

王常月の三層戒構想と一七世紀江南金陵佛教における 戒律改革運動——王常月・漢月法藏・見月讀體——⁽¹⁾

森 由利亞

一、問題の所在

道教史において清初の道士王常月（號は崑陽、一五九四年頃生、一六六〇年代頃活躍、一六八〇頃卒？上黨の人⁽²⁾）が、初真戒・中極戒・天仙戒から成る三層構造の戒を道士に授與したとされることは研究者の間ではよく知られている。もつとも、そのうち王常月が実際に授けた可能性があるのは前二者のみであり、天仙戒が王常月によって実際に授與されたか、あるいは戒の内容が王常月當時に實在したか否かは現在確かめようがない⁽³⁾。しかし、上記の三層から成る授戒の構想を王常月⁽³⁾が有していたことは確かである。小論で問題とするのはこの三層の構想がどこからもたらされたかについてである。

王常月の三層戒構想と一七世紀江南金陵佛教における戒律改革運動（森）

王常月の三層戒が、當時の佛教で行われていた沙彌戒・比丘戒・菩薩戒から成る三壇戒の影響によるものであることについては、すでにモニカ・エスポジト（Monica Esposito）が、長谷部幽蹊の研究を参照しつつ指摘している。エスポジトは、明末に隱元隆琦（一五九二〜一六七三）によって三壇戒が京都（日本）の萬福寺へともたらされたことに觸れ、それと同じ時期に道教は三壇戒を佛教から受容したであろうと推測している⁽⁴⁾。まず初真十戒を與えて初眞の道士を出家させ、その後、修行の行き届いた道士に更に三百戒から成るとされる中極戒を與え、最後にもう一揃いの戒を用意して授與するという構想は、新出家に沙彌十戒を授け、比丘に二百五十戒を授け、更に菩薩戒を授けることを「三壇戒」と稱して行う清初

の佛教の授戒構想を容易に連想させよう。しかし、清初期における佛教・道教間の戒律をめぐる影響關係については、更に踏み込んで論じる餘地があると思われる。小論では、清初佛教における三壇授戒法の發展の跡を追いながら、それが道教における王常月の戒律改革とどのような時間的地理的關係にあるのかを検討し、兩者の關係について推論を試みたい。

なお、エスポジトは王常月自身が道教の三層戒を創始したことに重大な疑義を呈し、それが虚構の歴史に屬するものであることを主張された⁵⁾。確かに、王常月に關する歴史的事實を虚構の物語から截然と、完全に區分することは難しいと言わなければならない。しかし、王常月が三層戒を實際に道士たちに授けたかどうか、ということと、三層から成る戒を構想したか、ということとは分けて考えてよいように思われる。『初真戒律』及び『龍門心法』(兩者については後述)のように、王常月の思想が反映されていると思われる文獻の中で三層の構想は明確に説かれており、それを否定することは現實的とはいえない。

また、エスポジト、尹志華、そして筆者自身も論じてきた通り、王常月に關連する初期の諸史料が示す所に注目すると、十七世紀後半に彼とその弟子たちが武當山と江南、とりわけ

金陵(南京)隱仙庵を據點として活動していたことは疑い得ない(小論ではこの點を特に掘り下げる)。そしてもし王常月を十七世紀後半の金陵(南京)に關連づけて捉えるならば、彼が三層戒構想を持ち得たという想定は、濃厚な現實味を帯びて立ち上がってくるかと思われる。それは、當時の金陵が、佛教における戒律改革の中核地域であったという事實に關連する。十七世紀の金陵は、佛教の三壇戒の完成者である見月讀體(一六〇一―一六七九)の授戒活動の中心地であり、讀體の師三昧寂光(一五八〇―一六四五)や、讀體の三壇戒の構想に直接的な影響を與えたと考えられる(その點は後述する)漢月法藏(一五七三―一六三五)の師でもある古心如馨(一五四一―一六一六)の活動據點であった⁶⁾。(これらの師たちが活躍した當該地域における當時の佛教を小論の題目では假に江南金陵佛教と稱しておく。)

ただ残念ながら、道教側の戒律改革者である王常月及びその弟子たちと、佛教側の改革者たちとの間に相互言及は見出し難く、當時の當事者もしくは傍觀者たちが兩者を並べて論じるような文章もいまのところ見出せない。本稿では、道佛の接點を浮き彫りにするためのいわば苦肉の策として、金陵という活動據點を共有する清初の道教の戒律改革と佛教の戒

律改革とが、時間的にどのような関係にあるかを論じてゆく。いうまでもなく、道佛兩戒の内容に涉らずにその活動地域と時間の近接にばかり注目する議論には限界がある。しかし、金陵佛教と王常月をこのような視點から論ずることはこれまで試みられておらず、一度論じておくことには意味があるかと思われる。

なお、初眞戒・中極戒・天仙戒から成る清朝期の道教戒は、閔一得（一七三五～一八三六）の『金蓋心燈』では「三大戒」、蔣予蒲（一七五五～一八一九）の『三壇圓滿天仙大戒略説』では「三壇戒」などと呼ばれることが多いが、『初眞戒律』や『龍門心法』など、王常月の弟子により編まれたと考えられる書では用いられない。王常月自身の構想について考えようとすると小論の立場においては、後世の呼稱を用いることは避けたい。ここでは便宜的に「三層戒」という造語で呼ぶ。

二、金陵隱仙庵

(一) 王常月の活動據點としての金陵隱仙庵

王常月の傳記的事項については信頼できる同時代資料が少なく、不明の點が多いが、『初眞戒律』に付せられた序文類と『龍門心法』、及びごくわずかな外部資料が若干の情報を與え

王常月の三層戒構想と一七世紀江南金陵佛教における戒律改革運動（森）

てくれる。現行の『初眞戒律』については、嘗て拙論（二〇一三）において王常月とその弟子たちの思想が反映されているはずであることを論じた。すなわち、雍正五年（一六六三）の後序を有する詹賢『詹鐵牛詩文集』卷九「募戒衣疏」條において、詹賢自身が、辛卯すなわち康熙五〇年（一七一〇）に、公用で孔礪（江西省と湖北省の交界地域の湖北省側にある）に逗留した際、王崑陽の『初眞戒律』とそれを用いる修行者を目賭した旨を記していることを指摘し、『初眞戒律』が康熙年中、一八世紀の初期までに流布していることを明らかにした。また、『龍門心法』は、王常月再傳の弟子詹太林が、王の金陵行道後、茅山良常洞天で發見したとされる王常月の説戒の記録である¹⁰。王常月の金陵傳戒に基づいて王常月の弟子が編んだものと考えられ、『初眞戒律』とともに王常月の思想を伝える希少な資料と見てよい。そのいずれもが、金陵と深く關連する。

まず、『初眞戒律』冒頭に掲げられた順治一三年（一六五六）王常月撰とされる序によれば、王常月は崇禎初年（一六二八）に九宮山で師（趙復陽）から親しく戒法を傳授され、丙申すなわち順治一三年に白雲觀で戒壇を設立、傳戒したという。弟子の龍起潛による序（一六七四）では、これを「京都白雲觀」

における出來事として明記し、「一時に授受する弟子千有餘人」(『道藏輯要』張集七、二七b)とする。果たして王が北京白雲觀でそれほど大規模な傳戒を行いたかには疑問が残るものの、彼が白雲觀で傳戒師として活動した經歷を有する可能性は別の資料によっても示唆されている。尹志華(二〇一一、二〇一四)が指摘する通り、康熙年間の王濤がその『漫遊記略』「楚遊・中」の中で、一六七三年に武當山を旅した折に王と出会った事に及び、「道人は上黨の王崑陽白雲戒師なり。丰姿修偉にして自ら言ふ年八十餘と。導引の術を善くし、弟子眾多なり」と記す。「崑陽」は明らかに王の號である崑陽の誤記であろう。短い記述ながら、一六七三年に八十餘歳であることから、一五九四年頃の生まれであることがわかり、その時王が武當山にいたこと、かつて白雲觀で戒師であったことを示唆するともとれる。「白雲戒師」などの重要な事柄が盛り込まれている。同時代の一般士人の筆による信頼度の高い情報であり、王常月が十七世紀の中期に白雲觀で傳戒活動をしていた可能性を無下に否定するわけにいかないであろう。以下では王が北京白雲觀で傳戒した事をひとまず事實と想定して論述する。

その後、王常月は江南に至る。『龍門心法』によれば、王常

月は康熙二年(二六六三)に金陵(南京)碧苑で説戒している。⁽¹³⁾ 清朝の著名な書畫家である笄重光(一六三三—一六九二)は『初眞戒律』に後序を寄せ、「崑陽王先生崛起して身づから其の事を任じ、海内の黄冠始めて清都玉律有るを知る。先生金陵の隱仙庵に攝靜し、四方の迎請を受け、爲に斯義を闡揚す。僕鬱岡に棲拙する時、先生の几杖に侍して、教言の不棄なるを蒙るを得」(『道藏輯要』張集七、六一a)と記し、崑陽すなわち王常月が金陵隱仙庵に居したことに觸れる。この序によると、王常月は金陵滞在時に四方に招かれて戒律の義を宣揚したとされ、金陵で盛んに傳戒を行った様子が示唆される。『龍門心法』に書き記された金陵傳戒は、まさにこの頃の王常月の活動を記憶する弟子によって再現されたものである。⁽¹⁴⁾ 前出の龍起潛序では、王常月が北で傳戒した後、「嗣いで烏を移し、廣く江浙の間に演じ、聲教四もに溢つ。昔、餘、師を江南の隱仙菴に識り、私かに心に已に之に尸祝す」(『道藏輯要』張集七、二七b)といい、北京から南へ移り、その名聲と教えが江南に廣がったこと、龍起潛自身、江南隱仙庵で王のことを知り、あこがれを懷くようになることをいう。先の笄重光の記事とよく符合する。笄重光は、その後、茅山鬱岡において王常月の側に侍して教言を蒙ったと述べ、王常月が茅山に

居した時期もあることが知られる。『龍門心法』が茅山に残されたことは、このあたりの事情に關連するかもしれない。竺重光は王の弟子たちと遊んでその内養の道を述べて祖訣にも精通したというが、傳戒については誰もが秘して語らず、在俗の立場では知り難いものであると述べる（前出後序、張集七、六一a）。

竺重光後序によれば、その後、王常月は名山に隱遁すべく江南を離れ、諸々の名山で傳戒を行ったという（前出後序、張集七、六七a、b）。その中には明らかに武當山も含まれてはたはずである。前出の龍起潛序は、彼自身は隱仙庵では受戒できなかったが、「今、武當に朝謁し、幸ひ師に遇ひ玉虛宮中に傳戒され、遂に發心して皈命して、戒律を受持す」（張集七、二七b）と述べ、武當山ではじめて受戒したことを述懐している。先述の王澐が武當山で八十餘歳の王と遇つたものもの頃（一六七三）のことと考えれば辻褄が合う。

以上のように、王常月は概ね一六五〇年代到北京、一六六〇年代に金陵を中心とする江南地域、一六七〇年代に武當山等の諸名山、というように大體十年ごとに活動の據點を移していったかのようである。しかし、金陵隱仙庵は、『初眞戒律』の序の中でも最も晚い康熙丙寅（一六八六）の吳太一の序にお

いて「書於金陵清涼山祖庭隱仙庵」として、同序が書かれた場所として記され、しかもそれが「祖庭」と稱されている（『初眞戒説』『道藏輯要』張集七、三二b）。このことからすると、王常月が九十歳を超えた頃、あるいは没後まで、隱仙庵は王常月の弟子たちの據點であつたと見てよさそうである。吳太一は、その法名から王常月の孫弟子の世代に當たると考えられ、王たちが師弟三代にわたつて金陵隱仙庵を據點としたことが推測される。

因みに、『初眞戒律』の序文類と大體同じ時期に著された記事で、王常月の弟子と隱仙庵の關係に及ぶ資料として、陳鼎『留溪外傳』（康熙戊寅一六九八年序）卷一七「神仙部」に收める「心月道人傳」が参照される。これは陳銘珪が引用して以來よく知られている資料であるが、その記事の中で、譚心月は王常月と出會つて共に武當山に行き、王常月から龍門の心印を得たこと、また譚心月が後に江南に至り「江寧城西虎踞山之隱仙庵」を設教の據點としたことが言われる。最後に、康熙己巳（一六八九）に示寂するに際して、詹太林が龍門の「法律」を嗣ぐ弟子であることを示唆する偈が説かれたことが言われる。かくて、「心月道人傳」においては、〈王常月―譚心月―詹太林〉という龍門第七代から第九代に至る師弟系譜が

示され、それが「龍門法律」に關わることも示唆されていると言える。この記事では、王常月自身が隱仙庵に止住したことについては觸れないものの、譚心月と王常月がともに武當山を訪れたこと、譚心月が隱仙庵に居したことが言われており、隱仙庵が王常月師弟の活動據點であることを裏付けているものと言える。

(2) 王常月以前の隱仙庵

そもそも、王常月とその弟子が據點とした金陵の隱仙庵とはいかなる來歴を有する場所であろうか。調べて見ると、同庵は明代においてすでに仙跡としてよく知られていた様子が窺える。その開基については、「皇明天啓癸亥（一六三三）の紀年を有する王永光『南京都察院志』に、「隱仙庵（敦字舖に坐落す。嘉靖元年に建つ）」とあり、⁽¹⁶⁾隱仙庵が言及され、注において庵の所在地と「嘉靖元年」すなわち一五二二年に建てられたことを述べている。

また、『四庫全書』所收『江南通志』（一七三五成書）には次のようにいう。

隱仙菴は、府城の西北 虎踞關の側らに在り、相傳ふるに宋の陶弘景、此に隱居すと、故に名づく。明初に冷謙

諸真人多く此に遊ぶ。王思任に碑記有り。⁽¹⁷⁾

文中、隱仙庵の碑記を記したとされる王思任については、『四庫全書總目提要』「百家論鈔十二卷」に、「明王思任編。思任、字季重、於潛人。萬曆乙未（一五九五）進士」とあり、明末の人であることがわかる。おそらく、この碑によってこの記事は書かれていたのであろう。隱仙庵を虎踞關の傍らにありとするのは、前述した陳鼎『留溪外傳』「譚心月傳」に「江寧城西虎踞山之隱仙庵」と述べるのと符合する。⁽¹⁸⁾興味深いのは、明初、この場所に冷謙等諸真人が遊んだとされていることである。『明史』では、冷謙は元末の隱者とされ、朱元璋に朝廷に招かれて協律となったとされている。⁽¹⁹⁾このように、隱仙庵は一六世紀末には明初以來の仙跡として知られていたことがわかる。

隱仙庵の名が直接示されるわけではないものの、記述内容から隱仙庵とわかるのが次の記事である。崇禎丙子（一六三六）の紀年を有する卓發之『漉籬集』卷一四「鉢堂修街募疏」に、以下のように述べるくだりがある。

本朝の周顛仙・尹蓬頭・鐵冠道人・張邈邈・冷協律の諸仙は供に舊都の鉢堂に流寓す。向には冶城に在り、今虎踞關の畔に移糝す。尙ほ都城に在りと雖も、而も洲島を

彷彿せしめ、平巒曲阜の懸互すること十餘里。⁽²⁰⁾

ここでは、諸仙が集っていたとされる舊都すなわち南京の「鉢堂」が、かつては治城すなわち南京朝天宮の近邊にあったのが、いまでは虎踞關の傍らに移築されていると記されている。

しかも、そこは冷協律すなわち冷謙を含む諸仙が集った場所だとされている。虎踞關の傍らにある點と、『明史』に載せられたのと同じ仙人がそこに滞在していたことをいう點で、この「鉢堂」についての記載は上に掲げた『江南通志』における隱仙庵に關する記載と重なる。隱仙庵は虎踞關に移る前は治城にあり、「鉢堂」を有していたことが知られるのである。

「鉢堂」とは、ゴザール（二九九七）や森（二〇〇三）が指摘するように、元明期の全眞教において坐鉢と呼ばれる集團的な打坐修行が行われた施設であった⁽²¹⁾。もし、果たしてこれが隱仙庵を指すのであるとすると、王常月やその弟子たちは、元明代に典型的であった全眞教の修行施設を有していた可能性があることになる。因みに、現行の『初眞戒律』には「已に鉢堂に入りて身心を修煉する者、中極戒を行事すること三年を歴れば、方めて天仙戒を受く」（張集七、四七 a）とあり、「修煉身心」する施設としての「鉢堂」が言及されている。『漉籬集』の記述は、『初眞戒律』の中にあるこの記述が、隱仙庵で

の修行實踐に關連することを示唆しているかにも見える。

なお、薛水（二〇〇九）によれば、隱仙庵は太平天國の動亂⁽²²⁾で跡形も無く消滅したことが資料によつて確認できるとい

う。以上のことから、王常月とその弟子の一六六〇年代以降の重要據點である金陵隱仙庵は、明代の全眞教の修行施設を繼承する場所であったと推測され、王常月自身、そのような明代以來の全眞修行の傳統を繼承していた可能性がある。筆者は以前、王常月の三層戒の最初の段階である初眞戒が、明代の道教出家傳戒儀を繼承したものであることを論じたが、このように見てくると、王常月は一面において明代全眞教の遺産を踏襲する保守的な傾向を指摘できる道士でもあった。しかし、その彼は、同時に極めて革新的な傳戒の構想をも生み出した。それが、初眞戒に加えて中極・天仙の二種類の戒を重ねた三層戒の構想であり、そこに彼が江南に至った際に出會ったはずの金陵佛教の情勢、とりわけ所謂三壇戒の盛行が大きく影響していると思われる。以下においては、三壇戒を確立する佛教側の戒律改革の流れを確認し、それが王常月の改革と空間的・時間的にどのような關係にあるかを明らかにしてゆきたい。とりわけ注目したいのは、この三壇戒を完成

させたとされる、清初の金陵寶華山隆昌寺で活動した見月讀體（一六〇一～一六七九）と、彼の先蹤をなし、江南を主たる活動地域としていた漢月法藏（一五七五～一六三五）である。

三、見月讀體の傳戒とその時期

見月讀體の經歷については、以下の三種の資料に基づいて整理したい。²⁴⁾

丁思孔撰「寶華山隆昌寺見月大律師道行紀」『寶華山志』卷九、三一～四二（四庫全書存目叢書）史部三三六册、五七八～五八三。

李模撰「金陵寶華山見月大律師塔銘」『寶華山志』卷九、一二～二〇（四庫全書存目叢書）史部三三六册、五六八～五六二。

宜潔書玉撰「釋人題」『毘尼日用切要香乳記』『卍續藏經』（新文豐出版公司版）一〇六册。

「道行紀」を著した丁思孔（字は景行）は順治九年（一六五二）の進士。²⁵⁾「道行紀」にはその地位として「江南江蘇等處承宣布政使司布政使」と記されるが、彼がこの地位に就いたのは康

熙八年（一六六九）であり、讀體の同時代人であることがわかる。塔銘の撰者である李模（字子木、吳縣人、天啓乙丑（一六二五）の進士。河南道監察御史²⁶⁾）は、「師（見月）と法誼最も濶（ふか）きことを理由に讀體の「嗣法の諸大弟子」たちからこの銘を著すことを請われており、讀體と親交のあったことがわかる。宜潔書玉（一六四五～一七二二）は、讀體の弟子である。このように、これら三傳は、いずれも讀體の同時代人もしくは直接交流のある人物によつて著されたものであり、信頼できる資料である。しかし、「道行紀」では、讀體の開戒に集まった最大の人數を千四百人とするが、「塔銘」では常に五千人が集まり、最大で一萬四千人が集まったとするなど、かなり數字を誇張しているように思われる。また、道行紀では讀體の道士時代の記事が比較的詳しく、道士としての修行地にも言及があるが、塔銘では修行地への言及は無く、書玉による傳では讀體が道士であったこと自體に觸れていない。これらの點を総合すると、塔銘に比して「道行紀」の記事には誇張も無く、道士となった經歷など僧としてはあるいは不都合ともなり得るような事柄を記しており、虚飾が少なくないように思われる。以下では、「道行紀」を基本的な資料としながら、他の二者の記述も併せて勘案しつつ、讀體について總括したい。

讀體とはその諱、字は見月、滇南白鹿郡（雲南）の人。俗姓は許氏。祖籍は句容だが、明初に軍功をもつて昭武將軍世襲指揮使に封ぜられ、代々白鹿に居した。十四歳の時（一六一五）に、父胤昌、母吳氏が相次いで亡くなり、伯父に子が無かつたことからその嗣子となつた。丁思孔「道行紀」によると、伯父は二十七歳（一六二八）の時に讀體を結婚させ、彼に指揮使の職を嗣がせようとした。しかし讀體は俗塵に混じることを肯んぜず、道士となつて、雲南の劍川州の赤宕岩に三年居したという。その後三十一歳の頃（一六三二）に雲南の雲龍大覺寺で五支禁戒（五戒）を受けて佛教に歸依する。更に、具足戒を受戒することを欲し、三昧寂光（一五八〇〜一六四五）に遇うことを求めて各地を雲遊し、ついに崇禎一〇年（一六三七）、三十六歳の時に潤州（鎮江）海潮庵で三昧に遇い、比丘戒を授かつた。以後、讀體は三昧のもと、晩年まで江南で傳戒に攜わつて過ごすことになる。戒期に際しては、讀體も上座に就いて經を講じ人々から贊嘆されたという。讀體が三昧の衣鉢を嗣いだのは、順治乙酉（一六四五）である。

讀體の傳の中で特筆されているいくつかの開戒がある。順治乙酉（一六四五）に三昧を繼いで寶華山の方丈となつて以來、讀體は寶華山の梵宇が補建の最中であることから徵請を辭退

することが多かつたが、常州の天寧寺、儀眞の五台寺、江寧の碧峯寺、及び紫竹林宿遷の極樂寺からの招請は辭することができず、自ら説戒したという。その際、善信男女の雲集する様は近百年目にする事のないほどの盛況を呈したという。辛丑（一六六一、順治一八年）、師が六十歳の年にあたり、求戒する者は千四百人に至つた。なお、「塔銘」では、戒壇説戒して四方の學者が集まると、その數は常に五千指を下らないつとし、特に庚子・庚戌（一六六〇、一六七〇）の二期には一萬四千指に至つたという（『寶華山志』九、一六a）。「塔銘」の數字には誇張があると見られるが、十七世紀後半に讀體の傳戒の最盛期があることは確かであろう。

翌年（一六六二、康熙元年）には他からの援助を仰いで寶華山の西北に慈應禪林を建て、寶華山と慈應とで交互に開戒するようになったといひ、また、康熙癸卯（一六六三、康熙二年）の春一王常月が金陵で傳戒したとされる年（前述）一、木造の戒壇は恆久的なものでないことから、石戒壇を銅殿の右に建てたという。石戒壇の建立は讀體の傳戒活動の絶頂を象徴する事業であつたといえよう。これによつてみると、讀體は一六四五年から、江南及びその周邊の諸寺からの強い要請に應えて盛んに傳戒活動を行い、一六六〇年代初期にその頂点を

迎えたと見てよい。讀體は康熙己未（二六七九）に没している。

それでは、讀體による戒律改革自体はいつ完成したのであるうか。弟子戒顯による順治庚子（二六六〇、順治一七年）の序が付せられている『三壇傳戒正範』は、讀體による三壇戒の構想を展開した著作であるが、同書の「初壇授沙彌戒前請戒懺悔儀」第四にある「驗衣鉢法」に次のように言う。

然れども今三種を論ずる無く、沙彌は輒ち田相三衣を披れども、亦た何れの時自り起こるかを審らかにせず。沿

習既に遠く、未だ頓かに革むる能はず。余丙戌従り傳戒し、漸く毗尼を演じ、甲午の冬に至りて方始（はじ）めて今に反り古を崇ぶ。勉めて正制を行はんとすと雖然（い

へど）も、その間猶ほ方便有り。（讀體『三壇傳戒正範』卷一「初壇授沙彌戒前請戒懺悔儀」第四驗衣鉢法）

ここで讀體は、自分が沙彌授戒儀における衣鉢の法を改革したことに觸れている。「三種」とは、當安陀會・當鬱多羅・緞條衣という二十歳未満の沙彌が着る三衣で、本來は比丘の三衣（田相三衣）とは仕様が異なる。讀體は、本來なら具足戒の傳授に際して與えられるべき田相三衣が、沙彌授戒儀において與えられている當時の現状を正し、沙彌に對しては當安陀會・當鬱多羅・緞條衣の三種を授與するものとすべく、獨自

の改革を試みたようである。このような適正化を含む改革を次第に進行させた様を、讀體はここで「漸演毗尼」（少しづつ律（の本義）を展界してゆく）と表現している。それは丙戌、すなわち順治三年（一六四六）から行われ、甲午すなわち順治一年（一六五四）に完成したようである。一六五〇年代中頃を彼の戒律改革の完成期と考えてよいであろう。

以上を年表にまとめてみると以下のようである。

一六四五年（順治二）、三昧入寂。讀體、寶華山方丈となる。
一六五四年（順治一一）、讀體、授戒法改革を一通り完成させる。

一六六〇年（順治一七）、『三壇傳戒正範』成る。

一六六一年（順治一八）、寶華山における受戒者が頂點を迎える。（二四〇〇人）

一六六三年（康熙二）、寶華山に石戒壇を建立。

一六七九年（康熙一八）、入寂。

四、讀體の戒律改革とその先行者（一）

——古心如馨以來の流れの中で

上の年表にまとめた讀體の活動はすべて南京城の中心から

東二〇キロ程度に位置する金陵寶華山を舞台とすることを確認しておきたい。『龍門心法』によれば、王常月は康熙二年（一六六三）に金陵碧苑で傳戒したとされるが、それは讀體が一通り授戒法の改革を完成させ、その成果を十分に示した後に、石戒壇を建立したまさにその年に當たっている。もし王常月が康熙初年に金陵隱仙庵で傳戒活動に勵んでいたとするなら、彼らの目前でこのような佛教勢力による戒律改革運動の盛況が展開されていたことになる。王常月とその門弟が金陵で戒律改革を實踐していたのであるなら、このような讀體等の動きに對して無關心でいられるはずはないであろう。しかも、讀體は佛教における三壇戒の完成者であり、王常月は道教における三壇戒の創設者であるとするならば、そこに何らかの影響関係を考えることはごく自然な事と言い得るのではなからうか。

このように、讀體の三壇授戒と王常月の三層授戒とは、ともに一六六〇年代にその絶頂を迎えている。しかし、絶頂に至るまでの過程を見ようとすると、道教側には王常月以前にその準備を行った道士が存在したような形跡は見られないのに對して、佛教側には、三壇戒を形成するための準備期間とすべき過程が存在したことが確認できる。すなわち、讀體

王常月の三層戒構想と一七世紀江南金陵佛教における戒律改革運動（森）

からその師三昧寂光を介して古心如馨（二五四一〜一六五二）へと遡る戒律改革の傳統である。如馨は明末清初の江南における戒律改革の祖とすべき重要人物であり、讀體に影響を與えた『弘戒法儀』の著者である漢月法藏も如馨の弟子である。（左系圖參照）

古心如馨（二五四一〜一六五二）

漢月法藏（一五七三〜一六三五）

三昧寂光（二五八〇〜一六四五）——見月讀體

（二六〇一〜一六七九）

書玉によると、如馨は文殊菩薩から直接比丘戒を授かり、それによって即座に五篇・三聚淨戒・心地の法門を頓悟し、「大小乗の律を視ること胸中自り流れ出づるが如し。遂に金陵に還り、戒法を中興す」とされる。²⁸これは、如馨の戒法が特定の師から傳授されたものではなく、如馨自身によって獨自に確立されたことを示唆しているといえよう。以下でも見るように、漢月法藏が明末に雲棲株宏（一五三五〜一六一五）に對して二度にわたって比丘戒を授けて欲しいと請うた際、

株宏は明朝が開壇を禁じていることを理由に二度とも斷わり、結局、法藏は如馨から比丘戒を受けている。⁽²⁹⁾ 如馨は、株宏の時には自肅される傾向にあつた傳戒を再開させたわけだが、それには獨自の受戒法を確立する必要があつたものとして理解できよう。⁽³⁰⁾ その後、如馨は南京の古林寺や靈谷寺のほか杭州靈隱寺等、江南の諸寺で開戒したと傳えられる(康熙三十八年(二六九九)書玉序『佛說梵網經初津』卷七「音釋」、⁽³¹⁾「中興律祖」)。讀體の師寂光についていえば、讀體が故郷の雲南を離れて江南で寂光から受戒することを得たのは、最初の師である亮如から三昧寂光の他には具足戒を授けられる者はいない(「若欲求具、非三昧和尚不可」)と聞いたからである。これもまた如馨・寂光の師弟に傳承された傳戒法が當時注目を浴びていたことを示唆するといえよう。

このように、讀體の戒律改革の背景には、如馨以來の師承があり、そしてそれは金陵を重要な中心地として含む江南における傳戒活動の實績によつて支えられたものであつた。明末清初の佛敎において連綿と續いてきた戒律復興の改革運動の中で、讀體はその長い營爲を總括する完成者の一人であつたといえる。それに對して、道敎の戒律改革の運動において、王常月はその最初を飾る者であり、おそらくその事業は、彼

の弟子によつて發展させられ、再傳の弟子である詹太林においてひとつの盛り上がりを見せたのではないかと考えられる。より廣い視野からこのような連鎖を捉えるなら、明末清初には佛敎道敎の境を超えた戒律復興運動の流れがあつたことが看取されるであらう。王常月を起點とする道敎における戒律改革は、明末清初期に江南を一つの中心地として起こる出家社會の秩序回復運動の一角を成すものであつたと見るべきではなからうか。

五、見月讀體の戒律改革とその先行者(二)

——漢月法藏『弘戒法儀』との關係

(一) 法藏『弘戒法儀』の構成——沙彌授戒儀の重複

上では、讀體の戒律改革の背景に古心如馨以來の先行者による改革運動があることをマクロな觀點から確認した。以下では、讀體の戒律改革が、その一世代前の先人である漢月法藏(一五七三〜一六三五、號は於密、江蘇無錫の人)を踏まえて作られたことを指摘し、ミクロな様相においても彼らの戒律改革が先人を踏まえて進化してきたものであることを指摘したい。なお、以下における漢月法藏についての記述は、その多くを長谷部幽蹊『明清佛敎敎團史研究』(同胞舎、一九九三)に

負っている。特に、法藏『弘戒法儀』と讀體『傳戒正範』の比丘授戒儀を對比した同書の一七五頁―一九二頁の記述は大いに参考となる。ただし、このような對比にも拘わらず、少なくともこの著作において、長谷部は讀體が法藏の著作を下敷きにしているであろうことや、三壇の構想をより先鋭にしていることについては、特に論を設けてはおられないようである。以下に筆者の議論に必要な事項について若干の補足的な考察を施す次第である。⁽³³⁾

法藏の生きた萬曆年間、比丘戒を得ることが困難であったことは長谷部が再三指摘する通りである。法藏は萬曆二九年（二六〇一）及び三二年（二六〇四）に雲棲株宏のもとに至り比丘戒を得ようと求めたが二度とも断られている。二九年の時に雲棲株宏は「朝廷の戒壇未だ開かず、姑く先に息慈戒を受けよ」（弘儲『三峯和尚年譜』七b、J三四、二〇五a）と述べ、朝廷による開壇の赦許が得られないことを理由に断り、息慈戒すなわち沙彌戒を授けるにとどめたという。萬曆三二年の時にも、「戒壇未だ開かざるを以て辭す」（同上『年譜』八b、J三四、二〇五b）として、やはり戒壇が開けない旨を告げて謝絶している。しかし、萬曆三七年、法藏三十七歳の時に、前述の古心如馨が金陵靈谷寺で傳戒し、法藏はそこに至りようやく

く比丘戒を受けることを得たのである。⁽³⁴⁾ 如馨によって受具した法藏は、その後更に愍山德清等との交流を経て、天啓三年（二六二三）、三歸・五戒・八戒・剃度十戒・比丘白四羯磨そして菩薩戒の受戒法に關する文献を涉獵して編集し、更に宗旨を説いたその他の著作を加えて『弘戒法儀』を完成した。⁽³⁵⁾ 法藏は、金陵で古心から授戒したほかは、虞山三峯（常熟）、蘇州北禪寺（弘戒法儀）はここで書かれた）など、やはり江南を據點として活動した佛僧である。⁽³⁶⁾

次に、法藏『弘戒法儀』の構成を確認する。筆者が見ることを得た新文豐出版公司版の『中續藏經』所收『弘戒法儀』二卷本は、卷下の第二十一章から第二十三章までは欠落しており、完本ではない。しかし、授戒儀式の次第に沿った内容を中心とする記述は第二十章までで完了している。授戒儀體系を概観する上では特に不都合は無さそうである。授戒儀の内容を記す二十章の題目は以下の通りである。（一）内に題目を解説・補足する。

弘戒法儀 上卷

（一）「授在家二衆三歸依法儀第一」（在家の二衆すなわち居士・善女に三歸依を授ける法儀。）

(二)「番在家出家求授五戒八戒并求剃度十戒等遮難法儀第二」(在家・出家の五戒八戒并びに剃度十戒を受けることを求める者に遮難を明らかにする。)

(三)「出家在家授五戒法儀第三」(出家・在家に五戒を授ける。末尾に八戒の授戒法を付す。)

(四)「沙彌得度儀軌第四」(沙彌の得度。多くを「敎修百丈清規」巻第五「沙彌得度」から採っている。沙彌十戒の授戒儀であるが、十戒授與の直前に三歸五戒の授戒をも説く。)

(五)「將登壇授具足戒預問難法儀第五」(これから登壇具足する者にあらかじめ十三重難と十六輕遮について有無を問ひ、問難する儀。)

(六)「或將出家或將授具足戒俱應先授四依法第六」(これから出家もしくは具足戒を受ける者が先に依糞掃衣・依乞食・依樹下坐・依腐爛藥の四依法を受ける儀。)

(七)「將欲登壇授具先整授沙彌十戒初稟堂頭和尚儀法第七」(これから具足戒を受ける者に、先に沙彌十戒を授け、はじめて堂頭和尚に奏上する儀。)

(八)「次差阿闍黎授沙彌十戒法儀第八」(次に阿闍黎に沙彌十戒を授けさせる儀。第七章に續き、沙彌十戒の授與が説かれる。ただし、ここには剃髮の儀や、國王父母との別れ、及び

三衣を授かる儀禮といった出家儀禮の要素は無い。)

(九)「將授具足戒先差敎授師授持衣敎鉢法第九」(具足戒を授けるにあたり、先に敎授師により衣鉢を授ける儀。)

(十)「將登壇授具足戒先策發沙彌法儀第十」(登壇授具に先立ち、策發師が沙彌を觸發する儀。)

(一一)「登壇授大比丘具足戒白四羯磨法儀第十一」(登壇して比丘戒を授けるための白四羯磨の儀。)

弘戒法儀 下卷

(一二)「比丘白四羯磨授具足戒已、次日差闍黎師與說隨相法儀第十二」(比丘は白四羯磨によって具足戒を受け終わり、次の日に阿闍黎によって戒相を説く。)

(一三)「比丘將進菩薩大戒闍黎師預前審戒式第十三」(比丘は菩薩大戒に進む前に、阿闍黎師が(具足)戒の持戒を確認する。)

(一四)「將授菩薩大戒、先於數日之前、差阿闍黎爲求戒者開導三自歸令參心地法門第十四」(これから菩薩大戒を授けるにあたり、數日前に阿闍黎に求戒者のために開導自歸して心地(無相戒)に參入させる儀。)

(一五)「將授菩薩大戒和尚阿闍黎問難七遮法第十五」(こ

れから菩薩大戒を授かるに際して、和尚と阿闍黎が七遮を問難する儀。

(二六)「將授菩薩大戒先差阿闍黎開導懺悔法第十六」(これから菩薩戒を授かるに際して、先に阿闍黎によって開導懺悔を行う儀。)

(二七)「將授菩薩大戒和尚先差阿闍黎開導苦行十忍法十七」(これから菩薩戒を授かるに際して、先に阿闍黎によって苦行十忍について開導する儀。)

(二八)「將授菩薩大戒和尚先差阿闍黎開導發大誓願法第十八」(これから菩薩戒を授かるに際して、先に阿闍黎によって開導して大誓願を發する儀。)

(二九)「正授菩薩大戒軌儀第十九」(菩薩戒授戒の儀。文殊師利菩薩を正羯磨師とし(實際には律師が代わってつとめる)、和尚である釋迦の前で三衆淨戒を授戒する。)

(二〇)「教授持錫杖法第二十」(錫杖を持つことを教授する儀。)

これら二十章は、大きく三つのブロックに分けて捉えることが可能であろう。第一ブロックは、三歸から沙彌授戒に至るまでの段階で、第一章が三歸戒の授戒儀、第二章には、五

戒・八戒及び剃度十戒にともなう遮難法、第三章が五戒及び八戒の授戒儀、第四章が沙彌授戒儀になっている。なお、第四章沙彌授戒儀では、十戒の授與に先立って三歸・五戒の授與が重複して説かれる(後述)。第二のブロックは、第五章から第十二章までで、ここでは比丘戒すなわち具足戒の授與が説かれている。なお、第七章・第八章においては、沙彌十戒の授戒儀が説かれ、同じく沙彌授戒儀を扱った第四章と重複する(後述)。最後の第三のブロックは第十三章から第二十

までであり、菩薩戒の授戒儀を構成しているといえる。

これによって見ると、『弘戒法儀』においては「三壇」の語こそ用いられていないが、基本的には三歸五戒と沙彌戒の授戒儀から成る第一部、比丘戒の授戒儀から成る第二部、菩薩戒の授戒儀から成る第三部という、事實上「三壇」に對應する要素から構成されているということが出来る。しかしその一方で、後述する讀體の『傳戒正範』や、やはり法藏の影響を受けた終南山蟠龍禪寺の超遠(一六三二―一六八九)『傳授三壇弘戒法儀』(康熙二七年二六八八識語³⁷)の構成と比較した場合には、法藏の『弘戒法儀』には、三壇の授戒儀としてはやや不徹底な印象を残す結果になっている。その不徹底とは沙彌授戒儀の重複である。この重複の有無は『弘戒法儀』と『傳

戒正範」(及び「傳授三壇弘戒法儀」とのの違いをよく示すものである)ので、以下にやや詳しく見ておきたい。

上記の、第二ブロックにある第七章・第八章では、これから具足戒を授けるに際してまず沙彌十戒を授けるべきであることを説き、實際に沙彌十戒傳授の儀禮を載せる。上記の通り、沙彌十戒の傳授儀はすでに第四章に示されているので、『弘戒法儀』では沙彌授戒儀が重複して収録されていることになる。しかし、この重複は單に全く同じ文字が重出するというものではない。いま『弘戒法儀』の目次である「弘戒法儀目錄」を見ると、第四章「沙彌得度法儀」については「出百丈清規」と注されて、第四章の沙彌儀が『百丈清規』によるものであることが明記される。³⁸⁾ 實際、その内容も現行の『敕修百丈清規』巻五「沙彌得度」と概ね重なる。³⁹⁾ 一方、第七章・第八章の沙彌授戒儀について「弘戒法儀目錄」を見ると、そこではいずれも「出戒壇古本」と注されており、この沙彌授戒儀が「戒壇古本」なる文獻から採録していることが明らかにされている。⁴⁰⁾ この「戒壇古本」が現存するいずれの文獻に相當するか、あるいはすでに逸してしまつたものかは、現時點では明らかでない。『弘戒法儀』第七章・第八章に示される沙彌十戒の傳授儀は、『律苑事規』と重なる箇所がいくつかあ

るが、完全に一致するものではない。しかし、『弘戒法儀』法藏序を見ると、「淺見を揣らず、古規を求捨するに、昔の律師の具足戒式を南壇に得て、略ぼ參演を加ふ」(新文豐出版公司版『卍續藏經』一〇六册九六八a)とある。すなわち法藏は古來の規範を収集しようとして求め、古の律師による比丘戒儀を南壇(未詳)で入手することを得た。「戒壇古本」とは、この「昔律師」等に傳えられた戒本なのであろう。法藏はそれに付加や編集を加えて『弘戒法儀』の一部としたわけである。

このように、第四章に收められた沙彌授戒儀と、第七・八章に收められた沙彌授戒儀はその典據となる底本を異にするのである。しかし、何故法藏は、わざわざ異なる本から沙彌授戒儀を引いてきたのであろうか。

「弘戒法儀目錄」を見ると、(ふたつ目の)沙彌授戒儀を載せる第七章・第八章に續いて、更に比丘への授戒儀を説く第九章から第十二章までがすべて「出戒壇古本」とされている事實を確認できる。つまり、第七章・第八章の沙彌授戒儀は、もともと十二章まで續く具足戒授戒儀を記すテキストの一部を成しているものと理解するのが妥當である。このことから推すと、法藏は、沙彌授戒儀を記述するには『敕修百丈清規』を用い、比丘授戒儀を記述するには「戒壇古本」なる本を用

いたものと理解できる。しかし、その際、「戒壇古本」の比丘授戒儀にはその前提となる沙彌授戒儀の傳戒儀が付されおり、法藏は敢えてそれを削除しなかったのである。法藏が何故「戒壇古本」の沙彌授戒儀を削除しなかったのか、特に積極的な理由が無いとすれば、それは法藏が「戒壇古本」にある比丘授戒儀の戒本の面目を保つことを優先したからであろう。

後述する通り、法藏の影響を受けて三壇戒を確立した讀體『三壇傳戒正範』や、超遠『傳授三壇弘戒法儀』を見ると、ここには法藏が残したような戒の重複は無い。三壇戒が整備されてゆく過程の全體を視野において考えると、法藏は三壇の構想の基本を提示した一方で、あくまでも古い諸本を収集してそれらを集めて提示するという態度にとどまったかのである。

もう一點、『弘戒法儀』における重複について言うならば、三歸と五戒についても同様の指摘ができる。『弘戒法儀』において三歸五戒の受戒は第三章（「出家在家授五戒法儀第三」と第四章（「沙彌得度儀軌第四」と）に重出する。「弘戒法儀目錄」によると、第三章は「戒壇古本」から採り、第四章はすでに見た通り『敕修百丈清規』から採っている。つまり、この重

出の原因も、異なる底本を用いたために重複している内容もそのまま採録しているという事情に存するものと推測でき⁽⁴⁾る。

(2) 讀體『傳戒正範』の構成と『弘戒法儀』との關係

——三壇戒の完成

讀體『傳戒正範』（順治庚子（一六六〇）弟子戒顯序）は全四卷から成る。各卷の表題を示すと以下の通りである。

- 卷一 初壇授沙彌戒前請戒懺悔儀
- 卷二 二壇授比丘戒前請戒懺悔儀
- 卷三 三壇授菩薩戒前請戒懺悔儀
- 卷四 初壇傳授沙彌戒正範
- 二壇傳授比丘戒正範
- 三壇傳授菩薩戒正範

各卷の表題からも了解されるように、『傳戒正範』には「初壇」「二壇」「三壇」のように、三壇の構想が前面に押し出されている。法藏が「三壇」という語を用いないのと比べると際立った印象を與える。

その構成は極めて簡潔であるが、しかし單純に三壇を最初から順次に羅列して配したというものではない。すなわち、『傳戒正範』は、まず三壇を懺悔と傳戒の両面に分けた上で、それぞれについて初壇から三壇まで順次に説くという形式を採っている。また、『傳戒正範』は三歸・五戒・八戒のいずれについても独自の章を立てることなく、傳戒を三壇に絞り込んでいる。三壇という形式へのこだわりが非常に強いことはここからも窺える。

ところで、讀體は『傳戒正範』を著作する際に法藏『弘戒法儀』を参照していたように思われる。讀體が『傳戒正範』において沙彌授戒儀を扱っているのは、その卷四「初壇傳授沙彌戒正範」であるが、この箇所は法藏『弘戒法儀』の第七章・第八章に載せる沙彌授戒儀と一致するのである。先に述べたように、『弘戒法儀』のこの箇所は、法藏が「戒壇古本」と稱しているテキストの中に比丘授戒の前提として説かれていた沙彌授戒儀である。讀體は、それを『傳戒正範』における正式の沙彌授戒儀として採用しているのである。注目すべきは、兩者の文字における一致である。『弘戒法儀』の第七章・第八章に載せる沙彌授戒儀と『傳戒正範』卷四の沙彌授戒儀を比べると、後者のほうがいくつかの箇所で前者には無

い段落を設けているが、一致する箇所では細かい文字レベルで一致する。先述の通り、法藏は彼の「比丘戒本」を入手した際、それに「略加參演」と述べており、手を加えたことを明らかにしているが、今問題としている箇所における文字の一致の度合いから考えると、おそらくは讀體のテキストは法藏が手を加えた部分も含んでいると考えるのが自然であり、そうであるとすれば、讀體は法藏『弘戒法儀』を参照していたことになろう。

このように、讀體は法藏の『弘戒法儀』を参照してその『傳戒正範』を完成させたことになる。このような参照關係を假定すると、私たちは兩書の間に、三壇戒の基礎の構築から、より洗練された三壇授戒の確立へ向かう進化の様相を看取することが可能であるように思われる。讀體は、法藏のテキストが有している重複を徹底的に削除して、全體を一つの儀禮過程として整備していると言えるであろう。上で見てきた、『弘戒法儀』における沙彌授戒儀の重複も三歸五戒の重複も、『傳戒正範』には見られない。讀體は「三壇」の整合性にこだわり、文字通り三壇戒の儀禮構成を確立したと言えるであろう。

六、結語

以上、明末から清初期に江南で活躍した法藏と讀體という二人の戒律改革の間に、三壇戒の基礎形成とその確立という段階差が存在するのを見てきた。これにより、佛教側では、三壇戒の完成に向けて息の長い努力が蓄積されていたという事實を具體的に證し得たのではなからうか。ここで私たちは再び同時期の江南道教における王常月の戒律改革に視線を戻そう。

見月讀體は、王常月の同時代人であり、かつ王常月が活動した金陵において明末以來の佛教の戒律改革を繼承・推進し、三壇戒を完成させた。金陵佛教の戒律改革運動が古心如馨以來の流れの中で熟成を遂げた事實から考えると、王常月の道教戒の改革運動はその末端にあるものであり、おそらく佛教の戒律改革の延長上に開花したものであらうと思われる。當時における道教の文脈からは、このような戒律改革の運動を獨自に創出した痕跡を検出することはできず、王常月の三層戒の構想は、一六六〇年代前後の江南金陵において、同地の佛教から攝取されたものと見るのが至當であらう。王常月の三層戒は當時の佛教の影響を受けて成立したであらうという

着想は、以上の考察によって、より明確な地域的・時期的な限定を與えられたと言えるであらう。

上述の議論を受け入れるとすると、先にその可能性を認めたと一六五〇年代頃の北京での傳戒において王常月が傳えていた戒とは一體何か、という點が問題とならう。金陵に入る以前の王常月の北京傳戒を（その規模は別として）何らかの事實に基づく言説として認めた場合、それが三層戒の傳戒であることはまずあり得ない——小論で論じてきた所に基つけば、そう結論せざるを得まい。ところで、王常月の三層戒の最初に据えられた初眞十戒が、實はすでに明代に行われていたものを再生させたものであることは以前拙論で論じた通りである⁽⁴²⁾。もし、金陵に至る以前の段階で王常月が人々に授け得た戒があるとすれば、それは初眞十戒であつた可能性が最も高いであらう。おそらく、王常月は金陵に至る以前から、戒を復興する志ある道士として一定の評価を得ていたが、江南に至つて金陵佛教の戒律改革の刺激を受け、初眞戒に二層を加えた三層戒の構想を育んでいったのではなからうか。その構想を、王常月個人が最初に示したのか、それとも金陵で王常月に入門した在地の弟子たちが構想に關與したのかは現段階では不明であるにせよ、王常月の戒律構想が江南において新

たな展開を遂げた可能性は指摘されてよい。いずれにせよ、明末清初において戒律改革によって秩序を再興しようという氣運は佛教界と道教界の雙方で共有されており、王常月は道教側でそれを開花させる重要な契機を擔ったのだと筆者は解したい。

注

- (1) 小論は、二〇一四年一月一日に、ニュージャージー州ラトガーズ大学 Rutgers University で開催された劉迅教授主催シンポジウム“Daoism and Local Society in Late Imperial and Modern China”に筆者が提出した發表原稿 Yuria MORI, “Wang Changyue, Jianyue Duti, and Hanyue Fazang: Daoists’ Ordination Reform Seen in the Context of Buddhists’ Vinaya Reformation in Jiangnan in Seventeenth Century.”に若干の修正を加えたものである。
- (2) 王常月の生卒年については、尹志華『王常月學案』(年譜) 濟南・濟魯書社、二〇一一年、八七～九一頁。
- (3) 森田利亞「清朝全眞教の傳戒と呂祖扶乩信仰——天仙戒現行本の成立をめぐる」『福井文雅博士古稀記念論集——アジア文化の思想と儀禮』東京・春秋社、二〇〇五、四四一～一六一頁參照。
- (4) エスポジト・モニカ (Monica Esposito) 「清代道教と密教

——龍門西竺心宗」麥谷邦夫編『三教交涉論叢』京都・京都大學人文科學研究所、二〇〇五、注一二、三二一頁參照。

- (5) Monica ESPOSITO, *Creative Daoism*, Paris: University Media, 2013, p. 173.

- (6) 明末清初の傳戒改革については、小川寛式「近世中國佛教における戒の變容」『佛教における戒の問題』京都・平樂寺書店、一九六七、長谷部幽蹊『明清佛教教團史研究』京都・同朋舍出版、一九九三參照。また、賴永海編『中國佛教通史』第一三卷、南京・江蘇人民出版社、二〇一〇、第七章「清代律宗」王建光『中國律宗通史』南京・鳳凰出版社、二〇〇八、四四四～四九七頁參照。また、近代南京寶華山における傳戒については、Holmes WELCH, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, 特に“Ordination”, pp. 285-301 參照。

- (7) 『初眞戒律』と『龍門心法』がそれぞれ王常月の弟子、王常月を記憶する者たちによって作られたことについては、森田利亞「初眞十戒」系譜考——王常月「初眞十戒」前史(一)『早稻田大學大学院文學研究科紀要』五八、二〇一三年三月、及び森田利亞「龍門心法」と『碧苑壇經』——詹太林と関一得における王常月への異なる視座——『早稻田大學大学院文學研究科紀要』五七、二〇一二年三月參照。

- (8) 森田利亞(二〇一三) 前掲論文參照。

- (9) ESPOSITO(2013), op.cit. は、『初眞戒律』の現行本が『道藏輯要』において初めて現れることから、『初眞戒律』も『龍門

心法』も、共に王常月の死後數百年の後に出版された ("both the *Chuzhen jielu* and the *Longmen xinfu* were published hundreds of years after Wang's death") (一〇二頁)と述べ、これらの著作が王常月の手を経るものであることを疑っている。しかし、少なくとも『初真戒律』については、王常月の死後數百年どころか、死後およそ三〇年頃にはすでに世間に流通していたことが確かな、王常月とその弟子の手を経たと思われる信頼度の高い資料として認定できるわけである。

(10) 森由利亞 (二〇二二) 注7上掲論文参照。

(11) 『小説筆記大觀』揚州：江蘇廣陵古籍刻印社一七册、一六頁上参照。

(12) 以上、尹志華『王常月學案』齊魯書社二〇一一、七頁・九一頁。また、尹志華『清代全真道歷史新探』香港：香港中文大學、二〇一四、四二頁参照。但し『白雲戒師』は單に「隱遁の戒師」の意にも取れ、白雲觀に關わらない可能性もある。

(13) 『龍門心法』上卷、一a、『藏外道書』第六册一六頁参照。

(14) 森由利亞 (二〇二二) 注7上掲論文参照。

(15) 陳銘珪『長春道教源流』卷七、嚴一萍編『道教研究資料』第二輯、台北：藝文印書館、一九七四、三五二～三五三頁。また EPOSITO (2013), op. cit. pp. 71-78 森由利亞 (二〇二二) 注7上掲論文参照。

(16) 王永光等編『南京都察院志』卷三二、二九b、職掌一五、西域職掌「古蹟」所收。

王常月の三層戒構想と一七世紀江南金陵佛教における戒律改革運動(森)

(17) 『江南通志』卷四十三、二八b『文淵閣四庫全書』五〇八册三八七頁。

(18) 「心月道人傳」陳鼎『留溪外傳』卷一七「神仙部」一一左～一二右。『常州先哲遺書』第一集、第四八册所收。

(19) 『明史』卷六一、(中華書局版、一五〇〇頁) 参照。

(20) 卓發之『漉籬集』卷一四、崇禎丙子(一六三六)、『四庫禁燬書叢刊』集部一〇七册、北京：北京出版社、二〇〇〇年、五四二頁参照。

(21) Vincent GOOSSAERT, "La creation du taoïsme moderne: L'ordre Quanzhen." Ph. D. diss. Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, Paris, 1997. 頁64.

森由利亞「全真坐鉢——元明全真教儀禮の傳統」福井文雅編『東方學の新視點』東京：五曜書房、二〇〇三、四五九～四九七頁参照。

(22) 薛氷『清涼山史話』(南京出版社、二〇〇九、一〇六～一〇七頁)。

(23) 森由利亞 (二〇二三) 注7上掲論文。

(24) 讀體については、王建光(二〇〇八)注6上掲書、四八一～四八九頁参照。

(25) 『清史稿』卷三三九、丁文盛傳(中華書局本、九五二五頁)。

(26) 『清史稿』卷五〇〇、李模傳(中華書局本、一三一八七頁)。

(27) 新文豐出版公司版『叢書藏經』一〇七册、二七頁。

(28) 書玉箋記『毗尼日用切要香乳記』卷下「音釋」「古心」條(新

- 文豐出版公司版『卍續藏經』一〇六冊、二二六頁a)。
- (29) 長谷部幽蹊(一九九三)注6上掲書、一四〇頁参照。
- (30) 長谷部幽蹊(一九九三)注6上掲書、二二九頁参照。
- (31) 新文豐出版公司版『卍續藏經』九五冊、一八〇b)一八二b参照。
- (32) 『道行紀』には「(亮如)法師曰、吾爲賢首後人、第依經說義耳。若欲求具、非三昧和尚不可」とある。『寶華山志』卷九、三三b参照。
- (33) 法藏と讀體の關係については、頼永海主編(二〇一〇)注6上掲書、二九八頁に法藏『弘戒法儀』とそれに基づく終南山超遠『傳授三壇弘戒法儀』を基礎としつつ、讀體の『傳戒正範』が中國の「三壇大戒」の基礎を定めたという重要な指摘をしている。ただし、超遠は讀體に後れる。超遠が法藏の『弘戒法儀』を「三壇」へと整理したこと背景には、讀體の『傳戒正範』が影響力を持つに至ったからではなからうか。少なくとも、そのような可能性を考慮する必要があるように思う。
- (34) 一三四、二〇五b。以上は『明嘉興大藏經』第三四冊(新文豐出版公司)所收『三峯和尚年譜』による。又、長谷部幽蹊(一九九三)注6上掲書、二二七頁。
- (35) 新文豐出版公司發行『卍續藏經』一〇六冊所收の現行本には天啓癸亥(天啓三年、一六二三)の法藏の自序がある。(新文豐出版公司版『卍續藏經』一〇六冊、九六八a)
- (36) 長谷部幽蹊(一九九三)注6上掲書、二二七～二三〇頁参照。
- (37) 『傳授三壇弘戒法儀』一卷は、「法藏撰」とされているが、實際には、康熙二七年(一六八八)超遠とその侍者海聰が法藏の『弘戒法儀』を三壇の形式に整理して再編集したものである。新文豐出版公司版『卍續藏經』一〇七冊、二〇b)二一a、及び長谷部幽蹊(一九九三)注6上掲書一五六頁参照。
- (38) 『弘戒法儀』卷上、新文豐出版公司版『卍續藏經』一〇六冊、九六九a参照。
- (39) T四八、『敕修百丈清規』一一三六c)一一三八b参照。
- (40) 『弘戒法儀』卷上、新文豐出版公司版『卍續藏經』一〇六冊、九六九a参照。
- (41) ただし、優婆塞戒は重複受戒も妨げないという。(平川彰『原始佛教の研究』岩波書店、一九六四、四四五頁参照。)
- (42) 森(二〇一三)注7上掲論文参照。
- (キーワード) 王常月、道教戒、見月讀體、漢月法藏、隱仙庵