

都市佛教と山林佛教の交錯としての初期禪宗史

—小乗戒と菩薩戒、經典學習と禪觀修行、國家と宗教—

伊吹 敦*

はじめに

本論文の基礎となったのは、2013年の8月21日と22日の兩日、中國の杭州で開催された學術會議、「Vinaya Texts and Transmission History: New Perspective and New Methods」において発表した「戒律と禪宗—小乗戒と菩薩戒、都市佛教と山林佛教、國家と宗教」と題する論文であり、本論文はそれを大幅に書き換えたものである。學術會議での発表原稿はイエール大學のエリック・グリーン（Eric M. Greene）准教授によって英譯され、

Ibuki Atsushi, “Vinaya and the Chan School: Hīnayāna precepts and bodhisattva precepts, Buddhism in the city and Buddhism in the mountains, religion and the state” (Trans. from Japanese by Eric M. Greene, *Studies in Chinese Religions* 1.2 (2015): 105–130.

として刊行されて、既に多くの讀者を得ているが、その元となった日本語論文は放置され、これまで公表の機会がなかった。その理由は、資料に基づいて詳細な分析を加えたものではなく、自分の研究を基礎に初期禪宗史に関する包括的な見解を示しただけのもので、公表するほどのものではないと思っていたからである。しかし、英譯の讀者が非常に多いことを鑑みると、日本でもある程度の需要があるかも知れないと思い、10年も前のも

*東洋大学文学部教授。

のではあるが、それに手を加えて発表しようと考えようになった。

発表に当たっては、英譯との対照ということも考えて、改作せずに公表した方がよいかとも思ったが、今、読み直してみると、

- ①当初の論文は、シンポジウムのテーマの「戒律」に限定して論じたもので、「都市佛教＝國家佛教」に固有のもう一つの重要な要素である「經典學習」については意圖的に論じることを避けていた。
- ②その後の研究で得られた、荷澤神會に関する新たな知見が含まれていない。

という不備があることに気づいた。そこで、それらも加えて全體を書き改めて公表することにしたのである。

本論文が企圖したのは、統一された視點から初期禪宗史全體を包括的に敘述することである。そのために採用したのが、何年か前から筆者が用い始めた、

「都市佛教＝國家佛教」vs「山林佛教＝アウト・ロー佛教」

という枠組みである。従って、これまでも個々の論文で、しばしばこれに言及しており、また、『中國禪思想史』（禪文化研究所、2021年）では、一部、これに基づいて禪宗史を敘述してはいるが、この視點に立って新たな知見も加えて菩提達摩から馬祖・石頭に至る初期禪宗史の全體を論述しようとするのが本論文の目的である。

このような試みは、少なくとも初期禪宗史研究の分野では成されたことはなかった。この點は、日本佛教史の分野において黒田俊雄によって唱えられた「顯密體制」論の是非が夙に論じられてきたのとは大きな對照を成している。しかし、巨視的な視點から禪宗や禪宗史をいかに理解すべきかを問題にしないこと自體が大きな問題であると筆者は考えている。恐らく、

このような取り組みに対しては批判も多いであろう。曰わく、理念を史實に先行させていると。確かに何年か前に一部でブームとなった「批判佛教」なるものは、正しく、そうしたものであった。しかし、筆者の研究を目にしたことのある人ならお気づきかと思うが、筆者は、長年に亘って資料の発掘と史實の解明を率先して行ってきた典型的な文献學者であって、そうした日々の研究の中から自然に頭に浮かんできたのが、先に示した枠組みなのである。従って、それは決して無理に拵り出したようなものなどではない。そうは言っても、批判する者は批判するであろう。何故なら、この分野でこれまでに行なわれてきた實證的で文獻學的な研究の多くが、些細な事実を明らかにするだけで満足してきたという現実があるからである。そのような研究を研究の全てだと思ふものには、恐らく、この企ては理解できないであろう。

筆者は、ずっと以前から初期禪宗史を思想史として捉えようと努力してきた。その場合、重要なのは、實證的な研究によって明らかになった雑多な史實を一つに統合する視點である。そうした視點はいくつかありうるであろうが、筆者の頭に浮かんだのが、先に掲げた枠組みだったというに過ぎない。従って、ここで問題となるのは、その枠組みの有効性である。本論文において、この枠組みを用いることで初期禪宗史の廣い範圍について統一的な理解が可能になるのであれば、この枠組みは一定の有効性を持つことになるであろう。しかし、もしよりよい枠組みがあるのであれば、筆者は、この枠組みを捨てることにやぶさかではない。諸賢のご教授を乞う所以である。

一 山林修行者としての慧可

中國に佛教が入ってくると、爲政者たちはそれを信奉すると共にその管理に努めた。佛教を認めることは出家という存在を認めることであったが、出家という在り方は皇帝を頂點とする中國的な世界觀や社會觀と相い容れ

ないし、また、出家は生活のために労働することもないから課税することもできない。つまり、いろいろな意味で出家は中國の在來の價値觀から逸脱する存在だったのである。従って、國家を維持するためには、何としてもその數と行動を管理する必要があった。

出家を管理するに當たって、その基礎におかれたのが度牒・戒牒の制度である。經典の讀誦能力を確認したうえで度牒を支給して正式な出家と認めて保護し、また、戒牒を支給することによって一人前の僧侶であることを證明し、國家に奉仕させようとしたのである。

度牒・戒牒を持つ僧侶は、國家に有益なものと思われ、經典讀誦等の修法によって國家護持や社會の善導等を行わせるために立派な寺院に住まされ、衣食も保證された。一方、それを持たないものは私度僧・僞亂僧として排除の對象となった。従って、中國の佛教においては、得度・受戒を持つインド以來の宗教的意義、つまり、「悟り」を目指すに不可欠の前提としての意味はもちろん重要であったが、それと同時に、僧侶としての特權を享受する國家資格、更には、國家が佛教を管理するための道具という性格を強く持つようになったのである。

こうして佛教と僧侶は國家の統治機構の一翼を擔うことになるが、それとともに「悟り」を求める宗教としての絶對性は低下せざるをえなくなる。こうした佛教の在り方に満足できない人々は、國家權力の集中する都市からその周緣部の山林へと生活の場を移し、修行に邁進した。彼らは度牒・戒牒に伴う特權に關心を示さず、「悟り」の實現を目標として頭陀行に勵み、また、自らの到達した境地を（場合によっては、僞經や僞論などの形で）後進に伝えることに情熱を燃やす宗教的な人々であった。禪宗の祖とされる慧可（生歿年未詳）も、そういう人々の一人であったと考えることができる。

慧可のまとまった傳記としては、『續高僧傳』の「僧可傳」が最も古い。先ずそれを掲げれば以下の如くである。

「釋僧可。一名慧可。俗姓姬氏。虎牢人。外覽墳素。內通藏典。末懷道京輦。默觀時尚。獨蘊大照。解悟絕群。雖成道非新。而物貴師受。一時令望。咸共非之。但權道無謀。顯會非遠。自結斯要。誰能繫之。

年登四十。遇天竺沙門菩提達摩遊化嵩洛。可懷寶知道。一見悅之。奉以爲師。畢命承旨。從學六載。精究一乘。理事兼融。苦樂無滯。而解非方便。慧出神心。可乃就境陶研。淨穢埏埴。方知力用堅固。不爲緣陵。達摩滅化洛濱。可亦埋形河澗。而昔懷嘉譽。傳檄邦畿。使夫道俗來儀。請從師範。可乃奮其奇辯。呈其心要。故得言滿天下。意非建立。玄籍遐覽。未始經心。

後以天平之初。北就新鄴盛開祕苑。滯文之徒。是非紛舉。時有道恆禪師。先有定學。王宗鄴下。徒侶千計。承可說法情事無寄。謂是魔語。乃遣衆中通明者。來殄可門。既至聞法。泰然心服。悲感盈懷。無心返告。恆又重喚亦不聞命。相從多使。皆無返者。他日遇恆。恆曰。我用爾許功夫開汝眼目。何因致此諸使。答曰。眼本自正。因師故邪耳。恆遂深恨。謗惱於可。貨賂俗府。非理屠害。初無一恨。幾其至死。恆衆慶快。遂使了本者絕學浮華。謗黷者操刀自擬。始悟一音所演。欣怖交懷。海迹蹄滯。淺深斯在。

可乃縱容順俗。時惠清猷。乍託吟謠。或因情事澄汰。恆抱寫割煩燕。故正道遠而難希。封滯近而易結。斯有由矣。遂流離鄴衛。亟展寒溫。道竟幽而且玄。故末緒卒無榮嗣。」¹

これによれば、慧可は早くから内典・外典を學び、達摩に出逢う以前に既に獨創的な思想を打ち出していたことが知られる。ただ當時は師承が重んじられたため、誰からも相手にされなかったという。その後、四十歳の時、インド人の菩提達摩に出逢い、六年間そのもとで學んだというが、これが自らの師承を提示するための作爲である可能性は否定しきれない。慧可がインド人たる達摩の言葉を理解できたとは思えないし、慧可が達摩から授かった教えとされる『二入四行論』が當時の北朝における佛教教學を

前提にしたものであることは既に論じた通りだからである²。假に慧可が達摩に師事したことが事實であったとしても、慧可の思想の基本が達摩に出逢う以前に既に確立していたことは間違いないであろう。つまり、『二入四行論』は、菩提達摩の著作を騙った偽論であるとも言え、この點で慧可は、偽經を制作した山林修行者たちと價值觀を同じくしていたと言えるのである。更に言えば、慧可は、達摩菩提撰、慧笈譯とされる偽論、『涅槃論』についても、その關與が疑われている³。

達摩と別れた後、次第に信奉者を獲得した慧可は、東魏の天平年間(534-537)には都の鄴で大々的に布教を行ったが、定學で知られた道恆禪師(生歿年未詳)はこれを嫉み、官に賄賂を送って罪に陥れたため、慧可は命を失いかねないような窮地に追い込まれたという。その後、慧可は、世俗との對決を避け、俗謠に託したり、實際に起こった事件を取り上げながら教えを説くようになり、また、住所を定めず、鄴や衛の邊りを彷徨いつつ布教を行ったとされている。

慧可の傳記には、彼と戒律の關係について明示するところはない。しかし、官憲に追われ、定まった住處も持てなかった慧可が正式な僧侶であったとは考えにくい。必ずや私度僧であったであろう。

慧可で特徴的なのは、都市を捨てて山林に入ったのではなく、兩者を往來する遊行生活を送ったということである。これは山林で自分の修行や弟子の指導に専念する一方で、都市を中心に社會に對する働きかけもやめなかったということである。その在り方は正しく非僧非俗と呼ぶべきものであり、その影響は幅廣い層に及んだ。そのため、彼には様々な弟子があった。

「僧可傳」では、この後、文通によって弟子となった向居士に言及し、二人の往復書簡の一部を引いている⁴。向居士は明らかに在家であるが、一方で、那禪師(生歿年未詳)や惠滿(生歿年未詳)のような出家の弟子についても、その事蹟を傳えている。那禪師については、慧可の説法を聞いて感動して出家したとし、その後の生活について、

「那自出俗。手不執筆及俗書。惟服一衣一。一坐一食以可常行。兼奉頭陀。故其所往不參邑落。」⁵

というから、出家と同時に頭陀僧となったのであるし、惠滿については、

「舊住相州隆化寺。遇那說法便受其道專務無著。一衣一食但畜二針。冬則乞補。夏便通捨覆赤而已。自述一生無有怙怖。身無蚤虱睡而不夢。住無再宿。到寺則破柴造履。常行乞食。」⁶

とあって、もともと相州の隆化寺の住僧であつが、那禪師の説法を聞いて師事した後、遊行生活に轉じたことが知られる。そして、「僧可傳」では、更に、

「故其間有括訪諸僧逃隱。滿便持衣周行聚落無可滯礙。隨施隨散索爾虛閑。」⁷

と記されているが、「括訪諸僧逃隱」とは、私度僧の淘汰を指すであろうから、惠滿自身、正式な僧侶ではなかったと考えられる。

慧可の弟子たちが私度僧でないまでも、得度や受戒にさしたる意味を見出さなかったことは、慧可の孫弟子に當たる法沖（生歿年未詳）の傳記からも窺うことができる。

法沖は、『續高僧傳』『法沖傳』に、

「貞觀初年。下敕有私度者處以極刑。沖誓亡身便即剃落。」⁸

というように、貞觀年間（627-649）の初めに嚴罰も顧ずに私度僧となり、また、

「沖周行東川。不任官貫。頗有度次。高讓不受。年將知命有敕度人。兗州度抑令入度。隸州部法集寺。雖名預公貫而栖泉石。撫接遺逸爲心。」⁹

というように、得度を何度も拒み、知命（五十歳）になってようやく得度したものの、その後も頭陀行をやめなかったような人物であるが、「法沖傳」では、その法沖が『楞伽經』を學ぶために慧可の弟子を探し出して教えを受けたとして、次のように述べている。

「沖以楞伽奧典沈淪日久。所在追訪無憚夷險。會可師後裔盛習此經。即依師學。屢擊大節。便捨徒衆任沖轉教。即相續講三十餘遍。又遇可師親傳授者。依南天竺一乘宗講之。又得百遍。」¹⁰

法沖が慧可の後裔に師事したのは、私度僧になって頭陀行を行うようになった後のことであろうから、彼の頭陀行が慧可の影響だとは言えないが、ここに「所在追訪無憚夷險」というのは、慧可の弟子、孫弟子らが山岳など往來の容易でないところで活動していたことを示すもので、やはり頭陀行者であったことを暗示している。彼らが法沖と同様の價值觀を持っていたと考えるべきことは當然である。

ここで注目されるのは、慧可が非僧非俗の形で都市と山林を往來し、在家の人にも指導を行ったのに對して、その兒孫の多くは、一般社會との繋がりを斷ち、山林に居を構えて出家（あるいは私度僧）を主たる對象として教化を行つたらしいということである¹¹。この點は破佛の影響も考えられるから、必ずしも思想が變化したとは言い得ないであろうが、少なくとも山林への志向を強めたことは認めてよいと思われる。道信（780-651）が湖北省の雙峰山に定住したのも、これを承けたものであろう。

もっとも『續高僧傳』の「道信傳」では、道信の師の名前を明示しないから、禪宗教團で言われてきたように、それが慧可の弟子の僧璨であった

とは確認できないが、慧可の兒孫であるという主張そのものは否定する必要がなく、また、東山法門の思想に『二入四行論』と共通する点があることも認めてよいから、道信を慧可の教えの繼承者とすること自体に問題はない¹²。

『續高僧傳』の「道信傳」には、道信が雙峰山に住するようになった経緯を次のように述べている。

「欲往衡岳。路次江洲。道俗留止廬山大林寺。雖經賊盜又經十年。鄴州道俗請度江北黃梅縣衆造寺。依然山行。遂見雙峯有好泉石。即住終志。當夜大有猛獸來繞。竝爲授歸戒。授已令去。自入山來三十餘載。諸州學道無遠不至。刺史崔義玄。聞而就禮。」¹³

これによって、定住以前には、道信も慧可の兒孫たちと同様、「山行」、つまり、山林で頭陀行を行っていた人物であることが分かるが、その教團を黃梅山（憑茂山）で承け継ぎ、更に發展させて「東山法門」と稱されるに至ったのは、彼の弟子の弘忍（601-674）であった。

『續高僧傳』の「道信傳」に、

「臨終語弟子弘忍。可爲吾造塔。命將不久。又催急成。又問。中未。答。欲至中。衆人曰。和尚可不付囑耶。曰。生來付囑不少。此語纔了奄爾便絕。于時山中五百餘人。竝諸州道俗。忽見天地闇冥。邊住三里樹木葉白。房側梧桐樹曲枝向房。至今曲處皆枯。即永徽二年閏九月四日也。春秋七十有二。至三年弟子弘忍等。至塔開看端坐如舊。即移往本處。于今若存。」¹⁴

と記されていることによって、道信—弘忍の師弟關係については疑う餘地がないが、その弘忍についても、『楞伽師資記』に、その言葉を傳えて、

「人間。學道何故不向城邑聚落。要在山居。答曰。大廈之材。本出幽谷。不向人間有也。以遠離人故。不被刀斧損斫。一一長成大物後。乃堪爲棟梁之用。故知栖神幽谷。遠避囂塵。養性山中。長辭俗事。目前無物。心自安寧。從此道樹花開。禪林菓出也。」¹⁵

と述べており、修行の場を山林に求めることの意義を強く意識していたことが知られる。もっとも、『楞伽師資記』の内容については、従来から疑問が持たれているが、少なくともこの言葉については、東山法門において山林修行の重要性が広く認められていたことを示すものと理解することに問題はないであろう。

更に言えば、東山法門でしばしば用いられた偽經として『佛說法句經』、『佛爲心王菩薩說頭陀經』等があるが、これらは山林修行者によって制作されたと見られるから¹⁶、この點も東山法門が慧可の價值觀を承け繼いだことを示すものと言える。

二 東山法門と戒律

道信が正式に得度していたことは、『續高僧傳』の「道信傳」の冒頭に、

「釋道信。姓司馬。未詳何人。初七歲時經事一師。戒行不純。信每陳諫。以不見從密懷齋檢。經於五載而師不知。又有二僧莫知何來。入舒州公山靜修禪業。聞而往赴便蒙授法。隨逐依學遂經十年。師往羅浮不許相逐。但於後住必大弘益。國訪賢良許度出家。因此附名住吉州寺。」¹⁷

と記されていることによって明らかであるが、受戒については明らかでない。上に見るように、入寂した時の年齢は知られても、法臘については記載がないからである。

ただし、上に引いた『續高僧傳』の「道信傳」の文章で、猛獸に三歸依

戒を授けていることは注目すべきであって、『楞伽師資記』に道信の著作として「菩薩戒法一本」があったと記していること¹⁸と併せて、道信が普段から在家に菩薩戒等を授けていたことを窺わしめる。また、「道信傳」に鄴州の刺史、崔義玄（585-656）が弟子の禮を取ったというのも、そのような形で社會と接點を持っていたことの結果であろう。

『續高僧傳』の「道信傳」が伝える弘忍の事跡は先に引いたことのみであるから、弘忍の最も古い傳記は『傳法寶紀』『楞伽師資記』等に記されたものであると言える。ただ、これらには歿年と年齢は記されるものの、得度や受戒に関する記載は見られない。大教團を構えたほどだから、當然、正式な僧侶であったと思われるが、弟子たちの在り方からすれば、私度僧であった可能性もなくはないであろう。

東山法門の人々が、慧可以來の傳統に従って戒律（小乘戒）に拘らなかったことは、次のような諸點から明らかに推知される。

- ①法如（638-689）や慧能（638-713）が得度・受戒したのは東山を去って後のことであり、それ以前は、行者、あるいは私度僧であったと考えられる¹⁹。
- ②神秀についても得度受戒に関する記述に矛盾が見られ、出世するまで得度受戒していなかった可能性が強い²⁰。
- ③東山法門が中原に進出すると、慈愍三藏慧日（680-748）らによって戒律に嚴格でないと批判された（後述）。
- ④普寂の碑文には、彼が神秀の方針を轉換して戒律重視に轉じたことを窺わせる記述が見られる（後述）。
- ⑤戒律を受けず、あらゆる佛事を否定した保唐宗は、興元十二年²¹に敕命によって強制的に授戒させられたが²²、戒律を重視しないという性格は、特に保唐宗において顯著であっただけで²³、初期禪宗に共通するものであったと考えられる。

ただ、東山法門は、頭陀行を捨てて定住することで大教團を形成したのであるから、當然、そこには何らかの生活規範が必要であったはずである。しかし、戒律（小乗戒）に意義を認めなかった彼らは、その思想的基盤を菩薩戒に求めた。道信に「菩薩戒法一本」があったという傳承もこれに関わるが、更に、弘忍の弟子たちの思想や言動を伝える諸文献にも次のような記載が見られる。

○神秀—普寂系

「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。心警起即違佛性。是破菩薩戒。護持心不起。即順佛性。是持菩薩戒。」（『大乘無生方便門』）²⁴

○慧安・神秀—侯莫陳瑒系

「問曰。煩惱來時。若爲對治。師曰。著力看無所處。即斷。問曰。貪嗔癡起。若爲作法。師曰。硬看無所處。即不起。問曰。十惡五逆。若爲戒勗。師曰。諦看無所處。即不發。問曰。與弟子授戒。師曰。此是大授戒竟。」（『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』）²⁵

○慧能—神會系

「今既懺悔已。與善知識授無相三歸依戒。大師言。善知識。歸依覺兩足尊。歸依正離欲尊。歸依淨衆中尊。從今已後。稱佛爲師。更不歸依邪迷外道。願自三寶慈悲證明。善知識。慧能勸善知識歸依自性三寶。佛者覺也。法者正也。僧者淨也。自心歸依覺。邪迷不生。少欲知足。離財離色。名兩足尊。自心歸依正。念念無邪故。即無愛著。以無愛著。名離欲尊。自心歸依淨。一切塵勞妄念。雖在自性。自性不染著。名衆中尊。」（敦煌本『六祖壇經』）²⁶

○智詵—處寂—無相（金和尚）系

「金和上毎年十二月正月與四衆百千萬人受緣。嚴設道場。處高座說法。先教引聲念佛。盡一氣念。絕聲停念訖云。無憶無念莫忘。無憶是戒。無念是定。莫忘是惠。此三句語即是總持門。」(『歷代法寶記』)²⁷

神秀—普寂系の『大乘無生方便門』では、「心不起」を護持して「佛性」に順ずることが「淨戒」であるとし、慧安と神秀に師事した侯莫陳琰(660-714)の『頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決』では、「無所處」を看ることが戒であるとする。一方、慧能=神會系の敦煌本『六祖壇經』では、「覺」「正」「淨」という「自性三寶」に歸依することが「無相三歸戒」であるといい、また、慧安—陳楚章—無住系の『歷代法寶記』は、無住が師事した無相の教説として、「戒」を「無憶」と捉え、「無念」=「定」、「莫忘」=「慧」とともに三學をなすとしている。いずれも「悟り」の境地を「戒」とする点で共通するが、『大乘無生方便門』では、これを明瞭に「菩薩戒」と呼んでいる。これは『梵網經』の次の文において、「佛性」を「戒」とするのを承けたものであろう。

「復從天王宮下至閻浮提菩提樹下。爲此地上一切衆生凡夫癡闇之人。說我本盧舍那佛心地中初發心中常所誦一戒光明金剛寶戒。是一切佛本源。一切菩薩本源。佛性種子。一切衆生皆有佛性。一切意識色心是情是心皆入佛性戒中。當當常有因故。有當當常住法身。」²⁸

ただし、これらの禪文献には『梵網經』の「十重四十八輕戒」に見るような條目が全く掲げられていないことは注意すべきである。彼らにとって「菩薩戒」とは多分に理念的なもので、實際の修行生活を規定する具體的な規範ではなかったというべきである。

上に掲げた『大乘無生方便門』『六祖壇經』『歷代法寶記』の文章からは、弘忍の弟子たちの間では、多くの人々を集めたうえで、懺悔と菩薩戒の傳授、説法、初歩的な修行法の指導をセットにして行う法會が廣く行われて

いたことを窺うことができる²⁹。これが初期禪宗文獻に言うところの「開法」であろう。例えば、『傳法寶紀』には、弘忍の付法を得た後、少林寺で衆僧の中に身を隠していた法如が、出世して「開法」を行うことになった経緯を次のように述べている。

「既而密傳法印。隨方行道。屬高宗昇遐度人。僧衆共薦興官名。往嵩山少林寺。數年人尚未測。其後照求日至。猶固讓之。垂拱中。都城名德惠端禪師等人。咸就少林。累請開法。辭不獲免。乃祖範師資。發大方便。令心直至。無所委曲。」³⁰

また、『大照禪師塔銘』にも、神秀が入滅した後、皆が普寂に「開法縁」を勧めたにも拘わらず、斷乎としてそれを聞き入れなかったとして次のように言う。

「神龍歲。請不哭泣而不言。緇素墜心。棟梁落構。以爲四害騰口。誰者能緘。五欲亂繩。誰者能截。乃合謀悉意。聞香求花。如鳥隨風。如輪隨跡。咸請和上一開法縁。使四園可遊。八池可浴。則僧非聚食。人異散心。願聞樂器之音。用滋毛孔之潤。和上曰。夫淨燈可以照勝宅。助風可以持寶城。今何爲乎。且千車之聲。不入於耳。萬人之請。誰聽其言。」³¹

これらの記述から見て、「開法」が東山法門の各派で行われていたこと、更には、その内容に共通する点が多かったことが窺われる。従って、「開法」の起源は東山法門そのものにあったと考えるべきである。

「開法」は、東山法門の思想と修行法を外部の人々に紹介するための法會であって、他宗の僧侶と並んで在家の人々が主たる対象であったと考えられるが、だからといって、菩薩戒が聽衆を集めるための單なる方便であったと考えるべきではない。東山法門に集った人々の多くは正式な僧侶では

なかったのであるから、在家の聴衆も原理的に彼らと區別される理由はなかったはずだからである。東山法門の修行生活の指導原理がもともと菩薩戒にあり、「開法」においても、それをそのまま外部に公表したに過ぎなかったと考えるべきである。では、東山法門ではなぜ菩薩戒が標榜されたのであろうか。私見によれば、それは彼らの修行生活そのものに由来するものなのである。

東山法門では數百人が共同生活を營んだ。「悟り」の獲得が彼らの共通の目標とされ、そのための具體的修行法が生み出された³²。そして、當然、それにふさわしい生活規範が定められたが、共同體を維持するためには相互扶助の精神と勞働（作務）の分擔が不可缺であったため、他者を利するよう盡力することが推奨された。『傳法寶紀』の「弘忍章」において、道信門下における弘忍の修行の様子を次のように描寫しているのはそれを傳えるものである。

「常勤作役。以體下人。信特器之。晝則混迹驅給。夜便坐攝至曉。未嘗懈倦。精至累年。」³³

そうした作務の中には、インド以來、僧侶が携わるべきでないとされてきた農耕等の生産勞働も含まれていた³⁴。よく知られているように、慧能は弘忍に弟子入りを認められた後、師の命令で脱穀の仕事に従事したとされており、敦煌本『六祖壇經』では、その場面を次のように記している。

「慧能聞說。宿業有緣。便即辭親。往黃梅憑墓山。禮拜五祖弘忍和尚。弘忍和尚問慧能曰。汝何方人。來此山禮拜吾。汝今向吾邊復求何物。慧能答曰。弟子是嶺南人。新州百姓。今故遠來禮拜和尚。不求餘物。唯求作佛法。大師遂責慧能曰。汝是嶺南人。又是獗獠。若爲堪作佛。慧能答曰。人即有南北。佛性即無南北。獗獠身與和尚不同。佛性有何差別。大師欲更共議。見左右在傍邊。大師更便不言。遂發遣慧能令隨

衆作務。時有一行者。遂差慧能於碓坊踏碓八箇餘月。」³⁵

私見によれば、『六祖壇經』は770年頃に荷澤神會（684-758）の弟子の慧堅（719-792）の周圍で作られたもので、その内容は史實ではないが³⁶、こうした記述が極く自然に行われるのは、当時、東山法門においては労働が修行生活の一部を成していたということが通念としてあったからであろう。この記載から見て、假に完全にではないにしても、彼らが自給自足的な生活を営んでいたことは否定できない。

もっとも、これについてジョン・マクレイ（John R. McRae）氏は、文盲の「盧行者」たる慧能が労働に従事させられたことを強調しているのは、逆に神秀を初めとするその他の修行者が正式な僧侶で、労働に従事していなかったことを暗示するものだと主張している³⁷。しかし、これは正しくない。実際には、神秀を含む他の僧たちもほとんど行者・私度僧であったのであるから、慧能に従事したのがたまたま脱穀の仕事であったというだけで、他の僧たちも何らかの他の仕事に従事していたと見做すべきなのである。「隨衆作務」の「隨衆」とは正しくその意味に他なるまい。

東山法門では、作務等を含む獨特の生活規範と禪觀を中心とする修行法が整備された。そのため、比較的容易に「悟り」が獲得できたが、共同体を維持するためにも、「悟り」だけでなく、それを得るに必要な生活規範や修行法、即ち、東山における日常生活の全てがそのまま絶対化されねばならなかった。そこで、それらと「悟り」の一致が強調されるようになった。『楞伽師資記』の「道信章」において、「入道安心要方便法門」と稱する著作を引く形で、

「夫身心方寸。舉足下足。常在道場。施爲舉動。皆是菩提。」³⁸

と述べ、同じく「弘忍章」で、玄嶺の『楞伽人法志』を引いて、弘忍の境地を、

「四儀皆是道場。三業咸爲佛事。蓋靜亂之無二。乃語默之恆一。」³⁹

と描寫しているのがそれである。これらの言葉をそのまま道信や弘忍自身に歸しうるのは疑問であるが、ここに示されたような思想が既に東山法門にあったことは認めてよいであろう。

上に掲げた『歷代法寶記』の文章では、戒・定・慧の「三學」をそれぞれ「無憶」「無念」「莫忘」とし、一體のものと捉えているが、初期の禪宗文獻には、他にも次のように同様の例を見ることができ、これが東山法門以來の主張であることが窺われる。

○神秀一普寂系

「菩薩於過去因中。修苦行時。對於三毒。發三誓願。持三聚淨戒。對於貪毒。誓斷一切惡故常脩戒。對於嗔毒。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。」（『觀心論』）⁴⁰

○慧能一神會系

「知識。要須三學。始名佛教。何者是三學等。戒定慧是。妄心不起名爲戒。無妄心名爲定。知心無妄名爲慧。是名三學等。」（『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』）⁴¹

ここには、「作務等を含む獨特の生活規範」、「禪定を中心とする修行法」、「それらによって得られる悟り」の三つが分離してはならないという主張が込められており、東山法門における修行生活において、中國にふさわしい新たな「三學」が實現しているという認識があったと考えることができる。

ここから、東山法門の人々が戒律（小乘戒）に價值を認めず、生活規範の根本理念を菩薩戒に求めた理由を窺うことができる。即ち、彼らが目指

したのは、この新たな「三學」とその一致、つまり、獨特の生活規範と修行法による「悟り」の獲得、並びにそれに基づく生活であり、僧侶としての社会的地位は初めから眼中になかった。従って、彼らの間では得度や受戒の有無が問題にされることはなかったし、それどころか、インドの風土や社會を前提とする戒律（小乘戒）は、彼らの修行生活とは相い容れない點が多かった。特に勞働（作務）の禁止は、彼らにとって修行生活を阻害する以外の何物でもなかった。

これに對して菩薩戒は出家・在家に通用するものと考えられていたから、正式な僧侶であろうと、私度僧であろうと、在家であろうと、その資格に關係なく授けることができた。これを指導原理とすることで、全ての修行者が平等の立場で「悟り」に向かつて協力して生活してゆくことができたのである。特に出家と在家を區別しなくてすむということは、勞働（作務）を問題視しなくてもよいということを意味した。また、菩薩戒の採用は、思想的な面から言っても理にかなっていた。彼らは「禪定」等の修行法によって「悟り」、つまり「慧」が實現可能であることを強調したが、それを如來藏思想に基づいて「佛性を見ること」と理解した⁴²。従って、「佛性」を「戒」と見做そうとする『梵網經』の思想は、彼らにとって「三學」の一致を説くものに他ならなかったのである。

ここにおいて、彼らが理念として菩薩戒を採用しつつも、実際にはその條目によって教團を律しようとはしなかった理由が明らかとなる。即ち、『梵網經』の「十重四十八輕戒」という規定は、戒律（小乘戒）の「二百五十戒」等に較べれば遙かに緩いものではあるが、いずれにせよ彼らが生み出した修行生活と相い容れないという點では違いがなかった。従って、彼らは『梵網經』の「出家・在家に通用する」「佛性を戒とする」という自らに都合のよい點のみを採用し、実際にその條目を問題にすることはなかったのである。

また、經典の教説も、それに基づいて独自の修行法が考案され、それによって「悟り」を得る便宜を得たという點では大きな意味を持っていた。

例えば『大乘無生方便門』では、菩薩戒を授けた後に、次のように参加者に「念佛」を唱えさせる場面がある。

「次各各令結跏趺坐。問。佛子。心湛然不動。是沒言淨。佛子。諸佛如來有入道大方便。一念淨心。頓超佛地。和擊木。一時念佛。」⁴³

これが東山法門で行われていた修行法に基づくことは、『傳法寶紀』に次のように述べられていることによって明らかである。

「及忍如大通之世。則法門大啓。根機不擇。齊速念佛名令淨心。密來自呈。當理與法。」⁴⁴

この修行法に関わると見られるのが、『楞伽師資記』の「道信章」と「神秀章」に見える次の記載である。

「我此法要依楞伽經諸佛心第一。又依文殊說般若經一行三昧。即念佛心是佛。妄念是凡夫。文殊說般若經云。文殊師利言。世尊。如何名一行三昧。佛言。法界一相。繫緣法界。是名一行三昧。若善男子善女人欲入一行三昧。當先聞般若波羅蜜。如說修學。然後能入一行三昧。如法界緣。不退不壞不思議。無礙無相。善男子善女人欲入一行三昧。應處空閑。捨諸亂意。不取相貌。繫心一佛。專稱名字。隨佛方所。端身正向。能於一佛念念相續。即是念中能見過去未來現在諸佛。何以故。念一佛功德無量無邊。亦與無量諸佛無二不思議。佛法等無分別。皆乘一如成最正覺。悉具無量功德無量辨才。如是入一行三昧者。盡知恆沙諸佛法界無差別相。夫身心方寸。舉足下足。常在道場。施爲舉動。皆是菩提。」⁴⁵

「則天大聖皇后問神秀禪師曰。所傳之法。誰家宗旨。答曰。稟蕪州東

山法門。問。依何典誥。答曰。依文殊說般若經一行三昧。則天曰。若論修道。更不過東山法門。以秀是忍門人。便成口實也。」⁴⁶

「道信章」の引用は、道信の著作、『入道安心要方便法門』に基づくかのごとく記載されているが、『楞伽師資記』の内容は種々の點で問題が多く、到底、信じられない。同様に、「神秀章」に引かれる神秀の言葉も、史實かどうか甚だ疑わしいが、いずれにせよ 8 世紀の初頭には、『文殊說般若經』の「一行三昧」の教説が東山法門における「念佛」の根據だという認識があったということになる。これがいつまで遡るかは定かではないが、これは要するに、東山法門においてその有効性から廣く行われていた「念佛」という修行法の經證をそれに求めたに過ぎないというべきである。

従って、こうした記載があるからと言って、東山法門において『文殊說般若經』の思想を理解しようと努力していたわけではないのである。初期禪宗文獻を見ればすぐに分かることであるが、經文はしばしば引かれるものの、それらの多くは非常に短いもので（この點で、上の「道信章」の引用は異例である）、經論の前後の文脈を無視して斷章取義的に自分の都合のよいうに用いられているに過ぎないのである⁴⁷。つまり、彼らにとって自らが「悟り」を得ることが優先されており、經論は後からそれを權威づけるための方便としてしか認識されていないのである。

しかし、東山法門が戒律（小乘戒）に従わず、經典も學ばず、國家から疎外されたアウト・ロー的な存在であったとすると、數百人もの修行者を集める巨大な教團が國家から問題視されなかったのは、いったい何故であろうか。思うにそれは、中原を遙か隔てた江南で、しかも山中で一派を成したため、長江流域ではある程度有名であったものの、中原ではいまだ全くその存在が知られていなかったことによるのである。そのことは、道宣（596-667）の『續高僧傳』の増廣過程から明瞭に知ることができる。

現在の『續高僧傳』に「道信傳」が含まれており、弟子の弘忍への言及が見られることは先に示した通りであるが、實を言えば、これは元來、『後

集續高僧傳』に收められていたものを後人が『續高僧傳』に合採したものに他ならない⁴⁸。そして、『後集續高僧傳』に記録された傳記の多くは、道宣が晩年（651-658の間とされる）に長江經由で四川に旅行した際に入手した情報に基づくものであることが藤善眞澄によって明らかにされており⁴⁹、「道信傳」についても同様に考えることができるのである。

佛教界の情報を飽くことなく求め續けていた道宣ですら、その晩年になって、しかも長江流域に直接行く機会があつて初めて東山法門の存在に氣づいたくらいであるから、當時、中原（の國家佛教に屬する人）でその存在を知るものはいなかつたと考えてよい。

つまり、東山法門が、インド以來の戒律（小乘戒）に基づき、また、翻譯經典によって佛教の思想を捉えようとする佛教傳來以來の修行生活を脱し、独自の生活規範と修行法を考案し、それによって「悟り」を目指すという、新たな三學に基づく共同體を生み出しえた理由は、彼らが慧可以來の山林佛教としての傳統を守り、中央權力から遠く離れた場所に自らの活動の據點を求めた點に求めることができるのである。

三 東山法門の中原進出とその影響

東山法門は悟りの獲得という點で顯著な成果を挙げた。そのため、次第にその存在が知られるようになり、全国各地から修行者が集まり、その數は數百人に達した。彼らは十年前後の期間、ここで修行した後、師の印可を得て故郷に歸つて布教を開始したため、各地に弘忍の弟子を祖とする一派が形成された。

そうした初期禪宗の各派のうち最も注目されたのは、當然のことながら、法如（638-689）、慧安（?-709）、神秀（?-706）、玄曠（生歿年未詳）等、中原に進出した人々の系統であつた。彼らは兩京を中心に盛んに「開法」を行い、大きな反響を得た。「開法」においては、菩薩戒を授ける儀禮を行うとともに、東山法門の思想や修行法の紹介が行われたが、彼らの基本

的立場が出家・在家の本質的な相違を認めず、「悟り」の可能性を萬民に開くものであったため、特に在家や女性に訴えかけるものは大きかった。こうして入信した人々の中には、自ら修行を積み、開悟の體驗を得て師の印可を得るものも稀れではなく⁵⁰、中には侯莫陳琰や陳楚章（生歿年未詳）のように、在家でありながら指導者になるもの、更には著作を残すものまで現われた⁵¹。また、東山法門の支持者の中には高官も多く、彼らの推舉によって慧安や神秀は「帝師」として遇されることになったのである。

しかし、巨視的に見る時、この處遇は單に皇帝の彼らに對する尊敬を示すだけのものではなく、アウト・ロー的な存在であった東山法門を、皇帝權力の内部に取り込もうとする、即ち、イン・ロー化しようとする國家の強力な意志を示すものと見做すことができる⁵²。戒律の無視という形で國家から距離を置いてきた東山法門の指導者を「帝師」とするということは、東山法門に皇帝權力への從順を誓わせるということに他ならないからである⁵³。江南の山林では問題にならなかったことが、皇帝のお膝元である兩京では決して許されなかったのである。

折りしも、中原で東山法門の布教に接した僧の中から、その在り方を問題視する聲が擧がった。その代表は慈愍三藏慧日（680-748）である⁵⁴。彼は、普寂の周圍で作られた綱要書『觀心論』によって彼らの思想を理解し、更に自分の見聞した禪僧たちの言動をもとに、禪宗の人々に對して、例えば次のような厳しい批判を浴びせている。

「然坐禪者。於彼齋戒。心全慢緩。多分不持。以何爲因而得禪定。何以得知。學坐之人不持齋戒。以現量知。非比知也。出家者。過中藥食。種數千般。恣情盡足。在家者。三時飽食。持齋何在。酒通藥分。熏穢令補。病服鳥殘。及自死者。淨戒安存。以此理推。不持齋戒。但養見身。詎修來報。口雖說空。行在有中。以法訓人即言。萬事皆空。及至自身。一切皆有。不能亡軀徇道。齋戒一時。日夜資持。唯愁不活。此乃行參塵俗。沙門之義遠矣。」⁵⁵

「然諸禪師。亦復如是。共傳虛偽邪僻之法。謂爲眞實。各自保愛。歡喜而行。若有智者。依諸聖教。爲說佛法。眞實禪定。修學行門。毀而不信。棄聞思修三慧善心。取無記心。不斷不修。以爲眞實。此卽謬中之謬。無過此也。何以故。夫無記者。非善非惡。中庸之心。不從分別思慮而起。隨逐因緣。任運轉故。體性羸劣。不能爲因感三有果。況彼解脫出世妙果而能證耶。聞思修慧。解脫正因。何不安住自利利他。展轉相傳。住無記心。確執不移。豈不謬乎。如來法門八萬四千。隨宜爲說。散在諸教。無智懈怠。不能遍覽。執自愚見。以爲究竟。迷昧捷徑。迂路傾心。」⁵⁶

「若執己見。不依聖教。言無爲法許可修習有增益者。卽無爲法。便有生滅。何以故。許有增益故。夫有增益者。皆有生滅。許有生滅。便同有爲。亦是虛妄。若許虛妄。便違聖教。及害己宗。若不許者。與理相違。何以故。自許無爲有生滅等故。又六度三學皆是有爲。禪定卽是六度三學隨一所攝。如何確執是無爲耶。進退徵詰。逃竄無處。無明厚重。我慢山高。執自己見。強違理教。一何迷昧。但學坐者。無問道俗。心多闇塞。觸徒抵滯。不閑聖教。語多疏失。確執阿耨多羅三藐三菩提。及彼禪定菩提四智等有爲之法。竝是無爲。凝然常住。却說無爲常住之法。許可修習體有增益。若如此者。無爲之法便成有爲。有爲之法翻作無爲。此卽說無爲有。說有爲無。常與無常。竝被迴換。執此謬解。以之爲正。縱引聖教。曉彼迷情。令歸正理。反生誹謗。亦不信受。」⁵⁷

慧日の禪宗批判は、初期の禪宗が淨土教の價値を認めようとしなかったことに對する反撥が最も大きな動機であつたが、

- ①禪僧たちは、戒律に對して嚴格ではない。
- ②彼らが得たという「悟り」などは單なる「無記」に過ぎない。
- ③彼らは經典を學ばないから、「有爲」「無爲」等の佛教の基本的な概

念ですら理解していない。

等の點を攻撃することで、自身の禪宗批判に對して、一般の僧俗の同意を得ようとしたのである。これは東山法門が創始した新たな三學の完全な否定であったと言えるであろう。

慧日の批判の前提として、禪僧たちのこれらの點が佛教一般の通念、即ち、「都市佛教＝國家佛教」の價值觀に反するものであるという認識があったことは明らかであるから、舊來の傳統佛教の人々の多くも、慧日と同様、東山法門の戒律輕視や佛教教義への不理解、安易に「悟り」を説く態度等に對して厳しい目を向けていたことは間違いないであろう。

東山法門の人々は、兩京では長安の福先寺・南龍興寺、洛陽の敬愛寺・興唐寺などの大寺に住んだが、そこに居住する他宗の僧たちは、原則的に戒律に従って生活し、經論を學び、經典讀誦等の儀禮を行っていたわけであるから、それらの價值を認めない住僧がいるということは、いろいろな面で軋轢を生じたに違いない。しかし、これは單に佛教内部の立場の相違といった問題に留まるものではなかった。何故なら、こうした東山法門の在り方は、度牒・戒牒の制度によって僧侶を管理し、經典を學ぶことを義務として課してきた國家にとって絶対に認めることのできないものであったからである。

かくして東山法門は方向轉換を餘儀なくされることとなる。神秀の弟子で、同じく「帝師」となった普寂（651－739）は、菩薩戒だけでなく、小乘戒も重視するように弟子を指導するようになった。彼の碑文、李邕撰「大照禪師塔銘」の次の一節は、その事實と、その結果、門下がいっそう盛んになったことを伝えるものである⁵⁸。

「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。豈伊李邕也。而敢議之。」⁵⁹

普寂にあっては、小乗戒の尊重は、國家のメンツを立てるとともに、他者からの批判をかわし、また、兩京の大寺に住むための方便という性格が濃厚であったが、彼の直弟子たちは師のそうした考えをよく理解し、東山法門の傳統に沿って菩薩戒の絶對性をよく認識していたと考えられる。というのは、彼の弟子たちの碑文を見ると、次に掲げるように、當時既に禪宗の象徴となっていた『楞伽經』と並べて『梵網經』の名をしばしば擧げているからである（なお、文中の「梵衲」「梵網」はいずれも明らかに「梵網」の誤まりである）。

「詣長老日照。醒迷解縛。開心地如毛頭。掃意塵於色界。……日照既沒。又尋廣德大師。一見而拱手。再見而分座。問之於了。荅之以默。俱詣等妙。吻合自他。梵衲之行。楞伽之心。密契久矣。」（王綰撰「東京大敬愛寺大證禪師碑」）⁶⁰

「禪師法號常超。發定光於日照大師。垂惠用於聖善和上。證無得於敬受闍梨。……於是。以梵網心地。還其本源。楞伽法門。照彼眞性。荆越之俗。五都僑人有度者矣。」（李華撰「故中岳越禪師塔記」）⁶¹

更に、普寂の弟子、慧光（生歿年未詳）が「禪門經序」で、

「余乃身年三五。遊歷十方。自爲生死事大。遂發弘願。處處求法。吾於嵩山嵩嶽寺。禮拜寂和上。問言。汝誦得菩薩戒不。汝若求法。要須誦戒。卽與汝緣。吾不經一兩箇月。誦戒了。遂便求法。直至三年。」⁶²

と述べて、菩薩戒理解を修行の要件と見做す普寂の言葉を傳えていること、

奈良時代に「授戒師」として日本に招かれた普寂の弟子、道璿（702-760）が自ら『授菩薩戒儀』を撰述して平城京で石川恒守（生歿年未詳）等の知識人に對して実際に菩薩戒を授け⁶³、また、日本に傳わっていた種々の註釋書を参照しながら、『註菩薩戒經』という注釋書を書いていること⁶⁴なども併せ考えるべきである。

しかし、菩薩戒の絶對化とは言いながら、ここには既に東山法門と大いに異なる点があることは注意しなくてはならない。即ち、東山法門の段階では、漠然と「菩薩戒」「無相戒」と呼ばれるだけであつたのが、ここでは明確に『梵網經』と規定されているのである。恐らく、ここにも戒律輕視への批判に對應しようとする意圖が含まれているのであろう。つまり、東山法門では單なる理念に過ぎなかつた「菩薩戒」が、ここに来て、「十重四十八輕戒」というしっかりとした條目を持った規定でなくてはならないと考えられるようになったのである⁶⁵。

また、經典を學ばないという批判についても、對應を餘儀なくされたと思われるが、恐らく、普寂門下における「心觀釋」の盛行は、その結果と見ることが出来るであろう。「大乘五方便」と呼ばれる一聯の文獻では、種々の經論が次々に引かれ、それに対して禪體驗に基づく特異な解釋が施されている。これを筆者は天台の「觀心釋」と區別して「心觀釋」と呼んでいゝるが、これら一聯の文獻の展開を辿ると、この「心觀釋」が時とともに盛んになっていった様子が窺えるのである⁶⁶。この「心觀釋」は、經典の斷章取義的な利用という東山法門の傳統の延長線上にあるものと見ることが出来るが、一面では、外部の人々に對して、經典を重んじていることを明示する役割も擔つたであろう。

しかし、彼らには、他者の批判への對處などよりも、もっと重大な問題があつた。それは、兩京の大寺での生活が彼らの修行生活に根本的な變化を齎したということである。彼らは他の住僧との衝突を避けるために「都市佛教＝國家佛教」と融和した生活を送らざるを得なかつたであろうが、それはそのまま東山法門以來の傳統である「山林佛教＝アウト・ロー佛教」、

即ち、独自の生活規範、修行法に基づいて「悟り」を目指す共同体としての在り方を放棄することになったのである。しかし、一方で、自らの修行と弟子の指導のためには山林での修行生活は不可欠であった。そこで、彼らは、普寂が嵩山の嵩嶽寺、義福（658-736）が終南山の化感寺・歸義寺⁶⁷に據ったように、兩京の郊外の山中に別に根據地を必要とした。ここにおいて、彼らは都市と山林の二重生活を強いられることとなったのである⁶⁸。

このような生活の變化は、當然、思想にも影響を與えずにはおかなかったであろう。この点から見れば、荷澤神會の「北宗」批判は、彼らが中原に進出した結果、東山法門の傳統を見失い、思想的な變質を蒙ったことが大きな理由の一つであったと見做すことができる。

四 神會の「北宗」批判と自身の思想的變化

荷澤神會の「北宗」批判は、神秀の弟子で、師と同様に「兩京法主。三帝門師」と稱えられた普寂に標的を定めたものであった。既に權威を確立していた普寂に對抗するために、神會は「傳衣説」や「慧能の碑文の磨改」といった荒唐無稽の虚誕を説くことも敢えて憚らなかったが、そのような激しい批判の根本に、東山法門の傳統を否定した「北宗」のイン・ロー化という現實があったことは、『菩提達摩南宗定是非論』（以下、『定是非論』）の、

「遠法師問。普寂禪師開法來數十餘年。何故不早較量。定其宗旨。和上答。天下學道者皆往決疑。問真宗旨。竝被普寂禪師依勢喝。使門徒拖出。縱有疑者。不敢呈問。未審爲是爲非。昔釋迦如來在日。他方處來菩薩及諸聲聞。一切諸外道等。請問如來。一一皆善具答。我韶州大師在日。一切人來徵問者。亦一一皆善具答。未審普寂禪師依何經論不許借問。誰知是非。」⁶⁹

等の主張や『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』（以下、『壇語』）の、

「諸家借問。隱而不說。我於此門。都不如是。多人少人。竝皆普說。」⁷⁰

等の文に見るような、普寂の權威主義的な言動への批判、『定是非論』の、

「遠法師問。秀禪師爲兩京法主。三帝門師。何故不許充爲六代。和上答。從達摩已下至能和上。六代大師。無有一人爲帝師者。」⁷¹

等に見られる、帝師になること自體の否定に明確に見て取ることができる。しかし、神會の「北宗」批判には、もう一つ、非常に大きな理由があった。それは慈愍三藏慧日の禪宗批判に對處し、東山法門そのものを守ることであった。

神會は、『定是非論』において、自分の立場が「定慧等」であることを、

「又問。何者是禪師定慧等學。和上答。言其定者。體不可得。言其慧者。能見不可得體。湛然常寂。有恒沙之用。故言定慧等學。」⁷²

と述べているが、一方で、神秀の教えが同門の慧能と異なるとして、次のように論じている。

「又問。既是同學。何故不同。答。今言不同者。爲秀禪師教人凝心入定。住心看淨。起心外照。攝心內證。緣此不同。遠法師問。何故能禪師不凝心入定。住心看淨。起心外照。攝心內證。何者是能禪師行處。和上答。此是調伏心。遠法師問。應不凝心入定。不住心看淨。不起心外照。不攝心內證。和上答。此是愚人法。離此調伏不調伏二法。卽是能禪師行處。是故經云。心不住內。亦不在外。是爲宴坐。如此坐者。佛卽印

可。從上六代已來。皆無有一人凝心入定。住心看淨。起心外照。攝心內證。是以不同。」⁷³

これによって、神秀らの「北宗」の説が、「入定」と「内證」、即ち、「定」と「慧」を段階的に捉えているということを神會が問題視していることが分かる。

確かに、『大乘無生方便門』などを見ると、菩薩戒の傳授に續いて、禪定の方法を師と弟子の間答の形で次のように説明している。

「次各令結跏趺坐。問。佛子。心湛然不動。是沒言淨。佛子。諸佛如來有入道大方便。一念淨心。頓超佛地。和擊木。一時念佛。和言。一切相總不得取。所以金剛經云。凡所有相皆是虛妄。看心若淨。名淨心地。莫卷縮身心舒展身心。放曠遠看。平等看。盡虛空看。和問言。見何物。子云。一物不見。和。看淨細細看。即用淨心眼。無邊無涯際遠看。和言。無障礙看。和問。見何物。答。一物不見。和。向前遠看。向後遠看。四維上下一時平等看。盡虛空看。長用淨心眼看。莫間斷。亦不限多少看。使得者。然身心調。用無障礙。子云。是佛。」⁷⁴

ここでは、結跏趺坐して「念佛」を唱え、更に「遠看」「平等看」「盡虛空看」等の觀法を實踐すべきことが説かれているが、この後、「佛」「淨法界」「如來」「三身」等について同様に問答體で説明を行った後、更に次のような問答が掲げられている。

「和尚打木問言。聞聲不。答。聞不動。此不動是從定發慧方便。是開慧門。聞是慧。此方便非但能發慧。亦能正定。是開智門。即得智。是名開智慧門。」⁷⁵

「從定發慧方便」というのであるから、ここに「定」と「慧」を段階的

に捉える理解が示されていることは否定できない。神會の『壇語』には、上記の禪定の方法を標的とする「不得作意攝心。亦不復遠看近看。皆不中」という批判も見え⁷⁶、神會が「北宗」の開法の内容をよく知っていたことを示している。恐らく神會は、その知識に基づいて「北宗」批判を行ったのである。

ただ『大乘無生方便門』が定慧を段階的に説明しているといっても、それがそのまま普寂たちの思想的立場を示すものとは言えない。『大乘無生方便門』は「北宗」における「開法」の臺本と見做すべきものであるから⁷⁷、初心者の聽衆に対して思想をわかりやすく説明するための方便だということは十分にありうることであり、そして現に『大乘無生方便門』には、次のように、二乗批判という形で間接的に「定慧等」を主張する文章も存在するのである。

「問。是沒是聞不聞。答。二乘人出定即聞。在定不聞。二乘人在定無慧。不能說法。亦不能度衆生。出定心散說法。無定水潤。名乾慧定。是聞不聞。」⁷⁸

「問。是沒是邪定正定。答。二乘人有定無慧名邪。」⁷⁹

従って、「定」と「慧」を分離するという神會の「北宗」批判は、必ずしも正しいものではないし、神會が本當に『大乘無生方便門』の内容を知っていたなら、それから自分の都合のよいところだけを取り上げ、しかも、「北宗」で行われていた「二乗」批判をそのまま「北宗」批判に轉用したということにならざるをえないのである。つまり、それは「誣告」とも言うべきものであったのであるが、なぜ神會はそのようなことを敢えて行ったのであろうか。

それは、私見によれば、慧日が「北宗」の禪體驗に基づく「悟り」について、單なる「無記」（恐らく、意識の滅却を指すものであろう）に過ぎ

ないと批判したことに呼應するものなのである。『定是非論』で「北宗」の行法として批判した「凝心入定」が、次の『壇語』の文章において「無記空に墮ちたもの」とするのは、正しくその意味に外ならないであろう。

「祇如凝心入定。墮無記空。出定已後。起心分別一切世間有爲。喚此爲慧。經中名爲妄心。此則慧時則無定。定時則無慧。如是解者。皆不離煩惱。住心看淨。起心外照。攝心內證。非解脫心。亦是法縛心。不中用。涅槃經云。佛告瑠璃光菩薩。善男子。汝莫入甚深空定。何以故。令大衆鈍故。若入定。一切諸般若波羅蜜不知故。」⁸⁰

つまり、神會は、「無記」を「慧と切り離された定」と解することで慧日に同意して「北宗」を批判し、一方で、東山法門の正統を承け繼ぐ「南宗」は、「定慧等」を説くので慧日の批判に當たらなないと主張しようとしたのである。つまり、それは、当時、大いに注目されていた慧日の禪宗批判に便乗することで「北宗」批判に实效性を與えるとともに、「北宗」を「傍系」、あるいは「異端」として切り離すことで、慧日の批判から東山法門と「南宗」を守ろうとする行爲でもあったのである。

慧日の禪宗批判は、この「無記」の問題に止まるものではなく、戒律や經典學習を蔑ろにするという点も重要な要素であったが、少なくとも『定是非論』の中では、この問題は論じられてはいない。しかし、洛陽の荷澤寺に入って後の著作、『壇語』には、次のように、それまでに見えなかった戒律や經典學習を擁護しようとする言説が見られるようになる⁸¹。

「各須護持齋戒。若不持齋戒。一切善法終不能生。若求無上菩提。要先護持齋戒。乃可得入。若不持齋戒。疥癩野干之身尚不可得。豈獲如來功德法身。知識學無上菩提。不淨三業。不持齋戒。言其得者。無有是處。」⁸²

「知識。若學般若波羅蜜。須廣讀大乘經典。見諸教禪者。不許頓悟。要須方便始悟。此是大下品之見。明鏡可以鑒容。大乘經可以正心。第一莫疑。依佛語當淨三業。方能入得大乘。此頓門一依如來說。修行必不相悞。勤作功夫。有疑者來相問。好去。」⁸³

このように戒律や經典學習を根據づけるために考えられたのが次の主張である。

「要藉有作戒有作慧。顯無作戒慧。定則不然。若修有作定。卽是人天因果。不與無上菩提相應。」⁸⁴

この意味は、「定」は必ず「無作」(＝「無爲」)のものでなくてはならないが、「戒」と「慧」については、「有作」(＝「有爲」)の「戒」と「慧」によって、「無作」(＝「無爲」)の「戒」と「慧」を明らかにすることが必要だと言うのであって、「有爲」の「戒」として持戒を肯定し、「有爲」の「慧」として經典學習を肯定したものと解することができるのである。

つまり、神會自身の「北宗」批判の動機として、本來、アウト・ロー的存在であった東山法門のイン・ロー化への嫌悪があったはずなのに、ここでは自身がイン・ロー化してしまっているのである。この變化には、當然、洛陽の荷澤寺に住するという形で皇帝権力の中樞に入り込んだことの影響を認めるべきであるが、當時の洛陽には、もう一つ重要なファクターが存在した。それは、當時、「都市佛教＝國家佛教」の立場を代辯し、禪宗のそれからの逸脱を激しく批判した慧日が、なおも罔極寺にあって人々の尊敬を集めていたという事実である。「北宗」に對しては傍若無人の振る舞いをした神會も、慧日の論理を用いて「北宗」を批判した以上、彼を蔑ろにはできなかつたのである。

そのことは、次の事實からも窺うことができる。即ち、上に引いた『壇語』の文章では、持戒や經典學習の意義を認めるために、「無作」「有作」

という見慣れない言葉を用いて論じているが、文脈から判断すると、単に「有爲」「無爲」という言葉を言い換えたものに外ならないことが知られる。初期禪宗では、「禪」のみを「無爲」として絶対化し、「禪」以外の一切の修行の価値を「有爲」と呼んで限定的に捉えたのであるが⁸⁵、その「有爲」「無爲」を別の言葉にわざわざ改めているのである。では、なぜこのような言い換えが必要だったのか、それは先に引いたように慧日が『浄土慈悲集』で、禪宗の人々が用いる「無爲」「有爲」という言葉の意味が正しくないことを痛烈に批判したため、その批判を恐れて、敢えて言葉を改めたと考えることができるのである。

五 神會の貶逐と復権の意味

神會の活動が、当時、大變な反響を得ていたことは、『歴代法寶記』に記される無住(714-774)の行動や、李華が書いた「故左溪大師碑」の記載等から十分に窺うことができる⁸⁶。この神會の批判に對して、「北宗」の人々は反論することなく、権力と結託することで神會に「聚衆」という罪をなすり付け、地方へと追いやった(「聚衆」という罪名からも、神會の人気を程を知りうる)。この「北宗」の行爲は、いわばイン・ロー化した東山法門が、本来のアウト・ロー的要素を自ら排除せんとしたものと見做すことができる。つまり、ここにおいて東山法門は、「北宗」という形で皇帝権力の庇護下にある「都市佛教=國家佛教」と完全に同化してしまったのである。

「北宗」は、その後、時間とともに變質の度を加えたようであり、「大乘五方便」系の諸本の展開からは、普寂の弟子である宏正(生歿年未詳)の時代以降、「開法」が次第に行われなくなり、經文の「心觀釋」がいよいよ盛んになったことが知られるが⁸⁷、これらは思想の内面化を示すものであり、「悟り」が修行生活から分離される傾向がいよいよ強まっていったことを窺わしめる。また、普寂の兒孫の中には、小乗戒の傳授を専門に行

う者も現れ、大乘戒の価値が見失われていったが⁸⁸、これも生活の變化の中で、出家・在家の別なく「悟り」を目指すという東山法門本来の在り方が失われていったことを示すものであろう。

しかし、「北宗」は、神會の貶逐に成功したものの、その基盤は決して盤石なものではなかった。なぜなら、この後、安史の亂が勃發して兩京は廢墟と化し、頼みとしていた皇帝權力そのものが搖らぎ出したからである。その混亂の中で神會は配所で歿したが、慧堅を中心とする神會の弟子たちは亂後の兩京で師の顯彰活動に邁進し、師の遺骨を洛陽郊外の龍門に運び、その墓所に敕命で寶應寺を建て、敕額を賜るなどして師の復權を成し遂げた。更に慧堅は後に帝師となり、慧能が「第六祖」、神會が「第七祖」であることを國家に公認させるに至った⁸⁹。これによって「北宗」の權威は失墜したが、荷澤宗が「北宗」に代わることはなかった。「北宗」も貴顯の間に多くの支持者を抱えていたからである。つまり、慧堅らの活動が齎したのは、「南宗」も「北宗」と同じく、「都市佛教＝國家佛教」の一翼を擔うということであって、それによって更に大きな問題、即ち、「都市佛教＝國家佛教」内における分斷という、あってはならない事態を生んでしまったのである。

神會は國家がその權威を認めていた普寂を多くの虚誕を弄して批判したのであるから、その貶逐はむしろ當然のことであった。そして、神會が貶逐先で死亡したことにより、全てが終わるはずであった。ところが、弟子の慧堅らの働きかけによって死後に「第七祖」として復權を遂げてしまった。これは、國家そのものが「北宗」と「南宗」という相い對立するものを内に抱えることになったことを意味するのである。ここにおいて、「北宗」と「南宗」は、同じ「都市佛教＝國家佛教」内に併存するために、相互に融和しなくてはならなくなった。かくして、慧堅の碑銘に、

「貞元初詔譯新經。俾充鑒義大德。皇上方以玄聖沖妙之旨。素王中和之教。稽合內典。輔成化源。後當誕聖之日。命入禁中。人天相見。龍

象畢會。大君設重雲之講。儲后降洊雷之貴。乃問禪師見性之義。答曰。性者體也。見其用乎。體寂則不生。性空則無見。於是聽者朗然。若長雲秋霽。宿霧朝徹。又奉詔與諸長老辯佛法邪正。定南北兩宗。禪師以爲開示之時。頓受非漸。修行之地。漸淨非頓。知法空則法無邪正。悟宗通則宗無南北。孰爲分別而假名哉。其智慧高朗。謂若此也。」⁹⁰

と述べられるように、帝師となった後に南北融和的な言説を行うようになり、また、敦煌本『壇經』に、

「和尚言。造寺・布施・供養。只是修福。不可將福以爲功德。功德在法身。非在於福田。自法性有功德。見性是功。平直是德。[内見]佛性。外行恭敬。若輕一切人。吾我不斷。即自無功德。自性虛妄。法身無功德。念念行平等直心。德即不輕。常行於敬。自修身即功。自修心即德。功德自心作。福與功德別。武帝不識正理。非祖大師有過。」⁹¹

のように、我心を捨て他者を尊敬すべしという三階教の「普敬」に類する思想が説かれ、また、

「善知識。我此法門。以定慧爲本。第一勿迷言定慧別。定慧體不一不二。即定是慧體。即慧是定用。即慧之時定在慧。即定之時慧在定。善知識。此義即是定慧等。學道之人作意。莫言先定發慧。先慧發定。定慧各別。作此見者。法有二相。口說善。心不善。定慧不等。心口俱善。內外一種。定慧即等。自悟修行。不在口諍。若諍先後。即是迷人。不斷勝負。却生法我。不離四相。」⁹²

のように、諍いや他者への批判を諫める言説が書き込まれることとなったのである。

ここで注意せねばならないのは、従来、770年頃から9世紀の初め頃が

三階教の復興期だと考えられてきたが、これが全くの誤りであるということである。というのは、その代表者とされる飛錫の『念佛三昧寶王論』を見ても、三階教の思想の中でも特に「普敬」が尊ばれたに過ぎず、「普敬」とともに、その信仰に不可欠のはずの「認悪」が取り上げられた形跡がないからである。もし、三階教そのものが復興したなら、このようなことはあり得ないであろう。つまり、この時期に三階教が脚光を浴びたのは、當時の兩京における「都市佛教＝國家佛教」内の分斷を修復する方法として、その「普敬」の思想が役立つと考えられたに過ぎなかったのである。このことから見て、禪の南北兩宗の公認に發する、中原における佛教の分斷が、當時、いかに大きな問題であったかを知ることができる。

しかしながら、これがいかに大きな問題であろうと、それは、結局のところ、「都市佛教＝國家佛教」内部の問題であった。ところが、このような中原における禪宗内の對立と融和の動きとは全く異なるところで、新たな「山林佛教＝アウト・ロー佛教」が胎動しつつあった。それが洪州宗と石頭宗である。

六 「山林佛教＝アウト・ロー佛教」の復興としての 洪州宗と石頭宗

安史の亂を境に地方では唐王朝の威令は行われなくなり、地方に置かれた節度使等が獨立する傾向を強めた。そして東山法門の兒孫にあっても、地方を中心に地道に布教を行っていた馬祖道一(709-788)や石頭希遷(700-790)の系統の人々が次第に勢力を伸ばしていった。國家權力を氣にすることなく、東山法門本來の價值觀をそのまま實踐に移すことができたからである。彼らの中には地方の名刹に住む人もいたが、そうした場合、他宗の人と同居することが多く、種々の問題が生じた。そのことをよく示すのが房山雲居寺の例である。ここの住持であった眞性(752-835)の碑銘、何籌撰「唐雲居寺故寺主律大德神道碑銘并序」には、次のような記載があ

る。

「頃者合寺者年至於初學。同誠壹志，請闕^一寺綱。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。鹹稱悅服。遂使施財者松門繼踵。齋供者溪路相望。佛宇益崇。常住滋贍。是知道行高而歸依雲赴。福德具而感應響從。」⁹³

つまり、雲居寺には、戒律に従って生活する僧と禪宗独自の修行を行う僧の両方が住んでおり（「禪律雜居」）、様々な問題が生じたが、眞性はよくそれを調停して、寺を發展させたというのである⁹⁴。このことは、寺院管理という点で、一般の僧と禪僧とが並立する場合、いかに困難が多かったかを示すものと言える。

そこで、東山法門以來の傳統を守ろうとする人々は、山中などに修行に相應しい場所を選んで自ら寺院を創建するようになった。このようにして成立した「禪寺」には、それぞれ修行のための規則が定められたはずであり、それが「清規」成文化の起源であったと考えられる⁹⁵。従って、しばしば馬祖の弟子の百丈懷海（749-814）が「清規」の制定者に擬せられているが、これは恐らく、數多く存在した清規の中でも「百丈清規」が最も代表的なものの一つであったこと、もっと言えば、その門下から、後の禪宗の主流となる臨濟宗を出したことに由来するものであろう。

これまで述べてきたように、「清規」の精神は既に東山法門にあったと考えるべきである。しかし、次の三つの点から見て、「清規」の成立をこの時期に求めることには十分な意義を認めることができる。

- ① 中原に進出したことによる「都市佛教＝國家佛教」との交雑によって生じた混亂を経て、「山林佛教＝アウト・ロー佛教」に由来する東山法門の思想的立場が「清規」という形で再確認された。
- ② 東山法門では「菩薩戒」というインド由来のものに理念的な根拠を求めていたが、それとは全く異なる獨自分で具體的な生活規範が弟子を指導する各禪僧によって定められた。
- ③ 多くの著名な禪僧が輩出し、それぞれに信奉者を獲得したため、生活規範としての「清規」が既成事實として認められるようになった。

「清規」の成立は、獨自の價值觀と思想、修行法を伴った新しい宗派の確立を意味する。その意味で、禪宗は馬祖と石頭の門下の段階で初めて確立されたと認めることができるのである。そしてそれは、國家權力から一定の距離を置き、「悟り」によって實存的問題の解決を目指すという佛教本來の在り方を、インドとは全く異なる中國という社會的風土の中で實現するものでもあった。

しかし、このような宗派が成立しえたことについては、その前提として、安史の亂後の混亂と權力の擴散という社會狀況があったことは忘れてはならないであろう。というのは、この後、五代から宋初にかけての時期に禪宗の在り方に再び大きな變化が生ずるが、その多くは王權や皇帝權力の強化といった社會の變化に伴い、「山林佛教＝アウトロー佛教」の存在そのものが不可能となったことによると考えられるからである。

むすび

以上、筆者自身が考案した「都市佛教＝國家佛教」vs.「山林佛教＝アウト・ロー佛教」という枠組みに従って初期禪宗史を概觀した。僭越かも知れないが、筆者は、この視點に沿うことで、初期禪宗史を一元的に理解することができ、近代以降の研究によって明らかになった種種の事實を思

想史として敘述する便宜を得ることができたと考えている。そして、それは同時に、禪思想の本質の所在を示すことにもなり、宋代以降の禪宗史の展開を評價する際の一つの基準を與えるものにもなると考えている。

ただ、これは、冒頭にも述べたように、従来、全く行われていなかった試みであり、その妥当性については、今後の諸賢の批判を待ちたいと思う。

【注】

- 1 大正藏50、551 c -552a。
- 2 これについては、以下の拙稿を参照。
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)
- 3 伊吹敦「慧可と『涅槃論』(上)(下)」(『東洋學研究』37-38、2000-2001年)を参照。
- 4 大正藏50、552b-c。
- 5 大正藏50、552c。
- 6 大正藏50、552c。
- 7 大正藏50、552c。
- 8 大正藏50、666a。
- 9 大正藏50、666c。
- 10 大正藏50、666b。
- 11 この點で、法沖は、『續高僧傳』に杜正倫(?-658)、于志寧(588-665)らの顯官との交流を記しており(大正藏50、666下)、やや異質であるが、彼は三論や華嚴も學んでおり、慧可の思想のみを繼承したわけではなかったことを考慮すべきである。
- 12 これについては、伊吹敦「「東山法門」と「楞伽宗」の成立」(『東洋學研究』44、2007年)91-95頁を参照されたい。
- 13 大正藏50、606b。
- 14 大正藏50、606b。
- 15 柳田聖山『初期の禪史I』(禪の語録2、筑摩書房、1971年)268頁。

- 16 次に掲げる拙稿を参照されたい。
 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 第一卷』比較文化研究所、2006年）
 伊吹敦「『法句經』の思想と歴史的意義」（『東洋學論叢』29、2004年）
- 17 大正藏50、606b。
- 18 前掲『初期の禪史I』186頁。
- 19 次に掲げる拙稿の當該箇所を参照。
 伊吹敦「『東山法門』の人々の傳記について（上）」（『東洋學論叢』34、2009年）26-31頁。
 伊吹敦「『東山法門』の人々の傳記について（下）」（『東洋學論叢』36、2011年）46-55頁。
- 20 これについては、伊吹敦「神秀の受戒をめぐって」（『禪文化研究所紀要』31、2011年）を参照されたい。
- 21 「興元」は元年（784）しかなく、あるいは「貞元」の誤りか。貞元十二年は796年に当たる。
- 22 宗密は『圓覺經大疏鈔』卷三之下において保唐宗を「教行不拘」と呼び、その理由を、
 「釋門事相一切不行。剃髮了便掛七條。不受禁戒。至於禮懺轉讀畫佛寫經。一切毀之。皆爲妄想。所住之院不置佛事。」（續藏1-14-3、278張裏下）と説明している。
 保唐宗の人々が救命で戒律を受けさせられたことについては、『宋高僧傳』の「歡喜傳」を参照（大正藏50、891下）。
- 23 これには無住が師事したのが在家の陳楚章（生歿年未詳）であったことが關係していたと思われる。無住の師承については、宗密の『圓覺經大疏鈔』卷三之下に、次のように述べている。
 「其先亦五祖下分出。即老安和上也。……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窟窟。時號陳七哥。有一僧名無住。遇陳開示領悟。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。」（續藏1-14-3、278c-d）。
- 24 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』（鈴木大拙全集3、岩波書店、1968年）168頁。
- 25 上山大峻「チベット譯「頓悟眞宗要決」の研究」（『禪文化研究所紀要』8、1976年）101頁。

- 26 楊曾文『敦煌新本 六祖壇經』（上海古籍出版社、1993年）25-26頁。
- 27 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』（禪の語録3、筑摩書房、1976年）143頁。
- 28 大正藏24、1003c。
- 29 この外、弘忍一宣什と承ける南山念佛門禪宗についても、宗密の『圓覺經大疏鈔』卷三之下に「其初集衆禮懺等儀式。如金和上門下」と記されているから（續藏1-14-3、279c）、やはり、同様の法會が営まれていたことが知られる。
- 30 前掲『初期の禪史Ⅰ』390頁。
- 31 『全唐文』262。
- 32 これについては、伊吹敦「初期禪宗文獻に見る禪觀の實踐」（『禪文化研究所紀要』24、1998年）を参照。
- 33 前掲『初期の禪史Ⅰ』386頁。
- 34 中國においても、佛教界では農耕等に僧侶が直接携わるべきでないという考えが一般的であった。そのことは、例えば次に掲げる文章等によって窺うことができる。
- 「言乞食者人有三品。謂。下中上。下品之流雖復出家邪命自活。耕田種植治生方轉作諸工巧。種種邪命而自存活。中品之人捨離前過受僧中食檀越請食。上品之人不受僧食檀越請食唯行乞食。」（淨影寺慧遠『大乘義章』卷十五、大正藏44、764下）
- 「破正命者。謂非法乞求邪意活命。則有五種四種。言五邪者。一謂爲求利養改常威儀詐現異相。二謂說己功德。三者高聲現威。四者說己所得利養激動令施。五者爲求利故強占他吉凶。言四邪者。一方邪者。通使四方爲求衣食。二仰邪者。謂上觀星象盈虛之相。三者下邪。即耕田殖種種下業。四者四維口食。習小小呪術以邀利活命。此智論解也。」（道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』卷上之二、大正藏40、19上）
- 35 前掲『敦煌新本 六祖壇經』5-6頁。
- 36 伊吹敦「『六祖壇經』の成立に関する新見解—敦煌本『壇經』に見る三階教の影響とその意味」（『國際禪研究』7、2021年）を参照。
- 37 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.
- 38 前掲『初期の禪史Ⅰ』186頁。
- 39 前掲『初期の禪史Ⅰ』273頁。

- 40 田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究 第二』（大東出版社、2009年）110頁。
- 41 楊曾文『神會和尚禪話錄』（中華書局、1996年）8頁。
- 42 例えば、次に掲げる『楞伽師資記』『道信章』の文章を参照。
「當知佛即是心。心外更無別佛也。略而言之。凡有五種。一者知心體。體性清淨。體與佛同。……五者守一不移。動靜常住。能令學者明見佛性。早入定門。」（前掲『初期の禪史Ⅰ』225頁）
「見佛性者。永離生死。名出世人。」（同上、255頁）
- 43 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』（鈴木大拙全集3、岩波書店、1968年）168頁。
- 44 前掲『初期の禪史Ⅰ』420頁。
- 45 前掲『初期の禪史Ⅰ』186頁。
- 46 前掲『初期の禪史Ⅰ』298頁。
- 47 伊吹敦「初期禪宗と『大乘起信論』」（『東アジア佛教學術論集』4、2016年）、伊吹敦「初期禪宗と『般若經』」（『國際禪研究』1、2018年）等を参照。
- 48 伊吹敦「『續高僧傳』の増廣に關する研究」（『東洋の思想と宗教』7、1990年）60-61頁を参照。
- 49 藤善眞澄『道宣傳の研究』（京都大學學術出版會、2002年）271-297頁を参照。
- 50 伊吹敦「墓誌銘に見る初期の禪宗（上）（下）」（『東洋學研究』45-46、2008-2009年）を参照。
- 51 侯莫陳瑒については、Bernard Faure, "Le maître de Dhyāna Chih-ta et le "subitisme" de l'école du Nord", *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2 (1), 1986、伊吹敦「『頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決』と荷澤神會」（三崎良周編『中國・日本 佛教思想とその展開』山喜房佛書林、1992年）を参照されたい。陳楚章については註23を参照。
- 52 前掲 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, 1986, p.60を参照。
- 53 先ず、「帝師」となったのは慧安で、その後は神秀、玄奘とその地位が引き継がれた。神秀の歿後は、慧能に白羽の矢が立ったようであるが、その固辭によって、やむなく玄奘が入京したようである。つまり、先ず、弘忍の弟子を年長者の順に帝師に任じたのであって、その後、弘忍の直弟子がいなくなると、今度は神秀の弟子の普寂、義福を帝師とした。そこには指導者を「帝師」に任ずることによって東山法門を國家権力に取り込もうとする明確な意思が窺える。また、國家は、禪師たちにしばしば「師號」「塔號」等を授けたが、これも東山法門と彼らの信奉者たちを權力のもとに置いた

- めの方策と見ることができる。これらについては、伊吹敦「『東山法門』と國家權力」(『東洋學研究』49、2012年)を参照。
- 54 伊吹敦「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)18-20頁を参照。
- 55 大正藏85、1237c。
- 56 大正藏85、1241b。
- 57 大正藏85、1237a。
- 58 伊吹敦「『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」(『日本佛教學會年報』74、2009年)56-61頁を参照。
- 59 『全唐文』262。
- 60 『全唐文』370。
- 61 『全唐文』316。
- 62 前掲『禪思想史研究 第三』331頁。
- 63 伊吹敦「初期禪宗と最澄の圓頓戒—石田瑞麿・鏡島元隆兩氏の所論に反駁す」(『禪研究所紀要』45、2016年)160-157頁を参照。
- 64 裕慈弘「大安寺道璿の註梵網經について」(根本誠二編『奈良時代の僧侶と社會』論集奈良佛教3、雄山閣、1994年)、伊吹敦「道璿撰『註菩薩戒經』佚文集成」(『東洋思想文化』3、2016年)等を参照。
- 65 この點で注目されるのが、道璿の『註菩薩戒經』である。この注釋書は、彼の晩年に日本で書かれたものであるが、その思想には東山法門の菩薩戒觀が反映されていたと考えられる。残念ながら、この注釋書は既に散逸しているが、逸文によると、そこには、
1. 在家には菩薩戒の特定の箇條のみを守る「分受」を認める。
 2. 以前にいかなる惡業を行おうと受戒することを妨げない。
- などの特色ある思想が述べられていた。
- こうした點は、在家の人が授戒しやすいようにという配慮を示すものであるが、東山法門における菩薩戒がもともと理念的なものにすぎなかったのに、この時代には守るべき條目を伴う『梵網經』と見做されるようになったため、できるだけ受け入れやすいものにする必要があつて、こうした配慮がなされたのではないかと考えられる。なお、『註菩薩戒經』の思想的特色については、伊吹敦「日本の古文獻から見た中國初期禪宗—大安寺道璿の『集註梵網經』を中心に」(『東洋思想文化』2、2015年)を参照されたい。
- 66 伊吹敦「北宗禪系の『法句經疏』について」(『東洋學研究』39、2002年)、

伊吹敦「初期の禪宗における經典解釋—「金剛藏菩薩注」に関する研究の整理」（福井文雅博士古稀記念論集『アジア文化の思想と儀禮』春秋社、2005年）、伊吹敦「〔大乘五方便〕の成立と展開」（『東洋學論叢』37、2012年）等を参照。

- 67 前掲の拙稿「〔東山法門〕の人々の傳記について（上）」では、杜朮に『傳法寶紀』の撰述を依頼した人物を、普寂ではなくて義福であると考えべきだとする自説の根據の一つとして、『傳法寶紀』の末尾に掲げられる「大通道秀和上塔文」が「終南山歸寺」に建てるためのものとされていることが、義福が長期に亙って終南山化感寺に住したことと関係するという点を挙げておいた（41-43頁）。ただ、その時は「歸寺」の意味に不明瞭な点があったため、多少の疑問が残っていたが、その後、『寶刻叢編』卷八に『諸道石刻録』を引いて「歸義寺大智禪師碑」を掲げていることに気づいた（前掲の拙稿「〔東山法門〕と國家權力」162頁を参照）。これによって、『傳法寶紀』の「歸寺」が「歸義寺」の誤りであること、義福（大智禪師）が歸義寺に住していたこと、ここにおいて神秀の顯彰活動を行っていたこと、杜朮に『傳法寶紀』の撰述を依頼したこと、義福の歿後、弟子らが義福のために碑銘を建てたこと等の諸点が明らかとなった。
- 68 この点で注目すべきは、日本に北宗禪を傳えた道璿の行動である。彼は、晩年、吉野山の比蘇寺に引きこもって坐禪修行と『註菩薩戒經』の述作に没頭したが、平城京（奈良）と吉野山の関係は、洛陽と嵩山、長安と終南山の関係に近いから、それ以前から道璿が平城京と比蘇寺を往來していたとすれば、普寂や義福の行動を模したものと見做すことができる。これについては、伊吹敦「初期の禪宗が日本の佛教に與えた影響—大安寺道璿を中心に」（『東洋學論叢』38、2013年）36-39頁を参照。
- 69 前掲『神會和尚禪話録』32頁。
- 70 前掲『神會和尚禪話録』14頁。
- 71 前掲『神會和尚禪話録』29頁。
- 72 前掲『神會和尚禪話録』27頁。
- 73 前掲『神會和尚禪話録』29-30頁。
- 74 前掲『禪思想史研究 第三』168-169頁。
- 75 前掲『禪思想史研究 第三』172-173頁。
- 76 前掲『神會和尚禪話録』9頁。
- 77 伊吹敦「〔大乘五方便〕の成立と展開」（『東洋學論叢』37、2012年）42-44頁

を参照。

- 78 前掲『禪思想史研究 第三』175頁。
- 79 前掲『禪思想史研究 第三』176-177頁。
- 80 前掲『神會和尚禪話錄』9-10頁。
- 81 荷澤神會の各著作の成立順と成立時期については、伊吹敦「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との関係について」（『東洋思想文化』7、2020年）、並びに伊吹敦「荷澤神會の著作『壇語』の成立時期について」（『印度學佛教學研究』69（1）、2020年）を参照。
- 82 前掲『神會和尚禪話錄』6頁。
- 83 前掲『神會和尚禪話錄』14頁。
- 84 前掲『神會和尚禪話錄』6頁。
- 85 例えば、『觀心論』の次の文は、その代表的な例と言える。
「又問。經中所說。佛令衆生修造伽藍。鑄寫形像。燒香。散花。燃長明燈。晝夜六時遶塔行道。持齋。禮拜。種種功德。皆成佛道。若唯觀心。惣攝諸行。說如是事。應虛妄也。答曰。佛所說有無量方便。以一切衆生鈍根狹劣。不悟甚深。所以假有爲法喻無爲。若不修內行。唯只外求。希望獲福。無有是處。言伽藍者。西國梵音。此地翻爲清淨處。若永除三毒。常淨六根。身心湛然。內外清淨。是則名爲修伽藍。又鑄形像者。卽是一切衆生求佛道。所爲修諸覺行。助像如來。豈道鑄寫金銅之作也。是故。求解脫者。以身爲鑪。以法爲火。智慧爲工匠。三聚淨戒六波羅蜜以爲畫樣。鎔鍊身中眞如佛性。遍入一切戒律模中。如教奉行。以充缺漏。自然成就*眞容之像。所謂究竟常住微妙色身。非有爲敗壞之法。若人求道。不解如是鑄寫眞容。憑何輒然言成就功德。」（前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』113-114頁。ただし、原文は*を付した「眞」を「美」に作るが、誤植とみて改めた。）
- 86 伊吹敦「李華撰『故左溪大師碑』に見る知識人の佛教理解」（花野充道博士古稀記念論文集『佛教思想の展開』（山喜房佛書林、2020年）、伊吹敦「神會の活躍・貶逐・復權と保唐宗の成立」（『東洋學研究』60、2023年）を参照。
- 87 前掲「『大乘五方便』の成立と展開」47-51頁を参照。
- 88 前掲「北宗禪における禪律一致思想の形成」（『東洋學研究』47、2010年）を参照。
- 89 前掲「『東山法門』と國家權力」148-155頁を参照。
- 90 介永強編『隋唐僧尼碑誌塔銘集錄』（上海古籍出版社、2022年）286頁。

- 91 前掲『敦煌新本 六祖壇經』38頁。
- 92 前掲『敦煌新本 六祖壇經』14-15頁。
- 93 『全唐文』757。
- 94 前掲「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」77-78頁を参照。
- 95 「清規」の起源は「東山法門」にあるが、その成文化はこの時期に始まる。東山法門は唯一の存在であったので、それを修行者に成文化して示す必要はなかったが、この時代には、多くの道場が各地に設けられ、また、その規範も、傳承の間に相違を來たしていた。しかも、この時期には道場間を往來する「雲水」が多数存在したから、彼らにその道場の規範を細かく示す必要が生じた。各道場の「清規」は大枠としては一致していたが、細部に相違があったため、そこから修行者間のトラブルが生じる恐れがあったのである。