

「戒律」から「清規」へ

——北宗の禪律一致とその克服としての清規の誕生——

伊 吹 敦

(東 洋 大 学)

問題の所在

禪宗の修行生活が「戒律」ではなく、「清規」と呼ばれる全く独自の生活規範に基づいていることは周知の事実であるが、『景德傳燈録』巻六の「百丈懷海章」の「禪門規式」や『宋高僧傳』巻十の「百丈懷海傳」では、これを百丈懷海（749～814）が制定したものとしている。例えば、前者では、

「百丈大智禪師。以禪宗肇自少室至曹谿以來。多居律寺。雖別院。然於說法住持。未合規度故。常爾介懷。乃曰。祖之道欲誕布化元。冀來際不泯者。豈當與諸部阿笈摩教爲隨行耶 舊梵語阿含。新云阿笈摩。即小乘教也 或曰。瑜伽論纓絡經是大乘戒律。胡不依隨哉。師曰。吾所宗非局大小乘。非異大小乘。當博約折中。設於制範。務其宜也。於是創意。別立禪居。」

と述べた後、「禪居」の指導者の資格、寺院の構成、僧堂の構造、行事、修行法、役職者、違反者への懲罰等について説明して、最後に「禪門獨行。由百丈之始。今略敘大要。遍示後代學者。令不忘本也。其諸軌度。山門備焉」と結んでいるのである。⁽¹⁾

この百丈が定めたとされる清規、即ち、「百丈清規」については、従来

から、その劃期的意義が強調されてきた。例えば宇井伯壽氏は、『第二禪宗史研究』の「第四 百丈懷海」において次のように論じている。

「蓋し、百丈は、佛祖の道を行ずるには、大小乗に局らず、大小乗に異せずして、全く新しい清規を作り、禪院を獨立となしたのであるから、これは、佛教史全體の上に於て、空前破天荒の事業であるといふべきである。勿論、全く律制に遵はぬといふのではないが、律制のみに據って居たのでは、禪修行として、不十分であつたから、博約折中して、別に、制範を立てたのである。一般的に、小乗律には、團體生活の規律が具備して居るが、大乘律には、それが、殆ど全く、無いから、百丈以前には、何れの宗でも、勿論禪者でも、團體生活としては、小乗律に據る外は無かつたのである。百丈は、この缺陷を補ふに、禪修行に適する新制範を定めたのであるから、かかる事業は、從來何人もなさなかつたもので、此點に於て百丈清規は嶄新な意義あるものである。之によつて、禪の一宗が、寺院としても、獨立したのであるから、禪の一宗としても、最も重要なことである。從來、學者が、この百丈清規の佛教史上に於ける意義に、注意しないのは不思議といふべきである。」⁽²⁾

「禪宗」という全く新しい佛教が成立するに伴って、インド以來の「戒律」とは異なる、「清規」という新たな生活規範が生み出されたことは、確かに「佛教史全體の上において、空前破天荒の事業」に違いないが、その功績を本當に百丈懷海一人に歸すべきかについては、今日、疑問が持たれるようになってきている。

先ず問題にされたのは、「禪門規式」等に伝えられている内容が本當に百丈懷海が定めたとされる當のものであるかという點である。從來は、『傳燈錄』の「禪門規式」と『宋高僧傳』の「百丈懷海傳」の一致をもつ

て、両者が基づいた「百丈清規」の原本が宋初まで伝わっていたと考える傾向が強かったが、近藤良一氏は、百丈が定めた清規がそのまま二百年以上にわたって行われたというのはいかにも不自然であるとして、

1. 百丈の定めた古規は成文化はされておらず、その後、時代とともに増廣・整備された。

2. 「禪門清規」等に言及されるものは、増廣・整備を経た後のもので、決して百丈懷海の定めた當のものではない。

という主張を行った。⁽³⁾この説には反論もあったが、その後、石井修道氏によって発展的に継承された。即ち、氏は、

1. 『傳燈錄』の「禪門規式」や『宋高僧傳』の「百丈懷海傳」が據ったのは、百丈懷海が定めた當のものではなく、百丈山第十一道常（?～991）の時代に行われていた「禪規」に基づく。

2. その「禪規」は、初期の百丈教團で行われていた成文化されない「規制」を継承するものであり、その「規制」の基盤となっていたのは、百丈懷海の思想の特色を成す「普請作務」「大小乗博約折中」の精神であった。

と、その過程を具体的に明らかにするとともに、百丈懷海と同じ頃、他にも、歸宗智常（生歿年未詳）—芙蓉靈訓（生歿年未詳）の師弟のように「規制」「禪規」を定めた例があり、また、雪峯義存（822～908）が、靈訓を承けて定めた「規制」は、現に、その本文が伝わっているとして、百丈の定めた「規制」は、そうしたものの一つと見做すべきであり、決してそれのみが獨存したわけでも、それが叢林を風靡したわけでもないことを明らかにした。そして、それにも拘わらず、清規制定の功績が百丈に歸されるようになったのは、門下による顯彰活動の結果、馬祖門下における百丈の地位が不動のものとなったことが関わっているとされた。⁽⁴⁾

この石井氏の説は、「清規」の制定が百丈懷海に歸されるに至った歴史的経緯を明らかにするという点で劃期的なものと評價することができる。しかし、これによって更に大きな問題が浮かび上がってくることは見逃してはならない。それは、後世の「清規」の先驅ともいふべき「規制」や「禪規」が百丈の時代に諸處で制定されるようになったとすれば、それは時代的要請に應えるものと見ねばならないであろうが、一方で、その起源を四祖道信・五祖弘忍の東山法門の時代まで遡及させようとする考え方も存するのである。その先驅も宇井伯壽氏であって、氏は次のように論じている。

「四祖五祖の會下に關しては、前述の如く、五百人、千人を集めて居て、六十餘年にも亙つたのであるから、上堂や、入室の事實は、必ずや、行はれたに相違ないと推察される。從來、此會下の内部に關することが、少しも、傳へられて居ないから、凡てが明瞭で無いのであるが、然し、四祖五祖の會下は、凡て、自給自足であつたのであるから、耕作收穫、精米炊飯、食事坐禪、等に關する一切のことが、大衆の手によって、凡て、實際上に、行はれたのである。四祖五祖自身は、示衆提撕に努めたに相違ないから、上堂陞座の如きこともなければならぬし、多くの龍象を打出したのであるから、入室請益もあつたと考へざるを得ない。會下の大衆が、整然たる生活をなす以上は、十寮司の如き制度も、たとひ十ではなかつたにしても、必然的に、發現しなければならぬ。此の如く考へると、百丈清規の起るのは、直接には馬祖會下に起源を有するが、遡れば、四祖五祖の會下に、源を有すると見られ得る。」⁽⁵⁾

この見解は、推測に過ぎないものではあるが、それなりに説得力に富む。そのため、多くの學者の支持するところとなり、その検証も試みられてき

た。例えば、近藤良一氏は、『傳法實紀』「弘忍章」の、

「性木訥沈厚。同學頗輕戲之。終默無所對。常勤作役。以體下人。信
特器之。晝則混迹驅給。夜便坐攝至晚。未嘗解。精至累年。」⁽⁶⁾

や『楞伽師資記』「弘忍章」の、

「七歲奉事道信禪師。自出家處幽居寺。住度弘愍。懷抱貞純。緘口於
是非之場。融心於色空之境。役力以申供養。法侶資其足焉。調心唯務
渾儀。師獨明其觀照。四儀皆是道場。三業咸爲佛事。蓋靜亂之無二。
乃語默之恆一。」⁽⁷⁾

「玄曠以咸亨元年。至雙峰山。恭承教誨。敢奉駢馳。首尾五年。往還
三覲。道俗齊會。仿身供養。」⁽⁸⁾

などの記述を引いて、次のように論じている。

「これらは道信會下の集團生活の一端をも描寫していると見てよく、
ここから我々は道信教團の主たる生活手段が自給自足であったであろ
う事と、労働を重要な徳目としていた事などを推測できる。道信を引
き繼いだ弘忍の集團も同様であったと推測される。」⁽⁹⁾

ただ、氏の引く文章は、弘忍や弟子たちが積極的に他の僧に奉仕したこ
とをいうのみであるから、これをもって直ちに、彼らが「普請作務」等
によって自給自足的生活を送っていたとするのは無理であろう。氏自身が述
べるように、「その根據は強固なものとは言えない」のである。實際のと
ころ、椎名宏雄氏は、同じ資料に言及しつつ、

「塵煙を絶する深山に道俗數百が完全なる自給自足による辨道修行を
なしたとする推定は、それ自體すでに禪的に理想化せられた叢林の姿
である。東山一門が、現實には高官貴族の歸依や齋會の供養を受けた
ことは確實で、直接生産行爲をなしたか否かは疑問であることすでに
みた通りである。だが、反面、作務勤勞と坐禪辨道が晝夜肅然と行な

われた點に、叢林生活の先驅的意義が存するのである。⁽¹⁰⁾」

と、全く異なる結論を導き出しているのである。

椎名氏は、「自給自足」は否定したが、「作務」が行われていたことは認めていた。しかし、禪宗に限らず、寺院運営に当たって、所屬する僧侶の協力と労働奉仕が必要であることは當然であって、上記のような記述が、果たして、一般の寺院のそれを超えて、禪宗に固有の生活形態を前提とするものといえるかという點については、なお疑問の餘地があろう。現に、ジョン・マクレイ（John R. McRae）氏は、

1. 東山法門に、常時、數百人、千人もの人々が集まっていたという記述には明らかに誇張があり、それを根據に自給自足を論ずるのは無理であり、椎名氏の指摘するように、他の教團と同様、檀越からの布施に據っていたと見做すべきである。
2. 慧能が弘忍に入門した際に脱穀の仕事をするように命じられたとされることが、東山法門が自給自足であったと考える大きな根據になっているようだが、この話では、慧能が無教養の在家であったがゆえにそうした仕事に従事させられたというのであって、學識ある僧侶は労働しなくてもよいという觀念がその前提となっている。従って、この話は、むしろ、「作務」や「普請」などが行われていなかったことを示すものと解すべきである。しかも、これが後世の作り話であることは明らかであり、東山法門の時代から百年ほど降った時代の思想の反映と見なくてはならない。
3. 實際に「清規」が成文化されたのは十一世紀の初めにまで降るのだから、その原型が七世紀には既にあったとするのは合理的ではない。

などといい、當時の禪宗は後の時代ほどには他宗と異なっていた

と主張しているのである。⁽¹¹⁾

しかしながら、これら一連の議論には大きな混乱が含まれているように思われる。ここで重要なことは、東山法門の人々が自力で生活を支えることができたかどうか（その点をいえば、後世の禪宗教団も完全な自給自足はできなかった）、あるいは、その修行法や生活規範の中に「普請作務」が含まれていたかどうかということではない。そうではなくて、東山法門の人々が、どのような価値観を持ち、どのような修行生活を送り、インド以来の「戒律」に対してどのような態度を取っていたかということなのである。

假に、東山法門ではいまだ「普請作務」が行なわれていなかったとしても、彼らが自らの価値観に基づいて、「戒律」とは異なる獨自の生活規範を考え出し、それを実践していたのであれば、それだけで極めて重要な史的意義を持つはずであるし、もし、後世、そうした価値観や生活規範の中から、明確に「戒律」に反する農作業等を含む「普請作務」が発生したのであれば、なおさらのことである。そして、もし、そのような獨自の修行生活が東山法門において既に営まれていたのであれば、石井氏の結論に據って、それにも拘わらず、どうして百丈の時代になって「規制」「禪規」を定めようとする動きが活潑化したのか、それらと東山法門で行われていた生活規範との関係はどうであったのかという点が問題にされざるをえないのである。

こうした問題は、禪の本質とその形成過程を考える上で極めて重要なものであるが、これまで十分な検討が行われてこなかったように思われる。⁽¹²⁾ 本拙稿では、これを正面から論じようと思うが、私見に據れば、これらの問題を解く鍵は、東山法門が中國各地に展開する中で蒙った思想的變化、特に北宗禪におけるそれに求めることができるのである。先ず、その絲口

として、普寂（651～739）の塔銘、李邕（678～747）撰「大照禪師塔銘」に記されている神秀（？～706）への批判と、それに對する普寂の對應を採り上げてみたい。というのは、「清規」成立の重要契機が「戒律」からの獨立にあることは明らかであるが、ここに見える神秀批判が東山法門の戒律觀に對するものであり、それに對する普寂の對應に、東山法門以來の傳統からの軌道修正を見て取ることができると思うからである。

1. 「大照禪師塔銘」に見る神秀への批判と普寂の對應

先ず、問題の「大照禪師塔銘」の本文を確認しておこう。それは次のようなものである。

「且爰自六葉。式崇一門。未誦戒經。或傳法要。大通以凡例起謗。將棄我聞。深解依宗。遽求聖道。所以始於累土。漸於層臺。攝之孔多。學者彌廣。故所付諸法。不指一人。卜夏西河。有疑夫子。鄭元北海。自襲馬融。至於密意除知。慧心入境。如因日照。方見日輪。終以佛光乃明佛道。豈伊邕也。而敢議之。」⁽¹³⁾

これが重要な思想史的な事實を伝えるものであることを初めて指摘したのは、中國の杜繼文・魏道儒の兩氏である。即ち、兩氏は、この碑銘中に普寂の遺誡を傳えて、

「二十七年秋七月。誨門人曰。吾受託先師。傳茲密印。遠自達摩菩薩導於可。可進璨。璨鍾於信。信傳於忍。忍授於大通。大通貽吾。今七葉矣。尸波羅密是汝之師。奢摩他門是汝依處。當眞說實行。自證潛通。不染爲解脫之因。無取爲涅槃之會。諸生殊不知其故。」

といっていることなどを指摘した上で、「把禪家歷來注重的“定慧雙修”，改造成“戒定并重”，從設戒律以攝乎亂，到以“戒”爲師，在持戒上，他

比義福強調得更爲突出」とし、更に、上に掲げた問題の文章に觸れて、次のように述べているのである。

「李邕在《碑銘》的最後總評說：

爰自六葉，式崇一門，未誦戒經，或傳法要。大通以凡例起謗，
將棄我聞深解，依宗遽求聖道。

這段話反映了一箇重要史實：直到神秀爲止，自道信，弘忍以來的諸禪僧們，是既不誦經，也不持戒的。神秀或因此而受到當時衆所周知的指責。」⁽¹⁴⁾

この文章が、從來の禪宗の傳統に背いて、普寂が戒律重視に方向轉換を行つたということを示し、極めて高い資料價值を持つものであることは、兩氏の指摘する通りであろう。ただ、兩氏の理解にはかなりの問題があるように思われる。それは、「且爰自六葉。式崇一門。未誦戒經。或傳法要。大通以凡例起謗。將棄我聞。深解依宗。遽求聖道」の一節に對して「爰自六葉，式崇一門，未誦戒經，或傳法要。大通以凡例起謗，將棄我聞深解，依宗遽求聖道」と句讀を施し、「道信・弘忍以來，神秀に至るまで，禪僧たちは，自身，經典も讀誦せず，戒律も守らなかったために激しい批判を受けた。そのことは，當時の人のよく知る所だった」と解しているという點である。⁽¹⁵⁾

兩氏は、「凡例起謗」を「當時，よく知られていた批判」の意味に解しているようであるが，この文では，「凡例起謗。將棄我聞」と「深解依宗。遽求聖道」は對句と見るべきであり，「凡例」は「凡人」，「深解」は「智者」の意で，「凡人は誹謗するだけで學ぼうとせず，智者だけがその本當のところを理解できた」という意味に取るべきであろう。

また，兩氏は，「未誦戒經。或傳法要」の「未誦戒經」を，「禪僧たちは，自身，經典も讀誦せず，戒律も守らなかった」の意と解しているようであ

るが、「戒經」は「戒」と「經」ではなく、「戒本」、つまり戒律そのもののことであろうし、「未誦戒經」は、禪師自身のことではなく、法要を授ける相手のことと見做すべきであろう。要するに、「(弟子が) 戒律について無知でも」の意で、「未誦戒經。或傳法要」とは、悟りの獲得を絶対視する立場から、戒律の持不持に関わりなく、相手が悟っていれば印可を行ったことをいうのである。

兩氏の見解に従えば、戒律と教學の両面で神秀が批判されたことになるが、少なくとも彼自身は修行に優れただけでなく、學識にも富んだ人物であった。神秀の碑文、張說撰「荊州玉泉寺大通禪師碑銘并序」(以下、「大通禪師碑銘」)は、弘忍に參ずる前の修學について次のように述べている。

「少爲諸生。遊問江表。老莊玄旨。書易大義。三乘經論。四分律義。說通訓詁。音參吳晉。爛乎如襲孔翠。玲然如振金玉。」⁽¹⁶⁾

そして、また、神秀の入滅を次のように記している。

「神龍二年二月二十八日夜中。顧命趺坐。泊如化滅。禪師武德八年乙酉受具於天宮。至是年丙午復終於此寺。蓋僧臘八十矣。生於隋末。百有餘歲。未嘗自言。故人莫審其數也。」⁽¹⁷⁾

神秀が弱年の頃から諸學を修め、戒律にも造詣が深く、長年にわたって戒律を持したことを知るべきである。もっとも、「大通禪師碑銘」には、

「大師歟曰。東山之法。盡在秀矣。命之洗足。引之竝坐。於是涕辭而去。退藏於密。儀鳳中。始隸玉泉。名在僧錄。」⁽¹⁸⁾

とあり、これを『傳法實紀』が、

「後隨遷謫。潛爲白衣。或在荊州天居寺十所年。時人不能測。儀鳳中。荆楚大德數十人。共舉度住當陽玉泉寺。」⁽¹⁹⁾

と解しているように、弘忍の付囑を受けた後、儀鳳年間(676~679)に再び世に出るまで、一時、還俗して隱遁生活を送っていたと解しうる餘地も

あるが、⁽²⁰⁾ いずれにせよ、神秀が布教を開始したのは、玉泉寺に名を隸してからのことであるから、戒律に関して批判を受けるような點は何もなかったはずなのである。この點からいっても、兩氏のような解釋は無理であろう。

以上の點を考慮するなら、上記の文章の訓讀は、

「且つ爰に六葉自り、一門を式崇して、未だ戒經を誦せざれども、或は法要を傳ふ。大通は、以て、凡例は謗を起し、將に我聞を棄てんとするも、深解は宗に依り、遽やかに聖道を求む。所以に累土より始まりて、層臺に漸^{すす}む。之を攝すること孔だ多く、學ぶ者、彌^{いよいよ}廣し。故に諸法を付する所、一人のみを指さず。ト夏西河にて夫子に疑^(擬)する有り、鄭元北海にて自ら馬融を襲ふ。密意もて知を除き、慧心もて境に入るに至っては、日照らすに因りて方めて日輪を見るが如く、終に佛光を以て乃ち佛道を明らかにす。豈に伊れ邕や、而も敢えて之を議せん。」

となり、おおよそ、次のような意味と解されるべきであろう。

「ところで、(達摩から神秀までの)六人の祖師は、(禪宗の)一門を尊ぶがゆえに、(悟りを絶対視する立場に立って、相手が)戒律についてほとんど何も知らなくても、場合によっては極意を傳授するようになった。そのため、大通(神秀)にあっては、凡人は誹謗を起こし、その教えを棄てたが、智者は宗旨に従い、直ちに聖道を求めた。そこで、(普寂は、戒律を重視することで)土台を固めるところから出發して、(悟りという)高層階にまで至れるように改めた。これによって弟子を受け入れること甚だ多く、學徒はますます増えた。そのため、教えを授けた後繼者として一人だけを指名するなどといったことはできなくなった。(普寂が神秀の教えを繼承し、發展させた様は)あた

かも子夏が西河で孔子の教えを廣めたところ、孔子本人に擬える者もあつたごとくであり、また、鄭玄が故郷の北海で馬融の教えを承け繼いだごとくであつた。祕密の教えで知解を除き、智慧によって悟りの境地に入るといったことに至っては、あたかも日が照って始めて太陽が見えるように、佛の光で佛道を悟るのであるから、私、李邕の如きものがどうして言及できようか。」

つまり、東山法門では、神秀に至るまで、弟子に悟りの體驗を得させることに主眼を置き、戒律に氣を配ることはほとんどなかったが、このことが一部の批判を招いたため、普寂はこれを改め、戒律を禪を學ぶ前提として重視した。これによって着實な修行が可能となり、これまでにも増して多くの弟子が集まり、後繼者と目される者も多數あつたというのである。つまり、この文章は、次の二つの史實を伝えるものといふことができる。

- a. 神秀に至るまで、東山法門では戒律の持不持とは無關係に付法を行なつたため、人々の批判を招いた。
- b. 普寂は、その批判を鑑みて從來の方針を轉換し、戒律を重視するよう弟子を指導するようになった。

これが事實であつたとすると、我々は當面の問題について極めて重要な示唆を得ることができることにならう。aは、東山法門が「戒律」とは異なる獨自の價值觀と修行法、生活規範を有していたことを暗示するものであるし、bのような事實があつたとすれば、それが後世における「規制」「禪規」の制定と何らかの關聯を有するであろうことが十分に考えられるからである。そこで次に、これら二點について、これを事實と認めうるかどうかについて檢證したうえで、その意味を考えてみたい。

なお、この碑銘が言及しているのは、普寂による方針の轉換であるが、兄弟弟子の義福(658~736)も同様の考え方をしていたと見てよいと思わ

れる。というのは、義福についても、その碑銘である嚴挺之撰「大智禪師碑名并序」や、塔銘である杜昱撰「大唐大智禪師塔銘」に、

「年甫十五。遊於衛。觀藝於鄴。雖在白衣。已奉持沙門清淨律行。始爲鄴衛之松柏矣。」⁽²¹⁾（「大智禪師碑名并序」）

「齒遇三十。適預緇流。慧音共芝若同芬。戒相與蓮花比潔。」⁽²²⁾（「大唐大智禪師塔銘」）

と、戒律を重んじたとする記述を認めることができるし、二人は、ほぼ同様の経緯を歴て神秀に入門しており、また、お互いを認めあう神秀門下の兩雄として、手を携えて中原を教化したからである。従って、以下においては、この前提に立って議論を進めることとしたい。

2. 東山法門の戒律輕視とそれへの批判

先ず、第一の點であるが、東山法門の人々が戒律をほとんど問題にしなかったとされることは、そのまま事実と認めてよいであろう。その代表的な事例は、慧能（638～713）が得度以前の「行者」の身分で弘忍の印可を得たとする敦煌本『壇經』などの傳承に見ることができる。もっとも、慧能の傳記には問題が多く、得法後の儀鳳元年（676）に得度受戒したとする敦煌本『壇經』等の説は宗教的な要請に發するもので事實とは認められない⁽²⁴⁾し、マクレー氏の言うように、その起源も八世紀中葉以前には辿りたいが、少なくとも、この説話は、東山法門には雜務に従う多くの「行者」がおり、彼らも修行者としての價值觀を共有していたことを前提とするものであり、その頃まで、そうした東山法門の状況が知られていたことを示唆するであろう。

宗密の『圓覺經大疏鈔』卷三之下に載せる神會の傳記には、

「和上遂往嶺南和尚。和尚行門。増上苦行供養。密添衆瓶。斫氷濟衆。
負薪擔水。神轉巨石等云云。」⁽²⁵⁾

という一節がある。曹溪においても労働が尊ばれ、神會（當時、神會は十數歳で、やはり「行者」であったはずである）も積極的にそれに従事したというのである。恐らく、慧能は東山法門の修行形態を繼承したであろうし、神會も、慧能からそのことを聞いていたであろう。慧能傳に關する先の説話も、神會が慧能から得た情報をもとに作られたものと見てよい。

弘忍の弟子では、この他、初めて東山法門の法を中原に傳えた法如（638～689）も弘忍に印可された時點では、いまだ得度していなかったし、慧安（584～708）も私度僧として出發したようである。神秀についても、先に觸れたように、一時、還俗していたとすれば、自身、「戒律」の持不持にそれほど氣を配ってはいなかったと見るべきであろう。ただ、彼らの傳記については多くの問題が残されており、詳細な研究が必要であるから他に譲り、ここではこれ以上、論ずることは差し控えること⁽²⁶⁾としたい。

先に觸れたように、マクレー氏は、慧能が「行者」として労働に従事したという説話について、東山法門の主たる構成員が教養ある出家僧であり、慧能はそうした人々から疎外された存在として故意に位置づけられたと説くが、法如や慧安の事例を併せ考えると、必ずしも慧能が特別であったわけではなく、むしろ、東山法門では、得度や受戒の有無がほとんど意味をもたず、また、出家・在家の別が截然とは區別されていなかったことを示すものと見做すべきではないか。

このことは、兩京に進出した後の東山法門の人々の行動からも窺うことができる。別に論じたように、普寂・義福門下には、在家でありながら「悟り」の自覺に達し、また、「印可」を得たものが幾人もいたが、それ以前においては、そうした傾向は更に著しかったようである。『楞伽師資記』

が弘忍の十大弟子の中に劉主簿を数えているのもその一例である⁽²⁸⁾し、慧安と神秀に學んだ侯莫陳瑒（660～714）、慧安門下の陳楚章（生歿年未詳）などは、在家でありながら師の印可を得、出家をも指導しうる實力を持っていた⁽²⁹⁾。

こうした傾向が強かったのは、「悟り」の獲得こそが何よりも優先すると考えられていたからに他ならない。『觀心論』には、次のような文章がある。

「又問。菩薩摩訶薩。由持三聚淨戒。行六波羅蜜。方成佛道。今令學者唯只觀心。不脩戒行。云何成佛。答曰。三聚淨戒者。即離三毒心成無量善。聚者。會也。以制三毒。即有三無礙善。普會於心。故名三聚淨戒也。六波羅蜜者。即六根。漢言達彼岸。以六根清淨。則不染世塵。即出煩惱。可至菩提岸也。故名六波羅蜜。

又問。如經所說。三聚淨戒者。誓斷一切惡。誓脩一切善。誓度一切衆生。今者言制三毒心。豈不文義有所乖也。答曰。佛所說經是真實語。應無謬也。菩薩於過去因中。修苦行時。對三毒發三誓願。持三聚淨戒。對於貪毒。誓斷一切惡。故常脩戒。對於瞋毒。誓脩一切善。故常修定。對於癡毒。誓度一切衆生。故常修惠。持如是戒定惠等三種淨法故。能超彼毒惡業報成佛也。以制三毒。則諸惡消滅。故名之爲斷。以能持三戒。則諸善具足。名之爲修。以能修能斷。則萬行成就。自他利已。普濟群生。故名爲度。知所修戒行。不離於心。若自清淨。則一切衆生。皆悉清淨。故經云。心垢則衆生垢。心淨故一切功德悉皆清淨。又云。欲得佛。當淨其心。隨其心淨則佛土淨。若制得三種毒心。三聚淨戒。自然成就。

又問。如經所說。六波羅蜜者。亦名六度。所爲布施。持戒。忍辱。精進。禪定。智惠。今言。六根清淨。名六波羅蜜。若爲通會。又六度者。

其義云何。答曰。欲修六度。當淨六根。欲淨六根。先降六賊。能捨眼賊。離諸色境。心無顧悵。名爲布施。能禁耳賊。於彼聲塵。不令縱逸。名爲持戒。能除鼻賊。等諸香臭。自在調柔。名爲忍辱。能制舌賊。不貪邪味。讚詠講說。無疲厭心。名爲精進。能降身賊。於諸觸欲。心湛然不動。名爲禪定。能攝意賊。不順無明。常修覺惠。樂諸功德。名爲智惠。又度者。運也。六波羅蜜。喻如船筏。能運載衆生。達於彼岸。故名六度。⁽³⁰⁾」

つまり、「觀心」こそが絶対の修行法であると説くに当たって、通常、「悟り」を得るための要件とされる「三聚淨戒」や「六波羅蜜」（その中には、當然、「持戒」も含まれている）を、いわゆる「心觀釋」によって獨自に解釋することで、既に「觀心」の中に含まれているとするのである。これによって、彼らが戒律に副次的な價值しか與えなかったことが知られる。

『觀心論』は神秀に歸せられているが、實際には、その門下が制作し、派祖に假託した北宗禪の綱要書と見做すべきである。⁽³¹⁾しかし、慈愍三藏慧日（680～748、702～719在印）がこれを見て、『淨土慈悲集』において禪宗批判を展開していることからすれば、⁽³²⁾歸國した慧日が玄宗に謁見した開元七年（719）頃には既に中原で流布していたものと見てよく、また、ここに説かれているような思想は、法如派の綱要書である『修心要論』が「守心」という修行を絶対化して、他の全てをこれに包攝しようとするのとも通じるから、その由來は、かなり古く、東山法門にまで遡ると見做すことができる。

「戒律」に對する彼らのこうした姿勢の根本には、「戒律」を大乘の「心戒」として理解しようとする思想があった。北宗禪の綱要書である「大乘五方便」の諸本のなかでも最も古い形態を伝える『大乘無生方便門』

には、次のような一節がある。

「次各稱己名。懺悔罪言。過去未來及現在身口意業。十惡罪。我今至心盡懺悔。願罪除滅。永不起。五逆罪。障重罪^{准前}。譬如明珠没濁水中。以珠力故。水即澄清。佛性威德。亦復如是。煩惱濁水。皆得清淨。汝等懺悔竟。三業清淨。如淨瑠璃。内外明徹。堪受淨戒。菩薩戒是持心戒。以佛性爲戒性。心暫起。即違佛性。是破菩薩戒。護持心不起。即順佛性。是持菩薩戒^{三說}。」

このような思想を説く限り、戒律の細目に囚われない傾向を多分に有していたことは、むしろ當然である。「大乘五方便」の諸本においては、序章が「授菩薩戒儀」の形で書かれているが（上の一節も、この部分からの引用である）、これによって、北宗では、こうした思想に基づいて菩薩戒傳授の儀式を布教に用いていたことを知ることができる。布教における菩薩戒の利用は、慧能の『六祖壇經』や荷澤神會（684～758）の『壇語』にも見られ、また、淨衆宗などでも行われていたことであるから、その起源も東山法門にまで遡るであろうし、戒律を「心戒」と見る思想も東山法門に既にあったであろう。道信の著作に「菩薩戒法一本」があったとする『楞伽師資記』の記載は、俄かには信じがたいが、少なくともこうした傳統を前提として唱え出された説であることは間違いない。

東山法門の人々が、度牒や戒牒の有無や在家・出家の別にほとんど意味を見出さなかったのは、その基礎に、こうした思想が存したからであろうし、また、一方で、菩薩戒の傳授を積極的に行ったのは、「戒律」は菩薩戒で十分だったからであろう。

以上、論じてきたことによって、東山法門の修行形態について、およそ、以下のようなことが知られた。

1. 東山法門においては、「悟り」の獲得を絶対とする價值觀に基

づいて教團が営まれており、僧侶の社会的地位に関わる、得度や受戒の有無といったことはほとんど問題にされず、悟境によってのみ付法や印可が行われた。そのため、私度僧や「行者」が印可される場合も珍しくなかった。

2. この教團では、得度や受戒の有無が重視されなかったため、出家・在家の別が意味を持たず、出家のみを対象とする「戒律」よりも、両者に通用する「菩薩戒」が重んじられた。そして、「菩薩戒」は「心戒」であるとして、「悟り」との關聯が強調された。
3. 教團運営には種々の労働が必要であったが、この教團では出家・在家が明確には區別されなかったために、それを忌避するという發想そのものが存在せず、それどころか、他者への奉仕として積極的に評價されていた。

彼らが、一般の僧侶とは全く異なる修行生活を送っていたことが窺われるが、この起源は、いったいどこにあったのであろうか。思うに、それは、山林佛教の傳統に由來するのである。「悟り」のみを求めて頭陀行を行う山林修行者たちは、「俗」は勿論、「僧」からも疎外された存在であった。出家・在家の別に拘らない、あるいは、仲間同士助け合うという東山法門の思想は、得度や受戒によって衣食住が保障されている「僧」からは生まれ難いものである。

東山法門が先達とした慧可が山林佛教の價值觀を持つ人物であったことは既に論じた通りである。³⁶⁾ 東山法門は、慧可が行っていた「遊行」を棄てたが、山林に居を定めたのは、その價值觀を承け繼いだからである。それゆえ、初期の禪宗文獻では、山林修行者によって創られた『心王經』や『法句經』といった偽經が尊重されたのであるし、そこに集まった人々の³⁷⁾

多くが頭陀行を實踐したのである。³⁸⁾

以上によって、東山法門が「戒律」にほとんど重きをおいていなかったことが確認されたので、次に、神秀が弟子に「戒律」の嚴持を求めなかったがゆえに誹謗されたとされる點について検討しておこう。この事實に言及する他の資料は、いまだ見出しえていないが、こうしたことがありえたであろうことは容易に想像される。というのは、上記のごとく、慈愍三藏慧日は、禪宗批判を展開したが、その論點の一つが、禪宗の人々が「戒律」に嚴格でないということに向けられているからである。³⁹⁾時代的に見て、慧日の直接の批判對象は、普寂や義福、ならびにその門下と見做すべきであり、それ故、普寂らによって戒律重視が打ち出された後のことであつたはずであるが、それでも、こうした批判を招くほどであつたとすれば、それ以前、更に戒律にルーズであつた神秀の時代に、そうした批判を行うものがあつたとしても、驚くには當たらないであろう。彼らが進出した中原には、慈愍以前にも、そうした批判を行いうる學識ある僧侶は多かつたであろうし、「戒律」をろくろく守りもしない俗人が、「悟り」を開いたと輕々しく公言するのを忌々しく思う眞摯な僧侶も多かつたはずである。

しかし、この問題の根本は、「持戒」に對する認識の程度にあるのではない。そうではなくて、根本的な價值觀の相違、もっと具體的に言えば、修行方法や生活規範そのものの相違にあつたのである。批判する側からすれば、「戒律」はブツダの定めたものだから、有無もなく従うべきものであつた。しかし、東山法門の人々は、「戒律」とは別に、「悟り」を得るための独自の修行法と生活規範を既に生み出しており、それを中原に持ち込んだのである。従つて、慈愍は禪宗の人々を怠慢と批判するが、決してそれは正しいものではなかつたであろう。恐らく、禪僧たちは、慈愍たちとは違つた形で修行に全身全靈を傾けていたのである。しかし、それには

「戒律」の規定と合しない部分があり、それが他者の目には怠慢と映ったのであろう。

3. 普寂・義福における戒律重視への方針轉換

次に、第二の點、即ち、普寂や義福が弟子に對して戒律の嚴持を求めていたかどうかについて検証しよう。具體的には、彼らの直弟子の碑銘や塔銘を収集し、それらに見られる戒律に関する記述を検討することで、門下の戒律觀を明らかにし、そこから普寂や義福の影響を探るという方法を採用することとしたい（なお、碑銘と塔銘は、本來、性格を異にするが、以下においては、便宜的に「塔銘」と總稱することとする）。

先ず、普寂と義福の直弟子の「塔銘」を一覽に示せば、次頁のようになる（後に掲げる未曾有のように、例外的に、在家でありながら「塔銘」を残している者もあるが、ここではあくまで出家に限った⁽⁴⁰⁾）。

見出された「塔銘」は15點に及ぶが、このうち、戒律を學んだ、あるいは重視したとする記述のあるものは甚だ多く、塔銘5、塔銘13、塔銘15を除く12點に及んでいる（ただし、塔銘7の常超は、『梵網經』を重んじたことが知られるのみであるから、ここでの考察からは除かれるべきである）。特に注目されるのは、禪と律の雙修を窺わせるような記述がしばしば見られることであって、代表的な例を掲げれば、次のごとくになる。⁽⁴¹⁾

塔銘1：「依嵩嶽僧寂。深究禪門。就當陽僧眞。纂成律藏。」

塔銘6：「十八受半戒。二十受具戒。纔三日。於東都大安國寺通誦聲聞戒經。聖言無遺。清音如貫。釋門稱以敏識。啓心要於大照禪師。依教任於悟空比丘。尼堅持禁律。深證圓境。法流宗以精進。及空禪師亡。正名隸於西京法雲寺。宿德尼無上律儀之首。由是

No.	成立時期	撰者 (生歿年)	名稱	人名 (生歿年)	師承	建立地	所蔵
1	開元16年(728)	玄宗皇帝 (685-762)	大慧禪師一行碑銘	一行 (683-727)	普寂	陝西省西安市？	空海『真言付法傳』(『日佛全』106) 『集古録目』6 『補編』2102
2	開元26年(738) 9月	楊休烈 (未詳)	大唐濟度寺故大德比邱尼 惠源和上神空誌銘并序	惠源 (662-737)	義福	陝西省西安市？	氣賀澤3285 『金石萃編』82 『全唐文』396
3	開元26年(738) 10月	闕名	大唐都景福寺威儀和上龕 塔銘	靈覺 (687-738)	普寂	河南省洛陽市 (碑帖菁華)	氣賀澤3308 『金石補正』22
4	天寶7年(748) 11月	闕名	大慈禪師墓誌銘并序	浮覺 (688-746)	義福 普寂	陝西省咸寧市出土 (碑帖菁華)	氣賀澤3633
5	天寶13年(754) 6月	復珪 (未詳)	大唐栖巖故大禪師塔銘	智通 (683-751)	義福	山西省永濟縣 (碑帖菁華)	氣賀澤3814 『金石補正』58
6	天寶14年(755) 2月	闕名	大唐法雲寺尼辯惠禪師神 道誌銘并序	辯惠 (702-754)	普寂	陝西省西安市？	氣賀澤3848
7	廣德2年(764) 1月	李華 (715-766)	故中岳越禪師塔記	常超 (705-763)	普寂 宏正	河南省登封市？	『全唐文』316 『文苑英華』820

8	永泰 2 年(766)	闕名	潤州天鄉寺故大德雲禪師碑	法雲 (?-766)	普寂	江蘇省鎮江市？	『全唐文』 320
9	大曆 4 年(769) 3 月	王縉 (?-781)	大唐東京大敬愛寺故大德 大證禪師碑銘并序	曇眞 (704-763)	普寂 廣德	河南省登封市 (碑帖菁華)	『全唐文』 370 『文苑英華』 862
10	大曆 5 年(770) 3 月卒	清晝 (未詳)	唐杭州靈隱山天竺寺故大 和尚塔銘并序	守眞 (700-770)	普寂	浙江省錢塘縣？	氣賀澤4044 『全唐文』 918 『文苑英華』 786
11	大曆 6 年(771) 6 月	郭晁 (未詳)	唐少林寺同光禪師塔銘并 序	同光 (700-770)	普寂	河南省登封市 (碑帖菁華)	氣賀澤4054 『全唐文』 441 『金石補正』 63
12	大曆12年(777) 8 月	闕名	唐故安國寺主大德禪師比 丘尼隱超墓誌	隱超 (708-777)	普寂	河南省洛陽市？	『補遺』 新藏專輯 259
13	貞元元年(785) 10 月	于兆 (未詳)	唐絳州聞喜縣大興國寺故 智旻禪宗塔銘并序	智旻 (710-785)	普寂	山西省聞喜縣？	『補編』 640 『聞喜縣志』 21
14	貞元 7 年(791) 10 月	李充 (未詳)	大唐東都敬愛寺故開法臨 壇大德法禪師塔銘并序	法玩 (715-790)	普寂	河南省登封市 (碑帖菁華)	氣賀澤4328 『金石補正』 66
15	元和 2 年(807) 4 月	銳璨 (未詳)	大唐荷恩寺大德法律禪師 塔銘并序	常一 (699-770)	普寂	陝西省西安市 (「考古與文物」 3)	氣賀澤4639

依止焉。常以禪師總持內密。毘尼外現。每見稱歎。得未曾有。」

塔銘11：「修行之本。莫大于律儀。究竟之心。須終于禪寂。禪律之道。其在斯乎。」

塔銘12：「禪師童子出家。沙弥學道。其初也。總持律藏。其末也。深入禪門。故受業縉徒。寔繁有衆。」

塔銘14：「自像教東流。法門弘闢。以戒律攝妄行。以禪寂滅諸相。以辯惠通無礙。禪師總斯三學。濟彼羣生。」

これらは、先に見た「大照禪師塔銘」の記述と正しく符合するものといえる。この他にも、塔銘8の「潤州天郷寺故大德雲禪師碑」によると、法雲とともに普寂に参じた人に⁽⁴²⁾ 絢律師（生歿年未詳）があり、後に法雲とともに天郷寺に住したというし、『宋高僧傳』巻24の「太原府崇福寺思睿傳」によると、思睿（生歿年未詳）は、早くから禪理と律宗に通じていたが、開元中に嵩山に義福を尋ね、甘露を味わって五年にして還り、その後、坐禪に明け暮れたという⁽⁴²⁾。また、同じく巻9の「京師大安國寺楞伽院靈著傳」によると、靈著（691～746）は、十五歳で出家し、受戒の後、各地で學び、四十歳以降は律と『涅槃經』の流布に努めた人であるが、晩年になって普寂に師事し、長安で禪を大いに擴めたという⁽⁴³⁾。更に、普寂の弟子、道璿（702～760）は、東山法門の傳統に従って菩薩戒を重んじ、日本に來た後にも『註菩薩戒經』三卷を著すなどしているが、そもそも彼の渡來は、鑒眞（688～763）と同様、授戒の師として招かれたためであった⁽⁴⁴⁾。これらの点から見て、彼においても戒律が極めて重要な位置を占めていたことを窺うことができる。

これらによれば、普寂が、神秀までの傳統に反して、弟子に對して戒律の嚴持を求めたとする「大照禪師塔銘」の記述は、ほぼ事實と認めてよいように思われる。ただ、ここで一つ問題となるのは、こうした指導は、在

家の人々にも及んでいたかという点である。というのは、既に觸れたように、北宗では盛んに在家の人々への布教を行い、場合によっては、印可をすら與えていたからである。これを確認するには、俗人の墓誌銘等を調べるにしくはない。

先ず、普寂や義福に教えを受けた俗人の墓誌銘を一覧に示せば、次頁のごとくである（一部、「碑銘」や「塔銘」を含むが、ここでは便宜的に「墓誌銘」と總稱⁽⁴⁵⁾している）。

これら在家の墓誌銘が、出家の塔銘ほど「戒律」に言及しないのは當然であるが、それでも、次のような例を見ることができる。

墓誌銘 1：「逮乎晚年。歸心聖域。六齋蔬食。二時靜念。」

墓誌銘 2：「夫其守道純深。奉戒精一。居常而靜慮不亂。臨困而景行彌高。」

墓誌銘 7：「志求無上道。外榮華去滋味。厭服錦繡。不茹薰辛。雖處居家。常脩梵行。」

墓誌銘 8：「開元十七年。詣天竺寺崇昭法師受菩薩戒。持金剛經。轉涅槃經。於大昭和上通戒。得禪定旨。又於壽覺寺主惠猷禪師受具足戒。於弘正惠幹禪師皆通經焉。」

墓誌銘14：「惠用圓滿。誠力堅嚴。藥藉茹葷。雖愈疾而不受。」

このうち、墓誌銘8の元婉については、先ず「菩薩戒」を受けた後、大昭和上（恐らく、大照普寂を指す）のもとで「戒」と「禪定」を學び、惠猷禪師のもとで「具足戒」を受け、更に弘正禪師らのもとで「經」に通じたというのであるから、ほぼ完全に出家と同様の生活を送っていたことが窺えるが、その他については必ずしも明確ではない。「奉戒」「梵行」といっても、恐らくは、菩薩戒を受け、それを實踐する段階であったのではないだろうか。そうあってこそ、「大乘五方便」序章の「授菩薩戒儀」の有
— 72 — 「戒律」から「清規」へ（伊吹 敦）

No.	成立時期	撰者 (生歿年)	名稱	人名 (生歿年)	師承	建立地	所蔵
1	開元22年(734) 12月	鄭萬鈞 (未詳)	大唐代國長公主碑 (碑帖菁華)	李華 (李花婉) (687-734)	義福	陝西省蒲城縣 (碑帖菁華)	『全唐文』 279
2	開元26年(738) 5月	杜昱 (未詳)	有唐薛氏故夫人實信優婆 夷未曾有功德塔銘并序	未曾有 (717-738)	義福	陝西省西安市 (碑帖菁華) ? 河南省洛陽市 ?	氣賀澤3300 『唐文拾遺』 19
3	開元29年(741) 7月	馬異 (未詳)	大唐故李府君夫人嚴氏墓 誌銘并序	眞如海 (677-741)	普寂	河南省洛陽市出土 (碑帖菁華)	氣賀澤3409 『芒洛遺文』 3
4	天寶元年(742) 1月	闕名	大唐故慶州華池縣令杜陵 龍府君墓誌銘并序	龍庭璋 (684-742)	普寂	河南省洛陽市 ?	『補遺』 8-386
5	天寶元年(752) 10月	陳齊卿 (未詳)	大唐故朝散大夫上柱國行 河內郡武德縣令慕容府君 兼夫人晉昌縣君唐氏誌文 并序	慕容相 (677-731) 唐休珪女 (687-741)	普寂	河南省洛陽市 ?	氣賀澤3415
6	天寶元年(742) 10月	嚴挺之 (673-742)	自撰墓誌	嚴挺之 (673-742)	普寂	河南省登封市 ?	氣賀澤3457 『全唐文』 280
7	天寶四載(745) 10月	王渙 (未詳)	大唐故泗州刺史瑯琊王妻 河東裴郡君夫民墓誌銘并 序	王同人夫人 裴媛二女 (685-741)	普寂 義福	陝西省西安縣出土 (碑帖菁華)	氣賀澤3540

8	天寶五(746) 2月	果宏 (未詳)	大唐故通議大夫上柱國劍 州刺史晉陽縣開國男郭府 君夫人新鄭郡君河南元氏 權殯墓誌	元婉 (680-746)	普寂 宏正	河南省孟縣出土 (碑帖菁華)	氣賀澤3560
9	天寶七載(748) 11月	薛鏐 (?-758)	唐故太原府交城縣令盧府 君墓誌銘并序	盧棟 (693-748)	普寂	河南省洛陽市?	『補遺』 8-54
10	天寶九載(750) 11月	高蓋 (未詳)	大唐故汝州刺史李府君夫 人鄧國夫人韋氏墓誌銘并 序	韋小孩 (?-750)	普寂	河南省洛陽市出土 (碑帖菁華)	氣賀澤3691
11	天寶十載(751) 1月	鄭域 (未詳)	唐故尚書右丞盧府夫人榮 陽鄭氏墓誌銘并序	鄭冲 (686-750)	普寂	河南省洛陽市?	『補遺』 千唐219
12	天寶十載(751) 11月	徐浩 (703-782)	唐故朝議大夫行尚書膳部 員外郎上柱國崔府君墓誌 銘并序	崔藏之 (694-750)	普寂	河南省洛陽市?	『補遺』 千唐224
13	天寶十四載 (755) 3月	王端 (未詳)	大唐故尚書勳員外郎河南 陸府君墓誌銘并序	陸拐 (?-754)	普寂	河南省洛陽市?	『補遺』 千唐235
14	未詳 (天寶年間?)	王維(701? -761)	工部楊尚書夫人贈太原郡 夫人京兆王氏墓誌銘	王潛女 (未詳)	普寂	未詳	氣賀澤6379 『全唐文』 327
15	大曆甲辰の 翌年(777?)	梁肅 (753-793)	鄭州原武縣丞崔君夫人源 氏墓誌銘	源光時女 (?-777?)	普寂 宏正	河南省?	氣賀澤6391 『全唐文』 521

効性も維持されたはずだからである。⁽⁴⁶⁾

普寂や義福は、出家だけでなく、在家にも戒律を尊重するよう勧めたであろうが、その内容には自づと相違があったのである。そして、在家に求めたものが、主として「菩薩戒」に留まったとすれば、それは、むしろ、東山法門以来の傳統を保持するものであったといえよう。

以上の検討によって、「大照禪師塔銘」の記述は、ほぼそのまま事実と認めてよいということが明らかになった。しかし、だとすると、ここに一つの問題が生起する。即ち、それは、『觀心論』が普寂や義福の時代に流布しており、彼らの主張を代辯するものであったとすると、そこに見られる「觀心」第一主義は、これとどう關わるのかという点である。

しかし、『觀心論』をよく読んで見ると、その主張は、決して「戒律」を否定し去ろうというのではないことが知られる。例えば、『觀心論』には、次のような一節が見られる。

「又問。如經所說。至心念佛。必得解脫。此一門。即應成佛。何假觀心求於解脫。答曰。夫念佛者。當須正念。了義爲正。若不了義。即爲邪念。正念佛必得往生淨國。邪念云何達彼岸。佛者覺也。所爲覺察身心。勿令起惡。念者憶也。所謂堅持戒行。不忘精勤。了如來義。名爲正念。故知。念在於心。不在於言。因筌求魚。得魚妄筌。因言求意。得意忘言。既稱念佛之名。須行念佛之體。若心無實體。口誦空名。徒念虛功。有何成益。且如誦之與念。名義懸殊。在口曰誦。在心曰念。故知。念從心起。名爲覺行之門。誦在口中。即是音聲之相。執相求福。終無是處乎。故經曰。凡所有相。皆是虛妄。又云。若以色見我。以音聲求我。是人行邪道。不能見如來。以此觀之。乃知事相非眞正也。」⁽⁴⁷⁾

ここでは、「念佛」の「念」を「憶」と言い換え、更に、「堅持戒行。不忘精勤。了如來義」こそが「正念」であるとする独自の解釋を提起して、

單に口で佛の名を稱えさえすれば往生できるとする説を却け、「正念」＝「觀心」によって悟ることこそが大事だと説いている。

ここの主題である淨土教批判はさておいて、これに據れば、『觀心論』においても「戒律を守ること」（「堅持戒行。不妄精勤」）は、「悟り」（「了如來義」）の前提なのであり、その所論は、戒律の重要性を重々知った上での立論であることが窺われるのである。従って、『觀心論』の立場は、普寂や義福の軌道修正と決して矛盾するものではないであろう。つまり、彼らは、「悟り」の獲得を第一の目標とする東山法門以來の傳統はそのまま大原則として維持した上で、それに加える形で、新たに「戒律」の重視⁽⁴⁸⁾を打ち出したのである。

しかし、普寂や義福がこのように東山法門以來の傳統を轉換したのは、他者からの批判という外的な要因だけに基づくものであったのであろうか。また、方針轉換の結果、禪思想にいかなる變化が生じたのであろうか。次は、こうした問題について論じなくてはならないのであるが、これらについては、残念ながら、紙幅の関係で割愛せざるを得ない。ただ、ここでは、敘述の必要上、次の事柄を確認するに止め、詳細は別の機會に譲ることとしたい。⁽⁴⁹⁾

1. 普寂や義福の方針轉換は、單に他派の批判をかわすためだけでなく、兩京の大寺院で他派の僧侶と生活を共にする便宜や、自身の素養との調整といった内發的な原因も関わっていた。
2. 普寂や義福による方針轉換の結果、彼らの門下（北宗）では、時とともに「戒律」の重みが増し、遂には「臨壇大德」として小乗戒の授戒に従持する僧が輩出するようになった。ここにおいて、東山法門以來の修行法と生活規範は完全に打ち捨てられた。
3. 北宗がこうした變化を蒙ったことにより、その後には中原に進出し

た荷澤神會を初めとする人々も、東山法門以來の修行法や生活規範を前面に出すことを憚り、「戒律」を尊重する姿勢を取るようになった。

4. 百丈清規制定説成立の意味

東山法門は中國各地に伝えられ、それぞれに一派を成したが、そのうち、中原に勢力を築いたのが北宗であった。これによって北宗は、東山法門を代表する存在となったが、普寂・義福の方針轉換によって戒律重視に向かい、東山法門で生み出された修行法・生活規範は、次第に顧みられなくなっていった。中原に集まる各派の僧の批判をかわす必要もあったし、彼らが住む兩京の大寺は、基本的には「戒律」に従う人々のためのものであったから、東山法門以來の独自の修行法を行うには、種々の制約があったのである。

では、地方に展開した人々はどうであったか。地方においても、傳統ある名刹に住した場合には、同様の問題が生じたであろうが、神秀が荊州玉泉寺に名を隸しつつ、別に度門蘭若を建てて住んだように、本寺とは別に小院を構えるなどして、独自の修行を行うことは不可能ではなかったと思われる。しかし、そうした場合、寺全體として僧侶の統率を行うことは、決して容易ではなかったであろう。それをよく示すのが、百丈懷海と同時代の眞性（752～835）の碑文、何籀（生歿年未詳）撰「唐雲居寺故寺主律大德神道碑銘并序」である。これは咸通八年（867）に房山（北京市房山區）の雲居寺に建てられたものだが、そこには次のような一節がある。

「頃者合寺者年至於初學。同誠壹志。請^{（闕字）}寺綱。大德固執撝謙。抑而不許。乃曰。雲山異境。禪律雜居。若非通明。何以悅衆。大德曰。顧

無捷連統衆之術。且乏末田乞地之功。凡練紀綱。必資德業。非安於己。不利于人。寺衆愈堅其辭。志不可奪。乃唱言曰。佛刹戒嚴。固難條貫。考詳視履。非上德而誰。師之不從。吾將安附。三請而後許之。四衆欣然。合寺相賀。大德至性平等。慧用圓明。規繩既陳。高卑自序。奉精勤以敬。策墮慢以嚴。共樂推誠。咸稱悅服。遂使施財者松門繼踵。齎供者溪路相望。佛宇益崇。常住滋瞻。是知。道行高而歸依雲赴。福德具而感應響從。」

この意味は、おおよそ次のごとくに理解できる。

ある時（文脈から元和年間〈806～820〉以前と見るべきである）、雲居寺の寺衆が一致して寺主になるよう依頼したが、眞性はそれを拒んだ。そこで、寺衆は、「雲居山は聖地で禪僧と律僧が雑居する場所だから、あなたのように見識のあるものでなくては務まらない」として、再び要請したが、眞性は、自分にはそんな能力はないとして固辞した。しかし、寺衆は納得せず、結局、三度目に折れて、寺主になることを承認した。眞性は至って公平であり、規律もよく行われたので皆なが喜んだ。檀越も増え、寺は榮えた。

戒律に従う一般の僧と獨自の生活規範に従う禪僧とが同じ寺に住んだ場合、相互に不便を感じたであろうし、利害関係もあり、なかなか意見の一致を見ることはなかったであろう。寺主や三綱が寺の運営に苦慮したことは十分に想像できる。ここに述べられているのは、正しく、「禪門規式」にいう「多居律寺。雖別院。然於說法住持。未合規度。故常爾介懷」という事態であると言えよう。

このように八世紀の末には、北宗禪の「禪律一致」を目指そうとする運動が行き詰まり、また一方で、各地の名利で見られた「禪律雑居」も、その問題点が明らかになろうとしていた。こうした状況の中で、東山法門以

來の禪の傳統を守ろうとする人々の採るべき道は、一つしかなかったであろう。それは、傳統佛教の影響力や中央の政治權力が及びにくい地方において、全く新たに寺院を創建し、そこに東山法門以來の傳統に基づく「規制」や「禪規」を布くことであった。そして、それを實行に移しえたのは、この時代に地方を地盤に勢力を伸ばしつつあった、馬祖道一(709~788)・石頭希遷(700~790)系の人々だけであった。⁶¹⁾ こうして百丈の時代に「規制」や「禪規」が制定されるに至ったのである。

彼らは、東山法門の精神と基本的立場をそのまま受け継ごうとしたのであって、その意味からすれば、時間を隔ててはいるが、東山法門の眞の後継者であった。従って、百丈懷海の「規制」には、彼が普段から強調していた「普請作務」の精神が生かされていたと考えられるが、それも、他者への奉仕として種々の雑務が積極的に評価されていた東山法門のあり方をそのまま繼承するものであったと言えるのである。

しかし、そうはいても、全ての點で東山法門のあり方がそのまま再現されたわけではなかったであろう。假にそれを目指したとしても、歴史的展開の中で、もはや不可能であったに違いない。例えば、山林佛教として成立した東山法門では、得度や受戒の有無や出家・在家の別がさほど重視されず、むしろ「菩薩戒」が強調されていた。北宗は、これを改めて自らのアイデンティティーを見失ったが、かといって、この時代に東山法門のような状況に立ち返ることは絶対に許されなかったであろう。禪宗は広く知られるようになり、既に社會性を獲得していたからである。この時代に定められた「規制」や「禪規」では、僧俗の別をわきまえたうえで、「出家」を中心とする寺院運営が目指されたはずである。

冒頭で引いたように、「禪門規式」に據ると、百丈懷海は、

「吾所宗非局大小乘。非異大小乘。當博約折中。設於制範。務其宜

也。」

と語って「清規」を定めたという。これがどの程度史實を承けるものか甚だ疑わしいが、歴史的に見た場合、東山法門の「菩薩戒」と、それを改めた北宗の「小乗戒」との綜合という形で成立した「規制」「禪規」が、正しく「大小乗の博約折中」と呼ぶべきものであることは間違いない（この點で、「東山法門」「北宗」「清規」の三者は、「正」「反」「合」の辯證法的關係にあるといつてよいかも知れない）。

つまり、この時代の禪宗の人々は、北宗禪の失敗を顧みて、東山法門の精神を再確認するとともに、一方では、北宗からも多くのものを學び、禪本來の立場と社會との間でうまく折り合いを付けられる地點を見出すことに初めて成功したのである。そこに、この時期に「規制」「禪規」が生み出されなくてはならなかった理由と、その劃期的な意義を認めることができるであろう。

む す び

以上、普寂の塔銘、「大照禪師塔銘」を手がかりに、東山法門の修行法と生活規範、北宗においてそれが蒙った變化について論じるとともに、百丈の時代に「清規」の原型が定められるに至った経緯について考えてきた。その結果、おおよそ以下のような諸點を明らかにすることができた。

1. 山林佛教として成立した東山法門には、頭陀行者の價值觀と傳統を承け繼ぎ、「悟り」の獲得を目指す獨自の修行法と生活規範が存在した。そのため、得度や受戒の有無はほとんど問題にされず、悟境によってのみ付法や印可が行われた。

2. 東山法門では、得度や受戒の有無が重視されなかったため、出家

のみを対象とする「戒律」よりも、出家・在家の雙方に通用する「菩薩戒」が重んじられ、「菩薩戒」は「心戒」であるとして、「悟り」との關聯が強調された。

3. 教團運営には種々の労働が必要であったが、東山法門では出家・在家が明確には區別されなかったために、それを忌避するという發想そのものが存在せず、それどころか、他者への奉仕として積極的に評價されていた。
4. 東山法門が注目され、神秀や慧安が中原で活躍するようになると、「戒律」を問題にしない點が批判の対象となった。そのため、普寂や義福は、他派との軋轢を避け、また、自身の素養との調整の必要もあって、従來の方針を轉換し、「戒律」の重要性を強調し、弟子にも遵守を求めるようになった。
5. 普寂や義福による方針轉換の結果、彼らの門下（北宗）では、時とともに「戒律」の重みが増し、遂には「臨壇大德」として小乗戒の授戒に従持するようになって、東山法門以來の修行法と生活規範は完全に打ち捨てられた。
6. 北宗がこうした變化を蒙ったことにより、その後には中原に進出した荷澤神會を初めとする人々も、東山法門以來の修行法や生活規範を前面に出すことを憚り、「戒律」を尊重する姿勢を取るようになった。
7. 東山法門には、このように中原に進出しようとした人々とは別に地方に展開した人々が存在したが、彼らが従來からの名利に住した場合には、一つの寺に「戒律」に従って生活する僧侶と、東山法門以來の獨自の修行法と生活規範に従う僧侶との二種が雜居する「禪律同居」の状況となり、寺院運営などの點で種々の問題が

生じた。

8. 北宗におけるアイデンティティーの喪失や「禪律同居」の困難さを経験した結果、八世紀の末には、百丈懷海に見るように、傳統佛教の影響や中央の統制の及びにくい地方に新たに寺院を造り、東山法門以來の價值觀に基づく「規制」「禪規」を制定して、禪宗特有の修行生活を維持するようになった。
9. これらの「規制」「禪規」は、東山法門の價值觀を繼承してはいたが、完全にそれに復そうとするものではなく、東山法門が各地に擴がるに際して経験した社會との軋轢にも鑑み、禪本來の立場と社會との調停を目指そうとするものであって、その意味では、北宗禪の失敗も無駄ではなかった。

東山法門の時代に、既に後世の「清規」の原型ともいふべきものが存在していたにもかかわらず、それが社會に認められ、確立を見るためには、遙か後代の百丈懷海の時代を待たねばならなかったのである。勿論、これには安史の亂後の唐王朝の弱体化と中央集權の緩みも關係していたであろうが、この事實は、なによりも、一般の僧俗のインド以來の「戒律」に對する信賴がいかに鞏固なものであったか、そして、それを意に介さなかった東山法門の思想と實踐がいかに革新的なものであったかを示すものと言えよう。

佛教は、その思想の普遍性のゆえに、インド以外の世界へも擴大を續けた。しかし、戒律の規定には、インドの風土と社會が背景になっている場合も多く、そのままでは他の國では實行しかねる點が多かった。それにも拘わらず、中華思想の強い中國においても、佛制であるということで、「戒律」はそのまま用いられてきた。ところが、「悟り」の獲得のみに價值を見出し、佛教をゼロから考え直そうとした東山法門は、それを易々と超

— 82 — 「戒律」から「清規」へ（伊吹 敦）

えてしまったのである。

しかし、それを他宗の人々に認めさせることは決して容易ではなかった。長い年月をかけ、多くの試行錯誤を歴ることで、ようやく百丈の時代になって、禪宗の人々は禪寺の獨立と「清規」の制定という形で、自らの居所を確保したのであるが、これは極めて重要な一步であった。なぜなら、この後、禪宗は、「禪問答」を驅使する極めてユニークな佛教へと展開するが、それが可能となった理由は、ひとえにここに存するからである。

この事例は、「戒律」は單に墨守しさえすればよいわけではなく、その精神を生かすことこそが大切であること、そして、社會に合致した眞の佛教を創るためには、修行法や生活規範を絶えず見直し、必要に應じて改めてゆくことが重要であることを示すものである。これは、未曾有の變化を遂げつつある現代社會においても、佛教の將來に大きな示唆を與えるものと言えるのではあるまいか。

註

- (1) 大正藏51, 250下～251中。
- (2) 宇井伯壽『第二禪宗史研究』(岩波書店, 1935年) 379～380頁。
- (3) 近藤良一「百丈清規の成立とその原型」(『北海道駒澤大學研究紀要』3, 1987年) 21～30頁参照。
- (4) 石井修道「百丈清規の研究—「禪門規式」と『百丈古清規』」(『駒澤大學禪研究所年報』6, 1995年)。
- (5) 宇井伯壽『佛教思想研究』(岩波書店, 1943年) 641～642頁。
- (6) 柳田聖山『初期の禪史 I』(筑摩書房, 1971年) 386頁。
- (7) 同上, 273頁。なお、これは玄曠の『楞伽人法志』からの引用部分である。
- (8) 同上。
- (9) 近藤良一「『百丈清規』成立の要因」(『印度哲學佛教學』2, 北海道印度哲學佛教學會, 1987年) 233頁。
- (10) 椎名宏雄「東山法門形成の背景」(『宗學研究』12, 1970年) 184～185頁。
- (11) John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early*

Ch'an Buddhism, Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism
3 (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp41-43.

(12) こうした問題意識の窺われる先行研究としては、次のものを挙げるができる。

1. 椎名宏雄「嵩山における北宗禪の展開」(「宗學研究」10, 1968年)
2. 同「北宗禪における戒律の問題」(「宗學研究」11, 1969年)
3. 同「初唐禪者の律院居住について」(「印度學佛教學研究」17
~2, 1969年)
4. Bernard Faure: *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy
of Northern Chan Buddhism*, trans. by Phyllis Brooks (Stanford:
Stanford University Press, 1997), pp83-84.

特に、ベルナル・フォール (Bernard Faure) 氏が、次のように論じて
いるのは、本拙稿の内容とも重なり、非常な卓見であると思う。

1. 東山法門が中原に進出すると、他宗の人々と交流を持たざるをえな
かった。彼らは嵩山や兩京の大寺に住したが、これらの寺は律宗と関係
が深く、普寂や弟子たちは、律僧に近づき、戒律を重んずるにな
った。
2. これが北宗の發展に大いに役だったが、それと同時に經濟や教團運営
の點で主體性を失うことになった。彼らが「清規」のようなものを創
る必要が無く、また、それが不可能であったのは、ここに起因する。
3. この面での發展は、後に(中央ではなく)地方において南宗系の人々
によって成し遂げられ、宋代に「清規」の成文化と禪寺の獨立という
形で結實した。

ただし、氏は、ほとんど具體的な根據を示しておらず、單なる推測に止ま
ったようである。

(13) 『全唐文』262。

(14) 杜繼文・魏道儒『新版・中國禪宗通史』(江蘇人民出版社, 2007年) 137頁。
初版は, 1993年, 江蘇古籍出版社刊。以下, 引用は新版による。

(15) この碑銘は, 滋賀高義編『唐代釋教文選譯注』(同朋舎, 1998年) にも採
り上げられており, 今場正美氏が譯注を擔當されている。そこでも, 杜繼
文・魏道儒両氏と同様の句讀が施され,

「且つ爰に六葉自り, 式て一門を崇び, 未だ戒經を誦さず, 或は法要を
傳う。大通凡例を以て謗を起し, 將に我聞を棄てて, 深く依宗を解せん
とし, 遽に聖道を求む。」(66頁)

と訓讀されている。しかし, この訓讀は甚だ理解しがたいものであるうえに,

その意味について何らの説明もされていないので、このように讀んだ根據は明らかでない。

- (16) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法藏館，1967年）498頁。なお、この碑銘は『全唐文』262にも収められているが、以下の引用は、すべて、諸本を對校している柳田氏の校訂本に據ることとする。
- (17) 同上，499～500頁。
- (18) 同上，498頁。
- (19) 前掲『初期の禪史Ⅰ』396頁。
- (20) ベルナル・フォール氏は、神秀が初めに隸した寺院の名が、「大通禪師碑銘」『傳法寶紀』と、『宋高僧傳』とで食い違っているのは、得度が二度行われた、つまり、還俗したために再び得度したことによるのであろうとする（前掲書，20頁）。しかし、私見に據れば、ここで、儀鳳年間に世に出たとして、こと自體、宗教上の要請によるもので事實ではない。ただ、これについては、下の註(26)に掲げる拙稿において論ずる豫定であるから、ここでは割愛する。
- (21) 『全唐文』280。
- (22) 周紹良主編『唐代墓誌彙編』（上海古籍出版社，1992年），開元433。この塔銘の他の所在については、氣賀澤保規編『新版 唐代墓誌所在總目録』（明治大學東洋史資料叢刊3，汲古書院，2004年，以下、「氣賀澤」と略稱）の3244番を参照。
- (23) 「大照禪師塔銘」に、
「開元十三年。恩詔屈於敬愛寺宴坐。逮十五年。皇上將幸於京師也。優詔曰。慎言義福宜從駕。和上留都興唐寺安置。由是法雲遍雨。在其根莖。妙音盡聞。惟所圍繞。」
とあり、また、「大智禪師碑銘并序」にも、次のような記述がある。
「大通之傳付者。河東普寂與禪師二人。即東山繼德。七代於茲矣。」
これによって、二人がお互いを認め合う仲であったことが知られる。また、二人とも嵩山の嵩岳寺と密接な關係を持っており、その嵩岳寺には二人の師である神秀の塔が設けられていたことも注意すべきである。
- (24) 拙稿「『曹溪大師傳』の成立をめぐる」（『東洋の思想と宗教』15，1998年）102～105頁を参照。
- (25) 續藏1-14-3，277張表下。
- (26) これについては、本年度から三回に分けて、「東山法門」の人々の傳記について」と題して『東洋學論叢』（東洋大學文學部紀要インド哲学科編）誌上に私見を發表する豫定であるから、そちらを参照して頂きたい。

(27) 拙稿「墓誌銘に見る初期の禪宗」(「東洋學研究」45～46, 2008～2009年)を参照。下に掲げる普寂・義福門下の俗人の墓誌銘一覽でいえば、墓誌銘7の王同人の夫人、墓誌銘11の鄭冲などは「悟り」の自覺に至っていたし、墓誌銘2の未曾有や墓誌銘3の眞如海は、師の「印可」を得ていた。また、これとは別に、『宋高僧傳』卷19の「西域安靜傳」に據ると、普寂の弟子に甚深の法を得たと認められた「丁居士」なる人物があって定陶(山東省)で「在家菩薩」として尊ばれていたという。西域の僧、安靜は、開元15年(727)に彼に遇うために東來したが、既に三年前に丁居士は寂していた。そこで、墓を暴いたところ、その骨は金色で鎖のように繋がっていたので、安靜はそれを杖の頭に付けたという(大正藏50, 830上)。

(28) 『楞伽師資記』では、弘忍自身が入滅に際して「如吾一生。教人無數。好者竝亡。後傳吾道者。只可十耳」と言い、十人の後繼者の名前を挙げたとする。そのうち、劉主簿は、「資州智詵。白松山劉主簿。兼有文性」と、智詵とともに神秀に續いて名前が掲げられている(前掲『初期の禪史I』273頁)。

(29) 侯莫陳瑱については、拙稿「『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』と荷沢神會」(三崎長周編『日本・中国 仏教思想とその展開』, 山喜房佛書林, 1992年)を参照。また、陳楚章については、保唐寺無住(714～774)が師事し、そのもとで悟りを開いたことで知られる。この史實については、次に掲げる『歷代法寶記』の無住の傳記、並びに『圓覺經大疏鈔』の文を参照。

「遂乃捨官宦。尋師訪道。忽遇白衣居士陳楚章。不知何處人也。時人號爲維摩詰化身。說頓教法。和上當遇之日。密契相知。默傳心法。和上得法已。一向絶思斷慮。事相竝除。三五年間。白衣修行。」(『歷代法寶記』, 柳田聖山『初期の禪史II』〈筑摩書房, 1976年〉168頁)

「疏有教行不拘而滅識者。第三家也。其先亦五祖下分出。即老母安和上也。六十歲出家授戒。六十夏方滅度。時年一百二十。故時號老安。安即名也。爲則天聖后之所師敬。道德深厚。志節孤高。諸名德皆難比類。有四弟子。皆道高名著。中有一俗弟子陳楚章餘三即騰騰。自在。破電墮時號陳七哥。有一僧名無住。遇陳開示頓悟。亦志行孤勁。後遊蜀中。遇金和上開禪。亦預其會。但更諮問。見非改前悟。將欲傳之於未聞。意以稟承俗人。恐非宜便。遂認金和上爲師。」(『圓覺經大疏鈔』卷三之下, 續藏1-14-3, 278裏上-下)

(30) 田中良昭「『菩薩惣持法』と『觀心論』(二)」(「駒澤大學佛教學部研究紀要」44, 1986年)52～53頁。

(31) 拙稿「禪宗の登場と社會的反響—『淨土慈悲集』に見る北宗禪の活動とそ

の反響」（『東洋學論叢』25，2000年）26頁，註③を参照。

③② 同上，10～12頁参照。

③③ 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』（『鈴木大拙全集』第三卷，岩波書店，1968年）168頁。

③④ 慧能の言行録とされる『六祖壇經』は，後世の附加が極めて多いが，その最古層の部分は，「授菩薩戒儀」であったと考えられる。これについては，以下の二つの拙稿を参照。

伊吹敦「敦煌本『壇經』の形成」（『印度學佛教學研究』44-1，1995年）

伊吹敦「敦煌本『壇經』の形成——慧能の原思想と神會派の展開」（『アジアの文化と思想』4，1995年）

慧能の弟子，神會の『壇語』も，

「無上菩提法。諸佛深歎不思議。知識。既一一來。各各發無上菩提心。諸佛菩薩。真正善知識。極甚難值遇。昔未曾聞。今日得聞。昔未得遇。今日得遇。」

で始まり，人々に諸佛の敬禮，懺悔等をさせた後，

「現在知識等。今者已能來此道場。各各發無上菩提心。求無上菩提法。若求無上菩提。須信佛語依佛教。」

と述べた上で，自らの思想を披瀝している（楊曾文『神會和尚禪話錄』〈中華書局，1996年〉4～6頁）。従って，これも菩薩戒を授けるに際して行われた説法がもととなっているのであろう。

一方，淨衆宗については，『圓覺經大疏鈔』卷三之下に，次のように記されている。

（衍）
「其傳授儀式略如此此國今時官壇受具足戒方便。謂一兩月前。先剋日牒示。召集僧尼士女。置方等道場禮懺。或三七五七。然後授法了。皆是夜間。意在絕外屏喧亂也。授法了。便令言下息念坐禪。至於遠方來者。或尼衆俗人之類。久住不得。亦直須一七二七坐禪。然後隨緣分散。亦如律宗臨壇之法。必須衆舉由狀官司給文牒。名曰開緣。或一年一度。或三年二年一度。不等開數開。」（續藏1-14-3，278裏上）

また，淨衆宗の流れを汲む神照（776～838）の塔銘，白居易（772～846）撰「唐東都奉國寺禪德大師照公塔銘并序」（『全唐文』678）に次のようにいうのも注目すべきである。

「師既得之。揭以行化。出蜀入洛。與俗人有緣。用^{一作月}開六壇。僅三十載。隨根說法。言下多悟。由是裂疑網。拔惑箭。漸離我人相者。日日有焉。起正信。見本覺。頓發菩提心者。時時有焉。其餘退惡進善。隨分而增上者。不可勝紀。」

- (35) 前掲『初期の禪史Ⅰ』186頁。
- (36) 慧可については、次に掲げる拙稿を参照されたい。
 伊吹敦「『二入四行論』の成立について」(「印度學佛教學研究」55-1, 2006年)
 伊吹敦「『二入四行論』の作者について—曇林序を中心に」(「東洋學論叢」32, 2007年)
 伊吹敦「慧可傳の再検討」(「東洋學論叢」33, 2008年)
- (37) 『心王經』と『法句經』については、次に掲げる拙稿を参照されたい。
 伊吹敦「『心王經』について—ソグド語譯された禪宗系偽經」(「駒澤大學禪研究所年報」4, 1993年)
 伊吹敦「『心王經』の思想について」(「アジアの文化と思想」2, 1993年)
 伊吹敦「『心王經』の復元—漢文断片とソグド語訳に基づいて」(「アジアの文化と思想」2, 1993年)
 伊吹敦「『心王經註』の成立について」(「印度學佛教學研究」42-1, 1993年)
 伊吹敦「再び『心王經』の成立を論ず」(「東洋學論叢」22, 1997年)
 伊吹敦「『心王經』の諸本について」(「印度學佛教學研究」52-1, 2003年)
 伊吹敦「『心王經』の思想と制作者の性格」(日本敦煌學論叢編集委員會『日本敦煌學論叢 第1巻』比較文化研究所, 2006年)
 伊吹敦「『法句經』の成立と變化について」(「佛教學」44, 2002年)
 伊吹敦「『法句經』の諸本について」(田中良昭博士古稀記念論集『禪學研究の諸相』大東出版社, 2003年)
 伊吹敦「『法句經』の思想と歴史的意義」(「東洋學論叢」29, 2004年)
- (38) これについては、註(26)に掲げた拙稿を参照されたい。
- (39) 具體的な批判内容については、前掲の拙稿「禪宗の登場と社會的反響—『淨土慈悲集』に見る北宗禪の活動とその反響」18~19頁を参照。
- (40) 「建立地」については、中國國家圖書館が運営する金石文のオンライン・データベース、「碑帖菁華」等によって判明する場合にはそれを記し、明らかでない場合には、「塔銘」の本文から想定される建立地を記して「？」を附した。所載については、それを掲載する代表的な石刻關係書を掲げ、前掲の「氣賀澤」に掲げられている場合には、そのナンバーも併記した。
- (41) これらのほか、普寂歿後2年の開元29年(741)に、その強い影響力のもとに成立した李邕撰「唐嵩岳寺碑」(『全唐文』263)に「開頓漸者。欲依其

根。設戒律者。將攝亂。然後微妙之義。深入一如。廣大之功。遍滿三界」とあるのも、普寂の戒律観を示すものとして注目すべきである。

- (42) 大正藏50, 863上一下。このほか、『宋高僧傳』巻29によると、長樂寺法融(747~835)は、戒律に通じ、『南山律鈔』を講じるほどだったが、後に遊行に出て、嵩嶽で普寂に心印を受けたとされる(大正藏50, 894下)。しかし、これは年代的にあり得ないことであるから、恐らく、普寂の弟子に學んだのを誤り傳えたのであろう。
- (43) 大正藏50, 761中。
- (44) 道瑫の傳記や戒律との関係については、堀一郎「六 道瑫律師—寧樂佛教史考覺書」(『學僧と學僧教育』堀一郎著作集3, 未來社, 1978年)、平野不退「道瑫の傳戒と天平期の授戒制度」(『龍谷史壇』80, 1982年)等を参照。
- (45) これらの墓誌銘については、註(47)で掲げた拙稿を併せて参照されたい。
- (46) 「大乘五方便」の諸本のうち、『大乘無生方便門』と『通一切經要義集』は、第一章の「惣彰佛體」以下は大いに異なるものの、「授菩薩戒儀」の形を取る序章は略ぼ一致する。こうした事實は、ある程度の期間、同じ儀式が續いていたことを示すものであろう。これについては、拙稿「『大乘五方便』の諸本について—文獻の變遷に見る北宗思想の展開」(『南都佛教』65, 1991年)を参照されたい。
- (47) 前掲「『菩薩總持法』と『觀心論』(二)」61~62頁。
- (48) 先に掲げた塔銘7の常超が『梵網經』を重んじていたことは、この點で注目すべきである。また、註(44)に掲げた平野氏の論攷に據れば、道瑫は、小乗戒を伝えるために日本に招かれたが、小乗戒よりもむしろ大乘戒を自身の立場とし、また、在家佛教を昂揚する『華嚴經』「淨行品」を行動規範として重んじていたという。こうしたことからすれば、恐らく、普寂や義福の直弟子あたりまでは、東山法門の基本的立場はよく理解されていたのであろう。『禪門經』の序文に據れば、序を書いた慧光は、普寂から、直接、菩薩戒を誦するよう勧められていたという。普寂は、弟子に東山法門としての自覺を持つよう強調していたことが窺える。
- (49) これについては、本年度の『東洋學研究』に「北宗禪における禪律一致思想の形成」と題する拙稿を發表する豫定であるから、そちらを参照して頂きたい。
- (50) 『全唐文』757。
- (51) 近藤良一氏は、「寺院の創建に關すること」が「『百丈清規』成立の重要なファクター」の一つだとして、8世紀末から9世紀初にかけて自力で寺院を建立した人として、馬祖道一の門下では、西園曇藏(758~827)、佛光如滿

(752～842?), 三角總印(生歿年未詳), 鵝湖大義(745～818), 紫玉道通(731～813), 茗溪道行(752～820), 南泉普願(748～834), 鹽官齊安(?～842)を, また, 石頭希遷の門下では, 丹霞天然(739～824)を挙げた上で, 「このような禪宗寺院の新規建立が, 自分たちの寺院に見合う規則を要求するのは十分考えられよう」と述べているが(前掲『『百丈清規』成立の要因』232頁, 237～238頁, 246頁), 正にその通りであろう。

- 62) 後世, 「一日不作。一日不食」という百丈懷海の言葉が喧傳されているが, これがいつ頃まで遡りうるものかは明らかでない。ただし, 陳翽撰「唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘」(『全唐文』446)に, 百丈に「語本」があったと記しているから, あるいは, それに含まれていたかもしれない。いずれにしても, この塔銘には,

「行同於衆。故門人力役。必等其艱勞。」

と, 百丈が門人とともに勞働に従事したことを明記しており, 當時, 百丈山で「普請作務」が行われていたことは否定しがたい。

キーワード

清規 東山法門 北宗禪 百丈懷海 禪律一致