

# 『次第禪門』の研究（九）

大野 榮 人

## はじめに

本論文は、『次第禪門』巻第一之下の「禪波羅蜜の詮次を弁ずる第四」を原典解明するものである。

本研究は、平成二十年度春学期（四月～七月）の大学院文学研究科修士課程および博士課程の「講義」の授業の研究成果である。授業の受講者は、私の仏教学仏教史学専修の次の諸氏である。

川瀬 隆（修士一年）、竹林智彦（修士二年）、加藤正賢（博士二年）、伊藤光壽・天野弘堂（研究生）、武藤明範・水野莊平・久田静隆・トラン トウイカン（ベトナム）・鈴木あゆみ・森 琢朗（研究員）、今井勝

『次第禪門』の研究（九）（大野）

子・當間日澄・ダオトリン チン ニヤン・トラン ア  
ン コア・トラン クオック フォン（ベトナム）〔聴講  
生〕

その他、佐藤清道・大島有博（修士一年）

授業は、輪読形式で行ない、右記の大学院生諸氏が下調べをして発表してもらい、それを武藤明範氏が毎時間「書き下し文」、詳細で膨大な「注」、的確な「現代語訳」を作成して頂き、それに私が加筆し、それを訂正して頂いて、授業で読み合わせをして、完全な原稿を作成したものである。

武藤明範氏のご尽力により、このような研究成果を世に送り出すことができることに心より感謝を申し上げる次第

『次第禪門』の研究（九）（大野）

である。

武藤明範・伊藤光壽氏をはじめ、大学院受講生全員の智慧を結集してできあがった研究成果であるが、恐らく多くの誤記・誤訳などがあることと思われる。その責任の全ては、私にあることをお断りしておきたい。

本論文の構成は、最初に「原文」と「書き下し文」を、つぎに「注」を、最後に「現代語訳」を付していくことにしたい。

〔原文〕

釋禪波羅蜜次第法門卷第一之下

隋天台智者大師說

弟子法愼記

弟子灌頂再治

辨禪波羅蜜詮次第第四

行者既知禪門之相。菩薩從初發心乃至佛果。修習禪定。從淺至深。次第階級。是義應知。今略取經論教意。撰於次第。故大品經云。菩薩摩訶薩。次第行次第學次第道。辨禪

定次第。即爲二意。一者正明諸禪次第。二者簡非次第。一正釋諸禪次第義者。行人從初持戒清淨。厭患欲界。繫念修習阿那波那入欲界定。依欲界定得未到地。如是依未到地。次第獲得初禪乃至四禪。是名內色界定。

〔書き下し文〕

釈禪波羅蜜次第法門卷第一之下

隋の天台智者大師説く、

弟子の法愼記す、

弟子の灌頂再治す<sup>①</sup>。

禪波羅蜜の詮次を弁ず第四<sup>②</sup>

行者は、既に禪門の相を知る。

菩薩は、初發心よりないし仏果まで、禪定を修習するに、浅より深に至るに、次第の階級あり。この義は、まさに知るべし。いま略して、經論の教意を取りて、次第を撰ばん<sup>③</sup>。

ゆえに『大品經』にいわく、「菩薩摩訶薩は、次第の行、次第の学、次第の道なり<sup>④</sup>」と。

禪定の次第を弁ずるに、すなわち二意となす。一には、正しく諸禪の次第を明かす。二には、非次第を簡ぶなり。<sup>(5)</sup>

一には、正しく諸禪の次第の義を釈せば、行人は、初めより持戒清浄にして、欲界を厭患し、繫念して阿那波那を修習し、欲界定に入り、欲界定によりて未到地を得。かくのごとく未到地によりて次第に、初禪ないし(第)四禪を獲得す。これを内色界定と名づく。<sup>(6)</sup>

## 〔注〕

(一) 隋の天台智者大師説く、弟子の法慎記す、弟子の灌頂再治す。「隋」は、北周の武將の文帝楊堅(五四一—六〇四)が、静帝(宇文闡・五七九—五八一在位)の禪讓を受けて建てた国(五八一—六一八)をいう。隋は、陳を併せて南北朝を統一(五八九年)して、秦漢帝国の滅亡後、約三百八十年に及ぶ長い分裂時代に終わりを告げた。隋は、文帝が律令制を整備して、官僚制的中央集権政治の基礎を築いたが、二世煬帝(五六九—六一八)の末から国は乱れ、三世で唐の高祖李淵(五六五—六三五)に滅ぼされた。

「天台」は、「天台山」をいう。

『次第禪門』の研究(九)(大野)

「天台山」は、浙江省天台県の城北三里にある。桐柏山・赤城山などの諸山諸峯を総称する。中でも、華頂峯が最高峰で、一三八メートルある。天台山は、古来より道教の仙郷とされていたが、陳の太建七年(五七五)に、智顛(五三八—五九七)が入山して修善寺などに住してからは、中国天台宗の根本道場として栄え、盛時には仏寺七十余に及んだ。

「天台智者大師」は、中国天台教学を大成させた、智顛をいう。『国清百録』巻第二(『大正藏』四六・八〇三a—八〇四a)、及び、『智者大師別伝』及び、『唐高僧伝』巻第十七(『大正藏』五〇・一九五a・五六六b)によれば、晋王広(後の煬帝・以下、晋王と略す)は、隋の開皇十一年(五九一)十一月二十三日に、金城殿で千僧会を設けて、智顛から「菩薩戒」を受けた。『智者大師別伝』や『唐高僧伝』によれば、智顛から「総持菩薩」という法名を受けた晋王は返礼として、智顛に「智者」の称号と施物を与えた。しかし、智顛は施物の全てを、悲田(福祉施設)と敬田(寺院)に寄贈した。大師号を下賜された時の様子を、『智者大師別伝』は、「大師は仏法の灯を伝う、称して智者となさん」と晋王は述べたとあり、また『唐高僧伝』には、晋王が「大師は禪慧内に融し、道の法沢なり」と述べたとあり、その後には「すなわち名を奉って智者となす」とある。この二つの記述の通り、智顛は仏教

『次第禪門』の研究（九）（大野）

の教えを正しく伝えていくから、「智者大師」と称されるようになった。

なお、ここでの「大師」は、高德の僧の敬称をいい、最澄（七六七―八二二）が朝廷から授けられた「伝教大師」のような諡号の一つとしての「大師号」の意味ではない。

また『唐高僧伝』巻第五、及び、巻第六、及び、巻第十七（『大正蔵』五〇・四六四c・四六九b1c・五六五c）には、智顛以前の記録であるが、「梁の武帝（四六四―五四九）は、天監十八年（五一九）四月八日に、慧約（四五二―五三五）から菩薩戒を受け、冠達という法名を受けた。慧約は、智者と称されるようになった」とある。ここで慧約を、智者と尊称したとあるのは、坂本廣博氏が指摘するように、『菩薩地持経』巻第五（『大正蔵』三〇・九二c1―九一三a）に「授戒の師に対する尊称を智者という」とある記述によったものと考えられる。《諏訪義純著『中国南朝仏教史の研究』（四七一―四八頁、法蔵館、一九九七年七月）。坂本廣博稿「十誦律から四分律へ」（『叡山学院研究紀要』第二二号、二〇〇〇年三月）》。

「弟子の法慎」は、『禪波羅蜜序』（『大正蔵』四六・四七五a）や、『次第禪門』巻第一上（『大正蔵』四六・四七五c）の割り注にある「大莊嚴寺の法慎」ないし「大莊嚴寺の沙門法慎」をいう。

「法慎」は、生没年は未詳。ただし、『智者大師別伝』に

は、「大莊嚴寺の法慎は、私に禪門の初分を記して十卷を得、なお未だ刪定せずして、法慎終わる。」（『大正蔵』五〇・一九七b）とあり、『同書』には、「法慎は、禪を学んで微かに持力を発こす。この二三子（淨弁・慧布・法慎ら）は、不幸にして早亡せり。」（『大正蔵』五〇・一九七c）とある。この記録から、智顛門下の法慎は「次第禪門」を筆録したが、文章を添削することなく、早くに亡くなったと考えられる。

また『仏祖統紀』巻第九には、右の『智者大師別伝』の記述を拡充して、「禪師法慎は、初め金陵の大莊嚴寺に居し、智者に従いて三觀を稟受して、豁然深証せり。定によりて持を発こし、一たび開いてよく記す。陳の大（太）建三年（五七一）に智者、瓦官（寺）において『次第禪門』を説く。師（法慎）は、聴次において私に記して、三十卷となす。尚、未だ修治せずして不幸にして滅に入る。その後、章安治定して十卷となす。すなわち『禪波羅蜜漸次止觀』なり。」（『大正蔵』四九・一九七b）とある。これによれば、智顛は太建三年に、瓦官寺で『次第禪門』を講義したことになる。

なお「大莊嚴寺」は、江蘇省の南京にあった寺をいう。大莊嚴寺は陳の武帝（五五七―五五九在位）が、永定二年（五五九）に、捨身供養を三回行なうほど、陳朝の帰依と尊崇を受けた国立の壮大な仏寺であった。（諏訪義純著

『中国南朝仏教史の研究』二四一―二四二頁、法蔵館、一九七七年七月。

「記す」は、書くこと、書き留めること、筆録すること、をいう。

「弟子の灌頂」は、章安灌頂（五六一―一六三二）をいう。陳の至徳元年（五八三）、智顛に從つて金陵（建康・江蘇省江寧県）の光宅寺で觀門を学び、印可を受けた。智顛に侍して、『法華文句』『法華玄義』『摩訶止観』の講説を聴き、筆録する。智顛の入寂後は、煬帝の庇護のもとに、智顛の行実や天台教団の様子をまとめた『智者大師別伝』や『国清百録』を編集し、自らは『大般涅槃經玄義』や『大般涅槃經玄疏』を著わした。

「再治」は、再びまとめること、編集することをいう。

参考——「天台智顛の著述と三論宗の吉蔵の著述における交渉」と「僧伝類における智顛と吉蔵の交流」と「今後の中国天台の研究課題」について

(一) 天台智顛の著述と三論宗の吉蔵の著述における交渉

現存する、天台智顛（五三八―五九七・以下、智顛と略す）が講説した典籍のほとんどは、灌頂（五六一―一六三二）などの門弟によつて筆録され、編纂されたもので、その後にも再編集が行なわれて、『大正新修大蔵経』や『大日本統蔵経』などに所収する現行本ができた。智顛より、十一歳後輩であつた嘉祥大師吉蔵（五四九―

『次第禪門』の研究（九）（大野）

六二三・以下、吉蔵と略す）は、『中論』『十二門論』『百論』から成る「三論」を宗としたが、『法華経』の研究にも熱心で、『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華論疏』『法華統略』の五部の注釈書を残した。このうち、『法華玄論』と『法華義疏』は、吉蔵が会稽（浙江省紹興県）の嘉祥寺に住した四十代の著述であり、長安（陝西省長安県）の日嚴精舎に入つた五十代になつて、『法華遊意』『法華論疏』『法華統略』の順に著述がなされたと考えられている。

智顛と吉蔵の『法華経』や『維摩経』を始めとする何点かの注釈書の間には、引用や援用の関係が確認できる。このことは、既に我が国の中世に活躍した宝地房証真（生没年未詳）も言及していたが、従来はその引用や援用関係は、年齢的に一回りほど先立つ、「智顛から吉蔵へ」の方向」と考えられていた。

しかし戦後になつて、智顛と吉蔵に共通して存在する『法華経』などの注釈書を比較検討した結果、智顛が講説した『法華文句』や『法華玄義』の成立については、灌頂など後代の門弟が、智顛の講説を編集する際に、『法華玄論』や『法華義疏』を下敷きして、成立したと指摘する見解が提示されるようになった。（佐藤哲英著『天台大師の研究―智顛の著作に関する基礎的研究―』百華苑、一九六一年三月）。

## 『次第禪門』の研究（九）（大野）

中でも、平井俊榮氏は、『法華文句』と、吉蔵が早い時期に著わした『法華玄論』や『法華義疏』との本文を比較検討して、天台と三論の共通点・類似点を綿密に比較検討した結果、現行の『法華文句』の成立については、灌頂が吉蔵の著作を援用した部分があり、更には、灌頂以後、湛然（七一―七八二）までの間に、後代の門弟の整理の手が入って、成立したものであると論証された。（平井俊榮著『法華文句の成立に関する研究』春秋社、一九八五年二月）。

そして、この『法華文句』成立の事例からして、智顛の他の著作である『法華玄義』や、智顛晩年の代表的著作である『維摩經玄疏』や『維摩經文疏』などの成立についても、同様のことがいえるのではないかと推測され、学会で議論されるようになった。

事実、平井氏は、これらの著作の成立についても、疑義を呈している。

このように智顛の思想を伝える典籍の成立について、多くの疑義が投げかけられるようになると、天台教学の独自性や、先覚性を損ないかねないという大きな問題を含むようになってきた。

この平井氏の問題提起を受けて、智顛と灌頂や、天台宗と三論宗の文献的交渉について、幾つかの意見や、反論が提出されている。今は、主な意見を要約して記せば、次の

通りである。

(1) 智顛と吉蔵の両者に共通して存在する『金光明經』や『法華經』などの注釈書を比較検討した結果、灌頂が吉蔵の著述を引用して成立したとしても、灌頂は吉蔵の教学を、全面的に依拠したのではないという。

例えば、現行の『法華文句』の中に、吉蔵の『法華玄論』などが大量に引用されており、この事実は、灌頂が『法華文句』を修治する際に、吉蔵の注釈書を参照し活用した証拠であると考えられるが、『法華文句』の内容を逐次検討してみると、吉蔵の諸説を引用し借用するのは、その後でそのような見解を批判し、自説を明らかにするためであることが知られるから、灌頂は決して吉蔵の説に同調したのではなく、また無断で引用したといっても、決して盗用したのではないという。従って、『法華文句』の解釈には、一貫性が認められるので、灌頂はあくまでも師の智顛の『法華經』觀の独自性を明らかにしようとしたと見るべきであるという。

(2) 南北朝・隋・唐の仏教界における「經疏（注釈書）」の製作において、前代の經疏を利用することは、一般的な手法であったという。

事実、吉蔵の『維摩經義疏』は、「什公云」や「肇公云」などといって、鳩摩羅什（三四四―四一三・三五〇―四〇九）や僧肇（三八四―四一四頃）の『注維摩詰經』を

引用しているばかりでなく、何ら断ることなく、つまり引用の体裁ではなく地の文として、おびただしい注を『注維摩詰經』から引き写している。その割合は、『維摩經義疏』の半分近くを占めるほどであるという。智顛述・灌頂撰の『法華文句』が、吉蔵の『法華玄論』を下敷きにして執筆されたと平井氏が指摘する以上に、吉蔵は『注維摩詰經』を下敷きにして、『維摩經義疏』を執筆したと言わざるをえないという。

また、吉蔵は『勝鬘宝窟』を著す際にも、淨影寺慧遠(五二五—五九二・以下、慧遠と略す)の『勝鬘義記』の説を、何の断りもなく、地の文として用いており、更には、『勝鬘宝窟』にある『大乘起信論』の引用は、慧遠の『勝鬘義記』にある『大乘起信論』の文を、無断で孫引きしているという。

このように智顛当時の中国仏教界における、注釈書の作成は、前代の注釈書を利用することは、広く一般に行なわれており、今日的視点からすれば、ややもすると「盗作」や「剽窃」との譏りを免れない面があったと考えられる。

(3)智顛の晩年の講説である『維摩經玄疏』や『三觀義』などに、「三論師」や「晩の三論師」などある部分を考察した結果、智顛は吉蔵以前の撰山三論系の諸師に対しては、批判的な立場をとっていたという。《藤井教公稿「天台と三論の交流—灌頂の『法華玄義』修治と吉蔵の

## 『次第禪門』の研究(九)(大野)

『法華玄論』をめぐる——(鎌田茂雄博士還暦記念論集刊行会編『鎌田茂雄博士還暦記念論集—中国の仏教と文化—』(二四二—一六五頁、一九八八年二月、大蔵出版)。

藤井教公稿「天台と三論の交渉—智顛説・灌頂録—金光明經文句」と吉蔵撰『金光明經疏』との比較を通じて——『印度学仏教学研究』第三七卷第二号、一九八九年三月。大野栄人著『天台止観成立史の研究』(六五〇—一六七二頁、法蔵館、一九九四年七月)。菅野博士稿「日本における中国法華經疏の研究について」(『中外日報』一九九一年一月七日号)。吉津宜英稿「吉蔵の『大乘起信論』引用について」(『印度学仏教学研究』第五〇卷第一号、二〇〇一年一月)。奥野光賢稿「研究動向・天台と三論—『法華文句』の成立に関する研究」刊行二十年に因んで——『駒沢短期大学仏教論集』第一一号、二〇〇五年五月)。

菅野博士稿「『法華文句』における四種釈について」(『印度学仏教学研究』第五四卷第一号、二〇〇五年一月)など。

### (二) 僧伝類における、智顛と吉蔵の交流

智顛と吉蔵との交流であるが、『唐高僧伝』の智顛伝や吉蔵伝、及び『智者大師別伝』などの僧伝類には、両者が交流したという記録はない。

しかし、『国清百録』巻第四所収の「吉蔵法師書第一二凡三書」、及び、「吉蔵法師請法華經疏第一百三二」(大

## 『次第禪門』の研究（九）（大野）

正蔵』四六・八二一c（八二二b）には、吉蔵から智顛へ送ったとされる四書の書簡を収録しており、智顛と吉蔵との交流を伝える記録は、これ以外にはない。

『国清百録』所収の記録によれば、会稽の嘉祥寺に住していた吉蔵は、門人の智照（生没年未詳）を遣わして、智顛の病気を見舞い、また智顛入滅の三か月前の、開皇十七年（五九七）八月二十一日には、百名以上の禪衆の人々と共に、智顛を招いて『法華経』の講説を要請したとある。

この『国清百録』の記事に対して、天台では伝統的に、吉蔵から智顛への交流があったとする根拠とするが、智顛は『維摩経疏（維摩経玄疏・維摩経文疏）』の改訂作業と自らの病気のために、智顛は吉蔵の招請に応じたこととされている。

しかし、『唐高僧伝』巻第十九の灌頂伝（『大正蔵』五〇・五八四b）になると、吉蔵が灌頂から『義記（法華疏であろう）』を借りて読んでから、深く悟るところがあったという記述を廃して、大衆も散会して、天台門下に投じたという記述がある。

平井俊榮氏は、右の『国清百録』の記事と、『唐高僧伝』の灌頂伝の記事を照合させて、両者には記述の不整合性や矛盾があるとして、『国清百録』所収の信書があったかどうかの事実とはともかく、その内容に関しては、完全に捏造されたものであるという。その理由として、『国清百

録』にあるように、智顛の病気を以前から気遣っていた吉蔵が、智顛の示寂三か月前に、『法華経』の講義を要請することがあり得るだろうか。しかも「吉蔵法師請法華経疏第一百三三」にある第四書には、智顛の健康状態については一言も述べていない。また『唐高僧伝』には、吉蔵は灌頂から『義記』を借読して衝撃を受け、自らの講説を廃して、天台門下に投じたことのあるのに、『国清百録』には、どうして、吉蔵が百名以上の人と共に、智顛を招いて『法華経』の講義を懇願する必要があったのか、疑問を感じるといふ。

平井氏は続いて、『国清百録』所収の「吉蔵法師書第一百二」と「吉蔵法師請法華経疏第一百三三」にある、吉蔵の信書があったかどうかの事実とはともかく、その内容に関しては、完全に捏造されたものであるという。更には、灌頂の『大般涅槃経玄義』巻下（『大正蔵』三八・一四c）には、智顛入滅後、灌頂が艱難辛苦して『涅槃経』の注釈書を完成するまでの経緯を回顧する中に、「灌頂が長安の日嚴寺の諍論に敗れて、都を追われた」という記述があるが、その時の諍論の相手とは、まさに吉蔵一派の三論系学徒であったと思われるという。後世、灌頂が編纂した『国清百録』をはじめ、灌頂に関係する資料の中に見られる吉蔵に対する異常なまでの誣言の数々は、この日嚴寺の諍論に敗れて、都を追放された時の怨念のなせる業ではなから



うか。『大般涅槃經玄義』の鬼氣<sup>き</sup>迫る述懐は、この間の事情を伝えて余すところがない。『国清百録』は、専ら天台智者大師智顛の遺徳を顕彰するために編<sup>あ</sup>まれたものである。そこには、こうした灌頂自身の裏面史は全く隠されている、と痛烈に批判する。『平井俊榮稿「吉蔵と智顛—經典註疏をめぐる諸問題—」(『東洋学術研究』第二〇巻第一号、一九八一年四月)。平井俊榮著『法華文句の成立に関する研究』(二八八頁、四九頁、七〇頁、春秋社、一九八五年二月)』。

本項の冒頭に述べたように、智顛と吉蔵の交流を伝える記述は、『国清百録』所収の記録以外にはない。『国清百録』の記述が、果たして、平井氏が指摘するように、『国清百録』を編纂した灌頂の捏造であったのかどうか、また史実はどうなのかについて、今日となつては事実を確かめる術がないと思われる。

しかし奥野光賢氏は、次のような興味深い見解を述べている。平井氏が指摘した『国清百録』と『唐高僧伝』の灌頂伝の記事の矛盾について、前者が灌頂の撰述であるのに対して、後者は道宣(五九六—六六七)の筆になるものである。従つて、両者は正確にいえば、「異質の資料」といえないこともなく、『国清百録』の記事が増幅した可能性も捨てきれないと思われ、今後は、道宣の『唐高僧伝』全体の執筆姿勢などの分析を通しての再検討も必要で

### 『次第禪門』の研究(九)(大野)

はないかという。(奥野光賢稿「研究動向・天台と三論—法華文句の成立に関する研究」刊行二十年に因んで—『駒沢短期大学仏教論集』第一二号、二〇〇五年五月)。

奥野氏の意見は、傾聴に値すると思われる。しかし近年、『唐高僧伝』の成立過程についても、道宣の補筆や後人の手によつて増広された部分があると報告されており、道宣の『唐高僧伝』全体の執筆姿勢の分析を通して、『国清百録』の記事とを比較検討するのも難しいと考えられる。『藤善眞澄著『道宣伝の研究』(一七九—二五八頁、京都大学学術出版会、二〇〇二年五月)。伊吹敦稿『続高僧伝』達摩・慧可伝の形成過程について』(『印度学仏教学研究』第五三巻第一号、二〇〇四年二月)』。

ともあれ、智顛と諸師や、吉蔵と諸師との交流の一々について全てを記録する資料はなくても、智顛当時の仏教界は、優れた師がいればその師のもとで参学する「多師多学」の傾向にあり、また南朝が仏教を保護した結果、經論の講席が盛んであったことなどを考慮すると、智顛は、金陵において撰山三論系や吉蔵を始めとする諸師と顔を合わせる機会や、他の諸師を通じて、優れた高僧の講説内容を知る機会があつたのではないかと考えられる。

### (三) 今後の中国天台の研究課題

今後の中国天台の研究は、平井俊榮氏が指摘されたように、灌頂など後代の門弟が、智顛の講説を編集するに際し

## 『次第禪門』の研究（九）（大野）

て、吉蔵の著作を参照して成立したという事実を真摯に受けとめなければならない。

しかし、その経過を証明する原初的資料が散逸している現在において、智顛と吉蔵の文献交渉の関係を、明確に結論づけることは不可能である。特に『大正新修大藏經』や『大日本統藏經』などに所収する現行本から、智顛が講説した「原型（真説）部分」と、灌頂などの門弟達の「付加（添削）部分」とを明確に峻別することは、容易ではないであろう。しかし、中国天台を研究する者にとつて、早急に取り組まなければならない問題である。

今後は、平井氏が指摘された智顛と吉蔵の文献交渉を踏まえて、両者に共通して存在する注釈書を比較検討して、両者の思想的な相違はどこにあるのか、また当時大量に注釈書が作られていた中で、何故彼らが、新たに注釈を作成しなければならなかったのか、などを考慮した幅広い視点に立つて研究を進める必要がある。また当時は、吉蔵以外にも、浄影寺慧遠（五二五―五九二）や、禪宗の四祖道信（五八〇―六五一）など多くの高僧が活躍しており、「天台」と「三論」という二極対立的な意識では、把握できないものがあり、様々な角度から総体的に研究する必要があるであろう。

(2) 弁禪波羅蜜詮次第四|| 弁禪波羅蜜詮次第四|| を書き下せば、「禪波羅蜜の詮次を弁ず第四」と訓む。第四章の

詮次は、菩薩の修行者が、禪波羅蜜を実践するために、浅い段階から深い段階の修行法へと順序を選び定めて、正しい修行の筋道を明らかにすることをいう。

「弁」は、明らかにすること、述べること、つまびらかにすることをいう。

「禪波羅蜜」は、六波羅蜜や十波羅蜜の第五。サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳。禪定波羅蜜とも、禪那波羅蜜とも、静慮波羅蜜とも、禪度とも、定度ともいう。一切智の道が現前し、心を散乱しないことをいう。

「詮次」は「せんじ」と訓む。選択して区別して述べること、選び定めた順序、はつきりとした順序をいう。

(3) 行者は、既に禪門の相を知る。菩薩は、初発心よりないし仏果まで、禪定を修習するに、浅より深に至るに、次第の階級あり。この義は、まさに知るべし。いま略して、経論の教意を取りて、次第を撰ばん|| 「行者」は、一般的には、仏道の修行者をいう。天台では、坐禅を実践する修禪者である禪觀実修者をいう。

「禪門」は、一般的には、禪定の法門や、戒・定・慧から成る「三学」中の定学をいう。ここでは、大乘仏教の修行法に基づく真実の法門であり、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳である、禪波羅蜜の法門をいう。

「既に禪門の相を知る」は、『次第禪門』巻第一上の「明禪波羅蜜法門第三二(『大正藏』四六・四七八a—四八〇a)」で説いた、第一の「禪門を標し」、第二の「解釈」、第三の「料簡」によって、インド伝来の禪波羅蜜の内容を知ることを用いる。つまり、インド伝来の大乘仏教の禪波羅蜜を明らかにするにあたって、大乘仏教の修行法である、サンスクリット語のデヤーナ・パーラミターの音訳である禪波羅蜜の法門について、正しい方針を掲げる「標禪門」と、禪波羅蜜の意味を説き明かす「解釈」と、禪波羅蜜について、教理や教学の面から意味内容を考察する「料簡」によって、禪波羅蜜の本質を知ることができたことをいう。

「菩薩」は、三乗の一つ、十界の一つ。大乘仏教では、在家・出家を通じて、発心して仏道を実践する人をいい、大乘仏教の理想像とされた。自ら仏の悟りである無上菩提に向かって、六波羅蜜を修行実践しつつ(上求菩提・自利)、他の人々を救済(下化衆生・利他)し、未来に仏の悟りを開こうとする自利利他円満の人をいう。

「初発心」は、初発菩提心の略。初めて悟りを求める心を発心すること、初めて菩提を求める心を発心することをいう。

「仏果」は、仏因の対をいう。修行の因によって到達する仏陀の位をいう。声聞や縁覚や菩薩の位よりも優れた無

### 『次第禪門』の研究(九)(大野)

上正等覚の位をいう。仏道修行の結果、達せられた仏の位をいい、仏という究極の結果、結果として仏となった状態(悟り)をいう。仏位、仏果位、仏果菩提と同義。ここでは、やがては仏の悟りを得ることをいう。

「初発心よりないし仏果まで」は、初めて悟りを求める心を発心してから、菩薩としての修行を実践し続け、やがては仏の悟りに至るまでの間をいう。

「禪定」は、パーリ語のジャーナと、サンスクリット語のドゥーヤーナの音写である「禪」と、その意識である「定」とを合成してできた言葉。禪(禪那)というサンスクリット語の音訳と、定というサンスクリット語の漢訳語を合わせて禪定という。禪那と同じ。心を安定統一させること。心静かに瞑想すること。心を動揺させないこと。坐禅によって、身心の深く統一された状態。静慮・思惟修に同じ。心のはたらきを躋下三寸の丹田に集中させて散乱させることがないことをいう。

「禪定を修習する」は、禪定を修行実践すること、修禅することをいう。

「浅」は、「せん」と訓む。浅いこと、少ないこと、程度が低いことをいう。

「深」は、「しん」と訓む。奥行きがあることをいう。

「浅より深に至る」は、修行法のレベルの低いものから高い段階に至ることをいう。

## 『次第禪門』の研究（九）（大野）

「次第」は、順序のこと、次いでのこと、次序じじょのことをいう。

「階級」は、一般的には、物事の順序、官位や身分などの上下をいう。ここでは、禪定を修行実践することによって得られる悟りのレベルにも上下があることをいう。

「禪定を修習するに、浅より深に至るに、次第の階級あり」は、禪定を修行実践するといっても、修行法に浅いレベルから深いレベルへと順序に従った段階があるように、修禪によって得られる悟りのレベルにも上下があることをいう。

「経論」は、経と論、經典と論書をいう。仏陀が説いた「経」と、後代の論師が、仏陀が説いた教えの教義を検討し説明して詳説した「論」をいう。経・律・論から成る三蔵の二つをいう。

「教意」は、仏の説いた教えの本意のこと、經典の意義のこと、経の意味をいう。

「撰ぶ」は、選ぶこと、より分けること、言葉をつづり事柄を記すことをいう。

「経論の教意を取りて、次第を撰ばん」は、仏が説いた八万四千あるという仏教諸経論の中で、いまは、禪定を修行実践するといっても、修行法に浅いレベルから深いレベルへと順序に従った段階があるように、修禪によって得られる悟りのレベルにも上下があることを明らかにすること

をいう。

なお、「菩薩は、初発心よりないし仏果まで、禪定を修習するに、浅より深に至るに、次第の階級あり。」に似た表現が、『大品般若経』卷第二十三・三次品にある。すなわち、「また次に須菩提よ、菩薩摩訶薩は初めより已来、自ら禪に入り、無量心に入り、無色定に入り、また人を教えて禪に入り、無量心に入り、無色定に入らしめ、禪に入り、無量心に入り、無色定に入る功徳を讃歎し、禪無量心・無色定を行ずる者を歡喜し讃歎す。この菩薩は、諸の禪定・無量心に住して、布施の衆生をしておのおの満足せしめ、教えて持戒せしめ、教えて禪定・智慧あらしめ、この布施・禪定・智慧・解脱・解脱知見の因縁をもつての故に、声聞・辟支仏地を過ぎて菩薩位に入る。菩薩位に入りおわりて、仏国土を浄め、仏国土を浄めおわりて衆生を成就し、衆生を成就しおわりて一切種智を得、一切種智を得おわりて法輪を転ず。法輪を転じおわりて、三乘法をもつて一切の衆生を度脱す。ないしこのこと、みな得べからず。自性所有なきが故に。」（『大正蔵』八・三八五a—b）とある。ここでは、『大品般若経』の文を基にして、智顛が引用したと考えられる。

(4) ゆえに『大品経』にいわく、「菩薩摩訶薩は、次第の行、次第の学、次第の道なり」||『大品経』は、『大品般若経』をいう。

「摩訶薩」は、サンスクリット語のマハー・サットヴァの音写で、大士、大有情などと訳される。一般的には、菩薩の尊称、大菩提を求める者の通称。偉大な人、偉大な志をもつ者、優れた人、衆の上首となる人をいう。「般若経」など多くの經典では、菩薩を修飾する言葉として、菩薩摩訶薩と続けて表記され、無上菩提を求める大乘の修行者、偉大な修行者を意味する。ここでは、目の前の菩薩を目標にして生きる人をいう。

「次第の行」の「行」は、修行実践すること、行なうこと、つとめることをいう。

「次第の学」の「学」は、いわゆる学問ではなく、修行実践することをいう。

「次第の道なり」の「道」は、修行実践を自分の生き方とすることをいう。


なお『大品』にいわく、「菩薩摩訶薩は、次第の行、次第の学、次第の道なり」と同じ表現がない。しかし、『大品般若経』巻第二十三・三次品第七十五・丹本次第行品（『大正蔵』八・三八三c―三八六b）は、仏が須菩提に対して、「新学（初発意・新発意）の菩薩摩訶薩が実践する次第の行、次第の学、次第の道」として、布施・持戒・忍辱・精進・禅定・般若から成る「六波羅蜜」と、念仏・念法・念僧・念戒・念捨・念天の「六念」を広範囲にわたって説いている。ここでは、安藤俊雄氏が指摘するように、

#### 『次第禅門』の研究（九）（大野）

『大品般若経』三次品全体の取意とする。（安藤俊雄著『天台学―根本思想とその展開―』四二七―四二八頁、平楽寺書店、一九六八年六月）。

参考——『大品般若経』に説く「次第の行、次第の学、次第の道なり」の内容と、『大智度論』にみられる「次第の行、次第の学、次第の道なり」の解釈について

(一)『大品般若経』に説く「次第の行、次第の学、次第の道なり」の内容

『大品般若経』巻第二十三・三次品第七十五・丹本次第行品（『大正蔵』八・三八三c―三八六b）には、仏が須菩提に対して、「新学（初発意・新発意）の菩薩摩訶薩が実践する次第の行、次第の学、次第の道」として、檀那（布施・持戒・提（忍辱）・毘梨耶（精進・禅定・般若から成る「六波羅蜜」と、念仏・念法・念僧・念戒・念捨・念天の「六念」を広範囲にわたって説いている。その梗概を記せば、次の通りである。

菩薩摩訶薩が実践する次第の行、次第の学、次第の道とは、過去の諸の菩薩摩訶薩の道を行じて、阿耨多羅三藐三菩提を得るように、この新発意の菩薩は、まさに檀那波羅蜜から始まって般若波羅蜜に至る六波羅蜜を実践すべきである。

菩薩摩訶薩が、布施波羅蜜を実践する時は、自ら布施を実践し、また人に布施の行を教えて実践させ、布施の功德

『次第禪門』の研究（九）（大野）

を讚歎し、布施の行を実践する人を歡喜し讚歎する。この菩薩は、声聞や辟支仏地を過ぎて、菩薩地に入り、菩薩地に入りおわって、仏国土を淨めることができる。仏国土を淨めおわって、衆生を成就することができる。衆生を成就しおわって、一切種智を得る。一切種智を得おわりて法輪を転じ、法輪を転じおわって、三乗の法によつて衆生を度脱させる。このように須菩提よ、菩薩摩訶薩は、布施をもつて、次第の行、次第の学、次第の道があるけれども、これは、みな不可得である。なぜならば、一切法の自性は、無所有であるからである。

『大品般若經』卷第二十三（『大正藏』八・三八四b—三八五b）は、以下、六波羅蜜の他の、持戒・塚提などの五波羅蜜の各々について、同様の主旨を述べる。

但し、先に注（3）の末尾で、『次第禪門』の本文中にある「菩薩は、初発心よりないし仏果まで、禪定を修習するに、浅より深に至るに、次第の階級あり」に似た表現として検討した『大品般若經』（『大正藏』八・三八五a—b）には、菩薩摩訶薩が、波羅蜜を実践する時の様子を述べることが、そこでは、「次第の行、次第の学、次第の道」という言がない。

『大品般若經』（『大正藏』八・三八五b—三八六a）は続いて、菩薩摩訶薩の「次第の行、次第の学、次第の道」として、菩薩摩訶薩は、初めよりこのかた、一切種智に相

応しい心をもつて、諸法の無所有性を信解して、念仏・念法・念僧・念戒・念捨・念天から成る「六念」を実践すると説く。

菩薩摩訶薩の念仏は、色をもつて念ぜず、また受・想・行・識をもつて念じない。なぜならば、色は自性がなく、受・想・行・識も自性がなくからである。もしも法に自性がなければ、これを無所有とする。なぜならば、憶することがないからである。これを念仏とする。また菩薩摩訶薩の念仏は、三十二相、金色身、丈光、八十随形好、戒衆、定衆、智慧衆、解脱衆、解脱知見衆、十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲、十二因縁法をもつて念を念じない。なぜならば、憶することがないからである。これを念仏とする。このように菩薩摩訶薩が般若波羅蜜を行なう時に、かならず念仏するであろう。これを、菩薩の初発意の次第の行、次第の学、次第の道とする。

以下、念仏に次いで、念法・念僧・念戒・念捨・念天のそれぞれについて、菩薩の初発意の次第の行、次第の学、次第の道を説く。（三枝允憲著『般若經の真理』二六五—二六八頁、春秋社、一九七一年八月）。

(二) 『大智度論』にみられる「次第の行、次第の学、次第の道なり」の解釈

『大智度論』卷第八十六・釈次第学品第七十五、及び、卷第八十七・釈次第学品第七十五之余（『大正藏』二五・

六六四b一六七〇b)は、前項で取りあげた、『大品般若経』卷第二十三・三次品第七十五・丹本次第行品(『大正藏』八・三八三c一三八六b)について解釈している。

中でも、『大智度論』卷第八十七(『大正藏』二五・六六六b一六七〇b)は、『大品般若経』で説く、「新発意の菩薩」や、菩薩が実践する「次第の行、次第の学、次第の道」などが、どのようなものであるかについて、解釈を施している。しかし、『大智度論』自らは、菩薩が実践する「次第の行、次第の学、次第の道」が、どのようなものであるか、結論を出しておらず、ある人の説として、四つの説を並列して挙げるにすぎない。いまは、『大智度論』(『大正藏』二五・六六九a)に説く内容を記せば、次の通りである。

(1)ある人は、「次第の行、次第の学、次第の道」には差別はなく、その意味は同一であり、ただ言葉だけが違おうという。

(2)ある人は、初めを行といい、中を学といい、後を道というが、これは「行」を布施と名づけ、「学」を持戒と名づけ、「道」を智慧と名づくという。

(3)また次に、「行」を八正道の正語・正業・正命と名づけ、「学」を八正道の正精進・正念・正定と名づけ、「道」を八正道の正見・正思惟と名づけるという。この八つを名づけて「道」というが、細かく三種に分類すれば、次の意

### 『次第禅門』の研究(九)(大野)

味があるという。正見は、道の体であり、この道を発こすのを正思惟と名づけ、正語・正業・正命は正見を助益するから、「行」と名づける。正精進・正念・正定は、よく正見を成就して牢固であるから「学」と名づけるという。

(4)またある人は、檀(布施)波羅蜜と毘梨耶(精進)波羅蜜を「行」と名づけ、尸羅(持戒)波羅蜜と禪波羅蜜は、五官の欲望である五欲の心をコントロールするから「学」と名づけ、屬提(忍辱)波羅蜜と般若波羅蜜を「道」と名づける。このうち忍を、善として、般若を智慧とする理由は、善と智の両方を具足しているから「道」と名づける。譬えていえば、人間に眼と足の両方が具わっていれば、自分の意志で行きたいところに自由に赴くことができるようなものである。このように「次第の行、次第の学、次第の道」のそれぞれには、差別があるという。

右の四説に続いて、『大智度論』(『大正藏』二五・六六九a一六七〇b)は、菩薩が実践する次第の行は具体的に何であるかを、『大品般若経』卷第二十三に説く内容を参照して、解釈を施す。

(5) 禅定の次第を弁ずるに、すなわち二意となす。一には、正しく諸禅の次第を明かす。二には、非次第を簡ぶなり「禅定」は、パーリ語のジャーナと、サンスクリット語のドゥーヤーナの音写である「禅」と、その意訳である「定」とを合成してできた用語である。禅(禅那)という

## 『次第禪門』の研究（九）（大野）

サンスクリット語の音訳と、定というサンスクリット語の漢訳語を合わせて禪定という。禪那・静慮・思惟修と同じ。

仏教は、釈尊の時代より仏道修行の一環として、智慧を身につけるための具体的なプロセスとして、「禪定」を重視してきた。仏教における「禪定」は、基本的には、八正道のうちの「正定」であり、戒・定・慧の三学のうちの「定」であり、またそれが発展した形として、大乘仏教では六波羅蜜や十波羅蜜の中に「禪波羅蜜」を位置づける。そして禪定の具体的な実践法や、禪定の深化の諸段階とその証果、またその他の教理思想との関係などについて様々な解釈が生まれ、複雑な思想的な展開を示している。しかし「禪定」は、インド仏教では、原始仏教から部派仏教を経て大乘仏教に至るまで一貫して、正しい智慧を得る修行法として実践され、伝承されてきた。

つまり「禪定」は、自我から無我へ思考形態を転換し、一切の事象を正しく観る智慧を得るためのプロセスをいう。具体的には、心のはたらきを臍下三寸の丹田に集中させて散乱させることがないことをいう。

「禪定の次第を弁ずる」は、本章の題名である、「弁禪波羅蜜詮次第四」をいう。第四章の詮次は、菩薩の修行者が、禪波羅蜜を浅い段階から深い段階へと順序を選び定め、正しい修行の筋道を明らかにすることをいう。

「二意」は、二つの意味があることをいう。

第一意は、「正しく諸禪の次第を明かす」ことをいう。

「正しく諸禪の次第を明かす」は、禪定の修行法に浅いレベルから、深いレベルへと段階があることを明らかにすることをいう。時々刻々次から次へと湧き起り、頭を持ち上げる煩惱を、「モグラたたきゲーム」のように、一つの煩惱を、禪定によって起こらないように対治し、心に煩惱が入り込む隙間を作らないように、自己管理を徹底して、心をコントロールすることをいう。

具体的には、『次第禪門』巻第二下（『大正藏』四六・四八〇a—四八一a）において、智顛がインド伝来の修行法を、有漏法・亦有漏亦無漏禪・無漏禪次第之相・菩薩不共次第から成る、四種の範疇に分類して説く、それぞれの修行法をいう。

(1)有漏法は、欲界定・四禪・四無量心・無色界定から成る、十二門禪をいう。

(2)亦有漏亦無漏禪は、六妙門・十六特勝・四念処・通明観をいう。

(3)無漏禪次第之相は、観禪・鍊禪・薰禪・修禪から成る「行行次第」と、「慧行次第」をいう。

智顛は、「行行次第」と「慧行次第」を更に分別して、「行行次第」の観・鍊・薰・修のそれぞれを、更に分類する。



観禪は、九想・八念・十想・八背捨・八勝処・十一  
処・六神通・十四變化をいう。

鍊禪は、九次第定・有覺有觀等の三三昧をいう。

薰禪は、師子奮迅三昧をいう。

修禪は超越三昧をいう。

続いて「慧行次第」には、声聞・辟支仏・菩薩の三乘を  
それぞれの三昧を、次のように分類する。

声聞の三昧は、三十七品・三解脱門・四諦・十六行をいう。  
辟支仏の三昧は、十二因縁をいう。

菩薩の三昧は、自性禪・八背捨・九次第定・師子奮迅三  
昧・超越三昧をいう。

(4)菩薩不共次第は、自性禪・一切禪・難禪・一切門禪・  
善人禪・一切行禪・除惱禪・此世他世樂禪、清淨淨禪をい  
う。

第二意は、「正しく諸禪の非次第を明かす」ことをいう。

「非次第を簡ぶ」の「非」は、くには非ずという、否定の  
意味ではなく、超越した、絶対の意味をいい、「簡」は、  
選り出すことをいう。従って、「非次第を簡ぶ」は、禪定  
の修行法そのものに、浅い段階から深い段階へという浅深  
を超えて、悟りに直結する禪定、つまり修行が悟りそのも  
のに直結することをいう。具体的には、『次第禪門』巻第  
一下に、「菩薩が、法華一行等の諸の三昧を実践して、平  
等法界を觀じて、深に非ず浅に非ずを、非次第という」

『次第禪門』の研究(九)(大野)

〔大正藏〕四六・四八一 a)とあるように、法華三昧・一  
行三昧をいう。

(6) 一には、正しく諸禪の次第の義を積せば、行人は、初  
めより持戒清淨にして、欲界を厭患し、繫念して阿那波那  
を修習し、欲界定に入り、欲界定によりて未到地を得。か  
くのごとく未到地によりて次第に、初禪ないし(第)四禪  
を獲得す。これを内色界定と名づく。正しく諸禪の次第  
の義を積す」は、前出の「正しく諸禪の次第を明かす」と  
同義。禪定の修行法に浅いレベルから深いレベルへと、段  
階があることを明らかにすることをいう。時々刻々次から  
次へと湧き起り、頭を持ち上げる煩惱を、「モグラたた  
きゲーム」のように、一つ一つの煩惱を、禪定によつて起  
こらないように対治し、心に煩惱が入り込む隙間を作らな  
いように、自己管理を徹底して、心をコントロールするこ  
とをいう。具体的には、有漏法・亦有漏亦無漏禪・無漏禪  
次第之相・菩薩不共次第から成る、四種の範疇に分類して  
説く、それぞれの修行法をいう。

「行人」は、修行者のこと、仏道修行者のことをいう。

「初めより」は、一般的には、発心したはじめ、修行に  
入る初めをいう。ここでは、正式な出家者として二十歳以  
上の男女が、比丘ないし比丘尼として、智顛門下の天台教  
団に入門することを認められて、『四分律』『五分律』  
『十誦律』『根本説一切有部律』から成る「四大広律(四

『次第禪門』の研究（九）（大野）

本の完全な律蔵」が説く、出家者として守るべき「具足戒」と、『梵網經』に説く、十重禁戒と四十八輕戒の「菩薩戒」を授けられた時をいう。つまり、受戒して、正式の僧侶として認められた時をいう。なお、智顛当時の中国仏教界では、『四分律』『五分律』『十誦律』『摩訶僧祇律』の律蔵が広く流布しており、後述するように、天台教団がどの律蔵を用いていたか確定（一説には「十誦律」という意見あり）できないが、当時の仏教界の風潮に従って智顛も、比丘ないし比丘尼は「具足戒」を受けた後、『梵網經』に説く、十重禁戒と四十八輕戒の「菩薩戒」を受けていたと考えられる。

「具足戒」は、大戒ともいう。男性の出家者である比丘や、女性の出家者である比丘尼が守るべき戒めをいう。具足戒は、小乗律に規定する、完全な戒律をいう。インドの部派が伝えた主な律蔵として、(1)『パーリ律』、(2)『四分律』、(3)『五分律』、(4)『十誦律』、(5)『根本説一切有部律』、(6)『摩訶僧祇律』の六本が現存する。

このうち(1)～(5)までの五本は、上座部系統の部派に属し、最後の一本だけが大眾部の流れを汲む律である。『パーリ律』はスリランカなどのパーリ上座部が今日まで伝持してきたものであり、『四分律』は法蔵部の律であり、『五分律』は化地部の律であり、『十誦律』は説一切有部の律であり、『根本説一切有部律』は有部が用いてきた

律を、チベットが仏教を輸入して以来、今日でも用いているものであり、『摩訶僧祇律』は大眾部の律である。

これらは、諸種の部派において伝承されたものであるから、大体の骨子は似ているが、禁止事項の条目数や、個々の名称については、増減や部分的な相違がある。例えば、『パーリ律』では、比丘は二百二十七戒・比丘尼戒は三百一十戒であり、『四分律』では、比丘は二百五十戒・比丘尼戒は三百四十八戒であり、『十誦律』では比丘は二百六十三戒であり、比丘尼は三百五十五戒である。一般的には『四分律』によって、比丘戒は二百五十戒、比丘尼戒は三百四十八戒という。なお、智顛当時の中国仏教界には、(1)と(5)を除いた、『四分律』『五分律』『十誦律』『摩訶僧祇律』の律蔵が伝説され、広く流布していた。

「菩薩戒」は、大乘戒とも、仏性戒とも、一心戒とも、心地戒ともいう。菩薩戒は、大乘の菩薩が受持すべき戒という意味で、前出の、小乗の声聞戒である「具足戒」の対義語として使われる場合が多い。菩薩戒を説く經典は多いが、『瑜伽師地論』や『梵網經』などに説く、三聚淨戒・十重禁戒・四十八輕戒が有名である。

菩薩戒は、(1)戒のはたらきとして自らの悪を止める「止悪」と、(2)善い行為を實踐する「修善」と、(3)他の衆生に利益を与える「利他」との三つのはたらきを包括的に具えており、それぞれに、摂律儀戒・摂善法戒・摂衆生戒を

立てることから、「三聚淨戒」<sup>さんじゅじょうかい</sup>ともいう。なお、三聚淨戒の各名称は、経論によって異なるが、いまは一般的な名称を記せば、次のとおりである。(1)「摂律儀戒」は、一切の悪を断じるために戒や律の禁制を守ることであり、(2)「撰善法戒」は、一切の善を積極的に実践することであり、(3)「撰衆生戒」は、一切の衆生を利益することをいう。このように、具体的な生活規則としての戒律は、摂律儀戒の中に収められている。全体としては、具体的な規則ではなく、精神的な態度に関する誓いのようなものになっている。

なお、菩薩戒の思想を具体化した『梵網經』の下巻を、智顛が円頓大乘戒の立場から解釈して、灌頂が筆録したと考えられているものに、『菩薩戒義疏』二卷(『大正藏』第四十卷所収)がある。『菩薩戒義疏』の内容とその成立については後述する参考の「天台智顛と戒律」を参照されたい。

「持戒清淨」の「持戒」は、出家者が守るべき、具足戒と菩薩戒を遵守すること、仏が制定した戒律を犯さないことをいい、「清淨」は、清らかなこと、煩惱の汚れを離れていることをいう。従って、「持戒清淨」は、具足戒と菩薩戒を守ることによって身・口・意の三業を清らかに保つことをいう。

なお智顛は、『次第禪門』巻第二、及び『天台小止観』、

『次第禪門』の研究(九)(大野)

及び『摩訶止観』巻第四上(『大正藏』四六・四八四c・四八五a・四六二c・三六a一三八a、『岩波文庫本』三〇一三三頁)において、禪観ないし止観の実践者が修行に入る前の段階として、「外方便(二十五方便)」という項目を設けて、修行に最適な環境を提示する。その第一に、持戒清淨・衣食具足・閑居静処・息諸縁務・得善知識から成る「具五縁」の第一として、「持戒清淨」を詳述する。

中でも『次第禪門』や『摩訶止観』では、『大品般若経』巻第二十三・三次品第七十五・丹本次第行品(『大正藏』八・三八三c一三八六b)や、『大智度論』巻第二十二・积初品中八念義第三十六之余(『大正藏』二五・二二五c一・二二八c)などの説を基にして、不欠戒・不破戒・不穿戒・無暇(定共・不雜)戒・隨道(道共)戒・無著戒・智所讀戒・自在戒・隨定戒・具足戒から成る十種の戒相によって、持戒清淨を詳説している。このことから「持戒清淨」という用語は、天台教学において重要な意味をもっていることが分かる。従って、持戒清淨の意味を探索すれば、『摩訶止観』などに論究する不欠戒などの内容に該当する。しかし、そこまで踏み込むと議論が煩雑になるので、ここでは、具足戒と菩薩戒を守ることによって身・口・意の三業を清らかに保つこと、と理解する。

「欲界」は、三界のうち最も下位にある世界で、本能的な欲望である食欲・淫欲・睡眠欲の三欲や、眼・耳・鼻・

『次第禪門』の研究（九）（大野）

舌・身の五官の欲をもつ生き物が住む世界をいう。つまり欲界とは、「男女あり、飲食あるところをいう」の一言がよくその姿を描き出している。地獄・餓鬼・畜生（傍生）・修羅・人（閻）・（六欲）天が欲界に含まれ、欲界の神々を六欲天といい、布施・持戒などを欲界の善行であるとする。普通の人の日常の心の静まりは、欲界定であるとする。欲有と同義。

「厭患」は、「えんげん」と訓む。厭いとい嫌い憎むことをいう。

「繫念」は、「けねん」と訓む。一般的には、一つのところに思いをかけて、他のことを思わないことをいう。ここでは、修禪中に意識を丹田や額や眉間など、ある一箇所につなぎとめることをいう。

「阿那波那」は、数息観と同義。修禪者が、坐禅中の自己の出入する呼吸の数を数えることから始めて、呼吸によつて心の統一をはかる観法をいう。サンスクリット語では、アーナーパーナ・スムリテイといい、音訳して阿那波那門とも、安那般那とも、阿那波那ともいい、略して安般あんぱんという。また、念出入息とも、持息念とも、数息ともいう。五停心観または、五門禪の一つ。

「修習」は、欠けることなく身に修めること、身につくまで修行することをいう。

「欲界定」は、欲界に属する禪定をいう。禪定には、欲

界定・色界定・無色界定があり、さらに有漏定・無漏定がある。このうち欲界定は、精神統一の程度が最も低い禪定で、後述する「色界定」などの根本定に至らないものをいう。

「よる」は、よりどころをいう。

「未到地」は、「みとうじ」と訓み、未至定みしじょうと同義。

「未至定」は、四禪のうち、初禪を得るための準備的修行の定を、特に「未至定」という。この未至定に対して、他の禪定の準備的修行の定を「近分定こんぶんじょう」という。つまり、未至定は、初禪定に入る前の欲界定をいい、いまだ根本の初禪に至っていないことをいう。未至定は、禪定としての精神統一は不十分であるが、これによつても阿那含に至るまでの無漏の聖位を得ることができるとされる。信・施・戒などによるものがそれである。なお、玄奘訳の『阿毘達磨俱舍論』巻第二十八によれば、「未至定にまた、味相応あり。未だ根本を起さざれば、またこれを貪るが故なり。これによりて未至には、具に三種あり」（『大正蔵』二九・一四九b）とある。これは、四禪・四無色定の八根本定の各前段階として、八つの近分定があるが、この中の、特に初禪の前段階を「未至定」といい、ここには根本定に執著する「味相応（味定）」の場合と、執著のない有漏善としての「淨相応（淨定）」の場合と、更に前述のように聖位を得る「無漏相応（無漏定）」の場合との三つが

あるから、未至定には味定・淨定・無漏定の三種があることをいう。

「得」は、獲得すること、体得することをいう。

「四禪」は、四静慮ともいう。四禪は、四禪定または四禪天の略。欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禪定をいう。つまり、色界における心の静まり方が、「(1)初禪(初静慮)・(2)第二禪(第二静慮)・(3)第三禪(第三静慮)・(4)第四禪(第四静慮)」と禪定を四段階に分けて、次第に深まることをいう。特に「第四禪(第四静慮)」は、止と観とが均等の禪定であり、悟りや神通などの智慧が得られる最も理想的な禪定であるとされた。釈尊の成仏は、この「第四禪」であったといわれる。

四禪は原始仏教以来、一定の定型的な説明がなされているが、いまは、智顛の『法界次第初門』巻上之下(『大正藏』四六・六七一a-六七二b)によれば、

(1)初禪では、覺(新訳では尋)・観(新訳では伺)・喜・樂・一心という五種の心の状態が現われ、

(2)第二禪では、内淨・喜・樂・一心という四種の心の状態が現われる。

(3)第三禪では、捨・念・慧・樂・一心という五種の心の状態が現われる。

(4)第四禪では、不苦不樂・捨・念・一心という四種の心の状態が現われる。

### 『次第禪門』の研究(九)(大野)

計十八種の心のはたらきがある。

「次第に、初禪ないし(第)四禪を獲得す」は、順番に、欲界の初禪、第二禪、第三禪、第四禪を体得することをいう。

なお、「行人は、初めより持戒清淨にして、欲界を厭患し、繫念して阿那波那を修習し、欲界定に入り、欲界定によりて未到地を得。かくのごとく未到地によりて次第に、初禪ないし(第)四禪を獲得す」と似た表現が、『大智度論』巻第十七・釈初品中禪波羅蜜第二十八にある。すなわち、「また次に、持戒清淨にして、独处に閑居して諸根を守り摂し、初夜にも後夜にも專精に思惟し、外業を棄捨し、禪をもって自ら娛し、諸欲・不善法を離れば、未到地によつて初禪を得。」(『大正藏』二五・一八五c-一八六a)とある。ここでは、『大智度論』の文を基にして、智顛が『次第禪門』に説いたと考えられる。

参考——「仏教の戒律」について

釈尊以来、仏教教団の組織は、基本的に「在家」と「出家」とから成る。

出家者は、家庭生活を捨てて、仏道修行一筋の道に入り、釈尊の教えに従つて、悟りを目指す人達で、男性を比丘(ビクシュ)といい、女性を比丘尼(ビクシュニー)という。これに対して在家者は、家庭生活を営みながら、釈尊の教えを信じ、道徳的な善行を積み、出家者達の修行生

## 『次第禪門』の研究（九）（大野）

活を支える役割を荷う人達で、男性を優婆塞（ウパーサカ）といい、女性を優婆夷（ウパーシカー）という。比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷を合わせて「四衆」と呼ぶ。

更に詳しく分けると、正式に出家する人の他に、出家見習いの人達がいる。男性は沙弥（シユラマネーラ）といい、女性に沙弥尼（シユラマネーリー）と呼び、女性の場合は、沙弥尼から比丘尼の間に、更に一段階あつて、式叉摩那（シクシャマナー）と呼ばれる。先の四衆と合わせて、全部で「七衆」と呼ぶ。

これらの七衆は、それぞれ守るべき「戒律」が決められている。「戒（シーラ）」と、「律（ヴァイナヤ）」は、もともと別のもので、「戒」は習慣という意味で、自発的によい習慣を作っていくことであり、「律」は外から規則を定めたものだといわれる。また戒は、個々の規則の条目であり、それを集めた文献を「律」と呼ぶ。また戒・定・慧の三つをまとめて「三学」といい、仏道修行者が学ぶべき三つの中心的な事柄であるとされる。

このうち「定」は、自我から無我へ思考形態を転換し、一切の事象を正しく観る智慧を得るために実践する禪定をいい、具体的には、心のはたらきを臍下三寸の丹田に集中させて散乱させることがないことをいう。「慧」は、智慧のことで、理論的な学習を含みつつ、より高度な宗教的な叡智を体得することで、「戒」は、それらの基礎となるも

のである。

前述のように、優婆塞は男性の在家信者、優婆夷は女性の在家信者をいう。彼らは、出家者ではなく、俗世間で暮らす一般の人であるが、「仏教に対する信仰を宣言した」という点で、他の一般人とは区別して呼ばれる。ここでいう信仰の宣言とは、「三帰依」のことである。

仏・法・僧のいわゆる三宝への帰依を誓うことによつて、優婆塞・優婆夷になつた者は、「五戒」を一生を通して守らなければならない。「五戒」は、不殺生（殺してはいけない）、不偷盗（盗んではいけない）、不邪淫（不正な性行為をしない）、不妄語（嘘を言つてはいけない）、不飲酒（酒を飲んではいけない）の五つである。在家者は、世俗的な生活を行なうので、本格的に仏道修行を行ない、悟りを開くことができない。それ故に、五戒を守り、善行を積むことによつて、来世に天に生まれることが期待され、そうして輪廻しながら出家修行できる条件が満たされるのを待つのである。

ところが、実際の生活の上では、出家者は戒律によつて生活上に様々な制約があるので、在家者の援助なしには修行生活ができない。例えば、出家者は、戒律によつてお金を扱うことができないし、また労働することが認められていないので、在家者の寄進によつて、衣食住の基本的な世話を受けなければならない。こうして出家者と在家者の分

業による協力という体制が整えられることになる。出家者は、在家者に対して精神的な指導を行なう代わりに、在家者から生活の援助を受けるのである。

なお、釈尊在世時より時代が下がると、在家者が月の六齋日（毎月八・十四・十五・二十三・二十九・三十日）には、一日一夜の間、「八齋戒（不殺生戒・不偷盜戒・不邪淫戒・不妄語戒・不飲酒戒・不塗飾香鬘舞歌觀聽戒・不眠坐高嚴麗床戒・不食非食戒）」を受持する「在家布薩」が行なわれるようになった。

次に、出家見習いとしての沙弥・沙弥尼は、通常二十歳未満の若い修行者で、「十戒」を保つことが義務づけられる。十戒は、先の「五戒」のうち不邪淫戒を不淫泆戒に代えて、化粧や装身具をやめること、歌舞を見ないこと、金銀財宝を蓄えないこと、高広の大床上に坐さないこと、午後に食事をしないことを加えて十とする。女性の場合は、更に嚴重で二年間、式叉摩那として、嘘を言わないことや、男性に触れないことなどの六つの規則（六法戒）を守り、ようやく一人前の比丘尼として認められることになる。

許可を得て、沙弥・沙弥尼になることを「得度」といい、一人前の比丘・比丘尼になることと並んで重視された。沙弥・沙弥尼、及び、式叉摩那としての見習い期間が過ぎ、一人前の修行者と認められると、比丘・比丘尼となる。

### 『次第禪門』の研究（九）（大野）

る。原始仏教や部派仏教においては、比丘・比丘尼こそが教団の主体であり、七衆のうち、他の五衆は、比丘・比丘尼に順属する。比丘・比丘尼の集団を「僧伽」、あるいは「僧（サンガ）」という。今日では僧というとき、一人一人の出家者のことが一般的であるが、元来は、出家者の集団をいう。

また比丘・比丘尼は、戒律を守ることによって、初めて僧伽の共同生活に加わることができるので、入門儀礼は、戒律を守ることを誓う儀式になる。これを「授戒」、あるいは受ける側から「受戒」という。部派によつて比丘・比丘尼の守るべき戒律の条目は多少異なるが、東アジア仏教圏の多くの国が用いる法蔵部の『四分律』によると、通常比丘は二百五十戒、比丘尼は三百四十八戒の条目を守らなければならぬ。これを「具足戒」という。もともと戒律は、釈尊が仏教を開いた当初からこのように複雑に条目が定められていたわけではなく、非常に簡単な規則だけによつて運営されてきたと考えられている。しかし、次第に僧伽の和合を乱すような行為が出てきて、釈尊はその度に、新たな条目を制定していったといわれる。出家者が、守るべき戒の条目のうち、最も重大なものは波羅夷（パーラジカ）と呼ばれ、それを犯すと比丘ないし比丘尼の資格を剥奪されて、僧伽（教団）から追放される。これには、比丘が同性や異性や畜生と姪事することをいましめる

## 『次第禪門』の研究（九）（大野）

「姪戒」や、五錢以上の物を盗むことをいましめる「盜戒」や、人を殺すことをいましめる「殺戒」や、悟りを得ていないのに悟ったと嘘言をいうことをいましめる「妄語戒」の四条がある。それ以下の条目の違反で重い者は、一定期間の謹慎が課せられ、軽い者は懺悔することによって許される。

しかし、時代が下がり、生活様式が変化してくると、釈尊が説いた基本的な教えやその精神を維持していても、釈尊当時と同じような生活を維持することは困難になった。原始仏教教団は、仏滅百年余りで上座部と大衆部の二派に分裂（根本分裂）したとされる。そのきっかけになったのは、一説には「戒律上の問題」とされ、時代に合わせて戒律の変更を求める進歩派の大衆部が、従来の戒律を守ろうとする保守派の上座部と対立したためだといわれる。

その後、数百年を経て、上座部が十一部に、大衆部が七部に分かれた。これを「枝末分裂」というが、主要な部派は、それぞれ「独自の律蔵」を制定し、それに従うことになった。例えば、「肉食を認めるかどうか」というのは大きな分かれ目になった。今日まで完全な形で伝えられている「律蔵」は、(1)上座部が伝持した『パーリ律』や、(2)法蔵部が伝持した『四分律』や、(3)化地部が伝持した『五分律』や、(4)説一切有部が伝持した『十誦律』や、(5)根本説一切有部が伝持した『根本説一切有部律』や、(6)大衆部が

伝持した『摩訶僧祇律』の六本である。このうち(1)以外は、漢訳された律蔵であるが、前述のように、今日まで東アジア仏教圏の多くの国が用いているのは、『四分律』である。

紀元前後に大乘仏教が興起しても、大乘仏教教団の授戒も、右の部派が伝授してきた律蔵に従っており、大乘教団といえども僧団を運営していく上には、部派の戒律から分かれることはなかった。

しかし、時代が少し経つと、『般若経典』や『瑜伽師地論』や『梵網経』などに、十善戒・三聚淨戒・十重禁戒・四十八輕戒の言葉に代表されるように、大乘の「利他の精神」に基づく、「大乘（菩薩）戒」を説く経典が現われるようになった。これは、小乗仏教の出家主義化や、教理の煩瑣哲学化に対する在俗的立場からそれを革新し、釈尊への回帰を志向した宗教運動の戒律思想面における表われと位置づけられる。

このうち、三聚淨戒は、経典によって訳語や用語は異なるが、戒のはたらきとして自らの悪を止める「止惡」・善い行為を實踐する「修善」・他の衆生に利益を与える「利他」の三つがあるとして、撰律儀戒・撰善法戒・撰衆生戒の三つを立てる。「撰律儀戒」は、一切の悪を断じ、一切の善を積極的に實踐することをいい、「撰善法戒」は、



一切の衆生を利益することをいう。このように、具体的な生活規則としての戒律は、摂律儀戒の中に収められている。全体としては、具体的な規則ではなく、精神的な態度に関する誓いのようなものになっている。

また『梵網經』に説く、「梵網戒」は、十の大きな戒である「十重禁戒」と、四十八の細かい戒である「四十八輕戒」になっており、一般的には、兩者を併せて「十重四十八輕戒」といい、十の重い罪を犯さないことと、四十八の軽い罪を犯さないことを意味する。十重四十八輕は、条目の数も、『四分律』に説く具足戒の二百五十戒より少ないが、内容的にも具足戒とは随分異なる。

例えば、「十重禁戒」の最初の四つは、殺戒・盜戒・姪戒・妄語戒であるが、第五は飲酒戒ではなく、酒を売ってはならない「酤酒戒」になっており、飲酒戒は四十八輕戒の方に入っている。以下、第六は比丘・比丘尼の悪口を言ってはいけない「説四衆過戒」、第七は自分を褒めて他人を誇ってはいけない「自讚毀他戒」、第八は教法や財物を惜しまない「慳惜加毀戒」、第九は憤ってはいけない「瞋心不受悔戒」、第十は三宝を誇ってはいけない「誇三宝戒」である。これらの戒は、自分で守るだけでなく、他人にもそのようにさせなければならぬという。

こうして見ると、これらは修行生活上の規則というよりは、「菩薩としての精神的な心構え」に近い。「十重四十八

## 『次第禪門』の研究（九）（大野）

輕」だけでは、僧団（教団）を運営していくのに不十分であるし、必ずしも出家者向けというわけではなく、むしろ在家・出家者の両方に適用可能な条目が少なくない。

このように大乘戒は、僧団を運営していくのに不十分である。従って、實際インドで大乘戒のみに従った大乘仏教教団があったとは考えられていない。

中国でもやはり大乘戒だけで授戒し、教団を運営していたことはなかったようである。事実、『梵網經』を鳩摩羅什（三四四―四一三・三五〇―四〇九）が訳出したと仮託されてからは、智顛（五三八―五九七）述・灌頂（五六一―六三二）撰の『菩薩戒義疏』や、華嚴宗三祖の法藏（六四三―七一二）が『梵網經菩薩戒本疏』などの注釈書を著わした。中国に将来された大乘戒のうちで、この『梵網經』が中心となって流布した。《平川彰著『インド・中国・日本仏教通史』（七〇―七三頁、春秋社、一九七七年五月）。末木文美土著『仏教思想』（二〇―一〇六頁、放送大学教育振興会、一九九七年三月）》。

参考——「十重四十八輕」について

求那跋摩（三七七―四三二）訳の『菩薩善戒經』を成立素材の一つとして、五世紀後半の南朝で成立したと考えられる『梵網經』には、「十重四十八輕戒」を説く。

「十重四十八輕」は、「梵網戒」とも、「梵網大戒」とも、「仏戒」ともいい、十重禁戒と四十八輕戒から成る五

『次第禪門』の研究（九）（大野）

十八戒を説く。これを大別すれば、十の大きな戒である「十重禁戒」と、四十八の細かい戒である「四十八輕戒」とから成り、この戒を受持する人は、十の重い罪を犯さないことと、四十八の軽い罪を犯さないことを意味する。

「十重禁戒」は、十重戒とも、十重禁とも、十重とも、十波羅提木叉とも、十波羅夷ともいい、大乘戒における最重罪を説く。もし大乘の菩薩が、この十重禁戒を犯す時は、教団からの追放罪である波羅夷となるが、その具体的な内容は、以下の十項目をいう。なお、十重四十八輕の各名称については、『梵網經』にある名称よりも、『梵網經』を注釈した諸師が、著わした注釈書による名称の方が膾炙されており、しかも諸師によって名称に相違がある。いまは、智顛述・灌頂撰とされる『菩薩戒義疏』の表記に従って、十重禁戒を記す。

- (1) 生き物、殊に人間を殺してはならない「殺戒」。
- (2) 他人の物を盗んではならない「盜戒」。
- (3) 姪事をなすことをしてはならない「姪戒」。
- (4) 間違ったことを、言つてはならない「妄語戒」。
- (5) 酒を売つてはならない「酤酒戒」。
- (6) 在家や出家の菩薩や、比丘や比丘尼の罪過を説いてはならない「說四衆過戒」。
- (7) 自らを褒め讃えて、他人のことを悪く言つてはならない「自讚毀他戒」。

(8) 財や法を施すのを借しんではならない「慳惜加毀戒」。  
(9) 讒もなく怒つてはならない「瞋心不受悔戒」。

(10) 仏法僧の三宝を謗つてはならない「謗三宝戒」。

これら十種のきまりごとを、自ら実践して、また他人に実践させられるように戒めたのが、『梵網經』に説く十重禁戒（十波羅夷）である。

なお、同じ大乘戒を説く經典であっても、波羅夷の数は、文獻ごとに異なる。『梵網經』の波羅夷は、右の十条であるが、これは出家者と在家者の区別を伴わないものである。一方、『梵網經』より先に成立した曇無讖（三八五—四三三）訳の『菩薩地持經』は、出家者と在家者に共通するものとして四条を挙げ、それは梵網戒の(7)〜(10)に相当する。また求那跋摩訳の『菩薩善戒經』は、もっぱら出家者を対象として、八波羅夷を挙げ、それは梵網戒の(1)〜(4)と(7)〜(10)に相当する。また、曇無讖訳の『優婆塞戒經』は、在家者を対象とする六項目の重罪を規定しており、これは梵網戒の(1)〜(6)に相当する。

このように同じ大乘菩薩戒とはいへ、何をもって最も重罪、菩薩として決してしてはいけない事柄・教団からの追放罪である波羅夷と見るかは、經典によって異なり、一定していない。

船山徹氏によれば、ここで梵網戒の第六条の「說四衆過戒」と第七条の「自讚毀他戒」が、もっぱら優婆塞（在家

者)を対象として大乘戒を規定する『優婆塞戒經』のみと対応することは注目に値するという。このことは、『梵網經』を羅什に仮託して作成した者は、在家の実践活動を重要なものと考えていた根拠である、という。

また『梵網經』が中国で作成された背景には、従来流布していた『菩薩善戒經』や『優婆塞戒經』などの大乘戒經典は、教団からの追放罪である波羅夷を説くにしても、出家者と在家者とを区別する記述があり、両者共通のテキストとして使用することは困難である点や、また『菩薩地持經』の波羅夷四条は、具足戒における四重禁(殺・盜・姪・大妄語)や、在家の二項目が取りあげられていない点があつたためではないかと推論している。

例えば、釈尊以来、仏教教団で重視された行持ぎょうぢに、十五日ごとに、その間の各人の所作を点検するため、共同体の構成員全員が、同時に一箇所に集合して、戒律確認の作業を行なう「布薩ふさく」があるが、出家者と在家者の両方から成る集団が、大乘の布薩を行なおうとすると、『菩薩善戒經』や『優婆塞戒經』などの複数の異なる翻訳經典に説く、波羅夷の諸項目を統一して、出家者と在家者に共通した、新たな「戒本げほん(波羅提木叉はらだいもくしやく)」を編成する必要があると見てくる。『梵網經』は、十重禁戒についてのみならず、後述する四十八輕戒も、このような実践的要請から作成されたのではないかという。つまり、「梵網戒」が作成された

## 『次第禪門』の研究(九)(大野)

理由としては、菩薩の振る舞いに關して、必要十分なチェックリストを作成することにあつたのではないかと推論し、『梵網經』の成立時期については、四三二年〜五一九九年に、江南で成立したと述べている。

「四十八輕戒」は、四十八輕ともいう。四十八輕戒は、『梵網經』卷下に説く梵網戒のうち、重罪である「十重禁戒」に対して、輕罪である四十八の輕垢罪きやうこうざい(清淨行を汚す輕い罪)をいう。

- (1)師や先輩や同輩に対して、敬わぬことを戒める「不敬師友戒」。
- (2)酒を飲むことを戒める「飲酒戒」。
- (3)肉を食べることを戒める「食肉戒」。
- (4)葷こん臭かうのあるニンニクやネギなどの五辛ごしんを食べることを戒める「食五辛戒」。
- (5)他人の罪を指摘して、懺悔させることをしないことを戒める「不教悔罪戒」。
- (6)常に大乘の法師を請じて供養し、説法してもらうことを怠ることを戒める「不供給請法戒」。
- (7)怠けて教律を聞法しないことを戒める「懈怠不聽法戒」。
- (8)大乘の教律に背き、小乗に赴くことを戒める「背大向小戒」。
- (9)病人を看病しないことを戒める「不看病戒」。

『次第禪門』の研究（九）（大野）

- (10) 殺生をするための武器や道具を保持することを戒める  
「畜殺衆生具戒」。
- (11) 国賊的行為をして、戦争の原因を作ることや、戦争のために国や軍隊に協力することを戒める「国使戒」。
- (12) 人身や家畜や葬具などを売ることを戒める「販売戒」。
- (13) 他人を誹謗することを戒める「謗毀戒」。
- (14) 放火することを戒める「放火烧戒」。
- (15) 小乗や外道の教えを人に説くことを戒める「僻教戒」。
- (16) 利益のために、教法を歪曲して説くことを戒める「為利倒説戒」。
- (17) 官権に近づいて、利益を貪ることを戒める「恃勢乞求戒」。
- (18) 智解なくして人の師となることを戒める「無解作師戒」。
- (19) 両舌によって持戒の僧を誘うことを戒める「両舌戒」。
- (20) 衆生の死を見ながら、これを救わないことを戒める「不行放求戒」。
- (21) 瞋恚によって、仇を報じることを戒める「瞋打報仇戒」。
- (22) 橋慢で、教えを請わないことを戒める「橋慢不請戒」。
- (23) 橋慢で、後輩を軽蔑し、法を誤って教えることを戒める「橋慢僻説戒」。
- (24) 仏法を学ばず、かえって外道や異学を学ぶことを戒める「不習学仏戒」。
- (25) 人を導き、三宝を守ることを怠ることを戒める「不善和衆戒」。
- (26) 供養を受けて、独り貪って人に分け与えないことを戒める「独受利養戒」。
- (27) 十方の僧団に属するものを、私有物とすることを戒める「受別請戒」。
- (28) 檀越などが、僧を別請することを戒める「別請僧戒」。
- (29) 邪悪な方法により、生活することを戒める「邪命自活戒」。
- (30) 非法を行なうことを戒める「不敬好時戒」。
- (31) 尊ぶべき人や、物が危険に瀕しているのに、救護しないことを戒める「不行救贖戒」。
- (32) 様々な方法で衆生に損害を与えることを戒める「損害衆生戒」。
- (33) 喧嘩や遊戯や歌舞などを見聞することを戒める「邪業覚観戒」。
- (34) 菩提心を退転させることを戒める「暫念小乘戒」。
- (35) 好師問学を求めないことを戒める「不発願戒」。
- (36) 十大願を発こして、勇猛に精進することを怠ることを戒める「不発誓戒」。
- (37) 危険を冒して、頭陀行を實踐することを戒める「冒難遊行戒」。

(38) 上下尊卑の次第を乱すことを戒める「乖尊卑次序戒」。  
(39) 教律を講じ、福德を修めることを怠ることを戒める「不修福慧戒」。

(40) 仏を傷つけることや、両親を殺すなどの七逆罪を犯した者以外は、いかなる者であっても、授戒を拒否することを戒める「揀扱受戒戒」。

(41) 利養のために、一切の教律を知っているように装って師となることを戒める「為利作師戒」。

(42) 未だ菩薩戒を受けていない人や、外道や悪人の前で、この大乘戒を説くことを戒める「為悪人説戒」。

(43) 自ら破戒無慚にして、布施を受けることを戒める「無慚受施戒」。

(44) 經典を敬重供養しないことを戒める「不供養經典戒」。  
(45) 衆生教化をせず、大悲行を実践しないことを戒める「不化衆生戒」。

(46) 教法を侮るような者に、法を説くことを戒める「説法不如法戒」。

(47) 国王や太子などが、權威によって非法を行なうことを戒める「非法制限戒」。

(48) 国王などが、権力によって仏法を破戒することを戒める「破法戒」。

《石田瑞磨著『梵網經・仏典講座一四』(大蔵出版、一九七一年一月)。船山徹稿「疑經『梵網經』成立の諸問

『次第禪門』の研究(九)(大野)

題一「仏教史学研究」第三九卷第一号、一九九六年一月。船山徹稿「五世紀中国における仏教徒の戒律受容」(山田俊代表「唐宋道教の心性思想研究—文部科学省科学研究費補助金研究成果報告書—」一—一四頁、二〇〇二年)。

参考——「智顛当時の戒律」

中国仏教における戒律の研究には、横超慧日氏や佐藤達玄氏や平川彰氏などの優れた研究成果がある。ここでは、近年この分野を精力的に研究している、船山徹氏の論考を参照して、智顛当時の戒律の様子を記す。

船山氏によれば、紀元前後に中国に仏教が伝来してから六世紀に道宣(五九六—六六七)が、南山律宗を確立するまでの、中国仏教における戒律発達の歴史的状况は、以下の九つに区分できるといふ。

(1) 四世紀末までの状況

中国仏教における最も初期の段階は、概していえば、戒律を厳格に遵守することがなかった。その後、中国の仏教徒達は、自らの仏教に対する理解度が深まるにつれて、徐々に戒律の意義を理解していったと考えられている。

伝承によれば、中国に仏教の戒律を最初に導入した人物は、三世紀後半に洛陽(河南省洛陽県)の白馬寺で、『摩訶訶祇律』系統の戒本(ブラーティモークシヤ・ストラハ 戒律条文集)である『僧祇戒心』を訳出した、曇柯迦羅

『次第禪門』の研究（九）（大野）

（ダルマカール・生没年未詳）であるという。『梁高僧伝』（『大正藏』五〇・三二四c―三二五a）によれば、曇柯迦羅が、魏の嘉平年間（二四九―二五三）に、洛陽に來た時の中国は、「衆僧あれども、まだ帰戒を受けず」という状況であり、出家者は、剃髮して俗人と異なるのみであったという。従来の研究では、曇柯迦羅によつて、中国に初めて戒律がもたらされたと考えられていたが、彼が伝えたとされる『僧祇戒心』は現存しておらず、確かな情報とは確定できない。

より確かな事柄としては、『出三藏記集』の著者の僧祐（四四五―五一八）が、『同書』（『大正藏』五五・九b・一四c―一五a）の中で、西晋（二六五―三一七）の竺法護（生没年未詳）訳の『比丘尼戒』や、東晋（三一七―四二〇）の覺歴（生没年未詳）訳の『大比丘尼戒』が、かつて存在したと記すが、両者とも僧祐の時代には、既に失われていたという。従つて、当時の比丘尼戒の実態は、不明である。また、同じ頃の比丘戒の具体的状況も明らかでない。ただ、その頃の中国の仏教徒達が、教団の規則をその詳細に至るまでは、知らぬままに出家者として、振る舞っていたのはどうやら確かである。

それに対して、中国人の間で、戒律の意義を真に理解するようになった時代は、恐らく、仏図澄（二二二―三三四八）と、その弟子の釈道安（三二二―三八五）の活動と共に

に始まると考えられている。

中でも、釈道安は、長安（陝西省長安県）に移動する以前の、襄陽時代（河北省襄陽県、三六五頃―三七九、五四歳頃―六八歳）に、阿毘曇（アビダルマ仏教）の知識を基礎として、『僧尼軌範』、『法門清式二十四条』、『四時礼門』の三つから成る独自の教団運営を確立する一方で、廬山慧遠（三三四―四一六）に代表される若い真摯な世代をも育成した。

周知のように、仏道修行には、戒・定・慧の三字が必要であるが、このうち釈道安は、戒律が最も重要であると認識していた。釈道安の晩年にあたる長安時代（三七九―三八五、六八歳―七四歳）は、中国仏教界において、戒律関連の經典が数多く翻訳された時代として注目される。

道安は、長安に移動する以前から、根本仏説としての阿含經典と、厳格な戒律生活を送る上での基盤となる戒律文献とが、中国に完備していないことを嘆いていたが、道安が、長安入りを果たした三七九年には、比丘の戒本と比丘尼の戒本とが、龜茲（クチャ）よりもたらされて、曇摩侍（生没年未詳）が、『十誦比丘戒本』、『比丘尼戒本』を訳出した。次いで、三八三年になると、竺仏念（生没年未詳）によつて、『鼻奈耶』が翻訳された。

こうしてようやく三藏が揃ったことに対して、道安は「鼻奈耶序」や「比丘大戒序」を著すほど大いに喜び、

また彼は『出三蔵記集』所収の「比丘大戒序」(大正蔵)五五・八〇b)に、「戒はなお礼のごとし」と記すように、戒律を重視して、原典の正確な理解に基づく実践を宗とした。

同じ頃、建康(江蘇省江寧県)では、竺曇無蘭(生没年未詳)が、当時存在していた漢訳の比丘戒三部の異同について論じた、『大比丘二百六十戒三部合異』を記しており、このなかで、先の曇摩侍訳の戒本についても触れている。

このように道安の晩年期になると、中国仏教界において、ようやく戒律研究の兆しが見られるようになったが、まだその環境は十分に整っておらず、後述するように、鳩摩羅什(三四四―四一三・三五〇―四〇九)らが、『十誦律』を訳出する以前の中国は、律蔵に完備したものがあったといえる。

そのため中国人は、出家しても、正式な受戒の作法も完備せず、戒律の条文の受持も明らかでなく、戒律を十分に理解することができなかった。そのことは、三九九年に、律蔵が完備しない状況を不憫に思った法顯(三三九?―四二二〇?)が、六十歳の高齢をおして、慧景(生没年未詳)らと共に、長安を発つて、律蔵を求めて入竺した事実からも窺い知ることができる。

ともかく、このようにして見ると、中国仏教界において

## 『次第禪門』の研究(九)(大野)

本格的に戒律文献が登場したのは、三七九年以降の長安を中心に起こったといえる。ここから、四世紀末までの約二十年間をもって、「戒律の第一次隆盛期―原典の相次ぐ訳出と、戒律意識高揚の時期―」と位置づけることができる。

### (2) 四〇〇―四一〇年前後の長安

弘始三年(四〇一)に、後秦(三八六―四一七)の姚興(三六六―四一六)は、後涼(三八六―四〇三)を討ち、姑臧(甘肅省武威県)に滞在していた鳩摩羅什(三四四―四一三・三五〇―四〇九)は、長安(陝西省長安県)に移動させられた。

三宝を尊崇した姚興は、国使の礼をもって羅什を迎え、長安の西明閣や稍遙園において、経論を訳出させた。爾後十余年、羅什は、経論の伝訳と講説に従事して、門下数千人の教化を本格的に開始するが、同時に、戒律情報にも、大きな変化がもたらされた。その後、説一切有部の律典である『十誦律』が訳出されて、ここに初めて、いわゆる「広律(律典として必要な要素を備えた完本)」の時代が開かれるに至った。

『十誦律』の翻訳は、それを暗唱していた弗若多羅(ブシニヤタラ・生没年未詳)が、長安に到来した四〇四年、自ら説一切有部に属しながらも、律典を暗唱していなかった羅什の要請に応じる形で始まった。しかし残念なこと

『次第禪門』の研究（九）（大野）

に、『十誦律』の翻訳作業が全体の三分の二にまで至った時、テキストを暗唱していた唯一の人物であった弗若多羅が急逝したため、翻訳は頓挫せざるを得なくなった。しかしその後、四〇五年の秋に曇摩流支（ダルマルチ・生没年未詳）という別な僧侶が長安に到着すると、『十誦律』を暗唱していた彼の協力を得て、翻訳が再開され、訳出作業は『十誦律』原典の全体に及んだ。こうして成った『十誦律』は、翻訳完成直後の時点では、既にある程度流布した。しかし、『十誦律』の訳出に携わった羅什は、訳文に不満が残り、更なる校訂版の作成を意図しつつ、四〇九年（一説に四一三）頃に逝去した。

この後すぐ、同じ長安では、法蔵部の律典である『四分律』が、四一〇―四一二年にかけて、竺仏念（生没年未詳）と仏陀耶舎（生没年未詳）などから成る翻訳チームによって訳出された。しかし、『四分律』に基づいて、中国人が本格的に仏教教団を運営するようになるのは、道宣（五九六―六六七）の南山律宗の興起を待たねばならない。ともあれ、長安という同じ一つの都市において、説一切有部が伝持した『十誦律』と、法蔵部が伝持した『四分律』という異なる部派の律典が、同時期に訳出されたことは、中国仏教の戒律における、新たな時代の到来を如実に告げるものであった。

(3) 四一〇―四一五年頃の寿春と江陵

前項でみたように、中国で最初に戒律情報に触れたのは長安であるが、他に注目すべき都市として、寿春（安徽省寿県）と、荊州の江陵（湖北省江陵県）の二つがある。両者は、いずれも『十誦律』の最終校訂者であった卑摩羅叉（ヴィマラークシャ・生没年未詳）の活動と密接に関わる。

寿春は、六朝時代（二二二―五八九）に、しばしば南北朝の境界となった淮水（淮河）の南に位置する。この寿春は、他の街には類を見ない独自の役割として、五世紀初頭の仏教においては、長安（陝西省長安県）と建康（江蘇省江寧県）とを結ぶ中継地点としての役割を担ったことである。

一方、長江（揚子江）中流域に位置する江陵は、建康との関係のみならず、長安とも密接な関係があり、廬山慧遠（三三四―四一六）の活動を通じて、廬山（江西省九江県）との関係も緊密であった。

賓（ガンダーラ）や、龜茲（クチャ）を經由して長安に留錫していた、羅什の戒律の師である卑摩羅叉は、羅什の没後、長安を離れて寿春に赴いた。卑摩羅叉は、寿春で羅什の残した『十誦律』に再び手を入れて、最終原稿を作成すると同時に、寿春の僧侶達に『十誦律』を教授した。

以上、前項から述べてきた『十誦律』訳出の経緯をまとめれば、『十誦律』はまず弗若多羅と羅什によって翻訳が



開始され、曇摩流支の手を経て、最終的には、卑摩羅叉によって翻訳が完成したことになる。中国人は、ここに初めて厳格な戒律生活を送るための体系的な規範を得たのである。

その後、しばらくして卑摩羅叉は、南方の江陵に移り、夏安居の際に、流暢な中国語で『十誦律』の講義を行なった。このことは、江陵の地における多くの中国人僧侶にとつて、戒律の理論面のみならず、実際の細かな運用規則を理解する上で、大きな助けになったと考えられている。

『梁高僧伝』（『大正藏』五〇・三三三c）によれば、時に卑摩羅叉は、長安仏教界から追放された仏陀跋陀羅（ブツダバツダラ・三五九―四二九）に従つて、廬山を経由して逃れてきた慧観（生没年未詳）とともに、江陵の辛寺で夏安居を過ごしたという。この時、慧観は卑摩羅叉が行なった『十誦律』の講義の後に繰り広げられた質疑応答を、『内禁軽重』（仏教教団の軽重種々なる禁戒）として、書き留めて、建康（江蘇省江寧県）に伝えたとする。すると、建康の僧尼らは、『内禁軽重』を競つて伝写し、戒律研究の指南書として重宝されたという。

船山氏によれば、この卑摩羅叉述・慧観撰の『内禁軽重』は、現存しないけれども、後の時代には、『五百問事（経）』と名を変えて、更には、何者かが、『五百問事（経）』に冒頭と末尾とを加筆して、『仏説目連問戒律中

#### 『次第禪門』の研究（九）（大野）

五百輕重事（経）』（『大正藏』第二十四卷所収）という、經典の体裁を整えた「疑経」として、現代に伝わるという。

このように、ほぼ四一五年に至る五年間は短期間ながらも、寿春（安徽省寿県）と江陵（湖北省江陵県）において、『十誦律』の普及が始まった重要な時期であったと規定できる。

#### (4) 四一五―四三〇年頃の建康

吉川忠夫氏が指摘するように、五世紀初頭の南朝における仏教の諸動向は、概していえば、長安（陝西省長安県）よりも、十年程遅れていた。

しかし、長安仏教界を追放されて、廬山（江西省九江県）や江陵（湖北省江陵県）に避難した仏陀跋陀羅（三五九―四二九）が、建康（江蘇省江寧県）に到着すると、彼の仏教の教義とインドの諸言語への深い学識が買われて、大衆部が伝持した『摩訶僧祇律』が、四一六年―四一八年にかけて翻訳された。続いて、四二三年―四二四年にかけて、仏陀什（生没年未詳）と竺道生（三五五―四三四）によって、化地部が伝持した『五分律』が翻訳された。これらの梵本は、(1)の項で述べたように、中国に律蔵が完備しない状況を不憚に思つて入竺した法顕（三三九?―四二〇?）がもたらしたものであった。

このように長安で『十誦律』と『四分律』が訳出されて

## 『次第禪門』の研究（九）（大野）

から遅れること十年にして、建康において、『摩訶僧祇律』と『五分律』が翻訳され、智顛以前の中国仏教界には、いわゆる「四大広律（四本の完全な律蔵）」が備わることになった。

これらの律蔵によって、中国の戒律研究は進み、また戒律の実践が明らかになり、僧伽の運営や、修行方法も正しく理解されるようになった。そして、受戒作法や布薩や安居などの作法も、正しく実践され、インド伝来の戒律に基づいた修行生活を送ろうとする気運が高まった。

例えば、『摩訶僧祇律』が翻訳された建康の道俗の間には、インドの習俗に倣って踞食（うずくまって、手で食事をすするインドの食事作法）を行なうことを主張する者と、中国の礼法に背くことから踞食に反対する者とが現われて、『踞食論争』が展開された。しかし、建康の祇洹寺を中心とする諸寺では、『摩訶僧祇律』が重視されたが、大局的にみれば、南朝仏教界で僧尼が実践の基盤としたのは、羅什や卑摩羅叉が訳出に関わった『十誦律』であった。

一方、『摩訶僧祇律』が重視されたのは、翻訳が行なわれた南朝ではなく、『魏書釈老志』（塚本善隆著『魏書釈老志の研究・塚本善隆著作集第一巻』一六一―一六三頁、大東出版、一九七四年一月）に、『魏書』の撰述者魏収（五〇六―五七二）の時代には、魏の僧尼の規範は『摩訶僧祇

律』による」とあるように、北魏であった。

### (5) 四一〇―四三〇年前後の涼州

長安（陝西省長安県）と建康（江蘇省江寧県）の出家者達が、声聞乗の戒律（具足戒・声聞戒・小乘戒）に関する、新たな知識を深めていった、四一〇年代から四二〇年代初頭にかけての同じ頃、敦煌（甘肃省安西県）と長安の中間に位置する中国文化圏の西で勢力を誇った北涼（三九七―四三九）の姑臧（甘肃省武威県）では、極めて重要な別の動きが起こりつつあった。

四一二年に、インド人僧侶の曇無讖（三八五―四三三）が、沮渠蒙遜（三六八―四三三）の治下にあった姑臧に到来して、大乘經典を次々と訳出した。特に、彼が訳出した『菩薩地持経』は、『菩薩戒』という革新的な大乘の戒律を、初めて中国に知らしめるものとなった。

『菩薩戒』の特色として、次の二点を指摘することができ。

第一に、菩薩戒は、元来、通常の戒律である「具足戒（声聞戒・小乘戒）」を受持っていることを前提とする。『菩薩地持経』は、唐の玄奘（六〇二―六六）が訳出した瑜伽行派の根本聖典である『瑜伽師地論』の一部を構成する『菩薩地』の漢訳の一つであるが、『菩薩地持経』は、『菩薩戒』として、『律儀戒』『撰善法戒』『撰衆生戒』の三種を説いている。このうち『律儀戒』は、一切の悪を断じる

ために戒や律の禁制を守ることであり、「撰善法戒」は、一切の善を積極的に実践することをいい、「撰衆生戒」は、一切の衆生を利益することをいう。これら三大支柱の複合体は、一般的に「三聚淨戒」という。三聚淨戒の第一「律儀戒」は、具足戒ないし五戒を指し、通常の戒律を受持していなければ、菩薩戒を受けることはできないのである。残る二項目の「撰善法戒」「撰衆生戒」は、菩薩戒を受けた者は、悪の抑止という消極面に留まらず、菩薩としての利他行を、率先して行なうべきであるという菩薩戒の積極的性格を示している。

菩薩戒の第二の特色として、受戒儀礼を挙げることできる。菩薩戒を受けるには、二つの方法がある。一つは、十方にまします諸仏や諸菩薩に、仏道修行者が自ら語りかけることによって、諸仏や諸菩薩の認証を受けるという形で、戒を授かる方法の「自誓受戒」である。これは、菩薩戒に特有であり、声聞戒の場合は、原則的になされない。この自誓受戒は、受戒希望者自らが、他の人間の助力を介在せずに、直接的に諸仏ないし諸菩薩より、戒を受ける方法といってもよい。もう一つの受戒法は、戒を授ける資格能力を備えた人間の「戒師」から受ける方法であり、これは通常の具足戒（声聞戒・小乘戒）の場合と同じである。いずれの受戒法をとるにせよ、菩薩戒の受戒を希望する者はあらかじめ、懺悔（悔過）を徹底的に行なうことによつ

### 『次第禪門』の研究（九）（大野）

て、自らの身・口・意の三業が造り出した、悪業を浄化することが要求される。

前述したように、このような性格を有する「菩薩戒」なる概念を、中国仏教界に初めて知らしめた人物が、曇無讖である。曇無讖には、法進（道進・？一四四四）という弟子がいたが、法進は、曇無讖の指導のもと、中国人僧侶として史上初めて菩薩戒を受け、そして次いで、法進自身が、戒師となることにより、姑臧や高昌（新疆ウイグル自治区トウルフアン）において、多くの人々に菩薩戒を授けた。

智顛述・灌頂撰とされる『菩薩戒義疏』（『大正藏』四〇・五六八c）によれば、法進には、僧遵（生没年未詳）と曇景（生没年未詳）という二人の弟子がおり、彼らは、法進の菩薩戒を伝えていたという。すなわち、

（法）進の弟子、僧遵。姓は趙、高昌の人なり。師の戒法を伝う。また比丘曇景あり、またこの法を伝う。

宗は、彼の郡に出づ。故に『高昌本』と名づく。

とある。これによれば、僧遵と曇景という二人の弟子が、師の法進の菩薩戒を伝えていたという。このうち、高昌（新疆ウイグル自治区トウルフアン）出身の僧遵が伝えた菩薩戒の詳細は分からないが、(7)の項で後述するように、曇景（生没年未詳）が、建康（江蘇省江寧県）に伝えた菩薩戒は、『高昌本』（佚）と呼ばれていたという。

『次第禪門』の研究（九）（大野）

このように、羅什没後の四〇九年（一説に四一三）頃から、四三〇年前後に至る二十年間は、一方では、大乘菩薩戒が、姑臧や高昌において発生し、多数の授戒者を輩出し始めた時期といえる。

(6) 四三〇年代の建康―大乘戒と声聞戒の新情報―

『大般涅槃經』を始めとする、曇無讖訳の諸經典が、宋の都建康（江蘇省江寧県）に伝来したのは、四三〇―四三一年頃であった。それは同時に、前項で見た、姑臧（甘肅省武威県）で訳出された『菩薩地持經』という瑜伽行派のテキストに基づいて、「菩薩戒」の概念が建康で知られることを意味した。

しかし、その一方で建康の人々は、元嘉八年（四三一）に、闍婆（ジャワ島ないしスマトラ島）などを經由して、海路で建康に渡来した求那跋摩（グナヴァルマン・三六七―四三一）が翻訳した、『菩薩地』の異訳である『菩薩善戒經』を通じて、姑臧とは別の菩薩戒の情報を得ている。

『梁高僧伝』（『大正蔵』五〇・三四一b）によれば、「求那跋摩が建康に渡来すると、宋の文帝（四二四―四五三在位）は、求那跋摩の指導のもとで、菩薩戒の受戒を希求した」とある。このエピソードは、建康仏教界における菩薩戒の著しい流行を象徴するものである。ただ残念なことに、文帝の受戒は、戒師となるはずの求那跋摩が、建康に滞在して、僅か九か月後に急逝したことによって実現しな

かった。

また求那跋摩は、『優婆塞五戒相經』『四分羯磨』などの訳出によって、「小乘戒（声聞戒）」に関する新情報を普及させた。

『出三蔵記集』（『大正蔵』五五・一〇四b―c）や『梁高僧伝』（『大正蔵』五〇・三四一b）には、「求那跋摩が遷化した時、南林寺の戒壇の前で、外国の葬儀法に従って火葬をする。」とあり、当時、出家者が一人前の僧になるために、「戒壇」という壇状になっている施設で、授戒が行なわれていたのではないかと推察される記述がある。後に、南山律宗を成立させた道宣は、この記述を受けて、『闍中創立戒壇図経』（『大正蔵』四五・八一―二c）において、「求那跋摩は、南林寺に戒壇を建立して、僧尼の受戒を行なったが、これが中国仏教における戒壇の最初である。」と規定している。

このように、「五分律」の翻訳が完成した僅か七年後の、四三一年に渡来した求那跋摩が、建康仏教界に「大乘戒（菩薩戒）」と「小乘戒（声聞戒）」双方の気運を促したことは、大きな意義があったと考えられる。

求那跋摩が、入滅した二年後の四三三年には、説一切有部出身の僧伽跋摩（？―四三三―？）が、『十誦律』の注釈書である『薩婆多部毘尼摩得勒伽』を建康で訳すと同時に、比丘尼の受戒の任にあたった。

この頃の中国の比丘尼は、受戒によって本當に戒の効力が成立したか、どうかという点に不安を憶えていた。というのも、『十誦律』を解釈した『薩婆多毘尼毘婆沙』(『大正藏』二・三・五一四c)に、「受戒の時は、三師七僧を須う」とあるように、律藏によれば、比丘(受戒志願者)が具足戒を受けるには、「三師七証」と呼ばれる最低十人の修行者(比丘僧団の場合、辺境地では「三師二証」から成る五人の修行者)が必要であった。この三師七証は、受戒志願者の先生役の「和尚」と、受戒の進行を行なう司会役の「羯磨師」と、受戒志願者の尋問役の「教授師」から成る三人の師匠と、受戒が正しく行なわれたことを確認する役の「七人の証明師」をいう。これに対して『十誦律』(『大正藏』二・三・三三二a—三三四c)や、『摩訶僧祇律』(『大正藏』二・二・四七一c—四七三c)などでは、比丘尼が具足戒を受ける場合は、まず十人の比丘尼を集めて具足戒の儀式(受戒)を行ない、更に比丘の十人を集めて、具足戒の儀式を行なって、初めて正式の比丘尼になる「二衆による受戒」を定めているからである。

比丘の僧伽(教団)入団方法や、比丘尼の具足戒の受戒方法については、平川彰氏や佐々木閑氏の論致に譲るが、つまり当時の中国では、二衆による具足戒の受戒が行なわれておらず、中国の比丘尼達は、「自らの受戒が正式のものではなく、受戒によって本當に戒の効力が成立した

『次第禪門』の研究(九)(大野)

か、どうか」という点に不安を憶えていたのである。

このような状況の中、影福寺の慧果尼(生没年未詳)は、建康に留錫していた僧伽跋摩に、再受戒を懇願した。ちょうどその時、師子(スリランカ)の比丘尼である鉄薩羅(生没年未詳)らが、建康に渡来したので、律藏に説くところの十人の比丘尼が揃うことになった。そこで慧果尼は、鉄薩羅と僧伽跋摩を二衆の戒師として、改めて正式な受戒をして、「得戒」の自信を得て、安堵したのであった。『高僧伝』や『比丘尼伝』(『大正藏』五〇・三四一b・三四二b・九三七b—c)などによれば、慧果尼に続いて、三百余人の比丘尼が、戒を受け直したということから、四三三年には、中国において、比丘尼の二衆による十人僧伽の具足戒の儀式が、正式な形で実行されたことが分かる。

なお「得戒」は、「戒の発得」ともいうが、これは受戒者が、戒の本質である「戒体」を獲得することをいう。「戒体」とは、受けた戒の効力が発動し維持していくための存在論的基盤であり、仏教教義では、「無作(無数)」といわれるものである。

このように、宋の元嘉年間(四二四—四五三年)の安定した時期を「元嘉の治」という)は、「大乘戒」と、「小乗戒」のいずれにおいても、建康仏教界における戒律情報の普及において、極めて重要な時期であったといえる。

『次第禪門』の研究(九)(大野)

特に大乘戒においては、慧覽(？―四二七―?)や、曇摩蜜多(ダルマミトラ・三五六―四四二)の活動にも留意すべきものがある。

船山徹氏によれば、このうち慧覽は、(8)の項で検討する梁の武帝の『出家人受菩薩戒法卷第一』や、智顛述・灌頂撰とされる『菩薩戒義疏』には指摘されていない。「もう一つ別な系統の菩薩戒を、建康に伝えた人」として、注目すべきであるという。『梁高僧伝』(『大正藏』五〇・三九九a)によれば、慧覽は、かつて兜率天で弥勒菩薩から「菩薩戒」を授かった達摩比丘(生没年未詳)に師事し、于闐(新疆ウイグル自治区和闐県)で諸僧に菩薩戒を授け、後に建康(江蘇省江寧県)の鍾山定林寺や、中興寺に住した。

曇摩蜜多は、建康(江蘇省江寧県)で『観普賢菩薩行法経』を訳出した人として有名である。かつて彼は、龜茲(クチャ)や敦煌(甘肅省安西県)などを遊行した後、涼州(甘肅省武威県)で人々に禅法を教授した後、四二四年に蜀(四川省成都)に移動し、江陵(湖北省江陵県)を経て、建康に渡来した。その後、一旦は建康を離れて、(浙江省県)に滞在したこともあったが、四三三年には建康に戻り、一生を終えた。『観普賢菩薩行法経』に一貫するテーマは、修行者が普賢菩薩の感応を得るために、昼夜六時に十方諸仏を礼拝して、徹底的に懺悔を行ない、大乘

經典を誦誦し、大乘の教えを考察すべきことと、総じて、普賢菩薩の相好と行法を「観」ずべきことを説くが、一方で、大乘戒を受けるにあたって、「自誓受戒」の独自の方法を説くことでも有名である。

(7) 四四〇―四六〇年頃の高昌ならびに高昌と建康とのつながり

(5)の項でみた、『菩薩地持経』を翻訳した曇無讖は、四三三年に、沮渠蒙遜の治下にあった姑臧(甘肅省武威県)を離れようとして、暗殺された。その後、四三九年になると姑臧は、北魏(三八六―五三四)の太武帝(四二二―四五二在位)の侵攻を受け制圧された。

これにより涼州(甘肅省武威県)城内の仏教徒も、大別して、①②③の三つに分かれることになった。

①多くの僧侶は、後述する玄暢(四一六―四八四)のように、北魏の都の平城(山西省大同市)に送還されたが、その他、②『禅秘要法経』を訳出した在家者の沮渠京声(生没年未詳)のように南朝に移った者や、③沮渠氏の残党と共に、西方に逃れて善(新疆ウイグル自治区若羌県)を経由して、最終的に高昌(新疆ウイグル自治区トウルファン)に移動した者もあった。

これら三者のうち、最後にあげた安周(生没年未詳)を始めとする沮渠一族の生き残り組は、四四二年から四六〇年にかけて、高昌を統治した。僧侶の中にも、彼らと共に

拠点を移動した者がいたと推測される。そうした僧侶の代表に、(5)の項で取りあげた、曇無讖から初めて菩薩戒を受けた法進(二道進)がおり、「曇無讖系の菩薩戒は、高昌を中心に第二の隆盛」を迎えた。

北魏の侵攻によって、姑臧を離れることを余儀なくされた沮渠一族が、政治的には、南朝と繋がりを有していたことは間違いない。姑臧が陥落して程ない四四二年には、沮渠無緯(？—四四四)が建康(江蘇省江寧県)に使者を派遣した。これに対して、前項で取りあげた宋の文帝は、沮渠無緯を涼州刺史や河西王などに任命している。

吉川忠夫氏や船山徹氏によれば、こうした政治的な動きを可能にした一因としては、沙門は国境を自由に移動するのが、一般人よりも容易であったことが影響しているという。例えば、この頃建康にやって来た僧侶、高昌の曇景(生没年未詳)は、沙門としての遊行教化活動とは別に、高昌から建康に派遣された使者として政治的使命を帯びていたと考えられている。

(5)の項の末尾でみた、智顛述・灌頂撰とされる『菩薩戒義疏』(『大正藏』四〇・五六八c)や、後述する『出家人受菩薩戒法卷第一』(ペリオ将来敦煌写本二一九六番)によれば、曇景は、五世紀中頃に、姑臧から建康に移動することによって、曇無讖の後継者達が高昌で用いていた菩薩戒の受戒法を、建康の仏教徒に口伝えしたことで名を残す

### 『次第禪門』の研究(九)(大野)

沙門である。この曇景のもたらした受戒作法を記したマニユアルは『高昌本』(佚)と呼ばれ、建康で高く評価された。

『出家人受菩薩戒法卷第一』や『菩薩戒義疏』によれば、建康の仏教徒達は、ほとんど同じ頃に、『玄暢本』(佚)と呼ばれる別な受戒法によって、菩薩戒の受戒儀礼を知ることになった。『玄暢本』も本来は、(5)の項でみた、曇無讖訳の『菩薩地持経』に由来するが、曇景もたらした『高昌本』とは、やや異なる面を有する受戒法を説く文献であった。

『玄暢本』を将来した玄暢(四一六—四八四)は、涼州で玄高(四〇二—四四四)に師事した。玄高と玄暢は、四三九年に姑臧が陥落すると、平城に送還された。次いで四四五年、北魏の太文帝の破仏(仏教迫害)が、まさに始まろうとする直前に、玄暢は南朝に難を逃れた。玄暢は、『玄暢本』をもたらし、十年程の間に建康仏教界に、菩薩戒の受戒法の新情報を広め、次いで江陵(湖北省江陵县)に移動してそこでも大乘戒を普及させて、四七六年には蜀(四川省成都)に至った。玄暢は、四八二年になると、南齊の武帝(四八二—四九三在位)の要請により建康に戻ったが、その後ほどなくして逝去した。

### (8) 『梵網経』と『菩薩瓔珞本業経』の成立

五世紀後半には、菩薩戒に關して、『梵網経』と『菩薩

## 『次第禪門』の研究（九）（大野）

瓔珞本業經」という二つの有名な疑經（偽經、中国撰述經典）が作成された。

『梵網經』は、経録などでは羅什訳とされるが、今日の学会では、羅什に仮託して中国で作成されたと考えられている。

船山氏によれば、『梵網經』の成立時期については、下記の理由から、四三一年〜五一九年に、江南で成立したという。『梵網經』は、『仁王般若經』という、同時代の別な疑經と密接な関連のもとに成立しており、また(6)で取りあげた求那跋摩訳の『菩薩善戒經』を成立素材の一つとしていることから、本經成立の上限は、早くとも『菩薩善戒經』の成立した四三一年であり、他方の下限は、『梵網經』に基づいて作成された『菩薩瓔珞本業經』の成立年代である五一九年に当たるといえる。

先に参考の「十重四十八輕」の項で述べたように、『梵網經』の下巻は、「十重禁戒」と「四十八輕戒」から成る五十八戒を説く。中国では、十重四十八輕は、大乘戒として重視され、この部分が抜き出されて「戒經」の形に直され、『菩薩戒經』とも、『菩薩波羅提木叉』とも、『梵網經受戒法』とも呼ばれた。この「菩薩戒經」に対しては、智顛述・灌頂撰とされる『菩薩戒義疏』や、華嚴宗三祖の法蔵が『梵網經菩薩戒本疏』を著すなど、後世、「菩薩戒」といえば『梵網經』というほど、広く中国に流布し

た。

一方、『菩薩瓔珞本業經』の成立時期について船山氏は、『梵網經』と『仁王般若經』に基づいて、南朝において四八〇年〜五〇〇年頃に成立したと推測している。

『菩薩瓔珞本業經』は、菩薩の修行階位や戒律観などに特徴が見られるが、このうち菩薩戒に関しては、(5)の項で触れた「三聚淨戒」のうち、「律儀戒」とは、十重禁戒（十波羅夷・梵網經）の説であるという、極めて特徴的な見解を主張している。先に参考の「十重四十八輕」の項で述べたように、『梵網經』でいう「十重禁戒」は、「殺戒」から始まって「謗三宝戒」に至る大乘戒における最重罪をいう。

しかし、『菩薩瓔珞本業經』の素材とされた『梵網經』では、専ら「十重四十八輕」を説くのみで、撰律儀戒・撰善法戒・撰衆生戒から成る「三聚淨戒」に対して、全く言及がない。従って、『菩薩瓔珞本業經』の説く菩薩戒では、既に声聞戒を受けていることが、菩薩戒を受ける前提となっていないことになる。換言すれば、以前に在家の五戒や、具足戒を受けたことがなかった者が、菩薩戒だけを受けることが、理論上は可能になったといえる。

しかし、当時の中国仏教界で『菩薩瓔珞本業經』に基づいて、声聞戒を受けずに、菩薩戒だけを受けた人が、どれだけ実在したかは、今のところ不明である。



なお、五世紀後半に成立したと考えられている『梵網經』と『菩薩瓔珞本業經』に言及する最初期の史料は、僧祐(四四五一―五二八)の『出三藏記集』と、梁の天監十一(五一二)―十八年(五一九)にかけて、梁の武帝(五〇二―五四九在位)の勅により書写された『出家人受菩薩戒法卷第一』(ペリオ将来敦煌写本二一九六番)である。

以上、(5)―(8)の項でみたように、五世紀初頭〜後半までの中国仏教界においては、様々な菩薩戒法があつたことが分かるが、これらを大別すれば、二種類の菩薩戒となる。すなわち、(5)の項でみた曇無讖が訳出した『菩薩地持經』系統の菩薩戒と、(8)の項でみた『梵網經』に説く「十重四十八輕」、いわゆる「梵網戒」とである。

しかし、梁の武帝の『出家人受菩薩戒法卷第一』や、智顛述・灌頂撰とされる『菩薩戒義疏』には、梁代(五〇二―五五七)初頭ないし、智顛(五三八―五九七)ないし灌頂(五六一―六三二)在世当時の南朝には、幾つかの受戒法が伝播していたことが分かる。このうち、『菩薩戒義疏』巻上(『大正藏』四〇・五六八a)には、「法の縁を明かす」の題目のもとに、当時流布していた受戒法を、次のように示している。

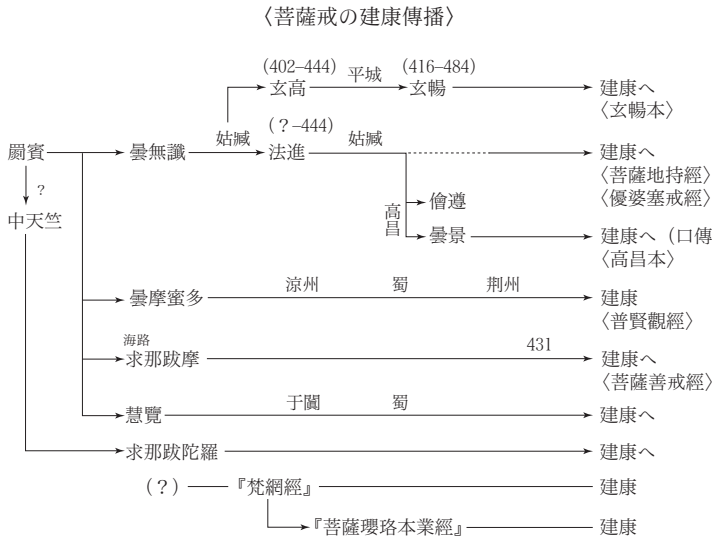
次に法の縁を論ずるに、道俗共に用いる方法は同じか  
らず。略して六種を出す。一には『梵網本』、二には  
『持地本』、三には『高昌本』、四には『瓔珞本』、五に

#### 『次第禪門』の研究(九)(大野)

は『新撰本』、六には『制旨本』なり。『優婆塞戒經』は、偏に在家に受く。『普賢觀』の受戒法は、多く高位の人の自誓受法に似たれば、今は具に列ねず。

この記述から、智顛ないし灌頂当時には、少なくとも八種の受戒法があつたことが分かる。このうち、出家人共通の受菩薩戒法として、『梵網本』から始まり『制旨本』までの六種があり、また在家のみに適用される受戒法として、先に参考の「十重四十八輕」の項で述べた曇無讖の『優婆塞戒經』による方法と、(6)の項でみた曇摩蜜多訳の『觀普賢菩薩行法經』による機根の優れた人を対象にした自誓受法があつたことが分かる。このうち受菩薩戒法を検討すれば、一の『梵網本』は(8)の項で取りあげた『梵網經』をいい、二の『持地本』は(5)の項で取りあげた姑臧で曇無讖が訳出した『菩薩地持經』をいい、三の『高昌本』は(7)の項で取りあげた高昌の曇景が建康にもたらした『高昌本』をいい、四の『瓔珞本』は(8)の項で取りあげた『菩薩瓔珞本業經』を指すことが分かる。また、先学の研究によれば、五の『新撰本』は、『菩薩戒義疏』の撰述時に近い時期に複数の撰述者によって成立した受菩薩戒法と確認されており、六の『制旨本』は、諏訪義純氏によれば、梁の武帝が、五一年―五一九年にかけて撰述した受菩薩戒法ではないかという。

なお、『菩薩戒義疏』より先行して成立した梁の武帝の



『出家人受菩薩戒法卷第一』には、『新撰本』と『制旨本』を除いた六種の受戒法が流布していたとある。

本項を閉じるにあたって、(5)〜(8)の項にかけて述べてきた菩薩戒を建康に伝播した人名や、将来した菩薩戒法を暗示すれば、上のようなになる。《船山徹稿「六朝時代における菩薩戒の受容過程」劉宋・南斉期を中心に》(『東方学報』京都第六七冊、五二頁、一九九五年三月より転載)。

(9) 六世紀における『四分律』の優位

(4)の項で述べたように、五世紀前半の中国では、インド仏教における五つの部派が伝持した律蔵のうち、説一切有部が伝持した『十誦律』と法蔵部が伝持した『四分律』が長安で訳出され、大衆部が伝持した『摩訶僧祇律』と化地部が伝持した『五分律』が建康で訳出された。これら四種の広律のうち、南朝で重視されたのは、羅什が訳出に関わった『十誦律』であり、北朝では『摩訶僧祇律』が重視された。

『唐高僧伝』(『大正蔵』五〇・六〇七c・六二〇c)によれば、四二二年に訳出された『四分律』は、北魏の法聰(四六八―五九九?)の頃まで、十分に研究されることがなかったという。法聰は、五台山(山西省五台县)で『四分律』を初めて講じて、四分律宗を開いた。次いで、道覆(生没年未詳)や、慧光(四六八―五三七)が、疏を作って『四分律』を宣布した。慧光は、地論宗南道派の祖とし

て有名であるが、四分律宗の祖師の一人としても位置づけられる。隋代（五八一―六一八）に入ると『摩訶僧祇律』よりも、『四分律』が主流となった。唐代（六一八―九〇七）になると、「南山宗」「相部宗」「東塔宗」「并部宗」などが、律宗の諸派として成立するに至った。

このうち「南山宗」は、「南山律宗」ともいうが、長安（陝西省長安県）の終南山豐徳寺を本拠地として活躍した道宣（五九六―六六七）を祖とする一派をいう。道宣には、「律の三大五部」と称される著作がある。その内訳は、『四分律行事鈔』三卷、『戒本疏』四卷、『業疏』（『羯磨疏』とも）四卷を「律の三大部」という。これに『捨毘尼義鈔』三卷（もとは上中下三卷であったが、上巻が散逸し、現在は中下二巻が四巻に分かれる）、および『比丘尼義鈔』三巻を加えて「五部」と称する。古来よりこの五部は、律宗の修学のための根本典籍とされている。なお道宣は、戒律以外の著作として、『大唐内典録』や『唐高僧伝』を著したことも有名である。「相部宗」は、相州の都（河北省臨漳県）の日光寺を本拠として、法礪（五六九―六三五）を祖とする一派をいう。法礪には、『四分律』の注釈書である『四分律疏』十巻がある。法礪の弟子であった懷祖（六三四―七〇七）は、長安（陝西省長安県）の崇福寺の東塔に住して、師の『四分律疏』を批判して、『四分新疏』を著わした。この懷祖を祖とする一派を

「東塔宗」という。「并部宗」は、并州（山西省太原県）の大興国寺を拠点として活躍した法願（五二四―五八七）を祖とする一派をいう。法願には、『四分律疏』十巻や『是非鈔』二巻などがあつた。

このように唐代には、南山宗を始めとする、律宗の諸派が成立したが、律宗を有名にするのは、道宣の業績によるところが大きい。彼の活躍により、『四分律』が盛んに研究され、中国における戒律の中心は『四分律』となり、道宣を祖とする南山律宗が、四分律宗の正系となり、宋代（九六〇―一二七九）まで連綿として伝わった。

東アジア世界の盟主であつた中国で公認された『四分律』は、東アジア仏教圏の国々にも影響を与え、日本には七五四年に、東大寺の盧舎那殿の前に仮設された戒壇で授戒を行なつた鑑真（六八八―七六三）によつて伝わった。なお鑑真は、南山律宗と法礪を初祖とする相部宗の流れを汲む。

#### (10) まとめ

以上、中国に仏教が伝来してから六世紀に南山律宗が確立されるまでの、中国仏教界における戒律の状況を、年代と場所に留意しながら俯瞰した。まとめれば、次のようである。

「菩薩戒」は、四二二年に姑臧（甘肅省武威県）に到来した曇無讖（三八五―四三三）が、『菩薩地持経』という

## 『次第禪門』の研究（九）（大野）

瑜伽行派のテキストの訳出によって、中国仏教に初めて伝えられた概念である。「菩薩戒」は、出家者と在家に共通する戒律概念である。これは、菩薩として生きるための実践項目と、心構えとを理念的・包括的に体系化した大乘仏教独自の戒律を意味する。「菩薩戒」は、鳩摩羅什系統の仏教には、全く存在しなかった概念である。

法進（＝道進・？―四四四）は、中国人僧侶として初めて菩薩戒を曇無讖から受けた。その後、法進が戒師となつて、相当な数の受戒者を輩出した。法進は、四三九年に姑臧陥落の後に、沮渠一族が余儀なくされた地理的移動に応じて、四四四年に高昌（新疆ウイグル自治区トウルファン）で最期を遂げた。

高昌で用いられていた受戒法が、南朝の都建康（江蘇省江寧県）にまで伝えられたのは、恐らく法進の弟子であつたはずの曇景（生没年未詳）が、自ら口伝えした『高昌本』である。この伝播時期は、正確には確定できないが、船山氏によれば、上限を四四二年、下限を四六〇年頃ではないかという。

この『高昌本』と相前後して、建康に受戒法を伝えた人物が、もう一人存在した。玄高（四〇二―四四四）の高弟、玄暢（四一六―四八四）である。彼は、恐らく四四五年以降の十年ほどの間に、曇景の『高昌本』と類似するが全同ではない『玄暢本』と呼ばれる菩薩戒の意義と受戒

法を建康の仏教徒に広めた。その後、玄暢は四五五年頃に、荊州の江陵（湖北省江陵県）に移動して、菩薩戒を更に普及させた。

以上は、曇景の『高昌本』と玄暢の『玄暢本』による曇無讖訳の『菩薩地持経』をベースとする戒法である。建康を視点とするならば、彼らが伝える十年以上も前の四三一年に、海路で到来した求那跋摩（三六七―四三一）によつて、『菩薩地持経』の異訳である『菩薩善戒经』を通じて、人々は『菩薩地持経』をベースとする戒法とは、別の菩薩戒情報を得ていた。また、ほぼ同時期の建康仏教界には、曇摩蜜多（三五六―四四二）訳の『観普賢菩薩行法经』からも、別の菩薩戒を知っていたはずである。

しかし、この時期の建康には、菩薩戒を授ける能力を有する戒師は、質・量ともに十分に存在しなかったため、人々は本格的な戒師の到来を待ち望んでいたと考えられる。まさに先述した曇景と玄暢は、このような菩薩戒への興味と切実なる希求が高まりつつあった宋の元嘉年間（四二四―四五三年）の建康に相前後して到来したのである。そこに爆発的な菩薩戒の流行を想定できることは、間違いない。中でも、曇景が伝えた受戒法は、宋（四二〇―四七九）及び、齊（四七九―五〇二）時代に最も使用され、いわゆる『高昌本』として、隋（五八一―六一八）の時代にもまで伝えられた。

以上は、五世紀初頭から後半にかけての中国仏教界における「菩薩戒」の伝播とその動向である。しかし、中国にあつて五世紀という時代は、一方で、インド以来の体系的な律蔵が、次々と翻訳され、僧侶として守るべき戒律である「具足戒」の詳細な内容が、中国人僧侶に知れ渡つた時期でもある。

(9)の項でも述べたように、鳩摩羅什(三四四—四一三・三五〇—四〇九)の存命中から四二〇年代の初頭にかけて、長安(陝西省長安県)では、説一切有部の『十誦律』と法蔵部の『四分律』が、建康(江蘇省江寧県)では、大衆部の『摩訶僧祇律』と化地部の『五分律』から成る「四大広律」が、次々と翻訳された。いわばこの時期は、戒律に則つた厳格な生活を希求しようにも依拠すべき律蔵が、十分に伝来していないのを齒がゆい想いで嘆いた「釈道安(三二二—三八五)の夢が実現された時代」といつてよい。

前述したように、この直後に、中国文化圏の西に位置した姑臧(甘肅省武威県)から、「菩薩戒」が導入された。その後、姑臧ないし高昌(新疆ウイグル自治区トウルファン)を「菩薩戒の発信基地」として、北魏の平城(山西省大同市)や、蜀(四川省成都)や、江陵(湖北省江陵県)を経由して、建康に菩薩戒が伝播したのである。このように五世紀前半から後半にかけての中国仏教界は、実に目まぐるしく戒律情報が次々と押し寄せた時代であり、「戒律

## 『次第禪門』の研究(九)(大野)

情報のラッシュアワーであつたといえる。

六世紀初頭に、道宣が四分律宗の教理を確立するまでは、僧侶が用いた律蔵は、南朝では『十誦律』を、北朝では『摩訶僧祇律』が重視されたと考えられており、『四分律』や『五分律』は、僧侶の修行生活規範というよりも、概して仏教の戒律の研究対象となつていたと推測されている。

従つて、僧侶達の大半は、『十誦律』や『摩訶僧祇律』に基づいて具足戒を受け、その一部の僧侶が、具足戒(出家戒)と菩薩戒の併存という状況の中で、更に重ねて菩薩戒を受けたと考えられる。なぜならば、「三聚淨戒」の第一の「律儀戒」は、一切の悪を断じるために、戒や律の禁制を守ることを意味するが、その中に具足戒を含むからである。

当時の僧侶が、どの程度の割合で菩薩戒を受けていたかは、池田魯參氏や佐藤達玄氏の論攷に譲るが、当時の菩薩戒の受持は、寺院単位で行なわれたのではなく、ある寺院に僧侶がいた場合は、そこには菩薩戒を受けた僧侶と具足戒のみを受けた僧侶が共存していたと考えられている。

なお、インド仏教から日本仏教までの戒律の伝播の概要については、既出の「明禪波羅蜜門第三」を参照されたい。《境野黄洋著『支那仏教精史』(七七八—八五六頁、境野黄洋博士遺稿刊行会、一九三五年一月)。横超慧日著

『次第禪門』の研究（九）（大野）

『中国仏教の研究第二』（二一—一八九頁、法蔵館、一九五八年一月）。土橋秀高著『戒律の研究』（永田文昌堂、一九八〇年五月）。佐藤達玄著『中国仏教における戒律の研究』（木耳社、一九八六年二月）。平川彰著『日本仏教と中国仏教—平川彰著作集第八卷—』（二五七—一八七頁、春秋社、一九九一年一月）。平川彰著『原始仏教の教団組織Ⅱ—平川彰著作集第一二卷—』（二八一—二七一頁、春秋社、二〇〇〇年九月）。池田魯参稿『菩薩戒思想の形成と展開』（森章司編『戒律の世界』四四—一四六頁、溪水社、一九九三年五月）。諏訪義純著『中国南朝仏教史の研究』（八五—一七頁、法蔵館、一九九七年五月）。船山徹稿『六朝時代における菩薩戒の受容過程—劉宋・南齊期を中心に—』（『東方学報』京都第六七冊、一九九五年三月）。鈴木哲雄著『中国禅宗史論考』（三八—一四〇三頁、山喜房仏書林、一九九九年三月）。船山徹稿『目連問戒律中五百輕重事』の原形と変遷』（『東方学報』京都第七〇冊、一九九八年三月）。佐々木閑著『出家とは何か』（大蔵出版、一九九九年二月）。吉川忠夫稿『島夷と索虜のあいだ—典籍の流伝を中心とした南北朝文化交流史—』（『東方学報』京都第七二冊、二〇〇〇年三月）。船山徹稿『五世紀中国における仏教徒の戒律受容』（山田俊代表『唐宋道教の心性思想研究—文部科学省科学研究費補助金研究成果報告書—』一一—一四頁、二〇〇二年）。

参考——天台智顛と戒律

前項で見たように、智顛当時の中国仏教界には、『四分律』『五分律』『十誦律』『摩訶僧祇律』から成る四本の律蔵が翻訳され、戒律に関する研究が盛んに行なわれた。

中でも、羅什が訳出に関わった『十誦律』は、詳細に書かれた戒律書であり、初期の戒律の訳出であったことと、羅什門下が長安に勢力を誇っていた影響から、『十誦律』は、翻訳当初からよく研究され、後に続く戒律書の訳語や訳文に影響を与えた。

事実、『梁高僧伝』や『唐高僧伝』の著者である、慧皎（四九七—五五四）や道宣（五九六—六六七）は、それぞれの僧伝（『大正蔵』五〇・四〇三b・六二〇b）の中で、「中国にインドの諸部派の律文献は伝来したけれども、最も普及したのは、『十誦律』であった。」と述べている。また、八世紀初頭に「根本説一切有部律」を翻訳した義浄（六三—七一三）も、『南海寄帰内法伝』（『大正蔵』五四・二〇五b）の中で、「華北においては『四分律』が最も隆盛を極め、一部では『摩訶僧祇律』も流行したのに対して、早期の江南では『十誦律』が普及していた。」と述べている。

これらの記述から、智顛当時の六朝時代（二二—五八九）、少なくとも梁（五〇—五五七）末までの南朝仏教界における僧尼の生活規範は、『十誦律』によっていたと

考えられている。

しかし、『十誦律』は煩雑な記述であったために、内容が理解しやすい『四分律』や、翻訳された南朝よりも、北魏で重視された『摩訶僧祇律』の影に次第に隠れるようになっていった。

このような風潮を受けて、智顛も『摩訶止観』巻第四上(『大正蔵』四六・三六b―三七a)や『法華玄義』巻第三下(『大正蔵』三三・七一b―c)などには、『四分律』『十誦律』などを幅広く引用しており、大乘の諸經典の律に説く戒律思想について研究し、戒学に対して強い関心を抱いていたことが確認できる。

平川彰氏によれば、智顛が『梵網經』を注釈した『菩薩戒義疏』の中で、律蔵を引く場合は、常に『十誦律』を用いていることや、智顛は、『法華經』や『大智度論』など羅什が訳出した經論によって教学を構築しており、また羅什門下では、羅什が訳出に関わった『十誦律』によって授戒していることや、智顛在世時の中国仏教界は『十誦律』から『四分律』への過渡期であったことなどを考慮すると、智顛は師より『十誦律』の具足戒を受け、『十誦律』を学習していたのではないかと指摘している。

『梁高僧伝』や『唐高僧伝』などには、高僧の伝記は述べていても、その依用した律蔵を示すことは極めて少なく、智顛の行実を伝える『智者大師別伝』などにも、智顛

#### 『次第禪門』の研究(九)(大野)

が伝授した具足戒が、何の律蔵によったかは明示していない。

『智者大師別伝』及び、『唐高僧伝』(『大正蔵』五〇・一九一c・五六四b)によれば、「智顛は十八歳の時に、湘州(湖南省長沙県)の果願寺の法緒(生没年未詳)より沙弥の十戒を受けて律儀の指導を受け、二十歳の時に、慧曠律師(五三四―五六九)より具足戒を受けた。」とある。『智者大師別伝』には、慧曠は、「戒律と共に方等懺法にも精通した人とあるが、天台教学では、ここでいう慧曠は、『唐高僧伝』(『大正蔵』五〇・五〇三b)に、真諦三蔵(四九九―五六九)より、『撰大乘論』や『金光明經』を伝授され、「律行嚴精にして、義門綜博なり」と謳われた学僧であったと考えられている。

これらの記事から智顛が、法緒や慧曠の弟子として学んだ律蔵が、いかなるものであったかは分からないが、後の智顛には、天台教団の修行生活の規定(清規)を説いた『国清百録』巻第一所収の「立制法」や「敬礼法」(『大正蔵』四六・七九三b―七九五a)があることから、青年期の智顛は、持戒清浄な態度で、仏道修行に励んでいたと考えられている。

また前述したように、現存する天台の典籍の中には、智顛が『梵網經』について講述して灌頂が筆録したとされる『菩薩戒義疏』二卷(『大正蔵』第四十卷所収)がある。

『次第禪門』の研究（九）（大野）

『菩薩戒義疏』は、『梵網菩薩戒經義疏』とも、『菩薩戒經義疏』とも、『菩薩戒經義記』とも、『菩薩戒義記』とも、『戒經』ともいう。本書には、『隋天台大師説、門人灌頂』の撰号があり、菩薩戒を説いた『梵網經』の下巻を天台の立場から解釈したものである。

本書の内容は、大別して、前半部と後半部から成る。前半部は、本書全体の序にあたり、戒の名義や種類や、菩薩の階位について説く「釈名」と、菩薩の戒体（戒を守り続けさせる一種の原動力）について論じる「出体」と、授戒の方法を説く「料簡」との三章とから成る。これが、「三重玄義」である。後半部分は、『梵網經』の經文解釈にあてられ、十種の重罪をいう「十重禁戒」と、四十八種の軽罪に対する戒めをいう「四十八輕戒」に対して、詳細な解釈を施している。

しかし佐藤哲英氏は、『菩薩戒義疏』の成立について、以下の理由から、疑義を呈している。智顛が『梵網經』の下巻、一般にいう『菩薩戒經』を講説したという記事が、『智者大師別伝』や『唐高僧伝』に見られないことや、『菩薩戒義疏』の名が、『智者大師別伝』や道宣（五九六―六七）の『大唐内典録』にもないので、本書が果たして、隋末唐初に存在していたか疑問であるとされる。また、智顛の著述のうち戒について言及した『次第禪門』巻第二や『摩訶止観』巻第四上（『大正蔵』四六・四八四c―四八五

a・三六b―三七a）の持戒清淨の部分や、『法華玄義』巻第三下（『大正蔵』三三・七一七b―c）の戒聖行の部分などと、『菩薩戒義疏』の本文を比較した場合に、思想的な関連が全く見られないことや、智顛の経題釈は、通常は、名・体・宗・用・教から成る「五重玄義」であるのに対して、『菩薩戒義疏』に限って、釈名・出体・料簡から成る「三重玄義」であることは、疑問に感じるといえる。従って、『菩薩戒義疏』の撰号を鵜呑みにすることはできず、本書の成立に関する問題を考察すべきであり、後日の研究を俟ちたいとされる。

しかし、この佐藤氏の意見に賛同する声は聴かれない。今日の学会では、『菩薩戒義疏』は、智顛の著述であるとする立場が多い。

佐藤氏が指摘した『菩薩戒義疏』の成立に関する問題については、智顛の著述のうち、戒について言及した部分と『菩薩戒義疏』の本文とを、思想的ないし内容的に綿密に比較検討した結果の報告が、今日までなされていない。従ってここでは、智顛が『菩薩戒義疏』によって、授戒を行っていたと断言はできない。

但し、少なくとも、『唐高僧伝』の智顛伝（『大正蔵』五〇・五六八a）に、「五十余州の道俗、菩薩戒を受ける者、称記すべからず」や、『国清百録』（『大正蔵』四六・八〇一a・八〇三b）や『智者大師別伝』（『大正蔵』五



○・一九四c・一九五a) などには、智顛は晋王広(しんおうこう)(後の煬帝・五六九―六一八)を始めとする、王侯臣下(おうこうしんか)に菩薩戒を授けたとあることから、出家や在家を問わず、多くの人々に菩薩戒を授与していたことは確かであると考えられる。《佐藤哲英著『天台大師の研究―智顛の著作に関する基礎的研究―』(四二―四一五頁、百華苑、一九六一年三月)。福島光哉稿「天台智顛における大乘戒の組織と止観」(『大谷学報』第六〇巻第二号、一九八〇年九月)。平川彰稿「智顛における声聞戒と菩薩戒」(天台大師研究編集委員会編『天台大師千四百年御遠忌記念・天台大師研究』一―二六頁、天台学会、一九九七年三月)。船山徹稿「目連問戒律中五百輕重事」の原形と変遷」(『東方学報』京都第七〇冊、一九九八年三月)。船山徹稿「五世紀中国における仏教徒の戒律受容」(山田俊代表『唐宋道教の心性思想研究―文部科学省科学研究費補助金研究成果報告書―』一―一四頁、二〇〇二年)。阿純(あじ)章稿「天台智顛における菩薩戒思想の形成」(『東洋の思想と宗教』第二一―二二頁、二〇〇四年三月)。阿純章稿「天台智顛の菩薩戒―大乘戒と小乘戒に対する見方を中心に―」(『天台学報』第四六号、二〇〇四年一月)》。

『次第禪門』の研究(九)(大野)

## (現代語訳)

### 釈波羅蜜次第法門卷第一之下

隋の天台智者大師が講説され、弟子の法慎が記録し、弟子の灌頂が編集した。

### 弁波羅蜜詮次第四

修行者は、先の「明禪波羅蜜法門第三」で、インド伝来の大乘仏教の禪波羅蜜を明らかにするにあたって、大乘仏教の修行法である、サンスクリット語のディヤーナパーラミターの音訳である禪波羅蜜の法門について、正しい方針を掲げる「標禪門」と、禪波羅蜜の意味を説き明かす「解釈」と、禪波羅蜜について、教理や教学の面から意味内容を考察する「料簡」によって、禪波羅蜜の本質を知ることができた。

菩薩は、初めて悟りを求める心を発してから、菩薩としての修行を実践し続け、やがては仏の悟りに至るまでの間、禪定を修行実践するといっても、修行法に浅いレベル

から深いレベルへと順序に従った段階があるように、修禪によって得られる悟りのレベルにも上下がある。

修行者は、このことをよく理解すべきである。

仏が説いた八万四千あるという仏教諸経論の中で、禪定を修行実践するといっても、修行法に浅いレベルから深いレベルへと順序に従った段階があるように、修禪によって得られる悟りのレベルにも上下があることを明らかにする。

『大品般若経』巻第二十三・三次品第七十五・丹本次第行品には、仏が須菩提に対して、「新学の菩薩が実践する次第の行、次第の学、次第の道」として、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・般若から成る「六波羅蜜」と、念仏・念法・念僧・念戒・念捨・念天の「六念」を広範囲にわたって説いている。ここでは、各種の禪定を行なうことと、各種の禪定を修行実践することと、各種の禪定を自分の生き方とすることを述べている。

釈尊の時代より、仏道修行の一環として禪定は、自我中心のわたしの思考形態を、無我中心の思考形態へ変容させ、無我にある「わたし造り」に至ろうとするものである。

る。禪定を実践して、正しい智慧を身につけるために具体的に実践されてきたのが、心のはたらきを臍下三寸の丹田に集中させて散乱させることがない修行法である。この禪定の正しい筋道を明らかにするのに、二つの意味がある。

第一は、禪定の修行法が、浅い段階から徐々に深い段階に進むことを明らかにする「諸禪の次第」である。

第二は、禪定の修行そのものが、浅い段階から深い段階へと浅深を超えて、悟りに直結する禪定、つまり修行が悟りそのものに直結する「諸禪の非次第」である。

一には、禪定の修行法に浅いレベルから、深いレベルへと段階があることを明らかにすれば、菩薩の修行者は、『四分律』『五分律』『十誦律』『根本説一切有部律』に説く具足戒と、『梵網経』に説く十重四十八輕から成る菩薩戒を守ることによって、身・口・意の三業を清らかに保つことができる。

戒律を守る菩薩の修行者は、三界のうち最も下位にある欲望の世界を厭い嫌い、坐禅中の自己の出入する呼吸の数を数えて、呼吸によって心の統一をはかる数息観によって、意識を専注させ、欲界に属する禪定に入る。

欲界に属する禅定から、欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禅定である「四禅」のうち、初禅の禅定を得るための準備的修行の定の段階である「未至定」を体得する。

このように欲界の迷いを超えて、色界に生じる四段階の禅定である「四禅」のうち、初禅の禅定を得るための準備的修行の定の段階である「未至定」から欲界の初禅へ、欲界の初禅から第二禅へ、第二禅から第三禅へ、第三禅から第四禅へと、階段を一段一段登っていくように、禅定の修行のレベルを深化させていく。これを「内色界定」と名づける。