

悟れなかった人々 —— 禪律雙修者の祈りと救い ——

齋藤智寛

はじめに

一、禪律雙修の環境

(1) 禪律雜居の状況

(2) 禪律の協働

(3) 禪律の對立

二、禪律雙修の論理

(1) 李華

(2) 皎然

三、『法寶東流因緣（擬）』の文獻的考察

(1) P四九六四とP二九七七の關係

(2) 『法寶東流因緣』内容概観

(3) 成書と筆寫の時期および場所

四、『法寶東流因緣』の思想

(1) 禪律雙修

(2) 「見に因り聞に因る」人々

(3) 「人心は佛心と同じからず」

(4) ふたつの禪律雙修——李華、皎然との比較

五、『寶林傳』再讀

(1) 律の法系と禪の法系

(2) 律師と祖師

(3) 絹衣論争と馬鳴菩薩本生譚

六、悟れなかった人々——禪思想史のなかの禪律雙修  
おわりに

## はじめに

達摩六傳の弟子とされる大通神秀(？六〇六―七〇六)が則天武后に謁見したのは、大足元年(七〇一)のことである。このとき武后は、神秀の屬する教團と所依の經典について下問する必要があった。<sup>①</sup>彼女にとって、禪宗はまったく未知の宗派であったのである。だが、それから百年を経た元和十年(八二五)には「凡そ禪を言うは、皆な曹溪に本づく」と言われるほどに南宗禪の勢力は擴大し、<sup>②</sup>さらに百年後、閩王王審知の歸依を受けた雪峰義存(八二二―九〇八)は、門下およそ一千五百人もの大叢林を經營していたという。<sup>③</sup>唐中期から末期にいたる二百年のあいだに、禪宗教團はいちじるしい膨張發展を遂げたのである。その要因については、教學からの轉向者が續出したことや種々の實踐佛教者を吸収したことなどさまざまに想定しうるけれども、<sup>④</sup>その具體相はかならずしも分明でないし、肥大した教團の構成員がすべて均一な思想と實踐を有していたか否かも検討してみなければならぬ。拙稿では如上の諸問題にいささかなりとも解答を與えるべく、禪と律を雙修したとおもわれる人々に着目し、かれらの思想と禪宗教團内での位置、そしてかれらが禪宗史上にはたした役割を明らかにしたい。

なお、歴史的には「禪律 互いに傳う」(『宋高僧傳』卷第十七・神邕傳、T五〇、八一六上)という表現があるのだが日本語としては落ち着きが悪いいため、小論では戸崎哲彦氏や孫昌武氏にならって「禪律雙修」を用いている。<sup>⑤</sup>禪律雙修者の定義は讀んで字のごとく、律宗と禪宗の兩者をまなび、かつ禪宗への完全な轉向はしなかった人々のことである。その中には、いわゆる詩僧に代表されるように名僧として知られた人々もいるが、最先端の學問や實踐からはとりのこされ、史傳の作成や巡禮を通して佛菩薩や高僧祖師への信仰に生きた、名も無き非エリート僧らも多くいたとおもわれる。標題の「悟れなかつた人々」とは後者の人々を指し、考察の力點はもとよりそこに置くこととしたい。<sup>⑥</sup>

## 一、禪律雙修の環境

### (1) 禪律雜居の狀況

思想内容の考察に先立って、禪律雙修を成り立たしめた客觀的的狀況を確認しておきたい。

(海)乃創意不循律制、別立禪居。初自達磨傳法至六祖已來……然多居律寺中、唯別院異耳……禪門獨行、由海之始也。……系曰、自漢傳法、居處不分禪律。是以通禪達法者、皆居一寺中、院有別耳。至乎百丈、立制出意用方便、亦頭陀之流也。

(懷海はそこで新たな理念を出だし、律制にしたがわず、別に禪寺を建てた。初め、達磨が法を傳えてから六祖以來……多くは律寺の中に居住し、ただ建物を分けていただけなのである……禪門の獨立は、懷海からはじまったのである。

……系にいわく、漢代に佛教が傳えられて以來、僧の住居は禪と律とを分けなかった。そこで禪定をよくする者と經學をきわめる者とは、みな一寺の中に住み、建物が別であっただけなのである。百丈に至って、新制を立て創意を出だし、現實に對應したのだが、それは頭陀行の流れを汲んでもいた。(『宋高僧傳』習禪篇・懷海傳、T五〇、七七〇下—七七一上)

百丈懷海(七二〇—八一四)以前には、禪僧は律寺に起居していたというのである。贊寧は『大宋僧史略』卷上「別立禪居」條にも同じ事實を記し、禪宗側の記録でも『景德傳燈錄』卷第六・百丈懷海章がほぼ贊寧と同一内容を傳える。禪寺の獨立を百丈ひとりの功績に歸しうるかどうかは別に<sup>①</sup>して、およそ八世紀末までは禪僧と律僧が同一の寺院に雜居していたことはひとめてよいとおもわれる。<sup>②</sup>そして同居する以上は接觸の機會もあり、そこには協力や反目といった關係が生じたであろう。

## (2) 禪律の協働

李華（七七四卒）の「潤州天郷寺故大德雲禪師碑」(『文苑英華』卷八六一)は、<sup>9)</sup>

初吏部侍郎齊澣探訪江東、見天郷殿宇傾圮、孰尸完葺、乃請禪師與絢公(はじめ、吏部侍郎齊澣が探訪使として江東に赴任した際、天郷寺の建物がぐずれいたんでいるのを見て、あつく修理をくわえ、雲禪師と絢律師とを召請した)。

という。齊澣はもと「齊潮」に作るが、おなじ作者の「潤州鶴林寺故徑山大師碑銘」(『文苑英華』卷八六二)にみえる「故吏部侍郎齊澣」と同一人物とみて改める。<sup>10)</sup>「絢公」とはおなじ「雲禪師碑」に「鶴林絢律師」と記され、律師であったことがわかる。天郷寺では、禪師と律師とが手をたずさえて伽藍中興にあたっていたわけである。

碑文によれば、法雲と絢律師とともに潤州龍興寺玄昶律師のもとで具足戒を受け、さらに嵩山におもむいて大照普寂(六一一—七三九)に参じた盟友であった。碑文は法雲の懇切な問答のありさまを記し、「是れに由りて江景(疑有誤)の禪教、大照の宗有り」と評しており、江左にはじめて北宗禪を傳えた人物としてかれを位置づけている。絢公が律師と呼ばれるのは、普寂には機縁かなわず江東に歸ったのちも律師としてふるまったためと考えうる。

ふたりが天郷寺に召請されたいきさつについては、齊澣の事蹟から考えてみたい。齊澣については、『舊唐書』文苑傳中と『新唐書』卷一二八に傳があり、かれが潤州刺史、江南東道探訪處置使として丹徒縣に赴任したのは、開元二十五年(七三七)のことと知られる(『舊唐書』本傳)。これより先、齊澣は神秀碑を撰した宰相張説のもとで右丞に拔擢されており、<sup>11)</sup>普寂と同門の義福(六五八—七三六)のために碑銘をあらわした嚴挺之とも親しかった。<sup>12)</sup>おそらく、齊澣もかれらをつうじて北宗禪にしたしんでおり、潤州に着任するや普寂の教えをうけた法雲と絢律師に天郷寺復興を依頼したのであろう。齊澣にとっては、絢律師も律僧であると同時に普寂門下の禪僧であったとおもわれる。

「雲禪師碑」はまた、「乾元初(七五八)、天下の二十五寺に長く戒律を講ぜしむるを奏請す。天郷は即ち其の一たり」とい

う。これは、皎然「唐蘇州開元寺律和尚墳銘并序」(『書上人集』卷第八)に「乾元中、詔有りて、天下の二十五寺に各の大徳七人を定め、長く戒律を講ぜしむ。吾が師其の選なり」と言うのとおなじできごとを指しているだろう。<sup>13)</sup>天郷寺での戒律講義における「大徳七人」のひとりとは絢律師であったはずだが、法雲碑にあえて特筆しているところからすると、法雲もまた高座にのぼり律を講じていた可能性も十分に考えられるだろう。

この碑文からは、唐中期の潤州においては禪師と律師のさかいは曖昧で、贊寧が伝えるようにおなじ寺院に起居し、協力して寺院運営にあたっていたさまがうかがえるわけである。

### (3) 禪律の對立

以上にみたのは禪師と律師とのうるわしき共同であったが、兩派の蜜月はいつまでも續いたわけではない。大曆九年(七七四)をさほど下らない成書とみられる『歷代法寶記』無住條には、無住の成都入りをおそれる律師らの妨害工作がことこまかに語られている。發端は、成都に着任した杜鴻漸による金和上無相の後繼者さがしである。杜鴻漸の信ずるところ、無相を嗣ぐ者は禪師の衣と鉢を所持しているはずであり、白崖山に隠れ棲む無住(七一四―七七四)こそがその人であるとの情報を得たかれは、成都への召請を決意する。<sup>14)</sup>そこへ律師らが、あの手この手の横槍を入れはじめるのである。

文牒未出、淨衆・寧國兩寺小金師・張大師聞請無住和上、惶怖無計、與諸律師平章、擬作魔事。先嚴尚書表弟子簫律師等囑太夫人、奪金和上禪院爲律院、金和上禪堂爲律堂。小金師苟且安身、簫律師等相知計會、爲律院立碑、都昂撰文……囑崔僕射・任夫人、設齋食訖、小金師即擎袈裟僕射所施袈裟、呈示僕射及夫人。小金師悲淚云、「此是承上信袈裟」……答云、「有一工人於汝州刻鏤功德平、得袈裟一領、計值二十千文。被彼禪師奪工人衣不還、云(是金和上與我)、不行事相禮念。據此蹤由、卽是不益緇流」。

(命令書が發布されないうちから、淨衆・寧國兩寺の小金師と張大師は無住和上がまねかれることを聞いて、あわてたのなんの、律師たちと共謀して、妨害工作をたくらんだ。まず嚴尚書の従弟である簫律師らが〔嚴尚書の?〕母親に依頼し、金和上の禪院をうばって律院とし、金和上の禪堂を律院としてしまった。小金師はしばらくそこに身を置き、簫律師らとはもにはかって律院に碑を立て、都昂が碑文を書いた。

……崔僕射と任夫人に依頼してお齋を設け、それがおわると小金師は裴僕射から布施された袈裟をささげ持ち、崔僕射と夫人にみせる。

小金師は涙ながらに、「これが祖師より受けついで御印みしるしの袈裟でございます」。

……(英耀律師らが)答えて言うには、「ある石工が汝州で功德平(?)をささみまして、値二十千文の袈裟を工賃に得ました。その石工の袈裟はあの無住禪師にうばわれて返されもせず、「無住は」へこれは金和上がわたしに託したもの」と言い、禮拜念佛の儀式作法もおこないません。こんな素行からして、佛法に利益はないということです」(『初期の禪史Ⅱ』一九〇頁)

占據、偽造、詐稱、讒言。律師にはなんとも不名譽なこの記事をそのまま鵜呑みにするわけにはいかないが、おそらくは實際にあった禪と律との対立を反映しているのだろう。<sup>15)</sup> 注意したいのは、かつて無相禪師の住した淨衆寺には小金師なる律師もいたとされることである。したがって、禪院や禪堂を律院、律堂に改めるといえるのは、おなじ淨衆寺内でのことでもとは禪院と律院の雙方があったのを律一色にしてしまうという意味であろう。

白崖山隱棲時代の無住は六時禮懺の実施をもとめる同行に對して、「ここは食料もすっかり絶たれ、ひとが山奥まで運んで来なければならぬような所、教説どおりの修行などはできない。惑える心にしたがって行ってみても、それはけつして佛法ではない」と開き直りともとれる發言をしたうえ、無念であればこそ佛を見ることができると主張していた。<sup>16)</sup> そして、律師の批判はまさにその「事相・禮念を行ぜ」ざるところにあったのである。儀禮の実踐をしない山居型の禪僧が都市部に進出するにしたがって律師の反發がつよまり、やがては禪寺の獨立をみちびいたものであろう。逆に言えば、

八世紀末までは禪師と律師は同居してさしたる矛盾もなかったばかりか、場所によっては協力関係をもぎずいていたのである。

## 二、禪律雙修の論理

### (1) 李華

荆谿湛然(七二一—七八二)が『止觀大意』をあらわしたのは、李華の諮問に答えてのことであった。<sup>17</sup> そのこともあって、李華は天台宗の外護者として後世に知られた。<sup>18</sup> だが『文苑英華』などに収めるかれの文章を一覽すれば、李華が身を置いた佛教界は天台、達摩禪、律を融合する傾向にあり、かれ自身も同様の思想を持っていたことがわかる。<sup>19</sup> 戒、定、慧の三學の關係によって禪律の一致を説明するのが、この問題に對する李華の理解であった。以下に二つの事例を検討する。

#### 1、杭州餘杭縣龍泉寺故大律師碑

杭州道一(六七九—七五四)は、天台止觀こそわが依りどころと唱えながら、講經の折には席のしつらえがわずかでも律に違背すれば、席をかたづけ衣を洗わせて、その日の説法は取りやめるほどの厳格な戒行をみせていた。<sup>20</sup> 李華「杭州餘杭縣龍泉寺故大律師碑」は、この挿話について「それより江南の律學は、ますます磨きをくわえた(自是江南律學、礪砥彌精矣)」と評しており、まさに禪律雙修の僧であったようである。この碑文で李華は、禪と律との關係をつぎのように述べる。

於衆生速壞之身、有諸佛常存之性、垢衣纏寶而不見、濁水求珠而未得。法無高下、根有淺深、由是啟禪那證入之門、立毗尼攝護之藏。土因水而成器、火得薪而待燃。惟此二宗、更相爲用(衆生のうつろい易き身にこそ、諸佛の永遠の本性があ

るのだが、垢まみれの衣が寶物をかくしているので見え、泥水に珠玉をさがしても得ることはできない<sup>(21)</sup>。眞理に高下はないが、衆生の素質には淺深がある。そこで禪という悟りへの門をひらき、律という守護の藏を建てる。土は水によってうつつわと成り、火は薪を得てはじめて燃える。このように、禪律ふたつの原理は、互いにはたつき合うのである。

この無常の身體には永遠の佛性がそなわっているのだが、人は垢や濁りにもたとえられる無知煩惱のためにそれを知らない。そのような衆生には、佛性をけがさぬよう護る戒律と、それを體認する禪定との二つの法門を運用することが求められる。

律行嚴奉、則淨無瑕缺。戒光深照、則測見本源。次修定門而自調伏。二云爲大、定地雖傾而不動。二云爲脩、我心雖寂而無住。然後登般若之岸、上楞伽之峯、以此身爲法身、了無得爲眞得（律の行がきびしく修められれば、清らかで傷つかない。戒の光が深みを照らせば、本源を覗き見る。次に禪定の門を修めてみずから調伏する。何を大とするのか。禪定の大地はかたむいても揺るぐことはない。なにを修とするのか。わが心は静まりつつも止まることはない。最後に般若〔經〕の岸に登り、『楞伽經』の峯をきわめ、この身を法身とし、何も得ないことを眞の悟得とする）。

きびしい戒行によって身が清らかに保たれば、やがて本性の深遠がほの見えてくる。ここでは、戒律の光によって本源佛性をうかがうというかたちで律と禪とが連続的にとらえられている。戒こそが佛菩薩の本源・佛性であるという、『梵網經』の思想をふまえるものであろうか。<sup>(22)</sup> また定門についての説明では動中に静をたもち、静中に智慧のはたらきをうしなわない境地が目指されている。これは天台止觀にも禪にも共通の立場であろうが、『楞伽の峯』という表現はとくに達摩禪を念頭におくようでもある。いずれにせよ、こうした三學による漸進的修行はけっして上根のためのものではないと、李華は考えていたようである。

或有默脩玄契於文義、受教頓悟於宗師、不由門階、徑造堂室、微塵學者、時得一人。復有大悲空隘而不窮、弘誓海涸



而不盡、俯從像法、以導世間。則我大律師其人也（あるいは、經文の義理に深くかない、宗師に教えを受けて頓悟し、門もきざはしも通らず、ただちに奥座敷へと至る者がいるが、塵ほどにおびたらしい學者の中で、まれに一人を得るのみである。また大悲の空はせばめようとしても果てなく、弘誓の海は枯らそうとしても盡きず、身を低くして像法の世に従い、世間を導く者がいる。わが大律師がその人である）。

すぐれた機根の持ち主であれば、段階を経ずに聖典の奥旨にかない、師の言下に頓悟する。これは達摩禪の立場にはかならないが、ここでは同時に、そうした人物は廣大な慈悲をもそなえ、あえて濁世にあって世間を導くと考えられている。李華は道一こそがその人だとしており、かれが律を講じるのは頓悟する機根をもちながら世間を導く慈悲としてとらえられているようである。

## 2、揚州龍興寺經律院和尚碑

道一碑銘にやや先立つとおもわれる「揚州龍興寺經律院和尚碑」でも、すでに禪律關係についての見解が披瀝されている。揚州龍興寺經律院和尚とは揚州懷仁（六六九―七五二）のことであるが、碑文では「和尚 戒律を執持し、兼ねて定慧を脩」めたと評され、かれ自身の言葉として「謂えらく、天台止觀は是れ一切經義、東山法門は是れ一切佛乘、色空ふた兩つながら亡び、定慧ふた雙つながら照らす、得て稱すべからざるなり」と記されている。懷仁は、律、天台、達摩禪を兼修したのである。その碑文において李華は、禪と律との關係をつぎのように述べる。

菩薩調伏身心、具一切智。調伏心者爲定慧、調伏身者爲律議。假煩惱而後有身心、有身心而後開知見。權衡並用、何莫由之（菩薩は身と心を調伏して、一切を知る智慧をそなえる。心を調伏するものは定と慧、身を調伏するものは戒律である。煩惱があつてはじめて身心があり、身心があつてはじめて佛知見を開きうる。「身と心は」はかりの錘と棹のように併用するべきもので、何事も

これらに依るのである。

身と心をおさめる手段として、心には定と慧、身には戒律が配當される。この身心は煩惱によって成り立っているものが、佛の知見をうるのもまた身心においてであることも、ここで確認されている。もちろん、釋迦の在世中にもこのことに變わりはなかった。

如來謂戒爲性源、因定見性。定爲慧本、因慧得常（如來のお考えでは、戒律は佛性の源だが、禪定によってこそ性を見る。禪定は智慧の基だが、それは智慧によって永續する）。

ここでは、戒定慧三學の相補的關係が述べられる。佛性を根本とした修道のはじまりには戒が置かれるが、禪定がなければ性を洞見することはできないし、禪定によって獲得した智慧が、ひるがえって禪定の境地にゆるぎない確かさを與える。三學は單純な一方通行の階梯ではなく、ましてそのどれか一つのみを選択した實踐などありえない。そこで釋迦は、律と禪の二門をふたりの弟子に託す。

命以優波長老、集毗尼藏。以優波無緣此土、摩訶迦葉啓迪當來、而付囑之。與禪同祖。數世去聖滋遠、枝剖條分、今學者所宗、四分爲盛。此間有數息諸觀、以攝亂意、是蓋禪那之濫觴也（如來は）優波離長老に命じて、律藏を編集させた。

だが優波離は漢土に縁がなく、摩訶迦葉が未來の衆生を指導する任を擔っているので、かれに付囑した。律は禪と祖をおなじくするのである。數世代を経ると、聖人の世から遠ざかったため枝わかれをしたが、今の學者に尊ばれているのは、『四分律』がもっともさかんである。同時に、數息觀などの觀法もあって亂れる心をおさめたが、これが禪宗のはじまりであろう。

李華のみるところ、禪と律とは法系上同起源なのである。「摩訶迦葉 當來を啓迪す」とは、『付法藏傳』において摩訶迦葉が第一祖とされ、またその身は彌勒の下生まで鷄足山にあって朽ちることがないとされているのを踏まえるだろう。迦葉が禪の祖であることについても問題はなく、李華は「故左谿大師碑」〔『文苑英華』卷八六一〕でも迦葉を祖とする法系によ

て天台と達摩禪の由來を説明している。<sup>(26)</sup>問題は、優波離が漢土に縁がないため律藏も迦葉が傳えたという説で、筆者はほかに例を見出していない。禪と律を同源とする李華の苦心の説だったのか、懷仁門下でおこなわれていた説なのか、判断したい。律の研究と觀法の實踐とは、歴史的にずっと雙修されてきたものと考えているようである。

恭惟世間皆歸佛性、體無分別、俱會一乘。勝妙法蠡、爰傾海水、明徹寶器、方貯醍醐。禪律二門、如左右翼（つつしんで思うに、世間はみな佛性に歸入し、本體にちがいはなく、ともに一佛乘にのぼる。すぐれた法のひさごにこそ海水を注ぎ盡くすことができるし、かがやく寶のうつつわにこそ醍醐をたくわえることができる。禪律の二門は、ちょうど左右の兩翼である）。

李華は、禪律關係を「左右の翼の如し」とまとめる。<sup>(27)</sup>「法蠡」「寶器」以下の譬喩の意圖するところがわかりにくく、先にみた三學理解との關連も不明瞭だが、佛性の海は禪定によってこそ體驗され、その悟りの醍醐は律という器によって守られるということだろうか。

ふたつの碑文によって李華の禪律雙修論をみた。かれの修道論は、衆生がひとしく有する佛性への信賴を根底におき、戒律もまた佛性の根源として把握されていた。また同時に、その佛性を見るのはこの脆弱なる五蘊身においてしかないとの省察が、修道の出發點とされている。こうした認識のもとに、佛性を徹見するための禪定と、煩惱に汚されうつつり易き肉身を引き締める戒律との雙修が要請されるわけである。三學の把握のしかたが二碑でやや異なり、道一碑では達摩禪への傾斜をより強めているなどのちがいはあるが、基本の部分は二碑を一貫していたといえるだろう。

## (2) 皎然

詩僧としても知られる皎然は、『宋高僧傳』雜科聲德篇の皎然傳には「中年に及び、諸の禪祖に謁し、心地法門を了」(T五〇、八九二上)したとあって禪宗への積極的轉向をとげたようであるが、その周圍には禪律雙修の思潮が横溢していた。ま

ず、かれの受具の師である靈隱守直（七〇〇—七七〇）<sup>(28)</sup>が、禪律雙修僧であった<sup>(29)</sup>。かれの塔銘はほかならぬ皎然が書いているが、それによれば守直は荊州惠眞と大照普寂のもとでの修行歴があり、天台と禪を學んだとおもわれるが、のちに道宣の『四分律刪繁補闕行事鈔』を四十遍も講じており、<sup>(31)</sup>『宋高僧傳』は明律篇に立傳しているのである。またかれが詩才をみいだした會稽靈澈も、禪律雙修僧とみなされる。皎然もまた、師や友人の影響下にあつて禪と律の關係に一定の見解を有していただろう。ここでは、法弟・蘇州齊翰の塔銘である「唐蘇州東武丘寺律師塔銘并序」〔『書上人集』卷第八〕にその一端をうかがってみた。この塔銘は、つぎのように書きおこされている。

律者聖道游人之津、爲心見所瑕、多溺近果。不然則極地之階乎（律とは聖道にあそぶ渡し場だが、あやまった見解に傷つけられれば、多くは目先の果報を求めることに溺れてしまう。そうでなければ究極の地への階梯となろう）。

皎然は、まず戒律の實踐が善行による果報を期待するだけに流れがちなことに警告を發したうえで、その陷穽を避けることができれば悟りへの到達も可能であるともとめている。この認識は、おなじ塔銘に記された齊翰との問答をきっかけに得られ、または深まったものとおもわれる。

始疑斯人未造精極、因問業報之理如何。師對曰、「夫鼓毗風之風、有物皆壞。而靈空不動、蓋無相也。心且無相、業何纍焉。但懼陷於偏空、妄撥無耳」。繇是始知律師心之所至（はじめ、この人はまだ微妙究極の地に至っていないのではとうたがい、そこで業報の理についてどう思うか聞いてみた。齊翰師はつぎのように答えた。「いったい、暴風が吹き荒れば物はみな壊れます。しかし靈妙なる大空がびくともしないのは、おもつに形がないからです。心に形がない以上は、業がどうしてそれをわずらわせるでしょうか。ただ、極端な空見におちいり、みだりに因果をなみするのを恐れるだけなのです」。これによって、律師の心がすぐれた境地に到達していたのを知ったのである）。

業とその報いとを實體としてとらえた戒行は、皎然にとって究極の境地ではない。しかし、齊翰が心の無相なることを體

得しているのだと知って、皎然はかれに對する評價を改めている。心地を明らめ空觀を徹底する體認にうらづけられていれば、善果のために功德を積み、戒律を守るといった外的な實踐をもみとめる立場を皎然はとっていた。守直塔銘において、「靈隱大師は、外は律儀に精<sup>くわ</sup>しと雖も、而も第一義諦も、素より長ずる所なり」と評するのも、かれの律の實踐が普寂より傳えた「楞伽の心印」に支えられていると理解してのことであろう。皎然は、心に第一義の悟りがあるなら、外的な活動には多様性をみとめてよいと考えていたのである。

こうした立場は、『歷代法寶記』無住條との比較においてよりきわだつた。

今時律師、説觸説淨、説持説犯、作相授戒、作相威儀、及以飯食皆作相。假使作相、卽與外道五通等。若無作相、卽是無爲、不應有見……寧毀尸羅、不毀正見。尸羅生天、增諸結縛、正見得涅槃（今どきの律師は、觸れたの清められたの、守ったの破ったのと言いたて、かたちある戒律を授け、かたちある作法をつくり、食事にも作法をつくる。もしかたちある行いをすれば、外道の五神通とおなじことだ。もしかたちを作らなければ、そのままことさらな行いを離れ、邪な見解のあらうはずがない……むしろ戒律を破っても、正しい見解をこわしてはならない。戒行は天に生まれるが、もろもろの束縛を増すばかり、正しい見解はまったき平安を得るのだ。)(『初期の禪史』二九〇頁)

ここでもまた戒律の修行は、神通の獲得や、天界への轉生といった果報をもとめるおこないとみなされている。だが無住の立場に妥協の餘地はない。かれにとって、無相無爲の境地は律師らの實踐とは兩立しえず、「寧ろ尸羅を毀つも、正見を毀たざれ」との過激な言辭を吐くに至っているのである。

## 二、『法寶東流因縁（擬）』の文獻的考察

## (1) P四九六四とP二九七七の關係

禪律雙修僧の中には、皎然のような高僧とはややことなつた學問や實踐を有する人々が多くいたとおもわれる。ここではそうした非エリート層の思想を示す資料として、敦煌出土の佛教史書である『法寶東流因縁』を取り上げる。本作品には「禪律二宗、歸致を同じうす」との語句が含まれ、禪律雙修の立場にあることは明らかである。

内容を検討する前に、外面的なことについて解決しておきたい。『法寶東流因縁』（以下、『東流因縁』）は、ペリオ漢文二九七七號の失題文書に『敦煌寶藏』第二五册が與えた擬題である。このP二九七七號には「第三明塔」「第四明祖師傳教」なる部分が含まれるが、「第二章の終結部とおもわれる文字を冒頭に殘してそれ以前の部分が缺損している。だがペリオコレクション中の佛教史書群をしらべてみると、これまで「康僧會傳」などと呼ばれてきたP四九六四號がP二九七七冒頭に接續する文書であったことが判明する。<sup>32)</sup>以下、このことについて論じたい。

まず内容面からは、P四九六四では八行目に「第二、明僧會遊吳」なる文字が見えることからP二九七七との關連が豫想され、そこに記された康僧會と吳王との對話もP二九七七に無理なく續いていることが指摘できる。P四九六四卷尾とP二九七七卷首はともに汚損がはげしく判讀不能箇所が多いので、このことは一見わかりにくい。しかし、同内容の説話を記した『寶林傳』卷第六と對比すれば兩卷の連續は一目瞭然である。<sup>33)</sup>次頁に對照表をかかげる。

ペリオ本は、「乖龍」なる妖怪に關する一連の問答の前後で破損していたわけである。『寶林傳』では對話主體が康僧會ではなく三藏(竺大力)とされていて全同ではないが、少なくともP四九六四とP二九七七が連續することは了解されたこととおもう。

P四九六四（巻尾）

吳王問僧會曰、「師解聖否」。僧會曰、「未得上人之法、不敢言聖。君有所問、願除□育」。吳王曰、「今日天下如何」。僧會對曰、「今日北天、謀惡逆」。吳王曰、「北天有事、豈可信乎」。僧會曰、「□遠既不信、近不向（問）哉。吳王曰、「殿前松樹、有何□異」。僧對曰、「樹有乖龍。須臾即驗不□會（破損）」

P二九七七（巻首）

（破損）  
□便現誠言于時爆雷霹靂列（裂）石鳴山折□條、目前可驗。吳王大悅、乃下殿禮拜、說偈曰、  
 「神通自在人、已獲他心智。  
 乖龍潛於樹、師心乃便契。  
 遂於山城南建初寺、即吳王之地寺最初也。滿二百六十年、在後始有佛法。

『寶林傳』巻第六・三藏辨宗章（一一二頁）

坐猶未定、帝問曰、「師有聖眼不」。對曰、「未得上人之法、不敢深保」。帝曰、「今日西天五土、有何天上氣像」。師曰、「今日北天、當有難起」。帝曰、「天上氣像、朕不深知」。北土難興、誰能體悉」。帝曰、「欲有近問、將代遠疑。請師善決、以表忠信」。師曰、「有疑請問、不在試之」。帝曰、「今此殿前、有一大樹、師可見不」。師曰、「西國呼為石隄、此土名為松樹」。帝曰、「此中有物」。師曰、「有乖龍」。帝曰、「如何驗實」。師曰、「且待、須臾風雨即至」。帝曰、「天上无雲、如何有雨」。師曰、「聖者作用、不以為難」。言論未止、有大風雨、雷電震動、作一霹靂、樹如粉碎。帝即禮拜、讚曰、  
 「神通自在人、已獲他心智。  
 乖龍在於樹、其師心便契。  
 與師言未盡、風雨須臾至」。  
 自後三藏、至吳第三主休、庚辰之歲、却歸西天。

また、兩卷には字體や筆跡、また假借字の用法のうえでも共通性がみとめられる。たとえば、

- イ、「明」を「朋」のように書く。
- ロ、「國」のつくりを「王」にする。
- ハ、「時」の第二劃が下に長く延びて撥ね、一見「特」のように見える。
- ニ、「壞」を「讓」で代用、または書き誤る。<sup>34)</sup>

などは著しい共通点である。

ただし、料紙についてはやや問題がある。両者の紙高について、P四九六四が二十九・七センチであるのに對してP二九七七が二十八センチと、<sup>35)</sup>一・七センチの食い違いがみとめられるのである。また、横幅についてもP二九七七は二十六センチ（第三紙）から二十七・六（第八紙）センチの範囲におさまっているのに對し、P四九六四は六十六・三センチと異例

の長さをもつ一紙のみから成っている。さらに、P二九七七は黄色みをおびた紙色でやわらかく、光に透かすと横方向の漉き目が見えるのに對し、P四九六四は灰色がかり感觸はややごわごわしており、竝行に揃った漉き目はみえず纖維は不規則な渦巻き状にからみあっている。<sup>(36)</sup>ただ、異なった規格の紙どうしをつないだ寫本もありうるし、<sup>(37)</sup>P四九六四の巻尾は二、三センチにわたって文字の書かれない餘白を存しており、本来はここを紙縫として紙がついであったと考えられる。そして、そこに接續していたのは内容からしてP二九七七とみなすのがもっとも自然であろう。もともと別の卷子で、連續する内容が偶然に残ったとは到底かんがえられないからである。

よって小論では、P四九六四とP二九七七は同一卷子の離れであると推定する。ただ、『東流因縁』では『寶林傳』で「帝曰、〈天上无雲、如何有雨〉。師曰、〈聖者作用、不以爲難〉」に當たる約二十字を缺いており、おそらくP二九七七は1行分の殘缺があるとみられる。

成書と筆寫の年代についてだが、P四九六四に「今同光二年(九二四)」と見えるから、ひとまずはこの年を成書年代と確定しうる。が、この問題は内容を通覽したのちにふたたび論じることとする。

## (2) 『法寶東流因縁』 内容概観

それでは兩寫本を通してその内容を概観してゆきたい。まず章ごとに、必要な場合には關連資料と對照した録文をかかげ、後に氣づいたことを記す。

### 〔凡例〕

- (1) 原本の俗字、異體字はすべて通行の正字體に改めた。
- (2) 缺字は□で示し、文字が推定できる場合は□の中におぎなった。



- (3) 通假字は意味上の文字を ( ) 内におぎなった。
- (4) 塗改された文字が見えるもの、抹消されてはいないが衍字と判断されるものは 「」 でくくった。
- (5) 「」 は上下の残缺を示す。
- (6) 録文一以外は、もとの改行位置を無視した。

【録文一 第一(標題不明)】

P四九六四(第一〜七行)

<p>一 修道滿千生不□□□過人表□□得光流法「 明。從永平十一年至今同光二年、計八百五 年矣。問(問)曰、「佛生周世、教起西天、何乃千載□ 然方傳遺法」。答曰、「□□月皎光必現□ 響風□聲尋表應。且如王舍國□有□ 億家、四億家見佛聞經、四億家聞□□ 餘有四億家、不見不聞、故知衆生□□□□」</p>	<p>(首部殘缺)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------

P四九六四の卷首は破損しており本来の首題や第一章の章名をうかがうことはできないが、これが「第一」章の末尾とおもわれる。汚損がはげしく判讀できない文字が多いが、「永平十一年」なる文字の存在から、第一章は後漢永平年間における佛教初傳を記していたと推測しうる。

三行目からは、佛教が佛陀在世中には傳わらず、千年を経てやっと傳來した理由が問答されているようである。その答は、同じく佛のいる土地にいても佛教との縁はさまざまなのだから、漢土はなおさらだというのだろうか。『大智度論』初中十方諸菩薩來釋論第十五にほぼ同じ記述が見えて<sup>(38)</sup>いる。また道宣『集古今佛道論衡』などにも同じ問題が論じられるが、その答は天竺が特に佛道に縁のある土地であることを理由としており、『東流因縁』とは異な<sup>(39)</sup>っている。

【錄文一 第二、明僧會遊吳】

P四九六四(第八)(二十八行)

第二、明僧會遊吳。

後漢得一十四年□□魏姓曹名丕、改號黃初。二年劉備於□建蜀國、父子兩代四十四年、魏元帝所滅。黃初三年、孫權於江南建吳國、改號黃武、黃武七年、改號黃龍、門得四年、改號加(嘉)平(禾)、嘉禾四年、改號赤烏。九年、此時魏蜀教法已行、吳蒼生未聞聖典。

至赤烏十年、即有康僧會、遠聞吳越佛教未行、遂乃振錫還方、來儀江、逮吳讓(壤)。初於郊野、結草為庵、閭里邊毗、為言妖薩女。吳王問僧會曰、「□□何人、刑儀異俗」。僧會曰、「是佛之弟子、非是□人」。吳王曰、「佛者何人也、有何靈聖」。僧會曰、「佛是三界大師、四生慈母父、修行百劫、果滿三身、說法度人、出離生死。擲長河為蘇(酥)酪、變大地為黃金、最尊最聖者、不越於佛也。某□其弟子矣。」

吳王問僧會曰、「師解聖否」。僧會曰、「未得上人之法、不敢言聖。君有所問、願除□育」。吳王曰、「今日天下如何」。僧會對曰、「今日北天、謀惡逆」。吳王曰、「北天有事、豈可信乎」。僧會曰、「遠既不信、近不向(問)哉」。吳王曰、「殿前松樹、有何□異」。僧對曰、「樹有乖龍。須臾即驗不□會」

(尾缺)

P二九七七(第一)(六行)

(首缺)

□便現誠言于時爆雷霹靂列(裂)石鳴山折□□條、目前可驗。吳王大悅、乃下殿禮拜、說偈曰、

「神通自在人、已獲他心智。」

「乖龍潛於樹、師心乃便契。」

遂於山城南建初寺、即吳王之地寺最初也。滿一百六十年、在後始有佛法。

【寶林傳】卷第六·三藏辨宗章(一二三頁)

大唐韶州雙峯山曹溪寶林傳卷第六

三藏辨宗章示化異香品第卅二(此章亦名光璨錄)

朱陵沙門智炬集

此前魏第一主文章黃初三年壬寅之歲十月中旬、建業孫權稱于吳主、在位卅一年。

是時赤烏三年辛亥歲、有沙門康僧會、至于上元、立第茨、設像行道。吳主問曰、「佛法有何靈驗」。僧會答曰、「佛有遺骨舍利、神應无方、有求皆見」。吳主即令祈請。是時僧會、至念虔誠、不遺其事、得于舍利、進上吳主。是時吳主、乃命力士、種種試練、而光彩璨然、都無有損、吳主得信、遂為塔、即今上元建初寺是也。所以先立塔廟者、為佛法初到、凡情久昧、若即傳真理、取信難故、先立塔像、使修崇有在也。自佛入涅槃後、經一七十年、至于漢地。佛法到後、又經一百六十二年、至于吳地。是時有一三藏、名竺大力、在後漢末、第十二主獻帝、請翻大品、翻經既畢、一會七人、同遊上苑、其三藏、是月氏國第廿三祖鶴勒尊者弟子。忽於死中、見一道白光、條然而滅。眾相謂曰、「此是何相、偶是一光、警然而沒」。三藏曰、「今此光者、不是別相。我鶴勒滅度。當于此時、眾人間之已、咸共傷動、遂聞奏獻帝、編于此記云、「後漢十九年己丑歲、月氏國鶴勒、應光示化」。此三藏從茲遊化、至于上元、禮覲僧會。僧會曰、「將得佛法來不」。三藏曰、「問我作甚沒」。僧會曰、「故問凡僧。三藏曰、「汝其聖人」。會曰、「我是聖人、汝是凡夫。三藏曰、「我是聖人、更何用問」。僧會深知失意、歎曰、「善哉、智者當師何尊、言論開宗、妙知決盡」。三藏曰、「我師鶴勒、智辯他心。暗昧不通、無過於我」。會曰、「似師辯利、當有幾人。為自一身、別有兄弟」。三藏曰、「似我等輩、而有三千。類拔出群、名曰師子。受師教囑、當化北天、智惠辨才、他心宿命」。三藏曰、「我欲見王」。會即引見吳主、吳主問曰、「朕當化洽、合得幾年之歲」。識曰、「清霄喫飯、雲間關走。十四年末、逢猪閉口」。是時吳主悉不知會。自爾三藏、只在上元、五十年間、不離長乘寺。吳主崩後七年、第二主再有請、命至殿。坐猶未定、帝問曰、「師有聖眼不」。對曰、「未得上人之法、不敢深探。帝曰、「今日西天五土、有何天上氣像」。師曰、「今日北天、當有難起」。帝曰、「天上氣像、朕不深知」。北土難興、誰能體悉。帝曰、「欲有近問、將代遠疑。請師善決、以表忠信」。師曰、「有疑請問、不在試之」。帝曰、「今此殿前、有一大樹、師可見不」。師曰、「西國呼為石庵、此土名為松樹」。帝曰、「此中有物」。師曰、「有乖龍」。帝曰、「如何驗實」。師曰、「且待、須臾風雨即至」。帝曰、「天上无雲、如何有雨」。師曰、「聖者作用、不以為難。言論未止、有大風雨、雷電震動、作一霹靂、樹如粉碎。帝即禮拜、讚曰、

「神通自在人、已獲他心智。」

「乖龍在於樹、其師心便契。」

與師言未盡、風雨須臾至。自後三藏、至吳第三主休、庚辰之歲、却歸西天。

先に論じたように、中途からP二九七七へ續いている。「第二、明僧會遊吳」は康僧會と吳王の問答をしるし、それを吳越への佛教傳來とする。康僧會と吳主の會見は『出三藏記集』卷第十三・康僧會傳を嚆矢として多くの書物にとりあげられるが、最後の「乖龍」に關する問答は『東流因緣』のほかは『寶林傳』のみに見え、兩者の密接な關係をうかがわせる。この説話は、北天竺の事件（師子比丘殺害のことか）を透視するという僧會を信じない孫權が、代わりに殿前の松の木にひそむ妖怪について質問し、「乖龍」がいるとの答が的中するや僧會に歸伏したとの内容で、『東流因緣』はこれを建初寺創立すなわち東南への佛教傳來のきっかけとしている。この話のどこが佛教と關連するのか理解にくるしむが、『東流因緣』の作者にとって、佛教とはまず奇跡の實現であり、高僧とは何をおいても超能力者なのであろう。

注意したいのは、『東流因緣』に比して『寶林傳』の内容の方が豊富かつ複雑であることである。第二十三祖鶴勒那尊者の滅度にふれるのは書物の性格によるちがいとしても、『寶林傳』は『東流因緣』にみえない佛舍利感得説話を載せ、<sup>40</sup>『東流因緣』ではすべてが康僧會と孫權の問答であったのを、後半は竺天力三藏と僧會、孫亮らとの對話に分割するなど、あきらかに發展形をしめしている。これは『東流因緣』が、唐貞元年間（七八五―八〇四）に成書した『寶林傳』よりも古い素材を保存していることを示唆するものであろう。

【錄文三 第三、明塔】

P二九七七（第六三三六行）

第三、明塔。

佛滅度後一百一十六年、摩竭陀國鐵輪王、名曰阿育。開前故塔、取其舍利八萬四千粒、使七寶爲泥、驅役鬼神、造八萬四千寶塔。每一塔中、安舍利□粒、請鷄頭末寺十六萬八千僧中第一座、號曰耶舍尊者、於五指端、放八萬四千道光、救鬼神尋究盡處、安塔一所。大唐國內、得一十九所也。

- 第一、在明州鄞縣育寺
  - 第二、在金陵長干寺也
  - 第三、在青州臨淄□□、寺久无名
  - 第四、在河東普敬寺
  - 第五、在鳳翔法門寺
  - 第六、在瓜州未知寺名
  - 第七、在州大乘寺
  - 第八、在故洛陽白馬寺
  - 第九、在涇州姑臧寺
  - 第十、在州刪丹縣、未知寺名
  - 第十一、在晉州洪同縣廣化寺
  - 第十二、在代州香谷縣圓果寺
  - 第十三、在益州福咸寺
  - 第十四、在洛京靈縣超化寺
  - 第十五、在懷州武淨縣妙樂寺
  - 第十六、在北京淨明寺<sup>①</sup>
  - 第十七、在北京淨明寺
  - 第十八、在北京榆社縣、寺久無名
  - 第十九、在魏府潮城縣、寺久无名
- 夫舍利者、唐言靈骨。恐濫凡人之骨、故有舍利之名也<sup>②</sup>。

經云、「舍利者、無量戒定慧之勲修、最上福田、甚難可得」。夫在家出家者、願求无上菩提者、必須禮敬是塔。乃至膳一禮一香一花、掃洒供養者、千返生天、不墮地獄、所在之處、毫道尊崇、見佛聞經、必證道果。

【寶林傳】卷第五（八十八頁）

爾時海意又告王曰、「其塔既成、請取鬼衆八萬四千、各持一塔、而候耶舍尊者。而作神通、其光盡處、當下一塔……」。爾時阿育王即救鬼衆八萬四千、至於會所、各持一塔、而候尊止<sup>①</sup>。爾時耶舍比丘即從座起、用其左手五指指甲、忽放光明、照耀天地。其光道數八萬四千、八方輝赫、如日無異。

【集神州三寶感通錄】卷上 高麗三十二、五八九下—五九〇上

舍利、西梵天言。此云「骨身」也。恐濫凡人之骨、故依本名而別之。

- 西晉會稽鄞塔緣一
  - 東晉金陵長干塔緣二
  - 石趙青州東城塔緣三
  - 姚秦河東蒲坂塔緣四
  - 周岐州岐山南塔緣五
  - 周瓜州城東古塔緣六
  - 周沙州城內大乘寺塔緣七
  - 周洛州故都西塔緣八
  - 周涼州姑臧縣塔緣九
  - 周甘州刪丹縣塔緣十
  - 周晉州霍山南塔緣十一
  - 齊代州城東古塔緣十二
  - 隋益州福感寺塔緣十三
  - 隋益州晉源縣塔緣十四
  - 隋鄭州超化寺塔緣十五
  - 隋懷州妙樂寺塔緣十六
  - 隋并州淨明寺塔緣十七
  - 隋并州榆社縣塔緣十八
  - 隋魏州臨黃縣塔緣十九
- 【雒縣塔附】

〔注〕

- (1) 「第十七、在北京淨明寺」の「淨明寺」は、いったん「榆社縣寺久無名」と書いて塗改した上に書かれている。
- (2) 「夫舍利者」以下二十一字はやや小さな字で記される。

阿育王塔建立の因縁をしるした序文の後、漢地にある阿育王塔（とされるもの）十九箇所を列挙し、最後に塔を供養する功德について述べる。

序文で注目されるのは、耶舍尊者が五指の先から八萬四千條の光明を放ち、その光が至った所に鬼神を派遣して塔を安置したという記述である。似た傳承は僧祐『釋迦譜』や道宣『釋迦氏譜』にも見られるが、ここでは名の記されない「道人」が手で太陽を蔽い、日光を八萬四千條に分けることになっており、やや異なっている。これに對して『寶林傳』卷第五では、第二十二祖摩訶羅尊者が阿育王塔の因縁を説く中でやはり耶舍比丘が指先から光明を放ったとの記述があり、『東流因縁』に一致する。田中「二〇〇三」が指摘するように、耶舍が塔を建てるべき場所を示したとする資料は『寶林傳』以前にはなく（二五三頁）、ここでも『法寶東流因縁』は『寶林傳』との密接な關わりを見せるのである。

續いて「第三明塔」は十九箇所の阿育王塔を列挙する。漢土にも十九の阿育王塔が建てられたという説は『廣弘明集』卷第十五「略列大唐育王古塔歷」にも見えるが、列名の順序まで一致するのはおなじく道宣でも『集神州三寶感通錄』卷上の目録部分である。

また塔を列挙したのちには、「夫舍利者、唐言靈骨。恐濫凡人之骨、故有舍利之名也（舍利とは、唐では〈靈骨〉と言う。凡人の骨と混同されるのを恐れ、そこで〈舍利〉という名にしているのである）」と書かれているが、これも『集神州三寶感通錄』卷上にほぼ同文が見えている。

末尾に引用されている「經」は、義淨譯『金光明經』捨身品の取意とおもわれる。<sup>(44)</sup>

【録文四 第四明祖師傳教】

P二九七七（第三十七—七十九行）

第四、明祖師傳教「西天廿八祖、唐來六祖」

詳夫悟眞者則無爲作佛、學佛者則因見因聞<sup>①</sup>、情納（網）既有蜜（密）疎、性根豈無利鈍、所以鷲峰頂上、指有相以歸空、鹿野苑中、示寶坊而非遠。誰（雖）分金杖、盡曰殊环、但獲（髮）繼（髻）珠<sup>②</sup>、皆言志（至）寶。教无頓漸、人有淺深。所以八定四禪、互論高下、三乘十地、檀梯楷<sup>③</sup>（階）。禪律二宗、同歸致矣。

夫如來將正法眼藏、付囑摩訶迦葉爲第一祖。如是展轉付囑、乃至西天廿八祖、唐來五代、都計卅三代、自後傳法不傳衣。

第一祖摩訶迦葉、摩竭陀國人、當此土周穆王。

第二祖阿難、佛之唐弟、解飯王子、當此土周懿王。

第三祖商那和修、摩度國人、當此土周宣王。

第四祖曼波菊多、吒利國王子、當此土周平王。

第五祖提多迦、摩竭陀國人、當此土周莊王。

第六祖婆須蜜多、北天竺國人、當此土周定王。

第七祖彌遮迦、中印度人、當此土周襄王。

第八祖佛陀難提、迦摩羅國人、當此土周敬王。

第十祖富那夜奢、波羅奈國、當此土周顯王。第十三祖毘羅尊者、花氏國人、當此土周王。

第十四祖龍樹菩薩、西天竺國人、當此土前漢武帝。

第十六祖羅睺羅多、迦羅國人、當此土前漢武帝。

第十七祖僧迦難提、南天竺國人、當此土前漢昭（昭）帝。

第十八祖迦那舍多、那提國人、漢成帝。

第十九祖鳩摩羅多、月支國、當此土王莽。

第廿一祖闍夜多、北天竺國人、當此土後漢明帝。

第廿二祖婆修槃頭、羅閱國人。

第廿三祖摩訶羅、那提國人、當此土後漢桓帝。

第廿四祖龍勒、月支國人、當此土後漢獻帝。

第廿五祖婆舍斯多、罽賓國人、當此土前魏少帝。

第廿七祖般若波羅、東天竺國人、當此土。

第二十八祖達摩大師「南天竺三王子」、當此土梁武帝。

達摩大師、南天竺國第三太子、棄三<sup>④</sup>之姪女、有似仇酬（讐）、捨百解之明珠、由如涕漣。般若多傳秘蜜（密）祖佛心印、卽遠聞武帝篤信三寶、堪付大乘。遂乃振（揚）錫中天、浮盃南海、天監四載、達於上元。緣武帝志求因果、未知頓教法門、既不愜帝情、來魏讓（壤）、住於嵩山少林。

〔注〕

- (1) もと「詳夫悟眞者則無爲作學佛佛者則因見因聞」に作る。
- (2) もと「但獲髮繼珠」に作るが、正しくは「但獲髻珠」か。案ずるに、ここは『法華經』安樂行品の髻珠の喩えをふまえており、ペリオ本はまず形似によって「髻」を「髮」にあやまり、それには氣づいたが今度は音通により「繼」にあやまったものと考えられる。
- (3) 「檀梯階」、蓋し誤脱あらん。正しくは「相談梯階」などか。
- (4) 「三」下にはおそらく一字を脱す。

田中「一九八三」一〇七―一九九頁にこの部分の録文と研究がある。

序文に續いて、西天二十八祖の名と出身地、年代を記す。寫本の問題としてやや不可解なのは、章題には雙行注で「西天廿八祖唐來六祖」と記され、序文にも「西天廿八祖、唐來五代、都計卅三代」と述べられているにも関わらず、第二十八祖達摩大師までで筆寫が終えられ、唐來二祖以下が省略されていることである。達摩に関する記事の後には約二十一センチの餘白が残され、新たに第八紙に入って、次の「五臺山志」がはじまっている。<sup>(45)</sup> おそらく、筆寫者の關心は「第一」や「第二明僧會遊吳」に記されるような佛教東傳の歴史にのみあり、漢地での師承にはなかったために、二祖以下はさしあたっては不要と判断したのであろう。そして達摩の後の餘白は、必要なときに二祖以下の記事を補寫できるように残した<sup>(46)</sup>ものではないだろうか。

田中「一九八三」によれば、ここに列擧される西天二十八祖は寫誤をべつにすれば『寶林傳』に一致するが、その生存年代や出身地には相違がめだっている。また達摩の渡來の年次も『東流因緣』は「天監四載(五〇五)」とするのに對し、『寶

林傳』は普通八年(五二七)であってくいちがいを見せる。「第二、明僧會遊吳」と同様に、『寶林傳』とソースをおなじくしつとも直接の繼承関係があったわけではないことがうかがえる。

【録文五 五臺山志(擬)】

P二九七七(第八十九十一行)

『佛說華嚴經』菩薩住處品云、南閻浮提東北方、有金色世界清涼寶山、其山五峰廻聳、萬仞峩峩、府視人寰、傍觀日月、仲夏季月、花木芳榮、常切寒風、常凝冰雪、所以衆號清涼山矣。文殊大士現在其中。

中臺高四十里、頂有平地 三百餘頃、孟冬積雪、仲夏方消、異草名花開出。其頂六七里、下方有樹木、陽面有枝、陰面無葉。傍有池水、名號太華。人見淺深、隨其福德。東臺高三十七里、亦無樹木。頂平地五畝已來、異鳥靈擒、梵音響亮、名花軟草、爛若紅祠。上有孔雀臺、鳳凰穴、那羅延窟、斫伽羅山。東望滄溟、如觀掌內。

S五二九V『諸山聖迹志(擬)』

第一、五臺山者、『佛說華嚴經』云、南閻浮提東北方、震旦國有金色世界清涼寶山、其山五峰廻聳、萬仞峩峩、府視人寰、傍觀日月。去臺頂六七里外、方有樹木、陽面枝、陰北葉。仲夏季月、花木芳榮、常切寒風、每凝冰雪、是以衆號爲清涼山。有毒五百萬衆、意欲損害人倫、番山爲海。佛敕文殊菩薩令住臺、教化毒龍之類……  
其中臺高卅里、頂有平地、三百餘頃、亦全無樹木、唯孟冬積雪、仲夏方消、異草名花開出。臺頂上有一池水、名號聖華。人見淺深、隨其福德。清澈澄映、味極甜酪、此是衆聖深澗處也。  
東臺高卅七里、亦無樹木。頂有平五畝已來、唯有名花、儒草、瑞鳥、靈龜、東望滄溟、如觀掌內。傍有孔雀臺、鳳凰巖、那羅延窟、竝在此處。

杜斗城「二九九二」二二〇頁に録文があり、「五臺山志」なる擬題は杜氏に従う。ここには「第五、明……」という章題は記されず、『東流因縁』とは明らかに別作品であるが、漢土の聖地という点において「第三明塔」と共通の性格を持つ。ペリオ本の筆寫者としては、一貫した關心のもとに書寫していたわけである。

これも杜氏が指摘するように、本テキストはS五二九V『諸山聖迹志(擬)』の五臺山部分と共通の語句を多くふくんでいる。兩者の關係についてはさまざまなケースが想定しうるが、ひとまずは、P二九七七が『諸山聖迹志』の要所を抜き書きしたものと考えておきたい。S五二九の表面「定州開元寺歸文牒」には同光二年五月と同六月の日付がしるされているから、背面の筆寫はこれ以後となる。『東流因縁』にも「今同光二年」なる文字がみえ(P四九六四第三行)、兩者がほぼ同



時期に筆寫されたことは間違いない。

敦煌の古逸佛敎史書中、歴史を記した後に聖跡について述べる例としては、ほかに「付囑法藏傳略抄」があり、ここでは釋迦の託胎から歴代西天祖師に至る歴史を記した後に、佛陀の生誕地である中天竺伽維衛國と入滅地である東天竺國拘尸那城に關する記事が置かれている。<sup>(48)</sup> P 四九六四・二九七七も、こうした佛敎歴史地理ノートの一つと言えそうである。

### (3) 成書と筆寫の時期および場所

『法寶東流因緣』ないしペリオ文書の全體像は以上で了解されたこととおもう。次は、成書と筆寫の時處を明らかにしたい。

P 四九六四第二行には、「永平十一年從り、今同光二年に至るまで」という一句がみえる。この後唐同光二(九二四)年が『東流因緣』の成書年であり、筆寫年代はそれ以後ということになるがおそらくは同年中だろう。ただ、個々の要素としてはより古い傳承らしき記事も含まれ、その點には注意が必要である。たとえば、康僧會説話については『寶林傳』の方がむしろ發展型とみとめられることは、先に見た通りである。

また西天二十八祖説にしても、祖師の出身地や比定される漢土の年代が『寶林傳』とは異なっていることが指摘されるが、これも『寶林傳』の成立した貞元年間からその説を繼承した『聖胄集』が成立する光化二(八九九)年までの間、祖説が不安定な時期の産物であることを暗示する。<sup>(49)</sup> さらに、『寶林傳』の第七祖彌遮迦と第七祖婆須蜜の順序が『東流因緣』では入れ替わっていることも、敦煌本『六祖壇經』や永泰二年成立の「付囑法藏傳略抄」の祖統に彌遮迦が見えないこと<sup>(52)</sup>と、何らかの關係がある可能性がある。かかる状況をふまえ、『東流因緣』の最終的な編集は十世紀だが、おもな内容は八世紀末から九世紀末の情報を反映しているとかんがえたい。

次に成立地については、すでに見た道宣の著作や『寶林傳』との密接な共通性から、材料としては長安や南方の傳承を多く取り込んでいることがまずは考えられる。しかしながら、「第二明塔」において『集神州三寶感通錄』の「周沙州城内大乘寺塔緣七」が「第七在州大乘寺」と書かれているのは、明らかな地域性を示している。「沙」字が脱落しているのは、ペリオ本は同じ沙州敦煌で編集されたために省略されたのであろう。同様な州名の省略としては、「周甘州刪丹縣塔緣十」を「第十、在州刪丹縣、未知寺名」としている箇所があるが、同光二年には甘州はウイグルの支配下にあったはずで、不審と言えば不審である。そうかと思えば依然として歸義軍の勢力圏にあった瓜州を、省略なしに「第六、在瓜州、未知寺名」と記してもいる。これらは誤寫というよりは、作者または筆寫者の地理的感覚として受け止めるべきものである。

おそらく、『寶林傳』と源流を同じくしつつ別々に發展し、『聖胄集』以前にはほぼ形を整えた佛教史書が敦煌に傳えられ、同光二年に現地の僧侶によって最終的な補訂がくわえられたのが、今見るペリオ本ということになるだろう。ただし拙稿では、敦煌に特有の事情にはあまり立ち入らず、むしろ唐代の禪律雙修思想や『寶林傳』との關連に焦點をあわせて考察をすすめることとしたい。

#### 四、『法寶東流因緣』の思想

##### (1) 禪律雙修

P四九六四＋P二九七七には作品の撰者名も抄寫者の名も記されないが、「第四、明祖師傳教」の序文が明瞭に撰者の立場を示している。

詳夫悟眞者則無爲作佛、學佛者則因見因聞。情網既有密疎、性根豈無利鈍。所以鷲峰頂上、指有相以歸空、鹿野苑中、

示寶坊而非遠。雖分金杖、盡曰殊珍、但獲髻珠、皆言至寶。教无頓漸、人有淺深、所以八定四禪、互論高下、三乘十地、檀(談?)梯楷。禪律二宗、同歸致矣(そもそも、眞實を直覺する者はことさらな修行を離れて佛となり、佛の教説を學習する者は佛陀や經典の見聞を要する。情欲の網にあらさの違がある以上、本性にどうして鋭さの違がないだろうか。ゆえに佛は、靈鷲峰の頂で有相を示して空に歸入せしめ、鹿野苑で寶の家は遠くないことを示した。たとえ金の杖を折っても、みな珍貴な品であり、もし髻にかくされた珠玉を得たなら、いずれも至高の寶である。教えの當體に頓と漸との區別はないが、人の能力には深淺の違がある。そこで四禪八定の瞑想はそれぞれ高下を論じられ、三乗の修行者と十地の菩薩は段階を等級付けられる。禪と律の二原理は歸結を同じくするのである)。

これによれば、人の機根は大きくは「悟眞者」と「學佛者」に分けられ、さらに細かな素質に應じて、さまざまな教説や禪定修行の階梯が設けられる。これら多様な實踐は「禪」と「律」の二つに總括されるが、その趣く所は同一であり、どれもさとりにと歸入する。つまり『東流因縁』は、禪律雙修の思潮を背景としているのである。道宣の著作との関連も、この點から理解できるであろう。

ここでは、「悟眞者」とは「無爲にして佛と作」る、すなわち教えや修行を借りずにただちに眞理そのものになりきる人々を指し、いっぽうの「學佛者」は經典の見聞から「八定四禪」「三乗十地」といった段階的修行をおこなう人々である。おそらく「明祖師傳教」における「禪」は、律に對する修行法や宗派の一つとしての禪と、眞實そのものとしての禪と、重層的な意味を持たされているだろう。後者の禪は、のちに「正法眼藏」「秘密(密)の祖佛の心印」「頓教法門」などと表現されている。ひるがえって「律」についても、戒律研究やそれをおこなう宗派という意味のほか、心印を頓悟するのではない外的・段階的な教説や修行の總稱として用いられているようである。「禪律二宗、歸致を同じうす」とは、そのよう

にあらゆる機根と修行法を包括した言辭であろうとおもわれる。

なお、「金杖を分くると雖も、盡く殊珎と曰う」とは義淨(六三五―七二三)『南海寄歸內法傳』序などにみえる喩えて、部派の分裂を豫言しつつ、どの部派もひとしく解脱へ向かうことができると説くものである。<sup>(56)</sup> 周知のように『南海寄歸內法傳』は、『根本説一切有部毘那耶』などの譯者でもある義淨がインドで見聞した僧制の記録であって、ここからも作者は律典に親しんでいたことがうかがえる。

(2) 「見に因り間に因る」人々

『東流因縁』の禪宗觀は、「明祖師傳教」の達摩條にも表明されている。

般若多傳秘密祖佛心印、卽遠聞武帝篤信三寶、堪付大乘。遂乃振錫中天、浮盃南海、天監四載、達於上元。緣武帝志求因果、未知頓教法門、旣不愜帝情、來魏壤、住於高山少林(般若多羅が秘密の祖佛の心印を傳えると、武帝があつく三寶を信じ、大乘を附囑するに堪えることをはるかに聞いた。そこで錫杖を振り上げて中天竺を出發し、小舟を浮かべて南海をわたり、天監四(五〇五)年、上元に到達した。だが武帝は因果の福德を求めていたため、頓教の法門を理解しなかった。皇帝の意にかなわなかったからには、魏の地へ来て、高山少林寺にとどまったのである)

ここでは達摩の傳えた正法が「秘密祖佛心印」「頓教法門」と位置づけられ、「因果を求め」る實踐と對比されている。しかしながら「第三明塔」の末尾では、舍利塔の禮拜供養がすすめられ、その果報によって「佛を見、經を聞き、必ず道果を證す」と説かれてもいた。「頓教法門」の對極にあるはずの因果應報信仰が喧傳されているわけだが、これこそが「祖師傳教」に云う「佛を學ぶ者」の「見に因り間に因る」修行なのであろう。

『東流因縁』は「無爲にして佛と作」る「頓教法門」を最上のあり方としつつも、機根の劣った人々が信仰によって果報を求めることをさまたげはしない。しかもそうした實踐によっても、いずれは悟りに導かれると認めていたのである。そ

して該書の作者じしん、みずからの機根を梁武帝とおなじ「學佛者」として位置づけていただろう。高僧の神異や舍利塔信仰への關心はそうした認識に支えられていたし、ペリオ本の筆寫者もまた、同じ意識から「五臺山志」を連寫したものとおもわれる。<sup>(57)</sup>

(3) 「人心は佛心と同じからず」

かかる人々の心性をより明らかにするため、S五二九紙背『諸山聖迹志』の内容を検討する。<sup>(58)</sup> S五二九表面は『東流因縁』と同じ同光二年の紀年を持ち、背面ではごく大まかな佛教東傳の歴史と撰者の經歷とが述べられた後、「名山一十八所、佛舍利塔十九所、祖師塔六所」を含む聖地紀行文が記されている。<sup>(59)</sup> 尾部の殘缺のため全文は残らないが、五臺山に関する記述がペリオ本「五臺山志」とほぼ一致することは先に對照したとおりだし、十九箇所の舍利塔や祖師への信仰もまた『東流因縁』に共通している。<sup>(60)</sup>

また、この紀行文では土地土地の佛教をたたえる際、「律門洋洋、禪流濟濟」(幽州)、「禪律盛行」(鎮州)、「禪律立行」(洪州)、「禪律同居」(中嶽山)といった表現を採っており、この作者も禪律雙修の僧であったことをうかがわせる。もちろん、これは單に禪宗も律宗も盛大であったという事實を書きとどめたに過ぎないかも知れない。しかしそうであるにせよ、數ある宗派から禪と律を意識的に取り上げるのはこの二宗に格別な共感をおぼえていたからであると考えたい。<sup>(61)</sup>

本資料の序文では、迦葉摩騰・竺法蘭の譯經と達摩の東來とを佛教東流の二大畫期として特筆しており、これに康僧會の江南布教を加えればそれはそのまま『法寶東流因縁』の佛教史觀となる。そして、達摩の教えについては次のように記している。

掬一言以直說、卽心是佛、絕萬緣而泯相、身離衆生。心印密傳、弟(遞)相付囑……(一言に集約せずばりと説くなら、

〈心こそが佛〉、あらゆる外縁を絶ち切って形相をほろぼすなら、この身はもはや衆生ではない。心印は密かに傳えられ、代々付囑され……)

『諸山聖迹志』は、この身この心がただちに佛であるような、すなわち『法寶東流因縁』にいわゆる「頓悟法門」として達摩の教えを理解している。しかし、續いて語られる作者の経歴はどうか。

某青禁(襟)暮(慕)道、幼踐禪門。覓聖跡而靡憚靈蹤、與法筵而幽深不踐。遐遊江表、十有餘秋、凡睹靈蹤、竝皆抄錄(わたくしは學問のはじめより佛道を慕い、幼くして禪門をくぐりました。聖跡を求めては佛祖の遺跡をはばかることなく尋ねましたが、それらの講筵に身を置いても奥深い境地には到達しませんでした。はるかに江南に遊んで十有餘年、およそ佛祖の遺跡を見れば、みな書きとめました)。

「卽心是佛」を標榜するはずの「禪門」に入った作者はしかし、みずからの心ならぬ「聖跡」にあこがれ、十有餘年にわたる遊方の成果は「相を泯ぼす」どころか靈場巡拜記としてかたちを残したのであった。こうした作者の心性は、幽州石經寺(すなわち房山雲居寺)では次の詩句となって現われるだろう。

閑乘五馬謁眞宗、來入山門問遠公。雲起亂峰朝古寺、鳥巢高處戀晴空。  
碧蘿引蔓枝枝到、石溜穿渠院院通。佛境不離人境內、人心不與佛心同。<sup>62)</sup>

(ひそかに五頭立ての馬車に乗って眞實に參じ、山門をくぐって遠公に問う。雲は山々に湧いて古刹へ集まり、鳥はこずえに巢を懸けて青空を慕う。みどりなす葛は蔓を引いて枝々に這い、岩石は溝をうがたれて院々に通じる。佛の世界は人の世界を離れてはいないが、人の心は佛の心と同じではないのだ)

雄大かつ幽邃な自然に抱かれて、石經を藏する古刹。そこを人間の佛國土と見つつも作者は、佛の慈悲に包まれながら自ら佛心を持つことのできない衆生を悲しんでいる。かれにあっては、「佛境」の清浄さがかえって「人心」の汚濁を自覺

させてしまっけしきである。『諸山聖迹志』はこれに先立って、幽州の風俗が「大底（抵）民風凶旱」であると評しており、作者の慨嘆は直接にはそこに由来するかも知れない。だがそれはただちに作者の自己反省をも導いたであろうし、この「佛心」ならぬ「人心」の自覚こそが作者を聖跡巡禮に駆り立てていたと考えたい。こうした心性は、「頓悟法門」を讚美しつつ舍利塔信仰などを宣傳する『東流因縁』にも共通していたであろう。

#### （4）ふたつの禪律雙修—李華、皎然との比較

以上に見た『東流因縁』の精神は、李華や皎然における洗練された禪律雙修思想とはややおもむきを異にすることが了解される。まず『東流因縁』においては、さとりへと至る多様な道として以上には禪と律との関係は追求されず、律は單に頓悟できない人々をみちびく方便説とみなされている。だが李華において禪と律とは、「禪律二門、左右の翼の如し」（楊州龍興寺律院和尚碑）、「惟だ此の二宗、更相<sup>た</sup>いに用を爲す」（杭州餘杭縣龍泉寺故大律師碑）と言われるように、ある主體が修道を完遂するために不可缺の實踐としてとらえられ、雙修の必然性について綿密な思索が展開された。禪の優位が確定していることから『東流因縁』の方がやや遅い時代の思潮を反映していると推測しうるが、思想としては逆に平板で無自覺的なものになってしまっている。嚴密には『東流因縁』が唱えているのは雙修ではなく、機根にあわせた方便容認論に過ぎないのである。

また、高僧の靈異や佛塔、聖山への信仰は、『東流因縁』（を記したベリオ本）と『諸山聖迹志』のいちじるしい特徴である。こうした信仰と「頓教法門」「卽心是佛」の教えがどう關わるのか、本文にはついに明示されない。かれらは禪にაცოგაれつつも因果の功德をつむ實踐を捨てられない、不徹底な立場にいたとおもわれる。ここには、皎然の伝える齊翰律師のよ<sup>64</sup>うに、無相の理を體得したうえであえて方便として因果を説き律儀をおこなうといった反省はみられないのである。

## 五、『寶林傳』再讀

## (1) 律の法系と禪の法系

第四章で検討したように、『東流因縁』の本文は『寶林傳』との密接なつながりを有する。これに関連してただちに想起されるのは、『寶林傳』に序を寄せたといわれる會稽靈徹(徹)もまた、律から禪に轉向した、あるいは禪律兼學した僧とみなされていることである。<sup>66</sup>さらには、從來まるで傳記の不明であった『寶林傳』の撰者・智炬もまた、禪律雙修の僧であつたとの推定も可能となるだろう。本章では、『寶林傳』を禪律雙修僧の著作として再讀してみたい。<sup>67</sup>

佛日契嵩(一〇〇七—一〇七二)『傳法正宗論』(一〇六一年ころ成書)によれば、『寶林傳』で始めて名をしるされた第二十五祖以下の西天祖師は、有部律の相承系譜である「薩婆多部記目錄」(『出三藏記集』卷第十二)に由來している。<sup>68</sup>また、『寶林傳』で第二十四祖師子尊者の下に分派する達摩達以下二十一人の傍系祖師の名も、みな「薩婆多部記目錄」から抽出されていることが知られている。<sup>69</sup>

律宗においては、禪宗のはるか以前から相承系譜への關心が持たれていた。もし『寶林傳』が禪律雙修僧の著作であるとするれば、「薩婆多部記目錄」を用いて、『付法藏傳』にもとづく舊來の祖統説を補なおうとしたのもごく自然な行爲として理解できる。<sup>70</sup>さらに達摩達ら二十二名をも取りこんだのは、かれらを正統な系譜の分派とすることで、律宗に禪宗の傍系としての位置を與えようとしたのであろう。<sup>71</sup>『寶林傳』卷第五・師子弟子章横師統引品第三十一にはつぎのように言う。

爾時迦葉爲首、直下血脈、至般若多羅、有二十七師、名爲正祖。自達摩達下二十二人、自爲一枝(いったい摩訶迦葉をはじまりとして、ずっと血脈をくだり般若多羅にいたるまで、二十七師があり、正祖となづける。達摩達以下二十二人は、それぞれに分派をなすのである)(一〇八頁)。<sup>72</sup>



ここでは、般若多羅を経て菩提達摩へと連続する系譜を「正祖」とよび、ほかに「薩婆多記目錄」から抽出した二十二人を「自ら一枝を爲す」者としている。この品名にいう「横師」が「統引」されているとは、傍系としての律師をつぶさに記すとの意であろう。『寶林傳』はつづいて、支彊梁樓三藏が達摩達に師子尊者滅後の佛法の隆替を問う對話をしるすが、ここで支彊梁樓が「五教の興衰は、爲た是れ禪なるや、是れ律なるや」と言うのは、本書の作者が禪と律をもって全佛教を總括する思考のもちぬしであったことを示唆するものとおもわれる。

第二章でみた李華の「揚州龍興寺經律院和尚碑」でも法系によって禪と律との關係を説明しようところをみており、『寶林傳』も李華とおなじ空氣の中でまとめられたと考えられるだろう。

## (2) 律師と祖師

『寶林傳』巻第六には、巻第五で「正祖」とされた祖師を律の相承者とする記述すらある。第三章でみた康僧會や竺大力の説話につづいて、『寶林傳』は曇摩(柯?)迦羅が魏に至り、第二十二祖摩拏羅尊者と第二十三祖鶴勒那尊者について語ることになっている。

自黃初三年壬寅之歲、有中天沙門曇摩迦羅、來至許昌、觀魏境衆僧、全無律儀。時有當土名僧名光璨、問三藏曰、「西國律儀軌則、當何主持。示其滅度、當有何相。莫說昔世、師親睹者、請爲宣白」。答曰、「我所見者、而有二師。一曰摩拏羅、二曰鶴勒那……」(黃初三年壬寅(二二二)の年に、中天竺の沙門曇摩迦羅が許昌に至り、魏の國の僧たちに、まるで律儀がないのを見た。その時、光璨という名の漢土の名僧がおり、曇摩迦羅三藏に質問した。「西國の戒律規範は、どなたが繼承したのでしょうか。その方が滅度された時には、どんな奇瑞があったのでしょうか。過去のことは説かず、師が親しくご覧になったことを、どうぞお話しください」。答「わたしがお會いした師にはお二人がある。ひとりを摩拏羅、いまひとりを鶴勒那という……」)。

(三藏辨宗章示化異香品第三十二、一二二頁)

巻第五の末尾には、「晉魏之間」の「名僧一人」として「曇柯」「白延」の名を擧げるが、これは田中「二〇〇三」が注するように『高僧傳』譯經篇に立傳される曇柯迦羅と帛延のこととおもわれる。この「曇摩迦羅」も曇柯迦羅のことと見てよいであろう。曇柯迦羅は『高僧傳』巻第一の本傳によれば、戒律が未整備であった魏に遊化してみずから『僧祇戒心』を譯出し、さらに梵僧に請うて戒を授けさせており、漢土における戒律の創始者とみなされる人物である。<sup>(73)</sup>

「魏境の衆僧に、全く律儀無きを觀る」というのも『高僧傳』を襲った記述だが、『寶林傳』ではそこへ光璨なる人物を登場させ、では正統な戒律は誰が保持しているのかを問わせている。その結果、この問答では佛教の繼承者すなわち戒律の傳持者ということになっているのである。これまた、本書の撰者が律宗に親しい立場にいたことのあらわれであろう。

### (3) 絹衣論争と馬鳴菩薩本生譚

『寶林傳』巻第三は、第十二祖馬鳴尊者にまつわるじつに奇妙な本生譚を傳えている。馬鳴は前世において、衣服を持たず毛むくじらの「馬人」らをあわれみ、みずから蠶となつて繭をつくり、「馬人」に衣服を與えた。その功德によって、今生では佛法の第十二祖となることが決定しているというのである(四十一―四十二頁)<sup>(74)</sup>。こうした説話の背景としては、たとえばS五六三九「蠶筵願文」で馬鳴菩薩が祈願対象とされているように、養蠶神としての馬鳴信仰がまずは想定できる。だが智炬を禪律雙修僧とかんがえた場合、説話の含意はそれにとどまらないようにおもわれる。

東アジアの佛教においては、絹製品の着用が殺生に當たるとしてしばしば問題視された。古くは沈約が「究竟慈悲論」で肉食とともに絹の禁止をうったえ、それを収録する『廣弘明集』慈濟篇の序は、「況復蠶衣肉食、聞沈侯之極誠、醞釀屠宰、見梁帝之嚴懲(まして、絹衣と肉食には、沈約のきびしい誠めを聞いてゐるし、酒を醸し獸を屠るには、梁武帝の嚴罰を見ている)」

(高麗三十三、五七四上)としてそれに賛意を表している。

しかし義浄の『南海寄歸内法傳』巻第三はこの問題に容認の立場を採るばかりか、「制に非ざるに強いて制し」「己が慢を増して餘を輕ろんず」るものだと絹衣禁止の立場を罵倒している。義浄の考えでは、人が生きてゆくには完全な不殺生など不可能であるし、また殺生は故意になされてはじめて罪になるのだから、布施された絹を用いるぶんには何ら問題はないのである。<sup>(16)</sup>

『寶林傳』の馬鳴本生譚を傳えた人びとも、義浄のように絹衣容認の立場にあったとおもわれる。かれらは絹の使用が間接的殺生に當たることをみとめつつ、それを蠶の慈悲行としてとらえることで調停をはかろうとしていたのではないだろうか。巻第八・達摩行教游漢土章布六葉品第三十九では、後魏明帝から菩提達摩への布施の中に「絹三百匹」(一三四頁)「金銀瓶鉢、及絹等物」(一三五頁)が含まれており、『寶林傳』が絹衣をゆるしていたのは明白である。いずれにせよ馬鳴説話は、戒律問題の反映でもあったわけである。

## 六、悟れなかった人々―禪思想史のなかの禪律雙修

皎然の「唐湖州佛川寺大師塔銘并序」(『畫上人集』巻第八)は、塔主である佛川恵明(六九七―七八〇)の言葉として、つぎのように記している。

昔者繁刑首作、伯成子遁焉。吾雖不捨律儀、而惡乎淨論紛若。心印、心之法至矣哉(むかし煩瑣な賞罰ができると、伯成子は隱遁した。わたしは律儀を捨てはしないけれど、紛糾する議論をにくむ。心で心を證する法こそ、最上のものだ)。

禹王が法律を制定したことで堯の世にはあった仁が失われ徳が衰えたという『莊子』天地篇の故事をひき、恵明はさまざま

まな學説をめぐる議論のたえない状況に不満を表明する。そこでかれは方嚴策和尚のもとで「頓に心地を開」き、「寂乎大空之淵而不疑、放乎萬緣之律而不變（大いなる空性の深みに静まってしかも滞らず、萬緣に應ずる戒行をおこないながらも根源から動かない）」という境地を實現した。禪律雙修僧・惠明の誕生である。

ここでは律儀を捨てないとは言っても、やはり自心への直參と無碍の空觀とが基礎におかれたのであった。そして、戒律研究を佛法の末節とみなす風はつぎの世代においてさらに加速する。たとえば、惠明よりやや年下の石頭希遷（七〇〇—七九〇）。

略探律部、見得失紛然、乃曰、「自性清淨、謂之戒體。諸佛無作、何有生也」。自爾不拘小節、不尙文字（律部のあらましを探求し、學説が紛然としているのを見て言った、「自性の清らかさを、戒の本體となづける。諸佛はことさらな行いを爲すことがなかった。どうして〔餘計な見解を〕生ずることがあろうか。それより小節にこだわらず、文字を尊ばなくなった。〔『祖堂集』石頭章（卷第四第一張）

惠明と同様に戒律の學習に疑念をいだいた石頭は、ただ清らかな自性のみを信じる道をえらぶ。かれはついに、戒律を「小節」とみなして捨てたのである。

心性を頓悟するエリート僧らの趨勢がこのようであったとすれば、佛塔禮拜の功德を説き高僧への信仰をつづる『東流因緣』や『諸山聖迹志』『寶林傳』は、まさに「相に著して外に求むる」<sup>⑧</sup>誤った實踐を説いた書であろう。たとえば、『傳燈錄』投子章にはつぎのような問答をおさめる。

師問僧、「什麼處來」。曰「東西山禮祖師來」。師曰、「祖師不在東西山」。僧無語（師が僧に問うた、「どこから来た」。僧「あちこちの山で祖師を禮拜して参りました。師「祖師はあちこちの山にはいない」。僧は答えられなかった。〔卷第十五第八張）

S五二九V『諸山聖迹志』の目録には「祖師塔五所」が見え、本文にも四祖、五祖、六祖の塔に参拜した事實が記され

ている。投子に参じた僧がおこなったのも、このような巡禮であつたらう。だが投子は、それが自己の外に祖師を求めるふるまいであることに反省をうながすのである。

文殊菩薩への信仰にもおなじことが言える。『祖堂集』岑和尚章はつぎのように言う。

眼根返源、名爲文殊、耳根返源、名爲觀音、意識返源、名爲普賢。文殊是佛妙觀察智、觀音是佛無緣大悲、普賢是佛無爲妙行。三聖是佛之妙用、佛是三聖之眞體（眼根が根源にかえるのを文殊と呼び、耳根が根源にかえるのを觀音と呼び、意識が根源にかえるのを普賢と呼ぶ。文殊は佛の正しく觀察する智慧、觀音は佛のわけへだてない大悲、普賢は佛の無爲のおこないである。三聖は佛のすぐれたはたらき、佛は三聖の眞實の本體である）。（卷第十七・第十六張）

菩薩らを佛の作用の象徴としてとらえなおすわけだが、これは信仰對象としての外的な佛について言われているわけではなく、自己のはたらきこそが三菩薩であることの體認が要求されているのであろう。と言うのも、この直前において景岑は、「如何なるか是れ文殊」との問いに「墻壁瓦礫即ち是れなり」と答えて、菩薩を超越者とする僧の觀念を打ち壊しているからである。<sup>(10)</sup>

それでは、『東流因緣』的な心性が、「卽心是佛」の禪を敬慕しながらも功德を積む外的な實踐を捨てられないのはなぜであろうか。『傳燈錄』卷第二十八に収録された臨濟義玄（？―八六〇）の示衆を見よう。

今時學人、且要明取自己眞正見解。若得自己見解、卽不被生死染、去住自由……如今不得、病在何處。病在不自信處。自信不及、即便忙忙徇一切境。脫大德若能歇得念念馳求心、便與祖師不別。汝欲識祖師麼。卽汝目前聽法底是。學人信不及、便向外馳求、得者只是文字學、與他祖師大遠在（今の學人は、自己の眞正の見解を得ることが必要である。もし自己の見解を得れば、生死に汚されることはなく、去來は自由である……今その見解を得られないのは、どこに過ちがあるのか。過ちは自らを信じられないところにある。自らを信じきれなければ、あくせくと一切の外境に引きずられてしまうのだ。もし大徳が不斷に追い求める

心を止めてしまうことができれば、それで祖師と異なることはない。君たち、祖師を識りたいとおもうか。目の前で説法を聴いている君たちこそがそれだ。學人らは信じきれず、外に追い求めるが、それで得られたものなど文字の上での學問に過ぎず、かの祖師とは大いに遠ざかっているのだ。(卷第二十八第二十二張)

學人が外に祖師をもとめてやまない理由は、一にかかって「自信不及(自らを信じきれない)」ことにある。そもそも禪宗は、一貫して自己の心性こそが佛であることへの「信」を要求してきた。菩提達摩に歸される『二入四行論』の説く「理入」とは、「深く含生の同一眞性を信ず」ることであつたし、<sup>80)</sup>『祖堂集』馬祖章の示衆もまた、「汝今、各の自心是れ佛、此の心即ち是れ佛心なるを信ぜよ」(卷第十四第一張)との呼びかけから始められている。

『東流因縁』や『諸山聖迹志』の作者、あるいは『寶林傳』の作者もまた「自信不及」な人びとであつたろう。しかし、煩惱も學問もすべてなげうって自己の佛性をそのまま信じきれる人物など、むしろ少數派であつたにちがいない。だからこそ、問答や棒、喝などの學人に佛性を體驗させるあの手この手の方便が發展したのであるし、やがては公案禪、文字禪のような悟りへのマニュアルも出現したわけである。

## 結 語

以上、禪律雙修思想に視點をすえて禪宗教團の多様性を論じてきた。同一寺院における禪律雜居を背景として、八世紀の禪師と律師は密接な交流をくりひろげた。そんな中で李華や皎然の文章は、禪と律の關係について一定の理論的裏づけを與えていた。李華は、佛性への信賴と肉身への反省から、禪定と戒行とが修道に缺かすことのできない車の兩輪であることを論じ、皎然は戒行が因果應報への執着をみちびきやすいことを警告しつつ、心性の無相をさうたうえでの戒律實

踐をみとめてもいた。これらはエリート佛教徒による、洗練された禪律雙修思想である。なお小論では論じる暇がなかったが、禪律雙修僧の活躍時期は、「無相戒」を唱える『六祖壇經』の成書時期でもあった。ひとくちに禪宗とは言っても、地域や個人による差異は大きく、その差異のありようについても南(宗)と北(宗)といった性急な單純化はできないことに改めて注意したい。<sup>(81)</sup>

ついで拙稿は、P四九六四＋P二九七七『法寶東流因緣』の作者を非エリート禪律雙修者と位置づけ、『寶林傳』やS五二九紙背『諸山聖迹志』とともにその佛教理解を検討してきた。それは、達摩禪を最上乘として宣揚しつつも、自らを劣根とみとめて佛塔や靈山への信仰により大きな關心を寄せるものであった。また高僧や祖師にしても、かれらにあっては自ら實現すべき理想の人格であるよりは、超越的救済者として造型される。「第二明僧會遊吳」において吳王が佛教に歸依したのは、僧會の讚嘆する佛の功德に納得したからではない。殿前の松の木にひそむ怪異の謎を解く僧會の神通に感嘆したからなのである。<sup>(82)</sup>かれらは、修行と悟りよりも祈りと救いを志向する人びとであった。

こうした立場は、代表的な禪者として後世に名を残した名僧たちの主張とも、李華ら知識人を取り込んだ禪律雙修ともことなる。そして、エリート佛教徒による禪律雙修思想は九世紀初めの禪寺獨立とともに終焉をむかえたとおもわれるが、ペリオ本の筆寫が後唐同光年間におこなわれたように、『東流因緣』的な「悟れなかった人びと」はその後も禪宗教團内に存在しつづけたのである。

それでは、かれらは禪宗史においていかなる役割を果たしたのであろうか。まず指摘できる功績は、祖統説の整備や『寶林傳』のような燈史の編纂への參與である。僧祐や道宣、道世など、律僧は史書や護法書の撰述をさかんにおこなっており、『東流因緣』の作者らはその傳統を受け継いでいるとおもわれる。またやや消極的な意義として、このように悟性に恵まれたと言いがたい人びとが教團内に大量流入することにより、禪師らは弟子を悟りにみちびく方便を高度に發展さ

せ、禪語録の伝えるゆたかな問答の世界を確立し、やがては公案禪の誕生をみちびいたことが挙げられる。<sup>(83)</sup> 他面から見れば、臨濟らに非難された平均的な僧たちの精神世界を伝えるものとして、『東流因縁』は貴重な資料なのである。

禪律雙修の人びとにとって、この世界はただの無機質な土くれではない。かれらの目に映じる漢土は、そこそこに佛塔が埋もれ菩薩がいます聖なる大地であった。禪のエリートたちは、師の一言の下に己こそが佛であることを體認するだろう。だが悟りから取り残された禪律雙修の人々は、この世界が佛の世界であることを信じつつ、その世界の中でついに「學佛者」でしかない己が救済されることをねがうのである。それが、かれらなりの本來性への回歸のしかたなのであった。

【引用文献】（および略號）

高麗↓『景印高麗大藏經』

T↓『大正新脩大藏經』

『法國國家圖書藏敦煌西域文獻』上海古籍出版社、一九九四—二〇〇五年

黃永武『敦煌寶藏』新文豐出版公司、一九八五年

常盤大定『寶林傳の研究』一九三四年、國書刊行會一九七三年復刻

『寶林傳・傳燈玉英集』中文出版社、一九七五年

柳田聖山『初期の禪史Ⅱ 歷代法寶記』筑摩書房、一九七六年

『祖堂集』上海古籍出版社、一九九四年

『景德傳燈錄』禪文化研究所、一九九〇年

黃徵・吳偉『敦煌願文集』嶽麓書社、一九九五年



【参考文献】

〔日文〕

- 上山大峻 「二九九〇」…『敦煌佛教の研究』法藏館
- 齋藤智寛 「二〇〇三」…『祖堂集』仰山慧寂章の傳法思想、『集刊東洋學』第八十九號、六十一―八十一頁
- 齋藤智寛 「二〇〇四」…『寶林傳』の宗教世界——「無修」と「因果」——、『集刊東洋學』九十二、七十八―九十七頁
- 椎名宏雄 「二九九六」…初唐禪者の律院居住について、『印度學佛敎學研究』十七―二（三十四）、三三五―三二七頁
- 椎名宏雄 「二九七〇」…唐代劍南禪宗における戒律の問題、『印度學佛敎學研究』十八―二（三十六）、三四六―三四九頁
- 田中良昭 「二九八三」…『敦煌禪宗文獻の研究』大東出版社
- 田中良昭 「二〇〇三」…『寶林傳譯注』内山書店
- 常盤大定 「二九四一」…寶林傳の研究、『支那佛敎の研究 第二』（名著普及會一九七九年覆刻）、二〇三―三二六頁
- 戸崎哲彦 「二九八七」…『寶林傳』の序者靈徹と詩僧靈澈、『佛敎史學研究』三十一―二、二十八―五十五頁
- 土肥義和 「二九八〇」…歸義軍（唐後期・五代・宋初）時代、『講座敦煌？ 敦煌の歴史』大東出版社
- 西脇常記 「二〇〇〇」…『唐代の思想と文化』創文社
- 船山徹 「二〇〇〇」…梁の僧祐撰『薩婆多師資傳』と唐代佛敎、『唐代の宗教』朋友書店、三三五―三五三頁
- 牧田諦亮 「二九七五」…智嚴の巡禮聖跡故留後記について、『大正大學研究紀要』六十一、五十五―六十三頁
- 柳田聖山 「一九五八」…玄門『聖胄集』について——スタイン蒐集燉煌寫本四四七八號の紹介、『佛敎史學』七↓柳田聖山集第一卷『禪佛敎の研究』法藏館、一九九九年
- 柳田聖山 「二九六八」…『初期禪宗史書の研究』法藏館

〔中文〕

- 王重民 [一九五九]：『敦煌遺書總目索引』『敦煌叢刊初集』二、新文豐出版公司
- 杜斗城 [一九九二]：『敦煌五台山文獻校錄研究』山西人民出版社
- 郝春文 [二〇〇三] a：『敦煌社會歷史文獻釋錄第一編』『英藏敦煌社會歷史文獻釋錄』第二卷、社會科學文獻出版社
- 郝春文 [二〇〇三] b：『敦煌社會歷史文獻釋錄第一編』『英藏敦煌社會歷史文獻釋錄』第三卷
- 孫昌武 [一九九七]：『唐、五代詩僧、禪思與詩情』中華書局、三三三—三六九頁
- 孫昌武 [二〇〇一]：『江左詩僧』和『中唐文壇、文壇佛影』中華書局、二〇七—二二三頁
- 敦煌研究院 [二〇〇〇]：『敦煌遺書總目索引新編』中華書局
- 榮新江 [一九九二]：『敦煌文獻所見晚唐五代宋初的中印文化交往』、『季羨林教授八十華誕紀念論文集』下卷、江西人民出版社、九五五—九六八頁
- 榮新江 [一九九六]：『歸義軍史研究—唐宋時代敦煌歷史考索』上海古籍出版社
- 鄭炳林·陳雙印 [二〇〇五]：『敦煌寫本《諸山聖迹志》作者探微』、『敦煌研究』二〇〇五—一（總八十九）、嚴耕望 [一九五六]：『中央研究院歷史語言研究所專刊之三十六』、『唐僕尚丞郎表』、中央研究院歷史語言研究所

〔歐文〕

- GILES, Lionel [1957]: *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British museum* (『敦煌叢刊初集』(一)、新文豐出版公司)
- McRAE, John R [2004]: *The Riddle of Encounter Dialogue: Who, What, When, and Where?, Seeing through Zen,*

University of California Press, pp. 74-100

SOYMIÉ, Michel [1995]: *Catalogue des Manuscrits chinois de Touen-houang. Vol. V, Tome 2*

VITA, Silvio [1988]: *Li Hua and Buddhism, Tang China and Beyond*, Italian School of East Asian Studies in Kyoto, pp. 97-124

〔付記1〕貴重な資料の閲覧をお許しいただいた Bibliothèque nationale de France と British Library の関係各位、<sup>1)</sup>と  
<sup>2)</sup> Nathalie Monnet 氏と Graham Hutt 氏に感謝申し上げます。

〔付記2〕本研究は、科学研究費補助金（若手B、課題番号 18720010）による成果の一部である。

#### 注

- (1) 則天大聖皇后問神秀禪師曰、「所傳之法、誰家宗旨」。答曰、「冀斬州東山法門」。問、「依何典誥」。答曰、「依『文殊說般若經』一行三昧」。〔楞伽師資記〕神秀條、T八十五、一二九〇上下
- (2) 柳宗元「曹溪第六祖賜諡大鑑禪師碑」〔《唐柳先生集》卷之六〕
- (3) 「凡四十年、東西南北之夏往秋適者、不可勝紀、而常不減一千五百」〔黃滔「福州雪峰山故真覺大師塔銘」《全唐文》八二〇〕後、返錫甌閩、卜于雪峰、衆上二千餘人「自天祐丙寅之間（九〇六）、衆上二千七百、閩王四事供須、不替終始」〔《祖堂集》卷第七・雪峰和尚章。「存之行化四十餘年。四方之僧爭趨法席者、不可勝算矣、冬夏不減一千五百」〔《宋高僧傳》習禪篇・義存傳、T五〇、七八二中下〕。
- (4) たとえば、『六祖壇經』や『歷代法寶記』には『法華經』讀誦の行者らの禪門歸依が記され、『寶林傳』では第二十三祖鶴勒那が「常に大品を念ず」る行をしていたとされる（九〇頁）。『續高僧傳』習禪篇・釋法充傳（高麗三十二、一一〇一上）や讀誦篇・釋寶瓊傳（同、一二四七中下）によれば、かれらは『法華經』や『大品般若』の讀誦を行っており、『壇經』や『歷代法寶記』、『寶林傳』の記事はこのような行者が達摩禪に歸依した事實を反映しているだろう。『寶林傳』ではほかに、第二十一祖婆修盤頭は「曾て過去劫に、常に『不輕の行を行』。たとされているが（七二頁）、これは三階教出身の禪僧が存在したことを暗示する。
- (5) 戸崎「一九八七」五〇頁、孫昌武「二〇〇一」二二六頁。

- (6) 小論では、「禪專修」⇕「禪律雙修」および「エリート」⇕「非エリート」の二つの座標軸をもちいて佛教徒の類型をかんがえる。ここでエリートとは、社会的地位よりは宗教的な悟性におけるそのことであり、くわえて多くの場合は自己の思想を論理によって鍛え上げ表明する能力を持った人々を指す。六祖慧能や臨濟義玄（?—八六六）は禪專修エリート僧の代表であり、第二章でとりあげる李華とその周辺の僧侶たちは、禪律雙修エリート佛教徒の代表である。對する非エリートとは、高い悟境には達していない人々のことだが、多くの場合には反省的思考に缺けていて、兼修的立場をとる際には異なった思想の相互關係がうまく説明できていない。第三章以降では、古逸佛敎史書のひとつである『法寶東流因緣』を禪律雙修かつ非エリート僧の著作とみなして検討をくわえている。なお、論理的には非エリート禪專修僧の存在も想定できるが、これらの著作とみなすべき資料は管見のかぎり見出せない。あえて言えば、各種の語録で禪師らに叱咤されている名も無き修行者たちがそれに當たるのだろうか。
- (7) 筆者は、百丈が活躍した元和年間ごろに、禪寺の獨立とその運営規範の制定とがはじまったのは事實であるかと考えている。百丈と同時代人である神清（八〇六から八二〇卒）は、『北山錄』住持行篇において寺院制度の歴史を回顧し、運営のひきしめを提言している。このころの佛教界においては、寺院運営にかかわる諸矛盾がようやく露わになり、解決の道が模索されていたことがうかがえる。
- (8) 椎名「一九六九」に具體例があつめられている。
- (9) 李華の没年はVita [988]に従った。
- (10) Vita [988] 一一四頁も同意見である。
- (11) 『張説之文集』卷第十九に「唐玉泉寺大通禪師碑」がある。『舊唐書』本傳に、「中書令張説擇左右丞之才、舉懷州刺史王丘爲左丞、以漸爲右丞」という。『新唐書』本傳、嚴耕望「一九五六」四十二、四六三頁も参照。
- (12) 『金石錄』卷七に「第一千三百五唐大智禪師碑」嚴浚撰、胡霏然集王右軍書。天寶十一載八月」とあり、『全唐文』卷二八〇に「大智禪師碑銘」の題で本文が収録される。嚴挺之と齊漸との交友については、兩唐書ともに天寶年間に李吉甫によって失脚させられてからのこととするが、『舊唐書』齊漸傳がかれについて「漸と皆な朝廷の舊徳」と記すように、舊知の間柄であったと考える。
- (13) 「唐洞庭山福願寺律和尚塔銘并序」〔書上人集〕卷第八）にも同じ記事を載せる。
- (14) 副元帥黃門侍郎杜相公初到成都府日、聞金和上不可思議、和上既化、合有承後弟子……即迴歸宅、問親事孔曰官馬良・康然等、「知劔南有高行名僧大徳否」。馬良答云、「院內常見節度軍將説、蠶崖關西白崖山中、有無住禪師、得金和上衣鉢、是承後弟子。此禪師得業深厚、亦不曾出山」……相公差光祿鄉慕容鼎爲專使、即令出文牒。〔初期の禪史Ⅱ〕一八九—一九〇頁
- (15) 椎名「一九七〇」は、當時の淨衆寺には無相の法嗣である淨衆寺神會が開法していたはずであつて、律師妨害の記事は「初唐の頃に蜀地の名山たる青城山の道觀を飛赴寺の僧徒が奪つて寺院となしたという有名な史實などに基づく創作であろう」が、こうした描寫は「無住一門と律宗一門の軋轢を豫想せしめる」とまとめている。
- (16) 道逸共諸同住小師、白和上云、「逸共諸同住、欲得請六時禮懺。伏願聽許」。和上語道逸等、「此間糧食並是絶斷、人般運深山中、不能依法修行。欲得學狂、此並非佛法……無念即是見佛、有念即是生死。若欲得禮念即出山……」。〔初期の禪史Ⅱ〕一七〇頁
- (17) 因員外李華欲知止觀大意、略報綱要〔止觀大意〕T四十六、四五九上)。
- (18) 南宋・志磐の『佛祖統記』は「荆谿傍出世家」に李華の傳をのせる(T四十九、二〇四上)。
- (19) Vita [988] も、李華の記録した佛教は、律僧でありながら禪と天台

- に對して折衷的な立場を採り、詩作をも愛好するものであったとまてている(一一〇頁)。また、安史の亂後の江左佛教界が禪律雙修の傾向を有していたことは、柳田聖山「一九六八」(一一二六—一二二、三五—三三五頁)、孫昌武「一九九七」、同「二〇〇一」に指摘がある。
- (20) 嘗謂、「天台觀門、往誓深教、吾所歸也」……每嘆曰、「持心繫于刹那、求道本於清淨。使學徒解怠、由軌範不明、教之興衰、在我而已矣。」乃護一席、□心必隨。嘗講大乘、方攝齊登座、侍者布席、微爽律文、卽命撤席澣衣、以俟明日。其檢身激下、皆此類也。(「杭州餘杭縣龍泉寺故大律師碑」『文苑英華』卷八六〇)
- (21) 『法華經』五百弟子受記品の親友が衣にぬいつけた寶珠の喩えや、曇無讖『大般涅槃經』壽命品第一之二にみえる水中珠の喩えをふまえる。説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。一切眾生皆有佛性。一切意識色心、是情是心、皆入佛性戒中(『梵網經』卷下、高麗十四、三三三中下)。
- (22) 「揚州龍興寺經律院和尚碑」は、懷仁は天台と禪について「色空兩亡、定慧雙照」と評する。
- (23) 「今」もと「令」に作る。
- (24) 於是阿難共阿闍世王向難足山、王既到已、山自開闢、迦葉在中、全身不散……阿難言曰、「摩訶迦葉以定住身、待於彌勒……」(『付法藏因緣傳』卷第一、高麗三十、九十四中)
- (25) 「舍利弗先佛滅度、佛以法心付大迦葉」。ここでも、他の弟子ではなく摩訶迦葉が付法藏人であった理由が明記されており、懷仁碑と共通の關心がうかがえる。
- (26) 北本『涅槃經』聖行品では「禁戒」と「深智」を車の二輪や鳥の二翼に喩え、兩者あいまってはじめて菩提が得られると説く。ここも同趣向の比喩であろう。「大仙、猶如車有二輪、則能載用。鳥有二翼、堪任飛行。是苦行者、亦復如是。我雖見其堅持禁戒、未知其人深智不。若有深智、當知則能堪任荷負阿耨多羅三藐三菩提之重擔也」(高麗九、一一二六上中)。
- (27) 皎然「塔銘」では諱を「守眞」とするが、『宋高僧傳』卷第十四・守直傳に従う。『宋高僧傳』皎然傳でも「守直律師」と記されている(一五〇、八九一下)。
- (28) 孫昌武「一九九七」がすでに指摘している。「這樣、守眞は江東地方禪律交融的代表人物、在禪的方面是楞伽宗的傳人」(三四〇頁)。
- (29) 惠眞の傳としては、李華の「荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑」(『文苑英華』卷八六〇)がある。それによれば、かれは普陽恒景(もと「弘景」に作る)の弟子で「昔智者大師法を衡嶽祖師に受けてより、和尚に至るまで六葉」とされ、天台の祖師に數えられる。
- (30) 後至荆府依眞公、三年苦行……香普寂大師、傳楞伽心印、講「起信宗論」三十餘遍、『南山律鈔』四十遍。(唐杭州靈隱山天竺寺故大和尚塔銘)『畫上人集』卷第八)
- (31) P四九六四のこれまでの呼稱としては、「佛家殘史」(敦煌遺書總目索引)・同「新編」、『Histoire de la propagation du bouddhisme en Chine (中國の佛教傳來史)』(Soyrné [1951])・「康僧會傳」(『法國國家圖書藏敦煌西域文獻』)があり、上山「一九九〇」では『漢法本內傳』に比定している(四二〇頁)。
- (32) 以下、『寶林傳』の本文は中文出版社本を底本とするが、常盤「一九三四」の寫眞や田中「二〇〇三」の校本によって文字を改めた箇所がある。
- (33) P四九六四第十六行「逮吳讓」、P二一九七七第七十九行「來魏讓」。
- (34) P四九六四が二十九・九センチ、P二一九七七が二十八・四センチであったが、兩寫本とも損傷がはげしいため、誤差の範圍と考える。
- (35) Sourné [1951] p. 416、田中「一九八三」一〇七頁。筆者の調査ではP四九六四は全體を裏打ちのうえ、兩面を極薄の絹でおおい保護を加えているため、紙色や手觸りなどからの論斷には限界がある。
- (36) ペリオ本では、P三七一八「唐河西沙門范和尚寫眞讚并序」がその例

- である。本寫本全三十七紙の法量は、四・六センチから四十三・六センチまで大きなばらつきを見せている。
- (38) 如是罪人、輪轉三惡道、或在人天中、佛出世時、其人不見。如說舍衛城中九億家、三億家眼見佛、三億家耳聞有佛而眼不見、三億家不聞不見。佛在舍衛國二十五年、而此眾生不聞不見。何況遠者。(『大智度論』初中十方諸菩薩來釋論第十五、高麗十四、四六三中)
- (39) 帝問騰曰、「法王出世、何以化不及此」。騰曰、「迦毘羅衛者、三千大千世界百億日月之中心、三世諸佛皆在彼生、乃至天龍鬼神有願行者、皆生於彼、受佛正化、咸得悟道。餘處眾生無緣感佛、佛不往也。佛雖不往、光明及處、或五百年、或一千年、或一千年外、皆有聖人、傳佛聲教、而化導之、廣說教義」(『集古今佛道論衡』卷甲・後漢明帝感夢金人騰闡入維諸道士等請求角試事一、高麗三十一、四八二上中)。智昇『集古今佛道論衡』もほぼ同じ(高麗三十一、五三二中下)。
- (40) もっとも、これは『出三藏記集』卷第十三や『高僧傳』卷第一の康僧會傳を襲ったものとも考えられる。
- (41) 「止」は「巨」の誤りかも知れない。
- (42) 王曰、「何處可起塔。道人即以神力左手掩目、日光作八萬四千道、散照閻浮提、所照之處皆可起塔。今諸塔處是也」(『釋迦譜』卷第五・阿育王造八萬四千塔記第三十一、高麗藏三十、七三九中下)。「釋迦氏譜」阿育王造八萬四千塔(高麗三十、八〇八上)もほぼ同じ。
- (43) 高麗三十三、四四〇上―四四一上
- (44) 汝等必芻、咸應禮敬菩薩本身。此之舍利、乃是無量戒定慧香之所熏馥、最上福田、極難逢遇。時諸苾芻及諸大眾、咸皆至心合掌、恭敬頂禮舍利。歎未曾有。(義淨譯『金光明最勝王經』捨身品、高麗九、一三五五中)
- (45) 田中「一九八三」一〇七頁も参照。
- (46) 田中「一九八三」一一一頁は、省略ではなく二祖以下の記事がもともと存在しなかったとの見解を探るが、章題に示された内容が無いのは
- いかにも不自然である。少なくとも、それが菩提達摩に力点を置いた燈史であるという柳田「一九五八」、同「一九六八」の『聖胄集』理解を踏襲しつつ、「祖師傳教」はそれと意識を共有する傳燈説であるという田中氏の見解(一一八頁)には慎重な検討が必要であろう。『聖胄集』理解の是非をおいても、後に見るように「東流因縁」の作者は禪律雙修の立場であって『聖胄集』の作者と同列には論じられないし、「祖師傳教」は全四章の中の一章に過ぎず、ここにもそのような熟慮がはたらいたとも思えない。
- (47) 鄭・陳「二〇〇五」は、『諸山聖迹志』の作者を敦煌の高僧・范海印(?―九三二)と推定したうえで、『聖迹志』に記された中原巡禮の時期を後唐の建國以前、すなわち同光元年(九三三)以前と確定する。いずれにせよ、S五二九Vの筆寫は同光二年六月以後である。
- (48) S五九八一、P二七九一、P三二二二。田中「一九八三」はこれらが永泰二(七六〇)年、法相宗において成立したと推定する(一〇三頁)。また、同書一五一―一六〇頁に録文がある。
- (49) 田中「一九八三」一一二―一五頁。
- (50) 唐代後期における西天祖統説の多様性と『聖胄集』の意義については、柳田「一九五八」に述べられている(六四二―六四三頁)。また、「明祖師傳教」で達摩の渡來年を「天監四載」と表記することに注目すれば、「明祖師傳教」の粉本は『寶林傳』よりふるく、天寶三載(七四四)から至徳二載(七五七)の成立である可能性を検討しうる。が、單なる書きぐせかも知れず断定はひかえない。
- (51) 『第六祖婆須蜜、北天竺國人、當此土周定王。第七祖彌遮迦、中印度人、當此土周襄王』(五十三―五十五行)。ただし、年代としては「襄王」↓「定王」が正しい順序であるから、單なる筆寫の誤りかも知れない。
- (52) 『壇經』と「付囑法藏傳略抄」の共通性については、田中「一九八三」六四三頁。
- (53) 榮新江「一九九六」九一―七頁。なお、同光二年の敦煌は歸義軍節度

- 使曹議金の支配下にある。
- (54) 同光二年は、敦煌佛教にとって特別な年であった。三月には鄜州開元寺觀音院智嚴（S五九八一など）、五月には定州開元寺の歸文、徳全（S五二九）と、確認できるだけで三人の西天求法僧が敦煌入りしているのである。S五九八一が智嚴による「後記」に續けて『付法藏傳略抄』を連寫しているように、かれらの通過は敦煌の佛教徒にインド以來の佛教史と地理への關心を惹起したであろう。『東流因緣』もかかる趨勢の中で編纂ないし筆寫されたのであろうし、その原本は智嚴のような西天巡禮僧が旅行指南としてたずさえていたものかも知れない。西域巡禮僧と敦煌佛教については、牧田「一九七五」、土肥「一九八〇」、榮新江「一九九二」を参照。
- (55) 「三乘と十地」ではなく「菩薩の十地」に對する「三乘の十地」かも知れないが、對になる「八定四禪」が並列關係のため、こちらもそのように解した。
- (56) 頻毘娑羅王夢見一疊裂爲十八片、一金杖斬爲十八段、怖而問佛。佛言、「我滅度後、一百餘年、有阿輪迦王、威加瞻部。時諸苾芻、教分十八。趣解脫門、其致一也。此卽先兆、王勿見憂耳」（高麗三十三、六七四上）。
- (57) 敦煌特有の事情として、まさにこの同光年間から高まり出す五臺山信仰熱を指摘することもできる（榮新江「一九九六」二四七―二六五頁）。ここでは、そうした信仰を受容する下地を考えてみたいのである。
- (58) S五二九Vは失題文獻なので、便宜上「敦煌遺書總目索引」や同『新編』の擬題に従う。Giles [1957] (No. 7383, Verso) では Notes on famous mountains と呼ばれる。
- (59) スタイン文書の本文は、おもに京都大學人文科學研究所蔵のマイクロ寫真で、International Dunhuang Project の Web サイトで公開中の彩色畫像による (<http://idp.bl.uk/>)。ただ、寫眞の状態がかなり
- ずしも良好でないため、郝春文「二〇〇三b 四十五―七十八頁」に「失名行記」として收録された校録を參考し、さらに二〇〇七年九月に卷子を實見した。
- (60) ただし本文中に記された佛舍利塔は、海州東海縣の「佛舍利塔」、新州羅浮山の「育王靈塔」の一箇所で、『法寶東流因緣』とは別系統の傳承のようである。
- (61) ただし、鄭炳林・陳雙印「二〇〇五」が『諸山聖迹志』の作者に比定する范海印の傳記『范海印和尚寫眞贊并序』（P三七―三八）には、禪律互傳を證する記述は見出せない。また海印は河西僧政に任じられ紫衣を賜ってもいるので、『東流因緣』の作者とは社會階層を異にしているだろう。今は、『諸山聖迹志』本文から讀み取れることのみを論じた
- (62) S三七三には、「題幽州石經山」と題されたこの詩が『諸山聖迹志』中の他の詩とともに收録されており、文字はそちらが讀みやすい。錄文は、郝春文「二〇〇三」a に掲載。
- (63) 「五馬」は太守の雅稱。臨川太守であった謝靈運が慧遠に歸依した故事をふまえるか。『出三藏記集』卷第十五・慧遠法師傳第三などを参照。
- (64) 巡禮僧の中にも、かかる自覺を持った人物はいた。S五九八一「同光貳年智嚴往西天巡禮聖迹後記（擬）」は、鄜州開元寺觀音院臨壇持律大德智嚴なる西天求法僧が敦煌を通過したさいに残した願文である。智嚴は、歸還のあかつきには五臺山のみずからの身を焼き、文殊菩薩の加護の恩にむくいようとの請願を立てるが、その際かれは「有爲の事を所將（も）って、無爲の理に迴向す」とことわっており、激烈な信仰の背後に透徹した悟性がうかがえる。もっとも智嚴は、「四生九類を救拔せん」ことをねがい、「故に西天に往きて我が佛の遺法を來請し、東夏に迴らん」と述べるように取經僧であって、はじめから聖地巡禮を目的としていた『諸山聖迹志』とは意識がかなり異なっている。
- (65) 『寶林傳』の序文は現存しないが、圓仁「日本國承和五年入唐求法目

- 録』に「大唐部(詔)州雙峰山曹溪寶林傳十卷一帙(會稽沙門靈徹、字明泳序)」(T五十五、一〇七五下)とある。靈徹と靈澈が同一人物であることについては、戸崎「一九八七」を参照。
- (66) 「上首弟子智昂・靈澈・進明・慧照等、咸露鋒穎、禪律互傳」(『宋高僧傳』卷第十七・護法篇第五・唐越州焦山大曆寺神邕傳、T五〇、八一六上)。靈澈の傳記と思想は戸崎「一九八七」、西脇「二〇〇〇」一四三一―一五〇頁、孫昌武「一九九七」、同「二〇〇一」に詳しい。また柳田「一九六八」も、禪律互傳の詩僧たちと『寶林傳』の關係について注意をうながしている(三五―一三五頁)。
- (67) 李華「衢州龍興寺故律師體公碑」(『文苑英華』卷八六〇)は、僧體(六七二―七六三)の葬儀の列席者として「本州六度寺大德惠炬」を挙げ、惟白『大藏經綱目指要錄』卷第八は『寶林傳』の撰者を「金陵沙門惠炬」としており(『法寶總目錄』二、七七〇下)、この六度寺惠炬との關連が氣になるが未詳である。
- (68) McRae [2004] pp. 97のように、『寶林傳』が高度な禪問答をあまり記さないことを指摘しつつ、本書は禪院での修行においてというよりは民衆教化のために使用されたと推定する見解もある。だが智炬が教團の周縁部に位置する人物だと假定すれば、かれの信ずるところをありのままに開陳した結果が『寶林傳』の文章とかがえて問題はないようにおもわれる。
- (69) 會於南屏藏中、適得古書號『出三藏記』者、凡十有五卷、乃梁高僧僧祐之所爲也。其篇曰「薩婆多部相承傳目錄記」……有曰婆羅多羅者、與乎二十五祖婆舍斯多之別名同也(其義見於本傳)。有曰弗若蜜多者、與乎二十六祖不如蜜多同名也。有曰不若多羅者、與乎二十七祖般若多羅同名也。有曰達磨多羅者、與乎二十八祖菩提達磨、法俗合名同也(其義見於本傳)。(『傳法正宗論』卷上、T五十一、七七四中)。
- (70) 常盤「一九四一」二二八―三三〇頁。
- (71) 唐代に盛行したのは四分律宗であり『東流因緣』も道宣の著作を取り入れていたが、船山「二〇〇〇」によれば、唐代には道宣ら四分律宗の僧たちも『薩婆多師資傳』を利用しており、『寶林傳』が薩婆多部の相承系譜を参照したのも異とするに足りない。
- (72) 第二十五祖婆舍斯多、第二十六祖不如密多、第二十七祖般若多羅の正系祖師もとは有部律の相承者であったわけだが、律師としての性格は拂拭されているのだろう。この三人が『薩婆多部記目錄』とは微妙に名を變えているのも、そのための措置とおもわれる。
- (73) 于時魏境雖有佛法、而道風訛替、亦有眾僧、未粟歸戒、正以剪落殊俗耳……時有諸僧共請迦羅、譯出戒律……乃譯出『僧祇戒心』、止備朝夕。更請梵僧、立羯磨法受戒。中夏戒律、始自于此(高麗三十二、七六七下)。
- (74) 第十一祖富那夜奢章察馬鳴品第十五、第十二祖馬鳴菩薩章現日輪品第十六。齋藤「二〇〇四」に詳しい考察がある。
- (75) 傾心於牛王沙門、啓(稽)首於馬鳴菩薩。所希蠶農稱意、絲繭遂心、繆紬倍獲於常年、絹白(帛)全勝於往歲(『敦煌願文集』一〇八頁)。
- (76) 凡論絶絹、乃是聖開、何事強遮……若爾者、著衣噉食、緣多損生、蠅蚋曾不寄心、蠅蠶一何見念。若其總護者、遂使存身靡託、投命何因……凡論殺者、先以故意斷彼命根、方成業道。必匪故思、佛言无犯……若有施主淨意持來、即須唱導隨喜、以受之用、資身而育德、實無過也(高麗三十三、六八四中下)。
- (77) 『寶林傳』において、西天二十八祖が神通力を驅使する救濟者として描かれることは、齋藤「二〇〇四」で論じた。
- (78) 『傳心法要』T四十八、三七九下。
- (79) 全文はつぎの通り。「問、〈如何是文殊〉。師云、〈牆壁瓦礫即是〉。問、〈如何是觀音〉。師云、〈音聲語言即是〉。問、〈如何是普賢〉。云、〈衆生心即是〉。問、〈如何是佛〉。師云、〈衆生色身是佛〉。
- (80) 『續高僧傳』習禪篇・達摩傳(高麗三十一、一〇九〇上)
- (81) 柳田聖山「一九六八」は、古本『壇經』の成立と江左における禪律互



(82)

傳の傾向を関連づけて論じる(一九五—二二二頁)。だが禪律雙修と「無相戒」の間には大きな徑庭があり、おなじ集團内の教説とするにはためらいをおぼえる。

『寶林傳』でも、祖師による怪異や應報の謎解きがしばしば佛教歸依の

(83)

きっかけとされていたことは、齋藤「二〇〇四」参照。

唐末五代の禪宗において、多様な機根をもつ弟子の指導が問題とされていたことは、齋藤「二〇〇三」で論じた。