このような法蔵の出家菩薩に対する犯戒の判断は太賢の註釈にも同じく表れている(後述)。

最後に、太賢は「第三姪戒」を「無慈行欲戒」と名付ける。そして、菩薩戒では声聞戒と違って自分が犯した姪戒のみならず、他人に姪行させたことも禁ずるので、菩薩の媒を禁制すると述べ¹⁹、元暁・法蔵と同じ見解を示す。また元暁のように、身体を使って姪行を犯し、それを思ったり疑ったりすることもすべて重罪になると説く。他人に犯された姪行の場合は、それに快樂を受けなければ無犯であると述べる。ところが、太賢は他人に犯されたとき、快樂を受けないために制したが結局快樂が生じれば、それは無犯であると説き、元暁・法蔵よりは緩やかに註釈して無

¹⁹ 声聞法中自姪方重。今菩薩戒教他亦重。如小乗教自行方業道、大乘教中媒他亦業道。(T40. 705b12)

声聞法の中では自ら姪すれば重罪になる。今の菩薩戒では他人を教えるのも重罪になる。小乗教の場合は自分が行えば業道になり、大乘教の中では他人を媒するのも業道になる。

犯の範囲を広げた。

若准律文、於道道想、於道非道想、及疑皆成重。若与境合、入如毛頭、即成究竟。若為怨逼開与境合、禁其受樂、今菩薩戒雖不樂欲。煩惱所制生樂無犯。(T40. 705c11)

もし律文に准ずれば、道を道と想ったり、道を非道と想ったり、及び(道を非道と)疑ったりすれば皆な重罪に成る。もし境(相手の身体)と合して、もし毛頭も入ったら、即ち究竟を成す。もし怨に逼られて開いて境と合しても、その受樂を禁じ、今の菩薩戒では樂欲がなく、煩惱を制する際に快樂が生ずれば無犯である。

しかし、このような姪戒の内容は在家菩薩に限ったことで、出家菩薩に対しては太賢も他の三人と同様にすべての姪行を禁ずる。そして在家菩薩であっても、「非支非時非処非量(姪行における間違った性器・時期・場所・数のこと)」の邪行は仏道修行を妨げ、悪趣に陥れるものであるので、それを犯せば重罪になると述べる。

ところが、前述のように太賢は法蔵の「通」と同じく『瑜伽論』を引用し、在家菩薩が衆生済度のために犯した姪行については無犯であり功德が生ずると説く。これはあくまで在家菩薩に限った例外であって、出家菩薩は声聞であるから一切の姪行を禁ずるのである。

如菩薩地云、在家菩薩見有母邑現無繫属、習姪欲法、継心菩薩求非梵行、菩薩見已作意思惟、勿令彼患多生非福。若随其欲便得自在。方便安处種善捨悪住慈愍心行非梵行。雖習如是穢染之法、而無所犯多生功德。出家不爾。護声聞故。(T40. 705b22)

「菩薩地」にいうように、「在家菩薩はある女性(母邑)が現にどこにも繫属せず、姪欲の法を習い、心を菩薩に継いで非梵行を求めるのを見れば、菩薩はそれを見て、彼女をして患り多く非福を生じないようにする、と作意して思惟する。もし彼女の欲に従えば便ち自在を得る。方便を使って安処させ、善を種え、悪を捨て、慈愍心に住しながら非梵行を行ずる。たとえこのように穢染の法を習うとしても、しかし犯したところ無く、多くの功德が生ずるのである。出家者がそうではないのは、声聞を護るためである」と。

以上のように「第三姪戒」について、四人は共通に出家菩薩の姪行を厳しく禁ずる。衆生済度による無犯の判断でも、元暁の場合はその区分が多少曖昧であったが、法蔵と太賢になってから

は、その対象は在家菩薩であると明記する。また、四人は在家菩薩であっても姪行をしてはならない時期と身体部位などを制定し、邪淫による悪業を防ぐ。また、他人に犯された姪行について、元暁と法蔵はその姪行から何の快樂も受けなければ重罪にはならないと説く。しかし、太賢は犯されたときに煩惱を制したが、結局快樂を受ければ無犯であると述べ、元暁と法蔵よりは多少緩やかに註釈する。

4. 第四妄語戒

『梵網經』「第四妄語戒」の本文は以下の通りである。

若仏子。自妄語、教人妄語、方便妄語、妄語因妄語縁妄語法妄語業。乃至不見言見、見言不見、身心妄語。而菩薩常生正語正見、亦生一切衆生正語正見。而反更起一切衆生邪語邪見邪業者、是菩薩波羅夷罪。(T24. 1004c03)

若^{なんじ}仏子よ、自ら妄語し、人を教えて妄語させ、方便して妄語すれば、妄語の因、妄語の縁、妄語の法、妄語の業がある。乃至、見ていないことを見たと言ひ、見たことを見ていないと言ひ、身心で妄語す。しかも菩薩は常に正語・正見を生じ、亦た一切衆生に正語・正見を生じさせるべきである。それなのに反って更に一切衆生に邪語・邪見・邪業を起こせば、これば菩薩の波羅夷罪である。

これについて、まず智顛は妄語について、「自妄語」は上人（聖人）の法を得たと言うことであり、「教人妄語」は他人に法を得たと言うようにさせることであり、「方便妄語」は甘い話で人々を騙すことであると説く。

智顛は妄語業を為す要素を「衆生・衆生想・欺誑心・説重具・前人領解」の五項に分ける。「衆生」は三品衆生として、その中の「上品衆生」である仏と聖人について二つの解釈をする。最初に「上品衆生」は重罪に入る原因であって、彼らの法を得たと言うことが妄語になるからである。次に「上品衆生」は威神力によって、そのような妄語に騙されないので軽垢罪であると説明する。この「妄語戒」は相手（衆生）に欺誑心を持って妄語し、その相手が騙されれば罪が成り立つ。ところが、智顛は「衆生想」の説明で、最初に「欺誑心」を持って妄語をしたが、違う人がその話を聞いて騙された場合は、その人に対しては「欺誑心」を持っていないので重罪にはならないと説く。また、「欺誑心」は業の主体であるので、他人を救うための妄語と増上慢の妄語は罪ではないと述べる。

本向此説此不聞而、彼聞説亦同重。今積不重。於彼無心故。三欺誑心是業主。若避難及増上慢皆不犯。(T40. 572c27)

本来この人に向けて妄語を説いたが、この人は聞かず、その人が話を聞いたら、亦た同じく重罪である。今解釈すれば重罪ではない。彼に対して（騙そうとした）心がないからである。三に欺誑心は業の主体である。もし難を避けるためであり、及び増上慢は皆な不犯である。

「前人領解」では、本戒条は人を相手として妄語し、その相手が騙されれば罪になると述べる。ところが、彼がその妄語を聞いても理解できず騙されなければ軽罪になるが、後になってその妄語を理解して騙されれば、前の軽罪はなくなって再び重罪になると説明する。

此戒既制口業。理応随語。遠為妨損必応通人。…若対面不解、且結方便。後追思前言忽解者、則壞輕結重。(T40.573a09)

この戒は既に口業を制す。理として語に随うべきである。遠く妨損するので必ず人に通ずるべきである。…もし対面して（妄語したが）理解しなければ、しばらく方便罪を結す。後に前の話を追思して忽ち理解すれば、則ち軽罪は壊れて重罪を結す。

次いで、元曉は「第四妄語戒」を「妄語戒」と「不妄語戒」と名付ける。そして、妄語の種類を「自妄語・教人妄語・方便妄語・乃至」の四項に分ける。その中の「教人妄語」において、小乗は利益を望んで妄語をすれば重罪になり、望んでいなければ軽罪になるが、大乘は妄語をすればすべて重罪になると説く²⁰。「方便妄語」では、妄語をして名誉や利益などを得れば、方便を使って盗んだことであるので、それは妄語戒のみならず盗戒も犯したことでありと説く。

此比丘者、大妄語時、即犯妄語重。以後得物時、即犯方便盜重也。(X38.284b13)

この比丘が大妄語する時は、即ち妄語の重罪を犯す。以後に物を得る時は、即ち方便盗の重罪を犯すのである。

次に妄語業の構成要素を「対成人（縁）・人想作（縁）・前人已解（縁）・起顛誑心（因）・説得

²⁰ 小乗望自利故、若為吾汝妄語者一向重。若不望自利、而為汝妄語者。…若大乘者、為汝及為吾皆一向重。(X38.284b07)

小乗では自利を望んで、もし吾と汝のために妄語せれば一向に重罪である。もし自利を望まず、汝のために妄語すれば（一向に軽罪である）。…もし大乘ならば、汝のためであれ吾のためであれ皆な一向に重罪である。

得人法（業）・言葉了了（業）・自知未得（法）」の七項に分ける。この「妄語戒」は智顛の註釈のように、人を相手として妄語し、それを相手が理解して騙されれば罪が成り立つのである。したがって、元暁は本戒条においては、因の「起顛誑心」のみならず、縁の「対成人・人想作・前人已解」が欠けても重罪にならず軽罪になると説く²¹。

また「挙非結過」では、「達機菩薩」は妄語を用いて衆生を済度するので功德になり、狂乱心のような正常でない状態での妄語は、判断不可であるので非罪非福であると述べる。

一者唯福非罪。謂達機菩薩以妄語度衆生等。二者非罪非福。謂狂乱心中説等。（X38.284c03）

一は唯福非罪（ただ福であり罪ではない）である。謂わば達機菩薩が妄語をもって衆生を済度することなどである。二は非罪非福である。謂わば狂乱心の中に妄語したことなどである。

次に、法蔵は「第四妄語戒」の戒名について、語業の「妄語戒」は他の身業の戒条と違って、妄語によって悪口・両舌・綺語などの他の罪も同時に犯すことができるので、「妄語戒」の中にすべての語業を含めて禁じたと説く。

智論云、四種口業中妄語最重故。復次但説妄語已撰三事。…問、何故身三別制、語四同遮。答、彼無相撰、此可通收故。（T40.623c07）

『大智度論』に云う、「四種の口業の中に妄語が最も重いからである。復た次に但だ妄語を説けばすでに三事（悪口・両舌・綺語）を撰す」と。…問う、「どうして身業の三は別制し、語業の四は同遮するのか」と。答える、「それ（身業）は相撰するのがないが、これ（口業）は通收することができるからである」と。

具縁の「別縁」では、妄語業の構成要素を「対衆生、起彼想、起誑心、覆実事、具三毒、言明了、令他解」の七項に分ける。すなわち、法蔵も智顛・元暁と同様に、本戒条は衆生を相手として彼を騙そうとする心（誑心）を持って妄語し、彼が騙されれば罪が成り立つとみた。ところが、法蔵は「起誑心」がない妄語は不犯であるが、「起誑心」の妄語を他の人が聞いて誤解すれば軽罪

²¹ 若闕因全無罪。闕縁亦有無、有軽罪也。（X38.284b19）

もし因が闕ければ全て無罪である。縁が闕けても（重罪は）ないが、軽罪なのである。

になると説く。智顛の場合は単に重罪にならないと論じたが、法蔵はその犯戒をより詳しく説明した。

次闕第三縁、或總不犯。以無誑心故。或犯輕。以不審故、誤他故。(T40. 623c21)

次に第三縁(「起誑心」)を欠くのは、或いは總て不犯である。誑心を持っていないからである。或いは軽罪を犯す。不審な話によって、他人が誤解するからである。

そして「通局」の「通」では、「起誑心」の有無とともに、衆生を利するための妄語は菩薩の自己犠牲であるので無犯であると説く。菩薩は自分のためには妄語しないが、衆生のためならば何も望まずに犠牲となる。さらに、それは誑心による妄語ではないので染心がない。したがって、そのような妄語は却って功德が生ずるのである。

雖諸菩薩為自命難、亦不正知説於妄語、然為救脱彼有情故、知而思忖故説妄語。以要言之、菩薩唯觀有情義利非無義利。自無染心唯為饒益諸有情故、覆想正知而異説語。是語説時、於菩薩戒無所違犯生多功德。(T40. 624b17)

諸菩薩は自分の命難のためには、亦た正知して妄語を説かないが、しかしその有情を救脱するため、知っても思忖し、殊更に妄語を説く。要するに、菩薩は唯だ有情の義利、無義利ではないことを観る。自ら染心なくして唯だ諸有情を饒益するため、正知を覆想して異説を語る。この妄語を説く時、菩薩戒では違犯したことなく多くの功德が生ずる。

また、「釈文」では妄語業の縁を「自作(因)・教他(縁)・方便(法)・事成(業)」の四項に分ける。すなわち、自分が誑心を起こし、他人を騙すための計略をめぐらし、その妄語で他人を騙し、常に妄語して業をつくるのである。この四縁による業は、別々に犯すこともあるが、四縁が合して一つの犯になることもあると説く。

最後に、太賢は本戒条を「故心妄語戒」と名付ける。そして、この「妄語戒」を制定した理由を、妄語する者は先に自分を騙してから他人を騙す。さらに真実を虚言と思って虚言を真実と思うので、善法を受けないと説く²²。

²² 初制意者。智論十五云。妄語之人先自誑身。然後誑他。以実為虚。以虚為実。虚実顛倒不受善法。譬如

「釈文」では、「妄語戒」は単に口のみならず、身と心で犯すこともできると述べ、妄語によって三業を成さないように注意させる。

身妄語者、無語動身。心妄語者、謂想倒等。如於不見而起見想、誑言不見。雖稱於事、以覆所知、此即名為以心妄語。(T40. 706a03)

身妄語とは、語ることなく身を動くことである。心妄語とは、謂わば想いを倒にする等である。見なかったのに見たという想いを起こし、誑いて見なかったと言うようである。事実になっても、知っていることを隠したから、これを即ち心妄語と名付ける。

また、太賢も他の三人と同様に衆生を済度するための妄語は犯戒ではなく却って多くの功德が生ずるが、そうではない妄語は重罪（波羅提）になると説く。

若為救脱多有情故、覆想正知而説妄語。瑜伽論云。無所違犯生多功德。不爾妄語犯他勝処。

(T40. 706a12)

もし多くの有情を救脱するため、正知の想いを隠して妄語を説くのは、『瑜伽論』に云う、「違犯したことなく多くの功德が生ずる。そうではない妄語は重罪（他勝処）を犯す。

以上のように四人は「第四妄語戒」において、誑心を持って他人に妄語し、彼が騙されれば罪になり、誑心がない衆生済度のための妄語は無犯であると説く。ところが、智顛と元曉は相手に妄語しても彼がそれを理解できず騙されなければ軽罪になると述べる。また、騙そうとした相手ではない他の人がその妄語を聞いて騙された場合について、智顛は彼に対しては誑心がないから重罪にならないと述べるが、法蔵は軽罪になると説く。

覆瓶水不得入。(T40. 705c20)

初の制意は、『大智度論』十五卷に云う、「妄語の人は先に自ら自身を誑く。そうした後で他人を誑く。真実をもって虚言とし、虚言をもって真実とする。虚言と真実が顛倒して善法を受けない。譬えば覆瓶には水を入れることができないようである。

5. 第五酤酒戒

『梵網經』「第五酤酒戒」の本文は以下の通りである。

若仏子。自酤酒、教人酤酒、酤酒因酤酒縁酤酒法酤酒業。一切酒不得酤。是酒起罪因縁。
而菩薩応生一切衆生明達之慧。而反更生一切衆生顛倒之心者、是菩薩波羅夷罪。(T24. 10
04c08)

なんじ
若 仏子よ、自ら酤酒し、人を教えて酤酒させれば、酤酒の因、酤酒の縁、酤酒の法、酤酒の業がある。一切の酒を酤ってはならない。この酒は罪を起こす因縁である。而も菩薩は応に一切衆生に明達の智慧を生じさせるべきである。それなのに反って更に一切衆生に顛倒の心を生じさせれば、これは菩薩の波羅夷罪である。

これについて、まず智顛は、「酤」は利益のための行動であって、「教人酤酒」で他人をして自分のために酒を売らせれば重罪になると説く。すなわち、これは売った人も売らせた自分も利益を望んだことであるので重罪になるのである。また、自分ではない他の人に酒を売らせれば軽罪になると述べる。

酤者求利。教人者、令人為我売酒、亦同重。教人自酤罪軽。(T40. 573a24)

「酤」は利を求めることである。人を教えるとは、人をして自分のために酒を売らせれば、亦た重罪と同じである。人を教えて自ら売らせれば軽罪である。

そして、「酤酒戒」の重罪を成す因縁を「衆生、衆生想、希利貨貿、真酒、授与前人」の五項に分ける。特に「衆生」では三品衆生に分け、「上品衆生」は酔わないので軽罪であるが、もし酔えば重罪であると述べる。「中品衆生」は本戒条の対象として人と天である。彼らに酒を売れば重罪である。「下品衆生」は道の義が弱いので売っても軽罪にすぎないと説く。

また、酒を売るのは利益とともに人を酔わせるためであって、「薬酒」のようなものは利益のために売っても酔わせないから無罪であると述べる。

真酒者、謂能醉乱人者。藥酒雖希利貨、不乱人貨無罪。(T40. 573b03)

真酒とは、よく人を酔乱することである。藥酒は利を希って売っても、人を乱さないから売っても無罪である。

すなわち「酤酒戒」は、利益を望んで相手に酒を売り、彼がそれを飲んで酔えば罪が成り立つ。したがって子供に酒を売っても、彼がそれを飲まなければ罪を受ける対象がないと述べ、酒で人を酔わせることを重視する。

次いで、元暁は「第五酤酒戒」を「酤酒戒」と「不酤酒戒」と名付ける。在家菩薩において酤酒は生活と密接に関係するので、道理にかなう酤酒ならば制止しないと説く²³。しかし、これはあくまでも在家菩薩の生活のための方便であって、元暁は「教人」の註釈で、菩薩戒では自分のためでも他人のためでも酒を売るとはすべて重罪であると述べる。

「真酒」では、酒の種類を「穀酒・藥酒・果実酒」に分け、これらが真の酒であって罪の縁になるものであると説く。ところが、「藥酒」の販売については、後の「挙非結過」で無罪になると述べる。

地持論者有三種。謂穀酒藥酒草酒。草酒者、蒲桃作而醉人等。藥酒者、独活等草以作等。此名為真酒者、衆罪起之縁者、以後飲酒戒説也。(X38. 284c13)

『地持論』に三種（の酒）がある。穀酒・藥酒・草酒である。草酒とは、蒲や桃で作って人を酔わせる酒などである。藥酒とは、独活等の草で作った酒などである。これらは真酒であり、多くの罪を起す縁なので、後に飲酒戒を説いたのである。

元暁は酤酒戒における業の構成要素を「発酤酒想（因）、所与人（縁）、人想（縁）、彼人飲（縁）、真酒（法）、与彼人（業）、取価（業）」の七項に分ける。すなわち、人に酒を売ろうと思いつつ真酒を与え、彼からその代金をもらって利益を取り、彼がその酒を飲めば罪が成り立つ。ところが、「藥酒」の場合は人に利（治療）を与えるための酒であって、人に与えれば済度になるのであるが、その代金を人から受け取るので「非福非罪」になる。

²³ 若如法物販売者、在家菩薩不制。未離生活業。(X38. 284c10)

もし如法に物を販売するならば、在家菩薩は制しない。未だ生活業を離れないからである。

一唯福非罪。達機菩薩。二非罪非福。謂為藥作酒、与他人取価。取価故非福。藥酒故非罪。
三者唯輕非重。(X38. 285a04)

一は唯福非罪（ただ福であり罪ではない）である。達機菩薩（の場合）である。二は非罪非福である。謂わば薬として酒を作り、他人に与えて価格を取る。価格を取るから非福である。薬酒であるから非罪である。

次に、法蔵は小乗戒と違って、菩薩戒で「飲酒戒」より「酤酒戒」を先に制して重罪とする理由について、飲酒は自分が酒を飲むので自分一人だけに害を与えるが、酤酒は多くの衆生に害を与えるので重罪になると説く。また、菩薩は自利利他の中に利他を最も優先にするので、他人に害を与えるのは、菩薩として絶対にしてはならない行動であると述べる。

又五戒中、此当第五不飲酒戒。但以飲唯損己一身。過未深故属下輕垢。酤損多人故今制重。
又為菩薩二利之中利他為最。但乖益生、已為非理。況乃成損故非所宜。(T40. 625b20)
また五戒の中に、これは「第五不飲酒戒」に当る。但だ飲むのは唯だ自分の一身だけを損する。過が深刻ではないから下の輕垢罪に属する。酤酒は多人を損ずるから今は重罪に制す。また菩薩は二利（自利利他）の中に利他を最も重視する。但だ衆生に益するのにそむいても、すでに理ではないのに、況して損を与えるから所宜（相応しいこと）ではない。

「具縁」の「別縁」では、酤酒業の構成要素を「酒・酒想・酤意・受得直・授与酒・前人領入手便」の六項に分ける。特に「前人領入手便」が欠如すれば、智顛の説明のように酒を売ったことが成り立たないので、罪にならないはずであるが、法蔵は重方便罪になると説く²⁴。恐らくこれは前の項目によって罪になったと考えられる。

また、酒は多くの果報の原因になるもので、それを作る人も、売る人も、飲む人もすべて地獄に墮ちる果報を受けることになる説く。

第七犯得報者。謂如經中有三。初酒河地獄、是釀酒家罪。二酒池地獄、是酤酒家罪。三漚

²⁴ 闕第六縁亦重方便。以前人不飲不成酤故。(T40. 625c08)

第六縁を欠くのも重方便罪である。前人が飲まなければ酤酒にならないからである。

口地獄、是飲酒人罪。(T40. 626a09)

第七は犯せば報いを得ることである。謂わば経の中ののように三つ有る。初は酒河地獄であって、これは醸酒の家の罪である。二は酒池地獄であって、これは酤酒の家の罪である。三は灌口地獄であって、これは飲酒の人の罪である。

法蔵は『梵網経』で禁ずる一切酒について、『智論』十三巻を引用して「穀酒・果酒・薬酒（薬草木等酒）」の三種を挙げ、元暁と同じ見解を示す。ところが法蔵は「通局」で、衆生を救うための薬としての酒は許すが、その薬酒に対して一念でも酒であると思えば、すべて犯戒になると説く。

第九通局者。初通、謂救衆生命難等時、為薬応開故。…二局者。乃至一毛滯等起一念等、皆有犯義、故皆閉也。(T40. 626a26)

第九は通局である。初の通は、謂わば衆生の命難などを救う時、薬としては応に許す（開）べきだからである。…二の局は、乃至一毛の滴等に一念を起こせば、皆な犯戒の義である。したがって皆な制す（閉）のである。

最後に、太賢は本戒条を「酤酒生罪戒」と名付ける。「酤酒戒」の制定理由については、酒によって放逸に堕ちて自分の本心とは違う行動をするので、必ず後に誤解することが起きる。したがって、そのような酒を人に施してはならないと説く。

初制意者、耽酒放逸後必有悔。失自正念違本心故。…制勿施人、此不共戒。(T40. 706a17)

初の制意は、酒に耽けて放逸すれば後に必ず悔いが有る。自分の正念を失って本心を離れるからである。…人に施さないことを制したので、これは不共戒である。

そして、「酤酒戒」の罪が成り立つためには、相手に酒を与えて利益を求め、また彼がその酒を手に入れば罪になると述べる。

具縁成犯中、欲楽者、以酒与人求利心也。酒已属彼即为究竟。(T40. 706a20)

犯を成す具縁の中に、欲楽とは、人に酒を与えて利を求める心である。酒がすでに彼に属されたら

即ち究竟である。

以上のように、四人は酒を他人に売って利益を求め、彼がそれを取って飲めば罪になると説く。ところが、法蔵は本戒条は在家菩薩に限ったものであり、それは在家菩薩の生活のための方便であると述べる。そして「薬酒」について、智顛は薬酒は相手が飲んでも酔わないから無罪であると説く。しかし、元暁は本来福になるものである薬酒であるが、その代金を受け取るから、非福非罪になると説く。また、法蔵は薬酒に限っては許すが、その薬酒について少しでも酒であると思えば犯戒になると述べ、それを酒でなく薬として扱うのを許した。

6. 第六説四衆過戒

『梵網經』「第六説四衆過戒」の本文は以下の通りである。

若仏子。自説出家在家菩薩比丘比丘尼罪過、教人説罪過。罪過因罪過縁罪過法罪過業。而菩薩聞外道惡人及二乘惡人説佛法中非法非律、常生悲心教化是惡人輩、令生大乘善信。而菩薩反更自説佛法中罪過者。是菩薩波羅夷罪。(T24. 1004c13)

なんじ若 仏子よ、自ら出家・在家菩薩や比丘・比丘尼の罪過を説き、人を教えて罪過を説かせれば、罪過の因、罪過の縁、罪過の法、罪過の業がある。而も菩薩は外道悪人及び二乗悪人が仏法の中に非法非律を説くのを聞いても、常に悲心を生じてこの悪人の輩を教化して、大乘の善信を生じさせる。それなのに菩薩が反って更に自ら仏法の中の罪過を説けば、これは菩薩の波羅夷罪である。

これについて、まず智顗は、本戒条の重罪を成す要素を「衆生・衆生想・有説罪心・所説罪・所向人説・前人領解」の六項に分ける。特に「衆生」で、本戒条の対象は菩薩戒を受けた上・中品衆生であると述べ、声聞戒だけを受けた者や下品衆生の過ちを誇るのは軽垢罪であると説く。

衆生者、上中二境取有菩薩戒者方重。以妨彼上業故。無菩薩戒、止有声聞戒。及下境有戒無戒悉犯輕垢。(T40. 573b13)

衆生とは、上・中品の二境に菩薩戒を受けた者を取ってまさに重罪とする。彼の上業を妨げるからである。菩薩戒が無くて、ただ声聞戒だけがあり、及び下品の境に戒が有っても無くても（有戒無戒）悉く軽垢罪を犯す。

また、菩薩については出家・在家菩薩に分け、四部大衆（比丘・比丘尼、清信士・清信女）を取りあげて論ずる。

本戒条では七逆罪と十重戒を犯した者の名を、菩薩戒を受けていない者に向って誇るのを禁制すると述べる。また、本来七逆罪になるべき「出仏身血（仏の身から血を出す）」は珍しいことであるので軽罪になると説く。

四所説過、謂七逆十重。称犯者名字在此戒正制。若謂治罰心、在第四十八破法戒制。若説出仏身血破僧、依律部本制。向僧説是謗。僧知出血等事希故輕。此正制向無戒者説、応得重。(T40. 573b24)

四に所説の過ちとは、七逆罪と十重戒である。犯者の名字を称するのをこの戒で正しく制す。もし治罰の心を言うならば、第四十八破法戒で制す。もし出仏身血や破僧を説けば、律部で本制したことに依る。僧に向ってこの謗りを説けば、僧は出血等は珍しい事であると思うから軽罪になる。これは正しく無戒の者に向って説くのを制し、重罪を得るべきである。

ところが「前人領解」では、このような謗りの口業も自分の話を相手が信じて理解しなければ成り立たないと説き、前の戒条と同様に相手による業の成立を重視する。

次いで、元曉は「第六説四衆過戒」を「意心説同法人過戒」と名付ける。まず、元曉は大乗と小乗における誹謗する根拠の有無による謗りを比較し、小乗は根拠があって人を謗れば波逸提になるが、大乗は利他を最も重視するため、根拠があっても人を謗るのは彼に損を与えることであるので重罪になると説く。

若小乗者、以自利為先故、以無根重罪誹謗者、為第二篇。挙虚事謗他、心過重故、若以有根過謗²⁵他者、挙意事謗故、心過輕。故犯第三篇。若大乘者、以利他為先故、若挙実事謗他者、破他事得成故、損他義過重。故以有根重、為此重戒。若挙無根者、雖謗²⁶他而破他事不成故、損他義過輕。故為第十三輕垢罪。(X38. 285a08)

もし小乗ならば、自利を先にするので、無根（根拠なし）で重罪を誹謗すれば第二篇（僧残）²⁷である。虚事を挙げて他人を謗るのは心の過が重いからである。もし有根（根拠あり）で他人の過を謗れば、意事を挙げて謗るので、心の過が軽い。したがって第三篇（波逸提）を犯す。もし大乗ならば、利他を先にするので、もし実事を挙げて他人を謗れば、他人を破ることに成り得るので、他人を損おうとする義の過が重罪になる。したがって有根の重罪であっても、（謗れば）これは重戒（罪）である。もし無根を挙げれば、他人を謗っても他人を破らないことに成るので、他人を損お

²⁵ 原文には「傍」であるが、文脈の意味上「謗」が正しいと判断され、本論では「謗」を採った。

²⁶ 同上

²⁷ 比丘戒の五篇（波羅夷・僧残・波逸提・波羅提舍尼・突吉羅）七聚（五篇に偷蘭遮・惡説を加える）の第二篇（僧残）のこと

うとする義の過が軽い。したがって第十三軽垢罪（謗毀戒）である。

そして、本戒条の対象を智顛と同様に、菩薩戒を受けた出家二衆と在家二衆の四部大衆を取りあげて論ずる。また、彼らを謗る際、重罪を謗れば重罪になり、軽罪を謗れば軽罪になり、彼らに与えた損の重さに応じて罪が決まると説く。

受菩薩戒四衆重過。謂以出家比丘及比丘尼在家二衆、有根十重七逆等謗、正犯此重戒。若拳輕罪謗者犯輕罪。(X38.285a19)

菩薩戒を受けた四衆（を謗れば）過が重い。謂わば出家の比丘及び比丘尼と在家の二衆とを、有根（根拠あり）の十重戒・七逆罪等で謗れば、正にこれは重戒を犯すことである。もし軽罪を挙げて謗れば軽罪を犯す。

次に重罪の要素を「有嗔垢心（因）・同戒七衆同法（縁）・同戒同法者想（縁）・意是有想（縁）・向人説（縁）・七逆十重重過（法）・言詞了了（業）・所人已解（業）」の八項に分ける。元暁も智顛のように「言詞了了・所人已解」を業と見、自分が言った謗りを相手が理解すれば罪になると説く。ところが、以前の戒条では罪の因が欠ければ無犯であったが、本戒条では因の「嗔垢心」が欠ければ軽罪になる。

「拳非結過」では、前の戒条のように「達機菩薩」の犯戒は福になり、狂心などの正常でない状態での犯戒は非福非罪であると述べる。

次に、法蔵は重罪を成す要素を「正境、作彼想、作説過意、対外人、作外人想、言彰了、前人領解」の七項に分け、「正境」で本戒条の対象を「出家菩薩・在家菩薩・比丘・比丘尼」の四位であると説明する。先述の智顛と元暁は出家菩薩の中に比丘・比丘尼も含めて説いたが、法蔵は『梵網經』本文に記された通りに対象を把握する。さらに、対象に仏と法が含まれていない理由は、それらには過ちなどがないからであり、もし何の過ちもないにもかかわらず、仏と法を謗れば「第十謗三宝戒」を犯すことになる」と説く。

一是正境、如文四位。問、此中何故制説小乘僧尼過耶。答、俱是仏法相住持故、是自内衆故。問、何故不制説仏及法過。答、以彼無過故。若無失而説、則是謗故、属第十戒。(T4

0. 626c08)

一は正境である。文の四位（出家・在家菩薩、比丘・比丘尼）のようである。問う、「この中にどうして小乗の僧尼の過を説くことを制するのか」と。答える、「俱に仏法を相住持するから、これは仏法の内衆である」と。問う、「どうして仏及び法の過を説くことは制しないのか」と。答える、「彼らは過が無いからである。もし失ちが無いのに説けば、則ちこれは謗りであるから、第十戒（謗三宝戒）に属する。

そして、謗ろうとする「作説過意」が欠ければ無犯であり、門人を教誡するための方便としての謗りも無犯であると説く。ところが、無記心による犯戒は煩惱に染汚されたことではないが、罪を犯したことでありと述べる。このような法蔵の註釈は先述の元暁と相反する内容であって、元暁の場合は因の「嗔垢心」が欠ければ軽罪になり、狂心のような状態での犯戒は非福非罪であると説く。

闕第三縁、不作説過意、言錯無犯。或正説法言次而論、或教誡門人、皆不犯。(T40. 626c 24)

第三縁が欠ければ、説過の意を作らず、誤って言えば無犯である。或いは正しく説法を言ってから次に論じたり、或いは門人を教誡したりするのは、皆な不犯である。

約無記心。率爾輕心忘念而説、亦犯非染汚。(T40. 627a20)

無記心に約す。軽率な軽心や忘念で説けば、また犯であるが染汚ではない。

最後に、太賢は本戒条を「談他過失戒」と名付け、本戒条の対象を、菩薩戒を受けた二衆（出家・在家菩薩）と声聞の二衆（比丘・比丘尼）に分け、彼らは仏法の内衆であると説き、法蔵と同様の註釈を示す。

今此戒中初門兼撰境界事門。此中初二受菩薩戒、後二声聞。俱是内衆、人天師故。(T40. 706b05)

今、この戒の中には初門と境界事門が兼撰される。この中の初の二つは菩薩戒を受けた者であり、後の二つは声聞である。俱に内衆であり、人天の師だからである。

さらに、このような内衆の人々は、もし破戒したとしても諸の外道より優れており、彼らがどんな状態であっても、彼らを誇るのは出仏身血より酷い過ちであると述べる²⁸。また、世間の凡夫の中で過ちがない者はいないので、それを誇ればその過ちは自分に帰ってくると説く。

菩薩は、誇りのような悪行をする人を哀れに思うべきであり、もし犯戒を恐れて済度行を行わなければ、菩薩としての正しい行動ではないと説く。

言常生悲心者、如菩薩地云、憐愍惡人勝於正行。又云、若憎犯戒行不饒益、是名菩薩相似功德。故説悲心教化惡輩。(T40. 706b22)

「常に悲心を生ずる」と言ったのは、「菩薩地」に言うように、悪人を憐愍するのは勝れた正行である。また言う、もし犯戒を憎んで不饒益を行わずれば、これは菩薩の相似功德（外見だけの功德）である。したがって悲心で悪の輩を教化するのを説いた。

以上のように、まず智顛と元暉は「説四衆過戒」の対象を出家・在家菩薩の四部大衆と見るが、法蔵と太賢は菩薩戒の出家・在家菩薩と声聞戒の比丘・比丘尼の四部大衆と見る。すなわち、智顛と元暉は比丘・比丘尼も出家菩薩とみていたが、法蔵と太賢は菩薩戒の受戒者と声聞を厳密に分けて論じたのである。法蔵は犯戒の判断において元暉と類似した見解を示すが、無記心による犯戒は罪であり、済度のための方便行は無犯であると説く。一方、元暉は狂心などによる犯戒は非福非罪であり、犯戒心（因）が欠ければ軽罪であると説く。ところが、元暉は再び「挙非結過」で「達機菩薩」による犯戒は唯福非罪であると述べ、法蔵と同じく済度による犯戒を無犯とみる。また、太賢は悪行の人を見れば、彼に憐愍心を持って済度行を行うべきであると説き、元暉と法蔵とも類似した見解を示す。

²⁸ 十輪云、占蔔花雖萎、猶勝諸余花。破戒諸比丘猶勝諸外道。説出家人過。若破戒若持戒若有戒若無戒若有過若無過説者。過出萬億仏身血。(T40. 706b09)

『十輪經』にいう、「占蔔（チャンパカ）の花はたとえ萎えても、猶お諸の余花より勝れる。破戒した諸比丘は猶お諸外道より勝れる。出家人の過を説けば、破戒でも持戒でも有戒でも無戒でも有過でも無過でも（彼の過を）説けば、萬億の仏の身から血を出すことより行き過ぎる」と。

7. 第七自讚毀他戒

『梵網經』「第七自讚毀他戒」の本文は以下の通りである。

若仏子。自讚毀他、亦教人自讚毀他、毀他因毀他縁毀他法毀他業。而菩薩応代一切衆生、受加毀辱。惡事自向己、好事与他人。若自揚己徳隠他人好事。令他人受毀者。是菩薩波羅夷罪。(T24. 1004c19)

若^{なんじ}仏子よ、自讚毀他（自分を讚して他人を毀ること）し、亦た人を教えて自讚毀他させれば、毀他の因、毀他の縁、毀他の法、毀他の業がある。而も菩薩は応に一切衆生の代わりに、毀辱（そしりはずかしめること）を加えるのを受け、惡事は自ら自分に向け、好事は他人に与えるべきである。もし自ら自分の功德を揚げて他人の好事を隠し、他人をして毀りを受けさせれば、これは菩薩の波羅夷罪である。

これについて、まず智顛は自讚と毀他を同時に犯すので重罪になると述べ、大乘の菩薩と小乗の声聞における犯戒の違いについて説く。

但菩薩利安為本。故讚毀罪重。声聞不兼物。毀他犯第三篇。自讚犯第七聚。(T40. 573c14)
但だ菩薩は（衆生の）利安を根本とする。したがって讚毀は罪重である。声聞は二つを兼ねなければ、毀他は第三篇（波逸提）を犯し、自讚は第七聚（惡説）を犯す。

大乘の菩薩は何より利他を最優先するので、自分をほめて他人を誇る行動は重罪になる。しかし、声聞は自讚と毀他が別々の犯戒であるので、それぞれの罪を受けることになる。

智顛は「自讚毀他戒」の重罪を成す要素を「衆生、衆生想、讚毀心、説讚毀具、前人領解」の五項に分ける。「衆生」は菩薩戒を受けた上・中品の衆生であって下品を誇れば輕罪になると説く。また「讚毀心」は業の主体として、他人を折伏させるための自讚毀他には讚毀心がないから無犯であると述べる。

三讚毀心、謂揚我抑他欲令彼惱。若折伏非犯。自讚毀心正是業主。(T40. 573c21)

三に讚毀心とは、自分を揚げて他人を抑えて彼を悩ませようとするのである。もし折伏するのは非犯である。自讚毀心は正しく業の主である。

次いで、元暁は『私記』で「第七自讚毀他戒」を「自讚毀他戒」と「利讚毀戒」と名付け、重罪を成す要素を「七衆同法上二衆（縁）・同戒同法人想（縁）・共淨利（因）・向人自説（法）・言詞了了（業）・前人聞知（業）」の六項に分ける。重罪の因（共淨利）と戒名（利讚毀戒）から分かるように、元暁は本戒条における犯戒の軽重を、利益を望む貪心の有無で判断する。すなわち、自分の利益を望みつつ他人を謗れば重罪になり、他人を謗るが何の利益も望まないと軽罪になると説く。

於中五句現意。一者不望利、唯自讚非毀他、唯犯輕。二不望利、唯毀他非自讚、犯輕。三望五錢以下利、自讚毀他、犯輕。四者望五錢以上利、自讚毀他、正犯此戒。五者發望五錢以上利意、舉重意過、自讚毀他、犯此戒及前戒二重。(X38. 285b23)

五句の中において意を現す。一は利を望まず、唯だ自分を讚して他人を毀らなければ、唯だ軽罪を犯す。二は利を望まず、唯だ他人を毀して自分を讚しなければ、軽罪を犯す。三は五錢以下の利を望み、自分を讚して他人を毀すれば、軽罪を犯す。四は五錢以上の利を望み、自讚毀他すれば、正にこの戒を犯す。五は五錢以上の利を望む意を發して、重意の過を挙げて、自讚毀他すれば、この戒と前の戒（盜戒）の二つの重罪を犯す。

元暁は五錢以上の利益を望んで自讚毀他することを本戒条の重罪とみる。さらに、その利益を望む貪心を發して自讚毀他すれば本戒条のみならず、他人の物を盗んだことになるので「第二盜戒」も犯すことになる」と説く。

問、何以得知、望五錢以上利、方犯此戒也。答、持地論云、望利意自讚毀他、犯衆多犯故。知五以下者犯輕罪、五錢以上方犯重、若有望五錢以上意、自讚毀他者、錢得不得。此重戒耶。潤法師之得五錢、方犯此重戒。若得錢者重、犯此及盜戒二重。(X38. 285c06)

問う、「どうして分かるのか、五錢以上の利を望むことが、まさにこの戒を犯すことを」と。答える、「『持地論』にいう、利を望む意で自讚毀他すれば、数多くの罪を犯すからであると。五錢以下は犯輕罪を犯し、五錢以上は方に重罪を犯すことを知るであろう。もし五錢以上を望む意があつ

て、自讃毀他すれば、錢を得ても得られなくても、これは重戒なのである。潤法師が得た五錢は、まさにこの重戒を犯したのである。もし得た錢が重いと、この戒と盜戒の二つの重罪を犯す」と。

そして、元暁は『四分律』を引用して六種の「自讃毀他」を紹介し²⁹、それを犯せば小乗では第三篇（波逸提）になり、大乘では貪心によって重罪になると説く。これは前述の智顛とも類似した見解であるが、智顛は元暁と違って利他の欠如を中心に罪を判断する。

また、犯戒の判断において慈悲心と狂乱散心による自讃毀他はすべて無罪であり、五錢以上の利益を望めば重罪になると説く。さらに「拳非結過」で、「達機菩薩」は善心を持って自讃毀他するので福になり、乱心などによる自讃毀他は非福非罪になると述べる。

応作五句。一由慈心故、為彼人令生信心、及菩提心故、自讃毀他者、全無罪。二廩生愚癡口麤人故、無記心中自讃毀他者、犯輕罪。此名不染汙犯。三由等之増恒隱故、恨彼人故、自讃毀他者、亦犯輕垢罪。此名染汙³⁰犯。四者貪五錢以上利益故、讃毀者犯重。五者由狂乱散心等故、自讃毀他者、全無罪。(X38. 285c24)

まさに五句を作るべきである。一は慈心によるので、その人のために信心と菩提心を生じさせるため、自讃毀他すれば、全て無罪である。二は廩生愚癡口麤人を集めて生かすために、無記心の中で自讃毀他すれば、軽罪を犯す。これは不染汚犯と名付ける。三はたぐいの増によって恒に隠れるから、その人を恨んで、自讃毀他すれば、亦た軽垢罪を犯す。これは染汚犯と名付ける。四は五錢以上の利益を貪るため、讃毀すれば重罪を犯す。五は狂乱散心等によって、自讃毀他すれば、全て無罪である。

元暁は『私記』以外にも『要記』という著作がある。『要記』は前述のように「自讃毀他戒」を中心に梵網戒・瑜伽戒・比丘戒を融合して大乘の菩薩戒を説いたものである。そして、『要記』は法蔵の『本疏』に大きな影響を与え、法蔵の自讃毀他戒の註釈にその内容が全面的に参酌されたとされる³¹。

²⁹ 自讃毀他。四分律中有六種。一者卑姓家生。二者行業亦卑。三者伎術工功亦卑。四者汝是犯過。五汝多結使。六者若盲若禿瞎人也。(X38. 285c11)

自讃毀他は四分律の中に六種ある。一は卑姓家生。二は行業亦卑。三は伎術工功亦卑。四は汝是犯過。五は汝多結使。六は若盲若禿瞎人である。

³⁰ 『私記』の原文には「汙」であるが、文脈の意味上「汗」が正しいと判断され、本論では「汗」を採る。

³¹ 吉津宜英(1991: 592)

『要記』の科文は「軽重門・浅深門・究竟持犯門」である。その中の「軽重門・浅深門」で、元暁は自讃毀他による多様な犯戒を細分して説明する。まず「軽重門」では、「讃毀」による罪の四種を述べる。

讃毀有四差別。若為令彼赴信心故、自讃毀他、是福非犯。若由放逸無記心故、自讃毀他、是犯非染。若於他人、有愛恚心、自讃毀他、是染非重。若為貪求利養恭敬、自讃毀他、是重非輕。(T45. 918c08)

讃毀に四つの差別がある。もし彼をして信心に赴かせるため、自讃毀他すれば、これは福非犯である。もし放逸と無記心によって、自讃毀他すれば、これは犯非染である。もし他人に愛恚心が有って、自讃毀他すれば、これは染非重である。もし利養と恭敬を貪求して、自讃毀他すれば、これは重非軽である。

この四種の自讃毀他は『私記』で説いた五句の自讃毀他と同じ内容であって、元暁の本戒条における犯戒の判断基準を確実に認めることができる。

そして、「浅深門」では「自讃毀他」とともに「自毀讃他」をも確認し、本戒条における多様な犯戒の例を挙げて一層詳しく説明する。

言四句而判者、或有自毀讃他是福、自讃毀他是罪。或有自毀讃他是罪、自讃毀他是福。或有若毀讃若讃毀、或罪或福。或有非毀讃非讃毀、或福或罪。(T45. 920c06)

四句にして判ずると言うのは、或いは自毀讃他是福であり、自讃毀他是罪である。或いは自毀讃他是罪であり、自讃毀他是福である。或いはもし毀りを讃し、もし讃を毀れば、或いは罪、或いは福である。或いは毀りを讃せず、讃を毀らなければ、或いは福、或いは罪である。

この「浅深門」の四句は「自讃毀他戒」において最も詳しく説明された註釈である。最初の「自毀讃他是福、自讃毀他是罪」は、衆生の代わりに自分が謗りを受け、衆生には榮譽を与えれば、その自毀讃他是福になる。しかし、自分が榮譽を得るために他人を謗れば、その自讃毀他是罪になる。第二句の「自毀讃他是罪、自讃毀他是福」は、相手を褒めれば相手も自分を褒めるので、それを巧妙に悪用した自毀讃他是重罪になる。相手が間違った法に執着していることを正しく導くために自讃毀他すれば福になる。第三句の「若毀讃若讃毀、或罪或福」は、自分の長所を短所

と謗り、相手の短所を長所と褒めて（自毀讃他）、結局自分の短所を徳に見せ、相手の長所を誤りに見せる（自讃毀他）ので罪になる。しかし、自分の誤りを自ら反省し、他人の良い点を褒める「自毀讃他」と、自分の正しい点を褒め、他人を正しく導くために謗る「自讃毀他」は福になるのである。最後の「非毀讃非讃毀、或福或罪」は、菩薩は過と福、自分と他人などを区別せず、思考と行動に讃毀がないので、そのような菩薩の非毀讃非讃毀は福になる。しかし、愚者は善と悪、正と非正などを区別することができないので、そのような愚者の非毀讃非讃毀は罪になる。

このように元暁は『要記』の「軽重門・浅深門」において詳細な自讃毀他の犯戒を提示し、より正しい判断基準を打ち建てた。

次に、法蔵は「自讃毀他戒」の重罪の具縁を「正境、起彼想、作讃毀意、為名利等、正加毀讃、前人領讃受毀」の六項に分ける。「闕縁」の「正境」では、自分の利益のために讃毀を犯す行動自体を罪と見、自讃や毀他のいずれでも犯せば重罪であると説く。これは前述の智顛と相反する註釈であって、智顛は本戒条は自讃と毀他を同時に犯すので重罪になると述べる。

「作讃毀意」の欠如では、衆生を済度するために慈悲心で犯した自讃毀他は、犯戒心がないから無犯であると説く。ところが、毀他心を持たずに他人のために自讃毀他したが、それが却って相手に煩惱を生じさせれば重方便罪になると述べる。

「為名利等」の欠如では、自分の名誉や利益のために讃毀したり、恭敬心もないのに巧妙に讃毀を悪用したりすれば重罪であり、衆生を利するために讃毀すれば無犯であると説く。これは元暁の『要記』と類似した見解であって、先述の「浅深門」に説かれている自讃毀他と自毀讃他の例をまとめたような内容である。

闕第四縁有三。一単名单利俱重等、恭敬門徒等、理亦応重。二依慢心以無為得重方便。

三為益衆生、理応不犯。（T40. 628a13）

第四縁（為名利等）の欠如に三つ有る。一に単名单利（名誉と利益だけを求めること）は俱に重罪であり、恭敬門徒等も、理としてまた重罪なのである。二に慢心によって（相手のための心）無しに（利益を）得れば重方便罪である。三に衆生を利するためならば理として不犯なのである。

「軽重」の「約心」では、元暁の『要記』の四句と『私記』の五句に説かれた自讃毀他の内容とほぼ同じ形を用いて、本戒条における犯戒の例を説明する。

五約心者有四。一若為令他起信心故、讚自毀他、是福非犯。二若由放逸無記心犯、是犯非染汚。三若於他人有愛恚犯、是染汚非重。四為貪名聞利養恭敬、是重非輕。(T40. 628b22)

五に心に約せば四つ有る。一にもし他人に信心を起こさせるため、讚自毀他すれば、これは福非犯である。二にもし放逸と無記心によって犯せば、これは犯非染汚である。三にもし他人に愛恚心があつて犯せば、これは染汚非重である。四に名聞・利養・恭敬を貪るためならば、これは重非軽である。

衆生濟度のための善心で犯した自讚毀他は福であり、自分の利益のために犯した自讚毀他は重罪である。ところが、法藏も元暁と同じく放逸や無記心の状態での自讚毀他を罪と見、他の戒条とは違う犯戒判断を示す。

また「通局」の「通」では、菩薩が自讚と毀他を必ず行じなければならない状況を提示して正しい自讚毀他行を説明する。まず「自讚」は、自分が修行している正法を他人に学ばせるために自讚する場合、衆生をして信心を生じさせるために自讚する場合、すでに信じている人を増長させるために自讚する場合は無犯であり、むしろ自讚しなければ罪になる。次に「毀他」は、他人の邪道・執見・悪行を止めさせるために毀他すれば無犯であり、むしろ毀他しなければ罪になる。すなわち、菩薩は衆生を利するために自分を犠牲して犯戒行を行つても、それによって衆生を正しく導くことができれば、その犯戒行は却つて無犯であり福になるのである。

最後に、太賢は「第七自讚毀他」の重罪は自讚と毀他を同時に犯した場合に成り立ち、別々に犯した場合は軽罪になると説く。これは智顛と同じ見解であつて、太賢も利他心の欠如を本戒条における罪と見る。

第二積文中、違犯相者、如経口自讚毀他。必有讚毀方重罪故、別讚別毀別得兩軽。(T40. 706c06)

第二の積文の中に、違犯の相とは、お経のように口で自讚毀他することである。必ず讚と毀があつてはじめて重罪であるから、別に讚して別に毀れば別々に二つの軽罪を得る。

菩薩本願利他為心。引好推悪失壞大乘。(T40. 706c15)

菩薩の本願は利他を心とする。好事を（自分に）引いて悪事を（他人に）押し付ければ大乘を失墜する。

大乘の菩薩は衆生を利するための利他心によって済度行を行う存在であるにもかかわらず、衆生に害を与えることは菩薩としての本願を失った行動である。また、太賢は元暁と法蔵のように自讃毀他を犯して利益を得たことを究竟と見、もし何の利益も望まずに犯せば相手に対する怒りが究竟になると説く。

瑜伽云。為欲貪求利養恭敬自讃毀他、是名第一他勝処法。是即多分以貪究竟、若無所得但由嫉妒。以瞋究竟。(T40. 706c12)

『瑜伽論』にいう、「利養と恭敬を貪ろうとして自讃毀他すれば、これを第一他勝処法（波羅夷）と名付ける」と。これは即ち多分貪を究竟とするが、もし得たことなくただ嫉妒に由れば、瞋を究竟とする。

以上のように、四人は「第七自讃毀他」の註釈において少し違う見解を示す。まず、智顛と太賢は同じく菩薩の利他心の欠如を罪の原因と見、自讃と毀他を同時に犯せば重罪になると説く。太賢の場合は利益を貪ったことも取りあげているが、貪心がなくとも相手に対する瞋心によって犯すことができると述べ、菩薩の利他心の欠如を最も重要な原因と見る。一方、元暁と法蔵は貪心を持って自讃毀他することを重罪と見る。さらに法蔵は自讃と毀他のどちらを犯しても重罪になると説く。元暁は『私記』と『要記』で自讃毀他戒について詳しく論ずる。衆生を利するために自讃毀他すれば無罪であり福になるが、以前の戒条とは違って放逸と無記心の犯戒は煩惱に染汚されていない軽罪であると説く。しかし、狂心などの犯戒は無罪と見る。元暁のこのような犯戒判断は法蔵に大きな影響を与え、『本疏』の「軽重」と「通局」にほぼそのまま引用される。

8. 第八慳惜加毀戒

『梵網經』「第八慳惜加毀戒」の本文は以下の通りである。

若仏子。自慳、教人慳、慳因慳縁慳法慳業。而菩薩見一切貧窮人来乞者、随前人所須一切
給与。而菩薩以惡心瞋心、乃至不施一錢一針一草、有求法者、不為說一句一偈一微塵許法、
而反更罵辱者、是菩薩波羅夷罪。(T24. 1004c24)

なんじ
若 仏子よ、自ら慳み、人を教えて慳ませば、慳の因、慳の縁、慳の法、慳の業がある。しかも菩薩は一切の貧窮人が来り乞うことを見れば、前人が求める所に随って一切を給与すべきである。それなのに菩薩が悪心と瞋心で、乃至一錢・一針・一草も施さず、法を求める者に、一句・一偈・一微塵ばかりの法すら説かず、反って更に罵辱（ののしりはずかしめること）すれば、これは菩薩の波羅夷罪である。

これについて、まず智顛は「慳惜加毀戒」の意味を、慳惜は物に愛着して吝嗇なことであり、加毀は身と口で辱しめることであると説く。この「慳惜加毀戒」は大乗の菩薩に該当することで、菩薩は利他行の誓願をしたので、本戒条を犯せば重罪になる。しかし、声聞は単に弟子に法を教えなければ第七聚（悪説）を犯すことになる」と述べる。

智顛は本戒条の重罪を為す要素を「衆生、衆生想、慳毀心、示慳相、前人領解」の五項に分ける。対象である「衆生」は上・中品衆生であって、下品衆生は軽罪になると説く。犯戒の因である「慳毀心」について、まだ法や財物を受けるのに相応しくない者が来てそれを望み、彼を正しく導くために叱り付けて辱めれば、その犯戒行には「慳毀心」がないので無犯であると述べる。また、自分が「慳毀心」を持って犯したのではなく、他人によって操縦されて自分の意志と関係せずに犯せば軽垢罪になると説く。

三慳毀心。謂惡瞋慳惜財法、而加打罵是犯。若彼不宜聞法得財、宜見訶辱皆不犯。自慳自毀正是業主。犯輕垢以前人教、不犯我故。(T40. 574a09)

三は慳毀心である。悪んで瞋って財と法を慳惜（物惜み）し、しかも打罵を加えれば犯である。もし彼が聞法得財するのに不当であるから、当然に訶辱かじよくされたら皆な不犯である。自慳と自毀が正

しく業の主体である。軽垢罪を犯すのは前の人から教えられたことで、自分が犯したのではないからである。

このように菩薩は慳毀心を持たず、いつも衆生を利さなければならない。しかし、在家菩薩の場合は世俗の生活をするため、自分のすべてを施すことができない。したがって、智顛は『決定毘尼經』を引用して菩薩を出家・在家・得忍菩薩の三種に分け、その中の在家（凡夫）菩薩は自分の都合に合わせて施すべきであると説く。

決定毘尼經云、在家菩薩応行二施。一財二法。出家菩薩行四施。一紙二墨三筆四法。得忍菩薩行三施。一王位二妻子三頭目皮骨。当知凡夫菩薩随宜惠施。(T40. 574a16)

『決定毘尼經』にいう、「在家菩薩は二施を行すべきである。一は財、二は法である。出家菩薩は四施を行す。一は紙、二は墨、三は筆、四は法である。得忍菩薩は三施を行す。一は王位、二は妻と子、三は頭・目・皮・骨である。まさに知るべきである。凡夫菩薩は都合に随って恵施すべきである。

次いで、元暁は「第八慳惜加毀戒」の犯戒を貧乏人に施さない行動と見、もし貧乏人を金持ちと思ったり疑ったりして施さなければ重罪であると説く。しかし、本来金持ちである人を貧乏人と思ったり疑ったりして施さなければ、先述と違って軽罪であると述べる。

自慳中有五句。一貧人貧人想犯重³²。二者貧人富人疑犯重。三者貧人富人想者。若約転想者、約前心為軽垢罪。若本迷者、始終中唯富人迷者、全無罪。四富人而貧人想軽。五富人而貧人疑亦犯軽垢。(X38. 286a13)

自慳の中に五句ある。一は貧人を貧人と想ったら重罪を犯す。二は貧人を富人と疑ったら重罪を犯す。三は貧人を富人と想うことである。もし想いを転ずれば、前の心によって軽垢罪となる。もし本来知らなければ（迷）、始終の中にひたすら富人と思つたことであるから、全て無罪である。四は富人を貧人と想ったら軽罪である。五は富人を貧人と疑ったら亦た軽垢罪を犯す。

³² 原文には「一貧人人人想犯重」であるが、文脈の意味上「一貧人貧人想犯重」が正しいと判断され、本論では「貧人」を採る

元暁は本戒条の重罪を成す要素を「貧苦衆生（縁）・貧苦想（縁）・自有財珍（法）・慳惜心（因）・不与財法乃至一錢一句（業）・毀辱（業）」の六項に分ける。法の「自有財珍」は、自分に財産がなければ他人に施すことを惜しがることのできないからである。因の「慳惜心」は、智顛の説明と同様に濟度行の犯戒であれば悪心がないので無犯になる。また「拳非結過」の「達機菩薩」も慳惜心を持たずに衆生を濟度するので福になる。そして「非罪非福」で、相手をひたすら金持ちとあって何も施さなければ、何も与えなかったので非福であり、金持ちと思ったので非罪であると説く。

次に、法蔵は「第八慳惜加毀戒」を「故慳戒」と名付け、「自讚毀他戒」との違いについて、「自讚毀他戒」は未だ得ていない名誉と利益を求めることに対する過ちであり、「慳惜加毀戒」はすでに自分が持っている物を惜しがることに対する過ちであると説く。

本戒条の重罪を成す要素については、まず「自慳・教他・随喜・讚慳」の四項に分けた後、「自慳」のところで再び「自有財法、乞者現前、具前二想、起慳悪心、対縁正違、前人空迴」の六項を加える。「自有財法」は元暁の説明のように自分に財産や法がなければ、惜しがることもできないので罪が成り立たない。ところが、法蔵は「自有財法」が欠けた場合は、衆生に施すことができる物がないことを悔しがりつつ、それを得るために修行精進すべきであると説く。また、自分に財物がないにもかかわらず相手が無理に要求し、その相手に対して嫌悪心を起こせば重罪になり、さらに「第九瞋打結恨戒」も犯すことになる」と述べる。

闕初縁有三義。一若彼全無一針一草可施与者、応以善言深心垂涙慰謝乞者。仍作是念、我今薄福不能果遂衆生所願。是我罪咎。我当精懃修行令願成満。即如言懃勇。是謂不犯。二若恃自無物、慢心不謝、而無愧悔、応得小罪。三若為乞人不信其無、頻頻抑索、遂起嫌心、即犯中罪。若便起瞋即犯後瞋戒。（T40. 630a15）

初縁（自有財法）の欠如に三義ある。一はもし彼に一針一草も施与できる物が全無ならば、善言と深心で涙を垂れつつ乞者に慰謝すべきである。重ねてこのような念を作る、「私は今、薄福して衆生の願いを果遂することができない。これは私の罪科である。私はまさに精懃し修行して（衆生の）願いを成就（成満）させるべきである」と。即ち誓願のように勇猛精進（懃勇）すれば、これは不犯である。二はもし自分に物が無いことを恃み、慢心で謝ず、しかも愧じて悔やまなければ、まさに小罪を得るであろう。三はもし乞人がそれ（財物）が無いことを信ぜず、頻頻と抑え求める

ので、遂に嫌心を起こせば、即ち中罪を犯す。もしすぐに嗔りを起こせば、即ち後の「瞋戒」も犯す。

罪の因である「起慳悪心」の欠如では、慈悲心で相手を調伏して済度するための犯戒は無犯であるが、無記心で犯せば方便罪になると説く。

「治行」では大乘菩薩の根本は利他であり、利他行の基本は布施であるので、菩薩として施さなければならない十種の布施行を説く。また、「通局」では『瑜伽論』三九巻を引用し、状況によって施さなくとも罪にならない三十種の例外を提示し、相手に与えた布施が却って害になることを防いでいる。

最後に、太賢は本戒条を「慳生毀辱戒」と名付ける。そして制定理由を、菩薩の誓願は衆生のためであり、菩薩の身も衆生に属しているの、衆生に施さないのは菩薩としての根本に反することであると説く。しかし、この布施行はそれによって衆生に利が生ずると判断される時に施すべきであり、財物などの布施は間違えば、衆生をもっと深い悪趣に落とすので注意すべきであると述べる。

菩薩地云、見有勝利而来乞者、方応施与。欲以財撰易化導故。若無利益、設有安樂不応施与。何以故。若施彼時。雖暫令彼於菩薩所心生歡喜。而後令彼広作種種不饒益事。謂因施故。令彼多行憍逸悪行、身壞已後墮悪趣故。(T40. 706c26)

「菩薩地」にいう、「来乞する者に勝れた利があると見えれば、まさに布施を与えるべきである。財物で包摂しようとするれば易しく化導できるからである。もし利益が無ければ、たとえ安楽があるとしても施しを与えてはならない。何故なら、もし彼に施す時、暫く彼をして菩薩に対する歡喜心を生じさせるが、しかし後に彼をして広く種種の不饒益の事を作らせる。謂えば布施に因って、彼をして多くの憍逸と悪行を行じさせ、すでに身が壊れた(死んだ)後に悪趣に墮とさせるからである。

そして、出家菩薩が財施をすれば他の善行を妨げることになるので、出家菩薩は法を施し、在家菩薩は財物を施すべきであると説き、各自の状況に相応しい布施行を提示する。また、法施の場合は自分が得た智慧が勝れたものでなければ布施してはならないと述べ、誤った教えによって

衆生を正しくない道へ導くことを防いでいる³³。

如十住論云、出家之人若行財施則妨余善。必多事故。故於出家稱讚法施、於在家者稱讚財施。(T40. 707b04)

『十住毘婆沙論』に言うように、出家の人がもし財施を行ずれば則ち余りの善を妨げる。必ず多く事があるからである。したがって出家には法施を称讃し、在家者には財施を称讃する。

さらに太賢は『決定毘尼經』を引用し、在家・出家・得忍菩薩が施すべき物について論ずる³⁴。これは先述の智顛も引用した内容であって、両者は同じ見解を持って菩薩の布施行を説く。

そして、本戒条の犯戒について『瑜伽論』を引用し、財物を求めている人に対して嫌う心と怒る心を持って施さなければ煩惱に染汚された罪であると述べる。しかし、放逸などの状態で施さなければ、それは煩惱に染汚されていない罪であると説く。また、施さなくとも罪にならない五種の物を提示し、本戒条における無犯の例外を設ける。

瑜伽論云、現有資財有來求者。懷嫌恨心壞恚惱心不施染犯。若怠放逸非染違犯。無違犯者。若無可施物。若求不宜物。若調伏彼。若彼王所匪宜。若護僧制。(T40. 707b18)

『瑜伽論』にいう、「現在、資財があり、物乞いしに来た者がいるのに、懷嫌恨心と壞恚惱心で施さなければ染犯である。もし怠って放逸であれば非染違犯である。無違犯は、もし施すことができる物が無かったり、若しくは宜しくない物を求めたり、若しくは彼を調伏したり、若しくはそれが王に宜しくなかったり、若しくは僧伽の制度を護るための場合である」と。

以上のように、四人は「第八慳惜加毀戒」において菩薩の適切な布施行を力説する。相手を問わず無分別に財物などを施すのではなく、その布施によって相手に勝れた利が生ずると判断される時に施すべきであると説く。そして、布施に相応しくない者や無理に物を求める者などに対し

³³ 菩薩地云、不求勝智不應施与。(T40. 707b15)

「菩薩地」にいう、「勝れた智を求めたことでなければまさに施しを与えてはならない」と。

³⁴ 決定毘尼經云。在家菩薩應行二施。一財二法。出家菩薩應行四施。一紙二墨三筆四法。得忍菩薩應行三施。一王位二妻子三頭目皮骨。(T40. 707b06)

『決定毘尼經』にいう、「在家菩薩は二施を行すべきである。一は財、二は法である。出家菩薩は四施を行ずる。一は紙、二は墨、三は筆、四は法である。得忍菩薩は三施を行ずる。一は王位、二は妻と子、三は頭・目・皮・骨である」と。

て施さないことは、却って彼のためであるので無犯であると述べる。また、四人は布施行において自分の状況に合わせて施すことを強調する。もし自分が持っている物がなくて布施することができなければ、それは無犯であると述べ、自分の状況や能力を超えて施すのを制止する。

9. 第九瞋心不受悔戒

『梵網經』「第九瞋心不受悔戒」の本文は以下の通りである。

若仏子。自瞋、教人瞋、瞋因瞋縁瞋法瞋業。而菩薩応生一切衆生中善根無諍之事、常生悲心。而反更於一切衆生中、乃至於非衆生中、以悪口罵辱、加以手打、及び刀杖、意猶不息、前人求悔善言懺謝、猶瞋不解者、是菩薩波羅夷罪。(T24. 1005a05)

なんじ若 仏子よ、自ら瞋り、人を教えて瞋らせれば、瞋の因、瞋の縁、瞋の法、瞋の業がある。しかも菩薩は一切衆生の中に善根の無諍の事を生じ、常に悲心を生ずべきである。それなのに反って更に一切衆生の中に、乃至非衆生の中に、悪口で罵辱（ののしりはずかしめる）し、さらに手で打ったり、刀や杖（で打ったりしつ）意（心）は猶お息まず、前の人^{なんじ}が悔いを求めて善言で懺悔（懺謝）しても、猶お瞋りを解かなければ、これは菩薩の波羅夷罪である。

これについて、まず智顗は、相手の懺悔を受け入れないことは、利他行をする菩薩としての道理ではないので重罪であると説く。

智顗は本戒条の重罪を成す要素を「衆生、衆生想、瞋隔心、示不受相、前人領解」の五項に分ける。対象である「衆生」は前の戒条と同じく上・中品衆生であり、下品衆生に対する犯戒は軽罪であると述べる。「瞋隔心」は相手と和解しようとしなければ重罪を犯すが、その相手がまだ自分の和解を受け入れる準備ができていないことを知り、故意に和解をしなければ無犯であると説く。「示不受相」は相手の和解を受け入れないために彼と会わなかったり、和解を受け入れないと口にしたりすれば、利他心がない行動であるので重罪になる。「前人領解」では「瞋隔心」の説明と逆に、相手が自分の和解を受け入れないことを知り、身と口で彼に迫れば身業と口業によって重罪になると説く。

三隔瞋心者、不欲和解犯重。知彼未堪受悔不犯。四示不受相、或関閉断隔発口不受。五前人領解、知彼不受、身口加逼之苦、隨身口業多少結重。(T40. 574a29)

三に隔瞋心とは、和解しようとしなければ重罪を犯す。彼が未だ悔いを受け入れないことを知れば不犯である。四に示不受相（不受の相を示す）とは、或いは関を閉じたり、隔てて断ったり、口

で（和解を）受けないと発したりすることである。五に前人領解とは、彼が（自分の和解を）受けないことを知り、身と口で逼迫の苦を加えれば、身と口の業の多少に随って重罪を結す。

次いで、元暁は本戒条を「瞋打結恨戒」と「瞋不受悔戒」と名付け、本戒条の重罪を成す要素を「人（縁）・人想（縁）・起瞋恚（因）・出麤語（法）・手杖打拍（法）・不受懺謝（業）・結恨不捨（業）」の七項に分ける。因の「起瞋恚」は相手に怒ることであり、法の「出麤語・手杖打拍」は相手に悪口と暴力を加えることである。すなわち、元暁は先述の智顛とは多少違う見解であって、相手に怒りを持って彼の懺悔（和解）を受けず、同時に彼に悪口と暴力を加えれば本戒条の重罪になると見る。智顛も身業と口業について論じたが、元暁は懺悔を受け入れないことのみならず、必ず悪口と暴力も共に加えなければ本戒条における重罪が成り立たないと説く。

持地論云、出悪口、執木石、杖打拍等、而犯衆多犯。故知若不結恨、不捨者、唯輕垢罪、非重。於中身業中執杖、亦口業中出悪口。故方成重。若唯出悪口。瞋結恨不捨。向身業中不執杖打等者。唯輕非重。（X38. 286b13）

『持地論』にいう、「悪口を出し、木や石を執り、杖で打拍するなどは、多くの犯戒を犯す」と。したがって、もし恨みを結ぶこともなく、捨てることもなければ、ただ軽垢罪であり、重罪ではないことを知るであろう。身業の中に杖を執り、また口業の中に悪口を出す。したがって、まさに重罪になるのである。もし、ただ悪口のみを出し、嗔りを結んで恨みを捨てなかったとしても、もし身業の中に杖を執って打たなければ、ただ軽罪であり重罪ではない。

「挙非結過」では、「達機菩薩」の犯戒行は唯福非罪であり、狂心のような正常でない状態での犯戒は非福非罪であると説く。

次に、法蔵は本戒条を「故瞋戒」と名付ける。すなわち、法蔵は本戒条の犯戒を他人に怒ることと見る。怒りは煩惱の中に最も重く、三悪道の原因になって善業を滅すると説く。また『華嚴経』を引用し、どんな悪法でも菩薩が一度怒ることを超えるものはないと述べる³⁵。

法蔵は重罪を成す要素を「対違境・起彼想・不禁心・起瞋・打罵・前人来謝瞋猶不解」の六項

³⁵ 華嚴経広引。又云我不見有一惡法出過菩薩一瞋心者。（T40. 631c29）

『華嚴経』に広く引く。また（『華嚴経』に）言う、「我はある一悪法でも菩薩が一度瞋心を出すことを超えるものは見たことがない」と。

に分ける。法蔵も元暁のように「起嗔」の心業（意業）と「打罵」の身・口業を備えれば重罪になると判断する。しかし、法蔵は心業をより重視し、心業による犯戒はすべて重罪になるが、身・口業による犯戒は中方便罪や軽罪になる場合もあると説く。すなわち、法蔵は怒りの心業が原因として他の身・口業も起こるので、その心業こそ重罪であると判断した。

闕初縁者有三。謂有情相差、若非情相差、若情非情相差。若望心或俱重、直对身口有軽。

次闕第二縁亦有三。謂本迷転想及疑。約心俱重、身口有軽。(T40. 632a08)

初縁（対違境）の欠如には三つある。謂えば有情が相違い、もし非情が相違い、もし情・非情が相違うことである。もし心に望めば俱に重罪である場合もあり、ただ身・口だけに対すれば軽罪である場合もある。次に第二縁（起彼想）の欠如には亦た三つある。謂えば本来知らなかったり、想いを転じたり、疑ったりすることである。心に約せば俱に重罪であり、身・口ならば軽罪である場合もある。

法蔵は本戒条において、瞋心をすべての過の原因と見て何より厳しく禁制する。このような見解は「通局」にも示されている。従来の戒条では「通」という例外を置き、犯戒に対する無犯を説いたが、本戒条に限ってはその「通」を説いていない。これは怒りが仏道修行を妨げる過の中で最も甚だしい過だからである。しかし菩薩も怒るときがあるが、これは単に瞋心による怒りではなく、諸煩惱を叱るためであると説く。すなわち、法蔵は「通」としての例外は論じていないが、元暁の「達機菩薩」のように菩薩が怒ることは瞋心によることではなく、利他行のためであると見、例外のように扱っている。

第九通局者、余戒皆有開通、此戒独無者。以瞋障道過深故。若常修対治、但違境過失念、

准瑜伽不犯。更無開処。若拋秘密、梁論中菩薩亦起嗔。以呵諸煩惱故。(T40. 633a09)

第九に通局は、余戒は皆な開通（例外）が有るが、この戒だけは（通が）無い。瞋は道を遮る過が深いからである。もし常に対治を修めるが、ただ違境の過失であると念ずれば、『瑜伽論』に准じて不犯である。更に開処（通）ない。もし秘密によれば、『梁論』の中に「菩薩もまた嗔を起こすが、諸煩惱を叱るためである」と言う。

「釈文」では怒りの対象を有情と非情と述べ³⁶、智顛と元暁とは違って必ず衆生や人でなくとも、瞋心によって対象に怒ったことをもっと重視していることを確認することができる。

最後に、太賢は本戒条を「瞋不受謝戒」と名付け、大乘菩薩は利他の誓願によって菩薩になったので、瞋はその大悲を妨げる根本の重罪であると述べる。また、その瞋は菩薩が罪を犯す原因であると説き、先述の法蔵のように本戒条において菩薩の瞋を最も重視する。

菩薩誓捨二乘涅槃、但以憐愍有情界故、瞋障大悲為根本重。如世尊說、是諸菩薩多分応与瞋所起犯。非貪所起。(T40. 707b28)

菩薩は二乗の涅槃を捨てると誓い、ただ有情界を憐愍するだけであるから、瞋ることは大悲を遮る根本重罪である。世尊が説くように、「諸菩薩の多くがまさに瞋とともに犯を起す。貪で起すのではない」と。

「釈文」では、瞋とともに他の悪口と暴力を加えて身口意の三業を備えたというのは、その中の瞋によって重罪になることを表すためであると説く。そして、非衆生が来て懺悔しなくても、彼に怒って正しく導かなければ重罪になると述べ、法蔵のように本戒条の対象に非衆生まで含めている。

雖具三業、今取意罪。以所等起瞋重故。此意地罪決定時結。由此決定不受悔故。雖非衆生不來懺謝、瞋不応諫猶成重罪。(T40. 707c19)

三業を具したとしても、今意罪を取ったのは、等しく起きた所で瞋が重罪であることを顕すためである。この意地の罪は決定の時に結す。この決定によって悔いを受けないからである。非衆生が来て懺謝しないとしても、瞋ってまさに諫めなければやはり重罪になる。

以上のように、四人は「第九瞋心不受悔戒」における重罪の判断に多少の相違がある。瞋心によって相手に怒ることには共通するが、智顛はそれによって相手の懺悔を受け入れなければ重罪になると説く。元暁は瞋心とともに悪口の口業と暴力の身業を同時に加えれば重罪になるが、も

³⁶ 明瞋境。謂情与非情二境也。(T40. 633a19)
瞋の境を明かす。謂えば情と非情の二境である。

し口業や身業の中に一つが欠ければ軽罪になると述べる。法蔵はすべての罪の原因を瞋心と見、他人に怒ることが重罪であると述べる。さらにその怒りの対象を有情と非情と説き、対象を問わず菩薩が他人に怒ることを重罪と判断する。太賢も法蔵と同じ見解であって、菩薩が怒ることが重罪であり、その怒りの対象には非衆生も含まれていると説く。

10. 第十謗三宝戒

『梵網經』「第十謗三宝戒」の本文は以下の通りである。

若仏子。自謗三宝、教人謗三宝、謗因謗縁謗法謗業。而菩薩見外道及以悪人一言謗仏音声、如三百銚刺心、況口自謗不生信心孝順心。而反更助悪人邪見人謗者。是菩薩波羅夷罪。(T24. 1005a11)

若^{なんじ}仏子よ、自ら三宝を謗り、人を教えて三宝を謗らせれば、謗の因、謗の縁、謗の法、謗の業がある。しかも菩薩は外道及び悪人が一言でも仏を謗る音声を聞けば、三百本の銚に心を刺されたように感じるべきであるが、況して自分の口で謗って信心と孝順心を生じないであろうか。それなのに反って更に悪人と邪見人を助けて謗れば、これは菩薩の波羅夷罪である。

これについて、まず智顛は、本戒条を「謗菩薩法戒」と「邪見邪説戒」と名付け、重罪を成す要素を「衆生・衆生想、欲説心、正吐説、前人領解」の五項に分ける。「衆生」は前の戒条と同様に上・中品である。ここで智顛は彼らが菩薩や声聞や外道に向って三宝を謗れば重罪になると説くが、この内容を後に元暁が『私記』に引用して批判する（後述）。

一是衆生、謂上中二境。若菩薩若声聞若外道、向説犯重。(T40. 574b10)

一に衆生とは、上・中の二境をいう。菩薩や声聞や外道に向って説けば重罪を犯す

智顛は「謗三宝戒」の犯戒の原因を「邪見」と見、それを「上邪見・中邪見・下邪見・雜邪見」の四項に分けて説明する。まず「上邪見」は、一切のすべてに因果がないということで、「闡提」のようなものであると説く。「中邪見」は、因果がないとは言わないが、三宝が外道に及ばないと思うことである。この邪見には二種があり、最初から三宝が外道より劣っていると思うならば失戒になる。しかし、三宝が優れていることを知りつつも、それと違う話をするならば、まだ仏法から離れていないので失戒にはならないが、誹謗の言葉によって重罪になるのである。

有両相。一法相異。謂三宝不如、此是瘞陋之心計成失戒。二非法相。知三宝為勝口説不如。

既不見帰戒善不失。随所出言犯重。(T40. 574b19)

両相ある。一は法相が異なる。三宝が(外道に)及ばないと思うことで、これは瘞陋(小さくて狭い)の心であって、計して失戒になる。二は法相ではない。三宝が勝れているのを知るが、口では及ばないと説く。すでに翻帰(大乘を捨てて外道に帰す)したのであれば戒善を失わない。所出の言にしたがって重罪を犯す。

次に「下邪見」は、三宝が外道に及ばないとは言わないが、途中で大乘を捨てて小乗に帰依し、心の中で小乗(二乗)が大乘より優れていると思うことである。これは軽垢罪であり、四十八軽戒の「第八背大向小戒」をも犯したことで説く。

「雑邪見」には「偏執・雑信・繫念小乗・思義僻謬」の四種がある。また「偏執」に二種があって、一つは大乘に執着して小乗を謗ることで、大乘だけが仏法であって小乗は仏法ではないと言い、声聞蔵を謗ったことであるので軽垢罪になる。もう一つは大・小乗のどちらかに偏って他の教えを謗ることで、これも大・小乗のどちらかを謗ったことであるので、同じく軽垢罪になる。

そして「雑邪見」の「雑信」は、三宝と大乘の教えに背かず、外道や鬼神などの威神力を信じて賛嘆することで、すべて軽垢罪である。「繫念小乗」は大乘を信ずるが、煩惱を断つために小乗の法を取り、後に再び大乘を修めることなので軽垢罪になる。「思義僻謬」は智力が足りず仏法を理解できないことであるので罪ではないが、もし他人の教えが正しいことを知りつつも、無理に意見を唱えれば軽垢罪を犯すことになる説く。

次いで、元曉は三宝を謗る事について四種の例を挙げて説き、智顛の「邪見」と類似した見解を示す。

謗三宝故举事現、其故略有四種。一者一闡提人由不信障、故誹謗三宝。其故可解。二者外道心、非道為道、非法為法故、謗仏法故。三者二乘人、以非究竟為究竟、謗大乘聖典。…四者大乘有空有二執。謂且举事現其相者。(X38. 286b24)

三宝を謗る事を挙げて現せば、それは略して四種ある。一に一闡提の人は信じない障りによって、三宝を誹謗する。それは分かるであろう。二に外道の心では、非道が道になり、非法が法になるから、仏法を謗るのである。三に二乗人は、非究竟を究竟と言いつつ、大乘聖典を謗る。…四に大乘に空・有の二つがあると執する。謂えば且つ事を挙げてその相を現すことである。

元暁も智顛の「上邪見」のように「一闡提」を取り上げ、彼は仏法を信じないので三宝を謗ると説く。そして、智顛の「雑邪見」の「偏執」のように、外道や二乗人は自分の法が正しいと思って執着し、他の法を認めずに謗る。また、大乘の空と有に執着することも間違った見解であって、空と有は究竟の法を説明するための方便に過ぎない。したがって、それを絶対の法のように信じて執着すれば、仏法を間違っ理解したことであるので三宝を謗ったことになる。

「教人謗三宝」の註釈では、邪法を人に教えれば罪になるが、『地持論』を引用してその邪法を広く流通しなければ軽罪になると述べ、その被害の大きさによって罪を判断する³⁷。

元暁は「謗三宝戒」の重罪を成す要素を「有内邪解（因）・所向人境（縁）・作人想（縁）・説邪法（法）・建立満通（法）・言詞了了（業）・前人領解（業）」の七項に分ける。因の「有内邪解」は自分が法を間違っ理解したことで、これによって他人にも正しくない法を教えるので罪の原因になる。ここで元暁は本戒条の対象について「疏主」という引用文を用い、仏戒や菩薩戒を受けた仏法の中の人々が対象であって、外道は菩薩戒を受けていないので、本戒条の対象ではないと述べ、その内容を批判する。この「疏主」という引用文は前述のように智顛の『義疏』に出ている内容と一致する。智顛は、菩薩や声聞や外道に向かって三宝を誹謗すれば重罪になると説いたが、この内容を元暁が批判したのである³⁸。

疏主者、無謗三宝人、但取外道等人、然而不合於義。何以故、此戒者受仏戒人師、謗三宝故、外道等不受菩薩戒故也。(X38. 287a08)

「疏主」では、三宝を謗る人ではなく、ただ外道などの人を取り上げたが、それは義に合わないのである。何故ならば、この戒は仏戒を受けた人や師が、三宝を謗ったことだからである。外道などは菩薩戒を受けていないからである。

「挙非結過」では『涅槃経』を引用し、菩薩が外道たちを済度するため、方便で外道の上首の姿に変えて彼らを調伏させれば唯福非罪であると説く。また、狂心などの状態での犯戒は非罪非福であると述べる。

³⁷ 謗正法者、持地論中、若説邪法而不建立満通者軽故。(X38. 287a04)

正法を謗れば、『持地論』の中に「もし邪法を説いても建立して満通（広く流通する）しなければ軽罪である」という。

³⁸ 吉津宜英（1991：593）、崔源植（1999：91-93）

一唯福非罪。謂如涅槃經云、十聖外道等、達機菩薩而現外道中為上首相。後与仏論議、現負相。將外道衆、入於仏法等類。二者非罪非福、狂心等。(X38. 287a11)

一は唯福非罪である。謂わば『涅槃經』に言うように、「十聖外道等に、達機菩薩が外道の中に上首の相になって現れる。後に仏と論議し、負ける相を現す。これは将来外道の大衆が仏法に入る類である」と。二は非罪非福であって、狂心等である。

次に、法蔵は本戒条の重罪を成す要素を「対人衆・三宝境・起彼三想・作邪見・発謗言便犯」の五項に分ける。「起彼三想」は三宝と思いつつ誹謗すれば罪になるが、それを三宝でないと思ったり疑ったりすれば方便罪になると説く。そして、三宝を謗った罪は五逆罪と同じであるので、当然地獄に墮ちて、その後も最も苦しくて重い果報を受けることになる」と述べる。

第七得報者。誹謗三宝罪同五逆墮阿鼻地獄。如大品經泥梨品説、又如威儀法師謗大乘墮地獄經多劫後、生人中常盲無目。(T40. 633b21)

第七は得報である。三宝を誹謗する罪は五逆と同じく阿鼻地獄に墮ちる。『大品經』「泥梨品」に説くように、「また威儀の法師が大乘を謗って地獄に墮ちて多劫を経た後、人の中に生まれたが常に盲人になって目が無いことのようなのである」と。

しかし、このように重い果報を受ける犯戒であっても、衆生を済度するために方便として犯した場合であつたり、謗心がなかつたり、早口で相手が聞き取れなかつたりすれば、無犯であると説く³⁹。

法蔵は「軽重」で先述の元暁のように、三宝を謗った時の被害の大きさや三宝の種類や三宝の数などによって、その罪の軽重が違ふと説く⁴⁰。大勢の前で三宝を謗れば当然重罪になるが、一人

³⁹ 第九通局者。無謗心、疾疾語、為衆生令調伏。応無犯。(T40. 633c01)

第九は通局である。謗心が無かつたり、疾疾語（早口）であつたり、衆生をして調伏させるためであつたりすれば、まさに無犯である。

⁴⁰ 初中対一人二人多人大衆、前軽後重。二約所謗中。三宝有三。謂住持并別相及同体。或一二三各如次前軽後重。(T40. 633b11)

初（所対）の中に一人、二人、多人、大衆に対すれば。前は軽罪であり後は重罪である。二に「約所謗（所謗に約す）」の中の三宝に三種ある。謂わば住持三宝、それにまた別相三宝及び同体三宝である。或いは一宝、二宝、三宝（を謗れば）各々次のように前は軽罪であり後は重罪である。

や二人の前で謗れば軽罪になる。また三宝には三種（住持・別相・同体三宝）があつて、全ての三宝を謗れば重罪になるが、一つや二つを謗れば軽罪になると説き、その誹謗によって生ずる被害の大きさを基準に罪を判断する。

「釈文」では、菩薩は三宝を誹謗する言葉を聞けば、三百本の鉾に心を刺されたように感じるべきである（三百鉾刺心）と言ったのは、初心菩薩（弟子）のための説明であると述べる。不退転の位を得た菩薩ならば、誹謗の言葉を聞いても、憂いも喜びも感じない。何故ならば不退転菩薩は、仏の功德は謗ることができないのを知っており、三宝を誹謗するところには行かないからであると説く。

問、華嚴經云、菩薩聞讚仏毀仏、於仏法中心定不動。云何此中乃云如鉾刺心。答、四類衆生。一聞毀仏生喜。以邪見故。二無喜無憂。以仏法外人故。三聞已生痛。以是初心弟子故。四聞已無憂無喜。以是不退菩薩故。知仏功德不可毀故。毀所不到故。彼經拋不退位、此文約初心、故不同也。（T40.633c10）

問う、『華嚴經』に云う、「菩薩は讚仏毀仏を聞いても、仏法の中に心が定まって動かない」と。そう言ったのに、どうしてここでは「鉾に心を刺されたように（鉾刺心）」と言ったのか。答える、「四類の衆生がある。一に毀仏を聞けば喜びを生ずる。邪見のためである。二に無喜無憂である。仏法外の人だからである。三に（誹謗を）聞けば痛みを生ずる。これは初心弟子だからである。四に（誹謗を）聞いても無憂無喜である。これは不退菩薩だからである。仏の功德は毀ることができないのを知っているからである。毀るところには行かないからである。その經（華嚴經）は不退位に拋るものであり、この文は初心に約するから、同じではない」と。

最後に、太賢は本戒条を「毀謗三宝戒」と名付け、「制意」で元暁が『要記』で説いた戒の定義⁴¹と類似した形を用いて、本戒条の制定理由を説明する。元暁は菩薩戒を大津（渡し場）と見、邪を離れて正に進む要門であると述べるが、太賢は菩薩戒を仏法僧の三宝に入れ替えて説いた。

初制意者、仏法僧宝出邪之大津、入正之要門。順之者必證常樂。背之者常沈苦海。邪見違逆罪莫大焉。行相幽猛斷諸善故。是故亦立為根本重。（T40.707c29）

⁴¹ 元暁が『要記』で説いた戒の定義は以下の通りである。

菩薩戒者、返流帰源之大津、去邪就正之要門也。（T45.918b06）

菩薩戒とは、流れを返して源に帰る大津であり、邪を離れて正に進む要門である。

初に制意とは、仏法僧の三宝は邪を出る大津であり、正に入る要門である。順う者は必ず常樂を證得する。背く者は常に苦海に沈む。邪見で違逆する罪より大きいものはない。行相が奥深くて激しいので諸善を断つからである。この故にまた根本重罪として決められている。

「釈文」では法蔵のように「三百鉾刺心」について論ずる。ところが、太賢は『瑜伽論』を引用し、菩薩は衆生の樂を自分の樂のように感じ、衆生の苦を自分の苦のように感ずるので、そのような苦しみを感ずるのであると説く。

言如三百鉾刺心者。如瑜伽七十九云、菩薩当言、以何為苦、衆生損惱即為自苦。若爾当言以何為樂、衆生饒益即為自樂。乃至広説。衆生損惱無過謗法。是以菩薩如鉾刺心。(T40.708a03)

「三百本の鉾に心を刺されたように感じるべきである」と言ったのは、『瑜伽論』七十九巻に言うように、「菩薩は何を苦とするかと言えば、衆生の損惱を自分の苦にする。もし、そうであれば何を樂とするかと言えば、衆生の饒益を自分の樂とする」と。乃至広説する。衆生の損惱に法を謗ることより過ぎるものはない。こういうわけで菩薩は鉾に心を刺されたように感じるのである。

太賢も「邪見」を犯戒の原因と見、二種の邪見について論ずる。先述の智顛は一切の因果を謗る「上邪見」を一闡提のような存在であると説いたが、太賢は一切の因果を謗ったことは即ち大乘を謗ったことと同じであるので重罪になり、さらにそれが究竟（上品纏）になれば失戒になると説く。

邪見有二。若全分謗一切因果、設不謗余而謗大乘、一向犯重。若至上纏亦失淨戒。(T40.708a13)

邪見に二つある。もし一切の因果をすべて謗れば、たとえ他のものを誹謗しなかったとしても、大乘を誹謗すれば、もとより重罪を犯すことになる。もし上品纏に至れば淨戒を失う。

以上のように、まず智顛は邪見によって菩薩・声聞・外道に向かって三宝を謗れば重罪になると説く。ところが、その対象に外道まで含め、それを後に元曉が引用して批判する。元曉は間違った理解を犯戒の原因と見、その邪法を多くの人々に流通すれば、その規模によって罪の軽重も

変わると述べる。ところが、仏法を信じない外道などを調伏させるために方便として三宝を謗り、彼らを仏法に導けば唯福非罪であると説く。法蔵も元暁のように邪法を流通した規模によって罪の軽重を決めるが、より細かく分けて説明する。そして、菩薩が三宝を謗る言葉を聞いて苦しみを感ずるのは、その菩薩がまだ初心だからであると説く。もし不退転の菩薩ならば、仏法は誹謗できないことを知っており、さらに三宝を誹謗するところには行かないからであると述べる。太賢は元暁の『要記』と類似した形で本戒条の制定理由を説く。菩薩が三宝を謗る言葉を聞いて苦しみを感ずる理由は、衆生が三宝を謗ることより重い罪はないので、その衆生の苦しみを自分の苦しみのように感ずるからであると説き、法蔵とは違う見解を示す。また、邪見によって一切の因果を謗ることについて、智顛は一闡提のような者であると述べるが、太賢はそれは大乘を謗ったことと同じであるので重罪になると説く。

終わりに

以上、『梵網經』の「十重戒」における智顛・元暁・法蔵・太賢の註釈を比較した。この四人の関係性を論ずれば、まず智顛と元暁の間には、註釈の科文において相当な類似性を見せる。智顛によって全体的な科文が設けられ、元暁がそれを受け継いで一層細分した形である。そして元暁と法蔵の間には、犯戒の判断において類似性がある。元暁は各戒条の「挙非結過」で「達機菩薩」という独自の概念を設け、菩薩の犯戒は衆生済度行であるので罪にならず却って福であると説く。法蔵は各戒条の「通局」で元暁の「達機菩薩」と同じ概念である「通」を用いて菩薩の無犯を説く。太賢は『古迹記』という名からも分かるように、従来の註釈書の内容を統合してまとめている形と内容を示す。全体の引用や形などでは法蔵の影響がかなり確認されるが、前述のように太賢は元暁の一心観に基づいて会通の註釈をした。したがって、引用の数は一回しかないが、『古迹記』の全体的な思想において元暁の一心観を念頭に置いて把握すべきである。

智顛・元暁・法蔵・太賢の「十重戒」の註釈における類似点と相違点を比較した内容を再確認すれば以下の通りである。

まず「第一殺戒」では、科文において智顛と元暁はかなり類似した形を見せる。智顛の三門を元暁がより細かく分けた形である。ところが、「殺生」の「法」において異見があり、元暁が「疏云」として智顛の『義疏』を引用して批判する。そして、先述のように元暁と法蔵は各々「達機菩薩」と「通」という独自の概念を設け、済度行による菩薩の犯戒を無犯と判断する。しかし、太賢は法蔵と同じく『瑜伽論』を引用しつつも、それを否定して菩薩の殺生を厳しく禁制する。

「第二盜戒」では、智顛・元暁・法蔵は盜心とともに「離本処」があれば犯戒が成り立つと判断する。しかし、太賢は盜心の有無を最も重視する。そして、智顛と元暁は五錢以上を盜めば重罪とみたが、法蔵と太賢は五錢にならなくても、他人の物を盜めば重罪になると説く。また「三宝物」について元暁・法蔵・太賢は、仏には所有心がないので仏物を盗んでも偷蘭遮であると述べるが、法蔵と太賢は同じく『善生經』を引用し、それを守っている者の側から判断して重罪であると説く。

「第三姪戒」では、四人は共通に出家菩薩の姪行を厳しく禁ずる。また、在家菩薩についても四人は、姪行をしてはならない時期と身体部位などを制定し、邪淫による悪業を防ぐ。犯された姪行については、元暁と法蔵はその姪行から何の快樂も受けなければ重罪にはならないと述べる

が、太賢はより緩やかに註釈し、そのときに煩惱を制したが、結局快樂を受けたとしても無犯であると説く。

「第四妄語戒」では、四人は共通に誑心を持って妄語し、相手が騙されれば罪になり、衆生済度のための妄語は誑心がないから無犯であると説く。ところが智顛と元暁は、彼がその妄語を理解できず騙されなければ軽罪になると述べる。また、別の人がその妄語を聞いて騙された場合について、智顛は彼に対する誑心がないので重罪にならないと述べるが、法蔵は軽罪になると説く。

「第五酤酒戒」では、四人は酒を売って利益を求め、彼がそれを飲めば罪になると説く。「薬酒」について、智顛は薬酒は飲んでも酔わないので無罪であると述べるが、元暁は本来福になるものである薬酒であるが、その代金を受け取るので、非福非罪になると説く。また、法蔵は薬酒に限っては許すが、その薬酒について少しでも酒であると思えば犯戒になると述べる。

「第六説四衆過戒」では、まず智顛と元暁は本戒条の対象である四部大衆を出家・在家菩薩と述べるが、法蔵と太賢は菩薩戒の出家・在家菩薩と声聞の比丘・比丘尼と説く。すなわち、智顛と元暁は比丘・比丘尼を出家菩薩とみたが、法蔵と太賢は菩薩戒と声聞戒を厳密に分けた。法蔵は犯戒の判断において無記心による犯戒は罪であり、済度のための方便行は無犯であると述べる。一方、元暁は狂心などによる犯戒は非福非罪であり、犯戒心が欠ければ軽罪であると説く。ところが、「拳非結過」では「達機菩薩」の犯戒は唯福非罪であると述べ、法蔵と同じく済度行の犯戒を無犯と判断する。太賢は悪行を行わずの人を見れば、憐愍心を持って済度行を行うべきであると説き、元暁と法蔵とも類似した見解を示す。

「第七自讚毀他」では、智顛と太賢は菩薩の利他心の欠如を罪の原因と見、自讚と毀他を同時に犯せば重罪になると説く。一方、元暁と法蔵は貪心を持って自讚毀他することを重罪と見、さらに法蔵は自讚と毀他のどちらを犯しても重罪になると説く。元暁は『要記』でも自讚毀他戒について詳しく論ずる。元暁は『要記』で、衆生を利するための自讚毀他は罪にならず福であるが、以前の戒条とは違って放逸と無記心の犯戒は染汚されていない軽罪であると説く。このような『要記』の犯戒判断は法蔵に大きな影響を与え、『本疏』の「軽重」と「通局」に引用される。

「第八慳惜加毀戒」では、四人は共通に、菩薩は相手を問わず無分別に財物などを施すのではなく、その布施によって相手に勝れた利が生ずると判断されるときに施すべきであると説く。そして、自分に財物がなく布施することができなければ、それは無犯であると述べ、自分の状況や能力に合わせて施すことを強調する。

「第九瞋心不受悔戒」では、四人は重罪の判断において、瞋心によって相手に怒ることには共

通するが、智顛はそれによって相手の懺悔を受け入れなければ重罪になると説く。元暁はそれとともに悪口（口業）と暴力（身業）を同時に加えれば重罪になるが、もしその中に一つが欠ければ軽罪になると述べる。法蔵はすべての原因を瞋心と見、他人に怒ることが重罪であると述べる。さらにその対象を有情・非情と説き、対象を問わず菩薩が他人に怒ることを重罪と判断する。太賢もその対象に非衆生まで含め、菩薩が怒ることが重罪であると説く。

「第十謗三宝戒」では、智顛は邪見によって菩薩・声聞・外道に向かって三宝を謗れば重罪になると説くが、その対象に外道まで含め、それを後に元暁が批判する。元暁は間違った理解が犯戒の原因であり、それが多くの人々に流通すれば、その規模によって罪の軽重も変わると述べる。ところが、外道などを調伏させるために方便として三宝を謗り、彼らを仏法に導けば唯福非罪であると説く。法蔵も邪法を流通した規模によって罪の軽重を決める。菩薩が三宝を謗る言葉を聞いて苦しみを感ずるのは、その菩薩がまだ初心だからであると説く。一方、太賢は菩薩が三宝を謗る言葉を聞いて苦しみを感ずる理由は、衆生が三宝を謗ることより重い罪はないので、その衆生の苦しみを自分の苦しみのように感ずるからであると説き、法蔵とは違う見解を示す。また、邪見で一切の因果を謗ることについて、智顛は一闡提のような者であると述べるが、太賢はそれは大乘を謗ったことと同じであるので重罪になると説く。

以上のように、四人は「十重戒」の註釈において相互に影響関係を持つ。全体的に言えば智顛によって設けられた註釈の科文と内容を元暁が自分の戒律観を加えて修正・補完した形を示す。法蔵は智顛と元暁の註釈を参照し、特に元暁の心による犯戒の判断の影響を強く受けて『本疏』に反映する。太賢は先述のように他の註釈書をまとめたような形である。註釈の内容では法蔵と類似しており、犯戒の判断では元暁と法蔵のように菩薩の犯戒を無犯と判断し、さらにそれをより緩やかに註釈して全面に出した。

ABSTRACT

Studies on the History of the Commentary of Fanwang-jing

By Lee Choong Hwan(ven. Bub Jang)

Ph. D. Dissertation

Dept. of Chinese Buddhism

The Graduate school

HANAZONO University

Studies on the History of the Commentary of Fanwang-jing

By Lee Choong Hwan(ven. Bub Jang)

In Buddhist culture in East Asia, the Fanwang-jing(Brahmā's Net Sutra, 梵網經) is an important Precepts that a bhikkhu must keep along with the Dharmaguptika-vinaya. The ordination ceremony by these two sutra are said to have been made by Daoxuan(道宣, 596-667) of Nanshan school. The Dharmaguptika-vinaya(四分律) is to retain the status of the Bhikkhu and the operation of the Saṃgha. And the Fanwang-jing is to retain the ascetic practices of the Bhikkhu to enter the Nirvana.

However in modern times there was a movement to solve the problem by applying the Fanwang-jing to internal matters within Saṃgha as the boundary between the Dharmaguptika-vinaya and the Fanwang-jing became blurred. Using the Fanwang-jing for the salvation of Sentient Beings doesn't matter particularly much. However the problem is that it selects the commentary of Fanwang-jing, especially the exceptional contents and uses them according to one's own convenience. Personal problems of Bhikkhu include drinking, eating meat, and accumulating property, and problems of Saṃgha include fund management and collusion with political circles. These are the problems arising from modern Buddhist society. These problems are not caused by the misinterpretation of the Fanwang-jing, but because he ignored the reason and the cause of the commentary and was based solely on the written sentence

Therefore, In this paper, studied the Commentaries of Zhiyi, Wonhyo, Fazang, Taehyeon in the Commentaries of Fanwang-jing, and I looked into what caused the commentaries of Fanwang-jing to change by reason and effect.

First of all, I confirmed the Pusajie-yishu(菩薩戒義疏, Hereafter call Yishu) of Zhiyi(智顓, 538-597), which is called the oldest of the Commentary of Fanwang-jing. Zhiyi uses a unique the Essence and Effects of Precepts called 'The Non-apparent Form of a sacred Non-indicative Form' in the Yishu, and used a different the Essence and Effects of Precepts from the one shown in his previous books. The Essence and Effects of Precepts of Yishu has a unique structure in which the presence or absence of

the Essence of Precepts is divided by the Two Teachings of Expedient and True. Yishu does not recognize the existence of the Essence of Precepts as the True Teaching, but recognize it as the Expedient Teaching acknowledges the Essence of Precepts. In other words, although the Mental Dharmas is the Essence and Effects of Precepts as the True Teaching, it is a structure that uses the Form Dharmas as the Expedient Teaching for distribution of this Fanwang-jing. And This is a temporary Form Dharmas different from the Form Dharmas of Small Vehicle. It means to find the Buddha-nature of Mental Dharmas, and get the Essence of Precepts of the Marvelous Contemplation of the Middle Way through ascetic practices.

This Essence and Effects of Precepts is similar to the Three Causes of Buddha-nature of Zhiyi. In the Three Causes of Buddha-nature, the Revealing Cause of Buddha-nature and the Conditional Cause of Buddha-nature are indicated by the Direct Cause of Buddha-nature. And, the existence of the Direct Cause of Buddha-nature becomes clear by the Revealing Cause of Buddha-nature and the Conditional Cause of Buddha-nature. However, this structure is established by the existence of the Direct Cause of Buddha-nature, and the true Buddha-nature is only exists in the Direct Cause of Buddha-nature. The Revealing Cause of Buddha-nature and the Conditional Cause of Buddha-nature are the Expedient Teaching to reveal the appearance and function of the Direct Cause of Buddha-nature.

The structure of Yishu's Essence and Effects of Precepts also uses the Form Dharmas of Expedient Teaching to make it possible to express their Mental Dharmas of True Teaching like the Three Causes of Buddha-nature to the Sentient Beings. This is to used 'The Non-apparent Form of a sacred Non-indicative Form' as a method to teach the Sentient Beings the importance of the Receiving the Buddhist Precepts of Fanwang-jing and not to let them fall into negligence. In other words, Yishu's Essence and Effects of Precepts is based on the Mental Dharmas of True Teaching, and used Form Dharmas as the Expedient Teaching for distribution of the Fanwang-jing.

Second, I studied the influence relationship based on the contents of Zhiyi through comparison with Wonhyo(元曉, 618-676). The Three Categories of Pure Precepts of Yogâcâra Precepts was introduced in the Commentary of the Fanwang-jing by Zhiyi. So the Fanwang-jing became the Precepts of Cardinal Truth of the Middle Way which includes the All Precepts. Wonhyo adopted this Three Categories of Pure Precepts more actively and applied it to the Receiving the Buddhist Precepts of the All Sentient Beings and judgment of transgressed Moral Precepts. In addition, Wonhyo emphasized the existence

attribute of the Precepts in the Essence and Effects of Precepts. He explained that the Precepts is created by the causal Condition without the Own-nature, and that it is the cause of Nirvana and the Expedient. In other words, the Precepts does not occur forever without the condition of establishment and disappears when it parts from the condition. Therefore, Wonhyo is commented the Essence and Effects of Precepts of Fanwang-jing by using the concept of the Marvelous Existence of the Middle Way, which left the both sides of the presence or absence.

In the textual organization, Zhiyi and Wonhyo are quite similar. Wonhyo used the textual organization of Fanwang-jing made by Zhiyi in the Beommanggyeong-bosalgyebon-sagi(梵網經菩薩戒本私記, Hereafter call Sagi). And Wonhyo is subdivided the textual organization of Zhiyi with emphasis on transmit of the Precepts. In the commentary of Ten Grave Precepts, Wonhyo is divided the whole textual organization into a similar textual organization to Zhiyi. Then, Wonhyo is focused on the mind which is the cause of transgressed Moral Precepts and explains the judgment of transgressed Moral Precepts in detail.

Thus, the Commentary of Fanwang-jing was formed by the introduction of the Three Categories of Pure Precepts and the textual organization by Zhiyi. Then, Wonhyo accepted it and actively used it to commented the existence attribute of the Precepts more openly.

Third, I confirmed the Fanwang-jing-pusajieben-shu(梵網經菩薩戒本疏, Hereafter call Benshu) of Fazang(法藏, 643-712), and compared the similarities and differences with Wonhyo. Wonhyo and Fazang explains that the Precepts is the fundamental of Bodhisattva and the Expedient for Nirvana. This Precepts is created by of the Arousal of Mind(bodhi-citta-utpāda), and reaches Nirvana through the Three Categories of Pure Precepts. However, since the Precepts is created through the condition, once the condition is gone, the presence disappears. Wonhyo and Fazang explains this existence attribute of the Precepts using the metaphor of rabbit's Horn, and emphasize that the Precepts is the Middle Way. Wonhyo and Fazang share the same opinion in the existence attribute of the Precepts, but there is a difference in the Source of Precepts. Wonhyo explains that the Source is the Seed of the Precepts, and it is no different from the Source. But Fazang explains that unlike Wonhyo, it is formed temporarily in the Source.

Concerning the transgressed Moral Precepts of Bodhisattva, Wonhyo and Fazang uses the unique concept of 'Dargibosal(達機菩薩)' and 'Tsu(通)', and explains that the transgressed Moral Precepts of

Bodhisattva for the salvation of Sentient Beings is innocence or rather merit. And Wonhyo and Fazang explains that although the transgressed Moral Precepts of the Morally Indeterminate State of Mind are innocent, there is a karma by the action. This explanation is intended to prevent transgressed Moral Precepts from misinterpretation and enlargement interpretation of transgressed Moral Precepts.

In addition, Wonhyo and Fazang have a different view in the Doctrinal Taxonomy of Fanwang-jing. Wonhyo classifies Fanwang-jing as the One Vehicle Teaching like the Huayan-jing(華嚴經), but Fazang only classifies the Huayan-jing as the One Vehicle Teaching. However, Wonhyo classifies the Huayan-jing as the Complete Teaching of the One Vehicle and the Fanwang-jing as the Partial Teaching of the One Vehicle. In other words, although it is the same One Vehicle Teaching, Fanwang-jing explains that the One Vehicle Teaching is partly recognized. Wonhyo and Fazang have a common opinion that the teaching of Fanwang-jing is lower than that of the Huayan-jing and that it must rely on the the teaching of Huayan-jing to enter the Nirvana. They also thought the Yogâcâra Precepts was a lower teaching than the Fanwang-jing. Wonhyo classified the Yogâcâra Precepts as the Three Vehicles Teaching, and Fazang classified the Fanwang-jing as True Teaching and the Yogâcâra Precepts as Expedient Teaching. So they rarely cited the Yogâcâra Precepts to the commentary of Fanwang-jing.

At last, I confirmed Beommanggyeong-gojeokgi(梵網經古迹記, Hereafter call Gojeokgi) of Taehyeon(太賢, Unknown) that interpreted the Fanwang-jing most openly. Taehyeon sees the Essence and Effects of Precepts of Fanwang-jing as a Mental Dharmas, and explains that the Precepts can be obtained through the the Arousal of Mind as the basis of all practices. And Taehyeon introduced the Three Categories of Pure Precepts to include the All Precepts in Fanwang-jing as a whole.

The foundations of these Gojeokgi included Wonhyo's the thought of One Mind and the thought of Reconciling Differences. Taehyeon commented on the whole of the Gojeokgi based on thought of One Mind. In particular, Taehyeon commented on the first volume of the Fanwang-jing and improved position of Fanwang-jing by treating Fanwang-jing as the One Vehicle Teaching like the Huayan-jing. And Taehyeon explains that the Commentary of Fanwang-jing uses Three Categories of Pure Precepts in the same way as Wonhyo and Fazang, and that the transgressed Moral Precepts of Bodhisattva for the salvation of Sentient Beings is innocence and rather merit. In addition, Taehyeon was influenced by Fazang and built the textual organization. And he cited Fazang's Benshu and interpreted the

Fanwang-jing so that the Saṃgha and nation could be connected.

Thus, Taehyeon commented on the whole volumes of the Fanwang-jing in the Gojeokgi through the thought of One Mind and the thought of Reconciling Differences. And treated Fanwang-jing as the One Vehicle Teaching and solved the problem of Doctrinal Taxonomy between Wonhyo and the Fazang, and fused their ideas and made them the foundation of the Gojeokgi.

In short the basic form of the textual organization and introduction of the Three Categories of Pure Precepts was established in the Fanwang-jing by Zhiyi. And Wonhyo accepted it, included the All Precepts in the Fanwang-jing through the Three Categories of Pure Precepts and expanded to the extent of the Sentient Beings. In addition, Wonhyo explained the contents in more detail after dividing the whole textual organization of the Fanwang-jing in the same way as Zhiyi. Fazang commented on the Fanwang-jing using the textual organization different from Zhiyi and Wonhyo. However, he explains the thought of Bodhisattva Precepts and judgment of the judgment of transgressed Moral Precepts in almost the same form as Wonhyo. In particular, the concept of 'Tsu(通)' similar to Wonhyo's 'Dargibosal(達機菩薩)' is used to judge the transgressed Moral Precepts of the Bodhisattva as innocent. Wonhyo and Fazang placed the Huayan-jing at the most dominant in the teaching of the Sutra, and they saw the Yogâcâra Precepts as lower than Fanwang-jing. Taehyeon was influenced by Wonhyo and Fazang and used it as the foundation of the Gojeokgi. Based on Wonhyo's thought of One Mind, he regarded the Fanwang-jing and the Huayan-jing as the same One Vehicle Teaching and commented on the whole volumes of the Fanwang-jing. In addition, Taehyeon judged the transgressed Moral Precepts of the Bodhisattva innocent by using Three Categories of Pure Precepts like Wonhyo and Fazang.

Thus, the Commentary of Fanwang-jing have been changed into a continuous relationship in the order of Zhiyi-Wonhyo-Fazang-Taehyeon. The achievement of this paper is to prove the relationship of each Commentary centered on the Essence and Effects of Precepts and the Three Categories of Pure Precepts. In particular, it is characterized by confirming the Essence and Effects of Precepts of Zhiyi through the Three Causes of Buddha-nature and by confirming the transgressed Moral Precepts of each Commentary through Three Categories of Pure Precepts.

Therefore, this paper will provide important information for understanding the influence relations and the transition of each Commentary in the study of the Commentary of Fanwang-jing.

参考文献及び略語

【經典】

『梵網經』 = 『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十』 (T24、No. 1484)

『瓔珞經』 = 『菩薩瓔珞本業經』 (T24、No. 1485)

『瑜伽論』 = 『瑜伽師地論』 (T30、No. 1579)

『地持經』 = 『菩薩地持經』 (T30、No. 1581)

『善戒經』 = 『菩薩善戒經』 (T30、No. 1582)

『優婆塞戒經』 = 『優婆塞戒經』 (T24、No. 1488)

『涅槃經』 = 『大般涅槃經』 (T12、No. 374)

『四分律』 = 『四分律』 (T22、No. 1428)

『大智度論』 = 『大智度論』 (T25、No. 1509)

『義疏』 = 智顛『菩薩戒義疏』 (T40、No. 1811)

『金剛明經玄義』 = 同『金剛明經玄義』 (T39、No. 1783)

『次第禪門』 = 同『釈經波羅蜜次第法門』 (T46、No. 1916)

『摩訶止觀』 = 同『摩訶止觀』 (T46、No. 1911)

『法華玄義』 = 同『妙法蓮華經玄義』 (T33、No. 1716)

『法華文句』 = 同『妙法蓮華經文句』 (T34、No. 1718)

『私記』 = 元曉『梵網經菩薩戒本私記』 (X38、No. 683)

『要記』 = 元曉『菩薩戒本持犯要記』 (T45、No. 1907)

『本疏』 = 法藏『梵網經菩薩戒本疏』 (T40、No. 1813)

『古迹記』 = 太賢『梵網經古迹記』 (T40、No. 1815)

『宗要』 = 太賢『菩薩戒本宗要』 (T45、No. 1906)

『義寂疏』 = 義寂『菩薩戒本疏』 (T40、No. 1814)

『勝莊記』 = 勝莊『梵網經述記』 (X38、No. 686)

【日本語文献】

- 望月信亨(1930) 『浄土教の起源及発達』 共立社 1930
- (1946) 『仏教経典成立史論』 法蔵館 1946
- 大野法道(1935) 「梵網経菩薩戒序について」『大正大學々報』 21/23 1935, pp.115-124
- (1939) 「菩薩善戒経について」『大正大學々報』 29 1939, pp.1-16
- (1940) 「波羅提木叉の成文の成立に關する考究」『大正大學々報』 30/31 1940, pp.53-62
- (1948) 「戒律と仏教倫理」『宗教公論』 18-9 1948, pp.3-7
- (1954) 『大乘戒経の研究』 理想社 1954
- (1958) 「戒体論」『南都仏教』 5 1958, pp.1-13
- (1961) 「法然上人と円頓戒」『浄土学』 28 1961, pp.9-18
- 恵谷隆戒(1937) 『圓頓戒概論』 大東出版社 1937
- 平川彰(1960) 『律蔵の研究』 山喜房佛書林 1960
- (1960) 「大乘戒と菩薩戒経」『東洋思想論集 : 福井博士頌壽記念』 福井博士頌壽記念論文集刊行会 1960, pp.522-544
- (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』 平樂寺書店 1976, pp.755-768
- (1976a) 「禪と戒律」『禅学研究紀要』 6・7 1976, pp.363-378
- (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
- 佐藤哲英(1961) 『天台大師の研究』 百華苑 1961
- 竹田暢典(1962) 「天台大師の戒體論について」『印度学仏教学研究』 10-2 1962, pp.573-576
- (1962a) 「性無作假色の戒體論について」『天台学報』 4 1962, pp.12-16
- (1963) 「戒體論から見た『天台大師戒疏』」『印度学仏教学研究』 11-2 1963, pp.564-565
- (1964) 「伝教大師の戒観」『印度学仏教学研究』 12-2 1964, pp.701-705
- (1978) 「梵網経における菩薩像」『印度学仏教学研究』 26-2 1978, pp.810-814
- (1980) 「梵網経における四衆の意義」『印度学仏教学研究』 28-2 1980, pp.521-525
- 黒丸寛之(1962) 「禪戒論の一考察 -圓頓戒との異同をめぐって-」『印度学仏教学研究』 10-1 19

- 62, pp. 172-175
- (1962a) 「禅戒と高祖の成仏論について -受戒と成仏の一考察」『宗学研究』4 1962, p. 97-103
- 福井静志(1966) 「菩薩の戒律儀の問題点 -瑜伽論戒品を中心として-」『印度学仏教学研究』15-1 1966, pp. 186-187
- 安藤俊雄(1968) 『天台学根本思想とその展開』平楽寺書店 1968
- 宮林昭彦(1969) 「中国仏教における戒体論(一)」『仏教文化研究』15, pp. 37-46
- (1971) 「中国仏教における戒壇について」『大正大学研究紀要. 文学部・佛教学部』56 1971, pp. 1-18
- (1972) 「四分律宗の戒体論」『仏教思想論叢: 佐藤博士古希記念』山喜房仏書林 1972, pp. 629-639
- 田中良昭(1969) 「初期禅宗と戒律 -受菩薩戒儀を中心として-」『宗学研究』11 1969, pp. 31-36
- 白土わか(1969) 「梵網經研究序説」『大谷大学研究年報』22 1969, pp. 105-153
- (1972) 「梵網經の形態」『佛教学セミナー』16 1972, pp. 30-42
- (1973) 「梵網經と阿含部梵網經についての試論」『大谷学報』53-2 1973, pp. 14-24
- (1979) 「最澄の梵網戒受容と本覚思想」『佛教学セミナー』29 1979, pp. 17-32
- 遠藤祐純(1970) 「大乘仏教の戒律展開の一側面 -瑜伽師地論の声聞地及び菩薩地を中心として-」『文化』34-1・2 1970, pp. 150-127
- 道端良秀(1970) 「大乘菩薩戒と在家仏教」『北魏仏教の研究』平楽寺書店 1970, pp. 315-335
- (1972) 「中国仏教と大乘戒壇」『仏教思想論叢: 佐藤博士古希記念』山喜房仏書林 1972, pp. 326-352
- (1979) 「中国仏教における在家菩薩と八關齋」『中国仏教思想史の研究』平楽寺書店 1979, pp. 81-394
- (1985) 『大乘菩薩戒の展開』「中国仏教史全集 第七巻」書苑 1985
- 石田端磨(1971) 『梵網經』仏教講座 14 大蔵出版 1971
- 境野黄洋(1972) 「大乘戒の傳譯」『支那仏教精史』国書刊行会 1972, pp. 811-855
- 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
- 沖本克己(1973) 「菩薩善戒經について」『印度学仏教学研究』22-1 1973, pp. 373-378

- (1975) 「布薩について」『印度学仏教学研究』23-2 1975, pp. 259-265
- (1981) 「大乘戒」講座大乘仏教1『仏教とは何か』春秋社 1981, pp. 183-221
- (1993) 「菩薩戒について」『戒律の世界』溪水社 1993, pp. 239-263
- (2013) 『沖本克己仏教学論集』<第一巻・インド編>山喜房佛書林 2013
- (2013a) 『沖本克己仏教学論集』<第二巻・シナ編一>山喜房佛書林 2013
- 大澤伸雄(1975) 「初期大乘における受戒思想の一考察」『印度学仏教学研究』23-2 1975, pp. 271-274
- 富田生久(1975) 「瑜伽論の戒波羅蜜について」『仏教論叢』19 1975, pp. 154-157
- 上田天端(1976) 『戒律の思想と歴史』密教文化研究所 1976
- 横超慧日(1976) 『中国仏教の研究』第1 法蔵館 1976, pp. 21-25
- (1979) 「戒壇について」『中国仏教の研究』第3 法蔵館 1979, pp. 1-74
- (1993) 「仏教受容期における戒律」『戒律の世界』溪水社 1993, pp. 391-440
- 江田俊雄(1977) 『朝鮮仏教史の研究』國書刊行会 1977
- 蔡印幻(1977) 『新羅仏教戒律思想研究』國書刊行会 1977
- 木村清孝(1977) 『初期中国華嚴思想の研究』春秋社 1977
- (1985) 「『大乘六情懺悔』の基礎的研究」『韓国仏教学 SEMINAR』1 新羅仏教研究会 1985, pp. 25-42
- (1992) 『中国華嚴思想史』平楽寺書店 1992
- 若杉見龍(1979) 「天台智顛の仏性論」『印度学仏教学研究』28-1 1979, pp. 362-365
- 木村宣彰(1980) 「菩薩戒本持犯要記について」『印度学仏教学研究』28-2 1980, pp. 813-817
- (1981) 「多羅戒本と達磨戒本」『戒律思想の研究』平楽寺書店 1981, pp. 419-440
- 青龍宗二(1980) 「禅戒の思想的源流(一):特に大乘戒経を中心として」『駒澤大學佛教學部研究紀要』38 1980, pp. 135-144
- 土橋秀高(1980) 『戒律の研究』永田文昌堂 1980
- 佐々木教悟(1981) 『戒律思想の研究』平楽寺書店 1981
- (1985) 『戒律と僧伽』平楽寺書店 1985
- 鎌田茂雄(1982) 『中国仏教史』第一巻「初傳期の佛教」東京大学出版会 1982
- (1983) 『中国仏教史』第二巻「受容期の佛教」東京大学出版会 1983
- (1984) 『中国仏教史』第三巻「南北朝の佛教(上)」東京大学出版会 1984

- (1987) 『朝鮮仏教史』 東京大出版会 1987
- (1988) 『新羅仏教史序説』 東京大東洋文化研究所 1988
- (1990) 『中国仏教史』 第四卷「南北朝の佛教(下)」 東京大学出版会 1990
- 勝又俊教(1982) 「大乘仏教の倫理-大乘戒を中心として-」 講座『仏教思想』 第三卷 理想社 1982, pp. 65-99
- 石橋真誠(1982) 「華嚴教判の問題点」 『印度学仏教学研究』 30-2 1982, pp. 278-283
- 石井公成(1983) 「元暁と中国思想」 『印度学仏教学研究』 31-2 1983, pp. 164-167
- (1984) 「法蔵の『梵網経菩薩戒本疏』について」 『印度学仏教学研究』 32-2 1984, pp. 958-961
- (1989) 「法蔵『梵網経菩薩戒本疏』に見える生命観」 『日本仏教学会年報』 55 1989, p. 121-137
- (1990) 「朝鮮仏教における三論教学」 『三論教学の研究』 春秋社 1990, pp. 459-481
- (1996) 『華嚴思想の研究』 春秋社 1996
- (1997) 「無相戒の源流」 『駒沢大学禅研究所年報』 8 1997, pp. 125-134
- (2002) 「元暁の和諍思想の源流-『楞伽経』との関連を中心として-」 『印度学仏教学研究』 51-1 2002, pp. 19-23
- 清水海隆(1985) 「『瑜伽論』の戒説について」 『大崎学報』 139 1985, pp. 155-164
- (1997) 「『瑜伽師地論』における声聞道と菩薩道」 『印度学仏教学研究』 45-2 1997, pp. 719-724
- 佐藤達玄(1986) 『中国における戒律の研究』 木耳社 1986
- 小島岱山(1987) 「『六祖壇経』を華嚴思想-敦煌本『六祖壇経』の無相戒と華嚴の性起思想-」 『禅学研究』 68 1987, pp. 21-48
- 森章司(1988) 『大乘菩薩の世界』 佼成出版社 1988
- (1993) 「戒律概説」 『戒律の世界』 溪水社 1993, pp. 5-60
- 斉藤舜健(1990) 「『菩薩地』戒品所説の三聚浄戒の構造」 『佛教大学大学院研究紀要』 18 1990, pp. 71-93
- 福士慈稔(1990) 「元暁著述に於ける天台の影響について」 『印度学仏教学研究』 39-1 1990, pp. 122-124
- (2004) 『新羅元暁研究』 大東出版社 2004

- (2004a) 「元暁の思想を和諍思想と捉えることに対して」『仏教学』第46号 2004, pp. 25-43
- 吉津宜英(1991) 『華嚴一乘思想の研究』大東出版社 1991
- 池田魯参(1993) 「菩薩戒思想の形成と展開」『戒律の世界』溪水社 1993, pp. 441-468
- 小澤憲珠(1994) 『瑜伽論』の三種戒『佛教文化研究』第39号 1994, pp. 53-63
- 高堂晃壽(1994) 「敦煌本「壇經」における戒の構造」『駒沢大学禅研究所年報』4 1993, pp. 125-139
- 船山徹(1995) 「六朝時代における菩薩戒の受容過程」『東方学報』67 1995, pp. 1-135
- (1996) 「疑經『梵網經』成立の諸問題」『仏教史学研究』39-1 1996, pp. 54-78
- (2014) 『『梵網經』の初期の形態をめぐって』『東アジア仏教研究』第12号 2014, pp. 3-25
- 崔裕鎮(1996) 「元暁の和諍について」『南都仏教』73 1996, pp. 18-27
- 高崎直道(1997) 『仏性とは何か』法蔵館 1997
- 久下陞(1997) 「天台智顛の三因仏性の構造とその現代的課題」『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. 125-150
- 北塔光昇(1997) 『優婆塞戒經の研究』永田文昌堂 1997
- (2002) 『天台菩薩戒義疏講読』(上) 永田文昌堂 2002
- (2004) 『天台菩薩戒義疏講読』(下) 永田文昌堂 2004
- (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
- (2009) 『菩薩戒義疏』における三重玄義について『印度哲学仏教学』24 2009, pp. 150-165
- 杉本卓洲(1999) 『五戒の周辺』平楽寺書店 1999
- 山部能宜(2000) 「『梵網經』における好相行の研究」『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館 2000, pp. 205-269
- 阿部宏貴(2002) 「『菩薩善戒經』の成立に関する一考察」『大正大学大学院研究論集』26 2002, pp. 55-56
- 栗山哲(2005) 「元暁の和諍思想における非然・非不然の論理」『大谷大学大学院研究紀要』22 2005, pp. 103-126

- 伊吹敦(2006) 「元暁の著作の成立時期について」『東洋学論叢』31 2006, pp. 51-69
- 大谷知弘(2006) 「道宣の種子戒体説の検討」『印度学仏教学研究』54-2 2006, pp. 602-605
- 田村完爾(2007) 「天台教学における仏性論の構造に関する一考察」『印度学仏教学研究』55-2 2007, pp. 597-603
- 石吉岩(2007) 「法蔵教学の思想的展開と元暁の影響」『東アジア仏教研究』第5号 2007, pp. 15-40
- 任京美(2007) 「大乘戒と南山律宗-受戒儀式を中心に-」花園大学大学院 博士学位論文 2007
- 村上明也(2008) 「『摩訶止観』の六即大乘説に対する疑義」『印度学仏教学研究』56-2 2008, pp. 699-702
- (2009) 「『菩薩戒義疏』の天台大師説を疑う」『印度学仏教学研究』57-2 2009, pp. 790-793
- (2011) 「『菩薩戒義疏』と『梵網経』との関連性」『印度学仏教学研究』60-1 2011, pp. 46-51
- (2012) 「智顛と灌頂における『涅槃経』観：吉蔵撰述書との比較を通して」『佛教学研究』68 2012, pp. 23-40
- 伊藤尚徳(2011) 「元暁の理と事の概念に関する一考察」『印度学仏教学研究』60-1 2011, pp. 66-69
- 大久保良峻(2014) 『天台学探尋』法蔵館 2014
- 法長(2015) 「大乘菩薩戒思想の研究 -新羅元暁の註釈書を中心として-」『京都・宗教論叢』第9号 2015, pp. 73-76
- (2015a) 「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』93 2015, pp. 17-34
- (2015b) 「太賢の『梵網経古迹記』を中心として」『教学研究紀要』第13号 2015, pp. 62-94
- (2015c) 「太賢の『梵網経古迹記』に関する一考察 -元暁との関連を中心として-」『印度学仏教学研究』64-1 2015, pp. 515-518
- (2016) 「智顛『菩薩戒義疏』と元暁『梵網経』註釈書の比較研究」『東アジア仏教研究』第14号 2016, pp. 143-168
- 中西俊英(2016) 「法蔵における思想構造の総合的研究」東京大学大学院 博士学位論文 2016

【韓国語及び中国語文献】

- 趙明基(1962) 『新羅仏教의 理念과 歴史』 經書院、1962
- 李箕永(1967) 「元曉의 菩薩戒觀：菩薩戒本持犯要記를 中心으로」『東国大学校論文集』3 東国大学校 1967, pp. 53-70
- (1967a) 「元曉의 菩薩戒觀(統)」『仏教学報』5 東国大学校出版部 1967, pp. 85-107
- (1967b) 「解題：大乘起信論」『元曉思想 I -世界觀-』弘法院 1967, pp. 13-27
- (1982) 『韓国仏教研究』韓国仏教研究院 1982
- (1984) 「元曉의 倫理觀：菩薩瓔珞本業經疏를 中心으로」『東国金興培博士古稀記念論文集』1984, pp. 317-367
- (1992) 「元曉의 倫理思想-元曉思想의 現代的照明-」『民族仏教』2 青年社 1992, pp. 130-152
- (1994) 『元曉思想研究』I 韓国仏教研究院 1994
- 李英茂(1973) 「菩薩戒本持犯要記識述」『法施』1973, pp. 70-75
- 南正来(1974) 「起信論疏에 나타난 元曉의 覺思想」『積林』8 東国大学校 1974, pp. 308-313
- 高翊晋(1982) 「元曉의 華嚴思想」『韓国華嚴思想研究』仏教文化研究所 東国大学校出版部 1982, pp. 49-80
- (1986) 「元曉의 華嚴的空觀」『哲学思想의 諸問題』4 精神文化研究院 1986, pp. 88-108
- (1987) 『韓国撰述仏書의 研究』民族社 1987
- (1989) 「中国初期華嚴과 元曉思想과의 比較」『韓国古代仏教思想史』東国大学校出版部 1989, pp. 246-274
- 沈載烈(1983) 「解題：菩薩瓔珞本業經疏」『元曉思想-2 倫理觀』弘法院 1983, pp. 481-483
- (1983a) 「元曉의 中心思想」『元曉思想-2 倫理觀』弘法院 1983, pp. 21-30
- (1991) 「元曉의 倫理觀-三聚淨戒觀을 中心으로-」『人間時代』11 正道会 1991, pp. 77-82
- 安種緒(1985) 「元曉의 倫理思想과 그 實踐行에 관한 研究：菩薩戒本持犯要記를 中心으로」東国大学校 修士學位論文 1985
- 金鉉埃(1986) 「元曉의 懺悔思想：大乘六情懺悔를 中心으로」『仏教研究』2 1986, pp. 1-26

- 蔡印幻(1987) 「元曉大師의 戒律思想」『元曉研究論叢』 国土統一院 1987, pp. 583-613
- (1989) 「發心修行章을 통해 본 元曉大師의 戒律思想」『修多羅』4 海印寺僧伽大學 1989, pp. 54-67
- (1997) 「戒律疏를 통해 본 元曉의 信觀 : 菩薩戒本持犯要記를 中心으로」『元曉學研究』 2 元曉學會 1997, pp. 95-112
- 韓鍾萬(1987) 「元曉의 現實觀」『元曉研究論叢』 国土統一院 1987, pp. 665-693
- (1997) 「元曉의 圓融會通思想」『元曉學研究』 2 元曉學會 1997, pp. 157-168
- 金煥泰(1987) 『新羅佛教研究』 民族文化社 1987
- (1999) 「元曉의 本業經疏研究」『元曉學研究』 4 元曉學會 1999, pp. 11-92
- 睦楨培(1987) 『義寂의 菩薩戒本疏研究』 東國大學校 博士學位論文 1987
- (2001) 『戒體學概論』 藏經閣 2001
- 李永子(1988) 「元曉의 天台會通思想研究」『韓國天台思想의 展開』 民族社 1988, pp. 42-72
- 殷貞姬(1991) 『元曉의 大乘起信論疏·別記』 一志社 1991
- 崔裕鎮(1992) 「元曉의 和諍思想 : 十門和諍論」『民族佛教』 2 青年社 1992, pp. 153-165
- 朴虎男(1992) 『佛教律藏의 成立과 大乘律의 發達研究』 韓國學大學院 博士學位論文 1992
- 石吉岩(1993) 「元曉思想의 體系와 實踐의 性格에 對한 研究」 東國大學校 修士學位論文 1993
- 徐閔吉(1996) 「元曉時代의 新羅佛教社會」『元曉學研究』 1 元曉學會 1996, pp. 71-94
- 김현철(1997) 「元曉의 無碍行研究」 濟州大學校 修士學位論文 1997
- 오옥렬(1997) 「元曉思想의 現代倫理의 意味에 關한 研究」 韓國敎員大學校 修士學位論文 1997
- 남승우(1998) 「元曉의 懺悔思想研究 : 大乘六情懺悔를 中心으로」 圓光大學校 修士學位論文 1998
- 韓基汶(1998) 「高麗前期 受戒와 戒壇」『高麗寺院의 構造와 機能』 民族社 1998, pp. 363-372
- 李萬(1998) 「元曉의 『菩薩瓔珞本業經疏』를 통해 본 「一道一果」의 修行觀」『元曉學研究』 3 元曉學會 1998, pp. 179-197
- 李逢春(1998) 「元曉의 圓融無碍와 그 行化」『元曉學研究』 3 元曉學會 1998, pp. 199-219
- 崔源植(1999) 『新羅菩薩戒思想史研究』 民族社 1999
- 崔成烈(1999) 「元曉의 梵網經菩薩戒本私記分析」『元曉學研究』 4 元曉學會 1999, pp. 141-221
- 金相鉉(2000) 『元曉研究』 民族社 2000
- 文正覺(2000) 「受戒行法과 意味論考」『佛敎學報』 14 佛敎文化研究所 2000, pp. 199-232

- 金社珍(2000) 「元曉의 唯心論的 圓融思想」『韓國學論叢』22 國民大學校韓國研究所 2000, p. 1-41
- 南東信(2001) 「元曉의 戒律思想」『韓國思想史學』17 韓國思想史學會 2001, pp. 251-279
- 이병옥(2001) 「元曉無碍行의 理論的根拠 : 『菩薩戒本持犯要記』를 中心으로」『元曉學研究』6 元曉學會 2001, pp. 329-363
- 李炳學(2001) 「元曉의 大乘菩薩戒思想과 그 意味」『韓國古代史研究』24 韓國古代史學會 2001, pp. 229-259
- 신범식(2001) 「元曉說話研究」慶山大學校 修士學位論文 2001
- 金浩星(2004) 「菩薩戒本持犯要記의 性格論에 對한 再檢討」『元曉學研究』9 元曉學會 2004, pp. 63-92
- 임중우(2008) 「元曉의 實踐修行觀研究 : 大乘起信論의 修行原理를 中心으로」威德大學校 修士學位論文 2008
- 여승민(2009) 「元曉戒律思想의 道德教育的含意」韓國敎員大學校 修士學位論文 2009
- 이자평(2010) 「菩薩瓔珞本業經疏의 菩薩思想研究」東國大學校 修士學位論文 2010
- 李四龍(2011) 『天台宗與佛教史研究』宗教文化出版社 2011