

禪宗の立祖相承に就て (三)

伊藤 古鑑

一

前篇に於て、我が禪宗の立祖相承を論ずるのに、二十八祖説の本據を求めて、明教大師の『傳法正宗記』を一考したのであるが、しかし『傳法正宗記』に擧げられて居る宗證略傳の十家は、これ盡く部分的の證左であつて、他に完全なる二十八祖説を成立する本據があるとすれば、それを助成する位の程度のものであると云ふことを論じたのである。殊に其の多くが口説傳説と云ふに過ぎないので、殆んど取るに足らぬものゝみである。若し夫れ僧祐の『出三藏記集』に收められて居る『薩婆多部律目錄』のみは、當時にあつて見られるものであつたから、明教大師もこれを唯一の材料となし、更に『傳法正宗論』第一篇に於て、四師傳燈説を主張する本據とせられたものゝやうに思ふが、しかしこれとても現今の『大藏經』に收められて居るから、それに徴して研究して見ると、私か前篇に論じた如くに、何等有力なる本據とはならずして、寧ろ二十八祖説を毒するものとなり、却つて二十八祖説の證左に苦しむ窮策の迹が見えて居ると云ふたのである。故に明教大師の示せる宗

證略傳の十家の説は、盡く不完全なものばかりであつて、多くを期待することは出来ないと言はねばならぬ。然らば他に完全なる二十八祖説を成立する本據ありや否や、これに就て尙ほ少しく考察して、それが結論の叙述を試みやうと思ふのである。

二

明教大師の『傳法正宗記』に續いて、同師の『傳法正宗定祖圖』があるが、これは別に讀むまでには至らない。前の『傳法正宗記』を省略して書いたと云ふのみである。次に同師の『傳法正宗論』を一讀して見ると、既に一言した如く、其の内容は三篇に分れ、その第一篇を初めに作り、第二第三の兩篇は其の續作と見るべきものである。而して其の第一篇は殆んど取るべき説はない。唯だ禪者の製作せる『寶林傳』や『傳燈錄』のみでは、他一般の難者に對して何等の證據ともならぬと云ふので(註二)、こゝに『傳法正宗記』や『傳法正宗定祖圖』に擧げられて居る宗證略傳の中の有力なる説を引文して、第二十四祖師子尊者已後、法燈斷絶せずして、達磨大師に及んで居ると云ふことを論じたものに過ぎぬ。然るに第二第三の兩篇に於ては、新たに『達磨多羅禪經』と『修行地不淨觀經序』とを引文して、大に二十八祖説を立證せんと努められたものゝやうに思ふ。即ち第二篇の初めの論文に依つても、充分に明教大師の心意を窺ふことが出來ると思ふから左に掲げることによせやう。

余昔引_レ出_レ三藏記所載四祖師者。以質付法藏傳之謬。遂爲_レ書。迄今七年矣。然出_レ三藏記所錄者

概見耳。猶恐其未能斷天下之苟諍。適睹禪經及修行地不淨觀經序。而傳法衆聖。果二十八祖備矣。婆舍斯多而下四祖師。其名昭然若揭日月。僧祐所錄誠有根本。而吉迦夜闕傳。益不足考也。學者相黨其誦誦亦可息矣。夫禪經者。蓋出於菩提達磨。而佛馱跋陀羅所譯。廬山慧遠法師序之。本經其序。或出遠名。進出三藏記見之最詳也。不淨觀經其序亦宋僧慧觀之所著。達磨者如來直下之相承者也。佛馱跋陀羅乃佛大先之弟子。而達磨法門之猶子也。慧遠法師蓋承於佛馱跋陀。慧觀又跋陀之弟子者也。其所說其祖與宗固宜詳而備之也。(大正藏經第五十一卷七七六丁)

要するに明教大師の二十八祖説に於て、その最も論せなければならぬ焦點は、師子尊者已後の四師であつて、この四師の相承に對する他一般的に示す本據としては、初めに『出三藏記集』の中に收められて居る『薩婆多有部律目錄』であつたが、更に『達磨多羅禪經』と『修行地不淨觀經序』とを加へて、大に此の三書に依つて四師相承の本據とせられたものゝやうに思ふ。而して『目錄』と『禪經』との全文は、前に既に引文して置いたのであるから、此處に残れる一文として『修行地不淨觀經序』を擧げ、それに就て一考することにせやう。

傳此法至於罽賓。轉至富若密羅。富若密羅亦盡諸漏具足六通。後至弟子富若羅。亦得應真。此二人於罽賓中爲第一教首。富若密羅去世已來五十餘年。弟子去世二十餘年。曇摩多羅菩薩。與佛陀斯那俱共。謬得高勝宣行法本。佛陀斯那化行罽賓。爲第二訓首。有於彼來者。

親從其受法。教誨見其涅槃。時遺教言。我所化人衆數甚多。入道之徒具有七百。富若羅所訓爲教師者十五六人。如今於西域中熾盛教化。受學者衆。曇摩羅從天竺來。以是法要傳與婆陀羅。婆陀羅與佛陀斯那。佛陀斯那愍此旃丹無眞習可師。故傳此法本流至東州。〔大正藏經〕第

五十五卷六六丁

この『修行地不淨觀經序』は『出三藏記集』第九に載つて居るもので、佛馱跋陀羅所譯の『達磨多羅禪經』の序に當つて居る。作者は慧觀法師(註二)であるが、これは廬山の慧遠法師の弟子であつて、また佛馱跋陀羅に就て學んだ人であるから、この序文は慧觀法師の作であつても、それには佛馱跋陀羅から聞いたことが記録せられて居らうと云ふ意味で、この序文は最も有力なるものと云はなければならぬ、いま此の序文に就て考察するならば、先づ罽賓國に富若密羅があり、その弟子には富若羅があつて、共に第一教首となり、大に罽賓國を教化せられたのである。富若羅の後には、曇摩多羅菩薩と佛陀斯那との二人が出て、共に法門を弘通したと云はれ、中にも佛陀斯那は第三訓首となつて、入道の弟子が七百の多きに及んだと云ふて居る。而して曇摩多羅菩薩は第二の教首とも見らるゝのであるが、これが禪宗の初祖達磨大師に當り、佛陀斯那は佛大先のことであつて、この二人が共に富若羅の弟子と云ふのであるから、富若密羅は不如密多尊者に當ると云はなければならぬ、このことは明教大師も『傳法正宗論』に明かに註釋を加へられて居るのである。

若慧觀所謂富若密多者。亦吾正宗之二十六祖也。所謂富若羅者。亦吾正宗之二十七祖也。所謂曇摩多羅菩薩者。亦吾正宗之二十八祖也。所謂佛陀斯那者。即菩提達磨同業之佛大先者也。〔大正藏

經』第五十一卷七七六丁)

而して曇摩多羅菩薩が天竺より來つて、その法要を婆陀羅に傳へ、婆陀羅が佛陀斯那に與へ、佛陀斯那が此の旃丹即ち支那に眞に習ふて師とすべき人がないと云ふのを慙んで、この法本を東州に流傳したと申して居るから、この記事より考へて見ると、佛大先は達磨大師の孫弟子に當つて居るやうに思はれるが、これはどうも信ずることが出來ぬ。恐らくは誤寫したものではなからうか。即ち「婆陀羅與佛陀斯那。佛陀斯那。」の九字を除くべきか、或は後の佛陀斯那の四字のみを除いて、婆陀羅と佛陀斯那とが支那に師なきを慙んだと見るべきか、何れにしても、この文はこの儘に讀む譯に行かぬものと思ふ。(註三)而して婆陀羅は佛駄婆陀羅の略であつて、申すまでもなく「不淨觀經」を翻譯した人に當つて居る。

三

この慧觀の「不淨觀經序」に對して、その本文たる「不淨觀經」を一考して見るに、この「不淨觀經」と云ふものは佛駄跋陀羅の翻譯した「達磨多羅禪經」に當つて居るので、その翻譯せられた當時には、かく呼んで居たものであらう。それは「出三藏記集」に出て居る慧遠の序文にも「廬山出修行方

便禪經序」とあり、また『同書』第二卷の經目にも、

禪經修行方便二卷。一名庾伽遮羅浮迷。譯言修行道地。一名不淨觀經。凡有十七品。〔大正藏經〕

第五十五卷一丁)

と云はれて居るから、初めは『達磨多羅禪經』と云ふては居なかつたものであらう。或は『廬山出修行方便禪經』とか、『禪經修行方便』とか、『修行道地』『不淨觀經』とか、或は梵音の『庾伽遮羅浮迷』とか呼ばれて居たものであらう。而して隋代法經等の撰述せる『衆經目錄』第六にも、「禪經修行方便二卷。一名不淨觀。晋世佛陀跋陀羅譯。」〔大正藏經〕第五十五卷一四四丁)と云ふて居たものが、同じく隋代の彦惊が撰述せる『衆經目錄』第一には、明かに「達磨多羅禪經二卷。後秦世佛陀跋陀羅譯。」〔大正藏經〕第五十五卷一五四丁)と云ひ、それより已後の唐代に撰述せる靜泰の『衆經目錄』第一、道宣の『大唐内典錄』第三等、みな『達磨多羅禪經』と出て居るから、先づこの隋朝の時代から始めて今のやうな題目を呼ぶやうになつたものではなからうかと思ふ。

この『達磨多羅禪經』の最初の本文を一讀して見ると、九人の相承が出て居る。これは前にも引文したことがあるが、「佛滅度後。尊者大迦葉。尊者阿難陀。尊者末田地。尊者舍那婆斯。尊者優婆崛。尊者婆須密。尊者僧伽羅叉。尊者達磨多羅。乃至尊者不若密多羅。諸持法者。以此惠燈次第傳授。我今如其所聞而說其義。」〔大正藏經〕第十五卷三〇一丁)と云へるに就て、明教大師は甚だ苦し

い説明ではあるけれども、これに對して大に辯明を努めて居らるゝやうに思ふ。先づ尊者舍那婆斯を第三祖商那和修尊者となし、尊者優波囉を第四祖優婆掬多尊者となし、尊者僧伽羅叉を師子尊者傍出の僧伽羅叉（註四）に當ると云ひ、尊者達磨多羅を婆羅多羅の傳寫の誤りとなし、第二十五祖婆舍斯多尊者に當ると云ひ、尊者不若密多羅を第二十七祖般若多羅尊者と云ふやうに説明を加へ、二十八祖の中の初めと終りとを擧げ、その中間を略するものが『達磨多羅禪經』の諸祖名であると結んで居るのである。

しかし、これに就て私は深く考へて見ると、どうも道理に合はぬ點があると思ふ。それは飛び／＼に示したり、或は傍出の人を擧げたりしたものならば、付法相承の次第とは思へないのである。もし中間を略するならば、乃至の二字でも加へなければならぬ。本文中の乃至は、明教大師の説に従へば不如密多尊者一人を略して居るものゝやうに思はれるが、これも達磨多羅を婆羅多羅の誤りとなし、不如密多羅を般若多羅としての上の話である。元來が此の二人に就ては、明教大師の説は最も無理の點があるやうに思ふ、何となれば達磨多羅を以て婆羅多羅の誤りとなし、第二十五祖婆舍斯多尊者に當ると云ふて居るのであるが、その前に出て居る僧伽羅叉は師子尊者の弟子の達磨達比丘の法孫に當つて居るとすれば、達磨達比丘同門の婆羅多羅を後に列すると云ふ道理はない。また不如密多羅は般若多羅ではなくして不如密多に當り、第二十六祖に數へねばならぬのであ

る。不如と般若とは梵語の上でも別音であつて、決して混同してはならぬものである。(註五)

かくの如く、明教大師の説には道理に合はぬ點があつて、どうも信することが出来ぬ。今更に「達磨多羅禪經」の諸祖名と、慧觀の「不淨觀經序」とを連絡して考へて見ると、「序」の富若密羅は、素より「禪經」の不如密多羅に當ると見なければならぬから、不如密多羅の前に列する「禪經」の達磨多羅は達磨大師ではなくして、不如密多尊者已前の達磨多羅と見なければならぬ。故に達磨大師とは全然別人であつて、また「達磨多羅禪經」を製作した達磨多羅でもないやうに思はれる。

また或る一方面からの觀察ではあるが、天台の傳教大師の「内證佛法相承血脉譜」の如く、師子尊者已後の法系を、舍那婆斯、婆須密、僧伽羅叉、優婆崛、菩提達磨と取るならば、この「禪經」の諸祖名にも大に通するのである。これは前にも一言したのであるが、「禪經」の諸祖名には優婆崛が舍那婆斯の次に擧げられて居るので、この點が相違して居るけれども、これは何かの誤寫ではなからうかと思はれる。これを「曆代法寶記」とか「圓覺經大疏鈔」とか(註六)に依つて考へて見ると、その付法相承が「禪經」の諸祖名に良く似て居る。即ち師子比丘、舍那婆斯、優婆崛、須婆密多、僧伽羅叉、菩提達磨多羅と云ふやうに列名されて居るが、「禪經」には尙ほ「乃至不如密多羅」と云ふて居る。これに就ては如何やうに説明するものか、試みに「曆代法寶記」の達磨章に於て、

西國弟子般若密多羅。唐國三人。道育。尼總持等。唯惠可承衣得法。(《大正藏經》第五十一卷一八一丁)

とあるから、正しく『曆代法寶記』の菩提達磨多羅は禪宗の初祖たる達磨大師に當り、これより推して『禪經』の達磨多羅も達磨大師であると云はなければならぬ。即ち達磨大師の弟子の中に般若密多羅（これを不如密多羅に當るとして）等があつたものと見ても良いのである。而して『禪經』は達磨大師の製作するところと云へば、その弟子のことまで書き上ぐるのは道理に合はぬやうにも思はれるが、これも自分の法を傳へたもので、それが世間に弘めて居るものであるから、加へたものと見ても良い。或は譯者の佛陀跋陀羅が加へたと見ても良いのである。何れにしても是れは『禪經』の諸祖名と『曆代法寶記』等の記事とが良く符合するので、それに依つて或一方面の觀察を述べたと云ふに過ぎぬのであるが、しかし是れは一往の觀察であつて、再往よく觀察して見ると、また其處に誤謬の點を見出すのである。それは舍那婆斯、優婆崛を以て師子尊者已後の人と云ふのであるが、これはどうも信することが出来ないのである。即ち『禪經』の初めに載せて居る『序』に依つて考へて見ると、

阿難傳其共行弟子末田地。末田地傳舍那婆斯。此三應眞。咸乘至願。冥契于昔。〔大正藏經〕第十五卷三〇一丁

と云ひ、「其後有優波崛。弱而超悟。」と云ふて居るのである。而してこの『序』は『出三藏記集』第九にも出て居て、顯目は『廬山出修行方便禪經統序』と云ひ、作者は釋慧遠と出て居る。即ち廬山の

慧遠(註七)の作であつて、『禪經』の譯者たる佛馱跋陀羅を廬山に招き、この『禪經』を翻譯せしめた人で、その『序』の記事は、また佛馱跋陀羅に聞いたことを本にして書いて居るのであらうから、大に有力なものとして取扱はねばならぬ。故に此の『序』に依つて考へて見ると、阿難、末田地、舍那婆斯、優波崛等は、みな次第相承の祖師であつて、阿難、末田地、商那和修、優婆鞠多等に當ると見なければならぬから、『禪經』の諸祖名を以て、そのまゝを踏襲して居る『曆代法寶記』等の二十八祖名は信用することが出来ないものと思ふのである。

四

然らば師子尊者已後の四師は如何やうに説明したならば良いのであらうか、明教大師の立證せらるゝ本據は、前の『傳法正宗論』に依つて示せる如く、『薩婆多部律目錄』と『達磨多羅禪經』と『修行地不淨觀經序』との三者であつて、今その記事を比較對照して見ると、左の如き圖表を得ることが出来ると思ふ。



「序」

富若密羅——富

若羅

(般若多羅)

佛陀斯那

(佛大先)

曇摩多羅

(菩提達磨)

婆陀羅

(佛跋跋陀羅)

已上の圖表の中に於て、「薩婆多部律目錄」は婆羅多羅と弗若密多羅漢とを顛倒して列記されて居る。また「禪經」の達磨多羅を以て婆羅多羅の誤寫となし、第二十五祖婆舍斯多尊者と見るので、このところ少しく無理の點がある。若し夫れ無理の點を云へば、「薩婆多部律目錄」は小乘有部律の相承であつて、禪宗の相承と見るのは大なる無理と云はなければならぬ。故に先づ此の三者の中に於て最も有力なものは「禪經」と「序」との記事であつて、この二者の關係に就て更に深く研究することにせやう。

先づ明教大師の説を離れて自由な立場から論じて見ると、「序」の最初に出て居る富若密羅は「禪經」の最後に出て居る不如密多羅に當ると云ふことは前既に述べた通りである。即ち「傳法正宗論」に云ふが如く富若密羅は第二十六祖不如密多尊者であるけれども、不若密多羅は前述の如く般若多羅ではなく、不如密多に當ると云はなければならぬ。而して「禪經」の達磨多羅の述作であるとすれば、不如密多羅の次に達磨多羅がある譯で、この達磨多羅は「禪經」の諸祖名の「達磨多羅乃至不如密多羅」の中の達磨多羅とは全然別人と云はなければならぬ。また「序」に依つて見ると、「禪經」の不如密多羅と作者の達磨多羅との中間に富若密羅なる人を加へなければならぬが、これは恐らく作者

の達磨多羅は、初め不如密多羅に就て學び、後には兄弟子の富若羅に就て付法したのかも知れぬので、『禪經』には略し、『序』には委しく富若羅をも加へたものであらうと見るのである。

かく云へば、一往は『禪經』と『序』との記事に於て會通することが出来るが、しかし更に問題は深く立ち入つて、『禪經』なるものは果して達磨多羅の述作であらうか、而かも其の達磨多羅が禪宗の初祖たる達磨大師に當るであらうかと云ふことを研究せなければならぬ。先づ『禪經』の内容から觀察して見ると、前にも一言せる如く『禪經』の全文は盡くが小乗の觀法を明して居るので、最初に數息觀を述べ、これに勝道と方便道との二大段を分ち、更にこの二道に於て各々退分、住分、昇進分、決定分の四義を開き、觀界、四無量三昧、觀陰、觀入、觀十二因緣等を明されて居るのであるが、これに就て疑問となるのは『禪經』の前に載せて居る慧遠の『序』の記事である。これは前にも一言せる如く有力なものであつて輕々に見ることの出来ないものであるが、その中に左の如き記事が出て居る。

今之所譯。出自達磨多羅與佛大先。其人西域之俊。禪訓之宗。披集經要。勸發大乘。弘教不同。故有詳略之異。達磨多羅闡象篇於同道。開一色爲恒沙。明起不以生滅不以盡。雖往復無際。而未始出於如。故曰。色不離如。如不離色。色則是如。如則是色。佛大先以爲。澄源引流。固宜有漸。是以始自二道開甘露門。釋四義以返迷。啓歸途以領會。分別陰界。

導以正觀。暢散緣起。使優劣自辯。〔大正藏經第十五卷三〇一丁〕

そこで、前に云へる『禪經』の内容から觀察して見ると、明かに『禪經』は達磨多羅の『禪經』ではなくして、佛大先の『禪經』と云はなければならぬのである。(註八)即ち達磨多羅の禪觀は頓觀であつて、般若大乘の思想に良く似て居るのであるが、佛大先の禪觀は漸觀であつて、その内容は『禪經』の内容そのものに當つて居るので、「始自二道開甘露門釋四義以反迷。云云。」の記事は、良く『禪經』の内容を示したものであるから、これは佛大先の『禪經』と云はなければならぬのである。然るに、何故に『佛大先禪經』と云はずして、『達磨多羅禪經』と云ふたものであるかと云ふに、それは『序』にも出て居る如く、「今之所譯。出自達磨多羅與佛大先。」とあるから、初めは『達磨多羅佛大先禪經』と呼んで居たものであらうが、それが餘りに長いと云ふので、終に『達磨多羅禪經』のみ云ふやうになつたものか。また或一方面の觀察から云へば、達磨多羅も佛大先も共に『禪經』の「達磨多羅乃至不如密多羅」の中の初めの達磨多羅の系統に屬するから、その人の名を取つて『達磨多羅禪經』と云ふたものであらうか。更にまた或一方面から觀察して見ると、達磨多羅も佛大先も共に「西域之後。禪訓之宗。披集經要。勸發大乘。」とあるから、その宗とするところは深遠なる大乘の禪觀の人であつたらうが、しかし「弘教不同。故有詳略之異。」と云ふて、その爲人度生の方便門に出ては、達磨多羅は頓にして略、佛大先は漸にして詳であつたらうと思はれる。而も「佛

大先以爲。澄源引流。固宜有漸。」とあるから、佛大先は達磨多羅の高遠なる禪觀に達するには、固より漸觀を示さなければならぬと云ふて、此處に二道四義等の淺門を開いたものであらうとも見らるゝ。即ち佛大先は前にも一言せる如く達磨多羅と同門であるが爲めに、その高遠なる禪觀を傳へるのに平易な淺近の門を弘めて徒衆を集めたのであるから、こゝに達磨多羅の高遠な部分は説かずして、たゞ淺近な佛大先の禪觀のみを記したものでなからうかと信するのである。要するにこれ等の理由に依つて、『達磨多羅禪經』と命名されたもので、翻譯當時にはこの題目があつた譯ではない。後になつて、この題目に變つたことは前既に述べた通りであるが、兎に角、この『達磨多羅禪經』の作者は達磨多羅と佛大先とであると云ふこと、題目は達磨多羅であるが、その内容は佛大先の『禪經』に當つて居ると云ふことだけは争はれぬ事實であると思ふ。

五

さて問題は『達磨多羅禪經』の作者と云はれて居る達磨多羅は、果して禪宗の初祖たる達磨大師に當るであらうか。これを研究するには先づ禪宗の初祖たる達磨大師は如何なる人であつたか、大體に於ける族姓、行狀、思想から觀察しなければならぬのであるが、しかしこの問題は別個に研究すべきもので、容易に判断を下すことが出来ないのである。故に今は大體に於ける觀察を述べることにせやう。

達磨大師の傳記として最も古いものは、『續高僧傳』卷第十六の記事である。これは大唐西明寺沙門釋道宣の撰したもので、その收載するところは、唐の貞觀十九年(皇紀一三〇五)に終つて居るので、達磨大師を去ること一百十七年後の記録である。

菩提達磨。南天竺婆羅門種。神慧疎朗。聞皆曉悟。志存大乘。冥心虛寂。通微徹數。定學高之。悲此邊隅。以法相導。初達宋境南越。末又北度至魏。隨其所止。誨以禪教。于時合國盛弘。講授。乍聞定法。多生譏謗。有道育慧可。此二沙門。年雖在後。而說志高遠。初逢法將。知道有歸。尋親事之。經四五載。給供諮接。感其精誠。誨以眞法。如是安心。謂壁觀也。如是發行。謂四法也。……………(二種入四行觀を説く)……………摩以此法開化魏土。識眞之士。從奉歸悟。錄其言語。卷流于世。自言年一百五十餘歲。游化爲務。不測于終。(『大正藏經』第五十卷五五一丁)

極めて簡單ではあるけれども、禪宗の初祖達磨大師の傳記はこれに依つて窺ふことが出来ると思ふ。南天竺の婆羅門種であつて、始め南越に來り、後ち北魏に至つたもので、弟子には道育と慧可との二人があり、年齢は自ら一百五十歳と云はれ、その終るところを知らなかつたと云ふことゝが其の概要の傳記である。而して其の思想は二種入四行觀であつて、その概要を『續高僧傳』に擧げて居るが、要するに、『少室六門集』の中に收められて居るものと同じことである。素より『少室六門集』は後人が達磨大師の名に托して編纂したもので(註九)、全部を信することは出来ないけれども、

二種入四行觀の思想だけは達磨大師の思想であつたものと思はれる。また『續高僧傳』の慧可傳に、達磨大師が『四卷楞伽』を二祖に付囑して必要とせられたと云ふ記事(註十)があるから、これ等に依つて大體に於ける達磨大師の思想を窺ふことも出来るのであるが、しかしこの『續高僧傳』に依つて見ると、達磨大師は何れの時代に支那に來たものか不明である。「初達宋境南越。未又北度至魏。」とあるから宋の時代であると云ふ説もある(註十二)。それより三百五十年後に書かれた『景德傳燈錄』第三には、達磨大師の傳記が載せてあつて、梁の普通八年丁未歲九月二十一日廣州に着し、十月一日に金陵に至つて、梁の武帝と「無功德の話」の問答をしたと云ふのであるが、これに就ては幾多の疑問があるので、更に『傳法正宗記』には、梁の武帝、普通元年庚子九月二十一日に廣州に着し、十一月一日に建業に來つて、梁の武帝と問話したと訂正して居るけれども、これが果して眞實に近いと云ふことも出来ぬ。これを要するに、達磨大師の傳記で最も古いものは『續高僧傳』の記事であるが、しかし尙ほそれ已前のものに就て考へて見ると、『開元釋教錄』第六に、「沙門菩提留支傳」と云ふのがあつて、その中の一節に左の如き記事が載せてある(註十二)。

時有西域沙門菩提達磨者。波斯國人也。越自西域來遊洛京。見金盤炫日光照雲表寶鐸合風響出天外。歌詠讚歎疑是神工。自云年一百五十歲。歷涉諸國靡不周遍。如此寺精廬閻浮所無也。說佛境界亦無有比。口唱南無合掌連日。(『大正藏經』第五十五卷五四一丁)

とある。これに就て考へて見ると、一百五十歳説は良く似て居るが、しかし波斯の人と云ひ、その思想も相違するやうに思はれるから、同一人と見ることは出来ない。けれども、殆んど同じ時代に、かくの如く一百五十歳の人が二人も來たと云ふことは信ぜられないから、恐らくは同一の人を斯く間違へて書いたものではなからうかと思はれる(註十三)。然らば『開元釋教錄』が誤りか『續高僧傳』が誤りかと云ふに、それは判然としたことは云へないけれども、『開元錄』は唐の開元十八年庚午(皇紀一三九〇)に智昇が撰述したものであり、『續高僧傳』の撰述年代は不明であるけれども、著者の道宣は乾封二年十月三日(皇紀一三二七)に死んで居るから、先づ『續高僧傳』の記事が古いものと云はねばならぬ。しかし『開元錄』の記事に就て深く考へて見ると、どうも揚衞之の『洛陽城内伽藍記』(『大正藏經』第五十一卷九九九丁)が本據のやうに思はれる。いま是の兩者を比較して見ると、『洛陽伽藍記』には「起自荒裔來遊中土」とあるのを、『開元錄』には「起自西域來遊洛京」と改めて居るところもあるが、しかし大體に於て同じ記事であるから、『洛陽伽藍記』が本據であると思はねばならぬ。而して『洛陽伽藍記』の撰述者たる揚衞之は、『續高僧傳』の菩提流支傳、『景德傳燈錄』『傳法正宗記』の達磨大師傳のところに彼れのことが出て居るから、慥かに菩提留支、達磨多羅と同時代の人と見て差支へはないと思ふのである。

また菩提留支三藏に就ても多くの僧傳に出て居る有名な人であるが、先づ『續高僧傳』第一には、

北天竺の人で、支那へ來朝したのは「以魏永平之初。來遊東夏。」(『大正藏經』第五十卷四二八丁)とあり、『古今譯經圖記』第四には、「以魏宣武帝。永平元年歲次戊子。至洛陽。」(『大正藏經』第五十五卷三六三丁)とあるから、皇紀一一六八年であつて、梁の武帝の天監七年に當つて居るから、達磨大師來朝の普通元年(皇紀一一八〇)よりは十二年前のことであるが、しかし菩提留支三藏は鄴都孝靖帝天平二年乙卯(皇紀一一九五)まで翻譯事業に従事せられたものであるから、この間に達磨大師が來朝せられたものと見て良いのであらう。また『開元錄』と云ひ、『洛陽伽藍記』と云ひ、共にその記事の内容は、洛陽の永寧寺のことから書き出してある。即ち永寧寺は北魏の孝明帝、熙平元年(皇紀一一七六)に建立せられ、その寺に菩提留支三藏が住したのである。時に西域の沙門菩提達磨なるものが、この寺に來つて大に其の美を讚歎したと云ふのであるが、しかし菩提達磨は熙平元年には支那へ來て居たものか、或は永寧寺の烏有に歸した永熙三年二月(皇紀一一九五)までに、この寺を見たものか、そのところは不明であるけれども、兎に角永寧寺の存在して居た時代に菩提留支三藏も、菩提達磨も、共に實在して居られたと云ふことだけは、確實に信ずることが出來ると思ふのである。

六

前述の如く、菩提達磨は菩提留支三藏とか揚衞之とかの時代に來朝せられたもので、その生國は

波斯であつたが、これが恐らく禪宗の初祖達磨大師の歴史的存在的人であつたことを有力に證明するものであらう。常に云ふ梁の武帝、普通年中の來朝説は、恰かも菩提留支三藏が永寧寺に住して居た時に當つて居るので、揚街之も亦この時代の人であつたのである。故に今、『開元錄』とか『洛陽伽藍記』とかに出て居る記事を本として、永寧寺建立の熙平元年に達磨大師が一百五十歳であるとしたならば、(事實は、これよりも遅く來朝せられしならん)その生れられた時代は、それより一百五十年前の東晋の懷帝太和元年と見なければならぬ。その時から四十一年を經過した東晋の安帝、義熙三年(皇紀一〇六七)に『達磨多羅禪經』を翻譯せられて居るので、『傳法正宗記』の如きが達磨大師の二十七歳已前に『達磨多羅禪經』を製作せられたと云ふのも、強ちに理に合はぬと云ふのではないが、しかし禪宗の初祖達磨大師が果して『達磨多羅禪經』を製作せられたものか、これは大に研究を要すること、思ふのである。

『達磨多羅禪經』は前にも云ひし如く、不如密多羅の同門の弟子に、達磨多羅と佛大先とがあつたのである。而して達磨多羅は直ちに高遠な妙理を示すと云ふので頓觀であり、佛大先は導くに漸觀を以てし、終には高遠の妙理に達せしむると云ふ方便門の化導であつたやうである。故に達磨多羅の頓觀は良く今日の禪宗に近いもので、初祖と仰いで良いものではあらうが、唯だ禪觀が似て居るからと云ふて、直ちに禪宗の初祖なりと斷するのは、餘りに史的事實を顧みないものと云ふて良

い。元來が菩提達磨と達磨多羅とは名から相違するのである、また其の生國も相違するやうに思はれる。それを後世に至つて、『傳法正宗記』の如きには總べてを混同し、菩提多羅も、達磨多羅も、菩提達磨も同じであると見たものではなからうか。恐らくは其の當時、達磨と名づくべき人は一人ではなく、多くの達磨があつて、或は小乗の人もあり、或は大乗の人もあり、或は律を奉ずる人もあり、或は禪を修する人もあつて、その中の唯だ一人のみが禪宗の初祖と仰ぐべき人であつたらうと思ふ。即ち『開元錄』や『洛陽伽藍記』に出て居る菩提達磨と云ふ達磨が、眞の禪宗の初祖と仰ぐべき人で、一百五十歳にして猶ほ且つ諸國を歴涉したものであらう。而して其の思想は委しく出て居らないのを遺憾に思ふが、その思想方面を委しく記したものは、『續高僧傳』の記事が最も古いものであるから、先づ此の記事を以て達磨大師の思想を窺はねばならぬのである。而かも此の『續高僧傳』は達磨大師滅後一百十七年後の撰述で、その叙述の態度は極めて眞面目であるから、その記事は先づ信用して良いものと思ふ。而して達磨大師の思想としては二種入四行觀を述べ、また「録其言語。卷流于世。」と書いてあるが、これは記事の前後より考へて、達磨大師の撰述たる『四行觀』を指したものであらう。決して『達磨多羅禪經』を指したのではない。『達磨多羅禪經』を印度で撰述したとか、或はそれらしきものを書いたとか云ふことは更に見當らないのである。またそれより三百五十年後に撰述せられた『景德傳燈錄』にも見へず、『傳法正宗記』の本文にも、それが出て

居らないやうに思ふ。唯だ終りに「契嵩少聞着宿云」として附加されて居るところに、「又以譯禪經之年算。達磨此年正年二十七歲。其說禪經。必在此二十七已前也。」(『大正藏經』第五十一卷七四四丁)と出て居るのみである。また『傳法正宗論』の第一篇にはなく、第二篇に至つて、二十八祖説の本據を示すに、適々『禪經』を略たと云ふのではないか。若し夫れ眞實に達磨大師が『禪經』を印度に於て述作されて居たものならば、『續高僧傳』等よりして、その記事が出て居らなければならぬのに、その事はなくして、漸く『傳法正宗記』の時代に出て居ると云ふのは、其處に大に疑はねばならぬ點が存在するものと思ふ。故に『達磨多羅禪經』の達磨多羅が達磨大師であるとか、慧觀の『不淨觀經序』に出て居る曇摩多羅が達磨大師に當るとか云ふことも云へないことになる。

しかし、また翻つて考へて見ると、飽くまでもこれを否定し盡す材料もないと思ふのである。かの『達磨多羅禪經』が達磨多羅と佛大先とより出たと云ふのであるが、その中の達磨多羅は頓觀であり、般若大乘の思想であつたから、或はこれを以て禪宗の初祖と仰いで居たかも知れぬのである。また、かの慧觀の『不淨觀經序』に出て居る曇摩多羅は、特に曇摩多羅菩薩と云はれて居たのであるから、或は大乘の禪觀を修せし人であつて、禪宗の初祖であつたかも知れぬのである。また傳教大師の如き、『曆代法寶記』等の如き、共に二十八祖の諸祖名を『禪經』から得て居るやうに思はれるから、この點から考へても、『禪經』を達磨大師とは何等かの關係があつたものと思はねばならぬ。若

し夫れ眼を轉じて、歴史的事實を第二とし、思想系統の相承から云ふときには、明かに『禪經』の達磨多羅も、『序』の曇摩多羅も、共に禪宗の初祖に相違ないと斷ずることが出来ると思ふのである。後世に於て『景德傳燈錄』や『傳法正宗記』が書かれた態度は、偏へに達磨大師と云ふ人物を禪的眞理の中に取り入れて、或は同名異人の達磨なり、類似の達磨傳から、その眞理を顯さんとして雜糅せられ、修飾敷衍せられたものが今日の達磨大師ではなからうかと思ふのである。故に歴史的事實は兎も角も、第一として達磨大師を禪的思想の初祖として作り出さんとした結果が後世の達磨傳であらうと信ずるから、或は史的立場から批評する時には、明教大師の如き、自らを欺き人をも欺いたもので、その罪は決して軽くはないであらうが、しかし禪宗と云ふ法門から見れば、唯だ專心に禪宗の眞理を宗祖の中に顯さんとして努められたものと云はなければならぬ。

七

已上に於て、我が禪宗の立祖相承の大體を論じ畢つて、初祖達磨大師にまで及んだのであるが、不幸にして未だ完全なる二十八祖説の本據を見出すことは出来なかつたのである。かの明教大師の如きは史的事實と云ふよりも、寧ろ法門を事實化し、それより一切を説明せやうと努められたものであらう。禪宗の法門は決して他に依憑とすべき經論があると云ふのではない。必らず師の證明を待つて始めて祖師となるのであるから、この間に斷絶があつてはならぬ。飽くまでも二十八祖嫡々

相承でなければ、法門として成立しないのである。かの天台宗の如き、浄土の法門の如き、單に思想系統の相承と云ふのでは、更に宗旨として何等の生命がなくなるのである。故に何れの時代からかは判然せないけれども、二十八祖相承と云ふことは盛んに用ひられて居るのである。既に六祖大師の弟子の永嘉大師の如きが明かに二十八祖相承(註十四)の語を用ひて居る。また同門の荷澤の神會の如きも二十八祖説(註十五)を立て、居るのであるから、或は六祖大師時代に達磨大師は二十八祖であると云ふことが云はれて居たに相違ないと信ずる。或は更に的確に二十八祖の『付法相承記』があつたかも知れぬので、私が前篇に於て述べた支彊梁樓とか那連耶舍とかの翻譯した『付法相承記』があつたものと見ても良いのである。素より支彊梁樓の歴史の實在を疑ひ、那連耶舍の翻譯に就ても疑問を容るべき點もあらうが、(註十六)しかし達磨大師は西天の二十八祖に當ると云ふことだけは、必らず何等かの古記録があつて、早くから其れが唱へ出されて居たものであらう。若し古記録がないと云ふならば、そこには禪門面授の口訣として必らず展轉傳受したものがあつたであらう。或は其の間に異種の相承を傳へたものも少なくはなかつたであらうが、それは各人間の相承を異にした結果であつて、後世の達磨大師が種々なる達磨傳より修飾敷衍したものと云ふならば、そこにまた種々なる相承のあるべきは當然のことで、その中、自己の相承を特に傳へて『傳法正宗記』等製作し、禪宗の立祖相承をして確定したと云ふことは、何を云ふても先づ明教大師の大なる功績と

見なければならぬ。素よりそれ已前に『景德傳燈錄』あり、『宗鏡錄』あり、『寶林傳』があつて、同じ二十八祖の諸祖名を列ねては居るが、しかしこれを委しく論じ、本據を尋ねて確定したと云ふのは明教大師の『傳法正宗記』等であると云はねばならぬ。私は今この『傳法正宗記』等に依つて、種々に我が禪宗の立祖相承の本據を論じたのであるが、その結果に於ては遺憾ながら満足なる史的立證を得なかつたのであるけれども、そこにまた一概に妄談なりとのみ云ふことは、大に慎まねばならぬと云ふことを知り得たのである。(完)

註一

『傳法正宗論』上に云く、「隋唐來。達磨之宗大勸。而義學者疑之。頗執付法藏傳。以相發難。謂傳所列但二十四世。至師子祖而已矣。以達磨所承者。非正出於師子尊者。其所謂二十八祖者。蓋後人曲說。禪者或引寶林傳證之。然寶林亦禪者之書。而難家益不取。如此吹吸。雖累世無以驗正。吾嘗病之。云云。」

註二

慧觀の傳は『高僧傳』第七に出づ。生卒の年月は不明なれど、『高僧傳』には「宋元嘉中(皇紀一〇八四—一一一三)卒、春秋七十有一」と云ふ。

註三

忽滑谷博士『禪學思想史』上卷二二二丁に佛陀斯那の傳承を明して、不若密多羅—富若羅—曇摩羅—婆陀羅—佛陀斯那—佛陀跋陀羅と云ふ。これも一説として掲ぐ。慧觀の『不淨觀經序』を其儘に見たものであるが、今は此の説を取らず。また羽溪了諦氏著『西域の佛教』四六五丁に曇摩多羅を以て恐らく達磨達(梁高僧傳)に所謂達磨比丘)と同人であらうと云ふも、これも一説にして、確たることは云へないと思ふ。

註四

『傳法正宗記』に依れば、師子比丘—達磨達—嬰羅忌利婆—僧伽羅又の相承となる。

註五

境野黄洋氏著『佛教史論』六八丁『支那佛教史綱』一二六丁を参照せよ。

註六 『曆代法寶記』は『大正藏經』第五十一卷に收む。燉煌本にして一卷あり。作者未詳。唐の代宗太曆九年(皇紀一四三四)までを書く。『圓覺經大疏鈔』は『續藏經』第一輯第十四套第三冊に收む。圭峰宗密の作、唐の穆宗長慶三年(皇紀一四八三)の撰、二十八祖名は同書卷三ノ下に出づ。而して傳教大師の『内證佛法相承血脈譜』は嵯峨天皇の弘仁十年(皇紀一四七九)眞忠の筆受なり。

註七 慧遠の傳は『高僧傳』第六に出づ。晋の義熙十二年八月、年八十三にて卒す。故に皇紀九九四—一〇七六在世す。

註八 境野黃洋氏著『佛教史論』七二丁『支那佛教史綱』一二二丁『支那佛教史講話』上卷五八五丁『支那佛教史の研究』二〇〇丁等に『達磨多羅禪經』の内容は佛大先の『禪經』なることを説く。これに就て忽滑谷博士は『禪經』に廣略の二本あり。廣本は今『禪經』であり、略本は『出三藏記集』卷四に『腹伽三摩斯經』一卷。譯言『修行略』。一名『達磨多羅法』。或云達磨多羅菩薩撰禪經要集。』と云ふものにて、僧祐の時代に存在せるも、唐朝には闕本となると云ひ、而して廣本は佛大先、略本は達磨多羅の撰なるに、費長房が廣略二本を混同して、廣本に今の題をつけたりと云ふ。『禪學思想史』上卷二三四丁を參照せよ。今は一説として掲ぐるのみ。

註九 忽滑谷博士著『禪學思想史』上卷三一四丁已下を參照せよ。達磨大師の思想は二種入四行觀なり。『少室六門集』は後人の僞撰なりと説く。

註十 『續高僧傳』第十六、慧可傳に云く「初達摩禪師。以四卷楞伽授可曰。我觀漢地。惟有此經。仁者依行自得度世。」

註十一 境野黃洋氏著『支那佛教史講話』上卷五九九丁『支那佛教史の研究』二五八丁等を參照せよ。今は此の説を取らず。

註十二 『貞元新定釋教錄』第九にも同じ記事を出す。

註十三 松本博士著『達磨』第六節『續高僧傳』の達磨と『禪經』の達磨「八三丁に同一の人ならん」と云ふ。

註十四 『證道歌』に云く、「第一迦葉首傳燈。二十八代西天記。法東流入此土。菩提達磨爲初祖。」

禪宗の立祖相承に就て(三)

(七六)

禪宗の立祖相承に就て(三)

(七七)

註十五 『顯宗記』に云く、「自世尊滅後。西天二十八祖。共傳無住之心。同說如來知見。至於達磨。屬此爲初。遞代相承。於今不絕。」

註十六 松本博士著『佛典の研究』第四、「印度佛教の傳燈者」同書第五、「達磨法統説の起源」忽滑谷博士著『禪學思想史』上卷二七五丁巳下を参照せよ。

滿樹高低爛熳紅。飄飄兩袖是春風。
現成一段西來意。一片西飛一片東。

(題櫻花偈 夢窓)