

## 中国仏教成立の一側面

### ——荼毘と木乃伊をめぐつての試論——

永井政之

中国仏教の葬送儀礼を述べるとき、その特徴の一つとしてヒンズー文化の影響を受けた釈尊以来の伝統として火葬のあることを挙げ、それが儒教、道教の儀礼と異なるとする意見は少なくない。ただし中國では火葬への評価は必ずしも高くなかった。清の陳盛韶「問俗錄」卷二は次のように伝える。

古田県では火葬が多い。近年、県城内では全く行われなくなつたが、僻地の郷村ではなお見られる。その弊習（儒禮では土葬が正しく、火葬は礼に合わないとされてきた）が生ずる原因を追求してみると、まず第一に、富民が風水にまどわされ、必ず吉地（地相が良い土地）を得て富貴利達の基にしようとすることがある。吉地を手に入れるまで何年も棺をとどめておくうちに、世が移り變り、零落し埋葬できなくなり、ついに火葬に付すのである。第二に、貧民が吉穴（相のよい墓穴）を尋ねて、貧を転じて富と為そうとすることを挙げることができる。墓域の山に土地を買おうとしても金がないため、棺をとどめておいて買えるようになるのを待つているうちに、年月が過ぎ埋葬で

きくなり、火葬に付するのである。第三に土地の風習が墓壙にこだわっていることがある。くぼみに棺を下して埋葬し、その上に土をかぶせて穴をおおう者がいると、みなこれを非難嘲笑するのでそうすることを終世の恥とする（土まんじゅう式の墳墓を造ろうとはしないことをいう）。ところが貧民は墓壙を作るのは金がないため、棺を野外の小屋にとどめ置き、しばらくたってから火葬に付するのである。そのために、棺をとどめるごとに数世代に至つて火葬にする者、数十年になつてから火葬にする者があり、さらに百日あまりで火葬にしてしまう者もある。遺体の筋肉が収縮しているので、火にあうと起き上つたり横になつたりするのであるが、平然として気にしない。火葬ののち、骨を缶に納めるのであるが、骨が長くて入らないときは、斧でこれを碎く。両手で缶を捧げ持ち、墓穴に埋葬する。正しい喪礼が民間では行われず、そこで怪しげなやり方が人を惑わし、習俗が人を変えてしまう。その弊害が民の本来の心を失わせてはめをはずさせ、ついにこれほどひどいありさまになつてしまつたのだ。ああ、これは誰の罪であろうか。

（小島晋治等訳「問俗錄」P.31、東洋文庫四九五）  
右は福建省古田県の習俗を伝えたものである。火葬を「弊

習」といい、その裏面に経済的理由のあることを挙げるが、

あくまでも火葬を行う人の信仰を認めようとしないのは、陳盛韶のみの意見ではなく、中国の知識人に共通するとみて誤りはないであろう。<sup>(1)</sup>近年刊行の胡小池「中国葬儀風水俗伝」（武陵出版社、一九八四年）は火葬をめぐって次のように言う。

拙訳を掲げる。

のち仏教は火葬とともに中国に伝わったが、我が国の人々が死体を鄭重に保存しようとする厚い想いをどうすることもできなかつた。そのため火葬は一般の人の歓迎するところとはならなかつた。その間でも、外国人僧侶が自分の死後は火葬とするよう命じたことがあつたが、しかし大部分の中国僧たちは誰もが土葬を望んだ。甚しい場合、唐代の玄奘のようにインドへ留学すること多年ながら、土葬された例もある。禅宗はインドの風俗を根拠として火葬の儀式を採用した。宋代の民間では火葬が盛んであつたが、しかし儒家が火葬は孝の道に反すると指弾したため、南宋の高宗代では突然にも民間で火葬をなすことが禁止された。

（同書）P.90

文献的例証のない概論であり、高宗代の火葬禁止の事実についても未詳である。火葬禁止についてはかえつて既知のもととして無著道忠が「禪林象器箋」「喪薦門」で引用し、「續資治通鑑長編」卷三によつても傍証しうる「東都事略」の言う太祖の建隆三年（九六二）の火葬禁止の記事のほうが有名なのだが、それらを割り引いても、胡小池氏の立論は示唆に

富んだものと言えよう。

つまり、中国仏教の歴史の中では、仏教を信じた人の誰もが火葬されたわけではないし、さらには火葬にいたる葬送の手順も、今日我々が考えるほど仏教独自のものがあつたわけではない。

歴史的にみれば、その当初の仏教側には葬送儀礼として確立したものはなかつたのであり、葬送儀礼が、儀礼として完結していく過程の中に文化の変容を——この場合、インドから中国への変容——を見出すことに、さほどの無理はないであろう。六世紀、義淨の「南海寄帰内法伝」卷二の、よく知られる次の記事をあげておく必要がある。

又復た死喪の際に、僧尼は漫りに礼儀を設く。或いは復た俗と哀を同くして将つて孝子と為し、或いは房に靈机を設けて用つて供養を作し、或いは繢布を披きて恒式に乖き、或いは長髪を留めて則を異にし、或いは哭杖にて挂え、或いは苦廬に寝るがごとき、斯れ等は咸く教儀には非らず。行わざるも過あること無し。理として応に其の亡者のために淨く一房を飾り、或いは時に随つて権りに蓋幔を施し、經を読み仏を念じ、具さに香華を設く可し。冀くは亡魂をして生を善処に託せしめば、方に孝子と成り、始めて是れ恩に報ゆべし。豈に血に泣くこと三年にして、將て徳に賽ゆと為し、浪せざること七日にして、始めて酬恩に符う可き者ならんや。斯れ乃ち重ねて塵勞を結び、更に枷鎖を嬰らし、闇より闇に入りて縁起の三節を悟らず、死より

死に趣きて詔ぞ円成の十地を証せんや。

然して仏教に依るに、苾芻の亡者は、決死を觀知すれば、当日に昇きて焼処に向い、尋いで即ち日を以て之を焚く。之を焼くのに當りては、親友咸な萃りて一边に在りて坐す。或いは草を結んで座と為し、或いは土を聚めて台を作り、或いは甄石を置きて以て坐物に充て、一能者をして無常經を誦せしむること、半紙一紙にして疲久せしむること勿れ。其の經は別に録して附せり。然る後に各おの無常を念じて住処に還帰り、寺外の池内にて衣連ねて並び浴す。其の池無き処は井に就きて身を洗う。皆な故衣を用うれば新服を損せず。別に乾けるを著けて然して後に房に帰る。地は牛糞を以て淨く塗る。余事並て皆故の如し。衣服の儀は曾て片別あるなし。或いは其の設利羅を改めて亡人の為に塔を作ることあり、名づけて俱擺と為す。形は小塔の如くなれども、上に輪蓋なし。然かも塔に凡聖の別あり、律の中に廣く論ずるが如し。豈に釈父の聖教を棄てて周公の俗礼を逐い、号咷數月、布服三年するを容んや。曾て聞く、靈裕法師というあり、挙發を為さず孝衣を著せず、先亡を追念してために福業を修せり。京洛の諸師も亦た斯の轍に遵う者あり。或る人、以為らく孝に非ずと。寧ぞ知らんや、更に律旨に符うことを。

(T.54—216b)

ちなみに義淨の訳出した「無常經」に付載される「臨終方訣」は、岡部和雄氏によつて一〇世紀後半から一一世紀ながらの成立と推定されているが、そこでは若し送亡の人、其の殯所に至らば、下風に安じ、置いて側臥せしめ、右脇を地に著け、面を日光に向け、其の上風に於て、当に高坐を敷き、種種莊嚴すべし。一苾芻の能く誦經する者を請じ、法座に上りて其の亡者のために無常經を読ましめよ。孝子、哀を止め、復た啼哭すること勿れ。及び余人も皆悉な至心に彼の亡者のために焼香散花して、高座にて微妙の經典を供養し、及び苾芻に散じ、然る後に安坐して合掌恭敬して、一心に經を聽かん。苾芻、徐徐に応にために遍ねく読むべし。若し経を聞く者は各おの自から身の無常にして久しうからずして磨滅すべきを観じ、念、世間を離れ、三摩地に入れ。此の經を読み已りて、復た更に花を散じ、燒香供養せよ。又、苾芻を請じて、隨いて何らかの呪を誦し、無虫水を呪すること満三七遍にして亡者の上に灑ぐ。復た更に淨黃土を呪すること満三七遍にして亡者の身に散じ、然る後、意に隨いて或いは窣堵波の中に安じ、或いは火を以て焚く。或いは屍陀林乃至土下す。

(T.17—746c)

前段は、葬送の際に儒教的儀礼を導入することを否定したものであり、「然して仏教に依るに」以後は、文字通り、イニシエーションの事情を踏まえつつ仏教で行う葬送はいかになざるべきかを説いたものである。

とされる。早急な結論はさけるべきだが、岡部氏の成果を踏まえれば、あたかも中國禪がその最盛の時を迎えた時期、さらに禪宗教団が在家の葬儀にかかわつていった時期に、右のような内容の葬送儀礼が成立していたのは興味深い。禪僧による出家者の葬儀次第を成文化したのが一一〇三年の「禪苑

「清規」であるのは周知のとおりであるが、両者の内容は明らかに異っている。「臨終方訣」の撰者が現に行われている禅宗の葬儀をどのように考えたか。あるいはそこでは急速に儀礼化していく禅宗の葬儀に対抗する意識があつたとも思える。すでに知られるように禅僧が在家者に対して下火した例は少なくない。多分そこでは亡僧に準じた葬儀が行われる。すると、岡部氏も言われるように出家在家に共通する儀軌として「臨終方訣」を撰文する意味は小さくないであろう。この点については後日を期すものとして、話を前に戻さなくてはならない。

いっつい「続高僧伝」（以下「続伝」）の著者の道宣は中国の葬法をめぐって次のように言う。

然るに西域の本葬は其の流に四あり。火葬は焚くに蒸薪を以て水葬は深淀に沈め、土葬は岸旁に埋め、林葬は之を中野に棄つ。法王と輪王とは同じく火祀に依り、世は常習を重んじ余の者は行うこと希なり。東夏に伝わる所は惟だ林と土とを聞くのみにして、水と火との両説は世に其の蹤罕れなり。故に瓦もて掩える虞の棺は林と薪とを廃するの始めなり。夏后聖周は瓦棺の事を行うなり。殷人は木の櫈櫃を以て之を謫滅するなり。中古の文昌仁育は治を成し窓葬を明すと雖も、行う者は猶お希なり。故に骼を掩い骨を埋め堀りて瘞むるなり。上古は墓して墳せず。未だ庶類に通せず。赫胥盧陵の后は現に即ち山に因りて陵と為す。下古は相い沿うて同じく土葬を行う。紜紜たれば

紀し難し。故に且く之を削る。（「續伝」二七、T.50—685b）

「續伝」の収録する六九四人の僧のうち、筆者が数えた限りでは荼毘に付されたと明記されるのは二二名のみである。この数は必ずしも多いと言える数ではない。

ちなみに「梁高僧伝」（以下「梁伝」）では四九七人中の五名である。道宣が中國固有の葬法として「水と火との両設は世に其の蹤罕れなり」と言うのは、多分事実に近く、逆に仏教とともに伝来した水葬と火葬、特に後者によることはそれだけで特筆するに値するものであつたことを窺わせる。

ところで、右のように現状を述べた道宣は一方では、それはまた別に道教の葬法に依る人の少ないことを記して

而るに世に或いは多く妄行に事えて粒を断ち形を練りて以て羽化を期し、餌を服せしめて以て重戸を却く。或いは沉澁<sup>くわい</sup>を呼吸し、或いは陰陽を吐納し、或いは薬を抜りて以て遐齡を導き、或いは氣を行じて以て天地を窮め、或いは生を延して以て慈氏を守り、或いは死を畏れて以て邪術を求む。斯の蹤は極めて衆し。焉んぞ聞くに足らんや。並て先聖の關鍵する所、後賢の擲する所なり。方に復た周章に求めて追賞に及ぶ。時に澆く鑊を負い峰に陵り五芝の休氣を望み、鍬を担いて整に赴き八石の英光に趣く。左道を以て吾賢と為し、淫祀を用つて終志と為し、畢に小朴に従い未だ生涯を免かれず。徒らに釈門に寄りて虚しく一世を行じ悲と為す可きかな。（「同右」T.50—685b）

と述べている。「全身碎身の相は權行實行の方にして妙化の

知機を顯わし、大聖の宏略に通ずるなり」(T.50—685c)と考える道宣は、紀伝を記すにあたり臨終前後に当人がどのような態度であつたか、どのような奇瑞があつたかなども含めて論じてゐるが、それはあくまでも当人の宗教的な力量が奇瑞を呼びおこすのであり、道教の修行のように奇瑞を目的とするのではないという立場による。とすれば道教的な死に方には、当然その葬法も含めて否定される」となるが、道宣の發言は、現実には道教的な死に方を尊しとする風潮のあつたところも窺せよう。

道宣も、その生前に「篤く方術を愛し」(T.50—517c)

「外書を善くし、道術を好」(T.50—530c)んだ佛教者であることを認めているし、のち贊寧が、金剛窟に隠れた仏陀波利が法照を接化した点を、道家の尸解と対比させて高く評価したり(T.50—718a～b)、康僧会の死を「尸解して真身隠る」(T.50—826c)と評するものそれを証していると言えよう。

## 二

ところで儒教的に葬法はどうか。六朝における神滅不滅の論争はあつたにしても、その葬送自体に大きな変化はなかつたとみてよい。

儒教の葬法については「礼記」を中心に論じた道端良秀

「〔仏教と儒教〕(〔中国仏教史全集〕卷一〇)があり、祖先崇拜や葬送儀礼を中心いて、仏教と儒教の関係が対比的に論じられている。今は内容のすべてを紹介しえないが、当面の課題である儒教の葬法の手順を、項目として列挙するならおよそ次のようになろう。

臨終→復礼→哭礼→沐浴→小歎→大歎→納棺→殯→啓殯  
→本葬→虞祭→卒哭→祔

臨終から沐浴までが当日、小歎は翌日、大歎から第一回目の埋葬である殯までが三日目、本葬は第二回日の埋葬である。

殯をどのように捉えたらよいか。諸橋轍次「大漢和辞典」は「説文」等の言を典拠として「かりもがり。かりもがりする。人が死んで葬るまでの間、屍を棺に斂めて仮に安置しておくこと」(6—761)と釈する。元来の意味をふまえての辞典の釈としては妥当な線かもしれないが、当然その裏にはさまたまな変容がある。ちなみに道端氏は密葬と本葬との関係と説明する(道端・前掲書、P.72)。確かに一方には盛大な葬儀の準備という面では、仮葬と本葬との関係とみなすことも無理はない。高い地位にあればあるほど盛大な葬儀のための長い準備期間が必要になる。

とは言つても、誰もが盛大な葬儀をし、後述するような遺体の保存が期待できるわけではない。密葬と本葬との関係と

するだけで十分なのであろうか。

いつたい「礼記」の成立は、紀元前一世紀、漢の宣帝のころとされるから、仏教東漸の時期と重なるものの、仏教の影響下での成立ではない。中国固有の儀礼である。ただしそれが貴顕から庶民にいたるまでの全階層で完璧に通用したとは思えない。と言つて、そのような儀礼が庶民とまったく無縁であつたとも思えない。少なくとも肉親縁者を失つた悲しみは、儀礼としては完全でなくとも、可能なかぎり完成された儀礼に近づこうとしたはずである。盛大な葬儀を前提にしない単純な発想での殯と本葬の慣例はかなりの部分で浸透していたのではないか。庶民の段階での儀礼には十分に言及できぬが、それにしても高僧伝に記されるような著名な僧は、庶民だけではなく貴顕との交渉もまた少なくない。あるいは後者との関係のほうが比重は大きかつたときえ言えよう。在俗の側が葬儀の主導権を握つた時——それはインド以来の伝統とも言えるが——、かかわった人々が、対象の僧が尊崇するに倣すればするほど丁寧に行いたいとするのは当然のなりゆきであつたとも言える。いかに仏教側が簡素な葬儀を主張したからといって、「丁寧な葬儀」という発想が一朝一夕のうちに転換するとは思えない。仏教側が素朴な形でしか規定していない部分であるだけに、「丁寧な葬儀」の部分に儒教側の儀礼が入りこむ余地は十分にあつたろう。

かくして、その元來の意味はともかく「殯」の習慣に遵ることに、さほどの抵抗感はなかつたように思われる。

一旦埋葬した遺体を一定の期日——道端氏・前掲書によれば、ふつう一〇〇日という——を経て掘りおこし、再埋葬するというのは、宗教学の立場で言うなら複葬ということになる。掘り返されるのは腐爛した遺体であるが、インド以来の考え方からして重要なのは遺骨のほうであろう。<sup>(5)</sup>「梁伝」ではほとんど見る」とはないが、「続伝」「宋高僧伝」(以下「宋傳」)では一旦埋葬し、さらに改葬した例が記されている。たとえば「續伝」卷四、玄奘章は次のように言う。

又、勅を下して京城の僧尼の幢蓋もて往送するを聽す(中略)。乃ち白鹿原の四十里中に葬る(中略)。尋いで別の勅を下して樊川に改葬せしむ、云々。  
(T.50—458a)

玄奘の葬送の盛大なことは、先の胡小池氏の論でも指摘される。ここでは直接関係しないまでも、それが玄奘の本意に叶つたものか否か。少なくとも「大唐西域記」卷二は、玄奘の見聞した西域の葬法を伝えて

死者を送り葬儀を行なうには、そのやり方に三種ある。一を火葬といい、薪を積んで焼く。二を水葬といい、流れに沈めて水に散らしてしまう。三を野葬という。林に棄てて獸に食わせるのである(中略)。出家した僧たちは制度として死者を泣き悲しむというものはなく、父母の死にあれば心に思い浮かべては

恩に酬いん」とを思い、葬儀を丁重にする」とはまことに冥福の一助となる」とである。

（水谷真誠訳「大唐西域記」中国古典文学大系一一、P.47）

という。西域の葬法を見聞した玄奘が盛大な葬儀を望んだとは思えず、ここでも故人の意志とは異った葬送のあることを予想せしめる。

話を改葬の」とに戻す。「続伝」卷一〇の曇光章では、

貞觀十三年十二月を以つて法住寺に終る。春秋八十有五なり。旋して野外に殯す。後、門徒は其の遺骨を出し、寺の南に葬り、塔を建て之を表す。  
(T.50—589c)

という。右は改葬を言う典型的な例である。」のような表現ではなくても改葬を予想させるものもあり、次例の

忽ち大業元年正月十五日を以て、端坐して延興寺の房に卒す。

春秋五十有七なり。弟子等、其の先志に従い、終南の山、至相前の峰に林葬す。余骸を火燎して塔を立て存せり。

（「続伝」一一、通幽章、T.50—610c）

のように、施身して遺った遺骸を荼毘にした場合も改葬と考えてよいかもしけず、このような例は少なくない。

このほか何年かの後に「墓を発いた」という例も少なくない。これも改葬を前提とした行為と言えよう。

春秋八十有四にて終りに臨むに、双鳥、房に投じて悲驚哀切たり。因みに即坐のまま樊川の北原に送り、穴を鑿ちて之を処く（中略）。安坐すること三周、枯骸散ぜず。終りより今に至るま

で、恒に異香有り、氣、屍所に流れ、学侶等、外侵の有るを恐れ、乃ち龕内に藏す。（「続伝」二五、法順章、T.50—654a）三年間、遺骸を見続けたわけではあるまいから、やはり二年後に墓を發いたと読みとるべきであろう。

ちなみに捨身という行為は、インド以来の林葬や水葬の風習に共通するものを持ち、また本生譚の「捨身飼虎」の例を想起させ、禪僧に位置づけられる金陵法持（六三五一七〇一）

のなどの例もあつて限定はできないまでも、中国では浄土教の影響を受けた人々に、少なからぬ例が見出しうる。たとえば廬山慧遠の「示寂をめぐつて」「梁伝」卷六は言つ。

遠、凡夫の情の割き難きを以て、乃ち七日の展哀を制し、遺命して骸を松下に露わしめ、既にして弟子、収葬す。

（T.50—361b）

慧遠にかぎらず、遺言によつて施身した例は少なくなく、禽獸によつて喰い散らかされなかつた遺骨を収めて建塔されるというのが通例である。この場合、捨身のために、道俗が林野へ運ぶことを「殯」と見なし、収骨しあるいは荼毘して建塔する過程が本葬と言えよう。

もちろん、誰もが捨身するわけではないから、第一次の埋葬後、建塔の地を定めてのちの再埋葬といふこともあり、いずれにしてもそこには、既述の儒教の葬送儀礼が入りこむ要素があるとは言えよう。儒教の葬送儀礼が唐代になると「大

「唐開元礼」の一部として集大成されるのは周知のとおりである。のち儀礼として仏教の葬儀が確立する過程で「大唐開元礼」が少なからぬ影響を与えていたが、二教融合の萌芽はすでに仏教伝来の初期からあつたとみてよい。

### II

荼毘についても同じ」とが言えよう。「梁伝」の撰者慧皎は、列伝を編む中で、たとえば次のように表現する。

偽秦の弘始十一年八月二十日を以つて長安に卒す。是の歳は晋の義熙五年なり。即ち逍遙園に於いて外国の法に依り、火を以つて屍を焚く、云々。  
(T.50—333a)

荼毘の語来形容して「外国法」とい、「西方法」「西國法」「得道法」というのは、事実として外国流であった部分と、慧皎自身の意識等が重なり合つての表現のように思われる。あるいは慧皎の知りえた範囲では、荼毘による葬送は未だ一般化していなかつたと言えるのではないか。ちなみに右の語が冠せられるのは鳩摩羅什や求那跋摩、訶羅竭といった渡来僧だけではなく朱士行、普恒といった中国人の場合もあるから西域の出身というだけの理由で付されたものではない。

右のような表現は、律に精通し、その定める葬法に詳しかつたであろう道宣にあつては、わずかに道傑（五七三—六二七）の章において

門人、西域の闍維に依り、塔を起て供養す。（T.50—530a）  
と荼毘のあつたことを表現するのみである。」の点を「法に依りて之を焚く」（T.50—609b）「喪事殯葬は律に恒儀あり」（T.50—620a）の例のあわいから推すなら、道宣自身は荼毘を異国の習慣とのみみなすのではなく、それはインド以来の律儀に則つたもの、つまり仏教の伝統にそつたものと捉えていたことが理解できよう。

やがて贊寧の「宋伝」になると、贊寧自身が

西域の喪礼は其れ太だ簡なるか。或いは国王酋長の心を傾けて重きを致す者も、之を昇ぎて火葬するを過ぎる」となし。東夏の僧の歎簿を用ひて喪身を導くが「」ときは、之を聞くこと罕れなり。嗚呼、道尊く徳貴きは、言はずして邀う、此れ其の盛んならやかるか。  
(T.50—720c)

と捉えているように、仏教側の葬送儀礼の簡素なることを指摘しつつも、「道尊徳貴」の人を官の力を借りつつ盛大に葬送する」ともやむなしと認めるのである。情報収集の程度にもよる」とは勿論であるが、「宋伝」が「外国法」とする九例（T.50—719a・731b・731b・752a・779a・779c・811a・828a・835a）は、先行する「高僧伝」に比した時、少ないとは言えない。このうち贊寧の言う「太簡」という語は、既述の義淨「南海寄帰伝」が紹介する西域の葬法に類似した儀礼を想像せしめるが、それが荼毘そのものだけでなく、手順も含めて、中

國人に違和感を与えた結果が、「道尊德貴、云々」の語にみられる変容と言えるかもしない。あるいは仏教の側から儒教の側へすりよつた可能性すらある。贊寧にかぎらず、仏教側の人々にとって問題なのは、その変容をどのように理論づけるかである。「梁伝」は竺法義の建墓が皇帝によってなされたこと、竺法汰や慧嚴の葬儀が官費によつて賂われたことを伝え、さらに「續伝」では法寵、僧旻、慧超、明徹、宝瓊、智脫、道宗、慧覺、円光、道岳、法恭、僧副、僧稠、曇崇、法超、智首などの各章において、葬儀の経済的側面に帰依者であつた官僚などが関わつたとする。もちろん右以外の人々の章において記載がないから、その人たちには在俗からの援助が皆無だつたとは断定できず、仏教の布教が拡大すればするほど盛大な葬儀が営まれていつたはずであるし、再三言うように、そこで儒教形式の葬儀が営まれても不思議ではない。<sup>(6)</sup>

### 道宣が「四分律行事鈔」下四の「瞻病送終篇」において

然るに僧法の儀式は遠く出離に存し、送終に葬を厚くするは事流俗に出でたり。若し單に省いて時に隨わば則ち過、不忍を成す。必し虚しく莊飾を費せば便ち世儀に同ず。今、當に泰<sup>おき</sup>を去り約を去りて、務めて生喜を存すべし。

(T.40—145a)

中に就いて二を分つ、初に屍を将つて出だすの法、二に葬法をとしつつ、さらに

明さん。初の中、当に像前より屍を挙いで廊舎の下に至り、外には郭幔を安じて之を圍み、内には絹棺を作りて屍を覆うべし。当に竹木を以て骨と為し、仍し纏衣を以て屍上を覆うべし。和尚闍梨は牀を鋪て幔の外に在りて坐し、人客の來りて弔慰するに擬し、同學弟子等の小なる者は草を布いて立ち、大なる者は草上の屍に近き邊に坐せよ。

(同右)

と仏教者のとるべき態度を縷説するのは、未だ繁雜なほどに定められた儀式のなかつたこと、そしてその故に、内容としてはともすれば流俗的な、つまり儒教的な儀礼をもつて、葬送がなされやすかつたことを窺せよう。とは言え、次第に盛大化していく儀礼を、儒教的儀礼の部分も含めてどどむべくもなかつたのも事実であろう。

先の道宣の「瞻病送終篇」の言からすれば道宣の意図するところは、儀礼そのものよりも、死＝無常への精神的対応を教えようとしたものである。それは逆に言えば、精神的対応が確立しさえすれば、儀礼そのものの変容については、さほど問題視しないという曖昧さを生むことにもなる。その曖昧なる部分を、仏教的に理論づけ、儀礼化していく結果が、所謂る中国仏教の葬送儀礼ということになるが、いかに論理づけがうまくなされても、インド以来の仏教を正統視する側からみれば、それは文字通り仏教の変節としか写らないことになる。ただしこの変節を、字義通りマイナスの価値判断で

捉えるか、異文化の定着の過程でのやむおえぬものと捉えるか、意見の分れるところである。

いざれにせよ撰者の関心にもよううが「梁伝」に比して「続伝」が葬送の次第により詳しきを増すのは、それだけ儀礼が複雑化したことを推測させよう。盛大な葬儀が當まれ、埋葬され、さらに荼毘に付されるという手順がある一方、自ら遺言して荼毘に付された明瞻（T.50—633a）や慧乘（同・634b）の例もある。由い遺言するのは、遺言しなければ盛大な葬儀があり、荼毘されないという危惧があつたのであろう。そこには仏教と儒教の相克がいつも存在している。手順の複雑化は、いわば両者の融合の結果である。

これらが右のような常識を覆えして、遺体が長く遺つた時、事情はまた異つてくる。「梁伝」卷七、竺道生章は次のように伝える、

端坐して容を正し、凡に隠れて卒す。顔色異ならず、入定の若きに似たり。

（T.50—367a）

右は明らかに示寂直後のさまを伝えたものであるが、「梁伝」卷一一の帛僧光章が、

#### 明、陶宗儀「輟耕録」卷三[1]

回回の田地に年七十八歳の老人の、自ら身を捨てて衆を済うを願う者有り。絶して飲食せず、惟だ身を裸ぎ蜜を啖う。月を経て便溺すれば、皆な蜜なり。既に死して、国人殮するに石棺を以てし、仍て満すに蜜を用て浸す。歳月を棺の蓋に鏽志して之を瘞む。百年後を俟て封を開けば、則ち蜜剤なり。凡そ肢体を損折するに食すること少許すれば、立ちに愈ゆ。彼の中に亦た多く得ずと雖も、俗に蜜人と曰い、番に木乃伊と言ふ。

と、多分西域の地の、「蜜人」をめぐる奇怪な事実が伝えら

と例はもゝと増える。「続伝」卷四、玄奘章は次のように言ふ。

五日中夜に至りて、弟子問ひて曰く、和上、定めて弥勒の前に生るるや。答えて曰く、決定して生るるを得。言ひ已りて氣絶ゆ。今にいたる迄、両月、色貌常の如し（中略）。久しく埋瘞するも色相初めの如し。自ら願力の持つ所に非ざれば、能く此を致せん。  
(T.50—458b)

「經久埋瘞」がどの位の期間なのか定かでないが、卷一五の僧辯章では、

貞觀十六年六月十三日、弘福寺に於いて卒す。春秋七十有五なり。時に炎曠赫盛にして、屍を停むる」と二旬なるも、相は生存に等しく形色は変ぜず、葬日に至る迄、亦た腐朽せず（中略）。今に至るまで四年、鮮明なること存るが如し。  
(T.50—540c)

と四年間にわたって遺骸が存したこと伝え、卷一六の僧達章では、天保七年（五五六）に没した僧達の骸骨を、八〇年後の貞觀九年（六三五）に道宣自身が礼謁した旨を伝える（T.50—553b）。

期間は僧達の場合より短いが、卷一七の智辯章では大業（六一〇）に没した智辯の遺体が「至今如初」であるとし（T.50—570b）、卷一〇の道昇章でも「經春不朽、儼然如初」（T.50—588b）、卷一〇惠覺章では「靈相在山、瑞坐如在。

自初至今、意無虫血汚穢、朽腐之相」（T.50—601b）、解脱章では「今、靈躯尚在、嶷然坐定、在山窟中」（T.50—603c）とし、道信章では「端坐如旧。即移住本处、于今若存」（T.50—606b）とし、先にも挙げた法順章は「肉色不變、經月逾鮮、安坐三周、枯骸不散」（T.50—654a）と述べる。「宋伝」になると例はいま少し多くなる。当該個所のみを挙げてお、いへ。

善無畏（卷一）、T.50—716a  
義忠（卷四、同、730a）

弘忍（卷八、同、754b）  
法欽（卷九、同、765a）  
文喜（卷一二、同、784a）  
法普（卷一三、同、785a）  
道宣（卷一四、同、791a）  
鑑真（卷一四、同、797c）  
楚南（卷一七、同、817c）  
抱玉（卷一九、同、830c）  
地藏（卷一〇、同、839a）  
無漏（卷一一、同、846c）  
亡名（卷一一、同、847c）  
如敏（卷一一、同、849c）  
道因（卷一一、同、852b）

正寿（卷二三、同、855b）

懷玉（卷二五、同、865a）

華嚴（卷二五、同、868c）

若虛（卷二五、同、871a）

業方（卷二六、同、873a）

全亮（卷二七、同、880b）

道隱・弁真（卷二九、同、891b）

道晤（卷二九、同、891b）

金和尚（卷三〇、同、896c）

右はいずれも、滅後相当な期間、その肉身が現存したとされる例であり、そこに何らの手も加わらぬ、言わば偶然の所産である。

偶然の所産であるが故に人々はそこに故人の威徳をみたと

言えよう。「宋伝」卷二の善無畏章では次のように記す。

今、畏の遺形を觀るに、漸く縮小を加え、黒皮隱隱として骨は其れ露れり。累朝、旱澇には皆な就いて祈請す。微驗、隨いて生じ、且つ檀施多し。  
(T.50—716a)

また卷二九の道晤章では

身肉<sup>やね</sup>沮れず三昧に入るが如し、議して焚葬せず。後五年して忽ち右手を挙ぐ。状、伝香の若く、州の官と民庶、之を異とす。事を以つて奏すに、勅して紫の袈裟を賜り、謚して実相大師と曰う。今に至るも塔中、州民の祈祷の旛華、塼委せり。

（T.50—891b）  
また卷三〇の金和尚では、

終りて後も在るが如く、郷人、之を供祭し乞願するに、皆な人意を遂ぐ。西河より稽胡に至るまで、皆な鄭重せり。

（T.50—896c）

いずれの例も、遺骸を祀ることで種々なる利益が期待されたのである。

ところで遺骸を遺すのに偶然性を排除して、人為によろう

とした例も少なくない。「続伝」卷一〇の僧徹章をみると、

三載の後も猶お初坐の<sup>ノ</sup>とく存す。門人、之が為に簾を易うるに、衣服、一も霑汚なし。乃ち就きて漆布を加う。

（T.50—595c）

卷二七の道休章でも

貞觀三年夏の内、期に依るも出でざれば、庵に就いて之を看るに、端拱して卒す。衆は定に入れりと謂い、傍に於て宿守す。乃ち信宿を経れば、迫りて之を察するに、方に氣の尽くるを知る。跏坐して腐らず。儼かなること生くるが若し。仍りて就いて扉を掩い外に棘刺を加う。虫傷を恐るればなり。四年の冬の首に余は往きて焉を觀る。山の北の人は接きて村内に還り、為に廟舎を起て厥の形を安置す。皮鞭骨連すと雖も容色は改まらず。跏坐すること故の如し。乃ち其の上に於いて漆布を加うるなり。

（T.50—684b）

とする。「続伝」では、のほか、卷二八の志湛章で石灰で塗り固めたとする例（T.50—686a）、道積章で漆布を加えた例（T.50—687c）がみえる。少ない例では断言しえないが、七世紀の中国すでに漆布を加えての肉身保存が試みられたことがわかる。このような作業は、六祖慧能（六三八—七一三）の例をもってその典型と見なしうるし、慧能が膠漆をもつて塗り固められたことが、さらに後世にかなりの影響を与えたことも推測しうる。この点については後述するものとし、今「宋伝」の記録を中心じみておくと次のようになる。

法普（卷一三、同、785a）

道宣（卷一四、同、791a）

王羅漢（卷一一一、同、852b）

道舟（卷一一三、同、859b）

慧普（卷一一五、同、869a）

遂端（卷一一五、同、869c）

亡名（卷一一六、同、878b）

幽玄（卷一一七、同、881a）

棲隱（卷一一〇、同、896b）

無迹（卷一一〇、同、898a）

行脩（卷一一〇、同、899a）

玄院の南に於いて別に仏閣五層を造る。功就りて弟子に謂いて曰く、福事は尽くるなきも、生涯には期あり。物、欠くるあり。然る後、人、庇具せん。吾れ終る時、屍を将て漆布して閣下に安んずべしと。言訖りて化す。（T.50—881a）

と自ら滅後に漆布を加うべきを遺言しているし、耳相行脩（？—一九五一）は、

乾祐三年庚戌の歲、十一月を以て疾を示すも、動用は平時の如し。三月中夜を以て坐して終る。檀越弟子は以て漆布す。今も亦た存す。後、夢を睦州刺史陳榮に寄せて曰く、吾が坐下未だ完ならず。これを檢すれば元と漆布せず。重ねて工を加う

（T.50—899a）

と、夢中に出現してやらなる漆布を乞うた例などもある。幽玄の例は除くとして、道宣の章が

其の後、塔を三所に樹て、高宗、詔を下して宣の真を崇飾図写せしめ、相匠韓伯通に之を塑續せしむ。蓋し道風を追仰するなり。

（T.50—791a）

と語るよう、一つはその道風を慕つてのことであり、第二は先にも述べたように、現世的な利益を期待してであった。

いつたい「事物紀原」卷八が韓子の言を引用して「漆器」のはじまりを舜の時代からとするその事実はともかく、漆の利用が相当古い時代からのものであることは疑いない。さらには明の「本草綱目」卷三五では漆の薬効が縷々述べられていく。特に「本草綱目」では、漆の产地として、「今、蜀、漢、いすれもその遺体に漆布等が加えられた例であるが、このうち例えば幽玄（～一八一七～）は

「金州のものを以て佳と為し、故に世に金漆と称す。……今、広浙中に一種の漆樹を出す。小楓に似るも大なり。六月に汁を取りて物を漆す。黄沢なること金の如し。即ち唐書に謂える黃漆なる者なり」と、漆がほぼ中国各地で産出すること、広浙産は黃漆であると述べる。ちなみに広東の漆が黄色であるとは「広東新語」卷二五も認める。<sup>(7)</sup>

いずれにせよ、漆をめぐる文化が中国人にとつて馴染みのものであつたことを示していよう。

ところで、既述のような漆布等に直接携わったのはどのような人々であつたのか。無迹（？—一九二五）の章では「中書令韓公、工に命じて布漆せしむ」（T.50—898a）と、漆を扱う専門の職工のあつたらしきを伝え、時代によつては官に列せられたこともあると言うが、それが高位高官でなかつたことは言うまでもないし、また寺院における仏像やその他の什器への漆飾などの需要を考慮すると、寺内に起居した可能性もまた否定できない。いずれにせよ漆工は寺にあつてはかなり身近な存在であつたはずである。

漆に防腐剤としての役割があるか否か、筆者は寡聞にして知らないが、外気との遮断という点を勘案すれば、ある程度ミイラ化した人間を漆で固めることは遺体保存に効能がないとは言えない。

ちなみに本邦、中尊寺における藤原氏四代のいわゆるミイラを調査した報告書、「中尊寺と藤原四代——中尊寺学術調査報告——」の中で、「遺体の保存処置についての一考察」として東京大学の桜井高景氏は

古来死体の保存に対し、東洋諸国に普通に行われていた方法としては、

1 朱（硫化水銀）詰による方法

2 漆を塗る方法

3 燻製にする方法

4 硝素で処理する方法  
等であるが、云々。

（「同書」P.139）

としている。桜井氏の視野がどの範囲にまで及んでいるのか知るべくもないし、また別の方で遺体の保存がなされた例もあるらしい。ともかく2に言われるよう、漆を塗る方法が、古来、東洋諸国で普通に行われていたとする、偶然ならともかく、あえて遺体を膠漆するというのも、特別な発想とは言いきれない。かえって膠漆された例があまりにも少ないとさえ言えよう。勿論、失敗した例もあろうが、一方では佛教では茶毘が当然という風潮も無視できない。つまり死者が膠漆されるか否かは、残された人々がインド以来の佛教の側に立つか、それとも中国化した佛教の方向を考えるかに閑わっていることとなろう。傾向としては後者のほうが強

い。そして多くの統治者の葬送にみられるように遺体保存の

す。

(〔慧能研究〕P.51)

試みは古くから行われる。死後の世界も生前の「ことく」であつてほしいという発想が、図像を描いたり造像を行うことで、生前の姿を具象化しようという想いと結びつき、人為によつて遺体そのものを遺すという行動を喚起しても不思議はないであろう。

以下、その点を六祖慧能をめぐって考えてみよう。

## 五

先天二年八月三日、後に六祖として顕彰される慧能が七十六歳で示寂する。その間の事情を伝えた諸資料は、駒大禪宗史研究会「慧能研究」に集成される。周知のように慧能の首をとりに来る賊があるので、その遺体が膠漆されることとなるのはいささか脚色が過ぎようが、ともかく膠漆されたことは事実とみてよい。

記事はより詳しい。

龜の成るを報ずるに及んで、乃ち怡然として坐化す。時に地大いに動き、氣霧四方に合す。春秋七十二なり。後に三年四月八日、石戸自から開くに、容貌、儀として生ける日の如し。門人、遂に漆布を加え、更に敢えて閉ざす。石を刊り碑を勒す。中書令杜正倫、文を撰し徳を頌す。

(〔同書〕禪の語録2・初期の禪史I、P.381)

道信の遺体が漆布を加えられたというのは「伝法寶紀」独角兽はあえて放さず、國恩寺に留め、塔を起てて供養せんと欲す。時に門人の僧、崇一等、刺史に見えて理を論ぎ、まさに曹

即ち永徽二年閏九月四日なり。春秋七十有二。三年に至り、弟子弘忍等、塔に至り開き看るに端坐する」と旧の如し。即ち本処に移住し、今も存すが若し。

(T.50—606b)

道信の肉身が翌年にも、そして道宣の時代にもあつたといふのである。開元初年(七一)に成立した「伝法寶紀」の

曹溪の門人、大師の全身を迎へ、曹溪に帰らんとす。その時、首領はあえて放さず、國恩寺に留め、塔を起てて供養せんと欲す。時に門人の僧、崇一等、刺史に見えて理を論ぎ、まさに曹溪に帰る。大師の頭頸、まず鉄鎧をもつて封裹し、全身、膠漆

次に弘忍の場合はどうか。

「伝法寶紀」は言わないが「楞伽師資記」は玄蹟の「楞伽人法志」によるとして

十六の中を以て、南に面して宴坐し、目を閉じて便ち終る。春秋七十四なりき。礼しく馮茂山に葬る。塔中は今に至つて宛がら平昔の如し。范陽の盧子產なるもの、安州寺の壁に像を画く。

(〔同書〕禪の語録2・初期の禪史I、P.275)

と言う。

「末伝」卷八、弘忍章の言うところはもつと詳しい。

軒春は唐の季より偏霸に割據する。開宝乙亥の歳、王師、江南を平らぐるの前に暨びて、忍の肉身、涙を堕すこと血珠の如し。僧徒は測らざるも、乃ち李氏の國の亡ぶの応なり。今、毎歳孟冬、州人隣邑、奔集して忌斎を作し、猶お繁盛を成せり。其の諱日、將に近づけば、必ず雨霧陰惨し、然らざれば霰雪交霏す。日至れば則ち晴朗たり。

(T.50—754b)

開宝八年(八七五)の事項まで記す「末伝」の内容は、他の資料に見出せない。

禪が大きく展開している時代に、あえて高僧伝を編んだ贊寧の立場については、また別に考えなければならないが、右が事実とすれば、禪の灯史が、その役割からして「記録しえなかつた部分を、あえて贊寧は収録したと言つ」ともできよう。

ところで右のように見てくると、道信、弘忍の二人は、いざれもその肉身が後世に遺つたこととなる。もしこれが事実

であるなら、その噂は多分、曹溪の地に齋されている。その取り扱いには注意を要するが、法才の「光孝寺瘞髮塔記」は慧能が「肉身菩薩」であること、また「得法の端由」が問われたことを記している。当然そこでは、何らかの形で弘忍への得法が語られたはずである。

「肉身菩薩」であることは、のちの遺体膠漆へ連動しよう。周知のように道信と弘忍師資の教えが東山法門と呼ばれるのは、則天武后の問い合わせに対する神秀の答えによるというが、「大通禪師碑銘」の言う久視中(七〇〇)に入内したとすると、慧能が示寂する七一年の時点で、東山法門を完成させた道信、弘忍の二人についてのエピソードは相当に広まつていたはずである。

肉身菩薩であること、東山法門の繼承者であることの二つの側面が、門人に膠漆化を促したと言えるのではあるまいか。二人の遺体が現代に遺らない以上、想像を逞しくした道信や弘忍の肉身についてはしばらく描くとして、慧能に限つてみても、灯史の伝えるところが生前の徹底した禪者ぶりを見え隠れするのはなぜか。筆者はやはりそこに庶民と仏教との関わりを見たい。先の「末伝」に即してみると、

又た能の端形散せず、禪定に入るが如きを以つて、後に漆布を加う。(中略)夫れ唐の季、劉氏、番禺を制すと称するに迨び

て、上元の焼灯に遇うごとに真身を迎えて城に入らしめ、民の為に福を祈る。大宋の南海を平げて後、韶州の盜、周思瓊叛換し、尽く其の寺を焚く。塔、特に燎を延かんとし、平時は肉身、数夫に非ざれば拳ぐることなきに、煙燐、逼るにおいて二僧対昇し、軽きこと夾紵の像の如し。

(T.50—755b～c)

右は慧能没後、ほぼ三百年後の贊寧の発言であるし、南漢の劉氏の故事は「南漢紀」に記すところではない。ここでは当然「為民祈福」がキーワードとなる。

## 六

利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552—1610) の報告によると、一五八九年の聖母昇天節に肇慶を出発した宣教師の一行は、船で韶州へ向つた。総督の安全保証を得た布教であつた。

彼らは八日間ぶつ続けてひたすら西に向つて進み、とある場所に到着し、そこから陸路を近道して南華寺に着いた。韶州の長官呂良佐の使用人が、宿場で彼らの到着を待ち受けており、一行を寺へ送り届け、そこへ彼らの荷物や雑物を適当に安全な所へ置いた。その時点で、彼らは町からかも離れた土地に止まるなど全く考えておらず、むしろ町に住んでこそ、福音の伝道ができると考えた。このため彼らは荷物や雑物を船に置いておき、副長官に面会できるのを待つことに決めた。同時に彼らが、かの有名な寺を訪問することを告げた。この寺は美しい高原にあり、青山が四面を囲み、山上には自然のままの美しい

景色のほか、人工の果樹園があり、景色は人を迷るものがあつた。(中略) 寺自体のさまは雄大で、寺は山々の最も美しい処にあり、大きな渓流が充分な清水を寺に供給している。寺の設計は美しく、構造は格別の趣きである。高原の上にあって、寺と屋舎と館宅は軒を接しており、彼らの言によれば千人の僧がいるという。彼らはこの園林の持ち主であり、俸邑となつたのは、篤く邪惡なるものを信じた彼らの祖先から継承したからである。この寺の開創は凡そ八百年前に六祖と呼ばれる人に始まる。彼らは六祖がこの地に住し、並はずれた苦行の生活で極めて大きな聖名を得たと言う。彼は鉄鎖を身にまとい、いつも米をふるい、軽がると米をつき、これが彼らの生活法となつた。六祖はほんの一日で、千名にものぼる寺の居住者・和尚らに十分な食料を準備した。鉄鎖は彼の肌を傷つけ引き裂き、六祖の体は腐爛し、蛆虫で一杯であつた。一匹の蛆虫が掉い落されると、六祖はすぐさまそれをもとの場所に戻してやり「お前は噛みつくところがないのか。お前はどうして私を棄てようとするんだ」と語った。彼の肉身はこの華麗なる寺に奉安されており、この寺は六祖の名を付した建造物なのである。彼の名声、彼の一切の遺品を崇敬する庶民らは、全国各地からこへお参りにやつて来ている。これら偶像を崇拜するサンタの教士は、十二の塔頭に分かれて住み、各々には一人の主管がいて、さらにはその上に最高統治者がい、彼は絶対的な権力で一切を管理していた。これら異教の和尚らは、とつにマテオ・リッチについて聞き及んでおり、彼が到着するにあたり彼が総督の派遣で、当地の責任者に任命されて、正常な出家人の清規に照らし

て、彼らが徳行を破っているのを糾弾しようとしている」と断言した。ある和尚は放蕩な生活を送って沢山の子女をかかえていたし、また多くの和尚は路に待ち伏せして追い剝ぎをやり、旅を不安なものにしていた。全国の寺院で偶像を礼拝する人も普通の庶民も同じで、彼もが官長に服従しなくてはならない。あるいはこの縁によって上等な階級、つまり知識階級は絶対に偶像を礼拝しないし、また寺院の和尚を彼らの宗教の官吏にしようとしない。(中略)

この整々とした建築物の中は、実際はどこも偶像だらけで、銅やそのほかの金属あるいは木で作られ、金を塗って飾られている。たつた一つの殿の内に五百余体もの偶像がある。寺には銅の鎗で装った多くの塔があり、その中の一塔の铸造の具合は特別で、マテヨ・リッチや彼の同行者であるヨーロッパ人はかつて同類のものを見たことがなかった。寺の僧官は彼らに六祖の肉身像を見せたが、肉身像はからうじて中国にあってこそはじめてできる、特殊に発光するアスファルト状の物質で塗られていた。多くの人はこれは六祖の真身ではないと言つたが、しかし庶民はこれを六祖のものと信じ、とても崇拜していた。

(中外関係史名著訳叢「利瑪竇中国札記」第三卷第一章、P.236、中華書局出版、一九八三)

マテヨ・リッチの報告は、キリスト教の宣教師が見た南華寺の現状を、多分忠実に伝えたものである。時は一六世紀の後半、明朝万暦帝の治世であった。さして驚くに値らぬにしても、かの南華寺の住僧のさまは、公然と妻帯する者、追い

剝ぎをやる者など、六祖の時代とはかけ離れた様相を呈しているらしい。

一方、この時代、六祖の語録とされる「六祖壇經」は、すでに一応の完成をみせて、六祖の像はほぼ確定している。そこでの六祖に対するイメージが中国禪の大成者としてのそれであることに比すると、マテヨ・リッチの報告する現地での六祖像は、より庶民的な——と言うより、より土着的な——イメージを伝えている。両者の乖離は小さくない。

もちろん、このような乖離、と言うより地元での信仰は、何も一六世紀に突如初まつたものではない。以下、その点を考えてみよう。

かつて指摘したように、中国で成立した各種の歳時記はその内容に宗教関係の記事を豊富に擁している。そこには荒唐無稽なものも少なくないが、ある意味で、当該の宗教がどのように形で民衆の間に浸透していくかを想像せしめるのに十分な手がかりを与えている。当然それらの資料については多角的に論じられる必要がある。ところで歳時記で掲げる六祖関係の記事は次のとくである。

初八日、六祖菩薩生る。更に其の年を考えうるに乃ち唐の太宗、貞觀十二年二月初八日なり、云々。  
(月令採奇)一、二月八日の条)

即ち座下の盧居士是れなり。因みに所伝の信衣を出すを請い、悉く瞻礼せしむ。正月十五日に至り、諸の名徳を会して之が為に剃髪せしむ。二月八日、法性の智光律師に就いて満分戒を受く。明年二月八日、忽ち衆に謂いて曰く、吾れ此の居を願わず、旧隱に帰らんことを要す。時に印宗と総白千余人、師の宝林寺に帰るを送る。

〔月令粹編〕五、同右

法壇經の序。師は盧姓、法名は惠能なり。父は行瑠。母李氏は氏を貞觀十二年二月八日子の時に誕む。後に六祖と為る。印宗法師、六祖惠能の為に祝髪す。

〔同右〕

印宗法師、六祖慧能の為に祝髪す。  
 〔月令採奇〕二、六月一五日の条  
 \*同内容「古今類傳」二、「月日紀古」六下にもあり。  
 慧能禪師、跏趺して化す。〈慧能、姓は盧氏、新州の人なり。（中略）先天二年八月初三日、能、跏趺して化す。寿七十六。唐の憲宗、諡して大鑑禪師と曰う。禪宗志に出す〉

〔日涉編〕八、八月三日の条

\*同内容「古今類傳」三にもあり。

筆者の管見した右の内容はとり立てて新しいものではないし、印宗の六祖剃髪の日を六月一五日とする明清代成立の歳時記の記事などは、その由来さえも知りえないものである。

ともかく慧能について、その誕生、受戒、示寂が歳時記に

記されるのは、禪宗六祖であることは勿論ながら、背後に韶州宝林寺（南華寺）に現在するその肉身像の持つ意味合いも小さくなかったようだ。

ところで慧能をめぐるさまざまな資料の成立は、中国禪の六祖としての立場の確立を目指したものに外ならないが、それらの総てが曹渓で成立したわけではない。多くは伝聞により、あるいは何らかの作意をもつて成る。当然、事実関係は二の次となつて不思議はない。そこでは曹渓は南宗禪の故地と評価され、憧憬の地とはなつても、そこがそのまま信仰の対象として、直接崇拜されたわけではない。広州は近代になつても中原からはやはり遠隔の地であつたし、何よりも禪の弟子とされる青原にせよ南岳にせよ、そして神会でも、もはや曹渓で守塔の任にあることを潔ぎよしとしている。後述するように守塔の役を荷うのは、灯史の世界では何人かを除けばほとんど無名に近い僧達である。

〔曹溪大師傳〕の性格をどう位置づけるかはすでに先達の論考があつて贅言を要しないが、

唐韶州曹溪宝林山國寧寺六祖惠能大師傳法宗旨並高宗大帝勅書兼賜物改寺額及大師印可門人并滅度時六種瑞相及智藥三藏懸記等伝

という、撰者も成立地も不明で、書名の長さの目立つこの書

の成立は、六祖顕彰を目的とするのは当然であるが、その没後七〇年にして、江西湖南を中心にその教線を展開しつつあつた禪宗のルーツが曹渙にあることの再確認を宣言したと見ることもできる。示寂直後の六種の奇瑞もさることながら、一つは伝信の袈裟であり、一つは慧能の肉身である。二つながら曹渙に現存することの意味は小さくない。伝法偈にその席を譲る袈裟に比して、肉身の存在は、中国固有の発想に語りかける部分が大きい。前述のように高僧伝の世界でも、生前の徳行を表わしたものと受け止められる。

唐代から五代にかけていかに禪宗が中国佛教界を席捲したとしても、人間の超現実に対する畏怖の念を消し去ることはそう容易なことではない。そのようなさらにドロドロとした現実に語りかけることで中国佛教はその勢力を拡大する。いみじくも柳田聖山「初期禪宗史書の研究」は次のように言う。

晩年の道宣が、感通や神異の高僧に、異常な関心を示したことは、すでに見た如くであるが、それらの神異な靈力を、すべて持戒や禪定の徳と考えることは、すでにインド佛教以来の禪定觀の本質に根ざして居り、曾て中國民族がインドの佛教を受容する橋渡しの役を演じたものも、こうした戒や禪の神異の力が、神仙方術の思想や、現世利益の觀念に似通うものを有つていたためであった。例えば、康僧会が吳の孫權を教化し、佛図

澄が胡族の石氏を導いたのもそれであつて、こうした神異の高僧たちが、訳經や義解の名僧たちの活躍にもまして、一般社会の佛教受容に果した功績は大きい。

(〔同書〕P.7)

高僧伝の十科の世界、そして神異の世界は習禪に収斂する。禪宗の成立は天理の支配から人間が脱したこと意味しようし、現実生活の中に本来のありようを見出そうとする緊張ある嘗みの始まりでもある。柳田氏の主張するように、灯史の成立は高僧伝の世界が新たなる中国佛教の胎動を把握しきれなかつたことに起因する。

しかし中国佛教と庶民との関係は灯史の世界だけで包摂されるものではないし、灯史自身が、禪宗の立場だけで貫き通せぬ部分のあることを知らしめる。それは例えば「伝灯錄」卷二七の存在であり、石井修道「宋代禪宗史の研究」が指摘する何人かの禪僧をめぐる肉身信仰についての記述である。<sup>(11)</sup>

慧能のそれについてはすでに周知のものであるが、それ以外の人々についての記載は偶然性が強い。そもそも編者道原の関心が高僧伝のよう神異の世界にない。それだけに端なくも露呈された部分は、かえってその意味を大きくしよう。

南華寺についてみれば、江湖の禪の展開が慧能の故地としての地位よりも、その肉身の存在地としての地位がクローズアップされたと言いうるのではないか。たとえば石頭希遷の

ミイラとされる肉身像の存在はどうか。石頭が慧能に得度したとは夙に伝えるところである。資料にはまったく記されることのない石頭のミイラの存在はそれが偶然の結果か、門人達の作為があつたのか、はたまた後世の仮託なのか定かでないが、<sup>(12)</sup>南台寺に開山のミイラとして遺つたことの意味は小さくない。

石頭の件は資料的に十分ではないが、のち「祖堂集」卷五は曹溪に礼塔した長髭曠と石頭との問答を掲げるし、卷六は洞山と曹溪訪問をなした一僧の問答が収録される。また曹山本寂が曹溪を志慕して、所居の荷玉山を曹山と変えたのも夙に有名である。

かくみると慧能没後も曹溪の地が何らかの形で意識し続けられたことは想像できる。ただしその内容は微妙に変化していくように思われる。ここではまず「雲門広録」を一つの手がかりとして挙げておきたい。周知のように雪峰に得法した雲門は、遊行の旅を経て広東に到る。広東に入った理由は定かではないが、多分それは曹溪に六祖塔を礼するためであつたろう。靈樹如敏の道場を継いだ雲門は南漢王劉龕の帰依のもと雲門山に開堂する。廣東を代表する禪刹であつたろう曹溪ではなく、靈樹への入院、さらに雲門山へ入つたことの意味は、やはり雲門にとつて小さからぬ意味を持つ。そこにはすでに禪宗の人々にとつて曹溪の持つ濃度がかなり薄くな

つてきていたのではないかとも思われる

事情は多分、南漢の帝室にとつても同じである。南漢の後主劉鋕（九五八—九七一治世）の妻による捨田の例などもあり、まったく無視しなかつたまでも、なぜ南漢朝が曹溪を常に最優先にしなかつたのか。そこではやはり南漢朝にとつてまったくとは言えぬまでも、曹溪が魅力を失いつつあつたとも言える。その点はともかく、雲門がその視野に曹溪を入れていたことは疑いない。入れざるをえなかつたとも言える。

雲門のもとには曹溪を日ざして南下してきた修行者の来参が少なくない。

僧に問う、甚れの處より来る。僧云く、南華の塔頭より来る。

師云く、還て祖師に見ゆるや。僧云く、南華の橋折れり。師云く、南嶽の石橋、又た作磨生。対うるなし。師云く、學語の流。代つて云く、便ち出で去れ。又た云く、上れり。

（T.47—571a）

右と同趣旨のものは、このほか四則（T.47—567c・569c・569c・570a）がみえる。いずれも南華寺での六祖像との相見が自らにとつていかなる意味を持つかを問うたものである。重要なのは肉身像と相見したことではない。次の問答はまさにその点を突いている。

拳す、僧、曹溪に到る。衣鉢を守る上座有りて衣を提起して云く、此は是れ大庾嶺頭にて提不起の底なり。僧云く、什麼とし

てか上座の手裏に在りや。僧無語。師云く。彼彼了ぜず。師云く、遠く嚮うは親しく到るに如かず。又た云く、將に謂えり、是れ師子児と。  
いささか揶揄氣味の右のやりとりは、すでに曹渓の地の禪の低調なるを知らしめる。

雲門の生きた九世紀後半から一〇世紀半ばにかけた曹渓の実情は決して禪の故地としてあつたのではなかつたのである。それはともかく、皮肉にも雲門の遺体はミイラとして残る。「塔銘」などの記述からすれば六祖の場合と異なり、それは偶然のことであつたらしいし、驚異の眼をもつて受け入れられたらしい。<sup>(13)</sup> 雲門が繼席した靈樹如敏も、「宋高僧伝」卷二二の伝えるところではその没後、「全身不散」(T.50—846) であるたどり、全身不散の語が直ちにミイラ化を表現するのか否か速断しえぬが、常の死にぎまでなかつたことは確かである。

さらに「乳源縣志」卷八の「双峰広悟禪師塔銘」は、雲門の法嗣双峰竟欽（八九六—九七七）の事蹟を記すうちで次のように言ふ。

師、開山して四十九年、僧臘六十有二、世寿八十有二のとき、太平興國二年五月二十五日、坐して逝けり。門人遇初等、全身を以て塔葬す。大中祥符九年に至りて三十九期を越え、是の年七月二十三日に、塔地分裂して数刀に及ぶ。之を俯視するに、

則ち師、亡身を存す。容色、故の如し。門人、遂に真身を出し、布するに膠漆を以てし、塼するに香土を以てす、云々。真身にはささまざまな靈異があり、祈るとこう必ず靈験があつたといふ。「塔銘」の撰者張天錫は、これを「師の慧力」と結論づける。「慧力」が直接、遺体の保存に関わるとは思えないが、道教が辟穀をはじめとした種々なる修行が結果として尸解となるとすると、仏教者のミイラの出現は、道教と対決した仏教側からの理由づけとは言えまい。

ところで「廣東通志」卷二二九の「古蹟略」の項には、

大通寺は河南に在り（中略）。相い伝うるに達岸禪師此に住し、化し去るも肉身有り。祈祷すれば輒ち應ず。明の万曆六年、大いに旱り。迎え得えて河林に至らしめ、雨を祷るに隨い降る、云々。

なる記事がある。

同じ「廣東通志」卷二二九では、新興県の法相院の贊聖大師の肉身が光考寺にあると伝え、「曹渓通志」卷一では

濛濛の月華寺は乃ち智藥三藏の肉身の在りし所なり、云々。

として寺に肉身殿のあることを伝える。他の資料に微すれば、史実としては疑しいが、西天に帰つたとされる智藥三藏までもを取り込んでの肉身信仰は高温多湿の廣東の地だけで六体を数える。さらに後に出現する憨山德清や丹田悟進の遺体の存在は、肉身信仰の根強さを物語つてゐると言えよ

う。しかもその傾向は他の地方にもみられる。<sup>(12)</sup>

以上、歴史的な流れに沿いつつ、中国仏教における火葬への評価、乃至遺体保存の風潮について考えてみた。慧能の肉身への信仰はのちの南華寺の動向にも大きな影響を与えたが、小論では言及しえなかつた。また火葬や木乃伊については、宗教学的視座からより一層の検討が必要であろうが、筆者の能力の及ぶところではなかつた。大方の御叱正・御教示を頂ければ幸いである。

### (1) 現代においても福建省で仏教の火葬が寺院の経営と密接な関係のあることは、羅竹風編「中国社会主義時期的宗教問題」

による現地調査の報告「關於福建省佛教寺廟開展生產勞動狀況的調查」によつても知りうる。拙稿「社會主義中國の宗教政策」「駒大仏教學部紀要」四七号参照。また一九八八年五月、筆者も上海社会科学院研修の折に、福建省を探ね、福州市瑞峰の林陽寺、福州市象峰の崇福寺において火化（荼毘）の施設を参觀した。施設そのものは小さいが、その際の説明によると、火化には仏教協会発行の佛教徒であるとの証明が必要で、両寺ともほとんど毎日火化があるといい、その収入が寺院経営の中心となつてゐるという。遡つてみれば、福建の仏教色はやはり中原に比して濃厚であり、そのため火葬もまた盛んであつたことは容易に推測しうるから、陳盛韶

の発言は、一面では事實を伝えていようが、他面ではその仏教との関係を認めようとしないものと言えよう。

### (2)

「無常經」と「臨終方訣」については、岡部和雄「『無常經』と『臨終方訣』」（平川古稀記念「佛教思想の諸問題」所収）。

### (3)

六九四の数は、柳田聖山「初期禪宗史書の研究」一頁による。なお柳田氏は「続高僧伝」とともに、「梁高僧伝」の四九七人、「宋高僧伝」の六五八人について、科別の収録人数を挙げている。

### (4)

成河峰雄「『禪苑清規』尊宿遷化の研究」（『禪學研究』六八）は「儀礼」の土喪礼、既夕礼の手順を、池田末利氏の成果を踏えて列挙し、さらに「大唐開元礼」のそれを紹介する。今は儒教の葬送儀礼の大凡を知ればよいから詳述しない。

### (5)

大林太良「葬送の起源」（角川書店、昭和五二年）一七九頁の指摘。ここでは、池田末利氏の指摘を受けて、「殯、葬のあいだの時日は、元来は死体軟部が腐敗するのを待つ時間」とされている。なお「同書」九〇頁「ミイラと火葬の結合」において、フロベニウス（Leo Frobenius）の説を紹介して次のように言う。

ミイラとは、前にも述べたように、死体保存の形式の一種にほかならない。死体保存の形式のうち、ミイラよりもつと分布の広いのは、遺骨の保存と崇拜である。ところが、遺骨の保存と崇拜は、まさにインドで生まれた佛教の大きい特徴なのである。仏陀の遺骨や歯の一片をストゥーパに納めたお寺は、西はセイロンから東は日本にいたる仏教圏内にしば

しばみられるところなのである。ファーガスンが論じたように、高文化領域に遺骨崇拜をもちこんだのは仏教であった。メソポタミヤにも、エジプトにも、古代地中海諸文化にも、また仏教以前の古代インドにも遺骨の崇拜はなかった。ここで問題となるのは、遺骨崇拜を仏教が創造したものか、それとも、もっと古い、そして元来に異質的な文化からこの観念をうけとつて、それを発展させたものかという疑問が生まれてくる。

フロベニウスは、次のように答える。アリアンの火葬と、その灰をまく習俗を、遺骨崇拜と結合させることはたしかに困難である。北方の死体破壊——火葬の習俗と、南方の死体保存の習俗が接触して、仏教における火葬と遺骨崇拜の結合が生まれたのである。紀元前数世紀のころ、インドの高文化地帯に遺骨崇拜が、精神的に高められた形で、ほとんど突如として現われ、それから、だんだんと北方を征服していった。この仏教とともに現われた遺骨崇拜の発生は、ひじょうに特徴的であって、これは『文化史における見えざる相手』ともいうべき現象の好例である。つまり、遺骨崇拜の発達史的な位置づけは、死体保存の大きい伝統を考慮に入れれば、ただちに理解できることである。それは北方の世界觀の頂点としたならば理解できないことであるが、南方の世界觀からみれば、まったく自然のことなのである。（以下略）

右はようするに、インドに生れた仏教の遺骨崇拜が火葬とミイラの二つの習俗の結合したものと言うのである。宗教学の立場からの発言であり、筆者はこの点にコメントできない。ただインドはともかく、右を踏まえるだけでは、中国の

肉身信仰を説明できない。かえって、そのような仏教の遺骨崇拜と儒教側の火葬否定の思想との結びつきを予想したほうが、より適切とは言えないであろうか。

#### (6)

〔魏書穀老志〕が伝える、永平二年（五〇九）冬の沙門統惠深の上言が、僧尼の喪服の禁止や哭泣の日限を定めていることも、その証左となろう。

#### (7)

〔広東新語〕卷二十五に、

而して宓山は、広の漆は黄、江の漆は黒と謂えり。予謂らく、黄は火の神なり。南方は火盛なり。漆は火の神を得ること多きが故に黄なり。

とある。

#### (8)

諸橋轍次「大漢和辞典」卷七、二〇九頁の指摘による。

#### (9)

尚秉和著・秋田成明訳「支那歴代風俗事物考」三五五頁は、周の幽王（BC七八一—七七一）の遺体が蜃灰や雲母で防湿され、その結果、百余人の殉死者とともに腐らずに保存されていたという「西原雜記」の記事を紹介する。

右の言は、湖南省博物館・中国科学院考古研究所「長沙馬王堆一号漢墓」（平凡社、昭和五一年）の報告が

医学的にいふと、遺体が腐敗するのは主として腐敗菌の作用により、遺体の蛋白質が分解することにある。腐敗のプロセスの最終的な結果は、全体が腐敗溶解して、複雑な有機体が単純な化合物と無機物に変化するのである。腐敗細菌の生存と繁殖には一定の温度・湿度・空気・栄養物質などの条件が必要である。遺体の腐敗を防止するには、防腐・消毒などの殺菌作用のある薬剤を使用するほかにもう一つ重要な方法

として、腐敗菌が生存できる条件を変えて生存に適さないようになることがある。よって、この遺体が保存された主な原因について、我々は次のように考えている。すなわち、地下深く厳重に構築された墓室に埋められていて、いく重もの棺槨によつて保護され、木炭と白陶土で密封され、さらに比較的安定した温度（約18°C）が保たれ、酸素欠乏の環境が形成されて、遺体が無菌状態におかれたことによるのである。（上巻、P.69）

とするのと相応しよう。ただし馬王堆の場合、遺体に防腐処置が施された否かは意見が分れるという。

- (10) 椎名宏雄「六祖慧能大師研究余論」（〔曹洞宗報〕昭和五年五月）によれば、広州の光孝寺に現在する瘞髮塔は泰定四年（一三二七）の建立であり、「瘞髮塔記」も「光孝寺志」所収を最古とすると、「塔記」を慧能の生前のものと速断するには問題があるという。

(11) 石井修道「宋代禪宗史の研究」三一頁。

- (12) 拙稿「南岳南台寺考」（〔中国仏蹟見聞記〕第三集）ではこの点を論じなかつたが、それは石頭がミイラとなつたという資料を筆者が知らないからである。ところが周知のように、大本山總持寺には石頭のミイラなるものが収蔵される。この二つの事実をどう考えたらよいのか、今のところ結論しえない。

- (13) 雲門な塔銘としては常盤大定「中國文化史蹟」卷三も紹介する雷嶽による「雲門山匡真大師塔銘」と、陳守中による「大漢韶州雲門山大覺禪寺大慈雲匡聖宏明大師碑銘」の二種があ

り、ともに「南漢金石志」に収される。このうち後者は、雲門没後一七年の大宝六年（九六三）に、雲門が阮紹莊の夢に現われ、塔を開いたところ、「法身は故の如く、眼は半ば合して珠光は転ぜんと欲し、口、微かに啓いて、珂雪は密に排し、鬚髮、復たび生じ、手足は猶お軟かく、神光を放つ」という状態であった。南漢の後主はこれを入内供養させ、謚号を加えたことを伝える。この事件を記念して撰文されたのが陳守中「碑銘」であることは言うまでもない。ただこの肉身がいつの頃まで遺つていたかは定かでない。

- (14) 当面、筆者が調べた事例は以下の二ときである。細部にわたる考証は後日を期したい。

#### 〈安徽省〉

幽大師は出入、虎に跨す。值雪山に坐化す。真身、猶お在り。〈江南通志〉。

（光緒三年重修「安徽通志」卷三四八）

金地藏、名は喬覚、<sup>（アマ）</sup>羅國の王子なり。（中略）趺坐して逝く。三年を越えて龕を啓きて入塔せしめんとするに、面貌、生くるが若し、云々。〈江南通志〉〈池州府志〉。

（〔同書〕卷三四八）

了然は寧国の千頂山に住す、黃檗の道場を振興す。能く鹿を馴らし虎と狎しむ。冬夏も一衲なり。康熙戊午に卒す、年一百二十六歳なり。今、肉身化せず。〈江南通志〉。

（浙江省）

（〔同書〕卷三四八）

行修。十国春秋に、号は法真、泉州の人にて本と陳氏の子に生る（中略）。永明寺の僧延寿、王に告げて曰く、長耳和尚は定光仏の應身なりと。王、趣駕して参礼す。行修、默年として但だ云く、永明、饒舌なり。俄頃に跏趺して化す。久しくして脂膚津沢にして、爪髪、復た長ず。月に必ず三たび淨む。寺僧、其の久しきを恐れ、毀ちて乃ち其の骸体を髹塗す、云々。

（乾隆元年重修「浙江通志」卷一九八）

智円。（中略）西湖高僧事略に、師は早にして儒学に勤め、兼て老莊に涉り、自ら中庸子と号し、孤山の瑪瑙院に居す（中略）。乾興元年二月十七日、自ら祭文挽詞を作り、二日を越えて示寂す。門人、遺教を奉じ、院の後山を剝り、斂するに陶器を以てし合して之を瘞む。後、十五年、積雨にて山頽れ、陶を啓きて之を視るに真身壞れず、爪髪、側に長ず。其の唇、微かに開き、齒は珂雪の若し、云々。

（「同右」卷一九八）

文偃。十国春秋に、云々。

（「同右」卷一九九）

遂端。續文献通考に、姓は張氏、慈溪の人なり。師に投じ、德潤寺にて、日び法華經を誦し、老いに至るも懈まず。咸通十二年、趺坐して化す。須臾にして、口より青蓮華の七朵にして芬芳たること常と異なるを吐く。東山の下に窓むるに、二十余年して、塚、屢しば光を發す。衆、開きて之を視れば、形質は生くる如し。遂に迎えて寺に還らしめ、漆飾して之を奉ず、云々。

（「同右」卷一九九）

覺慶。續文献通考に、四明の人、姓は毛氏、壽堂と号す。幼きより妙典を窮究し、二十載にて棄俗出家し、梅峰和尚を投礼して深く悟門に入る。至元の初め、雲間の陳源の家に至り、端坐して化す。源、所居を改創して蘭若と為し、其の身を漆して之を祠る。

（「同右」卷一九九）

道榮。天台山方外志に、淳化中、長隱院に居し禪定を習す。靈異、頗る多し。時に羅漢を以て之を目す。（中略）。今、肉身、尚お存せり。宋の元符の間、県令太史章、久旱以て、躬ら往きて拝し、請し迎えて縣に至るに、雨、即ち充洽す。

（「同右」卷二〇〇）

志蒙。（中略）泊宅編に、祥符寺の転藏成り、僧俗、齋を設けて以つ落す。一僧、齋を丐に、衆、其の藍縷なるを見、礼を加えざれば、払袖して去る。或るは曰く、此は豬頭和尚なり。（中略）師、尋いで坐亡す。師の出てより、寂として金を転藏に施す者なし。故に老は師の言を憶う。相い与に礼を修し、眞身を迎えて帰りて藏院に至らしむ。郡人、輻輳して日に数千を獲たり。

（「同右」卷二〇〇）

（江西省）

通慧は上高の馮郵、永樂院（旧名は康樂なり）に駐錫し卒す。咸通二年、真身、流れを泝りて高安に至り、石頭上に屹立して動ぜず、居人、之を異とし、石塔を為りて以つて葬う、宋の祥符中、僧、發いて之を視れば、鉅甕中に拱立し、髮垂れて肩を

覆えり。今迄、祈禱すれば多く應ず。〈安志〉。

（光緒七年重刊「江西通志」卷一七八）

慧禪師は洛陽の人にて黃檗山に住す。初め經論を業とす。菩提戒を増受するに因りて、身を水中に捐て以つて鱗甲を飼わんと欲す。禪者の策發に値い、乃ち疏山に造り仁和尚に参じて言下に頓悟す。師、示滅して本山に塔す。肉身、今に至るも生くる如し。六祖下第七世、匡仁の法嗣なり。〈指月錄〉。

（〔同右〕）

善周は慧力寺の僧なり。智慧有り。元祐元年、沐浴し偈を説きて逝けり。五日の後、鬚髮、再び生ず。肉身に因みて塔を立つ。〈安志〉。

（〔同右〕）卷一七九

靈照は建隆中、安遠県の寿昌寺に住す。絶粒咽氣して巖罅中に居す。淳化五年、示寂せんとするに其の徒に語りて曰く、吾れ入塔の後、二十年して之を開き視るべし。祥符中、其の徒、塔を啓くに梵相、生けるが如し。〈名勝志〉。

（〔同右〕）

淨洪は新淦の儒家の子なり。遂に金漆を以て之を塗飾す。今に歴るも法身猶お存せり。〈府志〉。

（〔同右〕）

〈湖南省〉

妙応、姓は周氏、名は全真なり。咸通八年二月十日、端坐して逝く。年一百三十三なり。其の真身、湘山に在り。慈祐寂照妙応禪師と歴封し、又、湘山祖師無量寿仏と号す。明の万曆丙戌、真身、一夕に自ら焚く。〈云々〉。

（光緒一年重刊「湖南通志」卷二四一）

（〔同右〕）

憨山海印大師は、云々。〈以下略〉。

（〔同右〕）卷一八〇

若虛は廬山に隠ること數年、云々。

（〔同右〕）

賢蓬頭は江州の人なり。〈中略〉鄂州興國に住し、道、大いに行

わる。示寂するに肉身壊れず。〈安志〉。

（〔同右〕）

云々。〈湖広通志〉。

(〔同右〕)

坐化仏は道州の何氏の子なり。聖母嶺に居して得道し、帰りて妻子を辞し坐化す。今、肉身、尚お存す。〈湖広通志〉。

(〔同右〕) 卷二四二

月巖は湘陰の陳氏の子なり。大徳の間、無作の門より出で、明心見性の妙なるを悟る。後、示寂するに、真身、久しく壞れず。〈旧志〉。

(〔同右〕)

南宗は北宗の弟なり。澧の玉溪寺に駐錫す。(中略)。乃ち肉身を留めて西龜に安坐せしむ。〈旧志〉。

(〔同右〕)

秀峰は寧遠の鄭氏の子なり(中略)。嘉靖庚戌、年三十有九、一日、鼓を撃ち堂に升り偈を説き畢り、入闇して坐化す。遺命に三年の後、方に開闢すべしと。期の如く之を視るに端坐して生くる如し、云々、〈寧遠県志〉。

(〔同右〕)

〈四川省〉

嘉慶二年重修の「四川通志」卷一六七・一六八に烏頭禪師、死心和尚、智徹、明慧、羅女、顯濟、悟真の七例を付載する。原文略す。

(平成元年度、田中良昭教授を代表とする駒沢大学特別研究助成「共同」による成果の一部)

〔追補〕稿成つて後の一九九〇年八月末、筆者は、第一一次駒

大中国佛教史蹟參觀団の一員として福建省と廣東省の禪蹟を訪

問した。すでに知られるように、南華寺の六祖の真身像は近年の修復が明らかだが、それが長い歴史を生きた本物なのか、それとも上べだけを似せてあるニセ物なのか、外見だけでは判断できない。どころが雲門山で入手した「乳源文史資料第七輯・雲門山大覺禪寺(專輯)」(乳源政協文史資料研究委員会等編、一九八八年)は、雲門山の現住仏源法師(一九二二-)の履歴を述べる中で「一九五八年、因受左傾錯誤的迫害、離開雲門、到南華寺勞働。文革期間、收藏被毀棄之六祖真身的肋骨脊骨埋於後山」と言う。文章からすれば、真身像の内には、解放後も六祖その人の遺骨が残っていたことになろう。

仏源法師に直接面談したのに、この点の確認ができなかつたのが今もつてくやまる。

韶関市内に復興中の大鑑寺(旧の大梵寺という)の問題とともに今後の課題である。