

# 法蔵『梵網經菩薩戒本疏』の再検討

——唐代の仏教統制との関係を中心にして——

石 井 公 成

## はじめに

法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』については、かつて論文を發表したが、時代背景や菩薩戒解釈の影響関係などに対する検討が充分でなかった。また、その論文以後、『梵網經』は五世紀半ばから後半にかけての時期に成立して以来、たえず書き換えられており、表記が不統一で文意不明な部分が多い<sup>a</sup>型テキストの欠点を改善し、明代以降の『梵網經』の主流となった $\beta$ 型のテキストは、七世紀末か八世紀初めあたりの成立であって、これを最初に用いた注釈は法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』であつたらしいとする船山徹の画期的な研究が刊行された。法蔵およびそれ以前の智顛・元暎・義寂・勝莊などによる『梵網經』注釈についても、多くの研究者によって研究が進められている<sup>b</sup>。そこで本稿では、それらの成果を踏まえ

たうえて、政治・社会との関係という面に注意しつつ、『梵網經菩薩戒本疏』(以下、『菩薩戒本疏』)の再検討を試みたい。政治・社会との関係について言えば、『梵網經』は、北魏の廃仏の時期かそれよりやや後の時期に編纂されたため、権力者たちが仏教を規制することを禁じている。たとえば、軽垢罪の第四十七輕戒では「国王太子百官四部弟子」が權勢をたのんで僧・尼・優婆塞・優婆夷の四衆を規制し、「出家・行道を聽さず、亦復た形像・仏塔・經律を造立するを聽さざれば、三宝を破る罪(不聽出家行道、亦復不聽造立形像仏塔經律、破三宝之罪)」となるため、意図的にこれを行なうと輕垢罪を犯したことになる(大正二四・一〇〇九中)。また、第四十八輕戒では、出家しておりながら、「横ざまに比丘・比丘尼・菩薩戒弟子のために繫縛事を作さば(横与比丘比丘尼菩薩弟子作繫縛事)」、師子身中の虫が師子の肉を食うようなものだと非難している(同・一〇〇九中)。

智者大師説・灌頂記とされる『菩薩戒義疏』では、この第四十七輕戒と第四十八輕戒經については、經文の意味を簡単に説明するのみで例外に関する規定は無く、罪の輕重に関する記述も無い。義寂『菩薩戒本疏』、明曠『天台菩薩戒疏』なども同様だ。ところが、法蔵『梵網經菩薩戒本疏』では第四十七輕戒についても第四十八輕戒についても例外を認めている。

法蔵は、『梵網經』そのものについては、別教一乘たる『華嚴經』より下としつつも、菩薩戒については何よりも尊重していた。「菩薩律蔵」が中国に伝わらなかつたことを嘆き、「後に藏經を尋ね、遺囑を拮據し、菩薩毘尼藏二十卷を集む（後尋藏經、拮據遺躅、集菩薩毘尼藏二十卷）」（大正四〇・六〇五中）と述べているように、菩薩戒を単に菩薩の理想（心がまえ）として受け止めるだけでなく、日常生活において詳細に実践すべき規範としての「菩薩毘尼（律）」を求めており、『梵網經』の注釈をそれに準ずるものとしようとしていた。ただ、地方の山の中の寺で暮らしているならともかく、長安や洛陽などの大都市でそうした菩薩律を實踐しようとするれば、無理な場合が多くて当然だろう。『菩薩戒本疏』が、曠りを禁じた第九故曠戒の解釈を除くほとんどの条目について例外規定を設け、詳しく説いているのは、菩薩戒をゆるくするためでない。逆に政治的な制約の多い地で菩薩戒を

嚴密に實踐しようとしていたからこそ、現実問題として無理な場合について例外を認めたのであつて、それ以外の場合には嚴守を求めようとしたのだと考えるべきだろう。

では、法蔵当時の仏教の問題点と朝廷側の規制はどのようなだったのか。そうした状況にあつて大乘仏教の信者はどのように行動すべきだと法蔵は考えていたのか。また、法蔵の注釈はどのような先行文献の影響を受けていたのか。本稿ではこれらの問題について検討してみたい。なお、検討にあつては、隋唐仏教の実情を示す『冥報記』『金剛般若集驗記』や中国の佚書に見える逸話の例を日本の話に書き換えている説話が多い景戒『日本靈異記』<sup>5)</sup>など、日本の事例も参考にする。

## 一 唐王朝の仏教規制

まず、唐の仏教政策を先に見ておく。隋末の大業十三年（六一七）に太原から長安に進軍した李淵は、長安の留守居をしていた代王楊侑を擁立して恭帝とし、自らは大丞相となった。その際、僧侶たちを虔下門に集めると、仏教側の代表となつた嘉祥寺の吉藏（五四九〜六二三）は、李淵の挙兵は苦しむ民衆を救うための義拳であり、道俗が待ち望んだものだ<sup>6)</sup>と賞賛した。こうして長安の仏教教団を味方につけて

人心掌握をはかった李淵は、即位して唐を建国した武徳元年（六一八）には無遮大会や千僧会を催し、ゆかりのある地に寺を建てたうえ、翌年の正月には三長齋にあたる正月・五月・九月の死刑執行と屠殺を禁じるなど、仏教を尊重する姿勢を示している。ただ、武徳二年（六一八）には、教団に高僧を推挙させたうえで保恭・吉藏などを十大徳に任命し、尊重する姿勢を示すとともに僧尼の非行の監督を期待していることが示すように、弊害対策も忘れることはなかった。

一方、各地を転戦し、唐に敵対する王世充を武徳四年（六二二）に撃破した高祖の次子の李世民は、洛陽については僧二百人ほどを残したものの、王世充が支配していた地域は州すべてで一つの寺と三十人の僧だけ残して廃棄・還俗させた。これは、建国間もない時期であつて反乱勢力も残っていた状況にあつて、社会を立て直して国家財政を確立し、労働力・兵力確保するためと推定されている。こうした措置は、やがて王世充の支配下にあつた土地以外にも適用されることとなつた。なお、高祖は、武徳八年（六二五）に国学に出向き、老子と孔子の教えは古代から国の元となつてきたのに対し、仏教は後になつて伝わつたとして、「老先、次孔、末後釈宗」と三教の順序を定めたものの、道教を絶対視したのではなかった。

ただ、翌年には大史令の傅奕が仏教の弊害を説き、多数の

墮落した僧尼の還俗や豪華な塔寺の廃棄を求めよう上奏するとともに、その上表の文章を写して広めさせると、大論争がまきおこつた。その結果、高祖は、仏教と道教の墮落ぶりを批判し、都には仏教の三寺と道教の二観、各州には一寺一観だけをとどめて他は廃棄するよう命じる「出沙汰仏道詔」を出すに至つた。その詔では、次のように述べている。

乃有猥賤之侶、規自尊高。浮惰之人、苟避徭役、妄為剝落託号出家。嗜欲無厭、營求不息。出入閭里、周旋闔閭。驅策田産、聚積貨物。耕織爲生、估販成業。事同編戶、迹等齊人。進違戒律之文、退無礼典之訓。

乃ち猥賤の侶有り、自らの尊高を規り、浮惰の人、苟も徭役を避け、妄りに剝落を爲して託して出家と号す。嗜欲して厭くこと無く、營求して息まず。閭里に出入し、闔閭に周旋し、田産を駆策し、貨物を聚積す。耕織して生を爲し、估販して業を成す。事は編戸に同じくして、迹は齊人に等し。進みては戒律の文に違ひ、退きては礼典の訓を無みす。

あやしげな連中や遊び好きの怠け者たちが、徭役を避けるために偽つて落髪して出家と号しているもの、実際には欲望をむさぼつてやまず、街中に入りしてあれこれ策謀をめぐらして蓄財し、農業や商業など様々な営業をやつて世人と異ならないが、これは戒律に背くばかりか、儒教の教え

にも反している、と批判するのだ。

こうした仏教規制は李世民、すなわち太宗の時代になっても続いた。貞観九年（六三五）になって、道教の道士・女冠、そして仏教の僧尼の不品行を取り締まる「条制」の作成が命じられ、翌年に制定されたのが日本の「僧尼令」の元となった「道僧格」だと推定されている。太宗は他にも仏教規制を強めていったが、貞観十九年（六四五）の玄奘の帰国以来、玄奘の訳業を支援するようになった。高宗の時代になると、仏教崇拜の風はより強まり、州ごとの造寺を初めとして、造仏・法要その他、大がかりな仏教事業が次々に展開された。さらに武后は、仏教を利用して史上初の女性皇帝となって周を建国し、仏教を道教の上に置き、それまで以上に造寺・造仏・度僧などを盛んにおこなった。こうした風潮は、武后が退けられて中宗が復位した後も続き、韋后とその外戚や皇親たちは仏教・道教を利用し、私宅を寺や道教の観に転じて税を免れたうえ、僧侶・道士の資格の乱売などをおこなったことが知られている。法藏自身、正式に得度したのは、則天武后の母である榮国夫人が咸亨元年（六七〇）に亡くなり、その追善のために武后が私宅を捨てて西太原寺を建立した際のことであり、僧侶たちの推薦を受けて武后が得度を許し、西太原寺に住せしめたのだ。

その頃の状況について、吉川忠夫は「武韋時代の過熱な造

寺造像風潮はかえって人々にその功德性に疑問を抱かせるにいたった」と述べている<sup>8)</sup>。このことは、法藏の最晩年にあたる景龍年間（七〇七〜七一〇）に辛替否がおこなった偽出家批判からも推察される。『旧唐書』巻一〇一では、辛替否は次のような上書を奏したという。

当今出財依勢者、尽度為沙門、避役姦訛者、尽度為沙門。其所未度、唯貧窮与善人。……免租庸者数十万。

当今の財を出だして勢に依る者は、尽く度して沙門と為り、役を避け姦訛する者は、尽く度して沙門と為る。其の未だ度せざる所は、唯だ貧窮と善人のみ。……租庸を免るる者、数十万。

すなわち、最近、財産を利用して権勢のある者にとりいる連中は、すべて得度して沙門となっており、労役を避けてごまかす連中も、すべて得度して沙門となっているのであって、得度していないのは、ただ貧しい者と善人だけだとまで述べたのだ。もちろん、儒教を立ち場とする役人の大げさな非難だが、目に余るものがあつたことは事実だろう。

さらに、敦煌文献中の文明年（六八四）の判例の残簡では、次のような犯罪をとりあげている。

今若偷財造仏、盗物設齋、即得着彼孝名、成斯果業。此即齋為盜本、賊是罪根。仮賊成功、因賊致福<sup>9)</sup>。

今、もし財を偷みて仏を造り、物を盗んで齋を設くれば、

即ち彼の孝名を得着し、斯くのごとき果業を成ず。此れ即ち齋は盜の本と為り、賊は是れ罪の根なり。賊を仮りて功を成し、賊に因りて福を致す。

すなわち、金品を盗んでその金で親のために仏像を作ったり齋会をおこったりすれば、孝行という評判を得て功德を得るが、これでは齋会こそが盗みの根源であつて、隱匿が罪の元ということになり、犯罪行為によつて立派な行為をなすとげ、隱匿によつて功德を招くというものだ、と評するのだ。こうした判例が記録されているということは、裁判において判断の材料として役立つためであろうから、これと同じような事件が頻発していたことが推測される。

これはまた、仏像が寺院や一部の貴族の邸宅だけにあつた時代が過ぎ、多少富裕な家であれば仏像を備えるようになったことを示すものだ。その主要な目的は、右の判例が示すように、親の追善のためだつたらう。後の時代の日本のこととなるが、『源氏物語』では「孝」の語が追善を意味する動詞として用いられているのは、唐のそうした風潮を受け継いだものと言えよう。

そのように仏の像や絵を前にした追善供養が盛んに行われるようになれば、仏像・仏画、あるいは説誦する經典が必要とされることになる。その点について参考になるのが、玄宗が開元二年（七一四）七月に發した「禁坊市鑄仏写經勅」

だ。

如聞、坊巷之内、開鋪書經、公然鑄仏。口食酒肉、手漫羶腥。尊敬之道既虧、慢神之心遂起。百姓等或緣求福、因致飢寒。……不知仏非在外、法本居心、近取諸身、道則不遠。……自今已後、州県坊市等、不得輒更鑄仏写經典。須瞻仰尊者、任就寺禮拜、須經典誦誦者、勤於寺贖取。如經本少、僧為寫供。諸州觀並宜准此。

聞くが如くんば、坊巷の内、鋪を開き經を書し、公然と仏を鑄る。口に酒肉を食し、手に羶腥を漫りにす。尊敬の道、既に虧け、慢神の心、遂に起る。百姓等、或いは福を求めるに縁り、因りて飢寒を致す。……殊に知らず、仏は外に在るに非ず、法は本より心に居り、近くは諸る身に取れば、道は則ち遠からざること。……自今已後、州県坊市等、輒く更に仏を鑄り經典を写すを得ざれ。尊容を瞻仰するを須いる者は、寺に就きて禮拜するに任す。經典誦誦を須いる者は、勤めて寺に於いて贖い取れ。もし經本少なければ、僧、為に寫して供せ。

すなわち、街では店を開き、經典を書写して販売するばかりか、公然と仏像を鑄造して販売しているもの、酒肉やなまぐさものを口にしたり手で触れたりしながら俗人がやっており、尊敬の心が無い以上、仏教を輕侮する風潮が起きてしまふというのだ。勅はさらに、仏は外に在るものではなく、

法は心にあることを強調し、今後は、州県の街などで勝手に仏像を鑄造したり経典を写して（売って）はならず、仏像を仰ぎなければ寺に行つて札拝すべきであり、経典を誦誦したい者は、寺で買いとるべきであり、経本が足りなければ、依頼を受けた僧侶が書いて与えるよう命じ、これらは仏寺だけでなく諸州の道観でも同様にせよとしている。なお、「仏は心の外に在るに非ず」という表現は、宰相に拔擢されるにあつたつて姚崇が武后・韋后時代の異常なまでの造寺造仏の弊害を指摘し、仏教統制を含む十条を提示して、「仏は外に在らず。めよ（仏不在外、求之於心）」と述べたことに基づく。

この詔は法藏の没後二年のことであるため、法藏の時代はこうした状況が盛んになっていった時期に当たることになる。またしても後代の日本の例となるが、狂言には「仏師」「金津」など、京まで仏像を買い求めに来た田舎者を、詐欺師が自分は仏師であるからすぐ作つてやると言つてインチキな仏像を売りつけようとする、仏師物と称される話がある。こうした話の中国における典拠をまだ見出してはいないが、大名物と称される主人と従者の滑稽な狂言の演目は、威張る小役人と機知に富んだ従者の滑稽なやりとりを演じる唐代の参军戯が起源と思われることから考えると、仏師物も宋代頃のそうした詐欺師話に基づく可能性が高い。つまり、滑稽な芝居の題材の一つとされるほど、仏像に関する詐欺や盗品販売

などがおこなわれていたのだろう。法藏の頃はそこまでではなかっただろうが、勅令で禁止しなければならぬほど市中における仏像・経典の売買の弊害が目立ち始めていたことは疑いない。

## 二 仏教の弊害と菩薩戒

ここで問題になるのは、『梵網經』の菩薩戒を奉じる在家信者たちは、仏教を規制しようとするこうした詔に対して、どう対処すべきかということだ。『梵網經』の第三十一輕戒では、外道や一切の悪人が「仏・菩薩・父母の形像」を奪い取つて売つたり、「経律を販売」したり、「比丘・比丘尼」や「発心菩薩道人」などと売ろうとしているのを見たりしたら、「慈心」によつてあれこれ工夫して教化し、買い取らねば輕垢罪を犯すことになる」と述べている。これは、廢仏の余波なのだろう。

これに対して、法藏の『梵網經菩薩戒本疏』は、仏像については、「謂く、或いは但だ將に売らんとし、或いは融毀せんと欲えば、皆な須く救い贖うべし（謂或但將売、或欲融毀、皆須救贖）」（六四八下）と述べ、ただ売る場合と、金銅を溶かして利を得ようとする場合に分けている。こうした説明がなされるのは、法藏当時、「融毀」して売ることが盛んにお

こなわれていたことを示すのだろう。これについて法蔵は、どの場合も買い取るべきだと述べている。なお、仏像や仏画を盗む例は『日本霊異記』に複数見えており、金銅の仏像を破壊する話は、『日本霊異記』下巻の「仏銅像盗人所捕示霊表顕盗人縁第廿二」には、盗んだ仏像をお向けにして手足を切り欠き、錠で首を断つ例、「弥勒菩薩銅像盗人所捕示霊表顕盗人縁第廿三」では、金銅の弥勒の仏像を石で破壊しようとしていた例が見える。

仏像の販売については、冒頭で触れたように、『梵網經』の第四十七輕戒が、「国王太子百官四部弟子」が權勢をたのんで僧・尼・優婆塞・優婆夷の四衆を規制し、出家・行道を許さず、また形像・仏塔・經律を造立するのを許さなければ、三宝を破る罪となるため、意図的にこれを行なうと輕垢罪を犯したことになる<sup>10</sup>と述べていた。『梵網經』のこの箇所は、テキストによって異同が大きく、β型の早い例であつて八世紀初めと推測される房山石經には、この箇所の典拠である『仁王經』が「立統官制衆、安籍記僧、比丘地立、白衣高坐」などの仏教規制を批判した箇所に基つき、「立統安籍、比丘地立、白衣高座、広行非法（統を立て藉を安じ、比丘地に立ち、白衣は高座にして、広く非法を行う）」という文句が含まれている<sup>11</sup>。僧統などの僧官を設けて僧籍をきびしく管理し、比丘が地に立ち、在家の権力者が高座にいて仏教の伝統を無視し

た命令を出すことを批判するのだ。『梵網經』の敦煌写本でも房山のテキストに似たものが多く、また『梵網經』の注釈についても、『仁王經』のこの部分を引用している例が多い。しかし、法蔵はβ型のテキストを用いた最も早い例とされておりながら、房山石經のテキストと違い、注では右の部分にまったく触れておらず、仏像については、違反となる条件を複数あげる一方で、權勢を頼む度合い、仏法を破壊する程度によって罪の「輕重」は異なるとし、「通塞」の部分で次のように説くにとどまる。

若制惡人不令出家、不聽造像將売、理應不犯。余皆犯。  
(二六五四下)

もし惡人を制して出家せしめず、像を造りて將に売らんとするを聽さざれば、理として應に不犯なるべし。余は皆な犯なり。

すなわち、惡人については出家・造像を禁止することを認めるのだ。これは、信仰のためでなく、税金や労働・兵役などを避けるために出家しようとしていたり、商売のために仏像を作つて売ろうとするよう人間のことを考へてのことだろう。經典の作成・販売については触れられていないが、この論法によれば、商売のための經典作成・販売は禁止しても良いということになる。

また、そうした在家の権力者にへつらつて戒を説き、「比

丘・比丘尼・菩薩弟子」を「繫縛」させるような行為を禁じた第四十八輕戒についても、法藏は「通塞」において、

若制惡比丘等、不損法、理不犯。余皆犯耳。(六四五下)。  
もし惡比丘等を制し、法を損わざらしめば、理として応に不犯なるべし。余は皆な犯なるのみ。

と述べ、よこしまな僧侶たちなどを規制するのみであつて、仏法をそこなわないようにさせるならば、当然ながら菩薩戒違反とはならないと明言している。先稿では、法藏の菩薩戒講義の聴衆、ないしその注釈を読む人々の中には、「仏教を規制しうる立ち場の人々が含まれていたことは間違いない」<sup>15</sup>と述べたが、右の推測の正しさは今回の検討からも裏付けられる。

実際、法藏の菩薩戒師としての名声は次第に高まつており、『仏祖統紀』によれば、法藏の最晩年にあたる景雲元年(七一〇)に睿宗が即位すると、睿宗は「法藏法師に請い、従りて菩薩戒を受(請法藏法師、從受菩薩戒)」(大正四九・三七二下)けており、その翌年、菩提流志・法藏・塵外等に命じて『大宝積經』を訳出させている。その際は、「宰相張説・右丞盧藏用・博士賀知章・中書侍郎陸象先・尚書郭元振・侍中魏知古、潤文監護」と記されているように、文人官僚たちが訳文の訂正にあつた。法藏は、則天の長安二年(七〇二)に訳經にあつた際、草書の名手として知ら

れ、『般若心經』の熱心な信者であつた秘書少監・駙馬都尉の榮陽鄭万鈞(生没年不明)に熱心に請われ、『般若心經略疏』を著しており、『般若心經略疏』の末尾に付された張説(六六七〜七三〇)の『般若心經贊序』によれば、鄭万鈞は聖善寺に自らが書写した『般若心經』を刻ませた石碑を建てている。(大正三三・五五五上)。この聖善寺は、高宗・則天の娘として權勢を振るつていた太平公主が中宗の神龍二年(七〇六)に建てた寺であり、公主は禍福を説く婆羅門僧の慧範をその寺主に任じて異様なまでに厚遇し、慧範は「常に官馬に騎乗して皇宮に出入」していたという。法藏は、則天の周辺にいた善悪様々な道俗の人々と交流していたのだ。

### 三 菩薩戒優先主義に対する批判

このように法藏は菩薩戒を尊重していたものの、延暦寺を菩薩戒のみの寺としようとした最澄と違い、中腹に法藏が学んだ至相寺がある終南山のふもとの淨業寺と長安とを行き来しつつ『四分律』と大乘仏教の融合に勤めていた道宣(五九六〜六六七)と同様に、伝統的な具足戒を尊重していた。『菩薩戒本疏』では、道宣の『四分律行事鈔』をしきりに用いており、先稿で指摘したように、「盗心」に関する律の諸文を引いた後、「意地の細犯」、つまり、心の面での詳細な違反を



問題にしている点で「菩薩内心淨戒」と一致していると述べ、  
そうした律の条目をしつかり守るよう修行者に要望して  
いる。

このため、「老少・比丘・比丘尼・貴人・国王・王子乃至  
黃門・奴婢」に関係なく、菩薩戒を受けた順に座るべきだと  
した第三十八輕戒を釈す際、「老少を以て尊卑と為さず……  
但だ戒徳を以て長幼と為す（不以老少為尊卑……但以戒徳為  
長幼）」ことを示すためにこの条目が制定されたとしており  
ながら、これを文字通りに受け止めて実行することには反対  
し、「律云」として、「上座を見れば、応に起つべく、応に安坐  
すべからず（見上座応起、不応安坐）」と述べる。そして、  
次のように説く。

有人釈云、令四衆等雜合通坐、以明長幼。今解不爾。比  
丘衆中自弁尊卑、余衆皆爾。是則大小宛然。男女道俗不  
相和雜。（大正四〇・六五一下）

有る人釈して云う、四衆等をして雜合して通坐せしめ、  
以て長幼を明かすと。今解す、爾らず。比丘衆中、自ら  
尊卑を弁す。余衆も皆な爾り。是れ則ち大小宛然たり。  
男女道俗、相和雜すべからず。

すなわち、『梵網經』の条目を文字通りに受け止める「有人」  
の解釈を批判し、比丘の中にも「尊卑」があるように、他の人々  
の間でも「尊卑」があるため「男女道俗」が菩薩戒を受けた

順に混じつて座ってはならないとするのだ。これは、比丘・  
比丘尼・優婆塞・優婆夷の順とする伝統を尊重したためであ  
るにしても、それだけでなく、皇帝である則天のような「貴  
人・国王」と臣下の尊卑、父母と子の尊卑などの面も考へて  
のことだろう。この面については、法藏は触れていないが、『菩  
薩戒本疏』は複数の箇所ですべて「尊卑」を重視しており、前の十  
重戒の部分でも、この『梵網經』は「尊卑の礼、或いは孝義  
を修する等の行（尊卑礼或修孝義等行）」（大正四〇・六二六  
上）を知らせるものであると述べていた。

また、十重戒中の謗三宝戒について釈した部分でも、諸法  
が空であるなら、悪人が三宝をそしつたところで気にかける  
必要はないではないかという問に対し、次のように答えてい  
る。

答。真空不壞緣起業果。是故尊卑宛然。若壞此為空、是  
惡取空外道見也。如涅槃經五百婆羅門謗云、一切皆空、  
何処更有仏菩提等、由此謗故、王殺彼類、得福無罪。汝  
今豈欲同彼類耶。（大正四〇・六三三下）

答う。真空は緣起の業果を壊せず。是の故に尊卑宛然た  
り。もし此を壊して空と為さば、是れ惡取空にして外道  
の見なり。『涅槃經』の五百婆羅門謗りて「一切皆空なり。  
何れの処か更に仏菩提有らん」等と云うに、此の謗りに  
由りての故に、王、彼の類を殺すも、福を得て罪無し。

汝今豈に彼の類に同ぜんと欲するや。

単なる空と真空とは違っており、真空は業の報いを否定しないため、尊卑は「宛然」として、すなわち、ありありとして現存するというのだ。そして、この業果を否定して空だとするのは、悪取空であり、『涅槃經』では、五百婆羅門が一切は皆な空であるなら仏菩提などどこに有ろうかと非難したところ、王が彼らを殺したものの、福を得て罪はなかったようなものとし、お前たちはその婆羅門たちのようになりたいかと説いている。法蔵は一貫して新訳唯識説を批判していたが、新訳唯識説に対してこのような激した物言いをしたことはない。このことは、『菩薩戒本疏』を書く頃、あるいはその講義をした頃、むやみに空を強調して仏法僧も空であると強調するような僧やその信奉者たちが実際におり、法蔵には許せなかったことを示していよう。

このうち、「空不壊」という表現は、法蔵以前の経論や注釈では用例は多くない。数少ない例の一つは、『大智度論』の以下の部分だ。

須菩提問仏菩提相已、更問世尊。若菩提畢竟空不壊相、菩薩行六波羅蜜諸法、増益何等善根。（大正二五・六五六下）

須菩提、仏に菩提の相を問ひ已り、更に世尊に問う。もし菩提、畢竟空にして相を壊さざれば、菩薩、六波羅蜜

の諸法を行ぜば、何等の善根を増益するや。

つまり、菩提が究極的には空であって、しかも具体的な相があることを否定しないなら、菩薩が六波羅蜜の諸法を行ずる場合、どのような善根を増すことになるのか、という質問だ。空なのか、特質があるのかという選択となる。こうした議論を承け、中国で早い時期に「空不壊」の句を数多く用いているのは、吉蔵の『二諦義』であって、次のように説いている。

今只有即是空、空即是有。有即空、空不壊有。空即有、有不動空。故得並也。（大正四五・一一〇下）

今只だ有即ち是れ空、空即ち是れ有なり。有即ち空なるも、空は有を壊さず。空即ち有なるも、有は空を動かさず。故に並ぶを得るなり。

つまり、有即空、空即有であるため、有も空もそれぞれ相手を否定することなく、同時に成り立つと説くのだ。こうした主張の受けついでなのが、吉蔵の影響を強く受けていた元暁の『金剛三昧経論』だ。

空相亦空、空空亦空、所空亦空。如是三空、不壊真俗、不存真俗。（大正三四・一〇〇〇中）

空相も亦た空、空空も亦た空、所空も亦た空なり。是の如き三空は、真俗を壊さず。

意外なことに、法蔵のライバルである基（六三二）

六八二)も、『説無垢称経賛』巻第二で、次のように述べている。

故今聖者、勝義成空。雖勝義空、不壞俗諦。故善惡業、依世俗諦、亦不説無。(大正三八・一〇二〇下)

故に今、聖者よ、勝義もて空を成ず。勝義には空なりと雖も、俗諦を壊せず。故に善惡の業は、世俗諦に依れば、亦た無と説かず。

勝義諦の立ち場では空であっても、それは俗諦を否定するものではないため、善惡の業については、世俗諦の立ち場であつて、無とは説かないというのだ。

このように、様々な立ち場に基づく例があるが、法蔵が最も強く影響を受けたのは、吉蔵だろう。空に関する解釈にしても、法蔵の『十二門論疏』が吉蔵の疏に基づいていること(19)が示すように、吉蔵の影響が大きいうえ、「尊卑宛然」というのは吉蔵の表現だからだ。吉蔵の『維摩経義疏』では、菩薩が仏に供養することについて、「尊卑宛然。而師資不二也」(大正三八・九七四中)と説いており、師と弟子は不二であるものの、尊卑は歴然としていと述べている。法蔵は、「不二」の面には触れず、尊卑だけを強調するのだ。

ただ、吉蔵の影響を強く受けている元暁についても、考慮する必要がある。法蔵は、『起信論』の注釈では、元暁の語句の解釈をかなり用いておりながら、『起信論』を最上とする元暁の基本の立ち場には全く従っていないことが指摘され

ているが、実は『菩薩戒本疏』も同様だ。元暁の『菩薩戒本持犯要記』(以下、『持犯要記』)は、『梵網経』の自讚毀他戒に関する独自の解釈を述べたものであり、十重四十八輕戒全体の注釈ではないにもかかわらず、『菩薩戒本疏』は『持犯要記』と一致する箇所がかなり多いのだ。「不得中間。如是求戒。永不是有」「未見為德猶」「極猛利、或発慚愧」「無戒除即除離不」「無自相即緣非戒」「由放逸無記心」「相即緣非戒離緣」「緣非戒離緣無戒」など、表現面で一致する場合が多い。しかも、『持犯要記』が人々に信心を起こさせるためなら、「自讚毀他は、是れ福にして犯に非ず(自讚毀他、是福非犯)」「大正四五・九一八下)と述べている箇所を、『菩薩戒本疏』は「自讚」を「讚自」に変えただけで「讚自毀他、是福非犯」(大正四〇・六二八中)と記している。また『持犯要記』が戒は必ず縁によることを強調し、「決して自相無し、縁に即せば戒に非ず。縁を離れては戒無く自相無し(決無自相、即緣非戒。離緣無戒無自相)」と述べた箇所を、『菩薩戒本疏』は「決無」を「便無」と変えただけでそのまま用いるなど、重要な解釈についても、『持犯要記』を継承している箇所が見られる。

ただ、戒律に縛られずに自由に振る舞っていた元暁と違い、これまで見てきたように法蔵は社会の規範を重視し、仏教を誹謗する婆羅門を国王が殺したとする『涅槃経』の経文まで

引いていた。では、法蔵の反発を招き、そこまで言わせるような主張、すなわち三宝は空なのだからそしつても問題ないと説いた者はどのような系統の人々だったのか。有名な經典で三宝も空だとするのに近い否定的な表現をしている例としては、『諸法無行經』があり、「若し人、菩提を求めば、則ち菩提有ること無し。是の人、菩提に遠ざかること、譬えば天と地の如し（若人求菩提 則無有菩提 是人遠菩提 譬如天与地）」（大正一五・七五一中）と説いている。また、『思益經』は、「是れ菩提義中、亦た菩提有ること無し（是菩提義中亦無有菩提）」（同・）などと説いて菩提があるという分別を否定している。この兩經は否定的な表現が多く、北宗禪で依用された經典として知られている。惠能撰と称する『金剛經解義』が「此の心を離れて外に、更に菩提の得べきもの無し（可得離此心外、更無菩提可得）」と断言しているのは、心を重視する立ち場であつて、菩提も空だと説いているのではないが、どこかに特別な菩提があるという見方を否定している点では過激な主張につながりやすい。

ここで注目すべきは、法蔵が「真空」という言葉を持ち出し、真空は現実の報いを「壊せず（不壊）」と述べていたことだろう。実は、右で引いた『諸法無行經』は次のように述べていた。

菩薩不壊色 發行菩提心 知色即菩提 是名行菩提

…… 不壊諸法性 是名行菩提 不壊諸法性 則為菩提  
 義 是菩提義中 亦無有菩提（大正十五・五一中）  
 菩薩は色を壊せずして 菩提を行ぜん心を発す 色は即ち菩提と知る 是れを菩提を行ずと名づく …… 諸法の性を壊せざれば、則ち菩提の義と為す 是れ菩提の義の中亦た菩提有ること無し

すなわち、『諸法無行經』は菩提に対するとらわれを否定しつつも、「不壊」という点を強調していた。『探玄記』では頓教について、「一念不生なれば即ち名けて仏と為し、位地に依りて漸次にして説かず（一念不生即名為仏、不依位地漸次而説）」という立場だと述べ、『思益經』と『楞伽經』『諸法無行經』を引用している（大正三五・一一五下）。この点から考えると、法蔵が三宝を否定する者たちとして激しく攻撃しているのは、これらの經典に基づいて三宝など空だとし、無暗に否定していた新興の禪宗か、そうした主張を利用して仏教を攻撃した道教の徒なのであつて、法蔵はその『諸法無行經』の「不壊」という部分を強調し、吉蔵の空の論議と結びつけて論じているのではないだろうか。仏像や經典を軽視することは、敦煌写本中の六世紀の地論宗文献、Φ一八〇は、三玉を論じるにあたって、形のある仏像、紙に書いた經典、僧服を着た凡夫などは眞の三宝でないと言つておどろか、「名字・応化（の仏）は偽にして依るべからず（名字応化偽而不

可依)とまで断言し、我が身の中の法身こそが真実の一体三宝であるのだから、帰依するならばその法身に帰依すべきだと説いていた<sup>(2)</sup>。法蔵の頃は、こうした地論宗の過激派が活動していた痕跡はないため、三宝も空だと説くような言動をする者がいたとすれば、長安・洛陽に進出して否定的な言動をくりひろげ始めていた禅宗の徒か、そうした主張を含め、仏教教理を取り込みつつ仏教を批判していた道教の徒であった可能性が高いように思われる。

## おわりに

筆者はこれまで法蔵の菩薩戒解釈は、現実的また妥協的であって、権力側の仏教規制を擁護するものだとしてきた。実際、その通りなのだが、そのような解釈がなされるにあたっては、やはり社会的な背景があったと考えられる。その一つは、仏教が盛んとなる中で税金逃れの造寺や出家、仏像・經典の販売や窃盜その他の弊害が目立ってきていたことだ。そして、もう一つは、空を強調して三宝を否定するような者たちがいたことだ。権勢を振るう皇后から史上初の女帝に転じた則天、あるいは宰相の張説など、仏教を信仰しつつ規制する立場にあった者たちと近いところにいた法蔵は、『仁王経』や『梵網経』が批判する国王などによる仏教規制をある程度

認めざるを得なかったのだろう。

ここで問題になるのは、船山が指摘した『梵網経』のβ型の生成に法蔵が関わっていたかどうかという点だ。『菩薩戒本疏』では、『梵網経』の伝訳についてはごく簡単に論じるのみで、テキストの種類などについては触れていない点から見ると、法蔵は直接には関わっていなかったように思われる。ただ、晩年には皇帝の菩薩戒師として権威を有していた以上、β型が広まっていったことについては、よく読まれた法蔵の注釈が用いていたということも一因となっていたのではなからうか。

(1) 石井公成「法蔵の『梵網経菩薩戒本疏』について」(『印度学仏教学研究』第三十二卷第二号、一九八四年。後に、石井公成『華嚴思想の研究』春秋社、一九九六年に再録)。

(2) 船山徹「東アジア仏教の生活規則 梵網経―最古の形と発展の歴史―」(臨川書店、二〇一七年)。α型とβ型の違いについては、船山『梵網経諸本の二系統』(『東方学報』第八十五冊、二〇一〇年)に詳しい。なお、本稿では『梵網経』のテキストはβ型である大正大藏経を用いておく。

(3) 拙論以後では、吉津宜英「法蔵以前の『梵網経』諸注釈書について」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四十七号、一九八九年)が概説しており有益だ。それぞれの文献に関する近年の主

- な例は以下の通り。村上明也「『菩薩戒義疏』の天台大師説を疑う」〔『印度学仏教学研究』第五十七卷第二号、二〇〇九年〕、法長（李忠煥）「元暁の『梵網經』註釈書と法藏の『梵網經菩薩戒本疏』の比較研究」（『禅学研究』第九十五号、二〇一七年）、金炳坤「『菩薩戒本持犯要記』の基礎的研究」（『身延山大学仏教学部紀要』第十九号、二〇一八年）、法長（李忠煥）「義寂の戒律思想——『菩薩戒本疏』の菩薩戒觀と影響關係について」（『印度学仏教学研究』第六十七卷第一号、二〇一八年）、法長（李忠煥）「勝莊の戒律思想——『瑜伽師地論』との關係性を中心として」（『印度学仏教学研究』第六十八卷、二〇一九年）、中西俊英「法藏における日常實踐と教理の接続——『梵網經菩薩戒本疏』を中心に——」（『南都仏教』第一〇〇号、二〇一八年）。
- (4) 石井注（1）前掲書、三三三〜三四頁。これは『梵網經』自体の性格でもあることについては、船山の指摘がある。注（2）前掲書、四七五〜六頁。
- (5) 李銘敬・小林保治著『日本仏教説話集の源流』（勉誠出版、二〇〇七年）。
- (6) 唐初の治療と仏教の關係については、諸戸立雄『中国佛敎制度史』第四章「唐初における仏敎教団と国家」（平河出版社、一九九〇年）、蘇瑤崇「唐前期の仏敎政策について」（『史林』八〇卷二号、一九九七年）による。
- (7) 『旧唐書』卷一本紀第一、高祖九年夏五月辛巳。
- (8) 吉川忠夫「仏は心にあり——白黒論から姚崇の遺令まで——」（福永光司編『中国中世の宗教と文化』、京都大学人文科学研究所、一九八二年）。
- (9) 劉俊文『敦煌吐魯番唐代法制文書考釈』「文明判集殘卷」（中華書局、一九八九年）。
- (10) 田中徳定「孝思想の受容と古代中世文学」（新典社、二〇〇七年）。
- (11) 『唐大詔令集』卷一百十三。
- (12) 吉川、注（8）前掲論文では、姚崇のこの発言は「心外無境」を強調していた東山法門の影響と推測している。
- (13) 岡本不二明「唐宋の社会と戯劇——參軍戯、宋雜劇および禅の關係をめぐって」（『東洋古典学研究』第十九号、二〇〇五年五月）。
- (14) 船山注（2）前掲書、二三八〜二四五、四一三〜四一六頁。
- (15) 石井、注（1）前掲書、三四七頁。法藏と権力者たちとの関わりの深さについては、Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang 643-712*, Brill Academic Pub, 2007.
- (16) 石井、注（1）前掲書、三四一頁。
- (17) 『四分律』毘尼僧（大正二二・一〇〇八中）の取意。
- (18) 石井、注（1）前掲書、三四七頁。
- (19) 石井公成「新出本『十二門論疏』について」（『駒澤短期大学仏教論集』第四号、一九九八年十月）。

- (20) 吉津宜英『華嚴一乘思想の研究』（大東出版社、一九九一年）。
- (21) 石井公成「他人の仏でなく、自体仏を拝せよ―新羅華嚴宗の実践的性格―」（藤丸要編『華嚴―無礙なる世界を生きる』（自照出版、二〇一六年）。

〈キーワード〉法蔵、元暁、吉蔵、菩薩戒、梵網經菩薩戒本  
疏