

「東山法門」の人々の傳記について（下）

伊 吹 敦

五 慧能

慧能の傳記に言及する文獻は多いが、時代が降るほど、後世の創作を多く含み、史實からほど遠いものとなってしまっている。従って、その傳記を知ろうとするのであれば、できるだけ古い資料に基づく必要がある。⁽¹⁾唐代成立の比較的古い資料としては、次のものを挙げる事ができる。

1. 荷澤神會（六八四・七五八）撰「六代の傳記」（成立年未詳）
2. 王維（七〇一・七六一）撰「六祖能禪師碑銘」（成立年未詳）
3. 敦煌本『壇經』（成立年未詳）
4. 傳法才撰「瘞髮塔記」（成立年未詳）
5. 撰者未詳『歷代法寶記』（成立年未詳）
6. 撰者未詳『曹溪大師傳』（七八一年）
7. 圭峯宗密（七八〇・八四一）撰『圓覺經大疏鈔』卷三之下（成立年未詳）

これらの相互関係については、かつて拙稿で論じたことがあるが、要するに、1の「六代の傳記」と2の「六祖能禪師碑銘」(以下、「能禪師碑銘」と略稱)が根本資料であり、他は、その繼承、あるいは發展と見做すことができる。従って、慧能の傳記を知るためには、何としても、この二つを考察の基礎に据えなくてはならないのである。ところが、ここには一つ大きな問題がある。それは、これらのいずれもが荷澤神會の影響下に成立したものだといふ點である。

周知のように、神會は、「南頓北漸」説を唱えて、全盛を極めた北宗を排撃し、遂には慧能を正統の地位につけてしまった張本人である。彼は大變な策略家であり、慧能と自分が正統であること人々に受け入れさせるために様々な策を弄した。そして、場合によっては、「傳衣」のように虚誕といつてよいような説を唱えることも敢えて憚らなかつたのであるから、彼が説く慧能傳も、自分の主張に都合のよいように改められている可能性が非常に高いのである。従って、これらの二つの資料を扱う場合も、慎重な對應が必要であり、そこに含まれた神會の創作を析出し、その意圖を探ることで、神會によって再構成される前の慧能の傳記を明かにしなくてはならないのである。

こうした作業も既に先に掲げた拙稿において行ったので、ここでは、その内容を確認したうえで、神秀や慧安、更には神會を初めとする弟子たちの行動との關聯を考えつつ、慧能の實像に迫つてゆこうと思う。ただ、その前に、二つの根本資料の成立について検討を加えておく必要がある。

1. 「六代の傳記」と「能禪師碑銘」の成立について

ここでいう「六代の傳記」とは、既に觸れたように、石井本『神會語録』の末尾に附される六代の祖師の傳記のことである。これは、基本的には、『定是非論』に附された獨孤沛(生歿年未詳)撰という序文に、

「弟子於會和上法席下見與崇遠法師論諸義便修。從開元十八・十九・廿年。其論本竝不定。爲修未成。言論不同。今取廿載一本爲定。後有師資血脈傳一卷。亦在世流行。」

と記される「師資血脈傳」そのものと見られるが、現行のものは、『金剛經』に關する記述が加えられるなど、弟子たちによる改編を經ているため、「師資血脈傳」と區別して、筆者は、便宜上、これを「六代の傳記」と呼んでいる。

上の獨孤沛の序文から窺えるように、「師資血脈傳」は、もともと『定是非論』に附録されていたようである。もつとも、多くの學者は、そのように理解せず、この「後有師資血脈傳一卷」を、單に「開元二十年に『定是非論』が編集された後に「師資血脈傳」一卷が編集された」という意味に解しているようであるが、⁴それでは、なぜ、『定是非論』の序文にわざわざ「師資血脈傳」に言及されるのか分からない。

更に、『定是非論』の撰者未詳の跋文に、

「其論先陳激揚問答之事。使學者辨於眞宗。疑者識爲^(筋カ)。後敘師資傳授之言。斷除疑惑。審詳其論。不可思議⁽⁵⁾。」

「是非邪正。具載明文。竝敘本宗。傳之後代。」

「敬尋斯論。妙理玄通。先陳問答。後敘正宗。」⁽⁷⁾

というのは、この『定是非論』が、

1. 「先陳激揚問答之事」 〓 「是非邪正」 〓 「先陳問答」
2. 「後敍師資傳授之言」 〓 「竝敍本宗」 〓 「後敍正宗」

という二つの部分から成っていたことを示すものであるが、このうち、前者が『定是非論』そのものを指すことは明らかである。ところが、現行の『定是非論』には後者に該当するものはない。しかし、もし、末尾に「師資血脈傳」が附録されていたと考ええると、それを指したものととして極く自然に理解できるのである。従って、ここに見える「後有師資血脈傳一卷。亦在世流行」という言葉は、獨孤浦が開元二十年本を中心に『定是非論』を編集し、序文を書いた際に、既に流布していた「師資血脈傳」を『定是非論』に附録したという意味と解すべきなのである。

因みに、現行の『定是非論』と「六代の傳記」には、いずれも『金剛般若經』の受持を強調する文章が挿入されているが、それ以前に、獨孤浦によつてこの二つがセットになったテキストが編集され、それが流布していたため、後世の人が、それに對してこうした改變を施したためと考えられる。つまり、そうした改變の後、「六代の傳記」が『定是非論』から切り離され、別に行われていた神會の語録（その標題が元來の「南陽和尚問答雜徵義」であったかどうかは不明。あるいは、既に「南宗荷澤禪師問答雜徵」と改められていたかも知れない）の末尾に付されて、いわゆる石井本『神會語録』が成立したのである。このことから見て、石井本『神會語録』の成立はかなり遅れると見るべきである。

それはともかくとして、「六代の傳記」の内容は、一部を除いて、ほぼそのまま「師資血脈傳」を繼承していると考えられるから、「六代の傳記」に含まれる慧能傳の内容は、基本的には、『定是非論』とほぼ同時期にまで遡らせることができるのである。では、『定是非論』の成立はいつか。先に掲げた獨孤浦の序文には、不可解なところ

が見られるため、従来からしばしば『定是非論』の性格と成立が問題視されてきた。即ち、この序文からすると、ほぼ同様の法論が開元十八年から二十年にかけて少なくとも三度行われたかのごとくに見えるのである。そこで、胡適氏は、『定是非論』で對論者ととされている崇遠を神會が雇った「配角」（相手役）とし、これらの法論を芝居と見なそうとまでしている。⁽⁸⁾しかし、筆者は、印順氏の説に従って、次のように理解してよいのではないかと考える——開元十八年（七三〇）以降、荷澤神會はしばしば北宗禪の人々と論争を展開し、その内容が弟子たちによってメモとして多數書き残されていた。それらの論争の中でも最も有名なものが開元二十年（七三二）の滑臺における崇遠との法論であったので、その時のメモを中心として、他の法會における内容も盛り込んで、神會の北宗批判の書として纏められたのが『定是非論』である。

神會は、この後、激しい北宗批判が問題視され、『圓覺經大疏鈔』卷三之下によると、天寶十二年（七五三）、盧奕（生歿年未詳）の讒言により弋陽（江西省上饒市）に移されるのであるが、『定是非論』の流布がこの一つの原因となったということは十分に考えられることであるから、こうした理解に基づけば、『定是非論』は開元年間（七二二—七四一）の末か、天寶年間（七四二—七五六）の初め頃には、既に定本の形で成立していたと考えてよいだろう。

胡適氏は、上に引いた序文に「廿載一本」とあり、「年」に代えて「載」を用いるようになったのが天寶三年（七四四）であることから、『定是非論』の本文が定まったのは天寶年間であろうと論じているが。⁽¹⁰⁾後世、書寫の際に誤って書き換えた可能性も考えられるから確實とは言えない。しかし、神會がこうしたものをわざわざ編纂させたのは、自らの主張を廣汎な人々に對して、より明瞭な形で伝えようという意圖をもつてのことであろうから、天寶四載の神會の入京を契機とするということは十分に考えられるところである。

獨孤沛の序文によれば、『定是非論』の本文を定めた後に、世に行われていた「師資血脈傳」を附したと解されるから、「師資血脈傳」の成立はこれに先立つはずであるが、恐らくは、開元十八年以降に展開された北宗批判の中で、その一環として編纂されたものであろう。『定是非論』には、普寂が神秀や法如を六祖とする祖統を説いているとして批判している文章があるが（この文章は、既に「法如」の項で引いた）、北宗批判を展開するに当たっては、これに對抗する祖統を立てる必要があつたと考えられるからである。従つて、その成立の時期は開元二十年前後と見て大過ないものと考えられる。

慧能の弟子である神會にとつてみれば、慧能を「六祖」とすることは、むしろ當然のことである。従つて、こうした祖統を主張することが、必ずしも北宗批判を前提とするわけではない。否、むしろ、こうした祖統意識こそが北宗批判の前提となつたと考えるべきである。従つて、「師資血脈傳」に説かれる祖統や慧能傳は、北宗批判を展開する以前から神會の脳裏にあつたものに違いない。それゆえ、ここに説かれる慧能傳は、基本的には史實に基づくものと考えてよいが、北宗批判の展開に伴つて、この祖統の正統性を強調するために、故意の改變が施された可能性は十分に考えられるのである。

一方、「能禪師碑銘」は、その文中に、

「弟子曰神會。遇師於晚年。聞道於中年。度量出於凡心。利智踰於宿學。雖末後供。樂最上乘。先師所明。有類獻珠之顧。世人未識。猶多抱玉之悲。謂余知道。以頌見託。」¹⁾

とあることによつて、神會の委嘱によつて書かれたことが知られる。王維と神會の交流については、『神會語録』に、

「門人劉相情。於南陽郡見侍御史王維。在臨淄驛中。屈神會和上及同寺僧惠澄禪師。語經數日。」（石井本、胡適本もほぼ同様）¹²

と見えている。王維は頻繁に官を移っているから、ここで特に「侍御史」の官名が用いられていることについては、そこに十分な意味を認めるべきであろう。これについて、柳田聖山氏は、次のように述べている。

「殿中時御史は、王維の開元末年頃の官であり、神會の南陽時代に當たる。」¹³

つまり、「侍御史」を「殿中侍御史」とし、南陽時代には面識があったとするのである。¹⁴確かに、陳鐵民氏の「王維年譜」によれば、王維がこの官に着いていたのは、開元二十八年（七四〇）から天寶元年（七四二）にかけてのことである。¹⁵しかし、陳氏が明らかにしたように、この後、王維は更に「侍御史」にもなっているのだから、ここに「侍御史」というのは、むしろ、これを指すと考えるべきであろう。

これに關して、楊曾文氏は、

「南陽和尚問答雜徵義稱「侍御史王維」，可能是在任監察御史之後。據舊唐書・職官志載。御史臺有監察御史（正八品上），侍御史（從六品下），王維當是從監察御史升任侍御史，時間當在開元中期（公元七二七年前後）。」¹⁷

と述べ、開元中期の七二七年頃に、王維は「監察御史」から「侍御史」に昇任したとする。ただし、根據は何ら明

示されておらず、單なる憶測の域を出ないようである。

陳鐵民氏は、王維が「侍御史」の任にあったのを、天寶四載（七四五）から翌五載にかけてのこととするから、王維が南陽で神會にあつたのもこの年とする。ところが、王輝斌氏は、陳氏の「王維年譜」には、後世の人が詩に附した註釋を王維自身のものとして誤解するなど、多くの問題點があるとし、當面の問題である王維と神會の邂逅についても、新たに次のような説を立てている。¹⁸⁾

1. 王維が南陽（鄧州）で神會に會つたとすれば、時間的に見て、開元二十八年（七四〇）から翌年にかけて「監察御史」として「知南選」した時以外には考えられない。
2. 鄧州を「南陽」と改めたのは、天寶元年（七四二）のことであるから、王維が訪れた開元二十八年の時點では、「南陽」ではなかつたはずで、後の地名を遡らせて用いているのである。
3. 天寶元年の改元に際して特赦が行われた結果、王維は正八品下の監察御史から従六品下の侍御史に榮轉し、天寶四年までその職に止まつたのであつて、天寶四年に初めて侍御史になつたわけではない。
4. 従つて、『神會語録』が王維を「侍御史」と呼んでいるのは、後の官名を遡らせて用いたに過ぎない。

陳氏の説に據れば、神會が王維と南陽で出會つたのは、早くとも天寶四載となるが、『圓覺經大疏鈔』の「神會第七」に、

「天寶四載。兵部侍郎宋鼎請入東都。然正道易申。謬理難固。於是曹溪了義。大播於洛陽。荷澤頓門派流於天下。」¹⁹⁾

というように、神會が洛陽の荷澤寺に入ったのが正しくその天寶四年のことであったのであるから、この点から見ても陳氏の見解にはやや無理があり、王氏に従うべきように思われる。

王氏の見解に據れば、神會と王維の邂逅は、再び開元二十八年（七四〇）頃となるわけであるが、ここで問題なのは、陳氏にしても王氏にしても、王維が實際に南陽に行き、『神會語録』のごとき問答を交わしたことを前提として考察を行っているという点である。『神會語録』の元來の名稱と見られる『南陽和尚問答雜徵義』は、神會が南陽に住していた時代の問答を集めたものという意味合いを含んでいるが（『宋高僧傳』に據れば、神會が南陽の龍興寺に敕住したのは開元八年（七二〇）のことである）、『神會語録』が「侍御史」という官名、「南陽」という地名を用いている以上、この問答が纏められたのは、早くとも天寶元年（七四二）以降でなくてはならない。だとすれば、假に開元二十八年頃に神會と王維が實際に南陽で出會ったとしても、『神會語録』のごとき問答が纏められたのは、少なくともそれから何年かは降るはずなのであって、その内容が實際に交わされた通りのものである保証はどこにもないのである。

思うに、この問答は全て神會あるいは弟子による創作であり、文人として名高く、また、佛教の信奉者としても知られる王維を登場させることで、布教上の効果をねらったものであろう。だとすれば、必ずしも二人が南陽で出會ったとする必要もないはずであって、天寶四載の神會の入京以降、中原において交流を持つようになった後に、南陽を舞台として二人の問答が創作されたということも十分に考えられるのである。

一方、王維の官名は「侍御史」以降もしくは替わったから、『神會語録』が王維を「侍御史」と呼んでいるのには、何らかの意味があると考えざるを得ない。恐らくは、王維と神會とが交渉を持っていたときの官名を踏襲しているであろう。だとすれば、二人の交流は、少なくとも王維が「侍御史」の職にあった天寶元年―天寶五載の

間までは続いたこととなる。恐らく、「能禪師碑銘」の撰述も、この頃のことと見做してよいであろう。実際のところ、「能禪師碑」の本文中に、

「至某載月日。忽謂門人曰。吾將行矣。⁽²¹⁾」

という一節が見られるが、「年」に替えて「載」を用いたのは、天寶三年（七四四）正月から乾元元年（七五八）正月までに限られるから、この点から見ても、その撰述は天寶四、五載のことと見て先ず間違いないものと思われる。⁽²²⁾

なお、柳田聖山氏は、安史の亂後、神會と王維が洛陽で舊交を温めた可能性を指摘するが、近年発見された神會の塔銘によれば、晩年に再び洛陽に迎えられたという『宋高僧傳』の説は認めがたいようである。⁽²³⁾ また、陳盛港氏は、天寶十二年（七五三）の貶逐以降、特に天寶十四年の安祿山の叛亂以降は、當時、二人が置かれた状況等から見て、こうしたものが撰述されることはまずなかっただろうとし、一方で、碑銘の本文には貶逐が近いことを察知した語氣が感じられるとして、貶逐の直前の撰述だという。⁽²⁴⁾ 確かに晩年の歸京が叶わなかったのであれば、天寶十二年以降は撰述の機會はなかったであろう。しかし、碑銘の語氣から撰述時期を推測しようとするのはどうであろうか。そうした語氣が感じられるかどうかも既に問題であるが、碑文の撰述を委託された王維が、神會自身の感情をそこまで深く理解し、それを反映させて文章を書いたというのも極めて疑わしい。

では、この碑文の撰述には、どのような意圖があったのであろうか。思うに、それは曹溪に建てられていた武平一（生歿年未詳）撰の慧能の碑銘に對抗するためのものであったであろう。よく知られているように、「六代の傳記」には、初めに建てられた草據の碑文が磨改されたとする次のような記述がある。

「殿中丞韋據造碑文。至開元七年被人磨改。別造文報鑄。略除六代師資相授及傳袈裟所由。其碑今見在漕溪。」⁽²⁶⁾

この事件は『定是非論』でも觸れられているが、次の文章に見るように、磨改の内容がより詳しく書かれ、その張本人を武平一（生歿年未詳）と名指ししている。

「又使門徒武平一等。磨却韶州大德碑銘。別造文報。鑄向能禪師碑上。立秀禪師爲第六代。師資相授及袈裟所由。」⁽²⁷⁾

この碑文がかつて實在したことは、『寶刻叢編』卷十九に、

「唐廣果寺能大師碑

唐武平一撰正書。無姓名。開元七年立 諸道石刻錄⁽²⁸⁾」

とあることによつて疑いえない。では、これは本當に、神會の言うように、それ以前に存在した韋據の碑文を磨改したものであったのであろうか。否、そんなことはありえない。もしそうした行爲によつて弘忍の後繼者としての慧能の正統性が損なわれたのであれば、曹溪の弟子たちがそれを黙つて見過ごすはずがないからである。武平一の碑が建てられた開元七年（七一九）は、慧能が入寂した先天元年（七一二）から七年後である。恐らく、武平一の碑文こそは、弟子たちが慧能を顯彰するために建てた最初の碑文であつたに違いない。

武平一は、先に「神秀」の項で觸れたように、神秀の滅後、高山にその塔を建立するに當たつて中心的な役割を果たした人物である。また、「大照禪師碑」に、

「神龍中。孝和皇帝詔曰。大通禪師降迹閻浮。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。教乃恒傳。其弟子僧普寂。夙參梵侶。早筵法筵。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。慰諭敦勸。」

というように、神秀の寂後、中宗が普寂に後繼者として法を説くよう命じた際に、その聖旨を傳えたのも彼であつて、張説と共に、神秀・普寂の信奉者として有名であつた。従つて、彼が慧能の碑銘を撰述したとすれば、神會が「立秀禪師爲第六代」というように、そこに、弘忍の弟子の代表としての神秀への言及があつたというのは、むしろ當然である。そしてそのような武平一に碑文の撰述を依頼したのであれば、曹溪に残された慧能の弟子たちが、弘忍門下における神秀の特別の地位を認めていたことは間違いないし、恐らくは、慧能自身も、生前、それを容認していたであろう。神秀は慧能より遙かに年長であつたし、時の皇帝に尊敬され、入内供養されるということは、それだけの重みを持っていたのである。

ところが、慧能こそが弘忍の唯一の正統な後繼者であると主張する神會は、曹溪の人々のこうした通念に満足できなかった。そこで考え出したのが、武平一の碑文が磨改の後のものであり、それ以前に存在した韋據の碑文には、自身が主張する袈裟の傳授や慧能を弘忍の唯一の正統な後繼者とする記述が含まれていたと説くことだったので

ある。

従って、韋據の碑文があつたということも、武平一がその碑文を磨改したということも全て神會による虚誕と見做すべきであつて、當初、慧能の直弟子たちは、弘忍門下の代表としての神秀の地位を認めていたと考えられるのである。しかし、時代が降り、次第に神會の主張が認められるようになると、曹溪の慧能の兒孫たちは、これに満足できなくなつたようである。そのことは、『歴代法寶記』の「慧能傳」に、磨改された韋據の碑文（即ち、武平一の碑文）に代えて宋鼎の碑文が建立されたとして、

「太常寺丞韋據造碑文。至開元七年。被人磨改。別造碑。近代報修。侍郎宋鼎撰碑文。」³⁰

と記されていることから窺うことができる。

先に引いた『圓覺經大疏鈔』卷三之下の「神會第七」の文に見るように、宋鼎は神會を洛陽に招き入れた外護者として有名であり、そのことは、近年発見された荷澤神會の碑銘、慧空撰「大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍首腹建身塔銘并序」（以下、「神會塔銘」と略稱）にも、

「有皇唐兵部侍郎宋公諱鼎。迎請洛城。廣開法眼。樹碑立影。道俗歸心。宇宙蒼生。無不迴向。」³¹

と記されている。

この塔銘で注目されるのは、「樹碑立影」という記述であつて、これは、『宋高僧傳』の「慧能傳」に、洛陽の荷

澤寺にあった慧能の眞堂に宋鼎撰の碑文が建てられ、また、歴代祖師の肖像が描かれたとして、次のように述べるのと完全に一致している。

「弟子神會若顔子之於孔門也。勤勤付囑語在會傳。會於洛陽荷澤寺崇樹能之眞堂。兵部侍郎宋鼎爲碑焉。會序宗脈。從如來下西域諸祖外震旦凡六祖。盡圖續其影。太尉房琯作六葉圖序。」³²

更に、趙明誠（一〇八一—一二二九）編の『金石録』巻七に、

「第一千二百九十八唐曹溪能大師碑 宋泉撰。史惟則八分書。天寶十二載³³二月」

とあり（當然のことながら、「宋泉」の「泉」は、「鼎」の誤りと見るべきである）、また、歐陽棐（一〇四七—一一一三）撰『集古録目』（一〇六九年）巻七の「邢州」の項にも、

「能大師碑

兵部侍郎宋鼎撰。河南陽翟丞史惟則八分書。大師姓盧氏。南海新興人。居新興之曹溪。天寶七載其弟子神會建碑於鉅鹿郡之開元寺 寶刻叢編³⁴」

とあって、邢州＝鉅鹿（河北省邢臺市）にも、³⁵これが建てられたことが知られる（ここに「新興之曹溪」というのは、

生地と住地を混同したことによる誤りと認められる。『金石録』は所在を明記せず、建立年も異にするが、「天寶十一年」は、「天寶七年」を誤ったものと見るべきであり、同一のものを掲げたと見てよい。³⁶⁾ 恐らく、これらの碑銘の文面は同一のもので、「天寶七年」という紀年は、撰述時期を示すものと見做すべきであろう。そして、その内容は、神會の意向に沿って、慧能を「六祖」とし、傳衣にも言及するものであったはずである。

武平一の碑文に代えて曹溪に新たにこれが建てられたということは、神會による慧能の顯彰活動の結果、曹溪に留まった弟子たちも、慧能こそが弘忍門下の代表であると主張するようになったことを示すものである。神會は武平一が「碑文の磨改」を行ったと非難するが、実際には、神會の影響下に曹溪の人々が行ったこの行爲こそが「碑文の磨改」であったというべきである。

曹溪で武平一の碑に代えて宋鼎の碑が建てられたのは、神會の歿後のことであろうが、この事實は、神會が宋鼎の碑銘を必要とした理由が武平一の碑文への對決にあったことを窺わしめる。宋鼎の碑文が書かれたのも、神會が洛陽に入る前後のことであったであろうから、王維に碑文を依頼したのも、恐らくは、全く同様の意圖から出たものであろう。

宋鼎の碑文が實際に建てられたことが確認できるのに對して、王維のものが建てられた形跡は認められない。その理由は、その文面から窺うことができる。王維は北宗禪の信奉者であったから、神秀の權威を否定するような文章を書くように依頼することはできなかった。そのため、結果として非常に曖昧なものになり、慧能の顯彰という點で十分な効果を上げ得ないと考えたのであろう。

以上の考察にして大過なしとすれば、「六代の傳記」の記述は、開元二十年（七三二）頃には既に成立していた「師資血脈傳」にまで遡り、一方、「能禪師碑銘」の成立は天寶四、五載（七四五、七四六）頃と見られるから、兩

者の成立には十年以上の隔たりがあると考えられるのである。

2. 二種の根本資料に見られる慧能傳

次に我々は、この二種の根本資料の中から、史實と認めて差し支えないものと、神會による改變、あるいは創作と見做すべきものとを分離しなくてはならないわけであるが、その方法として、慧能の傳記の重要なトピックごとに、二つの根本資料に見られる記述を掲げ、その内容について、逐一、比較検討してゆくことにしたい。

a. 出自と修學

○「六代の傳記」

「俗姓盧。先祖范陽人也。因父官嶺外便居新州。」³⁷

○「能禪師碑銘」

「禪師俗姓盧氏。某郡某縣人也。名是虛假。不生族姓之家。法無中邊。不居華夏之地。善習表於兒戲。利根發於童心。不私其身。臭味於耕桑之侶。苟適其道。擅行於蠻貊之鄉。」³⁸

「六代の傳記」によれば、慧能は、もともと范陽の盧氏であったが、父親が嶺南で官に着いたため、新州で生まれたという。「能禪師碑銘」は具體的な内容を缺くが、少なくとも「六代の傳記」の記述と矛盾する内容は見られない。

b. 入門と得法

○「六代の傳記」

「年廿二。東山禮拜忍大師。忍大師謂曰。汝是何處人也。何故禮拜我。擬欲求何物。能禪師答曰。弟子從嶺南嶺南新山新山故來頂禮。唯求作佛。更不求餘物。忍大師謂曰。汝是嶺南獠。若爲堪作佛。能禪師言。獠獠佛性與上佛性有何差別。忍大師深奇其言。更欲共語。爲諸人在左右。遂發遣令隨衆作務。遂即爲衆踏確經八箇月。忍大師於衆中尋覓。至確上見共語。見知眞了見性。遂至夜間密喚來房內。三日三夜共語。了知證如來知見。更無疑滯。既付囑已便謂曰。汝緣在嶺南。即須急去。衆人知見必是害汝。能禪師曰。和上若爲得去。忍大師謂曰。我自送汝。其夜遂至九江驛。當時得船渡江。大師看過江。當夜却歸至本山。衆人竝不知覺。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。衆有一四品將軍捨官入道。俗姓陳。字慧明。久久在大師下。不能契悟。即大師此言。當即曉夜倍程奔趁。即大庾嶺上相見。能禪師怕急。恐畏身命不存。所將袈裟過與慧明。慧明禪師謂曰。我本來不爲袈裟來。大師發遣之日。有命言教。願爲我解說。能禪師具說正法。明禪師聞說心法已。合掌頂禮。遂遣急過嶺。以後大有人來相趁。」

○「能禪師碑銘」

「年若干。事黃梅忍大師。願竭其力。即安於井曰。素剝其心。獲悟於稊稗。每大師登座。學衆盈庭。中有三乘之根。共聽一音之法。禪師默然受教。曾不起予。退省其私。迴超無我。其有猶懷渴鹿之想。尚求飛鳥之跡。香飯未消。弊衣仍覆。皆曰升堂入室。測海窺天。謂得黃帝之珠。堪受法王之印。大師心知獨得。謙

而不鳴。天何言哉。聖與仁豈敢。子曰賜也。吾與汝不如。臨終遂密授以祖師袈裟。謂之曰。物忌獨賢。人惡出己。予且死矣。汝其行乎。」

「六代の傳記」は、二十二歳で弘忍に入門したとし、その時の問答も記す。しかし、この問答の内容は、慧能が宗教的な天才であったことを示すために神會が創作したものと見做すべきである。慧能は、その後、八箇月間、大衆とともに作務に従事したが、弘忍は慧能が見性していることを確認すると、付囑を行ない、他の弟子の嫉妬を畏れて竊かに嶺南に去らせたという。その後、大衆が後を追ひ、大庾嶺で追いついた慧能に對して慧能は法を説いたとされる。これらの多くも、慧能の「頓悟」が際だったものであったことを示す意圖が感じられ、多くは創作と見える。

一方、「能禪師碑銘」は、例によつて意味が分明ではないが、「願竭其力。即安於井臼。素劊其心。獲悟於稊稗」というから、慧能が作務に従つたことを認めているのである。しかし、「皆曰升堂入室。測海窺天。謂得黃帝之珠。堪受法王之印」というのは、弘忍門下で慧能が他の弟子に認められていたというのであろうから、弘忍のみが慧能の能力を認めたという「六代の傳記」と内容を異にする。更に、弘忍が臨終するに當たつて祖師の袈裟を授けて去らせたというのは、明らかに「六代の傳記」と矛盾している。

c. 隱遁と出世

○「能禪師碑銘」

「禪師遂懷寶迷邦。銷聲異域。衆生爲淨土。雜居止於編人。世事是度門。混農商於勞侶。如此積十六載。

南海有印宗法師講涅槃經。禪師聽於座下。因問大義。質以眞乘。既不能酬。翻從請益。乃歎曰。化身菩薩。在此色身。肉眼凡夫。願開慧眼。遂領徒屬。盡詣禪居。奉爲挂衣。親自削髮。於是大興法雨。普灑客塵。⁽¹⁾

「能禪師碑銘」は、得法の後、慧能が十六年に互つて農民や商人とともに労働に従事したとする。そして、その後、南海郡（廣東省）で印宗法師によつて見出され、出家を遂げたという。「六代の傳記」には、この十六年間の隱遁に關する記載は全く見られない。

d. 曹溪での布教

○「六代の傳記」

「能禪師過嶺至韶州居漕溪。來住四十年。依金剛經重開如來知見。四方道俗雲奔雨至。猶如月輪處於虛空。頓照一切色像。亦如秋十五夜月。一切衆生莫不瞻觀。」

○「能禪師碑銘」

「既而道德遍覆。名聲普聞。泉館卉服之人。去聖歷劫。塗身穿耳之國。航海窮年。皆願拭目於龍象之姿。忘身於鯨鯢之口。駢立於戶外。趺坐於牀前。林是梅檀。更無雜樹。花惟薔葡。不嗅餘香。皆以實歸。多離妄執。」⁽²⁾

「六代の傳記」も「能禪師碑銘」も、多くの人が慧能の教導に従つたとする。「六代の傳記」は、曹溪での布教期間を「四十年」とするが、これはもとより概數を擧げたものであろう。なお、「六代の傳記」で、布教に際して、

『金剛經』によつて如來の知見を開かせたというのが後世の附加であることはいうまでもない。

e. 皇帝からの敕召と崇拜

○「能禪師碑銘」

「九重延想。萬里馳誠。思布髮以奉迎。願叉手而作禮。則天太后孝和皇帝竝敕書勸諭。徵赴京城。禪師子牟之心。敢忘鳳闕。遠公之足。不過虎溪。固以此辭。竟不奉詔。遂送百衲袈裟。及錢帛等供養。天王厚禮。獻玉衣於幻人。女后宿因。施金錢於化佛。尚德貴物。異代同符。」

「能禪師碑銘」によれば、則天武后と中宗が敕書を遣わして都に來るよう諭したが、慧能は頑として應じなかつた。そこで、百衲の袈裟と錢帛等を送つて供養したという。一方の「六代の傳記」には、これに相當する記述は見られない。

f. 入滅

○「六代の傳記」

「至景雲二年。忽命弟子玄楷智本。遣於新州龍山故宅建塔一所。至先天元年九月。從漕溪歸至新州。至先天二年八月三日。忽告門徒曰。吾當大行矣。弟子僧法海問曰。和上。以後有相承者否。有此衣何故不傳。和上謂曰。汝今莫問。以後難起極盛。我緣此袈裟幾失身命。汝欲得知時。我滅度後四十年外。豎立宗者即是。其夜奄然坐化。大師春秋七十有六。是日山崩地動。日月無光。風雲失色。林木變白。別有異香氤氳。」

經停數日。漕溪溝澗斷流。泉池枯竭。經餘三日。其年於新州國恩寺迎和上神座。十一月葬於漕溪。是日百鳥悲鳴。蟲獸哮吼。其龍龕前有白光出現。直上衝天。三日始前頭散。殿中丞韋據造碑文。至開元七年被人磨改。別造文報鐫。略敘六代師資相授及傳袞婆所由。其碑今見在漕溪⁴⁵。」

○「能禪師碑銘」

「至某載月日。忽謂門人曰。吾將行矣。俄而異香滿室。白虹屬地。飯食訖而敷坐。沐浴畢而更衣。彈指不留。水流燈灺。金身永謝。薪盡火滅。山崩川竭。鳥哭猿啼。諸人唱言。人無眼目。列郡慟哭。世且空虛。某月日。遷神於曹溪。安坐於某所。擇吉祥之地。不待青烏。變功德之林。皆成白鶴⁴⁶。」

「六代の傳記」に據れば、景雲二年（七一）に、弟子の玄楷と智本に新州の舊宅に塔を建てさせ、先天元年（七二）の九月に曹溪から新州へと移った。そして翌二年八月三日、法海を初めとする弟子たちに自らの死を告げ、その夜、七十六歳で坐化した。遺體は新州國恩寺に迎えられたが、十一月に曹溪に葬られ、殿中丞の韋據が碑文を造った。しかし、その碑文は開元七年（七一九）に削られ、別の文が彫りつけられたため、現在の碑文には、慧能を六祖とする記述や袞婆の由来については何も書かれていないという。

「六代の傳記」は、入寂に際して、慧能と法海との間で交わされた問答まで載せるが、その内容は全て神會を慧能の後繼者とし、その主張を正當化するもので神會の創作であることは明らかである。また、入寂や葬儀にあたって種々の神異が見られたとするが、これは偉人の傳記を書く場合の常套であるから、特に取り上げる必要もなからう。

一方、「能禪師碑銘」は、具體的な日時を缺くが、慧能が入寂に先立って、弟子らに自らの死を告げたこと、餘

所で入寂して遺體が曹溪に運ばれたこと等、「六代の傳記」と符合する内容となっている。

3. 神會の想定していた慧能傳

以上によって、二種の根本資料の内容は、略ぼ明らかになったと思われる。これらの記述の中で、兩者に矛盾がなく、かつ、神會の意圖的な改變を窺わせる點のないものについては、基本的には史實と認めてよいはずである。いま、それらを列擧すれば、以下のごとくである。

- I-1. 貞觀十二年（六三八）、新州（廣東省雲浮市）に生まれる。俗姓は盧。一歳。
- I-2. 東山に赴いて弘忍の弟子となり、大衆とともに作務に勵んだ。
- I-3. 曹溪（廣東省韶關市）での布教によって名聲が廣まり、遠方から入門するものも多かつた。
- I-4. 景雲二年（七一〇）、弟子の玄楷と智本に、新州の舊宅に塔を建てさせた。七十四歳。
- I-5. 先天元年（七二二）九月、曹溪から新州に移った。七十五歳。
- I-6. 先天二年（七二三）八月三日、七十六歳で入寂した。
- I-7. 同年八月六日、新州の國恩寺に遺體を運んだ。
- I-8. 同年十一月、曹溪に葬った。

これらについては、史實であるとともに、神會もそれをそのまま認めていたと考えてよい。これに對して、「六代の傳記」のみに見られるものとして、次のごときを擧げることができる。

Ⅱ-1. 二十二歳で弘忍に師事した。上記の生歿年代に従えば、その年は顯慶四年（六五九）となる。

Ⅱ-2. 八箇月間、人知れず作務に従事した後、印可と袈裟を得た。弘忍は大衆の嫉妬を恐れ、竊かに嶺南へと去らせた。

Ⅱ-3. 大衆は慧能の後を追ったが、先ず慧明が大庾嶺で追いついた。慧能の説法によって心服した慧明は慧能を去らせた。

Ⅱ-4. 曹溪では『金剛經』に基づいて布教を行なった。

Ⅱ-5. 曹溪での布教期間は四十年に及んだ。

Ⅱ-6. 入寂に先立ち、袈裟を授けるべき後継者を問う法海に對して、四十年後に私の教えを樹立するものがそれだと答えた。

Ⅱ-7. 韋據の撰述した碑文が曹溪に建てられたが、開元七年（七一九）になって、その碑文が削られて別の文が彫りつけられ、慧能を「六祖」とする記述や袈裟の由來に關する記述が失われた。

これらのうち、Ⅱ-4が後世の改變であることは既に述べた通りであり、神會が「師資血脈傳」を書いた際には、『金剛經』への言及はなかつたはずである。Ⅱ-2とⅡ-3は、明らかに、慧能の「頓悟」を強調しようとする意圖に基づいて創作されたものであり、神會の仕業と見られる。慧能が弘忍門下で全く知られていなかったとされるのは、恐らくは、神會の時代、慧能が兩京で神秀ほどには知られていなかったという事實を投影したものに他なるまい。

Ⅱ-6についても、『歷代法寶記』では、「四十年」が「二十年」となっており、これが「師資血脈傳」の原型を

傳えるものと見られるが、先天二年（七一三）から二十年後というのは、開元二十年（七三二）の滑臺の宗論を指すに違いないから、豫言の形で神會を慧能の後繼者として提示せんとするもので、神會自身による創作に違いない。また、Ⅱ-7が神會の虚誕であることも既に論じた通りであるから、上の七つのうち、史實である可能性が残るのは、Ⅱ-1とⅡ-5の二つのみとなる。

一方、「能禪師碑銘」のみに見られるものに、以下のごときがある。

- Ⅲ-1. 弘忍門下において、慧能は他の弟子たちにも一目置かれる存在であった。
- Ⅲ-2. 弘忍は臨終に當たって、袈裟を授けて、人の嫉妬に氣を付けるよう注意し、自らのもとを去らせた。
- Ⅲ-3. 嶺南に歸着した後、慧能は庶民と生活を共にし、その存在は全く人に知られていなかった。
- Ⅲ-4. 十六年の隱遁生活の後、南海で『涅槃經』の學者、印宗に見出されて出家を遂げ、布教を開始した。
- Ⅲ-5. 則天・中宗から敕召があったが、赴かなかつたので、皇帝は袈裟や錢帛を送って供養した。

このうち、Ⅲ-1は、弘忍門下において慧能が全く無名であったとする「六代の傳記」の説と明確に矛盾する。また、Ⅲ-2とⅢ-4は、相互に關聯する内容を持ち、一連のものと思ふしうるが、ここにも「六代の傳記」との矛盾が存在する。

先ず、後者から考えてみよう。神會の系統では、弘忍の入寂は上元二年（六七五）と見做されていたから、「能禪師碑銘」のいうように、弘忍の臨終に際して慧能が得法したとすれば、當然、得法はその年のことなり（時に慧能、三十八歳）、その後、十六年に互つて隱遁生活をしたとすれば、それは、おおよそ上元二年（六七五）から天授

二年（六九二）にかけてであり（三十八歳から五十四歳）、曹溪での布教期間は、天授二年（六九二）以降の二十二年前後となる。

これに對して、「六代の傳記」では、慧能の入門を二十二歳の時とするから、顯慶四年（六五九）のこととなり、その後、八箇月して弘忍の印可を得たとすれば、それは翌年のことであつたと考えられる。一方、曹溪での布教期間が四十年に及んだとすれば、咸亨三年（六七二）年、三十五歳の頃には曹溪での布教を開始していたことになり、顯慶五年から咸亨三年に至る十二年間の慧能の動静は不明となる。

このように、兩者の内容は全く異なっているが、では、どうしてこのような相違が生じたのであろうか。實は、この問題を解く鍵を『歴代法寶記』の記述の中に見出すことができるのである。

『歴代法寶記』には、慧能の傳記を述べて次のように言っている。

「忽有新州人。俗姓盧。名惠能。年二十二。禮拜忍大師。忍大師問。汝從何來。有何事意。惠能答言。從嶺南來。亦無事意。唯求作佛。大師知是非常人。也大師緣左右人多。汝能隨衆作務否。惠能答。身命不惜。何但作務。遂隨衆踏碓八箇月。大師知惠能根機純熟。遂默喚付法。及與所傳信袈裟。即令出境。後惠能恐畏人識。常隱在山林。或在新州。或在韶州。十七年在俗。亦不說法。後至南海制止寺。遇印宗法師講涅槃經。惠能亦在坐下。……法師下高座。迎惠能就房。子細借問。惠能一一具說東山佛法。及有付囑信袈裟。印宗法師見已。頭面禮足。歎言。何期座下有菩薩。語已又頂禮。請惠能爲和上。印宗法師自稱弟子。即與惠能禪師。剃髮被衣已。」

この記述と「六代の傳記」との間に共通點が多く認められるのは、『歴代法寶記』が「師資血脈傳」に基づいて

いるからである。しかし、よく見ると大きな違いがあることに気づく。即ち、ここでは、二十二歳での参問という「六代の傳記」の説、印宗による出家と十六年間の隱遁という「能禪師碑銘」の説を共に認めつつ、二十二歳で参問して八箇月後に付法を得た後に、十六年の隱遁と印宗による出家を置いているのである。もっとも、『歴代法寶記』は、隱遁期間を「十七年」とするなど、多少の相違を見せているが、『圓覺經大疏鈔』卷三之下の「慧能第六」や柳宗元（七七三―八一九）撰「曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑并序」（八一七年。以下、「大鑒禪師碑」と略稱）においても、

「在始興南海（郡）二部。得來十六年。竟未開法。」（『圓覺經大疏鈔』⁴⁹）

「遁隱南海上。人無聞知。又十六年。度其可行。」（『大鑒禪師碑』⁵⁰）

とされているから、「十七年」は『歴代法寶記』の改變と見てよいであろう。

この考えに従えば、顯慶五年（六六〇）、二十三歳の時から、儀鳳元年（六七六）、三十九歳に至る十六年間に隱遁期間となり、儀鳳元年（六七六）以降の三十七年間に曹溪での布教期間となる。『圓覺經大疏鈔』が卷三之下の「慧能第六」には、

「能大師說法三十七年。年七十六。先天二年八月三日滅度。」⁵¹

とする記述があるが、ここにいう「三十七年」とは、正しくこれに當たるのである。「能禪師碑銘」が「四十年」

とするのには合致しないが、概数を挙げたと見れば矛盾とまでは言えないであろう。

このように、この説は極めて整合的なものであるうえに、「能禪師碑銘」や「六代の傳記」は、それぞれ、この一部を傳えたものと見做しうるのである。⁵²恐らく、これこそが神會が當初考えていた「慧能傳」なのである。ところが、「能禪師碑銘」は、この元來の「慧能傳」にない要素を導入したがゆえに、その整合性が崩れてしまった。即ち、弘忍の臨終に際して慧能が得法したとする、いわゆる「臨終密授説」の導入である。

この説さえ採らなければ、慧能の傳記の年代論に大きな矛盾は生じなかつたはずなのであるが、それにも拘わらず、なぜ「能禪師碑銘」は、敢えてこれを採用したのであるうか。思うに、慧能が弘忍の後継者であることを明示するには、師の臨終の際に付囑を受けたとした方が簡単かつ効果的であつたためであろう。そこで神會は、王維に碑銘の撰述を委囑するに際して、自らの想定する慧能傳を取えて一部改めて示し、王維はそれに沿つて碑銘を撰述したのであるう。

慧能が弘忍門下で人望を集めていたとする「能禪師碑銘」の記述についても、これと同様に考えるのではないだろうか。「六代の傳記」では、弘忍門下で全く無名であつた慧能が付囑を得たために大衆がその法と袈裟を奪いに追いかけたとされる。これでは、慧能以外の弘忍の弟子は、精神的に極めて卑しい人ばかりであつたことになってしまう。そのような説を王維がそのまま受け入れたであろうか。また、假に受け入れたとしても、そのような記述をするよりも、弘忍の元で既に頭角を現していたとした方が、慧能を顯彰するうえで遙かに分かりやすかつたのではなからうか。つまり、「能禪師碑銘」にみられる「六代の傳記」との矛盾點は、王維に碑銘の撰述を頼むための便宜として生じたものと見てよいのである。だとすれば、神會が想定していた慧能傳の骨子は、次のようなものであつたと考えることができる。

- IV-1. 貞觀十二年(六三八)、新州(廣東省雲浮市)に生まれる。俗姓は盧。一歳。
- IV-2. 顯慶四年(六五九)、東山に赴いて弘忍に師事し、作務に勵んだ。二十二歳。
- IV-3. 顯慶五年(六六〇)、八箇月後、弘忍の印可と袈裟を得た。弘忍は大衆の嫉妬を恐れ、竊かに嶺南に去らせた。二十三歳。
- IV-4. 慧能の後を追った大衆のうち、慧明が大庾嶺で追いついたが、慧能の説法を聞いて心服し、急ぎ去らせた。二十三歳。
- IV-5. 嶺南に歸着しても、十六年間は隱遁生活を送り、全く知られなかった。二十三歳〜三十九歳。
- IV-6. 儀鳳元年(六七六)、南海で『涅槃經』の學者、印宗に見出されて出家を遂げ、布教を開始した。三十九歳。
- IV-7. 曹溪(廣東省韶關市)での布教によって名聲が廣まり、遠方から入門するものも多かった。
- IV-8. 則天・中宗から敕召があったが、赴かなかったので、皇帝は袈裟や錢帛を送って供養した。
- IV-9. 景雲二年(七一〇)、弟子の玄楷と智本に、新州の舊宅に塔を建てさせた。七十四歳。
- IV-10. 先天元年(七二二)九月、曹溪から新州に移った。七十五歳。
- IV-11. 入寂の當日、袈裟を授けるべき後繼者を問う法海に對して、神會の活躍を予言した。七十六歳。
- IV-12. 先天二年(七二三)八月三日、入寂。七十六歳。
- IV-13. 曹溪での布教期間は三十七年に及んだ。三十九歳〜七十六歳。
- IV-14. 先天二年(七二三)八月六日、新州の國恩寺に遺體を運んだ。
- IV-15. 先天二年(七二三)十一月、曹溪に葬り、韋據が碑文を撰述した。

IV 16・開元七年（七一九）、韋據の碑文が削られて別の文が彫りつけられ、袈裟の由来に關する記述が失われた。

4. 神會による改變と史實としての慧能傳

既に検討したように、上に掲げた「慧能傳」には疑問とすべき點が多い。具體的に言えば、IV 13、IV 14、IV 11、IV 16は明らかに神會の創作である。これに對して、IV 11、IV 12、IV 7、IV 9、IV 10、IV 12、IV 14、IV 15については、二つの根本資料の間で矛盾する點がなく、しかも何らの作爲性も感じられないから、そのまま史實と認めてよいであろう。

問題は殘るIV 5、IV 6、IV 8、IV 13の四つである。このうち、IV 5、IV 6、IV 13の三つは相互に密接な關係にある。即ち、IV 5、IV 6に説くように、二十三歳で嶺南に歸着した後、十六年にして印宗に見出されて布教を開始したとすると、それから慧能の入寂までは、必然的に、IV 13の説くように三十七年となるのである。従つて、ここでその史實性を確認すべきは、次の二點であることになる。

1. 嶺南に歸つた後、十六年間隱遁生活を送り、印宗に見出されて布教を開始した（IV 5、IV 6、IV 13）。
2. 則天・中宗から敕召があつたが、赴かなかつたので、皇帝は袈裟や錢帛を送つて供養した（IV 8）。

これらは、二つの根本資料のうち、成立の新しい「能禪師碑銘」にしか載せられていないうえに、前者は、十六年の隱遁生活という、常識では考えられないような内容を含み、後者は、明らかに慧能を顯彰する内容となつてお

り、神會の意向に沿うものであるために、容易には信じがたいのである。その史實性が厳しく問われなくてはならない所以である。

まず、第一の點から検討しなくてはならないが、これについては既に拙稿で私見を明らかにしたので、⁵³ここではその概要を紹介するに止めよう。

私見に據れば、この説は全て神會の創作であり、こうした説が唱えられた経緯は、およそ以下のごとくである。

1. 神會が東山法門の主宰者である「祖師」としての地位が五祖弘忍から六祖慧能に委譲されたということを示すために、慧能の出世を弘忍の入寂（神會はそれを上元二年（六七五）と考えていた）の翌年の儀鳳元年（六七六）、三十九歳の時に置いた。

2. 一方で、慧能が宗教的な天才であることを示そうとする意圖から、弘忍に入門した後、わずか八箇月で悟りを開き、弘忍の印可を得たとした。

3. 慧能が弘忍の弟子となったのは、顯慶四年（六五九）、二十二歳の時のことであるから、その次の年に印可を得たとしても、それから出世を遂げる儀鳳元年までは、十六年間もの空白期間があることになる。そこで、やむなく、この間を曹溪で人知れず修行していた時期とした。

4. ところが、一方で、儀鳳元年には、それまで全く知られていなかった慧能が華々しく世間に登場する必要があった。そこで、その契機として、南方で活躍し中原でも知られていた印宗を持ち出し、⁵⁴彼によって見出されたという形にした。

つまり、私見に據れば、こうした説が立てられざるを得なかったのは、史實に基づく二十二歳參問と、宗教的要請に基づく慧能の頓悟、並びに弘忍入寂の次年の出世という三つの要素間の調整のためであったのである。

數年間ならばともかく、十六年もの間、隱遁生活を送ったというのは、いかにもありそうもない話である。もし、これをもっと自然なものにしようとするのであれば、參問の時期を後にずらせばよいのであるが、それを敢えてしなかったのは、二十二歳參問説が史實に基づくものであったために、容易には改めにくかったためであろう。

慧能の頓悟と儀鳳元年出世説がいずれも史實でないとなると、二十二歳で弘忍に參じた慧能は、いつ頃まで東山で修行を積み、いつ頃から曹溪で布教を開始したのであるか。これについては不明というほかないが、他の弟子の修行期間を見ると、神秀は六年間、法如は十六年間とばらつきがあるものの、弘忍の入寂まで従った法如の例はむしろ例外と見るべきであろうから、數年から十年程度の修行の後、師の印可を得て、故郷に歸ったのであろうとすれば、乾封二年（六六七）、三十歳の頃に曹溪に歸ったと見て大過ないはずである。

神秀や法如の場合では、得法後、どこかの寺に入り、他の寺僧と生活を共にする中で、次第に頭角を露し、その力量が認められて世に出るといふ経過を辿っているが、法如の例では、その期間は三年であった。慧能の場合も、ほぼ同様であったとすると、三十代半ばには人々に知られるようになり、出家を遂げて布教を開始したということになる。

こうした想定が史實と大きく違わないとすると、「六代の傳記」の「能禪師過嶺至韶州居曹溪。來住四十年」という記述に重大な意味を見出すことができるのではないだろうか。というのは、三十代半ば以降、曹溪で布教を行ったとすれば、それから入寂までは、ほぼ四十年となるからである。だとすると、この「四十年」という數は、實は、神會が慧能の傳記を再構成する以前の史實を、そのまま傳えるものなのではないかと疑われるのである。

次に第二の點について考えてみよう。この話は慧能を權威付けるのに非常に都合がよいものであるため、多くの學者がこれを神會の創作ではないかと疑っている。例えば、柳田聖山氏は、次のように述べている。

「入内した神秀・慧安が、則天武后に慧能を推薦したり、敕使が曹溪に遣わされるなどということはなかったと思われる。それらはすべて後章に考えるように、何らかの意圖による附會の説である。」⁽⁵⁶⁾

これに對して、印順氏は、敕召の時期は問題であるが、敕召があつたという事實自體は疑う必要がないとして、

「王維所傳述的，其後『曆代法寶記』，『曹溪別傳』，都有所敘述。雖然年月參差，莫衷一是，而對皇室禮請及供養的事實，並沒有實質的改變。……依王維『能禪師碑』，可見當時所傳，則天與中宗——孝和皇帝，都有徵召的傳說。這可能就是『曆代法寶記』，長壽元年及景龍元年，再度徵召六祖的意思。年月的傳說紛亂，難以定論。『別傳』所傳的迎請詔，慧能辭疾表，敕賜磨納袈裟等文字，都有過潤飾的痕迹。然傳說中的事實，王維碑明白說到，是不能看作虛構的。」⁽⁵⁶⁾

と論じ、また、陳盛港氏も、これを承けてか、次のように論じて史實と見ている。

「敕書勸諭」是否真有其事？ 禪史學者有不同意見，然僅就碑銘均得呈上審查的角度來看，在文字使用不當都可罹罪的情況下，若非真有其事，神會授意造假竝擅用前皇帝及太后之敕爲由，表徵其師惠能有此榮耀之可能性

不大；以撰此碑銘的王維爲例，他於安祿山叛變，長安陷落時被俘；七五七年釋放後，有謂因其被囚於菩提寺時曾作《凝碧池》詩一首，由於詩意有表達百姓對國破家亡之傷與百官不能朝拜天子之悲，方得倖免於通敵丟官之罪；可知在當時帝制環境下，文字使用之恰當與否都已攸關個人身家性命，惶論任意擅用皇室之名。⁽⁵⁷⁾

碑文が審査されたという説は信じがたいが、確かに、帝室に關する事柄に關して、そう輕々しく虚誕を述べることができたとは思えない。しかも、神秀や慧安の傳記を考える時、彼らが慧能を皇帝に薦めたということは十分にあり得ることなのである。即ち、先に見たように、慧安は、久視元年（七〇〇）に、いったん帝師としての地位を神秀に譲ったが、神秀の體調が思わしくなくなった神龍元年（七〇五）以降、しばしば入内を求める敕召があり、翌神龍二年に再度の入内を果たしている。しかし、慧安は神秀に劣らず高齢であり、神秀の代わりを求めるのであれば、慧能こそがふさわしかったはずである。神秀や慧安は、弘忍のもとで慧能と面識があったのであるから、彼らが兄弟弟子として慧能の名前を擧げたということは十分にありうることである。そして、實際のところ、『曹溪大師傳』や『圓覺經大疏鈔』卷三之下の「慧能傳」には、

「至神龍元年正月十五日。敕迎大師入内。表辭不去。」（『曹溪大師傳』⁽⁵⁸⁾）

「神龍元年。敕請不入。兩度敕書云云。」（『圓覺經大疏鈔』⁽⁵⁹⁾）

と、慧能に對して敕召が出されたのが神龍元年であることを明示する記述が見られるのである。従つて、この年に、先ず慧能に對して再三入内を求める詔敕が出されたにも拘わらず、頑として應じなかつたために、やむなく慧安が

再び入内せざるをえなくなったというのは自然である。

「能禪師碑銘」は、慧能が敕召に應じなかつたので、袈裟や錢帛を送つて供養したと説く。『曹溪大師傳』が神龍三年（七〇七）四月二日付の高宗（時代的には、當然、中宗でなくてはならない）の敕命を掲げて、磨衲の袈裟一領と絹五百疋を賜つたとするのは、これに對應するがごとくであるが、ただ、その時期が二年後となつており、符合しない。『曹溪大師傳』は、更に、同じ年に慧能の住していた寺（『曹溪大師傳』は、これを「韶州曲縣南五十里曹溪村故寶林寺」とする）を敕命で修復し、「法泉寺」の額を賜つたとして、

「又神龍三年十一月十八日。敕下韶州百姓。可修大師中興寺佛殿及大師經坊。賜額爲法泉寺。」

と述べているが、この記述は、既に指摘されているように、淡海三船（七二一―七八五）撰『唐大和上東征傳』に、海南島に漂着した鑿眞（六八八―七六三）が、歸途、韶州を訪れた際のこととして、

「發向韶州。傾城送遠。乘江七百餘里。至韶州禪居寺。留住三日。韶州官人又送引入法泉寺。乃是則天爲慧能禪師造寺也。禪師影像今現在。」

と述べるのとよく符合する。もつとも、慧能の住寺を整備して法泉寺としたのが神龍三年であつたとすれば、それを行ったのは中宗のはずであるが、時代が降ると、則天武后と結びつけられるようになり、鑿眞がここを訪れた天寶九載（七五〇）には、このようにいわれるようになっていたのであろう。

『曹溪大師傳』の記載には信じがたい點も多く、上の敕命も本物かどうか極めて疑わしいが、『唐大和上東征傳』の撰述が『曹溪大師傳』以前であることを考えると、神龍三年に皇帝が慧能に對して種々の供養を行ったということと自體は史實として認めてよいであろう。しかし、それが二年も前の神龍元年の詔敕に關わるものだというのはありそうもないことである。上に掲げた『圓覺經大疏鈔』卷三之下の文に「兩度敕書云云」とあり、また、「大鑿禪師碑」にも、

「中宗聞名。使幸臣再徵。不能致。取其言以爲心術。其說具在。今布天下。」⁶³

と記されていることを考えると、恐らく、慧能への敕召は一度ではなく、神龍三年にもあつたが、再び斷つたために、こうした供養が行われたのであろう。⁶⁴つまり、「能禪師碑銘」の記述は、二度あつた敕召を一括したものと考へるべきなのである。

ここで注目すべきは、その時期である。慧安は景龍二年（七〇八）の二月三日に入寂したから、この神龍三年はその直前に當たつてゐる。慧安も大變な高齢であつたから、神秀と同様、前年のうちから體調の不調を訴えていたといふことは十分にあり得ることである。従つて、中宗は、この時期、慧安に代わる人物を必要としていたはずであり、神秀の入寂の際と同様、慧能に再び白羽の矢が立ったとしてもおかしくはない。このように考えると、『曹溪大師傳』の説く神龍三年という時期は十分な信憑性を持つように思われる。

以上に論じたように、慧能が皇帝からかなりの厚遇を得ていたことは間違いないものと思われる。神會の活動に先立つて成立した『楞伽師資記』が慧能を「十大弟子」の一人に數えているのはそのためであらうし、その一方で、

法如とともに慧能を「此竝堪爲人師。但一方人物」とする弘忍の批評を掲げて對抗意識を燃やすのも、これが理由であろう。しかし、もしそうであるなら、どうして神會は「六代の傳記」や『定是非論』に、このことを書かなかったのであろうか。

『定是非論』には、次のような一節がある。

「遠法師問。秀禪師爲兩京法主。三帝門師。何故不許充爲六代。和上答。從達摩已下至能和上。六代大師。無有一人爲帝師者。」⁽⁶⁵⁾

確かに、達摩を初め、慧可、僧璨、道信、弘忍といった歴代祖師たちは、いずれも山林佛教の傳統を重んじ、自らの存在を中央にアピールしようなどとは考えたこともない人々であった。その點で、神秀や普寂の行動は明らかに東山法門の傳統に反するものである。しかし、慧能は敕召に應じず、帝師にならなかったのであるから、むしろ大いに名譽ある行爲であったことになろう。従って、もしそうした事實があつたのであれば、當然、神會もそれを強調したはずではないのか。

しかし、もし敕召に言及すれば、それが神秀の代役としてのものであつたことが明らかとなり、慧能は自ずと神秀の後塵を拜さざるをえなくなつたであろう。思うに、神會は、そうした考えから言及を避けたのである。ただ、この事實は、一般の人々に對しては、慧能を顯彰するのに非常に効果的なものであつたから、王維に對しては、このことを取立て告げたのであろう。

しかし、先の『曹溪大師傳』や『圓覺經大疏鈔』卷三之下の文から知られるように、その後、神會の弟子たちは、

慧能の權威付けのために、この事實を積極的に舉揚するようになったようである。『歴代法寶記』が二度の敕召と慧能の拒絶に觸れているのも、これを證するものといえるし（ただし、その内容は他と大いに異なる⁽⁶⁶⁾）、『師資血脈傳』をそのまま承ける『歴代法寶記』の道信や弘忍の傳記に、

「貞觀十七年。文武皇帝敕使於雙峰山。請信禪師入内。信禪師辭老不去。敕使迴見帝。奏云。信禪師辭老不來。敕又遣再請。使至信禪師處。使云。奉敕遣請禪師。禪師苦辭老不去。語使云。若欲得我頭。任斬將。我終不去。使迴見帝。奏云。須頭任斬將去。心終不去。敕又遣使封刀。來取禪師頭。敕云。莫損和上。使至和上處云。奉敕取和上頭。禪師去不去。和上云。我終不去。使云。奉敕云。若禪師不來。斬頭將來。信大師引頭云。斬去。使返刀一頃。信大師喝言。何不斬。更待何時。使云。奉敕不許損和上。信禪師大笑曰。教汝知有人處。⁽⁶⁷⁾」

「顯慶五年。大帝敕使黃梅馮茂山。請忍大師。大師不赴所請。又敕使再請。不來。敕賜衣藥。就馮茂山供養。⁽⁶⁸⁾」

と、皇帝による敕召とそれを拒んだ話が付け加えられているのも、慧能の行爲が東山法門の傳統に沿うものであると主張せんとする意圖に出たものであろう。

5. 布教地について

二種の根本資料には、慧能が韶州の曹溪に住したというのみで、その寺の名前については言及するところがない。ただ、先に引いた『曹溪大師傳』の文章によると、神龍三年（七〇七）に敕命で韶州の百姓に「大師中興寺」を整備させ「法泉寺」という額を賜ったとされており、『唐大和上東征傳』の記載もこれを裏付けるから、少なくとも

神龍三年以降、この寺が「法泉寺」と呼ばれたことは間違いないであろう。従って、敦煌本『壇經』の末尾には、

「此壇經法海上座集。上座無常。付同學道際。道際無常。付門人悟眞。悟眞在嶺南漕溪山法興寺。現今傳授此法……」⁽⁶⁶⁾

という附記があるが、ここにいう「法興寺」も「法泉寺」の誤りと見做すべきである。

『曹溪大師傳』は、「法泉寺」と改める以前の寺を「大師中興寺」と呼ぶが、その名稱が「中興寺」であったといふのか、あるいは単に「大師が中興した寺」の意味であるか明らかでない。「中興寺觀」は、神龍元年（七〇五）に定められたとされるから、⁽⁷⁰⁾ 時期的にはよく合致する。しかし、慧能が「中興寺」に選ばれるような大寺の住持であったとは考えにくいから、後者の意味にとるべきであろう。

『曹溪大師傳』は、更にその寺が梁代に智藥三藏が開いた「寶林寺」の故地であると、その由緒を強調するが（これが「中興」の意味であろう）、「寶林寺」という名稱は他の史料には全く見えないものであるから、恐らくは『曹溪大師傳』の創作に過ぎないであろう。思うに、慧能の住寺は、もともと非常に粗末なものであり、神龍三年に敕命で整備されてはじめて寺の體を成すに至ったのではなかったか。

『曹溪大師傳』の冒頭には、「曹溪大師傳」という標題に續いて、

「唐韶州曹溪寶林山國寧寺六祖惠能大師傳法宗旨。竝高宗大帝敕書兼賜物改寺額。及大師印可門人竝滅度時六種瑞相。及智藥三藏懸記等傳。」⁽⁷¹⁾

と記されているから、『曹溪大師傳』が書かれた當時は、この寺の名稱が「國寧寺」と改められていたようである。『曹溪大師傳』の成立時期は、建中二年（七八一）を一應の目途とすることができ、鑑眞がここを訪れた天寶九年（七五〇）以降、建中二年までのある時期に、この改名が行われたことが知られる。

法泉寺（國寧寺）以外で、慧能が布教を行ったことが確實な寺としては、同じ韶州の大梵寺を挙げることができ。即ち、敦煌本『壇經』の正式名稱が、

「南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經」^⑫

であるように、ここで行った説法の記録が『壇經』なのである。『壇經』は、最古の敦煌本ですら荷澤宗の人々によって多くの加行が行われているが、その元となった原本があったことは否定しがたい。恐らく、『壇經』は、慧能が當地を代表する大寺である大梵寺で説法を行った際に、それを顯彰するために編纂されたものである。

更に、韶州の廣果寺が慧能と有縁の寺と見られていたことは、『曹溪大師傳』が慧能の入滅の際の神異を述べるに当たって、

「大師新州亡。廣果寺寺西虹光三道。經於旬日。又寺前城頭莊有虹光經一百日。衆鳥悲鳴。泉水如稠泔汁。不流數日。」^⑬

とわざわざ廣果寺に言及していることや、円珍の『智證大師請來目錄』に、

「大唐韶州廣果寺悟佛知見故能禪師之碑文一本」⁽⁷⁾

が記載されていることから疑えない。

廣果寺は、『唐大和上東征傳』にもその名が見えるが、慧能との関係には言及しない。しかし、とにかく、これによって廣果寺と法泉寺とが別の寺であることは明らかである。恐らく、慧能は常には法泉寺で布教を行っていたが、廣果寺で説法を行ったこともあったのであろう。大梵寺と廣果寺はともに韶州にあり、また、慧能と密接な關係を持っていたのであるから、兩寺が實は同じ寺で、大梵寺が後に改められて廣果寺となったという可能性も考える必要がある。

韶州以外で慧能と關係の深い寺としては、慧能が入滅の直前に新州の生家に建てさせた國恩寺がある。「六代の傳記」は、景雲二年（七一）に慧能が新州の龍山の故宅に塔を建てさせたといい、慧能の滅後、新州の國恩寺に和上の神座を迎えたというから、その寺の名前が「國恩寺」であることを認めているのである。ほぼ同様の記述は、敦煌本『壇經』や『曹溪大師傳』にも見えるから、これは事實と認められるが、「六代の傳記」によると、慧能は先天元年の九月に國恩寺に移り、翌年の八月三日に入滅したのであるから、ここでの布教は一年にも満たなかったのである。

このほか、『曹溪大師傳』には、慧能が廣州の法性寺や制旨寺（當時は「龍興寺」と改名されていたという）等でも開法を行ったかのごとく記されているが、これらはいずれも史實とは認めがたい印宗による出世の物語に絡む話であるから、到底、信じることはできない。つまり、慧能の活動は、ほとんど完全に韶州に限られたと言ってよいのである。

6. 弟子について

慧能の弟子としては、先ず荷澤神會（六八四―七五八）の名を擧げなくてはならない。既に「神秀」の項で觸れたように、彼は、長壽元年（六九二）、九歳で弘願を起こし、延載元年（六九四）、十一歳で荊州玉泉寺に赴いて神秀の弟子となり、三年間、そのもとで學んだ。この頃には、普寂や義福も神秀に入門していたはずであるから、神會は彼らと面識があつたに違いない。ただ、彼らとは年齢が三十歳前後も違つていたから、親密な関係は結び得なかつたと思われる。その後、神功元年（六九七）、十四歳の時に神秀が「豫北」に移つたため、曹溪に移つて慧能の弟子となつた。その後の慧能との關係については、『圓覺經大疏鈔』卷三之下の「慧能第六」の項に次のように述べられている。

「神會北遊。廣其聞見。於西京受戒。景龍年中却歸曹溪。大師知其純熟。遂默授密語。緣達磨懸記六代後命如懸絲。遂不將法衣出山。」

つまり、何年間か慧能に師事した後、北遊して長安で受戒し（近年、發見された彼の塔銘によれば、彼の受戒は神龍元年（七〇五）のことである）、景龍年間（七〇七―七二〇）に曹溪に歸り、再び何年間か慧能に師事して印可を得たというのである。景龍年間から慧能の入寂の先天二年（七二二）まではそれほど長くないから、恐らく、神會は、慧能の入寂まで従つたと思われる。

神會の北遊については、神秀との關係を無視できない。このころの神會には神秀を排撃する氣持ちは全くなかつたであろう。それどころか、かつての師として尊敬の念を抱いていたに相違ない。神會に再び神秀に師事したいと

いう願望があったことは否定できないであろう。しかし、神秀は、それから間もない神龍二年（七〇六）に洛陽の天宮寺で入寂した。神會の願いが果たされたかどうかは不明である。しかし、いずれにせよ、その翌年に景龍と改元されるのであるから、神會の曹溪への歸着が神秀の入滅と密接に関わるものであったことは間違いないであろう。『宋高僧傳』『神會傳』に據れば、この後、神會は、開元八年（七二〇）に南陽の龍興寺に敕住して布教を始め、次第に普寂や義福の活動やその禪法を耳にするようになり、彼らに對する反撥を強め、遂に北宗批判に及ぶのである。

神會以外の慧能の弟子としては、「慧安」の項で觸れた嵩山淨藏（六七五―七四六）、南嶽懷讓（六七七―七四四）、太原（山西省太原市）自在と范陽（河北省、現在の北京市）到次山明禪師を擧げることができる。

淨藏は十九歳で出家した後、嵩山の慧安に弟子入りした。その後、久視元年（七〇〇）の慧安の入内に際して曹溪の慧能のもとに移ったが、慧安が荊州玉泉寺に入ると再びそのもとで五年間學んだ（七〇一頃―七〇六）。神龍二年（七〇六）に慧安が再度入内したのを契機に、再び慧能に學んで遂に印可を得た。その後は、北に歸り大雄山に三十年間住して布教の實を擧げ、晩年は嵩山の會善寺の西塔安禪師院に住した。大雄山は不明であるが、後に百丈懷海が住する大雄山（江西省奉新縣）のことであろうか。いずれにせよ、ここに三十年間住んだとすれば、慧能の寂後、間もなく入山したこととなる。

淨藏が慧能に師事したのは二回であるが、最初は一年にも満たなかったようであり、實質的には、神龍二年以降と見てよい。ここから慧能の入寂までは七年に過ぎないから、彼もその入寂近くまで従ったのであろう。従って、恐らくは、神會と面識があったものと思われる。

淨藏は慧能の印可を受けたが、終生、慧安への敬慕の念を忘れなかった。恐らく、嵩山で既に長期に互って師事

していたためであろう。慧能に師事したのは、修行上での都合に過ぎなかったようであり、その点からいえば、むしろ慧安の弟子と見做すべきである。

懷讓も慧安の入内に際して慧能に投じた一人である。従って、既に嵩山において淨藏と面識があつたであろう。曹溪に移った後の懷讓の行動について、「觀音大師碑銘」は次のように述べる。

「周法界以冥搜。指曹溪而遐舉。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。會一音吹萬有。衍方寸彌大千。同焉而交暢。異焉而脗合。同授祕印。目爲宗師。」

慧能門下にあつては若輩の部類に屬したが、慧能に一目置かれる存在で、その印可を得たというのであるが、具體的な内容を缺き、いつまで慧能のもとで修行を積んだかは明らかでない。『宋高僧傳』の「唐南嶽觀音臺懷讓傳」も、慧能のもとで修行が完成したと述べるのみであるが、椎名宏雄氏によって見出された『寶林傳』の逸文は、次のような詳しい事跡を傳える。

「乃往曹溪。依近能大師。凡經經マヤ一十三歲。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。再覲大師云。讓在師左右。復經二載。能事畢矣云。」

景雲三年（七二二）は、慧能が入寂する先天二年（七二二）の前年にあたる。従って、「讓在師左右。復經二載」

とはいうものの、實質的には一年半に過ぎなかつたことになるし、懷讓は慧能の入寂の際に侍していたことになる。『祖堂集』も、部分的にこれを繼承しているが、しかし、『寶林傳』はいったい何に基づいたのであるか。景雲二年に羅浮山に遊んだ等という話は、以前の文獻には全く見られなかつたものである。特に懷讓が慧能のもとに戻つた正確な日付をいかにして知り得たというのであろうか。この説が『寶林傳』の勝手な創作であることは疑う餘地がなからう。

一方、『景德傳燈録』の「南嶽懷讓章」によると、懷讓は慧能のもとで十五年修行した後に、先天二年に南嶽の般若寺に入ったという⁽⁹⁾。慧能の入寂を契機に曹溪から移つたというのであろうが、これも、「觀音大師碑銘」に、南嶽に入る前に、武當山で十年過ごしたとして、

「乃陟武當。窮棲十霜。竭來衡嶽。終焉是託。惟般若聖鑒。有觀音道場。宴居斯宇。因以爲號。」

というのと矛盾する。慧能のもとで十五年修學したというのは、先の『寶林傳』の説を承けるものであろうから、先天二年に南嶽に入ったというのも、恐らくは、『寶林傳』の虚誕を承けたものに他なるまい。

このように『寶林傳』の説は信するに値しないものであるが、懷讓が慧能の入寂まで従つたということ自体は、十分に考えうることである。慧安の一回目の入内が契機となつて懷讓が慧能に参じたとすれば、それは久視元年(七〇〇)頃のこととなるが、それから慧能の入寂までは十三年であるから、若い懷讓としては、そのくらいの修行は、當然、必要であつたであらう。

淨藏と懷讓の経歴から見て、必ずや二人は相互に面識があつたはずであるし、年齢的にも近かつた。しかし、兩

者の交流については知られるところはない。淨藏が慧安への強い敬慕を懐き続けたのに對して、懷讓は慧能の弟子に徹したためであろう。

太原自在については、先に引いた『歴代法寶記』の記述以外には、何らの事跡も知られない。ただ、無住(七一四―七七四)の師となつたのであるから、荷澤神會とほぼ同世代の人と見てよいかと思われる。

到次山明禪師についても、柳田聖山氏は、「他に全くデータがなく、いかなる人かわからない」とするが、實際には、「智力紀德碑」に、次のような記述を認めることができるのである。

「開元八年。始焉歎惋。念捨榮族。思去豪逸。則魚畏網以深鱗。鳥驚弦而上翼。迺步屣河朔。鑽仰幾猷。聞米琛山有天竺道人。可三百餘歲。不以波泛塗阻。北面師之。諮受本源。琢磨宗向。繁疑頓沃。猶高秋之卷霄。眞性自凝。譬黃金之陶冶。與到次山明禪師。俱爲門下。後太史占曰。東北海中。望見一燈。邦之寶也。國詔范陽節度安公專使詢訪。以影所在。爰□□島。見傳徒甚多。遞俗祕鋒。聿求既濟。故時人莫之覲也。具以表聞。尋制移居到次。先師遣明禪師泊禪師皆出化人。膏腴品物。或劫限有遠近。殊績有疏密。智顯及師於思大。多聞迴席於飲光。而禪師拜首明公。猶孔堂之顔氏也。明公獨之到次。禪師偏留都□。廣資擅福。極洽往來。殆廿年。庶隣投刃。」

これによつて、智力と明禪師に關して以下のような史實を知ることができる。

1. 開元八年(七二〇)、智力(六九四―七七四)は、米琛山(未詳。恐らく、渤海灣にある島であろう)に三百餘

歳のインドの道人を尋ね、明禪師とともに師事した。

2. 彼らの存在は全く知られていなかったが、太史が東北の海に國の寶があると占ったため、范陽節度使の安祿山（七〇二―七五七、七四四年に范陽節度使を兼ねる）に探させたところ、その存在が明らかになり、到次山に移した。

3. 先師（インド僧のことか）は、明禪師と智力に山を出て布教させた。二人の關係は孔子と顔回のごときであった。

4. その後、明禪師は到次山に戻ったが、智力は「都□」（？）に留まること二十年であった。

「智力紀德碑」は、明禪師のその後については言及するところがないが、智力に關しては、百丈山（これが百丈懷海が住んだ大雄山であるとすると、淨藏の後を襲ったか）で頭陀行を行った後、定州の中山で刺史の張南容（生歿年未詳）の供養を受け、更に恆山（河北省曲陽縣）に移って、ここに伽藍を築き、大曆九年（七五六）に「慧炬寺」の敕額と度僧十人を賜り、その年に八十一歳、僧臘五十七で寂したという。

この碑銘は、慧能との關係には全く觸れないが、恐らく、明禪師は慧能に學んだ後に、更にインドの道人に學んだであろう。明禪師を神會と同世代とすれば、慧能入寂の先天二年（七一三）の時点では三十歳ほどとなるが、當時、智力はまだ二十歳であり、兩者の年齢差は十歳程度と考えられる。三十歳前後というのは、假に慧能の印可を得ていたとしても更なる修行が必要な年齢といえる。明禪師が、曾て慧安に學んだ智力とともにインドの道人に學んだというのも納得がいく。

明禪師の歿年については、『金石錄』卷七に、

「第一千二百五十 唐明師禪院石塔臺頌 正書。無書撰人姓名。天寶六載六月」⁽⁸⁴⁾

「第一千二百九十三 唐明禪師碑 鄭吳之撰。徐浩正書。天寶十載七月」⁽⁸⁵⁾

を載せているのが参考となる。恐らく、「唐明禪師碑」が建てられた天寶十載（七五二）、あるいはその少し前に入寂したのであろう。神會とほぼ同世代とすれば、七十歳前後であったことになる。

上記の外にも、慧能の弟子として名前の知られる人は多い。宇井伯壽氏は、諸資料を渉獵して三十五人を数えているほどであるが、唐代の資料によって傳記が知られるものは、ほとんど上記で盡きているといつてよい。⁽⁸⁷⁾

註

(1) この他、慧能關聯の資料として、「召曹溪惠能入京御札」（『全唐文』一七）が傳わっており、宇井伯壽・印順などの各氏は、これを根據に、慧安や神秀は皇帝に對して、慧能を入内供養するよう勸めたと論じているが（宇井伯壽『第二禪宗史研究』〈岩波書店、一九三五年〉二二二―二三三頁、前掲『中國禪宗史―從印度禪到中華禪』二〇二―二〇三頁、既に柳田聖山氏が指摘するように）（前掲『初期禪宗史書の研究』二三八頁）、『全唐文』は『傳燈錄』卷五の「慧能章」からの抜粋であり、資料としての價値は皆無といつてよい。

(2) 前掲「曹溪大師傳」の成立をめぐつて」を参照。

(3) 前掲『神會和尚禪話録』一七頁。

(4) 胡適『神會和尚遺集―附胡先生晚年的研究』（中央研究院・胡適記念館、一九八二年）四一七―四一九頁、前掲『中國禪宗史―從印度禪到中華禪』三〇三頁等、竹内弘道「荷澤神會考―『金剛經』の依用をめぐつて」（『宗學研究』二四、一九八二年）二四二―二四三頁等を参照。

- (5) 前掲『神會和尚禪話録』四二―四三頁。
- (6) 同上、四三頁。
- (7) 同上、四五頁。
- (8) 前掲『神會和尚遺集―附胡先生晚年的研究』三六九―三七〇頁。
- (9) 前掲『中國禪宗史―從印度禪到中華禪』三〇七頁。
- (10) 前掲『神會和尚遺集―附胡先生晚年的研究』三七〇頁。
- (11) 前掲『初期禪宗史書の研究』五四二頁。
- (12) 前掲『神會和尚禪話録』八五頁。
- (13) 前掲『初期禪宗史書の研究』一九四頁。
- (14) 柳田氏以外にも、この碑文の成立を七四〇年頃とする人は多い。フィリップ・ヤンポルスキー (Philip Yampolsky) の *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Columbia University Press, 1967, p.66, マクレー氏前掲書、二八五頁、前掲『中國禪宗史―從6世紀到9世紀』一三〇頁等を参照。
- (15) 陳鐵民『王維新論』(北京師範學院出版社、一九九〇年)一三一―一七頁。
- (16) 同上、一八―一九頁。
- (17) 前掲『神會和尚禪話録』一七五頁。
- (18) 王輝斌『王維新考論』(黃山出版社、二〇〇八年)四―五頁、七―九頁、一―二頁、三六―四一頁。ただし、觀察御史の官位を「正八品下」とするのは、「正八品上」の誤りであろう。これについては、張國剛『唐代官制』(三秦出版社、西安、一九八七年)八五頁等を参照。
- (19) 續藏一、一四―三、二七七張表下。
- (20) 大正藏五〇、七五六下。
- (21) 前掲『初期禪宗史書の研究』五四一頁。

- (22) これについては、既に入谷仙介『王維研究』（創文社、一九七六年）二五八―二五九頁に指摘がある。
- (23) 前掲『初期禪宗史書の研究』九七頁、一八六―一八七頁。
- (24) 小川隆『神會―敦煌文獻と初期の禪宗史』（臨川書店、二〇〇七年）一五二―一五五頁。
- (25) 陳盛港『從〈六祖能禪師碑銘〉的觀點再論荷澤神會』（中華佛學學報）六期、二〇〇二年）一七六―一七九頁。
- (26) 前掲『神會和尚禪話錄』一一一頁。
- (27) 同上、三一頁。
- (28) 『石刻史料新編 第一輯』第二四卷、一八三六―三五頁。
- (29) 『全唐文』一二六一。
- (30) 前掲『初期の禪史Ⅱ』九九頁。
- (31) 周紹良・趙超主編『唐代墓誌彙編續集』（上海古籍出版社、二〇〇一年）永泰〇〇二。
- (32) 大正藏五〇、七五五中。
- (33) 前掲『石刻史料新編 第一輯』第十二卷、八八四―三頁。
- (34) 同上、第二四卷、一七九八―二頁。
- (35) 前掲『神會―敦煌文獻と初期の禪宗史』は、この碑について、
「問題はその碑が「鉅鹿」すなわち荊州の開元寺に建てられた、と明記されている点である。これが何かの誤りでないとすれば、神會は宋鼎撰の惠能碑を荊州開元寺にも建てたことになるが、神會は洛陽時代にすでにこの寺と何らかの關係をもっていたのであろうか。それとも、この寺に來てから同じ碑を再建したのであろうか。」（二五二頁）
と述べるが、神會が配流されたのは「荊州」（湖北省荊州市）、碑文が建てられたのは「鉅鹿」＝「邢州」（河北省邢臺市）で全く別の場所である。
- (36) 『集古録目』の「能大師碑」に關する記載は、そのまま陳思（生歿年未詳）撰『寶刻叢編』（成立年未詳）卷六の「邢州」の項に繼承されている（前掲『石刻史料新編 第一輯』第二四卷、一八一―一八三頁）。『寶刻叢編』のこの箇所には、

更に『諸道石刻録』を引いて、「唐曹溪能大師碑」も著録しており、邢州が神會と有縁の地であったことを窺わせるが、今のところ、その理由は不明である。

- (37) 前掲『神會和尚禪話録』一〇九頁。
- (38) 前掲『初期禪宗史書の研究』五四〇頁。
- (39) 前掲『神會和尚禪話録』一〇九―一一〇頁。
- (40) 前掲『初期禪宗史書の研究』五四〇頁。
- (41) 同上。
- (42) 前掲『神會和尚禪話録』一一〇頁。
- (43) 前掲『初期禪宗史書の研究』五四一頁。
- (44) 同上。
- (45) 前掲『神會和尚禪話録』一一〇―一一一頁。
- (46) 前掲『初期禪宗史書の研究』五四一―五四二頁。
- (47) 前掲『初期の禪史Ⅱ』九九頁。
- (48) 同上、一二二―一二三頁。
- (49) 續藏一―一四―三、二七七張表上。
- (50) 『全唐文』五八七。
- (51) 續藏一―一四―三、二七七張表下。
- (52) 『歴代法寶記』は、兩者の記載を綜合して辻褃合わせをしたわけではないであろう。王維の碑銘が建てられた形跡はないから、それを見たとは思えないし、王維の碑銘の流布が限られたのであれば、わざわざ辻褃合わせをする必要もなかったはずだから。『歴代法寶記』は、むしろ、神會の元來の説を継承しているのである。『歴代法寶記』の各祖師の傳記に、『金剛經』の傳授という後世の改變が含まれていないことは注目すべきである。また、『圓覺經大疏鈔』が神會派

の古い説を伝えるものであることは、神會の生歿年を唯一正しく傳えていたことよって證明されたといえるが、この點でも『圓覺經大疏鈔』の説は古い傳承を傳えているのである。

(53) 前掲『曹溪大師傳』の成立をめぐることを参照。

(54) 左溪玄朗(六七三―七五四)の碑文、「故左溪大師碑」(『全唐文』三三〇)に次のようにいう。

「如意年中薙度。隸義烏清泰寺。尋光州岸律師受具戒。就會稽印宗禪師商律部。重山深林。怖畏之地。獨處巖穴。凡三十年。」

「如意年中」は六九二年に當たるから、これよって七〇〇年頃、印宗が會稽で活躍していたことが知られる。また、『宋高僧傳』の「唐會稽山妙喜寺印宗傳」に次のように述べられている。

「釋印宗。姓印氏。吳郡人也。母劉氏始娠。隣家咸見一沙門端雅徐步入印舍。白劉曰願爲子焉。母夢同此。再三陳讓不克。父夢有饋梅檀香木童子。跪授付劉。劉頓厭葷羶。俗間食味隔在脣吻之外。及生而長。從師誦通經典。末最精講者涅槃經。咸亨元年在京都盛揚道化。上元中敕入大愛敬寺居。辭不赴請。於蘄春東山忍大師證受禪法。復於番禺遇慧能禪師。問答之間深詣玄理還鄉地。刺史王胄禮重殊倫。請置戒壇。命宗度人。可數千百。續敕召入內。乃造慈氏大像。所著心要集。起梁至唐。天下諸達者語言總錄焉。又奉敕江東諸寺院天柱報恩各置戒壇度人。又纂百家諸儒士三教文意表明佛法者。重編集之。手筆逾高著述流布。至先天二年二月二十一日示終。囑循輪王法葬之。年八十七。會稽王師乾立塔銘焉。」(大正藏五〇、七三一中)

これによつて、咸亨、上元の頃(六七〇―六七六)、印宗が既に中原で有名であったことが窺い知られる。

(55) 前掲『初期禪宗史書の研究』一一一―一二二頁。ベルナル・フォール氏も、前掲書の一〇三頁でこれを全くの作り話としている。

(56) 前掲『中國禪宗史―從印度禪到中華禪』一二〇―一二二頁。

(57) 前掲『從六祖能禪師碑銘』的觀點再論荷澤神會』一九五頁。

(58) 駒澤大學禪宗史研究會『慧能研究』(大修館書店、一九七八年)四四頁。

(59) 續藏一・一四一三、二七七張表下。なお、『歷代法寶記』は、長壽元年（六九三）と萬歲通天元年（六九七）に敕召があつたとするが、これは、慧能が傳えた達摩の袈裟を智詵に賜る伏線であり、袈裟の傳授自體が史實と認められない以上、採るに足らぬ説である。

(60) 前掲『慧能研究』四八頁。

(61) 前掲『初期禪宗史書の研究』一三四頁、一三三六頁、印順『中國禪宗史―從印度禪到中華禪』二〇三頁、二一七―二一八頁、二二一頁等を參照。

(62) 藏中進『唐大和上東征傳の研究』（櫻楓社、一九七六年）六〇三頁。

(63) 『全唐文』五八七。

(64) 葛兆光氏も、これらに基づいて、皇帝からの入内要請が神龍元年と神龍三年の二度あつたことを承認している（前掲『中國禪宗史―從6世紀到9世紀』一三三三頁）。

(65) 前掲『神會和尚禪話錄』二九頁。

(66) 前掲『初期の禪史Ⅱ』一二九頁。

(67) 同上、八六頁。

(68) 同上、九二頁。

(69) 前掲『敦煌新本 六祖壇經』七三頁。

(70) 『舊唐書』卷七、「中宗本紀」神龍元年二月の條に「丙子。諸州置寺觀一所。以中興爲名」とある（前掲『舊唐書』五六頁）。

(71) 前掲『敦煌新本 六祖壇經』一一二頁。

(72) 同上、四頁。

(73) 同上、一二一―一二二頁。

(74) 大正藏五五、一一〇六下。

- (75) 續藏一・一四一三、二七七張表下。
- (76) 大正藏五〇、七五六下。
- (77) 『全唐文』六一九。
- (78) 椎名宏雄『寶林傳』逸文の研究（駒澤大學佛教學部論集）一一、昭和五五年）二四八頁。
- (79) 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）七二頁。
- (80) 大正藏五一、二四〇下。
- (81) 『全唐文』六一九。
- (82) 前掲『初期の禪史Ⅱ』一八五頁。
- (83) 陳尚君輯校『全唐文補編』（中華書局、二〇〇五年）七一四頁。
- (84) 『石刻史料新編 第一輯』第十二卷、八八四一頁。
- (85) 同上、八八四三頁。
- (86) 前掲『第二禪宗史研究』所收の「六祖の諸弟子」を参照。
- (87) 宇井伯壽氏は、『全唐文』九一三に掲げられる忽雷澄撰「曉了禪師塔碑」に基づいて慧能の弟子と認定しているが（この點は柳田聖山も同様である。前掲『初期禪宗史書の研究』一九〇―一九一頁を参照）、『全唐文』は明らかに『景德傳燈錄』卷五を資料とするものであるから、この「塔碑」が唐代の撰述かどうかは疑わしい。
- また、宇井氏は、清畫（生歿年未詳）撰「唐湖州佛川寺故大師塔銘」（『全唐文』九一七）に、
- 「第六祖曹溪能公。能公傳方巖乘（釋）。策公乃永嘉覺荷澤會之同學也。方巖即佛川大師也。大師諱惠明。俗姓陳氏。……」
- とあることよつて、佛川慧明（六九七―七八〇）も慧能の弟子だとするが、この後の文章に、慧明について「西のかた方巖に詣で、頓に心地を開いた」とあるから、この文章の「方巖即佛川大師也」は「方巖即佛川大師之師也」の誤りと見るべきである。これについては、既に印順氏が前掲『中國禪宗史―從印度禪到中華禪』で論ずるところであるが（二二一頁）、近年、池麗梅氏も同様の主張を行っている（『印度學佛教學研究』五五一―二〇〇六年）。従つて、慧明

の師である方巖策こそを慧能の弟子と認めるべきである。方巖山は現在の浙江省金華市に屬する山で、當時は婺州に屬した。従つて、方巖策は、明らかに『曹溪大師傳』『祖堂集』『宗鏡録』『傳燈録』等という「(婺州)大策(智策・玄策)」と同一人物である。ただし、これらに傳えられる潭州智隍との問答を史實と認めうるかは問題である。

ちなみに『歷代法寶記』には、恵明の弟子という義浄、處默、唐蘊と無住との對論を載せる(前掲『初期の禪史Ⅱ』二三二―二三三頁)。佛川恵明は、無住(七一四―七七四)の少し先輩に當たるから、年代的にはよく合致する。恐らく、この慧明であろう。

なお、この他に『曹溪大師傳』では、慧能の弟子の行滔の事跡にしばしば觸れられているが、その多くが傳衣の奉納に關わるもので、その信憑性については十分な検討が必要である。傳衣自體は史實ではないが、神會の活躍により、八世紀後半には史實と見られるようになり、「傳法の袈裟」とされるものが出現したということは十分にあり得ることであるから、行滔の事跡が全て史實でないとは言ひ切れない。しかし、いづれにせよ、彼の事跡は慧能の傳記を明らかにするうえで益するところは少ないので、その検討は別の機會に譲ることとしたい。

六 玄蹟

1. 玄蹟の生涯

玄蹟の傳記を知るには、弟子、淨覺(六八三―?)が撰述した二つの文獻、『楞伽師資記』と『注般若波羅蜜多心經』に基づくほかない。前者には淨覺が玄蹟本人から聞いたと思われる傳記の一端が記され、後者に附されている李知非(生歿年未詳)撰の「略序」にも、その生涯を窺わせる記述が認められるからである。

この外に、保唐宗の燈史である『歷代法寶記』にも玄蹟への言及は見られるが、それらは『楞伽師資記』に基づ

き、しかも、その内容を自分たちに都合のよいように勝手に改めたものに過ぎないから、少なくとも玄蹟の傳記を探ろうとする場合には無視してよいであろう。⁽¹⁾

そこで、先ず、『楞伽師資記』の記述を追ってみると、次の二箇所において玄蹟が登場する。

「有安州壽山大和上。諱蹟。俗姓王。太原祁縣人也。因高祖作牧。生瞻雲夢之澤。是蘄州東山忍大師傳燈弟子也。大和尚在壽山之日。於方丈室中入淨。忽然兩目中。各出一五色光舍利。將知大師成道已久也。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。兩京來往參覲。向經十有餘年。所呈心地。尋已決了。祖忍大師授記云。安州有一箇。即我大和上是也。和上乃形類凡僧。證同佛地。帝師國寶。宇內歸依。淨覺宿世有緣。親蒙指授。始知方寸之內。具足真如。昔所未聞。今乃知耳。⁽²⁾」

「時荊州神秀禪師伏膺高軌。親受付囑。玄蹟以咸亨元年至雙峰山。恭承教誨。敢奉駢馳。首尾五年。往還三覲。道俗齊會。仂身供養。蒙示楞伽義云。此經唯心證了知。非文疏能解。咸亨五年二月。命玄蹟等起塔。與門人運天然方石。累構嚴麗。月十四日間。塔成未。奉答。已了。便云。不可同佛涅槃之日。乃將宅爲寺。又曰。如吾一生。教人無數。好者竝亡。後傳吾道者。只可十耳。……又語玄蹟曰。汝之兼行。善自保愛。吾涅槃後。汝與神秀。當以佛日再暉。心燈重照。其月十六日。問曰。汝今知我心不。玄蹟奉答。不知。大師乃將手搗十方。一述所證心已。十六中。面南宴坐。閉目便終。春秋七十四。禮葬於馮茂山。塔中至今。宛如平昔。范陽盧子產。於安州寺壁畫像。前兵部尚書隴西李迴秀爲讚曰。猗歎上人。冥契洞真。攝心絕智。高悟通神。無生證果。現滅同塵。今茲變易。何歲有隣。⁽³⁾」

これらによって、淨覺が師の傳記を次のように理解していた、あるいは次のようなものであると主張しようとしていたことを知ることができる。

1. もともと太原祁縣の王氏の出身であったが、先祖が地方官として赴任した関係で、雲夢縣（現在の湖北省孝感市雲夢縣）に生まれた。

2. 咸亨元年（六七〇）、雙峰山に弘忍を尋ねて、その弟子となり、五年間の修行の結果、『楞伽經』の教えを授けられた。

3. 咸亨五年（六七四）の入寂の際には、弟子の代表として弘忍の塔の造立を行ない、また、神秀とともに東山法門の將來を委ねられた。

4. 故郷にほど近い安州（湖北省安陸市）の壽山に住したが、その時、坐禪中に兩眼に五色の舍利を感得した。

5. 壽山では、壁に盧子産に弘忍の畫像を描かせたが、前の兵部尚書、李迥秀がそれに讚を書いた。

6. 景龍二年（七〇八）、中宗の敕召によって長安に入り、續いて洛陽で開法を行った。

7. 淨覺は、兩京で十餘年間に互って玄曠に師事した結果、悟りを開くことができた。

玄曠の生歿年は不明であるが、玄曠が弘忍に入門した時期は、主要な弟子の中で最も遅く、また、その活動も最も後まで及んだようである。従って、神秀や慧安はもとより、法如（六三八―六八九）や慧能（六三三―七一三）よりも更に後輩であったことは略ぼ間違いない。淨覺は、弟子としての立場から、玄曠を神秀とならぶ弘忍門下の重鎮として扱っているが、客觀的に見れば、その存在は決して目立ったものではなかったはずである。

玄蹟の名聲が神秀や慧安には遠く及ばなかったことはいうまでもないが、弘忍の晩年に侍した弟子の中には法如がいたから、玄蹟が中心になって弘忍の塔を營んだという『楞伽師資記』の記載も信じることはできない。少なくとも入内する以前には、その存在が広く知られていた形跡はないのである。『楞伽師資記』の上の文章には、玄蹟を「和上乃形類凡僧。證同佛地」と表現した箇所があるが、これなどは玄蹟の風采が上がらなかったことを弟子自ら認めるものであって、その社會的地位がさほどではなかったことを暗示するものといえる。

もつとも、柳田聖山氏は、

「玄蹟の前半生は、『楞伽師資記』では知られぬが、貞觀二十一年（六四七）、玄奘が『瑜伽師地論』を譯した時、その證文となつた人に玄法寺沙門玄蹟があり、また道宣の『關中創立戒壇圖經』に、彼が乾封二年二月（六六七）に設けた終南山戒壇に興心嚮赴した三十九人の列名があり、中に荊州無量寺玄蹟法師がある。此等三人の玄蹟が、すべて同人か、或は二人か別か、今日それを決すべき他の資料を見出し得ぬが、師の弘忍から、「汝の兼行よく自ら保愛せよ」と囑せられた玄蹟は、教と禪とを兼ね學んで、曾て玄奘や道宣と親しい人であったか。」

と述べて、同時期の二つの佛教文獻に「玄蹟」という名の僧を見出すことができることを指摘したうえで、玄奘の譯場に參じた同名の僧を、今問題の玄蹟と同一人物と見做そうとしている。

この見解は多くの人の承認するところとなっているが、時代的にかんがりの無理があり、實際にはあり得ない説である。今、假に、玄蹟が法如や慧能より五歳年少とすれば、貞觀十一年（六四三）の生まれとなり、弘忍に師事し

たときは、二十八歳、弘忍が入寂した時には三十二歳、入内の時は六十六歳となる。これは、ほぼ妥当な線だと思われるが、これに従えば、玄奘の譯場で證文を務めたときは、まだ五歳に過ぎなかったことになる。上の假定に何年かの誤差はありうるにしても、二人が同一人物である可能性はほとんど皆無に等しいと言えるのである。だいたい、もし二人が同一人物であったとすれば、淨覺が師のそのような名譽ある業績に言及しなかつたはずがなからう。

一方、『關中創立戒壇圖經』に名前が見える玄蹟であれば、當時、二十五歳前後となるし、また、この玄蹟が住したという「荊州無量寺」は、雲夢縣や安州と同じく湖北省にあり、距離的にも比較的近いから、同一人物である可能性は十分に認められる。もしそうであったとすれば、弘忍に參ずる以前に中原に出たことがあったこと、若いころから戒律に強い關心を持っていたことになるが、少なくとも現時點では、そうした事實が、彼の人生なり思想なりに與えた影響については窺い難い。

このように玄蹟の存在は必ずしも際だったものではなかつたようであり、安州の壽山に住した經緯や布教活動についても知られるところはない。ただ、壽山での開法が、法如の開法（六八六）に先立つとは思えないから、恐らくは、六九〇年（天壽元年）前後のことと思われる。

ところが、景龍二年になって、突然、その入内供養が實現した。その理由は、この歳の二月に慧安が入寂したが、それに先立って「國師」の後繼者探しが本格化し、（神秀入寂の際と同様）慧能に再び白羽の矢が立ったものの、慧能はそれを頑として受け入れなかつたため、次善の策として玄蹟の入京となつたのであろう。しかし、慧安も慧能も玄蹟とは面識がなかつた。従つて、彼らが朝廷に玄蹟を薦めたということは考えにくい。ここで注目されるのが、安州の玄蹟のもとを訪れて弘忍の畫に讚を書いたという李迥秀（生歿年未詳）の存在である。

この李迥秀については、『舊唐書』卷六十二、竝びに『新唐書』卷九十九に掲げられる「李大亮傳」に、傳記が

附載されている。今、『舊唐書』のものを掲げれば、以下のごとくである。

「迺秀大亮族孫也。祖玄明濟州刺史。父義本宣州刺史。迺秀弱冠應英材傑出。舉拜相州參軍。累轉考功員外郎。則天雅愛其材。甚寵待之。掌學數年。遷鳳閣舍人。迺秀母氏庶賤。而色養過人。其妻崔氏嘗叱其媵婢。母聞之不悅。迺秀即時出之。或止云。賢室雖不避嫌疑。然過非出狀。何遽如此。迺秀曰。娶妻本以承順顏色。苟違何敢留也。竟不從。長安初。歷天官夏官二侍郎。俄同鳳閣鸞臺平章事。則天令宮人參問其母。又嘗迎入宮中。待之甚優。迺秀雅有文才。飲酒斗餘。廣接賓朋。當時稱爲風流之士。然頗託附權倖。傾心以事張易之昌宗兄弟。由是深爲讜正之士所譏。俄坐贓。出爲廬州刺史。景龍中。累轉鴻臚卿修文館學士。又持節爲朔方道行軍大總管。所居宅中生芝草數莖。又有猫爲犬所乳。中宗以爲孝感所致。使旌其門閭。俄代姚崇爲兵部尚書。病卒。」

これに據ると、李迺秀は、生まれながら傑出した才能を持ち、若くして相州の參軍となり、考功員外郎に轉じた。則天武后にその才を愛され、鳳閣舍人となり、同鳳閣鸞臺平章事に進んだ。しかし、あまりに張易之、昌宗兄弟に媚びたため、長安四年（七〇四）、收賄の罪で廬州（安徽省合肥市）の刺史に左遷され、神龍元年（七〇五）に張兄弟が誅されると、更に衡州（湖南省衡陽市）の長史に貶められた。その後、中宗に召されて少監となり、鴻臚卿、脩文館學士に進み、朔方道行軍大總管から兵部尚書となつて五十歳で病歿したという。

李迺秀が安州（湖北省安陸市）の壽山に立ち寄つて玄曠と面識を持ったのは、神龍元年に衡州の長史となつた時のことであろうから、『楞伽師資記』が彼を「前兵部尚書」と呼ぶのは、中宗時代（七〇五―七一〇）に中央に復歸した後の官名で呼んでいるのである。先に「神秀」の項で、景龍二年（七〇八）の「奉和九月九日登慈恩寺浮屠應

制」に言及したが、彼もその時に作品を獻じている。⁽⁸⁾ 同年に入内した玄蹟が、長安や洛陽で復権後の李迥秀と再び交流を持ったことは疑えない。だとすれば、玄蹟の入内そのものが李迥秀の働きかけに據るものであったことも十分に考えられるはずである。慧能の拒絶によって東山法門の繼承者の入京が途絶えようとしたとき、李迥秀がかつて交わった玄蹟のことを思い出し、彼を薦めたというわけである。

『楞伽師資記』に據れば、兩京における玄蹟の活動は、景龍二年（七〇八）に長安に入ってから、十年以上に亘ったようであるが、その入寂については何ら記されるところがない。このため、柳田聖山氏は、『楞伽師資記』が書かれた當時、玄蹟はまだ健在であったのであろうと説くが、これは妥當な推測である。⁽⁹⁾

一方、『注般若波羅蜜多心經』に附された李知非の「略序」には、

「其蹟大師所持摩訶袈裟。瓶鉢錫杖等。竝留付囑淨覺禪師。」⁽¹⁰⁾

という一節があり、この序文が書かれたときには、既に玄蹟が入寂していたことを暗示している。

『楞伽師資記』の撰述年代は、先に「神秀」の項で論じたように、開元十年（七二二）が上限と見られ、一方、李知非撰の「略序」の末尾には、これが書かれた經緯を述べて、

「後開元十五年。有金州司戸尹玄度。録事參軍鄭暹等。於漢水明珠之郡。請注般若波羅蜜多心經一卷。流通法界。有讀誦者。願依般若而得道也。知非有幸。每親承妙決。諦觀奧義。玄門不可測量。晝夜受持。頗亦識其心海。讚曰。

般若眞諦。無得無爲。湛然清淨。空無所依。」^①

と述べており、多くの人は、これを根據に、『注般若波羅蜜多心經』と「略序」の成立を開元十五年（七二七）と見做している。^②これが正しいとすれば、玄蹟の入寂は、開元十年から開元十五年の間ということになるが、『注般若波羅蜜多心經』が開元十五年に完成し、すぐに「略序」が書かれたとするのは無理であろう。

開元十五年に註釋を依頼されても、淨覺がそれを撰述するにはある程度の期間を要したはずであり、同年中に完成していたかどうか疑わしい。そもそも「後開元十五年」といういい方そのものが、既に時の経過を暗示しているから、この「略序」が書かれたのは、開元十五年より何年かは降るはずである。従って、玄蹟の入寂も開元十五年以降に降る可能性も否定しきれないのである。

しかしながら、私見に據れば、玄蹟の入寂は、開元十三年（七二五）のことと見てよいと思われる。というのは、この年に、神秀の二大弟子に對する皇帝の處遇に大きな變化が認められるからである。

義福（六五八―七三〇）については既に「神秀」の項で觸れた。長安の慈恩寺に住していた彼は、この年、洛陽滞在中の玄宗によって、突然呼び出され、隨行を命じられている。また、普寂（六五一―七三九）は、「普寂塔銘」に「開元十三年。恩詔屈於敬愛寺宴坐」というように^③、この年に初めて敕命で洛陽の大敬愛寺に住した。このような大きな變化が二人に同時に起こっているのには、何らかの原因があつたと考えざるを得ない。恐らく、それは玄蹟の入寂であつて、これによって、弘忍の弟子の第一世代の時代が終わり、新たに、第二世代の神秀の弟子たちが東山法門の代表として朝廷の崇敬の対象となつたことを意味するのであろう。

この推定にして誤りがないとすれば、玄蹟は、景龍二年（七〇八）から開元十三年（七二五）に至るまで、十數

年に互って東山法門を代表する存在であったことになる。しかし、當時の墓誌銘などからは、彼の影響は全く窺うことができない⁽¹⁴⁾。玄蹟の地位は、多分に名目的なものに過ぎず、實質的には、かなり以前から普寂や義福の時代が始まっていたと見てよいのである。玄蹟の生年を貞觀十一年（六四三）頃とする先の想定に従えば、開元十三年の入寂の際には八十三歳であったことになる。當時、普寂は七十五歳、義福は六十八歳であつて、年齢から言つても、ほとんど遜色はなかつたのである。

玄蹟に『楞伽人法志』という著作があつたことは、『楞伽師資記』の引用によつて明らかである⁽¹⁵⁾。名前から見ても、東山法門の傳統を『楞伽經』と關聯付け、それを傳えてきた人々の傳記を綴つたものと見られるが、『楞伽師資記』では、「弘忍章」と「神秀章」のみで引用が行われており、他にいかなる人の傳記があつたか明らかでない。これについて柳田聖山氏は、

「『楞伽佛人法志』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。而も、『楞伽師資記』が、道信以前の僧衆や慧可の章に、『楞伽佛人法志』を引かぬのは、もとそれらの傳を含んでいなかった爲めであらう。」⁽¹⁶⁾

というが、これは極めて疑わしい。先に見たように、『楞伽師資記』は、弘忍が東山法門の將來を神秀と玄蹟に託したとしており、慧安は含んでいない。それに、もし『楞伽人法志』に慧安の傳が含まれていたのなら、なぜ、『楞伽師資記』に慧安の傳記を掲げないのか理解に苦しむ。氏は自らの主張に關して、

「玄蹟は、弘忍の十大弟子について傳えるが、淨覺は更に、神秀、玄蹟、慧安の三人を特別に扱い、此の三大師は、則天大聖皇后、應天神龍皇帝、太上皇の前後三王の國師であるとする。淨覺が、玄蹟と神秀の二人に參じたことは確かであるが、李知非の『注般若心經略序』は、慧安を含む三大師に參じたとして居り、淨覺が此の三大師を特別扱いする理由を知らしめるものがある。」¹⁷

と注するが、淨覺が慧安に師事したことと、『楞伽人法志』に慧安傳があつたこととは、本來、全く別個の問題のはずである。しかも、後に論ずるように、淨覺が慧安に師事したとする氏の説も認めがたいのである。

また、道信以前の祖師達の傳記を含まなかつたとする主張も認めがたい。弘忍に至る系譜に言及せずして、東山法門の權威を確立することは不可能だからである。『楞伽師資記』が彼らの傳記で『楞伽人法志』を引かないのは、『楞伽人法志』に傳記がなかつたからではなく、單に、その記述が基本的に『續高僧傳』に基づくもので、獨自の内容を含まなかつたためであろう。道信以前の人々に關して、弘忍の弟子たちが『續高僧傳』を超える知識を持っていなかったことは、『傳法寶紀』を見ても明白である。

2. 弟子の淨覺について

弘忍の最後の弟子として、玄蹟は、朝廷からそれなりの扱いを受けたが、神秀の弟子たちは、玄蹟が入京する以前から、中原で地道に布教活動を展開していた。そのため、玄蹟が中原の人々に與えた影響はかなり限定的であつて、その存在はやがて忘れ去られてしまつた。我々が彼の存在を知りうるのは、ひとえに淨覺との關係によるのである。では、その淨覺とはいかなる人物であつたのであろうか。淨覺の傳記を知るための根本資料としては、既に

言及した『楞伽師資記』と李知非撰の「略序」以外に、王維（七〇一―七六一）が撰述した彼の碑文、「大唐大安國寺故大德淨覺師碑銘并序」（成立年未詳、以下、「淨覺碑銘」と略稱）がある。この碑文が淨覺の事跡に言及しつつも、具體的な年時を記さないのは甚だ遺憾であるが、これら諸文獻の記載を綜合することによって、彼の傳記のおおよそは知ることができる。⁽¹⁸⁾

先ず、その出自に關して、「淨覺碑銘」は、次のように述べる。

「禪師。法名淨覺。俗姓韋氏。孝和皇帝庶人之弟也。中宗之時。後宮用事。女謁寢盛。主柄潛移。戚里之親。同分珪組。屬籍之外。亦縮銀黃。況乎天倫。將議封拜。促上方令鑄印。命尚書使備策。詰朝而五土開國。信宿而駟馬朝天。禪師歎曰。昔我大師。尚以菩提釋位。今我小子。欲以恩澤爲侯。仁遠乎哉。行之即是。裂裳裹足以宵遁。乞食餬口以兼行。入太行山。削髮受具。尋某禪師故蘭若居焉。猛虎舐足。毒蛇熏體。山神獻果。天女散花。澹爾宴安。曾無喜懼。先有涸泉枯柏。至是布葉跳波。東魏神泉。應焚香而忽湧。北天衆果。候飛錫而還生。禪枝必復之徵。法水再興之象。」⁽¹⁹⁾

つまり、淨覺は、中宗の皇后、韋後の弟であり、高位高官に登る道が約束されていたにも拘わらず、それを放棄して太行山に入り、出家したというのである。

淨覺の生年と出家の時期については、ここに見える「入太行山。削髮受具。尋某禪師故蘭若居焉」という記述が、李知非撰の「略序」の、

「其禪師年二十三。去神龍元年。在懷州太行山稠禪師以錫杖解虎鬪處修道。居此山注金剛般若理鏡一卷。其靈泉號名般若泉也。古今相傳。高歡之時。稠禪師於太行山靈泉。見兩虎鬪爭一鹿。以錫杖分之。兩虎伏地。不敢爭也。稠禪師涅槃已後數百年。無人住持。靈泉涸竭。栢樹枯朽。自從大唐淨覺禪師尋古賢之跡。再修葺禪宇。掃灑未經三日。涸泉爲之涌出。朽栢爲之再茂也。」⁽²⁰⁾

という記述と一致するため、神龍元年（七〇五）に二十三歳で出家したことが知られ、その生誕も永淳二年（六八三）と確定できる。⁽²¹⁾ 武后の衰えに乗じて中宗が復位したのは、この年の一月のことであるから、上の「淨覺碑銘」の記述は、これまで不遇であった韋氏一族が、中宗の復位によって權力の掌握を果たし、いかに色めき立ったかを示すものと言えるのである。

王維は、碑銘の末尾の「銘」においても、

「弟在人間。姉歸鳳闕。去日留訓。別時剪髮。累賜金錢。將加印紱。忽爾宵遁。終然兩絕。」⁽²²⁾

と記されており、少なくとも彼が、淨覺を韋后の本當の弟と認めていたことは間違いないようである。このため、柳田聖山氏を初めとして多くの學者がこれをそのまま受け入れてきた。⁽²³⁾ しかし、ここには大きな問題がある。というのは、中宗の時代に權勢を振るった人物として、韋后の従父兄、韋温（？—七一〇）があるが、『舊唐書』の彼の傳記に、李隆基（玄宗）による韋氏一族の誅殺に言及して、

「臨淄王討韋氏。温等皆坐斬。宗族無少長皆死。語在韋庶人傳。睿宗即位。仍令削平玄貞及洵等墳墓。」⁽²⁴⁾

と記されているから、淨覺が韋后の弟であったとすれば、たとい出家していたとしても、連座を逃れることは難しかったのではないかと考えられるのである。

これについてティモシー・H・バレット (Timothy Hugh Barrett) 氏は、淨覺が連座を免れたのは、強力な庇護者があったためであろうとし、「略序」の撰者である李知非は、皇帝の一族であっても血縁は薄く、その影響力は限られていたはずであるから、むしろ、「淨覺碑銘」に名前の見える睿宗の子、李撝 (?-724、惠莊太子) に注目すべきだと説いており、ベルナルド・フォール氏もこれに讃意を示している。⁽²⁶⁾

しかしながら、ここで忘れてはならないのは、次のように「略序」がこれとは異なる出自を説いているということである。

「時大唐京兆大安國寺沙門淨覺。俗姓韋。祖逍遙公之後也。」⁽²⁷⁾

ここにいう「逍遙公」とは、北周の韋復 (502-578) のことにほかならないが、千田たくま氏の指摘するように、⁽²⁸⁾ 『新唐書』の「宰相世系」によれば、韋后の系統は、少なくとも十代以前に分かれているから、⁽²⁹⁾ これが事實であれば、同じ韋氏といっても、淨覺にとって韋后は遠縁に過ぎないことになり、⁽³⁰⁾ (政治的な野心を持たない限り) 韋后とともに誅殺されなくてはならない理由は何もないこととなるのである。⁽³¹⁾

では、「淨覺碑銘」と「略序」のどちらの記述を信ずればよいのであろうか。王維が「淨覺碑銘」を書いたのは、

淨覺の入寂後、弟子たちの求めに應じてのことで、その情報は弟子から聞いたものであったに違いない。これに對して、李知非は、自身、「略序」で「知非有幸。每親承妙決諦觀與義」と直接師事したと言っているから、その内容は必ずや本人から聞いた情報に基づくはずである。従つて、當然のことながら、我々は「略序」に従うべきなのである。

では、淨覺が王侯貴族の地位を擲つて出家したという「淨覺碑銘」の説は虚構に過ぎないのであろうか。恐らくは、そうではあるまい。というのは、既に楊曾文、程正等の諸氏が指摘していることであるが、『舊唐書』の、

「嗣立與韋庶人宗屬疏遠。中宗特令編入屬籍。由是顧賞尤重。」(卷八八「韋思謙傳」)

「時安石爲中書令。以是巨源近屬。罷知政事。巨源尋遷侍中中書令。進封舒國公。附入韋后三等親。絛爲兄弟。編入屬籍。」(卷九二「韋巨源傳」)

等の記述が示すように、武后時代に兄弟を失っていた韋后は、保身のため取り卷きを必要とし、遠縁であっても、韋氏であれば取り立てて家族と同様に扱ったのである。

従つて、別系統であっても、韋氏に屬した淨覺が、韋后の弟に準じる扱いで王侯貴族に列しえたということ、並びに、それを敢えて擲つて出家したということは、恐らく、そのまま事實であり、淨覺自身の述懐に基づくものであろう。弟子たちは、それを誤解したか、或は故意に詐つて、淨覺が韋后の實の弟であるという誤つた情報を傳へ、王維はそれに基づいて碑銘を撰述したのである。もし故意に詐つたとすれば、そうすることで、淨覺が名門出身であったこと、佛道への志が高かつたことを強調できると考えたのであろう。既に淨覺の入寂後であつてみれば、こ

うした出自を説いても害が本人に及ぶことを恐れる必要はなかったのである。

淨覺と神秀との出逢いについては、既に「神秀」の項で觸れた。『楞伽師資記』によると、大足元年（七〇一）に、洛陽で神秀に出逢い、禪法を授かり、多少得るところもあつたが、心地を提示しても「努力せよ」と勵まされるだけであつたという。この時、淨覺は十九歳、出家する四年前のことであつた。

神龍元年（七〇五）、淨覺は出家した。當時、神秀は存命中であつたが、體調が優れず、たびたび歸郷を願ひ出ている。淨覺が太行山に入ったのは、こうしたことと無關係ではないであろう。翌神龍二年、神秀は洛陽の天宮寺で入寂し、二人の關係は永遠に絶えた。この年、慧安が再び呼び出されて入内したことは、既に述べた通りであるが、淨覺が慧安に師事することはなかつたようである。

もつとも、柳田聖山は、先に引いたように、淨覺が慧安にも師事したとし、多くの人がこの見解を繼承しているが、これは、到底、受け入れがたい説である。もし、淨覺が慧安にも參じたのなら、どうして彼は『楞伽師資記』にそのことを明記しないのであろうか。柳田氏の根據は、『楞伽師資記』に、神秀・玄蹟・慧安の三人を同格に扱って、

「第七唐朝荊州玉泉寺大師諱秀。安州壽山寺大師諱蹟。洛州高山會善寺大師諱安。此三大師是則天大聖皇后應天神龍皇帝太上皇前後爲三主國師也。竝忍大師授記云。後傳吾道者。只可十耳。俱承忍禪師後。」⁽⁴⁷⁾

と言っている點、竝びに李知非撰の「略序」に、淨覺のことを、

「先是荊州秀大師門人。復是洛州高山禪師足下。又是安州壽山蹟大師傳燈弟子。」⁽⁴⁸⁾

と表現している点にある。しかし、『楞伽師資記』が、この三人を掲げたのは、いずれもが「國師」になったという点において同格であるというのであって、淨覺が師事したかどうかは問題になっていない。しかも、神秀と並ぶ弘忍下の長老であった慧安の前に玄蹟を掲げているのは、自分が師事した人物を優先してのことと見るべきであり、このことからすれば、むしろ、慧安に師事したことがなかったことを示すものというべきである。

これに對して「略序」は、淨覺が確かに三人に師事したかのような書きようであるが、よく見ると、神秀・玄蹟と慧安との間に故に差異が設けられていることに氣づく。即ち、前二者が「大師」と呼ばれているのに對して、後者は「禪師」と呼ばれており、呼稱に違いが認められる。また、前二者に對して淨覺は「門人」「弟子」であるとして、直接に師事したことを強く示唆しているのに對して、後者では「足下」という曖昧な表現が用いられている。この相違は、明らかに、淨覺が慧安に師事したと語らないことと呼應するものである。では、なぜ李知非は、このような曖昧な表現をしてまで、師事したことの無い慧安の名をここに掲げたのだろうか。

「略序」においても、續く文章では、「古禪訓」なるものを引いて禪の系譜を述べ、

「宋太祖之時。求那跋陀羅三藏禪師。以楞伽傳燈。起自南天竺國。名曰南宗。次傳菩提達摩禪師。次傳可禪師。次傳絜禪師。次傳蘄州東山道信禪師。遠近咸稱東山法門也。次傳忍大師。次傳秀禪師道安禪師隨禪師。此三大師同一師學。俱忍之弟子也。」³⁹

といい、この三人が全く對等に扱われている。これは、『楞伽師資記』と同様、三人が弘忍の弟子で國師となったという点で齊しいというのであろうから、實際に師事した神秀と玄蹟に加えて慧安の名前を掲げたには、淨覺が

東山法門の正統な繼承者であることを強調せんとする狙いがあつたものと考えられる。

淨覺は、當然のことながら、神秀の寂後に慧安が再び入内したことを知っていたはずである。しかし、當時は、淨覺が太行山に入つて間もない頃のことであつたから、恐らく、洛陽まで出かける餘裕がなかつたのであろう。その後、景龍二年（七〇八）になつて慧安が入寂したため、玄曠が長安に招かれ、續いて洛陽で開法を行った。淨覺が玄曠に師事したのは、その時のことである。先に引いたように、淨覺は、『楞伽師資記』において、玄曠に對して「兩京來往參觀。向經十有餘年。所呈心地。尋已決了」であつたといつているが、恐らく、これは、長安に來た玄曠のもとに馳せ參じて、その後、洛陽まで着き従つたというのではなく、その後も、玄曠がしばしば長安を訪れて開法を行ったので、教えを請うために淨覺も長安まで足を伸ばすことがあつたことをいうのであろう。

既に「神秀」の項で論じたように、淨覺が『楞伽師資記』を著したのは、開元十年（七二二）以降、二、三年のうちのことであつたと考えられる。上に掲げた『楞伽師資記』の文章に據れば、淨覺は、これ以前に玄曠の指導によつて悟りを開き、印可を得ていたことが知られるが、『楞伽師資記』には、「東都沙門釋淨覺居太行山靈泉谷集」と記されているから、この頃になつても淨覺が太行山に本據を置いていたことが窺われる。つまり、彼は兩京と太行山の間をしばしば往來する生活を送つていたのである。しかし、上に示した私見のごとく、それから間もない開元十三年（七二五）に玄曠は入寂し、淨覺はその衣鉢を承継いだようである。時に、淨覺は四十三歳であつた。淨覺はその頃まで太行山にいたと思われるが、李知非の「略序」に「大唐京兆大安國寺沙門淨覺」といい、「淨覺塔銘」が淨覺を「大唐大安國寺故大德淨覺」の名で呼んでいるように、彼の後半生の活動は、長安の大安國寺を中心とするものであつたようである。だとすれば、淨覺が長安に居を移したのは、玄曠の入寂を契機とするものであつたということも十分に考えられよう。

しかし、敦煌文書中に『舍太行淨覺禪師開心勸導禪衆』（北京本、海五二）なる文献が伝えられており、この存在は、淨覺が太行山を據點としていた頃から布教に力を入れていたことを暗示するものごとくである。また、「略序」は、淨覺の布教活動について、

「比在兩京廣開禪法。王公道俗歸依者無數。¹⁴」

と述べているが、ここに「兩京」というのも、淨覺が長安に移る前から洛陽等で盛んに布教を行っていたことを窺わせる。恐らく、淨覺は、玄曠の寂後も、しばらくの間は、太行山に本據を置き、洛陽との間を往來しつつ布教活動に従事したのであろう。「略序」が言及する『注金剛般若理鏡』が書かれたのも、この頃のことであったに違いない。李知非がこれを太行山で書かれたものとしているからである。恐らく、『注金剛般若理鏡』にも、『楞伽師資記』の「東都沙門釋淨覺居太行山靈泉谷集」と同様の記載があったのであろう。

もともと、多くの學者は、「略序」の「其禪師年二十三。去神龍元年。在懷州太行山稠禪師以錫杖解虎鬥處修道。居此山注金剛般若理鏡一卷」という記載から、その撰述を神龍元年の太行山入山の直後と考えているが、この文章¹⁵が語るのは、

1. 神龍元年に出家して太行山に入った。
2. 『注金剛般若理鏡』は太行山で書かれた。

という二つの史實であって、『注金剛般若理鏡』が神龍元年に書かれたと言っているのではない。實際のところ、二十代の前半で淨覺がそうした著作を書き、それが流布するといったことは、常識からいってありえないことである。また、『楞伽師資記』に『注金剛般若理鏡』に觸れるところがないのも、當時、これがまだ書かれていなかったためであろう。

ところが、その後、開元十五年（七二七）になって、どういう経緯があったのかは不明であるが、淨覺は金州を訪れた。先に引いた「略序」の文に明らかのように、その際に尹玄度や鄭暹が『般若心經』に註を書くよう頼み、それに應じて成ったのが『注般若波羅蜜多心經』なのである。彼らがこうした依頼を行ったのは、『注金剛般若理鏡』の存在が広く知られていたからであろう。

淨覺が金州に滞在した期間は不明であるが、それが比較的長期に互ったとすると、『注般若波羅蜜多心經』の撰述は金州でのことであったかも知れない。しかし、中原に歸った後に撰述し、金州の尹玄度や鄭暹のもとに送ったということも考えられる。李知非が淨覺の教えを直接に受けたとして、

「知非有幸。每親承妙決。諦觀奧義。」⁽⁴⁶⁾

と言うのは、前者である可能性を示唆するが、二人の交友が李知非が金州に赴任する以前、中原において始まった可能性も否定しきれず、確定はできない。

中原に戻った淨覺は、長安に入り、大安國寺に住した。李知非は淨覺を「大唐京兆大安國寺沙門淨覺」と呼ぶから、「略序」を書いたのは、それから間もない頃のことであろう。開元二十年（七三二）前後のことであろうか。

「淨覺碑銘」は、淨覺の入寂について、次のように述べている。

「于是同凡現疾。處順將終。忽謂衆人。有疑皆問。我于是夜。當入無餘。開口萬言。音和水鳥。踴身七樹。光映天人。如暫出行。泯然趺坐。以某載月日歸大寂滅。某月日遷神于少陵原赤谷蘭若。香油細氈。用以荼毘。合璧連珠。爲之葬具。城門至于谷口。幡蓋相連。法侶之與都人。縞素相半。叩膺拔髮。灑水澆塵。升堂入室之徒。數踰七十。破山空海之哭。聲振三千。則有僧某乙尼某乙故惠莊某氏某郡主賢者某乙等。各在衆中。共爲上首。或行如白雪。或名亞紅蓮。或爲勝鬘夫人。或稱毘邪居士。二空法外。何處進求。七覺分中。誰當決釋。猶衣舍利。冀獲菩提。身塔不出虎溪。淚碑有同羊峴。表心成相。相非離于眞如。敘德以言。言豈著于文字。」⁴⁷

具體的な日時を記さないため、淨覺の歿年は不明であるが、その布教がかなりの成果を収めていたことが窺われる。恐らく、かなりの長命を保ち、長期間にわたって布教活動を展開したことは間違いないであろう。ただ、王維の生涯を鑑みると、「淨覺碑銘」が安史の亂（七五七―七六三）勃發以降の撰述である可能性はほとんどないと思われるから、天寶年間（七四二―七五六）の入寂と見て大過ないであろう（本文中に「以某載月日歸大寂滅」⁴⁸と「年」に替えて「載」を用いていることも、この推測を支持する）。恐らくは、天寶十載頃の入寂で、當時、淨覺は七十歳前後であったと思われる。

上に見るように、「淨覺碑銘」と「略序」のいずれもが、その兩京における布教が盛大であり、僧俗の間に多くの歸依者があったと言っている。しかし、これらの資料の記載は、その性格上、言葉半分に受け取るべきである。客觀的に見ると、玄曠―淨覺の系統の社會的影響力は、神秀とその弟子たちに比して微々たるものであったはず

である。『楞伽師資記』において淨覺が自らを正統とせず、神秀の弟子たちの正統性を認めるのも、ここにその理由を求めることができる。淨覺は、自らの置かれた状況をよく理解していたし、かつて自分も神秀に師事したことがあったから、神秀の正統性を強調することは、自身の存在意義を補強しこそすれ、否定することには繋がらなかった⁽⁴⁹⁾のである。

従って、淨覺の弟子に知られる人がいないのも不思議ではないが、これには淨覺の性格も関わっていたように思われる。淨覺は、『楞伽師資記』や『注般若波羅蜜多心經』の撰述に見るように、初期禪宗の人々の中では珍しく、學究肌で、著述において本領を發揮するタイプの人であったようである。恐らく、弟子の育成は必ずしも得意ではなかったであろう。その一方で、『舍太行淨覺禪師開心勸導禪衆』のような通俗教化を狙った偈文が伝わっているのは、その教導の對象が主として俗人であったことを窺わしめる。太行山に籠つての著述活動と都に出ての一般への布教活動という二面性が、こうした事態を生み出したのではなからうか。

淨覺の生涯に關聯して注意しておかなくてはならないのは、主著である『楞伽師資記』が彼の生存中には流布した形跡が認められないという點である。王維は淨覺の著作について何も述べていないが、李知非は、「略序」において『注金剛般若理鏡』に言及しながら、『楞伽師資記』には觸れない。李知非が『楞伽師資記』の存在を知らなかったことは明らかである。また、淨覺と略ぼ同世代の荷澤神會（六八四―七五八）も、『傳法寶記』を激しく批判しているにも拘わらず、『楞伽師資記』については何も語らない。もし、その存在を知っていたら、必ずや更に厳しい批判の對象となつたはずである。

『楞伽師資記』に言及する最古の資料は、保唐宗の燈史である『歷代法寶記』である。その成立は、保唐寺無住（七一四―七七四）の歿年から見て、建中元年（七八〇）前後のことと考えられるが、その中に次のような記述が見

えるのである。

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

『歷代法寶記』は、このように『楞伽師資記』を激しく批判するが、弘忍の入寂の際の敘述や「十大弟子」の説などにおいて、『楞伽師資記』をそのまま繼承しており、その影響を強く蒙っていることは明白である。先に「弘忍」の項で論じたように、宗密も弘忍の「十大弟子」に言及しつつ、その内容を一部改めている。その改變は宗密自身に據るものであろうから、宗密が「十大弟子」の元來の形を知っていたことは間違いない。宗密の説や『歷代法寶記』は神會派の古い説をそのまま繼承している場合が多いから、恐らく、神會の寂後、間もなく、弟子たちは『楞伽師資記』の存在を知り、その内容を自説に取り込んだのである。

こうしたことからすると、八世紀の後半になって俄かに『楞伽師資記』が流布し始めたことが窺われる。その後、『楞伽師資記』が、チベットや日本にまで伝えられているということからすれば、一時、かなりの流行を見たことは疑えない。

こうした事態から推測されるのは、『楞伽師資記』が世に知られるようになったのが、淨覺の入寂を契機とするものではなかったかということである。思うに、淨覺は『楞伽師資記』を早くに書き上げていたが、その存在を秘し続け、入寂に際して弟子たちに流布を委ねたのである。

では、その理由はどこにあったのか。思うに、その内容が批判を招くことを恐れたのである。『楞伽師資記』には、他に見られない極めて特殊な説を多々見ることが出来る。『楞伽經』の譯者、求那跋陀羅を菩提達摩の前に置いて祖師と位置づけたことが、『歴代法寶記』の批判を招いたことは既に見たが、この他にも、三祖の祭禪師に『詳玄傳』、四祖の道信に『菩薩戒法』『入道安心要方便法門』などの著作があったとして、その一部を引いているが、こうした説は外には全く見えないもので、多くは淨覺の創作と見られる。

更に、當時、弘忍の著作として流布していた『修心要論』をしばしば利用しながら、「弘忍章」では、

「其忍大師蕭然淨坐。不出文記。口說玄理。默授與人。在人間有禪法一本。云是忍禪師說者謬言也。」⁽⁵³⁾

とその價值をことさら否定するような言説を行っている。『修心要論』は、中原に初めて東山法門を傳えた法如の一派が、その思想を廣めるために著した綱要書と推測されるから、こうした淨覺の態度の根本に、法如とその弟子たちに對する對抗意識があったことは間違いない。

これらの説は全て、淨覺自身の立場と思想に基づく確乎たる主張であったであろう。求那跋陀羅を達摩以下の祖師と同格に扱おうとする立場は、既に引いたように、「略序」にも見えるから、常々淨覺は、周圍の人々にこうした主張を説いていたようである。しかし、その内容はあまりに特異であり、當然、激しい批判を招いてしかるべき

ものであった。さすがの淨覺にとつても、それを書物の形に纏めた『楞伽師資記』を生前に公表することは憚られたのであろう。

註

(1) 例えば、宇井伯壽、楊會文などの各氏は、『歴代法寶記』の、

「久視年。使荊州玉泉寺請秀禪師。安州受山寺請玄隴禪師。隨州大雲寺請玄約禪師。洛州嵩山會善寺請老安禪師。則天內道場供養。則天本請大德。緣西國有三藏婆羅門。則天常偏敬重之。」(前掲『初期の禪史Ⅱ』一二九頁)

「則天諮問諸大德。和上等有欲否。神秀玄約老安玄隴等皆言無欲。則天問誦禪師。和上有欲否。誦禪師恐不放歸。順則天意。答有欲。則天又問云。何得有欲。誦答曰。生則有欲。不生則無欲。則天言下悟。又見三藏歸依誦和上。

則天倍加敬重。誦禪師因便奏請歸鄉。敕賜新翻花嚴經一部。彌勒繡像及幡花等。及將達摩祖師信袈裟。則天云。能禪師不來。此上代袈裟亦奉上和上。將歸故鄉永爲供養。則天至景龍元年十一月。又使內侍將軍薛簡至曹溪能禪師所。宣口敕云。將上代信袈裟奉上誦禪師。將受持供養。今別將摩納袈裟一領。及絹五百疋。充乳藥供養。」(同上、一二九―一三〇頁)

などの記述をそのまま信じて、玄隴が久視元年(七〇〇)に神秀や玄約らとともに則天に召されたとしている(『禪宗史研究』一四七頁、「淨覺及其《注》般若波羅蜜多心經》與其校本」(『中華佛學學報』六、一九九三年)二四一頁)。

しかし、これは、『歴代法寶記』が『楞伽師資記』の記載を勝手に書き換えたに過ぎず、史實と見做すべきではない。

(2) 前掲『初期の禪史Ⅰ』五六―五七頁。

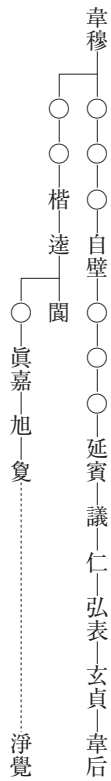
(3) 同上、二七三頁。

(4) 前掲『初期禪宗史書の研究』五九頁。

(5) マクレー氏前掲書、五九―六〇頁、ジョージェンセン氏前掲書、四九頁等を参照。

- (6) 『舊唐書』(縮印百衲本二十四史、商務印書館) 六四〇頁。
- (7) 柳田聖山氏は、李迥秀の「讚」を後に中央から送られたとしている(前掲『初期の禪史I』二八六頁)。しかし、玄蹟は、都に出た後、壽山との關係を絶ったようであるから、そうしたことはなかったであろう。
- (8) 『全唐詩』一〇四。なお、その詩は以下の通りである。
- (9) 前掲『初期の禪史I』三〇頁。
「沙界人王塔 金繩梵帝游 言從祇樹賞 行玩菊叢秋 御酒調甘露 天花拂彩旒 堯年將佛日 同此慶時休」
- (10) 前掲『初期禪宗史書の研究』五九七頁。
- (11) 前掲『初期の禪史I』五九七頁。
- (12) 前掲「淨覺及其《注》般若波羅蜜多心經》與其校本」二四二頁、程正「淨覺—その人と思想」(駒澤大學禪研究所年報)一三・一四、二〇〇二年) 五二頁等を参照。
- (13) 『全唐文』一二六二。
- (14) 拙稿「墓誌銘に見る初期の禪宗(上)(下)」(『東洋學研究』四五・四六、二〇〇八・二〇〇九年)を参照。
- (15) 前掲『初期の禪史I』二七三頁、二九八頁。
- (16) 前掲『初期禪宗史書の研究』五九頁。
- (17) 同上、七一頁。
- (18) 最近、千田たくま氏は、「ふたりの淨覺」(『花園大學國際禪學研究所論叢』二、二〇〇七年)という論考を發表し、『楞伽師資記』の著者、淨覺を王維撰「淨覺碑銘」の主、淨覺とする従來の説を改め、李收(生歿年未詳)撰「大慈禪師墓誌銘并序」の主、淨覺とする新たな説を發表された。氏は「従來の説を訂正した研究である」というが、氏の説には論理の飛躍が多いうえに、自説に都合の悪い事實には觸れないなど問題點が多く、とても納得できるものではない。
- (19) 前掲『初期禪宗史書の研究』五一七―五一八頁。
- (20) 同上、五九七頁。

- (21) 同上、八八頁、前掲「淨覺—その人と思想」五〇頁等を参照。
- (22) 前掲『初期禪宗史書の研究』五一九—五二〇頁。
- (23) 前掲『初期の禪史』三一頁、ジョン・マクレー氏、前掲書八八頁、ベルナル・フォール氏、前掲書一三〇頁等を参照。
- (24) 前掲『舊唐書』一三三—三三頁。
- (25) Barrett, Timothy H. "The Date of the Leng-chia shih-tzu chi." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3d series, 1, no. 2 (1991), pp.257-258.
- (26) ベルナル・フォール氏前掲書、一三四頁。
- (27) 前掲『初期禪宗史書の研究』五九六頁。
- (28) 楊曾文氏は、韋復の子孫で、中宗によって新たに「逍遙公」に封ぜられた韋嗣立(六五四—七一九)のこととし、韋承慶・韋嗣立兄弟の子に出家して僧となったものはいないから、淨覺は、彼らの孫であろうと論じている(前掲「淨覺及其『注』般若波羅蜜多心經』與其校本」二三九頁)。しかし、例えば、普寂の弟子の廣慧が、その塔銘、「唐故上都唐安寺外臨壇律大德比丘尼廣惠塔銘并序」に、
- 「大德諱廣惠。俗姓韋氏。漢丞相之遺祉。周司空之遠孫。地承華緒。門藉清流。」(『唐文拾遺』三二)
- とされ、「周司空」、即ち北周の大司空となった韋孝寬(韋復の弟、五〇九—五八〇)の遠孫であると説くように、「祖逍遙公之後也」も、その家系の元となった人物の名を挙げたものと見做すべきである。
- (29) 前掲「ふたりの淨覺」五一—五二頁。
- (30) 『新唐書』の「宰相世系」(縮印百衲本二十四史、商務印書館、七五〇、七五六頁)に據れば、二人の家系は次のようになる。



(31) もっとも、千田氏は、

「また假に淨覺が逍遙公房韋氏であつたとしても、同姓の韋玄貞家が皇宮で最も權勢を誇つていた時期に、入内した神秀や玄蹟に師事したのであれば、淨覺は韋玄貞家と何かしらの關係があつたか、同姓をたよつて皇居に出入りしてゐたと考えられ、謀反後は連座して殺されているだろう。」(前掲「ふたりの淨覺」五四頁)

と説くが、淨覺が神秀や玄蹟に師事したのが宮中であつたと考えなくてはならない理由は何もない。むしろ、入内の後に洛陽の寺院で開法を行つた際に師事したと考えるのが當然であろう(神秀が住したのは天宮寺であるが、玄蹟の住した寺の名は明らかでない)。特に神秀の入内が、韋玄貞一家が苦難のただ中であつた則天武后の時代であつたことは忘れてはならない。

(32) 前掲『初期禪宗史書の研究』五九七頁。

(33) 前掲『淨覺及其《注》般若波羅蜜多心經》與其校本』二二九頁、前掲『淨覺—その人と思想』四九頁等を参照。

(34) 前掲『舊唐書』七七九頁。

(35) 同上、八〇七頁。

(36) 前掲『初期禪宗史書の研究』七〇頁註⑧、ジョン・マクレイ氏前掲書、八九頁、ベルナルル・フォール氏前掲書、一〇三頁、一三三頁、前掲『淨覺及其《注》般若波羅蜜多心經》與其校本』二四〇—二四一頁、前掲『唐五代禪宗史』八八頁等を参照。

(37) 前掲『初期の禪史』二九五頁。

(38) 前掲『初期禪宗史書の研究』五九六頁。ただし、一部、楊曾文氏の校本によって文字を改めた。

(39) 同上、五九六—五九七頁。

(40) 前掲『初期の禪史Ⅰ』五七頁。

(41) 同上、九二頁。

(42) 前掲『初期禪宗史書の研究』五九六頁。

(43) 陳祚龍「新集敦煌古抄釋門的詩歌與曲子」(『敦煌簡策訂存』(臺北商務印書館、一九八三年)一九八頁に陳氏の校訂による本文が載せられている。今、それを掲げれば次のごとくである。

〔舍太行淨覺禪師開心勸導禪衆〕

昔日將心求外佛 今將知佛在心停 靈堂習聽元非聽 空谷傳聲豈有聲

終歲勞身猶弄影 何期身影共同行 觀身觀影非非影 眞如非重亦非輕

(44) 前掲『初期禪宗史書の研究』五九七頁。

(45) 同上、八八頁、前掲「淨覺—その人と思想」五二頁等を参照。

(46) 前掲『初期禪宗史書の研究』五九七頁。

(47) 同上、五一九頁。

(48) 同上、五一九頁。

(49) 千田たくま氏は、前掲論文で「淨覺は玄曠が師匠であるにもかかわらず、『楞伽師資記』においてなぜか玄曠の傳記を記さずに神秀の傳記だけを詳述し、しかもそのうえ神秀の弟子たちを第八代として記す。これでは神秀に認められずに玄曠の弟子となった淨覺が、神秀一派を顯彰するため傳記を記していることになり、なんとも不可解な關係となる」と述べるが(五六頁)、當時の禪宗の状況を辨えない議論で、到底、同意できない。

(50) 前掲『初期の禪史Ⅱ』五九一六〇頁。

(51) 上山大峻「チベット譯『楞伽師資記』について」(『佛教學研究』二五・二六、一九六八年)、西岡祖秀「チベット譯『楞伽師資記』の新出斷片について」(『印度學佛教學研究』三一・一、一九八二年)、並びに、拙稿「最澄の傳えた初期禪宗文獻」(『禪文化研究所紀要』二三、一九九七年)一四五―一五〇頁を参照。

(52) 前掲『初期の禪史』二六八―二六九頁。

(53) 拙稿「法如派について」(『印度學佛教學研究』四一―一、一九九二年)一一〇―一一一頁を参照。

むすび

以上、弘忍とその弟子たちの傳記を検討した。資料の制約のため不明な點は多いが、現時點で論じうることはほぼ盡くしたように思う。こうして明らかになった彼らの傳記を振り返って見るとき、先ず注目されるのは、弘忍の弟子たちが東山法門の教えを弘めるために相互に協力し合っていたという點である。皇帝の敕召への對應、弟子の指導などの點において、神秀と慧安、慧能の間に密接な連携があったことはほぼ間違いないのである。

従って、彼らの間に、後世言われるような意見の對立があつたとは、到底、考えることはできない。いわゆる南北兩宗の對立といったことは、彼らの弟子の代になつて言われ始めたに過ぎず、本人たちの與り知らぬことであつたのである。この點において、神秀と慧能の思想の相違にその對立の原因を求めようとする見解は否定されねばならないであらう。

もう一つ注目されるのは、國家との關係である。東山法門は皇帝權力から一定の距離を置く山林佛教として成立したが、その思想が時代の要求に應えるものであつたため注目を集め、やがて中原に進出することとなつた。これによつて東山法門は都市の知識人という新たな支持者を獲得すると同時に、従來の修行方法の維持、皇帝の庇護と統制への對應という新たな問題に直面せざるを得なくなつたのである。弘忍の弟子たちがしばしば皇帝から敕召を受け、對應を迫られたのは、正しくそれを象徴するものである。

この問題は極めて重要である。それは山林佛教としての東山法門の本質に關わるものであり、後の南北兩宗の對立とも密接な關聯を持つと考えられるからである。⁽¹⁾ただ、これについては紙幅の關係で稿を改めて別に論ずることとし、⁽²⁾ひとまずここで筆を擱くこととしたい。

註

(1) これについては、既に、前掲の拙稿「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」において、私見の一端を公表した。

(2) 既に中國語では、昨年(1957)の十月十六日～十八日に山東大學で開かれた「儒佛關係與佛教中國化」學術研討會」と十月三十日～三十一日に黃梅で開かれた「黃梅禪宗高峰論壇」において、「東山法門和儒教國家權力」という題目で發表を行つた(十七日・三十日)。今後、機會を見て日本語でも發表を行う豫定である。

〔附記〕今回で三年にわたつた連載を終えることになるが、既刊分に關して、筆者は既に訂正・補足すべき點をいくつか見出している。そのうち、最も重要なものの一つが、神秀の出家・得度に關する事實誤認である。ただ、これについては、本年度刊行の『禪文化研究所紀要』に掲載豫定の拙稿、「神秀の受戒をめぐって」において論じたので、そちらを参照されたい。