

『師資血脈傳』に見る『傳法寶紀』の 影響と神會の獨自性

伊 吹 敦

はじめに

筆者は先に、荷澤神會（684-758）の著作に見られる「如來禪」という概念が、杜拙（生歿年未詳）が義福（658-736）のために書いた『傳法寶紀』に由来するものであることを明らかにした⁽¹⁾。本拙稿は、それに續いて、『傳法寶紀』が神會の最初期の著作である『師資血脈傳』⁽²⁾に與えた影響を探ろうとするものである。

よく知られているように、荷澤神會は、『定是非論』において、『傳法寶紀』の傳法の系譜が、弘忍（601-674）と神秀（606-706）の間に法如（638-689）を介在させていることを激しく批判した。ところが、達摩の前に『楞伽經』の翻譯者、求那跋陀羅を置く『楞伽師資記』の傳法の系譜については全く言及がない。もし、『楞伽師資記』の存在を知っていたら、神會はその説を絶対に許さなかったであろう。つまり、これら二つの燈史は相い前後して成立したと見られているが、『傳法寶紀』が早くから流布したのに對して、『楞伽師資記』は、荷澤神會の活躍期には、いまだ、ほとんど流布していなかったと推測されるのである⁽³⁾。

従って、荷澤神會が『師資血脈傳』の編輯に當たって参照し得たものとしては、基本的には、杜拙の『傳法寶紀』と、中原に進出した東山法門の人々の間で注目されていた道宣（596-667）の『續高僧傳』の「達摩傳」「僧可傳」、『後集續高僧傳』（佚書、現在は『續高僧傳』に合採されている）の「道信傳」等しか存在しなかったのである。今、それらの本文を比較すると、『師資血脈傳』の「達摩傳」から「弘忍傳」に至る五傳は、『傳法寶紀』をベースにしつつ、神會にとって都合の悪い記述を削り、また、不足する情報を『續高僧傳』や『後集續高僧傳』から補うとともに独自の創作を加えたものであることが知られ、また、最初に

書かれた慧能の傳記である「慧能傳」は、その多くが、作者の神會が自らの思想を投影する形で創作したものであることが分かるのである。本拙稿は、『師資血脈傳』の本文に沿って、これらの點を明らかにし、それを通して神會の思想の特徴や獨自性を解明せんとするものである。

なお、既に別稿で論じたように⁽⁴⁾、石井本『神會錄』に附載される現行本『師資血脈傳』には、神會歿後の弟子による意圖的な改變、あるいは書寫の際の不注意による改變が何箇所か認められ、一部、その原形を失った個所がある。本拙稿は、『師資血脈傳』から神會の思想を探ろうとするものであるから、以下、その拙稿で提示した復元本文に基づいて論ずることにしたい。

一 『師資血脈傳』の概要

本論に入る前に、先ず、ここで『師資血脈傳』の概要を示しておこう。『師資血脈傳』の全體は、「達摩傳」「慧可傳」「僧璨傳」「道信傳」「弘忍傳」「慧能傳」という六代の祖師の傳記を世代順に列擧する形で書かれているが、個々の傳記の内容に著目すると、それが基本的に次の四つの部分から成っていることが知られる。

- a. 出自・生い立ち・修學・布教
- b. 後繼者への傳法と袈裟の傳授
- c. 傳法・傳衣以後の事跡と入滅・滅後の靈異
- d. 碑銘などの根據資料の提示

ただし、特に重要な最初の「達摩傳」と最後の「慧能傳」はやや特殊で、以上の外に、それぞれ各傳記に特有の内容が加えられたり、異なる内容に改められたりしている。即ち、「達摩傳」では、

- a⁺. 慧可斷臂の故事
- c⁺. 隻履歸天の故事

が加えられ、一方、「慧能傳」では、慧能(638-713)が傳法の證しとし

ての袈裟を弟子に與えなかったとするため、bの「後繼者への付法と袈裟の傳授」を缺く代わりに、cに相當する部分の中に、後繼者の有無と袈裟を授けない理由についての弟子との問答を加えている。

また、「慧能傳」では、dにおいて、他の傳記とは異なり、現存する碑銘に對してそれが磨改された後のもので信用できないとする否定的な評價を與えており、更にその後、附録のような形で、

d⁺. 袈裟を傳授することの意義についての弟子との問答

を加えているが、これは、「傳衣」に關して一般の人々が抱くであろう當然の疑問に答えようとしたものと考えられることができる。

石井本『神會錄』では、この現行本『師資血脈傳』の末尾に「大乘頓教頌并序」なるものが附されているが、これは荷澤神會の徳を稱える讚文であって、形式上は『師資血脈傳』の一部とは見做しがたいものであるが、『師資血脈傳』の「慧能傳」のcの部分に、「自分の滅後二十年⁽⁵⁾に宗旨を豎立するものが現れるが、彼こそは私の後繼者である」とする慧能の懸記があり、それが神會であることを明示する目的でここに添えられたものと見做すことができるから、「大乘頓教頌并序」は、早くから『師資血脈傳』と一體の形で傳承されていたものと考えられる。しかしながらこれは、内容上、神會自身の著作ではあり得ず、恐らくは、神會歿後に弟子たちが作成し、師が撰述した『師資血脈傳』に附して、1セットにして傳承するようにしたものを見做すべきである⁽⁶⁾。

二 『師資血脈傳』「達摩傳」～「弘忍傳」の編輯過程

以下においては、『師資血脈傳』の復元本文を掲げるとともに、まずは杜拙の『傳法寶紀』と一致する箇所を明示し、それに該當しない部分が道宣の『續高僧傳』や『後集續高僧傳』に基づく場合はそれに論及し、『傳法寶紀』『續高僧傳』『後集續高僧傳』のいずれにも對應する部分がない文章について、その由來を個別に探つてゆくことにしたい。論述に當たっては、上記の三つの先行文獻との關係が明確になるように、『傳法寶紀』と對應する部分には下線を引き、『續高僧傳』や『後集續高僧傳』

と對應する部分には傍點を打つこととし、更に、それらに該當せず、作者、即ち荷澤神會の思想の挿入、あるいは何らかの意圖の反映と見做し得るものについては、波線を附し、波線の箇所については、その思想の由來、そこに窺われる意圖について明らかにしてゆきたい。

I. 「達摩傳」

○『師資血脈傳』の科段本文

- a. 「第一代魏嵩山少林寺有婆羅門僧。字菩提達摩。南天竺國王之第三子。少小出家。悟最上乘。於諸三昧證如來禪。附船泛海。遠涉潮來至漢地。」
- a⁺. 「便遇慧可。慧可即隨達摩至嵩山少林寺。奉持左右。於達摩堂前立。其夜雪下至慧可腰。慧可立不移處。大師見之言白。汝為何事在雪中立。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。」
- b. 「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。如佛授娑竭龍王女記。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。」
- c. 「達摩大師接引道俗經于六年。時有難起。六度被藥。五度食訖。皆掘地搗出。語慧可曰。我與漢地緣盡。汝後亦不免此難。至第六代後。傳法者命如懸絲。汝等好住。言畢遂遷化。葬在嵩山。」
- c⁺. 「于時有聘國使宋雲於葱嶺上逢一胡僧。一脚著履。一脚跣足。語使宋雲曰。汝漢家天子。今日無常。宋雲聞之。深大驚愕。于時具記日月。宋雲遂問達摩大師。在漢行化。有信受者不。達摩大師云。我後四十年外。有漢地人。當弘我法。宋雲至朝廷見帝。帝早已崩。遂取所逢胡僧記日月驗之。更無差別。宋雲乃向朝廷諸百官說。于時朝廷亦有達摩門徒數十人。相謂曰。豈不是我和上不。遂相共發墓開棺。不見法身。唯見棺中一隻履在。舉國皆知是聖人。」

d. 「其履今見在少林寺供養。梁武帝造碑文。見在少林寺。」

○『傳法寶紀』の對應箇所

本文冒頭列名

「東魏嵩山少林寺釋菩提達摩」⁽⁷⁾

「達摩傳」

「釋菩提達摩。大婆羅門種。南天竺國王第三子。機神超悟。傳大法寶。以覺聖智。廣爲人天。開佛智見。爲我震旦國人故。航海而至嵩山。時罕有知者。唯道昱惠可。宿心潛會。精竭求之。師事六年。志取通悟。大師當時。從容請曰。你能爲法捨身命不。惠可因斷其臂。以驗誠懇。案餘傳云。被賊斫」⁽⁸⁾

「其後門弟日廣。時名望僧深相忌嫉。久不得志。適因食致毒此惡名字。世亦共聞。無彰人過。故所宜隱。或當示現爲迹。以相發明。蓋所未聞。大師知而食之。毒無能害。後見類啗毒不已。謂惠可曰。我爲法來。今得傳汝。更住無益。吾將去矣。因集門人。重明宗極。便噉毒食。以現化焉。自後相承。皆臨遷化。必嘗自言一百五十歲矣。」⁽⁹⁾

「其日東魏使宋雲自西來。於葱嶺逢大師西還。謂汝國君今日死。雲因問法師門所歸。對曰。後四十年。當有漢道人流傳耳。門人聞之發視。迺見空棺焉。」⁽¹⁰⁾

「僧可傳」

「年四十。方遇達摩大師。深求至道。六年勤懇。而精心專竭。始終如初聞。大師言。能以身命爲法不慊。便斷其左臂。顏色不異。有若遺士。大師知堪聞道。乃方便開示。即時其心直入法界。四五年精究明徹。大師既示西還。後居少林寺。」⁽¹¹⁾

「亦以楞伽經與人手傳。因歎曰。此經四世後變成名相。悲哉。」⁽¹²⁾

上に見るように、『師資血脈傳』「達摩傳」の文章は、少なくとも歴史的な敘述に關しては、基本的には、ほとんど『傳法寶紀』に基づけば書きうる内容となっている。また、傍點部の惠可が達摩に入門するために雪中で立ち盡くしたという記述については、從來から言われているように⁽¹³⁾、『續高僧傳』「僧可傳」の附傳である「慧滿傳」の次の記述をヒントに創作したものと考えてよいであろう。

「貞觀十六年。於洛州南會善寺側宿栢墓中。遇雪深三尺。其旦入寺見曇曠法師。怪所從來。滿曰。法友來耶。遣尋坐處。四邊五尺許雪自積聚不可測也。」⁽¹⁴⁾

この話は『傳法實紀』には採用されていないので、これによって、荷澤神會が『續高僧傳』の「達摩傳」「僧可傳」を読み、その内容をよく理解していたことが知られる。

下線部や傍點部以外の部分の多くは、説得力を増すための文學的な脚色と認めることができるが、次の諸點については、作者の思想を差し挟んだものと考えられる。

1. aの部分で、達摩が若くして出家して、「悟最上乘。於諸三昧證如來禪」とされている。
2. bにおいて、「開佛知見以爲法契。便傳一領袈裟以爲法信。授與慧可」と、達摩が慧可に「佛知見」を開かせ、傳法の證しとして袈裟を授けたと主張されている。
3. 同じくbにおいて、弟子に對して達摩が「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」と教えたとされている。
4. cにおいて、達摩が慧可に對して「汝後亦不免此難。至第六代後。傳法者命如懸絲。汝等好住」という懸記を行ったとされている。
5. 同じくcにおいて、『續高僧傳』や『傳法實紀』では明示されたことがなかった達摩の埋葬地が嵩山（下の6と考えると、山内の少林寺が想定されていたと考えられる）と明示されている。
6. 『傳法實紀』では、達摩の「歸天」と「尸解」が提起されていたが、『師資血脈傳』のc⁺とdでは、それを發展させて、いわゆる「隻履歸天」の説話に改めるとともに、少林寺に達摩が遺した隻履と梁武帝撰の達摩碑が實在し、現在も供養されていると述べる。

これらが正しく荷澤神會の思想そのものであることは、彼の著作にこれに相當する表現や思想を見出しうることによって明らかである。先ず1については、『南陽和尚問答雜徵義』の、

「問曰。大乘最上乘有何差別。答曰。言大乘者。如菩薩行檀波羅蜜。觀三事體空。乃至六波羅蜜亦復如是。故名大乘。最上乘者。但見本自性空寂。即知三事本來自性空。更不復起觀。乃至六度亦然。是名最上乘。」⁽¹⁵⁾

「我觀如來。前際不來。後際不去。今既無住。以無住故。即如來禪。如來禪者。即是第一義空。第一義空爲如此也。菩薩摩訶薩如是思惟觀察。上上昇進自覺聖智。」⁽¹⁶⁾

等の文によって、「最上乘」や「如來禪」が、神會が自身の立場を示すための重要な用語であることを知ることができる。

次に2に見られる、いわゆる「傳衣説」が神會の創唱にかかるものであることは既に定説であって、例えば、『定是非論』には次のような文章を見ることができる。

「遠法師問。西國亦傳衣不。答。西國不傳衣。問。西國何故不傳衣。答。西國爲多是得聖果者。心無矯詐。唯傳心契。漢地多是凡夫。苟求名利。是非相雜。所以傳衣定宗旨。」⁽¹⁷⁾

また、このbの文において、神會は「悟り」を開くことを『法華經』に基づいて「開佛知見」と表現しているが、二祖慧可以降の各祖師の傳記においても、この表現が用いられていることは注目すべきである。これは『傳法寶紀』では、「達摩傳」中で用いられているばかりでなく、冒頭の「歸敬偈」においても「願當盡未來。廣開佛智見」と述べられており⁽¹⁸⁾、杜拙にとって、この言葉がいかに重要なものであったかを窺わしめる。このbに見られる「開佛知見以爲法契。便傳一領袈裟以爲法信」という表現は、定型句として以下の各祖師の傳記のbの箇所でも繰り返し現われるもので、この點で神會が『傳法寶紀』の強い影響を受けて

いることが知られる。

3は、達摩の思想の核心を般若思想とそれに基づく「不爲一法」「不動身心」に求めようとするものであるが、これも『定是非論』の次の言葉とよく呼應し、神會の思想の反映と見てよい。

「遠法師問。何故不修餘法。不行餘行。唯獨修般若波羅蜜法。行般若波羅蜜行。和上答。修學般若波羅蜜者。能攝一切法。行般若波羅蜜行。是一切行之根本。」⁽¹⁹⁾

「法師重徵以何者不盡有爲。不住無爲。和上答。不盡有爲者。從初發心坐菩提樹。成正覺。至雙林入涅槃。於其中一切法悉皆不捨。即是不盡有爲。不住無爲者。修學空。不以空爲證。修學無作。不以[無]作爲證。即是不住無爲。」⁽²⁰⁾

4の懸記は、『續高僧傳』『僧可傳』や『傳法寶紀』『僧可傳』において、『楞伽經』に關して慧可が「この經は四世の後に名相に墮すであろう」と述べたとされていたのを承けて、荷澤神會がこれを「お前も同様の苦難に遭うであろうし、六代の後になっても法を傳承する者は命の危険に曝されるだろう」という達摩の懸記に變え、慧可の未來を豫見するとともに、六代後の慧能にも危害が及ぶ可能性を示唆するものに改めたものと言える。そして、この記述内容は、『師資血脈傳』『慧能傳』の、

「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。我滅後後二十年外。豎立宗旨者即是。」⁽²¹⁾

等の、六祖慧能が袈裟のために命の危険に曝されたとする記述と正しく呼應するものであるが、この前提になっている傳衣説そのものが神會の創作に外ならない以上、これまた、神會が自らの思想を書き込み、その普及を狙ったものと見做すことができる⁽²²⁾。

5は6とともに嵩山少林寺を達摩の聖地と位置づけようとするものである。達摩が嵩山の少林寺に住んだとする記述は、『傳法寶紀』に始まる。

『續高僧傳』の「達摩傳」には、

「年登四十。遇天竺沙門菩提達摩遊化嵩洛。」⁽²³⁾

と述べるのみであり、また、『傳法寶紀』とほぼ同時期に成立した『楞伽師資記』には、少林寺はおろか、嵩山と達摩を結びつける記述も見られない。

これに對して、『傳法寶紀』が達摩と少林寺を結びつけたのは、「法如傳」において、

「屬高宗昇遐度人。僧衆共薦興官名。住嵩山少林寺。數年人尙未測。其後照求日至。猶固讓之。垂拱中都城名德惠端禪師等人咸就少林壘請開法。辭不獲免。乃祖範師資。發大方便。令心直至。無所委曲。」⁽²⁴⁾

と述べるように、杜朮や義福が師事した法如がここに住し、また、初めて中原で東山法門の教えを説いた記念すべき場所であったため、少林寺を聖地化しようとしたものと見るができる。神會は、『傳法寶紀』のこの説を承け継ぎ、それを擴張したのであり、達摩が少林寺に住んだとする説は、『傳法寶紀』とこの『師資血脈傳』によって一般化したのである。

6の達摩の隻履と梁の武帝の碑文が現に存在するという言説は、これが初出であり、実際にそのようなものが存在したか非常に疑わしい。北魏で活躍したとされる達摩に對して梁の武帝が碑文を書いたとするのは、それ自體、不自然であるが、恐らく、ここでは『定是非論』の獨孤沛による序文に述べられている、

「梁朝婆羅門僧字菩提達摩。……遂乘斯法。遠涉波瀾。至梁武帝。武帝問法師曰。朕造寺度人。造像寫經。有何功德不。達摩答。無功德。武帝凡情不了達摩此言。遂被遣出。」⁽²⁵⁾

という梁の武帝と達摩の問答が前提になっているのであろう。これもこれ以前には辿れない説であって、神會の思想の反映と見做し得る。隻履

についてはなおさらその實在は疑わしく、達摩の碑文とともに、この傳記の内容が史實であることを主張するために神會によって唱え出された新たな主張とすべきである。

II. 「慧可傳」

○『師資血脈傳』の科段本文

- a. 「第二代北齊可禪師。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。遂隱居舒州峽山。達摩滅後。經四十年外。重開法門。接引羣品。」
- b. 「于時璨禪師奉事。有未經六年。師開佛知見以爲法契。便傳袈裟以爲法信。即如文殊師利受善財記。」
- c. 「可大師謂璨曰。吾歸鄴都還債。遂從峽山至鄴都說法。或於市肆街巷。不恒其所。道俗歸仰。不可勝數。經一十年。時有災難。競起扇亂。遞相誹謗。爲妖邪壞亂佛法。遂經成安縣令翟仲侃。其人不委所由。乃打殺惠可。死經一宿重活。又被毒藥而終。」
- d. 「楊楞伽鄴都故事第十卷具說。」

○『傳法寶紀』の對應箇所

本文冒頭列名

「北齊高山少林寺釋惠可」⁽²⁶⁾

「達摩傳」

「時罕有知者。唯道昱惠可。宿心潛會。精竭求之。師事六年。」⁽²⁷⁾

「其日東魏使宋雲自西來。於葱嶺逢大師西還。謂汝國君今日死。雲因問法師門所歸。對曰。後四十年。當有漢道人流傳耳。門人聞之發視。酒見空棺焉。」⁽²⁸⁾

「僧可傳」

「釋僧可。一名惠可。武牢人。俗姓姬氏。少爲儒。博聞尤精詩易。知世典非究竟法。因出家。年四十方遇達摩大師。深求至道。六年勤懇。而精心專竭。始終如初問。」⁽²⁹⁾

「後魏天平中。遊鄴衛。多所化度。僧有深忌者。又默鳩之。惠可即便受食。毒不能害。時有向居士化公廖公禪師。咸因得本心。皆作道用。自後門人滋廣。開悟甚多。臨終謂弟子僧璨曰。吾身

法如受傳囑。今以付汝。汝當廣勸開濟。」⁽³⁰⁾

上に見るように、『師資血脈傳』の「慧可傳」についても、神會の思想の投影と認められるb以外は、ほとんど『傳法寶紀』のみによって書くことができる。もっとも、

1. aにおいて、慧可から傳法した後、僧璨が武帝の破佛に遭って「舒州皖(公)山」に隠れたとし、cに見るように、その後もここを本據地としたかのごとく記されている。
2. bにおいて、僧璨が慧可に従った期間をおおよそ「六年」とする。
3. cにおいて慧可が鄴都で布教をした期間を「一十年」とする。
4. 同じくcにおいて、慧可に危害を加えて殺害した人物を「成安縣令崔仲偁」とする。
5. dにおいて、ここに書かれているような慧可の事跡が、楊楞伽の『鄴都故事』の第十卷に詳しく書かれていると述べる。

等は、それ以前には認められないものであるが、1については、『續高僧傳』「僧可傳」に、

「時有林法師。在鄴盛講勝鬘并制文義。每講人聚乃選通三部經者。得七百人。預在其席。及周滅法與可同學共護經像。初達摩禪師以四卷楞伽授可曰。我觀漢地惟有此經。仁者依行自得度世。可專附玄理如前前陳。遭賊斫臂。以法御心不覺痛苦。火燒斫處血斷裹乞食如故。曾不告人。後林又被賊斫其臂。叫號通夕。可爲治裹乞食供林。林怪可手不便怒之。可曰。餅食在前何不自裹。林曰。我無臂也。可不知耶。可曰。我亦無臂。復何可怒。因相委問方知有功。故世云無臂林矣。」⁽³¹⁾

と慧可が曇琳と共に北周武帝の破佛に遭遇したことを記し、また、一方、「舒州皖公山」は、後に見るように、『師資血脈傳』の「僧璨傳」において、僧璨が遷化した場所であるとされ、そこにある山谷寺には、今も僧

璨の碑銘と形像があると説かれているから、兩者を結びつけて、破佛の後、慧可が曇琳等と形像を守った場所を後に弟子の僧璨が住むことになる皖公山とすることで、皖公山山谷寺の禪宗史における地位を高めようとしたのであろう。それは後に述べるように、神會が主導した僧璨の顯彰活動に直結するものであり、神會の思想の投影と見做すことができる。

2、3、4、5については、他に關聯する記述を見出し難く、單に敘述を具體的にして史實性を高めようとした作爲と見ることができ、特にdにおいて、『鄴都故事』という書名を掲げるのは、これら從來にない新たな記載に根據があることを示さんとしたものである。この楊楞伽(生歿年未詳)撰『鄴都故事』なる書がかつて實在したことは『太平御覽』(983年)に引用が見られることから否定できないが⁽³²⁾、その卷十に慧可に關するこのような記述があったかどうか極めて疑わしい。恐らくは虚偽であろう。思うに、神會の時代には、既にほとんどこの書物の實物を見ることができなくなっていたため、根據として、敢えてその名を挙げたのであろうと推察される⁽³³⁾。

Ⅲ. 「僧璨傳」

○『師資血脈傳』の科段本文

- a. 「第三代隨朝璨禪師。不得姓名。亦不知何許人也。得師授記。避難故。佯狂市肆。託疾山林。乃隱居舒州司空山。」
- b. 「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。」
- c. 「璨大師與寶月禪師及定公同往羅浮山。于時信禪師亦欲隨璨大師。璨大師言曰。汝不須去。後當有弘益。璨大師至羅浮山。三年却歸至皖山。所經住處唱言。汝等諸人。施我齋糧。道俗咸盡歸依。無不施者。安置齋。人食訖。於齋場中有一大樹。其時於樹下立。合掌而終。葬在山谷寺後。」
- d. 「寺內有碑銘形像。今見供養。」

○『傳法寶紀』の對應箇所

本文冒頭列名

「隋皖公山釋僧璨」⁽³⁴⁾

「僧璨傳」

「釋僧璨。不知何處人。事可禪師。機悟圓頓。乃爲入室。後遭周武破法。流遁山谷經十餘年。至開皇初。與同學定禪師。遁居皖公山在舒州。一名思空山。此山元多猛獸。每損居人。自璨之來。竝多出境。山西麓有寶月禪師。居之已久。時謂神僧。聞璨至止。遽越巖嶺相見。欣如疇昔。月公即巖師之師也。璨定惠齊眠。深學日至。緣化既已。顧謂弟子道信曰。自達摩祖。傳法至我。我欲南邁。留汝弘護。因更重明旨極。遂與定公南隱。後覺不知其所終矣。」⁽³⁵⁾

「道信傳」

「釋道信。河內人。俗姓司馬氏。七歲出家。其師被毆。信密齋六年。師竟不知。開皇中往皖山歸璨禪師。精勤備滿。照無不至。經八九年。璨往羅浮。」⁽³⁶⁾

『師資血脈傳』の「僧璨傳」も、b以外は、基本的には『傳法寶紀』によって書きうる内容と言えるが（特に道信の參問が、十三歳の時とするのは、『傳法寶紀』の「道信傳」が七歳で出家し、その後、六年間、逸名の師に従ったとするのを承けたものであることは注意すべきである）、一部に、

1. 『傳法寶紀』では、僧璨が武帝の破佛に遭遇した後、各地を十年以上に亘って流浪し、その後、開皇年間の初めに「皖公山」（一名、思空山）に入ったとされていたのに對して、『師資血脈傳』のaでは、「難」には觸れるものの、明確な形では破佛には言及せず、また、時期を明示せずに「司空山」に入ったとする。
2. 『傳法寶紀』では、僧璨と寶月禪師の交流には言及するものの、僧璨が南方の羅浮山に行く際に同行したのを定禪師のみとし、また、その後の彼らの消息は不明であるとしていたのに、『師資血脈傳』のcでは、僧璨の同行者に寶月禪師を加えるとともに、三年後に「皖（公）山」に戻り、齋を設けさせた後に、立ったまま遷化して、山谷寺の裏に葬られたとする。
3. 『師資血脈傳』のdでは、山谷寺に僧璨の碑銘と形像があり、

今も供養が続いているとするが、この記述は『傳法寶紀』には見られない。

等の相違が認められる。

先ず、1 についてであるが、ここには破佛について明示されてはいないものの、同じ『師資血脈傳』の「慧可傳」や、神會の強い影響下に撰述された『寶林傳』所載の房瑄(697-763)撰の三祖の碑文には、慧可と僧璨の二人が、武帝の破佛に遭遇し、それを避けるために皖公山に隠れたと述べられており(下の引用の波線部参照)、ここでの記載はこれと同じ認識に基づいて敘述しているものと見ることができる。

なお、『師資血脈傳』は、僧璨が隠れた山の名前を「舒州司空山」とし、「皖公山」とは別の山に入ったかのごとくであるが、同書が、一度、「舒州司空山」に住んだことを述べた後、羅浮山から戻って後に「皖公山」に入ったことを「歸った」と表現しているのは、「司空山」と「皖公山」が同一の山であることを強く示唆するものであって、『傳法寶紀』の「皖公山」への注に「在舒州。一名思空山」というのを前提とした記述と見ることができる。従って、この点でも、神會は『傳法寶紀』の強い影響を受けているのである。

次に、2 において、僧璨が羅浮山から戻り、皖公山で遷化し、山谷寺に葬られたといい、3 において、現に山谷寺に僧璨の碑銘と形像があるとするのは、『傳法寶紀』の記述を知った上での神會による改変と見てよい。というのは、『寶林傳』卷八に房瑄撰の三祖の碑文を載せるが、その中に、

「當周武滅佛法。可公將大師。隱於舒州皖公山。皖山之陽有山谷寺。超雲越霧。迴出人衆。寺後有絕巘。登溪更爲靈境。二公卽其遜焉。居五年。風疾都差。時人號爲赤頭璨。可公將還鄴。謂大師曰。吾所有袈裟一領。隨法傳予。法在汝躬。今將付汝。」⁽³⁷⁾

といい、更に『寶林傳』では、この碑文に續いて、三祖僧璨が羅浮山から還ったかどうかについて異説があることに言及して、次のような傳承を記している。

「有人云。此大師不還者悞也。何以。今於韶州清遠縣禪居寺。現有三祖大師堂。隋甲子年末而居于此。住得一年。便往羅浮。游諸名聖。至隋大業二年。却歸山谷。而示遷奄。於天寶五載乙酉之歲。有河南少尹李常。特往荷澤寺。問神會和尚。三祖大師墓在何所。弟子往往聞說。入羅浮而不還。虛實耶。會和尚答曰。夫但取文佳合韻。讚大道而無遺。若舉實由。墓在舒州山谷寺北。是時李尹雖知所止。心上懷疑。其年七月十三日。奉玄宗敕貶李尹爲舒州別駕。至任三日。僧道等參李尹。李尹問曰。此州得山谷寺不。三綱答。有。李尹問曰。承寺後有三祖大師墓。虛實。上座僧惠觀答。實有。其年十一月十日。李尹與長史鄭公及州縣官寮等同。至三祖墓所。焚香稽白。發棺而看。果有靈骨。便以闌維。光現數道。收得舍利三百餘粒。李尹既見此瑞。遂捨俸祿。墓所起塔供養。一百餘粒。現在塔中。使人送一百粒。與東荷澤寺神會和尚。和尚於浴堂院前起塔供養。一百粒。李尹家中自請供養。至天寶十載庚寅之歲。玄宗至道大聖大明孝皇帝。謚號鏡智禪師。敕覺寂之塔。」⁽³⁸⁾

これらによって、『後集續高僧傳』『道信傳』や『傳法寶紀』『僧璨傳』において、羅浮山に行つて、その後の消息が知られないとされていた道信の師、僧璨を、禪宗の第三祖として歴史的に位置づけるうえで神會が李常（生歿年未詳）とともに積極的な役割を果たしたことを知りうるのである。つまり、『師資血脈傳』の2と3は、神會の僧璨顯彰運動と連動するものであつて、神會自身が自分の思想的立場に基づいて書き代えたものと見做しうるのである。

なお、僧璨が「立化」したとする2の記述や、山谷寺で僧璨への供養が後々まで續いていたとする3の記述は、神會の創作ではなく、事實であつたようである。というのは、傳承を異にする淨覺の『楞伽師資記』の「祭禪師章」にも、

「大師云。餘人皆貴坐終。歎爲奇異。余今立化。生死自由。言訖遂以手攀樹枝。奄然氣盡。終於峽公寺。寺中有廟影。」⁽³⁹⁾

という記述が認められるからである（ただ、ここで、その寺の名を單に

「皖公寺」と読んでいる點は注目すべきである)。

従来から指摘されているように⁽⁴⁰⁾、『續高僧傳』の「辯義傳」には、辯義(541-606)が隋の仁壽四年(604)の春に敕命で廬州獨山の梁靜寺に舍利塔を建てたことを伝えるが、そこには次のように、かつてこの山を訪れた僧祭禪師への言及がある。

「(仁壽)四年春末。又奉敕於廬州獨山梁靜寺起塔。初與官人案行置地行至此山。忽有大鹿從山走下。來迎於義。騰踊往還都無所畏。處既高敞而恨水少僧衆汲難。本有一泉。乃是僧祭禪師燒香求水。因即奔注。至祭亡後泉涸積年。及將擬置。一夜之間枯泉還涌。道俗欣慶。乃至打刹起基。數放大光如火如電。旋遶道場。遍照城郭。官民同見共嗟希有。」⁽⁴¹⁾

廬州と舒州は長江を隔てるものの、非常に近い位置関係にあるから、この「僧祭禪師」が皖公山で供養されていたとされる人物と同一人物であった可能性は非常に大きい。従って、実際に、皖公山に「祭禪師」関係の遺跡が存在したというのは、恐らくは史實と認めてよいのである。だとすれば、『師資血脈傳』や『楞伽師資記』で述べられる璨(祭)禪師の「立化」は、當地で行われていた傳承と考えるとよいであろう。思うに、『傳法寶紀』の著者、杜朮は、この傳承をたまたま知らなかったか、あるいは、知っていても、下に引く、『後集續高僧傳』「道信傳」に説かれている、道信の師が道信を置いて羅浮山に去ったとする記述を尊重する餘りに、その傳承を取えて無視したのであろう。

ただ、ここで注意しなければならないのは、皖公山に「祭禪師」の遺跡があったとしても、その「祭禪師」が道信の師であったとする確證は得られないという點である。即ち、『續高僧傳』の「辯義傳」によって、「僧祭禪師」が廬州や舒州あたりで活躍していたことは事實と考えられ、一方、同じ『續高僧傳』の「菩提達摩傳」に「可禪師後。祭禪師。惠禪師。盛禪師。那老師。端禪師。長藏師。眞法師。玉法師^{已上並口說支理。不出文記。}」⁽⁴²⁾とあることによって、達摩の弟子に「祭禪師」なる人物がいたことも確かと見られるが、この「祭禪師」と「辯義傳」にいう「僧祭禪師」とが同一人物である證據は何も存在しない。更にまた、『傳法寶紀』の僧璨の傳

記は、『後集續高僧傳』「道信傳」の、

「釋道信。姓司馬。未詳何人。初七歲時經事一師。戒行不純。信每陳諫。以不見從密懷齋檢。經於五載而師不知。又有二僧莫知何來。入舒州皖公山靜修禪業。聞而往赴便蒙授法。隨逐依學遂經十年。師往羅浮不許相逐。但於後住必大弘益。國訪賢良許度出家。因此附名住吉州寺。」⁽⁴³⁾

という記述の「二僧」の内の一人を「僧璨」と認定し、また、由來の明らかでない「定禪師」を持ち來って、残るもう一人の僧とすることによって初めて成立し得るものなのであるが、その根據も全く存在しないのである（この點から言えば、『傳法寶紀』の「僧璨傳」が羅浮山に行ったのを僧璨と定禪師の二人としたのは、『後集續高僧傳』との整合性を考えたうえでのものであったのに、この二人に寶月禪師を加えた『師資血脈傳』の記載がそれをいっそう發展させたものであることは明らかである）。

とは言え、慧可の弟子たちが北周の破佛を避けて長江流域に移動したということは十分にありうることであるから、「僧祭禪師」と「祭禪師」が同一人物であった可能性は十分にある。また、舒州と廬州が相互に近いこと、更に、道信の思想が基本的には『二入四行論』を承継ぐものであること⁽⁴⁴⁾、道信が自分の師の名前を知らなかったはずはなく、また、當然、それを弟子の弘忍に傳えたはずであること等を勘案すると、學問的には確認できなくとも、道信の師の一人が慧可の弟子の「僧祭」＝「僧璨」であったとする禪宗内における傳承が史實であった可能性は非常に強い。起源を異にする諸傳承がこれほどまでによく符合することは偶然とは考えにくいからである。

ただ唯一の不整合は、『續高僧傳』の「道信傳」や『傳法寶紀』では、道信の師が羅浮山へと去ったと記されているのに、皖公山では現に僧璨（僧祭）の供養が續いているということであって、神會が意圖したのは、この矛盾を解消することで僧璨の傳記への疑念を拂拭することであったと考えられる。ただ、これは、必ずしも神會による捏造ということではなく、單に道信自身が羅浮山から戻った後の師、僧璨（僧祭）の動勢を

知らず、従って、道宣もそれを把握できなかつたというだけで、恐らくは、神會が世間で廣く行われていた傳承に基づいてそれを補つたというに過ぎないであろう。

もう一つ、ここで問題となるのは、僧璨が葬られたとされる寺の名前である。『傳法寶紀』はその存在を知らず、『楞伽師資記』はその存在を知りつつ、その名を明示しない。『楞伽師資記』の「峽公寺」は、單に「峽公山にある寺」という意味で、正式の寺名を示すものではないであろう。にも拘わらず、神會はどうしてそれが「山谷寺」であると知りえたのか。その答えは、恐らく、上の『傳法寶紀』「僧璨傳」の「流通山谷經十餘年」という記述に求めるべきであろう。つまり、榮禪師の遺跡はあつても、それは「寺」というような立派なものではなかつたので、その顯彰のために、神會が『傳法寶紀』の言葉を利用して、新たに「山谷寺」と名づけたのである。ここからも神會に與えた『傳法寶紀』の絶大な影響を窺うことができる。

IV. 「道信傳」

○『師資血脈傳』の科段本文

- a. 「第四代唐朝信禪師。俗姓司馬。河内人也。得囑已。遂住吉川。遇狂賊圍城。經百餘日。井泉皆枯。信禪師從外入城。勸誘道俗念摩訶般若波羅蜜。其時遂得狂寇退散。井泉泛溢。其城獲全。便逢度人。吉州得度。乃來至廬山峯頂上。望見蘄州黃梅破頭山上有紫雲。遂居此山。便改爲雙峰山。」
- b. 「于時忍禪師年七歲奉事。經餘三十年。師開佛知見以爲法契。便傳袈裟以爲法信。如雪山童子得全如意珠。」
- c. 「信大師重開法門。接引羣品。四方龍象盡美歸依。經餘三十年。至永徽二年八月忽命弟子元一。遣於山側造龕一所。至閏九月四日間龕成未。報已成訖。遂至龕所。看見成就。歸至房。奄然遷化。大師春秋七十有二。是日大地震動。日月無光。林木萎悴。葬經半年。龕無故自開。至今不閉。」
- d. 「杜正倫造碑文。某碑見在山中。」

○『傳法寶紀』の對應箇所

本文冒頭列名

「唐雙峰山東山寺釋道信」⁽⁴⁵⁾

「道信傳」

「釋道信。河內人。俗姓司馬氏。七歲出家。其師被龜批。信密齋六年。師竟不知。開皇中往峽山歸璨禪師。精勤備滿。照無不至。經八九年。璨往羅浮信求隨去。璨曰。汝住。當大弘益。遂遊方施化。所在爲寶。至大業度人。配住吉州寺。屬隋季喪亂。群賊圍城。七十餘日。井泉皆竭。信從外來。亦復充溢。刺史叩頭。問賊退時。但念般若。不須爲憂。時賊徒見地四隅。皆有人力士。因即奔駭。城遂獲全。武德七年至蕪州雙峰山。周覽林壑。遂爲終焉之地。居三十年。宣明大法。歸者□□。荊州法顯常州善伏皆北面受法。信曰。善伏辟支根機。竟未堪開大道。」⁽⁴⁶⁾

「永徽二年八月。命弟子山側造龕。門人知將化畢。遂談究蜂起。爭希法嗣。及問將傳付。信喟然久之曰。弘忍差可耳。因誡囑再明旨蹟。及報龕成。乃怡然坐化。時地大動。霧霧四合。春秋七十二。後三年四月八日。石戶自開。容貌儼如生日。門人遂加漆布。更不敢閉。刊石勒碑。中書令杜正倫撰文頌德。」⁽⁴⁷⁾

上記のように、『師資血脈傳』「道信傳」も、bを除けば、基本的には『傳法寶紀』を資料にするだけで、ほとんど書くことができるが、細かく見ると次のような相違が認められる。

1. 『傳法寶紀』では、道信は、大業年間に得度して吉州の寺に住した後、隋末の混亂期に賊が吉州の町を取り圍む事件に遭遇したようになっていたのに、『師資血脈傳』のaでは、この順序が逆になっており、しかも得度の時期を明示しない。
2. 『師資血脈傳』のaでは、廬山の山頂から蕪州黃梅縣の破頭山を望んだところ、紫雲がたなびいていたので、ここに住むことに決め、山の名前を「雙峰山」に改めたとするが、これは『傳法寶紀』には見られない。
3. 『傳法寶紀』では、弘忍が道信に師事した時の年齢について、次に示す「弘忍傳」において「年十二」と明記する。ところが、

『師資血脈傳』のbでは、これを「七歳」に改めている。また、弘忍が道信のもとで修學した期間について、『傳法寶紀』には記載がなかったのを、『師資血脈傳』のbでは、これを「三十年」と明示している。

4. 『傳法寶紀』では、道信が造塔を命じた弟子の名を明示しないが、『師資血脈傳』のcでは、これを「元一」と明示する。
5. 『傳法寶紀』では、道信の遷化の日を明示しないが、『師資血脈傳』のcでは、これを「閏九月四日」と明示した上で、道信滅後の神異に「林木萎悴」を加えている。

1の理由は不明であるが、2については、『後集續高僧傳』の「道信傳」に、道信が雙峰に住むようになった経緯を、

「欲往衡岳。路次江洲。道俗留止廬山大林寺。雖經賊盜又經十年。蕪州道俗請度江北黃梅縣衆造寺。依然山行。遂見雙峯有好泉石。卽住終志。當夜大有猛獸來繞。竝爲歸戒。授已令去。自入山來三十餘載。諸州學道無遠不至。刺史崔義玄。聞而就禮。」⁽⁴⁸⁾

と述べているのに基づきつつ、雙峰山が特別な聖地であることを示すために改変したものと見做し得る。

3については、『傳法寶紀』「道信傳」に言うように、武徳七年(624)に道信が雙峰山に住したのであれば、それから永徽二年(651)の入滅までは二十八年間であるから、雙峰山で三十年間從學することは不可能であり、道信が雙峰山に入山する前から師事していたことにならざるを得ない。ただし、ここで「三十年」というのは、cにおいて『傳法寶紀』を承けて、雙峰山における布教の期間を「三十年」とするのをそのまま採用し、道信が雙峰山に入った当初からの弟子であるという意味で「三十年」と言ったものであろう。従って、この「三十年」は概數で、実際には二十八年の意味であったと見るべきである。

問題は、入門時の年齢であって、『師資血脈傳』に言うように、弘忍が上元二年(675)に七十四歳でなくなったのであれば、仁壽二年(602)の生誕で、道信が雙峰山に入ったとされる武徳七年(624)には、

二十三歳となり、『師資血脈傳』の言う「七歳」とはならない。一方、『楞伽師資記』でも、弘忍が七歳で道信に奉持したとなっており⁽⁴⁹⁾、この点では『師資血脈傳』と一致するが、弘忍の七歳は大業四年(608)で、永徽二年(651)の道信入滅まで師事したとすれば、その従學期間は四十三年となる。更に、『傳法寶紀』に従って、大業九年(613)に十二歳で道信に師事したとしても、従學期間は三十八年となり、弘忍は道信が雙峰山に入る十年以上前から師事していたことにならざるを得ない。しかも、『傳法寶紀』によれば、道信は大業年間に得度したというのであるから、得度の後、間もなく弘忍が弟子入りし、その後、相携えて雙峰山に入ったことになる。

しかし、そもそも道信が武徳七年に雙峰山に入ったという記載そのものが『傳法寶紀』になって初めて現れたもので信用できるかどうか疑わしい。『後集續高僧傳』では、雙峰山に入った時期を明示しないが、道信は七歳で逸名の師に五年間師事し、その後、十年間、皖公山で二僧に師事し、得度した後、南嶽に行こうとして廬山の大林寺で十年を過ごし、その後、黃梅の人々に寺を建立してもらったが、その後も頭陀行を続け、雙峰山に入ったとする。そして、その後、三十餘年間、雙峰山で教えを説いたというのであるから、これに従えば、雙峰山に住するようになったのは、道信の三十五歳前後、即ち、大業十年(614)頃のはずである。

要するに、弘忍が道信に師事した際の年齢とその後の従學期間は、八世紀の初めには既に分らなくなっていたのである。ただ、『師資血脈傳』では、「慧可傳」や「僧璨傳」においても、aやbで弟子が参じた時の年齢とその従學期間を明示しているので、ここでもそれを明示することで史實性を高めようとし、入門時の年齢については傳承されていた一説を、従學期間については、おおよその道信の布教期間を記したのであろう。

4において弟子の名を明示するのも、敘述を具體的にして、史實性を高めようとした作爲と見られるが、これについては確たる根拠があったか疑わしい。

5については、『後集續高僧傳』の「道信傳」に、

「臨終語弟子弘忍。可爲吾造塔。命將不久。又催急成。又問。中未。答。欲至中。衆人曰。和尚可不付囑耶。曰。生來付囑不少。此語纔

了奄爾便絕。于時山中五百餘人。竝諸州道俗。忽見天地闇冥。遷住三里樹木葉白。房側梧桐樹曲枝向房。至今曲處皆枯。卽永徽二年閏九月四日也。春秋七十有三。至三年。弟子弘忍等。至塔開看端坐如舊。卽移住本處。于今若存。」⁽⁵⁰⁾

と述べるのに一致するから、これを参照していることが知られる（ただし、世壽の違いは不可解であり、これについては、『後集續高僧傳』の方が誤っている可能性も考えなくてはならないように思われる）。『師資血脈傳』『道信傳』のcでは、道信の遷化の後、半年して塔の扉が自然に開いたとするが、これは『後集續高僧傳』のいう「永徽二年閏九月四日」から『傳法寶紀』のいう「永徽三年四月八日」までを「半年」と数えたものであり、『傳法寶紀』と『後集續高僧傳』の兩者を前提としないと書き得ない記述である。このように、『師資血脈傳』の「道信傳」は、『傳法寶紀』をベースとしつつ、一部、それに見られない記述を『後集續高僧傳』から補っていることが知られる。

V. 「弘忍傳」

○『師資血脈傳』の科段本文

- a. 「第五代唐朝忍禪師。俗姓周。黃梅人也。得師授記已。遂居憑墓山。在雙峰山東。時人號東山法門是也。」
- b. 「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。猶如釋迦牟尼受彌勒記。」
- c. 「忍大師開法經三十年。接引道俗。四方歸仰。奔湊如雲。至上元二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。」
- d. 「閩丘均造碑文。其碑見在黃梅。」

○『傳法寶紀』の對應箇所

本文冒頭列名

「唐雙峰山東山寺釋弘忍」⁽⁵¹⁾

「弘忍傳」

「釋弘忍。黃梅人。俗姓周氏。童真出家。年十二事信禪師。性

木訥沈厚。同學頗輕戲之。終默無所對。常勤作役。以體下人。信特器之。晝則混迹驅給。夜便坐聖至曉。未嘗懈倦。精至曩年。信常以意導。洞然自覺。雖未視諸經論。聞皆心契。既受付囑。令望所歸。裾屨湊門。日增其倍。十餘年間。道俗受學者。天下十八九。自東夏禪匠傳化。乃莫之過。發言不意。以察機宜。響對無端。皆冥寂用。上元二年八月。數見衰相。十八日。因弟子法如密有傳。宣明一如所承。因若不言。遂泯然坐化。春秋七十四也。」⁽⁵²⁾

この場合も、『師資血脈傳』の記述は、b以外、『傳法寶紀』に基づけば書くことのできるものと認められるが、細部を検討すると、次のような相違を認めることができる。

1. 『傳法寶紀』では、道信と弘忍の住んだ寺を同じく「雙峰山東山寺」としていたのに、『師資血脈傳』のaでは、弘忍の住した山を雙峰山の東にある憑墓山と改め、その教えが「東山法門」と呼ばれた理由をそこに求めている。
2. 弘忍が布教を行った期間を、『傳法寶紀』が「十餘年間」としていたのを、『師資血脈傳』のcでは「三十年」に改めている。
3. 『傳法寶紀』が弘忍の遷化を上元二年（675）八月十八日としていたのを、『師資血脈傳』のcでは、同年の二月十一日に改めている。
4. 『師資血脈傳』のdには、閻丘均撰の弘忍の碑文が黃梅にあるとする『傳法寶紀』にはない記述が見られる。

1については、傳承を異にする『楞伽師資記』では、道信を「唐朝蕪州雙峰山道信禪師」⁽⁵³⁾と呼ぶ一方、弘忍については、

「第六唐朝蕪州雙峰山幽居寺大師諱弘忍。承信禪師後。忍傳法妙法。人尊時號爲東山淨門。又緣京洛道俗稱歎。蕪州東山多有得果人。故曰東山法門也。」⁽⁵⁴⁾

と述べ、弘忍が住んだ寺を「雙峰山幽居寺」とし、彼の教えが「東山法門」と呼ばれたと言い、また、

「禮葬於憑茂山。塔中至今。宛如往昔。」⁽⁵⁵⁾

と述べて、弘忍の墓塔が建てられたのが憑茂山（『師資血脈傳』の「憑墓山」と同じ山を指すものと見られる）であるとする。

ここに見るように、初期禪宗文獻では、雙峰山、憑茂山（憑墓山）の位置關係と道信や弘忍との關係、更にそれらと「東山」という呼稱との關係に多くの混亂が見られるので、ここで、この問題についての私見を述べておくことにしたい。

恐らく、『傳法寶紀』や『楞伽師資記』の言うように、道信、弘忍とも雙峰山の同じ寺に住んだというのが史實であろう。『楞伽師資記』は道信の住んだ寺を明示しないが、弘忍が道信の後繼者であれば、師がなくなるまで師事し、歿後にその寺を承継いたと考えるのが自然であり、やはり幽居寺に住したと考えてよいであろう。『傳法寶紀』は、これを「雙峰山東山寺」と稱するが、これは幽居寺が二つの峰を擁する雙峰山の東の峰にあったための俗稱と見てよい。

ところが、その後、弘忍が歿すると、『楞伽師資記』に言うように、その墓塔が雙峰山の東側にある憑茂山に建塔された。當然、そこには墓塔だけでなく、それを守るための小寺院が設けられたであろうが、やがて弘忍を慕う人々が集まって擴張され、一般的な寺院の規模となったため、憑茂山こそが弘忍の住した寺であるという傳承が生じたと考えられる。そうなると、もともと雙峰の東の峰に住んだ道信・弘忍の教えであるために「東山法門」と呼ばれたのに、道信が住んだ雙峰山の東に位置する憑茂山に弘忍が居を移したために「東山法門」と呼ばれるようになったという傳承が生まれ、神會は『師資血脈傳』でそれを採用したと考えることができる。

神會の影響を強く蒙りつつ、『楞伽師資記』をも参照している『歷代法寶記』では、「弘忍傳」で、

「得法付袈裟。居憑茂山。在雙峰山。東西相去不遙。時人號爲東山

法門。即爲憑茂山也。非嵩山是也。』⁽⁵⁶⁾

と述べて、憑茂山を雙峰山の一部、恐らく、「雙峰」の内の一つの峰が憑茂山であるかのごとくに述べているのは、『師資血脈傳』の説と『楞伽師資記』の説を整合性のあるものにしようとした結果と見るべきで、史實ではないと考えるべきである。

以上を要するに、神會の説は、八世紀前半に東山法門の門流で現に行われていた傳承を述べたものと考えられるのである。

次に2についてであるが、この場合、『傳法寶紀』の記述自體に問題がある。『傳法寶紀』では、弘忍の入滅を上元二年(675)とするが、道信の遷化(651)の後、すぐに法門を承継いたとしても、その布教は二十四年間となる。よって、『傳法寶紀』は「十餘年」の前に「二」の字を脱していると思わなくてはならない。神會は、この「二十餘年」という『傳法寶紀』の句を見て、「三十年」という概數で表現したのであろう(なお、この「三十年」が「二十年」の寫誤である可能性も考えるべきである)。

3の弘忍の歿した日については、『傳法寶紀』が上元二年(675)八月十八日、『師資血脈傳』が上元二年二月十一日と異なるわけであるが、『楞伽師資記』も咸亨五年(674)二月十六日と異なる記述をしている。これは恐らく、弘忍門下における、法如一杜拙、慧能一神會、玄蹟一淨覺の各系統における傳承の相違に基づくものであろう。恐らく、神會は、『傳法寶紀』の記載を知りつつも、自身が慧能から聞いていた弘忍の歿年に基づいてそれを改めたのである。

三 『師資血脈傳』「慧能傳」に見る神會の思想

『師資血脈傳』の「達摩傳」から「弘忍傳」までは『傳法寶紀』をベースとするものであった。しかし、『傳法寶紀』は第六祖を法如、第七祖を神秀とするから、慧能の傳記を含まない。また、『楞伽師資記』も、第六祖を神秀・慧安・玄蹟とするから、同様に慧能の傳記を含んでいない。つまり、『師資血脈傳』の「慧能傳」(VI)こそ、現存する最古の慧能傳なのである。

神會がこれを書くに際して基づいた資料は、自身の見聞と d で言及される碑文（神會に従えば、韋據原撰ものが磨改された後のもので、後に引く『定是非論』の記述に據れば武平一撰のもの）のみであったと考えられる。d において神會が韋據の碑文の磨改を主張するのは、現存する碑文に自分にとって都合の悪い内容があったからに外ならないが、そのこと自體、その碑文が史實をそのまま伝えるものであったことを窺わしめ、神會が慧能の傳記を書くに当たって依據するに足る史實が書かれていたことを推せしめる。また、この『師資血脈傳』の「慧能傳」は、内容的に『六祖壇經』や『曹溪大師傳』等の後世の傳記に較べて素朴で、慧能の傳記を考える場合、神會の依頼によって王維（701-761）が撰述した『能禪師碑銘』⁽⁵⁷⁾とともに、第一に依據すべき資料と言える。

ただ、その記述には、神會の著作と共通する点が多く、神會が自らの思想を盛り込むことで傳記を再構成していることが窺われる。しかも、『師資血脈傳』の「慧能傳」は、五祖弘忍までとは異なり、一般に知られている傳記が存在しなかったわけであるから、より自由に自らの創意を加えやすかったはずであって、神會の思想や立場をより直截に傳えていると考えられる。以下、これまでと同じ科段に沿って、『師資血脈傳』「慧能傳」(VI)の復元本文を掲げつつ、その内容と神會の著作との關聯を探り、そこに窺える神會の思想を明らかにしてゆくことにする。ただし、この傳記は、a の部分が極めて長大であるので、便宜的に a-1、a-2 の二つに分けて論述することとしたい。

VI. 「慧能傳」

a-1. 「第六代唐朝能禪師。承忍大師後。俗姓盧。先祖范陽人也。因父官嶺外。便居新州。①年廿二東山禮拜忍大師。忍大師謂曰。汝是何處人也。何故禮拜我。擬欲求何物。能禪師答曰。弟子從嶺南新州。故來頂禮。唯求作佛。更不求餘物。忍大師謂曰。汝是嶺南獼猴。若爲堪作佛。能禪師言。獼猴佛性與和上佛性有何差別。忍大師深奇其言。更欲共語。爲諸人在左右。遂撥遣。令隨衆作務。遂卽爲衆踏碓。經八箇月。忍大師於衆中尋覓。至碓上見共語。見知直了見性。遂至夜間。密喚來房內。三日三夜共語。了知證佛知見。更無疑滯。②既付囑已。便謂曰。汝緣在嶺南。卽須急去。衆人知見。

必是害汝。能禪師曰。和上。若爲得去。忍大師謂曰。我自送汝。其夜遂至九江驛。當時得船渡江。大師看過江。當夜却歸至本山。衆人竝不知覺。

この a-1 の波線部①では、先ず、嶺南の新州から来たばかりの弱冠二十二歳の慧能の能力を、弘忍が初相見ですぐに認めたものの、他の弟子の視線を憚って、ことさら他の弟子と同じように扱ったとされる。弘忍の門下で學ぶ以前に既に禪の思想を體得していたとするのは、常識として史實ではあり得ず、明らかに神會の創作である。その意圖は、神會の強調する「頓悟」思想——例えば、『定是非論』において次のように説かれるもの——を人格化することで慧能像を作り上げようとしたためであろう。

「遠法師問。如此教門。豈非是佛法。何故不許。和上答。皆爲頓漸不同。所以不許。我六代大師。一一皆言。單刀直入。直了見性。不言階漸。夫學道者須頓見佛性。漸修因緣。不離是生而得解脫。譬如其母。頓生其子。與乳漸養育。其子智慧。自然增長。頓悟見佛性者。亦復如是。智慧自然漸漸增長。所以不許。」⁽⁵⁸⁾

『師資血脈傳』では、その後、八箇月して弘忍が慧能のもとに訪れ、慧能が「直了見性」し、「證佛知見」であるのを、三日三夜に互って確認した上で付囑を行ったとされており、また、下の a-2 においても、慧能が潯溪での布教において四十年間にわたって人々に「佛知見」を開かせたとされているが、上に見てきたように、この「佛知見」は神會が『傳法寶紀』から繼承したものである。また、「直了見性」については、すぐ上で引いた『定是非論』に「我六代大師。一一皆言。單刀直入。直了見性。不言階漸」とある。また、これとは別に、神會の著作として『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』が傳わっており、「直了見性」「直了性」は神會がしばしば用いた用語であったことが知られる。

ここで注目すべきは、慧能への傳法に關して、後世の『六祖壇經』の「呈偈」の説話のように神秀が登場することはないという點である。同時期にその原形が成立した『定是非論』には、上に引いた文章に見るよ

うに、「南頓北漸」説が確かに存在する。また、『師資血脈傳』においても、「頓悟」の思想を投影する形で慧能の傳記が作られていると見られるのであるが、神秀については、いまだそのようなことはなく、また、兩者の人格を對比する形で南北の思想の相違を論じたりしてはいないのである。このことは、恐らく、慧能が弘忍の門下に入門したときには、既に神秀はその門下から離れており、そのことを神會がよく知っていたために、慧能と神秀が同時に弘忍門下にいたかのごとき敘述をすることを憚ったのであろう。このことから見て、神秀と慧能の「呈偈」の應酬を説く『六祖壇經』の説話が、時代的にかなり後のもので、神會の與り知らぬものであることが推知せられる。

波線部②では、弘忍が慧能の命が危ないと語り、竊かに南方に去らせる場面が描かれているが、これは「達摩傳」において達摩が述べたとされる「至第六代後。傳法者命如懸絲」という懸記に呼應するもので、神會の思想の投影であることは明らかである。波線部②では、それに續いて、得法の後、弘忍が自ら慧能を九江の驛まで送ったことになっているが、これも常識的にはあり得ないことで、神會の創作と見るべきである。その意圖は、師弟間の親密な関係を描寫することで、慧能が稀に見る宗教的天才で優駿揃いの弘忍門下においても特別な人間であり、正統な後繼者であったことを際立たせるところにあったと考えることができる。

a-2. ①去後經三日。忍大師言曰。徒衆將散。此間山中無佛法。佛法流過嶺南訖。②衆人見大師此言。咸共驚愕不已。兩兩相顧無色。乃相謂曰。嶺南有誰。遞相借問。衆中有潞州法如云言。此少慧能在此。各遂尋邇。③衆有一四品將軍捨官入道。俗姓陳。字慧明。久久在大師下。不能契悟。即大師此言。當即曉夜倍程奔邇。至大庾嶺上相見。能禪師怕急。恐畏身命不存。所將袈裟過與慧明。慧明禪師謂曰。我本來不爲袈裟來。大師發遣之日。有命言教。願爲我解說。能禪師具說正法。明禪師聞說心法已。合掌頂禮。遂遣急過嶺。以後大有人來相邇。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。」

a-2においては、慧能が弘忍から傳法の證しとしての袈裟を授けられて嶺南へと歸る際の様子と曹溪での布教の様子が描かれている。a-1では、「既付囑已」と述べられるだけであったが、波線部③においては、大庾嶺で慧明禪師に追いつかれて命の危険を感じた慧能が袈裟を與えようとするという形で慧能への傳法に傳衣が伴っていたことが明らかにされている。これはもちろん、神會の創唱にかかる「傳衣説」に基づくもので、慧能を正統とする自身の主張を根據づけようとしたものである。

注目されるのは、これに先だって、波線部①で慧能が去って三日後、弘忍が弟子たちに、佛法は嶺南に行ってしまったから、ここにいても仕方ないと語ったとされていることである。常識的には、慧能が法を得て故郷に歸ったとしても、弘忍の教導に意味がなくなるはずがない。この言葉が意味を持つとすれば、それは、「六祖の地位は慧能に譲ったので、祖師になりたいのであれば、ここにいても無理であるから、慧能のもとに行くがよい」という意味以外にはありえない。つまり、これは、祖師は一代に一人に限られるという思想に立った発言に外ならないのである。そして、この思想が神會の強調したものであることは、『定是非論』の、

「和上答。……從上相傳。一一皆與達摩袈裟爲信。其袈裟今在韶州。更不與任。餘物相傳者。卽是謬言。又從上已來六代。一代只許一人。終無有二。縱有千萬學徒。亦只許一人承後。

遠法師問。何故一代只許一人承後。

和上答。譬如一國唯一王。言有二王者。無有是處。譬如一四天下唯一轉輪王。言有二轉輪王者。無有是處。譬如一世界唯一佛出世。言有二佛出世者。無有是處。」⁽⁵⁹⁾

という言葉によって明らかである。つまり、ここにも神會の思想の反映を見出せるのである。

更に、これと關聯して、波線部②で慧能が弘忍の付囑を受けて嶺南に向けて去った後、そのことに最初に気づいた弟子が法如であったとされていることも注意すべきである。これは神會の法如に對する悪感情を暗示するが、これは『定是非論』の、

「又今普寂禪師在嵩山豎碑銘。立七祖堂。修法寶紀。排七代數。不見著能禪師處。能禪師是得傳授付囑人。爲人天師。蓋國知聞。即不見著。如禪師是秀禪師同學。又非是傳授付囑人。不爲人天師。天下不知聞。有何承稟。充爲六代。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。」⁽⁶⁰⁾

という文章から窺えるように、普寂（651-739）が神秀を第六代としながら、一方で『傳法寶紀』を撰述させて法如を第六代としており、祖師の法系を亂すものだとする認識を神會が持っており、これが契機となって生じた法如に對する悪感情が「弘忍傳」に反映されたものと見做すことができる⁽⁶¹⁾。杜拙の『傳法寶紀』撰述の背後に普寂の意向があるとする神會の認識は正しいものではないが⁽⁶²⁾、少なくとも『傳法寶紀』を批判する理由が弘忍門下の神秀と法如の二人を第六祖、第七祖に立てることが理に合わないというところにあったことは明らかである。實際のところ、『傳法寶紀』においても達摩から弘忍に至る五代は、基本的には、一代は一人に限るという原則で貫かれており、神會自身、『傳法寶紀』のこの原則に依據したのであるが、五祖下において、その『傳法寶紀』がこの原則を自ら破ったことを批判しているのである⁽⁶³⁾。この点でも『傳法寶紀』が神會に與えた影響が非常に大きかったことを窺うことができる。

一方、波線部③で南方へと逃れた慧能を東山法門の大衆が追いかけた中で、最初に追いついた慧明禪師は、慧能の差し出す袈裟を受けとらないばかりか、慧能に教えを請い、それを聞いて悟りを開いたとされている。ここには法如とは逆に神會の慧明に對する好意が感ぜられるが、これは神會の周囲では、慧明が慧能と親しい關係にあるとする認識があったためのものである。というのは、この慧明は『智力紀德碑』⁽⁶⁴⁾において、智力とともに三百歳のインド僧に學んだとされる「到次山明」のことかと思われるが⁽⁶⁵⁾、神會の影響を強く蒙っている『歷代法寶記』は、無住の修學について、

「天寶年間。忽聞范陽到次山有明和上東京有神會和上太原府有自在

和上。竝是第六祖祖師弟子。説頓教法。……天寶八載。具戒已。便辭老和上。向五臺山清涼寺經一夏。聞說到次山明和上蹤由神會和上語意。卽知意況。亦不往禮。」⁽⁶⁶⁾

と述べており、慧能の弟子で「頓悟」を説いた代表人物として、荷澤神會や太原自在（生歿年未詳）とともにその名前を挙げているからからである。つまり、ここに登場する法如や慧明の性格付けには、明らかに神會の思想や視点が反映しているのである。

ここで注意すべきは、この慧能の傳記には、神秀や慧安などではなく、法如や慧明が登場するということである。これは慧能が弘忍門下で彼等と同學であったことを神會が知っていたことを示唆するものである。實際、法如は慧能と同年の生まれであり、『唐中岳沙門釋法如禪師行狀』によると、法如は、咸亨五年（674）の弘忍の入滅まで十六年にわたって仕えたというのであるから⁽⁶⁷⁾、彼が弘忍に師事した期間は、顯慶三年（658）～咸亨五年（674）頃となり、一方、慧能が弘忍に入門した時期は、この『師資血脈傳』に據れば、二十二歳の時、即ち、顯慶四年（659）であって、嶺南での布教の開始は、慧能が入滅した先天二年（713）の四十年前の咸亨四年（673）頃となるから、慧能と法如は正しく同時期に弘忍に師事していたのである。従って、神會が慧能の傳記において法如に言及するのは、この史實をよく辨えたものと言え、恐らくは生前の慧能に直接に聞いた情報に基づくのである⁽⁶⁸⁾。

一方、慧明についても、果たして弘忍門下から慧能の弟子に轉じて悟りを開いたのであれば、この大庾嶺における事件のようなドラマティックなものではなかったにせよ、その契機となるような、何らかの類似した因縁があり、その史實が、この説話に反映されている可能性は強い。そして、その情報も、當然のことながら、神會が慧能に直接聞いたものに由来するのであろう。

- c. 「至景雲二年。忽命弟子玄楷。遣於新州龍山故宅。建塔一所。至先天元年間。塔成否。答。成。其年九月。從漕溪歸至新州。至先天二年八月三日。忽告門徒曰。吾當大行矣。①漕溪僧玄楷智海等問。和上。以後有相承者否。有此衣。何故不傳。和上謂

日。汝今莫問。以後難起極盛。我緣此袈裟。幾失身命。②汝欲得知時。我滅後二十外。豎立宗者即是。其夜奄然坐化。大師春秋七十有六。是日山崩地動。日月無光。風雲失色。林木變白。別有異香氤氳。經停數日。漕溪溝澗斷流。泉池枯竭。經餘三日。其年於新州國恩寺。迎和上神座。十一月。葬於漕溪。是日。百鳥悲鳴。蟲獸哮吼。其龍龕前。有白光出現。直上衝天。三日始前頭散。」

cでは、慧能の入滅と滅後の神異について述べられているが、先ず注目すべきは、『師資血脈傳』の「慧能傳」では、ここにだけ具体的な記年が見られるということである。これは荷澤神會自身が、その現場に立ち會って知ったこと、あるいは、次のdで言及される武平一の碑文に記載されている内容に據ったのであろう。

また、波線部①の部分には、慧能が後継者への袈裟の傳授をやめると語ったとし、その理由を袈裟のために慧能が何度も命の危険に曝されたためであると述べたとされる。この「慧能傳」が達摩から弘忍までの傳記で重きをなしたbを缺く理由はここにあるのであるが、これは『定是非論』において、神會が次のように主張するのと正しく呼應する。

「又普寂禪師同學。西京清禪寺僧廣濟。景龍三年十一月至韶州。經十餘日。遂於夜半入和上房內。偷所傳袈裟。和上喝出。其夜惠達師玄悟師聞和上喝聲。即起看。至和上房外。遂見廣濟師把玄悟師手。不遣作聲。其玄悟師與惠達師入和上房看和上。和上云。有人入房內。伸手取袈裟。其夜所是南北道俗竝至和上房內。借問和上。入來者是南人北人。和上云。唯見有人入來。亦不知是南人北人。衆人又問。是僧是俗。亦不知是僧是俗。和上的的知。恐畏有損傷者。遂作此言。和上云。非但今日。此袈裟在忍大師處三度被偷。忍大師言。其袈裟在信大師處一度被偷。所是偷者皆偷不得。因此袈裟。南北道俗極甚紛紜。常有刀棒相向」⁽⁶⁹⁾

また、波線部②では、その後、自分の滅後二十年に宗旨を豎立するものが現われるが、彼こそが後継者であると慧能が語ったとする、いわゆ

る「滅後二十年懸記」が説かれているが、慧能の入寂は先天二年（713）であり、その二十年後は開元二十一年（733）となる。従って、これは開元二十年（732）前後に行われた滑臺の宗論を含意したもので、慧能が神會を自分の後継者と認めたとの主張、もっと現實に即して言えば、「自分こそが慧能の後継者である」という神會の自負の表現と考えられるが⁽⁷⁰⁾、これは、『定是非論』に、

「遠法師問。能禪師已後有傳授人不。答。有。又問。傳授者是誰。和上答。已後應自知。」⁽⁷¹⁾

と暗に自らを慧能の後継者に擬しているのと一致する。しかも、これは、『師資血脈傳』の「達摩傳」において、達摩が宋雲に對して、慧可の活躍を「我後四十年外。有漢地人。當弘我法」(c⁺)と懸記したのを下敷きにしたものであり、慧能を達摩に、自分を慧可に擬えたものであって、神會が南宗の豎立を禪宗の第二の開創と見ていたことを示すものである。

そもそも「傳衣」によって慧能を正統化しながら、「傳衣」は慧能によって停止されたとし、自身の正統化を慧能の懸記によって行うというのはいかにも不自然であるが、これが現に「傳衣」が行われていないという現實に即した辻褃合わせに外ならないことは明白である。また、このことから、傳衣説そのものが神會の創作であろうとする従來の定説も納得がいく。

d. 「殿中丞韋據造碑文。至開元七年。被人磨改。別造文報鐫。略敘六代師資相授及傳袈裟所由。其碑今見在漕溪。」

これまでの各祖師の傳記のdの部分では、その内容の信憑性を高めるために、碑文などの根據資料が挙げられてきたが、「慧能傳」に限っては、それとは逆に、現存する碑文が信用できないものであるとして、その資料價值が否定されている。即ち、慧能歿後すぐに韋據がその碑文を撰述したにも拘わらず、開元七年（719）にその碑文が削り取られ、新たな文章に書き替えられたものしか残っていないというのである。そして、この新舊の碑文の相違について「略敘六代師資相授及傳袈裟所由」と説

明するが、この文は「六代の師資相授、及び袈裟の所由を敘ぶるを略す」と讀むべきものであろう。つまり、慧能に至る六代の傳法と傳衣に關する説明が削られたというのである。この主張は、『定是非論』に、

「開[元]二年中三月内。使荊州刺客張行昌詐作僧。取能 and 上頭。大師靈質被害三刀。盛續碑銘經磨兩遍。又使門徒武平一等磨却韶州大德碑銘。別造文報。鐫向能禪師碑上。立秀禪師爲第六代。師資相授及傳袈裟所由。」⁽⁷²⁾

と述べられるのと正しく呼應する。これによって、この慧能の碑文が武平一（生歿年未詳）によるものであったことが知られるだけでなく、この『定是非論』の文が「六代師資相授及傳袈裟所由」の前に「略敘」、あるいは「削」等の文字を脱していることも知られるのである。つまり、その武平一撰の碑文には傳衣によって慧能を正統化しようとする記述がなかなただけでなく、神秀を第六祖とする傳法の系譜が載せられていたのである。

慧能が入寂した先天二年（713）から武平一撰の碑文が建立された開元七年（719）までは八年間であるが、碑文を建てるのにこの程度の時間を要したというのは必ずしも不自然ではない。むしろ、それ以前に韋據の碑文があったということの方を疑うべきである。神會は、武平一撰の碑文が建った翌年の開元八年（720）に、南陽の龍興寺に敕住したから、恐らく、その直前まで曹溪に留まっておき、この碑文を實見したのであろう。従って、『師資血脈傳』の「慧能傳」の記述には、これに基づく點が多かったものと推察される。

にも拘わらず、神會が武平一撰の碑文の價値を否定するのは、そこに神秀を第六祖と認める記述があり、これが神會にとって非常に都合が悪かったためである。そこで、これはそれ以前に存在した韋據の碑文を磨改したものと主張し始めたわけであるが、状況から見て、これが神會の創作であることは明らかである。そして、神秀を第六祖とする碑文を建立することを曹溪の人々が認めたのであれば、それは慧能門下の總意であったのであるし、生前の慧能自身の意向を承けたものであったと見做すべきである。ここから、慧能を正統の第六祖、神秀を傍系と見做す

神會の思想が、師から承け継いだものではなく、全く彼の獨斷であったことが知られるのである。

d⁺. 「①門徒問曰。未審法在衣上。卽以將衣以爲傳法。大師謂曰。法雖不在衣上。以表代代相承。以傳衣爲信。今佛法者。得有稟承。學道者得知宗旨。不錯不謬故。況釋迦如來金蘭袈裟。見在鷄足山。迦葉今見持著此袈裟。專待彌勒出世。分付此衣。是以表釋迦如來傳衣爲信。我六代祖師。亦復如是。②我今能了如來性。如來今在我身中。我與如來無差別。如來卽是我眞如。」

このd⁺では、波線部①において、袈裟を伝えることの意味について尋ねる弟子に對して、慧能が、正しい教えを承け継いでいる者を明示して修行者が誤らないようにするためであると答え、釋尊の金襴の袈裟を擧げて例證としているが、『定是非論』にも、

「遠法師問。未審法在衣上。將衣以爲傳法。和上答。法雖不在衣上。表代代相承。以傳衣爲信。令弘法者得有稟承。學道者得知宗旨。不錯謬故。昔釋迦如來金襴袈裟見在鷄足山。迦葉今見持此袈裟。待彌勒出世。分付此衣。表釋迦如來傳衣爲信。我六代祖師。亦復如是。」⁽⁷³⁾

とほとんど同一の文章が見られる。これは、『定是非論』と『師資血脈傳』の成立がほぼ同じ時期であるとする先の拙稿の説を補強するものである。

更にその後、波線部②で慧能が「自分と如來が一つだ」と語ったとされるが、これとほぼ同じ文章が『定是非論』に、

「和上於大衆中法座上高聲言。
我今能了如來性。如來今在我身中。我與如來無差別。如來卽我眞如海。」⁽⁷⁴⁾

と見える。ただし、こちらの文は『金剛經』等の般若經典を列擧する部分に見られるもので、神會滅後の弟子たちによる挿入と見られるから、

むしろ、『師資血脈傳』の「慧能傳」から取り込まれたものと見做すべきである。しかし、『師資血脈傳』で慧能の言葉とされているものが、『定是非論』の弟子たちによる挿入部分において神會の言葉として扱われていること自體、それがもともと神會の思想を述べたものであることを弟子たちがよく理解していたことを示すものだと言えるだろう。

四 『傳法寶紀』の改變に見る神會の思想と立場

以上見てきたように、荷澤神會による『師資血脈傳』の編輯は、「達摩傳」から「弘忍傳」に至る五傳については、基本的には『傳法寶紀』をベースにして、一部、足りない情報を『續高僧傳』や『後集續高僧傳』によって補うとともに、自分にとって都合の悪い情報を削り、更に、それに脚色や創作、独自の思想を挿入することで傳記を纏め上げたもの、「慧能傳」については、一部、師からの傳聞も含まれているものの、ほとんど全て神會が自ら創作したものであったと言える。

『師資血脈傳』の「達摩傳」から「弘忍傳」に至る五傳を、ベースとなった『傳法寶紀』と比較することで、神會による改變を通して彼の意圖の所在を窺うことができるが、その多くは、各祖師の傳記を整備し、また、禪宗全體の地位を高めようとするものであったと言える。具體的には、

- A-1. 達摩がインドで得て中國に伝え、歴代の祖師が代々伝えてきた禪が價值あるものであることを強調するために、「最上乘」「如來禪」と呼ぶ。
- A-2. 傳記の中の漠然としていた部分を具體的に記述し、また、傳記が依據した資料の名前を掲げることで、歴史上の人物としての實在感を増す。
- A-3. 嵩山少林寺、舒州皖公山、蕪州雙峰山を、それぞれ達摩、僧璨、道信の住した聖地として顯彰する。
- A-4. 弘忍の教えが「東山法門」と呼ばれた理由を、彼が住した憑茂山が道信の住した雙峰山の東にあったためであるとする傳承を採用して、「東山法門」の意味を明確化し、また、その權威づけを行う。

等の意圖を知りうるのである。

しかし、一方で、次のような禪宗内部に於ける慧能と自身の地位の向上を目指した改變も認められる。

- A-5. 歴代の祖師は弟子に「佛知見」を開かせるとともに、袈裟を與えてその正統性の證しとしてきたとする。
- A-6. 法と袈裟を繼承する者の命はしばしば危険にさらされてきたとする。

これらは、「慧能傳」において神會が創作した慧能像の伏線として用意されたもので、「慧能傳」と密接に関わるものであるから、先ずは「慧能傳」から窺われる神會の意圖から見ていこう。

「慧能傳」において神會が目指したのは、上の考察によって、以下の諸點であつたと考えられる。

- B-1. 慧能を早熟の天才とすることで、「頓悟」思想の血肉化としての慧能の人格を創作する。
- B-2. 弘忍による慧能に対する異例な厚遇や傳衣によって、慧能が正統な弘忍の繼承者であることを證據づける。
- B-3. 慧能による傳衣の停止が後繼者の命を守るためだとするこゝで、傳衣による慧能の正統化と、現實には傳衣が行われていないこととの間の矛盾の解消を圖る。
- B-4. 慧能による二十年懸記によって、神會自身が慧能の後繼者であることを明らかにする。
- B-5. 武平一撰の慧能の碑文に書かれていた、神秀を第六祖と認める記述を、元來の碑文を磨改したものとするこゝで否定する。
- B-6. 弘忍の弟子の法如と慧能の弟子の慧明を登場させ、彼等に對する神會自身の評價をその人格に反映させる。

先のA-5は、B-2と直接關わるもので、慧能が達摩の袈裟を傳承する正統の後繼者であるとする道具立てとして設けられたもの、また、A-6は、B-3の慧能による傳衣の停止の伏線として述べられたものに外な

らない。よって、「慧能傳」における最も重要な目的は、『傳法寶紀』で認められていた法如や神秀の正統性を否定し、それに代えて、傳衣説によって慧能を弘忍の正統の弟子と認めさせ、更に、慧能の二十年懸記によって、その弟子たる自分こそが眞の禪の傳承者であることを明示することであったと言える。

むすび

『師資血脈傳』は最初期の神會の著作で、滑臺等で宗論を繰り広げると同時に、世に流布させ、自らの思想や主張のプロパガンダに使用したものと考えることができる⁽⁷⁵⁾。従って、そこに見られる思想は、正しく神會の原思想と言いうるものであるが、この『師資血脈傳』で注目すべきは、その全體にわたって『傳法寶紀』の影響が非常に強いということである。それは各祖師の傳記のベースとなっており、神會はそれに取捨選擇を加え、また、『續高僧傳』『後集續高僧傳』等から必要な情報を加えるとともに、独自の思想や主張を書き加えることによって『師資血脈傳』を編輯したのである。このことは、慧能自身は、歴代の祖師の傳記を獨目に纏めることで自らを正統と位置づけようとする意圖を持ち合わせてはいなかったこと、更には、荷澤神會の祖統説や思想は、北地において、兩京に進出した東山法門の人々の思想を學び、それを發展せしめることで形成されたものであったことを示唆する。

もちろん、神會が書き加えた独自の思想や主張に、師の慧能のそれを承け継ぐ點があったことは否定できないにしても、「開佛知見」、「如來禪」などのタームや、「一代は一人に限る」といった思想がともに『傳法寶紀』に基づくものであるということは、慧能の思想の影響がむしろ限定的であったこと、更には、慧能の思想が北地で展開した人々とさほど異なるものではなかったことを暗示するもののように思われる。つまり、荷澤神會は、北地で活動する中で、神秀系の人々の思想や『傳法寶紀』等の著作に觸れ、それをベースに独自の思想を形成したのであって、そのようにして確立した自分の主張を受け入れさせるために、師、慧能の存在を利用したという側面が強かったのではないかと疑われるのである。「慧能傳」がほとんど神會の思想のみによって構成されており、また、「傳

衣説」が、この最初の著作においても極めて重要な位置を占めているのは、恐らく、そのためであろう。

【注】

- (1) 拙稿「神會による「如來禪」の創唱と宗密の改變」(『印度學佛教學研究』68-1、2019年)を参照。
- (2) 現在は石井本『神會錄』の末尾に附載されている。この成立と流布については、拙稿「『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」(『東洋思想文化』7、2020年)を参照されたい。
- (3) 拙稿「東山法門の人々の伝記について(下)」(『東洋學論叢』36、2011年)98-101頁。
- (4) 前掲「『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」111-102頁。ただし、「慧能傳」のcの法海等の弟子に關する記述については、この論文では論及できなかった。これについては、近刊予定の「『六祖壇經』の成立に關する新見解—敦煌本『壇經』に見る三階教の影響とその意味』の關聯する記述を参照されたい。
- (5) 現行本では「四十年」とするが、後世の書き換えである。前掲「『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」105-104頁を参照。
- (6) 前掲「『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」97-94頁を参照。
- (7) 柳田聖山『初期の禪史I』(筑摩書房、1971年)353頁。
- (8) 前掲『初期の禪史I』355頁。
- (9) 前掲『初期の禪史I』360頁。
- (10) 前掲『初期の禪史I』360頁。
- (11) 前掲『初期の禪史I』365頁。
- (12) 前掲『初期の禪史I』365頁。
- (13) 松本文三郎『達磨の研究』(第一書房、1942年)40-41頁、關口眞大『達磨の研究』(岩波書店、1967年)235頁等を参照。
- (14) 大正藏50、552c12-16。
- (15) 楊曾文『神會和尚禪話錄』(中華書局、1996年)67頁。
- (16) 前掲『神會和尚禪話錄』97頁。
- (17) 前掲『神會和尚禪話錄』34頁。
- (18) 前掲『初期の禪史I』329頁。
- (19) 前掲『神會和尚禪話錄』34頁。
- (20) 前掲『神會和尚禪話錄』20頁。
- (21) 前掲『神會和尚禪話錄』110頁。

- (22) この懸記については、神會の貶逐を投影させたものと見れば、「至第六代後」の「六代後」を慧可から数えて六代目に當たる荷澤神會のこととも解しようであるが、前掲の拙稿「『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」で論じたように、『師資血脈傳』は神會が貶逐される前に書かれていたと見るべきであるから、この理解は成り立たない。やはり、達摩から数えて六代目の慧能を指すのである。
- (23) 大正藏50、552a2-3。
- (24) 前掲『初期の禪史 I』390頁。
- (25) 前掲『神會和尚禪話録』18頁。
- (26) 前掲『初期の禪史 I』353頁。
- (27) 前掲『初期の禪史 I』355頁。
- (28) 前掲『初期の禪史 I』360頁。
- (29) 前掲『初期の禪史 I』365頁。
- (30) 前掲『初期の禪史 I』365頁。
- (31) 大正藏50、552b20-29。
- (32) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法藏館、1967年）298頁、305頁参照。
- (33) 『歴代法寶記』の冒頭に依據した資料を挙げる中に「楊楞伽都故事」の名が見えるが、これは實見したのではなく、この『師資血脈傳』に基づいたものと考えられる。つまり、この記述は、無住の周囲で『師資血脈傳』が行われていたことを示すもので注目すべきである。
- (34) 前掲『初期の禪史 I』353頁。
- (35) 前掲『初期の禪史 I』371-372頁。
- (36) 前掲『初期の禪史 I』376頁。
- (37) 田中良昭『寶林傳譯注』（内山書店、2003年）435頁（68）。
- (38) 前掲『寶林傳譯注』440-441頁（75）～（78）。
- (39) 前掲『初期の禪史 I』168頁。
- (40) 宇井伯壽『禪宗史研究』（岩波書店、1935年）64頁等を参照。
- (41) 大正藏50、510c18-26。
- (42) 大正藏50、666b15-17。
- (43) 大正藏50、606b2-8。
- (44) 拙稿「『東山法門』と『楞伽宗』の形成」（『東洋學研究』44、2007年）、特に353-348頁を参照。
- (45) 前掲『初期の禪史 I』353頁。
- (46) 前掲『初期の禪史 I』376-380頁。
- (47) 前掲『初期の禪史 I』380頁。
- (48) 大正藏50、606b14-20。
- (49) 前掲『初期の禪史 I』273頁。

- (50) 大正蔵50、606b20-28。
- (51) 前掲『初期の禪史Ⅰ』353頁。
- (52) 前掲『初期の禪史Ⅰ』386頁。
- (53) 前掲『初期の禪史Ⅰ』186頁。
- (54) 前掲『初期の禪史Ⅰ』268頁。
- (55) 前掲『初期の禪史Ⅰ』273頁。
- (56) 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』（筑摩書房、1976年）92頁。
- (57) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法藏館、1967年）539-543頁。なお、この碑文の成立時期は、天寶四載、あるいは五載の頃（745-746）と見ることが出来る。これについては、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）34頁を参照。
- (58) 前掲『神會和尚禪話録』30頁。
- (59) 前掲『神會和尚禪話録』27-28頁。
- (60) 前掲『神會和尚禪話録』31-32頁。
- (61) 前掲『初期禪宗史書の研究』189-190頁。
- (62) 拙稿「東山法門の人々の傳記について（上）」『東洋學論叢』34、2009年）42-43頁参照。
- (63) 『傳法寶紀』では、神秀は法如が入寂するのを待って開法を行うようになったとして、
- 「及忍禪師臨遷化。又曰先有付囑。然十餘年間。尙未傳法。自如禪師滅後。學徒不遠萬里。歸我法壇。遂開善誘。隨機弘濟。天下志學。莫不望會。」
（前掲『初期の禪史Ⅰ』396頁）
- と述べ、弘忍門下の同學である法如と神秀が同時に東山法門の指導者になったわけではないとして、「一代は一人に限る」という原則を守ろうとしている。従って、印順などの説く、「一代は一人に限る」という主張が神會に始まるという説は誤りであって、この点でも神會は『傳法寶紀』を承けているのである。しかし、神會にとっては、そもそも神秀と法如が弘忍門下の同學であること自體が、弘忍の後継者が慧能しかないと説くうえで障礙となるために認められなかったのである。
- (64) 陳尙君輯校『全唐文補編』（中華書局、2005年）714頁。
- (65) 前掲「東山法門の人々の傳記について（下）」69-71頁。柳田聖山氏は、この慧明を荷澤神會と同門の佛川慧明（697-780）と見る新説を提示されたが（前掲『初期禪宗史書の研究』190-191頁）、時代的に無理であろう。
- (66) 前掲『初期の禪史Ⅱ』168頁。
- (67) 前掲『初期禪宗史書の研究』488頁。
- (68) なお、神會が見たことが確かな『傳法寶紀』の「法如傳」でも、弘忍に師事した期間を十六年とするが、弘忍の入寂まで従ったとする記述はない。

當然のことながら『傳法實紀』にも法如の生歿年等の記載はあるから、おおよそ同時とする見當はついたであろうが、神會がそのような計算をしてまでして法如を登場させたとは考えにくい。

- (69) 前掲『神會和尚禪話録』32-33頁。
- (70) 慧能の滅後二十年が滑臺の宗論を指したものとする見解は、既に柳田聖山氏に見えるが、ただ、氏は、四十年懸記を元來のものとし、安史の亂に際して神會が大いに香水錢を集め、それが認められて洛陽に迎えられたことを指すと見ている。これが誤りであることについては、前掲の拙稿「『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」104頁を参照されたい。
- (71) 前掲『神會和尚禪話録』30頁。
- (72) 前掲『神會和尚禪話録』31頁。
- (73) 前掲『神會和尚禪話録』29頁。
- (74) 前掲『神會和尚禪話録』40頁。
- (75) 前掲「『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」112-111頁参照。