

『梵網經略抄』の考察（十一）

晴山俊英

一

忙しさに身を任せ、これまで毎年一本のペースで発表していた『梵網經略抄』（以下『略抄』）の考察も、暫し止まってしまった感があるが、今回は引き続き「第二不偷盜戒」について考察を加えていくこととした。

不殺生戒の時もそうであったが、この節の題には「第二不偷盜心鏡如如而解脫門開」（『蒐書大成』一四・四九四頁）と、やや小さな文字で『教授戒文』の該当句が附せられている。⁽¹⁾しかしこの句を見ただけでは、一体どういう意図をもつて不偷盜戒と結びつけられるのか測り難い。後で見ることになるが、勢い『略抄』も、『教授戒文』の該当句の解説を絡める形で論を展開していく。

現在の宗門において、受戒に関する法話の段になると、この『教授戒文』を中心とした話が多いと思われるが、大抵の場合、聴衆にとっては難解であるように思われる。何故かよう難解であるかという点について、葛西好雄氏は、

伝戒時の『菩薩戒作法』では、教授師が教授道場を設けて、ここで戒の義釈を説くのであるが、この時に用いられたのが『教授戒文』であり、嗣法する者に使用すべきものであったことが推定される。またこれが為の命名であろう。そうであれば、戒を既に犯しようのない仏心として見る『教授戒文』特有の傾向は、このことに起因すると言える。

と言っている。つまり一般向けではないということである。検討の余地はまだあろうが、『教授戒文』がこれだけ難解にして高次の内容であることを鑑みると、葛西氏の説もそれなりの説得力があるようと思われる。

さて、『略抄』では「不偷盜」とタイトルを打ちながら「此不盜犯戒ヲハ不与取戒トモ云」（『蒐書大成』一四・四九四頁）と、どうも戒の名称が定まっていない感がある。「不偷盜」という言い方は、宗門では『仏祖正伝菩薩戒作法』や『出家略作法』、勿論『教授戒文』でも馴染みのある表現で、「盜」も「偷」も共に「ぬすむ」という意である。これを「不盜犯戒」と呼ぶものは寡聞にして『略抄』

以外に知らないが、「盜犯」という表現自体、『四分律』に

「有六處盜犯波羅夷」（大正藏二三・一〇〇九上）、『五分律』に「我如是教人盜犯波羅夷不」（大正藏二三・一八三下）とあるものの、管見する限りではあまり用例も多くなさそうである。一方、筆者の見たところ戒の標題として「不与取戒」と銘打つのは明曠『天台菩薩戒疏』（大正四〇・五八八上）のみであるが、「不与取」の用例は戒律文献全般に渡つて数多く見られる。

このような種々の表現について、今、法藏『菩薩戒本疏』卷第二を見るに、

釈名者。名有多種。一名劫取。謂強力欺奪。二名赫取。謂拳事令怖求遂与物。三名偷取。謂避主私竊。

四名不与取。謂物主不与而方便取故。然以四句定之。一与取非盜可知。二上与取是盜。如錯數剥与知而默受。三不与取是盜可知。四不与取非盜。如親友想及暫用等。

五名盜取。謂非理損財名之為盜。前四名局此一名通。以燒埋等亦在中。（大正藏四〇・六一三下～六一四上）

とある。これによれば、力ずくで奪い取るのが「劫取」、恐喝の類が「赫取」、空き巣や置き引きの類が「偷取」、万引きや詐欺の類が「不与取」というようである。そしていずれにせよ不条理に財産を損ねることを、通じて「盜」といい、他人のものを焼いてしまったり埋めてしまふことも

これに準ずるという。

ここでは与と取について四句分別を立てていて、例えば百二十円の商品があったとして、百二十円を支払った上で商品を受け取るのは盗みに当たらない。しかし商品を売る側が、相手から百三十円支払われた時、定価よりも多いのを知りつつ黙って百三十円を受け取るならば盗みに該当する。また金を支払わずに商品を取ることも、勿論盗みである。前項の絡みでいえば、恐らく百十円で済ませた場合も同様に盗みとなろう。ただし、親や友人の厚情を頼みにして一時的に借用した場合には、金を支払わなくても、それは盗みとは言わないようである。

この辺は自分の感覚だと、たとえ親子であっても勝手な借用は、時としてやはり盗みに違いないようにも思われるが、時代と場所による感覚の違いということになるのだろうか。

ただ、ここで注意しておきたいのは、同じく「不」で始まっているけれど、「不与取」の場合は「与えずして取る」ということで、言い換えれば「盜」ということになり、悪行そのものを押し出した表現であるのに対し、「不偷盜」や「不盜犯」は、いずれも日常的な言い方としては「悪行をしないということ」を押し出した表現であることである。そういう点からいえば『略抄』も、「不不与取」とでも表

現すべきであったかも知れない。

二

さて『略抄』は、不偷盜戒について既に様々な説があるが、どれも財宝の多少に執らわれていると、不満を述べている。

就此義、經論ニモ有説説、家家又釈之。皆財寶并寶ノ多少、或輕重ヲ判スル也。盜ノ最至極ハ主ニ付テ判スル也。三寶物ヲ盜ヲ重トス。仏ニ供養スル物ハ微少ナレトモ功徳莫太也。而供養マテコソナカラメ、盜之至極ノ罪也。

(『蒐書大成』一四・四九四頁)

ここでは、不偷盜戒の意味について經論にも種々の説があり、先人達も様々な解釈をしているけれど、皆な財宝の多少とか、罪の重さなどを判じている。そして盜むということについて、最終的にはその本来の持ち主に主眼を置いて判じており、三宝物を盗むことがより重罪であるとしている。仏に供養するものは、微少なものであってもその功徳は莫大である。それなのに、微少なのだから供養するまでもなかろうと、それを盗むというのは最大級の罪である、といつてはいるようである。

ここで財宝の多少というのは、恐らく『四分律』に、
若比丘。盜人五錢若過五錢。若自取教人取。若自破教人破。

『梵網經略抄』の考察(十二)(晴山)

若自研教人研。若燒若埋若壞色者。彼非沙門非釈種子。譬如
斷多羅樹心終不復更生長。比丘。犯波羅夷亦如是。終不還成
比丘行。
(大正藏二二・八一五中下)

とあるに端を発しており、これを承けて智『菩薩戒義疏』卷下に「重物謂五錢也」(大正藏四〇・五七二中)といい、明曠『天台菩薩戒疏』卷上に「初文言自盜者、自盜人五錢已上物也」(大正藏四〇・五八八中)といつてはいると思われる。ただし、これについて義寂『菩薩戒本疏』卷上では、有人准律唯取人物五錢已上方犯重也。一云不爾。文云乃至鬼神有上物物一針一草不得故盜。故知異声聞也。

(大正藏四〇・六六五上)

と、『梵網經』の「一切財物、一針一草、不得故盜」(大正藏二四・一〇〇四中)を根拠に大乘戒と小乘律の違いを説き、智や明曠の説を斥けている。勿論この点は、『略抄』にとても批判の対象となる。

但宝カ真実ノ法ニテ無キ故ニ宝モ非宝。仏法ニハ財寶ヲハ不貪不欲ノ心ヲモテス。法ニ付テ云ニハ一句一偈ト三千大千世界ノ宝ヲ皆施スルト同シトトク。仏ハ志ヲ納受シヲハシマス。檀ハラ密ノ功徳ヲ最上ト云ハ貪著スル所ノ法施スル志ヲ功徳ト云也。
(『蒐書大成』一四・四九四～四九五頁)

財宝は眞実の存在ではないのであるから、宝とはいっても本当の意味での宝ではない。仏法、つまり本当の意味にお

ける財宝とは、不貪不欲の心なのである。仏法の上でいえば、一句一偈を施すのも、世界中の財宝全てを施すのも、同じことである。仏は、施物が何であろうと、その志そのものを納受されるのである。檀波羅蜜つまり布施の功德が最上であるという場合、その功德とは貪著の対象物を施す志を起すこと自体が既に最大の功德なのである、という程の意であろう。もつとも最後の文は、仏が布施を受けることを財施と捉え、仏や僧が貪著に関する教えを法施する、ということが最上の功德である、と捉えることも可能かも知れない。

いずれにせよ、ここで重要なのは「志」、いわゆる「気持ち」であり、この点においては日常的感覚にても解し易い。社会構造上は布施の料金体系を明示する方が親切かつ明朗ではあるが、金額ではなくその気持ちに重きを置く宗門の立場からいえば、やはり正面切って料金体系を打ち出すべきではないように思われる。金額や財宝の善し悪しは、あくまでその時の世俗の価値観であり、それを宝と見るか否かも、実際のところ相対論でしかない。バーミヤンの遺跡が国際的には貴重な文化遺産であっても、タリバン政権にとつては無価値であったが如くである。

さて、三宝物を盗むことが重罪であることについては、『梵網經』の註釈書は軒並み三宝物を他と別しているから、

それだけでも何かしら三宝物への思い入れを見ることができよう。中でも法藏『菩薩戒本疏』（以下『法藏疏』）卷第二はストレートに「約恩、謂盜三寶物最重」（大正藏四〇・六一七下）といっている。あるいは『略抄』は、この『法藏疏』を参照したのかも知れない。『略抄』は次には、

或説云、仏ノ宝ヲ盜ハ非波羅夷罪ト云義モ有之。是ハ仏不令惜給故也。又或義ニハ三寶物ヲ盜ヲ逆罪ニ同ストモ云。或又仏物ヲ盜ハ罪輕トモ云、財宝ヲハ諸人ニ与ヘハヤト思食ユヘニ。

（『蒐書大成』一四・四九五頁）

と、諸説を紹介する。一説には、仏の宝を盗むのは波羅夷罪にはならないとするものもあり、それは仏は物惜しみされないからであるとする。『法藏疏』卷第一には「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」（大正藏四〇・六一四下）とあり、仏には自己の所有物という考えがないから重罪にならない、と、ニュアンスは少し違うが、主旨は近いようである。恐らくはこれに依るものと思われる。

また『略抄』の挙げる他の説として、三宝物を盗むのは五逆罪と同等であるというものもあるが、これは『法藏疏』卷第二に「大集經云、盜僧物者罪同五逆」（大正藏四〇・六一六下）とあるに依ると思われる。その『大集經』には直接的に一致する文言は見られないが、卷第二十三に、

諦聽諦聽、今當為汝分別解說。若有菩薩、能如我先所說修慈、

是人則得臥安寤安不見惡夢、資生所須無所乏少。天守護人天樂見、不聞惡聲。身不惡病常樂寂靜。勤行精進、樂受正法知見無我、常為國主・沙門・梵志・男女・大小乃至鳥獸之所供養。親近善友、所謂聲聞・緣覺・諸佛菩薩、樂行惠施能度衆生。所有善心、不為三毒之所破壞。善名好譽流布四方、能療衆生所有惡病、能令衆生遠離衆苦、能解衆生一切繫縛、能調衆生諸惡煩惱、能壞一切惡邪異見、能與衆生信心・念心・大智慧心。心住大乘、無能傾動、不隨他語。能壞衆生身口惡慧、能滅衆生三種障業。唯除五逆、誹謗正法賢聖之人、劫招提僧物。

(大正藏一三・一六六下)

とある。ここでは救いようのない例として、正法の賢聖人を誹謗すること共に、招提(寺院)の僧物を奪うことが、五逆罪と同列に扱われているから、『法藏疏』の言も、あるいはこの部分からの取意なのかも知れない。

『略抄』はまた別の一説、仏は財宝を人々に与えたいと思われているので仏物を盗む罪は軽いとする、といった説を紹介している。これも全同の言は見当たらないものの

『法藏疏』卷第一に、

又准後分涅槃經上卷云。仏告阿難、若仏現在所施物、僧衆應知、若仏滅後一切信心施物、應用造仏形像及造仏衣七寶幡蓋、買諸香油寶花、

幡蓋、買諸香油寶華、以供養佛。除供養佛餘不得用。用者即

犯盜仏罪。

(大正藏四〇・六一五中)

とあるから、仏滅後に仏物を信者に施すことを肯定している言を見て取れる。その目的を仏の供養に限定している点は注意せねばならないが、『大般涅槃經後分』卷上には確かに、

仏告阿難、若仏現在所施仏物、僧衆應知、若仏滅後一切信心所施仏物、應用造仏形像及造仏衣七寶幡蓋、買諸香油寶花、以供養仏。除供養仏餘不得用。用者即犯盜仏物罪。

(大正藏一二・九〇一下)

とある。しかし仏像を正面から肯定しているという点では非常に興味深い。

既に見たように、『略抄』はこれらの解釈には否定的である。

是等皆世間ノ道理ニヲホセテ釈スルナリ。仏法ニハ財宝ト分ツヘキナシ。ヌスム人ナシ。盜ルル主無カユヘニ。財宝ノ法モ實相ヲ不可離。大乗因者諸法實相也。大乗果者亦諸法實相也トイフユヘニ。諸法實相ヲ不偷盜戒ト心得合セム時ハ先師被仰云、心境如如解脱門開ト。

(『蒐書大成』一四・四九五頁)

大意は、ただしこれらは皆な世間の道理に任せた解釈である。仏法の中では、特別な財宝などというものはない。盗まれる物がないのだから、盗む人も存在し得ない。たとえ

財宝とはいえ、実相を離れた存在は一つもない。「大乗の因は諸法実相であると同時に大乗の果もまた諸法実相である」というのであるから。諸法実相を不偷盜戒と心得合わせ、道元禪師は「心境如如にして解脱門開く」という言葉を仰られたのである、といったものであろう。

「ヲホセテ」とあるのは、「ヲ」と「オ」で表記の問題はあるが、恐らく「負ホセテ」ということであろう。仏法中の平等世界にあっては、世俗的な善いもの・悪いものの観念はなく、従つて「財宝」などという、最初からプラス・マイナスの価値觀を背負つた言葉・存在はあり得ないのである。それを財宝と見るのは人間の思い込みであり、世俗の価値觀である。日常大切に思う一万円札も、所詮紙切れといつてしまえばそれまでであろう。要は人間社会の約束事として貨幣が価値付けられているに過ぎまい。また、盗むべき財宝がない以上、盗むという行為も、盗む人も存在しえないのは、非常に論理的であろう。そしてあらゆるものごとはそういう真実から逃れようもないのであり、『略抄』はそういう在り方を「実相」と呼ぶのである。

「大乗因者諸法実相也。大乗果亦諸法実相也」とは、『法華玄義』卷第五に「普賢觀云。大乗因者諸法実相。大乗果者亦諸法実相」（大正藏三三・七三三上）とあるのを始め、『同』卷第九（大正藏三三・七九四中）、『仁王護国般若

経疏』卷第一（大正藏三三・二五四下）、『觀音玄義』卷上（大正藏三四・八八〇下）等、軒並み天台系の典籍に見ることが出来る。ただし『普賢觀經』すなわち『仏說觀普賢菩薩行法經』では、

善哉善哉善男子、汝今詠誦大乘經典。汝所誦者、是仏境界。

說是語已、普賢菩薩、復更為說懺悔之法。汝於前世、無量劫中、以貪香故、分別諸識、处处貪著、墮落生死。汝今應當觀大乘因。大乘因者諸法實相。是聞是語已、五體投地。

（大正藏九・三九二一上～中）
とあるのみで、「大乗果者亦諸法実相」の言は見当たらぬ。つまり『略抄』は天台系典籍からの孫引きをしたか、もしくはそれと知らずに日常的に使っていたかであろう。ともあれ因も果も諸法実相である以上、やはり諸法実相から逃れる存在が許されることは自明の理となる。

『略抄』に言わせれば、この諸法実相ということを不偷盜戒に引き合させて出てきた言葉が『教授戒文』の一句「第二不偷盜 心境如如而解脱門開」（春秋社『道元禪師全集』六、二一四頁）に結実したということになる。しかしここではまだ、その意味内容については触れず、更に諸説を紹介する。

云小乘ニハ以仏寶施法、以法寶施仏、猶制之也。僧物ヲ盜ハナヲ重也。五逆ハ救トモコレハ不可救ト仏被仰。

(『蒐書大成』一四・四九五頁)

小乗では、仏寶を法に施し、法寶を仏に施すことですら制すると言っている。僧物を盗むのは更に重罪である。仏も「五逆罪は救うことが出来ても、僧物を盗んだ罪を救うことは出来ない」と仰っている、という程の意と思われる。

ここでは小乗の説として紹介されているが、『法藏疏』卷第二に「又准宝梁經云、仏法二物不得互用、由無能与仏法物作主」(大正藏四〇・六一五上)とあり、仏が法物の主になり得ないので仏物と法物とは互いに通用できないことを述べているから、恐らくはこれに依る。『宝梁經』といふ經典は現行で独立したものは見当たらないが、『宝積經』卷第百十三・百十四が相当するようである。すなわち『宝積經』卷第百十四の末尾に、

此經名選一切法寶、亦名安住聖種儀式、亦名攝取持戒者、亦名節解破戒者、亦名寶梁、亦名寶取。亦名寶藏、亦名諸寶法門、摩訶迦葉問大乘寶梁經竟。(大正藏一一・六四八上)

とあるから、これが相当するであろうか。しかし仏物と法物とを流用出来ぬ旨を直接的に述べてはいないようである。

次に五逆罪は救えても僧物を盗む罪は救えないという經文についても、やはり『法藏疏』卷第二に「又方等經華聚菩薩云、五逆四重我亦能救。盜僧物者我所不救」(大正藏四〇・六一六下)とある。ただ『略抄』はこれを仏説として

いるので、その点何らかの誤解、もしくはソースの違いがあるのかも知れない。『法藏疏』の出典も詳らかではないが、『大方等陀羅尼經』では、華聚菩薩が地獄の罪人を救いつつも、卷第三にては、

臨終之日我必往彼人所、拔其精神令生妙樂世界。世尊除二種人我所不摄。一者謗方等經。二者用僧祇物乃至一比丘物。若用如是之物、不得往生妙樂世界。(大正藏二一・六五四上)

と述べている。面白いのは、臨終の日に亡者の「精神」を抜いて妙樂世界に転生させるということで、死と関わる仏教的一面が窺える。ここでは「精神」という言葉で輪廻する当体が想定されていることも興味深い。それはそうと、華聚菩薩が救い得ない二種人の第二として、僧祇(僧伽)物ないし一比丘の物を用いる人が挙げられている。自分の物ではなく、僧伽ないし比丘のものを用いるということは、この場合盗んだということになるから、あるいはこの辺の取意かも知れない。

三

『略抄』はここより、こういった世俗の価値観に則った諸説に対し、宗意を説いてゆく。

難化ノ衆生トナツク罪ノ至極ハ仏果ヲヘタツルヲ云也。善ト云ハ成仏果也。抑宝ヲ不可盜ト云ハ、宝ヲ実ニ宝ト落居シテ

不可盜歟。是有為ノ宝也。不盜トハ習ヘトモ宝トハ云ハス、
只不可盜ト可習歟。大海不宿死屍トハ云ヘトモ大海不見死屍、
此義ナルヘシ。

（『蒐書大成』一四・四九五頁）

教化し難い衆生といわれる、その最大の罪は仏果を隔てる
ことをいうのである。善というものは成仏の果なのである。
そもそも「宝を盗んではいけない」と言うのは、宝を本当に
に宝と思い込んでそのように言っているのであろうか。し
かしこれは有為なる存在としての宝である。戒でも「不盜」
とは言つても「宝」とは言つていないのでから、ただ「不
可盜」とだけ習うべきであろうか。「大海は死屍を宿さず」
とは言うけれど、本当は「大海は死屍を見ない」というこ
と、この意味であろう、といった程の意か。

既に見たように、有為、すなわち世俗の相対的世界觀に
立脚しているからこそ「宝」という価値觀を伴う言葉が通
用するのであって、実相の視点にあつては、善惡は仏果を
基準とするのみである。⁽⁴⁾

不偷盜戒、不盜犯戒、あるいは不与取戒という言い方は
あっても、宝がどうこうという表現はない、というのは、
ともすると揚げ足取り的な印象を受けるかも知れない。し
かしだだ「不可盜」とのみ習うべきであることは、単純に
「盗んではいけない」という風に訳してはいけない。仏法
上では、盗むということ自体あり得なかつたのであるから

「盜むことはあり得ない」という訳も導き出される。宗門
の典籍が容易に書き下し・現代語訳できない所以である。

「大海不宿死屍」という言葉は、『正法眼藏』「海印三昧」
でも、

曹山元証大師。因僧問、承教有言、大海不宿死屍、如何是海。
師云、包含万有。僧曰、為什麼不宿死屍。師云、絕氣者不著。

僧曰、既是包含万有、為什麼絕氣者不著。師云、万有非其功

絶氣。

（『道元禪師全集』一、一二四頁）

と、いわゆる「曹山包含万有」の話を引用する中で触れら
れている。当面の文字からいえば、曹山に対しある僧が
「佛教に「大海は死屍を排出する」という言葉があるが、
ここの大海はどういうものでしょうか」と問うた。曹山は
「あらゆるものが包含されている」と答えた。僧は「あら
ゆるもののが包含されているにも拘わらず、何故死屍を排出
するのですか」と再問した。曹山は「命のないものは容れ
ないのだ」と答えた。僧は更に「あらゆるものが包含され
ている以上、命のないものを容れないというのはどういう
ことでしょうか」と問うた。これに対しても曹山は「あらゆ
るものはたらきに命がないということはない」と答えた、
といった意味であろうか。

出典は『伝灯錄』卷第一であるが、最後の曹山の台詞が
「万有非其功絶氣有其徳」（大正藏五一・三三六中）となつて

いる。

「大海不宿死屍」という語は、例えば八十巻『華嚴經』卷第七十七に「善知識者不受諸惡。譬如大海不宿死屍」（大正藏一〇・四二二上）とあるように、善が惡を自然と排除してしまう作用の譬喩として使われ、大海はその中に多くの生命を宿しているが、死んでしまうと自然と海岸へ打ち上げてしまう様子を指している。この言葉の用例は『思益經』や『涅槃經』等にも見ることが出来る。⁽⁵⁾

しかし「海印三昧」では、「いはゆる大海は内外海外等にあらず、八海等にはあらざるべし。これらは学人のうたがふところにあらず」（『道元禪師全集』一、一二四頁）と、大海が日常的感覚の意味ではないことをいい、また、「宗旨の道得するところは、阿誰なる一物の万有を包含するとはいはず、包含万有なり。大海の万有を包含するとあらず、包含万有を道著するは大海なるのみなり」（『道元禪師全集』一、一二五頁）といつてている。そうすると曹山の台詞は「包含そのものであり、あらゆるものである」とでも読むべきか。

更に「しるべし、包含は著にあらず、包含は不宿なり。万有、たとひ死屍なりとも、不宿の直須万年なるべし」（『道元禪師全集』一、一二六頁）とある。「包含」の意味するところは通常は「著」であり「宿」なのであるが、ここで

は「不著」であり「不宿」であるという。つまり「著」・「不著」とか「宿」・「不宿」という相対を超えて「包含」といっているように思われる。すると今度は「不著」「不宿」が仏法を表詮する言葉に転じ、「万有」とは死屍であつても「不宿」という真実そのものを指すことになる。

そして「万有はたとひ絶氣なりとも、たとひ不絶氣なりとも、不著なるべし。死屍たとひ死屍なりとも、万有に同参する行履あらんがごときは、包含すべし、包含なるべし」（『道元禪師全集』一、一二六頁）という。「万有」は命の有無を超えた「不著」であるから、死屍といえども「包含」なのである。こうしてみると、海そのものの捉え方の違いに端を発し、言葉の意味内容が大きく変わつて行くことが窺える。「大海不宿死屍」といっても、何かが何かを宿すとか宿さないとかいう、限定された読解では仏の真意を解したことにならないのである。すると「大海不見死屍」、大海に死屍はあり得ないとでも言う方が誤解が少ないのである。『略抄』の意図はこの点にある。

この話は『三百則』⁽⁶⁾にも出ており、宗門としても馴染みがある語であると言えよう。『略抄』が「大海不見死屍」を恰も宗門内の当然の理解としているが如きなのは、あるいはこの話がかなり頻繁に言われていたことを示唆しているのかも知れない。

さて『略抄』はここで『教授戒文』について語り出す。心境如如ト云義、尤符合シテ可心得者也。心ト境トニ置テ如如ト云ニアラス。三界唯一心ノ義ニテ可心得。不触事而知也。或義ニハ今ノ我等カ心寂靜ナル時ヲ如如ナルト云。不可然。寂靜ニモアレ、ソドウニモアレ、トルヘキ心ニアラス。心トハ如何。境トハ如何。地獄ノ心ハ猛火ヲ以テ境トス、我等カ心ニテ見ル境ハ世間ノ法也。是生滅也。エムスル所無常ノ法也。其時更無如如義。就仏法如如ノ義ヲ立ルニ仏心衆生ノ心ナリト云。但心ハ不可得ト云ヘハトテ、我等カ不心得所ヲ不可得ト云ニハアラサルヘシ。仏法ニ財宝トハ何ヲ可定乎。人間ニ如思ナラハ非今談。盜ト云事モ能能可定也。

（『蒐書大成』一四・四九六頁）

「心境如如」という義は、仏法をもつとも意識して考えねばならない。「心」と「境」とを二つに分けて「如如」と言っているのではない。「三界唯一心」の意味であり、「不触事而知」の意味である。我々の心が寂靜である時を「如如」という説もあるが、それは違う。寂靜であっても騒動であっても、取り出せる心などない。そもそも心とは何ぞや。境とは何ぞや。地獄の心は猛火を境とするし、我々の心で見れば、境は世間法である。これは生滅変化するものであり、言うところの無常の法である。この時には如如の義などない。仏法について如如の義を立てた上で、仏心・

衆生心というのである。ただ心は不可得であるというからといって、単純に我々が理解できない所を不可得というわけではないであろう。仏法上での財宝はどのように規定すべきか。人間の浅薄な考えを当てはめては話にならない。また、仏法上における盜といふこともどういうことか、よくよく考えてみるべきである、といふような意であろう。

「心境如如」という言葉は、『龐居士語錄』（居士詩）卷下に「心境如如祇箇是、何慮菩提道不成」（正統藏一二〇・三九左下）と見え、また『大慧錄』卷第二十一に「心境如只這是。何慮菩提道不成」（大正藏四七・九〇〇上）と見える。心境が如如であることはこれこの通り、どうして成道に不安があろうか、という意であろう。これは『教授戒文』で続く「而解脱門開」という言葉とも意味が近いように思われる。

一方、澄觀『華嚴經疏』卷第三にも「然今學法之者、多棄内而外求。習禪之者、好亡縁而內照。並為偏執俱滯」辺。既心境如如則平等無礙」（大正藏三五・五二六中）とある。教家は境ばかりを追い、禅家は心ばかりを見るから、双方とも極端である。心と境と一つであるから平等であり妨げは何もない、といったところか。こちらは一方が心、もう一方が境に執らわれているという論の構造上、一旦心と境とを分けた使い方である。心と境とが如如であることを言

うために、概念としては心と境とを分けているのである。

因みに「心境如如」という言葉の初出はどれか、ということを考えると、単純に龐居士（？～八〇八）、大慧（一〇八九～一二六三）、澄觀（七三八～八三九）の生没年を比較するならば龐居士ということになろうか。しかし語錄という性格からすると後人の手になるであろうから、あるいは澄觀が先であろうか。ただ道元禪師が見たものということであれば大慧か龐居士かであろう。

さて『略抄』は、その「心境如如」とは「三界唯一心」の意であり「不触事而知」の意であるという。まず「三界唯一心」といえば『正法眼藏』「三界唯心」の「釈迦大師道、三界唯一心、心外無別法、心・仏及衆生、是三無差別」（『道元禪師全集』一、四四三頁）を想起しよう。周知の如くこの言葉の出典は詳らかではなく、八十卷『華嚴經』卷第三十七の「三界所有、唯是一心。如來於此、分別演說十二有支。皆依一心」（大正藏一〇・一九四上）と、六十卷『華嚴經』卷第十の「心仏及衆生、是三無差別」（大正藏九・四六五下）との合釋であろうとされる。ただ既に『光定問宗顥決』（正統藏一〇〇・四二三左下）に華嚴經の説としてこの句が見えるから、光定（七七九～八五八）の時代には日本天台宗で用いられていたものと思われ、少なくとも道元禪師の独創でないことは確かであろう。

その道元禪師はこの句に対し「いま如來道の三界唯心は、全如來の全現成なり、全一代は全一句なり。三界は全世界なり、三界はすなはち心といふにあらず」（『道元禪師全集』一、四四三頁）という。三界という何者かが、心という何者かと対峙しているのではなく、三界も唯一心も眞実、仏法そのものだと言っているようである。これは心という何者が、境という何者かと対峙しているのではないとする『略抄』の論理に似ていると思われる。

次に「不触事而知」であるが、これも『正法眼藏』「坐禪箴」で引かれる宏智の言葉で馴染み深い。

　　仏仏要機、祖祖機要、不触事而知、不對縁而照。不触事而知、其知自微。不對縁而照、其照自妙。其知自微、曾無分別之思。其照自妙、曾無毫忽之兆。曾無分別之思、其知無偶而奇。曾無毫忽之兆、其照無取而了。水清徹底兮魚行遲遲、空闊莫涯兮鳥飛杳杳。

（『道元禪師全集』一、一一三頁）

とあるのがそれで、出典は勿論『宏智錄』卷第八（大正藏四八・九八上）である。道元禪師はこの語に対しても「知は覺知にあらず、覺知は小量なり。了知の知にあらず、了知は造作なり。かるがゆえに知は不触事なり、不触事は知なり」（『道元禪師全集』一、一一四頁）と註している。覺知というのもやはり何かしら対象を推測し了解することをい

うようである。つまりもし仏の知が覺知や了知だとするならば、それは何か対象を立てて思量分別する動作を指すこととなり、世俗の域を出ないことになるから矛盾を来す。従つて仏の知は覺知や了知の意味ではあり得ない。事に触れないとは、対象を立てずに、という程の意か。だとすると逆に対象を立てぬ知こそが仏の知と言い得るものとなる。

こうして見てくると「心境如如」と、「三界唯一心」や「不触事而知」を結ぶものは、相対のない仏法としての世界觀を示す語という点であろう。さすれば『略抄』が誰の説を指しているのか定かでないが、心が寂靜なるときを如意といふのでないことは明白である。通常の経験則による言葉の概念は、實際のところ何ら眞実としての根拠を持たないのであって、我々が自分自身を安心させんがために「そういうことにしている」のである。言葉はその「そういうことにしている」ことの公約数の目印に過ぎないのであるまい。そういった日常的感覺で「心」と「境」を捉えるならば、地獄にいる者的心に対する環境は猛火であろうし、魚の心に対する境は水であろう。つまり時と場合で簡単に変化することなのであり、そういったものを仏法とは呼ばない、つまり実相を示した語としての「如如」が成立しないのである。

経典では、仏法として如如が立った上で、仏心だとか衆生心だとかという言葉が使われていることに注意せねばならない。私見ではこの点は我々が宗門の典籍を読む際にも、最も注意すべきことであると考える。言葉の内容だけでなく、その言葉そのものにまで仏の立場を読み込んでいくことが、伝統宗学の大きな特徴の一つであると思われる。そうすると仏の言葉は仏の言葉として完璧な存在であって、そこに人間の論理的・分析的思考を入れ込む余地などなくなってしまう。より真剣に伝統宗学に取り組めば取り組む程に、もはや經典や宗典を祖述するしかなくなってしまうようと思われる。そこを敢えて踏み越えるための勇氣と智慧を思う時、道元禪師の慈悲心の深さは如何ばかりであったか、自分の想像を遙かに超えていることだけは確かであろう。

少々情に流れた感があるが、仏法における「財宝」とは何であるか、そして「盜」ということはどういうことか、ここでは『略抄』は問い合わせのみを残している。これまでの流れから仏法上の財宝とは仏果、ないし仏果へ向かう善事であろう。そしてそれを盗むということは、仏果を遠ざける惡事となる。ただもう一方では、如如であるから自他もなく、従つて盜みようがない、盜みそのものがあり得ないという言い回しも可能である。例えば自と他が如如なら

ば、自も自、他も自であり、自他は自自と同じこととなる。するとあらゆるものが自分で括られてしまい、全世界が自となる。その時自から自を盗むということは、論理上あり得ないことであり、従つて盗みようもないという話になろう。

四

次に『略抄』は天台を名指しで批判する。

天台、法華ヲ釈ルトキ、如是我聞ヨリ作礼而去ニ至マテ、一ノ字ヲ四教ニアテテ判之。争世間ノ見ヲ以テ仏戒ヲハカルヘキ。仏ノ説法ヲ聞ニ仏以一音演説法、衆生隨類各得解ト云事モアリ。又三界ヲヤカテ一音説トモ可心得。三界唯一心ト云故、諸法實相ト云故、唯仏与仏ト云故。

（『蒐書大成』一四、四九六頁）

天台宗では『法華經』を解釈する時、冒頭の「如是我聞」（大正藏九・一下）から末尾の「作礼而去」（大正藏九・六二上）まで、全文の一々を四教にあてて判じてている。しかしどうして世間的見解で仏戒を測ることができようか。仏の説法を聞くことについて「仏以一音演説法、衆生各各隨所解」ということもある。これはまた、三界がそのまま一音説法であると解るべきである。「三界唯一心」といい、「諸法實相」とい、「唯仏与仏」というのであるから、という程の意であろう。

天台で『法華經』の註釈書といえば『法華玄義』と『法華文句』が想起されるが、全体を通して隨聞解釈が為されているのは『法華文句』である。天台には化儀四教と化法四教があるが、山内舜雄氏によれば、ここでは藏通別円の化法四教を指すようである。⁽⁸⁾この四教の判釈は、小乗佛教と大乘佛教とを分けた上の分析であるから、既に相対の見に陥っているし、それはそのまま、經文を一音説法と捉えていい証左となる。そこで『略抄』は「世間ノ見」と切り捨てるのである。「仏以一音演説法、衆生各各隨所解」とは『維摩經』卷第一「仏國品」に、

仏以一音演説法、衆生隨類各得解、皆謂世尊同其語。斯則神力不共法。仏以一音演説法、衆生各各隨所解、普得受行獲其利。斯則神力不共法。仏以一音演説法、或有恐畏或歡喜、或生厭離或斷疑。斯則神力不共法。（大正藏一四・五三八上）

とあるに依る。『維摩經』では三種の特徴が言われており、仏の説法を聞いた時、衆生は各位の立場により理解するにも拘わらず、世尊の意図を理解すること、例えば日本人と中國人が同時に仏の説法を聞いたとしても、仏の意図を理解できるという不思議が一つ。次に各位の理解に沿つて行動し利益を受けること、例えば平安時代の人でも現代人でも、それぞれの価値観に沿つた理解で行動しても同じく利益を被る不思議が一つ。そして畏敬の念を生じたり歓喜し

たり、あるいは俗を厭離したいと思つたり疑念が晴れたりする不思議が一つ、である。

しかし『略抄』は更に踏み込んで、三界がそのまま一音説法なのだという。仏法の次元で捉えるならば、全世界のあらゆるもののが仏として仏法を説いているのであるから、それはそうであろう。「三界唯一心」とか「諸法実相」とか「唯仏與仏」等の言句は、仏法を示していると取れば良いと思われるが、敢えて理屈付けるならば、三界、全世界は仏である、そしてあらゆるものごとは真実の姿すなわち仏として存在しており、さらに仏を見ることが出来る者は仏だけである。どうしたってあらゆるものが一音説法をしていることにならざるを得ない、といったところか。

『略抄』はこの辺りの立場の違いを更に問い合わせて行く。仏諸弟子ニ問云、以何為宝。或金銀摩尼ナリト云、或命ナリト云。仏ハ命ヲ財トスルヲ以テ本意トシ御歟。今戒ヲ何ゾ宝ト定テ不盜犯ト誠乎。

（『蒐書大成』一四、四九七頁）

仏が弟子達に「何を宝とするか」と問うと、ある者は「金銀摩尼」と言い、ある者は「命」と言った。仏の本意は命を財とされることであったのであるか。この不偷盜戒が、どうして対象を宝と限定して、不盜犯と認めていようか、そんな筈はないのである、という程の意であろう。

こここの問答は出典が定かでない。ただ『十誦律』卷第六

十一には「五寶者、金銀摩尼珠玻梨毘琉璃」（大正藏二三・四二六中）とあるから、金銀摩尼が宝として想定されることに無理はない。また『法藏疏』卷第二には、不偷盜戒の制意の第四として、

四損財及命故。謂財是衆生形命之濟。若盜彼財即是奪命故。
智論第十三偈云。一切諸衆生、衣食以自活。若劫若奪取、即為劫奪命。

（大正藏四〇・六一三下）

とある。財産を盗むことによって、財産のみならず命をも奪うから不偷盜が十重禁戒として定められているということである。ここに経証として引かれているのは『大智度論』卷第十三（大正藏二五・一五六上）である。いずれにせよこの問答で『略抄』は、金銀摩尼ではなく命を宝とする解釈の方が、仏意に契っているとしているようである。ただ思うに、『略抄』の立場を察すれば、仏の本意というからには、ここでいう命も単なる命ではなく、仏の慧命でなくてはならぬであろう。

今し方は盜まれる対象についての話であったが、次には罪の輕重についても判じて行く。ただしそこにはさり気なく非常に重要な内容が記されている。

又、罪ノ輕重モ何可定ソ。所謂財ト云ハ世財ニアラスト可心得歟、世財也ト可心得歎、法財也ト可心得歎。若宝ヲ世財ト定テ盜不盜ヲ判セハ、盜モ不盜モ非可取。盜不盜其雖非可取、

世財ヲ盜スル咎モ犯ノ方ハ重罪也。其故ハ付実教イハハ、実相ノ不盜ナル理ニ迷テ盜スル咎アリ。付權教イハハ、妄法ノ妄ナルヲ實ト思テ盜スル咎アリ。是皆重罪也。然者三宝ノ境界ニトヲサカルノミニアラス、生生世世貧道ニ趣ク咎有也。

(『蒐書大成』一四、四九七頁)

また罪の輕重もどう定めるのか。ここでいう「財」は世間的価値の財宝ではないと考えるべきか、それとも世間的価値の財宝であると考えるべきか、あるいは仏法的価値の財宝と考へるべきか。もしも「宝」を世間的価値の財宝として盜む・盜まないを判するならば、「盜」も「不盜」も仏法的価値觀からは捨て去るべきことである。しかし「盜」「不盜」双方共に捨て去るといつても、世間的価値の財宝であっても、これを盜む咎を犯すのは重罪である。何故なら、実教でいえば、実相として盜みようがない真理に迷うからこそ盜むという行為が発生するのであり、そこには真理に背く咎があるわけである。權教でいえば、妄想をそのまま真実と勘違いして盜むという咎となる。結局重罪である。従って三宝の境界に遠ざかるだけでなく、生々世々に悪道に生まれてしまう咎になるのである、といった内容であろう。

これまでの『略抄』の手法からすれば、ここでいう「財」が世間的意味ではないことを強調するところである。仏法

からすれば、世間的価値觀に墮した時点で「盜」も「不盜」も過ちなのである。その点は確かに説かれている。しかしながらで、それは、仏法からすれば「盜」も「不盜」も誤りなのだから、現実的には盜んだって問題なからう、などと誤解する者を厳しく制止している、という点において重要なのである。ともすれば高次な理念のみに溺れ勝ちな仏戒に、現実的効力も併せ持つことが明言されているのである。

その根拠として權実二教に分かたった説明が試みられている。言うまでもなく、実教は眞実の教え、一乗を指し、權教は仮りの教え、三乗を指すと思われるが、ここでは明確に色分けが為されていないようである。実教の立場からすると、既に見たように諸法実相であれば「盜」ということ自体があり得ないのであるが、それにも拘わらず「何かを盜む」ということは、その「何か」を対象化・相対化していくことになるから、既に眞実を見失っている証左である。従つてその点に罪過が発生する。一方權教の立場からすると、眼前の事物を眞実の宝と思い込んで盜むのだから、その点で罪過が発生することは言うまでもない。一応、実教と權教と二種の立場が示されているが、『略抄』の説明はいずれも実教、ないし仏法の立場からのもののように思わ

れる。実教において妄念であっても、権教においては眞実な筈なので、本当はここで妄中の妄を説かねば権教の立場に沿った解釈とは思われないのである。

ともあれ、仏戒は「盜」「不盜」を超えているからといって、盜んでも良いということにはならぬどころか、重罪となることが言われ、その報いは三宝から離れてしまう、すなわち仏縁が途絶えてしまうということである。仏縁を隔ててしまふことは、仏果を遠ざけることであり、それはとりもなおさず仏法上の惡ということになろう。しかもそれのみならず、転生先は延々と「貧道」である。この貧道という語は、通常、僧侶の謙称として用いられるが、ここではそもそも三宝から遠ざかるのであるから僧侶になりようがない。とすれば、貧しい環境に転生する、の意であろう。しかし単純な経済的な意味でないとすれば、三悪道を指すと思われる。

五

今回は、不倫盜戒に入ったわけであるが、ここに来て『略抄』も宗意を発揚すること、益々自由自在になつた感がある。それは不殺生戒でかなりの紙幅を割き、再三再四懇切丁寧に宗意を示してきたことが前提となろう。

また、不倫盜戒に関していえば『法藏疏』ないしその末

疏を参照したような氣配が感ぜられた。一連の引用が何となく合致しているように思われる。道元禪師あるいは鎌倉時代の仏教基礎知識の主流が天台教学であることを思うと、やや違和感を覚えないでもない。戒律、特に『梵網經』に関するては何らかの別の事情も少々加味すべきかも知れない。

さらに、興味深いのは『略抄』における仏法上の善惡が規定されたことである。仏戒の理念からいえば、通常の善惡は、時と場所で変化するもの、人間が勝手に思い込んだ価値観に過ぎない。従つて善とか惡ということ自体あり得ぬ話である。しかし仏教が宗教である限り、絶対的な善が一つだけ立つのである。仏果が善という方向性も、言つてしまえば人間の思い込みに過ぎぬのかも知れない。だからこそ、それが正しいと信ずるという、信仰・信念の表明が必要なのであり、そこにこそ受戒の意義があるのであろう。しかし何と言つても特筆せねばならないのは、具体的・実践的持戒を肯定することである。宗意を説明するあまり、ややもすれば理念にのみ流れてしまい、個々の具体的な戒律の条項を守る意味が失われてしまう。この辺は教化・布教の際には、重々に注意しなくてはいけないところで、宗意を説くことは出来ても、そこに止まつてしまふと、あらぬ誤解を再生産してしまうのである。であれば、具体的な禁止事項として説く方が、聞く側も理解し易く、また説く

側も慈悲深いということになるのかも知れない。あるいは

戒を受け放しにせず、何度も何度も反省・学習し続ける必要があるのでなかろうか。半月毎の布薩はそのためのものでなかつたのではないか。

【註記】

(1) 『教授戒文』(春秋社本『道元禪師全集』六、二一四頁) 参照。

(2) 葛西好雄「初期曹洞宗教団に見る戒儀の受容」(四) (『宗学研究』第四十三号、一〇〇一年三月) 参照。

(3) 『宝積經』卷第一一四に、

迦葉、若仏物多者、嘗事比丘不得以仏物分与常住僧及招提僧。何以故。於此物中應生世尊想。仏所有物乃至一線、皆是施主信心施仏。是故諸天世人、於此物中生仏塔想、而況寶物。若於仏塔先以衣施、此衣於仏塔中、寧令風吹雨爛破尽。不應以此衣貿易寶物。何以故。如來塔物無人能與作價者、又仏無所須故。迦葉、有如是善淨嘗事人者、三寶之物不應令雜。(大正藏一一・六四三下)

とあるのが相当するか。

(4) この件については、拙稿『梵網經略抄』における善惡について」(『仏教學部論集』三三、平成十三年十月) で些か私見

『梵網經略抄』の考察(十一)(晴山)

を述べたことがある。

(5) 例えば四十卷『華嚴經』卷第三十三「因善知識不受諸惡、譬如大海不宿死屍」(大正藏一〇・八一四上)、北本『涅槃經』「我聞如來不與惡人同止坐起語言談論、猶如大海不宿死屍」(大正藏一二・四八一中)、『思益梵天所問經』卷第四「迦葉、又如大海不宿死屍。此諸菩薩亦復如是。不宿聲聞辟支佛心、亦不宿極貪毀戒瞋恚懈怠念愚癡之心、亦不宿我人衆生之見」

(大正藏一五・五八上) とある。

(6) 真字『正法眼藏』中、第一九四則(『道元禪師全集』五、二三四頁) 参照。

(7) 河村孝道氏は「新訳(八十卷本)華嚴經三七、十地品、及び旧訳(六十卷本)一〇、夜摩天宮説偈品等の合釋句か」(『道元禪師全集』一、四四三頁頭註)と言われる。また、『織田佛教大辞典』では同趣旨のことを述べ、「誰の創造なるを知らず」(六〇八頁下)と言われる。

(8) 山内舜雄『正法眼藏聞書抄の研究』では、「最初のところだけ、いかにも教相を踏えているかの如き書き出しではある。四教とは、藏通別円の化法四教を指す」(大藏出版、昭和六年、七年、七八七頁)とある。