

# 明末・清初期における弘賛法師の戒律思想\*

温 金玉\*\*著・弓場 苗生子\*\*\*訳

「嶺南素称法窟。六祖唱道于曹溪、匡真開宗于雲門、大顛盛化于潮陽。近則大埔出木陳、珠江有天然、博羅産剰人、皆傑出叢林者。」<sup>1</sup>と伝えられるように、嶺南は古來学問を重んじ仏教が盛んな地であった。しかして、明代に至ると一転沈滞期に入り、仏道は衰微し性相は相融せず、禪と律とは道を分かち、「敢えて教学や戒律を修める者がそもそも稀であり、その上円頓を証悟する者となればなおのこと少ない（求為義学明律者固希、而証円頓者益寡）」<sup>2</sup>と評される程になる。このような折に在って、鼎湖山慶雲寺の一派は法灯を絶やすことなく継承したばかりか再び発揚し、仏門の復興に貢献した。さらには、嶺南の住持を以て曹溪の後裔と位置づけて法脈を蘇らせ、当時において禪律并行・宗教相融を掲げるに至ったのである。弘賛在轡とは、この鼎湖慶雲の系譜を後世に伝え、仏法の復興に寄与した代表的人物の一人である。

## 一 平生の行状

釈弘賛(1611-1686)は俗名を朱子仁といい、その原籍は広東の新会であった。父の朱碧衢は才覚に富む人物で陽江・新会の両地を行き来していたが、陽江の進士李天培と知遇を得たことから遂にこの地に居を移し、そこで子仁が生まれたのである。現在肇慶の鼎湖山慶雲寺に立てられる『二代祖師

---

\*原題「明末清初弘賛法師戒律思想研究」。

\*\*中国人民大学仏教与宗教学理論研究所教授。

\*\*\*天台宗典編纂所編輯員。

銘』には、「処士（朱碧衢）有才品、嘗游陽江、為士大夫所留、因卜居而師生焉。」<sup>3</sup>と記載される。朱子仁は生來、常の子どもとは異なった威厳ある容貌を具え、その双眸は鋭い眼光を放ち、また菊花の紋が有ったという。少年の砌には余集生の下で儒典を学び、博学能文の才子であった。二十歳の時、不慮の事故に遭い両親が世を去る。後に『観音慈林集記』において「賛甫年二九、而二親隣亡。每誦蓼莪、空慚烏鳥。聞説持斎能資冥福、遂斷葷膾。」<sup>4</sup>と自ら述懐するように、ここにおいて仏道修行に身を投じ両親の恩義に報いようと考えたのである。また、『壇経』を読み「本来無一物」の語を目にした際に非常な感慨を覚え、出世の志を起こしたとも言われる。崇禎六年（1633年）、遊学の途上、端溪広利にて陳清波居士に出会う。そしてこの陳清波は、上迪村の長者であった梁少川と親交をもっていた。『在慘和尚行状』には、「少川先為父母卜兆于鼎湖山蓮花洞。夜夢神人呵云、蓮花洞是朱家地、非爾所有。醒自思曰、大地莫非王土、豈独此耶。遂不果讖。及聞師姓与夢符、欣然舍地。」<sup>5</sup>として少川との奇縁を記す。こうして梁少川らから喜捨や援助を受けた朱子仁は、山中において柴木を結んで仏壇を作り始めた。この時虎狼さえもこれを敬い憚ったという。刻苦勉励して雪の中にも松を植え、月が上る頃までいばらを払い、ついに二年目にして精舎はほぼ完成し、蓮花庵と命名された。子仁はこの間にもまた参学へ赴き、四月初八日に広州白雲山の蒲澗寺を尋ね、高僧棲壑に師事して薙染を果たす。また臘月初八日には具足戒を受けたという。法名を弘賛、字を徳旋と名乗ったが、のちに字を在参と改め、さらに後年には「参」を「慘」に変えている。一般には「在慘」の名で知られ、このほか草堂とも号した。半年後弘賛が再び鼎湖に戻った際、仏殿は既に創建されており、その地名である慶雲岩に因んで蓮花庵改め慶雲庵とした。この時、弘賛は己事未明を以てさらなる遊学を志したため、崇禎九年（1636年）棲壑和尚を鼎湖に迎え慶雲庵の住持とした。棲壑禪師は正式に鼎湖において開山となり、ここにおいて慶雲庵を改めて慶雲寺として、初代の住持を務めるに至ったのである。

弘賛はかくて漂泊の旅に出立し、五嶺を越えて北上して、遍ねく諸方に参学した。当時瀛山の道闇雪関が杭州の妙行寺に住していたため、まずこれを訪ねて受学し、同門下において嗣法の弟子となる。ついで余集生の招請に応じ、横山の光明寺に閑居した。崇禎十六年（1643年）広東に帰り、偕羅峰麗大師（天然函罡和尚を指す）と曹溪の祖庭にて謁し、その縁から英徳の西來山に居を定める。順治十五年（1658年）、棲壑禪師が示寂すると、衆徒は弘賛に鼎湖慶雲寺の住持となるよう求めた。ここにおいて、弘賛の下には緇素を問わず多くの人々が集まるようになり、堂舎殿宇は以前に増して壮大となった。また康熙三年（1664年）には南海麻奢郷の居士陳公孺が土地三十余畝を寄進し、宝象林瑞塔禪寺を創建している。

弘賛は七十の高齢に及んでなお、初志が未だ遂げられていないという思いから金陵・寧波等の地に遊んだ。康熙二十五年（1686年）四月初八日、弘賛は戒律を講説したのち、大衆に向かい「この度相見えてのちは、会うことはあれ逢うことはない（這回相見後、相見不相逢）」と告げたが、その意味を解する者は無かったという。五月朔日に微疾を示し、二十二日に至ると周囲に命じて敷具を整えさせ、法堂に端座した。大衆が「和尚よ、今暫くこの世に留まって下さい（願和尚久住世間）」と請うと、筆を求めて「今年七十五、生死如昨夢。当処即解脫、錯会墮無窮。」と偈を書した。重ねて、門徒らが「（師の訃報を）広く各所に報せるべきですか（未審、還須通報諸方否）」と問うたところ、また偈を示して「生來不曾説、死去何消聞、我來由我去、不許報訃音。」と書したので、さらに問おうとすると、すでに怡然として入寂していたという。『在參和尚行狀』には「師生于万曆辛亥六月初一日午時、康熙丙寅五月二十二日未時示寂于宝象林、坐夏五十三、世寿七十五。」<sup>6</sup>と載せ、全身を奉り慶雲寺の裏山右手に葬ったとする。その塔銘には次のようにある。

宗風西來、粵疆是即。爰及楞巖、広州初訊。

五嶺巍巍、斯為仏国。曹溪発源、演于遷寂。

万派千江、皆其涓滴。偉哉吾師、孤高無敵。  
劍樹刀山、懸崖峭壁。示以梯航、任其自得。  
戒律精嚴、本根以植。如適万里、先豐羽翼。  
飛而能至、固為爾力。飛而不至、永終沈溺。  
三紀提持、度生千億。著書如林、人天是式。  
鼎湖之峰、荷鋤手關。洞水滔滔、際天無極。<sup>7</sup>

弘贊は生涯正法を弘め護持することを以て己が任とし、三度に亘り道場に坐したとされる。貴人から庶民に至るまで帰依する者は後を絶たず、これに従い得度する者も数え切れないほどであった。その門下における伝法の弟子は慧弓を上首とするが、彼は惜しいことに43歳で逝去している。この他、雯文は南海の宝象林寺に住持し、空石は慶雲寺の第五代住持を務めた。また覚天は慶雲寺の第十代住持となり、文麟は宝象林寺の第四代住持である。

弘贊は甚だ著述に富み、その伝記には「博学多聞、通内外典。焚膏繼晷、籤注繕写、以文字三昧、回向般若、至老不倦。尤善梵音、会不空三藏・金剛・龍樹諸家之秘。古徳称寂音為僧中班馬、師殆法門之程朱乎。」<sup>8</sup>と賞賛される。その所著は洗玉清氏が『広東釈道著述考』において集計したところによれば、計24書目・100余巻にも上るといふ。以下書名を挙げると、七俱胝仏母所説准提陀羅尼經会釈三卷附五悔儀并持誦法要（釈）・般若波羅密多心經添足一卷（撰）・般若心經貫義一卷附般若經受持功德（述）・梵網經菩薩戒略疏八卷附半月誦菩薩戒儀式注一卷（述）・四分戒本如釈十二卷（釈）・式叉摩那尼戒本一卷（輯）・四分律名義標釈四十卷（輯）・持誦准提真言法要一卷（輯）・沙弥律儀要略増注二卷（注）・沙門日用二卷（編）・比丘受戒録一卷（述）・比丘尼受戒録一卷（述）・帰戒要集三卷（輯）・八関斎法一卷（輯）・沙弥学戒儀軌頌注一卷（注）・瀉山警策句釈記二卷（注）・礼舎利塔儀式一卷（編）・礼仏儀式一卷（編）・供諸天科儀一卷（集）・兜率龜鏡集三卷（輯）・観音慈林集二卷（編）・六道集五卷（輯）・解惑編二

卷（編）・木人剩稿（撰）等がある。<sup>9</sup>これについて後人の評には「在修禪師繼主祖席、而師究研律学、以扶正法、著書二十余種、凡百余卷、皆行于世。粵僧著述之繁、未有踰于在修禪師者。師生平以正法為己任、孤高嚴肅、衲子憚之、士大夫則重其直諒多聞、樂与之交。師之律身謹嚴、尤足為末流頹靡風氣之藥石。」<sup>10</sup>と述べられる。弘賛は禪・律を顕揚する傍ら、人々と詩歌を唱和するのを好んだといい、寺内の浄業堂の右側に「木人居」を建てて住し、自ら「木人」と号した。『木人剩稿』の中にはその詩作が多く収められており、「南明の詩僧」とも称される所以である。

## 二 慶雲の門庭と鼎湖戒

明代に至ると、寿昌の系統が曹洞の宗風を再興し、修禪の気運を大いに広めた。この寿昌系は無明慧経の開創に成り、門下に四の流派を擁するなか、博山・鼓山の両派が特に勢力を持っていた。元来無異は江西博山に法筵を開き、その伝に「朔既燕都、南尽交趾、望風而至者、歳以千計。」<sup>11</sup>とあることから、求法のため訪れる者は広く南北に及んだことが知られる。その嗣法の弟子である宗宝道独・棲壑道丘・星郎道雄は、嶺南の地において弘法を行った。棲壑道丘は慶雲に至る以前の崇禎初年、博山を訪れて密かに記別を受け、教授にもなっている。そして棲壑以降、慶雲寺の歴代和尚はみな洞上正宗博山系の弟子を名乗っているのである。近年馬国維はこの点について分析し、「晚明啓禎の世においては、多くの高僧が粵の地に輩出し、伝法が盛んに行われた。これを分類するに三の流派が存する。まず、羅浮山華首台の空隠独禪師とその弟子である雷峰海雲寺の天然罡禪師並びに千山の剩人可禪師の一派が挙げられる。次に鼎湖山慶雲寺の棲壑・在修兩禪師の一派、最後に国師僧木陳忞（弘覚禪師）と茅溪森（正覚禪師）の一派である。」<sup>12</sup>と述べる。つまり、鼎湖山慶雲寺の一派は当時他の両派に比肩する権勢を得ていたのであり、その嶺南の地における影響力を窺い得る。

慶雲の流は博山の元来無異の法脈を受け継ぎ、「元道弘伝一、恣光照普通。祖師隆法眼、永伝寿昌宗」の輩行字に則り伝承している。慶雲寺の第一代住持である栖壑禪師は、名を道丘、字を離際といい、晩年には棲壑と号した。また雲頂の開山であることから、これをも号とする。順徳の柯氏の子として生まれ、十七の時に広州永慶庵の碧崖禪師に従い出家したとされる。次の年には憨山徳清大師に師事し、その才を認められる。憨山大師は彼に多方へ参学して心地明了を期することを勧め、「汝持一鉢曹溪水、去洒諸方五味禪。莫道老憨能說法、如今不值半文錢。」<sup>13</sup>という偈を贈ったという。遊学に出発した栖壑は、まず雪浪洪恩・一雨通潤の門下において教えを受ける。その後雲棲の蓮池大師のところに参じ、衣鉢を付され浄土法門を授けられた。ついで広州に戻り老親に仕えて世話をするとともに、法性寺にて具足戒を受ける。さらに後年、博山の下を訪ねて印可を得、洞山宗の法嗣となる。そして崇禎九年（1636年）旧暦五月二十六日、棲壑は正式に鼎湖山へ入住し、「慶雲庵」を改めて慶雲寺としたのである。その時の様子は「不久、遂成大刹、僧俗雲臻、如水赴壑。先後経営、皆始狭而終広。瓊楼絢閣、丹輝碧煌。諸有寮舍、皆次第建立、一一就緒。」<sup>14</sup>とも伝えられる。彼が住持した慶雲寺はその突出した宗風から「法堂では常に五百人ほどの僧らを取り巻いていた（法堂常繞半千僧）」<sup>15</sup>とされ、また「僧たちが一斉に訪れたために法筵は満席となり、一年も経たないうちに入門者は千人近くにまで及んだ（雲水駢臻、頓成叢席、不数稔而及門者幾至千人）」<sup>16</sup>とも言われる。そこにおける門風については、「本寺においては禪・浄・律の三学を併せて修めることとし、その蓮宗浄土の法は雲栖に淵源し、洞上の宗風は博祖より継承する（本寺禪・浄・律三学并立、蓮宗浄土淵源于雲栖、洞上宗風嗣法于博祖）」<sup>17</sup>と示される。すなわち、慶雲寺の門庭においては、概ねのところ「博山の規矩と曹洞の鐘板を行ずる（行博山規矩、曹洞鐘板）」<sup>18</sup>という構造。このことは『重申祖訓約』において、「本山開山以来、先後出家、皆属雲頂兒孫、分立雲棲・博山二派。」<sup>19</sup>と明確に記されることから知られる。

ところで慶雲寺は曹洞の道場でありながら、何故「禪・淨・律三宗俱善」の門風を顕揚したのであろうか。明代以来、仏教界においては「禪律不相謀、宗教不相為」<sup>20</sup>という対立構図が生じ、宗門の徒らは浅学かつ尊大で、邪禪の僧が世に蔓延った。加えて明清期の変革に随い逃禪の風潮が広まったことにより、宗門を構成する者たちの様相が複雑化したこともまた仏道の不振を招いた。しかるに栖壑禪師が住持を務めて以降は、円融貫通の精神を以て祖師の家風を継承するとともに、旧来の伝統における障害をも打破し、禪・淨・律共弘の道を歩み始めたのである。

慶雲寺の開山である栖壑は博山門下の出身であるから、明心見性を旨とする洞山の法を弘伝したことは言を俟たない。博山の宗風は、一貫して禪律并行の立場を取るものであった。往昔元来無異は寿昌の門下にて得法し、また蓮池大師の弟子である鷺湖寺の養庵広心和尚の下で「菩薩戒」を受けたといい、「聞鷺湖心大師、以雲棲宏大師神足、授律鷺湖、往受菩薩毘尼。」<sup>21</sup>と伝えられる。すなわちその「法嗣寿昌、律伝鷺湖」という師承が、従来の禪・律における隔絶した状況を改革するに至ったのである。栖壑は住持となって以来雲棲・博山の法門を兼行したが、それはこのような伝統に対する忠実な踏襲であった。さらに言うなら、「(棲壑は) 幼くして碧崖大師に従い、さらに愍山に師事し、長年蓮池及び博山の下に参学して、禪・淨・律三教の法門を集めて門下に教示した。その弟子らがみな戒律を厳に持ち、謹んで梵行に励むのは、殊にその家風を表わすものである。」<sup>22</sup>と伝えられるように、彼が戒律の護持に尽力したことは、新たな師承の端緒を開いたとも称し得よう。このような重律持戒のスタイルは蓮池の系統より受け継がれたのであり、このことは慶雲寺の道風が醸成され形作られるに至る要因として重大な意義を持つと言える。なお、彼に関する多くの資料においては、いずれもこの特色について強調が為されている。『行状』には「師氣宇魁岸、軀幹修広、昂然如野鶴之在鷄群。稟性最慈、遇衆嚴謹、律身誠実、不事矯飾、立言示訓、非素履而躬踐者不言也。大都其生平所可矜式者、一与雲棲老人脗合。聞者婦依恐後、僉謂嶺南古仏。」<sup>23</sup>とあり、自

身が厳しく己を律することで、その道風が当時において支持されたことを示す記述と言えよう。また住持する寺院の規則は厳粛に定められ、僧衆持午・半月布薩・維那唱名・書記宣約・勸善懲惡等、偏えに雲棲の典型を基準とした。往時の人々が鼎湖の布薩における厳格さを称讃したのも尤もであり、その弟子が「求其解行相応、三学洞貫、振古道于末世、挽隕風于將墜如師者、殆不可一于屈指矣。」<sup>24</sup>と賛嘆するが如くである。棲壑はかつて自ら家風を明かし、「毎月望晦、必遵仏制、晨奉戒經、午後布薩、次至護法堂前依戒牌告白神祇、各尽真誠、不敢違犯。每逢結制之期、必安居三月、至解制自恣、方許他出。山中法侶雖多、決不置立田産、以妨道業。遵仏分衛、聊充粥飯耳。若不依此約、破壞僧倫、不與共住。」<sup>25</sup>と述べており、衣食住の行において仏制を厳守していたことが知られる。これは「慶雲立教、宗律并行、安居布薩、悉從竺土。」<sup>26</sup>、「二時粥飯、一如律儀、行雲棲規矩。」<sup>27</sup>といった記載とも一致するところである。その『行状』においてはさらに次のような記事を載せている。当時寺中の僧衆は千人にも上り、清貧に甘んじる彼らを目にしたある善士は監院曇濤とともに高額の募金を集め、寺院の財産として田畑を作るのに充ててもらおうと考えた。資金を携えて入山したところ、棲壑はこれを受け取らなかつたばかりか、「仏制を破壊した」として監院を山門から追放したという。またのちには『不置田産之約』を制定し、後人の為の警めとしている。「積子志在弁道、不謀飽食終日。一鉢千家飯、猶自愧殺、豈可広積厚蔵、以貽来嗣坐享之譽。」<sup>28</sup>という棲壑の言葉からは、内には清修の本分を守り、外には王公貴族に対して適切な距離を保つ姿勢が見て取れよう。このような清廉を以て自ら律するあり方は、慶雲の道風の高潔さを裏付けるものと言える。

戒律に対する重視の他、慶雲の一派は特に浄土法門の振興についても力を注いでいる。そもそも、慶雲寺の縁起は浄土信仰とも関わりを有するものである。明の崇禎癸酉の年（1633年）、仏教の篤信者であった梁少川は、蓮花峰に茅廬を建てて蓮花庵と称し、14名の友人らと共に念仏社を結成した。果たしてこの出来事によって、後に弘賛・棲壑と縁を結ぶに至ったの



である。しかるに、慶雲寺が堅持するところの「博山鐘鼓」と「雲栖規矩」は、まさしく当寺における禪淨双修を示す好例と言えよう。蓮池大師は終生禪と淨とに偏頗あるべきでないことを主張し、「禪宗・淨土殊途同帰、所謂參禪只為明生死、念仏惟図了生死、而要在一門深入。近時性敏者喜談禪、徒取快于口吻。而守鈍念仏者、又浮念不復觀心、往生双失之。高見蓋灼然不惑矣。今惟在守定而時時切勿忘耳。」<sup>29</sup>と説いている。棲壑禪師はかつて「雲棲に入り蓮池大師に拜謁し、戒律と唯心淨土の要義を受学した（晋雲棲、謁蓮池大師、稟受毘尼及唯心淨土法要）」<sup>30</sup>とされ、かつ「雲棲の堂に上り、博山の室に入り、二家の要義を遺漏無く会得した（升雲棲之堂、入博山之室、二家法要、領略無遺）」<sup>31</sup>とも言われる。すなわち、博山の元來無異と雲棲の蓮池とはいずれも宗説兼通・禪淨并重の立場を取った祖師であり、棲壑はこのような祖風を継承し、敢えては改めることがなかったのである。その姿勢は慶雲寺全体の建築設計からも看取されるところであり、大殿の中には阿弥陀仏像が祀られ、また寺内に専用の淨業堂を造り「僧衆修礼六時、以期往生。」<sup>32</sup>と定めるなど、淨土修行者における信仰上の需要が十分に考慮されている。棲壑禪師はさらに「僧約十章」を立てるなか、その第七章「勤修善業」において特に「不信淨土法門者、出院。」<sup>33</sup>と規定している。加えて、彼の『念仏銘』の中には「一句阿弥陀、念念心不絶。莫愁念念生、只要念念切。仏以無縁慈、悲願曷休歇。衆生念念淨、如磁石吸鉄。感応道相交、父子天性悦。」<sup>34</sup>と見え、また『示禪人請益』においては「生死輪廻、只是一念、妄心流転、從無始以來、至于今日、尚未勸絶。日為妄想、夜夢顛倒、無一頃刻得休歇去。仏為怜愍、教我即将一声阿弥陀仏、二六時中、猛然提醒。」<sup>35</sup>と説かれる。これらの文章はまさしく一人の淨土祖師が門人らに修行について教示する姿を明かすものと言えよう。「師乃力弘博山之道、更嚴淨毘尼、復設淨業堂、弘雲棲法要、禪・淨・律三教并行、自有仏法以來、未有如吾師之兼善者也。」<sup>36</sup>と嘆じられるように、棲壑は宗派の枠にとらわれることなく禪教合一に努めたのである。彼は慶雲寺にて23年に亘って住持し、「常に衆徒に対し禪・淨・律を併せて教えた（居

常以禪・淨・律誨衆)」<sup>37</sup>とされる。その間得度せしめた弟子は千余人に上り、慶雲一派の宗風に対し多大なる影響を遺すこととなった。

慶雲の二代目に当たる弘賛もまた同様に禪・淨・律の并重と性相融会を主張した。すなわち、「教門につけ修行につけ、専らに師の教えに準じたことで、宗風は益々盛んになった（秉教奉行、一軌于師法、宗風由是益昌）」<sup>38</sup>とある如く、棲壑が創始した慶雲の門風を完全に継承したのである。その『塔銘』には「棲大師が雲栖・博山の両師から教えを伝授されて以来、（当寺では）禪・淨・律三学によって後進を誡め、堅弘棒喝ばかりを用いることはない。師が法席を嗣ぐこととなったのもまたこのためである（自棲大師承雲栖・博山両老人遺教、以三学鉗束後昆、不専堅弘棒喝。師継席、亦復因之）」<sup>39</sup>とあるので、この年弘賛が鼎湖山の住持職を拝するに至った理由は「戒律を持つこと精嚴であり、各方面から推挙された（戒律精嚴、為諸方推重。）」<sup>40</sup>ことにもよるのであろう。この他『塔銘』には「師は宗門を担うに当たり、特に戒律を自らの務めとした（師之担荷宗門而尤以戒律自任）」<sup>41</sup>との評が見え、また彼が同時に浄土信仰をも推奨していたことが「道俗三百余人を率いて報恩会を開き、西方の白業を修して、末永く執り行った（引道俗三百余人立報恩会、修西方白業、永遠奉行）」<sup>42</sup>という記述によって知られる。『山志』に「本山における道場の建立は、草堂在公に始まる（本山道場建立、権輿于草堂在公。）」<sup>43</sup>と伝わることに基づくなら、慶雲寺の実質的な創始は弘賛に由ると言えよう。また弘賛は法席を受け継いでのち、多くの「警策」を制定し、僧らの修行に規約を設けんとした。その一方、彼は「三度に亘り証悟を得、得度させた者は数え切れないほどであった（凡三座道場、得度者不可勝計）」<sup>44</sup>といい、慶雲の宗風をより発展させようとする意思が見て取れる。そして「在公歿後、山中法属、次第相承。梅磬湛公、東湖契公、象林空公、芻廬円公、善継善述、多所建明。後來振起、自不乏人。創業誠難、守成不易、擴而充之、神而明之、雖百世可知也。」<sup>45</sup>とある一段は、祖志を稟承するとともに新機軸をも打ち出し、これによって法脈を守り伝えていこうとする後継者らの姿を示すものである。

三代目となる梅秤湛慈はかつて棲壑の下で「親しく十三年の間師事し、戒律や教理を学んで宗旨を会得した（親近十有三年、学律閱教、深得宗旨）」という。弘賛の入寂後、寺衆の推薦により住持となり、「衆徒をまとめ上げ、専らに雲頂の教えに従って六年の間住持を務めた。……その間得度せしめた弟子に百有余人、戒を授けた弟子に三百余人があった（匡徒領衆、一遵雲頂之教、主法六年。……前後得度弟子百有余人、得戒弟子三百余人。）」<sup>46</sup>と伝えられ、門徒らを統制し慶雲の宗風を受け継いでいたことが分かる。その『伝』において「草堂和尚順世、慶雲虚席、衆推師拋室、主持禅律。師謙讓再三、乃允所請。十一月十五入院、重興法社、振起宗風。禅・浄・律三教并行、一遵雲頂軌則、諸方争拭目焉。」<sup>47</sup>と評されることから、その修行はやはり禅・浄・律三教を並びに重んずるものであったと思われる。四代目の東湖契如は出家以前より同志とともに念仏結社の活動を行っており、推挙されて代表を務めていた。出家後は鼎湖において具足戒を授かり、「山内で夏安居を結ぶ時には戒律の典籍を研究しつつ実践修行にも励み、夏安居を終え自恣の折に至ってもなお少しも戒を破ることがなかったため、人々はみな敬服した（在山結夏、窮究律部、修習毘尼、満夏自恣、纖毫無犯、衆共欽之）」<sup>48</sup>という。普段の修行においても謹厳で朝夕勤めて怠ることなく、戒律を清浄に持ち、禅観もまた周到であった。後に慶雲寺を主持するに当たっては、「鐘板堂規は専ら棲壑の定めた規則を遵守した（鐘板堂規、一遵棲翁前軌）」<sup>49</sup>とされ、生涯に亘って輩出した法属に数百人、得戒の弟子に千余人が有り、慶雲の門風を伝承したという。五代目の伝意空石は、「平生は戒律の研究に専念したが、詮釈ばかりに打ち込むということはなく、慈悲をもって人々に接し、先師の教えを厳に守った（生平専心律学、不事言詮、慈悲接物、謹守先訓）」<sup>50</sup>と伝えられ、これは先代と同様に慶雲の門風を相承したことを表わすものであろう。六代目の円捷一機の伝には「生平制行端方、持戒精嚴、雖極困病、未嘗過中啖食。監院典庫、及大小諸職、莫不鞠躬尽瘁、整肅清規。」<sup>51</sup>と見え、また七代目の成鷲跡剛は『重申祖訓約』において「本山慶雲寺開創七十余年、先後住持相伝六代、

皆以戒律為本、禪淨為宗。矩矱精嚴、清規炳著。榜立僧堂、罔敢違犯。』<sup>52</sup>と述べている。すなわち成鷲は慶雲寺に入住してのち、厳しく戒律を示して法場の綱紀を引き締め、『僧鋒』を著わして規約を制定したのである。成鷲に対する評論には「戊子冬、跡公上人受衆敦請、入主法席。禪律并拳、賞罰嚴明、遇有過讐、不少寬假。正法方興、群邪側目。』<sup>53</sup>とあり、成鷲もまた自ら「吾家祖訓、歴代遵行、無容變易。』<sup>54</sup>と記している。以上のように、七代の住持らが一貫して初心を忘れることなく、戒律を基礎とし禪・淨の兼修を本旨とする門風を堅持したことが知られよう。これに関して、吳柯は『鼎湖山志』の序において「自棲壑老人弘宗律于嶺南、而後弘法昌明。後世子孫守清規于祖席、而後僧風振起。』<sup>55</sup>と讃え、広東の巡撫であった劉秉権もまた「鼎湖心宗、受印博山、而淨土則紹雲棲、行業精勤、其徒至今守其師範而不變、遠近悅而歸之。』<sup>56</sup>と伝えている。

『鼎湖山志 列伝』には『石洞幻和尚伝』が収録されるが、この中には元覚離幻が「年三十にして鼎湖の棲和尚に従って具足戒を受け戒律の典籍を探討したが、大事未明の感慨を覚え、ここにおいて昼夜寒暑を問わず参究を止めることはなかった（年三十、從鼎湖棲和尚受具、研窮律部、終以大事未明、由是晨昏寒暑、不輟参究）』<sup>57</sup>と記載される。ここに見出されるのは、禪修と並行する形で学修が為されていたという事実である。『崇梵大徳伝』には弘戒崇梵の事跡として、出家し受具してのちは梵行を勤修し、昼を過ぎては食事を摂らず、決して妄言を吐くことなく、小さな事でも忽せにしなければと記述され、「半月布薩、不犯惡心作者、惟師一人。宝華山見月和尚聞師名、望空頂礼、語学者云、嶺南有真律師崇梵大徳、実末法棟梁也。弘法久住、頼有斯人。……崇梵律師深信淨土、專向西方。』<sup>58</sup>とある。これを要するに、崇梵の精勤の姿勢は宝華山中興の祖である見月律師の賛嘆を得るほどであり、また淨土を志向し深く極樂往生を期していたということである。かつここにおける記述は、崇梵が淨・律を等しく行ずる理念を有していたことを示すものとも言えよう。成鷲が編纂した『重申祖訓約』には「不得私拋房舎」・「不得私受徒衆」・「不得私造飲食」・「不得私応法事」・

「不得私作僧事」・「不得私化小縁」・「結夏後不得下山」・「止静後不得過寮」・「過午後不得覓食」から成る九条の規約が掲げられ、これらを説く中でも「本山向称律堂」<sup>59</sup>の宗風は至る所で強調されている。こうした律制清規を重んずる姿勢はその後も代々相承されることとなる。『擯出性学和尚公議碑』は現在も寺中に残る光緒九年（1888年）の石刻であるが、そこには「方丈和尚并各老和尚、衆法属闔山大衆公議、前咸豐十年、性学和尚不守清規、曾經齋堂集衆擯出、永不共住。茲再議矣、雖其法嗣卜得方丈者、亦不准性学和尚入位宗堂、日後不得將此款再議。如有徇情再議者、一同擯出、永不同住。光緒九年仲春吉日。」<sup>60</sup>との文が記される。事の始まりは、当時すでに山門を離れていた第三十七代住持の祖真性学和尚が、寺内の失火による混乱に乘じ共有の器物を自身の浄室に運び込んだ科で無期限の追放処分とされたことによるという。慶雲寺において規則を遵守し、戒律に則って修行することは、身分の上下を論ぜず徹底された精神であり、『鼎湖山志』の編輯例則においても「山中法属、支分派遠、不可遍識。今志惟憑歴代戒録所載布薩序臘、上中下座、井然不紊。惟受戒後罷道者・破戒者・被擯者・犯国法者・背師参拜者・扨牌剃度者・影前得戒者、一概不得混入僧次。清其源所以行其流、非過刻也。」<sup>61</sup>と強調されるところである。これら諸々の違反者に対し、等しく山内に籍を置くことを認めなかったからこそ、慶雲の門流における高潔なる道風と品格とが保たれたと言えよう。

「惟鼎湖慶雲一席、提唱宗乘、弘宣教義、浄律兼修、人天共仰。蓋自雲頂開闢于前、草堂建立于後、嗣是繩繩相守、拓而大之、神而明之、要皆善繼善述、推賢讓能、領衆匡徒、人心悅服。雖運用微有不同、無非為法門撐柱、譬如操舟而渡江湖、或揚帆、或捩舵、總之欲其舟之濟而已。」<sup>62</sup>と伝えられることから知られるように、歴代の住持はその師承が様々であったために、各々が用いる弘法の手段もまた一様ではなかったものの、鼎湖の宗風、慶雲の家風は終始一貫して変わることがなかった。そしてその時代時代の人々の努力によって、慶雲はとうとう嶺南の名刹に数えられるまでになったのである。鼎湖山は「山は幽玄にして水は清冷、僧らは禪・律を兼

ねて持し、門庭は峻厳として聳える、名勝の地である（山以幽深為勝、水以清冷為勝、僧以禪律為勝、門庭以高峻為勝）<sup>63</sup>とも称えられ、1981年には、古代文字の研究において名高い中山大学の商承祚教授が鼎湖山慶雲寺のために「百城煙雨無双地、五嶺律宗第一山」という対聯を作っている。

### 三 弘賛法師の戒律思想

聖巖法師は、「(明末において) 戒律を弘揚した流派には二つある。一つは雲棲祿宏 (1535-1615) の系統であり、もう一つは古心如馨 (1541-1615) の系統である。この両者にはいずれも多くの弟子があり、その与えた影響は甚だ大きい。」<sup>64</sup>と評されている。中国仏教史上における明末・清初とは律宗再興の時期に当たり、中でも南京の宝華山は最も著名である。明末の四大高僧が戒法の意義を唱えたのと時を同じくし、その他の地域において比較的影響力を持ったのは福州鼓山の永覚元賢や三峰山清涼院の漢月法蔵、そして鼎湖山慶雲寺の栖壑と弘賛であった。これら戒律復興を掲げた一群の中で、「僅かな者たちだけが律蔵に深く通達し、真っ当に戒律の問題を議論し得た」のであり、聖巖法師は「(その者たちとは、) ただ智旭・読休・弘賛の三人のみである。その他の人々は、戒律に心を寄せていたとしても、これをひたすらに究めるといことがなかった。」<sup>65</sup>と、明確に名前を列挙されている。すなわち、弘賛は師承の系統という面では律宗を相伝する者ではなかったとはいえ、立派に一代の律学者であったと言い得よう。彼は律法の伝承に対して並々ならぬ使命感を覚えていたのであり、「宋元已来、代不乏人。元末明初、戒律稍異。明中諳律者已希、至明末時、律之一宗掃地矣。余從受具来、閱大律蔵、目不交睫者数年、而不得其中宗趣、遂遍參諸方、以求明哲、而無一習学毘尼者。」<sup>66</sup>と自ら述べるが如くである。34歳の時、弘賛は俄にインドへ赴き戒律を探求しようと思い立ち、梵僧数人を中国に招き再び戒法をこの地に伝えてもらおうと考えた。甲申 (1644年) の春、すでに福建まで到り海路にてインドへ渡る準備をしていたが、

明清の交替に重なったために、ついにその所願は果たされることなく終生の遺憾となったのであった。

弘賛の現存する24の著述においては、律学に関連する内容のものが多くを占める。一般の信徒から居士・沙弥・比丘・式叉摩那・比丘尼までを包含する、律学に基づく養成体制の形成に始まり、三帰五戒の初歩や沙弥律儀の堅持、また比丘・比丘尼戒法の円満、大乘菩薩戒における広大菩提心といった多岐に渉るテーマから、釈尊が戒律を制定した本懐について詮釈を試みている。弘賛は何故一介の禪師という身分に在りながら律学にも専心し、これほど多くの著述を作って後世に遺したのであろうか。まず、「如来滅度千年、至漢明、大法始流東夏。于時宗奉者不少、而帰根得旨者誠希。自東晋東林遠公振起馬鳴・龍樹之風、道高德隆、一時緇素名賢、翕然趨附、猶百川之趨大海、洋洋乎誠一代之慈航矣。迄今末法人訛、口口談空、而行在有中、識想紛飛、滿胸三毒。」<sup>67</sup>という仏教弘伝に対する弘賛の判釈に基づくならば、ここにおいては時勢の転換と正法の失伝への危惧が見て取れる。同様に、「明代も末葉にならんとして、禪・律は次第に衰微し、人々には怠惰な者が多く、仏教で定められた規則を守らず、自ら宗門を名乗り、小事を忽せにして勝手気ままであり、昼夜となく食事をしたり正午を過ぎて飽食するなど、仏門における規制に違背している（明代将末、禪律陵夷、人多怠惰、不遵仏制、自号宗門、不拘小節、放縱自恣、食無昼夜、過午飽餐、違仏明制）」<sup>68</sup>との主張も存する。すなわち、彼は如何にしてこのような仏教界の現状に対処すべきかという問いに対し、戒律の振興と仏法の護持のみが有効であると結論したのである。それは明末・清初期に生を受けた学者としての責任と使命であったとも言えよう。このことについては、「痛念戒律為生慧命、大法垂秘、狂瞽交織、盲禪魔民、弥天障日。律学不絶如線、亟思所以救之、乃研窮教義、以扶正法。首疏四分戒本如釈十二卷、四分律名義標釈四十卷、海内宗之。」<sup>69</sup>とも伝えられる。また、彼は一般的な禪師のように機鋒棒喝や揚眉瞬目を用いて学徒を教導することはなく、戒律という直截な方法によって大衆を統制し、道風の肅正を図っ

たという。「師平生接待学人、一稟棲和尚与雲棲・博山遺教、多以戒律繩束後学、不事拈椎豎拄。間有隨機指点、亦本分鉗錘、不以自見也。」<sup>70</sup>とあるように、弘賛が常とは全く異なる弘法のスタイルを用いていたことが知られる。さらに弘賛は、どのように戒律を運用して行人を統制するかという問題について検討を加え、鼎湖山を弘律の拠点として仏制の堅持に務め、登壇伝戒や夏安居といった実践を行うに留まらず、広く仏教界全体にまで影響を及ぼそうとした。「一肩担荷、若揭日月、天下皆得而見焉。」<sup>71</sup>とも評される場所である。しかして彼が取った方法とは、「一時の説法によって限られた衆生を済度するよりも、重要な著作を多く遺すことで後世の無量の学徒らに資することを良しとする（与其一期説法、度有限之衆生、孰若多著要書、利無窮之後学）」<sup>72</sup>のものであった。彼は三十三歳から律学関連の述作を始めており、その伝記には「博学多聞、通内外典、焚膏繼晷、籤注繕写、以文字三昧回向般若。」<sup>73</sup>とも讃えられる。これは弘賛が明末・清初における著名な律学家らの理論的基礎を築き上げ、またそれによって独自の戒律観を形成したことを示す記述に他ならない。

## 1. 戒律とは三乗の根本である

戒律とは、正法が恒久に維持されるための大前提とも称し得よう。往昔釈尊が入滅した折にも「以戒為師」という訓戒を僧団に遺したように、戒が持たれば法もまた持たれるのであり、まさしく「毘尼藏者、是仏法寿」の言の如くである。弘賛は『四分戒本如釈』において戒の有する意義について「夫戒本者何。乃比丘之規矧、涅槃之津要。規矧失則心慮無整、津要迷則彼岸難到。故如來首自鹿苑、終乎鶴樹、諄諄誨囑、俾依木又為師、視同如仏。」<sup>74</sup>という詮釈を与えている。当時の仏教界においては、禪僧は律を軽んじて観心をのみ事とし、一方の戒師は表相に執着して本質を見失うという有り様であった。このような状況に在っては、禪は律を助けることなく、また戒において禪が談ぜられることもない。ここにおいて弘賛は「蓋戒法乃対治無明業種之醍醐、修証五分法身之妙術。業種不斷、因流弥漫。



法身不円、解脱無日。違此而修、縦得妙悟、禪定現前、終是魔業。……今時妄修謬証、置木叉于言外、取己見為自規尺、自不在持、欲他而同己僻。毀法滅律、無堪視之。予因睹此、每勸初学、著目毘尼、使定慧有址、正法而得久住。』<sup>75</sup>と論じ、また禪林の悪弊は戒を軽視し放漫にすることに端を發するのであり、禪和子が戒を守ることなく明心見性が成し得ると考えるのは大いなる誤りであるとした。弘贊による律軽視・禪偏重の風潮に対するこのように痛烈な批判は、戒こそが三学の基礎であり、戒法が無ければ全てが立ち行かないと明かして学徒らを誡めるものである。つまり戒とは大地のようなもので、一切の善法はここより生じるという理解の下に、「戒是定之体、慧乃定之用。苟体不立、用無衆施。是故一切聖賢咸從戒成、七衆法子悉由戒立。』<sup>76</sup>と説き、戒律の仏法における地位や持戒と修行との関係を強調するのである。同じ様に、『四分律名義標釈』においても「原夫律之為教也、乃三乘之宝筏、四双之雲階。諸仏從斯而趨菩提、衆聖由此而升泥亘。譬若明珠、喻如浄雪。外衆不預其伝、内徒為之秘授、三宝藉之而彰、五輩因之以立。其為法也、豈不重哉。』<sup>77</sup>と指摘する。「于是研窮教海、深入毘尼、痛念戒律為仏法壽命、叔季緇流、多逐狂禪輕律、思所以救之。』<sup>78</sup>という記述からも知られるように、弘贊は律学に専心してはいたが、その真意は律宗の法脈を嗣ぐことにあったのではなく、飽くまでも当時における戒律軽視の風潮を矯正することを目指すものであった。

## 2. 禪律并拳

仏は三学を設けて群生を化導するに当たり、戒を根本に位置づけ、戒が成されてはじめて定・慧が生じ得るのであるとした。しかるに、後世の法裔らは相諍って異説を立て、禪と律とはついに分かれたれ、閉鎖的な派閥主義へと陥るに至った。「末世狂妄、多以識心影子、為見性悟道。錯認石火電光、為了却生死。肆志空談、拔無因果。毀持戒者為執相、詆看教者為鈷故紙、貶往生者為小根小愚。』<sup>79</sup>との評釈もこれを嘆ずるものと言えよう。このように互いを排斥し合った結果、後裔らは進むべき門戸を閉ざされ、

初学者らは混迷に惑わされることとなったのである。かかる状況に在っては、たとえ志を持つ者がいたとして、成長するための手立てがあろう筈もない。整然たる次第を具え、修学の順序を明示する仏教の修行体系は、ここにおいてばらばらに解体されてしまったと言って差し支えないであろう。これについては、「然而末学支離久矣、自禅律之分也、分則岐、岐則兩傷。古人学道必從漸履、以至徹悟、未有後先之分。蓋体不離用、用不離体、体用互融、故經是仏語、律是仏行、禅是仏心、又何禅律之分耶。……而師之教人、言經律則必兼于禅、言禅則必兼于經律。」<sup>80</sup>という言説からも読み取れるところである。弘賛は『示禅律』において特にこのテーマについて解説を加え、「禅無律、則妙行難操。律無禅、則玄微莫測。禅非律、而僧俗混淆。律非禅、祖灯誰統。各執一以廢融、未免徐六之誚。」<sup>81</sup>と記しており、禅と律との関係に対し極めて明確な定義を与えている。そしてまた、弟子が彼を評して「師雖主張禅教、然切念禅而無律則罔。」<sup>82</sup>と述べるのは、弘賛が禅律相融という思想的特色を打ち出し、晩明・清初の仏教界に新風を吹き込んだことを明かすものである。たとえ「仏法が廢れ人情が薄くなり、教化が難かろうとも、……喜ぶべきは、伝統が辛うじて絶えず、ついに聖人による興隆の期を得たことであろう。經・律・禅・淨いずれにおいても比類無き水準に在るこの聖人とは、すなわち我が在~~禪~~和尚その人である（旋而崛起至人、經律禅淨咸称独歩、今見我在~~禪~~和尚）」<sup>83</sup>と称讃される所以と言えよう。

### 3. 全方位的な律学教化体系の構築

弘賛の律法に対する弘揚は、決して一つの方法に留まるものではなかった。前述の如くインド仏教の戒律を継承せんと企図したほか、さらには中国において祖訓清規の発揚を期したのである。彼は生涯に亘り著述に努め、執筆を止めることはなく、その文才を讃えて「肆口而説、縦筆而書、或辯或放、或徑或約、其峭拔則斷崖絶岸、不容歩趨。其平易則通途坦道、不示往来。」<sup>84</sup>とも伝えられる。現存する弘賛による24の著述からは、戒律を中

心とする一連の教化体系が明確に見出される。仏法の持つ力とは、世間一般を教導し、未だ信を起こさない者には信を起こさせ、すでに信を起こしている者にはさらにそれを増長させるというところにある。しかるに、「仏之智洵難測度也哉。能測者誰。惟仏与仏矣。諸大菩薩尚不能得其髣髴、沈降斯以下而許少思議者乎。嗚呼、衆生福薄、鮮具信根、自甘踰躐、難為教化。……惟和尚以度世婆心而編輯之、集大成以寿梓、流通于六合寰中、普使人人咸皆属目、惡知不有若干頑疾旧習被其打動、去妄帰真、而直躋于無上之域者乎。」<sup>85</sup>と嘆ぜられるように、如何にして大衆に信心を建立せしめるかという問題に対し、弘賛は『兜率龜鏡集』・『観音慈林集』・『六道集』の三書に載せる弥勒菩薩や観音菩薩との感応の伝奇、六道輪廻における因果応報の故事を通して、「これらを見聞きする者たちが同じく般若の宝筏に乗れるようにし、またこれらに恭敬する者たちが共に無畏の慈林に入れるようにして、永く苦趣を離れ、ただちに楽土へ至らしめんとした（俾見者聞者、同升般若之宝筏。帰者敬者、共入無畏之慈林。長辞苦趣、直趨楽邦）」<sup>86</sup>。数多の感応の故事や嶺南の地にまつわる伝説、広く知られた実話は、聞く者の共感を呼び起こし、これによって感受性や他者を感化する力を大いに高め得るのである。また『解惑編』においては、人々の仏法に対する疑問に答えながら自らの目的を遂げている。そして生まれた信心をさらに正信へと導くために、弘賛は『帰戒要集』・『八閩齋法』の両書を編み、三帰五戒や八斎戒を通して大衆を教化し、信仰を一種の心の拠り所として、持戒清浄にして廉潔な生活を送るべきことを示した。また併せて「是故現身奉戒去殺、不徇仁而仁自著。持戒離盜、不崇義而義自藪。守戒除淫、不修礼而礼自立。遵戒息妄、不期信而信自成。受戒断酒、不履智而智自明。」<sup>87</sup>と明かし、五戒と伝統文化における「五常」とを比較したことは、仏教の戒律に対する親近感を高め受け入れやすくする素地を作るものであった。このような在家者に向けた信仰の勧奨の他、出家者に対する規約として、弘賛はその段階に応じて『沙弥律儀要略増注』・『沙弥学戒儀軌頌注』の二書を著し、初めて入門する沙弥の行いを規制し道心を堅固ならし

めた。そこには「沙弥剃落、先受十戒、則登壇受具。……三無漏学、以律儀为首。出家五衆、十戒为先。……若不循位次、便欲跨越前進、正所謂朝得円顛、暮踏大僧之上是也。斯由狂見、不識法相戒品之次序。……不先学小乗後学大乘、非仏弟子。今不学沙弥、欲得具戒、不持淨戒、欲得頓悟、如彼愚人、何有異哉。」<sup>88</sup>とも述べられる。比丘に向けては『比丘受戒録』の著があり、特に僧団の布薩・結夏・自恣等の制度やそのシステムについて明かす。また『式叉摩那尼戒本』・『比丘尼受戒録』は出家の女性らに対し、取り分け四重根本戒・六法・比丘尼具足戒等について解説したものである。さらに、僧侶としての品格の養成や出家者における精神修練について編集した著作に『沙門日用』・『瀉山警策句积記』が存する。律典の学習に資するものとしては、弘賛は早くに『四分戒本如积』・『四分律名義標积』という両部の大著を編纂している。このうち『四分戒本如积』は、東塔宗の懷素による『四分律比丘戒本』（本書は懷素が『四分律』より比丘戒を集め収録したものである）に対する註积書であり、戒本中の開遮持犯・性制輕重について事相を総論し要義を略积する。弘賛は、当時の叢林における「阿教為如来禅、詆律為声聞学、滅教毀律、無所不至」<sup>89</sup>と批判されるところの弊害や、「貶学律為小乗、忽持戒為執相」<sup>90</sup>という認識に対して、「教演心明即律」とする融和の思想を提起した。これについては『梵網經菩薩戒略疏八卷附半月誦菩薩戒儀式注』の著において論じられる。「慈愍念切、思以古仏菩薩之行、誘諸後学、而挽回末劫頽風。」<sup>91</sup>と言われる如く、大乘菩薩戒の本懐に則って律法を解釈し、防非止惡の道を知ったのちには六度万行を修持することを求め、これによって人々に大菩提を悟り等正覚を成ぜしめんと図ったのである。また、日用の礼拝作法については『礼舍利塔儀式』・『礼仏儀式』・『供諸天科儀』の編著があり、これらにおいては皆が正しく礼賛供養・持呪旋繞・發願回向等の仏教儀礼を行えるよう指南する。弘賛にはこの他、「慶雲寺清規」とも称すべき『草堂和尚警策』一篇の著がある。

その生涯における著述の数々を総覧するに、これらそのものが小乗律か

ら大乘菩薩戒に至るまで全面的に解釈を加えた一つの百科全書であり、あるいは在家者から出家者に至るまで、仏門の七衆が共に遵うところの完成された修行体系であるとも言える。弘賛による戒律弘揚の宣説はこのように十全な形で以て世に示されることとなったが、これはまさしく当時における不足に対応した結果に他ならず、「経・律・禪・淨各擅一能、而兼善之材、無多屈指。……師矜正法下衰、禪淨之余、注釈三藏百有余卷以利群蒙、字字津梁、皆發古人所未發、如良医之応病与薬、服者悉療。緇素叩擊、隨機開導、莫不切中肯綮、各臻玄奥。」<sup>92</sup>と伝えられるように、大悲の心によって創り出されたものであった。明末・清初における律宗の旗手と言すべき人物である宝華山の読体見月律師が、弘賛に書を送るに際して「鼎湖与華山雖道途千里、而雲月一家、数載神交、惟歎謀面。去秋法門之變、仏風幾至掃地、縁真實持戒者鮮、致符安籍記僧之讖耳。其抱遠慮者、未嘗不閑先聖之道乎。大師鼎肩律筏、崛起東南、使戒香馥香郁、繼企皆盼。」<sup>93</sup>との賛辞を連ねていることも、何ら不思議はないところであろう。これは弘賛が律法の復興という重任を担い、東南の地における仏法の護持に功有ったことについて高く評価するものと言える。

『鼎湖山志』には慶雲の門庭における戒律実践の記録が収められ、これによって弘賛は理論の構築のみならず、実践修行の方面にも力を入れていたことが窺われる。そこには本山不得私受徒衆・不得私造飲食・不得私応法事・不得私化小縁・結夏不得下山・止靜不得過寮・過午不得覓食・不得私作僧事の規則に加え、「本山向來夏・冬二期、登壇受戒。僧尼二部、依律通行。」<sup>94</sup>という記述が見出される。これにより、鼎湖の伝戒がすでに定制となり整備されていたことが知られる。出家者の受戒には当人の宗教的身分を最終的に確定する意味合いが含まれ、従来仏門において重視される場所である。弘賛はかつて『示得戒因縁』を撰し受戒の条件について解説するなか、「受戒必須心境相應、然後戒体成就、欠一則戒不可得矣。言心者、謂行人志期出離生死、專心希得戒法、至誠懇師稟受、心無異念也。言境者、要具法界僧縁。」<sup>95</sup>と述べている。すなわち、弘賛は法式に基づか

ない伝戒儀式について決然として反対の立場を取ったのである。『鼎湖山志』巻五の『耆碩人物』には「断疑大師伝」として、「(断疑) 弱冠薙染、礼栖老和尚、稟受十戒。発足参方、得法南帰。重入鼎湖、志求円具。甫度嶺、栖翁順世。哀慕不置、懇求在公影前代授。此権法也、諸方往往有之、然非律制。在公堅持不可、語之曰、受戒羯磨、必須僧伽和合、人法現前、乃云得戒。若就過去和尚影前伝授、則釈迦老子是汝得戒本師、即老和尚何用乞為。欲作人天師範、必須依教奉行、毋致耽誤後昆、濫登戒品、終不得為比丘。以仏法作人情、山僧所不敢也。三請不允、断師乃俯就焉。諸方聞之曰、善哉、在公立教之正也、不少貶節以随流。断師奉教之専也、不昧心而忘本。兩者相得益彰。後之主法席者、当如在公之嚴。居学地者、当如断師之孝。正法其久住乎。」<sup>96</sup>という記事を載せる。ここに伝えられる如く、弘賛はその謹厳なる態度によって慶雲道場の門風を打ち立て、諸方の尊崇を集めたのである。「嶺海之間、以得鼎湖戒為重。」<sup>97</sup>とも称されるこのような姿勢は、鼎湖の戒場における神聖性と権威とを確固たるものとしたばかりか、教を軽視し戒を毀犯する当時の仏教界に対し、重律尊戒という新たな指針をも提示した。その『塔銘』には「師之担荷宗門、而尤以戒律自任、所以救世也。」<sup>98</sup>と評され、弘賛による終生の努力が明末・清初の仏教界において果たしたところの貢献が讃えられる。また今釈が弘賛に贈った詩には、「論伝西域尊僧肇、律定南山重道宣。為念末流看砥柱、白雲青眼各翛然。」<sup>99</sup>とあり、鼎湖の慶雲一派が中国仏教独自の戒法である南山律を継承し振興したことを認めている。

#### 【注】

- 1 潘耒『与梁葉亭庶常書』、『救狂砭語』前編、上海：上海古籍出版社、1983年、第55頁。
- 2 李覚斯『棲老和尚塔銘』、『鼎湖山志』、広州：広東教育出版社、2015年、第39頁。
- 3 劉偉鏗校注『在修和尚行状』、『肇慶星湖石刻全録』、広州：広東人民出版社、1994年、第289頁。

- 4 弘贊『觀音慈林集記』、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、105頁。
- 5 劉偉鏗校注『在參和尚行狀』、『肇慶星湖石刻全錄』、廣州：廣東人民出版社、1994年、第289頁。
- 6 劉偉鏗校注『在參和尚行狀』、『肇慶星湖石刻全錄』、廣州：廣東人民出版社、1994年、第292頁。
- 7 『鼎湖山第二代住持在參禪師塔誌銘』、『鼎湖山志』、廣州：廣東教育出版社、2015年、第52頁。
- 8 霍宗理『第二代在參和尚傳』、『鼎湖山志』、廣州：廣東教育出版社、2015年、第48頁。
- 9 冼玉清『廣東釈道著述考』、桂林：廣西師範大學出版社、2016年、第184頁。
- 10 馬國維『明季粵高僧傳』、『廣東文獻』第五卷第1期、1975年3月、第102頁。
- 11 『博山和尚傳』、『無異元來禪師廣錄』卷35、『卍統藏經』第125冊、第389頁下。
- 12 馬國維『明季粵高僧傳』、『廣東文獻』第五卷第1期、1975年3月、第100頁。
- 13 円捷一機『開山主法栖老和尚行狀』、『鼎湖山志』、廣州：廣東教育出版社、2015年、第35頁。
- 14 円捷一機『開山主法栖老和尚行狀』、『鼎湖山志』、廣州：廣東教育出版社、2015年、第36頁。
- 15 李覚斯『棲老和尚塔銘』、『鼎湖山志』、廣州：廣東教育出版社、2015年、第41頁。
- 16 『六代和尚新旧沿革考』、『鼎湖山志』、廣州：廣東教育出版社、2015年、第31頁。
- 17 『初代開山主法雲頂和尚年譜』、『鼎湖山志』、廣州：廣東教育出版社、2015年、第33頁。
- 18 釈成鶯編撰、李福標·仇江点校『鼎湖山志』卷一、廣東教育出版社、2015年、第19頁。
- 19 『重申祖訓約』、『鼎湖山志』卷四、廣州：廣東教育出版社、2015年、第66頁。
- 20 『博山和尚傳』、『無異元來禪師廣錄』卷35、『卍統藏經』第125冊、第392頁上。
- 21 『博山和尚傳』、『無異元來禪師廣錄』卷35、『卍統藏經』第125冊、第389頁上。
- 22 馬國維『明季粵高僧傳』、『廣東文獻』第五卷第1期、1975年3月、第102頁。
- 23 円捷一機『開山主法栖老和尚行狀』、『鼎湖山志』卷二、廣州：廣東教育出版社、2015年、第38頁。
- 24 李覚斯『棲老和尚塔銘』、『鼎湖山志』卷二、廣州：廣東教育出版社、2015年、

- 第41頁。
- 25 『初代開山和尚請慶雲禪院碑文繇狀』、『鼎湖山志』卷一、広州：広東教育出版社、2015年、第29頁。
  - 26 积成鷺編撰、李福標·仇江点校『鼎湖山志』卷一、広東教育出版社、2015年、第9頁。
  - 27 『鼎湖山総論』、『鼎湖山志』卷一、広州：広東教育出版社、2015年、第20頁。
  - 28 李覚斯『棲老和尚塔銘』、『鼎湖山志』卷二、広州：広東教育出版社、2015年、第41頁。
  - 29 蓮池『答袁滄孺治中広晏』、『雲栖遺稿』卷二、『嘉興大藏經』第33冊、第128頁下。
  - 30 劉偉鏗校注『鼎湖山棲壑禪師塔銘并序』、『肇慶星湖石刻全録』、広州：広東人民出版社、1994年、第281頁。
  - 31 『鼎湖山総論』、『鼎湖山志』卷一、広州：広東教育出版社、2015年、第4頁。
  - 32 『初代開山和尚請慶雲禪院碑文繇狀』、『鼎湖山志』卷一、広州：広東教育出版社、2015年、第29頁。
  - 33 『祖訓』、『鼎湖山志』卷四、広州：広東教育出版社、2015年、第62頁。
  - 34 『法語 念仏銘』、『鼎湖山志』卷二、広州：広東教育出版社、2015年、第43頁。
  - 35 『法語 示禪人請益』、『鼎湖山志』卷二、広州：広東教育出版社、2015年、第43頁。
  - 36 円捷一機『開山主法栖老和尚行狀』、『鼎湖山志』卷二、広州：広東教育出版社、2015年、第36頁。
  - 37 李覚斯『棲老和尚塔銘』、『鼎湖山志』卷二、広州：広東教育出版社、2015年、第40頁。
  - 38 李彦瑄『鼎湖冊慶雲寺記』、『鼎湖山志』卷七、広州：広東教育出版社、2015年、第132頁。
  - 39 『鼎湖山第二代住持在<sup>修</sup>禪師塔誌銘』、『鼎湖山志』卷三、広州：広東教育出版社、2015年、第51頁。
  - 40 『鼎湖山第二代住持在<sup>修</sup>禪師塔誌銘』、『鼎湖山志』卷三、広州：広東教育出版社、2015年、第50頁。
  - 41 『鼎湖山第二代住持在<sup>修</sup>禪師塔誌銘』、『鼎湖山志』卷三、広州：広東教育出版社、2015年、第52頁。
  - 42 霍宗瑄『第二代在<sup>修</sup>和尚伝』、『鼎湖山志』卷三、広州：広東教育出版社、2015年、第48頁。



- 43 积成鷺編撰、李福標・仇江点校『凡例十二則』、『鼎湖山志』卷首、広東教育出版社、2015年、第2頁。
- 44 霍宗瑋『第二代在轡和尚伝』、『鼎湖山志』卷三、広州：広東教育出版社、2015年、第49頁。
- 45 积成鷺編撰、李福標・仇江点校『鼎湖山志』卷一、広東教育出版社、2015年、第6頁。
- 46 『第三代継席弘化石門和尚年譜』、『鼎湖山志』卷三、広州：広東教育出版社、2015年、第52頁。
- 47 『湛慈和尚伝』、『鼎湖山志』卷三、広州：広東教育出版社、2015年、第53頁。
- 48 『第四代東湖契如老和尚塔銘』、『鼎湖山志』卷三、広州：広東教育出版社、2015年、第54頁。
- 49 『第四代東湖契如老和尚塔銘』、『鼎湖山志』卷三、広州：広東教育出版社、2015年、第55頁。
- 50 『第五代空石意和尚塔誌銘』、『鼎湖山志』卷三、広州：広東教育出版社、2015年、第57頁。
- 51 『第六代住持円捷機和尚塔誌銘』、『鼎湖山志』卷三、広州：広東教育出版社、2015年、第59頁。
- 52 『重申祖訓約』、『鼎湖山志』卷四、広州：広東教育出版社、2015年、第65頁。
- 53 丁易『鼎湖山志序』、『鼎湖山志』、広東教育出版社、2015年、第15頁。
- 54 积成鷺編撰、李福標・仇江点校『凡例十二則』、『鼎湖山志』卷首、広東教育出版社、2015年、第2頁。
- 55 呉柯『鼎湖山志序』积成鷺編撰、李福標・仇江点校『鼎湖山志』、広東教育出版社、2015年、第4頁。
- 56 劉秉権『重修慶雲寺山門護殿記』、『鼎湖山志』卷七、広州：広東教育出版社、2015年、第134頁。
- 57 『石洞幻和尚伝』、『鼎湖山志』卷五、広州：広東教育出版社、2015年、第85-86頁。
- 58 『崇梵大徳伝』、『鼎湖山志』卷五、広州：広東教育出版社、2015年、第87頁。
- 59 『重申祖訓約』、『鼎湖山志』卷四、広州：広東教育出版社、2015年、第67頁。
- 60 劉偉鏗校注『肇慶星湖石刻全録』、広州：広東人民出版社、1994年、第278頁。
- 61 积成鷺編撰、李福標・仇江点校『凡例十二則』、『鼎湖山志』卷首、広州：広東教育出版社、2015年、第2頁。
- 62 『第五代空石意和尚塔誌銘』、『鼎湖山志』卷三、広州：広東教育出版社、

- 2015年、第56頁。
- 63 积成鷲編撰、李福標・仇江点校『鼎湖山志』卷一、廣州：廣東教育出版社、2015年、第6頁。
- 64 聖巖『明末中国的戒律復興』、『從傳統到現代—仏教倫理与現代社会』、台北：東大圖書公司、1990年、第146頁。
- 65 聖巖『明末中国的戒律復興』、『從傳統到現代—仏教倫理与現代社会』、台北：東大圖書公司、1990年、第146頁。
- 66 弘贊『授比丘戒錄序』、『木人剩稿』卷五、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第206頁。
- 67 弘贊『掃雲棲大師塔文』、『木人剩稿』卷五、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第212頁。
- 68 弘贊『策禪律学』、『木人剩稿』卷二、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第149頁。
- 69 霍宗瑄『第二代在參和尚伝』、『鼎湖山志』卷三、廣州：廣東教育出版社、2015年、第47頁。
- 70 霍宗瑄『第二代在參和尚伝』、『鼎湖山志』卷三、廣州：廣東教育出版社、2015年、第48頁。
- 71 霍宗瑄『第二代在參和尚伝』、『鼎湖山志』卷三、廣州：廣東教育出版社、2015年、第46頁。
- 72 李龍標『六道集序』、『弘贊和尚選集』(一)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第2頁。
- 73 霍宗瑄『第二代在參和尚伝』、『鼎湖山志』卷三、廣州：廣東教育出版社、2015年、第48頁。
- 74 弘贊『四分戒本如釈』、『卍統藏經』第63冊、第33頁。
- 75 弘贊『四分戒本如釈』、『卍統藏經』第63冊、第33頁。
- 76 弘贊『四分戒本如釈』、『卍統藏經』第63冊、第35頁。
- 77 弘贊『四分律名義標釈』、『卍統藏經』第70冊、第401頁。
- 78 劉偉鏗校注『肇慶星湖石刻全録』、廣州：廣東人民出版社、1994年、第291頁。
- 79 開覺『兜率龜鏡集縁起』、『弘贊和尚選集』(一)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第225頁。
- 80 孫廷鋒『梵網経略疏 序』、『卍統藏經』第60冊、第773頁。
- 81 弘贊『示禪律』、『木人剩稿』卷一、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第132頁。

- 82 林逢春『奉祝鼎湖在大和尚五十又一榮壽序』、『鼎湖外集』卷三、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第255頁。
- 83 程化龍『木人剩稿 序』、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第112頁。
- 84 霍宗理『第二代在叻和尚傳』、『鼎湖山志』卷三、廣州：廣東教育出版社、2015年、第46頁。
- 85 尹源進『解惑編 序』、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第275-276頁。
- 86 弘贊『觀音慈林集記』、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第106頁。
- 87 弘贊『歸戒要集序』、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第208頁。
- 88 弘贊『沙弥律儀要略增注』、『已統藏經』第106冊、第267-268頁。
- 89 弘麗『四分律名義標釈跋語』、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第287頁。
- 90 弘贊『沙弥律儀要略增注』、『已統藏經』第106冊、第267頁。
- 91 孫廷鋒『梵網經略疏 序』、『已統藏經』第60冊、第773頁。
- 92 程化龍『木人剩稿 序』、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第112-113頁。
- 93 誦体『上鼎湖和尚書』、『鼎湖外集』卷三、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第273頁。
- 94 『重申祖訓約』、『鼎湖山志』卷四、廣州：廣東教育出版社、2015年、第66頁。
- 95 弘贊『示得戒因緣』、『木人剩稿』卷一、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第128頁。
- 96 『斷疑大師傳』、『鼎湖山志』卷五、廣州：廣東教育出版社、2015年、第89頁。
- 97 霍宗理『第二代在叻和尚傳』、『鼎湖山志』卷三、廣州：廣東教育出版社、2015年、第48頁。
- 98 『鼎湖山第二代住持在叻禪師塔誌銘』、『鼎湖山志』卷三、廣州：廣東教育出版社、2015年、第52頁。
- 99 今釈『謁慶雲和尚』、『鼎湖外集』卷一、『弘贊和尚選集』(二)、廣州：廣東旅遊出版社、2015年、第235頁。

# A Research on Master Hongzan's thought on Vinaya in Late Ming and Early Qing Dynasty

WEN Jinyu

Late Ming and early Qing Dynasty was regarded as a period of great changes, while Buddhism was also faced with a reform situation. Being full of worries about the future of Buddhism, a group of Buddhist leaders, represented by the four monks of late Ming Dynasty, committed themselves to reviving Buddhist forest Monasteries (cong-lin 丛林) and strengthening saṅgha's vinaya practice, to realize the ideal of saving all living creature and protect Buddhism. In this renaissance, the branch of Dinghu Qingyun (鼎湖庆云) in Lingnan (岭南), represented by Hongzan (弘赞), has written books, conducted higher ordination (upasampadā) to novices and established a complete system of vinaya. It showed a scene of prosperity which both Chan and Vinaya schools were mutually integrated and cultivated at that time. While Dinghu (鼎湖) Hill is known as the first hill of Vinaya school in Wuling (五岭) area.

## 温金玉氏の発表論文に対するコメント

山本 元隆\*

長谷部幽蹊氏が1976年に発表した論文「博山の門流（二）」に「弘賛在慘と戒学」と題する一考察がある。氏はその中で「彼（＝弘賛）を株宏に次ぐ律学復興者の一人として推すことに躊躇の要はない」と「万暦の三高僧」のなかでも厳格に戒律を守った雲棲株宏とともに弘賛を高く評する<sup>1</sup>。ただ、株宏に対する研究に比べ、弘賛の戒律方面に関する論考はあまり進んでいないように思われる<sup>2</sup>。斯様な研究状況にあって、温教授は弘賛の行状ならびに戒律思想に関する多くの資料を精査し、「教演心明即律」と表詮される弘賛の戒律思想の特色を明らかにした。

温論文の特徴の一つは、長谷部前掲論文で「明末清初における碩学の一である弘賛の行状について、従来ほとんど知るところがなく、生没年も定かでなく、また師承関係さえ定かでないのは甚だ奇異に感ぜられる<sup>3</sup>」と述べられた弘賛の伝を、極めて詳細に描き出した点にある（第1節「平生の行状」）。禅門灯史の類には弘賛の伝は一切収録されておらず、今回、温教授が「在慘和尚行状」「鼎湖山第二代住持在慘禅師塔誌銘」「鼎湖冊慶雲寺記」といった塔銘や寺志、方志関係の資料を総覧し精査したことにより、はじめて弘賛の行状全体が明瞭になったと言える。

第2節「慶雲の門庭と鼎湖戒」では、弘賛周辺の動向に着目し、鼎湖山慶雲寺の門風とその接化の様相に対して幅広い考察がおこなわれる。特に「重律持戒」を基調とする蓮池（雲棲株宏）・博山（無異元來）の法脈を受け継ぐ慶雲寺の第一代住持・棲壑道邱の詳細な行状およびその接化、弘賛に次ぐ第三代梅磬湛慈から第七代成鷲跡剛に至るまでの慶雲寺の「戒律を

---

\*駒沢女子大学人間総合学群講師。

基礎として禅・律の兼宗を本旨とする門風」が温教授によって一縷の法灯として鮮明に描き出された。「禅浄律三宗俱善」をその特徴とする弘賛の戒律思想の淵源と、その後の展開を俯瞰し得るのも、本論文の特徴の一つである<sup>4</sup>。

第3節「弘賛法師の戒律思想」では、弘賛が著した戒律関係の著述を手掛かりとして、三学における戒学の位置づけ、禅律の並挙、戒律教化の再構築など弘賛律学の特徴が詳細に論じられる。弘賛が生涯をかけて著した戒律関係の著述は、ひとえに明末清初の仏教界に蔓延る律学軽視の風潮を打破せんがために、戒学を修道の根本に据え、禅浄律の思想的融合と戒律教化の再構築を期すものである。こうした弘賛の問題意識を踏まえ、温教授は、弘賛の戒律関係の著作を対機ごとに整理して考察し、弘賛が在家から出家、小乗具足戒から大乘菩薩戒に至るまで「百科全書」ともいふべき一連の教化体系を強く意識したものであると指摘した。温教授のこうした分析はまことに穏当であり説得力がある。これまで弘賛の戒律思想を考察した専論がなかっただけに、本研究は実に意義深い成果であると言える。温教授の玉稿を通じて弘賛の「要書」に触れる機会をいただいたことに感謝を申し上げたい。

以下、評者の任により二点ほどご教示をいただきたい。

第一に、弘賛と雪関智闇の関係についてお尋ねする。論文では弘賛は道邱に師事して雑染受具を果たしたのち、諸国遊歴のなかで智闇を訪ね参学し、「同門下において嗣法の弟子となる」と述べる。ただ、弘賛の師承関係について、長谷部氏は弘賛が智闇に就学したことは認めるも、嗣法（得法）については言及せず、弘賛を「智闇嗣法の弟子」とは位置付けてはいない<sup>5</sup>。また、『禅学大辞典』に立項された「弘賛」も同様に「杭州（浙江省）の接待寺に雪関智闇に礼し」と記すにとどめ、さらに同付録「禅宗法系譜」でも智闇の下に弘賛の名は見えない<sup>6</sup>。師承関係は禅門において極めて重要な意味を持つ。智闇嗣法の師・元來は、弟子の余集生に「授非器者、嗣雖存而道偽、反自破其先宗<sup>7</sup>」と訓戒したほど嗣法について嚴格

であったことが知られる。弘賛と智闍の嗣法に関する機縁とその典故について、改めてご提示いただきたい。

第二に、弘賛が東塔宗の開祖・懷素集出の『四分律比丘戒本』を注釈対象として『四分戒本如釈』を著したことへの疑問である。『四分戒本如釈』は同時期の元賢『四分戒本約義』<sup>8</sup>とともに、北宋期の允堪『四分律含注戒本疏発揮記』、元照『四分律含注戒本疏行宗記』以来の本格的な四分律の戒本注釈書となる。南山律宗の伝統的な戒本研究によれば、道宣が四分広律より戒本を抽出し注釈を加えた『四分律含注戒本疏』を基本テキストとするのが通例であろう。論文の末尾には、今釈が弘賛に贈った詩をもって、「鼎湖の慶雲一派が中国仏教独自の戒法である南山律を継承し振興したことを認めている」と述べるが、弘賛が戒本注釈に用いたのは、道宣のそれではなく、『四分律開宗記』を著し東塔宗を興した懷素集出の『四分律比丘戒本』であった。論文では「(弘賛の)本意は(南山)律宗の法脈を嗣ぐことにあったのではない」と述べるだけに、弘賛が懷素戒本を用いることに南山律宗の「伝統」と一線を画さんとする何らかの意図があったと思えてならない。

時代はやや下るが、清の源諒撰『律宗灯譜』では、律宗の師資相承には「衣鉢戒本を授く」と記録される。この時代、「戒本」は「嗣法」の象徴とされるほど重要な意味を持つと思われる<sup>9</sup>。「兼宗臨濟」の漢月法藏（『律宗灯譜』巻二「鄧尉蔵律師」）や願雲戒顯（同巻三「願雲顯律師」）といった禅僧の名をも刻す『律宗灯譜』に、戒律の本義を明かしもって七衆教化に尽力した弘賛の伝はおろか名すら採録されなかったのは、懷素戒本を用いたことも少なからず影響しているのだろうか。弘賛と南山律宗の関係についても併せてご見解をうかがいたい。

以上の点について温教授にご教示いただければ幸甚である。

#### 【注】

- 1 長谷部幽蹊「博山の門流（二）」（『印仏研』第25巻、第1号、1976年）256頁。

- 2 本コメントでは取り上げないが、近年、石上壽應氏は「株宏における戒律と浄土教の会通」（『三康文化研究所年報』第43号、2012年）と題する論文を発表された。氏は株宏『梵網経菩薩戒義疏発隠』の菩薩戒思想の特徴を論じるなかで、弘賛『梵網経菩薩戒略疏』との比較を通して、株宏が「本源自性」を戒体とみなしたのに対し、弘賛は「本源自性」を「孝慈」と解釈して「孝」を戒体としたことを明らかにした。温論文は「弘賛が明末清初における著名な律学家からの理論を蓄積し、それによって独自の戒律観を形成した」と述べる。今後、株宏や元賢、法蔵らとの比較を通して、弘賛の小乗具足戒および大乘菩薩戒の戒体思想に関する論考を進めていく必要があると思われる。
- 3 長谷部前掲論文254頁。
- 4 慶雲門庭の動向については、長谷部幽蹊『明清仏教教団史研究』（同朋舎出版、1993年）第6章「禅律両宗の關係と兼宗」に「弘賛に継いで鼎湖慶雲第三の住持となった湛慈は、得戒の弟子三百人を数え、第四代契如は、千余人の弟子を出したとされる」（244頁）との言及がある。
- 5 長谷部前掲論文255頁。
- 6 「弘賛」については『禅学大辞典』（大修館書店、2020年〈第10版〉）311頁、「法系」については同「禅宗法系譜」22頁を参照されたい。ちなみに、野口善敬氏は「（弘賛は）禅僧としては洞門の雪関智闇の弟子であり、無異元来の法孫になる」と述べ、弘賛を智闇の弟子とするも、「嗣法の弟子」とは明言せず、その機縁についても言及はない。野口善敬訳注『清初僧諍記』（中国書店、1989年）213頁、注記373参照。
- 7 『永覚元賢禅師広録』巻30（新纂統蔵72・575c）
- 8 無明慧経の法を継ぐ曹洞正宗の禅僧として、禅浄を兼修し戒律にも精究した元賢の修道は、弘賛のそれとも相通じる。この両者が同時期に偶然にも懷素戒本の注釈書を著したことは実に興味深い。
- 9 たとえば金陵慈応寺璇璋の伝には示寂に臨んで弟子の僧樹に「老僧衣鉢戒本付汝」と託したとある。（『律宗灯譜』乾隆30年序刊、北京全国図書館文献縮微複製中心、1993年、98頁a）。この点に関しては、長谷部前掲書240頁を参照。



# 山本元隆氏のコメントに対する回答

温 金玉\*著・弓場 苗生子\*\*訳

山本元隆博士は宋代の元照律師研究において傑出した業績を上げられており、博士学位論文である「宋代南山律学の研究 靈芝元照を中心として」は元照の戒律観について扱う、この分野における代表的著作である。残念ながらこれまで拝読する機会を得なかったが、私は以前、その律学に関する多くの論考や博士論文の目録をコピーし調べて貰うよう柳幹康博士に頼んだことがある。つまり、すでに氏との間には御縁を頂いていたということになるのか。いま私の論文が山本元隆博士の評を受けるに至ったこともまた巡り合わせであろう。まずは本稿を仔細に読み込んだ上で意義深い質問を提起して下さったことに感謝を申し上げたい。以下においては、挙げられた三つの問題に対し回答を行うこととする。

一つ目に、弘賛と雪関道闇の関係について述べたい。道闇は明末の曹洞宗に属した禅僧であり、一般には「雪関道闇」あるいは「瀛山道闇」と呼ばれる。彼は博山の無異元来に師事し、掩関六年に元来の法を受けている。また崇禎二年には瀛山寺に住し、その三年後博山寺に移る。崇禎九年、杭州にて妙行寺を再興したとされる。すなわち、弘賛は妙行寺を訪ねて雪関道闇の門下に入ったのである。そしてのちに径山や天童等への参学を経て、再び道闇の下に戻り、その印可を得て偈を付嘱されたという。伝中には「既承法乳、便爾陸沈。」（霍宗瑄の著より）と見え、その『塔銘』においても「雪関五主道場、体博山遺意、亦無所付嘱。其時機鋒相契、為諸方所伝仰者、在吾粵則有鼎湖在<sup>修</sup>弘賛禅師。」（『塔銘』）と記される。さらに、弘賛が道

---

\*中国人民大学仏教与宗教学理論研究所教授。

\*\*天台宗典編纂所編輯員。

闇より得法したことは、二つの手紙の内容から証明し得る。一つは、ある人が弘賛を賞して「接大教、如対春風化日、……謂先瀛山不現住世間、則其人知欠頂門眼必也。」と述べたものであるが、これは明らかに雪関が示寂してのちの後継者問題を指すものである。二つ目に、道闇の法席を継いだ成巒が寄せた手紙に「雲岫巒公繼席瀛山、与書云、先師法脈、有九鼎一糸之憂。巒實枯朽無似、不過守先人基而已。唯大法兄撐天孤骨、不偃時風、真先師克家子也。唯冀逆轉船頭、以先師法道自任。真風扇于峇南、正所謂滔天白浪、先師靈骨猶存也。」(『塔銘』)と見えることが挙げられる。加えて、『鼎湖山志』に収録される「祝草堂和尚(弘賛)示生」という詩において、「高堅瀛山幟一枝、百千竜象擁龐眉。法流葱峯今宗匠、道重花山老律師。」と詠われるのもまた弘賛が瀛山道闇の法旗を掲げたことを示すものと言えよう。この他、弘賛は「上瀛山雪和尚塔供憂」を著しており、その中で「某丁丑春于杭之接待寺獲依座下、復于横山光明古刹忝同室处。雖惟自愧不識師之婆心、而師之面目亦瞞某甲不得。時為業風飄墮瘴鄉、不復再侍巾瓶。緬想真容、深恨水影。」(『木人剩稿』卷五)と回想している。さらに弘賛が瀛山雪関の嗣法の弟子であったことを示す最も直接的な証拠を挙げるならば、弘賛の嗣法の弟子である慧弓の著述に「端州鼎湖在~~穆~~弘賛禪師(青三十七瀛山闇嗣)」と明記されていることである。(『南海宝象林慧弓禪師宗門拈古』卷六、『嘉興藏』第35冊収録)今のところ、私が確認した中ではこれらの資料が提示し得る。

第二に、東塔宗の開祖懷素の編に成る『四分律比丘戒本』に弘賛が注釈し、『四分戒本如釈』を著したことに関する質問についてお答えしたい。弘賛は何故南山宗の道宣律師による『新刪定四分僧戒本』を使わず、東塔宗の懷素の書を採用したのか。私が思うに、これには二つの原因がある。まず一つ目に、南山の律典は明清の頃まで容易に参考出来る状況になかったという点が挙げられる。南宋の末年(1246)、聞思律師が宋の理宗に上奏し、「南山三大部」と「靈芝三記」の入蔵を請願して許可されたとはいえ、未だ官刻蔵本が世に伝えられた例は知られていない(民間においては、私

家版である『毘盧藏』には収められているもののこれもまた広く流通しているとは言えない)。元代以降、南山の律典は中国国内においてはほぼ消滅してしまったようであり、早くに入蔵を果たしていた『隨機羯磨』のみが後世に受け継がれることとなった。弘賛と同時代である宝華山の読体見月が道宣律師の『隨機羯磨』に続釈を作ることが出来たのは、このような事情によるものである。これについて、民国の弘一法師は『含注戒本隨講別録』において、「南山・靈芝の述作の多くは、宋代以後失われて今に伝わらない。明の時代、律宗の復興を図った靈峰藕益大師や宝華の三昧・見月といった律師らも、諸家の所著がすでに失われている状況にあっては伝統を稟承することは叶わなかった。しかしてここ三十年の間に、中国国内において散逸した古徳の著作が東海より帰還し、再び世に広められるところとなった。恐らく海外に流伝してから千年近くを経るのではなからうか。学者にとってこの希有難遇の宝典を得たことは、どのように表現すれば良いか分からないほどの喜びである。」と述べている。すなわち民国年間とは、弘一法師と天津刻経処の徐蔚如居士とが日本に伝わる南山律典を請来し、印刷して流通せしめんと志したことにより、当時の人々が南山の旧典を目にする機会を得た時期に当たるのである。(なお近年来、政府の古典籍一斉調査事業により、道宣の幾ばくかの著作の宋明刻本が続々と発見されている。例えば、中国国家図書館所蔵の宋版の『行事鈔』一卷(上巻のみ)と『含注戒本』二巻、明版の『教誡新学比丘行護律儀』一卷と『新刪定四分戒本』一卷等である。)したがって、弘賛であろうと元賢であろうと、恐らくその当時においては南山の諸律典を参照することは出来なかったと思われる。このことは、弘賛が『四分戒本如釈』の「凡例」において「此戒本、蔵本有二。一是後秦仏陀耶舎尊者所訳、二乃唐懷素律師依四分(律)蔵中集出。而四分律蔵一部、卷有六十、亦耶舎尊者所翻。此方上徳、悉共尊行、自秦至唐、多人疏業、恨不一存。稽宋代來、鮮有作者。」と嘆じていることから窺い得る。それでは、どうして弘賛は懷素が集めた『戒本』を見ることが出来たのか。これについては、元照律師が『行宗記』におい

て「又唐懷素律師亦出戒本、現存大藏。」と記していることが注目されよう。二つ目に、弘賛・元賢は律宗の系統に属してはいなかったという点が理由として挙げられる。明の時、朝廷が戒壇を閉鎖したことで、往昔の律宗が有していた専属で伝戒を行う権利は解体されるに至り、諸方の叢林では各々独自で伝戒が為されるようになった。当時の伝戒には、主立ったものとして二つの系統があり、一つは古心如馨の系統、もう一つは雲棲株宏の系統である。古心系は律宗を伝承する流派であり、古林派・千華派・聖光派・愍忠派等に発展した。雲棲系は禅宗の流れを汲み、その「雲棲戒本」は主に寿昌の各系統において受け継がれた。弘賛と元賢はいずれも律宗の宗派の法系に属さなかったため、道宣と懷素の戒本は、彼らにとっては何ら選ぶところが無かったのであろう。また、弘賛が『四分戒本如釈』において列挙したところの戒名は、道宣の著述における戒名の体系と果たして異なるものである。さらに、長谷部幽蹊先生は、元賢らは所謂「律宗」に属していた訳ではないのだから、彼が住持した寺院を「律宗」の寺と決めてかかることは不当であると論じられている（長谷部幽蹊『律門法化の地域的展開』参照）。つまり当時の「律師」とは、本来の意味で用いられる場合を除き、広義には特定の状況と特定の儀式において臨時に担われた一種の役割や身分を指していたのである。また、明末における四大高僧の一人である智旭は生涯戒律の振興に力を尽くしたが、道宣の著作に対しては「隨機羯磨出、而律学衰、如水添乳也。」と批判している。これについても同様に理解することが可能であろう。実に「扶律輔教」とは、明末の叢林における戒律復興の思潮によって形づくられた一種の通念であり、そこにおいては律宗であるか禅宗であるかは問題にならなかったのである。

第三の質問についても、同じ見方に基づき解釈し得る。すなわち、清代の『律宗灯譜』と『南山宗統』においては何故弘律事業に多大な貢献を果たした弘賛について記されていないのか、という疑問である。これらの書は元々、まず法源寺の文海福聚が『南山宗統』を著し、本書において千華派のみが系譜の主軸とされることに満足しなかった恒実源諒が、新たに『律

宗灯譜』を作ったという関係にある。両書はいずれも各々の門流の立場から律宗の系譜を記録するものであり、その裏側には排他的な派閥意識が充ち満ちている。このような性格から鑑みるに、曹洞門下に出た弘賛については論及する余裕が無かったのであろう。しかるに、禅僧でありながら収録される漢月法蔵と戒顕願雲について言うならば、両者の出自は弘賛とは異なるものであり、漢月法蔵は古心如馨律師から具足戒を受け、戒顕は三昧寂光律師に従い剃度し、更に具足戒をも受けている。弘賛はこのような「律宗の血統」に与ってはいないのである。

以上、山本元隆博士から頂いた質問に対しお答えした。氏による問題提起により、多大な示唆を賜ったことに謝意を表したい。また問題ある部分については、謹んで叱正を請う次第である。

