「東山法門」の人々の伝記について 中

<table>
<thead>
<tr>
<th>著者名</th>
<th>伊吹 敦</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>雑誌名</td>
<td>東洋学論叢</td>
</tr>
<tr>
<td>号</td>
<td>35</td>
</tr>
<tr>
<td>ページ</td>
<td>2010-03</td>
</tr>
<tr>
<td>発行年</td>
<td>2010年3月</td>
</tr>
<tr>
<td>巻</td>
<td>9</td>
</tr>
</tbody>
</table>

URL: http://id.nii.ac.jp/1060/00003256/

Creative Commons: http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.ja
三

神秀

神秀の生汚について考えると、先ず基づべは、張説の伝えがあり、岐王、盧鴻一、盧溥一、盧溥等の伝記を含む。実に『不詳異記』や『楞伽師資記』、所載ものがある。前著者は『大通禅師碑』を前提とするものであるが、一致しない点も見られ、それらについては理由を明らかにすることが必要となる。一方、後著者には、神秀に関する教訓などを収められており、『大通禅師碑』の記述を確認し、またそれを補ううる布教活動を窺ううえで大いに参考になる。そこで、以下においては『大通禅師碑』を中心に他についての資料を交えることとし、その傳記を明らかにしてゆくことにしたい。
1. 生殁と受具

先ず、神秀の生殁年を確認しておくと、「大通禪師碑」に、

神龍二年二月二十八日夜中、顧命釈坐、泊如化滅。禅師武徳八年乙酉受具於天宮。至是年仲午復終於此寺。

記されていることによって、神龍二年（706）二月二十八日に洛陽の天宮寺で入寂したことが確認できるが、

その時の年齢については、自身が語ろうとしなかったため誰も知らず、百歳を超えていたらしいという。

従って、「大通禪師碑」による限り、生年は不明というほかはないはずである。ところが、「傳法寶紀」の「神秀章」

では、大業二年生誕でよいのかといえば、それはかかなり疑わしいように思われる。「傳法寶紀」の「神秀章」

の記述の多くは、明らかに「大通禪師碑」に基づくものである。現に、神秀の生殁についても

神龍二年二月二十八日、端坐怡然。遷化於洛陽天宮寺。歸於玉泉建塔焉。而導師重道。禮不問年。既隋季出

家。當壽過百歲矣。
と、それに従った記述をしているのである。このことは、著者の杜撰が神秀の伝記に関して独自の資料を何ら持ち合わせていなかったことを窺わせる。それは、法如の場合とは異なり、杜撰と神秀の関係は、弟子の義範を介する間接的なものでしかなかったためであろう。

もちろん、杜撰は義範から神秀に関する情報を得ることでできたであろうが、義範のみが神秀の受具の時年齢を知り得たとは思えない。従って、この場合、杜撰は、さしたる根據もなく、単に受具は二十歳であるべきだとは思う。このように書き添えたり過ぎないであろう。従って、神秀の生年は不明といわざるをえないが、伝えられるようになれば、「武徳八年」とされる受具の年についても、疑問とすべき点がある。というのは、同じ「大通禅師碑」に次のように述べられているからである。

「儀鳳中。始隷玉泉。名在僧錄。」

この時代には、「僧錄」という僧官はまだなかったはずであるから、これを「以前、名前を他の寺に隷していたのを、儀鳳年間に来て玉泉寺に移し、僧官を拜命した」の意に解することは無理である。従って、この文章からすれば、あたかも、儀鳳年間（六七八、六七九）に初めて正式の僧となると解せると解せられるのである。だとうすれば、これは、武徳八年受具という先の記述とは明確に矛盾することになる。

そのため、ベルナルド・フォール氏は、神秀の受具は二回行われたと解している。つまり、武徳八年に受具した後、弘忍に参じ、得法の後に一旦還俗し、儀鳳年間に再び受具して玉泉寺に入ったと見るのである。そして、氏
説によれば、《後高僧傳》所載の二つの神秀伝のうちの一つ、《惠秀傳》に、慧秀が祖師に参問して悟った後に入った寺を、荊州玉泉寺でなく、洛陽天宮寺としているのは、受具が二度行われたことによる混乱であるという。しかし、私見によれば、この儀鳳年間に玉泉寺に住して注目を浴びたという記述そのものの、宗教的な要請に基づく創作と見做すべきである。

既に《弘忍》の項で触れたように、慧能についても、長い隠遁生活の末に、突然、儀鳳元年（六七八）になって世に知られるようになり、受具を遂げたという説が行われている。後世、弘忍の弟子を代表すると目されるになる二人が、同じ時期に世に出たされているのである。これは偶然ではあり得ない。そこには、疑いなく宗教的意図に基づく創作が含まれているのである。慧能の儀鳳元年出世説に関しては、筆者は、かつて《曹溪和尚伝》の成立をめぐって、同様の推論を立てるところがあるが、要するにこれは、弘忍から慧能へと委譲されたことを示すとするものなのである。

この説は印順氏が《中宗理容宗史》において展開した説を継承するものであるが、印順氏の説に対して葛兆光氏は、おそらく次のように批判している。
圖を充分に理解し、それを師の慧能の傳記にも應用したということは大いに考えられるということであろう。
以上、論じたように、儀鳳年間の得度が宗教的な創作であってみれば、神秀は、武徳八年に若しくて天宮寺で受具し、その後も一貫して僧籍を保持し続けたと考えるべきである。この点で、東山法門で得法した後に初めて受具した法如や慧能と大いに異なっていることは注意しないではならない。

2．出自と修學

『禪師尊稱大通』 諱神秀。本姓李。陳留尉氏人也。

觀下記のように、尉氏（河南省開封市）の李氏という他で諸傳は一致している。もっとも、出身地については、『傳法寶紀』は『大薫』とするが、これは、尉氏を含む地域を含名で呼んだもので異説ではない。

『大通禪師碑』は、出自に続いて、修學過程に言及して次のように言っている。

少為諸生。遊閑江表。老莊玄旨。書易大義。三乘經論。四分律義。說通訓詁。音義異同。煩乎說解孔翠。玲江表に遊んで、初め道家思想や『書經』『易經』を学び、後に佛教に転じて經律論に通じたというのであるが、
洛陽の天宮寺で受戒したのであるから、それ以前に北地に帰還していたはずである。これに関して、『傳法寶紀』は、次のように極めて具体的な記述をしている。

『傳法寶紀』の内容は、ここで『大通禪師碑』に近く、それに基づくと判断できる。しかし、
1. 王世充の乱に際して、十三歳の神秀が義倉に赴き、食糧の供出を願い出した。
2. 神秀が南方で学んだのは、羅浮山、東山、蒙山、天台山、廬山等においてであった。

という二点は、「大通禅師碑」には見られない。これらのうち、先ず、後者について言えば、ここに掲げられているのは、古来、南方で有名な靈山ばかりであるから、さしたる根拠もなく、修行にふさわしい山の名を挙げたに過ぎないであろう。そのことから見て、前者に関しても必ずしも信憑性は高くないとは言えないように思われる。

いずれにせよ、洛陽の天宮寺での受戒は、二十歳、あるいはそれを少し過ぎた頃のことであろうから、それ以前に南地でさまざまな学問を極めたとすれば、非同様な早熟であったことになる。「傳法寶紀」が、上の文に先だって、

「在童稚時。清惠敏悟。特不好弄。即有成德。」

 subsection 3. 入門と得法

受戒の後の大通禅師碑の記述は、その後、一気に知命の年、即ち、
五十歳で弘忍に師事したときの話に移っている。

「遠知天命之年。自抜人間之世。企問成功有忍禪師。修行之法胤也。自善提達磨天竺東来。以法傳惠可。惠可

五十歳で蘄州の弘忍に参じ。六年の真摯な修行の後、弘忍に後継者として認められたが、神秀は、これの水業を

大業二年（六○六年）弘忍に参じ、相承五光。乃不遠邇阻。鱗飛詫詩。虛受與心懸懸。高悟與真

即ち、後継者と認められながら、どうして神秀は泣泣、弘忍のもとを辞去し、隱遁生活を送らねばならなかった

宇井伯壽、松田文雄、印順らの各氏は、これを慧能の得法と結びつけようとする。彼らは、先ず、神秀の生誕を

慧能が二十四歳で弘忍に参じ、八箇月後に得法したとする説を採用すると、慧能の得法も龍朔元年（六六二）のこととする。そして、

弘忍は、いったんは神秀に付嘱を行った。後輩で教養もない慧能が弘忍の衣鉢を得たことにに対する失意が神

秀を辞去と隠遁に導いたとするのである。
神秀の生涯についても、そのように考えられる余地は充分にある。しかし、慧能が二十四歳で弘忍に参したとする説は、「略序」を通じて見られる特殊なもので、採用しがたい。宇井氏は、慧能関係の資料では、これを「練髪塔記」と見解するが、それほど古い史料のものとは思えない。また、「練髪塔記」も、別に論じたように、後世の僞撰である。

「略序」の二十四歳掛けて、「練髪塔記」に於ける慧能の状態を顧みると、「略序」の二十四歳を除いて考えると、慧能の伝記の一つであるが、実際のところはむしろ逆で、神秀の伝記に合わせている。これを支持するのが「法寶記」、「神秀章」の次の記述である。

在荆州天居寺十所年、時人不能測。

大通禅師碑」が零開時に神秀の生年を五歳とするに至って、「法寶記」が四十六歳とする理由は明らかではない。『法寶記』の想定する神秀の生年が五歳ならば、神秀の四十六歳は永徳二年、元徳二年（六五二）となって、道信の入寂の次年に当たるから、あるいは、弘忍が東山法門を主催するようにになった当初から師事したという形にするために改めたのであろうか。
しかし、ここで重要となるのは、「大通禅師碑」が明示しない仏教の理由を、「伝法寶記」は「後隨遷譜。隠爲白衣」の卷十六に備のある「大莊厳寺威秀」を神秀と同一人物と見做したうえで、神秀が罪に問われた理由を次のように推測している。

1. 神秀は、もと威秀といい、弘忍に学んだ後、長安の大莊厳寺に住し、布教を行った。
2. 威秀は、佛教教圏の利益を守ろうとして目立った活動を行ったため、都を追われ、荆州で離伏した。
3. やがて、名を神秀と改め、かつての行動を秘して公的活動に復帰した。

そして、神秀が天武後に重ねられたのは、威秀としての活動も関係しており、武后は、佛教を重んじる自らの立場を明示するのに利用したのだという。『宋高僧傳』によると、威秀の活動は、龍朔二年（六六三）に敕命で僧侶・道士に俗拜を命じたことを契機とするものであり、時代的にはよく合うが、ただ、神秀と威秀を同一人物とする積極的な根拠は皆無である。従って、話としては面白いか、既にベルナール・フォール氏が批判するよう、

『傳法寶記』の永徽二年（六六五）に從って、神秀が弘忍に参じたのを永徽四年（六五三）に発生した陳碩眞の乱に関わるものだろうという説を立てている。しかし、

これほは別に、杜撰文・魏道儒両氏は、「傳法寶記」に従って、神秀が弘忍に参じたのを永徽二年（六六五）とし、この根拠は、永徽四年（六五三）に発生した陳碩眞の乱に関わるものだろうという説を立てている。しかし、
これらの説は、罪を除くとする『仏法寶徳』の記述をそのまま受け入れたことによるのであるが、しかし、『仏法寶徳』の記述は、果たして基づくところのあるものであるか、恐らく、そうではあるまい。これは、『大通産師經』の記述が不自然であったために、そこに何らかの事情があったと見ても、推測した結果に過ぎないである。ここにおいて我々は、『大通産師經』そのものを立つと考え、その意味を考えなくてはならないのである。もし、この記述に特別の意味があるわけではないと論じているのである。
4. 出世

“傳法寶記”是，先引了如下，此時期的神秀的所在有關，濟州的天居寺等にいたとする。しかし、

「傳法記」中。始以玉泉。名在僧録。寺東七里。地坦山雄。目之曰。此正楞伽孤峰。度門蘭若。薀松藪草。吾將老

尚有超四禪。昇堂七十。味道寺。不意過也。
言語 Barrier と音声 Barrier の検出は、異常に高まる傾向が見られました。それは最大 70% 以上の不確実さを示しており、特に音声の場合でした。一方で、画像 Barrier の検出は、わずか 2% の不確実さを示したものです。これは音声 Barrier との対比で、異常に高い不確実さが示唆される結果を示しています。今後、これらの結果を踏まえて、より精度の高い Barrier 検出手法の開発を図ります。
こうした事実は、長江の水上交通路を通じて、荆州が早くから東山法門の影響下にあったことを示すものである。
恐らく、東山法門にとって荆州は布教上の重要な要衝であったはずであり、神秀がここに住したのは、教団内にお

『唐荆州碧窪寺道俊伝』に、

はるかに南方を住民にして、江陵江碧窪寺を治める道俊（生歴未詳）のことをである。『宋高僧伝』

と記されており、『江陵』は荆州のことであるから、道俊も荆州の出身で、同郷の枝江に碧窪寺を建て、東山法

門の教えを修していたことになる。

宇井伯壽氏は、この『宋高僧傳』の記述を承けて、

伝として道俊の此入内より四十餘年以前は、道信の寂後十年を経て居る時に當り、また道能の傳法以後のことであら

以上に當るから、道俊が實際従うたといはれる以上は、弘忍に従うたのであるし、而も道能の傳法四十六年

弘忍に会って、法要を親受したのであると考えられる。
と論じ、道俊を弘忍の弟子と認定している。これに従えば、奇しくも弘忍の弟子には、荆州出身者が三人おり、いずれも枝江と密接な関係をもっていたことになる。そこで、ジョナ・マクレーリ氏は、この点に着目して、両者の間に密接な関係があったのではないかとし、道俊の内在を慧安の入寂と関連づけるようとまでしている。しかし、この

道俊について、疑問すべき点が極めて多い。

先ず、禪宗文献の中に、道俊への言及が全く見られないのは、いかにも不可解である。もし、『高僧傳』の記述が真実であるのなら、道俊は、天台、律の大家として名高かった玉泉寺弘景（宏景）とも書かれる。六三一七七に加えられてきょうかなのはずである。ただし、同家の洪安との交流が全く伝えられていないのも不自然である。

思うに、ここには、『高僧傳』の混雑があるのであろう。『高僧傳』の問題が多く、法如との混同が見られるとは既に論じたが、その出身を「荆州支江人」とするのは、恐らくは、道俊の事態と混同に他ならないであろう。荆州の枝江の出身であった道俊が、景龍年間（七〇七七〇）に弘景らと共に内山しといったのが足である。ただ、同領の道俊に於ては無理をしてよいが、慧安が荊州の人であった道俊が、本来、東山法門とは関係のない人物でもあったに違いない。従って、道俊については無理をしてよいが、慧安が荊州の人であったということは、道俊が東山法門の隠者の足である。後で見るように、慧安は、弘忍のもとで法を得た後、先ず、

滑台（河南省安陽市）に居を定めたようである。ここは神秀の故郷、尉氏からもそれほど離れていない。つまり、
二人は、それぞれ、相手の故郷、あるいはそれに近い地域で布教を開始したのである。恐らく、これは偶然ではな
いいのであって、二人が極めて緊密な関係にあったことを暗示するものといえる。

次に論すべきは、上にも名前を挙げた玉泉寺弘景との関係である。玉泉寺は天台智顗（五三八～五九七）が自ら
の生家を寺に改めたものであり、智顗の入寂後に智顗が建てた天台山国清寺とともに天台宗の中心地であり、當時、
弘景がそれを承け継いで活躍していた。そのため、従来から、しばしば二人の関係が論じられてきた。例えば、

関口貞大氏は次のように論じている。

法門との何らかの関係を想定してもよいのかのように考えられる。}

なお、楊曾文氏に至っても、神秀が弘景に学んだ可能性にまで言及するが、當時、神秀は弘景より三十歳近く年
長であったはずであり、常識的に考えれば、そうしたことはあり得ないことであるが、このような説が唱えられるのは、神秀が玉泉寺に名を隠したことから、そこで行われていた天台教義の影響を逃
れなかったはずだと考えたためである。実際には、神秀は、玉泉寺の東、七里のところに度門蘆若を営んで
学徒の指導を行ったのであって、玉泉寺に住したのではなかった。その理由は既に拙稿で論じたが、要するに、東
山法門における修行生活は極めて独創的なものであったから、一般的の寺での僧侶と生活をともにすることが難し
かったのである。従って、神秀自身は、玉泉寺に名を隠して以後、東山法門以来の思想と修行法をそのまま維持
することに務めたはずであり、単に、玉泉寺に名を隠したということのみから神秀への天台の影響を云うするのは

——18——
5. 入京

荆州における仏教活動によって注目を集めた神秀は、やがて都でも知られるようになり、教命によって入京する

僧某等言。某開住持真教。先應帝力。導誘將來。遠屬能者。伏見月日敕。遣使迎玉泉寺僧道秀。陛載宏佛

事。夢寐斯人。語程指期。朝夕詣闕。此僧契無生至理。傳東山妙法。開室嚴居。年過九十。形彩日茂。宏益愈

深。兩京學徒。羣方信士。不遠千里。同赴五門。衣鉢魚鬚於草堂。薌廬膓行於邱阜。雲集霧委。虛往實歸。隱

三楚之窮林。繼一佛而揚化。棲山好遠。久在荆州。與國有緣。今還豫北。九江道俗。雲集霧委。虛往實歸。隱

之猶山嶽。謂宜細微野宿。法事郊遠。若使輕來赴都。退遜失望。威儀俗尚。道所忘。崇敬異人。和衆之願。

亙得梵香以遵法王。散花而入道場。則四姓同恩。萬化之喜。無任懇敬之至。謹詣闕奉表。請與都城徒衆。將法

事往龍門。迎道秀以聞。輕觸天威。伏深戰越。一
有盛徳者無臣禮。遂推為兩京法主。三國帝師。仰佛日之再中。慶優雲之現。然處都邑。婉其祕旨。每帝王分座。后妃臨席。鳴鵲四庭。龍象三繞。時熾炭待礎。故對默而心降。時診讌投味。故告約而義領。一雨澤霑於衆
おり，ベルナルド・フォール氏などはこの説を採用している。また，宇井伯壽氏は，両者の矛盾を解消しようとした
ご大足元年。在於東都。遇大通和上謡秀。蒙授禪法。開示悟人。似得少分。每呈心地。皆云努力。豈其福薄。
会した時の経験が強い影響となって，入内もそれと同年のことであったと誤認するに至ったと考えるべきであろう。
久視元年入京が実現したとすると，荊州から「豫北」に移ったのは，何年かそれに先立つ頃であったはずである。
その時期については，「寛寂塔銘」に，寛秀に師事をすること七年，修行を終えた寛寂が頭陀行を行うために門
下を離れようとしたところ，寛秀は，それを止め，嵩山に住くよう勧めたとして，
「人未之蘭若。今将自之。大通正日。嵩山亦好。至再。譜面居焉。長安年度編岳寺。」
と述べているが，寛寂は，法如の入寂「六九九」を知って直ちに寛秀に参じたのであるから，それから七年目で
あれば，萬歳通天元年（六九九）頃のこととなる。この頃には，寛秀はまだ荊州の玉泉寺にいたのである。
一方，圭峯宗密の所伝によると，荷澤神會（六八四～七五八）は十四歳で慧能師事をしたが，それ以前の三年間
は、神秀のもとで学んでいたという。即ち、『圓覺経大疏釈』巻第三之下に、

有襄州神會。姓高。年十四行詣。因答無位為本。見即若性。校試諸難。夜喫審問。雨心既契。師資道合。一

大師承南宗能和尚後於東京荷澤寺。時人皆云荷澤和上。和上姓萬。頂異凡相。如孔丘也。骨気殊衆。總辨難

等というのが、それである。ここにいうように、神會は襄州（湖北省）の人であるから、荊州の玉泉寺に神秀を訪

十一歳で神秀に入門し、十四歳で慧能の弟子となったというのでは、少なくとも現代人の感覚では、いかにも異

するように感じられる。それ故に、ジョン・ジョージェンソン氏は、神會が十四歳で慧能に参じたというのでは、時間

的に「つまり、若組いて」ほとんど不可能だとし、神秀の晩年であると、荊州か長安で師事した可能性はあると論

じている。しかし、神會は、石井本『神會語録』に附された「大乗頓教頌并序」に、

昔年九歳。已發弘願。我著悟解。誓當顯說。今來傳授。遂過先心。
神会が秀秀のもとを去って慧能に入門した理由は、
神秀が荆州を去って『豫北』に移ったからであろう。　

一定

非論
　には、次のような一節がある。

「久住年。則天召秀和上入内。臨發之時、所是道俗頂禮和上。借問。和尚入内去後。所是門徒。若為修道。依

字井伯壽氏は、これをそのまま事実とし、神会が慧能に参じたのは神秀の指示によるとしている。しかし、この
記述には明らかに神会の立場の反映が認められ、そのままには信じることはできない。既に見たように、
神秀が荆州を去ったのも、内でのためではなく、『豫北』に往くためだったのである。しかし、神会が、つねづけ神秀の口
から面識のあった慧能のこともを訪れ、というの自然である。神会の十四歳は、神功元年（六九七）に當たるから、これ
によると、神秀が荆州を後にしたのは、普寂が神秀のもとを去った翌年ということになる。

往くように勧めたのは、その時点で、神秀自が既に北上の意図をもっていたからであろう。なお、多くの人が、上の定是非論の文章に基づいて、神会が神秀に師事した期間を神秀入内の直前の三年間
とされているが、神秀が荆州を跡にしたのは、豫北に行くためであって、それが入内に先立つことを見逃しているの
である。荷澤宗で伝えられて来た神会が十四歳で慧能に参じたという説は信憑性が高く、また、他の資料との矛盾
も見いだせないから、當然、これに従うべきである。
六. 雲南での活動

『大通禅師碑』は、先の記述に続く、その後の崇敬が望常ではなかったとして、次のようになるべる。

このうち、a) に関しては、『楞伽師記』にも記されているが、度門の設置は神秀の寂後、『大通禅師』の称号を賜った時のこととしている。『楞伽師記』には、その際の敕命を示した同様の記録をしているから、これに従うべきである。

b) についても、『楞伽師記』に、次のような神龍元年七年三月三日の敕命を載せていることによって、この年の出来事であったことが知られる。

一教。 禅師跡跡常俗俗。 神遊物外。 契無相之妙理。 化有結之迷途。 定水本澄。 戒珠外徹。 弟子歸心釋教。 載介津
神秀の入寂は、先に述べたように、翌年の二月二十八日、洛陽の天宮寺においてであったが、弟子、義福の「大智碑銘」に

「後大師應召至東都。天宮寺現疾。因廣明有身之患。惟禪師親在左右。密有傳付。人莫能知。」

とあるので、それ以前、かなりの間、病気を患っていたことが知られる。杜臅は、かつて義福の師であったのだが、

なお、これに閉聴して考えるべきは、宗密の所伝によると、慧能が神龍元年に二度に亘って敕命で招かれたが、
このうち、中宗が「大道」という禅師僧を賜ったこと（a）、度宗寺に神秀の遺髪が安置されて額を賜ったこと（c、d）、等については、『楞伽師資記』『楞伽人法志』からの引用に、その際の載簡を挙げていることによって確
認できる。そして、「大道禅師碑」の撰者もある張説の『謝賜御書大道禅師碑額状』に、
という結果によって、その韻が張説の依頼に依るもので、『楞伽師資記』の六字であっ
たことも知ることができ
る。神秀の遺髪が、一時、龍門に葬られたこと（a）は、『楞伽師資記』にも述べられているが、『楞伽師資記』によ
れば、その際、公主とその姫が祭文を作ったという。また、『楞伽師資記』は、教命を受けた神秀の遺髪と額を荊

ー 29 —
州に送り届けた人物を盧正權であるとするか、彼と妻に墓碑銘が残されており、夫妻とも神秀に帰依していたこと。

なお、『傳法寳紀』にも、中宗が『大通』の號を賜ったこと、睿宗もその造営に盡力したこと、等については記されているが、特に、睿宗が度門寺のために三十萬錢を摂出したとするのは他に見えない記述である。梵鐘の鑄造は、その一環であったのである。

このほか、滅後的事跡で注目すべきものとして、嵩山に神秀の塔が建てられたことを挙げることができる。「嵩岳寺碑」に、

「南有輔山者。古之靈臺也。中宗孝和皇帝詔。於其頂造大通秀禪師造十三級浮圖。及有提靈廟。極地之崴。

因山之雄。華夷間傳。時序瞻仰。每至獻春伸月諱日齋辰。鷹陣長空。雲臨層嶺。委鬱貞柏。掩映天椒。遅進賓

階。騰乘星閣。作禮者便登師子。圍遊者更攝慧王。其所由焉。所以然矣。」

というのがこれである。この塔が建立された時期は不明であるが、張説の詩『送武員外郎中奉恩秀禪嵩山塔下舍利』

によって、武平一が敕命で建塔を取り仕切り。塔内に神秀の遺骨が納められたことが知られる。この「嵩岳寺碑」の文によると、二月の神秀の諡日に、後々まで法集が営まれていたようである。これらによって、神秀に対する帝室の尊崇のほどが知られるが、その背後に、張説や武平一、盧正權らの貴顕の支持があったことは忘れてはならない。否、むしろ、彼らの支持があったからこそ、その結果として帝室の尊崇が
ありえたのである。それはともかく、神秀の入京を契機として、東山法門は、一躍、脚光を浴びるようになったのである。

8. 弟子

神秀には多くの弟子があったが、その代表が普寂（六五一七三九）と義福（六五八七三九）の二人であることを述べた。しかし、神秀が入京した後の二人の交流については全く伝えられないところが多く不明である。ただ、普寂の嵩山入山が神秀の中原への足がかりを築くためのものであったとするとき、入京の前に後にも密接な交流があったことは間違いないであろう。

『普寂塔銘』は、神秀が入滅した後、皆が普寂に開法を請うたが、それを受け入れなかったため、遂に中宗は、普寂に神秀の後を継いで教えを説くよう救命を下したとして次のように述べている。

『神龍歳。請不哭泣而言。姫素壇心。棟梁落構。以四害騰口。誰者能解。欲五欲迷。誰者能解。乃合謀悉意。聞香求花。如鳥隨風。如輪隨跡。咸謂和上一開法縁。使四圍可遊。八池可浴。則僧非聚食。人異心。願聞樂器之音。用滋毛孔之潤。和上曰。夫淨礦可以照勝宅。助風可以持寶城。今何為乎。且千軍之聲。不入於耳。萬人之請。誰請其言。神龍中。孝和皇帝詔曰。大通禅師降迹閑浮。情存汲引。戒珠圓澈。流洞駸於心臺。定水
方澄。結清於意府。原其行也。既無人而無我。測其理也。亦非斷而非常。然而示彼同凡。奄隨運往。形雖已

あたかも。普寂がすぐ的に禅秀の後継者と認められたかのように書きようであるが。実際に。この後。慧安や玄

譲の入内があったのであって。普寂が直ちに国師となったわけではない。ベルナール・フォル氏の指摘するよう

に。神秀の弟子の代表として扱われるのは。神秀の人滅から二十年を経てのことなのである。従って。この段階では、

一方の義福であるが。彼が玉泉寺にあった禅秀に入門した経緯について既に言及した。その後の関係について

は。「大智碑銘」に次のようにいう。
宫寺现疾，因崩明有身之患。惟禪師親往左右。密有傳付。人莫能知。後聖僧萬迴遇見禪師。謂眾人曰。宏通正
即之。神秀のもとで十年間に互って修行して大いに進境を見。その後。神秀が洛陽に召され。天宮寺で病に罹っ
た際も、左右にあって看病にあたり、付図を受けたという。そして、神秀の入寂後は、嵩山の嵩岳寺から長安に招
かれ、終南山の化感寺（深田にあり）に法堂を構えて住するところ二十年に及んだという。これによれば、恐らく、
神秀の入京の際に、義福も荊州から付き従ったのであろう。
もちろん、王維（七〇七七八）に『遊化感寺』という詩があり、その中に『誓除清梵末。端坐學無生』と言っ
ているのは、いつも義福に学びたいという願望を述べているのであろう。王維には『過福禪師蘭若』という詩があ
るが、この『福禪師』も義福を指すと言るべきである。後見するように、大福も深田に住したが、その時期はかな
り遙く。また、彼の場合、化感寺との関係も知られないからである。
義福と神秀が神秀の二大弟子であることは間違いないが、『楞伽師資記』に、
一第八唐朝洛州嵩高山普寂禪師。嵩山敬賢禪師。長安蘭山義福禪師。故同一師學。法侶雁
行。俱承大通和上後。少小出家。清浄戒行。師問道。遠訪禪門。行至荊州玉泉寺。遇大通和上誦秀。蒙授
法。諸師等奉事大師十有餘年。豁然自證。禪珠獨照。大師付図普寂敬賢義福惠福等。照世炬燈。傳頌流大鏡。
天下坐師人。歎四箇師師日。法山浄。法海清。法鏡朗。法燈明。宴坐名山。澄神邃谷。德冥性海。行茂禪林。

— 33 —
清浄無為。蕭然獨步。裨禪燈默照。學者評證佛心也。自宋朝以來。大德禪師。代相承。起自宋求那跋陀羅二藏。

历代傳燈。至于唐朝。物當八代。得道儀表。有二十四人也。


чёт更に、景賢の塔銘。揚倫（生敬年未詳）撰。嵩山會善寺故景賢大師塔石記。三五一六年。以下、【景賢身塔石記】と略称。に、

一始先祖師達摩西來。歴五葉面授大通。赫赫大通。濟濟多士。寂成福藏。爛其門。同波派流。分揃銘照。亦

東國之盛也。

と記されていることによつて、神秀の門下が「寂成福藏」と景賢の三人によって代表されていたことが窺われる。

このうち、「成」が誰か不明であるが、「寂」「福」「藏」が、それぞれ普寂、惠福、降魔藏。生敬年未詳を指す

以上によって、普寂、義福。義福以外では、景賢、惠福、降魔藏の三人が重要な弟子であったのである。

いうつ、惠福については、陸海（生敬年未詳）撰。【大唐空寂寺故大福和尚碑。】七三三一年。以下、「大福碑」と略称。に

同異というのは大きな問題があるため、節を改めて論ずることとし、ここでは、他の二人について考えてみた。

先ず、景賢であるが、彼が神秀に師事した経緯について、「景賢身塔石記」は次のように述べている。
汾陰（山西省運城市）的薛氏という名家の出身であったことが関係していたのであろう。「景賢身塚石記」のものの、その出発を「世為著稱」としている。その後、僧衆に都に止まるように請われたが、山林を好み、都を出入しつつ教化を行ったという。

ここで「山林」というのは、明らかに彼の住じた嵩山会善寺を指すのであるが、この寺は、「前賢」の慧安が住していたところである。後に見えるように、慧安は、久視元年（702）に會善寺に移った。そして、その後、神龍二年（706）に慧安は会善寺に居を定めたのである。ここからは、慧安と神秀の弟子たちの親密な関係を窺うことができる。

中天竺摩陀陀國王舍城那爛陀竹林寺三蔵沙門訳輪波迦羅。唐言善無畏。利利精聴貴族。共嵩岳會善寺大德禅師敬賢和上。對論佛法。略敘大乘旨要。頌開衆生心地令速悟道。及受菩薩戒。羯磨儀軌。序之如左。

名が舉がっていることで知られるが、善無畏は、開元四年（716）に長安に入り、洛陽に移ったのは景賢が創出した翌年の開元十二年（724）のことであった。従って、ここに言われるような善無畏との對論が事実としてあっても、いずれにせよ、景賢が長安で有名になったのは、神秀の弟子の中では対照的となったこととならず。
一方、降魔蔵について、「宋高僧傳」巻八に「唐児州東嶽降魔蔵師傳」があり、趙郡（河北）の王氏の出身である。その名の由来、初め明義禪師に師事し、徐や南宗論を学んだこと、後に神秀の門下となり、泰山に住んだこと、九一歳で入寂したこと等を伝えるが、その信憑性は明らかでない。しかし、少なくとも彼が非常に名高かったことは、荷澤神会の定是非論に、見中岳普慈禅師。東岳降魔蔵禅師。此二大德口稱秀禪師為第六代。未審秀礎師将何為信。充為第六代。あら。}
師。大興禪教。學禪務於不寐。又不夕食。皆許其飲茶。人自懷挾。到處煮飲。從此轉相效法。遂成風俗。自邢

齊治柳巖至京邑。城市多開店鋪。煎茶賣之。不問道俗。投錢取飲。其茶自江淮而來。舟車相繼。所在山積。色

額甚多。楚人陸鴻漸為茶論。說茶之功效。並煎茶炙茶之法。造茶具二十四事。以從統絡貲之。遠近敬慕。好事

家藏一副。有常伯熊者。又因鴻漸之論。廣潤色之。於是茶道大行。王公朝士無不飲者 }

とあるのがこれであるが、ここからも降魔瓶の存在は名目であつたことが窺われる。

門下を代表する弟子とはいえないが、北宗禅における禪律一致思想の先駆を成す人物として注目される。

更に。「楞伽師資記」の編著者である浄觀や、非僧非俗の生活を送った侯莫陳琰もその弟子に数えることができる

が、この二人については、それぞれ玄奘と慧安の伝記を述べる際に譲ることとした。また。「定是非論」に

和上喝出。
記載

應焉（応）

「景龍館」 敕護塗山寺上座。嘗有神僧宴居曰。後四十年間。當有勝士。繼體是處。事由冥契。因以宿感。我師

と述べるが、「思恵誌銘」には、神秀に隠す以前に思恵が塗山寺を建てたとして、

「造書提像一鋪。施者不能愛其寶。建塗山寺一所。仁者於是子而來。洗僧乞食。以生為限。寫經設齋。惟財所

と述べているから、「大福碑」にいう「神僧」とは、あるいは思恵のことであったかも知れない。思恵は、その後、

洛陽で神秀に師事したようであるから、神秀入寂後の大福が塗山寺に入ったのは、その縁に起るものとみるべきで

ある。それはともかく、「思恵誌銘」に「葬神不原塗山寺東」とあるから、塗山寺が長安南郊の神不原にあったこ

とが確認できる。

その後、大福は、詔によって長安の慶福・慶山・龍興の三寺の上座を歴任した後の、浮東山に住したが、開元二十

八年（七四〇）果たして玄宗は詔命でそこに空寂寺を建て、大福を住まわせたという。「大福碑」は、彼が住した

空寂寺の所在が紫雲山であったことは間違いいない。

これに対して「小福」は、「景德佛燈錄」巻四に「京兆小福禪師」と呼ばれているが、長安、神禾原、紫雲山は、

いずれも京兆に属したから、「大福」を「京兆の僧」と呼ぶことは何ら問題がない。しかも、「小福」は、「頓悟
大乗正理決

摩訶衍依止和上。法號降魔。小福張和上。准仰大福德六和上。同教示大乗決。

述べられていることによって、姓が「張」で「大福」と同じであることが知られるのである。つまり、「大福」
と「小福」は、法名の一字「福」が共通するだけで、姓や住居も一致しているのであって、これを別人と見
るのにはかなりの無理が伴おう。もっとも、従来、多くの人は、上の「顕徳大乗正理決」の文について、ベリオ四
六四六號が「大福德」の「徳」の字を缺いているのを採用して、摩訶衍が依止した和上を「降魔」、「小福」、「張和上」
と称するのであるが、「准仰」を法名と言えるのは困難であるし、假にそれを認めても五人となって、六人とはなら
ない。

これに対して、上山大嶺氏は、「六」を「陸」の音で姓と見て、張和上（降魔、小福、六＝陸）和上（准仰、
大福）の和上と見るべきではないか、とする見解を示している。しかし、降魔与小福、准仰と大福が同一人物だ
とする根拠は何もないし、大福の姓は「大福碑銘」に見るように、「張」であって「陸」ではない。宋高僧伝
の姓は、「宋高僧傳」等に載れば「王」であったと見るべきで、小福と同一人物とする根拠としてはあり得ない。ま
た、「降魔」は降魔載の下に「法号」を冠しているのを、小福と同一人物とする根拠としているのか知れないが、これ
は「降魔」が一般名詞であるために、チベットの人々にそれが僧名であることを明示する必要があったために過ぎ

— 41 —
摩訶衍の依止の和上は、法号降魔と小福経上とにして、
大福德の六和上を准し仰ぐ。同じく大乗の禅門
と訓練すべきものであり、摩訶衍は、自らが師事したのは降魔蔵と小福の二
が、そのほかに六人の和
尚に参じたところ、その全てが大乗経を教えてくれたと説いて、自らの教えが中国において正しいものと公認され
ていることを強調せんとしたのである。「大福德」に弟子に言及して、「又伝儒弟子大雄大□」
「摩訶衍」、「即ち、大乗が大福の弟子の一
的の文章から知られるように、「惠福」も「藍田」に住したとされており、
同一人物である可能性を否定できない
のが、法名や大福以外に、「同じく「福」という法号をもった神秀の弟子があ

も、もちろん名称の相違は問題であるが、神秀を「道秀」、「恵秀」と呼んだり、
恵安を「道安」、「大安」「老安」と呼
んだりするように、法名の上一字は、しばしば資料によって様々に伝えられている。伝承上の誤りや当時の通称に
由来するものと思われるが、こうしたことが、「大福」「小福」「恵福」の場合にもあった可能性は十分にあろう。
その場合、『大福碑』が現存する以上、『大福』が正式な法名であったことは動かせない。そして、大福を『恵福』と呼んだとすれば、当然、それは義福を憶ってのことであろう。元三年（七一五）頃であったとすれば、當時、大福は神禾原の塗山寺、あるいは義福を憶いていた理由があった。

一方、義福は藍田の化感寺にいたはずである。従って、『楞伽師資記』が書かれたのが、従来、言われているように開元三年（七一三）頃であったとすれば、當時、大福は神禾原の塗山寺、あるいは義福を憶いていた理由があった。それ故、義福も大福は共に義感し、従来、義福も大福は共に義義福を憶いていた。しかし、義福も長安城内に住んでいた。
『楞伽経』の成立がいつ頃のことかは問題であるが、この書の末尾のところに、神秀と玄顕との一話がある。これによれば、神秀は天智天皇を、玄顕は天智天皇の養子であるとしている。この点から、『楞伽経』の成立は天智天皇の時代であると解釈されることが多い。

なお、『楞伽経』の成立年代は、天智天皇の即位後十二年にあたるとされている。この時期は、百済の僧僧伽らが来日して、仏教の伝播を図った時期である。
「楞伽師資記」が書かれたのは、早くとも開元六年（七一八）以降と見なさないとは言えない。この期間に限応するのだろうか。というのでは、開元六年（七一六）以降の作である楽合（六七八）七四七撰「贈安州都督王仁忠神道碑」にも、この言葉が見えるからである。従って、震覚自身の言葉を否定してはまる。「楞伽師資記」の著しそうから、その成立が震覚の入寂からそれほど遅るとは考えにくい。従って、恐らくは、「楞伽師資記」の成立時期は、開元十五年に義福が長安に戻って後のこととは考えにくい。しかし、それでもなお問題が残る。先ず第一は、「楞伽師資記」の成立がこの時期だったのではないだろうか。震覚が長安に出て華々しく活動を始めた開元十年から、三十三年のことだったのではないだろうか。それゆえ、震覚の浮東山への訪れた時期は、それ数年たっても、「楞伽師資記」が書かれた時期にあり、さらに震覚の四僧の上座を務めていたと見るのは難しいが、それほど早くはなかった。しかし、他の東山法門の人々の伝記を見ても、都に住じつつも山居を確保するのが一般的であるから、そのことから、しばしば浮東山を訪れていた可能性は否定できないであろう。
长安に「山」という山があるということ自体、不可解であるが、実際のところ、いかなる資料にもこの存在は確認できないことがある。そこで「山」と呼ぶのが不自然である。（『登明記』にあっては、山名に「山」を冠すことが多いため、これに従うべきである。）

注

（1）『旧唐書』一九一、『新唐書』、『宋高僧伝』の『神秀傳』にも同様の記述があるが、『盧鴻一』を『盧鴻』としている。大正蔵五〇、七五六中。「彼にについては、山崎宏『隋唐佛教史の研究』（法蔵館、一九六七年）一九九一九四頁に簡単な紹介がある。張雄は神秀の最も代表的な在俗の弟子で、開元五年（七一七）頃、荆州長史となっている。岐王範は王維と交友関係にあったが、後に触れるように、王維は神秀の弟子の義経と面識があった。また、盧鴻一は義経とし

（2）撰者名は明記されていないが、『法華』の項で論じたように、義経の依頼によって杜顔が撰述したものと見做すべきである。

（3）唐代成立で神秀の伝記に言及を含む文献としては、外に敦煌本『六祖壇経』があるが、これに掲げられる崇嶽の話などは、到底、事実とは考えられないから、ここでは無視することとする。
前揭《初期禅宗史書の研究－四九下－五○○页》文献

5《楞伽師記》の《神秀章》に以て《神龐二年二月二十八日，不疾宴坐，遭曙三字云。屈曲直。便終東都天宮寺。春
Oct百餘歲」と述べられており【前掲「初期の禅宗史」三九六頁】、

「伝撰《楞伽人法志》からの引用の形で書かれている部分である。

一般に、僧官名としての「僧録」は、《大宋僧史略》の次の記述によって元和年間（八〇六年）に始まるとして

「至文宗開成中，始立左右僧僧録。尋人即端甫法師也。俗姓趙，德宗召入禁中。與儒道論議，賜紫方袍。令侍太

子於東朝。順宗重之。若兄弟相與臥起。恩禮特厚。憲宗數幸（幸），其院。待之若賓友。堂内殿法僧行。録左街僧事。

標表淨衆十年。即元和中也。由此觀之。僧録之起自端甫也。甫公文宗開成中卒。《大正藏五四、二四三下》

——47——

同上。
前掲『初期の禅史』二三二三頁。前掲『初唐佛教史の研究』二三二三頁、ベルナール・フォール氏前掲書、八九頁では、同様の考え。

ベルナール・フォール氏は、前掲書の二三頁で、神秀は天内に際して、先ず自分の代わりに普寂に洛陽に往かせようとしたが、次年の、つまり、七〇一年に遂に自分が行くことになったというている。根據は明らかではないが、あるいは、このことをいったものでであろうか。しかし、種々の点で正確な敘述とは言えない。

夜井伯壽氏は、一かく神会が神秀に御うて居たことは、最も重要視すべき事で、而も神秀の出京の年（七〇）に其許を去って、曹溪に行ったのであり、それまでに既に三年間従啓したのであるから、神会が神秀の提挙を受けたのは、少なくとも一九九七年の間であるかも知れぬ、前掲『初期の禅史』二三二三頁に立って、神会が神秀に従った期間を六九年から七〇一年の間としている。
ただし、根據は不明ながら、陳祖言『張說年譜』（中文大學出版社、一九八四年）二八頁、傅璇琮編纂『唐代文學』編年史、初盛唐卷、四五六頁は、いずれも張說四〇〇年（七一〇）のことをしている。
来亦好、去亦好、了観車行馬不移。
常見善提離煩悩。

〇〇〇年に武後が崑山に神秀の塔を建てたというが、根

また、この詩に「法堂」という言葉が見えるのは、「大智碑銘」に「棲置法堂」というと呼応し、この詩の「福

師」が義福である可能性を高めるものといえる。

前掲「初期の禅史」三三一三二頁。

『全唐文』三三一一、気賀澤三三八〇。
前掲『初期の禅史』の五七頁。
なお、柳田氏の指摘するように、『向經十有餘年』がスタンダードな五七頁では『向經十有餘年』のことを指す。柳田氏の指摘するように、『向經十有餘年』のことが自然であり、現に柳田氏の校訂本でも、こちらに従っている。

『金文』一九三

前掲『初期の禅史』の五七頁。なお、柳田氏の指摘するように、『向經十有餘年』がスタンダードな五七頁では『向經十有餘年』のことを指す。柳田氏の指摘するように、『向經十有餘年』のことが自然であり、現に柳田氏の校訂本でも、こちらに従っている。

『金文』一九三
四

慧安

慧安の伝記を知るための根本資料は、宋僧（生歿年未詳）が撰述した彼の碑文、「大償山会善寺故大德道安禅師碑并序」（乙九二年、以下、『道安禪師碑』と略称）である。この碑文は、慧安の弟子たちの碑銘や塔銘があり、それらを統合することによっ

ては、慧安の生涯の概要は知ることができることが多い。なお、慧安に関しては、これらとは別に『宋高僧傳』、『唐書』等の宋の資料にも伝記が載せられており、特に『宋高僧傳』の『慧安傳』は多くの学者の依頼するところであるが、既に触れたように、この傳記には、法如や道俊の事跡との混同など、問題点が極めて多く、取るべきところはほとんどないと言ってよい。ただ、これに基づく誤解がしばしば行われているので、そうした場合には、必要に応じて、それに言及することとしたい。

1. 生歿年

一般に、慧安は神仏に満ちた人物のように見られているが、それは、多くの人が『宋高僧傳』等の後世の資料に据って、その傳記を捉えようとしているからに他ならない。唐代に書かれた確かな資料に基づけば、それとは裏腹に一人の真摯な宗教家としての姿が如実に浮かび上がってくるのである。ただ、後世、慧安がそのように見られる
ようになった原因が既にそれらの中に存することも否定できない。というのでは、唐代に書かれた資料において既に

慧安が百二十を超える長寿を保った人々において既に

一惟景龍二年（七○八）三月の夜。禅師壇廬に扉子、弟子等謂曰。驚波洋洋。即生而安。人代湯湯。共斯為常。無依緣報

建。緣報謝緣滅。二百之後。當以驛以山。無庸無望。深以林莽因之。野火尋焚而滅。惟吾之初願也。搆必化之

相喩。至八日。乃開戸去臥臥足而滅。詰諸耆宿。蓋云。禅師生於大脇開皇四年。滅於有唐景龍二年。春秋

得百有廿餘年矣。□□隱其靈通。聖道遺其歲時。故莫得實其報齢也。

慧安は、景龍二年（七○八）三月の夜。五月後入滅することを弟子に告げ、その通りに二八日に入寂した

たが、他宿の話では、開皇四年（五八四）の生まれということもあったという。これを信じれば、慧安が入寂した

時の年齢は一二五歳であるということがある。入寂の直前に、萬歳（二三・七八）が都から袈裟を寄せたというか

ら、嵩山の會善寺で入寂したとするのである。

如来二年に入寂したという説を疑う必要はないから、慧安は、入寂の十九年後に既に百二十を超ええる長寿を保っ

たちされていたことが知られる。しかし、これは果たして事実であろうか。現在も極く稀に百十歳に近い長寿を

全うする人がいる。従って、これが事実である可能性は排除されないが、醫學の點でほとんど発達の見られなかっ

た當時においては、その可能性は限りなくゼロに近いと言わなければならないであろう。しかも、上の文章に見るよう
この年齢の差は、度崇や戒厳等で確認されたものではなく、また、慧安自身が語ったものでもなく、入密の後に、撰者の宋僧が著述たちに尋ねた結果、そのように推定したに過ぎないものなのである。従って、開皇四年に生まれたとする説は必ずしも確かな根拠のあるものではないのである。ここで注目すべきは、弘忍への参問に関し、「道安禅師碑」は、武徳九年（六二六）に李世民（太宗）が即位して国が安定した後に弘忍に参じたとし、神秀と共に弟子、印可を得たと説く。これに据れば、慧安が弘忍に師事したのは、貞観年間（六二七～六四九）に入りて暫くしてのことと見られるを得ないはずである。開皇四年の生まれた俳は、貞観年間に弘忍に参じたという事はあり得るはずがないのである。

また、年齢の點から見ても、慧安が開皇四年生まれであれば、陳の太建十二年、乃至は北周の大象二年（五六〇）に生まれた俳は、五八〇～六五〇とほぼ同時代で、仁寿元年（六〇二）に生まれた弘忍（六〇二～六七四）より二十歳近く年長であったことになる。もちろん、これもあり得ないことではないが、極めて異例なこととなっている。更に、「神秀」の項で検討したように、神秀が弘忍に師事したのは、おおよそ永徳元年（六五六）から隆武元年（六六二）にかけてのことと見えて大過ないはずであるから、もし慧安が神秀と同時期に弘忍に師事したという事実でなければ、その時期は、「道安禅師碑」が示すする年代に較べ、二十五年、あるいは三十年ほども遅れると見なく
このように『道安禅師碑』には、大変な誤誤が含まれているのであるが、どうしてこうした誤誤が生じたのであろうか。恐らく、それは、慧安を百二十を超える長命な人物としたことに検るのである。

a. 慧安は神秀と一緒に弘忍に学んだ。
b. 慧安が弘忍に学んだのは、四十年の末から五十年の初めであった。
c. 慧安が景龍二年（七〇八）に入室したとき。

d. 慧安が入室したとき、百二十歳を越えていた。

この四つの要素を組み合わせることで『道安禅師碑』の伝記ができるのであるが、先に述べたように、dにおける慧安の傳記を考える場合、dは排除すべきであるが、それ以外のa・cについては、それを使うべき理由がない。従って、慧安の傳記を考える場合、dは排除すべきであるが、それ以外のa・cについては、それを疑うべき理由がない。そこで、神秀が弘忍に学んだ時期が慧安の四十代の末から五十代の初め頃に当たるようになる。即ち、この仮定に従えば、

大業五年（六〇九）

生誕（一歳）

永徽六年（六五五）六六三年

神秀と共にお弘忍に師事（四十七）五十三歳頃
となって、上の四つの要素の内、史実と見なせるa・cをほぼ満たせるのである。

従って、慧安の生誕は大業五年（六○九）前後で、神秀よりやや遅く、百歳前後に入寂したと考えるべきである。

それでも十分に長命であるが、このくらいの年齢であれば、史実と見て問題はない。入寂後、間もないうちに、百二十一歳を数えられたのである。

神秀より若かったのであり、後に述べるように、入内の後、慧安は「美を玉泉大通に推した」とされるが、それは神秀の方が先輩であったことが一因であったと考えられるのである。

このように、慧安が百二十を超える長寿を保ったという説は、史実とは考えられないのであるが、いったん、この説が出現すると、人々の期待に沿うものであったためにすぐに定説化した。『圆覚経大疏钞』巻三之下に、時年二百二十。故時号老安。安単名也。為則天聖後之所師敬。道德深厚。志節孤高。諸名徳皆難比類。というのも、これを承けたものであろう。もっとも、ここでは百二十歳入寂説が説かれているわけではないが、これに時代が降って、『宋高僧傳』の『慧安傳』になると、
一講慧安。姓衡氏。荆州支江人也。其貌端雅緑目。降神乃隋開皇初年也。……便辭歸少林寺。至景龍三年三月三日示門人曰。吾死已將屠向林間待野火自焚之。勿違吾願。俄爾萬迴和尚來。見安猖狂執手言論移刻。旁侍傾耳都無體會。至八日閉戶偃身而寂。春秋一百三十餘歲。起開皇二年至景龍三年故也。

と述べ、入寂の年を「道安禅師碑」の景龍三年から景龍三年（七〇九）に引き下げ、一方で、生年を開皇元年（五八二）あるいは開皇三年（五八四）に引き上げることによって（上記のように）、『宋高僧傳』自体に矛盾する二説が掲げられている。これは、道安禅師碑の説に基づきつつ、更に神秘化を加えたものと見做すことができる。百三十歳近く長寿というのは、常識的にはとても信じられない説であるが、驚くべきことに、多くの学者がその説に従っているのである。例えば、宇井伯寿氏は、慧安の生歿年に関して次のようになる。ただし、こ

の事実を示すには、「法如の僧号」の項で指摘した通りである。

景龍三年（七〇九）に摩納一（副を賜り、少林寺に附けて同年三月寂した。一百三十餘歳あるが、開皇元年（五八二）から景龍三年に至る年で、一百二十八歳である。
こうした説が行われてきたのは、一つには「道安禅師碑」が資料として十分に活用されてこなかったためであろう。宇井氏の段階で既に「道安禅師碑」の存在は知られていたが、それは「全唐文」卷三九所載の闕字の多いために、利用のしようがなかったのである。これに対して、「唐文續拾」巻三所載のものは闕字が遙かに少なく、資料として十分に使用に耐えるものである。これにあって、『宋高僧伝』の説は捨てて、先ずはこれに基づくべきであろう。

道安の生歴年についての考証は、一応、以上で終えて、以下においては、慧安の人生を生誕から順に辿って行くう。  

2. 出自と修學  

道安禅師碑は、慧安の出自について、次のように述べている。

「道安禅師碑」は、慧安の出自について、次のように述べている。

道安禅師法諱道安。俗姓李氏。荆州也。

これに対して、「宋高僧傳」の「慧安傳」は、先に引いたように、荊州枝江の衙氏の出身であるとしている。これの記述には道俊の事跡との混同が認められるため、道俊のことを見てすべきかと思われる。ただしこれが荆州の出身であるということ、衙氏の出であるというのは、むしろ、道俊のことを見てすべきかと思われる。
あるから、そうした環境が慧安に弘忍への入門を促したであろうことは想像に難しくない。

『道安禅師碑』は、これに続いて慧安の優れた資質に言及し、大業年間（605–607）にはその徳が知れ渡っ

そして、隋・唐が交替する混乱期における慧安の行動を次のように述べている。

この文章は曖昧で甚だ理解しがたいが、仕官して華陽（四川省成都市）で功績を上げた後、

官職を捨てたの意の

ごとくである。しかしながら、いずれにせよ、これほは実話とは認めがたい。開皇四年（584）

生誕説に基づくものである。

実際のことばは、唐が創業された武徳元年（618）

においても、慧安はまだ十歳程度であったと考えられるからである。

更に『宋高僧伝』の『慧安伝』に至っては、
一爾惟武德九年也。位定乾坤。氣惠河海。佛乘楊文以史緒。禪池淵浄以通原。是日大師弘忍歡傳禪要於薊下。禪
化發念。坿則佛池。澄其法身。圓月満於清空。傳燈於於冥室。毘耶談極其不二。薆山直示以無三。何以加之.

ここで武徳九年（六二六）になって「位定乾坤。気惠河海」となったというのは、玄武門の変で李世民（太宗）
が兄弟を殺して即位し、国が安定したことをいうのである。

「貞觀中。至薊州禮忍大師」

ただしのも、これに基づいて、かく言ったものであろう。

しかし、先に論じたように、これは事実とは認められない。

薬安が神秀と同時期に弘忍に学んだとすれば、薬安が弘忍に師事し

の年間（五六或五六）の頃に師事したものと見るほかならないのである。

神秀の得法が顕慶六年（六六）であったと

されるから、薬安もそれと相前後する頃に印可を得たのであろう。

時に、薬安は既に五十代に達していたと推測さ

られ

— 65 —
述べていることから確認できる。

麟徳元年（六六四）に終南山に遊び、そこで止まったとして次のように述べている。

帝聞而召焉。安不奉詔。永淳二年至滑臺草亭居止。中坐繩床四方坦露。敕造寺以處之。號招提是也。如是却還。家鄉玉泉寺。

石井公成氏は、これをそのまま史実とし、華厳宗の智嚴（六〇〜六六八）の著作に東山法門の影響があろうと論じている。しかし、慧安が終南山にいた慧安の影響であるかは不明である。
解である。道宣は既に最晩年に差し掛かっていたが、『洛州敬愛寺釋彌光傳』に「今麟徳三年。東都講説、師資導達。彌所欽漸庸」、というように、この頃になっても仏記の収集に勤くことなく努力を重ねていたからである。智儼と道宣は全くの同世代人なのであるから、終南山における慧安の活動が智儼に影響を与えたということはいかにもありそうもないことである。

では、慧安の活動が知られるようになったのが、智僧行道宣が没した後であったとすれば、終南山での活動も史実と認めうるであろう。しかし、そもそもであれば、その時点において中原で東山法門が有名になっていたはずである。

いいえ、『道安延師碑』が書かれた段階において既に人々の腦裏から忘れ去られているような事態を遙か後代の賢者はどうして知り得たというのであろうか。しかも、その内容も事実とは思えない神秘的なものばかりである。

かつ、高宗の餌召を断るというおまけまでついている。これは先の煕帝の場合同様異曲であり、後世の創作と見做すべきであろう。

従って、『宋高僧傳』の記述は確たる根據のあるものではなく、慧安が終南山にいた、あるいは滑臺に入ったのではなく、永淳二年であるというのも信じられないのであるが、ただ、慧安が公的活動を始める時期としては、麟徳元年というのは、ほぼ妥当なところではないかと思われる。

ここで問題となるのは、なぜ滑臺に入ったかということであるが、これについては、即に「神秀」の項で述べたように、神秀が慧安の故郷の荊州で布教を開始したことをとの関連を考えられるのであって、そこに二人の間の密接な関係を疑うことができるのである。しかし、いずれにせよ、滑臺における慧安の影響力はかなり限定的なものであったようである。この後、慧安は嵩山に入るが、そこで師事した弟子は何人も知られているのに対して、この
が宮中に招かれたとされる年と正しく一致する。従って，神秀と一緒になられた可能性も否定できないが，慧安の

に言及するのは，いため神秀が内にしていたものを隠わせる。恐らく，慧安は，神秀が招かれる以前に入

の意味と思えばある。さらに，道安禅師碑上に，宮中から退出した後，初めて嵩山にいったところを述べて

慧安は滑臺から都に招かれて宮中に入り，その後，嵩山に入ったことが明らかとなったのである。

先ず，侯嶉陳琚（六六一七五四）の場合を見てみよう。崔寔（生年未詳）撰，六度寺侯嶉陳謝偽塔鉄

理符心會，意授口訣，二十餘年，遂獲道果，和上曰，汝已習達，辯才無礙。宜以習達為名。道在白衣，吾無憂

矣。既成授記之音，復傳秘密之藏。欲導引迷俗，故往來人間，時遊洛中，或詣河北，迎門撫琴，不可勝紀。

而得度者，皆有其人焉。”

これによると，侯嶉陳は，若くして嵩山に入，慧安と神秀とに師事すること二潤年にして，神秀から“智達”

という法名を印可とをもらい，洛陽や河南などを教化して回ったということが知られる。もしこれが事実であれば，

神秀の入寂が神龍二年（七〇六）であるから，嵩山で慧安に師事したのは，それから二十年以上前，即ち，遲くと
も垂拝元年（六八五）以前とならざるを得ないのである。

しかし、こうしたことはあり得ないのである。この時点で既に慧安が嵩山にいたのであれば、法如だけがこのように注目されるとはなかったはずである。

では、どうしてこのような誤差が生じたのであろうか。思うに、それは、崔寔が「侯莫陳壽塔」を書くに当たって参照した侯莫陳の著作、頼悟真宗の金剛般若修行道の関係法門要訣」と略称に附された棲州刺史劉無得（生年未詳）撰の府文に、次のようにいうのを読み誤ったためであろう。

在嵩山二十四年。初事安閨至後宋和尚皆親承口証。蜜受教旨。諸善精義妙理。達本窮源。出有入無。

これであれば、嵩山に入ってからの二十余年間の内に慧安と神秀に師事したことであり、必ずしも二十余年を通じて二人に師事したわけではないこととなる。とすれば、嵩山に入って二十余年ということのは、この府文の書かれ以前に嵩山に入ったと考えられるのである。

「要訣」には、「智達禪师答曰。善哉善哉。長身五十有三。入道二十八。未発有人間斯義。汝有何疑。複決何事。直問直

— 70 —
under an unnamed teacher in Ching-nan, the general location of Yuh-ch'uan.

"transmission of the Dharmata and the lamp" (jyena ch'ing-meng) after five years of additional practice.

Years or less with Huineng Ching-nan finally received certification of his enlightenment (yin-ho) and

Ching-nan studied for more than ten years with Lao-an, or until the master's death, and then for five

years...
同年に再び慧能の第二に移り、後に印可を受く

「観自在王塔銘」は、「来至高岳、遇安大師。親承詣問、十有餘年」というが、行文から見て、慧安に参じたのは聖

「十有餘年」は、東山法門を学んだ期間を指すのであって、慧能のみでなく、韶州で慧能に師事した期間も含めて

かく言ったのであろう。仏に観自在王塔銘があるが、後に観自在王塔銘の残すまで、慧安の洞に在ったとは

とかれ、観自在王塔銘を学んだ以上、入内以前に慧能が嵩山で活動していたことは確である。しかし、いずれにせよ、

上に掲げる二つの塔銘に応じれば、慧安が久視元年に何年間か嵩山で布教を行なっていたことは間違いないよ

うである。恐らく、この間は僧寺に住していたのであるが、この時期に慧安に師事した人物としては、外に南嶽

大師碑銘序は「八一五年、以下、「観音大師碑銘」と略称に、「次のような一節が見えるのである。

「以荆土律藏之微密也。大士碧京在焉。撮衣從之。既進而儀法峻整。冠於等輩。以嵩嶽禪之泉海也。長安長老

在焉。稽首啓之。既授記而身心自在。超出塵垢。離離文字。思會宗元。周法界以冥搜。指曹溪而暹横。能大師

— 74 —
あるから、懐議の生誕は亀岡二年（六七）で、受戒は神功元年（六九七）、二十一歳の時のことであったことが知られる。その後、入内まで慧安に從ったのであれば、その期間は、一二三年であったはずである。

ところが、『寶林傳』は、その生誕を『亀岡三年癸酉之歳四月八日』とした上で、その出家について次のように述べている。

『自三藏記後。至垂拱四年辛亥之歳。以十五拜辭父母。而往荆州玉泉寺。事弘景律師。經于八載。名曰懐議。』

そして、その後、更に慧安と慧能に参すに至った経緯を次のように述べている。

『久視元年庚子之歳七月十八日。復自歎言。夫出家者。為無為法。時有坦然禪師覲議嘗歎。及命懐遊嵩山覲禅師。問曰。汝何至此。懐曰。禮拜和尚。師曰。汝須蜜作用。讓曰。何者是蜜作用。安更不言。開眼合眼。懐於言下豁然契悟。』

乃往曹溪。依近能大師。凡經經一十三載。至景雲二年辛亥之載。拜辭大師。南遊羅浮。並教化鐘銅。至三年二月十六日。再觀大師。懐在師左右。復經二載。能事畢矣。

久視元年（七〇〇）は神秀が入内した正にその歳に當たるから、これに従えば、懐議が嵩山に慧安を尋ねたのは、神秀に帝師の地位を譲って後のことをとらざるを得ない。しかし、この『寶林傳』の説には、次に掲げるように、
ほとんどの出舎目で、ってよいほど多くの事例を含んでいる。

1. 優勝の二年（六七八）の干支は「丁亥」であって「発西」ではない。「発西」であれば、威亭四年（六七三）
   でなくてはならない。

2. 優勝の四年（六七八）の干支は「戊子」であって「丁亥」ではない。「丁亥」であれば、優勝三年（六七八）
   でなくてはならない。

3. 久視元年（七〇〇）から景雲二年（七二二）までは、十一年間であって、その間に「十二三歳」を経ること
   とは不可能である。

4. 優勝四年（六七八）に十五歳であれば、その生誕は上元元年（六七八四）となり、自らの説く優勝三年生誕
   の説と矛盾する。

5. 同じく、受戒の日は、優勝三年生誕の記述が残り得る受戒の日等はともかく、懐謙が従来の佛教の宗教を感じて慨嘆した日や、南遊した後に再び慧能に見えた日を、いったいいかにして金剛が正確に知り得たというのであろうか。これらの全ては、単なる創作に過ぎないと言えべきである。因みに、後世の《祖堂集》や《景徳傳譜録》は、これをそのまま継承しながらも、信徳性を損なっている誤った
干支を取り除くとともに、懷議が慧安の指導で悟ったとする記述を改め、坦然と同様に懷議に変じたが、坦然は悟ったものの、懷議は機縁が違わず、慧能に参すことになったとしている。当該する「祖堂集」、「南嶽懷議章」の文

《寶林集》では、懐議のすぐれた資質を強調するために懷議の指導ですぐに悟ったとしていたが、それでも、懷議が高僧に入り、懷議の立場が曖昧になる恐れがあったため、このように改めたのであろう。懷議の後継者としての懷議の立場が曖昧になる恐れがあったため、このように改めたのであろう。

懷議が高僧に入り、懷議の立場が曖昧になる恐れがあったため、このように改めたのであろう。懷議入会した法如が入室したのが永昌元年（六八）、であるから、懷議はそれから程なく嵩山に入ることになる。懷議出家後を引き続きという表記があるが、この項目を適切な成果を収めたのである。入門が実現した背景として、懷議は嵩山で博していた名声があったことを間違いない。

しかし、「山門樹下。難可顧果。豊石足以枕倚。香泉足以澡漱」という、言葉は、単なるポーズでは決してなく、山林仏教に発した東山法門の僧侶観をそのまま継承していたことを示すものと言えよう。
宮中、あるいは都に入るということによって、東山法門以来の修行が十分できないということは確に問題であった。しかし、更に問題なのは、弟子の指導ができないということである。だからこそ、慧安は、自らの

入内に際して、浄蕅や懐讃を慧能ののもとに行かせたのである。慧安の入内に際していった慧安のもとを離れた淨

蔵が、慧安が荆州玉泉寺に入ったことを認知するとすぐに駆さじ、また、再度の入内に当たって再びそのことを離れ

たのは、こうした問題あったのを暗示している。その際、遠か遠くの嶺南の慧能を紹介したのは、弘忍門下で

一緒に学び、面識があったのに加えて、神秀は、その頃、既に荆州から北上して尉氏、あるいは滑臺あたりに住し

ており、その入がタイム、テーブルに登りついたためと考えられる。

なお、[宋高僧傳]の[慧安傳]には、この項のこととして、次のような逸話を伝えた。

[唐天聖二年四月告門人學衆曰]、[告歸締閉。至三更有神人至]、[居衛森林和銅鍛銅。風雨借至]。其神旋繞其院

能道。[安與之語丁寧教誨。再拜而去]。或聞其故曰、[吾為嵩山神牛者當薩戒也]。[天后問安甲子。對曰、不記。]曰

何不記耶。乃曰。生死之身如機環乎。[環無起盡。何用記爲。而又此心流注。中間無間。見億起滅者亦妄想耳]。[從初

識至動相滅時。亦只如此。何年月可記耶。]天后稽計焉。聞安開口。敕爲繕焉。安曰。此下有赤祥。懾其傷物。

将及泉。見蝦金色盡然出涸湘間。合其懸記。帝倍加鈁重。]
いたのに対して、慧安は常識を超えた能力を持つ人物として極めて有名であったためである。そうしたこともあって、元球に関して伝承されていた神聖的な伝承が、いつの間にか慧安のものとされるに至ったのである。

6. 玉泉寺入寺と再度の入京

宮中から嵩山を押し込んだ後の慧安について、「道安禅師碑」は次のように述べている。

日登天。苦遙夜者利見。火熾堂室。倦澀者塵見。誓地弥帰。傾師仰。若然者。随至隨置。揮之逐之。

意味は明確でないが、恐らく、都から嵩山まで押しかけてくる崇奉者に手を焼いて、嵩山を後にし故郷の成都に帰り、玉泉寺に入ったが、それでも熱心に法を求めるものが多く集まり、彼らに対して教えを説いたのである。

ここに『荆州玉泉』というのは、當然のことながら、かつて神秀が住していた『度門蘭若』を指すであろう。要するに、神秀の後を襲ったのである。『道安禅師碑』は、山林を好み豪爽を嫌う性格の結論として、慧安が荆州玉泉寺に落ち着いたというように書いてある。道安の名を極めた以上、再びその周辺にいえば、弟子を指導する環境を確保することは難しい。帝室における東山法門の地位の向上も重要であるが、それは神秀に任せて、慧安は、かつて神秀が布教の実を上げた度門蘭若に居を
定めて、弟子の指導に専念しようとしたのである。いわば、二人はそれぞれに役割を分担し合っていたのであった。

なお、石井公成氏は、「道安禅師師」に、嵩山に多くの人が訪れた際、慧安が「随至随言。」「擊之逐之」という態度を取ったとされていることに関して、「これを、

老安は、息けている者の叱るのではなく、熱心な修禅者たちがはるかに我を重ねてくると、一律に激しく罵り、

tて追い返していったのである。が、楞伽寺の大師たちは、一義の登場を前提としてそれを取るのでは無理と思われる。単に、名を慕うただけの軽薄の輩を寄せ付けようとしながらの意図である。「道安禅師師」は、次のように述べる。

哲後観親禅窓。[道門。] 宗果師をを仰ぎ。大師之而来仰。中旨義演而一書三接。朝恩中而以月繊年。
再び入京して人内したの意味であろう。この時期について、「宋高僧傳」、「慧安傳」は、

如足を遷家鄉玉泉寺。時神秀禅師新歸寂。咸請住持。安弗從命。......殆中宗神龍二年九月。敕令中官賜紫袈裟

娑侶。度弟子二七人。復詔安并静禅師入中禁受供施。三年賜摩納一。
「晝」

（2）

這本書的書名是「鐵路之聲」。大聲的地鐵開過去，乘車的人可以聽到地鐵的聲音。這個聲音讓他想起了過去的時光。

（44）

他在車站裡等待，聆聽著地鐵的聲音。這個聲音讓他想起了靜岡的風景。

「晝」
話を伝えている。

【宋高僧傳】にも「唐高僧傳」が立てられ、慧安の弟子とされるが、その名前の由来について、次のように

これによれば、「破竈僧」は正式の僧名ではなく、渾名であることがある。これと類似した話は、「應德傳燈録」に

上の『圓覺経大疏釈』の文章に據れば、陳楚章・聰勝・自在の三人も慧安の弟子であったことが知られるが、こ

その開元年代。父順徳。時年二十五。僧力得人。武藝絶倫。當此之時、信安王充河朔両道節度使。見和上有勇

有列。信安王留充前遊突先鋒。和上毎日素歓。在世榮華。誰人不歓。大丈夫。未遂善知識。一生不可虚
之日，密契相知。於時，忽遇白衣居士陳梵章。不知何處人也。時人號為維摩詰化身。詔請於京師。是時，乃於會福寺鄰近，與梵共住。

天寶年間，忽聞隋陽到次山有明和上。東京有神會和尚。自來與梵相見，未及從容。和上遇之時，亦未出家。遂赴太原。禮拜自和上。自在和上。於此會福寺，時人號為維摩詰化身。詔請於京師。是時，乃於會福寺鄰近，與梵共住。

心意恍然。欲辭前程。老和尚同諸師大業。告留不放。此真法淵源。便與師相別衣。次山和尚具戒已，便辭老和尚。向五臺山法勝寺。經一夏。聞說到次山和尚上遊。神會和尚。年譚伊。聞知意境。亦不往禮。僧。

和上。向五臺山法勝寺。經一夏。聞說到次山和尚。上遊。神會和尚。年譚伊。聞知意境。亦不往禮。僧。

見之，保唐寺無住。僧。一七四七七四年。開元二十四年（七三三，時無住三十歲，）時天寶八載。七星九。向二之時，有次山和尚。於此會福寺，時人號為維摩詰化身。詔請於京師。是時，乃於會福寺鄰近，與梵共住。

心意恍然。欲辭前程。老和尚同諸師大業。告留不放。此真法淵源。便與師相別衣。次山和尚具戒已，便辭老和尚。向五臺山法勝寺。經一夏。聞說到次山和尚上遊。神會和尚。年譚伊。聞知意境。亦不往禮。僧。

和上。向五臺山法勝寺。經一夏。聞說到次山和尚。上遊。神會和尚。年譚伊。聞知意境。亦不往禮。僧。

注音：

- 保唐寺：保唐寺是唐朝時期的一座佛教寺廟，位於今陝西省咸陽市。此寺在安史之亂期間曾被焚毀，但在唐代末期重新興建。
- 僧：僧是一個古代中國對和尚的稱呼，是佛教僧人的一種俗稱。
- 時天寶八載：天寶八載是唐玄宗李隆基在位時期，公元749年。
- 次山和尚：次山和尚是唐朝時期的一位著名僧人，以詩才和學識聞名。
注

(1) なお、柳田聖山氏は、前揭の『初期禅宗史書の研究』五九頁において、「いったい『楞伽佛人法志』の内容は、現在としては『楞伽師資記』に引かれていない部分によって考える外はない」と述べている。もし、これが事実なら、玄鶴の著したとされる『楞伽佛人法志』に師事した最古の伝記であるはずであるが、氏のように考えなくてはならない理由は全く存在しない。氏は、浄覚が慧安にも師事したことがあると考え、それをこの推測の根拠にしているようであるが（同上、七○一、七一頁註⑧、後に「会鶴」の項で述べるように、これは誤りである。また、玄鶴が神秀や慧安と面識がないわけではない。慧安の塔については、外に何の記録も残していないうえに、伝記の内容から見ても、少なくともその大部分は、そのよう}

(2) 『正藏五〇、八三三下』。この伝記の末尾には、「先天二年、門人建浮囲焉」（大正蔵五〇、八三三下）と記されており、あたかもこの際によかれた塔輯に基づいたかのごとくであるが、先天二年（七一三）に建てられたとされる慧安の塔については、外に何の記録も残していないうえに、伝記の内容から見ても、少なくともその大部分は、そのよう}

(3) 梵名宏雄氏は、嵩山における北宗禅の発展（宗学研究）一〇、「九六六年」において、「慧安は異常な高齢に加え」と述べ、破観僧、元珪に、言及した後、以上、慧安系の者は多くはないが、異常なる傾向がある。過去には、慧安の塔に、慧安が無言で入って髭を整え、その後、慧安の道俗からの無數の認識を代表するものと考える。慧安の塔に、慧安が無言で入って髭を整え、その後、慧安の道俗からの無数の認識を代表するものと考える。
言州道俗詣度江北黃梅縣衆迎迎。依然山行。遂見雙峰有好泉石。即住終志。當夜大有猛獸來繞。卽為授歸戒。授

前撰《禪宗史研究》五○一五一页。

ベルナル・フォール氏前撰書、二九頁、一○一页。この他。

前撰《初期禪宗史史書的研究》九四頁。

採用している（前撰《中國禪宗史 從6世紀到9世紀》二二頁）。

この點は、石井公成氏のつとに強調するところである。石井公成（祖師禅の源流）老安碑文を手がかりとして（

不思想的諸問題」（東洋文化）八三、二〇〇三年）九三頁、ジョーン・ジョージェンセン前撰書、五〇頁等を参照。
大正五年〇、八〇中。前揭「中華輔導宗通史」、一〇〇頁、ベルナール・フォール氏前掲書、一〇〇〇頁等を参照。

この理由については、撰稿「戒律」から「清規」へ、北宗の戒律一致とその克服としての清規の誕生「日本佛教

のこととしている（大正五年、〇〇〇〇年）。唐文續拾、一〇〇〇〇年。

『満城傳燈錄』の「嵩嶽慧安國師章」も、同様に、慧安が弘忍に参したのを亜観年間

のこと」としている（大正五年、〇〇〇〇年）。前掲「中華輔導宗通史」、一〇〇〇頁参照。

などでいう「青女災」については不明であるが、恐らく、民間信仰に関わるものであるら。あるいは、道教にいう

「女青」と何らかの関係を持つものかとも疑われる。道教の「女青」については、菊地章太『神呪経研究 注解』、六朝道教

における救濟思想の形成（伝文出版、一〇〇〇〇年、第二部第二章「女青鬼律」の成立）を参照。

前掲「全唐文補編」、巻五八。
おそらく、納得できない。『智力機転』の記載に据れば、慧安が久視元以前に入内していたことは間違いない。その後、神秀が密教となったことも確かであるうえに、神秀が慧安の先輩であったとすれば、この記述には自然な点は全くなく、まして破綻なさざるをえない。周紹良編『唐代墓誌叢編』（上海古籍出版社、一九九二年）開元〇〇八。

上山大義『チベット』（続修四部類要略）の研究、『神文化研究所紀要』八、一九七六年）九六頁。

恐らく、侯莫陳神秀が神秀に師事したのは、洛陽においてであって嵩山ではないであろう。しかし、彼はその後も本尊を嵩山に置きつつ、各地を布教して遊ったため、このような表現になったものと推測される。

マクレー氏が、慧能ではなくて、名前の分からぬ先生が印可したとしているのは、恐らく、『能達印可』の『能』を手がかりとして、一、二、三頁等を参照。

マクレー氏の前掲書、五八、五九頁。

実際、多くの人がそう解している。前掲『嵩山における北宗禅の展開』一七七頁、前掲『祖師禅の源流』老安の碑文を手がかりとした一、二、三頁等を参照。

マクレー氏の前掲書、五八、五九頁。

実際、多くの人がそう解している。前掲『嵩山における北宗禅の展開』一七七頁、前掲『祖師禅の源流』老安の碑文を手がかりとした一、二、三頁等を参照。

実際、多くの人がそう解している。前掲『嵩山における北宗禅の展開』一七七頁、前掲『祖師禅の源流』老安の碑文を手がかりとした一、二、三頁等を参照。

マクレー氏の前掲書、五八、五九頁。

実際、多くの人がそう解している。前掲『嵩山における北宗禅の展開』一七七頁、前掲『祖師禅の源流』老安の碑文を手がかりとした一、二、三頁等を参照。

実際、多くの人がそう解している。前掲『嵩山における北宗禅の展開』一七七頁、前掲『祖師禅の源流』老安の碑文を手がかりとした一、二、三頁等を参照。