

「東山法門」の人々の傳記について（中）

伊 吹 敦

三 神秀

神秀の傳記について考える場合、先ず基づくべきは、張説（六六七―七三〇）撰の「唐國師玉泉寺大通禪師碑」（七二二年。以下、「大通禪師碑」と略稱）である。『舊唐書』に據ると、張説の外にも、岐王範（？―七二六）、盧鴻一（生歿年未詳）らが神秀の碑文を撰したというが、いづれも傳わらない。また、『傳法寶紀』の末尾にも撰者未詳の碑文が附載されているが、傳記的な事項をほとんど含まず、その生涯を知る上では益するところはないといつてよい。

唐代に撰述された神秀の傳記としては、『傳法寶紀』や『楞伽師資記』所載のものがある。前者は「大通禪師碑」を前提とするものであるが、一致しない点も見られ、それらについてはその由來を明らかにすることが必要となる。一方、後者には、神秀に關する敕命などが收められており、「大通禪師碑」の記述を確認し、またそれを補いうるという點で極めて高い資料價値を有している。その他、參照すべきものに、弟子たちの碑銘・塔銘があり、神秀の布教活動を窺ううえで大いに參考になる。そこで、以下においては、「大通禪師碑」を中心に他の資料を交えることで、その傳記を明らかにしてゆくことにしたい。

1. 生歿と受具

先ず、神秀の生歿年を確認しておく、「大通禪師碑」に、

「神龍二年二月二十八日夜中。顧命跏坐。泊如化滅。禪師武德八年乙酉受具於天宮。至是年丙午復終於此寺。蓋僧臘八十矣。生於隋末。百有餘歲。未嘗自言故。人莫審其數也。」⁴⁾

と記されていることよって、神龍二年（七〇六）二月二十八日に洛陽の天宮寺で入寂したことが確認できるが、その時の年齢については、自身が語ろうとしなかったため誰も知らず、百歳を超えていたらしいというに止まる。⁵⁾従って、「大通禪師碑」による限り、生年は不明というほかならずである。ところが、『傳法寶紀』の「神秀章」には、「二十受具戒」と明記されており、この「大通禪師碑」の文にいうように、神秀の受具が武德八年（六二五）であったとすれば（恐らく、これには、「戒牒」等何か據る所があったのであろうから、そのまま信じてよいであろう）、自ずと、その生年は大業二年（六〇六）となり、神龍二年に入寂した時の年齢は百一歳であったことになる。

では、大業二年生誕でよいのかといえは、それはかなり疑わしいように思われる。『傳法寶紀』の「神秀章」の記述の多くは、明らかに「大通禪師碑」に基づくものである。現に、神秀の生歿についても、

「神龍二年二月二十八日。端坐怡然。遷化於洛陽天宮寺。歸於玉泉建塔焉。而導師重道。禮不問年。既隋季出家。當壽過百歲矣。」⁷⁾

と、それに従った記述をしているのである。このことは、著者の杜拙が神秀の傳記に關して獨自の資料を何ら持ち合わせていなかったことを窺わせる。それは、法如の場合とは異なり、杜拙と神秀の關係は、弟子の義福を介する間接的なものでしかなかったためであろう。

もちろん、杜拙は義福から神秀に關する情報を得ることはできたであろうが、義福のみが神秀の受具の時の年齢を知り得たとは思えない。従つて、この場合、杜拙は、さしたる根據もなく、單に受具は二十歳であるべきだとして、このように書き添えたに過ぎないであろう。従つて、神秀の生年は不明といわざるをえないが、伝えられるように、入寂時、百歳を超えていたとすれば、大業三年（六〇七）以前であつたこととはなろう。

これとは別に、「武徳八年」とされる受具の年についても、疑問とすべき點がある。というのは、同じ「大通禪師碑」に次のように述べられているからである。

「儀鳳中。始隸玉泉。名在僧録。」⁸

この時代には、「僧録」という僧官はまだなかつたはずであるから、これを「以前、名前を他の寺に隸していたのを、儀鳳年間になつて玉泉寺に移し、僧官を拜命した」の意に解することは無理である。従つて、この文章からすれば、あたかも、儀鳳年間（六七六―六七九）に初めて正式の僧となつて籍を玉泉寺に置いたかのごとく見られるのである。だとすれば、これは、武徳八年受具という先の記述とは明確に矛盾することになる。

そのため、ベルナルド・フォール氏は、神秀の受具は二回行われたと解している。つまり、武徳八年に受具した後、弘忍に參じ、得法の後に一旦還俗し、儀鳳年間に再び受具して玉泉寺に入ったと見るのである。¹⁰そして、氏の

説によれば、『宋高僧傳』所載の二つの神秀傳のうちの一つ、「惠秀傳」に、惠秀が祖師に參問して悟った後に入つた寺を、荊州玉泉寺ではなく、洛陽天宮寺としているのは、受具が二度行われたことによる混亂であるという^①。しかし、私見によれば、この儀鳳年間に玉泉寺に住して注目を浴びたという記述そのものが、宗教的な要請に基づく創作と見做すべきなのである。

既に「弘忍」の項で觸れたように、慧能についても、長い隱遁生活の末に、突然、儀鳳元年（六七六）になつて世に知られるようになり、受具を遂げたという説が行われている。後世、弘忍の弟子を代表すると目されることになる二人が、同じ時期に世に出たとされているのである。これは偶然ではあり得ない。そこには、疑いなく宗教的意圖に基づく創作が含まれているのである。慧能の儀鳳元年出世説に關しては、筆者は、かつて『曹溪大師傳』の成立をめぐつて」と題する拙稿で論じたことがあるが、要するにこれは、弘忍の入寂の翌年に慧能の出世の時期を置くことで、祖師としての地位が、弘忍から慧能へと委譲されたことを示さんとするものなのである。

この説は印順氏が『中國禪宗史』において展開した説を繼承するものであるが、印順氏の説に對して葛兆光氏は、およそ次のように批判している。

慧能が十六年間にわたつて隱遁したという説は、元來、弘忍入寂の咸亨五年（六七四）から、法如が亡くなつた永昌元年（六八九）までの間を指したものであつたはずである。ところが、後に、この十六年間の隱遁期間をそのまま認めたくらんで、その出世の時期を弘忍入滅の翌年にするように改めた。そのため、慧能が弘忍のもとを去つた時期も、自ずと龍朔元年（六六一）に繰り上げられることになった。従つて、印順氏の説は正しいが、それには大した意味はなく、當初、慧能の出世を法如の入寂の時期に合わせていたことにこそ、大きな意

味があるのである。⁽¹⁾

つまり、慧能の弟子たちも、法如が弘忍の後継者であることを認めていたため、当初、慧能の出世の時期は、法如の入寂の次年に置かれていたが、後に、法如の地位を否定し、慧能を弘忍の直接の後継者とするようになったため、慧能の出世の時期が弘忍の入寂の次年に移されたというのである。

しかし、既に論じたように、法如の影響力は限定的であって、誰もが東山法門を代表する存在と認めるほどでは決してなかったし、慧能が「法如の弟子」、あるいは「七祖」であることを自認していたことを示す資料も皆無である（慧能自身、弘忍の弟子なのであるから、これは當然である）。また、既に觸れたように、「六代の傳記」等から判断すれば、弘忍の入寂の年に關して慧能の周圍で行われていたのは、「上元二年入寂説」と見るべきであって、「咸亨五年入寂説」ではない。だとすれば、弘忍の入寂と法如の入寂の間は十五年であって十六年とはならない。このように葛兆光氏の説には種々の問題があるから、とても従うことはできない。

それはともかくとして、慧能の傳記が儀鳳元年出世説を採るのは、弘忍の入寂を上元二年（六七五）と見たうえで、その次年に慧能の出世を置こうとした意圖に出たものと見てよいのであるが、だとすれば、神秀の傳記についても、同様の意圖が働いていると見做すべきであろう。否、むしろ、先ず、神秀の傳記に關して、この作爲が行われ、慧能についてもそれを踏襲する形で練り返されたと見做すべきであろう。⁽¹⁾「大通禪師碑」に見るように、神秀に關しては、その入寂の直後、即ち、慧能の在世中には、この説が行われていたのであるから、明らかに慧能より早い。慧能の傳記を創造するに當たつて大きな役割を果たしたのは荷澤神會とその弟子たちであつたが、後に論ずるように、神會は、自身、弱年の頃、神秀に師事したことがあつた。従つて、神秀の傳記に含まれている宗教的意

圖を十分に理解し、それを師の慧能の傳記にも應用したということは大いに考えられることであろう。

以上、論じたように、儀鳳年間の得度が宗教的な創作であつてみれば、神秀は、武徳八年に若くして天宮寺で受具し、その後も一貫して僧籍を保持し續けたと考えるべきである。この點で、東山法門で得法した後に初めて受具した法如や慧能と大いに異なっていることは注意しなくてはならない。

2. 出自と修學

上に論じたように、神秀の生年は不明であるが、その出自については、「大通禪師碑」に、

「禪師尊稱大通。諱神秀。本姓李。陳留尉氏人也。」⁽¹⁶⁾

と説くように、尉氏（河南省開封市）の李氏ということで諸傳は一致している。もつとも、出身地について『傳法寶紀』は「大梁」とするが、これは、尉氏を含む地域を古名で呼んだもので異説ではない。

「大通禪師碑」は、出自に續いて、修學過程に言及して次のように言っている。

「少爲諸生。遊問江表。老莊玄旨。書易大義。三乘經論。四分律義。說通訓詰。音參異音。爛乎如襲孔翠。玲然如振金玉。既而獨鑿潛發。多聞旁施。」⁽¹⁷⁾

江表に遊んで、初め道家思想や『書經』『易經』を學び、後に佛教に轉じて經律論に通じたというのであるが、

この記述によると、佛教も南地で學んだごとくである。しかし、先に述べたように、神秀は武徳八年（六二五）に洛陽の天宮寺で受戒したのであるから、それ以前に北地に歸還していたはずである。

これに關して、『傳法寶紀』は、次のように極めて具體的な記述をしている。

「年十三。屬隋季王世充擾亂。河南山東飢疫。因至滎陽義倉請糧。遇善知識出家。便遊東吳。轉至閩。遊羅浮東蒙台廬諸名山。嘉遁無不畢造。學究精博。採易道。味黃老。及諸經傳。自三古微蹟靡不洞習。二十受具戒。而銳志律儀。漸修定惠。」¹⁸⁾

つまり、神秀は、十三歳の時、王世充の亂で人々が食料に困っていたので、滎陽（河南省滎陽市）に赴いて義倉の食糧の供出を求めたが、その際に善知識に出逢って出家し、南遷して羅浮山、東山、蒙山、天台山、廬山等の名山を巡りつつ學問を積み、易、黃老、佛教の全てに通じ、その後、二十歳で受具したのである（ここで「出家」といつているのは、家を捨てて僧形になった、即ち、私度僧となったという意味で、正式に得度したわけではなからう）。

楊曾文氏は、この記述に基づいて、王世充の亂に遭遇したのを武徳二年（六一九）とし、神秀の生年を大業三年（六〇七）に置こうとしている。¹⁹⁾ 確かに、王世充が皇帝を稱したのは武徳二年であるが、實際には、前年に煬帝が殺害されると直ちに越王を擁立し、鄭國公として專權を振ったのであるし、この亂自體、翌武徳三年に王世充が唐に降るまで續いたのであるから、神秀の十三歳を武徳二年に限定する理由はない。²⁰⁾ しかし、それ以前に、これらの記述は果たして信用できるのであるうか。

『傳法寶紀』の内容は、ここでも「大通禪師碑」に近く、それに基づく判断できる。しかし、

1. 王世充の亂に際して、十三歳の神秀が義倉に赴き、食糧の供出を願ひ出た。
2. 神秀が南方で學んだのは、羅浮山、東山、蒙山、天台山、廬山等においてであつた。

という二點は、「大通禪師碑」には見られない。これらのうち、先ず、後者について言えば、ここに掲げられているのは、古來、南方で有名な靈山ばかりであるから、さしたる根據もなく修行にふさわしい山の名を擧げたに過ぎないであらう。そのことから見て、前者に關しても必ずしも信憑性は高いとは言えないように思われる。

いずれにせよ、洛陽の天宮寺での受戒は、二十歳、あるいはそれを少し過ぎた頃のことであらうから、それ以前に南地でさまざまな學問を極めたとすれば、非常な早熟であつたことになる。『傳法寶紀』が、上の文に先だつて、

「在童稚時。清惠敏晤。特不好弄。即有成德。」

と述べているのは、正に、その意味であらう。

しかしこれは、神秀の功成つた後の記述であるから、それを一々眞に受ける必要はない。ただ、若くして南地に遊び、色々な知識に觸れた後、佛教に歸依し、北地に戻つて後、洛陽の天宮寺で得度出家を遂げたということだけ掴んでおけば充分であらう。

3. 入門と得法

受戒の後の神秀の動向については全く不明である。「大通禪師碑」の記述は、その後、一氣に知命の年、即ち、

五十歳で弘忍に師事したときの話に移っている。

「逮知天命之年。自拔人間之世。企聞蘄州有忍禪師。禪門之法胤也。自菩提達磨天竺東來。以法傳惠可。惠可傳僧璨。僧璨傳道信。道信傳弘忍。繼明重跡。相承五光。乃不遠遐阻。飄飛謁詣。虛受與沃心懸會。高悟與真乘同徹。盡捐妄識。湛見本心。住寂滅境。行無是處。有師而成。即燃燈佛所。無依而說。是空王法門。服勤六年。不捨晝夜。大師歎曰。東山之法。盡在秀矣。命之洗足。引之竝坐。於是涕辭而去。退藏於密。」

五十歳で蘄州の弘忍に參じ、六年の眞摯な修行の後、弘忍に後繼者として認められたが、神秀は、これを涙ながらに辭し、姿を隠したというのである。この文章は、行文が必ずしも自然ではないため、種々の憶測を呼んでいる。即ち、後繼者と認められながら、どうして神秀は泣く泣く弘忍のもとを辭去し、隱遁生活を送らねばならなかったのかという點についてさまざまな議論がなされているのである。

宇井伯壽、松田文雄、印順らの各氏は、これを慧能の得法と結びつけようとする。彼らは、先ず、神秀の生誕を大業二年（六〇六）、弘忍に參じたのを永徽六年（五六六）、得法と辭去を龍朔元年（六六一）のこととする。そして、慧能が二十四歳で弘忍に參じ、八箇月後に得法したとする説を採用すると、慧能の得法も龍朔元年中に行われたと考えられることから、慧能の得法の時期と神秀の辭去の時期が一致し、兩者に相關關係が想定されるとするのである。⁽²³⁾つまり、彼らによれば、弘忍は、いったんは神秀に付法を行おうとしたものの、門下の中に神秀より遙かに優れた慧能を見出し、結局は慧能に付囑を行った。後輩で教養もない慧能が弘忍の衣鉢を得たことに對する失意が神秀を辭去と隱遁とに導いたとするのである。

神秀の生涯については、そのように考えうる餘地は充分にある。しかし、慧能が二十四歳で弘忍に参じたとする説は、「略序」以外には見られない特殊なもので、採用しがたい。宇井氏は、慧能關係の資料では、これを「瘞髮塔記」に次ぐ古いものと見做すが、実際には、徳異本『壇經』（二二九〇年）以前には、その存在を辿ることのできないものであり、それほど古い來歴のものとは思えない。また、「瘞髮塔記」も、別に論じたように、後世の偽撰と見做すべきである。⁽²³⁾

三氏は、「略序」と神秀の傳記との一致をもつて、『六祖壇經』等に説かれる神秀と慧能の呈偈、並びにその結果としての慧能への付囑を史實とするのであるが、思うに、實際のところはむしろ逆で、神秀の傳記に合わせるために、「略序」の二十四歳參問説が唱えられるに至ったと考えるべきであろう。

これとは別に、何らかの事件に巻き込まれたため、神秀は身を隠さざるを得なくなったのだとする見方もなされている。これを支持するのが『傳法寶紀』『神秀章』の次の記述である。

「至年四十六。往東山歸忍禪師。一見重之。開指累年。道入眞境。自所證莫有知者。後隨遷謫。潛爲白衣。或在荊州天居寺十所年。時人不能測。」⁽²⁴⁾

「大通禪師碑」が參問時の神秀の年齢を五〇歳とするに對して、『傳法寶紀』が四十六歳とする理由は明らかではない。『傳法寶紀』の想定する神秀の生歿年からすれば、神秀の四十六歳は永徽二年（六五二）となつて、道信の入寂の次年に當たるから、あるいは、弘忍が東山法門を主催するようになった當初から師事したという形にするために改めたのであろうか。

しかし、ここで重要なのは、「大通禪師碑」が明示しない隠遁の理由を、『傳法寶紀』は「後隨遷謫。潛爲白衣」と述べて、罪に問われて還俗したためとしている点である。これに基づいて、ジョン・マクレー氏は、『宋高僧傳』の卷十六に傳のある「大莊嚴寺威秀」を神秀と同一人物と見做したうえで、神秀が罪に問われた理由、並びに同一人物が別人として『宋高僧傳』に重複して掲載されている理由を次のように推測している。

1. 神秀は、もと威秀といい、弘忍に學んだ後、長安の大莊嚴寺に住し、布教を行った。
2. 威秀は、佛教教團の利益を守ろうとして目立った活動を行ったため、都を追われ、荊州で雌伏した。
3. やがて、名を神秀と改め、かつての行動を祕して公的活動に復歸した。

そして、神秀が則天武后に重んじられたのは、威秀としての活動も關係しており、武后は、佛教を重んじる自らの立場を明示するのに利用したのだという。⁽²⁷⁾『宋高僧傳』によると、威秀の活動は、龍朔二年（六六二）に敕命で僧侶・道士に俗拜を命じたことを契機とするものであり、時代的にはよく合うが、ただ、神秀と威秀を同一人物とする積極的な根拠は皆無である。従って、話としては面白いが、既にベルナル・フォール氏が批判するように、⁽²⁸⁾この説を受け入れることは難しい。

これとは別に、杜繼文・魏道儒兩氏は、『傳法寶紀』に従って、神秀が弘忍に參じたのを永徽二年（六五二）とし、この隠遁は、永徽四年（六五三）に發生した陳碩眞の亂に關わるものだろうという説を立てている。⁽²⁹⁾しかし、『傳法寶紀』の永徽二年參問説の信憑性も疑問であるし、浙江で起きた陳碩眞の亂がどのように神秀と關わるのかも明らかにされていない。

これらの説は、罪を得たとする『傳法寶紀』の記述をそのまま受け入れたことによるのであるが、しかし、『傳法寶紀』の記述は、果たして基づくところのあるものなのであるか。恐らく、そうではあるまい。これは、「大通禪師碑」の記述が不自然であったために、そこに何らかの事情があったと見て、杜拙が自分なりにその内容を推測した結果に過ぎないであろう。つまり、『傳法寶紀』の記述は「大通禪師碑」に對する一つの解釋に過ぎないのである。ここにおいて我々は、「大通禪師碑」そのものに立ち返って、その意味を考えなくてはならないのであるが、そうした立場に立つとき、この文章に、これまで考えられてきたような特別な事情が隠されているとはとても思えないのである。

既にこうした考え方は、ベルナル・フォール氏によって示されている。即ち、氏によれば、「悟り」を得た喜びの餘り泣き出し、精神的状況の激變によつて教團から去るといったことは禪僧の傳記では珍しいことではないとし、この記述に特別の意味があるわけではないと論じているのである。³⁰⁾

特別の意味がないという見解については同意できるが、辭去の理由を「悟り」の喜びと精神的な大轉換に求めるのはどうであろうか。「大通禪師碑」の行文によれば、神秀が泣きながら去つたのは、後繼者に指名されたからであつて、「悟り」を開いたからではなかつたはずである。思うに、これは神秀の謙讓の徳を強調するための文飾に過ぎないであろう。

また、神秀が得法後に隱遁生活に入ったことも決して不自然な行爲ではない。むしろ、東山法門の人々にあつては一般化していたといつてよい。後に述べるように、同門の慧能にも同様の傳承があるし、後に見るように、神秀の弟子の普寂についても、得法の後に阿蘭若行を行おうとしたところ、師から嵩山に入るように勧められ、それに従つたとされている。東山法門では、得法の後も、人知れず頭陀行などの修行を積んで境地を高めることが通念と

して求められていたのであるし、一面では、東山法門の人々は、得度や受具することなく得法した場合が多かったから、現實問題として、得法してもすぐに世に出ることはできなかつたのである。

神秀は、例外的に早くに受具しているが、還俗しないまでも、東山法門の傳統に沿って、得法後、しばらく頭陀行者のような生活を送っていた可能性は充分にある。もつとも神秀は早くに受具しただけでなく、既にかなりの年齢に達していた。従って、どこかの寺に入つて一般の僧侶に紛れつつ、独自の修行を行つていたというのが眞實に近いであろう。そうした中で、次第に周圍の人々に存在が知られるようになり、やがて世に出ることとなつたと考えられる。

『傳法寶紀』は、先に引いたように、この時期の神秀の所在に關して、荊州の天居寺等にいたとする。しかし、これは、この後、儀鳳年間に荊楚の大徳たちの推擧によつて得度を遂げ、荊州の玉泉寺に住したと説く伏線として、當地の有名な寺を擧げたに過ぎないであろう。従つて、天居寺にいた可能性を排除することはできないが、積極的にそれを支持することも困難と思われる。

4. 出世

神秀の出世について、「大通禪師碑」は次のように述べる。

「儀鳳中。始隸玉泉。名在僧録。寺東七里。地坦山雄。目之曰。此正楞伽孤峯。度門蘭若。蔭松藉草。吾將老焉。雲從龍。風從虎。大道出。賢人覩。岐陽之地。就去成都。華陰之山。學來如市。未云多也。後進辱以拂三有超四禪。昇堂七十。味道三千。不是過也。」⁽³¹⁾

儀鳳年間（六七六―六七九）になってわかに世の注目を集め、荊州（湖北省）の玉泉寺に名を隸した。そこで、玉泉寺の東方に適當な土地を見つけて「度門蘭若」を營んで住したところ、學徒が雲集したというのである。「儀鳳中。始隸玉泉。名在僧錄」は、確かに、一見したところでは、新たに出家したの意のごとくであるが、恐らくは、そうではなく、神秀の出世を印象づけるための單なる文飾に過ぎないであろう。（補注）ところが、『傳法寶紀』は、これをそのまま眞に受けて次のように述べている。

「儀鳳中。荊楚大德數十人。共舉度住當陽玉泉寺。及忍禪師臨遷化。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。」（32）

恐らく杜拙は、二度の出家に言及する「大通禪師碑」の矛盾を解消しようとして、神秀は罪を得て、いったん還俗した後に、儀鳳年間に再び出家したと無理に解釋したのであろう（杜拙が、神秀が儀鳳年間に玉泉寺に住した後に、弘忍が入寂したかのように書いているのは、儀鳳元年が弘忍の入寂の翌年に當たることの意味に氣づかなかったことを暗示している）。しかし、實際には「大通禪師碑」に説く儀鳳年間出世そのものが、神秀が弘忍の後繼者であることを強調するための作爲に他ならなかったことは既に論じたとおりである。

また、『傳法寶紀』は、神秀も弘忍の付囑を得ていたが、儀鳳年間に玉泉寺に入ってから沈黙を守り、法如の入寂を待って初めて開法を行ったとするが、これは杜拙の立場の反映に外ならず（「歸我法壇」という言葉に注目すべきである）、事實とは認め難いことも既に論じた通りである。

神秀が玉泉寺に名を隸し、度門蘭若を置いて布教に努めたことは、弟子たちの碑銘等からも事實と認められるが、

上のように見てくると、いつ玉泉寺に入り、いつ度門蘭若を營んで布教を行ったかについては、全く不明であることがわかる。ただ、常識的に考えれば、得法の後、しばらく遊行生活をして荊州付近の寺に入り、やがて、その力量が認められて信奉者を集めて玉泉寺に名を隸し、度門蘭若を營むようになったと考えるべきであろう。それゆえ、「大通禪師碑」にいうように、五十六歳の時に得法したとすれば、麟徳年間（六六四―六六五）の頃には荊州に入り、その後、數年して度門蘭若の落成となったと見るべきである。従つて、その開法は、垂拱二年（六八六）の法如の開法に先だつはずである。法如が、入寂に際して、弟子たちに荊州の神秀のもとで修行を續けるように遺命したのは、既に神秀が指導者として名高かつたことを前提とするものである。法如の開法が三年に過ぎなかつたことを考えれば、神秀の開法の方が早かつたことは十分に推知される。弘忍門下における神秀の地位を考えれば、これは當然ともいえるが、その開法の地が都を遠く隔たる荊州であつたがために、貴顯の注目を集めることができず、その點では、法如の後塵を拜することになつたのである。

ここで考えなければならぬのは、どうして神秀が荊州に入ったのかということである。東山法門で學んだ人々の多くは得法の後、故郷、あるいはそれに近い地域で開法を行うのが一般的であつたようである。ところが、神秀は、尉氏（河南省）の出身で、もともと荊州とは縁もゆかりもなかつたはずである。これについて注目すべきは、『續高僧傳』所收の傳記で、道信に學んだことを明記するものに「法顯傳」「玄奘傳」「善伏傳」の三篇があるが、その内、法顯と玄奘の二人は、それぞれ、「荊州四層寺釋法顯」「荊州神山寺釋玄奘」と呼ばれているように、荊州で活躍しているという事實である。また、神秀の同學である慧安も、その碑文、「大唐嵩山會善寺故大德道安禪師碑并序」（七二七年、以下「道安禪師碑」と略稱）に「荊人也」とし、また、『宋高僧傳』の「唐嵩嶽少林寺慧安傳」（以下、「慧安傳」と略稱）に「釋慧安。姓衛氏。荊州支江人也」というように、荊州の出身であつたことが知られる。

こうした事實は、長江の水上交通路を通じて、荊州が早くから東山法門の影響下にあったことを示すものである。恐らく、東山法門にとって荊州は布教上の重要な要衝であったはずであり、神秀がここに住したのは、教團内におけるその地位を反映するものと見ねばなるまい。

なお、ここで問題とすべきは、慧安と同じく荊州出身とされる道俊（生歿年未詳）のことである。『宋高僧傳』の「唐荊州碧澗寺道俊傳」には、

「釋道俊。江陵人也。住枝江碧澗精舍。修東山無生法門。即信忍二祖號其所化之法也。勤潔苦行跡不出寺經四十餘載。室邇人遠。莫敢請謁者。唯事杜默。如是聲聞于天。天后中宗二朝崇重高行之僧。俊同恆景應詔入内供養。至景龍中求還故鄉。帝賜御製詩。并契景同歸枝江。卒于本寺焉。」⁽³⁶⁾

と記されており、「江陵」は荊州のことであるから、道俊も荊州の出身で、郷里の枝江に碧澗精舍を建て、東山法門の教えを修していたことになる。

宇井伯壽氏は、この『宋高僧傳』の記述を承けて、

「そして道俊の此入内より四十餘年以前は、道信の寂後十年を経て居る時に當り、また慧能の傳法は四十六年以前に當るから、道俊が實際従うたとすれば、弘忍に従うたのであるし、而も慧能の傳法以後のことであらう。……然し東山無生の法門を修したといはれる以上は、必ずや其指導者があつたに相違ないから、道俊は、實際、弘忍に會うて、法要を親受したのであると考へられる。」⁽³⁷⁾

と論じ、道俊を弘忍の弟子と認定している。これに従えば、奇しくも弘忍の弟子には、荊州出身者が二人おり、いずれも枝江と密接な関係をもっていたことになる。そこで、ジョン・マクレー氏は、この點に着目して、兩者の間に密接な関係があったのではないかとし、道俊の入内を慧安の入寂と關聯づけようとまでしている。³⁸しかし、この道俊については、疑問とすべき點が極めて多い。

先ず、禪宗文獻の中に、道俊への言及が全く見られないのは、いかにも不可解である。もし、『宋高僧傳』の記述が眞實であるのなら、道俊は、天台・律の大家として名高かつた玉泉寺弘景（「宏景」とも書かれる。六三四・七一）らとともに入内供養されたというのであるから、禪宗にとって大變名譽なことであつたはずである。ならば、もつと顯彰されてよいし、淨覺や宗密によつて「十大弟子」に加えられてもよかつたはずである。また、同郷の慧安との交流が全く傳えられていないのも不自然である。

思うに、ここには『宋高僧傳』の混亂があるのであらう。『宋高僧傳』の「慧安傳」に問題が多く、法如との混同が見られることは既に論じたが、その出身を「荊州支江人也」とするのは、恐らくは、道俊の事跡との混同に他ならないであらう。荊州の枝江の出身であつた道俊が、景龍年間（七〇七―七一〇）に弘景らと共に入内したというのは事實であらうが、それが慧安の入内と混同され、慧安が枝江の人とされるとともに、道俊が東山法門の繼承者とされるに至つたのである。それ故、道俊は、本來、東山法門とは關係のない人物であつたと見做すべきである。従つて、道俊については無視してよいが、慧安が荊州の人であつたことは間違いない。だとすれば、神秀が荊州に入ったことに慧安が何らかの形で關與していたということは充分にありうるのである。ここで注目すべきは、慧安の開法も故郷で行われていないという事實である。後に見るように、慧安は、弘忍のもとで法を得た後、先ず、滑臺（河南省安陽市）に居を定めたようである。ここは神秀の故郷、尉氏からもそれほど離れていない。つまり、

二人は、それぞれ、相手の故郷、あるいはそれに近い地域で布教を開始したのである。恐らく、これは偶然ではないのであって、二人が極めて緊密な関係にあったことを暗示するものといえる。

次に論ずべきは、上にも名前を挙げた玉泉寺弘景との関係である。玉泉寺は天台智顛（五三八―五九七）が自らの生家を寺に改めたものであり、智顛の入寂後に煬帝が建てた天台山國清寺とともに天台宗の中心地であり、當時、弘景がそれを承け継いで活躍していた。そのため、従来から、しばしば二人の間の関係が論じられてきた。例えば、關口眞大氏は次のように論じている。

「然らば神秀には、道信、弘忍らからの傳承の面から見ても、または彼自身の地位環境から見ても、天台止觀法門との何らかの關係を想定してもよいかに考えられる。」⁽³⁹⁾

更に、楊曾文氏に至っては、神秀が弘景に學んだ可能性にまで言及するが、當時、神秀は弘景より三十歳近く年長であつたはずであり、常識的に考えれば、そうしたことはあり得ないことであろう。

このような説が唱えられるのは、神秀が玉泉寺に名を隸したことから、そこで行われていた天台教學の影響を逃れられなかつたはずだと考えたためであるが、實際には、神秀は、玉泉寺の東、七里のところに度門蘭若を營んで學徒の指導を行つたのであつて、玉泉寺に住したのではなかつた。その理由は既に拙稿で論じたが、要するに、東山法門における修行生活は極めて獨創的なものであつたから、一般の寺で他の僧侶と生活をともにすることが難しかったのである。従つて、神秀自身は、玉泉寺に名を隸して以後も、東山法門以來の思想と修行法をそのまま維持することに務めたはずであり、單に、玉泉寺に名を隸したということのみから神秀への天台の影響を云云するのは

間違ひと言わねばならないのである（ただし、弟子の普寂については、弘景の影響は大きかったと考えられる^⑧）。

荊州における神秀の教化活動は、法如の入寂によって、いよいよ注目されるようになった。後に二大弟子とされる普寂と義福が参じただけでなく、法如の一番弟子ともいふべき元珪も、一時、神秀に師事したことは既に述べたごとくである。また、後に述べるように、景賢や大福らが神秀に師事したのも玉泉寺であったし、後に慧能の弟子となる荷澤神會が、弱年にして神秀に参じたのも玉泉寺においてであったと考えられるのである。

5. 入京

荊州における布教活動によって注目を集めた神秀は、やがて都でも知られるようになり、敕命によって入京することになった。その間の事情は、次に掲げる宋之問の「爲洛下諸僧請法事迎秀禪師表」によって窺いうる。

「僧某等言。某聞住持眞教。先憑帝力。導誘將來。遠屬能者。伏見月日敕。遣使迎玉泉寺僧道秀。陛下載宏佛事。夢寐斯人。語程指期。朝夕詣闕。此僧契無生至理。傳東山妙法。開室巖居。年過九十。形彩日茂。宏益愈深。兩京學徒。羣方信士。不遠千里。同赴五門。衣鉢魚頡於草堂。菴廬鴈行於邱阜。雲集霧委。虛往實歸。隱三楚之窮林。繼一佛而揚化。栖山好遠。久在荆南。與國有緣。今還豫北。九江道俗。戀之如父母。三河士女。仰之猶山嶽。謂宜緇徒野宿。法事郊迎。若使輕來赴都。遐邇失望。威儀俗尚。道秀所忘。崇敬異人。和衆之願。倘得焚香以遵法王。散花而入道場。則四部銜恩。萬人生喜。無任懇款之至。謹詣闕奉表。請與都城徒衆。將法事往龍門。迎道秀以聞。輕觸天威。伏深戰越^⑨。」

これによれば、荊州で久しく布教を行い、人々の尊崇を集めていた神秀が郷里の「豫北」に還つた際に、洛陽の道俗の要望によつて敕命が發せられ、龍門に神秀を迎えることになつたのである。「豫北」は河南省の北部を指すと見てよいから、神秀が生まれ育つた尉氏を指すとも、盟友であつた慧安が以前に住していた滑臺を指すとも解しうる。後に見るように、慧安はこれ以前に嵩山に入つていたはずであるから、盟友の慧安に代わつて滑臺に入つたということは十分に考えられるのである。

この文章からだけでは、いずれとも決めがたいが、前者であれば、晩年を迎え、最後に故郷を一目見ておこうと思つたか、餘生をそこで送ろうと考えたためであろう。その場合、入京は神秀にとつて想定外の事件であつたことにならう。一方、後者であれば、中原への布教の足がかりとして滑臺に入つたこととなり、入京はその成果ということとならう。ただ、どちらにしても、その入内に慧安が関わつていたことは間違いない。というのは、後に見るように、神秀に先だつて既に慧安が入内してたと考えられるからである。「道安禪師碑」の、

「上因數徵請之。以師受禪要。禪師順退避位。推美于玉泉大通也。」⁽⁴⁶⁾

という記述は、これを指したものに違いない。

入京した神秀は、入内して法を説いたが、それに際しては前代未聞の破格の扱いを受けた。「大通禪師碑」は次のようにいう。

「久視年中。禪師春秋高矣。詔請而來。趺坐觀君。肩輿上殿。屈萬乘而稽首。灑九重而宴居。傳聖道者不北面。

有盛徳者無臣禮。遂推爲兩京法主。三帝國師。仰佛日之再中。慶優曇之一現。然處都邑。婉其祕旨。每帝王分座。后妃臨席。鵷鷺四匝。龍象三繞。時熾炭待礦。故對默而心降。時診饑投味。故告約而義領。一雨溥霑於衆。緣。萬籟各吹於本分。非夫安住無畏。應變無方者。孰能至爾乎。⁽⁴⁶⁾

即ち、久視年間（七〇〇―七〇二）に救命で入内したが、その際、高齢であったため、輿に乗ったまま宮殿に上ることを許されただけでなく、天子自ら稽首をし、家臣としての振る舞いを求められることもなかったという。そして、「兩京法主。三帝國師」に推され、帝王や后妃の臨席のもとに法を説き、皆なを敬服させたというのである。

この重大な事件は多くの初期禪宗文獻に載せられているが、それが何時であったかについては異説がある。「大通禪師碑」は上掲のごとく「久視年中」とし、『傳法寶紀』や『南宗菩提達摩定是非論』（以下、『定是非論』と略稱）も同じく「久視中」とするが、⁽⁴⁷⁾『楞伽師資記』は、

「大足元年。召入東都。隨駕往來。兩京教授。躬爲帝師。⁽⁴⁸⁾」

と述べて、これを「大足元年」のこととしているのである。久視二年の正月五日に「大足」と改元されたから、「久視年中」「久視中」とは久視元年（七〇〇）を指すと考えるのが當然であり、従って、『楞伽師資記』は、入内の年を一年後に置いていることになるのである。

『楞伽師資記』のこの部分は『楞伽人法志』の引用の形で書かれているため、一般に信憑性が高いと見做されて

おり、ベルナル・フォール氏などはこの説を採用している。⁽⁴⁹⁾ また、宇井伯壽氏は、兩者の矛盾を解消しようとして、久視元年に敕召があり、翌年、洛陽に行き、入内して則天に見えたとしている。⁽⁵⁰⁾ しかし、『楞伽師資記』に、

「去大足元年。在於東都。遇大通和上諱秀。蒙授禪法。開示悟入。似得少分。每呈心地。皆云努力。豈其福薄。忠孝無誠。和尚隨順世間。奄從化往。所以有疑惑。無處呈印。」

ということからすれば、神秀の入内は実際には久視元年のことであったが、淨覺が、自身、大足元年に直接神秀に會った時の経験が強い印象となつて、入内もそれと同年のことであつたと誤認するに至つたと考えるべきであろう。久視元年に入京が實現したとすると、荊州から「豫北」に移つたのは、何年かそれに先立つ頃であつたはずである。その時期については、「普寂塔銘」に、神秀に師事すること七年、修行を終えた普寂が頭陀行を行うために門下を離れようとしたところ、神秀は、それを止め、嵩山に往くよう勧めたとして、

「人未之蘭若。今將自之。大通止曰。嵩山亦好。至於再。諾而居焉。長安年度編岳寺。」⁽⁵¹⁾

と述べているが、普寂は、法如の入寂（六八九年）を知つて直ちに神秀に參じたのであるから、それから七年目であれば、萬歲通天元年（六九六）頃のこととなる。この頃には、神秀はまだ荊州の玉泉寺にいたのである。

一方、圭峯宗密の所傳によると、荷澤神會（六八四・七五八）は十四歳で慧能に師事したが、それ以前の三年間

は、神秀のもとで學んでいたという。即ち、『圓覺經大疏鈔』卷第三之下に、

「有襄州神會。姓嵩^(高)。年十四往謂^(謂)。因答無位爲本。見即是性。投試諸難。夜喚審問。兩心既契。師資道合。」

〔慧能第六〕の項⁽⁵³⁾

「大師承南宗能和尚後於東京荷溪寺^(譯)。時人皆云荷澤和上。和上姓萬^(高)。頂異凡相。如孔丘也。骨氣殊衆。總辨難測。先事北宗秀三年。秀奉敕追入。和上遂往嶺南和尚。……」〔神會第七〕の項⁽⁵⁴⁾

等というのが、それである。ここにいうように、神會は襄州（湖北省）の人であるから、荊州の玉泉寺に神秀を訪ねたというのは自然である。

十一歳で神秀に入門し、十四歳で慧能の弟子となったというのは、少なくとも現代人の感覺では、いかにも若すぎるように感じられる。それ故、ジョン・ジョーゼンセン氏は、神會が十四歳で慧能に参じたというのは、時間的に（つまり、若すぎて）ほとんど不可能だとし、神秀の晩年であれば、荊州か長安で師事した可能性はあると論じている⁽⁵⁵⁾。しかし、神會は、石井本『神會語録』に附された「大乘頓教頌并序」に、

「昔年九歳。已發弘願。我著悟解。誓當顯說。今來傳授。遂過先心⁽⁵⁶⁾。」

といわれるように、驚くべき早熟であった。既に見たように、弘忍が道信に参じたのも七歳、あるいは十二・三歳とされているのであるから、これは決してあり得ないことではない。

神會が神秀のもとを去って慧能に入門した理由は、神秀が荊州を去って「豫北」に移ったからであろう。『定是非論』には、次のような一節がある。

「久視年。則天召秀和上入内。臨發之時。所是道俗頂禮和上。借問。和尚入内去後。所是門徒。若爲修道。依止何處。秀和上云。韶州有大善知識。元是東山忍大師付囑。佛法盡在彼處。汝等諸人如有不自決了者。向彼決疑。必是不可思議。即知佛法宗旨。」

宇井伯壽氏は、これをそのまま事実とし、神會が慧能に參じたのは神秀の指示によるとしている。⁽⁵⁸⁾しかし、この記述には明らかに神會の立場の反映が認められ、そのままには信じることはできない。既に見たように、神秀が荊州を去ったのも、入内のためではなく、「豫北」に往くためだったのである。しかし、神會が、つねづね神秀の口から面識のあった慧能のことを聞いていたということは充分にありうることであるし、神秀の移住が契機となつて、兄弟弟子の慧能のもとを訪れたというのは自然である。神會の十四歳は、神功元年（六九七）に當たるから、これによると、神秀が荊州を後にしたのは、普寂が神秀のもとを去った翌年ということになる。恐らく、普寂に高山に往くように勧めたのは、その時点で、神秀自らが既に北上の意圖をもっていたからであろう。⁽⁵⁹⁾

なお、多くの人が、上の『定是非論』の文章に基づいて、神會が神秀に師事した期間を神秀入内の直前の三年間としているが、⁽⁶⁰⁾神秀が荊州を跡にしたのは、豫北に行くためであつて、それが入内に先立つことを見逃しているのである。荷澤宗で傳えられていた神會が十四歳で慧能に參じたという説は信憑性が高く、また、他の資料との齟齬も見いだせないから、當然、これに従うべきである。

6. 兩京での活動

「大通禪師碑」は、先の記述に續いて、その後も皇帝の崇敬が尋常ではなかったとして、次のように述べる。

「聖敬日崇。朝恩代積。當陽初會之所。置寺曰度門。尉氏先人之宅。置寺曰報恩。軾閭名郷。比德非僣。局厭諠輦。長懷虛壑。累乞還山。既聽中駐。⁽⁶¹⁾久矣衰憊。無他患苦。魄散神全。形遺力謝。」

ここに記されているのは、次の二點である。

- a. 救命によつて荊州の度門蘭若を正式な寺とし、また、尉氏の生家に報恩寺を置いた。
- b. 神秀を身近に置きたかつたために、都の喧噪から離れたいとす神秀の申し出も認めなかつた。

このうち、aに關しては、『楞伽師資記』にも記されているが、⁽⁶²⁾度門寺の設置は神秀の寂後、「大通禪師」の稱號を賜つた時のこととしてゐる。⁽⁶³⁾『楞伽師資記』には、その際の救命も掲げられてゐるし、『傳法寶紀』も、神秀の塔所に度門寺を置いたと同様の記述をしてゐるから、⁽⁶⁴⁾これに従うべきである。

bについても、『楞伽師資記』に、次のような神龍元年（七〇五）三月十三日の救命を載せてゐることによつて、この年の出來事であつたことが知られる。

「救。禪師迹遠俗塵。神遊物外。契無相之妙理。化有結之迷途。定水内澄。戒珠外徹。弟子歸心釋教。載佇津

梁。冀啓法門。思逢道首。禪師昨欲歸本州者。不須。幸副翹仰之懷。勿滯粉榆之恋。遣書示意。指不多云。⁽⁶⁵⁾

これによれば、神秀は荊州ではなく、「本州」、即ち、郷里の尉氏に歸ろうとしたのである。これについて『傳法寶紀』は、この時、神秀は既に體調が優れなかったのだとして、次のように述べている。

「累求還出。主上固請。既不遂歸事。諸弟子因竊視。知欲現滅。或時密有委囑⁽⁶⁶⁾。」

神秀の入寂は、先に述べたように、翌年の二月二十八日、洛陽の天宮寺においてであったが、弟子、義福の「大智碑銘」に、

「後大師應召至東都。天宮寺現疾。因廣明有身之患。惟禪師親在左右。密有傳付。人莫能知⁽⁶⁷⁾。」

とあるので、それ以前、かなりの間、病氣を患っていたことが知られる。杜拙は、かつて義福の師であったのだから、その言うところは信ずべきである。

なお、これに關聯して考えるべきは、宗密の所傳によると、慧能が神龍元年に二度に互って敕命で招かれたが、赴かなかつたとしている點である。『圓覺經大疏鈔』卷第三之下に、

「神龍元年。敕請不入兩度。敕書云云⁽⁶⁸⁾。」

と説くのがこれであるが、この年に既に神秀の體調が優れず、退出を再三にわたって願ひ出ていたとすると、皇帝に自身に替えて慧能を薦めたということは充分にあり得ることであり、この年に、慧能に對して敕召があつたといふのは、恐らくは、事實であらう。ただ、その詳細は、「慧能」の項に譲ることとしたい。

神秀は「兩京法主」と呼ばれているから、長安でも法を説いたのであらうが、伝えられる事跡の多くは洛陽でのことのようにである。『定是非論』には、長安雲花寺のこととして、

「長安三年。秀和上在京城内登雲花戒壇上。有綱律師大儀律師。於大衆中借問秀和上。承聞達摩有一領袈裟。相傳付囑。今在大禪師處不。秀和上云。黃梅忍大師傳法袈裟。今見在韶州能禪師處。」⁽⁶⁹⁾

と説くが、内容から見て事實と考えることはできない。ただ、ここにわざわざ「雲花寺」の名前が擧げられるのは、神秀と何らかの關係があつたことを暗示するのも知れない。

なお、弟子の普寂が、洛陽郊外の嵩山に入ったことは既に述べたが、神秀の盟友である慧安も嵩山會善寺に住したから、神秀がここを訪れた可能性は十分にある。ただ、「嵩岳寺碑」には、神秀がここに止住したとする記述は見られないから、訪れたとしても長く止まることはなかつたのであらう。

7. 滅後のこと

「大通禪師碑」は、神秀の寂後について次のように述べる。

「詔使弔哀。侯王歸賄。三月二日。冊諡大通。展飾終之義。禮也。時厥五日。假安闕塞。緩反葬之期。懷也。宸駕臨訣至午橋。王公悲送至伊水。羽儀陳設至山龕。仲秋既望。還詔乃下。帝諾先許。冥遂宿心。太常卿鼓吹導引。城門郎護監喪葬。是日。天子出龍門泣金襴。登高停蹕。目盡迴輿。自伊及江。俠道哀候。幡花百輦。香雲千里。維十月哉生魄明。即舊居後岡。安神啓塔。國錢嚴飾。賜逾百萬。巨鐘是先帝所鑄。羣經是後皇所錫。金勝御題。華幡內造。塔寺尊重。遠稱標絕。初禪師形解東洛。相見南荆。白霧積晦於禪山。素蓮寄生於坐樹。則雙林變色。泗水逆流。至人違代。同符異感。百日卒哭也。在龍華寺。設大會八千人。度二七人。二祥練縞也。成就西明道場。數如前會。萬迴菩薩乞施後宮。寶衣盈箱。珍價敵國。親與寵貴。侑供巡香。其廣福博因。存沒如此。」⁽⁷⁾

これによって、以下のようなことが知られる。

- a. 神龍二年の三月二日に「大通」という諡號を賜り、三月五日に闕塞（龍門）に神秀の遺體を安置した。その際、皇帝は自ら午橋まで出向き、王公は、伊水まで行って見送った。
- b. 八月十五日に敕命が出されて、神秀の生前の希望に添って、荊州に葬ることとなった。遺體を送る際には、皇帝は龍門に出向き、別れを惜しんだ。
若の後方の丘に塔が建てられた。
- c. 遺體は、その後、伊河・黄河・大運河・長江を経て、はるばる荊州に運ばれ、十月十六日、舊居の度門蘭
- d. 度門蘭若は國費によって莊嚴されて寺となり、先帝（睿宗）によって梵鐘が、また、現皇帝（中宗）によつ

て一切經が下賜され、中宗自筆の額が掲げられた。

e. このとき、荊州では、種々の奇瑞が認められた。

f. 寂後、百日目に龍華寺で大會が設けられ、八千人が招かれ、十四人の得度が認められた。また、一周忌や二周忌にも、西明寺で同様の法會が営まれた。

g. 神異の僧、萬迴は、後宮で莫大な布施を集めて、それを佛事の費用に充てた。

このうち、中宗が「大通」という禪師號を賜ったこと（a）、度門寺に神秀の遺體が安置されて額を賜ったこと（c、d）等については、『楞伽師資記』（『楞伽人法志』からの引用）に、その際の敕命を載せていることよって確認できる⁽⁷¹⁾。そして、「大通禪師碑」の撰者でもある張説の「謝賜御書大通禪師碑額狀」に、

「右。内侍尹鳳翔宣示御書大通禪師碑額六字。晝起平雲。點蹲芒玉。戈矛攢倚。鸞鶴交飛。神功發於至想。睿思成於元德。實謂天龍捧持。虛空稱贊。逝者如在。薦福知歸。臣棲志禪門。撰碑靈塔。幸遇聖情崇道。御書假貸。刻星辰於嘉石。爛日月於封邱。感極悲生。恩深無答。臣無任望外殊澤之至。」⁽⁷²⁾

ということによって、その額が張説の依頼に依るもので、「大通禪師碑額」の六字であったことも知ることができ

る。
神秀の遺體が、一時、龍門に葬られたこと（a）は『楞伽師資記』にも述べられているが、『楞伽師資記』によれば、その際、公主とその婿が祭文を作ったという⁽⁷³⁾。また、『楞伽師資記』は、敕命を受けて神秀の遺體と額を荊

州に送り届けた人物を盧正權であるとするが、彼と妻には墓碑銘が残されており、夫妻とも神秀に歸依していたことが窺われる。⁽¹⁵⁾

なお、『傳法寶紀』にも、中宗が「大通」の號を賜ったこと（a）、荊州に葬ることが神秀のかねての願いであったこと（b）、中宗によって度門寺が置かれ、睿宗もその造營に盡力したこと（d）、荊州で種々の奇瑞が見られたこと（e）等については記されているが、特に、睿宗が度門寺のために三十萬錢を據出したとするのは他に見えない記述である。梵鐘の鑄造は、その一環であったのであろう。

このほか、滅後の事跡で注目すべきものとして、嵩山に神秀の塔が建てられたことを舉げることができる。「嵩岳寺碑」に、

「南有輔山者。古之靈臺也。中宗孝和皇帝詔。於其頂追爲大通秀禪師造十三級浮圖。及有提靈廟。極地之峻。因山之雄。華夷聞傳。時序瞻仰。每至獻春仲月諱日齋辰。鴈陣長空。雲臨層嶺。委鬱貞柏。掩映天楡。迢進寶階。騰乘星閣。作禮者便登師子。圍遶者更攝蜂王。其所由焉。所以然矣。」⁽¹⁷⁾

というのがこれである。この塔が建立された時期は不明であるが、張説の詩「送武員外郎中春赴秀師嵩山塔下舍利」⁽¹⁸⁾によって、武平一が敕命で建塔を取り仕切り、塔内に神秀の遺骨が納められたことが知られる。この「嵩岳寺碑」の文によると、二月の神秀の諱日には、後々まで法會が営まれていたようである。

これらによって、神秀に對する帝室の尊崇のほどが知られるが、その背後に、張説や武平一、盧正權らの貴顯の支持があったことは忘れてはならない。否、むしろ、彼らの支持があったからこそ、その結果として帝室の尊崇が

ありえたのである。それはともかく、神秀の入京を契機として、東山法門は、一躍、脚光を浴びるようになったのであって、この事件が禪宗史に與えた影響は計り知れないほど大きかったのである。

8. 弟子

神秀には多くの弟子があつたが、その代表が普寂（六五一―七三九）と義福（六五八―七三六）の二人であることは間違いない。この二人の傳記の詳細は別に考えなくてはならないが、ここでは神秀との關聯についてだけ述べておく。

まず、普寂であるが、彼が神秀に入門するに至つた経緯や、神秀に勧められて嵩山に入つた経緯については既に述べた。しかし、神秀が入京した後の二人の交流については全く傳えられるところがなく不明である。ただ、普寂の嵩山入山が神秀の中原への足がかりを築くためのものであつたとすると、入京の前にも後にも密接な交流があつたことは間違いないであろう。

「普寂塔銘」は、神秀が入滅した後、皆なが普寂に開法を請うたが、それを受け入れなかつたため、遂に中宗は、普寂に神秀の後を繼いで教えを説くよう敕命を下したとして次のように述べている。

「神龍歲。請不哭泣而不言。緇素墜心。棟梁落構。以爲四害騰口。誰者能緘。五欲亂繩。誰者能截。乃合謀悉心。聞香求花。如鳥隨風。如輪隨跡。咸請和上一開法緣。使四園可遊。八池可浴。則僧非聚食。人異散心。願聞樂器之音。用滋毛孔之潤。和上曰。夫淨燈可以照勝宅。助風可以持寶城。今何爲乎。且千車之聲。不入於耳。萬人之請。誰聽其言。神龍中。孝和皇帝詔曰。大通禪師降迹闍浮。情存汲引。戒珠圓澈。流洞鑒於心臺。定水

方澄。結清虛於意府。原其行也。既無人而無我。測其理也。亦非斷而非常。然而示彼同凡。奄隨運往。形雖已謝。教乃恆傳。其弟子僧普寂。夙參梵侶。早筮法筵。得彼髻珠。獲茲心寶。但釋迦流通之分。終寄於阿難。禪師開示之門。爰資於普寂。宜令統領徒衆。宣揚教迹。俾夫輦俗。咸悟法音。考功員外郎武平一奉宣聖旨。慰喻敦勸。和上猶逡巡辭避。不獲已仍曰。廣大者莫極於虛空。我性相能遍。元妙者莫深於開示。我定慧能傳。未或不從應身。而建四生法主。未或不登正覺。而啓一佛度門。曷敢當仁。以膺求我。且正見了見。轉次既殊。浣家鍛家。習性亦別。草席遇水而緊。草繩遇水而舒。地水火風。青赤白黑。八萬煩惱。八萬解脫。翳憍慢之山。金椎難碎。貪恚之毒。龍珠不消。諸生當誦戒經。以傳正受。」

あたかも、普寂がすぐに神秀の後継者と認められたかのような書きようであるが、実際には、この後、慧安や玄蹟の入内があったのであって、普寂が直ちに國師となったわけではない。ベルナル・フォール氏の指摘するよう⁽⁸⁾に、普寂や義福が都に居を定めるのは、神秀の入滅から二十年を経たことなのである。従って、この段階では、神秀の弟子の代表として扱われたに過ぎないと見るべきである。

一方の義福であるが、彼が玉泉寺にあった神秀に入門した経緯については既に言及した。その後の関係については、「大智碑銘」に次のようにいう。

「大師乃應根會識。垢散惱除。既而攝念慮。棲榛林。練五門。入七淨。毀譽不關於視聽。榮辱豈繫於人我。或處雪霜。衣食罄匱。未嘗見於顔色。有厭苦之容。積年鑽求。確然大悟。造微而内外無寄。適用而威儀不捨。大師乃授以空藏。印以總持。周旋十年。不失一念。雖大法未備。其超歩之迹。固以遠矣。後大師應召至東都。天

宮寺現疾。因廣明有身之患。惟禪師親在左右。密有傳付。人莫能知。後聖僧萬迴遇見禪師。謂衆人曰。宏通正法。必此人也。神龍歲。自嵩山嶽寺爲羣公所請。邀至京師。遊於終南化感寺。棲置法堂。濱際林水。外示離俗。內得安神。宴居寥廓廿年所。」

即ち、神秀のもとで十年間に亙つて修行して大いに進境を見、その後、神秀が洛陽に召され、天宮寺で病に罹つた際も、左右にあつて看病にあたり、付囑を受けたという。そして、神秀の入寂後は、嵩山の嵩岳寺から長安に招かれ、終南山の化感寺（藍田にあり）に法堂を構えて住すること二十年に及んだという。これによれば、恐らく、神秀の入京の際に、義福も荊州から付き従つたのであろう。

ちなみに、王維（七〇一―七六一）に「遊化感寺」という詩があり、その中に「誓陪清梵末。端坐學無生」と言つているのは、いつか義福に學びたいという願望を述べているのである。王維には「過福禪師蘭若」という詩もあるが、この「福禪師」も義福を指すと見るべきである。後に見るように、大福も藍田に住したが、その時期はかなり遅く、また、彼の場合、化感寺との関係も知られないからである。

義福と普寂が神秀の二大弟子であることは間違いないが、『楞伽師資記』に、

「第八唐朝洛州嵩高山普寂禪師。嵩山敬賢禪師。長安蘭山義福禪師。藍田玉山惠福禪師。竝同一師學。法侶雁行。俱承大通和上後。少小出家。清淨戒行。尋師問道。遠訪禪門。行至荊州玉泉寺。遇大通和上諱秀。蒙授禪法。諸師等奉事大師十有餘年。豁然自證。禪珠獨照。大師付囑普寂敬賢義福惠福等。照世炬燈。傳頰梨大鏡。天下坐禪人。歎四箇禪師曰。法山淨。法海清。法鏡朗。法燈明。冥坐名山。澄神邃谷。德冥性海。行茂禪林。

清淨無爲。蕭然獨歩。禪燈默照。學者皆證佛心也。自宋朝以來。大德禪師。代代相承。起自宋求那跋陀羅三藏。歷代傳燈。至于唐朝。惣當八代。得道獲果。有二十四人也。⁸⁵」

というのによれば、景賢（敬賢、六六〇―七二三）と惠福がこれに繼ぐ評價を得ていたことを知ることができる。

更に、景賢の塔銘、羊愉（生歿年未詳）撰「嵩山會善寺故景賢大師身塔石記」（七三五年。以下、「景賢身塔石記」と略稱）に、

「始先祖師達摩西來。歷五葉而授大通。赫赫大通。濟濟多士。寂成福藏。爛其□門。同波派流。分景竝照。亦東□之盛也。⁸⁶」

と記されていることによって、神秀の門下が「寂成福藏」と景賢の五人によって代表されていたことが窺われる。このうち、「成」が誰かは不明であるが、「寂」「福」「藏」が、それぞれ普寂、義福、降魔藏（生歿年未詳）を指すことは明白であるから、降魔藏も重要な弟子であったのである。

以上によって、普寂、義福以外では、景賢、惠福、降魔藏の三人が重要な弟子であったことが知られたが、このうち、惠福については、陸海（生歿年未詳）撰「大唐空寂寺故大福和上碑」（七六三年。以下、「大福碑」と略稱）にいう「大福」（六五五―七四三）、摩訶衍（生歿年未詳）撰「頓悟大乘正理決」や『景德傳燈録』にいう「小福」との同異という大きな問題があるため、節を改めて論ずることとし、ここでは、他の二人について考えてみたい。

先ず、景賢であるが、彼が神秀に師事した経緯について、「景賢身塔石記」は次のように述べている。

「弱冠投心大覺。宿好都遣。問道於□陽智寶禪師。師言。法王大寶。世傳其人。今運鍾江陵玉泉。次一佛出世。亦難遭矣。則星馳駿邁。而得大通。發言求哀。揮汗成血。大通照彼精懇。喻以方便。一見悟入。罔然昭洗。屬世議迫隘。遠迹幽絕。客居巴峽三抗山中。山尋覓。谷無景。豺虎搏噬。毒癘蒸鬱。而我歲時宴居。初無惱害。豈□爲之守而神靈保綏。良可知也。久之。廣大圓極。悉心以獻。大通怡然。克荷相許。付寶藏。傳明燈。爲不讓矣。時神龍□歲也。」

初め、當陽（湖北省宜昌市）の智寶禪師に師事したが、その勧めによって、玉泉寺に神秀を訪ねて弟子となった。しかし、たまたま「世議迫隘」であったため、巴峽（湖北省巴東県）の三抗山に隠れたが、後に神龍年間に神秀の印可を得たというのである（「世議迫隘」は不明であるが、あるいは私度僧の整理をいうのであろうか）。神秀の入寂は神龍二年であるから、その直前に天宮寺で印可されたことになる。

神秀の弟子の中で、いち早く入内したのが彼であったことは注目すべきである。即ち、「景賢身塔石記」に次のようにいうのがそれである。

「中宗聞風。詔請内度。法衆仰德。乞留都下。大師雅尚山林。迫以祈懇、或出或處。存乎利濟。化自南國。被乎東京。向風靡然。一變於代。」

中宗に招かれたというのであるから、中宗が崩じた景龍四年（七一〇）以前のはずで、神秀入寂後、まもなくして入内したことが知られる。彼は、神秀の大弟子の中でも比較的若い部類に属したから、恐らく、これには、彼が

汾陰（山西省運城市）の薛氏という名家の出身であったことが關係したのであろう（『景賢身塔石記』）そのものが、その出自を「世爲著族」としている。その後、僧衆に都に止まるように請われたが、山林を好み、都を出入しつづつ教化を行ったという。

ここで「山林」というのは、明らかに彼の住した嵩山會善寺を指すのであるが、この寺は、以前、慧安が住していたところである。後に見るように、慧安は、久視元年（七〇二）の神秀の入内を機に嵩山會善寺に戻り、翌大足元年（七〇二）頃、そこを後にして荊州玉泉寺に移った。そして、その後、神龍二年（七〇六）に神秀が入寂すると、再び敕命で洛陽に入り、二年後の景龍二年（七〇八）に會善寺で入寂している。恐らく、景賢は慧安の後を襲って會善寺に居を定めたのであろう。ここからは、慧安と神秀の弟子たちの親密な關係を窺うことができる。

景賢は、『無畏三藏禪要』の冒頭に、

「中天竺三摩伽陀國王舍城那爛陀竹林寺三藏沙門諱輪波迦羅。唐言善無畏。刹利種豪貴族。共嵩岳會善寺大德禪師敬賢和上。對論佛法。略敍大乘旨要。頓開衆生心地令速悟道。及受菩薩戒。羯磨儀軌。序之如左。」⁽⁹⁾

と名が擧がっていることで知られるが、善無畏は、開元四年（七一六）に長安に入り、洛陽に移ったのは景賢が寂した翌年の開元十二年（七二四）のことであった。従って、ここに言われるような善無畏との對論が事實としてあったとすれば、開元四年から開元十一年の間のある日、景賢が長安に向向いた際のこととなろう。

いずれにせよ、景賢が兩京で有名になったのは、神秀の弟子の中では普寂とともに最も早かったようである。『楞伽師資記』が義福より先に若い景賢を擧げているのは、そうした事情が關係していたのであろう。

一方、降魔藏については、『宋高僧傳』卷八に「唐兗州東嶽降魔藏師傳」があり、趙郡（河北省）の王氏の出身であること、その名の由來、初め明讚禪師に師事し、律や南宗論を學んだこと、後に神秀の門下となり、泰山に住んだこと、九十一歳で入寂したこと等を傳えるが、その信憑性は明らかでない。しかし、少なくとも彼が非常に名高かったことは、荷澤神會の『定是非論』に、

「見中岳普寂禪師。東岳降魔藏禪師。此二大德。口稱秀禪師是第六代。未審秀禪師將何爲信。充爲第六代。」⁽⁹⁾

と、普寂とともに批判對象とされていることから窺われる。『定是非論』の成立は、開元二十年（七三二）を一應の目途とすることができるし、「景賢塔石記」の成立時期もこれに近い。七三〇年頃には、降魔藏は義福をしのぐほどに有名であったのである。恐らく、義福は既に晩年にあつたが、降魔藏はなお精力的に活動していたためであろう。

後に述べるように、筆者は、摩訶衍の師として降魔藏とともに掲げられる「小福」を「大福」（六五五―七四三）と同一人物と見るが、だとすれば、小福の入寂は普寂や義福より數年遅い。恐らく、降魔藏も彼らより後まで活動を續けていたため、摩訶衍が師事することができたのであろう。

降魔藏に關して注目されるは、茶が一般に廣まる契機をなしたとされる點である。即ち、封演（生歿年未詳）の『封氏聞見記』卷六に、

「茶早採者爲茶。晚採者爲茗。本草云。止渴令人不眠。南人好飲之。北人初不多飲。開元中泰山靈巖寺有降魔

師。大興禪教。學禪務於不寐。又不夕食。皆許其飲茶。人自懷挾。到處煮飲。從此轉相倣效。遂成風俗。自鄒齊滄棣浙至京邑。城市多開店舖。煎茶賣之。不問道俗。投錢取飲。其茶自江淮而來。舟車相繼。所在山積。色額甚多。楚人陸鴻漸爲茶論。說茶之功效并煎茶炙茶之法。造茶具二十四事。以都統籠貯之。遠近敬慕。好事者家藏一副。有常伯熊者。又因鴻漸之論廣潤色之。於是茶道大行。王公朝士無不飲者。⁽⁹¹⁾

とあるのがこれであるが、ここからも降魔藏が後々まで有名であったことが窺われる。

神秀の弟子としては、外に撰者未詳の「唐思恆律師誌銘」(七二六年。以下、「思恆誌銘」と略稱)に、

「詣秀禪師。受微妙理。一悟真諦。果符宿心。寂爾無生。而法身常在。湛然不動。而至化滂流。於是能事畢矣。⁽⁹²⁾

とされる思恆(六五一―七二六)の存在が知られる。彼は律の大家でありながら晩年に神秀に師事したのであって、門下を代表する弟子とはいえないが、北宗禪における禪律一致思想の先驅を成す人物として注目される。

更に、『楞伽師資記』の編者である淨覺や、非僧非俗の生活を送った侯莫陳瑑もその弟子に数えることができるが、この二人については、それぞれ玄曠と慧安の傳記を述べる際に譲ることとしたい。また、『定是非論』に、

「又普寂禪師同學。西京清禪寺廣濟。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。」⁽⁹³⁾

という廣濟（生歿年未詳）も神秀の弟子であろうが、明かに創作と見える、この文章以外には何らの言及も知られないごとくである。

以上、神秀の主要な弟子たちについて一瞥したが、その全てが河北（普寂・降魔藏）、山西（義福・景賢）、陝西（大福≡惠福≡小福）といった北地の出身であり、その多くが荊州の玉泉寺に神秀を訪ねた人々であったことが知られた（降魔藏についてはどこで師事したか不明）。玉泉寺における神秀の名聲がいかに高かったかを窺わせるが、神秀自身、河南省の出身であり、その考え方や素養には弟子たちと共通する點が多かつたはずである。そうしたことが、これらの弟子たちを呼び寄せたともいえるし、また、そうした素養が、この一派の性格に影響を與えたであろうことも想像に難くない。

9. 惠福・大福・小福の關係と『楞伽師資記』の成立

最後に、「惠福」、「大福」、「小福」の異同について論じておこう。この點はかつて論じたことがあるが、いくつかの點を補足しつつ、ここで再び私見を述べておく。

まず、最も詳細に傳記の知られる「大福」について述べよう。「大福碑」に「師族于張。家于豐」とあることから見て、京兆新豐（陝西省西安市）の張氏の出身である。初め、西明寺で五分律を學んだ後、荊州に行き、神秀の弟子となり、その法を得た後、郷里に歸った。その後、神秀が東都に入ったのを聞き、馳せ參じようとしたが、神秀の勧めで長安に止まって布教することに決めたという。「大福碑」は、その後、景龍年間（七〇七―七二〇）に、敕によって塗山寺の上座となったとして、

「景龍歲。敕護塗山寺上座。嘗有神僧宴居曰。後四十年間。當有勝士。繼體是處。事由冥契。因以宿感。我師應焉。」⁽⁹¹⁾

と述べるが、「思恆誌銘」には、神秀に參ずる以前に思恆が塗山寺を建てたとして、

「造菩提像一鋪。施者不能愛其寶。建塗山寺一所。仁者於是子而來。洗僧乞食。以生爲限。寫經設齋。惟財所極。」⁽⁹²⁾

と述べているから、「大福碑」にいう「神僧」とは、あるいは思恆のことであったかも知れない。思恆は、その後、洛陽で神秀に師事したようであるから、神秀入寂後に大福が塗山寺に入ったのは、その縁に據るものとみるべきである。それはともかく、「思恆誌銘」に「葬神禾原塗山寺東」とあるから、塗山寺が長安南郊の神禾原にあったことが確認できる。

その後、大福は、詔によって長安の薦福・慶山・龍興の三寺の上座を歴任した後、浮東山に住したが、開元二十八年（七四〇）、果たして玄宗は敕命でそこに空寂寺を建て、大福を住まわせたという。「大福碑」は、彼が住した「空寂寺」の所在を「浮東山」とするのみであるが、この碑文そのものが藍田にあるということであるから、空寂寺の所在が藍田であったことは間違いない。

これに對して「小福」は、『景德傳燈錄』卷四に「京兆小福禪師」と呼ばれているが、長安、神禾原、藍田は、いずれも京兆に屬したから、「大福」を「京兆の僧」と呼ぶことには何ら問題がない。しかも、「小福」は、『頓悟

大乘正理決』に、

「摩訶衍依止和上。法號降魔。小福張和上。准仰大福德六和上。同教示大乘禪門。自從聞法已來。經五六十年。」⁹⁹

と述べられていることによつて、姓が「張」で「大福」と同じであることが知られるのである。つまり、「大福」と「小福」は、法名の一字、「福」が共通するだけでなく、姓や住地も一致しているのであつて、これを別人と見るのにはかなりの無理が伴おう。もつとも、従来、多くの人は、上の『頓悟大乘正理決』の文について、ペリオ四六四六號が「大福德」の「德」の字を缺いているのを採用して、摩訶衍が依止した和上を「降魔」「小福」「張和上」「准仰」「大福」などの六人と解しており、ここに「小福」と「大福」とが併記されていることによつて、兩者を別人とするのであるが、「准仰」を法名と見るのは困難であるし、假にそれを認めても五人となつて、六人とはならない。

これに對して、上山大峻氏は、「六」を「陸」の音寫で姓と見て、「張和上（降魔、小福）、六（＝陸）和上（准仰、大福）の二和上と見るべきではないか」とする見解を示している。¹⁰⁰しかし、降魔と小福、准仰と大福が同一人物だとする根據は何もないし、大福の姓は「大福碑銘」に見るように、「張」であつて「陸」ではない。また、降魔藏の姓は、『宋高僧傳』等に據れば「王」であつて、「張」ではないし、『宋高僧傳』が「藏師」と呼んでいるように、「降魔藏」は法名の下一文字が「藏」であつたと見るべきであつて、「小福」と同一人物ではあり得ない。あるいは、上山氏は降魔藏のみに「法號」を冠しているのを、小福と同一人物とする根據としているのかも知れないが、これは「降魔」が一般名詞であるために、チベットの人人々にそれが僧名であることを明示する必要があつたために過ぎ

ないであろう。

思うに、上の文章は、

「摩訶衍の依止の和上は、法號降魔と小福張和上として、大福德の六和上を准とし仰ぐ。同じく大乘の禪門を教示し、聞法より已來、五六十年を経たり。」

と訓讀すべきものであり、摩訶衍は、自らが師事したのは降魔藏と小福の二人であったが、そのほかにも六人の和上に參じたところ、その全てが大乗禪を教えてくれたと説いて、自らの教えが中國において正しいものと公認されていることを強調せんとしたのである。『大福碑』に弟子に言及して、「又付囑弟子大雄大□」というのは、弟子たちの多くが法名に「大」を冠していたことを窺わせ、「摩訶衍」、即ち、「大乘」が大福の弟子の一人であった可能性を高めるものといえる。

以上よりすると、「小福」と「大福」が同一人物である可能性は極めて高いといえるが、先に示した『楞伽師資記』の文章から知られるように、「惠福」も「藍田」に住したとされており、同一人物である可能性を否定できない。義福や大福以外に、同じく「福」という法號をもった神秀の弟子がおり、しかも同じ藍田に住したというのは、いかにもありそうもないことだからである。

もちろん名稱の相違は問題であるが、神秀を「道秀」「惠秀」と呼んだり、慧安を「道安」「大安」「老安」と呼んだりするように、法名の上一字は、しばしば資料によって様々に傳えられている。傳承上の誤りや當時の通稱に由来するものと思われるが、こうしたことが、「大福」「小福」「惠福」の場合にもあった可能性は十分にある。

その場合、「大福碑」が現存する以上、「大福」が正式な法名であったことは動かせない。そして、大福を「惠福」、あるいは「小福」と呼んだとすれば、當然、それは義福を憚つてのことであろう。

しかし、こうした見方には難點もある。それは、『楞伽師資記』が書かれたのが、従来、言われているように開元三年（七一五）頃であつたとすれば、當時、大福は神禾原の塗山寺、あるいは薦福寺等の上座を務めていたはずであり、一方、義福は藍田の化感寺にいたはずである。従つて、『楞伽師資記』が前者を「藍田玉山惠福禪師」、後者を「長安蘭山義福禪師」と呼ぶのであれば、兩者の住地がむしろ逆となつてしまうのである。しかし、淨覺が義福と大福の住地を取り違えたとは考えにくい。しかも、後年、義福も長安城内に住んでいるし、大福も藍田に住んでいるのである。

いったい、先に掲げた『楞伽師資記』の文章は、四人の弟子の活躍によつて神秀門下の繁榮は約束されているという書きぶりである。著者の淨覺は、神秀にも師事したこともあつたが、基本的には玄蹟の弟子であつた。しかし、そうした自身の立場は必ずしも前面に押し出されてはいない。それができないほど、この四人の存在は大きかつたということであろう。確かに、開元三年の時點で、神秀の弟子の代表と目されていた普寂と、神秀入寂後、間もなく入内した景賢は既に有名であつたであろうし、大福も敕命で長安の大寺に住していた。しかし、義福は藍田の化感寺で次第に弟子を集めつつあつたものの、いまだ皇帝の目に止まっていなかつた。しかも、當時、藍田にいたのであれば、「長安蘭山義福禪師」とは決して呼ばれなかつたはずなのである。「大智碑銘」に、

「開元十年。長安道俗請禪師住京城慈恩寺。十三年。皇帝東巡河洛。特令赴都。居福先寺。十五年。放還京師。廿一年。恩旨復令入都。至南龍興寺。」⁽¹⁰⁾

というように、義福が大いに注目されたのは、開元十年（七二二）に道俗の要請によって長安に出て以降のことであり、その後は、皇帝の信任厚く、開元十二年から十五年にかけて玄宗が洛陽に滞在した際には隨行を命じられているほどなのである。

ここで問題になるのが、『楞伽師資記』の成立年代である。従来、これを開元三年頃とするのは、柳田聖山氏の、「いったい、『楞伽師資記』の成立がいつ頃のことかは問題であるが、この書の末尾のところに、神秀と玄蹟と惠安の三人が、則天大聖皇后と應天神龍皇帝、および太上皇という前後三主の國師となったことを強調しているところを見ると、應天神龍皇帝は中宗であり、太上皇は睿宗を指すから、睿宗が太上皇帝とよばれたのは、先天二年（七一二）にその子の玄宗が即位したときより、太上皇帝として崩じた開元四年（七一一）までの四年間で、『楞伽師資記』の成立は正しくこのころのこととなるはずである。」⁽¹⁰⁾

という見解に基づくものである。しかし、これでは、『楞伽師資記』の「自序」に、玄蹟の入京と自身の參學に言及して、

「大唐中宗孝和皇帝景龍二年。有敕召入西京。便於東都廣開禪法。淨覺當即歸依。一心承事。兩京來往參觀。向經十有餘年。所呈心地。尋已決了。」⁽¹¹⁾

というのと合わない。景龍二年（七〇八）に初めて玄蹟に歸依し、十年以上に互って師事し続けているとすれば、

『楞伽師資記』が書かれたのは、早くとも開元六年（七一八）以降と見ねばならないはずである。

確かに、崩御した後には諡號で呼ばれるのが普通であろうが、睿宗が「太上皇」と呼ばれたのは、この期間に限られるとするのは確実なのであろうか。本當にそれ以降は「太上皇」という呼び名が一切使われなと言い切れるのだろうか。というのは、現に、開元八年（七二〇）以降の作である張九齡（六七八―七四〇）撰「故許州長史趙公墓誌銘并序」⁽⁵⁶⁾や、開元十年（七三二）以降の作である李邕（六七八―七四七）撰「贈安州都督王仁忠神道碑」⁽⁵⁷⁾にも、この言葉が見えるからである。従って、實際のところは、開元十年頃までは、睿宗を「太上皇」と呼ぶことが珍しくはなかったであろう。従って、淨覺自身の言葉を否定してまでも、「太上皇」という用語に拘るべきではないのである。

淨覺が擧げる神秀の四人の弟子の中で、最初に歿したのは景賢であり、開元十一年（七二三）に嵩山の會善寺で入寂している。『楞伽師資記』の書きようから見て、その成立が景賢の入寂からそれほど降るとは思われないから、開元十五年に義福が長安に戻って後のこととは考えにくい。従って、恐らくは、『楞伽師資記』の成立時期は、義福が長安に出て華々しく活動を始めた開元十年から、二、三年の内のことだったのではないだろうか。

しかし、それでもなお問題が残る。先ず第一は、『楞伽師資記』の成立がこの時期だったとしても、玄宗が空寂寺を建てたのが開元二十八年（七四〇）であったとすれば、大福が藍田の浮東山に入ったのも、それほど早くはなかったのではないかとということである。「大福碑」では、塗山寺等の四寺に住んだ期間は明らかでないが、それぞれ数年だとしても、『楞伽師資記』が書かれた時期には、まだ長安の寺の上座を務めていたと見るのが穩當であろう。しかし、他の東山法門の人々の傳記を見ても、都に住しつつも山居を確保するのが一般的であるから、そのころから、しばしば藍田の浮東山を訪れていた可能性は否定できないであろう。

第二の問題は、義福が長安で慈恩寺に住んでいたのであれば、どうして「蘭山」と呼ばれるのかという点である。長安に「蘭山」という山があるということ自体、不可解であるが、實際のところ、いかなる資料にもこの存在は確認できないごくである。ただ、ここで注意してよいのは、景龍二年（七〇八）に中宗が慈恩寺の大雁塔に御幸した際に「奉和九月九日登慈恩寺浮屠應制」として作られた宋之間（六五六？―七二二）や周利用（生歿年未詳）、李恆（生歿年未詳）の詩によって窺われるように、慈恩寺が秋は菊や蘭の名所として知られていたということである。『楞伽師資記』は、神秀の四人の弟子が皆な名山に住したとして、「宴坐名山。澄神邃谷」という。慈恩寺は山中にはないが、義福も名山に住したとする都合上、慈恩寺を敢えて「蘭山」と呼んだということも考えられなくもないのではないだろうか。

註

- (1) 『舊唐書』一九一、「神秀傳」。『宋高僧傳』の「神秀傳」にも同様の記述があるが、「盧鴻一」を「盧鴻」としている（大正藏五〇、七五六中）。彼らについては、山崎宏『隋唐佛敎史の研究』（法藏館、一九六七年）一九二―一九四頁に簡単な紹介がある。張説は神秀の最も代表的な在俗の弟子で、開元五年（七一七）頃、荊州長史となっている。岐王範は王維と交友關係にあったが、後に觸れるように、王維は神秀の弟子の義福と面識があった。また、盧鴻一は高士として有名で、嵩山に隠れていた。嵩山は、神秀や弟子の普寂・義福にゆかりの地である。
- (2) 撰者名は明記されていないが、「法如」の項で論じたように、義福の依頼によって杜朮が撰述したものと見做すべきである。
- (3) 唐代成立で神秀の傳記に言及する文献としては、外に敦煌本『六祖壇經』があるが、これに掲げられる呈偈の話などは、到底、事實とは考えられないから、ここでは無視することとする。

- (4) 前掲『初期禪宗史書の研究』四九九―五〇〇頁。
- (5) 『楞伽師資記』の「神秀章」にも「以神龍二年二月二十八日。不疾冥坐。遺囑三字云。屈曲直。便終東都天宮寺。春秋一百餘歳」と述べられており(前掲『初期の禪史Ⅰ』三〇二頁)、基本的には、これと一致する。なお、これは、玄奘撰『楞伽人法志』からの引用の形で書かれている部分である。
- (6) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三九六頁。
- (7) 同上、四〇三頁。
- (8) 前掲『初期禪宗史書の研究』四九八頁。
- (9) 一般に、僧官名としての「僧録」は、『大宋僧史略』の次の記述によって元和年間(八〇六―八二〇)に始まるとされている。
- 「至玄宗開成中。始立左右街僧録。尋其人即端甫法師也。俗姓趙。德宗召入禁中。與儒道論議。賜紫方袍。令侍太子於東朝。順宗重之。若兄弟相與臥起。恩禮特深。憲宗數辛(幸?)其院。待之若賓友。掌內殿法儀。録左街僧事。標表淨衆一十年。即元和中也。由此觀之。僧録之起自端甫也。甫公文宗開成中卒。」(大正藏五四、二四三下)
- (10) ベルナル・フォール氏前掲書、二〇頁。
- (11) 同上。
- (12) 拙稿「曹溪大師傳」の成立をめぐって」(『東洋の思想と宗教』一五、一九九八年)一〇二―一〇五頁。
- (13) 前掲『中國禪宗史―從印度禪到中華禪』一七六―一八七頁、二二二頁、二二四頁等を参照。
- (14) 前掲『中國禪宗史―從6世紀到9世紀』一三一―一三二頁。
- (15) 後に引くように、普寂・義福という神秀の二大弟子についても、彼らの塔銘・碑銘によれば、神秀が入寂した直後に、皇帝の敕命によって開法を行った、あるいは人々に請われて長安に出た等とされている。これは、事實、彼らに對する期待が高まったことを反映するものであるが、一面では、これを塔銘や碑銘に記載することで、神秀の後繼者であることを明示せんとしたのであろう。

- (16) 前掲『初期禪宗史書の研究』四九八頁。
- (17) 同上。
- (18) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三九六頁。
- (19) 楊曾文「禪宗北宗及其禪法」(王堯主編『佛教與中國傳統文化』上、宗教文化出版社、一九九七年)。
- (20) それどころか、『傳法寶紀』が「大通禪師碑」の武徳八年受戒説を前提としていとすれば、むしろ、王世充の亂に遭遇した時期として武徳元年が念頭に置かれていると考えるべきであり、現に山崎宏氏は、前掲『隋唐佛教史の研究』二〇一頁の注(4)において、そのように見ている。
- (21) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三九六頁。
- (22) 前掲『初期禪宗史書の研究』四九八頁。
- (23) 前掲『禪宗史研究』一四五頁、松田文雄「神秀における2、3の問題」(『印度學佛教學研究』五、二二二―二二五頁)、前掲『中國禪宗史―從印度禪到中華禪』二〇〇―二〇一頁、二〇九頁等を参照。
- (24) 駒澤大學禪宗史研究會『慧能研究』(大修館書店、一九七八年)九三頁を参照。
- (25) 前掲『曹溪大師傳』の成立をめぐる「一〇五頁。
- (26) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三九六頁。
- (27) ジョン・マクレー氏前掲書、四八―五〇頁。
- (28) ベルナル・フォール氏前掲書、一八八頁。
- (29) 前掲『中國禪宗通史』一二二頁。
- (30) ベルナル・フォール氏前掲書、一七―二〇頁。
- (31) 前掲『初期禪宗史書の研究』四九八―四九九頁。
- (32) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三九六頁。
- (33) それぞれ、大正藏五〇、五九九下―六〇〇上、六〇〇上―中、六〇二下―六〇三中を参照。

- (34) 『唐文續拾』三。
- (35) 大正藏五〇、八二三中。
- (36) 大正藏五〇、七五八上。
- (37) 前掲『禪宗史研究』一五八―一五九頁。
- (38) ジョン・マクレー氏前掲書、三九頁。
- (39) 關口眞大『達摩大師の研究』（彰國社、一九五七年）二三七頁。
- (40) 前掲『唐五代禪宗史』一〇二頁。
- (41) 唐代の一里は、五五九・八メートルとされるから、玉泉寺からは四キロメートルほど離れていたのである。常盤大定氏の『支那佛教踏査 古賢の跡へ』（金尾文淵堂、一九二一年）の一〇七頁に、大正九年（一九二〇）に氏が踏査した際の、玉泉寺・大通寺・度門寺の位置關係を示す圖が載せられており、「玉泉寺至度門寺 八里」と註記されている。ただし、氏によると、當時の度門寺は明代の創建で、大通寺こそが唐代の度門寺に當たるという。ならば、この圖から見て、兩寺の間は八里はないことになる。清朝の一里は、五七六メートルとされるから、やはり四キロ程度離れていたらと見ることが出来る（同書の一七一頁では、兩寺の間を「約十清里」とするが、これは概數を挙げたに過ぎないであろう）。常盤氏の踏査については、常盤大定・關野貞『支那佛教史蹟評解 四』（佛敎史蹟研究會、一九二七年）の「荊州」の項も參考になる。
- (42) 拙稿「北宗における禪律一致思想の形成」（『東洋學研究』四七、二〇一〇年）を參照。
- (43) 普寂は「普寂塔銘」によれば、洛陽の端和上のもとで受具した後、弘景に戒律を學び、その後、嵩山に入つて頭陀行を行ない、法如に參じ、その死（六八九）によつて玉泉寺に神秀を尋ねたという。普寂は開元二十七年（七三九）七月に興唐寺で八十九歳で寂し、僧夏五十二というから、垂拱四年（六八八）の受具で、恐らく、その年の内に弘景に學び、間もなく嵩山に入り、法如の死に遇つたのであろう。このとき、弘景は入京していたのであつて、わざわざ荊州まで出向いて師事したわけではない。『宋高僧傳』の「唐荊州玉泉寺恆景傳」によれば、弘景は則天武后・中宗の時代（六八

四一七二〇)に三度入内したという(大正藏五〇、七三二中)。「宋高僧傳」の弘景に関する記述を拾うと、

1. 天授二年(六九二)、提雲般若(生歿年未詳)が『華嚴經法界無差別論』等を翻譯した際に證義となった(同上、七一九中)。

2. 聖曆二年(六九九)、法藏(六四三―七一三)が洛陽の佛授記寺で『華嚴經』を講じたところ、大地が振動したので、都維那僧として皇帝に奏上した(同上、七三二中)。

3. 久視元年(七〇〇)、實叉難陀(六五二―七一〇)が『入楞伽經』等を翻譯した際に證義となった(同上、七一八下―七一九上)。

4. 景龍二年(七〇八)、鑒真(六八八―七六三)は長安の實際寺で弘景から戒律を受けた(同上、七九七中)。等が散見されるから、贊寧(九一九―一〇〇二)は、これらによって、六九一年頃、七〇〇年頃、七〇八年頃の三回、入京したと見たのではないかと思われる。先に掲げた道俊は、弘景・玄奘とともに景龍三年(七〇九)に歸郷したというから(同上、七三二中、七五八上)。弘景の三度目の入内の際に同行したのであろう。

普寂が弘景に學んだのは、第一回目の入京の際と考えられるから、弘景は六八九年以前に入京していたはずである。既に洛陽で弘景に師事したことがあったのであれば、後に神秀に師事するために荊州に滞在した際にも、普寂と弘景の間に何らかの交流があったと考えるのは當然である。

(44) 『全唐文』二四〇。

(45) 『唐文續拾』三。

(46) 前掲『初期禪宗史書の研究』四九九頁。

(47) 前掲『初期の禪史Ⅰ』四〇三頁、前掲『神會和尚禪話録』三三二頁。

(48) 前掲『初期の禪史Ⅰ』二九八頁。

(49) ベルナル・フォール氏前掲書、二二頁、八九頁。

(50) 前掲『禪宗史研究』一四六頁。

(51) 前掲『初期の禪史Ⅰ』五二―五三頁。

(52) 『全唐文』一二六二、氣賀澤三四三六。

(53) 續藏一―一四―三、二七七張表下。

(54) 同上。

(55) ジョン・ジョーゼンセン氏前掲書、六二―六三頁。

(56) 前掲『神會和尚禪話録』一一二頁。

(57) 同上、三二頁。

(58) 前掲『禪宗史研究』二〇〇頁。

(59) ベルナル・フォール氏は、前掲書の二一頁で、神秀は入内に際して、先ず自分の代わりに普寂に洛陽に往かせようとしたが、次の年、つまり、七〇一年に遂に自分が行くことになったといっている。根據は明らかではないが、あるいは、このことをいったものであろうか。しかし、種々の點で正確な敘述とは言えない。

(60) 宇井伯壽氏は、

「かく神會が神秀に従うて居たことは、最も重要視すべき事で、而も神秀の出京の年（七〇一）に其許を去つて、曹溪に行つたのであり、それまでに既に三年間從學したのであるから、神會が神秀の提撕を受けたのは、少くとも六九九―七〇一年間である。神秀は七〇一年の十月以前に入京して居るから、三年を滿數に取れば、六九八―七〇一年の間であるかも知れぬ。」（前掲『禪宗史研究』二〇一頁）

などと述べている。前掲『隋唐佛敎史の研究』二〇三頁や、ベルナル・フォール氏前掲書、八九頁では、同様の考えに立つて、神會が神秀に從つた期間を六九七年から七〇一年の間としている。

(61) 前掲『初期禪宗史書の研究』四九九頁。

(62) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三〇二頁。

(63) 同上、三〇六―三〇七頁。

- (64) 同上、四〇三頁。
- (65) 同上、三〇二頁。
- (66) 同上、四〇三頁。
- (67) 『全唐文』二八〇。
- (68) 續藏一、一四一三、二七七張表下。
- (69) 前掲『神會和尚禪話錄』三二頁。
- (70) 前掲『初期禪宗史書の研究』五〇〇頁。
- (71) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三〇六頁。
- (72) 『全唐文』二二四。
- (73) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三〇二頁。
- (74) 同上、三〇七頁。
- (75) 拙稿「墓誌銘に見る初期の禪宗(上)」(『東洋學研究』四五、二〇〇八年)二九七頁。
- (76) 前掲『初期の禪史Ⅰ』四〇三頁。
- (77) 『全唐文』二六三。
- (78) ただし、根拠は不明ながら、陳祖言『張說年譜』(中文大學出版社、一九八四年)二八頁、傅璇琮主編『唐五代文學編年史 初盛唐卷』(遼海出版社、一九九八年)四六五頁は、いずれも景龍四年(七一〇)のこととしている。
- (79) 四部叢刊本『張說之文集』卷六に收められる張說の詩、「送武員外郎中春赴秀師嵩山塔下舍利」とは、次のようなものである(『全唐詩』八六にも、同じ詩が「送考功武員外學士使嵩山署舍利塔」として收められている)。

「懷玉泉 戀仁者 寂滅真心不可見 空留影塔岩高下

寶玉四海轉千輪 金壘百粒送分身 山中二月娑羅會 虛唄遙遙愁思人

我念過去微塵劫 與子禪門同正法 雖在神仙蘭省間 常持清淨蓮花葉

來亦好 去亦好 了觀車行馬不移 當見菩提離煩惱

なお、ジョン・ジョーゼンセン氏は、前掲書の五四頁で、七〇〇年に武后が高山に神秀の塔を建てたというが、根拠は不明である。

(80) 『全唐文』二二六二、氣賀澤三四三六。

(81) ベルナル・フォール氏前掲書、七八頁。

(82) 『全唐文』二二八〇。

(83) 四部叢刊本『王右丞集』巻五に收められる王維の詩、「遊化感寺」とは、次のようなものである(『全唐詩』一二七にもあり)。

「翡翠香烟合 琉璃寶地平 龍宮連棟宇 虎穴傍簷楹

谷靜惟松響 山深無鳥聲 瓊峰當戶拆 金澗透林鳴

郢路雲端迴 秦川雨外晴 鴈王銜果獻 鹿女踏花行

抖擻辭貧里 歸依宿化城 繞籬生野蕨 空館發山櫻

香飯青菰米 嘉蔬綠芋羹 誓陪清梵末 端坐學無生」

(84) 四部叢刊本『王右丞集』巻四に收められる王維の詩、「過福禪師蘭若」とは、次のようなものである(『全唐詩』一二二六にもあり)。

「巖壑傳微遠 雲林隱法堂 羽人飛奏樂 天女跪焚香

竹外峯偏曙 藤陰水更涼 欲知禪坐久 行路長春芳」

なお、この詩に「法堂」という言葉が見えるのは、「大智碑銘」に「棲置法堂」というのと呼應し、この詩の「福禪師」が義福である可能性を高めるものといえる。

(85) 前掲『初期の禪史Ⅰ』三二〇―三二二頁。

(86) 『全唐文』三二六二、氣賀澤三二八〇。

- (87) 同上。
- (88) 同上。
- (89) 大正藏一八、四九二中―下。
- (90) 前掲『神會和尚禪話録』二八―二九頁。
- (91) 趙貞信『封氏聞見記校注』（唐宋史料筆記叢刊、中華書局、二〇〇五年）五一頁。
- (92) 『全唐文』は、常東名撰とするが、その根拠は明らかでない。
- (93) 『全唐文』三九六、氣賀澤二九五―。
- (94) 前掲『神會和尚禪話録』三二―三三頁。
- (95) 拙稿「摩訶衍と『頓悟大乘正理決』」（『アジアの思想と文化』創刊號、一九九二年）三三―三六頁。
- (96) 『唐文續拾』三。
- (97) 『全唐文』三九六、氣賀澤二九五―。
- (98) これについては、前掲の拙稿「摩訶衍と『頓悟大乘正理決』」を参照。なお、インターネット等の記載によると、この碑は、もともと藍田縣厚鎮鄉東咀村の空寂寺にあったが、現在は、同じ藍田縣の水陸庵の所藏となっているようである。
- (99) 上山大峻『敦煌佛教の研究』（法藏館、一九九〇年）五五九頁。ただし、スタイン三六七―二號によって、「大福德」の「德」を補った。
- (100) 同上、二九九頁。
- (101) 『全唐文』二八〇。
- (102) 玄宗が洛陽に移ったのは、開元十二年のことで、『玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行狀』によれば、このとき、善無畏も隨行を命じられている（大正藏五〇、二九〇上）。従って、「大智碑銘」が開元十三年とするのは、何かの誤りではないかと疑われる。あるいは、玄宗は、洛陽に身を落ち着けた後に、長安から義福を呼び寄せたのであろうか。

(103) 前掲『初期の禪史』三〇頁。

(104) 前掲『初期の禪史』五七頁。なお、柳田氏の指摘するように、「向經十有餘年」がスタイン二〇五四號では「向有餘年」となっている。もしこれを採用すれば、師事の期間を數年と取ることも可能となるが、テキストとしては「向經十有餘年」の方が自然であり、現に柳田氏の校訂本も、こちらに従っている。

(105) 『全唐文』二九三。

(106) 『全唐文』二六四。

(107) 前者には、「屬太上皇養德在藩。擇爲史。公首其舉」と見え、また、後者には、「上謂府君曰。昔太上皇嘗居此職。特相委任。是屬親賢」とある。後者については、玄宗がこう語った時點では、睿宗がまだ存命であつた可能性も否定できないが、前者は確實に、睿宗歿後も「太上皇」と呼ばれたことのあつたことを證するものといえる。

(108) 詩を列擧すれば次のごとくである。

宋之間 「鳳利侵雲半 虹旌倚日邊 散花多寶塔 張樂布金田

時菊芳仙醞 秋蘭動睿篇 香街稍欲晚 清蹕扈歸天」(『全唐詩』五二)

周利用 「山豫乘金節 飛文煥日宮 萸房開聖酒 杏苑被玄功

塔回三天迴 禪收八解空 叨恩奉蘭藉 終愧洽薰風」(『全唐詩』一〇五)

李 恆 「寶地鄰丹掖 香臺瞰碧雲 河山天外出 城闕樹中分

睿藻蘭英秀 仙杯菊藥薰 願將今日樂 長奉聖明君」(『全唐詩』一〇五)

なお、これらの詩が景龍二年の作であることは、『唐詩紀事』卷九に「景龍二年……九月。幸慈恩寺塔。上官氏獻詩。群臣竝賦」(王仲鏞『唐詩紀事校箋』(巴蜀書社、一九八九年)二〇八頁)とあることによつて確認できる。

(補注) 「普寂塔銘」(『全唐文』二六二)においても、弱年の時に東都の端和上のもとで受具したと述べておきながら、神秀に師事した後のこととして、「長安年。度編岳寺」といつている。恐らく、この場合も、單に正式に嵩岳寺の僧となつたというだけで、「度」に「得度」の意味があるわけではなからう。

四 慧安

慧安の傳記を知るための根本資料は、宋儋（生歿年未詳）が撰述した彼の碑文、「大唐嵩山會善寺故大德道安禪師碑并序」（七二七年、以下、「道安禪師碑」と略稱）である。この碑銘は、慧安寂後十九年にして書かれ、最も信頼の置けるものであるが、^①原碑の保存に問題があつたらしく、今日、知りうる最良のテキストである『唐文續拾』卷三所收のものにあつても、多くの闕字があり、また、文意を取りにくいところが散見される。外に據るべきものとしては、慧安の弟子たちの碑銘や塔銘があり、それらを綜合することによつて、慧安の生涯の概要は知ることができ^②る。

なお、慧安に關しては、これらとは別に『宋高僧傳』『舊唐書』等の宋代の資料にも傳記が載せられており、特に『宋高僧傳』の「慧安傳」^③は多くの學者の依用するところであるが、既に觸れたように、この傳記には、法如や道俊の事跡との混同など、問題點が極めて多く、取るべきところはほとんどないと言つてよい。ただ、これに基づく誤解がしばしば行われているので、そうした場合には、必要に應じて、それに言及することとしたい。

1. 生歿年

一般に、慧安は神祕に満ちた人物のように見られているが、^④それは、多くの人が『宋高僧傳』等の後世の資料に據つて、その傳記を捉えようとしているからに他ならない。唐代に書かれた確かな資料に基づけば、それとは裏腹に一人の眞摯な宗教家としての姿が如實に浮かび上がつてくるのである。ただ、後世、慧安がそのように見られる

ようになった原因が既にそれらの中に存することも否定できない。というのは、唐代に書かれた資料において既に、慧安が百二十を超える壽命を保った長壽の人とされているからである。先ず、最も古い「道安禪師碑」の記述を確認しておこう。

「惟景龍二年二月三日中夜。禪師忽而命門弟子等謂曰。驚波洋洋。即生而亡。人代湯湯。共斯爲常。無依緣報建。緣報謝緣滅。二百之後。當以驛以山。無庵無廟。深以林莽因之。野火尋焚而滅。惟吾之初願也。慘必化之器。運不停而寄。欲議恆久。終古無有。凡百爾衆。勿違我言。越五日將盡。□□萬迴大師自京馳寄披納。宣意相喻。至八日。乃闔戶去人臥脇累足而滅。詢諸耆宿。蓋云。禪師生於大隨開皇四年。滅於有唐景龍二年。春秋得百有廿餘歲矣。□□隱其靈通。聖道遺其歲時。故莫得實其報齡也。」⁴

慧安は、景龍二年（七〇八）二月三日の夜、五日後に入滅することを弟子に告げ、その通りに二月八日に入寂したが、耆宿の話では、開皇四年（五八四）の生まれということであったという。これを信じれば、慧安が入寂した時の年齢は一二五歳であったことになる。入寂の直前に、萬迴（六三二―七一）が都から袈裟を寄せたというから、嵩山の會善寺で入寂したとするのであろう。

景龍二年に入寂したという説を疑う必要はないから、慧安は、入寂の十九年後には既に百二十を超える壽命を保ったとされていたことが知られる。しかし、これは果たして事實であるだろうか。現在も極く稀に百二十歳に近い長命を全うする人がいる。従って、これが事實である可能性は排除されないが、醫學の點でほとんど發達の見られなかった當時においては、その可能性は限りなくゼロに近いと言わねばならないであろう。しかも、上の文章に見るよう

に、この年齢は、度牒や戒牒等で確認されたものではなく、また、慧安自身が語ったものでもなく、入寂の後に、撰者の宋儻が著述たちに尋ねた結果、そのように推測したに過ぎないものである。従って、開皇四年に生まれたとする説は必ずしも確かな根拠のあるものではないのである。

ここで注目すべきは、弘忍への参問に關して、「道安禪師碑」には大きな矛盾が存在するということである。即ち、後に掲げるように、「道安禪師碑」は、武徳九年（六二二）に李世民（太宗）が即位して國が安定した後に弘忍に参じたとし、神秀と共に學び、印可を得たと説く。これに據れば、慧安が弘忍に師事したのは、貞觀年間（六一七―六四九）に入つて暫くしてのことと見ざるを得ないはずである（開皇四年の生まれとすれば、貞觀年間には、慧安は四四―六六歳であつたことになる）。ところが、『續高僧傳』に據れば、道信が雙峰山に入つたのは武徳年間（六一八―六二六）以前と見るべきであり、また、先に「弘忍」の項で論じたように、道信が入寂して、弘忍がその後を襲つたのが永徽二年（六五二）なのであるから、慧安が貞觀年間に弘忍に参問したなどということはあり得るはずがないのである。

また、年齢の點から見ても、慧安が開皇四年生まれであれば、陳の太建十二年、乃至は北周の大象二年（五八〇）に生まれた道信（五八〇―六五二）とほぼ同世代で、仁壽元年（六〇一）に生まれた弘忍（六〇一―六七四）より二十歳近く年長であつたことになる。もちろん、これもあり得ないことではないが、極めて異例なこととなる。更に、「神秀」の項で検討したように、神秀が弘忍に師事したのは、おおよそ永徽六年（六五五）から龍朔元年（六六二）頃にかけてのことと見て大過ないはずであるから、もし慧安が神秀と同時期に弘忍に學んだというのが事實であれば、その時期は、「道安禪師碑」が示唆する年代に較べて、二十五年、あるいは三十年ほど遅れると見なくてはならないのである。

このように「道安禪師碑」には、大變な錯誤が含まれているのであるが、どうしてこうした錯誤が生じたのであろうか。恐らく、それは、慧安を百二十を超える長命な人物としたことに據るのである。

思うに、この説の前提となっているのは、次の四點である。

- a. 慧安は神秀と一緒に弘忍に學んだ。
- b. 慧安が弘忍に學んだのは、四十代の末から五十代の初めであった。
- c. 慧安は景龍二年（七〇八）に入寂した。
- d. 慧安が入寂したとき、百二十歳を超えていた。

この四つの要素を組み合わせることで「道安禪師碑」の傳記ができあがるのであるが、先に述べたように、dには確たる證據がない。これは事實というよりも、むしろ、そういう人物であつて欲しいという人々の願望と見るべきものである。従つて、慧安の傳記を考える場合、dは排除すべきであるが、それ以外のaとcについては、それを疑うべき理由がない。そこで、神秀が弘忍に學んだ時期が慧安の四十代の末から五十代の初め頃に當たるように生年をスライドさせると、大業五年（六〇九）頃に生まれたとすればよいことになる。即ち、この假定に従えば、

大業五年（六〇九）

…生誕（一歳）

永徽六年（六五五）龍朔元年（六五五）六六一）頃 …神秀と共に弘忍に師事（四十七）五十三歳頃）

景龍二年（七〇八）

…入寂（百歳）

となつて、上の四つの要素の内、史實と見なせる a、c をほぼ満たせるのである。

従つて、慧安の生誕は大業五年（六〇九）前後で、神秀よりやや遅く、百歳前後で入寂したと考えるべきである。これでも十分に長命であるが、このくらいの年齢であれば、史實と見て問題はない。入寂後、間もないうちに、百二十歳を超えていたという傳承が生まれたのは、その風貌が神秀より年老いて見えたためであろうが、実際には、神秀より若かったのであり、後に述べるように、入内の後、慧安は「美を玉泉大通に推した」とされるが、それは神秀の方が先輩であつたことが一因であつたと考えられるのである。

このように、慧安が百二十を超える長壽を保つたという説は、史實とは考えられないのであるが、いったん、この説が出現すると、人々の期待に沿うものであつたためにすぐに定説化した。『圓覺經大疏鈔』卷三之下に、

「疏有教行。不拘而滅識者。第三家也。其先亦五祖下分出。即老母安和上也。六十歳出家授戒。六十夏方滅度。時年一百二十。故時號老安。安即名也。爲則天聖后之所師敬。道德深厚。志節孤高。諸名德皆難比類。」

というのも、これを承けたものである。もつとも、ここでは百二十歳入寂説が説かれているわけであるが、これは單に概數を擧げただけで、何か基づくものがあつたわけではなからう。

更に時代が降つて、『宋高僧傳』の「慧安傳」になると、

「釋慧安。姓衛氏。荊州支江人也。其貌端雅紺青目。降神乃隋開皇初年也。……便辭歸少林寺。至景龍三年三月三日囑門人曰。吾死已將屍向林間待野火自焚之。勿違吾願。俄爾萬迴和尚來。見安猖狂執手言論移刻。旁侍傾耳都不體會。至八日閉戸偃身而寂。春秋一百三十許歲。起開皇二年至景龍三年故也。」⁷⁾

と述べ、入寂の年を「道安禪師碑」の景龍二年から景龍三年（七〇九）に引き下げ、一方で、生年を開皇元年（五八一）、あるいは開皇二年（五八二）に引き上げることによって（上記のように、『宋高僧傳』自體に矛盾する二説が掲げられている）、慧安の壽命を「百三十許歲」にまで延ばしている（計算上は、一二九歳、あるいは一二八歳となるはずである）。これは、「道安禪師碑」の説に基づきつつ、更に神祕化を加えたものと見做すことができる。

百三十歳近い長壽というのは、常識的にはとても信じられない説であるが、驚くべきことに、多くの學者がそのままこれに従っているのである。例えば、宇井伯壽氏は、慧安の生歿年について次のように述べている（なお、ここに説かれている少林寺入寂説が、元珪の師承を誤認したことによって、法如の事跡を混じたものであることは、既に「法如」の項で指摘した通りである）。

「景龍三年（七〇九）に摩納一副を賜はり、少林寺に歸つて同年三月寂した。一百三十許歳とあるが、開皇二年（五八二）から景龍三年に至るとあるから、一百二十八歳である。」⁸⁾

この他、柳田聖山氏も全く同じ生歿年代を採用しているし、ベルナルド・フォール氏も、元珪が慧安の弟子ではなく法如の弟子であることに注意を喚起しているにも拘わらず、やはり、景龍三年に少林寺で入寂したと述べてい

る。¹¹⁾

こうした説が行われてきたのは、一つには、「道安禪師碑」が資料として十分に活用されてこなかったためである。¹²⁾ 宇井氏の段階で既に「道安禪師碑」の存在は知られていたが、それは『全唐文』卷三九六所載の闕字の多いものであった。そのため、これが慧安の碑文であることには氣づいても、利用のしようがなかったのである。これに對して、『唐文續拾』卷三所載のものは闕字が遙かに少なく、資料として十分に使用に耐えるものであるから、問題の多い『宋高僧傳』の説は捨てて、先ずはこれに基づくべきであろう。

道安の生歿年についての検討は、一應、以上で終えて、以下においては、慧安の人生を生誕から順に辿って行く。

2. 出自と修學

「道安禪師碑」は、慧安の出自について、次のように述べている。

「禪師法諱道安。俗姓李氏。荊人也。¹³⁾」

これに對して、『宋高僧傳』の「慧安傳」は、先に引いたように、荊州枝江の衛氏の出身であるとしているが、この記述には道俊の事跡との混同が認められることは既に述べた通りであって、枝江の人であるということと、衛氏の出であるというのは、むしろ、道俊のことと見做すべきかと思われる。ただし、慧安が荊州の出身であることと自體は、「道安禪師碑」によって動かし難い。荊州が早くから東山法門の影響を蒙っていたことも既述のごとく

であるから、そうした環境が慧安に弘忍への入門を促したであろうことは想像に難くない。

「道安禪師碑」は、これに續いて慧安の優れた資質に言及し、大業年間（六〇五―六一七）にはその徳が知れ渡っていたとして次のように述べる。

「玄悟慧達。神應道心。秀氣古韻。紺髮青目。奇其儀表。質於言談。自弱年師問。獨出塵感。躬被艱難。行洞
精苦。越生于開皇。泊夫大業。禪師已徳聞於周鄭矣。」⁽¹⁴⁾

そして、隋・唐が交替する混亂期における慧安の行動を次のように述べている。

「時飛鳥氣沴。伏鱉星歎。草昧中原。戈投散地。我唐龍戰在野。烝人狼顧無家。而塵垢惟深。不霾珠曜。冰霜
惟慘。不奪松貞。禪師或建功華陽。或授手邊難。俾勞作逸。」⁽¹⁵⁾

この文章は曖昧で甚だ理解しがたいが、仕官して華陽（四川省成都市）で功績を上げた後、官職を捨てたの意のごとくである。しかし、いずれにせよ、これらは事實とは認めがたい開皇四年（五八四）生誕説に基づくものであるから、全て創作、あるいは単なる想像と見做すべきである。⁽¹⁶⁾ 実際のところは、唐が創業された武徳元年（六一八）においても、慧安はまだ十歳程度であったと考えられるからである。

更に『宋高僧傳』の「慧安傳」に至っては、

「安受性寛裕不染俗塵。修學法門無不該貫。文帝十七年敕條括天下私度僧尼。勘安云。本無名姓亡入山谷。大業中開通濟渠追集夫丁。飢殍相望。安巡乞多鉢食救其病乏。存濟者衆。煬帝聞之詔安。遂潛入太和山。至帝幸江都海內擾攘。乃杖錫登衡嶽寺行頭陀法。」⁽¹⁷⁾

などと、隋の文帝や煬帝との因縁を説いており、多くの學者がこの記述を根據に慧安が私度僧であつたと論じているが⁽¹⁸⁾、實際には、これらも全て創作と見做すべきである。

もっとも、そうは言っても、慧安が私度僧として出發した可能性はないわけではない。法如や慧能の例を見ても、東山法門では、得度や受戒以前に得法する方がむしろ一般的であつたようであるから、慧安も同様であつたことは十分に考えられるのである。慧安の得度や受戒に言及する資料は、先に引いた『圓覺經大疏鈔』卷三之下のみであり、六十歳で受具したとしている。百二十歳説に基づくものであり、しかも、その壽命の半分のところを受具を置くといふのも、いかにも觀念的事實とは思えない。單なる憶測に過ぎないと言ふべきである。しかし、もし得法後に得度・受具したとすれば、慧安の生歿年代からして、そのくらいの年齢にならざるを得ないはずである。

ただ、そのような高齢になつて初めて得度・受戒したといふのは、いかにもありそうもないことである。むしろ、神秀と同じく、若くして得度・授戒を果たした後に、弘忍に入門したと考える方が自然であろう。

3. 入門・得法とその後の動靜

「道安禪師碑」は、慧安が弘忍に師事した經緯を次のように述べる。

「爾惟武德九年也。位定乾坤。氣惠河海。佛乘楊文以曳緒。禪池洌淨以通原。是日大師弘忍傳禪要于蘄下。禪師趨風而慕之。頂頌初聞。事隳太行。竦身以精意。投步而希迹。悲喜罄于資塵。微密玄而會同。雙目片言。洞融發念。埤則佛池。淨其法身。圓月湛于清空。傳燈□於冥室。毘耶談極其不二。蒼山直示以無三。何以加之。稽此禪門要宗。始乎天竺達摩。納衆流以成海。總羣妙以立身。一香普聞。千光分照。同玄而通導。各受而齊適。及至弘忍大師。傳付五人矣。比歲禪師與大通俱學於大師。大師每歎曰。予常有願。當令一切俱如妙門。獲所安樂。學人多矣。唯秀與安。惜其才難也。將吾傳之不至歟。今法要當付。付此兩子。吾無憂哉。」

ここで武德九年（六二六）になって「位定乾坤。氣惠河海」となったというのは、玄武門の變で李世民（太宗）が兄弟を殺して即位し、國が安定したことをいうのである。従って、この行文からすれば、慧安が弘忍に師事したのは、その治世と考えざるを得ないはずであり、『宋高僧傳』が、

「貞觀中。至蘄州禮忍大師。」

というのも、これに基づいて、かく言ったものであろう。

しかし、先に論じたように、これは事實とは認められない。慧安が神秀と同時期に弘忍に學んだとすれば、顯慶年間（六五六一六六一）の頃に師事したものと見るほかないのである。神秀の得法が顯慶六年（六六一）であったとされるから、慧安もそれと相前後する頃に印可を得たのであろう。時に、慧安は既に五十代に達していたと推測される。

その後の動静は明らかでないが、しばらくの間、どこかの寺で人知れず修行を重ねた後、滑臺（河南省安陽市）で開法を行ったらしい。それは、「道安禪師碑」に、慧安寂後のこととして、嵩山に塔を建て、滑臺に招提寺を置いたとして、

「嵩巖焚餘。起幽靈之塔。滑城化漸。置招提之寺。」⁽²²⁾

と述べていることから確認できる。

『宋高僧傳』の「慧安傳」は、慧安が滑臺に入った時期を永淳二年（六八三）と明記するに止まらず、それ以前の麟徳元年（六六四）に終南山に遊び、そこに止まったとして次のように述べている。

「麟徳元年遊終南山石壁而止。時所居原谷之間。早霜傷苗稼。安居處獨無。四十里外皆苦青女之災矣。天皇大帝聞而召焉。安不奉詔。永淳二年至滑臺草亭居止。中坐繩床四方坦露。敕造寺以處之。號招提是也。如是却還家郷玉泉寺。」⁽²³⁾

石井公成氏は、これをそのまま史實とし、華嚴宗の智儼（六〇二―六六八）の著作に東山法門の影響が窺われるのは、同じ終南山にいた慧安の影響であろうと論じている。⁽²⁴⁾しかし、慧安が終南山に入ったとされる麟徳元年は、『續高僧傳』の編者、道宣（五九六―六六七）が西明寺の上座を辭して終南山の淨業寺に移った正にその年に當たるから、⁽²⁵⁾もし慧安が終南山で注目を集めたのであれば、道宣がそれについて黙して語らないというのはいかにも不可

解である。道宣は既に最晩年に差し掛かっていたが、「洛州敬愛寺釋曇光傳」に「今麟德二年。東都講說。師資導達。彌所欽羨焉」というように、この頃になっても傳記の収集に厭くことなく努力を重ねていたからである。智儼と道宣は全くの同世代人なのであるから、終南山における慧安の活動が智儼に影響を與えたということはいかにもありそうもないことである。

では、慧安の活動が知られるようになったのが、智儼や道宣が歿した後であったとすれば、終南山での活動も史實と認めうるであろうか。しかし、もしそうであれば、その時点で既に中原で東山法門が有名になっていたはずであり、後に法如があれば注目されることはなかったに違いない。

いったい、「道安禪師碑」が書かれた段階において既に人々の脳裏から忘れ去られていたような事跡を、遙か後代の贊寧がどうして知り得たというのであろうか。しかも、その内容も事實とは思えない神祕的なものばかりであり、かつ、高宗の敕召を斷るといっておまけまでついている。これは先の煬帝の場合と同工異曲であり、後世の創作と見做すべきであらう。

従って、『宋高僧傳』の記述は確たる根拠のあるものではなく、慧安が終南山にいた、あるいは滑臺に入ったのが永淳二年であるというのも信じられないのであるが、ただ、慧安が公的に活動を始める時期としては、麟徳元年というのは、ほぼ妥當なところではないかと思われる。

ここで問題となるのは、なぜ滑臺に入ったのかということであるが、これについては、既に「神秀」の項で述べたように、神秀が慧安の故郷の荊州で布教を開始したこととの關聯が考えられるのであって、そこに二人の密接な關係を窺うことができるのである。しかし、いずれにせよ、滑臺における慧安の影響力はかなり限定的なものであったようである。この後、慧安は嵩山に入るが、そこで師事した弟子は何人も知られているのに對して、この

時代の弟子であることが確認できる人物は一人も見当たらないからである。

4. 嵩山入山と一回目の入内

「道安禪師碑」は、弘忍門下での修學と得法について述べた後、直ちに皇帝からの敕召に話を移している。

「上因數徵請之。以師受禪要。禪師順退避位。推美于玉泉大通也。從此就舉數。翳林榛。高讓名聞。堅進師禮。謂人曰。山間樹下。難可厭捨。豐石足以枕倚。香泉足以澡漱。與道而游。不樂何求。竟居嵩山會善寺焉。」⁽²⁸⁾

皇帝が禪要を受けんとして入内を請うたが、神秀を推薦して自らは身を引き、山間・樹下を求めて嵩山會善寺に入ったとされているので、この記述に據れば、あたかも慧安自身は入内していないように見えるが、智力(六九四・七七四)を顯彰するために書かれた良説(生歿年未詳)撰「唐北嶽慧炬寺建寺故禪師神道影堂紀德碑并序」(八〇五年、以下、「智力紀德碑」)に、

「禪師諱智力。俗姓馮。長安人也。祖考季父。皆從容爵位。鳴玉拖紳。姉爲邠王妃。寔與玄宗近屬。每優游宮禁。飛息帝闈。久視元年。禪師方踰韶亂。遇安和上。則天太后之師也。因隨落髮。住西明寺。未冠而節氣自高。又以地臨黃屋。衆所賓許。任以典綱。」⁽²⁹⁾

とあることからすれば、久視元年(七〇〇)のある時點において宮中にいたことは疑いえない。久視元年は、神秀

が宮中に招かれたとされる年と正しく一致する。従って、神秀と一緒に招かれた可能性も否定できないが、慧安のみに言及するのは、いまだ神秀が入内していなかったことを窺わせる。恐らく、慧安は、神秀が招かれる以前に入内していたのであって、「美を玉泉大通に推す」とは、自分の代わりに神秀を薦めて、自らは宮中から身を引いたの意味と解すべきであろう。⁽³⁰⁾

上の「道安禪師碑」は、宮中から退出した後、初めて嵩山に入ったかのような書きようであり、これに従えば、慧安は滑臺から都に招かれて宮中に入り、その後、嵩山に入ったことになる。しかし、弟子たちの塔銘を精査すると、實は、宮中に招かれる前に既に嵩山に入っていたことが明らかとなるのである。

先ず、侯莫陳琰（六六〇―七一四）の場合を見てみよう。崔寬（生歿年未詳）撰「六度寺侯莫陳大師壽塔銘文并序」（成立年未詳、七一四年補刻。以下、「侯莫陳壽塔銘」と略稱）は、彼の修學と布教について、次のように述べている。

「大師姓侯莫陳。諱琰之。法名智達。京兆長安人也。……年甫弱冠。便入嵩山。初事安闍梨。晚歸秀和上。竝理符心會。意授口訣。二十餘年。遂獲道果。和上曰。汝已智達。辯才無礙。宜以智達爲名。道在白衣。吾無憂矣。既承授記之音。復傳祕密之藏。欲導引迷俗。故往來人間。時遊洛中。或詣河北。迎門擁篲。不可勝紀。因而得度者。歲有其人焉。⁽³¹⁾」

これによると、侯莫陳は、若くして嵩山に入り、慧安と神秀とに師事すること二十餘年にして、神秀から「智達」という法名と印可とをもらい、洛陽や河北などを教化して回ったということが知られる。もしこれが事實であれば、神秀の入寂が神龍二年（七〇六）であるから、嵩山で慧安に師事したのは、それから二十年以上前、即ち、遅くと

も垂拱元年（六八五）以前とならざるを得ないのである。

しかし、こうしたことはあり得ないであろう。というのは、法如が少林寺で開法を行った垂拱二年を遡ることとなるからである。この時点で既に慧安が嵩山にいたのであれば、法如だけがあのように注目されることはなかったはずである。

では、どうしてこのような錯誤が生じたのであろうか。思うに、それは、崔寛が「侯莫陳壽塔銘」を書くに当たって参照した侯莫陳の著作、『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』（七十二年。以下、「要決」と略稱）に附された棗州刺史の劉無得（生歿年未詳）撰の序文に、次のようにいうのを読み誤ったためであろう。

「在嵩山二十餘年。初事安闍梨。後事秀和尚。皆親承口決。密受教旨。至於精義妙理。達本窮源。出有人無。圓融自在。契家中之幽智。得脩心之正覺。亦難與比矣。……先天元年十一月五日。棗州刺史劉無得33敘。」

これであれば、嵩山に入ってから二十餘年間の内に慧安と神秀に師事したこととなり、必ずしも二十餘年を通じて二人に師事したわけではないこととなる。33だとすれば、嵩山に入ってから二十餘年というのは、この序文の書かれた先天元年（七二二）から起算してのことと見るべきであろうから、侯莫陳は、長壽元年（六九二）、あるいは、それ以前に嵩山に入ったと考えられるのである。

「要決」には、

「智達禪師答曰。善哉善哉。長身五十有三。入道三十有二。未曾有人問斯意義。汝有何疑。復決何事。直問直

答。不假煩言。」⁽³⁴⁾

という文章があるが、これは序文の書かれた先天元年（七一二）の時點のことと見えるから、侯莫陳は、顯慶五年（六六〇）に生まれ、永隆元年（六八〇）、二十一歳で佛道に志したことが知られる。今、假に嵩山に入ったのを長壽元年とすると、三十二歳の時のことであつたこととなる。慧安の噂を聞いて侯莫陳が嵩山に入ったとすれば、慧安の嵩山入山は、長壽元年を何年か遡ることとなる。また逆に、侯莫陳が嵩山で修行していた時に慧安が入山し、相い知るようになったという可能性も否定できない。しかし、いずれにせよ、入内する以前、少なくとも數年間に互つて嵩山で布教を行つていたことは間違いないであらう。

同様のことは、慧安の弟子、淨藏（六七五―七四六）の塔銘、「嵩山□□□故大德淨藏禪師身塔銘」（七四六年、以下、「淨藏身塔銘」と略稱）によつても窺うことができる。即ち、これには次のような記述が見えるのである。

「大師諱藏。俗姓儼。濟陰郡人也。十九出家。六歳持誦金剛般若楞伽思益等經。寫瓶貫繩。諷味精純。來至嵩岳。遇安大師。親承諮問。十有餘年。大師化後。遂往韶郡。詣能和上。諮元問道。言下流涕。遂至荊南。尋覓大師。親承五載。能遂印可。付法傳燈。指而北歸。至大雄山玉像蘭若。一從栖寓。三十餘周。名聞四流。衆所知識。復至嵩南會善西塔安禪師院。觀茲靈跡。實可奇耳。遂於茲住。」⁽³⁵⁾

これに據れば、淨藏は慧安・慧能の二師に十年以上に互つて師事したという。初め、嵩山で慧安に師事したが、その入内の際に、韶州に赴き慧能に見えて教えを受け、その後、荊州に行つて再び慧安に師事すること五年、その

後、更に慧能のもとに戻って修行を續けて印可を得た後、北に歸つて大雄山に住すること三十餘年、大いに教化の實をあげ、晩年は高山の會善寺の西塔安禪師院に住んだというのである。

もつとも、この「淨藏身塔銘」の記述には不明瞭な點があり、多くの人は上のような解釋を採っていない。問題となるのは、次の二點であり、相互に密接な關わりを持つている（傍線部參照）。

1. 「大師化後」はどのような意味か。
2. 「遂至荊南。尋觀大師」とされる「大師」とは誰か。

先ず、1の問題から考えてみると、この句は、通常であれば、當然、「大師が入寂した後に」の意と解されるべきであろう。⁽³⁶⁾ところが、そのように考えると、2で荊州で師事した「大師」が誰であるかが全く分からなくなる。この塔銘では、慧安を「大師」と呼び、慧能を「和上」と呼んで區別しているから、この點からすれば、この「大師」も慧安を指すと考えるのが自然であるが、慧安の寂後に慧安に見えることは不可能である。そこで、ジョン・マクレー氏は、これについて次のように述べている。

[Ching-tsang studied for more than ten years with Lao-an, or until the master's death, and then for five years or less with Hui-neng. Ching-tsang finally received certification of his enlightenment (*vin-k'o*) and "transmission of the Dharma and the lamp" (*fa-fa ch'uan-teng*) after five years of additional practice under an unnamed teacher in Ching-nan, the general location of Yi-ch'uan suu.]⁽³⁷⁾

つまり、「老安の下で十年以上學び、老安の死後、慧能の下で五年程度學び、最後に荆南（玉泉寺の所在）で名の知らぬ先生について五年間學んで印可を受けた」と解しているのであるが、行文から見て、ここで匿名のある人物を慧安と同様に「大師」と呼ぶということはありそうもないことである。⁽³⁸⁾しかも、後に見るように、慧安は、この後、嵩山から荊州玉泉寺に移り、そこに五年間住した後に、再び敕に應じて入内しており、この記述と完全に符合するから、この「大師」は何としても慧安を指すと見ざるを得ないはずである。

だとすれば、1の「大師化後」の「化」を「入寂」の意に取ることを誤りとせねばならないであろう。では、どういう意味なのか。状況から判断すると、これは、慧安が敕によって入内したことを表現したものと見るよりほかないように思われる。どうしてこのような表現がされるのかは不明であるが、あるいは、ここには撰者の何らかの思い違いか、文字の錯誤があるのではなからうか。

このように考えると、淨藏の前半生は、おおよそ次のように見做すことができる。

上元二年（六七五） 生誕（一歳）

長壽二年（六九三） 出家して『金剛般若經』等を學ぶ（十九歳）

聖曆二年（六九九） 嵩山の慧安に師事（二十五歳）

同年、または翌年、慧安入内

久視元年（七〇〇）頃 韶州の慧能に參ず（二十六歳）

同年、または翌年、慧安、嵩山に入り、更に荊州に移る

大足元年（七〇一）頃 荊州の慧安に參ず（二十七歳）

神龍二年（七〇六） 神秀が入寂し、慧安、再度入内（三十二歳）

同年、再び慧能のもとに移り、後に印可を受く

景龍二年（七〇八）

慧安が入寂する（三十四歳）

景龍三年（七〇九）

受戒（三十五歳）

その後、慧能の指示で北に歸り、大雄山に住す

「淨藏身塔銘」は、「來至高岳。遇安大師。親承諮問。十有餘年」というが、行文から見ても、慧安に參じたのは聖曆二年以前ではあり得ないから、それから慧安の入寂までは、どう數えても十年を超えることはない。思うに、「十有餘年」は、東山法門を學んだ期間を指すのであって、慧安のみでなく、韶州で慧能に師事した期間も含めてかく言ったのであろう（假に淨藏が先天二年（七一三）の慧能の入滅まで従つたとすると、その間は十四年となる）。

とはいえ、淨藏の前半生については、なお検討の餘地が多いことは認めねばならない。しかし、いづれにせよ、「智力紀德碑」によつて久視元年（七〇〇）に慧安が宮中にいたことが確かであり、淨藏が嵩山で慧安に參じた時期がそれに先立つと考えられる以上、入内以前に慧安が嵩山で活動していたことは否定できないはずである。

上に掲げる二つの塔銘に據れば、慧安が久視元年以前に何年間か嵩山で布教を行なつていたことは間違いないようである。恐らく、その間は會善寺に住していたのであろうが、この時期に慧安に師事した人物として、外に南嶽懷讓（六七七―七四四）を擧げることができる。即ち、彼の碑銘である、張正甫（生歿年未詳）撰「衡州般若寺觀音大師碑銘并序」（八一五年、以下、「觀音大師碑銘」と略稱）に、次のような一節が見えるのである。

「以荆土律藏之微密也。大士智京在焉。攝衣從之。既進而儀法峻整。冠於等輩。以高嶽禪之泉海也。長安長老在焉。稽首咨之。既授記而身心自在。超出塵垢。厭離文字。思會宗元。周法界以冥搜。指曹溪而遐擧。能大師

方宏法施。學者如歸。涉其藩閫者十二焉。躋其室堂者又十一焉。師以後學弱齡。分爲末席。虛中而若無所受。善閉而惟恐有聞。能公異焉。置之座右。⁽³⁹⁾

懷讓は、荊州で「智京」に律藏を學んだ後、嵩山で「長安」に禪を學んで、授記を受け、「身心自在」を得たといひ、その後、更に曹溪の慧能のもとを尋ね、その愛弟子となったといふ。ここに「智京」、「長安」という二人に師事したとするが、これらは「弘景」「老安」の誤字と見做すべきである。即ち、前者は、「景」という文字を誤つて上半分の「日」と下半分の「京」とに分割し、「弘」と「日」とを一文字と誤認して「智」となし、「景」の下半分を「京」という獨立した文字と誤認して「智京」となしたに相違ない。また、後者は「長」と「老」の字形の類似による誤りと推定できる。⁽⁴⁰⁾

これによつて、懷讓が慧能に弟子入りする前に嵩山において慧安に師事したことを知ることができる。慧安は、入内の後、神秀を皇帝に薦めて自らは再び嵩山に住んだが、それは極めて短期間であつたようであるから、その間に師事しても「身心自在」を得るほどの進境を見ることはできなかつたはずである。だとすると、懷讓が慧安に師事したのも、この間と見るべきであり、懷讓も淨藏と同様、慧安の入内に際してそのもとを離れたのであろう。

上の「觀音大師碑銘」の「既進而儀法峻整」といふ言葉は、具足戒を受け、その受持が謹嚴であつたの意味であらうが、この碑銘の冒頭に、

「天寶三載。觀音大師終於衡嶽。春秋六十八。僧臘四十八。」⁽⁴¹⁾

とあるから、懷讓の生誕は儀鳳二年（六七七）で、受戒は神功元年（六九七）、二十一歳の時のことであったことが知られる。⁽¹²⁾その後、入内まで慧安に従ったのであれば、その期間は、二、三年であったはずである。

ところが、『寶林傳』は、その生誕を「儀鳳二年癸酉之歲四月八日」とした上で、その出家について次のように述べている。

「自三藏記後。至垂拱四年丁亥之歲。以十五拜辭父母。而往荊州玉泉寺。事弘景律師。經于八載。名曰懷讓。至通天元年丙申之歲四月十二日。於當寺受戒。」⁽¹³⁾

そして、その後、更に慧安と慧能に參ずるに至った経緯を次のように述べている。

「至久視元年庚子之歲七月十八日。復自歎言。夫出家者。爲無爲法。……時有坦然禪師觀讓嗟歎。及命讓遊嵩山觀安禪師。問曰。汝何至此。讓曰。禮拜和尚。師曰。汝須蜜作用。讓曰。何者是蜜作用。安更不言。開眼合眼。讓於言下豁然契悟。」⁽¹⁴⁾

「乃往曹溪。依近能大師。凡經一十三載。至景雲二年辛亥之歲。拜辭大師。南遊羅浮。并教化鐘銅。至三年二月十六日。再覲大師。……讓在師左右。復經二載。能事畢矣。」⁽¹⁵⁾

久視元年（七〇〇）は神秀が入内した正にその歳に當たるから、これに従えば、懷讓が嵩山に慧安を尋ねたのは、神秀に帝師の地位を讓つて後のこととならざるを得ない。しかし、この『寶林傳』の説には、次に掲げるように、

ほとんど「出鱈目」と言ってよいほどの多くの矛盾が含まれている。

1. 儀鳳二年（六七七）の干支は「丁丑」であつて「癸酉」ではない。「癸酉」であれば、咸亨四年（六七三）でなくてはならない。
2. 垂拱四年（六八八）の干支は「戊子」であつて「丁亥」ではない。「丁亥」であれば、垂拱三年（六八七）でなくてはならない。
3. 久視元年（七〇〇）から景雲二年（七一二）までは、十一年間であつて、その間に「一十三歳」を経ることは不可能である。
4. 垂拱四年（六八八）に十五歳であれば、その生誕は上元元年（六七四）となり、自らの説く儀鳳二年生誕説と矛盾する。
5. 同じく、受戒した萬歲通天元年（六九六）には、二十三歳であつたこととなり、「觀音大師碑銘」の記述と合わない。

更にいえば、『寶林傳』の年月日の記述は、あまりに具體的に過ぎ、史實とは見がたい。戒牒などによって記録が残る受戒の日等はともかく、懷讓が従來の佛教の限界を感じて慨嘆した日や、南遊した後に再び慧能に見えた日を、いったいいかにして後人が正確に知り得たというのであろうか。これらの全ては、單なる創作に過ぎないと言ふべきである。

因みに、後世の『祖堂集』や『景德傳燈錄』は、これをそのまま繼承しながらも、信憑性を損なっている誤った

干支を取り除くとともに、懷讓が慧安の指導で悟ったとする記述を改め、坦然とともに慧安に参じたが、坦然は悟ったものの、懷讓は機縁が適わず、慧能に参ずることになったとしている。該当する『祖堂集』『南嶽懷讓章』の文章を掲げれば次のごとくである。

「至久視元年七月十八日。自嘆曰。我受戒。今經五夏。廣學戒儀。而嚴有表。欲思眞理。而難契焉。又曰。夫出家者。爲無爲法。天上人間。無有勝者。時有坦然禪師。視讓嗟嘆。乃命雲遊博問先知。至嵩山安和尚處。坦然問西來意話。坦然便悟。事安和尚。師乃往曹溪。而依六祖。」⁽⁴⁶⁾

『寶林傳』では、懷讓のすぐれた資質を強調するために慧安の指導ですぐに悟ったとしていたが、それでは、慧能の後継者としての懷讓の立場が曖昧になる恐れがあったため、このように改めたのであろう。⁽⁴⁷⁾

慧安が嵩山に入った時期として侯莫陳が嵩山に入った天授元年（六九〇）が一応の目安となるとすれば、少林寺で開法を行っていた法如が入寂したのが永昌元年（六八六）であるから、慧安はそれから程なく嵩山に入ったことになる。慧安に法如の後を引き継ごうという意思があったことは間違いないであろう。そして、實際のところ、侯莫陳や淨藏、懷讓の例から見て、嵩山における布教はかなりの成果を収めたのである。入内が實現した背景として、慧安が嵩山で博していた名聲があったことは間違いない。

とはいえ、入内供養は、慧安の望むところではなかったであろう。「美を玉泉大通に推した」際に慧安が語ったという「山間樹下。難可厭捨。豐石足以枕倚。香泉足以澡漱」という言葉は、單なるポーズでは決してなく、山林佛教に發した東山法門の價值觀をそのまま繼承していたことを示すものと言えよう。

宮中、あるいは都に入ることによって、東山法門以來の修行が十分にできないということとは確かに問題であった。しかし、更に問題なのは、弟子の指導ができなくなるということであったであろう。だからこそ、慧安は、自らの入内に際して、淨藏や懷讓を慧能のもとに行かせたのである。⁽⁴⁸⁾ 慧安の入内に際していったん慧安のもとを離れた淨藏が、慧安が荊州玉泉寺に入ったことを聞くとすぐに馳せ參じ、また、再度の入内に當たつて再びそのもとを離れたのは、こうした問題があつたことを暗示している。その際、遙か遠くの嶺南の慧能を紹介したのは、弘忍門下で一緒に學び、面識があつたのに加えて、神秀は、その頃、既に荊州から北上して尉氏、あるいは滑臺あたりに住しており、その入内がタイム・テーブルに登りつつあつたためと考えられる。⁽⁴⁹⁾

なお、『宋高僧傳』の「慧安傳」には、この頃のこととして、次のような逸話を傳えている。

「天后聖曆二年四月告門人學衆曰。各歸閉戶。至三更有神人至。扈衛森森和鈴鈿鈿。風雨偕至。其神旋繞其院數遭。安與之語丁寧教誡再拜而去。或問其故曰。吾爲嵩山神受菩薩戒也。天后嘗問安甲子。對曰。不記也。曰何不記耶。乃曰。生死之身如循環乎。環無起盡何用記爲。而又此心流注中間無間。見漚起滅者亦妄想耳。從初識至動相滅時。亦只如此。何年月可記耶。天后稽顙焉。聞安闕井。敕爲鑿焉。安曰。此下有赤祥。慎其傷物。將及泉。見蝦金色蠢然出沮洳間。合其懸記。帝倍加欽重。」

いずれも後世の作り話と見えるが、このうち、慧安が嵩山の神に菩薩戒を授けたという話は、「法如」の項で言及した元珪の話と非常によく似ている。恐らく、その話の脱化であろう。既に論じたように、元珪は、本來、法如の弟子であつたが、『宋高僧傳』では、慧安の弟子に誤られている。宋初には、法如の存在は完全に忘れ去られて

いたのに對して、慧安は常識を超えた能力を持つ人物として極めて有名であったためである。そうしたこともあって、元珪に關して傳承されていた神秘的な傳承が、いつの間にか慧安のものとされるに至ったのであろう。

6. 玉泉寺入寺と再度の入京

宮中から嵩山に身を引いた後の慧安について、「道安禪師碑」は次のように述べている。

「夫日登渾天。苦遙夜者利見。火熙寒室。倦淒滄者慶來。舉地依歸。傾都師仰。若然者。隨至隨言。擊之逐之。□忝爾懷。誓塗我口。拂衣而起。卻遊以辭。益指於荊州玉泉。已而反覆年序矣。山下有涕淚求法。隕滅不迴。解體而獻心。決目而貢誠。至誠神達。上駭天聖。若夫高密詣耶。則無務薄言。神梵儀耶。則無聞往教。」

意味は明確でないが、恐らく、都から嵩山まで押しかけてくる崇拜者に手を焼いて、嵩山を後にして故郷の荊州に歸り、玉泉寺に入ったが、それでも熱心に法を求めるものが多く集まり、彼らに對して教えを説いたというのであろう。⁽⁸²⁾

ここに「荊州玉泉」というのは、當然のことながら、かつて神秀が住していた「度門蘭若」を指すであろう。要するに、神秀の後を襲ったのである。「道安禪師碑」は、山林を好み榮譽を嫌う性格の歸結として、慧安が荊州玉泉寺に落ち着いたというように書いているが、實際には、弟子の指導が大きな目的であったと考えられる。入内して名聲を極めた以上、兩京やその周辺にいれば、弟子を指導する環境を確保することは難しい。帝室における東山法門の地位の向上も重要であるが、それは神秀に任せて、慧安は、かつて神秀が布教の實を上げた度門蘭若に居を

定めて、弟子の指導に専念しようとしたのであろう。いわば、二人はそれぞれに役割を分擔し合っていたのであって、そこには、當然、密接な連携があったに違いない。

なお、石井公成氏は、「道安禪師碑」に、嵩山に多くの人が訪れた際、慧安が「隨至隨詈。擊之逐之」という態度を取ったとされていることに關して、これを、

「老安は、怠けている者を叱るのではなく、熱心な修禪者たちがはるばる參じてくると、一律に激しく罵り、撃つて追い返してしまっただが、『楞伽經』の立場からすれば、涅槃や第一義諦の實在を前提としてそれを得たいと強く望むことも妄想にすぎない以上、修行者が熱心で機根のすぐれた者であればあるほど妄想も根深いということになるため、厳しい叱責がなされても不思議はないということになる。」⁽⁵³⁾

と解し、「徳山の三十棒の先驅として注目されよう」とまでいう⁽⁵⁴⁾。しかし、この文章から、そこまでの意味を読み取るのは無理と思われる。單に、名聲を慕うだけの輕薄の輩を寄せ付けようとしなかったの意味と解すべきである。故郷の玉泉寺に歸った後のこととして、「道安禪師碑」は、次のように述べる。

「哲后躬親禪窟。咨□道門。睿族保之而盡師。大道友之而來仰賀。中旨殷勤而一晝三接。朝恩稠□而以月繫年。非道妙動于時。能仁感于俗。安至如是乎。遂不得已而心副于世。」⁽⁵⁵⁾

これも甚だ明瞭を缺く文章であるが、要するに、則天武后からの敕召が頻繁になされ、やむを得ず荊州を發つて、

再び入京して入内したの意味であろう。この時期について、『宋高僧傳』の「慧安傳」は、

「如是却還家鄉玉泉寺。時神秀禪師新歸寂。咸請住持。安弗從命。……殆中宗神龍二年九月。敕令中官賜紫袈裟并絹。度弟子二十七人。復詔安并靜禪師入中禁受供施。三年賜摩訶一副。」⁽⁵⁶⁾

と述べている。即ち、神秀が入寂した後、皆ながその後継者となることを求めたが、これには従わなかった。しかし、神龍二年（七〇六）の九月に、敕命で紫袈裟等を賜り、弟子を得度させるなどのことがあり、慧安も遂に入内を承諾したというのである。「慧安傳」は、この間に先に引いた嵩山の神への授戒や則天との問答等を挟んでおり、慧安の入内が神秀の入寂よりかなり遅れるかのような印象を與えるが、実際には、神秀が入寂したのは神龍二年二月二十八日のことであるから、同一年中の出来事となるのである。

既にしてしばしば言及したように、『宋高僧傳』の記述には問題が多いから、必ずしもその内容を信ずる必要はないが、既に葛兆光氏が推定するように、⁽⁵⁷⁾ 則天武后による再三に互る敕召が、入寂した神秀に代わる東山法門の指導者を求めるものであったとすれば、神龍二年という入内の時期は、極めて穩當であり、そのまま信じてよいように思われる。だとすれば、慧安が玉泉寺に住したのは、久視元年（七〇〇）、あるいはその翌年頃に始まり神龍二年（七〇六）年に至る五年ほどの間であったと考えることができるが、これは、先に掲げた淨藏の塔銘に「遂至荆南。尋觀大師。親承五載」というのと正しく符合し、ここにいる「大師」が慧安に他ならないことを證するものといえる。なお、「道安禪師碑」にいう「哲后」について、杜繼文・魏道儒兩氏は、慧安が招かれたのは神秀入寂後のことだから、當時、既に則天武后はこの世になく、韋后を指すと見なくてはならないと説く。⁽⁵⁸⁾ 確かに則天武后が歿した

のは神龍元年（七〇五）の十一月で、神秀の入寂より數箇月早い。しかし、神秀は入寂以前から體調が優れず、しばしば歸郷を願ひ出ていたから、武後の存命中に既に慧安に對して敕命が發せられていたということは十分にあり得ることであり、當初はそれを斷っていたものの、遂に斷り切れなくなつて、翌年に入内に及んだと考えるべきである。

7. 滅後の事跡と弟子

慧安が再度入内したのが神龍二年（七〇六）で、神秀の入寂の後であつたとすると、それから景龍二年（七〇八）二月八日慧安の入寂までは二年に滿たない。従つて、「道安禪師碑」がこの間の具體的な事跡を缺き、直ちに入寂の描寫（既に本項の冒頭で引いた）に移っているのも不自然ではない。そして、「道安禪師碑」は、入寂後、種々の靈異が認められたこと、皇帝が悲しみの餘り政務を輟め、王侯が哀悼の意を表しに赴いたこと、更には、既に觸れたように、嵩山に塔を建て滑臺に招提寺を置いたこと等に言及して、その傳を終えている。

弟子としては、既に言及した侯莫陳瑒（六六〇―七一四）、淨藏（六七五―七四六）、懷讓（六七七―七四四）、智力（六九四―七七四）以外にも、「道安禪師碑」に、

「至人心洞於存沒。勝被於師資。一爲聖胎。一爲僧寶。是以弟子慧遠者。襲明承慶。演末裕源。東傳之法而載極乎天。北流之妙而不墜於地。今也其沒。蒼然何歸。」

とあることによつて、「慧遠」という後繼者があつたことが知られる。宇井伯壽氏は、「普寂塔銘」において、普寂

が入寂した翌年の開元二十八年に、嵩岳寺の舊居に塔を建てた際の寺主を慧遠としているのに注目して同一人物であろうとし、⁽⁶⁰⁾ 椎名宏雄氏もこれに従うが、上の「道安禪師碑」の記載にはつきりと「今也其沒。蒼然何歸」とある以上、慧安の弟子の慧遠は、この碑銘の書かれた開元十五年以前に既に歿していたはずであって、別人と見るほかない。

また、「道安禪師碑」の末尾に、

「建塔僧破竈葉。開元十五年十月廿一日建。」⁽⁶²⁾

という付記があることによって、この碑銘が建塔に際してのものであり、塔を建てた僧が「破竈葉」であったことが知られるが、この「破竈葉」は、宗密の『圓覺經大疏鈔』卷三之下に、

「疏有教行。不拘而滅識者。第三家也。其先亦五祖下分出。即老母安和上（マヤ）也。……有四弟子。皆道高名著。中有一俗弟子陳楚章餘三即騰騰。自在。破竈墮。時號陳七哥。有一僧名無住。遇陳開示領悟。亦志行孤勁。後遊蜀中。遇金和上開禪。亦預其會。但更諮問。見非改前悟。將欲傳之於未聞。意以稟承俗人。恐非宜便。遂認金和上爲（63）師。」

と記される「破竈墮」と同一人物であろうから、慧安の弟子と認めることができる。恐らく、正しくは「破竈葉」であったのが、後に「破竈墮」に誤られたのであろう。

『宋高僧傳』にも「唐嵩嶽破竈墮傳」が立てられ、慧安の弟子とされるが、その名前の由来について、次のような話を傳えている。

「嘗遇巫氏能與人醮竈祓禳。若漢武之世李少君以祠竈可以致物同也。凡其解奏之時。往往見鬼物形兆。閭里迭畏。傳于衆多殺少牢以祭之者交午。重其主竈。乃旛蓋擁之祕而罕覩焉。揚子所謂靈場之威宜夜矣乎。時墮語之。始勸巫者。終爲神說法已告云。我開師教決定生天。乃現其形禮辭且曰。蒙師提耳獲益彌深。得生殊勝天。言訖而隱。其竈即神祠也。隨而瓦解自然破落。非人力也。遐邇驚駭。此師素不稱名。由此全取他名號破竈墮也。」

これによれば、「破竈墮」は正式の僧名ではなく、渾名あだなであることになる（これと類似した話は、『景德傳燈録』にも傳えられているが、ここでは、これを聞いた慧安が「破竈墮」という渾名を付けたことになっている⁽⁶⁵⁾）。しかし、師の塔銘に弟子が自ら渾名を書くはずはないから、こうした話は、「破竈某（破竈墮）」という珍しい名前に基づいて創作された作り話と見做すべきである。慧安は超越的な能力を持つ僧として宋代にも名高かったから、弟子についても、こうした奇しげな話が創作されやすかったことは十分に理解できる。

上の『圓覺經大疏鈔』の文章に據れば、陳楚章・騰騰・自在の三人も慧安の弟子であったことが知られるが、このうち、陳楚章と自在の二人については、『歷代法寶記』に、

「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。見和上有勇有烈。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。即是眞淨佛性。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。即知意境。亦不往禮。」

と見え、保唐寺無住（七二四―七七四）が開元二十一年（七三三、時に無住二十歳）から天寶八載（七四九）にかけての時期に相次いで師事した人々であったことが分かる。この文章によれば、八世紀の前半には、彼らはその活動によつてかなり有名だったのである。

もつとも、『歴代法寶記』が自在を慧安でなく、慧能の弟子とするのは相違であるが、恐らく、これは矛盾ではなく、自在も淨藏や懷讓と同様、慧安と慧能の二人に學んだのである。⁽⁸⁾宗密は、慧能門下の主流としての荷澤宗の地位を確たるものとするために、自在については、できるだけ慧能との關係に觸れるのを避けようとしたのである。

なお、ここに神會や自在とともに慧能の弟子として名前の擧げられる到次山明禪師についても、慧安と慧能の二人に學んだ可能性を指摘できるのであるが、それについては「慧能」の項に譲ることとしたい。

残る騰騰については、『景德傳燈録』に次のような傳記がある。

「洛京福先寺仁儉禪師。自嵩山罷問放曠郊。時謂之騰騰和尚。唐天冊萬歲中。天后詔入殿前。仰視天后良久曰。會麼。后曰不會。師曰。老僧持不語戒。言訖而出。翌日進短歌一十九首。天后覽而嘉之厚加賜賚。師皆不受。又令寫歌辭傳布天下。其辭竝敷演真理。以警時俗。唯了元歌一首盛行於世。」⁽⁶⁹⁾

これによれば、騰騰とは福先寺仁儉禪師のことで、天冊萬歲元年（六九五）に入内して則天武后と問答を交わしたという。石井公成氏は、これをそのまま史實と認めているが、師の慧安以前に入内したというのは容易には信じがたい。慧安の弟子であったことは認めてよいであろうが、傳記未詳としておくべきであろう。

以上に言及した外にも、撰者未詳の「唐故張禪師墓誌銘」（洛陽市出土、七六八年）に、

「香山禪師諱義琬。字思靖。俗姓董氏。河南陽翟人。紹嵩岳會善大安禪師智印。法歲廿七。世齡五十九。開元十九年七月十九日。長天色慘。塞樹凝霜。頂白方。面赤方。右肱枕席。左臂垂膝。言次寂默。奄魂而歸。舉體香軟。容華轉鮮。感瑞嘉祥。具載碑錄。」⁽⁷⁰⁾

と記される義琬（六七三―七三二）も慧安の弟子と認められる。慧安を「嵩岳會善大安禪師」と呼んでいるから、恐らくは、彼も慧安が入内する以前に嵩山で師事したのであろう。

このほか、柳田聖山、ベルナル・フォール、楊曾文らの諸氏は、『楞伽師資記』の編者である淨覺も慧安に師事したと説くが、後に「玄蹟」の項で論ずるように、この見解は正しくない。

註

(1) なお、柳田聖山氏は、前掲の『初期禪宗史書の研究』五九頁において、

「「『楞伽佛法志』の内容は、現在としては『楞伽師資記』に引かれている部分によって考える外はない。が、『楞伽佛法志』には、弘忍と神秀の傳の外に、慧安の傳があつたことは確實である。」

と述べている。もし、これが事實なら、玄蹟の著したとされる『楞伽佛法志』の「慧安傳」は、「道安禪師碑」に先行する最古の傳記となるはずであるが、氏のように考えなくてはならない理由は全く存在しない。氏は、淨覺が慧安にも師事したことがあると考え、それをこの推測の根據にしているようであるが（同上、七〇―七一頁註⑧）、後に「玄蹟」の項で述べるように、これは誤りである。また、玄蹟が神秀や慧安と面識がなかつたであろうことは既に論じた通りである。

(2) 大正藏五〇、八二三中―下。この傳記の末尾には、「先天二年。門人建浮圖焉」（大正藏五〇、八二三下）と記されており、あたかもこの際に書かれた塔銘に基づいたかのごとくであるが、先天二年（七一三）に建てられたとされる慧安の塔については、外に何の記録も知られていないうえに、傳記の内容から見ても、少なくともその大部分は、そのように早い時期に書かれたものとは見做しがたい。

(3) 椎名宏雄氏は「嵩山における北宗禪の展開」（『宗學研究』一〇、一九六八年）において、「慧安は異常な高齢に加え、て嵩山の岳神に授戒したと傳えられるなどの神異の面があるためか、唐室の歸依は篤く、何度も入内して欽重された」（二七七頁）と述べ、破竈墮、元珪に言及した後、「以上、慧安系の者は多くはないが、神異的な傾向が窺われ、故に嵩山の道俗からは多大の畏敬を受けたと思われる」（一七八頁）と言っている。この説は、慧安、乃至はその一派に對する多くの人々の認識を代表するものといえよう。

(4) 『唐文續拾』三。

(5) 『續高僧傳』の「蘄州雙峯山釋道信傳」には、次のように記されている。

「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。即住終志。當夜大有猛獸來繞。竝爲授歸戒。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。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。逸住三里樹木葉白。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。」(大正藏五〇、六〇六中)

これに據れば、道信は雙峰山で三十年以上、學徒の教導に努め、永徽二年(六五二)に七十二歳で入寂したとされるから、その雙峰山への入山は、武徳四年(六二二、四十二歳)以前となるはずである。

(6) 續藏一・一四一三、二七八張裏上。

(7) 大正藏五〇、八二三中一下。

(8) 前掲『禪宗史研究』一五〇―一五一頁。

(9) 前掲『初期禪宗史書の研究』九四頁。

(10) ベルナル・フォール氏前掲書、一〇二頁。

(11) ベルナル・フォール氏前掲書、二九頁、一〇一頁。その他、葛兆光氏も、神龍三年に少林寺で入寂したという説を採用している(前掲『中國禪宗史―從6世紀到9世紀―』一二二頁)。

(12) この點は、石井公成氏のつとに強調するところである。石井公成「祖師禪の源流―老安碑文を手がかりとして」(『禪學研究』八〇、二〇〇一年)二〇八頁を參照。

(13) 『唐文續拾』三。

(14) 同上。

(15) 同上。

(16) しかし、石井公成氏やジョン・ジョーゲンセン氏は、これをそのまま事實と見做している。石井公成「老安碑文が示す思想的諸問題」(『東洋文化』八三、二〇〇三年)九三頁、ジョン・ジョーゲンセン前掲書、五〇頁等を參照。

- (17) 大正藏五〇、八二三中。
- (18) 前掲『中國禪宗通史』一〇七頁、ベルナルル・フォーール氏前掲書、一〇〇頁、前掲「老安碑文が示す思想的諸問題」九三頁、ジョン・ジョージエンセン氏前掲書、五〇頁等を参照。
- (19) この理由については、拙稿「戒律」から「清規」へ―北宗の禪律一致とその克服としての清規の誕生」(『日本佛教學會年報』七四、二〇〇九年)を参照されたい。
- (20) 『唐文續拾』三。
- (21) 大正藏五〇、八二三中。なお、『景德傳燈錄』の「嵩嶽慧安國師章」も、同様に、慧安が弘忍に參じたのを貞觀年間のこととしている(大正藏五一、二二二下)。
- (22) 『唐文續拾』三。
- (23) 大正藏五〇、八二三中。
- (24) 石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、一九九六年)二三二頁、同「禪宗に對する華嚴宗の對應―智儼・義湘の場合」(『韓國佛敎學 seminar』九、二〇〇三年)一一九頁、一二六―一二七頁を参照。
- (25) 藤善眞澄『道宣傳の研究』(京都大學學術出版會、二〇〇二年)一六五―一六八頁。
- (26) 大正藏五〇、六二四中。
- (27) ここにいう「青女之災」については不明であるが、恐らく、民間信仰に關わるものであろう。あるいは、道教にいう「女青」と何らかの關係を持つものかとも疑われる。道教の「女青」については、菊地章太『神呪經研究―六朝道教における救済思想の形成』(研文出版、二〇〇九年)第二部第二章「女青鬼律」の成立」を参照。
- (28) 『唐文續拾』三。
- (29) 前掲『全唐文補編』卷五八。
- (30) なお、杜繼文・魏道儒兩氏は、「道安禪師碑」の「禪師順退避位。推美于玉泉大通也」という記述について「此說破綻太多。不甚可信」と評している(前掲『中國禪宗通史』一〇七頁参照)。しかし、そのように判斷する根據を示して

おらず、納得できない。「智力紀德幢」の記載に據れば、慧安が久視元年以前に入内していたことは間違いなく、その後、神秀が帝師となったことも確かであるうえに、神秀が慧安の先輩であったとすれば、この記述に不自然な點は全くなく、まして破綻など認められない。

(31) 周紹良主編『唐代墓誌彙編』（上海古籍出版社、一九九二年）開元〇〇八。

(32) 上山大峻「チベット譯『頓悟真宗要決』の研究」（『禪文化研究所紀要』八、一九七六年）九六頁。

(33) 恐らく、侯莫陳が神秀に師事したのは、洛陽においてであつて嵩山ではないであらう。しかし、彼は、その後も本據を嵩山に置きつつ、各地を布教して廻つたため、このような表現になつたものと推測される。

(34) 前掲「チベット譯『頓悟真宗要決』の研究」九六頁。

(35) 『全唐文』九九七、氣賀澤三五七三。なお、この「身塔銘」は『唐文拾遺』五〇にも収録されている。

(36) 事實、多くの人がそう解している。前掲「嵩山における北宗禪の展開」一七七頁、前掲「祖師禪の源流—老安の碑文を手がかりとして」二一〇頁等を參照。

(37) マクレー氏前掲書、五八―五九頁。

(38) マクレー氏が、慧能ではなくて、名前の分からぬ先生が印可したとしているのは、恐らく、「能遂印可」の「能」を「慧能」ではなく、「能く」の意に解したためであらう。しかし、その直後に「指而北歸」ということからすれば、當然、「慧能」の意と解すべきである。

(39) 『全唐文』六一九。

(40) この碑銘に基づいたと見られる『宋高僧傳』の「唐南嶽觀音臺懷讓傳」に次のように述べるのは、これを證するものといえる。

「弱冠詣荆南玉泉寺事恒景律師便剃髮受具。歎曰。夫出家者爲無爲法。天上人間無有勝者。經之所謂出四衢道露地而坐也。時坦禪師乃勸讓往高丘觀安公。安啓發之。因入曹侯溪溪觀能公。」（大正藏五〇、七六一上）

(41) 『全唐文』六一九。

(42) 『宋高僧傳』の「唐南嶽觀音臺懷讓傳」の記述は次のごとくであり、これと一致する。

「讓以儀鳳二年生。至天寶三載八月十日。終于衡嶽。春秋六十八。僧臘四十八。一公建塔于別峯。」(大正藏五〇、七六一中)

(43) 椎名宏雄『寶林傳』逸文の研究(駒澤大學佛教學部論集)一一、一九八〇年)二四八頁。

(44) 同上。

(45) 同上。

(46) 柳田聖山主編『祖堂集』(禪學叢書之四、中文出版社、一九七四年再版)七二頁。

(47) 石井公成氏は、このような經緯を経て成立した『祖堂集』や『景德傳燈錄』の記述に基づいて、

「この慧安、すなわち老安こそ、現存資料による限り、「揚眉動睛」に類する行爲によって教化した最初の人物であること、そして「祖師西來意」を問う質問に答えた最初の人物であることが注目されよう。」(前掲「祖師禪の源流—老安碑文を手がかりとして」二〇七—二一〇頁)

とし、「道安禪師碑」に見える「雙目片言」という句と關聯づけて論を展開しているが、受け入れがたい議論である。

(48) ジョン・ジョーゼンセン氏は、前掲書において、關聯資料が神會の北宗批判の後の成立であるから、淨藏や懷讓が慧能にも參じたというのは後世の作爲で史實とは認めがたいと論じている(五一頁)。しかし、ここで論じたように、二人の傳記に不自然なところは全く認められない。特に淨藏の場合、慧能の弟子をもって任じていないのであるから、この論は成り立たない。

(49) 印順氏は、慧安が弟子を慧能に紹介したり、慧能を朝廷に勧めたりしたこと、更には、保唐寺無住の人間關係等から、慧安は慧能と親しく、神秀とは見地に違いがあったとする(前掲『中國禪宗史』一三〇—一三二頁)。また、楊曾文氏は、坦然や懷讓が慧安に師事した後、慧能に參じたことから、その思想は南宗に近かったとする(前掲『唐五代禪宗史』一三五—一三六頁)。しかし、そもそも神秀を皇帝に薦めたのは外ならぬ慧安なのであって、慧安は慧能とだけ親密な關係を持ったわけではない。また、ここに掲げたような當時の状況を考慮すれば、弟子に慧能への師事を薦めた慧安の

行動は少しも不自然なものではない。この三人は、一緒に弘忍門下で學んだ仲間なのであるから、お互い認め合い、また、協力して東山法門の教えを廣めようと努力しあっていたと見るのが自然である。彼らの關係を理解しようとするに際して、後世に形成されたドグマティックな主張である「南頓北漸」を遡らせて適用することは嚴に慎まなくてはならない。

(50) 大正藏五〇、八二三中一下。

(51) 『唐文續拾』三。

(52) 石井公成氏は、この碑文の「益指於荊州玉泉」を「玉泉寺の神秀に師事するよう命じるだけであった」と解し、慧安自身が玉泉寺に行ったことを認めない(前掲「祖師禪の源流―老安碑文を手がかりとして」二三〇頁)。しかし、この前に慧安は帝師の地位を神秀に譲っているのだから、當然、神秀は宮中、あるいは天宮寺にいたはずである。

(53) 前掲「祖師禪の源流―老安碑文を手がかりとして」二三二頁。

(54) 同上。

(55) 『唐文續拾』三。

(56) 大正藏五〇、八二三中一下。

(57) 前掲『中國禪宗史―從6世紀到9世紀』一二二頁。

(58) 前掲『中國禪宗通史』一〇七頁。

(59) 『唐文續拾』三。

(60) 前掲『禪宗史研究』一五二頁。

(61) 前掲「嵩山における北宗禪の展開」一七七―一七八頁。

(62) 『唐文續拾』三。

(63) 續藏一、一四一三、二七八張裏上。

(64) 大正藏五〇、八二八中。

(65) 『景德傳燈錄』の「嵩嶽破竈墮和尚章」に次のように見える。

「嵩嶽破竈墮和尚不稱名氏。言行叵測隱居嵩嶽。山塢有廟甚靈。殿中唯安一竈。遠近祭祠不輟。烹殺物命甚多。師一日領侍僧入廟。以杖敲竈三下云。咄此竈。只是泥瓦合成。聖從何來靈從何起。恁麼烹宰物命。又打三下。竈乃傾破墮落。安國師號爲破竈墮。須臾有一人青衣峨冠。忽然設拜師前。師曰。是什麼人。云。我本此廟竈神。久受業報。今日蒙師說無生法。得脫此。」(大正藏五一、二三二下)

(66) 前掲『初期の禪史Ⅱ』一六八頁。

(67) 『景德傳燈錄』に慧能の弟子として「并州自在」の名が掲げられているが(大正藏五一、二三五中)、明らかにこの太原府の自在と同一人物であり、『景德傳燈錄』も自在を慧能の弟子と認めていたことが知られる。

(68) 既に石井公成氏も同様の見方を提出している。前掲「祖師禪の源流—老安碑文を手がかりとして」二一三頁、前掲「老安碑文が示す思想的諸問題」九三頁等を参照。

(69) 大正藏五一、二三二頁。

(70) 石井公成「則天武后「大乘入楞伽經序」と法藏『入楞伽心玄義』—禪宗との關係に留意して」(駒澤大學禪研究所年報)一三・一四、二〇〇二年)二六頁。

(71) 『全唐文』九九七、氣賀澤四〇一〇。

〔附記〕本拙稿に據って、本誌前號十四頁所載の神秀、慧安の生歿年は、次のように改められるべきである。

神秀(?・七〇六)

慧安(?・七〇八)