澄観における戒律思想

張 文 良

はじめに

代表的大乘仏典の一つである『華嚴經』には、仏の深淵な悟りの境地が開陳されるが、その中には戒律に関連する教説も少なくない。「梵行品」と「離垢品」などがその代表で、これらは集中して戒律、特に大乘戒律を解説する。中国華嚴宗の第四祖、清涼澄観は彼の『華嚴經』の注釈書である『華嚴經疏』および複注である『演義鈔』の中で華嚴の立場から戒律のことを論じ、独特な戒律の思想を展開した。澄観の華嚴思想に関しては、唐代の天台宗、禪宗との関連についてすでに様々な考察がなされているが、本稿は澄観の戒律思想に焦点をあわせ、澄観の戒律に関する観点、および中国律宗との関連について、若干の考察を加えるものである。

一、伝承の系譜

澄観の律宗における系譜については、『宋高僧伝』では十一

歳にして応天山寶林寺の需禪師によって出家したといい、清涼山志にも同様の記載が見られる。需禪師とは寶林洪需のことであり、彼は律宗の玄儼の弟子である。更に玄儼は道宣の弟子、道宣の門下であることから、道宣—道岸—玄儼—洪需—澄観という伝授の系譜は容易に辿れよう。ただ、需禪師は澄観が出家したばかりの時の師にすぎず、彼が澄観にどれほど思想的な影響を及ぼしたかは定かでない。

『宋高僧伝』によれば、澄観は修学時代、各宗の門に入って、各宗教理の研究に従事した。とりわけ律宗については、まず乾元中（七五八—七五九）に潤州棲霞寺醴律師によって相部律を学び、本州曇一によって南山律を学んだという。醴律師に関する詳細な記述は僧伝には見られないが、法砺の流を受けた相部宗の律師であるに違いない。これをみると、中国律宗の「相部宗」、「東塔宗」、「南山宗」という三家のうち、澄観は少なくとも「相部宗」と「南山宗」の法流を受け継いだということが言えよう。

澄観が曇一律師によつて南山律を学んだという事実は、『妙覺塔記』にも説かれている。それによると、彼は曇一によつて南山律を学んだ後、律蔵を講じ、常照禪師によつて菩薩戒を授けられ、十種の誓を立てて、自ら励ました。つまり、澄観の修学時代に、曇一と彼の弟子である常照禪師は、澄観に強い影響を与えた人物であると言える。しかし、常照はともかく、曇一は単に南山律の律師のみならず、相部律や東塔律をも学び、律宗の三家を一体化しようと試みた人であった。『宋高僧伝』『曇一伝』によれば、曇一律師は、開元五年（七一七）長安観音寺の大亮律師によつて毘尼蔵を学び、後に法砺律師の『四分律疏』と道宣の『四分律鈔』を参考した上で、『発正義記』十巻を著し、しかも南山律に対して批判も行ったという。大亮律師は滿意律師の弟子であるが、滿意律師は道成によつて法砺の法を受けた。それゆえに、伝承の系譜からみれば、曇一は南山律より、むしろ相部律の正統な継承者である。

中国律宗の三家の中で、伝承がもつとも短いのは懷素が創立した東塔宗である。しかし、この短い伝承系譜の中にも、曇一は重要な位置を占める。『宋高僧伝』『法慎伝』では、曇一は法慎の弟子の中でもつとも優れた存在であつたと称されている。すなわち、曇一は「相部宗」と「南山宗」（これに対して批判がある）を伝承するにとどまらず、東塔宗律をも受け

継いだ。澄観は、この曇一から戒律思想を学んだだけに、中国律宗の伝承系譜の中で独特の位置づけにあると言える。ここまでに検討した澄観の戒律思想の系譜を整理し図に示すと、以下の通りとなる。

法砺↓道成↓滿意↓大亮↓曇一←
懷素↓ 法慎↓ 曇一↓ 澄観
道宣↓ 道岸↓ 玄儼↓ 洪儒→

更に、華嚴宗の仏教者には、大乘戒の經典、特に『梵網戒』に対して注釈を行う伝統がある。例えば、唐の法蔵は『梵網經菩薩戒本疏』を著し、法銑は『梵網經疏』を作つた。『梵網經』は中国撰述であつて、『華嚴經』との関連がよく見られる。澄観は法銑のもとで華嚴を学び、直接に法銑の教説を受け継いだ。したがつて、澄観の思想に『梵網經』の影響があるのは自然なことである。

二、戒体観について

中国律宗の三宗はいずれも『四分律』に対する注疏によつて立てられた。さらに、三宗といっても、実際には内容的にも文字表現的にも同一ものが多い。例えば、懷素の『四分律開宗記』は自らの釈を「新疏」として「旧疏」であるところの法砺の『四分律疏』を批判したが、その文章の構成も表現もまったく同じところが多く、「旧疏」の文章をそのまま転用

したところも見られる。それゆえに、曇一のような三宗のいづれをも伝承した律師が登場したのである。

それでは、三家とは一体どう区別されるのか？簡単にいえば、その区別は戒体に対する三家の立場の相違にある。

戒体とは、戒を受ける時に身に備わる「防非止惡の力」をいう。戒体がどういうものであるかについての議論、いわゆる戒体論は、早くも小乗の説一切有部に展開される。有部では、別解脱律儀戒は無表色を戒体としている。有部によれば、戒を受けるときに、師を礼拝する等の身業と、誓いの言葉を口にする語業とは、眼に見えない無表色として、受戒者の身内に永続し、それが防非止惡の役目を果たすのである。これに対して、經量部は戒の実質は「思」であるとする。つまり、受戒後、非を防ぎ惡を止めようとする用心によつて護持されると主張する。また、『成実論』では、その戒体が色でもなく、心でもない別のものとする非心非色説は立てられる。

中国では、戒体の問題は仏教者によつて多種多様な考察がなされている。天台智顗には心法戒体説と色法戒体説の両説があり、慧能の『六祖壇經』や北宗禪の思想を唱える『大乘無生方便門』は心法戒体説に立つ。四分律の研究者にあつても、法砺が色法戒体説を唱え、懷素が戒体を非心非色とするのに対して、道宣は心法戒体説を主張するのである。また華嚴宗の法蔵は、戒体について次のように言っている。

初離色心者。謂此真戒性非質礙又非緣慮、故云非色心。又釈。戒於思種而建立、故用思種為體、故云非青等色也。於思種上仮立為色、故云非心也。

『梵網經菩薩戒本疏』卷一、大正四〇、六〇七c
つまり、戒体は質礙でもなく緣慮でもないもので、非心非心である。さらに、戒体は思種によつて成り立つので、物質的な法ではないが、思種において仮に色の姿が現れるので、心法でもない。要するに、法蔵は戒体を非心非心とするのである。

これに対して、澄観は五蘊説に関連して戒体の色説や非心非心説のいずれも否定する。

有説無作戒體、體即是色。有説非心非心。五蘊之内、初一是色、後四是心。今言為是色者、顯非是色、以其所立無表依表生、表色無表色。今明觀意。表色尚空、何有無表？為非色者、顯非非色也。從色生於戒、尚不名為色、從色生於戒、豈是非色耶？言為是識者、意顯非心。若言是心者、一切皆有心、應常有覺行。是知非心也。若言非心、木石心覺行。是知非非心也。若言非心非心行蘊攝者、但是行蘊、應皆名戒。

『大方廣弘華嚴經疏』卷十九、大正三五、六四二b-c
つまり、澄観はまず戒体の色法説を否定する。このような澄観が色法説を批判する論法は、『成唯実論』は有部の色法を批判する論法と似ている（表即実無、無表寧真。然依思願、善惡分限、假立無表、理亦無違）『成唯実論』卷一、大正三一、四

じ)。すなわち、表色さえ空であるのに、ましてや無表色なのか、と言うのである。しかし、澄観は色法説を否定するにとどまらず、さらに『成実論』の非色非心説をも否定する。つまり、色法より戒が生じるけれども、戒体を色法と名づけていけないのに、ましてや非色法と名づけることができるのか？もし戒体を非心とするならば、木石のような非心法も戒をきちんと守るはずである。もし非色非心の戒体を行蘊で摂するならば、行蘊でさえあれば、いずれも戒と名づけられるのではないか、という主張である。しかしながら、澄観のこの論証にはロジック上の問題がある。例えば、戒体は非心法の側面があっても、一切の非心の存在がいずれも戒体であるという結論にならない。

澄観はどうして強引に非心非色の戒体説を否定しようとするのか。まず考えられるのは、澄観は五蘊というカテゴリーで戒体を捉えようとすることに反対するためである。澄観は「梵行」と「五蘊」との関係について、「若即蘊者、有蘊皆梵行。若離蘊者、豈是我梵行」という。つまり、もし梵行は五蘊に即して捉えるならば、五蘊を有するものはいずれも梵行を守るはずであるが、もし五蘊から離れるならば、どうして「我」の梵行といえるのか？それゆえに、五蘊と関連付けて戒体を論じるならば、いずれも戒体を正しく理解することができない。

さらに、小乗の戒体説と違って、大乘仏教の「大乘戒体」説は心性に基づいて戒体を捉えている。すなわち、戒体は衆生が本来備わる清浄なる本性であり、受戒という縁によって表れるものである。澄観の「性戒」説もこの説をベースにして理解することができる。

依清淨戒直心、性戒成就。隨所応作、自然行故。謂發起淨中、順理事持是淨戒。直心則令自体淨中性戒成就。然性戒有二。一久積成性。二真如性中無破戒垢。今称如持、使得性成。故云成就。

『大方広仏華嚴經疏』卷三十五、大正三五、七七一b）
つまり、「性戒」は二つの意味で捉えることができる。一つは持戒の修行によって次第に成就されるものである。これは「發起淨」ともいう。もう一つはもとと破戒の垢がない真如性である。これは「自体淨」ともいう。真如にかなって戒を守ることによって「性戒」を成就し、最後、自然に戒を守ることができる。

この真如性はまた修行の果でもある。菩薩十地の第二地にあたる離垢地は、一切の邪行を離れて、最勝の真如を証するといわれる。その「最勝」の意味については、澄観は次のように解釈する。

言最勝者。謂此真如具無辺德於一切法最為勝故。此亦由翻破戒之失為無辺德。是以成於戒行、得於最勝無等菩提之果。

『大方広仏華嚴經疏』卷三十五、大正三五、七七一a）

つまり、真如性によつて破戒の失を無限な徳に転換させる功能があるので、これを証するならば、戒行を成り立て、菩提の果を得ることが出来る。

前に述べたように、澄観の道宣は戒体を「通論」と「正顕」の両面から論じている。この真如性そのものは戒体であるか、それとも戒体のよりどころであるかについて、澄観は明確に表明していない。

三、小乗の戒と大乘の戒

大乘仏教の誕生にともなつて、原始仏教以来の戒律には変化が生じた。例えば、元の五戒、八戒の他に、十善や三聚淨戒などの戒法が強調されてゆく。具体的には『華嚴經』の離垢地でも、戒は不殺生など十善で示され、さらに十善は律儀戒、摂衆生戒、饒益衆生戒の三聚淨戒で説明されるごとくである。原始仏教では、戒は三学の第一であるが、大乘仏教では、戒は六波羅蜜の第二位になつてしまふ。それでも、大乘の戒と小乗の戒との関連が全く保たれなかつたわけではない。大乘の經典は戒を論じる時、小乗の戒を否定せずに常に大乘の立場から小乗の戒を収めようとするのである。例えば、『大寶積經』には毘尼と大乘との関係について次のようにいう。

別解脱、毘尼耶、此之二法、義一名異。毘尼耶者、即大乘学。所
以者何、為仏出家而受具足、是故大乘戒蘊、是毘尼耶。

『大寶積經』卷一一九、大正一一、九七五a
つまり、ここでは別解脱戒は大乘学として位置づけられて
いるのである。別解脱戒は普通に小乗戒と見なされるが、『大
寶積經』ではこれが大乘学に戻せられる。また、道宣は

若據大乘、戒分三品。律儀一戒、不異声聞。

『四分律刪繁補闕行事鈔』卷下之四、大正四〇、一四九b
といい、大乘戒の中の摂律儀戒が声聞戒と相違しないと主張
する。

先に述べたように、澄観は主に曇一や洪需により『四分律』
を学び、小乗の戒律の知識を身に付けていたはずである。『妙
覺塔記』によれば、澄観は常照禪師に修学していた時期に、
十誓を立て、自己を励まし、専心修学に励んだという。この
十誓は次のとおりである。

- 1、体不損沙門之表
- 2、心不違如来之制
- 3、坐不背法
界之經
- 4、性不染情碍之境
- 5、足不履尼寺之塵
- 6、
脇不触居士之榻
- 7、目不視非儀之彩
- 8、舌不味過午之
餽
- 9、手不釈円明之珠
- 10、宿不離衣鉢之則

これらはいずれも比丘戒に則つて立てた誓いであつて、そ
こには旺盛真摯なる求道精神があふれている。

『華嚴經』の「梵行品」の冒頭には、戒の十境が説明され、
菩薩はこれを観ずるようにと述べられる。澄観は観戒を論ず
るとき、「所観」の戒と「能観」の智に分けて説明する。所

観としての戒は、大乘戒と小乗戒に通じる。澄観はまた『菩薩善戒經』を引用し、菩薩戒を受けようと思うならば、皆最初に前の五戒、八戒、十戒などを受けなければいけないといひ、小乗戒の重要性を強調する。しかし、能観としての智は実教大乘のものである。それゆえに、たとえ小乗の戒によって受戒しても、観法を修する際には、大乘の法をもつてやらなければいけない。つまり、澄観はあくまでも大乘の立場に立つて小乗戒を捉えている。彼は戒の最勝法について、次のようにいう。

依比丘戒、則五戒十戒八戒皆为方便。五衆之最、為最勝法。若菩薩戒為具足、則比丘戒亦為方便。超二乘上、為最勝法。

『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』卷三四、大正三六、二六四c
つまり、比丘戒を五戒十戒八戒などと比較すれば、比丘戒はもつとも勝れた戒であるが、菩薩戒と比較するならば、これはあくまで方便にすぎない。なぜならば、菩薩戒は二乗を超えたもつとも勝れたものであるからである。

澄観の解釈によれば、二乗は戒を受持することができるものの、戒性の空をまだ証せず、戒相に執着する恐れがある。これに対して、菩薩は、戒が縁によって生じるもので、自体がないという認識に基づいて戒を受持し、戒相に執着しないので、真の持戒であるという。

澄観は『華嚴經』の阿那羅王の例をもつてこれを説明する。

阿那羅王は国土の悪人を教化するために、人を殺すことも辞さない。周知のように、小乗戒においても大乘戒においても殺生戒はもつとも重要な戒法の一つである。『華嚴經』でも殺生戒は「十善」の第一であり、菩薩が一切の殺生を遠離し、杖と刀とを捨てるべきであると言っている。しかしながら阿那羅王の非道については、澄観は、

此有二種。一実行、二変化。実行者、了知前人必定作無間業。無別方便、令離此惡。唯可斷命、使其不作。又知前人若捨命已、必生善道。又菩薩自念、我行殺已、必墮地獄、為彼受苦。彼雖現受輕苦、必得樂果。

『大方広仏華嚴經疏』卷五七、九三五c九三六a
といい、殺生を衆生を教化する方便の一種と捉えている。澄観はさらに「変化」という視点から、菩薩の諸行がいずれも空であると強調し、菩薩の「無碍法門」の奥深さを説いている。

四、戒律と教判

隋唐以後、仏教教団の成立の条件として教判が重要視され、さまざまな教判説が提唱されるに至った。よって、教判は単に仏教の諸教説を序列化するものではなく、その仏教者の価値意識、仏教理解の基本立場を端的に示すものでもある。たとえば、道宣は、『行事鈔』や『戒本疏』など著作の中

で、仏教を「化教」と「行教」という二教に分けて論じる。「化教」は仏教の経蔵と論蔵であり、「行教」（あるいは「制教」）は仏教の律蔵に当たる。さらに、戒体論によつて行教（制教）を実法宗、仮名宗、円教宗に区別する。いうまでもなく道宣自身は、自分の戒律の思想が円教宗であると考える。

澄観は智顗の化法四教のことを言及するとき、四教における戒の捉え方をそれぞれ解説している。藏教においては、これは五種の得戒、五部毘尼である。通教においては、戒は空の立場から捉えられるので、無善無威儀で理解される。別教においては、法性がもともと欲による誤りを離れるから、随順して戒波羅蜜を修行するという。円教では、戒と定と慧との三字は互いに融けあつて、戒には定と慧のすべてがおさめられる。つまり、化法四教の中で、戒はそれぞれの枠組みで理解され、位置づけられる。

さらに、澄観は戒に随相と離相という二相があると主張している。

戒有二者、一随相、二離相。今文即相無相。依如来教染衣出家乞食正命、是随相也。於修無所著、則戒相如虚空。即離相也。

（『大方広仏華嚴経疏』巻一九、大正三五、六四〇c）

つまり、戒を受け、戒を守るのは、戒の随相で、戒の修行に執着せずに戒相の空を証するのは、戒の離相である。澄観は、戒の随相は大乗と小乗に通じるが、戒の離相はただ大乗の立

場にたつてはじめて理解できるといふ。

また、澄観は、実教と華嚴円教の立場からみれば、

此二不二、為実教梵行。若一行具一切佛法、方是華嚴之梵行也。

（『大方広仏華嚴経疏』巻一九、大正三五、六四〇c）

と主張している。つまり、随相戒と離相戒との不二が実教戒であつて、戒行が一切の仏法を具えることは華嚴円教の梵行である。

むすび

史伝によれば、澄観は修学期に主に曇一や洪需に通じて、南山律宗の道宣の戒律思想の影響を受けている。戒律思想において重要な議論となる戒体については、澄観は色説と非心非色説を批判しながら、性戒説を展開し、真如性によつて戒体を説明している。また澄観は小乗戒を重要視しているが、基本的な立場を大乘の精神に据え、小乗戒をその中から捉えようとする。このような立場は澄観の教判思想と密接に関連して表明されている。したがつて当然のことながら、彼の戒律観においては華嚴円教の戒が最高なものであるという結論に到達するのである。

（キーワード） 澄観、戒律、華嚴円教

（中国人民大学助教）

enlightenment is seen as realised by means of both impressions from learning (聞熏習) and undefiled seeds as the natural outflowing of the *dharmad-hātu* (法界). This paper will examine whether or not the 'Consciousness-Only' doctrine of Mind and Enlightenment remain consistent with Buddhism's foundational conception of impermanence.

105. The Influence of Huayan Thought on the *Shi moheyan lun zanzhuan shu*

YOSHIKAWA Taichirō

Fawu's *Shi moheyan lun zanzhuan shu* (*Zanzhuan shu*) is a commentary on the *Shi moheyan lun* and, with Zhifu's *Shi moheyan lun tongxuan chao*, occupies an important position as a work showing the high level of Liao Buddhism. But, in spite of its importance, there are extremely few studies about the *Zanzhuan shu*.

This paper aims to clarify the concrete content of the *Zanzhuan shu* and examines vol.1,2 concerning the influence of Huayan thought. This study is a starting point toward a general elucidation of Liao Buddhism.

106. Chengguan's *Vinaya* Thought

ZHANG Wen-liang

According to his biography, Chengguan (澄观) studied Nanshan (南山) *Vinaya* mostly under Tanyi (曇一). According to Tanyi's biography, however, the *Vinaya* school ideas inherited by him are not confined to Nanshan *Vinaya* alone; they are related to that of the Xiangbu (相部) and Dongtai (东塔) *Vinayas* as well. Thus, the lineage of such inheritance suggests that Chengguan's *Vinaya* thought must have received their influence at the same time from all three branches of Chinese *Vinaya* School, namely Xiangbu, Dongtai and Nanshan. Moreover, as Chengguan studied the *Avatamsaka sūtra* under Faxian (法显) during that period of time, he must have also received influence from the *Brahmajāla-sūtra*. While denying the two theories which explain the essence of *śīla* in terms of a *rūpa-dharma* and in terms of neither *citta* nor *rūpa* respectively, Chengguan held the theory of *prakṛti-śīla* (i.e. *śīla* in terms of nature or *prakṛti*). This theory is further divided into two kinds,

namely “purity of arising” and “purity of essence”. They refer to obtaining the nature of Suchness (*bhūta-tathatā*), *śīla-caryā*, and *bodhi-phala*. As far as the Hināyāna and Mahāyāna *Vinayas* are concerned, Chengguan did not deny the Hināyāna *Vinaya*, but he explained it according to Mahāyāna perspectives. For instance, he thought that although the two *yānas* can also observe *śīla*, they may become attached to the characteristics/forms of *śīla*, as they have not realized the emptiness of *śīla*. Mahāyāna bodhisattva-s are on the other hand considered to be those who observe *śīla* completely/ truly, as they have realized the emptiness of *śīla* and they are not attached to the characteristics/forms of *śīla*. As far as classification of the Teaching and *śīla* are concerned, receiving ordination and observing *śīla* which refer to the *anulakṣaṇa* of *śīla* (戒之隨相) pertain to both Mahāyāna and Hināyāna. Realization of the emptiness of characteristics/forms of *śīla* which refers to the *vilakṣaṇa* of *śīla* (戒之離相) pertains to Mahāyāna only. The *śīla* with form (*anulakṣaṇa*) and without form (*vilakṣaṇa*) are not two different things; the non-duality of the two *śīla* is called *śīla* of the real teaching; while the activity of *śīla* being endowed with all Buddha-dharmas is called *brahma-caryā* of the perfect Huayan teachings.

107. Nanyue Huisi's Sudden Enlightenment Thought

TSURUTA Daigo

In the *Meaning of the Course of Ease and Bliss of the Lotus Sūtra* (法華經安樂行義), Huisi teaches sudden enlightenment (頓覺) such that the Bodhisattva, with a single resolution (一心) and a single course of practice (一學) may attain the many diverse fruits of Buddhahood, by which is meant the infinite diversity of the Buddha's skilful teachings given for the benefit of sentient beings. Huisi's basis for this is the *Sūtra of Immeasurable Meanings* (無量義經), in which it is explained that the infinite diversity of teachings are produced from the Single Dharma (一法), i.e., the Ultimate Reality (実相). This is the meaning of sudden enlightenment. Both 'a single course of practice' (一學) and the 'Single Dharma' (一法) are tantamount to the 'Single Vehicle' (一乘). Therefore, both Huisi and the *Sūtra* agree that the infinite diversity of teachings are produced from the 'Single Vehicle' (一乘). Huisi advises Bodhi-