

『師資血脈傳』の成立と變化、並びに 他の神會の著作との關係について

伊 吹 敦

問題の所在

石井本『神會錄』の末尾近くの部分⁽¹⁾に、達摩から慧能に至る六代の祖師の傳記が附されている。これらが一連のもので、一括して扱うべきものであることは一見して明らかであるが、そこには特に名稱は附されていない。これを『菩提達摩南宗定是非論』（以下、『定是非論』）冒頭の、編者獨孤沛（生歿年未詳）の附記と見られる文章、

「弟子於會和上法席下見〔和上〕與崇遠法師論諸義。便修。從開元十八・十九・二十年。其論本竝不定。爲修未成。言論不同。今取二十載一本爲定。後有師資血脈傳一卷。亦在世流行。」⁽²⁾

に見える『師資血脈傳』に外ならないと斷じたのは、荷澤神會（684-758）の研究において不滅の業績を打ち立てた胡適（1891-1962）であった⁽³⁾。この見解は、柳田聖山（1922-2006）、印順（1906-2005）等の諸氏によっても追認され⁽⁴⁾、今日では既に定説になっている。

ただ、この『師資血脈傳』については多くの問題が残されている。先ず第一に明らかにすべきは、いったい誰が、いつ、何の目的で撰述したものなのかという点である。それに關聯して問題になるのが「大乘頓教頌并序」の素性である。石井本『神會錄』では、六代の祖師の傳記のすぐ後に撰者未詳の「大乘頓教頌并序」なる神會を稱える文章が置かれている。これが六代を次ぐものとしての神會の地位を明らかにしようとしたものであることは間違いないが、これも『師資血脈傳』の一部と考えてよいのか、それとも、後になって加えられたものと見做すべきなのかは、『師資血脈傳』の成立を明らかにするうえで極めて重要である。

もう一つの問題は、『師資血脈傳』の傳承と變化についてである。『定是非論』編輯の時點で「師資血脈傳」と名づけられて別行していた文献が、その後、その固有の名稱を失い、石井本『神會錄』に取り込まれるに至った経緯が明らかにされねばならない。更に問題なのが、現行本の『師資血脈傳』には、明らかに後代の意圖的な挿入・改變と見做せる部分が存在するという點である。それは六代の傳記全てに共通する『金剛經』宣揚に關する部分と「慧能傳」における神會の活躍を豫言する懸記であつて、『定是非論』の獨孤沛の序文、並びに（『師資血脈傳』に基づいたと見做し得る）『歷代法寶記』の文章との對比によつて、そのように判斷できるのである。だとすると、この挿入・改變と『師資血脈傳』が石井本『神會錄』に取り込まれたこととの前後關係や關聯が問われねばならないのである。

本拙稿は、上記の諸問題について、現時點での私見を明らかにしようとするものである。

一 『師資血脈傳』の成立と初期の傳承について⁽⁵⁾

『師資血脈傳』の成立と傳承を明らかにする場合、先ず取り上げるべきは、先に引いた石井本『神會錄』の冒頭の文章である。一般には、この意味を、

「弟子たち（あるいは獨孤沛自身）が神會和尚の法席の下で和尚と崇遠法師の討論を見ては、その内容の編輯を開元十八年、十九年、二十年と繰り返してきた。だが、いずれのテキストも定本とはなつておらず、編輯は完結していない。そこで二十年の本を選んで底本とした。その後、『師資血脈傳』一卷も同様に世間で流布している。

と解してきたようである。もし、この理解に據ると、この文章から次のような二點が知られることになる。

1. 獨孤沛が本書を編輯した頃には、『定是非論』の原資料となつた數種の異本と共に、既に『師資血脈傳』が流布していた。

2. 當時、神會の弟子たちの中で、『師資血脈傳』が神會と崇遠の宗論以降の著作であるという認識が存在していた。

しかし、この理解では、末尾の「後有師資血脈傳一卷。亦在世流行」という文はいかにも不自然である。なぜ、ここ『定是非論』の冒頭に、それと直接には関係のない『師資血脈傳』についてわざわざ言及しなくてはならないのか。更に、「後に有り」とは、何を基準に「後」と言い、また、「亦た」とは、何と同様かという意味なのか。それが、獨孤沛が編輯した、この『定是非論』ではあり得ない以上、『定是非論』の原資料が流布した後に、それと同様かということなのか。しかし、そのような編輯途上の種々の草稿本が広く流布するなどといったことがあり得るのか。いかにも不可解である。

この原因は、この文章の「後」を時間的に解釋したことによるものであり⁽⁶⁾、これを空間的に理解すれば、これらの疑問の全ては氷解する。即ち、『定是非論』の後に附録として『師資血脈傳』が附されているという意味に解するのである。だとすれば、末尾の文の意味は、「附録として末尾に附した『師資血脈傳』一卷は、世の中で既に流布しているものである」という注意書きと見做すことができるのである。

この見方が正しいことは、獨孤沛によって書かれたと見られる『定是非論』の後序（あるいは跋文）からも確認できる。即ち、そこには、次のように、自身が編輯したこの著作の構成についての言及と見られるものが繰り返し現われるのである。

「其論先陳激揚問答之事。使學者辨於眞宗。疑者識爲^(ママ)。後敘師資傳授之言。斷除疑惑。」⁽⁷⁾

「是非邪正。具載明文。竝敘本宗。傳之後代。」⁽⁸⁾

「敬尋斯論妙理玄通 先陳問答後敘正宗」⁽⁹⁾

これらにおいて、「激揚問答之事」と「是非邪正」と「問答」、「師資傳授之言」と「本宗」と「正宗」とが同じものを指していることは明らかであろう。つまり、これらの記述は、獨孤沛が、自らが編輯した著作が、次の二つの部分から成っていると考えていたことを示すものと言え

るのである。

- a. 「先陳激揚問答之事」 = 「是非邪正」 = 「先陳問答」
- b. 「後敘師資傳授之言」 = 「本宗」 = 「後敘正宗」

これら a と b を『定是非論』の内部のある部分を指すと考えることはいかにも無理である。『定是非論』全體が神會と崇遠の問答體で書かれているため、「激揚問答之事」と區別される「師師傳授之言」を『定是非論』中に求めることは困難だからである。従って、『定是非論』そのものが a でなくてはならない。では、b とは何か。それが即ち獨孤沛自身によって附録として採用された『師資血脈傳』であることは明らかであろう。特に、ここにも二度に互って「後敘」と「後」の字が用いられており、冒頭の附記の「後有師資血脈傳一卷」の「後」と呼應していることは注意すべきである。

このように見てくると、『定是非論』冒頭の獨孤沛の附記は、次の二つの事柄を意味するものであることが分かる。

1. 獨孤沛が本書を編輯した頃には、『定是非論』の原資料となった數種の異本が存在し、また、『師資血脈傳』が世間で流布していた。
2. 獨孤沛は數種の異本の内、開元二十年本を底本として『定是非論』を編輯すると共に、その末尾に、當時流布していた『師資血脈傳』を附録として附加した。

これによって、『師資血脈傳』の成立と流布が獨孤沛による『定是非論』の編輯に先だつものであることが分かるが、では、獨孤沛による『定是非論』の編輯時期は、いったい、いつ頃なのであろうか。開元二十年本を底本としたという以上、その編輯は開元二十年（732）以降であることは明らかであるが、その下限は明らかではない。しかし、たびたび引く『定是非論』冒頭の附記に、「今取二十載一本爲定」と、通常、「年」と書くべきところを「載」と記していることは注目すべきである。一般に「年」に代えて「載」が用いられたのは、天寶三年（745）から乾元

元年（758）の間であるとされるから、『定是非論』の編輯は、恐らく、その間のことであったであろう。乾元元年は、正しく神會の遷化の年に当たるから、獨孤沛による『定是非論』の編輯が神會の生存中のことであったことが分かる。そして、『師資血脈傳』の成立と流布がそれに遡るのであれば、その作者は、當然のことながら、荷澤神會自身と見ねばならないはずである。

更に注目すべきは、『定是非論』末尾の獨孤沛による跋文と見るべき部分に、

「言菩提達摩南宗定是非論者。敍六代大德師師相授。法印相傳。代代相承。本宗無替。自達摩大師之後。一代只許一人。中間倘有二三。卽是謬行佛法。況今天下教禪者無數。學禪者全稀。竝無稟承。憑何立教。徒以鷄鳳相誑。蒲脯成欺。飾魚目以充珠。將夜光而爲寶。我和上屬正法陵遲之日。邪法繚亂之時。當欲行後醫之本方。棄先醫之乳藥。重揚眞教。息世云々。」⁽¹⁰⁾

と南宗の正しい教えが行われず、北宗が榮えたことを「正法陵遲之日」と呼び、その中で神會がただ一人、正しい教えを説いたことを讃え、更に、末尾の後序（あるいは跋文）の偈文の最後に、

「論之興也開元二十 比日陵遲今年法立 本元清淨非關積習
彼岸坐登禪門頓入 德超河洛芳流京邑 朗月孤懸衆星無及」⁽¹¹⁾

と、開元二十年に滑臺の宗論が行われたものの、その後も神會の正しい教えは必ずしも受け入れられなかったが、今年になって確立を見、神會の徳が兩京で廣く仰がれていると述べられているということである。滑臺の宗論以降において、神會が社會に認められたことを示す最も顕著な事跡は、天寶四載（745）に兵部侍郎の宋鼎の庇護を得て洛陽の荷澤寺に敕住したことから、この「今年法立」とは、必ずやこのことを指すであろう。とすれば、獨孤沛による『定是非論』の編輯は、神會の洛陽進出を契機に行われたものと見做すべきである。

では、神會による『師資血脈傳』の撰述時期はいつ頃のことであった

であろうか。上記の推定に據れば、當然、それは神會が洛陽に入った天寶四載(745)以前となるが、実際には、それよりもかなり早かったようである。というのは、『定是非論』中の神會の言葉に、

「普寂禪師爲秀和上豎碑銘。立秀和上爲第六代。今修法寶紀又立如禪師爲第六代。未審此二大德各立爲第六代。誰是誰非。請普寂禪師仔細自思量看。」⁽¹²⁾

と『傳法寶紀』への批判が見られるからである。今回は詳細を省略するが、『師資血脈傳』のベースとなったのは外ならぬこの『傳法寶紀』なのであって⁽¹³⁾、開元二十年(732)の滑臺の宗論の頃に神會が既に見ていたのであれば、それと相前後して、『傳法寶紀』に基づいて『師資血脈傳』を編輯したことが考えられるのである。つまり、荷澤神會は、この頃、滑臺等において崇遠と論争を繰り返すのと平行して、『傳法寶紀』を参照しつつ『師資血脈傳』を編輯して世間に流布させ、自身の主張の浸透を圖ったと見られるのである。

『師資血脈傳』が神會自身の著作であってみれば、少なくとも成立の当初は、「大乘頓教頌并序」が附屬していた筈はない。「大乘頓教頌并序」は荷澤神會を稱讚する讚文であるのだから、神會歿後のある時期に弟子が制作して『師資血脈傳』とセットにしたと見るべきである。

二 現行本『師資血脈傳』の改變箇所と原形への復元

次に現行本『師資血脈傳』には、意圖的な附加や改變、あるいは不用意に據ると見られる後代の變化が認められるので、ここでそれを指摘するとともに、その原形の復元を試みよう。

1. 六代の傳記の『金剛經』宣揚に関する部分

荷澤神會の主著である『定是非論』に後代の附加部分が存在することは、古く印順氏や竹内弘道氏が指摘した通りである⁽¹⁴⁾。後代の附加部分の範囲については検討の餘地があるが⁽¹⁵⁾、各種の般若經の中でも『金剛經』のみを絶対視する「『金剛經』崇拜」といってもよいような内容

の箇所は、『定是非論』の他の部分や他の著作に見える神會の思想から明らかに逸脱しているのも、後代の附加と見ざるを得ないのである。

興味深いのは、これが今問題にしている『師資血脈傳』にも見えるということであって、『師資血脈傳』では、歴代の祖師たちが皆な『金剛經』を用いて付法を行ったとされているのである。これが荷澤神會の思想を超えるものであることは明らかであるし、また、『歴代法寶記』の各祖師の傳記や『定是非論』の獨孤沛の序文に引かれる達摩傳は、古い形態の『師資血脈傳』に基づいたと見られるにも拘わらず、これらには該当する記述が見られないので、これら『金剛經』宣揚に關する部分が後代の改變であることはほぼ間違いないのである。

このことを初めて指摘したのは竹内弘道氏であろうが⁽¹⁶⁾、ただ、氏はこの事實を指摘するだけで、『師資血脈傳』のどの部分が後代の附加であるかを具體的に明示してはいないし、その部分の原形がいかなるものであったかについても觸れてはいない。

『師資血脈傳』の各傳記は、「慧能傳」を除いて、特定の一人の弟子への付法を説き、また、その際に袈裟を授けたと説く。それらを列擧すれば、以下のごとくである。

「達摩傳」：「達摩大師乃依金剛經說如來知見。授與慧可。授語以爲法契。便傳袈裟以爲法信。如佛授娑喝龍王女記。大師云。金剛經一卷。直了成佛。汝等後人依般若觀門修學。不爲一法便是涅槃。不動身心成無上道。」⁽¹⁷⁾

「慧可傳」：「于時璨禪師奉事首末經六年。師依金剛經說如來知見。言下便悟。受持讀誦此經。卽爲如來知見。密授默語以爲法契。便傳袈裟以爲法信。卽如文殊師利授善財記。」⁽¹⁸⁾

「僧璨傳」：「于時信禪師年十三奉事經九年。師依金剛經說如來知見。言下便證實無有衆生得滅度者。授默語以爲法契。便傳袈裟以爲法信。如明月寶珠出於大海。」⁽¹⁹⁾

「道信傳」：「于時忍禪師年七歲奉事經餘三十年。依金剛經說如來知見。言下便證最上乘法。悟寂滅。忍默受語以爲法契。便傳袈裟以爲法信。如雪山童子得全如意珠。」⁽²⁰⁾

「弘忍傳」：「于時能禪師奉事經八箇月。師依金剛經說如來知見。言

下便證若此心有住。則爲非住。密授默語以爲法契。便傳袈裟以爲法信。猶如釋迦牟尼授彌勒記。⁽²¹⁾

また、「慧可傳」では、上記に加えて、傳記の冒頭で、

「慧可傳」：「第二代北齊可禪師。承達摩大師後。俗姓周。武牢人也。時年四十奉事達摩。經于九年。聞說金剛般若波羅蜜經。言下證如來實無有法即佛。菩提離一切法是名諸佛。得授記已。值周武帝滅佛法。遂隱居舒州峴山。達摩滅後經四十年外。重開法門。接引羣品。」⁽²²⁾

と述べられており、達摩から慧可への付法が「達摩傳」と「慧可傳」において重複して書かれており、ここでも、その際に『金剛經』が用いられたとされている。

一方、弟子への付法の記事を缺く「慧能傳」でも、嶺南に戻った後、道俗を『金剛經』で導いたとして、次のように述べられている。

「慧能傳」：能禪師過嶺至韶州居漕溪。來往四十年。依金剛經重開如來知見。四方道俗雲奔雨至。猶如月輪處於虛空。頓照一切色像。亦如秋十五夜月。一切衆生莫不瞻觀。⁽²³⁾

これらの各文章のうち、『金剛經』に直接言及する部分が後世の挿入であることは明らかであるにしても、その前後のどの範囲がそう言えるのかは問題である。そこで先ず、「達摩傳」を取り上げて検討してみたい。

上掲の各文章によって、「達摩傳」から「弘忍傳」に至る五つの傳記の付法の部分が基本的には全く同じ形式で書かれていることが知られるが、「達摩傳」だけは、その後に達摩の言葉が續き、そこにも「金剛經一卷。直了成佛」と『金剛經』への言及がある。この二句はなくとも意味がよく通じ、しかも、その後の文では、「依般若觀門修學」とあり、「般若」を重んじつつ、いまだ『金剛經』には特化していない。これは神會の思想と正しく符合し、その後に出てくる用語も、神會の著作に散見するものである。このように見てくると、「達摩傳」の後半は、「金剛經一

卷。直了成佛」の二句のみが後代の挿入であると見做すべきことが分かる。

問題は他の傳記と形式を一にする「達摩傳」の前半部分である。この部分では一般に、波線部において「『金剛經』によって如來の知見を説き、その言下において弟子に何らかの悟りを得させた」ことが記され、次いで二重下線部において、「何らかの言葉を授けて法契とし、袈裟を傳えて法信とした」ことが記され、最後に破線部において、その付法の尊さを比喩で示している。

なお、「達摩傳」のみは波線部において、言下に悟った内容を記していないが、おそらくそれは、この一節の末尾に達摩の言葉として思想的な言説を載せていることによって代替させるとともに、「慧可傳」の冒頭にそれを載せていることに據るのであろう。また、「慧能傳」の文のみは二重下線部を缺くが、これは慧能が傳法の弟子を明示せず、また、袈裟も傳えなかったという設定になっていることによるものであり、「法信」と「法契」の傳授に代えて、四方の道俗が競って教えを受けたという内容に差し替えられている。しかし、その他の點では、基本的形式は踏まえられていると言ってよい。

形式が一致するこれら一連の部分において、『金剛經』に關する部分が後代の附加であることは確かであるにしても、その範圍はどこからどこまでと見るべきであろうか。一つの可能性として、「依金剛經」の一句のみを後代の附加と見做すことも可能なようであるが、それが成り立たないことは、「慧可傳」の波線部において、僧璨が慧可に如來の知見を示された後、言下に「この金剛經を誦持讀誦することが如來の知見である」と悟ったとしているところから明らかである。つまり、これら一連の文章において、「言下使證～～」の部分も『金剛經』に關する記述を附加した際に一連のものとして書き加えられたと見做しうるのである。

しかし、その後の二重下線部における「法信」と「法契」の傳授は、これらの傳記の最も重要な部分であるし、また、これは荷澤神會の創唱であって、『定是非論』にも、

「經今六代。內傳法契。以印證心。外傳袈裟。以定宗旨。從上相傳。

一一皆與達摩袈裟爲信。」⁽²⁴⁾

と類似した文章が見られるから、原形になかったとは考えにくい。また、破線部の比喻も各祖師の付法に權威を持たせ、また、文章に變化を與えようとしたものであって、元來のものであろう。『歴代法寶記』の「惠可傳」に、達摩に慧可が語った言葉として、

「唐國衆生有大乘性。詐言得道得果。遂傳袈裟以爲法信。譬如轉輪王子灌其頂者。得師七眞寶。紹隆王位。得其衣者。表法正相承。」⁽²⁵⁾

と類似した表現の文章を見ることができ、これは古形の『師資血脈傳』にあった形式を『歴代法寶記』の作者が襲ったものと推測することができる。ただし、『歴代法寶記』では、師資の傳法に関する記述は、いずれも極めて簡素で、例えば、達摩の慧可への傳法は、「達摩多羅傳」において、

「遂傳一領袈裟以爲法信。」⁽²⁶⁾

と述べられるのみである。恐らく、この比喻を最初に述べることで代表させ、以降の傳法に關しては全て省略したのであろう。

以上の考察に基づけば、波線部を除けば原形に復せるようにも思われるが、實際はそうではなかったようである。そのことは次のことから窺いうる。即ち、獨孤沛が撰述した『定是非論』の「序文」に、

「[達摩]行至魏朝。便遇慧可。[慧可]時年四十。俗姓姬。武牢人也。遂與菩提達摩相隨至嵩山少林寺。達摩說不思[議]法。慧可在堂前立。其夜雪下至慧可腰。慧可立不移處。達摩語慧可曰。汝爲何此間立。慧可涕淚悲泣曰。和尚從西方遠來至此。意[欲]說法度人。慧可今不憚損軀。志求勝法。唯願和上大慈大悲。達摩語慧可曰。我見求法之人咸不如此。慧可遂取刀自斷左臂。置達摩前。達摩見之[曰]。汝可。在先字神光。因此立名。遂稱慧可。[慧可]深信堅固。棄命損身。志求勝法。喻若雪山童子捨身命以求半偈。達摩遂開佛知見以

爲密契。便傳一領袈裟以爲法信。授與慧可。慧可傳僧璨。璨傳道信。道信傳弘忍。弘忍傳慧能。六代相承連綿不絕。」⁽²⁷⁾

という達摩や慧可の傳記への言及が見られるが、前述のように、その内容が現行本『師資血脈傳』『達摩傳』の、

「便遇慧可。慧可即隨達摩至嵩山少林寺。奉事左右。於達摩堂前立。其夜雪下。至慧可腰。慧可立不移處。大師見之。言曰。汝爲何事在雪中立。慧可白大師曰。」和上西方遠來至此。意欲說法濟度於人。慧可不憚損軀。志求勝法。伏願和上。大慈大悲。開佛知見。救衆生之苦。拔衆生之難。即是所望也。達摩大師言曰。我見求法之人。咸不如此。慧可自取刀。自斷左膊。置達摩前。達摩可慧可爲求勝法。棄命損軀。喻若雪山捨身以求半偈。便言。汝可。在前先字神光。因此立名。遂稱慧可。達摩大師乃依金剛般若經說如來知見。授與慧可。授語以爲法契。便傳袈裟以爲法信。如佛授娑喝龍王如記。」⁽²⁸⁾

という記述と酷似するため、獨孤沛自身が『定是非論』の附録とした古形の『師資血脈傳』の當該部分を参照しつつ書いたものと考えられているが⁽²⁹⁾、上記引用の下線部から判断すれば、波線部には、元來、「開佛知見」という言葉があったはずであって、現行本はそれを「說如來知見」に改めたと考えられるのである⁽³⁰⁾。また、これによれば、二重下線部に見られた「法契」がもと「密契」であった可能性も考えられるが、上に引いた『定是非論』の文では「法契」であるから、必ずしもそのように断定することはできない。更に、「達摩傳」に限って言えば、この「序文」によって、波線部の「授與慧可」が『師資血脈傳』の原形に既に存在したことが確認できるとともに、二重下線部の「袈裟」の前に、「一領」の二字が存在した可能性が強いことが知られる。

いま、これらに基づいて上記の各文章を原形に復すのであれば、以下のようなになるであろう（なお、下線部は、以下の論述に基づく復元を先取りした修正である）。

「達摩傳」：「達摩大師乃開佛知見以爲法契。便傳一領袈裟以爲法信。

授與慧可。如佛授沙喝龍王女記。大師云。汝等後人依般若觀門修學。不爲一法便是涅槃。不動身心成無上道。」

〔慧可傳〕：「第二代北齊可禪師。承達摩大師後。俗姓姬。武牢人也。時年四十奉事達摩。經于六年。得授記已。值周武帝滅佛法。遂隱居舒州皖山。達摩滅後經四十年外。重開法門。接引羣品。」

「于時璨禪師奉事。首末經六年。師開佛知見以爲法契。便傳袈裟以爲法信。卽如文殊師利授善財記。」

〔僧璨傳〕：「于時信禪師年十三奉事經九年。師開佛知見以爲法契。便傳袈裟以爲法信。如明月寶珠出於大海。」

〔道信傳〕：「于時忍禪師年七歲奉事經餘三十年。依開佛知見以爲法契。便傳袈裟以爲法信。如雪山童子得全如意珠。」

〔弘忍傳〕：「于時能禪師奉事經八箇月。師開佛知見以爲法契。便傳袈裟以爲法信。猶如釋迦牟尼授彌勒記。」

〔慧能傳〕：「能禪師過嶺至韶州居漕溪。來往四十年。師開佛知見。四方道俗雲奔雨至。猶如月輪處於虛空。頓照一切色像。亦如秋十五夜月。一切衆生莫不瞻觀。」

2. 「慧能傳」中の荷澤神會への懸記

現行本『師資血脈傳』の「慧能傳」には、神會の活動を豫言したものとされる慧能の懸記が次のように記されている。

「弟子僧法海問曰。和上。以後有相承者否。有此衣。何故不傳。和上謂曰。汝今莫問。以後難起極盛。我緣此袈裟幾失身命。汝欲得知時。我滅度後四十年外。豎立宗者卽是。」⁽³¹⁾

ここでは「四十年外」に宗旨を建立するものが慧能の後繼者であるとされているが、一方、この古形の『師資血脈傳』に基づいたと考えられる『歷代法寶記』では、次のように、これが「二十年外」となっている。

「曹溪僧玄楷智海等問。和上已後。誰人得法承後。傳信袈裟。和上答。汝莫問。已後難起極盛。我緣此袈裟。幾度合失身命。在信大師處三

度被偷。在忍大師處三度被偷。乃至吾處六度被偷。竟無人偷。我此袈裟。女子將去也。更莫問我。汝若欲知得我法者。我滅度後二十年外。豎立我宗旨。卽是得法人。」⁽³²⁾

これについて、柳田聖山氏は、

「『神會錄』は「四十年外」とする。四十年外は、有名な神會の香水錢獻納と入内供養の事件を指す（至徳元年、七五六ころ）。本書の「二十年外」は、開元二十年（七三二）の滑臺大雲寺の無遮大會における北宗排撃と南宗正統の説法事件をさす。本書が「二十年外」に固執するのは、後に第十六段にこの事件の事を利用するため、香水錢と入内供養は、高く評価していないらしい。」⁽³³⁾

と述べ、現行本『師資血脈傳』の「四十年外」が原形で、「二十年外」を『歷代法寶記』の書き換えであるとし、前者を「神會の香水錢獻納と入内供養の事件」と見ている⁽³⁴⁾。しかし、これまで論じてきたことから知られるように、原則として、『歷代法寶記』の記述の方が『師資血脈傳』の古い形態を留めているのであるから、ここでも「二十年外」を原形と見做すのが當然である。

3. 寫誤等によると見られる後世の變化について

以上、現行本『師資血脈傳』に見られる後世の意圖的改變箇所二種について指摘し、その原形について検討を行ったが、現行本には、これら以外にも意圖的ならざる後代の變化がいくつか存在するので、ここで、それに觸れておくことにしたい。

先に引いたように、『師資血脈傳』の「慧可傳」では、慧可の俗姓を「周」とし、また、慧可が達摩に従った期間を四十歳からの九年としている。ところが、古形の『師資血脈傳』に基づいたと考えられる『歷代法寶記』の「惠可傳」では、

「北齊朝第二祖慧可禪師。俗姓姬。武牢人也。時年四十奉事大師六年。」⁽³⁵⁾

と述べ、慧可の俗姓を「姫」とし、また、師事の期間を六年とする。先に引いたように、同じく古形の『師資血脈傳』に基づいたと推測される『定是非論』の「序文」でも、俗姓は「姫」であり、最も古い慧可の傳記である『續高僧傳』の「僧可傳」でも同様で、しかも、その修學を四十歳からの六年間としており⁽³⁶⁾、『歷代法寶記』と一致する。更に、『師資血脈傳』が『續高僧傳』と共に資料として重視した『傳法寶紀』の「惠可傳」でも俗姓を「姫氏」とし⁽³⁷⁾、その「達摩傳」でも、その修學期間を「六年」としている⁽³⁸⁾。これらから見て、俗姓を「周」、修學期間を「九年」とするのは、何らかの理由による不用意な誤まりと見做すべきであり、特に「六年」を「九年」と誤ったのは、漢字の字形に近いことによる寫誤と見てよいと思われる。

また、『師資血脈傳』では、「慧可傳」において、慧可が北周の武帝の破佛の際に「舒州峴山」に隠れたとし、ここで僧璨への付法を行った後、「峴山」から鄴都に出て布教を行って殺されたと述べ⁽³⁹⁾、更に、「僧璨傳」においては、僧璨は舒州の司空山に隠れて、ここで道信に傳法を行った後に羅浮山へと去り、三年後に「峴山」に還って入寂したとする⁽⁴⁰⁾。

『歷代法寶記』の「惠可傳」「僧璨傳」は、古形の『師資血脈傳』のみでなく、『楞伽師資記』も参照しているらしく、必ずしも記述は一致しないが、「惠可傳」では、慧可が最初に隠れたのを「峴山洛相二州」とし、その後、菩提流支や慧光の一派に命を狙われたので、僧璨に付嘱を行って司空山に隠れ、その後、都市に出て殺されたとする⁽⁴¹⁾。また、「僧璨傳」では、舒州の司空山に隠れた後、北周の武帝の破佛に遭って峴公山に十餘年隠れたと言い、その後、羅浮山に去り、三年後に遷化したとするが、その場所は明示せず、その廟が「峴山寺側」にあるとだけ述べている⁽⁴²⁾。更に、『師資血脈傳』の主要な資料となった『傳法寶紀』では、「僧璨傳」において、僧璨が破佛の際に隠れた場所を明示せず、開皇の初めになって、同學の定禪師と峴公山に隠れたとし、「在舒州。一名思空山」という註をわざわざ加えている⁽⁴³⁾。

「司空山」あるいは「思空山」と、「峴公山」あるいは「峴山」との関係は必ずしも明確ではないが、いずれにせよ、『師資血脈傳』の「舒州峴山」が「舒州峴山」の誤りであることは、ほぼ間違いない。これも字形が似ていることによる寫誤と見做すべきである。

最後に、『師資血脈傳』の「弘忍傳」において、その遷化を、

「忍大師開法經三十年。接引道俗。四方歸仰。奔湊如雲。至上元年。大師春秋七十有四。其年二月十一日。奄然坐化。是日山崩地動。雲霧蔽於日月。」⁽⁴⁴⁾

と述べるが、「上元年」は、この年號が二年までしかないので、「上元年年」、あるいは「上元二年」の誤りと見るよりはかないが、『歴代法寶記』では、

「後四十餘年。接引道俗。四方龍象。歸依奔湊（中略）後至上元二年二月十一日。奄然坐化。忍大師時年七十四。」⁽⁴⁵⁾

となっており、「上元二年」が本来の形であると知られる。この場合も、単なる寫誤による脱字と見做すべきである（なお、道信の死（651）から弘忍の死（675）までは、二十五年であるから、『歴代法寶記』の「後四十餘年。接引道俗」は従いがたく、この點では、例外的に現行本『師資血脈傳』の「忍大師開法經三十年」方が原形を保っているであろう）。

三 意圖的改變の時期と改變の理由

1. 意圖的な改變の時期について

上に見たように、現行本『師資血脈傳』に見られる意圖的改變としては、

1. 六代の傳記の『金剛經』宣揚に關する部分の附加
2. 「慧能傳」中の荷澤神會への懸記の改變

という二つがあるが、先ず第一の點について、それが行われた時期とその經緯について考えてみよう。

現在、石井本『神會語錄』の末尾に附されている『師資血脈傳』が、もともとは別行しており、獨孤沛が『定是非論』を編輯する際に附録と

したと考えられることは先述のごとくであるが、『金剛經』を絶対視する特異な思想が、現行本の『定是非論』と『師資血脈傳』の雙方に認められるということは、この事實を證するものと見做し得る。なぜなら、『金剛經』宣揚に關する書き込みが、ある時期に、『師資血脈傳』を附録として含む、獨孤沛編輯の『定是非論』全體を對象として行われたと考えることによって自然に理解できるからである。

では、その時期はいつ頃と見るべきであろうか。獨孤沛が『定是非論』を編集した時点では、『金剛經』に關する部分がなかったことは、先に見たように、「序文」に現行本『師資血脈傳』の「達摩傳」とパラレルな記述が見られるにも拘わらず、そこに『金剛經』への言及がないということから明らかである。しかも、その思想が明らかに荷澤神會の般若思想を超えるものであってみれば、その書き換えは神會の歿後と見なくてはならないであろう。

この『金剛經』に關する改變について考えるに際して注意すべきは、「大乘頓教頌并序」の存否である。石井本『神會錄』に附されている現行本『師資血脈傳』では、その後に神會の徳を稱える「大乘頓教頌并序」が續いており、あたかも兩者がセットになっているかのごとくに見えるのであるが、「大乘頓教頌并序」には『金剛經』に關する記載が一切見られないので、この改變が行われた際には、いまだ一連のものとはなっていないと考えることができる。

次に第二の點について考えてみると、慧能の懸記において神會の活躍の時期が慧能の歿後「二十年外」から「四十年外」に改められたということは、その改變の時期を暗示するものと言えるが、問題は、その「四十年外」が何を指すかが明確になっていないということである。先に見たように、柳田氏は、これを「神會の香水錢獻納と入内供養の事件」を指すと見た。その當時、これは非常に説得力に富む説であったが、その後、神會の塔銘、「大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大徳於龍門寶應寺龍首腹建身塔銘并序」(765年)の發見によって、荷澤神會は貶逐された先の荊州開元寺で歿し、それまで『宋高僧傳』によって史實と信じられていた「神會の香水錢獻納と入内供養の事件」が事實ではなかったことが明らかになったため、現在では、これは成り立たないものになっているのである。

では、いったい何を指すのであろうか。慧能の歿年は先天二年（713）であるから、その四十年後は天寶十二載（753）となるが、これは盧奕の讒言によって神會が弋陽郡に貶逐された正にその年に当たる。ただ、「四十年外」というのであるから、それ以降、十年以内の事柄が念頭に置かれていたと考えてよいであろう。

そこで、天寶十二載以降の荷澤神會に関する事跡を列挙すると以下のようになる⁽⁴⁶⁾。

- | | |
|--------------|--|
| 天寶十二載（753） | 神會、盧奕の讒言により弋陽郡、次いで武當郡に移される（70歳）。 |
| 天寶十三載（754） | 神會、許されて襄州、次いで荊州の開元寺に移される（71歳）。 |
| 乾元元年（758） | 神會、開元寺で入寂する（75歳）。東都留守の李巨が上表して、神會の弟子、慧堅を洛陽の聖善寺に迎える。 |
| 乾元二年（759） | 李巨が中心となって神會の遺體を荊州から龍門に迎える。 |
| （無年號）元年（762） | 神會の依頼で書かれた房瑄撰「唐山谷寺璨大師碑」が建立される。 |
| 寶應二年（763） | 高輔成と張令珍の上表により、敕命で神會の墓所に寶應寺を建て僧を度す。 |
| 永泰元年（765） | 龍門の龍首腹に神會の塔を建て、弟子の慧空が塔銘を撰述する。 |
| 大曆五年（770） | 獨孤及と張延賞の上表により、寶應寺に「眞宗般若傳法之堂」の敕額を賜る。 |
| 大曆七年（772） | 神會の塔に「般若大師之塔」の敕額を賜る。 |

「四十年外」の懸記は、貶逐の後、神會の地位が回復され、その權威が公認されたことを指すと見るべきである。それに相當しうるのは、寶應二年（763）以降の事跡となろうが、大曆以降であれば、既に慧能歿後六十年に近い時間を経ており、懸記にそぐわなくなる。従って、恐らくは、乾元二年（759）に神會の遺體を龍門に迎え、その後、寶應二年（763）

に救命でそこに寶應寺を建てるに至った一連の経緯を指すと見做すべきであろう。であれば、この懸記の改變は、乾元二年(759)、あるいは寶應二年(763)から間もない時期に行われたと見做すべきである。

先に述べた『金剛經』に関する記述の附加と、この慧能の懸記の改變とを結びつけねばならない理由はない。従って、この懸記の改變がこの時期だとしても、『金剛經』に関する改變の時期を特定する材料とは成し得ないのであるが、その改變も神會歿後であってみれば、神會の社會的な復権と何らかの関係をもつものであったことは十分にありうることである。恐らくは、ほぼ同時期に相前後して行われたものと見てよいのではあるまいか。

2. 『金剛經』宣揚に関する記述の附加が行われた理由

慧能の懸記の改變については、神會の最終的な復権を慧能の豫言に托して權威づけようという意圖によると見てよいが、『金剛經』に関する改變は、明らかにそれとは異なる動機に基づくものである。しかも、「般若」の重視という点では神會の立場を繼承しつつも、神會にはなかった『金剛經』の特権化を弟子たちが取って代わらなければならなかったことにはそれなりの理由がなければならないはずである。

ここで注目すべきは、鈴木大拙が「禪宗の初祖としての達摩の禪法—附、楞伽系と般若系との對抗」で主張した、初期の禪宗の展開を、『楞伽經』を所依とする北宗から『金剛經』を所依とする南宗への移行とする見解である。鈴木はこの説は、はなはだ粗雑に過ぎる議論で、今ではもはや誰もそれを承認するものはないが、我々が取り扱っているこの問題に關して言えば、非常に示唆に富む内容を含んでいる。即ち、鈴木は、北宗において『楞伽經』が「宗典」とされていたことを示す最も代表的な資料として淨覺の『楞伽師資記』と、それに引用されている玄曠の『楞伽人法志』を挙げた上で、それに対して南宗の『金剛經』が次第に擡頭してきたとして、『六祖壇經』と石井本『神會錄』に附された『師資血脈傳』をその證據として提示しているのである。そして、鈴木は『師資血脈傳』で『金剛經』に言及する文章を全て掲げた上で、次のような言葉を述べている。

「此の如く代々『金剛經』を以傳心法要となすところに、神會の計劃的なところがあると云ふことが出来る。彼は意識的に『楞伽』系に對抗したものと見てよい。」⁽⁴⁷⁾

これまで論じてきたことから明らかなように、鈴木が『金剛經』の強調を神會自身の所爲とするのは誤りであるが、『楞伽師資記』に述べられた『楞伽經』の絶対視に對抗するために『師資血脈傳』等の『金剛經』の絶対視が出現したとする見解は十分に納得できるものである。

ここで問題になるのは、『楞伽師資記』の撰述は、8世紀初頭と見られるのに、どうして神會歿後に初めてこれが問題になったのかということである。これについては既に別稿で論及したことがあるが⁽⁴⁸⁾、要するに淨覺(生歿年未詳)は、『楞伽師資記』を8世紀初頭にほぼ書き終えておきながら、その内容が当時の禪宗の人々の考え方から餘りに隔たっていたために生前にはその公表を憚り、8世紀半ばと見られるその遷化以降に『楞伽師資記』の流布が始まったと考えられるのである。従って、恐らくは、神會はその存在を知らなかったのであって、その寂後、弟子たちの時代になって、ようやく新たに出現した『楞伽師資記』の内容が問題視されるようになったのである。弟子たちにしてみれば、師の神會の社会的地位の復権に合わせて、禪宗を『楞伽經』の傳統と見做す『楞伽師資記』の主張に對して、「般若」を絶対視した師の思想をも復興させようと考えたというのは自然の成り行きであつたであらう。そして、そのためには、單に師のように「般若波羅蜜」の意義を強調するだけでは十分ではないと考え、『楞伽經』に對抗しうる經典として『金剛經』が持ち出されることになったのであらう。

四 『南陽和尚問答雜微義』と『定是非論』『師資血脈傳』との關係

以上、論じ來たつたことによって、以下の諸點が明らかになった。

1. 荷澤神會は、開元二十年(732)前後に、滑臺などで「南宗」の思想と正統性を主張する法會を開くなど、大いに活躍した。

その際に自らの正統性を証明するものとして『師資血脈傳』を撰述し、その流布に努めた。

2. その活動はやがて實を結び、天寶四載（745）、神會は宋鼎の庇護のもと、洛陽の荷澤寺に敕住し、都でも大々的に布教活動を展開するようになった。それを契機に、滑臺の宗論等の素材をもとに、弟子の獨孤沛が『定是非論』を編輯し、その末尾に、以前から別行していた神會の著作、『師資血脈傳』を持ち來たつて附録とした（これを假に「獨孤沛本」と呼ぶことにする）。
3. 天寶十二載（753）、盧奕の讒言により、突如、神會は貶逐され、そのまま貶逐先で遷化したが（758）、僧俗の弟子たちによる顯彰活動の結果、乾元二年（759）、遺體が龍門に迎えられ、寶應二年（763）に敕命で神會の墓所に寶應寺が建てられるなど、神會の復権がほぼ軌道に乗ると、このことを明示し、權威化するために獨孤沛本『定是非論』の附録になっていた『師資血脈傳』の慧能の懸記の書き換えが行われた。
4. また、神會の復権とほぼ時を同じくして、『楞伽經』の傳統を強調する淨覺の『楞伽師資記』が流布し始めたことに刺激を受けて、神會の般若思想を繼承しつつ、『楞伽師資記』が説く『楞伽經』の傳統に對抗するために、最も代表的な般若經典である『金剛經』が取り上げられるようになり、『師資血脈傳』を附録として含む獨孤沛本『定是非論』の全體に對して『金剛經』宣揚に關する記述が大幅に書き加えられた（これを假に「改換獨孤沛本」と呼ぶ）。

ここで問題となるのは、現行本の『師資血脈傳』は、『定是非論』の末尾にはなく、石井本『神會錄』（『南陽和上問答雜徵義』の一異本）の末尾に移され、更にその後「大乘頓教頌并序」が附されているということである。つまり、ある時期に、『定是非論』と『師資血脈傳』が切り離され、『定是非論』は單獨で流布するようになり、一方、『師資血脈傳』は、ある時期に『南陽和上問答雜徵義』の末尾に加えられ、また、ある時期に「大乘頓教頌并序」がその後添えられて傳承されるようになり、石井本『神會錄』が成立したと考えられるのである。

では、『南陽和上問答雜微義』に『師資血脈傳』や「大乘頓教頌并序」が附加されたのはいつのことであったのであろうか。先ず、前者について注目すべきは、石井本『神會錄』に取り込まれた『師資血脈傳』が「改換獨孤沛本」であっただけでなく、その成立そのものが「改換獨孤沛本」成立以降であったということである。そのことは次の事実によって明らかである。即ち、石井本『神會錄』の第14節は次のようなものである。

「①和上告諸知識。若欲得了達甚深法界者。直入一行三昧。若入此三昧者。先須誦持金剛般若波羅蜜經。修學般若波羅蜜。②故金剛般若波羅蜜經云。若有善男子善女人發菩提心者。於此經中。乃至四句偈等。受持讀誦。爲人演說。其福勝彼。云何爲人演說。不取於相。不取於相者。所謂如如。云何所謂如如。無念。云何無念。所謂不念有無。不念善惡。不念有邊際無邊際。不念有限量〔無限量〕。不念菩提。不以菩提爲念。不念涅槃。不以涅槃爲念。是爲無念。是〔無念〕者。卽是般若波羅蜜。般若波羅蜜者。卽是一行三昧。諸知識。若在學地者。心若有念。卽便覺照。若也起心卽滅。覺照自亡。卽是無念。は無念者。無一切境界。如有一切境界。卽與無念不相應故。諸知識。如實見者。了達甚深法界。卽是一行三昧。是故小品般若波羅蜜經云。善男子。是爲般若波羅蜜。所謂於諸法中無所念。我等住於無念法中。得如是金色身三十二相大光明。不可思議智慧諸佛無上三昧無上智慧盡諸功德。諸佛說之猶不能盡。何況聲聞辟支佛。能見無念者。六根無染。見無念者。得向佛智。見無念者。名爲實相。見無念者。中道第一義諦。見無念者。恒沙功德一時等備。見無念者。能生一切法。見無念者。卽攝一切法。」⁽⁴⁹⁾

この文章は、實は『定是非論』の二つの文章を接合したものであって、下線部①は、楊曾文校本で言えば、35頁3-4行、下線部②は、同じく、39頁1-16行に当たるのであるが、これらはいずれも『金剛經』を宣揚するために後に挿入されたと見られる部分に相當するのである。

また、第48節の前半は、

「③遠法師曰。禪師修何法。行何行。和上答言。修般若波羅蜜法。

行般若波羅蜜行。遠法師曰。何故不修餘法。不行餘行。和上答曰。修行般若波羅蜜者。能攝一切法。行般若波羅蜜行。卽是一切行之根本。是故金剛般若波羅蜜。最尊最勝最第一。不生無滅無去來。一切諸佛從中出。④勝天王般若經云。云何菩薩摩訶薩。學般若波羅蜜。通達甚深法界。佛告勝天王言。大王。卽是如實。世尊。云何如實。大王。卽不變異。世尊。云何不變異。大王。所謂如如。世尊。云何如如。大王。此可智知。非言能說。何以故。過諸文字。無此無彼。離相無相。遠離思量。過覺觀境。是爲了達甚深法界。⑤發心畢竟二不別。如是二心先心難。自未得度先度他。是故我禮初發心菩薩。』⁽⁵⁰⁾

というものであるが（因みに第48節の後半は、『金剛三昧經』からのランダムな引用四條から成っている）、これは『定是非論』の三つの文の接合であって、下線部③は、楊曾文校本では、34頁10行-35頁2行、同じく、下線部④は、35頁8-11行、下線部⑤は、42頁1-4行に当たるのである。このうち、下線部③は、獨孤沛編の『定是非論』の原形に既にあった文章と見て差し支えなく、また、下線部⑤は、獨孤沛の後序（あるいは跋文）と見做すべき部分の偈文の一部であるが、下線部④は、『定是非論』では下線部①の直前に当たる部分で、やはり、後世の挿入と見做すべき部分からの引用なのである。

これによって石井本『神會錄』の成立そのものが改換獨孤沛本『定是非論』が成立した後のことであることが判明したわけであるが、では、「大乘頓教頌并序」は、いつ、この『師資血脈傳』とセットにされたのであろうか。

獨孤沛本『定是非論』や改換獨孤沛本『定是非論』の時點では、「大乘頓教頌并序」が『師資血脈傳』に添えられていなかったであろうことは既に述べた通りである。従って、これが石井本『神會錄』の『師資血脈傳』に添えられたのは、それ以降のことと考えねばならないが、その時期や経緯を明確に示す資料は存在しない。ただ、『南陽和尚問答雜微義』（スタイン6557號）冒頭の、編者劉澄（生歿年未詳）の序文に見える「六代爲先師。居七數爲今教」という一節は、この書の末尾に六代の祖師の傳記である『師資血脈傳』と、第七代の祖師である神會を稱える「大乘頓教頌并序」が存在したことを暗示するものごとくであり、劉澄が『南

『南陽和尚問答雜徵義』の序文を書いた時点では、既にこれらが『南陽和尚問答雜徵義』の一部として存在していたと見てよいように思われる。恐らくは、劉澄が本書の編輯の際に、『師資血脈傳』を取り込むに当たって、既に流布していた神會の讚文、「大乘頓教頌并序」を加えてセットとした、あるいは、この機會に、『師資血脈傳』と一連のものとするために、自ら新たにこれを撰述してここに加えたと考えべきであろう。

ここで問題になるのが、「神會語錄」「神會錄」とも呼ばれる『南陽和尚問答雜徵義』の諸本の関係である。近年、新たな寫本の存在も指摘されているが⁽⁵¹⁾、異本として重要な意味を持つのは、依然として、従来から知られている、

1. 胡適本『神會語錄』（ペリオ3047號、首尾闕、「神會語錄」は胡適の擬題）
2. 石井本『神會錄』（石井光雄舊藏本、首闕、「神會錄」は鈴木大拙の擬題）
3. 劉澄集『南陽和尚問答雜徵義』（スタイン6557號、首部のみ）

の三本である。筆者は、現時点では、これら諸本の関係を基本的には次のように理解している。

- a. 石井本『神會錄』とスタイン6557號は同一本であり、劉澄が編輯した『南陽和尚問答雜徵義』の原形をほぼそのまま伝えるものと認めうる。その成立は、改換獨孤沛本『菩提達摩南宗定是非論』の成立以降で、石井本『神會錄』末尾の校勘記、

「唐貞元八年歲在未。沙門寶珍共判官趙秀琳。於北庭奉張大夫處分。令勘訖。其年冬十月廿二日記。」⁽⁵²⁾

によって、貞元八年（791）には既に廣く中國全土に流布していたことが推せられるから、それよりかなり前と見てよい⁽⁵³⁾。

- b. 胡適本『神會語錄』（ペリオ3047號）は、原本（その形態は石井本『神會錄』とスタイン6557號によって彷彿される）に基づく改編本であり、しかも、その改編の際に再び改換獨孤沛本の『定是非論』を参照している。その成立時期は不明であるが、

かなり遅いと考えるべきである。

- c. 圓珍の將來目録、「福州温州台州求得經律論疏記外書等目録」(大中八年(854)成立)に『南陽和尚問答雜徵義』の異本とみられる「南宗荷澤禪師問答雜徵」が掲げられているが⁽⁵⁴⁾、これは、後世、神會が「荷澤禪師」として廣く知られたことによる改稱と見られ、改稱とともに内容にも手が加えられたとすれば、胡適本に近いものであった可能性も否定できない。

ただ、これについては十分な論證が必要であり、また、細部については検討の餘地もあるので、詳細は別稿に譲ることとしたいが、この理解が正しいのであれば、『南陽和尚問答雜徵義』の原形に最も近いと見うる石井本『神會錄』ですら、その成立は、改換獨孤沛本『定是非論』が成立した後、即ち、荷澤神會の歿後、それも弟子らによって神會の社會的な復権が果たされた後のことと考えられるのである。そして、『定是非論』から『師資血脈傳』が除かれ、一方で、『南陽和尚問答雜徵義』にこれが加えられたとすれば、この二つの編輯作業は同時に並行する形で行われたと考えるべきであり、『定是非論』から『師資血脈傳』を削除したのも、劉澄、あるいはその周邊の人々によって行われたと考えられるのである。恐らく、荷澤神會が復権を遂げた後、僧俗の弟子の間でその著作を整備し、後世に伝えようとする運動が起こり、その一環としてこうしたことが行われたのであろう。

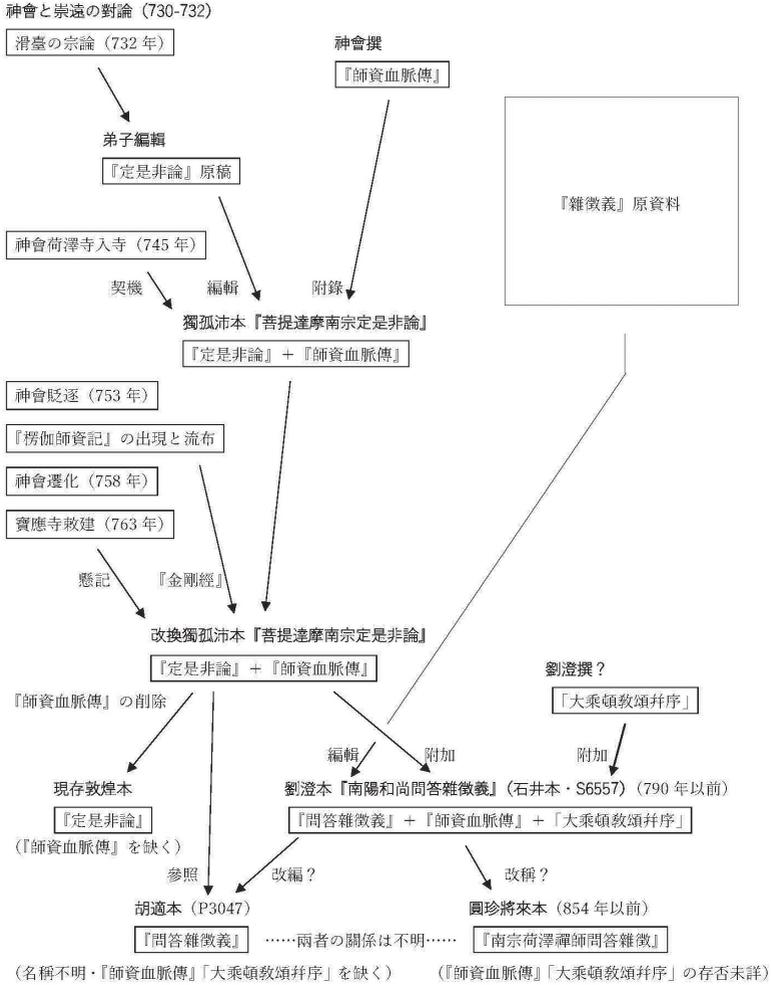
上述の私見の當否は、今後の檢證に委ねられなくてはならないが、現時点で、次のことだけは強調しておきたい。即ち、従來、『南陽和尚問答雜徵義』の成立は、「南陽和尚」という言葉が冠せられているため、神會が洛陽に入る前の南陽時代の言葉を集めたもので比較的初期の著作と見做されてきたが、これは荷澤宗の歴史を顧みない極めて短絡的な見解に過ぎないということである。同様のことは、神會の著作、『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』についても言いうるが、餘りに長くなるので、この問題については別稿に譲ることとしたい。

むすび

以上、『師資血脈傳』を取り上げて、その傳播や變化について論じるとともに、それをもとに關聯する神會の著作の相互關係等について論じてきた。實を言えば、この問題は、二十年ほど前に一度手を付けたものの、當時はそれを解明する糸口を見つけ得なかったため、途中で放棄していたものである。しかし、その後の研究の進展によって、ある程度の見込みを持つことができるようになったので、ここに私見を公表することにした次第である。荷澤神會の傳記や著作、思想については、上に觸れた『南陽和尚問答雜徵義』の諸本間の關係や神會の呼稱を初めとして外にも問題にすべき點が非常に多い。今後、引き続き、それらについても私見を明らかにしてゆく所存である。

最後に、理解の便のために、これまでに論じてきたことを圖に示しておく（次頁の「『師資血脈傳』と『定是非論』『問答雜徵義』の關係」を參照）。

『師資血脈傳』と『定是非論』『問答雜微義』の関係



【注】

- (1) 楊曾文『神會和尚禪話錄』（中華書局、1996年）103-111頁。以下、原則として、神會關係の著作の引用は全てこれに基づく。
- (2) 前掲『神會和尚禪話錄』17頁。ただし、ここで「二十載一本」とするのは、胡適氏の校訂に従ったもので、原寫本では「二十一載本」である。
- (3) 胡適『神會和尚遺集』（復刊本、胡適記念館（臺北）、1982年）418頁。なお、原刊本は1930年に上海の亞東圖書館から刊行されている。
- (4) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法藏館、1967年）185-187頁、印順著・拙譯『中國禪宗史—禪思想の誕生』（山喜房佛書林、1997年。原著：印順『中國禪宗史—從印度禪到中華禪』正聞出版社（臺北）、1971年）380頁。
- (5) 本章には、一部、拙稿「『東山法門』の人々の傳記について（下）」（『東洋學論叢』36、2011年）26-28頁において既に論じた内容を含む。
- (6) 例えば、印順氏は、獨孤沛序の「後有師資血脈傳。亦在世流行」の「後」という言葉の存在を根據に、この部分は後代の附加であると論じている（前掲拙譯『中國禪宗史—禪思想の誕生』372頁）。鈴木哲雄氏も同様に、大雲寺の無遮大會以後に『師資血脈傳』が書かれて流行したと解し、その成立を、『菩提達摩南宗定是非論』の草稿が書かれた滑臺の宗論（開元二十年）以降、『菩提達摩南宗定是非論』の成立（氏は天寶三載から天寶八載の間と見る）までの間とする（鈴木哲雄「荷澤神會論」〈『佛教史學』14-4、1969年〉38頁）。
- (7) 前掲『神會和尚禪話錄』42-43頁。
- (8) 前掲『神會和尚禪話錄』43頁。
- (9) 前掲『神會和尚禪話錄』45頁。
- (10) 前掲『神會和尚禪話錄』42頁。
- (11) 前掲『神會和尚禪話錄』45頁。
- (12) 前掲『神會和尚禪話錄』32頁。
- (13) 拙稿「『傳法寶紀』が荷澤神會に與えた影響—『師資血脈傳』の編輯を中心に」（近刊）を参照。
- (14) 前掲拙譯『中國禪宗史—禪思想の誕生』374-376頁、竹内弘道「『南宗定是非論』の成立について」（『印度學佛教學研究』29-2、1981年）、同「荷澤神會考—『金剛經』の依用をめぐる」（『宗學研究』24、1982年）等を参照。これらの研究においては、この挿入部分を、當該箇所中の言葉を用いて、「頓悟最上乘論」という假名で呼んでいる。このような名前の文獻が別行しており、それを取り込んだと判断したためであるが、そのような文獻が存在していた證據はなく、また、文脈から見ても、この部分を挿入した人物が『定是非論』全體を「頓悟最上乘論」の名前で呼んだと見て何ら差し支えがない。従って、更なる根據が見出されない限り、この呼稱は用いるべきではない。
- (15) 印順氏は、その部分を前掲楊曾文校本（『神會和尚禪話錄』）で言えば、35

頁3行目から40頁13行目までとする。これは妥当な線であるが、この直前の「金剛般若波羅蜜。最尊最勝最第一。無生無滅無去來。一切諸佛從中出」という偈文（34頁15行目から35頁2行目まで）も後世の挿入である可能性は否定できない。ただし、これが敦煌本『壇經』の「摩訶般若波羅蜜。最尊最上第一。無住無去無來。三世諸佛從中出」という句（楊曾文『敦煌新本 六祖壇經』〈上海古籍出版社、1993年〉27頁）と密接な関係を有するものであることは明らかで、しかも、こちらがむしろ原形に近いものであったと考えられるから、『定是非論』の偈文の第一句も、元來、「摩訶般若波羅蜜」であったのを、当該部分を挿入する際に「金剛般若波羅蜜」と改變して、その導入にしたということは十分にありうることである。

- (16) 前掲「荷澤神會考一『金剛經』の依用をめぐる」(『宗學研究』24、1982年) 243-245頁。
- (17) 前掲『神會和尚禪話錄』104頁。
- (18) 前掲『神會和尚禪話錄』105頁。
- (19) 前掲『神會和尚禪話錄』106頁。
- (20) 前掲『神會和尚禪話錄』107頁。
- (21) 前掲『神會和尚禪話錄』108頁。
- (22) 前掲『神會和尚禪話錄』105頁。
- (23) 前掲『神會和尚禪話錄』110頁。
- (24) 前掲『神會和尚禪話錄』27頁。
- (25) 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』(筑摩書房、1976年) 77頁。
- (26) 前掲『初期の禪史Ⅱ』68頁。
- (27) 前掲『神會和尚禪話錄』18頁。
- (28) 前掲『神會和尚禪話錄』103-104頁
- (29) 前掲「荷澤神會考一『金剛經』の依用をめぐる」243-244頁。
- (30) これに據るのであれば、現行本『師資血脈傳』の「慧能傳」に、弘忍の慧能への傳法に際して、「遂至夜間。密喚來房內。三日三夜共語。了知證如來知見。更無疑滯」(前掲『神會和尚禪話錄』109頁)と「如來知見」という言葉が出てくるが、これも「佛知見」の書き換えと見做すべきかも知れない。
- (31) 前掲『神會和尚禪話錄』110頁。
- (32) 前掲『初期の禪史Ⅱ』99頁。
- (33) 前掲『初期の禪史Ⅱ』106頁。
- (34) 因みに、胡適は、この四十年懸記を神會の「貶謫」を指すとする(前掲『神會和尚遺集』381-382頁)。確かにこの事件は、慧能歿後、正しく四十年後のことであるが、貶逐を「我が宗旨の豎立」と懸記するはずがない。
- (35) 前掲『初期の禪史Ⅱ』77頁。

- (36) 大正蔵50、551頁下-552頁上。
- (37) 柳田聖山『初期の禪史Ⅰ』（筑摩書房、1971年）365頁。
- (38) 前掲『初期の禪史Ⅰ』355頁。
- (39) 前掲『神會和尚禪話録』105頁。
- (40) 前掲『神會和尚禪話録』106頁。
- (41) 前掲『初期の禪史Ⅱ』77-78頁。
- (42) 前掲『初期の禪史Ⅱ』83頁。
- (43) 前掲『初期の禪史Ⅰ』371-372頁。
- (44) 前掲『神會和尚禪話録』108頁。
- (45) 前掲『初期の禪史Ⅱ』92-93頁。
- (46) 主に、前掲の神會の塔銘、並びに神會の弟子、慧堅（719-792）の塔銘「唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘并序」、宗密の『圓覺經大疏鈔』等に基づく。なお、これについては拙稿「東山法門」と國家權力」148-152頁を参照されたい。
- (47) 鈴木大拙『禪思想史研究 第二』（鈴木大拙全集2、岩波書店、1968年）34頁。
- (48) 『楞伽師資記』の成立時期については、拙稿「東山法門」の人々の傳記について（中）（『東洋學論叢』35、2010年）44-46頁を、また、『楞伽師資記』の流布については、拙稿「東山法門」の人々の傳記について（下）（『東洋學論叢』36、2011年）98-101頁に論及がある。また、拙稿「楞伽師資記」と『跋陀三藏安心法』—その日本への將來と天台宗への影響」（『東洋思想文化』4、2017年）72-73、76頁も参照されたい。
- (49) 前掲『神會和尚禪話録』73頁。
- (50) 前掲『神會和尚禪話録』101-102頁。
- (51) 程正「ドイツ藏吐魯番（トルファン）漢語文書から發見された禪籍について（1）」（『駒澤大學禪研究所年報』30、2019年）を参照。
- (52) 前掲『神會和尚禪話録』114頁。
- (53) この「校勘記」に見える「北庭」は、北庭都護府の故地（新疆ウイグル自治區のジムサールの北12キロ）のことを指すのであろう。もっとも北庭都護府自體は、この「校勘記」が書かれた直前の790年頃に吐蕃に攻略されて廢止されているが、「北庭」という地名はその後もしばらく用いられていたと解することができる。『南陽和尚問答雜徵義』が790年以前にこのような邊境地域にも傳わっていたのであれば、内地では廣く流布していたはずであり、その成立はそれをかなり遡ると見てよい。
- (54) 大正蔵55、1094頁上、1101頁上、1106頁下。