

## 北宗禪と唐代社会

——普寂の活動とその影響を中心にして——

通 然

はじめに

中国の禪宗は、一般に道信（五八〇—六五二）、弘忍（六〇一—六七五）による東山法門を直接的な母胎としているが、禪宗が中国の歴史の上に初めて一宗として登場するのは、唐の中期のことで神秀（六〇六—七〇六）、普寂（六五一—七三九）に代表される北宗禪であった。<sup>1</sup> 彼らは、山林から唐王朝の政治・経済・文化の中心であった長安、洛陽という両京へと進出したし、朝廷や両京の仏教界の帰信を受け、師弟二人が「兩京の法主、三帝の国師」と尊称されたのである。当時、禪宗といえは、この神秀、普寂の一派を指した。

しかしながら、「安史の乱の影響」（北宗が依存した中央政權の混乱と衰退）、「南宗の抬頭」（神会の北宗批判）、「禪院として独立し得なかつたこと」（北宗禪師が律僧と同じ寺院に住したこと）等の種々の原因によつて、北宗禪は八世紀中葉から次第に衰えていった。<sup>3</sup> 九世紀中葉になると、会昌の廃仏によつて中原地域を中心に展開した北宗禪は、更に重大な打撃を受けて歴史の舞台から退くことになった。一方、山林仏教としての東山法門の伝統を継承した南宗の馬祖（七〇九—七八八）、石頭（七〇〇—七九〇）の二系は、地方に根を張つて地道な布教活動を行い、禪宗の主流になった。そのため、北宗禪に関わる記載は、後世の各灯史や僧伝において冷遇、あるいは無視されていた。

しかし、敦煌文献、日本や朝鮮半島に伝えられていた資料、種々の塔銘・寺碑・墓誌銘などの金石文の発見によつて、北宗禪の歴史と思想の解明が進んだ。中でも北宗禪の人々の伝記に関する考察としては、宇井伯寿氏、ジョン・マクレー氏の研究などが注目される。<sup>5</sup> ただ、北宗禪の大成者である普寂の活動とその影響については、今なお検討すべき点が多く残されている。本論では主

に社会的な視点から、普寂とその弟子たちの行動と布教内容の考察を通じて、嵩洛地区で展開した北宗禪の状況、および当時の社会への影響を明らかにしていきたい。

## 一、普寂と嵩岳寺

神秀の後継者、普寂は北宗禪の大成者であり、北宗禪を研究する際にはまず注目すべき人物である。彼に関わる記載は、主に『楞伽師資記』『菩提達摩南宗定是非論』『大照禪師塔銘』『旧唐書』『宋高僧伝』『内証仏法相承血脉譜』『第七祖大照和尚寂滅日齋讚文』などに見ることができる。中でも李邕（六七八―七七七）が撰述した『大照禪師塔銘』が最も詳しく、信頼できる第一次資料と言える。なお、普寂については、既に田中良昭氏に「大照禪師普寂について」という論文があるが、本節では、そこで十分に論じられていなかった普寂と嵩岳寺の関係を中心に考察を行ってみたい。

『大照禪師塔銘』によれば、普寂が正式に嵩岳寺に編入されたのは、長安年間（七〇一―七〇四）に荊州玉泉寺の神秀から印可を得た後のことであるが、実際にはその前から嵩山に入って「隱居半巖、布褐一衣、麻麦一食」の頭陀生活を送っていた。すなわち、それは垂拱四年（六八八）に東都の惠端和尚に受具し、南泉の弘景和尚に戒律を学んだ後、法如が入寂する永昌元年（六八九）までの間がそれであるが、その半年ほど間に、嵩岳寺を含む山内の諸寺を尋ねたことは想像に難くない。また、普寂が嵩山を去った理由については、『大照禪師塔銘』は次のように述べている。

將尋少林法如禪師、未臻止居、已承往化、追攀不及、感絶無時。芥子相投、遇之莫遂、甘露一注、受之何階。翌日、遠詣玉泉大通和上、膜拜披露、涕祈諮稟。<sup>(7)</sup>

普寂は禪に志し、法如に参じようとして少林寺を尋ねようとしたが、その入寂を聞き、翌日には神秀に師事するために荊州玉泉寺へと向かったというのである。杜拙（生没年未詳）の『伝法宝紀』には、法如が入寂する際に弟子たちに「而今以後、当往荊州玉泉寺秀禪師下諮稟」<sup>(8)</sup>と告げたとされており、普寂の行動はこうした遺言の影響を受けたのではないかと思われる。荊州での修学期間、神秀は普寂に『思益』と『楞伽』を禪学の宗要として示し、「道尚秘密、不応眩曜」と説いた。神秀に師事した七年目の万歳

通天元年（六九六）、普寂はようやく印可を得、神秀の勧めに従って再び高山に戻った。このことの経緯は、『大照禪師塔銘』に次のように述べられている。

如此者五歲、約令看思益、次楞伽、因而告曰、此兩部經、禪學所宗要者、且道尚秘密、不応眩曜……如此者復二年、大通和上深賞重之。人未之蘭若、今將自之、大通止曰、高山亦好。至於再、諾而居焉。長安年、度編岳寺。

これに関して、ベルナル・フォール氏は、神秀が久視元年（七〇〇）に武則天の詔に応じて入内した際に、自分の代わりに普寂を勧めたが、願いが適えられなかったため、普寂は高岳寺に留まったと論じているが、その根拠は明らかではない。『旧唐書』に「久視中、則天召神秀至東都、神秀因薦普寂乃度為僧」とあることから、神秀が武則天に推薦したことによって普寂が得度できたことは確かであるが、神秀が自らの代わりに普寂を入内させようとしたという言及は見られない。ここで注目すべきは、神秀は入内する前に既に荊州を発っていたということである。宋之問（六五六？—七一二）の『為洛下諸僧請法事迎秀禪師表』には次のように述べられている。

僧某等言、某聞住持真教、先憑帝力、導誘將來、遠屬能者。伏見日月敕、遣使迎玉泉寺僧道秀。陛下載宏弘事、夢寐斯人、語程指期、朝夕詣闕。此僧契無生至理、伝東山妙法、開室巖居、年過九十、形彩日茂、宏益愈深。兩京学徒、群方信士、不遠千里、同赴五門。衣鉢魚頤於草堂、菴廬雁行於邱阜、雲集霧委、虛往実帰。隱三楚之窮林、繼一仏而揚化、棲山好遠、久在荊南、与国有縁、今還豫北。九江道俗、恋之如父母、三河士女、仰之猶山岳。謂宜緇徒野宿、法事郊迎、若使輕來赴都、遐迹失望。威儀俗尚、道秀所忘、崇敬異人、和衆之願。倘得焚香以遵法王、散花而入道場、則四部銜恩、万人生喜。無任懇款之至、謹詣闕奉表、請与都城徒衆、將法事往龍門、迎道秀以聞。輕触天威、伏深戰越。

神秀が九十歳前後で故郷の豫北（河南省北部）に帰った際に、兩京の仏教界の要請によつて龍門に迎えることになったという。六〇六年に生まれた神秀の九十歳は、正しく普寂が荊州を去つた六九六年に当っている。つまり、神秀が普寂に高山に往くように

勧めた時点で、既に北上の意図を持っていたと見られるのである。伊吹敦氏が指摘したように、このことは神秀の同門の慧安の行動と密接に関係するものである。というのは、荊州の出身である慧安と豫北の出身である神秀は、それぞれ相手の故郷で布教を行っていた。その後、最初に招かれて入内した慧安が武則天に神秀を推薦することになるのであるが、要するに、神秀が慧安の後を襲って豫北に移ったのは、中原への進出を念頭に置いた準備であったと見られるのである。このように見ると、神秀が普寂に嵩山に戻れることを勧めた理由は明らかであろう。まず、普寂は受具した後、一時期嵩山にいたから、そこに土地勘があった。そして、晩年の神秀は布教のため北上を決めると共に、後継者としての普寂、その根拠地としての嵩岳寺に期待し、普寂はそれに従った。

現存する文献に拠る限り、嵩山で禪宗と最も関係の深い寺院は、「少林寺」「会善寺」「嵩岳寺」の三寺である。当時、少林寺と会善寺は、それぞれ法如（六三八—六八九）や慧安（六〇九—七〇八）とその弟子たちの根拠地であった。法如の少林寺での開法は、その入寂によってわずか三年で終わったが、弟子たちが彼を記念するため建立した『唐中岳沙門积法如禪師行状』には「達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍—法如」という伝法の系譜が書かれている。これは彼の弟子たちが少林寺を拠点として自派の正統性を強調しようとしたことを示すものである。また、慧安も法如が入寂した直後に嵩山に入って開法を行っており、その場所は、慧安碑銘「大唐嵩山会善寺故大德道安禪師碑并序」の題目から見て、正しく会善寺であったと考えられる。こうした状況の中では、普寂が嵩岳寺を選んだのは当然の行動と言える。

いづれにせよ、少なくとも長安年間（七〇一—七〇四）から開元十三年（七二五）までの数十年間、普寂は嵩岳寺を中心に布教を行った。ただ、晩年になると、両京の仏教界の注目を集め、東都洛陽の敬愛寺と興唐寺に敕住した。このように考えると、普寂の生涯を概ね次の二つの時期を分けることが妥当であると考えられる。

① 嵩岳寺期——六九六年から七二五年まで

② 敬愛寺・興唐寺期——七二五から七三九年まで

ただ、普寂は、敬愛寺や興唐寺に住した時期には相当な高齢になっていたから、普寂自身が日常の開法活動を行っていたかは疑問である。恐らく、後継者によって行われたと考えるべきであろう。後に述べるように、普寂の主要な弟子たちは、ほとんど全て嵩

岳寺期の入門者であったのに対して、敬愛寺・興唐寺期の弟子は、普寂の入寂後は後継者の宏正の門下に入ったと考えられる。つまり、開法という点では、高岳寺期こそが黄金時代であったのである。

『大照禪師塔銘』によれば、普寂が入寂する前に門人たちに「吾久居山水、縁亦在焉」と説き、また、神異の出現を河南伊裴寛（六七九—七五四）が皇帝に上奏したことによって、結局、普寂は「本居」（高岳寺）に葬られることになった。<sup>16</sup> また、王維（七〇一—七六一）の『為舜閣黎謝御題大通大照和尚塔額表』、儲光羲（七〇七—七六〇）の『至岳寺即大通大照禪塔上温上人』によって、その師の神秀の塔碑も高岳寺にあったことが知られるが、李邕の『高岳寺碑』によれば、普寂が自派の正統性を強調するため「達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍—神秀—普寂」とする新たな伝法の系譜を唱え、神秀の十三級の浮図（塔）を建て、その功績を顕彰したのであるという。<sup>17</sup> このように普寂が高岳寺を自派の布教の根拠地として活動を展開したことは、高岳寺が北宗禪の祖庭としての地位を築く上で大きな原動力となった。

## 二、普寂が高岳寺に住した開法

北宗禪は神秀を開祖とするが、神秀が勅命によって入内した時は、百歳に近い高齢であり、五年後の神竜二年（七〇六）には入寂したから、中原地域での布教は十分にはできなかった。しかし、普寂の時代になると、北宗禪は広い範囲に伝播した。<sup>20</sup> 独孤及（七二五—七七七）が撰述した『故鏡智禪師塔銘』に「公之門徒万、升堂者六十有三」とあることから、数十年間に及ぶ布教活動の間に、普寂は多くの優れた弟子を育て、禪宗が広まるうえで大きな役割を果たしたことが窺われる。

しかし、普寂の弟子たちに関わる記載は、現存史料の中では名のみを留める人が多く、また、多くの誤りが認められる。先行研究を補正しつつ、普寂の弟子たちとその基本的情報を一覧の形に示せば次のようになる。

No.	人名（生没年）	所在寺院	『伝灯録』	『宋高僧伝』	塔銘	所載
1	宏正（未詳）	聖善寺（河南省・洛陽市）	×	×	×	注・後の宏正の項を参考。
2	法雲（？—766）	天郷寺（江蘇省・鎮江市）	×	×	○	『全唐文』320

3	道璿 (702—760)	大安寺・比蘇寺（日本の南都・吉野）	×	×	×	注：伝記があり、後の道璿の項を参考。
4	志空（未詳）	所在不明	×	×	×	注：後の志空の項を参考。
5	同光 (700—770)	少林寺（河南省・鄭州市）	×	×	○	『全唐文』441
6	一行 (683—727)	嵩陽寺（河南省にある）	○	○	×	『大正蔵』50 (732c07—733c24)
7	慧空 (669—773)	広福寺（河南省・洛陽市）	○	○	×	『大正蔵』50 (765b08—19)
8	恒月 (702—780)	翠微院（湖南省にある）	○	○	×	『大正蔵』50 (771a17—25)
9	真亮 (701—788)	広愛寺（河南省・洛陽市）	○	○	×	『大正蔵』50 (771a25—771b07)
10	明瓚（未詳）	南岳寺（湖南省にある）	○	○	×	『大正蔵』50 (834a08—834b17)
11	靈著 (691—746)	大安国寺楞伽経院（河南省・洛陽市）	×	○	×	『大正蔵』50 (761b13—761c15)
12	思公 (701—784)	寺名不明（湖北省にある）	○	○	×	『大正蔵』50 (771b08—25)
13	曇真 (704—763)	敬愛寺（河南省・洛陽市）	○	×	○	『全唐文』370
14	常超 (705—763)	寺名不明（河南省にある）	○	×	○	『全唐文』316
15	法玩 (715—790)	敬愛寺（河南省・洛陽市）	×	×	○	『金石補正』66
16	石蔵 (718—800)	定真院（河北省にある）	○	○	×	『大正蔵』50 (771b26—771c08)
17	乗如 (698—768)	大安国寺（河南省にある）	×	○	○	注：後の乗如の項を参考。

右の図表に見るように、十七名の弟子のうち、『景德伝灯録』に九人の名、『宋高僧伝』に九人の伝記があり、六人には塔銘が存在するが、「宏正」と「志空」のみは、『景德伝灯録』にも『宋高僧伝』にも記載がなく、塔銘も残っていないが、他の資料のわずかな記載によってこの二人が普寂の最も重要な弟子であったことが知られる。また、「法雲」「道璿」「同光」「法玩」なども『景德

伝灯録」と『宋高僧伝』に記されていないが、幸いに塔銘や伝記資料が伝わっている。更に、「乗如」については、『宋高僧伝』に伝記があるが、普寂の弟子であることに言及されていない。つまり、普寂の直弟子で北宗禅において大きな影響力を持った人物の多くが、後世の各灯史や僧伝ではほとんど無視されているのであるが、これは故意によるものである。以下において、彼らのそれぞれについて簡単な紹介をしておく。

宏正・李華（七一五—七六六）の『故左溪大師碑』<sup>23</sup>、独孤及の『故鏡智禪師碑銘』<sup>24</sup>には、宏正が普寂の後継者であり、北宗禅の第八祖であるとされる。更に『第七祖大照和尚寂滅日齋讚文』では「禪師代家相魏、訪道伊洛、創頭大照和尚、了一心源、並依弘（宏）正導師、開五方便」<sup>25</sup>とあり、「宏正」と「普寂」が対等の地位に置かれ、「導師」と尊称されている。文中に言及される「五方便」は、北宗の開法の際に用いられた重要な文献である。また、『東京大敬愛寺大証禪師碑』によると、曇真是「詣長老、醒迷解縛」であったとされるが、「始自達摩……大通伝大照、大照伝広徳（宏正）、広徳伝大師（曇真）」とする伝法の系譜を説き、彼を宏正の弟子、北宗の第九祖に位置づけている。李華の『故中岳越禪師塔記』に「発定光於大照大師、垂惠用於聖善和上」とある常超は、普寂に参謁した後に宏正の門下に入った。これらによって判断すると、宏正は普寂在世中から普寂に代わって開法を行っていた可能性が考えられ、また、彼の北宗における重要な地位を窺わしめる。

法雲・潤州天郷寺故大徳雲禪師碑』によれば、法雲は神竜年間（七〇五—七〇七）に出家し、景竜年間（七〇七—七〇九）に竜興寺元昶律師のもとで受具した後、鶴林絢律師と共に「偕往嵩嶺、求法於大照和尚」であったという。法雲は永泰二年（七六六）に世寿八十余歳で入寂したから、彼が師事したのは普寂が嵩岳寺に編入されて間もない頃であったことが分かる。従って、法雲は最も早い時期の弟子の一人であったであろう。普寂の弟子の多くが中原地域で活躍したのに対して、法雲は江南一帯で開法を行った。碑銘に「由是江表禅教、有大照之宗焉……緇素皆以天郷為中路之化城也」とあることによって、北宗禅を南方で広める上で大きな役割を果たしたことが分かる。

道璿・最澄（七六七—八二二）の『内証仏法相承血脉譜』<sup>21</sup>によれば、道璿は普寂の入寂する三年前、天平五年（七三三）に鑑真（六八八—七六三）に先立って戒律を伝えるため日本に招かれた人物である。彼は弟子の行表（七二二—七九七）を通じて、日本天台宗の開祖、最澄に大きな影響を与えたが、この事実、ならびに彼が多くの『華嚴経』関係の章疏を齎したとされていることなどから、多くの学者は道璿を天台、華嚴学の大家としてきた。これに対して、伊吹敦氏は、近年いくつかの論考を発表し、新たな知見を提出

した。<sup>(32)</sup>それによると、道瑿は北宗禪の伝統を継承する普寂の重要な弟子の一人であり、普寂と同様、都市と山林の間を往来しつつ布教と指導を行って、北宗禪を日本で広めるために尽力したという。

志空・伝記資料は現存しないが、金猷貞（生没年未詳）が撰述した『海東故神行禪師之碑並序』<sup>(33)</sup>によれば、韓国の神行（七〇四—七七九）がかつて志空に師事したが、志空は「大照禪師之入室」であったという。これによって志空も普寂の重要な弟子であったことが知られる。神行が志空のもとで禪を学んで帰国した後、主に韓国の鷄林（今の韓国慶州市）で布教活動を行った。塔銘に「為道根者、誨以看心一言、為熟器者、示以方便多門」とあることから、北宗禪の思想が神行に強い影響を与えたと見ることができ、後に述べるように、「観心」や「方便門（五方便）」は北宗禪の人々が布教にあたってよく用いた方法である。志空は道瑿のように外国に行くことはなかったが、弟子の神行を通じて北宗禪を朝鮮半島に伝えたと、いう点で重要な意義を持っている。

同光・『唐少林寺同光禪師塔銘』<sup>(34)</sup>によれば、同光は開元十四年（七二六）に出家・受具して「以修行之本、莫大於律儀、究竟之心、須終於禪寂」と感嘆した後、普寂の門下に入った。塔銘に「帰心禪祖大照、屢蒙授記、許為人師、及大照遷神、敬終恆礼」とあることから、同光は開元十四年から開元二十七年までの十四年間にずっと普寂の左右に仕えた。普寂が入寂した後、彼は嵩山と荊州を往復して開法を行い、三十人が悟りに至った。彼の塔銘の名称からすると、同光は少林寺に住していたようである。普寂の弟子の時代になると、少林寺も普寂系の人々が住するところとなっていたのであろう。

法玩・李充（生没年未詳）が撰述した『大唐東都敬愛寺故開法臨壇大德法玩禪師塔銘并序』<sup>(35)</sup>によれば、法玩は開元二十年（七三二）、十八歳の時、普寂が興唐寺に住した時期にその門下となったというから、普寂の晩年の弟子である。塔銘に「以戒律撰忘行、以禪寂滅諸相」「或居嵩高、或住洛邑」などあることから、法玩も同じく普寂の「禪律一致」<sup>(36)</sup>の思想と、都市と山林を往復する布教形態を継承した。法玩が入寂した時、「少林寺」「敬愛寺」「会善寺」「永泰寺」「嵩岳寺」「善才寺」「修行寺」「寧刺寺」「安国寺」という九寺の三十九人が弔問に訪れたというから、そこからも法玩の影響力と北宗における重要な地位が窺える。

乗如・『蕭和尚靈塔銘』に「学於□□大照長老」とあり、『皇唐兩京故大德乘如和尚碑陰記』に「問心地於□□寂公」<sup>(37)</sup>とあることから、乗如が普寂の教えを受けたことは間違いない。『宋高僧伝』には乗如を安国寺の僧として記しているが、『会善寺戒壇牒』<sup>(38)</sup>に乗如の尽力で会善寺に戒壇が設置され、彼が毎年会善寺で戒律を講じたこと、彼の塔銘がそこに安置されたことが記されているから、「普寂」「道瑿」「法玩」らと同様、都市と山林に往復する布教形態を取っていたことが窺える。安国寺に住した乗如が最終的には高

山の会善寺に葬られたという点は普寂とも一致し、また、彼の存在は、普寂の弟子の時代には会善寺も普寂系の住するところとなつたことを示すという点で注目すべきである。

以上の七人はすべて普寂の最も重要な弟子たちである。このほか、『宋高僧伝』に「礼寂為師、出家剃染」とある「一行」も、普寂の剃度の弟子と認められるが、彼の思想に対する普寂の影響は必ずしも大きなものではないので、重要な弟子とは言いがたい。

普寂の弟子の多く、例えば、「慧空」<sup>40</sup>「真亮」<sup>41</sup>「恒月」<sup>42</sup>「明瓚」<sup>43</sup>などは、嵩岳寺期に普寂に師事したが、「同光」<sup>44</sup>「靈著」<sup>45</sup>「思公」<sup>46</sup>などは、敬愛寺・興唐寺期に師事したようである。ただ、『宋高僧伝』の「唐中岳嵩陽寺一行伝」には、一行が入寂（七二七年）する前に「東來嵩山、謁礼本師」<sup>46</sup>とあるから、普寂は敬愛寺に住した後も一時的に嵩岳寺に戻る場合もあったようである。従つて、これらの弟子も普寂が一時的に嵩岳寺に戻つていた際に師事した可能性も排除できないごとくである。更に、「法玩」<sup>47</sup>「石蔵」<sup>48</sup>などの普寂最晩年の弟子については、実際の修行上の指導を後継者の宏正に委ねていた可能性も考えるべきである。なお、名のみを留める普寂の弟子としては、「勝縁」<sup>49</sup>「慧遠」<sup>50</sup>「崇泰」<sup>51</sup>「曇慶」<sup>52</sup>「絢律師」<sup>53</sup>「澄禪師」<sup>54</sup>「慧光」<sup>55</sup>「承威」<sup>56</sup>「智旻」<sup>57</sup>「靈辯」<sup>58</sup>などが挙げられるが、それ以外は一切不明である。

### 三、敬愛寺と興唐寺における普寂の開法

普寂は嵩岳寺での布教活動によつて朝廷と兩京の仏教界から注目されるようになり、開元十三年（七二五）、洛陽の敬愛寺に敕住した。二年後、玄宗は西京に行幸する際に普寂を興唐寺に移した。普寂の帝都での布教の開始である。このことを『大照禪師塔銘』は次のように記している。

開元十三年、恩詔屈於敬愛寺宴坐、逮十五年、皇上將幸於京師也。優詔曰、慎言義福宜從駕、和上留都興唐寺安置。由是法雲遍雨、在其根莖、妙音尽聞、惟所圍繞、其始也……是故聞者斯來、得者斯止、自南自北、若天若人。或宿將重臣、或賢王愛主、或地連金屋、或家蓄銅山、皆擊擊肩摩、陸聚水咽、花蓋拂日、玉帛盈庭。

これによれば、普寂が帝都での布教の中心は出家ではなく、「宿將重臣」「賢王愛主」などの在家信者であつたようである。この

点は、普寂の著作と見られる『大乘無生方便門』や『観心論』からも窺うことができる。<sup>61</sup>では、普寂と弟子たちは、在家信者に対してどのような形式、どのような方法を用いて布教を行ったのであろうか。まず、『大乘無生方便門』が「授菩薩戒儀」を冒頭に置いていることから、在家信者に禪を伝える前に菩薩戒を授けたことが知られる。

①各各踞跪合掌、当教令発四弘誓願。（略）

②次請十方諸仏為和尚等、次請三世諸仏菩薩等。

③次教受三帰。

④次問五能。（略）

⑤次各称已名、懺悔罪言。過去未来及現在、身口意業十惡罪。（略）

⑥汝等懺悔竟。三業清浄、如浄瑠璃、内外明徹、堪受浄戒。菩薩戒是持心戒、以仏性を戒性、心警起即違仏性、是破菩薩戒、

護持心不起即順仏性、是持菩薩戒。<sup>62</sup>

⑦次各令結跏趺坐。同仏子心湛然不動是没、言浄。仏子、諸仏如来有入道大方便、一念浄心、頓超仏地。<sup>63</sup>

つまり、『大乘無生方便門』では、「発願」「請聖」「受三帰」「問五能」「懺悔」「正受」「坐禪」など七つの項目を在家信者に対する開法の儀軌としているのである。菩薩戒の伝授は隋唐時代に大流行し、禪宗もその影響を受けた。浄覚（六八三—七五〇）が撰述した『楞伽師資記』には、四祖道信が「有菩薩戒法一本、及制入道安心要方便法門、為有縁根熟者、説我此法」とある。現在、道信の『菩薩戒法』は伝わっていないが、南宗系の『六祖壇経』や神会（六八四—七八五）の『壇語』に「授菩薩戒儀」の内容が見られるから、こうした伝統が少なくとも四祖道信による東山法門の時代にまで遡ると考えられている。

しかし、ここで注意すべきは、『大乘無生方便門』の「授菩薩戒儀」で⑥「仏性」を「戒性」とし、「心」の起動の有無によって仏性の違順や菩薩戒の持犯を判断すること、⑦「入道」や「頓超仏地」の方法をすべて「浄心」に求めているということである。このような修行理論は、『観心論』においても一貫している。『観心論』の冒頭では、仏道を求めるにはいかなる法を修めるのが最も重要であるかと問い、「ただ観心の一法が諸法をおさめ、最も省要となす」と答える。一法が諸法を包摂するのは、心が万法の根本

であり、一切の諸法は心によつて生じるのであるから、心を明らかにするならば方法ともに備わるのであるとする。続いて「観心論」では、「心」を「淨心」（真如無漏）と「染心」（有漏無明）の二つに分けて、「淨心」こそ「遠離諸苦」「証涅槃樂」の善因であるとし、これを基礎に「菩薩戒」を次のように解釈している。

又問、菩薩摩訶薩由持三聚淨戒、行六波羅蜜、方成仏道。今令學者、唯只觀心、不修戒行、云何成仏。

答曰、三聚淨戒者、則離三毒心、成無量善。聚者會也。以制三毒、即有三無碍（量）善、普會於心、故名三聚淨戒也。六波羅蜜者、即六根、漢言達彼岸。以六根清淨、則不染世塵、即出煩惱可（河）、至菩提岸也、故名六波羅蜜。

ここでは、『大乘無生方便門』と同様に、菩薩戒と菩薩道の精神を示す「三聚淨戒」「六波羅蜜」を「三毒」「六根」に対応させつつ、「観心」の方法を通じて三毒を除いて六根を淨めることができると説く。これは、「持三聚淨戒」「行六度菩薩道」に等しい。これによつて、北宗では他の宗派と同じく在家信者に対して菩薩戒を授ける形で布教を行ったが、新たな解釈を提出して「持戒」「入道の方法」を「観心若淨」に帰着させたことが知られる。

こうした「観心」の方法に対して、『観心論』では、前半部分でその理論を説明した後、後半部分で具体的な例を取り上げて解釈を行っている。特に第十二問答はかなりの長文で、「修伽藍」「鑄形像」「焼香」「散花」「燃長明灯」「遶塔行道」「持齋」「禮拜」など八項目に分け、北宗に特徴的な「心観釈」によつて独自に解説し、一切の外的な事相や功德をすべて「観心」の方法によつて完成できると主張した。これらの項目は、当時の社会や仏教界で表面化していた種々の弊害と密接な関係があると考えられる。『唐会要』卷四十九には、次のように述べられている。

久視元年八月十五日、将造大像、税天下僧尼、人出一錢。内史狄仁傑上疏曰、今之伽藍、制逾宮闕、功不使鬼、必役於人。物不天来、終須地出、不損百姓、将何以求。生之有時、用之無度……臣每思惟、实所悲痛、今之大像、若無官助、義無得成。若費官財、又盡人力、一旦有難、將難救之。

久視元年、即ち神秀入京の年に、武則天は大仏を造るため、天下の僧尼にも一錢を納めさせることにした。狄仁傑（六三〇—七〇〇）は、「今の伽藍、制は宮闕を逾え、功は鬼を使わざれば、必ず人を役す。物は天より来らざれば、終に須らく地より出づべし。百姓を損せざれば、將に何を以て求めんとするや」と諫めた。この上疏によって武后の企ては一旦中止されたが、同年九月、狄仁傑が没したことより、大仏の造営が再び發議された。その後、長安四年（七〇四）に監察御史の張廷珪（六六三—七四一）は上疏して、次のように諫めている。

長安四年十月九日敕、大像宜於白司馬坂造為定、仍令春官尚書建安王攸寧、充檢校大像使。監察御史張廷珪諫曰、夫仏者、以覺知為義、因心而成、不可以諸相窺也……陛下信心帰依、壯其塔廟、広其尊容、已遍於天下矣。蓋有住於相、而行布施、非最上第一希有之法……陛下傾四海之財、殫万人之力、窮山之木以為塔、極冶之金以為像、雖勞則甚矣、費則多矣。而所獲福縁、不逾於殫勞之匹夫……今陛下広樹薰修、又置精舎。則経云、菩薩所作福德、不応貪著。蓋有為之法、不足尚也、況此營造、事殷土木……又役鬼不可、唯人是營、通計工匠、率多貧窶。朝驅暮役、勞筋苦骨、箠食瓢飲、晨炊星飯。飢渴所致、疾疫交集、豈仏標徒行之義……何必勤勤於住相、彫蒼生之財、崇不急之務。臣以時政論之、則宜先辺境、蓄府庫、養生力。以釈教言之、則宜救苦厄、滅諸相、崇無為。伏惟陛下察臣之愚、行仏之意、務以治為上、不以人廢言。

ここで張廷珪は、仏教の教義に基づいて、仏が「覺知」の意味であり、「心」のみによって悟りに至るから、一切の外的な事相とは関係がないと説いて、単に有為の事相（建寺造像）を行うだけで功德や福縁を得るとする説を却け、心（無為法）によって悟ることこそが大事だとしている。張廷珪が皇帝に対して、こうした仏教思想によって諫めたのは、当時の兩京仏教界においてこれが広く行われたことを暗示するものである。

実際のところ、武周朝以降、武后、中宗、睿宗などの貴族階級は、仏教を擁護するため、仏像や寺院などの造営に極めて熱心であった。<sup>59</sup>例えば、咸亨三年（六七二）、洛陽の竜門石窟に巨大な盧舎那仏を彫造したことや、景竜二年（七〇八）、洛陽の聖善寺の拡大工事を行ったことなどによって、仏教の勢力は盛んとなる一方で、過度な造寺のため、多くの労働力や財力を浪費する弊害が甚だしくなった。また、仏寺の造営とともに、仏教儀礼もますます華やかに行われた。『唐会要』卷四十九の「燃灯」の条によると、先

天二年（七一三）、胡僧の婆陀の要請によつて、夜、城門を開き、百千炬を燃灯すること三日三晩、皇帝は延喜門に出て観灯を楽しんでたといふ。

こうした状況は、北宗禪の人々が中原に進出する際に大きな問題であつたに違ひない。そして、普寂と弟子たちは、両京で布教するにあつて、必ず前に述べた種々の弊害に対処しようとしたと考えられる。これに関連して、注目すべきは『観心論』第十二問答の「修伽藍」「鑄形像」「燃長明灯」の条である。それには次のように述べられている。

仏所説有無量方便、以一切衆生、鈍根狹劣、不悟甚深。所有假有為法、喻無為法。若不修內行、唯只外求、希望獲福、無有是處。①言伽藍者、西国梵音、此地翻為清淨處。若永除三毒、常淨六根、身心湛然、内外清淨、是則名為修伽藍。②又鑄形像者、即是一切衆生求仏道、所為（謂）修諸覺行、助（仿）像如來、豈道鑄写金銅之作也。是故求解脫者、以身為炬、以法為火、智慧為功匠。三聚淨戒、六波羅蜜、以為畫樣、鎔鍊身中真如仏性、遍入一切戒律模中。如教奉行、以充缺漏、自然成就、美容之像。所謂究竟常住、微妙色身、非有為敗壞之法。若人求道、不解如是鑄写真容、憑何輒然、言成就功德……③又長明灯者、即正覺心也。智慧明了、喻之為灯。是故一切求解脫者、常以身為灯台、心為灯盞、信為灯炷。增諸戒行、以為添油、智慧明達、喻如灯火常燃。如是真如正覺灯、照破一切癡暗、能以此法、轉相聞（開）悟、即是一灯燃百千灯。以一灯統明、明終不尽、以無尽故、号曰長明。

ここで『観心論』の撰者は、「無為法」が仏法の根本であり、もし「内行」を重視しなければ、単に「外」の事相を追求するのは何の益もないと指摘し、「修伽藍」「鑄形像」「燃長明灯」などの事相に対して「心観釈」を行うことによつて自らの修行法を提起し、どのように修行を行うべきかについて説いている。この記述を見ると、この主題である修行（悟りの獲得）を第一の目標としているが、その所論の対象は、当時の社会や仏教界において弊害を生じていた種々な事相を取り上げて立論したと考えて間違ひないであろう。また、『観心論』末尾の結語には、

以此觀之、乃知事相非真正也。故知過去諸仏所修功德、皆非外説、唯只論心。心是衆善之源、心是万惡之主。涅槃淨樂、由自

心生、三界輪廻、亦從心起。心為出世之門戶、心是解脫之関津。知門戶者、豈慮難成、散（識）関津者、何憂不達。竊見今時淺識、唯執事相為功、広費財宝、多損（捐）水陸、妄嘗像塔、虚役人夫、積木疊泥、凶丹畫像、傾心盡力、損己迷他、未解慚愧、何曾覺悟。見有為勤勤執著、説於無相、兀兀如迷。且貪目下之小慈、不覺当來之大苦。此之修学、徒自疲勞、背正帰邪、詐言獲福。但能摂心内照、覚観常明、絶三毒永使消亡、閑（閉）六賊不令侵擾。自然恆沙功德、種種莊嚴、無教法門、悉皆成就。超凡證聖、目撃非遥、悟在須臾、何煩皓首。法門幽秘、寧可具陳、略而論心、詳其少分。

という総結があり、ここでは一切の事相を否定し、過去の諸仏が修めた功德が、「外説」ではなく、ただ、「心」を論じるのみであると説いている。『観心論』が述べる理論と張廷珪の上疏の内容がよく呼応していることが知られるであろう。北宗禪が朝廷と両京の仏教界で尊ばれ、盛んになりつつあった当時、張廷珪がその思想の影響を受けて統治者に諫めたという可能性は十分に認められるのである。『旧唐書』には「廷珪素与陳州刺史李邕親善、屢上表薦之、邕所撰碑碣之文、必請廷珪八分書之」とあり、張廷珪は『大照禪師塔銘』の撰者、李邕と仲がよく、李邕が撰述した碑文などは、張廷珪に清書してもらったというから、張廷珪は李邕を通じてこうした思想に触れた可能性もある。

いずれにせよ、『観心論』に「今時の浅識は、ただ事相に執著して功德をなすのみ」とする内容は張廷珪の諫言と一致し、当時の統治者などの貴族階級を標的とするものであったと考えられる。張廷珪の目的は、仏教の教義によつて統治者を説得し、皇帝に過度の崇仏を止めさせるところにあった。『観心論』の場合は、布教のため現実の状況と照らし合わせて自らの修行法を強調せんとしたのであろう。普寂と弟子たちは、当時の社会や仏教界に生じていた種々の弊害を批判すると同時に、一般的な在家信者が財力や時間を費やして三宝を供養して仏法を修学することができないという点も考慮して、「観心若浄」の修行法を提起したのであろうと考えられる。

### おわりに

以上を総合すると、北宗禪は盛唐期に最も影響力を持っていた初期禪宗の一派で、その大成者、普寂は「嵩岳寺」と「興唐寺」を中心に活躍し、前者は「出家の弟子」、後者は「在家信者」を主たる指導対象とした。また、普寂が嵩岳寺を自派の布教の拠点と

したことによって、嵩岳寺は北宗禪の祖庭としての地位を築くことになった。普寂は嵩岳寺期に多くの優れた弟子を育て、これらの弟子たちは印可を得た後、各地で布教活動を行い、北宗禪を中原や江南に広めただけでなく、道瑿や志空によって日本や朝鮮半島にも伝えられた。普寂は、晩年の敬愛寺・興唐寺期には、主に『大乘無生方便門』と『観心論』を用いて開法を行ったが、これらの著作は広く流布し、<sup>(9)</sup> 禪宗が社会に認知されるうえで大きな役割を果たした。張廷珪の上疏に『観心論』の思想と一致するものが認められるということは、北宗禪の思想が正しく当時の社会が求めるものであったことを証するものだと「言えるだろう」。

【注】

- (1) 小川隆「初期禪宗形成史の一側面——普寂と『嵩山法門』——」〔駒澤大学仏教学部論集〕二〇、一九八九年）三二〇—三二五頁を参照。
- (2) 「兩京法主」とは、神秀と普寂が長安・洛陽仏教界の指導者であったことを示し、「三帝国師」とは、神秀では武則天、中宗、睿宗、普寂では中宗、睿宗、玄宗が師として崇めたことを示す。
- (3) 椎名宏雄「嵩山における北宗禪の展開」〔宗学研究〕一〇、一九六八）一八四—一八五頁。
- (4) 洪修平『禪宗思想的形成と発展』、江蘇古籍出版社、二〇〇〇年、一七四頁。
- (5) 宇井伯寿『禪宗史研究』の「北宗禪の人々と教説」(岩波書店、一九三五年、二六九—三七五頁)、John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism, University of Hawaii Press, 1986*、韓伝強訳『北宗禪与早期禪宗的形成』(上海古籍出版社、二〇一五年、七〇—七八頁)を参照。
- (6) 田中良昭「大照禪師普寂について」〔印度学仏教学研究〕一六—一、一九六七年）三三二—三三四頁を参照。
- (7) 『全唐文』二二六一。
- (8) 柳田聖山『初期の禪史I』、筑摩書房、一九七一年、三九〇頁。
- (9) これについては、伊吹敦「東山法門の人々の伝記について(上)」〔東洋学論叢〕三四、二〇〇九年）三二—三四頁を参照。
- (10) 『全唐文』二二六一。
- (11) Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism, Stanford University Press, 1997*、蔣海怒訳『正統性的意欲——北宗禪之批判系譜——』(上海古籍出版社、二〇一〇年、九七—一〇〇頁)を参照。

- (12) 『旧唐書』一九一。もしこれが正しいとすれば、普寂は出家・受具した後も正式な僧侶としての資格がなかったと見てよい。
- (13) 『文苑英華』六〇五。
- (14) 伊吹敦「東山法門の人々の伝記について（中）」（『東洋学論叢』三五、二〇一〇年）一九一―二四頁を参照。
- (15) 前掲「嵩山における北宗禪の展開」一七三頁。
- (16) 『全唐文』二六一。
- (17) 『全唐文』三二四。
- (18) 『全唐詩』一三六。詩は、次の如くである。  
秋山下映宮、宮色宜朝陽、迢遞在半嶺、參差非一行。  
燕息雲滿門、出遊花隱房、二尊此成道、禪宇遙相望。  
鳳鐸天中鳴、岩梯松下長、山墟響信鼓、衡薄生蕙香。  
起滅一以雪、往來亦誠亡、悲哉門弟子、要自知心長。
- (19) 『全唐文』二六三。
- (20) 「神秀、禪門之傑、雖有禪行、得帝王重之、而未嘗聚徒開堂傳法。至弟子普寂、始於都城傳教、二十余年、人皆仰之」とある（『旧唐書』一九一）。
- (21) 『文苑英華』八六四。
- (22) 「乗如」を普寂の弟子とする説については、内田誠一「蕭和尚靈塔銘の碑文」について——王維・王縉兄弟との交流を物語る石刻資料の復元——」（『日本中国学会報』五八、二〇〇六年）三三―四七頁を参照。内田氏は『蕭和尚靈塔銘』と『安国寺僧殘碑』を一つのものに復元することによって、『宋高僧伝』に見えない乗如の重要な事績や、彼が普寂の弟子であることを明らかにされた。
- (23) 「有菩薩僧菩提達摩禪師伝楞伽法、八世至東京聖善寺宏正禪師、今北宗是也」とある（『全唐文』三二〇）。
- (24) 「公之門徒万人、升堂者六十有三、得自在慧者一、曰宏正。正公之廊廡、龍象又倍焉、或化嵩洛、或之荆吳、自是心教之被於世也」とある（『文苑英華』八六四）。
- (25) 田中良昭『敦煌禪宗文献の研究』、大東出版社、一九八三年、五五―五頁。

- (26) 伊吹敦「大乘五方便」の成立と展開」(『東洋学論叢』三七、二〇一二年) 一—六二頁を参照。
- (27) 広徳と宏正を同一人とする説については、伊吹敦「神秀の受戒をめぐる」(『禅文化研究所紀要』三一、二〇一一年) 六三—六七頁を参照。
- (28) 『全唐文』三七〇。
- (29) 『全唐文』三一六。
- (30) 『全唐文』三二〇。
- (31) 『伝教大師全集』第二、天台宗宗典刊行会、一九二二年、五二—五五頁。
- (32) 伊吹敦「道璿は本当に華嚴の祖師だったか」(『印度学仏教学研究』六〇—一、二〇一一年)、「道璿は天台教学に詳しくあったか」(『印度学仏教学研究』六〇—二、二〇一三年)、「初期禅宗と日本仏教——大安寺道璿の活動とその影響——」(『東洋学論叢』三八、二〇一三年)を参照。
- (33) 『全唐文』七一八。
- (34) 『全唐文』四四一。
- (35) 『金石補正』六六。
- (36) 伊吹敦「北宗における禅律一致思想の形成」(『東洋学研究』四七、二〇一〇年)、中国語訳(通然訳)「北宗禅律一致思想的形成」(『佛学研究』二七、二〇一七年)を参照。
- (37) この二資料の引用は、前掲「蕭和尚靈塔銘の碑文」について——王維・王縉兄弟との交流を物語る石刻資料の復元——」による(四三—四四頁)。
- (38) 『金石萃編』九四。
- (39) 『大正蔵』五〇、七三二頁下。
- (40) 『宋高僧伝』には、「因入嵩少遇寂師禅会、豁如開悟」とある(『大正蔵』五〇、七六五頁中)。
- (41) 『宋高僧伝』には「受具已遊嵩少、遇普寂獎訓、頓開蒙昧」とある(『大正蔵』五〇、七七一頁中)。
- (42) 『宋高僧伝』には「造嵩山禅会、便起発心要」とある(『大正蔵』五〇、七七一頁上)。
- (43) 『宋高僧伝』には「初遊方詣嵩山、普寂盛行禅法、瓚往從焉、然則黙証寂之心契」とある(『大正蔵』五〇、八三四頁上)。
- (44) 『宋高僧伝』によれば、靈著が開元十八年(七三〇)四十歳の時に「精毘尼道、兼講涅槃……晚歲請問大照禅師、領悟宗風、守志弥篤」とある。

ることから、靈著は、ほぼ七三〇年から七三九年の間に、普寂の晩年にその下で学んだことが知られる（『大正蔵』五〇、七六一頁中）。

(45) 『宋高僧伝』には「得度後遊伊洛間、見普寂禪師開暢禪法、寂始見提誘、尋徹鈞深」とある（『大正蔵』五〇、七七一頁中）。

(46) 『大正蔵』五〇、七三三頁下。

(47) 法玩の塔銘に「年十八学道於大照大師、世受具戒、報年七十六、僧夏五十七」とあることから、法玩が開元二十二年（七三四）二十歳の時に普寂のもとで出家・受具したことが知られる（『金石補正』六六）。

(48) 『宋高僧伝』によれば、石蔵が開元十年（七二二年）、八歳の時に開元寺で出家し、受具後、「剋願礼嵩山寂禪師、豁悟禪法」とあることから、仮に二十歳で受具したとすれば、石蔵は普寂の入寂する二年ほど前にその弟子になったことが知られる（『大正蔵』五〇、七七二頁中）。

(49) 普寂の塔銘に言う「勝縁」「慧遠」「崇泰」「曇慶」、法雲の塔銘に言う「絢律師」、「景德伝灯録」に言う「澄禪師」、「禪門経」序の作者、「慧光」は前掲「禪宗史研究」（二九九—三二一頁）を、「勝縁」「慧遠」「崇泰」「曇慶」は、葛兆光『増訂中国禅思想史——從六世紀到十世紀——』（上海古籍出版社、二〇一六年、二二—二四頁）を参照。

(50) 『全唐文』二六二。

(51) 伊吹敦「大乘五方便」の諸本について——文献の変遷に見る北宗思想の展開——（『南都仏教』六五、一九九一年）、「観心論」と『修心要論』の成立とその影響」（『禅学研究』九四、二〇一六年）を参照。

(52) 鈴木大拙『禅思想史研究第三』、岩波書店、一九六八年、一六八頁。

(53) 前掲「初期の禅史」、一八六頁。

(54) 三種の「授菩薩戒儀」の内容関係については、前掲「敦煌禅宗文献の研究」、四六二—四六七頁を参照。

(55) 田中良昭『敦煌禅宗文献の研究第二』大東出版社、二〇〇九年、一〇九頁。

(56) この「心観釈」という用語は、天台智顛（五三八—五九七）が言う「観心釈」を区別するため、伊吹敦氏が北宗禪の独自の注釈法を説明するために使用したものであり、本論でもこれを採用した。

(57) 『唐会要』四九、「像」の条。

(58) 同上。

(59) 鎌田茂雄『中国仏教史』第五卷「唐の中興と仏教」（東京大学出版会、一九九四年）八四—一〇〇頁を参照。

(60) 『唐会要』四九、「燃灯」の条。

(61) 前掲『敦煌禅宗文献の研究第二』、一一三—一六頁。

(62) 前掲『敦煌禅宗文献の研究第二』、一二二—一二三頁。

(63) 『旧唐書』一〇一。

(64) 『大乘無生方便門』と『観心論』には、それぞれ異本が極めて多く、特に『観心論』は、中国のみならず日本や朝鮮半島など広い範囲で流布したことが知られる。これらの諸本間の関係については、拙稿「『観心論』の諸本について」(『印度学仏教学研究』六六一—二〇一七年)、「日本所伝『破相論』(観心論)の諸本について——新出金沢文庫残欠本を中心に——」(『東アジア仏教研究』一六、二〇一八年)、「新出金沢文庫残欠本『破相論』の本文紹介、ならびに、日本・朝鮮所伝『観心論』(破相論)諸本対校」(『国際禅研究』創刊号、二〇一八年)を参照。

\*本稿は「漢伝仏教寺院与並州社会生活空間国際学術研討会」(二〇一八年六月三〇日、シンガポール蓮山雙林寺)における発表原稿を増訂した日本語版である。

\*本研究は、二〇一七年度国家社会科学基金重大項目「漢伝仏教僧衆社会生活史」(17ZDA233)による研究成果の一部である。