

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

法 長（李 忠煥）

1 はじめに

『梵網經』は、天台智顗（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』）によって、東アジアを代表する菩薩戒經として定着するようになり、当時最も影響力があった二人の註釈は後代の多くの註釈家に大きな影響を与える。しかし、智顗と法蔵の註釈には戒体論や科文などにおいて相当な違いを見せる。⁽¹⁾本研究では智顗以後の『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）との関係に注目し、元暁の『菩薩戒本持犯要記』（以下『要記』）・『梵網經菩薩戒私記』（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。⁽²⁾特に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。つまり、法蔵は元暁の学問をそのまま踏襲するのではなく、取捨選択を施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『梵網經』の註釈においても確認することができる。法蔵は『華嚴經』とともに菩薩戒の研究を何より重要視していた。⁽³⁾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、三聚淨戒を積極的⁽⁴⁾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による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。

本研究では、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、智顗以後の『梵網經』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。

2 先行研究

元暁と法蔵の『梵網經』註釈の影響関係について、多くの先学の研究蓄積がある。本章では、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『華嚴一乘思想の研究』（1991:563-679）で、法蔵は『本疏』の「十重戒」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。⁽⁶⁾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。⁽⁷⁾さらに五種性全体に実践の可能性を提示し、三聚淨戒を通して大小乗が受戒することができると述べる。⁽⁸⁾また、法蔵が三聚淨戒を重視して精神的なところを強調するのは元暁と同様であると説く。⁽⁹⁾また、法蔵は「瑜伽戒」を権教とみていたので、実教の『梵網經』の註釈に用いることはできな

かったと説き、法蔵は「瑜伽戒」を重視していなかったと述べる。⁽¹⁰⁾そして、法蔵のこのような『梵網經』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『梵網經菩薩戒本疏』について」(1984)と「法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』に見える生命観」(1989)で、法蔵は『華嚴經』とともに菩薩戒、特に『梵網經』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『梵網經菩薩戒本疏』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『梵網經』を三乗と分類したのとは別に、法蔵が『梵網經』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『梵網經』は、法蔵によって反国家的な要素を完全に拭いられ、いよいよ中国的な經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『梵網經菩薩戒本疏』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った時代の作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権力との関係が入っているのを指摘している。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『梵網經』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、あるいは新訳の經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ましてしまう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)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⁽¹¹⁾と説明する。

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⁽¹²⁾と考えるべきであろうと主張する。

次に、金相鉉は『元暁研究』(2000: 179-180)で、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」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をほぼそのまま参考にして『本疏』に採用したが、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 戒律觀の比較

3.1 元暁の戒律觀

本章では、元暁と法蔵の戒律觀と戒体論とを調べ、両者がどのような視点から『梵網經』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觀を確認し、⁽¹⁴⁾次いで法蔵の戒律觀と比較して両者の關係性を

明らかにしたい。

3.1.1 『要記』の戒律観

元暁は『要記』で「多羅戒本（「梵網戒」）」「達磨戒本（「瑜伽戒」）」「別解脱戒經（「具足戒」）」とを比較し、『梵網經』に基づいて一切戒を和会する戒律観を説いている。特に序文の冒頭で「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」⁽¹⁵⁾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⁽¹⁶⁾。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が現れるものであるから、兔角のように最初から因縁と存在性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、元曉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。違逆戒之如實相故。(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。

このように元曉にとって戒は、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。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、罪の有無などの分別心がない状態での行動であるので、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実践したのであるから、犯戒が福になるのである。そして、元曉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。如經言、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。經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。

3.1.2 『私記』の戒律観

『梵網經』下巻の註釈書である『私記』では、三聚浄戒を積極的に導入して『梵網經』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。

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、三聚浄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』の註釈に三聚浄戒を用いるのが定着していたことを示しているのである。智顗によって『梵網經』の註釈に三聚浄戒が導入され⁽¹⁷⁾、元暁の時代にはすでに定着して、「梵網戒」は三聚浄戒によって一切戒を含めている大乘菩薩戒として発展されていたとみられる。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。

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。

元暲は三聚淨戒を『梵網經』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、『梵網經』は「心」である仏性を「正因」とするものであって、元暲は「一切有心者」の註釈で、『涅槃經』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。謂如涅槃經云、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。『涅槃經』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。

衆生は本来清浄な「真如心」を内在している一方、「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のである。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、戒は仏性の「心」であるが、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、元曉は『梵網經』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、大乘における一切人の受戒を許している。⁽¹⁸⁾さらに、小乗人が大乘に帰依した場合については『瑜伽師地論』を引用し、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。⁽¹⁹⁾小乗人に対しては多少の制限を置いているが、元曉は『梵網經』の受戒者を變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、以防非止惡義為戒故。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、防非止惡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、現戒離迦中道。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。この比喻は『要記』でも引用され、元暁が大乘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。⁽²⁰⁾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⁽²¹⁾ので、仏果を得るためには持戒しなければならない。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、『梵網經』の戒は「体」を種子として現れるが、「体」に仮立しているのではなく、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。

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。(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。

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。しかし、その戒は有無の両辺を離れた中道であり、因縁によって生じる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ので、戒は永遠に存続するのである。

3.2 法蔵の戒律観

法蔵は『本疏』で、戒を一切諸仏の本源であり、菩薩道の根本であると定義づけており、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⁽²²⁾。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、それは禽獸と違わないと述べ、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、雖居山苦行食果服藥、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、翼なしに飛ばうとし、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、禽獸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淨戒を具する」(T40.609c09)⁽²³⁾と述べ、『梵網經』の十重戒すべてが三聚淨戒であると定義づけている。また『本疏』の「宗趣」の説明で、三聚淨戒は悟りの因であり『梵網經』の宗であって、一切諸仏はこの三聚淨戒によって世間に出現するようになると説く。

此菩薩三聚淨戒、既為道場直路種覺円因。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)
この菩薩の三聚淨戒は、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。

また、菩薩は三聚淨戒によって大誓願を起こし、その誓願を成就しなければならないと説く。そして、その三聚淨戒について、菩薩の波羅蜜行はすべて三聚淨戒を具足しており、この三聚淨戒心によって廻向心を發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^{ようご}を起こして三聚淨戒を要期し、志を建てて成就しなければならない。

諸菩薩波羅蜜行莫不具足三聚。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)

諸の菩薩の波羅蜜行は三聚淨戒を具足しないことがない。いわゆる三聚淨戒の心を發し、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。謂一律儀離過顯断徳法身、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。(T40.604b08)

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、菩薩は三聚淨戒によって菩提心を發し、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『梵網經』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。…起此信即是發入理菩提心。此故此心即是得戒。故無垢稱經云、發菩提心即是出家、是即具足成比丘性。(T40.607a08)

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『無垢稱經』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。

法蔵は發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、『梵網經』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、戒を受けられ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『梵網經』は仏性戒になるのである。

凡諸有心皆有仏性。有仏性故堪為道器。故云攝仏戒也。又前是当成之仏、擬仏性体也。此明有心之者皆攝仏戒、是仏性用也。(T40.607a16)

凡そ諸々の心がある者は皆仏性がある。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^う摂けよ」と言つたのである。また前に「当成の仏」と言つたのは、仏性の体によるのである。ここで「有心の者は皆仏戒を摂ける」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。無自性戒名為戒光。以仏説為縁、機感為因。或師授為縁、菩提心為因、無自性戒方得發起。故云有縁非無因也。(T40.607c19)

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、機の感應を因とする。或いは師の教を縁とし、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い。また、その因縁がなければ戒も無いものになる。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、以不同兎角無因縁故、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、元曉の『要記』と『私記』に引用されている例である⁽²⁴⁾。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、故用思種為体。故云非青等色也。於思種上仮立為色。故云非心也。(T40.607c26)

「色心を離る」とは、この戒の真性が質礙でもなく、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、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。⁽²⁵⁾

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『梵網經』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顗の『義疏』で、菩薩人のみに限って受戒を許しているのに対し、受戒者の範囲をより広めて『梵網經』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。⁽²⁶⁾

そして両者は、『梵網經』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

兎角の比喩を用い、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らうと考えられる。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『梵網經』を註釈したからである。

4 犯戒に対する無犯の分析

元暁と法蔵は『梵網經』の罪の輕重について、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による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。本章では、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。

4.1 元暁の犯戒の判断

まず、元暁⁽²⁷⁾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・非罪非福・唯輕非重・唯重非輕」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言っている。「十重戒」第三不姪戒の「一向福非罪・非罪非福」の内容は以下のとおりである。

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。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。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。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ではない。したがって、

その犯戒行は罪を判断するのができないから、福でも罪でもないのである。⁽²⁸⁾このような犯戒の判断は元暁の戒律観とも関わっていることで、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、不在前說。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、このような一種類があるからである。内に諸の纏がないから、他人の作と不作を観ない。ただ自身の心だけを観察して、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れば、福田とはいえない。利養と尊重が偏に自分だけに帰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」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のことであり、その行動による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。

元曉は犯戒の因である心の状態を通じて罪の輕重を判断している。しかし、これは犯戒行に対する「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。輕中当識、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。輕の中にまさに染と非染があるのを識る。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。このように元暁は、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。

4.2 法蔵の犯戒の判断

法蔵は『本疏』で「通局（塞）⁽²⁹⁾」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。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)⁽³⁰⁾と述べ、『私記』「拳非結過」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⁽³¹⁾と説いている。

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。

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なので、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。

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。

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から、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」第一殺戒の「制意」でも説かれている。

初制意者、略由十意。一由斷生命業道重故、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。⁽³²⁾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、その極めてひどい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)⁽³³⁾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、或復欲造多無間業。見是事已起心思惟、我若断彼惡衆生命当墮地獄、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。(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地獄（那落迦）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り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。⁽³⁴⁾

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)

王力が自在して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とし、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え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。

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。これは智顗以来の『梵網經』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。

5 教判と「瑜伽戒」の引用

本章では先行研究を踏まえて、元暁と法蔵との教判における『梵網經』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『梵網經』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『梵網經』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。四一乘滿教、謂華嚴經普賢教。釈此四別如彼疏中。(T35.111a26)
唐朝海東新羅国の元暁法師はこの經の疏を造るとき、また四教を立てる。一は三乘別教、謂わば四諦教と緣起經等である。二は三乘通教、謂わば般若經と深密經等である。三は一乘分教、瓔珞經及び梵網(經)等である。四は一乘滿教、謂わば華嚴經と普賢教である。この四別を釈するのは、彼の疏の中の通りである。

この文によれば、元暁は『梵網經』を『華嚴經』と同じ一乗教と分類するが、その教えに対しては滿教と分教の違いを置いて、『梵網經』は教えにおいては『華嚴經』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『華嚴經疏』に出ていたものであるが、今は序文と卷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『華嚴經』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、『瓔珞經』や『梵網經』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、『梵網經』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。また、蔡印幻も「一乗教は、『瓔珞本業經』、『梵網經』の如来蔵教と『華嚴經』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『華嚴經』のみが普法に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: 289)と述べ、吉津宜英と同様に元暁は『梵網經』を一乗教と分類するが、教えにおいては『華嚴經』が『梵網經』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『梵網經』と『瓔珞經』を『華嚴經』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菩薩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『華嚴經』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、『梵網經』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『梵網經』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』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くなったと説明する。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、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⁽³⁶⁾、吉津宜英と同様の見解を示している。

このように元曉と法蔵は教判において相違がある。元曉は『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ないという立場である。したがって、元曉も『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、元曉と法蔵は『梵網經』の註釈において、「瑜伽戒」の三聚浄戒を積極的に用いているが、「瑜伽戒」自体は重視しない。まず元曉は『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』に三聚浄戒を用いて一切戒を包摂させている。⁽³⁷⁾つまり、三聚浄戒の摂律儀戒を通して「瑜伽戒」と「比丘戒」までも『梵網經』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』と三聚浄戒を通して大乘の戒相を論じているが、『瑜伽論』の引用は二回しかせず、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。これは『梵網經』と『瓔珞經』を一乗分教とみていた元曉にとっては当然のことで、⁽³⁸⁾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。⁽³⁹⁾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、実教と権教という見解の相違はあるが、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。

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、元曉は「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、自身の犠牲も恐れない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、元曉と法蔵は『梵網經』に対する教判において相違がある。元曉は『梵網經』を『華嚴經』と同じく一乗教と分類するが、法蔵は『華嚴經』だけを一乗とみる。ところが、元曉は『華嚴經』を一乗満教、『梵網經』を一乗分教と分類し、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見解を持っている。このように両者は、『梵網經』の教えを『華嚴經』より低くみて、円融無碍の悟りに到るためには、必ず『華嚴經』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、当時『梵網經』とともに菩薩戒を代表した「瑜伽戒」を『梵網經』より低い教えとみた。元曉は「瑜伽戒」を三乗教と分類し、法蔵は『梵網經』を実教、「瑜伽戒」を権教と分類して、『梵網經』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、法蔵は元曉と相当に類似した戒律観を持って『梵網經』を註釈した。特に戒の定義と犯戒の判断においては、元曉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『梵網經』に対する教判と戒体論においては元暁と相違した見解を持っているが、これも両者が『華嚴經』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『梵網經』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。本研究では、元暁と法蔵の註釈書に限って『梵網經』の註釈の影響関係を調べたが、『梵網經』註釈の全体的な流れを詳細に把握するためには、法蔵以後の義寂や太賢などとの比較研究も必ず必要である。元暁と法蔵によって、より大乘的かつ実践的に註釈された『梵網經』を後代にどのように融合し、発展させたかに関する研究を通じ、東アジア仏教における菩薩戒の変遷を把握する研究を今後の課題にしたい。

参考文献

- 蔡印幻（1977）『新羅仏教戒律思想研究』国書刊行会 1977
- 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
- 石井公成（1984）「法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』について」『印度学仏教学研究』32-2 1984, pp.958-961
- （1989）「法蔵『梵網經菩薩戒本疏』に見える生命観」『日本仏教学会年報』55 1989, pp.121-137
- （1996）『華嚴思想の研究』春秋社 1996
- 木村清孝（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
- 吉津宜英（1991）『華嚴一乗思想の研究』大東出版社 1991
- 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

崔源植 (1999) 『新羅菩薩戒思想史研究』 民族社 1999

金相鉉 (2000) 『元曉研究』 民族社 2000

石吉岩 (2007) 「法藏教学の思想的展開と元曉の影響」『東アジア仏教研究』
第5号 2007, pp.15-40

法長 (2015) 「智顗の『菩薩戒義疏』の戒体論について: 「三因仏性」との関
連で」『禪學研究』 93 2015, pp.17-34

——(2016) 「智顗『菩薩戒義疏』と元曉『梵網經』註釈書の比較研究」『東
アジア仏教研究』 第14号 2016, pp.143-168

注

- (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、智顗が引用する經典を α 形、法藏が引用する經典を 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、 α 形と β 形の二系統の間に戒律觀の内容に関する問題はないと述べている。
- (2) 『華嚴經』と『大乘起信論』における元曉と法藏との関係性について、従来の研究として吉津宜英は「次に元曉が来る。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。…法藏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、元曉のような全面会通はとても許容できないと法藏は考える。…そのような元曉の教学こそは法藏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、元曉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、法藏は元曉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』の著述目的は元曉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「法藏は『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、元曉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、法蔵が元曉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違いを明確にした点であると考えられる」(2007: 38-39)と述べ、元曉の『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』で元曉の『海東疏』を単に批判のみをしていたのではなく、それとともに元曉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「元曉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曉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、その元曉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、法蔵や元曉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、元曉と義湘、義湘と法蔵の関係からの影響を明かし、元曉と法蔵の『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曉と法蔵は『華嚴經』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。

- (3) 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『華嚴經』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。

- (4) 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。
- (5) 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、三約対、四約損、五約心、六約行」の六つに分けて説かれるが、その「五約心」と「六約行」(大正藏四〇・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』における元曉の『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。

- (6) 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』を區別し、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、元曉の場合は「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。
- (7) 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、分満の違いは、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。

- (8) 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両乗という広い場に立っている点では共通し、特に義寂や勝莊と対立する。…法蔵が『梵網經』の戒律を他の人々のように菩薩人のものと限定せず、五種性全体の実践の可能なものとし、どんな人々でも実践できるとしたことは、広く世の中に『梵網經』を開放したということはいえようが、その解釈のはし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。」
- (9) 吉津宜英 (1991: 617-618) 「精神性の強調とは三聚淨戒の中の摂律儀戒に七衆戒を当てることに拘泥せず、ただ三聚淨戒をひたすら誉め讃えるのである。さて、法蔵はその二流のいずれに属するのであろうか。明らかに元暁と義寂の系統に属するといえよう」、さらに「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淨戒に通ずるという方にあるので、元暁や義寂に近接してしまう。」
- (10) 吉津宜英 (1991: 617)
- (11) 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。」
- (12) 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

とは探することができないと主張している。

崔源植 (1999: 100) 「중국 華嚴宗의 法藏 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.」

- (13) 『要記』に説かれている自讃毀他の四種差別は以下のである。

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、自讃毀他すれば、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)があって、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。

- (14) 本章の内容は、法藏との比較のため、拙著(「智顗『菩薩戒義疏』と元曉『梵網經』註釈書の比較研究」『東アジア仏教研究』第14号 2016)の内容を簡略にまとめたものである。

- (15) 菩薩戒者、返流帰源之大津、去邪就正之要門也。(T45.918b06)

- (16) 元曉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、蕭然無捩、以為所觀、觀狀如是、何得為患といい、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減することが出来るという」(1980: 817)と述べる。すなわち、元曉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、元曉にとって、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

とであったのである」(1985: 39)と説いている。つまり、菩薩の發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、むしろ眞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。

- (17) 『梵網經』の註釈における智顗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。智顗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、智顗が『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。
- (18) 化人者、天龍神等及化來受菩薩戒人等。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。
- (19) 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、直ちに不退轉位を得るのである。もし二乘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轉位に入れない。また三阿僧祇劫にも入れない。十解位に到ったとき、ようやく不退轉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。
- (20) 大品經云、罪不罪不可得故、是名具之尸羅波羅蜜故。若有人執非無門而為有者、

雖戒不失、而不知戒実相、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)『大品經』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。

- (21) 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。

- (22) 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、何等應作、何等不應作、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、拠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。

- (23) 是故十戒一一皆具三聚。(T40.609c09)

- (24) 元曉と法蔵の「兎角」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おいて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とおりである。

元曉	『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、以不同兔角無因縁故、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くに絶する。

- (25) 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ことであると説く。

- (26) 受戒者については、吉津宜英(1991: 568)も言及している内容であって、元曉と法蔵とは異なっていて智顗の場合は、『梵網經』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。制戒輕重非小乘所学。(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学ぶところではないか

らである。

- (27) 本章の内容は、法蔵との比較のため、拙著（「智顗『菩薩戒義疏』と元曉『梵網經』註釈書の比較研究」『東アジア仏教研究』第14号 2016）の内容を部分的に引用したものである。

- (28) さらに「十重戒」第四妄語戒の「一向福非罪・非罪非福」の内容は以下のようである。

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。

- (29) 「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。

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	第七自讃毀他戒	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	第十謗三宝戒	通塞

- (30) 通者、或有殺生而不犯戒生多功德。(T40.612a07)

- (31) 『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っ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。

- (32) 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『梵網經』の註釈において何より業を重視していたのを説いている。
- (33) 但以大悲、救彼極苦不避自苦故亦無犯。
- (34) 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經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。
- (35) 石井公成は「華嚴宗のうち、智儼においては華嚴と摂論が、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。
- (36) 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にあって、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。」
- (37) 『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『達摩戒本』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」が新訳瑜伽の斷惑説と旧訳起信論の斷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「達摩」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、元暉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。

(38) 崔源植（1999：72）

(39) 註 36 を参照のこと