

道教の道系と禪の法系

吉川 忠 夫

はじめに

梁の陶弘景によって基礎が置かれた上清派遣教、いわゆる茅山派遣教の道系は、陶弘景以後、王遠知、潘師正、司馬承禎、李含光とつぎつぎに次第したとされている。

たとえば唐の貞元乙酉の歳、すなわち貞元二十一年（八〇五）の七月二十一日、廬山白鹿洞の棲真堂で筆述された李渤の「真系」（『雲笈七籤』卷五）にそのように記されており、すでに「真系」に先だって、李白の「唐漢東紫陽先生碑銘」（『茅山志』卷二四）にも、また顔真卿の撰文と書にかかり、大曆十二年（七七七）に茅山に立てられ

た李含光の碑、「茅山玄靖先生広陵李君碑銘」（『顔魯公集』卷九、『金石萃編』卷一〇〇）にもそのように記されているが、そのことを最初に伝えるのは、則天武后期の文豪として名をはせる陳子昂の潘師正碑、すなわち「続唐故中岳体玄先生潘尊師碑頌」（『陳伯玉文集』卷五）であるとなければならない。李含光出世以前のことであるため、陶弘景から司馬承禎までの四代の道系ではあるけれども、それにはつぎのようという。

——尊師には弟子十人有り、並びに仙階の秀なり。然れども鸞姿鳳骨、眇かに雲松を愛する者は、惟れ潁川の韓法昭、河内の司馬子微（承禎）。皆な訓を瑤庭に稟け、

密かに瓊室に受けて、太清の業を専らにし、下仙の儔を遺る。谷に汲み芝に耕し、我れに服勤すること蓋し歳紀を歴たり。始め尊師は籙を茅山の昇玄王君（王遠知）に受け、王君は道を華陽の隱君陶公（陶弘景）に受く。陶公より子微に至るまで二百歳なり。而るに玄標の仙骨は雅より華陽に似たり。夫れ真に階し冥を蹈み、景を鍊り化に遊ぶ者は、其れ必ず類有るか。

潘師正の仙去は嗣聖元年（六八四）³。立碑の年次は後にあらためて問題とするが、王遠知のことを「昇玄王君」とよんでおり、王遠知が昇真先生から昇玄先生と諡を改められたのは天授二年（六九二）であるから、ひとまずそれ以後に立碑されたことが判明する。

ところで潘師正に関しては、この陳子昂の「潘尊師碑頌」のほかに、さらに一碑が存在する。「金石萃編」が卷六二に収める「潘尊師碣」であって、首行に「唐黙儒中岳体玄先生太中大夫潘尊師碣文并序」、「雍州司功王適撰序」、「弟子中嚴道士司馬子微書」とあり、そして末尾に「大周聖曆二年太歲己亥二月八日建立」とある。聖曆二年は西曆六九九。王昶が「潘尊師碣」を『金石萃編』

に収めるにあたっては装本によつたため、その題記に「装本。高広の尺寸、行字は皆な計られず。隸書。登封の嵩山老君洞に在り」と記すが、京都大学人文科学研究所に拓本を蔵し、王昶の録文の誤りをただすこともできる。横一一三欄×縦二三三欄、三五行。隸書のなかに則天文字がまじる。顧炎武の『金石文字記』卷三によると、この碑が存する老君洞は唐代の逍遙谷、すなわち後述するようにかつて潘師正が住したところである。撰文者の王適の名は『旧唐書』文苑劉憲伝にみえ、「王適は幽州の人。官は雍州司功に至る」とごく簡単な記事がそえられている。それらのことはともかくとして、王適と陳子昂の文章を読みくらべてみると、われわれは興味深い事実を発見するのである。すなわち、二二五五字をかぞえる王適の「潘尊師碣」序、その後半部の二六〇字が陳子昂の文章とほぼ重なる事実である。なぜなのか。そのあたりのことから主題に筆を進めよう。

一 王適と陳子昂の潘師正碑

王適、陳子昂、それに潘師正の弟子の司馬承禎の三人

『旧唐書』文苑伝中の陳子昂伝に、「初め感遇詩三十首を為るや、京兆司功の王適は見えて驚いて曰わく、此の子、必ず天下の文宗と為らん、と。是れに由つて名を知られ、進士に挙げらる」とあるように、王適はそもそも陳子昂の文学の発見者であつたのである。⁴

かく、司馬承禎の師の潘師正のために、王適と陳子昂が碑文を執筆した背景には、王適、陳子昂、司馬承禎の三人をめぐる交友関係が考えられねばなるまい。おそらく両碑は司馬承禎の依頼によるものであり、王適の文章の後をうけるかたちで陳子昂が書きついたのであろう。

だからこそ、陳子昂の文章は「統唐故中岳体玄先生潘尊師碑頌」と題されているのであろう。そして司馬承禎が二文を一つにあわせたと見え、隸書の書体をもつてみずから書し、聖曆二年に立碑したのであろう。もし右の想像に誤りがないとすれば、茅山派遣の道系を最初に伝える陳子昂の文章も聖曆二年（六九九）ないしはそれ以前に書かれたこととなるのであり、いまここではとりあえずそのことを確認したうえで、「古の列仙を称すること黄帝自りして尚し」と筆をおこす王適の「潘尊師碣」か

はきわめて親しい関係にあつた。たとえば、萬歲通天元年（六九六）に卒した趙元亮のために陳子昂が撰したところの「昭夷子趙氏碑」（集卷五）には、司馬子微すなわち司馬承禎と王適の名があらわれる。「君の故人なる雲居沙門の釈法成、嵩山道士の河内の司馬子微、終南山人の范陽の盧藏用、御史中丞の鉅鹿の魏元忠、監察御史の吳郡の陸餘慶、秦州長史の平昌の孟銑、雍州司功の太原の王適、洛州參軍の西河の宋之問、安定主簿の博陵の崔璩、咸な君の中天せしを痛む」。そして『新唐書』卷一一六陸餘慶伝によれば、陸餘慶は右の「昭夷子趙氏碑」に名をつらねるのとすくなく重なる人たち、すなわち趙貞固、盧藏用、陳子昂、杜審言、宋之問、畢構、郭襲微、司馬承禎、釈懷一たちと親交を結び、「方外十友」をもつてよばれたという。陳子昂の「龍集乙未」、すなわち證聖元年（六九五）の作品である「送中岳三真人序」にも司馬子微の名があらわれる。「鷲世を去り、青雲に走り、玉女の峰に登り、石人の廟を窺い、司馬子微と馮太和に見えん」。王適が「方外十友」に名をつらねないのは、かれがいささかの先輩格であつたからであらうか。

ら、史実とかわるであろう部分を摘むこととする。

趙国賛皇（河北省賛皇）青山里の人である潘師正、字は子真は、隋の大業末、十三歳のとき、母親の死に感じて道門に投じ、やがて王遠知の住する茅山へ赴いた。そして、「秘録を金壇に受け、玄文を石室に奉じ」たうえ、王遠知から中岳嵩山を居所とするように命ぜられた。唐の貞観初年のことであつたように思われる。寇謙之の史実によつて想起されるように、嵩山は北魏以来の道教の霊場であり、また江旻撰「唐国師昇真先生王法主真人立観碑」（『茅山志』巻二）によるならば、王遠知もかつて隋の煬帝のために中岳で齋を営んだことがあつたが、あらためて潘師正を嵩山に住まわせることとしたのは、茅山派遣の華北における拠点をそこに求めてのことであつたろう。ともかく、嵩山にやつて来た潘師正は、「孤岫に寝冥すること十年に垂将んとする」に及んだけれども、「樵の歌は尚お通い、隠の跡は或いは至る」のをきらつてあちこちをたずねて歩き、ついに究極の勝地としての逍遙谷を発見する。かくして逍遙谷に結んだ茅屋において、「冥寂たること五紀、邀かに代と殊たる」生活

を送つていた潘師正であつたが、上元三年（六七六）以後、にわかに天皇大帝、すなわち唐の高宗とのあいだに交渉が開始されることとなる。

——上元三年、天皇大帝は洛の都に幸し、嵩の阜を睇むや、三元の洞に謁し、六甲の図を徴めんとす。尊師は道は申ぶる所有者も、貴きも屈する所有者を以て、竟に命を屑よしとはせず、対うるに無為を以てす。

『旧唐書』高宗紀によれば、高宗は上元元年（六七四）十一月から三年（六七六）閏三月までを東都洛陽で過ごし、その間、三年二月丁亥には嵩山の南の汝州（河南省臨汝）の温湯に行幸している。右の文章はおそらくその時のことを叙するのであろうが、潘師正は高宗の徴召を辞した。つづいて、

——後年、豫の許京に巡り、想いを太室に屬し、霄極を願言し、雲輅を降さんことを忤つも、師は仍お几に隠り、謝するに幽疾を以てす。

「許京」とは曹魏の時代に五都の一にかぞえられた許昌（河南省許昌）。この時も、潘師正は高宗との会見を謝絶したけれども、しかしついに調露元年（六七九）孟冬

十月に至つて二人の会見が実現する。

——調露元祀、月は惟れ孟冬に至り、天子は廼ち印んに堯の心を運らせ、夙んで軒御を整う。萬騎は雲に躍り、六龍は天に飛び、碧瑤の壇を清め、皇人の道を訪ひ、師に嵩陽観に会す。時に天冊金輪聖神皇帝も……寛装羽従し、齋心して謁を致す。

天冊金輪聖神皇帝とは則天武后。則天武后がこの尊号をもつてよばれるのは證聖元年（六九五）以後のことであるが、王適はもとより執筆の時点の尊号に従つてかくよんでいるのである。嵩陽観は、後年、玄宗によつて鍊丹が行なわれるところ。そのことを記す天寶三載（七四四）立、李林甫撰「大唐嵩陽観紀聖德感應頌」（『金石萃編』卷八六）にいう。「嵩陽観なる者は神岳の宅真、僊都の標勝。中天晷景の正に直り、烈祖巡遊の所を記す。汝を抱き頤を含み、風は交わり雨は会す。陰陽の蒸液する所、僊俗の往還する所。丹竈と琳堂とは往往にして在り」。

高宗はようやくにして潘師正との会見を果すことを得たものの、まだなお心にあき足らざるものを感じ、嵩陽観からさらに逍遙谷の潘師正の居所にまで足を延ばし

た。そして、日が傾くのを惜しんでの対論が行なわれたうえ、そこに隆唐観が勅建されることとなつた。

——天皇は乃ち結茅に幸し、蟠木に御し、天人の際を訪ひ、性命の元を究む。欣然として風に順い、歎ずるに類ける景を以てし、睿情は遐かに佇み、罷めんと欲するも能わず。爰に有司に制し、師に就きて観を立てしめ、即ち逍遙の隱谷に隆唐を建つ。

この前後のことを旧紀について確かめてみるならば、王適の「潘尊師碣」と年月に出入があるけれども、儀鳳四年（六七九）の正月に高宗はまたもや東都に行幸し、その六月に調露と改元された翌月の七月己卯朔には、「今年の冬至を以て嵩岳に事有り」との詔が下されている。すなわち、すでに麟徳三年（六六六）に東岳泰山において封禪を行なつていた高宗は、あらためて中岳嵩山における封禪を計画したのである。高宗と潘師正とのあいだに緊密な交渉の始まつた時期と嵩山における封禪が計画された時期とがほぼ重なること、そのことにひとまず注意をうながしておきたい。だがしかし、冬十月庚申に至つて、なぜか封禪の中止が決定され、そして翌調露二年

(六八〇)二月の高宗の足跡はつぎのごとくであった。「癸丑、汝州の温湯に幸す。丁巳、少室山に至る。戊午、親しく少姨廟に謁す。故玉清觀道士の王遠知に諡を賜いて昇真先生と曰い、太中大夫を贈る。又た隱士の田遊巖の所居に幸す。己未、嵩陽觀及び啓母廟に幸し、並びに命じて碑を立てしむ。又た逍遙谷の道士潘師正の所居に幸す。甲子、温湯自り東都に還る」。この記事のうち、少姨廟と啓母廟がともに女神の廟であることは、高宗の嵩山行幸に則天武后も同行していたことを思うとき、注目されてよいであろう。⁽¹¹⁾そしてまた潘師正の師の王遠知が、この時にあたって昇真先生と諡され、太中大夫の位を贈られていることにも注目されるのであって、それはもとより潘師正と高宗、あるいは則天武后との関係によるものであったにちがいない。

さて、「雅より僊図を尚び、永に秘訣を懷き」、このように道教の奥義秘訣に深く心を寄せていた高宗は、「九宮の神秘は顧りみるに己に其の大綱に通ずるも、太一の紫房は猶お未だ其の深旨を解せず」との書簡を潘師正に与えたことがあったという。それにたいして潘師正は、

ついても、やはり『太上道君守元丹上經』がなにがしかのヒントを与えてくれるように思われる。すなわち、九宮のそれぞれに神が宿ると説き、その一つの玄丹宮について、「玄丹宮は丹田(宮)の上に在り。正房一寸。紫房緑室にして、朱煙は内に満つ。其の中に泥丸太一真君有り、玄丹の宮に治す……」ということである。つまり、

「九宮の神秘」といい、「太一の紫房」というのは、本来は天上界の神々でありながら、小宇宙である人間、その頭の九宮にも宿ると考えられた体内神の姿を存思する方法に関係するのである。

高宗との対論が行なわれた翌年の仲春、潘師正は洛陽の西宮に召され、そのさい、嵩陽觀を奉天宮となす旨の制命が下った。

—— 明年仲春、上は又た乗輿歩輦を以て師を洛城の西宮に致く。……乃ち制命を降し、嵩陽觀を以て奉天宮と為す。苑は隆唐に接し、地は隱谷に隣し、左には僊遊の路を闢き、右には尋真の門を啓き、丹陛は雲扃に亘り、紫微は煙幌に通ず。⁽¹²⁾

潘師正の住する隆唐觀は奉天宮に隣接し、両者の間に

「微言虚答」したが、その内容は「世に秘して聞こゆることは莫かった」という。ところでいま『道門經法相承次序』(道藏七六二冊、芸文印書館縮印本四一冊)を繕いてみると、そこに「唐の天皇、中嶽の逍遙に於いて三一の法を問う。潘尊師答えて曰わく……」に始まる唐の天皇と潘尊師、あるいは天師との問答数条が見い出されるのであり、それらこそまず疑いなく高宗と潘師正との逍遙谷における対論の記録であろうと考えられる。そして、高宗がすでにその大綱に通じているというところの「九宮の神秘」とは、「三一の法」に関する問答にひきつづいて、「額上の髮際のうぎの九宮は並びに是れ何の宮ぞ」と唐の天皇が問い、潘尊師が『登真隱訣』にもとづきつつ、明堂宮、洞房宮、丹田宮、流珠宮、玉庭宮、天庭宮、極真宮、玄丹宮、太皇宮のあわせて九宮が人間の頭中に存在する、と答えているのを指すのにちがいない。『登真隱訣』巻上「九宮」(道藏一九三冊、縮印本一一冊)に見える文章であり、それはさらに「洞真太上素靈洞元大有妙經」の一つである『太上道君守元丹上經』(道藏一〇二六冊、縮印本五五冊)にもとづく。一方、「太一の紫房」に

うがたれた僊遊と尋真の二門を通って、高宗は潘師正のもとに赴いた。⁽¹³⁾

—— 大帝は是に於いて閭闔を排き、鉤陳を弛め、嚳嚳を超え、嶠岫に御し、中侍を併け、外臣を肅し、天下を忘るるが若く、窅然として旬を踰ゆ。

また潘師正が高宗のところに召されることもあった。

—— 後年、復た師を金闕亭に降し、三洞の階を問ひ、七真の秘を稽う。⁽¹⁴⁾

金闕亭はおそらく奉天宮に存したのである。あるいはまた、

—— 又た功德の事を以て景福を咨祈し、乃ち太子の甲第に於いて玄道の壇を建て、老君の壽宮に玄元の觀を立て。二名は師の口に稟け、雙勝は帝の筆に題す。制有りて徳を屈げ、遙かにその網を統べしむ。

当時の皇太子は、高宗の第七子の李顕。すなわち後の中宗。また老君とはもとより神格化された老子のことであって、唐王室の始祖にまつりあげられた老子は、この時に先だつ乾元元年(六六六)、太上玄元皇帝の尊号を贈られていた。潘師正の命名にかかり、高宗筆の額のかか

る玄道壇と玄元観における祭儀、その導師の役を潘師正は嵩山に身をおいたままつとめたのである。¹⁴かくてその後も、「乗輿は屢ば山宮（奉天宮）に陟り、必ず襄野の間を陳ぶるも、導師は深視して景を絶ち、河宗の居より降らず、このように高宗は一方的に潘師正への想いをつのらせたというが、突如として嵩山につきのような靈異がおこる。

——永淳元年の正月乙未、崇朝に風霽れ、乙夜に雲滅す。忽ちにして聞こゆること有つて萬籟の聚まるが若く、徐ろにして之れを聴けば則ち五音和す。太常の樂声に非ずんば、則ち玄都の僊韻なり。

嵩山の峰に隠々と鳴りわたる樂の音。中使がこのことを報告すると、高宗は「潘尊師其れ升れるか——潘尊師が昇仙されるのであろうか——」といい、ただちに奉天宮に赴いた。碣文に永淳元年とあるのは二年（六八三）と改められなければならないまい。旧紀の永淳二年條に、正月乙未に一日先だつ正月甲午朔のこととして、「奉天宮に幸す」とあるからである。ところで嵩山の靈異は、潘師正の昇仙を告げるものであるとともに、高宗崩御の象

徴でもあった。

——寒き峰の景を戢め、吁き谷の陰を生ずるに暨んで、黄竹は悲しみを申べ、丘陵は贈らるる有り。尋いで高宗は世を厭いて彼の白雲に乗じ、我が師は極に寧んじて独り玄牝を守る。

永淳二年の四月己巳にいったん嵩山から東都にもどった高宗は、その年の十一月癸亥、またもや奉天宮に行幸したが、激しい頭痛に襲われ、小康状態をみつけて東都にもどったものの、弘道元年と改元された十二月己酉のその日、真観殿に崩じたのである。そして潘師正も、翌嗣聖元年（六八四）の季夏六月、高宗の後をおうようにして仙去する。

——後年の季夏一日、弟子に謂いて曰わく、「吾れは茲の嶺を保つを獲ること今に于いて五十余年なり。靈異は谷に在り、僊鶴は野に満つ。吾れをして萬乗の尊きに接せざらしむれば、亦た輕拳を庶幾わん。今ま名は玄録に登り、身は太陰を歴る。升玄（王遠知）の言、信に吾が命なり」。……翌日、師曰わく、「吾れ其れ蛻せん」。乃ち門を闔じ静（静室）に入り、端坐して香

を焚く。月は望に至り、日は甲に臨むや、香水を命じ、青符を投じ、蘭房に浴し、紫褐を披りて曰わく、「吾が浄に反らん。亭午に將に化せん」とす。此れに留めること十旬にして吾が石室に帰せ。乃ち形を遺て景を隠し、神を幽歟に濟す。¹⁵

潘師正の仙去を聞いた聖神皇帝、すなわち則天武后は、「去年の冬晩、軒皇の駕は追わず、今歳の秋寒、広成の居は又た寂たり。此れを以て哀悼す、情何ぞ任う可けんや」と感慨をもよおし、太中大夫を贈り、体玄先生と追諡した。黄帝軒轅氏が空同山の広成子をたずねたという『莊子』在宥篇の寓話を用いたのであり、もとより軒皇は高宗の、広成は潘師正のたとえである。

王適の「潘尊師碣」はおよそ以上のように叙しきたり、そしてその後につづく二六〇字、すなわち「尊師業尚冲密、勤幽入深」から「乃琢（野）石幽山、申頌玄德」に至る二六〇字は実は陳子昂の文章にほかならないのである。ただし「潘尊師碣」と読みくらべてみるならば、伯玉文集の「潘尊師碑頌」と読みくらべてみるならば、少許の文字が改められているほか、三箇所に省略が加え

られていることが判明する。すなわち、「高宗は毎に鑿筆を降し、親しく精慮に詣るも、導師は身ずから堂を下らず、手を接するのみ。毎に歎じて曰わく、大丈夫、道を業とするも、身を霄嶺に投じ、景を雲林に滅す能わずして、此の山に疲痼し、以て時主を煩わすは、吾れの過なり」のうち、(一)「高宗毎降鑿筆、親詣精慮、導師身不下堂、接手而已」の二〇字がない。また本稿の冒頭に引用したところの「導師には弟子十人有り、並びに仙階の秀なり……」の文章のうち、(二)「河内司馬子微」の六字、それにつづいて茅山派遣の道系を記すところの(三)「始尊師受籙於茅山昇玄王君、王君受道於華陽隱君陶公、陶公至子微二百歳矣、而玄標仙骨、雅似華陽、夫階真蹈冥、鍊景遊化者、其必有類乎」の五六字がない。(一)の省略部分はともかくとして、注目にあたいるのは(二)と(三)がともに司馬承禎に関係のある記事であることであって、考えられるところはこうである。

立碑の發起人として、「(韓法)昭等は永に惟えらく、尊師の靈迹洞業は高深邁古なるも、世を棄てて往けり。其れ之れを若何せん。乃ち石を幽山に琢み、玄德を申頌

す」と韓法昭の名が挙げられているけれども、王適と陳子昂に碑文の製作を依頼したのは、すでに考察したように、おそらく一人と親交のあった司馬承禎であつたろう。そして二人の文章を一つにあわせたのも司馬承禎であつたろう。そのため、司馬承禎は謙譲にもとづいてか、それともあるいは先輩にあたるであろう韓法昭にたいする遠慮にもとづいてか、陳子昂の文章から自分に関係のある部分を削ったのではないか。かくして、聖暦二年二月八日立の碑文からは、司馬承禎が茅山派遣道の道系を継ぐ第四代の人物であることは削られてしまったものの、しかし陳子昂の文章によって、そのことはまぎれもなく後世に伝えられたのであった。

二 嵩山における封禪と道系の成立

唐の高宗の異常なまでの嵩山にたいする執心としばしばにわたる嵩山行幸は、嵩山における封禪の計画と深くかわつていたのでない。調露元年（六七九）の封禪計画が中止されたことはすでに述べたが、その後も、高宗の死に至るまで、たえて断念されることはなかった。

そもそも奉天宮はそのために設けられたのである。「高宗は既に泰山に封するの後、又た遍ねく五岳に封せんと欲す。永淳元年（六八二）に至り、洛州嵩山の南に嵩陽県を置く。其の年七月、其の所に勅して奉天宮を造る。

二年（六八三）正月、駕は奉天宮に幸す。七月に至り、詔を下して将に其の年十一月を以て嵩岳に封禪せんとす。かくして封禪の儀注の詳定が国子司業李行偉たちに命ぜられたが、しかし高宗不豫のため、この年の計画も中止されたと『旧唐書』禮儀志三は記し、高宗紀永淳二年十一月條にもつぎのようにいう。「癸亥、奉天宮に幸す。時に天后は岱に封せし自りの後、上に勧めて中岳に封せしむ。毎に詔を下して儀注を草せしむるも、即ち歳饑え、辺事急を警めて止む。是に至りて復た中岳に封するの禮を行なわんとするも、上疾みて止む」。

かく、嵩山における封禪計画の背後には、天后すなわち則天武后の影が揺曳するのであり、高宗なき後の萬歲登封元年（六九六）、ついにそれは則天武后によって実現される。そして王適の「潘尊師碣」が立碑された聖暦二年（六九九）二月八日、あたかもその時、則天武后はま

たしても嵩山にあった。「二月 戊子（三日）、嵩山に幸し、王子晋廟を過ぎる。丙申（十一日）、緱山に幸す。丁酉（十二日）、嵩山自り至る」〔旧唐書〕卷六則天皇后紀。

以上のごとく、潘師正と高宗との間に、あるいは則天武后との間に緊密な関係が生じたのは、ほかならぬ嵩山における封禪が計画されたからであつた。ではなぜ道教と封禪とが結びつくのであろうか。それというのも、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たからにほかならない。後年、玄宗が泰山で封禪を行なうにあたって、禮部侍郎の賀知章に、「前代の玉牒の文、何故に之れを秘すや」と問い、「或いは密かに神仙を求む。故に人の見ることを欲せず」との答えを得ているのは（『通鑑』開元十三年）、その間の消息をものがたるであろう。ともかくこのようにして、潘師正の地位も、また師の王遠知の地位も、したがって茅山派遣道そのものの地位がたかまつたのである。先述したように、調露二年（六八〇）、王遠知は太中大夫を贈られ、昇真先生と追諡されたが、『茅山志』卷二は調露二

年二月七日の「高宗贈王法主誥」の後にまた同年同月十五日のつぎの勅旨を録している。「勅旨。潤州太平觀の道士は宜しく七寺等の例に準じ、七七人に満つるを度すべし。如し後ち缺くること有らば、隨即に簡度し訖りて申べよ」。太平觀はもとより茅山に存する。つづいて嗣聖元年（六八四）に潘師正が羽化すると、やはり太中大夫を贈られ、体玄先生の諡を賜わり、天授二年（六九二）には王遠知が昇真先生から昇玄先生と改諡され、聖暦二年（六九九）には、王適と陳子昂の二文を一つにあわせた潘師正碑が嵩山に立てられた。そして陳子昂の「潘尊師碑頌」に、陶弘景、王遠知、潘師正、司馬承禎と次第する茅山派遣道四代の道系がはじめて記されたのである。

しかしながら、この道系に関して、陶弘景と王遠知との間に直接的な師弟の関係、「経録授受」の関係があったと考えることには、すこぶる疑わしい点が存するとしなければならぬ。詳細について語るには別稿を用意しなければならぬが、ひとまず要点のみを指摘しておく。

第一は年齢の問題。王遠知が唐の貞観九年（六三五）に百二十六歳をもって仙去したとは、さまざまの伝記が一致して説くところである。とするならば、生年は梁の天監九年（五一〇）。陶弘景仙去の大同二年（五三六）⁽¹⁹⁾には二十七歳であり、師事の可能性を否定できぬが、世寿百二十六歳とはいかにも情理に合せざる説としなければならぬ。そしてたとえば『旧唐書』王遠知伝がひとしく貞観九年の百二十六歳仙去説に従いながら、そのうえでつぎのように記すのは、梁初に誕生したとすることの破綻を示すではあるまいか。「祖の景賢は梁の江州刺史。父の曇選は陳の揚州刺史。遠知の母は梁の駕部郎中丁超の女なり」。王遠知の祖父が景賢、父が曇選、母が丁氏であったとすること、『茅山志』卷二に希玄觀三洞弟子江旻撰、貞観十六年二月二十五日立石として収めるところの「唐国師昇真先生王法主真人立觀碑」も同様であり、それもまた貞観九年の百二十六歳仙去説に従う⁽²⁰⁾けれども、しかし一言半句として陶弘景との関係に言及しないことはおおいに注目にあたいする。それはただ王遠知が国師の宗道先生に師事したというだけなのであ

る。宗道先生とは陳の臧矜（兢）。そして江旻のこの王遠知碑は、王遠知と潘師正との関係についても一考をうながす。というのは、この碑文に潘師正の名が現われぬからであり、この碑文が州伯（揚州刺史）の武陟公李厚德と弟子の陳羽と王軌たちによって建てられたことをいうのみだからである。潘師正はつとに王遠知の指示によって茅山を去り、嵩山に住したのだが、この碑文によるかぎり、陳羽と王軌とが王遠知の直系の弟子であったのにちがいない。それが以上に述べたような潘師正と唐の高宗、あるいは則天武后との緊密な関係が生ずる過程のなかで、陶弘景、王遠知、潘師正と次第する道系が作りあげられたのである。あえていうならば、虚構されたのである。潘師正の地位のたかまりにともなつてその師の王遠知の地位もたかまり、しかも二人の間に経録授受の関係が作りあげられたことは見るにたやすい⁽²¹⁾。ではなぜ陶弘景と王遠知との間に経録授受の関係が虚構されたのか。虚構されなければならなかったのか。それは何よりも上清派遣道教の聖地である茅山、そこに王遠知が住したこと、そしていまここに詳しく説くゆとりをもたないけ

れども、陳、隋のころにいささか沈滞の状況にあつたらしき茅山の再興に、王遠知が大きな功績のあったことによるものと思われる。

三 禪の法系の成立

私が陶弘景から次第する道教の道系にこだわるのは、禪の法系のことをあわせて思うからである。しかも、禪の法系の成立が道教の道系の成立と時期的にあい前後することに注目するからである。禪の法系の成立に関しては、われわれはすでに豊かな研究史をもっている。

初祖達摩から五祖弘忍に至るまでの法系、すなわち達摩—恵可—僧璨—道信—弘忍と次第する法系を早い時期に伝えるのは、張説の「唐玉泉寺大通禪師碑」（『張説文集』卷一九、『唐文粹』卷六四、『八瓊室金石補正』卷五〇）、すなわち弘忍の弟子の神秀の碑であつて、それにはつぎのように記されている。

——天命を知るの年に逮^{およ}び、自ら人間の世より抜き、蕲州に忍禪師（弘忍）有つて禪門の法胤なりと企聞せり。菩提達磨の天竺より東来し、法を以て恵可に伝えて自

り、恵可は僧璨に伝え、僧璨は道信に伝え、道信は弘忍に伝え、明を継ぎ跡を重ね、相い承くること五光。乃ち退阻を遠しとせず、翻飛して謁詣す。

神秀の示寂は神龍二年（七〇六）二月であるが、この碑が立てられたのは景雲初（七一〇）であろうと陸増祥は推測している。そしてこれ以後、開元初に成立した中国最古の禪宗史書である杜拙の『伝法宝紀』にも、それにつづく淨覺の『楞伽師資記』にも、このような禪の法系が記されている。あるいはまた開元二十四年（七三六）五月に卒した義福のために嚴挺之が撰した同年九月十八日立「大智禪師碑銘」（『金石萃編』卷八一）、開元二十七年（七三九）八月に卒した普寂のために李邕が書いた天宝元年（七四二）二月立「大照禪師塔銘」（『李北海全書』卷九）、おなじく李邕の「嵩岳寺碑」（卷六）も同様である。ところで、この禪の法系が、道教の道系とおなじように虚構を含むであろうことを示唆するのは、胡適氏の「楞伽宗考」（『胡適文存』四集）である。『続高僧伝』には、二祖恵可と三祖僧璨との関係について「可禪師の後、衆禪師、恵禪師……」（卷二五法冲伝）とあるのみ、また三

僧僧璨と四祖道信との関係についての記事をまったくかくことを明らかにしているからである。そしていま私は、このような法系が形成された場所として、道教の道系の成立の場合と同様に、中岳嵩山の重要性に想到する。早い時期に禅の法系を記す諸碑のうち、李邕の「嵩岳寺碑」はもとよりのこと、「大照禪師塔銘」も嵩山に立てられた。さらにいまここで注目しなければならぬものに、つとに柳田聖山氏によつて重要性が指摘されている「唐中岳沙門釈法如禪師行状」(『金石續編』巻六)がある。そもそも、蘄州黄梅にはなひらいた東山法門、その北方進出の拠点にえられたのが嵩山であり、嵩山を拠点として布教活動を行なったさいしょの人物こそ、弘忍の弟子であるこの法如(六三八―八九)にはかならなかった。

「行状」によると、咸亨五年(六七四)に弘忍が入寂するまで十六年にわたつて奉侍した法如は、その後、中岳に遊んで少林寺に住し、垂拱二年(六八六)には、「四海の標領の僧衆」のもとに應じて禅法を開説し、また「自後、頻りに学人の疑う所を誨え、感^みな速やかに問を發し」たという。そしてこの「行状」が注目にあたいするのは、

つぎの一文があるからである。

——南天竺三藏法師菩提達摩……魏に入りて可に伝え、可は榮に伝え、榮は信に伝え、信は忍に伝え、忍は如に伝⁽²²⁾う。

すなわち、神秀がいわゆる北宗の六祖の地位を与えられるのに先だつて、法如が五祖弘忍の法を嗣いだとされているのである。かく法如は、後世においてはその存在を忘れ去られたかのごとくであるけれども、しかし七世紀末の東山法門においてまことにきわだった存在であったことを銘記しておかなければならない。開元十六年(七二八)七月十五日立の裴灌撰「皇唐嵩岳少林寺碑」(『金石萃編』巻七七)にも、「復^た大師、諱は法如有り、定門の首為り」と特筆され、「大唐嵩岳閑居寺故大德桂禪師塔記」(同巻七三)に、碑主の元珪が「少林尊者の大衆に開示するに及んで、至道を諮^さ稟^りす」と伝える少林尊者も、ま⁽²³⁾ちがいなく法如のことであろう。

かくして、法如が住した嵩山少林寺の禅の根本道場としての地位もまたたかまったであろう。『続高僧伝』巻一六菩提達摩伝には、達摩と嵩山、あるいは少林寺との

関係にまったく言及せず、釈僧可伝すなわち恵可の伝にも、「天竺沙門菩提達摩の嵩洛に遊化するに遇い、可は宝を懷きて道を知り、一見して之れを悦ぶ」(T50・552a)というのみである。しかるにたとえ裴灌の「少林寺碑」に、「復^た達摩禪師有つて深く恵門に入り、津梁是れ寄す。弟子の恵可禪師等、法宝を玄悟し、嘗つて茲の山に託す」と記されるまでに至るのである。そしてそれはまた唐の高宗と則天武后が嵩山との結びつきを深める時期にあたつていたのであつて、そのことを裴灌の「少林寺碑」その他にもとづきつづ略叙してみよう。⁽²⁴⁾

「高宗天皇大帝……咸亨中、乘輿戻止し、御飛白書もて金字波若碑を題し、幡象及び施物を留む」。少林寺には咸亨三年(六七二)立の王知敬奉勅書『金剛經』が存すると伝えられるが(『金石萃編』巻五八)、その題額はここにいう高宗御筆の飛白書であつたのであろうか。つづいて、「永淳中、御札又た飛白もて一飛字を書し寺壁に題す」というのは、先述したところの永淳二年(六八三)の嵩山行幸のさいのことであるにちがいない。そして、その行幸に則天武后も同行していたことは、同年九月二

十五日に少林寺に立てられたところの王知敬書「天后御製詩書碑」(同巻六〇)が證する。その碑にはまず、「駕の少林寺に幸するに従い、先妃宮建の所を觀て、倍^いよ亮^り衿を切にし、逾^いよ遠慕を懷^いまし^くす。聊か即事を題し、用つて悲懷を述ぶ」との序をそえる「大唐天后御製詩」一首が刻まれている。先妃とは則天武后の母であり、咸亨元年(六七〇)に卒した楊氏。そして詩につづいて「大唐天后御製書」一首が刻まれ、そのなかにつぎのようにいう。「弟子は前に鳳駕に隨い、過^よぎりて驚嚴に謁す。宝塔を觀て以て徘徊し、先妃の淨業を觀るに、薰修の所、猶お未だ功を畢^はえず。一見して悲驚し、萬感兼ね集まる。……今ま続いで先志を成し、重ねて莊嚴を置かんと欲す。故に(武)三思を遣わし、金絹等の物を貢して彼に往き、師に就きて平章せしむ。幸^なわくは斯の意を識^しり、即ち修^しに務めよ。望むらくは諱辰に及んで此の功德を終えよ」⁽²⁵⁾。すなわち、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であるが、この碑についての王昶の按語に

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て以て天后の御製を崇奉し、本寺の為に寵を増すなり。」「天后御製詩書碑」が立てられて間もなく、その年の十二月に高宗は崩御するが、裴灌の「少林寺碑」はさらに、「天皇の升遐するや、則天大聖皇后は先聖の為に功德を造す」と記している。²⁶

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、それにとまっ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。

神秀の弟子の普寂と義福の二人は、そもそものはじめ、法如に師事すべく嵩山に赴きながら、おりあたかも法如が遷化したため、あらためて荊州玉泉寺の神秀のところに向かったという。すなわち普寂は、「將に少林の法如禪師を尋ねんとせしも、未だ止居に臻らずして已に往化すると承け」、そこで「翌日、遠く玉泉の大通和尚(神秀)に詣った」のである(李邕「大照禪師塔銘」)。また義福は、東都の福先寺において拙法師に師事し、大乘の経論を広く習ったが、「時に嵩岳大師の法如は不思議要用を演じたれば、特に信重を生じ、夕惕^{いそ}違^あらず」、しかしながら「既に至りて如公は遷謝し」、載初の歳(六八九)に落

髮受具のうえ玉泉寺に向かったのである(嚴挺之「大智禪師碑銘」)。かれらは嵩山における法系成立の動向を、

あるいはまた道系成立の動向を窺知していたにちがいない。やがて久視元年(七〇〇)、神秀が則天武后によって盛大に東都に迎えられると、二人も同行し、普寂は神秀のすすめによって長安年間(七〇一—一〇四)に嵩山岳寺に住し、神龍二年(七〇六)の神秀寂後、義福も岳寺に入るが、やがて二人が貴顯とのつながりを深めたことは周知のところである。ともかく、張説の神秀碑である「大通禪師碑」は、菩提達摩から弘忍まで「明を継ぎ跡を重ね、相い承くること五光」といい、また「東山の法、尽とく秀に在り」との弘忍の言葉を記すのみであって、法如についての言及はまったくない。李邕の「嵩岳寺碑」にしても、「中宗孝和皇帝は詔して其の頂(輔山の頂)に於いて大通秀禪師を追薦し、十三級浮図及び有提の靈廟を造る」と伝え、たうえ、「達摩菩薩は法を可に伝え、可は璨に付し、璨は信に受け、信は忍に恣(資)し、忍は秀に遺り、秀は今の和上寂に鍾む」と達摩から普寂までの法系を記し、「功は四朝に累なり、法は七代に崇し」

といい、その銘に「南部洲、嵩岳寺、達摩は法を茲の地に伝う」というのである。

以上のように考えきたるならば、嵩山において法如を六祖とする法系が成立していたのが、やがて法如を抹殺し、神秀を六祖とする法系があらたに作りあげられたのではないか。そして開元初に成立した杜朮撰の『伝法宝紀』は、六祖の地位が法如から神秀に移るまさしくそのような過程を伝えているのではないか。²⁷『伝法宝紀』は唐雙峰山東山寺釈弘忍と唐当陽玉泉寺釈神秀との間に唐嵩山少林寺釈法如の伝を立てるのであり、その序において杜朮は菩提達摩から弘忍までの法系を記したうえ、「弘忍は法如に伝え、法如は大通に及ぶ」と述べるとともに、さらに法如伝において、法如入寂にあたつての門人たちへの遺訓をつぎのように語らしめている。「而今已後、当に荊州玉泉寺の秀禪師の下に往きて諮稟すべし」。この遺訓は、普寂と義福の二人がそもそも法如に師事せんとしながら果さず、玉泉寺の神秀のもとに赴いた事実とどこかで一つに重なるように感ぜられる。そして、六祖の地位が法如から神秀に移ったことに注目するとき、法

如とおなじく弘忍の弟子として早い時期に嵩山において布教活動を行なった道安ないし惠安の碑、すなわち開元十五年（七二七）十月二十日立の宋儋撰「道安禪師碑銘」（『金石萃編』卷七七）、それはきわめて閑字が多いのだが、そのなかのつぎの句はなほだ暗示的である。「禪師順退避位□美於玉泉□□通也」。道安禪師が玉泉寺の大通禪師に美を譲ったことをいうのではない²⁸か。

六祖の地位をめぐる問題はすなわちまた七祖の地位をめぐる問題でもある。李邕の「大照禪師塔銘」は、普寂について、「仏の智に入り、赫として萬法の宗主と為る者は、我が禪門七葉なる大照和尚の謂なり」といい、また開元二十七年（七三九）秋七月、遷化を覚悟した普寂は門人たちにつぎのように誨えたと伝える。「吾れは託を先師に受け、茲の密印を伝う。遠く達摩菩薩の可に導きし自り、可は璨に進め、璨は信に鍾め、信は忍に伝え、忍は大通に授け、大通は吾れに貽る。今に七葉なり」。しかしながら、普寂の相弟子である義福の碑、嚴挺之撰「大智禪師碑銘」はいささか微妙な表現をふくむ。神龍二年（七〇六）、神秀が東都天宮寺において疾を現わした

戦状がつきつけられ、惠能を六祖とするいわゆる南宗禪の立場が主張されることとなるそのような弱点を、いわゆる北宗禪それ自体が内在させていたといわなければならないまい。

結 び

本稿を結ぶにあたって、なぜかくも道系とか法系とかがやかましい問題として論ぜられたのかということが問われなければならないが、そのことを考えるうえに一つのヒントを提供するのは、独孤沛撰「菩提達摩南宗定是非論」巻下の神会と遠法師との問答の記録である。⁽³⁰⁾「又た従上已來の六代、一代には只だ一人のみを許し、終に二有ること無し。縦（原文は終）い千萬の学徒有るも、只だ一人のみ後を承くるを許す」との神会の言葉に、遠法師が「何の故に一代には只だ一人のみ後を承くるを許すや」と質問すると、神会はこう答えている。「譬え一國には唯だ一王のみ有って、二有りと云う者は是の処有る無きが如し。譬え一四天下には唯だ一転輪王のみ有って、二転輪王有りと云う者は是の処有る無きが如し。

とき、ただ義福のみが「親しく左右に在って密かに伝付有り、人は能く知る莫し」と記し、その後、聖僧の萬迴が「正法を弘通するは必ず此の人なり」と衆人に語ったと記すからである。萬迴は神異の僧として知られる。さらにまた、「禪師の法輪は天竺の達摩自り始まり、大教の東流すること三百余年、独り東山學門と称するなり。可、璨、信、忍自り大通に至るまで遞に相い印屬し、

大通の伝付する者は河東の普寂と禪師の二人。即ち東山の徳を継ぐこと茲に七代なり」と、七祖の地位を普寂とも義福ともいずれとも決めていないからである。「大照禪師塔銘」に「大通……付する所の諸法は一人を指さず。ト夏は西河にて夫子と疑わるる有り、鄭玄は北海にて自ら馬融を襲う」とあるのも、気にかかる言葉である。西河の民から孔子様かと疑われたト商子夏（禮記「檀弓上」、あるいは北海郡に學塾を開いて馬融の後継者を名のつた鄭玄、そのように自分こそが神秀の嗣法者だと称するものは一人にとどまらぬ、というのである⁽²⁹⁾。かく六祖の地位も、また七祖の地位もきわめて不安定であったのであり、神秀を六祖とする法系にたいして荷沢神会から挑

譬えば一世界には唯だ一仏の出世のみ有って、二仏の出世有りと言ふ者は是の処有る無きが如し」。遠法師の質問の主旨ははぐらかされ、神会はなぜかくあらねばならぬのかというよりも、かくあるべしと答えているに過ぎないのだが、仏法はただ一人のみによって一代一代と伝えられなければならないというこの主張には、達摩をさかのぼってさらに仏にまで直結する法系が準備されるべきことが暗示されている。そして事実、神会によつてはじめて仏から達摩までを八代とかぞえる西天八祖説が、あるいは二十八代とかぞえる西天二十八祖説が説かれたのであった⁽³¹⁾。それと同様のことが道教の道系においてもころみられたこと、李渤の「真系」がものがたっている。そこには、陶弘景をさかのぼって、衆真が楊羲に経録を降授したことにはじまるところの真人——神——に直結する道系、すなわち真系が記されているからである。⁽³²⁾

仏から一代一代と法が伝えられたとする考えが北魏の吉迦夜と曇曜の共訳と伝えられる『付法蔵因縁伝』を下敷きとしていることは疑いが無いのだが、そのような考えかたは、そもそもすぐれて中国的なものではある

まいか。『付法藏因縁伝』が中国撰述と疑われているのも故なしとせぬ。⁽³³⁾ 道教において「師受」が重要視されたことはかつて述べたことがあるが、たとえば『無上秘要』の「輕伝受罰品」に収められた諸條には、道教の経録を「其の人に非ざるものに伝うる」ことがかたく戒められている。⁽³⁴⁾ では儒教の分野においてはどうか。

師資相承はとりわけ漢代における学問伝授の有力な方法と認められはしたけれども、道教の道系や仏教の法系のようなものはついに生まれなかった。しかし韓愈の「原道」に、堯に始まる道統論が説かれていることは人だれしもが知るところである。「堯は是れを以て舜に伝え、舜は是れを以て禹に伝え、禹は是れを以て湯に伝え、湯は是れを以て文、武、周公に伝え、周公は之れを孔子に伝え、孔子は之れを孟軻に伝う。軻の死するや、其の伝を得ず」。儒教の道統は道教の道系や仏教の法系と異なり、孟軻以後久しきにわたって伝を絶っている。また、堯から舜、舜から禹へは一代一代と伝えられたものの、それ以後はかなりの時間をへだてて伝えられたというのは、「五百年にして必ず王者の興る有り」(『孟子』公孫丑

下篇)とか、「千年に一聖」(『孟子外書』性善并、「拾遺記」卷三)とか、かかる觀念が背景に存するものと考えられるが、それはともあれ、韓愈が道統を云々したことには道系や法系の考えの影響がなかったのかどうか、一度考えてみてもよい問題のように思われる。

注

(1) 「真系」は、「今道門以經錄授受、所自来遠矣、其昭彰尤著、使諸紳先生不惑者、自晋興寧乙丑歲、衆真降授於楊君」と、楊君すなわち楊羲にたいする衆真的降授に筆をおこし、楊羲から陶弘景に至るまでの經錄授受の系譜を、楊君から許君(許穆・許翽)、許君から子の玄文(許黃民)、そしていくらかの経緯をへて陸君(陸修静)、陸君から孫君(孫遊岳)、孫君から陶君(陶弘景)と示したうえ、つぎのようにいう。「陶授王君(王遠知)、王君又從宗道先生(臧矜)得諸勝訣、云經法秘典、大備於王矣、王授潘君(潘師正)、潘君授司馬君(司馬承禎)、司馬君授李君(李含光)、李君至于楊君十三世矣」。

(2) 李白「唐漢東紫陽先生碑銘」、「陶隱居(陶弘景)伝昇玄子(王遠知)、昇玄子伝体玄(潘師正)、体玄伝貞一先生(司馬承禎)、貞一先生伝天師李含光。碑主の紫陽先生とは胡紫陽。碑文に「余与紫陽神交」と述べるが、李

白はむしろ胡紫陽の弟子の元丹丘の莫逆の友であった。また碑文に、「李含光合契乎紫陽」とあるから、胡紫陽は李含光の友人、おそらく彼もまた司馬承禎の弟子であったのであろう。また顔真卿「茅山玄靖先生広陵李君碑銘」、「初隱居先生(陶弘景)以三洞真法伝昇玄先生(王遠知)、昇玄付体玄先生(潘師正)、体玄付正一先生(司馬承禎)、正一付先生、自先生距於隱居、凡五葉矣」。なおこの項、拙著「書と道教の周辺」(一九八七年、平凡社)第二章「顔真卿・李白・李含光」、参照。

(3) 「旧唐書」隱逸潘師正伝等が永淳元年(六八二)卒とするのは誤り。後述参照。

(4) 「旧唐書」隱逸伝。ただし「茅山志」卷二に収める「武后加贈王法主詔」では、嗣聖元年(六八四)正月二十八日。

(5) 「旧唐書」經籍志、「新唐書」藝文志に「王適集二十卷」を著録するが、現存するのは、『全唐詩』卷四に詩五首、『全唐文』卷二八二に文三首、『千唐誌齋藏誌』六一六に「唐故正議大夫使持節相州諸軍事守相州刺史上柱国河南賀蘭山(務温)墓誌銘并序」。

(6) ただし頌の部分は、王適のそれは四字一句、陳子昂のそれは六字、七字、八字、九字不等であって重ならない。

(7) もとづところは盧藏用「陳氏別伝」(「陳伯玉文集」附録)。その説の当否については、羅庸「陳子昂年譜」(徐鵬校「陳子昂集」、一九六〇年、中華書局)の開耀元年條、参照。

(8) 「大業七年、煬帝遣散騎員外郎崔鳳、實勅書迎請、見於涿郡之臨朔宮、帝廻歎曰、朕昔在揚州、師已素餐、今茲重觀、更有童顏、豈非道固存焉、養之得理者、六軍返旆、尾駕洛陽、奉勅於中岳修齋儀」。

(9) 「三国志」文帝紀黃初二年注の「魏略」に、「改長安諡許昌鄠洛陽為五都」とある。

(10) 「金石萃編」卷三〇に、東魏天平二年立の「中岳嵩陽寺碑」を収め、その末尾に「大唐麟德元年(六六四)歲次甲子九月景午朔十五日庚申、從嵩陽觀移來會善寺立」とあるから、がんらいは嵩陽寺であったものが嵩陽觀に改まったのであろう。

(11) 少姨廟と啓母廟に関しては、この行幸にあたつて立てられたと思われる楊炯撰「少室山少姨廟碑」(「楊盈川集」卷五、「唐文粹」卷五二)と崔融撰「嵩山啓母廟碑」(「唐文粹」卷五二)とがあり、それぞれつぎのようにいう。「臣謹按、少姨廟者、則漢書地理志嵩高少室之廟也、其神為婦人像者、則故老相伝云啓母塗山之妹也。」「臣謹按、啓母廟者、蓋夏后啓之母也、漢避景帝諱、改啓之字曰開、厥後相伝、或為開母、而顧野王輿地志、盧元明嵩高記、並不尋避諱之旨、以為陽翟婦人、事不經見、諒無所取」。なお「旧唐書」卷九四崔融伝に、後年のこととして、「聖曆中、則天幸嵩嶽、見融所撰啓母廟碑、深加歎美、及封禪畢、乃命融撰朝覲碑文」とある。則天武后の嵩山における封禪については後述するが、その時にあたつて、啓母神は玉京太后に、少室阿娘神は金闕夫人に封ぜられて

いる。「旧唐書」禮儀志三。

- (12) 碑文の記述にそのまま従えば、「明年仲春」は調露二年(六八〇)二月のこととなければならぬが、「旧唐書」高宗本紀では、永淳元年(六八二)秋七月己亥條に「造奉天宮於嵩山之陽、仍置嵩陽景」とある。

- (13) 「真系」の中嶽体玄潘先生伝にいう。「尋勅於所居造崇(隆)唐觀、嶺上別起精思院以処之、勅置奉天宮、令於逍遙谷口特開一門、号曰仙遊門、復於苑北面置尋真門」。

- (14) 「有制屈德、遙統其綱」の「遙」の一字に注目してこのように解する。天宝七載(七四八)、唐の玄宗も長安の大同殿において茅山の李含光を玄師とたのんで經典伝授の儀式を行なったことがある。顔真卿「茅山玄靖先生広陵李君碑銘」、「暨七載春、玄宗又欲受三洞真經、以其年春之三月、中官齋醮書云、其月十八日、尅授經誥、是日、於大同殿潔修其事、遂遙請先生為玄師、并賜衣一襲、以伸師資之禮」。

- (15) 陳垣「二十史朔閏表」によつて計算すれば、嗣聖元年六月十四日が甲午。ちなみに垂拱二年(六八六)四月に東都惠和里に卒した王玄宗について、弟の王紹宗が撰した「大唐中岳隱居太和先生琅邪王徵君臨終口授銘」(「金石萃編」卷六〇)にいう。「其後昇真潘先生門徒同族名大通、越中岳而來、自遠問疾、知吾兄真命已畢、又申勸曰、儻或不諱、願歸神中頂石室之中、義者昇真臨終、亦令宅彼、況乎先師平生居止、宿昔神交、冥期不沫、宜還洞府、再三敦請、則又從之」。昇真潘先生とは潘師正で

あるにちがいないが、王遠知の諡である昇真を冠せているのは不審。

- (16) 「旧唐書」則天皇后紀、「萬歲登封元年臘月甲申、上登封于嵩岳、大赦天下、改元、大酺九日、丁亥、禪于少室山。また、武三思奉勅撰「大周封祀壇碑」(「金石萃編」卷六二)、参照。

- (17) 王子晋は周の靈王の太子であるといわれる仙人であつて、王子晋廟を昇仙太子廟と改名したことを伝える聖曆二年六月十九日建、大周天冊金輪聖神皇帝御製御書「昇仙太子碑」(「金石萃編」卷六三)が存し、趙明誠「金石錄」卷二五にはつぎのようになっている。「右周昇仙太子碑、武后撰并書、昇仙太子者、王子晋也、是時張易之昌宗兄弟方有寵、諂諛者以昌宗為子晋後身、故武后為葺其祠、親銘而書於其碑、君臣宣淫無恥、類如此、可發萬古之一笑也」。張昌宗を王子晋の後身とよんだのは武三思。「太平広記」卷一八八に「國史異纂」を引いていう。「及張昌宗之貴也、武三思謂之王子晋後身、為詩以贈之、詩至今猶存」。

- (18) 「旧唐書」隱逸伝が潘師正のつぎに立伝する道士劉道合の伝記も注目にあたいする。「初与潘師正同隱於嵩山、高宗聞其名、令於隱所置太一觀以居之、召入宮中、深尊禮之、……高宗又令道合還丹、丹成而上之、咸亨中卒」。

- (19) 麥谷邦夫「陶弘景年譜考略」(「東方宗教」四七、四八号)による。

- (20) 先述したように、王遠知が昇真先生と諡されたのは調

露二年であるから、碑題は改められなければならぬまい。碑文中にはもとより昇真的諡は用いられていない。

- (21) 「真系」の唐茅山昇真王先生伝はつぎのように記す。「潘師正徐道遠同得秘訣、為入室弟子、陳羽王軌次之。このうち、王軌については、于敬之撰「桐柏真人茅山華陽觀王先生碑銘并序」(「茅山志」卷二二)が存する。

- (22) 柳田聖山「初期禪宗史書の研究」(一九六八年、法藏館)第二章「北宗に於ける燈史の成立」、同「初期の禪史——楞伽師資記・伝法宝記——」(「禪の語録」2、一九七一年、筑摩書房)の「はじめに」、参照。また、温玉成「讀「禪宗大師法如碑」書後」(「世界宗教研究」一九八一年一集)、同「禪宗北宗初探」(同一九八三年二期)、参照。

温氏の二篇の論文は、龍門文物保管所に存する開元十三年六月十五日立の知微撰、集賢院直學士陸去泰書「大唐中岳東閣居寺故大德珪和尚紀德幢」をも利用している。珪和尚とは「宋高僧伝」卷一九の元珪。この紀德幢にはつぎの一文があるという。「自達磨入魏、首伝惠可、可伝榮、榮伝信、信伝忍、忍伝如、至和尚(元珪)、凡歷七代、皆為法主、累世一時」。また、同「碑刻資料対仏教史的幾点重要補正」(「中原文物」一九八五年特刊、魏晋南北朝仏教史及仏教芸術討論會論文選集)、参照。

「法如禪師行狀」の撰者も制作年次も不明であるが、柳田氏は「法如が入寂した永昌元年(六八九)をさほど降るものではあるまい」と述べ、張説の「大通禪師碑」

に先だつものとしている。温氏が法如の墓塔を永昌元年の建造とするのは、何を根拠とするのか不明。

- (23) 温玉成「禪宗北宗初探」に引用の元珪の紀德幢にいう。「後遇如大師于敬愛寺、勤請久之、大師雖未指授、告以三年、及期、大師果住少林寺、和尚与都城大德同造少林、請開禪要、驗之先説、信而有証、遂蒙啓発、豁然会意」。

- (24) 李邕撰「嵩岳寺碑」には「加之六代禪祖、同示法身、重宝妙莊、就成偉麗、豈徒帝力、固以化開」というが、もとより「帝力」は重大な作用をなした。なお、礪波護「嵩岳少林寺碑考」(「中国貴族制社会の研究」、一九八七年、京都大学人文科学研究所)は、裴灌「少林寺碑」の碑陰までを含めての詳細な研究である。

- (25) 王昶の考証によれば、楊氏の諱辰は九月十四日。なお「旧唐書」外戚武承嗣伝にも、「荣国夫人(楊氏)卒、則天出内大瑞錦、令(武)敏之造仏像追福」という。

- (26) 李邕撰の「嵩岳寺碑」にも、「後有無量壽殿者、諸師禮懺誦念之場也、則天太后獲送鎮国金銅像置焉」という。

- (27) 「伝法宝記」のテキストには、注(22)柳田氏著書(2)のものを使用する。

- (28) 「全唐文」卷三九六六は、「禪師順遠避位推美於玉泉大通也」に作る。ただし、根拠は不明。

- (29) 開元二十五年(七三七)八月十二日立、羊綸撰「唐嵩山会善寺故景賢大師身塔石記」(「金石萃編」卷七八)にもつぎのように見える。景賢はやはり神秀の弟子。「始先祖師達磨西來、歷五葉而授大通、赫赫大通、濟濟□□、

寂成福蔵、爛□□□。注(22)の柳田氏著書(三三三頁によれば、寂は普寂、福は義福、蔵は降魔蔵とよばれた惠福。成については不明。

(30) テキストには、胡適『神会和尚遺集』(一九六八年、胡適記念館)、所収のものを用いる。

(31) 右書の「神会語録第三残卷」とその附跋、「頓悟無生般若頌殘卷」の附跋、参照。

(32) 注(1)、参照。

(33) H.Maspero, Sur la date et l'authenticité du Fou fa tsang yin yuan tchouan, "Mélange d'Indianisme" offerts par ses élèves à M.Sylvain Lévi, Paris, 1911. 六世紀の中國ないし末期の中国人による偽作という。また、注(22)柳田氏著書(一)の第五章「宝林伝」の成立と祖師禪の完成」、参照。

(34) 拙著『六朝精神史研究』(一九八四年、同朋舎)十一章「師受考——『抱朴子』内篇によせて——」、参照。「法如禪師行状」が、慧遠の「禪經序」の言葉を「則是阿難曲承音詔、遇非其人、必蔵之靈府、幽閑莫闢、罕窺其庭……」と引いたうえ、達摩から法如に至る法系を記し、つづいて「当伝之不可言者、非曰其人、孰能伝哉」と記していることに注目される。伝授にあたつて、言葉によつて表現できぬものは、然るべき人物でないかぎり誰にも伝授できぬ、との意味である。注(22)柳田氏著書(一)の三八頁、参照。