

道宣の種子戒体説の検討

はじめに

道宣(五九六〜六六七)は戒体について『四分律刪繁補闕行事鈔』(以下『行事鈔』)及び『四分律刪補隨機羯磨疏』(以下『羯磨疏』)において説いている。『行事鈔』と『羯磨疏』とは異なった戒体説を述べていることや、『羯磨疏』において唯識教學を導入した種子戒体説を主張している点から、多くの研究者による議論を呼んできた。⁽¹⁾ 本稿では道宣の種子戒体説と、その背景を検討する。

一 道宣の戒体説の概略

道宣の戒体説を検討するに当たり、先ず『行事鈔』における関連する記述を概説する。『行事鈔』隨戒釋相篇第十四には以下のように述べられている。

三出體狀。二論不同。今依本宗約成論以釈。……言無作戒者。以非色非心為體。非色者非塵大所成。以五義來證。

小 谷 知 弘

一色有形段方所。二色有十四二十種別。三色可惱壞。

四色是質礙。五色是五識所得。無作俱無此義。故知非色。言非心者體非緣慮。故名非心亦有五證。一心是慮知。二心有明暗。三心通三性。四心有廣略。五心是報法。無作亦不具此故。以第三聚非色非心為體。(大正四〇・五二頁中)

ここで言う「二論」とは『雜阿毘曇心論』と『成実論』を指し、『成実論』には無作を非色非心と説く。これを受けて『行事鈔』では、戒体を色法、心法それぞれに五つの理由を挙げ、否定し、道宣自身は戒体を第三の非色非心としている。この説は師匠の智首(五六七〜六三五)の学説を受けたものである。⁽²⁾⁽³⁾

次に『羯磨疏』における戒体説を概説したい。先ず道宣は戒体について、以下のように論じている。

問經論明体其相不同。四分一宗当須定指。答首題所出不可知耶。此方盛弘仮実二解。成論所弁正通四分曇無德宗。雜心俱舍乃解十誦薩婆多宗。(統蔵四一・二四五頁下)

四分律宗は戒体を『成実論』の非色非心説で解釈し、十誦律宗は『雜阿毘曇心論』や『俱舍論』に説かれている色法説に依るとしている。しかし、道宣は『円教の戒体を明かす』として、以下のように論じている。

後約円教明戒体者。戒是警意之縁也。以凡夫無始随妄業動與妄会無思返本。是以大聖樹戒警心不得随妄還淪生死。故律中云欲修梵行尽苦源者便命召之入聖戒数。此根利也。後漸澆濁不可示本。乃就傍縁広聞衝路。終依心起妄分前境。愚人謂異就之起著或依色心及非色心。智知境界本是心作不妄縁境。但唯一識随縁転変有彼有此。欲了妄情須知妄業。故作法受還薰妄心。於本藏識成善種子此戒体也。(統蔵四一・二五六頁下〜二五八頁上)

すなわち、本藏識に熏習する種子をもつて戒体としている、いわゆる種子戒体説を論じている。先ず種子戒体説が円教の立場であると述べ、また色法戒体説や非色非心戒体説は愚人の執着であるとしてこれを否定していることから、この種子戒体説が道宣の正義であろうと考えられる。

二 種子戒体説の背景の検討

以上のように道宣は種子戒体説を論じているのであるが、ここで道宣は『四分律』を所依として論を立てるにも関わらず、非色非心戒体説ではなく、種子戒体説を採るのは何故かという疑問が生じてくる。そこで次に道宣はいかなる理由で

種子戒体説を論じたのか、その理由について考察したい。

従来の研究では、道宣が種子戒体説を論じた背景には、六四五年に玄奘(六〇二〜六六四)の翻訳道場に参加したことで唯識教学の影響を受けたと指摘されている。道宣は貞観九年(六三五)の初稿以来、永徽二年(六四八頃)頃まで『羯磨疏』を重修している。これは玄奘との接触の時期と前後する。しかし、現在伝わっている『羯磨疏』では、どの部分がいつ頃変更されたものか不明であり、また種子戒体説を論じるに当たつての典拠も示されていない。玄奘にも戒体に関する記述はないため、種子戒体説の背景を玄奘に求めることは、更なる論議が必要であろう。

これを踏まえて当時の仏教界の状況を踏まえた推論を行いたい。道宣が種子戒体説を論じた背景には、初唐における戒律軽視の風潮があつたのではないだろうか。道宣の著作には当時の仏教界において、戒律が軽視されていたことが様々に描写されている。一例を挙げれば、以下のような記述がある。

『行事鈔』聚名報篇第一三

今時不知教者多自毀傷云。此戒律所禁止。是声聞之法。於我大乘棄同糞土。猶如黄葉木牛木馬誑止小兒。此之戒法亦復如是。誑汝声聞子也。(大正四〇・五九頁下)

『統高僧伝』明律篇

想當迷責棄大乘者。志尚浮虚情専貪附。故有排委戒網摺縱威儀。

見奉律者輕爲小乘。毀淨戒者重爲大道。(天正五〇・六一二頁中)
 当時、自らを大乘と規定する出家者は戒律を輕んじ、そのような者をむしる賞賛する風潮さえあったという。また、彼らは戒律を輕視する論拠として、律藏が小乗であることを挙げていたという。このため、戒律の宣揚を目的とする道宣にとつて、『四分律』を大乘と位置づけることは、極めて重要な意味をもっていたと考えられる。すなわち、道宣は『行事鈔』受戒緣集篇において、四分律宗は大乘に相当するとし、『四分律』には部分的に大乘に相当する文言が見られるという、いわゆる分通大乘説を展開している。⁽⁴⁾

この点を考慮して道宣の戒体説を検討すると、道宣は初め『行事鈔』における非色非心戒体説から『羯磨疏』の種子戒体説を論じている。このような転換があつた背景には、戒体説の大乗、小乗の問題が考えられないだろうか。非色非心説の典拠となつた『成実論』は、初唐には既に小乗と判別されてお⁽⁵⁾り、また道宣自身も小乗と認識している。四分律宗を大乘と位置づけたい道宣にとつて、戒体説の典拠となるのが小乗論たる『成実論』では問題があつたのではないだろうか。

次に『羯磨疏』における種子戒体説は、典拠が明示されていない。しかし、『行事鈔』において引用している典籍から推察するに、種子説を説くのは『菩薩地持經』と『撰大乘論』である。特に『撰大乘論』には多くの異訳、注釈書が存在し

ているが、道宣が「撰論にいわく」として引用している箇所は、真諦(四九九〜五六九)訳の『撰大乘論積』に一致する箇所がある。⁽⁷⁾ 恐らく、道宣は新たにこれらの大乘の典籍に依つて種子戒体説を論じたのであろう。

むすび

以上のように、道宣の種子戒体説を考察した。当時の仏教界には小乗蔑視による戒律輕視の風潮があつた。これを正すには四分律宗を大乘と位置づける必要があり、道宣はその一環として、大乘論書に基づく種子戒体説を論じたのではないだろうか。

- 1 佐藤達玄「中国仏教における戒律の研究」二〇四頁参照
 一九八六 木耳社・宮林昭彦「四分律宗の戒体論」佐藤博士古希記念 仏教思想論叢一九七二 山喜房仏書林・平川彰「凝然の戒律思想」『南都仏教』二八号 一九七二・徳田明本「律宗概論」一六四頁 一九六九 百華苑・松浦俊昭「道宣の律学の研究」『渡辺隆生教授還曆記念論文集 仏教思想文化史論叢』一九九七 永田文昌堂
- 2 統藏四一・二五三中
- 3 智首の戒体説は現在では確認できないが、智首は『五部区分鈔』を著し、律藏とそれを伝持した部派の教学との關係を修正したというから、その戒体説は非色非心説であつたと推察される。『統高僧伝』智首伝(大正五〇・六一四頁中)『羯磨疏』統

蔵四一・二五四頁上 参照

4 『行事鈔』受戒縁集篇大正四〇・二六頁中

『羯磨疏』 続蔵四一・二六一頁上

5 境野黄洋『支那仏教精史』一九三五 九四七頁

『三論玄義』(大正四五・三頁下〜四頁下)

『行事鈔』 標宗顯徳篇には「二小乗論如成実云…」(大正四

〇・四下)とある。

6 佐藤達玄 前掲書 九〇頁〜一〇〇頁参照

7 『行事鈔』(大正四〇・一四九頁上)

『撰大乘論釈』(大正三一・二〇三頁中)

〈キーワード〉 道宣、戒体、唐

掲載されなかった諸氏の発表題目(二)

大圓禪師楚金の法華経観

小林 順彦(大正大学総合佛教研究所)

異見邪執への対論

——『安楽集』九番の相對——

糸原 恒久(大正大学)

印光浄土思想における念仏と往生

肖 越(佛教大学大学院)

法然浄土教の現代的意義

佐藤 健(佛教大学)

漢訳安慧『阿毘達磨俱舍論實義疏』(卷三)の一考察

莊 崑木(釈 大田)(東京大学大学院)

ka and arhat in Dharmarakṣa's translation of the Lotus sūtra is not clear. Kumārajīva clearly described the process of śravaka becoming a bodhisattva, when he made his Chinese translation.

III Ascetic practices involved in becoming Buddha in Chapter II of the Lotus sūtra

There is an explanation about severe ascetic practices, viz, to transcribe the sūtra, to become a priest, to study dharma, not to ridicule and tell a lie in Chapter II of Dharmarakṣa's translation of the Lotus sūtra. In Kumārajīva's translation, there is an explanation that we can become Buddha even if such a state is only attained after doing good deeds.

IV Conclusion

When Kumārajīva translated the Lotus sūtra into Chinese, he referred to Dharmarakṣa's translation and Kumārajīva clarified the contents. As a result, Kumārajīva's translation influenced the history of the thought of Chinese Buddhism.

107. The Theory of Bija-as-the-essence-of-discipline by Daoxuan

Tomohiro KOTANI

The Nanshan school was founded by Daoxuan (道宣) (596-667) of the Tang Dynasty. One of the doctrinal features of Daoxuan is the "essence of discipline" theory. Before Daoxuan, there were two currents, the *avijñāpti-rūpa* theory and the *avijñāpti-citta-viprayukta* theory. On the other hand, Daoxuan explained in the *Sifenlu shanbu sui ji jiemo shu* (四分律刪補隨機羯磨疏) that the essence of discipline *bija* is kept in the *ālaya-vijñāna*. This theory is based on the *Mahāyānasamgraha* (撰大乘論) translated by Paramārtha (499-569). The reason why Daoxuan discussed this theory was that Vinaya was despised in society at that time. Daoxuan blamed fallen priests in the *Sifenlu shanfan buque xingshi chao* (四分律刪繁補闕行事鈔). As a reason for not obeying the Vinaya, these priests explained that this Vinaya was Hinayāna. For the purpose of reforming fallen priests, Daoxuan may have had to regard the sect based on the Dharmaguptaka Vinaya as Mahāyāna. So Daoxuan ex-

plained *bīja* as the essence of discipline based on a Mahāyāna text, namely the *Mahāyānasamgraha*.

108. On the Threefold Classification in Jizang's *Renwang bore jingshu*

Yōko KOSUGA

Jizang (吉藏), in his *Renwang bore jingshu* (『仁王般若經疏』), proposed a new theory about Buddhadhatu (仏性) which asserted the three kinds of Buddhadhatva, i.e. xianchang-foxing (現常仏性), dangchang-foxing (當常仏性), and liayoin-foxing (了因仏性). His aim seems to combine the idea of Prajñā (般若) with Buddhadhatu. The source of his new theory, I suppose, can be found in the *Foxing lun* (『仏性論』) and *She dacheng lunshi* (『撰大乘論積』) of Zhendi (Paramārtha 真諦), as well as the Shizihou pusa pin 師子吼菩薩品, a chapter of the *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (『涅槃經』).

109. The Bodhisattva Precepts in Xuanzang's Translation of the *Pusajie jiemo wen*

Makoto YOSHIMURA

The *Pusajie jiemo wen* was translated by Xuanzang in 649. Although it is widely thought to have been produced from the *Bodhisattavabūmi* of the *Yogācārabhūmi*, this is not strictly true. The *Pusajie jiemo wen* was a reorganized text of the *Yogācārabhūmi*. The text was reorganized in order to use it in the actual ritual of receiving the precepts.

Xuanzang held great interest in the bodhisattva precepts. When he visited India, he entreated his master, Śīlabhadra, to give the precepts to him, though he had already received them in China. It is likely that the reorganized ritual in the *Pusajie jiemo wen* reflects Xuanzang's experience in India.

Upon his return to China, he often gave the bodhisattva precepts to the ministers of the Tang dynasty. Xuanzang believed that it would help increase their support towards Buddhism.