

在家信者に対する戒律講義—靈芝元照 「為判府蔣枢密開講要義」を中心として—

山本元隆

曹洞宗総合研究センター講師

論文要旨

仏教の戒律は社会に対していかなる有用性を持っているのか。本論文はその一事例として、在家信者に対してなされた中国北宋期の靈芝元照による戒律講義を中心とし、彼の戒律実践論の特徴を論じる。伝統的な戒律の実践項目は、出家と在家それぞれに歴然たる区別が存在するが、元照が期す戒律の修証は、出家と在家という枠にとどまるものではない。仏教の本旨は「凡そ心ある者、皆な当に仏と作すべし」という教説にあるからこそ、菩提の成就是すべての人々に保証され、その達成の機縁は行住坐臥すべての日常生活に溢れていると元照は講じる。また、講義録には、菩提を得るうえで戒律の実践は不要であると説く一部の禅宗教団に対する批判的言及も見られ、元照は修と証は一如であり、その両者の密接な関連性を特に強調する。在家社会を対象にした元照の戒律講義を通して、仏教の普遍性と戒律の有用性をひろく社会に敷衍させようとする彼の宗教的信念の一端を見ることができよう。

キーワード: 靈芝元照 蔣之奇 『芝園遺編』 在家持戒 戒体 即心是戒

針對在家信徒的戒律講義——以靈芝元照〈為判府蔣樞密開講要義〉為中心

山本元隆

曹洞宗綜合研究中心講師

中文摘要

佛教的戒律對於社會有怎樣的用處呢？本論文作為其中的一事例，以中國北宋期的靈芝元照針對在家信徒的戒律講義為中心，來討論他的戒律實踐論。傳統的戒律實踐項目，出家 and 在家存在著明顯的區別。但元照期望的戒律修證是不要局限於出家和在家這個框架下的。佛教的本意是「凡有心者，皆當作佛」，就是因為有這個說法，所以元照講到菩提的成就在於保證所有的人，那達成的機緣充分體現在日常生活中的行住坐臥。另外，講義錄中針對一部分的禪宗教團對於成佛不需要戒律的實踐的這個說法進行了批判，元照特別強調修和證是一體的，這兩者有著密切的關係。通過元照以在家社會為對象的戒律講義，可以看出他宗教信念之一面，亦即想要對社會廣泛地詳述佛教的普遍性和戒律的有用性。

關鍵詞：靈芝元照、蔣之奇、《芝園遺編》、在家持戒、戒體、即心是戒

Lingzhi Yuanzhao's Lecture on Precepts for Laypeople

YAMAMOTO, Genryu

Lecturer, Soto Institute for Buddhist Studies

Abstract

Are the Buddhist precepts of any use for society at large? In this paper I offer a response to this question by considering Lingzhi Yuanzhao's theory of precepts for laypeople, focusing on a lecture he gave to laypeople during the Song dynasty. Though he makes a clear distinction between practices for monks and those for laypeople according to the traditional precepts, he does not limit himself to the framework of "layperson versus monk." Because Buddhist doctrine asserts that "all people can become a Buddha," Yuanzhao argues that there are opportunities to achieve enlightenment in all aspects of daily life. In the transcript of the lecture one can also see his criticism of Chan groups who argued that the precepts were no longer necessary after enlightenment; Yuanzhao emphasized the close relationship between practice and enlightenment, seeing them as one and the same. This lecture, given to a secular audience, shows Yuanzhao's religious conviction as he sought to show Buddhism's universality and to extend its utility to society at large.

Keywords: Lingzhi Yuanzhao, Jiang Zhiqi, *Zhiyuan yibian*, precepts for laypeople, precept substance, the mind is precept

一、はじめに

戒律は社会に対していかなる普遍性を有するのか、本稿ではその一事例として、北宋期に活躍した南山律宗の僧・靈芝元照¹（1048-1116）の短編集『芝園遺編』に収録された在家信者・蔣之奇²（1031-1104）への戒律講義録「為判府蔣枢密開講要義」を手がかりとし、元照が社会（在家）に対して講じた仏教および戒律修証観について検討する³。

※ 收稿日期 2015.12.1・通過審稿日期 2016.6.24。

¹ 靈芝元照（1048-1116）は、主に杭州の靈芝崇福寺に住し、南山律宗の行事・教学などさまざまな面における戒律研究書を著わし、のちに「律宗中興の祖」とも称された宋代南山律宗を代表する律僧である。彼は平生より「生には律範を弘め、死して安養に帰す」と説き、『観無量寿経義疏』を著わすなど、「律浄双修」につとめた僧でもある。伝は『仏祖統紀』巻29、『釈門正統』巻8などにある。

² 蔣之奇（1031-1104）は、常州宜興（江蘇省）の人、官は表題にもあるように「知枢密院事」の任にあたった進士である。彼は『仏祖統紀』に天台の法雲宗敏の「法嗣」として名があげられるなど、仏教への造詣深き在俗の信者であった。蔣之奇と仏教者との交流は仏教史書に種々記録されている。たとえば、『仏祖統紀』巻14「法師宗敏」章には「枢密蔣之奇、時に来謁して楞嚴の大旨を問うに、^{ため}為に心要の妙を談ず。之奇、言下にて契あり、敬い以って師礼す」（CBETA, T49, no. 2035, p. 223, b18-20）とあり、それが蔣之奇を宗敏法師の「法嗣」とする機縁となったと考えられる。『楞伽經通義』巻1には、蔣之奇が撰した「楞伽經序」が付けられている。宗敏法師以外には、『羅湖野録』巻2に、円通法秀禪師との交流を「枢密蔣公穎叔、円通秀禪師と方外の友と為す」（CBETA, X83, no. 1577, p. 394, a20）と記録し、また、雲居山仏印禪師や高麗の義天僧統との関わりもあったことが知られる。仏教史書における蔣之奇のまとめた伝は明・心泰編『仏法金湯編』巻13にある。

³ 元照と社会・在俗との関わりについては、佐藤成順、『宋代仏教の研究—元照の浄土教—』第11章「北宋時代の在家の仏教信仰」、山喜房仏書林で（2001）、元照が在家信者に贈った塔銘を中心とした浄土教に関する考察がなされている。ただ、本稿で参照する「為判府蔣枢密開講要

宋代の南山律宗は、唐の道宣（596-667）の戒律研究書『四分律行事鈔』に対する注釈研究の集大成とも言える時代であった⁴。元照もその注釈書を著わした一人で、後世に「十本の記主」とも称された允堪（1005-1061）と並んでその戒律研究の中心にあった。一方、元照を取り巻く社会は、

義」への言及はなく、戒律に関する考察はいまだなされていない。なお、戒律（あるべき生活）と社会（現実の生活）との間で揺れ動く宋代南山律宗の問題点について考察した山本元隆、「宋代南山律宗と社会との関わり—律僧元照の理想と現実—」、『宗教学論集』25、2006年、頁65-83もある。

- ⁴ 『行事鈔諸家記標目』によれば、道宣が『行事鈔』を著わしてより北宋に至るまで六十余本の注釈書が著わされ、その研究と注釈が南山律宗の中心的課題となっていたことが窺える。その末尾に名を記すのが元照である。北宋期の元照に至るまで盛んにおこなわれた『行事鈔』研究は、元照の『資持記』撰述を境に途絶え、以来、南宋期には元照の戒律解釈が依用され、また、しばしば議論の的となった。『仏祖統紀』は、宋代南山律宗の動向について次のように記録する。

「律師允堪、錫して智円と号す。慶歴の間、銭唐西湖の菩提寺に主とす。『会正記』を撰し、以って南山の鈔を釈す。厥の後、[元]照律師出でて、遶仏左右・衣制短長を争論するに因み、遂て別に『資持記』を撰す。是に於いて会正と資持、遂て二家に分かつ」（『仏祖統紀』巻29、CBETA, T49, no. 2035, p. 297, b21-24）。

これによれば、元照は「遶仏」と「衣制」の解釈において允堪『会正記』と見を異として『資持記』を著わし、それにより、会正（学派）と資持（学派）の二つに分かれたという。この問題については、山本元隆、「宋代南山律宗における「遶仏左右」の問題について」、『曹洞宗研究員紀要』37、2007年、頁91-109、山本元隆、「宋代南山律宗における「衣制短長」の問題について」、『曹洞宗研究員紀要』38、2008年、頁291-336、山本元隆、「關於宋代南山律宗争論之研究—以「遶仏左右」「衣制短長」之争論為中心—」、淡江大学中国文学研究所『衍学集』1、2008年、頁135-157を、また、上記の問題とともに、元照の戒律関係を専門に考察した山本元隆、『南山律学の研究—靈芝元照を中心として—』、2010年、学位請求論文（駒澤大学）もあわせて参照いただければありがたい。

五代より度僧がさかんとなり、僧尼の数が飛躍的に増加した時代であったが、度僧が安易になされることにより、登壇受戒の形骸化と持戒意識の希薄化が進み、非律的な僧尼が天下にあふれていたと、宋代の法令集『宋会要』は記録する⁵。また、当時、もっとも隆盛をほこった禅宗教団などは、伝統的な戒律とは別に、現実の修行生活に即した規範「清規」を新たに設け、諸山に備用しはじめ、現存最古の清規『禅苑清規』は、この時代の長蘆宗頤（生没年不明）によってまとめられた⁶。南山の律学へのさらなる探究が深められる一方で、その外では戒律の存在意義が日

⁵ 宋代の仏教教団に関する法令『宋会要』「道釈部」を検討したものに、永井政之・山本元隆等、『『宋会要』道釈部訓注(1)-(9)』、『駒澤大学仏教学部論集』37-45（2006-2014年）がある。北宋期における度僧政策の変容や僧尼数の推移は同(3)を参照のこと。ちなみに「非律的な僧徒」の状況は同(7)におもに収録され、「天下の僧徒、数十万、多くは游堕して凶頑たり、隠跡して僧と為り、結びて盗賊と為り、教門を汚辱す」（天聖二年十二月、集賢院学士・馬亮の進言）、あるいは「剃度の僧尼、法教を崇奉すべきも、その中、修行する者は少なく、違反する者は多し」（天聖五年九月、樞密直学士・李及の進言）、「嘗て劫賊盜を断ずるに、一火（=十人）の中に有るは全て是れ僧徒なる者なり」（天聖四年正月、樞密・張知白の進言）など、北宋期の仏教教団には非律的な僧徒が溢れかえり、政治の中枢にもその悪行の様子が届いていたことが知られる。仏教史書には記載されないこれらの記述は、当時の仏教界の実状を窺い知るうえで、ある意味で新鮮かつ辛辣な記録と言えよう。

⁶ 南山律宗と禅宗清規の関係については、山本元隆、『『四分律行事鈔資持記』に見られる禅宗批判—「禅門規式」に関連する記述を中心として—』、『宗学研究』48、2006年、頁205-210、山本元隆、『『律苑事規』に見られる禅宗清規の受用』、『宗学研究』49、2007年、頁175-180、山本元隆、『『禅苑清規』に対する元照の評価—「長蘆禪師文集序」を手がかりとして—』（曹洞宗総合研究センター第15回学術大会紀要）、2014年、頁171-176がある。禅宗の側から清規を評価するこれまでの研究とは異なり、南山律宗の視点に立って、禅宗清規がどのように評価されていたかを指摘したのが拙論の基本的立場である。

に日に失われていく—そうした時代背景のなかで、元照の蔣之奇への戒律講義はおこなわれた。

『四分律』を宗とする元照が戒律の重要性を蔣之奇（社会）に対していかに説いたか、本講義録の内容を参照することは、戒律と社会の関係性、ひいては現代における戒律の意義を窺い知るうえで、有意義な示唆を与えてくれると、筆者は考える⁷。

二、元照の戒律修証観

「為判府蔣枢密開講要義」には蔣之奇が元照に宛てた請簡が附せられ、それによれば、おのが慍惜を蕩滌せんがために元照に戒律の大意と仏法を略説することを懇願したという。元照がどのような返書をしたかは不明であるが、かくて元照は蔣之奇のためにみずからが宗とする戒律の大意を講じるに至った。講義は次のように始まる。

〔1〕『芝園遺編』巻3「為判府蔣枢密開講要義」、CBETA, X59, no. 1104, p. 642, a11-21。

講曰：如来為一大事因縁故、出現於世、唯以仏之知見、示悟衆生、

⁷ 以下二つの著作は、本講義録と類似する内容が随処に見られるので、本稿では特に参照した。一つは、「大乘菩薩戒」に関する元照の理解をまとめた「授大乘菩薩戒儀」（『芝園遺編』巻2所収）である。本講義録でも在家と出家に共通する「大乘菩薩戒」を中心的テーマとするため、戒律修証観や「即心是戒」の問題などで共通する内容が見られる。もう一つは、高麗から求法におとずれた義天僧統に示された戒律講義録「為義天僧統開講要義」（『芝園遺編』巻3所収）である。これは、出家（義天）を対象に講じた戒律講義であり、在家（蔣之奇）を対象の本講義録と比べるとその内容に深淺の差は認められるものの、同様にあらゆる面に共通する記述が見られる。

欲令衆生入仏智慧。是以種種方便、為一切衆生作成仏之由也。經云、「①凡有心者、皆当作仏」。所以常不輕菩薩、每將十三字教化於人、但言、「②我不敢輕於汝等。汝等皆当作仏」。於是八十年在世、五十余年說法、其意無他。只欲教化衆生作仏耳。如來於十二年中、但說略教一偈、云「③善護於口言。自淨其志意。身莫作諸惡。此三業道淨。能得如是行。是大仙人道」。善護口言、即口業也。淨志意、即心業也。莫作諸惡、即身業也。三業道淨、即是仏行也。

講じて曰く：如來、一大事因縁の為の故に世に出現するは、唯だ仏の知見を以て、悟を衆生に示し、衆生をして仏の智慧に入らしめんと欲すのみ。是れ種種の方便を以て、一切衆生の為に、成仏の由を作すなり。經に云く、「①凡そ心ある者、皆な當に仏と作すべし」と。所以に、常不輕菩薩、毎に十三字を將つて人を教化す、但だ「②我れ敢て汝じ等を輕んぜず。汝じ等は皆な當に仏と作すべし」と言うのみ。是の八十年在世に於いて、五十余年、說法するに、其の意、他なく、只だ衆生を教化して仏と作さんと欲すのみ。如來、十二年中に於いて、但だ説略して一偈のみを教え、「③善く口言を護り、自ら其の志意を淨くし、身に諸惡を作すこと莫れ。此れ三業の道、淨くす。能く是の如きの行を得るは、是れ大仙人の道なり」と云うのみ。善く口言を護るとは、即ち口業なり。志意を淨くすとは、即ち心業なり。諸惡を作すこと莫れとは、即ち身業なり。三業の道、淨くすとは、即ち是れ仏行なり。

元照が蔣之奇にもっとも伝えたい要旨がこの一段に込められているのだろう。それは、冒頭の引証①『涅槃經』の「凡そ心ある者、皆な當に仏と作すべし」という一句をいかに理解すべきか、すなわち、「衆生成

仏」の実現こそ本講義の主題といってよい。元照によれば、この教説は、続く引証②『法華經』と同様に、在家と出家を分かつ、すべての衆生を仏の智慧に入らしめ、その成仏を成就するためにひとえ説かれたものであるという。「一切衆生、悉有仏性」の仏性思想を説く『涅槃經』は、『法華經』とともに中国仏教に大きな思想的影響をおよぼした大乘仏教思想の基本概念であり、中国仏教における大乘思想の大きな流れにおいて、これらの引証は至極当然のことのように思われる。ただ、南山律宗においては、戒律を実践することが直に成仏に至る修道であるとは、必ずしも説かれたわけではない。

周知のとおり、南山律宗が所依とする『四分律』は、法蔵部所伝の広律であり、所謂「小乗仏教」に属する具足戒である。その『四分律』をいかにして中国仏教の主流である大乘仏教思想と符合させるか、それは立宗以来の大きな課題でもあった。唐の道宣は『行事鈔』などで大乘の諸經論を用いて戒律を解釈し、また、四分律宗の伝統的な戒体理解「非色非心」に対しては唯識円教の「種子」をもって新釈し、南山一宗の教学を確立させた⁸。それから数百年を経た宋代において、たとえば、元照

⁸ 律学の枢要であり持犯の基本となる戒体について、道宣は大小乗の經律論を精査して、三宗の戒体説を主著『行事鈔』に提示した。すなわち、有部（実法宗）の『雜阿毘曇心論』『俱舍論』に基づく「色法戒体」、空宗（假名宗）の『成実論』に基づく「非色非心戒体」、円教宗の唯識の義を用いた「種子戒体」の三説の戒体説である。道宣在世時、四分律宗の依拠すべき戒体は「非色非心」と看做されていたが、道宣は声聞戒たる『四分律』の戒体を大乘唯識の種子とし、南山一宗の大乘仏教としての地位を確立させた。この種子戒体説を考える場合、主著とされる『行事鈔』よりもむしろ次の『羯磨疏』の記述がより重要となろう。

「戒は是れ警意の縁なり。凡夫は無始より妄に随いて業を興すを以って、動じて妄と会し、本に返るを思ふこと無し。是を以って大聖は戒を樹て

と同時期の允堪などは、所学の『四分律』は声聞乘に属し、その到達すべきは「仏果」ではなく「阿羅漢果」にあると説いたという。元照の立場からすれば、このような主張は容認できず、痛烈な批判を加えるに至った⁹。

元照がこうした考えに立って、いかに仏教の真意を実現するか、その具体的な修道については引証③を挙げ、身口意の三業をそれぞれ浄め修めることが「仏行」であるとした。この典故は『四分律比丘戒本』に求

心を警め、妄に堕ち還て生死に淪むを得ず。(中略)妄情を了らんと欲せば、須らく妄業を知るべし。故に作法もて受し、還て妄心を薰じ、本蔵識に於いて善種子を成ず、此れ戒体なり」(『四分律刪補隨機羯磨疏』巻3、CBETA, X41, no. 728, p. 257, b23-c1、a23-24)。

ちなみに、元照はその注釈書『済縁記』の中で、道宣の「善種子」を「仏種は縁に従いて起るとは、即ち斯の義なり」(CBETA, X41, no. 728, p. 258, c3)と『法華経』の義を用いて解釈し、さらに「行者、当に知るべし、本より所受の体とは即ち是れ一体三仏の種なり」(CBETA, X41, no. 728, p. 258, c1-2)としてさらなる大乘化を推し進めた。

⁹ 元照が自身の修学期を回顧した記述に、次のような記述が見られる。

「又た云く、『今の所学とは、正に此の四果を求るを為す。斯の宗は正に声聞乘に属するを以つての故に、談じて此れに至るを以つて極と為すなり』と。昔、嘗て聴習するに、此の語に臨む毎に、痛咽するを勝えず。謂うべし、祖乗を屈抑し、来学を聳聳せんと」(『四分律行事鈔資持記』巻1、CBETA, T40, no. 1805, p. 168, b11-14)。

允堪には道宣『行事鈔』に対する注釈書『四分律行事鈔会正記』が存在したが、すでに散逸して今日参照することはできない。ここでは「又云」となり斯様な主張が誰によりなされたかは伏せられているが、金沢文庫所蔵『事鈔節古義文』や『行事鈔』の末注釈書『資行鈔』などでは『会正記』の所説とされる。本引用に関する考察として、拙論「『四分律行事鈔資持記』における『四分律行事鈔会正記』批判—『資持記序解並五例講義』を手がかりとして—」(『曹洞宗研究員紀要』第36号、2006年)、および前掲『宋代南山律学の研究』118頁を参照されたい。

められ、これもまた『四分律』に説かれる実践が『涅槃經』『法華經』といった大乘經典の最終目的と符合することを改めて示したものと言える。当時の南山律宗の進むべき方向がいまだ定まらぬ状況にあって、元照がこの講義冒頭で「衆生成仏」の言を高らかに講じたのは、蔣之奇への講義をとおして、南山律宗が大乘仏教の流れにあることを社会に対して改めて宣言した重要な説示なのである。

ところで、『涅槃經』では、記述〔1〕引証①に続けて「一切衆生、悉有仏性」という語が見える。この衆生すべてが具有する「仏性」が、一切の成就得道を実現させる大前提となるのであろう。その仏性は、出家と在家とを選ばず、各人に確かに存在するものの、実生活においては捉え難い非実体物であるがゆえに、具体的な日常生活においていかに顕現させればよいのか。元照はさらに具体的な実践を提示するため、在家と出家に受戒・持戒を共有する大乘菩薩戒を取り上げて蔣之奇に次のように説いた¹⁰。

〔2〕『芝園遺編』巻3「為判府蔣樞密開講要義」, CBETA, X59, no. 1104, p. 642, b3-11。

是中十重戒、謂波羅夷。四十八條、謂輕垢罪。大抵止人為惡。有人懼以戒禁、多不敢受。經云、「若國王・王子・大臣・百官・比丘・

¹⁰ 本講義では、菩薩戒について、「華嚴座上に千尺の盧舎那を現じ、身は蓮華台上に坐し、周匝の千華の一一の葉中に、釈迦化仏あり。皆な来りて仏戒を誦するを聴く。初めに波羅提木叉を結す、即ち梵網經の菩薩戒なり」(CBETA, X59, no. 1104, p. 642, a23-b2)と説かれる。元照によれば、戒律の根源は大乘菩薩戒にあり、五戒や八齋戒、十戒、具足戒などの各種不同の戒条はすべてそこから派生したものであり、すべて衆生の機根に応じて説かれた一方便であると理解する。

比丘尼・庶人、乃至四趣衆生、但解法師語者、皆可得受」。故云、寧受後破、不可不受。何以如此？以受心境徧、功德深也。破戒則別別所犯也。涅槃經云、「欲見仏性、証大涅槃。必須深心修持淨戒」。又華嚴經云、「戒為無上菩提本。应当具足持淨戒。若能堅持於淨戒、是則如來所讚歎」。諸經論中、廣有讚戒功德。此即約大乘戒如是說也。

是の中〔＝梵網菩薩戒〕、十重戒は、波羅夷を謂う。四十八條は、輕垢罪を謂う。大抵、人の惡を為すを止む。人あり、戒禁を以いるを懼れ、多くは敢えて受けず。經に云く、「若いは國王・王子・大臣・百官・比丘・比丘尼・庶人、乃ち四趣の衆生に至るまで、但だ法師の語を解す者、皆な得すべし」。故に云く、寧ろ受後に破るも、受けざるべからず。何を以って此の如くなる？受を以って、心境、徧し、功德、深きなり。破戒は則ち別別の所犯なり。『涅槃經』に云く、「仏性を見、大涅槃を証せんと欲せば、必ず須らく深心に淨戒を修持すべし」。又た『華嚴經』に云く、「戒を無上菩提の本と為す。應當に具足して淨戒を持つべし。若し能く淨戒を堅持すれば、是れ則ち如來の讚歎する所なり」。諸經論中、廣く讚戒の功德あり。此れ即ち大乘戒に約して是の如く説くなり。

第一に注目すべきは、ここでも『涅槃經』『華嚴經』など大乘仏教の經典を引用して持戒の必要性を強調したことにある。戒律の修（持戒）こそ証（衆生成仏）の本基であり、それが諸仏より百官・庶人に至るまで共有される普遍的な修道であるとした元照の説示には、南山の一宗を小乗とし、学律を輕視して持戒を執着と看做していた当時の南山律宗内外にあふれていた看過し得ぬ風潮に対する警鐘の意も含んでいたと考え

られる¹¹。持戒の必要性和普遍性を強調すればするほど、それは元照の周辺に戒律を軽視する風潮が多々存在していたことを暗に示しているのと言えよう。

第二に注目すべきは、傍線部分に見られる受戒功德の有効性を強調したことである。持戒は個々人に課せられた修道ではあるが、その個々人が相互に関わり合う社会生活においては、つねに他者と連動しながらの実践となる。出家にも言い得るだろうか、いかなる状況のもとにおいても、人は社会生活をおこなううえでその孤立性を維持することはできない。深山幽谷に独居して社会と断絶した修行は、元照に言わせれば、それこそ小乗の類に配せられよう¹²。ましてや聴講する蔣之奇など在家信

¹¹ 戒律を軽視し、学律を小乗とし、持戒を執着と看做す者への批判的言及は元照の著作に多々見られる。その特徴的な記述を以下に二つ引いておこう。

「今時、纔かに戒品を霑すのみにして、便乃ち聴教参禅して、僧の行儀と為すも、一として所曉なし。況や復た戒檢を輕陵し、毘尼を毀訾し、貶めて学律を小乗と為し、忽りて持戒を執相と為す。是に於いて荒迷塵俗して肆恣兇頑とし、杯盞を嗜むを自ら『通方』と謂い、姪怒を行ずるを言いて『達道』と称す。未だ聖旨を窮めずして真乗を錯解す」(『四分律行事鈔資持記』卷1、CBETA, T40, no. 1805, p. 184, c15-19)。

「出家の人、若しくは禅、若しくは教も、房居に至るを以て、所習は殊なると雖も、未だ登壇受戒せざる者あらざるなり。多くの偏学は、律を学ぶ者を見れば、薄んじて小乗と為し、持戒する者を見れば、斥けて執相と為す。而るに觀ずや、己が身もて削髮染衣するを？復た思わざるや、自らが心もて登壇納具するを？且く受くるも持たざるは、受くと雖も、何の益かあらん」(『芝園遺編』卷3「為義天僧統開講要義」、CBETA, X59, no. 1104, p. 644, b16-20)。

¹² 以下の記述は、元照が臨終にさいして弟子に口授したものである。持戒を小乗とする批判を重ねて斥け、大乘としての南山律宗の持戒を最期ま

者は、その日常生活こそが社会の営みにほかならず、清貧たる持戒の生活を維持することは至難である。期せずして戒律を犯すような状況もあるだろう。「寧ろ受後に破るも、受けざるべからず」という元照の説示は、蔣之奇のそういった実情を汲んだものなのだろうか¹³。

で弟子に期していたことが窺える。

「有るひと謂らく、学律を小乗と為し、聴教を大乘と為し、参禅を最上乘と為すと。經に云く、『十方仏土中、唯だ一乘法のみあり。二もなく亦た三もなし』と。豈に多岐なることあらんや？又復た。世人、經論を講ずる者を見れば、之れを『小乗』と謂い、参禅する者を見れば、之れを『大乘』と謂う。斯れは皆な寡学無稽の論なり。夫れ大乘とは、菩提心を発し、菩薩行を行じ、己れを忘じて物を利し、歴劫にも捨てざるを謂う。小乗とは、苦を厭いて楽を求め、三界を出るを樂い、独り一身のみを善くし、唯だ脱離を求むるのみ」(『芝園遺編』卷1「大小乗論」、CBETA, X59, no. 1104, p. 628, c19-24)。

¹³ 破戒も無戒の善に勝るという考え方は、次の記述にも見られる。
「故に知りぬ、菩薩戒を受けざる者、縦え仏法を学び、勤苦修行して、千万劫を経るとも、祇だ『衆生』と名づくのみ。輪迴を脱せんと欲せども、終に理を得ることなし。是れ以って西竺の国王受位・百官上位は、皆な先に此の戒を受く。蓋し境邑の人民を饒益せんと欲せば、寧ろ受し已りて破るとも、受けざるべからず。若し受し已りて破るも、是れ『仏弟子』なり。若し受けざる者は、是れ『外道』と名づく」(『芝園遺編』卷2「授大乘菩薩戒儀」、CBETA, X59, no. 1104, p. 633, a24-b4)。

「衆生本来仏なり」という前提があるにも関わらず、菩薩戒を受ける機縁がなければ、いくら仏法を学び修行に勤しむともそれは「衆生」あるいは「外道」ともなりさがるという。受戒にかなり重きを置いた容赦ない説示であるが、実は、これとほぼ同様の見解が、嘉泰二年(1202)に「四明石芝沙門宗曉」が編集した『四明尊者教行録』の「菩薩戒儀」にも見られる。記述〔2〕傍線部「寧ろ受後に破るも、受けざるべからず」という元照の説示は、あるいは四明知礼(960-1028)の言を受けてなされたものなのかもしれない。ただ、本稿においては、この発言がいずれの者によりなされたかは問題とはせず、たとえそれが他者の言であったと

いずれにせよ、持戒を宗とする南山の一宗に身を置くものとして、この説示は極端ではあるのだが、その意図するところは、無論、破戒を前提とした受戒の奨励ではなく、受戒を経てなされる持戒こそ正統な仏道修行であり、その必須性をかくも強く表現したことにほかならないのである。

以上、元照の仏教および戒律に対する認識を概観してきたが、仏教の本旨たる「衆生成仏」にしても、大小乗に共通する「受戒」と「持戒」の重要性にしても、天台に参じる蔣之奇に改めて講じるまでもない至極当然の主張とも思われよう。しかし、学律持戒が小乗と看做され、持戒の証果が成仏にないと考えられていた南山律宗内外の状況を視野に入ると、元照のこうした主張の裏側に、当時の戒律に対する誤謬を正さんとする強い意図が見て取れるのである。

三、元照の期す持戒の実践について

仏教の本旨が出家と在家を問わぬ「一切衆生の成就仏道」にあり、その実現には持戒の実践が本基となる。その持つべき戒律には五戒をはじめとして八斎戒、十戒、二百五十の比丘具足戒、大乘菩薩戒など、出家と在家、大乘と小乗とにそれぞれ区別がある。元照はすでに身口意の三業を浄め修めることが「仏行」と述べるが、具体的には何をもって「持戒」となし、その実践を説いたのであろうか。ここでは「持戒」についてより具体的に解説している記述を参照し、その問題について考えてみたい。

しても、元照がその言を用いるというのは、その見解に賛同しているということに変わりはないのである。

〔3〕『芝園遺編』卷3「為判府蔣樞密開講要義」、CBETA, X59, no. 1104, p. 643, a6-14。

今現前比丘登壇稟受者、即此具戒也。諸篇所列、蓋是所止二百五十件過惡、以至三千威儀・八万律行、於一一行中、斷其過惡、又何止於此？乃至微塵数威儀行相、而比丘尽当謹而護之、何也？山河大地・草木叢林・胎卵湿化・有情無情・一一根塵、発得無作戒体。智論云、「略則八万四千、広則塵沙無尽」。然制法雖多、不出現前三業。所謂身処木叉・口処木叉・意処木叉。当知此三、即是毘尼藏也。

今、現前の比丘、登壇して稟受するは、即ち此の具戒なり。諸篇の所列、蓋し是れ所止の二百五十件の過惡なり、三千の威儀・八万の律行に至るを以って、一一の行中に於いて、其の過惡を斷ずるも、又た何ぞ此れすなわのみに止まらん？乃ち微塵数の威儀行相に至るも、比丘、尽く当に謹みて之を護るべきは何ぞや？山河大地・草木叢林・胎卵湿化・有情無情・一一の根塵は、無作戒体を發得す。智論に云く、「略せば則ち八万四千、広くは則ち塵沙無尽なり」と。然るに制法は多しと雖も、現前の三業を出でず。所謂る、身処の木叉・口処の木叉・意処の木叉なり。当に知るべし、此の三は、即ち是れ毘尼藏なり。

この一段における元照の捉え方を要約してみると、持戒すべきは所定の各戒条にとどまらず、「三千の威儀」も「八万の律行」もすべて「現前の三業」に集約され、その三業こそ修めるべき「戒律」であるという。ここで特に注目すべきは、傍線を付した「山河大地など一切が無作戒体を發得す」という記述である。「戒体」とは戒を受けて、その者に「止

悪修善」の作用をもたらす「当体」をいう¹⁴。受戒者に具わるべき「戒体」が、受戒者を取り巻く山河大地など対象物にも戒体が発得するとはどういうことなのか。別の著作の説明によれば、元照は戒体の発得を、諸仏・菩薩より六道の衆生に至る「情境（正報）」と、情境の拠り所となる山河大地・草木花果など一切を「非情境（依報）」の二つに区別し、その依正の二報に戒発の所因を見るという¹⁵。元照にしてみれば、戒体の発得は、戒を受ける者のみならず、持戒の身をよせるべき山河大地にも

¹⁴ 南山律宗の戒体思想は、唐の道宣により確立された。道宣は大乘の唯識思想を用い、その戒体を「本蔵識中の種子」とし、『四分律』の受戒により大乘の戒体が得られるという斬新な戒体思想を世に打ち出した。元照はこの道宣の大乘化をさらに推し進め、『四分律』を機縁として結実した種子戒体は、三誓（断悪・修善・度衆生）とともに三心（至誠心・深心・回向発願心）を期することにより「仏種子」となり、法華「一仏乗」の修証に趣至すると解釈した。元照の戒体思想の特徴については、拙論「元照の戒体思想」（『駒澤大学仏教学部論集』第40号、2009年）を参照いただきたい。

¹⁵ 以下の記述によれば、元照は正報と依報の双方に戒体が発し得ると解釈する。

「縁境は多しと雖も、二つあるを出でず。一つは情境なり。即ち十方三世の恒沙の諸仏、及び諸菩薩・縁覺・声聞・諸天・世人・修羅・地獄・餓鬼・畜生、下は蚊・虻・蚤・蝨・微細蠢動に至り、六趣の外、中陰の衆生、是の如き等の類は、皆な十方に偏し、並びに三世に通ず、無量無辺の称数すべからざるは、皆な戒を発得す。二つは非情境なり、一切世間の微塵の国土・山河大地・草木花果、乃至一花・一葉・一物・一塵、其の数量に随いて、亦た皆な戒を発す。空有二諦・滅理涅槃・聖教經卷・形像塔廟・地水火風虚空識等に至る。要して之を言え、総ての大千界の依正の二報、戒体に非ざることなし。所以は何ぞ？未だ受けざる前より、心に随いて過を造り、悪は法界に偏きも、今、進受を欲せば、前の悪境を翻し、並て善心を起す。故に戒発の所因は、還って法界に偏く、所納の戒体も亦復た無辺なり。是の如くに之を知れ」（『芝園遺編』卷2「受戒方便」、CBETA, X59, no. 1104, p. 640, a4-14）。

遍在し、受者に戒体を発得せしめる機縁ともなる。言い換えれば、戒体発得の因縁は比丘の登壇にのみあるのでなく、社会生活そのものが我々に戒体を授け、持戒を促す存在であり、正報（受者）と依報（社会）の関係性を断ち切って行じ得る戒律など何一つ存在しないのである。

では、受者（正報・情境）もその社会（依報・非情境）もともに戒体を発し得るなかにあつて、実際、持戒すべき「わたくし」は、山河大地たる社会とどう対すべきであるのか。元照は「持戒」について、次のように述べている。

〔4〕『芝園遺編』卷3「為判府蒋枢密開講要義」、CBETA, X59, no. 1104, p. 643, a19-b10。

且①夫持戒要在円融、識達其体。況戒学属於事相、心法存乎理智。自非戒律制約三業、策勤四儀、則過患奚以防禦也？但衆生在惑業苦三道之中、妄想顛倒、不能守持。多尚虚頭、疎蕩放逸。若然者、②須達其縁生法理也。即此時持戒、業性本空、罪亦何有？唯是從縁流變、善惡隨彰、持犯互見。若了得縁生、方不滯於偏執。不著於有無、即此以為中道義也。故龍樹云、「因縁所生法、我說即是空。亦名為仮名、亦名中道義」。只此一偈、下三句亦是助言。要之不出因縁二字、即此空・仮・中三觀。広如天台教中所弁也。③若兀爾持戒、不了觀慧、此即人天福報、亦乃声聞自調之謂、則不名究竟解脱。又浄名云、「仏法不有亦不無。以因縁故諸法生。無我・無造・無受者、善惡之業亦不忘挙」。要言之、由因縁故、即有諸法。④是則持戒者、能達法空。是名持戒、即六度中尸波羅蜜也、則⑤不住二乘、直趣菩提之果也。

しばら ①夫れ持戒の要は円融に在いて其の体を識達す。いわん 況や戒学は事

相に属し、心法は理智に存す。自し戒律は三業を制約し、四儀を策勤するに非ざれば、則ち過患は奚を以ってか防禦せん？但だ衆生は惑業苦の三道の中に在いて、妄想して顛倒し、守持すること能わず。多くは虚頭・疎蕩・放逸を尚ぶ。若し然らば、②須らく其の縁生法の理に達すべし。即ち此時の持戒、業性は本より空にして、罪も亦た何ぞ有らん？唯だ是れ縁より流變し、善惡、彰れるに隨いて、持犯、互いに見ゆ。若し縁生を了得すれば、方めて偏執に滞らず。有無に著さざるは、即ち此れ以って中道の義と為すなり。故に龍樹、云く、「因縁の所生の法は、我れ『即ち是れ空なり』と説く。亦た名づけて『仮名』と為し、亦た『中道の義』と名づく」。只だ此の一偈のみ、下の三句も亦た是れ助言なり。之を要むるに、因縁の二字を出でず、即ち此れ空・仮・中の三觀なり。広くは天台教中の所弁の如くなり。③若し兀爾として持戒するも、觀慧を了らざれば、此れ即ち人天の福報、亦た乃ち声聞の自調の謂うなり、則ち『究竟の解脱』と名づけず。又た浄名の云く、「仏法は『有』にあらず、亦た『無』にあらず。因縁を以っての故に諸法、生ず。無我・無造・無受なれば、善惡の業も亦た忘挙せず」と。要して之を言えば、因縁に由るが故に、即ち諸法あり。④是れ則ち持戒とは、能く法空に達するなり。是れ持戒と名づくは、即ち六度中の尸波羅蜜なるも、則ち⑤二乗に住まらずして、直に菩提の果に趣くなり。

長文であるが、この一段には二つの重要な意味が含まれていると思われる。一つは、蔣之奇の理解を促すために天台の教えを交え示された「持戒」に関する具体的な論述である。元照の説示にしたがえば、三業に確固として戒を守るとも、持戒がただ身口の「事相」にのみなされるのであれば、それは「人天の福報」「声聞の自調」（傍線③）でしかなく、

真の持戒とはならない。持戒とは、「事相」たる身口の戒学とともに、「理智」たる心法を具え修めなければならない。その要は傍線①で「その体を識達」することとされるが、「識達すべき「体」とは何かと言え、ば、「縁生法の理」（傍線②）あるいは「法空」（傍線④）に相応するのであろう。それは、記述〔3〕にもあった山河大地など一切諸法に発得する「無作戒体」の意も含んでいると考えられる。つまり、元照が蔣之奇に講じた「持戒」とは、「空・仮・中」の円融三観をもって、「縁生法の理」たる「諸法の空性」を識達すること、記述〔3〕を踏まえれば、戒発の所因たる正依二報の理を諦観することである¹⁶。道宣は『行事鈔』撰述の一方針として「教行相循」という言を用い、元照はそれを釈して「教は即ち律制、行は身口を謂う。教を以て行を^{しら}べ、行に約せば教に従う¹⁷」というが、本講義でその教（律制）行（行為）の「事相」よりも、円融三観の教えをもって諸法の空性を諦観する「理智」に重きを置いたのは、天台の教えに参じていた蔣之奇を強く意識した説示であると言える。

もう一つは、傍線⑤で持戒（修）と成仏（証）の關係に言及している点である。短い記述ではあるが、これは元照の戒律修証観を端的に表現したものとして非常に重要である。在家にせよ出家にせよ、仏道の流れに身を置くには受戒をそのはじめとする。元照の時代も、戒牒を受けて

¹⁶ 『芝園遺編』卷3「上檀菴法師論十六觀經所用觀法書」にある『理觀』は只だ是れ『心を觀る』と謂うに非ず。若し理に達すれば、則ち仏法・衆生法・心法は皆な是れ理なり。故に『一切諸法は仏法に非ざることなし。一切法の空、如実の相を觀ず』等と曰う。当に知るべし、能く『心』と『所觀の境』を觀ずと」（CBETA, X59, no. 1104, p. 646, a15-18）と言う記述があり、ここでは「心」が「正報」、「所觀の境」が「依報」に相応する。元照はその両者のあり様、すなわち一切法の空性を觀ずることを「理觀」と解釈する。

¹⁷ 『四分律行事鈔資持記』卷一、CBETA, T40, no. 1805, p. 174, a15-16。

比丘となるには登壇して受戒することが義務付けられていた。時間的な流れで見れば、受戒は仏道修行の第一歩であるのだが、それゆえ、証果から見れば受戒はもっとも離れた「一步」と見られがちであろう。しかし、元照は「二乗に住^{とど}まらずして、直に菩提の果に趣くなり」と説き、持戒が証果に至る一過程ではなく、それがただちに無上菩提に直結すると強調したのである¹⁸。

以上、「持戒」という語に着目してきたが、記述〔1〕で身口意の三業を修め浄めることを「仏行」と説く一方、記述〔4〕では身口の事相（戒学）のみの持戒を「声聞（小乗）の自調」と戒め、理智（心法）をもって諸法の空性を諦観することを「持戒」と主張していたことが確認された。元照が「事相」よりも「理智」を持戒の中心に据え、円融三観の語をもって示したのは、一見、天台の教えに参じた蔣之奇の仏教理解に合わせてなされた単なる「方便」とも思われよう。しかし、その「理智」（心法）に重点を置いた持戒を強調したことこそ、戒律を学ぶことが小乗と蔑視され、持戒を「事相」（戒学）への執着と揶揄されていた

¹⁸ 元照の著作を見るに、修証の即時的な関係を示した記述は少なくない。たとえば、元照が臨終に口授した説法を記録した「大小乗論」には、「小乗の人、因を修して果を因す。初果より二果、乃ち四果に至る。…大乘の菩薩、初発心より、直に十住・十行・十回向・十地・等覺・妙覺に至る」（CBETA, X59, no. 1104, p. 630, b14-17）とあり、四向四果を段階的に修める小乗とは異なり、元照の期す修道とは、「初発心」すなわち「受戒」より直接的に等覺・妙覺たる無上菩提に至ることにある。

また、『四分律刪補隨機羯磨疏濟縁記』巻3では円教の種子戒体を論じる際して、「今、円宗を立てるは、小を会して大に歸し、小徑に由らずして直に大方に造る、乃ち成仏菩提発足の始と為す」（CBETA, X41, no. 728, p. 261, c1-3）と言い、大乘の誓願を期して受戒し、円実なる種子戒体を生起せしめれば、直接的に大乘の証果に到達するとも説く。

当時の風潮に対する元照の反論であり、また、その心法における戒律の実践こそ、教律禅のいかに問わず¹⁹「直に菩提の果に趣く」真の修道と考える元照の宗教的信念の現われなのである。

四、「即心是戒」という語に対する元照の批判的言及

筆者が本講義録でもっとも関心を引くのが、締め括りとなる一段に見える「即心是戒」という語を取り上げ、批判的に論じている部分である。この言は一見して当時隆盛をほこった禅宗の「即心是仏」という言葉をただちに連想させる。周知のとおり、「即心是仏」は唐の馬祖道一により提唱されたもので、「即心」を現在ある心と見るべきか、それとも本来あるべき心と見るべきか、禅宗ではしばしば問題とされてきた。そこで、本節では、元照が批判する「即心是戒」とは一体どのような考えなのか、元照はその見解をいかなる理由で批判したのかという問題を検討することにする。まずは、本講義録のまとめの部分引用する。

〔5〕『芝園遺編』巻3「為判府蔣枢密開講要義」、CBETA, X59, no. 1104, p. 643, b11-16。

¹⁹ 「為義天僧統開講要義」には「西天の二十四祖、此方の叢林禅徳の棒喝言句、天台・賢首の開拓せし法門・南山祖師の闡揚せし律蔵、方便もて提誘するは、皆な此の事の為なり」（CBETA, X59, no. 1104, p. 644, a11-13）という記述が見られる。禅宗祖師の「弘拳棒喝」も、智顗や法蔵の教説も、また南山の律学もすべて仏教の真意を実現するためになされたものであるという。元照『資持記』には「今時禅講、礼法を知らず」（CBETA, T40, no. 1805, p. 397, a9）あるいは「今時禅講、自ら『大乘』と謂い、事相〔＝戒律〕に拘わらず」（CBETA, T40, no. 1805, p. 297, c18-19）と、禅宗や教宗を戒律の実践面から批判する記述は多く見られるが、本講義で天台の教説を用いて持戒を解釈したのも、帰すべき証果は同一であるという元照の仏教理解を示す一例と言える。

大論云、「或云、①即心是戒。何仮他受？」。未敢取焉何也？以一切衆生、下至蠕動蜎飛、皆有仏性、亦具仏礼。以無戒善、不斷諸惡、輪迴生死、受報無窮、無由解脫。所以、②十方諸仏三世聖人、乃至彌陀淨土、依正二報、並由願心取証。非誓不立、亦須全藉信願行力之所莊嚴也。

大論に云く、「或るひと云く、①即ち心こそ是れ戒なり。何ぞ他を仮りて受けん？」と。未だ敢て取らざるは、何ぞ？一切衆生、下は蠕動蜎飛に至るを以って、皆な仏性あり、亦た仏礼を具すも、無戒の善を以っては、諸惡を断ぜず、生死に輪迴して、報いを受くること窮まりなく、解脫に由ることなし。所以に、②十方の諸仏、三世の聖人、乃ち彌陀の淨土、依正の二報に至るも、並て願心に由りて証を取るなり。誓の不立に非ざるも、亦た須らく信願行力の莊嚴する所を全藉すべし。

「自己の心性こそ戒律である」と見るならば、登壇し改めて戒律を受ける必要などないではないか。傍線①はそのような主張であろうか²⁰。

²⁰ 元照の「即心是戒」なる見に対する批判は、いかなる者に向けられた批判であったのだろうか。本講義ではその典故を「大論に云く」とするも該当する記述は見い出せず、また、以下に参照する引用にも「或云」と名が伏せられていることから具体的な批判対象を特定することはできない。本稿ではこれ以上その対象者については論究しないが、記述〔5〕と同類の記述〔6〕で「了心即仏」という語を用いていることを踏まえると、以下の記述がその対象を明かす手がかりとなろうか。

「近世、慧林孝本・法雲大秀は皆な釈門の豪傑なり、宗風を挙揚し、修奉するを激励す。天下の縉儒、雲奔草偃し、率て其の化に従い、是より其の徒、稍く頓悟漸修の門・藉教悟宗の理を知る。但だ古今の学者、自ら党宗蔽曲の流あり、「心を了りて性を見れば、何ぞ修行するを仮りん？」と謂い、放蕩を認めて通方と為し、持守を嗤いて執相と為す。正教を残

そういった考え方に対し、元照は「仏性」も「仏礼²¹」もすべて衆生

毀して、来蒙を譬罔す」(『芝園集』巻2「論慈愍三藏集書」、CBETA, X59, no. 1105, p. 663, a20-b1)。

慧林宗本(1020-1099)は、元照と浄土教を通じて親交のあった禅師である。一見して分かるように、元照は宗本らを「釈門の豪傑」と讃え、その行履を高く評価している。注目すべきは傍線部以下の宗本らと対照的な学者の行履である。「心を了りて性を見れば、何ぞ修行するを仮りん？」という主張は、記述〔5〕〔6〕の主張とも一致し、かの学者の行履は修行を軽視して放蕩に過ごすばかりか、持戒する者を見ては事相に執着すると嘲笑したという。ここでは「古今の学者」と具体的な名を明かさぬも、慧林宗本らの修道を評価したうえで、その対比して批判を加えていることを踏まえれば、他ならぬ一部の禅宗学徒を指していると容易に推察される。この問題については、「即心是戒」の問題と合わせて別稿で考察しようと考えている。

ちなみに、「即心是戒」の言は、元照以前の資料に見当たらないが、後代には憨山徳清『憨山老人夢遊全集』巻4に「若し此の法門を透れば、則ち『即心是戒』、『即戒是仏』なり。所謂る慧身を成就し、他の悟に由らず、自心を以って具足し、外を仮らざるなり。禅の人、如是に誦持し、如是に参求するを、是れ真の仏子、是れ真の持戒者と名づく」(CBETA, J22, no. B116, p. 781, b28-30)、あるいは道霈『為霖道霈禅師餐香録』巻1に「心を以って戒を持ち、戒を以って心を持つ。是の心こそ是れ戒なり。是の戒こそ是れ心なり」(CBETA, X72, no. 1439, p. 604, c20-21)という記述が見られる。

²¹ 「仏礼」という語は、元照のその他の著作には見えない語で、その意図するところは、「仏性」と併記されていることを踏まえれば、それと同義と推測される。具体的に何を指すかといえ、時代は下るが南宋の朱熹(1130-1200)に「性は是れ実理なり、仁義礼智、皆な具わる」(『朱子語類』巻5)あるいは、「性は便ち是れ仁義礼智なり」(『朱子語類』巻64)という言葉があり、それにしたがえば「仏礼」とは、「仏性ととも本具する仁義礼智の実理」と解釈できようか。元照は「仏性」の語を「仏礼」という儒教的ニュアンスを含んだ語と等置し、儒教思想にも精通していたと思われる蔣之奇の理解を深める狙いがあったと推測される。

に具わっていることを認めつつも、仏教の戒律に基づかない善行では、すべての悪行を断じ尽くすことはできず、無上菩提に至ることはできないと、「即心是戒」の見解を斥ける。つまり、衆生は本来的に仏性を具えているが、だからといって戒律を受けず、また持戒など修行をしなくともよいというわけではない。一切の悪行をことごとく断じるには、必ずや戒律を受けて、それに基づく持戒の実践を本基として修めなければならない。しかし、ただ戒律を受けさえすればよいわけでもない。傍線②に説かれるように、「願心」を期して戒を受けてこそ、無上菩提が証されるのである。ここにいう「願心」とは、受戒時に期すべき誓願を指す。道宣はそれを「要期の心」と言い、元照はさらに具体的に「三誓」（断悪・修善・度衆生）、あるいは「三心」（至誠心・深心・回向発願心）と解釈し、この「願心」こそ「円実な戒体」を結実させ、無上菩提を証するに不可欠な要件と重ねて強調する²²。元照が本講義の最後でこの「願

²² 「要期の心」は道宣が『行事鈔』で戒体を解説する部分に見られ、「善淨の心器、必ずや惡を為さず」（CBETA, T40, no. 1804, p. 4, c4）という記述がその具体的な内容と思われる。元照の受戒における誓願については、特徴的なものとして以下の二点を挙げておく。

「今、本に反らんと欲するが故に三誓を立つ。（中略）然るに此の三誓・三戒・三行・三脱・三仏・三徳は、一誓を挙するに随いて三誓具足す。乃ち三身・三徳に至るも、一一に皆な爾り。言に前後あるも、理には各別なし。是の如き心もて受くれば、即ち円体を発し、是の如き心もて持てば、即ち円行を成ず」（『四分律刪補隨機羯磨疏濟縁記』巻3、CBETA, X41, no. 728, p. 259, a21-b6）。

「然而るに、濁世の障は深く、慣習は断ち難し。初心は怯懦なれば、容に菩提を退くべし。故に須らく弥陀淨土に生ずることを期すべし。況んや復た円宗の三聚は即ち是れ上品の三心なり。律儀断悪は即ち至誠心、摂善修智は即ち是れ深心、摂生利物は即ち回向発願心なり。既に三心を具せば、必ずや上品に登りて無生忍を得、多生を待たずして仏菩提を成ずるに、了に退屈なし」（『四分律刪補隨機羯磨疏濟縁記』巻3、CBETA,

心」という一語を用いたのは、戒律の修証において極めて重要な意味を含んでいるのである。

さて、「即心是戒」を主張して「受戒」を必要とせぬ見解に対する元照の批判的言及は、本講義だけでなく他の著作にも見られる。やや長文であるが以下に参照してさらに検討を深めたい。

〔6〕『芝園遺編』卷2「授大乘菩薩戒儀」、CBETA, X59, no. 1104, p. 631, b22-c8。

或曰、「了心即仏。豈仮他求？本淨無瑕。何勞受戒？」

答、仏有三世、不可混同。遠古諸仏、過去仏也。十方刹土、現在仏也。法界衆生、当来仏也。故戒本偈舍那仏云、「我是已成仏、汝是当成仏」。又下云、「常須自知我是未成之仏、諸仏是已成之仏」。^①言仏是同、已成・未成則異。若謂凡夫即同果仏、頓廢進修、便生上慢、未得謂得、是大妄語。自陷陷他、為過不淺。涅槃云、「衆生仏性、如雜血乳」。豈比醍醐？又円覚中「衆生覺性、如金在鉢」。豈比精金？
②祇由心本是仏、故可発意勤求。祇由心本清浄、故須立誓受戒。当知菩薩戒者、直是識心達本、成仏菩提之要術。此謂戒法也。

X41, no. 728, p. 260, c10-14)。

前者は、三誓（断悪・修善・度衆生）を受戒に期すことで、三戒（摂律儀・摂善法・摂衆生）および三行（離染行・方便行・慈悲行）、三解脱（無作解脱門・空解脱門・無相解脱門）、三仏（法身仏・報身仏・応身仏）、三徳（断徳・智徳・恩徳）の二々が具わり、それが「円体」を発得し、「円行」が保持されると説く。後者は初学者への説示で、阿弥陀浄土へ往生を期し、三心（至誠心・深心・廻向発願心）を期しても同様に無上菩提を成ずるとした。こうした記述を見るに、元照が受戒時の誓願を特に重要視し、それを受者により具体的に体得させようとする深い意図が窺える。

或るひと曰く、「心を^{さと}了らば即ち仏なり。豈に他求するを^か仮りん？
本より^{きよ}淨らかにして^{きず}瑕なし。何ぞ受戒するを勞せん？」

答う、仏に三世あり、混同すべからず。遠古の諸仏は、過去仏なり。
十方の刹土は、現在の仏なり。法界の衆生は、当來の仏なり。故に
戒本偈に舍那仏の云く、「我れは是れ已成の仏、汝じは是れ当成の
仏なり」と。又た下に云く、「常に須らく自ら知るべし、我れは是
れ未成の仏、諸仏は是れ已成の仏なり」と。①「仏」と言うは是れ
同なるも、「已成」と「未成」とは則ち異なる。若し「凡夫は即ち
果は仏と同じ」と謂い、^{にわ}頓かに^や進修するを廢めれば、便ち上慢を生
じ、未だ得ざるに「得」と謂わば、是れ大妄語なり、自ら陷ち、他
を陷としめ、過の不淺と為す。涅槃に云く、「衆生の仏性は、雜血
乳の如し」と。豈に醍醐と比べんや？又た円覺中に、「衆生の覺性は、
金の鉤に在るが如し」。豈に精金と比べんや？②祇だ「心は本より
是れ仏」なるに由るが故に、意を發して勤求すべし、祇だ「心は本
より清淨」なるに由るが故に、^{ちかい}須らく誓を立て受戒すべし。当に知
るべし、菩薩戒とは、直に是れ心を識りて本に達す、成仏菩提の要
術なり。此れを「戒法」と謂うなり。

まずは冒頭の問いに注目したい。心性を悟れば自らが仏であり、ほかに
仏を求める必要はない。本来、清淨なる自らの仏に戒律など授けるこ
とは、わざわざ瑕をつけるようなものである。記述〔5〕「即心是戒、
何仮他受」と比べると語句の相違は見られるものの、意図するところは
ほぼ同類と看做してよからう。

このような見解に対する元照の回答には、二つの意味が含まれている
と思われる。一つは、『梵網經』を引証として「仏」を「已成」と「未成」

の二つに区別した点である（傍線①）。衆生には仏性がことごとく具わるも、それがすぐさま「已成の仏」となるわけではない。そればかりか、衆生が直ちに仏の証果と同等であると誤認し、「未成」たる者が「已成」と自ら称するは「妄語戒」を犯すことになる、元照は誠告する。

もう一つは、瑕なき仏性を本具する衆生が、どうして受戒し、持戒を実践すべきかという命題に対する元照の回答である（傍線②）。元照は衆生本具の仏性が清浄無瑕たることは認めたうえで、未成の衆生は「祇だ『心は本より是れ仏』」「祇だ『心は本より清浄』」なるのみに過ぎず、「祇だ」斯様なるがゆえに、発心して持戒を勤求しなければならないし、誓願を立てて戒を受けなければならないという。つまり、「未成の仏」は何もせねばそれは「未成の仏」でしかない。逆の言い方をすれば、「未成の仏」は本具する仏性を携えながら持戒と誓願を修め続けることで「已成の仏」となる。その修道こそが「衆生成仏」の実践なのである²³。

²³ このような考え方は、戒律と仏性の関係を説明した以下の記述によく表現されていると思う。

「或るひと云く、『衆生は本よりある仏性は、即ち菩薩の戒体なり』と。今、然らずと謂う。本有の性とは、^{ぜんどう}蟬動^{けんひ}し^み翾飛するもの、一切に皆な具すも、①菩薩の戒体は、受くる者に^{はじ}方めて有り。受けざれば、則ち無し。此れは則ち因縁の構造、修起の法なり。②性は本有なりと雖も、修すに非ざれば、^{つい}発せず。如摩尼珠に衆宝を具足するが如し、縁を仮りて求めざれば、終には出現せず」（『芝園遺編』巻2「授大乘菩薩戒儀」、CBETA, X59, no. 1104, p. 632, a4-8）。

元照が理解している戒体と仏性の関係は、傍線①（受者方有）の「方」に明確に示されていると言える。すなわち、戒を受けざる仏性は、「未成」の仏性でしかなく、「受戒」を経てはじめて「戒体」が発得される。傍線②（非修不発）もその両者の関連性を一言で簡潔に示していると言

以上、本講義の締め括りとなる「即心是戒」という見に対する元照の批判的言及を見てきたが、この「即心是戒」という語は、実は元照の著作にも同じような表現が存在する。高麗の義天に対して南山律宗の綱要を講じた、次の記述である。

〔7〕『芝園遺編』巻3「為義天僧統開講要義」、CBETA, X59, no. 1104, p. 645, a1-8。

中下根機不能堅奉、方与広制。故有二百五十・三千・八万・無量律儀。当知、即是諸仏子等現前三業所造悪業。業無量故、戒亦無量。業無尽故、戒亦無尽。如是无辺律儀、不出二百五十。二百五十、不出四根本。四根本、不出三業。三業起於一心。是知即我自心流变而為諸業。今翻諸業、以為浄戒。当知此戒、還即自心。更無他法。此乃戒律之元宗、奉持之要術也。

中下根機、堅奉すること能わざれば、方めて与に広制す。故に二百五十・三千・八万・無量の律儀あり。当に知るべし、即ち是れ諸仏子等に現前する三業所造の悪業なり。業、無量なるが故に戒も亦た無量なり。業、無尽なるが故に戒も亦た無尽なり。^{かく}是の如き無^{ごと}辺の律儀は二百五十を出でず、二百五十は四根本を出でず、四根本は三業を出でず、三業は一心より起こる。是れ知りぬ、即ち我が自心の流変して諸業と為すことを。今、諸業を翻するを以って浄戒と

えよう。「授大乘菩薩戒儀」では、仏性と戒体の関係性を整理し、「戒体の所依」を仏性、「戒体の当体」を仏種子(菩薩の戒体)という。ちなみに、「為義天僧統開講要義」では前者を「妙性」「真性」、後者を「善種子」とし、また、『四分律刪補隨機羯磨疏濟縁記』では、前者を「本蔵識」、後者を「善種子」とし、本具としての「所依」と、受戒により発得する「戒体」とを明確に区別している。

為す。当に知るべし、此の戒、還って即ち自心なり。更に他法なし。
此れ乃ち戒律の元宗、奉持の要術なり。

下線部分に注目すると、「此の戒は還って即ち自心なり」とあり、一見すると「即心是戒」と同様の見解と思われる。ただし、「戒」と等号で結ばれた「心」とは、「他受」「他求」を仮りぬ「無戒」「無修」の「心」ではない。無量無尽の業を生起せしめる「心」が流変して悪業を造らぬようその「一心」を修め浄めることを「戒」と言う。つまり、戒律とは、みずからの心を修め浄めることにほかならない—元照の主張した「即心是戒」とは、そのような理解に基づくものである²⁴。

²⁴ 本講義録とは直接関係はないが、以下に引く道元の「即心是仏」と実践の捉え方は、元照のそれとかなり類似していると思われるので、参考までに挙げておきたい。

「いわゆる即心の話をききて、痴人おもはくは、衆生の慮知念覺の未発菩提心なるを、すなわち仏とすとおもえり。これはかつて正師にあわざるによりてなり」(『正法眼蔵』「即心是仏」、水野弥穂子訳注『道元禅師全集』巻1、春秋社、2002年、頁161)。

「『即心是仏』とは、発心・修行・菩提・涅槃の諸仏なり、いまだ発心・修行・菩提・涅槃せざるは『即心是仏』にあらず。たとえ一刹那に発心・修証するも即心是仏なり。」(『正法眼蔵』「即心是仏」、水野弥穂子訳注『道元禅師全集』巻1、春秋社、2002年、頁170)。

道元もまた、元照の所謂「未成」の心を安易に「已成」の仏と誤解することを誡め、無修の「自己」をそのままではしない。つまり、修行も持戒も必要としない論拠として「即心是仏」を参究するのではなく、「即心是仏」を証するには修行の有無が問題とされるのである。同様の記述は同「身心学道」の巻にも、「この身体をめぐらして、十悪をはなれ、八戒をたもち、三宝に帰依して捨家出家する、真実の学道なり。このゆえに、真実人体という。後学かならず自然外道に同ずることなかれ」(同上、頁150)とあり、「真実の学道」とは「真実の身体」をもちいて戒律を実践することであり、「真実人体」であるからとて「無修」となれ

以上、蔣之奇を前にしてなされた戒律講義は、「一切衆生、悉有仏性」たる私たちが、戒律といかなる関係にあるのか、また、なにゆえ持戒を修めなければならないのか、という根本的な問題を講じて締め括った。元照によれば、「一切衆生、悉有仏性」であるからこそ、持戒も修行も必要としないという安易な「即心是戒」理解は、当然のごとく批判の対象となった。元照は、「一切衆生、悉有仏性」であるからこそ、改めて持戒の実践と受戒の誓願の重要性を強調したのであり、それこそ「未成の仏」たる衆生が「已成の仏」へと直結する、無上菩提への修道なのである。元照の「即心是戒」をめぐるさまざまな言及は、元照自身にとって「仏教とはなにか」「戒律とはなにか」という自らの問いに対する回答でもあったのである。

五、むすびにかえて

最後に、蔣之奇に対する元照の戒律講義の要点を以下にまとめておきたい。

蔣之奇への講義に一貫していることは、出家と在家を問わず、「衆生の成仏」こそが仏教の本旨であり、その実現には、大小乗ともに戒律を実践することにある。その実践については、身口意の三業を浄め修めることを「仏行」としつつも、身口の事相にのみなされる持戒は声聞乗のそれであると斥け、心性に諸法の空性を諦観することこそ究極の持戒とまで説いた。戒学の事相よりも心法の理智に重きを置いた持戒の定義は、元照の他の著作には見られない特殊な見解ではあるが、それは天台

ば「自然外道」と同列に過ぎないとも言う。道元は「只管打坐」を修行の中心と主張したことは周知のとおりであるが、坐禅とともに持戒の実践をも重要視していたことがこれらの記述から窺い知れよう。

法門に参じ、「法嗣」として名を刻す蔣之奇の理解を促すための「老婆親切」でもあり、また、心性における持戒こそ大乘のそれにほかならず、それこそ無上菩提の成就に直結する真の「仏行」なのである。

また、「即心是戒」という語をめぐるのは、「一切衆生、悉有仏性」であることを安易に理解し、受戒と持戒を不要とする見を元照は可としなかった。「心が本より仏」であるからこそ持戒を修行し、「心は本より清浄」であるからこそ誓願をもって受戒する—「衆生成仏」を証するには、誓願を本基とする持戒の有無が問題となる。その持戒実践の機縁は森羅万象・社会全体に満ちあふれ、三世の諸仏とともに衆生すべてに共有されるものである。決して個人（正報）と社会（依報）とが断絶して実践されるものではない。

仏教が自己のうえに非実現的なものであるならば、出家と在家を問わず、どれほど時間を費やして修行を積み重ねたところでその真意には到達し得ない。逆に仏の知見が自己のうえに実現可能なものであればこそ、何人もそれを感得できることになる。伝統的な戒律の実践項目にはそれぞれに一応の区別は歴然として存在するものの、元照が講じた戒律の修証は、大乘・小乗、出家・在家という枠にとどまるものではない。それは、仏教の本旨が「凡そ心ある者、皆な当に仏と作すべし」という言にあり、誓願と持戒の要術が「一心」にあるからこそ、「衆生成仏」の実現においてその普遍性がすべてに保証され得るのである。

受戒と持戒の功德があまねく社会に行きわたり、それがひろく衆生の成仏の因由となるように—「同じく妙因を集め、能説（＝元照）も所聞（＝蔣之奇）も、俱に利益を霑さん²⁵」ことを期してなされた本講義は、

²⁵ 『芝園遺編』巻3「為判府蔣枢密開講要義」、CBETA, X59, no. 1104, p. 643, b20-21。

後世、仏教史書にはその事跡が記録されず、その後、元照と蔣之奇がどのような交流をおこなったかは分からない。しかし、幸いにもその講義の要は、元照の著作集に収められ、今日、蔣之奇と同席してその講義に参じることができる。その一端にふれ得た来学の一人として、その説示は、幾百年の時光を経た今日において、元照がいまなお現代社会に生きる私たちに期待するものと思えてならない。



引用書目

- 『四分律行事鈔資持記』、CBETA, T40, no. 1805。
- 『仏祖統紀』、CBETA, T49, no. 2035。
- 『四分律刪補隨機羯磨疏』、CBETA, X41, no. 728。
- 『芝園遺編』、CBETA, X59, no. 1104。
- 『羅湖野録』、CBETA, X83, no. 1577。
- 佐藤成順、2001、『宋代仏教の研究—元照の浄土教—』、山喜房仏書林。
- 山本元隆、2006、「『四分律行事鈔資持記』に見られる禅宗批判—「禅門規式」に関連する記述を中心として—」、『宗学研究』48、頁 205-210。
- 山本元隆、2006、「宋代南山律宗と社会との関わり—律僧元照の理想と現実—」、『宗教学論集』25、頁 65-83。
- 山本元隆、2006、『四分律行事鈔資持記』における『四分律行事鈔会正記』批判—『資持記序解並五例講義』を手がかりとして—、『曹洞宗研究員紀要』36、頁 71-88。
- 山本元隆、2007、「『律苑事規』に見られる禅宗清規の受用」、『宗学研究』49、頁 175-180。
- 山本元隆、2007、「宋代南山律宗における「遶仏左右」の問題について」、『曹洞宗研究員紀要』37、頁 91-109。
- 山本元隆、2008、「宋代南山律宗における「衣制短長」の問題について」、『曹洞宗研究員紀要』38、頁 291-336。
- 山本元隆、2008、「關於宋代南山律宗争論之研究—以「遶仏左右」「衣制短長」之争論為中心—」、淡江大学中国文学研究所『衍学集』1、頁 135-157。
- 山本元隆、2009、「元照の戒体思想」、『駒澤大学仏教学部論集』40、頁 73-85。
- 山本元隆、2010、『南山律学の研究—靈芝元照を中心として—』、駒澤大学仏教学博士論文。
- 山本元隆、2014、「『禅苑清規』に対する元照の評価—「長蘆禪師文集序」を手がかりとして—」（曹洞宗総合研究センター第15回学術大会

紀要)、頁 171-176。

道元著・水野弥穂子訳注、2002、『道元禅師全集』巻 1、春秋社。



