

神會の活躍・貶逐・復権と保唐宗の成立

—無住による荷澤宗文獻の受容を中心に—

伊 吹 敦

はじめに

無住(714-774)の歿後、間もなく編輯されたと見られる保唐宗の燈史、『歴代法寶記』には、荷澤神會(684-758)への言及や彼の著作からの引用をしばしば認めることができる。また、無住がしばしば強調した「無念」の思想も神會を承けたものと見るべきであって、無住が神會の影響を受けつつ思想形成を行ったことは否定すべくもない。

もっとも、『歴代法寶記』に語られる彼の生涯によると、彼は慧能(638-713)の弟子、太原自在(生歿年未詳)に師事することで慧能系の思想に觸れたものの、神會については、「滑臺の宗論」や洛陽における布教等によって、当時、人々の注目を集めていたことを知りつつも、ひとつづてに聞いたその言葉から、特に學ぶべきものがあるようには思えなかったため、面會しようとはしなかったという⁽¹⁾。しかし、『歴代法寶記』そのもの上記のように強い影響が窺えるのであるから、実際には、この言葉は事実とは裏腹であって、師事しなかったのは、何らかの形でその思想を十分に理解する状況にあったためと見るべきであろう。

その後、無住は蜀(現在の四川省)に入り、そこから出ることはなかった。『歴代法寶記』の内容から見ても、無住と中原の荷澤宗との関係は、ここでいったん途絶えたようである。しかし、後に論ずるように、無住の晩年には、新たに荷澤宗文獻が蜀に流入するようになったようであり、その影響を『歴代法寶記』に認めることができるが、この時代に無住が荷澤宗の著作から學んだものは初期とは大いに異なるものであったようである。

しかし、いずれにせよ、無住は生涯を通じて神會と荷澤宗から絶大な影響を受け續けたのであって、それを端的に示すものが、『歴代法寶記』の冒頭に、本書の別名として掲げられる「師資血脈傳」、「定是非摧邪顯正破壞一切心傳」、「最上頓悟法門」の三つである⁽²⁾。第一の「師資血脈傳」は、『菩提達摩南宗定是非論』(以下、『定是非論』)の序者の獨孤沛が、神會撰の東土の六祖の傳記を呼ぶ際に用いた名稱、第二も神會の著作『定是非論』を念頭に置いたもの、第三は神會思想の重要タームである「最上乘」と「頓悟」を結合させたものに外ならないのである。

しかし、『歴代法寶記』は、無住の正統化に当たって、神會や荷澤宗の立場だけでなく、

蜀で權威を確立していた智詵系の淨衆宗の思想と系譜、布教法をも採用している。この二重性が『歴代法寶記』の最大の特徴となっているが、どうしてこのような二重構造が生じたのか。これは大きな問題である。本拙稿では、荷澤宗文獻の影響が無住の若年と晩年の二度あったとする上記の認識に基づき、無住の生涯を神會や荷澤宗が辿った盛衰の歴史と結びつけることでこの問題を解明し、神會や荷澤宗の活動と思想が禪宗一般に與えた影響の一端を窺おうとするものである。

従って、以下においては、無住の生涯と荷澤宗文獻の受容を中心に、時間系列に沿って、次の各節に分けて論述することとしたい。

- 一 中原における無住による荷澤宗文獻の受容
- 二 無住の入蜀と中原の荷澤宗との關係の途絶
- 三 無住晩年における荷澤宗文獻の流入と受容

一 無住による中原での荷澤宗文獻の受容

a. 『定是非論』・『師資血脈傳』・『壇語』

『歴代法寶記』には、次のような無住の前半生が記されている。

「和上鳳翔郿兼縣人也。俗姓李。法號無住。年登五十。開元年代父朔方展效。時年二十。膂力過人。武藝絕倫。當此之時。信安王充河朔兩道節度使。見和上有勇有列。信安王留充衙前遊奕先鋒官。和上每日自歎。在世榮華。誰人不樂。大丈夫兒。未逢善知識。一生不可虛棄。遂乃捨官宦。尋師訪道。忽遇白衣居士陳楚章。不知何處人也。時人號爲維摩詰化身。說頓教法。和上當遇之日。密契相知。默傳心法。和上得法已。一向絕思斷慮。事相竝除。三五年間。白衣修行。

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。說頓教法。和上當日之時。亦未出家。遂往太原。禮拜自在和上。自在和上說。淨中無淨相。卽是真淨佛性。和上聞法已。心意快然。欲辭前途。老和上共諸師大德。苦留不放。此眞法棟梁。便與削髮披衣。

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。

天寶九載夏滿出山。至西京安國寺崇聖寺往來。

天寶十載從西京至北靈州。居賀蘭山二年。忽有商人曹瓌。禮拜問。和上到劍南。識金和上否。答云。不識。瓌云。和上相貌一似金和上。鼻梁上有麤。顏狀與此間和上相似。更無別也。應是化身。和上問曹瓌。居士從劍南來。彼和上說何教法。曹瓌答。說無憶無念莫忘。……遂乃出賀蘭山。至靈州出行文。往劍南禮金和上。遂被留。後姚嗣王不放。大德史和上辯才律師惠莊律師等諸大德竝不放來。

至徳二載十月從北靈出。向定遠城及豐寧。軍使楊含璋處出行文。……和上漸漸南行至鳳翔。又被諸大德苦留不放。亦不住。又取太白山路。入住太白山。經一夏。夏滿取細水谷路。出至南梁州。諸僧徒衆。苦留不住。

乾元二年正月到成都府淨衆寺。初到之時。逢安乾師。引見金和上。金和上見非常歡喜。……」⁽³⁾

この内容を要約すると、以下の通りである。即ち、

無住は鳳翔（陝西省）の人で、姓は李、若い頃に官に就いたが後に職を辭し、在俗のまま慧安（?-708）の在家の弟子、陳楚章（生歿年未詳）に學んだ。天寶年間（742-756）に到次山明（生歿年未詳）・東京神會・太原自在（生歿年未詳）らの慧能の弟子の噂を耳にし、太原（山西省）で自在に師事し、その推舉のもとで出家した。その後、天寶八載（750）に五臺山の清涼寺で夏を過ごし、翌年、長安に行き、安國寺、崇聖寺等に止住した後、天寶十載（751）に北靈州（甘肅省）の賀蘭山に入って二年間修行したが、その時、曹瓌（生歿年未詳、ソグド人と見られる）という商人から容貌が淨衆寺無相（684-762）に似ていると聞き、また、その法語に動かされて無相に師事しようと決心したが、姚嗣王（生歿年未詳）らに引き留められ、すぐには出立できなかった。至徳二年（757）に至って北靈を出發し、諸處で多くの人に引き留められながら、鳳翔、太白山（陝西省）、南梁州（四川省）等を経て、乾元二年（759）に成都（四川省）の淨衆寺に入って無相との相見を果たした。

神會の言葉をひとつづてに聞き、師事する必要を感じなかったというのは、上記の傳記に見るように、天寶八載に五臺山で夏安居を行った時のことであるが、一方で『歴代法寶記』は、これ以前から、到次山明⁽⁴⁾、東京神會、太原自在らの評判を聞いていたというのであるから、この記述は、この年に何らかの形でその主張を正確に知る方途を得たことを暗示するものと見てよい。そして、開元二十年（732）前後に行われた「滑臺の宗論」の記録とされる『定是非論』の問答をこの天寶八載に繋げて、

「天寶八載中。洛州荷澤寺亦定宗旨。被崇遠法師問。禪師於三賢十聖修行。證何地位。會答曰。涅槃經云。南無純陀。南無純陀。身同凡夫。心同佛心。……」⁽⁵⁾

と引用していることから判断して、それが『定是非論』等の著作を入手したことを暗示するものであること、また、その時に得た著作の中に『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』（以下、『壇語』）も含まれていたであろうことは、既に別稿において論じた通りである⁽⁶⁾。

なお、その拙稿では論じなかったが、獨孤沛が現行本の祖本である『定是非論』を編輯したのは、天寶四載（745）の神會の荷澤寺入寺を契機とするものであったと考えられ⁽⁷⁾、その時期から判断して、無住が入手したのは、その獨孤沛本『定是非論』であったと考えられる。獨孤沛本『定是非論』は、末尾に附録として神會撰『師資血脈傳』（現行の石井本『神會錄』に附載されているものの原本）が附されていたようであるから⁽⁸⁾、無住が天寶八載に得た『定是非論』にも、これがあった可能性が強い。

現在傳わる『定是非論』には、文脈を無視して『金剛經』等の般若經を讚歎する文章を列挙する部分が存在するが、それらは後代の附加と見られている。また、現存する『師資血脈傳』にも、これと呼應するように東土の六代の祖師たちが傳法に際して『金剛經』を説いたとする記載が見られるうゑに、神會の活躍を豫言する慧能の懸記が滅後四十年後となっており、滑臺の宗論の時期と合致しないため、これらも後代の書き換えと見られている⁽⁹⁾。しかし、『歴代法寶記』では、そもそも『金剛經』を特別視するような記載は皆無であり、また、それが掲げる東土の六祖の傳記の中の慧能の懸記も二十年後となっていて、「滑臺の宗論」と一致する⁽¹⁰⁾。少なくともこれらの點は古形を保つものと言え、『歴代法寶記』が基づいた『定是非論』と『師資血脈傳』が現行本とは系統を異にする異本に基づくものであることを示している。このことも無住自身が中原で獨孤沛本『定是非論』を得たとする推定と合致する。

もっとも、後に述べるように、『歴代法寶記』の東土の六祖の傳記には、新たな説話が大量に書き込まれているが、その中には、最澄（766-822）や宗密（780-841）が傳える各祖師の傳記と共通する點が多い。従って、これらは蜀で無住らが新たに創作したものとは考えにくく、中原の荷澤宗の人々が創作した説話を8世紀後半になって無住の弟子たちが取り込んだと見るべきである。つまり、無住は若い頃、中原で『師資血脈傳』の原型に近いものを得ていた可能性が強いが、それだけでなく、その晩年にも、蜀において東土の六祖の傳記に関わる何らかの荷澤宗文獻を新たに得ていたと考えられるのである。

b. 『付法藏經』

ここでいう「付法藏經」とは、『歴代法寶記』の冒頭に、本書の撰述に際して用いた文獻を列挙する中に掲げられている「付法藏經」⁽¹¹⁾のことである。柳田聖山は、この「付法藏經」を曇曜（生歿年未詳）と吉迦夜（生歿年未詳）が翻譯したとされる『付法藏因緣傳』と同一視するが⁽¹²⁾、それは正しくない。そのことは、『付法藏因緣傳』が西天二十四祖説で、第二十四祖の師子比丘が闍賓で彌羅掘王によって殺されることで正法が斷たれたと説くものであるにも拘わらず、『歴代法寶記』は「付法藏經云」として西天二十九祖説を掲げていることから明らかである⁽¹³⁾。實を言えば、別稿で論じるように、この「付法藏經」とは、最澄が『内證佛法相承血脈譜』において「西國佛祖代代相承傳法記」と稱

するもの、宗密が『國覺經大疏鈔』卷三之下等で「祖宗傳記」と呼ぶものの中の西天の傳記を記した部分、更には田中良昭によって敦煌文書中に發見され、「付法藏人聖者傳」と擬題されたものの原初形態の初期禪宗文獻に外ならないのである⁽¹⁴⁾。

『定是非論』に、

「遠法師問。唐國菩提達摩既稱其始。菩提達摩西國復承誰後。又經幾代。

答。菩提達摩西國承僧伽羅叉。僧伽羅叉承須婆蜜。須婆蜜承優婆崛。優婆崛承舍那婆斯。舍那婆斯承末田地。末田地承阿難。阿難承迦葉。迦葉承如來付。唐國以菩提達摩而爲首。西國以菩提達摩爲第八代。西國有般若蜜多羅承菩提達摩後。唐國有慧可禪師承後。自如來付西國與唐國。總有十四代。」⁽¹⁵⁾

とあるように、荷澤神會が初期に説いたのは西天八祖説であり、西天二十九祖説は晩年の主張であったはずであるが、天寶十二載(753)の貶逐前に流布していたはずである。そうでないと、貶逐中に書かれた李華(715-774)の『左溪大師碑』にこれが取り上げられるはずがないからである⁽¹⁶⁾。つまり、この西天二十九祖説はかなり早くに唱えられ、貶逐前には既に社會に廣く受け入れられていたのである。従って、これを體現するものとして作られた「付法藏經」も貶逐前に成立しており、西天二十九祖説の流布に寄与した可能性が考えられる。即ち、無住自身が中原での修行時代に入手し、蜀に持ち込んだ可能性が強いのである。

その形態は、『付法藏因緣傳』を傳法の部分を中心に抜粋した上で、第二十四祖の「師子比丘傳」において、師子比丘には舍那婆斯という弟子があったとし、師子比丘は彌羅掘王に殺されたが、王はそれを後悔し、舍那婆斯に佛法の再興を命じたとし、更に第二十五祖の「舍那婆斯傳」でもほぼ同様の内容を繰り返し記した上で、その後、教えが、

舍那婆斯 — 優婆掘須婆蜜 — 僧伽羅叉 — 菩提達摩

と傳承され、中國に來た菩提達摩は第二十九祖であると説く、極めて素朴なものであったようであり、『歷代法寶記』の西天二十九祖説は、これを承けているのである。

その後、西天二十九祖説が西天二十八祖説に改められるとともに、特に重要な祖師については、様々な増補が行われ、最澄の言う「西國佛祖代代相承傳法記」、宗密の言う「祖宗傳記」等の異本が成立し、その一方で、別の系統の異本において形態上の大きな改編が行われ、また、祖師の一部に変更が加えられて今日傳わる敦煌本『付法藏人聖者傳』(擬題)が成立したようである。これらの變化については、別稿を参照されたいが、このような大幅な改變にも拘わらず、本書は後々まで「付法藏經」と呼ばれたらしく、最澄の「西國

佛祖代代相承傳法記」や宗密の「祖宗傳記」という呼稱は、『付法藏因緣傳』と區別するための假稱であったようである⁽¹⁷⁾。

最澄は、『西國佛祖代代相承傳法記』について、釋迦の家系や傳記、達摩に關する種々の傳承、慧能の歿後における袈裟の入内供養等が記載されていたと説くが⁽¹⁸⁾、これらが『付法藏經』の原型に既に存在したとは考えにくい。特に慧能に傳わった袈裟の入内に關する説話は、慧能の生前に袈裟が武后に召し上げられ、入内した智誥に賜ったとする『歷代法寶記』に特徴的な説に發展するもので注目されるが、この説は後に述べるように、明らかに中原の荷澤宗の人々による後世の創作である。従って、これに基づいて成立した、武后による慧能の傳衣の召し上げと智誥への下賜という『歷代法寶記』の説話も、無住の最晩年、あるいは歿後における弟子たちによる創作と見ねばならない。

二 無住の入蜀と中原の荷澤宗との關係の途絶

無住が中原で修行をしていたのは天寶年間(742-756)を中心とする時期であるが、これは正しく、荷澤神會が絶頂期を迎えた後、一轉して失脚し、失意のどん底にたたき落とされた時期に当たっている。即ち、開元二十年(732)の「滑臺の宗論」で注目された神會が宋鼎(生歿年未詳)の歸依を得て洛陽の荷澤寺に入って布教を開始したのが天寶四載(745)であり、盧奕(生歿年未詳)の讒言により弋陽(江西省)に貶逐されたのが天寶十二載(753)なのである⁽¹⁹⁾。こうした情況から見て、神會の貶逐以前に、無住が神會の活動と思想に注目したのは當然であったと言える。特に注目すべきは、上に言及した無住の傳記において、天寶十載(751)に北靈州(甘肅省)の賀蘭山に入って二年間修行した後に、曹瓌の言葉を契機として無相に師事しようと決心したと述べられている點である。これが事實であれば、入蜀を決意したのは天寶十二載、つまり、神會が貶逐された正にその年のことなのである。更にこの年に無相への師事を決心したとしながら、實際に北靈を出発したのは至徳二年(757)であったというが、安史の亂が勃發し、兩京が叛亂軍の手落ちたのが、この前年の至徳元年だったのであり、これらのことから判斷すると、中原での修行中に神會の活動と思想に共鳴していた無住は、正統としての權威を確保しつつあった神會と自らを何らかの形で結びつけようと考えていたが、神會の失脚を機にそれを諦め、更に兩京が陥落し、荒廢する中で、中原に代わる新たな天地を求めて蜀に入ったと見るべきなのである。

神會や自在らの慧能の弟子とたちの關係を利用して中原で自らの地位を保全しようとして果たせなかった無住は、今度は全く知己を持たない蜀において自身の正統化を行わなくてはならなくなった。そこで必要となったのが、當地で權威を確立していた保唐宗との關係を強調することであった。かくして、無住は無相の後繼者を名乗るようになり、杜鴻漸(708-769)との關係を利用するなどして、これを根據づけようとした。

この時点で中原における荷澤宗の動向は、無住にとってほとんど問題にする必要がなくなったようである。というのは、新たに出現した淨覺(生歿年未詳)の『楞伽師資記』に對する對應において、中原の荷澤宗とは全く異なるものが見受けられるからである。

神會の貶逐——つまり、犯罪者としての流刑——という形で指導者を失った荷澤宗の人々は、『楞伽師資記』が出現したことによって動搖した。というのは、『楞伽師資記』では、神秀(606-706)と淨覺自身が師事した玄曠(生歿年未詳)とを弘忍(601-674)の正統の後繼者に位置付けただけでなく、『楞伽經』を特權化し、『楞伽經』の翻譯者、求那跋陀羅(394-468)を達摩の師とするなど、特異な主張をしていたからである。そこで、荷澤宗の人々は、これに對抗すべく新たに『金剛經』の絶對化を試みた。先に言及した『金剛經』を讚歎する文章の『定是非論』への附加、『師資血脈傳』の各祖師の傳記への『金剛經』による傳法の記事の追加等がこれであり⁽²⁰⁾、また、『六祖壇經』の慧能の自敍傳において、弘忍に弟子入りする契機が『金剛經』であったとし、弘忍からの傳法においても『金剛經』が用いられたとするのもこの影響である⁽²¹⁾。更に言えば、『六祖壇經』に見られる弘忍の唯一の後繼者としての慧能の強調や『六祖壇經』自體の絶對化もこの展開と見做すべきである。

ここで注目されるのは、中原の神會の弟子たちは、『楞伽師資記』に示された淨覺の立場に批判的な眼差しを向けていたにも拘わらず、それを名指しして批判することはなかったということである。これは指導者が貶逐された中で、皇帝權力が集中する中原において他者を批判すること、特に長安の大寺、大安國寺に住した著名な僧、淨覺を直接に批判することが憚られたためと考えられる。

中原の荷澤宗はこのように『楞伽師資記』に對して批判的な態度を採った一方で、それからの影響も蒙っていた。『六祖壇經』には、

「大師遂喚門人法海・志誠・法達・智常・智通・志徹・志道・法珍・法如・神會。大師言。汝等十弟子近前。汝等不同餘人。吾滅度後。汝[等]各爲一方師。吾教汝[等]說法。不失本宗。」⁽²²⁾

というように、慧能に十大弟子があったとする主張が認められるが、これは明らかに『楞伽師資記』で初めて提起された、

「又曰。如吾一生。教人無數。好者竝亡。後傳吾道者。只可十耳。我與神秀論楞伽經。玄理通快。必多利益。資州智誥白松山劉主簿。兼有文性。華州惠藏隨州玄約。憶不見之。嵩山老安。深有道行。潞州法如韶州惠能揚州高麗僧智德。此竝堪爲人師。但一方人物。越州義方。仍便講說。又語玄曠曰。汝之兼行。善自保愛。吾涅槃後。汝與神

秀。當以佛日再暉。心燈重照。」⁽²³⁾

という「弘忍の十大弟子」の説の展開であって（特に「一方師」、「一方人物」という類似した言い方には注意すべきである）、彼らが『六祖壇經』を制作する頃、即ち770年頃には⁽²⁴⁾、『楞伽師資記』の主張であっても、その中の魅力的な説については、それを採用する余裕も出てきたことを示している⁽²⁵⁾。ただ、荷澤宗の文獻には「弘忍の十大弟子」そのものへの言及はなく、影響を蒙ったことを明示するのを避けているように見受けられる。

これに對して『歷代法寶記』の立場は全く異なるものであった。『歷代法寶記』では、次のように淨覺を名指しする形で『楞伽師資記』の問題点を批判している。

「有東都沙門淨覺師。是玉泉神秀禪師弟子。造楞伽師資血脈記一卷。妄引求那跋陀三藏爲第一祖。不知根由。惑亂後學云。是達摩祖師之師。求那跋陀自是譯經三藏。小乘學人。不是禪師。譯出四卷楞伽經。非開受楞伽經與達摩祖師。達摩祖師自二十八代首尾相傳。承僧伽羅叉。後惠可大師親於嵩高山少林寺。問達摩祖師承上相傳。自有文記分明。彼淨覺師妄引求那跋陀稱爲第一祖。深亂學法。法華經云。不許親近三藏小乘學人。求那跋陀三藏譯出四卷楞伽經。名阿跋陀寶楞伽經。魏朝菩提流支三藏譯出十卷。名入楞伽經。唐朝則天時。實叉難陀譯出七卷楞伽經。已上盡是譯經三藏。不是禪師。竝傳文字教法。達摩祖師宗徒禪法。不將一字教來。默傳心印。」⁽²⁶⁾

その一方で、「弘忍の十大弟子」については、次に示すように二箇所ではこれに言及しており、積極的に採用している。

「又云。吾一生教人無數。除惠能餘有十爾。神秀師。智詵師。智德師。玄蹟師。老安師。法如師。惠藏師。玄約師。劉主簿。雖不離吾左右。汝各一方師也。」⁽²⁷⁾

「忍大師當在黃梅憑茂山日。廣開法門。接引群品。當此之時。學道者千萬餘人。其中親事不離忍大師左右者。唯有十人。竝是昇堂入室。智詵。神秀。玄蹟。義方。智德。惠藏。法如。老安。玄約。劉主簿等。竝盡是當官領袖。蓋國名僧。各各自言爲大龍象。言爲得底。乃知非底也。

忽有新州人。俗姓盧。名惠能。年二十二禮拜忍大師。忍大師問。汝從何來。有何事意。惠能答言。從嶺南來。亦無事意。唯求作佛。大師知是非常人也。大師緣左右人多。汝能隨衆作務否。惠能答。身命不惜。何但作務。遂隨衆踏碓八箇月。大師知惠能根機純熟。遂默喚付法。及與所傳信袈裟。即令出境。」⁽²⁸⁾

『歴代法寶記』は、無住が天寶九載(750)に長安の安國寺に身を寄せたことを記すが、そこに住していたはずの淨覺については言及されない。このことから見て、その頃はまだ『楞伽師資記』は流布していなかったのであろう。私見に據れば、淨覺は『楞伽師資記』を早くに撰述したが、その内容があまりに獨自であったため、批判を恐れて公開を憚り、その流布は8世紀半ばと見られる淨覺の死後に持ち越されたようである⁽²⁹⁾。『歴代法寶記』に據れば、無住は天寶九載の内に長安を離れており、乾元二年(759)の正月に成都に入った後は、蜀を出なかったようであるから、これは無住自身が中原で得たものではなく、蜀に定住した後に中原から流入したものを参照したと考えるべきである。770年頃に長安で成立したと見られる『六祖壇經』に『楞伽師資記』の影響が窺える以上、その頃には『楞伽師資記』は中原では廣く流布していたはずであり、『歴代法寶記』が書かれた780年頃には蜀でも流通していたと考えるのは不自然ではない。つまり、『歴代法寶記』の『楞伽師資記』に関する記述は無住の晩年以降の立場を示すものと見られるのである。中原の荷澤宗が淨覺への直接的な批判を避けたのに對して、『歴代法寶記』が淨覺を名指しで批判できたのは、時間的、空間的に生々しい現實から隔たっていたことが大きかったであろう。

要するに、指導者を失った中原の荷澤宗は『楞伽師資記』の出現によって動搖し、『定是非論』や『師資血脈傳』に『金剛經』に関わる書き込みや改變を施し、更には『六祖壇經』を生み出したのであったが、『歴代法寶記』にはその影響は全く窺えないのであって、このことは入蜀以降、しばらくの間、中原の荷澤宗、あるいは荷澤宗文獻と無住との關係が途絶えたことを示すものと見ることができる。先に述べたように、蜀では、中原で確たる地位を失った荷澤宗よりも、當地で教權を確立していた淨衆宗との關聯づけの方が急がれたのである。

三 無住晩年における荷澤宗文獻の流入と受容

このように神會の失脚と無住の入蜀によって無住と荷澤宗との關係はいったんは斷たれたのであったが、その後、中原では荷澤神會の復權という、無住の思いも寄らなかった事態が起こった。即ち、乾元二年(759)、無住が成都に入った正にその年に李巨(?-761)が中心となって神會の遺體を荊州から龍門に運び、更に四年後の寶應二年(763)には神會の墓所に敕命で寶應寺が建てられ、大曆五年(770)には寶應寺に「眞宗般若傳法之堂」の額を、大曆七年(772)には神會の墓塔に「般若大師之塔」の額を賜ったのである。その後も洛陽から長安に進出した神會の弟子、慧堅(719-792)によって様々な形で慧能と神會の顯彰が行われ、慧堅の碑文、徐岱(生歿年未詳)撰「唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘并序」に據れば、貞元元年(785)には敕命に従って南北兩宗の是非を定めたという。こ

れは既に無住の歿後のことであるが、無住の晩年から歿後の『歴代法寶記』の編纂に至るまでの間にも中原の荷澤宗によって嫡々と慧能と神會の正統化が推し進められていったことが分かる⁽³⁰⁾。

この期に及んで、無住は、自己を正統化する方策として、入蜀以降、自らが強調してきた浄衆宗との関係を強調するだけでなく、それを荷澤宗の傳統と接合するの必要を感じたはずである。こうして慧能に傳わった傳衣が武后によって召し上げられ、それが智詵に下賜され、その後、

資州徳純寺智詵 — 資州徳純寺處寂 — 成都府浄衆寺無相

という浄衆宗の系譜に沿って傳承され、更に無相から成都府大曆保唐寺無住へと與えられたとする説が唱えられるに至ったのである。

この説は、先に言及したように、これ以前に荷澤宗において慧能の歿後に傳衣が召し上げられたとする説が既に存在したことを前提としたものである。即ち、『曹溪大師傳』が、上元二年(761)に廣州の節度使の韋利見と僧行滔が袈裟の入内を奏上し、肅宗(在位756-762)の敕許を得て乾元二年(759)に入内が實現し(この點、記年に混亂が見られる)、代宗(在位762-779)の永泰元年(765)、敕命で曹溪に返却されたと述べ⁽³¹⁾、また、最澄の『内證佛法相承血脈譜』が引く『西國佛祖代代相承傳法記』が、

「漢地相承祖師六代。傳達磨衣爲信。至能大師息不傳。今現在曹溪塔所。乾元年中奉孝義皇帝索此衣。入内供養。嶺南不安。節度使張休奏索衣。敕依奏還衣本處。其塔所放光明。使司重奏。有敕詞耀讚大師道德矣。」⁽³²⁾

と述べるのがそれである。

これらは、慧能の歿後に袈裟が召し上げられて宮中で供養された後、返却されたと説くものであるが、無住とその弟子たちは、入内供養の時期を慧能の生前に移し、更に、それが曹溪には返却されずに智詵に下賜されたと改めることで、袈裟によって證明される正統性が荷澤宗ではなくて浄衆宗に移行し、更にその正統性を承継するのが無住に外ならないと主張したのである。

ここには皇帝權力を自らの正統化に利用しようとする姿勢が窺われるが、『歴代法寶記』では、これ以外にも、しばしば六代の祖師と國家、皇帝との関係が強調されている。例えば、道信や弘忍は時の皇帝から敕召があったにも拘わらず、それを斷つたとする等の説話がそれである⁽³³⁾。この場合も、道信への敕召は、最澄が『内證佛法相承血脈譜』で引く『付法簡子』に、

「敕請再三。辭疾不應。振刀刎首。劍折無創。令王仰信矣。」⁽³⁴⁾

と見え、また、宗密の『圓覺經大疏鈔』卷三之下の「道信第四」の割註に、

「居雙峯敕召。雖病再取頭。任斫云云。」⁽³⁵⁾

と見えるから、既に中原の荷澤宗内で行われていたものであるが、弘忍への敕召には言及がなく、『歴代法寶記』の段階で道信への敕召を真似て新たに創作されたものと見られる。

傳衣の入内供養や道信への敕召等の説話は、皇帝権力によって東土の六祖を權威づけんとしたものであるが、こうした皇帝権力への接近は神會の復権と荷澤宗の正統化のために慧堅らの中原の荷澤宗の人々が積極的に行ったものであり、これらも彼らによる創作と見られるが、無住や弟子らによる傳衣説の改變や祖師傳の改變は、その延長線上にあるものと言える。このことは、無住の晩年以降、再び中原の荷澤宗の影響を受けるようになったことを示すものである。

その影響は蜀に流入した荷澤宗文獻によるものと見られるが、その文獻が何であったかは明らかでない。『歴代法寶記』に、『曹溪大師傳』や『付法簡子』、『圓覺經大疏鈔』と重なる記述がしばしば見えることは既に指摘した。その外では、『歴代法寶記』の「達摩多羅傳」は、

インドからの佛陀耶舍派遣 → 中國への渡来と武帝との問答 → 北地にわたって後の菩提流支による殺害 → 慧可・道育・尼總持の三人による得法 → 隻履歸天説話 → 武帝による碑文の撰述

という構成を採っているが⁽³⁶⁾、「菩提流支による殺害」以外は『内證佛法相承血脈譜』の「菩提達磨」、「後魏達磨和上」、「北齊慧可和上」の各項が引く『西國佛祖代代相承傳法記』並びに『付法簡子』の内容⁽³⁷⁾とそのまま重なっていることは注目すべきである。また、『歴代法寶記』は慧能の傳記を前半生と後半生とに分けて述べるが、後半生の部分では、いわゆる「風幡問答」によって印宗に見出されて出世を遂げたとされている⁽³⁸⁾。これについても、共通する内容を『曹溪大師傳』と『圓覺經大疏鈔』卷三之下に見ることができる⁽³⁹⁾。

つまり、東土の六祖の傳記において、『歴代法寶記』は780年前後に流布していた『曹溪大師傳』や『付法簡子』、『西國佛祖代代相承傳法記』等の荷澤宗の文獻と共通する點が多く認められるのである。これは、それらに共通するソースがあったことを示すものであ

り、『歴代法寶記』のこれらの記述が、その成立をあまり遡らない頃に得た荷澤宗の何らかの文獻に基づいて書き込まれたことを示唆するものである。それがいかなるものであったかは不明である。ただ、東土の六祖の傳記全般に關わる記述を有していたのであれば、それは荷澤神會原撰の『師資血脈傳』に荷澤宗で作られた各種の説話を書き加えて大幅に増廣したものであったのではないかと疑われる。

いずれにせよ、ここで注目すべきは、この時點で、蜀において十年以上にわたって自らを正統化するために利用してきた淨衆宗の系譜より、荷澤宗の系譜の方が上位に置かれたという點である。そのことは、上に引いた『歴代法寶記』の「弘忍の十大弟子」への言及において、淨衆宗の祖である智詵を十大弟子に含めつつ、荷澤宗の祖である慧能を弘忍の後繼者として、それとは別枠に扱っていることによって知ることができる。中央における國家による慧能の「六祖」公認への動きは、それほどにまで大きな意味を持ったのである。また、それは、若い頃から神會の活動と思想に注目していた無住にとってみれば、自らの思想のルーツを再確認する行爲でもあったのであろう。

むすび

上に見たように、無住による荷澤宗文獻の受容は中原における修行時代と入蜀後の晩年の二度にわたって行われたが、それぞれが神會の全盛期と弟子による神會の復權期とに當っていることは注意されるべきである。神會の全盛期に無住が神會の強い影響を承けたのは當然であり、それに基づいて無住は自らの独自の思想を形成していったわけだが、その後、神會の貶逐によって荷澤宗が存立の基盤を失うと、荷澤宗との關係を完全に打ち棄て、蜀に入って當地を地盤とする淨衆宗との關係を構築することによって自らを正統化しようと務めた。しかし、その後、慧堅らの神會の弟子の活動によって慧能と神會が中央で復權を果たすと、蜀に流入した荷澤宗文獻に基づいて、その主張を新たに導入することによって、自身の正統性を揺るぎないものにしようとした。かくして、『歴代法寶記』では、荷澤宗の主張と保唐宗の主張という二つが複合され、しかも、荷澤宗の系譜が淨衆宗の系譜より上位に置かれることになったのである。

本拙稿によって無住の思想と行動そのものが中原における神會や荷澤宗の活動に左右されたものであったことを明らかにしたが、このことは、安史の亂後の8世紀の後半においても、中央の禪宗の動向が、なおも地方に大きなインパクトを與えていたことを示すものと言える。その點から言えば、慧堅らの活動によって慧能が第六祖、神會が第七祖と公認された後、中原の荷澤宗の衰退に乗じて、荷澤宗の中でも蜀に活動の場を求めた神照や宗密らの人々が中央に進出して「荷澤宗」の本流となることを目指したり⁽⁴⁰⁾、馬祖道一(709-788)や石頭希遷(700-790)の一派が、自らの系譜を六祖慧能に結びつけようとしたのも、當時としては、當然の行爲であったと言えるのである。

【註】

- (1) 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』(筑摩書房、1976年) 168頁。
- (2) 前掲『初期の禪史Ⅱ』37頁。
- (3) 前掲『初期の禪史Ⅱ』168-169頁。
- (4) 到次山明禪師については、伊吹敦「『東山法門』の人々の傳記について(下)」(『東洋學論叢』36、2011年) 69-71頁を参照。
- (5) 前掲『初期の禪史Ⅱ』155頁。なお、これは楊曾文『神會和尚禪話錄』(中華書局、1996年)の『菩提達摩南宗定是非論』で言えば、24頁以下の取意による引用である。
- (6) 伊吹敦「荷澤神會の著作『壇語』の成立時期について」(『印度學佛教學研究』69(1)、2020年)を参照。なお、本拙稿では、神會が「南陽和上」と呼ばれていること等を根據に『壇語』を南陽時代における最初期の著作であるとする通説を否定した。
- (7) 伊吹敦「『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」(『東洋思想文化』7、2020年) 112頁参照。
- (8) 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について」115-113頁参照。
- (9) 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について」111-105頁参照。
- (10) 前掲『初期の禪史Ⅱ』99頁。
- (11) 前掲『初期の禪史Ⅱ』39頁。
- (12) 前掲『初期の禪史Ⅱ』48頁の「付法藏經」に對する註。
- (13) 前掲『初期の禪史Ⅱ』59頁。
- (14) これについては、伊吹敦「荷澤宗における西天二十八祖傳の形成：『付法藏因緣傳』から『西國佛祖代代相承傳法記』『付法藏人聖者傳』へ」(近刊)を参照。
- (15) 前掲『神會和上禪話錄』33-34頁。
- (16) この點については、伊吹敦「李華撰『故左溪大師碑』に見る知識人の佛教理解」(花野充道博士古稀記念論文集『仏教思想の展開』山喜房佛書林、2020年)を参照。
- (17) 前掲「荷澤宗における西天二十八祖傳の形成：『付法藏因緣傳』から『西國佛祖代代相承傳法記』『付法藏人聖者傳』へ」を参照。
- (18) 伊吹敦「『内證佛法相承血脈譜』の編輯過程について：初期禪宗文獻が最澄に與えた影響」(『東洋思想文化』9、2022年)を参照。
- (19) 神會の活躍と貶逐、歿後の復權に關しては、伊吹敦「『東山法門』と國家權力」(『東洋學研究』49、2012年) 423-416頁を参照。
- (20) 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について」48-49頁参照。
- (21) 伊吹敦「敦煌本『壇經』から『曹溪大師傳』へ」(『印度學佛教學研究』70(1)、2021年) 308-307頁を参照。
- (22) 楊曾文『敦煌新本 六祖壇經』(上海古籍出版社、1993年) 56頁。
- (23) 柳田聖山『初期の禪史Ⅰ』(筑摩書房、1971年) 273頁。
- (24) 伊吹敦「『六祖壇經』の成立に關する新見解」(『國際禪研究』7、2021年)を参照。
- (25) 宗密の『圓覺經大疏鈔』には、弘忍の十大弟子への言及が見られるが、これを中原の荷澤宗の人々が『楞伽師資記』の説を取り入れたものと見ることができるかは問題である。というのは、宗密は、『圓覺經大疏鈔』の「達摩傳」で「金剛楞伽相當」と言い、兩者を統合しようとしているが、このような説を中原の荷澤宗が採用したはずはなく、宗密自身が直接『楞伽師資記』から影響を受けて新たに唱えた説である可能性が強いからである。従って、『圓覺經大疏鈔』の弘忍の十大弟子への言及についても、中原の荷澤宗の立場とは區別すべきであろう。慧堅を中心とする荷澤宗が衰退した後に、荷澤神會—益州南印(?-821)—一東京神照(776-838)と承ける神照は、蜀から洛陽に進出して荷澤宗の本流にな

うとしたが、宗密は、その神照の弟子であり、「ネオ・荷澤宗」とも呼ぶべき人々の一人であった。

- (26) 前掲『初期の禪史Ⅱ』59-60頁。
- (27) 前掲『初期の禪史Ⅱ』92-93頁。ここでは義方が脱落しているが、これは書寫の際の不備で、元來は含まれていたと考えるべきである。本書97頁の柳田の註を参照。
- (28) 前掲『初期の禪史Ⅱ』122頁。
- (29) 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について」99-98頁、前掲「〔東山法門〕の人々の傳記について(下)」98-101頁等を参照。
- (30) 前掲「〔東山法門〕と國家權力」を参照。
- (31) 駒澤大學禪宗史研究会『慧能研究：慧能の傳記と資料に關する基礎的研究』(大修館書店、1978年)54-57頁参照。
- (32) 『傳教大師全集』1、204頁。
- (33) 前掲『初期の禪史Ⅱ』86頁、92頁。
- (34) 『傳教大師全集』1、310頁。
- (35) 續藏1-1-14-3、277a。
- (36) 前掲『初期の禪史Ⅱ』67-69頁を参照。
- (37) 『傳教大師全集』1、203-207頁。
- (38) 前掲『初期の禪史Ⅱ』122-123頁。
- (39) 『曹溪大師傳』については、前掲『慧能研究：慧能の傳記と資料に關する基礎的研究』37-42頁、『圓覺經大疏鈔』卷三之下については、續藏1-1-14-3、277a-b。
- (40) 胡適は宗密らの系譜は元來、浮衆宗であって、荷澤宗を名乗ったのは詐稱であると主張したが、これは正しくない。詳しくは、伊吹敦「荷澤宗としての神照・宗密の正統性：胡適の主張の問題點と南印傳の再構成」(『印度學佛教學研究』71(1)、2023年)を参照。

キーワード

保唐宗、荷沢神會、無住、『歷代法寶記』、『付法藏經』