

# 初期禪宗と日本佛教

## — 大安寺道璿の活動とその影響 —

伊 吹 敦

### はじめに

奈良時代に鑑真（六八八―七六三、七五三年渡來）に先立って戒律を傳えるために日本に招かれた人物に大安寺道璿（七〇二―七六〇、七三六年渡來）がいる。來日後の彼は、得度、授戒に携わり、東大寺大佛開眼會で咒願師を勤め、また、「律師」に任じられるなど、大いに活躍した。

このように公的には小乗戒の「授戒師」として活動した道璿であつたが、今日、日本思想史上に占める彼の位置を問題にする場合、まず取りあげられるのは、彼が華嚴教學や天台教學に詳しかったという點であり、これに基づいて、彼が齎した典籍や教學的知識が後の日本華嚴宗、日本天台宗成立の基礎になつたとされ、更には、彼の華嚴學が聖武天皇（七二四―七四九在位）による東大寺大佛の造立に繋がつたなどと論じられているのである。<sup>①</sup>

このような見方に基づいて、從來から道璿は日本佛教史上の重要人物と見做されてきた。しかし、ここには非常に大きな問題がある。というのは、道璿は、北宗禪の大家、普寂（六五一―七三九）の弟子であり、晩年、吉野に

入山し、比蘇寺（＝現光寺、世尊寺）で習禪に努めたことが知られているのである。また、道璿は、この比蘇寺で『集註梵網經』三卷を著わして（現存しないが、現にかなりの数の佚文が傳わっている）、小乗戒だけでなく大乘戒に對しても深い造詣を持っていたことが分かっているのである。

こうした點に目を向けるとき、次のような疑問が次々に湧いてくるはずである。即ち、

1. 道璿に見られるこうした側面は、先に挙げた「律師」、あるいは華嚴宗や天台宗の祖師としての側面といかに關わるのか。
2. 道璿の佛教者としての本領はどこにあったのか。
3. 道璿が日本の佛教史に與えた影響を華嚴宗や天台宗の祖師としての側面を中心に理解することは本當に妥當なのか。

筆者は、これまで數年間にわたって、これらの問題に取り組んできたが、その結果、次のような從來とは全く異なる結論に達した。

1. 道璿を華嚴宗や天台宗の祖師とする從來の見方は全く根據のないものである。
2. 彼の本領は北宗禪にあり、彼が日本で行った活動は、師の普寂が洛陽と嵩山で行っていた布教活動をそのまま平城京（南都、奈良）と吉野山に移そうとしたものであった。
3. 道璿が日本の佛教史に與えた影響は、北宗禪に特有の大乗戒重視の思想を日本に傳え、それが最澄（七六七

一八二二)に影響して大乘戒壇の樹立となり、それが遂には日本佛教に特徴的な戒律を重視しない傾向を助長することになったという點に求められるべきである。

この一連の研究については、既にその成果の一部を公表したが、残された部分についても、近々發表する豫定である。論すべき點は多岐に亙るが、本拙稿の目的は、その要點を述べ、研究の全體像を示さんとするにある。

## 一 從來の道璿觀の檢討

先ず、これまで行われてきた道璿觀について檢討しておこう。道璿については、從來から華嚴教學を傳えたとする見解と天台教學を傳えたとする見解の雙方が行われており、多くの場合、兩者は矛盾しないと考えられている。<sup>(3)</sup>しかし、道璿の頭の中で、この二つの教學がいかに関係しているかはほとんど問題にされていない。彼が來日したとき、まだ弱冠三十五歳であつた。そのような年齢で華嚴や天台の煩瑣な哲學を理解し、それを一つにまとめうるだけの力量を備えていたというのであろうか。更に問題なのは、道璿は、上で觸れたように、小乗戒や大乘戒、更には禪にも詳しくあつたことである。禪修行には長い年月を必要とする。纔か三十五歳でこれらの諸學を極め得たというのは、かなり無理な想定であるように思われる。そして、實際のところ、從來の説を細かく検討してみると、華嚴教學についても天台教學についても、道璿がそれを學んだとする傳承が根據のないものであることが判明するのである。華嚴教學については既に別稿で論じたので、<sup>(4)</sup>ここでその概要を示せば次のごとくである。

1. 道瑢が華嚴教學に詳しかったとする根據はいくつか挙げられているが、最も重要なものは次の二つである。

a. 鎌倉時代の南都（奈良）の學僧、凝然（華嚴宗、一二四〇—一三二一）が著書の中で道瑢を華嚴宗の學匠と見做していること。

b. 同じく凝然が『華嚴經』關係の章疏を初めて將來したのが道瑢であると傳えていること。

c. 道瑢の師、普寂が「華嚴尊者」と呼ばれていたこと。

2. ところが、bは、凝然以前の資料からはその事實が確認できず、それどころか、他の資料に照らせば、むしろ新羅で學んだ審祥（生歿年未詳）こそが『華嚴經』關係の章疏の將來者と見做すべきである。

3. 一方、cは普寂が洛陽の華嚴寺に住していたことによる呼稱で、必ずしも普寂が華嚴教學に詳しかったことを意味せず、まして道瑢が普寂からそれを學んだと考えるべき理由はない。

4. 従つて、從來の見方の根據は、要するに、aの凝然が道瑢を華嚴の祖師と見做しているという點のみに求めることができるが、これは、凝然が独自の資料を持つていてそのように判斷したわけではなく、單に普寂が住した洛陽の華嚴寺を、當時、華嚴宗の祖庭として名高かつた長安の華嚴寺と誤認したからに過ぎない。

5. 凝然がそのように誤認した理由は、普寂が住していた華嚴寺が普寂存命中の開元二十一年（七三三）に「同德興唐寺」と改名され、洛陽には「華嚴寺」と稱する寺がなくなつたため、『宋高僧傳』の「普寂傳」に見るように、普寂が住んだ華嚴寺が長安のそれと誤られるようになったところに求められる。

天台教學についても既に論じたので、<sup>(5)</sup>ここでは、その概要を述べるに止めよう。その骨子を示せば、およそ次のこととくである。

1. 道璿が天台教學に詳しかったとする根拠もいくつか挙げられているが、主なものは次の三つである。
  - a. 道璿の著作、『集註梵網經』が、多くの場合、天台教學に基づいて『梵網經』の註釋を行った法相宗の智周（六六八―七二三）の説に據っていること。
  - b. 孫弟子の最澄やその弟子の光定（七七九―八五八）の著作に道璿を天台の祖師とする記述があること。
  - c. 鎌倉時代の凝然が著作の中で道璿を天台宗の學匠として扱っていること。
2. このうち、aは確かにその通りであるが、それが直ちに道璿が天台教學に詳しかったことを意味するわけではないし、cの凝然の認識は、aとbとに基づくものと認められるから、結局、問題は、bの最澄や光定の記述をいかに理解するかという点にかかっていることになる。
3. bの例として掲げられるもののうち、最澄の『大唐新羅諸宗義匠依憑天台義集』や光定の『傳述一心戒文』の文章については、従來の解釈には大きな問題があり、根據とすることはできないが、最澄撰の佚書、『天台付法緣起』三卷には、凝然の引く佚文に據る限り、道璿を天台宗の布教者と見做す最澄の認識が書かれていたことは間違いない。<sup>(6)</sup>
4. しかし、最澄のこの認識の根據は、主としてaの『集註梵網經』が多く智周の註釋に基づいていた点にあったようであるから、道璿に關する資料として特別の意義を有するものではなく、天台宗の樹立を目指す自己の立場を鞏固なものにしようとする彼の戦略的な意圖を含むものと見做すべきである。

このように、從來、「定説」ともなっていた道瑤を華嚴や天台の祖師と見做す見解は、ほとんど何の根據もないものと認められるのである。では、道瑤の實像はいったいかなるものだったのであろうか。次にこの問題について論じよう。

## 二 道瑤の實像と思想的立場

道瑤の事跡については、既にしばしば論じられており、資料の制約もあつて、筆者が新たに付け加えるべきものはない。しかし、その事跡の解釋に關して言えば、舊來の誤つた道瑤觀を前提としているため、見當違いな議論が廣く行われているように思われる。ただ、紙幅の關係でそれらに對する批判は別の機會に譲り、ここでは、

(一) 律師としての活動と菩薩戒の重視

(二) 比蘇寺における山林修行の意味

(三) 知識人に對する布教活動

という三つの點から、その實像と思想的立場を窺つてゆくことにしたい。<sup>(7)</sup>

### (一) 律師としての活動と菩薩戒の重視

道瑤が授戒師として招かれたのは、彼自身が持戒堅固で、戒律について造詣が深かつたために相違ない。實際のところ、彼の孫弟子に當たる最澄は『内證佛法相承血脉譜』において、吉備眞備が撰した『道瑤和上傳纂』を引いて次のように述べている。

大唐大光福寺道璿和上 日本國大安寺西唐院

天平寶字年中。正四位下太宰府大貳吉備朝臣眞備纂云。大唐道璿和上。天平八歲。<sup>a</sup>戒行絕倫。教誘不怠。至天平勝寶三歲。聖朝請爲律師。俄而以疾退居比蘇山寺。<sup>b</sup>常自言曰。遠尋聖人所以成聖者。必由持戒。以次漸登。<sup>c</sup>和上每誦梵網之文。其謹誦之聲。零零可聽。如玉如金。發人善心。吟味幽味。律藏細密。禪法玄深。遂集註菩薩戒經三卷。非我輩之所逮。更何得以稱述。<sup>d</sup>

この『道璿和上傳纂』の文章で先ず注意すべきは、小乗戒と大乘戒を一應區別しつつも、兩者を連續するものとして扱っているということである。即ち、

- a. 戒行絶倫。教誘不怠。至天平勝寶三歲。聖朝請爲律師。
- b. 常自言曰。遠尋聖人所以成聖者。必由持戒。以次漸登。

という部分は、明らかに小乗戒を念頭に置いたものであるが、一方で、

- c. 和上每誦梵網之文。其謹誦之聲。零零可聽。如玉如金。發人善心。吟味幽味。律藏細密。禪法玄深。遂集註菩薩戒經三卷。非我輩之所逮。更何得以稱述。

というのは、大乘戒經たる『梵網經』を重視したことを伝えるもので、道璿が兩者を全く同等に扱っていたことを

窺わせる（特に、『梵網經』を「律藏」と呼んでいることは注意すべきである）。

このように、道璿が、出家のみでなく、在家をも対象とする大乘戒を極めて重視していたことを知ることができるが、実は、これこそ、東山法門以来の禪宗の基本的な立場であったのである。ただ、これについては既に別稿において論じたので、詳細はそちらに譲り、その結論のみをここに轉載すれば次のごとくである。

1. 東山法門においては、「悟り」の獲得を絶対とする価値観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（慧能のような）「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」（小乗戒）よりも、両者に通ずる「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. 教團運営には種種の勞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。

従来は、道璿が華嚴教學や天台教學に詳しかったとする「通説」に基づいて、彼の大乗戒重視の思想の由來が論じられてきたのであるが、その「通説」そのものが信用できず、更に、上に見たように初期禪宗の基本的な立場が大乘戒にあったとすれば、當然のことながら、道璿の戒律觀の思想的基盤として、我々は禪宗の傳統に注目せねば



ならないのである。

しかし、初期禪宗の基本的立場が、小乗戒輕視・大乘戒重視にあったとすれば、なぜ、道璿は小乗戒を授ける授戒師として海を渡ったのであろうか。實は、これには彼の師である普寂による方針の轉換が大いに關係していたのである。

これについても既に別稿で論じたが、從來、東山法門では、弟子に悟りを得させることをみを重視し、得度や受戒の有無とは關わりなく付法を行っていたが、神秀が中原に進出すると、他宗の人々の批判を浴びたので、普寂は、これまでの方針を轉換して、禪を學ぶ前提として戒律を重視するよう指導法を改めたのである。

普寂による、この方針の轉換は極めて大きな影響を及ぼした。即ち、これによつて東山法門が中原の人々に廣く受け入れられるとともに、やがて、彼の兒孫たちは、小乗戒重視の傾向を強め、禪律一致思想を育むとともに、東山法門の本質を見失うに至つたのである。<sup>(11)</sup>しかし、普寂や彼の直弟子の段階では、なお、東山法門の傳統である大乘戒優位の思想が主流であつたと考えられる。<sup>(12)</sup>最澄は、『内證佛法相承血脈譜』において、普寂の傳記を紹介するにあつて、道璿の『集註梵網經』の序文を引いて次のように述べている。

#### 華嚴寺普寂和上

謹案註菩薩戒經序云。普寂禪師爲人所尊。一如大通。和上即入室弟子。骨氣倜儻。儒典盡包。雅志淵法。圓章窮底。終年竟歲。道俗滿寺。理戒嚴合。受法雲奔。日夜無間。誨誘忘疲。法化之盛。豈以言筆而能歎述之哉。<sup>(13)</sup>

この序文は、當然のことながら道璿自身の手になるものであろう。そして、『集註梵網經』の序文において、道璿が師の普寂に言及しているということは、とりもなおさず、普寂が『梵網經』を重視しているという認識が彼にあったことを示すものでなくてはならない。

更に、普寂の弟子たちの碑銘を見ても、曇眞（七〇四―七六三）の碑文、王緒（七〇〇―七八一）撰「東京大敬愛寺大證禪師碑」（七六七年）に、

詣長老光照。醒迷解縛。開心地如毛頭。掃意塵於色界。……大照既沒。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。梵納之行。楞伽之心。密契久矣。<sup>14</sup>

と言い（「梵納」は「梵網」の誤り）、常超（七〇六―七六四）の塔銘、李華（七一五―七六六）撰「故中岳越禪師塔記」に、

禪師法號常超。發定光於大照大師。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。荊越之俗。五都僑人有度者矣。<sup>15</sup>

と言うように（「梵網」は「梵網」の誤り）、禪宗のシンボルともなった『楞伽經』とともに『梵網經』を兼修している例が散見され、彼らにとって『梵網經』が本質的な意味を持っていたことを窺うことができるのである。

更に、敦煌本『禪門經』に附された慧光（生歿年未詳）の序文には、その冒頭に、

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。聞言。汝誦得菩薩戒不。汝若求法。要須誦戒。即與汝緣。吾不經一兩箇月。誦戒了。遂便求法。直至三年<sup>16</sup>。

と記されており、普寂が弟子たちに菩薩戒の重要性を力説していたことが窺われるのである。

このように、普寂は他宗の批判をかわすために小乗戒も重視したのであったが、基本的立場は東山法門以來の大乗戒にあったと考えられるのであって、弟子の道璿も、この點については全く同様であったと見做すことができるのである。

## (二) 比蘇寺における山林修行の意味

先に引いた『内證佛法相承血脈譜』所引の『道璿和上傳纂』に見るように、道璿は、後に病氣を理由に「律師」の職を辭して吉野の比蘇寺に入った。<sup>17</sup> その時期は、撰者未詳『南都高僧傳』（成立年未詳）の「道璿」の項、並びに惠珍（一一八一—一六五）撰『七大寺年表』（一一六五年）の「或本」の説等に據ると、晩年の天平勝寶七年（七五五）のことであり、<sup>18</sup> その契機となったのは、鑑真一行の渡來であったようである。

淡海三船撰『唐大和上東征傳』に據れば、道璿は、鑑真の弟子、思託（七二二—？）に依頼して、弟子の忍基等のために法礪（五六九—六三五）の『四分律疏』と『四分律疏飾宗義記』を中國語で講義してもらい、その結果、弟子たちは天平寶字三年（七五九）に各所でその講義を行ったという。<sup>19</sup> 鑑真一行が渡來したのは、天平勝寶六年（七五四）の正月であるから、講義の依頼は彼らの渡來後間もなく行われたことになる。

道璿は必ずしも律宗の教義に詳しくなかったが、立場上、「律師」の職責は果たさねばならなかった。しかし、

鑑眞や思託の來日によって、弟子の指導を彼らに委ね、「律師」を辭することが可能となり、常々抱いていた山居の本懷を遂げたのであろう。とはいえ、これ以降、比蘇寺に籠もりつきりになったということではなく、大安寺との間を往來する生活を送ったものと考えられる。

これに關聯して注意すべきは、都城と山林を往來する二重生活は、實は、當時、中國の「北宗禪」の人たちの間で普遍的に行われていたものだということである。具體的に言えば、道璿の師、普寂は、嵩山の嵩岳寺を本據として、洛陽では華嚴寺（同德興唐寺）に住して帝師として活動していたし、普寂と並ぶ神秀門下の二大弟子であった義福（六五八―七三六）も、終南山の化感寺や歸義寺を本據としながら、長安では慈恩寺、洛陽では大福先寺や南龍興寺を中心に布教活動を行っていたのである。<sup>21)</sup>

彼らがこうした生活を送ったのは、東山法門の傳統に沿って、山林で自己の境地の向上と弟子の指導に努めるとともに、都城で他宗の人々や貴顯に布教を行うためであった。<sup>22)</sup>従って、道璿が比蘇寺に入ったのも、當時、中國の北宗禪で一般に行われていた生活に倣ったものと見做すべきである。彼が吉野の比蘇寺を選んだのは、恐らくは、平城京と吉野の位置關係が、洛陽と嵩山、長安と終南山の關係に近く、また、比蘇寺が山林修行の道場として名高かったために違いない。ただ、道璿の場合、彼らとは異なつて、「律師」としての立場から、當初より平城京での生活を強いられていた。そのため、山林で修行生活を送るためには、病氣を理由にその職を辭する必要があったのである。<sup>23)</sup>

これと合わせて考えるべきは、道璿が『集註梵網經』を著したのが、この比蘇寺においてであったということである。<sup>24)</sup>思うに、『梵網經』の撰述は、山林佛教としての東山法門の傳統を再確認しようとする行動の一環として行われたのであり、その意圖は、鑑眞の渡來によって人々の小乗戒への關心がいよいよ高まる中で、大乘戒の意義を

強調し、人々の目をそちらに向かわせようとするところにあったのであろう。

道瑢が『集註梵網經』を撰述した時、讀者として先ず想定していたのは、自分の弟子たちであったと思われる。しかし、「律師」となることを目指し、小乗戒の學習に専心した忍基らの弟子に、その意圖が傳わったかは疑問である。中國では、普寂の方針の轉換によって、その兒孫たちの中には、戒律（小乗戒）と禪の一致を説き、東山法門の傳統を見失うものも多かったが、忍基らのあり方は彼らと共通するように思われる。これに對して、唯一の例外と見られるのが行表（七二二―七九七）である。

最澄撰『内證佛法相承血脈譜』の冒頭に掲げられる「達磨大師付法相承師師血脈譜」の「大唐大光福寺道瑢和上」の條には、次のように記されている。

瑢和上四季追福文云。春季三月内。奉爲達磨和上。乃至第七華嚴和上及陽澤和上。竝十方法界無邊三寶。滅除根本無明十地罪障。一切微細所知煩惱。夏季六月内。奉爲無始時來一切師僧。乃至禪河和上。及并府三師七證。并盡未來際十方法界一切師僧善友。一日一夜供禮盡法界虚空界一切三寶。永斷身口七支破戒。及三業毀破三聚淨戒之罪。秋季冬季二節。如願文說。天平寶字三年三月二十五日峯林下發願也。謹案瑢和上書云。又吾院堂内所供之燈。自今已後。至禮佛時。加炷令明。禮佛了。即唯留一莖燈心也。如是可得免爇佛像之罪過也。行表數數自親看檢之也。付法之文。具如遺言<sup>(5)</sup>。

ここに引かれる道瑢の「四季追福文」は、最澄が行表から授けられたものであろうが、比蘇寺入山以降の天平寶字三年の發願であるというし、末尾に「付法之文。具如遺言」と言うように、行表は遺言として付法を得たので

あるから、晩年、他の弟子が道璿のもとを離れた後も、行表だけは師の入滅まで弟子として事えたことが知られる（行表が比蘇寺に同行した可能性は十分に考えられるが、今のところ、資料的には確認できない）。

『内證佛法相承血脈譜』の「達磨大師付法相承師師血脈譜」の「大日本國大安寺行表和上」の項には、

和上延曆十六年。春秋七十有餘。遷化於大安寺西唐院。<sup>(26)</sup>

と言う。これよりするに、道璿が住した大安寺の西唐院を承け継いだのは行表であつたこととなろうが、恐らく、これも道璿の意向によるものであろう。

晩年の比蘇寺での生活こそ、道璿の眞骨頂を示すものであるから、彼の思想的立場を正しく理解しえたのは行表のみであつたというべきである。その精神が弟子の最澄に傳つて、平安時代に新しい佛教を生み出す原動力となつたことは十分に注意されねばならない。<sup>(27)</sup>

### (三) 知識人に對する布教活動

道璿は、東山法門以來の傳統に沿つて、出家・在家の雙方に通ずる菩薩戒を小乗戒以上に重視していたのであるが、こうした思想を持つ道璿であつてみれば、彼が積極的に在家教化に努めたとしても驚くには當たらぬ。實際、石川恒守（生歿年未詳）の傳記である、『延曆僧録』の「瀧淵居士傳」には、彼が道璿の菩薩戒の弟子となり、佛道に勵んだとして次のように述べている。

又云。瀧淵居士。石川朝臣恒守。由謁大唐道璿大德。發菩提心。爲菩薩戒弟子。堅持六齋。斷五辛菜。晨昏之暇。念佛尋眞。言質語朴。慈悲仁讓。言無再諾。事必三思。遠近承風。市朝有譽。皇帝差爲長岡京別當。夙夜忘疲。勤王在務。造營彫軒。五色彩紫。天衣外之紀樓。狹兩廂共三臺。出沒政事之暇。欽尚眞如。掃除生死之雲。願觀清涼之月矣。<sup>(28)</sup>

意味が明瞭でない點はあるが、ここに見られる「出沒政事之暇。欽尚眞如。掃除生死之雲。願觀清涼之月矣」という表現からは、恒守が政務の合間に時間を見つけては佛道修行に勵み、生活の中で佛教を生かそうとしていた様子を窺うことができる。

また、淡海三船（七二一―七八五）の傳記である『延暦僧録』の「淡海居士傳」にも、三船が道璿の弟子であったとする次のような記述がある。

又云。淡海居士。淡海眞人三船。又曰元開。近江天皇之後。錫得天枝。流海源別。賜眞人姓。童年厭俗。忻尚玄明。於天平年。伏膺唐道璿大德爲息惡。探閱三藏。披檢九經。眞俗兼該。名言兩泯。勝寶年。有敕令還俗。賜姓眞人。赴唐學生。因疾制亭。雖處居家。不着三界。示有眷屬。常修梵行。求會眞際故。奉太微之圓覺。順時俗故。奉法寶王。<sup>文<sup>29</sup></sup>

これによれば、三船が道璿の弟子であったのは、かつて出家していた時のことであるが、還俗した後も「雖處居家。不着三界。示有眷屬。常修梵行。求會眞際故。奉太微之圓覺。順時俗故。奉法寶王」であったというから、道

瑢の教えを守り続けたと見てよいであろう。

更に、『内證佛法相承血脈譜』によつて「道瑢和上傳纂」を書いたことが知られる吉備眞備（六九三―七七五）も、當然のことながら、道瑢の弟子と認めてよいはずである。ただ、二人の関係を具體的に示す資料がないのは遺憾である。

なお、石上宅嗣（七二九―七八一）についても、『延暦僧録』『芸亭居士傳』に、自ら寺を建て、その中に修禪のための施設と思われる「禪門」を設けて禪定に勵んだとして、次のように述べられている。

又云。芸亭居士石上朝臣宅嗣。法號梵行。……以寶字年敕。大唐大使。雲海萬里。波濤億重。欲達王命。歸心妙覺。捨住宅。爲玄寺。造阿闍佛像一鋪。東西挾堅二幡竿。捨莊田入僧。放奴婢出賤。單持一鉢。手貫三衣。仰四眞諦。歸心三寶。風色不便。劫還本朝。於寺東南造芸亭院。堅山穿池。植竹栽花。橋渡生死之河。船濟投於彼岸。芸亭西南構於禪門。心遊八定。芸亭東北建方丈室。唯留一床。齋心六時。存念三寶。每有講肆。必至詳喰。於論辨場。諮詢勝義。<sup>30</sup>

道瑢への言及はないが、自ら禪定を修したという點は注目すべきであり、その影響を受けたことは十分に考えられる。宅嗣は在家でありながら「梵行」という法號を得ていたというが、北宗禪に歸依した在家の人にもこの例はしばしば見られ、この點も道瑢との關係を推せしめる。<sup>32</sup>

このように道瑢が多くの人々の支持を受けることができたのは、渡來後、彼が在家の知識人たちに積極的に布教を行なつた結果であろう。彼ら在俗の弟子たちは、上に掲げた傳記に見るように、日常生活の中でその教えを生か



していたのであるが、ここにも北宗禪とパラレルな関係を認めることができる。

東山法門は、もともと出家・在家の區別を重んじず、兩者に通用する大乘戒に基づいて修行生活を行っていた。そのため、彼らは中原に進出した後も（これがいわゆる「北宗禪」である）、在家を差別することなく、出家と同様に「悟り」を開くことができると説いた。その教えに感激した兩京の貴顯たちは熱心に禪定修行に勵み、結果として「悟り」を開き、師の印可を得るものが續出するようになった。そして、彼らは日々の生活の中で出逢う様々な困難を禪思想によって克服していった。<sup>(33)</sup> こうして彼らと北宗の禪師たちの間には、修行と「悟り」を通じた極めて親密な關係が築かれたのである。

道璿と弟子との間に結ばれた關係は、北宗禪におけるそれと非常に近い。恐らく彼は、唐の兩京における北宗禪のあり方を、そのまま日本の平城京に持ち込もうとしたのである。

### 三 道璿の最澄への影響

道璿の禪思想が弟子の行表を介して最澄に傳わったことは、『内證佛法相承血脈譜』の「達磨大師付法相承師師血脈譜」の「大日本國大安寺行表和上」の項に、

和上受達摩心法。學佛性法門。内外清淨。住持佛法。……又後任近江大國師。離欲清淨。潔不染物色。住持清淨。畢其任也。最澄生年十三投大和上。即當國分金光明寺補闕得度。即稟和上可歸心一乘。<sup>(34)</sup>

と記されていることによって明らかであるが、ここにいう「達摩心法」「佛性法門」「一乘」とは、禪思想を中心に、上に見たような戒律觀や山林佛教としての價值觀をも含めたものと見ることができる。

もっとも、菩薩戒については、最澄は、入唐の際、天台宗の道邃（生歿年未詳）からこれを授かっており、『内證佛法相承血脈譜』にも「天台圓教菩薩戒相承師師血脈譜」を掲げ、盧舍那佛から羅什、智顗らを経て、自らに至る菩薩戒傳授の系譜を掲げるのであるが、自身の受戒については、

大唐貞元二十一年歲次乙酉

當大日本國延暦二十四年乙酉也

春三月二日初夜二更亥時。於台州臨海縣龍興寺西廂極樂淨土院。奉請

天台第七傳法道邃和上。最澄義真等與大唐沙門二十七人俱受圓教菩薩戒。<sup>(35)</sup>

と言ひ、台州龍興寺の淨土院で菩薩戒を受けたと事實を淡々と述べるのみである。

しかし、一方で最澄は著作の諸處で道邃の齋した典籍を叡山に安置したこと、<sup>(36)</sup>『集註梵網經』が天台の教義に基づくものであること等<sup>(37)</sup>について述べており、最澄が實際に菩薩戒を受けたのが天台宗の道邃のもとであったことは確かであるにしても、菩薩戒に關する思想そのものは、入唐以前に、『集註梵網經』の閲覽や行表の教授によつて確立されていたと見做すべきである。

最澄は、後年、比叡山に據り、大乘の菩薩たることを標榜して小乘戒を破棄し、大乘戒壇の設立を目指した。最澄自身はその目標を遂げることはできなかったが、その滅後、間もなく、光定（七七九―八五八）らの奔走によつて、嵯峨天皇（八〇九―八二三在位）の敕許を得て、その設置が認められた。これは日本佛教史上における極めて重要な事件であつた。これによつて眞の意味での天台宗の獨立が果たされ、やがて平城京（「南都」）を凌駕す

る佛教の一代中心地（「南都」に對して「北嶺」と呼ばれる）が形成されるに至つたのである。後世、次々に現れる佛教の革新者たちの多くが比叡山に學んだことを思えば、その意義はいくら強調してもしすぎることはないであろう。

もう一つ大乘戒壇の設置に關して忘れてならないのは、これがもともと最澄の高邁な理想主義に發するものであつたことは確かであるにせよ、結果的には、（そもそも道璿が招かれる理由ともなつた）戒律を重視しない日本佛教に特有の傾向を助長することになつたという點である。肉食妻帶や寺の世襲を認める淨土眞宗のような佛教が生まれるに至つた遠因は、恐らくここにまで遡るりうであるろう。このように考えてくると、この事件が日本獨自の佛教が形成されるうえで果たした役割の大きさが痛感されるのである。

蘭田香融氏は、最澄が大乘戒壇の設立を目指したところに、國家權力からの離脱の意圖があつたとして次のように述べている。

宗教的純粹性とは、いうまでもなく世間通俗の事柄や道理から分離した勝義諦であり第一義諦である。最澄が「顯戒論」の中で、叡山の山林修行を指して「第一義の六度は、山林の中に坐臥し……」と述べ（一一九頁）、その度者を「清淨の度者」、山中での出家を「清淨の出家」といい（一三七頁）、またそれに對して「宮中の出家は清淨に非ず」（一三九頁）としたのも、大體この意味で理解してよいであろう。最澄の提唱する大乘戒が、南都の戒壇を否認して僧綱支配からの離脱をはかるとともに、南都・僧綱を通じて加えられる國家權力の規制をはねかえす力をもつたのは、主としてこの「清淨」という語で表わされる大乘戒の宗教的純粹性の理念にもとづくものである。<sup>(38)</sup>

大乘戒壇の設立のために天皇の敕許を求めなくてはならなかったことは問題であるが、當時の佛教が、得度や受戒を通じて國家權力の支配下にあったことは紛れもない事實であり、こうした佛教のあり方への批判が最澄にあったという指摘は極めて重要なものである。ただ、ここで注意しなくてはならないのは、(蘭田氏は全く氣づいていないのであるが)最澄のこの思想が、山林に居を構えて國家權力から距離を置き、得度や受戒等の意義を認めず、出家と在家の別を無視して大乘戒によって生活を律していた東山法門のそれをストレートに承け繼ぐものであったということなのである。

これまで論じてきたことから知られるように、最澄に與えた道璿の影響は決定的なものであった。最澄は、『内證佛法相承血脈譜』において、

敍曰。譜圖之興。其來久矣。夫佛法之源。出於中天。過於大唐。流於日本。天竺付法。已有經傳。震旦相承。亦造血脈。我叡山傳法。未有師師譜。謹纂三國之相承。以示一家之後葉云爾。<sup>(39)</sup>

と言い、五種の血脈を示しているが、自身、天台宗の獨立を目指したはずであるにも拘わらず、「天台法華宗相承師師血脈譜」「天台圓教菩薩戒相承師師血脈譜」「胎藏金剛兩曼荼羅相承師師血脈譜」「雜曼荼羅相承師師血脈譜」に先だつて、先ず第一に「達磨大師付法相承師師血脈譜」を掲げている理由は、ここにこそ求められるべきであろう。最澄は入唐に際して倏然から牛頭禪を受け、また、歸國に當たつて多くの禪宗關係の典籍を齎しているが、<sup>(40)</sup>ここから彼が行表から承けた禪思想の影響の大きさを窺うことができる。入唐した彼の弟子たちの多くが禪籍を將來したのも、師の思想的立場の由來をよく認識していたからに相違あるまい。

## むすび

以上、道璿が傳えた北宗禪の思想が日本の佛教に與えた影響について論じてきた。ここでその結論を述べれば次のようになる。

1. 道璿は師の普寂が洛陽の同德興唐寺と嵩山嵩嶽寺を中心に行っていた布教活動をそのまま日本に持ち込み、平城京の大安寺と吉野の比蘇寺で實踐しようとした。
2. 道璿は平城京では石川恒守らの知識人たちを対象に菩薩戒の傳授や思想的な教導を行ない、彼らに禪思想を植え付けるとともに、比蘇寺では修禪に勵み、『梵網經』の註釋を著わすなど、北宗禪の傳統を守り、その精神を後世に残すために努力した。
3. 道璿の思想を眞に理解しえた数少ない人物として行表があり、彼を介して北宗禪の思想的立場が最澄に傳えられ、大乘戒壇設立運動となった。
4. 大乘戒壇の設立が實現したことによって天台宗の獨立が果たされ、後世の日本佛教の母胎となるとともに、一方では、日本佛教に特徴的な戒律を重視しない傾向を助長することにもなった。

從來、道璿が日本佛教史に與えた影響については、華嚴宗、あるいは天台宗との關係から論じられるのが常であつたし、最澄との關係についても、主にその線に沿つて理解されてきた。しかし、私見による限り、それは全く

の誤りであつて、彼が禪宗に特有の思想を持ち込み、廣めたところにこそ求めるべきなのである。  
この私見が認められるのであれば、日本の佛教史は様々な點で再考を迫られることとなろう。例えば、奈良時代の日本佛教と同時代の中國佛教の等質性、あるいは、日本天台宗における禪思想の位置づけ、鎌倉時代に台密の大家であつた榮西が禪を將來したことの意味等々であるが、これらについては、今後の課題としたい。

## 註

(1) 次に掲げる諸論攷を参照されたい。

常盤大定『日本佛教の研究』(春秋社松柏館、一九四三年) 四一六―四一七頁。

井上 薫『奈良朝佛教史の研究』(吉川弘文館、一九六六年) 四九三頁。

結城令聞『華嚴五教章に關する日本・高麗兩傳承への論評』(『印度學佛教學研究』二四・二、一九七六年)。

同 『華嚴章疏の日本傳來の諸説を評し、審詳に關する日本傳承の根據と、審詳來日についての私見』(『南都佛教』四〇、一九七八年)。

同 『華嚴五教章』の高麗鍊本・徑山寫本(宋本)の前却と和本の正當性について』(『南都佛教』五〇、一九八三年)。

蘭田香融「最澄とその思想」(『最澄』原典・日本佛教の思想二、岩波書店、一九九一年) 四七四頁。

(2) なお、道璿の著作について、『集註梵網經』以外に、『菩薩善戒經』に對する註釋三卷があつたとする説が廣く行われている(前掲『奈良朝佛教史の研究』四八五頁等を参照)。これは常盤大定氏が、前掲『日本佛教の研究』において、『内證佛法相承血脈譜』の「道璿傳」に言及して、

この傳には、「梵網」を口誦した事を言つて居るが、註した事を言はず。却つて「菩薩善戒經」を註した事を言

つて居る。三聚淨戒に言及して居る所を見ると、「善戒經」と云ふのは、必ずや劉宋求那跋摩譯のものでなければならぬ。(四五九—四六〇頁)

と述べたことに由來するものであるらしいが、『血脈譜』の本文では、「遂集註菩薩戒經三卷」とあって、「菩薩善戒經」とは言っていない。『梵網經』の通稱として「菩薩戒經」がしばしば用いられたことは有名な事實であり、これが『集註梵網經』三巻を指すものであることは疑いえない。従つて、この謬説は早々に捨て去られるべきである。

(3) 前掲『奈良朝佛教史の研究』四九三頁、前掲「最澄とその思想」四七四頁等を参照。

(4) 伊吹敦「道瑢は本當に華嚴の祖師だったか」(『印度學佛教學研究』六〇—一、二〇一一年)。

(5) 「道瑢は天台教學に詳しかったか」と題して本年度の日本印度學佛教學會で發表した。近々、『印度學佛教學研究』誌上にその概要が掲載されるはずである。

(6) 凝然の『三國佛法傳通緣起』卷下に引かれる最澄撰の佚書、『天台付法緣起』三卷の佚文に次のように記されている。  
大福律師先入和國。乃傳圓明。利益有情。白塔僧統後遊日本。復傳圓義。開佛知見。所以大安唐律注戒經於比蘇。  
東大僧統注梵網於唐院。兩聖用心弘天台義。群生同欽天上甘露。(大日本佛教全書六二、史傳部一、二〇頁、鈴木學術財團、一九七二年)

(7) これらの外に、道瑢の著作、『集註梵網經』の註釋内容からその思想を窺うという方法も考えられる。この方法に基づく道瑢思想の分析については、本年度、中國の人民大學で開催された第三屆世界漢學大會において既に筆者の考えを明らかにした。この際の發表内容は、中國藝術研究院中國文化研究所編、世界漢學雜誌社刊行の『世界漢學』誌上に掲載される豫定である。

(8) 『傳教大師全集』初版本、第二卷、五二五—五二六頁。再版本、第一卷、二二—二二二頁。

(9) 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』七四、二〇〇八年)。

(10) 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」五六—六一頁。

(11) 伊吹敦「北宗禪における禪律一致思想の形成」(『東洋學研究』四七、二〇一〇年)。

(12) このことは、「大乘五方便」の諸本の變化からも跡づけることができる。即ち、「大乘五方便」の成立と展開」(『東洋學論叢』三七、二〇一二年)で論じたように、普寂の後繼者である安正(弘正)の時代までは、開法に際して菩薩戒を授ける儀式を行っていたが、八世紀後半以降、これが廢れたと見ることができるのである。

(13) 『傳教大師全集』初版本、第二卷、五二五頁。再版本、第一卷、二二二頁。

(14) 『全唐文』三七〇。

(15) 『全唐文』三一六。

(16) 『禪思想史研究 第三』(鈴木大拙全集第三卷、岩波書店、一九六八年) 三三一頁。

(17) これについて藺田香融氏は、

比蘇山寺には神叡の入山以來、「自然智宗」と呼ばれる山林修行の傳統が形成され、元興寺法相宗がその中核體となっていたことが結論される。(『平安佛教の研究』法藏館、一九八一年、三一頁)

とし、また、その内容について、

「自然智宗」とは「虚空藏求聞持法」によつて「聞持」の智慧を得ることを目標とした山林修行の一派であった。

(同上、三八頁)

という。そして、道瑤についても、

道瑤自身が「自然智」を獲得したり、「自然智宗」に屬したという文證はどこにも見當らない。しかし、比蘇山寺に入山した限り、當然「自然智」の行者に加わつたに違ひなからう。(同上、三三一―三三三頁)

と説いている。しかし、道瑤は、中國で禪の大家として皇帝も認めた普寂の弟子である。しかも、彼が日本に來たのは、禪を傳えるためであつたと考えられるから、當然、普寂のもとで禪修行を完成し、印可を得ていたはずである。そのような道瑤が、それも晩年になつて、新たに「自然智宗」を學ぶといったことがありうとは思えない。

(18) 『南都高僧傳』(大日本佛教全書六四、史傳部三、鈴木學術財團、一九七二年) 一〇五―一〇六頁、『七大寺年表』(大



日本佛教全書八三、寺誌部一、鈴木學術財團、一九七二年）三五三―三五四頁。

(19) 大正藏五一、九九四上―中。

(20) 普寂の住寺については、前掲の拙稿「道璿は本當に華嚴の祖師だったか」を参照されたい。

(21) 義福が終南山の歸義寺に住したことは、「大智禪師碑銘并序」等には見えないが、『寶刻叢編』卷八に「諸道石刻録」に基づいて「歸義寺大智禪師碑」を掲げており（『石刻史料新編』一八二三―三八頁）、これからすれば、『傳法寶紀』に附される神秀の塔銘、「終南山歸寺 大通道秀和上塔文」（柳田聖山『初期の禪史』）筑摩書房、一九七一年、四二六頁）の「歸寺」は「歸義寺」の誤りで、曾ての師匠である杜朮が歸義寺に山居する義福のために書いたものと知られる。

(22) 前掲の拙稿「北宗禪における教禪一致思想の形成」八三―八四頁を参照。

(23) 前谷彰（恵紹）氏は、神叡や道璿を「自然智宗」と見る蘭田氏を批判して、「彼らが比蘇山寺に入住したのは、あくまでも病患が契機もしくは理由であつて、決して咒的能力の獲得が目的であつたとは言ひ難い」と述べている（『奈良・平安期における山林修行の意義』〈『密教學研究』三四、二〇〇二年〉一一〇頁）。しかし、神叡はしばらく措き、道璿については、その後、『集註梵網經』三卷という大著を著しているのだから、本當に病氣であつたとは考えられない。「病氣」というのは、職を辞するための表向きの理由であつて、實際は、山居の本懷を遂げんとしたのであらう。

(24) 照遠（二三〇四―？）撰『梵網經下卷古迹記述抄』卷一上に次のような文章があることから、『集註梵網經』が比蘇寺における撰述であることは疑えない。

是以道璿注梵網（唐僧家住大安寺。彼嚴集。告云。於現光所撰之云云）。立二種門。（日本大藏經二〇、大乘律章疏第三、二四五頁）

(25) 『傳教大師全集』初版本、第二卷、五二六―五二七頁。再版本、第一卷、二二二―二二三頁。

(26) 『傳教大師全集』初版本、第二卷、五二八頁。再版本、第一卷、二二四頁。

(27) 注目すべきは、上に引いた「達磨大師付法相承師師血脈譜」の「大唐大光福寺道璿和上」の條に見える「謹案璿和上書云。又吾院堂内所供之燈。自今已後。至禮佛時。加挂令明。禮佛了。即唯留一莖燈心也。如是可得免燼佛像之罪過也。行表數數自觀看檢之也」という言葉であつて、これは、行表が道璿の言動を常に尊敬の眼差しで見つめていたこと、師

の言動を弟子の最澄に情熱をもって語ったこと、更には道璿の書を最澄に授けたこと等を示すものであつて、道璿の思想がどのように後世に伝えられたかを窺わしめる。

(28) 藏中のしる『延暦僧録』注釋』(大東文化大學東洋研究所、二〇〇八年) 三〇一頁。

(29) 前掲『延暦僧録』注釋』三〇九頁。

(30) 前掲『延暦僧録』注釋』三一〇―三一一頁。

(31) 最も代表的な例は、『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』を著わした侯莫陳琰であり、居士でありながら、師の神秀に「智達」という法號をもらつたという。また、普寂の俗弟子、「李府君夫人嚴氏」、義福の俗弟子、「薛氏故夫人」も、それぞれ「眞如海」、「未曾有」という法號を師からもらつてゐる。これらについては、以下の拙稿を参照されたい。

伊吹 敦『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』と荷澤神會』(三崎良周編『日本・中國 佛教思想とその展開』山喜房佛書林、二九一―三二六頁、一九九二年)。

同 『墓誌銘に見る初期の禪宗(上)(下)』(『東洋學研究』四五―四六、二〇〇八―二〇〇九年)。

(32) ここに掲げた人々は當時一流の知識人たちであり、道璿の思想を十分に理解しえた人々である。このような人々が周圍にいたのであれば、『集註梵網經』の讀者として、出家だけでなく在家の人々も想定していた可能性は十分にありうる。實際のところ、『集註梵網經』には、在家に配慮したと見られる内容が處處に見られるのであるが、これについては、註(7)で言及した『世界漢學』掲載豫定の中國語論文を参照されたい。

(33) これについては、前掲の拙稿、「墓誌銘に見る初期の禪宗(上)(下)」を参照されたい。

(34) 『傳教大師全集』初版本、第二卷、五二八頁。再版本、第一卷、二二四頁。

(35) 『傳教大師全集』初版本、第二卷、五五〇頁。再版本、第一卷、二二六頁。

(36) 『内證佛法相承血脈譜』『達磨大師付法相承師師血脈譜一首』の「大日本國比叡山前入唐受法沙門最澄」の項に次のように記されている。

其祖璿和上。自大唐持來寫傳達磨法門。傳授在比叡山藏。〔傳教大師全集』初版本、第二卷、五二八頁。再版本、

第一卷、二一四頁）

ここには、道璿が唐から持ち歸った達磨の法門を比叡山の藏に安置したと述べるのみであるが、その中に道璿自身の著作が含まれていたと考えるべきことは當然である。『内證佛法相承血脈譜』によれば、最澄の師、行表は、道璿の住んだ大安寺の西唐院で入寂している。行表が道璿の傳持、あるいは撰述した典籍を書寫する機會を持ったことは明らかであり、それを最澄が授かった可能性は十分に考えられる。

- (37) 註(6)に引く『天台付法緣起』の佚文を參照。また、『大唐新羅諸宗義匠依憑天台義集』の序文に次のように言うのも、これと同義と見られる。

最澄南唐之後。稟此一宗。東唐之訓。聞彼戒疏。(『傳教大師全集』初版本、第一卷、五八四頁。再版本、第三卷、三四四頁)

これらは、いずれも道璿や法進の『梵網經』の註釋が、主に智周に基づいており、そこに天台思想が盛られていたことを述べたものである。

- (38) 前掲「最澄とその思想」五〇四頁。

- (39) 『傳教大師全集』初版本、第二卷、五一三頁。再版本、第一卷、一九九頁。

- (40) これについては、拙稿「最澄が傳えた初期禪宗文獻について」(『禪文化研究所紀要』二三、一九九七年)を參照。