

## 第五節 初期禪宗における戒観

### 一、問題の所在

唐代の中期から末期にかけて、庶民の姿をリアルにうたった王梵志の詩のモチーフのひとつは、庶民の浅はかさへの冷笑と深い共感とである。その詩の一つに次のようなものがある。

世の中で何が貴重かといえは、

夫婦が一番だというけれど、

あるとき厥磨師がやってきて、

命の絶えるのに立ち会う。

くよくよと天を恨んではならない、

業は前世の報いなのだから。

妻があの子に嫁いだとしても、

誰にも文句も言えはしない。

妻を娶ったりするものではない。

くどくど悩むだけのことだから。(一)

ここでも彼はとめどなく現世に執着する庶民の姿を冷ややかに見据えているのがわかる。なお、ここに「厥磨師」とは羯磨師というに同じく、本来は授戒を執行する師僧のことであるが、ここでは庶民の葬儀を取り仕切る僧侶、それもおそらくは私度僧といわれる正規の教団に属さぬ乞食坊主のことのようである(二)。彼らがおそらく庶民の葬儀のために、死後であるにもかかわらず安直な

授戒羯磨を行なったところから厥摩師と呼ばれ、それがやって来るといふことが死あるいは葬儀を直接意味する隠語となつたのであろう。そのことはしばらく、彼らが行なつた安直な死後授戒とはどのような由来をもつものだったのであろうか。そのことに関連して、初期の禅宗史に目を向けると、『祖堂集』卷三神会章には次のような記録がある。

神会が開元寺にあつた時、師の郷里から知らせが届き、両親が二人とも亡くなつたという。そこで師は僧堂に入り白槌していった。「父母が俱に喪くなつた。大衆に請う、摩訶般若を念ぜよ。」大衆が坐るやいなや、師がいった、「みなさんご苦勞さん。」いささかの禅機を含んだ表現になっているけれど、神会が在家葬儀もしくは供養に摩訶般若波羅蜜を念誦するという簡略な儀式を行なつていたことが知られる。これは神会の行なつたという授戒会にも共通するであろうし、先の厥摩師のありようと何処か重なる所があるように思う。さらにまた禅宗は独自の清規を制定したことで知られているが、現存する最古の清規である『禅苑清規』はその巻頭に受戒章を置き次のようにいつている。

三世の諸仏はみな出家成道という。西天の二十八祖、唐土の六祖が仏の心印を伝えたが、みな沙門であつた。戒律を嚴重に守り、人々の模範となつたのである。それ故、參禅し道を問うのはまず戒律を先にしなければならぬ。・・・まず声聞の戒を受け、次いで菩薩の戒を受けるべきである。これが入門の順序である。(4)

この記事は『伝灯録』等に見る禅僧の出家得道にいたる行実とも一致するから、彼らは全て四分律と梵網戒を重受していたことが知られる(5)。とすれば、彼らの戒律観は出家教団に対するものと在家信者に対するものとの間に大きな乖離が見て取れるのではないか。このことを発端として初期禅宗史における在家受戒と清規の様相について考えて見たいと思う。

## 二、シナの菩薩戒

シナに入つて、にわかには重視され始めたのが菩薩戒である。その菩薩戒は大別して『瑜伽論』にもとづく瑜伽戒と、『梵網経』『瓔珞経』にもとづくいわゆる梵網瓔珞戒の二つが主要なものであつた。しかし、インドにおける菩薩戒は瑜伽戒のみで、梵網戒が行なわ

れた形跡はない。『梵網經』の成立に関しては伝承に従ってインド撰述とする説とシナ撰述説とがあり、決定的な論拠がないため今なお確定していない<sup>(6)</sup>。

『梵網經』は鳩摩羅什訳とされてはいるが、訳法が杜撰で整理も行き届いていない点がシナ撰述説の大きな理由のひとつである。しかし羅什最晩年の仕事であり、十分な推敲ができなかったと考えることもできるし、当時シナで流行していた三種淨戒説が見られないのはシナ撰述としては合理性を欠くと見ることもできるからにわかには決着し得ないのである。

ところで菩薩戒は、テキストによつて用語は異なるが、律儀戒・撰善法戒・饒益有情戒の三種の範疇をたてる。この三種淨戒のうち、最初の律儀戒は瑜伽戒では七衆の別解脱律儀と称される小乘戒そのものである<sup>(7)</sup>。これに対して梵網戒では『瓔珞經』の説<sup>(8)</sup>にしたがつて律儀戒(撰律儀戒)の内容を十波羅夷即ち十重戒とし、小乘具足戒とは関係がなくなるのである。この純大乘的立場は一方で純粹大乘仏教としての菩薩戒の理念の完成を意味するのだが<sup>(9)</sup>、その反面、仏教徒としての具体的な生活指針を欠くという欠点を持ち、単純化や理念の先走りによる授戒の安易化や墮落の危険性をともなうものでもあった。

ところで、シナでは菩薩戒の伝来以来、その戒の項目だけを抜き出した『戒本』(別解脱律儀)の制作や、授戒の方法を説く『授菩薩戒儀』なるテキストの著述が何度も行われた。布薩説戒会や授戒会などで用いるための実用品としての役割が期待されたのである。

この点、インドでは菩薩戒は理念的な位置付けを持っていたに留まるのに対し、シナではその実用性が重んじられたそのことを反映しているといつていいだろう。そしてこのことも、より簡便な菩薩戒が歓迎された事情を反映しているといふべきである。そして菩薩戒の注釈書の傾向からみても、菩薩戒自体への関心が瑜伽戒から梵網戒へとその比重が移動していくのがわかるし、敦煌文献を見ればさらに安直な布薩文や授戒法がたくさん見出せるのである。

たとえば、スタイン二八五一号に『菩薩十無尽戒』なるテキストがある。成立年代は大歴一五年(80)と記されているが、そこには斎日に、「請師」のあと、「四弘誓願」を唱え、続いて「十重禁戒」を受持するのみで郷人、つまり庶民たちの授戒を行なっていたことが記されている。

そしてここで重要なことは、敦煌本は敦煌という僻地の仏教事情を反映しているだけではなく、シナの中央を始めとする全土で広く行なわれていた仏教の実際を示している、ということである。本土ではこうした生の記録や書き付けは時代と共に早く失われてしまったから、あとから見れば、あたかも論書に記された高踏な仏教のみが行なわれ、庶民化あるいは俗化した仏教は行なわれなかったかのような錯覚にとらわれがちなのだが、それは間違いである。そのことは十分に自戒しなければならないことなのである。

### 三、六祖慧能と神会の戒

『六祖壇經』(敦煌本)は無相戒を授け、般若波羅蜜を説く事を標榜する<sup>(10)</sup>。つまり大衆授戒を行なつて仏教徒として認定し、その上で慧能の思想の眼目である般若思想を解き明かす、という構造になつていたのである。

その無相戒(無相三帰依戒)の具体的内容は、まず自らの肉体に三身仏を見てそれに帰依することを慧能に従つて三度唱え、次に四弘誓願文を同じく三度唱え、ついで懺悔(無相懺悔)を三唱し、そののちに三宝への帰依(無相三帰依戒)をもつてそれを菩薩戒とする極めて簡略なものである。この点は『壇經』他本でも基本的には同じで、戒香・定香・慧香・解脱香・解脱知見香の自性五分法身香を伝えてから無相懺悔を授けるとするが、具体的には四弘誓願を發し、その上で無相三帰依戒を授けるのみである。

ここに見られる戒觀は用語などから見て『梵網經』に由来すると見られるのだが、それよりもこれらは一見して發達した禅思想の極致のようにも見えるけれども、逆に非常に低俗な仏教、大衆に迎合した俗化現象と捉えることもできるのである。

ところで、『六祖壇經』は慧能の作ではなく、例えば敦煌本にあつてはその多くの部分が荷沢神会の一派の手になるものと考えられている。<sup>(11)</sup>とすればその戒觀を見るにあつても神会のそれを先行するものとして見ておかねばならない。

その神会の菩薩戒は『和尚頓教解脱直了性壇語』<sup>(12)</sup>に述べられている。神会は安史の乱(755-763)に際し、しばしば無遮大会を開いて香水錢を集めて皇帝に献じたといわれている<sup>(13)</sup>。この大衆授戒の方法は当時広く行なわれたようで、法華玄儼や清涼澄観などがしきりに行なつたという記録もある<sup>(14)</sup>。

その授戒法は簡単で、まず菩提心を発し、それを正因(契機)として懺悔を行なう。その方法は、過去未來現在の三世仏に敬礼し、三帰依を行なったのち、至心に懺悔する。具体的徳目は身口意の三業にわたる四重罪、七逆罪、五逆罪、十悪罪、障重罪、一切罪である。このうち四重罪はいうまでもなく小乗具足戒の四波羅夷であるから『梵網經』の十重罪に含まれ、七逆罪は七遮ともいい、同じく『梵網經』所説のものである。またこれは後に見るように南岳慧思の『授菩薩戒儀』における問遮の内容でもあり、その関連性が指摘できる。

しかも五逆罪は(一)母を殺す、(二)父を殺す、(三)聖者を殺す、(四)仏を傷つける、(五)教団の和合を破壊する、の五項目からなり、七逆罪に全て含まれるから、これは重複とすべきで、神会の教学的な無知、あるいはテキストの未整理を表わしているといつていいかもれない(15)。かくして、神会の菩薩戒の具体的内容は『梵網經』の七遮、十重戒によることが知られ、後に指摘するように南岳慧思からの影響関係が見出されるのである。

続いて「諸悪莫作は是れ戒。諸善奉行は是れ恵。自浄其意は是れ定。」と『七仏通戒偈』に付会した独特の三学の解釈を立て「壇語 p.228」<sup>15</sup>にそれを敷衍して、「戒定恵は是れ妄心不起を名づけて戒と為し、無妄心を定と名づけ、心の妄無きを知るを恵と名づく。是れ三学等しと名づく。」とする「壇語 p.229」。

これらは心に重点を置いた事実上の戒の実践の放棄をいうものであるが、一方で齋戒護持の必要を力説する。齋戒つまり在家の守るべき八つの徳目を持せずしては一切の善法も生ずる能わず、無上菩提にも入り得ず、如来の功德法身も獲ることができないというのである。

以上が神会の戒観の概要であるが、先進的で却って空論化の傾向さえある理念と具体的な護戒の立場が併せ説かれ、その上で般若波羅蜜の学習に向かうべきであるということであるから、理想と現実が矛盾的に同居しているといふべきであろう。

この神会の菩薩戒観はもとも北宗の授戒儀を伝える『大乘無生方便門』と関連の深いことが既に明らかにされている。(16)すなわち『大乘無生方便門』にあつては、まず跏趺合掌し、四弘誓願を發する。次に十方諸仏を和尚(授戒師)として請い、続いて三世諸仏

菩薩を招請する。次に三帰依を受けさせ、五能を問う。五能とは、(一)一切の悪知識を捨て、(二)善知識に親近し、(三)死ぬまで坐禪に励み禁戒を持つること、(四)大乘經を讀誦しその甚深の義を尋ねること、そして(五)苦しむ衆生を見て力の及ぶ限り救護すること、である(17)。

その決意を確認したあと、懺悔を行なう。その内容は幾分か簡略化されているようにも思えるが、過去未来及び現在にわたって、身口意の十悪罪と、五逆罪および障重罪について懺悔することになっている[田中敦煌 p.464]。

これらが『壇語』に相似するのは明白で、かくして神会は一方で激しく北宗を批判して南宗の確立に貢献したとされるが、実際には却って北宗に出自の由来を持つ反逆者、もしくは批判的継承者の位置にあることが知られるのである。いうならば、神会は部分的にはかえって伝統的で、歴史的には神会に先行する六祖に帰せられる『六祖壇經』の戒觀の方が大いに伝統を逸脱し、具体性を欠く記述となっていることがわかるのである(18)。それは過激な先進思想といってもよく、一方で曖昧で簡便な大衆迎合的性格といってもよく、あるいはその両方の性格を兼ね備えたできごとなのかも知れないのである。

そして、以上のような禪宗における在家菩薩戒の成立や流伝の系譜も、実は決して初期禪宗に独自のものではなく、これらの戒觀の源流として南岳慧思を始めとする天台の系統の菩薩戒觀を指摘することができるのである。

#### 四、『授菩薩戒儀』について

上来、初期禪宗の菩薩戒觀を概観した。そこには極めて安易な方法による在家菩薩戒の受持の方法が述べられているのがわかった。そして宗派独自の戒律觀、それは禪宗にあつては清規にあたるのだが、それはまだ見られないままであった。そのことは、『伝灯録』卷六、百文章に引かれる『禪門規式』に、

少室より曹谿に至りて以来、多く律寺に居す。別院なりと雖も、然も説法住持に於いて、未だ規度に合わず。(19)

という言葉にも対応する現象といつてよく、この時期にはまだ教团的独自性の主張やそのための制度の整備も十分ではなく、それ

故、宗派としての自覚も態様も十分には整っていないかったということの意味するであろう。

ところで、話は飛躍するが、道元の『正法眼蔵』受戒の巻には十六支戒が記され、「いま仏々祖々正伝する処の仏戒、只嵩岳曇祖まざしく伝来し、震旦五伝して曹谿高祖にいたれり。青原・南岳等の正伝、いまにつたはれりといへ共、杜撰の長老等かつてしらざるもあり、もともあはれむべし。」と述べている〔眼蔵 p.335〕。また巻の末尾には、「この受戒の儀、かならず仏祖正伝せり。丹霞天然、葉山高沙弥等、をなじく受持しきたれり。」とだめを押すようにのべている〔眼蔵 p.336〕。道元の言によれば十六支戒は達摩以来の伝統を持ち、六祖、青原行思を経て師の如浄からの伝来であることをいうのだが、そのことは『仏祖正伝菩薩戒作法』に、「右は大宋宝慶元年九月十八日、前住天童景德堂頭和尚、道元に授くる式、この如し」というように、道元にとつては十六支戒が禅宗の戒であつたことは明白である。しかし、一方で「杜撰の長老等しらざるもあり」という表現は、この戒脈が必ずしも表立つた正統なものではなかつたことを意味しているであろう。そのことはともかく、ここにいう十六支戒とはまた十六条戒ともいわれ、三帰依戒・三種浄戒および十重禁戒を合せて十六とするもので道元の菩薩戒の内容を示すものである。

この十六条戒のルーツについてはこれまで様々な学説が立てられている。今、中尾良信氏の整理するところによるならば<sup>(20)</sup>、大別して叡山の伝統を采西を通じて受けたとする説、浄土系の戒の伝統の影響を受けたという説、荊溪湛然の『授菩薩戒儀』を簡略化したという説、それと道元のオリジナルであるという説など様々である。

このことに見通しを立てるために、南岳慧思の戒律観を一瞥しておきたいと思う。なぜなら、南岳慧思こそは従来シナの初期禅宗の形成に大きな影響を与えたにちがいないと考えているからなのだが、シナにおける授菩薩戒儀の濫觴も南岳慧思の作と伝えられている『授菩薩戒儀』[Z.2-10-1ff.]に求めることができるのではないかというのがこのでの作業仮説だからである。

もつとも我々が手にすることのできる現存テキストに関しては後代の作との説もありこのあたりは学説も一定していない。ただ、玄奘訳に初めて用いられた新しい術語を用いるなど明らかな後代の加筆があるにせよ、円珍(八一四—八九一)が湛然の『授菩薩戒儀』をほぼ原文通り書写したあと、続けて慧思作として本書を書写していることを勘案すれば〔T.74.625bff.〕、時間的な面からも、

その原型は南岳慧思によるものだと考えてよいだろう。

そこでその南岳本を概観するならば、まず「四弘誓願」を發し、十方諸仏菩薩に禮拜してのち「三歸依」を行なう。これは戒師に従つて三度声高に唱えらるゝとされる。つまりこの三歸依を菩薩の戒として受けるのである。次に「十善戒」によつて懺悔し、『梵網經』の七遮によつて受戒資格を確かめる。ついで正受戒として「三種淨戒」を受け、そのあとで「十無忌戒」として十重禁戒を受けるのである。もともと十重戒は『瓔珞經』のいうように三種淨戒のうちの摂律儀戒の具体的内容をなすのだが、ここではそれを別に立てて十重戒を三種淨戒思想によつて受持する立場を示すのである。

ともかく以上が慧思の菩薩戒とされるものの概略である。個々には説明がやや煩瑣にわたるけれど、三歸依戒・三種淨戒・十重禁戒が柱となつており、いわゆる十六條戒の原形とみなすことができるし先に見た初期禪宗の戒とも共通項の多いことが知られるのである。

ところで、天台宗でもっとも重視されるのが湛然による『授菩薩戒儀』[Zz.2-10-5ff.]である。これは全体を第一開導・第二三歸・第三請師・第四懺悔・第五發心・第六問遮・第七正受戒・第八証明・第九現相・第十説相・第十一広願・第十二勸持の十二門に整理した整然とした体系をもっているが、しかしこれも見上に見た南岳本と基本的にはほぼ同じ説相を持つものである。

## 五、十六條戒について

浄土宗系統の菩薩戒を示すテキストのひとつに『受菩薩戒儀則(黒谷古本)』[大日本仏教全書 72 p. 1ff.]がある。浄土門における菩薩戒を授ける行事儀式を十二の大門に分けて説くもので、これらは湛然の『授菩薩戒儀』の科文をそのまま踏襲している。これを要するに十六條戒をその骨格としていること、その淵源は南岳慧思にあることが明記されている。ちなみに制作年代は明徳元年(1390)、作者は仏祖二十四代を名乗る了誉である。この円頓戒もしくは心地金剛宝戒の盧遮那仏以来の相伝については、シナにあつては南岳慧思、天台智顛、章安、智威、慧威、玄朗、妙楽、道邃と相伝し、それを最澄が受持し招来したことを明かす。さらに日本では最澄の



あと、慈覚、長意、慈念、慈忍、源心、禅仁、良忍、叡空、源空、聖光、良忠、良曉、良譽、了譽と浄土系で相伝したとされている。

これに先立って、同じく浄土門の慧亮(802-860)による『授菩薩戒儀(机受戒略戒儀)』、『大日本仏教全書 72 p.71ff.』にはより明瞭に三帰、三種浄戒、十重禁戒を授けることをいい、それを「十六重戒品」と称している。

なお、後に書かれたこの奥書には浄土門の授菩薩戒儀には三本あり、妙樂(荊溪湛然)の十二門戒儀、黒谷古本、および机上の法式であるといっている。即ち、ここでも湛然を源流とする菩薩戒の系譜が十六条戒として最澄を経て浄土系の伝統を形成したというのである。

かくして道元の菩薩戒は南岳慧思の戒観にそのルーツを持つことが明らかである。そしてそれは、必ずしも浄土門との影響関係にあるのではなく、共に南岳慧思を起点としてシナからそれぞれに伝承されたものであることが知られるのである。道元にあつては最澄の系譜からの伝授も考えられなくもないが、彼の叡山滞在は少年期のごく短期間に限られるから、直線的な影響は考えない方がよいだろう。その言の通り、シナから彼が直接もたらしたものと見て特に問題はない。

それは、南岳慧思に始まって一方で教団外の僧侶による庶民教化にも用いられ一方でシナにおける各宗派の大衆授戒の方法としても一般化していたのである。そして神会や慧能の行なつた無遮大会における授戒法も、南岳以来の『授菩薩戒儀』の伝統によつていふことが知られるのである。

つまりはじめに述べたごとく禅宗の戒律観には大別して二つの流れがあり、その一つである菩薩戒受持の系譜は南岳慧思に始まり神会や慧能にも顕著に見られるように簡便化され、それが道元にも継承されていくのであるがこれらの授戒法や菩薩戒観は民衆的な葬儀における死後授戒にも反映しながら現在にもほぼそのまま伝わって居るのである。

道元の言を借りるならば、シナの名だたる禅僧の中にも正規の具足戒を受けず、この菩薩戒のみで間に合わせていたものもあるということになるのだがそのことはわかには認め難く、今後もう少し調べて見なければならぬ。いずれにしても、以上のことから正史には見られぬ民衆レベルの伝承があり教化の事実のあつたことが知られるのである。

## 六、草庵歌

およそどんな集団でもその理念を維持し発展させる力となるものの数はごく僅かに過ぎず、集団を構成する大部分はその集団の本来の理念や目的からかけ離れた烏合の衆でしかない。そしてとるに足らぬ世俗的な動機や野心を持ちこんだそうした夾雑物がその集団の外延を形成しているのが一般である。

とりわけそれが宗教教団などの場合は複雑な問題もそこから発生して来る。そのひとつは教団の墮落であるが、今ひとつはそれは逆に周縁が広がることによつて教団の社会的な意味合いが増大して来ること、他の教団との相互の影響関係が見られることなどで、それらは必ずしも教団にとつてもマイナスばかりではないのである。一見無用のもの、あるいは百害あって一利も見られないようなものでも視点を変えればそれが集団全体の厚みといったものを形成していることもしばしば見られるところなのである。だから事柄は簡単ではないのだが、禅宗史を眺める場合いつも馬祖教団と石頭教団の鮮やかな対比のことが示唆的である。一方はようやく時勢にも適つた大教団を形成してそれ以後の禅宗の全国への伝播の濫觴となり、一方は高踏的で伝統的な隱遁型の小集団に頑としてとどまり、その上で両者は密接な関係を持ち続けたのである。

そして、そのことを踏襲するかのようには、シナの禅宗教団は何時の時代も大きな都市教団と草庵型の小さな集団とに分れ、相互に緊張を孕みながら展開したのであった。

その石頭和尚の『草庵歌』には次のようにうたっている。

吾れ草庵を結べども寶貝も無く、

飯了らば從容と睡りの快を図る。

成る時初めて茆草の新しきを見、

破れて後還た茆草を將つて蓋う。

住庵の人は、鎮かに常に在りて、

中間にも内と外とも属さず。

世人の住する処に我れ住せず、

世人の愛する処は我れ愛せず。

庵は小なりと雖も法界を含み、

方丈の老人は相い体解す。云々。(21)

ここにはもはや余人の入り込む余地はない。自受用の世界に独居する石頭希遷(700-791)の峻厳な姿があるばかりである。それは上座部的な謹厳性といっていいのかもしれない。そしてそれにも拘わらず、石頭の主宰する教団は馬祖道一(709-788)との間に直接の、あるいは弟子を介してする間接の深い関係があり、常に馬祖に優越する存在として位置付けられている。

それは石頭の悠々自適の境涯が、弟子の接化や壇越との付き合いなどの煩瑣にして繁雑な日々を送らざるを得ぬ馬祖系の人々にとっても帰るべき本来の有りようであり原点であるということの意味しているのである。そうした点から、石頭の構えた小さな草庵が大教団を補完し、同時にそれへの批判的視座を提供する場所として独自の思想的意義を持つていているといつてよいだろう。

そのことを『伝灯録』では、「江西の主は大寂、湖南の主は石頭、往来憧憧として並びに二大士の門に湊(あつま)れり」と賞賛している〔伝灯録卷六 p.88b〕。

さて、その馬祖は多数の弟子を擁してシナ禅宗教団の独立を果たした点に大きな足跡があるのだが、先に簡単に触れたように、その教団の規矩を制定したのが百丈懷海(750-814)である、ということでは伝統的な解釈は一致している。では百丈の師であり、禅宗の実質的な形成者である馬祖の擁した教団は如何なるものであり、どのような規矩によって運営されていたのであろうか。そして、百丈が清規の制定者であるというのはどれほどの信憑性があるのだろうか。以下にそのことを考えて見たいと思う。

## 七、清規制定への動き

馬祖教団について考える前に、その考察の方法とも深く関わるが、『景德伝灯録』では例えば馬祖章を見るとそこでは百丈懐海のことを百丈と呼んでいるのに気が付く。百丈を百丈と呼ぶことに違和感はないが、実際には百丈とは馬祖の没後にその塔の建てられた石門山を去ってさらに彼が百丈山に入って自ら寺を構え教団を擁してからつけられた呼び名なのである。だから開元寺に居た時は百丈は百丈ではなかったのである。

それ故、『景德伝灯録』が後代から遡って記述され直したものであり、その時に様々な潤色を加えられたということも今更いうまでもないほど確かなことであり、そのことがここにも現れているのだが同じ様な潤色は他の様々な部分にも染み込んでいるにちがいない。ましてこの書は歴史的な事実には必ずしも忠実であろうなどとは思ってもいけないのであればそのことは一入である。

では我々はここに記述された事柄のどこまでを歴史的な事実と認めることが可能なであろうか。中にはこれらの全てを聖典の記述として受け入れ、それを祖述することによって禅宗史を語る立場があった。また中には虚飾と思われる部分を剥ぎとって史実を確定しようとして、結局記述のほとんどが信用ならないと断定し排除する立場があった。おそらく真実はどちらにもあるだろう。そしてどちらにもないのである。

ここではそうした論議をひとまずおき、潤色や改変のあることを自明のこととしつつ、しかし後代の付加が明瞭なこと以外は、そして他の資料との比較や相関関係から推して矛盾しないことからは、ひとまず史実として受け入れて考えて行きたいと思う。歴史学は一般に虚構から真実を見抜くための引き算を多用するもののだが、それだけでは資料に乏しいこの時代の歴史はやせほそるばかりだからである。「疑わしき」記述は明白な反証のないかぎりひとまず事実と認め、ゆったりとした姿勢で鳥瞰してみたいと思うのである。

さて、禅宗教団の修行や生活の規則を清規といい、百丈懐海が制定したとされるのだがその清規は現存しない。現存最古の清規は宋代の宗蹟によつて崇寧二年(1132)に著わされた『禪苑清規』(崇寧清規)である。また別に完本ではないが、『伝灯録』百丈章に付

された『禪門規式』が残っている〔伝灯録卷六 p.101a〕。従来、この『禪門規式』が百丈の制定したとされる『百丈古清規』と如何なる関係に有るのか、更には百丈に本当に清規制定の事実があったのか、が問題となっていた<sup>(22)</sup>。

元の時代に清規を集成した『勅修百丈清規』(一三三八)には、『古清規序』『崇寧清規序』『咸淳清規序』『至大清規序』が附著として掲載されている〔T.48.1112c〕。このことから、『禪苑清規』以前に存在した『古清規』なるものがあり、それが後の様々な清規制定のモデルとなったことがわかる〔平川清規 p.3〕。その序文は『勅修百丈清規』によれば現存の『禪門規式』の序文に他ならず、同じ文は『禪苑清規』にも『百丈規繩頌』として掲載され、またここでは三十条の規律を付け加えた上に文節ごとに頌が付されている。そして現存する『禪門規式』そのものは百丈その人の書いたものではなく、後人の要略であるが、それではその内容は百丈とどのような関わりかたをするのであろうか。

#### 八、『禪門規式』について

『禪門規式』の冒頭、『古清規』の序文に当たる部分には百丈の言として次の二つの言葉が記録されている。それを検討すると、まず規律制定の基本的立場として、

祖師の説かれた道を大いに広めようと願い、将来にわたって滅びてしまわぬように願っている。インド伝来の諸々の経や律に、もはや従うはずもないのである。<sup>(23)</sup>

と、祖師禪を継承し伝統を棄てる立場を闡明している。そしてさらに、それでは『瑜伽論』や『瓔珞経』などの大乘戒にも従わないのかと尋ねられ、

私が宗とする立場は大小乗のいずれかに偏したものはなく、かといってそれらと異なるものでもない。これらを総合的に再編して規範を設け、それに背かぬように努めるのである。<sup>(24)</sup>

とその独自性を表明している。大乘戒経である『梵網経』などによって簡便な菩薩戒実践の要求があり、それに応じて様々な戒法が

開発され、それがシナの仏教界を風靡していたことは前に述べた。禪宗にあつても正規の僧侶達は初期には具足戒を受持して後、大乘戒を重受していたのである<sup>(26)</sup>。

しかしここではそうした伝統には従わず、むしろそれを否定した上で大小乗を止揚した新たな立場をとり、そしてそれに従つて新しい基軸を打ち出しているのだが、禪僧の大勢は『禪苑清規』に見られるごとく、正規に大小乗両戒を重受していたと考えてよいだろう<sup>(26)</sup>。

その禪宗教団で制定された新たな規定を、『伝灯録』百文章に付された現存の『禪門規式』の中から要約して記せば次の通りである。以下の文章で、『括弧に包んだのが『禪門規式』中に見える術語である。

まず、新たな指導理念の下に【禪居】と呼ばれる禪宗独自の寺院様式を定め、そこには仏殿を建てずに【法堂】だけを建てた。そして道眼を具えた【長老】の中から選ばれた【化主】が【方丈】に住して【大衆】と呼ばれる弟子達を指導するという。化主は【当代の尊】つまり世尊に成り代わつて朝夕に【上堂】し、【陞坐】して宗旨を挙揚する。【主事・徒衆】たちは一列に並んで、立つたままそれを聞き、また問答応酬したのである。それ故、化主とはその寺の【住持】でもあつたであらう。

唐の時代の法制を記した『大唐六典』(玄宗皇帝)によれば、当時の寺院数は総数五千三百五十八所であつたといわれ、寺毎に「上座一人、寺主一人、都維那一人」を置き、その寺を取り締まつていたという「六典卷四 p.440」。彼らは国家に指名された官吏でもあり、その権限は絶大であつた。『禪門規式』にいう「化主」とはここにいう寺主のことであらう。

また三役の一人、維那についても『禪門規式』には規定があり、

名を変え僧侶に身をやつして清衆に紛れ込んだもの、あるいは騒動を起した者は堂維那が検挙して院を擯出(おいだ)す。また、違反した者は拄杖で打ち据え、大衆の前で衣鉢と道具を焼いて、偏門(うらもん)から追い出して見せしめにする。<sup>(27)</sup>

とされる。ここに「清衆」とは正規に度牒(僧侶免許)を受けた比丘のことで、私度僧といわれる偽坊主はそれを留め置いた寺共々、厳しく処断されたのであつた。

なお、維那今日の僧堂では単なる儀式運営者に過ぎないが、それはこの時代の維那が寺院の規矩一切を取り仕切り、鐘や太鼓のいわゆる鳴らし物をも全て受け持っていたことの名残りである。

次に、【僧堂】では【夏次】つまり到着順に席を安排した。しかしこれは法臘つまり具足戒を受けてからの年数を唯一の基準とする律の規定に反する制度で、ここにも禪宗の独自性が見られる。この方式はいわば、それ以前の経歴は全て無視して、禪門に帰依して以来の新たな法臘で上下を決するというシステムなのである。

その僧堂には【長連牀】を設け、【施架】という物掛けを置き、そこに【道具】つまり修行生活に必要な最小限の物を【掛搭】（かけ）たのである。大衆はここで【坐禪】をし、【偃息】（きゆうそくし、質素な【齋粥】（さいしゆく）を平等にとつたのである。ここに齋とは米の飯、つまり昼食を指し、粥とは朝飯のことである。当時はまだ律の規定に従って一日二食、午後からは食事をせぬ風習が守られていたのがわかる。

また、役割毎に【寮舎】に分かれて、【普請】を上下等しく行なっていたのである。寮舎は【十務】に分かれ、それぞれ【首領】が置かれていた。例えば、飯を司る者は【飯頭】、菜を司る者は【菜頭】と称し、他にもこの例にならっていた。

以上が『禪門規式』の概要である。多くの部分が現代の僧堂にも共通していることが知られるであろう。そして、以上のことによつて、百丈が独自の清規を制定したと受け取ってよいだろう。

なお、余談になるのだが、『大唐六典』には、

全ての道観では三元の日と千秋の節日には広く金鑊と明真等の齋を修する。また、僧寺では別に勅して齋を設け行道すべし。

云々(28)

とあり、その後に皇帝並びに皇后の命日と行道の日数が記されている。これらは勅命であるから、改めて清規に記載されることも無く、維那の指揮の下に行なわれたのであろう。そして、これがやがて清規に取り入れられ、日数も整理されていわゆる祝聖の儀式になったのである(29)。

## 九、馬祖は雜貨鋪

ここで改めて『景德伝灯録』に戻るならば、馬祖の居した開元寺には「法堂」があり、馬祖は「方丈」に住んで法堂に出かけて「上堂」し、「私子」を振るいつつ説法をし、「禪牀」に「坐禪」をし、「作務」や「普請」に精を出していたとされる〔伝灯録卷六 p.88ff.〕。

これは上に見たように『禪門規式』に定められている概念や術語と同じである。ここにいくばくかの改変や後代の付加があったとしても大筋は認めなければならぬだろう<sup>(30)</sup>。

例えば馬祖の在世時、例えば開元寺時代には清規やそれに変わる新機軸はなかったとしよう。そうすれば当然馬祖には上堂説法はなかったこととなる。そうするとその内容である「自心是仏」の教えや、百丈との私子を巡るやりとりも無かったことになるし、普請の合間に行なわれた生き生きとした対話も成立しなくなってしまう。逆に一つを認めるならば、後は相関関係の内に次々とある論理的な必然性の中で様々な用例が実在したものととして確定して行くであろう。

それ故、馬祖教団の中の上堂や普請のあったことを認めることが必要であり、そしてそうであるならば、そこでは清規は既に制定され、それによって教団は運営されていたということになるのである。

仮に百丈が成文化したにしても、馬祖がそれを行なっている以上、馬祖教団にそれがあつたと考えなければならぬのである。ここでも窮屈な消去法を使う必要はないだろう。そんなことをしては、それと一緒に禪宗教団の存在そのものが消え去ってしまうのである。

なお、草庵を結んでごく小数の秀れた弟子と共にあつたという石頭希遷にも上堂説法がひとつだけある。そうすると石頭の所にも法堂はあつたのであろうか。そして清規はあつたのだろうか。また、『伝灯録』丹霞章によれば石頭の所には「槽廠と行者房」があり、そこでは労役を行なっていたいい〔伝灯録卷一四 p.270a〕、またある日、石頭が大衆に、「明日は仏殿前で草刈りをする」と命じたというから〔伝灯録卷一四 p.270a〕、石頭の教団もそれなりの規模を持ち、そこでは馬祖教団と共通する部分とそうでない部分が混



在していたのかも知れない。

そのことはともかく、同じ『伝灯録』仰山章には百丈の孫弟子にあたる仰山慧寂(807-883)の次のような上堂説法が記録されている。

師は上堂していわれた、自分をよく振り返れ。人の云うことを鵜呑みにするな。お前さんは全くわけも解らず妄想に耽るばかりで救いようがない。そこでその妄想や誤解を解くために子供騙しのようなことをしても虚しいだけだ。この僧堂を眺めるに全くダイアモンドとガラクタのごた混ぜで、わしは相手に応じて商売しているようなものだ。だから祖師が言っている、「石頭は貴金属商、わしの所は雑貨屋だ」と。だから、(雑貨屋の跡継ぎのわしは)ガラクタでもダイアモンドでも相手次第で売るので。(31)

『祖堂集』でも、この一段はほぼ同じで、同じく仰山章に入れているのだが「祖堂集巻四 p.176」、ここに引用されている「我が者裏は是れ雑貨鋪」という句の「我」とは石頭希遷と並び称された馬祖道一の言葉と考えるべきである。石頭希遷と仰山慧寂には百年もの時差があつて比較の対象にもならぬから、仰山がそんなことをいうはずもないだろう。そして石頭と対比し得る人物は馬祖を置いて他はないからである。

その馬祖系の禅僧達は各地に広がって壇越を得て、営々として大教団を維持拡大させた。それは確かに労多くして益の少ない「商売」であつた。では何故、馬祖系の祖師達はこんなことに手を出したのかと言えば、それが教団というものの現実だからであり、そのことに使命感を感じていたからに他ならない。

石頭系の禅者達もやがて都会に接近し大教団を擁するにいたるのだが、それは恐らく少し時代が下がった雪峰義存(822-908)や石霜慶緒(807-888)、あるいは雲居道膺(835?-902)の時代にまで下がるようである。〔朝鮮禅宗 p.291ff.〕

## 十、おわりに

我々は語録を通じて禅の祖師の行実をたどることを専らにしているからついで見落としがちなのだが、時には何千人もの弟子を擁した当時の教団の内部には税金逃れや兵役逃れのために紛れ込んできた者や、正規の度牒を持った比丘であつても物欲に駆られた

志の低い者、名誉や栄達ばかりを望む俗物など、そのかなりの部分が本来の目的とかけ離れた人々によって構成されていたのである。そのことは偉大な釈迦の時代からも少しも変わっておらず、教団の外延は常に腐敗していたのであった。そしてそれをごく少数の秀れた人が頂点に立ち、指導するそのことによって集団の声望をかううじて維持し、あるいは高めていたのである。そして先にも見たごとく、如何なる時代の如何なる集団についてもこのことは当てはまるような気がするのである。

さて、そのことはしばらく、『僞山警策』には次のように僞山の悲憤慷慨が綴られている。

父母に孝養を尽くさず、親戚も見捨て、お国の役にも立たず、家業も継ぎ手が居なくなつた。はるかに故郷を捨てて出家したか  
らには、努力を重ね徳を積み、きつぱりと俗世の縁を断ち切らねばならずが、国家の公認を受けた途端に我こそは比丘なり  
とふんぞり返り、檀家には財物や寺を求めてやまぬ、云々。(32)

というほどのことである。僞山靈祐(771-853)は百丈の弟子、仰山の師である。後にはさらに延々と辛口の批評が続いていて、秀れた禅傑が目白押しに続出した昔も、墮落が叫ばれて久しい今も実体はさほど変わらぬことを知らしめる。

そのことはともかく、僞山章のみならず、『伝灯録』や『祖堂集』そして個々の禅僧の語録を眺めると、馬祖門下および百丈門下の各章、そして石頭系の弟子達の場面にまで上堂説法や普請などの『禅門規式』に記された規矩や術語が出現し、そうした環境の中で彼らが活発に活動する様子が描かれている。即ちここからも各地に分散し拠点を構えた禅師たちはそれぞれ基本的には同じ修行や生活の形態をとっていたことが知られるのである。

もちろん、インドの戒律がそうであったように、これらの規則は理念ではなく具体的な生活に根差している。そして生活はそれぞれの地域の習慣や環境に大きく左右されるから決して同じものがそのまま普遍的なルールたり得ない。それらは事情に応じてかなり自由に改変されたにちがいないのである。

そしてまた、馬祖はシナ禅宗の事実上の初祖というにふさわしいけれど、それはその考え方や実践の方法がそのまま維持されたというわけでもなく、また全てがその思想によって統一されたというわけでもない。むしろ絶えざる批判が遠慮なく浴びせられ、

そして却ってそこから様々な独創性が生まれたのである。それらは決して一概のものではない。そして、そうした全体の多彩な動きの中にこそ禅仏教の特色はいっそうよく發揮されたのだといえよう。

従って、清規も様々な形のもものがそれぞれの場所でそれにふさわしく工夫されたに違いない。しかし、それらを貫通して共通する基本的な枠組みというようなものもまた確かに存在したであろうし、それが『禪門規式』あるいは『古清規』の中に保存され、ことあるごとに、あるいは新しい清規を制定するたびに毎に常に回顧されていたに違いないのである。

## 註

①「世間何物重、夫妻取是好。一箇厥磨師、眼看絶行道。燻燻莫恨天、業是前身報。妻兒嫁与鬼、你向誰辺告。教你別取妻、不須苦煩惱。」『詩編』284 [王梵志 p.179]。なお、下から二句目は、「お前さんにはまた別の嫁をとらせてやるから」と読む方が良いかも知れない。

②『詩編』には他に次のような用例が見られ、いずれも羯磨師は死亡すること、あるいは葬儀の意に転化している。「得錢自喫用、留著櫃裏重。一曰厥磨師、空得紙錢送。死入惡道中、良由罪根重。埋向黄泉下、妻嫁別人用。智者好思量、為他受枷棒。」『詩編』035。 [王梵志 p.32]。 [有錢但喫著、妻業、憨人合腦痴。漫作千年調、活得没多時。急手求三宝、願入涅槃期。杓柄依僧次、巡到厥磨師。』『詩編』035。 [王梵志 p.150]。 莫留填櫃。一日厥磨師、他用不由你。妻嫁親後夫、子心随母意。我物我不用、我自無意智。未有百年身、徒作千年事。』『詩編』254。 [王梵志 p.150]。 ③「師鄉信到。報父母俱喪。師乃入僧堂白槌曰父母俱喪。請大衆念摩訶般若。大衆纒坐。師曰勞煩大衆。珍重。」 [祖堂集 p.113]。 また「伝灯録五 p.86b」にも同様の記述がある。

④「三世諸仏、皆曰出家成道。西天二十八祖、唐土六祖、伝仏心印。尽是沙門。蓋以嚴淨毘尼、方能洪範三界。然則參禪問道、戒律為先。 . . . 既受声聞戒、応受菩薩戒。此入門之漸也。」 [禪苑清規 p.13]。

⑤ [禪苑清規 p.16]

⑥ シナ撰述説は、「望月成立史 p.441ff.」。チベット訳を見れば、『デンカルマ目録』『西藏大蔵経総目録』ともに、『梵網経』はシナからの伝訳とされ

るから西紀八百年前後には梵本は無かったことがわかる。〔律文献 p.407〕。

〔7〕『瑜伽論』菩薩地戒品に次のようにいう、「律儀戒者、謂諸菩薩所受七衆別解脱律儀。」(大正三〇、五一〇下)ただし異訳の『菩薩善戒經』には、「在家出家所受持者名一切戒。在家出家戒有三種。一者戒。二者受善法戒。三者為利衆生故行戒。云何名戒。所謂七種戒。比丘比丘尼。式叉摩那。沙弥沙弥尼。優婆塞優婆夷。菩薩摩訶薩若欲受持菩薩戒者。先当淨心受七種戒。」(同、九八二下)といい、同じく一卷本『善戒經』に、「菩薩摩訶薩成就戒。成就善戒。成就利益衆生戒。先当具足学優婆塞戒沙弥戒比丘戒。」(二〇二三下)といい、微妙に説相が異なるがいずれにしても小乘七種戒は菩薩戒とは認めていない。

〔8〕『瓔珞經』にいう、「所謂三受門。攝善法戒、所謂八万四千法門。攝衆生戒、所謂慈悲喜捨化及一切衆生皆得安樂。攝律儀戒、所謂十波羅夷。」〔T. 24.1020c〕。

〔9〕大乘仏教の初期には、むしろ十善戒に基づく純大乘的立場をとっていた。〔菩薩戒 p.239ff〕。

〔10〕敦煌本『六祖壇經』の正式な名称は、「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經」一卷。兼受無相戒であり、その内容は、「惠能大師。於大梵寺講堂中昇高座。説摩訶般若波羅蜜法。受無相戒。」とされる〔T.48.337a〕。

〔11〕多くの研究史が積み重ねられているが、最近の総合的な研究には、「伊吹壇經 p.1ff」〔五壇經 p.1ff〕がある。

〔12〕鈴木 3 p.308ff〕〔壇語 p.226ff〕。

〔13〕『宋高僧伝』卷八神会章に次のようにいう、「十四年范陽安祿山拳兵内向。兩京版蕩駕幸巴蜀。副元帥郭子儀率兵平殄。然於飛輓素然。用右僕射裴冕權計。大府各置戒壇度僧。僧稅緡謂之香水錢。聚是以助軍須。初洛都先陷。会越在草莽。時盧奕為賊所戮。群議乃謂会主其檀度。于時寺宇宮觀鞠為灰燼。乃權創一院悉資。苦蓋。而中築方壇。所獲財帛頓支軍費。代宗郭子儀收復兩京。会之濟用頗有力焉。」〔T.50.756c-757a〕

〔14〕『宋高僧伝』卷五、澄觀伝、「設無遮大会十二中。」〔T.50.737c〕。同卷一四、法華山寺玄儼伝、「設無遮大会十筵。」〔T.50.795c〕。同卷三三、三学院息塵伝、「設無遮大齋前後五会。」〔T.50.857c〕。同卷二六、荷恩寺文瓚伝、「設無遮一百会。凡聖混淆一皆等施。」〔T.50.877c〕。

〔15〕なお、七逆罪は五逆罪の(二)を細分し、殺和尚、殺阿闍梨を別に立てて全体を七とするものである。〔壇語 p.226ff〕〔鈴木 3 p.308-9〕

〔16〕田中良昭『初期禅宗の戒律論』〔田中敦煌 p.461ff〕。

〔17〕『大乘無生方便門』〔T.85.1273b〕。両者の比較は〔田中敦煌 p.464〕

- (18) 『田中敦煌 p.45』。 (19) ではさらにこの慧能の革新性と道信の懺悔法の類似を指摘し、新たな問題を投げかける。
- (19) 『自少室至曹谿以来多居律寺。雖別院。然於說法住持。未合規度。』〔伝灯録 p.101a〕
- (20) 『道元禪師の仏法と今日的課題―戒律と業の意味と機能―』曹洞宗布教研修会参考資料、一九九三年。
- (21) 『吾結草庵無寶貝。飯了從容因睡快。成時初見茅草新。破後還將茅草蓋。住庵人鎮常在。不屬中間与内外。世人住処我不住。世人愛処我不愛。庵雖小含法界。方丈老人相体解。』〔伝灯録卷三〇 p.627〕
- (22) 『百丈古規 p.51ff.』。その後の網羅的な研究には、『石井清規 p.15dd.〕がある。
- (23) 『祖之道欲誕布化元。冀來際不泯者。豈当与諸部阿笈摩教。為隨行耶。』〔伝灯録卷六 p.101a〕
- (24) 『吾所宗非局大小乘。非異大小乘。当博約折中。設於制範。務其宜也。』〔伝灯録卷六 p.101a〕
- (25) 『ただし『伝灯録』を検査すれば、正規に受具したことを記すもの、記録のないもの、そして例えば石鞞慧藏のように、馬祖に出会ってたちまち獅師をやめ、自分で剃髪して出家した者もあり、様々な形態があつたようである。』〔蔵當時毀棄弓箭。自以刀截髪。投祖出家。』〔伝灯録卷六 p.95a〕
- (26) 前注(4)参照。
- (27) 『或有仮号窃形混于清衆。并別致喧撓之事。即堂維那檢拳。抽下本住挂搭。擯令出院者。貴安清衆也。或彼有所犯。即以拄杖杖之。集衆燒衣鉢道具。遣逐從偏門而出者。示恥辱也。』〔伝灯録卷六 p.101b〕
- (28) 『凡道觀三元日千秋節日、修金鑲明真等齋。及僧寺別勅設齋応行道。』〔六典卷四 p.47z〕
- (29) 祝聖については「禪宗の教団 9 p.50ff.」を参照。
- (30) 『伝灯録』馬祖章「卷六 p.88ff.」。なお、石頭系にはこうした用語の出現例は比較的少ない。用例に関しては『祖堂集』もほぼ同じ結果となる。
- (31) 『師上堂示衆云。汝等諸人各自迴光返顧。莫記吾言。汝無始劫來背明投暗。妄想根深。卒難頓拔。所以仮設方便。奪汝僞識。如將黃葉止啼。有什麼是処。亦如人將百種貨物与金寶。作一鋪貨売。祇擬輕重來機。所以道。石頭是真金鋪。我這裏是雜貨鋪。覓鼠糞。我亦拈与他。來覓真金。我亦拈与他。時有僧問。鼠糞即不要。』〔伝灯録卷一一 p.173a〕
- (32) 『父母不供甘旨、六親固以棄離。不能安国治邦、家業頓捐繼嗣。緬離郷党、剃髮粟師。内勤克念之功、外弘不諍之徳。迴脱塵世、冀期出離。何乃纔登戒品、便言我是比丘。壇越所須、喫用常住。』〔T.48.1042b〕