

『菩提達摩四行論』の文献的研究

— 雑録第三を中心として —

篠 塚 純 海

一 はじめに

『二入四行論』とは、禪門初祖の菩提達摩とその門下生たちの語録であり、禪門最古層の語句集である、というのが従来の学説となっている。所謂『二入四行論』とは、曇林の序文とともに収められる、『二入四行論』を本文の首部におく本のことであり、その『二入四行論』については、『統高僧伝』巻第十六の菩提達摩伝(150, 551c)、『景德伝灯録』巻三〇の銘記箴歌を列記した中の、「菩提達摩略弁大乘入道四行」(151, 458p.c)、また、別立の形をとるが、『少室六門』の二種入(148, 369c-370a)、に掲げられ、古くから知られるものであり、また、さらには、『楞伽師資記』の菩提達摩⁽¹⁾伝にも掲げられているのである。

ところが、昭和九年に、鈴木大拙氏が北京図書館で、『二入四行論』を首部におく二万余字からなる長編の敦煌出土卷子、すなわち、北京本宿九九を発見し、翌昭和一〇年、これを『敦煌出土少室逸書』に影印として収録し、更にこれを朝鮮刊本『禪門撮要』中の『菩提達摩四行論』と対校して、昭和十一年『校刊少室逸書及解説』に発表した。⁽²⁾⁽³⁾

鈴木氏は同年、大英博物館でこの長卷子の一異本、S二七一五を発見し、前記二本と対校して新たなテキストを定め、昭和二四年『禅思想史研究第二』に発表された。⁽⁴⁾これは昭和四三年『鈴木大拙全集』巻第二として改訂出版されている。⁽⁵⁾

そののち、この長卷子の異本である、S三三七五、P三〇一八、P四六三四、P二九二三、P四七九五、が次々と発見され、その内容が知られるようになるのだが、その間に、柳田聖山氏は、P二九二三、P四七九五、を除いた敦煌本と「禅門撮要」本を用いて定本の作成をめざし、本文を七四節に分け、これに訳注と詳細な解題を付して、昭和四年、「禅の語録」1『達摩の語録——二入四行論——』として刊行したのである。

これによって、本書の発見と紹介は一つの区切りをつけたのであるが、その反面、上に紹介した諸本では、本文の末尾の語句が不明で、したがって、未だ完結していないままであった。

ところが、最近になって、椎名宏雄氏の天順刊本『菩提達摩四行論』（以下、天順本と呼ぶ）の紹介によって、それが、本文末尾の残された部分を補うのみならず、その本の首題と尾題が同一であることが判明したのである。⁽⁶⁾ここに、本書『二入四行論』はようやくその全貌が明らかになったのである。

ところで、『二入四行論』のテキスト自体についての研究に眼を向けると、従来の研究は、新出のテキストの紹介と、それに対する研究、および、コメントが中心であったように思える。それは、本文末尾が不明であるため、新出部分が発見される毎に、その部分をつき足していく形をとっていたためであろう。そして、そこにこそ問題点、すなわち、従来の研究の欠点が見出されるのである。

しかし、最近紹介された天順本によって、本書の全貌が明らかになった今、そうした従来の欠点は、当然克服できるものなのである。したがって、本論文では、天順本を使うことによって、敦煌本では不明であった、本文の後半に注目し、天順本の、文献的見地からの位置づけ、をすることが目的である。こうした研究については、天順本自体が

最近になって紹介されたこともあって、ほとんど為されておらず、したがって、非常に意義のあることだと言える。

それでは、その目的を達成する為に、どのような手段・方法がとられるべきであろうか。それについては、柳田聖山氏が区切った節に従うならば、(七四)「覚禪師のことば」までは「達摩の語録」が質、量ともに詳しい。一方、それ以降の新出部分に関しては、『ダルマ』(柳田聖山・著、一九九八、講談社学術文庫)が現在のところ最も詳しいが、ただし、それについては、本文(口語訳)のみで、原文に対する書き下し文や、詳しい訳注はない状態である。さらに、沖本克己氏のチベット訳を参考にしながら、なお口語訳についても不明な点を残している。

したがって、本論文では、雑録第三に限定して考察を進めていくことにしたい。

二 テキスト

テキストについて

本書のテキストとして、今日までに知られているのは、以下の通りである。(ただし、括弧内の段は「達摩の語録」に従い、特に、(七五)以下は「敦煌禅宗文献の研究」⁽⁸⁾に従う。)

- 一、宿九九 (中間部の断片。(一)以下(七四) 「一切声耳不属」まで。五言詩一首あり。⁽⁹⁾)
- 二、スタイン(S)二七一五 (上部欠。「徒……本性」あり、以下十一字欠。「是消滅」以下完。「論一卷」の記あり。⁽¹⁰⁾)
- 三、スタイン三三七五 (中間部の断片。(一)の末尾「如是発行者四行」以下(四)の「虚妄」まであり。⁽¹¹⁾)
- 四、スタイン七二五九(スタイン七二五七) (「夫人道多途」以下「問三世」まであり。九カ所破損。⁽¹²⁾)
- 五、ペリオ(P)二九二三 (四八) 上文欠。「不改故名爲法性心」以下(八七)「志禪師曰一切法皆是仏」まで

- 六、ペリオ三〇一八 (中間部の断片。『菩提達摩論』(三二) 「問云何名為大道」以下(六五)まで一三六行あり。⁽¹³⁾)
- 七、ペリオ四六三四 (中間部の断片。(二六)上文欠。「修道答有誰」以下(四〇)「是故知不生」まであり。以下(四六)まで欠。(四七)「不属非色」より(六二)「識筆子頭画」まであり。⁽¹⁴⁾)
- 八、ペリオ四七九五 (ペリオ二九二三に続く一断片。(八七)「法眼施為」以下(九二)「道器善知識」まであり。⁽¹⁵⁾)
- 九、スタイン一八八〇 (九)上文欠。「為菩提心性寂滅」以下(二〇)「自然一切」まであり。⁽¹⁶⁾)
- 十、朝鮮刊本『菩提達摩四行論』(天順八年刊)⁽¹⁷⁾

三本 論

(一) 雜 錄 第 三

雜錄第三について、その問題を述べる前に、まず、全体についての原文を示し、その上で、それに沿って、問題を論ずる事にしたい。

原文(天順本による)

(七五) 梵禪師曰、若知一切法皆是一法、即得解脱。眼是法、色亦是法、法不与法作繫縛。耳是法、声亦是法、法不与法作解脱。意是法、境界亦是法、法不与法作罪、法不与法作福、自然解脱。経云、不見法、還与法作繫縛、

亦不見法、還与法作解脫也。

(七六) 道志法師曰、一切法无礙。何以故、一切法无定、即是无礙。

(七七) 円寂尼曰、一切法无对、即是自性解脫。何以故、限見色時无不見、乃至意識知法時无不知。不知時无知、乃至惑時无解、解時无惑。夢时无覺、覺時无夢。故經云、大衆見阿闍伽後、更不見伽。伽告阿難、一切法不与眼耳作对也。何以故、法不見法、法不知法。又經云、不因色生識、是名不見色也。

(七八) 監禪師曰、明无淨穢、闇不在心。心不知法、謂法縛我。然諸法体无縛无解。若衆生自識時、情動亦涅槃、情不動亦涅槃。不解時、動亦非涅槃、不動亦非涅槃。未識時、於已自心妄想計動靜。解時已自尚不有、誰能計動靜。不解時、說諸法不可解。解時无法可解。不解時解惑、解时无惑可惑、无解可解。无解惑者、故名大解。

(七九) 因禪師曰、諸家說者、六識是妄想、名為作魔事、

(八〇) 三藏法師云、妄想起時无起处、即是仏法。從四心取捨、乃至真如平等、入菩薩心中、皆同一法性、然惑人說六識造煩惱。

三藏法師問曰、汝六識依何等而起。惑者答曰、從虚空起。三藏法師曰、虚空无法、云何造煩惱。惑者答言、諸法无虚空、緣合即有。識者成聖、而迷惑者是愚、愚故受苦、那得論无空却諸法。三藏法師言、汝用功夫、未至伽地、

謂六識是煩惱。若用功夫、至仏地時、六識是得道処。經云、不入煩惱大海、不得无価宝珠。又云、衆生之類、是菩薩仏土也。驗此六識、即究竟果処。而惑者終日作迷作解、不知即迷非迷。就道理而言、无解无迷、何所患乎。

(八一) 忍禪師曰、識自識心理、无深无浅、動靜合道、不見得失之地。而惑者迷空迷有、強生垢見、將心除心、謂有煩惱可斷。如此者即永溺苦海、常受生死。

(八二) 可禪師曰、凡夫不解故、謂古異今、謂今異古、復謂雖四大更有法身。解時即今五陰是圓淨涅槃、此身心具足万行、正称大宗。若如斯解者、見煩惱海中明淨宝珠、能照一切衆冥朗矣。

(八三) 亮禪師曰、明諸法道理、实无同異。就隱顯而言、有卷舒二意。卷義者、不見心起、不覩解行、任情施為、性住仏法。舒義者、心舒屬他。為名利所使因果、所撰是非、自纏不得自在、名為舒義。

(八四) 曇禪師曰、所謂諸法者五陰、是五陰之性、本来清淨。故仏説、世間即是出世間、衆生迷出世間、故自謂住世間。解時世間出世間、唯有空名、实无世間出世間可得。如此解者、此人識五陰之義。

(八五) 慧堯法師曰、明了心識、性自体真。如心所縁念処、无非仏法。仏乘涅槃、心慮万境。胡語名仏陀、漢語名覺者。覺者是心、非不覺心。心之与覺、如眼目異名。衆生不解、謂心非是仏、將心逐仏。若解時、心即是仏。故我説、衆生自性清淨心。從本已來、原无煩惱。若心非是仏者、異心之外、更不知、將何物名之為仏。

(八六) 智禪師曰、凡聖二因果、无始法尔。凡為聖因、聖鳥凡果。果報相感、不過善惡、善出聖智、惡生愚惑。經論成文、非下情能說。經云、雖无我人善惡不亡者、行五戒者、定得人身、行十善者、定得生天。持二百五十戒者、觀空修道、定得阿羅漢報。広作諸非、造過極惡、貪瞋放逸、唯得三塗此畢定。然湊之數理无差違、如声響順形直影端。

(八七) 志禪師曰、見一切法皆是仏法、名為法眼淨。施為覺動、皆是菩提。随心直至仏道、莫驚莫畏、処処皆止。有心簡拏即邪。若能安心処、邪卓一住不動、亦即是道。

(八八) 汶禪師曰、此世諦有故不空、空諦无故不有。二歸二故不二、聖照空故无二。

(八九) 淨禪師曰、惑人无罪処見罪、解人罪処即无罪。

(九〇) 縁法師曰、一切經論皆是起心法。若起道心、心即巧偽生。何況余事。若心不起、何用坐禪。巧偽不生、何勞正念。若不發菩提心、不求慧解、事理俱尽。

(九一) 朗禪師曰、心若起時、即依法看使滅、依色法看不見。色惑起、見色作色解。心是色作法、依法看美无物可見。乃至云一切法都是妄想計校、作是无有実処。所有見処、皆自心現妄想。道似何物、而欲修之、煩惱似何物、而欲斷之。

(九二) 暄禪師曰、心是道体、身是道器。善知識者、是道縁。問曰、何謂為魔。答曰、今略說之、魔者邪也。生心取外、是即為目。生心取内、是即為邪、生心取中間、是即為邪。若心不生、是即不動。若心不動、是即為正也。平等真法界、无行无能到、若能簡觀心、亦行亦能到觀心。治一切病者、不滯想息、直觀於心内。推求心、心不可得。病來逼誰、誰受病哉也。

〔終〕 実從初題目至卷末、序・正・流通不可分也。

菩提達摩四行論

なお、天順本には、続けて「龍門佛眼禪師坐禪偈」を載せる。それについては、椎名宏雄氏の論文⁽⁶⁾に詳しい説明がある。

以上が天順本、雜錄第三の部分であるが、注意すべき点として、

(七八) 『大乘心行論』にはほぼ同一のことばを載せる。⁽¹⁸⁾

(七九) (八〇) 因禪師と三藏法師の問答について、この部分は、特にチベット訳を含めて、敦煌本(柳田氏の訳文による)、チベット訳(沖本氏の訳文による)、天順本を対照させると、

(七九) 因禪師曰、諸家説六識是妄想、名作魔事。(因禪師が言った、世間の学者は、六識は妄想であると説きたてま

す。魔事を起こすものとよばれる。⁽¹⁹⁾

(チベット訳) 先徳因禪師が説いた、「他のものが説いている、六識は妄想であると。四種によって取捨をなす時、その名が魔事といわれるのである。⁽²⁰⁾

(天順本) 因禪師曰、諸家説者、六識是妄想、名為作魔事。

(八〇) 三藏法師説、妄起時無起、即是仏家法。從忘取捨、乃至真如平等、入菩薩心中、皆同一法性。然惑人説六識造煩惱。(三藏法師が教えた、妄想が起るとき、何も起こったものはない、というのが、仏家の説である。取捨を忘れたところから、ないしは真如平等まで、ボサツの胸にわけいと、すべて同一の法性があるだけである。ところが、惑える人々は、六識が煩惱を生み出すと説きたてる。)

(チベット訳) 先徳大師が説いた、「想が動いた時、動かないならば、それこそ仏の法なのである。正しい心と平等と、菩提心に入ること全ては法の自性と一つに一致するのであって、まちがった人は六識によって苦を克服しようとする」と説く。」

(天順本) 三藏法師説、妄想起時、無起処、即是仏法。從四心取捨、乃至真如平等、入菩薩心中、皆同一法性、然惑人説六識造煩惱。

ここで、気づくのは、(七九)の敦煌本に無く、チベット訳にある、「四種によって取捨をなす」ということは、敦煌本の(八〇)に対応する、天順本の三藏法師のことばに、「從四心取捨」とあることである。これによって、この三種の本の関係が問題になろうが、他に、こうした相違が見つからなかった。従って、とりあえずは、問題点として提示することにとどまる。

(八五) 慧堯師について、沖本氏によれば、この慧堯禅師について、曇遷における研究のなかで、南地で撰大乘論を得て、それが撰論北土派を開く契機となると共に、慧堯、智瓊等の三論系の実践家とも交流している。この慧堯は先の長卷子にも名前が見える。⁽²¹⁾

とするが、この慧堯はほかに、慧因伝

而而欣味静心未指章句。乃詣鐘山慧暉智瓊二禅師。請授調心観

法。(T50, 522a)

また、保恭伝

受具已後随惠暉禅師綜習定業。深明観行類蒙即可 (T50, 512c)

にも見え、すべて同じ人物と考えて良い。ところが、慧堯禅師の名は仙城慧命伝にも見え、

文才は慧命に巫す (T50, 562b)

といわれた人物であり、こちらは天台系の実践家とみて差し支えないだろう。では、この二人の慧堯という人物は同一人物であるか、というと、これらの限られた情報を基に分析を⁽²²⁾すると、その可能性もあり得るが、確実な証拠はないのが現状である。しかしながら、ここで重要なのは、どちらの人物もほぼ同時代、すなわち、周武の法難頃に活動していたという事実であり、四行論の成立時期を考える上で、大いに参考になるといえることである。

(八八) 汶禅師のことばについて、『菩薩瓔珞本業経』にはほぼ同一の句がある。(T24, 1018b) これに関して、『二入四行論』の編者が、この、「世諦有故……」という句を載せたいが為に、虚構の「汶禅師」を作り出したか、または、因禅師に関することばがいくつかあって、編者が、『菩薩瓔珞本業経』の引用と知らず、汶禅師のことばと思ひこんで、載せたか、のどちらかが考えられるが、諸禅師のことばが述べられている、という文脈に従え

ば、後者の方が適切であろう。

(九〇)注のところにも述べたが、(五〇)から(五六)に登場する「縁禪師」と同一人物である。ただし、同じ人物が、何故二度に分けられて登場するのか、については、不明である。ちなみに、柳田氏は、「慧可と混同されるほど、ダルマ門下の第一人者であった。」とする⁽²³⁾。

(九二)『天台観心論』に同じ語句が見られる。(T46, 584c)なお、天台『観心論』において、この言葉の前後を見ると、ちょうど対比関係になっている。すなわち、観心が四念処の修道にほかならないということである。また、暄禪師について、「心是道体」ということが(六七)にも見えることから、(六七)の暄禪師と同一人物と考えられることばについて、注にも示した通り、それを含んだ前後の語句を『天台観心論』に見出せるが、『天台観心論』では、この部分「問観心」となっている。したがって、どちらかのテキストに問題があると思われるが、『天台観心論』では、その後、「諸来求法者 欲聞無上道 不知問観心 聞慧終不発」とあり、さらに、続けて「不知問観心」である場合にたどり着く結果がしばらく説かれることから(T46, 584c-585c)、さきの「若能問観心」に対応する箇所であると考えられる。一方、天順本に見られる「簡観心」ということばは、その用例を、知り得る限りの文献中に見出すことは出来ない。したがって、問題の箇所は、「問観心」の方が良いであろう。編者の写し間違いとも、考えられるが、いずれにせよ、二つの文字の是非を問うならば、「簡」という文字が訂正されるべきであろう。

(二) 考 察

天順本の特徴について

以上、雑録第三の部分について、原文、注意点を述べてきたが、ここで、天順本の特徴について考えてみたい。

まず、天順本全体を見たうえで言えることは、『楞伽經』の影響が少ないということである。したがって、道宣が『統高僧伝』の増補部を作成するまえ、つまり、六四五年までの記述であると考えられる。また、『楞伽經』を宣揚していた派とは別の派によって作成されたと考えられる。

次に、宗派意識がないということである。これは、諸禪師のことに幅広い学派の思想が見受けられることから明らかであろう。また、可禪師が、諸禪師の一人として取りあげられていることから、まだ、二祖としての地位が確立されていないこともその理由となる。

さらに、注意すべき点として、曇林の序がかけているという点があげられる。言うまでもなく、曇林の序には、達摩の人と、「なり」、また、弟子として、道育、恵可の二人があつたという内容が書かれているが、それが欠けているということから、天順本とは、達摩の思想のみを伝える性格のものであると言えよう。

こうしたことをふまえたうえで、次に雑録第三の部分を詳しく見ていくことにする。

周知の通り、これまでの諸本は、雑録第三の末尾の残された語句が未詳であつた。しかし、天順本を使うことによつて、特に、P四七九五だけでは、つながりが不明で、さらに、原文についても、不明箇所、欠損部分が多い、(八七)以降について、その語句を補うことができるのである。そして、その中で、欠損によつて禪師の名が確認できなかった(八九)については、その名が「淨禪師」と分かる。

二つめは、天順本の首題と尾題が同一であることである。すなわち、これによつて、『二入四行論』の全貌が明ら

かとなって、本文が完結するということがある。

以上の二点が分かっただけでも、天順本の資料価値はきわめて高いと言えるが、さらに、注目すべきは、(九二)の暄禪師のことばである。その価値の大きさは、敦煌本、チベット訳、それぞれの末尾を見れば、明らかであろう。すなわち、

(九二) 朗禪師のことば、心が若し起こったなら、すぐにうまくつけこむ……人は、色を見ない。惑いが起こって色を見、色という解をつくる。心は色という作法である。法著……。いわく、一切法は、すべて妄想が勝手に較べてよしとしたもので、本当に変……が有り、……が有るのではない。およそ眼に見えるものは、すべて自己の心が現じたにすぎぬ。道が何物だというので、それを修めようとし、煩惱が何物だというので、それを断とうとするのか。……道器である。善知識よ……。 (柳田氏の訳による。)⁽²⁴⁾

(チベット訳) 先徳朗禪師が説いた、「心は法道の自性である。身体は法道の器である。善知識は縁によつてあらわれるのである。心が安楽であれば境も安楽であつて、二辺に取捨がないならば十八界を見るのである。」(沖本氏の訳文による。)⁽²⁵⁾

とあるのだが、問題の(九二)暄禪師のことばについて、敦煌本P四七九五は、朗禪師のことばとして「善知識」までとり、一方、チベット訳についても、「是道縁」までを朗禪師のことばとしていっているのである。チベット訳では、その後、先徳大師のことばを載せるが、そこにも、暄禪師のことばに対応する語句はないようである。ということは、天順本に記載される暄禪師のことばは、敦煌本にも、チベット訳にも、もちろん、「宗鏡録」にも記載されない新出資料なのであつて、ここに、天順本の独自性が表れていると言えよう。

従って、以下では、この暄禪師のことはを中心に、このテキストの問題点を考えていくことにしたい。

(九二)の暄禪師のことは、いくつか目につくことが出てくるが、その中で注目すべきは、「観心」ということばであろう。このことばは、本書を通じて初めて出てくるという点からも、大いに意味のあるキーワードであろう。この「観心」について、結論を先に述べれば、明らかに天台法門における「観心」である。

その理由は、(九二)の注を見れば分かるであろう。すなわち、「平等真法界、無行無能到」および、それに続くことばとほぼ同一のことばが『天台観心論』に見えるからである。では、一体、暄禪師とはいかなる人物なのであろうか。暄禪師その人については、そのことばを(九二)そして、(六七)に載せる人物である。いずれも、「心是道体」というキーワードをそのことばに含む。したがって、(九二)そして、(六七)に見られる、ふたつのことばを検討しながら、暄禪師という人を考えていくことにする。

まず、(九二)の方は、というと、『天台観心論』のことばを含んでいることがあげられる。それから、「治一切病者……」ということばに注目するなら、病については、注にも載せたとおり、(六六)の顕禪師のことばにも出てくるのであるが、柳田氏によれば、「(顕禪師のことばは)一切の大乗を対病の語とする、応病与薬の批判をテーマとする。思想的には縁法師をふまえつつ、すでに天台教学の動きを意識していて、達磨を祖とする禅仏教を考える、新しい立場を含んでいる。」⁽²⁷⁾として、(九二)の注から、暄禪師のことばについても、同じことが言えよう。

したがって、この二つの点を考える限り、暄禪師は、天台教学に精通していた人物である、と言うことができる。それでは、もう一方の、(六七)の方からは、どのような人物像が見えてくるであろうか。それについては、まず、「従縁生故、非は無。」ということばに注目すると、『十二門論』に、これに近いことばが見られる。

如是内外諸法。皆従縁生。従縁生故。即非是无性邪。若法自性無。他性亦無。自他亦無。(T30, 160a)

という文である。一方で、柳田氏は、「心無性故……」について、(四八)の「心非色故非有、用而不廢故非無」「復次無自性故非有、從縁起故非無」ということを参考にし、「すべて僧肇の『般若無知論』の主旨の継承である」とする。⁽²⁸⁾

したがって、この、「十二門論」、僧肇というキーワードから考えると、三論学派との関係が浮かんでくる。「十二門論」は、三論すなわち、「中論」、「百論」、「十二門論」の一つであり、また、内容については、「中論」の要約ともいべき論で、「中論」から十二のテーマを選んでその思想を抽出し、空性に悟入せしめることを目的として書かれた入門的な略論である。

一方で、三論学派とは、平井俊栄氏によれば、⁽²⁹⁾「世紀四〇一年長安に入関したクツチャ(亀茲)の翻訳三蔵クマールジーヴァ(鳩摩羅什、三五〇―四〇九)によって伝訳された、「中論」、「百論」、「十二門論」という三つの論の教義に関する研究を中核に展開した中国仏教の「学派」のことである。

また、僧肇については、「三論の祖としてのみならず、後世の中国禪に至るまで中国仏教に対して多大な影響を与えた般若学の第一人者」であり、また、三論学派を大成した吉蔵によれば、その著、『百論序疏』の中で僧肇の著述と羅什門下におけるその位置について言及して、

著不真空論等四論、著注浄名及諸経序、什歎日、秦人解空第一者、僧肇其人也、若肇公名肇、可謂玄宗之始
(T42. 232a)

と述べ、その名の如く僧肇を「玄宗の始めなり」と称して、三論学派の始祖としての地位を与えている。こうした状況を考慮に入れば、(六七)の暄禪師のことは三論学派の思想が見えるということが言えるだろう。ということは、暄禪師は、三論教学にも精通していた人物なのである。

したがって以上の考察を踏まえると、(九二)それから(六七)に載せる暄禪師とは、少なくとも、天台と三論に

通じていた習禪者である、と結論づけられるのである。では、暄禪師のような、天台と三論に通じていた習禪者の存在の可能性はどれくらいのものなのか。

それについては、大野栄人氏の論究が大いに参考になるであろう。すなわち、大野氏は、平井氏の、僧詮四友とその学的傾向における論究、それから、法朗の門下の、特に三論系習禪者の系譜における研究、をふまえた上で、吉蔵以前の三論系諸師と、天台智顛をはじめとする天台系習禪者との交流を、『統高僧伝』『隋天台智者大師別伝』『国清百録』などの資料によって究明している⁽³⁰⁾。その交流は、四友の一人、慧布によって始まる。

慧布は、その伝によれば、(T50, 480c-481b)

末に北屋に遊び、更に末聞に涉らんとし、可禪師の所に於て、暫く名見を通ず。便ち言を以て其の意を悟る。可曰く、『法師の述る所、我を破り見を除くこと此に過るは莫しと謂うべし』……

とあって、慧可に接見し、また、

嘗て思禪師に造つて、与に大義を論ず。日夜を連徹して、食息を覚えず。理致弥いよ密にして、言勢止まず。思、鉄如意を以て案を打つて曰く、『万里空し、此の智者無し』と。坐中の千余人、同声に嘆悦す。

と、南岳慧思と交わり、また、南岳慧思と定業これ同じといわれた慧命の師である遯禪師と論議を交わし、

聯綿往還、三日絶えず。遯、之を止めて其の慧悟の遯かに挙りて、而も身を卑くし行を節して、其の美を顕わざざるを嘆ず。と記される人物で、さらには、陳の至徳中、恭禪師を邀い引きて、撰山栖霞寺を建立した(T50, 480c-481b)³¹

という。恭禪師とは、保恭のことである。(T50, 512c)

そして、四友の、智弁、慧勇についても、智弁は『隋天台智者大師別伝』にその名を載せ(T50, 192a)、慧勇は、後世天台智顛がしばしば滞在した大禪衆寺に、晩年の十八年間住した、ということから天台系の習禪者と交渉があっ

たと考えられよう。

そして、大野氏は、「統高僧伝」「隋天台智者大師別伝」「国清百録」中に見える天台と三論との交流は、撰山三論学派の諸師と天台智顛を中心として、事実としてあったことが確認できる。」と結論づけている。そして、さらに、天台と三論両者に関わる人として、慧命・慧曠・（慧）逸・法聡などをあげ、「智顛はしばしば建康におもむいており、とくに慧曠・智弁・慧布・保恭などを通じて、撰山三論学派諸師の教学を充分知り得る立場にあり、また逆に、三論系の諸師たちに、天台の教観双依の法門をも伝授している」と付け加えている⁽³²⁾。

すなわち、天台と三論との両者は盛んに交流のあったことが明らかとなったのである。ということは、『二入四行論』の本文から、少なくとも、天台と三論に通じた習禅者である、と判明した暄禅師のような人物の実在は、十分に可能性があると言えよう。

以上、雑録第三部分においてその引用が確実なものに関して、いくつかの考察を試みて来たが、そのなかで、まず、目に付くのは、三論、天台、僧稠の思想、というように、様々な学派の思想が並べられているということである。

いったい、隋文帝の仁寿三年（六〇三）の勅に基づく大禅定寺の創建は、統一国家の隋の中央集権的力が仏教諸派の法系の固定を破り、横断的関係を強制することによって、シナ仏教の新たな展開を促進したのであるが、この雑録第三の部分が、隋朝以降、この大禅定寺を契機として、幅広い学派の思想の交流があったという事実を如実に物語っているものであり、この文献の資料価値を高めるものである。

沖本氏の「大禅定寺の習禅者たち」は、この大禅定寺における様々な実践家の動向を概観しようとしたものであり、非常に興味深い論文である⁽³³⁾。その論文によると、ここに召された人物は、諸学に通暁した者であり、特に、撰論、三論、大論、地論が多いとあるが、ここで注目すべきは、禅宗の人間、禅宗を標榜するものがないということである。これは、つまり、まだ、禅宗という学派がまだこの時代にはない、あるいは台頭していないということである。

したがって、この四行論は初期禪宗に属する文献と考えるよりも、達摩の思想を伝える人々、あるいは、その思想を拠り所とする人々によって伝えられたと考えるのが賢明であり、この論文では、その人々を達摩系習禅者と呼ぶことにする。

次に、さきに暄禅師の考察で述べたように、天台と三論との両者は盛んに交流のあったことが明らかとなったが、この文献が達摩系習禅者によって伝えられたものであることから、達摩系習禅者、天台、三論、という三者の相互交流があったことが分かる。

それでは、この文献を伝えた達摩系習禅者とは、具体的にはどのような人たちであろうか。

その点に関しては、慧可に関する記述が手掛かりとなる。慧可の伝記には後の加筆と見られる文脈の乱れがあり、前半の慧可その人に関する部分と、後半の付伝との間に矛盾があつて、四卷楞伽の伝持に関する記載は、恐らく道宣が晩年に得た知識であるといわれる。それは、『楞伽経』の宣揚者としての法冲が、達摩—慧可の系統に属する人である、とする法冲伝が、『統高僧伝』感通編の増補部に収められているからである。(T.50, 606a-c) すなわち、道宣が六四五年に初稿を脱した時点では、楞伽の宣揚者としての慧可はまだ確立されていなかった。

一方、四行論自体の具体的内容については、楞伽の影響は皆無に等しく、むしろ、三論系との関係の深いことが指摘されていることから、⁽³⁴⁾この文献が、『楞伽経』を掲げる前に成立したか、『楞伽経』を宣揚していた派とは別の派によつて作成されたと考えられ、したがつて、法冲伝に見られる法系は排除できる。

では、もう一つの法系についてはどうか。向居士、化公、彦公、和公、法林、僧那、慧満に関して、平井氏によれば、慧可から和禅師にいたる系統が、撰山三論と密接な関係にある、⁽³⁵⁾とするが、注目すべきは、慧布伝に、慧布が北遊して、慧可と交わり、…、章疏をなすこと六駄に及び、負うて、江表に還つた

末遊北鄴更涉未聞。於可禅師所暫通名見。便以言忤其意。可曰。法師所述可謂破我除見莫過此也。乃縦心諸席備

見宗領。周覽文義並具胸襟。又写章疏六駄負還江表。(T50, 480c)

という記載で、同じく保恭伝には、

陳至徳初。撰山慧布。北鄴初還欲開禪府。苦相邀請建立清徒。恭揖布慧声便之此任。樹立綱位引接禪宗。故得栖霞一寺道風不墜至今称之詠歌不絶 (T50, 512c)

ここで、保恭に伝えたのは、明らかに禅法であり、達摩―慧可の禅が、道宣の頃まで栖霞寺に伝えられていた、という事実である。

つまり、達摩の思想を忠実に伝えようとしたこの四行論が、保恭にはじまる栖霞寺の人々によって、編集され、伝えられた、ということになる。

この考察にはいくつかの理由があげられる。まずは、この栖霞寺が、天台山、撰山に地理的に近い位置にあり、相互の交渉が容易に行われる位置にあったこと、また、『国清百録』中に保恭の文書が収録されるほど、智顛と保恭ととなり、弟子として、道育、慧可があったことをつたえるものであるが、それがないということは、すなわち、達摩の思想だけを忠実に伝えようとすることになるからである。そこには、当然、二祖としての可禅師は確立されておらず、また、雑録に出てくる諸禅師の一人として扱われていることから容易に想像がつくのである。

ところで、いわゆる初期禅宗とは、達摩―慧可―僧燦の三代と道信―弘忍の二代を結ぶ五代伝持の系譜を主張する。したがって、道信―弘忍と次第する系譜に四行論が伝えられた、と考えるのは自然なことである。

一体、東山法門とは、後に禅宗四祖とされる道信の滅後、双峰山の東、憑茂山に移って化導した弘忍の禅法をいうのであるが、一般にはその師道信をも含めて、長江中流域の蘄州黄梅の双峰山をおよそ五〇〇人の会下を擁した道信、弘忍の二代五〇年に互る禅法をいう。

そして、確かに東山法門と天台法門との関係は存在する。その根拠となるのは、道信と天台法門との関係である。その関係については、廬山大林寺、証心論、天台小止観をキーワードとして考察を試みている関口真大氏の著書が参考となる。⁽³⁶⁾

しかしながら、『続高僧伝』の道信伝を見る限り、達摩の禅法の根拠となるような部分は見られず、また、弘忍に關しても、独特の組織的、集团的な修行方法が存在していたと考えられているが、その禅法が直ちに達摩の禅法であると結論づけることはできないのである。

ここで、注目すべきは、弘忍の弟子たちの時代には、自らを達摩の児孫とする考え方が定着していた一方、三論宗法朗門下の明法師に師事する三論系統の実践家たちが弘忍に師事していることである。その、代表例は法如である。『法如禪師行状』⁽³⁷⁾は、恵明が法如にすすめて、

汝は蕪州忍禪師の下にゆき、その三昧を諳受するがよいと教えたとしている。

そして、時を同じくして、この時代以降三論宗は振るわなくなる。

つまり、以上のような事実をまとめると、何らかの理由で、達摩の禅法をつぐ、三論系習禅者、達摩系習禅者が東山法門に入っていくことがきっかけとなり、達摩と東山法門が結びつけられたということになる。『法如禪師行状』

は、

法如が弘忍に参事すること十六年で、咸亨五年（六七四）に弘忍が滅度したので、法如 は此の法をもつて淮南を化し、更に北遊して中岳の少林寺に入り、……

とあるように、法如は、弘忍の、多くの弟子達の中で、最初に北方の長安、洛陽に化を布いたひとで、柳田氏によれば、達摩—慧可—僧燦—道信—弘忍—法如という系譜を初めて主張した人であり、これが発端となつて、禅宗の灯史

が限りなく発展していくことになる。⁽³⁸⁾

そして、法如に続いて、同じく長安、洛陽に進出した弘忍の多くの弟子達、すなわち、慧安、神秀、玄頤、智詵等の十大弟子中の有力な人々によって、いわゆる北宗の基礎が築かれていくのである。

四 結 び

以上、「四行論」の雑録第三から得られた情報をもとに、いくつかの考察を試みた。すなわち、諸禪師のことばを手掛かりに、幅広い学派の思想の交流があったこと、その中で、この文献をまとめた人々は、特に、天台法門、三論教学と結びつきが強いことである。

一方、当時の状況を考慮するなら、禅宗をはじめとして、宗派という意識はまだなく、したがってこの文献が達摩の思想を継ぐ者によってまとめられたと考えられるのが妥当であり、そのように考えることで、保恭を主とする栖霞寺の人に注目し、達摩の思想が栖霞寺に伝えられ、その思想を継ぐ人が弘忍に師事することで、達摩と東山法門が結びつけられ、達摩より弘忍に至る五代の系譜が主張されるとともに、これが発端となって、以後、禅宗の灯史が発展していく、という見通しをつけた。

そして、その発展は、法如をはじめとする弘忍の弟子たちが長安、洛陽に進出していく時期と並行していくこと、一方で、この文献が、純粹に達摩の思想を伝えるもので、自らの系譜を主張するものでない性格であることを考慮に入れると、六〇〇年前後にまとめられた可能性が高いのである。

ところで、以上のような結果をもって、すべての問題点が解決したわけではない。すなわち、諸禪師を確定する作業は依然残されたままであり、また、達摩の思想を継ぐ人々が東山法門に入って行ったその背景を十分に説明したと

は言い難い。よって、この問題点は改めて考えなければならぬ。

そして、この問題を解決することが、この文献と初期禅宗との関わりの手掛かりとなる。最初の灯史とされる『伝法宝記』は『二入四行論』を明らかに意識しており、それを退ける立場をとっているし、『楞伽師資記』は『二入四行論』を引く一方、『達摩論』と呼ばれる文が当時何本が存在していたことをも言っている。(T.85, 1285b)

さらに、本論文では、『四行論』のみに限定して、考察をすすめるながら、『二入四行』を首部とする数種の敦煌本との関わりについて言及することが出来なかつた。よって、相互の関連性を究明したうえで、『二入四行論』全体の見直しをつけることが必要となる。

- (1) 柳田聖山『初期の禅史Ⅰ』筑摩書房 一九七一年 一三二—一三三頁参照。
 - (2) 鈴木大拙『敦煌出土少室逸書』、『少室逸書』、『校刊少室逸書附録・達摩の禅法とその思想』安宅仏教文庫 一九三四—一九三六年 一一二頁参照。
 - (3) 鈴木大拙『校刊少室逸書及解説』一一三九頁参照。
 - (4) 鈴木大拙『禅思想史研究第二』一三八—一六二頁参照。
 - (5) 鈴木大拙『鈴木大拙全集 第二巻』岩波書店 一九六八年 一四一—一六一頁参照。
 - (6) 椎名宏雄『天順本「菩提達摩四行論」の資料価値』宗学研究三八号 一九九六年 二三四頁。
 - (7) 柳田聖山『達摩の語録』の分段による。なお、柳田氏は『語録の歴史—禅文献の成立史的研究』(東方学報五七冊 一九八五年)の注一七三で、かつて鈴木大拙氏の
- (8) 田中良昭『敦煌禅宗文献の研究』大東出版社 一九八三年 一六九—一九一頁参照。
 - (9) 鈴木大拙『少室逸書』にコロタイプ写真版として収められている。
 - (10) 『敦煌寶藏』二二、四五三—四六四頁参照。
 - (11) 『敦煌寶藏』二八、一三四—一三五頁参照。
 - (12) 『敦煌寶藏』五四、四七二—四七四頁参照。なお、『敦煌寶藏』では、S七二五七とする。
 - (13) 『敦煌寶藏』一一五、二六〇—二七〇頁参照。
 - (14) 『敦煌寶藏』一二六、四六一—四九頁、柳田聖山『敦煌の禅録』九、P二六二六—三三三六参照。

- (15) 『敦煌寶藏』一三四、六六一七六頁参照。
- (16) 『敦煌寶藏』一三四、四六二頁参照。
- (17) 『敦煌寶藏』一四、二八一—二八二頁参照。『ダルマ』三七三頁参照。
- (18) 沖本克己『研究報告』第五冊 花園大学国際禅学研究所 一九九七年、四〇—四三頁に本文の校訂を載せる。その中の、四〇頁、
- 無想定、諸法無淨穢、明闇在心。心迷諸法、諸法縛。然諸法体、無縛無解、若衆生自識時、情動亦是涅槃、不動時、亦是菩提、不解時、動亦非菩提、不動亦非涅槃、若解時、動与不動都非、未識時、於己自心、妄動靜、解時自心不曾有、誰能計動靜、不解故、説諸法可解時無解、是故即惑、解亦惑、若解時無惑可解、無解可解、不見解惑者、故名大解。
- とある。尚、『大乘心行論』には、看心、守心などの語が見え、従って、僧稠の思想が北宗禅、東山法門に影響を与えたといえる。
- (19) 『ダルマ』三五一頁、また、(八〇)についても同頁に見える。
- (20) 沖本克己『研究報告』第五冊、六五頁、また、(八〇)についても同頁。
- (21) 沖本克己、同、七九頁参照。
- (22) 慧因伝にみえる慧暁禅師については、慧因が十二で出家し、(T50, 522a) 事開善寺慧照法師。志学之年。聰

建初瓊法師成実。曾未具戒便齊入室。慧声広被道衆相推。而欣味静心未指章句。乃詣鐘山慧暁智瓊二禅師。請授調心觀法。定水既清道思逾肅。師襲宏略曲尽幽微。而悟言神解独酌標致。又造長干弁法師。稟学三論。窮更逾藍。弁後帰静山林。便以学徒相委。受業弟子五百余人。踵武伝灯歳三十載。

とある。つまり、五五一年に出家し、慧暁禅師より、調心觀法を学び、三〇(五六九)になったという。

ところで、曇遷伝には、

逮周武平齐佛法頽毀。将欲保道存戒。逃迹金陵。結侶齋征。間行仮導多被劫掠。進達寿陽曲水寺。顧法属曰。吾等薄運所鍾。屢逢群盜。若怨結不解来報莫窮。衆可哀彼愚迷自責往業各捨什物為賊營懺。冀於来世為法知識。既而南济大江安然利涉。由斯以推。誠齋福之助也。初達楊都栖道場寺。掃衣分衛撰念無為。時与同侶談唯識義。彼有沙門慧暁智瓊等。

(T50, 522a)

とある。周武平齐佛法頽毀とは周武の法難(五七四—五七八)のことで、この頃慧暁禅師が道場寺にいたことが分かるのである。

したがって、慧暁伝を見ると、(T50, 562b-c)

時又有沙門慧暁。厥姓伝氏。亦以禅統猷公。文才並於慧命。北遊齊壤居止靈巖。数十年間幽閑精業。

した後、

- 及後追靈巖。窮討不見。出賦示僧。方知曉之才也。
 於是人藏一本。用祛鄙吝。曉後尋諸名岳。養素栖心。
 時復流目人世。而還晦形幽阜。卒不測其所終。
- とある。これより、おおよその年代を推定し、慧命伝、
 五三一年に長沙郡に生まれ、後、同郷の法音と
 同就長沙果願寺能禪師。修学心定。未結数句法門開
 発諸質遲疑。乃惟反啓。懼失正理通訪徳人。故首自
 江南終于河北。遇思邈両師方法所滞。後俱還仙城。
 (150, 561b)
- と、この慧命の様相とを照合させた。
- (23) 『ダルマ』三六九頁参照。
 (24) 『ダルマ』三七三頁参照。
 (25) 沖本克己、前掲書、六八頁参照。
 (26) 沖本克己、同、七一頁参照。
 (27) 柳田「語録の歴史」三四五頁参照。
 (28) 『達摩の語録』二三六頁参照。
 (29) 平井俊英「中国般若思想史研究」春秋社 一九七六年
 五頁、及び、一九九一年一二頁参照。
 (30) 大野栄人「天台止観成立史の研究」法蔵館 一九九四
 年 六五〇—六五七頁、平井氏の研究については、前掲
- 書、二六九—三四一頁。
 (31) 智弁、慧勇、については、それぞれ、平井前掲書、二
 七八—二八〇、二八〇—二八一頁に詳しい。
 (32) 大野栄人、前掲書、六五七頁、また、慧曠については、
 『統高僧伝』卷一〇(一五〇、五〇〇)参照。
 (33) 沖本克己、前掲書、八六一—一〇一頁参照。
 (34) 柳田聖山「菩提達摩二入四行論の資料価値」印仏研一
 五卷一号 一九六六年 三三二頁参照。
 (35) 平井俊英、前掲書、二八二頁参照。
 (36) 関口真大「達摩大師の研究」彰国社 一九五七年、第
 五、「證心論」と天台止観法門、二三四—二九四頁参照。
 また、「荊州玉泉寺大通禪師碑銘并序」(唐代釈教文選
 訳注)滋賀高義/編 朋友書店 一九九八年)二七頁参
 照。
- (37) 柳田聖山「初期禅宗史書の研究」法蔵館 一九六七年
 四八七—四九六頁にその本文及び註をのせる。また、法
 如についての考察は、関口真大「禅宗思想史」山喜房仏
 書林 一九六四年 九四頁、柳田聖山「初期禅宗史書の
 研究」三五—三七頁に詳しい。
 (38) 柳田聖山、同、三四頁参照。