

明清時代における禅律両宗弘化の動向

長 谷 部 幽 蹤

序論

中国仏教と日本仏教の性格を特徴づける最も重要な要素の一つに、受戒の方式、比丘としての基礎的資格取得の様態と、その遭遇にかかる問題がある。これに対する見解の相違が、中世以降に両国仏教がそれぞれの特色を生み出すに至った大きな要因をなしているといつても強ち過言ではないであろう。

中国の佛教教団では、明代に一時的中断の時期があつたものの、登壇して具足戒を受け大僧となる、という初期仏

教以来の伝統がそのまま長く踏襲されてきたのであり、明末から清代にかけて、簡便にして機能的な三壇授戒の方式が導入され、諸方に広く行われて漸く定着をみるとこととな

つたのである。

これに対してわが国には、円頓戒壇が叡山に設立され、戒律の自覺的受持と如法の実践が説かると共に、大乗菩薩道の高揚を図らんとする事があり、教界の淨化刷新運動の一環として、授戒の制度組織の改革が行われたのは史にいう如くである。そこにわれわれは、形式上の齊正整備を重視する現実主義と、実質的内容の充実を優先しようとする理想主義との、対蹠的な戒法への対応の姿勢を看取することができる。

これに関連して明庵栄西が、天台万年寺の虚庵懷敞に参じて禅を受けた第二次入宋の際、四分戒と菩薩戒とを誦し畢つて帰国したとされている点が注目をひく。⁽¹⁾ 師は如来禪

修証の方便として、比丘戒と菩薩戒とを併せ受けたといわれており、最澄の一向大乗の立場と少しく方向を異にしながら持戒梵行を尚び、戒律為本を唱導したことが知られるが⁽²⁾、比丘授戒の法を受け入れ、定着させる意志はなかつたようである。

次いで入宋の志を果した明全は、師が先に東大寺で具足戒を受けた時に付せられた戒牒を携帶して渡海したとされている。師はまた入宋に備えて受具したともいわれている⁽³⁾。仮に正治元年（一一九九）受具が事実であるとすれば、受具の年と入宋の年との間に年時の開きが大き過ぎるところから、入宋に当つて受具したことには、疑義を挟まざるを得ない。受具の年時如何の問題はしばらく措き、戒牒を携えて入宋したことは、「明全戒牒」の記に徴して明らかであり、彼の地の教界の実情を聞知していた師が、円滑な対応を期して取つたところの準備的措置の一端であつたと考えられる⁽⁵⁾。師に同伴した道元が入港して、三ヶ月間船上に逗留するのを余儀なくされた事は、比丘戒の戒牒との関連からも検討する余地があるようと思われる。師が初めてに参じた無際了派に、比丘戒によつてではなく、菩薩

戒を基準にして法臘を算定し、位次を定めるよう進言したことされること、またその結果などについても種々論議されているが⁽⁶⁾、以後も彼の地では、元・明・清の三代を通じて貫して比丘戒を基本とする従来の方式が踏襲され、遂に改変されることはなかつたという事実は、先に挙げた結果の如何に対する一分の解答を提供するものといつてよい。

このように受具は中国仏教では定制となつていても拘らず、道元は栄西と違つて比丘戒を受けることなく、仏祖正伝の菩薩戒のみを伝え、祇管打坐の行の他に戒律を護持する道はないとする、禪戒即一の独自な方向を打ち出した。⁽⁷⁾

栄西以後に入宋した僧には、他に俊芻と、その弟子安秀、長賀があり、湛海、智鏡等凡そ八名が挙げられる。俊芻一門の諸師は、何れも戒律を学ぶために入宋したもので、別流の淨業を含め、北京律は南京律と共に律學復興の推進力をなした。わが国では叡山の円頓戒が唯一のものではないとしても、菩薩戒法が圧倒的に優勢を誇り、禪宗諸流の間には具足戒を受ける伝統は遂に定着をみることなく、僅かに江戸時代、黄檗宗が三壇受戒の法を伝え、これが一時盛行したに止まる。ここに中・日仏教の、戒律授受の法をめ

ぐる根本的な相違が認められるのである。

一 開戒壇の禁制とその影響

宋代江南における戒壇としては、太平興国三年、永智律師によって建立された杭州昭慶寺、蘇州開元寺、嘉興精嚴寺のそれが著名であるが、天下に七十二ヶ所の伝戒の道場が存し具足戒が授けられることになっており、別に京都の慈孝寺には大乘戒壇が存し、希望する者には菩薩戒が授けられた。元代には通じて宋制を踏襲し、明代も初期はそれによつたもののようにあるが、洪武二十四年に昭慶寺の大恵律師は、勅命を奉じて建壇し開戒したことが知られる。

前代の制を承けて授戒は律師の管掌するところであつて、中期以降にも基本的にはそれが定制となつていていたとみられるが、律宗が衰微するにつれて律師の活躍する場が狭められ、例えば如幻道孚のように、道望の高い禪の宗匠が律寺に入り、兼ねて授戒の事に携わる者が現れ⁽⁹⁾、この風潮は五山十刹をはじめ、広く諸方の名山大刹に及んだ。その結果、禪師と律師の役割分担が不明確となり、その区別も立て難くなつた。さらに開壇授戒の禁制によつて律門の勢力は減

殺され、その伝灯は絶滅に瀕したのである。⁽¹⁰⁾

嘉靖の初めに禁制が布かれ、一時戒壇は閉鎖されたのであるが、その後また部劄をもつて開壇することが許された⁽¹¹⁾。然るに嘉靖四十五年、事によつて再度戒壇を開くことが禁ぜられるに至つた。『明世宗実録』には、これについて、「己酉⁽¹²⁾、順天の撫按官に詔して僧尼が戒壇に至りて法を説くを厳禁せしむ。仍つて廠衛巡城御史をして京城内外の僧寺を通査せしめ仍ち受戒を以つて寄寓する者あらば収捕して獄に下さしむ云々」 と述べられている。禁制の理由として、『昭慶律寺志』に、馬鞍山の戒壇に無頼が潜匿したことが挙げられている。ただこれは強ち律寺の側の科とはいはず、禁制の契機となつた、ないしは、その口実とされたものであろうが、実際は、これに白蓮教の動きが絡んでいふと考えられる。世宗実録の同じ個所に、「時に白蓮教盛行す。西山秋坡の群盜、四月初八日戒壇を劫するを以つて、御史鮑承疇上疏して言ふ。自来妖盜もと一途、近京の馬相、呂愷、河南の李応乾、四川の蔡伯貫の如き、その初め並徠して道教に邪媚し、衆ついに大患を成す。啓鑑遠からず、懲せざるべからず、兵部因つて遊僧惑衆の禁を請ひ、之に

従ふ」と見えている。ところで西山の戒壇では、毎年四月八日に勅命を奉じ、戒師が登壇説戒し、天下の緇俗が蝟集して戒を聴くのが恒例の行事となっていた。そこにおいて蘆棚山に満ち、僧・妓の無頼を集め、⁽¹³⁾錢を給し、醉人を擁し、士庶之を群姦するなどのことがあり、殷賑娘雜を極めた状況が知られるのであり、図らずもそれが擾乱に恰好の礎地を提供することになったものようである。この禁制の動因はいわれるごとく四月初八の事件にあるとしても、詔が下されるまでには五ヶ月有余の時日の経過が認められるところから、四方の遊僧が白蓮教徒と結託妄動する怖れありとして、争乱醸成に導く因子を除去し、治安を維持するための予防策の一環として禁令が発せられ、実施に移されたものとみることができる。

けだし明代中期に当る天順成化の間、度牒の乱発、度牒の偽造が盛んに行われ、僧道の数は膨張の一途を辿った。⁽¹⁴⁾弘治中に一旦肅清の動きはあったものの、その余殃が嘉靖期にまで及んだであろうことは推測に難くない。受戒者の数の増加、規制の不徹底と、それに伴う混乱から、上述のごとき事件が発生することになったものであろうが、開壇

の禁止は、併せて從来の積弊を一掃することを企図したものであつたと思われる。さもなければ、一回起的偶發の事件を理由として、このように厳しい処置をとることはなかつたであろう。それ以前にも戒壇の数の制限はあつたが、全面的に長期の閉鎖というものは殆んど前例を見ないことだからである。また禁令が長らく解除されなかつたところに、明末佛教界に巣食う病根の深さを推し測ることができる。あるいはそれは佛教教団の自然消滅を期待して取られた措置であつたとみることも可能である。それだけに開壇禁止令の影響するところは三武一宗の法難以上に深刻なものがあり、律宗の衰勢を加速せしめたのみならず、僧徒の間に仏門の将来に対する危惧不安の感を増幅せしめ、規矩の紊乱、風氣の頽廃をもたらし、その影響は少なくとも万曆末にまで及んでいる。

ところでインド佛教以来、出家者が在家に対置される存在であることに変りはないが、インドでは、出家者が王侯の外護を受けることはあっても俗権を視野に入れて教団の運営をしなければならないような状況は、ほとんど例がないようであり、比丘達は、ただ律制に則って修行に励み、

仏法を自らに具現することによって、信者ならびに一般社会の信頼を得、和合僧伽の権威の保持高揚に力めてきた。ところが中国仏教の教団は、早くから強力な国家権力機構の管理下に置かれ、僧徒の身分は、単に僧伽の認証だけではなく、国家によって公認され保証されてきたもので、いわば二重の構造を具えていた。教団は国家から絶えず制肘を加えられた反面、その保護を受けることによって発展したところがあつたのも事実であり、そうした体制が長く維持され存続したことによって、自律性を欠いた体質が教団人の間に形成されることになつたのは避け難い事態であつたといえる。律寺の戒壇は、嘉靖年中、第二次の禁制からでも半世紀に亘る長きに亘って閉鎖されたままであつた。その間禪道は響を絶し、律寺は荒蕪するに任せ、その法灯はほとんど杜絶し⁽¹⁵⁾、律儀には廢典多く、戒法は等閑に付せられ、いわゆる仏法中衰の状況を生み出す一要因をなした。

二 明末における授戒の実態

嘉靖末年の開壇授戒禁制の事と、その後における僧徒の明清時代における禅律両宗弘化の動向（長谷部）

対応については、先に一部関説するところがあつたが、さらに禁制後における授戒弘律の状況に関して、実例に即して個別的に検討したいと思う。

明季の澆世に当り律学を精究し、海内に十戒・五戒の弟子無慮千万と称せられた雲棲株宏についてみると、吳應賓は師の塔銘の中で、「限制を以つての故に、昭慶地湧の壇を望みて敢へて即かず、五篇三聚之を像前に授く云々」⁽¹⁶⁾と述べており、雲棲の弟子広潤も「國家の明禁を奉ずるに縁り、摄入の門を杜ざすと雖も、行者戒を学し、修を好むとならば、元より拒むの理なし。また必ず三衣具足せしめ、然る後、まさに持すべき戒本を付与し、之を仏像の前に受けしめ、師ために証明を為せしのみ云々」⁽¹⁷⁾と叙している。これによつて、戒壇が閉されて以後しばらくは、登壇して羯磨受具の形式を踏むことは行われなかつたようであるが、雲棲叢林の場合、師が親しく仏前に就いて比丘戒、菩薩戒を受けられたのは明白である。株宏はまた半月の誦戒もこれを廃することなかつたといい、雲棲布薩の巖は諸方に傑出すると称せられたほどで、戒を学び衣を伝えんとする者が空山窮谷中を往返したとされている。以つて雲棲戒学の盛

明清時代における禪律兩宗弘化の動向（長谷部）

の大概を察することができるのである。

ただ万暦二十九年、漢月法藏が雲棲に赴いて具戒を請うた時、師は朝廷が戒壇の再開を認めていないことを理由に、息慈を授けるに止め、同三十二年に漢月は再度上山して師に授具を乞うたが、遂に意を遂げることができず、万暦三十七年に至り、漢月は古心に就いて漸く円具し得たと伝えられている。これより先、万暦三十四年に、蒼雪読徹（一五八八—一六五六）が雲棲に十戒を、古心について満分戒を受けたという同似の例も見られるが、それ以前にも雲棲は、しばしば具足戒を授けていた。漢月より一歳年少の法振大鐸（一五七四—一六一八）は雲棲に出家し、一旦雪浪¹⁸⁾に就学したが、その後再び雲棲に帰り受具したとされており、時期はこれよりやや遅れるとみられるが、麥浪明懷も雲棲に具を秉つたとされている。両師の受具は漢月の請戒にほど遠からぬ頃のことであったと思われるが、雲棲の対応に不一なるところがあり、終始一貫していないのが、少しく疑問とされる点である。試みに禪録等に見える僧伝の記述を通して窺い知られる、閉壇の直前ならびにそれ以後における受戒の状況について概略を記し、問題点を解明す

るために資助したい。

空印鎮澄 一五四七—一六一七 嘉靖四十五年頃、西山に登壇

雲棲株宏 一五三五—一六一五 嘉靖四十五年、昭慶無塵に受具（塔銘、但し異説あり）

妙峰福登 一五四〇—一六一二 嘉靖四十五年頃受具、年二十

朗日本智 一五四九—一六〇五 万暦二年頃受具、年十九（夢遊、三十）

壽昌慧經 一五四八—一六一八 万暦三年頃、廩山につき剃髪受具、年二十七（塔銘、語錄付）

古心如馨 一五四一一六一五 万暦九年頃、五台山に文殊に受戒、年四十余（燈譜）

湛然円澄 一五六一一六一六 万暦十三年、雲棲に就き受具、年二十五（塔銘）

心空開 一五六八—一六一九 万暦十四年頃、雲棲に受具、（布水台集 一五）

聞谷広印 一五六六—一六三六 万暦十七年、雲棲に至り進具、年二十四、受菩薩戒、三十六歳

鶴林大寂 一六三〇 万暦二十年代か。雲棲に受具

(初学下)

雪嶠円信
一五七〇—一六七四 万暦二十年代か、幻有伝に参

じ、受具(語録六)

無異元来

一五七五—一六三〇 万暦二十三年頃、超華洪に受

比丘戒、万暦二十九年頃、受菩薩戒(伝、語録、三

十五)

顛愚觀衡

一五七九—一六四六 万暦二十八年、進菩薩戒(語

録)

漢月法藏

一五七三—一六三五 万暦二十九年、同三十二年、

雲棲に請戒するも果さず、万暦三十七年、古心に受

具(年譜語録付)

五峰如学

一五八五—一六三三 万暦三十二年頃、澄方律師に

つき円戒(塔銘語録付)

蒼雪読徹

一五八七—一六五六 万暦三十四年、雲棲につき十

戒、古心に満分戒を受く(考略)

出典
略・具称対照表

夢遊

慈山大師夢遊全集

燈譜

律宗燈譜

初学

牧齋初学集

年譜

三峰和尚年譜

考略

明蒼雪大師趙讀徹行年考略

明清時代における禪律両宗弘化の動向(長谷部)

以上によつて戒壇が閉鎖された後も、登壇はせず、羯磨受具の形式手続を踏まなかつたにせよ、何等かの形を具足戒を受ける者が少なくなかつたことが知られるのである。律制では、受戒後十年間は戒和尚に依止することになつてゐる。当時この原則が忠実に実行されたかどうか、いちいち確認することはできないが、少なくとも新戒が直ちに授戒に関わることはなかつたと思われる。ただ古心については染道三十四年とされてはいるが、法臘二十又七、宏戒二十五載とあるから、極めて早い例であるといえよう。けだし受具は僧徒にとって最も重要な通過儀礼の一部をなし、僧としての基本的資格の取得に關わる不可欠な法儀であるから、これが僧伝に記載さるべき必須の条項であるのはいうまでもない。

明末佛教界に大きな影響力をもつた師僧の若干について受具の状況を検するに、雲谷法会(一五〇〇—一五七九)は、正徳十四年、十九歳の時に登壇受具したとされており、最も典型的な例といえる。笑巖徳宝(一五一二—一五七八)は嘉靖十三年に二十三歳で受具、素庵真節(一五一九—一五九三)については年寿等不詳であるが京師において受具

明清時代における禪律兩宗弘化の動向（長谷部）

したと伝えられている。達觀真可（一五四三—一六〇三）は、嘉靖四十一年、講師に従つて受具したといい、憨山德清（一五四六—一六二三）については、薙染の師に西林無極大師、雲谷法会、西林の法孫俊公の三説が存し、受具の侍者福善の記すところによれば徳清は、無極大師に『華嚴懸談』を講ぜられんことを請い、従つて具足戒を受けたと⁽¹⁹⁾いうことであり、これより先、無極に参じその法を嗣いだ雪浪洪恩（一四五五—一六〇八）の伝によれば雪浪は徳清と共に無極に得度し、また同時に講筵に列なり、連珠玆玉の如しと称せられてゐるほどで、その法臘から推して、憨山と共に無極に受具したものと考えられる。前記空印、雲棲、妙峰の三師は何れも嘉靖四十五年中の受具とみられ、そのうち空印については登壇したことが明記されているから禁制以前の受具であるのは疑いない。嘉靖四十五年前後に円具して大僧となつた者は、律の規定に従えば、万曆三年頃には清淨の十僧を構成する一員となることができ、あるいは戒和尚にもなり得たはずであるが、すでに古心が受具せんとした頃には清淨の僧を円満し得ない状況が存したこと

は、先に見たごとくである。とすれば禁制から開壇が認められるまでの五十年に近い期間一世数にして二、三代の交代があつたとみられる一に、戒法は凌夷し、ことに比丘戒の伝統法儀は廃絶に近い状態にあつたといわざるを得ない。これを承けてか、明末の師僧の伝には、受戒に関する記述が欠落している例が少なくない。明清期禪門の主流をなした竜池法派の幻有正伝（一五四九—一六一四）、密雲円悟（一五六六—一六四二）、天隱円修（一五七五—一六三五）の諸師については、管見の及ぶ限りではその受具の状況について確認すべき資料のあるを見ないのである。しかし幻有門下の、雪嶠円信は、初参後に受具したといい、天隱会下の玉林通琇（一六一四—一六七五）は、十九歳にして磬山に参じて芟染受具し、後に見るよう清の世祖に召されて京師に皇壇を開き戒和尚として授戒している。また南山律宗中興の祖と仰がれてゐる古心如馨の場合も具足戒を受けたらしい形跡は見出しえないのである。明季雲棲の道場に坐すること四十余年、律制を精厳して第一行となし、授戒得度の者数千計を下らずと称せられ、万曆三大師の一人に数えられている祿宏の受具については、異説三を挙げる

ことができるのであり、少しく明確ならざるところがある。このように明末に活躍した諸師の戒源についてはなお検討を要する点が残されている。こうした事実は、たとい一時的であつたにせよ、開壇後僧徒の間に不安動搖混乱が存し、無規制状態に陥つたことを示すものであろうし、受戒の事を等閑に付する風潮が生じたことを反映するものと解することができる。恐らく後に受具について言及する必要が生じた時点に詮索して付記した結果、異説を生ずることになつたものであろう。

三 戒壇の復興と律学の発展

佛教の教団が、その存立の基礎を危くされるの事態に立ち至れば、僧徒は独自に自治的宗教共同体の組織を再編成し、戒律に規定するところに従つて学道修行に精励し、真理探究の体制を確立整備するの他はない。隆万の間、仏法の衰頽が憂慮される中にあって、一方では禪の系統において、杳靄模糊たる源流を探つて伝灯の譜が編成され、宗派形成の動きが促進されると共に、他方では、雲棲や古心等のように律学の復興に力を尽す者が現れた。それは末法の

世弊を救い、教団の再生を実現せしめようとする使命感に燃えた一部の僧徒達による時機相応の対応策であつたといえよう。ところで万曆の末年には、それに応えるかのようない、朝廷に興法利生の活動を支援する動きがみられることになった。

その第一に挙げられるのは、懸案であつた戒壇を開いて授戒するのが認められたことである。即ち万曆四十一年、御馬大監張然が聖旨を奉じて、律学精研を以つて名の聞えた古心如馨律師（一五四一—一六一五）に詔して紫衣鉢盂等を賜い、同年さらに古心の所居たる古林庵に「振古香林」の勅額が贈られたといい、翌四十二年には、五台山に勅して聖光永明禪寺を建立せしめ、四月初一日から八日までそこにおいて千仏の大戒を伝授せしめることがあつた。⁽²¹⁾ 古心は予てより朝廷に開壇授戒の再開を懇請していたものである。次いで靈谷、棲霞、甘露、靈隱、天寧等の諸大寺に説戒の会が建てられた。かくして僧徒は公然と登壇して受具することができるようになったのである。なお清代に入つて康熙四十二年聖祖が⁽²²⁾ 南州に幸した際、古心の所居に古林律院の額を賜つている。

明末以降、戒法に関連して注目すべきいま一つの点は、僧俗を含めて菩薩戒の授受が盛んに行われるようになつたことである。中国仏教では、比丘戒が、比丘の身分の取得にかかる半ば法制化した性格を帶びたものであるのに對し、菩薩戒は世俗の法制の壇外に在り、仏法の覺証に至らしめ、仏道を世に実現に導くところの優れて行道的な法儀であり、戒壇が閉鎖されていた間にも、僧徒が独自に授受することができた実効を伴う戒法であったからであろう。

憨山徳清は金剛宝戒を受けたことがいわれており、博山元来も、比丘戒とは別に菩薩戒を授けていた。

因みに金剛宝戒は、梵網經に見えることばで、菩薩戒の別称である。堅固不懷なるところからその名があり、また無作の戒体とも呼ばれている。為霖道霈は、福城に還つてから後の示衆の会において、「諸仁者、多くは是れ、千里数百里と溪山を跋渉して遠來し、戒を求む。即ちこの一念に已に戒を得たる。外求を仮らず。ただ無量劫來、内に結使の纏ふ所となり、外に境縁のために惑せらるるを以つて透露する得ざりき。今日わずかに一念清淨に、求戒の心を發せば則ちこの戒の全體現前す。雲開いて月出て清光の普

く照すが如く、何の遮障があらむ」と説いており、またこの本源自性戒が金剛宝戒と名づけられるものであるといつてはいる。⁽²³⁾古心如馨は万暦九年頃、素庵真節（一五一九一一五九三）に就いて近円せんとしたが、清淨の十僧が得られなかつたために志を果さず、台山に歩礼し、誓つて文珠大士に見えて戒を授けられんことを求めたが、一日婆子に化した文珠より僧伽黎を授けられ、大戒を親授されたということである。ここでは受具の形式手続は踏んでいないのであるから菩薩戒のみを受けたものであるとしなければならない。いはばそれは一種の自誓受戒であるといえよう。この前後の時期に菩薩戒が顯在化したのは、一つには右の例が示すように、容易に清淨の具足戒を円満し得ない状況にあつたからであろう。万暦の末年近く、開壇授戒することが認められて以後、中国では再び登壇して受具することが盛んになったのは、中国と日本の僧徒達の戒律觀、彼我の佛教團の體質の相違を表す具体的な事例の一端である。

戒壇の復興に中心的役割を果した古心如馨が、三壇總授の形を採つたことは知られていないが、三峰の派祖漢月法藏（一五七三一一六三五）に至つて、漸く三壇授戒の法儀

が整備され、その略儀は四裔の辺地にまで普及した。見月読体（一六〇一一一六七九）は後を承けて『伝戒正範』を著したが、これは主として吳越の間に行われ、また禾山老人の『増刪毗尼戒科』⁽²⁴⁾は、さらにより広い地域に依用されたようである。

漢月法藏が弘律に力めてより、禪門は律学と深い関わりをもつことになったのであるが、これより先湛然円澄（一五六一一一六二六）は、雲門広孝寺における結制上堂、徑山万寿寺での上堂の際に、先ず嗣法の師の名を挙げて拈香し、次いで雲棲堂上蓮池大和尚授戒の恩に報いんとするものであることを揚言しているのは異例に属する。⁽²⁵⁾

湛然と同じく洞門の博山元来（一五七五一一六三〇）、永覺元賢（一五七八一一六五七）は、比丘戒と菩薩戒とを授けているが、両師の会下には、在俗の菩薩戒弟子が少なかつたようで、博山下では前通議大夫四任職方郎余集生道裕、翰林院侍講奉政大夫菩薩十戒弟子吳應賓、元賢門下の奉政大夫浙江道監察御史林之蕃、帰安県諸生茅蔚、憨山下の江西瑞州府推官劉起相等が特に顕れている。これら洞門の諸師は比丘戒と菩薩戒とをそれぞれ別に授

けることが多く、この時点では三壇頓授の法は未だ確立されていなかったようである。ただ禪宗の叢林で独自に授戒する風が漸く一般化するに至ったことが知られる。⁽²⁶⁾元賢は、嗣法の弟子の他に、戒律精厳なる者を採んで、とくに偈を贈り付戒の弟子としている。師は各地に戒会を開いて戒法を説き、しばしば授戒普説をなしており、一処の会に千数を超える受戒者が集まることも稀ではなかったようで、これら多数の戒徒は嗣法ならびに付戒の弟子達と共に、一門を支える大きな勢力となつたものようである。元賢の法嗣為霖道霈（一六一五一一七〇二）も、戒子樂道等に請われて上堂し、三學の首としての戒法が世出世間必由の要道であるとしてその功德を説き、如來立戒の意を明らかにしており、玄生、祥光等が求戒設齋して上堂を請うたのに對し、戒が成仏の基本であり、戒を以つて師となすべき所以を述べ、また開戒示衆を行つてゐる。

清初の順治十七年、京師に皇壇が開かれた時、愍忠寺第五代普潤修律師が、沙弥・比丘戒の戒和尚に、磬山下玉林通琇（一六一四一一六七五）が、慈孝寺に菩薩戒得戒大和尚として授戒の事に當り、門下の行峰、行岳さらに行峰等

明清時代における禪律両宗弘化の動向（長谷部）

が、それぞれ羯磨、教授、尊証阿闍黎をつとめている。⁽²⁸⁾

山鐸在の嗣晦嶽智旭（一一七〇—）は、説戒衣上堂、説比丘戒上堂、説菩薩戒上堂をなしたことが、師の語録中に見えてくる。⁽²⁹⁾

これらは何れも前代にその例を見ないものであり、明末以降の禪門における律学重視の風潮を反映する顕著な事例であるといえる。さらに清代に至って、禅と律とを兼宗する者が現れたのは、律の一宗としての独立と禪宗との密接な関係を示すものであり、学道の新たな展開を暗示する特異な現象として注目を引く。

四 戒源に関する疑点

(1) 古心如馨について

明代嘉靖末年以降、授戒説戒等の事に与った諸師について見るに、その抛って立つ仏学の背景は多様であるが、いま少しくそれらを系統別に分類整理すれば、凡そ次の五流に大別することができる。

一、律学を専修し、その法灯を承ける、いわば南山律宗の正統派に属する諸律師⁽³⁰⁾

四、雲棲袞宏とその一門の諸師 五、古心如馨とその一門の諸師

このうち四と五とは、一、二、三の何れかに包摶編入することも可能であろうが、この両師は後代の律学諸流にとくに大きな影響を与えたものであるから、しばらく、これを別出した。五の古心如馨については、別に取上げて論じたこともあるので、重ねて多言を費す要はないが、ここでは主として戒源の問題に関連して、戒師としての資格如何という点に限定し、付言しておきたい。

師は南山律宗中興の祖と仰がれている。『百丈清規証義記』には、十八祖円明光教、十九祖道學如幻、二十祖古心慧雲と次第する法灯が立てられており、『律宗燈譜』では代数を挙げず、明確な位置づけはなされていないものの、光教、万寿両師の伝の後に古心を列する形をとり、上掲の書とほぼ同様な扱いをしているのであり、また『律門祖庭彙誌』の場合は、代数の表記は異なっているが、元照、光

二、教門諸流のうち、戒会を主宰し、授戒を行つた法師流
三、禪門の大叢林、授戒の伝統を有する府州県の諸大刹の住持達

教、古心と列次し、脇にそれぞれ、十一、十二、十三と代数を付記している。元照、光教、万寿寺の諸師は、生存年代の上から次第相承けて律の法灯を伝えた者とみなすことはできないのであって、元明の間に南山律宗の法灯に断絶が存することは明白である。上掲の諸書はその点から胡説乱道に類する説を立てるものといわざるを得ない。ただ恒実自身も言及しているように律儀には顕晦があつて、禅宗の縄縛として不絶なるごときものではなく、南山以後、諸祖が接踵して戒法を行するも、禅宗の分承伝授の如きではないのであって、それは律門の内部でも周知の事実であつたものようである。清初に至つて律宗が復興され、古祖下一門の諸師が南山の宗統を紹ぐ者として位置づけられ、法灯の譜が整備されることになったとはいへ、到底禪門のそれに比すべくもなかつた。

『律宗燈譜』によれば、古心は年四十にして出塵の志を発し、素庵を礼して薙染し、文殊菩薩に大戒を親授されてより後、南北に化を開いて弘律の事に従い⁽³⁴⁾、万曆四十三年、七十五歳で滅を唱えたという。これによつて師の出家と万曆八年とみなし、それより五台に受戒するまでの間、多少

の時日の経過があつたものと推定し、前掲の表には菩薩戒受戒の時期を万曆九年頃としたのである。伝には染道三十年と記されているが、それは薙染の時から換算した年数を指すものであろう。ただ法臘は二十又七とあるところから、万曆十七年前後、師は改めて受具したとも考えられるが、それについて何等いうところがない。南山律中興の祖と称せられるほどの者にとって、受具の事は極めて重要な意味をもつと思われるが、戒師の名はおろか、年時についても伝えられていないのは疑問とされる点の一つである。加えて『律宗燈譜』には宏戒二十五載と見えていた。これによれば古心が初めて授戒ないし説戒を行つたのは万曆十九年ということになるとみなければならない。ところで律の規定では、法臘十歳を超えるまで、和尚に依止しなければならないことになつてゐるから、法臘の記に従つて、仮に万曆十七年の受具とするならば、宏戒開始の年とみられる万曆十九年には、未だ三師ないし十人僧伽を構成し、その一員となることが許される年数を充足しないことになる。文殊菩薩に受戒したとされる年からは十年を経過したことにはなるが、この国の伝統からすれば、菩薩戒の受戒は基

明清時代における禪律兩宗弘化の動向（長谷部）

準とはならない。古心の受具に関しては、これを徵すべき資料を見出すことはできないが、遮難なく、受具の条件を満たし、如法に戒を円かにしたのでなければ、如何に道心堅固で道譽一世に高しとされる者であつても、賊住比丘³⁵たるを免れないのであり、またたとえ當時法門が非常事態に直面し、戒和尚となる者が払底していたにせよ、形式論の上からすればそれらの者が授戒に関与することの可否が問題となるのは必定である。以上が古祖派の戒源にかかる疑点である。

(2) 雲棲禪宏について

師に関しては、先に戒師に異説が存することに一言したが、禪宏は明末に在つて古心と同じく律学戒法の復興に一翼を担つた人であるだけに、その受具の事情経緯についてはとくに注目して精査する必要がある。というのは、それがひいては明末以降における教界に重きをなした律学の伝統の、源と流とを明らかにすることに連がると考えられるからである。ただ禪宏については、これまで先学によつて数多くの論攷が公けにされており、経歴も明らかにされているから、ここでは戒源の解明に焦点を置いて考察を進

めたいと思う。それに必要な基礎的資料としては下記の四種が挙げられるが、後に引用言及する際の手続上の便宜として、それぞれに符号・略称を冠記して列挙しておくことにする。

- a 塔銘 古杭雲棲蓮池大師塔銘 憨山德清撰³⁶
- b 銘并序 蓮宗八祖杭州古雲棲寺中興尊宿蓮池大師塔銘并序 吳應賓撰³⁷
- c 行略 雲棲本師行略 門人広潤述³⁸
- d 伝 雲棲蓮池大師伝 虞淳熙撰³⁹

さらにこれらの資料によつて関係個所の原文を摘記すれば左記の如くである。

- a 塔銘 嘉靖乙丑除日、師命湯点茶……中略……明年丙寅、訣湯曰、……中略……竟投性天理和尚祝髮、乞昭慶寺無塵玉律師就壇受具。
- b 銘并序 踵三十而袈裟著身、於是南五台性天理和尚有菩薩戒弟子矣。
- c 行略 師出家、從南五台性天理和尚祝髮、受具、進菩薩戒。
- d 伝從蜀師剃度受具。

次に便宜上、これを簡略化して表示しておく。

資料略称	剃度師名	受具・戒和尚	菩薩戒師名
a 塔銘	西山無門洞性天理	昭慶無塵玉	
b 銘并序	南五台性天理		
c 行略	南五台性天理	南五台性天理	
d 伝	蜀師	南五台性天理	菩薩戒師名

上掲の表によつて明らかなように、師の薙染については、**〈塔銘〉**、**〈行略〉**が共に性天理を剃度師として挙げ⁽⁴⁰⁾、受具に關しては、**〈塔銘〉**、**〈行略〉**、**〈伝〉**が何れも別人の名を挙げてある。これについて闇説するところがない**〈銘・并序〉**が、受具の事実を認めていないものと解すれば、四者四様の説を伝えてゐることになる。菩薩戒は、**〈銘・并序〉**と**〈行略〉**とが、等しく性天理を戒師としているのであり、これは株宏に親炙し提撕を蒙つた者の一致していふところであるから、一応信を置くことができると思われるが、さらに詳細に亘つて検討を重ねることにしたい。

剃度師に關しては、やや不明確な表現をとつてゐる**〈伝〉**の記載を除外して考えれば、**〈塔銘〉**、**〈行略〉**のいう性天理を挙げざるを得ないであろう。そこでさらに性天理の來歴

と、株宏との関わりを探ることが必要となるのである。

性天理の所住と目される南五台は、単に五台山と呼ばれるこもあり、株宏の本貫杭州の近くに同名の山を求めるば、ひとまず嘉興府治西北の五台を挙げることができるが、戒法上の法孫に當る雪閻智闍は、師が閑中より來至したと述べているところから⁽⁴¹⁾、南五台は、狹西終南山系の一部をなすそれを指すとみなければなるまい。性天理について**〈塔銘〉**は、西山無門洞と冠記しているが、それは南五台にあるのではなく、師の南遊後における棲止の処をいうものようである。なお杭州錢塘縣治西南六十里に西山があることが知られるが、それは特定の山名というよりは、西湖西方一帶の山地を漠然と表示したものではないかと思われる⁽⁴²⁾。無門洞については『杭州府志』、『錢塘縣志』に、県の西北十二里、履泰山の後に紫雲洞、無門洞があるとし、黃龍祠が存したことにつれてる。雪閻は『尋源記』の中で、性天理が、初め瓢笠を掛けたとされる范家庵の事に言及しているが、同時に無門、紫雲両洞を引合いに出しているから、それが性天理、雲棲宏に有縁の地であることは疑いないところであろう。紫雲、無門両洞と范家庵とは何れ

劣らぬ絶塵の幽境に在ったことが知られる。

范家庵は、北宋期の名宰相范仲淹の一門に關わる私家庵の如きものではなかつたか、と思われる。范氏一族は蘇州に聚居したが、皇祐中、范仲淹が漸に來り錢塘に守となつたことがある。それ以来范氏は錢塘に地縁を結ぶことになつたようで、県内には范家嶺、范嶺と称する所があるが、これらは恐らく范氏有縁の冠姓部落であつたと思われる。⁽⁴⁶⁾

范家庵もこれと無縁ではないであろう。雪閔はこの范家庵を以つて雲棲先師太が落髮の地と目している。師がこの小庵に関心を寄せたのは、それが一流の戒源に關わるが故であろう。雪閔は、崇禎九年春、虎跑妙行の請に応じた際、予て住庵了心師の再三の招きを受けていたこともあつて、ここを訪れている。范家庵は無門洞と同様に、人跡稀な幽間奇絶の住境にあつたものようである。⁽⁴⁷⁾ 『行略』には株宏が性天理に就いて薙染したことがいわれているが、比丘戒、菩薩戒も性天理に受けたとすれば、范家庵以外に該当する処は見当らない。しかしそれは一畝に満たぬ、袈裟の片角のごとき狭隘の地にあり、戒壇はおろか、僅かに堂半区を有する程度のものに過ぎなかつたというから、到底十

師を請し、正式に羯磨受具をなし得るような所ではない。無門洞についても同様なことがいえる。

『杭州府志』には無門洞に關して、掃帚塢の護国仁王院洞下方に位置する小洞をいうとあり、深さ丈余、左右に羅漢十六を鑄む。⁽⁴⁸⁾ 峭石壁立し、見る可くして登るべからず、と叙している。このような天嶮の地にある洞房に、性天理が果して常在したものかどうか、いささか疑問とされるところであるが、あるいは師がこの勝景の地を好み、取つて自らの号としたものとも考えられる。師の所止の処からして、性天理公は、頭陀を修する遊行者流であつたのではないかろうか。彼此考較するに、性天理に従つて受具したとする廣潤の記はそのまま肯うことはできないのである。

次に昭慶における受具に關してであるが、廣潤がいうように登壇したものとすれば、その時期は、少なくとも嘉靖四十五年の九月以前でなければならない。しかし師の母周氏は嘉靖四十四年六月二十一日に卒しているから、師の出家は一周忌を營み、仙芝嶺に墓参を了え、家事を整理した後ということになるであろう。これによつて出家、受具の時日は、その間の一、両月にしばられ、極めて慌ただしい

ものとなる。

師の寂後、その塔銘を撰した憨山徳清は達觀真可を含めて明末三大師として世に道譽を謳われたが、雲棲と憨山とは活動の場を異にし、互いに親交を深めた仲でもない。憨山の〈年譜疏〉の述者福徵は、「憨祖は蓮師に因縁浅く、達師に因縁深し」と述べているが、眞実を伝えるものであろう。〈塔銘〉は、憨山が東遊した万暦四十四年に撰述されたもののようにあるが、これは恐らく雲棲の門人の手に成る行状の類を参考して、あるいは間接的な伝聞に基づいて作られたものと推測される。昭慶における登壇受具の記は、他の資料に見えないものであり、雲棲自身、生前これについて言及したことはなかったようであり、憨山の塔銘の記のみを証拠として、株宏が昭慶に受具したと断定することは許されないであろう。しかし外求を借る要のない菩薩戒であれば范家庵で受けることも可能であり、これを性天理に受けたとは、株宏に帰依随侍した門人二人がいうところもあるから、事実とみて差支えないと思われる。

なお株宏が、比丘戒、菩薩戒を円満したとする伝承は、

明末、仏法の衰世に当り、律学を精究して多くの注疏を著

し、説戒授戒して弘律の活動を展開し、律学復興の立役者となり、緇素の崇敬の的となつた師に対する信仰上の要請に基づく產物とも考えられるのであり、〈塔銘〉にいう登壇受具を、事實として認めるのには、いささか根拠薄弱といわざるを得ない。その理由は以上に縷々述べたごとくである。古心如馨についても事情はほぼ同様である。しかしそれは決して両師の律学者としての真価を損うものではなく、また戒法振興の上に両師が果した役割や功績を減殺することにはならないであろう。

結語

嘉靖末年以後、禁制が布かれていた時期には、上掲の事例に見られるように、当分は学戒式に名を籍りるなど、法に抵触しない範囲において擬装した形で結縁ないし入道の法が修せられたとみられる。従つて先に名を挙げた受戒に關して伝えられることのない諸師についても、何らの授法の儀を経ることなく仏寺に身を置いたものとは考えられないのであつて、國禁が有名無実化しつつあつた時点で、その事が既成事實として認められ、そして徐ろに公言される

ようになり、記録に留められることになったのではなかろうか。そのような形で私かに仏法が、あるいは戒法が護持され存続し来つたところに、長年培われた伝統の根強さ、僧衆の逞しさ、信仰の力の偉大さを感じないではいられない。それにしても、仏法の中衰を云々される事態は否定し難いところであった。

禁制は単に比丘戒の授受に止らず、菩薩戒にも適用されていたようであるが⁽⁵⁰⁾、それは十師を煩わす必要がなく、しかも外部からの規制を超えた、各人の誓願に関わる心の問題でもあるところから、私かに授受せられるようになり、やがて篤信の在家の信者達の間にも弘まつて、ことに明末には僧俗を問わず広く受持されることとなつた。それについては、わが国に根づき、出家者の間に定制化した大乗菩薩戒の伝統確立の事情が顧慮され、採り入れられた節がないでもない。とくに解禁の後、漢月法藏が、次いで見月読体が三壇頓授の法によつて弘戒してからといふものは、予備的階程ともいふべき初壇の儀はしばらく措き、比丘戒と菩薩戒とを併せ授受する方式が広く行われるに至つた。

由來中国の佛教界では、伝統的にただ大乘戒の理想を追

求し、その実質的充足を図るだけでなく、型通りに比丘戒の法儀を行修することを以つて、大僧の資格取得の不可欠な要件とし、内容と形式の両面の整備を期待し、戒法に調和齊正あらしめようとし、一方わが国の場合は純粹単一なるを善しとする傾向が強かつたとみられる。それは偏えに民族精神の然らしめるところといえるであろう。

もつともこの国でも、明末菩薩戒重視の風潮が瀰漫する中で、菩薩戒の授受こそ優先さるべき必須要件であると、強く主張する者もあつたのである。ただ株宏は、五戒、十戒、二百五十戒を順次受けて後に、菩薩十重四十八軽戒を受けるという方式をとり、改変する意志はなかつたようである。講師のある者がこれを不満とし、直ちに菩薩戒を受けしむべきであると示唆建言したのに對し、師は直接応えようとはしなかつたが、後に師の為に代弁する者があり、菩薩善戒經の譬喻⁽⁵¹⁾を引いて、四級の樓を建てるには必ず下から上へと重ねていくのであって、その手順次第は歴然としており、追い越すことのできないものがある。受戒もまた同様である、といった趣旨のことを述べたとされている。⁽⁵²⁾

株宏はこれについて評言していないが、恐らく同様な考え

であつたと思われる。

わが国では、江戸期に黄檗隱元隆琦によつて三壇授戒の法が伝えられ、一時諸方に盛行をみた。そしてその影響下に、わが国の伝統的戒儀に検討が加えられ、律学を精究する機運が高まり、宗学者によつて多くの論書が公けにされた。そこにおいて一方では、単授大乗戒の伝統を堅持すべきことを主張する者が出て、他方において、凡そ比丘たるべき者は、必ず比丘戒を円満すべきであると説く者もあつて、甲論乙駁意見の対立を見た。⁽⁵³⁾ 和州阿陀蘭若の寂光師が、自ら敢えて菩薩戒苾芻と称したのは、大乗戒単授の立場を貫こうとする強い意志の表明とみられる。これに異を唱える側からすれば、菩薩戒には律儀がなく、しかもそれは在家のみに局られており、出家には通用し難いものである。従つて単に菩薩戒の伝持のみをもつて事足れりとする者は大俗であるということになる、とみられたのであつた。これに対しても寂光は、さらに反論して、それ故にこそ敢えてこれを受けんとするのであると説き、徹底して単授菩薩戒の立場を主張して譲らず、この点をめぐつて一時議論が沸騰したもののがある。

そこにわれわれは、中国における開壇授戒禁制の、小さな余波を認めることができ、また戒法をめぐる日・中仏教交流の事実の一端を垣間見ることができる。そして同時に、両国の僧人達の体質や趣向性の基本的な相違、戒法に対応する姿勢の独自性を窺い知ることができ、甚だ興味深いものがある。

注

- (1) 卷中「宗派血脉門」第五、大正蔵八〇、一〇中
(2) 古田紹欽『日本仏教史の諸問題』第二章一四
(3) 小川貫弋「宋元明清における教団の構造」芳村修基編
『仏教教団の研究』三〇一頁。
(4) 明全は文治元年（一一八五）の生れとされるから、正治元年には十四歳であつことになり、受具に適齢でなかつただけでなく、入宋に備える年齢とも思われない。これより入宋の貞応二年（一二二三）まで、凡そ一十三年の間隔がある。
(5) 多賀宗隼『榮西』二七一頁。
(6) 竹内道雄『道元』一一六頁。
(7) 古田氏前掲書 第三章 道元における戒律思想の展開。
(8) 木宮泰彦『日華文化交流史』三五二頁。
(9) 拙稿「明末以降における律宗の発展」愛知学院大学『教養部紀要』三八一—
(10) 如幻は光教律師に嗣ぎ、南山律宗第十九祖となり、古心

明清時代における禪律兩宗弘化の動向（長谷部）

如馨は道孚に嗣いで二十祖に列せられたとされているが、何れも年代にかなり隔たりがあり、師承は直接ではない。『百丈清規証義記』卷七之下。

(11) 『昭慶律寺志』卷一一三。卷六一一一。すでに嘉靖二年僧道の斎醮が盛行したことによる糜費が問題とされており、同九年文華殿東堂の仏像が撤去され、十五年には禁中の仏像が焼尽される等のことがあった。開壇の禁止はこれら一連の仏法抑制策を承けるものであろう。

(12) 四十五年九月一日が戊子であるから、己酉は九月二十二日に当るとみられる。なお大統暦でも九月は三十日までとなつていて。

(13) 劉侗『帝京景物語』卷七、西山下、戒壇の条。

(14) 度牒の出給は十年一度の制であったが、例えば天順元年から成化二年までに十三万二千三百、成化二年から十二年までの間に十四万五千の度牒が出給されたとみられている。間野潛竜『明代文化史研究』第三章 第三節

(15) 『律宗灯譜』縁起一、卷一一四一

(16) 『雲棲法彙』所収、中華藏一一六五、五四九二六

(17) 中華藏一一六五、五四九二一

(18) 慈山大師夢遊全集 卷一八、正統藏一一一、一一一、一一二
(一一七) 三〇七b

(19) 毛晉撰『慈山大師塔銘』、福善編『慈山大師年譜疏注』

(20) 『牧齋初學集』卷六九。

(21) 『昭慶律寺志』卷七一八。（中国仏寺史志彙刊本による）
(22) 『勅賜鳳山古林律寺同戒錄』同戒錄序
(23) 為霖道霈禪師還山錄、正統藏一一一、一一〇一五(一一五)
四七〇c

(24) 葦舫「中國戒律宏伝概論」『現代仏学叢刊八八、三一二

(25) 会稽雲門湛然澄禪師語錄 卷一、卷二、中華藏一一五〇

(26) 「古時伝戒唯律宗、自列朝頒勅後、禪教並開」『百丈清規証義記』卷七之三（江北刻經処本による）

(27) 永覺元賢禪師廣錄 卷三三、「鼓山永覺老人伝」正統藏一一一、三〇一四(一一五)三九六c

(28) 普濟玉琳国師語錄、卷首

(29) 晦嶽旭禪師語錄 卷四、卷七、中華藏一一七六

(30) 例えば淮安聞思寺宏範訓の嗣、雲谷明。治牧建の嗣、正朴淳等は、ともに「兼宗臨濟」の宗師と目されている。

(31) 但し明代中期以降、律の伝灯はほとんど知られるところがなく、『律宗燈譜』にも記を欠いている。

(32) 正統藏一一一、一六一五(一一一)四一五a。

(33) 『律宗燈譜』卷一、三八。

(34) 前掲書、卷一、四一。

(35) theyyasamvāsaka. 平川彰『原始仏教の研究』四五八頁。
(36) 中華藏一一六五、五四九一〇。

(37) 前掲書同、五四九二五。

(38) 同上、五四九三一。

(39) 『皇明文海』卷一六九。牧田諦亮『中国仏教史研究』第二、二四七頁に収載された要文の一部としてのそれに依る。

淳熙、徳園と号す。錢塘の人、万曆十一年進士、吏部稽勲郎中、二子大赤・仲皓みな名徳を以つて世に重んぜられた。天啓三年卒。『徳園詩文集』あり。

(40) 師の妻室湯氏も性天理について出家し、株錦と安名されている。

(41) 荒木見悟氏が『雪闕禪師語錄』を引いて言及されている。『雲棲株宏の研究』五一頁参照。

(42) 咸寧県南五十里、延袤十里許り、奇峰ありて、その上に觀音寺、火竜洞等存せり。南山の佳麗ただこれを最となす。

といい、他に宝泉寺、円光寺の存在が知られており、現に五、六個寺を存すといい、茅蓬ありとせられるところから。

(43) 三天竺寺を含めた一帯の地を西山と称したようである。『万曆錢塘縣志』紀文、三七。

(44) 前掲書、紀勝二〇。

(45) 雪闕が師博山から師翁鷺湖に溯り、雲棲先師太に至る戒法の本源の地を尋ねて、由来を明らかにせんとしたもの。師には別に、「宿范家庵」、「性天老和尚贊」の作がある。

(46) 牧野異『近世中國宗族研究』一二一、一九七、二〇八、二七八、三三三頁参照。

(47) 庵に至るには、「烟莽を披き篠道に梯し、悚仄を履みて上る。策幾んど支ふるなし」とい、岡に登れば後方に西湖

を一望に收めることができ、秀爽にして屏張繡簇のごとしされている。

(48) 雪浪洪恩（一五四五—一六〇七）に、「無門洞詩」の作があり、それによると像を鑿ち靈像に祈つたことがいわれている。

(49) これを仁王洞と同一視する向きもある。龔嘉儻修『杭州府志』卷二、山水三—三三。

(50) 「雲棲共住規約」上集、三律堂に、「求比丘戒菩薩戒者、即白以國禁力却之、有學戒式」と見えている。中華藏二一六五、五四八四三。

(51) 「若し優婆塞戒を具せずして沙弥戒を得んとは、是の処りあることなし。沙弥戒を具せずして比丘戒を得るは、亦この処りなけん。是の如き三種の戒を具せざる者、菩薩戒を得んとは、亦この処りなし」とあり、「譬如重樓四級次第、不由初級至二級者、無有是處」に統く、菩薩善戒經、（一巻本）大正藏三〇、一〇一三下。

(52) 『竹窓三筆』中華藏一一六五、五四六三三。

(53) 智旭も菩薩比丘の称を用いている。ただ師のいうそれは、小乘の比丘戒に大乘梵網心地戒を配するのを理想としたものとされている。聖嚴師『明末中國仏教の研究』二四九頁。師はまた菩薩沙弥を称している。『般若心經釈要合摘要』に見える自署。

(54) 寂光『律門珠鑑』六十紙（京都 中野宗左衛門刊）