

奈良・平安の禪

伊吹 敦*

はじめに

伝統的には、『元亨釈書』の記述に基づいて、中国で慧可の孫弟子の慧満（生没年未詳）に学んだ道昭（629-700）が齊明天皇6年（660）に帰朝したのが、日本に禪宗が伝わった嚆矢であるとされてきた。ただ、これは、道昭が飛鳥寺の「禪院」に住したことを根拠に禪宗の継承者と見做し、彼が中国に留学した時期に北地で禪を広めていた人として『続高僧伝』『僧可伝』中に記載のある慧満を見出して、その師に当てたものに過ぎず、確固たる根拠のあるものではないようである。

しかし、「禪院」は中国の大寺院にはしばしば設けられていたもので、飛鳥寺の禪院はその模倣と見られ、そこに住んだことが必ずしも禪宗系の人であることを意味するわけではない。更に、当時、慧可系の人々は遊行を事としたのであるから、禪院に住むという形態が禪宗の伝統に沿ったものだとも言い難い。『元亨釈書』の説は、恐らく、編者の虎関師錬（1278-1346）が禪宗の日本渡来をできるだけ早い時期に置こうとして意図的に唱え出したものであろう。

従って、日本に禪宗を伝えた最初の人、天平8年（736）に渡来した道璿（702-760）と見るができる。道璿は、「北宗」の大立て者であった普寂（651-739）の弟子であり、来日すると積極的に禪の布教に努め、『註菩薩戒經』等の著作を残し、行表（722-797）や石川恒守（瀧淵居士、生没年未詳）、石上宅嗣（729-781）等の僧俗の弟子を養成し、後世に大きな影響を残した。すなわち、道璿の思想は、その著作と弟子の行表を介して

*東洋大学文学部教授

最澄（767-822）の思想の基盤となり、彼の「大乘戒独立」運動において決定的な役割を果たした。その後も禅思想は、円仁（794-864）、円珍（814-891）、安然（841-?）等、最澄の門弟たちによって日本天台宗の中で生き続け、それが鎌倉期における宋朝禅の受容に大きな影響を与えることになったのである。

上に述べた簡略な紹介によっても、道璿による禅の将来と最澄を初めとする日本天台宗による継承が、日本禅宗史、あるいは日本仏教史における極めて重要な研究テーマの一つであることが知られるであろう。しかし、この問題が注目されるようになったのは、そんなに古いことではない。それは、一つには、古くは「北宗」の思想がよく分かっていなかったため、道璿の思想が正しく理解できなかったからであり、もう一つは、最澄の思想を問題にするに当たって、「日本天台宗の祖」であるという先入観に基づいて理解する傾向が強すぎたことによるのである。従って、まだ研究すべき点は多く残されているわけであるが、以下、

1. 道璿の活動と思想
2. 聖徳太子南嶽慧思後身説に菩提達摩が結合された意味
3. 最澄の思想形成における禅の影響
4. 円仁・円珍・安然らにおける禅思想の位置づけ
5. 義空と日本天台宗との関係
6. 天台宗内の禅の伝統と鎌倉以降の禅宗との関係

という各項目のもとで、そうした点について簡潔に紹介するに留めたい。

1. 道璿の思想と活動

これまで道璿が最澄や日本の仏教に与えた影響が正当に評価されてこなかったのは、道璿の思想が正しく理解されていなかったためである。すな

わち、道璿については、最澄の『内証仏法相承血脈譜』等の断片的な記述から、普寂の弟子であっただけでなく、天台や華嚴の教学に詳しくたつとする見解が行われており（ただし、これは十分な根拠を持たず、謬説というべきである）、一方で普照（生没年未詳）と栄叡（?-749）によって鑑真（688-763）に先だって授戒師として日本に招かれた、あるいは、晩年、比蘇山寺で『梵網經』の注釈書を著した等の事跡が知られ、道璿の思想をどのように捉えてよいか定説がなかったのである。しかし、「禪宗の起源」の項で述べたように、禪宗は「山林仏教＝アウトロー仏教」に由来する新興宗教であり、もともと菩薩戒を修行生活の基盤に置いていたが、神秀（606-706）らが兩京に進出する中で、「都市仏教＝国家仏教」に取り込まれ、普寂以降、戒律と經論を重視する方向に転じた結果、「北宗」が成立したのであってみれば、道璿が菩薩戒を重視する一方で、戒律を遵守し、授戒師としての資格を十分に備えていたこと、ある程度の教学的知識を有していたこと等が全てうまく説明できるのである。つまり、彼の思想は、いわゆる「北宗禪」そのものであり、來日そのものも授戒師としてよりも、禪を広めることが目的であったと考えられるようになってきているのである（伊吹敦2013）。

この点で非常に興味深いのは、彼が晩年に律師の地位を辞して比蘇山寺に籠もって『註菩薩戒經』の撰述に専念したということである。この事実は、彼、ならびに師の普寂の実践思想の根幹が、小乗の戒律ではなくて大乘戒にあったことを暗示し、その思想の最澄のへの影響が注目されるのである。残念ながら『註菩薩戒經』は既に散佚しているが、諸書から逸文を収拾する試みも行われており、彼の思想のみでなく、「北宗」の菩薩戒思想を窺う貴重な資料となっている（伊吹敦2016）。

道璿について注目されるのは、著作を残しただけでなく、積極的に禪の教えを平城京の知識人たちに広めようと努めたという点である。兩京（洛陽・長安）に展開した「北宗」は、「開法」と呼ばれる布教方法を採用して僧俗の知識人に教えを説いた。これは菩薩戒伝授の法会を開くとともに、

禅思想を説き、また、修行の一端を行わせる形で禅思想を理解してもらおうとするものであるが、道璿には「授菩薩戒儀」があったことが知られており、これと全く同じ布教を日本の平城京で行ったと見られている（伊吹敦2013）。かくして、行表らの出家だけでなく、石川恒守、石上宅嗣らの在家の信者も獲得したのである。石上宅嗣は、修禅のための私的道場と見られる「禅門」を設置したと伝えられており、坐禅の実践に励んだと考えられるが、この点も両京の在家信者たちと全く同じであったと考えられるのである（伊吹敦2019）。

洛陽や長安では「北宗」の禅師によって「禅ブーム」が巻き起こったが、平城京では、道璿を中心に少人数の同好会のようなものができたに過ぎなかった。しかし、それだけに、信奉者たちの気持ちには熱いものがあったようである。

先に述べたように、『註菩薩戒経』は道璿の思想を知るうえで極めて重要な著作であるから、今後も逸文の収集に努めるとともに、その思想の分析を進める必要がある。また、道璿を中心とする平城京での禅の広がりについても更に調査が必要であるが、その場合、中国における「北宗」の実態の解明と平行して研究を行うことが必要となろう。

2. 聖徳太子南嶽慧思後身説に菩提達磨が結合された意味

奈良時代における禅の流布を考えると、どうしても取り上げざるをえないのが、有名な聖徳太子伝説の一つ、片岡山の飢人の話である。当初の伝説では、片岡山で聖徳太子が衣を与えた飢人が亡くなった後、その墓を暴くと、衣のみを残して遺体はなくなっていたという道教の尸解に類するものであったが、後になると、この飢人が菩提達磨であったとされるようになっていたのである。

この説には複雑な背景があったことが知られている。すなわち、鑑真の一派は、自らが将来した天台宗を日本に定着させるために、天台智顛の師

匠である南嶽慧思の生まれ変わりが聖徳太子であるとする、いわゆる「聖徳太子南嶽慧思後身説」を鼓吹したが（伊吹敦2014）、これをベースにしつつ、慧思が聖徳太子として日本に生まれたのは、前世で出会った菩提達磨の指示に従ったものであったとする新説を説く文献が出現した。これが『慧思七代記』であるが、この新説を古くから伝わる片岡山の飢人の伝説に当て嵌めたのが、先に見た飢人を達磨の化身と見る説であって、前世における達磨と慧思の再会の約束がここで果たされたと見做すのである。

『慧思七代記』は宝亀二年（771）に、大安寺の僧、敬明（生没年未詳）によって書かれたものと推定されるが、大安寺は道瑿が住した寺であるから、その教えを受けた人物であったがゆえに、鑑真派によって広まった「聖徳太子南嶽慧思後身説」を改変して、そこに菩提達磨を登場させて慧思の上に位置づけることで、道瑿に鑑真以上の地位を与え、彼の伝えた禅宗の意義を強調することを狙ったものと考えられる（伊吹敦2015）。実際のところ、飢人を達磨の化身と見做すには、その前提として、北魏の使節としてインドを訪れた宋雲の一行がパミール高原で達磨と出会い、帰国後にその墓を暴いてみたら空であったとする、『伝法宝紀』に記されているような禅宗内の伝承が知られていなくてはならない。つまり、片岡山の飢人を達磨に当てるのは道瑿の関係者以外には不可能なものなのである。

上に見たように、これらの伝説の創作と流布は、道瑿に大きな影響を受けた人々が後々まで存在し、その教えを守り続けていたことを示すものである。最澄の師、行表もそうした人々の中の一人であったのである。

従来、『慧思七代記』の素性については様々な見方が行われていたが、基本的には、先に発表した拙稿（伊吹敦2014）で結論が出たように思う。ただ、この伝説が作られた理由については更に考える余地があるかも知れない。そこに道瑿一派と鑑真一派との間の確執等の何らかの関係が反映されている可能性も考えられるからである。また、この伝説が最澄に与えた影響も検討する必要がある。法空（生没年未詳）の『上宮太子拾遺記』（1314年）の伝えるところでは、最澄の佚書、『天台法華宗付法縁起』には、『慧

思七代記』からの大量の引用とそれに対する最澄撰の讃文が含まれていたという。達磨が慧思に指示を与えるという内容は、禪宗から天台宗に転じた最澄の思想遍歴とパラレルな関係にあり、天台を立場とすることに決した自身の使命を確認する上で、この伝説が大きな意味を持った可能性を考えるべきであろう。

3. 最澄の思想形成における禪の影響

道璿が伝えた「北宗禪」は、弟子の行表を通じて最澄に大きな影響を与えたが、それに止まらず、最澄は道璿が行表に託した『註菩薩戒經』等の著作を読むことで自らの思想を形成したのである。そして、鑑真がもたらした天台三大部を学んで天台宗の立場を確立した後も、禪思想は常に彼の思想の基盤であり続けた。入唐求法の際にわざわざ儵然（生没年未詳）のもとを訪れて牛頭禪を学んだこと、朝廷に奉った『内証仏法相承血脈譜』において掲げられる五つの血脈の筆頭が「達摩大師付法相承師師血脈譜」であること等は、そのことを如実に示すものである。つまり、最澄においては、若くして学んだ禪思想とそれに基づく菩薩戒思想は生涯否定されることなく、天台宗の思想がそれにオーバーラップしているのである。

『内証仏法相承血脈譜』に掲げられる五つの血脈は、後世、「円」「密」「禪」「戒」の四つに纏められ、「四宗相承」、あるいは「四種相承」と呼ばれているが、要するに天台の思想、密教の思想、禪宗の思想、菩薩戒（大乘戒）思想が区別されることなく、最高の教え（すなわち「一乗」）と見做されていたのである（伊吹敦2017②）。

天台宗の学者の中には、最澄が五つの血脈の筆頭に禪の血脈を置いていることに疑問を呈する向きもあるが、それは天台宗と禪宗とが別の宗派であることが常識となった鎌倉時代以降の認識に基づくもので、最澄の頭にはそのような考えはなかったことに注意すべきである。また、系譜によって自らの正統性を示す『内証仏法相承血脈譜』のような著作を書くことを

彼に思い立たせる契機となったのが、彼自身もたらした『達磨系図』などの禅宗文献であったことも、禅の血脈を冒頭に置くことにした大きな理由であろうと推測される。

最澄の思想で最も注目すべきは、出家でも大乘戒だけ受ければよいとする主張である。これは東アジア仏教における空前の主張であるが、これにも禅思想の影響を看て取ることができる。「禅の起源」の項に記したように、もともと東山法門では、戒律の遵守は修行の要件とはされておらず、その構成員の多くは私度僧であった。彼らは「菩薩」としての自覚のもと、菩薩戒を生活の指針とし、「悟り」を得ることのみを目標に東山に集まったのである。普寂の時代には、他宗との軋轢を避け、国家仏教との調停のため、戒律も重視するように方針の転換が図られたが、普寂や直接の弟子の段階では、菩薩戒こそが東山法門の伝統であるという認識は忘れられることはなかった。この思想が道瑿に承継がれ、行表を経て最澄において再現されたと考えられるのである。

この推測は極めて自然なものであるが、残念ながら、それを文献上で明確に基礎づけることはできない。ただ、よく知られているように、最澄は道瑿の『註菩薩戒經』に記された「虚空不動の三学」の強い影響を受けているが、実は、この思想は『大乘無生方便門』などに記される「北宗」の「看心」の実践と直結するものなのである。また、『註菩薩戒經』では、戒律と大乘戒がシームレスに接続されており、普寂以降の「北宗」の立場を代弁しているが、ここからほんの一步踏み出せば、最澄の「大乘戒独立」の主張に至りうるとも言えるのである。従って、少なくとも最澄が道瑿の「北宗」思想の強い影響を蒙りつつ、菩薩戒に関する思索を深めていったことは否定できないであろう。

ただ、ここで問題なのは、『内証仏法相承血脈譜』の「天台円教菩薩戒相承師師血脈譜」に見るように、最澄自身はその菩薩戒を禅宗由来のものではなく、天台宗由来のものであると説いているという点である。中国で道邃（生没年未詳）から天台系の菩薩戒を伝授されたということがこれに

大きく関わっていることは明らかであるが、禪に天台をオーバーラップさせ、その全てを「一乗」と見たのであれば、これは最澄にとって全く問題にならないことだったのかも知れない。いずれにせよ、後世の視点ではなく、当時の中国と日本の思想界の状況を前提としたうえで、最澄の思想形成の軌跡を丹念に辿って行く必要があるだろう。それがそのまま、その後の日本天台宗の展開の意義を探る礎になるであろうし、また、鎌倉新仏教がそこから生まれた理由を明らかにすることにも繋がるはずである。

4. 円仁・円珍・安然らにおける禪思想の位置づけ

円仁、円珍などの最澄の門弟たちは、彼の思想を承け継ぎ、中国に留学して天台宗や密教を学ぶとともに帰国に際して大量の禪籍を将来し続けた。また、彼らに加えて台密の大成者とされる安然も日本天台宗の中に禪をいかに位置づけるかについて思索し続けたのである。

禪籍の将来について言えば、例えば円仁は、劉澄編『南陽和尚問答雜徵義』一卷、靈澈序・智炬編『大唐韶州双峯山曹溪宝林伝』十巻などを将来しており、円珍は、編者未詳『達磨宗系図』一卷、同『達磨和尚悟性論』一卷、法海編『曹溪能大師壇経』一卷、編者未詳『百丈山和尚要決』一卷、同『南宗荷沢禪師問答雜徵』一卷、同『荷沢和尚禪要』一卷、同『南陽忠和尚言教』一本等々を将来している。これらはほとんど散佚しているが、『達磨和尚悟性論』のように『達磨大師三論』や『少室六門』に収録される形で今日まで伝承されているものもあり、『大唐韶州双峯山曹溪宝林伝』のように、残巻が伝わり、また、日本撰述文献から散逸部分の逸文が回収されている例もある。従って、他の文献についても、今後、その逸文が見つかる可能性は否定できず、引き続き緻密な調査が必要である。

一方、禪の位置づけについて言えば、例えば円仁は、『灌頂三昧耶戒』の序文において、求那跋陀羅・三蔵達磨の系統では「三摩地門」（定）だけを明らかにし、三蔵瞿多・三蔵留支の系統では「陀羅尼門」（慧）を説

くのみだが、三蔵善無畏と金剛智の系統だけが、戒・定・慧の「三門」を一つに統合したとして、最澄が伝承した血脈のうち、「胎藏金剛両曼荼羅」の血脈を「達摩大師付法」や「雜曼荼羅」の血脈より、一段高く位置づけている（伊吹敦2017②）。

また、安然は、南都六宗と天台・真言の二宗に禅宗を加えた「九宗」によって仏教を代表させ、しかも、禅に真言に次ぎ、天台に優る地位を与えている（同上）。円仁の場合も、安然の場合も禅と真言に何らかの近親性を認めていたことが、こうした評価の背景にあったと見られるが、それが何であったかは明らかでない。また、中国における禅の流行や義空の渡来がこの評価に何らかの形で影響を与えているものと見られるが、その点の解明も必要である。

5. 義空来日の意義

上に見たように、日本天台宗においては、最澄以来、禅思想が高く位置づけられてきたのであるが、ここで注意すべきは、彼らが考えていた禅宗が、北宗を中心に、南宗、牛頭宗等の初期禅宗の各派であったということである。初期禅宗では、東山法門の伝統を承継いで菩薩戒を重視し、また、知識人を対象に禅の実践による悟りの実現と、そこに現れる悟境について語った。「禅の起源」の項で述べたように、東山法門も天台宗も「山林仏教＝アウトロー仏教」の伝統から生まれたものであるから、こうした点は天台宗にも通ずるものであったと考えられる。

しかし、馬祖道一（709-788）が現れて、「平常心是道」「大機大用」等の思想を説き、禅問答と禅語録によって思想を表明するようになると、その斬新で魅力的な思想は人々を惹きつけ、彼の一派（洪州宗）が禅の主流となった。馬祖の思想は、原則的に人間の現実をそのまま肯定し、あらゆる教学や思弁を全て排除しようとするものであったが、円珍の『諸家教相同異略集』には、禅宗が「教相」を立てず、「即心是仏」、すなわち「平常

心是道」を説くとする認識が示されており、彼が馬祖禪の思想をかなり正確に認識していたことが分かる。そのため、それまでの初期禪宗とは異なり、日本天台宗の中に馬祖禪の思想を位置づけることは不可能だったようである（伊吹敦2017②）。承和十四年（847）に檀林皇后（橘嘉智子、786-850）の招きで来日した義空（生没年未詳）に対する天台宗の人々の冷遇は、恐らくは、そのことを示すものであろう。義空は塩官齊安（?-842）の弟子であり、馬祖の孫弟子に当たる人であるが、日本における禪宗の継承者をもって任じたはずの天台宗とはうまく行かず、むしろ、真言宗の人々と交流を持ったようである。そして、馬祖禪を日本に定着させることが不可能であることを悟った義空は、檀林皇后の没後、間もなく帰国し、禪の定着は鎌倉時代に持ち越されることとなるのである。

そもそも馬祖禪は、安史の乱後の政治的な混乱に乗じて、「山林仏教＝アウトロー仏教」に由来する禪本来の自由の精神を十全な形で発揮させたものと評価できるが、このような国家の存在を無視した思想を受け入れる余地は、当時の日本にはなかった。しかし、五代を経て、国家権力との調停を果たして宋朝禪が成立し、南宋時代に看話禪が成立すると、日本にも受け入れ可能な禪宗が成立し、栄西（1141-1215）や道元（1200-1253）によって移入が果たされたのである。

義空来日の意義は、およそ以上のように概括できるが、馬祖禪の思想が当時の人々にどのように認識されていたのかは、実際のところ、資料の制約もあってほとんど明らかになっていない。しかし、これは極めて大きな問題であるから、残された資料を丹念に読み直し、検討を加えることが求められよう。

6. 天台宗内の禪の伝統と鎌倉以降の禪宗との関係

馬祖禪以降の禪は、日常生活と禪の不可分性を強調し、それを確認するために特異な禪問答を発展させるという、それまでとは全く異なるものへ

と変化した。禪がこのようなものになった以上、日本天台宗の内部に位置づけることはもはや不可能であり、禪宗は宗派として天台宗と拮抗し、天台宗内部の禪の血脈とは区別されるものとなった。かくして義空は天台宗から排除されたのであるが、大日能忍（生没年未詳1195頃没）や栄西（1141-1215）に対する天台宗の弾圧も、基本的には、ここにその根拠を求めべきであろう。

しかし、そもそも大日能忍や栄西が禪に魅力を感じ、それを広めようと努力したこと自体、天台宗内の禪の伝統に由来するのである。すなわち、大日能忍は、古くに日本に将来された『観心破相論』や『悟性論』等の達摩の著作とされるものに基づいて無師独悟したのであったし、栄西は、自身、最澄以来の天台宗の伝統を復興するために禪を将来したと信じていたのである。このことは、天台宗が日本における禪の継承者をもって任じていたことが、禪が定着する過程において、否定的な役割と肯定的な役割の双方を演じたことを示すものである。この点は極めて興味深い問題であるが、いまだ十分には解明されていない。

もう一つ、禪宗の定着に絡む非常に重要な問題として、天台本覚思想との関連がある。従来、この問題は主として道元（1200-1253）について論じられてきたが、それに止まる問題ではないように思われる。栄西に続いて中国に留学した俊芿（1166-1227）が帰国後、泉涌寺で広めた「北京律」においても、禪に天台・律に並ぶ地位が与えられている。このことは、仏教の実践、あるいは修行の重要性が注目される中で、当時、中国で行われていた僧堂における集団生活の価値が高く評価されたことを示すもののように思われる。そして、それは、天台本覚思想が修行の必要性を原則的に否定していたことに対する疑問、あるいは反動であったと見るのが自然である。天台本覚思想に疑問をもったのが道元一人であったはずはないのである。だとすれば、栄西や俊芿についても、同様の問題意識を持っていた可能性を考えるべきであろう。

栄西、俊芿、道元らの活動の背後に、この問題があったのであれば、彼

らの活動は天台宗にも大きな刺激となったはずである。あるいは、そのことを示すものかと思われる文献に14世紀の初めに伝信和尚興円（1263-1317）が撰述した『一日一夜行事次第』がある。これは比叡山における十二年籠山行の復興を目指し、その修行内容を定めようとしたものであると見られているが、当時、禅宗で広く用いられていた『禅苑清規』の規定をそのまま採用したところが多いことが最近になって明らかになった（山部2020）。もし上述の見解が認められるのであれば、禅宗が日本天台宗の行法そのものにも大きな影響を与えたこととなり、鎌倉時代になって禅宗と日本天台宗の相互関係は新たな段階を迎えたこととなろう。ただ、これは現段階では単なる推測に過ぎず、文献的な裏付けが必要である。

むすび

奈良時代における道璿による禅の移入、最澄における禅の血脈の意味、安然における禅の評価等は、古くから取り上げられてきた問題であるが、先入観等もあり、あまり進展が見られなかった。ところが、近年、中国初期禅宗史の研究が進み、道璿が伝えた「北宗」の布教活動と思想が明らかになるにつれ、大きな展開を遂げることになった。また、義空の渡来についても、義空と中国の関係者との往復書簡が発見され、現在も研究が続けられている。更に、鎌倉時代における禅の定着と日本天台宗における禅の伝統との関係についても、兼修禅をどう見るかという点で議論を呼んでいる。「奈良・平安の禅」は、今日における禅研究の焦点の一つであると言えるであろう。

【参考文献】

伊吹敦（2013）「初期禅宗と日本仏教—大安寺道璿の活動とその影響」『東洋学論叢』第38号，pp. 26-52.

伊吹敦（2014）「聖徳太子慧思後身説の形成」『東洋思想文化』創刊号，pp.

1-27.

- 伊吹敦 (2015) 「聖徳太子慧思後身説の変化とその意味」『東洋学研究』第52号, pp. 472-448.
- 伊吹敦 (2016) 「道璿撰『註菩薩戒經』佚文集成」『東洋思想文化』第3号, pp. 160-120.
- 伊吹敦 (2017①) 「初期禅宗と最澄の円頓戒—石田瑞麿・鏡島元隆両氏の所論に反駁す」『禅研究所紀要』第45号, pp. 162-136.
- 伊吹敦 (2017②) 「日本天台における「四宗相承」の成立」『印度学仏教学研究』第66巻第1号, pp. 70-76.
- 伊吹敦 (2019) 「道璿による「開法」と最澄への影響」『坂本廣博博士喜寿記念論文集：仏教の心と文化』山喜房佛書林, pp.1138-1111.
- 大槻暢子 (2011) 「唐僧義空の招聘とその背景」『ヒストリア』第227号, pp.56-72.
- 高木紳元 (1981) 「唐僧義空の来朝をめぐる諸問題」『高野山大学論叢』第16号, pp.55-90(R).
- 山部能宜 (2020) 「日本中古天台の行法と禅宗の行法との比較考察」, 『東アジア仏教学術論集』第9号, pp.329-381.

