

『梵網經』と日本天台における僧侶の戒行

——安然『普通授菩薩戒広釈』の研究

ポール・グローナー

吉村誠・阿純章・佐藤康裕共訳

紹介

ヴァージニア大学のポール・グローナー教授は、日本仏教の研究者として、また平川彰著『インド仏教史』（春秋社）の英訳者（巻下は、現在準備中とのこと）として知られている。

ここに翻訳された論文は、訳者三名の大学院修士課程在籍生が読書会を行い、その研究成果として纏めたものである。私は、三人の大学院生がこの原文を材料としていることを全く偶然耳にしたのであるが、数年前に著者ポール・グローナー氏からそれが自信作である旨を聞いていたので、三人に翻訳の公表を勧めてみた。こういった経過で作成されたのが本訳稿である。本誌は大学院博士課程在籍中の学生の論考を中心に編集される同人誌であるとしても、こういったかたちで大学院生の研鑽を公開することも意義あることと考え、ここに掲載をお願いした次第である。

（平成六年九月二十九日、大久保良峻記）

一 序言

仏教のほとんどすべての形式において、宗教的実践は、先ず道徳を養うことから始まる。僧侶は、深い瞑想に入るより先に、道徳的人物であることが期待されるのである。僧侶の道徳の修養は、伝統的に、詳細に規定された一連の規則や戒律に基礎がおかれた。それらは、歴史的仏陀の在世中および滅後ほどなくして編纂され、食物や衣服、トイレの作法までも含む、僧侶の生活の実際上のあらゆる面に及んでいた。たとえ、必ずしも文字どおりに守られていたわけではないにせよ、また他の規則が追補されるようなことがあったにせよ、仏教の伝統の大部分では、これらの規則は殆ど変更されなかった。

ところが、日本の仏教、特に天台宗とその伝統の中から興った鎌倉仏教の諸派には、顕著な特徴の一つとして、僧侶の戒行に対するたいへん寛容な態度というものがあげられる。日本天台の僧侶たちは、ある特別な戒を受けそれに従っていたのだが、それらの方法は、他の仏教の系統で僧侶らに適用されていたものとは、大きく異なるものであった。即ち、殆どすべての東アジア仏教で伝統的に用いられてきたものは「四分律」(大正No.1428)の二百五十戒であったが、天台の僧侶たちには、その代わりとして、中国撰述の偽経「梵網経」(大正No.1484)の五十八の戒が授けられたのである。その結果、「梵網経」は、宗教的実践についての日本独特の見解が展開される上で、主要な役割を果たすことになった。(一)

修行の主たる規範として梵網戒を採用することは、天台宗の開創者最澄によって提唱され、彼の没後一週間にして認可された。最澄が、梵網戒をもって天台の授戒の基礎とすべきであると主張したことで、「梵網

「經」は、日本仏教において最も影響力のある經典の一つとなったのである。こうして天台の僧侶たちは、仏道修行の新解釈の基礎として「梵網經」を利用することができたのであるが、それは、日本の僧侶らにとつて「四分律」よりもより好都合であったことであろう。確かに最澄は、梵網戒が四分律よりも適切な行動の指針を天台の僧侶らに与えてくれるものと期待していたが、しかし、「梵網經」は僧侶の戒行に適切な基礎とはなりえなかった。というのも、日本の僧侶たちは、新しくより効果的な戒律の解釈を發展させるかわりに、梵網戒をたいへん自由に解釈し始めたからである。そのため、最澄の没後二世紀のうちに、すべての主要な戒律は事実上次々と破られ、梵網戒は僧侶の行動の効果的な規範としては役に立たなくなってしまった。

この僧侶の戒行の墮落は、さまざまな社会的、経済的ないし政治的原因に由来していた。例えば、政治上の出世が閉ざされて僧侶となる貴族の増加、寺院の大土地所有、各宗に対する行政管理の衰え、などである。しかし、偽經である「梵網經」の組織と内容、そして天台の僧侶たちによるそれらの解釈もまた、僧侶の行動に対するゆるやかな規則が登場するのに大きな役割を果たしていたのである。特に、台密の学匠である安然（八三一—九一五？）によって著された授戒教本「普通授菩薩戒広釈」（大正No.2381）は、戒律の寛容な解釈の發達において根源的な役割を果たしている。その結果として、僧侶の戒行の復興を目指す天台教団の改革は、効果のない戒律復興の試みが時々はなされたにせよ、安然以後の天台の僧侶たちにとってきわめて困難な問題となったのである。

この研究の目的は、梵網戒がどうして僧侶の戒行にとって不適切な規範となってしまったのかを調査し、安然による解釈がどのようにして僧侶の戒行の墮落に決定的なはたらきをもたらしたのかを考察することにある。研究は三つの部分に分けられる。第一に、「梵網經」の編纂について論じ、その内容を検討する。

『梵網經』の編纂者は、それが僧尼の戒行の主たる規範として使用されることを決して意図していなかった、ということを示したい。第二に、最澄没後の天台の戒律觀を概覽する。最澄の後継者たちは密教の包括的な解釈を發展させることに没頭し、梵網戒の解釈問題について十分な議論をしないで終わった。戒律の權威的解釈に対する欲求は、ついに安然の『普通広積』によって満たされることになる。そこで第三に、安然の戒律觀が、僧侶の戒行に対する寛容な態度を招いた経緯を分析する。

二 『梵網經』について

『梵網經』は、仏陀によってインドで説かれサンスクリット語で記録されたといわれるが、実際には中国で作られた偽經である。チベット訳も現存しているが、それは明らかに漢訳の『梵網經』に基づくものである。『梵網經』は二巻から成るが、一一二（あるいは一二〇）巻もの長さにはわたる梵本の、ごく一部にすぎないものとされてきた。後世の註釈家である明曠（八世紀後半に活躍）や法藏（六四三—七一七）によれば、サンスクリット原典の全文は漢訳にすると一五二あるいは三〇〇巻もの長さになるだろう、という。^①しかし、実際には、そのように長い全文がかつて存在したとする決定的な証拠は、未だ発見されてはいない。二巻のうち上巻は、菩薩道の階位といった問題に関するものである。『梵網經』に少し遅れて編纂された偽經、例えば『菩薩瓔珞本業經』（大正No.1485 以下『瓔珞經』と略す）などには、この問題についてのより組織的で包括的な議論が含まれている。^②しかし、結果からいえば、『梵網經』の上巻は以後の仏教史において主要な役割を果たすことはなく、註釈書においてもしばしば割愛されてきた。^③一方、『梵網經』

の下巻は、五世紀の終わり頃までに、戒律に関する独立した經典として中国に流布していたのである。⁽⁵⁾
『梵網經』の下巻は、十の重戒と四十八の輕戒から成っている。天台の註釈書の殆どは、この下巻だけに
関心を払っている。というのも下巻は、日本・中国の両国で、しばしば菩薩戒の波羅提木叉（規則の集成）
として用いられたからである。ただし、法相三祖の智周（六六八―七二三）が上下巻ともに註釈を付けたた
め、法相の梵網戒に関する註釈書はしばしば二巻とも取り扱っている。それに対して天台の註釈書は、専ら
下巻に焦点を当てているのである。⁽⁶⁾

『梵網經』は伝統的に、四〇六年、鳩摩羅什によって漢訳され、その戒は三百人に授けられたといわれて
きた。しかし、この話には古くから疑いが持たれている。翻訳と最初の梵網戒の授戒については、三つの根
本的な史料に記されている。それらは、二つの序（一つは高麗本の前序、もう一つは宋元明本で鳩摩羅什の
弟子僧肇に帰せられる序）と、『出三藏記集』の中にある『梵網經』の後序である。これらの三つの史料は、
同じ基本的な話に関するものであるが、細部における異同は、それら三つの史料が、鳩摩羅什の翻訳方法に
一致する話を作り上げようという一連の企てとして書かれたことを、示唆している。例えば、宋本以降の『梵
網經』序では、鳩摩羅什は『梵網經』の梵本を手に執りそれを口頭で翻訳した、とされている。この叙述は、
鳩摩羅什の翻訳方法に関する他の史料とも一致する。しかしながら、宋本の序以前に書かれたものであろう
『梵網經』の翻訳に関する二つの別の説明によると、鳩摩羅什は經典を記憶に基づいて翻訳した、とある。
これは、鳩摩羅什の『梵網經』に対する献身的態度を示そうという意図があるとともに、おそらくは、梵本
が得られなかった理由をも説明しようとした詳述であろう。さらに言えば、鳩摩羅什の初期の伝記には、い
ずれも『梵網經』に関する記載は認められない。鳩摩羅什が波羅提木叉を翻訳したことについては『高僧伝』
などの史書に見られるが、⁽⁷⁾ そのような言及は、おそらく『梵網經』の後序や序に基づいてなされたもの

であり、『梵網經』の下巻が一つの独立した經典として使用されたのを受けてのことであろう。鳩摩羅什の同時代人の伝記中にも、『梵網經』という名の經典は見受けられない。つまり、『梵網經』は三百人をこえる人々に授けられたとされながら、最初の梵網戒の授戒に関する初期の言及は、存在していないのである。⁽⁶⁾

『梵網經』の信憑性に対する疑問の声は、中国の歴史において、早くから上げられていた。五九四年、法經によって編纂された仏教經典の目録『大隋衆經目錄』は、初期の目録の多くが『梵網經』を信憑性に疑いのあるものとして分類してきた、と記している。⁽⁷⁾ 後代の目録のほとんどは『梵網經』を鳩摩羅什訳の中に数えているが、その場合の『梵網經』に関するほとんどすべての資料は、上述の二つの序と後序から取られたものである。⁽⁸⁾

『梵網經』はおそらく五世紀の中頃に編纂され、それは『仁王經』(大正No.245)や『瓔珞經』などいくつかの偽經と密接に関係を持っている。菩薩道の階梯や菩薩戒についての議論などは三つの經典すべてに見いだせるが、これらに共通する用語を分析すると、おそらくは始めに『仁王經』が、次いで『梵網經』、最後に『瓔珞經』が編纂されたであろうことが示唆される。また、これらの經典で使われる専門的な用語が共通していることも、三者の間に密接な関係があることを示している。

『梵網經』の編纂者たちは、インドの多くの正統的な典拠からさまざまな思想を取り入れている。『梵網經』の説かれる設定が『華嚴經』の記述とあまりに似ていたために、天台宗の事実上の開祖である智 は、それを華嚴經の結經とさえ呼んでいた。その戒律は、『仁王經』『涅槃經』『地持經』『善戒經』『優婆塞戒經』といった多数の經典からの引用に基づいている。⁽⁹⁾ これらのうちで一番最後に翻訳されたのは『善戒經』で、四三一年、求那跋摩によって完成されたものであるから、『梵網經』はその年代よりも後になって編纂されたはずである。一方、敦煌出土の『梵網經』の写本には、四七九―四八〇年に当たる年号が伝えられ、『梵

『梵網經』が四八〇年以前には既に編纂されていたであろうことが示されている。^(三三)ところで、『梵網經』が歴史的文書に初めて登場するのは、梁武帝（在位五〇二―五四九）の時代になってからであり、『高僧伝』の著者慧皎（四九七―五五四）によって、『梵網經』の最初の註釈が書かれたといわれている。^(三四)匿名の中国人僧侶たちによって偽作された仏典は、中国の仏教徒たちに数十年間は正式な經典としては受け入れられないのが普通である。したがって『梵網經』は、おそらく四四〇―四八〇年の間のいずれかのうちに編纂されたものと思われる。

そうすると、『梵網經』の編纂時期は、化地部・法蔵部・説一切有部・大衆部の各広律の翻訳された数十年後に位置付けられることになろう。これらの經典の翻訳は、五世紀の初めから三十年のうちに完成されたが、中国で翻訳された広律では初めての完全版だっただけに、大いに注目を集めるものとなった。また、この時代には曇無讖（三八四―四三三）や求那跋摩（三六七―四三一）が、『菩薩地持經』など菩薩戒に関するいくつかの經典を翻訳している。戒律に対する興味は、まさに頂点に達していた。しかしながら、これら新たに訳出された仏教徒の行動規範を詳説した經典は、おそらく、儒仏間のイデオロギー摩擦を増大するの一役かってしまったことであろう。そのような状況において、『梵網經』が、新しい一連の戒律を使用することで、これら難問のいくつかの改善を期して編纂されたであろうことは、首肯し得るところである。

『梵網經』の中では、孝心と從順という、儒家と密接にかかわる二つの問題が、強調されている。

汝は、両親・先生・僧侶及び三宝に従うべきである。孝心と從順とは究極の道である。孝心は戒と名づけられる。^(三五)

孝順父母師僧三宝。孝順至道之法。孝名為戒。

このような所説は、出家や剃髪などの仏教の慣習は中国の伝統的な孝の思想に反する、という儒教側の批判

を、緩和しようとして打ち出されたものであろう。しかしながら、『梵網經』の編纂者は、仏教徒である僧侶は世俗の権力から自律して存在すべきであるというような、五世紀の教団にとって重大だと見做された問題については、妥協をよしとしていなかった。四十八の輕戒のうち十一は、少なくとも部分的に、国家と仏教教団との関係についてのものである。^(二五) 第四十輕戒は、両親や親族、あるいは支配者にも、僧侶が礼拝することを禁じている。第四十七輕戒では、国家は、教団を監督し僧侶の登記を行うような官制を設けてはならない、とされている。また、同時に僧尼も政治に関わることで国家に干渉の理由を与えてはならないとされ、第四十八輕戒では、自らの利益を目的に、支配者や官吏の信用を得るための手段として仏教を用いることを禁じている。さらに、第十および第三十二輕戒では、武器の備蓄を禁じている。これらすべての問題は、六朝時代における寺院と国家との関係を反映するものである。

また、『梵網經』の内容には、編纂者は僧・尼僧・在家信者を共通の組織に組み入れるような戒律を作ろうとしていたのではないか、と思わせる節がある。殺生や偷盜、邪淫といったほとんどの戒律は、出家者と在家信者との両方の人々に適用されるものである。^(二六) しかし、輕戒のうち少数のものは主として僧尼に適用されるもので、例えば、在俗の施者から特別な招請を受けることの禁止や、僧侶の管理者(僧官)は彼らの義務を利他的な態度で遂行しなければならぬ、ということなどがそれである。^(二七) その一方で、ごく少数の戒律、例えば酒を売ることを禁ずる重戒などは、主に世俗の行為に関係するものである。

この広範な新しい規則では、集会における着坐次第が、受戒の順序に基づいてすべてにわたり厳しく定められている。第三十八輕戒は次のようにいう。

先に受戒した者は前に坐すべきであり、後に受戒した者は後に坐すべきである。若者であれ、年長者であれ、僧であれ、尼僧であれ、国王であれ、王子であれ、あるいはたとえ去勢された男や奴隸であれ、

それは問題ではない。

先受戒者在前坐、後受戒者在後坐。不問老少、比丘比丘尼、貴人国王王子、乃至黃門奴婢。

そのような組織であれば、その指導者たちも必ずしも僧侶である必要はない。また、在家信者たちは、他者に戒律を授けることが許されている。事実、『瓔珞經』によれば、男であれ女であれ、その配偶者に対し授戒をすることができるといふ。このような立場は、吉蔵や義寂など、多くの註釈書で採用されている。⁶⁾

第四十輕戒には、受戒が認められる衆生が連記されているが、そこには神格や惡靈、姪男姪女、両性具有者（二根）や性器欠落者（無根）までが含まれている。さらに、支配者や国家の官吏は、彼らの官職の即位式や就任式の一部として梵網戒を受けることが、特に奨励されている（第一輕戒）。このように、世俗の官吏とは、仏教の規律に従うもの、教団の抑圧者ではなくむしろ庇護者として尽くすもの、として期待された。中国や日本においては、支配者を仏事に賛同させる手段として、しばしば支配者への菩薩戒の授戒が利用されている。⁷⁾

しかしながら「梵網經」は、常に編纂者の意図した通りに用いられたわけではない。たくさんの中国や日本の支配者が梵網戒を受けたが、それは功德を積むためになされるのが普通であり、彼らに不都合に見える戒律は遵守されなかった。また、教団に所属する者と在家信者との間を見ても、時には同時に授戒されるようなことはあったが、実際に修行を共にした証拠のようなものはほとんど残されていない。梵網戒に基づいた僧侶と信者にとって、その広範な組織の焦点となるものは、おそらく、戒律を唱える隔週の集会（布薩）であったと思われる。実際中国では、在家信者のための「梵網經」の隔週の集会が開かれていたことは確かであり、日本でも短期間ではあるが、僧侶のための「梵網經」の隔週の集会が、東大寺、遅れて延暦寺で開

かれていた。しかし、「梵網經」が意図したような、あらゆる階層の人々による広範な集會がかつて存在したかどうかについては、未だ明らかではないのである。(10)

ところで、梵網戒の編纂者には、おそらく、それを僧侶の戒行の規範として単独で用いようという意図は、なかったものと思われる。經中にいちいち「比丘」「比丘尼」などという言葉が存在するということは、編纂者が、梵網戒の受戒者が既にそれぞれの立場に見合った何か別の戒律を持っている可能性があることを、認めていたということになるであろう。「梵網經」は小乗の戒律や教義を批判する所説をいくつか載せているが、にもかかわらず、中国における「梵網經」の註釈者の殆どすべては、大乘的な態度をもって四分律も遵守すべきであると論じている。即ち、梵網戒を堅持することは、四分律の拒否を伴わないのである。むしろ註釈者たちは、ほとんどの場合、僧侶は菩薩戒を受ける前に在家・沙弥・僧侶の戒律を受けるべきであるとする「菩薩地持經」の説明に従っていた。(11)中には、梵網戒のみの単独使用を正当化した「瓔珞經」の説に従う向きもあるにはあったが、その意見は、中国の殆どの註釈者には相手にされなかった。かくして、中国の僧侶たちは、梵網戒を四分律を補うものとして取り扱い、それだけで独立した戒律として用いるようなことはなかったのである。(12)

ところが、日本の天台宗が梵網戒による僧侶の授戒を開始したとき、梵網戒は明らかに新しい方法によって用いられていた。即ち、僧侶の戒行の主たる規範として用いられたのである。しかし、梵網戒は、主に僧侶を対象として編纂されたものでもなければ、中国においてそのような方法で用いられたわけでもなかった。そこで次節では、初期の日本天台における「梵網經」の解釈について考察したい。

三 最澄没後の梵網戒 — 教団運営と密教に関する諸問題

梵網戒が、日本の天台僧に戒行の有効な規範として提供されるためには、最澄の後継者たちによって、「梵網經」に残された数々の重要な問題が議論されてしかるべきであった。梵網戒の強調するところは、実際の行動というよりも、むしろ正しい意志の方にある。戒律それ自体は概略の記述に終始しており、犯戒が許される情状酌量の場合について、あるいは僧侶らが犯戒の軽重を判断する方法について、といったことには殆ど関心が示されていないのである。例えば、第一重戒は故意の殺生を禁じている。しかし、この戒律が実施されるためには、虫を殺す場合と人を殺す場合との間に、なんらかの区別が設けられなくてはなるまい。また外にも、菩薩は、他者の命を守り且つそれ以上の悪業を積ませないという目的であれば、凶悪な殺人者の命を奪うようなことがあっても良いのか、というようなことも論じられなければならない問題であろう。このような問題については、中国の註釈書において既に取り上げられてはいたものの、その解釈は一致を見ていなかったため、天台の僧侶たちはどの解釈に従うべきかを決定しなければならなかったのである。^(三三) さらに言えば、第一重戒では、菩薩は衆生済度のために常に慈悲心や孝心、従順心をもって行動するよう要求されているが、もしその求められた心的態度を保ち損なった場合は、重戒を犯したことになるというのだから。

また「梵網經」は、僧侶の集会において行われるべき儀式や次第に関する詳細な規定も欠いている。授戒式や雨安居、その他の仏事についての指示がなされることは、教団を円滑に機能させようとする場合大切なことである。梵網戒が僧侶の行動のための効果的な規範となるには、「梵網經」の詳細な解釈が不可欠であった。しかし最澄は、「梵網經」の解釈に関する見解を明らかにする前に没してしまったため、例えば、天

台教団に新参者が入門するにはどの戒律が用いられるべきかといった重要な問題が、未解決のまま残されることになってしまった。^(三四)そして不幸なことに、最澄の直弟子たちは、「梵網經」のしかるべき解釈について議論するよりも、天台密教を、空海（七七四―八三五）開創の真言宗と対等に渡り合えるよう發展させていくことの方に、関心を向けていたのである。

最澄の没後数十年の内に、天台宗の内部では、派閥争いと僧侶の戒行の墮落とが、深刻な問題となって浮かび上がってきた。天台の指導者たちは、僧侶のための規則を編纂することでこの悪弊を押さえ込もうと試みたが、これら初期の規則において「梵網經」が直接言及されたことは殆ど無かった。それはおそらく、梵網戒を教団の管理運営にとつて効果的なものとするためには、先に解決されるべき解釈上の問題が多々あるということをし、それらの規則の制作者たちが認識していたからであろう。^(三五)この時期以降の天台の著作に見える評言には、天台宗の指導者たちが、比叡山において日増しに大きな問題となりつつある僧侶の行動の規制問題について、かなり頭を痛めていた様子がうかがえる。天台座主円珍（八一四―八九一）は、八八八年に、天台僧が僧侶としての行動に関する基本的な規則をも無視し、雨安居には参加せず、あるいは隔週毎の集会（布薩）にも出て来ないと、ひどく嘆いている。彼らの袈裟は正しくない色であるか、さもなければ派手すぎであり、集会に出席すれば、僧侶も沙弥も法臘に従うべき着坐次第を破っているという有り様である。僧侶の戒行があまりにも墮落していたために、比叡山を訪れた奈良の僧たちは、僧侶としての進退行儀に関する天台僧の無知さ加減を、あざ笑うほどであった。^(三六)

九世紀半ばから末期にかけての天台宗で最も著名な二人の人物、円仁（七九四―八六四）と円珍（八一四―八九一）は、共に教団の改革を試みている。円仁は、晩年に戒律に関する経文の引用からなる著作「顕揚大戒論」（大正No.2380）の編集に着手した。しかし、彼はその完成を見ずに没してしまっ

たため、結局は、円仁による註釈はほとんど附されずに終わり、それをもって梵網戒の効果的な解釈とするには組織性や一貫性を欠くものであった。一方の円珍は、梵網戒の適用を引き締めるために、四分律から教団運営のための手続きや必要事項を導入しようとした。天台宗が僧侶の戒行に向けて梵網戒を効果的に用いるためには、やはり「梵網経」の包括的な註釈書を必要としていたのだが、しかし、彼はそれを著すには至らなかった。加えて、最澄が四分律を小乗のものだと厳しく非難していたことも、四分律を援用しようという円珍の努力を妨げるものとなってしまった。^{三七}

ところで、円仁と円珍は二人とも、在世中に最も著名な日本密教の学匠であったが、密教教学の観点から戒律を論じることにはついになかった。おそらくそれは、密教経典が持戒の妥当性や重要性に疑義を呈するからのような内容を含んでいることに起因するものであろう。^{三八} 事実、光定（七七九—八五九）による簡潔ながら難解な議論を唯一の例外として、天台の僧侶たちは、安然が登場するまで、密教と戒律との関係を等閑視してきたのである。しかし、天台の密教に対する関心が増大するにつれて、この問題はこれ以上無視できないものとなっていった。そこで、円教と密教との関係が検討され始め、天台の僧たちは次第に、両者は理論の上では等しいものの、密教経典にはより優れた実践が盛り込まれている、と主張するようになっていったのである。密教経典から引用された戒行に関するいくつかの経文を少し見渡しただけでも、天台の密教によせる関心の高まりが、戒律の厳密な解釈に対し異議を唱えていた、ということがはっきりと窺える。

九世紀の日本において流布していた密教経典の多くには、頑なに戒律を保つことよりも、修行者としての精神や心構えを持ち続けることの方がはるかにもっと重要である、という内容が含まれていた。権威的な密教経典とその註釈は、戒律は必ずしも厳格に守られる必要はない、と記している。例えば小乗の律によると、波羅夷罪（性交・偷盜・殺生・精神的達成についての虚言）を犯した者は、教団からの永

久追放というかたちで直ちに罰せられ、その生涯においては、意義のある精神的発達をみる可能性はすべて失われる、とされている。しかし、大日経の註釈書である『大日経疏』では、そのような犯戒は未遂の罪（偷蘭遮罪）とみなされ、修行者の道を妨げはするが、必ずしもその精神的努力を無にしてしまうものではない、とされるのである。⁽²⁵⁾ また、いくつかの密教経典では、理想的な修行者が、僧侶よりもむしろ在家信者として描かれているようである。東アジアの密教の写本や図像では、例えば大日如来が宝冠をもって描写されるように、諸仏菩薩がしばしば在家の菩薩のすがたをとって表現されている。

また、密教経典に見られるいくつかの儀礼には、細心に律を守っている僧侶にはとても受け入れがたい要素が含まれている。九世紀の中頃に日本で入手できた漢訳の密教経典にある儀式を概観すると、そこには、動物や人間の肉を用いるもの、あるいは姪らな性行為を伴うものなどが散見される。⁽²⁶⁾ そのような叙述を正しく解釈するためには学的に難しい問題が伴うのであるが、その経文のいくつかは抽象的なもので、それらを解釈するには資格を持った指導者が必要であることは明らかである。例えば、八世紀末に中国に流布していたいくつかの主要な密教経典とその註釈によれば、仏教を破壊しようとする者を除くためや衆生済度のため、あるいは悪人が更なる悪業を積むのを防ぐために、ひとつの方便として、殺生が認められている。その際、仏教徒であるからには、悪意や憎悪の念をもって殺生をすることがあってはならない。ここでいう殺生とは、現実に殺生をするというよりも、その者の悪い心の状態を破壊するものである、というのである。⁽²⁷⁾ いずれにせよ、そのような儀礼について徹底的に調べるには、外道の儀式や呪術の要素がどのように入混入され、かつ、それらに対して仏教教理による解釈がどのように施されたのか、という研究が必要であろう。⁽²⁸⁾

十一世紀の真偽の怪しい説話として、密教六祖の善無畏（六三七—七三五）と中国で最も権威的な戒行の

註解者道宣（五九六―六六七）にまつわる話があるが、それは密教と律の伝統との間にみられる姿勢の違いをドラマ仕立てで見せてくれている。^(三三) その話によると、善無畏が一時期西明寺に滞在していたとき、そこには道宣が住していた。善無畏はそこにいるあいだ中、肉を喰らい、酒を飲み、酔いがまわると騒ぎ出すという始末で、道宣は彼の行為にたいへん迷惑をしていた。そんなある晩の真夜中のこと、道宣が一匹の虫を潰して地面に投げ捨てようとしたところ、善無畏は別室から叫んでこう言った。「律師よ、あなたは何故に仏の子を殺そうとするのか」と。道宣は善無畏が並の僧侶ではないことを悟り、彼に師礼をとったという。この説話は、善無畏が中国入りしたのが道宣の没した四十九年後ということからして、明らかに作り話である。しかしながらそれは、ある僧侶たちによって主張されていた戒律を厳格に守ろうとする立場と、いくつかの密教経典にみられた寛容な姿勢を強調していこうとする立場との間にあった緊張状態を、よく描き出していると言えるであろう。

四 安然の「普通広釈」と僧侶の戒行

安然の著作類は、日本天台の伝統において、密教と僧侶の戒行との関係を包括的に取り扱った初めてのものであった。なかんづく「普通広釈」は、日本の僧侶の戒行における梵網戒の重要性を論じた、初めての包括的で説得力のある著作であったといえる。安然の戒律に対する立場は僧侶の戒行を緩めるものであり、従って円仁や円珍のそれとは本質的に異なるものであったが、その主張は円仁・円珍のものをはるかに凌ぐ影響力を持ち、天台僧によるその後の戒律に関する著作類に決定的な影響をもたらす結果となったのである。

その理由の一つとしては、安然の提示した戒行に対するアプローチが、増え続ける政治的経済的理由から教団の門をくぐる僧侶たちにとって、より魅力的なものと映ったことが挙げられよう。^(三四)

安然は、戒律についていくつかの作品を著した。完全なる戒律（円戒）に関する最も詳細な解説は『普通広釈』において見られるが、彼はまた、密教の戒律（三昧耶戒）について『教時義』で論じており、『胎金具支灌頂記』においては円戒と三昧耶戒との比較を行っている。

『普通広釈』は、授戒儀式に関する詳細な註釈である。湛然の手になる授戒教本や最澄に帰せられるものと同様、安然の著作も、以下のような十二の部分に分割されており、その点では天台における梵網戒の授戒儀式の分割方法に一致しているといえよう。^(三五)

- 一、序論〔開導〕
- 二、三つの頼り〔三帰〕
- 三、諸師の招請〔請師〕
- 四、懺悔
- 五、無上の悟りへの向上心〔発心〕
- 六、授戒の妨げに関する質問〔問遮〕
- 七、戒律の授与〔授戒〕
- 八、儀式の証明〔証明〕
- 九、儀式に確証を与える仏陀からのしるし〔瑞相〕
- 十、戒律の説明〔戒相〕
- 十一、持戒の奨励〔奉持〕

十二、儀式から一切衆生へ向けられた利益の献呈〔広願〕

安然の教本は、梵網戒の授戒に関するそれ以前のどの教本よりも詳しく、特に授戒儀式の進行については、それまでの簡単なものと比べると、はるかにずっと詳細な説明がなされたものである。その中には、戒律の重要性や密教とそれらの関係、犯戒が正当と認められる場合、あるいは悪行を償う懺悔の役割などについて、広範な議論が見受けられる。安然の最も革新的な思想の多くは、『普通広積』の序論〔開導〕に盛り込まれている。それは、先行するどの梵網戒の授戒教本の序論に比べてもかなり長いものといえ、巻一のほとんど全て、即ち『普通広積』全体の三分の一以上を占めている。序論では儀式の具体的な項目について論ずる必要がないために、安然は、自身の見解を自由に披瀝することができたのである。

ところで、安然が戒律に関する主著をまとめるに当たって、「授戒教本」という体裁を取ろうとしたことは重要なことである。安然の述作当時、中国天台の伝統には、菩薩戒についての著作に二つの基本的なタイプが見られた。即ち、(1)『梵網経』の註釈や智顛の註釈(大正No.1811)の復註と、(2)授戒教本、の二つである。安然やその先行者たちにとっては、戒律そのものに関する註を書くことこそが、最も理にかなった選択だったはずである。もしそのような註釈がなされていたならば、梵網戒が僧侶の戒行の根本原理となるにはどのように用いられるべきか、という問題について、多くの不明瞭な点が明らかにされたことであろう。しかしながら、日本天台僧の手になるそのような註釈は、宝地房証真によって智顛の『梵網経』の疏にさらなる註が附される十三世紀まで、ついに書かれることはなかった。^(三六)日本の他の諸宗派の僧侶たちが『梵網経』の註釈を著したにもかかわらず、天台の僧侶たちは、『梵網経』を実際に遵守することについてこまごまと論ずるよりも、授戒儀式の価値を称揚することの方に、明らかに関心を寄せていたのである。事実、円仁・円珍によって書かれた僧侶の規則においてさえ、僧侶たちに梵網戒を遵守するようといった

要求はなされていない。平安時代における天台の戒行に関する議論は、主に僧侶の規則についてなされたものであり、戒律の經典自体について云々するものではなかったのである。

さて、安然の僧侶の戒行に対する寛容な態度は、『普通広釈』を通じて明らかである。そこで以下、安然の戒律観について、五つの主な範疇に基づいて概観したい。即ち、1 密教と戒律、2 仏性と戒律、3 懺悔の儀式と罪の償い、4 持戒と破戒の理論、5 安然の小乗戒に対する立場、の五つである。

1-1 安然の梵網戒釈における密教の依用

最澄・円仁・円珍は、彼らの戒律に関する議論の中で、密教經典にはほとんど言及しなかった。しかし安然是は、彼の戒律の解釈においてしばしば密教の教義を援用した。彼は実際、仏教のあらゆる形態は畢竟密教の教義と実践のあらわれである、と主張していた。次の『普通広釈』の一節で、安然は、梵網戒が密教とどのような関わりを持っているかについて説明している。

密教の註釈によれば、梵網戒は金剛界の初歩的段階（浅略）である。また、菩薩戒（『菩薩大藏経』）から分けられた戒もあり、それはあらゆる仏陀たちの三昧耶戒と名づけられるものである。すべての戒律をあげるならば、（小乗經典の）四波羅夷、（『梵網経』の）十重戒、（『菩薩地持経』の）四大性戒、（『大日経』の）十方便学処が含まれるであろう。

遠い昔、六年の苦行を終えたシャーキャムニ菩薩は、菩提樹の下に座すも正覚を完成できずにいた。すると、あらゆる仏陀たちが来迎し、三昧耶戒と五つの瞑想を授けられたところ、ついに正覚を得るに至った（五相成仏）。かくして世尊は、直接的な道（直道）を通り、忽然と仏陀の世界に入ったのである。

若依真言訣云、此梵網戒出金剛頂淺略之門。別有菩薩大藏經戒、名為一切如來三昧耶戒。具有四波羅夷、十重禁戒、四大性罪、十方便處。

如昔釈迦菩薩、六年苦行、座道場時、正覺不現。一切如來皆來、授此三昧耶戒、五相成仏、則令成世尊。從此直道、頓入仏界。

ここでは、安然の密教と顕教両方の戒律についての言及は見られるものの、二者のはっきりした関係は詳らかでない。それは、おそらく「普通広釈」が、顕教の授戒についての註釈たることを企図していたからであろう。しかし安然の見解は、次の「教時問答」の一節で、より明らかに示されている。

「大日經義釈」（一行による「大日經」の註釈）によれば、「菩薩戒の授戒は、金剛頂の伝統において説明されている。『大日經』の中には、四重戒・十重戒・三世無障礙戒・三昧耶戒がある。声聞の四波羅夷は、『大日經』中の四重戒に基づくものであるから、それらは未遂の犯戒（偷蘭遮罪）に関するものと見做されるべきであろう。また、三乗あるいは五乗の全ての戒律は、密教の菩薩が衆生を利するための方便的な規則である」という。

さらに「金剛頂義決」によれば、「梵網の波羅提木又は、金剛頂の初歩的段階（浅略）から取られたものである」という。四重曼荼羅の各尊像は、それぞれ保つべき戒を有している。第一重中台院は、四根本秘密十重（密）戒を持つ。第二重は、「梵網經」の十重四十八輕戒・四重ないし六重二十八輕戒を（三八）持す。第三重は、僧の二百五十戒・尼僧の五百戒・在家五戒・十善戒を持つ。

大日經義釈云、有金剛頂宗受菩薩戒儀。今此大日經中、有根本四重十重、三世無障礙三昧耶戒等。声聞四重、准今四重、彼是偷蘭遮罪。一切三乘五乘戒法、皆是真言菩薩方便学處。利衆生故云云。

又金剛頂義決云、梵網戒本、出金剛頂浅略之門云云。故真言宗四重曼荼羅尊、一一皆有所持之戒。中台院第一重、持四根

本秘密十重。第二重、持菩薩十重四十八輕戒、菩薩四重六重二十八輕戒。第三重、持三乘二百五十戒尼五百戒、及以人天五戒十善。

この中で、安然はいくつかの重要な考えを述べている。彼は、あらゆる戒律は畢竟いくつかの根本的な密教の戒律に由来するものである、と主張する。密教の戒律は二つの基本的な型、即ち、人が常に有するところの無障礙戒と、他者に授けられるところの三昧耶戒という、二つの型に分けられる。ここでいう四根本秘密十重戒とは、三昧耶戒の別の表現である。それに対し、『梵網經』を含む様々な大乘經典に見られる菩薩戒は、もともと密教の戒律に由来するものとして曼荼羅の第二重に位置付けられ、さらに小乗の戒律や十善戒は、第三重に属するものとされている。安然の小乗戒や菩薩戒の論じ方を見ると、両者とも密教の修行者にとっては方便的なものとして扱われていたことが知られる。かくして、四分律や『梵網經』の戒律は、衆生を利用するための方便的な戒律と見做されるようになった。それらを護持することも、個々の修行者における精神的発達の中核をなすものではなくなっていくたことであろう。というのも、重戒や波羅夷罪を犯すことは未遂の罪とされ、必ずしも教団から追放されないばかりでなく、修行者の精神的な道程における障害にさえならないとされたからである。

安然は「普通広釈」において、梵網戒のことをしばしば「完全なる戒」（円戒）と称し、それが仏陀の究極的な教えに従う者たちに向けられた規則であることを示唆している。しかし、それにもかかわらず先の『梵網經』の中では、『梵網經』は「金剛界の教えにおける初歩的なもの」と述べられている。このことから、梵網戒は顕教における最高の戒律ではあるが、ひとたび密教が説かれるや、その地位は三昧耶戒に取って代わられる、ということが明らかになるであろう。

ところで、密教の戒とは何であろうか。『普通広釈』における安然の密教教義の使用について説明するた

めには、先ず三昧耶戒に言及しなければならぬ。先に「普通広釈」から引用した一節の中で、安然是は、釈迦牟尼の悟りが「金剛頂経」に關係していたという話をあげていた。密教の典籍で最も有名なエピソードでもあるこの話は、密教が顕教より優れたものでありながら且つ顕教の頂点でもある、ということを示すべく釈迦牟尼の悟りを解釈したものである。それによると、釈迦牟尼仏陀は、顕教を通しては無上正覚を完成することが出来ず、諸仏に三昧耶戒と特別な瞑想法を授けられて初めて無上正覚を成じた、という。この話は、顕教に対する密教の優位性を示した最も早い例の一つとして歴史的に重要なものであるが、安然のこの引用は、三昧耶戒が全ての戒の源であり根本であるとす彼の立場を強めようとしてなされたものである。(三九)

ここでは、釈迦牟尼の受けた戒は三昧耶戒であるという。「三昧耶」という語には多くの意味が含まれているが、そのうち以下の四つが、三昧耶戒の説明に關連するものである。第一に、「平等」という意味。仏陀の教えには深淺の違いこそあれ、こと戒については全てのものに平等に存在する。加えて、衆生には様々な機根のものがあるが、戒の本質（戒体）は全てのものに同様である、という。従って、戒の本質を有するという点では、その宗教的修行において未だ悟りに至れない者でさえ、仏陀と平等なのである。

第二に、三昧耶とは「本来の誓願」（本誓）という意味を持つ。これは本来、修行者が自身の悟りの実現と他者の悟りの手助けとを誓う、菩薩の誓願についていうものであるが、「三昧耶」という語は、持戒についての誓願という意味も含まれているものと思われる。第三に、三昧耶とは「障害の除去」（除障）を意味する。この意味においては、三昧耶戒の授戒が煩惱を取り除くはたらきをもつとされている。最後に、三昧耶とは、人々が無知の眠りから無上正覚への向上心（菩提心）に目覚める「驚覚」を指しているという。(四〇)

これら「三昧耶」の四重の定義は、三昧耶戒が、修行者にその行動や考え方の指針となる基本的な心構えを与えようとしていたことを示すものではあるが、それらは四分律のように明確な禁止事項ではなかったのである。

三昧耶戒は伝統的に、密教の伝法儀式（灌頂）を受ける直前に授けられる。それは初歩と高位どちらの伝法儀式でも授けられるものであった。真言宗のいくつかの系統では、初歩の伝法儀式（結縁（灌頂））としてのみ授けられた。一方、天台宗においては、三昧耶戒は高位の伝授の前に授けられ、在家者の初歩的な伝法儀式では、時々単なる三帰がそれに取って代わった。^(四二) 円珍が中国に学んだ際、彼が師の法全から三昧耶戒を授かったのは、高位の伝法儀式の直前であった。^(四三)

また、天台宗において一般的に用いられた三昧耶戒は、決して犯されることのない四つの原則（四重禁戒）によって成り立っているという。三昧耶戒の依拠する経典「大日経」によると、それは次のようである。

一、正法を捨てない。

二、決して菩提心を捨てない。

三、仏教を学びたいと心から願う者に、その教えを授けることを決して拒まない。

四、衆生を利益する。^(四四)

三昧耶戒は、この「大日経」の四三昧耶戒に基づいて拡張されたものである。それは、善無畏によって発展させられ、真言の僧侶たちに用いられたが、安然もこれを参照している。^(四五)

それでは、三昧耶戒と具足戒との関係はどのようなものであろうか。それについては、いくつかの立場から説明がなされてきた。例えば、三昧耶戒が具足戒の本質的な趣意を体現しているものと見做された場合、僧侶は伝統的な戒律を守ることが期待される。空海は、これに近い立場をとっている。^(四六)

これと対照的に安然是は、三昧耶戒は決して犯されるべきではないが、他の梵網戒や小乗戒のような戒律は方便的なものであるから、三昧耶戒の精神に従っている限り躊躇なく破られてもよい、と主張した。その結果、天台の僧侶たちは、三昧耶戒の理念的で漠然とした原則の外には、絶対従わなくてはならないという規則を持たなくなってしまうたのである。そのような立場の説明が授戒教本の註釈の中でなされた場合、それは、僧侶は梵網戒の全てを厳しく守る必要は無い、という含みを持ってすることは明らかであろう。もし安然の解釈が、それは修行の進んだ者のみに適用されるものである、といった何か別の状況においてなされたものであれば、僧侶の戒行を根底から、また深刻に、蝕むようなことにはならなかったであろう。また、安然の提示した解釈は、中国の僧侶たちによる懺悔や業の非實在性という問題の捉え方とも一脈通じるところがあった。それらは安然の解釈より穏当なものではあったが、そのことも僧侶の戒行の墮落に拍車をかける一因になったと思われる。

安然以降、多くの天台僧が、三昧耶戒や他の理念的で漠然とした戒律を、梵網戒をしのぐ重要なものとして受け入れていった。十一世紀中頃、天台の寺院である三井寺が、戒壇を設立することによって、比叡山からの独立を宣言しようとした。三井寺の僧たちは、先ず梵網戒を授けるための戒壇を作ろうとしたが、比叡山の僧侶たちがその計画を妨害した。そこで、三井寺の僧たちは、三昧耶戒壇の使用を提案したという。^六

真言宗の一部では、次第に顕戒が三昧耶戒に取って代わられた。僧忍実は、一三一七年、弟子に残した規則書（置文）の中で、真言金剛寺の着坐次第はいかなる顕戒よりも第一に三昧耶戒に従うように、と求めている。そうすると、具足戒と三昧耶戒を両方受けた僧は、具足戒は彼より早く受けてはいるが三昧耶戒はまだという僧侶すべてに対し、上坐を占めることになる。ここで三昧耶戒の授戒の方がより重要な儀式と見做

されていることは明らかである。もちろん、問題となる僧侶も三昧耶戒を受けさえすれば、後は具足戒の法臘に基づいた着坐次第になるのではあるが。(四七)

1-2 菩薩戒と即身成仏

安然是梵網戒について論ずる際、「円教」や「頓教」という語を使用するが、その点においては最澄を継承しているといえる。これらの語は、梵網戒が、密教の最も深遠なものではないにせよ、天台における顕教の教判の中では最も高い地位を占めているということを示唆している。最澄は梵網戒について論ずるときしばしば「円戒」という言葉を用いたが、それは梵網戒が、「法華経」に述べられている仏陀の究極的な教えと等しい趣旨と深遠さを持つものとして見做されていたからに外ならない。(四八)

しかし、安然の「即身成仏」における梵網戒の授戒の役割についての議論を見てみると、最澄と同じ用語を使用しているものの、彼は「梵網経」を、最高の顕教である「法華経」ほど深遠なものとは認めていなかった、ということが知られてくる。最澄は、「法華秀句」において即身成仏について触れてはいたが、その概念を明確に定義してはいなかった。最澄の没後、その概念は何人かの弟子たちによって論じられたが、安然がその著作において分析して初めて、天台宗としての権威的な定義が与えられたのである。その概念は、九世紀を通じて、天台では特に重要なものとなった。というのも、天台の僧侶たちは、真言宗に対抗し得る密教の教理と儀式発展させようと懸命だったからである。

安然にとって「即身成仏」とは、今生における修行を唯一の因として無上正覚（妙覚）を達成する、ということを意味していた。さらに、仏性を覚悟するということは、精神的変革のみならず肉体的変革でもあるとされ、そうなることで、もはや外的な力に傷つけられる恐れはなくなり、他の世界の衆生にも説法ができ

るようになるという。しかし中国及び日本天台の最初期の思想家たちは、それとは反対に、より保守的な立場を取っていた。ここでは、仏性を覚悟するには一生をこえる修行が必要であり、即身成仏などという言葉は、悟りへの向上心を高めるためのもの、あるいは初住への到達をいうものとされ、無上正覚の達成を意味するようなものではなかった。^(四七)

安然是「普通広積」の中で、梵網戒の授戒を受ける十の動機〔意樂〕の第一として即身成仏への願望をあげており、そのことから、即身成仏が授戒と密接な関係にあることが知られる。^(五〇) また「普通広積」の後半部分では、即身成仏を正当化する顕教經典の經文について論じた上で、衆生は仏性を有するが故に本質的には仏と同一である、という前提に基づいて組織された天台の教判に従い、それらの經文を整理配列している。そこでは、衆生が仏との同一性を悟るためには、やはり宗教的な実践が行われなければならないとされている。天台の「本性（を悟るための）六段階」（六即）は、本性を悟ろうと努める修行者の精神的な発展段階について分類したものであるが、^(五一) 安然是それに加えて、修行者を九の段階に分け、そのうちのどの段階に適するかという観点から顕教の經典を整理分類している。

「大円覚」には、「衆生は本来仏である」という。これは同一性の原則（理即）である。「梵網經」には、「衆生は仏戒を受けると諸仏の位に入る」という。ここでは、現身において、名目（名字）のうえで（仏と）同一であると知る。この段階は、最も低い機根（下下〔根〕）のものにあてられる。…（中略）…
『法華經』には、「これを聞くやいなや無上正覚を得るであろう」という。ここでは、現身において妙覺（という最高の段階）に到達する。これは最も進んだ機根（上上〔根〕）のものにあてられる。このように、円乗の戒はただ（善果を）もたらすのみにして、破戒の報いは無いと知るべきである。^(五二)

大円覺云。一切衆生本來成仏。是理即仏。梵網經云。衆生受仏戒、即入諸仏位。是即身入名字位。名字仏位、是下下根。

…(中略)…

法華云。須臾聞之、即得究竟阿耨菩提。是則身入妙覺位。是上上根。当知、円乘戒法、但有持果、而無犯報。

安然によると、『梵網經』は、九の段階のうち最も下根のものにあてられ、六即においては二番目に低い段階のものにあてられている。六即の第一段階は、一切の衆生は仏性を有するが故に仏と同一性をもつ、という原理についていうものである。しかし、この段階に在るものは、その真理を悟るのに必要な宗教的実践をまだ始めてはいない。次の第二段階では、その真理について耳で聞き、あるいは読むようになる。つまり、この第二段階において初めて宗教的実践の開始が示され、修行者は無上正覚の実現に向かって種々の段階を踏み進んで行くことになる。このように見てくると、安然は、梵網戒の授戒を、即身成仏へと導く修行の起点を示すもの、また最も低い機根のものにむけられたもの、と位置付けているといえよう。そして、より勝れた機根のものは、おそらく梵網戒の授戒を省略することができたものと思われる。^(五三)即身成仏に関する安然の他の著作、例えば『即身成仏義私記』などでも、梵網戒の授戒の役割については何ら言及されていない。^(五四)なるほど、梵網戒の授戒は天台の僧侶になろうとするものにとっての必要条件であったため、安然もそれを無視することはできなかった。しかし彼自身は、それが修行者の精神の発達に不可欠なものであるとは、見做していなかったようである。

2 戒律と仏性

『梵網經』と三昧耶戒に関する經典は共に、戒律とは仏性を基盤にするものである、という内容を含んでいるが、^(五五)仏性と戒律については、天台の僧侶にとって円教の代表的な經典として伝統的に考えられてきた『大般涅槃經』において、主題として取り上げられている。仏性と戒律との関係は、衆生のもつ不変の性

質（性）と宗教的実践の必要性（修）との間における緊張関係という視点から叙述される。^{（五〇）}そこでは、誰もが仏性を有しているのであるから、戒律を守り宗教的な禁欲を修めるならば、誰でも菩提を得ることができる、言い換えれば、あらゆる人が菩提を得る可能性を有している、と説く。それ故に「涅槃經」では一闡提が否定され、どんな極悪人でも、改心し修行をし菩提を得るといふ可能性を常に有している、とされるのである。ただし、仏性の覚悟（仏性に与えられた最大の可能性の発現）とは、あくまで宗教的実践を通してのみ起こり得るものであり、仏性が普遍的に存在するからといって、そのことで受戒や持戒の義務から免れるというわけではない。

しかし、仮に、仏性の普遍的で絶対的な性質が過度に強調され、同時に戒律の重要性が看過されるようなことになれば、どうなるであろうか。その場合、授戒儀式は、受戒者に特別の精神的な力を与え、しかもそれを受けることは必ずしも持戒の義務を負う必要のないもの、と考えられるようになったとしても不思議ではない。安然の授戒式の扱い方は、この種の解釈を示しているのである。安然の仏性の強調は、授戒式で与えられる戒の種類についての議論、即ち「普通広釈」第七段の主題「授戒」を論ずる中には、はっきりと見受けられる。そこでは、受戒者が実際に戒を授けられる方法について語られているので、ここにおいて授戒式はクライマックスを迎えるといつてよい。というのも、それに先行する前半の議論は、全てこの「授戒」に収斂されていくものであり、一方の後半部は、新しく受戒した僧に対する戒律の教示、あるいは諸々の仏菩薩が儀式に立ち会っていることの確認（証明）、といったさほど重要でない問題に関心を向けているからである。

湛然（七一―七八二）と最澄によって著された天台の菩薩戒の授戒教本では、「授戒」の段はまだあまり発達していない。湛然と最澄が特に注意を払っていたのは、授戒者は三聚淨戒、即ち撰律儀戒・撰善法戒

・撰衆生戒の三つを受けるものとする、という点であり、これらの戒は天台円教に基づいて解釈されるようになっていった。そこでは、戒師が受戒者に三度、戒を守るかどうかを問う。受戒者が守ると答えるたびに、戒師は、戒が受戒者に近づきつつあり、今にもその体の中に入ろうとしている、と説明する。^(五七) 受戒者が三たび戒を守ると答え終わると、戒師は次のようにいう。「汝は正に菩薩であり、眞の仏子と呼ばれるべきものである。故に『大般涅槃經』(大経)は次のようにいう。悟りに向けて向上心をおこすことと無上正覚の達成とは、異なるものではない(即是菩薩、名眞仏子。故大経云、發心畢竟二不別)」と。^(五八)

ところが、安然の授戒式に関する段の取り扱いには、それまででないさらなる発展がみられ、そこには、僧侶の戒行をより寛大な見方をもって論じようという安然の姿勢がうかがえる。安然が特に強調したのは、菩薩戒を仏性と同一視することの重要性和、菩薩戒の戒体は決して失われるものではないという考え方の二点であった。

先ず安然は、天台の授戒式の中には、三つのタイプの戒が実際に含まれていると主張した。その分類の典拠は明示されていないが、それはおそらく『瑜伽師地論』の一節に由来するものであろう。^(五九)

第一は、諸師の血脈を通じて伝えられる戒(伝授戒)である。このタイプの例としてあげられるのは梵網戒である。それは毘盧遮那如来に端を發し、インド・中国・日本と連なる菩薩や諸師たちを通じ、連綿と伝承され続けてきたものとされている。このタイプの授戒については、初期の授戒教本にみられる記述や、最澄の血脈についての著作『血脈譜』の叙述にも、同様のものが見られる。^(六〇)

第二は、授戒式を通して受戒者の内側から呼び起こされる戒(発得戒)である。それは、受戒者が三度目及び最後に戒を守ると明言する、正にその瞬間に喚起されるものとされ、そうなる初めて授戒が完成するという。安然は、「ひと度戒が喚起されたならば、それは永遠にして不滅である」と述べている。^(六一)

第三は、生まれながらの、しかも不変の性質に基づく戒（性得戒）であるが、これが最も捉えがたく微妙な戒である。この戒は、他者による儀式的な行為を通じて与えられるようなものではない。そうではなく、受戒者が「自身の心の内で、本来の五つの身を相とする戒（五分戒身）に目覚める」ことを言うのである。^(六二) 安然是ここで、仏性に五つの相（五分法身）があるとする伝統説を引いているが、その五つとは戒・定・慧・解脱・解脱知見のことである。そうすると、授戒とは、受戒者をして、道德的になる可能性を与えてくれる自分自身の本来の性質に気づかしめる機会である、ということになるであろう。

さて、戒は死によっても失われないという伝統説については、「菩薩地持経」や「瓔珞経」など菩薩戒に關する經典に述べられている。^(六三) それによると、修行者が無上の悟りへの向上心を失う、あるいは慈悲心なくして重戒を犯す、というような場合にのみ戒は失われるという。もちろん初期の天台の学匠たちもこの伝統説を知らないわけではなかったが、そのような説は僧侶の戒行に墮落をもたらしかねないと配慮してのことであろう、安然の「普通広釈」にみえるような強調はなされなかったのである。また、もともとこの種の經文は、授戒についての論議ではなく、むしろ菩薩戒の優位性を主張する際に持ち出されるのが普通であった。さらに言えば、仏性と戒律についての言及は安然以前の多数の著作においても見られるものの、その關係をはっきりと三つのタイプに分類して論及したという点では、おそらく安然が初めてのことだったのであろう。その分類体系によると、決して失われることがないとされる第二第三の戒の方が、第一のタイプよりも深遠で重要なものと見做されている。安然是、戒律に三つの区別を設けたことで、そこに含まれる深い意味合いについて探求できるようになったのである。このような戒律を仏性と同一視しようという安然の関心は、僧侶の戒行にとって間違いなく重要な意味を持っていた。それは、次の安然の主張にも明らかである。

完全なる戒身（を体得した）者にとって、あらゆる行為は即ち仏の行為である。仏の行為において戒が犯されることはない。故にその戒は永遠である。

巴乗の戒においては、ただ善果があるだけで、破戒による（業）報はない。（六四）

巴乗戒身、一切諸法、皆是仏法。仏法之中、都無犯戒。無犯戒故、戒法常住。

巴乗戒法、但有持果、而無犯報。

3 破戒の償いと懺悔儀式

もし梵網戒を、僧侶の戒行に有効な規範として役立たせようというのであれば、それは、僧侶らが努めて従わざるを得ないような一連の基準をもって施行されなければならなかったであろう。「四分律」によれば、犯戒は一般的に、教団全体や少数の僧侶の前で、あるいは自分自身で、という具合に念入りに段階分けされた懺悔によって償われるものとされ、重戒が犯された場合は、教団から追放されるか、あるいは一時的に僧侶の資格を剥奪されることになっている。この制度は、中国や日本においては厳守されないことがしばしばであったが、それでも僧侶に望まれるべき規範を提供してはいたのである。しかしながら梵網戒は、僧侶の戒行のための主たる規準として使われることはなかったために、贖罪の必要性に関しては詳細に示されていなかった。この節では、受戒における道徳的必要条件と、破戒に対する償いについて、安然の論ずるところを考察したい。

さて、四分律を受けて僧侶になろうとする場合、その人物は、ある必要条件を満たしていることが期待される。この必要条件のいくつかは、受戒者の社会的・身体的状態に関係するもので、負債者や奴隸、両性具有者（二根）、去勢者〔黄門〕であってはならない、とされている。また、もう一つの必要条件は道徳的な

ものである。受戒者は、波羅夷罪を犯してはならない、尼僧と性的関係をもってはならない、自分の父母あるいは師を殺してはならない、仏教教団の分裂を引き起こした者であってはならない、などがそれである。ところが、梵網戒を授かるための必要条件はそれほど厳しいものではなく、受戒者は、王族や僧尼はもちろん、去勢者や両性具有者、あるいは奴隷であっても構わないという。第四十及び四十一輕戒によると、七逆罪を一つも犯していない者、あるいは一つの重戒も犯していない者ならば受戒ができる、という。七逆罪とは、

一、仏陀の血を流すこと〔出仏心血〕

二、父親を殺すこと〔殺父〕

三、母親を殺すこと〔殺母〕

四、授戒師を殺すこと〔殺和尚〕

五、法師を殺すこと〔殺阿闍梨〕

六、仏教儀式の指導者を殺すこと〔破羯磨轉法輪僧〕

七、聖者を殺すこと〔殺聖人〕

である。七逆罪を載せるのは『梵網經』に特有のものであるが、それは初期仏教という五逆罪に基づいた説であり（一―三、六、七が共通）、五逆罪でいえばそれを犯した者は阿鼻地獄の底に墮ちること無限であるという。しかし『梵網經』では、今生において七逆罪を犯していなければ受戒してもよいとして、これらの罪の重さを軽減している。加えて、逆罪を犯した者に対して無限の地獄に墮ちるであろう、などと宣告するようなことも、もはやしなくなった。このような教義上の立場は、仏性に関する大乘の教義の多くと一致するものである。

安然は、今生において七逆の一つを犯した者でも、悪行を懺悔しさえすれば受戒できると主張し、受戒における制約をさらに緩和した。このような立場を裏付けるものは『梵網經』中には見いだせないが、安然は、懺悔の威力について論じた他の多くの典拠をその引証としている。彼が特に興味を示したのは、業はすべて実体のないものであり、もし修行者がこの理を悟るならば、いかなる悪行の業果でも取り除くことができる、という考えに基づいた修行法であった。最終的に、安然は、ある陀羅尼によって五逆罪の業果を除くことができるとする『集法悅』の一節を引証に用い、それが七逆罪にも同様の効果があると結論づけた。(六五)

安然に先行して懺悔の威力を論じたものは、多くの思想家の著作の中にその例を見ることができるといえる。例えば、天台や律宗の註釈者たちは、懺悔儀式の効能を論ずるに当り、業の非実在性という原理を基礎としていた。しかしながら、これらの註釈者たちが安然と著しく異なるのは、そのような儀式は修行の進んだものみに適用される、と指摘するのが一般であり、それが初心者の手にわたり利用されるようになると甚だしく不品行なことになる、と警告している点である。智顛(五三八―五九七)の例をあげよう。彼の非行非坐三昧についての議論において、智顛は、修行者が悪性には実体がないと観ずることを認めてはいるが、同時に、それがどのような者に適用されるかという問題についても警告を発している。確かに智顛も懺悔儀式に深い関心を示しており、悪行の本性を悟るという原理に基づいた懺悔(理懺)は、悪業を破するのに特に効果があると主張していた。さらに、円教の修行者は、特別の状況下においては戒律の適用を受けないとされ、例えば、仏教を護るため、あるいは来世に自身の悪業の犠牲となる者にさらなる悪業を積ませないようにするためであれば、殺生でさえ正当なこととして認められていた。(六六) しかしながら智顛は、これらすべての場合において、悪に実体がないとする教義を誤解しないよう、それを悪事の正当化に利用しないよう、弟子たちに警告を与えているのである。また、南山律宗の祖である道宣(五九六―六六七)は、罪や業に実体

がないという原理に基づいた懺悔儀式（理懺）は償いとして最も効果的で、永久に悪業を滅する（滅罪）効力をもつものであり、他方、特定の行為に対する慚愧の念に基づいた懺悔（事懺）は効果が劣り、一時的に悪業を抑える（伏罪）にすぎないと論じている。しかし、実体がないという原理に基づいた懺悔（理懺）は、利根の修行者のみが行えるもの、とされていた。そのような懺悔は、鈍根のものに誤解をされやすいからであらう。（六七）

また、安然の破戒に対する寛容な態度は、贖罪に関する彼の議論の中でも明らかである。第四十一輕戒によると、梵網戒の受戒者が何らかの重戒を犯した場合、彼は戒を失うが、もし罪を懺悔し摩頂や見華といった仏の神秘的なしるし「好相」が得られたならば、戒は元通りになるといふ。註釈者たちに言わせれば、修行者が目が覚めている時であれ夢の中であれ、このような好相を見ることができるといふが、好相が得られなければ戒は回復しないといふのであるから、重戒を犯した場合の償いには、戒の回復のための大変な努力と真摯な希求とが要求されているといえるであらう。

しかし、たとえ懺悔がうまくいかなかったとしても、新しい授戒式において、重戒を破った者が再び戒を受けるということもできる。このような選択を許す『梵網經』の一節は、さまざまな解釈がなされやすいが、安然是、重戒の一つを破った者の再受戒をはっきりと許可した『瓔珞經』や『菩薩地持經』などの經典から引用し、その例証としている。このような立場自体は、法藏（六四三—七一）や義寂（七世紀後半に活躍）の註釈書において採用されたもので、安然是その後を受けついでかたちになるが、^{（六七）}安然の主張の影響力は、中国の註釈者たちのそれと比べものにならないほどであった。法藏と義寂の両者は、梵網戒の受戒者はすでに四分律も受けているものであり、実効性は後者の方にあると見做していた。彼らは、梵網戒の違反について許していたとしても、僧侶の戒行を維持するためには四分律に拠ることができたのである。新しく

受戒し直すことは、仏からの特別なしるしを受けるまで懺悔し続けることよりも、ずっと簡単な選択肢であることは明らかである。

ところで、梵網戒の重戒を破るということは、その犯戒が償われるまでは、戒を喪失しているということである。しかし安然是、教団が重戒を犯した僧を追放するような手続きについて論じることとはなかった。梵網戒の授戒は仏陀によって授けられるものとされ、また、重大な罪の懺悔は仏像の前で行われるということから、安然是、戒律の運用を論ずるに当たって、教団の役割を無視できたのである。^(六)かくして、梵網戒を僧侶の行動の基盤として適用するにはどうしたらよいか、という実質的な問題は、なんら詳細に検討されることなく終わったのである。

4 持戒と破戒の理論

安然是、「普通広釈」のいくつかの箇所、破戒を許容するような理論を展開し、戒律の一つ一つに固執するよりも、修行者の心的態度の方がはるかにもっと重要であると主張した。また菩薩にとっては、實際、受戒には一つの戒律を守ることと事足りる、ともいう。しかし、梵網戒の授戒は、僧侶の資格を与えるものであったため、安然にとっても無視できるものではなかった。そこで、授戒は修行者の精神的向上に意義あるものではあるが、あくまで受戒者に菩薩の心的態度を染み込ませるといふ理由から意義があるのであって、受戒者に持戒の義務を負わせるからというわけではない、としたのである。安然是、彼の立場を正当化するために「瓔珞經」を引いている。

【菩薩瓔珞】本業經は次のようにいう。もし一つの戒を受けるものは「一部分の菩薩」と名付けられるべきであり、もし全ての戒を受けるものは「完全な菩薩」と名付けられるべきである。したがって、

受戒をせずに戒を保つよりも、受戒をしてそれを守らない方がよりよい、ということを我々は知るべきである。(戒を受けた)者は、たとえ戒律を破ったとしてもなお菩薩と呼ばれるが、(戒を受けない)者は、たとえ戒律を破らないとしても外道と呼ばれるのである。まして、円乗の戒を受けていればなおさらである。もし一つでも戒を持つ者ならば、それは全ての戒をおさめていることになるのである。七〇

如本業経云、若受一戒、名一分菩薩。乃至具受、名具分菩薩。当知、受而不持、尚勝不受不犯。有犯名菩薩、無犯名外道。況乎円乗。随持一戒、則摂一切。

安然にとつて授戒で最も重要な面は、悟りを開こうという向上心(菩提心)の成長と、衆生を救済しようという決意との二点にあった。修行者がこれらの心的態度を進展させている以上、すべての戒律を文字通りに守っているかどうかということは、ほとんど重要な問題ではない、という。事実、修行者がそのような心的態度に動機づけられている限りにおいては、いかなる戒律にも縛られる必要がなかったのである。この点を証明するために、安然は、伝統的な仏教説話を多数集めている。ここでは、『四分律』や『梵網経』で最も重要とされている殆どすべての戒律が、事実上破られている。

昔々、世間現という男がいた。彼は師に、忠誠心を示すためには千人の人を殺さなければならぬ、と教えられそれを実行した。彼は、殺した人の指を数珠つなぎにして頭飾りとしたために、アングリマーラ即ち「指の鬘」として知られていた。しかし、師に対する献身から殺生をしたのであるから、アングリマーラの行為は不殺生戒を犯したものと見做されるべきではない。七一

昔々、ヴィルダカ王は、数え切れないほど多くの人々を殺した。これは、彼の国の人々が邪悪で手に負えず、教化するのが困難だったからである。彼らは差し迫った死に直面して初めて、悟りへの向上心を起こしたのである。かくして、ヴィルダカ王の殺生は「法界へ入ること」と呼ばれ、不殺生戒を犯

したことはない。なかつたのである。(七二)

昔々、ヴァスミトラは、衆生を利するために次のような誓いを立てた。「願わくば、わたくしに口づけするものは、誰であれ能弁を得んことを。また願わくば、わたくしを抱くものは、誰であれ大なる智慧を得んことを。また願わくば、わたくしの手を取るものは、誰であれ大なる利益を得んことを。また願わくば、わたくしと婚姻するものは誰であれ、無上の悟りを得んことを」と。このような姪らな性的行為も、彼女の戒としてなされていたのであるから、彼女の行動は不邪淫戒を犯したものと見做されるべきではない。(七三) (中略) :

十悪や三毒がすべて戒律として行われ得ることを、汝らは知るべきである。アジャータシャトルは、彼の父母を傷つけ殺したが、父は無知であり母は貪欲だったからである。そのような行いをなすことで、彼は仏教において大きく向上したのである。また、デーヴァダッタは三逆を犯し、今は地獄にいるのだが、彼にしてみれば三禅の喜びのようなものである。遠い昔、彼はシャーキャムニ仏陀の師であり、今はシューキャムニ仏陀の弟子である。(中略) : : このように、五逆や三悪も(正しい状況の下では)すべて戒律に等しいということ、汝らは知るべきである。(七四)

昔世間現為孝。師教殺害千人。千人手指、編為頭鬘。是故名成、驚掘魔羅。此云指鬘。此孝為戒、非犯殺戒。

昔瑠璃王、殺無量人。以此城人剛惡難化、但臨斷命發菩提心。此殺名為入法界門。非犯殺戒。

昔和修密、發願利人。吸我口者得大弁才、合我胸者得大智恵、執我手者得大福聚、嫁我身者得大菩提。此姪為戒、非犯姪戒。 : (中略) :

当知、三毒十惡皆為戒行。阿闍世王、殺害父母。即無明父、亦貪愛母。行此非道、通達仏道。提婆達多、現造三逆、雖処地獄如三禪。伊昔仏師、今成弟子。 : (中略) : : 当知、五逆三惡、為皆戒行。

安然是また、ヴィマラキールティ〔維摩詰〕やマツリカー〔末利夫人〕といった俗人の例を引き、俗人でも仏教教理に深く通達できること、従って、不貞や不正直であっても、あるいは酒を断てないとしてもその妨げにはならない、ということも指摘している。(七五)

安然も、伝統的な持戒の奨励を、全く無視したというわけではなかった。梵網戒の授戒教本は、新しい受戒者に戒律の厳守を奨励する項で締めくくられるのが普通である。授戒式のこの部分は、「普通広釈」では第十一段に述べられている。それは持戒に関する十の理論から成り立ち、その最初は、小乗の修行者に向けられたものを含むすべての戒律を厳守するよう僧侶たちに促すところから始められている。しかしながら、彼の議論における後の九つの理論は、戒律の場合に応じた護持に関する分析であり、言い換えれば、戒律の全てあるいはいくつかが破られてもよいという状況を取り扱っているのである。例えば、殺生など眞の罪悪（性戒）と、道義的には必ずしも悪くはないが戒律で禁じられている行為（遮戒）――それはしばしば社会慣習にあわせる必要から生じたものであるが――との間には区別が設けられる。衣服やアルコール飲料に関する制限などは、後者の戒律の典型であり、修行者は、道徳の基準（性戒）に比べ、むしろこの慣習に基づいた戒律（遮戒）の方を無視することができた。つまり、このような区別は、僧侶がどの規則に従うべきかを選択するのに役立ってきたのである。そうすると僧侶の戒行とは、インドや中国で過去何世紀にもわたってなされてきたものにかわって、九世紀の日本で行われていた修行の実態を反映したものである、ということができるであろう。しかし、それにしても安然はあまりに行き過ぎていた。彼は殺生に関する戒律も、他者を利するため、あるいは仏教の教えに導く方便としてならば破ることができる、とまで主張するに至ったのである。

安然是また、受戒した僧侶に戒律に従うよう厳しく要求しすぎると、かえって抑制しようとしている情動、

特に性的欲求が一層強くなってしまふのではないか、とも述べている。あまり厳密にしすぎるよりも、僧侶の戒行にはむしろ緩やかな方法を取った方がよい、というのである。安然是その様子を釣りに譬える。魚が餌に喰いついた時、釣り人があまり強く糸をひきすぎると、針と魚の両方をもって行かれるであろう。だが、魚にいくらか自由を与えてやるならば、ついにはそれを釣り上げるものである、と。

結局、安然是、真の大乗の修行者が戒律を破るとすれば、それはただ対象を分別した時だけである、と主張した。「円乗の菩薩にとつては、すべての現象が真如のしるしを有している、ということを知るべきである。もし、男性と女性、自己と他者、持戒と破戒といった思いを抱かなければ、その時は真に戒律を持しているというのである（当知、円乗菩薩、一切諸法、皆真如相。無男女想、無自他想、無持無犯、名真持戒。）」

(七五)

ところで、安然の戒律の見方は、全くの新しいものというわけではない。彼は、その議論を補強するため、さまざまな経論から引証を繰り返した。しかし、彼がそうする場合、それらの経論にはしばしば新しい意味が付与されている。それらは本来、誠実な懺悔の有効性や仏陀に対する信仰の力、仏性の純粹性や善惡の非實在性、あるいは方便的な教えの使われ方といった問題に関するものであったが、安然是、今や戒律との関連においてそれらを引用するのである。それらの経典で重要とされている点は、あくまで教理上の問題を論ずるところにあり、僧侶の戒行に対する緩やかな態度を助長することではなかった。実際いくつかの経典には、悪行を正当化するかにみえる教義を誤用しないよう警告するくだりさえ含まれている。ところが、安然によって授戒教本に破戒の例が繰り返し引用されるとき、それらは、戒を与えられさえすれば戒律の厳守にこだわる必要はない、という印象を与えてしまっている。戒律を破った人物のさまざまな事例は、例外的なものとして扱われているのではなく、受戒した者すべてにむけられた一般的意義をもつ話として取り

上げられているのである。

さて、安然の持戒のための十の理論は、清浄な戒律の三つの集まり（三聚浄戒）の分析で締めくくられている。（1）悪を妨げる戒（摂律儀戒）（2）善を促す戒（摂善法戒）（3）衆生を利する戒（利衆生戒）という三つの範疇は、もともとは同じ戒律の異なる側面について言うものであったが、それらは、さまざまな戒律を止悪の戒を一番低いものとする三段階の組織に位置づけるものとして、長く用いられてきた。摂律儀戒は、十の理論の中で言及されるさまざまな戒律を包含するもので、そこには『梵網經』に由来する戒律も含まれている。摂善法戒は、四三昧耶戒に等しいものとされている。利衆生戒は、修行者が感謝しなければならぬ四つの集まり、即ち両親・一切の衆生・王及び三宝を、援助救済することから成り立つとされている。これらは、中国人僧侶の手が入った『心地觀經』の經文に基づくものである。^{〔七五〕} また、安然が他者を救済する義務を強調したのも、孝と戒とを同一視した『梵網經』の經文に拠るものである。^{〔七六〕} かくして、善を促し衆生を利するという目的にかなったものであれば、いかなる行為であれ、たとえそれが止悪の戒を文字どおり破るような行為であったとしても、それは戒律を護持していることになる、というわけである。

もちろん安然も、利己的な動機からおこされた破戒を許していたわけではない。しかし、彼はあまりに寛容な戒律の解釈を、事実上説いてしまった。それはあまりに寛容であったがために、僧侶の戒行の深刻な墮落をやすやすと招く結果となってしまうたのである。

5 安然の小乗戒に対する立場

安然の小乗戒に対する立場は、天台の殆どの先人たちとは異なるものである。最澄は、『四条式』の中で、

天台の僧侶は比叡山での十二年の修行を満了すれば、奈良へ行き小乗の四分律を受けることもできる、としていた。しかし、最澄の没後、彼の弟子たちは小乗戒を方便的なものとして顧みず、以後、続く天台の思想家たちの殆どすべては四分律に批判的な立場を取ったのである。（まじ）円珍が、「梵網經」を補うために「四分律」にある手続きのいくつかを適用したときでさえ、天台僧が四分律を受戒するなどということは何ら示されてはいなかった。

しかし安然是、小乗戒に対して、初期天台のどの学匠よりもずっと好意的な態度を取っていたようである。安然の小乗戒に関するたいへん明解な叙述は、「普通広積」の第十一段、持戒のための十の「奨励」の第一番目に見られる。

あらゆる戒律を守ることについて。「梵網經」によれば、十重四十八輕戒については「それらの一つでも犯してはならない」という。もし比丘・比丘尼・沙弥・沙弥尼・優婆塞・優婆夷あるいは式叉摩尼のいずれかになろうとするならば、十重四十八輕戒のすべてに従うべきである。「瑜伽師地論」は、声聞は自分を利するのと同時に他者の意見にも関心を寄せるが、菩薩は他者を利することに主な関心を寄せるべきである、という。従って菩薩は、世論や慣習に依じて設けられた戒律（譏嫌戒）を、すべて護持すべきである。たとえそれらの戒律が、究極の教えにとって不可欠なものではないにしても。また菩薩は、方便的な教えである小乗の戒律も、すべて護持しなくてはならない。人・天として再生することにつながる戒律もまた同様である。もし我々がそれらの戒を護持しなければ、他者の救済を十分にはできないであろう。人々が我々を誇るようなことになれば、彼らはそのために悪道に墮ちてしまうであろう。

(八〇)

一遍持諸戒門。如梵網云、十重四十八輕戒、不応一一犯之。故須此中、隨有欲成、若大比丘、若比丘尼、若優婆塞、若優

婆夷、若沙弥沙弥尼、若式又摩尼、皆周遍持十重四十八輕戒。又如瑜伽師論云。声聞自利、尚護他心。況諸菩薩、利他為先。故應遍護諸譏嫌戒。故須雖非自行実乘戒法、而諸權乘小乘人天乘等所持戒法、皆應遍持。若非遍持、令他譏嫌自闕利他行、令彼墮惡道。

一見すると、安然是、天台僧に梵網戒と四分律の両方を堅守するよう主張し、天台宗における僧侶の戒行を強固なものにする立場を取っているかに見える。しかし、彼の四分律の容認は、おそらく他の要因に動機づけられてのものであろう。第一に、天台宗の自治は奈良の諸宗の統制から離れ、既にすっかりと確立していたために、天台の僧侶が四分律を受戒したからといって、それが天台の独立をおびやかすものではなくなっていた、ということがあげられる。幾人かの僧侶、例えば安然の師である遍昭などは、天台と奈良諸宗との緊張を和らげるため、また天台僧の僧綱への任用を促す手段として、弟子たちに奈良で勉強することを許していた。また第二に、貴族の一部が、東大寺と比叡山の両方の戒壇で受戒したいと要求し始めた、ということもあげられよう。安然の小乗戒に対する立場は、両方で戒を受けるための天台としての理論的根拠を提供したのである。このように見ると、彼の小乗戒の容認とは、天台宗の僧侶の戒行を強化しようとしたのではなく、むしろ鋭い政治的な措置であったと見るべきであらう。(八一)

五 結語

「梵網經」は五世紀末に中国で編纂された。その時代は、道德に関する小乗と大乘の經典が翻訳された直後に当たり、中国人の戒律に対する興味が頂点に達した時期であった。それ故、「梵網經」の内容は当時に

おける中国人の関心を反映しているといえ、そこには孝の問題や仏教と国家の関係といった話題が、顕著なかたちで述べられている。その編纂から一、二世紀の中に、「梵網經」は、中国の仏教徒の生活において重要な役割を担うようになり、その註釈書も、唐朝で指導的な立場にあった幾人かの僧侶たちによって著されるに至った。彼らの「梵網經」の解釈を詳しく見ると、「梵網經」は中国でさまざまな方法で用いられ、その際には、彼らの解釈に利用された諸經典に基づいて用いられるのがしばしばであったことなどが知られる。^(八三)また、「梵網經」は、朝鮮仏教においても大きな役割を担うことになった。^(八五)

この小稿の焦点は、奈良時代以来、日本の宗教史において最も影響力のあった偽經の一つ「梵網經」が、初期の日本天台においてどう解釈されたのか、という点にあった。八二二年、「梵網經」を天台の授戒の基礎としたいという最澄の申し出が許可されたことで、「梵網經」は日本天台宗における僧侶の戒行の根本經典となった。しかし、そうなる以前に、梵網戒が施行される上での基本的な問題は、解決されていなければならなかったのである。最澄の弟子たちはこの仕事に尽力することなく、かわりに、彼らの時間と労力の殆どすべては密教を修得する方に捧げられた。円仁と円珍は、梵網戒を四分律や大乘戒の經典からの引用をもつて補おうと試みたが、「梵網經」の施行における実際的な問題を解決するような首尾一貫した包括的な著作は、ついに書かれなかった。加えて彼らは、天台の密教に対する関心の増大が僧侶の戒行にどのような影響をもたらすのか、という問題にあえて目をつぶっていた。結局、最澄の没後六十年、安然の「普通広釈」によってこれらの問題は解決を見るのであるが、そのやり方は、最澄や円仁・円珍にとっておそらく満足のいくものではなかったであろう。

安然は、密教を僧侶の戒行に関係づけようと真剣に考えた、光定以来初めての天台僧であった。安然にとって、密教の理念的で抽象的な(三昧耶)戒で述べられる心的態度は、宗教上の行為を基礎づけるものとし

て有用なものであった。もし、「梵網經」や「四分律」の戒が、三昧耶戒の心的態度に従って行動しようという修行者の努力の結果として破られることになったとしても、そのような違反は本意ながらも必要なこと、なのである。さらに、そのような高尚な正当化もなされずに破戒が行われたとしても、懺悔儀式の効力を利用する、あるいは単に受戒をし直す、ということが可能であった。このような戒律の自由な解釈がなされることで、梵網戒を僧侶の戒行の効果的な規範として役立たせるために、その解釈における多くの実際上の問題を解決しようとすることは、もはやさほど重要視されなくなったのである。たいていの天台の指導者たちは、僧侶の品行を規制するために教団規則の著作類を頼りにするようになったが、それらの規則の大部分において梵網戒が言及されることは、殆どあるいは全くなかった。

安然是天台宗の座主を務めることはなかったので、その「梵網經」の解釈は、彼の存命中にはさほど影響力を持たなかったことと思われる。しかし、数世紀を経るにつれて、彼の戒律の解釈は多くの僧侶に受け入れられるようになった。というのも、彼が、多くの經典の引用を駆使した、説得力のある、思わず引き込まれてしまうような議論を提示していたからに外ならない。加えて、日本社会の社会的経済的諸条件が、初期の天台僧には訴えるところのあった宗教的厳格さの追求にさほどの興味を示さない、多くの僧侶の受戒を促したということも、それに関係していよう。

安然の時代以後、他の戒律の解釈も展開されたが、それらの多くもまた、戒律を自由に解釈するという結果に帰着していった。例えば、密教による解釈がなされるかわりに、「法華經」によって「梵網經」が考察されることもしばしばであった。「法華經」には、行為に関する一般的な教説はあるものの、僧侶の戒行に関する詳しい規則は存在しない。したがって、個々の戒律は、「法華經」の全体的な趣旨が守られている限り破られることはない、とされたのである。「円頓戒」という言葉は、天台の戒律として今日広く知られて

いるものであるが、それは「梵網經」の規則が「法華經」の原理原則に従属させられているという意味で、一般に用いられるようになったものである。(八四)

また、戒律は他の実践行とも同一視された。天台の中でも恵心流と檀那流は、三觀等を修することは戒律を護持するのに等しいと主張し、その結果、「梵網經」の細かい規則は堅守する必要はない、としたのである。この見解を支持する者にとって、戒律の血脈をつなげることはもはや必要ではなくなり、授戒儀式もあまり重要なものとは見做されなくなった。平安時代の終わりまでに、授戒式は、天台や他の宗派においては小さな役割しか果たさなくなり、場合によっては行われなくてもよいとされるにまで至った。(八五)

他の伝統、例えば浄土宗西山派や天台の真盛派のようなところでは、浄土修行の実践、特に阿弥陀の名号を唱えることは、戒律を護持することと同じであると主張した。これらの伝統では授戒の重要性を認めてはいたが、梵網戒の嚴守については、念仏を唱えることが修行者に蓄積された罪を取り除くという理由から、必ずしも必要とはされなかったのである。(八六)

主張された内容は様々であったが、つまるところ、「梵網經」の実際上の規則は、一見高い原理とみえるところから一般的に無視されてきた、と言えるであろう。断続的には特定の宗派で、梵網戒の復興あるいは四分律の新しい使用法の呼びかけなどの改革が試みられたこともあったが、それらの殆どは程なく失敗に終わったのである。

日本天台における「梵網經」の歴史は、いくつかの偽經が、東アジア仏教においてたいへん重要な役割を果たしたということを示している。この例においては、「梵網經」が、日本天台の修行者をして、印度・中国の行動や思考の型が持ついくつかの制約から解放せしめるよう、解釈されていったのである。天台の僧侶による「梵網經」の使われ方は、これら偽經の解釈というものは絶えず変化するものであり、しばしば編者

の本来の意図を劇的に変容させてしまふ、ということを表していると言えるであろう。

註

- (一) 『梵網經』は J.J.M.De Groot により、仏語に翻訳されてゐる。"Le Code du Mahāyāna en Chine: Son influence sur la vie monacal et sur le monde monacal" (Amsterdam: Verhider Kon.Ak.van Welenssch, 1893), pp.14-88.
- (二) 『出三蔵記集』大正五五、No.2145 七九b。『梵網經』大正二四、No.1484 九九七 a - b。明曠『天台菩薩戒疏』大正四〇、No.1812 五八〇c。法藏『梵網經菩薩戒本疏』大正四〇、No.1813 六〇五 a。
- (三) 『瓔珞經』は、おそらく『梵網經』よりもやや遅れて編纂されたものと思われる。それは『梵網經』と密接な関係にあり、両方とも同じ十重戒への論及が見られる。『瓔珞經』の編纂と他の經典との関係については、佐藤哲英『統・天台大師の研究』(百華苑、一九八一年)七二—一二頁において広範に論じられている。
- (四) 『梵網經』の註釈書のほとんどは下巻の戒律についてのみ論じているが、法相の註釈のいくつかは上下二巻ともに関心を払っている。註釈の概観については、白土わか『梵網經研究序説』(『大谷大学研究年報』二二、一九七〇年、一一九—一二二頁) 参照。
- (五) 白土は、註釈者たちによって、四つの異なった『梵網經』の波羅提木叉が使用されていたことについて言及している(『梵網經研究序説』一一一—一二四頁)。
- (六) 天台宗の事実上の開祖である智顛は、『梵網經』の戒律に関する註釈『菩薩戒義疏』(大正 No.1811)を著したとされている。しかし彼の他の著作の中で菩薩道の修行の階梯が論じられる際には、『梵網經』ではなく、より組織的で、修行の階梯についてさらにまとまった議論を持つ偽經『瓔珞經』に依拠している。智顛や他の中国の学者

- たちは、問題のある経文でも仏教の基本的な目的にかなうと信じた場合、それが偽経であることを知りながらすんで参照した。牧田諦亮「天台大師の疑経観」(『止観の研究』、岩波書店、一九七五年、二〇一―二二五頁)参照。
- (七)「高僧伝」大正五〇、No.2059 三三三b、三六一b。
- (八)「梵網経」の後序は、大正五五、No.2145 七九b。序は、大正二四、No.1484 九九七a―b。後序と序については、望月信享「仏教経典成立史論」(法蔵館、一九七八年)四四二―四四九頁において分析がなされている。後序と序はまた、Leo Pruden "Some Notes on the Fan-wang ching" (『印度学仏教学研究』(以下「印仏研」と略す)一五―二、一九六七年、九一五―九二五頁)参照。
- (九)「衆経目錄」大正五五、No.2146 一四〇a。
- (一〇)望月「仏教経典成立史論」四四二―四五〇頁。望月の「梵網経」の中国撰述に関する主張は「浄土教の起源及発達」(山喜房仏書林、一九七二年)一五五―一八四頁にも見られる。他の多くの学者も、「梵網経」は中国で編纂されたと論じている。大野法道「大乘戒経の研究」(理想社、一九五四年)二五二―二八四頁、石田瑞麿「梵網経」(大蔵出版、一九七一年)十一―十五頁、白土「梵網経研究序説」、同「梵網経の形態」(『大谷大学仏教学セミナー』一六、一九七二年、三〇―四二頁)参照。平川彰は、「梵網経」は中国で編纂されたにせよ、その内容の多くは直接インドに取材したものであると論じている。平川の見解については、蔡印幻「新羅仏教戒律思想研究」(国書刊行会、一九七七年)三九六頁に収められている。
- (一一)それぞれ、大正No.245, 374, 1581, 1582, 1488。これらの経典の諸問題は Groner によって論じられている。² "The Ordination Ritual in the Platform Sutra within the Context of the East Asian Vinaya Tradition" in Fo-Kuang Shan Report of International Conference on Chan Buddhism (Kaohsiung, Taiwan: Fo-Kuang Shan, 1990). 「梵網経」がどのように他の経典の引用に基づいているかについては、便利な表が、大野「大乘戒経の研究」二六七、二七一―二七三頁にある。

- (一) 望月「仏教経典成立史論」四四六頁。
- (二) 統高僧伝』大正五〇、No.2060 四七一b。「歴代三宝紀」大正四九、No.2034 一〇〇a。
- (三) 梵網經』大正二四、一〇〇四a-b。
- (四) 第十三、十七、二十一、三十七、三十八、三十九、四十、四十二、四十三、四十七、四十八輕戒。重戒は大正二四、一〇〇四b-一〇〇五aに、輕戒は一〇〇五a-一〇〇九bにあげられている。それぞれの戒律については、頁数を引用するよりも、むしろ番号によってそれを示した。
- (五) 第一-三重戒。境野黄洋は、中国の『梵網經』の註釈書を分析し、十重戒および四十八輕戒中の三十六の輕戒が、在家信者・僧・尼僧に適用されてきたのが普通であった、と論じている(『支那仏教精史』、国書刊行会、一九七二年、八四二-八四三頁)。しかし、戒律が適用される人々の範囲は、個々の註釈者によって異っている。法蔵は、『梵網經』を事実上だれにでも当てはまるものと解釈しているが、智顛は、修行の進んだ菩薩にのみ適当なものと解釈した。(吉津宜英「法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』」、鎌田茂雄博士還暦記念論集刊行会編『中国の仏教と文化』、大蔵出版、一九八八年、二七三-二七四頁。)
- (六) 特別な招請(別請)は、三つの輕戒で言及されている(第二十六-二十八輕戒)。「梵網經」はこの問題に対し、一定の状況下では別請を許す「四分律」や「瑜伽師地論」よりも厳しい立場を取っている。別請の完全な禁止は実際的ではないので、ほとんどの註釈者は時々それを許容している。僧官となる者に要求される条件については、第二十五輕戒で言及されている。
- (七) 佐藤達玄「梵網經における新学菩薩の戒律」、「駒沢大学仏教学部研究紀要」四一、一九八三年、一一一頁。
- (八) 藤堂恭俊は、支配者がしばしば菩薩戒に従う弟子として取り扱われた南朝の仏教と、支配者がときに仏陀と同一視された北朝の仏教とを比較している(『江南と江北の仏教-菩薩戒弟子皇帝と皇帝即如来』、「仏教思想史」第四卷、一九八一年、一一一八頁)。土橋秀高は、『梵網經』編纂者の目的の一つは、支配者をして菩薩の大乗的な

精神に一致した行動をとらしめるよう感化することにあつた、と述べている（「戒律と王論——梵網戒について」、『龍谷大学論集』四〇四、一九七四年、二〇一—五四頁）。安然是、菩薩戒がいかにしばしば支配者に授けられたかに気づいており、その問題を「普通広釈」の中で論じている（大正七四、七六〇b—c）。

(二〇) 佐藤「梵網経における新学菩薩」一一六頁。石田瑞磨「鑑真——その戒律思想」（大蔵出版、一九七四年）二五三—二六七頁。

(二一) この問題についての十分な議論は、土橋秀高「戒律の研究」（永田文昌堂、一九八〇年）一〇三三—一〇四六頁及び、Groner "The Ordination Ritual in the Platform Sūtra" 参照。

(二二) 小乗戒に対する「菩薩地持経」と「瓔珞経」の立場の相違についての議論は、Groner, "Saichō: The Establishment of Japanese Tendai School" (Berkeley: Berkeley Buddhist Series, 1984), p.215 参照。

(二三) 第一重戒に対する中国人の見解の概観は、石田「梵網経」七五—八二頁参照。

(二四) Groner, "Saichō", p.119.

(二五) 天台の僧侶によって編纂された僧院の規則については、尾上寛伸「天台宗における教団護持の諸問題」（『日本仏教学会年報』三九、一九七三年、一五一—一七二頁）を参照。

(二六) 円珍「普賢菩薩行法経文句合記」、「大日本仏教全書」（仏書刊行会、一九二—一九三〇年）第二六卷、五〇八a—b。

(二七) Groner, "Annen, Tankei and Henjō and Monastic Discipline in the Tendai School: The Background of the Futsū Jūbosatsukai kōshaku" *Japanese Journal of Religious Studies* 14.2-3 (1987), p.133; and idem, "Saichō", pp.301-302.

(二八) 浅井円道「上古日本天台本門思想史」（平楽寺書店、一九七三年）三七〇頁。光定・円仁・円珍の戒律に対する見解については、Groner, "Saichō", pp.292-306 に論及がある。初期天台における密教と戒律の相互作用に関する

る有意義な議論は、石田瑞麿「円戒と密教との交渉」(『印仏研』九一、一九六一年、二七七―二八〇頁)参照。

(一九)『大日経疏』大正三九、No.1796 七五七c。この原理は、時として密教の三昧耶戒にも当てはめられ、天台の伝統でも、十重三昧耶戒の一つを犯すことでも偷蘭遮罪とされることがあった(『三昧耶戒私記』、大森真応編)国訳聖教体系』台密部三、国書刊行会、一九七五年)。偷蘭遮罪とは、波羅夷罪や僧残罪(それぞれ、教団からの追放と僧侶の資格の一时的な停止によって罰せられる)の未遂の罪といえるであろう。与えられていた例の中には、悪人を殺そうとしていたものの先に誰かに殺されてしまった、という殺人未遂の場合があげられている。死亡した人間は殺そうにも殺せない、故に彼の死はその僧に波羅夷罪を負わせる根拠とはならない、というのである。偷蘭遮罪はたいていの場合、罪過を懺悔することによって許されるが、それに必要な懺悔儀式の種類は、罪の重さによって異なっていた(平川彰『原始仏教の研究』、春秋社、一九六四年、二八三―二八八頁)。

(三〇)大村西崖は、彼の記念碑的著作『密教発達志』(仏教刊行会、一九一八年)において、密教経典を翻訳の順序に従って論じている。律で禁じられている行為を含む儀式への言及は、後期の経典において顕著に見いだされるが、そのような行為に対する言及はすでに不空金剛の時代から多数見いだされる(同書、五四〇―五四二、六七七―六七八、六八〇、六八四、六九〇頁)。

(三一)『大毘盧遮那成仏神変加持経』大正十八、No.848 三九b。『大衆金剛不空真実三昧耶経般若波羅蜜多理趣釈』大正十九、No.1003 六一六c。『大毘盧遮那成仏経疏』大正三九、No.1796 七五九a。

(三二)密教に関係するいくつかの道德上の問題についての議論は、松長有慶『密教経典成立史論』(法蔵館、一九八〇年)六四―八二頁参照。

(三三)『大日経義釈演密鈔』卅統蔵一、三七、一一二。また『宋高僧伝』大正五〇、No.2061 七一五cも参照。『宋高僧伝』は、十一世紀に中国僧贊寧によってまとめられた著作。日本の台密の学者たちは、円教と密教は共に一乘に属するもの、という立場を取っていたといわれる(小野玄妙編『仏書解説大辞典』、大蔵出版、一九六四年、第七

卷、三八七a)。

(三四)「普通広釈」が中世の天台において果たした重要な役割については、十四世紀初頭の「溪嵐拾葉集」に言及がある(大正七六、六九二b)。現代の学者の多くは、安然の戒律観が以後の日本の僧侶の戒行に対する態度に決定的な影響を与えたと主張している。それらの中では、塚本善隆編「浄土宗大辞典」(山喜房仏書林、一九七四年)第一巻、一四一c、高木豊「鎌倉仏教史研究」(吉川弘文館、一九八二年)五五頁、多賀宗準「榮西」(吉川弘文館、一九六五年)二二六―二二七頁、藤田海龍「円頓戒思想史上に於ける五大院安然の位置」(仏誕二千五百年記念学会編「仏誕二千五百年記念学会紀要」、一九三五年、五七―六二頁)、利根川浩行「初期日本天台の円戒」(『天台学報』二七、一九八四年、七五―七九頁)などがあげられよう。

(三五) 湛然の授戒教本である「授菩薩戒儀」(卅統蔵二、十、一)は十二部の構成を確立し、後に続くほとんどの教本はそれに従った。それについての議論は、Groner "The Ordination Ritual in the Platform Sūtra" を参照。例えば「授菩薩戒儀」(大正No.2578 安然によって和国本と呼ばれた)は、最澄とその直弟子の一人によって日本天台宗のために書かれたものであるが、それは湛然の教本に忠実に従っている。

(三六) 証真の疏は現存しないが、円琳(一一七四?)による「菩薩戒義疏鈔」(『大日本仏教全書』、鈴木学術財団、一九七一年、第十六巻、一―六五頁)におよそ五十回引用されている。証真は、天台座主慈円の支持を得て、智の教義を密教と本覚思想に従属させようという日本の天台僧に反対しようとした。また彼は、中国の伝統的な顕教たる天台教学の研究を復興させるため、智の主要な著作に広範な註釈を施しもした。証真の持戒を復興させようという意欲は、おそらく密教に対する彼の批判的な態度と密接に関係しているであろう。「梵網経」に対する証真の疏についてさらに参照したい向きは、中尾良信「円琳鈔における証真の引用」(『駒沢大学院仏教研究会年報』十三、一九七九年、六六―七三頁)、小寺文顕「宝地房証真の寺家菩薩戒略作法」(『印仏研』十八―二、一九七〇年、三〇頁)参照。

(二七)「普通広釈」大正七四、七六四b。十方便学処は、十善戒と同一視されたかたちで「大日経」に見られる(大正十八、三九a-c)。四性罪は、それが犯された状況の如何に関わらず、本質的に不道德な悪行と見做される。それらは殺生・偷盜・邪淫・妄語の四である。

(二八)「教時問答」大正七五No.2396 四〇〇a-b。四重戒は、おそらく「菩薩地持経」に言及されているものであろう。六重戒二十八輕戒は「優婆塞戒経」(大正No.1483)に見られる。また、ここで言及されている五乘については、Groner, 'Saichō', pp.183-186 で論じられている。安然の言及した曼荼羅は、胎藏界曼荼羅である。

「金剛頂経」と「梵網経」は共に、同じより大部の經典の一部分に過ぎないとされており、註釈者たちは二つの經典が関係しているのではないかと考えていた(大正三九、No.1788 八〇八a)。「金剛頂義決」は、金剛智の金剛頂経に対する註釈を記録したものであり、それは不空によって七三年に書き留められたとされている。もしこの年号が正しいものであれば、「金剛頂経」の最初期かつ最重要の註釈の一つといえよう。「金剛頂義決」はもともと三卷本であったといわれるが、後の二卷は円珍が日本に将来した頃までには既に失われていたという。經典には唐王朝の年号(開元十一年)がはっきりと示されているのであるが、大村西崖は、不空によって記録されたという伝説に対して異議を唱え、その正当性に疑問を投げかけている(大村「密教發達志」五〇七―五〇八頁。小野「仏書解説大辞典」第三卷、四八〇頁)。

「梵網経」を「金剛頂経」でいう第一段階であるとすると安然の註釈は、密教の思想家に用いられる四段階の釈法(四重秘釈)を参照したものである。即ち、(1)浅略―表面的な釈釈と見做される、(2)深秘釈―顯教の釈釈と見做される、(3)秘中深秘釈―顯教では説かれない問題を説明する密教ものと見做される、(4)秘秘中深秘釈―密教の釈釈で最も深いものと見做される、の四である。安然は「灌頂具足支分」の中で、金剛智が「梵網経」を第一段階に位置付けたのは、「梵網経」が七逆罪を犯した者に対し授戒を制限しているという理由からであろう、と論じている(大正七五、No.2393 二三四a)。また、安然は他の著作において、「梵網経」は「華嚴経」の結経であり、

両者は共に「金剛頂経」の初歩の教えである、と述べている（大正七五、No.2397 五一三a）。

(二九)「金剛頂一切如来真实撰大乘现証大教王経」大正十八、No.865 一〇七c—一〇八a。シャーキヤムニの悟りに関する説話が、密教の立場から改変された意義についての議論は、平川彰「インド仏教史」(春秋社、一九七九年)下巻、三四三頁参照。安然是この説話を、天台の授戒の基礎がおかれるものとして取り扱っている(「普通広釈」大正七四、七七五a)。「普通広釈」以外の資料に基づいて、安然の三昧耶戒に対する見方を論じたものとしては、窪田哲正「安然の三昧耶戒説について」(「印仏研」三五—一、一九八六年)一五〇—一五三頁)参照。

(四〇)三昧耶の四つの定義は「大毘盧遮那成仏経疏」(大正三九、六七四c)の経文に基づいている。「大毘盧遮那成仏経疏」は、東アジアの密教に最も大きな影響を与えた經典の一つである大日経の註釈書であり、善無畏と一行によって著されたものである。この定義は、以後、東密と台密の両方の著作に受け入れられている。例えば、大森真応「国訳聖教大系」台密部三を参照。三昧耶戒に対する現代の研究の殆どすべては、真言(東密)の解釈に基づいている。台密の解釈に関する資料で最良のものは、「三昧耶戒私記」の註釈(「国訳聖教大系」台密部一、七九頁)と渋谷慈鑑編「冠導挾註灌頂式文」(一九三八年、一—三八頁)である。これら二つの著作を収めた書物も、安然以後に編纂されている。「阿婆縛抄」(大正図像部八、七七九—七八七頁)も参照のこと。

(四一)一九八三年六月十五日における大正大学教授木内堯央との対話による。梅尾祥雲は、真言宗ではさまざまな儀式で三昧耶戒が授与されると述べているが、血脈によると三昧耶授戒は普通二つの方法で用いられたという。それは、(1)単なる初歩の伝授(結縁)、(2)初歩及び高位の伝授(伝法)、の二つである(「密教事相の研究」、臨川書店、一九八二年、一一三頁)。

(四二)小野勝年「入唐求法行歴の研究——智証大師円珍篇」、法蔵館、一九八二年、二二四頁。

(四三)「大日経」大正十八、四〇a、十二b。

(四四)「無畏三蔵禅要」大正十八、No.917 九四三c—九四四a。善無畏の十三昧耶戒は、空海の三昧耶戒の見方に

重要な役割を果たした。〔「秘密三昧耶仏戒儀」、勝又俊教編「弘法大師著作全集」、山喜房仏書林、一九七〇年、第二卷、一五九—一六〇頁〕。

(四五) 空海は、一般に奈良の僧侶に受け入れられる戒律の立場を取っていた。しかし、一つだけ異なるのは、四分律の代わりに十誦律に従っている点である。空海がそのような選択をした理由としては、(1) 不空や他の中国密教の諸師たちが十誦律に従っていたこと、(2) 最澄が四分律を評価しなかったこと、(3) 十誦律の譬喩が大乗的要素を多く含んでいること、などがあげられる。(高木神元「空海の戒と付法について」、和田秀乗・高木神元編「日本名僧論集三 空海」、吉川弘文館、一九八二年、一一一—一二二頁。平川彰「戒律と密教」『密教学研究』十八、一九八六年、二—五頁。勝又俊教「密教の日本的展開」、春秋社、一九七〇年、六五—一〇四頁。空海の四分律に対する見解については、同書九四—九五頁で論じられている。)

(四六) この論争についてのしかるべき解説については、石田瑞麿「園城寺戒壇」(『日本仏教思想研究』、法蔵館、一九八六年、第二卷、一四五—一九六頁)、辻善之助『日本仏教史』(岩波書店、一九四四年)第一卷、八二四—八四二頁参照。

(四七) 『金剛寺文書』No.105は、平田俊春『平安時代の研究』(三一書房、一九四三年)一一—一四頁に引かれてゐる。

(四八) 中国天台における円戒という語の意味についての議論は、Groner, "Saichō", pp.220-236 参照。

(四九) 即身成仏における天台の見解についての研究は、次のGronerの論文を参照。"The Lotus Sūtra and Saichō's Interpretation of the Realization of Buddhahood with This Very Body (sokushin jōbutsu)," in George J. Tanabe, Jr., and Willa Jane Tanabe, eds., *The Lotus Sūtra in Japanese Culture* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989); "Tendai Interpretations of the Realization of Buddhahood with This Very Body (sokushin jōbutsu) after the Death of Saichō: Sources and Preliminary Considerations," in

David Chappell, ed., *Studies in Tendai/T'ien t'ai* (forthcoming); "Shortening the Path: The Interpretations of the Realization of Buddhahood in This Very Existence in the Early Tendai School," in Robert Buswell and Robert Gimello, eds., *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transmutations in Buddhist Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991).

(五〇)『普通広釈』大正七四、七五八。

(五一)六即についてのみ詳細な議論をめぐらせ、Groner, "Saichō", pp.28n-29n; and idem, "The Lotus Sūtra and Saichō's Interpretation of the Realization of Buddhahood with This Very Body" 参照。

(五二)『普通広釈』大正七四、七六五b。この引用は、『大円覚経』(大正十七、No.842 九一五)『梵網経』(大正二四、一〇〇四a)『妙法蓮華経』(大正九、No.262 三一a Leon Hurvitz, trans., "Scripture of the Lotus Blossom of Supreme Dharma [New York: Columbia University Press, 1976], p.176) などに見られる。『大円覚経』の教義は、忠実な引用ではなく、むしろ要約されている。

(五三)石田瑞鷹『日本仏教における戒律の研究』(在家仏教協会、一九六三年)四一四—四一五頁。

(五四)『大日本仏教全書』(鈴木学術財団)第四一巻、六八a—八四a。

(五五)『梵網経』大正二四、一〇〇三c、一〇〇六b。「同一」を意味する三昧耶の定義についての議論では、しばしば三昧耶戒と仏性の結び付きがあげられる。

(五六)この問題の取り扱いについては、土橋秀高「性と修の問題——涅槃経における展開」(『戒律の研究』一九三—二一三頁)に基づく。

(五七)戒の本質が、人体に入る"quasi-physical" [物質の如き]存在であると見做されるいくつかの理由について論じたものとして、Hirakawa Akira, "A History of Indian Buddhism: From Sākyamuni to Early Mahāyāna"

(Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), chap. 12 参照。

(五八) 最澄『授菩薩戒儀』大正七四、六二八b。湛然『授菩薩戒儀』(『浄土宗全書』、山喜房仏書林、一九七一年、第十五卷、八七六一―八七七頁)。この授戒教本に説かれる『大般涅槃經』からの引用は、例えば大正十二、No.374 五一一a、五三三b、No.375 七五五a、七七八aなどに見られる。

(五九) 『瑜伽師地論』大正三〇、No.1579 五三二a。恵谷隆戒『安然の普通広釈にみられる円戒思想』(『奥田慈応先生喜寿記念仏教思想論集』、平楽寺書店、一九七六年)三一七頁や小寺文穎『安然和尚と円戒』(『安然和尚の研究』、同朋舎、一九七九年)九〇―九二頁の主張によると、三つの分類はおそらく安然によってなされたようである。『瑜伽師地論』の一節は四つの戒の型をあげているが、註釈者のほとんどに無視されている。

(六〇) 梵網戒の血脈に(こゝには、Groner, "Saicho", p.259 参照)。

(六一) 『普通広釈』大正七四、七七三c。

(六二) 同、七七四a。

(六三) 『瑜伽師地論』大正三〇、五一五c。『菩薩地持經』大正三〇、九一三b。『菩薩瓔珞本業經』大正二四、一〇二四b。

(六四) 『普通広釈』大正七四、七六四c、七六五b。

(六五) 同、七五九b、七七三b。この立場は、太賢の梵網戒の註釈の中で、註釈者によって取られたいくつかの立場のうちの二つとして述べられている(大正四〇、No.1815 七二六b)。集法悦陀羅尼は、『七仏八菩薩所説大陀羅尼神呪經』(大正二一、No.1332 五四四b―c)と『陀羅尼雜集』(大正二一、No.1336 六三二a―b)に述べられている。『集法悦』は奈良時代の目録にも記されている(石田茂作『写經より見たる奈良朝仏教の研究』、原書房、一九八二年、目録No.1795)。十二、三世紀には、七逆罪のいずれかを犯した者でも悪行を懺悔さえすれば受戒できるかどうか、という問題について論争がおこった(窪田哲正『円戒における七逆授戒の問題』、『印仏研』三二―三三頁、一九八四年、七五〇―七五三頁)。

- (六六) 悪を観ずるといふ智顛の解釈についての意見は、田村芳朗「仏教の思想——5 絶対の真理」(角川書店、一九七〇年) 一六三—一六五頁、及び Neal Donner, "Chih-t's Meditation on evil" in David Chappell, ed., *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), pp. 49-54 参照。智顛の懺悔についての考え方と殺生が正当化される例については、福島光哉「智顛の戒律思想」(佐々木教悟編「戒律思想の研究」、平楽寺書店、一九八一年、三四三—三六六頁) に論じられている。
- (六七) 道宣の懺悔に対する考え方の研究は、佐藤達玄「行事鈔における懺悔法」(駒沢大学仏教学部研究紀要) 三九、一九八一年、三五—五八頁)、徳田明本「律宗概論」(百華苑、一九六九年) 三三—三七頁参照。
- (六八) 大正七四、七七二b。安然是その引用が「菩薩地持経」に由来すると主張しているが、実際は「瑜伽師地論」(大正三〇、五二一a—b) によるものである。「菩薩地持経」における関連箇所としては大正三〇、九一七a が見られる。法蔵と義叔の註釈書における関連部分は、大正四〇、No.1813 六五二c—六五三a、No.1814 六八五c に見られる。
- (六九) 天台の梵網戒の授戒は、部分的に「観普賢菩薩行法経」(大正九、No.277 三九三c) に基づいている。それによると、戒を受けようとする者は、釈迦牟尼に自分の師(和尚)になるよう求め、文殊師利には戒師(羯磨阿闍梨)、弥勒には受戒者にその適性を問う師(教授阿闍梨)、十方仏には証人、そして十方の菩薩には同学になるよう求める、という。人間の師は戒を授けることはない。仏が戒を「授ける」のに対して、彼は戒を「伝える」者とされている。戒を伝える資格のある者についての註釈で、安然是、戒に盲目的に固執するよりも正しい見かたをもつことの方がはるかに重要である、なぜならばいかなる犯戒も懺悔によって償い得るから、と述べている(「普通広釈」大正七四、七六二b、七六七a—七七〇b)。
- (七〇) 「普通広釈」大正七四、七七七b。「瓔珞経」からの引用は、大正二四、一〇二一bにある。
- (七一) 世間現とは、アングリマラという名前の漢訳語の一つである(「仏教大辞彙」、富山房、一九三五、四三三)

b)。アングリマールは如来蔵の理論を扱う経典（大正No.120）の主題として選ばれているが、それは、数多くの殺生にもかかわらず、その仏性は純粹なままで保たれている、ということ为例証しようというものである。その経典の中で、仏陀は、如来蔵の教えは悪行を許すものとして受け止めるべきではない、と論じている。高崎直道によるその経典の広範な分析については、「如来蔵思想の形成」（春秋社、一九七四年）一九一―二三三頁参照。

(七二) ヴィルータカはコーサラ国の王である。彼は釈迦族に侮辱されたため、その国を攻撃し滅ぼした。その過程において、釈迦族の多くを虐殺したのである。初期の資料では、彼は無間地獄に墮ちたといわれている。

(七三) ヴァスミトラは娼婦であるが、仏教の教えを求める善財童子によって訪問される五十五人の師の二十六番目として『華嚴経』に登場する。

(七四) 『普通広釈』大正七四、七六五c―七六六a。アジャータシャトルは、王位を奪うために自分の父を殺害した。彼は多くの仏教経典の主題とされ、特に大乘経典においては、仏陀に対する信仰と懺悔によって、たとえ最悪の行為であってもその罪は償われ得る、ということを示すのに使われている。仏教経典でのアジャータシャトルの扱いについての分析は、平川彰「大乘経典の発達と阿闍世王説話」（『印仏研』三九、一九七一年、一一―二頁）参照。デーヴァダッタは、仏陀の従弟であり、アーナンダの兄弟であった。彼の三逆罪は、故意に仏陀の血を流したことで、教団に分裂をもたらしたこと、および賢者（ウトパラヴァアルナー比丘尼）を殺したことである。デーヴァダッタに関する初期の資料によると、彼はこの三逆罪で地獄に墮ちたとされているが、しかし『法華経』においては、彼は前世で仏陀の師であり、最終的には仏陀になるであろうと予言されている（Hurvitz, trans., "Scripture of the Lotus Blossom", pp.196-197）。

(七五) ヴィマラキールティの行動は『維摩詰所説経』（大正No.541b）において描かれており、数度にわたって英訳されている。マツリカーは、仏教を弘宣する手段として不妄語戒と不飲酒戒を破った（『仏説未曾有因縁経』大正十七、No.754 五八五b―五八七b）。

(七六) 『普通広釈』大正七四、七七七b—七七八b。引用は七七八aに見られる。

(七七) 四つの感謝の義務(四恩)については、『心地観経』(大正三、No.159—二九七b—c)参照。この経典は、八一一年に漢訳されたものであるが、その梵網戒への言及と孝の強調は、この経典の真偽に疑問を投げかけている。大野法道は、この経典は中国で改編されたものであろうと述べている(『大乘戒経の研究』二八六頁)。現代の他の学者は、真偽に疑いを挟むことについて消極的である(例えば、勝又俊教『弘法大師の思想とその源流』、山喜房仏書林、一九八一年、二〇九—三九頁)。安然が引用した経文は、円仁も『顕揚大戒論』(大正七四、No.2380—七〇五c)で引用している。さらに、空海は多くの著作において四恩を論じ、『梵網経』についての議論では一度だけ言及している(『性霊集』、勝又俊教編『弘法大師著作全集』、山喜房仏書林、一九七三年、第三卷、三四七—三五二頁)。

(七八) 『梵網経』大正二四、一〇〇四a。『普通広釈』大正七四、七六六a。

(七九) 仮に小乗戒を受けることに関する議論は、Groner, "Saichō", pp.195-205 参照。

(八〇) 『普通広釈』大正七四、七七七b。『梵網経』からの引用は、大正二四、一〇〇五a。『瑜伽師地論』への言及は、おそらく大正三〇、五一七aの取意であろう。

(八一) 奈良の諸宗派と僧綱に対する遍昭の態度については、Groner, "Saichō", pp.283-284; and *idem*, "Annen, Tankei and Henjō and Monastic Discipline in the Tendai School", pp.148-150 参照。

(八二) 中国における戒律の複雑な歴史は、詳細に研究される価値がある。中国での菩薩戒の授戒については、Groner, "The Ordination Ritual in the Platform Sūtra" に論及がある。この論文では、その問題に関する日本の研究のいくつかに言及している。

(八三) 蔡印幻は、朝鮮における戒律の考え方について徹底的な研究をまとめている(『新羅仏教戒律思想研究』)。

(八四) この解釈を載せた最も早い文献は、『学生式問答』(『伝教大師全集』第一巻、三三—四一頁)である。

この著書は最澄に帰せられているが、おそらくは十三世紀ごろに書かれたものであろう。また、恵谷隆戒「円頓戒

の根本問題」(『大谷大学仏教学セミナー』十五、一九七二年、七五―八〇頁)参照。

(八五) 平田は、いくつかの伝統においては授戒式がまったく無視されていたことを述べている(『平安時代の研究』十頁)。しかし、松尾剛次の近著によると、授戒式は入門儀礼として平安・鎌倉時代を通じて重要であり続けたことが証明されている(『鎌倉新仏教の成立―入門儀礼と祖師神話』、吉川弘文館、一九八八年)。

(八六) 恵谷「円頓戒の根本問題」八三―八五頁。

〔附記〕本論文は「Paul Groner, "The Fan-Wang chin and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A study of Anen's Futsū jūbosatsukai kōshaku" in Robert E. Buswell, Jr., ed., Chinese Buddhist Apocrypha (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990) を訳出したものである。本文中の()は原文にあるもの、〔 〕は訳者によるものである。また、訳文の作成に当たり若干の訳語を補い、経典からの引用には該当箇所原文を附した。翻訳終了後、大久保良峻先生のご便宜があり、訳文をポール・グローナー氏に直接お読みいただく機会に恵まれ、意味の取り違えなど丁寧なご指摘を頂戴した。その際、若干の補訂も指示されており、英文と明らかに異なる箇所はそれに従っていることをご承知いただきたい。勉強中の身でありながら、図らずもこのような機会をいただいたことを、両先生に深く感謝致します。

尚、グローナー氏の論文「The Lotus Sutra and Saichō's Interpretation of the Realization of Buddhahood with This Very Body」及び著書「Saichō: The Establishment of Japanese Tendai School」の 一部 (pp.51-64 最澄の密教受法に関する部分) は、大久保良峻氏によって翻訳されている(『海外の学者による伝教大師研究』、天台宗務庁教学部、一九九二年)。

(一九九四年、六月)