

「禅衆」から「禅宗」へ

——中国禅宗の成立——

石井 公成

1. 「禅宗」という呼称

イエズス会の宣教師たちがやって来た頃の日本では、「禅宗」は「じえんしゅう」であって、ロドリゲスの『日本語大文典』（1604-1608）によれば、「ぜ」と発音するのは関東の粗野な訛りのみだという。その関東の発音を Zen と表記したのは、横浜で活動してヘボン式ローマ字で知られるようになった米国の宣教師、ジェームス・カーティス・ヘップバーン（1815-1911）だったことを、筆者は前稿で指摘した¹⁾。本稿では、その「禅宗」という語が中国で用いられるようになった時期、つまりは禅宗が成立した時期について検討する。

柳田聖山は、初期禅宗研究の金字塔である『初期禅宗史書の研究』（法藏館、1967年）の「第六章第二・三節 禅と禅宗」において、「所謂禅宗という称呼が、六朝より唐初に至る時代に殆ど用いられずに、中唐より元代に至って、漸く現われ」と述べる。そして、初期にあっては、「禅宗」とは「恐らく坐禅を学ぶ人々の意」であったとし、『統高僧伝』保恭伝の「陳至徳（583-586）初、撰山慧布、北鄴初還、欲開禅府²⁾。苦相邀請、建立清徒。恭揖布慧声、便之此任。樹立綱位、引接禅宗。」（T50・512c）、同・慧思伝の「此旨不虛、南北禅宗罕不承緒。」（同564a）、同・智首伝の「会隋高造寺、遠召禅宗」（同614b）などの例をあげ、道宣は天台智顛の師である慧思、達摩系の保恭、僧稠系の智首のもとに集まった修行者たちのことを「齊しく禅宗と呼び、彼等の道場を禅府と呼んでいるのであり、それはおそらく当時の用例に従ったもの」と説いている³⁾。

柳田はそのうえで、いわゆる「禅宗」の語については、「西天祖統説の形成」と関連していることは言うまでもないとし、「事実、禅宗という言葉が、文献の上に出没するのは、恰も此の頃であって……最初の資料は、敦煌本の『頓悟大乘正理決』で」と述べ、敦煌本『頓悟大乘正理決』王錫の序に「婆羅門僧等奏言、漢僧所教授、頓悟禅宗、並非金口所説。請即停廢」とあることに着目する⁴⁾。

『頓悟大乘正理決』の成立年代については諸説があるが、柳田が上記のように述べた頃も8世紀末と見る点は共通していた⁵⁾。重要なのは、その「頓悟禅宗」を説いた中国禅僧の摩訶衍は、北宗禅の系統であることだろう。しかも、柳田が説く時期より早くに「禅宗」の語が用いられていたことを、柳田自身が同書の別の箇所でも認めている。柳田は、湛然の『止観輔行伝弘決』では、道信禅師も元々『楞伽經』を「心要」としていたが「後人承用情見不同、致使江表京河禅宗乖互」(T46・184c)と述べていることに注で触れ、「天台の六祖と言われる湛然(711-782)が、此の語を用いていることは注意してよい」⁶⁾と矛盾したことを述べているのだ。あるいは柳田は、『止観輔行伝弘決』を湛然の最晩年の書と考えていたのかもしれないが、『止観輔行伝弘決』については、近年では初本の完成は乾元年間(758-759)、最終的な完成は永泰元年(765)と推定されている⁷⁾。また、湛然は惠能系統の禅者と交流があったことが知られているが、引文では『楞伽經』について「後人も承用」したと述べたうえで、『楞伽經』を高く評価する「楞伽人」の解釈を批判して天台の円教に及ばないことを力説しているため、「江表京河の禅宗」、すなわち江南・兩京・北地の修禅者たちの立場を分かれさせたというのは、『楞伽經』を尊重する禅者たちの見解の相違を言うのであって、南宗・北宗の争いを指しているのではないと考えられる。したがって、そのような文脈で用いられた「禅宗」の語は、神会による南宗・北宗の対立の構図が広く知られるようになる前の段階、あるいはそうした構図を知ってはいてもさほど重視していない段階での用例と見るべきだろう。

2. 墓誌・願文に見える「禅宗」の例

さらに、これよりさらに早い例が最近報告された。蔣海怒(2022)は、伊吹敦の墓誌銘研究⁸⁾を受け継ぎ、近年になって大量に出版されるようになった墓誌を検討し、8世紀の兩都、特に洛陽には神秀・普寂・義福・弘正などの北宗禅の禅師に師事して修行し、法号を得た名族の在家女性が多かったことを明らかにした。その墓誌中の禅宗関連の記述を並べた一覧表では、「愛禅門」「專業禅門」「入禅門」「心楽禅門」などといった記述が目立つが、751年に没した孫四娘の墓誌には、「夫人少閑妙覺、早悟禅宗(夫人は少くして妙覺に閑い、早くに禅宗を悟る)」⁹⁾とある。この場合の「禅宗」とは、「禅の宗要」ということだろう。

ただ、688年に生まれて754年に没し、広智という法号を有していた白氏夫人の墓誌は「早襲禅宗、一見華嚴、理事玄会、再帰聖善、体用潜通(早くに禅宗を襲ぎ、

一たび華嚴に見えて、理事玄会す。再び聖善に帰し、体用潜通す¹⁰⁾と述べている。「禅宗を襲（つ）ぐ」とは、菩提達摩以来の禅の法門を受け継いで修行する一人となったということだろう。「一見華嚴、理事玄会」とは、華嚴尊者と呼ばれた普寂¹¹⁾に出逢うとすぐに理事を奥深く理解したという意味であり、「再帰聖善」は、普寂に師事した後、その弟子の聖善寺の弘正（弘政）¹²⁾に参禅したということではなからうか。ここでの「禅宗」は、いわゆる「禅宗」という語の用例と見て良い。

筆者はこれよりやや早い「禅宗」の語の用例を、敦煌出土の願文集に見える男女の修禅者用の願文のうちに見いだした。黄徵・呉偉編『敦煌願文集』（岳麓書社、1995年）に収録された多くの願文集では、父母や子の他、様々な人や動物用の願文の例文が数多くあげられており、僧尼以外に、優婆塞・優婆夷のための願文も多い。しかも興味深いことに、修禅に努め、指導的な立場にあった優婆塞については、「賢者」と称して礼賛の言葉を連ねており、これは優婆夷の場合も同様だ。そうした願文、たとえば、S5637の願文集中の「賢者」と「優婆夷」の願文に「禅宗」の語が見える。

賢者 宿殖德因、幼懷聡慧、博通三教、妙達一乘。惠悟絶群、行名超世。雖為白衣之服、還修不二之因、混迹居凡、每晚真如之利（理）。内縁浄慮、絶我想于四生、処棄煩喧、頓証如来之教。理応久居人代、遍告行以修真、闡化禅宗、作唱導之初首。何凶業運難停、奄従風灯。至孝等云々

優婆夷 母儀騰秀……澄心於不二之門、……將謂久居人代、永訓禅宗、於家立慈範之儀、族内置忠貞之孝。何凶業運已逼……¹³⁾

すなわち、この賢者（居士）は、幼い頃から聡明であって広く三教を身につけ、一乘に通達し、悟境が抜群であって有名であり、俗人の服を着ていても「不二の因」を修し、凡俗に混じりながら真如を悟り、「如來の教えを頓証」したため、当然ながら長く人間世界にとどまり、広く旅して修行し、「禅宗を闡化して唱導の初首と作」るはずでありながら、思いがけないことに宿業が尽きて亡くなってしまった、と歎くのだ。優婆夷についても、すぐれた母親であったと述べられたのち、同じ調子で仏教面の賞賛と哀悼の意が述べられている。そのうち、「永く禅宗を訓え」るはずでありながらとあるのは、長期にわたって「禅宗」を指導するはずでありながら、という意味と思われる。こうした場合の「訓」は、「訓誡衆生」「訓化衆生」「訓導衆生」「訓於衆生」などの例が多いことが示すように、「訓禅宗」は「禅の宗要を教える」ではなく、「修禅者たちを教え導く」ことであり、具体的には近い坐禅仲間をリードすることを指すのだろう。そうした記述が、在家の女

性についても述べられていることに注意する必要がある。不思議なのは、「禪師」や「律師」などの願文にはそうした表現は見えないことだ。

この願文は『敦煌願文集』の賢者・優婆夷の願文に見える定型表現を多く用いている。たとえば、S4992の「賢者文」と「優婆夷」の該当部分は、以下のようになっている。下線部が示すように表現はかなり重なっている。

賢者文 ……幼懷聰愍(敏)、博通三教、妙達一乘、惠悟拔群、行名超世、雜居白衣之服、遍修不二之因、混迹居凡、母(每)曉真如之理、……外棄煩誼、頓証如來之教。
 優婆[夷]乃母儀騰秀、……於不二之門、……理応久居人代、遍發行[而]修真、闡化真宗、作唱道(導)之初首、何因業運難停、□(從)風燭、……¹⁴⁾

また、S5639では、次のように述べている。

賢者……志(至)心於不二之法門、推寂[而]四禪[之]可鑒、……
 優婆夷……母儀含於淑質……故得帰心大教、志慕禪宗、探不二之真言、闡甚深之秘典¹⁵⁾。

このうち、優婆夷の部分で「探不二之～」という表現が使われているのは、神秀に大通禪師号を贈る際の勅語、「勅故秀禪師、妙識外融、靈機内徹。探不二之奥、独得髻珠」¹⁶⁾に基づいていよう。『楞伽師資記』では、神秀を葬る際、「駙馬都尉公主、咸設祭文」¹⁷⁾とあるように、降嫁した皇女たちとその夫君たちがこぞって祭文を作ったとしているうえ、『宋高僧伝』の神秀伝(T50・756b)によれば、張説など当時の著名な仏教信者の高官たちも碑誄を作ったと記されているため、それらのうちの有名な文章が願文の手本とされていたと思われる。

こうして見てきたように、S5637は定型表現を切り貼りした数多い願文集の一つであることが知られる。興味深いのは、ここでも先の賢者の場合と同様、「頓証如來之教」とあって、「頓証」が強調されていることだろう。

S5637の「闡化禪宗」がここでは「闡化真宗」となっているが、現存文献に見える「闡化」や「闡」と「化」の組み合わせの主要な用例は以下の通りだ。

『統高僧伝』(7世紀半ば以降)菩提達摩伝：「属有菩提達摩、神化居宗、闡導江洛。」(T50・596c)

『統高僧伝』安廩伝：「皇帝他を教化し、闡化涉勞、因以邁疾。」(同480b)

『歴代法宝記』(8世紀後半)菩提達摩多羅条：「闡化南天、大作仏事」¹⁸⁾

『宋高僧伝』(988年)釈惠空(705-787)伝：「屬北秀禪師闡化、造而決疑」(同480b)

『碧巖録』(1125年)懷海条：「大寂闡化南昌」(同187c)

『樂邦文類』(1200年)独醒居士跋：「西方淨土弥陀闡化」(T47・174c)

『仏祖歴代通載』(1333年)大中4年：「只如諸方尊宿、聚徒闡化」(T49・639a)

すなわち、「闡化」は何かを教えることでなく、人々やある地方（の人々）を教化するという意味あいでも用いられることが多く、それも馬祖のような人物について言われる例が目立つことが注意されよう。そうした言葉が、在家の男女の修禪者を追悼する願文で用いられているのだ。初期の禪宗においては熱心な在家女性の信者が目立つことは、既に指摘されている¹⁹⁾が、指導ができるほどであったことが、女性の在家修禪者に対する願文の決まり文句にまでなっていたことは重要だ。このことは、「唱導の初首と作る」という表現からもうかがわれる。これは、『法華経』従地涌出品の「一一菩薩、皆是大衆唱導之首」（T9・40a）の文に基づいたものであって、菩薩について言われる表現だったものだ。

問題は、そうした表現を含み、「禪宗」の語が用いられている S5637 の成立年代だ。この願文集は、冒頭が欠けているが、僧尼の三周忌、亡き父母の三周忌、亡き息子を歎く、亡き娘を歎く、という願文に続いて、「賢者」「優婆夷」と続き、「諸雑篇第六」として、「入宅」「僮僕徳」「婢徳」「馬」「犬」「疫病」「征還」「釈禁」「国忌・睿宗皇帝忌六月二十日」と続いている。「国忌」の願文では、「伏惟睿宗大聖真（貞）皇帝陛下……」と述べているため、編者の注では、諡号から見て716年から754年の間の作とする。しかし、睿宗は開元4年（716）に大聖貞皇帝と諡され、天寶9年（749）に玄真大聖皇帝の諡号が加えられ、天寶14年（754）に玄真大聖大興孝皇帝に改められたため、「禪宗」や「頓証」の語を用いるこの願文は、716年から749年の作ということになる²⁰⁾。

3. 修禪者たちの呼び方

では、この時期やそれ以前は、達摩系を含む修禪者たちはどう呼ばれていたのか。増補が重ねられているため、最終的な成立年代は不明だが、菩提達摩・慧可直系の『二入四行論』には、「有人領百千万億衆（人の百千万億の衆を領する有り）」²¹⁾と聞いて心動く場合の対処が記されており、声望のある師の元に参集していた弟子たちを「衆」と呼んでいたことが分かる。8世紀初頭に成立した『楞伽師資記』が「菩提師又為坐禪衆、釈楞伽要義一卷（菩提師、又た坐禪衆のために『楞伽』の要義を釈す一卷）」²²⁾と述べているのも、そうした意味だろう。

ただ、『続高僧伝』の釈法朗（507-581）では、弟子の智弁について「然弁公勝業清明、定慧両挙。故其講唱、兼存禪衆。」（T50・477c）と述べ、釈惠成伝では「湘東王承風迎請為建禪衆、仍構大殿」（557b）、智顛伝では「因即下勅、立禪衆於靈曜寺。」（565c）とあるように、「衆」について「存」「建」「立」などの語を用いる

場合は、そうした集団を意図的に組織した例とみられる。そのような衆としては、『続高僧伝』曇延伝の「(隋の文帝) 移都龍首。有勅於廣恩坊給地。立延法師衆。開皇四年(584) 下勅改延衆可為延興寺。」(489a)、智晃伝の「開皇十五年(595)、又於寺中置頭陀衆。」(694c)などが典型的な例だ。

なお、『続高僧伝』玄鏡伝に「鏡還空觀、復学禪宗。」(673c)とあるのは、「禪の宗要を学ぶ」ということだろうが、『続高僧伝』では、柳田が指摘したように「禪宗」の語が修禪者たちの意で用いる例も見られた。また、柳田は触れていないが、習禪篇末尾の論では、道宣は当時の生悟りで不遜な言動をしていた修禪者たちについて、「相命禪宗、未閑禪字」と批判し、こうした連中が非常に多いと述べている(597b)。これは、互いに「禪宗」と呼び合っておりながら、「禪」にまったく通じていない、ということだろう。上記の用例は、追補前の古い形を残す興聖寺本でも「禪衆」でなく「禪宗」に作っていた²³⁾。また逆に追補部分でも、玄鏡伝では「鏡還空觀復学禪宗、居止東院。合集同侶多行頭陀。」(673c)とあり、古い碑文を用いたのか「禪宗」を「禪の宗要」の意で用いている。

4. 日本における「衆」から「宗」への転換

ここで注目されるのは、日本の奈良時代における「衆」から「宗」への移行だろう。良く知られているように、飛鳥時代から奈良時代半ばにかけて大寺には「衆」が組織されていた。747年勘録の『大安寺資材帳』では、修多羅衆、三論衆、律宗衆、撰論衆、別三論衆が記され、同年の『法隆寺資材帳』では、律宗、三論宗、唯識衆、別三論衆の銭高が記されている。

これが一斉に変わったのは、東大寺の大仏開眼の時だ。天平勝宝4年(752)の盧舎那仏開元供養の時期を境に、東大寺では花嚴宗を柱としたうえで三論宗・薩婆多宗・法性宗・律宗・成実宗から成る六宗の宗所を置き²⁴⁾、それぞれの宗の諸祖の絵図を描いた廚子を設置し、その中にその宗の関連文献を置いた²⁵⁾。

しかし、『続日本紀』養老二年(718)10月10日の太政官符では、

五宗之学、三蔵之教、論討有異、弁談不同。自能該達宗義、最称宗師。每宗举人並録。

とあり、華嚴教学以外の三論や『撰論』などの学問が「宗」と呼ばれ、「宗義」に通達した僧が「宗師」と呼ばれている。浅田正博は、当時は「宗」と「衆」が混用されており、大仏開眼供養以後、「宗」に統一されたと説いている²⁶⁾。

こうした状況は、中国でも同様だったのではないか。752年に東大寺において

国家事業として「六宗」が設置されて「宗所」が置かれ、宗祖の肖像を描いた厨子が作成されたということは、それ以前に中国で「～衆」と「～宗」という呼称の混在時期を経て、「～宗」という呼称が定着しつつあったことを示すものだろう。『続高僧伝』に見える「禪宗」の語は、「禪衆」とあった部分を後になって「禪宗」に書き換えた可能性もないことはないが、現存本で見る限り、混在は早くからのものであったと考えられる。このことは、北宗禪ばかりであった8世紀半ば前後の洛陽・長安の墓誌、また敦煌本の願文集の例からも推測できる。

結論

隋あたりから、高名な僧を中心として、その僧が奉ずる教義を学び、実践する「衆」が特定の寺に組織された。一般には、坐禪に打ち込む人々を「禪衆」「坐禪衆」と呼んだ。「禪宗」はもともとは「禪の宗要、根本の立場」の意味だが、道宣の頃には、禪衆を「禪宗」と呼ぶこともあった。普寂の頃には、頓悟を説く北宗禪が在家の男女にまで大流行し、参禪して「禪宗」を指導する居士・優婆夷たちも多くなった。日本では8世紀半ばに「衆」から「宗」への移行がなされているため、中国ではそれに先だって730年代から740年代頃には、特定の集団を「宗」と呼ぶことが増え、達摩の系統の禪を「禪宗」と称するようになったと見られる。柳田がいわゆる「禪宗」の語の成立を8世紀末頃に設定したのは、神会による南宗の主張をもって「禪宗」の成立と見る近代の禪宗研究の影響を受けてのことではなかろうか。北宗禪が頓悟を説いていたことが常識となり、侯莫陳瑒などの在家居士の活躍が知られるようになった現在、禪宗の成立を神会以後に限る必要はない。

-
- 1) 石井 2018. 2) 柳田が「欲開禪宗」としているのは「欲開禪府」の誤記。
 3) 柳田 1967, 447-448. 以後、「禪宗」の語に関する詳細な検討はなされておらず、最新の詳細な通史である伊吹敦 2021『中国禅思想史』（禅文化研究所）でも説明がない。
 4) 同 454. 5) 伊吹 1996は、それらの諸説をふまえ、790年の作と推定した。
 6) 柳田 1967, 99. 7) 池 2008, 130-148. 8) 伊吹 2008, 2009. 9) 蔣 2022, 53. 10) 同 54. 11) S2832の願文集の「亡禪師」用の願文に「授記於花嚴尊者之門、手附於如来密印」（黄・呉 1995, 77）とある。「花嚴尊者」は、伊吹 2013が普寂を指すことを指摘している。「如来之密印」は弘正と同様、聖善寺にいた善無畏などの密教の法門を指すか。 12) 徐 1999. 13) 黄・呉 1995, 239-240. 14) 同 139-140. 15) 同 219. 16) 柳田 1971, 306. 17) 柳田 1971, 302.
 18) 柳田 1976, 67-68. 19) 伊吹 2000, 齋藤 2016参照. 20) 蔣海怒氏のご教示による。 21) 柳田 1969, 111. 22) 柳田 1971, 133. 23) 池麗梅氏のご

教示による。花園大学国際禅学研究所が限定公開している興聖寺本「習禅篇」の閲覧申請に当たっては小川太龍氏に仲介いただいた。『続高僧伝』の増訂過程については、池 2013、2014ほか。 24) 山下 2002。 25) 森下 2011。 26) 浅田 1978。

〈参考文献〉

〈一次文献〉

大正新脩大藏経 (検索には SAT を用いた)。
 黄徴・呉偉編 1995『敦煌願文集』岳麓書社。
 柳田聖山 1969『達摩の語録』筑摩書房。
 ——— 1971『初期の禅史Ⅰ』筑摩書房。
 ——— 1976『初期の禅史Ⅱ』筑摩書房。

〈二次文献〉

浅田正博 1978「南都六宗と東大寺」『印仏研』27(1): 314-318。
 伊吹敦 1992「摩訶衍と『頓悟大乘正理決』」『論叢アジアの文化と思想』1: 1-75。
 ——— 2000「禅宗の登場とその社会的反響——『浄土慈悲集』に見る北宗禅の活動とその反響——」『東洋学論叢』25: 1-30。
 ——— 2008「墓誌銘に見る初期の禅宗 (上)」『東洋学研究』45: 302-288。
 ——— 2009「墓誌銘に見る初期の禅宗 (下)」『東洋学研究』46: 322-306。
 ——— 2013「初期禅宗と日本仏教——大安寺道瑠の活動とその影響——」『東洋学論叢』38: 26-52。
 ——— 2021『中国禅思想史』禅文化研究所。
 石井公成 2018「近代における Zen の登場と心の探究 (1)」『駒澤大学佛教学部論集』49: 354-330。
 齋藤智寛 2016「『歴代法宝記』考——山居修道と居士仏教——」『集刊東洋学』115: 45-64。
 徐文明 1999「禅宗第八代北宗弘正大師」『敦煌学輯刊』36: 32-39。
 池麗梅 2008『唐代天台仏教復興運動研究序説——荆溪湛然とその『止観輔行伝弘決』——』大蔵出版社。
 ——— 2013「『続高僧伝』研究序説——刊本大藏経本を中心として——」『鶴見大学仏教文化研究所紀要』18: 203-258。
 ——— 2014「興聖寺一切経本『続高僧伝』——刊本大藏経本と日本古写経本との交差——」『日本古写経善本叢刊 第八輯 續高僧傳 卷四・卷六』国際仏教学大学院大学日本古写経研究所文科省戦略プロジェクト実行委員会, 268-299。
 森下和貴子 2011「一切経の経蔵厨子としての六宗厨子とその形状」『南都仏教』96: 43-59。
 山下有美 2008「東大寺の花蔵衆と六宗——古代寺院社会試論——」『正倉院文書研究』8: 1-62。

〈キーワード〉 禅衆, 墓誌, 願文, 在家の修禅者, 北宗禅

(駒澤大学名誉教授, 文博)