

『観心論』と『修心要論』の 成立とその影響

伊 吹 敦

はじめに

『観心論』と『導凡趣聖悟解脱宗修心要論』（以下、『修心要論』と略称）は初期の禪宗で著された代表的な綱要書であり、敦煌本、傳世本のいずれとしても伝えられており、その文獻としての重要性と過去における盛行の様子を窺わしめる。實際のところ、前者は慈愍三藏慧日（680-748）の『浄土慈悲集』に、また、後者は浄覺（683-?）の『楞伽師資記』に大きな影響を與えており、初期禪宗史においてかなりの影響力を持ったことを知ることができる。従って、これら文獻の成立事情の解明は初期禪宗史における重要な研究課題の一つと言える。

もっとも、『観心論』は「神秀作」、『修心要論』は「弘忍作」として傳承されており、これをそのままに承認する研究者も多い。また、それを積極的に支持しないまでも、「弘忍（神秀）に歸される」、あるいは「弘忍（神秀）作とされる」といった表現で、その成立への言及を避ける向きもあるようである。これまで初期禪宗史の解明が進んでいなかったため、これらについても「神秀系の著作」、「東山法門の思想を伝えるもの」といった程度の認識で、とりあえずは十分であったということも、これと関係していよう。

しかしながら、現在の視點から見ると、『観心論』神秀撰述説、『修心要論』弘忍撰述説には種々の疑問があり、むしろ否定すべきものと考えられるのである。そこで本拙稿では、『観心論』と『修心要論』の成立に関する従來の見解を検討して、その問題點を指摘したうえで、これら文獻の成立や影響等につい

て新たな見解を提起しようと思う。

一 『觀心論』

1. 従來の見解とその問題點

『觀心論』は、古くから菩提達摩の著作として傳承され、日本では、『達磨大師三論』、『少室六門』中の一編として廣く行われてきた⁽¹⁾。事情は朝鮮半島でも同様であって、安心寺刊本は「達摩大師觀心論」との標題を持ち、また、『禪門撮要』では「初祖達摩大師說」とされている⁽²⁾。従って、『觀心論』を達摩の作とするのは古くからの常識であったのであるが、これに對して、新たな資料を提起して神秀の著作 (?-706) であると斷じたのが神尾式春氏である。

氏は、1932年に發表した「觀心論私考」において、慧琳(737-820)の『一切經音義』(807年)に『觀心論』に對する注釋が存すること、注釋對象となっている言葉の中に「大通神秀作」という撰號が含まれていること等を指摘し、『觀心論』を神秀の撰述であると論じたのである⁽⁴⁾。この説は發表の當初から、論證の斬新さなどから矢吹慶輝氏に激賞され、その後、長く定説とされてきたのである⁽⁵⁾。

しかし、この説には大きな問題が含まれている。それを初めて指摘したのは、恐らく、1995年に書かれた拙稿、「敦煌本『壇經』の形成－慧能の原思想と神會派の展開」であろう。筆者は、この論文で、およそ次のような指摘を行った⁽⁶⁾。

1. 『一切經音義』の記載は、神秀から百年後の慧琳の時代に、『觀心論』が神秀の著作であるという傳承があったことを示すだけで、その實際の撰者が神秀であったことの根據とは成し得ない。
2. しかし、少なくとも、これが神秀の系統の著作であることは認めるべきであるから、その門下で作られ、宗祖に假託されたと見做すのが穩當である。

この論文の中心テーマは敦煌本『六祖壇經』の形成過程であって、『観心論』については、論述のついでに觸れたに過ぎなかった。また、當時は、『観心論』の文獻的性格や、慈愍三藏慧日(680-748)の主たる批判対象が『観心論』であったこと等には思い至らなかったから、これ以上の論及は不可能でもあった。

しかし、その後、この問題を専門に扱う論文が出た。それが伊藤晶氏の「『観心論』神秀著作説の再検討⁽⁷⁾」である。この中で伊藤氏は、およそ以下のような主張を展開している。

1. 『観心論』を神秀作とする説に問題がないわけではないから、思想面からの検討が必要である。
2. 『楞伽師資記』『傳法寶紀』等に據れば、神秀一派の基本的立場は、次のように纏められる。
 - a. 「心も一切の事柄もすべて本来清浄であり、本来平等である」。
 - b. 「しかしながら衆生は、自ら妄想して物事を分別し、そのような真理を見えなくしている」。
 - c. 「よって修行者は、そのような妄想が本当は何の実體もないものであると知って、妄想を離れ、本來的なあり方を悟るべきである」。
3. ところが『観心論』には、これとは相容れない、「心を、浄心と染心が合した状態として捉え」、「善は浄心から、悪は染心から生じると考え、善を求め悪を取り除くこと」や「ひたすら三毒六賊の除去を説く」思想があり、基本的立場に相違が認められるから、『観心論』を神秀の作とする説は再考されるべきである。

私見とは異なり、神秀門下との関係を否定しようとしている點に特徴があり、特に關聯文獻の思想を精査・比較したうえで結論を導き出している點は注目し得る。しかしながら、その論述には、いくつかの問題があるように思われる。

先ず第一に、『楞伽師資記』や『傳法寶紀』を神秀一派の著作と認めうるか

という点である。たしかに兩書とも、神秀の權威を認めてはいるが、彼の直系の弟子による著作ではない。思想を比較するのであれば、先ずは普寂系の『大乘無生方便門』⁽⁸⁾等から始めるべきではないのか。そして、『大乘無生方便門』と比較した場合、觀法や心觀釋に多くの共通點が認められるのである。

第二に、『楞伽師資記』や『傳法寶紀』の思想に神秀門下と共通するものがあることは確かであるが、問題は、それが本當に『觀心論』の思想と矛盾するかということである。氏の言うように、初期禪宗では、妄想が本來的に無であると捉える傾向が強い。しかし、そうした立場を採ろうと、妄想を除くことが必要であることに變わりはない。もちろん、力點の相違は認められるが、それは史書と綱要書という文獻の性格の相違に基づくものではないのか。そして、綱要書であれば、妄想の存在を強く自覺させ、それからの離脱を強調するのはむしろ當然ではないのか。

現に、『觀心論』では、如來藏思想を示す『十地經』の經文、「衆生身中有金剛佛性。猶如日輪體明圓滿。廣大無邊。止爲五陰重雲所覆。如瓶內燈光不能顯了」⁽⁹⁾等が教證に用いられ、また、「超凡證聖。目擊非遙。悟在須臾。何煩皓首」⁽¹⁰⁾という頓悟を勧める言葉でその全篇が締めくくられているが、これは妄想が本來的には無であることを前提とするものではないのか。

このように伊藤氏の説は必ずしも同意できるものではないが、先の拙稿とともに、『觀心論』神秀撰述説を否定する論が出てきたことは注意されねばならない。しかし、拙稿が十分な論據を挙げず、また、伊藤氏の論述が必ずしも説得的でなかったためか、その後も依然として『觀心論』を神秀の著作とする見解が廣く行われている⁽¹¹⁾。しかし、そうした見解を採る人々も神尾氏以上の論據を掲げているわけではないし、拙稿や伊藤氏の主張に反論しているわけでもない。要するに、明確な反證が提示されていない限り、取りあえず傳承された撰號を認めておこうという極めて便宜的な判斷にすぎないのである。

2. 『観心論』の成立について

上記のように神尾氏は、『一切経音義』の記述に基づいて、『観心論』が9世紀の初めに「神秀作」として流布していたことを明らかにした。これは『観心論』研究において劃期をなす重要な成果であったが、この事実のみによって『観心論』を神秀の著作と断ずることが論理的に正しくないことは既に述べた通りである。一方で、その基本思想が神秀門下と異なるとして『観心論』と神秀を切り離そうとする伊藤氏の主張に問題があることも上述のごとくである。では、いったいどのように考えるべきなのか。結論を先取りして言えば、かつて述べたように、『観心論』は、神秀の弟子たちが自派の綱要書として纏め、それを師の神秀に假託したものと見做すべきなのである。以下、その理由を述べよう。

まず、慈愍三蔵慧日が『浄土慈悲集』で批判の対象としたのが、外ならぬ『観心論』であったと考えられるから、⁽¹²⁾『観心論』の成立は慧日の歿年(748年)以前でなくてはならない。また、假にある人物が『観心論』を製作して神秀に歸したとしても、荷澤神會(684-758)や馬祖道一(709-788)の活動によって神秀の威光が陰りを見せた後に假託するなどといったことはありえないから、『観心論』を「神秀作」とする傳承は相當に古いと見なくてはならない。恐らく、慧日の生前には、既に「神秀作」として流布していたであろう。

『浄土慈悲集』では、在家の人々が擧げて禪師たちに歸依している様子を皮肉交じりに描寫している例が見られるから、その主たる批判対象が、⁽¹³⁾當時、兩京で僧俗の尊敬を集めていた神秀の弟子たちであった可能性は極めて強い。慧日の生涯には不明な点が多いが、開元七年(719)に十八年に及ぶインド旅行を終えて歸國し、その直後に持ち歸った文物を皇帝に獻上するために入京しているから、その際に⁽¹⁴⁾兩京で布教を行っていた禪師たちの教説や修行法に觸れ、その思想に驚き、『浄土慈悲集』に取り上げて批判したと考えるのが自然である。

従って、彼が『観心論』を入手したのも歸國して間もない時期、恐らく、720年頃と見てよいであろう。その頃には『観心論』は廣く流布していたのであるから、その製作は慧日の歸國に先立つと考えるべきである。また、こうし

たことから考えると、『観心論』を傳持していたのは、當時、兩京で活動していた神秀系の人々であったことは、ほぼ間違いないと思われる。

では、その成立時期はいつ頃と考えるべきであろうか。ここで注目すべきは、『観心論』の中に在家の人を主たる対象としたと思われる教説が散見されるということである。例えば、菩薩戒たる「三聚淨戒」をしばしば強調している點⁽¹⁵⁾や、伽藍の修造、佛像の鑄造、浴僧等の意味を心觀釋によって獨自に解説する部分⁽¹⁶⁾などが在家を対象としなければ意味を成さないものであることは明白である。

この事實は神秀や弟子たちが兩京で貴族階級に廣く受け入れられたこと⁽¹⁷⁾と正しく呼應する。従って『観心論』は、神秀とその一派が兩京に進出した後の著作でなくてはならない。ところが、兩京での神秀の活動期間は極めて限られていた。即ち、久視元年(700)に入内のために都に入り、神龍二年(706)に洛陽の天宮寺において入寂したのである⁽¹⁸⁾。しかも、當時、彼は百歳に近い高齢であったから、神秀本人がこうしたものを書けたとは思えない。弟子が製作して師の神秀に假託したと考えるべきである。その時期は、神秀の入京(700年)から慈愍の歸國(719年)までの間と見られるが、神秀の入寂(706年)を契機に纏められたと考えるのが穩當であろう。

神秀の弟子で、後世、最も有名になるのは普寂(651-739)と義福(658-736)の二人であるが、彼らは神秀の歿後すぐに兩京の禪宗を代表するようになったわけではなかった。普寂が洛陽の敬愛寺に敕住し、義福が長安の福先寺に敕住したのは、いずれも開元十三年(725)であって⁽¹⁹⁾、神秀の歿後、20年もの雌伏の期間があったのであり、その間は、神秀の弟弟子に當たる慧安(?-708)や玄蹟(生歿年未詳)が帝師の地位を繼承していたのである⁽²⁰⁾。その間、普寂や義福は、地道な布教活動によって次第に支持者を集めつつあったのであるが、『観心論』の成立は正しくその時期に当たっている。従って、そうした彼らの活動の一環として、名望の高かった師の著作として『観心論』が製作されたという可能性⁽²¹⁾を考えるべきであろう。

『観心論』の思想は、一言で言えば、「観心」という東山法門以来の修行法には、佛教のあらゆる修行が包攝されているから、それを実践するだけで悟りを開けるとし、經典に説かれ、世間で尊ばれている種々の修行を心観釋の技法で獨自に解釋して、通常の理解は淺薄なものに過ぎず（これを「外」「有爲」「事」「世事」「世間」等と呼ぶ）、釋迦がそれらを説いた本當の意圖は「観心」を勧めることにあった（これを「内」「無爲」「理」「眞宗」「眞如」等と呼ぶ）と主張する點に求めることができる。

『観心論』は、全體として論旨に一貫性があり、しっかりとした構成のもとで上記の思想を説いている。『観心論』が、ある一人の作者によって、初めから公開を前提に「作品」として製作されたものであることは明らかである。『観心論』の異本は、敦煌本、朝鮮本、日本傳本と多様であるが、このように多くの異本を傳えているのは、それが初めから在家を含む大衆に對して廣く公開されていたためであろうし、禪の門外漢であった慈愍三藏慧日がそれを容易に入手できた理由もそこに求めることができる。⁽²²⁾

また、『観心論』の異本を比較すると、實に多くの文字の異同が認められるが、その相違は基本的には傳承の間に生じたものと見てよく、内容に變化を來たすような大きな違いはない。これも最初にしっかりとした作品としてテキストが定められたためと考えれば納得がいく。この點は、『大乘無生方便門』系の諸本が「開法」を行うための臺本として作られ、公開を念頭に置いたものではなかったため、異本によって極めて大きな相違が見られるのと著しい對照を成している。⁽²⁴⁾

以上を総合すると、『観心論』は、神秀の入寂を機に、弟子の一人が東山法門以来の基本思想を纏めた綱要書で、師の著作としてこれを流布させることで自派の勢力を擴張することを企圖したものであり、神秀門下の二大弟子、普寂・義福がその製作に関わった可能性が強いということになる。

ここで非常に不可解なのは、『観心論』が杜拙（生歿年未詳）の『傳法寶紀』（720年頃）⁽²⁵⁾ や淨覺の『楞伽師資記』（723年頃）⁽²⁶⁾ に全く言及されていないということ

である。これらはいずれも慧日が『觀心論』を見て禪宗批判を始めた頃の成立と見られるから、杜朮や淨覺がその存在を知らなかったとは考えにくい。彼らは神秀の權威は認めつつも、その直系ではなかったから、言及する必要を認めなかったのであろうか。あるいは、『觀心論』の主たる對象が在家であったことがこれに関係していたのかも知れない。

二 『修心要論』

1. 従來の見解とその問題點

『修心要論』は、敦煌本、朝鮮本ともに作者を弘忍(601-674)⁽²⁷⁾としており、古くは、弘忍の著作、あるいは弘忍の思想を弟子が纏めたものとするのが一般的であった。⁽²⁸⁾ところが、これに異論を唱えたのが柳田聖山氏である。氏は、敦煌寫本、ペリオ 3664 號に書寫された『修心要論』の奥書に、

初菩提達摩以此學傳慧可。慧可傳僧璨。僧璨傳道信。道信[傳]大師弘忍。
弘忍傳法如。法如傳弟子道秀等。

とする既述があり、ここにいう「道秀」とは神秀に外ならず、神秀以上に法如の祖師としての地位を強調しているから、『修心要論』は「法如系の弟子たちの手になるもの」⁽²⁹⁾であると論じた。この説は、新たに発見された敦煌文書に基づくものであったために、多くの人々に驚きをもって迎えられ、廣く受け入れられることになった。

その後、中川孝氏は、弘忍の言葉を弟子が書き留めたものという舊説を繼承したうえで、北宗系燈史である『楞伽師資記』の『修心要論』に對する態度などから、南宗系の著作と見做すべきだとし、慧能の作品に擬せんとする新説を唱えたが、⁽³⁰⁾柳田説への評價を缺き、しかもその立論も弘忍門下において南北二宗が分かれたとする傳統説を前提とするもので、現在では、とても受け入れる

ことのできないものである。

かつて筆者もこの問題を取り上げ、柳田氏の認識に問題があることを指摘した。即ち、ペリオ 3664 号の当該部分は、「修心要論」+「秀和上傳」+「導凡趣聖心決」という三つの文獻を連寫したもので、上記の系譜は、『修心要論』の奥書などではなく、『導凡趣聖心決』という別個の文獻中に説かれるものであり、實は、これのみでは『修心要論』が法如系の著作であるとは断定できないのである。しかしながら、この文獻の名稱と『修心要論』の詳名「導凡趣聖悟解脱宗修心要論」との類似や兩文獻の内容上の一致は偶然とは見がたく、『修心要論』も法如系の著作と見做しうるとするのがその結論であった。つまり、柳田氏の説を批判しながら、結果的には、その説を補強することになったのである。⁽³¹⁾

その後、千田たくま氏が柳田説や私見を批判し、『導凡趣聖心決』の系譜で法如の弟子とされる「道秀」は神秀とは別人であるとして、『修心要論』を法如系とは断じ得ないと主張した。⁽³²⁾しかし、千田氏自身も認めるように、神秀が「道秀」とも呼ばれたことは紛れもない事実であり、その外に法如の弟子に同名で祖師に列せられるほどの人物がいたとするのはかなり無理な想定である。確かに神秀を法如の「弟子」とするのは事實に反するが、このように呼ぶところに神秀系に対する反感が込められていると考えれば不可解ではない。

更に氏は、「『修心要論』は自性清淨心に基づいて守心を説くのに對し、『心決』は妄心に基づいて觀心を説くという違い」があるとし、こうした思想的相違から『修心要論』と『導凡趣聖心決』が同じ派に屬するとは言えぬと説くが、『修心要論』でも「觀心」が説かれていることを無視した議論で受け入れ難い。⁽³⁴⁾

このように、異論が全くないわけではないが、一般的には、『修心要論』を法如(638-689)系の著作とするのが通説であると言ってよい。しかし、これで問題が片付いたわけではない。それを禪宗史の中に位置付けるためには、何としても、その成立時期を明らかにせねばならないのである。

2. 『修心要論』の成立時期について

『修心要論』の存在を示す最古の文獻は、續藏本の慧淨撰『般若心經疏』(以下、『慧淨疏』と略稱)であって、その末尾に本書の冒頭部分を書寫した後に、「開元三年九月於台州大雲寺得⁽³⁵⁾」という跋文が附されている。これは、『修心要論』に續いて『慧淨疏』が連寫されていた原本を書寫した際に、何等かの手違いで『慧淨疏』の冒頭部を『修心要論』の一部と勘違いして寫した結果と見られ、續藏本『慧淨疏』が禪宗内で傳持されていたものであることを示す貴重な痕跡と言えるのであるが⁽³⁶⁾、ここで重要なことは、これによって『修心要論』の成立が開元三年(715)以前であることが確認できるという点である。『修心要論』の成立が、かなり古いことが分かる。

『慧淨疏』に次いで『修心要論』に言及するのが『楞伽師資記』(723年頃)である。よく知られているように、著者の淨覺は「弘忍傳」で「在人間有禪法一本。云是忍禪師說者。謬言也⁽³⁷⁾」と述べているにも拘わらず、本書の諸處で、それと明示せずに『修心要論』の本文を利用して文章を綴っているの⁽³⁸⁾であって、これはどう見ても、『修心要論』の存在を知り、その思想的價値を認めていたにも拘わらず、弘忍の著作であることを否認しようとしたとしか思えない。つまり、『修心要論』は『楞伽師資記』の成立以前に弘忍の著作として流布していたことが分かるのである。恐らく本書は、當初から「弘忍作」として製作されたのであろう。

以上を綜合すると、『修心要論』は、715年以前に、法如系の人々によって「弘忍作」として製作された綱要書であるということになる。そのため筆者は、これまで『修心要論』を東山法門の教えを初めて中原に傳えた法如の時代に、彼が傳えた基本思想をその周圍で纏めて「弘忍作」の名を冠して流布せしめたものと考えてきた⁽³⁹⁾。しかし、最近になって、種々の理由から、むしろ『觀心論』以降の成立と見做すべきだと考えるようになった。

その理由の第一は、杜朮や淨覺の『修心要論』に對する態度である。もし『修心要論』が法如の時代に出現したものであるなら、彼に對する尊敬を隱そうと

しない杜撰が『傳法寶紀』でそれに言及しないのは何故なのか。また、もしそうなら、淨覺の時代には、『修心要論』が弘忍の著作であることは既成事実化していたであろうから、それを否定しようとする彼の試みは無謀なものと思われかねなかったのではないか。逆に言えば、淨覺による『修心要論』の否定は、その出現が比較的最近のことであったことを暗示するのではないか。

第二は、『修心要論』が『観心論』を参照したうえで書かれたのではないかと疑われるという点である。両者の間にはいくつかの類似点を認めることができる。例えば、先に言及したように、『観心論』は冒頭で「唯観心一法。惣攝諸行。名爲最要⁽⁴⁰⁾」と述べて全ての修行を「観心」に歸着させようとしているが、一方、『修心要論』も始めの方で「欲知法要。守心第一。此守心者。乃是涅槃之根本。入道之要門。十二部經之宗。三世諸佛之祖⁽⁴¹⁾」として全てを「守心」に歸そうとしている。また、『観心論』が頓悟を勧める言葉で全篇を締めくくっていることは先述のごとくであるが、『修心要論』でも、その末尾で「若有人依文行者。即在前成佛⁽⁴²⁾」と述べている。更には、両者がともに問答體のみで書かれている点も一致する。これらの類似は偶然ではなく、一方が他方を真似たのではないか。

これに關聯して注目されるのが『十地經(論)』の引用である。これが『観心論』で教證とされていることは先に觸れた通りであるが、『修心要論』でも、これとほぼ同じ文章が『十地論』の言葉として引用されている⁽⁴³⁾。ところが、この文は『十地經』にも『十地經論』にもなく、外には『楞伽師資記』に『修心要論』からの孫引きの形で現れる程度なのである。この場合も一方が他方によって孫引きしたと見てよいのではないか。⁽⁴⁴⁾

「観心」「守心」という用語は、いずれも初期の禪宗文獻にしばしば見えるものであるが、⁽⁴⁵⁾「観心」の方がより一般的で、東山法門の思想を代表するものと見做されていたようである。従って、もしも両者が参照關係にあったとすれば、それをストレートに表現した『観心論』の方が先行すると考えるのが自然である。また、『十地經』の引用についても、『観心論』では『涅槃經』等とともに

教證とされるだけなのに、『修心要論』ではその内容について問答の形で説明を行っており、後者の方が発展しているように見受けられる。

第三は、「弘忍作」として『修心要論』が出現した契機そのものが『観心論』だったのではないかという点である。神秀門下の綱要書である『観心論』が「神秀作」として流布しているのであってみれば、自派の綱要書にそれ以上の權威を附與するためには、その師であった弘忍の著作という形を取らざるをえなかったと考えられる。つまり、撰者をより古くに求めるのは、實は逆に、その製作がより新しいことを暗示するのである。

以上のように見てくると、『観心論』と『修心要論』の前後関係は、これまで考えられてきたのとはむしろ逆で、『観心論』の存在を前提として『修心要論』が編輯されたと考えるべきだと思う。

従って、『修心要論』の成立は、『観心論』の出現後、間もない時期であり（710年前後と見られる）、その目的は、『観心論』に對抗して、それが説く「観心」に代わるものとして「守心」を提起し、それによって自派のアイデンティティーを確立せんとするところにあったのではないかと考えられるのである。

3. 法如への尊崇と『修心要論』

『修心要論』の成立が、およそ上述のごときものであったとすると、問題は、そのころの禪宗教團における法如の位置である。當時は法如が亡くなって20年が経過しており、その間に慧安や神秀の活躍があった。そうした時期に法如はどのように見られていたのであろうか。それをよく示すのが、杜朮や義福の事跡である。

法如は東山法門の教えを初めて中原に持ち込んだ人物で、その教えは人々に深い感銘を與えた。杜朮はかつて僧侶であった時に法如の薫陶を受けた。『傳法寶紀』は、還俗した後の著作であるが、

という『導凡趣聖心決』と全く同じ系譜を説いており、弘忍の正嫡として法如に神秀以上の地位が與えられている。これは彼にとって法如の存在がいかにか大きかったかを示すものである。更に、この書は別稿で明らかにしたように、かつての弟子で、自分の指示によって法如の門下に投じた義福の依頼によって書かれたものであり、義福が神秀の弟子を代表するようになった後も、若年の頃に師事した法如への崇敬の念を失わなかったことを示唆するものでもある。

當時、彼らのように、法如と神秀の雙方を「祖師」と遇せんとする人は多かったであろう。というのは、法如の開法から入寂まではわずかに3年に過ぎなかったから、法如のもとに集まった弟子の多くが、その後、法如の遺命に従って神秀に参じたはずであって、⁽⁴⁶⁾『傳法寶紀』の系譜はそれらの人々が共通に抱いたものであったと考えられるのである。

先に述べたように、ペリオ 3664 号では、『修心要論』と『導凡趣聖心決』の間に「秀和上傳」に始まる短い文獻が寫されているが、これも「神秀が傳えた弘忍の言葉」という意味で、弘忍の直系を自認した法如系の著作と見ることができる。注目すべきは、この文獻そのものが、神秀に直接師事した人物からの傳承であることを示しているということである。これら一連の文獻を残した人々の中心に、法如と神秀の雙方に學び、二人に尊敬を捧げていた人物がいたことが推測される。

このように考えてみると、『修心要論』が、法如と神秀の雙方から指導を受けた人々、神秀が帝師として東山法門を代表するようになった後も法如から教えを受けた感銘が忘れられない人々、そうした人々を母体として成立したものであることが分かる。

では、その製作の中心となったのは、具体的に誰であったのか。『導凡趣聖心決』の系譜が『傳法寶紀』と一致するといっても、先に論じたように、『観心論』が神秀門下によって「神秀作」として作られたことへの對抗として『修心要論』が編輯されたのであれば、少なくともその制作者が杜拙や義福であったとは考えられない。當時、義福は神秀門下の二大弟子の一人として頭角を現

しつつあったし、杜拙はその義福の將來を祝福するために『傳法寶紀』を書いたのであるから、彼らは、むしろ『修心要論』の反撥の対象でなくてはならない。

4. 元珪の活動と『修心要論』

上述のように、『修心要論』の作者は、法如や神秀には敬意を抱きつつも、神秀の弟子たちには反撥を示すような微妙な立ち位置にいた人物でなくてはならないが、果たしてそのような人が實在したであろうか。

ここで注目すべきは元珪(644-716)の存在である。『景德傳燈錄』などでは、慧安の弟子とされているが、⁽⁴⁸⁾ 実際には法如の弟子であつた。⁽⁴⁹⁾ しかも、元珪の歿後に書かれた智嚴撰「大唐中嶽東閑居寺故大德珪和尚紀德幢」(725年。以下、「紀德幢」と略稱)⁽⁵⁰⁾には、

如來在昔密授阿難。自達摩入魏。首傳惠可。可傳榮。榮傳信。信傳忍。
忍傳如。至和尚凡歷七代。

という系譜が説かれており、自ら「法如の後繼者」を任じていたことが知られるのである。

この系譜は『導凡趣聖心決』や『傳法寶紀』と一致しない。しかし、この「紀德幢」には外に、「永昌中。大師既歿。暫之荊府。尋及嵩丘」と法如の入寂後、一時、荊州の玉泉寺の神秀の下で修行したことを仄めかす記述も見られる。つまり、元珪は、義福と同じ経緯を辿って法如の會下から神秀の會下へと移り、そこで師の印可を得たことが知られるのである。そうであつてみれば、當初、元珪も杜拙や義福と價值觀を共有していたはずであつて『導凡趣聖心決』や『傳法寶紀』と同様の系譜を主張していたということも十分に考えられる。

ところが、歿後に書かれた「紀德幢」では、神秀への直接的な言及は見られず、それに先立つ仁素撰「大唐嵩岳閑居寺故大德珪禪師塔記」(723年)⁽⁵¹⁾では、法如の弟子と述べるだけで、神秀には一切觸れられていない。これは、神秀には學

んだものの、晩年になって法如の後継者としての自覚を強め、神秀との関係を自ら否定したことを意味するのであって、そこから「紀徳幢」に見るような神秀を排除した系譜を説くようになったことが知られるのである。

確かに『導凡趣聖心決』の系譜そのものは『傳法寶紀』と違いがない。しかし、神秀をわざわざ「弟子」と呼び、貶めんとする意圖を示している。こうしたことは、『傳法寶紀』にはなかったものであるから、神秀に対する態度という点から見れば、『導凡趣聖心決』は『傳法寶紀』の系譜から「紀徳幢」の系譜への移行期に成ったものと見做すことができる。そして、元珪と同様な主張を行った人物の存在が外に知られていないという状況の下では、『導凡趣聖心決』は元珪が比較的若い時期に製作したものと見做すのが穩當であろう。

ここで問題となるのは、元珪は実際に神秀門下で學んだのであるから、神秀の弟子であることを強調すればよいのに、なぜ、最終的にそれを否定して法如の後継者を名乗るようになったのかということである。その理由として先ず考えられるのは、彼と法如との深密な関係である。元珪は最初に法如の存在に氣づいた人物であり、法如に開法を願ひ出た人々の内の一人であった。つまり、法如の布教活動の始終を知っていた人物であった。その後、義福と同様、法如の死を契機に遺命によって神秀の門下に移ったが、元珪は義福より14歳も年上で（これに對して、法如と元珪の年齢差は僅かに6歳に過ぎなかった）、法如が亡くなったとき、既に46歳に達していた（義福は32歳）。従って、假にその後神秀の下で印可を得たとしても、法如への思い入れは義福より遙かに強かったであろう。

第二の理由は、神秀の弟子たちへの反撥である。神秀のもとで印可を得たのであれば、神秀に對して尊敬の念を持つのは當然である。しかし、普寂や義福の思想や行動には必ずしも同意できない點があったのではないか。というのは、別稿で述べたように、兩京に定着することで、當時の禪宗には東山法門の本来のあり方とは異なる傾向が次第に顯著になりつつあったからである。⁽⁵²⁾ 高山に籠もって山林佛教の傳統を守っていた元珪にはそれが許せなかったのではないだ

ろうか。また、法系上でも、法如と神秀の二人に學び、しかも、普寂や義福よりも年長であった元珪は、彼ら以上に正統であり、弘忍の正しい思想を繼承しているはずであった。

思うに、こうした背景の中で、彼は次第に法如との関係を強調するようになり、遂には神秀との関係を自ら否定して「法如派」とも呼ぶべき一派を新たに立ち上げようとしたのではなかったか。そして、その立ち上げに際して編輯されたのが『修心要論』だったのではないだろうか。このように考えれば、法如の死後、かなりの時間を経た後に、その系統の綱要書が現れた理由がうまく説明できるように思われる。

その際、「法如派」の思想の核心として取り上げられたのが「守心」であり、その教證として用いられたのが『心王經』⁽⁵³⁾ だったのである。『心王經』は『修心要論』だけでなく、『導凡趣聖心決』にも引かれている。その理由の一つは、『心王經』には「觀心」だけでなく、「守護心城」や「守一不移」等、「守心」に近い教説が説かれていたところがあったであろう。⁽⁵⁴⁾

かつて拙稿で論じたように、『心王經』は、7世紀中葉以降、中原に流入して⁽⁵⁵⁾ いた。従って、既に法如がこれを用いていたとしても不自然ではない。『心王經』の依用や「守心」の強調も、法如から元珪に傳わったものであった可能性も考えられる。

5. 『修心要論』に對する他派の反應と後世への影響

上述のような経緯で、元珪が「法如派」とも呼ぶべき一派を立ち上げたとすれば、その活動は極めて特徴的なものであったから、かなりの反響があったことは想像に難くない。實際のところ、『修心要論』に對する淨覺の矛盾に満ちた態度はそれを如實に示すものと言える。

既に述べたように、淨覺は、『修心要論』を利用しつつ、その存在を否定する。彼にとって、その思想内容には採るべきものがあったとしても、それを弘忍のものとする認めることは不都合だったのである。よく知られているように、淨覺は『楞伽

師資記』において、『楞伽經』の傳統を強調するあまり、

求那跋陀羅—菩提達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍—神秀・玄蹟

という特異な傳法の系譜を説いた。これに對して「法如派」の人々は、「菩提達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍—法如—元珪」という系譜を説いたが、これは淨覺にとって絶対に認めることのできないものであった。そして、恐らく、當時、「法如派」の人々は、この系譜とともに『修心要論』を弘忍の言葉を伝えるものとして流布させようと努力していたのである。淨覺が『修心要論』の思想を評價しつつも、その存在を認めることができなかったのは當然である。

淨覺の法如派に對する敵意は、『楞伽師資記』で「潞州法如」を「韶州慧能」や「揚州高麗僧智德」とともに「十大弟子」に数えつつも、「此竝堪爲人師。但一方人物」と否定的に述べているところにも窺うことができる。これは明らかに法如と慧能を全く無名の智德と同列に置くことで故意に貶めんとしたものであり、逆に、慧能と同様、法如の名聲が一部で高かったことの反映と見ねばならない。淨覺が慧能を貶めんとしたのは、慧能が自らの師である玄蹟の兄弟子で、しかも師に先立って帝師として召かれながらそれを拒絶し、社會的に玄蹟以上の評價を得ていたためであろう。一方、法如への悪意は、元珪らによる法如の顯彰活動への反撥と見てよい。

問題は、淨覺以外の人々の反應が知られないということである。慈愍三藏慧日の禪宗批判は、淨覺が『楞伽師資記』を書いたのとほぼ同時と見られるが、『修心要論』がその批判の對象となった形跡はない。また、神秀門下の反應も不明である。當時は普寂や義福がいよいよ全盛期に向かいつつあった時期に當っているから、元珪らの活動は取り立てて問題にするまでもなかったのかも知れない。要するに、大局的にみれば、彼らの存在は決して大きなものではなかったのである。

兩京でもこのような状況であったのであるから、地方では全く知られていな

かった。そのことは荷澤神會の北宗批判からも窺うことができる。神會は、開元八年（720）に南陽の龍興寺に入って以降、次第に「北宗」に對する批判を強め、開元二十年（732）の滑臺の宗論によって一躍有名になった。『菩提達摩南宗定是非論』はその宗論の記録とされるが、その中で神會は、「普寂の門下が作った『傳法寶紀』が法如を弘忍の後繼者と位置づけているのは、神秀を弘忍の後繼者とする彼らの主張と矛盾する」と激しく批判している⁽⁵⁸⁾。

しかし実際には、先にも言うように、『傳法寶紀』は杜拙が義福のために書いたもので普寂とは無関係である。その點で神會の批判は的を射ていないが、ここで注意すべきは、『傳法寶紀』の製作の背後に法如を奉ずる人々の存在があったことに神會が全く気づいていないという點である⁽⁵⁹⁾。もちろん、知っ⁽⁵⁹⁾ていながら普寂を貶めるために敢えて難癖をつけたと考えられないことはない。しかし、當時、法如を奉ずる人々の存在が一般に認知されていれば、假に神會がそのような主張をしても受け入れられることはなかったであろう。

實際のところ、元珪門下として文獻に名を留めるのは、わずかに數人に過ぎない。即ち、元珪の弟子に、仁素（-723）、智嚴（-725）、靈運（?-729）の三人があり、靈運の弟子に堅順（-750）が知られるのみである⁽⁶⁰⁾。元珪入寂後30年にして、その系統は完全に斷たれたと言ってよい。そして、法如の後繼者を自認した元珪自身の事跡もやがて忘れ去られて、遂には慧安の弟子と誤認されるに至るのである⁽⁶¹⁾。

しかし、彼らの活動は後世に大きな影響を残した。先ず擧げるべきは、弘忍の教説として『修心要論』を製作したということである。かつて指摘したように、弘忍と『心王經』が密接な関係があるとする通念から、『曹溪大師傳』では、慧能が『心王經』を讀んだ後に弘忍に弟子入りするという説話が作られ⁽⁶²⁾、更に荆溪湛然（711-782）の時代には、『心王經』が『鹽官忍禪師』の作だとする傳承まで行われていたのである⁽⁶³⁾が、これら全ては、彼らが弘忍の著作として製作した『修心要論』に『心王經』が教證として取り上げられていたことに由来するのである。

しかし、更に重要なことは、彼らの活動が淨覺を介して現代の東山法門理解に大きな影響を與えているのではないかという点である。現代の研究者の多くが道信の基本思想を「守一不移」に求めている。その理由は、『楞伽師資記』の「道信章」に「守一不移」を詳しく説明しており⁽⁶⁴⁾、この道信の思想を展開したのが弘忍の『修心要論』に説かれる「守心」に外ならないと考えているからである⁽⁶⁵⁾。

『修心要論』が元珪らによる著作であったとしても、それが法如を介して弘忍の思想の一端を傳えていることを否定する必要はない。しかし、上記の推論が正しいものであるためには、その前提として「道信章」の内容が道信の思想を正しく傳えていなくてはならない。そこで多くの人たちは、この「道信章」がそこに言及される『入道安心要方便法門』⁽⁶⁶⁾という道信の著作に基づくものと見做してその信憑性を確保せんとしているのである。

しかしながら、私見に據れば、『楞伽師資記』は、「道信章」に止まらず、他の章でも、そこに祖師の言葉、あるいは著作として掲げられているもののほとんど全てが淨覺の創作、あるいは他者のものの轉用であって、むしろ彼自身の思想の表現と見做すべきなのである⁽⁶⁷⁾。ただ、「道信章」は、他の祖師に較べて異常なほどに長い。彼が『楞伽師資記』を述作するに当たって、特に道信に重点を置いたことは否定し難い。では、その理由は何か。思うにそれは、『修心要論』が「弘忍作」として流布していたところにあったのである。つまり、自らが否定する『修心要論』に優る權威を自著に附與するためには、弘忍の師、道信の名前が是非とも必要だったのであり、それに信憑性を持たせるためには、道信に『入道安心要方便門』のような著作があったとしなくてはならなかったのである。

だとすれば、『楞伽師資記』に基づいて道信の思想の根本を「守一不移」に求め、更に『修心要論』に基づいて、その思想が弘忍に承け繼がれたと説くことは全く當て外れであると言わねばなるまい。そうではなくて、事實はむしろ逆で、淨覺が『楞伽師資記』で、『修心要論』や『心王經』の思想に基づいて

道信の思想を新たに「守一不移」と規定したという可能性も考えねばならないのである。

むすび

以上、『観心論』と『修心要論』の成立と影響について種々の点から論じてきた。その要点を纏めれば、およそ以下ようになるであろう。

1. 『観心論』は、普寂・義福の周囲で、神秀の入寂（706年）を契機として、その著作として纏められた綱要書で、兩京の僧俗を中心に広く受け入れられた。
2. 『修心要論』は、710年頃、法如の後継者をもって任じた元珪の影響下に「弘忍作」として製作された綱要書と考えられ、その成立の背景として、元珪の法如への強い思い入れと神秀門下に對する反撥があった。
3. 一方、『導凡趣聖心決』も同じく元珪系の著作であった可能性が考えられるが、「法如の弟子」の扱いながら神秀を傳法の系譜中に入れていることから、『修心要論』以前の比較的早い時期の作品と見ることができる。
4. 慧日の『浄土慈悲集』や浄覺の『楞伽師資記』に見るように、『観心論』や『修心要論』は、當時の佛教界や禪宗各派に大きな影響を及ぼした。中でも『修心要論』は、弘忍と『心王經』との結合を既成事實化し、『曹溪大師傳』等にも影響を與えた。
5. 『楞伽師資記』の「道信章」は、道信理解の據り所にとされるものであるが、実際には、『修心要論』が「弘忍作」として出現したことに對抗して書かれ、また、思想的にもその強い影響を蒙っている可能性が指摘できる。

これらの見解には、裏付けとなる文献資料を欠き、單なる推測の域を出ない

ものもあるが、これまでの研究によって明らかとなった諸事実に基づきつつ、論理的に演繹を重ねた結果であるから、それなりの信憑性はあるものと考えている。今後も研究を重ね、その妥当性の検証を續けてゆく所存である。

注

- (1) ただし、日本では「観心破相論」、あるいは「破相論」と呼ばれてきた。なお、『達磨大師三論』や『少室六門』については、拙稿「『達磨大師三論』と『少室六門』の成立と流布」（『アジアの文化と思想』3、1994年）を参照。
- (2) 下記の神尾氏の論文が掲載された『宗教研究』の当該號の口繪寫眞を参照。
- (3) 柳田聖山『高麗本 禪門撮要・禪源諸詮集都序・法集別行録節要』（禪學叢書2、中文出版社、1974年）8頁を参照。ただし、『禪門撮要』では「看心論」と呼ばれている。
- (4) 神尾式春「観心論私考」（『宗教研究』新9-5、1932年）101-103頁。
- (5) 前掲の「観心論私考」に附載された矢吹慶輝氏の「神尾氏の観心論私考後記」を参照。
- (6) 拙稿「敦煌本『壇經』の形成－慧能の原思想と神会派の展開」（『アジアの文化と思想』4、1995年）201頁の註174。
- (7) 伊藤晶「『観心論』神秀著作説の再検討」（『集刊東洋學』80、1998年）。
- (8) これら「大乘五方便」と呼ばれる一連の文獻が普寂系であることについては、拙稿「『大乘五方便』の諸本について一文獻の變遷に見る北宗思想の展開」（『南都佛教』65、1991年）75頁、拙稿「『大乘五方便』の成立と展開」（『東洋學論叢』37、2012年）41頁等を参照。
- (9) 田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究 第二』（大東出版社、2009年）105頁。
- (10) 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』123頁
- (11) 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』63頁、田中良昭・程正『敦煌禪宗文獻分類目録』（大東出版社、2015年）54-55頁等を参照。
- (12) 拙稿「禪宗の登場と社會的反響—『淨土慈悲集』に見る北宗禪の活動とその反響」（『東洋學論叢』25、2000年）12頁を参照。
- (13) 前掲「禪宗の登場と社會的反響—『淨土慈悲集』に見る北宗禪の活動とその反響」20頁を参照。

22 『禪學研究』第94號、2016年3月

- (14) 『宋高僧傳』『慧日傳』に「開元七年方達長安。進帝佛眞容梵夾等開悟帝心。賜號曰慈愍三藏。生常勤修淨土之業。著往生淨土集行于世」(大正藏 50、890 中)とある。
- (15) 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』109-111 頁。
- (16) 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』113-114 頁、119-121 頁。
- (17) これについては拙稿「墓誌銘に見る初期の禪宗(上)(下)」(『東洋學研究』45-46、2008-2009 年)を参照されたい。
- (18) 拙稿「東山法門の人々の傳記について(中)」(『東洋學論叢』35、2010 年)19-27 頁を参照。
- (19) 拙稿「東山法門」と國家權力(『東洋學研究』49、2012 年)145 頁を参照。
- (20) 東山法門は、もともとアウトロー的な存在であったため、國家はそれを権力内に取り込もうとして、その時々々の東山法門の指導者を帝師として遇しようとした。そのため、帝師の地位は、先ず弘忍の弟子の間で年長者の順に與えられ、弘忍の弟子が全て入寂すると神秀の弟子に與えられた。この問題については、前掲「東山法門」と國家權力」143-144 頁を参照されたい。
- (21) 程正「敦煌文獻「某僧與法師問答」(S191)の内容について」(『印度學佛教學研究』57-1、2008 年)は、時代的には降るかと思われるが、禪の布教に際して『觀心論』がどのように用いられたかの一端を明らかにしており、注目すべき成果と言える。
- (22) 『觀心論』は、『頓悟眞宗論』や『頓悟入道要門論』などの初期禪宗文獻や『念佛鏡』などの淨土教文獻にも大きな影響を與えているが、これも『觀心論』が廣く流布したことを裏付けるものである。なお、これらについては、田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究』(大東出版社、1983 年)246-250 頁、拙稿「大乘開心顯性頓悟眞宗論』の依用文獻について」(『印度學佛教學研究』41-1、1992 年)98-100 頁、前掲「觀心論』神秀著作説の再検討」34 頁、拙稿「念佛鏡』に見る八世紀後半の禪の動向」(『東洋學論叢』28、2003 年)102-103 頁等を参照。
- (23) 『觀心論』の諸本については、鈴木大拙「附『達摩觀心論』(『破相論』)五本對校」(鈴木大拙全集別卷 1、岩波書店、1971 年)、西口芳男「敦煌寫本七種對照『觀心論』」(『禪學研究』74、1996 年)等を参照。

- (24) 前掲「〔大乘五方便〕の成立と展開」52頁を参照。
- (25) 『傳法寶紀』の成立時期は不明であるが、柳田聖山『初期の禪史Ⅰ』（筑摩書房、1971年）では、開元年間（713-741）の初めとし（24-25頁）、楊曾文『敦煌新本六祖壇經』（上海古籍出版社、1993年）では、「睿宗」という廟號の使用から、716年以降であると説く（174-175頁）。恐らく、720年前後と見てよいであろう。
- (26) 『楞伽師資記』の成立時期については、713-716年とした柳田聖山氏の説が一般に用いられているが、723年頃とすべきである。これについては前掲「東山法門の人々の傳記について（中）」44-45頁を参照。
- (27) ただし、朝鮮半島では「最上乘論」と呼ばれてきた。これらの諸本については、椎名宏雄「『修心要論』と『最上乘論』との諸本」（『宗學研究』50、2008年）を参照。
- (28) 鈴木大拙『禪思想史研究 第二』（鈴木大拙全集2、岩波書店、1968年）301頁などを参照。
- (29) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法藏館、1967年）80頁、前掲『初期の禪史Ⅰ』153頁等を参照。
- (30) 中川孝「『修心要論』とその著者に就いて」（『禪文化研究所紀要』10、1978年）。
- (31) 拙稿「法如派について」（『印度學佛教學研究』40-1、1991年）111頁。
- (32) 千田たくま「法如派は神秀を法如の弟子であると主張したか」（『禪學研究』89、2011年）。
- (33) 前掲「法如派は神秀を法如の弟子であると主張したか」15頁註（13）。
- (34) 下の註（45）を参照。
- (35) 續藏1-41-3、212裏上。中田萬善「燉煌文獻の再検討—特に弘忍の修心要論について」（『印度學佛教學研究』19-2、1969年）272頁を参照。
- (36) これについては、拙稿「般若心經慧淨疏の改變にみる北宗思想の展開」（『佛教學』32、1992年）を参照。
- (37) 前掲『初期の禪史Ⅰ』269頁。
- (38) この事實は鈴木大拙氏によって初めて指摘された（前掲『禪思想史研究 第二』292-297頁）。鈴木氏は『修心要論』が『楞伽師資記』に基づいたと解したが、柳田聖山氏以降、その関係を逆とするのが定説である（前掲『初期禪宗史書の研究』81頁、85-86頁）。

24 『禪學研究』第94號, 2016年3月

- (39) 拙稿「東山法門の人々の傳記について(下)」(『東洋學論叢』36, 2011年) 100頁を参照。
- (40) 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』104頁。
- (41) 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』49頁。
- (42) 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』60頁。
- (43) 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』45頁。
- (44) 柳田聖山氏も同じ見方をしているが、通念に沿って『觀心論』が『修心要論』に基づいたとする。これについては前掲『初期禪宗史書の研究』80-81頁、85頁註⑧等を参照。
- (45) 初期禪宗文獻に見える「觀心」、あるいは「看心」としては、『修心要論』に「恆徵意看心」(前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』55頁)、『導凡趣聖心決』に「恆徵意看心」(ペリオ 3664 號)、『大乘無生方便門』に「看心若淨」(鈴木大拙『禪思想史研究 第三』鈴木大拙全集 3, 岩波書店, 1968年, 168頁)、『楞伽師資記』に「初學坐禪看心」(前掲『初期の禪史 I』255頁)、敦煌本『六祖壇經』に「各自觀心。令自本性頓悟」(前掲『敦煌新本 六祖壇經』32頁)、『達摩禪師論』(橋本本)に「看心無間」(關口眞大『達摩大師の研究』春秋社, 1969年, 465頁)等と見える。
- 一方、「守心」については、『楞伽師資記』に「獨守淨心」(前掲『初期の禪史 I』67頁)、『頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決』に「依文守心」(上山大峻「チベット譯『頓悟心宗要決』の研究」(『禪文化研究所紀要』8, 1976年, 96頁)、『達摩禪師論』(橋本本)に「守本淨心」(前掲『達摩大師の研究』466頁)等と見える。なお、『天竺國菩提達摩禪師論』には、「看守心」という用語が使われるが(田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究』(大東出版社, 1983年) 214-217頁)、これは兩者を綜合しようとしたものと言える。
- (46) 拙稿「東山法門の人々の傳記について(上)」(『東洋學論叢』34, 2009年) 41-43頁を参照。なお、『傳法寶紀』に附された神秀の碑銘が義福のために書かれたものであることについては、前掲「『東山法門』と國家權力」145頁、並びに、162頁註(14)を参照。
- (47) 法如の遺命については、前掲「東山法門の人々の傳記について(上)」32-34頁を参照。

- (48) 大正藏 51、224 中、233 中。
- (49) 前掲「法如派について」111 頁、前掲「東山法門の人々の傳記について (上)」29-41 頁を参照。
- (50) 『金石補正』53。
- (51) 『金石粹編』73、『全唐文』914。
- (52) 拙稿「『戒律』から『清規』へ—北宗の禪律一致とその克服としての清規の誕生」(『日本佛教學會年報』74、2008 年)等を参照。
- (53) 『心王經』、ならびに『心王經』を引用する諸文献については、以下の二つの拙稿を参照。
1. 伊吹敦「『心王經』について—ソグド語譯された禪宗系偽經」(『駒澤大學禪研究所年報』4、1993 年)
 2. 伊吹敦「再び『心王經』の成立を論ず」(『東洋學論叢』22、1997 年)
- (54) 『心王經』と初期の禪思想との類似については、前掲「再び『心王經』の成立を論ず」88-90 頁を参照。
- (55) これについては、前掲「再び『心王經』の成立を論ず」98-99 頁を参照。
- (56) 柳田聖山『初期の禪史 I』(禪の語録 2、筑摩書房、1971 年)273 頁。
- (57) 前掲「東山法門の人々の傳記について (下)」56-61 頁を参照。
- (58) 楊曾文『神會和尚禪話録』(中華書局、1996 年)31-32 頁。
- (59) 同様のことは、『神會語録』(石井本)に附された「六代の傳記」の「慧能傳」についても言える。そこでは、慧能が「六祖」として付囑を受け、竊かに南方に逃れたことになっているが、大衆の中で慧能の得法に最初に気づいたのが法如であったとされている(前掲『神會和尚禪話録』110 頁)。これなども法如が神秀の仲間と見られていたことを示すものであろう。
- (60) 前掲「東山法門の人々の傳記について (上)」37 頁を参照。
- (61) 前掲「法如派について」113 頁、前掲「東山法門の人々の傳記について (上)」37-39 頁等を参照。
- (62) 前掲「『心王經』について—ソグド語譯された禪宗系偽經」163 頁を参照。
- (63) 「『心王經』について—ソグド語譯された禪宗系偽經」164-163 頁、ならびに前掲「再び『心王經』の成立を論ず」99-100 頁を参照。
- (64) 前掲『初期の禪史 I』225-241 頁。

26 『禪學研究』第94號, 2016年3月

- (65) 前掲『禪思想史研究 第二』246頁、前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』373頁等を参照。
- (66) 前掲『初期の禪史 I』186頁。
- (67) 前掲『東山法門の人々の傳記について (下)』98-101頁参照。