

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——

船 山 徹

はじめに

第一章 曇無讖と菩薩戒概念の發生……………六

 第一節 曇無讖……………六

 第二節 道進(法進)と菩薩戒概念の發生……………二三

 慧嵩、道朗など 道進の受戒 法進傳……………二三

 第三節 『菩薩地持經』の菩薩戒——概観……………三三

第二章 菩薩戒の南朝傳播……………三五

 第一節 南朝傳播の系譜——「出家人受菩薩戒法卷第一」より……………三五

 第二節 曇景と高昌本……………三三

 第三節 玄暢……………四〇

 第四節 求那跋摩……………四三

 第五節 慧覽……………四三

第三章 齋と菩薩戒……………四三

 第一節 齋についての豫備的考察……………四三

結び

八關齋概説 修行の場としての齋 齋と講義 齋と懺悔など 非定例的齋會……………六五

 第二節 齋と菩薩戒の接點……………六五

 蕭子良關係日録より 曇摩蜜多と『普賢觀經』……………六五

 第三節 孝武帝と明帝の時代……………七六

 受八戒文 轉讀と宣唱 孝武帝の佛教觀……………七六

 明帝の佛教觀……………七六

 第四節 蕭子良における齋と菩薩戒……………七六

 第五節 佛像と感應思想をめぐって……………八四

 法身の哲學 禮拜懺悔の對象……………八四

附録一 僧肇と竺道生の法身説……………一四

附録二 『統略淨住子淨行法門』より「戒法攝生門第二十一」……………一七

はじめに

梁の武帝の有名な自稱に「菩薩戒弟子皇帝」というものがある。自らの「皇帝」という政治的・社會的な立場に、「菩薩戒」を受けた在家の「弟子」(佛弟子)という宗教的立場からの限定を加えた表現である。ここに菩薩戒とは、菩薩として生きるための實踐項目と心構えを理念的・包括的に體系化した、大乘佛教独自の戒律を意味する。武帝はこの自稱を、十方の佛・法・僧に稽首禮拜するという文脈で、懺文(懺悔を表白する文)の類の書き出しに用いた。^①武帝にとってそれは、佛の教えに對する敬虔なる信仰心と、大乘佛教の最高の戒律を實踐しつつある自己を「菩薩」であるとする強烈な自負心とが混じりあった言葉であったにちがいない。彼が「菩薩戒」なるものに寄せた想いをそのまま保持したかどうかはともかくとして、類似の表現は、陳の文帝、宣帝、そして隋の煬帝へと受け継がれていった。^②ちなみに、武帝が莊嚴なる儀禮のもとに菩薩戒を受けたのは、天監十八年(五一九)四月八日のことであった(『續高僧傳』卷六慧約傳)。

このような自稱に端的にあらわれる菩薩戒の概念は、六朝佛教史上、それほど古いものではない。それは、四〇九年に鳩摩羅什が活動を終えた直後、^③劉宋時代の幕開けと同じ頃に發生し、南朝では宋の文帝の元嘉年間を一つの頂點としつつ、南齊佛教に繼承され、そして梁代に至るや、武帝をして上述の自稱をさせるまでに急速な普及を遂げたのである。

いうまでもないが、梁の武帝の佛敎理解は、彼が獨自にあみだしたものではない。それはいわゆる梁室の家僧たちの専門的な學術佛敎の所産であったのみならず、武帝は青年時代、南齊の文宣王蕭子良の開催した雞籠山の西邸におけるサロンに八友のひとりとして出入りし、その中から佛敎理解を培っていったのである。この意味で武帝の佛敎理解は蕭子良のそれを繼承したものである。したがって、武帝の佛敎を知るためには、南齊佛敎の理解こそが前提となるが、現在の佛敎學者の間でそれが十分に解明され盡くされているとは思われない。その理由のひとつは、蕭子良の佛敎の總決算ともいう

べき『淨住子』（『廣弘明集』卷二七所載の唐の道宣『統略淨住子淨行法門』）が文獻學的に解明されていない點に存するが、もうひとつの大きな問題は、さらに遡って、劉宋時代の佛教と南齊時代のそれを比較して、どの要素が劉宋時代にすでに存在し、どの要素が南齊佛教の新機軸なのか、が未だ十分に確定されていない點にある。ひとこと言って、鳩摩羅什以降の劉宋佛教そのものが未解明であるが故に、劉宋から南齊、梁初へとつづく佛教史の研究に、餘りにも多くの課題が残されている。

本稿は、「菩薩戒」という視點から五世紀の中國佛教史の動向をさぐる一つの試みとして、主に劉宋および南齊期を對象として菩薩戒思想の動向を考察せんとするものである。次の問題點を考へることが必要不可欠であろう。すなわち、（一）菩薩戒の概念を最初にもたらしたのは誰か、（二）それはどのように伝えられていったか、（三）新たに提起された菩薩戒の概念は、從來の實踐體系や理論體系にどのように組み込まれていったか、の三點である。本稿の分量に鑑み、各論に入る前に、結論を一部先取りする形になるが、私の論點と議論のすすめ方を、豫め、次のように素描しておく必要があるかと思う。

菩薩戒の問題を、私は佛教の實踐活動という、より大きな枠組の中でとらえたい。その際、必然的に関わってくるのは、中國佛教の初期以來連綿と繼承された「齋」（＝齋會）のことである。なぜなら、もろもろの佛教活動を寺院内部の閉じた空間においてではなく、同時代の社會の中に位置づけようとする場合、在家佛教徒の實踐活動を無視するわけには行かず、そして在家の活動は、齋という視點ぬきに語れないからである。齋においてこそ、在家は出家僧や寺院と直接交渉をもち得たのである。本文で詳説するように、この時代、佛教の齋には、月六日定期的に開催され、わずか一日一夜で終了する「八關齋」と、それ以外の形式、たとえば「長齋」（これは年三回の定期的なものと考えてよいが、實態は必ずしも明らかでない）があった。また、「普賢齋」「金光明齋」のように、非定期的で一週間から三週間におよぶ特殊な齋が存在した。支遁・郗超

らの著作から知られるように、八關齋や長齋は、菩薩戒思想前史に屬する東晉時代(三一七—四二〇)には確實に普及し、ひろく實踐されていた。そこで行われていた内容はといえば、佛像の前での禮拜・懺悔・燒香・經典讀誦などであり、今日行われる佛教儀禮の基本形は既にこの時代に成立していた。かかる傳統の上に、四〇一年、鳩摩羅什が涼州姑臧より長安に移され、十年たらずの間に畫期的な影響を人々に與えた。多くの優秀な漢人僧が長安の羅什のもとに雲集し、養成された後、この羅什の新佛教を建康・荊州その他各地に布教したことにより、中國佛教は飛躍的進歩を遂げたのである。羅什の活動は、概していえば、「空」思想を基盤とする『般若經』『維摩經』ほかの經典翻譯作業と教義の精緻化に力點を置いたものであった(彼は我々の問題とする「菩薩戒」のことなど知らなかった)。しかし羅什は、單に理論佛教を促進し、いわゆる義解僧の育成のみに従事したのではない。實踐にかかる業績として、羅什は、廬山慧遠との往復書簡(『大乘大義章』參照)を通じて、慧遠教團の信仰活動に多大な影響を與えた。また羅什は、中國佛教史上初の體系的な律典であり、梁代まで實用されたところの『十誦律』の翻譯と普及にも深く関わっていた(『十誦律』は、まず弗若多羅と鳩摩羅什によって翻譯が開始され、曇摩流支の手を経て、最終的に卑摩羅叉によって翻譯が完成した。羅什没後のことである)。漢人僧は、ここに初めて嚴密な戒律生活を送るための體系的典範を得たのである。さらに羅什の直後には、長安と建康において、『四分律』『五分律』『摩訶僧祇律』といった異なる部派の律典が、恰も堰を切ったかの如くに次々と翻譯され、漢人僧の戒律に對する意識に俄に變革がもたらされた。これらのうち、最も遅れて翻譯が成ったのは『五分律』であるが、それとて四二三—四四年のことであった。要するに、戒律を視點とする場合、四〇一年から四〇九年にかけての羅什の長安での活動の後、四一〇年代から四二〇年代初頭にかけては、各種出家戒が翻譯され、瞬く間に普及した時期であったといえる。

こうして出家僧のための専門的戒律文獻が次々と翻譯されたのと正に同じ頃、敦煌と長安の中間に位置する涼州姑臧においては、曇無讖なるインド人僧侶が活動し、鳩摩羅什系の佛教には全く存在しなかった、「菩薩戒」という出家と在家に

共通の大乗の新たな戒律概念を、主として『菩薩地持經』という瑜伽行派のテキストにもとづいて、急速に廣めつつあった。さらに劉宋の都建康では、曇無讖とは別に、求那跋摩が海路にて來朝し、『菩薩地持經』の原テキストの異本にもとづく『菩薩善戒經』を完成し、菩薩戒情報を人々に知らしめた。求那跋摩の建康到着は四三一年のことであり、『五分律』の翻譯が完成したわずか七年後のことである。こうした溢れんばかりに次々と押し寄せる戒律情報のもと、これ以降、中國全土において佛教を實踐するための基盤となる戒律としては、『十誦律』など出家者専用の律典と、在家をも對象に含めた「菩薩戒」という、體系的にも内容的にも全く異質な二種類の戒律が併存する時代となつていたのである。先に述べたように、社會全體の中に佛教を位置づけようとする場合には、在家信徒の關わる「齋」こそが重要な視點であると考えられるが、同様のことは菩薩戒についても言い得る。つまり、人々が「菩薩戒」を具現する場合にも、日常生活における菩薩戒の實踐に加えて、儀禮的實踐の場としての「齋」が重要な役割を果たしたのではないかと豫想される。では、「齋」と「菩薩戒」を具體的に連攜するものは何であつたか。私はこれを、ある種の齋會が菩薩戒思想を實現せんとする明確な意圖の下に催された點、具體的には、齋において菩薩戒を説く經典が讀誦された點、懺悔（三世の罪業を悔い改め淨化する行爲）が徹底された點、の二つに求め、とりわけ『觀普賢菩薩行法經』を翻譯した曇摩密多の活動の重要性に注目したい。齋と菩薩戒が結合した様子は南齊の蕭子良において明らかとなるのであるが、では、蕭子良の行爲の範となるような事例を、我々は、蕭子良に先行する佛教儀禮のいづれに求めるべきであろうか。この點は本文で明らかにするであろう。ともあれ、この蕭子良の佛教觀を受けて、梁の武帝によって「菩薩戒弟子皇帝」という自稱がされるに至るのである。

私の意圖する基本的枠組は以上の通りであるが、便宜上、本文の議論は目次に示した如き主題ごとに、時代を相前後して進めることとする。というのは、六朝時代の齋の在り方を窺わせるに足る文獻が分量的に十分でなく、出家戒と菩薩戒の併存という事情が相俟つて、目下のところ、齋の事例を個々嚴密に性格規定し、分析することは容易でない。従つて、

論述は次の順序ですすめたいのである。まず、上述三頁の三つの問題点のうち、(一)の問題への解答として、菩薩戒を史上初めて中国にもたらした曇無讖の活動を検討し、彼の弟子の間に菩薩戒が成立した状況を確認する(第一章)。次に(二)の問題を検討するために、菩薩戒がどのように南朝に傳播したかを主題とする。ここでは菩薩戒の傳播に關わる數人の僧侶の特徴を検討し、あわせて南朝傳播の經路と年代を確定して行く(第二章)。以上の成果を踏まえた上で、次に、佛教を實踐する場としての「齋」の問題を考える。まず齋の實質を窺うために、菩薩戒思想の普及する以前の齋の在り方を可能な限り明らかにし(一部梁代の資料も用いる)、次に齋と菩薩戒の接點を探って行く(以上第三章第一節から第四節)。そして最後に、菩薩戒思想の背景として、當時の佛教理論の一翼を擔った佛の「法身」をめぐる議論と感應思想を考察し、六朝時代人の佛陀觀・佛像觀の問題を検討したい(第三章第五節)。

第一章 曇無讖と菩薩戒概念の發生

第一節 曇無讖^④

中國に菩薩戒の概念を導入したのは曇無讖である。われわれはまずはじめに、彼の傳記を確認することから議論をおこなねばならない。

曇無讖の傳にかかわる史料を製作順にならべると、僧祐撰『出三藏記集』卷八所載の道朗「大涅槃經序」、同卷所載の「大涅槃經記」(作者未詳)、『出三藏記集』卷一四曇無讖傳、慧皎『高僧傳』^⑤卷二曇無讖傳、『魏書』卷九九沮渠蒙遜傳(『北史』卷九三北涼沮渠氏傳もほぼ同文)などがある。曇無讖傳は、一方で俄には信じがたいほどの超能力のエピソードを有するが、ひ

とまずそれを度外視して、翻譯僧としての彼の軌跡をたどると、ほぼ次のようになるであろう。

曇無讖(曇摩讖)は西暦の三八五年に中天竺で婆羅門の家に生まれた。はじめ母の意向によって達摩耶舍(法明)の弟子となり、小乗佛敎を學んだが、のち白頭禪師なる者に出會い、樹皮に書かれた『涅槃經』を授かったのを契機に、大乘に轉向した。二十歳の時(四〇四年)には大小乘經二百餘萬言を誦したという。それから彼は罽賓に移った如くである。罽賓のことは『高僧傳』に出で、より信賴すべき『出三藏記集』はこれを缺く。しかし、中天竺から中國への陸路を考えるならば、罽賓滞在のことを事實としてよいであろう。そしてこの「罽賓」はガンダーラを指す可能性が高く、もしそうであれば、曇無讖はそこで盛んに作成されつつあった溢れんばかりの佛像彫刻類を通じて、三世十方の諸佛・諸菩薩の世界というものを我が眼でリアルに體驗したことであろう。その後、彼は『涅槃經』の「前分」・『菩薩地持經』(『菩薩戒經』)ほかを攜えて龜茲に行った。最終的には涼州姑臧にまで至るのであるが、それに先立つ事件について『魏書』沮渠蒙遜傳はいう。「始め罽賓の沙門——曇無讖と曰う——東のかた鄯善に入り自ら云く。能く鬼を用いて病を治せしめ、婦人をして子多からしめん」と。鄯善王の妹の曼頭陀林と私かに通じ、發覺して涼州に亡奔す」と。これによれば、曇無讖がある時期に鄯善國に滞在し、何らかの事件を契機に、逃げるようにして同國を去ったことは否定できないであろう。さらに、道朗「大涅槃經序」にいうところの「曇摩讖者、……先至燉煌、停止數載」(T. 55. 59c)という記事によれば、ある時期に曇無讖が數年間敦煌に滞在したのは確實である。これら二つの記録から推測される行程は、龜茲↓焉耆↓鄯善↓敦煌というものである。

曇無讖は敦煌に數年間滞在し、道順からして恐らく酒泉と張掖を経た後、ついに涼州姑臧に到着した。だが先行研究が問題にするように、姑臧到着の年に關して、すべての史料を整合的に解釋することができない。なにより梁初の時點で既にはっきりしていなかったらしい(『出三藏記集』卷八「大涅槃經記」の僧祐の注(T. 55. 60 b))。

まず史書の伝えるところによって、蒙遜治下の匈奴族沮渠氏の北涼國の政治的動向のポイントを確認しておくならば次の如くである。——四〇一年、沮渠蒙遜は段業を殺して北涼を奪い、張掖を據點とした。四一二年十月、彼は姑臧を占領して遷都し、十一月に河西王を自稱して、改元して玄始元年とした。その後、西涼を滅ぼして敦煌を手中におさめた。四二二年のことであった。蒙遜の卒年は四三三年、六十六歳であった。

かかる情況の中、曇無讖がいつどこにいたのかという問題は、佛教學上、彼の翻譯した經典がいつどこで成立し、どのように傳播したかという問題と表裏一體である。最も信賴し得る道朗「大涅槃經序」は、曇無讖が涼州にやってきた経緯について、「大沮渠河西王、……たまた會ま西夏を開定せしとき、斯の經（『涅槃經』讖とともに遠きよりして至る）」(T.55.59c)という。しかしこの「開定西夏」がいつのことであり、何を指すかが問題である。結論を先取りするならば、私は布施浩岳・鎌田茂雄兩氏が主張されるとおり、曇無讖が姑臧に入った年は四一二年であったと考える。

曇無讖傳によれば、彼は姑臧に至ると、「傳舍」すなわち旅籠に宿泊したという。續いて、詳細は省略するが、泥棒が經典を盜難しようとしたけれども重くて持ち上がらなかった、という不思議な逸話を述べている。その話が事實でないとするのはたやすい。だが、最低限「さもありそうな話」であるためには、曇無讖が自ら「傳舍」に寄宿したことを事實としなければならぬ。さらに續けて傳はいう。

沮渠蒙遜は曇無讖を厚く迎え、『涅槃經』の翻譯を請うた。しかし、彼はいまだ土地の言葉に馴染んでおらず、加えて通譯もいなかったので、誤譯することを恐れて、即時に翻譯することは控え、三年間^⑧を語學研修に費やした後^⑨に翻譯した。(T.55.103a; T.50.336a)

これと傳舍での逸話を考えあわせるならば、たとえば曇無讖が沮渠蒙遜に禮を盡くされた形で姑臧に迎え入れられたのでないことは確實である。つまり曇無讖は、四一二年に自らの意志で姑臧にやって来て蒙遜の目にとまったとするのが妥

當である。『歷代三寶紀』(T 49, 40)、『古今譯經圖紀』(T 55, 360 b)、『隆興佛教編年通論』卷四(續藏一ノ二ノ乙ノ三)は明らかにこれを支持する。⁹⁾

これに對して、曇無讖が姑臧に入ったのは玄始十年(四二二)であり、しかも沮渠蒙遜が敦煌を平定した際に連れて來られたのではないかという説がある。湯用彤氏の説であり、爾來中國人研究者は多く湯氏の説に従うようである。¹⁰⁾湯氏は先の道朗作「大涅槃經序」の「大沮渠河西王、……會開定西夏、斯經與讖自遠而至」を四二二年のことと解釋し、この年蒙遜が敦煌を平定した折に、曇無讖は敦煌より招聘されたと推測するのである。この説では上述曇無讖傳の記述がすべて虚偽となることは言うまでもない。

この説には贊同しかねる。というのも、湯氏の論法を追ってみると、彼はまず先に確實な根據として曇無讖の入姑臧年を、作者不詳の「大涅槃經記」によって四二二年ときめた上で、その他の資料の當否を論じている。ところがこの經記は信用できないのである。詳細は先學の研究に譲るが、この經記はいくつかの重要な點で他の資料と決定的に食い違っている。つまり、この作者も明らかでない「大涅槃經記」を信用するならば湯氏の四二二年説に従わざるを得ないが、他の資料との深刻な矛盾をきたす。一方、この經記を斥けるならばその他の資料は多く整合的に解釋可能である。かくして曇無讖が姑臧に至った年は、玄始元年(四二二)と考えておくのが妥當である。

さて、姑臧に入った曇無讖は、蒙遜に甚だ厚く迎えられる、足掛け三年を中國語の學習に費やした後、四一四年になって初めて『涅槃經』の冒頭部分(『出三藏記集』に「前分十二卷」、『高僧傳』に「初分十卷」と稱される部分)を翻譯したのであった。このとき筆受を擔當したのは慧高(後述二三頁参照)であった。これ以降のある時期、曇無讖は『涅槃經』の後分を入手すべく、いったん「外國」(内容からみて中天竺を指すであろう)に歸國し、そこで母の死に出會い、一年餘り逗留した後、姑臧へもどる途中、于闐で未譯部分の經本を得た、という。——以上は『出三藏記集』と『高僧傳』に共通するが、『高僧傳』は

于闐に二度でかけたとする。即ち、はじめに經の「中分」を得て姑臧に還り翻譯した後、つぎに使者を派遣して經の「後分」を得て翻譯したとある。完成したのは四二一年十月二十三日のことであった。『高僧傳』は曇無讖の譯した『涅槃經』を「前分」「中分」「後分」と呼び、さらにこの日に「三帙方めて竟れり」とするのだから、記事を虚心に讀むならば、インドでは結局經本を獲得できなかったことになる。ともあれ、ここにいわゆる北本涅槃經（大正三七四番『大般涅槃經』四十卷）の翻譯が完成したのである。

さかのぼって四一四年に『涅槃經』の冒頭部分が翻譯されると、慧嵩・道朗らは更なる翻譯を請い、『大集經』（大正三九七番『大方等大集經』所收）・『悲華經』（大正一五七番）・『菩薩地持經』（大正一五八番）・『優婆塞戒經』（大正一四八番）・『金光明經』（大正六六三番）などが續々と翻譯された。このうち『優婆塞戒經』の譯出について、『出三藏記集』卷九「優婆塞戒經記」は四二六年とする。『菩薩戒本』は『菩薩地持經』の翻譯後に成立したと考えたい。

このように曇無讖は大涅槃經をはじめとする重要な新譯經典を北涼の地にもたらし、かねてより佛教に心を寄せていた北涼王蒙遜の篤い信賴を得ることになった。曇無讖を評して「博通多識なること羅什の流にして、祕呪神驗は佛圖澄の匹」なる人物とするのは、彼のもつ學問僧としての側面と不思議な靈力をあやつる側面の兩方を實にうまく言い表している。しかし政治權力者蒙遜を魅きつけたのは専ら後者、即ち靈力の側面ではなかったかと思われる。

一般に、五胡十六國の時代にしばしば佛教僧たちが時の權力者に神祕的な靈能力（方術、道術）をかわれて國政に參與したことはよく知られている。彼らは神祕的能力によって吉凶を占ったり、祈雨をしたり、預言をするなどして政治に關與したのである。その代表者は佛圖澄（三三三—三四八）であるが、曇無讖にも同様の性格は濃厚であった。『魏書』釋老志の「曇無讖は術數や禁呪に曉通して、他國の安危を次々に言うのが的中することが多かったので、蒙遜はいつも國事を彼に相談していた」という記述はこれを裏付ける。また彼の傳にもいう。曇無讖は鬼が國に侵入して災厄をもたらすのを

預言して、「潔誠齋戒」して神呪を唱えることにより鬼を驅逐したので、北涼國は難を免れ、かくして蒙遜は彼をますます敬信した、と。

さらに、この時代の河西二帯の目まぐるしい軍事的攻防に巻き込まれて蒙遜の第二子で四三三年より世子の位に就いていた興國が死亡したことにまつわる一件にも曇無讖は少なからず関わっている。四二九年、蒙遜は黄河を渡って枹罕（河州）に遠征した。このとき先陣を指揮したのが興國であったが、興國軍は鮮卑族乞伏氏茂蔓（暮末）の西秦國軍に大破され、自らも捕らえられた。四三一年正月になると、茂蔓軍は匈奴族赫連勃勃の夏國軍に敗れ、夏國軍は茂蔓を殺害し西秦を滅ぼすと同時に、興國を捕虜とした。だがその夏國もまた、北魏拓跋氏の勢力を避けて黄河を渡って沮渠氏を討とうとしたところを遊牧民の吐谷渾國に滅ぼされ、捕虜の興國も戦いに巻き込まれて負傷し、數日後に息絶えたのである（『宋書』卷九八大目渠蒙遜傳、同卷九六鮮卑吐谷渾傳、『高僧傳』卷二曇無讖傳）。このように興國が捕虜として轉々とした擧げ句に死亡したことは、蒙遜を逆上させた。恐らくその裏には蒙遜が佛教僧に興國救濟祈願のための特別な「齋」を繰返し依頼したが効果が上がらなかったといった類のことがあったのだろう、結局、蒙遜は奉佛するも益なしと決めつけ、見境なく沙門五十人たらずを排斥するという形で佛教に八つ當りした。しかし、蒙遜が先に母のために造った石像が涕泣するという奇事が發生し、また曇無讖が諫言を致したことも效を奏して、蒙遜は改心し、悔い改めたと伝えられる。

これらのエピソードから知られるように、曇無讖は神祕的な靈力においてこそ蒙遜を惹きつけたのであって、翻譯者としての功績は蒙遜にとって主たる關心事だったとは思われない。周知のように、興國が没した直後、勢力を増大しつつあった北魏の太武帝が曇無讖を欲したのも、あまりに當然の成り行きであった。だが正にこれが曇無讖を死に至らしめることになったのである。

少しく詳細を確認しておこう。四三二年八月、蒙遜が息子の安周を平城の太武帝のものに遣わし入侍させると、九月、²⁰

太武帝は詔を下して李順を涼州に派遣して蒙遜を拜さしめ、都督涼州及西域羌戎諸軍事・行征西大將軍・涼州牧・涼王ほかに任命した。だがその一方で、李順に命じて、蒙遜に曇無讖を平城に送還するように仕向けたのである。當然のごとく、蒙遜も一旦はこれを吞まざるを得なかったが、その後ふたたび李順が涼州に至ると、曇無讖を惜しみ、ついに遣らうとしなかった。かかる状況の中、四三三年三月、曇無讖は自らが翻譯した『涅槃經』の未だ見ぬ残りを入手すべく、ふたたび西方への旅を蒙遜に願ひ出る。曇無讖には、自らが大乘に轉向する動機ともなった『涅槃經』のうち、翻譯したのは半分にも満たないとの想いがあったのである。だが曇無讖を手放したくない蒙遜は、北魏への寝返りを恐れたのであろうか、旅を許可したかの如くに装って、出立の日、刺客を雇って路上で彼を殺害させた。『魏書』卷三六李順傳の「世祖（太武帝）、（李）順に詔して蒙遜をして之を京邑に送らしむ。順は蒙遜の金を受け、其の之を殺すを聽す」という記事によるならば、李順もこれが意圖的な殺害であったことを知りながら買収された如くである。曇無讖が姑臧に至ってより二十一年、四十九歳のことであった。奇しくも高齡の蒙遜もまた同年四月に六十六歳で亡くなっている。

かく蒙遜の嫉妬をかうまでに敬信された曇無讖であったが、靈能力は僧侶の死とともに亡び、後世の人々にはまったく意味をもたない。であれば、後代にも大いなる影響を及ぼした曇無讖は神異僧としての曇無讖ではありえず、むしろ涼州佛教の祖として『涅槃經』その他をもたらし以後の佛教界に鳩摩羅什の譯經にはなかった新要素を加え、また大乘菩薩戒を知らしめ多くの受戒者を輩出せしめた僧侶としての曇無讖である。彼自身は結局姑臧より東に赴くことはなかったけれども、彼によってもたらされた佛教思想の質的變化は、弟子や孫弟子たちを通じて急速に中國全土へと廣まっていたのである。

第二節 道進（法進）と菩薩戒概念の發生

〈慧嵩、道朗など〉

本節では曇無讖と菩薩戒普及の關わりについて検討することを主とするが、それに先だって、曇無讖時代の姑臧佛教のあらましを確認するために、當時の名僧、慧嵩と道朗、ほかの活動をおさえておきたい。

慧嵩²¹は長安において、三八四年に僧伽跋澄がもたらした『婆須蜜集經』の翻譯作業で筆受として參與した。また同年から翌年にかけて、曇摩難提の暗誦していた『增一阿含經』・『中阿含經』の翻譯が行われた際にも、やはり筆受を擔當した（『出三藏記集』卷九增一阿含序、卷十三僧伽跋澄傳、曇摩難提傳 T.55, 64 b: 98 a b）。翻譯作業において重要な筆受²²という役割に就いていた彼が、長安から何らかの經緯で涼州に入り、『涅槃經』翻譯の際、再び筆受を擔當したのは、涼州佛教にとって畫期的なことであつただろう。『涅槃經』の譯出年代から推して、慧嵩が四一四—四二一年の間に姑臧にいたことは確かである。まさに曇無讖が三年間語學を學習した理由として、曇無讖自身の語學力の未熟さに加えて通譯の缺如があつたことを確認したが、このことは、あるいは、四一二年の時點で姑臧城内に中國語に未熟な曇無讖を補佐するだけの學識ある僧侶がいなかつたこと——つまり慧嵩は四二一—四一四年の間に姑臧に到來したこと——を示唆するのかもしれない。さらに、慧嵩は『涅槃義記』を作つたと傳えられる（『魏書』釋老志）。當然これは四二一年以後のことではなければならない。四三七年には慧嵩は道朗らと共に城内の閑豫宮において、浮陀跋摩のもたらした『毘婆沙』（大正一五四六番『阿毘曇毘婆沙論』）の翻譯作業を助けた（T.55, 74 a; T.50, 339 a）。二年後の四三九年に姑臧は北魏に占領されるのであるが、まさにその直前、慧嵩は西に逃れた。しかし食物のないままに終始戒律を守り畜肉を食らうのを拒否した結果、酒泉の西山で餓死したという（『魏書』釋老志）。慧嵩について知られるのはほぼ以上である。

次に道朗（河西道朗）であるが、彼も慧嵩と並んで涼州佛教を代表する僧として曇無讖の翻譯を補佐したのであった。彼もまた『涅槃經』の義疏を作成したと伝えられる（彼の「大涅槃經序」については既述²³）。また慧嵩とともに浮陀跋摩のもたらした『毘婆沙』の翻譯に參與した。僧叡・曇影とならんで『中論序』を製作したと伝えられることは、道朗と羅什系長安佛教のつながりを示す。

慧嵩と道朗は長安系佛教と繋がりをもつ僧侶であったが、それとは對照的に、西域より涼州に入って影響を與えた同時代の僧侶として曇摩蜜多がいる。曇摩蜜多は、敦煌を経て涼州に入り「禪行」を教えた後、元嘉元年（四二四）に蜀に行つたという。彼は四二四年以前、『涅槃經』の成立とほぼ時期を同じくして涼州（姑臧と同義であろう）にいたことになるから、彼もまた姑臧の新出經典に溢れかえる活潑な雰囲気を感じた一人であろう。曇無讖との直接的な交渉も豫想される（曇摩蜜多傳の詳細は後述六八頁以下を参照）。

〈道進の受戒〉

このほか翻譯關係では道泰・道挺・法盛などの出家僧、在家では安陽侯沮渠京聲²⁴らが涼州佛教を代表する人物といえるが、視点を別の面に移すならば、後世に絶大なる影響を與えた僧侶として浮び上がってくるのは道進である。『高僧傳』曇無讖傳に附せられた次の記事は、菩薩戒の受容を考える上で最も重要なものである。

曇無讖が姑臧にいたとき、張掖出身の沙門の道進がいて、曇無讖から菩薩戒を授かろうと欲したところ、曇無讖はひとまず悔過（懺悔）せよと命じた。道進は七日七夜にわたって誠心誠意を盡くして懺悔を行い、八日目に曇無讖のもとに行つて受戒を求めたところ、曇無讖はにわかには激怒した。道進はあらためて考えをめぐらした。これは我が惡業がまだ盡きていないからなのだ、と。そこで努力すること三年、専ら禪定と懺悔に精勵し、禪定の中で釋迦牟尼佛が

諸菩薩大士と共に戒を授けてくれるのを見た。その晩、道進と一緒に生活していた十餘人の者が皆、道進が見たのと同じ夢に感通した。道進が曇無讖にこれを告げようと出かけると、そこに至る數十歩手前で曇無讖は驚いていう。すばらしいことだ。すでに戒を感得してはいないか。私がおまえの爲にあらためて受戒の證人となろう、と。そうして曇無讖は順序通りに佛像の前で戒相を説いた。

道朗は當時この地方の佛教界の重鎮であったが、道進が戒を感得した晩に、やはり同様の夢に感通した。そこで彼はみずから戒臘を卑めて道進の法弟たらんとした。かく道進から戒を授けられた者は一千餘人に上り、今にいたるまで傳授されるこの受戒の方法は、すべて曇無讖に端を發するやりかたなのである。(T 50. 336 c-337 a)

この記事は實唱の『名僧傳』に由來すると思われ、そこで釋迦佛が現れたのは或いは夢の中の感得として記されていたかもしれない²⁶。また、道進が菩薩戒を受けたのが正確にいつであったかも知れない。かく不明な點は残るが、これが中國佛教史上初の受菩薩戒の模様を告げることは間違いない。『法苑珠林』卷八九にもこの話は取り上げられ、ここでは明確に受菩薩戒の起源とされた²⁷。『出三藏記集』卷十二に僧祐は「菩薩戒初至次第受法記」(T 55. 92 c)があったことを記す。内容については知る由もないが、同様の記事が載っていた可能性は高い。

さて、この逸話にはいくつかの注目すべきポイントがある。

第一に、授戒者たる曇無讖が菩薩戒に必要な不可欠な前提条件として、悔過すなわち懺悔(罪業を告白して淨化すること)²⁸の徹底を要求した點である。これによって道進は三年を懺悔と禪定に費やすことになったのである(三年という年限が信ずるに足るかどうかは今は問題でない)。懺悔そのものは決して菩薩戒のみに固有なわけではないが、これ以降、中國における菩薩戒の普及に應じて、大乘佛教の根本的實踐内容として、以前にも増して深く意識されるようになっていったと推測される。だがその詳細については後述の議論をまたねばなるまい。

第二に、高僧傳はこの話の直後に「別記（未詳）ありて云く。菩薩地持經は應に是れ伊波勒菩薩（未詳）が此の土に傳來すべし」と。後、果たして是れ識の傳譯する所となる。疑うらくは識、或は凡に非ざらん」という記述を附す（T. 50, 337a）。これは曇無讖の菩薩戒受戒作法が『菩薩地持經』にもとづくことを示唆している。

最後に、この話は道進からの受戒者數について、千餘人という膨大な數をいい、當時の重鎮であつた道朗も菩薩戒を受けたであろうことをにおわせる。「自ら戒臘を卑め」という表現は、直接には道朗が道進より先に具足戒を受けたことを表すに過ぎないが、實際の年齢も同様だつたと考えて差し支えなからう。

〈法進傳〉

中國佛教史上最初の受菩薩戒者たる道進について曇無讖傳の語るところは以上である。では、道進はこの後いかなる運命をたどつたか。また、これほど重要な人物が『高僧傳』には取り上げられていないのか。

私は、この「道進」なる人物は『高僧傳』卷十二の「法進」と同一人物であつたと推測する。その論證は後に行うとして、まず法進傳を確認しておこう。

釋法進、また道進、また法迎という。姓は唐、涼州張掖の人である。幼年にして佛教學に精勵し、經典を學習讀誦した。拔群の徳を備えていたため、沮渠蒙遜に敬重された。

蒙遜が死去したのち、息子の景環が胡寇に破られると、法進に尋ねた。「いまや轉じて高昌を攻略しようと思うのだが、いったい勝てるだろうか」と。法進はいった。「きつと勝てるでしょう。ただ、飢饉を恐れるばかりです」と。（景環は）軍隊を（高昌に）派遣してたちどころに平定した。

その後三年して景環は死去し、弟の安周が位を繼いだ。この歳（はたして）飢饉がおこり、死亡者は計り知れなかつ

た。安周は法進に師事していたので、法進はしばしば彼に食を求め、それを貧民や飢餓者に與え施していたが、國の蓄えがだんだん盡き果てていくと、法進はもはや食を求めず、體を洗い清めてナイフと鹽をもち、深い洞穴の中の飢餓する人々が集まっている所に行つて順次三歸依戒を授けると、衣鉢を樹木に掛け、飢餓者たちの前に身を投げ出していった。「我が身をあなた方に布施します。皆で食してください」と。人々は飢えに苦しんではいたとはいえ、義として受けるに忍びなかった。法進はそこでみずから肉を割いて鹽に和えて食らわせた。兩方の腿肉がなくなり、悶え苦しんで自分で肉を割くことができなくなったので、飢餓者たちに言った。「皆さん私の皮肉を食べなさい。まだ數日はもつでしょう。もし王(安周)の使者がやって來たら、きっと私をつれて行くでしょう。さあ肉をとり、しまつておくのだ」と。飢餓者たちは悲しみいたんで肉を取れるものなどいかなかった。じきに法進の弟子がやって來た。王宮の者もやって來た。(そうして)國中のものたちが奔り赴き、その泣き叫ぶ聲は絶えることがなかったので、輿にのせて王宮に連れて還つた。安周は敕を下して麥三百斛を飢餓者たちに施し、別にまた庫を開いて貧民に與えた。

法進は明るる朝になって息絶え、まちを出た北方で荼毘に付された。その煙は七日間上り續けてようやく止んだ。亡骸はすべて灰となつて盡きたが、舌だけは焼けずに残つた。³⁰そこで、その場所に三層の塔を建て、碑を右側に立てた。(T 50, 404 ab)

この話は、『魏書』卷九九沮渠蒙遜傳および『宋書』卷九八大且渠蒙遜傳ほかと比較對照することによって、さらに詳細を窺い知ることができる。沮渠氏の動向を整理しておくならば、およそ次の如くである。

まず蒙遜存命中の北涼の世子について整理しておこう。蒙遜が河西王を自稱した四一二年の時點で世子とされたのは、長子の正德(政德)であった。だが彼は、四二三年八月の柔然との戦いで敗れ、殺されてしまう。そこで次に、第二子の興國が世子として立てられた。その興國も四三二年に死亡するに至つた經緯は既に述べた通りである。四三二年になつて、

次に世子となったのは、菩提（興國の同母弟）である。そして翌年の四三三年四月に蒙遜は死亡した。したがって蒙遜なき後の北涼國を繼ぐのは菩提のはずであった。しかし菩提は幼年だったため、衆議の結果、蒙遜の第三子の酒泉太守茂虔（牧犍）が推され、河西王を稱することとなった。

茂虔統治下の北涼沮渠氏に決定的な變化を與えたのは、かの有名な四三九年九月の北魏太武帝の攻撃であつた。これによつて姑臧は陥落し、茂虔は捕らえられ、人民や僧侶の多くは平城に移送された。同時に、北魏は河北統一を完成し、五胡十六國時代はここに幕を閉じたのである。この太武帝の攻撃によつて、茂虔の弟で酒泉太守であつた無諱と張掖太守であつた第六弟の儀德（宜得）は、家戸ともども從弟の敦煌太守唐兒に就くことを餘儀なくされた。しかし、太武帝の進撃はとどまる所を知らず、さらに西のかた張掖・酒泉・武威を次々に占領していった。そこで四四〇年正月、無諱は敦煌を唐兒に守らせておいて、自らは儀德とともに酒泉に戻つて討伐を行い、三月にこれを奪回し、さらに張掖と臨松も攻略して據點の酒泉に戻つた。ところが翌四四一年の五月（『資治通鑑』卷一三三の對應記事によれば四月）になると、敦煌を守つていたはずの唐兒が反旗をひるがえした。そこで無諱は從弟の天周を酒泉に留めて守備させ、再び儀德とともに唐兒軍を討伐して彼を殺し、再度敦煌を手中におさめた。しかし七月になると、今度は據點の酒泉の方が太武帝の派遣した北魏軍によつて包圍されてしまった。このため三カ月後の十月には城内の一萬餘口が餓死するまでになり、無諱のいない酒泉城を一手に防禦していた天周が自らの妻を殺して兵士の食に充てざるを得なくなる程のひどい飢餓の様相を呈するまでになつた。そしていよいよ食が盡き果てると、酒泉城は陥落し、十一月、天周は平城に送られ、そこで殺されてしまふ。

北魏の勢力はどんどん強大になるばかりである。切迫した非常事態において、敦煌にいた無諱は、北魏の來襲もはや時間の問題とさとり、さらに西に向かうことを決意し、新たな居城として、敦煌より更に西のかた鄯善を占領しようと標的を定める。まず十一月、弟の安周ら五千人を派遣して鄯善討伐を圖つた。これに怯えた鄯善王比龍は、いったんは降伏

しようとも考えた。だが折しも、インドからの歸路、この國に至った北魏の使者の勸告によって國を守りぬき、その堅固さに安周軍も鄯善を陥落させるまでには至らず、ひとたび東城（鄯善のやや東方）に退歩することになった。翌四四二年の四月、無諱が自ら一萬餘家を率いて敦煌を棄て、安周軍に加わろうとするや、とうとう比龍は西のかた且末に逃亡してしまふ。かくして無諱軍は鄯善を占領し、それを唯一の居城と構えたのである。しかしながら、ここで無諱軍が敢行した、敦煌から流沙を渡って鄯善にいたる進軍は、困難を極めるものであった。この間に大半の者を失ったと伝えられる。

このように、北魏太武帝によって北涼國を滅亡せしめられて以來、沮渠氏の殘黨たちは無諱を長として、ひとまず敦煌に逃れ、またひとたびは張掖・酒泉を奪回したが、沮渠氏と北魏の歴然たる軍事力の差は如何ともしがたく、とにかく北魏勢力の届かぬ地域にまで逃げるしなくなつて、四四二年四月、兵力を落としながらも辛うじて鄯善に據點を移したのであった。

北魏太武帝の姑臧侵攻に先んじて沮渠氏の殘黨と共に難を逃れ得た一部の僧侶たちもまた、きつとかかる戦いを潜り抜け、生き延びたことであろう。我々の問題とする法進も正にその一人であったと考えられる。さきの法進傳は、高昌侵攻についての會話がなされた場所を明記しないが、以上の如き沮渠氏の動向を考慮するならば、鄯善での會話だったに相違ない。

ふたたび『魏書』『宋書』蒙遜傳によるならば、高昌侵攻の件には次のごとき背景があった。——無諱が鄯善に據點を移すより以前、高昌は闕爽という人物が太守を稱していたが、李寶の舅にあたる唐契という人物に攻撃された（李寶は李歆の伯父にもち、その李歆は、四二一年に兄弟ともども蒙遜に殺され、また李寶自身も姑臧に連行されたというから、李氏は沮渠氏に恨みをいだく一族であった）。闕爽は、無諱が鄯善國に至ったとの情報を耳にすると、策略を巡らした。すなわち、闕爽は自らの使者を無諱の元に遣わし、偽って降伏を装おい、無諱を高昌に進軍させ唐契と相撃ちさせ、そうして自らが再び高昌を手にいれ

ようと計略したのである。無諱はこのことを知らぬまま、四四二年八月、弟の安周（いま『魏書』によっておくが、『宋書』によれば従子の豊周）を鄯善國に留めておいて、自らは焉耆を經由し、北東のかた高昌に向かう。闕爽の策略がうまく行けば、無諱軍は高昌で唐契とかち合うはずであった。しかし、無諱にとつては思わぬ幸運が舞い込んだ。無諱軍が高昌に至る直前、柔然が軍を派遣して唐契を殺したのである。その結果、無諱軍と唐契軍の衝突は回避され、闕爽がいったん高昌をおさめ、そして城門を閉ざして無諱をはばんだ。九月、無諱は遂に高昌を攻めた。その経緯について、『魏書』は無諱が衛興奴という人物を派遣して偽って闕爽を誘い出したといい、『宋書』は衛寮（おそらく衛興奴と同一人物）を派遣して高昌を夜襲させ、闕爽は柔然に奔ったという。詳細はさておき、四四二年九月に無諱は闕爽を追い出して、遂に高昌を我がものとした。——そして、二年後の四四四年の夏、無諱は病死し、弟の安周が立った。匈奴族の沮渠氏は、この後十六年にわたって高昌に存続することになる（柔然によって四六〇年に滅亡——『北史』卷九七西域傳高昌傳、『資治通鑑』卷二二九）。

以上を踏まえて、先に確認した『高僧傳』法進傳に検討を加えてみよう。いまや法進傳の「景環卒し、弟の安周續いて立つ」という記述が四四四年の夏に無諱が死去し、弟の安周が立ったことを意味するのは明らかである。ここで「景環」とは無諱のことに相違ない。しかし一方で、法進傳に同じ「景環」について、「蒙遜卒し、子の景環胡寇の破る所と爲」とはときに法進に高昌侵攻の件を尋ねた、というのは正史の記述とうまく合致しない。構文的にいっても少々舌足らずな印象をぬぐえない。蒙遜死去のことにつづいて景環の名があらわれ、茂虔がまったく言及されないのも不自然である。この点については、法進傳の撰者慧皎（或はそのもとになった記事の作者）が、茂虔と無諱を區別せずに「景環」という名で誤って一人としたのではないかと考えたい。^③ また『魏書』や『宋書』は先の酒泉包城の時に飢饉があったのを除けば、果たして高昌で飢饉があったか否かを記さないのも、法進傳にいうところの飢饉の件を検證する手段もない。かく不明な点は残るけれども、法進が四四二年に無諱に従って鄯善國から高昌に移動し、四四四年夏の安周即位の直後、高昌にて壯絶な最期

を遂げたという點は事實と考えねばならない。

この「法進」が先の「道進」と同一人物である點は、法進傳に別名道進とあるのに加えて、天台智顛述・灌頂記と傳えられる『菩薩戒義疏』卷上(140, 568c)が『高僧傳』卷二の曇無讖傳に言及される「道進」と同卷十二の「法進」を明らかに同一人物として記事を作成していることから裏付けられる。また、曇無讖傳に言及される「道進」に對應する記事を『名僧傳抄』名僧傳目錄卷二十五は「宋西涼洲法進傳」として擧げ、さらに名僧傳說處の對應箇所も「法進・睡見釋迦文佛與諸菩薩任栴檀林中爲其授戒事」(原文のまま)とある。これは、『高僧傳』に先行する『名僧傳』が、菩薩戒を最初に受けた人物を「法進」として記録していたことを示す。以上によって、曇無讖の下で受戒した道進とは、四四二年に高昌に移り四四四年に死去した法進にほかならないと結論するのである。

第三節 『菩薩地持經』の菩薩戒——概観

『菩薩地持經』が展開する菩薩戒思想については、玄奘譯『瑜伽師地論』との關係という後代の發達問題もさることながら、とりわけ求那跋摩譯『菩薩善戒經』(第二章第四節參照)との關係、および先行する初期大乘佛教思想との關係について、未だ解決を見ない問題が数多いが、本稿の議論の進行に必要最小限の事項を確認しておくことは無意味ではあるまい。

曇無讖譯のテキストのうち、菩薩戒を述べるものには『涅槃經』などの經典もあるが、直接的に菩薩戒を説くのは『菩薩地持經』(とくに卷四「菩薩地持方便處戒品第十一」および卷五「菩薩地持方便處戒品之餘」)、『菩薩戒本』(『菩薩地持經』からの抜粋)、『優婆塞戒經』である。

『菩薩地持經』は、いうまでもなく瑜伽行派の根本テキストのひとつである『菩薩地』(Bodhisattvabhūmi)の古譯であり、

その成立時期は、下限が曇無讖が姑臧に至った四一二年の少し前という以外に確かな情報はない。「菩薩地持經」と求那跋摩譯『菩薩善戒經』の關係は、ほぼ同時期の翻譯であり、ともに『菩薩地』の原典からの翻譯であるが、既に指摘されているように、もとづいた原テキストは同一とは思われない。經典成立史的には、『菩薩地持經』が概して玄奘譯や現存サンスクリット本と同じ發達の路線にあるのに對し、『菩薩善戒經』はそれらと異なる要素(或は逸脫要素)をより多く有する。例えば『菩薩地持經』はタイトルは「經」とあるが、テキスト内部には「經」であることを明示する箇所は見あたらない。それに對して『菩薩善戒經』は「經」の體裁を整えんとした意圖が見られる(序品と末尾)。このことはある時期・ある地域(ガンダーラか)で『菩薩地』を「論」から「經」に改變する動きがあったことを示す。

「菩薩戒」(*bodhisattvasīla* などに對應³³⁾)の登場する文脈を押さえておこう。『菩薩地持經』において菩薩戒は、菩薩が學習し實踐すべき六波羅蜜のうち、第二の波羅蜜である尸波羅蜜(また尸羅波羅蜜、戒波羅蜜)の文脈で登場する。尸波羅蜜には九種——自性戒・一切戒・難戒・一切門戒・善人戒・一切行戒・除惱戒・此世他世樂戒・清淨戒——が列擧される。このうち菩薩戒と直接關係する箇所は第二の一切戒であり、分量的に九種の各説中最も多い。

さて一切戒(*sarvasīla*)は、しばしば「三聚(淨)戒」³⁴⁾と呼稱される律儀戒(*samvāsīla*)・攝善法戒(*kusālaharmasam-
grāhasīla*)・攝衆生戒(*sattvathakriyasīla*)の三種より成る。律儀戒とは、比丘・比丘尼・式叉摩尼・沙彌・沙彌尼・優婆塞・優婆夷の七衆が各々受持すべき通常の戒律(具足戒や五戒など)である。攝善法戒とは、菩提をめざす菩薩として實踐すべき、身口意の三業にかかる一切の善法を包攝的に述べたものである。攝衆生戒とは、衆生のために菩薩として爲すべき十一項目を指す。以上三種の戒の總體が「菩薩戒」であり、「菩薩律儀戒」(*bodhisattvasīlasamvara*)とも呼稱される。従って菩薩戒とは、自らの立場に應じて通常の戒を受持し、一切の善法を實踐し、衆生を教化利益するという、いわば「菩薩のあるべき姿」を理念的に包括する戒律概念なのであって、限定的固定的な戒律項目を有する體のものでもないし、専ら

禁止事項を主眼とするという類のものでもない。以上、一々の具體的内容については煩を恐れて詳述しない。なお、戒を三種とする考え方は『十地經』系の經典に先行する説がみられることが指摘されている。³⁵⁾

『菩薩地持經』の原典の成立よりも遙か以前から初期大乘思想の中で菩薩の戒として主流であったのは、いうまでもなく十善道（十善業道、十善戒、十戒）である。³⁶⁾ 羅什譯『小品般若波羅蜜經』阿惟越致相品（T. 854a）によるならば、十善とは不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不兩舌・不惡口・不無益語（≡不綺語）・不貪嫉（≡不貪欲）・不瞋惱（≡不瞋恚）・不邪見であり、菩薩はこれらを自ら常に行い（自行）、他にも行うことを教えるのである（教他行）。また『般若經』とともに初期大乘思想を代表する『十地經』系の諸經の「離垢地」も同様に十善道を戒の内容とする。一般に十項目の各々は、身・口・意（また心）の三業について、順に身三・口四・意三と配分される。では、『菩薩地』の菩薩戒思想體系の中で十善道はどこに位置づけられるかといえば、直接には三聚の第二「攝善法戒」の文脈においてであろうと思う。『菩薩善戒經』の對應部分は「菩薩摩訶薩、七種の戒を離れ、菩提の爲の故に身・口・意の十種の善法を修む。是を受善法戒と名づく」（T. 30. 98c）とあり、ここに攝善法戒（≡受善法戒）と十善道の關係が明確に知られるからである（ただし『菩薩地持經』の攝善法戒の定義では十善道との關係が必ずしも明瞭でない）。³⁷⁾ では十善道はなぜ攝善法戒の文脈で言及されるのか。『摩訶般若波羅蜜經』（羅什譯、小品般若經 T. 8. 222b-c）が善法とは何かを説明するとき、様々に列擧されるうち、第一は何はさておき十善道であるという事實からも知られるように、『菩薩地持經』『菩薩善戒經』に先んじて、大乘の經説として、善法とはまずもって十善道であるとの傳統が確立していた。それ故、『菩薩善戒經』は十善道によって「受善法戒」（≡攝善法戒）の内容としたと思われる。

『菩薩地持經』と『菩薩善戒經』の菩薩戒思想のもう一つの特徴は受戒作法を規定したことである。³⁸⁾ 兩經は戒師から菩薩戒を受ける方法（いわゆる從他受法 T. 30. 912b-913a. 1014a-c、第二章第一節で關説）と、適當な戒師が存在しない場合に自分で

行なう方法（いわゆる自誓受法。また自羯磨。ただし兩經において、これら二作法が登場する順序は逆。T 30, 917a, 1014a）を掲げる。通常の戒と菩薩戒の關係は、上述の「三聚」が「律儀戒」を前提とすることから明らかのように、受戒者は通常戒（比丘であれば具足戒、優婆塞であれば五戒）を既に受持していなければ菩薩戒を受けられない^(註)。言い換えれば、菩薩戒は通常戒の後に受けるべき高次の戒律なのであり、菩薩戒のみの單受は認められない。

最後に、菩薩戒の基本事項をさらに二三列挙して本節を終えよう。まず『菩薩地持經』は菩薩が爲してはいけない根本的四條項として「四波羅夷法」(*caturāḥ pārājayikaśāmyakhumāh*)を擧げる（略説すれば、(一)利を貪る心から自らを稱揚し他者を誹謗すること、(二)自分の財物を慳惜して困窮者が求めても與えないこと・説法を乞われて行わないこと、(三)瞋恚して身口意の惡業を爲し謝罪を求められても行わないこと、(四)「菩薩藏」*Bodhisattvapiṭaka*についてこれを誹謗したり偽って述べたりすること）。これらを犯した際の懺悔法も規定されている。また合計四十二項目に上るいわゆる四十二犯事が列擧される（省略）。また懺悔について言えば、『菩薩地持經』は攝善法戒を説く中で、一切衆生の功德を隨喜歡悅すること・三寶を供養すること等々とならんで、所犯の罪を佛・菩薩・仲間の前で決められた通りに懺悔することを説き、また成就すべき「五種不放逸行」を説く箇所でも過去・現在の罪のみならず未來當犯の罪さえも決められたとおりに懺悔すべきことを説くなど、まとまった形ではないが、懺悔が菩薩戒思想の不可缺の要素であることが看取される。

第二章 菩薩戒の南朝傳播

第一節 菩薩戒傳播の諸系統——「出家人受菩薩戒法卷第一」より

以上によって、菩薩戒は四二二年以降四三三年以前の或る時期に涼州姑臧において曇無讖によって端を發かれ、それが彼の直弟子であり中國佛教史上初の受菩薩戒者たる法進に受け繼がれ、曇無讖と蒙遜なき後の沮渠氏の地域移動に應じて、おそらく敦煌・酒泉・張掖一帯に波及した後、鄯善を経て、最終的には據點を高昌に移したことを確認し得たかと思う。しかしこれだけでは、後世に壓倒的な影響力をもつ菩薩戒がどのように傳播されていたのかは依然として不明である。

菩薩戒の南朝への傳播を明らかにする重要な史料がある。「出家人受菩薩戒法卷第一」(ペリオ招來敦煌寫本二一九六番、以下『出家人受菩薩戒法』と記す)である。このテキストに関しては、土橋秀高氏によって録文とともに全體の構成が研究されている⁽⁴⁾。また、成立年代ほかの問題については諏訪義純氏の研究がある⁽⁴⁾。本節では、兩氏の研究を頼りとしながら、筆者の關心にもとづいて菩薩戒の傳播にかかわる部分について考察を加えてみたいと思う。

『出家人受菩薩戒法』は、一行十七文字、六百九十七行からなる。まず跋文六行を確認しておこう。

出家人受菩薩戒法卷第一

大梁天監十八年歲次己亥夏五月 敕寫

用帛廿三枚

戴萌桐書

畢山之讀

瓦官寺釋慧明奉持

ここから次の諸點が判明する。まず、このテキストの名は『出家人受菩薩戒法』と確定し得ること、「一卷」ではなくて「卷第一」とあることから、全體としてはかなりの分量を有していたであろう書物の完結した第一卷目であること、天監十八年（五一九）に梁の武帝の敕によって書寫されたことである。「用帛廿三枚」は、紙縫のあとから確認できる。所記の三人のうち、慧明は『廣弘明集』卷二六の梁の武帝「斷酒肉文」に言及される「瓦官寺慧明」（後述五九頁に言及する箇所）に同定されている（諏訪氏説）。他の二人については知られない。

さて内容であるが、序・方便・請戒・羯磨・受攝大威儀戒法・供養三寶戒・攝善法戒・攝衆生戒・略說罪相の九章からなる。我々の目下の興味は梁代の菩薩戒思想そのものではなく、曇無讖系の菩薩戒がどのように普及したかという點にある。そしてこの點を明らかにする箇所は「序」の中に二つある。まず、簡単な記述ではあるが、次を確認することからはじめよう。

〈第十九行から第二十行〉

戒本宗流、大底有二。壹出菩薩地持經。二出梵網經。

これによって、菩薩戒の「戒本」の系統に『菩薩地持經』系のものと『梵網經』系のものが存在したことがわかる。具體的には、おそらく前者は曇無讖譯とされる『菩薩戒本』（あるいは『菩薩地持經』の對應部分）を、後者は現行『梵網經』卷

下の戒本部分を指すであろう。土橋氏が指摘される通り、五一九年の段階で『梵網經』が成立し、活用されている事實は見逃せない。「戒本」とは、半月ごとにその間の所業を反省し懺悔する布薩説戒の場において読み上げるべき戒律條目（波羅提木又 *Pratimoksa*）をまとめたテキストである。

次に確認するのは、梁初にいたるまでの菩薩戒の系譜を記述した重要な一節である。

〈第五十三行から第六十八行〉

地持經後有大菩薩伊波勒、應迹託化、傳出此土。經目云。曇无讖、至西涼州、爲河西王大沮渠蒙遜譯出。疑讖卽是伊波勒。^{注一}後有求那跋

摩、求那跋摩遺跡云。進脩得^{注二}果。是則非菩薩。於祇洹寺譯出菩薩善戒經。是宋元嘉八年、爲慧義譯出。此經開合、別有目錄、不復具記。地持・

善戒、大意相似、曲細推換、多有不同。梵網經所說菩薩戒、是律藏品中盧舍那佛與妙海王千子受戒法、經又云。八万

四千威儀品當廣說。注五是知律藏品止是略說。此土流通、別有一卷梵網經、注六說六十二見。梵網大本、不傳此土。注七世間所傳菩薩戒法、似欲

依二經、多附小乘行事。撰菩薩戒法、乃有多家。鳩摩羅什所出菩薩戒法。高昌曇景口所傳受菩薩戒法。羅什是用梵網

經。高昌云彌勒所集、亦梵網經。長沙寺玄暢所撰菩薩戒法。京師又有依優婆塞戒經撰菩薩戒法。復有依瓔珞本業經撰

菩薩戒法。復有依觀普賢行經撰菩薩戒法。粗是所見、略出六家。

注一 『高僧傳』卷二曇无讖傳「有別記」云。菩薩地持經、應是伊波勒菩薩傳來此土。後果是讖所傳譯。疑讖或非凡也」(T 50, 337 a)。

注二 『出三藏記集』卷十四求那跋摩傳「初未終之前、豫造遺文頌偈三十六行、自說因緣云。已證^二果。密封席下、莫有知者」(T 55, 104 b)。「高僧傳」卷三求那跋摩傳「乃令衆僧譯出其遺文。云。……摩羅婆國界 始得初聖果 阿蘭若山寺 道迹修遠離 後於師子國 村名劫波利 進修得^二果 是名斯陀含……」(T 50, 341 b: 342 ab)。

注三 『高僧傳』卷三求那跋摩傳「後祇洹慧義請出菩薩善戒、始得二十八品。後弟子代出^二品 成三十品」(T 50, 341 a)。

注四 『出三藏記集』卷九の僧祐撰「菩薩善戒菩薩地持一經記」(T 55, 62 c-63 a)を指すと思われる。

注五 『梵網經』卷下(梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十卷下)「如是十戒、應當學敬心奉持、八萬威儀品當廣明」(T 24, 1005 a)。

注六 吳の支謙譯『梵網六十二見經』(大正二一番)を指す。

注七 『出三藏記集』卷十一の『菩薩波羅提木叉後記』(未詳作者)に「鳩摩羅什言。此戒出梵網經中」(T 55, 79 b)、高麗本の『梵網經序』に「此經

本有一百十二卷六十一品。……故與道融別書此心地一品(T 24, 997 a)、宋元明三本の『梵網經序』(傳僧肇作)に「唯梵網經、二百二十卷六十一品。其中菩薩心地品第十、專明菩薩行地」(T 24, 997 a b)とあるのを参照。

『菩薩地持經』は後に大菩薩の伊波勒が應化して教化を行い、(この經を)中國に傳え譯出した。〈經錄にいう。曇無讖は西涼州に至り河西王沮渠蒙遜のためにこの經を譯出した、と。曇無讖こそ伊波勒(菩薩)ではなからうか。〉その後、求那跋摩がでて、〈求那跋摩の遺偈に「さらに修行をすすめて第二果を得た」というのだから、彼は菩薩ではないのだらう〉。祇洹寺にて『菩薩善戒經』を譯出した。〈宋の元嘉八年(四三二)に慧義のために譯出した。これらの經の開合(構成等の比較検討)については別に目録があるので、つぶさに記すことはしない。〉『菩薩地持經』と『菩薩善戒經』は大意において似ているけれども、仔細に検討してみると異なるところも多い。

『梵網經』に説かれる菩薩戒は、律藏品中に述べられた、盧舍那佛が妙海王の千人の子たちに與えた受戒法である(不詳)。『梵網經』には「八萬四千威儀品は廣説すべきである」ともいわれている。これによって律藏品(『梵網經』)は略説にすぎないことがわかる。〈中國に廣く傳わるものに、ほかに一卷本の梵網經があり、六十二見を説いている。〉『梵網經』の本來の大本は中國には傳わらなかつた。

世間で傳えられる菩薩戒法は、この二つの經典(『菩薩地持經』と『梵網經』)を頼りとしようとしながらも、多く小乘の實踐項目を付加しているように思われる(不詳)。

菩薩戒法を撰したものに多くの流派がある。すなわち、(一)鳩摩羅什が出だした菩薩戒法、(二)高昌の曇景が口

傳した受菩薩戒法がある。羅什のものは『梵網經』を用い、高昌のものは彌勒菩薩の所集であるといい、また『梵網經』も(用いている)。(三)長沙寺玄暢所撰の菩薩戒法がある。また都には(四)『優婆塞戒經』にもとづいて菩薩戒法を撰したのもある。また(五)『菩薩瓔珞本業經』にもとづいて菩薩戒法を撰したのもある。また(六)『觀普賢菩薩行法經』にもとづいて菩薩戒法を撰したのもある。以上ざっとみてきたように、(菩薩戒法は)大略六派にまとめられる。

以上によって、梁初に繼承された「戒本」として二種を、「受菩薩戒法」として六種を確認できた。受戒法の六つの系譜の中に『梵網經』が挙げられているが、現行の『梵網經』は受戒法を實用に堪える程まとまった形で説くものではないから、この時代に「梵網經受戒法」とでも呼ぶべきものが編集され、成立していた可能性がある。

これに對應する記事として『菩薩戒義疏』卷上の一節があることはよく知られている。比較のため併せて示すと次のとおりである。

次に法縁を論ずるに、道俗共用の方法は同じからず。略出すれば六種あり。一は梵網本、二は地持本、三は高昌本、四は瓔珞本、五は新撰本、六は制旨本なり。優婆塞戒經は偏えに在家に受け、普賢觀の受戒法は、多く高位の人の自誓受法に似たれば、今は具さに列ねず。(T. 40, 568a)

ここには出家在家共通の受菩薩戒法として六種が挙げられ、さらに在家のみに適用される方法として『優婆塞戒經』による方法と、『觀普賢菩薩行法經』の擧げる上級者向きの自誓法が言及されている。ここには都合八種の受戒法が示されているわけである。出家・在家共通のもの第三の「高昌本」については、

三、高昌本は、或は暢法師本と題す。宗を原ぬれば地持より出づるも、而して作法は小や廣し。(568b)

とあり、さらに、

齊宋より已來、多く此の法を用う。題して高昌本と作す所以は、尋ぬるに地持は是れ曇無讖、河西に於いて譯すところなるに、沙門道進あり、讖に菩薩戒を受けんことを求む。(588c)

云々として、先述のように道進の記事と法進の傳に兩者を同一人物としてふれたのち、

(法)進の弟子僧遵、姓は趙、高昌の人なり。師の戒法を傳う。復た比丘曇景あり、亦た此の法を傳う。宗は彼の郡に出づ。故に高昌本と名づく。(588c)

と説明する。以上によって、『菩薩戒義疏』では『菩薩地持經』本來の受戒法と高昌本を別に立てていること、高昌本とは『出家人受菩薩戒法』にいうところの高昌曇景の傳えた受戒法であること、玄暢所撰の方法は『菩薩地持經』よりむしろ曇景本の方に類似することが知られる。

このようにみると、『出家人受菩薩戒法』の擧げる六種の受戒法はすべて『菩薩戒義疏』に言及されていること、後者はさらに「新撰本」と「制旨本」を新たに付け加えたことが判明する。『出家人受菩薩戒法』と『菩薩戒義疏』に共通の部分はしばしば語句レヴェルで一致することからして、『菩薩戒義疏』は明らかに『出家人受菩薩戒法』を知っており、それにもとづいて對應する記事を作製したと考えられる。「制旨本」とは梁の武帝によるもので、上記の『出家人受菩薩戒法』を含む全體を指すであろうと推定されている(諏訪氏説)。

さて、『出家人受菩薩戒法第一』の擧げる六種の受戒法について検討を加えてみたいのであるが、それにさきだち、まず『梵網經』と『菩薩瓔珞本業經』が疑經であることに留意しなければならない。

『梵網經』については望月信亨・大野法道兩氏の研究があり、以後の研究者は基本的に兩氏の研究成果を踏襲し、更に精緻な文獻學的研究が推し進める形で今に至っている。兩氏の所説の概略を述べるならば次の通りである。まず望月氏の見

解は『浄土教の起源及發達』（共立社、一九三〇、一五五―一八四頁）にあらわれ、ついで一部修正を施した上で、ほぼ同一の議論が『佛教經典成立史論』（法藏館、一九四六、四四―一四七頁）にも掲載された。氏はまず『梵網經』にかかる經序を検討してそれらの信憑性を否定し、現行『梵網經』の下卷に相當する箇所が戒本として先に成立し、それに上卷が付加されたであろうことを指摘する。次に氏は内容分析に移り、上卷のいわゆる四十位説が『仁王般若經』（疑經）にもとづくこと、下卷の十重四十八輕戒説が曇無讖の『菩薩地持經』『菩薩戒本』『優婆塞戒經』『涅槃經』、『華嚴經』、『比丘應給法行經』、『仁王般若經』にもとづくことを指摘し、また北魏の僧官制度との繋がりにも言及し、總じて『梵網經』の疑經であることを論證した。ひとつ注意すべきことに、『浄土教の起源及發達』一六四頁において示唆されていたところの、『梵網經』が南齊の永明七年（四八九）翻譯の『善見律毘婆沙』以後に制作された可能性に關する議論は、『佛教經典成立史論』では削除された。一方、望月説を承けた大野氏は『大乘戒經の研究』（山喜房佛書林、一九五四、二五二―二八七頁）において、本經が『中論』にも基づくなど更に詳細な内容分析と諸經との比較をおこない、形相不整・用語奇異・中國思想・史料不信・成立時期の五點から中國成立説を補強した。氏の議論のなかでとりわけ重要なのは、『梵網經』の成立時期を限定したことである。すなわち、成立の上限は求那跋摩の特異な譯語との關係から元嘉八年（四三二）であり、下限は南齊の建元年間（四七九―四八二）であるとした。爾來この説は今にいたるまでほぼ四十年間支持され続け、反論は提出されていないようである。

『梵網經』が『出家人受菩薩戒法』に言及されている以上、『梵網經』の戒本部分が五一九年以前に成立していたことは疑いを容れないのであり、大野説を承けた諸學者がおよそ五世紀中後期の成立とみなす假説には私も賛同したい。ただし、大野氏が下限を建元年間とするにあたって用いた論據には大いに問題が残り、別の角度からの検討が是非とも必要であることを強調しておきたい。

もうひとつの疑經である『菩薩瓔珞本業經』は、望月・大野兩氏が指摘される通り、『梵網經』の説を承けて編まれたと

考えられるので、その成立年代はさらに下がる。

『觀普賢菩薩行法經』はきわめて重要なものであるが、曇摩蜜多が建康の祇洹寺で譯出したものであるから、曇無讖系の菩薩戒とは別系統である。同經については第三章第二節で検討したい。

曇無讖譯『優婆塞戒經』⁴⁾は、その全體を通じて在家菩薩の戒律を説くものである。受戒法は卷三の受戒品第十四に詳細に規定される。本經の菩薩戒は、經題が端的に示すように、もっぱら在家を對象とする。傳播經路については、五一九年の時點の建康で本經にもとづく戒法が存在したこと、後述するように南齊の蕭子良が活用したことを除けば、確かな情報はない。

従って、本章では菩薩戒の傳播の様子をさぐるために、残された三種——曇景によるもの・玄暢によるもの・求那跋摩譯『菩薩善戒經』——を考察することとする。

第二節 曇景と高昌本

いわゆる高昌本について、『出家人受菩薩戒法』が「高昌の曇景口ずから傳うる所の受菩薩戒法」と明言している點は、建康への菩薩戒傳播を考える上で非常に重要である。なぜならば、このことは、高昌の沙門曇景がみずから建康にやってくることを意味するからである。前章第二節での検討結果にもとづいて、曇景は法進より授かった戒法を四四二年以降（下限は四六〇年頃）に建康にもたらしたと私は推測する。なぜならば、曇無讖から菩薩戒を受けた第一人者が法進であり、彼こそが當時の北涼系菩薩戒運動の重鎮であったとすれば、「宗は彼の郡に出づ。故に高昌本と名づく」（上述『菩薩戒義疏』）といわれる以上、曇景は四四二年九月の沮渠氏の高昌占領を上限とし、沮渠氏と高昌の關係が絶たれた四六〇年を下限とす

る時期に高昌を出發したと考えられるからである。この時期の高昌と建康とのつながりは、高昌占據の直後、沮渠無諱が遣使して劉宋に表を出だしたのをうけて、文帝が無諱を涼州刺史・河西王に任じていることから裏付けられよう。曇景は曇無讖直系の正式な受戒法を都に傳えたという意味において、建康佛教のみならず、南朝の佛教界全體にとって最重要人物のひとりだったに相違ない。彼の傳が『高僧傳』に存在せず、言及記事も見当たらないのは全く不可解である。⁴⁵

『菩薩戒義疏』の擧げる法進の弟子の僧遵は高昌の人であり、『高僧傳』では卷十二の法進傳末に略傳がある。『名僧傳抄』の名僧傳目錄に「齊高昌僧遵」とあるから、没年は四七九年以降であろう。法進は沮渠氏安周のもとで四四四年に死去しているから、法進の教えを受けた頃、僧遵は若年であった。僧遵は『十誦律』を善くし、また常に懺悔を業とした。けだし懺悔の重視は、曇無讖から法進に授けられた系譜の菩薩行の反映であろう。

次に曇景のもたらしめた受戒法について考えてみたい。『菩薩戒義疏』によれば、曇景の受戒法は『菩薩地持經』に規定される儀軌をもとにしつつ、若干の増補と語句の変更を圖つたものであったらしい。では、いったいどの點がどのように異なるのであろうか。曇景の受戒法が現存しない以上、これを覗く手がかりは『菩薩戒義疏』のみである。方法論としては『菩薩戒義疏』の記述をどこまで信用してよいかが問題となろうが、私は同義疏の当該部分が『出家人受菩薩戒法』と少なからぬ語句を共有することや現存經典と比較可能な箇所は引用が極めて忠實であることから、『菩薩戒義疏』に略記される「高昌本」もかなり忠實に曇景の受戒法——あくまで智顛の時代に傳えられたそれとしてであるが——を述べたものであり、したがって高昌本は曇景と關わるものとして語句レベルで信頼し得る性格のものであると前提する。かかる想定が許されるならば、高昌本が幾つかのきわめて興味深い要素を有することが判明する。我々が知り得るのは出家・在家に共通な從他受戒の方法のみであり、自誓受法については知られないが、「宋齊以來しばしば實際に用いられた」と證言されるこの受戒法の具體相を紹介する意味も兼ねて、以下に高昌本 (T. 40. 588b) ⁴⁶ の分析を試みる。曇無讖譯『菩薩地持經』卷五

「菩薩地持方便處戒品之餘」(本節では以下『地持經』と略記) および求那跋摩譯『菩薩善戒經一卷 優波離問菩薩受戒法』(大正一五八三番。同様に『善戒經』と略記。本章第四節も参照)にみられる受戒法を主たる比較材料とし、現存サンスクリット・テキスト(概して玄奘譯とよへ一致する)との對應を調べるために、N. Dutt (ed.), *Bodhisattvabhūmi* [Being the XVII Section of *Asaṅgapaḍa's Yogācārabhūmi*], Patna, 1978 (Bbhと略記)も適宜参照する。分析の主眼は、高昌本の作法のうち、特に『地持經』と相違する箇所に着目し、高昌本の典據を可能なかぎり探ることにある。

高昌本の作法は次の八段階にまとめられる。

〈一、儀式の開始〉 『菩薩戒義疏』では省略されているが、恐らくは『地持經』卷五冒頭に言及される「發菩提願」を前提とし、戒師(智者)のもとに赴くことから儀禮は始まると思われる。戒師の資格は、教えを等しく共有する仲間 (*sahadhamika*) であって、已に願を發しおわり (*kritapranidhana*)、知識を備え (*vijñā*)、言葉が表す対象を把握し理解するのに十分な能力を備えた (*prātibhāsya vāgvināparyarthagrāhanāubodhāya*) という條件に適合した菩薩 (*bodhisattva*) であることである(曇無讖譯では「同法菩薩、已發願者、有智有力、善語善義、能誦能持、如是菩薩」)。「發菩提願」の文言は、同經卷一「菩薩地持方便處發菩提心品」の「菩薩は發心して是の言を作す。我當に無上菩提を求め、一切の衆生を安立し、無餘涅槃及び如來の大智を究竟せしむべし」と(T 30, 889 bc; Bbh p. 8, ll. 6-8)にみられる。

〈二、受戒者が戒師に請う第一言〉 まず、受戒者は戒師に次のように三説する。

族姓大德よ、我某甲は今、大德より菩薩戒を乞受せん。唯だ願わくは、大德よ、忍許し聽し受けたまえ。憐愍の故に。『地持經』の對應部分は「我(宋元明三本は「我某甲は今」に作る)大德より菩薩戒(三本は「菩薩律儀戒」に作る)を乞受せん。大德よ、我に於いて勞を憚らず、哀愍もて聽許したまえ」であり、若干の變更がみとめられる。〈二〉を發言する前後の状況は、『地持經』によれば、まず戒師に禮足して〈一〉を言い、そして偏袒右肩し、三世十方諸佛と大地の諸菩薩に禮してそ

の功德を念ずるのである。

〈三〉戒師に菩薩戒を乞ふ 受戒者は戒師に次のように三説して戒を乞う。

族姓大徳よ、今は正に是の時なり。願わくは時に我に與えて菩薩戒を受けたまえ。

『地持經』の對應部分は「唯（三本になし）だ願わくは、大徳よ、我に菩薩戒（三本は菩薩律儀戒）を授けたまえ」である。戒師の前に長跪曲身し、佛像の前で發言される。

〈四〉戒師と受戒者の間の問答 次に行われるのは「問遮法 凡十問」であるという。その内容は殘念ながら省略されている。しかし、この段階から高昌本が『地持經』から相違しはじめることに注意したい。

『地持經』によれば、〈三〉の後、受戒者は一心に念じて心を淨らかにし、「我今久しからずして當に無盡無量無上大功德聚（三本は「聚」を「藏」に作る）を得べし」と念じ、それから默然とする。そこで戒師は、受戒者に心の亂れがないならば、「汝某甲善男子よ諦聽せよ。法弟よ、汝は是れ菩薩なりや不いなや」と尋ねる。受戒者は「是」と應答し、次いで「菩提の願を發せしや未いまだや」と尋ね、「已に發せり」と答える。

他方、『善戒經』によれば、〈三〉に對應する文言の後に、「今我已に無量無邊無上功德寶藏を成就することを得て、當に菩薩の受持する所の戒を得べし」と念ずる。次に戒師は、受戒者に對して五つの問い——眞實に菩薩であるか・菩提心を發したか、菩薩戒の前提となる三種の戒（優婆塞戒・沙彌戒・比丘戒）を具足したか、内外の所有物を捨てたか、身・財を惜しまないか、三世十方諸佛菩薩と等しいこの戒を保って行けるか——を尋ね、受戒者は逐一應答する。

以上から知られるように、高昌本のいう「問遮法 凡十問」とは、恐らくは『地持經』の二問および『善戒經』の五問（うち第一問は『地持經』の二問と同）を含む形で、さらに増補されたものだったにちがいない。

〈五〉戒師が諸佛・諸菩薩に呼びかける 問遮法が終了すると、戒師は起立して十方諸佛・諸菩薩にむかって次のよう

に三度唱する。

一切の諸佛及び大地の諸菩薩僧よ聽きたまえ。此の某甲菩薩は諸佛菩薩僧より菩薩戒を乞受せんと欲す。此の某甲は已に是れ眞實菩薩たり。已に菩提の願を發し、能く深信を生じ、已に能く一切の所有を捨て、身・命を惜しまず。唯だ願わくは、諸佛菩薩僧よ、憐愍の故に、某甲に菩薩戒を施與したまえ。

この箇所は『地持經』に對應箇所がなく、かえつて『善戒經』に極めて類似した表現がみられることに注意したい。すなわち、『善戒經』に「爾の時智者は應に是の言を唱すべし。十方諸佛及び諸菩薩大德僧よ聽きたまえ。今某甲は我に求めて十方佛菩薩僧より菩薩戒を乞受せんとす。已に三戒を具え、菩提心を發し、眞實の菩薩たり。能く一切の内外の所有を捨て、身・命を惜しまず。願はくは、十方諸佛菩薩僧よ、憐愍の故に、某甲に菩薩戒を施したまえ。……第二第三も亦た是の如し」とあるのがそれである。つまり、〈五〉は『善戒經』にもとづき、『地持經』にはもとづかない。

〈六〉、戒師による受戒の宣言と受持の確認問答 次に戒師は受戒者にいう。

汝某甲よ聽け。一切諸佛菩薩僧は今汝に菩薩戒を施したまえり。汝は今一切の諸佛菩薩僧より菩薩戒（すなわち）律儀戒・攝善法戒・攝衆生戒を受く。此は諸佛の戒にして、是れ過去・未來・現在の一切の菩薩の住する所の戒なり。過去の菩薩已に學び、未來の菩薩當に學び、現在の菩薩今學ぶが如く、汝は當に是の如く學ぶべし。汝は能く持するや不や。

受戒者はこの問いに「能」と答える。これを三説する。

『地持經』は、「復た是の言を作す。善男子よ、汝は我より一切の菩薩の戒（すなわち）律儀戒・攝善法戒・攝衆生戒を受く。此の戒は是れ過去・未來・現在の一切の菩薩の住する所の戒なり。過去の一切の菩薩は已に學べり。未來の一切の菩薩は當に學ぶべし。現在の一切の菩薩は今學ぶ。汝は能く受くるや不や」と。答えて云く、能と。第二第三も亦た是の

如く説く」とあり、對應關係が認められるが、全同ではない。一方、『善戒經』は、「受者に語りて言く。某甲よ諦聽せよ。十方諸佛菩薩僧は今汝に戒を施せり。一切三世の菩薩の戒の如く、汝は當に至心に持すべし。能く持するや不や、と。答えて言く、能と。第二第三も亦た是の如し」とあり、ここに『地持經』には見られない對應が認められる。つまり、〈六〉は『地持經』と『善戒經』の両方にもとづく。

〈七、受戒の證明〉 次に戒師は次のように唱する。

此の某甲菩薩は一切の佛菩薩の前において我某甲菩薩の邊より已に第二第三説して菩薩戒を受け竟りぬ。我某甲菩薩は爲に證人と作る。此の受戒菩薩は某甲と名づく。復た、十方無量諸佛第一勝師及び柔和なる者、一切の衆生の現覺者（原文は「軟覺者」に作るが改める）に白す。此の某甲菩薩、我某甲菩薩の前に於いて已に三説して一切の菩薩律儀戒を受け竟ることを證知したまえ。⁴⁷

以上を三説する。

この文脈での「及柔和者」は意味不明であるが、全體として次に掲げる『地持經』の一節に關連するであろう。「……爾時（三本に「爾時」なし）智者、於佛像前、敬禮十方世界諸菩薩衆、如是白言。某甲菩薩、於我某甲前、三説受菩薩戒（三本は「受菩薩律儀戒」、以下同）。我爲作證。一切（大正藏は「初」に作る）十方無量諸佛第一無上大師（三本は「十方無量諸佛第一」を「諸佛」に作る）現知見覺者（三本に「者」字なし）、於一切衆生一切法現知見覺（三本は「者」字を付加）、亦如是白。某（三本は「某甲」菩薩、於我某甲前、三説受菩薩戒。我爲作證。第二第三亦如是白。如是受菩薩戒竟。あえて訓讀せずに、大正藏によって原文を掲げたが、この一節は漢文としてきわめて讀みにくく、異讀も多く、また現存サンスクリット・テキストともうまく合致しない。⁴⁸しかし〈七〉が『地持經』にもとづく改變であることは明かであろう。『善戒經』の對應箇所は表現が著しく異なる。ちなみに、〈七〉と類似の一節は『出家人受菩薩戒法』第六百一十六百九行にみられる。

〔八、戒師が十重相を説く〕『菩薩戒義疏』の「次に十重相を説き、竟れば結撮讚歎す。便ち散ず」という説明によれば、高昌本受戒法の最終要素は「十重相」を確認することであつたらしい。上掲の如く『地持經』は〔七〕の末尾に「如是受菩薩戒竟」といい、『善戒經』はさらに明確に「如是羯磨竟」という⁴⁹⁾。ところが高昌本の作法は〔七〕では終了せず、「説十重相」を付加するのである。これは極めて重要なポイントである。なぜならば、「十重相」(十種類の罪相)とは、『梵網經』において成立した「十波羅夷罪」以外に考えられないからである。⁵⁰⁾

「十波羅夷罪」とは、周知の「十重・四十八輕戒」の十重(十戒)である。具體的には、(一)自殺・教人殺、(二)自盜・教人盜、(三)自姪・教人姪、(四)自妄語・教人妄語、(五)自酤酒・教人酤酒、(六)自説出家在家菩薩比丘比丘尼罪過・教人説罪過、(七)自讚毀他・教人自讚毀他、(八)自慳・教人慳、(九)自曠・教人曠、(十)自謗三寶・教人謗三寶、という十の根本的なチェックポイントについての波羅提木叉(戒律の條文 *patimoksa*)を指す。『梵網經』が、殺・盜・姪・妄の四重禁に『地持經』『菩薩戒本』等の四波羅夷と『優婆塞戒經』中の二波羅夷を總合することによって十重の體系を作成したことは、つとに望月氏が指摘している。高昌本と同様に、『出家人受菩薩戒法』も「略説罪相九」でやはり「十波羅夷」の確認を最終要素としている。

以上をもって高昌本受戒作法の紹介と分析を終える。高昌本が『地持經』の受戒作法を基調としつつも、明らかに『善戒經』にもとづき『地持經』には對應しない箇所として〔五〕、『善戒經』と『地持經』の兩方にもとづく箇所として〔六〕、さらに『善戒經』との關連が推測される箇所として〔四〕、そして『梵網經』の受戒法を取り込んである箇所として〔八〕を有することが判明した。高昌本と『梵網經』のつながりは、さきの『出家人受菩薩戒法』に「高昌のものは彌勒菩薩の所集であるといい、また『梵網經』も(用いている)」とあるのとも正にぴったりと合致するのである。

ここで問題となるのは、この「高昌本」が曇景の受戒法の原型のままであったかどうかである。菩薩戒の傳播を検討するにあたって、これは根幹にかかわる問題である。妥當な解釋は次のいづれかに限られるであろう。すなわち、(一)『菩薩戒義疏』のいう高昌本が曇景所傳の原型をそのまま保持したとするならば、このことは、上限を四四二年、下限を四六〇年——これは、『梵網經』について、大いに問題のある大野氏の南齊建元年間下限説よりも更に二十年遡ることに注意されたい——とする或る時期に、高昌で、『梵網經』と『善戒經』がよく知られていたことを意味する。そして『梵網經』の成立・傳播に關して時期的にも地理的にもまったく新たな視座を與えることになる。もうひとつの可能性は、(二)高昌本が原型そのままを保持したものではないとする逆の立場であり、曇景の原本が成立した後に、下限を五一九年とする或る時期に、建康で、曇景本が改變されたことを意味する。この場合、高昌本の内容は『梵網經』の成立問題とは全く無關係となる。

いづれの説を採るにせよ興味深いことは、「高昌本」の作者が『地持經』に満足せずに、受戒作法の最終要素として「説十重相」を付加しなければならなかった理由である。上の検討からも明らかのように、『地持經』の場合、受戒者が戒師から問いただされる事柄は、菩薩の意識が本當にあるかという點と誓願を發したかどうかという點だけであって、具體的な項目は何ら確認されない。つまり、菩薩として爲してはいけない事柄(罪相)が受戒作法の中に條目化されていない。このことは、『梵網經』が成立し普及した理由と密接に關わるものである。『地持經』の説では不十分であり、『梵網經』に至って明確化された最大の點とは、ほかならぬこの十波羅夷なのであり、それが更に『菩薩瓔珞本業經』に蹈襲されたのも、正に同様の理由によると思われるのである。

第三節 玄 暢

つぎに『出家人受菩薩戒法』に「長沙寺玄暢所撰菩薩戒法」と言及される玄暢(長干寺の玄暢とは別人と思われる²²)について検討したい。彼の受持した受戒法の詳細は知るべくもないが、『菩薩戒義疏』によれば、曇景の高昌本と比較すると、「大略相似するも、小異無きにはあらず。故に別に暢法師本有り。此の法は曇無讖に出づるも、而して地持より小や廣し。恐らくは讖、人情を發起せんことを誓願すれば此の重複有るならん」(T. 50. 580) というものであった。高昌本と同様に玄暢本にも「十重相」が組み込まれていたかどうか、は興味深いところであるが、如何とも断定しがたい。

玄暢は、四一六年に河西金城で生まれた。若かりし頃、彼の家系は「胡虜」に滅ぼされたが(何の事件を指すか未詳)、唯一人逃るるを得て涼州に赴き、出家した。そのときの法名は慧智といったが、のち玄高に出會い、玄暢と改名した。

師匠の玄高は四〇二年に生まれた。彼は「禪」と「律」に長けた人物であり、麥積山に往き百餘人の師となるなどの興味深い経歴を有する人物である。彼は沮渠蒙遜の生前に北涼に入り、蒙遜の尊敬を得たという。彼が姑臧においても禪師ならびに律師として名を馳せたことは、『高僧傳』卷十一僧隱傳に、僧隱が「西涼州(即姑臧)に玄高法師の禪慧に兼ねて擧き有るを聞き、乃ち負笈して之に從る。是に於いて禪門を學び盡くし、深く律要を解したということから窺える(T. 50. 401)」。玄高傳の概説については湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛敎史』第十四章の「釋玄高」の項を参照されたいが、玄高の傳記の中で玄暢とつよくかわるるのは、彼が死に到った次のような経緯である。

北涼の地に滞在していた玄高は、「(北魏太武帝の)軍、涼境を侵せしとき」に太武帝の舅(密皇后の兄)に當たる陽平王拓跋杜(杜超、傳は『魏書』卷八十三上)によって北涼より都平城に移された。『佛祖統紀』卷三八(T. 49. 354a)はこれを四三二年の出來事である如くに記す。しかし『資治通鑑』卷一二三の元嘉十六年(四三九)の條「魏主自雲中濟河、秋七月、……太

宰陽平王杜超爲後繼……」によって、杜超と玄高の接した年は、姑臧が陥落した四三九年とすべきである。平城において玄高は教化活動をおこなって瞬く間に名を擧げ、太武帝の長子であり太子の拓跋晃の師にまでなった。ところが晃は、反佛教派の旗頭であった崔浩や寇謙之(53)とうまく行かず、彼らに糾弾されて太武帝に嫌疑をかけられるという事件がおきた。そのとき太子に助けの手を差し延べたのが玄高である。彼は太子のために「金光明齋」を設け、丸七日間誠心誠意を盡くして懺悔させた(『金光明經』懺悔品には、過去の悪業をすべて懺悔するという文脈で「如是の衆罪をば今悉く懺悔す」という形式の表現が反復される)。すると太武帝の夢に祖父と父が現れ、叱咤されたという。これによって太子はひとまずは難を逃れることになる(『南齊書』卷五七魏虜傳にも同様の記事がみえる)。ところがこの玄高の力添えはかえって崔浩と寇謙之を刺激した。後、彼らは太武帝にふたたび進言する。「太子の前事は實に謀心あり。但だ高公(玄高)の道術を結ぶが故に先帝をして夢に降らしめしのみ。此の如きの物論は、事迹稍く形かたちわれん。若し誅除せずんば、必ずや巨害を爲さん」と。『廣弘明集』卷二の對應記事によれば四四四年正月以後のことである(T.52.103 ab)。これによって太武帝は激怒し、玄高を逮捕せよとの敕を下した。玄高は四四四年九月に涼州沙門の慧崇(54)と共に幽閉され、同月十五日に四十三歳で處刑された。後代増補發展して鎮護國家思想の經典として有名になる『金光明經』が、ここに北魏の皇太子を中心とする政治的抗争と結びつく形で初めて歴史に登場したのは皮肉である。

玄暢は強力な玄高教團の中でも第一の高弟として布教に活躍した。玄高が幽閉された時、二十九歳の玄暢は平城より六百里離れた朔州雲中郡にいたが、神變の力によって師匠の身に異變が生じたのを察知し、馬で平城に馳せ、果たして師匠の死を知ることになった、という。このあたりの記事の信憑性は措くとして、玄高傳はさらに續き、玄暢はじめ慟哭哀悼する弟子達の前に玄高は蘇生し、がばと起き上がって遺言を垂れたというストーリーに仕上がっている。

翌四四五年(太平眞君六年)、太武帝の廢佛によって玄高の弟子たちは大打撃を被っていたが、ひとり玄暢のみ逃るるを得

て、この年の閏五月十七日に平城を脱出した。代郡上谷を經由し、さらに東行し、太行山脈を越え、幽州・冀州をとおり、その後南西の方角に進んで孟津（盟津）に至る直前、廢佛運動の僧侶彈壓で殺されそうになったところを、命からがらに黄河を越えた。その時の凄まじい状況を玄暢傳は次のように傳えている。

南のかた轉じて將に孟津に至らんとするに、唯だ手に一束の楊枝と一扼の葱葉を把るのみ。虜の騎は追逐し、將に之に及ばんと欲すれば、乃ち楊枝を以て沙を撃つ。沙起りて天闇く、人馬前むを得る能わず。有頃して沙息む。騎已に復た至る。是に於いて身を河中に投ず。唯だ葱葉を以て鼻孔中に内れ、通氣して水を度る。(T.S.O. 377a)

かく辛うじて黄河を渡った玄暢は、その後の行程は明かではないが、出發から約二カ月半後の八月一日揚州に到着した。玄暢の目に、建康は、廢佛の嵐の吹きすさぶ北魏の都平城とは對照的なパラダイスと映ったことであろう。劉宋は文帝の、佛敎に重きをおいた華やかな文化政策がとられ、政治的にも安定をたもった元嘉治世も二十二年目を迎えた年の秋であった。

玄暢の學問は超一流のものであった。傳に「經律に洞曉し、深く禪要に入る」というところの「律」とは、彼の菩薩戒を暗示するかの如くである。「禪要」とは師玄高直傳の深い禪定の境地を指すであろう。『高僧傳』卷十一法期傳によれば、法期は以下に述べるように玄暢が江陵に移った際に隨行した弟子であるが、彼は「十住觀門」のうち九つまでマスターしたけれども、ただひとつ師子奮迅三昧のみは盡くせなかつたという(T.S.O. 389c)。ここに我々は、玄暢の教えた禪法として、師子奮迅三昧を最終要素とする「十住觀門」なる三昧法があったことを窺い知るのである。

他方「經」についても、玄暢は『華嚴經』に初めて分析を試みるという畫期的な業績をのこした。長大をきわめる『華嚴經』は佛馱跋陀羅(Buddhabhadra)によって四二一年に翻譯校訂が完了して以來、經文を科段に分ける等の分析作業は一切なされぬままであった。それを史上はじめて行ったのが玄暢なのであった。しかのみならず、彼は『中論』・『百論』・

『十二門論』のいわゆる三論に通曉する人物でもあった。つまり、佛教の經典と理論と實踐のいづれにも卓越した才能を發揮した稀代の僧侶であったのである。玄暢にたいする文帝の尊敬の念もきわめて強く、皇太子劼(休遠、文帝の長子)の師となってくれるようにと頼んだほどであった。ただし玄暢は、のちに父文帝を殺害することになる劼の人となりを見抜いてか依頼を再三固辭したため、文帝は結局それを實現することはできなかった。

話をもどるが、上に言及した師子奮迅三昧について一言ふれておきたい。この語は玄暢と関係のふかい佛駄跋陀羅譯『華嚴經』にみられ、とりわけ卷四五(入法界品)に廣説されている(Ts. 683 bff.)。いま詳説を試みる餘裕はないが、そこで師子奮迅三昧は「唯だ是れ如來の智慧の境界」なる甚深の三昧だとされている。時代は下がるが、同じく禪定に通じていた南嶽慧思(五一五七七)の『諸法無諍三昧法門』卷上にも述べられ、次のような禪定として定義されている。「神通力を以て、十方佛を供養し、及た衆生を教化し、佛國土を淨め、邊際にも智は滿ち、十地は具足せられ、身を變えること佛の十方に滿つるが如く、佛の神通を學ぶも未だ満足を得ず。是れ師子奮迅三昧なり。唯だ諸佛のみ有り、乃ち能く具足す」と(T. 46. 632 a)。「十地具足」は菩薩の十地(十住)の修得をあらわす點で、この三昧を最終要素とする玄暢の「十住觀門」とも關連するのではなからうか。玄暢の活動において、かかる觀門が本質部分を占めていたことは、菩薩戒思想の傳播を考察する際に看過すべからざる一面である。彼は菩薩戒の受戒法を單にマニュアルとして傳えた人物ではなく、彼の口を通じて人々は大乘を實踐する意味とそのための様々な方法を知り、禪定を實踐したであろうと察するのである。

玄暢傳にもどらう。後年玄暢は弟子の法期とともに荊州江陵に赴き、長沙寺に住することになる。彼が建康を離れたのがきっかりいつであったかは知られないが、玄暢傳の書きぶりからすれば、文帝が崩じ、皇太子劼が太初元年を潛稱した四五三年(『宋書』卷九九元凶劼傳)以降の如くであり、およそ四五五年頃に江陵に移ったと想定してよさそうである。江陵には約二〇年の長きにわたって滞在した。『出三藏記集』卷十一に「江陵玄暢」「荊州暢公」の作として收められる『訶梨跋

摩傳』(鳩摩羅什譯『成實論』の原著者ハリヴァルマンの傳)は、この時期の著作と考えてよいであろう。それから彼は成都に行き、大石寺に住した。先行研究^⑧によって四七六年のことと推定されている。昇明三年(四七九)になると岷山郡北部の廣陽縣域内の齊后山に赴き、六十四歳を迎えた彼は、いったんは骨を埋める覺悟で齊興寺を建立した(四月二十三日)。寺名はこの日南齊の高帝が立ったことに由来する(『南齊書』卷十八にも同様の記事がみられる)。四八二年三月武帝が即位すると、都に戻るようにとの再三の敕により、船で長江を下り、再び荊州を経て、建康へ還ることを餘儀なくされた。しかし旅の途中で病に冒された玄暢は、回復せぬまま都の靈根寺に止住し、永明二年(四八四)六十九歳で死去した。

以上より明らかな通り、玄暢がはじめて建康に到着したのは四四五年である。江陵の長沙寺に移ったのはさらに十年後の四五五年前後である。したがって、玄暢が菩薩戒法を傳えた年代は、かりに『出家人受菩薩戒法』に「長沙寺玄暢」とあるのをそのまま信用するならば、四五五年頃以降のこととなろう。しかし、十年の長きにわたって建康に滞在した彼が、その間に菩薩戒の概念をまったく傳えなかったとは考えられない。それどころか、慧皎の『高僧傳』義解篇の「論」に「(竺道)生・(慧)叡・(玄)暢・(僧)遠は、宗を建業に領む」とあるのをみれば、建康における玄暢の活動には目をみはるものがあつたはずである。従つて玄暢は四四五年以降の十年間に建康で菩薩戒を普及させていたと考える方が自然である。この年代は曇景が建康にやつて來たのとほぼ同じ頃であるが、いずれが先行するかは確定できない。

本節冒頭で觸れたように玄暢の受戒法は曇無讖の系統に屬するが、彼の菩薩戒が誰から授けられたものかはよくわからない。しかし師匠の玄高から授けられたとするのが最も妥當な推測とはいえよう。假にそうであるとすれば、とうぜん玄高じしんも菩薩戒を受持していたことになる。勿論推測の域を出ないが、姑臧に赴き沮渠蒙遜に敬重されたと傳えられる玄高であつてみれば、彼が姑臧で曇無讖直系の菩薩戒を授かつたとしてもあながち不思議ではあるまい。

第四節 求那跋摩

つぎに求那跋摩 (Gunavarman) のもたらした菩薩戒の考察にうつる。『出家人受菩薩戒法』に指摘されるとおり、宋代における菩薩戒の普及を考えるにあたって、求那跋摩の譯業と活動は重要な意味をもつ。『出三藏記集』卷十四および『高僧傳』卷三所載の求那跋摩傳によれば、求那跋摩 (二六七-四三二) は海路で中國にやって来て、元嘉八年 (四三二) 正月に建康に到着し、祇洹寺に住し、文帝の庇護のもとで諸經を譯出したのち、同年の九月二十八日に六十五歳で突然に死去した。求那跋摩はもと罽賓國 (ガンダーラ地方か) を治めた王族の出身であった。彼は二十歳の時罽賓で出家し、とりわけ律に通じて「三藏」の稱號を得たが、三十歳のとき王が死去すると、王位繼承を拒んで國を出で、人間を避けて師子國に達し、闍婆國を経由して中國にやって來たと伝えられる。これによって、『菩薩善戒經』の原典は求那跋摩が三十歳になる以前、即ち三九六年を下限として罽賓で成立していたことが判明する。⁸⁸⁾

『出三藏記集』卷二によれば、求那跋摩の譯出經典は四部ある。すなわち、(一)『菩薩善戒經』十卷 (後述参照)、(二)『優婆塞五戒略論』一卷 (大正一四七六番『優婆塞五戒相經』)、(三)『三歸及優婆塞二十二戒』一卷 (また『善信二十二戒』ともいう)、(四)『曇無德羯磨』一卷 (大正一四三四番『四分比丘尼羯磨法』一卷、また『四分羯磨』である。このうち(二)と(三)には中國成立説がある。また『雜心』(『出三藏記集』卷二の「雜阿毘曇心十三卷 今闕」に對應)は、元嘉三年 (四二六) に徐州刺史王懿 (字は仲德。傳は『宋書』卷四六) の要請によって外國沙門の伊葉波羅 (Isvara) が翻譯を開始したものであるが、「擇品」後半と「論品」の翻譯が爲されなかったのを求那跋摩が翻譯し、校訂を加えて完成したと伝えられる (求那跋摩傳および『出三藏記集』卷十の未詳作者「阿毘曇心序」⁸⁹⁾)。

求那跋摩は三藏法師とされるが、彼の所譯がすべて戒律に關係することは留意すべきであろう。彼は「南林戒壇」との

關わりでも有名である。また比丘尼が正式に受戒するために求那跋摩に大きな期待を寄せた様子は『比丘尼傳』に再三言及されている。さらに求那跋摩の直後に健康にやって来て跋摩が結局果たせなかつた比丘尼授戒の任に當つたという僧伽跋摩 (T 50, 342 b) もやはり三藏法師と號されたことを考慮するならば、戒師を要望していたこの時代、三藏法師の尊稱は經・論に精通せることは勿論、とりわけ授戒師としての資格を含意したようである。

求那跋摩がこれらの經典を八カ月ほどの短期間に翻譯し得たのが事實であるとするならば、それを可能ならしめるのは次の想定である。すなわち、梵文を解して「筆受」や「證文」等を擔當した中國人僧侶の翻譯チーム體制があつたればこそ、求那跋摩は短期間のうちに翻譯をすすめることができたのであつて、彼自身の中國語能力に直接關係しない、と。求那跋摩は健康に到着し祇洹寺に住すると、「俄にして寺に於いて法華及び十地を開講」したが、その様子は「或いは時に譯人を假り、而うして往復懸悟す」というものであつた(『高僧傳』)。これは、彼の講義が流暢な中國語でなされたのではなく、ポイントとなるような議論の多くは通譯を通してやりとりされたことを示している。

さて、『出家人受菩薩戒法』に指摘されるごとく、菩薩戒思想を追う上で重要な『菩薩善戒經』の翻譯年が四三一年であつたという事實はそれ自體有意味であるが、さらに注目すべき點がある。第一は、『高僧傳』の次の記述である。

初め(求那)跋摩京に至るや、文帝從りて菩薩戒を受からんことを欲す。會ま虜寇侵疆し、未だ諮稟するに及ばざるに、奄ちにして遷化せり。本意遂げざるを以て傷恨彌よ深し。(T 50, 341 b)

すなわち、求那跋摩が正月都に到着すると、文帝は彼から菩薩戒を受けようとしたが、折しも北魏軍が宋の國境を侵攻したので、文帝は求那跋摩の指示通りに受戒手續きを進めることができず、そうこうするうちに跋摩はぽっくり逝つてしまった。そのため文帝は本意を實現することができず、大いに悲嘆した、というのである。このエピソードは『出三藏記集』の求那跋摩傳には言及されず、慧皎の情報源が明らかでないが、ともかく文帝が菩薩戒を受けようとした僧侶が求那

跋摩であったという點は重視したい。

この時期、北魏と宋の衝突は斷續的に繰り返され、ほとんど日常茶飯事であったとも考えられる。だがもし上の記事が次の如き状況を反映するものだったとしたらどうであろうか。『宋書』卷五文帝本紀は、元嘉七年の條で「冬十月……戊寅、金墉城、索虜の陷とす所と爲る。十一月癸未、虎牢城、復た索虜の陷とす所と爲る。壬辰、征南大將軍檀道濟北討す。右將軍到彦之、滑臺より奔退す」として、國境付近での劉宋軍の戦況不利を記し、「(元嘉)八年春正月……丁酉、征南大將軍檀道濟、索虜を東平(郡)壽張に破る」として、正月に北魏に一矢を報いたことを掲げる。だが直後には「二月……辛酉、滑臺、索虜の陷とす所と爲る。癸酉、征南大將軍檀道濟、引軍して還る。丁丑、青州刺史蕭思話、棄城して走る」と、劉宋軍の退歩を記している。そして元嘉八年の條には、この後、北魏との争いを直接示す記事はない。つまり、文帝の受戒が實現しなかった背景として、このような元嘉八年正月から二月にかけての一進一退を想定するならば、それは文帝が菩薩戒を希望したのが求那跋摩の建康到着直後であったことを意味する。だとすれば、このことはさらに次の推測を成り立たせる。すなわち、文帝が菩薩戒という新情報にふれたのは求那跋摩の譯經が成る以前であり、通譯を介在させて求那跋摩と會話のやり取りをするうちに、彼の口から菩薩戒の重要性を聴き、受戒を希求するようになったのだ、と。

文帝は菩薩戒というものを如何なる意識でむかえたであろうか。彼は到着早々の求那跋摩に引見し、次のようなやりとりをしたと伝えられる。

(文帝曰く。)弟子は常に齋なまを持ちて殺さざらんことを欲するも、迫られて身を以て物に殉ずれば、志に従うことを獲ず。法師は既に萬里を遠しとせず、此の國に來化せり。將た何を以てか之を教うるや、と。

跋摩曰く。夫れ道は心に在り、事に在らず。法は己に由り、人に由るに非ず。且つ帝王は匹夫と修むる所各の異なり。匹夫は身は賤、名は劣にして、言令威ならず。若し己に剋みずからちて躬みずからを苦しめずんば、將た何ぞ用を爲さん。帝王

は四海を以て家と爲し、萬民を子と爲す。一嘉言を出だせば、則ち士女は感な悦び、一善政を布けば、則ち人・神以て和す。刑、命を天^あらず、役、力を勞せしむること無くれば、則ち風雨をして時に適わしめ、寒暖をして節に應ぜしめ、百穀は滋繁し、桑麻は鬱茂せん。此の如くに齋を持さば、齋も亦た大なり。此く如くに殺さざれば、徳も亦た衆し。寧んぞ半日の餐を闕きて一禽の命を全うし、然る後に方めて弘く濟うと爲すに在らんや、と。(T 50. 341a)

この問答に感服した文帝は、先述の通り求那跋摩を祇洹寺に住せしめ、強力な支援體制をとることになるのである。上のやりとりにおいて、文帝の質問のポイントが「齋」と「不殺生」という根本的な實踐項目に置かれ、求那跋摩がそれに答えて、匹夫の場合と區別した形で、文帝に一種の佛敎的帝王學を敎授しているのは興味深い。そして、ここに見られる文帝と求那跋摩の間の「奉佛皇帝と佛敎僧侶」という關係が、文帝の菩薩戒觀と無縁であったとすべきではなからう。つまり、文帝の受戒意識もたんなる一優婆塞としてのそれというよりも、あくまで宋王朝の皇帝としてであったと解釋する方が眞實に近いように思われる。

次に、『菩薩善戒經』が求那跋摩の生存中に翻譯を完了しなかったことは一應留意しておく必要がある。對應する現存經典としては、大正一五八二番『菩薩善戒經』九卷ならびに受戒法を直接のべる同一五八三番『菩薩善戒經一巻 優波離問菩薩受戒法』があり、經錄としては、『出三藏記集』卷九の僧祐撰「菩薩善戒・菩薩地持二經記」がある(T 55. 62c-63a)。同經記の中で僧祐は、『菩薩善戒經』の系統に二本があったことを告げている。すなわち、(一)『菩薩善戒經』を經名とし、大正一五八三番に相當する「優波離問受戒法」を第一巻として先に掲げた後に、大正一五八二番に相當するものが新たに「如是我聞」ニ々と續く全三十品十卷構成の本と、(二)『菩薩地經』を經名とし(現行本も各品は「菩薩地」品と呼稱されている)、十八品、四品、八品の三段構成の本の二種である。さらに僧祐は、比較検討してみると二本は文句が同一で二品のみ分品上の名がやや異なるのみであるから同一經典と推測されるけれども、諸品に混亂があったり先後の箇所食い違い

が見られたりするため、結論としては、いづれが求那跋摩譯の正本かは分からないとする。おそらく同じ事情を述べているのであろう、『高僧傳』求那跋摩傳は『菩薩善戒經』の譯出について次のようにいう。「後、祇洹(寺)の慧義請いて菩薩善戒を出ださしむ。始め二十八品を得、後、弟子二品を代出し、三十品を成す。未だ繕寫に及ばざりしときに序品及び戒品を失う。故に今猶お兩本あり。或いは菩薩戒地と稱す」と(T. 50. 341a)。ここに、當時のテキストに混亂があったこと、「二品」が求那跋摩譯ではなく彼の弟子の譯であったこと、序品と戒品が紛失したことが知られる。「二品」を弟子が代出したというのは、恐らく求那跋摩が逝去したためであろう。その「二品」とは、序品と戒品ではなく、末尾の二品のことであって、大正一五八三番を含む戒品は求那跋摩自身の譯であり、四三一年九月末には成立していたと推測する。⁶⁴

文帝が求那跋摩の到着以前に、曇無讖譯『菩薩地持經』に述べられる菩薩戒をまったく知らなかったとは言い切れない。というのも『菩薩地持經』が建康に伝えられたのがいつであったかは確定できないのである。『高僧傳』卷二も「曇無讖出だす所の諸經は元嘉中(四二四-四五三)に至りて方めて建業に傳われり」(T. 50. 337a)とするのみで、明確な年限を與えない。この問題を考える場合に類推の手がかりになるのは、おなじ曇無讖が翻譯した『大般涅槃經』が建康に傳來した年であろう。それが元嘉五年または六年(四二八または四二九)以降であり、元嘉十年(四三三)以前であったことは確實である。⁶⁵ 塚本善隆氏は元嘉七年あるいは八年のことと推定される。このことから求那跋摩の活動とほぼ同時期に『菩薩地持經』と『菩薩戒本』が建康にもたらされたとみることは可能である。

ただし、たとい四三一年頃に『菩薩地持經』の存在が建康で知られていたとしても、それが十分に理解され消化されるまでには、相當の年月を想定しなければならぬ。また、菩薩戒概念の傳播を考察する際には、菩薩戒テキストの傳來した時期がいつだったかという問題よりも、戒師を伴った受菩薩戒法の傳來がいつだったかという問題の方が決定的に重要である。つまり、テキストの傳播の問題と實際の受戒に不可欠な受戒法の傳播の問題は別個に理解すべきである。さきに

述べたように、いわゆる高昌本や玄暢本の建康傳來は四四〇年代初頭以前ではあり得ず、加えて求那跋摩は自らのもたらした菩薩戒情報が十分浸透せぬ間に急逝したのである。建康の佛教徒にとって四三〇年代とは、本格的な受菩薩戒法の傳來を鶴首して待っていた時代であったと規定してよいであろう。

次のように言い換えてもよい。時間の幅を少し廣げて、四三一年およびその後十数年間の建康を想定すると、當時の佛教徒は敦煌・姑臧經由の北傳の菩薩戒(曇景本・玄暢本)と、それとは全く別個に求那跋摩がもたらした南傳の菩薩戒をほぼ同時に知らされたことになる。しかのみならず、求那跋摩の没して間もない四三五年には、求那跋陀羅(Gunabhadra、三九四—四六八)が廣州に到着し、次いで建康に移って『勝鬘經』その他を翻譯し、絶大なる影響を與えたのであるが、その彼もまたインド(中天竺か)で菩薩戒を受けていたのである(求那跋陀羅傳)。これら全く新しい戒律概念の建康におけるインパクトたるや想像をはるかに超えるものだったに相違ない。したがって、在家・出家を問わず、菩薩戒を受けた者こそが眞の大乗菩薩と判断され、菩薩戒が急速に普及したのではないかと推測される。

最後に、求那跋摩が直接關與した事例ではないが、この時期の建康における僧尼の受戒例を擧げておきたい。『比丘尼傳』卷二法盛尼傳によれば、建福寺の法盛尼は道場寺の偶法師(未詳)より菩薩戒を受けたと傳えられる。彼女は晩年の元嘉十四年(四三七)に出家し、元嘉十六年(四三九)の九月末に七十二歳で死去したから、受戒時期はこの間に特定される。そして、それ以前に戒師の偶法師も菩薩戒を受持していたことになる。この時期、建康で菩薩戒が實際すでに受持されていたことは注目し得る。玄暢や曇景の受戒法がまだ建康に傳わっていないことは、我々の先の考察から間違いない。とすれば、偶法師の受戒法はいったい何に由來すると解釋すべきであろうか。文獻的裏付けは得られないが、『菩薩善戒經』にもとづく受戒法がある程度普及していたか、求那跋摩あるいはそれ以外のインド人僧侶(僧伽跋摩または求那跋陀羅)が授戒にあたったかの推測が成り立つてであろう。

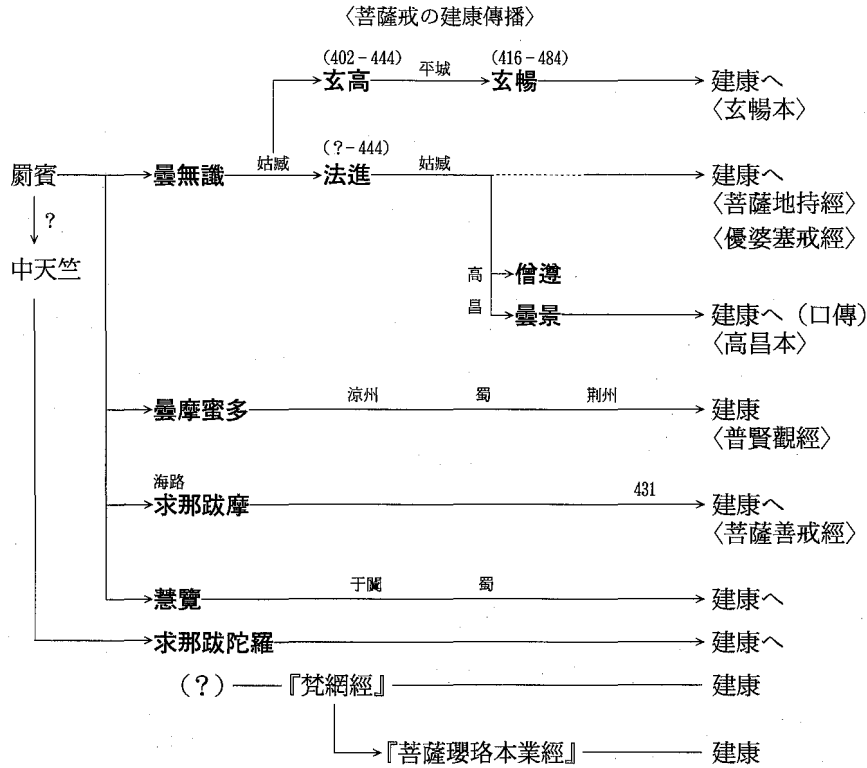
第五節 慧 覽

『高僧傳』をしらべると、さきの『出家人受菩薩戒法』には指摘されない、もう一つ別な菩薩戒の系統があったことが判明する。鬪賓（ここでは明確にガンダーラ地方である）で佛鉢を見た僧侶の一人として知られる慧覽（註）が受持していた菩薩戒である。

『高僧傳』卷十一慧覽傳にいう。「釋慧覽。姓は成、酒泉の人なり。少くして玄高（ぶつ）と俱に寂觀を以て稱えらる。覽、曾て西域に遊び、佛鉢を頂戴す。仍りて鬪賓に於いて達摩比丘より禪要を諮受す。達摩は曾て定に入り、兜率天に往き、彌勒菩薩より菩薩戒を受かり、後、戒法を以て覽に授く」と（T. 50, 399a）。『名僧傳抄』に残る名僧傳卷二十惠檀傳の記述も類似するが、「元嘉四年（四二七）樹上に於いて菩薩戒本を得。定に入り彌勒（まろ）に見ゆ」云々とあり、元嘉四年という年代を明記する點は注目される。おそらく曇無讖譯『菩薩地持經』は姑臧で成立していたであろうが、求那跋摩譯『菩薩善戒經』はまだ存在していなかった時期のことである。

慧覽傳の兜率天云々の信憑性はさておくとしても、慧覽が菩薩戒を受持していたのは信じてよいだろう。のちに彼は于闐で菩薩戒を諸僧に授け、吐谷渾を經由し、蜀に左軍寺が成るとそこに住し、羅天宮寺（未詳。宋元明三本は羅府天宮寺に作る）に移り、宋の文帝の請により都に出て、鍾山定林寺に住した。ついで孝武帝が中興寺を建てると、敕によりその寺に住し、大明中（四五七-四六四）に六十餘歳で死去した。慧覽は「少くして玄高（四〇二-四四四）と俱に寂觀を以て稱えらる」と評されるほどの大禪師であった以上、その影響力も推して知るべしというべきである。年齢的にも玄高と同じ世代に屬し、玄高の弟子の玄暢よりも一世代上である。菩薩戒の系統としては、彼の傳えたのは曇無讖のものと由來が同じでないため、内容はわからぬながらも別系統と考える必要がある。

最後に、菩薩戒の建康傳播の様子を左のように圖示し、本章の結びにかえたい。



第三章 齋と菩薩戒

第一節 齋についての豫備的考察

佛教の實踐の側面にかかる菩薩戒は、同時代のその他諸々の佛教活動とどのように關係したであろうか。本節では、菩薩戒思想が流布した基盤として「齋」の問題を考察する爲の準備作業として、菩薩戒導入以前における「齋」の種々相を確認しておきたい。⁶⁸⁾

佛教における「齋」の用例を調べると、いくつかのパターンがあるが、文脈に應じて意味するところはさまざまである。あらゆる用例に妥當するような、最大公約數としての意味は何かといえ、⁶⁹⁾「心身を清淨に保って集團で營まれた佛教儀禮」という漠然とした規程しかできないように思われる。しかし對象とする時代を梁初までに限定し、豫備的に齋を大まかに分類するならば、次の

ような幾つかの視點が設定できよう。まず、聖僧齋など僧侶に食事供養することを主眼とする場合（いわゆる「齋」と意味的に重なるもの）と、ある種の修行を言い表している場合の二つに分類する方法がある。また、齋を行う場所を觀點として、在家者が自宅で行う場合と寺で行う場合に分類する方法もある。定例的・日常的なもの（すなわち八關齋）と、ある特定の目的を實現することを祈願して設けられる非定例的なものとに區別することも有効である。單なる「齋」「設齋」などの莫とした表現ではなく、「齋」という名稱を有するものもある。さらに、皇帝であるか貴族であるか庶民であるかといった齋主の社會的立場や身分も、齋の規模や場所にかんして、齋のあり方と不可分に關係するであろう。かく齋の考察には多様な視點が不可欠なのであるが、西晉から梁までの文献を見わたすと、時代を通じてほぼ一貫する性格と變化の様子があつたことが窺われる。

中國に佛教がいつどのように傳つたかという大問題はさておき、以下に言及するように、すでに三國時代の吳から西晉・東晉時代に、過去を悔い改めるために、あるいは將來のしかじかの事柄を祈願するために、佛教儀禮としての齋を行つた事實が認められることは看過できない。このような儀式が、中國という土壌の中にあつて佛教固有の要素だけから成立し發展したとは考えにくく、たとえば道教儀禮との關係も本來は考察されるべきであろうが、本稿ではそこまで踏み込む餘裕はないため、専ら佛教の内相として齋のもつ意義を考察するにとどめたい。

佛教の「齋」の早い例は、後漢の明帝時代に楚王英が「黃老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尙び、契齋すること三月、神と誓いを爲」したことに認められる。三國吳の時代になると、江南にはじめて佛教が傳來する契機を作つた人物、康僧會が「齋」や「燒香」「懺悔」を行つていたことが知られる。吳の地にまだ佛教がなかつた赤烏十年（二四七）、彼は建業にいたり、「茅茨」を建て「設像行道」した。當時かの地で人々は沙門など見たことがなかった。不審人物とみられた康僧會は、孫權に詰問される。その結果、孫權は、釋迦如來の遺骨舍利を得ることができれば佛塔を建ててもよいが、もし嘘で

あつたら國の常罰を科すという約束を交わす。康僧會は約束の日にちを七日に限り、同法の輩と「靜室じやうしつに潔齋し、銅瓶を以て凡にお加き、燒香し禮請」して舍利の感應を祈願した。しかし、結局七日で舍利を手に入れることはできず、「三七」すなわち三週間かかって舍利を得ることができた(康僧會傳)。齋の效力發現期間について一週間を單位とする思考法、とりわけ「三七」という概念は、これ以降いくつかの文脈においてキー・ワードとしてあらわれることに豫め注意を喚起しておきたい。

いうまでもなく、康僧會より後の時代にも、竺法曠(東晉の簡文帝時代)や竺曇猷(東晉の太元年間)の「禮懺」など數多くの「齋」「禮拜」「懺悔・悔過」の實例を確認することができ、災難を避ける・病氣の回復を祈願するなど、さまざまな目的をもって催されたことが窺われる。⁷³⁾

〈八關齋概説〉

六朝時代、在家佛教信者が行った齋として最もポピュラーなものは八關齋(八戒齋)である。また集團の佛教儀禮を表す語に「布薩」がある。「布薩」は音譯であり(*uposatha, upavassatha*などに對應)、「善宿」「淨住」「長養」等と意譯される。⁷⁴⁾ 布薩には出家のものと在家のものがあり、在家の布薩の典型が問題の八關齋である。周知のように八關齋は元來インドの傳統宗教に端を發し、古い時代に佛教に在家の行うべき儀禮として取り込まれた。

八關齋に關説する翻譯經典は數多いが、とくに八關齋の内容を列舉したテキストとしては次を舉げることができよう。
 『齋經』(大正八七番、吳の支謙譯)、『優陂夷墮舍迦經』(大正八八番、失譯)、『中阿含經』卷五五の持齋經(大正二六番、東晉の僧伽提婆譯)、『大智度論』卷十三(大正二五〇九番、鳩摩羅什譯)、『十住毘婆沙論』卷八(大正二五二二番、鳩摩羅什譯)、『八關齋經』(大正八九番、劉宋の沮渠京聲譯)などである。さいごの『八關齋經』は、『出三藏記集』卷十二所載の僧祐撰「法苑雜緣原始集」

目録に載せるところの「八關齋緣記 出八關齋經」に對應する。

これらにひろく述べられる八關齋の内容を一應確認しておく以下の如くである。まず、八關齋を行うべき日にちは、月六日の齋日(八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日)である。このほかに、『大智度論』卷十三は、「若し十二月に一日より十五日に至りこの戒(一日戒、八戒)を受持せば、其の福は甚だ多し」(T 26, 159b)と、毎月の前半を八關齋に費やす方法もオプションとして記載する。『十住毘婆沙論』卷八では、十五日を一忌と數え、冬至以後の四十五日を「三忌」として八關齋を行うべき日にちに加えている(T 26, 60a)。

八戒とは、テキストにより表現は若干異なるが、要するに次の八項目を指す。(一)生物を殺したり他人に殺させたりすることなく、衆生に慈悲の念を抱く。(二)他人の所有物に貪著して盗むことをしたり他人に盗ませたりすることなく、布施を行う。(三)房事を行ったり思ったりせず、身を清淨に保つ(不淫。不邪淫とは異なる)。(四)虚偽を語ったり他人に語らせたりしない。(五)酒を飲んだり他人に飲ませたりしない。(六)花や装身具で身を飾ったり香をつけたり、化粧をしたりしない。また歌舞演藝や音楽を行ったり見に行ったりしない。(七)高く大きく安樂なベッドで睡眠をとったり他人にとらせたりしない。(八)正午を過ぎたら、飲みもの類を除いて、食物を攝取したり他人に攝取させたりしない。——以上をみて氣づくのは、八項目のほとんどが「ししない」という禁戒の形で述べられている點である。勿論これらを守ることが八關齋の必要條件ではあるけれども、ここから八關齋で實際に爲された事柄は見えてこない。極端な話、齋日に一切の行爲を停止していれば八關齋を行ったことになるのかといえ、實はそうではないのである。では、齋日に人々は何をしていたのか。この點は、八關齋の内實を理解するために、そして八關齋とそれ以外の齋の形式に共通する要素を理解するために重要と思われるので、以下に考察をすすめる。

〈修行の場としての齋〉

在家佛教徒と齋は密接な関係にあるが、それは齋が出家者と没交渉であったことを意味しない。事實はむしろ逆であつて、修行としての齋は時に出家者と在家者が一緒に行つたふしがある。このことは八關齋に限らず、齋一般に妥當する。八關齋について、經典のレヴェルでいえば、もちろん多くのものは八關齋の教えを佛が在家に語るといふ構成をもつ。京聲譯『八關齋經』の導入部のように、佛が比丘にたいして、もし在家の男女が八關齋を知りたいと望むならば以下に記されるように教えよ、と告げる體裁をとるものもある (T 152)。かく極論してしまえば八關齋は在家のためのものだと言ふはかはないのであるが、にもかかわらず、中國佛教においては、それほど單純な圖式で八關齋やそれ以外の齋をくくることは確でないと思われる。

凡そいつの時代にも、佛教儀禮を行う人々に、我々は、眞摯なる人々と儀禮が形式的・表層的にすぎなかつた人々の二型を想定すべきであろう。前者の型に屬する人物として、東晉佛教の代表者とも言うべき支遁 (三二四—三六六) の「八關齋詩序」(『廣弘明集』卷三十) には、十月二十二日 (年代は不明) に、吳の土山墓下に道俗二十四人 (道士白衣凡二十四人) が集合し、二十三日の早朝より二十四日まで丸二十四時間、八關齋を行つたことが記される。ここで、出家と在家がともに修行にはげんだという點、八關齋を主題とするこの作品が、在家ではなく出家僧であつた支遁を作者とする點は注目に値する。「八關齋詩」三首からは、八關齋が堂内で營なまれ、入堂に先だつて沐浴して身を潔めたことや、朝・晝・夕に懺悔ないし悔過と禮拜を行つたことが浮び上がってくる。また「五月長齋詩」の存在は、彼が年三度の長齋 (後述) も實行していたことを示唆する (T 52, 350 ab)。

また、『法苑珠林』卷十七所引の南齊の王琰「冥祥記」によれば、道冏 (高麗本は道環に作る) は、宋の元嘉二年 (四二五) の九月に洛陽で「普賢齋」を開催し、道俗四十人ばかりが集まり、一週間にわたつて修行をおこない、翌年 (四二六)

の十二月には在家宅でふたたび普賢齋をおこなったという (T 53, 408 c-409 a)。

さらに、元嘉九年 (四三三) には潯陽の張須元なる人物が自宅で八關齋を設け、道俗數十人が集い、靈驗により舍利を得たという (『法苑珠林』卷四十 T 53, 601 c)。

これら三つの例は、齋が道俗雙方にとって修行の場であったことを示すのであって、たんに在家の齋に僧侶が指導のために関わったと解すべきでない。このことは、八關齋、あるいは齋一般、のもつ意圖をよく表している。『大智度論』卷十三には八關齋の當日に「諸佛が命の盡き果てるまで殺生しないように、私某甲は一日一夜殺生いたしませぬ」云々と八項目の一事について誓うべきことが書いてある。これによれば、齋日に在家者は「諸佛の如く」生活するのである。また『齋經』など先述の八關齋關係經典においては「阿羅漢の如く」あるいは「真人の如く」に八つの項目の一事をたもつ、という表現が見受けられる。年代は下がるが、淨影寺慧遠 (五三三-五九二) の『大乘義章』卷十二「八戒齋義」においても、八關齋の日には在家が出家の戒律を守るのだという性格規定が窺われる (八戒是在家人得持出家戒 T 44, 76 c)。これらのことから我々は、八關齋において在家信者が諸佛や阿羅漢、あるいは出家僧と同等の清淨な生活を營むという意味で、在家・出家の本質的區別がなくなること、それが道俗が一致して修行をなし得た基盤となったであろうことを知るのである。^⑧

但しこれは現實のあらゆる八關齋が修行の場として機能したことを意味しない。現實はむしろ正反對の姿に結實したことも多かったようである。天監八年 (五〇九) の「捨身願疏」(『廣弘明集』卷二八) のなかで、沈約 (四四一-五一三) は八關齋の實態を嘆いていう。「これはそもそも世俗の教化を盛んにするためのものであって、僧侶の作法ではないとはいえ、世間のものたちはきちがえ、正しいやりかたをすっかり見失っている。たとえば、名僧をわざわざお招きしておきながら、がらんとした部屋のなかにほうり出し、主人は枕を高くして眠ったり、閑靜な座敷で安逸にふけったりしている。それを八關齋とよぶのは實際とは縁遠いものであって、布施供養の縁はあるものの、煩惱斷滅の行爲とはならぬ」と。これは八

關齋が慣わしとなって久しい梁初の墮落した八關齋への警鐘である。同時に、八關齋とはそもそも煩惱を断ずるための修行（斷漏之業）でなければならぬという、八關齋のあるべき姿が沈約の嘆きを通じて語られている。また梁の簡文帝（在位五四九—五五二）の「八關齋制・序」（『廣弘明集』卷二八）には、八關齋を眞面目にやり遂げるための規制事項が列擧されているが、その中には、例えば、八關齋の最中に居眠りをした場合に罰則として行うべき禮拜や聽經の回数が規定されている。これは、五世紀中頃に皇帝が關齋するような公的八關齋における、墮落の實態と改革の意志を反映するものと考えられる。中途半端な気持ちで八關齋に参加する者たちにとっては、月六日の八關齋は、睡眠不足などによって、かなり辛いものと感じられたことであろう。

話はもとに戻るが、眞摯な佛教徒にとって、八關齋が道俗雙方の修行の場であり得たということは、時に八關齋がそれと本來は結びつかないような種々の行事を行う際の「場」を提供するという機能も可能にした。たとえば、『高僧傳』卷十二慧紹傳によれば、慧紹（四二四—四五二）は、臨川郡の招提寺において燒身を圖り、東山の石室に薪を積み上げ、その中に體が入るだけの龕を設けた。そして師匠の僧要の反對を押し切って、燒身の日、東山において「大衆八關」を設けて知友に別れを告げ、初夜の行道の時間になると、大衆の見守るなかで行香し、薪に火をともした云々とある（F 55, 451c）。また『法苑珠林』卷九七所引の「冥祥記」によれば、江陵長沙寺の慧遠は、孝建二年（四五五）に死期をさとり、常々親しかった楊道産（傳不明）に「明日の夕べ、私はあなたの家で逝くだろう」と預言した。次の日、道産は「八關」を設け、晩のあいだじゅう燃燈し続けた。初夜・中夜は變化のないままに過ぎたが、「四更の後」とあるから朝四時頃であろうか、慧遠は疲勞を告げて横になった。すると顔色が次第に變わって行き、しばらくして亡くなったという（F 53, 1003c—1004a）。ここに紹介した二つの逸話は、僧侶の死と關連して八關齋が催されたことを示している。八關齋のこのような在り方は、その本來の意義や目的とは直接關係しない。しかし、八戒の各項目を想起すれば明らかのように、不殺生などの五つの戒をたもち、

食事を制限し、歌舞・音楽などの快樂の對象から身を遠ざけ、そして睡眠を減らして讀經等に精勵するという生活態度は、佛教徒としての半ば普遍的生活規範に合致したものであり、しかもそれは八關齋以外にも適用しようと思えば十分適用可能な態度である。であれば、在家が佛教のおしえる理想的生活をおくるといふ意味において、八關齋がそれ自體を目的とするのではなしに、他の行事の基盤となるような「場」として機能したとしてもあながち不思議ではあるまい。さらに類似的事例を指摘するならば、孝建元年（四五四）、文帝の諱日（命日）に中興寺で孝武帝以下群臣により八關齋が開催された例がある（『宋書』卷八九・『南史』卷二六の袁粲傳¹⁸）。

〈齋と講義〉

齋日に講義を交えたことは相當に多かったと思われる。例えば『出三藏記集』卷八「正法華經後記」（作者未詳）からは、西晉の永熙元年（二九〇年）九月十四日の齋日に、洛陽の東牛寺で、竺法護譯『正法華經』の講義と讀誦が盛大に行われた事實が窺える。¹⁹さらに『廣弘明集』卷二六に收める梁の武帝「斷酒肉文」をみると、次のごとき記述に出會う。

……五月二十三日の朝、光宅寺の法雲が華林殿の前で東向の高座に登り「法師」となり、瓦官寺の慧明が西向の高座に登り「都講」となった。（まず慧明が）『涅槃經』四相品の四分の一を讀唱し、食肉は大慈の種子を斷ずの義を述べた。法雲がこれを解釋した。天子が自らおでましになり、自らの席を高座の北の地べたに敷いた。僧尼二衆は各々順序通りならんで座った。講義が終わると、耆闍寺の道澄が西向の高座に登り、この斷肉の文を讀み上げ、ついで所傳の語を讀唱した。讀唱し終えると、また禮拜懺悔し、あまねく中食を設け、終わると退出した。（T 29, 299a）

何年の五月二十三日のことか今詳らかにしないが、ここには講義の詳しい様子と各人の位置關係が明らかにされている。武帝は座を低めながらも、古來の「南面」の習慣どおり（『易』説卦「聖人南面而聽天下」など）、北に席をとり、「法師」の法雲

は武帝からみて右手になる西側の「東向高座」に位置し、「都講」の慧明は東側の「西向高座」に位置している。そして「都講」すなわち唱經者の任にあたる慧明がまず經典を讀唱したのをうけて、「法師」すなわち解説者の任にあたる法雲が經文を解釋した。⁸⁰ここで二十三日という日付は在家にとって齋日を意味する。このことは、これに續く記事——律中に斷肉のことが書かれていないので、さらに同月二十九日に再び武帝が敕して義學僧百四十一人と義學尼五十七人を召集して討論を行ったこと——からも明らかにみとれる。二十九日が二十三日の次の齋日であることは論をまたないであろう。従ってこれらは、武帝がわざわざ齋日にあてて専門の僧侶に講義を行わせ、中食を設けたことの證である。⁸¹

以上によって六齋日に行われた齋會で經典の讀誦と講義が行われた事實があつたのは明らかであるが、六朝時代の齋會において必ず講義が爲されたかどうかは解釋が分かれるであろう。ここで問題となるのは齋主の社會的立場である。例えば『法苑珠林』卷十八所引「冥祥記」が告げるところの晉の會稽郡剡縣の人、周璫が阪怡村の自宅で行つた八關齋の事例をみると、經典を轉讀してもらつただけに街から僧侶を呼んでいる (T 53, 470-478a)。このような場合に八關齋と講義が結び付かないのはいうまでもない。しかし他方、都で奉佛の王侯貴族が盛大に齋會を催した場合には、その大半に特定の經典の講義と讀誦が伴っていたとしても不思議ではない。とりわけ齋會の場所が寺院やそれに準ずる在家の施設であつた場合、在家信者が集團で集まつて學識の高い僧侶の講義を聽くことのできる場は齋會において他に想定しにくい。齋會は多數の在家信者集團に讀誦すべき經典の文言の意味を理解させるには格好の場であつたと思われるのである。

〈齋と懺悔など〉

曇無讖の弟子の法進(=道進)が中國佛教史上初の受菩薩戒者であり、受戒にあたり、曇無讖が懺悔の徹底を要求したことはさきに述べた。ただし、過去の惡業を反省し悔いるということは、菩薩戒に限られたことではない。懺悔は菩薩戒導

入より遙か以前の時代から中國で知られていた。懺悔思想を述べる初期經典としては、『法鏡經』や『郁迦羅越問菩薩行經』施品がある。さらに、敦煌菩薩と稱えられた西晉の大乗佛教僧、竺法護の翻譯經典には、多く「懺悔」「悔過」に言及するパッセージがみられ(例えば『舍利弗悔過經』⁸²⁾や『彌勒菩薩所問本願經』)、西晉時代に、無始よりの一切の罪業を十方諸佛に悔過するという形式の懺悔が知られていたのは確實である。また、鳩摩羅什譯『大智度論』卷十三の述べる八關齋は「一日戒」とよばれ、佛法僧に歸依した後に、「我某甲は、若しくは身業善ならず、若しくは口業善ならず、若しくは意業善ならず。貪欲・瞋恚・愚癡の故に。若しくは今世、若しくは過世に是の如き罪あれば、今日誠心もて懺悔す」(T.25, 159b)と懺悔すべきことを規定する。ここで懺悔が八關齋の一要素として登場するのは留意すべきである。

以上は翻譯經典上の記録であるから、經典に規定された情報と實際に中國で行われた事柄は結び付かないのではないかと疑うこともできるであろう。だがこの疑念は、次に掲げる『法苑珠林』卷四二に引く「冥祥記」の衛士度の記事によって否定される。

時に復た汲郡の衛士度あり。亦た苦行の居士なり。則公(闕公則、宋元明三本は公則に作る)を師とす。其の母も又た甚だ信向し、誦經・長齋し、常に僧に飯わす。……度は善く文辭有り、八關懺文を作る。晉末に齋する者は尙お之を用う。晉の永昌中(三二二—三二三)に死せり。(T.53, 616b)

闕公則の弟子衛士度が『八關懺文』を作製し、東晉末まで齋を行う人々はこれを用いたというのである。彼は『抄摩訶般若波羅蜜道行經』二巻を撰したと伝えられる學識の高い佛教學者であった(T.55, 14a)。『高僧傳』卷一帛遠傳末に略傳があり(T.50, 327c)、「時に晉惠の世に又た優婆塞の衛士度有り」と書かれているから、衛士度は西晉の惠帝時代(二九〇—三〇六)から活躍していた在家信者であった。

ここで注目したいのは、内容がわからないながらも、衛士度が『八關懺文』なる一種のマニュアル本を残し普及した點

である。このことは、この時代すでに八關齋の中で懺悔がある一定の方法によって爲されていたことを示す。懺悔のことは牟子『理惑論』にもみられ、「五戒を保つものは月に六度の齋を行ない、齋の日には心を一途に集中し、罪を反省して心機一轉をはかる。」⁽⁵²⁾と言われている (T 52, 2a)。

さらに話をすすめよう。郗超(三三六—三七七)の『奉法要』は、東晉の佛教活動の實體を窺わしめる貴重な資料であるが、郗超は冒頭で、三世十方への「三自歸」を説いた後、三世一切の佛法僧に毎に禮拜・懺悔せよという。それと並んで「一切衆生を慈念し、願わくは悉く度脱するを得させしめん」と、「願」が説かれる。つづいて五戒(不殺・不盜・不淫・不欺・不飲酒)が述べられる。ちなみに五戒は、必ずしも五つすべてを完備しなければ無意味になってしまうようなものではなく、個々の戒を獨立して保つてもある程度の效力をもつと考えられた(五戒の分受説)⁽⁵³⁾。そして五戒の次に説明されるのが、年三回の長齋(正月・五月・九月の一日から十五日)と月六日の齋である。長齋の出典は不明である。さきにふれた衛士度の記事によって、西晉の時代に、すでに人々が長齋を行っていたと思われるが、その時代までのインド撰述文獻の中に、長齋の明確な典據は見い出せない。『出三藏記集』卷十一には「歲三長齋緣記 第十一 出正齋經」とあるが(T 55, 91a)、『正齋經』は現存せず、後代の經錄に安世高譯とされたり竺法護譯とされたりしており、疑經の確率も少なくない。三長齋は、明確に中國撰述の疑經である『梵網經』や『提謂經』が好むものでもある。⁽⁵⁴⁾

『奉法要』の構成に戻ると、齋の日にちが規定された後、項目立てが必ずしも明瞭でないけれども、齋で具體的に行われる事柄が列擧される。その中に、「悔過自責」(過去の罪業を厳しく悔い改めること)と「行四等心」(慈・悲・喜・捨の四無量心を實踐すること)が含まれているのは無視できない。また別に、齋日に行う事柄として「專惟玄觀」と「講誦法言」が擧げられ、そして空を實踐することができなければ六思念(念佛・念經・念僧・念施・念戒・念天)⁽⁵⁵⁾に勤めるようにと規定されている(齋日唯得專惟玄觀、講誦法言。若不能行空、當習六思念。T 52, 86b)。ここで「玄觀」とは、文脈上、空を觀ずる一種の禪定に相違

ない。——以上から窺い知られるように、『奉法要』の述べる八關齋は、明らかに大乘の立場からの八關齋である。⁸⁸⁾「齋は沒故者、現存の知友や親戚、そして一切の衆生の爲である」という考え方も、端的に大乘の利他行思想のあらわれである。上に、『奉法要』が冒頭で三歸五戒と禮拜懺悔に續いて發願を述べていることにふれた。發願(發心・誓願・弘誓・弘誓鎧なども同じ意味で解する)のことは、インド初期大乘の根幹にかかわり、大乘經典にしばしば説かれるものである。先にもふれた東晉の支遁の『八關齋詩』に、「哀感いよいよまわまって、あまねく衆生を濟度しようと誓願するときには、齋堂にあるひとびと、みながみな、一つの舟に乗っている」(T 52. 350 ab)⁸⁹⁾とあるのも考慮に入れるならば、「願」も中國に大乘を實踐する人々の「齋」において、いち早く行われていた項目の一つだったのであろう。⁹⁰⁾

〈非定例的齋會〉

八關齋や長齋といった開催日が一定の齋會とは別に、普賢齋、金光明齋、觀世音齋という特殊な齋會が行われた記録がある。これらに共通するのは、齋名に特定の經典名または神格名が冠せられている點と開催日が長期にわたる點である。そしてこれらにおいては、齋會の目的がはっきりしており、ときに七日後、より多くは齋の最終段階で、一種の超常現象が起ったことがしばしば記載されている。各事例は開催年が特定できぬものが多いが、ほぼ年代順にならべて以下に列記してみよう。

『高僧傳』卷七僧苞傳によれば、僧苞は、若年に長安で鳩摩羅什に師事した後、劉宋の永初中(四二〇—四三二)に北徐に遊び、黃山精舍という寺院で靜・定二法師に學び、そこで「三七普賢齋懺」を行った。第七日になると、白鶴が飛來して、普賢菩薩像の前に集まった。正午の行香が終わると去っていった。最終日の第二十一日には、夕暮れに、四人の黃衣をまとった人々が現れて、塔のまわりを數回遶って忽然と消えた(T 50. 369 b)。

『比丘尼傳』卷二玄藻尼傳によれば、玄藻尼は、出家する以前、十餘歳の時に大病をわずらった。そのため父の路安苟(吳郡の人とされるが詳細は不明)は、僧侶の指示によって、彼女の病氣の治癒のために、自宅で「觀世音齋」を設けた。七日が経った日の初夜、一尺ほどの金像があらわれて彼女のからだを三度マッサージした。それによって病氣が癒えたという。この正確な年代は不明であるが、元嘉十六年(四三九)以前の出来事であったことは確かである(Ts, 938a)。

普賢齋の開催者として先に言及した道罔は、元嘉十九年(四四二)九月に「十日觀世音齋」を設けた(『法苑珠林』卷六五 T 53, 784c-785a 『太平廣記』卷一一)。彼はこの十日にわたる觀世音齋の九日目が終わった夜の四更、皆が眠る間、ひとり禮拜を濟ませ、坐禪をしようとした。その時、四方の壁から半身を突き出す無数の沙門らを目の当たりにした。

玄高が北魏の皇太子に行わせた「金光明齋」は、道教勢力からの壓迫を回避するという目的があり、主たる行爲は懺悔であった。曇無讖譯『金光明經』の經文讀誦によって懺悔を行ったのであろう。そして七日が経過したとき、太武帝の夢に祖父が現れるという感應を得た(上述四一頁參照)。

これら記録にとどめられた超常現象は、齋會にとって偶發的または付加的な作り話だとすべきでない。もちろん齋會自體がもたらす心身の快樂も考慮さるべきではあるが、齋會の參加者たちは佛・菩薩の應現を目的として、或は特定の經典を讀誦し、或は特定の菩薩に働きかけたのである(後述七五七七頁の慧基の三七齋懺も參照)。治病等の現實的な目的として佛・菩薩の無限の威力を頼んでのことであった以上、基本的には同様である。この點を無視しては齋會という行爲の本質を見失うであろう。つまり、佛菩薩の感應を得んが爲に齋會を催したのであり、そのための手段として禮拜・懺悔・經典讀誦その他各種の儀禮行爲が行われ、讀誦すべき經典の深い意味内容を正確に理解するために講義が爲されたのである。以上は齋會一般に共通する基本構造である。就中、數日數週間に及ぶ齋において、睡眠を惜しんで修行に勵み内面の集中を極點にまで高め砥ぎ澄ませたとき、各々異なる儀禮的實踐項目は人をして同じ一つの心理状態に到らしめ、時に深夜や齋

の終了直前の段階で摩訶不思議な感應を實現せしめた、と解釋したい。特殊な宗教體驗という立場から八關齋と普賢齋・金光明齋などを比較するならば、より重要なのは後者であろう。だがそうした單發的な齋會が開催可能であった基盤としては、月六日連綿と繼續された八關齋に存在意義を認めぬわけにはいかない。八關齋という基本的な齋會の在り方においてこそ、定例行事であり一日一夜で終了するが故に、時には形式に墮すことがあったとしても、一方で在家信徒は佛教教義や佛教寺院や僧侶に常々接觸し、他方で僧侶は眞摯な在家信徒に觸發されて一緒に修行し、また利他行を實踐することができたのである。ベースとしての八關齋の傳統があったればこそ、感應を得るための極めて特殊な形式の齋會は存在し得たのである。

第二節 齋と菩薩戒の接點

〈蕭子良關係目錄より〉

六朝時代、齋という營みにおいて持たれた意識や具體的方法に變化はなかったであろうか。

時代は一舉に飛躍するが、『出三藏記集』卷十二所載の「齊太宰竟陵文宣王法集錄」には蕭子良(四六〇-四九四)が収集した經典ならびに彼がみずから書寫したテキストの目錄があり、そこには實踐にかかわるものとして、いくつかの興味深い名が見受けられる。さらに『同』卷五所載の「新集抄經錄」は「抄經」と命名される三十六部のテキストを擧げるが、その末尾に「凡そ抄の字の經題上に在るは皆な文宣の抄する所なり」という注があることから、「抄」字を有するテキストは蕭子良が編纂したものとわかる。また『同』卷十二の「法苑雜緣原始集」目錄も蕭子良の名が言及されるテキストを持つ。いまこれらの目錄に散見されるところの蕭子良あるいは彼の周圍の人々の實踐關係項目をリストアップすると、以

下の如くである。

〈齊・布薩關係〉

華嚴齋記 一卷

西州法雲・小莊嚴・普弘寺講并述羊常弘廣齋 共卷

講淨住記 一卷

八日禪靈寺齋并頌 一卷

龍華會并道林齋 一卷

齊竟陵文宣王龍華會記

布薩并天保講 一卷

淨住子 十卷 上下

淨住子次門 一卷

文宣王集優婆塞布薩記

〈禮拜・懺悔を内容とすると思われるもの〉

抄普賢觀懺悔法 一卷

禮佛文 二卷

〈戒律・受戒關係〉

竟陵文宣王受菩薩戒記

開優婆塞經題 一卷

抄優婆塞受戒品 一卷

注優婆塞戒 三卷

抄優婆塞受戒法 一卷

戒果莊嚴 一卷

述放生東宮齋 述受戒 共卷

教宣約受戒人 一卷

受戒并弘法式 一卷

〈梵唄・轉經關係〉

讚梵唄偈文 一卷

梵唄序 一卷

轉讀法并釋滯 一卷

竟陵文宣撰梵禮讚

竟陵文宣製唱(菩)薩願讚(原文は「菩」字を缺く)

竟陵文宣王第集轉經記 新安寺釋道興

このほかにも、例えば發願・捨身關係のテキスト等、實踐にかかる項目として列擧すべきものもあろうけれども、煩を恐れて今はふれない。

さて、以上をみると、いくつかの興味深い事實が確認される。

まず、蕭子良が『十地經』や『華嚴經』を好んだことは比較的よく知られているが、玄暢によって初めて内容分析された『華嚴經』が、新たに「華嚴齋」という形で、齋と結びつけられた點は注目に値する。「竟陵文宣王受菩薩戒記」の存在は、彼が受菩薩戒者であったことを確實にする。「開優婆塞經題」以下の四項は、在家菩薩戒を説く曇無讖譯『優婆塞戒經』受戒品に關係する。同經は、蕭子良の佛教實踐にとって必須の據り所であったであろう。「戒果莊嚴」は『大唐內典錄』卷四に「戒果嚴經 或無經字。有八章頌。右一部、武帝世、永明五年(四八七)、常侍庾頡、採經意撰」(T.55.263c)とあるのに對應する。梵唄關係のうち、「竟陵文宣製唱(菩)薩願讚」は、「菩」字が誤りでないならば、蕭子良の菩薩戒實踐活動の中に、菩薩の誓願を「讚」の形で表白する、一種の梵唄をうたうという方法があったことを示す。

これらに加えて、今とりわけ興味を惹くのは、「抄普賢觀懺悔法」の存在である。これによって、蕭子良は懺悔の方法として『普賢觀經』を用い、それを「抄普賢觀懺悔法」という形で簡略化して實際に用いていたのではないかと推察されるのである。これは曇摩蜜多譯『觀普賢菩薩行法經』の抜粹と考えられる。同經と蕭子良のつながりは、『出三藏記集』卷十二「齊太宰竟陵文宣王法集錄」の自書經目錄中に「普賢經」の名が見えることから推察可能である。さらに『淨住子』の懺悔法の中でも用いられていると考えられる。また、蕭子良に直接關與するものではないが、『出三藏記集』卷十二所載の僧祐撰「法苑雜緣原始集」目錄にも「普賢六根悔法 第九 出普賢觀經」との言及がある。ここに我々は、羅什以降に出現し、南齊や梁に受け繼がれる懺悔經典として、『觀普賢菩薩行法經』の出現の重要性を知るのである。この經典は、第二章第一節でみたように、建康に菩薩戒思想が普及するにあたって大きな役割を果たしたものである。

〈曇摩蜜多と『普賢觀經』〉

曇摩蜜多（また曇摩密多に作る。法秀、法友、Dharmamitra）の傳は『名僧傳抄』『名僧傳』卷十九、『出三藏記集』卷十四、『高僧傳』卷三にある。

曇摩蜜多（三五六―四四一）は罽賓出身で、龜茲、敦煌を経て涼州に至り、公府舊寺94に堂宇をあらたにこしらえ、多くの人々に禪業を教えた。それから江南の地に布教するために、元嘉元年（四二四）、涼州より蜀に歩を進めた。それからすぐに荆州に出て長沙寺に禪閣を建立した後、建康にむかった95。はじめ中興寺（當時は新亭寺と呼ばれていたはずである——後述七五頁參照）に留まったが、のち祇洹寺にうつり、人々に「大禪師」と呼ばれて尊敬を集めた。

祇洹寺は、劉宋の永初元年（四二〇）に范泰によって建立され、慧義が住止した名刹である。ここでは『摩訶僧祇律』にもとづく厳格な戒律が守られ、慧義はいわゆる踞食論争の主役として歴史に名を止めることになった。また『高僧傳』卷七慧義傳に「西域の名僧、多く此の寺に止まり、或は經典を傳譯し、或は禪法を訓授す」といわれるように、また求那跋摩が留まったのもこの寺であったように、インド人僧侶による異質な風俗と新情報に沸き返る場所であった。そしてインド僧の中でも、曇摩蜜多こそ、まさしく翻譯と禪法の両面を具有した典型であったにちがいない。のち彼は會稽太守孟顛に請われて一旦都を出て剡縣に塔寺を建て布教活動を廣げたが、元嘉十年（四三三）に再び都に戻り、こんどは鍾山定林下寺に住んだ。そして名勝鍾山の山水に魅了された彼は、自ら定林上寺（上定林寺）を建立した。元嘉十二年（四三五）のことであった（一説に元嘉十六年。『建康實錄』卷十二、『南朝佛寺志』卷上）。そして、この寺において元嘉十九年（四四二）に八十七歳で一生涯を閉じた。

『出三藏記集』卷二によれば、曇摩蜜多が翻譯した經典は四部ある。そのうち、『觀普賢菩薩行法經』一卷（大正二七七番）と『虛空藏觀經』（或は『觀虛空藏菩薩經』）一卷96は祇洹寺において元嘉十年（四三三）以前に翻譯された。いっぽう禪法に關係

する『禪秘要』（或は『禪法要』）三卷（或は五卷）と『五門禪經要用法』（大正六一九番）については、譯出地・譯出年については二つの傳承があり、一致しない。⁹⁷

『觀普賢菩薩行法經』（一名『普賢觀經』。以下これを略稱とする）は、本來の無限の大きさを神通力により縮小し、六牙の白象に乗って閻浮提に到來し衆生を濟度する、偉大なる普賢菩薩（Samanatabhāra）の様相と威力を描寫し、普賢菩薩を觀すべきことを説き、大乘佛教を稱揚する經典である。阿難・迦葉・彌勒菩薩の三大士による佛への次の問いかけを契機として、佛が普賢菩薩の行法を述べるという筋立てになっている。

世尊よ、如來の滅後、云何にして衆生は菩薩心を起こし、大乘方等經典を修行し、一實の境界を正念し思惟すべきや。云何にして無上菩提の心を失わざるや。云何にして復た當に煩惱を斷ぜず五欲を離れずして、諸根を淨め諸罪を滅除することを得て、父母所生の清淨なる常眼もて五欲を斷ぜずして而も能く諸障外の事を見るを得べきや。（T9, 889c）

この問いそのものが本經の主題を端的に示していると言ってもよい。本經の量的な短さに反し、そこに展開される思想的枠組みはじつに多様である。だが經全體に一貫するテーマは何かと言えば、普賢菩薩の感應を得るために、晝夜六時に十方諸佛を禮拜し、懺悔を行い、大乘經典を讀誦し、大乘の教えを考察すべきこと、總じて、普賢菩薩の相好と行法を「觀」すべきことを説くという點に盡きる。十方諸佛への禮拜・懺悔の重要性を述べる經典であるといっても過言ではない。「懺悔」「六根清淨」など、繰返しあらわれる用語とその使用頻度は次の通り。大正藏でわずか五頁ほどの分量の中で、「懺悔」への言及はじつに六十回近くにのぼり、「悔過」は二回、「遍」禮十方佛」という定型句は九回、「六（情）根」は十回（そのうち「六根清淨」三回、「清淨六根」一回、「懺悔六（情）根」二回）である。

本經は懺悔の具體的な仕方について逐一詳述するものではないが、懺悔の効果については次のように説く。

佛滅度の後、佛の諸弟子にして佛の語に隨順し懺悔を行なう者は、當に是の人は普賢の行を行なうと知るべし。普賢

の行を行なう者は、惡相及び惡業の報を見ざらん。其れ衆生あり、晝夜の六時に十方佛を禮し、大乘經を誦し、第一義甚深の空法を思わば、一彈指頃に百萬億阿僧祇劫の生死の罪を除去せん。此の行を行ふ者は眞に是れ佛子なり。諸佛より生ぜしものなり。十方諸佛及び諸菩薩も其の和上と爲りたまわん。是れを菩薩戒を具足せる者と名づけ、羯磨を須たず自然に成就して、應に一切の人・天の供養を受くべし。(T9, 393c)

これに引き續いて、「羯磨を須たず自然に成就」するところの受菩薩戒の儀軌が説明される。別のことばでいえば、受菩薩戒における自誓受法である。専門の戒師を須たず戒を授かることを可能ならしめる根據として、本經は、「大乘經典を受持し讀誦する力の故に、普賢菩薩の勸發行の故に」という(T9, 394a)。自誓の方法とは詳しくは次の通りである。

菩薩戒を受けようとする修行者は、まず合掌して閑靜な場所にて十方諸佛を禮拜し、過去の諸罪を懺悔したのち、十方諸佛に次のように三回唱える。

諸佛世尊は常住に世に在すも、我は業障の故に方等を信ずと雖も佛に見えること了かならず。今佛に歸依す。唯だ願わくは釋迦牟尼正遍知世尊よ、我が和上(udāyana)と爲りたまえ。文殊師利なる大慧を具えし者よ、願わくは智慧を以て我に清淨なる諸菩薩法を授けたまえ。彌勒菩薩なる大慈の日にも勝れるものよ、我を憐愍するが故に、亦た應に我の菩薩の法を受くるを聽したまえ。十方諸佛よ、現れて我が證と爲りたまえ。諸大菩薩にして、各の其の名稱えられしもの、是の勝れる大士よ、衆生を覆護り、我等を助け護りたまえ。今日より方等經典を受持せん。乃至命を失うまで、設い地獄に墮ちて無量の苦しみを受くとも、終に諸佛の正法を毀謗せじ。是の因縁と功德の力を以ての故に、今釋迦牟尼佛よ、我が和上と爲りたまえ。文殊師利よ、我が阿闍黎(acarya)と爲りたまえ。當來の彌勒よ、願わくは我に法を授けたまえ。十方諸佛よ、願わくは我を證知したまえ。大德諸菩薩よ、願わくは我が伴と爲りたまえ。我今大乘經の甚深の妙義に依りて、佛に歸依し、法に歸依し、僧に歸依す。(T9, 393c)

この後、かの行者は自誓によって順次「六重の法」と「八重の法」を受けるといわれ、その内容は詳述されないが、『優婆塞戒經』に説く在家の六重法（T. 24, 1039a）や『菩薩善戒經』（優婆離間菩薩受戒法）の説く出家の八重法・在家の六重法（T. 30, 1015a）を想定すべきであろう。次に、焼香・散華によって諸佛・諸菩薩・諸大乘方等經典を供養してから、「我今日に於いて菩提心を發せり。此の功德を以て普く一切を度わん」と誓願を發し、さらに一切諸佛・諸菩薩を頂禮し、大乘方等の義を思う。——以上で受菩薩戒自誓法は完了する。『菩薩地持經』とは異なり、ここで自誓法のみが説かれている點は注意される。『菩薩戒義疏』にいうところの「普賢觀受戒法は多く高^{ハイレツェル}位の人が自誓して受戒する方法に思われる」（二九頁參照）とは、これらの箇所を意圖した言葉であろう。

以上の一節は、本稿の主題である「菩薩戒の受容」という観点からみると、重要な意義を有する。なぜならば、ここには、懺悔を主とする滅罪思想と菩薩戒思想とが、前者が後者を取込むかたちで、積極的に結合されているからである。このことは、インド大乘佛教の經典發達史、中國六朝佛教史のいずれの立場からも甚だ重要な意義を有するのである。

まず經典發達史の立場からインド撰述經典としての『普賢觀經』の位置を押さえておこう。本經は『法華經』の名に復數回言及していることから、『法華經』の最終章に現れる普賢菩薩を繼承する形で成立した經典といえる。鳩摩羅什譯『法華經』の「普賢菩薩勸發品」には普賢菩薩が次のように語るくだりがある。

世尊よ、若し後世の後五百歳の濁惡世中に比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の求索せん者・受持せん者・讀誦せん者・書寫せん者ありて是の法華經を修習せんと欲せば、三七日の中に應に一心に精進すべし。三七日を滿たし已らば、我は當に六牙の白象に乗りて、無量の菩薩にして自ら圍遶せるものとともに、一切衆生の見えんと喜う所の身を以て、其の人の前に現れて、而して爲に說法し、示し教え、利し喜ばしむべし。

ここで注意すべきは、『法華經』普賢菩薩勸發品には懺悔滅罪の思想が説かれていないことである。つまり、『普賢觀經』

は『法華經』を繼承しつつ、懺悔思想という新機軸を出すことで成立したのである。さらに後代になると、普賢菩薩と懺悔思想は一層明瞭に結合し、唐の般若譯『大方廣佛華嚴經』(四十華嚴)の「入不思議解脱境界普賢行願品」の、かの名高き懺悔文、「我昔所造諸惡業 皆由無始貪恚癡 從身語意之所生 一切我今皆懺悔」(T.10.847e)を生むまでになって行く(この結合性の背景には、大正四八三番『三曼陀跋陀羅菩薩經』の存在も考慮する必要がある)。加えて興味深いのは、曇摩蜜多譯の原テキストより以前に、より原初的プリミティブな『普賢觀經』が存在したかも知れぬという點である。というのは、『歷代三寶紀』と『大唐內典錄』は、曇摩蜜多の『普賢觀經』以前に、現存しない晉の祇多蜜譯『普賢觀經』一卷と鳩摩羅什譯『觀普賢菩薩經』一卷があったと傳えている(T.49.71c; 78c; T.55.247b; 253b)。もしこれらの情報が正しいならば、曇摩蜜多譯以前に『普賢觀經』自體にも思想的發達があったことになる。その場合、祇多蜜譯と鳩摩羅什譯にも懺悔思想は明確に説かれていたと考えるべきである。なぜなら、現存する曇摩蜜多譯の構成と内容から推測する限り、懺悔思想は『普賢觀經』の本質であり、それなしには『普賢觀經』の製作意圖そのものが崩れてしまうからである。一方、祇多蜜譯や鳩摩羅什譯が實在したとしても、そこに曇摩蜜多譯と同様の菩薩戒思想が含まれていたとは到底考えられない。なぜなら、現存する羅什譯經典のなかに菩薩戒思想はないからである。以上は祇多蜜譯と鳩摩羅什譯の實在を假定しての推測であるが、それらを假定せずとも、即ち曇摩蜜多譯の構成だけから察しても、經の末尾部分のみに纏って現れる菩薩戒思想は、經の根幹を形成する思想とは言えない。つまりこの經に關しては、(一)『法華經』を承けて、懺悔思想を中心に据える構成の『普賢觀經』が成立、(二)瑜伽行派の間で成立した菩薩戒思想を自誓受戒という形で取り込んで、曇摩蜜多譯の原テキストが完成、という段階的發達があったと推測される。

次に、本經の中國における位置について考察しよう。私は、本經が曇摩蜜多によってこの時期に翻譯されたことには三つの大きな意義があったと考える。

第一は、菩薩戒情報を告げる經典としての意義である。當時健康にあって人々が本經に初めて接した時期（四三〇年代から四四〇年代前半）は、求那跋摩の『菩薩善戒經』の譯出（四三二年）によって、人々が初めて菩薩戒に觸れた時期、および曇無讖譯の『菩薩地持經』や『優婆塞戒經』が健康に到來して、その受戒法が高昌本や玄暢本として確立したと思われる時期とかさなる。換言すれば、姑臧で成立し、高昌に據點を移した曇無讖系の菩薩戒法、曇摩蜜多の『普賢觀經』の菩薩戒、そして求那跋摩によって南方經由で入ってきた菩薩戒という、異なる三人のインド人僧侶によってもたらされた緊密に結合する新情報群が、當時の健康の佛教徒の側からみれば、四三〇年代初頭から十数年の間に、ほぼ同時に、どっと押し寄せたのである。この時代に彼らが受けた衝撃はいかばかりであったらうか。彼らが一舉に影響されなかったと考える方が無理である。このことは、先の經典發達史の視點との關係でいえば、この時代、中國側がインドで沸き起こった最新の動向に極めて迅速かつ敏感に反應したことを示している。

第二は、懺悔思想と菩薩戒思想を積極的に結合せしめたことの意義である。すなわち、漢人佛教徒がほぼ二百年ほど前から馴染んでいた實踐項目としての「懺悔」も、この菩薩戒の新情報の普及とともに、たんに經典に説かれているとか八關齋で行うとかにとどまらず、菩薩戒を受けた菩薩の實踐項目として——大乘佛教徒たるものの肝心の實踐項目として——明確に意識されて、その意義を大いに深め、佛教徒の各層に浸透したに相違ない。このことは、上述蕭子良關係目錄の「抄普賢觀懺悔法一卷」や、後述の蕭子良『淨住子』において懺悔が占めるウエイトの高さを考慮するならば、無視できぬ點である。

『普賢觀經』のもたらした第三の意義は、この經典が普賢菩薩像を通じて齋會と結び付き、菩薩戒の立場から行う齋會の形式の端緒を開いたと考えられる點である。曇摩蜜多の爲に文帝の妃の文袁皇后（傳は『宋書』卷四一）や彼女の息子の皇太子劭や公主らは宮殿にて設齋し、後宮にて請戒したという（曇摩蜜多傳）。この時代、設齋請戒の對象となった僧侶は多く、

その場合の「戒」がすべて菩薩戒を意味したのではないが（多くは五戒にとどまる）、曇摩蜜多の存在が當初から「齋」と結び付き、また在家信徒に新たな戒律情報を與え、彼らの持戒意識を深化せしめたであろうことは想像に難くない。曇摩蜜多と關係する僧侶としては、彼の高弟である定林寺の達禪師（法達か）や、曇摩蜜多の名聲を聞き付けて健康にやってきた僧審（四一六、四九〇）がいた。彼らは曇摩蜜多の「禪」の側面を承けて禪師として名を馳せた人物であった。これらのことから推測される曇摩蜜多は、義解僧の尊敬を得るような教義佛教の徒ではなく、むしろ實踐面の重要性を鼓吹した人物ではなかったであろうか。

さて、『普賢觀經』の影響を受けた齋會とは、いわゆる普賢齋である。ただし普賢齋という形式そのものは、曇摩蜜多の翻譯活動より以前に存在していたふしがある。先に道冏と僧苞が普賢にかかる齋を開催したことを述べたが（五六、五七頁と六三頁）、道冏の場合には元嘉二年（四二五）、僧苞の場合には恐らく永初中あるいは元嘉の初頭であるから、曇摩蜜多譯『普賢觀經』が成立していたとは考えられない。その頃曇摩蜜多は涼州か蜀に居り、建康には到着すらしていなかったのである。したがって、これら二件の普賢齋は『法華經』普賢菩薩勸發品にもとづく齋會だったと理解すべきであろう。これに對して、以下に確認する路太后と慧基の開催した普賢にかかる齋會は性格を異にする。あらたに『普賢觀經』を讀誦すべき經典の中心に据え直した形で開催されたところの、懺悔と禪定の二要素がとりわけ色濃く打ち出された齋會であったと思われるのである。

大明四年（四六〇）十月八日の齋日、故文帝の皇后であった路淑媛（路太后、傳は宋書卷四一）は白象に乗った普賢菩薩の像を造り、中興寺の禪房に安置して齋會を行った（『高僧傳』卷七道溫傳、『法苑珠林』卷十七所引の「冥祥記」、『宋書』卷九七天竺傳）。『出三藏記集』卷十二所載の僧祐撰「法苑雜緣原始集」目錄の「宋略昭太后造普賢菩薩記」も同様の記事であったにちがいない。

この齋會の具體的内容が知られないのは残念である。ただ曇摩蜜多が逝去して十八年経過したこの時期、路太后の造像行爲が『普賢觀經』と無關係だったとは考えにくい。そもそも彼女はなぜ普賢菩薩像を中興寺の禪房に設置したのであるか。周知の如く中興寺は宋朝廷とゆかりの深い寺であった。——もと東晉の孝武帝が太元五年（三八〇）に造築したもので、當時は新亭寺と呼ばれたが、宋の孝武帝が即位を記念して中興寺と改稱した（四五三年）。孝建元年（四五四）には文帝の諱日に群臣がここで八關齋を執行した。——だが路太后が普賢菩薩像にふさわしい寺として中興寺を選んだのは、それだけの理由ではあるまい。實は、曇摩蜜多が健康に到着して祇洹寺に移る前にまず住止した場所こそ中興寺だったのである。像が「禪房」に安置されたことも曇摩蜜多が「大禪師」であったことと關わっていたかもしれない。中興寺についてはさらに、菩薩戒の普及に貢献した僧侶のひとりであり「寂觀を以て稱」えられた慧覽が住した寺であったことも想起されたい（第二章第五節）。慧覽は大明年間（四五七—四六四）に死去したのであるから、路太后が普賢菩薩像を造り齋會を催したのと同じ頃、中興寺に住していたことになる。

次に、『高僧傳』卷八慧基傳によれば、慧義の弟子、慧基（四二—四九六）は、後廢帝の元徽年間中（四七三—四七七）、會邑（會稽）の龜山に寶林精舎（註）の建立を企圖し、寺が完成すると、普賢と六牙白象をつくり、同精舎において「三七齋懺」を行い、士庶が鱗集したという（T. 50, 373a）。慧基が「三七齋懺」を行うに至った経緯について、傳は次のようにいう。「基、嘗て夢に普賢を見れば、因りて請うて和上と爲し、寺成るの後に及び、普賢并びに六牙の白象の形を造り、即ち寶林に於いて三七齋懺を設く」と。慧基は各種の經典の中でもとりわけ『法華經』を最も得意とし、『法華義疏』を著したほどの人物であった。だが彼が普賢菩薩像を造り齋を行ったことの根據は『法華經』にはなく、『普賢觀經』の中にこそあるのである。同經には普賢菩薩を觀する一連の修行段階の一つに、修行者の睡眠中、夢に普賢菩薩の夢を見るところという段階を説明している。およそ次の如き内容である。——修行者が晝も夜も止むことなく心に大乘を念じ続けると、睡眠中、夢に普賢菩薩が

現れて彼に法を説いて下さるようになる。これが日々繰り返されると、心が徐々に砥ぎ澄まされ、普賢の力によって、まず東方の一佛の姿が見えるようになり、一佛から徐々に諸佛を見、そうして普く一切の十方諸佛が見えるようになって心に歡喜が生じる。しかし眼を閉じれば見えるが眼を開ければ見えなくなる程度の未だ明了ならざる状態である。そこで修行者は、五體投地して十方諸佛に禮拜し、胡跪合掌して「諸佛世尊は、十力・無畏・十八不共法・大慈・大悲・三念處あり、常に世間に在し、色中の上色たるも、我に何の罪有りて而うして見るを得ざるや」と表白し、懺悔をする。懺悔して清淨となると、普賢菩薩は再び修行者の前に現れ、今度は行住坐臥つねに修行者から離れず、また夢の中で説法して下さる状態となり、夢から覺めると、彼は法喜で満たされる。こうして晝夜三週間が経過すると、彼は旋陀羅尼（法華三陀羅尼の一つ、『法華經』普賢菩薩勸發品參照）を得て、諸佛菩薩の教えを心に保って失わないようになり、常に過去七佛が夢に現れて、釋迦佛が説法して下さる状態に達する。（T.9,300b）——以上によって、慧基が普賢菩薩像を作成して行った「三七齋懺」とは、『普賢觀經』を典據としたものであり、普賢菩薩のありありとした現前をめざす「觀」（禪定、禪觀）と「懺悔」と「經典讀誦」を主要要素として、晝夜三週間にわたって行われた眞摯なる齋會だったと推測される。

齋會と菩薩戒の結合とは、要するに、人々が菩薩戒思想を具現すべき場として自覺的に齋を開催したことを意味し、ここでは菩薩戒關係經典の學習讀誦・菩薩戒受戒儀禮の隨伴などが具體的行爲として想定されるべきである。南齊時代になると、盛んに齋會を開催した蕭子良が竝々ならぬ菩薩戒意識をもっていたのは明らかである。従って、在家菩薩蕭子良の行爲の前例となるような齋會の事例が劉宋時代の後半には僧侶によって行われていたのではないかと豫想される。その事例として私は、慧基が開催したこの齋會を想定すべきではないかと思うのである（菩薩戒思想を具現する齋會がこの慧基の齋會に先行して存在したかどうか、とりわけ曇摩蜜多が直接教授した齋法や路太后の普賢齋が實態として如何なるものであったか、は文献上明らかとならない。なお慧基と蕭子良の關係については後述八九九〇頁も參照）。慧基がこの齋會で讀誦した經典が『普賢觀經』であっ

たと思われる以上、三週間の長きにわたる齋會の期間中、同經末尾にはっきりと説かれる菩薩戒思想が無視されたとは到底考えられない。従って、慧基をリーダーとする齋會の参加者たちが懺悔その他の儀禮行爲を菩薩戒思想の一環として實踐していた蓋然性は極めて高く、さらに、齋會終了の時点で参加者たちが本經の自誓受戒法によって菩薩戒を受けた蓋然性も高いと考えるのである。

五世紀中頃から後半にかけて様々な形で菩薩戒受持者が輩出し、文献に残される以上の活動を行ったのは疑う餘地がない。『出三藏記集』卷十二所載の「法苑雜緣原始集」目錄中に「宋齊勝土受菩薩戒名錄」がある。現存しないので内容はわからないが、このようなリストの存在自體、宋齊時代に菩薩戒を受けた者は數量的にいつて希少ではなかったこと、しかしその流行の仕方が誰彼かまわず受戒したといったものではなく、むしろ佛教徒として相當の敬意をもって記録されたであろうことを想像させる。僧傳等から確認し得る、ここまでに言及しなかった菩薩戒受持者を以下に列擧する。

〈道汪〉 『高僧傳』卷七道汪傳によれば、道汪は、十三歳で廬山慧遠に師事した後、玄高（四四四年卒）のもとで學ぼうとしたが、途中で吐谷渾の難（内容不詳）に會い、望みを叶えぬまま、目的地を成都に変更した。のち彼は巴蜀で名僧の名を恣のままにしつつ、泰始元年（四六五）に死去した。益州の民數千餘人が彼の教化活動によって佛教に轉向したという。彼も菩薩戒を受持した者の一人であると考えられる。『名僧傳抄』に残る名僧傳卷二二道汪傳によれば、「蜀郡常元祖」なる在家佛教徒（詳細不明）は元嘉二十四（四四七）に死去し、死後友人の夢に現れて「私は道汪法師より菩薩戒を授かったので、いま兜率天に生まれることができ、善利天子（未詳）となっている。だから、君の口から私の子孫に、祭禮はしてくれなと伝えてくれ」と語ったという。これによって、蜀の土地でも四四七年頃にはすでに菩薩戒の概念があるていど普及していたこと、道汪もまた菩薩戒を授ける資格をもった僧侶であったこと（すなわち菩薩戒を受持していたこと）が判明する。

〈費崇先〉 『法苑珠林』卷二四所引の「冥祥記」によれば、吳興の費崇先は、若くして佛法を信仰したが、三十歳のころ益々精勵し、泰始三年（四六七）、菩薩戒を受けた（T.53.467a）、また『太平廣記』卷一四も参照。彼の傳も知られない。

〈宋明帝〉 『出三藏記集』卷十二に「宋明帝受菩薩戒自誓文」が存在したことが記される（T.55.93a）。残念なことに現存せず、また製作時期も不明であるが、明帝（在位は四六五—四七二）こそが菩薩戒を受持したことが確實な最初の皇帝であった（文帝がけっきょく受戒を實現した^(註)）。
 どうかは史料に明らかでない。

〈僧遠と智勝尼〉 『比丘尼傳』卷三智勝傳によれば、建福寺の智勝尼（四二七—四九二）は、上定林寺の僧遠より菩薩戒を受けた（T.56.93a）。これによって、戒師の僧遠も菩薩戒を受持していたと推測できる。僧遠は永明二年（四八四）に七十一歳で死去したのであるから、智勝尼の受戒はそれ以前でなければならぬ。くわえて僧遠が上定林寺に住したのは大明六年（四六二）以降である

〈劉宋時代の主な齋と菩薩戒〉

(齋關係記事)		(菩薩戒關係記事)	
420	-?- 僧苞普賢齋	412	曇無讖姑臧に至る
	425 道罔普賢齋 (二回)	421	『涅槃經』成立
	-?- 文袁皇后ら曇摩蜜多の爲に設齋	-?-	法進初めて菩薩戒を受く
430	432 張須元八關齋	-?-	北涼で受菩薩戒者多數
	-?- 王義康、僧伽跋摩の爲に設齋	427	慧覺罽賓にて菩薩戒を受く
440	442 道罔十日觀世音齋	431	求那跋摩建康へ。文帝受菩薩戒を希望するも成らず。『菩薩善戒經』成立
	-?- 玄高金光明齋 (444 以前)	433	姑臧にて曇無讖没、沮渠蒙遜没 (この頃『普賢觀經』普及す)
450	451 慧紹の捨身により大衆八關	438頃	法盛尼菩薩戒を受く (これ以前に偶法師も菩薩戒を持す)
	454 孝武帝中興寺で八關齋	439	姑臧北魏に占領さる
460	460 孝武帝中興寺で八關齋	442	高昌本成立、曇摩蜜多没
	460 路淑媛中興寺で普賢齋	444	法進高昌にて没
470	475頃 慧基三七普賢齋懺	445	玄暢建康へ来る (この頃高昌本も建康へ傳來す)
		-?-	道汪菩薩戒を持す (447 以前)
		455頃	玄暢江陵へ移動
		467	費崇先菩薩戒を受く (この頃明帝「受菩薩戒自誓文」成る)
		-?-	智勝尼、僧遠より菩薩戒を受く (これ以前に僧遠も菩薩戒を持す)

から、智勝尼が上定林寺の僧遠から受戒し得た期間は、四六二年―四八四年の間に絞られる。上定林寺が菩薩戒思想の擔い手のひとりであった曇摩蜜多が建立した寺であることも想起されたい。

〈何曇遠〉『法苑珠林』卷十五 (T 33.400) および『太平廣記』卷一一四に引用される「冥祥記」によれば、宋の何曇遠も菩薩戒を受持した者の一人であったらしい¹⁰⁾。彼は廬江の出身で、僧含(傳は『高僧傳』卷七)を師とし、父は萬壽という名で御史中丞をつとめた官僚であった。これ以外の傳歴は知られない。

最後に、ここまで指摘した菩薩戒と齋の關係記事を劉宋時代に限って前頁のようにまとめ、本節の結びにかえよう。

第三節 孝武帝と明帝の時代

本節では、孝武帝(在位四三―四六四年)の孝建・大明年間と明帝(在位四六五―四七二年)の泰始年間を中心に、五世紀後半期の南朝における佛教實踐活動について、文帝の元嘉年間の後、新たに顯著となる要素について検討を加えたい。以下の考察で明らかとなるように、菩薩戒思想が人々に十分知られるようになって、佛教史全體がこの戒の普及に向けて一直線の發展を遂げたわけではなかった。菩薩戒思想に對峙する動きも存在したのである。菩薩戒運動は、直接にはその枠外で發展した要素をも受容しつつ、多様に、徐々に形を整えて行ったのである。

前節までにふれた孝武帝・明帝時代の事蹟をまず再度確認しておこう。まず第一に、孝武帝おかかえの寺として、王侯貴族によってしばしば齋が爲された中興寺の存在が挙げられる。大明四年(四六〇)に普賢齋が執り行われたのも、孝武帝の敕により慧覽が移り住んだのもこの寺であった。また孝武帝の時代は、菩薩戒の意義が人々によく知られ、受戒の儀軌が確立した時期でもあった。前廢帝を経て明帝の時代になっても、總じて孝武帝時代と同様の傾向は繼承されたと思われる

る。明帝が菩薩戒を自誓の形で受けたことははっきりしている。また、蜀の地方で活躍し、菩薩戒の普及にかかわった道汪も明帝の泰始元年まで生きた人物であり、費崇先が菩薩戒を受けたのも泰始年間初頭であった。

孝武帝・明帝の時代は、東晋から元嘉年間までの佛教思想が整理され、いくつかの重要な編纂が爲された時代でもあった。曇濟が有名な『六家七宗論』（また『七宗論』）を著したのは、彼が中興寺に住した大明二年（四五八）以降のことと考えられる（『名僧傳』第十六曇濟傳）。おなじ頃、定林下寺の僧鏡も『實相六家論』を作成した。これは當時流行の度合を増しつつあった二諦論の觀點から、曇濟とは異なる六家を分類したものであった。彼は吳郡の出身で謝靈運とも交流があり、孝武帝の敕によって同寺に住したのである。後廢帝の元徽年間（四七三―四七七）に六十七歳で死去した。また、陸澄が『法論』を編纂したのも明帝の時代であった。

〈受八戒文〉

編纂・整備という傾向は、齋のありかたにも関わっている。まず、孝武帝の時代に八關齋の儀軌が明確に規定された事實が認められる。『十誦羯磨比丘要用』（大正一四三九番）は、『曇無德律部雜羯磨』や『四分比丘尼羯磨法』などの體裁に則って、「受三歸五戒文」から「至僧中說清淨文」にいたる二十種類の讀み上げ文を列記した一種のマニュアル本である。僧瓊が中興寺において「律」にもとづいて撰出したものだと伝えられる（T 23, 46a）。『高僧傳』卷十一僧瓊傳によれば、僧瓊は、孝武帝の敕によって吳の虎丘山から都に出て、中興寺に住したのであるから（T 55, 401a）、このテキストは、以後の時代、僧侶の間でかなりの程度で實用に供したと考えるべきである。『開元釋教錄』卷五はこれを孝武帝期晩年の大明七年（四六三）の編集とする（T 55, 532a）。

さて『十誦羯磨比丘要用』は、八關齋のときに在家に八戒を授ける儀軌を「受八戒文」として載せる。割注に「人來り八戒を受からんと欲せば、先に三寶を禮することを教えよ。然る後に胡跪・合掌することを教え、戒師は應に是の如く説くことを教うべし」とあるので、かなり規範的な實踐用マニュアルであった。この時代の八關齋を開始するための具体的な作法がわかるという點で重要なので、以下に全文をかかげる。へへ内は割注をしめす。なお文言は律典には對應せず、『大智度論』卷十三の八關齋説との類似性が指摘されている。⁽⁸⁾

我某甲、今より明旦に至るまで、佛兩足尊に歸依す。法無欲尊に歸依す。僧衆中尊に歸依す。〈是の如く三説す〉

我某甲、今より明旦に至るまで、佛に歸依し竟れり。法に歸依し竟れり。僧に歸依し竟れり。〈是の如く三説す〉

我某甲、已に三歸を受け竟れり。無始の生死より已來、今日に至るまで、身業善ならざれば、殺・盜・淫することあり。口業善ならざれば、妄言・綺語・惡口・兩舌あり。意業善ならざれば、貪欲・恚瞋・愚癡・邪見あり。此の如きの衆罪をば今十方の諸佛・諸尊菩薩・得道の賢聖と現在する師僧の前に向かい、求哀し懺悔す。

我某甲、已に懺悔し竟れり。身業は清淨たり。口業は清淨たり。意業は清淨たり。是を清淨住と名づけ、今より明旦に至るまで、諸佛に習い學ばん。殺さじ。盜まじ。淫せじ。妄語せじ。飲酒せじ。高く廣く大いなる床に坐臥せじ。香・華・纓絡(璎珞)を著け(また)香油もて身を塗ることをせじ。唱(倡)妓樂を作し(また)故に往きて觀聞することをせじ。中を過ぎて食せじ。〈是の如く三説す〉

我某甲、已に八戒を受け竟れり。

此の功德を以て、轉輪聖王・釋(帝釋天)・梵(梵天)・諸王の人天の樂を求めず、願わくは諸の煩惱を盡くし、明らかに一切法を知り、果たして佛道を成せんことを。〈優婆夷の受文も亦た是の如し〉(T 23, 496b)

これが當時唯一の方法であったとはしないが、五世紀後半の在家信者の少なからぬ者たちは、齋日の早朝、かかる仕方

持戒項目を確認してから一日を過ごしたのであろう。ここに三歸依・懺悔・誓願の各文言がしっかりと八關齋に組み込まれていることが知られる。

〈轉讀と宣唱〉

次に、齋の内實についてはどうであろうか。慧皎は『高僧傳』卷十四の「序」において、比較的あたらしい動きとして「轉讀」と「宣唱」を指摘している。「其れ轉讀・宣唱は、源は遠きに非ざるに出づと雖も、然しか而れども機に應じ俗を悟らしむるに、實まことに偏ひとえの功あり。故に齊・宋の雜記は咸な秀づる者を條列す」(T 50, 419a)と。

「宣唱」は『同』卷十三の唱導篇に頻出する語である。篇名の唱導は、「唱導とは、蓋し法理を宣唱するを以て衆心を開導する也」と定義される。これは、往年廬山慧遠が齋をおこなうとき、いつも自ら高座に登り導師となって、さきに三世の因果を説き明かし、翻かえつて當該の齋の大意を述べたことに由來するという。また唱導においては、聲こゑ(聲質の良き)・辯べん(辯論の巧き)・才さい(才能)・博はく(博識)の四つが重要ともいう(T 50, 417c)。唱導とは要するに、齋會を開催するばあいにはリーダーとなつて、参加者たちに無常を述べ地獄を語るなどして佛教の大義を悟らしめ、また氣をひきしめさせて彼らがあるべき方向に導くことであり、また、そのような役割をになう導師の謂である。興味深いことに、慧皎は唱導の由來を慧遠にもとめながらも、唱導篇に擧げる實際の十の僧傳(宋齊時代に限られる)のうち最初の、即ちもつとも古い道照傳でさえ、道照が劉宋の武帝時代に活躍はじめ、卒年は元嘉三十年(四五三)六十六歳であったことを伝える。即ち道照の生卒年は三八八―四五三年であり、慧遠(三三四―四一六)から二世代ほどの隔たりがある。さらに注目すべきは、唱導篇に頻繁に言及されるのが孝武帝だということである(慧據傳、曇宗傳、慧重傳、法願傳)。ここに我々は、孝武帝時代から南齊にかけての格式の高い齋會(たとえば中興寺の齋會など)において益々顯著となつてゆく要素として、「唱導」の重要性を窺い知るのである。

いっぽう「轉讀」は、おなじ『高僧傳』卷十三の經師篇に頻出する。同篇にたいする慧皎の「論」によれば、經典讀誦の方法として轉讀と梵唄は異なり、その區別は中國特有のものである。「梵唄」が經典の偈を管絃樂器の伴奏つきで歌いあげるものであるのに對して、「轉讀」は、經文をおそらくは伴奏なしで、何らかのふしをつけて、歌うが如くにひきのばしながら讀み上げることであつたようである。轉讀においては「自然の聲」(道慧傳)とか「高亮の聲」(曇智傳)とかいわれるような、轉讀者生來の朗々とひびきわたる聲質が絶対條件である。また「韻」「調」「聲」などの語によって表されるような、ある種のきまつた抑揚またはトーンがあつたらしい。また、梵唄をかぞえる單位は「契」である。これはメロディーというか、曲を指す單位として用いられている。

經師篇の構成をみると、まず東晉の永和年間中(三四五—三五〇)に卒した帛法橋、東晉の孝武帝時代に活躍した支曇籥の傳があり、元嘉末に卒した法平・法等兄弟の傳を経て、それ以降の八人の傳は、すべて卒年が宋の孝武帝の大明年間から南齊にかかると同様、唱導と同様に、轉讀・梵唄も宋の孝武帝治世の頃からにわかに再流行したことが窺える。これらが齋會との密接なかかわりのもとに普及したことは論をまたないであろう。

〈孝武帝の佛教觀〉

以上みてきたような、孝武帝や明帝の時代に行われた佛教の學說面と儀式面雙方における整備は、いっけん華やかな印象すら與える。だが果たしてそれは手放して稱贊し得る態のものであつたのだろうか。實は、どうもそうとはいひ切れぬ事例が少なくないのである。それは、兩帝時代の建康佛教界したいの問題ではなく、これがある意味で支えた皇帝自身の佛教に對する意識の問題である。

孝武帝が設けた齋會の在り方を彷彿とさせる一例に曇宗傳がある。正確な年代は知られないが、ある齋會においてのこと、

曇宗が孝武帝のために唱導の役につき、「菩薩五法」(殘念ながら「五法」の内容は明らかでないが、大乘を具現する齋會である)を行行、禮しおえたとき、帝は笑って「朕にいったいどんな罪があつて懺悔をするのか」と語りかけた。この時の曇宗の應答は孝武帝を大いに悦ばせたという。

そのむかし虞舜は至高の聖人でありましたが、わたしが道にそれたことを行つたなら汝らが弼けよ(『尚書』虞書、益稷「予違汝弼」、といいました。また湯武(殷の湯王と周の武王)も、諸々の民(萬姓)に罪があるならばそれは私ひとりのせいだ(『尚書』商書、湯誥「其爾萬方有罪、在予一人」、『同』周書、泰誓「百姓有過、在予一人」、『論語』堯曰「萬方有罪、罪在朕躬」、)といいました。聖人たる王が咎をひきかぶるのは、思うに、そうして世の手本となるからです。陛下は、徳は往ける時代にも勝り、聖人たることは虞舜や殷の湯王にもひけをとりません。道をふみ行い(『易』履「履道坦坦」)冲虚に思いをいたす點で、どうして獨り異なることなどありましようか。(T 50, 416a)

莊嚴な齋會で、經文を一心に唱し懺悔を行う導師がいる一方で、その意味をよく理解せぬまま座におさまっている皇帝の姿が彷彿とされる。轉讀・梵唄・唱導によって華やき、儀式的にも整備され、安定したかに見える齋會の裏に、それが徐々に形式に墮してゆく様を思い浮かべるのは讀み込みすぎであろうか。そもそも、文治政策をかかげた父文帝を皇太子劬が殺害して以來、宋王朝では、一つの肉親殺害が次々と新たな殺害を連鎖していったのである。孝武帝が暴君であつたことは有名な事實である。帝は自らの兄劬を殺害して帝位に就いて以來、親族兄弟を次々と殺害していった。かく佛教儀禮と殺戮とが常に表裏一體であつた以上、ほかならぬ不殺生を第一として持戒を誓う優婆塞の五戒や八戒、過去・現在そして未來すら含めた一切の罪業に對する懺悔が、どれほど麗句をつらねて記録されていようと、こと皇帝や王侯貴族に關しては、これを鵜呑みにすることはできないのである。皇帝という立場に即して故事を引きながら一切の罪業を懺悔することの意味を説き明かした曇宗は、唱導者として實に立派といふべきである。だが、そもそも、懺悔の意味を笑いながら尋

ね、かかる曇宗の答にいと簡単に満悦したという孝武帝の樂觀的態度は、もし彼が齋會に眞摯であつたとしたら、悪い冗談としか思われない。

佛教教團をも完全なる支配下に置こうとした孝武帝は、大明六年（四六二）九月、臣下の奏上をうけて、沙門は皇帝を禮すべしと制した（『高僧傳』卷八僧遠傳、『宋書』孝武帝本紀）。ここで同じ問題をめぐっての廬山慧遠時代の論争を確認する必要はあるまい。ともかく、奏上に對して即座に「可」の詔を下した孝武帝の態度はといへば、「帝は頗る法を信ずと雖も、而して久しく自ら驕縱せり」——いささか佛法を信仰してはいたが、驕慢放恣の態度は既に長年にわたっていた——のである。これを知った僧遠は、「我は剃頭の沙門、本より出家して道を求めれば、何ぞ帝王に關わらん」と歎き、その日をさかに定林上寺に隠れた。結果からいへば、この制度は、僧侶の反對によつて孝武帝の思うようには機能しなかつた。帝が三十五歳で死去した翌年にあたる長子前廢帝の景和元年（四六五）には撤回されることになつたのである（彦悰『集沙門不應拜俗等事』卷二）。だが、いったん態度を硬直させた僧遠は、同年前廢帝を殺して位についた更なる暴君、明帝の要請にも應じなかつた。その後、名だたる王侯貴族らは定林上寺に赴き投身接足して「戒範」を諮るという形で接し得たものの、僧遠自身は遂に山を下ることはせぬまま、齊の永明二年（四八四）に死去した（以上僧遠傳）。この、王侯貴族に「戒範」を授けたという僧遠が菩薩戒受持者であつたことは先述の通りである。

〈明帝の佛教觀〉

孝武帝時代に活躍した僧侶として忘れてならないのは僧瑾である。彼は竺道生に師事した經歷をもち、孝武帝の敕により湘東王の師となつた。そしてこの湘東王こそ、のちの明帝である。そしてこの明帝もまた、孝武帝以來の流れを承けて唱導・轉讀・梵唄を重んじた人物ではある。先述のとおり菩薩戒も受けた。だが、前廢帝を殺して位に就き、その後も兄

孝武帝に増して暴君ぶりを發揮した明帝にもまた、現實には菩薩戒の理念からほど遠い、意識のひくい行動がまま見られたようである。佛教にかかわる事柄について以下に例證しよう。

孝武帝時代の中興寺の重要性は繰返し確認したとおりであるが、明帝の場合に同じ役割をになったのは湘宮寺である。これは彼の湘東王時代の故宅であり、即位後に造りかえて奢侈を盡くした絢爛たる寺院となった。當初明帝は、孝武帝の大明年間に路太后が造った莊嚴寺（＝謝鎮西寺）の七層に對抗して十層の建築物を意圖したがならず、二刹に分けておのおの五層としたという（『南齊書』卷五三虞愿傳、『南朝佛寺志』卷上）。新安太守の巢尚之に「卿きみはもう湘宮寺には行ったかね。わたくしが建てたのだが、大功徳というものだわい」と尋ねたという明帝と、同席していた虞愿の痛烈な批判——「陛下はこの寺を建立あそばされましたが、それはすべて、しもじもの者たちが子を賣りとばし妻を抵當にして得たお金なのです。もし佛がそれを知り給うたら、さぞかし嘆き悲しまれるにちがいありません。その罪は湘宮寺の高層建築よりも高いのです。いったい何の功徳がありますようぞ」——は、あまりに勝手氣まま、あまりに樂天的な明帝の姿と、周圍の非難の眼を傳える典型的な逸話といえよう。

明帝時代の佛教徒にとって眞に虚しい時代が訪れたのは帝の晩年の數年間であった。帝はいつごろからか風疾を煩い、泰始の末年にはかなり重い状態となっていた。『宋書』明帝本紀の泰始七年（四七二）八月の條に「庚寅、疾の癒えるを以て天下に大赦す」というのも、それまでの長患いをものがたるであろう。このため明帝には忌み事が多くなっていた。『宋書』『南史』の同本紀や『高僧傳』卷七僧瑾傳の傳えるところによれば、およそ不吉な語句——「死」「亡」「凶」「禍」「衰」など——は、皇帝面前の使用はもとより、文書でも使用できなくなった。そのため當時の佛教界では「涅槃」や「滅度」という術語も忌避されるまでになった。タブーを破り、明帝の怒りを買って殺された者もかなりの數にのぼった。そのよ
うな狀況の中では、明帝の湘東王時代からの師であり、「天下僧主」に敕せられ厚く信奉されていた僧瑾——當時七十歳を

越えた長老であった——さえ、帝の殘虐非道を諫める毎に恩禮は薄らいだという。けっきょく僧瑾は、汝南の周顒（傳は『南齊書』卷四一）に相談をもちかけ、彼が敢えて眞正面から諫言することを避け、『法句經』や『賢愚經』といった譬喩を主眼とする經典を朗讀することによってやんわりと因縁罪福の教えを傳えたことがなあって、明帝は惡業の恐ろしさを理解し、獄につながれた人々はしばしば解放されたという。しかし、「泰始・泰豫の際には更に忍虐にして殺を好む。左右旨を失し意に忤らえば、往往にして斬剝斷截さるる者有り」（明帝本紀）といわれる明帝の性格が、根本から變わったとは思われない。要するに、明帝にとって菩薩戒は、その意味を理解せず受戒した全く形ばかりのもので、惡業は死ぬまで改められなかったのである。慧皎が『高僧傳』卷十三興福篇の「論」において、「近ごろ光宅（寺）の丈九（の佛像）有り、京畿に顯耀す。宋帝（明帝）は四たび鑠するも成らず。梁皇（武帝）は一治にして形備われり」というのも、なにか因果應報とも言いたげである。

第四節 蕭子良における齋と菩薩戒

以上、孝武帝と明帝の佛教理解の度合いについて二三の點から疑念を呈したが、同様のことは兩帝にのみ指摘すべきではなからう。翻って、文帝の佛教理解さえ、本當のところどれ程であったかわからないのである。これに對して、明らかに佛を至心に信仰し、數々の實踐を行なった在家の人物が實在したとするならば、我々は、南齊の文宣王蕭子良（四六〇—四九四）の名を挙げねばならない。

蕭子良については既にいくつかの專論が發表されており、^⑩佛教史における彼の重要性は既に定説となっている。しかし、彼の佛教活動の全貌はまだまだ未解明といわざるを得ない。あくまで瞥見にすぎないが、以下に、蕭子良の佛教思想の特

徴をいくつか拾ってみた。

蕭子良の『淨住子』は現代に傳わらないが、唐の道宣による『統略淨住子淨行法門』（『廣弘明集』卷二七。以下これを『統略淨住子』と呼ぶ）によって原本の構成や書きぶりは知られる。題名の「淨住」は布薩の意譯であり、廣義には佛道の淨行をも意味するといわれる。^⑧我々は、これを蕭子良が在家菩薩の立場から行った「齋」の或る具體相を告げるものと性格づけてよいであろう。本章第二節に指摘したように、蕭子良は自ら菩薩戒を受けており、『統略淨住子』の中で、菩薩戒思想は隨所に前提されている。蕭子良が菩薩戒を受戒したのがいつだったか正確には知られないが、今かりそめに、『淨住子』の成立した南齊の永明八年（四九〇年——道宣の「序」による）の直前頃と考えておく。^⑨

蕭子良および彼のサークルに屬する貴族たちは、曇無讖譯『優婆塞戒經』にもとづく受戒法を重んじ、菩薩の立場から種々の「齋」を實踐した。言い換えれば、菩薩戒思想とそれを儀禮的に行う場としての「齋」の結合性は、蕭子良において愈々明瞭となるのである。ここでは曇摩蜜多譯『普賢觀經』の懺悔法やその他の懺悔法が實踐され、梵唄・轉讀が盛んに實行された。

懺悔については、『統略淨住子』の「滌除三業門第三」に「滅苦の要は懺悔に過ぐる莫し」として身・口・意の三業について逐一懺悔法が説かれ、續いて「修理六根門第四」に眼・耳・鼻・舌・身・意の六根に即して懺悔が各説され、分量的にも大部を占める重要な要素であること、つとに鹽入良道氏の指摘されるとおりである。『出三藏記集』卷五に「六通無礙六根淨業義門一卷」が齊の武帝時代の釋法願（傳は『高僧傳』卷十三）の撰として登錄されるのは、ひろくこの時代の六根清淨思想の普及を告げるものと解せられよう（T.55.39d）。

梵唄・轉讀は、劉宋の孝武帝期から盛んになった流れ（本章第三節）を受けるものであるが、さらに、『淨住子』の成立直前の永明七年（四八九）二月、蕭子良が佛前にて維摩經をともし唱和する夢を得て、それを再現する形で僧辯らと新聲を作

成したという逸話(『高僧傳』卷十三僧辯傳)に發展してゆく。『統略淨住子』の各門に附される王融の頌も、梵唄の文脈でこそ理解されよう。

『統略淨住子』から覗うかぎり、蕭子良の佛教理解には理論的側面が少ない(もちろん『淨住子』の性格にも大きく起因するが)。この時代、理論の骨格となる經典としては、曇無讖譯にもとづいて作成された南本『涅槃經』、鳩摩羅什譯の大小般若經や『成實論』ほかが流行し、これらの經典の二諦説にもとづいて、空有の形而上學(前節に指摘した六家七宗の傳統)や法身論(次節參照)が盛んに議論された。二諦論については、孝武帝・明帝時代の曇濟『六家七宗論』と僧鏡『實相六家論』に加えて、『淨住子』が成立した頃には周顒の『三宗論』も成立しており、空有の議論も彌増していたはずである。そしてこの時代、『空有』『本用』『名實』『假實』『空假名』等々の二項對立概念によって盛んに二諦の議論が展開されたのは、確かにそれが當時流行の學術思想であったことに起因したであろう。しかし蕭子良の如き實踐を旨とする人物にとっては、二諦の議論自体に關心があったというよりも、むしろ、如何にしたら「假」に惑わされずに「實」を求めることができるか、その「實」の主體的獲得の方にこそ重點があったと理解したい。『統略淨住子』の「皇覺辨德門第一」に、佛徳を外道の教えから辨別することを述べて、「……名に眞と假と有り、徳に虚と實と有るを知る。豈に道俗の混同され、名を竊み實を假るに、而して辨析せざる可き者ならん乎」(T52.365c)というのは、まさに實踐の意味會いで二諦論を前提とした發言である。僧祐によって「神を二諦に棲まわし、業を三寶に宅す」(T55.85d)と評される蕭子良、時期は分からぬが「空有の二言を會通」(T50.379c)したと傳えられる慧基の風徳を慕って教えを乞うた經歷をもつ蕭子良であってみれば、彼とて二諦論を知らぬわけではなかった、それどころか知悉していたはずである。ただ彼の主たる關心が二諦の議論には存せず、むしろ「業を三寶に宅す」方に意を注いだだけであったと解したのである。

蕭子良に菩薩戒の教えを授けた僧侶(複數の僧侶を豫想する)が一體誰であったかは實際のところ不明である。しかし、上

に言及した慧基との関係は重要な影響を與えたと思われる。慧基が曇摩譯多譯『普賢觀經』にもとづいて「三七齋懺」を行つたこと、その齋會が恐らく菩薩戒思想を何らかの形で具現するものであつたであろうこと、そして蕭子良關係目錄に「抄普賢觀懺悔法」の存在したことは第三章第二節で述べた通りである。さらに、慧基のあらわした『注遺教經』一卷は「齊太宰竟陵文宣王法集錄」におさめられて少なからぬ影響をおよぼしたことが窺えるが(『55.85c:283』)、恐らく蕭子良作と考えてよい「淨住子序」^⑤に『遺教經』を引いていることを考え併せるならば、これらから浮かび上がって来るのは、蕭子良と慧基の立々ならぬ繋がりのなのである。『淨住子』に展開される異常なまでの懺悔重視も、『普賢觀經』の書きぶりを彷彿させて餘りある。我々はここに、曇摩蜜多譯『普賢觀經』から慧基へ、慧基から蕭子良へ、という影響關係を想定してよいであろう。彼らを繋ぐのは菩薩戒を主とする實踐佛教であり、とりわけ「齋」と「懺悔思想」にはかならない。蕭子良の多様な菩薩戒思想の形成を検討する場合に、曇無讖所譯經典の影響に加えて、この影響關係は特筆に値する。

蕭子良の菩薩戒をめぐる解釋は、『統略淨住子』の「戒法攝生門第二十」によって知られる。詳細は本稿末尾の附録二を参照されたいが、結論をまとめておくと次のようになる。

蕭子良は、まず、戒が人間または天人の世界に轉生するという來世の樂果を獲得せしめる原因であると規定する。この解釋の根據となつた經典は『大智度論』である。ここでは持戒とその効果が現世と來世という長い時間の幅において捉えられている。持戒の果報について、しばしば諸經典が人・天の樂果に加えて最終的に解脫涅槃を説くにも関わらず、蕭子良自身は、直接後者の側面に持戒の意義を認めることにあまり積極的でないように感じられる。これは蕭子良の菩薩觀の一面を浮き彫りにしているのであろう。さて、戒の大前提は三歸依である。最も初歩の歸依たる「鬘邪三歸」をするためには、佛説への「信」(信仰心)が必要だと強調される。その際に彼が典據とした經説は『涅槃經』と『華嚴經』である(引用は一部出典不明)。ちなみに「信」の重視は、劉宋から南齊にかけて活躍した涅槃經注釋者たちの間に共通した理解であり、

蕭子良を経て、梁の武帝の『立神明成佛義記』にまで流行の跡が窺える。次に、蕭子良は三寶の定義に議論をすすめる。彼は「一體三寶」の立場——これもまた同時代南朝の涅槃經注釋者と共通する——をとり、佛・法・僧を分析的に區別する立場と、「理」による統一的立場の兩方から、一々を定義するのである。これに当たって彼が主たる典據とした經典は、失譯の『薩婆多毘尼婆沙』という説一切有部の律典であり、これと『涅槃經』の教説によって論を構成するのである。この點は彼の佛敎理解の多面性と正確な典據を知る上で大いに注目すべきである（佛法僧の定義は『優婆塞戒經』三歸品にも見られるにもかかわらず、ここで蕭子良はそれを全く採用していない）。戒について、彼は七衆（優婆塞・優婆夷・沙彌・沙彌尼・式叉摩尼・比丘・比丘尼）の立場と大乘の立場を區別して考え、前者は「三歸依」を、後者は「三聚」（律儀戒・攝善法戒・攝衆生戒）を根本とすると述べる。そして戒の種類としては、七衆と數を合わせてか、七種を列擧する。それぞれの説明がないので詳細は知られないが、七衆のうち優婆塞・優婆夷については、單なる三歸依のみを受ける「鬪邪三歸」、五戒をあわせて受戒する「五戒三歸」、そして八關齋に相當する「八戒三歸」の三つが關わる。第四の十戒とは、恐らく沙彌と沙彌尼の十戒を指すであろう（式叉摩尼戒の位置づけは不明）。第五の「具戒」とは、いわゆる比丘の二百五十戒と比丘尼の五百戒を併せ説くものに相違ない。殘された二つの菩薩にかかる戒——第六の「十善戒」と第七の「大菩薩戒」——については、「隨喜萬善門」においても、「離欲在家の人は、如來戒、三歸五・八戒、十善・菩薩戒、清淨の諸律儀を奉修し、惡名聞を離れば、如是の諸功德をば、我今悉く隨喜す」(T. 52. 320 a)と言及される。しかし、優婆塞・優婆夷の五戒と菩薩戒の間に如何に十善戒を組み込むのかは判然としない。¹⁰⁾

未解決の問題が残るのは殘念であるが、ともかく、蕭子良にとって究極の菩薩戒が「三聚戒」であり、それを述べる前段階の議論で、様々な敎説を統合しようとした跡は窺うことができた。蕭子良の菩薩戒説はたんに新出の菩薩戒關係經典のみにもとづくのではなく、それ以外の經典も積極的に用いたことが明らかである。蕭子良は菩薩として自ら菩薩行を實

踐する立場から、曇無讖の『菩薩戒本』に見られる「三聚」の概念を軸に、既存經典の戒行説を改めて捉え直した上で、独自の戒行説の構築を試みたのである。以上は、蕭子良の菩薩戒の體系の僅か外観にすぎない。『淨住子』に展開される菩薩行の内實を統一的に理解するためには、「勸請増進門第二十八」「隨喜萬善門第二十九」「廻向佛道門第三十」「發願莊嚴門第三十一」に見られる勸請・隨喜・廻向・發願の思想が、蕭子良直前の時代に如何なる形で實踐され、定着・強化していったかという問題、十方諸佛諸菩薩を具體的に明確ならしめんとする意識に伴う佛名經典の普及問題、等々について、蕭子良が典據とした經典の同定作業から調査を開始することが必須の手順となるが、本稿の範圍を大きく超えるため論述する餘裕がない。

宋の明帝とは異なり、蕭子良にとって菩薩戒は思想と行動を一致せしめるものであったと思われる。まず彼の不殺生觀が擧げられる。永明年間の末、武帝が雉狩りをしようとしたとき、蕭子良は父を諫めて率直な反對論を述べたことがあった。その中で、生命を有する點・身體をいとおしむ點においては獸とて人間と何ら相違しないとの立場から、まず『禮』に云くとして「其の聲を聞きては其の肉を食わず、其の生けるを見ては其の死に忍びず」(『孟子』梁惠王篇七章「君子之於禽獸也、見其生不忍見其死、聞其聲不忍食其肉」による)と證據だてた後、佛教の菩薩に言及して、「菩薩は殺さざれば、壽命は長きを得、物に安樂を施せば、自ら恐怖無く、衆生を悩まざざれば、身に患苦無し。臣見うに功德に此の果報有り。所以に日夜勸勉し、身を厲して法を奉ず。實に願はくは、聖躬の康御して此の若くせられんことを」云々として殺生を諫めたのである(『南齊書』卷四十蕭子良傳)。これが蕭子良自身の自覺的な不殺生の行動に裏付けを有する發言であることは明らかである。彼の行動は、さらに民の貧困救済にも向けられた。例えば、「(文惠)太子は竟陵王子良と俱に釋氏を好み、六疾館を立て以て窮民を養う」(『南齊書』卷二二文惠太子傳)といわれるのはその一例である。「六疾館」という命名が儒教的知識の上に立つとはいえ、この行動は、「釋氏」の教えとしての慈悲・憐愍・布施の思想を抜きにして理解すべきではなからう。じつ

は同様の行動は、つとに建元二年(四八〇)二十一歳の時點で「私倉を開きて屬縣の貧民に賑わす」(蕭子良傳)という形で現れていた。それは生來の感受性と成長過程での儒家的教養の攝取にもとづく經世濟民への志向^⑧よりして發現したものであったが、この傾向を後年さらに推進せしめた動力は、彼の三教調和的理解の根底に位置したところの佛教思想——具體的には菩薩戒思想——であったと考えるのである。彼は佛教信仰にもとづいて「數ば邸園に於いて齋戒を營み、大いに朝臣・衆僧を集む。食を賦し水を行らすに至るや、或は躬ら其の事に親しめば、世は頗る宰相の體を失せりと以爲^{おも}う。人に勧めて善を爲さしめ、未だ嘗て厭倦せず。此を以て終に盛名を致」したという(同傳)。ここに、蕭子良のもとに道俗が集合し、頻繁に齋會を行ったこと、蕭子良が他者の目を氣にせず菩薩行にいそしんだことが看取される。また、『淨住子』が成立した明くる年の永明九年(四九二)には都下で大洪水が発生し、とくに吳興地方はひどい有り様であったが、その時に、「子良は、倉を開いて貧病の立つ能わざる者に賜救し、第北に於いて廩を立て收養し、衣及び藥を給」したという(同傳)。これもやはり佛教の教えを動機とする行動であったと理解したい^⑨。蕭子良が大いに参照した『優婆塞戒經』には、隨所に、病者や貧窮者に對する惜しみなき布施・慈悲憐愍・施藥のことが説かれているのである。

直前の宋王朝の後半期と比較すると、とりわけ不殺生——殺人は言うに及ばず狩獵まで含めた——を實踐しようとする努力した蕭子良のような人物の登場は、個人的資質だけでは如何ともしがたく、南齊武帝期の暫しの政治的安定こそが環境を設定したものであるが、菩薩戒史上、ここに菩薩行の實踐に並々ならぬ努力を傾けた在家菩薩が出現したことには非常に大きな意義がある。

第五節 佛像と感應思想をめぐって

菩薩戒および齋にかかる文獻資料を讀んで氣づくのは、佛像や菩薩像が重要な文脈で登場することである。『菩薩地持經』や『菩薩善戒經』の説く受戒儀禮は佛像の前で戒師と受戒者によって行われる。また、齋において人々が禮拜し懺悔する對象はいうまでもなく佛・菩薩であり、ひろく三世十方の諸佛・諸菩薩であるが、齋堂に安置された佛像や菩薩像は、そのシンボルとして機能したことであろう。僧苞の普賢齋では、第七日に白鶴が普賢菩薩像の前に飛來して集ったという。路淑媛は六牙の白象に乗った普賢菩薩像を造り、齋會を行った。慧基の「三七齋懺」でも同様の普賢菩薩像が重要な役割を果たした。齋會において、とりわけ普賢齋のように特定神格に働きかけ、感應を懇願する齋會においては、禮拜・懺悔の對象として、佛像・菩薩像の存在は無くしてはならぬ必須の條件だったに相違ない。じっさい、具體的な像や畫をおいて他の手段によって佛や菩薩の姿をありありと觀ずるのは容易ではなかったであろう。本節では、現代の我々よりナイーヴな信仰を抱いていたと思われる六朝時代人の佛像觀に注目したい。以下に扱う文獻は菩薩戒思想と直結するものではない。しかし、菩薩戒思想をひろく佛教實踐活動の中に位置づける場合には、避け難い論點であると考える。私の關心は、齋會において佛像を通じて一心に働きかければ必ずや感應を得るのだという信念が、この時代、盛んに議論された法身論の中にいかなる根據をもっていたかを探る點にある。まず佛陀觀の發展を通史的に確認し、次に感應思想との接點を探るという順序で論述をすすめる。

〈法身の哲學〉

佛身論の變遷を知るためには、便宜的に、鳩摩羅什以前の東晉時代の理解、羅什説および彼の翻譯經典、羅什以降の發

展の三段階に分けると整理しやすいであろう。インド佛教において法身論の發展に影響大であった唯識派の三身説は、菩提流支や眞諦が唯識思想をうける諸經典を翻譯し普及するまで、中國では知られなかった。もちろん唯識系の思想を告げる經典がまったく存在しなかったのではない。本稿で直接言及した經典に限っても、曇無讖の譯した『菩薩地持經』は瑜伽行派の根本テキストにはかならないし、曇摩蜜多譯『普賢觀經』にも「三種佛清淨身」(T9.303e)なる語句がみられる(内容は不明であるが、唯識派の三身説以外に想定材料はないであろう)。にもかかわらず、唯識思想を體系的に説き明かす經典・論書が傳えられるに至らなかつたため、唯識思想を佛身論の中に位置づけるまでにはならなかつたのである。このことは、ほぼ梁末まで人々が佛身を二身説——色身と法身——の枠内でしか解釋する術をもたなかつたことを意味する。

いうまでもなく鳩摩羅什以前の時代においても佛陀論は存在した。「法身」という語も用いられたわけではない。ただこの時代、佛身については「法身」なる概念を用いて理論を展開したというよりも、佛の應現自在なることを強調するにとどまる方が一般的であつた。たとえば支遁の『大小品對比要抄序』(T55.55c)や孫綽(約三一—三六八)の『喻道論』(T52.16b.17c)を参照すれば、東晉時代、佛とは、歴史上の人物としての釋尊・ゴータマ・ブツダをも含めて、衆生が感ずれば時空を超えて應じ現れてくる無限の存在であると考えられていたことが明らかである(牟子『理感論』の類似の記述T52.1cも参照)。

そのような衆生の「感」により靈妙に「應」じてくる存在として佛陀をとらえる理解は、六朝時代を通じて廣く繼承された佛陀觀の底流であつたが、鳩摩羅什の翻譯經典と教化活動によって、中國人の佛陀觀に畫期的な變化がもたらされた。佛身には色身(=生身)と法身の二種があり、法身佛こそが究極・絶對の佛であるとの理解がひろく定着するようになったのである。

まず彼の翻譯した經典の中からこれを確認しよう。『摩訶般若波羅蜜經』(大品般若經)卷二七法向品(一名曇無竭品)第八九

の「諸佛は色身を以て見るべからず。諸佛の身は無來無去なればなり」(T8:421c)という經文がある。また、『大智度論』卷九の次のパッセージも法身の絶対性を強調するにはたらいたであろう。「佛に二種の身あり。一は法性身、二は父母生身なり。是の法性身は、十方虛空に滿ち、無量無邊なり。色像は端正、相好は莊嚴にして、無量の光明あり、無量の音聲あり。聽法の衆も亦た虛空に滿つ。此の衆も亦た是れ法性身なり。生死の人の見る所には非ざる也。常に種種の身・種種の名號・種種の生處・種種の方便を出だし衆生を度う。常に一切を度い、須臾も息む時無し。是の如きが法性身佛なり。能く十方世界の衆生の諸の罪報を受くるを度うは是れ生身佛なり。……」(T 25:121c-122a)。ここで法身の範疇にいゆる說法佛が含まれていることは、實は以下の議論で重要な意味を有するのであるが、それはひとまず措くとして、總じて言えば、鳩摩羅什および彼の所譯經典には、個別的・限定的な具象體としての「色身」と區別對比した形で、無限定で超越的な「法身」を強調する傾向が強いのである。

このような羅什説を受けて、人々がいかに「法身」に深い興味をおぼえたかということは、いくつかの資料から裏付け可能である。まず、『出三藏記集』卷十二の「宋明帝敕中書侍郎陸澄撰法論目錄・序」に收めるところの、その名も「法身集・四卷」なる「法論」第四帙には「問法身 王維遠 什答」がある。これによって、詳細はわからぬながらも、王謐(傳は『晉書』卷六五)と鳩摩羅什の間で法身説についてのやりとりが爲されたことを知る。また同目錄は慧遠と鳩摩羅什の間にも七回にわたる同様のやりとりがあったことを記す。それらは『大乘大義章』に原文を確認することができる。詳細は、木村英一編『慧遠研究 遺文篇』(創文社、一九六〇)を参照されたい。要するに、鳩摩羅什の教えた佛教學の最重要項目の一つに佛身二種説と、その歸結として、法身の究極性・絶対性を強調する立場があったといっても過言ではない。

次に、鳩摩羅什の法身重視の立場が彼の直弟子たち——僧肇、竺道生、僧叡——に與えた影響を確認しよう。まず、僧肇(四二四年卒)は『丈六即眞論』^(註)を書いたと伝えられる(現存せず)。一般に僧肇には、『維摩經』を注釋する際、法身の超

越性を大前提として掲げた上で注釋を施す傾向が顯著であるが、玄學的手法を縱横無盡に發揮して「丈六」と「法身」を同一視する彼の形而上學、すなわち「丈六即眞」の立場、を窺わしめるのは、『注維摩詰經』卷二(138, 343a)である。該當部分の全文については本稿の附録一を参照されたい。今、その末尾に述べられる彼の結論、「法身は天に在れば天と爲り、人に在れば人たり。豈に近く丈六を捨て、而して遠く法身を求めんや」について一言ふれておきたい。「丈六即眞」なる立場を示唆するこの一節において、「丈六」という語はどのような意味をもつであろうか。通常この語は、常人の身長八尺(中國の傳統では七尺)に二倍する一丈六尺の釋尊佛を指すものであり、轉じて、應現した佛一般も象徴的に述べるものであるが、ここで僧肇が「遠」き法身に對して、丈六に「近」字を結び付けるのは、「丈六」のもうひとつの意味を示している。即ち、法身と對比して、日常的で「近」い存在であるところの「丈六」とは、廣義において具象化した丈六佛一般を意味しつつ、狹義として、特に丈六の佛像を指すと考えられるのである。丈六の色身佛だけに限定するならば、決して「近」ではあり得ないからである。

次に、竺道生は『法身無色論』を製したという。彼は頓悟成佛說や一闡提成佛說、佛無淨土論などの革新哲學によって當時の建康に贊否兩論の紛然たる議論を巻き起こした人物である。彼の法身說の概要は『注維摩詰經』の上記僧肇說と同じ箇所から窺い知られる(全文については、これも附録一を参照されたい)。そこで道生が、佛身について「法身」と「丈六」を對概念と考え、その關係を「夫れ佛身は丈六の體なり。丈六の體は法身より出づるなり」と本體論的に解釋している點は注目に値する。また、水面に映る太陽を例にとりながら、「丈六と丈八とは皆な衆生心水中の佛なり」という表現によって、佛の應現の機縁を衆生の心という一點に求めたことは、常に六朝時代の佛敎理解の奥底に流れ、見え隠れするところの「佛敎と心の關係や如何」という一大問題を考える上で、極めて魅力的な言明である。

僧肇・竺道生と少しく異なる立場の論師に僧叡がいた。彼は五種法身說を提唱した。すなわち法性生身・功德法身・變

化法身・虛空法身・實相法身の五種である。但しこれらによって僧叡が五種の發現の根源としての一法身を明かそうとした(木村宣彰氏による^⑧)のは僧肇や道生の説と同じである。僧叡の考え方はかなりの影響力を有した如くで、疑經たる『大通方廣經』が實相法身・功德法身・法性法身・應化法身・虛空法身の五種法身説を掲げるのは、僧叡説の影響に相違ない^⑨。しかしながら、五種法身説は南北朝時代のスタンダードとはならなかったようである。しからは最も普及した法身説は何であつたか。

まず南朝について結論を先取りするならば、宋齊兩期と梁の前半期頃までに廣く支持されたのは法身二種説である。

僧弼(三六五四四二)には「問釋慧嚴法身二義」なる文があつたと傳えられる(『出三藏記集』卷十二の陸澄『法論』目錄)。これにより、竺道生(三五五四三四)と同じ時期に若干の後輩として建康で活躍した慧嚴(三六三四四三)が法身二種説を提唱し、なんらかの反響を得たことが窺える。

少し後の世代に道亮(僧亮^⑩、また廣州大亮法師、傳は『高僧傳』卷七)がいる。彼は宋の泰始年間(四六六―四七二)に六十九歳で死去したのであるから、生年は四〇〇年頃である。彼は『大般涅槃經集解』の複數の箇所を佛を「眞身」と「應身」に分けて論じている(T 37, 395 a, 421 b, 470 c)。また「法身」と「應身」が對語のこともある(233 c)。かく用語法が一定しないのであるが、彼が「法身有眞有應。眞身是常、應身無常」(576 c)と述べている箇所があるのは注目に値する。この一節から、ある意味で道亮が「眞身」と「應身」の二種法身説の提唱者であつたことが判明する。さらに彼の用語法において、明確に法身の對立語となつたのは、僧肇や道生と同様に「丈六」である(395 c)。つまり、道亮は佛身を丈六と法身に大別し、後者の法身について眞身と應身の二種類を想定していたと考えられる。ただし「應身」については理解が一定してはいるとは言い難く、半ば「法身」に屬しながらも「丈六」と同義のこともあるように解せられ、敢えていえば、「法身」と「丈六」のいづれにもなり得る概念であつたのではないかと推測される。

これらの傾向は、同じ『大般涅槃經集解』に記される僧宗説にも妥當する。僧宗(四三八―四九六、傳は『高僧傳』卷八)は、道亮よりも三四十歳若い世代であるが、彼の説にも「如來二種法身」という言い方(384b)や「法身眞應之徳」という表現が見られ(385c)、かつ「法身」と「丈六」が對立語となっており(386c)、「丈六は是れ法身の迹なり」(387c)と規定されるのである。その一方で、「應身」の對概念が「眞法身」である用例もある(420c)。以上より、僧宗の法身説も道亮説とほぼ同じであったと考えられる。同じ『大般涅槃經集解』の法瑤(道亮とほぼ同年代、傳は『高僧傳』卷七)も、明確に二種法身を述べた形跡はないけれども、「法身」「眞身」「應身」「丈六」の語を上述の二人と同様に用いている。よって程度の差こそあれ、ほぼ同一の法身説を立てていたであろう。このように用語法を検討してみると、さかのぼって、慧嚴の提唱した「法身二義」というのも眞身と應身のことではなかったかと思われる。その當否はさておき、宋齊時代の健康で二種法身説が盛んだったことは疑いない。

一方北朝はどうであったかといえば、曇鸞の『淨土論註』卷下に述べられる有名な二種法身説(法性法身と方便法身)や『魏書』釋老志の二種法身説(諸佛法身有二種義。一者眞實、二者權應)から推測するに、やはり南朝と同様に、主流は法身に絶對面と應現面の二種をみとめる説であったと推察される。

かかる法身論の流れの中でいくつかの基本用語が定着していった。法身に關して「湛然」(たつぷりと充滿した)という形容がしばしば伴うようになった。また「極」字も多く用いられるようになった。「果極」「極果」「妙極」「圓極」といった言い方がそれである。こうした言い方が法身二種説と結合した様子は、『菩薩瓔珞本業經』に「二種法身」が繰返し言及されることから窺い知られる。二種とは、具體的には「法性身」と「應化法身」の二種(124, 1015c)と「果極法身」と「應化法身」(また「應身」も同義)の二種(1019c-1020a)である。また「實智法身」という語も用いられている(1015c)。第二章第一節で確認したとおり、この經典は『出家人受菩薩戒法』の敕寫された梁の天監十八年(五一九)には健康でよく知られ

ていた疑經である。また、「本一迹」の二分法もしばしば佛身論に適用された。

では、かかる二種法身説の事實上の創始者は誰であったのか。私はまずこれを鳩摩羅什その人であったと理解し、加えて、直後にあらわれた曇無讖譯『涅槃經』の一節も影響を興えたのではないかと想像する。誤解のないように断っておくが、羅什自身は法身の二種として、佛の法身と菩薩の法身を區別したけれども、佛の法身に二種類があるとは明言しなかつた。問題は、羅什の殘した經典と彼自身の發言の中に、彼以降の世代をして法身をはっきり種類分けする欲求に驅らせる表現が再三見受けられたことにある。實例を示そう。『大乘大義章』をみると、鳩摩羅什の言から實にさまざまな説明を抽出することが可能であるが、羅什の基本的理解はといえば、小乗では無漏の功德や佛の經説を法身とし、大乘ではこれに加えて一切法の不生不滅であり無漏無爲であることを法身というのであるが、概して「大乘法の中では、はっきりとこれが生身だ、これが法身だ、と區別」しない、というものである（譯文は上述『慧遠研究 遺文篇』の一一五頁に負う）。また、「法身と變化身については、經にそのちがいははっきりと辨じた所」はない（同二〇八頁）、ともいう。こうであれば、慧遠が羅什に對して、佛の眞法身とは何か、形があるのか、壽命があるのか、と重ねて問いただしたのも無理からぬことであつた。さらに羅什は、「法身の神力には、どんなことでも出來ぬということ」なく、佛が一時に種々の法説を實現するのもすべて「皆法身という領域におけるあらわれ」であり、「白淨王の宮廷に生まれた釋迦佛の身も、法身という領域におけるあらわれ」である（同二二四頁）、と説明するのである。これらは應化法身を實質上肯定するものである。そもそも羅什と慧遠の往復書簡は、不生不滅であり泥洹と同義の法身がどうして見えたり講説したりするのか、との慧遠の問いに始まり、羅什の第一答は、佛の法身は變化身と同じ、というものだったのである。しかし、これだけでは、涅槃經注釋家たちが法身を二種に限定したことの根處としては十分ではないであろう。そこで、曇無讖譯『涅槃經』の影響も想定したいのである。同經は大筋においては法身・色身の二身説に立つのであるが、師子吼菩薩品に「如來二種法身」なる興味深い

語を有する (T 12, 545a: 790b)。奇妙なことに、その内容が何であるかは經文からも『大般涅槃經集解』からも明らかとならない。しかし、隋唐に流行した淨影寺慧遠『大般涅槃經義記』(T 37, 857c)や灌頂撰・湛然再治『大般涅槃經疏』(T 38, 189)がこの「如來二種法身」を眞と應の意味だと明言していることを考えれば、既に劉宋段階で同様の説が成立していたとしても不思議ではない。——以上によって、羅什の直後に學んだ涅槃經注釋家たちが、法身研究を通じて、佛の法身とは常住不滅であり絶對究極なる法性 (*dharma*) そのものとしての「法性法身」を言うのではあるが、應化して衆生を救済する面もやはり法身であり兩者は本體論的には同一である、と解釋することによって、法身には「眞」と「應」の二種がある、との最終的結論を得たのは、佛教史必然の展開であった、と考えるのである。

〈禮拜懺悔の對象〉

以上にざっと確認した法身論は極めて學術的色彩の濃いものである。それは當時の佛教學界の最先端の理解なのであって、すべての佛教者がこのような理解を身につけた上で佛教活動を行ったとは思われない。あえて低級な理解としないが、佛像の前で禮拜懺悔を繰り返すことを専らとしたところの一般層が理解した、あるいは理解し得た法身説は、むしろ、法身が様々であり應化し得るといふ程度の漠としたものではなかったか。また、佛教の理論ではなく實踐の方に身を置く僧侶たちの理解も同様ではなかったか。このような立場では、法身の分析など大した意味を持たない。重要なのは、一心に禮拜すれば應現してくる佛そのものであった筈である。つまり、劉宋時代の人々にとって、理論の底流には「法身が如何に感應するか」という視點が一貫して存在したのであり、これこそが法身の學説よりはるかに重要で、自らの實踐の根據にかかわる差し迫ったポイントであったと思われるのである。否、學説のレヴェルにおいてさえ、法身は應現するからこそ意味をもち得たのである。南齊梁初に活躍した寶亮(四四四—五〇九)の言、「感じて應ぜざること無ければ稱して法身と曰

う」〔大般涅槃經集解〕卷一(T. 37. 378c)は、法身論と感應思想の必然的關係を告げるものである。

いったい、佛の感應は理論的には可能だとしても、實際にそれに遭遇し身をもって打震えるがごとき體驗をする確率は極めて低かつたであろう。インドでも中國でもこの點に區別はない。したがって、佛教信奉者のあいだで、なぜ自分には經典に書かれてあるように佛が見えないのかという疑念は容易に生じたはずである。次の『大智度論』卷九の一節もまさにこの種の疑問についての問答である。

問うて曰く。若し十方無量諸佛及び諸菩薩有らば、今此の衆生の多く三惡道の中に墮するに、何を以てか來りたまわざるや。

答えて曰く。衆生の罪重きが故に、諸佛菩薩は來れりと雖も見えず。又た法身佛は常に光明を放ち、常に法を説くも、而して罪を以ての故に見えず聞こえず。譬えば日出づるも盲者には見えず、雷霆の地を振わすも聾者には聞こえずが如し。是の如く法身は常に光明を放ち、常に法を説くも、衆生に無量劫の罪垢の厚く重きもの有れば、見えず聞こえず。明鏡・淨水ありて、一面を照らさば則ち見え、垢翳あり淨らかならずんば則ち見る所無きが如し。是の如く、衆生の心清淨ならば則ち佛に見ゆ。若し心淨らかならずんば則ち佛に見えず。今實に十方佛及び諸菩薩有り、來りて衆生を度うと雖も、見るを得ざるなり。(T. 25. 126b)

意味するところは明らかであろう。佛は法身佛として常に存在し、常に説法している。そればかりかこの世に現れて出て衆生濟度を行っている。衆生にそれがありありと見えないのは、佛の側に問題があるのではなく、衆生の心が不淨であるからだというのである。上述の議論と關連して、ここに法身佛が説法し、衆生救濟を行い、本來知覺可能な對象であると規定されている點に注意されたい。

次に、中國側の資料として、『弘明集』卷十一の「高明二法師答李交州森難佛不見形事 并李書」を取り上げてみよう。こ

れは、タイトルにも示されるように、「なぜ佛はその眞形をこの世に現わさないのか」(何以不見眞形於世、直空說而無實耶。52.70ab)という点について、在家の李淼が道高と法明(いづれも傳不明)に質した記録である。全文については吉川忠夫氏の翻譯を参照されたいが、佛に對する基本的姿勢として興味深いのは、次の道高の返信である。「夫れ身を亡て誠を投ずれば必ずや感ぜん。感ずれば則ち俱な見えん。感ぜずんば見えん。其の見ゆる有る者は以て見えざるものに告ぐるも、其の見えざる者は會ず見ゆるを信ぜず。聖人何ぞ嘗に在さざるや。群生何ぞ常に見えざる哉。……形像を觀て而うして躬を曲げれば、靈儀豈に虚しく設けらるると爲さん」(T52.70c)と。齋會など佛教實踐の現場において、佛像を通じて誠心誠意を盡くして「感」ずれば、佛は必ず「應」ずるのだという理解がここに知られる(ただしここで「法身」という語は使われていない)。同類の表現は、『弘明集』卷十二に收める范泰(三五五四二八)の「王司徒ら諸人に書を與えて道人の踞食を論ず」にも「今齋堂に升り聖像に對すれば、神は像中に在すが如し」(T52.70c)にみとめられる。

宋炳(三七五十四三)の『明佛論』にいう。「夫れ以えらく。法身の極まれば、靈しき感は衆に妙たり。而うして化見われ神を照らし、功は以て物を朗かす。復た何の奇をか肆にせざらん。何の變をか限るべけん。……冥覺の法王は清明にして卓朗たること信にして徴有り。顔を違ること咫尺ならざるも、而して味き者は知らず。哀しい矣哉」(T52.10c)と。ここにも應現自在なる佛の法身は實在するのに蒙昧の輩にはそれが見えなただけだ、という思想が知られる。同書には「或いは問うて曰く。若し諸佛見に在し、一切を洞徹し、而して威神の力、諸法に自在ならば、何爲ぞ光やける儀を當今に曜やかせ、精・麤をして其の信悟を同じくし、神しき功を窮迫に灑ぎ、以て冤枉(枉)ものの命を拔わず、而うして君子の流をして佛を觀ること無からしむるや」(T2c)から始まる一段があり、なぜ佛はこの世に現れてこないのかという問いに答えている。宋炳の答は、たとえば「今其の路を觀ず。故に夷を險と謂うのみ」(T2c)や、「豈に佛の獨り顯わるるや。能く見るなり」(T3b)などの言葉から知られるように、一言でいえばやはり、佛はありありと現在する、ただ見えない人々

に見えないだけだ、というものである。同様の理解は『明佛論』のあちこちに繰り返される。「豈に佛の偏えに隠るる哉。我見ざるなり」「豈に己に光儀を曜やかさざるを以て、而して佛見存せずと疑うべけん哉」(33b)、「夫れ志の篤ければ、則ち之(佛)を想えば見われ、之に告ぐれば斯れ聞こゆ」(11a)と。かく聖人たる佛の實在性に絶対の信賴を委ねた宋炳にとって、佛の感應を得るか否かは、佛にはたらきかける自らの心の在り方にかかってくる。「……佛經に云く。一切諸法は意より形を生ず、と。又た云く。心をば法の本と爲す(『法句經』雙要品 14, 53c)。心、天堂を作り、心、地獄を作る、と。……是を以て、心を清め情を潔めれば、必ずや妙として英麗の境に生まれん。情を濁らせ行いを滓せば、永えに三塗の域に悖わん」(11c)。かくして宋炳は、凡から聖に至るプロセス——そこには同時代の成佛の「理」の思想が影響する——として、「神」「神明」「心」「心用」「情」「識」といった人間の精神またはその作用にかかる術語どもに意味の差異を與えつつ、煩惱の除去という觀點から心の分析に踏み込むのである。そして、ここでは「法身」も通俗的にいわれる外在的なものから内在的存在へと規定し直された上で、自らの心の煩惱の汚れが淨化された果てに輝き現れるところの本來無垢なる「神」と等置される。「識能く不滅の本を澄まし、日損の學を稟けて、之を損らし又た損らし、必ず無爲に至れば(『老子』四八章)、欲を欲するの情なく、唯だ神のみ獨り映やけば、則ち生に當ること無し。生無ければ則ち身無く、身無けれども而して神有り。法身とは之を謂う也」(10c)と。

さらにまた、慧皎の『高僧傳』卷十三興福篇に對する「論」においても同様の事柄を讀み取ることができる。

夫れ法身に像無し。感に因るが故に形わる。感見に參差有り。故に形應に殊別有るべし。若し乃ち心路蒼茫たらば、

則ち眞儀も化を隔さん。情志慊切ならば、則ち木石も心を開かん。(T. 50, 413a)

そして慧皎は、奇しき感應の數々を劉殷・丁蘭・魯陽・杞婦を例にとりながら示し、興福篇に擧げた僧侶たちの感應の事例をまとめた後、次のように結論する。

……故に知りぬ。道は人を藉りて弘まり（『論語』衛靈公「人能弘道、非道弘人」）、神は物に由りて感ず。豈に虚と曰わん哉。是を以て神を祭ること神在すが如くせば、則ち神道交わらん。佛像を敬うこと佛身の如くせば、則ち法身應ぜん。故に道に入るは必ず智慧を以て本と爲す。智慧は必ず福德を以て基と爲す。譬えば猶お鳥の二翼を備えれば倏擧すること千尋、車の兩輪を足えれば一馳すること千里なるがごとし。豈に勤めざらん哉。豈に勤めざらん哉。（T 50, 413b）

興福篇の體裁に關わる末尾の言はともかく、私が興味をおぼえるのは、慧皎の佛像觀——法身は本來一定の姿をもたないものであり、衆生が「感」ずる仕方にしたがって様々に「應」じてくる。であるから、衆生が誠心誠意の切なる想いで一心に佛像を禮拜すれば、佛の法身は必ず應現してくるといふ信念——である。これほど六朝佛教の佛身觀や佛像觀を適格に表現したものも少ないであろう。しかもこれは慧皎の突飛な解釋ではなく、鳩摩羅什以降の佛身論の發達が必然的に生じたものである。先に確認した僧肇の一節には、佛の絶對究極なる「法身」と身近な「丈六佛像」との同一性の根據が語られていた。宋炳と范泰には、齋堂に鎮座まします佛像は佛がいますが如くであり、身をかがめて禮拜すれば必ずや感應を得られるのだという信念があった。慧皎は、同様のことを、「法身」といふ流行の思想を加味して簡潔明瞭に論述したわけである。

また、前節に觸れた『統略淨住子淨行法門』に見られる次のごとき表現も同様である。

（如來は）形を丈六に垂れ、靈儀を表現し、方に隨い感に應じ、法身は一には匪ず。（T 52, 306 c-307 a）——佛の應現について

諸の塔廟・堂殿及び寶刹を建立し、彩畫及び木像、金銀銅石等もて諸の相好を傳寫し、法身を顯示せしむるものあれば、是の如きの諸の功德をば、我今悉く隨喜す。（320 c）——他者の功德を隨喜する菩薩行の文脈で

願わくは、一切十方の常住法身の色、菩薩下生八相の色、如來の相好・聖衆和會善集の色を見んことを。（321 a）——

發願の文脈で

これらは、法身が種々に應現するとの信念の上にこそ成り立つ。菩薩戒を受持した蕭子良にとって、法身佛の應現問題は單なる理論ではなかった筈であり、造像行爲等によって法身をリアルに描寫し、また、法身佛の姿がありありと現前して來ることを發願するという文脈で、菩薩行の實踐と結びついて理解されていたのである。

以上によって、法身の學術思想の基底に感應思想があり、人々が、佛像を通して一心に佛にはたらきかければ、佛——法身佛——は必ずや應現する、という信念を抱いていたことが明かであろう。慧皎のいう「佛像を敬うこと佛身の如くせば、則ち法身應ぜん」も、敢えてその理論的根據を問うならば、二種法身説であったとしてよいだろう。そして慧皎にやや先行する時期に、梁の三大法師の一人に數えられる開善寺智藏（四五八—五二〇）が佛の應現を理論化した「感應義」というテキストを著していたことは興味深い。この頃、佛の感應思想が學術的にもどんどん深められていったことを示している。さらにまた、法身論と佛教實踐の接點としては、慧遠のいわゆる「見佛」ないし「觀佛」の行に倣って眞摯な佛教徒の間で法身佛をありありと觀ずるための觀法（禪定）が實習されていた可能性なども考慮すべきであろう。

思うに、時間的にも空間的にも釋迦牟尼佛から遠く隔絶した中國六朝時代の佛教徒にとって、佛とは、三世十方に現にまします存在でなければならなかったのであり、佛像等の具體的對象を機縁とする誠心誠意の禮拜・懺悔・禪定が、絶對無限の法身佛ないし法身菩薩をそのまま、今、ここに應現せしめる效力を有するものである、との信念がなかったならば、齋會を行うことも、菩薩戒の受戒の際に十方諸佛の認證を得るといふ儀禮的意味付けも、決して現實味を帯びたものとはならなかったに相違ない。

結 び

菩薩戒は、上限を四一二年、下限を四三三年とする時期に、涼州姑臧の曇無讖(三八五—四三三)によって、中國佛教史上はじめて門を開かれた。最初の受戒者は法進、別名を道進といい、彼が戒師となって相當な數の受戒者を輩出した。法進は、四三九年の姑臧陷落の後に沮渠氏一族が餘儀なくされた地理的移動に應じて、四四四年に高昌にて最期を遂げた。この高昌で用いられた受戒法が南朝の都建康にまで伝えられたのは、恐らくは法進の弟子であったはずの曇景が自ら口傳したことによる。その傳播時期は正確には確定できないが、上限を四四二年、下限を四六〇年頃とする時期であった。これと相前後して、受戒法を建康に傳えた人物がもうひとり存在した。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菩薩戒の意義と受戒法(曇景のそれと類似するが全同ではない)を建康の佛教徒に廣めた後、四五五年頃に荊州江陵に移動し、菩薩戒を更に普及せしめた。

以上、曇景と玄暢のものは曇無讖譯『菩薩地持經』をベースにする戒法であったが、こと都建康を視點とするならば、彼らが傳えるよりも十年以上も前の四三一年に、海路で到來した求那跋摩(三六七—四三二)の活動と翻譯によって、人々は菩薩戒に接していた。また、ほぼ同時期の建康佛教界は、曇摩蜜多(三五六—四四二)譯『觀普賢菩薩行法經』からも菩薩戒のことを知っていたはずである。しかしながら、この時期の建康に、菩薩戒を授ける能力を有する戒師は、質・量ともに十分には存在しなかったため、人々は本格的な戒師の到來を待ち望んでいたと思われる。まさに曇景と玄暢は、かような菩薩戒への興味と切實なる希求が彌増しになりつつあった建康に相前後して到來したのである。そこに爆發的な菩薩戒の流行を想定することは間違いないであろう。就中、曇景の傳えた受戒法は、宋齊時代にもっとも使用され、所謂「高昌本」として隋の時代にまで伝えられた。その具體相は検討したとおりである。宋の文帝「きあと」の孝武帝・明帝の時代は、

菩薩戒が人々に十分に浸透し確立した時代であった。その一方で、佛教運動を支えたはずの兩帝の言動にあまりに表層的な佛教理解が露見した、危うい時期でもあった。菩薩戒は、かような時代をも潜り抜け、南齊時代にまでほぼ連続的といつてよい流行を保つていった。そして南齊武帝期の安定を背景として、遂に蕭子良（四六〇—四九四）という、誠に眞摯なる在家菩薩を生み出し、「宋齊勝士受菩薩戒名錄」（現存せず）が編まれるまでになつていたのである。

本稿で確定し得た宋齊時代の受菩薩戒者を列挙しておくならば次の通りである。まずインド出身の翻譯僧としては、曇無讖、求那跋摩、曇摩蜜多、求那跋陀羅らであり、中國人僧侶としては、ひろい意味で涼州—高昌系の曇無讖門下として法進、道朗、僧遵、曇景、玄高、玄暢、また別系統の受持者として慧覽、蜀で活躍した道汪、建康の僧侶として上定林寺の僧遠、道場寺の偶法師らがいた。また會稽の寶林精稽で普賢菩薩像をつくり「三七齋懺」を行つたという慧基も菩薩戒を實踐した人物であつた蓋然性は高い。さらに尼僧としては建福寺の法盛と智勝がいた。在家としては宋の文帝、明帝、廬江の何曇遠・蜀の常元祖・吳興の費崇先という傳歴の不明な人物、そして南齊の蕭子良らがいた。以上、*を付した四人の推定を含むケースもあわせて、二十三人の菩薩戒を受けた人物を確認することができた。

かかる菩薩戒を、たんなる知識の域にとどまらず、菩薩行の實踐として成立せしめた基盤が何であつたかといえば、それは「齋」の傳統にはかならない。佛教の齋は、至極中國的な土壤の上に、佛教の傳來以來連綿と續けられた經典譯出と西域僧の實際の手ほどきを載せた形で形成されていつたと思われる。菩薩戒の導入より遙かに先じて、しばしば出家と在家が一緒になり且つ定期的に執り行われた「八關齋」、そしてその他諸々の齋——別名「布薩」「淨住」——の確固たる傳統があつたればこそ、菩薩戒は單に名ばかりの理念とはならず、に實踐の場を設定することができたのである。ただし一口に「齋」といっても、修行活動としての性格を有するものから形式的、お祭りのなものまで、實に様々な形態があつたと思われ、菩薩戒思想と齋一般とを安易に直結させるべきではない。菩薩戒受容の土壤となりえたのは、出家と在家が前

者が後者の參入を排除することなくともに一心に勵む修行活動としての齋の傳統だったのであり、それと菩薩戒思想の接点となったのは、端的には『觀音賢菩薩行法經』に看取されるような「懺悔」の實踐における大乘意識であった。本稿冒頭に言及した梁の武帝の「菩薩戒弟子皇帝」なる自稱が齋會の場で表白されたところの「懺文」に登場するという事實は、菩薩戒と懺悔の直結性を物語るものである。さらに、菩薩戒思想の一環として齋會を開催した人物としては蕭子良がいた。しかし、齋會と菩薩戒の結合性は、在家の蕭子良に端を發するものではなかったであろう。私は蕭子良の齋會に先行する事例として、慧基の「三七齋懺」に着目し、これこそが菩薩戒意識のもとに爲された齋會の初期の事例の一つであり、慧基こそが蕭子良の齋會に影響を與えた人物のうちの重要な一人ではなかったかと想定するのである。

もちろん懺悔は菩薩戒導入以前の時代にもひろく實踐されていた。しかし菩薩戒が傳來された前後を比較すると、懺悔は菩薩戒傳來後に種類や内容、そして恐らく頻度の上からも格段に普及したと思われる。菩薩戒が佛教思想一般にもたらした波及効果ともいえよう。

本稿では、主題の性格上、菩薩戒のことを意圖的に強調した。しかし中國にあって五世紀という時代は、一方で體系的な律典が次々と翻譯され、僧侶として守るべき戒律の詳細な内容が中國人僧侶に知れ渡った時期でもある。本稿冒頭で述べたように、鳩摩羅什の存命中から四二〇年代初頭にかけて、長安では薩婆多部（說一切有部）の『十誦律』と曇無德部（法藏部）の『四分律』が、建康では摩訶僧祇部（大衆部）の『摩訶僧祇律』と彌沙塞部（化地部）の『五分律』が、次々と翻譯された。いわばこの時期は、戒律に則った厳格な生活を希求しようにも依據すべき律典が十分に傳來していないのを齒がゆい想いで嘆いた道安の夢がいよいよ實現された時代といつてよい。そしてその直後に、今度は菩薩戒が導入され、にわかには普及したわけである。かく五世紀前半は、實に目まぐるしく戒律情報が次々と押し寄せた時代であった。律典のうち、實際に僧侶が用いた律として生き残っていったのは『十誦律』一本である（『高僧傳』卷十一明律篇の「論」に、慧皎は「雖復諸

部皆傳、而十誦一本最盛東國」という。他は寺院生活の實際の規範というよりも、概して研究對象となつていったと思われる。従つて、僧侶たちの大半は『十誦律』にもとづいて具足戒を受け、その中の一部の僧侶が出家戒と菩薩戒の併存という状況の中、更に重ねて菩薩戒を受けたわけである（具足戒は三聚戒の第一の律儀戒として取り込まれる）。僧侶がいったいどの程度の割合で菩薩戒を受けたかは知る由もないが、寺院單位での菩薩戒受持者を想定すべきではないであろう。上定林寺にせよ他の寺院にせよ、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たとすべきである。

繰返しになるが、菩薩戒が知られる以前、中國では道俗が一緒に修行する「齋」の傳統があつた。だが一方で、僧侶に固有な律典についてはこれを在家に知らせてはいけないという知識も早くから得られていた。それは吳の地に初めて佛教を知らしめた康僧會の傳に、孫皓が「沙門戒」を看たいと望んだときに、「戒文は禁祕にして輕宣すべからざるに因りて、乃ち本業百三十五願を取りて、分かちて二百五十事を作」り、それによつて孫皓に大乘の五戒を授けたという話 (Hsüan-shan, 150, 26a) から窺える。牟子『理惑論』に、沙門の二百五十戒について、「其の戒、優婆塞の聞くを得る所に非ざる也」(Hsüan-shan) というのも同内容であろう。五世紀初頭に『十誦律』等の律典が譯出されると、そこに説かれる「白衣の前にて布薩し波羅提木叉を説くべからず」という規定は、一面においては、出家と在家を切り放す傾向を愈々助長したかもしれない。かかる道俗の分斷化に對する反作用として、律典翻譯の直後に登場した菩薩戒思想は、その出家と在家を全く同格とみならず立場によつて、兩者の積極的共存の基盤として大きな役割を果たしたと考えられる。

菩薩戒に關して注目すべきもう一點は、菩薩戒に關わる僧侶たちがしばしば禪定經驗と結びつくことである。禪定(原語は禪、觀など)にかかる事柄は記録に残りにくいため、それら一々の内實は不明なものばかりではある。しかし例えば、曇無讖のもと法進は禪定と懺悔に三年を費やしたと傳えられる。玄高・玄暢の師弟の活動も禪と積極的に關わり、殊に後者は「十住觀門」なる禪定體系を有していた。曇摩蜜多も「觀」と密接にかかわる僧侶であつた。このような菩薩戒と禪定

の結合性は決して偶然の事象ではない。そもそも、菩薩戒の作法と内容を初めて規定したのが『菩薩地』という瑜伽行者たちの手になるものであった以上、菩薩戒思想の擔い手たちが自ら禪定を實踐し、他者を教化する人々であったのは、實は當然の現象なのである。

「齋」という實踐の場において、位置的中心を占めるのは、禮佛懺悔の對象としての佛像である。本稿では、東晉から梁初までの佛陀論を概観し、底流としての感應思想の上に、羅什系佛教哲學によって「法身」なる概念が定着し、そこからさらに二種法身説が登場した模様を検證した。そして應化法身の考え方こそが、齋會や受戒儀禮において、法身佛ないし菩薩の感應を得る根據として機能したのであろうことを確認した。この點よりすれば、種々の儀禮的行爲のうち、懺悔とは、自らの無始以來の罪業を諸佛諸菩薩に告白することにより、身口意の三業（とりわけ意心が重要）を淨化し、佛菩薩の應現を阻んでいた罪業という負の原因を除去する機能を有するものであった。齋會、就中慧基の三七普賢齋懺の如きは、この懺悔と禮拜と禪定と經典讀誦とによって、佛菩薩が今ここに應現して來ることをめざす集團的修行形態であった。

塚本善隆氏は、「水經注の壽春・導公寺について——劉裕（宋・武帝）と長安・鳩摩羅什系の佛教」、「南朝「元嘉治世」の佛教興隆について」という二つの論文において、劉宋の建國から元嘉にいたる建康を中心とする佛教界の動向に信賴し得るアウトラインを設定されるとともに、この時期に羅什系長安佛教が南朝に傳播した際の據點として壽春の重要性に着目された。これらによって、元嘉時代の僧導らによる羅什系長安佛教（三論や『成實論』）の流行、『十誦律』『摩訶僧祇律』にもとづく戒律意識の高まり並びに祇洹寺の存在意義、『涅槃經』翻譯の思想史的重要性、などが解明されたのであるが、菩薩戒のことは氏の視點に入っていなかった。今やここに、塚本氏が全く觸れなかったもうひとつの元嘉年間の特徴として、姑臧および高昌を發信基地とし、或は北魏平城を經由して、或は蜀地方と江陵を經由して建康に傳播した「菩薩戒」の重大性が付加されねばならない。

すでに指摘されているように、文帝の元嘉年間が竺道生と謝靈運を筆頭とする僧侶と貴族の間で「理」を中心に据える佛教思想を華やかに展開した時期だったとすると、謝靈運が處刑され、ついで道生が没した四三三〜四年は、奇しくも建康における菩薩戒受容の黎明期に相當する。晩年に都を追放されるようにして廬山に住居した道生も、あるいは菩薩戒のことを情報として知っていたかもしれない。しかしそれは本格的な受戒法が導入される以前のことであり、道生までが新進の菩薩戒運動に加わったとは解しにくい。とすれば、我々は、およそ四三〇年頃から約十五年ほどの期間を一つの思想的轉換點ととらえ、元嘉三十年間の佛教史を更に區分する必要があるのではなからうか。菩薩戒の普及する以前、「菩薩」という呼稱は、經典中で佛の説法の場合に參與する菩薩を指すか、偉大なる翻譯僧の美名（たとえば竺法護を敦煌菩薩というが如き）として用いることが主であった。もちろんインド大乘佛教は「だれでもが菩薩である」という意識の上に成り立つのであり、それを承けた中國佛教において初期から菩薩行を自覺的に實踐していた人々が存在した可能性は否定しない。しかし、菩薩意識のことは例外的に優れたエリート僧を除く一般の佛教徒の全體については想定しにくいのである。他方、菩薩戒思想が知られると、受戒を通じて中國のあらゆる佛教徒に開かれるようになった。すなわち、菩薩戒受持者たちは、受戒儀禮に保證された形で、（受戒作法中に「汝は菩薩なりや不や」を問いただす段があるのを想起せよ）、「我は菩薩なり」と自覺することが可能となったのである。これによって、經典に説かれる菩薩行が超人の業ではなく、手の届かぬ理想でもなく、我が身當爲の事柄として捉え直されたに相違ないのである。梁の武帝の自稱「菩薩戒弟子皇帝」に窺われる菩薩意識は、今や、在家菩薩としての自覺という點では恐らく武帝自身が南齊の蕭子良にその範を見出し、皇帝菩薩という點では劉宋の文帝に萌芽があり、確實な事例としては明帝に先例があったと理解してよいであろう。

菩薩戒に關して未解決の問題はまだ多い。第一に、『梵網經』および『菩薩瓔珞本業經』の成立・傳播の問題がある。『梵網經』については、あくまで一つの可能な選擇肢としてではあるが、四六〇年以前に高昌に存在したかもしれないことは

「高昌本」の検討と絡めて第二章第二節に示したとおりである。ただ、兩經が自誓受戒を述べるのは、自誓法のみを説く『普賢觀經』の影響を受けた五世紀中後半期の實狀を反映するものとはいえよう。自誓という方法は、戒師（菩薩戒をすでに受持していることを前提とする）を必要とせず、一人で受戒できるという點で、限定不能な受戒者數を想定せしめる。未解決の問題に、もうひとつ、「戒本」のことがある。具體的には、『菩薩戒本』や『梵網經』『菩薩瓔珞本業經』の一部がこれに當たる。これらは部派の戒本（たとえば『十誦律比丘波羅提木叉戒本』など）に擬して大乘菩薩戒受持者のために作成された波羅提木叉である。理念的・形式的立場からいえば、菩薩戒を受持する者は、半月ごとの布薩說戒の場でこれらいずれかの戒本を唱し、その間の罪を懺悔して淨化しなければならぬ。ところが、五世紀の中國で戒本が用いられた具體的状況は未だ明らかになっていない。また、『勝鬘經』と菩薩戒思想の關係（荒牧教授の御指摘に負う）も、今回の調査では立ち入ることができなかった。同經は、幾つかの敦煌寫本注釋文獻から知られるように、六世紀になると菩薩戒思想を告げる經典として意識されたことが注釋の文言から明らかであり、本稿でも確認したように、譯者の求那跋陀羅自身が菩薩戒受持者だったのであるが、劉宋・南齊期に時期を限ったとき、『勝鬘經』の經文と三聚戒の概念の對應がいつ如何にして發生し、繼承されて行ったかという點はまだ明らかでない。

そもそも、在家佛教徒に焦點をあてたとき、血塗られた宋王朝の歴史と明帝の受菩薩戒などに見られる意識の間にどのような折り合いをつけて理解したらよいのか、正直なところ私には見當がつかない。殺人を繰り返す人間に菩薩の意識がどれほどあったといえるのか。百歩ゆずって優婆塞の自覺すらどれほどの眞實味をもっていたのか。一般化しているならば、戒律意識の高まりが單に皮相な現象に過ぎなかったのか、あるいは、虚しい世の中であったからこそ戒律意識が高まり、佛教に救いを求めようとしたのか。はたまた、佛教信仰という内面の深い問題と社會の中での自分とは直接關與しなかったのか。——悲觀的觀測に立つと、懺悔をはじめとする佛教の信仰と實踐の形態が、かえって現實の惡業に對する尻

拭いのような形で悪用されたり氣休めの材料を提供したこともあったのではないかとさえ思われてくる。解決のつかぬ問題に想いを馳せつつ、本稿を閉じることとしよう。

附録一 僧肇と竺道生の法身説

以下は、『維摩經』方便品の「佛身とは法身にほかならない」(佛身者即法身也)という一句に對する、僧肇説と竺道生説(1983a)の試譯である。本文中に對應する議論については、第三章第五節を参照されたい。

〈僧肇説〉

經典に「法身とは虚空身である。生じることなく、しかも生じないことがない。(ある決まった)姿がなく、しかも現れないことがない」といふ。^{注一}

(法身は)三界の彼方に超越し、通常の人間のもつ心の状態を超越している。^{注二}五陰や十二入を以てしてもそれを包攝し盡くことはできず、いくら讚歎しても讚歎し盡せないものである。自然界の寒暖もそれを患わすことはできず、生死によってその本體を變化させることもできない。それ故、(法身は)具象化すると、微かで絶妙にして(決まった)姿が無いのであるから、これを有であることもできず、あらゆる姿形に具さに應じるのであるから、これを無であることもできない。また、八方の地の果てに到るまで、ありとあらゆる萬物を包み込む^{注四}のであるから、これを小と斷定することもできず、微細に隙間のないところにも入り込むのであるから、これを大と斷定することもできない。それ故、生を脱して死に入り、窮まりなき變化に通達し、さまざまに應現して、(衆生の)端なき^{注三}求めに應ずることができるのである。このよ

うな（法身は）二乗の人の論議する対象ではなく、一生補處の人の窺い見る対象ではない。況んや盲目の凡夫であれば、そこに心を差し挟もうとすることがあろうか。

（以上は）暫し經典の誠言にもとづいて（法身の）玄々至極の様のあらましを示したにすぎないが、そうであれば、法身は天にあれば天となり、人にあれば人となるもの。一體どうしてこなたの丈六を捨てて、かなたの法身を希求すべきであらうか。

注一 「經云……」 出典は審らかでないが、『大寶積經』密迹金剛力士會（法護譯）に次のようにあるのは参考となるであろう。「寂意、欲知如來身者、即虛空身、而無等倫、……其身普周十方虛空……其身無像、自然現像……」(T. 13. 95c)。「注維摩詰經」卷一に、佛國品の「關閉一切諸惡趣門、而生五道以現其身」に對する僧肇の言中に「法身無生而無不生」がみえる。また『答劉遺民書』に「故經云、聖者無知而無所不知、無爲而無所不爲」とあり（塚本善隆編『肇論研究』、法藏館、一九五五、四八頁、九十一行）とあり、『涅槃無名論』に「經曰、法身無象、應物而形、般若無知、對緣而照」とある（同『六八頁、五十七行』）。（參考）曇無讖譯『金光明經』卷二四天王品「佛眞法身 猶如虛空 應物現形 如水中月」(T. 16. 344b)、『大方等大集經』虛空藏品「佛眞法身如虛空 普生大悲而濟度」(T. 13. 95a)。

注二 「絕有心之境」 『涅槃無名論』に「夫涅槃之爲道也、寂寥虛曠、不可以形名得。微妙無相、不可以有心知」(肇論研究』五九頁)と。

注三 「無象」 注一の『涅槃無名論』參照。また僧肇『維摩詰經序』に「夫聖智無知而萬品俱照、法身無象而殊形並應」(T. 38. 327a)。

注四 「彌綸八極」 『易』繫辭上「易與天地準、故能彌綸天地之道」。

〈道生說〉

いったい、「佛身」とは丈六の本體である。そして丈六の本體は法身から生じてくるのである。「(法身)から生じてくる」(從出)という點で呼稱するから、「法身にほかならない」(即法身也)という。

「法」とは、およそ法でないことがないという意味(無非法義)である。およそ法でないことがないとは、無相の實體(無相實)にほかならない。「身」とは、このような意味での法の本體である。

法身は眞實(エッセンシャル)であり、丈六は應現した假かりそめのもの(フェノメナル)である。この點をいかに解明したらよいか(といえば、次の

とおりである)。

この「法」を悟った存在(佛)は、惑(煩惱)を永えに斷じ盡くし、ぼんやりとした思い(彷彿)も除去されて(すべてが鮮明になり)、絶妙に三界の彼方に超越し、理法として姿形のない状態に冥合する。(本来決まった)姿がないのであるから、姿を現さないということもあり得ないし、三界を超越しているのであるから、活動領域が限定されるということもあり得ない。姿を現さないことがない存在は、ただ衆生が「感」ずれば「應」ずるのであるが、佛は無爲のままである。姿形の大小や壽命の長短の如き(屬性)に至っては、すべて衆生に應接する際の影迹なのであって、佛の實體ではないのである。衆生の側にもし「感」じることがないならば、佛は應現しない。しかしそれは佛が(衆生を)應接しようとするのではない。衆生が佛の方にやって來ないから、自ずと絶たれるにすぎないのである。(衆生が)やって來ないのに應現するなどということは、かつて一度とてなかつたのである。

譬えば次の如くである。太陽が天に麗かみり、その像が様々な(水を張った)容器に映る場合、(水面に映った)どんな像もみな容器がとつたものである。どうしてそれが太陽の仕業であろうか。(そして、そもそも)容器に水が張っていないければ(像は)映らない。それは太陽が(水面に)映ろうとしないのではない。容器が(像を映す)状態に達していないから、自ずと絶たれるにすぎないのである。注三

こうであれば、丈六佛とか丈八佛とかは、すべて衆生の心——(それは上の譬喩において)水(に對應する)——の中に存する佛にほかならない。常に、佛には(決まった)姿形はないのであるから、どうして二注四があろうか。

注一 「法者無非法義也」道生の典據が未詳であるが、彼以降、この解釋はひろく蹈襲されたようであり、次のような類似の表現が散見される。『大般涅槃經集解』卷五「道生日。無非法爲法也」(T 37. 532 c)。同卷十「僧亮曰。法者無非法之義」(T 37. 521 d)。同卷一「僧宗曰。……體無非法、故言法也。妙體介然、異於太虛、故曰身也」(T 37. 378 d)。『統略淨住子淨行法門』の用例については、附録一を見よ。

注二 「譬日之麗天」「易」離、象、「日月麗乎天、百穀草木麗乎土」。また法身を論ずる文脈の用例としては、慧遠『佛影銘』に「譬日月麗天、光影彌暉」云々とあるのを参照。

注三 同様の譬喩としては、本文一〇二頁の『大智度論』および次を参照。『大方廣佛華嚴經』卷三六「佛子。設有日出、照現世間、圓滿明淨、與法界等。於一切世界淨水器中、影無不現、日無是念、我能普現一切淨水。佛子。彼時或有一水器破、日影不現。於意云何。彼影不現、豈日過耶。答曰不也。

水器破故、日影不現。……」(T9, 628b)。
 注四 この箇所以降、竺道生の解釋は數行續くが、それらは直接的には「佛身者即法身也」の直前の經文「諸仁者此可患厭當樂佛身」に對する注釋である。

附録二 『統略淨住子淨行法門』より「戒法攝生門第二十」

以下は『廣弘明集』卷二七所收の道宣「統略淨住子淨行法門」の第二十章「戒法攝生門」(T53, 315c, 315a)の試譯である。王融の頌は含まない。本文中の關連議論は第三章第四節を参照されたい。

前章ですでに他者に推奨したので、今や私は自らに修行を課して勵む。いったい、修行を課して勵むには、狀況によつてその原因となるものを實踐せねばならない。^{注一}心が浮わつき定まらなかつたら、(より良き世界に轉生するなどの)目的に向かつて進むべくもない。そして、狀況によつて原因となるものを實踐するには、戒こそがその第一歩なのであつて、聖人の域に入る初門、世俗を脱出する正しき道というべきである。^{注二}この教えに背くならば、永遠に三途(地獄・餓鬼・畜生)に身をおき、人・天に生まれかわることなど絶えて出來ない。かくて經典に言われるように「たとえば大地が萬物を成長させるように、戒もまた同様」であつて、衆生を人間と天人(の世界に生まれさせ、妙なる)花々と果實をもたらしことができるのである。^{注三}だから經典に「もしこの戒がなければ、諸善の功德は全て生じ得ない」と言われるのである。まことに、三途の苦報というものは、人の罪業や障害が縛りつけたものであり、人間や天人に生まれるという優れた果報は佛道にふさわしい器なのである。優れた果報を感じたいならば、それは戒以外には生み出すことはない。かくて聖人はまず先にこの教えを明かしたのである。そして三歸五戒の戒法には二通りがある。(すなわち)七衆(優婆塞・優婆夷・沙彌・沙彌尼・式叉摩尼・比丘・比丘尼)の狭小なる學説では、必

ず三歸（歸依佛・歸依法・歸依僧）を宗とし、一乗の大いなる教え（大乘の教説）では、必ず三聚（律儀戒・攝善法戒・攝衆生戒）^{注五}を崇めて根本とするのである。どちらも經律にはつきりと表現され、規準は卓然とたてられているとおりであつて、行業の典範たること明鏡より明らかである。いま大略を示し、これを凡俗たちに明かそう。

戒を發する最初に必ず三寶に依る理由はといへば、けだし、佛・法・僧が天人に尊ばれ、歸依が信仰心を生じ、必ずや三界を脱出できるからである。もし邪神に歸心したならば、かえつて更に苦しい世界に生まれかわることになつてしまふ。だから經典に「佛に歸依する清信士（優婆塞）は他の神々には歸依しない」と言われているのである。だから、まず先に何が正であり邪であるかを確定してはじめて（より良き轉生にとって）順縁となるものと逆縁となるものを知るのである。經典に「信仰心は悟りの根本、功德の母であり、智慧は解脱し三界を脱出するための原因である」と言われているのは實に至言なのである。もしこの信仰心というものがなければ、心は浮わつき虚ろで、戒に歸心することなど出来ない。かくて佛道にすすむ出發點は信仰心を立てることをまず第一とするのである。

何を「三歸」と言うのか。佛・法・僧をいう。これら三者は重んずべきであるから、「寶」とよばれる。

何を「佛」と言うのか。自ら覺り他を覺らしめるところの、（習うべき）師をもたず、大智ある御方、（戒・定・慧・解脱・解脱知見の）五分法身である。

何を「法」と言うのか。軌則となり正す能力をもつ滅諦・涅槃であり、清淨無相なるものである。

何を「僧」と言うのか。自らよく和し、僧伽を和すところの、もはや學ぶべきものなき功德をもつもの、自他ともに（身體が）滅盡する處^{注六}である。

何を「歸」と言うのか。依據すべく向かうべきということである。

何を「寶」と言うのか。衆生に利益と安樂を招き、心を正し據るべき杖となり得るものである。近くは人間と天上への轉生を獲得せしめ、遠くはもはや學ぶべき事柄のない状態に到達させる。

以上、三寶を分析して説明した。一方、究極の教説の立場を論ずるならば、すべては理として統一されるのである。(すなわち)あらゆるものを照らし出し、その全てを照らし出すところの等覺そのものを「佛寶」といい、法則とならないことのない本體を「法寶」といい、至徳がつねに和合しているものを「僧寶」というのである。^{注十一}これらは本體は一であるが意義は三であり、同一の本性を共有する三つの寶なのである。衆生は解悟して佛性のこと(一切衆生悉有佛性の教説)を信じ悟れば、生死を離れ、利益と安樂を招來する。これ故、一切の(衆生)は(三寶に)歸心し依據しないわけには行かないのである。

第一に、邪神に歸心することをやめて、三寶に歸依する。^{注十四}

第二に、五戒を受けて、三寶に歸依する。

第三に、八戒を受けて、三寶に歸依する。

第四に、十戒を受ける。

第五に、具足戒を受ける。

第六に、十善戒を受ける。

第七に、大菩薩戒を受ける。

これら七種の戒によって防がれる罪過は、近くは三千大千世界を對象範圍とし、^{注十五}ありとあらゆる六根(眼・耳・鼻・舌・身・意)や六大(地・水・火・風・空・識)に及ぶのであるが、それらのことは、詳細は常に説かれるとおりである。

注一 「託境行因」いま假に譯文のように解したが、意味が審らかでない。

注二 「戒爲其始。可謂入聖之初門、出俗之正路」『大智度論』卷十三「如是持戒爲諸善法根本。復次持戒爲八正道初門、入道初門、必至涅槃」(T 25, 160)。

注三 「經云。譬如大地長生萬物、戒亦如是。能生衆生人天華果」戒のはたらきを大地を例にとって説明するのは珍しくないが、當該箇所は次の一節にもとづくであろう。『大智度論』卷十三「若人求大善利、當堅持戒、如惜重寶、如護身命。何以故。譬如大地一切萬物、有形之類、皆依地而住。戒亦

如是。戒爲一切善法住處」(T. 25, 153 b)。なお近似の一節として「十住毘婆沙論」卷十七 (T. 26, 120 a) も参照。その他の戒の喩例については、森章司編『佛教比喩例話辭典』、東京堂出版、一九八七、六一頁、を参照。

注四 「大智度論」同卷「復次持戒之人、名稱之香、今世後世、周滿天上及在人中。復次持戒之人、……得生天上」(T. 25, 154 a)。

注五 「聚」を「藏」に作る、無量功德聚(同前) (T. 30, 912 b)。「菩薩戒本」今說三聚戒、菩薩戒共聽…… (T. 24, 1107 a)。三聚に對應するものを「聚」を「藏」に作る、無量功德聚(同前) (T. 30, 912 b)。「菩薩戒本」今說三聚戒、菩薩戒共聽…… (T. 24, 1107 a)。三聚に對應するものを「菩薩善戒經」では戒・受善法戒・爲利衆生故行戒とよぶ (T. 30, 982 c)。「菩薩瓔珞本業經」卷下では三受門と總稱し、攝善法戒・攝衆生戒・攝律儀戒を擧げる (T. 24, 1020 bc)。

注六 「信」同時代の信 (śraddhā) の定義としては、『成實論』卷六「未自見法、隨賢聖語、心得清淨、是名爲信」(T. 32, 288 a)を参照。『大般涅槃經集解』には、しばしば信が言及される。たとえば卷七「僧亮曰。……夫萬善以信根爲首」(T. 37, 408 c)、同卷五三「僧亮曰。信三寶者、知歸處也」(T. 37, 538 a)、同卷十八「僧宗曰。圓解以正信爲首。邪心以不信爲頭」(T. 37, 451 c)のように、蕭子良の活躍する直前の頃に、萬行ないし萬善の出發點として「信」を重視する傾向があったことが窺える。さらに、梁の武帝の『立神明成佛義記』になると、「夫涉行本乎立信。信立由乎正解。〈僧續曰。夫邪正不辯、將何取信。故立信之本、資乎正解〉」(T. 52, 54 b)と冒頭で明言されるまでになつて行く。

注七 「故經說云。歸佛清信士、不歸諸天神」南本『大般涅槃經』卷八「歸依於佛者、眞名優婆塞、終不更歸依、其餘諸天神」(T. 12, 650 b: = 409 c)。「經云。信爲道元功德之母、智是解脫出有之因」『大方廣佛華嚴經』卷六「信爲道元功德母、增長一切諸善法、除滅一切諸疑惑、示現開發無上道」(T. 9, 433 a)。句の後半は出典不明。『法苑珠林』卷二十一「歸信篇述意部冒頭で道世が「夫信爲道原功德之母、智是出世解脫之基」(T. 53, 438 c)といふのは、蕭子良からの引用であらう。

注八 これより以下、蕭子良が三寶の定義を作成するにあつて主たる典據としたのは、失譯『薩婆多毘婆沙』卷一「總序戒法異名等」の次の箇所であつたと思われる。「佛陀者、秦言覺。覺了一切法相故。復次、一切衆生、長眠三界、佛道眼既開、自覺覺彼、故名爲覺。……問曰。何所歸依、名爲歸佛。答曰。歸依語迴轉、一切智無學功德。……歸依語迴轉、斷欲無欲、盡諸涅槃、是名歸依法也。問曰。爲歸依自身盡處、他身盡處、名爲歸依自身盡處、亦他身盡處、是歸依法。問曰。若歸依僧者、何所歸依。答曰。歸依語迴轉、良祐福田聲聞學無學功德、是名歸依僧。……問曰。佛亦是法、法亦是佛、僧亦是法、正是一法、有何差別。答曰。雖是一法、以義而言、有種種差別。以三寶而言、無師大智及無學地一切功德、是謂佛寶。盡諸無爲、是謂法寶。聲聞學無學功德智慧、是謂僧寶。以法而言、無師無學法、是謂佛寶。盡諸無爲非學非無學法、是名法寶。聲聞學無學法、是名僧寶。……以諦而言、佛是道諦少入、法寶是滅諦、僧是道諦少入。……」(T. 23, 593 c: 595 c-596 a)。なお、道宣『釋門歸敬儀』卷上に「故論云。歸依於佛者、謂一切智五分法身也。歸依於法者、謂滅諦涅槃也。歸依於僧者、謂諸賢聖學無學功德自身他身盡處也」(T. 45, 857 a)とあるのは、恐らく蕭子良のこの箇所からの引用であらう。

蕭子良以前の南朝における三寶の定義は、『大般涅槃經集解』卷十九の僧亮(道亮、本文九八頁も参照)の説に知られる。「自在者是我義。無

師自悟者は覺義。無有非法是法義。衆法和合是僧義。此四者體一、而名異也」(T 37, 456a)。

「何謂爲法。能軌能正、……清淨無相也」の箇所について、蕭子良の典故は未だ見いだし得ないが、『大般涅槃經集解』卷十四の僧宗説に「法以軌爲義」とあるのは注目される。T 37, 455c) 直後の時代、梁の昭明太子は「解法身義」において法身の「法」を説明して「法者軌則爲旨。身者有體之義。軌則之體、故曰法身」(T 52, 250c)と、蕭子良と同様に「法」字を理解した。以後、概してこれが踏襲されたようである。たとえば、『大乘義章』卷十「法義不同、汎釋有二。一自體名法。……二軌則名法。辨彰行儀、能爲心軌、故名爲法。今三寶中所論法者、軌則名法」(T 4, 654a)や、『大般涅槃經集解』卷一記載の智秀や法智が「法身」の字義解釋をめぐって「法」を「可軌」(T 37, 379a)、「法則」(379c)と解釋したことが挙げられる。さらにこの時代、次に掲げる『勝鬘義記』(スタイン二六六〇番、五〇四年に書寫)の一節を比較検討するならば、北朝での三寶理解もほぼ同様であったと推測される。「大覺名佛。可軌名法。體常和順、故名爲僧也」(T 85, 238a)。さらに、同義記の前後の文脈を参照すれば、この注釋者も「一體三寶」の立場から「法身の一體三寶」説を立てて注釋を施しているのが明らかである。また、古泉圓順『敦煌本『勝鬘經義疏本義』』(『聖德太子研究』五、一九六九、四三頁の「……言只是一而有三義。以自覺覺他。名之爲佛。體無非法。是名爲法。與性理和。即名爲僧」も参照。「法」を「無非法」と解釋する説と「一體三寶」説については、附録一の『道生説』注一、後注十一、十三もみよ。

注十 「自他滅處」譯文はあえて原文にもとづいたが、「自他滅處」には問題がのこる。前注に掲げた『薩婆多毘尼婆沙』の對應箇所では、「自身盡處」「他身盡處」が僧寶ではなく、法寶について議論されている。文脈からみても、法寶が四聖諦中の盡諦(滅諦)と規定されたのを受けて、滅盡定に關わって、その盡(滅)は自分の身體だけに關するの他者の身體にも及ぶのかという議論であろうから、『淨住子』の文脈でも「自他滅處」の句は當然「滅諦涅槃」に續くべきである。あるいは『統略淨住子淨行法門』の成立と關わって「自他滅處」の位置に混亂が生じたのであろうか。

注十一

「體無非法、謂之法寶」附録一の『道生説』の注一と次注をみよ。

注十二

「至德常和、謂之僧寶」 ほぼ同時代の類似の解説に次がある。『大般涅槃經集解』卷九「寶亮曰。……故言一佛體之三寶。以覺察之義爲佛寶。體無非法、具衆功德、故稱法寶。體不隔物、必與理和、號曰僧寶也」(T 37, 420b)。

注十三

「體一義三、同性三寶」これはいわゆる「一體三寶」の説である。その萌芽的説明は注九所引の『薩婆多毘尼婆沙』卷一に見られるが、蕭子良は恐らくこれに加えて、同時代の涅槃經研究者の間で確立したところの一體三寶説を取り込んで論を構成したのであろう。『涅槃經』卷三(T 12, 622b) 卷八(650c-651a) 参照。同様の説は、「伊字三點」によって例示される法身・般若・解脱の同體説の文脈でも現れる。『大般涅槃經集解』卷一の僧宗説(T 37, 378b) 同卷二の僧亮説(T 37, 383b) ほかを参照。

注十四

「翻邪三歸」「法苑珠林」卷八七に「依毘尼母論、三歸有五種。一翻邪、二五戒、三八戒、四十戒、五大戒」(T 53, 926a)とあり、ここで翻邪三歸は次の箇所に対応するであろうか。『毘尼母經』卷一「佛說曰。此二義各異。優婆塞者、不止在三歸、更加五戒、始得名爲優婆塞也。沙彌乃至八回、亦復如是。……三歸有二種。一者爲受五戒十戒八齋故受三歸、乃至爲受二百五十戒故受三歸。二者直受三歸」(T 24, 802b)。

注十五

「戒境」法衆譯『大方等陀羅尼經』卷四「復次、善男子、復有五事。……如是五事、是行者業護戒境界」(T 21, 657bc)。

注

- (1) 『廣弘明集』卷二八「摩訶波若懺文」「金剛波若懺文」(T. 52. 332)。なお本文・注ともに、以下、Tとあるのは大正新脩大藏經の卷數と頁數をしめす。
- (2) 『廣弘明集』卷二八 (T. 52. 325 b: 328 b: 332 c: 333 a-c)。
- (3) 鳩摩羅什の卒年については次に従っておく。塚本善隆「佛敎史上における肇論の意義」『肇論研究』、法藏館、一九五五、一三〇—一三四頁。同「鳩摩羅什の活動年代について」『印度學佛敎學研究』三一、一九五五、二二四—二六頁。
- (4) 曇無讖の傳を批判的に扱った先行研究としては次を参照。湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛敎史』第二章の「北涼曇無讖」の節(湯用彤論著集之一、中華書局、一九八三、二八〇—二八三頁)。布施浩岳『涅槃宗之研究』、叢文閣、一九四二、前篇第二章第三節「曇無讖の傳譯」。鎌田茂雄『中國佛敎史』第三卷、東京大學出版會、一九八四、第一章第二節「曇無讖——大般涅槃經の傳譯」。
- (5) 『高僧傳』については最近次が出版された。湯用彤校注『高僧傳』、北京中華書局、一九九二。同書はその校注に豊富な文獻を引く點で大いに参照に値する。ただし本稿における引用は、便宜上、従來通りに大正藏版の頁數によった。
- (6) 「屬實」の指す地域については次を参照。桑山正進『カーピシーガンダーラ史研究』、京都大學人文科學研究所、一九九〇、第一章「五世紀以前におけるガンダーラの役割」。榎本文雄「屬實——インド佛敎の中心地の所在」『塚本啓祥敎授還曆紀念論文集 知の邂逅——佛敎と科學』、佼成出版社、一九九三、二五九—二六九頁。
- (7) 『菩薩地持經』の原典たる『菩薩地』(Bodhisattvabhūmi)がいつどこで成立したかは興味深い問題であるが、曇無讖傳からは確實な情報は何もない。『高僧傳』の曇無讖傳では曇無讖が中天竺から屬實に菩薩戒經(=菩薩地持經)を齎したかのように書かれているが、これは全

く信用できないのである。なぜなら『高僧傳』の當該箇所は「……乃辭往屬實、齎大涅槃前分十卷并菩薩戒經・菩薩戒本等。彼國(=屬實)多學小乘、不信涅槃、乃東適龜茲」(T. 50. 336 a)とあるが、これに先行する『出三藏記集』の傳では屬實への言及はないばかりか、「……乃齎大涅槃經本前分十二卷并菩薩戒經・菩薩戒本、奔龜茲。龜茲國(=)多小乘學、不信涅槃、遂至姑臧、……」(T. 55. 103 a)となっており、『出三藏記集』の記述を用いた『高僧傳』の記事の方にこそ混亂と誤解があるとすべきである。したがって、この點に關する限り『高僧傳』は信頼すべき資料ではない。換言すれば、曇無讖が『菩薩地持經』を得た地方が中印度であった確證は全くなく、本文での議論も併せるならば、むしろ屬實であった可能性こそが考慮されねばならぬ。

本文に述べたように、中國にもたらされた菩薩戒關係の經典には求那跋摩譯『菩薩善戒經』、曇摩蜜多譯『觀普賢菩薩行法經』ほかがあり、求那跋摩(三六七—三四一)と曇摩蜜多(三五六—四四二)はともに屬實の出身である。とりわけ求那跋摩の場合には、『菩薩善戒經』の原典を三九六年を下限とする時期に屬實で入手したと推測される(本文四五頁参照)。これは『菩薩善戒經』の原典が三八五年生まれの曇無讖が得たテキストよりもやや先行することを意味する。『菩薩善戒經』が戒律のことを正面に打ち出して命名されたことは、この時代の『菩薩地』と菩薩戒思想の一方ならぬ關係を窺わせる。同經末に經名について「是を善戒と名づけ、菩薩地と名づけ、菩薩毘尼摩夷と名づけ」云々(T. 30. 1013 c)とある。さらに、求那跋摩が同時に法藏部(曇無德部、Dharmaguptaka)の律典『曇無德羯磨』(『四分羯磨』)を受持した人物であったという事實は、何を意味するであろうか。かかる視點からの先行研究があるかどうか今審らかでないが、もしこの律典の出自を屬實だったとしてよいならば、その時代の屬實における法藏部と『菩

菩薩戒經」という「菩薩地」の特殊な一本の間に何らかの密接な關係を想定しなければならぬ。そしてその場合には、「菩薩地」に説かれる菩薩戒思想が、説一切有部とか法藏部といった特定の一派を超えて、大乘佛教の意識をもつ人々の間で通學派的に實踐され、傳承されたものではなかったかとの推測を可能にするであろう。他方、曇摩蜜多のもたらした『觀普賢菩薩行法經』は、菩薩戒の概念を取り込んだ經典であり(本文七三頁参照)、また佛身について三身説(ただし内容は不明、本文九五頁参照)に言及することも考慮に入れるならば、同經には既に成立していた瑜伽行者たちの菩薩戒思想に影響されて成立したという性格が認められる。

菩薩戒思想が四世紀前半までに成立していたテキストには見られないことも考慮に入れるならば、以上より次の假説が導き出されるであろう。菩薩戒思想は、四世紀後半のある時期に、ガンダーラ地方で、『菩薩地』の思想を實踐する人々(即ちいわゆる「瑜伽行派」であるが、説一切有部・法藏部などの「部派」と實態として對立するようなグループであったとは考えにくい)の間で成立し、四世紀末には他の經典にも次々と取り込まれ、わずか半世紀ほどの間に急速に普及したのではないかと。

(8) ちなみに、王樹枏『新疆訪古錄』卷一所引の「北涼錄」(崔鴻『十六國春秋』北涼錄)もほぼ同様の「涅槃經」翻譯の經緯を述べるが、ここでは二年間の語學學習のちに漢語に通曉し、「初本」を譯して四卷としたという。

(9) 『古今譯經圖紀』などの四二二年説の根據は『出三藏記集』『高僧傳』の曇無讖傳そのものである。同傳を虚心に讀めば、曇無讖が姑臧に到着した年は四二二年以外に想定できないからである。

(10) 湯用彤前掲書(注4)、第十一章の「北涼曇無讖」の項。任繼愈主編『中國佛教史』第三卷、中國社會科學出版社、一九八八、一五四頁。ちなみに塚本善隆氏もこのパッセージを四二二年にあててゐる。塚本善隆

「敦煌佛教史概説」『西域文化研究』第一、法藏館、一九五八、五十頁(ただし考證はなされていない)。

(11) 布施前掲書、一一三―一五頁。鎌田前掲書、三三頁。

(12) のち『菩薩地持經』は『菩薩戒經』とも呼ばれた。ただし僧祐は誤解して、『出三藏記集』の曇無讖傳および『新集經論錄』(次注)において兩者を別經として扱っている。

(13) 『出三藏記集』卷二「新集經論錄」は曇無讖所譯經典を十一部列擧し、

「右十一部、凡一百十七卷、晉安帝時、天竺沙門曇摩讖、至西涼州、爲僞河西王大沮渠蒙遜譯出。或作曇無讖」とむすぶ。これによれば、十一部の經典はすべて曇無讖が姑臧に入ってからのこととなる。高麗本には記載されないが、宋元明三本の記載でもっとも早い翻譯年限は『優婆塞戒經』七卷の四一七年四月十日であり、もっとも遅いのは『菩薩戒優婆塞戒壇文』一卷の四二二年十二月である。また『菩薩地持經』は四一八年十月である。これらの年代には疑問が投げかけられている(湯氏・鎌田氏の前掲書参照)。「優婆塞戒經」については次注もみよ。

(14) 『出三藏記集』卷九「優婆塞戒經記」は、この經の翻譯を丙寅(四二六年に相當)夏四月二十三日から七月二十三日とし、沮渠興國が優婆塞等五百餘人と姑臧城内で翻譯したものとす。ほぼ同文が『優婆塞戒經』第七卷に見られる(ただし四二七年のこととする)。小川貫次

「西域出土の六朝初期の寫經」『佛教史學』六一、一九五七、四二頁。

また『開元釋教錄』卷四(T.55.519c-520a)ならびに前注も参照。

沮渠興國は蒙遜の第二子で、四二三年八月に蒙遜の長子の正徳が殺された後に世子となり、四二三年に死亡した(詳細は本文十一頁と後注31の表を参照)。

「優婆塞戒經」の四二六年譯出説に合致しない記事もある。前注の記事、玄始十年(宋永初二年)に曇無讖の譯經がすべて終了したとする『歷代三寶紀』卷三(T.49.41)の記事、『大唐內典錄』卷三(T.55.256b)の記事、および『歷代三寶紀』卷九(T.49.84a)の承玄元年

- (15) 『出三藏記集』卷二(T.55.11b)。「菩薩戒本」について僧祐自身は姑臧翻譯と考ふる如くであり、「別錄に云く」として敦煌翻譯説に言及する。「別錄」が何を指すかは不明。『菩薩戒本』はその經題下の割注にいわれるように、「菩薩地持經」からの抜粹である。このことは共通のページが字句単位で同一であることから疑いを容れない。同經をはっきりと中國成立とする説については次を参照。大野法道『大乘戒經の研究』、山喜房佛書林、一九五四、四一五—四一七頁。
- (16) たとえば道宣撰『集神州三寶感通錄』卷中(T.52.47c)に、涼州石崖塑瑞像は東晉の安帝の隆安元年(三九七)に蒙遜が作ったと伝えられる。
- (17) 『高僧傳』曇無讖傳「聞彼有曇摩讖法師、博通多識、羅什之流、祕呪神驗、澄公之匹」(北魏太武帝が沮渠蒙遜に與えた言葉として記載される)。周知のように鳩摩羅什は、呂光の後涼國下の姑臧に約十五年間幽閉された後、四〇一年に長安に行った。曇無讖は、政權は交替したけれども、いわば羅什を繼ぐような形で姑臧にやってきたわけである。
- (18) 宮川尙志『六朝史研究 宗教篇』、平樂寺書店、一九六四、二〇三—二〇六頁。
- (19) 譯文は、塚本善隆譯注『魏書釋老志』、平凡社、一九九〇(初出は一九六一年)、一九七頁による。
- (20) 『太平御覽』卷二二四所引の北涼錄(崔鴻『十六國春秋』北涼錄)は、義和元年(四三二)十一月のこととする。
- (21) 『魏書』釋老志および道挺の「毘婆沙經序」(T.55.74a)は慧高を智高に、道安「增一阿含序」(T.55.64b)は曇高につくる。
- (22) 筆受の役割については次を参照。望月信亨『佛教大辭典』、四八八—四八六頁以下の「譯經」の項。
- (23) 平井俊榮『中國般若思想史研究』、春秋社、一九七六、三三〇頁、ならびに、塚本善隆『魏書釋老志』(注19)、一九四頁、に指摘される吉藏
- (24) 『大乘玄論』卷三(T.45.35c)。また灌頂撰『大般涅槃經疏』(大正一七六七番)にしばしば「河西云」として言及される斷片は、道明の涅槃經義疏への言及であろう。
- (25) 平井前掲書六九頁に指摘される吉藏『中觀論疏』卷頭の序疏(T.42.1b)。
- (26) 『出三藏記集』卷十四沮渠安陽侯傳によれば、京聲は于闐や高昌で胡本を入手して「禪要祕密治病經」を翻譯するなどしたが、四三九年に北魏が北涼を滅ぼすと建康に逃れた。彼は涼州佛教を直接建康にもたらした人物の一人として重要である。
- (27) 『名僧傳抄』に名僧傳卷二十五の記事として「宋西涼洲法進傳」があり、そこに「法進睡見釋迦文佛與諸菩薩任梅檀林中爲其授戒事」(原文のまま)が述べられることを記す。
- (28) 『法苑珠林』卷八九、受戒篇第八十七、三聚部第七、述意部第一(T.53.939a)。
- (29) 懺悔と悔過の同義性については次を参照。『平川彰著作集 第7卷 淨土思想と大乘戒』、春秋社、一九九〇、第二篇第九章「懺悔とクシヤマ——大乘經典と律藏の對比」の四四五—四四七頁(初出は一九七六年)。
- (30) 本文にいう「二千餘人」には相當数の在家信者も含まれていたと考えらるべきである。姑臧の人口増加は、巨視的に見て、四三九年九月の北魏太武帝による北涼占領をピークとする。そのとき城内には少なくとも二十萬人内外は居住していたものと考えられる。また『續高僧傳』卷二五僧明傳によれば、このとき北魏軍は姑臧城内の僧侶三千人を収めたことある(T.55.646c)。前田正名「四五世紀の姑臧城」『史學雜誌』七八—四、一九六九、三九—四〇頁、を参照。道進が菩薩戒を授けたときにも、これに近い數の僧侶が姑臧に存在したと想定してよいであろう。
- (31) 舌が焼けずに残るといふのは、生前に眞實を語り虚偽を言わなかった

(31) ことを象徴的に述べるものである。例えば『高僧傳』卷二鳩摩羅什傳をみよ(T.50.333a)。これと逆の例としては『高僧傳』卷七道温傳に附せられる僧高傳に、中興寺の僧高は末年に佛は常住ではありえないとの邪説に固執した結果、臨終の日にまず舌の根が爛れたという(T.50.373a)。この逸話については吉藏『中觀論疏』卷第一末(T.42.17c)も参照。經典讀誦という觀點からの研究として次を参照。諏訪義純『隋唐時代における舌不焼の信仰について』『佐藤匡玄博士頌壽記念東洋學論集』、朋友書店、一九九〇、二一九―二五六頁。

蒙遜(四三三年四月没)――長子 正徳(政徳、四二二年世子、四三三年没)
 一子 興國(四三三年以降世子、四三二年五月没)
 『菩提(興國の同母弟、四三三年に世子)』
 一子 茂度(牧健、四三三年即位)
 無諱(四四四年五月高昌にて没)
 安周(四四四年高昌で即位)
 儀徳(茂度の第六弟)

(32) 菩薩戒思想の成立問題についての私見は注7に示しておいた。
 (33) 『菩薩地持經』で「菩薩戒」と譯された箇所原語としては、そのままの「菩薩戒」(bodhisattva)のほか、「諸菩薩の戒」(bodhisattvanam silam)、『菩薩律儀戒」(bodhisattvasamvara)が對應。
 (34) 「三聚」については、附録二の注五を参照。
 (35) 平川彰氏による。ちなみに氏は三種戒の成立について、本来「十地經」系の經典で十善戒の文脈で言われていたものであり、既に成立していた三種戒を『解深密經』が採用し、然る後にそれを承けて「瑜伽論」の三聚淨戒は成立した、との方向で考えておられる。『平川彰著作集 第7卷 淨土思想と大乘戒』、春秋社、一九九〇、第二篇第一章「初期

大乘佛教の戒學としての十善道」(二二五―二八頁(初出は一九六八年)。ただし、『瑜伽論』と『解深密經』の成立の先後問題には逆の説もあり、もと十善戒の文脈で發生した戒三種の考え方を律儀戒・攝衆生戒・攝善法戒として初めて明言したのが『菩薩地持經』、『菩薩善戒經』直前の時代の『菩薩地』(それが一種類のみ存在したとは想定しない)であった可能性は否定されない。

(36) 十善道の詳細については、前注の平川論文を参照。
 (37) ちなみに十善道の「意三」を除いた形の「身三・口四」の七善は、『菩薩地持經』において「除惱戒」の文脈にあらわれる(T.30.917-918a『菩薩善戒經』の對應部分は1018a)。

(38) 本文に示したように、菩薩戒は九種の尸波羅蜜のうち一切戒において展開される。そしてそれはさらに三聚を各説する部分と受戒作法を述べる部分とに分かたれる。九種の尸波羅蜜のうち、この菩薩戒セクションは分量的に異様に突出している。もし『菩薩地』内部に増補發展があったと假定することが許されるならば、受戒作法を述べる部分は、より後代の付加のごとき印象を與える。

(39) この點は基本的には『菩薩地持經』と『菩薩善戒經』に共通の枠組と考えられる。ただし『菩薩善戒經』一巻 優婆塞問菩薩受戒法』では、有名な四層建築物の譬喩から明らかかなように、優婆塞戒↓沙彌戒↓比丘戒↓菩薩戒という順序を設定して、體裁上、専ら比丘が菩薩戒を受ける際の受戒法として説かれている。一方、『菩薩善戒經』卷四の「菩薩地戒品」では、菩薩戒は出家と在家の兩者を對象として説かれている。

(40) 土橋秀高『戒律の研究』上巻、永田文昌堂、一九八〇、第四章第十一節「ペリオ本「出家人受菩薩戒法」について」(初出は一九六八年)。
 (41) 諏訪義純『梁天監十八年敕寫「出家人受菩薩戒法卷第二」試論』『大谷大學所藏 敦煌古寫經』坤、大谷大學東洋學研究室、一九七二、八五―九二頁。同「天台疏の制旨について」ペリオ本「出家人受菩薩戒法

卷第一」から』印度學佛教學研究』二二二、一九七二、三四八—三五〇頁。

(42) 「多似高位人自誓受法」の「多」字を大正藏は「身」に作るが、續藏本により改める。また「誓」字の異讀の「誓」は採らない。『菩薩戒義疏』のテキストについては注46もみよ。

(43) 大野氏は下限を推定されるにあたって、陳垣『敦煌劫餘錄』第九帙の梵網經の項目に閏五十八として掲載された敦煌寫本の卷末に書かれた記録をもとにして、そこに「建元」の語が見られることから、それを南齊の建元と解釋したのである。この寫本は北京圖書館藏敦煌遺書六七一八番であり、問題の箇所は次のとおりである。

乾元寺請 何僧正和尚 汜判官 慶通

右全月十五日就弊居奉爲慈母娘子百辰追念

依時早赴 謹疏

建元年四月十三日哀子弟子内統從都頭守壽昌縣令

筆者が参照し得たのは『敦煌寶藏』の必ずしも鮮明とはいえない寫真であり、「追念」および「縣令」の下に更に字が續くのかどうか不明である（井ノ口泰淳監修・中田篤郎編『北京圖書館藏敦煌遺書總目錄』、朋友書店、一九八九、三八三頁によれば、「追念」の下に不明の一字がある）。また正直なところ、この記録を正しくどう解讀したらよいかも分からない。ただ、次の點は明らかである。第一に、『梵網經』卷下の第十波羅夷罪から卷末までが書寫されているのは紙のおもてであり、上記のものは紙背に、倒行で筆記されている。第二に、この筆跡を梵網經を書寫したおもてのそれと比較してみると、兩者は明らかに別である。第三に、「建元年」を南齊の年號とするのが果たして妥當かという問題がある。従って、これをもって『梵網經』の成立問題を云々することはできないのである。

(44) 『優婆塞戒經』については次を参照。龍口明生「在家菩薩の戒——『優婆塞戒經』を中心に」『日本佛教學會年報』五一、一九八六、一七七—一九三頁。

(45) 曇景の傳歴については今後の研究に俟つべき記事はある。『續高僧傳』卷五僧受傳に出づる曇景である。それによれば、のちに梁の三大法師のひとりに數えられる僧受（四六七—五二七）は、十六歳のとき（四八二、齊の建元四年）師匠の僧回が死去すると、白馬寺より莊嚴寺にうつり、「曇景」に師事したという（J. 50, 462a）。このほかに曇景なる人物を探すと次の通り。まず『摩訶摩耶經』二卷（大正三三—三番）と『未曾有因緣經』二卷（大正七五—七四）の翻譯者の曇景が存在する。彼は南齊時代の沙門という以外に詳細は不明である。兩經については、『出三藏記集』卷四の「新集續撰失譯雜經錄」にその名が見えるので（J. 51, 210）、曇景に歸せられているだけの可能性も否定されない。また『隋書』經籍志二に「外國傳五卷 釋曇景撰」とある。大正藏版『菩薩戒義疏』は、その脚注によれば、清の康熙三年（一六六四）刊増上寺報恩藏本を底本として、脚注に元祿三年（一六九〇）刊大谷大學藏本の讀みを甲本として出だす。本稿に引いた箇所を檢討する限り、續藏本（一、五九、三）は後者に合致する。内容的には概して甲本の讀みがよくと思われる。

(47) 「證知」は續藏本による。大正藏本はこれを缺き、異讀も記さない。『菩薩地持經』の二度登場するうちの初めの「我爲作證」以下に問題がある。ちなみに現行の原文は次のとおり。「この私」名は某——が自ら、この菩薩——名は某——の證人となつて、終りなく限りなき十方世界に（存在する）方々——この上なく聖であり、知覺を超越している（凡夫には見えない對象である）とはいえ一切の場合に一切の衆生を直接知覺する認識を有する方々——にむかつて、この者（受戒者）が菩薩律儀戒を受けたことを宣言する（Bh. p. 106 ll. 15—18）。

(48) 誤解を避けるために言っておくと、『地持經』の受戒部分は（七）で完

- 結するのではなく、さらに退出にいたるまでを説明する。しかしこれは高昌本〈八〉とは全く異質のものである。
- (50) この「十重」が『梵網經』と關係するであろうことは、すでに平川氏が指摘されている。平川彰「授菩薩戒儀の研究」『平川彰著作集 第8巻 日本佛教と中國佛教』春秋社、一九九一、四三三頁。
ただし本文第一章第二節でみた法進(二道進)受戒の記事では法進が菩薩戒を感得した後、曇無讖が「戒相」を説いたという。これを字義通りに信じてよいならば、曇無讖のもとで菩薩戒を受けた者たちの間で、受戒儀禮に引き續き、四波羅夷・四十二犯事の確認為爲されたことになろう。
- (51) 長干寺玄暢は『高僧傳』卷十三法獻傳に出る。後に検討するように、我々の問題とする玄暢は河西金城の人で、建康滞在ののち江陵の長沙寺に住し、永明二年十一月十六日に六十九歳で死去した。これに對して、長干寺の玄暢は秦州の人で、南齊の武帝時代に活躍し、建武年間(初年に七十五歳で死去した)。
- (52) 太武帝の佛教彈壓に至る經緯ならびに崔浩と寇謙之については次を参照。塚本善隆「北魏太武帝の廢佛毀釋」『塚本善隆著作集』第二卷、大東出版社、一九七四、三七六―三七八頁。
- (53) この慧崇の傳歴は不明。ちなみに、『魏書』釋老志による限り、曇無讖の翻譯を補佐した慧嵩(本文十三頁)は四三九年に太武帝の難を逃れて西に赴いたのであるから、問題の慧崇とは別人ということになる。
- (54) 石田德行「東晉・南朝時代の江陵長沙寺——附、上明寺」『東方宗教』四一、一九七三、六一頁、を参照。
- (55) 前注の石田論文、六一―六四頁。
- (56) 『法苑珠林』卷四二「所引の『冥祥記』では九月一日とする(T. 53. 616)。
- (57) 向井亮「瑜伽論」の成立とアサングの年代」『印度學佛教學研究』二一九―二〇三頁、に指摘されている。
- (58) 大野前掲書(注15)、三八三―三八六頁。さらに、求那跋摩譯のこれら二經については次も参照。沖本克己「善信菩薩二十四經一について」『印度學佛教學研究』二五一、一九七六、二二六―二二九頁。
本文に示した以外に求那跋摩に歸せられる經典としては、『優婆塞五戒威儀經』(大正一五〇三番)や『菩薩內戒經』(大正一四八七番)などがあるが、求那跋摩譯であることの信憑性は乏しい。
- (59) 南林戒壇については次を参照。横超慧日「戒壇について(上)」『支那佛教史學』五一、一九四一、一九一―一九三頁。宮林昭彦「戒壇について」『國譯一切經印度撰述部月報 三藏集 第二輯』一九七五、四一―四四頁。
- (60) 『比丘尼傳』卷一慧果尼傳(T. 50. 937 b c)、卷二寶賢尼傳(941 a)、卷三德樂尼傳(941 c)、卷四淨秀尼傳(945 b)。さらに『大宋僧史略』卷上(T. 54. 288 b c)、同卷下(T. 54. 250 b c)、『高僧傳』卷三求那跋摩傳(T. 50. 341 a b)、『同』卷三僧伽跋摩傳(T. 50. 342 b)も参照。
- (61) 多くの先行研究が採用するところの『高僧傳』および『出三藏記集』卷十四の求那跋摩傳の元嘉八年正月都に至るといふ記事を離れるならば、ほかの説もないわけではない。『比丘尼傳』は求那跋摩の建康到着を元嘉七年(四三〇)と一年早く記録してゐる(T. 50. 944 c; 945 b)。また唐の道宣の『關中創立戒壇圖經』は「梁僧傳に曰く」として、元嘉七年説を擧げている(T. 45. 812)。「四分律刪繁補闕行事鈔」卷中一(T. 40. 51 c)も参照。
- (62) 求那跋摩の弟子が後に『菩薩善戒經』の「二品」を代出したことと、序品と戒品が紛失し後に發見されたということは全く別の事象と解釋したい。大野前掲書二〇四頁は明確に二品を序品と戒品とするが、これには従わないのである。氏の見解はまた、『菩薩善戒經』を曇無讖譯『菩薩地持經』の改譯であるとする説に連動するのであるが、これにはすでに異議が提せられている。内藤龍雄「菩薩善戒經における二三の問題」『印度學佛教學研究』十一、一九六一、一三〇―一三二頁。沖本

克己「菩薩善戒經について」(同)二二二、一九七三、三七三三七八頁。「二品」が序品と戒品ではありえない点については、二つの論據を挙げることができよう。第一に慧皎の論述の仕方である。慧皎は「二品」の代出のことを述べたあとで「序品」と「戒品」が失われたことを述べている。もし「二品」=「序品・戒品」ならば、論述の順序として「序品」と「戒品」の名を先に掲げたはずである。第二に、求那跋摩が「序品と戒品を飛ばして翻譯した」とは考えられない。いうまでもなく「如是我聞」に始まる序品は經の冒頭部分であり、まず最初に翻譯されるべき箇所である。また「戒品」が菩薩戒の受戒法を規定する一卷本善戒經(大正一五八三番)を含むことは論をまたず、それは大野氏が正しく指摘するように、本來は九卷本の第四卷戒品と第五卷忍品の間にあつたものである。他の經錄類を見ても、翻譯者が交替するのは原譯者の死去等にとまなう翻譯續行不能の状況に據る場合が多いのであつて、經典の途中の品を飛ばして譯し、後人が付加したなどということはないのである。

- (65) 青園寺(のち龍光寺と改稱)に住していた竺道生がその一闡提成佛説をめぐって都を追ひ出され虎丘山に入ったのは、元嘉五年または六年(四一八または四一九)である。湯用彤前掲書(注4)、四四四頁、を参照。この有名な事件の背景には、當時建康に法顯譯『大般泥洹經』六卷が存在したが曇無讖譯『大般泥洹經』は傳わっていなかったという事情がある。後者が都に傳えられると、慧嚴・慧觀・謝靈運らによつて、いわゆる南本泥洹經が編集された。謝靈運が廣州で處刑されたのは元嘉十年(四三三年)であるから、遅くともこの年までに曇無讖譯『泥洹經』は建康に傳わつていたと考えねばならない。
- (66) 塚本善隆「南朝「元嘉治世」の佛教興隆について」『塚本善隆著作集』第三卷、大東出版社、一九七五、九二頁(初出は一九六四年)。
- (67) 慧覺と佛鉢については次を参照。桑山正進「カーピシー・ガンダラ史研究」(注6)、五一頁。

- (68) 齋についての先行研究としては次を参照。大谷光照『唐代の佛教儀禮』、有光社、一九三七、本論第一章第二節「恆例ならざる法會」。山崎宏『支那中世佛教の展開』、清水書店、一九四二、第三部第三章「隋唐時代の佛徒の齋會」。荒牧典俊「南朝前半期における教相判釋の成立について」、福永光司編『中國中世の宗教と文化』、京都大學人文科學研究所、一九八二、「附論 襄陽の道安教團における講經會の成立」。八關齋を自宅で行つた在家者としては、晉の周璠『法苑珠林』卷十八および『太平廣記』卷百十、李某(『高僧傳』卷十杯度傳)、張須元(『法苑珠林』卷四十)などを指摘することができる。いっぽう寺で行つたことが明らかでない齋として一例を挙げれば、宋の文帝の命日に中興寺で行われた八關齋がある。
- (69) 道教儀禮については次を参照。卿希泰「關於道教齋醮及其形成問題初探」『世界宗教研究』一九八六年四期、二五三三頁。アンリ・マスベロ(川勝義雄譯)『道教』平凡社、一九七八、一七三—一八五頁「集團的な祭りと儀式」。
- (70) 吉川忠夫「六朝隋唐時代における宗教の風景」『中國史學』二、一九九二、一五一—一五二頁、を参照。
- (71) 吉川忠夫「靜室」考『東方學報』京都 五九、一九八七、一五〇—一五一頁、に本文の箇所を含む佛教における「靜室」の用例が検討される。
- (72) 鹽入良道「中國佛教に於ける禮儀と佛名經典」『結城教授頌壽記念 佛教思想史論集』、大藏出版、一九六四、五七〇頁以下、に諸例がリスト・アップされる。
- (73) 『大智度論』卷十三は「共住」「善宿」を擧げる(T.25.159b)。『成實論』卷八の八戒齋品は「優婆塞」と音譯し、「善宿」と意譯する(T.23.303c)。法顯『大般泥洹經』卷三(四法品)には「布薩とは長養なり。二種の義あり」云々とある(T.12.869b)。「淨住」については「大比丘三千威儀」卷上に「布薩は、秦に淨住と言ふ。義は長養を言ふ」とある

- (75) 「淨住子序」(注15参照)には「外國云布薩、此云淨住」とある。また『廣弘明集』卷二十七、道宣「統略淨住子淨行法門序」に「言淨住者、即布薩翻名。布薩天言、淨住人語。或云增進。亦稱長養。通道及俗、俱稟修行、所謂淨身口意、如戒而住、故曰淨住也」とある(T.29.306a)。「大宋僧史略」卷下には「齊竟陵文宣王、募僧俗、行淨住法。亦淨住社也」と蕭子良が言及される(T.54.250c)。また次も参照。鹽入良道「文宣王蕭子良の「淨住子淨行法門」について」『大正大學研究紀要』四六、一九六一、四七頁。平川彰『原始佛教の研究』、春秋社、一九六四、四一七頁。また後注108もみよ。
- (76) インド佛教における布薩の研究としては次を参照。平川彰『原始佛教の研究』(前注)、四一六頁以下。同『二百五十戒の研究』、春秋社、一九九三、六七頁以下。
- (77) ちなみに、僧侶の説法を在家が聴くことを兩者の接觸の一例と見做すならば、『大智度論』卷六五には八關齋の日に説法を聴く効果が述べられるし(T.25.516a)、『五分律』卷十八によれば、月の八日と十四日に説法し、十五日に布薩(布薩説戒の意)すると決められている。説法の内容については、三寶・四念處・四正勤・四神足・五根・五力・七覺分・八聖道を讚歎し、施主の爲に諸天を讚歎すべしと規定される(T.29.121b)。
- (78) 譯文は、吉川忠夫『大乘佛典(中國・日本篇)』4 弘明集 廣弘明集、中央公論社、一九八八、二六九頁、による。「捨身願疏」については、同『六朝精神史研究』、同朋舎、一九八四、二五一頁以下、も参照。ただひとつ気になるのは、この八關齋が二月十八日に催されたというのをどのように理解すべきであろうか。十八日は通常の六齋日に對應しない。
- (79) 八關齋に限定せずに廣く齋會の事例を拾うならば、類例をもうひとつ指摘することができる。『高僧傳』卷八道盛傳によれば、齊の高帝の時代に、道盛は敎により曇度に代わって天保寺の僧主となったが、ある

- とき道教を奉ずる沈文季は佛教を排斥しようとして天保寺で設會し、陸修靜に道盛と議論させたという(T.50.376a)。このような異宗教間の論争も齋會において爲され得たということは、通常講義の變種というよりも、齋會の「場」としての機能を傍證するであろう。
- (80) 『出三藏記集』卷八「正法華經後記」(作者未詳)、「永熙元年(二九〇)八月二十八日、比丘康那律、洛陽に於いて正法華品を寫し竟る。時に清戒戒節の優婆塞の張季博・董景玄・劉長武・長文等と、手に經本を執り、白馬寺に詣り、對するに法護とともに古訓を口校し、深義を講出す。九月の本齋(宋元明三本は「大齋」に作る)十四日を以て東牛寺中に於いて大會を施禮し、此の經を講誦す。竟日盡夜、咸な歡ばざる無ければ、重ねて已に校定す」(T.55.56c-57a)。ちなみに「本齋十五日」の語が『梵網經古述記』卷下末所引の『提謂經』(疑經)の一節にみえる(T.40.713c)。
- (81) 本文の箇所を含む高座の位置問題については次を参照。向達「補說唐代俗講二三事——兼答周一良・關德棟兩先生」、周紹良・白化文編『敦煌變文論文錄』上册、上海古籍出版社、一九八二、一七一—一七三頁の「講經高座的位置問題」の項(初出は一九四七年)。
- (82) もっとも梁武帝が講義や齋會をすべて例外なく齋日に行つたわけではない。齋日に合致しない講義や齋會は存在した。しかし總じていえば、それらを齋日に當てたことが多かったとは言ひ得る。武帝の行つた佛教行事とその日付を知るには、諏訪義純「梁武帝佛教關係事蹟年譜考」一・二、「佛教史學研究」二六二—二六三、一九八三—一九八四、が便利である。
- (83) 靜合正雄「初期大乘佛教の成立過程」、百華苑、一九七四、第三章第三節「舍利弗悔過經」。
- (84) 譯文は、吉川忠夫『弘明集 廣弘明集』(注77)、一八八頁、による。

- (85) 輪廻世界の五道を説明する中で郁超はいう。五戒を完全に保持すれば來世で人に生まれ、十善を具備すれば天に生まれるが、一戒を全うした場合でも人に生まれることができる。そのばあい身分の上下や壽命の長短は前世で保持した戒の数による、と(T.52.86c)。「奉法要」より後代の文献としては、『大智度論』卷十三(T.25.158c)と『優婆塞戒經』卷三(T.24.1029a)に五戒の分受説が、『成實論』八戒齋品(T.32.303c)に八戒の分受説が明確に打ち出される。
- (86) また「眞祥記」は周璫の記事(注69)でも「正月長齋」に言及する。
- (87) 三長齋については次を参照。塚本善隆「中國の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歴史」『塚本善隆著作集』第二卷、大東出版社、一九七四、二一八―二三頁。
- (88) この六種のうち前三者は三寶に關わる。「念施」は檀波羅蜜に通じ、「戒」とは在家の五戒・十戒(十善道)であろう。「念天」は死後天界に生まれることを願い、そのための行を積むことである。その背景としては、八關齋關係の諸經典が、八關齋を行えば天に生まれることができる、と效用を述べている點が考えられる。「六思念」(六念處)については、『齋經』(T.911bc)に「受齋の日には當に五念(五思念)を習すべし」として念佛・念法・念衆・念戒・念天が列擧されているのも参照。
- (89) 殘念なことに郁超がもつた八關齋の典據を十分に説明することはできないが、ひとつ指摘できるのは、彼の八關齋説が西晉の曇道眞譯とも傳えられる『菩薩受齋經』(大正一五〇二番、僧祐は失譯とする)と關連するのではないかという點である。この經典は『出三藏記集』卷十二所載の僧祐撰「法苑雜緣原始集」目錄が掲載するところの「菩薩六法行緣記」第十三「出菩薩受齋經」、『菩薩齋法緣記』第十四「出菩薩受齋經」に對應すると思われるので、西晉より梁初まである程度繼續して讀まれた重要なテキストだったにちがいない。同經には菩薩の齋日十戒が説明される。現存の『菩薩受齋經』に混亂がある點については、
- (90) 大野前掲書(注15)、二二二頁、をみよ。
譯文は、注68の荒牧論文、四〇二頁、による。
- (91) 三歸依の文脈で「願」があらわれる初期經典の例としては、西晉の竺法護譯「郁迦羅越問菩薩行經」に法に歸命することを定義する文脈で、「法教を奉事し、法を敬受し、……法施を行い法寶を求め、我、無上正眞の道を得て最正覺たらんの時、當に諸天世間人民の爲に度を開かせ法を説かん」(T.12.23bc)同經の先行する異譯「法鏡經」の對應部分(T.16a)も参照)とある。『平川彰著作集』第4卷「初期大乘佛教の研究II」、春秋社、一九九〇、第一章第三節「郁伽長者經に見られる在家菩薩と出家菩薩」の一〇九頁、を参照。
- (92) 蕭子良關係の目錄類にみえるテキスト名が必ずしも蕭子良自身と直接關係するわけではなく、彼と共に佛教行爲を行った人々に歸せられるものも含まれる點については、鹽入良道「文宣王蕭子良の「淨住子淨行法門」について」(注74)、四五四―四六頁、をみよ。
- (93) 前注の鹽入論文、七三―七七頁、による。
- (94) 『出三藏記集』曇摩蜜多傳の「公府舊寺」にしたがう(注5の湯用彤校注本も参照)。「高僧傳」曇摩蜜多傳は「公府舊事」に作る。「高僧傳」卷十一法類傳に「涼州公府寺」の存在をつたえる(T.50.402a)。
- (95) 以上は『出三藏記集』と『高僧傳』による。「名僧傳」によれば、曇摩蜜多是永初三年(四二二)に江陵に至り、元嘉の初に建康にやってきたとされる。關連議論として注則も参照。
- (96) 『虚空藏菩薩經』(Akasagarbhasutra)は、インド佛教における懺悔思想形成史における重要經典の一つであるのみならず、中國佛教史の觀點からいっても注目すべきである。第一に、『出三藏記集』卷十二所載の「齊太宰竟陵文宣王法集錄」自書經目錄に「虚空藏經」の名がみられることから、蕭子良にとって「虚空藏菩薩經」は自ら書寫するほどに重要な所依の經典の一つであったことが知られる。また、同卷の僧祐撰「法苑雜緣原始集」目錄の中に「虚空藏懺悔記」第十一「出虚空藏經」

(97)

という言及がみられることも、この經典と懺悔法の密接なかわりを窺わせる。しかし残念なことに、この「虚空藏經」がいったいどの本を指すのかは確定できない。

『虚空藏菩薩經』には、管見の限りでも六朝期の對應するテキストに次の五本が存在したと傳えられる。(一) 佛陀耶舍譯『虚空藏菩薩經』一卷(大正四〇五番。別名『虚空藏菩薩神呪經』T. 55. 191 b)。(二) 『大集經』『虚空藏品』(大正三九七番。別名『方等土虚空藏經』T. 55. 11 b)。(参考) 聖堅譯『虚空藏經』八卷(或は六卷 T. 55. 13 c: 120 a)。(三) 曇摩蜜多譯『虚空藏菩薩神呪經』一卷(大正四〇七番)。(四) 曇摩蜜多譯『觀虚空藏菩薩經』一卷(大正四〇九番。別名『虚空藏觀經』)。(五) 求那跋陀羅譯『虚空藏菩薩經』一卷(T. 55. 239 b: 627 c: 961 b)。さらに(六)として失譯『虚空藏菩薩神呪經』(大正四〇六番)を加えておくべきかもしれぬ。

後代のインド佛教文獻において『虚空藏菩薩經』は、懺悔思想の文脈において、一切の善根を焼き盡し、人を惡趣に向かわせるところの根本罪 (*malapatti*) を述べるものとして有名である。王(クシャトリヤ)・大臣・聲聞の場合には五つの根本罪が、大乘の初發心菩薩の場合には八つの根本罪が逐一説明される。中國においてもこれと同様の意義を有したかどうかは定かでないが、南齊梁初の時代に『虚空藏經』が懺悔經典として重視された事實は、インド佛教との對比という観点からも指摘しておく價值があるであろう。さらに、(五)の曇摩蜜多譯とされる『觀虚空藏菩薩經』冒頭(T. 13. 677 bc)には在家菩薩の六重法・出家菩薩の八重法が言及され、また懺悔と受戒法のことも言及されることから、虚空藏菩薩系の思想における菩薩戒と懺悔の密接な關係が窺われる。在家菩薩の六重は、本文七一頁に示した經典のほか、『大方等陀羅尼經』卷一(T. 21. 845 c)にも言及される。

『禪法要』と『五門禪經要用法』は、『名僧傳』と『出三藏記集』卷二によれば元嘉十八年(四四二)の譯出であり、定林上寺での翻譯とい

(102)

うことになる。一方『出三藏記集』『高僧傳』の曇摩蜜多傳によれば、祇洹寺で翻譯された如くである。

(98) 「在家六重法」については注96も参照。

(99) これは鳩摩羅什譯に『菩薩戒』が全く見られないという意味ではない。たとえば『十住毘婆沙論』卷十六に「凡夫戒・菩薩戒・聲聞戒・辟支佛戒・無上佛戒」の列擧がある(T. 26. 110 b)。また、ひろく菩薩の六波羅蜜中の尸羅波羅蜜とは菩薩の戒にはかならないこと言うまでもない。問題は、羅什譯には受戒法をふくみ三聚を述べる菩薩戒思想がみられないことである。

(100) 僧苞傳のいう「三七普賢齋懺」という語に問題がのこる。普賢菩薩と懺悔がつながるのは『普賢觀經』においてであって、『法華經』普賢菩薩勸發品には懺悔思想は説かれていないからである。従って妥當な解釋は、經錄にのみ言及される鳩摩羅什譯『觀普賢菩薩經』の實在を想定して、これと鳩摩羅什に師事した經驗のある僧苞を關係づけるか、「懺」字を普賢菩薩といえは懺悔と直結した時代に生きた慧皎による單なる付加とみるか、のいづれかであろう。

(101) この推測は曇摩蜜多が元嘉元年に涼州より蜀に移ったとする『出三藏記集』『高僧傳』の曇摩蜜多傳にもとづく。他方『名僧傳』によれば、注95に指摘したように曇摩蜜多是永初三年(四二二)に江陵に至り、元嘉の初には健康にやって来たという。これによれば普賢齋と『普賢觀經』の先後關係はより微妙となる。しかしながら、『出三藏記集』『高僧傳』の記述を否定して『名僧傳』を正とするだけの十分な根據があるとはいえず、加えて普賢齋という形式は『法華經』との繋がりがからでも成立を想定できる以上、普賢齋なる形式はまず『法華經』との關わりのもとに成立し、後『普賢觀經』の普及によって、ますます意義の深められた齋會であったと理解しておく。

(102) 曇摩蜜多譯『普賢觀經』との關係の有無が不明な例として、さらに『比丘尼傳』卷二道瓊傳にいう元嘉八年(四三二)製作の普賢行像(T. 50.

- (103) 398a)があるが、記述が簡潔なため道瓊尼の造像意圖はわからない。じっさい普賢菩薩の應現と『法華經』普賢菩薩勸發品の強いむすびつきを傍證する資料がある。『高僧傳』卷十二「普明傳」によれば、普明は宋の孝建年間中(四五四—四五六)に八十五歳で没した僧侶であるが(すなわち生没年は約三七—四五五)、彼は「……懺・誦を以て業と爲す。法華・維摩の二經を誦し、之を誦するの時に及べば、衣を別ち座を別つこと有り、未だ嘗て穢雜せず。誦して勸發品に至る毎に、輒ち普賢の象に乗り、立ちて其の前に在すを見る。維摩經を誦せば、亦た空中に唱樂あるを聞く」とある(T.50.407d)。道閑の場合の『法華經』とのつながりは、『高僧傳』卷十二「道閑傳」の「(道)問、素より法華を誦し、唯だ誠を此の業に憑るのみ」から知られる。彼にとって普賢齋は特に重要であつたものの如くで、數回開催したという(T.50.407a)。
- (104) 寶林精舎については、『出三藏記集』卷十二の「齊竟陵王世子撫軍巴陵王法集」に會稽寶林寺禪房閑居頌(T.55.87a)とあるのも参照。
- (105) 『出三藏記集』卷十二に載せる「宋明皇帝初造龍華誓願文第一 周顯作」(T.55.92b)も菩薩戒と何らかの關係を有したかもしれない。
- (106) 彼の名については、『法苑珠林』の高麗本と『太平廣記』は「何曇遠」とするが、『法苑珠林』の宋元明三本は「沙門曇遠」に作る。ちなみに『宋書』卷六六何尚之傳に廬江の何曇が言及される。
- (107) 元康『肇論疏』卷上は「下定林寺釋僧鏡、作實相六家論、先設客問二諦一體、然後引六家義答之」云々と贊唱の『續法論』を引用する(T.45.163a)。
- (108) 土橋秀高『戒律の研究』(注40)、第四章第七節「受八齋戒儀の變遷——スライン本を中心に」、七七三頁、に指摘される。土橋氏が指摘されなかつた點を補足しておこう。本文の僧據撰「受八戒文」は全體の構造において『大智度論』に據りつつも、語句レヴェルでいえば、むしろ失譯『受十善戒經』冒頭部分(T.24.1023a—1024a)に類似する箇所をもつ。すなわち、「從今至明旦」は、『大智度論』の「(今)一日一夜」

- よりも、『受十善戒經』の「從今清旦至明清旦」に近似する。「是名清淨住」は、『大智度論』の「是則布薩、秦言共住(宋元明三本は二字を「善宿」に作る)」に對應するであろうが、「清淨住」という語はそこに用いられておらず、むしろ『受十善戒經』の「是名行布薩法。既布薩已、名清淨住」にもとづくであろう。「不作唱妓樂故往觀聽」は、『大智度論』の「不自歌作樂(亦)不往觀聽」よりも『受十善戒經』の「不作倡伎樂故往觀聽」に近い。
- (109) 『高僧傳』卷十三、論曰：……然東國之歌也、則結韻以成詠。西方之讚也、則作偈以和聲。雖復歌讚爲殊、而並以協諸鍾律、符靡宮商、方乃奧妙。故奏歌於金石、則謂之以爲樂。設讚於管絃、則稱之以爲唄(20.114c)。……然天竺方俗、凡是歌詠法言、皆稱爲唄。至於此土、詠經則稱爲轉經、歌讚則號爲梵唄(415b)。
- (110) 中村元『佛教語大辭典』の「轉讀」の項に、この語は「廣義には經典を讀誦することであるが、一つの經典全體を通讀する眞讀に對し、單に經題や經の初・中・終の數行を略讀するのを轉讀という。」と説明される(また『岩波佛教辭典』にもほぼ同様の説明がみられる)。我々の問題とする時代の「轉讀」(また轉經)の意味内容が、このような、後代に確定してゆく意味とまったく異なることに注意したい。
- (111) 菩薩五法が何を指すかは不明である。ただし文脈上、「五法」の中に懺悔が入っていないなければならない。僧祐の時代、『菩薩五法行經』が存在したらしく(T.55.92c)、これと關わるかもしれない。また、『菩薩五法懺悔文』においては、五法とは懺悔・請佛・隨喜・廻向・發願を指し、興味深い。ただ、同經が從來いわれているように梁代成立だとすれば、曇宗傳の菩薩五法と直接には無關係となる。ちなみに、『出家人受菩薩戒法』の「攝衆生戒八」は「五法」に言及し、注で「菩薩地持經」卷三「力種性品の菩薩五事教誡の箇所」(T.30.905c)を指示する。菩薩の五法ないし五法行は竺法護譯『彌勒菩薩所問本願經』(T.12.187b)などにもみえる。

- (112) この逸話については、吉川忠夫「六朝隋唐時代における宗教の風景」(注71)、一六八頁、もみよ。
- (113) 孝武帝と明帝の性格規定については次を参照。川勝義雄『中國の歴史3 魏晉南北朝』講談社、一九七四、二二〇―二二二頁。塚本善隆『世界の歴史4 唐とインド』中公文庫、一九七四、二二―二四頁。森三樹三郎『六朝士大夫の精神』同朋舎、一九八六、二八―三十頁。鹽入良道「文宣王蕭子良の『淨住子淨住法門』について」(注74)。中嶋隆藏『六朝思想の研究』—士大夫と佛教思想、平樂寺書店、一九八五、下篇第一章第三節「蕭子良の生活とその佛教理解」。また兩論文所掲の先行研究も参照。
- (114) 「淨住」を布薩とする説明が、經典では『大比丘三千威儀』にあり(注74)、中國撰述文獻では「淨住子序」と『四分律行事鈔』にみられることが鹽入氏によって指摘されている。「布薩」と同義の「淨住」の用例は、注108の失譯『受十善戒經』にもみられる。「淨住子序」の同文は『文選』卷六十の「齊竟陵文宣王行狀」の李善注、『漢魏六朝一百三家集』の「竟陵王集」、『全齊文』卷七に見える。同序は、『弘明集』卷十一の蕭子良へ與えた孔稚珪の書(永明九年頃の成立)に淨住子への序が言及されていることからして、蕭子良自身の作と考えてよいであろう。孔稚珪の書については、『弘明集研究』、京都大學人文科學研究所一九七五、卷下(譯注篇下)の五八九―五九九頁、の和譯ならびに注を参照。『全齊文』の嚴可均注によれば、彼は同序を『廣弘明集』卷二十七より収録した。大正藏版の『廣弘明集』には収録されていない。
- (115) 『南齊書』卷四十蕭子良傳に父武帝が雉狩りをしようとしたのを諫める文があり、本文にも關説したが、その中に「臣近段仰啓、賜希受戒」云々と菩薩戒の受戒をにおわせる一節がある。蕭子良傳がこの諫めの文を永明年間(四八三―四九三)の「末」のこととして掲げるのは、道宣が『淨住子』を永明八年の成立と明言していることと考えあわせる問題なしとしない。だが菩薩戒思想の濃厚な『淨住子』を、蕭子良
- が自ら菩薩戒を受戒する以前の段階で著したとはどうしても思えない。蕭子良の受戒は『淨住子』の成立する直前ではなかったかと推測したいのである。
- (116) 平井前掲書(注23)、一八五頁、によれば、『三宗論』は四八〇年頃に著作された。注115をみよ。
- (117) 『菩薩地持經』『菩薩善戒經』の菩薩戒思想における十善の位置については、本文三三頁を参照。
- (118) 中嶋前掲論文(注114)、三三三頁と三四三頁にもとづく。『出三藏記集』卷十二の僧祐撰「法苑雜緣原始集」目錄の「止惡興善集」に「竟陵文宣王第(高麗本は「弗」に作る)内施藥記」とあるのに對應する。同箇所には蕭子良が行った布施や施設建築のことが數件列擧される。僧祐はこれらを佛教の文脈で解釋し、記録したのである。佛像ならびに法身佛を對象とする觀法については、後注138を参照。
- (119) 中國での特殊な發達過程を知るためには、その前提として、インドにおける法身論の流れのあらましを確認しておくのが便利であろう。インド佛教史上佛陀觀は二身説、三身説等によって理論化された。雜駁にいえば、唯識派によって三身説が提唱されるまで、佛は色身(*rūpa-kaya*)と法身(*dhammakaya*)の二種類で考えられていた。部派佛教では、法身とは釋尊の殘した經説ないし經典そのものであり、色身とは釋尊生前の肉體を意味した。この二身説は大乗佛教においても龍樹や『般若經』によって用語法として繼承されたが、その際、法身とは法性(*dhammatā*)や眞如(*tathata*)そのものであり、色身とは歴史上の釋尊のみならずその他あらゆる具象化した佛身である、というように、それぞれの意味がとらえなおされた。これより後の段階で登場したのが瑜伽行唯識派の三身説である。三身とは法身(*dhammakaya*)また自性身)、受用身(*sambhogakaya*また報身)、變化身(*nirmanakaya*また化身、應身、應化身)である。單純化して述べるならば、空であ

り法性そのものとしての「法身」と釋尊やあらゆる權化を含蓄する「變」化身の間におかれた「受用身」の概念は、佛の絕對究極性と具象性の間に横たわるギャップを理論的に仲介するものであった。まさにこの点において、色身と法身の二身説とはつきり異なる唯識三身説の特色があるといわれ、受用身は超越的・絕對的であるとともに現象的であるという二重の性格を有するともいわれる。以下の研究を参照。宇井伯壽「佛陀觀の發達」『印度哲學研究 第六』、岩波書店、一九六五、七九—八二頁。長尾雅人「佛身論をめぐりて」『中觀と唯識』、岩波書店、一九七八、二六—二九頁（初出は一九七二年）。梶山雄一「大乘佛典へ中國・日本篇」22 親鸞、中央公論社、一九八七、「解説」三九三頁以下。

(124) 道安(三二—三三五)の『合放光讀略解序』に「等道」の三義として「法身」「如」「眞際」が言われ、「法身は一なり、常淨なり」とあるのがその例である。しかしこの文脈で「法身」が明確に「色身」の對概念であったとは思われない。

(125) 『大智度論』の法身説については次を参照。宇井伯壽「大智度論に於ける法身説」『印度哲學研究 第四』、岩波書店、一九六五、四〇—四二四頁。『平川彰著作集 第五卷 大乘佛教の教理と教團』、春秋社、一九八九、第五章「佛陀觀と心——大智度論を中心として」(初出は一九八〇年)。

(126) 吉藏『中觀論疏』にいう。「彭城の竺僧弼は丈六即眞論を作りて云く。月、高天に在り、影、百水に現れるるに、水清ければ則ち像現われ、水濁れば即ち像隱るが如く、(佛の現・隱は)見に生滅有るに緣る。佛には實に去來無し」と(T.42.17c)。これは僧弼説ではなく僧肇説への言及であろう。類似的言明としては『注維摩詰經』卷一の「肇曰。法身圓應、猶一月升天、影現百水也」がある(T.38.333c)。附録一の〈道生説〉、本文一〇二頁の『大智度論』も参照。

(127) この傾向は『維摩經』そのものに元來備わるものではあるが、僧肇は

それを「法身」という語を意識的に用いることによって強調するのである。例えば「法身は三界を超絶す。(五)陰・(十八)界・(十二)入の攝る所に非ず」(T.38.408a:410a)や「法身は空の如し。四大(地水火風)の起造する所に非ざるなり」(410b)、「法身は六情を過ゆ」(同)などの表現を参照。

(128) 「法身」を「遠」いものだとする理解は、慧皎の『高僧傳』卷十二誦經篇の「論」の「法身既に遠ければ、寄する所の者は辭なり」云々(T.50.409a)にもみられる。

(129) 法身と色との關係については『注維摩詰經』卷九(T.38.410b)に平行議論がある。

(130) 木村宣彰「僧叡の法身説」『印度學佛敎學研究』三七一、一九八八、九五—一〇二頁。同「五種法身説——中國佛敎初期における法身説の類型」『佛敎學セミナー』四八、一九八八、十一—一八頁。

(131) 僧叡説を受けた記録のうち最初のものが『大通方廣經』(cf. T.85.138c)成立の下限は陳の文帝時代)である。ちなみに『釋氏要覽』卷中(T.54.284c)は「菩薩瓔珞經に云く」として如智法身・功德法身・自法身・變化法身・虛空法身を擧げる。しかし管見の限り、この説は現存する『菩薩瓔珞經』や『菩薩瓔珞本業經』には見られないようである。これも何らかの意味で僧叡説を受けて成立したものと考えたい。

(132) 『大般涅槃經集解』の中の僧亮は道亮と同一人物である。布施浩岳『涅槃宗之研究』(注4)、後篇、二二—二三四頁、任繼愈編『中國佛敎史』第三卷(注10)、三七〇頁、など参照。

(133) 『大般涅槃經集解』卷五で寶亮が『涅槃經』卷三三の「如來即是覺相善相」(T.12.757a)を解釋して「如來は即ち覺相なりとは、極果法身を謂う」(T.37.532b)というのも参照。

(134) 昭明太子(蕭統)の『解法身義 并問答』は、天監十四年(五一五)正月、宮中の慧義殿で爲された問答の記録である。まず昭明太子の法身説が簡潔に提示され、それに對して六人の僧侶が問い、その一々につ

いて太子が應答する問答形式が續く。そこにみられる「法身」「應身」「集藏法身」「實智法身」といった用語法 (T 52, 251a) も同經の成立と密接に關係する。「集藏法身」の概念は恐らく『勝鬘經』の法身説と關係するであろう。

(135) 吉川忠夫『弘明集 廣弘明集』(注77)、九三頁以下。

(136) 丈六佛の他に二種法身を立てる發想法は、後代唯識の三身説(注123)を受容するにあたって大きな助けとなったにちがいない。とりわけ應化法身の概念は、受用身(報身)に一脈通じる點で興味深い。

(137) 智藏の「感應義」は現存しないが、後代、三論系の論師が同じ主題について論じた論書の中で断片的に言及される。『大乘四論玄義』卷六の感應義など参照。智藏の「感應義」は名稱からして獨立作品であったとは思われない。『成實論大義記』(現存せず)の一章だったかもしれない。

(138) 「法身觀法」という瞑想法が、不淨觀や白骨觀その他とならんで、鳩摩

羅什譯と傳えられる『思惟略要法』や曇摩蜜多譯『五門禪經要用法』に説かれている(法身觀法について兩者はほぼ同文。T 15, 299 bc: 321 ff)。觀法の實習者は、まず前段階として佛像によって、佛像を眞佛の如くにありありとその相好を觀じ(觀佛三昧法)、次に菩提樹下に坐す釋尊、鹿野苑で五比丘に四諦を説法する釋尊、等々を順次ありありと觀する(生身觀法)。然る後、佛の内實たる十力・四無畏・十八不共法・大慈大悲・無量善業をありありと觀じ、法身佛を無近無遠・無難無易なるものとして、無量世界の一切を目前に現出せしめる(法身觀法)。なお、インド佛敎および同時代中國佛敎の「見佛」「觀佛」にかんする研究として、各々次を参照。杉本卓洲「僧院内の佛塔および佛像崇拜」、前田慧學編『渡邊文麿博士追悼論集 原始佛敎と大乘佛敎』、永田文昌堂、一九九三、二〇五―二三三頁。安藤俊雄「廬山慧遠の禪思想」、木村英一編『慧遠研究 研究篇』、創文社、一九六二、二四九―二八五頁。

六朝時代における菩薩戒の受容過程 船山 徹

- 11頁 最終行 太武帝のもの ↓ 太武帝のもと
28頁 13行 八萬四千威儀品は ↓ 八萬四千威儀品に
45頁 13行 成立説がある。 ↓ 成立説がある。⁽⁵⁹⁾
68頁 13行 剡縣 ↓ 鄞縣
90頁 1行 曇摩譯多 ↓ 曇摩蜜多
91頁 4行 『薩婆多毘尼婆沙』 ↓ 『薩婆多毘尼毘婆沙』
(120頁19行、121頁12行も同様)
99頁 13行 (たつぷりと充滿した) ↓ (たつぷりと充滿した、深く靜かな)
103頁 3行 翻譯を參照 ↓ 翻譯を參照⁽⁵⁸⁾
108頁 8行 寶林精稽 ↓ 寶林精舍
118頁 11行 師をもたず、 ↓ 師をもたず (自ら悟り)、
123頁上段7行 七三頁 ↓ 七一頁
131頁上段21行 (五) ↓ (四)