

慧可傳の再検討

伊 吹 敦

はじめに

慧可（僧可）は、後世、禪宗第二祖とされることになる重要人物であるから、これまでも宇井伯壽、胡適、印順らの先學によつて、その傳記がしばしば問題にされてきた。^{〔1〕}とはいへ、その方法論は必ずしも一様ではない。宇井伯壽氏が『續高僧傳』『神會語錄』『歴代法寶記』『寶林傳』などの諸資料を参照しつつも、結果として、『寶林傳』から『景德傳燈錄』へと繼承された傳統説をできるだけ擁護しようとするのに對して、胡適や印順らの諸氏は、後世の創作を排除するために、最も成立の古い『續高僧傳』のみに基づいて傳記を明らかにしようとしている點で大いに立場を異にしている。

敦煌文書等の新出資料を用いているということでは、宇井氏の研究は、確かにそれ以前のものに較べて一線を劃するものではある。しかし、その論述には、古來、佛教界で行なわれていた「會通」に類する點がしばしば見うけられるのである。^{〔2〕}それどころか、いわゆる「雪中斷臂」をそのまま史實とし、

「常識で斷臂求法が考へられないのは、現今の學者に熱烈な求法心が無いから、それで想像にだも及ばぬのである。故に常識論は差控ふべきである。」³⁾

と述べるに至つては、その研究の基盤が祖師への信仰に外ならないこと、あるいは宗教的な立場から自由ではないことを暴露するものと言わねばなるまい。少なくとも、慧可の實像を探るといふ學問的な見地に立つ限り、胡適氏らの方法に従うべきことは明らかである。しかし、それで事が濟むわけでは決してない。というのは、『續高僧傳』が最も古い慧可の傳記を伝えるものであることは認めてよいにしても、その記述を果たしてどこまで信じてよいかという問題が別に存在するからである。これは『續高僧傳』の成立とも關わる問題である。

別稿で論じたように、『續高僧傳』の「菩提達摩傳」や「僧可傳」は、成立を異にする三つの層から成り立っているが、⁴⁾少なくとも新しい層の記述には、明らかに後代の要請と見做すことができるものが含まれている。例えば、第二層の部分には、北周の武帝の破佛の際、慧可が曇林と行動を共にし、二人とも山賊に片腕を切られたとする記述があり、先學たちは、いずれもこれをそのまま事實と見て、慧可の傳記を綴っているのであるが、既に論じたように、これは明らかに後世の創作であつて、史實と認めることのできないものである。⁵⁾

更に、最近、筆者は幾篇かの論文を發表して、『二入四行論』の「二入四行」という組織そのものが、中國南北朝の佛教教學に基づきつつ、それを獨自に發展させたものに外ならないこと、従つて、慧可がインド人たる菩提達摩から授かつた教えを記したものが『二入四行論』だとする古來の傳承は信じがたく、むしろ慧可自身の著作と見なければならぬこと等を明らかにしたが、⁶⁾これも慧可傳の根幹に關わる問題を提起するものだと言える。

このように、現在、われわれは、慧可の傳記に關して全面的に再検討を行なうべき時期に差し掛かっているのだ

ある。⁽⁷⁾ 筆者がこの拙稿で意圖したのは、まさしくこれに外ならないのであるが、それを行なうに先だつて、『景德傳燈錄』に代表される傳統的な慧可傳がいかにして形成されたのかを追跡し、その由來を明らかにしておくことにしたい。というのは、胡適氏は、『寶林傳』や『景德傳燈錄』などに見られる後世の説を「全是閉眼捏造」「世愈後而事愈詳」「完全無據之說」と評し、何の根據もないとして切り捨ててしまったが、これは正しい態度ではないと思われるからである。確かに氏の言う通り、傳統説には後世の創作と見做せるものが多く含まれている。しかし、本當にそれらの中に信頼性の高い資料に基づく記述は含まれていないのだろうか。それを確認するためには、傳統説の形成過程を明らかにしておく必要がある⁽⁸⁾ ともあるのである。

一、『景德傳燈錄』「慧可章」の形成

先ず、『景德傳燈錄』の「菩提達摩章」「慧可章」「僧璨章」等に基づいて、慧可の傳記を纏めると次のようになる。⁽⁹⁾

1. 洛陽龍門の香山で寶靜禪師によって出家し、永穆寺で受具した後、諸處で大小乘を學び、三十二歳で香山に歸つて、八年間、坐禪修行を行なつた。
2. その後、神人のお告げに従つて南遷し、北魏孝明帝の太和十年に菩提達摩に逢い、太和十九年に達摩が毒殺されるまで師事した。

3. 北齊の天平二年、僧璨（僧璨は、時に四十歳）に出逢い、二年後に付法を行なつた。僧璨は、その後、舒

州の皖公山に隠れたが、そのとき、北周武帝の破佛に遭遇した。

4. 僧璨への付法の後、鄴都に出て、三十四年の間、布教に従った。

5. 隋文帝の開皇十三年、辯和法師に嫉まれ、その讒言を信じた邑宰、翟仲儒に殺された。時に百七歳であった。

従来から指摘されていることであるが、この記述には多くの矛盾が含まれている。それらを列挙すれば、以下の通りである。

1. 開皇十三年（五九三）に百七歳で歿したのであれば、その生年は、太和十一年（四八七）となるべきであって、太和十年（四八六）に四十歳で達摩に出逢ったというのと矛盾する。

2. 「太和」は、北魏孝文帝（四七一―四九九在位）の年號（四七七―四九九）であって、孝明帝（四七一―四九九在位）の時代とするのは正しくない。

3. 天平四年（五三七）に僧璨に付法したといい、その後、間もなく北周武帝の破佛（五七四―五七七）があったとするが、実際には、その間に四十年もの隔りがある。

4. 「天平」は、東魏孝靜帝（五三四―五五〇在位）の年號（五三四―五三七）であって、北齊（五五〇―五七七）の年號ではない。

5. 天平四年に僧璨に付法した後、三十四年間、鄴都で布教して開皇十三年（五九三）に亡くなったというが、天平四年から開皇十三年までは五十六年であって、三十四年ではない。

ほとんど支離滅裂と言つてよいが、その原因は、『景德傳燈録』が資料的に依據した『寶林傳』の内容が既にあるようなものだったからに外ならない。あるいは、『景德傳燈録』の編者は、自らが基づいた『寶林傳』の記述が矛盾に満ちたものであることに氣づいていたかも知れない。しかし、假にそうであったとしても、何ともしようがなかったであろう。それほどに、その内容はデタラメなものだったのである。

しかし、仔細に兩者を比較してみると、いくつかの點で相違を認めることができる。¹⁰ 即ち、『寶林傳』にありながら『景德傳燈録』に見られない記述として次のようなものを挙げることができるのである。

- a. 母が慧可を懷妊したのは、北魏孝文帝の永興十五年正月一日であった。
- b. 十五歳で儒教や老莊を學んだ。
- c. 龍門の香山寺で寶靜に師事したのは三十歳の時のことである。

これらについては、『景德傳燈録』が省略したものと見てよいであろう。aに關していえば、「永興」という年號は、北魏では、明元帝の時代と孝武帝の時代に二度用いられたが（四〇九、四一三、五三二）、いずれにしても十五年はなく、しかも、開皇十三年、百七歳入寂説とも明らかに矛盾するから、故意に除いたのかも知れない。また、bについても、慧可が外典を學んだというのが、祖師としてふさわしくないと考えられたため省略されたのではないかと疑われる。

『景德傳燈録』と『寶林傳』の間で違いが見られる記載としては、次の點を挙げることができる。

- d. 香山寺に戻ったのを『景德傳燈錄』が三十二歳とするのに對して、『寶林傳』では四十二歳とする。
- e. 僧璨に出逢ったのを、『景德傳燈錄』が北齊時代の天平二年とするのに對して、『寶林傳』では、それを「後周第二主天平三年己卯之歳」としている。

d については、現行の『寶林傳』のテキストの方に問題があるのであろう。というのは、『寶林傳』の「慧可章」に載せる法琳（五七二―六四〇）撰という碑文に、四十歳で達摩に出逢い、九年間師事したとして、

「時有西國達摩大師。乃惣持之林苑。不二之川澤也。爲金棺久寂。微言且絶。大教斯隱。其誰遵之。於是發悲愍心。傳風東夏。策杖請益。蹴踏禪門。如滿月之顯高山。若渤澥之吞巨海。禪師年逾四十。方始遇也。不捨晝夜。精勤九年。」¹¹

というから、四十二歳で香山寺に戻り、その後、八年して達摩に逢ったというのでは、これと合致しなくなってしまうからである。従つて、『寶林傳』の本來のテキストは「三十二歳」であつたに違ひなく、『景德傳燈錄』もそれを承けたものと見做すべきなのである。

一方、e については、『景德傳燈錄』の改變と見てよいであらう。『寶林傳』が「北周第二主」、即ち、孝明帝の時代としていたのは、僧璨への付法の直後に、北周の第三代、武帝の破佛があつたと述べる關係でそのようにしたのであろう。しかし、慧可が活躍したのは北齊であるから、これはあまりに不自然である。そこで、『傳燈錄』は國名を改めたのであろう。しかし、「天平」が東魏の年號であることは既述の如くであるから、これによって矛盾

が回避されたわけでは決してない。また、『景德傳燈録』は、『寶林傳』が「天平三年」としていたのを「天平二年」に改めたわけであるが、この理由も明らかではない。あるいは、この場合も『寶林傳』のテキストに問題があるかもしれない。

兩者を比較して注目すべきは、慧可が僧璨に付法を行なつてから入寂するまでの期間を『景德傳燈録』が三十四年と數えている理由が、『寶林傳』によつて明らかとなるという點である。即ち、『寶林傳』の言うように、慧可が僧璨に出逢つたのが「己卯之歲」であつたとすれば（實際には、天平三年は丙辰で、己卯の年は、孝明帝の武成元年となる）、そこから、癸丑の年である開皇十三年までは、ちょうど三十四年となるのである。もつとも、この計算では、僧璨への付法が出逢つた二年後であるという『寶林傳』自體の記載が盛り込まれていないことになるが、杜撰極まりない『寶林傳』のことであるから、そこまで考えが及ばなかつたのであろう。

以上によつて、多少の省略や改變はあつても、『景德傳燈録』が『寶林傳』に全面的に依據したことが判明した。従つて、傳統説の由來を知るためには、『寶林傳』の慧可傳がどのようにして形成されたかを明らかにすればよいことになるのである。

ところで、周知のように、『寶林傳』には編者の創作と見られる記述が實に多いのであるが、慧可傳に關して注意すべきは、その全てがそうであるわけでは決してないという點である。というのは、慧可が四十歳で菩提達摩に出逢い、その後、九年間從學して法を得たという説、並びに、慧可が鄴都で翟仲偁に殺されたとする説は、石井本『神會語録』の「六代の傳記」に、

「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

なる)

従つて、『寶林傳』の慧可傳が、

1. 慧可は四十歳で菩提達摩に出逢い、九年間從學した後法を得た。
2. 慧可は破佛に際して舒州の皖山に隠れたが、そこで僧璨に出逢い、六年後に付法した。
3. 慧可は百七歳で鄴都で城安縣令の翟仲侃に殺された。

という荷澤宗の説を基礎に置きつつ、それに大幅な改變と創作を加えたものであることは間違いない。具體的に言へば、『寶林傳』は、次のような操作を行なつたと考えられるのである。

1. 菩提達摩に出逢う以前の事績として、十五歳で儒教や老莊を學んだ¹⁶、あるいは、三十歳で龍門香山寺の寶靜に師事した等の新説を創作した。
2. 慧可の歿年を、たまたま干支と皇帝名を知っていた隋文帝の開皇十三年癸丑(五九三)であると新たに定めた。
3. 更に獨斷で僧璨に出逢つた年をその三十四年前(即ち、七十三歳の時)の己卯の年とした。そして僧璨の慧可への從學期間を荷澤宗では「六年」としていたのを「二年」に改めたが、うかつにも、その期間を計算に入れるのを忘れ、僧璨への付法から入寂までの期間も三十四年と數えた。

4. たまたま、その己卯の年が北周第二主の時であることを知っていたので、荷澤宗で結びつけて考えられていた武帝の破佛と僧璨への付法が切り離されることとなり、破佛に遭遇して舒州の皖山（皖公山）に隠れたのは傳法後の僧璨のみとされるに至った。

5. このようにして得られた傳記上の重要な事件、即ち、慧可の生誕（二歳）、達摩との出逢い（四十歳）、達摩の入寂（四十九歳）、僧璨への付法（七十三歳）に關して、當てずっぽうで皇帝名と年號を充て、更に全體にわたって様々な創作と潤飾を施した。

このように見てくると、慧可の傳記を書くに當たつて『寶林傳』が依據したものが荷澤宗の説であつたことが知られるのであるが、では、荷澤宗の説は何に據つたのであろうか。思うに、それは、『續高僧傳』に基づくのである。後に示すように、『續高僧傳』では、慧可は四十歳で菩提達摩に出逢い、その後、六年間師事したとされている。荷澤宗が六年間を九年間に改めた理由は不明であるが、達摩に出逢つた時の年齢を四十とするのは、明らかに『續高僧傳』を承け繼ぐものである。また、破佛の際に慧可や僧璨が身を隠した所を舒州の皖山とするのも、『續高僧傳』「道信傳」に、

「初七歲時經時一師。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。」¹⁷

が回避されたわけでは決してない。また、『景德傳燈錄』は、『寶林傳』が「天平三年」としていたのを「天平二年」に改めたわけであるが、この理由も明らかではない。あるいは、この場合も『寶林傳』のテキストに問題があるかもしれない。

兩者を比較して注目すべきは、慧可が僧璨に付法を行なつてから入寂するまでの期間を『景德傳燈錄』が三十四年と數えている理由が、『寶林傳』によつて明らかとなるという點である。即ち、『寶林傳』の言うように、慧可が僧璨に出逢つたのが「己卯之歲」であつたとすれば（実際には、天平三年は丙辰で、己卯の年は、孝明帝の武成元年となる）、そこから、癸丑の年である開皇十三年までは、ちょうど三十四年となるのである。もつとも、この計算では、僧璨への付法が出逢つた二年後であるという『寶林傳』自體の記載が盛り込まれていないことになるが、杜撰極まりない『寶林傳』のことであるから、そこまで考えが及ばなかつたのであろう。

以上によつて、多少の省略や改變はあつても、『景德傳燈錄』が『寶林傳』に全面的に依據したことが判明した。従つて、傳統説の由來を知るためには、『寶林傳』の慧可傳がどのようにして形成されたかを明らかにすればよいことになるのである。

ところで、周知のように、『寶林傳』には編者の創作と見られる記述が實に多いのであるが、慧可傳に關して注意すべきは、その全てがそうであるわけでは決してないという點である。というのは、慧可が四十歳で菩提達摩に出逢い、その後、九年間從學して法を得たという説、並びに、慧可が鄴都で翟仲傭に殺されたとする説は、石井本『神會語録』の「六代の傳記」に、

「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

と述べているのを承け、かつ、その師を僧璨と見做したことに據ることは明白である。

更に、後述の如く、『續高僧傳』の記述に據る限り、慧可の生涯は北魏孝文帝の太和九年（四八五）前後とならざるを得ないが、上の『神會語録』のように、北周の武帝の破佛が終息した後も慧可が十年ほど活動を續けたと見做すのであれば、その歿年は、開皇十年（五九〇）前後に設定せざるを得なくなる。恐らく、荷澤宗では、こうした計算に基づいて、慧可の生涯を百七歳と定めたのである。

九十歳を超えて破佛に遭遇し、僧璨に法を付したというのは、いかにも不自然である。しかし、『續高僧傳』という權威ある文獻に、その生年を窺わせる記述がある以上、それを否定することは難しかったのである。ここから、荷澤宗の人々がいかに『續高僧傳』に信頼を置いていたかを窺うことができる。¹⁸⁾

以上、『景德傳燈録』などに見られる傳統説がどのようにして形成されたものであるかについて論じてきたが、その結果、後世になるほど新たな説が次々に加えられてはいるが、その根本を尋ねれば、『續高僧傳』の記述に歸着することが明らかとなった。つまり、初期禪宗の人々も、慧可の傳記に關しては、『續高僧傳』以外に何らの情報も持ち合わせていなかったのである。

以上の考察によって、『續高僧傳』の資料としての價值が再確認されたことは極めて重要である。しかし、これで問題が片付いたわけではない。冒頭にも述べた通り、ここには『續高僧傳』の記述の信憑性という別個の問題が存するからである。次に、これについて考えてみよう。

二、「續高僧傳」「僧可傳」の最古層とその問題點

慧可の傳記を考えるに當たつて依據すべき資料が『續高僧傳』の「僧可傳」以外にはないということが明らかとなつたが、既に觸れたように、實はそれにも成立を異にする新舊の層が存在するのである。従つて、われわれは、その中でも特に古い部分を中心に考察を行なうてはならない。先ず、その部分を掲げれば、以下のごとくである。

A. 「釋僧可。一名慧可。俗姓姬氏。虎牢人。外覽墳素内通藏典。未懷道京輦默觀時尚。獨蘊大照解悟絕群。雖成道非新。而物貴師受。一時令望咸共非之。但權道無謀顯會非遠。自結斯要誰能繫之。」

B. 「年登四十。遇天竺沙門菩提達摩遊化嵩洛。可懷寶知道一見悅之。奉以爲師。畢命承旨。從學六載精究一乘。理事兼融苦樂無滯。而解非方便慧出神心。可乃就境陶研淨穢埴埴方知。力用堅固不爲緣陵。達摩滅化洛濱。可亦埋形河浹。而昔懷嘉譽傳檄邦畿。使夫道俗來儀請從師範。可乃奮其奇辯呈其心要。故得言滿天下意非建立。玄籍遐覽未始經心。」

C. 「後以天平之初。北就新鄴盛開祕苑。滯文之徒是非紛舉。時有道恒禪師。先有定學王宗鄴下。徒侶千計。承可說法情事無奇。謂是魔語。乃遣衆中通明者。來殄可門。既至聞法泰然心服。悲感盈懷無心返告。恒又重喚亦不聞命。相從多使皆無返者。他日遇恒。恒曰。我用爾許功夫開汝眼目。何因致此諸使。答曰。眼本自正。因師故邪耳。恒遂深恨謗惱於可。貨賂俗府非理屠害。初無一恨幾其至死。恒衆慶快。遂使了本者絕學浮華。

謗黷者操刀自擬。始悟一音所演。欣怖交懷。海迹蹄澄。淺深斯在。可乃縱容順俗。時惠清猷乍託吟謠。或因情事澄汰恒抱寫割煩燕。故正道遠而難希。封滯近而易結。斯有由矣。遂流離鄴衛亟展寒溫。道竟幽而且玄。故末緒卒無榮嗣。」

D. 「有向居士者。幽遁林野木食。於天保之初道味相師。致書通好曰。影由形起響逐聲來。弄影勞形。不知形之是影。揚聲止響。不識聲是響根。除煩惱而求涅槃者。喻去形而覓影。離衆生而求佛。喻默聲而尋響。故迷悟一途愚智非別。無名作名。因其名則是非生矣。無理作理。因其理則諍論起矣。幻化非眞誰是誰非。虛妄無實何空何有。將知得無所得失無所失。未及造談聊伸此意。想爲答之。可命筆述意曰。說此眞法皆如實。與眞幽理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫。豁然自覺是眞珠。無明智慧等無異。當知萬法即皆如。愍此二見之徒輩。申詞措筆作斯書。觀身與佛不差別。何須更覓彼無餘。其發言入理未加鉛墨。時或續之。乃成部類。具如別卷。」

E. 「時復有化公彥公和禪師等。各通冠玄奧。吐言清迥托事寄懷。聞諸口實。而人世非遠碑記罕聞。微言不傳清德誰序。深可痛矣。」¹⁹⁾

このうち、Eの部分が慧可と直接には関係しないものであることは、既に述べた通りであるから、これを除き、²⁰⁾ それ以外のA～Dについて慧可の傳記を纏めれば、次のようになるう。

A. 虎牢の姬氏の出身で、獨學で内外の學問を修めて獨自の見識を持つに至ったが、それを公にしたところ、人々から師受がないからといって非難された。しかし、そうした淺はかな批判に動搖することは決してなかった。

B. 四十歳で菩提達摩に出逢ったが、既に獨自の見識を得ていたので、その價値を直ぐに理解し、六年間にわ

たつて師事した。現實に即した修行を行なつたので外界に影響されなくなった。達摩が姿を隠すと慧可も消息を絶つたが、以前の名聲を慕つて道俗が集まつたので、慧可は彼らに必要を説いた。

C. 東魏の天平元年（五三四年／北魏の永熙三年）に北魏が東西に分かれると、慧可は東魏の都、鄴に出て布教を行なつたが、以前から鄴において定學で有名であつた道恒に嫉まれて、官憲から危害を加えられた。その後は、鄴や衛を彷徨しつゝ、俗謠に託したり、出來事にかこつけたりして、人々の心を囚われから解放しようとなつた。

D. 北齊が東魏に替わつた天保元年（五五〇）には、林野で木食していた向居士と慧可との間で手紙による意見交換が行なわれた。

この部分は、貞觀十九年（六四五）に『續高僧傳』の序文が書かれた時には、既に存在してたと見てよいが、⁽²⁾では、道宣は、何に基づいてこの傳記を綴つたのであろうか。向居士との因縁については、Dの文中に、「其發言入理未加鉛墨。時或續之。乃成部類。具如別卷」とあることからすれば、當時、流布していた何らかの慧可關係の文獻資料に基づいたことは間違いないが、その中には、向居士が慧可に宛てた手紙も含まれていたのであるから、その原本は、それを受け取つた慧可、あるいはその弟子などが編輯に與つたものと見るよりほかあるまい。だとすれば、その文獻資料に慧可に關する傳記的な記述も含まれていたのでないだろうか。いずれにせよ、この傳承の由來は、相當に古いと言えそうである。

この部分の内容を要約すると、慧可は、北魏（三八六―五三四）時代に洛陽で學び、その末年には布教を開始して注目されるようになり、北魏分裂の後は、鄴に移り、東魏（五三四―五五〇）や北齊（五五〇―五七七）で活躍し

たということになる。これは、おおよそ、そのまま事実と認めてよいと思われるが、Bの菩提達摩との出逢いについて述べた部分に關しては大きな問題がある。

ここの記述に従えば、天平元年（五三四）より數年前には菩提達摩は歿したようであるが、それ以前に四十歳で慧可が菩提達摩に出逢い、六年間師事したのであれば、鄴に出た時には既に五十歳前後になつていたと考えざるを得ない。だとすると、慧可の生年は孝文帝の太和九年（四八五）前後となる。この生年を信じれば、北周の武帝の破佛（五七七年）の時には、既に九十歳代になつていたということにならざるをえないが、これではあまりに高齢に過ぎよう。

勿論、先に觸れたように、『續高僧傳』に載せられた破佛の際の曇林との因縁は史實とは認められないのであるが、他の資料から見て、慧可が破佛の頃まで生きていた可能性は非常に高いと言わねばならないのである。次にそれについて論じておこう。

三、慧可と北周の破佛

『續高僧傳』に據れば、慧可に直接師事した人物として那禪師（生歿年未詳）と法沖（五八六―六六四）の師（名前は不明である）とを擧げることができる。もし彼らが慧可に師事した時期を特定することができれば、それによつて慧可の活動期がおおよそどのくらいであったかを推測することができるはずである。

先ず、那禪師であるが、彼については、「僧可傳」の第二層の部分に、慧可との出逢いが次のように述べられている。

「有那禪師者。俗姓馬氏。年二十一居東海講禮易。行學四百。南至相州遇可說法。乃與學士十人出家受道。諸門人於相州東設齋辭別。哭聲動邑。」²³

これに據ると、那禪師は大變な早熟であつたらしく、わずか二十一歳で『易』や『禮』を講じたという。そして、その後、相州（＝鄴）で慧可に逢い、十人の弟子とともに出家したというが、それ以前に弟子の数は四百にも達していたのであるから、いくら何でもそれは三十歳以降のことであらう。ところで、この「僧可傳」の第二層の部分には、那禪師の弟子の慧滿の事績についても觸れられているが、それによれば、慧滿は、貞觀十六年（六四二）以降に七十歳ほど歿したというから、その生年は、五七五年前後となる。那禪師と慧滿の年齢差を多めに三十五歳と假定しても、那禪師の生年は五四〇年前後となり、三十歳の頃に慧可に逢つたとしても、五七〇年以降となつて、破佛の直前とならざるを得ない。

同様のことは、法沖との關係からも言いうる。即ち、『續高僧傳』の「法沖傳」には、法沖が慧可系の人々に『楞伽經』を學んだ經緯を述べて次のように言っている。

「沖以楞伽奧典沈淪日久。所在追訪無憚夷險。會可師後裔盛習此經。即依師學。屢擊大節。便捨徒衆任沖轉教。即相續講三十餘遍。又遇可師親傳授者。依南天竺二乘宗講之。又得百遍。」²⁴

即ち、法沖は、初め慧可の後裔に學び、後には、慧可に直接に教えを受けた人物からも學んだというのである。「所

在追訪無憚夷險」と言うのみで、これが何時のことであつたかは明示されていない。しかし、「法沖傳」の内容から判断すれば、貞觀七年（六三三）以降のことと見なすべきであろう。

先ず、「法沖傳」の冒頭部の文章を掲げよう。

「釋法沖。字孝敦。姓李氏。隴西成紀人。父祖歷仕魏齊故。又生於兗部。沖幼而秀異傲岸時俗。弱冠與僕射房玄齡善。相謂曰。丈夫年不登五品者。則共不仕爲逸人矣。沖年二十四。果爲鷹揚郎將。遭母憂讀涅槃經。見居家迫迮之文。遂發出家心。聽涅槃三十餘遍。又至安州嵩法師下。聽大品三論楞伽經。即入武都山修業。年三十行至冀州。貞觀初年。下敕有私度者處以極刑。沖誓亡身便即剃落。時嶧陽山多有逃僧避難。資給告窮。便造詣州宰曰。如有死事沖身當之。但施道糧。終獲福祐。守宰等嘉其烈亮。昌網周濟。乃分僧兩處。各置米倉可十斛許。一所徒衆四十餘人。純學大乘并修禪業。經年食米如本不減。一所有五六十人。纔經兩日。食米便盡。由不修禪兼作外學。沖告曰。不足怪也。能行道者。白毫之惠耳。蓋利由道感。還供道衆。行殊道業。理固屢空。于時逃難轉多。復弊霖雨。無處投止。山有大巖。猛獸所居。沖往詣巖穴。告曰。今窮客相投可見容不。虎乃相携而去。遂咸依之。仍聽華嚴等經及難解。重至安州。有道士蔡子晃者。閑習内外欸狎僧倫。道俗盛集僧寺。乃令晃開佛經。沖曰。汝形同外道。邪述纏懷。苟講佛經終歸名利。我道俗無名。要惟釋子。身既在此。畢不得行。早可識機無悔於後。晃聞默然逡巡而退。爾時大衆歎曰。護法菩薩斯其人哉。」²⁵⁾

「法沖傳」は、この後、先の引用文に續くのであるが、ここで注目すべきことは、ここに述べられた時期の法沖は、彼が師事した三論宗の大家、慧嵩（五四七―六三三）の完全な影響下にあつたということである。文章の表面上は、安州（湖北省）で慧嵩に「大品三論楞伽經」を學んだことしか見て取れないが、實際には、その直後に武都山で修行したのも慧嵩を慕つてのことであつたし、『華嚴經』に關する疑問を解こうとして再び安州に赴いたのも慧嵩に教えを請おうとしたためと見ることができるのである。そのことは、慧嵩の傳記と照合することで明らかになる。即ち、「慧嵩傳」には次のような一節がある。

「然以法流楚服成濟已聞。岷絡三巴尚昏時網。便以法弘導遠化未聞。隋大業年泝流江峽。雖遭風浪厲志無前。既達成都大弘法務。或就綿梓隨方開訓。自玉壘僧侶因此開明。衝煙總萃傾味正法而成惠郵焉。無憚遊涉故使來晚去思詠歌滿路。又以衆斯殷雜枯折由生。嵩據法徵治情無猜隱。時或不可其懷者。計奏及之云。結徒日盛道俗屯擁。非是異術何能動世。武德初年下敕窮討。事本不實。誣者罪之。嵩惟道在人弘。義須知返。乃旋途南指道出荊門。隨學之賓又倍於前。既達故鄉亟仍前業。重張領牒更敍關鍵。神望彌高衆聚彌結。弊其諠競。避地西山之陰。屏退尋閑陶練中觀。經逾五載四衆思之。又造山迎接處邑傳化。嵩隨宜利益意引行藏。還返安州方等寺講說相續。以貞觀七年卒于所住。春秋八十有七。」²⁶

これを要するに、慧嵩は、隋の大業年間（六〇五―六一七）に蜀（四川省）に入り、成都や綿州・梓州で布教を行なったが、讒言に遭つて捉えられてしまった。しかし、唐の武德元年（六一八）、取り調べの結果、無實と判明して許され、荊州（湖北省）を経て故郷の安州に歸り、方等寺を中心に講説を行なつて、貞觀七年（六三三）に八七

歳で亡くなったというのである。

これを見れば、「法沖傳」に「又至安州慧法師下。聽大品三論楞伽經。即入武都山修業」というのが、慧嵩に師事した後、彼に付き従って四川に行き、成都の北方に位置する武都山（綿竹縣）で修行したという意味であることが明らかになる。その後、三十歳で冀州に戻った時から、法沖は慧嵩とは別行動を取ったわけであるが、貞觀元年（六二七）以降のある時点で『華嚴經』について尋ねるために安州を再び訪れたという。この時期には慧嵩は既に安州に戻っていたはずであるから、當然、法沖が安州に赴いた理由は、慧嵩の教示を受けるためであったと考えるべきなのである。もつとも、慧嵩が安州に歸った時期は不明であるが、「慧嵩傳」によれば、安州に歸った後、五年間、西山の陰に止まったとし、その後も講説を行なつて貞觀七年に亡くなったというのであるから、その故郷への歸着が法沖が再び安州を訪れた時期以前であることはほぼ間違いない。²⁷

このように法沖は、慧嵩が六三三年に亡くなるまで、その絶對的な影響下にあつたと考えられるから、彼が慧可の後裔に逢つたのは、慧嵩が亡くなった六三三年以降のことであろう。「法沖傳」の末尾には、

「至今麟徳年七十九矣。」²⁸

とあるが、この「麟徳年」とは、「麟徳元年」即ち、六六四年を指すと見るべきであるから、法沖の生年は五八六年と特定でき、六三三年には彼は四八歳であつたことになる。しかも、法沖は、慧可の後裔から弟子を承継いで『楞伽經』を三十餘遍講じた後、更に慧可の直弟子に師事したというのであるから、その時期は六三三年より何年か降るはずである。

假に法沖が慧可の直弟子に出逢つたのを六三五年とし、その時のその人物の年齢が八十歳であつたと假定すると、その生年は五五六年頃となる。すると、その人物が慧可に師事したのを二十歳の時と假定しても、計算上、慧可に師事したのは五七五年前後となるはずである。だとすれば、彼が慧可に師事したのは、あるいは既に破佛が起つた後のことだつたのではないかも疑われる。

別稿で指摘したように、武平三年（五七二）に電水村（河北省）で作られた「暈禪師等五十人造像記」に「惠可」の名前が見えるのであるが、⁵⁰上に見たように、那禪師や法沖の師が慧可に師事したのが五七〇年前後のことであつたとすれば、この碑文に見える「惠可」が今問題の慧可と同一人物である可能性は非常に高いと言えるのである。

このように、慧可が建徳六年（五七七）の北周の破佛の頃まで活動を續けていた可能性は極めて高いのであるが、既に觸れたように、四十歳で達摩に出逢い、六年の從學の後、天平元年に鄴都に出たという『續高僧傳』の説を採用すると、破佛の時の年齢は九十歳を超えてしまうのである。上に検討した資料からは、その頃でも、なお布教への充分な活力を持っていたことを窺うことができるというのに、この年齢はあまりに高齢に過ぎるであろう。これは、この、四十歳で達摩に師事したとする『續高僧傳』の説そのものに問題があることを示すものに外ならない。既に觸れたように、そもそも、慧可が達摩に師事したということ自體、史實とは認め難いものであるから、このような説を信じる必要はもとよりないはずである。

では、これを無視した場合、慧可の生歿年はどのように考えればよいのであろうか。それを推測するうえで重要な示唆を與えると思われるのが、『續高僧傳』の「慧布傳」である。次にこれについて考えてみよう。

四、「慧布傳」より見たる慧可の生歿年

『續高僧傳』の「慧布傳」には、慧布（五一八―五八七）が三論宗の僧詮（生歿年未詳）に學んだ後、更に知見を廣めんとして北地に赴いたとして次のように述べている。

「末遊北鄴更涉未聞。於可禪師所暫通名見。便以言忤其意。可曰。法師所述可謂破我除見莫過此也。乃縱心諸席備見宗領。周覽文義竝具胸襟。又寫章疏六駄。負還江表。竝遣朗公令其講說。因有遺漏重往齊國。廣寫所闕齋還付朗。自無所畜。衣鉢而已。專修念慧獨止松林。蕭然世表學者欣慕。嘗造思禪師與論大義。連徹日夜不覺食息。理致彌密言勢不止。思以鐵如意打案曰。萬里空矣。無此智者。坐中千餘人同聲嘆悅。又與逸禪師論義。即命公之師也。聯綿往還三日不絕。逸止之嘆其慧悟遐舉而卑身節行不顯其美。」³¹

慧布が鄴で慧可に面會した時期については言及がないが、鄴で「章疏六駄」を寫し、江表に齋して法朗に講説させたということからすれば、僧詮門下の逸材として、慧布・智辯（生歿年未詳）・慧勇（五一五―五八二）とともに「詮公四友」の一人に數えられた法朗（五〇七―五八二）が興皇寺に住した永定二年（五五八）以降であろう。

慧布は、慧可の外にも慧思（五一四―五七七）や慧逸（生歿年未詳）とも議論を交わしたとされるが、この二人に師事した人物に慧命（五二八―五六八）がある。これによって、この二人がほぼ同じ時期に同じ地域で名聲を競っていたことを窺うことができる。

『續高僧傳』の「慧命傳」は、

「懼失正理通訪德人。故首自江南終于河北。遇思邈兩師方祛所滯。後俱還仙城。僅得五稔預知亡日。乃携音手於松林相顧笑曰。即斯兩處便可終焉。侍者初聞未之悟也。不盈旬望同時遇疾。命以周天和三年十一月五日精爽不謬。正坐跏趺面西念佛。咸覩佛來合掌而卒。同衆有夢天人下地幢幡照日。又聞房宇唱善哉者。奇香異樂聞熏非一。音以其月十七日。亦坐本處。所現瑞相頗亦同倫。然命音兩賢。俱年三十有八矣。即於樹下構甃成墳。有弟子清信士鄭子文立碑于寺。」³²⁾

と述べ、彼らに師事した五年後の天和三年（五六八）に、慧命が朋友の法音とともに三十八歳で亡くなったというから、彼がこの二人に師事したのは五六三年以前のこととなる。『續高僧傳』の「慧超傳」には、慧超（五四六―六二二）が天台智顛（五三八―五九七）や慧命と同時期に慧思に學んだとして、

「弱齡厭俗。自出家後。誦法華經。聞光州大蘇山慧思禪師獨悟一乘善明三觀。與天台智者仙城命公。篤志幽尋。積年請業。行優智遠。徳冠時賢。」³³⁾

というが、智顛が慧思に師事したのは、五六〇年から五六八年の間であるから、慧命が慧思に師事したのは、五六〇年から五六三年の間と見ることが出来る。彼が慧邈に從つたのは、恐らく、その直前であろう。³⁴⁾

このように、五六〇年頃には、慧思と慧邈が名を均しくしていたようであるが、そうした形勢は長くは續かなか

ったようである。というのは、慧思に入門した智顛が慧逸を論駁して屈伏せしめたからである。『隋天台智者大師別傳』には、その間の事情を次のように述べている。

「時有慧逸禪師。行矯常倫。辯迷時聽。自謂門人曰。我所敷弘真師子吼。他之所說是野干鳴。心眼未開誰不惑者。先師正引經文。傍宗擊節。研覈考問。逸則失微。揚簸慧風。則糠粃可識。淘汰定水。故砂礫易明。於是迷徒知反。問津識濟。仍於是夜夢見三層樓閣。逸立其下。已坐其上。又有一人攘臂怒目曰。何忽逸耶。何疑法耶。宜當問我。先師設難數關。賓主往復。怒人辭窮理喪。結舌亡言。因誡之曰。除諸法實相餘皆魔事。誠已不復見逸及與怒人。夕有聞者。謂爲調曜。且詣思所。具陳是相。師曰。汝觀般若不退品。凡幾種行類相貌。九十六道經云。人若說法神助怖之。汝既晝折慢幢。夜驅惡黨。邪不干正。法應爾也。」³⁵⁾

ここでは、慧逸は慢心を抱いた獨善的人物であるがゆえに、智顛が敢えて批判を加えたかのごとくに描かれているが、恐らくそれは事實ではなく、その背後に思想的な問題があったと考えるべきであろう。というのは、『弘贊法華傳』の「淨見傳」の末尾近くに、

「淨見。即逸禪師之教授禪法之師也。」³⁶⁾

とあることによって、慧逸の禪法が淨見（生歿年未詳）より授かったものであることが知られるが、この傳記の冒頭には、

「釋淨見。不知何許人。童稚出家。多住崇高及龍門山。誦法華經。至一萬三千遍。內精修妙觀。深入禪要。」⁽³⁷⁾

とあって、その基本的立場が『法華經』にあったことが知られるから、比較的近接した地域にあって、同じく『法華經』を立場としていた慧思や智顛にとっては、いずれ対決せざるをえない存在だったのである。⁽³⁸⁾

『隋天台智者大師別傳』の言うように、慧邈が後輩の智顛に屈伏したかどうか疑わしいが、智顛の批判が慧邈の名聲を大いに傷つけたことは認めてよいであろう。だとすれば、慧布が、慧思と慧邈とに参じたのも、両者が並び稱されていた五六〇年頃と見なすのが當然であり、彼が慧可に面會したのも、これと相い前後する時期と見ねばならないであろう。

「慧布傳」で注目すべきは、彼が北地で逢った慧可、慧思、慧邈が、いずれも慧布の實力を認める發言をしているということである。慧布と彼らとの關係は、師弟ではなくて、同時の先輩後輩の關係であることが窺える。實際のところ、慧思は、慧布より四歳年長であるに過ぎないのである。⁽³⁹⁾

慧邈の生歿年は未詳であるが、慧命が慧思に参じた後に師事し、慧思の弟子の智顛が論難したという事實から判断して、慧思の同輩、あるいはやや後輩に當たると見るのが自然である。だとすれば、慧可も彼らとほぼ同世代と見るのが穩當なところであろう。

いま假に、慧可を慧思より五歳年長であったと假定すると、その生年は武平二年（五〇九）となり、鄴に出た天平元年（五三四）には二十六歳、向居士が書を通じた天保元年（五五〇）には四十二歳、慧布が参じた五六〇年頃には五十二歳前後（時に慧布は四十二歳前後）、那禪師や法沖の師が師事した五七〇年頃には六十二歳前後、破佛の

際には六十九歳となる。略ぼ妥當な線であろう。慧可が破佛に遭遇した後、數年のうちに入寂したとすれば、七十年代半ばくらいであつたということになる。

もし、この生歿年代が史實とそれほど違わないとすれば、『續高僧傳』の暗示する菩提達摩の寂年である五三〇年頃には、慧可は二十二歳前後であり、その六年前に師事したとすれば、その頃はまだ十五六であつたことになる。これでは、いかにも弱年に過ぎるようにも思われるが、先に示したように、『續高僧傳』『道信傳』によると、道信は七歳で或る師匠に仕え、五年間師事したというから、決してありえないことではない。少年の頃、慧可が菩提達摩に遭遇した可能性は排除されないのである。それに、假りに出逢つていなかったとしても、弱年で師事したとした方が、宗教的才能を示すものとして望ましかつたはずではないのか。にもかかわらず、實際よりも遙かに年長であるかのように傳わつているとすれば、そこには何らかの事實が隠されて見ると見るべきではないだろうか。次に、これについて考えてみたい。

五、『二入四行論』の撰述時期と四十歳師事説

『續高僧傳』『僧可傳』は、先に掲げたBの文章に見るように、菩提達摩と慧可の師弟關係を認め、しかも、慧可が菩提達摩に初めて出逢つたのを四十歳の時であると明示している。「僧可傳」自體には『二入四行論』への言及は全く見ることができないのであるが、慧可が菩提達摩に六年間従つて「一乘」を極めたと言ひ、その内容を「理事兼融苦樂無滯」と表現しているのは、『二入四行論』の存在を前提とするものと見るべきである。何となれば、「理事兼融」は「理入」と「行入」を指すものであろうし、「苦樂無滯」は、明らかに、『二入四行論』の「報怨行」と

「隨緣行」の記述、即ち、

「云何報怨行。修道行人。若受苦時。當自念言。我從往昔。無數劫中。棄本從末。流浪諸有。多起怨憎。違害無限。今雖無犯。是我宿殃惡業果熟。非天非人所能見與。甘心忍受。都無怨訴。經云。逢苦不憂。何以故。識達本故。此心生時。與理相應。體怨進道。是故說言報怨行。」¹⁰⁾

「第二隨緣行者。衆生無我。竝緣業所轉。苦樂齊受。皆從緣生。若得勝報榮譽等事。是我過去宿因所感。今方得之。緣盡還無。何喜之有。得失從緣。心無增減。喜風不動。冥順於道。是故說言隨緣行。」¹¹⁾

を念頭に置いたものと見做しうるからである。つまり、「僧可傳」は、慧可は、四十歳の時に菩提達摩に出逢い、その六年後、即ち、四十六歳の時、『二入四行論』を授かったとするのである。

しかし、既に度々觸れたように、慧可が菩提達摩に師事して『二入四行論』を授かったとする傳承そのものが事實とは認められず、『二入四行論』は慧可自身の著作と見なすべきものである。もしそうであるなら、『二入四行論』の内容や形式に、慧可自身の體驗が反映されていてしかるべきなのではないだろうか。そうした視點に立つて、「僧可傳」の記述と『二入四行論』とを照合した場合、先ず注意されるのは、先に掲げた「僧可傳」のAの部分に、北魏時代に慧可が自らの思想を明らかにしたところ、當時の名だたる人々から師承がないと批判されたと記されているという點である。ここから、慧可が菩提達摩を持ち出さなくてはならなかった理由を推測できるように思われる。即ち、自らの思想をインド人から授けられたと主張することで、慧可は、師承なく勝手な説を説くとす

る批判をかわそうとしたのではないだろうか。

もつとも、この批判については、「僧可傳」に「但權道無謀。顯會非遠。自結斯要誰能繫之」と述べられているように、慧可は、ほとんど意に介さなかつたようである。従つて、この經驗が『二入四行論』の制作に直結したとは考えにくい。これに對して、Cの部分に述べられる東魏時代の道恒による迫害は、その後の布教方法を一變させるような深刻な影響を慧可に與えた。もし、『二入四行論』が慧可の著作であるなら、當然、その影響がそこに現われていてしかるべきではないのか。

そのように考えた場合、見逃すことのできないのは、「四行」のうちの「報怨行」である。「理入」が如來藏思想に基づきつつ、「壁觀」と呼ばれる禪觀によつて「悟り」を獲得することであるのに對して、「行入」たる「四行」は、現實生活の中でいかに「悟り」を貫徹するかを教えるものであるが、「報怨行」の内容は、先に引いた通りであつて、要するに、現實に出逢う苦しみ⁽¹²⁾に耐える方法を教えるものである。しかも、別稿で論じたように、「四行」は、

「稱法行」 → 「無所求行」 → 「隨緣行」 → 「報怨行」

という順で、前者を基礎に後者が導出される形で成立したものであるから、「報怨行」は、實に「四行」の歸結と見なせるものなのである。

『二入四行論』の思想が、眞に「苦」を味わい盡くしたものにしか書けないものであることは明白であろう。その點で、その作者として、慧可が非常に相應しい人物であることは間違いない。つまり、筆者の考えはこうである——東魏の時代、慧可は、道恒の迫害を契機として自らの思想を深化させ、それを『二入四行論』という形に纏め

たが、若い頃に師承のないのを批判された経験に鑑みて、自らの著作として公表することは諦め、インド僧の菩提達摩に授けられたものと吹聴した。

もしこれが事實であつたとすれば、慧可が四十歳で菩提達摩に出逢い、六年間師事したとする「僧可傳」の記載に新たな意味を見出すことができるのではないだろうか。というのは、慧可が菩提達摩に師事したということは事實としては承認する必要がないのであるから、もし、この「四十歳」、あるいは「四十六歳」という年齢に意味があるとするれば、それは、菩提達摩に出逢つた時期というよりも、慧可が菩提達摩に師事したと吹聴し始めた時期、あるいは、『二人四行論』を制作した時期と關聯を持つものと見なすべきではないのか。

先に想定したように、慧可の生年を武平二年（五〇九）前後とすると、四十歳は五四八年頃となり、四十六歳は五五四年頃となる。これは東魏の末から北齊の初めにかけての時期で、恐らくは、道恒の迫害の後に當たるのである。そして非常に興味深いことに、これは楊銜之（生歿年未詳）が『洛陽伽藍記』（五四七年頃成立）を撰述した時期とも略ぼ重なっている。周知のごとく、『洛陽伽藍記』は、菩提達摩に言及する最古の文獻であり、

「時西域沙門菩提達磨者。波斯國胡人也。起自荒裔。來遊中土。見金盤炫日。光照雲表。寶鐸含風。響出天外。歌詠讚歎。實是神功。自云年一百五十歲。歷涉諸國。靡不周遍。而此寺精麗。閻浮所無也。極物境界。亦未有此。口唱南無。合掌連日。」⁽⁴³⁾（「水寧寺」の項）

「修梵寺有金剛。鳩鵲不入。鳥雀不棲。菩提達磨云。得其真相也。」⁽⁴⁴⁾（「修梵寺」の項）

などと記されているが、これによつて、當時、菩提達摩が神異の人として名高かつたこと、その名が北魏時代の洛陽の佛教界の繁榮と結びついて記憶されていたことが窺われるのである。これは當時の人々の菩提達摩觀を示すものと言えるが、慧可が利用しようとしたのが、そうした達摩に對する世評であつたということは充分に考えられるところであらう。

以上のような點をふまえて、再び、ここで私見を述べるなら次のごとくである——慧可は、自らの苦い體驗を契機として思想を深化させ、四十歳、あるいは四十六歳の頃、『二人四行論』を著わし、かつて菩提達摩に授かつたものとして流布を圖つたが、それが後に誤られて、慧可が達摩に出逢つた時の年齢、あるいは、『二人四行論』を授かつた時の年齢が四十歳、あるいは、四十六歳と見做されるようになった。

むすび

以上、種々の點から慧可の傳記について考えてきたが、その結果、資料に關して、

1. 『續高僧傳』の「僧可傳」以外には、信賴できる傳記資料は全く存在しなかつた。
2. 『續高僧傳』の「僧可傳」は、最も古い部分でも、慧可自身に由來すると見られる史實の歪曲がある。

等と考へうることを明らかにした。そして、慧可の傳記そのものに關しても、

1. 四十歳で菩提達摩に出逢い、六年間従ったとする『續高僧傳』の記述は、種々の點より見て信じがたく、この年齢は、『二人四行論』を制作・公表した時期と關わるものであつた可能性が考えられる。

2. 『續高僧傳』「僧可傳」の新しい部分に記されている破佛の際の曇林との因縁は史實とは見たいが、慧可が破佛に遭遇したこと自體は事實と見て差し支えない。

等の私見を提示し、おおよそ、次頁に掲げる年譜のような傳記を想定するに至つた。

この多くは推測の域を出ないものではあるが、諸資料の整合性を考慮した結果であり、何年かの誤差はあり得るにしても、全體としては、ほぼ妥當な線ではないかと思う。

なお、ここで付け加えておかなくてはならないのは、以上の考察は、『涅槃論』の著者、慧可について考える場合にも大きな示唆を與えるものだとすることである。慧可が破佛に遭遇したことが事實であれば、破佛に際して南方に逃れた慧可との間に傳記的な連續性を認めることができるし、慧可が自分の著作を權威づけるために菩提達摩の名を利用したのであれば、それは、慧可が達摩菩提や跋摩利三藏の名を利用して自著の『涅槃論』を權威づけたのと全く同じ手法であることになるからである。これによって、慧可と慧可が同一人物である可能性はいよいよ高まつたと言えるのではないだろうか。

王朝	年代	年齢	事績
北魏	武平二年 (509) 頃?	1 歳	この頃、虎牢で生まれる。
	孝昌元年 (525) 頃	17 歳前後	インド僧、菩提達摩の行動が人々の耳目を集める。あるいは遭遇したか。
	?	?	洛陽に出て内外の學問を修め、独自の見識を持ったが、それを公表したところ、獨斷であるとして批判される。
東魏	天平元年 (534)	26 歳前後	北魏が東西に分裂したので、東魏の都となった鄴に移る。
	?	?	次第に名聲が揚がり、道俗が集まる。
	?	?	道恒に嫉まれ、官憲から危害を加えられる。
	?	?	鄴や衛を彷徨いつつ布教を行なう。
	武定五年 (547) 頃	39 歳前後	楊銜之が『洛陽伽藍記』を撰述して、菩提達摩についての記録を残す。
	武定六年 (548) 頃?	40 歳前後	『二入四行論』を撰述し、權威付けのために、かつて菩提達摩に授けられたものであると吹聴。
北齊	天保元年 (550)	42 歳前後	東魏が北齊に替わられる。 向居士と手紙を介して交流を持つ。
	乾明元年 (560) 頃?	52 歳前後	三論宗の慧布が訪れて交流を持つ。
	武平三年 (572)	64 歳前後	霍水村で暈禪師らとともに阿彌陀佛の造像に與かる。
	?	?	那禪師や法沖の師が師事する。
北周	建德六年 (577)	69 歳前後	北周武帝の破佛に遭遇する。
隋	開皇三年 (583) 頃?	75 歳前後	この頃、入寂する。

- (1) 宇井伯壽『禪宗史研究』(岩波書店、一九三五年) 三六一―四七頁、胡適『楞伽宗考』(一九三五年、『胡適文存』第四集卷二) 二〇〇―二〇七頁、印順『中國禪宗史―從印度禪到中華禪』(正聞出版社、一九七一年) 六二頁等を参照。
- (2) 例えば、慧可が達摩に從學した期間について、『續高僧傳』の「僧可傳」が「從學六載。精究一乘」とするのに對して、同じ『續高僧傳』の「菩提達摩傳」が「尋親事之。經四五載」とするのは明らかな矛盾であるが、宇井氏は、「四、五載を経て眞法を誨へられ、更に從學すること六載となす意味と見れば、慧可の親事すること九載といふのに一致する。後世達摩の面壁九年といふのは恐らくこれと關係あることで、實は慧可の從學の九年をも指して居るのであらう。」(前掲『禪宗史研究』三七頁)
- (3) 前掲『禪宗史研究』三九頁。
と述べて、『景德傳燈錄』等に説かれる、慧可が九年間、達摩に從つたという傳統説を擁護しようとしている。
- (4) 拙稿『續高僧傳』達摩Ⅱ慧可傳の形成過程について(『印度學佛教學研究』五三―一、二〇〇四年)、拙稿『續高僧傳』に見る達摩系習禪者の諸相―道宣の認識の變化が意味するもの(『東洋學論叢』三〇、二〇〇五年)を参照。
- (5) 拙稿『二入四行論』の作者について―「曇林序」を中心に(『東洋學論叢』三三、二〇〇七年) 二〇一―二〇三頁を参照。
- (6) 拙稿『二入四行論』の成立について(『印度學佛教學研究』五五―一、二〇〇六年) 一三四頁、また、前掲『二入四行論』の作者について―「曇林序」を中心に(一九〇―一九一頁を参照)。
- (7) 慧可の傳記については、以前、「慧可と『涅槃論』(下)」(『東洋學研究』三八、二〇〇一年) という拙稿において問題にしたことがある。しかし、その時点では、ここに掲げたような諸問題について充分に認識するところまで至っていなかった。その内容は本拙稿によって全面的に改められるべきである。
- (8) 前掲『楞伽宗考』二〇四―二〇五頁。

- (9) 大正藏五一、二一九中―二二一下を参照。
- (10) 『寶林傳』の慧可傳については、田中良昭『寶林傳譯注』（内山書店、二〇〇三年）三七三―三八二頁、四〇七―四二七頁、四二七―四二八頁を参照。
- (11) 前掲『寶林傳譯注』四一九―四二〇頁。
- (12) 楊曾文『神會和尚禪話録』（中華書局、一九九六年）一〇五頁。
- (13) 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』（筑摩書房、一九七六年）七八頁。
- (14) 例えば、『歴代法寶記』の創唱のごとく考えられてきた「西天二十九祖説」も、既に存在した荷澤宗の説を繼承したものと見做すべきである。これについては、拙稿「最澄が傳えた初期禪宗文獻」（『禪文化研究所紀要』二三、一九九七年）一九六頁を参照。
- (15) 『歴代法寶記』の慧可傳も百七歳入寂説を採用しているが、次に示すように、その生涯はこれとは異なっている。
1. 四十歳で達摩に師事し、以後、六年間従う。
 2. 四十年間、峴山、洛州・相州（＝鄴都）に隠れる。
 3. 二十年間、相州で布教を行なった後、百七歳で縣令の翟仲儒に殺される。
- 要するに、達摩に師事した期間を九年ではなく、六年とするところに相違が見られるのであるが、六年とするのは『續高僧傳』とも一致するから、むしろ、こちらの説の方が古いかも知れない。恐らく、この場合も、このような説が既に荷澤宗で行なわれていたのであろう。
- (16) 若い頃に儒教や老莊を學んだという説は、既に荷澤宗にあった可能性がある。というのは、後に引くように、荷澤宗の説の源ともなった『續高僧傳』の「僧可傳」に「外覽墳素内通藏典」と見えるからである。
- (17) 大正藏五〇、六〇六中。
- (18) 『菩提達摩南宗定是非論』によって、荷澤神會が杜拙の『傳法寶紀』の存在を知っていたことが分かるが（前掲『神會和尚禪話録』二九頁、三一―三三頁参照）、『傳法寶紀』にも、四十歳で達摩に師事したという説や、僧璨が峴公山

(皖山)に隱居したという説が記されているので、その影響も否定できない。しかし、『傳法實紀』の説の根據が『續高僧傳』にあることも明白である。

(19) 大正藏五〇、五五二下―五五二中。

(20) 前掲『續高僧傳』達摩Ⅱ慧可傳の形成過程について「一二七―一二八頁」。

(21) 前掲『續高僧傳』に見る達摩系習禪者の諸相―道宣の認識の變化が意味するもの「一二七―一三〇頁」。

(22) 後に引用するように、『洛陽伽藍記』に、菩提達摩が永寧寺の塔を眺めていたという記載があるが、この塔は五一六年に建立され、五三四年に落雷によって焼失したため、達摩の活動の中心はこの間のことと見られている(關口眞大『達磨の研究』(岩波書店、一九六七年)一一―頁等を参照)。この『續高僧傳』僧可傳の記載は、正しく、これに合致する。この記載が慧可、あるいはその弟子などに由來するとすれば、彼らは菩提達摩の活動期を略ぼ正確に捉えていたことになろう。

(23) 大正藏五〇、五五二下。

(24) 大正藏五〇、六六六中。

(25) 大正藏五〇、六六六一中。

(26) 大正藏五〇、五二二下。

(27) ただ、罪を許された後、直ちに故郷に歸ったのではなかったようである。というのは、『續高僧傳』の「靈睿傳」に、「武徳二年。安州嵩公上蜀。在大建昌寺講開大乘。睿止法延三年。後還蜀本住。常弘此部經二年許」(大正藏五〇、五三九下)

とあって、武徳二年以降も、三年以上にわたって蜀に止まったようであるし(この傳記では、武徳二年に慧嵩が初めて蜀に來たかのように書かれているが、恐らく、武徳二年になって罪を許され、再び講説を行なうようになったのを誤解したものである)、『慧嵩傳』に「乃旋途南指道出荆門。隨學之賓又倍於前」というのも、荊州にある程度の期間止まったことを暗示しているからである。恐らく、許された後も數年間は各地で布教活動を行ない、晩年の十年間ほどを故

郷で過ごしたというのが事實に近いであろう。

(28) 大正藏五〇、六六六下。

(29) この傳記は『後集續高僧傳』から取り込まれたものであるが、『後集續高僧傳』が麟徳元年(六六四)以前に成立していたことは、この年に成立した道宣自身の『大唐内典録』に列名されていることよって明らかである。従って、この「麟徳年」は元年以外ではありえない。

(30) 拙稿「慧可と『涅槃論』(下)」(『東洋學研究』三八、二〇〇一年)。

(31) 大正藏五〇、四八〇下・四八一上。

(32) 大正藏五〇、五六一中。

(33) 大正藏五〇、六八七中。

(34) 佐藤哲英『天台大師の研究―智顛の著作に關する基礎的研究』(百華苑、一九六一年)二九―三六頁。

(35) 大正藏五〇、一九二上。

(36) 大正藏五一、二九上。

(37) 同上。

(38) 慧思がいたのは河南省の南端の光州大蘇山であるが、慧邈がいた地域は明らかでない。ただし、「慧意傳」に「宇文廢法南投於梁。與仙城山慧命。同師尋討心要」(大正藏五〇、五六〇中)というのによれば、南朝の梁の領域内にいたようである。大蘇山は、『隋天台智者大師別傳』に「其地乃是陳齊邊境兵刃所衝」(大正藏五〇、一九一下)と述べられており、南朝と北朝の境界線にあった。

(39) もし、『續高僧傳』の記述に従うなら、慧可は慧思や慧邈より三十歳も年長となってしまう。そうであれば、完全に師弟關係となるべきであって、「慧布傳」に書かれている慧布に對する慧可の評價は極めて不自然である。

(40) 柳田聖山『達摩の語録』(筑摩書房、一九六九年)三二頁。

(41) 同上。

- (42) 前掲「二入四行論」の成立について 一三三―一三四頁を参照。
- (43) 大正藏五一、一〇〇〇中。
- (44) 大正藏五一、一〇〇四上。

〈キーワード〉 慧可、二入四行論、菩提達摩、續高僧傳、慧布、法沖