

## 初期禪宗形成史の一側面

——普寂と「嵩山法門」——

小川 隆

### はじめに

中国仏教史は、仏教という普遍宗教が中国において展開した歴史であるのと同時に、中国人が自からの要求にしたがって、仏教を理解し再編していった歴史でもあった。そこには、仏教を真に生きる糧とする為の真摯で切実な努力もあったであろうし、また逆に、それを世俗的な利害に利用しようとする野心や打算もあったであろう。しかし、そのいずれにせよ、中国仏教は、中国人が、中国史の現実の中で、中国語によって思惟し実践したものであったのであり、良くも悪くも、中国社会の歴史的必然性の産物という面をもたざるをえないのである。とりわけ、もっとも中国化した仏教といわれている禅には、その面が強い。今、敢て予測的に言えば、魏晉玄学以来の「無」の体得による行為的人間像の追究が、宋明理学における「理」の体得による行為的人間像に展開する

為に、禅は転換点の役割りを果たしており、それは、中国の士人が分散的な中世貴族から、唐・五代の混乱を経て、統一的な近世官僚へと変貌してゆく過程に対応していたのではな  
いか、と考えられる<sup>(1)</sup>。

だが、禅を、そのように中国史・中国思想史の流れの上に巨視的に位置づける為には、禅そのものの微視的な個別研究の蓄積が必要である。今回、そのごく初歩的な試みの一つとして、禪宗形成期の歴史的様相を調べてみた。所期の目的にはあまりに遠いが、残念ながら、これが現在の自分の能力の限界であることを、認めざるを得ない。

### 一、禪宗成立の時代背景

禪宗が、中国の歴史の上に、はじめて一宗としての態勢を整えて登場するのは、唐の中期のこと、すなわち則天武后の武周革命前後から、中宗、睿宗をへて玄宗に至る頃のこと

ある。この時代の熾烈な政争や社会構造の変化に対する意味づけについて、史家の見解は必ずしも一致していないが、<sup>(2)</sup>ごく大抵に、旧来の門閥貴族と新興の地主・商人階級の矛盾、対立の時代と規定することはできるであろう。ことに則天武后一派は、旧勢力に対抗する為、大量の濫官・偽僧となわち売官売度によってこの新興勢力の吸収につとめ、逆にこの新勢力は、それによって自己の権益に対する政治的保証を得ようとしていた。<sup>(3)</sup>この間の事情に関して、谷川道雄氏に次のような指摘がある。

……ここでとりあげた時期においては、そうした力(唐代における大土地所有と交換経済の発展、それにもなう新興の地主・商人階級の抬頭)が顕在化し、庶民層の一部とくに富商・地主は、(買官買度によって)士人の世界もしくはその宗教的表現である僧侶の世界へ突入したのであった。かれらはたがいに人的結合関係をつくりながら、その要求を外戚・皇親の権勢にたよって実現しようとした。権勢者の寵をえた方伎の士や僧侶などは、この上下二つの力をつなぐ媒介物のひとつであった。<sup>(4)</sup>

(カッコ内は引用者)

則天武后が、大雲経・大雲寺の全国配備や大規模な造寺造像等によって人心の掌握を謀ったことは、周知のとおりである。この仏教利用には、女性による篡奪という二重の意味で反伝統的・反儒教的な行為を、理論的に正当化し神秘的に權威づける、といった機能があった。<sup>(4)</sup>そして、それに加えてさ

らに、新興庶民勢力と武后政権との相互利用を媒介するといふ、この重要な側面もあったわけである。だからといって、この時代の僧侶が、すべて権力や金銭に支配された俗悪な存在であった、などというつもりは毛頭ない。ただ、中国仏教の最盛期とされる唐代仏教諸宗の興隆が、このような時代背景を成立条件としていたこと、そして国家権力による仏教利用の対面には、国家権力への依附によって勢力の伸張を謀ろうとする教団側からの運動があったということ、また、そこには、そのような教団を通路として中央に上昇しようとした人々が少なからず存在したであろうこと、これらのことはやはり言うてよいであろう。禅宗もまた、このような時代に、中国の王朝史の表面に登場してきたのであった。

## 二、則天武后と嵩山と禅宗

禅宗が一宗としての自己意識を確立した、その標幟として挙げられるのが、「唐中岳沙門釈法如禪師行状」(六八八年以後)<sup>(5)</sup>である。嵩山に「東山法門」を伝えた法如を記念するこの碑文は、はじめて「達摩―恵可―僧粲―道信―弘忍―法如」という禅宗の伝法系譜を宣言したことで知られている。さて、このような禅の法系が形成されていたのと同じ頃、同じ嵩山を舞台に、道教側でも道系の形成が行なわれており、しかもそれは、則天武后と嵩山の密接な交渉の時期にあつた。

ていたという。この間の事情を解明したのが、吉川忠夫「道教の道系と禪の法系」<sup>(6)</sup>である。その中に次のような要約が見える（頁二六）。

東都洛陽の東南に位置し、唐王朝に先だつ北魏王朝以来の道仏両教の宗教的霊場であった嵩山に、潤州の茅山派遣教も、また蘄州黄梅の東山法門も華北進出の拠点をもとめた。その一方の中心人物は潘師正であり、また一方の中心人物は法如であった。そしてそれはあたかも嵩山における封禪が唐の高宗によって計画され、ひきつづいて則天武后によって実現される時期にあたっていたため、唐王朝と嵩山との関係は従来にもましてより緊密となった。かかる過程のなかで、茅山派遣教の場合には、潘師正の地位がたかまり、それにもなつて王遠知の地位もまたたかまり、ついに陶弘景、王遠知、潘師正、さらに司馬承禎と次第する道系が形成されたのである。一方、東山法門の場合には、嵩山こそが達摩、恵可のゆかりの地であることを強調した。そして注目されなければならぬのは、後世においてその存在を忘却されたかに思われる法如の「行状」に、達摩、恵可、僧璨、道信、弘忍、法如と次第する法系が記されていることである。いわば法如に六祖の地位が与えられていることである。しかるに、やがて作りあげられる法系では神秀が六祖となる。なぜなのか。

当時の嵩山と則天武后との交渉については、既にこの論文に詳考がある。以下、それに依りつつ若干の材料を補って、禪宗の登場時期における嵩山と武后の関係を、いま少し細かく

見てみたい。

武后は、六五五年（永徽六）に王氏を廃して高宗の皇后となり、六六〇年（顕慶五）以後、約二十五年間、執政として実権を振う。そして六八三年（弘道元）、高宗の死を機にますます勢力を強め、ついに六九〇年（天授元）に武周革命を断行することとなる。さて、高宗の没する六八三年（永淳二）、武后は高宗の行幸に同行して嵩山に赴き、それに因んで、王知敬書「天后御製詩書碑」（『金石萃編』卷六〇）が少林寺に立てられている。これは、「則天武后が母楊氏の遺志をつぎ、またその功德のために少林寺における宮建の「資助」を行なうという内容」を述べたものだが、これに付する王昶の次の按語が注目される（吉川論文頁二五～六）。

（王）知敬の書碑の結銜に臣と称さず、奉詔、奉勅と云わず。此れ必ず是れ少林寺の僧、此れを書して石に上し、以つて天后の御製を崇奉して、本寺の為に寵を増すなり也。

これによって、この時期すでに、嵩山の仏教教団による武后への接近工作が行なわれていたことが、推知せられよう。これにつづいて、六八八年（垂拱四）、武后は「嵩山を改ためて神岳と為し、其の神を封じて天中王と為し」した（『新唐書』四・則天皇后紀／『資治通鑑』唐紀二〇）。武后は、これより先、六八四年（光宅元）に、東都洛陽を「神都」と改称しているから、これは神都洛陽を支える宗教的権威として神岳嵩山を

立てようとしてのことであろう。そして、法如が嵩山少林寺に現れるのは、正しくこの間のことであった。「法如禪師行状」に次のようにいっている。

既に淮南の化掩い、北のかた中岳に遊び、後ち少林寺に居す。衆に処ること三年、人其の量を知らず。……垂拱二年（六八六）、四海の標領僧衆、少林精舎に集い、禪法を開かんことを請う。

同様の記事は、『伝法宝記』<sup>(8)</sup>一三・法如章にも見え、それには「垂洪中、都城の名徳惠端禪師等の人、咸な少林に就き、累ねて開法を請う」（頁三九〇）とある。すなわち、法如は六八三年前後に南方から嵩山少林寺に至ったが、そのごしばらくは人に知られることなく、衆僧の中に埋もれていた。それが、六八六年に、東都洛陽の惠端らに担ぎ出されたかっこうで、俄かに脚光を浴びたわけである。しかし法如は、目だつた動きもないまま、六八九年（水昌元）に没してしまふ。注目されるのは、のち法如に代って禪宗六祖とされた神秀の高足、普寂・義福の兩人が、はじめ嵩山の法如への参学を志し、しかし法如の遷化によって果たせず、神秀門下へと転じていることである。とくに普寂が、この頃（法臘から数えると六八八年・垂拱四）、惠端から具足戒を受けていることには、注意しておく必要がある。李邕が普寂の為に撰した「大照禪師塔銘」（『全唐文』二六二）に次のようにいう。

…重ねて東都端和尚に依りて受具し、…將に少林の法如禪師を尋ねんとすれど、未だ止居に臻らずして、已に往化せるを承く。……翌日、遠く玉泉大通和上（神秀）に詣れり。

さて、法如遷化の翌年、すなわち六九〇年（天授元）、武后はついに唐を廢して周王朝を立て、いわゆる武周革命を断行する。その際、薛懷義や法明ら洛陽の僧侶集団が、『大雲經』を用いて、「武后は弥勒の下生であり、唐に代って閻浮提の主となるべきである」と宣伝したこと、また、それによって全国に大雲寺が設けられたこと等は有名である（『旧唐書』一八三・薛懷義伝）。さらに、これに対する褒賞として、翌天授二年には、唐朝の通例と逆に、仏教を道教の上に置くとする詔りも下されている（『唐大詔令集』一一三）。つづいて六九六年（万歳登封元）、武后はついに嵩山で封禪を行ない、同年、神岳天中王を神岳天中皇帝に、靈妃を天中皇后に改ため、その他、嵩山の諸神に尊号を贈っている（『旧唐書』六・則天皇后紀／同二三・礼儀志三）。これによって、神岳嵩山の宗教的權威と、神都洛陽に根拠をおく武后朝の政治権力との結合は、決定的なものとなったであろう。この年にも「少林寺勅書」が立てられており、先の永淳二年の「御製詩書碑」同様、武后と嵩山少林寺との交渉が想像されるのである。さて武后と嵩山との結合はそのごも益々深められ、六九九年（聖曆二）二月には、「戊子、嵩山に幸し、王子晋の廟を過ぎ、丙甲、

緱山に幸し、丁酉、嵩山より至る」というし、翌七〇〇年には三陽宮なる行宮を、嵩山に造つてもいる（『旧唐書』則天皇<sup>(9)</sup>后紀）。とくにその年の夏から秋にかけてには、嵩山三陽宮での滞在があまりに長期間にわたつたため、張説から諫められた程であった（『旧唐書』九七・張説伝）。かくも長期の滞在を通して、武后と嵩山の宗教勢力との間に、様々の交渉があったであろうことは想像に難くない。『資治通鑑』唐紀二二に伝えるこの時の逸話から、仏教側の武后への接近工作の存在と、それに対する硬派の文人官僚の危機感とを想像することはできぬであろうか。<sup>(10)</sup>

夏、四月、戊申。太后、三陽宮に幸して避暑す。胡僧有り、車駕を邀<sup>まね</sup>きて舍利を葬むるを觀せしめんとす。太后、之を許す。狄仁傑、馬前に跪きて曰く、「仏は夷狄の神、以つて天下の主を屈せしむるに足らず。彼の胡僧は詭譎にして、直<sup>ただ</sup>だ万乗を邀致して以つて遠近の人を惑わさんとするのみ耳。山路は險狭にして、侍衛を容れず、万乗の臨むに宜ろしき所には非ざるなり也。」太后、中道にして還りて曰く、「以つて吾が直臣の氣を成せり。」

さて、荊州玉泉寺の神秀が、禪（東山法門）の旗手として華やかに洛陽の都へ迎えられるのは、嵩山と武後の関係が最も密切となるこの七〇〇年（聖曆三年Ⅱ久視元年）のことであった。<sup>(11)</sup>この時の模様が、張説「荊州玉泉寺大通禪師碑并序」

（『史書』附録二）に、次のように述べられている。

久視年中、禪師は春秋高し矣。詔請せられて来たり、趺坐のまま君を觀、肩輿にて殿に上る。万乗を屈して稽首せしめ、九重を灑ぎて宴居せしむ。聖道を伝うる者は北面せず、盛徳有る者には臣礼無し。遂<sup>な</sup>て推されて兩京の法主、三帝の国師と為る。

神秀入内説法の華々しきは、『伝法宝紀』一五にも詳しい。ただし、これが嵩山と武後の交渉の最も密切となる時期に当たっているとはいつても、神秀その人と嵩山との直接の関係をいう記述は、神秀の諸伝（『大通禪師碑』・『伝法宝紀』・『楞伽師資記』・『旧唐書』・『宋高僧傳』）の中にまったく見出しえない。<sup>(12)</sup>神秀自身の経歴と嵩山との接点は、ほとんどなかったと考えてよいであろう。ところが、李邕「大照禪師塔銘」には、神秀入内の直後、普寂が神秀の再三の勧めによつて嵩山嵩岳寺に住することになったとして、次のように言っている。

（普寂は、）人の未だ之<sup>か</sup>かざる蘭若に、今ま將に自から之かんとす。大通（神秀）止めて曰く、「嵩山も亦た好し。」再するに至り、諾して焉<sup>に</sup>に居す。長安年（七〇一〜四）、岳寺（嵩岳寺）を度編す。

この碑文は、後述のように、普寂を正統七祖として顕彰するもので、普寂側からの正当化の意図が強くはたらいっているように感ぜられる。もしそうとすれば、この引用箇所も、むしろ、はじめ嵩山法如に参じそこねた普寂が、のちに神秀の威

光を借りて念願の嵩山入りを果たした、その事実を美化しようとしての記述と見るべきではなからうか。いずれにせよ、このご間もなく、七〇六年（神龍二）に卒した神秀の後を継ぎ（七〇五年中宗即位、同年武后没す）、皇帝・朝臣の帰依を受けたのが、この普寂であった。『旧唐書』一九一の神秀伝に附する普寂の伝にいわく（『宋高僧伝』九も略々同文）。

神秀の卒するに及び、天下の釈氏を好む者、咸みな之（普寂）に師事す。中宗、其の高年なるを聞きて、特に制を下し、普寂をして、神秀に代りて其の法衆を統べしむ。

この時の事は、「大照禪師塔銘」には、次のように記されている。

神龍中、孝和皇帝（中宗）詔して曰く、「……但だ釈迦流通の分は、終に阿難に寄し、禪師（神秀）開示の門は、爰に普寂に資す。宜しく徒衆を統領せしむべし。……」考巧員外郎武平一、聖旨を奉宣し、慰諭し敦ねんろに進む。

ここに、中宗と普寂の間を仲介した武平一は、「武后の時、禍を畏れて敢えて事に与からず、嵩山に隠れて浮図の法を修め、」中宗の復位ごに任官した人である（『新唐書』一一九）。嵩山において、あらかじめ普寂と何らかの関係をもっていた可能性は、充分に考えられるであろう。<sup>(13)</sup>

こうして神秀の後を継いだ普寂は、さらに嵩山嵩岳寺を根拠地として、達摩禪の法系の顕彰につとめたようである。そ

れを示すのが、李邕「嵩岳寺碑」（『文苑英華』八五八／『全唐文』二六三）である。李邕は、たびたび引くように、普寂の為に「大照禪師塔銘」を撰した人で、この両者はいずれも嵩山に立てられている（吉川論文頁二四）。この「嵩岳寺碑」には、「……達磨菩薩伝法於可、可附於璨、璨受（授）於信、信恣（資）於忍、忍遺於秀、秀鍾於今和上寂……」とあり、また、「中宗孝和皇帝詔りし、其の頂に於て、追つて大通秀禪師の爲めに、十三級の浮図及び有提靈廟を造る」という。前述のように、神秀自身は生前、嵩山と直接の關係をもっていなかったらしいのに、である。また、「大照禪師塔銘」にも同様に、「遠自達磨菩薩導於可、可進於璨、璨鍾於信、信伝於忍、忍授於大通（神秀）、大通貽於吾（普寂）、今七葉矣」といい、さらに普寂が没後、同寺に葬られたことを伝えている。これらの資料によつて、神秀の没後、普寂が嵩山嵩岳寺を舞台として達摩禪の法系の挙揚につとめたこと、また、生前嵩山とかかわりのなかった神秀を、嵩山嵩岳寺に賑々しく祀つたこと、そして、そこには神秀を六祖として顕彰し、それによつて七祖としての自己の正統性を確立しようとする意図が含まれていたこと、などが知られよう。この意図は、普寂亡き後も引きつがれたようで、王維「為舜闍黎謝御題大通大照和尚塔額表」（乾元元年・七五八／『王右丞集箋注』一七）や儲光羲「至岳寺即大通大照禪師塔上温上人」（『全唐詩』一三

六)によって、神秀と普寂の塔が嵩山において永く一組の信仰の対象となっていたことが、うかがわれるのである。なおここで普寂が、既に達摩禅の伝統を確立しつつあった少林寺でなく、嵩岳寺を自派の聖地としたことが注意を引くが、その問題は次節にあらためて考えることにする。

以上、最初期の禅宗が、武后朝と嵩山の密切な交渉を背景に登場したことが知られたと思う。のちに「北宗」と貶称されたこの宗派は、一貫して嵩山を依り所として、朝廷の支持を得ていたのである。今、仮りにこの一連の宗派形成の動きを、「嵩山法門」と名づけてみることにしたい。

### 三、「嵩山法門」伝説の形成

武后朝と嵩山の交渉を背景に登場した初期の禅宗を、前節において、「嵩山法門」と名づけてみた。むろん、これは当時、実際に通用した名称ではなく、この宗派が、常に嵩山の権威を根拠に自己主張したことに因んで、仮りに名づけたものにすぎない。前節では、この派の展開を史実に即して追迹したので、次にここで節を更めて、この派の人々が自からの伝統をどのように自覚し主張したのかを、文献史料の展開に沿って述べてみたい。前節でとりあげた文献と重複する場合が少なくないが、ここでは史実を確認する材料としてではなく、むしろこの派の伝統説が虚構的に形成されてゆく過程

を示す標幟として、文献そのものの成立意図について考えてゆくこととする。

この派の伝統説をはじめて示すのが、先に引いた「唐中岳沙門积法如禅师行状」（六八八年以後）である。これは次のように、達摩を祖とする禅宗六代の系譜を、はじめて述べたことで知られている。

……即わち南天竺三藏法師菩提達摩、紹つぎて此の宗を隆かさげし、東鄰の国に武歩す。伝に曰わく、神化は幽蹟、魏に入りて可（恵可）に伝う。可は粲（僧粲）に伝え、粲は信（道信）に伝え、信は忍（弘忍）に伝え、忍は如（法如）に伝う。

この系譜は、『続高僧伝』の中に散在していた「達摩—恵可—僧粲」と「道信—弘忍」の二系譜を継ぎあわせたものである。この碑文では、法如が嵩山少林寺で開法したことを述べているが（前出）、他の祖師についてはその名を列举するに止まっている。

ついで、この伝統系譜を受けつぎつつ、神秀六祖説を主張せんとして登場するのが、杜拙『伝法宝紀』（七二三年頃）であり、その成立には、普寂・義福の意向がはたらいていると<sup>(14)</sup>いう。この書物が主張しようとするのは、次のような系譜である。

東魏嵩山少林寺积菩提達摩、北齐嵩山少林寺积恵可、隋皖公山积僧璨、唐双峯山東山寺积道信、唐双峯山東山寺积弘忍、唐嵩

山少林寺釈法如、唐当陽玉泉寺釈神秀（頁三五三）。

これは、一見、先の「法如禪師行状」の系譜に神秀を加えたものにすぎないが、ここで、達摩と恵可の住地を嵩山少林寺とするのは、新しい主張である。本文にも次のように言う。

釈菩提達摩は、……我が震旦国の人の為に、故に海に航して嵩山に至れり（頁三五五）。

（達摩）大師、既に西に還ることを示し、（恵可）後に少林寺に居る（頁三六五）。

このように、嵩山少林寺を達摩・恵可の祖庭とするのは、現実に法如によって嵩山に開かれた法門に、達摩にさかのぼる伝統的権威を付与しようとしたことであろう。

本書のもう一つの特徴は、法如を六祖として神秀と並立し、その遺言によって法如門下が神秀下に合流したとすることにある。これも「法如禪師行状」にまったく見えぬ主張である。

（法如）又た曰く、「而今より已後、当に荊州玉泉寺の秀禪師の下に往きて諮稟すべし。」遂て寂然として坐化せり（頁三九〇）。

如禪師滅して自り後、学徒は万里を遠しとせずして我が法壇に歸せり（頁三九六）。

ここで、神秀教団を「我が法壇」とよぶところにも、本書が神秀系の立場からの伝統確立を目ざしていることが、うかが

われよう。ところで、本書にはこのように言っているが、実際には、法如下には法如下の、独自の主張や伝承があったようである。弘忍に帰せられる『修心要論』に次のように言う（柳田『史書』頁七九）。

初め菩提達摩は、此の学を以つて慧可に伝う。慧可は僧璨に伝え、僧璨は道信に伝え、道信は大師弘忍に（伝え）、弘忍は法如に伝え、法如は弟子道秀等に伝う。

道秀は神秀のもう一つの諱で、つまり神秀を法如の法嗣と位置づけているのである。これについて柳田氏は、「しかも、右の『修心要論』の奥書に従えば、此の書は法如系の弟子たちの手になるものであり、神秀も勿論此を知っていた筈である」（頁八〇）と指摘している。また裴准「嵩岳少林寺碑」（七二八立／『金石萃編』七七・『全唐文』二七九）は、『伝法宝紀』同様、嵩山少林寺を達摩・恵可の住地としながら、法如下については次のように述べている。

復た達摩禪師有り、深く恵門に入り、津梁是れ寄す。弟子、恵可禪師等、法宝を元悟し、嘗つて茲の山に託す。……

復た大師有り、諱は法如、定門の首為りて、妙理を伝燈す。弟子恵超、妙思奇拔にして遠く元蹤に契い、文翰煥然として宗塗は曉り易し。

これによって、法如直系の弟子が嵩山少林寺で活動をつづけていたことが知られ、同時に、ここに神秀―普寂系統への言



及がまったくないことが注目されるのである。これら二つの引用文は、いずれも法如を達摩禪の正統六祖として顕彰するもので、ほぼ「法如禪師行狀」の直接の延長線上にあるものといえよう。一方、これに対し、普寂の意向を強く反映した、李邕の「嵩岳寺碑」や「大照禪師塔銘」(七四二立)は、前節に述べた如く、法如を無視して、神秀を六祖、普寂を七祖とする法系を主張し、また、嵩山と神秀の結びつきを強いて虚構するに至っている。つまり、それによって、嵩山嵩岳寺を中心に、神秀—普寂系統の正統性を確立しようとしているのである。とすると、同じく嵩山に於いて達摩・恵可を祖とする法系を宣揚する運動の中に、法如を六祖とする先行の少林寺系と、神秀を六祖、普寂を七祖とする後発の嵩岳寺系の、二系統の伝承が存在していたことになる。『伝法宝紀』は、いわばこの両者の主張の中間に位置し、「嵩山法門」の伝統を少林寺法如系から嵩岳寺普寂系にひきつがせるはたらしきをしているのではないか。すなわち、本書は、法如の「嵩山法門」を達摩・恵可に遡らせることによってそれに伝統的權威を付与し、一方、法如の遺言を創作することによって、法如系で確立しつつあった達摩禪の伝統を、神秀—普寂系にとりこむ意図をもってしているのではないだろうか。そしてその過程は、嘗って法如に参じようとして果たせず、神秀下に転ずることによって「嵩山法門」の領袖となった普寂らの経歴

と、重なりあうようでもある。<sup>(15)</sup>「法如禪師行狀」から『伝法宝紀』をへて「嵩岳寺碑」・「大照禪師塔銘」に至る文献形成の過程は、「嵩山法門」伝統説形成の過程であるのと同時に、その伝統が、少林寺法如系から国師神秀の權威を媒介としつつ、嵩岳寺普寂系へと移行させられる過程でもあったのであり、普寂一派が神秀と嵩山との結びつきを虚構せねばならなかったのも、その為ではなからうか。

ここで、『伝法宝紀』を中心とする「嵩山法門」伝説について考えた因みに、これに対抗する「楞伽」伝統説の形成について簡単に触れておきたい。『伝法宝紀』と相い前後して成立する玄蹟『楞伽人法志』(七〇七〜九以後)や、それを継ぐ浄覚『楞伽師資記』(七一三〜六頃)には、先に述べた「嵩山法門」系統とは別箇の、「楞伽」の伝統の立場が、きわめて明確に打ち出されている。柳田『史書』は、『楞伽人法志』成立の意味を次のように要約している。

元来、玄蹟の『楞伽人法志』は、先に洛陽・長安に進出していた法如や神秀・慧安の各派に対決するものであった。……法如派の地盤にくい込むために、玄蹟は自己の法源である東山法門の伝統を、より一層強調する必要があった(頁九四)。

そこで玄蹟は、東山法門の法系を、「楞伽」の伝統として捉え直し、自からは「弘忍より楞伽の義を受け、神秀とともに

此の経を広めることを囑されたとする。」しかし、実際には、弘忍や神秀が楞伽師であったかどうかは疑わしい。

神秀が特に楞伽を重んじたというのは、張説の『大通禪師碑銘』の言う所であって、『伝法宝紀』には特にそれを神秀の立場とせぬ。神秀の寂後、中宗に召されて入京した玄蹟が、神秀と共に楞伽の義を広めることを、弘忍より囑されたことと主張するのは、神秀を自己の立場に抱きこむことによって、神秀を超えんとする姿勢を示すものと言えぬか(頁六五)。

すなわち、後発の玄蹟―浄覚系統が、神秀の権威に依附しつつ、先行の「嵩山法門」系統に対抗しようとして打ち出したのが、「楞伽」の伝統であった、ということになろう。この両系統の拮抗関係と、それに伴う文献の成立過程については、更めて詳しい研究を要すると思う。しかし、今は十分な準備がないので、『伝法宝紀』と『楞伽師資記』の顕著な対立点を列挙し、「楞伽」派の、「嵩山法門」への対抗意識をうかがうにとどめたい。<sup>(16)</sup>

(一)『楞伽師資記』は、達摩・恵可と嵩山をむすびつけない。

(二)『伝法宝紀』は、「壁観及び四行」を言う者は、「権化一隅の説」にすぎぬと批判するが(頁三五六)、『楞伽師資記』は「此の四行は是れ達摩禪師の親説なり」として二入四行論を詳説する(頁一三三)。

(三)法如系で伝持された『修心要論』(前出)を、『楞伽師資記』は、「人間に在りて『禅法』の一本有り、是れ忍禪師の説なりと云えるは、謬言なり」と排斥する(頁二六九)。

(四)『伝法宝紀』は、嵩山法如を神秀とともに弘忍下に立伝するが、『楞伽師資記』は法如を法系のうちに数えない。しかも、弘忍の十大弟子を列挙する際、「潞州法如・韶州恵能、揚州高麗僧智徳は、此は並びに人の師と為るに堪えたるも、但し一方の人物なるのみ」と言っており、ことさらに法如と嵩山の関係を切断し、法如の評価を「一方の人物」に下げている(頁二七三)。

以上のことから、玄蹟―浄覚系の「楞伽」派が、先行の「嵩山法門」とくに法如系の伝統説に対抗しようとしていることがうかがわれよう。ただし、『楞伽師資記』は、神秀下として普寂・義福らを顕彰しているから、彼らのねらいは、普寂ら主流派にとって代ることではなく、むしろ主流派の権威を前堤として認めつつ、その内部に自からも一定の地位を得ようとするに在ったのであろう。

#### 四、神会の「嵩山法門」批判

これまで、嵩山を中心とした初期禪宗形成史について、史実の展開と文献成立の両面から考察をすすめてきた。ここ

で、これを傍証する材料として、神会の「嵩山法門」批判をとりあげてみたい。周知のとおり、七三〇年（開元一八）から三二年（同二〇）にかけて少くとも三度、神会は「北宗」批判の宗論を挙行しているが、その際の「北宗」批判の内容は、実は普寂を中心に展開された「嵩山法門」運動への批判であった、と考えられるからである。

この時の宗論の記録『菩提達摩南宗定是非論』<sup>(17)</sup>を見る限り、神会の批判対象が過去の人神秀でなく、現に在る普寂であったことは明らかである。それは例えば、「秀和上は在りし日、……口に自から称して第六代の数と為さず。今ま普寂禪師は自から称して第七代と為し、妄りに秀和上を立てて第六代と為す。所以に許さず」<sup>(18)</sup>（頁二九一）とあるの等からうかがわれよう。神会は恵能を六祖に立てる必要上、神秀六祖説を斥けてはいるが、神秀その人に関する言及は比較的少なく、一方、普寂に対する批難は全書にあふれているのである。本書中の普寂批判はあまりに多いので、以下に、特に重要なもののみをとりあげて検討してみる。

又た今ま、普寂禪師は、嵩山に碑銘を豎て、七祖堂を立つ。『法宝紀』を修して七代の数を排すれど、能禪師を著するを見ず（頁二八九／頁二八四にも略々同文あり）。

普寂禪師は秀和上のために碑銘を豎て、秀和上を立てて第六代と為す。今ま『法宝紀』を修して、又た如禪師を立てて第六代

と為す。未審かし、此の二大徳各おの立てて第六代と為す。誰か是ならん、誰か非ならん。請う普寂禪師、子細に自から思量して看よ（頁二八九）。

七祖堂については明らかでないが、普寂が嵩山に立てた碑銘とは、おそらく李邕「嵩岳寺碑」を指すであろう。<sup>(18)</sup>この碑が神秀を六祖、普寂を七祖とする法系を主張していることは、すでに第二節で見たとおりである。また、『伝法宝紀』が法如と神秀を六祖に并立しており、そこに、「嵩山法門」の伝統を少林寺法如系からとりこもうとする普寂系の意図がはたらいっていることも、第三節で考察したとおりである。<sup>(19)</sup>

（普寂は）又た門徒武平一等をして、韶州大徳の碑銘を磨却し、別に文報を造りて能禪師の碑に鑿りつけ、□秀禪師を立てて第六代と為す。

これは史実とは看なし難いが、ここに名の見える武平一は、第二節にみたとおり、武后の時、嵩山に隠れて仏教を学び、のちに中宗と普寂とを仲介した人物である。<sup>(20)</sup>

嗚呼、六代の伝信は今ま韶州に在るに、四輩の学徒は空しく嵩嶺に遊ぶ。……時に同学有りて相い謂いて曰わく、「嵩山の寂和上は、一仏の出世、帝王の師なり。天下徳を仰ぎ、四海帰依す。何人か敢えて是とせん、何人か敢えて非とせん」（頁三一五）。

ここから、普寂が、嵩山の権威を背景として皇帝権力に密着し、世人の信仰をひろく集めていたこと、そして神会がそれ

に反感を抱いていたことが傍証される。<sup>(21)</sup>

以上の例から、神会の「北宗」批判が、普寂を中心とする「嵩山法門」形成史に向けられたものであったことが、知られるであろう。では、神会は、なぜそれを批判しようとしたのか。そのごの処世から察するに、神会の普寂批判の直接動機は、仏法の世俗化に対する危機感などではなく、むしろ世俗的権勢を普寂が独占していることへの不満であった如くに感ぜられる。

遠法師問う、「普寂禪師は開法して来た、十余年を数う。何が故に早く計量し、其の宗旨を定めざる。」和上(神会)答う、「天下の学道者、皆な往きて疑いを決し、真の宗旨を問わんとすれど、並て普寂禪師に、勢いを倚みて門徒を唱使して拖きずり出さる。……」(頁二九〇)。

想像をたくましくすれば、当時赫々たる勢力を誇る「嵩山法門」運動に自からも参加しようとしながら、普寂一門の権勢に立ちはだかられ、歯牙にもかけずに追っばらわれた若き日の神会の屈辱の体験が、ここに読みとられるのではなからうか。いずれにしても、『神会語録』に登場する士大夫・文人の中には、「北宗」と直接・間接の関係をもっていた人が少なくなく、神会の目的が既存の「北宗」支持基盤にくい込むことに在ったことが、推測されるのである。その意味で、神会に限っていえば、「南宗」と「北宗」の支持階層の対立を

詮義することは、あまり意味がないと言わねばならない。いま、その一つの典型として、王維と神会の交渉をとり上げてみたい。

王維は、『神会語録』(胡適本三八〥石井本二九)に問答が見え、また後には神会の要請によって「六祖能禪師碑銘」(『史書』附録五)を撰している。しかし、彼は一貫して熱心な「北宗」支持者であった。彼自身の、「大安国寺故大徳浄覚師碑銘」(『史書』附録三)や「為舜闍黎謝御題大通大照和尚塔額表」(前出)がそれを証する外、次の記述から、彼の家族がそろって普寂の信者であったことも、知られるのである。<sup>(23)</sup>

王維「請施莊為寺表」(『王石丞集箋注』一七)

臣の亡母、故博陵君崔氏は、大照禪師に師事すること三十余歳。

王縉「東京大敬愛寺大証禪師碑」(『全唐文』三七〇)／縉は維の弟<sup>(24)</sup>

縉嘗つて登封に官し、因りて大照に学び、又た広徳と素より知友と為る。

では、神会と王維との会見は、どのようなものであったのか。『神会語録』によれば、神会は、この時、南陽郡で恵澄禪師とともに王維に会い、そこで恵澄禪師の禅法を「先ず定を修し、定を得て以後、恵を發す」ものだ、と批判している。<sup>(25)</sup> 恵澄の伝は不明だが、この説は、『大乘五方便』の「離念

は是れ不動。此の不動は、定より慧を發す方便にして、慧を開く門なり」といった主張と共通するから、一見北宗系の禪者だった如くである。ところが、『神會語録』の他の段(胡適本一四〇石井本一〇)にも、同じ「澄禪師」との問答があり、その内容も殆んど同じである。とすると、神會は同じ僧を相手に、同内容の北宗批判の問答をたびたびくり返していたことになり、北宗信者であった王維にもそれを見せ、かくて關係を結ぶのに成功したのではなからうか。

同様の想像は、『定是非論』にもあてはまる。劉澄の序によれば、崇遠法師を相手とする北宗批判の宗論の記録には、開元十八・十九・二〇年の三本があったという。とすれば、崇遠も惠澄同様、同内容の北宗批判問答の相手役を、しばしばつとめていたことになる。胡適氏がこれを、神會の用意した「配角」と称する所以である。<sup>(26)</sup>しかも、当時、その滑台の地の太守が、かの李邕だったという説もある。<sup>(27)</sup>『神會語録』のうちには、王据・王弼・崔日用など、李邕との親交が伝えられる人の名も見えている。とすると、神會は、「北宗」支持の名士の前で、あらかじめ用意していた相手と、あらかじめ用意していた「北宗」批判の問答を繰り返し演じ、それによって、「北宗」支持層にいくこともうとしていた、と考えることも可能なのではなからうか。

## むすび

武后が着々と権力を掌握してゆく過程で、その政權に宗教的權威を附与する為に、また或いは武后の個人的な不老長生願望の故に、武后と嵩山の宗教勢力とは、急速に結びつきを深めていった。その流れの中で、東都洛陽の仏教教団も、この嵩山を足がかりに武后政權への接近をはかろうとし、新仏教—達摩禪(東山法門)の伝法者たる法如を、嵩山に担ぎ出した。しかし、法如はほどなく没し、荊州玉泉寺に同じ法門を伝えていた神秀が、代りに華々しく担ぎ出されることとなった。この一連の動きに当初から深く関っていたのが、普寂である(普寂の受業師は、法如担ぎ出しの出役、惠端であった)。はじめ法如に参することによって嵩山と朝廷の交渉に参与しようとしながら果たせなかった普寂は、神秀下に転じ国師神秀の威光を借りることによって、最終的にその目的を果たした。彼は嵩山嵩岳寺を根拠地とし、神秀を六祖、自己を七祖とする達摩禪の法系を顕彰し、嵩山仏教の領袖として三十年近くもの長きにわたって朝廷の帰依を受けつづけ、並ぶ者ない權勢を誇ったのである。<sup>(28)</sup>仮りに結果のみからいえば、普寂こそが最大の成功者であり、高僧神秀は、その成功の踏み台にすぎなかった。最初期の禪宗、すなわちのちに神會によって「北宗」と貶称されたこの宗派の実体は、実は、普寂を中

心に、嵩山を根拠地として展開された達摩禪の宣揚運動だったのであり、より世俗的には、その運動を足がかりとした普寂の中央政権への進出過程だったのである。そして、このことは、禪宗が唐中期の大規模な社会構造の変動に呼応して現れたものであったことを、象徴しているようでもある。このような次第の総括として、『旧唐書』神秀伝の結語をあげ、以って小文の結びとしたい。

神秀は禪門の傑。禪行有りて帝王の之を重んずるを得と雖ども、而れど未だ嘗って、徒を聚め堂を開きて伝法することをせず。弟子普寂に至りて、始めて都城に於いて教を伝え、二十余年、人皆な之を仰げり。

(一九八九年七月九日)

#### 注

(1)この前書きを書くに当って、西順蔵「仏教と中国思想」(『講座仏教』四・大蔵出版一九五八)、同「程明道の天理—性理学の理的性格—」(一九五一)、『中国思想論集』筑摩書房・一九六九に再録)外の影響を受けた。

(2)とくに時代区分に関して、いわゆる東京学派と京都学派の間に深刻な対立がある。今回は、後者に属する次の三論文に依った。横田滋「武周政権成立の前提」、谷川道雄「武后朝末年より玄宗朝初年にいたる政争について」(いずれも『東洋史研究』一四—四・一九五六)、礪波護「唐中期の政治と社会」(『岩波講座世界歴史』五・一九七〇)。

(3)前掲谷川論文頁三〇八。

初期禪宗形成史の一側面(小川)

(4)陳寅恪「武曩与仏教」(丙)武曩与仏教符讖之關係(一九三五)『金明館叢稿二編』上海古籍出版社一九八〇再録)

(5)柳田聖山『初期禪宗史書の研究』(法蔵館一九六七)以下『史書』と略)第二章第二節参照。引用は、同書附録一の校注に依る。

(6)『東洋学術研究』二七別冊・一九八八。

(7)ただし『旧唐書』二三・礼儀志三は、これを封禪の前年すなわち六九五年のこととする。

(8)引用は柳田『初期の禪史I』(筑摩書房一九七一)に依る。

(9)趙明誠『金石録』巻四「第七七五・周少林寺勅書、八分書無姓名、天册万歳二年(六九六)十二月」

(10)この時期、正史類について言えば、武后と道教系諸神との関係を示す記事が主である。これに関連して、前掲吉川論文に、「封禪が王者の功業の成就を天地に報告するための国家祭祀という本来の性格を離れて、皇帝個人の永生を希願するためのものとなっていった」(頁二一)といい、また澤田瑞穂『則天武后』(集英社一九八六)にも、武后の「仏教偏向から神仙道家」への心境の変化が指摘されている(頁二四四)。しかし、本文に挙げる幾つかの例が示すように、それによって仏教側との交渉がおとろえることはなかったようである。また、この七〇〇年には、「太后、洪州の僧胡超をして長生薬を合せしめ」、その効きめがあったので久視と改元した(『通鑑』)というから、仏教側にも、武后の永生願望にはたらきかける動きがあったのであろう。

(11)この時、宋之間が「為洛下諸僧請法事迎秀禪師表」(『文苑英

華』六〇五・『全唐文』二四〇）を上っている。宋之問は、「幸少林寺応制」・「三陽宮石淙侍宴應制」などの詩を遺しており、また先の嵩山における道系の形成者達——司馬承禎・王適・陳子昂ら——との交友も知られている（吉川論文頁一三）。神秀の担ぎ出しに、嵩山系の人々が何らかの関わりをもっていたのかもしれない。

- (12) 『旧唐書』一九一神秀伝に「岐王範、張説及徴士盧鴻一皆為其碑文」といい、このうち盧鴻一が「嵩山の隠士」（『旧唐書』一九二）であったことのみが、神秀と嵩山とのわずかな接点である。しかし、盧鴻一は普寂の為にも碑文を撰しているから（後注13）、神秀の碑文も神秀自身との関係からでなく、むしろ普寂との関係によって作られたのかもしれない。
- (13) 『金石録』巻五「第九七六・唐普寂禪師碑、盧鴻撰并八分書、開元十二年（七二四）四月」。普寂は、武平一・盧鴻一など、嵩山の隠士達とも交友があったのであろう。

(14) 柳田『史書』頁四八。

(15) 吉川論文頁二七。

(16) 両書の引用は、いずれも『初期の禅史I』（前注8）に依る。

(17) 胡適『神会和尚遺集』新版（台北・胡適紀念館一九七〇再版）に依る。

(18) 胡適「校写『菩提達摩南宗定是非論』後記」、前掲書頁三四九。

(19) 柳田『史書』は、これを「洛陽仏教の新参者である神会には、前代に於ける法如の地位を、正しく理解することができなかつたらしい」（頁五一）と評するが、神会の批判はむしろ

ろ正しく普寂の意図を突いていたのではなからうか。

(20) 柳田『史書』頁一一六⑭参照。

(21) 普寂は七二五年（開元一三）より、長安の敬愛寺、七二七年より興唐寺に住しているが（『大照禪師塔銘』）、神会は一貫して「嵩岳普寂禪師」「中岳普寂禪師」とよんでいる。また宗密『円覚経大疏鈔』三下の神会伝にも、「嵩岳漸門は秦・洛に熾盛んなり」（Z一四—二七七b）という。普寂は、生涯を通じて、嵩山の権威を背景に長安・洛陽の宗政界に威光を輝かしていたのであろう。

(22) 山崎宏『隋唐仏教史の研究』第十一章「荷沢神会禪師」（法蔵館一九六七）参照。

(23) 陳允吉「王維与南北禅僧關係考略」（『唐音仏教弁思録』上海古籍出版社一九八八）参照。

(24) この碑は代宗の大曆二年（七六七）以後の撰だが、ここにも「達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍—大通—大照—広徳—大証」という法系が主張され、大証禪師曇真が、没後、嵩岳寺に葬られたことが記されている。嵩岳寺の「嵩山法門」の伝統は、安史の乱後もその権威を失っていなかったのである。

(25) 前注(23)陳論文は、これを開元末年（七四一）のこととする。

(26) 前注(18)頁三六九。

(27) 柳田『史書』頁一一四③。しかし、郁賢皓『唐刺史考』（江蘇古籍出版社一九八七）は、李邕の在任を七四一—二年（開元二九—天宝元）のこととする。この点については、更めて検討したい。

(28) 「両京法主、三帝国師」は、もと張説「大通禪師碑」が神秀に冠した語であるが、のち宗密『円覚経大疏鈔』神会伝では、普寂のことを「二京法主、三帝門師」と呼ぶに到っている。実際、神秀が、武后・中宗・睿宗の国師であったのは、せいぜい最晩年の五・六年間のことにすぎず、かたや普寂は、中宗・睿宗・玄宗の三代ほぼ三十年にわたって、長安・洛陽の宗教界に君臨したのであった。「両京法主、三帝国師」の称は、むしろ普寂にこそ相応しかったのである。