

魏晋南北朝時代における一仏教僧の修道

—慧弥の事跡を中心に—

Training of Buddhist monks in the Wei-Jin and the Northern and Southern Dynasties: A biographical study of Hui-mi

博士後期課程 史学専攻 2008年度入学

佐藤裕亮

SATO Yusuke

【論文要旨】

「国家仏教」という視点から分析されることの多かった魏晋南北朝時代の仏教を、より立体的に把握していくためには、時の政治権力と仏教教団との関係や、特色ある教学・思想とその担い手たちに注視するだけでは不十分である。『高僧伝』などの僧伝に事跡が記されているのにもかかわらず、従来の政治史や思想史上の主題とはあまり関わらない人物であるために、取り上げられる機会のなかった人物は多く存在するが、本稿で取り上げる慧弥もまた、その典型的な一例に属する。

本稿では、先に掲げたような問題意識のもとに、まず、広く魏晋南北朝時代の習禪に関する先行研究の紹介と整理を行い、『高僧伝』誦経篇に記されている慧弥の人生を、北魏廃仏後の終南山で頭陀行を修していた時期と、江南に赴き鍾山定林寺を住処とし、他の僧侶たちと共同生活を営みながら誦経や礼懺を修していた時期に分けて考察する。そのなかで、史料に即して彼の事跡を追いつつ、仏教学など隣接諸領域の研究成果を積極的に利用しつつ、当時の僧が修していた戒・定・慧にわたる様々な修行・実践のあり方に迫り、歴史学の側からはあまり注目されてこなかった仏教僧の生活の一端を明らかにしたい。

【キーワード】 慧弥 鍾山定林寺 高僧伝 修道 頭陀行

はじめに

後漢の建和年間に安世高が洛陽へ到り、『安般守意經』をはじめとする禪觀經典を訳出し、氣息觀¹を中心とした禪觀を伝えて以来、中国には様々な禪法が伝えられ、修されてきた。

中国における「禪宗」成立以前の習禪のありかたについて論じた研究は多く、なかでも、禪宗史の先駆的な存在として知られる忽滑谷快天『禪學思想史』²や、『高僧伝』『続高僧伝』などの僧伝資料や訳經を駆使して魏晉南北朝隋唐時代の禪觀の発達を描いた、佐々木憲徳『列伝体漢魏六朝禪觀發展史論』³は、この時期の仏教者による禪觀のあり方を論じた先駆的な著作として知られている。戦後も、横超慧日「初期中国仏教者の禪觀の実態」⁴や、柳田聖山「中国禪宗史」⁵、苧坂光龍「中国における禪の展開」⁶、水野弘元「禪宗成立以前のシナの禪定思想史序説」⁷、あるいは天台止觀との関係から禪觀を扱った、関口真大『天台止觀の研究』⁸や、村中祐生『天台觀門の基調』⁹、同『大乘の修觀形成史研究』¹⁰などが公にされ、研究の深化が図られてきた。

こうした先学の研究をみていくと、その中にいくつかの傾向を見て取ることができる。一つは「禪宗史」の前史として魏晉南北朝期の禪觀を語ろうとするもので、近代日本におけるはじめての本格的な禪宗史として知られた忽滑谷の著作はもちろん、『講座 禪』の第3巻に収められた柳田聖山や苧坂光龍による概觀や、近年の、伊吹敦『禪の歴史』¹¹にも共通してみられる姿勢である。もう一つは、比較的著名な僧の事跡をとりあげて叙述しようとするもので、佐々木憲徳『列伝体漢魏六朝禪觀發展史論』が「列伝体」を標榜しつつ、後漢～南北朝期の禪觀の特色を取り上げているのがこれにあたる。特色ある人物や思想、相承の系譜を取り上げて、前後の事象を比較の俎上に載せ、共通点や相違点を明らかにし、その発達の軌跡を追う方法は、たえず変化していく一筋の思想や実践の形を把握するための、きわめて有効な手段ではあるが、ある時代における仏教の姿を、思想・歴史の両面にわたって立体的に描き出そうとするのであれば、より複眼的な立場にたって考察を加えていく必要がある。

本稿において、魏晉南北朝時代における僧の「習禪」ではなく「修道」を取り上げるのは、僧たちが日々繰り返してきた「行」の数々を、単に禪宗史や天台止觀の系譜の上に位置づけるのではなく、むしろ、中国において仏教が受容されて以来、絶えず繰り返されてきた僧たちの修道実践全体の中に置き、個々の人間や、その人の生きた時代の中に位置づけるためである。

そもそも「習禪」という言葉で言い表せる範囲は、当時の仏教僧が行っていたと想定される、様々な修道の一部分にすぎない。正覚（さとり）を得ようとする者が修すべきものとして、しばしば、戒（戒律）・定（禪定）・慧（智慧）の「三学」が挙げられるが¹²、これらは不即不離のものとして意識され、仏教伝来以来、ながく修道の根底に息づいてきた。『高僧伝』の十科分類の中に「習禪」の語があるために、先行研究の中でも「習禪者」という言葉がしばしば用いられてきているが¹³、実際には『高僧伝』の他の篇に収録された僧たちが禪觀に関心を持たなかったわけではないし、また「習禪者」とされる人々のすべてが、戒学や慧学に関心を示さなかったわけ

でもない。僧として生きていく以上、程度の差こそあれ、三学は不即不離のものとして修道の根幹に位置づけられ、僧の行為に一定の指針を与えるものとして、尊重されていたはずである。

そこで本稿では、当時の僧が修していた戒・定・慧にわたる様々な実践を、ひとまず「修道」という言葉で受け止め、従来あまり注目されてこなかった、慧弥（440～518）という一人の仏教僧の軌跡を辿りながら考察をめぐらせていくことで、三学に基礎づけられた魏晋南北朝時代における修道の、より立体的な把握を目指したい¹⁴。

1. 慧弥と終南山

(1) 慧弥の出自と出家

慧弥の伝記は、慧皎撰『高僧伝』巻12、誦経篇に収録されている。『高僧伝』は、後漢の永平10（67）年から梁の天監18（519）年までの高僧の事跡を、訳経・義解・神異・習禪・明律・亡身・誦経・興福・経師・唱導の十科に分類し、先行する僧伝・応驗記類およそ20数種に依拠しつつ編まれたもので、とりわけ、天監9（510）年から天監13（514）年にかけて編纂された宝唱の『名僧伝』は、『高僧伝』の撰述にも大きな影響を与えたことでも知られている¹⁵。ただ、本稿で取り上げる慧弥伝の場合、慧弥自身が天監17（518）年閏8月に79歳で死去していることや、『名僧伝抄』にもその名が見えない点からみて、この部分は慧皎が独自の資料や知見に基づいて、同時代人の視点から記されたものである可能性が高く、その内容については、ある程度信頼の置けるものとみてよい。

慧弥の生涯は、大きく二つの時期に区分することができる。一つは、16歳で出家してから終南山で修道の日々を送った一時期、もう一つは江南へと渡り、建康にほど近い鍾山の上定林寺に止住した時期である。両期の間には、地理的・時間的隔りがあるため、ここでは、慧弥の出家から終南山における修道までを取り上げて、その事跡を辿ってみたい。

まずは『高僧伝』巻12、誦経篇、慧弥伝の前半部分を取り上げて、検討していくことにしよう。

釈慧弥、姓楊氏、弘農華陰人、漢太尉震之後裔也。年十六出家。及具戒之後、志修遠離、迺入長安終南山。巖谷險絶、軌迹莫至。弥負錫独前、猛虎肅兕無擾。少誦大品。又精修三昧。於是剪茅結宇、以為栖神之宅。時至則持鉢入村、食竟則還室禪誦。如此者八年。

釈慧弥、姓は楊氏、弘農華陰の人、漢太尉震の後裔なり。年十六にして出家す。具戒の後に及んで、遠離を修せんと志し、迺ち長安の終南山に入る。巖谷險絶にして、軌迹至る莫し。弥錫を負いて独り前むに、猛虎肅兕の擾する無し。少く大品を誦し、又た三昧を精修す。是に於て茅を剪り宇を結び、以て栖神の宅と為す。時至れば則ち鉢を持ち村に入り、食竟れば則ち室に還り禪誦す。此の如きこと八年¹⁶。

慧弥の出自に関する、『高僧伝』の「姓は楊氏、弘農華陰の人、漢太尉震の後裔なり」という

記述からは、彼が、後漢の中頃に活躍をみせた楊震以来四代にわたって大尉を輩出し、魏晋南北朝から隋唐にかけて、有力な門閥として知られた弘農楊氏の出身であったことが見てとれる。だが以上のような記述のほかに、弘農楊氏と慧弥の関係について見ていくための手がかりはなく、彼を弘農楊氏の系図の中に位置づけていくことは、現段階では難しい。

伝によれば、16歳で出家し、具足戒を受けて以後の慧弥が、自らの修道の地として選んだのは終南山であったという。終南山は、現在の陝西省西安市、昔の長安の南方に聳える山として知られるが、中国古代中世の文献の中で「終南山」という場合、単にこの山を指すだけでなく、長安の南方に広がる山脈全体、すなわち、現在の秦嶺山脈のことを指すことも多い。慧弥が、秦嶺山脈のどの地点を住处としていたのかは知るべくもないが、出家後の彼が、本貫である弘農華陰にほど近い秦川平野や近隣の山々に、自らの修道の場を求めたことは、興味深い事実である。

慧弥が、いかなる師について具足戒を受け、僧となったのかはわからない。だが、長安・終南山時代の慧弥に影響を与えた可能性のある人物は、僧伝のうちにも確認できる。北魏太武帝期に洛陽の崇高山において頭陀行などを修したという僧周と弟子の僧亮がそれで¹⁷、『高僧伝』巻11、習禪篇、僧周伝には、

常在嵩高山，頭陀坐禪。魏虜將滅仏法。周謂門人曰，大難將至。乃与眷属数十人共入寒山。山在長安西南四百里。溪谷險阻，非軍兵所至。

常に嵩高山に在りて，頭陀坐禪す。魏虜將に仏法を滅さんとす。周，門人に謂いて曰く「大難將に至らんとす」と。乃ち眷属数十人と共に寒山に入る。山は長安の西南四百里に在り。溪谷は險阻にして，軍兵の至る所に非ず¹⁸。

とあり、廃仏に直面した僧周たちが、長安の西南方四百里にある寒山、すなわち秦嶺山脈の一隅に眷属十数人と共に難を避け、この地を住处と定め、坐禪や頭陀を行っていたことが知られる。その後、廃仏が収束に向かうと、僧周のもとにも長安の永昌王より招請があり、弟子の僧亮が長安へと向かい、廃仏によって荒廃した諸寺の修復を行い、仏法の興隆を図ったという。また、『高僧伝』巻11、明律篇、志道伝には、志道が洛州・秦州・雍州・淮州・予州の僧を集めて引水寺で会合し、戒律を講じ受戒の法を伝え、廃仏の影響によって途絶えかけていた戒学の再興が図られたことが記されている¹⁹。慧弥と、僧亮や志道との直接的な関係をうかがう史料はないが、僧亮や志道らによって復興されつつあった華北仏教の影響下に、自らの僧としての基盤を形成していったであろうことは、仏教の復興をめぐる以上のような経緯からも、十分に想像されよう。

(2) 終南山における修道

ここからは、終南山における慧弥の修道の場や、日々の生活の中で思われた修行や実践のあり方について、考察をめぐらせていくことにしたい。

終南山に入った慧弥は、錫杖を背に負い、独り山中を進み、獐猛な虎や兕に患わされることもなく、庵を結んで住処とし、村に下りて乞食を行い食を得ると、再び山の草庵へ戻り坐禅と誦經を行う日々を送ったという。伝には「少らく大品を誦し、又た三昧を精修す」とあり、慧弥が若い時分から『大品般若經』²⁰のような大部な經典を誦し禪を行う、すぐれた人物であった様子がかがえるが、その修道が、具体的にいかなる思想や立場によって行われていたのかについては、不明な点も多い。

当時、僧が山林に分け入り生活を営むこと自体は、けして珍しいことではなかった。晋の僧顛は、山林に独居し世俗を離れ頭陀行を修したといい²¹、帛僧光もまた永和（345～356）の始めに江南を旅し、ついで剡の石城山に入り禪を行じたと伝えられているように²²、修道を目的として山林にわけ入った事例は、『高僧伝』中にも散見される。

彼らが入山する理由は、多くの場合、修道のための静謐な環境の希求にあった。伝に、慧弥が「具戒の後に及んで遠離を修せんと志し、迺ち長安の終南山に入る」とあるのは、世俗の塵埃から離れた修道の場を山に求めたことを意味している²³。だが一方で、人里離れた山中に、修道の場を見出だそうとする彼らの行動が、危険と隣り合わせであったことにも留意しておく必要もあるだろう。たとえば、先に紹介した『高僧伝』帛僧光伝の中で、山民達が石城山について「此の中、旧と猛獸の災有り。山神の縦暴するに及び、人蹤久しく絶えたり」と述べているように、山は猛獸が闊歩する場所でもあった。『高僧伝』や『続高僧伝』などの僧伝の中で、入山した僧たちの事跡とともに猛獸や山神の仏教への帰依が語られる背景には、聚落や旅人を襲う猛獸への畏怖が垣間見える。

山に住処を求め粗末な庵を営み、きまった時刻に里に下り托鉢を行い、食事が終わると禪や經の誦に励む日々の修道の指針が那邊にあったのか、伝には具体的な記載がなく、不明な点も多い。ただ、衣食住にわたる慧弥の修道が、『大智度論』や『十二頭陀經』をはじめとする、多くの經論に説示される頭陀支（衣・食・住にわたる規範）に基づいて行われた可能性もなくはない。

このあたりの問題について考えるために、まず参照されるべきは、仏教学における頭陀に関する一連の研究であろう。すでに我が国においては、宮宗孝正、水野弘元、早島鏡正、阿部慈園、永崎亮寛、木川敏雄、榎本正明らによって、諸經論に散説される頭陀説の整理、頭陀の徳目の変遷や配列意図、あるいは部派的特徴などの問題を中心に、研究が進められてきている²⁴。ただ、これらの論考は、初期仏教における頭陀のありかたや、經論にみられる頭陀の言説そのものに関心が向けられており、中国南北朝時代の仏教僧による実践の姿を具体的に跡づけたものではない。魏晋から南北朝時代初期にかけての僧たちが、いかなる經論に依拠して頭陀に対する理解を深め実践していたのか、という点については、従来の研究の中では十分に明らかにされてこなかった。

頭陀に関する知識は、諸經論の訳出や、外国出身僧による口述・実践によって中国にもたらされたと見るべきであろう。僧伝の中にも頭陀に関する記載は散見されるが、中国諸師による頭陀

理解のあり方が明瞭に読みとれるようになるのは『大乘義章』あたりからではないだろうか²⁵。

『大乘義章』全26巻（現行本は20巻）は、浄影寺慧遠が、普通4年から開皇12年（523～592）にかけて著したもので、教理の要項249科（現行本は222科）を、經・律・論にわたる様々な仏書を引きながら、教聚・義法聚・染法聚・浄法聚・雑法聚の5種（現行本は雑法聚を欠く）に分類し、法数順に仏教要語や概念を解説したものと知られる。就中、巻15にみえる「十二頭陀義両門分別」では、『四分律』や『涅槃經』『大智度論』を引きながら、それらに説示される頭陀説が紹介されており、南北朝隋唐期における頭陀理解の一斑をうかがうことができる。

「十二頭陀義両門分別」で言及されている諸典籍は、いずれも慧弥の出家以前に漢訳されているが、このうち、大品般若經の注釈書として知られる『大智度論』は、鳩摩羅什の訳出以降、早くから重視されたものとして知られ、慧弥もまた、修学の過程で智度論の所説に接した可能性はある。そこで本稿では、一例として『大智度論』にみられる頭陀支を取り上げながら、慧弥の事跡との関係を探っていくことにしたい。

『大智度論』巻25に説かれる頭陀支は12を数え、このうち衣に関する徳目が2（納衣・但三衣）、食に関する徳目が5（常乞食・一坐食・節量食・中後不飲漿・次第乞食）、住处に関する徳目が5（作阿蘭若・塚間住・樹下住・露地住・常坐不臥）あり²⁶、衣・食・住にわたる生活の規範が説示されている。なお排列こそ異なるが、『大智度論』の頭陀支とほぼ同様のものが、鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』巻14、兩過品（大正蔵8, 320c）や、求那跋陀羅訳『仏説十二頭陀經』（大正蔵17, 720c）の中にも説示されており、こうした規範が、当時の僧俗に広く知られていたことが推測される。

これら12の徳目のうち、第一に挙げられている「作阿蘭若」は、人里離れた場所を住处とすることを掲げたもので、出家後の慧弥が、執着を離れて長安南郊の終南山を自らの修道の場として選んだことが、これと対応する。

住处に関する徳目は、他に墓所やその周辺を住处とする「塚間住」や、屋根のある所を避け樹下を住处とすべき「樹下住」、空地に座すべき「露地住」、常に跏趺して横臥すべきではないとする「常坐不臥」がある。このうち、不浄観のような具体的な観法との関わりが想定される「塚間住」が注目されるが、慧弥伝中に不浄観に関する記載はみられず、当時の慧弥がこれを修していたかは定かではない。

続いて「食」の問題に移ろう。慧弥が、終南山を出て集落へと向かうのは、行乞を行うためであった。頭陀支のうち「食」に関する項目は多く、常に乞食を行う「常乞食」、村の家々を順次行乞し取捨選択しない「次第乞食」、一日一食を定めた「一坐食」、中食以降の飲み物はとらない「中後不飲漿」が挙げられる。これらはいずれも、日常生活の中で行われる「食事」という行為を、修行として位置づけたところにその眼目がある。

廃仏を経験した当時の華北の社会において、こうした規定の一々を守り、頭陀を行うことは、相当な覚悟を必要としたと考えられる。「次第乞食」にあるように、村や家々を選ばず順番に行

乞に赴くということは、仏教や僧に忌避の念を持つ人々に対しても、食を乞うことを意味するし、粗末な衣を着るべきであった「納衣」や、三衣（大衣・上衣・中着衣）のみを所有し、他を受持すべきではないとした「但三衣」のような、「衣服」に関する規定に厳格であればあるほど、その姿形はより異質・異形なものへと傾いていく。

村々に来訪し、行乞する異形の人物を、村の人々が常に歓待してくれるとは限らない。いわば、来訪する僧は共同体の外部から来る異人であり、住民に歓待される一方で、虐待・排除される危険性があったのである²⁷。終南山における慧弥は、衣や鉢、坐具などをもち²⁸、山中に草庵を結び、時を定めて行乞のために村へと降り、伝に「時至れば則ち鉢を持ちて村に入り、食竟れば則ち室に還りて禅誦す」とあるように、行乞が終わればふたたび草庵に戻り禅や経の読誦に励む、という日々を送っていたのであろう。山における修道は、衣・食・住にわたる生活規範に従って、日々繰り返されるものであり、単なる隠棲とは些か様相を異にする。

慧弥が、いかなる師や経論により頭陀の知識を得て、その実践を行ったのかは必ずしも詳らかではないが、ここまで述べてきた経緯からみれば、かつて洛陽の崇高山で頭陀行を修し、のちに廃仏の難を避けて秦嶺山脈を住処とした僧周や、その弟子である僧亮らの影響を受けていた可能性は十分にある。けれども彼は、山を出て華北仏教の復興に従事した僧亮らとは異なり、北地に踏みとどまることをしなかった。廃仏から復仏へと揺れ動く華北社会において、先に述べたような、頭陀を中心に据えた修道生活を継続していくことは、かなりの困難を伴うものであったと想像される。慧弥伝には、修道の場を南地へ求めた理由について具体的な記載はみえないが、彼がある段階で、終南山とその周辺地域における修道に限界を感じ、出家者としての生活を維持するための新たな環境を求め、すでに多くの仏教者が止住していた鍾山定林寺への移住を決意した可能性は、考慮されてよい。

終南山における慧弥の生活は、寒山における独行の修行者としてのそれであり、のちの鍾山定林寺における生活のあり方とは、大きく異なるものであった。次節では、以上のような点に留意しながら、鍾山定林寺における慧弥の修道と、同寺に止住していた僧たちに焦点をあてて、論じていくことにしたい。

2. 慧弥と鍾山定林寺

(1) 定林寺における修道

終南山において8年ほど頭陀行に励んだ慧弥は、のち南へと渡り、上定林寺に住処を定めた。彼が江南へと渡った経緯について慧弥伝に具体的な説明はないが、長安にほど近い終南山から鍾山上定林寺へと住処を移したことは、彼の修道のあり方に大きな影響を及ぼしたと考えられる。

鍾山・上定林寺について言及した業績のうち、先駆的なものとしては、常磐大定が、大正9(1920)年9月24日から大正10(1921)年1月5日にかけて行った実地調査を踏まえて刊行した『古賢の跡へ』（のち『支那仏教史蹟踏査記』に再録）があり、鍾山における南齊から明代に

かけての諸寺の興亡について概観している²⁹。その後、春日礼智「仏教史上の鍾山について」³⁰、同「南齊上定林寺僧柔について」³¹や、定林寺における仏書編纂事業について取り上げた、大内文雄「南朝梁の定林寺と衆經要抄について」³²、南北朝時代における禪觀史の中に鍾山の習禪僧を位置づけた、村中祐生「中国南北朝時代の禪觀について」³³などの論考があらわれ、劉宋から梁代にかけての定林寺や同寺有縁の人物について、様々な角度から考察が行われてきた。本章では、以上のような研究を踏まえつつ、定林寺の様相について概観しておきたい。

鍾山（紫金山）は、現在の南京市東方に位置し、早くから建康の鎮岳といわれ、延賢寺・草堂寺・宋恢寺・靈味寺・興皇寺・大愛敬寺・竹林寺・定林寺・鍾山寺・開善寺など、南朝期を通じて多くの仏寺が建立された場所として知られている。このうち定林寺は、鍾山の麓に位置し、元嘉元（424）年、慧覽の手によって創建されたと伝えられる。同寺が「上定林寺」と「下定林寺」に分かれたのは、元嘉10（433）年、曇摩密多の止住にともない新たに堂宇が建立されたため、前者を下定林寺（定林下寺）、後者を上定林寺（定林上寺）と呼称したことによる³⁴。

法願・僧遠・道嵩・慧弥・法献・僧鏡・僧柔・法通・僧祐など、定林寺有縁の僧は多い。かつて沮渠安陽公が上寺で『仏母泥洹經』一卷を訳し³⁵、永明7（489）年10月には、文宣王が僧500人を集め、定林寺僧柔・謝寺慧次をして普弘明寺において『成実論』を開講し、同年12月にはその成果の一部が『略成実論』（『抄成実論』）という形で結実するなど、南地における同論盛行の礎を築いた³⁶。また、梁陳革命時に重要な役割を果たすことになる仏牙仏像が、法献の手によって西域から持ち込まれ、同寺に安置されていたことも、よく知られている³⁷。梁代に入ると、武帝の勅により、僧旻・僧智・僧晃・劉勰ら30人らが『衆經要抄』の編纂に従事するなど、同寺は、仏教書の編纂にも重要な役割を果たしている。定林寺が、南朝仏教史上きわめて重要な役割を演じていた寺であったことは、以上のような事例からも理解されよう。

また、『出三藏記集』『弘明集』『釈迦譜』の撰者として知られる僧祐との関係も重要である。彼は、大明2（458）年に定林寺の法達の下に投じ、靈根寺法願の下で律学を修めるようになるまでの一時期同寺に止住し、定林寺を離れた後も、永明期の定林寺修繕事業の一環として経藏の整備に尽力するなど、同寺との関係を保ち続けた。天監17（518）年の僧祐の死に際しては、劉勰が定林寺前の墓所に碑文を製している。僧祐と劉勰は、『出三藏記集』や『釈迦譜』などの編纂を通じて長きにわたり密接な関係にあったといわれており³⁸、仏書編纂や校訂の場として上定林寺が発展していく背景に、僧祐・劉勰などの人士の交わりや定林寺経藏の整備があったことは、想像に難くない³⁹。

南齊～梁代における、建康仏教の中心の一つであった定林寺において、慧弥自身はどのような生活を送っていたのであろうか。まず『高僧伝』巻12、誦經篇、慧弥伝後半部分の内容を確認しておきたい。

後聞江東有法之盛，迺觀化京師，止于鍾山定林寺。習業如先。為人温恭冲讓，喜愠無色。戒

範精明，獎化忘勸。諮賢求善，恒若未足。凡黑白造山禮拜者，皆為說法提誘，以代餽饌。爰自出家至于衰老，葷醢鮮豢，一皆永絕。足不出戶三十余年。晝夜習定。常誦波若，六時禮懺，必為衆先。以梁天監十七年閏八月十五日終於山舍。春秋七十有九。葬于寺南，立碑頌德。後，江東有法の盛なるを聞き，迺ち化を京師に觀，鍾山の定林寺に止まる。業を習うこと先の如し。人と為り温恭冲讓，喜愠して色無し。戒範精明，化を獎め勸を忘る。賢に諮り善を求め，恒に未だ足らざるがごとし。凡そ黑白の山に造り禮拜する者，皆な説法を為して提誘し，以て餽饌に代う。爰に出家して自り衰老に至るまで，葷醢鮮豢，一に皆永く絶つ。足の戸を出でざること三十余年。晝夜習定し，常に「波若」を誦し，六時の礼懺，必ず衆の先と為る。梁天監十七年閏八月十五日を以て山舍に終る。春秋七十有九なり。寺南に葬り，碑を立てて徳を頌す⁴⁰。

江南において仏法が盛んな様子を耳にした慧弥は南へと渡り，京師（建康）の風教を目指すべく，鍾山の定林寺に止住し，従来と同様に修行を行った。その人となりは温厚で謙讓であり，感情を表に出すようなことはしなかった。戒律を遵守することは清く明らかであり，教化すること疲れを知らず，賢人に意見を求め，善を求め，それでも常に足りない様子であった。山に訪れる在家・出家に対しては，彼らのために説法し懇ろに教え導いて餽饌の代わりとし，終生香りの強い野菜や酒，魚，肉などを絶ち，戸外に足を踏み出さないこと30年あまり，昼夜を問わず禪定につとめ，たえず『般若経』を誦し，昼夜六時の礼懺は，必ず僧衆のさきがけとなった。梁の天監17（518）年8月15日に山舍にて亡くなり，寺の南に葬られ，碑を建ててその徳を顕彰したという。

慧弥が，定林寺に止住しはじめた時期は明瞭ではない。ただ，慧弥伝に「足の戸を出でざること三十余年」と記されていることや，天監17年に亡くなり定林寺の南に葬られている点からみて，南斉の永明6（488）年ごろまでには，定林寺に住処を定めたと思像される。

定林寺時代の慧弥は，かたく戒律を遵守しつつも，同寺に止住する僧たちはもちろん，来訪する出家・在家の人々と交流をもち，自らの仏教理解や宗教体験をより高次のものとすべく修学を重ねていった。ただ，終南山時代の慧弥と大きく異なるのは，同寺に止住する他の僧たちや，来訪する出家・在家の人々との交わりを持つことにより，自らの修道実践を自利・利他の両面にわたって広げていく機会を掴んでいった点にある。終南山における慧弥の修道が，主として山間における清廉な自利行として描かれているのに対して，定林寺時代の慧弥の事跡は，他者への教化教導という利他行としての一面が強調されるとともに，慧弥自身が定林寺を構成する僧衆の一人として描かれている所に，大きな相違点が認められる。

(2) 慧弥と修道を共にした人々

本節では，前節で指摘した慧弥の修道の相違を念頭に置きながら，南斉期の定林寺に係る僧の事跡を検討する。この作業を通じて，その当時の同寺と交流のあった人物や僧たちの修道傾

向を把握し、定林寺時代の慧弥の修道が行われていた環境を素描してみたい。

南齊永明期の定林寺には、謝寺の慧次とともに普弘明寺において『成実論』を講じ、『略成実論』9巻を著した彭城系成実学派の一人、僧柔（431～494）がいて⁴¹、その門から智蔵・僧旻・法雲らを輩出したことは有名である。他にも僧遠、法獻、法令といった人々が定林寺に住していたことが、『高僧伝』の記述から確認できる。

『高僧伝』巻8、義解篇にみえる僧遠は、皇甫氏の出で、劉宋の大明年間（457～464）に江南へ渡り、彭城寺に、のち定林寺に住した。永明2（484）年に定林寺において死去するまで、彼のもとに多くの隠士貴顕が訪れている。伝には廬山の何点・汝南の周顛・齊郡の明僧紹・濮陽の呉苞・呉国の張融らが彼に頂礼して戒律について教えを請うたほか、宋・斉期の帝室からも重んじられていたことが記されている⁴²。

なお、僧遠の学を継承した定林上寺の法令と慧泰については、僧遠伝の末に、

時定林上寺，又有法令慧泰。並善經論，繼營於遠焉。

時に定林上寺，又た法令・慧泰有り。並に經論を善くし，營を遠に繼ぐ⁴³。

とあり、いずれも経論に通じ、僧遠の名声を継承したことはわかるが、詳細な事跡はみえない。ただ法令については、道宣の『続高僧伝』巻5、義解篇に、より詳しい記述がみえる。それによると、彼が『涅槃経』や『大品般若経』『小品般若経』を善くし、『阿毘曇心』⁴⁴や『法華経』に通じ、

但多疹癩，亟為癡替。自責先身執相，分別起諸違害，今受殃咎，因誦大品一部，用祛封滯，清淨調和，隨從梵行。足不下山三十三載，葷辛不食，弊衣畢世。以天監五年卒。春秋六十有九。

但だ疹癩多く，亟ば癡替を為す。「先身相を執し，分別は諸の違害より起き，今殃咎を受く」と自責し，因りて大品一部を誦し，用て封滯を祛り，清淨調和して，梵行に隨従す。足の山を下らざること三十三載，葷辛は食さず，弊衣して世を畢る。天監五年を以て卒す。春秋六十有九⁴⁵。

とあるように、しばしば自らの体にあらわれる発疹の原因を、前世の容姿に対する執着にみて『大品般若経』を誦したという話がみえる。上記のような彼の事跡のうち、33年にわたって山を降りず香りの強い野菜の類を避け、弊衣を着て過ごしたことなどは、慧弥伝にみえる修道のあり方にも共通するものがあり、興味深い。

次に、『高僧伝』義解篇に収録されている法通を取り上げておきたい。彼は11歳で出家し、『大品般若経』と『法華経』に詳しく、30歳に満たないうちに若くして講義の学匠となった当代きつ

ての俊英として知られている。はじめ莊嚴寺に、のち定林上寺に住し、坐禪や誦經、礼懺に刻苦精勵したといい、南斉の竟陵文宣王や豫章文献王をはじめ、陳郡の謝朓、呉国の陸杲⁴⁶、潯陽の張孝秀らの尊崇を受け、出家・在家の弟子は約7,000人に上ったという。彼は、天監11(512)年9月に70歳で死去しているが、『高僧伝』巻8、義解篇、法通伝は、その死について以下のような奇譚を伝えている。

至天監十一年六月十日、便覺不念、語弟子云、我正可至九月二十日間耳。到九月十四日、見兩居士皆報白私、來向床前、便次第出。至十七日、忽漫語云、檀越不相識、何処來耶。弟子曇智問意故。答曰、有一人、著朱衣、戴幘。擎木箱、底在床前。至二十日、見仏像作兩行來。通合掌良久。侍疾者但聞異香、竟不測其意。通乃密向同意慧弥説之。至二十一日、索香湯洗浴竟、仍作礼還臥。叉手当胸、正中時卒。春秋七十。仍葬于寺南。

天監十一年六月十日に至り、便ち不念なるを覚え、弟子に語りて云く、「我正に九月二十日の間に至るべきのみ」と。九月十四日に到り、兩居士の皆な白私を報ち、来りて床前に向い、便ち次第に出ざるを見る。十七日に至り、忽ち漫語して云く、「檀越相識らず、何れの処より来るか」と。弟子の曇智意故を問う。答えて曰く、「一人の朱衣を著け、幘を戴くるもの有り。木箱を擎げ、床前に底在す」と。二十日に至り、仏像の兩行を作し来るを見る。通の合掌すること良に久し。疾に侍する者但だ異香を聞くも、竟に其の意を測らず。通乃ち密かに同意の慧弥に向いて之を説く。二十一日に至り、香湯を求め洗浴し竟り、仍りて作礼還臥す。手を叉み胸に当て、正中の時に卒す。春秋七十。仍りて寺南に葬る⁴⁷。

天監11(512)年6月10日に至り体の不調を覚えた法通は、自らの死期を悟り、弟子たちに、自分は9月20日頃までの命だと告げる。その期日が近づいた9月14日には、2人の居士がそれぞれ白い私子を手に法通の病床に至り、去っていくのが見え、17日には、朱衣を着け頭巾をかぶった人物が木箱を捧げ持ち、病床に至るのが見えた。20日になると、仏像が2列になって来るのが見えたといい、法通はしばしば合掌したが、彼の病床に侍する人々は異香を感じるだけで、その合掌の真意を悟ることはなかった。法通はこのことを慧弥に話し、21日になって香湯を求め、沐浴を終えると礼拝して、のち寝臥し、手を組んで胸にあて、太陽の正中するとき(昼の12時)に卒したという。

9月17日の神変に際し、弟子の曇智が「檀越相識らず、何れの処より来るか」という師の言葉について、その真意を尋ねている点からみて、法通が死に到る数ヶ月の間に体験した神変の多くは、彼以外の何人にも知覚できないものであったと考えられる。本稿では、その神変の意味する所について問わないが、法通が20日の神変について、同じく定林寺に止住する慧弥にのみにその事実を語ったという記述からは、「坐禪や誦經、礼懺に刻苦精勵した」という法通と、「日夜禪定につとめ、絶えず『般若經』を諷誦し、昼夜六時の礼懺においては必ず僧衆に率先した」と

いう慧弥が、定林寺における僧衆の中でもとりわけ親しい間柄であった様子がうかがえる。

続いて『高僧伝』興福篇にみえる、法献の事例を取り上げたい。法献は、元嘉16(439)年に建康に到り、定林寺に住した僧で、寺院の修築に力を發揮し、のちに于闐より仏牙を持ち帰り定林寺に安置したことで知られる。『高僧伝』によれば、彼の律行は清純であり、その徳は人の範たるに足るものであったといわれ、琅耶の王肅や王融、呉の張融、張綖、沙門の慧令や智蔵らの尊敬を集めたが⁴⁸、建武年間(494～498)に亡くなり鍾山の南に葬られたという。

『高僧伝』誦経篇にも、道嵩、超弁など、定林寺有縁の僧の事跡が記されている。このうち道嵩については、

釈道嵩、姓夏、高密人。年十歳出家。少而沈隱、有志用。及具戒之後、專好律学。誦経三十万言。交接上下、未嘗有喜愠之色。性好檀捨、隨獲利養、皆以施人。瓶衣之外、略無兼物。宋元徽中、來京師止鍾山定林寺。守靖閑房、懺誦無輟。人有造者、輒為其說法訓獎、以代饌焉。從之請戒者甚衆。後卒於山中。春秋四十有九。

釈道嵩、姓は夏、高密の人なり。年十歳にして出家す。少くして沈隱、志用有り。具戒の後に及んで、専ら律学を好む。経を誦すること三十万言。上下に交接し、未だ嘗て喜愠の色有らず。性は檀捨を好み、利養を獲るに隨いて、皆な以て人に施す。瓶衣の外に、略ほ兼物無し。宋の元徽中、京師に來り鍾山定林寺に止る。靖を閑房に守り、懺誦して輟むこと無し。人の造る者有らば、輒ち其れに説法を為して訓獎し、以て饌に代う。之に従い戒を請う者甚だ衆し。後に山中に卒す。春秋四十有九⁴⁹。

とあり、10歳で出家し、具戒ののちは戒律の学を好み、三十万言の經典を誦し、上下の人とつきあう際にも喜怒哀楽を表に出さず、布施を受ければ人々にこれを分かち、自らは瓶衣のほかは物を持たなかったという。道崇は、劉宋の元徽年間(473～477)より定林寺の僧坊に暮らし、懺悔や誦経を怠ることなく、また訪れる者があれば説法訓戒して饌に代え、彼に従って戒律を授かりたいと請う者は多数にのぼった。定林寺を訪れる出家・在家の者に対し、説法訓戒し酒食に代えたという話などは、慧弥伝とも共通するものであり、劉宋から梁代にかけての定林寺において、來訪者に対する教導が盛んに行われていた様子が、垣間見える。

他に、誦経篇には、『法華経』と『金剛般若経』を誦したという超弁の事例も載録されている。伝によれば、彼はもと敦煌の人で、四川を経て建業に到り、呉越や山陰の城傍寺(浙江省紹興)などを点々としたのち、定林寺を一生涯の住処と定め、以後30年余りにわたって山門の外に足を踏み出すことなく、南斉の永明10(492)年に73歳で死去したという⁵⁰。

以上、南斉期に定林寺を住処とした僧として取り上げた、僧遠・法令・法通・法献・道崇・超弁のうち、伝の中で慧弥との直接的な関係がうかがえるのは、法通の事例に限られる。しかしながら、坐禅や礼懺、誦経などの行を修し、戒学に関する知識を備え、酒肉を退け、寺を訪れる出

家・在家のために法を説くというような、自利・利他にわたる修道の姿が重なり合う点に、ここでは注目しておきたい。

最後に、定林寺という空間を生活の場とし、共同で日々の修道を行っていたことの意味について考えてみたい。かつて西村恵信は『禪林修行論』の中で、叢林が叢林として存立するための基本的条件として、①仏道修行の道場であること、②仏道修行者の集団生活が全体的統一的円滑に営まれるべきこと、③叢林がみずからの本来的宗教的使命を全うしつつ、置かれている囲りの世界との交流についても配慮すべきことの3点を挙げている⁵¹。西村のいう「叢林」とは、9世紀初頭の中国に現れた禪宗の修行者集団のことをいうが、同様のことは、南北朝時代の定林寺にも当てはまる。

当時の定林寺において、どのような制規が定められていたのかは明確ではないが、律とは別に、個々の寺院において定められた何らかの規則が存在していたことは、『弘明集』所収「断酒肉文」の中で、定林寺と光宅寺が、他所の寺院では禁じられていなかった、疾病時の肉食をも禁止していたことに言及している点からもうかがえる⁵²。『高僧伝』の中で、定林寺に止住した僧たちの事跡が取り上げられ、その徳行が宣揚された背景には、仏道修行の道場としての定林寺と、仏道修行者の集団生活が全体的統一的円滑に営まれるための制規の存在があった。次節では、魏晋南北朝隋唐時代を代表する2つの制規を紹介しつつ、定林寺における修道のより立体的な把握に努めたい。

(3) 道安の僧尼規範と天台の立制法

修道の場としての寺は、僧たちが共住する修行の道場であるとともに、日々の生活の場であった。彼らはその共同生活の中で、坐禅し、礼懺を行い、経を諷誦したのであって、それは、寒山において独り頭陀行に励む日々とは、やや様相を異にする。南齊期の定林寺においても、道安が制定したという僧尼規範や、のちに天台山国清寺で定められた立制法のような規範が定められ、そこで生活を送る僧たちの日常を律し、修道の基礎とされていたであろう。ここからは、一例として道安の僧尼規範や『国清百録』所収の立制法を取り上げながら、寺において行われる修道のかたち、とりわけ礼懺の具体的な姿についてながめていきたい。

中国における僧団規則の歴史は、道安三科にはじまる。經典や論書、戒律の訳出が未だ不十分であった時代に、道安(312～385)は、当時訳出されていた経律や外来僧たちの奉持する作法に基づきながら、僧尼規範を定めたという。『高僧伝』巻5、義解篇、道安伝には、

所制僧尼軌範、仏法憲章、条為三例。一曰、行香定座上講経上講之法。二曰、常日六時行道飲食唱時法。三曰、布薩差使悔過等法。天下寺舍、遂則而從之。

所制の僧尼規範、仏法憲章は、条して三例となす。一に曰く、行香定坐上講経上講之法。二に曰く、常日六時行道飲食唱時法。三に曰く、布薩差使戒過等法。天下の寺舍は、遂に則り

て之れに従う⁵³。

とあり、① 行香定坐上講經上講之法、② 常日六時行道飲食唱時法、③ 布薩差使戒過等法、の三例が掲げられている。以上のような記載からは、その名称から礼拝や読誦・講經・懺悔などの内容を含むものである点が推測されるのみで、具体的な内容については不明な点も多く、宇井伯壽⁵⁴、横超慧日⁵⁵、土橋秀高⁵⁶、塩入良道⁵⁷、佐藤達玄⁵⁸らの間でも解釈の相違がみられる。道安三例のうち、慧弥が修していた「六時礼懺」に類似するのは「常日六時行道飲食唱時法」であるが、その具体的な方法や手順については知られていない。

一方の『国清百録』は、天台山国清寺に関する書簡等 104 条を取めたもので、智顛の弟子の一人であった章安灌頂が、すでに智寂によって進められていた智顛の書簡集編纂の仕事を継承しつつ、諸經の行法などを加え、編纂したものである⁵⁹。就中、『大正新脩大藏經』卷 46 所収 4 卷本の卷 1 に収録されている 12 篇のうち、立制法、敬礼法、普礼法、請觀音懺法、金光明懺法、方等懺法、訓知事人の 7 篇が重要で、これまでも、智顛自身の教理教学や初期天台教団の様相を探るための重要な資料として、多くの研究者によって取り上げられてきた。このうち立制法は、智顛が隋の開皇 15 (595) 年頃、天台山へ戻った際に制定されたものとみられ、十項目にわたる、僧伽に属する僧が守るべき規則が説示されており、注目される⁶⁰。

『国清百録』所収の立制法は、10 条にわたって依衆の修行法としての、① 依堂坐禪 (四時坐禪・六時礼仏)、② 別場懺悔、③ 知僧事 (當理僧事) の 3 種を説示する。第 1 条では、僧衆とともに修行を行う者は、この 3 種の行を行うべきであると説き、第 2 条では、これを受けて以下のような制規を示している。

第二、依堂之僧、本以四時坐禪六時礼仏、此為恒務。禪礼十時、一不可欠。其別行僧、行法竟三日、外即応依衆十時。若礼仏不及一時、罰三礼对衆懺。若全失一時、罰十礼对衆懺。若全失六時、罰一次維那。四時坐禪亦如是。除疾礙、先白知事、則不罰。

第二、堂に依るの僧は、本より四時に坐禪し六時に礼仏するを以て、此れを恒務と為せ。禪と礼との十時は、一も欠くべからず。其れ別行の僧も、行法するも三日に竟り、外に即ち応に衆の十時に依るべし。若し礼仏すること一時に及ばざれば、罰するに三礼し衆に対して懺せしめよ。若し全く一時を失すれば、罰するに十礼し衆に対して懺せしめよ。若し全く六時を失すれば、罰するに一次維那すべし。四時の坐禪も亦た是くの如し。疾の礙あるを除く、先に知事に白せば、則ち罰せず⁶¹。

堂で行ずる僧 (依堂之僧) は、四時の座禪と六時の礼仏を恒務とする。座禪・礼仏の十時の務めを欠いてはならない。別行の僧の行法も三日をかぎりとして、そのほかは大衆の十時の行に依らなければならない。礼仏の一時に不作法があった場合、罰則として三礼し大衆に対して懺悔し、

もし一時の行を怠った場合は、十礼して大衆に懺悔する。六時すべてを怠った場合の処分は、維那に一任される⁶²。四時の座禅についても同様である。ただ、病のあるときは除外されるので、事前に知事僧に申し出ておけば罰しない。

この文章では、僧衆とともに修行をする者（依堂之僧）が四時坐禅と六時礼仏を修する必要がある、怠った場合に罰則があることが記されている。これらは、第3条で言及される六時礼仏に関する規定とともに、依堂坐禅に関する具体的な記述として注目される。続く第4条では、常儀の坐禅や礼仏とは別に、場や時間を限って行う「別場懺悔」に関する記載がみえる。

以降、知僧事に関する規定（第5条）や、食事に関する心得（第6条）、魚肉辛酒の禁（第7条）、静論の禁（第8条）、誹謗誣告の禁（第9条）などの制規が続き、最後の第10条には、以上のような規範に違反し懺悔を行ったにもかかわらず慚愧の心なきものは、僧伽から追放すべきであると説かれている。

このうち、立制法の第3条に見られる以下のような記述は、魏晋南北朝時代を通じて発達した、寺院における六時礼懺の姿がうかがえる重要な資料であると思われる。

第三、六時礼仏、大僧応被入衆衣。衣無鱗隴、若縵衣悉不得。三下鐘早集、敷坐執香爐、互跪。未唱誦不得誦。未随意不散語話、叩頭彈指、頓曳履履、起伏參差、悉罰十礼対衆懺。

第三、六時礼仏、大僧はまさに入衆衣を被るべし。衣に鱗隴無く、縵衣の若くは悉く得ざれ。三たび下鐘して早すみやかに集りて、坐を敷き香爐を執り、互跪す。未だ唱誦せざるに誦するを得ざれ。未だに随意ならざるに語話を散ぜざれ。叩頭し彈指するに、頓に履履を曳き、起伏參差せば、悉く罰するに十礼し衆に対して懺せしめよ⁶³。

六時の礼仏では、比丘は華美な装飾がなく粗末すぎない入衆衣を着け、三たび鐘が打ち鳴らされて礼仏の刻が告げられたら、速やかに入室して坐具を展べ、香炉を手に執り⁶⁴、両膝を地に着けて跪くようにする。唱誦は大衆にあわせ、不揃いにならないようにしなければならず、未だ終わっていないのに余分な話をしたり、叩頭や彈指の時に⁶⁵、履物を無造作に引き摺ったり、礼拝が不揃いであったりしてはいけない。もしこれらに違反した時は、罰として十礼し自らが犯した罪を大衆に対して告白し、許しを請う必要がある。

以上のような制規からは、僧が粗末な衣を身にまとい、坐具を整え、柄香炉をもって仏前を供養し、他の僧衆とともに規定の所作に従い、ともに唱誦する様子が読みとれる。ここに記されている内容はあくまで国清寺教団の理想だが、六時の礼仏懺悔そのものは、經典の誦誦や坐禅と併せ、日々の修道に欠くべからざるものとして、広く南北朝隋唐期の寺院において修されていたのであろう⁶⁶。

慧弥伝の「六時の礼懺、必ず衆の先と為る」という記述は、定林寺における慧弥の礼懺が、日々の生活の中で、多くの共住修行者と共に行われていたことを示唆している。それは、終南山にお

ける慧弥の頭陀行に関する伝の記載が、どちらかといえば、寒山の独修者としての色彩を帯びていることと、一面において好対照をなす。魏晋南北朝時代の僧の修道をみる一つの視点として、その人物が、山間に独歩した独修の修道者であったのか、それとも、寺に住処を定め、同所に止住する多くの僧たちと起居を共にした共住生活者であったのかを把握しておくことは、ある時代や地域における仏教者の活動を見定め、評価していく上で、一定の意味を持つように思われる。

おわりに

本稿では、主として『高僧伝』の記述に拠りながら慧弥の事跡を追い、そこに認められる特徴的な修道のあり方を取りあげながら、南北朝時代における仏教僧の姿を素描しつつ、彼の修道について、従来の禅研究の流れとは異なる視点から概観を行った。その中で見えてきたことを以下に記し、結びとしたい。

終南山における慧弥は、頭陀支を自らの生活の規範として、時を定めて乞食し経を誦し禅に励み、晩年の定林寺における生活においても、六時礼懺を初めとする寺院内で日常的に行われていた種々の行を、日々実修する修道の人であった。『高僧伝』の選者慧皎が、慧弥の事跡を記そうとした直接の動機は定かではないものの、日々繰り返し行われた彼の修道生活のあり方を、顕彰すべきものとして取り上げた可能性は十分に指摘しえよう。

慧弥伝に記された彼の事跡からは、特色ある教理解釈や教化・教導のあり方を見出すことはできず、また、弘農楊氏という出自から予測される、何某かの政治的活動や郷里社会における宣布活動も読みとれない⁶⁷。慧弥伝に記されているのは、寒山に於いては草庵を結び、頭陀行を修し、誦経や禅を行い、寺院に於いては僧伽の一員として規範に則った生活を送り、衆に先んじて礼懺を行い、訪れる出家・在家には説法を通じて教化を行うという、ありふれた一僧侶の事跡にすぎない。『名僧伝』には収録されていなかった慧弥の事跡を追記し『高僧伝』誦経篇の中でかく顕彰した慧皎の意図は、今のところ詳らかではないが、一面においてそれは、慧弥伝に録された事跡が、当時世に行われていた修道のひとつの範となるものであったことを、示唆しているようにも思われる。

本稿で明らかにした事柄のうち、少なくとも、慧弥の事跡を通じて南斉から梁代にかけての修道が、衣食住にわたる生活規範を遵守することによって実現される、日々の生活のうちに行われるものであったことや、従来の研究の中では必ずしも十分に語られてこなかった、山々や寺院において規範を遵守し生活する姿を不十分ながら把握しえたことは、今後につながる一定の意味をもつはずである。

次に問題となるのは、魏晋南北朝時代における仏教政策や社会情勢と、ここまで述べてきたような僧の修道とが、どのように関わってくるのかという点であるが、紙幅の関係もあり、本稿では十分に論じることができなかった。今後の課題としたい。

注

- 1 数息観とは、一般的に、出入の息を整えて心の散乱を鎮める観法のことをいう。
- 2 忽滑谷快天『禅学思想史』上・下（玄黄社、1923～1925年）。
- 3 佐々木憲徳『列伝体漢魏六朝禅観発展史論』（昭和農道塾出版部、1935年）。のち、昭和11（1936）年に山崎宝文堂から改訂増補版が、さらに昭和53（1978）年には『漢魏六朝禅観発展史論』と改題され、ビタカからそれぞれ刊行されている。
- 4 横超慧日「初期中国仏教者の禅観の実態」（『中国仏教の研究』法蔵館、1958年）。
- 5 柳田聖山「中国禅宗史」（『禅の歴史—中国—』講座禅3、筑摩書房、1967年）。
- 6 苧坂光龍「中国における禅の展開」（『禅の歴史—中国—』講座禅3、筑摩書房、1967年）。
- 7 水野弘元「禅宗成立以前のシナの禅定思想史序説」（『駒澤大学研究紀要』15、1957年3月）。
- 8 関口真大『天台止観の研究』（岩波書店、1969年）。
- 9 村中祐生『天台観門の基調』（山喜房仏書林、1986年）。
- 10 村中祐生『大乘の修観形成史研究』（山喜房仏書林、1998年）。
- 11 伊吹敦『禅の歴史』（法蔵館、2001年）。
- 12 三学については、水野弘元『仏教要語の基礎知識』（春秋社、1972年）第7章「修道論」pp.188-221、佐竹大隆「三学」（高崎直道ほか編『仏教・インド思想辞典』春秋社、1987年）を参照。
- 13 大谷哲夫「魏晋代における習禅者の形態—特に神儒家との関連において—」（『印度学仏教学研究』19-1、1970年12月）、同「魏晋代における習禅者の形態2—特に習禅者と神異と神儒家について—」（『印度学仏教学研究』21-2、1973年3月）、須山長治「梁唐宋高僧伝の一考察1—習禅者と達摩系禅僧—」（『印度学仏教学研究』26-2、1978年3月）、沖本克己「初期の習禅者達」（『仏教学』12、1981年10月）など。
- 14 なお、本文中に記載した僧の生没年（西暦を含む）については、とくに断りのない限り、陳垣『釈氏疑年録』（中華書局、1964年）を参考に、僧伝の記述を踏まえて記載した。
- 15 『高僧伝』の史料性格については、山内晋卿「高僧伝の研究」（『支那仏教史之研究』仏教大学出版部、1921年）、牧田諦亮「高僧伝の成立」（『中国仏教史研究』第三、大東出版社、1989年）、初出『東方学報』44（1973年2月）、同48（1975年12月）などの研究が参考になる。
- 16 『高僧伝』巻12、誦経篇、慧弥伝（大正蔵50、408c）。
- 17 『高僧伝』巻11、習禅篇、僧周伝（大正蔵50、398b-398c）。
- 18 『高僧伝』巻11、習禅篇、僧周伝（大正蔵50、398b）。
- 19 『高僧伝』巻11、明律篇、志道伝（大正蔵50、401c-402a）。
- 20 魏晋南北朝隋唐期を通じて大品般若経は幾度か訳出されているが、慧弥が誦誦していた大品般若経は時代的にみて、鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜経』であった可能性が高い。
- 21 『高僧伝』巻11、習禅篇、竺僧頭伝（大正蔵50、395b）に「竺僧頭、本姓傅氏、北地人。貞苦善戒節、蔬食誦経、業禅為務。常独处山林、頭陀人外」とある。
- 22 『高僧伝』巻11、習禅篇、帛僧光伝（大正蔵50、395c）に「帛僧光、或云曇光。未詳何許人。少習禅業、晋永和初、遊于江東、投刻之石城山。山民咸云、此中、旧有猛獸之災。及山神縱暴、人蹤久絶。光了無懼色、雇人開剪。負杖而前、行入数里。忽大風雨、群虎号鳴。光於山南、見一石室。仍止其中、安禅合掌、以為栖神之処」とある。
- 23 魏晋南北朝時代に、山岳に於いて遊行修道した仏教僧に言及する研究はいくつかあるが、代表的なものとして、宮川尚志「支那山岳仏教の成立と廬山」（『日華仏教研究会年報』5、1942年2月）、同「山岳仏教の成立」（『六朝史研究』宗教篇、平楽寺書店、1964年）、木村英一「中国中世思想史上に於ける廬山」（『慧遠研究』研究篇、創文社、1962年）を挙げておく。
- 24 榎本正明「頭陀説の諸相について—『仏説十二頭陀経』と『大智度論』の頭陀説を中心として—」（『仏教の修行法』阿部慈園博士追悼論集、春秋社、2003年）の注1（pp.124-127）には、頭陀に関する研究成果が年代順に列挙されている。
- 25 浄影寺慧遠、道宣、道世などの中国諸師の頭陀理解については、それぞれ以下の著作によって明らかにすることができる。浄影寺慧遠撰『大乘義章』巻15、十二頭陀義両門分別（大正蔵44、764a-766a）、道宣撰『四分

- 律刪繁補闕行事鈔』卷下、頭陀行儀篇（大正藏 40, 129a-131b）、釈不可思議撰『大毘盧遮那經供養次第法疏』卷上、言行学処品（大正藏 39, 790a-793b）、道世撰『法苑珠林』卷 84、頭陀部（大正藏 53, 903a-904a）。なお『大乘義章』における頭陀説については、榎本正明「『大乘義章』における頭陀説について」（『浄土学佛教学論叢』高橋弘次先生古稀記念論集、第 2 卷、山喜房仏書林、2004 年）に詳しい。
- 26 『大智度論』卷 68、釈阿不和合品（大正藏 25, 537a）に「十二頭陀。一作阿蘭若、二常乞食、三納衣、四一坐食、五節量食、六中後不飲漿、七塚間住、八樹下住、九露地住、十常坐不臥、十一次第乞食、十二但三衣」とある。
- 27 一般に「異人」とは「特定の習慣や価値観を共有することで一体感（「われわれ」意識）をもっている社会集団の構成員によって、その社会集団の外部にいと判断された人間」のことをいう（小松和彦「異人」『社会学事典』縮刷版、弘文堂、1994 年）。もちろん、こうした術語を借りて現象を説明することには慎重であるべきだが、山岳に遊行し、ときに里に降りて乞食を行う僧が、共同体の外部から来る「異人」として扱われた可能性を想定しておくことは、この時代の修道を理解していく上で、一定の意味があると考えている。
- 28 比丘として生活を営む上で最低限度必要とされる六種の私物を「六物」という。具体的には、三衣（大衣・上衣・下衣）・鉢・坐具・漉水囊のことをいい、律にその規定がみられる。西村実則「所有の原形—三衣一鉢・四聖種・四依・頭陀—」（『修行僧の持ち物の歴史』山喜房仏書林、2012 年）を参照。
- 29 常磐大定『支那仏教史蹟踏査記』（国書刊行会、1972 年）pp.164-165、初出『古賢の跡へ』（金尾文淵堂、1921 年）pp.250-252。
- 30 春日礼智「仏教史上の鍾山について」（『印度学仏教学研究』23-1、1974 年 12 月）。
- 31 春日礼智「南齊上定林寺僧柔について」（『印度学仏教学研究』25-1、1976 年 12 月）。
- 32 大内文雄「南朝梁の定林寺と衆経要抄について」（『印度学仏教学研究』26-1、1977 年 12 月）。
- 33 村中祐生「中国南北朝時代の禪観について」（『天台観門の基調』山喜房仏書林、1989 年）、初出『大正大学研究紀要』仏教学部・文学部、67（1982 年 2 月）。
- 34 大内文雄「南朝梁の定林寺と衆経要抄について」（注 32 前掲論文）。
- 35 『出三蔵記集』卷 14、沮渠安陽侯伝（大正藏 55, 106c）。
- 36 春日礼智「南齊上定林寺僧柔について」（『印度学仏教学研究』25-1、1976 年 12 月）。
- 37 塚本善隆「陳の革命と仏牙」（『中国中世仏教史論攷』塚本善隆著作集 3、大東出版社、1975 年）、初出『東方学報』19（1950 年 12 月）。
- 38 僧祐と劉勰の関係については、興膳宏「『文心雕龍』と『出三蔵記集』」（『新版 中国の文学理論』中国文学理論研究集成 1、清文堂、2008 年）、初出『中国中世の宗教と文化』（京都大学人文科学研究所、1982 年 3 月）を参照。
- 39 大内文雄「南朝梁の定林寺と衆経要抄について」（注 32 前掲論文）。
- 40 『高僧伝』卷 12、誦経篇、慧弥伝（大正藏 50, 408c）。
- 41 南朝における成実学の研究動向については、平井俊栄「成実論解題」（『新国訳大蔵経』印度撰述部・毘曇部 6、成実論 I、大蔵出版、1999 年）に簡潔に整理されている。
- 42 『高僧伝』卷 8、義解篇、僧遠伝（大正藏 50, 377c-378b）。
- 43 『高僧伝』卷 8、義解篇、僧遠伝（大正藏 50, 378b）。
- 44 吉村誠・山口弘江訳註『新国訳大蔵経』中国撰述部・史伝部、続高僧伝 I（大蔵出版、2012 年）p.359 の注 5 では、『阿毘曇心論』あるいは『雜阿毘曇心曇』と推測している。
- 45 『続高僧伝』卷 5、義解篇、法令伝（大正藏 50, 465c）。
- 46 吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝』3、岩波文庫 青 342-3（岩波書店、2010 年）p.279 には「大蔵経諸本は『果』を『果』に作るが、『果』の誤りとすべきである」という指摘がみえる。
- 47 『高僧伝』卷 8、義解篇、法通伝（大正藏 50, 382b）。
- 48 『高僧伝』卷 13、興福篇、法猷伝（大正藏 50, 411c）に「猷、律行精純、徳為物範。瑯琊王肅王融、呉国張融・張縵、沙門慧令智蔵等、並投身接足、崇其誠訓」とある。
- 49 『高僧伝』卷 12、誦経篇、道嵩伝（大正藏 50, 408b）。
- 50 『高僧伝』卷 12、誦経篇、超弁伝（大正藏 50, 406b）。
- 51 西村恵信「叢林生活の外的制約」（『禅林修行論』法蔵館、1987 年）p.130。

- 52 『弘明集』巻26、慈濟篇、断酒肉文（大正蔵52、299b）に「制問宝度法師、復云何。奉答、本住定林、末移光宅。二処不得進肉。若在余処、為疾病亦不免開」とある。引用箇所は、梁の武帝の諮問に対して光宅寺法度が解答を述べた部分。なお、諏訪義純「菜食主義思想の形成（1）—仏教伝来から梁初にいたる時期—」（『中国中世仏教史研究』大東出版社、1988年）、初出『日本仏教学会年報』43（1978年3月）によれば、『十誦律』等では疾病時の肉食を許容しており、当時の健康でも多くの仏寺で肉食が行われていたという。
- 53 『高僧伝』巻5、義解篇、道安伝（大正蔵50、353b）。
- 54 宇井伯寿『釈道安研究』（岩波書店、1956年）。
- 55 横超慧日「広律伝来以前の中国に於ける戒律」（『中国仏教の研究』法蔵館、1958年）。
- 56 土橋秀高「中国における戒律の屈折」（『戒律の研究』永田文昌堂、1980年）、初出『龍谷大学論集』393（1970年7月）。
- 57 塩入良道「釈道安の僧尼規範と悔過法」（『大正大学大学院研究論集』創刊号、1977年3月）、同『中国仏教における懺法の成立』（大正大学天台学研究室、2007年）序論、pp.1-21。
- 58 佐藤達玄『中国仏教における戒律の研究』（木耳社、1986年）。なお、本書の第3章2節「道安の生活規範制定」では、行香定坐上講経上講之法、常日六時行道飲食唱時法、布薩差使戒過等法に関する宇井伯寿、横超慧日、土橋秀高らの解釈を紹介しながら、その当否について検討を加えている。
- 59 『国清百録』の成立とその流伝については、池田魯参『国清百録』の成立と流伝（『国清百録の研究』大蔵出版、1982年）、池麗梅『国清百録』の完成年代に関する一考察—隋煬帝と天台山教団との交渉をめぐる—（『インド哲学仏教学研究』12、2005年3月）を参照。
- 60 立法法については、土橋秀高「中国における戒律の屈折」（注56前掲論文）、池田魯参「天台智顛の立法法」（『駒澤大学仏教学部論集』2、1971年12月）、同『摩訶止観研究序説』（大東出版社、1986年）第3章2節「天台止観の大系と方法」pp.253-346、塩入良道「初期天台山の教団的性格」（『日本仏教学会年報』39、1974年3月）などの研究があり、適宜参照させていただいた。
- 61 『国清百録』巻1、立法法（大正蔵46、793c）。なお、同書の書下しと解釈については、池田魯参『国清百録の研究』（大蔵出版、1982年）、村中祐生纂輯『天台宗教聖典』Ⅱ、天台大師集（山喜房仏書林、2003年）の関連部分を参考に記述した。
- 62 立法法の第2条にみえる「一次維那」については、罰則として一回維那（寺内の雑役）の仕事が課される、一先ず維那の決裁に委ねるなど、複数の解釈が可能であることが既に指摘されている。池田魯参『国清百録の研究』（大蔵出版、1982年）pp.139-140を参照。
- 63 『国清百録』巻1、立法法（大正蔵46、793c）。
- 64 ここでは手に持つ「柄香炉」を指す。香炉とその用途については、加島勝『柄香炉と水瓶』日本の美術No.540（ぎょうせい、2011年）を参照。
- 65 一般的に、「叩頭」は地に頭をつけて行う礼拝のことを、「弾指」は許諾、歓喜、讃歎のときに指を鳴らすことをいう。ここでは礼仏などの儀礼中に行われる所作のことをいうのであろう。
- 66 座禪と六時の礼仏懺悔を中心に据えた修道生活が、信行（540～594）によって興され、隋唐時代にかけて広く流布した三階教にも共通するものであったことは、ペリオ蒐集の敦煌写本P.2849に基づいて三階教団の修行生活を考察した、西本照真『三階教の研究』（春秋社、1998年）第5章「三階教の教団規律」pp.407-473、を参照。
- 67 なお、弘農楊氏を出自にもつとみられる僧のうち、道宣撰『続高僧伝』にみられる、曇詢（520～599）、玄奘（562～636）、曇藏（567～635）、道傑（573～627）の事例については、拙稿「南北朝隋唐時代、弘農華陰の仏教者たち—弘農楊氏と仏教をめぐる予備的考察—」（『明大アジア史論集』18、氣賀澤保規先生退休記念号、2014年3月）の中で考察を試みている。

【付記】

本稿は、2013年3月8日、9日の2日間にわたって開催された「第2回“中国中世（中古）社会諸形態”国際大学院生若手研究者学術交流論壇」（於 明治大学駿河台キャンパス）における発表「中国南北朝時代における修道の一形態—慧弥の事跡に注目して—」に補訂を加えたものである。