

「東山法門」の人々の傳記について（上）

伊 吹 敦

はじめに

禪宗の直接的な母胎として極めて重要な位置を占めるのが、道信（五八〇―六五一）、弘忍（六〇一―六七四）師弟による東山法門である。しかるに、東山法門については、その實態がほとんど明らかになっていない。道信の立場が、基本的に『二入四行論』を承け継ぐものであったこと^①や、彼らの生活が、インド以來の戒律に依存するものではなかったこと^②については、既に私見を明らかにしたが、彼らがいかなる思想を懷き、いかなる修行を實踐したのか等については、いまだ全く手つかずの状態である。彼らの思想を直接伝える文献が存在しないこと^③、後世における南北二宗の對立によって東山法門の思想の把握が難しくなったこと等の事情がそれと密接に關わっていることは明白であるが、これは極めて重要な問題であつて、そうした理由によって等閑に付してよいようなものでは決してない。

では、どのような方法を探ればよいのであろうか。一つ考えられるのは、弘忍やその直弟子たちの行動を通して、その前提となつている思想を窺うという方法である。本拙稿で筆者が企圖したのは、正しくこれなのであるが、こうした研究を行うに當たつて先ず留意すべきは、なるべく古い資料に基づかななくてはならないという點である。こ

れは當然であるし、特に禪宗では、重要な人物の傳記が後世の視點で絶えず書き換えられてきたという歴史があるから、この點は取りわけ注意されなくてはならないはずであるが、實際には、これまでの研究には、『宋高僧傳』などの後世の資料の記述を安易に交えるなどして大きな誤りを犯している點がしばしば見られるのである。そこで、本拙稿では、原則として、唐代の資料の中でも特に成立の古いもの、具體的に言えば、

- a. 塔銘・碑銘・墓誌銘…弘忍の直弟子、あるいは孫弟子のもの⁽⁴⁾
- b. 燈史(初期禪宗史書)…杜拙(生歿年未詳)撰『傳法寶記』

淨覺(六八三―七五〇?)撰『楞伽師資記』

撰者未詳『歷代法寶記』

荷澤神會(六八四―七五八)原撰「六代の傳記」(『南陽和尚問答雜徵義』所載)

- c. その他…

撰者未詳『敦煌本六祖壇經』

圭峯宗密(七八〇―八四二)撰『圓覺經大疏鈔』・『裴休拾遺問』

等を中心に考察を行うこととし、時代の降る資料の使用は、原則として従來の説を批判するなどの特殊な場合に限ることとした。

註

(1) 拙稿「東山法門」と「楞伽宗」の成立」(『東洋學研究』四四、二〇〇七年)を参照。

(2) これについては、昨年、叡山學院で開かれた日本佛教學會學術大會で発表した。その内容については、近く出版され

る年報を参照されたい。

(3) 『第五祖弘忍禪師述』として傳わる文獻として『最上乘論』（『修心要論』）があるが、實際には、東山法門の教えを初めて中原に傳えた法如一派で作られた綱要書と見做すべきである。

(4) 以下、塔銘、碑銘、墓誌銘を用いるに當たつては、典據として實際に使用した文獻を註記に掲げるが、碑銘等の名稱は、文獻によつて一定しておらず、最も適當と思われるものを採用した。そのため、註記に示す文獻とは一致しない場合もある。また、その碑銘等が、氣賀澤保規『新版 唐代墓誌所在總目録』（明治大學東洋史資料叢刊三、汲古書院、二〇〇四年。以下、「氣賀澤」と略稱）に所載の場合には、参考のため、そのナンバーも併記しておく。

(5) 石井本『南陽和尚問答雜徵義』の末尾に付される達摩から慧能に至る六人の傳記を指す。これは、もと荷澤神會が撰述し、「師資血脈傳」と呼ばれたものであるが、現在のものは、『金剛經』の傳授に關する記述が後から書き加えられるなど、一部、その原型を失つた箇所があるので、本拙稿では、それと區別するため、便宜的に「六代の傳記」と呼んでいる。

一 弘忍

弘忍について我々の知りうることは決して多くはない。しかし、傳わっている、そのわずかな事跡に關しても検討すべき點が多く見られる。以下、いくつかの項目に分けて、そのそれぞれについて論じてゆくことにしたい。

1. 弘忍の住地と開法の時期

弘忍に言及する最も古い資料は、道宣（五九六―六六七）が撰述した『續高僧傳』の「道信傳」であるが、そこ

には次のように記されている。

「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。遶住三里樹木葉白。房側梧桐樹曲枝向房。至今曲處皆枯。即永徽二年閏九月四日也。春秋七十有二。至三年弟子弘忍等。至塔開看端坐如舊。即移往本處。于今若存。」

これによって、弘忍が道信の弟子の代表として臨終に立ち會ったこと、入寂した次の歳にも、その亡骸の處置を行つたこと等が知られる。この『續高僧傳』の記述が東山法門の人々の間で注目されていたことは、『傳法寶紀』の「道信章」に、

「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。氛霧四合。春秋七十二。後三年四月八日。石戸自開。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。」

というのが、明らかにこれを承けたものであることから窺うことができる。もつとも、

a. 『續高僧傳』が多くの人が道信の付囑を得たとするのに對して、『傳法寶紀』は弘忍一人であつたとする。

b. 『續高僧傳』が、道信が亡くなったのを「永徽二年閏九月四日」とするの⁽³⁾に對して、『傳法寶紀』は「永徽二年八月」とする。

という二つの點で大いに異なっているが、aは明らかに禪宗の立場からの改變であるから、史實と見ることはできないし、bについても、「六代の傳記」の「道信傳」に、

「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。問。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。杜正倫造碑文。其碑見在山中。」⁽³⁾

ということからすれば、矛盾ではなく、『傳法寶紀』が、建塔の時期を記して、入寂の時期を記し忘れたものと見ねばならない。

『續高僧傳』にない建塔の時期について、『傳法寶紀』と「六代の傳記」とが共通する記述をしているのは、両者が共に言及する杜正倫（五八七―六五八）撰の碑文に基づいたためであろうが、その碑文そのものが『續高僧傳』を承けて記されたため、これらの記述が『續高僧傳』に近いものとなったと見做すことができる。⁽⁴⁾従って、道信と弘忍の關係を記す古い資料が『續高僧傳』以外に存在したわけでは決してないのである。

『續高僧傳』によれば、弘忍は道信が入寂するまで従い、その寂後も少なくとも暫くの間は雙峰山にいたはずである。實際のところ、『傳法寶紀』は、この二人をそれぞれ「唐雙峰山東山寺釋道信」「唐雙峰山東山寺釋弘忍」と

呼んでおり、その住處を區別してはいない。

ところが、後になると次第に両者が別の處にいたとされるようになる。先ず、『楞伽師資記』は、道信を「唐朝蕪州雙峰山道信禪師」と呼ぶ一方、弘忍を「唐朝蕪州雙峰山幽居寺大師」とし、兩者とも雙峰山に住したとしながらも、弘忍のみに幽居寺という寺名を添えている。しかし、後に掲げるように、「弘忍章」においては、弘忍が修行した寺を幽居寺と明示しているから、弘忍は道信の寺を承継いたと見ているのであろう。

しかるに、「六代の傳記」の「弘忍傳」になると、

「第五代唐朝忍禪師。承信大師後。俗姓周。黃梅人也。得師授記已。遂居馮墓山。在雙峯山東。時人號東山法門是也。」

と述べて、兩者が明確に異なるとし、道信が住した雙峰山の東に位置する馮墓山（馮茂山）「憑茂山」とも標記される）に居を定めたため、弘忍の教えを「東山法門」と呼ぶのだと説いている。この馮墓山については、後に示すように、『楞伽師資記』でも弘忍の塔が建てられた場所として出てくるが、雙峰山との位置關係については、何も述べられていない。

時代が降って、『歷代法寶記』や『圓覺經大疏鈔』などになると、更に發展した説が出てくるが、概していえば、後になるほど、弘忍が住した處を憑茂山であるとして、それを道信が住した雙峰山と區別し、また、「東山法門」という名稱の由來を兩者の位置關係に求めようとする傾向が強くなっているが、恐らく、それは、「東山法門」が有名になるにつれて、その名稱の説明が必要となったためであらう。

そうした經緯を考えると、『續高僧傳』の記述が強く示唆するように、道信の住した寺（幽居寺）という名稱であったこと（なる）を弘忍がそのまま襲ったと考えるのが自然である。そもそも「雙峰山」という名稱自体、二つの嶺を持つ山という意味であるから、道信が雙峰山に入った時、その東の嶺に居を定め、その寺を弘忍が承け繼いで更に有名にした段階で「東山法門」と稱せられるようになったと考えるべきであろう。弘忍の塔が建てられたという馮墓山は、恐らくは、雙峰山の中の別峰か何かであったに違いない。

以上のように、道信が入寂した後に、弘忍がそれを承け繼ぐ形で布教を行ったとすると、その開法は、永徽二年（六五二）、五十一歳の時ということになる。^[1]

2. 出自と修學

次に、時代を遡って、弘忍の出自と、入門の經緯、雙峰山における修行生活について考えてみたい。これについて、『傳法寶紀』の「弘忍章」は、次のように記している。

「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。晝則混迹駢給。夜便坐攝至曉。未嘗懈倦。精至累年。信常以意導。洞然自覺。雖未視諸經論。聞皆心契。^[2]」

弘忍は黃梅の周氏の出身で、幼くして出家、十二歳で道信に弟子入りしたが、純朴な人柄で、人に何を言われようと氣にせず、自ら進んで勞働に従い、また、長年に互って修行に努めた結果、悟りを得たというのである。これ

に對して、『楞伽師資記』の「弘忍章」は、玄蹟（生歿年未詳）の『楞伽人法志』を引いて、次のようにいつている。

「按安州壽山和上諱蹟。撰楞伽人法志云。大師俗姓周。其先尋陽人。貫黃梅縣也。父早棄背。養母孝障。七歲奉事道信禪師。自出家處幽居寺。住度弘愨。懷抱貞純。緘口於是非之場。融心於色空之境。役力以申供養。法侶資其足焉。調心唯務渾儀。師獨明其觀照。四儀皆是道場。三業咸爲佛事。蓋靜亂之無二。乃語默之恆一。」¹³

出自等は一致するし、道信のもとでの修行の様子についても共通する點が多いが、ただ、師事した時の年齢を『傳法寶紀』が「十二歳」とするのに對して、『楞伽師資記』は「七歳」としている點は明確に異なっている。この點では、「六代の傳記」も「七歳」とするので、『傳法寶紀』の説は孤立しているが、これが單なる寫誤でないことは、『歷代法寶記』の「弘忍章」が、この矛盾を會通しようとして、

「唐朝第五祖弘忍禪師、俗姓周、黃梅人也。七歳事信大師、年十三入道披衣。」¹⁴

と兩者を折中した形になっていることから推知することができる。『歷代法寶記』が「六代の傳記」や『楞伽師資記』を参照していることは明らかであるが、この點からすれば、『傳法寶紀』も見ていたと考えるべきであろう。『歷代法寶記』は、多く荷澤神會（六八四・七五八）の説を承けているが、後に述べるように、既に神會が『傳法寶紀』を批判しているのであるから、『歷代法寶記』がそれを参照していたとしても不思議ではない。

『傳法寶紀』が何に基づいたか不明であるが、『楞伽人法志』は弘忍に直接師事した玄蹟の著作であるから、その

信憑性は高い。しかも、『楞伽師資記』を見た形跡がなく、系統を異にする神會が同じ説を採っているのか、當然のことながら、七歳參問説を採るべきであろう。だとすれば、大業四年（六〇八）に七歳で入門して以來、永徽二年（六五二）に至るまで、四十三年間に互って道信に師事したこと（16）なるう。

3. 布教と入寂

次に開法以降の事跡について考えてみると、『傳法寶紀』では次のように記されている。

「既受付囑。令望所歸。裾履湊門。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。」（17）

つまり、多くの弟子を集め、意表をつくような自在な指導を行ったが、上元二年（六七五）八月十八日に弟子の法如に付囑を行ない、七十四歳で入寂したというのである（従って、六〇二―六七五の一生となる）。一方、『楞伽師資記』では、『楞伽人法志』の引用の形で、次のように記している。

「時四方請益。九衆師模。虚往實歸。月餘千計。生不屬文。而義符玄旨。……a咸亨五年二月。命玄頤等起塔。與門人運天然方石。累構嚴麗。月十四日。問。塔成未。奉答。已了。便云。不可同佛涅槃之日。b乃將宅爲寺。c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。^d又語玄曠曰。汝之兼行。善自保養。吾涅槃後。汝與神秀。當以佛日再暉。心燈重照。^e其月十六日。……已十六中。面南宴坐。閉目便終。春秋七十四。^f禮葬於馮茂山。塔中至今。宛如平昔。」

多くの弟子を集めたとする點、竝びに入寂時の世壽を七十四とする點では一致するが、

- a. 入寂に先だつて、玄曠らの弟子に塔を作らせたとする。
- b. 同じく、自分の生家を寺に改めたとする。
- c. 同じく、十大弟子について語つたとする。
- d. 付囑の相手を法如ではなく、神秀と玄曠とする。
- e. 入寂の日を咸亨五年（六七四）二月十六日とする（従つて、六〇一―六七四の一生となる）。
- f. 寂後、憑茂山の塔中に葬つたが、今も生前と變わらぬ姿でそこにいるという記述を加えている。

という六つの點で異なっている。このうち、dは、それぞれの文獻の系統の違いに由來するものであつて、各派の立場を示すものと言える。また、aやfは、先に見た道信の事跡と一致するから、それを投影する形で創作されたもののようにも思われるが、『楞伽人法志』の著者、玄曠は、弘忍の入寂まで従つたのであるから、事實と見るべきであろう。弘忍自身が、師、道信の事跡に倣つたということは充分にありうることであるし、fと同様の事跡は、

弟子の慧能などにも傳わっているから、道信以來、そうした傳統が続いていたと見てよいであろう。

b についても、後に見るように、弟子の神秀や慧能に同様の例があるが、彼らの場合には、救命で寺が建てられたとされている。皇帝が自らの尊崇を示すためにこうしたことを行ったというのは理解しやすいが、弘忍が自ら生家を寺にしたというのは、いったいどういう意味なのであろうか。寺の名前が傳えられていないのも不可解である。あるいは、ここには後世の神秀などの事跡が投影されているのではないだろうか。

残る相違点は、cとeの二つであるが、これらには重要な問題が含まれているので、以下において節を改めて検討を加えておきたい。

4. 弟子

先ず、弘忍には多くの弟子があったというが、その代表が『楞伽師資記』にいう十大弟子である。十大弟子に関する記述は、『歴代法寶記』にも見られるが、ここでは、

「忍大師當在黃梅馮茂山日。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。智誦。神秀。玄曠。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。……」

となっている。『楞伽師資記』が玄曠以外に十大弟子があったとするのに對して、『歴代法寶記』は慧能以外に十大

弟子があつたとするが、十一人の名前は、玄蹟、神秀、智詵、劉主簿、惠藏、玄約、老安、法如、慧能、智徳徳、義方で、いずれも完全に一致しており、前者を承けたものであることは明らかである。ところが、『圓覺經大疏鈔』の記述は、次のように、これと大いに異なっている。

「言南北分者。大師廣開教法。學徒千萬。於中久在左右。陞堂入室者。即荊州神秀。潞州法如。襄州通。資州智詵。越州義方。華州慧藏。蕪州顯。揚州覺。嵩山老安。竝是一方領袖。或闔國名僧。雖各有證悟。而隨器不同。未有究了心源者。後有嶺南新州盧行者。年二十二。來謁大師。……其神秀等十人。雖證悟未徹。大師許云。各堪爲一方之師。秀後於嵩山。傳大師宗教。爲帝之師。敕諡大通禪師。時號北宗。故云南北又分也。餘如別卷。」²⁰

つまり、玄蹟、劉主簿、玄約、智徳の四人を除き、襄州通、蕪州顯、揚州覺の三人を加えて、慧能を含めて十人としているのである。

しかし、思うに、これは、別の傳承があつたことを示すものではないであろう。というのは、ここに新たに加えられる人々のうち、襄州通、揚州覺の二人の名前を『裴休拾遺問』にそのまま見出すことができるし、²¹蕪州顯についても、今日までその碑銘、李適之（？一七七七）撰「蕪州龍興寺故法現大禪師碑銘」（七四二年）が知られるくらいであるから、²²宗密の時代には相當に有名な人物であつたはずだからである。

恐らく、宗密（七八〇一八四二）は、名のみで實體の知られない劉主簿、玄約、智徳らの人々を除き、自らが弘忍の弟子と確認しえた人々と入れ替えたのである。ただし、玄蹟の存在は、『楞伽師資記』によって廣く知られていたはずであるから、恐らく、彼を除いたのは故意であり、玄蹟が慧能を「一方人物」とすることに對する宗密の

反撥を示すのであろう。⁽²⁴⁾

だとすれば、十大弟子に關する説は、全て『楞伽師資記』（あるいは『楞伽人法志』）に由來するものと見做すことができる。同じく、入寂まで弘忍に従った法如の系統の資料に全くこれへの言及が見られないことからすれば、この説は、淨覺（あるいは玄曠）の創作と見做すべきであろう。

『楞伽師資記』が、ほとんど實體の知られない人々も加えて十人としているのは、ブツダや孔子の十大弟子に擬えるために敢えて擧げたに過ぎないであろうから、そうした人々については無視してよいであろうが、その他の人物に關する記述は、著者の評價や思想を示すものとして注意すべきである。

先ず注目されるのは、神秀が他の弟子とは別格に扱われ、また、慧安（老安）の評價も高いということであるが、これは、後に論ずるように、この二人が玄曠と同じく帝師になったからに他ならない。智誥（六〇九―七〇二）については、「兼有文性」とそこそこの評價であるが、法如と慧能は、「此竝堪爲人師。但一方人物」と扱いが甚だ軽い。東山法門を初めて中原に傳えた法如の意義は、禪宗史において極めて重要であるが、それをこのように扱うのは、明らかに意圖的である。恐らく、淨覺（あるいは玄曠）は法如を軽く扱うことで、弘忍の弟子の代表としての神秀と玄曠の地位を引き立たせようとしたのであろう。だとすれば、ここで慧能が法如と同等の扱いを受けているのも、その表向きの評價とは裏腹に、彼の存在が非常に注目されていたことを暗示するものと見ねばなるまい。後に論ずるように、玄曠が敕命で入内した際に、慧能に對しても同様の詔敕が發せられた可能性は非常に高いのであつて、これも、それを意識した記述と見られなくもないのである。

『楞伽師資記』の「十大弟子」は、八世紀の初めに、弘忍の代表的な弟子として知られていた人々を擧げたものとして貴重な記録であるが、そのうちの幾人かは、一世紀後の宗密の時代には既に完全に忘れ去られていた。その

ため、宗密は、名前を一部差し替えたのであるから、両者に共通する、神秀、智詵、惠藏、老安、法如、慧能、義方の七名に、宗密が意圖的に除いたと見られる玄蹟を加えた八名が最も代表的な弟子であると一應は考えることができる。ただし、このうち、惠藏と義方については、他に徴すべき資料が何もないため、以下において論究することができない。思うに、この二人を宗密が除かなかったのは、彼らの活動を知っていたからではなく、差し替えるべき人物を知らなかったために過ぎないであろう。また、智詵についても、『歴代法寶記』に簡単な傳記が載せられているが、その内容は、ほとんど創作と見られるから、これについても除外することとし、以下においては、他の五人、即ち、法如、神秀、慧安、玄蹟、慧能の五人について、その傳記を検討することとしたい。⁽²⁶⁾

なお、彼らの生歿年と、弘忍のもとで修行した時期については、おおよそ、次のように見做すことができる（その詳細は、各人の項を参照されたい。なお、末尾の括弧内は、弘忍に師事していたときの年齢である）。

神秀（六〇六―七〇六）…六五五―六六一年の間、弘忍に師事する（五十―五十六歳）

慧安（五八四―七〇八）…神秀とほぼ同時期に弘忍に師事する（七十歳代か？）

法如（六三八―六八九）…六五八年に入門し、六七四年の弘忍の入寂まで従う（二十一―三十七歳）

慧能（六三八―七二三）…六五九年に入門して以降、數年間、弘忍に師事する（二十二歳―？）

玄蹟（？―七七八―？）…六七〇年に入門し、六七四年の弘忍の入寂まで従う（年齢未詳）

神秀・慧安・慧能・法如の四人は、永徽二年（六五二）に弘忍が道信から雙峰山幽居寺を承け繼いで布教を開始した後、暫くして相い前後して入門しており、しかも、修行期間が重なっていたから、當然のことながら、相互に

面識があつたはずである。しかし、年齢的には大きな違いがあり、神秀や慧安が、入門時に既に中年、あるいは老年に近かつたのに對して、慧能や法如はまだ二十代で、その間には、實に五十歳もの開きがあつたのである。とはいへ、後に述べるように、四人の間には弟子の往來がしばしば見られ、年齢差を超えて、親密な關係があつたようである。

これに對して、玄曠は、弘忍最晩年の弟子であり、そのころには、法如以外の三人は、既に雙峰山を去つた後であつた。従つて、彼らのことは話には聞いていたであろうが、實際には遇つたことはなかつたのである。法如とは面識があつたはずであるが、『楞伽師資記』に引かれる『楞伽人法志』の記述からは、むしろ彼への對抗意識が感じられ、玄曠の特異性が際だつてゐる。

玄曠の生歿年は知られないが、入門の時期からすれば、法如や慧能より幾分若かつたと見るべきであろう。弘忍の入寂まで従つたという點ではアドバンテージがあるが、それは法如も同じであり、しかも、師事した期間では遙かに及ばない。ただ、皇帝に招かれたという點では法如に優るが、注目度は決して高くはなかつたようである。

『楞伽師資記』の法如に對する扱いには、そうした玄曠の地位が大いに關わつてゐるであろうが、他の弟子の例から見て、玄曠自身が兄弟子に對して悪意を抱いていたとは考えにくい。恐らく、『楞伽師資記』の記述は、弟子、淨覺の意向が前面に出ているのであろう。弘忍が入寂に際して、玄曠に對して、神秀と共に法門を守るよう遺命したとする『楞伽師資記』の記述も、東山法門における玄曠の地位を考えると事實とは認めがたい。これも淨覺の創作と見るべきである。⁽²⁷⁾

5. 入寂の時期

弘忍の入寂の時期については異説が多い。上に見たように、『傳法寶紀』が、「上元二年八月十八日」とするのに対して、『楞伽師資記』は、「咸亨五年二月十六日」としているが（後に示すように、「唐中岳沙門釋法如禪師行狀」が「咸亨五年」とするのもこれと一致する）、この他にも、「六代の傳記」は、「上元年二月十一日」とする別の説を傳えている。これについて、柳田聖山氏や葛兆光氏は、「上元年二月十一日」の「元」を脱したものと見做しているが、「六代の傳記」の説を繼承した『歷代法寶記』が「上元二年二月十一日」とすることから見て、「二」を脱したと見るのが當然である。⁽²⁸⁾

従って、弘忍の入寂の時期については、日の相違を無視すれば、『楞伽師資記』等の説く「咸亨五年（六七四）二月説」、「六代の傳記」等の説く「上元二年（六七五）二月説」、『傳法寶紀』の説く「上元二年（六七五）八月説」の三つがあることになるが、これに關聯して、柳田聖山氏は、次のように述べている。

「以上を通じて、月日の端數を別とすれば、もつとも古い咸亨五年説がおそらく正しい。じつは、咸亨五年は、この年の八月に改元されて上元元年となるから、上元元年説は、咸亨五年説と一致する。この説は、上元元年を筆寫して上元々年とするうちに、これを上元二年と讀み誤ったものらしく、本書（著者註：『傳法寶紀』を指す）はそうした最初の誤りを犯したことになる。」⁽²⁹⁾

確かに、弘忍の入寂まで従った法如と玄曠の二人が一致して傳える「咸亨五年説」は信憑性が高い。従って、咸亨五年の入寂を史實と認めてよいであろう。しかし、「上元二年説」を寫誤に由来するとする見方はどうであろう

か。多くの資料が弘忍の入寂を「二月」とするが、「上元元年」には「二月」がないから、そもそも「上元〇年二月」と書くはずはなく、従って、それを「上元二年二月」と誤るはずもない。『傳法寶紀』のように、「八月」とするのであれば、「上元〇年八月」と書いたのを「上元二年八月」に誤るということは充分にありうるが、これは『傳法寶紀』以外には見られない孤立した説であるから、容易には採用しがたい。このように考えてくると、「上元二年説」が寫誤に由来するとする柳田氏の説には従いにくい。

思うに、史實に基づく「咸亨五年説」とは全く別に、「上元二年入寂」という誤った説が、早くから流布していたのである。というのは、後に論ずるように、神秀の碑銘である「唐國師玉泉寺大通禪師碑」（以下、「大通禪師碑」と略稱）が、神秀が荊州の玉泉寺に隸したのを儀鳳年間（六七六―六七八）とし、神會の説を承けた諸資料が、慧能が世に出たのを儀鳳元年に置いているのは、その前年の上元二年に弘忍が入寂したと考えられていたことを前提とすると見るべきだからである。

「大通禪師碑」の成立時期は不明であるが、神秀歿後數年の内には書かれたであろうから、神秀の周囲では、八世紀の初めには「上元二年説」が定着していたのであり、恐らくは、神秀の生前に既に行われていたであろう。神會系でも、この説が行われていたとすれば、その情報は、神秀や慧能の共有するものであった可能性が強い。ただし、神會は、慧能に參ずる前に、神秀にも師事したから、彼がその際に聞いた情報を元に、後で慧能傳が構成されたということも考えられなくはない。

『傳法寶紀』は、「唐中岳沙門釋法如禪師行狀」（以下、「法如行狀」と略稱）に基づいて「法如章」を書きながら、弘忍の入寂年については、それと異なる説を採っているのであるから、何か基づくものがあつたはずである。しかし、『傳法寶紀』が法如と共に神秀の權威を認めていることからすれば、やはり、神秀系の資料に基づいたのでは

ないだろうか。同じ「上元二年説」にも、「二月」と「八月」の兩説があるのは、傳承の間に生じた相違であろうが、このこと自體、この説の起源がかなり古いことを暗示するものと言えよう。

先に述べたように、神秀・慧安・慧能の三人は、いずれも比較的早い時期の弟子であり、弘忍の入寂の時には、既にそのもとを離れて、各地で獨自に活動を展開していた。従つて、弘忍の入寂時期は、間接的にしか知り得なかつたはずである。思うに、何らかの手違いによつて、彼らに誤つた情報が伝えられ、それが人的交流などによつて、次第に流布したのであらう。

註

(1) 大正藏五〇、六〇六中。

(2) 柳田聖山『初期の禪史』(禪の語録2、筑摩書房、一九七一年)三八〇頁。

(3) 楊曾文『神會和尚禪話録』(中華書局、一九九六年)一〇七―一〇八頁。

(4) この碑文がかつて實際に存在したことは、圓珍(八一四―八九一)の『智證大師請來目錄』に、

「信禪師碑文一本 杜正倫

杜正倫送雙峯山信禪師碑一本」(大正藏五五、一一〇六下)

と掲げられているもののうちの一つがこれに該当すると考えられることによつて確認される。

(5) 『續高僧傳』の「道信傳」は、もと『後集續高僧傳』に含まれていたものであり、その成立は、一應、貞觀二十三年(六四九)から麟徳元年(六六四)の間と見ることができる。杜正倫は、道宣の人脈の中にあつた人であるから、完成間もない、あるいは編輯中の『後集續高僧傳』を閲覽することは充分に可能であつたはずである。

もつとも、杜正倫の生歿年からすれば、逆に道宣が杜正倫撰の碑文に基づいた可能性も考えられるが、碑文に基づいた場合、それに言及するのが道宣の常であるから、恐らくは、そうしたことはなかつたであらう。そして、碑文が『續

高僧傳』に基づくとすると、後世の人は誰でもそれを撰述することができたはずであるから、杜正倫の碑文そのものが、後世の偽撰である可能性も排除できないこととくである。

なお、『續高僧傳』と『後集續高僧傳』の関係等については、藤善眞澄『道宣傳の研究』（東洋史研究叢刊之六十、京都大學學術出版會、二〇〇二年）一七九―三四〇頁、拙稿「『續高僧傳』の増廣に關する研究」（『東洋の思想と宗教』七、一九九〇年）等を参照。また、道宣の人脈については、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）六二―六四頁、七二―七三頁を参照。

(6) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三五三頁。

(7) 前掲『初期の禪史Ⅰ』一八六頁。

(8) 前掲『初期の禪史Ⅰ』二六八頁。

(9) 前掲『神會和尚禪話錄』一〇八頁。

(10) 『歷代法寶記』は、柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』（禪の語録3、筑摩書房、一九六二年）九二頁、『圓覺經大疏鈔』は、續藏一―一四―三―二七七張表上を参照。『歷代法寶記』では、馮茂山は道信の住した雙峰山中にあり、東西相い去ること遙かでないので、「東山法門」と呼ばれたとし、『圓覺經大疏鈔』では、馮墓山の北山に住んだが、それが雙峰山の東にあつたので、「東山法門」と呼ばれたという。

(11) 『宋高僧傳』の「法持傳」では、法持（六三五―七〇二）は、十三歳で弘忍の弟子となつたとする。法持の十三歳は貞觀二十一年（六四七）であるから、これでは弘忍の開法以前に師事したことになる。葛兆光氏は、『中國禪思想史―從6世紀到9世紀』（北京大學出版社、一九九五年）において、これをそのまま事實として扱っているが（一七七頁）、後世、法持の傳記を創作した際に、史實の攷證を充分に行わなかつたために生じた錯誤と見るべきである。

(12) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三八六頁。

(13) 前掲『初期の禪史Ⅰ』二七三頁。

(14) 前掲『初期の禪史Ⅱ』九二頁。

- (15) 『歴代法寶記』の傳記が「六代の傳記」に基づいていることは、一目瞭然である。また、『歴代法寶記』には『楞伽師資記』への批判も見られるから(前掲『初期の禪史Ⅱ』五九頁)、それを参照していたことも間違いない。
- (16) 「六代の傳記」は、弘忍が道信に師事した期間を三十年とし、開法期間も三十年とするが(前掲『神會和尚禪話録』一〇七頁)、これは史實とは認められない。恐らく、神會は、漠然と概數を擧げたに過ぎないであろう。
- (17) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三八六頁。
- (18) 前掲『初期の禪史Ⅰ』二七三頁。
- (19) 前掲『初期の禪史Ⅱ』一二三頁。同様の記載は、九二・九三頁にも見えるが、ここでは、「除惠能、餘有十爾」と言いながら、義方を脱するため實際には、九人しか擧げられていない。
- (20) 續藏一・一四・三一・二七七張表上。
- (21) ただし、彼らの名前が記されているのは續藏本のみで、古形を止めると思われる眞福寺本にないのは問題である。従つて、後人が書き加えた可能性も完全には排除されない。
- (22) 『全唐文』三〇四。
- (23) ただし、玄約については、『歴代法寶記』に、久視年間(七〇〇―七〇一)に神秀、玄曠、慧安とともに則天に宮中に招かれたと記されている(前掲『初期の禪史Ⅱ』一二九頁)。宇井伯壽氏や楊曾文氏は、これを史實と認めるが、他にこれに言及する資料が見いだせない上に、『歴代法寶記』の創唱と見てほぼ間違いない、智詵の入内供養に關する記述の中に見いだされるものであるから、杜繼文・魏道儒兩氏などが説くように、これも、『歴代法寶記』の創作と見做すべきである。これについては、以下の著作を参照せよ。
- 宇井伯壽『禪宗史研究』(岩波書店、一九三五年)一四八―一五〇頁。
- 楊曾文『唐五代禪宗史』(中國社會科學出版社、一九九九年)二五七頁。
- 杜繼文・魏道儒『新版 中國佛教通史』(江蘇人民出版社、二〇〇七年)一四〇頁。
- (24) ただし、宗密の著作には玄曠の名は全く見ることができないから、その存在を知らなかった可能性もないわけではない。

(25) 『歴代法寶記』の智詵の傳記のうち、入内供養等が創作であろうことは、柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法藏館、一九六七年）二八〇―二八一頁において論じられている。また、十三歳で二十歳の玄奘に師事し、更に、弘忍の名聲を聞いて玄奘のもとを辭したとされるのが、いかにも不自然であることについても、同書の二九〇頁の註⑦や前掲『初期の禪史Ⅱ』一三八―一三九頁で觸れられている。ただし、智詵が弘忍の弟子であること自體は、智詵―處寂―承遠と嗣ぐ南嶽承遠（七一―八〇二）の碑文である、呂温（七七―八一）撰「南嶽彌陀寺承遠和尚碑」（八〇二年）『全唐文』六三〇）にも明記されており、疑う必要はない。

(26) 禪宗史的に見れば、後に牛頭宗の祖とされる法持（六三五―七〇二）も極めて重要であるが、古くは、その存在は必ずしも有名ではなかったようであり、楊曾文氏などは、『楞伽師資記』の「十大弟子」にその名前が掲げられないことを根據に、法持が弘忍の弟子であることを否定しようとさえしている（楊曾文「牛頭法融及其禪法」釋恆清主編〈『佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集』、一九九五年〉四三〇頁）。

法持が弘忍の弟子であったとするのは、『宋高僧傳』以前では、『裴休拾遺問』（續藏本）のほかに存在せず、宗密の他の著作では、牛頭宗を五祖下の分出とするのみであり、しかも、同じ『裴休拾遺問』でも、古形を傳えると思われる眞福寺本では、そのようになっていない。従って、この『裴休拾遺問』の改變が宗密自身ではなく、後人によるものであったと見れば、楊氏のような説も十分に成り立ちうるようにも思える。

ただ、續藏本『裴休拾遺問』は牛頭宗の法持とは別に五祖の弟子として「江寧持」を挙げ、両者が同一人物と氣づいていないごくことであり、牛頭宗の主張とは別の情報に基づいて、「江寧持」が書き加えられた可能性も否定できない。もしそうであれば、假にそのような改編が後世に降るものであったとしても、法持を弘忍の弟子とする何らかの古資料があつた可能性は排除できなくなる。

しかも、氏の説くように、もし、牛頭宗と東山法門の關係が全て虚構であるなら、牛頭宗は、自らが考え出した、

四祖道信—法融—智巖—慧方—法持—智威—慧忠・玄素

という、いわゆる「牛頭宗六祖」の系譜だけを主張すればよいはずであるのに、一方で、

五祖弘忍―法持

という系譜を認めるのは極めて不自然であり、弘忍と法持の間に実際に師弟関係があったが故に、それを尊重した結果と見なくてはならないであろう。

「牛頭宗六祖」の説が成立したのは、當然のことながら、「六祖」にあたる牛頭慧忠（六八三―七六九）や鶴林玄素（六六八―七五二）の時代以降でなくてはならないが（實際のところ、玄素の碑銘である李華（？―七六六？）撰「潤州鶴林寺故徑山大師碑銘」（七五二年）『全唐文』三三〇）に、これを見ることができ）、一旦、それが成立してしまえば、取って法持を弘忍に結びつける必要はなくなる。従って、楊氏は、法持の弟子、天保智威の時代に、弘忍と法持の師弟関係が捏造されたが、その弟子の慧忠や玄素の時代になると、それに満足できなくなり、更に「牛頭宗六祖」の説が加上されたと論ずる。しかし、遙かに時代が降つてのことならともかく、法持の直弟子の時代に、何の関係もなかった弘忍と法持との間に師弟関係がでつち上げられたというのは、いかにも無理な想定のように思われる。

従って、法持は實際に弘忍の弟子であったと考えるべきだと思われるが、法持については、『宋高僧傳』以前の古い傳記が知られず、本項の註(11)でも觸れたように、『宋高僧傳』の記述にも信じがたい點があるため、ここでは検討對象から外すこととした。

(27) この他、『歴代法寶記』は、弘忍が布教を開始して後のこととして、

1. 「狂賊」の「可達寒奴戮」が町を圍んだが、弘忍が退散させた。

2. 顯慶五年（六六〇）に、高宗が敕使を派遣して弘忍を招いたが赴かなかつた。

という二つの事跡を伝えるが、いずれについても、こうした記述はこれ以前に全く見られず、『歴代法寶記』の創作と見るべきである。特に前者は、『續高僧傳』の「道信傳」に類似した話が見え、『歴代法寶記』の「道信章」にも再録されておき、その話を脱化して弘忍の事跡としたに過ぎないであろう。

(28) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三八九頁、前掲『中國禪思想史―從6世紀到9世紀』一六六頁を参照。

(29) 従って、楊曾文氏が「六代の傳記」を校訂するに當たつて、「至上元」「二年」と「二」を補っているのは正しい措

置といえるが（前掲『神會和尚禪話録』一〇八頁、ただし、その根據として、『宋高僧傳』と『傳法寶紀』を擧げて『歷代法寶記』に言及しないのは妥當ではない。

（30）前掲『初期の禪史』三八九頁。

二 法如

東山法門を初めて中原に紹介したのが法如である。彼の傳記を考えるに当たって先ず據るべきは、撰者未詳の彼の碑文、「法如行狀」である。『傳法寶紀』の記述は明らかにこれに基づくものであるが、後に論ずるように、著者の杜拙は、直接、法如に教えを受けた人物であるから、自らが知り得た情報を書き加えており、大いに参考になる。そこで、以下においては、これら二つの文獻を中心に、他の資料を交えることで法如の傳記を再構成してみたい。

1. 生歿年・出自と修學

先ず、法如の生歿年については、「法如行狀」に

「即永昌元年歲次己丑七月二十七日午時。寂然卒世。春秋五十有二。」¹

と明記されている。『傳法寶紀』の記述もこれと矛盾しないから、これに従うべきである。従って、その生涯は、貞觀十二年（六三八）生誕、永昌元年（六八九）入寂となる。

法如の出自と修學に關して、「法如行狀」は、次のように述べている。

「大師諱法如。姓王氏。上黨人也。幼隨舅任灃陽。事青布明爲師。年十九出家。志求大法。明內隱禪智。當人見讓云。蘄州忍禪師所行三昧。汝宜往諮受。曰。敬聞命矣。其後到彼會中。稽請畢已。祖師默辯先機。即授其道。開佛密意。頓入一乘。數緣非緣。二種都盡。到清涼池。入空寂舍。可謂。不動眞際而知萬象者也。……至咸亨五年。祖師滅度。始終奉侍經十六載。」

これによって、以下のようなことが知られる。

- ・ 上黨（山西省）の王氏の出身であったが、幼くして舅とともに灃陽（湖南省）に行き、惠明（生歿年未詳、青布明）に學んだ。
- ・ 顯慶元年（六五六）、十九歳の時に出家して、惠明に教えを請うたところ、弘忍に師事するよう勧められた。
- ・ 顯慶三年（六五八）、二十一歳の頃、蘄州に弘忍を尋ね、その後、咸亨五年（六七四）に弘忍が亡くなるまで、十六年に互って奉事した。

ここには、「年十九出家」と記されているが、後に述べるように、彼の得度は中原に出た後と見るべきであるから、この時に正式に得度したわけではなく、單に家を出て寺に入ったことをいうのである。即ち、彼は、慧能や慧安と同様に、私度僧（あるいは、行者）の身分で、弘忍の印可を得たのである。また、『傳法寶紀』では、弘忍に參

じたのが恵明の指示だとは明示されていないが、^③兩者のテキストは、ほとんどパラレルな関係にあるから、明らかに著者の杜拙が書き換えたのであり、「法如行状」の説は、そのまま受け入れられるべきである。

先に述べたように、弘忍の開法は永徽二年（六五二）であるから、それから入寂までは二十三年間である。法如は、そのうちの三分の二以上の期間にわたって師事したのであるから、この點からしても、彼が最も重要な弟子の一人であったことは疑う餘地がない。

なお、『傳法寶紀』は、弘忍のもとで修行を積んでいた時のこととして、

「嘗没江舟。覆溺數里。心用弗動。無所撓失。及人濟出。神色如常。」^④

という逸話を傳えている。長江に流されても全く動じることがなかったというのであるが、『傳法寶紀』には、他にも編者、杜拙の作爲と見られる記述が散見されるから、これもそのように見てさしつかえないであろう。ただ、杜拙は法如と直接、間接に交流を持ったのであるから、この場合については、直接本人から、あるいは、人づてに聞いた情報を書き込んだという可能性もないわけではない。

この他、「六代の傳記」は、慧能が弘忍の法を得て竊かに南方に歸つた際、その得法に初めて氣づいたのが法如であるとして、次のように述べている。

「衆人竝不知覺。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。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

趁。」

『歴代法寶記』もこれを繼承するが、慧能の得法に纏わる、これら一連の記述は、全て神會の創作と見做すべきであるから、事實とは認められない。ここで特に法如の名が掲げられているのは、法如に對する神會の悪感情を反映するものであるが、それは、『定是非論』に、

「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。」

というように、神會が『傳法寶紀』を普寂一派の著作と見做し、普寂が神秀とともに法如を六祖と認めていると誤解したために他ならないであろう。

2. 中原への進出と布教

弘忍歿後の法如の行動については、「法如行狀」に次のように記されている。

「既淮南化掩。北遊中岳。後居少林寺。處衆三年。人不知其量。所以守本全朴。棄世浮榮。廉讓之德。賢士之

靈也。外藏名器。内洽玄功。庶幾之道。高遁之風也。對問辭簡。窮精入微。出有之計。解空之圍也。機智勇略。能建法城。安人之友。師者之明也。垂拱二年。四海標領僧衆。集少林精舍。請開禪法。僉曰。始自後魏。爰降于唐。帝代有五。年將二百。而命世之德。時時間出。咸以無上大寶。貽諸後昆。今若再振玄綱。使朝聞者。光復正化。師聞請已。辭對之曰。言寂則意不亡。以智則慮未滅。若順諸賢之命。用隆先勝之道。如何敢矣。猶是謙退三讓。久乃許焉。觀乎至人之意。廣矣大矣。深矣遠矣。……而大化既敷其事。廣博群機。隱變之度。毫釐不差。」

これによって、以下のような事実を知ることができる。

- ・弘忍の滅後、北遊して嵩山に遊び、少林寺に住したが、三年間は、誰もその力量に氣づかなかつた。
- ・しかし、やがて、その能力は人々の知るところとなり、垂拱二年（六八六）、四十九歳の時、佛教界を代表する人々が少林寺に集まり、禪法を開かんことを請うた。
- ・初め、法如は、これを拒んだが、再三の要請に折れて、遂にこれを許し、開法を行なった。

これに對して『傳法寶紀』は、次のように述べている。

「既而密傳法印。隨方行道。屬高宗昇遐度人。僧衆共薦興官名。往嵩山少林寺。數年人尚未測。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。累請開法。辭不獲免。乃祖範師資。發大方便。令心直

至。無所委曲。性朴直遇物隨。或訶析若虛舟觸人。終無憾者。學侶日廣。千里嚮會¹⁰。」

全體に、「法如行狀」を簡略化したものと認められるが、次のような改變を行なっている點は注目される。

a. 「法如行狀」の「既淮南化掩。北遊中岳。後居少林寺。處衆三年。人不知其量」を「隨方行道。屬高宗昇
遐度人。僧衆共薦興官名。往嵩山少林寺。數年人尚未測」に改めている。

b. 「法如行狀」の「四海標領僧衆」を「都城名德惠端禪師等人」に改めて、その代表が「惠端」であったこ
とを明示する。

このように新たな情報を加えることができたのは、『傳法寶紀』の編者、杜朮が、法如と面識があったからであ
ろう。特にbで、法如に開法を求めた代表者を「惠端禪師」と明示するのは、杜朮自身が當事者であったことを暗
示するものである。實際のところ、杜朮は、神秀の弟子、義福の碑銘である嚴挺之（六七三・七四二）撰「大唐故
大智禪師碑銘并序」（七三六年、以下、「大智碑銘」と略稱）に、

「又於都福先寺師事朮法師。廣習大乘經論。區析理義。多所通括。以爲未臻元極。深求典奧。」¹¹

と述べられる「朮法師」と同一人物と見られており、當時、洛陽の大福先寺に住していたことが知られるのである。
恐らく、彼も、惠端と共に少林寺を訪ねた人々の中に含まれていたであろう。

なお、ここにいう「惠端禪師」は、同じく神秀の弟子で、義福と並び稱された普寂の塔銘、李邕（六七八―七四七）撰「唐嶽寺大照和尚普寂碑」（七四二年、以下、「普寂塔銘」と略稱）に、その修學過程を述べて、

「時大梁壁上人以義解方聞。敷演雲會。遂聽法華經唯識起信等論。巨石投水。其入甚多。修坂走丸。所適彌遠。重依東都端和上受具。轉奉南泉景和上習律。超契心地。忽見光明。隨止作行。得親近處。」⁽¹³⁾

という中の「東都端和上」のことと見られている。⁽¹⁴⁾

なお、aの「屬高宗昇遐度人。僧衆共薦興官名」について、柳田聖山氏は、

「あとの文脈から遡って考えると、このとき法如は僧官に推薦されることを嫌って少林寺に隠れたのであろう。」⁽¹⁵⁾

というが、法如の弟子、元珪（六四四―七一六）の塔銘、仁素（生歿年未詳）撰「大唐嵩岳閑居寺故大德珪禪師塔記」（七二三年、以下、「元珪塔記」と略稱）に、

「上元貳載。孝敬崩。度隸寺焉。」⁽¹⁶⁾

といい、同じく元珪に關わる智嚴（生歿年未詳）撰「大唐中嶽東閑居寺故大德珪和尚紀德幢」（七二五年、以下、「元珪紀德幢」と略稱）に、

「上元中。孝敬皇帝陞遐得度。便配茲寺。」^⑦

ということからすれば、単に「得度して寺に名を隸した」の意と見るべきである（當然のことながら、法如は少林寺に名を隸したはずである）。恐らく、「興」は「與」の誤りで、「僧衆共に薦めて官名に與からしむ」と讀むべきなのであろう。だとすれば、法如の得度は、高宗が崩御した弘道元年（六八三）、四十六歳のときと見るべきで、それから垂拱二年の開法までは、あたかも三年となる。

これは、「法如行状」が、少林寺に入った後も、三年間はその力量が充分には理解されていなかったということ合致するが、『傳法寶紀』は、これを「數年」に改めている。恐らく、これは、少林寺に入る前に既に中原である程度知られていたことを念頭に置いた改變であらう。そのことは、先にも引いた「元珪紀德幢」によって確認できる。即ち、これには、次のような一節が見られるのである。

「後遇如大師於敬愛寺。勤請久之。大師雖未指授。告以三年。及期。大師果住少林寺。和尚與都城大德同造少林。請開禪要。驗之先說。信而有徵。遂蒙啓發。豁然會意。萬相皆如。圓炤在目。動靜斯益。契彼宿心。因而歎曰。嘗聞千載一遇。今謂萬劫焉。大師曰。自非宿植。詎有斯鑿。然諸餘禪觀。竝心想不忘。入此門者。妄想永息。大師即黃梅忍大師之上足也。」^⑧

これによれば、元珪が初めて法如に遇ったのは洛陽の敬愛寺においてであった。その時、元珪は法如に教えを請うたが、法如は三年後を期するようにと説いた。果たして三年後、洛陽の大徳たちと共に少林寺に法如を尋ねて開

法を促した結果、願いを叶えることができたというのである。ここでも三年といわれているから、元珪が法如に出會ったのは、法如の得度と相前後する時期である。元珪は、法如より六年後輩で、このとき四十歳であったが、既に上元二年（六七五）、三十一歳の時に得度し、嵩山の閑居寺に名を隸していた。法如を推薦して得度に與らしめた「僧衆」の中に元珪が含まれていたと見るのは自然である。

しかし、そうしたことが元珪一人の力で可能であったとは思われない。もつと影響力のある複数の人々がそれに關與したのであろうが（惠端、あるいは杜拙が、その中に含まれていたことは想像に難くない）、そうした状況が生み出されるためには、少なくとも何年間かは必要であろうから、法如が中原に入ったのは、六八〇年前後と考えるべきである。恐らく、法如は、弘忍の入寂（六七四）の後、しばらくは雙峰山に止まり、その後、數年して中原に出たのである。

法如の開法が大いに注目されたことは、後に神秀の二大弟子とされる普寂と義福が、初め、共に法如に參ぜんとしたことから窺うことができる。ただし、この二人については、それぞれの師匠であった惠端と杜拙の影響が大きかったと思われるから、實際には、洛陽の一部の僧侶の間で話題になったという程度であったと見るべきであろう。

3. 入寂と弟子

法如の入寂については、「法如行状」に次のように記されている。

「自後類誨學人。所疑咸速發問。俄然現疾。乃先覺有徵爾。最後一夜。端坐樹下。告以遺訓。重明宗極。顯七

日而爲一劫。悟彈指而震大千。法無去來。延促思盡。即永昌元年歲次己丑七月二十七日午時。寂然卒世。春秋五十有二。瘞于少室之原也。諸受業沙門。北就高頂。起塔置石。優填王釋迦像。并累師之行狀。勒在佛碑。冀資奉廟庭。觀文以自誠。曰。……」

あらかじめ自らの死期が近いことを知り、弟子の指導に努めた後、永昌元年（六八九）七月二十七日の正午に、五十二歳で亡くなったというのである（ここで、法如がちょうど正午になくなったというのは、自らが目のあたりにした弘忍の入寂に倣ったのであろう）。従って、その布教は、垂拱二年（六八六）に初めて法を説いてから、わずか三年に過ぎなかった。滅後、少室山に建塔されたが、その側に優填王釋迦像を刻んだ石碑が建てられ、そこに歴代祖師の傳記も記されたという。同じ「法如行狀」に、

「即南天竺三藏法師菩提達摩。紹隆此宗。武步東鄰之國。傳曰。神化幽蹟。入魏傳可。可傳粲。粲傳信。信傳忍。忍傳如。當傳之不可言者。非曰其人。孰能傳哉。」²⁰

というように、この時代には、既に達摩から弘忍に至る五代の系譜は確立されていたから、この五人の傳記が記されたのであろう。

これに對して、『傳法寶紀』の記載は、次のごとくである。

「至永昌元年七月。廼令學人速盡問疑。因現以疾相。於一夜中。端坐樹下。顧集門人。乃有遺訓。因開明惠。

如法傳授。又曰。而今已後。當往荊州玉泉寺秀禪師下諮稟。遂寂然坐化。春秋五十二。⁽²¹⁾」

全體として「法如行狀」を簡略化したものと見なせるが、杜拙によって新たに傍線部が書き加えられている。入寂に際して、法如が弟子たちに對して、今後は神秀に學ぶよう遺言したという内容であるが、これは、『傳法寶紀』が、

達摩——慧可——僧璨——道信——弘忍——法如——神秀

という系譜を主張し、「神秀章」に、神秀が法如の入滅を待つて初めて開法を行ったとして、

「及忍禪師遷化。又曰。先有付囑。然十餘年間。尚未傳法。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。」⁽²²⁾

というのと呼應するため、東山法門の主宰者の地位が法如から神秀へと委譲されたとする自らの主張に合わせるために、杜拙が創作したものと考えられよう。⁽²³⁾しかし、これは事實と見るべきなのである。というのは、前掲の「元珪紀德幢」に、

「永昌中。大師既歿。暫之荊府。尋及嵩丘。」⁽²⁴⁾

と説くのは、法如の滅後、一時、元珪が荊州の玉泉寺に行き、神秀に師事したことを指すに違いないが、師と年齢もさほど離れておらず、開法前から法如に私淑し、「元珪紀徳幢」に、

「如來在昔。密授阿難。自達摩入魏。首傳惠可。可傳粲。粲傳信。信傳忍。忍傳如。至和尚凡歷七代。皆爲法主。異世一時。」⁽²⁶⁾

というように、後年、その直系を自認した元珪が、師の滅後、わざわざ遠く神秀のもとに参じたのは、師の指示があつたためと見なくては理解しがたいからである。⁽²⁷⁾

また、先に觸れたように、普寂や義福は、法如の入寂の後に神秀に入門したのであるが、特に普寂は、「大照塔銘」に、

「將尋少林法如禪師。未臻止居。已承往化。追攀不及。感絶無時。芥子相投。遇之莫遂。甘露一注。受之何階。翌日遠詣玉泉大通和上。膜拜披露。涕祈咨稟。」⁽²⁸⁾

と説くように、法如に師事しようとして少林寺に赴きながら、その入寂を聞いた翌日に、直ぐに荊州玉泉寺に向けて旅立っている。こうした普寂の行動も、法如の遺言を伝え聞いたためとすると納得がいく。従つて、これは事實であつたのであり、恐らく、杜拙は、これを、法如の入寂に立ち會つた或る人物に聞き、ここに書き加えたのである（以下に論ずることから推すに、その人物は義福その人と見るべきである）。

上に述べたことから知られるように、法如の教えを受けた人として、惠端、杜拙、元珪の三人を擧げることができ、杜拙の弟子で、後に神秀の二大弟子の一人として有名になる義福も、短い時間ではあったが、法如に師事したと見ねばならない。

彼の碑銘である、「大智碑銘」には、神秀に參するに至った経緯を、次のように述べている。

「時嵩嶽大師法如。演不思議要用。特生信重。夕惕不遑。既至而如公遷謝。悵然悲憤。追踐經行者久之。載初歲。遂落髮。具戒律。行貞苦。自爾分衛。一食而已。聞荊州玉泉道場大通禪師以禪惠兼化。加刻意誓行。苦身勵節。將投勝緣。則席不暇暖。願依慈救。故遊不滯方。既謁大師。率呈操業。一面盡敬。以爲眞吾師也。」²⁹⁾

これは、先に引いた「拙法師」に師事したことを述べる箇所²⁸⁾に續く部分であり、法如への參問が杜拙の影響であることを強く窺わしめるが、ここで「既至而如公遷謝」というのは、「大照塔銘」の「未臻止居。已承往化」とは異なり、師事した後、間もなくして法如が亡くなったという意味と解すべきである。だからこそ、普寂が法如の入寂を聞いた後、直ちに神秀に參じたのに對して、義福は、法如の入滅に當たって、「悵然悲憤。追踐經行者久之」という行動を取り、また、暫く時間が経過した後、ようやく神秀に參じたのである（なお、法如が上黨（潞州）の出身で、義福と同郷であったことも、この義福の態度に影響を與えているように思われる）。

このほか、裴灌（生歿年未詳）撰「皇唐嵩岳少林寺碑」（七二八年、以下、「少林寺碑」と略稱）に、

「復有大師諱法如。爲定門之首。傳燈妙理。弟子惠超。妙思奇拔。遠契元蹤。文翰煥然。宗途易曉。」³⁰⁾

と言及される惠超（生歿年未詳）も法如の弟子で、しかも、師を繼いで少林寺で布教を行ったことが知られるが、他に徴すべき資料がなく、詳細は不明である。

惠端、杜拙、元珪の三人は、法如が洛陽に現れて間もない頃から、その存在に着目し、少林寺に開法を請い、その教えを受けたと考えられるが、中でも、最も代表的な弟子と見做すべきは、元珪である。彼は、法如の入寂後、一時、神秀に師事したものの、結局は、法如の後継者としての自覺を強め、以後、嵩山の閑居寺や廂塲を中心⁽³¹⁾に布教を行い、「廂塲和尚」と尊稱された。

元珪の影響力はかなり大きかったらしく、既に掲げた二つの碑銘「元珪塔記」、「元珪紀德幢」の存在が知られる。前者は、開元十一年（七二三）の七周忌に建塔した際に書かれたもの、後者は、その二年後に塔所に廟を建てた際に、その徳を讃えるために書かれたものである⁽³²⁾。

しかし、かつては、これら以外にも碑文が存在した。宋の趙明誠（二〇八一―一二二九）が撰した『金石録』巻六に、

「第一千八十六唐珪禪師碑 宋儋撰。并行書。開元二十三年⁽³³⁾四月」

と記され、同じく宋の鄭樵（一一〇四―一一六二）が撰した『金石略』巻中に、

「嵩山閑居寺珪禪師碑 開元二十三年⁽³⁴⁾」

と記されているのがそれである。これらによって、開元四年（七一六）の入寂後も、開元二十三年（七三五）頃まで、元珪を顕彰しようとする弟子達の活動が続いていたことが知られる。

元珪の弟子としては、「元珪塔記」を建てた仁素（生歿年未詳）、元珪の塔所に廟を建立して「元珪紀德幢」を書いた敬愛寺（洛陽）の住僧、智嚴（生歿年未詳）のほか、崔琪（生歿年未詳）撰「唐少林寺靈運禪師功德塔碑并序」（七五〇年）に、

「習禪決於龐塢珪大師。潛契密得。以眞貫理。」

と記される靈運（？―七二九）等を擧げることができる。

4. 元珪の師承の錯誤と神異僧化

上に見たように、元珪は法如の最も代表的な弟子であったが、それにも拘わらず、『景德傳燈録』（二〇〇四年）の「元珪章」は、

「嵩嶽元珪禪師伊闕人也。姓李氏。幼歲出家。唐永淳二年受具戒隸閑居寺。習毘尼無解。後謁安國師。印以眞宗頓悟玄旨。遂卜廬於嶽之龐塢。」

と、慧安の弟子とし、また、史實とは見がたい、元珪と嵩山の神との間の對論を長々と載せている。これが原因と

なって、元珪の師承と人格について、しばしば大きな誤解が生じており、その影響は、慧安の傳記や人物像にまで及んでいる。そこで、このような誤りが生じた原因について、ここに論じておきたい。

まず、元珪の師承の誤りについてであるが、彼を慧安の弟子とするのは、『宋高僧傳』（九八八年）の「元珪傳」に、

「後悟少林寺禪宗。大通心要。深入玄微。」⁽³⁷⁾

といい、一方、慧安に對しては、その傳記の標題を「唐嵩嶽少林寺慧安傳」として、⁽³⁸⁾少林寺に住したものと扱っているのを結合したものと考えることができる（ただし、「慧安傳」の本文には少林寺との關係は何も記されていない）。

この「元珪傳」の記述は、「元珪塔記」に、

「及少林尊者開示大乘。豁稟至道。」⁽³⁹⁾

というのを承けたものであるが、恐らく、『宋高僧傳』の撰者、贊寧（九一九—一〇〇二）は、「少林尊者」が法如であることを明示する「元珪紀德幢」の存在を知らなかったために、この「少林尊者」が具體的に誰を指すのかわからず、「悟少林寺禪宗」というような曖昧な表現に改めたのであろう。

こうした事實から窺われるように、宋初には、法如の存在は既に完全に忘れ去られていた。ところが、一方で、慧安は、神異の人としてなお名高く、しかも、少林寺に住したと考えられていた。そのため、『景德傳燈錄』は、

これを直ぐに慧安と見做してしまったのである。

しかし、慧安の碑文、宋儋（生歿年未詳）撰「大唐嵩山會善寺故道安禪師碑并序」（七二七年、以下、「道安碑銘」と略稱）や、『楞伽師資記』『歷代法寶記』等といった古い資料は、いずれも彼が會善寺に住したことをいうのみであつて、少林寺に住したという記載は全く見ることができない。特に、先に掲げた「少林寺碑」に、「定門の首」として法如に言及しつつ、慧安に觸れないのは、そうした事實がなかったことを證するものである。その一方で、『宋高僧傳』では、慧安と會善寺の關係には全く觸れられていないから、ここにいう「少林寺」が「會善寺」の誤りであることは明らかである。恐らく、宋初には、「嵩山の禪宗寺院といえば達摩の住んだ少林寺である」という通念が生じていたため、慧安の住地が嵩山であつたとする傳承から、直ちに少林寺と見做したものであろう。

従つて、宇井伯壽氏が「老安は少林寺で寂したとあるから、會善寺にも少林寺にも居た如くである」と論じたのを初めとして、現在も多くの學者が、『宋高僧傳』や『景德傳燈錄』に基づいて、慧安が少林寺に住したことを認めているが、そうしたことはなかつたと見ねばならないし、元珪が慧安の弟子であつたというような説も認めることはできないのである。

次に、嵩山の神との對論についてであるが、これも『宋高僧傳』の「元珪傳」に基づくものである。『宋高僧傳』の「元珪傳」は、その傳記を結ぶに當つて、

「遂營塔于嶽之東嶺。影堂存于本院後。十二年告成。縣尉許籌追珪之德爲記焉。」⁽³³⁾

と述べるから、現存する許籌（生歿年未詳）の「嵩嶽珪禪師影堂記」（成立年未詳、以下、「元珪影堂記」と略稱）に基

づいたことが明らかである。もっとも、元珪の受戒の年を「元珪影堂記」が「高宗代癸亥歲」、即ち、龍朔三年（六六三）とするのに對して『宋高僧傳』が永淳二年（六八三）とするのは相違するが、恐らく、これは、「癸亥」を「癸未」に誤ったために過ぎないであろう。この「元珪影堂記」が書かれた年は不明であるが、同じ作者の「晉東萊太守劉將軍廟記」⁽⁴⁾の成立が大中十一年（八五七）であるから、九世紀半ばと見て間違いないであろう。

ところで、この「元珪影堂記」は、その冒頭、

「籌僮童知佛。業儒雜老嚴。德慕元空靡極。營儒身及進士第。一年尉告成。明年遊是嶽。謁律德惟珙上人。引將布覽。至珪大師影堂。珙公曰。子嘗識珪公覺否。曰。未。云。珪公覺道靈感。莫可周名。獨有嶽神爲大師移植松栢於東巖事。碑塔所不書。珪公之誠。杜從祇也。且佛說羣經事。又焉可徇珪公謙勝哉。珙欲頌之。患辭不文。子進士也。矧僮童知佛。尚信珪公謙勝乎。籌惟藏惑。偶得嵩陽居士喻應眞與洛陽處士陳惟復書。言岳神爲珪公植樹事甚備。曰。大師法諱元珪。俗姓李氏。伊闕縣人也。太宗朝甲辰歲生。高宗代癸亥歲具戒。元宗帝丙辰歲化滅。歷年七十三。始隸閑居寺習律。安少林味禪。後廬龐塲。將化。謂其徒仁素曰。元宗帝丙我滅。爾必塔吾骸於茲。開元十一年。素力允師之志。喻陳二高士曰。……」

と述べた後に、高山の神との對論を掲げているから、開元中に書かれたという、嵩陽の居士、喻應眞と洛陽の處士、陳惟との書状とに基づいていることが分かる。また、ここで元珪の生涯を簡単に述べて、弟子の仁素に言及しているのは、前掲の「元珪塔記」に據ったためであろう。つまり、許籌は、高山の神との對論などの傳奇的なことについては、前者に據り、史實については、後者に基づいたのである。もっとも、ここでも受戒の年に違いが見られ、

「元珪塔記」が上元二年（六七五）とするのに對して、「元珪影堂記」は、上述のごとく龍朔三年とするのであるが、龍朔三年は、ちょうど元珪の二十歳に當たるから、出家は、當然二十歳の時のことであるべきだとして、「元珪影堂記」が勝手に改めたのであろう。

以上のように、元珪と高山の神との對論は、もとを質せば、全て開元年間（七一三―七四一）に書かれたという喩應眞と陳惟との書状に由來するわけであるが、元珪が歿した開元四年から間もない時期に、こうした荒唐無稽な説話が既に成立していたとは考えにくい。許籌は、「開元中」とするが、實際には、許籌の時代からそれほど遡らない時期、恐らく、八世紀の末から九世紀の初め頃に偽作されたものであろう。その内容は民間傳承を思わせるものであるから、元珪が、かなり後まで偉大な人物として民間で崇拜されていたことを窺うことができる。

その後、九世紀の半ばに、許籌によつてこの説話が取り上げられ、「元珪影堂記」が撰述された。そして、これが流布し、更には、『宋高僧傳』や『景德傳燈録』にも採用されて、元珪は神異の人として定着するに至つたのである。それに止まらず、元珪に與えられた、この性格づけが、更に慧安にも投影されて、その人間像にも影響を與えていると見られるのであるが、それについては、慧安の傳記を検討する際に譲ることとしたい。

5. 『傳法寶紀』の成立

福先寺拙法師が、法如の弟子であつたことは既述のごとくである。法如の寂後、拙法師は還俗して「杜拙」と名のり、『傳法寶紀』などの著作を残したわけだが、杜拙は、『傳法寶紀』を結ぶに當つて、

「昔嘗有知音者。令修此傳記。今將草潤絶筆。輒爲其後論矣。又如修多羅說。唯心直進。直爲離夫二邊乎。進

謂不住三乘乎。今大通門人。法棟無撓。伏膺何遠。裹足宜行。勉哉學流。光陰不棄也。」⁽⁶⁾

と述べ、更に、その後に、自身の撰述と思われる神秀の碑文、「終南山歸寺 大通道秀和上塔文」を附載している。従つて、『傳法寶紀』は、古くからの杜拙の友人で、現在は神秀の門下になっている或る人物の委囑によつて著されたものであることが知られるが、先に見たように、『傳法寶紀』では、東山法門の主宰者の地位が法如から神秀へと委譲されたと言われているので、それは、神秀とともに法如の地位を尊重する人物であったことが窺われる。この人物について、柳田聖山氏は、普寂と義福との二人であるとして、次のように述べている。

「おそらく、普寂・義福を指すのであろう。すでに注したように、この二人は洛陽の福先寺で拙法師に參じ、その指示で嵩山に法如に投じようとしたが、あたかも法如が入滅したので、轉じて玉泉寺に神秀を訪ねたといふ。」⁽⁷⁾

しかし、先に見たように、普寂と義福とでは、法如との關係に大きな違いがあるので、兩者を同列に扱ふことはできない。また、普寂が拙法師（杜拙）に參じたとする記録も見出せないことである。

先に見たように、神會は、普寂が神秀の碑銘を建てて神秀を第六代としながら、一方で、『傳法寶紀』を書かせて法如を第六代としていると批判するが、この批判は、祖師としての法如の地位を普寂が認めなかったことを暗示するものである。實際のところ、普寂の影響下に成立した、李邕撰「嵩岳寺碑」（成立年未詳）は、

「若不以達摩菩薩傳法於可。可付於璨。璨受於信。信念於忍。忍遺於秀。秀鍾於今和上寂。皆宴坐林間。福潤寓内。」

と説き、弘忍と神秀の間に法如を介在させることを拒んでいるのである。こうしたことから見て、普寂の意向が『傳法寶紀』の編纂に與っていると考えるのは無理であろう。

これに對して、義福は、かつて杜拙の弟子であつたし、法如にも直接師事し、また、同郷の先達として強い愛着を懷いていた。しかも、「大智碑銘」に據れば、彼は、「神龍歲」（恐らく、神秀の歿した神龍二年（七〇六）を指す）に嵩山の嵩岳寺から長安に出、その後、終南山の化感寺に入り、開元十年（七二二）まで、そこに止まり、多くの人々を導いたというから、神秀の碑文にいう「終南山歸寺」がどこかは不明であるものの、義福との何らかの關係が想定できる。以上の諸點からすれば、『傳法寶紀』と「終南山歸寺 大通道秀和上塔文」の撰述は、當然、義福の依頼によるものであつたと考えるべきである。

恐らく、義福にとつては、法如は必ずしも排除されるべきものとは考えられていなかったであろう。だからこそ、法如と關係の深い杜拙に『傳法寶紀』の撰述を依頼したのである。杜拙もそれを快く引き受けたのである。しかし、普寂にとつては、師事したことのない法如は尊敬の對象とはならなかつた。『傳法寶紀』の「法如章」を書くに當たつて、杜拙が「法如行狀」に基づきながらも、法如に開法を求めた人の代表として、普寂の受戒の師である惠端の名を書き加えたのは、あるいは、法如を無視しようとする普寂への牽制であつたかも知れない。

法如の活動期間は決して長くはなかつた。しかし、杜拙や義福、元珪などの例から窺われるように、彼は出會つた人々全てに強い印象を残したようである。それは、彼の説く東山法門の教えが今まで聞いたことのない斬新なも

のであり、その教えが彼の人格に體現されていたからであろう。法如が放った強烈な存在感が、やがて、同じく弘忍門下の同學である慧安や神秀への注目となり、彼らの入京へと繋がったのであるから、後世、その存在が完全に忘れ去られたとはいえ、禪宗史における法如の意義は、この上もなく重いと云わねばならない。

註

- (1) 前掲『初期禪宗史書の研究』四八九頁。
- (2) 前掲『初期禪宗史書の研究』四八七―四八八頁。
- (3) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三九〇頁。
- (4) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三九〇頁。
- (5) 前掲『神會和尚禪話録』一一〇頁。
- (6) 前掲『初期の禪史Ⅱ』九九頁。
- (7) 前掲『神會和尚禪話録』三一―三二頁。
- (8) 実際には、後に述べるように、『傳法寶紀』は、義福の依頼によって、かつて師であった杜朮が著したものであって、普寂とは無関係と見るべきである。なお、洪修平氏は、『禪宗思想的形成與發展』（江蘇古籍出版社、一九九二年）において、この神會の言葉を文字通り事實と受け取り、『傳法寶紀』は神秀門下の作であり、神秀門下も法如を六祖と認めていたとし、これは、南北對立以前の弘忍の弟子の相互容認併存關係を示すと論ずるが（一五二頁）、後に論ずるように、神秀門下においても、普寂と義福とでは、法如に對する態度に大きな相違が見られ、特に普寂は、法如を祖師とは認めなかったと推測される。弘忍の弟子たちが相互に協力關係にあったことは後に論ずることく事實であるが、孫弟子の代になると種々の點で立場の相違が顕在化するに至ったと考えるべきである。
- (9) 前掲『初期禪宗史書の研究』四八八―四八九頁。

- (10) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三九〇頁。
- (11) 『全唐文』二八〇。
- (12) 柳田聖山「傳法寶紀とその作者」(『禪學研究』五三、一九六三年) 六六頁。
- (13)、『全唐文』二二六二、氣賀澤三四三六。
- (14) 前掲『初期禪宗史書の研究』四六頁。
- (15) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三九四頁。
- (16) 周紹良・趙超『唐代墓誌彙編』(上海古籍出版社、一九九二年) 開元一七〇、氣賀澤二八四九。
- (17) 陳尚君『全唐文補編』(中華書局、二〇〇五年) 三〇。
- (18) 前掲『全唐文補編』三〇。
- (19) 前掲『初期禪宗史書の研究』四八九頁。
- (20) 前掲『初期禪宗史書の研究』四八八頁。
- (21) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三九〇頁。
- (22) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三九六頁。
- (23) 現に、小川隆氏は、この法如の遺命を「創作」と見做し、「法如系で確立しつつあった達摩禪の傳統を、神秀―普寂系にとりこむ意圖をもっているのではないか」と論じている(『初期禪宗形成史の側面―普寂と―嵩山法門』(駒澤大學佛教學部論集)二〇、一九八九年)三二八頁)。
- 一方、これに對して印順氏は、『傳法寶紀』のこれらの記述全てをそのまま事實と認め、法如が入滅して、あたかも兄か死んで弟が嗣ぐように神秀が開法し始めたとする(『中國禪宗史―從印度禪到中華禪』(正聞出版社、一九七一年)一三六―一三七頁)。更に、袁德領氏に至っては、「法如は神秀の同學であるが、神秀が法如からも法を受けたことは事實と見るべきである」とまで主張している(『法如神秀與北宗禪的肇始』(敦煌研究)六七、二〇〇二年)七二頁)。しかし、いずれの場合も、杜撰の立場や『傳法寶紀』の資料としての性格を考慮しておらず、従うことはできない。

- (24) 前掲『全唐文補編』三〇。
- (25) 現に葛兆光氏や楊曾文氏も、そのように解している。前掲『中國禪思想史—從6世紀到9世紀』一二〇頁、前掲『唐五代禪宗史』八七頁を參照。
- (26) 前掲『全唐文補編』三〇。
- (27) ここに神秀の名を明示しないのは、明らかに、「法如の弟子」としての自覺によるものである。しかし、そうであれば、そもそも荊州に往つたことに言及する必要もないはずであるが、それにも拘わらず、敢えてそれを記したのは、それが法如の遺命に従うものであったからに他なるまい。
- (28) 『全唐文』二二六二、氣賀澤三四三六。
- (29) 『全唐文』二八〇。
- (30) 『全唐文』二七九。
- (31) 李邕撰「嵩岳寺碑」(成立年未詳。『全唐文』二六三)では、「閑居寺」は嵩岳寺の古名とされている。即ち、北魏の孝明帝の離宮を正光元年(五二〇)に寺としたのが閑居寺で、その後、隋の仁壽元年(六〇二)に「嵩岳寺」と改められたという。しかし、玄奘(六〇〇?—六六四)の「請入少林寺翻譯表」(六五七年。『全唐文』九〇六)でも、嵩山の代表的な寺として少林寺と竝んで「閑居寺」が挙げられているので、その後も、嵩岳寺と閑居寺が併存したことは疑えない。思うに、「元珪紀德幢」に「東閑居寺」とされることからすれば、唐代の閑居寺は、實際には、東閑居寺を指すのであろう。この名前からすれば、この寺は、もともと閑居寺の東に位置した古刹であろうが、閑居寺が嵩岳寺と改められたため、今度は、この寺が「閑居寺」と呼ばれるようになったものと考えられる。
- (32) 弟子の智嚴がこの碑文を撰した開元十三年は、李邕撰「普寂塔銘」によれば、普寂が敕命で洛陽の大敬愛寺に住した年でもある。智嚴は、この大敬愛寺の住僧であったから、彼による元珪の顯彰活動が、この事實と關係するものであった可能性も考えられる。あるいは、智嚴には、法如を重んじない普寂への反撥があったのではないだろうか。
- (33) 『石刻史料新編 第一輯』(新文豐出版公司、一九八二年)第一二卷、八八三四頁。

- (34) 前掲『石刻史料新編 第一輯』第二四卷、一八〇四七頁。
- (35) 『全唐文』三〇三、氣賀澤三六七九。
- (36) 大正藏五一、二三三中。
- (37) 大正藏五〇、八二八中。
- (38) 大正藏五〇、八二三中。
- (39) 『全唐文』九一二、氣賀澤二八四九。
- (40) 前掲『禪宗史研究』一五一頁。
- (41) 柳田聖山、楊曾文、葛兆光、ジョン・マクレイ、ベルナル・フォル、ジョン・ジョーゼンセン等の諸氏は、いずれもこれを認めている。前掲『初期禪宗史書の研究』三九頁、前掲『中國禪思想史―從6世紀到9世紀』一二二頁、前掲『唐五代禪宗史』一三五頁、John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), p.57, Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1997), p.101, John Jorgensen, *Inventing Hui-neng: the Sixth Patriarch: Hagiography and Biography in Early Ch'an* (Leiden & Boston: Brill, 2005), p.50 等を参照。
- (42) 前掲『初期禪宗史書の研究』七一頁、椎名宏雄「高山における北宗禪の展開」(『宗學研究』一〇、一九六八年) 一七六―一七九頁等を参照。
- (43) 大正藏五〇、八二九中。なお、ここに「十二年告成」とあるが、ここにいう「影堂」が「元珪紀德幢」にいう「廟」と同じものだとすれば、「元珪紀德幢」はこの廟の建立に合わせて開元十三年に建てられたものであるから、「十三年告成」の誤りと見なくてはならないであろう。
- (44) 『全唐文』七九〇。
- (45) 『全唐文』七九〇。

- (46) 前掲『初期の禪史Ⅰ』四二四頁。
(47) 『初期の禪史Ⅰ』四二五頁。また、前掲「傳法寶紀とその作者」七〇頁にも同様の主張が見える。
(48) 『全唐文』二六三。

《キーワード》 東山法門 弘忍 法如 元珪 杜朏