

祖師禪の源流

—老安の碑文を手がかりとして—

石井 公成

一 祖師禪と『楞伽經』

祖師禪とは何か。『禪学大辞典』では、「祖師である達磨が正伝した禪という意味で、特に教外別伝・不立文字を主張する六祖惠能下の南宗系の禪をいう」とする定義を示したのち、如来清淨禪を最上とする宗密の禪の分類を紹介し、後世の禪者は宗密のいう如来禪すら不十分であるとして、「真禪を伝えた南宗禪を祖師禪と名づけ、これを如来禪の上に置いた」と述べている。しかし、「教外別伝」や「不立文字」という言葉は用いていなくても、そうした主張自体は、法如の行状が「天竺相承、本より文字無し（天竺相承、本無文字）」と述べ、「功は言外に在り、經の弁ぜざる所なり（功在言外、經所不弁）」と明言しているのを初めとして、惠能以前、あるいは惠能の系統以外の初期禪文献にもしばしば見えている。さらに問題となるのは、「六祖惠能下の南宗系の禪」と限定する場合、惠能自身は祖師禪とみなされるのかどうか、という点である。惠能については、荒唐無稽なものを含めて数多くの伝記が存在しておりながら、小乗の禪觀や大乘の止觀などと禪宗とを区別する際の重要な要素、すなわち、「活作略」「大機大用」などと称される臨機応変の自在な言動を示したとする逸話はきわめて少ない。これは、惠能の弟子であることが確実な数少ない僧の一

人であつて、南宗・北宗という図式を作り上げた神会の場合も同様である。少なくとも、神会、および『金剛般若經』伝授を強調するようになった神会の弟子たち、そして『壇經』を作成し、増広して『壇經』を權威としようとした者たちは、どの程度重なり合つていたかはともかく、惠能の活作略の面を強調して伝記をふくらませようとはしなかったことは疑いない。神会の法系、および道教の『老子』伝授を思わせるような『壇經』の伝授儀礼をもつて伝法の証とした者たちが、禪宗の主流とならずに消えていったのは、このことと無関係ではないだろう。

一方、馬祖道一とその弟子たちは、まさに大機大用の代表であり、彼らを祖師禪と認めない人は、まずいと思われる。しかし、馬祖は、修道坐禪に頼らない自らの自在な禪を、『楞伽經』によつて「如来清淨禪」と呼んだ人物であり、一心を伝えた達摩は『楞伽經』を引いて衆生の心地こそが仏であることを印証したと断言しているのを初めとして、独自の観点からの用い方とはいへ、しばしば『楞伽經』の文句を用いた人物であつた。³『楞伽經』を重んじたのは馬祖だけではない。馬祖門下のうち、帰宗智常は、悩む白居易に対して「楞伽を讀む」よう勧めている。⁴また、馬祖禪を長安に広めた章敬懷暉（七五四—八一五）について、権徳輿「唐故章敬寺百巖大師碑銘并序」（全唐文五一）では、「志は楞伽に在り、行は曹溪に在り（志在楞伽、行在曹溪）」（全唐文五〇一）と述べている。⁵これは、懷暉が一心を伝える禪に志し、正統である曹溪の系統で修行したの意であろう。つまり、「楞伽」という語は、馬祖系では菩提達摩のイメージと結びついて、禪の教えそのものを意味する語となつていたのである。⁶

また、中国禪の主流となる臨済を育てた黄檗希運の語を録する『宛陵錄』は、冒頭で無心こそが仏であることを強調したのち、

心即是仏、所以一切諸度門中、仏心第一。……從仏至祖、並不論別事、唯論一心、亦云一乘。……達摩來此土、至梁魏二国、祇有可大師一人、密信自心、言下便會、即心是仏。身心俱無、是名大道。大道本來平等、所以深信含生同一真性、心性不異、即性即心、心不異性、名之為祖。⁷

とあるように、恵可のみが達摩について即心是仏を悟ったと述べ、衆生はすべて「同一真性」であって、心こそが性なのだと思ふ者こそが「祖」と名づけられると断言している。これは、祖師禪について定義する際、見落とすことのできない箇所である。この箇所に対して、入矢義高の注釈では、「一乗」の典拠としては『法華経』方便品をあげ、一心と一乗との関係については、心こそが一乗だとする神会系の『大乘開心顯性頓悟真宗論』を引き、「深信含生同一真性」については『二入四行論』をあげているが、冒頭の「一切諸度門中、仏心第一」の句が、「大乘諸度門、諸仏心第一」（大正十六・四八一下）という『四卷楞伽』巻第一の偈に基づくことに触れていない。また、一乗にしても、「即心是仏」の語とからめて論じられ、一心と同一視されるような一乗であるなら、それはまさに「南天竺一乗」なのであるから、典拠としては『法華経』に加えて、

大慧。云何一乗相。謂得一乘道覺我說一乘。云何得一乘道覺。謂攝所攝妄想。如実処不生妄想。是名一乗覺。

（大正十六・四九七中）

とあるように、妄想が生じないことが一乗の悟りであるとする『四卷楞伽』もあげ、「不異」と「即」の議論には般若の思想が加味されていることを指摘すべきであつたらう。入矢の注釈においては、他の箇所でも『楞伽経』の引用が数多く見落とされ、あるいは無視されているのである。

『伝心法要』冒頭にもほぼ同じ趣旨の議論が見られるが、そこでは、心こそが仏であるとし、心・仏・衆生の一体を説いたのち、次のように言う。

若不決定信此是仏、而欲著相修行、以求功用、皆是妄想、与道相乖。

すなわち、心こそが仏であることを信じず、相に執着したまま修行して成果をあげようとするのは、すべて妄想であり、道から乖離してしまふ、と説くのである。『四卷楞伽』では、心の働きに関する様々な言葉を「妄想」という語で訳したため、「妄想」の語が約五百回も使われるに至っているが、妄想否定を説く『楞伽経』の表現をしばしば用い

る『二入四行論長卷子』では、般若の思想が強いにもかかわらず、『金剛般若経』は重視していないのに対して、黄檗希運にあつては『楞伽経』を一心相伝の根拠として重視し、妄想否定のために『楞伽経』の文を利用しつつ『金剛般若経』も盛んに引くことを考えれば、禪宗では一貫して『楞伽経』を尊重しておりながら時代によつて解釈や重点の置き方が変わつていったこと、そして、『金剛般若経』の流行にともない、相の否定を強調する『金剛般若経』が、妄想から離れるための手引きとして次第に歓迎されるようになっていったことが理解されよう。^⑩しかし、馬祖やその有力な弟子たちさえ『楞伽経』を重視しているという事実を目にすると、『六祖惠能下の南宗系』とは一体何なのかと疑問に思わざるをえない。

もつとも、惠能の伝記の中では比較的信頼性が高いとされる風幡問答が事実に基づくものであるとすれば、惠能も『楞伽経』を活用した人物の一人ということになる。風幡問答では、『涅槃経』を講じた印宗法師の法席において、幡がゆれるのは風が動くのだとか幡が動くのだなどと門人たちが議論しあうのに対して、惠能は「心が動いているだけだ」と述べたと伝えられているが、惠能が依拠したとされる『金剛般若経』には、「心が動く」ことを説いた箇所、それも「風」の譬喩などからめて説いた箇所はない。それが見られるのは、まさに涅槃について外道たちが様々に論ずるのを批判した『四卷楞伽』の次の箇所なのである。

如諸外道妄想涅槃。非彼妄想随順涅槃。……大慧。或以従方至方名為解脫。境界想滅猶如風止。或復以覺所覺見壞名為解脫。或見常無常作解脫想。或見種種相想招致苦生因。思惟是已。不善覺知自心現量。怖畏於相而見無相。深生愛樂作涅槃想。……大慧。如是一切悉墮二辺。作涅槃想。如是等外道涅槃妄想。彼中都無若生若滅。大慧。如是一切悉墮二辺。作涅槃想。如是等外道涅槃妄想。彼中都無若生若滅。彼一一外道涅槃。彼等自論。智慧觀察都無所立。如彼妄想心意來去漂馳流動。一切無有得涅槃者。大慧。如我所說涅槃者。謂善覺知自心現量。……不著外性離於四句。見如実処。不随自心現妄想二辺。

(大正十六・五〇四下—五〇五上)

すなわち、『藏識海常住、境界風所動』（四八四中）を強調する『楞伽經』は、風の比喩を含む外道の諸説を列挙し、外道たちが分別によってあれこれ論じている涅槃は、「妄想心意」がかけめぐり「流動」しているものにすぎず、智慧によって分別議論を重ねていたのでは真の涅槃は得られないとし、唯心と知って外界に「著せず」、「自心の現れる妄想の二辺に随」わないよう命ずるのである。風幡問答の「心が動いているだけだ」という箇所については、増広された『壇經』類の「仁者心動」、「曹溪大師伝」の「人（仁）者心自動耳」、「祖堂集」の「仁者自心動」、その他、様々な表現が見られるが、「心動」を説く文献中で最も成立時期が早いと推測される『歷代法宝記』では、恵能は「自ら是れ衆人の妄想心の動と不動なるのみ（自是衆人妄想心動不動）」と述べたとしており、『楞伽經』の右の箇所を思わせる「妄想心」の語が用いられている¹²。これが、伝承の古い形だったのではなからうか。恵能の教学は『涅槃經』の影響が大きいとするのが通説であるが、『涅槃經』を重視し、これを『楞伽經』的な立場から解釈しようとすることは、慧可・道信に見えるものであり、伝統と言つてよい。これらのことから見て、『曹溪大師伝』などが伝えるような形での問答が実際にあったかどうかはともかく、恵能が『涅槃經』講学の盛んな南地において、『楞伽經』に基づいて自らの心に即した実践的な解釈を示すという禅宗的な振舞いをし、それがきっかけで恵能の名が知られるようになった可能性は十分にある。

なお、その恵能の弟子の代表とされながら、具体的な事蹟の乏しい懷讓の言葉の中で、比較的信頼性が高いとされているのは、『宗鏡録』と『古尊宿語録』が掲げる次の偈であろう。

一切万法、皆従心生。心無所生、法無能住。若達心地、所作無礙。非遇上根、宜慎辞哉。¹³

『宗鏡録』では、「所作無礙」に続いて、「汝の今の心、即ち是れ仏（汝今心即是仏）」であるとする議論が続いているが、右の偈のうち、「若達心地、所作無礙」の部分は、『七卷楞伽』が、菩薩は「心意意識五法自性二無我」をよく知り、見る者の心に応じて摩尼宝珠が様々な色を現わすように、衆生の心に応じて様々な身を自在に示すことを説い

たちの、重ねて説いた次の偈を思わせる。

仏子能觀見 世間唯是心 示現種種身

所作無障礙 神通力自在 一切皆成就

(大正十六・五九八下)

すなわち、菩薩は世間は唯だ心なるのみであると見抜いたうえで、様々な身を化作し、どのような行動も自由に行ない、自在に神通力を發揮して人々を教化すると説くのである。『楞伽經』が説いている心は妄心であり、懷讓の偈が言う「心地」、とりわけ『宗鏡錄』所引の偈に見える「心地」の場合は、「汝今心即是仏」というのだから、『伝法宝紀』や『楞伽師資記』が本源的で清浄なものとして用いていた「心地」の語を、馬祖の平常心のように日常世界と結びついたものとして用いているため「心」と「所作」の内容は異なるが、いずれにせよ、ここでの引文は、心の本当のあり方に通達すればその者の行動は自由自在となる、の意であろうから、『七卷楞伽』を踏まえていることは明らかであろう。『歴代法宝記』も、『楞伽經』については『七卷楞伽』をしきりに用いている。

なお、馬祖の『楞伽經』重視は、自在な言動に関する馬祖の主張と深く関わっている。豊富な資料を利用して禪宗の状況を描いた宗密は、洪州宗について説明する際、

洪州意者、起心動念、彈指動目、所作作為、皆是仏性全体之用、更無別用、……彼意准楞伽經云、如来藏是善不善之因、能遍興造一切趣生、受苦樂、与因俱、又仏語心、經云、或有仏利、揚眉動睛、笑吹響咳、或動揺等、皆是仏事。

とあるように、徹底して『楞伽經』を用いて馬祖の立場を描いている。このうち、日常の動作はすべて「仏性全体之用」だという主張の根拠を示す際、仏利によつては言葉による説法はせず、眉をあげたり目を動かしたりすることで法を伝えるとする『四卷楞伽』の取意の文を示していることは、きわめて重要である。

その『四卷楞伽』の原文は次の通りである。

慧復白仏言。世尊。非言說有性有一切性耶。世尊。若無性者。言說不生。世尊。是故言說有性有一切性。仏告大慧。無性而作言說。謂兔角龜毛等。世間現言說。大慧。非性非非性但言說耳。如汝所說。言說自性。有一切性者。汝論則壞。大慧。非一切刹土有言說。言說者。是作相耳。或有仏刹瞻視顯法。或有作相。或有揚眉。或有動睛。或笑或欠。或警咳。或念刹土。或動搖。

(大正十六・四九三上)

すなわち、世尊は、言葉には対応する実体が存在すると見る考えを否定するための一例として、言葉によらない法の伝達もいろいろな形があることを示し、言說に対するとらわれや言說による妄想を否定した、とするのである。『楞伽經』のこの主張によれば、そうした揚眉その他の動作による伝法は、通常の説法と同じく伝達の手段の一つにすぎないはずだが、初期禪宗では言葉による分別・妄想を否定するあまり、こうした動作による伝達を、これこそ法そのものを直接伝える手段として尊重したようである。しかも、『達摩多羅禪經』は、序が代々の相伝を説くとはいっても小乗的な禪觀經典にすぎないのに対して、右のような形での伝法を説く『楞伽經』は、

大慧菩薩摩訶薩。復白仏言。世尊。唯願為説自覺聖智相及一乘。若説自覺聖智相及一乘。我及余菩薩。善自覺聖智相及一乘。不由於他通達仏法。仏告大慧。諦聽諦聽善思念之。當為汝説。大慧白仏言。唯然受教。仏告大慧。前聖所知轉相伝授。妄想無性。菩薩摩訶薩。獨一靜處自覺觀察不由於他。離見妄想上上昇進入如來地。是名自覺聖智相。大慧。云何一乘相。謂得一乘道覺我說一乘。云何得一乘道覺。謂撰所撰妄想。如實處不生妄想。是名一乘覺。

(大正十六・四九七上—中)

とあるように、「前聖の知る所を転じて相い伝授す」と述べて代々の伝授を明言し、「自覺聖智」を強調し、一乗の悟りとは「不生妄想」にはかならないと説いた大乘經典であつた。だからこそ、『祖堂集』石頭章では、懷讓とならんで「惠能門下の南宗系」の代表の一人であるはずの青原行思が、『楞伽經』の右の箇所を踏まえ、

吾之法門、先聖展転、通相嘱授。莫令断絶。

と述べて石頭希遷を訓戒するのであろう。青原行思は事蹟が明確でなく、伝えられる言葉にしても問題が多いことはよく知られているが、行思の言葉とされるものが『楞伽經』を用いている箇所はこれだけではない。『宗鏡錄』が、

吉州思和尚云。即今語言即是汝心。此心是仏。是実相法身仏。經云。有三阿僧祇百千名号。随世界応処立名。如

随色摩尼珠。触青即青。触黄即黄。宝本色。如指不自触。刀不自割。鏡不自照。随像所現之处各各不同。得名優劣不同。此心与虚空斉寿。……

(大正四八・九四〇中)

として引く長い語句にしても、懷讓や馬祖の主張と共通する点があるため、どこまでが行思の語の引用か、實際に行思の語なのかといった点をめぐって議論があるが、^⑩「現在語っているものこそがお前の心であり、この心が仏なのだ。実相法身仏なのだ」という主張に続いて引かれている經文、「有三阿僧祇百千名号」は、字井伯寿が指摘しているように『楞伽經』である。^⑪また、今話している自らの心こそが「実相法身仏」だという主張は、『伝法宝紀』の杜朮の序が以下に述べるような考え方に、おそらくは『起信論』解釈を加えてさらに極端にしたものなのである。

我真実法身、法仏所得、離諸化仏言說伝乎文字者、則此真如門、乃以証心自覺而相伝耳。^⑫

すなわち、杜朮は、先の引文が示すように、「転相伝授」「自覺聖智」を説く『楞伽經』に基づきつつ、「我真実法身」は「法仏」の得るものであつて、化身の仏が文字によって伝えたものから離れており、この真如門は、「証心自覺」によつて「相伝」するのみだと説くのである。法身仏を「法仏」と称することも『楞伽經』の特色である。大乘・一乗としての禪宗が「心」の「相伝」を説く根拠は、『楞伽經』のこうした箇所以外にはないうえ、『宗鏡錄』の行思の引文が經の引用に続いて、摩尼が様々な色を現ずることを例にあげた箇所も、すべては唯心であると説いたのち、

如随衆色摩尼。随入衆生微細之心。而以化身随心量度。諸地漸次相續建立。

(大正十六・四八四上)

として、仏も衆生の心に応じて様々な色身として現ずるのみであることを複数の箇所で説く『楞伽經』に基づいている。このように、『楞伽經』に依拠して説かれた主張が、南岳懷讓と並ぶ南宗の二大系統である青原行思のものとされ

る数少ない言葉のうちに複数見出されるのは、なぜなのだろう。²²青原行思は実際にそうした人物だったのか。後代の者たちが懷讓とならぶ曹溪の嫡流としての青原行思像を作り上げたのなら、そうした者たちは、なぜ行思に『楞伽經』に基づく言葉を語らせたのか。

中国的な禪の確立者とされることの多い馬祖については、柳田聖山は、四川で劍南派の処寂（六六五—七三一）の法を受けていたにもかかわらず、南岳懷讓との関係が強調されたのは、「懷讓その人に神会系統や処寂系統とは異なつた祖師禪の傾向が存したからであろう」と推定している。その懷讓は、本来は老安に参じた人物であり、惠能に師事した後は、中川孝の文を借りれば、「かつて慧安禪師が修行の地とした太和山の連峯武当山で、十年間の悟後の修行を行い、其後慧安禪師が頭陀行を行った衡岳寺の観音台に於て、生涯を終えた」ことは無視できない。この慧安、すなわち老安こそ、現存資料による限り、「揚眉動睛」に類する行為によって教化した最初の人物であること、そして「祖師西来意」を問う質問に答えた最初の人物であることが注目されよう。

『伝灯録』慧安伝では、

有坦然懷讓二人来参。問曰。如何是祖師西来意。師曰。何不問自己意。師曰。当観密作用。曰。如何是密作用。師以目開合示之。然言下知帰。更不他適。讓機縁不逗。辞往曹溪。（大正五一・二三一下）

と述べ、坦然と懷讓が老安に「祖師西来意」を問うと、老安はなぜ自らの意を問わないのかと反問し、二人が改めて問うと「密作用」を観ずべしと言ひ、その意を尋ねると、言葉で答えず、「目を以て開合して之を示し」たため、坦然は帰すべきところを悟つて老安のもとにとどまり、懷讓は機縁がかなわずに曹溪に行ったとする。老安のこの所作が『楞伽經』の「揚眉動睛」の箇所に基いたものであることは言うまでもない。

これに対し、『祖堂集』（九五〇年）の慧安伝では、懷讓は登場せず、坦然が老安に参じて悟つたと記すのみだが、ほぼ同時代の『宗鏡録』では、坦然・懷讓の兩人が老安に参じて悟つたとし、さらに成立年代が最も早い『宝林伝』（八

○一年⁽²⁶⁾の逸文では、

宝林伝、時有坦然禪師、觀讓嗟嘆、及命讓遊嵩山觀安禪師。問曰、汝何至此。讓曰、礼拜和尚。師曰、汝須蜜⁽²⁷⁾作用。讓曰、何者是蜜作用。安更不言、開眼合眼。讓於言下、豁然契悟。

とあつて、坦然が懷讓に命じて老安に参じさせ、老安が「開眼合眼」してみせたところ懷讓は豁然と悟つたとしているので、「祖師西來意」の語は出ていない。すなわち、こうした記述の変化を見ると、目を動かす動作によつて悟つたのは、古い伝承では懷讓だったのであり、次第に、坦然と懷讓の二人が悟つたとされ、やがて坦然だけが悟つたとして、懷讓については惠能の弟子という面だけが強調されていった様子が知られる。むろん、坦然は老安の弟子である以上、坦然も老安のそうした指導によつて大悟したという伝承があつて不思議はない。

老安は實際に「開眼合眼」のような動作によつて教化していたらしいことは、開元十五年（七二七）に破竈墮が建立した宋儋「大唐嵩山會善寺故大德道安禪師碑并序」（唐文統拾三）からも推測される。同碑文では、老安が弘忍に師事して悟つたことについて、

微密玄而会同、双目片言、洞融發念。埤則仏池淨其法身、円月湛于清空、伝灯⁽²⁸⁾口於冥室、毗耶談極其不二、耆山直示以無三、何以加之。

と記している。この碑文は欠落も多く、またきわめて難解であつて意味がよくとれないためか、これまであまり用ざれておらず、胡適「記嵩山老安」も、碑文を抄出して校訂し、この碑文は楞伽宗史上、重要であると表明したのみで、詳しい分析はしていない⁽²⁹⁾。ただ、老安の弟子である陳楚章の法を嗣いだ無住禪師の大機大用ぶりや持戒・儀礼の否定などに着目した椎名宏雄は、老安の碑文から見て、また「その門下からは破竈墮や嵩山玄珪、および騰々と尚仁検などの一連の無戒主義的で任運無作の高僧を出している」ことを考慮すると、「無住の法門の淵源の一半もここに求めてよいであろう⁽³⁰⁾」と説いている。椎名は、老安の碑文については「形式に墮らぬ自由活達な法門を展開したことが窺わ

れ」と指摘するにとどまっているが、この指摘はきわめて重要であり、老安碑文こそ、無住の法門だけでなく、南岳懷讓系をも含めた祖師禪の形成過程を知るうえでの最重要資料と言つてよい。

右の引文の意は、老安は弘忍による秘密の「双目片言」の教示によってからりと悟り、法身を体得し、雲が晴れて日月が清らかな夜空に浮かぶように心が輝き、伝灯を受けて心が明るくなったのであつて、維摩の不二の智慧も釈尊の甚深なる開仏知見もこの伝灯に加えるものはない、ということであろう。仏池で法身を浄めたとは、『涅槃經』が説く、春の池で濁水を浄めて法身にたとえられる宝珠を拾う話に基づくものであり、弘忍の会下で修行を完成させたことを指すものと思われる。「双目」の語は難解だが、「片言」と対になっている以上字の乱れはないであろうから、両目によって「開眼合眼」のような動作をしたことを意味することは間違いない。「片言」は、初期禪宗で尊重された「一言」^②と同じであつて、「指事問義」と称されるような玄妙な言葉を指すのであろう。すなわち、この碑文によれば、弘忍自身が「双目」を用いた動作や、意表をつく「片言」によって老安を導いたことになる。したがって、そうした教化を受けた老安自身、弟子に対して同じような教化法を用いた可能性は高い。実際、碑文より前に書かれた杜拙『伝法宝紀』の自序では、

自達摩之後、師資開道、皆善以方便取証於心、隨所發言、略無繁說。今人間或有文字、稱達摩論者、蓋是當時學人、隨自得語、以為真論、書而宝之、亦多謬也。^③

と述べており、達摩以後、弟子を導くには「方便」によって「心」を直接に悟らせたのであつて、状況に応じて言葉も発したものの繁雑な説き方をするのではないのだ、と主張している。老安碑文がいう「双目片言」とは、まさに右のようなやり方を指すのであり、「双目」は「方便」にあたろう。さらに、浄覺『楞伽師資記』も、

其忍大師蕭然淨坐、不出文記。口說玄理、默授与人。^④

と述べており、弘忍は玄妙な言葉を説き、黙つて法を弟子に授けたとしている。老安の弟子である破竈墮が建てた老

安碑文、神秀・普寂系である『伝法宝紀』、玄蹟の弟子である淨覺の『楞伽師資記』の三文献が、弘忍についていずれも同じような特色を伝えていることは、それが事実に基づく記述であることを意味していよう。

では、弘忍以前はどうかと言えば、『伝法宝紀』弘忍条では、

信常以意導、洞然自覺。雖未視諸經論、聞皆心契。³³

とあるように、道信は「常に意を以て導き、（弘忍は）洞然として自覺」したとする。「以意導」を柳田は「ことに氣をつけて導いた³³」と訳しているが、これは、方便をもつて導いたという意味であるとする印順が正しい。「洞然自覺」の「自覺」は、『楞伽經』の「自覺聖智」を踏まえていようが、「洞然自覺」は、老安碑文の「洞融發念」に通じるものである。また、弘忍は經論は読んでいなかったが、聞けば「心契」したというのは、神秀系で發展させられてゆくような特異な実践的觀心³⁵積によって經の本質をつかんだと言うのであろう。

弘忍は各地を遍参して多くの師にいたり、幅広く文献を読みあさった人物ではなく、幼い頃から東山で道信に師事していたのだから、その教化法は、道信が行っていた指導に基づいて發展させたものであつたろう。したがって、道信にも「双目片言」の要素は多少あつたと考えてよいと思われる。道信以前については、『伝法宝紀』は達摩が既に方便を用いていたとするが、どのような方便であつたかは不明であるうえ、道信以前の祖師に関する記述については慎重な検討が必要となろう。

なお、馬祖を曹溪の正系とする『宝林伝』では、懷讓が老安のもとで悟つたと述べることと、懷讓を惠能の直系とみなすことは矛盾するとは考えられておらず、懷讓はその後、曹溪行つて惠能から伝法したとするようである。懷讓と同じく老安と惠能に師事した禪者としては、淨藏（六七五—七四六）がいる。淨藏は、若くして『金剛般若』『楞伽經』『思益經』に通じ、老安に十有余年も師事し、老安が没すると惠能に参じて「付法伝灯」され、のち北地に帰り、晩年は老安が住した嵩山会善寺西塔の安禪師院に住した人物だが、作者不明の「嵩山（闕三字）故大德淨藏禪師身塔

銘」(全唐文九九七)では、

五法三性、八万四千、帝京河洛、流化通宣、不憚劬勞。三五歳間、造写三藏、頓悟四禪、三摩鉢底、定力孤堅。慈通法界、慈洽人天、法身円浄、無言可詮。

とあるように、浄蔵は「五法三性」その他の教えによつて中原を教化し、十五年かけて大蔵經を造写し、「四禪を頓悟」し、「三摩鉢底もて、定力孤り堅」かつたという。このうち、「五法三性」はもちろん、『楞伽經』の「五法三自性」に基づく。また、「四禪」に続けて「三摩鉢底 (samāpatti)」を言うのは、『十卷楞伽』が、

入三摩跋提、四禪実諦、解脱而修、行者生解脱相、以不知転滅虚妄相故。

(大正十六・五五六下)

と述べている箇所に基づくのであろう。『楞伽經』では四禪に入つて解脱相にとらわれることを戒めているのだが、銘が「無言」を強調していることを考えると、碑文の作者、ないし、作者に材料を提供した浄蔵の弟子たちは、浄蔵は禪定に深く入りながらも禪定の相にとらわれるようなことはなかった、と見ていたのであろう。なお、『金剛般若經』の「無法可説」の語は有名であつて、しばしば禪文献で用いられるが、「無言」の語は『金剛般若經』には見えず、『楞伽經』諸訳には「無言」ないし「無言説」として何度か見えるものであり、「無言可詮」という言い方に最も近いのは、これまた『十卷楞伽』の、

何者一切法無言空。謂妄想分別一切諸法、無言可説。

(大正十六・五二九上)

であることから見て、浄蔵が『楞伽經』を重んじていたことは明らかである。塔の建立には、弟子の慧雲・智祥などが関わっていたようであるから、こうした碑文の内容は、浄蔵の立場を、さらには師の老安と恵能の立場を反映していると思われる。恵能がそうした『楞伽經』尊重の傾向をきびしく否定する人物であつて、浄蔵が恵能から老安以上の影響を受けていたなら、浄蔵の弟子たちはこのような表現を認めなかつたろう。

ここで重要なのは、浄蔵の碑文が「頓悟」に触れている点だが、『歴代法宝記』は、無住が老安の弟子である陳楚章

に師事したことについて、

忽遇白衣居士陳楚章。不知何処人也。時人号為維摩詰化身。説頓教法。(無住)和上当遇之日、密契相知、默伝心法。和上得法已、一向絶思斷慮、事相並除。三五年間、白衣修行。天宝安間、忽聞范陽到次山有明和上、東京有神会和上、太原府有自在和上、並是第六祖師弟子、説頓教法。和上当日之時、亦未出家。遂往太原、礼拜自在和上。自在和上説、浄中無浄相、即是真浄仏性。和上聞法已、心意快然。欲辞前途、老和上共諸師大徳、苦留不放、此真法棟梁。便与削髮披衣。天宝安、具戒已、便辞老和上、向五台山清凉寺、經一夏³⁵。

と述べている。すなわち、維摩の化身と称された陳楚章居士は老安の弟子であり、無住はその陳楚章に師事して、「心法を默伝」され、以後、数年の間、白衣のまま修行し、同じく頓教の法を説く六祖の弟子である、自在和上に師事して心がすっきりと晴れ、剃髪授戒したというのである。『歴代法宝記』の場合は、あとの箇所、無住が無相に代わって教化を始めたことを、「仏仏手を授け、化化絶えず。灯灯相伝し、法眼再び朗かなり(仏仏授手、化化不絶、灯灯相伝、法眼再朗)³⁶」と説いており、無住を仏とみなして仏である無相から仏である無住へと法が衣とともに相伝されたと称しているが、実際に両者は直接対面しておらず、触れ合うことがあったとしても大勢の人が集まった法席で無相の説法を聞いた程度の関わりにすぎず、『歴代法宝記』が伝法されたことと記しているのは、陳楚章に限られる。自在から啓発を受けることがあったにせよ、居士が居士に仏心そのものである心法を授けたことを『歴代法宝記』が平然と記していることは重要である。剃髪受戒していない身で伝法を受け、後に剃髪受戒するというのは、恵能も同じだが、このことは、修行者の能力がすぐれており、機にかなった師匠に出会って伝法を受けることができれば、在家のまま仏になりうることを意味する。こうした点も、禪宗が中国で広く支持され、優秀な人材をたくさん集めることができた理由の一つであろう。

ここで注目すべきは、陳楚章が老安の弟子であるだけでなく、宗密『円覚經大疏鈔』卷三下によれば、自在禪師も

老安の弟子であったとされていることである。自在禪師も、淨藏や懷讓と同様、老安に師事したのちに、老安と同門であった惠能に参じた一人であった可能性もある。このほか、老安の弟子としては、『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』を著した居士の侯莫陳琰³⁸もおり、この侯莫陳琰居士と陳楚章居士が同一人物であるかどうかは明確でないが、靜藏、陳楚章、侯莫陳琰、自在という四人、ないし三人の老安の弟子が「頓悟」を説いていたこと、そして、そのうちの二人に師事した無住が頓悟を説いて仏教儀礼を否定する過激な禪を実践していたことは、祖師禪の形成を考えるときわめて重要である。渡部正英は、『伝法宝紀』が神異を重んじたのに対し、『歴代法宝記』は慧可・僧粲における「佯狂」という面を強調していること、そして『修心要論』も、

佯痴最省氣力、而能有功。世間迷人、不解此理。

と述べているように、「佯痴」の意義を認めていることを指摘している。³⁹ 狂ったような振舞いをし、愚者のような振舞いを示すこと、これはインドではヨーガーチャラ⁴⁰の、中国では風狂・隠者の伝統であるが、とりわけ前者は祖師禪の特徴の一つではなからうか。そうした側面が、老安系の影響が強い『歴代法宝記』に見られるということは、馬祖禪の系統を考える上でも重要である。『歴代法宝記』は、神会の影響も受けており、また『法句経』『仏頂経』『禪門経』『金剛三昧経』など偽経も含めて様々な文献を用いているものの、無住の説法の部分では、『楞伽経』の引用が圧倒的に多い。頓悟を説き、かつ『楞伽経』の引用が最も多いという点は、摩訶衍の主張を伝えた『頓悟大乘正理決』、および馬祖門下に共通する点であり、我々はここに『楞伽経』尊重の過激派・自在派とも呼ぶべき系統を認めざるをえないのである。惠可の門流には、『楞伽経』の注釈を次々に書いていった人々も多数いたのであり、達摩が書いた『楞伽経疏』などというものも現われたほか、初期の禪者には『楞伽経』を尊重しつつ戒律を厳守した人々も多い。すなわち、『楞伽経』を尊重する人々は、きわめて幅が広いことに注意しなければならない。なお、摩訶衍については、北宗から南宗に転じたとする説、あるいは神会の影響を受けたとする説もあるが、伊吹敦は『大乘正理決』には神会の

思想を前提としていっていると見なくてはならない箇所はないと断言し、神会による南宗・北宗の区別に縛られるべきでないことを強調している。^⑩

さて、『楞伽經』は如来一字不説を説き、文字を否定する經典でありながら、その『楞伽經』を尊重する者たちの中には、淨藏以外にも大藏經を造写した者や通読した者が多かったことに注意する必要がある。過渡期である無住も、実に多くの經典を並べたてているうえ、自在な活作略を示した馬祖にしても、『伝灯録』によれば、西堂智藏が經典を讀まないことをたしなめ、教化のために經典を讀むよう勸めている。

馬祖一日問師云、子何不看經。師云、經豈異邪。祖云、然雖如此。汝向後爲人也須得。曰、智藏病思自養、敢言爲人。

(大正五一・二五二上—中)

すなわち、經典の文字にとられないこと、修行の一時期だけ經典を避けること、經典その他の書物を一切読まないことは、すべて違う事柄なのであり、混同すべきでないのである。これは、坐禪に關しても同様であり、坐禪にとられないことと、坐禪をまったくしないことは別なのである。この点を見落とし、一筋縄でいかない禪師たちの随機の言葉や文字通りに受け取ると、初期禪宗の實際の姿を見誤ってしまうことだろう。椎名宏雄は、「修道坐禪を仮らず」と主張して宴坐としての坐禪を否定し、行住坐臥の四威儀がそのまま禪であると主張したはずの南宗系と称される禪僧たちの中に、坐禪にうちこんだ人物が数多くいたことを指摘してその系譜を示し、南宗にあつては「坐禪が他の四威儀の地位に引き下げられたのではなく、むしろ、他が坐禪の地位に高められたことを意味する^⑪」と述べている。さらに言えば行住坐臥において禪を實踐することは、小乗禪にも見られたことである。山田明爾は、禪觀經典における禪の實踐のあり方について、

「觀像定」を得て、坐臥行歩のあいだ常に仏を見ることができるようになりおわって、次に如来の坐像のみならず行住坐臥の一行、あるいは仏誕・出家・苦行・成道・転法輪などの仏伝中の事件、または飛行虚空や十八神變、

また經によつては過去仏（『坐禪三昧經』）をも想見する。⁴³

と説明している。禪宗の場合、常に仏を想見するにとどまるのではなく、後述するように、「修行者は本来仏に等しく、悟った禪者は文字通り仏である」という確信のもと、坐禪に励んだのち、行住坐臥においても仏事を、つまりは衆生教化を行なう仏として活動するという点が異なるのであつて、禪定から出たのちも禪定中のあり方が持続するような禪觀經典が説く実践と共通する面がまったくないわけではないのである。そうしたつながりと違いをしっかりと見ておくことが大事であろう。

なお、無住も馬祖も『楞伽經』を尊重して「頓」を強調した人物だが、『楞伽經』を尊重して頓悟を主張する人々の系譜は、六世紀末から七世紀初めあたりまで遡ることができる。天台の『法華玄義』巻第五上では、「開示悟入皆是仏之知見」の箇所を解するにあたり、次のように言う。

三料簡教者。人解不同。有言。頓悟即仏無復位次之殊。引思益云。如此學者。不從一地至一地。又有師言。頓悟初心即究竟円極。而有四十二位者。是化鈍根方便。立淺深之名耳。引楞伽云。初地即二地。二地即三地。寂滅真如有何次位。又有師言。初頓悟至十住即是十地。而說有十行十迴向十地者。此是重說耳。今謂諸解悉是偏取。然平等法界。尚不論悟与不悟。孰弁淺深。既得論悟与不悟。何妨論於淺深。究竟大乘。無過華嚴大集大法華涅槃。雖明法界平等無說無示。而菩薩行位終自炳然。又有人言。平等法界定無次位。今例難此語。真諦有分別耶。真諦無分別耶。見真之者。判七賢七聖二十七賢聖等。今実相平等。雖無次位見実相者。判次位何咎。

（大正三三・七三二下―七三三上）

すなわち、菩薩の階位を否定して頓悟を強調する諸説を紹介し、それらはいずれも偏った説だとして批判するのである。同様の批判は『摩訶止観』や『四教義』にも見えており、北地禪師の説と考えられることは、八木信佳が指摘した通りである。⁴⁴ そうした頓悟説の根拠とされているのは、右の引文に見えるように『楞伽經』と『思益經』であり、

これはまさに中央で活躍した神秀・普寂、四川やチベットで活躍した無住・摩訶衍などに至るまで禪宗が伝統的に重んじてきた經典なのである。

ただ、『法華經』や『華嚴經』を信仰して絶対視した者たちとは異なり、初期禪宗においては、『楞伽經』は修行をしてゆくうえで、あるいは他の諸經典を活用するうえでの指針として尊重されたのであり、『楞伽經』の文句そのものについて複雑な解釈をすることは、『楞伽經』の真意にそむくものと考えられたのである。⁴⁴久野芳隆は、初期禪宗は種々の經典を活用していることを指摘し、法沖は「三論を基礎とし、般若を根幹として、之に楞伽經の肉を付したものと述べ、楞伽宗は神秀中心と見るべきでなく、玄奘・淨覺の一派を指すとすべきであるとし、「所謂楞伽宗は楞伽經の思想内容のみが中心の様に学者は考え勝ちであるが、斯の如く般若が究極の基礎をなしてをり、法沖に於ては三論宗の教理がその中枢をなしてをる」と説いている。初期の禪宗の教理については、『涅槃經』と『莊子』とが欠くべからざる要素となっていることを加える必要があるが、久野の右の指摘はきわめて重要である。

敦煌文献を活用し、楞伽宗という概念を提唱した胡適が初期禪宗史研究において果たした役割はこのうえなく大きい。胡適は、列強に侵食されていながら改革の進まない中国の旧社会の中で、外国の禪定を追い出して中国宗教としての禪を確立したとして神会の革命的な意義を強調するあまり、楞伽宗が神会によって打倒されたということを力説しすぎる傾向があった。これに対して、広範で精密な文献研究方法を通じて戦後の初期禪宗史研究をリードした柳田聖山は、記紀神話を事実として押し付けた戦時中の日本のあり方を嫌い、記紀神話が政治的な意図で構築されてゆく過程を解明しようとした津田史学の方法を用いながら初期禪宗文献を批判的に研究し、⁴⁵胡適の楞伽宗強調や関口真大による天台宗の影響強調の傾向については、新たな宗派的神話作成の動きと見て否定しさうとした。つまり、『二入四行論』『楞伽師資記』『伝法宝記』『歴代法宝記』その他、『楞伽經』の影響が強い初期禪宗の諸文献を、最も精密に研究してすぐれた成果を発表したのは、その『楞伽經』の影響をできるだけ認めまいとし、『楞伽經』尊重の系譜を法

沖や玄蹟らによって作成された後代の神話と見ようとした柳田だったのである。

なお、先に見た浄蔵の碑文では、浄蔵は『金剛般若経』を若い頃から読んでいたとされるが、『金剛般若経』は唐代の流行經典であり、唐代の禪宗にあつては、『楞伽經』の妄想否定を補足するものとして盛んに使われていたことに注意する必要がある。『楞伽師資記』を著わした浄覺も『金剛般若経』の注釈を書いているが、系譜は不明ながら、一行禪師の師としても知られる竜泉寺の道一律師（六七九―七五四）も、『金剛般若経』と『楞伽經』を尊重した人物である。李華「杭州余姚泉寺故大律師」（全唐文三一九）によれば、道一は戒と禪定を重んじたとあり、

登般若之岸、上楞伽之峯、以此身為法身。了無得為真得、或有默修元（一玄）契於文義、受教頓悟於宗師、不由門階、徑造堂室。

と述べている。すなわち、道一は「般若の岸に登り、楞伽の峯に上」つて般若と『楞伽經』を体得したのであり、教義を深く理解するとともに、「宗師」に師事して「頓悟」し、段階を経ずに師から直伝を受けたとするのであり、「般若」と『楞伽』は対等に扱われているのである。これは、『文殊說般若経』『金剛般若経』『般若心経』などが学派を越えて流行したことも一因となつていよう。実際、碑文の後半では、道一は『涅槃経』『法華経』『金剛般若経』『起信論』『華嚴経』『維摩経』などを学んで「心に証し」、天台教義をも尊んだとしている。律と禪を中心としており、「我が法中に在りては、仏事に非ざる無し（在我法中無非仏事）」という立場をとっていたといい、碑銘によれば、

苕溪教源 因戒生定 百千人俱 見性清淨 裂除意網 磨弘心鏡 雖会一乘 終修万行

とあるように、見性に触れているものの、戒によって禪定を生じ、心鏡を淨め、一乗を体得しつつも万行を等しく修する、という内容であり、神会に批判されるような面をも含む過渡的な立場である。

このほか、頓悟説の代表である『頓悟大乘正理決』も、最も引用が多いのは『楞伽經』であり、その頓悟の部分で『金剛般若経』によって補足する形になっている。『楞伽經』は、それ自体は徹底した頓悟主義ではないものの、頓漸

の問題をしきりに論じているのに対して、『金剛般若經』は「頓」には触れないのであり、『金剛般若經』探求の中からでなく、『楞伽經』の趣旨の追求の過程で頓漸論議が出てきたのであるから、これは当然のことと言えよう。^②

なお、『十卷楞伽』の訳者である菩提留支に『入楞伽經疏』があり、しかも、その『入楞伽經疏』では、阿毘達磨や新訳唯識の通例と違い、最も利根の阿羅漢であれば一生のうちに修惑を断ずることを認めていたこと、その菩提留支訳の『金剛仙論』にも同様の主張が見えることが、大竹晋によって報告されている。^③また、地論宗南道派の祖である光統律師に師事して「大乘頓教法界心原」を悟り、章疏は著さなかったものの、洛陽近辺を中心として広く影響を及ぼしたと伝えられる曇遵^④が有名であるように、地論師の中には実践に励んだ者も多い。慧可は地論宗が盛んであった地域で活動したのであって、北地で『楞伽經』を研究したのは、八木信佳によれば慧可系と地論宗南道派がほとんどだったことは無視できない。先に見た『修心要論』の「悟達法性、皆自照了心源」の句は、大乘ないし最上乘による頓悟という立場での主張と見れば、右の曇遵の「大乘頓教法界心源」に通ずるものであることは明らかであろう。

二 仏としての自覚

前節では、馬祖の自在な言動を支える根拠として、宗密が『楞伽經』の「揚眉」の箇所を引いていたことを見た。「揚眉」などの動作は、言葉以外の手段による仏の伝法であるが、中国人禪師でも悟れば、とりわけ伝法を受ければ仏と等しいと自他ともに認められるようになれば、中国人禪師がそうした動作を仏事として、すなわち、仏の教化活動として臨機応変に用いることができることになる。実際、北地の禪師が自らを仏と等しいと公言していたことは、智顗がしきりに非難しているところであり、その北地の禪師とは慧可の系統を指すことは八木が推測している。^⑤したがって、中国の禪師を仏と同一視することは、慧可の没年前後、遅くとも、七世紀前半にはかなり知られていたと考えられる。しかし、そうしたことが碑文その他に堂々と書かれるようになったのは、現存史料による限り、神秀などが洛

陽・長安に進出してからのことのように思われる。つまり、神秀・老安その他東山法門を受けた高齢の禪師たちが宮中であつく尊崇されるようになったことが大きいのであろう。老安碑文では、老安が一日に三度も皇帝の諮問にあずかったことを記し、「釈尊が世俗の人を感服させたとはいっても、どうして老安のこのような尊重のされ方に及ぼうか（能仁感于俗、安至如是乎）」と述べている。同碑文はまた、弘忍から伝法されたことについて、

伝灯口（朗か？）於冥室。毗耶談極其不二、耆山直示以無三、何以加之。

と述べている。すなわち、毘耶離で維摩が不二を談じたにせよ、耆闍崛山において釈尊が方便を捨てて「無二亦無三」の一乘を説いたにせよ、この伝法に加えるものがあるのかと断言するのである。これは、弘忍および老安を釈尊・維摩と同等ないしそれ以上の得道の覚者と見ていればこそである。高德の僧を釈尊や維摩になぞらえるのはよくあることだが、この碑文は弘忍・老安を釈尊や維摩より尊重している点に特徴がある。これは、後代の禪者が釈尊のことを単なる先輩扱い、同輩扱いして「瞿曇老漢」と称したり、さらにぞんざいな呼び方をして罵るようになった先駆といえよう。ここには、「衆生は仏に等しく、悟った禪者はまさに仏なのだ。權威など妄想にほかならない。いかなる權威も認めないのだ」という意気込みとともに、インドに憧れ、仏教的価値観を認めたいうえで、伝法を受けた中国禪師の正統性と優越を誇ろうとするナショナルリズムが混在している。こうしたことは、六朝期の一般の中国仏教ではありえないことである。近いものをあげるとすれば、北朝の皇帝Ⅱ如来説であらう。

また、唐代には仏教の教理・儀礼・建築・美術などもいちじるしく発展し、中国僧である玄奘がインドでめざましい活躍をするなど、中国僧の能力に自信を持てるようになったことも関係していよう。玄奘以後では、義浄の活躍もあり、インドにおける仏教衰退の状況も知られるようになったたであらうし、国際都市長安では、インド人や西域人を含めた多くの僧や在家信者がいたであろうが、『歴代法宝記』その他が示すように、とびぬけた存在でない者が多かったであろうから、伝法を受けた中国人禪師やその周辺は、そうしたインド僧を軽んじたことであらう。この時期の禪

者の伝記がしばしばインド僧との交渉に触れているのは、偶然ではない。

中国人禪師を仏と同一視する具体例としては、「我大師」という敬称を指摘することができる。「我大師」は漢訳經典では釈尊を指す場合、ないし「釈尊が残された戒律こそが我大師である」といった文脈で使われるのがほとんどである。中国文献でも、道緯『安樂集』が、「阿弥陀仏為我大師」（大正四七・一七中）と説いているように、阿弥陀仏を指す例もないではないが、それは意図的な応用であって、『大唐西域記』巻五が、

外道異学守執常見。唯我大師無常是誨。

（大正五一・八九五中）

と述べ、義浄『南海寄帰内法伝』巻第一が「我大師釈迦世尊」（大正五四・二〇四下）と説いているように、唐代の仏教文献では釈尊を指すのが通例である。釈尊以外では、不空三藏（七〇五―七七四）なども、「我大師」と称されているが、八世紀になつて釈尊以外に用いられるようになった例のほとんどは中国人禪師なのである。そこで、「我大師」の用例を見ていくが、興味深いことに、そうした人々の多くは、以下に見るように、『楞伽經』を尊重する人々である。まず、梁武帝撰とされる「菩提達摩碑文」では、菩提達摩を「我大師」と称している。この碑文は神秀没後の偽作であり、しかも、菩提達摩は中国人禪師ではないが、その銘は「楞伽山頂生宝月」で始まっており、楞伽山で説かれた法を達摩が伝えたことを強調する文献である。

「我大師」の語を中国僧に用いる早い例は、「双峯忍禪師門人」であつて「東山の業を嗣」いだ法現（六四三―七二〇）の碑文であらう。法現の没後二〇年に、「初地弟子」と称する李適之が撰した「大唐蘄州竜興寺故法現大禪師碑銘」（全唐文三〇四）では、

去聖日遠、多門互出、名数紛絲、言説滋蔓。粵有紹興法宝、超詣真宗、由密意而致清涼域、秉円照而入空寂舍、無聞無示、非穿非鑿、断諸委曲、直見本源、其事業有如此者、我大師其人也。

と述べている。すなわち、釈尊が没して時がたつにつれ、言葉ばかりの多様な説が広まったが、そうした状況におい

て、法宝を継ぎ、「真宗」を体得し、「密意」によつて清涼なる境地に導き、完全なる智慧の明かりを手にして空寂の家に入り、「無聞無示」の立場で言葉のこたごたを断ち切つて「直ちに本源を見」たのは「我大師」法現禪師であるとするのである。右の文章は、法如の行状が、

祖師默弁先機、即授其道。開仏密意、頓入一乘、数縁非縁、二種都尽、至清涼池、入空寂舍。⁵³

と述べているのと共通する面が多いが、このうち、「無聞無示」とは、先に見た『法華玄義』の頓悟説批判が触れていた「法界は平等にして、無説無示」であるとして一切の区別を否定する立場と共通していることは明らかであろう。「円照を乗りて空寂の舍に入る」とあるうち、残すことなく明るく照らすものを手にして家に入るという点は、『涅槃經』の、

菩薩執之悉得明見大乘經典甚深之義。亦如有人在闇室中執大炬火悉見諸物。大涅槃炬亦復如是。菩薩執之得見大乘深奥之義。

(大正十二・四八七中)

などを初めとして、同じような記述は、『大集經』や禪と関係深い偽經『法王經』に見えるものであり、『伝法宝紀』が菩提達摩を讃えて「暗室に大明炬を発す」るようなものとしているほか、禪師の碑文や禪文献にはしばしば見られるものである。⁵⁴ 智顗は『法華玄義』において、

下文云。未得謂得未証謂証。偏觀之失也。何者。視聽馳散如風中灯照物不了。但貴耳入口出都不治心。自是陵人增見長非。把刃自傷解牽惡道。由其不習觀也。若觀心人謂即心而是已則均仏。都不尋經論墮增上慢。此則抱炬自燒。行牽惡道。由不習聞也。

(大正三三・六八六上)

と述べ、観心する者が「心こそが道だ」として、自分は仏に等しいと思ひ込む風潮を強く非難し、「此れ則ち炬を抱いて自ら焼」けてしまうようなものと言っているが、法規はまさにその系統の禪師なのである。碑文によれば、法規は数々の奇跡を起こしているほか、ゾクチェンの埋藏經典発見を思わせるような形で、地中に埋もれていた「菩提達摩

之論」を入手していることは興味深い。

次に、法規の碑文とほぼ同じ時期に書かれたのが、普寂（六五一—七三九）の忌日に読まれた齋文と推定されている「第七祖大照和尚寂滅日齋讃文」（仮称、S二五二二）である。この文章では、普寂を「我大師」と呼び、「我大師は所作已弁」であるから、追善の必要はないが、報恩のために齋を行なうと述べており、普寂を仏扱いしている。

次は、神秀の弟子であつた大福（六五八—七四三）の碑文、陸海「大唐空寂寺故大福和上碑」（唐文統拾三）であつて、ここでは、法は釈尊から達摩に伝わり、「末に我大師に伝わる（末伝於我大師矣）」と述べている。この碑文によれば、

大通（神秀）謂師曰、萌乃花、花乃実、可不勉矣。

とあつて、神秀はあたかも伝法偈を思わせる訓戒をしている。さらに、碑文では、神秀は大福に如意杖を与え、「我が道、尽くこれに在り（我道尽在干茲）」と述べ、如意杖を如意珠（如意珠）に比したとという。むろん、弘忍が神秀を賞賛して「東山之法、尽在於秀」と述べたとする伝承を踏まえたものだが、この杖は、弟子を教化する際の道具として利用されていた可能性がある。当時、師が印可する際は、師が使っていた様々なものが与えられていたことを示す一例といえよう。玄蹟が浄覚に衣を与えたことは有名であるため、玄蹟ですら弘忍の十大弟子の一人と認めている恵能に対して弘忍が衣を与えたということは、十分ありえることである。ただ、達摩以来のものとするのは神会の創説であろう。

次は、釈尊を「我本師」と呼ぶ一方、律と禪に励み、礼懺（礼懺）を修して奇瑞が多かつたという禺公（一七五三）を「我大師」と記している清昼「唐湖州大雲寺故禪師禺公碑銘并序」（全唐文九一八）である。この碑文によれば、禺公は、

晩節工於禪門、頓入懸解、言越性靈之外、心冥文字之表。

とあるように、晩年になって禪にうちこんで「頓入」したという。「頓入」の語は、先の法如の行状の「頓入一乘」を思わせる。禺公は温和であつて「誘うに方便を以てし」たといい、弟子たちは、「皆な大明恵を乗りて道区中を開く」

と述べられている。禺公は、大藏經二部、一万六千巻を写經し、礼懺に励んだ人物である。

先に頓悟の箇所で触れた竜泉寺道一（六七九—七五四）の碑、李華「杭州余姚竜泉寺故大律師碑」（全唐文三二九）は、「我大師」という語は使っていないものの、道一を「我大律師」と呼んでおり、さらに注目されるのは、道一は「博通外学」であつて時に文章を著わしたものの、「我が法中、仏事に非ざる無し（在我法中、無非仏事）」であつて、それらはすべて「仏事」としてなされたものだと言言されていることである。日常の舉動がそのまま仏の教化の業だとするのは、祖師禪の特徴と言つてよいが、律を柱として諸經論を學んだ道一のような禪者がこうした立場をとつており、そして「頓悟」したとされていることが注目されよう。

なお、「仏事に非ざる無し」とは、

有清淨仏寂冥無言無説無識無作無爲而作仏事。如是阿難。諸仏威儀進止。諸所施爲無非仏事。阿難。有此四魔八万四千諸煩惱門。而諸衆生爲之疲勞。諸仏即以此法而作仏事。是名入一切諸佛法門。

（大正十四・五五三下—五五四上）

と説く『維摩經』香積仏品に基づくが、この箇所は、般若に基づいて教化する菩薩は、「举足下足」などの所作すべてが道場を離れず、仏法の中にあると説く弟子品の有名な箇所（大正十四・五四三上）とともに、所作Ⅱ仏事説の根拠となつてきた。そうした仏事としての所作を、思いもよらぬ形で行つたのが馬祖やその門下なのであり、その場合、仏の伝法手段として揚眉などを説く『楞伽經』が根拠とされたのである。

八世紀後半以降における「我大師」の用例で最も重要なものは、『七卷楞伽』『思益經』『金剛般若經』などを重んじて頓悟を強調する『頓悟大乘正理決』において、王錫が師の摩訶衍禪師のことを四度も「我大師」と称していることであろう。すなわち、神秀門下の降魔蔵と義福に師事した⁵⁷摩訶衍は、「我大師」と呼ばれ、頓悟を説いたのである。

その摩訶衍と同時期に活躍した禪師のうち、碑文で「我大師」と称されている僧に明演（七三三—八〇一）がいる。

李充「唐故禪大德演公塔銘并序」(唐文統拾四)では、「最上乘を悟れる者は、即ち我大師か」と讃歎されている。明演は老安門下の義琬の弟子だが、「五方便に洞達」とあるため、神秀・普寂系統と共通する面もある。

八世紀半ばから後半にかけて活躍した僧で、「我大師」と称されている者のうち、禪宗でない者としては天台宗の法禺がいるが、大歴九年(七七四)に書かれた梁肅「常州建安寺止観院記」(全唐文三〇四)では、この止観院は湛然大師が法輪を転じた場所であり、天台法門は慧文から慧思、慧思から智者へと伝わり、「智者より五葉、伝わりて今に至る(自智者五葉伝至今)」とあって、その湛然の入室の弟子が法禺であり、そうしたすぐれた「我大師」法禺がこの院に住していることを強調している点などから見て、禪宗の碑文の影響を受けていると考えられる。

九世紀になると、「我大師」の用例はほとんど見えなくなる。例外は、馬祖系の禪師である志忠(八一七—八八二)の碑文である。黄滔「龜洋靈感禪院東塋和尚碑」では、弟子たちは、「我大師、法を馬祖に承く。親しく心印を得るは、則ち和尚なり(承法馬祖、親得心印、則和尚焉)」(全唐文八二六)とみなしたという。

以上、見てきたように、「我大師」と称されたのは、弘忍門下の法現、湛然の弟子の法禺、馬祖系統の志忠などを除けば、普寂・大福その他、神秀系の禪師、ないしそうした系統に近いと思われる僧たちが多かったこと、その中には「頓悟」を強調する者も数人おり、摩訶衍のような過激派も含まれていたことが知られた。ただ、これは「我大師」という語を用いるかどうかの問題であり、神秀・普寂系以外の系統では、悟りを開いた禪師、付法を承けた禪師を仏とみなしていなかったことを意味しない。

『景德伝灯録』牛頭法融禪師条では、

問曰、久有大基業、心路差互間。得覺微細障、即達於真際。自非善巧師、無能決此理。仰惟我大師、當為開要門。引導用心者、不令失正道。

(大正五一・二二八上)

とあるように、法融に対する問者の問いの中で用いられており、ここでの「我大師」は、禪宗の開祖としての釈尊で

はなく、法融を指すように見えるが、『伝灯録』の法融伝がどれだけ史実を伝えているか疑わしい。『伝灯録』では「我大師」の語が見られるのは、この箇所のみである。

なお、「我大師師」に似た表現としては、「我大禪師」と推測される例が道安の碑文に見られる。また、『菩提達摩南宗定是非論』では、釈尊が大迦葉に衣を伝えたことを述べ、「我が六代祖師も亦復た是の如し（我六代祖師亦復如是）」と説いているが、『定是非論』はその直前で、真の相伝は一代につき一人に限られることを強調し、釈尊が教化していた時には菩薩も声聞も「終に一人として敢えて称して仏と為す者無し（終無有一人敢稱為仏者）」と断言している。神会は、衆生は仏の知を備えているとして頓悟を説いておりながら、伝法の話となると、惠能の位置を強調するあまり、仏と名乗れるのは一代一人のみなどという小乗的な主張をしているのである。こうした立場は、神会の系統の禪師たちの碑文に「我大師」の語が見えないことと関係している可能性もある。

三 呵責という方便

弘忍およびその門下にあつては、修行者を叱りつけることによって教化するという方法が行われていたらしい。それも、怠ける修行者を叱るというよりは、修行者が真剣に修行に励んでいればこそ、その固定した分別から脱せしめるために叱責する場合が多かったようである。これは、語録に見える多くの問答が示すように、南宗の特色、つまりは祖師禪の特色のように思われがちだが、実際にはもっと早い時期から行われている。たとえば、『伝法宝紀』では、法如について、多くの人が法如に開法を請うたことを記したのち、次のように言う。

辞不獲免、乃祖範師資、発大方便、令心直至、無所委曲。性朴直遇物随、或訶析若虚舟触人、終無憾者。⁽⁹⁾

すなわち、法如は、開法することを固辞したものの、皆に懇願されて、やむなく、師である弘忍と自分とのあり方を範にとり、「大方便を発し」て指導し、修行者の心を直ちに菩提に至らしめたとするのだが、「性、朴直にして、物

に遇うて随う」という評のうち、「物に遇うて随う」という点、つまり誰に遇っても自己主張することなく相手の意向に随ったという点は、『二入四行論』序の四如是のうち、「如是順物、防護機嫌」に基づくものであろう。二入四行のうち「随縁行」も苦しみや榮誉に対する対処を教えるものだが、初期の禪者は頭陀行に励む僧が多かったのであるから、人との摩擦を避ける「順物」の心がまえが必要とされたものと思われる。^⑧法如条は、さらに、法如は「或は訶析する」ことがあったとしている。すなわち、弟子をきびしく叱責することがあったとするのだが、その場合でも、人の乗っていない舟が流れてきてぶつかつたようなものであったため、弟子は誰も憾みに思わなかつたとして礼讃している。人の乗っていない舟がぶつかると、誰も怒りようがないとするのは、『莊子』山木篇・列禦寇篇の説話に基づくが、『二入四行論』の随縁行は、山木篇が用いられていたことを考慮すると、こうした虚舟の比喩も、早くから用いられていた可能性がある。

しかし、すぐれた僧侶を賞賛することを目的とする伝記なのであるから、温和で人と争わなかつたという点を強調すれば十分なはずである。実際、『梁高僧伝』や『続高僧伝』には「厳しく叱つた」といった類の記述は、当然ながら多くなく、そうした表現を使っている場合は、やむをえない状況でのことに限られる。法如条にしても、「物に遇うて随う」という法如の生き方を紹介しているほか、右の引文の少し前では、河で舟が没して流された際も、法如はまったく動じなかつたという逸話を示し、泰然たる人物であつたことを強調している。それにも関わらず、「訶析（＝斥）」といった言葉を使って法如が時に弟子たちを激しく責めたことを記したのは、それが直前で行われている「師資を祖範し、大方便を發し」たとする記述と関係があるのではなからうか。つまり、沈着であつて一時の感情に動かされず、他人に逆らわない人物である法如が時には弟子を激しく叱り責めたのは、弘忍の指導法になつたものであり、自在な教化の方便であつた、ということを示すためではなからうか。「大方便」と呼ばれているのは、まわりくどい方便でなく、これこそが「心をして直ちに至らしめる（令心直至）」指導法であつたことを示しているように思われる。

こうした推測を裏付けるのが、法如と同門である老安の碑文である。同碑文は、先に述べたように、文字の乱れがあると思われるが、老安が宮中で重んじられたことを述べたのち、次のように記す。

禪師崇要秘□。指日広乗。反経而合權。恢理而約喻。或贊其壞靡。發慮由□。或指以淺微。道義維遠。悟之者意豁而無住。昧之者思絶而失常。或詬或揚。而玄味加此。

このうち、「或いは指すに浅微を以てするも、道義、維れ遠し」とあるのは、まさに指事問義である。その意を悟ることができた者は、「心がからつとして、滞ることがなくなつた(意豁而無住)」とあるうち、「無住」とは、とどまらず、執着しないことであるから、まさに『二入四行論』序が言う「如是方便」の定義、「修行者を執着させないようにする(遣其不著)」に相当しよう。「不著」の語は、『四巻楞伽』では、先に風幡問答のところで見た外道の涅槃論議を否定する箇所において、

大慧。如我所説涅槃者。謂善覺知自心現量。不著外性離於四句。見如実处。不随自心現妄想二边。

(大正十六・五〇五上)

とあるように、すべては「自心現量」であると知って、外界の實在に執着しないよう説かれる箇所で用いられているのだが、『十巻楞伽』では、「諸因縁法(五二七上)」、「一切法」(五三二下、五七〇上)、「第一義諦」(五三四上)、「言語之義」(五四三下)、「一切聖人境界如是」(五四五下)、「生滅」(五四八下)、「名字」(五五一中)、「外法実有之相」(五五五中)、「世間物」(五八六上)など、「第一義諦」のような素晴らしいものまで含めて、実に様々なものに対して「不著」であること、すなわち、すべて心が生み出した妄想にすぎないと知って執着しないことが求められている。最初期以来、禪宗が重視するのはまさにこの点であり、「師資密用」とも言われる「方便」はその妄想や執着を排除する最も直截な手段であるからこそ、『伝法宝紀』は随処で「方便」の意義を強調し、「師資密用」と呼ばれる臨機応変の秘密の働きを尊重するのである。ただ、方便という語には「まわりくどい」というニュアンスもあるため、次第に「直」

や「頓」という面を強調した言葉が好まれるようになり、やがて「方便」の語は使われなくなったのであろう。これに對して、「不著」の語の方は後々までも盛んに使われているが、この「不著」を別の言葉で表現したのが、「無住」である。

「無住」の語は、『二入四行論長卷子』や『楞伽師資記』『伝法宝紀』の本文には登場せず、禪宗では七世紀末ないし八世紀初めあたりから盛んに使われるようになり、『壇經』では「無住を本と為す」とまで説かれるに至る。その「無住」の語が、自在な「方便」と結び付けられた形で老安の碑文に見えていることの意味は大きい。無住という概念については、吉蔵が果たした役割を強調した平井俊栄が、『壇經』や神会における「無住」について、「（無住）」ということ、（心）」という一点に集約されて用いられている」ことを指摘しているが、この指摘はまさに老安碑文にあてはまることである。老安の場合、その意図がわからない者は、「思絶して常を失う」というのだから、呆然自失してしまうような、思いもよらない問答・詰問を行ったのであろう。さらに碑文で注目されるのは、「或いは詬め、或いは揚げ、而も玄味、此の如し」という点である。時には辱め、時には賞揚し、しかも「玄味」があったというのは、單なる指事問義ではなく、活殺自在な趙州の口唇皮禪を思わせるものがある。

では、法如と老安の師である弘忍はどうであったかと言えば、『伝法宝紀』弘忍条では、

發言不意、以察機宜、響對無端、皆冥寂用。

と述べている。思いもかけない言葉を發し、弟子の能力・状況をごく微妙な点に至るまで見抜き、それになつたやり方で應對することが自由自在であり、その言動は寂靜なるままで生き生き働くものであった、とするのである。

また、『楞伽師資記』は、

其忍大師蕭然淨坐、不出文記。口說玄理、默授与人。

としており、弘忍は文章は書かず、玄妙な言葉で指導するとともに、言葉を發しないまま法を弟子に授けた、と述べ

ている。「黙授」とは、『頓悟大乘正理決』中の摩訶衍の上表文が、

臣之所宗、離一切言說相。離自心分別相。即是真諦。皆默伝黙授、言語道斷^②。

と説き、自分の根本の立場は「自心分別の相を離れ」たものが真諦だとするものであり、これについては「黙伝黙授」するほかないと明言していることから推察されるように、言葉を使わずに動作で示したという意味であろう。初期の禅宗では指導や伝法にあたっては手や指を使う所作を用いることが多く、だからこそ禅文献では禅者の教化のことを「指授」と呼ぶことが多かったのである^③。

『伝法宝紀』と『楞伽師資記』における弘忍関係の記述のうち、両書が一致している部分については、弘忍没後からさほど時代をへだてていないため、信頼して良いであろうが、ここで着目されるのが弘忍の伝記である。『伝法宝紀』では、

釈弘忍、黄梅人、俗姓周。童真出家、年十二事信禪師、性木訥沈厚、同学頗輕戲之、終默無所對。常勤作役、以体下人。信特器之。昼則混迹駢給、夜便坐摂至曉、未嘗懈倦、精至累年。信常以意導、洞然自覺。雖未視諸經論、聞皆心契^④。

と述べ、『楞伽師資記』が引く『楞伽人法志』は、次のように述べている。

大師俗姓周、其先尋陽人、貫黄梅界也。父早弃背、養母孝彰。七歲奉事道信禪師、自出家居幽居寺。住度広愍、懷抱貞純、緘口於是非之場、融心於色空之境。役力以申供養、法侶資其足焉。……生不属文、而義符玄旨^⑤。

この両者の記述に共通する点のうち、朴訥で言葉少なく、ひたすら作務に励んで仲間に供養し、文章の道には縁遠く、經典もあまり読んでいなかったが聞けば精髓を理解できたという点は、六祖惠能の通俗的なイメージとほとんど重なる。さらに、『楞伽人法志』だけに見える記述ではあるものの、父が早くに死んだため母に孝養をつくしたと言われている。これらは、まさしく六祖惠能に関する一般的なイメージそのものにほかならない。六代の祖師のうち、達

摩や慧可の伝記は、時代がたつにつれてきわめて詳細なものになっていくが、弘忍の伝記は、具体的な点では八世紀初めの両書がもつとも詳しく、以後は、道信との縁の深さが強調されはじめる程度で、具体的な事蹟は略され、伝衣の場面を山場とする恵能との関係だけが詳しく語られるようになるにすぎない。これは、弘忍の伝記が、事蹟不足であつた恵能の伝記に吸収されていったからではなからうか。恵能は弘忍と似た点の多い実直な禪者であつたのだろうが、『壇経』や『曹溪大師伝』その他、後代の文献が描く恵能像は、弘忍の事蹟を利用して脚色した面が少なくないものと思われる。この推定が正しいとすれば、これまで見てきたように、「六祖恵能下の南宗系」の特色とされてきたものが、弘忍自身、および弘忍門下の老安や法如にかなり存在しているのは当然ということになる。敢えて言えば、いわゆる「六祖」像のかかなりの部分には弘忍像であり、祖師禪的な面は特に老安によつて強められたのではないだろうか。伊吹敦は、古い形態の『壇経』から判断し、恵能の禪風は「きわめて素朴、直截的なものであつた」とし、「恵能は、改革者であつたどころか、むしろ、保守的傾向の強い人であつたと見るべきであらう」と述べているが、弘忍の一面を守つたという意味であれば、この推測は妥当である可能性が高い。

さて、ここで老安の碑文に戻り、その叱り方についてももう少し見てみよう。碑文は、弘忍が神秀と玄贖の二人を重んじたとする『楞伽人法志』にならうかのように、弘忍は神秀を老安を讃えて二人に法を授けたとしつつも、「(道安)禪師は順退して位を避け、美を玉泉の大通に推し」て山間樹下に住したと述べたのち、次のように言う。

竟居嵩山会善寺焉。夫日登渾天、苦遥夜者利見、火照寒室、倦凄滄者慶来。举地依帰、傾都師仰。若然者随至随冒、擊之逐之。口忝爾懷、誓塗我口、弘衣而起、却遊以辞、益指於荊州玉泉。已而反覆年序矣。山下有涕淚求法、隕滅不迴、解体而献心、决目而貢誠。

すなわち、会善寺に住すると、太陽が昇つたようで、帰依する者が非常に多かつたが、そうした者がやって来ると罵り、撃つて追い払い、玉泉の神秀に師事するよう命じるだけであつたため、嵩山のふもとには、涕を流して法を求

め、「解体」したり目をえぐったりして誠心を示し、教示を懇願する者もいたというのである。右の箇所のうち、「至隨置」とあるのは、誰であつても来れば片端から罵つたということであるから、熱心で優秀な者もそうされたことになる。「撃之」とは、杖で打つことではなからうか。先に見た大福の碑文では、神秀は大福に如意杖を与え、「我が道、尽くこれに在り」と述べたとするのであるから、神秀も大福もその杖を教化の面において活用していたことが推測される。老安の場合、相手が誰あつても杖で撃つという点は、徳山の三十棒の先驅として注目されよう。印順は、打つ・蹴る・喝すなどの方法は、馬祖によつて導入されたと述べているが、老安はるか前に用いていたのである。老安は、怠けている者を叱るのではなく、熱心な修禪者たちがはるばる参じてくると、一律に激しく罵り、撃つて追いつ返してしまつたのだが、『楞伽經』の立場からすれば、涅槃や第一義諦の実在を前提としてそれを得たいと強く望むことも妄想にすぎない以上、修行者が熱心で機根のすぐれた者であればあるほど妄想も根深いということになるため、厳しい叱責がなされても不思議はないことになる。惠能が東山に参じた時、弘忍は出身地を尋ね、「お前のような南方の蕃族がどうして仏になれようか」と「責め」て言つたとされるが、これが事実であつたにせよないにせよ、法如・老安などは、実際にそうした厳しい言葉を「方便」として発していたのであり、特に老安は初めての対面の時にもそれを行つていたのである。²³

右の引文のうち、「解体」とは、体の一部を切ることだが、あるいは、腕を切つて差しだしたことを意味するのかもしれない。碑文は、この志誠が天に通じ、則天武后が自ら老安の「禪窟」を尋ねて道を問ひ、皇族がこのうえなく尊重したため、道安はやむをえず修行者たちを指導するようになったとし、次のように述べる。

禪師崇要秘口。指日広乗。反経而合権。恢理而約喻。或賛其壞靡、発慮由口。或指以浅微、道義維遠。悟之者意豁而無住。昧之者思絶而失常。或詬或揚、而玄味加此。慈誘無捨、而禅悦陰声。群籟齊韵、而各尽其音。三獸渡河、而不渝其心。

難解であり、文字の乱れもあると思われるが、「経に反して権に合し、理を恢まして喻に約す」とは、常道に反するような言動を示しながら巧みに導く仮の手立てとなっており、深遠な理を隠して譬喩に託した、意であろう。「指すに浅微を以てするも、道義維れ遠し」とは、先に触れたように「指事問義」の類であろう。「之を悟る者は、意、豁として住する無く」とは、利根であつて道安の指事問義的な言動が示すものを悟ることができる者は、心がからつとして、とらわれが無くなるの意だが、ここで「無住」が言われるのは、指事問義が『二入四行論』序の説く「如是方便」にほかならないためであろう。つまり、『二入四行論』序では、「是の如き方便とは、其をして著せざらしむなり（如是方便者、遣其不著）」と説くが、四つの如は「如是安心、如是発行、如是順物、如是方便」の順であつて「如是方便」が最後に来ていることが示すように、それらの「如是」に基づいて修行しつ、「其れ（その人）修行者」を対象にとらわれないようにさせるのであり、直前の称法行の末尾で「六度を修行し、而も行ずる所無し」と言われている般若の立場に基づく手立てを指すのである。

以上のように、弘忍やその門下の段階において、のちの祖師禪と言われるような要素がかなり見られること、そして、動作による教化を含めた自在な活作略の面を老安がかなり進めていたことが知られた。

なお、最後に触れておきたいことは、神会が無遮大会を開いて北宗排撃の声をあげた滑台は、老安が住していたところのある地だという点である。老安が永淳二年（六八三）に滑台に至り、草亭に居して坐禅していたことは、『宋高僧伝』慧安伝が伝えているが（大正五〇・八二三中）、老安碑文が「滑城に漸を化し（滑城化漸）」と記していることはこれまで注意されていないように思われる。しかし、碑文によれば、老安は滑城に、すなわち、滑台城として知られる滑台の地にただ隠棲していたのではなく、「化漸」の語が示すように、積極的に活動し、漸教・漸悟にとらわれている者たちを教化したのである。のちに神会が滑台の大雲寺で無遮大会を行ない、頓悟を強調して普寂を攻撃したのは、老安の事蹟と関係があるのではなからうか。そのことも含め、道安の碑文全体の内容や老安の弟子たちの活動につい

て、今後検討してゆきたい。

注

- (1) 禅学大辞典編纂所編『禅学大辞典』（大修館書店、一九七八年）、七六九頁。
- (2) 「唐中岳沙門釈法如禅師行状」（柳田聖山『初期禅宗史書の研究』、法蔵館、一九六七年、四八七—四八八頁）。
- (3) 柳田聖山『祖師禪の源と流』（『印仏研』第十九卷第二号、一九七一年三月）。「禅仏教の研究」（法蔵館、一九九六年）に再録、石井「初期禅宗と『楞伽經』」（『駒沢短大研究紀要』第二十九号、二〇〇一年三月）。
- (4) 小川隆『白居易と禅宗』（松原朗・衣川賢次・小川隆『祖堂集』鳥窠和尚章と白居易）所収、「東洋文化研究所紀要」第四百十冊、二〇〇〇年十二月。
- (5) 権徳輿は『楞伽經』を重視した人物である。伝記については、西脇常記『唐代の思想と文化』第二部第一章「権徳輿とその周辺」（創文社、二〇〇〇年）参照。
- (6) 神会の主張が広まるまでは、これが社会一般の傾向であつたように見える。たとえば、岑参（七一四—七七〇）は、「偃師東与韓樽同詣景雲暉上人即事」では「山陰老僧解楞伽」、「太白胡僧歌」では、「聞胡有僧在太白、蘭若去天三百尺、一持楞伽入中峯、世人難見但聞鐘……両耳垂肩眉覆面、此僧年紀那得知」と詠っており、年老いた僧が『楞伽經』を携えて山中に閑居する様子を描いている。原田憲雄「宝塔——岑参伝論」（『花園大学研究紀要』創刊号、一九七〇年三月）。
- (7) 入矢義高『伝心法要・宛陵録』（筑摩書房、一九六九年）九七頁。
- (8) 同、九八—九九頁。
- (9) 同、六頁。
- (10) 常盤義伸氏は、一乗に関する定義を含む『楞伽經』の問答部分自体が、『金剛般若經』を意識した議論であるとしている。常盤『ランカーに入る——梵文入楞伽經の全訳と研究』（『花園大学国際禅学研究所研究報告（第二冊）』註、一九九四年、十一頁）。「金剛般若經」によって妄想の否定を行っている「頓悟大乘正理決」では、「想」と「相」は重ねられており、窺基『金剛經讀述』も同様の傾向にあることは、原田覚『頓悟大乘正理決』の妄想説について」（『印仏研』第二十五卷

第二号、一九七七年三月。

- (12) 駒沢大学禅宗史研究会編『惠能研究』（大修館書店、一九七八年）一五三—四頁、『歷代法宝記』からの引用は、柳田聖山『禪の語録8 初期の禅史Ⅱ』（筑摩書房、一九七六年、一二三頁）による。
- (13) 石井「初期禅宗と摩尼宝珠（一）」（駒沢短期大学仏教論集」第七号、二〇〇一年十月）。
- (14) 『宗鏡録』（大正四八・九四〇上—中）、蕭蕙父・呂有祥・蔡兆華点校『古尊宿語録（上）』（中華書局、一九九四年、二頁）。大正四八・九四〇中。中川孝「南岳懷讓禪師とその生涯」（『東北薬科大学紀要』第九号、一九六二年十一月）。柳田聖山『禅文献の研究（上）』（『語録の歴史』（法蔵館、二〇〇一年）二七七—九頁。
- (15) 鎌田茂雄『禅の語録9 禅源諸詮集都序』（筑摩書房、一九七一年）三〇七—八頁。
- (16) 『祖堂集』卷第四、中文出版社、一九七二年。
- (17) 中川孝「吉州青原行思禪師とその思想」（『印仏研』第十二卷第二号、一九六四年三月）。椎名宏雄「青原行思考」（『宗学研究』第七十五号、一九七三年）。柳田、注15前掲論文、二六五頁。
- (18) 宇井伯寿『禅宗史研究』（岩波書店、一九三五年）四〇五頁。この箇所は、『四卷楞伽』（五〇六中）、『七卷楞伽』（六一五中）ともに同じである。
- (19) 柳田、注12前掲書、三三一—三三四頁。
- (20) 『祖堂集』青原行思章では、「師問神会。汝從何方而來。対曰從曹溪來。師曰將得何物來。会遂震身而示。師曰猶持瓦礫在。会曰和尚。此間莫有金真与人不。師曰設使有与汝。向什麼處著」という。すなわち、行思が曹溪からやってきた神会に何を持ってきたかと尋ねると、神会は「身を震わせて示し」たものの、行思はやはり瓦礫を持ってきたにすぎないと評したとするのである。「身を震わせて示す」とは、先に引いた『楞伽經』の揚眉を説く箇所のうち、「動搖」によって示すという点に基づくものではなからうか。「猶持瓦礫在」とは、慧可以来の摩尼宝珠と瓦礫の譬喩に基づいていよう。既に指摘されているように、『伝燈録』にも見えるこの逸話は、青原系と神会系が対立するようになってから生まれたものであろうから史実とはみなせないが（柳田、注2、前掲書、四一—三頁）、ここにも『楞伽經』に基づくと思われる話が見えるのである。

- (23) 柳田、注3前掲論文、三八〇頁。
- (24) 中川、注15前掲論文、一〇四頁。
- (25) 椎名宏雄『宝林伝』逸文の研究（駒沢大学佛教學部集）第十一号、一九八〇年十一月）二四八頁。荒牧典俊「祖師西来意のゆくえ」（『中国社会と文化』第十二号、一九九七年六月）では、老安と惠能の親しさを強調し、惠能と老安の革命的な性格を強調するが、老安については具体的な説明はなされていない。
- (26) 姜義華主編『胡適學術文集』、中華書局、一九九七年。
- (27) 椎名宏雄「唐代劍南禪宗における戒律の問題」（『印佛研』第十八卷第二号、一九八〇年三月）。
- (28) 石井「初期禪宗における摩尼宝珠（一）」（『駒沢短期大学仏教論集』第七号、二〇〇一年十月）。
- (29) 石井「梁武帝撰『菩提達摩碑文』の再検討（二）」（『駒澤短期大学仏教論集』第六号、二〇〇〇年十月）。
- (30) 柳田、注12前掲書、三三五―六頁。
- (31) 同、二六九頁。
- (32) 同、三八六頁。
- (33) 同、三八七頁。
- (34) 印順『中国禪宗史』（正聞出版社、一九七一年）三八六頁・四一〇頁。伊吹敦訳『中国禪宗史』（山喜房仏書林、一九九七年）四八二頁・五一六頁。
- (35) 伊吹敦「北宗禪の新資料―金剛藏菩薩撰とされる『観世音経讃』と『金剛般若経註』について」（『禅文化研究所紀要』第十七号、一九九一年五月）。
- (36) 柳田聖山『禅の語録3 初期の禅史Ⅱ』（筑摩書房、一九七六年）一六八頁。
- (37) 同、一九九頁、二〇二頁。
- (38) 伊吹敦「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決」と荷沢神会（三崎良周編『日本・中国仏教思想とその周辺』、山喜房、一九九四年）。
- (39) 渡部正英『歴代法宝記』についての一考察（『宗学研究』第二十三号、一九八一年三月）。

- (40) 伊吹敦「摩訶衍禪師と「頓悟」」(「禪文化」第一四六号、一九九二年十月)。
- (41) 椎名宏雄「南宗の坐禪觀とその特色」(「宗学研究」第十三号、一九七一年三月) 一三八頁。
- (42) 山田明爾「觀仏三昧と三十二相」(「仏教学研究」第二十四号、一九六七年十二月)。
- (43) 八木信佳「楞伽宗考」(「仏教学セミナー」第十四号、一九七一年十月)。
- (44) 石井、注3前掲論文。
- (45) 久野芳隆「楞伽禪」(「宗教研究」第一年第三輯、一九三九年十一月) 一三六頁。
- (46) 柳田聖山の研究方法の背景については、柳田自身が柳田『禪仏教の研究(柳田聖山集第一集)』(法蔵館、一九九九年)の「著者開題」において自伝をまじえつつ自ら詳細に語っている。
- (47) 古賀英彦は、初期の禪宗における「楞伽經」依用の多さを指摘し、また、『楞伽經』は「漸次」に如来身を得るとしているものの「究極の立場においては……修行の階梯は否定される」ことを指摘している。古賀「楞伽宗雑考」(「荒牧典俊編『北朝隋唐中國佛教思想史』、法蔵館、二〇〇〇年)。
- (48) 大竹「菩提留支の失われた三著作」(「東方学」第百二号、二〇〇一年七月)。
- (49) 『唐高僧伝』、大正五〇・四八四上。
- (50) 八木、注43前掲論文。
- (51) 『不空表制集』卷四、飛錫「大広智三蔵和上之碑」(大正五二・八四八中)。
- (52) 石井「梁武帝撰「菩提達摩碑文」の再検討(一)」(「駒澤短期大学研究紀要」第二十八号、二〇〇〇年三月)、同、注3・注13前掲論文。
- (53) 柳田、注2前掲書、四八七頁。なお、「祖師」の語の初見はこの箇所であることは、同書、四九〇頁。
- (54) 石井、注52前掲論文。
- (55) 石井、注28前掲論文。
- (56) 初期禪宗における戒律の問題については、椎名、注27前掲論文のほか、同「初唐禪者の律院居住について」(「印仏研」第十七卷第二号、一九七二年三月)、同「北宗禪における戒律の問題」(「宗学研究」第十一号、一九七九年三月)。

- (57) この二人に師事したとすることは、上山大峻『敦煌仏教の研究』（法蔵館、一九九〇年）二九九頁。
- (58) 楊曾文『神会和尚禪話録』（中華書局、一九九六年）二九頁。
- (59) 柳田、注12前掲書、三九〇頁。
- (60) この状況は三階教も同じであり、禪宗も三階教も同じ北地で、ともに『涅槃經』『楞伽經』を重要な所依として成立し、ともに頭陀行を行じていたため、三階教と禪宗とは共通する主張が多く見られる。西本照真は、三階教では「坐禪は実践の方法として非常に重視されている。その中には、四念処、五門觀などの禪觀と如来藏・佛性を觀する大乘的な禪觀の両方が含まれている。当時の鄴を中心とした禪觀思想の傾向を反映しているものと思われる」（『三階教の研究』、春秋社、一九九八年、七六頁）と指摘している。実際、『対根起行法』などは、「一切凡聖雖差別不同、藏体無異」と明言して、『楞伽經』から続けて四つも譬喩を引いている（同、三一七―一八頁）。『二入四行論』の「如是順物」は、人々を仏と見て尊重し、また人の是非長短を云々しないなどの三階教の実践的な教えと共通する面が多かつたであろう。『秀禪師七礼』『歴代法宝記』『壇經』などが「普敬」を説くのは、「如是順物」の伝統と思われる。
- (61) 石井「隨縁の思想」（荒牧典俊編『北朝隋唐中國佛教思想史』、法蔵館、二〇〇〇年）。
- (62) 胡適は、『全唐文』に従って「遺義」とする（『記嵩山老安』三〇三頁）が、とらない。
- (63) 平井俊榮『中国般若思想史研究』（春秋社、一九七六年）六八四頁。
- (64) 柳田、注12前掲書、三八六頁。
- (65) 思いもかけない言葉を発するという点は、『唐高僧伝』が、「可乃奮其奇弁、呈其心要。故得言滿天下、意非建立」（大正五〇・五五二上）と述べており、惠可は「奇弁を奮い」、經典の真意をずばりと示したため、その言葉は天下に広まったものの、固定した法門として確立する意図はなかったとしていることが注目される。惠可が自在な動作を用いて教化したかどうかは不明だが、『二入四行論』序が「如是方便」を説いている以上、早い時期から禪宗は特色ある指導法を用いていたことは疑いない。
- (66) 柳田、注12前掲書、二六九頁。
- (67) 上山、注57前掲書、五五八頁。

(68) 石井、注29前掲論文、四九頁。

(69) 柳田、注12前掲書、三八六頁。

(70) 同、二七三頁。

(71) 伊吹敦「敦煌本『壇經』の形成―惠能の原思想と神会派の展開―」(『アジアの文化と思想』第四号、一九九五年十二月) 八〇―八一頁。

(72) 印順、前掲書、伊吹訳、五一六頁。

(73) 東山と馮茂山の関係は明確でないが、椎名宏雄「東山」は、雙峰山の東の峰が東山であり、道信と弘忍はともにこの東山に住したとしている。

(74) 『南宗定是非論』によれば、普寂は学道の者が参じても「勢に依りて喝し、門徒をして拖出」させてしまうのみで、疑いがあつても咨問できないと神会は非難している(楊曾文『神會和尚禪話錄』三二頁)。これは弘忍門下における呵責の傳統をついだものであろう。ただ、法如の場合、呵責されても怨む者は無かつたとされていたが、禪宗の自在な方便は、定型となり權威と結びついた瞬間に、たえがたい禅臭を発するようになるのが常である。

〔付記〕 校正中に、開皇十四年(五九四)の湯陰「故大信行禪師銘塔碑」に「我大師信行禪師」(西本、前掲書、三五頁)とあることに気づいた。注60参照。