

## 馬祖教団の展開とその支持者達

博士課程 石川 力山

### 問題の所在

馬祖の禅を中唐以後の禅宗史の中に位置付けようとする場合、当然、思想史・教団史の両面から、その展開の跡を究明しなければならぬ。本論は、教団史的立場から、その支持者・外護者というものを中心に、馬祖教団の展開を考察せんとするものである。

馬祖以後の禅宗史といえば、当然五家の禅ということが大きな課題となるが、本論では特に、会昌の破仏後、まっ先に出てくる瀉仰宗という集団について、やはりその支持者・外護者という面から、その教団成立の背景、乃至瀉仰宗の性格の一端にふれてみたい。

ここで、本論にはいる前提として、当時の社会的・政治的、乃至思想的意味での時代背景について一瞥を加えておきたい。このことは、次に問題とする馬祖道一の支持者を考

察する上に大いに関係する。

馬祖道一（七〇九）の生きた時代、特にその活躍の時期は八世紀後半にあたり、中国の歴史の上からいうと、中唐からあたかも晩唐にさしかかろうとする時代で、玄宗皇帝（在位七一二—七五五）の晩年とそれに続く時代である。そしてこの頃は、中国の歴史<sup>1</sup>上極めて重要な時期にあたる。すなわち、玄宗皇帝は、辺境の地の異民族の侵入にそなえて、主要な地に節度使を置いて、外藩鎮撫の任にあたらせていたのであるが、そのような辺境の守護を司どる実権を持つ節度使の任務が次第に重大になるに従い、節度使達の政治的社会的地位も次第に高くなり、玄宗朝の末期になると、各地に強大な武力と財力を併せ持つ有力な地方節度使が抬頭して、それぞれ独立する気配を見せ、唐という社会乃至政治機構を、その根底から揺がす存在となつていった。その顕著な例が、安祿山・史思明によつて起こされた、所謂安史の乱（七五五—七六三）である。最

初この制度が設けられた時は、辺境外藩の地に十節度使が置かれたに過ぎなかったが、安史の乱が平定された後は、さらに内地にも置かれるようになり、貞元年間(七八五)には三十に増え、元和四年(八〇九)には四十七もの節度使が中国各地に置かれたといわれる。そして彼らの経済力・軍事力はさらに強大化し、一例を示すなら、後に会昌の破仏(八四五)八四七)が断行された際、その結果廃棄された寺院四千六百ヶ寺、招提蘭若四万余ヶ所、還俗僧尼二十六万五千人、等々といわれるように、その被害は誠に甚大で、北周武帝の廢仏後花開いた隋唐仏教は、一挙に衰運に向うほどであったが、この時、所謂河朔三鎮の一つである河北鎮州の節度使王氏一族の帰依を背景とする臨濟義玄(八六七)の教団が何の被害もこゝろにわたらなかったのは、安史の乱後に配置されたこの地の節度使の力が、中央政界の支配を受けつけないほど強大なものになっていったからであるといふ<sup>(4)</sup>。

このように有力な節度使が諸地方に抬頭したことにより、均田制は崩壊する等、唐の中央集権的国家体制は漸次瓦解していったのである。

一方、この時期はまた、仏教史の上からも極めて重要な転換期にあたる。すなわち、このことは隋唐仏教の諸派に関係することであるが、安史の乱以前、つまり則天朝や玄宗朝の仏教諸派の中心課題は、その教理の哲学的探求と実践という

ことにあった。禪宗でいうと北宗禪の全盛時代であり、荷沢神会の活動も畢竟この課題の範圍の中での胎動であったとみてよい。ところが、玄宗朝を過ぎると、そのような教理の哲学的詮索とは別に、仏教の民衆化、生活化ということが顕著になってくる。譬えば、密教では、特に『仏頂尊勝陀羅尼經』が異常に侵透し、あるいは五台山の文殊信仰というものが民間に普及し、五台山の普通院は靈地巡礼者の無料休憩所・宿泊所として開放されていた。また浄土教に於ても、廬山慧遠の白蓮社に倣って、各地に念仏結社が設けられるというように、仏教が地方化・民衆化の方向に急速に展開していくのがこの時期である。そしてこの後に、三武一宗の法難といわれる中の第三番目の会昌の破仏が断行され、この破仏の後に、禪宗では所謂五家の禪の時代がくるわけである。

本論で問題とするのは、安史の乱後の禪宗教団の実態を知ることであり、それが、当時の社会・政治機構といかにかかわりあっていったかということを究明することにある。譬えば、百丈懷海の教団は、従来伝統的に、『百丈清規』によって自給自足の生活をしていたといわれるが、しかし、百丈教団にも少なからずこれを支援する檀越がいたことが知られ、さらに周囲の状況をも斟酌するなら、自給自足という言葉の内容についても、さらに厳密な検討を加えていかなければならないのではないか、等々のことを指摘することにある。

馬祖道一の支持者

馬祖道一の支持者・外護者としては、権徳輿<sup>(七五九)</sup>の撰した『唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序』（全唐文卷五〇一）によれば、

刺史今河南尹裴公、久於稟奉多所信、嚮由此定惠發其明誠。大曆中、尚書路冀公之為連帥也、舟車旁午請居理所。貞元二年、成紀李公以侍極司憲、臨長是邦。勅護法之誠承最後之說。

とあり、河南尹裴公・尚書路冀公・成紀李公の三人の名を挙げてゐる。『宋高僧傳』卷十の馬祖伝もこの三人の名を掲げ<sup>(5)</sup>るが、さらに、

建中中有詔、僧如所隸將歸旧壤。元戎鮑公密留不遣。<sup>(7)</sup> 50 p. 706b)

とあり、元戎鮑公、すなわち『旧唐書』卷一四六・『唐書』卷一五九に伝記のある鮑防という人を挙げている。さらに、馬祖の塔銘の撰者で、当時江西の觀察使であつた権徳輿も、自ら塔銘の中で、

徳輿往因稽首、竊獲擊蒙。

と言つてゐるように、馬祖に直接教えを受けたことが知られる。権徳輿が馬祖教団と交渉を持つようになったのは、彼が江西の觀察使となつて以後と思われるが、ただ、彼が江西の

地に赴任したのは、その伝記によれば貞元年間であり、馬祖は貞元四年（七八八）には遷化してゐるから、馬祖の教えを受けたのは馬祖の最晩年で、その期間も極めて短かつたものと思われる。

このように、馬祖の支持者として名を連ねている人は多くいるが、次に、これらの人々がいかなる性格を持ち、具体的にどのような形で馬祖教団を支援・支持したかが問題となる。

いったい、馬祖の前の時代、すなわち北宗の神秀や神会教団の支持者・檀越とされている人々を見てみるに、譬えば神秀の場合には、則天武后や中宗、さらには玄宗の即位に尽力した張説<sup>(七三〇)</sup>、睿宗の第四王子岐王範等が挙げられ、神会の場合も、神秀の信者である張説や、王琚・崔自用・蘇晉・房琯等が挙げられるように、<sup>(8)</sup> それらがいずれも則天武后や中宗・玄宗、あるいはその側近かそれに近い中央官僚機構に直接結びつく人々であつた。ところが、馬祖道一の支持者を見てみると、その殆んどが中央官僚機構の要人ではなく、安史の乱前後から次第に強大になつていった地方節度使・觀察使であつたことが知られ、安史の乱を境として、その教団支持者の性格が大きく変貌してゐるのを知ることができる。

塔銘の河南尹裴公及び成紀李公が誰を指すかは不明であるが、尚書路冀公は、『旧唐書』卷一七七・『唐書』卷一三八にそれぞれ名が見える路嗣恭のことである。伝記によると、<sup>(12)</sup> 路嗣

恭、字は懿範、はじめは劍客と名のっていたが、玄宗皇帝により、漢の魯恭<sup>(13)</sup>という人のあとを嗣ぐべしとして、嗣恭という名を賜った。彼は江西の觀察使としてよく財賦を治めたが、大曆八年(七七三)、嶺南の將軍哥舒晃というものが乱を起こすや、嶺南の節度使として冀国公に封ぜられた。権徳輿の塔銘や『景德伝燈録』が「連帥路翼公」というのはこのためである。路嗣恭はこの哥舒晃の乱を平げたが、その際、船商を誅戮し、その財産数百万を没収してこれを私物としてしまった。時の皇帝代宗(在位七七九)はこれをひどくにくんだが、どうすることもできなかったという。さきに、安史の乱前後から急速に強大化していった地方節度使について閑説したが、この路嗣恭の場合にも、そのような地方節度使の典型を見ることができる。彼ら節度使達は、形式的には中央から任命されたというかたちをとるが、それは全く形式で、実際には、そのような中央政界の外で自由にふるまっていたのである。

とにかく、いずれにしても、経済的ばかりでなく軍事的にも強大な力を持ち、中央政界と対立し、時には独立する傾向さえ見せていた有力な節度使が、馬祖の支持者・外護者となっていたことは極めて重要な意味を持つ。また、かれら馬祖の支持者達が、どのような形で教団を支援したかというに、さきにみた馬祖の塔銘によると、路嗣恭は、

舟車殉午、請居理所。

とある。すなわち、舟や車をたびたび馬祖の下に寄せて訪れ、政務を執る所(理所)に住して呉れるように懇願したというのである。馬祖がこの請に応じて理所に赴いたか否かは知る由もないが、<sup>(14)</sup>この頃の馬祖の教団はかなり大きなものになっていたはずであり、従って、その支援というものは、単に馬祖個人に対するものではなく、教団全体を対象としたものと考えてよい。さらに、『宋高僧伝』卷十の馬祖伝によれば、

丞相觀察使隴西李公、藩寄敵厲素所欽承。于以率徒依歸、緬懷助理。爰用營福、道在觀化、情存飾終。輟諸侯之旌旗、資積子之幢蓋。其時日變、明悔、人萃遐邇。櫛覆水而為陸、炬通宵而成昼。山門子來財施如積。邑里僧供飯香普熏。自昔華嚴歸真於嵩陽、善導瘞塔於秦嶺、礼視齋斬、人傾国城、哀送之盛今則三之。(T. 59 p. 766b)

とある。この記事は、馬祖が遷化した時のもので、丞相觀察使隴西の李公なるものがその徒をひきいてかけつけ、葬儀の万般をひきうけてこれを盛大に行ったという。しかも、その葬儀がかくも盛大にとり行われたのは、神秀の弟子普寂(華嚴)と浄土教の善導に次いで三度目であるとしている。

彼ら節度使達が何如なる意図をもって禅宗教団に接近したかは別に論じられなければならないが、彼らが単に社会的政

治的意味での外護者たるにとどまらず、教団の財政面に於ても極めて重要な支持者であり、支援者であったことは明らかである。

馬祖教団の種々相

この時代の禪宗界は、江西の馬祖・湖南の石頭と常に並び称されるように、当然青原下の人々も問題としなければならぬが、青原下では、洞山良价<sup>(八〇七)</sup>や曹山本寂<sup>(八四六)</sup>、あるいは雪峰義存<sup>(九〇八)</sup>等の時代以前はそれほど目立つ動きは見られず、やはり南嶽下馬祖教団の活躍に目をみはるものがある。それはまず第一に、馬祖の弟子達の数が、ある時は八十四人<sup>(15)</sup>ともいわれ、ある時は八十八人<sup>(16)</sup>ともいわれ、時には百三十九人<sup>(17)</sup>ともいわれるように、その教団構成員の圧倒的な数にも象徴されるが、さらに大事なことは、そのように多くの馬祖の弟子達が、北は河北・山西の各省から、南は福建・広東にいたるまで、中国のほぼ全域に広がり、馬祖の禪が各地にもたらされたことである。馬祖下の人々で、その住持地乃至居住地の明確なものについて、その分布状況を見てみると、次のようになる。

	(一世)	(二世)
河北省	6	7
山西省	10	7

陝西省	7	11
山東省	1	0
河南省	7	7
安徽省	3	8
江蘇省	6	3
浙江省	10	8
江西省	14	16
湖北省	10	5
湖南省	15	9
福建省	3	4
広東省	3	2
新羅国	10	

馬祖教団の地方発展ということについて、その一例を示すと、福建省、ここは都を遠く離れた文化の香の果てる所であり、この地に本格的な禪がもたらされたのは、馬祖自身の教化活動と<sup>(18)</sup>、その弟子達の活躍による。そしてこの地の禪宗はその後も馬祖系統の人々によって受けつがれ、唐末から五代にかけて、雪峰義存の教団が、閩国王氏の尊崇を受けて雪峰山を中心に盛大な教化を行い、

存之行化四十余年、四方之僧争趨法席者不可勝算矣。冬夏不減一千五百。(T. 50 p. 782c)

といわれるように、一変して雪峰の勢力に席捲されてしま<sup>(19)</sup>うまで続くのである。

さて、このような多数の馬祖の弟子達は、彼らの行動や、その性格から、大きくいくつかの類型に分けることが出来ると思われる。以下、馬祖の弟子達を大体三つの類型に分けて、漸次考察する。

(一) 第一に、譬えば大梅法常<sup>(七五二)</sup>の事跡に象徴されるような、いったん大事を了得した後は、山奥深く分け入ってその跡を全く絶ててしま<sup>(19)</sup>うという如き、隠棲・隠遁的山居修道型の人々の一群が考えられる。このような傾向はむしろ禅そのものが本質的に持っている性格であろうが、馬祖下の人々の中で、特にその傾向が顕著な人として、大梅法常の外に、天目明覚・甘泉志賢・菟山・亮座主・豊州道行・龜洋無了・羅浮道行・盧山法蔵・伏中自在・紅螺・楊岐甄叔等を指摘することが出来る。さらに汾州無業<sup>(七六三)</sup>や五洩靈默<sup>(七四八)</sup>も同様の性格を持つ人であったと考えてよい。これらの人々は、大梅法常を初めとして、その行状が頗る不明確な点で共通する。従来屢々いわれるように、『景德伝燈録』が、馬祖の弟子を百三十九人であるとするのは、その数を不当に増加した結果であり、さらに、『伝燈録』等で馬祖の弟子とされている

人でも、その行状が不明確で、必ずしも馬祖の弟子と見なすことのできない人が含まれていることも亦事実である。しかし、祖堂集卷十四馬祖章には、

大師下親承弟子惣八十八人、出現于世。及、隱遁莫知其数。

(花園刊本 4—p. 43)

とあるように、実際そのような行状や事跡の不明確な人々を、教団の構成員として多く擁していたことも、馬祖教団の性格の一面を物語るものとして忘れてはならない事実である。そして、これら一群の全く世に知られなかった隠棲隠遁的山居修道型の馬祖の弟子達の幾人かが、後の洞山良价の遍参行脚によって、今日に伝えられるに至った<sup>(20)</sup>ということは、既に宇井博士によって指摘された所である。

(二) このように馬祖教団の中には、極めて隠棲的性格の強い一群の人々があつたが、これとは全く逆に、つまり山居修道とは反対に、帝都長安に積極的に進出し、中央官僚及び時の皇帝等と直接接触し、馬祖の仏法、乃至馬祖の立場そのものを積極的に主張しようとする人々もあつた。すなわち、徳宗(在位<sup>七七九</sup>)の貞元中、帝都に入つて内道場の供奉となつた鶴湖大義(在位<sup>七四六</sup>)や、憲宗(在位<sup>八二〇</sup>)の時、詔勅により章敬寺に入り、麟徳殿に於て仏法を講じた章敬慧暉(在位<sup>七五七</sup>)、あるいは同じ憲宗の時、詔によって安国寺に住し、やはり麟徳殿に法要を説いた興善惟寛(在位<sup>七五五</sup>)、そしてやはり入内説法した華

巖寺の智蔵<sup>(八三五)</sup>等である。

これらの中で、鵝湖大義・興善惟寛・章敬慧暉には、それぞれ章允厚<sup>(七七三)</sup>・白樂天<sup>(八三七)</sup>・権徳輿によって選述された碑銘が残されているが、そのうち、特に鵝湖大義の『興福寺内道場供奉大徳大義禪師碑銘』（全唐文卷七一五）や、興善惟寛の『西京興善寺伝法堂碑』（全唐文卷六七八）には、祖統説等に『宝林伝』の主張と一致する所が見られる<sup>(21)</sup>ことが指摘されており、このことは注意しておく必要がある。

『宝林伝』については、柳田先生の研究により、その成立が馬祖教団と積極的な関係があり、

六祖慧能―南嶽懷讓―馬道祖一

という系譜の正統性を強く主張する書であることが指摘されているが、このことを考えあわせるなら、ここに取りあげた<sup>(22)</sup>当時の中央官僚機構に積極的に近ずいた一群の馬祖の弟子達と、『宝林伝』の成立とに、何らかの関係があったのではないかと推測も可能である。南嶽懷讓<sup>(六七七)</sup>と馬道祖一<sup>(七四四)</sup>の關係については、勿論二者の出会いという歴史的事実については問題はないが、最近の研究では、その師資相承の問題は従来伝統的にいわれてきた如き自明のものではなく、むしろ後代の人によって要請せられた關係であるということがいわれており、馬祖を南嶽懷讓の嫡子であるとする立場は多くの

問題を含んでいる。さらに、南嶽懷讓にも『南嶽觀音大師碑銘』（全唐文卷六一九）という、張正甫によって撰述された碑文が存するが、この碑文は、興善惟寛と章敬慧暉の二人の依頼によって撰述されたものであり、右に述べた一連の運動、つまり、馬祖が南嶽懷讓の嫡子であり、六祖慧能の禪を受け継ぐ正統の祖師であるとする主張と、積極的に關係していることは容易に看取されよう。馬道祖一が南嶽懷讓の嫡子であり、さらに曹溪慧能の正統の禪の継承者であることを主張する最初の文献は、馬祖の示寂後三年ほどを経て、権徳輿によって撰述された『唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘并序』であるが、<sup>(24)</sup>権徳輿は、『唐故章敬寺百巖大師碑銘并序』（全唐文卷五〇一）という、章敬懷暉の碑文をも撰しており、このような点から鑑みても、馬祖の弟子の中で、積極的に帝都長安に進出していった人々により、右に見てきた一連の運動が展開していったことを知ることができる。また馬祖は、揚子江以北の地へ伝道教化の足を進めたことは全く無かったが、これら帝都長安に進出し、入内説法し伝道した人々によって、馬祖の禪というものが天下によく知られるようになったことも確かである。

次の時代になると、百丈下や南泉下の人々が大きく進出し、南宗禪の本流を占めることになるが、馬祖示寂直後の教団は、これら第二の類型に属する人々の積極的な馬祖顕彰の

活動が、その中心をなしていたといえよう。

(三)第三に、右に見てきたような、積極的に中央官僚機構と結びつくということはしないが、かといって隠遁隠棲的な面に走ることもなく、それぞれの立場から、あるものは馬祖の古跡を守り、あるものはそれぞれの地方で独自の禅風を挙揚するという人々がいた。百丈懷海(七二〇)・大珠慧海・南泉普願(七四八)・塩官齊安(八四二)・西堂智藏(七三五)・帰宗智常(八二七)・東寺如会(七四四)・盤山宝積(七二〇)等がその主な人々である。彼らは、第一の類型に属する隠棲的山居修道の人々が、主に揚子江以南の温暖な地方に住し、第二の類型に属する人々はやはり帝都長安に住したのに比較すると、百丈は馬祖の活躍地である江西で、南泉は安徽省で、塩官や大珠慧海は浙江で、帰宗智常や東寺如会は湖南で、さらに盤山宝積などは河北の地でというように、中国各地で、地方色豊かな禅を作りあげていったのである。すなわち、百丈の門からは黄檗希運(八五〇)や滄山靈祐(七七一)・福州大安(八九三)等が排出し、南泉下からは趙州從諗(七七八)・子湖利蹤(八〇〇)・長沙景岑(八六八)等が出、盤山下からは臨濟義玄と関係する風狂の普化(八六一)が出、さらに西堂智藏の禅は海東朝鮮に伝えられる、というように、この時代以後の馬祖下の禅は、これら第三の類型に属する人々によって受け継がれていったのである。

以上、馬祖の弟子達を、その行動乃至性格の上から、大き

馬祖教団の展開とその支持者達(石川)

く三つの類型に分けて考えてみたのであるが、これは教団の展開を考えるための極めて便宜的な分類であり、さらに思想的な面から厳密に検討しなければならないことは当然である。特に第三の類型に属する人々については、これを一律に並べて考察することは殆んど意味をなさない。また、龐居士のような特異な性格を持ち、特異な語録を残した人が馬祖下にいることも忘れてはならない。<sup>(25)</sup>

### 百丈教団と南泉教団

次に、馬祖の弟子達の中で、中唐以後の禅宗史の中で特に大きな位置を占める百丈懷海と南泉普願の教団について見てみる。さきに馬祖下の人々の分布状況を表にして示したが、表中の二世の部分に、百丈及び南泉の弟子達が含まれる。これを同様の方法で、百丈と南泉の弟子達に限ってその分布状況を見てみると、次のようになる。

	(百丈下)		(南泉下)	
河北省	2		1	
陝西省	0		1	
河南省	2		2	
湖北省	0		3	
安徽省	0		3	
江蘇省	2		1	



浙江省	3	1
江西省	11	0
湖南省	2	1
福建省	1	0
広東省	2	0

右の表を一瞥すれば明らかなように、百丈と南泉の系統には、その展開の地域性に明白な特色が見出される。百丈懐海は、馬祖の示寂後、その塔を守って暫らく石門山に居たといわれるが、その弟子達は、江西を中心に、江蘇・浙江・湖南等の、揚子江以南の地方に圧倒的に多い。これに対し南泉の系統は、南泉はもと馬祖の生前中既に池州すなわち安徽省を中心の特異な禪風を挙揚していたのであるが、彼の弟子達もやはり安徽省を中心に、河南及び湖北の、主に揚子江以北の地にその勢力を占め、湖南にわずかに長沙景岑が一人住みただけで、江西・湖南の地には殆んど進出していない。

南泉普願の弟子趙州從諗<sup>(八七)</sup>は、河北の鎮州に住したが、ここはさきふれたように、河朔三鎮の節度使達が治める地域で、中央政界からは分離した、独立する傾向を見せていた地方であり、趙州もこの三鎮の一つである王氏一族の帰依を受けていた。<sup>(26)</sup>そして彼は、『趙州録』に見られる如き、江南の地の禪とはかなり趣の異なる、むしろ『臨濟録』の宗

風に近い禪風を持っていた。

また、南泉系の禪については、譬えば、守蹟僧廷によって始めて刊行されたと考えられる四卷本二十家の『古尊宿語要』<sup>(27)</sup>には、既に南泉普願・趙州從諗・子湖利蹤の三人の語録が含まれていた、ということに象徴されるように、語録成立の歴史の上からも特異な集団であったことが知られる。

一方、江西を中心に、独自の叢林生活規定を設けてこれを実践していた百丈教団は、農業生産・勤労ということを経団に取り入れ、自給自足の生活をしていたといわれる。<sup>(28)</sup>ただここでいう自給自足ということが、完全な意味での自給自足体制であったかということについては疑問がある。陳詔の撰した『唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘』（全唐文卷四四六）によれば、

百丈山碣立一隅、人烟四絶。將欲卜築必俟檀那。伊補塞游暢甘貞、請施家山、願為鄉導。庵廬環遶、供施苾積、衆又踰於石門。

とあり、百丈山に住するにあたって、優婆塞（伊補塞）游暢甘貞なるものが庵室等を寄進し、その後も供施が四方から集ったことが明らかである。さらに、『古尊宿語録』巻一には、百丈が馬祖下で侍者をしていた頃の話として、

師（百丈）參馬大師為侍者、檀越每送齋飯來。師纔揭開盤蓋、馬大師拈起一片胡餅、示衆云、是甚麼。每日如此。

ということが伝えられている。『百丈古清規』が失われて見ることの出来ない今日、百丈教団の生活の実態を知ることには推測の域にとどまらざるを得ないが、少くとも右に見たような形での檀越の供養は常にあったと見られ、自給自足ということが文字通りのものではあり得なかつたことは明らかである。ただ、三百・五百という大衆を擁する大僧団が、日々の生活をすべて檀越の寄進に依存するということは問題であるが、既に見たように、馬祖教団も強力な外護者を有していたし、次に見るように、百丈下の滄山教団にもやはり強力な支援者があつた。百丈教団のみがひとりこれと異なる生活形態を持つということはおそらくあり得ない。また、百丈懐海がその僧団の中に、生産乃至労働ということを取り入れたことは、思想史の上からも極めて重要な意味を持つといわれる。しかし我々は、既に東山法門の道信や弘忍の僧団に於ても、勤勞作務ということが実践されていた事実を知っている。さらに、六祖慧能の碓坊八ヶ月の米搗き生活は周知の通りであり、しかもこれら東山法門の勤勞作務というものが、かなり高い意識のもとに、仏行として行ぜられていたことも指摘されてお<sup>(29)</sup>り、したがって、普請・作務という、インド仏教では禁止されていたことが、百丈教団で明確に規定されて実践されるに至るには、それなりの過程があつたことを知らなければ

馬祖教団の展開とその支持者達（石川）

ばならない。ただし、百丈教団の勤勞・作務は、少くとも方向としては完全な自給自足を目指すものであつたと見られるから、その意味ではやはり仏教史上の特筆すべき一事象であることに違ひはない。

また『百丈清規』なるものがその後の僧団で実際に用いられたかどうかということが問題となるが、『潭州大滄山同慶寺大円禅師碑銘并序』（全唐文卷八二〇）によれば、百丈下の滄山教団では、

師既以效為事。其徒稍稍從之、則与之結構廬室、与之伐去陰黒、以至於千有余人。自為飲食綱紀、而於師言無所是非。

とあるように、教団構成員が自らの手で飲食の綱紀を作りこれを実行していたことが知られる。『百丈清規』については陳詔の塔銘も何もいわず、さらに、百丈下の教団中当時最も大きい存在であつた滄山教団に於てもこれを用いた形跡がないといふことは、『百丈清規』の伝播の事実についても一考を要することを示唆するものではなからうか。

百丈教団の支持者として『仏祖歴代通載』（卷十五）は、宰相齊公映・趙憬<sup>(30)</sup>・裴胄<sup>(31)</sup>・李公泌<sup>(32)</sup>・尚書曹王臯・侍郎令孤公峒等の人々をあげている<sup>(33)</sup>。これらの人々はいずれも、中央政界の当時の要人達で、その点から見れば、百丈教団は急速に中央政界に接近していったと見られるが<sup>(34)</sup>、しかし、このことに

については、『宋高僧伝』や、陳詡の『唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘』は何も触れておらず、果してこれらの人々と関係があったかどうかは疑問であり、むしろ百丈教団の性格から考えて、これらの人々との関係は無かったと見るのが妥当であろう。中央政界との結びつきが緊密になるのは、次の滄山教団に於てである。

### 滄仰宗成立の背景

百丈懷海の弟子達の中で、会昌の破仏後、いち早く禪宗界に登場するのが、滄山・仰山の教団である。当時の仏教諸派が、会昌の破仏の大打撃を受け、立直るきっかけもつかめずにいる中で、ひとり滄仰宗のみがまっさきに出現し得た背景には、その外護者に有力な人々が居たからと思われる。『宋高僧伝』巻十一の滄山靈祐伝によれば、

元和末、随縁長沙因過大滄山、遂欲棲止。……時襄陽連率李景讓、統撰湘潭願預良縁、乃奏請山門号同慶寺。後相国裴公相親道合。祐為遭会昌之澄汰。又遇相国崔公慎由、崇重加礼。(T.50 p.777c)

とあり、彼の支持者としては、李景讓<sup>(七八六)</sup>・裴休<sup>(八七〇)</sup>・崔慎由の三人の名が知られる。しかもこれらの人々はいずれも、武宗の後に即位して仏教復興を行った宣宗<sup>(八四六)</sup>（在位<sup>(八四六)</sup>）の側近であった。すなわち、裴休は、宣宗からは真儒といわ

れたほどの儒教型の典型的な高級官僚であったが、周知のようにに彼は、黄檗希運や圭峰宗密<sup>(七八〇)</sup>にも親しく、鄭愚の『潭州大滄山同慶寺大円禪師碑銘并序』（全唐文卷八二〇）によれば

武宗毀寺逐僧、遂空其所。師遽裏首為民、惟恐出蚩蚩之輩、有職者益貴重之矣。後、湖南觀察使故相国裴公休、酷好仏事。值宣宗釈武宗之禁、固請迎出之、乘之以己輿、親為其徒列。

とあるように、宣宗の復仏令が出るや直ちに滄山靈祐に対して支援を与えている。しかも滄山靈祐と裴休との関係は、武宗の破仏が行われる以前からのものであり、破仏断行中も何らかの保護が加えられたであろうことは想像に難くない。さらに李景讓については、『唐書』巻一七七の伝記によれば、

李景讓、字後己、贈太尉、愷孫也、性方毅有守。宝曆初遷右拾遺。淮南節度使王播、以錢十萬市朝廷權、求領塩鉄。景讓詣延英亟論不可、遂知名。

とあるように、王播なるものが錢十萬をもって朝廷に申し出て、塩鉄の権利を求めたのに対し、王播は間違っているということを詰問し、世にその名を知られたという、裴休と同様に名門の出身で愛国・清諫の士であった。また、崔慎由<sup>(八七〇)</sup>については、彼は後になると立太子のことで宣宗と意見があわず、宣宗から離れる人であるが、宣宗擁立には力を尽した人であ

り、李景讓等と同様に、宣宗には極めて近い人であったことに違いはない。

滄仰宗が会昌の破仏の断行後、まっ先に教団として形をととのえるのは、その支持者・外護者に極めて有力な人々がいれたことがその理由の一つと考えられる。既に、馬祖教団の支持者達が、その前の時代の禅宗教団の支持者達と性格が明らかに異っているということは考察したが、滄仰宗教団の支持者達と、馬祖教団の支持者達を比較してみても、やはりそこには大きな差異を認めることができる。しかし、さらに重要なことは、彼ら教団の支持者達がいずれもその時代の政治の主導権を握る有力者であり、実際に政治を動かした人々であったという点に共通性を見出し得ることであろう。

安史の乱後の唐朝は、宦官と節度使が専ら横暴を極めた時期であったが、宣宗の治世は珍らしく皇帝の権威が発揚された時代であった。この時期に滄仰宗教団が中央政界と結びついたということは、必ずしも偶然性のなすわざではなかったことを思わしめる。馬祖や滄山の教団が、意図的に当時の権門に接近したとは思われないが、少くともそれらの外護者を得たことが、教団発展の大きな要因になったことは疑いない。

## おわりに

馬祖教団の展開とその支持者達（石川）

以上、馬祖教団の展開という問題を、その支持者・外護者、乃至地域性ということを通して考察したが、教団の展開が単にその支持者や外護者によってのみ左右されるわけではない。当然そこには、禅という宗教、乃至その宗教を荷担する人間像そのものの魅力、あるいは時代的要求ということも教団の展開発展の大きな要因になると思われるが、これら諸問題については、さらに思想的な面から、今後の研究課題としたい。

(七一・十一・八)

注(1) 中唐及び晩唐という時代区分は、唐代を詩学研究上、初・盛・中・晩の四期に分けたものにより、中唐は大暦(七七六)より元和(八〇六)末まで、晩唐は開成(八三六)より五代までとされる(『文体明弁』)。他に初・盛・晩の三期とする時代区分もある。

(2) 十節度使の置かれた地は、安西・北庭・河西・隴石・朔方・河東・范陽・平盧・劍南・嶺南の十ヶ所である。

(3) この時の破仏の状況については、我国入唐僧円仁の『入唐求法巡礼行記』に詳述されている。

(4) 柳田聖山氏「唐末五代の河北地方に於ける禅宗興起の歴史的社会的事情について」(『日本仏教学会年報』第二五号、昭和三十四年)参照

(5) 「郡守河東裴公、家奉正信、躬勤諮稟。」「大曆中、聖恩薄洽隸名於開元精舍。時連率路公、聆風景慕。」「亞相觀察使隴西李公、藩寄嚴厲素所欽承。」(T.50 706b)

- (6) 権徳輿の伝は、『旧唐書』卷一四八、『唐書』卷一六五に収める。『旧唐書』によれば、「貞元初復為江西觀察使李兼判官再遷監察御史府罷杜佑裴胄皆奏請二表同日至京。」とある。
- (7) 馬祖の寂年については、権徳輿の『唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘并序』は、貞元二年（七八六）四月とするが、『祖堂集』『宋高僧伝』『景德伝燈録』等、すべて貞元四年（七八八）二月とする。
- (8) 山崎宏博士『隋唐仏教史の研究』p. 191, 208 及び胡適博士「荷沢大師神会伝」（『神会和尚遺集』所収）
- (9) 觀察使は按察使ともいわれ、連帥・連率も同義で、諸州を巡視して政治の良否を觀察する役。位は節度使に次ぐものであったが、後、節度使の兼職となった。
- (10) 『国訳一切経』（史伝部十二、p. 187）は、これを『旧唐書』卷一八二、『唐書』卷一七七に伝記のある裴休に擬しているが、裴休の生存時は七九七〜八七〇であるから、明らかに誤りである。
- (11) 阿部肇一氏は、『中国禅宗史の研究』（p. 28）で、この李公を、葉山惟儼なども関係があり、『復性書』の著者として知られる李翱と同一人であるとする。
- (12) 「路嗣恭、字懿範、京兆三原人、始名劍客。……………玄宗以為可嗣漢魯恭、因賜名。……………出為江西觀察使、以善治財賦、称有賈明観者。……………大曆八年、嶺南将哥舒晃殺節度使呂宗賁。五嶺大擾詔嗣恭、兼嶺南節度使封冀国公。嗣恭募勇敢士八千人以流人孟瑤敬冕為才、擢任之、
- 使瑤督大軍当其衝、冕率輕兵、由間道出不意、遂斬光及支党余、築尸為京觀、俚洞魁宿為惡者皆族夷之。還為檢校兵部尚書、復知省事嗣恭起州刺史、以課治進至顯官、及晃事誅戮舶商、没其財數百萬、私有之。代宗惡焉。」（『唐書』卷一三八、路嗣恭伝）
- (13) 魯恭、字は仲康、謙退にして剛直、徳政家として知られる。『後漢書』卷五五にその伝がある。
- (14) 宇井伯寿博士は、「理所」は鐘陵を指すと見ている（『禅宗史研究』p. 390）。鐘陵は馬祖の活躍地であり、馬祖の教化が路嗣恭の外護のもとにあったことは容易に察せられる。
- (15) 「馮山云、馬祖出八十四人善知識、幾人得大機」（『洪州百丈山大智禪師語録』22—24, 409d）
- (16) 「大師下親承弟子八十八人、出現于世。及隱遁莫知其數。」（『祖堂集』卷十四馬祖章、花園刊本4—p. 43）及び「馬大師下有八十八人坐道場、得馬大師真正法眼者只有一二。廬山是一人。」（『祖堂集』卷十六、黄檗章、花園刊本4—p. 134）
- (17) 「師入室弟子一百三十九人、各為一方宗主轉化無窮。」（『景德伝燈録』卷六、馬祖章 T. 51 p. 246b）
- (18) 馬祖が南嶽懷讓の下を辞して最初に教化を行ったのが、福建省の建陽であった。『宋高僧伝』卷九甘泉志賢（T. 50 p. 763b）及び卷十紫玉道通（T. 50 p. 767c）の各伝参照。

- 19 竺沙雅章氏「唐五代における福建仏教の展開」(『仏教史学』第七卷第一号)参照
- 20 宇井伯寿博士『第三禅宗史研究』p. 177
- 21 柳田聖山氏『初期禅宗史書の研究』p. 396
- 22 同書、p. 351 以下
- 23 同氏「馬祖禅の諸問題」(『印度学仏教学研究』第十七卷第一号、昭和四十三年)参照
- 24 「後聞衡岳有讓禅師者、伝教於曹溪六祖、真心超詣是謂頓門。跋履造請一言懸解、始類顔子如愚以知十、俄此浄名默然於不二。」(『唐故洪州開元寺石門道一禅師塔銘并序』全文唐文卷五〇一)
- 25 阿部肇一氏「龐蘊居士と唐代世相」(『印度学仏教学研究』第十四卷第一号、昭和四十年)
- 26 「以真定帥王氏、阻兵封疆多梗、朝廷患之。王氏抗拒過制、而偏帰心於諗。」(『宋高僧伝』卷十一、趙州従心伝、T. 50 p. 775c)
- 27 柳田聖山氏「古尊宿語録考」(『花園大学研究紀要』第二号昭和四十六年)参照
- 28 鏡島元隆博士「禅宗における経済生活」(『仏教経済研究』第三号、昭和四十四年)
- 29 椎名宏雄氏「東山法門形成の背景」(『宗学研究』第十二号昭和四十五年)
- 30 『唐書』卷七五、『旧唐書』卷一三六
- 31 『唐書』卷七五、『旧唐書』卷一三八
- 32 『旧唐書』卷一三三
- 33 「宰相齊公映、李公泌、趙公憬、尚書曹王臯、裴公胄、侍郎令孤公暄、或師或友、齊親執經受大義為弟子。」(『仏祖歴代通載』卷一五、T. 49 p. 620a)
- 34 阿部肇一氏『中国禅宗史の研究』p. 30
- 35 宣宗はかつて武宗に追われ不遇の時代に、馬祖下の塩官齊安の下に暫らく寄宿していた(『宋高僧伝』卷十一 T. 50 p. 776c)。慧洪覚範は、宣宗が武宗の次に即位し仏教を復興するのは、ひとえに塩官の感化によるものであると推賞している。「先是武宗尽毀吾教。至是復興之。雖法之隆替系於時、然庸詎知其力非安公致之耶。」(『林間録』卷上 Z 2, Z—21 249a)
- 36 山崎宏博士「唐代後期の居士裴休について」(『仏教史学』第十四卷、第四号、昭和四十四年)
- 37 『唐書』卷一一四、『旧唐書』卷一七七