

新羅の勝莊と『梵網經述記』*

夏 徳美**著・志村 敦弘***訳

隋唐時代、多くの新羅僧が中国に留学し、積極的に中国仏教の創建に参加した。重要な宗派のほとんどすべてにおいて、新羅僧の姿を認めることができる¹。彼らのうちには中国にとどまって、中国仏教のために生涯を捧げた者があり、学問を完成して新羅に帰り、積極的に仏法を弘揚し、新羅仏教の新潮流を創出した者がいた。彼らの著述と思想はさらに広く日本に伝わり、日本仏教の発展に深い影響を与えた。勝莊はそのなかの極めて重要な一人である。しかし比較的資料が乏しいため、学会での勝莊の研究は極めて少なく、専門的研究はほとんどない。本稿では分散した資料の整理と、勝莊の主な経歴、著述および所属宗派の大略を示し、そしてその現存する唯一の著述である『梵網經述記』についての初歩的研究を進めることを通して、勝莊研究の不足を補い、隋唐菩薩戒注疏研究の重要な一端を構築せんことを希望するものである。

1. 勝莊の生涯と著述

中国・韓国・日本に現存する資料には、勝莊の伝記は全くなく、その生涯が記されたものであっても極めて少ない。しかしもし我々が大略を示す関連資料に注意すれば、なお勝莊についての基本的認識を形成することができる。

* 原題「新羅勝庄与《梵网经述记》」。

** 中国社会科学院世界宗教研究所副教授。

*** 東洋大学文学研究科中国哲学専攻博士後期課程満期退学。

(1) 翻訳作業について

則天武后の久視元（700）年から唐の中宗の景雲四（710）年まで、勝荘は義浄（635-713）の訳場に参加したが、これは参加期間としては最も長く、訳経の種類に最も多く参加した証義担当の僧であり、義浄の訳場において重要な役割を果たしている。

久視元年十二月二十三日（701年2月5日）²に訳が成った『根本薩婆多部律撰』巻一の後に附された訳場列位のなかに、勝荘の名が認められるが、これが現存する資料の中で最初に彼に言及したものである。のち、710年までの義浄の重要な訳経の訳場列位のうちの、証義僧グループのなかでは勝荘は決して若手ではない。我々はまず池田温氏が収集した中国古代写本の訳場列位と³、『開元釈教録』を参考に配列した簡単な表によって、勝荘が参加した義浄の訳経の具体的な状況を見てみよう。比較のために、統計期間は則天武后即位時（690年）まで長めにとってある。

表一（本表では出家者のみ示した）

	訳主	証義	筆受	綴文
1、『仏説宝雨経』 仏授記寺（693）	南印度沙門 達摩流志	仏授記寺都維那贊皇県開国公沙門 知静	大周東寺都維那清源県開国公沙門 処一	仏授記寺沙門 思玄
	中印度王使沙門 梵摩	仏授記寺主渤海県開国公 行感	仏授記寺都維那昌平県開国公沙門 徳感	長寿寺沙門 智激
	京済法寺沙門 戦陀	大周東寺都維那豫章県開国公沙門 恵儼		
	仏授記寺沙門 慧智	天宮寺上座沙門 知道		
	仏授記寺沙門 道昌	大周東寺上座江陵県開国公沙門 法明		
	天宮寺沙門 達摩難陀	長寿寺上座沙門 知機		
		大奉先寺上座当陽県開国公沙門 恵梭		
		仏授記寺沙門 神英		

		京西明寺沙門 円測		
		婆羅門僧 般若		
2、『大方広仏華嚴經』東都大内大遍空寺 (695-699)	実叉難陀			沙門 復礼
	菩提流志			沙門 法藏
	義浄			
3、『大周刊定衆経目録』(695) 編纂者のうち、訳経専門の翻経大徳	翻経大徳授記寺都維那 玄疑			
	翻経大徳崇光寺都維那 文徹			
	翻経大徳中大雲寺都維那象城県開国公 玄范			
	翻経大徳仏授記寺主昌平県開国公 徳感			
	翻経大徳大白馬寺都維那 義合			
	翻経大徳大福光寺都維那豫章県開国公 惠儼			
	翻経大徳長寿寺主 智激			
	翻経大徳仏授記寺 文才			
	翻経大徳大慈恩寺 英芝			
	翻経大徳大福光(先)寺 波崙			
	翻経大徳大福光(先)寺 復礼			
	翻経大徳荊州王泉寺 弘景			
	翻経大徳崇先寺上座 法宝			
	翻経大徳仏授記寺 神英			
	翻経大徳大福光(先)寺 円測			
	漢三藏翻経大徳大福光(先)寺 義浄			
	婆羅門翻経三藏法師 菩提留志			
婆羅門翻経三藏法師 宝思惟				
4、『大方広仏華嚴經総目』翻経大徳大福先寺僧復礼撰録 (699)	審査			
	翻経大徳崇先寺上座僧 法宝			
	翻経大徳秦州大雲寺主僧 靈叡			
	翻経大徳荊州王泉府(寺)僧 弘景			
	翻経大徳大福先寺上座僧 波崙			
	翻経大徳長寿寺主僧 智激			
	翻経大徳大福先寺維那僧 惠儼			
	翻経大徳仏授記寺上座僧 玄度			
	翻経大徳大周西寺僧 法藏			
	翻経大徳仏授記寺主僧 徳感			
	翻経大徳中大雲寺都維那僧 雲軌			
三藏沙門於闐国僧 実叉難陀				
三藏沙門大福先寺僧 義浄				
5、『大方広如来不思議境界経』(699)	実叉難陀	崇先寺上座僧 法宝	大周西寺僧 法藏	授記寺上座僧 玄度
	義浄	秦州大雲寺主僧 靈叡		
		荊州王泉寺僧 弘景		
		大福先寺僧 復礼		

		大福先寺上座僧 波崙		
		長寿寺僧 智激		
		大福先寺都維那 僧 慧儼		
		仏授記寺主僧 德 感		
		大雲寺都維那僧 雲軌		
6、『大乘入楞伽 經』(700-704, 東都三陽宮)	実叉難陀	沙門 法宝	沙門 波崙	沙門 復礼
		沙門 弘景	沙門 玄范	
7、『根本薩婆多 部律撰』(701, 洛陽大福先寺)	義淨	大福先寺主沙門 法藏	仏授記寺沙門惠 表	
	宝思惟	崇先寺上座沙門 法宝		
	尸利末多	仏授記寺主沙門 德感		
		大福先寺上座沙 門 波崙		
		崇先寺沙門 神英		
		大福先寺沙門 勝 莊		
		大周西寺沙門 仁 亮		
		大福先寺沙門 慈 訓		
8、『金光明最勝 王經』(703, 長 安西明寺)	義淨	七宝台上坐 法宝	大福先寺上座波 崙	仏授記寺都維那 惠表
	宝思惟	荊州玉泉寺 弘景		
	尸利末多	大福先寺主 法明		
		崇先寺 神英		
		大興善寺 伏礼		
		清禪寺寺主 德感 証義		
		大周西寺 仁亮		
	大総持寺上座 大 儀			

		大周西寺寺主 法藏		
		大福先寺 勝莊		
		大福先寺都維那 慈訓		
9、『根本説一切有部毗奈耶』703. 長安西明寺)	7に同じ	7に同じ	7に同じ	
10、『一切法功德莊嚴經』(705. 大福先寺)	義浄	翻經沙門荆州大唐龍興寺大德 景証文	翻經沙門相州禪河寺大德 玄傘	
	盤度	翻經沙門大総持寺上座 大宣 証義		
		翻經沙門大薦福寺大德 勝莊		
		緇州大雲寺大德 慧沼		
		翻經沙門大唐龍興寺大德 智積		
11、『大宝積經』(706-713. 大内仏先殿)	菩提流志	沙門 勝嚴	和帝 (唐中宗)	(次文) 沙門 承礼
	思忠	沙門 法藏	睿宗	沙門 神曠
	達摩	沙門 塵外	沙門 宗一	沙門 玄觀
	波若丘多	沙門 無著	沙門 普敬	
		沙門 懷迪		
		沙門 深亮		
12、『新訳薬師琉璃光七仏本願功德經』(707. 内道場)	義浄	荆州大唐龍興寺大德 景証義	相州禪河寺大德 玄傘	
	盤度	大総持寺上座 大宣 証文		
		大薦福寺上座 道擗		
		大福先寺大德 勝莊		
		大唐龍興寺大德 智積		
		大唐龍興寺大德 利明 証義		
13、『根本説一切有部毗奈耶陀那頌』710. 大薦福寺)	義浄	緇州大雲寺大德 慧沼		

	達摩秣磨	洛州崇先寺大德律師 道琳		
	拔努	福寿寺大德 利明		
	達摩難陀	洛州太平寺大德律師 道格		
	慧積 サンスクリット説誦	大薦福寺大德 勝莊		
		相州禪河寺大德 玄傘 証義正字		
		大薦福寺大德律師 智積 証義正字		
		德州大雲寺寺主 慧傘		
14、『根本説一切有部尼陀那』(710, 大薦福寺)	義淨	緇州大雲寺大德 慧沼 証義		
	達摩秣磨			
	拔努			
	達摩難陀			
15、『根本説一切有部尼陀那目得迦』(710, 大薦福寺)	義淨	緇州大雲寺大德 慧沼		
	達摩秣磨	洛州崇先寺大德律師 道琳		
	拔努	福寿寺寺主大德 利明		
	達摩難陀	洛州大平等寺大德律師 道格		
	慧積 サンスクリット説誦	大薦福寺大德 勝莊		
		相州禪河寺大德 玄傘 証義筆受		
		大薦福寺大德律師 智積 証義正字		
		德州大雲寺寺主 慧傘		
16、『一切有部苾芻尼毗奈耶』(710, 大薦福寺)	義淨	大崇聖寺大德律師 文剛 (綱)		
	達摩秣磨	緇州大雲寺大德 慧沼		
	拔努	洛州崇先寺大德律師 道琳		
	達摩難陀	福寿寺寺主大德 利明		

	慧積 サンスクリット読誦	大薦福寺大徳律師 思恒 正字		
		洛州太平寺大徳 律師 道恪		
		相州禪河寺大徳 玄傘 証義筆受		
		大薦福寺大徳 勝 莊		
		反極寺上座律師 受同 証義正字		
		招福寺大徳律師 懷志		
		西崇福寺大徳律 師 曇表		
		西明寺大徳律師 崇業		
		新都寺大徳律師 惠明		
		観音寺大徳律師 大亮		
		大薦福寺大徳律 師 智積 証義正字		
		大般若寺大徳 雲 譽		
		德州大雲寺寺主 大徳 慧傘		
		大安国寺大徳 多 子		
		龍興寺大徳律師 道珪		
大開業寺大徳律 師 処寂				
西崇福寺大徳律 師 彼岸				
西崇福寺大徳律 師 秀璋				
17、『浴像功德経』 等二十部（710、 薦福寺）	義浄	沙門 文綱		
	達摩末（秣）磨	沙門 慧沼		
	拔努	沙門 利貞		
	達摩難陀	沙門 勝莊		
	慧積	沙門 愛同		

		沙門 恩 (思) 恒		
		沙門 玄傘		
		沙門 智積		
18、『拔除罪障咒王經』(710, 大薦福寺)	義浄			

上の表一と『開元釈教録』とを結合してみると、則天武后即位から睿宗即位(710)までの二十年余りのうち最も重要な訳経僧として実叉難陀(652-710)、義浄、菩提流志(?-727)がおり、勝莊は義浄と菩提流志の訳場に参加していたことが見て取れる。

はじめに義浄の訳場の詳しい状況を見ておこう。義浄は帰国後、まず実叉難陀の訳場に参加し、久視元(700)年以降、独立して訳経を始めた。義浄の訳した經典の訳場列位には多くの疑問点があつて(表一参照)、上の資料と『開元釈教録』とを突き合わせ、かつ現代の学者の研究を参照して、義浄の訳経の状況についての比較的詳細な理解が可能となる。『開元釈教録』巻九「義浄伝」は義浄が主宰した訳経をおおむね四つの段階に分けている。第一段階は久視元(700)年庚子の年から長安三(703)年癸卯の年までで、訳経の場は洛陽福先寺と長安西明寺であり、翻訳された經典は『金光明最勝王』など二十部百十五卷。参加した僧は阿彌真那、波崙、復礼、慧表、智積(訳場列位には見えない)、法宝、法蔵、徳感、勝莊、神英、仁亮、大儀、慈訓、弘景、法明、伏礼、成均、太学である。則天武后は第一部で訳出された『入定不定印經』のために序を著し、それを經の冒頭に置いた。現存するこの時期の三つの訳場の列位表(表一7, 8, 9)のうち8, 9は同時に上奏された經典であり、メンバーはまったく同じである。7は洛陽福先寺で翻訳されたもので、8, 9は長安西明寺で翻訳されたものである。二次にわたる翻訳にすべて参加したのは、宝思惟、尸利末多、法蔵(この法蔵は華嚴宗の法蔵とは別人との説もある)、法宝、徳感、波崙、神英、勝莊、慧表、仁亮、慈訓である。

第二段階は、中宗の神龍元（705）年、東都〔洛陽⁴〕内道場にて『孔雀王経』を訳し、大福先寺にて、『勝光天子香王菩薩呪』『香王菩薩呪』『一切功德莊嚴王』、あわせて四部六巻が訳され、『開元釈教録』にみえる参加僧は、槃度、玄傘、大儀、勝莊、利貞らである⁵。『一切法功德莊嚴経』の訳場列位はこれと全く異なり、列槃度、大徳景（すなわち弘景）、大宣、勝莊、玄傘、慧沼、智積である。前の第一段階と比較すると、例えば法藏、慧表、復礼、法宝、波崙、神英らの僧は既に義浄の訳場にもはや参加しておらず（或いは既に世を去っている）、慧沼、大宣、玄傘ら、新しい僧が加入している。神龍元年、中宗（李顕）は義浄のために『三蔵聖教序』を著し、義浄の翻訳のこの二つの段階についてまとめて言う、

（義浄は）証聖元（695）年夏五月を以て方めて都に届る。則天大聖皇帝……上東の門に迎え、授記の寺に置く。闡於の三蔵及び大福先寺主沙門復礼、西崇福寺主法藏等と共に華嚴経を翻し、後ち大福先寺に至り、天竺の三蔵宝思未多及び授記寺主慧表、沙門勝莊、慈訓等と根本部律を訳す。其の大徳等四禅凝慮、六度冥懐せざるなく、法鏡を心台に懸け、戒珠を性海に朗す。詞林挺秀にして、覺樹を将て芳を聯ぬ。慧炬を揚輝し、桂輪澄みて影を合す。渾金璞玉、諒として其の人に属す。誠に梵宇の棟梁、実に法門の龍象たり⁶。

中宗は義浄の訳場に参加した四人の代表的僧を挙げているが、その中に勝莊がいる。中宗は彼らの禅学、慧学、戒学、さらには文辞の方面での造詣に至るまで高い評価を与えている。表一に照らすに、四人の中で勝莊だけが義浄の第一、第二段階の翻訳にすべて参加していることが読み取れる。

第三段階は、神龍二（706）年、義浄が中宗に随って長安に戻ってから、景龍四（710）年中宗が崩御するまでで、翻訳場所は主に薦福寺翻経院（『葉

⁴以下、〔 〕内は訳者による補足

師瑠璃光七仏本願經』が707年に大仏光殿で訳されたのを除く)であり、『根本説一切有部毘奈耶雜事』など二十二部八十八巻を翻訳した。『開元釈教録』と表一の12~17に見える参加メンバーの表と比較して、以下のことが判明する。一、『葉師經』の翻訳に参加したメンバーと神龍元年に訳経したメンバーとは基本的に一致し、おそらく『葉師經』は大内で翻訳されたので、その時中宗は義浄と翻訳僧たちを九旬夏坐に招待したのでであろう。710年の翻訳メンバーにはすでに大きな変化が生じており、サンスクリット読誦担当の僧がすべて入れ替わり、証義、正字などに参加した僧における最も明らかな変化は、文綱(636-727)、道琳、道格ら何人かの律師が増えたことである。二、法蔵など初期に参加したメンバーの名前はもはや現れることはなく、710年分のメンバー表には弘景、大宣(宣)の名は既に見えない。三、勝荘、慧沼、玄傘、智積、利貞(利明)の名は登場頻度が最も高く、この時期の主要翻訳メンバーは、『開元釈教録』においても全員名前が挙がっている。

第四段階は睿宗の在位期間であって、景雲二(711)年、翻訳の場は大薦福寺で、『稱賛如来功德神呪』『仏為龍王説法印』『釈因明理門』など十二部二十一巻を翻訳した。『開元釈教録』には参加僧として、玄傘、智積が筆受として、慧沼らが証義として参加したと記す。勝荘はこの回の翻訳には姿を見せず、おそらくある種の省略であろうが、勝荘の義浄の訳場での登場頻度からして、勝荘が710年以降“大薦福寺大徳”と称され、この回の大薦福寺での翻訳には勝荘の名前が挙がっていないことを加味すれば、恐らくこの時勝荘はすでに世を去っていたか、都を離れていたかもしれない。

勝荘は義浄の訳場に参加した時間が最も長い僧であり、711年における翻訳〔への参加〕が確定できないのを除いて、勝荘は義浄のほぼすべての翻訳活動に参加している。ある研究者の指摘では、義浄の翻訳の場の変化と皇帝の動きには密接な関係があり、彼は翻訳に携わりつつ、則天武后や中宗に随って両京〔洛陽と長安〕を往復してもいたのである⁷。そこで、

勝荘のこの十数年間は基本的には義浄の足跡と一致しており、長安、洛陽のいずれにおいても彼の翻訳活動の足跡を残していた、とも言える。義浄が帰国（695年）して後、まず洛陽仏授記寺（ごく短期間）、大福先寺、長安大薦福寺の三つの寺に属した。表一を見るに、初期（701-703）の訳場列位中、勝荘の身分は大福先寺の沙門であり、この時について説明すれば、勝荘は大福先寺に籍を置く僧であった。701年年末から703年にかけては、義浄とともに則天武后に随って長安に往き、西明寺で翻訳したが、所属寺院は変更されていない。705年の訳場列位（表一-10）では、勝荘は“大薦福寺（長安）大徳”と称され、707年にはさらに“大福先寺大徳”と称されているが、頻繁に籍を変更した可能性は小さく、二つのうち間違いなくどちらか一方〔の記録〕が誤っているのである。705年の翻訳が洛陽であり、707年の翻訳が長安であることを考えると、勝荘が洛陽で翻訳していた時に、長安の寺院に籍を変更された可能性は低いことからすれば、705年の勝荘の身分は恐らく標注に誤りがある。710年の訳場列位中、勝荘は“大薦福寺大徳”と称されている。『開元釈教録』によれば、神龍二（706）年、義浄と何人かの翻経の沙門（もちろん勝荘も含まれる）は中宗に随って長安に戻っている。中宗は勅を下して大薦福寺に翻経院を別置して義浄らをそこに落ち着かせた。勝荘は確かにこの時に大薦福寺に入住しており、具体的な籍の変更の時は707-710年の間であることは間違いない。

その他に、『宋高僧伝』には勝荘のみの伝はないが、法蔵、法宝、慧沼、徳感らの伝中に、勝荘が義浄の訳場に参加したことが記されており、これは義浄の訳場において、確かに勝荘は比較的重要な地位を有していたことを説明するものである。

菩提流志の翻訳は三段階に分かれる。第一段階は長寿二（693）年であり、菩提流志は洛陽に来て翻訳を始め、その場所は仏授記寺と大周東寺であり、仏授記寺では『宝雨経』十巻を、大周東寺では『実相般若』など十九部二十巻を訳出し、翻訳に参加した沙門は、『開元釈教録』が記すところでは中印度王使沙門梵摩、戦陀、慧智、処一、思玄、円測、神英らである。

表一の1は詳細なメンバー表であって、道昌、達磨難陀、知静、行感、慧儼、知道、法明、知機、恵稜、徳感、般若が増員された。大周東寺での翻訳では、『開元釈教録』には「行感等同訳」と記すのみであり、具体的な人数は不明である。第二段階は神龍二（706）年から（中宗に随って長安に戻った）、景龍四（710）年までで、翻訳の場は西崇福寺、翻訳した經典は『不空絹索神変真言経』『千手千眼観世音菩薩姥陀羅尼身経』『如意輪陀羅尼』など密教經典と、『大宝積経』（未完）である。第三段階は睿宗即位（710）頃から始まって、先天二（713）年までで、引き続き『大宝積経』の翻訳を行ったが、『開元釈教録』によれば、「睿宗嗣歴するに逮び、北苑蓮華亭及び大内甘露等の殿に復り、別に会を開き首む、……沙門勝荘、法蔵、塵外、無著、深亮、懐迪等は証義、沙門承礼、神唼、雲観等は次文」⁸とあり、勝荘は睿宗即位（710）後、菩提流志の訳場に参加し始めたようである。表一11と『開元釈教録』に載せる人物は完全に対応し（勝嚴は勝荘の誤写）、その時は神龍二（706）年であって、これは『大宝積経』の翻訳開始の時期である。菩提流志も706年に中宗に随って長安に帰り、西崇福寺に留められて翻訳し、先天二（713）年までそのままであった。勝荘は恐らくこの期間のある時点で菩提流志の訳場に参加し（表一を通して分かるのは、同時期のなかで二つの訳場が存する状況も比較的多いことである）、またおそらく710年以降、菩提流志の訳場に転入してきたので、義浄の711年の翻訳に彼の名前がないのであろう。

まとめると、則天武后から睿宗の時期の訳場にはそれまでと同様、やはり当時の多くのすぐれた僧、例えば華嚴宗の法蔵、天台宗の弘景、唯識宗の円測（613-696）、法宝、慧沼（650-714）、利貞、律宗の文綱（636-727）らが集められていた。勝荘は重要な訳経僧の一人として、この時期の仏教經典の翻訳のために積極的な貢献をなしたのであった。

（2）宗派の属性と著作

一般には勝荘は唯識宗の僧で、円測の弟子とされるが⁹、研究者にも「（勝

莊は) 玄奘の門人あるいは円測の弟子とされるが、いずれも確たる史料上の証拠はない。』¹⁰との指摘がある。筆者によれば、勝莊は円測の弟子とするのが比較的確実である。『大周西明寺故大徳円測法師仏舎利塔銘(并序)』には明確に勝莊は円測の弟子と記している。我々は勝莊の著述『梵網經述記』を通じて円測の重要な影響を読み取ることも可能であろう(以下に詳述)。『大周西明寺故大徳円測法師仏舎利塔銘(并序)』に言う。

後又た(円測を)召して、東都に入りて新華嚴經を講説せしむ。卷軸未だ終らざるに、仏授記寺に遷化す、実に万歳通天元(696)年七月二十二日なり。春秋八十有四なり。其の月二十五日を以て、龍門香山寺北谷に燔き、便ち白塔を立つ。在京の学徒西明寺主慈善法師、大薦福寺大徳勝莊法師等は、時に当たりて已に禮奉して依る無きを思い、遂に香山葬所に於いて、骸の一節を分け、盛るに宝函石槨を以てし、別に終南山豊徳寺東岑上の法師嘗昔往游の地に葬る。墓上に塔を起て、塔基内に舎利四十九粒を安んず¹¹。

これが勝莊が円測の弟子であるとの記載がある、目睹可能な唯一の資料である。新訳の『華嚴經』は実叉難陀訳の八十華嚴であり、695年洛陽大内大遍空寺にて訳出したが、円測はこの時洛陽に召されて『華嚴經』を講じた。696年洛陽仏授記寺で円寂し、洛陽香山寺に葬られ、彼の長安における弟子、西明寺寺主の慈善法師と大薦福寺勝莊法師は洛陽に来てその遺骨の一部を分取し、別に終南山豊徳寺東岑に葬った。塔銘は宋代人の手になるが、そこに記された年月日と、人物の身分は必ずしも事実には完全には符合するわけではなく、勝莊を大薦福寺の僧としているのは、恐らく勝莊の後の立場に基づくものであろう。しかしこの資料は勝莊が円測の弟子で、696年頃には勝莊はまだ長安にいたことを教える。塔銘によれば、円測は695年以降洛陽に来たが、表一の1によれば、円測は693年の達磨流志(菩提流志)の仏授記寺(洛陽)での『仏説宝雨經』の翻訳活動に参加してい

る。695年完成の『大周刊定衆經目錄』（表一3）には円測も大福光（先）寺の僧として列している。恐らく円測は長安・洛陽に戻っており、『塔銘』の記録にも誤りがあり、円測は693年以降ずっと洛陽に居り、同時に大福光寺に籍を改めたのである。あるいは、こののちの状況についても、我々は勝荘の経歴について次のような推論を下すことができる。すなわち、696年、円測の弟子である勝荘はまだ長安西明寺に居たが、これは彼の師が長く住んでいた所であった。円測が世を去って後、勝荘はかつての同門、慈善法師とともに長安から洛陽に行き、円測の遺骨を分けて長安に戻って葬った。そののち、700年以前のある時点で、勝荘は洛陽に赴き、円測がかつて住んだ大福先寺に住まい始め、同時に大福先寺の僧に籍を改め、義浄の訳場に参加し始めた、と。

勝荘の著作は、『入唐新求聖教目錄』『注進法相宗章疏』『華嚴宗章疏并因明録』『東域伝灯目錄』等の記載によれば、『金光明最勝王經疏』八卷、『菩薩戒本述記』四卷、『成唯識論決』三卷、『仏性論義』一卷、『大因明論述記』二卷、『起信論問答』一卷、『雜集論疏』十二卷、である。これらの注疏は基本的には全てすでに失われ、現存しているのは『菩薩戒本述記』四巻のみである。

勝荘の著作はほぼすべて日本に伝わり、日本仏教に一定の影響を及ぼした。『奈良朝現在一切經疏目錄』によれば、奈良時代（710-794）に日本に伝わった勝荘の著作は、『金光明最勝王經疏』八卷、『梵網經疏』二卷、『起信論問答』一卷、『仏性論義』一卷、である。1094年、日本の永超は『東域伝灯目錄』を編集した。全書、日本に流布した經典を収集した目錄であり、勝荘の『最勝王經疏』『梵網經述記』『雜集論疏』『成唯識論決』『因明正理門論述記』が収録されている¹²。これは11世紀まで一貫して勝荘の主要な著作すべてが日本に流伝し続けていたことを物語る。そのうち、『金光明最勝王經疏』と『梵網經述記』は、比較的重視され、日本の僧の著作にもよく引用されている。釈明一は『金光明最勝王經注』の中で、「此の經を釈する諸家良に多きも、唯だ大薦福寺勝荘法師、西明寺恵沼法師、新

羅国憬興法師なる者有り、並びに是れ人中の龍象、城内の英賢、遐かな迹を称揚し、緇して知識を求め、俱に弘法の志を起こす。咸な各おの義疏を制る」¹³という。勝莊の疏を三種の最も重要な『金光明經』の疏の一つに位置付けている。華嚴宗の僧凝然（1240-1321）著『梵網經本疏日珠鈔』、これは法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』についての疏鈔であるが、その中には多く勝莊の疏に言及しており、凝然の別の著作『律宗綱要』にも勝莊の観点が引用されている。現在、台北の国家図書館に蔵する『梵網古述鈔』¹⁴は、日本僧太賢の『梵網經古述記』についての疏鈔であるが、そこでも勝莊の思想に言及している。

2. 唯識宗と菩薩戒

隋唐時代の菩薩戒注疏を整理した際に、筆者はある興味深い事実に気が付いた。それは現存する隋唐時代の菩薩戒注疏（受戒儀式なども含む）のうち、唯識宗の僧の著作が最も多いということである。隋唐時代に流行した菩薩戒は主として二つの系統があり、一つは瑜伽系菩薩戒で、北涼の曇無讖（385-433）の『菩薩地持經』（『瑜伽師地論・菩薩地』の異訳）の翻訳を嚆矢とする。南北朝前半、この系統の菩薩戒は比較的流行した。二つ目は梵網經菩薩戒で、5世紀後半の『梵網經』の出現により始まり、梁の武帝（464-549）、智顛（538-597）等の提唱のもと、少しずつ広まっていった。貞觀二十一（647）年、玄奘は『瑜伽師地論』を訳出し、同二十三（649）年さらにその中から単独で『菩薩戒本』と『菩薩戒羯磨文』を訳出し、こうして瑜伽系菩薩戒の經典、儀式はいずれも完備し、正確な翻訳もなされた。では、唯識宗の僧はこの二つの系統の菩薩戒に対してどのような態度を取ったのであろうか。簡単に整理してみよう。

玄奘の『梵網經』への態度は、文献中には明確に記されてはいない。しかし玄奘はインドの瑜伽行派の観点を基本的立場として堅持しており、中国で生まれた『梵網經』菩薩戒には賛成しなかったに違いない。彼が『菩

薩戒本』と『菩薩戒羯磨文』を抽出して訳したことは、もっぱら瑜伽系菩薩戒を弘揚する動きとして説明できる。玄奘の弟子達の唯識学についての理解には大きな違いがあり、徐々に異なる学派を形成し、そのうち窺基—慧沼で漸次正統派が形成され、円測の系統も非常に重要な支流となり、後に新羅唯識宗の主流になった。窺基の弟子慧沼はかつて円測系統の思想的展開を激しく批判したことがある。直接、円測の思想を継承し、さらにそれを新羅に伝播したのが道証である。道証も新羅僧であり、長安に赴いて円測に随って学んだことがあり、中宗の嗣聖九(692)年に帰国した。勝荘と道証は同学であり、恐らく西明寺で共に学んだことであろう。道証帰国後、勝荘は引き続き長安に留まり、円測が世を去って後も、義浄らの訳場に参加した。慧沼とその弟子の利貞も長く義浄の訳場に参加しており、勝荘とこもごも集ったが、では、玄奘門下の異なる系統の菩薩戒に対する態度は結局はどのようであったのか。まずは表を示して、改めて説明しよう。

表二

師	初伝の弟子	再伝の弟子	三伝の弟子
玄奘(600/602-664) 『菩薩戒本』『菩薩戒羯磨』を訳出	円測	道証	太賢 『梵網經古述記』
		勝荘 『梵網經述記』	
	窺基 『受菩薩戒法』	慧沼 『勸発菩提心集』	智周 『梵網經菩薩戒本疏』
		遁倫 『菩薩戒羯磨記』	
義寂 『菩薩戒本疏』			

玄奘の弟子の中で、窺基系と円測系とを問わず、菩薩戒を非常に重視していることが分かる。では、彼らの菩薩戒についての重点の置きどころはどこであろうか、そこにある種の区別はあるだろうか。

窺基は菩薩戒を非常に重視し、唐の江満昌の『大唐大慈恩寺大師画賛』には窺基を、「毎月必ず慈氏の像を造り、一生偏えに兜率身を慕う。毎日

必ず菩薩戒を誦し、唯だ木叉を杖とし波旬を制す。」と描写する¹⁵。『菩薩戒綱要鈔』（大谷大学所蔵写本）には窺基は『受菩薩戒法』を撰して、「其中、基法師を尤も上足と為す。乃ち親しく三蔵の口説を受け、広く章疏を制り、就中戒門には、殊に詳審を以てし、是こを以て或いは委しく業体を述ぶ、即ち表無表章等の如き是れなり、或いは正教を受法す、即ち受菩薩戒法等の如き是れなり」と表明したことがある。雒少鋒氏はフランス蔵の敦煌〔文献〕P.2147抄本中の『受菩薩戒文』は恐らく窺基の著述であろうとしている¹⁶。慧沼の『勸發菩提心集』中の一編、『大唐三蔵法師伝西域正法蔵受菩薩戒法』は、P.2147と内容は基本的に同じである。『大唐三蔵法師伝西域正法蔵受菩薩戒法』と玄奘訳の『菩薩戒羯磨文』とを比べると内容は全く一致しない。『大唐三蔵法師伝西域正法蔵受菩薩戒法』では瑜伽系菩薩戒の“四他勝処法（四重戒）”授受の伝統を堅持しているが、すでに『仏説観普賢菩薩行法経』（すなわち『普賢観』の受戒法であり、この受戒法は智顛の『菩薩戒義疏』中に言及されている）の内容と融合している。『仏説観普賢菩薩行法経』は一般には中国で形成された經典とされる。この菩薩戒受戒法は決して玄奘が伝え、創作したものではなく、窺基あるいは慧沼が玄奘の名において創作したものに違いない。『勸發菩提心集』中には、『観普賢経』『菩薩本業瓔珞経』『文殊師利問経』の受戒法が詳しく紹介されているが、『梵網経』については、簡単に、「若し梵網経に依れば、十重戒を説くは瓔珞経と同じ。然れども彼は具さに自ら作すの教えを説き、他は殺因殺縁殺業等を随喜す、広略は別なるのみ」と説明しているだけである¹⁷。窺基の別の弟子、遁倫作の『菩薩戒羯磨記』は、『菩薩戒羯磨文』について解説しており、その中で二度にわたって『梵網経』に言及するも、『梵網経』の重戒と軽戒と瑜伽系菩薩戒の条数の違いを説明するにとどまっている。窺基とその弟子は教理上、瑜伽唯識学の純粋性を保つべく努力し、受菩薩戒の分野においてはすでに中国仏教と融合をし始め、すでにそれなりの伝統を形成していたが、彼らは『梵網経』に対してある種の排斥的態度を持っていた、とすることができる。あるいは、窺

基とその弟子たちはその他の菩薩戒の伝統との結合を通じて、瑜伽菩薩戒の主導的地位を確立して、梵網系菩薩戒に対抗する試みをしていたとも解し得る。

円測の系統は本来は旧唯識学の伝統を有するが、彼らは南北朝以来の仏教受容については以前にも増して包摂的姿勢を取り、その弟子の勝莊、再伝の弟子の太賢は盛んに『梵網經』を注釈してこのような傾向を体現した。義寂も唯識学派のうちで新旧の立場を比較的融合した一人であって、彼の『梵網經』への注釈は構造上智顛の注にしたがっており、重要な点で唯識思想を体現していた。円測ら唯識学派の僧は積極的に『梵網經』に注釈し、既存の伝統を尊重するにとどまらず、さらに唯識思想を用いてこの派で盛んであった菩薩戒經典の改革を進めんとしていた。当時『梵網經』に注釈した者に華嚴宗の法蔵もおり、菩薩戒法を撰写した者に道世（?-683）もおり¹⁸、菩薩戒問題は8世紀前後に再び注目を集める問題となり、一部の重要人物がみなそれについて新解釈をしようとしていたことが分かる。どの解釈にもその人自身の立場や観点があったが、融合と相互に参照し合うことが主流であり、慧沼の弟子の智周（668-723）の周辺に至っては、瑜伽系菩薩戒の系統の維持への努力と称して、彼らは既に完全に自己の主張を放棄してしまったと考えられる。智周は『梵網經』を再び見ることはできず、また見ようともしなかったが、その注釈の言葉において大量に法蔵の注釈を借用しており、基本的立場においてはさらに天台の思想を用いている¹⁹。8世紀後半には、再び天台湛然（711-782）と明曠の師弟が提唱に努めたのを経て、天台菩薩戒（つまり梵網經菩薩戒）は中国に伝わった菩薩戒の主流になったのである。

3. 勝莊『梵網經述記』の研究

勝莊以前の『梵網經』注疏で現存しているものに、智顛の『菩薩戒義疏』、元曉の『梵網經菩薩戒本私記』、法蔵の『梵網經菩薩戒本疏』、義寂の『菩

薩戒本疏』がある。元暁は智顛の疏を見ているはずであり、その内容は智顛の疏に対する批判と、参照からなる。義寂は智顛の疏と元暁の疏とを参考にしており、その内容はこの両者の継承と、否定からなる。法蔵の疏は型破りであり、他の注疏から参照したのも見当たらないが、むしろ重要な影響を与えた。義寂の疏と勝莊の疏はどちらも法蔵の疏を参考にしたに違いない。義寂と勝莊はいずれも新羅から来た唯識宗の僧であり、その生きた年代もほぼ一致しているが、彼らの注疏はどちらが先なのであろうか。〔その〕重要な思想にはどのような違いがあるのか。以下、主に法蔵の疏、義寂の疏、勝莊の疏の比較を通じて、この問題に答えを出し、同時に勝莊の疏の特色を示したい。

(1) 注釈の構造

智顛以来、『梵網經』の注疏については、基本的に二つの部分にまとめられる。一、『梵網經』の主旨、特徴、縁起、受戒の方式などの内容についての概略的な説明であり、“総論”といえることができる。二、文についての解釈であり、『梵網經』経文の逐句、逐段の解釈である。我々はまず法蔵の疏、義寂の疏、勝莊の疏における総論にあたる部分を比較してみよう。

法蔵の疏は華嚴宗の經典解釈を用いるという一貫した特色を持っており、十門解釈つまり十の点からの解釈をする。すなわち、「將に此の經を釈せんとするに、略ぼ十門を作す。一に教起所因、二に諸藏所撰、三に撰教分齊、四に顛所為機、五に能詮教体、六に所詮宗趣、七に釈經題目、八に教起本末、九に部類伝訳、十に隨文解釋」²⁰である。初めの九つは全て『梵網經』の総論である。我々はこの九つの解釈が及ぼす重要な問題を整理しよう。

一、教起所因。何故『梵網經』菩薩戒を受けねばならないかを説明し、十項目の理由を挙げる。

二、諸藏所撰。二藏、三藏、十藏、十二分教により『梵網經』の性格を判断し、『梵網經』が、例えば三藏に「一に、唯だ是れ大乘毘奈耶藏、具

さに調伏行を詮顯するを以ての故に。二に、或いは余りの二に通じ、戒は三聚を俱え、三学に該ね、五位に成因すれば、必ず余りを具えるを以ての故に」²¹とあるように、あるカテゴリーに属しているのみならず、さらに別のカテゴリーにも属していることを指摘する。すなわち、『梵網經』は大乗律藏に属しているばかりか、經藏、論藏にも通底し、三聚淨戒により定学、慧学を包括しているとも言える。これは華嚴宗の円融無礙と言う特色を体現している。

三、撰教分齊。実質的には判教である。化教と制教との違いを比較し、この經典は制教に属していると判定する。

四、顯所為機。種姓、遮難、發心、現在位の四つの方面から受菩薩戒が備えるべき条件を論述する。そのうち、種姓問題は非常に特徴的で、「先に權教に約す。五種姓の中、定姓二乗及び無種姓は、此の為す所に非ざるは、彼は此に於いて其の器に非ざるを以ての故に。菩薩種姓は正に是れ為す所なり、其の定性ならざるも亦た兼撰するは、瑜伽等に説くが如し。二に、実教に約す。五種の種姓は俱に此の為す所、以て仏性皆な悉有なるを許す」²²という。法藏は玄奘の伝えた瑜伽行派の種姓説を熟知していたが、やはり中国仏教の「人人皆な仏性を有す」の伝統を堅持していた。

五、能詮教体。十の方面から菩薩戒の本質を深く分析する。最初の八門は多く唯識の影響を受けていて、「無碍門」「双泯門」は華嚴宗の特色を体現している。

六、所詮宗趣。この經典の宗旨、意義を解釈する。宗旨は總と別とに分けられる。總は三聚淨戒を最高のものとする。別は五つの方面からの展開であって、すなわち、「一に受隨に約し、二に止作に約し、三に理事に約し、四に造修に約し、五に縁取に約す」となる²³。本經の最終的な意義は仏果の成就であると指摘する。

七、釈經題目。經典の題目を解釈する。

八、教起本末。梵網菩薩戒とその他の菩薩戒の縁起を紹介する。

九、部類伝訳。『梵網經』の翻訳状況である。

義寂の疏は「標旨帰」と「釈経文」の二つの部分に分けられ、「標旨帰」が総論である。

「標旨帰」は「受」と「随」の二つに分けられる。受は菩薩戒を受けることを指し、「順縁得受」と「違縁得受」を包括する。すなわち、ある条件下で菩薩戒を受けられること、ある条件に違反して菩薩戒法を失うことである。「順縁」は「一に資器を簡にし、二に師徳を簡にし、三に之を方軌に受け、四に遺疑を問答す」の四つの内容を包括する。「違縁」は、『瑜伽論』によって戒を失う条件を列挙し、さらに『菩薩瓔珞本業経』に説く菩薩戒である「受法有りて捨法無し」を総合し、「戒を失うを言わば、捨つるには要す思を期す。所熏の種上に運運に防摂の機能を増上す。若し種体を論ずれば、一たび熏じて永く在り。若し機能を言わば、或いは違縁に失す。体を以て功に従う、故に論じて戒を捨つるを言う。能の体に従うを以ての故に經に失わずと云う」とする²⁴。菩薩戒を功能の点から説けば、失う可能性があるが、体性の点から説けば、ひとたび經を授受すれば、永遠に存在することになる。

「随」は受戒の後、学に従うに随うことを指し、「隨行相」と「体相」を含む。隨行相は摂律儀戒、摂善法、摂衆生戒の各種の行相に分けられる。摂律儀戒の行相は玄奘の翻訳した『大乘阿毘達磨集論』巻四に関わる文言に依っている。摂善法と摂衆生戒とは全く『瑜伽師地論・菩薩地』の語を用いている。「体相」は「体」と「相」を包括する。体とは戒の自性、或いは体性を指し、義寂は極めて簡単に「即表無表は、三業を体と為す。声聞の唯だ七支、三業、十支戒を制して各おの有表無表なるのみとは同じからず」と説く²⁵。これもつまりは身三、口四、意三という、この十支すべてに表戒と無表戒があることで、これは『成実論』²⁶の観点を採用している。「相」では菩薩戒の数を紹介しており、同時に、なぜ各種經典の菩薩戒の数が異なるのかを説明しており、義寂の、各種の菩薩戒を融合せんとする努力をうかがうことができる。義寂の「解経題」の内容は上述の総論の表現ではなく、「随文釈」の部分にある。

勝莊は五つの点から『梵網經』に注釈をつけた。すなわち、「將に此の經を釈すれば、五門に分別す。一に經興題目、二に弁經宗體、三に撰經分齊、四に教所被機、五に判文解釋」である²⁷。

そのうち、初めの四門は總論に属する。第五門のうちの「受戒の法を明らむ」の部分も菩薩戒の總體的論述である。

一、經興題目。「經興題目」と「弁經得名」とに分けられる。「經興題目」は『梵網經』の題目についての解釈であり、「梵網」「經」「廬舍那」「心地品」「菩薩」などのキーワードを極めて簡潔に要領よく解釈したものである。これを法蔵の疏、義寂の疏に比較すると、勝莊の疏はすべてこの二者から受け継いだもので、更に簡潔になっていることが分かる。「弁經得名」は經に題目をつけた七つの視点を列挙して、この經は「人喩為名」と思われる。

二、弁經宗體。先に宗、後に體を論ずる。宗を弁じた部分では、まず諸教の宗旨を通弁し、次に別にこの經典の宗旨を明らかにする。通弁とは判教であり、「如來一代の説く所の宗は、三種に過ぎずと謂う。一は隱空顯有宗、二は隱有說空宗、三は遠離二邊宗。言う所の隱空顯有宗とは、四諦法輪等の諸小乘經を謂う。隱有說空宗とは、諸部般若等の無相の教、此れ即ち無相法輪と名づく、解深密經の如し。……遠離二邊宗とは、解深密等の了義大乘を謂う、此れ即ち名づけて顯了法輪と為す、解深密説の如し、……」²⁸と、仏教を全體的に隱空顯有宗と隱有顯空宗と遠離二邊宗とに分け、あわせて『解深密經』を引いて説明している。このような判教の仕方は、瑜伽行派の三法輪（三時）判教の伝統に従ったものである。真諦を代表とする撰論宗であれ、玄奘、円測、窺基などの唯識宗であれ、判教については三時教を主とする。窺基の『阿弥陀經通贊疏』は真諦の判教を引用して言う。

梁朝の真諦三蔵、如來一代の時教を判じて三時と為す。一に有教、二に空教、三に非空非有教。且つ有教とは、仏初成道七年已後に有教を

説き、五年にして五俱輪を度し、第六年にして舍利弗を化し、第七年にして三迦葉を度し、総じて有教と名づく。二の空教は、第八年従り三十八年に至るまで已來、総て八部を説く、般若等是れなり。三の非空非有教は、三十九年従り臨涅槃時に至るまで三非空非有教を説く、法華、楞伽、思益等是れなり²⁹。

円測の『解深密經疏』卷第一には、

是の故に法王三法輪を説く。初めに声聞乘に發起する者の為に、波羅奈国の施鹿林中に、創めて生死涅槃因果を開く、此れ即ち第一の四諦法輪。次に菩提乘に発趣する者の為に、鷲峯山等十六会中に諸般若を説く、此れ即ち第二の無相法輪。後に一切乘に発趣する者の為に、蓮華藏等淨穢土中に深密等を説く、此れ即ち第三の了義大乘、是れ即ち如来教を興すの意なり³⁰。

とあり、窺基『妙法蓮華經玄贊』卷一には、

教は但だ三者のみ。一に多説有宗、諸阿含等小乘の義是れなり、多説有と雖も亦た空に違わず。二に多説空宗。中、百、十二門、般若等是れなり、多説空と雖も亦た有に違わず。三に非空有宗、華嚴、深密、法華等是れなり、有為、無為を説きて之を名づけて有と為し、我と及び我所とを名づけて空と為すが故に。此等三教は、前引の文の如し³¹。

とある。判教において、勝莊は唯識学派の基本的立場を堅持しているが、表現上はむしろ独創的である、と分かる。

「別して此の經を所詮宗と顕らかにす」、これはこの經典の宗趣を明示し、或いは『梵網經』を判釈して最終的には上に列挙した三つの法輪の一つに

他ならないと説く。しかし勝莊の疏は簡単に「心地法門を所詮宗と為す」と指摘するだけであり、つまりこの經典は「心地法門」である、と解釈したいがために、むしろ判教をしていないといえることができる。

「明体」部分は、撰妄帰真門（真如を体とする）、撰末帰本門（識を体とする）、撰仮従実門（音声を体とする）、法数定体（薩婆多、經部師と『瑜伽師地論』の「体」に関する視点を列挙する）という四つの角度から展開される。「明体」部分の言葉は煩瑣であり、我々は円測の『解深密經疏』と『瑜伽師地論』とを比較して、この部分が実際には円測の取り上げる大唐三蔵の「五門出体」（一は撰妄帰真門、二は撰相帰識門、三は以仮従実門、四は三法定体門、五に法数出体）の部分と、『瑜伽師地論』卷八十一の関連部分との節略と改造であることを明らかにした。この部分は紙幅のかなりを占めており、勝莊が自ら伝えた円測の唯識学の重要理論を菩薩戒解釈の過程の中に取り込む試みを見ることができる。

三、撰經分齊。法蔵の疏の「諸蔵所撰」の部分と内容的に近く、一層簡潔である。

四、教所被機。法蔵の疏のこの部分と唯識宗との一致点、すなわち種姓説を選んでいる。

以上をまとめると、勝莊の疏の「經興題目」「弁經宗体」は円測の注疏の形式を用い、「撰經分齊」「教所被機」は法蔵の疏の形式を用いている。注釈の構造上、勝莊の疏と法蔵の疏はよく似ていて、この宗派の基本理論を菩薩戒の注釈の中に置いている。比較してみると、勝莊の疏は大量に唯識宗の經典の原文を借用している。このように、宗派の特色がより明らかになる一方で、ある部分と菩薩戒の関連度は低く、煩雑なのは明らかである。義寂も唯識宗の僧ではあるけれども、より一層菩薩戒それ自体の理論の解明に重きを置いており、常に『瑜伽師地論』を引いて具体的な問題を説明はしても、宗派の思想に直接拠ることはなく、段階ごとにより明晰になり、主なものと副次的なものとの関係はより明快さを増しているのは明らかである。

(2) 受菩薩戒の儀式

『梵網經』には単独で示される受戒の儀式はないが、第二十三輕戒と第四十一輕戒は受戒の儀式と関係のある内容である。第二十三輕戒は次のようである。

若し仏子、仏滅度の後、心に好心もて菩薩戒を受けんと欲する時、菩薩形像前に自ら誓いて受戒し、当に七日仏前に懺悔すべし、好相を見るを得れば便ち戒を得。若し好相を得ざれば、応に二七、三七、乃至一年、好相を得るを要むべし。好相を得已れば、便ち仏菩薩形像前に受戒するを得。若し好相を得ざれば、仏像前に受戒すと雖も、戒を得ず。若し現前して先に受菩薩戒法師の前に受戒する時、好相を見るを要するを須めず。何を以ての故に。是れ法師の師師相受するを以ての故に、好相を須めず。是こを以て法師前に受戒すれば、即ち戒を得、以て重心を生じ、故に便ち戒を得。若し千里の内能く受戒するの師無くんば、仏菩薩形像前に受戒するを得、而れども好相を見ることを要む³²。

ここには二つの受戒方法が示されている。一つは菩薩像前で自ら受戒を誓うこと、もう一つは先に菩薩戒法師の前で受戒すること、である。千里のうちに受戒の師がない場合に限って自ら誓って受戒することができる。懺悔して好相を見ようとして、受戒は初めて効果をもつ。

第四十一輕戒は次のようである。

若し仏子、人を教化して信心を起こす時、菩薩、他人の与に教誡を作して法師となり、受戒せんと欲する人を見れば、応に二師なる和上、阿闍梨に請わしむべし。二師応に言いて、汝は七遮の罪有りや不やと問う。若し現身に七遮有れば、師与に受戒に應ぜず。七遮無き者は受戒を得。若し十戒を犯すこと有る者は、応に仏菩薩形像前に在りて懺悔

し、日夜六時十重四十八軽戒を誦えしむ。若し三世千仏に到りて礼すれば、相を見るを得。一七日、二、三七日、乃至一年好相を見るを要むるが若し。好相とは、仏来りて摩頂し、光を見、華を見、種種相を異にして、便ち滅罪を得。若し好相無くんば、懺すると雖も無益なり。是の人現身なれば、亦た戒を得ず、而れども増受戒を得。若し四十八軽戒を犯す者は、対首懺して、罪滅びて、七遮に同じからず³³。

受菩薩戒では、和上、阿闍梨の二人の受戒の師に請う必要がある。二師は先ず七遮について問わねばならず、七遮があれば受戒できない。もし十重戒を犯していたなら、菩薩像前にて懺悔し、好相を見なければならず、そうして初めて戒を受けられる。四十八軽戒を犯したなら、もし受戒の師の面前で懺悔すれば、罪を滅ぼし受戒できる。

智顛の『菩薩戒義疏』は六種の受菩薩戒儀を提示しているが、第一種は『梵網』本であり、その受戒の儀式は次のようである。

先に三帰受て云う、我某甲、今身従り仏身に至り、其の中間に常住仏に帰依し、常住法に帰依し、常住僧に帰依す（三たび説く）。次に三結して已む（三たび説く）、次に十不善業を悔ゆ（更に起ちて三拝す）、次に賛嘆して約勅を受けて諦聴せよ（三たび説く）。直ちに十重相を説きて、能く持するや不やを問う（次第答能）、然る後結撮賛嘆して発願し、余りの未だ解せざる所は或いは師に問う（便ち散ず）³⁴。

第二種は、『地持』本であり、その受戒の儀式は次のようである。

第四戒品は出受戒法、若し菩薩無上菩提を發して願ひ已れば、同法菩薩に於いて發願を已むる者、智有り力有り義を善くし、能く誦し能く持し、此の人の所に於いて、先に礼足り已れば、是の言を作す。我某甲、大徳に従ひ菩薩戒を受くるを乞う、大徳我に於いて労苦を憚らず、

哀愍し聽許せよ（三たび説く）。次に起ちて十方諸仏に礼し、更に師に請うて云く、大徳に雅願す、我某甲に菩薩戒を授けよ（三たび説く）。次に念を生じ、久しからずして当に無尽無量大功徳を得て聚むべし。師応に問いて言う、汝是れ菩薩なるや不や、已に菩薩願を發せざるや未だしや、と。問い竟りて応じて言う、法弟よ聽け、汝我に於いて一切の菩薩戒を受けんと欲せば、律儀戒、撰善法戒、饒益有情戒を謂え。此の戒は是れ過去、未來、現在一切菩薩の住まう所の戒なり。過去一切の菩薩は学び已り、未來一切の菩薩は當に学ぶべし、現在一切の菩薩は今学ぶ。汝能く受くるや不や、と（能くすと答う。三たび説く）。師応に起きて自ら仏に礼して竟れば、是の言を作すべし、某甲菩薩、我某甲は菩薩前に於いて、三たび菩薩戒を受くるを説く、我証を作す為に、一切十方無量諸仏、第一無上大師、一切衆生一切諸法現前して学者に見られるに於いて、某甲菩薩我が某甲菩薩前に三たび菩薩戒を受くるを説くを証知す（三たび説く）。然る後ち結撮贊嘆し、便ち散席す³⁵。

玄奘の翻訳した『菩薩戒羯磨文』の受戒の基本的順序は『地持』本とおむね同じである。

法蔵の疏では頻繁に受戒儀式を列挙することはなく、疏の中で「（『梵網經』は）慧融等筆受に従い、亦た誦持を同じくす、仍ち此の下卷の中の偈頌已後に別録し、説く所の戒相独り一卷と為し、名づけて梵網經盧舍那仏説菩薩十重四十八輕戒卷と為し、卷首に別に當時の受戒羯磨等の事を標す³⁶と言及している。法蔵が見た『梵網戒』の初めの部分には羯磨文があり、それこそ智顛の提示した“梵網本”の受戒法に他ならないということが分かる。

義寂は「受戒の方軌は略ほ六門有り、一に顯徳勸受、二に対縁優劣、三に七衆総別、四に大小先後、五に正明受法、六に校量顯勝³⁷と、多くの受戒方法を列挙している。

「顕徳勸受」の部分は、『梵網経』『菩薩瓔珞本業経』に依拠して受菩薩戒の利益と、不受戒の損失を説明する。「対縁優劣」の部分は、『菩薩瓔珞本業経』に依拠して三種の受戒法を紹介する。すなわち、仏菩薩前受（上品戒）、受戒法師前受（中品戒）、自誓受（下品戒）である。「七衆総別」は道・俗の受三聚浄戒の異同を説明する。「大小先後」は小乗戒と菩薩戒を受けるときの前後の順序の指摘である。「正名受法」が重点であり、『瑜伽師地論・菩薩地』により受戒過程を八つの段階としてまとめる。すなわち、請師、求力、乞戒、長養浄心、問縁、正受、啓白請証、礼退である。どの段階においても詳しい説明に至るまで、『瑜伽師地論・菩薩地』の完全な引用である。「較量顕勝」は『瑜伽師地論』の言葉を用いて受菩薩戒の功徳を説明する。

勝莊もまた多く受戒法を列挙する。すなわち、「第一に受戒法を明らかにす、復た二種あり、一に師に依る受法を明らかにし、二に自ら誓う受法を明らかにす。前中に三有り、初め戒師に請い、次に正羯磨を明らかにし、後に請証を明らかにす。戒師に就く中、復た分けて二有り、初め戒師の相を明らかにし、後に請の相を明らかにす」³⁸と。

勝莊の提示した二つの受戒法は、いずれも『瑜伽師地論』に依拠するが、自誓受についての論述は、まず『瑜伽師地論』の関連する記述を引き、続けて『梵網経』の、自誓受は必ず懺悔して好相を見るべし、という内容を引いて補強している。受菩薩戒法の分類については、智顛の『菩薩戒義疏』が示す、「三種の菩薩戒を得。一に諸仏、二に聖人、三に凡師」である。このうち、諸仏は真仏と像仏を含み、聖人は真聖と像聖を含み、したがって諸仏と聖人の前での受戒とは、諸仏、聖人とその像の前でということの意味し、これも『菩薩瓔珞本業経』の提示する三種の受戒法のうちの仏菩薩前での受戒と自誓受と同じである。義寂は直接『菩薩瓔珞本業経』の説法を用いており、智顛の思想構造と一致する。法蔵の疏にはこの問題については多くの説明はないが、第23軽戒を解釈するとき、「自誓受」と「従師受」の二種を提示した。勝莊はこの問題では法蔵と一致しており、すべ

て二種の受戒法の説法を用いている。

「戒師」は二つの部分に分かれる。第一部分は「戒師相」で、受戒の師が備えるべき徳行である。智顛の疏には、「次に徳業を論じ、梵網經中の言に、師為るは必ず是れ出家菩薩、五徳を具足す、と。一に持戒、二に十腊、三に解律蔵、四に通禪思、五に慧蔵窮玄。什師の伝える所、融師筆受し、流伝して今に至り、此れ其の説を正す。次に地持に云う、必らず須らく戒徳厳明にして、善く三蔵を解し、堪能にして彼の敬心を発し、方めて従いて受く可し、爾らざれば罪を得るなり」³⁹という。『梵網經』と『地持經』の示す師徳を分けて紹介しているが、經文に照らせば、この二種の説法は二つの經典の原文と全く異なることが分かる。前者は恐らく智顛自身のまとめであり、最初期の『梵網經』注疏に由来する可能性もあるが、後者は『地持經』の説法に対するまとめである⁴⁰。法蔵の疏にはこの問題を検討した跡がない。義寂の疏は「受戒方軌」の前にもっぱら「師徳」が列挙されており、『瑜伽師地論』に示される、受戒の師の特長をまとめた「四徳」、すなわち「一に同法菩薩、異二乗を簡にす。二に已に大願を發して、未發心を簡にす。三に智有り力有り、文義に於いて能く解し能く持するを謂う。四に語に於いて義を表して能く授け能く開き、言語辯了し、説法して人に授け、開心して解せしむることを謂う」⁴¹に依拠している。さらに智顛の疏に示される「五徳」（鳩摩羅什の説と思われる）を引用して、さらに『瑜伽師地論』の菩薩戒の師を担うべきでない状態についての引用がある。勝莊の疏はそのまま『瑜伽師地論』の原文と智顛の疏の五徳を羅列するも、概括はしていない。

勝莊の疏の、「請戒師」の第二項「正請師」と第二の「羯磨」、第三の「請証」を合わせたものと、義寂の疏の「正受方法」の部分の内容とは基本的には対応している。義寂の「正受方法」と玄奘訳の『菩薩戒羯磨文』とを比べると、二者は完全に一致しているが、しかし義寂は自身の理解を根拠に八つの段階にまとめ、前面に出し、標題を付けているに過ぎない。勝莊の疏が引く『瑜伽師地論』の内容と義寂〔のそれ〕は基本的には同じであ

るが、まとめの段階は比較的簡単で、わずか三項目しかなく、義寂ほど明晰ではない。もう一つの重要な違いは勝莊の疏のこの部分においては、やはり『梵網經』の説法が比較されており、『梵網經』の受戒儀式をよく理解していることを示すものである。それは次の通りである。「若し此の經に依れば、応に二師に請うべし、故に下經に云う、戒を受んと欲する人を見れば、応に教えて和上、阿闍梨の二師に請わしむべし、と。解に云く、若し師有るに処れば、応に具えて二を請すべし。若し師無きに処れば、未だ必らずしも二を具せず、と」⁴²。「若し此の經（『梵網經』）に依れば、和上七遮を問うが故に。下經に云く、若し受戒せんと欲する時、法師問いて言うに、現身は七逆罪を作さざるや不や、と。菩薩法師七逆の人の与に現身に受戒するを得ず。七逆とは、仏身の血を出し、父を殺し、母を殺し、和上を害殺し、阿闍梨を殺し、羯磨転法輪僧を破り、聖人を殺すなり。若し七遮具われば、即身戒を得ず、余一切は受戒するを得。而れども瑜伽論に云く、七遮を説かざるは、懺悔を作せば亦た戒を得るが故なり。声聞の辺罪を犯し已れば、更に受くること能わざるが如きには非ず。各おの一義に拠るが故に相違せず。謂わく、此の經中には懺悔せざる者に拠りて説きて七逆は現身には戒を得ずと作す。論中、懺悔に拠らば亦た受戒有るが故に。略して説かず」⁴³。

受戒儀式についての比較を通じて、義寂は『梵網經』に注釈するに際し種々の説法を融合したが、受戒儀式においては瑜伽戒の立場を堅持したのであり、勝莊はむしろ二種の受戒法の融合を試みたことが明らかになった。

（3）殺戒についての注釈

殺戒は『梵網經』菩薩戒の重戒の第一条であり、歴代の注釈家が最も関心を注いできた一条でもある。法蔵の疏は重戒、軽戒、具体戒の条についての解釈の前に置かれ、十重戒と軽戒についてそれぞれ分けて総合的に解釈しており、意味深長である。重戒を解釈した部分は十の側面から展開され、十戒と三毒、三業、十境界、三聚戒などの対応関係と十重戒の相対的

な軽重とが重点的に検討されている。法蔵はどの重戒を解釈するときにも、常に十門を用い、十の側面からの解釈を行う。すなわち、「一に制意、二に次第、三に積名、四に具縁、五に闕縁、六に軽重、七に得報、八に通塞、九に対治、十に釈文」⁴⁴である。

第一項の「制意」は、なぜ殺戒を制定すべきなのかということであり、法蔵は十の理由を列挙している。つまり、生命を殺して業道を重くすること、大悲心に違ひ害すること、恩養に背き、勝縁に乖き、仏性を有し、菩薩の無施畏に背き、四摂行に乖き、実を過損し、報恩、法爾を行うこと、を含む。

第二項は「次第」で、なぜ殺戒を先頭に置いたのかということであり、法蔵はその理由を提示して、「謂う、一に菩薩の万行は大悲を以て本と為し、行本を存するを為さざること無し、故に先に制するなり。二に有情の重んずる所は、形命を以て先と為さざるは莫し、物の命を救うを為す、故に先に弁ずるなり、と」⁴⁵としている。

第三項は「積名」であり、なぜ殺戒なのかを解釈する。

第四項は「具縁」であり、殺戒を構成する重罪の条件を列挙し、「通縁」と「別縁」とに分ける。通縁とは、「一に是れ受苦薩戒の人の、受戒して犯無からざるを以ての故なり。経に云う、菩薩の名を犯すこと有るも、外道の名を犯すことは無し。二に是れ自性に住するは、填狂等に非ざれば、彼を以て犯無きと謂うが故なり。三に開縁無きは、即ち生の無間苦等を救うと謂う」⁴⁶である。別縁は『十地経論』と『対法論』の二つの五縁説を列挙し、総合して七縁とし、「此の二論を合して、通じて七縁を具う。一に他身、二に衆生、三に衆生想を起こす、四に心を殺す、五に刀杖等を加う、六に三毒有り、七に正命を断つ」⁴⁷とする。

第五項は「闕縁」で、もし七縁のうち一つでも欠けたら、それは重罪に当たるのかどうかを分析する。比較的特色があるのは、法蔵は軽罪のうちでさらに三つの等級を認めていることである。それは、重方便、中方便、軽方便である。

第六項は「軽重」で、重戒のなかでも状況の相違により、軽重の違いがあることを指摘する。「一に所殺生に約し、二に能殺心に約し、三に所用殺法」⁴⁸。殺害の対象からみて、四つの状況があるといえる。すなわち、一切衆生はすべて生命があり、衆生を殺せば例外なく重罪である。衆生の業報が異なる場合、殺人罪は畜生などを殺すよりも重い。殺された衆生の徳行が異なるとき、発菩提心の衆生を殺害した場合、業道は更に重い。七逆中のうちの、父母、二師、聖人の殺害は逆罪と波羅夷罪を犯したことになる、である。殺心とその手口から見て、殺罪の軽重にも違いがある。

第七項は「得報」で、殺生して受ける業報は、二通りの状況に分けられる。一つは仏教の規範に違反し、遮罪を犯すことによるもので、『梵網經』を引いて、「下文に云う、三悪道二劫三劫等に墮つ」と説明される。二つ目には、業道と性罪を犯すことによるものであり、『十地經論』『対法論』『優婆塞戒經』『大智度論』などを引用して説明される。

第八項は「通塞（通局）」で、「通」とは、殺生してはいるが、戒律は犯していないことを指し、『瑜伽師地論』の開縁部分を引いて説明している。「局」とは、自分では殺生してはいるが、それでも戒律は犯していることで、二通りの状況がある。すなわち、「一に違犯、厄を見て救わず、他の殺すを見て己は怨むも、悲救を以て順情を微起せざるを謂う、此等は皆な犯なり。二に順持、常に大悲恩重を起こさず、身心を擬えるに身命の代死代苦等を以てし、恒に思いて忘れず、爾らざれば便ち犯すを謂う」⁴⁹である。これは菩薩戒が発心を重視し、衆生を救済する精神を重視していることをよく体現している。

第九項は「対治」で、どのように殺戒を犯すことを免れ、起心（何かを発起する心）と行相（菩薩が衆生の生命を愛し、自己の犠牲を惜しまない例を挙げる）を包括することである。

第十項は「釈文」で、殺戒の經文を解釈して、一、制令断悪、二、制修善行、三、違制結犯の三つの段階に分ける。

義寂の疏では五つの側面から殺戒を解釈する。

第一は制意積名。なぜ殺すことを戒めるのか、なぜ殺戒を優先するのか、殺生とは何か、をまとめる。法蔵の疏の最初の三項目の内容がここにすべて現れているが、ただ義寂の疏は非常に簡潔で要点を押さえている。

第二は具縁成犯。義寂もまた通縁、別縁（法蔵の影響があると思われる）を用いて、通縁、別縁のそれぞれ五項目を列挙する。通縁は、「一に菩薩淨戒を受く。二に己の自性に住し、狂乱等に非ず。三に重苦の逼る所に非ざれば、反りて此れ犯無し。故に菩薩地に云く、一切処に違犯無き者は、彼の心の増上狂乱の若き、重苦は之を受けて逼切する所の若き、未だ曾て淨戒律儀を受けざるが若きを謂う。義には二縁を加う、一に有憶念、転生の時若し先に受くるを憶せば、随いて成犯と作る。若し憶念せざれば、作すと雖も犯無きを謂う。二に無利生縁⁵⁰とされる。最初の三つは『瑜伽師地論』に依拠しており、後の二つは義寂の追加によるものである。別縁は全く『瑜伽師地論』の五項目、事、想、欲楽、煩惱、方便究竟からの引用である。その後で殺戒を結合してこの五項目を分析している。そのうち、殺中の「事」については、三品衆生に列し、智顛の疏、元暁の疏と同じであるが、殺一切衆生を全く重罪としている点では、法蔵の視点と同じである。

第三は結犯軽重。非常に簡単で、闕縁を軽とし、具縁を重とし、実際には法蔵の疏の中の「闕縁」「軽重」の両部分を包括している。

第四は学処同異。大乘・小乗でのこの戒を受けることの違いを比較している。「一に重異を軽んず、声聞は唯だ人を是れ重とするのみなり、余りは皆な軽しと為す。大士の三境は俱に重なり。二に遮異を開す、声聞は唯だ遮して開する無し、大士は益有れば便ち開す⁵¹」。

第五は就文解釈。一には人に標せば、即ち仏子。二に犯事を叙ぶ、自殺業等の若し。三に罪名を結ぶ、是れ菩薩波羅夷罪、の三つの部分に分かれる。「叙犯事」はさらに三つの部分に分かれており、「一は挙げて応ぜず、制して作すを得ず。二は是れ菩薩の下、挙げて教に応ずる所、常作せしむ。三は自恣心の下、還って挙げて成犯の事に応ぜざるなり⁵²」という。この

ような段階的構造は明らかに智顛の疏を参照にしたものである。この部分も具体的内容に至るまで智顛の疏を参照しており、この二つは「拳所応作」の内容に全く触れていない。

殺戒の解釈については、義寂の疏は基本的には智顛の疏の内容構成の通りであるが、智顛の疏には小標題の列挙がない。義寂は盛んに「制意积名」などを列挙しているが、これは恐らくは法蔵の疏を参考にしたものであり、この名称も法蔵の疏と外見上も非常によく似ている。同時に、軽重の判釈と言うことについては、義寂は一切衆生を殺すことは例外なく重罪であると考えており、それと法蔵の疏とは一致し、智顛の疏とは異なる。ゆえに、言葉の上では、義寂の疏の法蔵の疏からの影響は見えにくいだが、注釈の構造と重要な観点から見れば、義寂の疏は法蔵の疏を参考に行っている可能性が高い。

勝莊の疏の殺戒についての解釈は文に即しての解釈であり、「初め人に標し、次に正しく業道を積し、後に是れ菩薩の下、其の罪名を結ぶ」⁵³と、三つの部分に分けられる。このような構成は義寂の疏により近づく。「正积業道」の部分が要点であって、「初め業道の相を挙げ、応じて作さざるを明らかにす。次は是れ菩薩応起の下、業道を結ぶを明らかにす」⁵⁴と、二つの段階に分かれる。

「拳業道相」の部分では、「明殺差別、明其所殺、結不得殺」の三つの問題に言及する。具体的内容としては、最初の二つで、「明殺差別」は簡単に殺生のもつ意味、大乘小乗の殺生戒の違い、『瑜伽論』の開縁の部分の引用をし、義寂の疏の「制意积名」と「学処同異」に相当すると説明する。この一部分は、勝莊もやはり『弥勒菩薩所問经論』を引用して、「殺生業道は何時に成立せるや」と「自殺は是れ有罪なるや否や」の二つの問題に答えている。「名其所殺」とはつまり殺害対象による判断の軽重のことである。勝莊が三品衆生の説法を用いる点は、智顛の疏と義寂の疏と同じである。三悪趣衆生を殺害するのは重罪となるか否かについては、「三悪趣を殺すは、自ら両积有り、一に云く、三途生を殺すは、唯だ軽なるのみに

して重に非ざるが故なり。四分を去れば、唯だ人を殺して波羅夷を犯すを説くのみ、此れ三趣は道器に非ざるが故なりと謂う。一に云く、傍生等を殺すは、重を成して軽に非ず。所以は何ぞや。諸菩薩は諸有有情に於いて慈悲平等にして、勝劣無き故なりと謂う。兩積有りと雖も、後の説勝れりと為す故なり。此の經に云く、一切の命有る者は、四分等の中に同じからず、且つ声聞に説いて、菩薩戒を論ぜず、故に相違せず。兩積有りと雖も、慈悲に違うが故なり」⁵⁵と述べている。

勝莊は二つの視点（一つは智顛のもの、二つ目は法藏、義寂らのもの）を紹介して、第二の視点に同意するが、それはつまり一切衆生を殺すことは何であれ重罪である、ということであった。

「明結業道」の部分は「応起慈心」と「結業道」を包括している。「結業道」の部分では殺戒を構成する五縁を紹介し、『瑜伽師地論』の、「一事、二想、三欲樂、四煩惱、五方便究竟」という説法を用いており、義寂の疏にいう別縁に相当する。この部分でもなお、誤って殺すことは重罪に当たるかどうかの問題を検討しており、『大智度論』の殺生における十種の罪報を引用し、經論を引用して菩薩戒の優秀性を説明している。誤って殺すことについては、法藏の疏には、「以て双闕無きを想い、殺生の機の來替せんことを欲するが如き、此れ是れ闕境なり、上に於いて（衆生を殺すことを指す）機想を起こす、此れ闕心、害するも罪無きが若し」⁵⁶とある。これもつまり誤って殺した場合は無罪ということである。勝莊の疏には、「殺生中に於いて、誤りて斃を為して、中に於いて三積有りと謂う、一に云く、衆生を殺すが故に業道を成す。第二師云く、此の処の中は本來斃無きが若し、応に須らく詳審すべし、詳審せずして断ずる者は根本業を成す。此の処の中に、先に斃有るが若きは、人忽ち斃処を補い、以て木相を斫すれば、即ち重を成すに非ざるなり。第三師云く、正經は重に非ず、亦た業道に非ず。三説有りと雖も、後の説勝れりと為す。一切の誤殺は業道を成さずと謂うは、闕縁を以ての故に」⁵⁷とある。勝莊は第三師の説法に賛同して、誤って殺すことは軽罪であって、重罪ではないとしており、法藏の

疏と完全には一致しない。

法蔵、義寂、勝莊の殺生についての注釈を比較すると、法蔵の疏のスタイルは非常に厳密で、注釈の内容も非常に精緻で、時に煩瑣に過ぎることさえあると分かる。義寂の疏は智顛の疏と法蔵の疏を参考にしたに相違なく、段階論が非常に整然としていて、重要な問題についての把握が精確で、具体的内容においては智顛の疏を参考にし、さらに法蔵の疏にある標題の列挙という長所に学び、よく要点を押さえている。勝莊の疏は内容、構成においてすべて智顛の疏、法蔵の疏、義寂の疏を参考をしているが、比較的混乱しているのは明らかであり、それぞれの内容の科判はさほど整然としておらず、先の三つの注疏と比べると、全体の水準では明らかに隔たりがある。

まとめると、詳細な比較を通じて、勝莊の疏の基本的な位置を確定し、その参考にした内容とそれが現わしている唯識宗の特色について、次の幾つかの点にまとめることができる。一、時間的順序からみて、智顛の疏、法蔵の疏、義寂の疏、勝莊の疏と、このような順序にするのが比較的合理的である。智顛の疏と法蔵の疏は異なる注釈の系統（弘一法師のいわゆる旧疏と新疏⁵⁸）を代表しており、法蔵の疏は智顛の疏より遅れるが、智顛の疏を参考にした痕跡がまったく見いだせない。法蔵、義寂、勝莊はほぼ同時代に生きてはいたが、義寂の疏は智顛、法蔵の疏を参考にした痕跡があることが分かり、勝莊の疏は前者三人の注疏の参照であると判断できる。二、宗派から見ると、智顛は天台宗の創始者であり、法蔵は華嚴宗に属し、義寂、勝莊は唯識宗に属している。いずれの宗派の核心的観念もしくは経典解釈もその注疏に見え、天台宗の四教判釈、華嚴宗の十門釈経、唯識の三時判教などといった形で十分に体现されている。義寂の疏、勝莊の疏は大量に『瑜伽師地論』を引用しており、宗派性も体现している。三、幾つかの重要な問題の判断については、華嚴宗と唯識宗では容易に合意が形成されるが、重戒の判定については、智顛の疏は声聞律の基準に従い、殺人

に限って重罪となることを強調する。法蔵の疏、勝莊の疏はといえば一切衆生を殺すことは例外なく重罪という立場を堅持しているのである。

【注】

- 1 魏道儒「隋唐五代中韓仏教文化共建」『世界宗教研究』2020年第1期。
- 2 上奏の時を統一するなら、大足元（701）年九月二十三日となるはずである。
- 3 （日）池田温編『中國古代寫本識語集録』大蔵出版、1990年、238-283頁。
- 4 陳金華「大唐龍興三蔵聖教序再考——兼論義浄訳経以及法蔵同薦福寺与崇福寺之關係」『佛教与中外交流』中西書局2016年、219頁。
- 5 智升撰、富世平点校『開元釈教録』卷九、中華書局2018年、599頁。
- 6 『全唐文』卷17、山西教育出版社2002年、123頁。
- 7 陳金華「大唐龍興三蔵聖教序再考——兼論義浄訳経以及法蔵同薦福寺与崇福寺之關係」207頁。
- 8 『開元釈教録』卷九、566頁。
- 9 例えば『中国仏教百科全書』『仏光大辞典』『中華仏教百科全書』など。
- 10 劉素琴「新羅僧侶対唐仏教貢献考略」北京大学韓国学研究所編『韓国学論文集』第四輯、1995年。
- 11 『卍新統蔵』第88冊、384c。
- 12 『大正蔵』第55冊。
- 13 『大正蔵』第56冊、717a。
- 14 （台湾）国家図書館善本仏典 第15冊 no.8853 梵網古迹鈔。
- 15 『卍新統蔵』第88冊、0382 b。
- 16 雒少鋒「窺基「受菩薩戒法」的發現及其學術價值」『中国社会科学報』2018年6月19日 第1474期。
- 17 『大正蔵』第45冊、387b。
- 18 道世の『法苑珠林』『毘尼討要』はすべて受菩薩戒法であり、その受戒内容と次第は慧沼の記述と同じ点が多い。道世はかつて玄奘の訳場に参加したことがあり、恐らくは玄奘系統の受菩薩戒法への理解があったと思われる。
- 19 凝然『三国仏法伝通縁起』巻下には「而補揚師依天台義広作義疏、後学法相伝弘彼宗。」とある。『大蔵経補編』第32冊、670b。
- 20 『大正蔵』第40冊、602b。
- 21 『大正蔵』第40冊、603a。

- 22 『大正藏』 第40冊、603b。
- 23 『大正藏』 第40冊、604a。
- 24 『大正藏』 第40冊、659b。
- 25 『大正藏』 第40冊、660b。
- 26 『成實論』 卷七「業相品」「無作品」。
- 27 『卍新統藏』 第38冊、392a。
- 28 『卍新統藏』 第38冊、392b。
- 29 『大正藏』 第37冊、330a。
- 30 『卍新統藏』 第21冊、171c。
- 31 『大正藏』 第34冊、657a。
- 32 『大正藏』 第24冊、1006c。
- 33 『大正藏』 第40冊、568a。
- 34 『大正藏』 第40冊、568a。
- 35 『大正藏』 第40冊、568a。
- 36 『大正藏』 第40冊、605b。
- 37 『大正藏』 第40冊、657c。
- 38 『卍新統藏』 第38冊、402c。
- 39 『大正藏』 第40冊、568a。
- 40 『菩薩地持經』 卷五「若在家若出家。發無上菩提提願已。於同法菩薩。已發願者。有智有力。善語善義。能誦能持。如是菩薩所先禮足已作是言。我於大德乞受菩薩戒。『大正藏』 第30冊、912 b。
- 41 『大正藏』 第40冊、657 b。
- 42 『卍新統藏』 第38冊、403a。
- 43 『卍新統藏』 第38冊、403a。
- 44 『大正藏』 第40冊、611a。
- 45 『大正藏』 第40冊、610a。
- 46 『大正藏』 第40冊、610b。
- 47 同上。
- 48 『大正藏』 第40冊、610b。
- 49 『大正藏』 第40冊、612b。
- 50 『大正藏』 第40冊、663c。
- 51 『大正藏』 第40冊、664b。
- 52 『大正藏』 第40冊、664c。

- 53 『卍新統藏』 第38冊、405c。
- 54 同上。
- 55 『卍新統藏』 第38冊、406c。
- 56 『大正藏』 第40冊、610c。
- 57 『卍新統藏』 第38冊、407a。
- 58 弘一「梵網十重戒諸疏所判罪相緩急異同表」『弘一大師全集』（第一冊）福建人民出版社、2010年、261-262頁。

A Research on Silla Shengzhuang and The *Fanwangjing shuji*

XIA Demei

Silla Shengzhuang (胜庄) was an important buddhist monk of the Dharmalakṣana sect in The Tang Dynasty, who had participated in the translation of Yijing (义净) and Bodiliuzhi (菩提流志) for a long time and made outstanding contributions to the translation of sutras in the period of Wu Zetian, Zhongzong of tang and Ruizong of Tang. As a disciple of Yuan ce (圆测), Sheng Zhuang's attitude towards The Bodhisattva precepts is obviously different from that of the Kui ji's (窥基)system's opposition to the Brahman Precepts, and he pays more attention to the Brahman Precepts. The only work passed down from him, the *Fan wang jing shu ji* (梵网经述记), not only embodies the standpoint of the Dharmalakṣana sect, but also is compatible with some traditions formed by the Bodhisattva precepts. Shengzhuang's notes assimilate some content of Zhiyi's notes, Fazang's notes and Yi ji's notes. In the determination of some important issues, It was easier to agree with Fazang's notes and Yi ji's notes

夏徳美氏の発表に対するコメント

橋川 智昭*

(1) 本発表は、唐代の中国で活躍した新羅出身の唯識学僧である勝莊を取り上げたものである。まず翻經事業への参加状況から勝莊の行実を確認し、そして唐初期唯識学の系譜における位置関係を明確にするなどして、現存する著作である『梵網經述記』の内容研究を通してその大乘戒理解の究明を試みている。

ただ勝莊とか新羅系唯識などと言っても、一般的には（特に日本では）馴染みが薄いと思われるので、本発表の前段の意味で簡単に述べておく。正系の唯識宗は法相宗であるが、これは初祖窺基～第二祖慧沼～第三祖智周の系譜である。玄奘訳『成唯識論』を柱に、窺基は『成唯識論述記』『成唯識論掌中樞要』、慧沼は『成唯識論了義灯』、智周は『成唯識論演秘』を著した。これは「『述記』と三箇疏」として知られる。それから異派として、『成唯識論疏』（逸）を著した円測と『成唯識論要集』（逸）を著した道証がおり、この二人は新羅出身で中国で活躍した唯識学者である。道証は『成唯識論要集』の中で、窺基の『成唯識論』解釈を「有説」と称して批判する一方、円測の『成唯識論』解釈を「有釈」と称して援用しつつ、そこからさらに自説を展開したらしい〔善珠（723-797）『唯識義灯増明記』（大正蔵65、p.342上）等の記事による〕。そこで慧沼の『成唯識論了義灯』は、窺基に従う自覚のもとに、道証の解釈とその源となった円測の解釈をあわせて批判することに大きく紙幅を費やすことになる。厳密に言えば、『成唯識論了義灯』は円測・道証への攻撃に終始するばかりではないし、また窺基の解釈と筋の通りが判じづらい場面もあるのだが、ただ概ねこうした

*東洋大学文学部非常勤講師。

経緯が用いられて唐代唯識宗の正系と異派（新羅系唯識）という言い方が一般になされている。

ところで日本に伝わった唯識宗（法相宗）は、凝然（1240-1321）『八宗綱要』『三国仏法伝通縁起』の記事から正系法相宗を承けた中国直伝のものとして定着したが（『八宗綱要』は「三伝」を示すが、『三国仏法伝通縁起』は「四伝」とする）、石田茂作「奈良朝現在一切経疏目録」〔石田『写経より見たる奈良朝仏教の研究』（東洋文庫論叢11、東洋文庫、1930年）附録〕によって、奈良時代の法相宗は窺基系統一辺倒だったわけではなく、憬興・円測・道証・令因・元暁等をはじめとする海東系文献も高い比率で学ばれていたことが夙に明らかにされた。本発表のテーマである勝荘も日本法相宗では重視され、善珠『法苑義鏡』・明一（727-798）『金光明最勝王経註釈』・平備（8c頃）『最勝王経羽足』・常騰（740-815）『註金光明最勝王経』・顕唯識疏隠文抄』・仲算（935-976）『法相宗賢聖義略問答巻第四』・清範（963-999）『五心義略記』・失名（12-13世紀頃）『成唯識論本文抄』・貞慶（1155-1213）『明本抄』『最勝問答抄』・良算（-1202-）『唯識論同学鈔』・瑞玄（-1696-）『成唯識論述記序釈附支那日域相宗先徳所撰成唯識論末章篇目』・基弁（1722-1791）『大乘法苑義林章師子吼鈔』において、現在散逸したものも含めて勝荘の著作からの引用が行われている〔以上は、福士慈稔「日本法相宗にみられる海東仏教認識」〔福士慈稔編『日本仏教各宗の新羅・高麗・李朝仏教認識に関する研究』第2巻下〈日本三論宗・法相宗にみられる海東仏教認識—法相宗の部—〉（身延山大学東アジア仏教研究室、2012年、第5章）による〕。このように新羅系の勝荘学説は、東アジア唯識思想史および日本唯識形成史という観点からも軽視できないものであり、今回の発表テーマは大きく関心を引くものといえる。

（2）本発表は大きく三節からなる。第一節では、「勝荘の生涯と著述」として、特に義浄・菩提流志時代の翻経事業における勝荘の活動実態を調べ上げて、その行実に通じる試みが行われ、さらに勝荘の唯識学者としての

位置づけと著作活動の全容について論じられる。第二節では、「唯識宗と菩薩戒」の問題に進められる。大乘菩薩戒に瑜伽戒と梵網戒との二つの系統が存したことは知られるところであるが、この瑜伽戒を重視する系統と梵網戒を重視する系統とを、唐代初期において、それぞれ窺基系唯識と、旧唯識の伝統を有し南北朝以来の仏教受容に包摂的姿勢をとった円測系（新羅系）唯識とに配することができることを提起する。現存する勝荘の著作は『梵網經述記』のみであり、勝荘の梵網戒受容と唯識宗における立ち位置を結びつける考察といえる。最後の第三節では、勝荘『梵網經述記』の内容検討が詳しく行われ、ほぼ同時代の法蔵『梵網經菩薩戒本疏』および義寂『菩薩戒本疏』等との対比によって勝荘の特質が検討される。はじめに註釈の構造問題として随文解釈に入る以前の玄談項目の内容検討、第二項では受戒法に対する考え方、第三項として殺戒の問題が取り上げられて詳細に論じられ、勝荘の疏は智顛・法蔵・義寂の疏を参照していること、唯識宗に属する人としてその宗派性を体現していることなどが指摘される。本発表は、総じて唐代初期における唯識教学の諸相と『梵網經』の摂取態度の多様性ととの両面を常に視野に入れつつ、その広範な問題意識と知見が披瀝された成果であり、今回このような学恩に浴することができ、まずは心より御礼を申し上げたい。

(3) ただ、やや気になる部分も見出される。序文の中に、勝荘の専門的研究はほとんどない、勝荘研究の不足を補う等々と述べている点についていえば、本発表に示された諸知見を見ると、むしろもう少し先行研究を渉猟してほしいところであった。今回の発表ほど浩瀚ではないが、おそらく最も早い時期に勝荘の思想を扱ったものとして、羽溪了諦「唯識宗の異派（承前）」〔初出：『宗教研究』1-4、1917年、pp.705-744。再録：羽溪了諦博士米寿記念祝賀会編『羽溪了諦博士米寿祝賀記念・仏教論説選集』（大東出版社、1971年）pp.781-857（再録版では「唯識宗の異派—朝鮮系の唯識宗—」と改称）〕をあげることができる。羽溪は、唐代初期において窺

基系と異なる新羅系の唯識学にスポットをあてて三篇の連続論攷を『宗教研究』誌上に発表しており〔ほかに同誌1-1(1916年) pp.65-84、1-3(1916年) pp.505-547〕、上記の論攷はその最終篇として、勝荘・道証・太賢を取り上げている。そこではごく簡略ではあるものの、勝荘の行実・著作のほか、『梵網經述記』の内容検討から学派上の位置づけ・教体論等々、今回の夏氏の発表と重複する事柄を既に論じている。特に、永超(『東域伝灯目録])が勝荘を玄奘の門人とし、宋復(『大周西明寺故大徳円測法師仏舎利塔銘并序])が勝荘を円測の学徒としている相違について、資料上確固たる断定を下しづらいという先行見解があることとか(この先行見解について夏氏は、脚注10で1995年の劉素琴氏の業績を示すのみである)、あるいは夏氏が本文中や結論部で指摘したような、『梵網經述記』で三時判教が説かれるという勝荘思想の特質なども、羽溪論攷が既に指摘して論じていることなのである。この一連の羽溪論攷には今日の学的水準からみて訂正を要する見解も種々含まれており、必ずしも全面的に同意して従うという意味ではないが、円測・勝荘・道証等、唐代初期の新羅系唯識を検討する上で一旦は確認しておくべきものである。

それから夏氏も述べるように、散逸した勝荘の『金光明最勝王經疏』は日本僧の著作に多く引用されており、その断片内容を知ることができる。その研究として日本では、江田俊雄「慈恩・西明両学派の『金光明經最勝王經』解釈」〔初出：『印度学仏教学研究』2-2、1954年。再録：『朝鮮仏教史の研究』(国書刊行会、1977年)〕が夙にあり、日本の常騰・願暁等の註疏に引用される断片から、分別三身品の法身論について窺基の解釈と対比しながら論じている。また韓国の成果として、安啓賢「金光明最勝王經疏(輯逸)(自序品第一至滅業障品第五)」〔『仏教学報』2(東国大学校仏教文化研究所、1964年)〕、同「金光明最勝王經疏(輯逸)(自最浄地陀羅尼品第六至付嘱品第三十一)」〔『仏教学報』3・4合輯号(同研究所、1966年)〕は、願暁『金光明最勝王經玄枢』・明一『金光明最勝王經註釈』・平備『最勝王經羽足』・常騰『註金光明最勝王經』の中から勝荘『金光明

最勝王経疏』の逸文を集成したものであり、その成果は韓国仏教全書2に『金光明最勝王経疏（輯逸）一卷』として収められるに至った（今精査する違はないが、韓国における勝莊研究はその後進展しているであろう）。なお日本・福士慈稔の編になる前掲書『日本仏教各宗の新羅・高麗・李朝仏教認識に関する研究』第2巻下〈日本三論宗・法相宗にみられる海東仏教認識—法相宗の部—〉は、日本の法相宗文献における海東系唯識学説の網羅的な引文集成であり、勝莊説を含む新羅系唯識説の逸文資料として裨益するところがきわめて大きい。今回の夏氏の意図において、こうした諸成果を生かしたか否かはともかくとして、多少なりとも参照するなり、あるいは少なくとも紹介程度はなされるべきであったと思われる。

(4) また発表の趣旨からはやや逸れるが、新羅系唯識の系譜として、道証と太賢との間に直接の師弟関係があったかのような記述が見える点について（表二および本文の記述）、ここはもう少し慎重さを求めたい。『三国史記』（製作1143～1145年）の記事に、孝昭王元年に道証が唐から帰って『天文図』を献上したとあるので、692年に道証が新羅に帰国したことは一応認められるにせよ、ただ道証から太賢への相承を示す資料の初出は、日本の照遠の『梵網経下巻古迹記述迹抄』（製作1332～1333年）に見える「太賢者、有人云、玄奘三千門徒七十人達者随一円測法師門弟道証弟子文 云要集也 今太賢也。今師初習華嚴後入法相卜跡幽閑恒彈於琴外隱德行内懷光曜」（日本大蔵経20、p.233）という記事であり、すなわち14世紀の日本における、しかも「有人云」などという素性の不確かなものである。ところがその照遠の記事に従うことによって道証の在世期間を下らせて考え、景德王時代（742～764年）に活躍した太賢との直接の師弟関係を初めて提起した論攷が、申賢淑「新羅唯識相承論—円測の道証、太賢の継承について—」（『印度学仏教学研究』27-2、1979年）であった。しかしこの申説には異論もあり、吉津宜英「太賢の『成唯識論学記』をめぐって」（『印度学仏教学研究』41-1、1992年）は、道証と太賢との間に直接的な相承が無かった可

能性を論じている。吉津論攷は、太賢の『成唯識論学記』に六回引用される「和上（あるいは老和上）」と称する人物が道証と太賢との間に入っていた可能性を提起したものであるが、実はこの吉津説とほぼ同じ考え方は、既に羽溪了諦前掲論文「唯識宗の異派（承前）」（1917年）でも論じられていたのである。道証と太賢との間は年代がやや離れており、その直接の相承の是非について、研究者の間でも一致した結論が得られていないというのが実状といえる。

それからコメンテーター（橘川）の専門分野に引き寄せる事柄で恐縮であるが、夏氏が想定する勝莊の属する新羅系唯識学ということについて付言しておきたい。夏氏は、円測が旧唯識学の伝統を有するなど、南北朝以来の仏教に対して包摂的な姿勢をとっていることを新羅系の特質と規定し、そのことが勝莊や太賢による『梵網經』註疏の述作につながっていくものと考えているようである。これは円測が玄奘門下でありながら、玄奘思想とともに真諦の思想も積極的に調和させようとしたと考えられてきた経緯にもとづいていると推察される。円測思想に対するそのような見方は、現存する円測撰述の註疏の中に真諦訳の経論と真諦学説の引用が数多く見出されること（『解深密経疏』に368箇所、『仁王経疏』に109箇所といわれる）、『解深密経疏』において五性各別に賛同せず一性皆成仏に同調する態度が表れていると理解されてきたこと〔羽溪前掲論攷（『宗教研究』1-3）を嚆矢とする〕、円測が新羅出身という点で、のちに新羅仏教の特色とされるようになる総和仏教という性格を円測にも適用することが期待されがちであること〔総和仏教については、早い時期のものとして、趙明基「円測의 思想」（『震檀学报』16,1949年）、同『新羅仏教의 理念의 歴史』（新太陽社出版局、1962年）がある〕、円測が新羅から入唐して間もない頃に真諦訳『撰論』の学者であった法常・僧弁に師事したこと（宋復『大周西明寺故大徳円測法師仏舎利塔銘并序』による）等々が背景としてあげられるが、こうした点から、正系法相宗との対立の根本は、円測が玄奘の門下でありつつ真諦に同調したことであるという整理づけが広く首肯されや

すいものとなった。ただ円測自身の言葉から実証的に裏づけが得られるかといえば、その点は疑問である。慧沼『成唯識論了義灯』における円測批判の中にそのような内容は存在しない。円測はその経歴上、真諦学説や真諦識論書を多く学んで自身の知見を保持しつつ、玄奘帰朝後は、唯識教義の上では“真諦から玄奘へ”という志向性を有するようになったとコメントーターは考える〔“真諦から玄奘へ”という円測の志向性の詳細については、木村邦和「西明寺円測における真諦三蔵所伝の学説に対する評価（一）」（『長岡短期大学研究紀要』5、1982年）、同「西明寺円測における真諦三蔵所伝の学説に対する評価（二）」（同紀要6、1982年）、また拙稿「円測による五性各別の肯定について」（『仏教学』40、1999年）、同「唯識系譜考」（『豊山教学大会紀要』47、2019年）等を参照されたい〕。この問題は夏氏の勝莊論の上で大前提となる事柄と思われるので、ぜひとも夏氏には一考をお願いしたいし、仮に異論があるにしても根拠を具体的に示しながら論を進めていただきたい。

（5）『梵網経』諸註疏の対比論から誤解と思われる箇所をひとつ指摘しておく。勝莊疏の「教所被機」のところで、夏氏は「法蔵の疏のこの部分と唯識宗との一致点、すなわち種姓説を選んでいる」と簡略に説明して済ませているが、そこは違和感がある。法蔵疏の「顕所為機」は、五性各別を説く権教からすれば菩薩定性と不定種性だけが対機であり、一切衆生悉有仏性によって一性皆成を説く実教からすれば一切衆生が対機であると説いている（大正蔵40、p.603b）。この一節について夏氏は「非常に特徴的」と述べるが、この「非常に特徴的」な一節から種性説の部分を選択したと受けとめているならば、それはおかしい。

法蔵のこの文は『大乘起信論義記』「教所被機」の冒頭部（大正蔵44、p.243c）と同じであるし、取り立てて「特徴的」というほどの内容ではない。五性各別を説く教えは菩薩定性と不定種性（廻小向大の菩薩）という一部分の人にしか大乘者としての意義を認めない方便の教え（権教）に過ぎな

いが、全ての人に大乘者としての意義を認める教えこそが真実の教え（実教）であるとして、五性各別による理解と一性皆成による理解とで権実の価値判定を行ったものであり、この文意は夏氏において理解されていることであろう。

ところが勝莊の意図していることは、ちょうどその反対である。勝莊疏の「教所被機」に、「汎論教所被有其五種。謂三乘定性及不定性并第五無般涅槃性。此經但為菩薩及不定性、是故說此經、不為余三」（続蔵38、p.394b）とあり、『梵網經』の対機は菩薩定性と不定種性のみであり、他の三種性（声聞定性・独覚定性・無性有情）はその対機ではないという。そして随文解釈に入って少し進んでいくと、「一切衆生皆有仏性、一切意識色心是情是心、皆入仏性戒中」という経文の箇所、「経曰、一切衆生皆有仏性等者、此即顯示不離戒体真如仏性。釈此文自有兩釈。一依涅槃經諸師說言、一切衆生悉有仏性必定成仏義。如常說。二護法菩薩等云、一切有二。一一切一切、二少分一切。經說一切衆生皆有仏性者、此就少分一切而說。弥勒菩薩位登補処、通達諸仏密意語言、欲令衆生決定智。是故建立五種種姓。雖有兩釈、今依弥勒及護法等、不依凡夫・涅槃師等。此言一切皆有仏性者、此拠少分一切而說、或就理仏性而作是說」（続蔵38、p.399c）という釈文が見える。これは『梵網經』に「一切衆生皆有仏性」と説かれていることについて、一切の一切、すなわち一性皆成の意味で理解する人（涅槃師）もいるけれども、今は弥勒・護法等に従うことにより、少分の一切、すなわち不定種性という一部分の人を対象にしたものと理解するか、あるいはもし全ての人を対象として考えるとしてもそれは理仏性の意味で理解すべきであると述べているのであり（理行二仏性説）、すなわち勝莊において、“一性皆成の意味で理解するのではなく、五性各別に即して理解すべき”という、法蔵とは逆の優劣判定が意図されているのである。

（6）既に紙幅を超過しており、最後に夏氏にお答えいただきたい点を記しておく。特に第三節「勝莊『梵網經』の研究」について、法蔵疏・義寂

疏・勝莊疏等の内容比較が詳細に行われている反面、勝莊疏のところに軸足が置かれておらず、論述がやや散漫になっている感が否めない。最後の結論部も釈文に見える違いを拾っているだけで結論として弱く、第一節～第三節を総括した結論となりうるようなものも論じられていない。新羅系唯識学者に『梵網經』を重視する傾向があったことはわかるとしても、では勝莊の『梵網經』解釈に通底する思想とはどのようなものであったのか、またそれは新羅系唯識思想の一端を知る手掛かりになりうるのか否か、夏氏の見通しのようなものでも構わないので、その点をお答えいただきたい。それが第一節～第三節を総括する結論になりうるものと思われる。

橋川智昭氏のコメントに対する回答

夏 徳美*著・志村 敦弘**訳

橋川智昭先生には拙稿に仔細に目を通して下さり、心より感謝申し上げます。また拙稿の意義を認めて下さいましたことと、先生から頂いた貴重な修正意見にも感謝致します。筆者はあとう限り、この問題についての考察を一層深める必要があり、橋川先生のコメントは筆者により広い視野を提供し、また筆者のさらなる考察の重要な手がかりにもなります。橋川先生が示された問題について、筆者はさらに思索を深める必要がありますし、差し当たっての回答もしなくてはなりません。

一、現在の研究状況の問題について。筆者の日本の学会についての認識は非常に限られたものであるため、先行研究の視点を十分に理解し参考にすることができなかつた。これは修正を進める過程においては特に注意を要する問題であり、橋川先生から頂いたコメントが手掛かりとなることに感謝したい。

二、「教所被機」の問題について。筆者は橋川先生の、法蔵と勝荘がこの問題について異なる立場であったとの見解に同意したい。法蔵は「権教」と「実教」の二つの視点を提起したが、このような区別は法蔵の思想傾向を明らかにするもので、「実教」にはより重要な価値が備わっているが、「権教」も存在合理性を備えたものである。これについては、筆者は法蔵の「顕所為機」の部分进行分析の際にも説明を加えておいた。勝荘は唯識宗の立場であるが、それはつまり法蔵のいう「権教」の立場ということでもある。筆者のこの問題についての議論は簡に過ぎ、勝荘が「法蔵の疏のこの部分

*シャ・ドゥメイ。中国社会科学院世界宗教研究所副教授。

**東洋大学文学研究科中国哲学専攻博士後期課程満期退学。

と、唯識宗との一致点、つまり種姓説を選んでいる」と指摘するにとどまっていた。両者のこの問題についての姿勢はより明確に分析されねばならない。

三、勝莊の『梵網經述記』が拙稿の主題であることを強調すべき問題について。橋川先生の鋭いご指摘に深謝申し上げる。筆者が勝莊の『梵網經述記』を研究対象として選んだ理由は、より大きな問題——隋唐期の『梵網經』注疏への関心によるものである。筆者の研究計画は隋唐期の『梵網經』注疏について逐次研究を進め、最終的には隋唐期の『梵網經』菩薩戒の総合的研究を成さんとするものである。拙稿はその一構成部分として、多くの面でまだ至らない点がある。特に、他の注疏との比較を通して、勝莊の注疏は総体的意義、思想の深さ、論理の明晰さにおいて、智顛の疏、法蔵の疏、義寂の疏などに到底及ばないということに筆者は気がついた。それゆえ、いかにしてそれを定位してゆくべきか、なお一層の総合的考察を加える必要がある。

四、どのように結論を掘り下げるかの問題について、橋川先生の示して下さった議論の道筋について感謝したい。「勝莊の『梵網經』解釈に通底する思想とはどのようなものであったのか。またそれは新羅系唯識思想の一端を知る手掛かりになりうるのか否か」。簡単に答えるなら、勝莊自身が把握している唯識思想を着実に菩薩戒の基本問題に結びつけること、これが勝莊の『梵網經』解釈の動機であり努力を実現する方向である、と考えることができるのではないか。例えば「戒体」問題の解釈については、勝莊は基本的には『瑜伽師地論』の記述を引用している。勝莊は新羅系唯識僧の一人として、その『梵網經述記』に示された思想は我々の新羅唯識学の理解のために提供された手掛かりとなるはずである。ただ、このような思想の関連性は究極的にはいかなるものか、鍵となる問題において、勝莊の視点は円測らのそれとはどのような共通点、相違点があるのか、についてはなおさらに研究を進めてゆく必要がある。これもまた筆者の不断の学びと考察への努力にかかってくる問題である。

終わりに、橘川先生からの問題とご提案に深謝申し上げます。このような交流は自己の蔽いを取り払い、さらに考察を進めるのにきわめて有益なものである。