

- ・『現代仏教講座』第4巻、角川書店、1956年。
- ・『在家仏教』第12号、1956年3月。
- ・『宗教研究』第78巻、2003年3月。
- ・『思想』第943号、2002年11月。
- ・『白樺』第8巻3号、第9巻9—12号、第12巻5号、第13巻9号
- ・『心』第14巻4号、1962年4月。
- ・『民芸』第109号、第110号、第111号。
- ・『読売新聞』、1920年5月9日。

湛然の事跡を伝える唐代資料

池麗梅<東京大学博士課程>

はじめに

第一節 湛然自身の著作に現れる記載

- 1.1 『摩訶止観科文』序
- 1.2 『法華文句記』に現れる湛然の五台山巡礼
- 1.3 蘇州開元寺「小石碑」

第二節 湛然滅後に成立した伝記資料

- 2.1 湛然の「臨終遺旨」
- 2.2 「国清寺智者大師影堂記」に見える湛然の「遺誠」
- 2.3 「荊溪大師碑」
 - 2.3.1 「荊溪大師碑」を取り巻く状況の分析
 - 2.3.2 「荊溪大師碑」の内容

おわりに

はじめに

我々の時代より千二百年も遡る遠い昔を生きた荊溪湛然(711-782)の生涯を精確に把握することは困難を極めるが、現存資料に基づいてその人物像を可能な限り丁寧に描出する試みは研究者の任務であり、湛然研究にとっては重要な第一歩となる。湛然の人物像を全体的に把握するには、『宋高僧伝』(988)を始めとする既存の伝記が便利であるが、八世紀を生きた湛然の生涯、事跡をより精確に理解するためには、さらに古い時代に成立した史料に基づく考証も必要

である。なぜなら、現存する湛然の諸伝記の成立は遅く、最も古いものでも湛然の示寂から二百年後に現われたものであり、さらに、諸伝記には相異なる記載も見られ、いずれを信用すべきか決め兼ねる場合もあるからである。

そこで、湛然の生涯ないし事跡をより正しく理解するためには、後世成立の諸伝記だけではなく、それらが依拠しており、そしてこれから後に湛然伝を再構成するためにも重要な資料になるはずの、湛然の生存年代に近い唐代成立の資料も渉獵、検討しなければならない。この作業によって、一つには既存の伝記の信憑性を判断し、二つには伝記からは窺えない湛然の生涯の一面を明らかにすることも期待できる。

湛然の事跡を伝える唐代資料はおよそ二種類に分けられる。その一は、湛然本人の著作に見られる、自身の事跡に関する記述である。その二は、湛然の滅後に作成された碑文、讚文、祭文、略伝などの唐代資料である。本稿では、これらの二種類の資料を順次紹介していきたい。

第一節 湛然自身の著作に現れる記載

湛然の著作そのものは、厳密には伝記資料とは言えないものの、その中には湛然の生涯を知るための重要な手がかりが含まれているため、湛然の事跡に関連する記述は彼の伝記資料として認められよう。そして、そのような記述はまとまって存在しているのではなく、文献の中に散在している場合が多い。本節では、その中から、特に重要と思われる三点のみをとりあげることとする。

1.1 『摩訶止観科文』序

『卍統蔵』(ZZ43)には、唐湛然撰『法華三大部科文』(十六卷)という書が収められている。本書は、『天台法華玄義科文』五卷、『妙法蓮華經文句科』六卷、『摩訶止観科文』五卷から構成される¹。これらの科文は、湛然が天台三大部を注釈

* この論文の作成中に、貴重なコメントを下された中島比先生、陳金華先生、前川健一先

して、『法華玄義積籤』(『法華玄義』の注釈書; T33, No. 1717)、『法華文句記』(『法華文句』の注釈書; T34, No. 1719)、『止観輔行伝弘決』(『摩訶止観』の注釈書; T46, No. 1912)を撰述する際に、それぞれ作成したものと考えられている²。この『法華三大部科文』の第十二巻から十六巻までに収められているのが『摩訶止観科文』であり、その科文の文頭に、以下のような短い序文が付されている。

昔天宝十四年、臨安私記。元年建巳、国清再書。校勘未周、衆已潜写。属海隅喪乱、法侶星移、或将入潭衡、或持往吳楚。宝応於浦陽重勘、雖不免脱漏、稍堪自軌。忽恐伝写見無此註、可以辨別。泛例諸經、応為三段、今闕流通、但有序正。

昔、天宝十四年(755)、[わたしは] 臨安で [智顛『摩訶止観』の] 私記を [撰述] し始め、元年(762)の建巳月(四月)、国清寺で再び書きなおした。まだ校勘も終わっていないものだったが、僧衆たちは已に [これを] 潜かに写しはじめたのである。ちょうどその時、海隅 [の諸州] が喪乱に逢い、法侶たちは星のように散り移り、或る者は [その書を] 将って潭州や衡州 [の江南西道の地域] に入り、或る者は [それを] 持って吳州や楚州 [といたった北方] へ往くこととなった。宝応年間(762-763)、[わたしは] 浦陽に於いて [同書を] 重勘し、脱漏は免れないものの、稍しは軌範が整うものにはしたのである。忽かに、[この新たに修正したテキストと、弟子らが以前に伝写したものと混同されることが] 心配になったが、伝写本にはこの註が見えないから、判別はつくであろう。一般に多くの經典の場合では、[序分・正宗分・流通分という]三段に分けられているはずであるが、この [テキストの] 場合は、流通分が欠けており、但だ序分と正宗分だけがあるのみである。

この『摩訶止観科文』序の内容は、現存する湛然伝の記載には全く反映されていない。しかし、ここには具体的な紀年が記されており、湛然の移動経路

生、そして、煩を厭わず筆者の日本語論文を日本語らしい論文に仕上げて下さった宝光院院任職栗山明高師、友人倉本尚徳さんに、心から感謝を申し上げる。

¹ 『法華三大部科文』(十六巻)の中、『天台法華玄義科文』(ZZ43, 223-357)は第一から第五巻まで、『妙法蓮華經文句科』(ZZ43, 358-507)は第六巻から第十一巻まで、『摩訶止観科文』(ZZ43, 508-632)は第十二巻から第十六巻までである。

² 日比宣正[1975]146。

も明確に示されているため、天宝十四年(755)より宝応年間(762-763)までの湛然の事跡を示す貴重な資料と認められよう。さらに、その記述内容が『止観輔行伝弘決』の撰述過程について述べたものであることは、既に先行研究によって明らかにされている³ため、この序文は、『止観輔行伝弘決』成立経緯を知るための好資料であると思われる。したがって、この序文は、湛然の『止観輔行伝弘決』の撰述過程及びその期間における湛然の事跡を考察する際に、ほかの資料と共に考え合わせる必要があるだろう⁴。

1.2 『法華文句記』に現れる湛然の五台山巡礼

数種類の湛然伝の中に、彼が天台山へ帰山する以前に、江南地域の四十数人の僧と共に五台山巡礼を行なったことが記されている。それら諸伝に見える五台山巡礼に関する記述は、湛然本人の著作『法華文句記』「卷十下」の以下の叙述に基づくものと考えられる。

適与江淮四十余僧往礼台山、因见不空三藏門人含光奉教在山修造。[含光]云与不空三藏親遊天竺、彼有僧問曰、「大唐有天台教跡、最堪簡邪正、曉偏円。可能訳之、将至此土耶。」豈非中国失法、求之四維、而此方少有識者、如魯人耳⁵。

この記述は、湛然が江淮地域の僧四十余人と共に巡礼した五台山で不空三藏の弟子含光に相遇した状況を記録したものである。この出来事に関する記載は、『宋高僧伝』では、「湛然伝」の中には見えないものの、同書の「含光伝」の中に見出すことができる。その内容は、以下の通りである。

[大曆九年(774年)、] 属師(不空)卒後、代宗(r. 762-779)重光如見不空、敕委往五台

³ 日比宣正[1975]146-147。

⁴ 実際のところ、多くの先行研究も「『摩訶止観科文』序」に着目しながら、湛然の伝記の解明を試みている。しかし、それらの研究においては、序文の解釈方法に問題をはらんでいるため、『止観輔行伝弘決』の撰述過程及びその期間における湛然の事跡は必ずしも正確に把握されていたとは言えない。この問題に関する詳細な議論は、池麗梅[2004]を参照。

⁵ 『法華文句記』卷10下、T34、359c13-19。

山修功德。時天台宗学湛然、解了禅観、深得智者膏腴、嘗与江淮僧四十余人、入清凉境界。湛然与光相見、問西域伝法之事。光云、有一国僧、體解空宗、問及智者教法。梵僧云、「曾聞此教定邪正、曉偏円、明止観、功推第一」。再三囑光、「或因縁重至、為翻唐為梵附来、某願受持」、屢屢掘手叮囑。詳其南印士多行龍樹宗見、故有此願流布也。(T50、879a21-b1)

『法華文句記』の記述(本項では、以下、Aと呼ぶ)を『宋高僧伝』の記事(本項では、以下、Bと呼ぶ)と比較すると、後者のほうが、二つの意味においてより具体的であると認められる。まず、Aの記事には湛然が含光と出会った時期が言及されていないのに対して、Bでは、両者の出会いは、含光が師匠不空(706-774)の滅後に唐代宗(r. 762-779)の勅命を受けて五台山に「功德を修めに往って」いた間に起こったこと、とされている。二には、Aが、含光のインドでの見聞を極めて簡略に述べているのと対照的に、Bのほうは、含光が伝えた梵僧の話の内容が豊富に示されているだけでなく、梵僧の熱心な様子もかなりリアルに描かれているのである。このようにその叙述において、詳略の差異が認められるとは言え、AとBとの関連性は明らかである。また、湛然本人の記述と、『宋高僧伝』の「含光伝」の内容が一致して伝えられていることから、湛然は実際に江淮僧四十余人と共に五台山へ一度は巡礼したと考えられる⁶。ただ問題は、その五台山巡礼が行われた時期は何時であったのかである。

一部の先行研究は、Bに見られる「属師(不空)卒後、代宗(r. 762-779)重光如見不空、敕委往五台山修功德」という一句に着目し、湛然の五台山巡礼、そして五台山での含光との対面は、不空(706-774)が亡くなった直後、即ち774年頃の出来事であると判断しているが⁷、この可能性はすでにChen[1999]32-35によって覆されている。さらに、Chen[1999]27-28はそれと同時に、湛然と含光が

⁶ 湛然の五台山巡礼については、湛然と含光との出会い、及び含光が語ったインド見聞の歴史的信憑性を疑う説が、Chen[1999]によって提示されている。Chen氏は、主として湛然と含光がそれぞれ五台山に現れる時期が重なる可能性を否定し、さらに天台教学がインドへ逆輸入されたとするこの歴史的真實性を否定している。筆者は、天台教学のインドにおける影響力については疑問としても、現行本『法華文句記』や『宋高僧伝』に見える記述をすべて後世の改竄として否定するのには、俄かには従い難い。

⁷ 日比[1975]339; Penkower[1992]102。

紀元 766 年から 767 年までの間に五台山で遭遇した可能性をも否定している。そこで、もし Chen 氏の説を認めた上で、なお、湛然と不空が五台山で出会ったのは事実であると主張しようとするれば、両者が Chen 氏の否定した期間以外の時期に遭遇できたことを証明しなければならない。

湛然の五台山巡礼の時期を明らかにするためには、もう一つの資料を言及する必要がある。それは『仏祖統紀』(巻 29)「澄観伝」に見える記事⁸であるが、この記事を採用すれば、江淮諸僧四十人と共に五台山に登った湛然は、前述した含光のほか、澄観にも会ったことになる。澄観と湛然が初めて出会ったのは、『宋高僧伝』「澄観伝」によると、大暦十年(775)蘇州においてであり、その時、澄観は湛然について止観、法華経疏、維摩経疏などを習ったと伝えられる⁹。そして、両者が五台山でも対面したとすれば、それは、大暦十一年(776)以降でなければならない。なぜなら、『宋高僧伝』の記事を採用する限り、澄観が初めて五台山を訪れたのは大暦十一年(776)であるからである¹⁰。したがって、もし湛然が五台山で含光と澄観との二人に遭遇したのであれば、それは、776 年以降のことになる。

⁸ 『仏祖統紀』(巻 29)「澄観伝」に、「荆溪与江淮四十僧礼觀五台、師(澄観)領徒万指、出郊遠迎、美其尊師之有礼」(T49, 292c27-29)と伝えられている。これによれば、まさに湛然が諸僧と共に五台山に登ろうとしていた時に、澄観(738-839)も五台山におり、湛然の到来を聞いて、彼は遙々郊外まで出迎えにいき、師に対する敬意と礼儀を尽くしたという。この記事は天台宗側の主張であるため、湛然の事跡を美化、誇張する傾向があると考えられるが、その内容が全く歴史事実に基づいていないとは言えない。従って、湛然が五台山にいた間、澄観によって迎えられたことは信用できないが、両者が五台山で出会ったことは事実と考えられる。

⁹ 『宋高僧伝』(巻 5)「澄観伝」に、「十年、[澄観]就蘇州、從湛然法師習天台止観、法華・維摩等経疏」(T50, 737a15-16)という記事が見える。

¹⁰ 『宋高僧伝』(巻 5)「澄観伝」に、「大暦十一年、[澄観]誓遊五台、一一巡礼、祥瑞愈繁」(T50, 737a25-26)と見える。また、同伝によれば、五台山を後にした澄観は、四川峨嵋山への普賢巡礼を終えると、再び五台山へ戻り大華嚴寺に住むことになった(「仍往峨嵋求見普賢、登險陟高、備觀聖像、卻還五台、居大華嚴寺」、737a26-28)。同寺での滞在は、貞元七年(791)河東節度使李自良の招きによって太原崇福寺へ赴く(737b13-14)まで続いたと思われる。

このように、湛然の五台山巡礼の時期の上限は明らかになったが、さて、その下限はどう決めればよいであろうか。『宋高僧伝』に見える前掲の B の記事によれば、湛然が五台山を訪れた時、含光は、不空(706-774)の死後、代宗(r. 762-779)の命令にしたがって五台山で功德を修めていたとされる。この記事を信じれば、五台山で両者が出会う期間は、不空が示寂した 774 年六月以後、そして代宗が没する 779 年五月以前の間となり、湛然の五台山巡礼の時期も 779 年五月が下限となる。ただし、この下限はさらに繰り上がる可能性がある。なぜなら、A の記事が『法華文句記』の中に見えるという事実を考えると、湛然と含光が出会った年代は『法華文句記』の成立以前になるからである。したがって、もし『法華文句記』の成立が 779 年五月以前に遡るならば、湛然の五台山巡礼の行なわれうる年代の下限もさらに繰り上げられることになるだろう。そして、『法華文句記』の成立年代を知るためには、さらにもう一つの文献を参照しなければならない。その文献とは、次に紹介する蘇州開元寺の「小石碑」である。

1.3 蘇州開元寺「小石碑」

周知のように、『天台九祖伝』に連なる中国諸祖のうち、智威・慧威・玄朗・湛然の伝記の内容はおおむね『宋高僧伝』を踏襲したものとさえいえるが、ただその「湛然伝」の記載内容には『宋高僧伝』のそれとの間に、顕著な相異が二箇所数えられ、その一つは、「小石碑」の内容を反映しているか否かに関わるものである。大暦十二年(777)七月、湛然は、いわゆる天台三大部——『摩訶止観』、『法華玄義』、『法華文句』——の注釈書である『止観輔行伝弘決』、『法華玄義釋籤』、『法華文句記』の三書を蘇州開元寺の経蔵に寄贈したが、それに際して三書に湛然自身が付した題辭が、後に「小石碑」に録されることになったのである¹¹。

¹¹ 『天台九祖伝』に、「述三部記成、師(湛然)親書寄姑蘇開元寺大蔵、語刊小石碑、至今存焉」(T51, 103a18-20)と見える。ただし、この「小石碑」が具体的にどのようなものであるかは不明である。

この「小石碑」という資料を発見し、その内容に着目したのが、『天台九祖伝』の著者士衡であった。その結果、「小石碑」の記載内容は、『天台九祖伝』を通して、後世の湛然伝——例えば、『釈門正統』、『仏祖統紀』など——の中に取り込まれることになったが¹²、その「小石碑」の内容は『天台九祖伝』には以下のように記載されている。

開元十六年、首遊浙東、尋師訪道。至二十年、於東陽金華、遇方巖和尚示以天台教門、授止観等本。遂求学於左谿大師、蒙誨以大旨。自惟識昧、凡所聞見、皆紀於紙墨。暨至德中、移隸此寺、乾元已來、攢成卷軸、蓋欲自防迷謬、而四方道流、偶復伝写。今自覺衰疾、諸無所任、留此本兼玄疏兩記共三十卷、以寄此藏。儻於先師遺文、碑(神)補萬一、則不負比來之誠。幸衆共守護、以貽後学。大曆十二祀孟秋、沙門湛然記。(T51、103a21-b1)

この記述は二つの意味において重要である。第一に、その内容が湛然自身の

¹² 例えば、『釈門正統』(巻2)「湛然伝」では、湛然が玄朗に師事する前の出来事として、「年十七、訪道浙東、遇金華芳巖和尚、示以天台教門、及授止観等本」と記述されており、また、『仏祖統紀』(巻7)は『釈門正統』の記述を踏襲して「年十七(睿宗景雲二年生、至玄宗開元十五年、當十七歳)、訪道浙右、遇金華方巖、授以止観之法」(T49、188c7-9)としている。字の出入を除き、両者の内容は明らかに「小石碑」の記載から取材した結果であると思われるが、問題が一つ残る。それは湛然が浙江東部へ出かけた時の年齢である。湛然は建中三年(782)七十二歳で亡くなっている。その年から逆算すれば、湛然は確かに、『仏祖統紀』の注釈に書かれるように、景雲二年(711)の生まれである。ところが、『天台九祖伝』所載の「小石碑」の内容に従えば、湛然が浙江東部へ赴いたのは開元十六年(728)であり、その時、湛然は十八歳のはずである。しかし、『釈門正統』と『仏祖統紀』はいずれも「年十七」としているのは何故か。特に、『仏祖統紀』の小字注に、「睿宗景雲二年生、至玄宗開元十五年(727)、當十七歳」とされていることから、『仏祖統紀』が参照した文献には、湛然南下の年代が「開元十五年」とされていたことが推察される。もしその年代が開元十五年、つまり紀元727年であったとすれば、その時、湛然は十七歳であったことになるであろう。このように、「開元十五年」と「開元十六年」のいずれに従うべきか決め兼ねるのではあるが、他に新しい資料や版本が見つからない現時点においては、一応、現行本『天台九祖伝』に見える「開元十六年」に従っておく。

記述として信用性が高く、またその中にそれまでに知られていなかった湛然の若年期の状況を伺わせる内容が含まれている。例えば、常州出身の湛然が求道のために開元十六年(728)に初めて浙江東部を訪れたことや、開元二十年(732)に東陽郡の金華という場所で方巖和尚と出会い、天台教門および止観のテキストなどを授かったことは、『宋高僧伝』の編者贊寧も知り得なかった史実である。

第二に、その記事の中に、湛然の最も重要な著作の一つである『法華文句記』の成立時期を知るための重要な手がかりが含まれていることに注目すべきである。湛然の天台三大部注釈書のうち、『止観輔行伝弘決』と『法華玄義釋籤』の完成時期は、それぞれの序文によって明らかになっているが、唯一『法華文句記』だけは序文を欠いており、その完成年代を特定することが難しい。但し、「小石碑」の記事によれば、湛然が大曆十二年(777)孟秋(七月)に、『法華文句記』を含めた三部作を開元寺の経蔵に寄贈していることが明らかであるため、本書は遅くともそれ以前に完成していたことが推察できる。

このように、「小石碑」の内容に基づいて、『法華文句記』の成立年代の下限を777年七月に設定したところで、再び、前項において提起した湛然の五台山巡礼、そして含光や澄観と遭遇した時期をめぐる問題に立ち返ってみよう。前項では、主として『宋高僧伝』などの記事に基づいて、湛然が五台山で含光や澄観それぞれと出会えた期間は、澄観がはじめて五台山を訪れたとされる776年から、含光を五台山へ派遣した唐代宗崩御の年である779年五月までの間と推定するに止まった。しかし、本項でこれまでに考察した如く、『法華文句記』の成立年代の下限は777年七月と考えられ、また同書の中で湛然が自身の五台山巡礼について記していることから、彼の五台山巡礼も、777年七月以前の出来事としなければならないであろう。したがって、これまでの考察に基づくならば、湛然が五台山巡礼を行なったのは、776年から777年七月までの期間中であつたことになる。

さらに、もし湛然の五台山巡礼が776年以前に遡りえないとすれば、この記事を書き留めている『法華文句記』の完成年代もまた776年以前には遡らないとしなければならない。したがって、湛然の『法華文句記』は、776年以降、そして777年七月までの間に完成をみたものと考えられるのである。

第二節 湛然滅後に成立した伝記資料

湛然の滅後、その生前の言動や生涯の功績を伝える文献が作られたが、これらの文献の存在は、最澄をはじめとする日本からの入唐僧の将来品目録——最澄の『伝教大師将来目録』(T55、No. 2159)と『伝教大師将来越州録』(T55、No. 2160)、そして円仁の『入唐新求聖教目録』(T55、No. 2167)、さらには円珍の『福州温州台州求得経律論疏』(T55、No. 2170)、『日本比丘円珍入唐求法目録』(T55、No. 2172)及び『智證大師請来目録』(T55、No. 2173)——の記載によって伝えられている。これらの目録に現れる湛然の事跡を記す文献名を表示するならば次のようになる。

目録 文献通称	伝教大師 将来目録	伝教大師 将来越州 録	入唐新求 聖教目録	福州温州 台州求得 経律論疏	日本比丘 円珍入唐 求法目録	智證大師 請来目録
荆溪祭文		祭第六祖 荆溪和上 文一卷/天 台沙門靈 巖作 (1059a3)				
荆溪讃文		唐佛隴故 荆溪大師 讚一卷/會 稽神邕述 (1059a6)				
六祖略伝	天台六祖 略伝一卷 終南山宣 律師等述 七紙 (1056a27)					
湛然遺旨		妙樂和上 遺旨一卷 (1058c29)	荆溪和尚 在佛隴無 常遺旨一 卷 (1085a23)			

国清影堂 記	国清寺智 者大師影 堂記一卷 長安沙門 曇 (1059a18)					
湛然碑文	天台山第 六祖荆溪 和尚碑一 卷/校書郎 安定肅撰/ 五紙 (1056b1)					
佛隴道場 記	天台智者 大師佛隴 道場記一 卷 安定 梁肅撰 九紙 (1056b2)			修禪道場 碑銘一卷 梁補闕撰 日本先來 隨身 (1094c24)	天台山修 禪道場碑 文一卷 (1099b28)	天台山修 禪道場碑 文一卷 梁氏 (1105a3)

上表から明らかなように、「湛然遺旨」と「佛隴道場記」はそれぞれ円仁と円珍によっても重ねて将来されているが、七種に及ぶ湛然の伝記資料はすべて最澄の将来品の中に網羅されている¹³。その中、一部の文献は名称のみが伝わっている。例えば、最澄の『伝教大師将来越州録』には、天台沙門靈巖の「祭第六祖荆溪和上文」という祭文が存在するが、現在ではここに現れる作品と撰者の名称が伝わるだけで、その具体的内容は全く知ることができない。また、同日

¹³ 最澄将来品に含まれる湛然の伝記資料に関する最近の研究に、桑谷裕顕[2000]「最澄将来の湛然の伝記資料について」(『天台学報』43、pp. 89-103)があるが、同論文には、「湛然の足跡を知る手懸りとなると思われるもの」として、上表で取り上げた七種の文献のほかに、「天台山第五祖左溪和尚伝一卷」、「天台山智者大師別伝論一卷」、「天台山十二弟子別伝」という三種類の文献も挙げられている(p. 91)。これらの三つの資料はそれぞれ、李華による玄朗の碑文、梁肅による智顛の天台法門に関する短篇論文、内容が全く不明な「十二人の弟子の別伝」であるが、確かに、文中に湛然の名前が見え(玄朗碑)、或いは湛然も含まれている天台法門の伝承が挙げられている(天台山智者大師別伝論)けれども、これらはその文献としての性格から見て、湛然の伝記資料としては認め難いと考えられる。

録には、「會稽神邕述『唐佛隴故荊溪大師讚』」という文献に関する記載が見える。この文献は中国においても宋代までは存在しており、贊寧が「湛然伝」を撰述する時にそれを参照したとも考えられる¹⁴。しかしながら、この重要な文献の所在は既に確認できない状況にあり、その内容に関しても、中国宋代天台山外派の人物である孤山智円の著作『涅槃經疏三徳指帰』(ZZ58)巻一に、「故神邕讚曰、乳蜜不嗜、繪帛彌克」(355a4)という一句が伝えられているに過ぎない。

最後に、『天台六祖略伝』という文献について述べよう。この文献について、『伝教大師将来目録』(以下、『台州録』と略す)に、「天台六祖略伝一卷 終南山宣律師等述 七紙」(T55、1056a27)という記載が見える。完本の『天台六祖略伝』にはもともと、天台山の祖師六人——智顛、灌頂、智威、慧威、玄朗、湛然の簡略な伝記が収められていたと考えられるが¹⁵、現在、六人のうち、著者と内容が共に判明しているのは智顛の略伝だけであり¹⁶、ほかの諸師の伝記は、著者も不明であり、内容も断片的にしか伝わっておらず¹⁷、特に灌頂と湛然に関

¹⁴ 陳垣[1955]『中国仏教史籍概論』(巻二)の中に、『宋高僧伝』が取り上げられている。その中で、陳氏は、「また古人の著書は、類書以外に、出典を示さないことが多い。この書(『宋高僧伝』)が基づいているのは、碑文が多い。そのため、個々の伝記の末に、常に誰かがその人のために碑銘或いは塔銘を著したと記しており、その碑銘が即ちこの伝記が拠っているところであり、[このような注記は]まさに出典を明記しているのである」(p.31)と述べている。この見解によれば、『宋高僧伝』「湛然伝」が「有會稽法華山神邕作『真讚』」と言及しているということは、贊寧が「湛然伝」を作成するに際して、會稽神邕の『真讚』を参照したことになる。

¹⁵ 次項で「荊溪大師碑」を考察する時にも触れるように、『台州録』には「天台山第五祖左溪和尚伝一卷」(T55、1056a28)や「天台山第六祖荊溪和尚碑一卷」(T55、1056b1)などの記載が存在する。このことから、天台山では、左溪玄朗が第五祖、荊溪湛然が第六祖と見做されており、いわゆる九祖説ではなく、六祖説が主流であったと推測できるからである。したがって、『天台六祖略伝』は、智顛から湛然までの六人の伝記から構成され、さらに、これは湛然以後の人によって最終的に纏め上げられたものであると考えられる。この『天台六祖略伝』は、中国天台宗史において初めて出現した総合的祖師伝であり、この史伝の成立は、湛然の弟子らを中心とする天台山教団が明白に宗派的意識を表明したものと認められよう。

¹⁶ 拙稿[2005.3]を参照。

¹⁷ 『内証仏法相承血脈譜』(『伝教大師全集』二、頁548-549)は、『六祖略伝』中の智威、

しては、その内容は全く不明のままである。

また、上表に載せられている文献の中で、最澄将来典籍として現存しているものはほとんどないが、それらと同一内容であろうと思われる文献を種々の資料から見出すことができる場合もある。そのうち、幸いに全容が伺えるものもあれば、部分的・断片的にしか伝わっていないものもある。次に、内容を伺いうる資料——湛然の「臨終遺旨」、「国清寺智者大師影堂記」、「荊溪湛然の碑文」という三つの唐代資料をとりあげて考察していきたい。

2.1 湛然の「臨終遺旨」

上表にも挙げたように、『伝教大師将来越州録』(T55、No. 2160)の中に「妙樂和上遺旨一卷」(T55、1058c29)という記載があるほか、『入唐新求聖教目録』の中にも「荊溪和尚在佛隴無常遺旨一卷」(T55、1085a23)という文献の名称が見える。これらの「遺旨」、或いは「無常遺旨」とはいずれも同一の文献、つまり湛然臨終の際の遺言を筆録したものと考えられる。

この文献の存否に関しては、研究者の意見が分かれている。桑谷[2000]91は、最澄将来の「遺旨」は現在散逸して内容不明としているが、一方、吳鴻燕[2002]24は、「遺旨」の内容を湛然の「遺言」や「最後説法」にほぼ相当するものであると推定している。いわゆる「最後説法」とは、湛然が建中三年(782)二月五日に佛隴で示滅する直前に、弟子らに対して行なった最後の臨終説法のことである。その臨終説法の内容は、湛然が亡くなった直後に「遺旨」として書き留められ、さらに、その文献としての「遺旨」が後に最澄や円仁によって日本に将来されることになったとみるのである。

もし「遺旨」という文献が実際に湛然の臨終説法をその内容とするものであれば、「遺旨」そのものは現存していないが、湛然の「遺言」或いは「最後説法」の内容は、『宋高僧伝』をはじめとする伝記資料の中から見出すことが可能であ

慧威玄朗の略伝を引用しており、また、『天台法華宗学生式問答』巻七(『伝教大師全集』三、頁789)に現われる智威と慧威の伝記が『天台六祖略伝』に拠っていることは、桑谷裕額[2000](頁96、頁102)が明らかにしている。

る。例えば、『宋高僧伝』「唐台州国清寺湛然伝」には、以下のような内容が見える。

[唐徳宗]建中三年二月五日、[湛然]示疾佛隴道場、顧語学徒曰：「道無方、性無體。生歎死歎、其旨一貫。吾歸骨此山、報盡今夕、要与汝輩談道而訣。夫一念無相謂之空、無法不備謂之假、不一不異謂之中。在凡為三因、在聖為三徳。爇炷則初後同相、涉海則淺深異流。自利利人、在此而已。爾其志之。」言訖、隱几泊然而化。(T50、739c13-19)

『宋高僧伝』のほか、天台宗系統の仏教史書である『天台九祖伝』(T51、No. 2069)、『釈門正統』巻二(ZZ130、753b-757a)、並びに『仏祖統紀』(T49、No. 2035)巻七などにもほぼ同様の内容が見える。一方、禪宗系統の編年体仏教史書である『隆興仏教編年通論』(ZZ130)巻十九や『仏祖歴代通載』(T49、No. 2036)巻十四などにも、やはり同様の内容が載せられている¹⁸。

中国成立の伝記のほかに、日本成立の『伝法偈』にも湛然の伝記を収めており、そこでは『宋高僧伝』の上掲内容ときわめて類似した内容が、「唐建中三年、春二月五日、示疾滅佛隴。顧命弟子曰、道者無方処、性者無體相。生死其道一、吾報盡今夕、与汝談道別。夫一念之体、実無有相空、無法不備假、不一不異中。在凡為三因、在聖為三徳。爇炷初後同、涉海淺深殊、善利利人斯」というように、一句五字の韻文で全十八句に纏め上げられている¹⁹。この内容に基づいて、日本の大僧都義空が「荊溪大師最後説法注解」を著していることは、呉鴻燕[2002]によって紹介されている²⁰。

¹⁸ 『隆興仏教編年通論』巻十九は、荊溪湛然禅師の臨終の言葉として、「大道無方無體、生歎死歎、其旨一貫。吾歸骨此山、報盡今夕、聊与汝輩談道而訣。夫一念無相謂之空、無法不備謂之假、不一不異謂之中。在凡為三因、在聖為三徳。爇炷則初後同相、涉海則淺深異流。自利利人、在斯而已。爾其志之。」(ZZ130、606b16-607a3)と載せている。『仏祖歴代通載』巻十四に見える内容(T49、606c10-16)は、『隆興仏教編年通論』を完全に踏襲するものである。

¹⁹ 『伝法偈』、『伝教大師全集』巻一、頁470。

²⁰ 呉氏は独自の文献調査を行ない、『学窓随録』(叡山文庫蔵「明徳院蔵書」の1724年写本)という古写本から、上記の、大僧都義空述とされる「荊溪大師最後説法注解」に

当たる文献内容を見出すことに成功し、その調査結果を呉鴻燕[2002](頁19)に報告している。また、同論文は、金沢文庫所収の『私用心』という書からもいわゆる「妙樂大師臨終遺言」を発見している(同論文頁19-28)。しかしながら、呉氏は、あくまで湛然「遺言」相関文献の調査報告とその翻刻に重点を置いているようであり、必ずしも自らが報告している文献の性質を正確に理解しているようには思えない。

まず、呉氏は、義空の生存年代が「承安元年(1171)～仁治二年(1241)」であると述べて、その年代から、同文献が「釈氏重華」によって書写された「享保九年(1724)までに、480年以上の隔たりがあり、撰述者が義空であるか問題を残す」として、「撰者の件は保留に」している。確かに、1241年に亡くなった義空の著作の中に、それから二十数年後に成立することになる『仏祖統紀』(1269年)の書名が見えること(筆者が、呉氏の翻刻によって確認)は実に奇妙なことである。

さらに、呉氏は、「叡山文庫所蔵の「荊溪大師最後説法」は、『九祖伝』に記される湛然の自述であり、「荊溪大師最後説法注解」は、『宋伝』・『伝法偈』をベースにして、義空が注釈書を作成したものである」(p.24)と述べている。しかし、これは誤解であろう。呉氏自身が翻刻した内容に基づいて考えれば、いわゆる「荊溪大師最後説法注解」は四つの部分から構成されていると考えられる。

まず、第一の部分は、確かに、義空による「荊溪大師最後説法」に対する注釈の内容である。ただし、それは、呉氏が言うような「『宋伝』・『伝法偈』をベースにして」作成されたものではない。義空の説明によれば、湛然は寂滅する前に法語を遺したが、その法語は「異域諸伝」(『宋高僧伝』など)にもあるが、「文句稍欠」という欠点があり、これと比べて、「我皇和比叡大師述伝法偈中」は「亦有此偈、文句整足」であるため、「今専依之、而為補忘、以所解為之注脚」と述べられている。つまり、義空の注釈は、『伝法偈』に見える該当箇所に基づく注釈である。実際にその注釈の内容を見てみると、義空の注釈方法は、先ず『伝法偈』の内容を数句取り上げて、その直後に「異域伝曰」として『宋高僧伝』の該当内容も挙げ、その後、「解曰」という語に続けて「伝法偈」に対する注釈を述べ、最後に「評伝文」を設けて、特に『宋高僧伝』と『伝法偈』との相異を指摘し、『宋高僧伝』の不備を批判する、という方法が取られている。そのようにしてすべての注釈が完成したところで、再び「荊溪大師最後説法」という名称が現れるのであるが、呉氏は、この「荊溪大師最後説法」という表現を表題と考え、この名称の後に続く文を『荊溪大師最後説法』の内容としている。しかし、実際には、「荊溪大師最後説法」という字句の後に現れるのは、注釈を施した義空本人が書いた跋文であり、その中で、湛然の「最後説法」の重要性を強調し、それを初学者に示そうとする一心で注釈に取り込もうとした自らの意気込みについて述べたものであり、これをもって、義空の注釈はようやく終了することになる。

2.2 「国清寺智者大師影堂記」に見える湛然の「遺誡」

前項では湛然の臨終説法を内容とする「遺旨」について述べたが、その「遺旨」ほど広く知られてはいないが、湛然がもう一つの「遺誡」を残していることは、最澄が日本に将来した「国清寺智者大師影堂記」²¹(以下、「影堂記」と略す)という文献の中から伺える。「影堂記」は現在、最澄編『天台靈応図本伝集』²²第二巻の中に収録されており、その末尾に、「大唐貞元四年三月日長安道人曇

次に第二の部分に入るが、そこには、『天台九祖伝』に見える「小石碑」(前項参照)の内容が、『止観』の巻末に附された文として挙げられている。ところで、何故、突如として『止観』が問題になるかは、次の第三の部分に関連する。第三の部分には、「謹点『摩訶止観』并『止観輔行伝弘決』四十卷。後見此書者、唱三[宝]之名、称阿弥陀仏名十声、以助不肖冥福云。享保九年(1724)癸(甲)辰孟秋自恣日(七月十五日)积氏重華謹書」と記されている。これを見れば分かるように、少なくとも、第一、第二、第三部分すべての内容はもともと、「『摩訶止観』并『止観輔行伝弘決』四十卷」、つまり『摩訶止観』と『止観輔行伝弘決』との合本の巻末に記されたものであり、この合本に返り点などをつけたのが、积重華という人物であった。そして、『摩訶止観』の合本の最後に「小石碑」の内容が載せられることになったのは、そのなかに、湛然が三大部注釈書を開元寺経蔵に寄贈した際に記した願望、「儻於先師遺文、碑(神)補万一、則不負比(此)来之誡。幸衆共守護、以貽後学」が明記されているからであろう。

しかも、第四の部分に見える积重華による注記によれば、「右三大部合九十冊、傍加国語、以便初学涉獵。若束措高閣、遠背高祖之遺意、近非荆溪垂貽後学之命之旨。請諒察云。积重華附記」という記載からは、『摩訶止観』の合本は「三大部合九十冊」の最後にあたる部分であったことがわかる。従って、第一から第四に至る内容は元々、すべて积重華の手になる合本天台三大部に見えるものであったが、それが後に、どういふ経緯かは不明であるが、『学窓随録』という文献の中に抄録されることになった、ということなる。

²¹ この文献は最澄が日本に将来したものであることは、『越州録』の「国清寺智者大師影堂記一卷(長安沙門曇羿)」(T55、1059a8)という記録によって明らかである。

²² 『天台靈応図本伝集』は、現在『伝教大師全集』第四巻の中に収められている。本書はもともと十巻構成の書であったと伝えられているが、現行本はいずれも二巻のみの残巻である。その第一巻には、孫興公(孫綽、314-371)「遊天台山賦」と章安灌頂(561-632)「天台山国清寺智者大師別伝」とが載せてあり、第二巻には、①顔真卿(708-784)「智者大師伝」、②道澄「智者大師述讀[并]序」、③「天台大師略伝」、④曇羿「国清寺智

羿字達源記」と記されている。これによれば、「影堂記」は、湛然が亡くなって六年目にあたる貞元四年(788)に、長安の曇羿(字達源)²³という僧が撰述したものであることがわかる。

「影堂記」全体の内容は、湛然の遺志を受けた弟子某(詳細不明)が国清寺に智者大師智顛(538-597)の凶像を納める堂を建立する縁起であるが、その中に、湛然が弟子に委嘱した「遺誡」の内容が以下のように現れる。

荆溪言：「歸属群盜肆毒、碎金勝於鋒鏑、又熬花燼於巨焰、慮禍不全、已過影宇之能輯、遂以舊轍反毘陵之故居。一昨建中之初、訪吾師之遺躅、欲徵郢匠、代他材、構之以虹梁、集之以鴛瓦、功未剋備、而逝波將及、願謂門人曰、吾生涯有期、過隙難駐、無反本之余恨、有舟誠之未愜、日何哉。日吾師歸真、歲月逾邁、既追遠之有日、思飾獻而無位、期爾輩而崇之。」

これによれば、戦乱の中、凄まじい破壊を蒙る国清寺を後にして毘陵(晋陵)へ帰った湛然が、建中元年(780)に再び国清寺を訪れ、智顛の御影堂を建てようとするが、完成しないうちに死期が迫り、建中三年(782)²⁴、亡くなる直前に湛然は自らの宿願を弟子に委嘱した、という。この「遺誡」の内容には、特に戦乱期における湛然の足跡や、国清寺及び天台山教団の破壊状況を知るための重要な情報が含まれており、前項で紹介した「摩訶止観科文序」と併用すると大いに役立つと思われる。

者大師影堂記」といった四種の文献が収録されている。本書に関する研究に、清田寂雲[1980]「天台大師別伝について」、『天台学報』22、26-33;清田寂天[2001]「天台靈応図本伝集真偽考」、『叡山学院研究紀要』23、45-52などがある。

²³ 曇羿という人物については、「影堂記」を撰述した長安の沙門であること以外、何も知られていない。

²⁴ 湛然がこの「遺誡」を弟子に伝えたのは建中三年(782)であることは、湛然が亡くなったのが建中三年(782)二月であり、そして上掲の「遺誡」の中の、「一昨建中之初(一昨年の建中元年)」という表現から推測される。

2.3 「荊溪大師碑」

湛然の死後、在俗の弟子梁肅(751-793)が師のために碑文を撰述したことは種々の史料が伝える²⁵。この「荊溪大師碑」と呼ばれる碑文は、梁肅の文集、『唐右補闕梁肅文集』²⁶の中にも収められていたが²⁷、残念なことに後に逸失し、今ではその全容はもはや伺えない。そこで、第「2.3」項では、種々の史伝資料を読み解くことを通して、部分的、断片的に過ぎないかもしれないが、「荊溪大師碑」を取り巻く状況や碑文そのものの内容を、可能な限り明らかにしてみたい。

2.3.1 「荊溪大師碑」を取り巻く状況の分析

「荊溪大師碑」に関する現存最古の記録は、前掲の最澄『伝教大師将来目録』(以下、『台州録』と略す)中の以下の記載である。

「天台山第六祖荊溪和尚碑一卷 校書郎安定肅撰 五紙」(T55、1056b1)

この記録は、「荊溪大師碑」の日本伝来に関する唯一の記録でもあるが²⁸、伝来

²⁵ 崔恭「『唐右補闕梁肅文集』序」(『全唐文』巻517、頁4903)や、『佛祖統紀』巻49などに見える。

²⁶ 『全唐文』巻517-522。

²⁷ 崔恭(唐人、郡望博陵。『全唐詩』巻316によれば、「崔恭、官歴太原節度副使、檢校右散騎常侍、汾州刺史」とされている)は、「『唐右補闕梁肅文集』序」の中で、「歸根復命、一以貫之、作「心印銘」。住一乘、明法體、作「三如来画贊」。知法要、識權實、作「天台山禪林寺碑」。達教源、周境智、作「荊溪大師碑」。大教之所由、佛日之未忘、蓋盡於此矣」(『全唐文』巻517、頁4903)と述べている。ここに挙げられる典籍名は、梁肅の仏教に関する作品の中、崔恭が最も評価している四篇——「心印銘」、「三如来画贊」、「天台山禪林寺碑」、「荊溪大師碑」——である。このうち、「心印銘」、「三如来画贊」、「天台山禪林寺碑」の三篇は、現在も『唐右補闕梁肅文集』(『全唐文』所収)の中に見えるが、「荊溪大師碑」だけは早い時期に逸失している。

²⁸ 最澄に続き、円仁や円珍らも後に入唐しているが、彼らによって同様の碑文が再び日本に伝来された形跡はないのである。こうした伝来状況から、「荊溪大師碑」は中国でそれほど広くは流布しなかったことが推察できよう。

された碑文の原本が未発見で、その内容も殆ど不明である現状では、『台州録』に見えるこの記録が特に重要な意義を持つ。なぜなら、最澄の入唐は湛然の死後わずか二十数年後のことであり、最澄の記録の中には、七世紀後半から八世紀はじめ頃までの唐における天台系典籍の流伝の状況を反映する貴重な書誌学的情報が含まれているからである。「荊溪大師碑」に関して言えば、上掲の『台州録』の記載から得られる書誌情報は、以下の二点にまとめることができる。

第一は、「天台山第六祖荊溪和尚碑一卷 校書郎安定肅撰」という記載から推察される歴史的事実である。撰者とされる「校書郎安定肅」とは、言うまでもなく本籍が安定である梁肅を指している。梁肅は、建中元年(780)に文辞清麗科に合格し、その年の夏に東宮校書郎に任じられた²⁹。貞元五年(789)、監察御史に選抜されて上京し、まもなく右補闕に任ぜられる³⁰。さらに貞元七年(791)になると、翰林学士、そして皇太子侍読なども兼任するようになるが、その翌々の貞元九年(793)には、梁肅は四十一歳の生涯を閉じている。この経歴を見ると、梁肅が「校書郎」、或いは「東宮校書郎」という肩書きを持っていた期間は、建中元年(780年)から貞元五年(789年)までであるとわかる。従って、最澄将来本の原本となったテキストは、梁肅が未だ校書郎という肩書きしか持たなかった時期、つまり貞元五年(789年)以前に成立し、抄写されたものである、と考えられる。

ここで、その貞元五年(789年)以前に成立したテキストに、「天台山第六祖荊溪和尚碑」と題されている事実に注目したい。実際に梁肅が撰した碑文が本来如何なる名称であったかは知られていないが、本論文で「荊溪大師碑」という

²⁹ 梁肅「過舊園賦並序」(『全唐文』巻517)に、「余行年十(筆者注:「十」は衍字)八歳、當上元辛丑(761年)、盜入洛陽、三河間大塗炭、因竄身東下、旅於吳越。轉徙陌難之中者、垂二十年。上嗣位歲(德宗建中元年=780年)、應詔詣京師、其年夏、除東宮校書郎、遂請告歸觀於江南。八月、過嵎嶠、次於新安、東南十數里、舊居在焉。」とある。または、神田喜一郎[1972]頁263を参照。

³⁰ 神田喜一郎[1972]頁272は、梁肅が右補闕に転任する年代を貞元六年(790)とする。しかしながら、『旧唐書』巻130「李泌伝」には、「至貞元五年、以……韋綬為左補闕、監察御史梁肅右補闕」とあり、この記載に従えば、梁肅が右補闕の任に転じたのは貞元五年(789)とすべきであろう。

名称を採用したのは、「唐右補闕梁肅文集序」に見える呼称に従ったからである。ところが、貞元五年(789年)までに成立した原本に基づく最澄将来本が「天台山第六祖荆溪和尚碑」と題されている事実から、既に貞元五年(789年)以前には、湛然の碑文が天台地域では「天台山第六祖荆溪和尚碑」と通称されていたことが推察されよう。そうであったとすれば、天台山では、789年までに、荆溪湛然を第六祖とする祖統説が既に完成していたと思われる。

伝統的に天台宗の祖統説としては、六祖説と九祖説が唱えられる。九祖説が文献上に現れるのははるかに時代が下がった十三世紀(『天台九祖伝』の成立は1208年)であるのに対し、湛然(711-782)の没後わずか数年の時点で、早くも「天台山第六祖荆溪和尚」という呼称が生まれているのである。一方で、湛然以前の師が、例えば「天台(山)第〇祖」と呼ばれる例は見つからないのである。このことは何を意味するのであろうか。現時点では、まだ推論の域に止まるが、湛然示寂後、急速に、天台宗の法脈を智顛から湛然へと至る六祖説の形に整えようとする気運が、天台山を中心とする地域で強まったのではなかろうか。そして、そのような動きを担った湛然の弟子たちを中心に、「天台宗」或いは「天台山」は、新たな展開していくことになったと想像されるのである。

第二に、『台州録』に見える「天台山第六祖荆溪和尚碑一卷」の写本の分量を示す「五紙」という記載も重要である。当時の「五紙」とはどの位の分量があったかを検討するためには、同時に台州から将来された「天台智者大師佛隴道場記一卷 安定梁肅撰 九紙」(T55、1056b2)と比較する方法が便利である。梁肅撰「天台智者大師佛隴道場記」は、現在天台山佛隴の真覚寺³¹に珍藏されている「台州隋故智者大師修禪道場碑銘」³²と同一の文献であると考えられる³³。

³¹ 常盤大定・関野貞 [1975] 頁 19 では、「真覚寺は、隋開皇十七年(西暦五七九)十一月二十四日、天台大師が石城に入寂するや、弟子等舁き帰りて、ここに葬ったによりて起った。「天台山志」には、之を全身龕塔といひ、(中略)宋の大中祥符元年(西暦一〇〇八)に至りて、真覚と改め、後久しく廃したが、明の隆慶年間(一五六七～一五七二)真稔之を興し、嘉慶道光間、相国阮文達、公俸を捐ててさらに之を新たにした」とされる。

³² 常盤大定 [1975] 頁 20 によれば、これはもともと大慈寺(即ち修禪道場、佛隴道場)にあったもので、大慈寺の崩壊後、真覚寺に移されてきたものであるという。碑銘の拓文で確認したところでは、その前題は明確に「台州隋故智者大師修禪道場碑銘並序、右補

「台州隋故智者大師修禪道場碑銘」は全文九百字程度のものであるが、このくらいの内容を九枚の紙に収めるため、一枚あたりに百字程度が書かれていたであろうと考えられる。この計算を「荆溪大師碑」の場合にあてて考えると、その全文が五紙に収まっているということは、「荆溪大師碑」は五百字以内の、短篇であったと推測できる。

2.3.2 「荆溪大師碑」の内容

ここまで、『台州録』に見える記載よって「荆溪大師碑」を取り巻く状況について分析してきたが、ここからは、この碑文の内容に関して考えよう。現在では、「荆溪大師碑」の内容は、特に最澄編と伝統的に伝えられる二種類の文献の中に引用される形で断片的に保存されている。まず、『天台法華宗学生式問答』巻七には、以下のような問答が見える。

問曰、「第八伝戒師湛然大師德行何如。」

答曰、「謹案『唐台州国清寺故荆溪大師碑銘』曰、「道有相有用、成之者性也」乃至「浩蕩塵劫、悠然大空、獨有法言、垂之無窮。」」(『伝教大師全集』巻二、549-550)

この中に見える「唐台州国清寺故荆溪大師碑銘」とは「荆溪大師碑」と同一の文献であると思われるが、この引用文によれば、この碑文は、冒頭に「道有相有用、成之者性也」から始まり、最後に、「浩蕩塵劫、悠然大空、獨有法言、垂之無窮」という銘文で締めくくられている³⁴。しかし、**残念なことに、その中**

闕翰林学士梁肅撰」³²とあり、そして奥書には「陳修古篆額 唐元和六年十一月十二日僧行滿建」とあることがわかった。従って、この碑石は、唐代憲宗治世の元和六年、即ち紀元 811 年の陰暦 11 月 12 日に、行滿という僧によって建てられた、ということになる。

³³ 梁肅撰「天台智者大師佛隴道場記」という文献の成立と版本の問題については、稿を改めて論じる予定である。

³⁴ この推測は『天台法華宗学生式問答』のこの部分に見える独特な引用形式に基づいてなされたものである。例えば、前掲引用文に先行する左溪玄朗に関する内容は、「問曰、「第七伝戒師玄朗和上行徳(德行か)何如。」答曰、「謹案大唐天台故左溪大師碑文曰、「百億三昧、無非度門」乃至「叡劫無改。」」(『伝教大師全集』巻三、789)と見える。

間にあったであろう文章はすべて省略されている。

『天台法華宗学生式問答』のほかに、『内証仏法相承血脈譜』の中にも、「荊溪大師碑」からの引用文と思われる文章が見える。それは、以下のような引用文である。

謹案「唐台州国清寺故荊溪大師碑銘」云、「公諱湛然、字某、俗姓戚氏、世居晉陵之荊溪、尊其教、因以為號。以教言之、則龍樹之裔孫、智者之五世孫、左溪朗公之法子也。」(『伝教大師全集』卷三、789-790)

ここに挙げた、『天台法華宗学生式問答』と『内証仏法相承血脈譜』に引用された「唐台州国清寺故荊溪大師碑銘」の抄文が、すなわち現在、我々が日本に伝えられた文献の中に把握し得る「荊溪大師碑」の内容である³⁵。

ところが、不思議なことに、中国成立の僧伝文献によれば、梁肅撰の「荊溪大師碑」の内容は、碑銘の後にさらに続く文章があったとされている。例えば、良渚宗鑑の『釈門正統』(1237年)巻二に見える湛然伝には、以下の記載が見える。

梁肅於師碑銘後復論之曰：「聖人不興、其間必有命世者出焉。自智者以法付灌頂、頂再世至于左溪。明道若昧、待公而發、乘此宝乘、煥然中興。蓋受業身通者三十有九僧、搢紳先生、高位崇名、屈體承教者又數十人。師嚴道尊、遐邇歸仁。嚮非命世而生、則何以臻此。入室弟子元皓、以肅嘗樞衣公堂、獲知德善与教之所由然也。俾刻金石、紀于舊山、辭無所愧、因不敢議。」(ZZ130、756b10-17)

李華撰『故左溪大師碑』(『全唐文』卷320所収)で確認したところ、「百億三昧、無非度門」、「似劫無改」はそれぞれ『故左溪大師碑』原文の冒頭と末尾の句であることが判明した。従って、『天台法華宗学生式問答』に引用された湛然に関する字句も、『唐台州国清寺故荊溪大師碑銘』の最初と最後の一句に相当する、と考えられるのである。

³⁵ 特に、『天台法華宗学生式問答』への引用からわかるように、日本に伝わっている荊溪碑文の内容は、「浩蕩塵劫、悠然大空、獨有法言、垂之無窮」で終るものである。もっとも、最澄将来品の中には、荊溪碑の碑陰文に相当するような文献の名称は見当たらず、そして「五紙」とされる将来典籍全体の分量からしても、その中には碑陰文は収められていなかったと考えられる。従って、日本に伝わった荊溪碑の内容は、碑陰文を除く、碑銘の部分のみであったということになる。

ここで、梁肅が碑銘に続いて述べているとされるのは、要するに湛然の相承、功績やその門下に関する言及、さらに、湛然の入室弟子元皓の依頼を受けて湛然碑文の作成に取り掛かったという縁起である。この内容と「荊溪大師碑」との関連性は明らかであるが、しかしながら、『釈門正統』は、その内容を「梁肅が碑銘の後に復た論じた」ものとしている。それでは、この「碑銘後」という表現は、一体どのように解釈すべきであろうか。

実は、上掲文中の「聖人不興」から「則何以臻此」までの部分と頗る類似した字句が、宋代以降成立の僧伝資料における湛然相關箇所の中に見出せるのである。それらの諸史伝の中から、『宋高僧伝』と『隆興仏教編年通論』に見える該当箇所を抽出し、次表の如く、まとめてみた。

荊溪碑の碑陰文

史伝の著者 (所属宗派)	史伝の名称 (完成年代)	出典	引用文
贊寧 (律宗)	『宋高僧伝』 卷六 (988年)	彼[梁肅] 題目云：	「嘗試論之。聖人不興、其間必有命世者出焉。自智者以法傳灌頂、頂再世至于左溪。明道若昧、待公而發、乘此宝乘、煥然中興。蓋受業身通者三十有九僧、搢紳先生高位崇名、屈體承教者又數十人。師嚴道尊、遐邇歸仁、向非命世而生、則何以臻此。」 (T50、740a3-9)
石室祖琇 (禪宗)	『隆興仏教編年通論』卷十九 (1164年)	翰林梁肅 題其碑陰 曰：	「聖人不興、必有命世者出焉。自智者以法傳灌頂、頂再世而至左溪。明道若昧、待公而發。乘此宝乘、煥然中興。其受業身通者三十九人、而搢紳先生、高位崇名、屈體受教者數十。師嚴道尊、遐邇歸仁、自非命世聖聖、曷以臻此。」(ZZ130、607a3-8)

上表に示した『宋高僧伝』と『隆興仏教編年通論』とに見える内容を、『釈門正統』の前掲引用文と照らし合わせると、文字の差異はあるものの、同一の内容であると認められる。ただ、三つの文献がそれぞれ明らかにしている引用文の出典はそれぞれ微妙に異なっている。そのうち、『釈門正統』に「碑銘後」と示されていることは前述した通りであるが、『宋高僧伝』は「[梁肅が]題目(ここでは「評論」といった意味であろう)して云く」としており、一方、『隆興仏教編年通論』は「碑陰」と言っている。三つの文献に見える引用文の内容が同一のものであれば、実際は、同一のものを指している可能性もある。つまり、「碑陰」と「碑銘後」とは同一の何かを指していることになる。問題は、それは、一体、何であるのかである。

明代の徐師曾『文体明辨序説』によれば、碑石には表面と背面があり、そのうち、碑の表面を「陽」と言い、その背面は「陰」と呼ばれる。唐代以降は、碑石の表面だけではなく、その背面にも文章が彫られるようになり、その碑陰に書かれる文章を「碑陰文」と呼んだ³⁶。碑銘(碑陽文)と碑陰文は、それぞれ異なる撰者によって撰される場合もあれば³⁷、同一人物が両方を撰する場合もある³⁸。この碑文の様式に関する知見を踏まえた上で、再度荊溪碑に目を戻せば、梁肅は、「荊溪大師碑」の正面に刻まれるための「碑銘」だけではなく、それに引き続き、さらに「碑陰文」も作成したが、宋代成立の諸史伝に見える前掲内容は、要するにその「荊溪大師碑」の「碑陰文」に基づくものである、と分かる。恐らく、この「碑陰文」の内容は中国においてのみ伝えられ、日本には伝来し

³⁶ 碑陰文、徐師曾『文体明辨序説』に、「凡碑面曰陽、背曰陰。碑陰文者、為文而刻之碑背也、亦謂之記。古無此體、至唐始有之。或他人為碑文而題其後、或自為碑文而發其未盡之意、皆是也」(羅根澤(校点本)[1982]、頁145)とある。

³⁷ 唐懿宗咸通二年(861)八月、舒州山谷寺で、禪宗の三祖と仰がれる僧衆のために碑石が立てられた。その碑石は、陽面に獨孤及撰「舒州山谷寺三祖鏡智禪師碑」、そして碑陰には張彦遠撰「三祖大師碑陰記」がそれぞれの石面に刻まれている。この二篇の文章は『唐文粹』巻63に収められている。

³⁸ 例えば、唐代の柳宗元は、嶽州聖安寺無姓和尚のために、「無姓和尚碑銘并序」と共に、その「碑陰記」も著している。両作は現在共に『全唐文』や『唐文粹』巻64などに収録されている。

なかったのであろう³⁹。

また、梁肅が撰述した「荊溪大師碑」の文体は、一種の「墓表」(「碑表」とも言う)である。つまり、それは墓の中に置くために製作される「墓誌」ではなく、墓の外側に建てる碑石に刻まれるためのものであると推察される。そうであれば、この碑石は、佛隴にある湛然の肉身舍利が収められた塔の近くに建てられたものであろうと考えられる。ところが、十一世紀のはじめ頃になると、佛隴の荊溪塔が崩壊し⁴⁰、碑石もまた倒れて碑文も殆ど消滅した⁴¹と伝えられる。その悲運を嘆き、孤山智円は、自らの棲む孤山瑠瑠院の仏殿の右脇に、改めて荊溪大師の碑を建てたとも伝えられるが⁴²、しかしながら、前後にわたって二石

³⁹ 上掲した『天台法華宗学生式問答』と『内証仏法相承血脈譜』に引用された字句は、すなわち現在ではわずかに知り得る荊溪碑銘のすべてであり、両書に見える引用文はいずれも碑石正面の碑銘に含まれるものと考えられる。特に、『天台法華宗学生式問答』への引用からわかるように、日本に伝わった荊溪碑文の内容は、「浩蕩塵劫、悠然大空、獨有法言、垂之無窮」という銘文をもって終るものである。最も、最澄將來品の中に、荊溪碑の碑陰文に当たるような文献の名称が見当たらず、そして「五紙」とされる荊溪碑の全体の分量からしても、その中には碑陰文は収められていないと考えられる。従って、日本に伝わった荊溪碑の内容は、碑陰文を除く、碑銘の一部分のみであった、ということになる。

⁴⁰ 宋代天台宗山外派の代表的人物の一人孤山智円(976-1022年)は、その『閑居編』(ZZ101)巻46所収の「書荊溪禪師伝後二首」のうちの第二首において、「清風遺句滿人間、滅後天台跡更閑。碑折塔摧人不顧、不堪冥目想空山」(190a5-6)と詠じている。ここに見える「碑」と「塔」とは湛然の塔と碑を指していると考えられ、従って、智円の時代には、天台山佛隴にある湛然の塔は既に著しく損傷していたことがわかる。そして時代が十一世紀後半まで下っていくにつれて、湛然塔の状態はさらに悪化してゆき、塔の所在の確認ですら難しくなった。例えば、『宗元録』の記載によれば、元祐年(1086-1094年)、永嘉法明院扶宗繼忠法師の門人は、梁肅の荊溪碑に見える「[智顛]大師瑩兆百歩」の記述に従って、ようやく湛然の塔を見つけたが、その中には既に空虚であった、という(『釈門正統』巻2、ZZ130、757a5-9)。

⁴¹ 『閑居編』(ZZ101)巻46、上注を参照。

⁴² ところで、『宋高僧伝』をはじめとする諸伝記は、梁肅撰の碑陰文を盛んに引用しているにも拘らず、何故、より重要と思われる碑表に触れようとはしないのか。最も考えられるのは、宋代以降の中国では、荊溪碑の全容を知ることが困難になっていた、とい

も造られたにもかかわらず、荊溪大師碑の碑石も、碑文の内容も今日には伝わってこなかったのである。

おわりに

これまで、湛然の生涯の一端を伝える唐代資料について、まず、湛然本人の著作からその事跡を伺わせるものとして、『摩訶止観科文』序、『法華文句記』、蘇州開元寺「小石碑」という三つの文献を、次いで、湛然の滅後に作成された資料として、湛然の臨終「遺旨」、「国清寺智者大師影堂記」、荊溪大師碑という三つの文献と、合わせて六つの文献資料を取り上げて概観してきた。その際、文献それぞれの現状および研究状況に応じて、新資料の報告、文献資料の性質の解明、そして文献内容の再現に努めてきた。

その結果、およそ二つの方面において成果があったように思われる。第一には、唐代成立の資料の整理を通じて、後世の既存伝記の記載が依拠した資料がある程度明らかとなり、それら後世の諸伝記の信憑性が改めて確認でき、またそれらが採録しなかった点にも迫ることが出来たと考える。たとえば、湛然の若年期の求道の過程は『宋高僧伝』を見ても不明であり、また晩年の五台山巡礼については『宋高僧伝』の「湛然伝」は一切触れず、同書の「含光伝」にしか言及されないものである。他方、はるか後代に成立した『釈門正統』や『仏祖統紀』には、それ

うことである。このことを裏付ける根拠として、孤山智円の「書荊溪大師碑後序」に、「錢唐沙門智円、字無外、即荊溪九世之法孫也。嘗慨天台墳塔既毀、碑表亦滅、使先祖之德善・梁公之論議不明著於後世焉。遂[?]師僧之尊賢重道者、同立石于孤山瑠璃院佛殿之右。庶觀者既美其所稱、又美其所為、抑亦恕我之不肖濫跋、及於孝子孝孫之用心乎。時大宋天禧二年歲次戊午(1018年)夏六月五日也」という記述が見える。その内容から、智円の時代に至る前に、天台山にある湛然の墳塔は既に壊れており、墓石の表面の碑銘(碑表)も消滅していたことがわかる。従って、碑銘の中で褒め称えられていた湛然の高徳や梁肅(梁公)が評した内容は、智円の時代には伝わらなかったのである。そこで、この状況を悔やみ、智円一同は、孤山の瑠璃院佛殿の右脇に改めて荊溪碑を立てたのであろう。

らに関する記述が現れ、その記載内容は、それぞれ『天台九祖伝』によって伝えられる蘇州開元寺の「小石碑」と、湛然本人の著作『法華文句記』に基づいていることが判明した。従って、後世に成立した湛然伝とは言え、それらが依拠したのは唐代成立の資料であり、その出来事に関する記載は信用できるものという確信が得られたのである。また、湛然の事跡を伝える唐代資料——例えば、「小石碑」、湛然臨終「遺旨」、荊溪碑「碑陰文」などの内容を引用文の形で保存してきたという点においても、既存伝記の資料的価値が再確認されると共に、それらの湛然伝の成立背景の一角が覗かれることになった。

第二には、伝記上では不明確、不十分な記載を、唐代資料の記載によって修正・補充することも可能となった。唐代文献と比較すると、既存伝記の記載には、具体的年代、例えば、湛然が方巖や玄朗と出会った時期などに関して誤りがあり、また、湛然の五台山巡礼に関する記載があるものの、その時期については曖昧であるといった問題も少なくない。これらの問題の解決や、さらに伝記からは窺えない湛然の生涯の一面を明らかにするためにも、「小石碑」、『法華文句記』、「国清寺智者大師影堂記」を中心とする唐代成立の諸資料を丁寧に解読することは極めて重要かつ有益であることがわかった。

本稿は主として個々の唐代資料に関する考察に留まったが、今後は、以下の作業が必要となってくる。一つには、本稿で論じた唐代資料を基礎或いは判断基準とすることによって、さらに後世に作成された種々の湛然伝の成立過程と相互の関連について明瞭に把握し、その中から湛然伝を研究するために最も信頼できる伝記を選定することである。二つには、唐代の伝記資料と、信頼できる湛然伝とを合わせて考察していくことを通して、これまでに明確にされてこなかった湛然の動向や、湛然の著作の成立などの事情について解明することである。これらの作業を継続していくことによって、ようやく湛然の生涯と事跡は明らかになり、彼の人物像を全体的に把握することができると考える。

<略号および使用テキスト>

- T 『大正新脩大藏經』(100 卷)
 ZZ 『大日本統藏經』(150 卷)、台北：新文豊影印藏經書院刊本。

<参考文献>

- Chen, Jinhua [1999] "One Name, Three Monks: Two Northern Chan Masters Emerge from the Shadow of Their Contemporary, the Tiantai Master Zhanran 湛然 (711-782)." *Journal of the International Association of Buddhist Studies (JIABS)* 22.1: 1-90.
- Chen, Jinhua [1999a] *Making and Remaking History: A Study of Tiantai Sectarian Historiography*. *Studia Philologica Buddhica Monograph Series XIV*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Penkower, Linda L. [1993] "T'ien-t'ai during the T'ang Dynasty: Chan-jan and the Sinification of Buddhism." Ph. D dissertation, Columbia University, New York.
- 呉鴻燕 [2002] 『『法華五百問論』を介して見た湛然教学の研究』(博士論文)。
- 神田喜一郎 [1972] 「梁肅年譜」『東方学会創立二十五周年記念・東方学論集』、東京：東方学会、259-274。
- 清田寂雲 [1980] 「天台大師別伝について」、『天台学報』22、26-33。
- 清田寂天 [2001] 「天台靈応図本伝集真偽考」、『叡山学院研究紀要』23、45-52。
- 桑谷裕頭 [2000] 「最澄将来の湛然の伝記資料について」、『天台学報』43、89-103。

- 日比宣正 [1966] 『唐代天台学序説——湛然の著作に関する研究——』、東京：山喜房仏書林。
- 池麗梅 [2004] 「至徳・広徳年間における湛然の足跡」、『仏教文化研究論集』8、84-109。
- 池麗梅 [2005.3] 『天台大師略伝』は逸失したのか——『天台靈応図本伝集』研究の一環として——、『印度学仏教学研究』106、799-801。
- 池麗梅 [2005.3a] 『天台靈応図本伝集』に関する一考察、『中華佛学研究』(台湾)9、215-234。
- 陳垣 [1955] 『中国仏教史籍概論』、上海：上海書店出版社。
- 常盤大定・関野貞 [1975] 『中国文化史蹟』(第六卷)、京都：法蔵館。