

傳法實紀とその作者

— ペリオ三五五九號文書をめぐる

北宗禪研究資料の札記、その一 —

柳 田 聖 山

敦煌文書が発見されて既に六十年を越えるが、最初の発見が偶然であつたために、資料は不幸にして各國に分散し、今日なお全貌を明かにし得ない。而も、この中に含まれる多方面な文獻の解讀には、夫々専門の知識を要するので、それらの調査紹介も未だ部分的であることを免れぬ。周知の様に敦煌文書の大半を占める佛教資料の中で、特に禪宗關係のもの的重要性は、更めて言うまでもないが、今日なお完全に総合的な研究がなされているとは言えない。比較的早く知られた初期の禪宗史資料の一である楞伽師資記なども、最近に至つて漸く首部の斷缺ヶ所が補われるに至つたし、⁽¹⁾ 從來數本が知られていた

荷澤神會の語録なども、昨今初めてその序文の一部が発見されて、この語録の本來の名稱が知られたという状態である。⁽²⁾ 關口眞大博士の発見と研究による達摩禪師論の如きも、⁽³⁾ もつと早く紹介されて然るべきであつた。ロンドンの英國博物館に藏されるスタイン・コレクションは、ジャイルズ博士の長年の苦心によつて先年漸く目錄が完成し、資料すべてのマイクロフィルムが、我が東洋文庫その他に設えられて、この方面の専門研究者の長年の渴望を療してくれたが、ペリオ・コレクションの全貌は未だ知られず、中國本土の北京圖書館、及びその他に残るものは、不幸にして自由な連絡すら持たれていないし、更に又各國の民間個人の有に歸したものは、今後偶然の機會に再び発見されることでもなければ、容易に日の目

を見ることもあるまいと危ぶまれる次第である。このよ
うな状況下に於ける中國禪宗史の綜合研究は、全く假説
の域を脱せぬこと言うまでもないが、目下のところは、
知られた限りの資料を根氣よく丹念に整理して、將來の
綜合調査にそなへておく他はない。此處にとり上げん
とする傳法實紀及びその他の資料などもその一部に過ぎな
い。

勿論、傳法實紀と言つても、些々たる短篇文書で、中
國初期禪宗史の専門家以外には、殆んど關心をもつ人も
あるまいが、禪宗史資料としては、後年にやかましい展
開をとげる禪宗祖統説に關する最初の文獻で、從來二部
の敦煌寫本が知られている。共にパリのペリオ・コレク
ション中のもので、p. 2634 及び p. 3559 の二本であ
る。前者は、すでに大正新修大藏經第八十五卷(昭和七年
の古逸部に收められて居り、この文書については、矢吹
慶輝博士の「鳴沙餘韻」及び「解説」(昭和八年)に、紹
介があり、別に右に先立つて穴山孝道博士の研究論文が
發表されている。⁽⁶⁾ 然し、此の本は残念乍ら後部斷缺で全
體の約四分の一にも満たぬものである。これに對して、
後者 p. 3559 號は首尾完全な寫本で、大正藏經の完成後
に至つて、神田喜一郎博士がパリで發見され、博士の
「敦煌秘籍留眞」(昭和十三年)と、石井光雄氏の「積翠

先生華甲壽記念論纂」(昭和十七年)に寄せられた「傳法
實紀の完帙に就て」という論文で始めて發表されるに至
つたものである。神田博士の右の論文には、p. 3559 號
全體の紹介とともに、傳法實紀の完全な寫眞が添えられ
て居り、此の本文は後に白石芳留師の「續禪宗編年史」
(昭和十八年)の附録として、全文が活字に移されたが、
これらの著書や論文は、あの不幸な太平洋戰爭中の出版
で、特別の専門家以外殆んど人目にふれなかつた様で、
以後、今日まで傳法實紀に關する論考の發表を聞かない。⁽⁶⁾
ところが最近に至つて私は幸いにも目下パリに留學中の
學友柴田增實氏の奔走と、ドゥミエヴィル博士の御配慮
で、右の p. 3559 號全卷のフィルムを贈られて、親し
く内容を調査する機會を得、多少の所見を得たので、こ
こに同文書を中心とする、北宗關係資料をめぐる卑見の
一部をまとめてみることにした。

(1) 註
田中良昭氏、敦煌新出ペリオ本楞伽師資記二種について―特
に淨覺序の首缺を補う―(駒澤大學、宗學研究・第四號；昭
和三十七年)に、p. 3294 號と p. 3337 號が紹介された。

(2) 名古屋大學の入矢義高先生が、東洋文庫で購入したスタイン
文書のすべてを調査された際、S. 6357 號が神會語錄の首部
に當ることを發見され、この發見に基づいて中國の胡適博士
が神會和尚語錄の第三個敦煌寫本『南陽和尚問答雜徵義、劉

- 澄集」(臺北・中央研究院・歷史語言研究所集刊外編第四種・慶祝董作賓先生六十五歲論文集、上冊、中華民國四十九年)を發表し、又ポール・ドミニヴィル博士が「中國禪に關する敦煌發見の二寫本」(京都、塚本博士頌壽記念・佛教史學論集、昭和三十六年)を發表した。
- (3) 關口眞大博士、達摩大師の研究(昭和三十二年、東京、彰國社)
- (4) 此の研究の最初の發表について目下明かにし得ぬが、矢吹慶輝博士「鳴沙餘韻解説」(東京、昭和八年)にその概要が収録されている。
- (5) 宇井博士が禪宗史研究(昭和十四年)で、北宗殘簡の一部として取り上げられたものも、p. 2634 號のみである。

II

先づ、p. 3559 號文書は、すでに神田博士が紹介されている様に、首部斷缺のために最初の文書の總題を明かにし得ぬが、第二品の途中から始まつて、

辨明修釋因果品第三

辨明三乘逆順觀品第四

簡異外道緣生根本品第五

入道邪正五門辨因果品第六

自心現量品第七

辨明聲量品第九

の章名をもつ長篇文書である。内容は如來藏思想に關するものであるが、文中、「余依經文及禪觀、得其解者、

等虛空遍法界、卽是眞實性云云」とか、「此依禪師立體、而起疑□、□是ム甲橫生難、惟願禪師大慈悲、爲除疑惑、令得解脫」とかいう部分があるから、禪宗、特に北宗系の人の作品のようである。この文書は、第九品で完結しているが、初品と第二品の前半、及び第八品が缺けて居り、特に總題が判らぬことは残念である。

處が、別に會て我が石井積翠氏の所有であつた敦煌文書の一つに、「入理緣門絕觀論」があり、その首部に同一文書の

□□妄想品第八

辨明聲體品第九

の二品が寫されて居り、續いて今の p. 3559 號と同じく「圓明論」一卷があつたと云われる(昭和二十年、鈴木・古田校訂・絕觀論・弘文堂)から、p. 3559 號に缺ける第八品が補われる筈であるが、この本は残念乍ら今日參照できず、そのフィルムすら大戰で焼失し去つた。

次に、「圓明論」一卷は、神田博士によると、p. 3664 號にも存するらしく、又別に陳垣氏の「敦煌劫餘錄」第十帙には、北京圖書館本の服六號について、「全卷碎損八十四行、卷首題曰、圓明論馬鳴菩薩造、而文與起信論大同」と言っているから、同本らしいが、北京本碎損八十四行に比して、p. 3559 號は首尾完全であり乍ら多少短い様に

思われ、この場合も積翠軒舊藏本を参照できぬことは残念である。内容は第九識、即ち阿摩羅識に關するもので、如來藏緣起説の論書であるが、起信論とは必ずしも全同ではない。馬鳴菩薩にこの論があつたことは他に知られず、勿論假托の書である。後述の傳法實紀や修心要論が作られた八世紀の始めには、金剛三昧經、法句經、圓覺經、首楞嚴經、寶藏論等の如來藏系の偽作經論が多數に出現して居り、また實叉難陀によつて大乘起信論が新譯されたとする説も既に表われているし、舊譯起信論の註釋たる釋摩訶衍論もこの頃に出現しているから、それらの偽作經論に伍して、馬鳴菩薩造という圓明論が作られても決して怪しむには足らぬ。元來、第九阿摩羅識は眞諦譯の經論に始まり、古唯識教義の中心原理をなすものであるが、後述の様に、特にこの時代にその組織化を完成した菩薩戒思想の戒體説の根柢となる自性清淨一心の當體として極めて重要な意義を有するものである。

圓明論に續いて、蘄州忍和上の導凡聖悟解脫宗修心要論が收められているが、この文書は、中國禪宗の五祖蘄州雙峯山黃梅弘忍(602—675)に歸せられる修心要論、又は一乘顯自心論で、一般に最上乘論と呼ばれるものである。此の書は今日既に別にペリオ 3434 號、⁽¹⁾ スタイン 2669 號、3558 號、4064 號、及び北平本(字字 4 號)、龍

大本等の敦煌寫本の外、朝鮮梵魚寺開版の禪門撮要卷上所收の最上乘論等、都合八本が知られていて、鈴木大拙博士の「小室逸書解説及び附録」(昭和十一年)には、北京本、龍大本、朝鮮本の三本が對校されて居り、同じく「禪思想史研究第二」(昭和二十六年)には、スタイン本三種を加えた校合テキストが發表されている。

p. 359 號に含まれる修心要論について注目すべきは、その末尾に添えられている次のような附記である。

秀和上傳、若見行人來問、只觀努力勸坐、坐爲根本、能作三五年以來、得一口食塞飢瘡、大小便廁、即閉門坐、莫讀論經、莫共人語、能者久久堪用、此人難有、如獼猴取栗中心肉食、坐研取此語不虛。

導凡趣聖心決、初菩提達嚕、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。是道信有杜正倫作碑文、此文忍師弟子承所聞傳云云

此の文章は、修心要論の本文に直接つづくものかどうか判然せぬけれども、導凡趣聖心決というのは明かに修心要論の別名で、此文忍師弟子承所聞傳というのも、此の修心要論が弘忍の弟子たちによつて傳承せられたものであることを主張するものの如くである。従つて此の附記最初の秀和上傳の傳字の意味も、秀和上の傳記の意で

はなくて、傳承の意に解すべきかも知れぬ。特に右の引文に見える努力勤坐、坐爲根本、能作三五年云云の一文が、そのまま後續の傳法實紀の釋道信章中に、道信が毎に諸門人に勤めて言つた語とされてゐることは、この視點を強めるであらうし、又此の附記の後文に、願同行者傳之とあるのも考え合わすべきであらう。何れにしても、道信、弘忍以來の傳承がこれらの文書の内容となつてゐることが推せられるのである。而も此處に弘忍の弟子として、法如と道秀、⁽⁹⁾即ち神秀を擧げてゐることは、傳法實紀の祖統説と共に、他の文獻に見ることの出來ぬ獨自のものとして、續稿で更めて考證を加えよう。

附記は更に續いて、

若欲脩觀、要須從外觀。所以須者、以諸外境是生心因緣起煩惱處、又來凡夫志力麁淺。若令卽入深深處、恐難進趣、所以先從外觀者、須知諸法本來體性平等無差別相、今所有諸法但是無始薰習因緣幻起、無有實體。此法平等因緣幻起理、理本非是有、無生滅是非長短。只爲無始無明迷或、不了此理、無人法處、妄見人法、無生滅非有無處、妄見有無、妄生取着、執人執法、造種種業、流轉六道。今人法生滅有無等、但只是妄心。謂此心外、更無一法可得。既知此理但心所緣、皆須一一隨逐如前觀察、知唯是心無外境界。作此觀察、純執

已、常令此心緣虛妄理。住心得久、得久已、卽須却觀此妄心、爲當是有、爲復是無、又是滅。種種推求、畢竟不可得。若過去、過去心已滅、若未來、未來心未至、若現在、現在心不住。又來兩心不並、覺心生時、不覺心已滅。夫論心生、必須假因藉緣、因緣若積聚、心卽有所從生、因緣先自不積聚、生何可生、生既無生、滅亦無滅。又須都却觀此心。

と云い、しきりに觀心の法を述べてゐる。從外觀の法は志力麁淺の凡夫のためと言われ、極めて漸次的の方便のであり、或は此の説は寧ろ何等か小乘系禪法に本づくものかも知れぬが、更に次の數番の問答や、無題の韻文一篇、及び夜坐偈なども、特に持戒をすすめ、身口意三業にわたる三毒煩惱の觀察を説くなど、一般に看心看淨のと評される神秀禪の、より一層具體的な側面を示している様である。神秀には、別に大乘的な色彩の濃い觀心論や、大乘五方便門等の著がある他に、敦煌寫本中には、秀禪師勸善文 (S. 5702) や、大通和上七禮文 (S. 1494) 等の極めて通俗的な庶民教化の一面を伺うに足る作もあつて、彼の禪法は相當多面的であつた様である。⁽¹⁰⁾

註

- (1) 吳江陸譯、法國伯希和篇、巴黎圖書館敦煌寫本書目に、華文・導凡趣聖悟解脫宗修心要論一卷、蘄州忍和上著、背有大順

四年(393)書、甚潦草、とあるによる。

(2) 修心要論が北宗に與えた影響について、鈴木先生の禪思想史研究第二(p. 305-9)に、楞伽師實記に見えるもの數例を擧げているが、大乘無生方便門に、問、是沒是八風、八風者利衰毀譽稱譏苦樂(大正八五 1774 c)とあり、觀心論、即ち破相論に、十地經云、衆生身中有金剛佛性云云(大正四八 307 a)とあるのも、恐らく修心要論に本づくものである(勿論、兩者がより古い同一源泉から出たとも見られるが)。

(3) 共に斷飲本で、而も甚だ讀み難いが、大意はとれる。秀禪師勸善文は次の如し。努力善護菩薩戒、此身無常速破壞、狂象趣急於□井、鼠齒□頃命轉細、上有三龍吐毒氣、下有四蛇盤毒萬、□盛熱燒心臟、猛焰舒先煮脾肺、惛惛長在五塵牽、冥冥恒被十纏蓋、幽迷山裏長夜眠、無明崖下返被害、七火焚燒鼻肉身、六賊同延紀不壞、三業□不暫停、八識波浪無邊際、凡夫執着眞聞提、取相聲聞無智慧、自有彌陀不磨拂、向寺求師請懺悔、耶惹相喚向道場、詠曲供養幻三昧、有爲功德多過患、竟超英雄長懈怠、雖知外邊趁陽炎、不覺天明賊在內、心與意識妄分別、眼耳鼻舌空觀外、佛共衆生一虛住、衆生自共佛相背、不知法性本來空、妄起空中染阿賴、阿賴由(下飲)大通和尚七禮文は、次の如し。

至心歸命禮、釋迦牟尼佛、身心遍法界、影現心相中、一切衆生無二等、一體眞如普共同、於中若生分別想、即是顛倒背眞容、天言亦無說、有□□行恒空、若向色中無質碍、何時遠離得神通、願共諸衆生、結生無勝國、

至心一切衆生皆是佛、好惡長短不須論、他惡翻心作善說、不是破見解眞□、已得廻情翻作善、定得如來持戒門、想中善惡無慮已、鉢中平等本來心、只爲迷心不□渠、□佛□起貪□就中、七禮文は善導の西方禮讚文や、法照の淨土讚に極めてよく似て居り、當時の長安佛教の特色を示す。なお、又、ベリオ三五五九號の末尾に、姚和上金剛五禮と題する次のような同巧異曲の禮文がある。姚和上は何人か明かでないが、此の禮文の直前に寂和上の偈數種があり、恐らく普及であるうと思われるから、姚和上も又北宗系の人に違いない。

姚和上金剛五禮

一心敬禮清淨眞如、無去無來不生不滅、寂然常住但意恒安、千佛共遊十方同意、恒沙功德非色非心、南無法身本師釋迦牟尼佛、

一心敬禮毗盧遮那、千葉蓮華四智珍寶、得山無極頂用海無邊、積行三祇累功十地、光充法界體滿虛空、南無報身本師釋迦牟尼佛、

一心敬禮如來生地、雪山之北香山之東、成就迦惟姓示釋迦、父名淨飯母曰摩耶、十九出家三十成道、南無化身本師釋迦牟尼佛、

一心敬禮微妙金剛、般若不可思議、生諸佛身滅凡夫罪、無人無我聲空色空、苦惱盡纏因資永息、南無般若波羅蜜多甚深法藏、

一心敬禮舍衛城南、須達蘭祇陀林下、如來精舍聖衆禪房、於彼伽藍說思波若、我今共敬退念世尊、南無波若波羅蜜多甚深

法藏、

なおこの文書は續いて、大般若闍、若使經取二百一卷起首、直至五百卷已來、共是三百卷、と云い、復次善現般若波羅蜜多清淨故色清淨、色清淨故一切智智清淨乃至二十空の文章を引き、善現の段を抜き書きしている。恐らく前の金剛五禮の文は、大般若經の眞誦に際して、各所に來んで諷誦されたのであらう。

三

次に傳法實紀に關する考察を後にゆずり、其の後部に添えられている附録文書の問題に移らう。實紀の末尾に續いて、次のような文章がある。

終南山歸寺大通道和上塔文

大師諱某、俗姓李、大梁人也。妙範玄德、鴻圖聖行、道氣包於先劫、慈明煥乎是生。湛虛根之清暉、光質天下、秘圓實之微響、聲聞遍於十方。故玄默之功、不言而信、存乎至蹟、神通之力、無爲而應、存乎涅槃。其施也、慈雲無私、萬物攸賴、其歸也、法海無量、九流惟宗。君上御之而安四維、公侯則之而風小國、三人分之、未爲不足、一人得之、不爲有餘。故金剛之源、掘而莫際、香積之飯、足以乃消。卽大師圓通之宗、其若此也。師常晦迹摶眞、久乎松壑、詔自江國、祇命上京。而雲林之情、肯忘山水、迺擁金策、乘草與謝人間、

卑迹巖泉之高勝。此焉攸處果、我幽居逮乎、東歸以之西睽。自雲華歿世、道樹控存、風悲冥寂之堂、露泣禪階之草。門人等懷繫珠之厚、德眇若無涯、崇建塔之神功、式資幽贊。銘之□瑛、敬勒玄猷。其詞曰、如來妙藥名甘露兮、含生服之世可度兮。雲根不死留在山兮、智者傳之救世間兮。或亂無常時共見兮、唯獨仁人心不變兮。牟尼靜觀生已遠兮、究竟菩提大方便兮。

傳實紀七祖一卷。

此は大通禪師神秀の塔文である。神秀の碑銘は、一般に中書令張說(657—730)撰文のものが知られて居り、張說之文集十九を始め、文苑英華八五六、唐文粹六十四、佛祖通載十二、全唐文二三一等に收められる他、常盤大定博士の支那佛教史蹟第四集、及び解説には荊州度門寺に現存する碑石の拓本に基づき、上記各種の文獻によつて校訂を加えているが、此の塔文は全く別文に屬する。神秀の塔が終南山歸寺に建てられたことは從來全く知られぬところで、終南山歸寺大通道和上と云う呼び方も奇であり、道は、原寫本では通とも讀まれそうであるが、大師諱某、俗姓李、大梁人也というのは神秀の傳に外ならぬし、この塔文の最後に傳實紀七祖一卷とあるのは、むしろ傳法實紀の一部としてこの塔文が收められたことを意味す

るらしく、七祖の稱は實紀獨自のものであるから、この塔文もまた明かに神秀のものである筈である。元來、張説の碑銘以外に、岐王範、及び徵士盧鴻等が夫夫大通の碑誅をつくつたことは、宋高僧傳八にも佛祖通載十二にも傳えられて居り、右の塔文をその一に擬することも勿論可能であろうが、この塔文の撰者については、後段に更めて考證することにする。いつたい岐王範というのは、睿宗の第四子で惠文太子と呼ばれる人。居宅が洛陽城尙善坊天津橋南武三思の舊宅にあり、神秀が住した天宮寺と地續きであり、又、西京の長安では、南安興坊に居宅があり、神秀が住した崇仁坊の資聖寺に近接していたという。徵士盧鴻は、盧鴻一とも云い、舊唐書一九二、新唐書一九六に傳があり、字は浩然、もと范陽の人、徙つて洛陽に家し、學業にすぐれ籀篆楷隸を善くした。生涯、嵩山に隠れた隱士で、開元の始めしばしば玄宗に召され、六年、漸く東都に至り、諫議大夫を授けられた。山に歸るとき隱居の服とその草堂一所を賜つたという。

處で、張説の碑銘によると、神秀は神龍二年(706)二月二十八日洛陽天宮寺で入寂し、三月二日に大通禪師の冊諡あり、更に

時厥五日、假安闕塞、緩及葬之期懷也、宸駕臨訣至午橋、王公悲送至伊水、羽儀陳設至山龕。仲秋既望、還詔

乃下、帝諾先許冥遂夙心、大常卿鼓吹導引、城門郎監護喪葬。是日天子、出龍門泫金輓、登高駐蹕、目盡迴輿。自伊及江、扶道哀侯、靡花百輦、香雲千里。維十月哉生魄明、即舊居後岡安神起塔。國錢嚴飾賜逾百萬、巨鍾蓋先帝所鑄、群經乃後皇所賜。金榜御題花旛內造、塔寺尊重遠稱標絕。

と云つてゐるから、寂後一たび闕塞、即ち龍門に假葬され、仲秋既望に至つて王公の送迎の中に、舊居、即ち荊州の度門寺に移され、十月にその後岡に建塔されたのである。洛陽に近い龍門は、當時、義淨や善無畏、金剛智、日照等、帝室の深い歸信を得た名僧たちの墓所の地であつたから、神秀も一たびここに葬られたのであろう。又、楞伽師資記では、勅命によつて神秀の遺體を龍門より度門寺に送つた人を、太子洗馬盧正權とし、この時度門の勅額が贈られたとも云う。

ところで、碑文は續いて、

初禪師形解東洛、相見南荆、白霧積晦於禪山、素蓮寄生於坐樹。則雙林變色泗水逆流。至人違代、同符異感。百日卒哭也、在龍華寺、設大會八千人、度二十七人。二群練縞也、成就西明道場、數如前會。萬回菩薩乞施後宮、寶衣盈箱、珍價敵國云云。

と云い、寂後百日の卒哭には龍華寺で大會が設けられ、

二祥の練縞には、西明寺で同じく大會が催され、この時神僧萬回(693—711)が後宮に乞施したと云う。龍華寺及び西明寺は共に長安にある。従つて、或は二祥以後、長安在住の遺弟たちによつて、終南山歸寺に誅碑が建てられたことも有り得たと思われ、この塔文が張説の碑銘に比して神秀の傳記的な記事に缺けるのも、或はすでに張説の碑銘を前提するものであつたためかも知れぬ。

いづれにしても、神秀の塔碑が數本建てられたことは確かで、別に佩文韻府卷五十三、義井の條に、張説の荆州の玉泉寺大通禪師碑を引いて、「負土成墳、結廬其域、置義井取施無求報、鑄洪鐘取聞而悟道」とあるが、この文章は現存の張説碑に含まれていない。一體、張碑の文章にすでに問題のあることは、常盤博士も主張していらるが、私は更に從來の神秀傳そのものにも問題があるのではないかと思う。

例えば、宋高僧傳は卷第八の唐荆州當陽山度門寺神秀傳以外に、その卷第十九に、唐洛京天宮寺專秀傳を設けて、

釋惠秀、俗姓李氏、今東京陳留人也。出離塵垢慕尙逍遙。初以戒律飾躬、後以禪定爲務。於荆郢之地、參問祖師、既了安然、迴依洛邑天宮寺也。屬則天頻幸神都、而秀道聲聞于后聽、屢詔入禮重。其於懸記未然事合同符契。

長安中往資聖寺。唱道化人翕然歸向。忽誠禪院弟子令滅燈燭。有白秀曰、長明燈可留。亦令滅之。因說火災難測、不可不備。云、嘗有寺家、不備火燭、佛殿被焚。又有一寺鐘樓遭熱。又有一寺經藏煨燼、殊可痛惜。時衆不喻其旨。至夜遣火佛殿鐘樓經藏三所悉成灰炭。方知秀預知垂警。又玄宗在潞邸時、曾與諸王俱詣問法、從容留施一笛。玄宗出去。秀召弟子曰、謹掌此笛、後有要時、當獻上也。及受睿宗傳禪、弟子達磨等方悟其言、取笛以進。帝悅先知、迴賜豐厚。秀偶示微疾、告

誠門人、奄然歸寂、享年一百歲。燕國公張說素所歸心、送瘞龍門山、道俗數千人奔會悲悼焉。(大正五十年 835b) と言つて居り、明代の神僧傳七にも同じ傳がある。然るに宋初の太平廣記九十七には右と殆んど同一の話を掲げて、「西京記に出づ」と註している。宇井博士は、此の惠秀を神秀の弟子であると言われるが、神秀と惠秀と、俗姓、郷關、年時、及び享年を同じくし、而も共に則天武后の歸信を得、寂後多數道俗に送られて龍門に瘞せられ、燕國公張説がその碑文を製したと言われる人を、夫々師弟と考へ得るであらうか。張説が惠秀のために碑文を製したことを、宋傳は省略しているが、太平廣記と神僧傳は明かに「燕國公張説爲其碑文」と言つている。今日、張説の文集に神秀の碑を収めるが、惠秀の碑は收め

られぬ。いつたい、神秀の又の諱は道秀である。既に先に引いた修心要論の附記に見えるし、全唐文二四〇、宋之問の爲洛下諸僧請法事迎秀禪師表にも、玉泉寺僧道秀と呼んでゐる。神、道、及び慧、此等の文字は僧徒の諱としては屢通用、又は誤用されることがある。今の場合、惠秀を神秀の弟子とするよりも、神秀その人の異つた一面が、惠秀の名で西京記に傳えられたと見られぬであらうか。

周知の様に、神秀の傳は舊唐書百九十一の方伎傳にも收められる。僧徒の傳の正史に見えるもの、佛圖澄、羅什、慧遠以來、その例なしとせぬが、唐代では、玄奘、一行に及び、而も附傳として慧能、普寂、義福の三人の名を擧げているにすぎぬ。方伎傳は術數占相の法に通じた神異の人々の傳である。普寂や義福が方伎の人と見られた様に、惠秀の神異は、神秀の一面を物語るものである。

處で、太平廣記所引の西京記に、秀禪師長安中入京住資聖寺と誌す資聖寺は、唐會要四十八によると、「崇仁坊にあり、もと太尉長孫無忌の宅であつたが、龍朔三年(663)に文德皇后の追福の爲めに立てて尼寺とされ、咸亨四年(673)に僧寺に改めたもの」と云う。唐兩京城坊攷卷三の資聖寺の條には、「長安三年(702)七月、火焚

之灰中、得經數部、不損一字。百姓施捨數日之間、所獲鉅萬、遂營造如故。寺額申州刺史殷仲容所題、楷法端妙京邑所稱云云」と云い、更に段成式(一〇〇〇)の寺塔記を引いてこの寺の壁畫のすぐれた事や、その來歴について述べてゐる。段成式の時代、この寺がすぐれた壁畫や寺額の端妙によつて長安寺院の代表的なものとされていたことが推せられるが、恐らくこの寺に傳えられる秀禪師の神異の逸話もまた、一層人々の關心をさそつていたに相違ない。

神秀が長安の何處にいたかは、他に文獻の徵すべきものがないが、惠秀と神秀を同一人とすれば、彼は久視の年(701)宋之門の奏(全唐文二四〇)によつて勅詔を受け、大足元年(702)洛陽に上つて則天武后に關し、「隨駕往來二京教授」(楞伽師資記)となつたのであるから、長安資聖寺に入つたのは早くとも長安二年(701)、つまり大足元年のこと、長安三年(702)には、京城内の登雲花戒壇に在つて、綱律師等と問答したと言われるから、或は王公のために授戒することがあつたかも知れず、同年の七月には、前記の資聖寺の炎上に遇うたのである。火災の後、この寺が直ちに復興し得たのは、或は長安王公や百姓の歸信もさることながら、秀禪師の靈異も大いに力があつたのであらう。

最後に、神秀の塔が終南山歸寺に建てられたことは他に文獻の徵すべきものがないが、當時帝都に程近いこの山に名僧の墓塔の營まれた例は極めて多い。又神秀の同門で帝室と深い交渉をもつた惠安の如き、すでに此の山の石壁に庵居したことがあり、神秀の門下で蘭山義福や藍田玉山惠福を始め、終南山にいた人々は極めて多いから、これらの弟子や帝都王公の關係者たちが、此處に建塔したことも當然あり得た筈である。

註

- (1) 前記の支那佛教史蹟第四集の解説、及び、其の改篇本たる支那文化史蹟第八の解説。并せて本稿末尾の附記を参照。
- (2) 羅香林氏の唐代文化史に舊唐書僧神秀傳疏證がある。太平廣記の秀禪師と神秀を無條件に同一人の傳と前提して居り、この同一視は中國では明代以來の傳統のようである。
- (3) 後述の胡適博士新校の菩提達摩南宗定是非論の所説による。第六節の註(6)を参照。

四

再びペリオ 3559 號にもどらう。終南山歸寺大通道和上塔文一卷は見方によつて傳法實紀の一部を構成するものであらうことはすでに述べた。従つて、實紀の撰者が杜拙である以上、この塔文も杜拙の作であり、杜拙は傳法實紀の末尾に、此の自撰の塔文を添えて、實紀一編を

結んだのかも知れぬ。詳しくは後段で更に考證したいが、此の推定は先づ塔文の次に寫されている次の文書と關係する。先德集於雙峯山塔各談玄理十二

脇比丘曰、三藏教、以詮心地、守得心地、默坐虛融。

馬鳴菩薩曰、心同虛空、虛空無心、其心亦然。

超禪師曰、正不正等用。

佛陀禪師曰、至理無言、聖心無礙。

可尊者曰、正念無間、自性清淨。

昱上人曰、證眞亡境、寂慮無思。

敏師曰、心淨無慮、法自現。

能禪師曰、心行平等、純一無雜。

顯禪師曰、正念不生、定惠齊用。

道師曰、動念是縛、不念是解。

藏禪師曰、虛誑無而實、亦非停心處。又曰、入則正念

境、出則觀幻影。

秀禪師曰、淨處看淨。

稠禪師意。

此の文章は此處で一區切りになつて居る様である。末尾の稠禪師意は不可解で、或は秀禪師の淨處看淨に續くのか、或は又此の次に續く大乘安心入道之法の問答の見出しの意か、何れともそれさうである。特に、後段の安心法の末尾に、稠禪師藥方というものがあつて、更に稠禪

師の大乗心行論が続いているから、安心法以下すべて禪師のものかも知れぬが、禪師意の文字はやはり不可解である。

とも角、此の先徳集於雙峯山塔云云は不思議な文章で、史的事實の記録でないことは言うまでもない。ただ、内容的に前の神秀の塔文の末尾にある傳法紀七祖一卷で、前後をはつきり區切らるべきものであることが判る。言わばこの文書は當時の東山法門に屬する人人の傳承の一端を書きつけたものである。

脇比丘と馬鳴菩薩は、後の西天二十八代説では、第十祖、及び第十二祖とされる人であるが、古く僧祐所傳の薩婆多部記では、夫々第十、十一代、若しくは第八、九代とされ、師弟關係にある人。此の文書の本原寫本は此の二人を誤つて前後して居るが、何人かが夫々の右肩に入後行、入前行と書いて訂正している。馬鳴は、起信論(或は圓明論)の作者として重要な大乘の菩薩であると共に、禪經の作者としても重要で、僧叡が羅什譯の關中出の禪經に加えた序によると、此の經の後半は馬鳴の作であり、特に其の中の五門は、婆須蜜……脇比丘、馬鳴等の禪要中より抄集せるものであると云つてゐる。今此の先徳集於雙峯山の文書を作つた人の腦裏には、恐らくこのような禪の傳統が前提されていたに相違ない。次に、佛陀禪師は、

恐らく嵩山少林寺の開創者、佛陀禪師で僧稠(480—560)の師に當る人。敏師は一音寺法敏(579—625)であろう。

超禪師、昱上人、道師の三人は明かでないが、顯禪師と藏師は、二入四行論長卷子の雜錄第二の末尾にその名が見え、特に藏師は宗鏡錄九十七にも見える、尤も、語そのものはみな異つてゐるが、内容的にダルマ禪の系統に屬する人。更に、可尊者、秀禪師は明かであり、能禪師を慧能(慧能)とすると、この文書は南北二宗の意識が未だ起らぬ以前のものの如く、先徳集於雙峯山塔各談玄理というアイデアにふさわしいものとなる。因みに、標題下の十二は、ここに十二人の語が集められた意らしい。この十二の字は本來のもので、訂正者の加筆ではない。禪師を加えると十三人になるし、事實、禪師の語は錄されていないから、やはりこの末行の四字は何かの挿入であろう。

一體、この文書が生み出された理由は何であろう。雙峯山は言うまでもなく蘄州黃梅縣の雙峯山で、四祖と言われる道信(596—657)、及び五祖弘忍(601—674)が前後五十年に亘つて止住したところであり、達摩系の禪はここで始めて一宗としての基礎を固め、門下五百人と言う弟子たちの、或るものは召されて長安洛陽の帝都地方に布教し、或るものは嶺南に去つて民間に傳道したわけ

あるが、彼等がすべて雙峯東山の流れに属する自覺をもつていた點に變りはない。楞伽師資記には、神秀が入内したとき、則天が所傳の法は誰家の宗旨かと尋ねたのに對して、蘄州東山法門を禀くと答えたという。⁽¹⁾弘忍が高宗に敕召されても赴かなかつたという歴代法實記の記事はもちろん創作であろうが、東山門流の人々が特に次々に帝都に入つて活躍し、弘忍の道名が天下に聞えたことは事實である。先德集於雙峯山各談玄理の如きものが要求される背景には、東山法門の流れが遠く脇比丘や馬鳴を承け、佛陀や法敏の如き達摩系以外の人々の主張にも通ずるものであることが明かにされる必要があつたのだ。従つて、佛陀禪師や法敏の語が歴史的なものではなくして、寧ろ要請であることはいうまでもないし、だいたひ十二人の先德が一時に雙峯山に集つて各玄理を談ずるといふ發想自體、すでに史的意識以外のものである。後に禪の祖統説や傳法偈が生れる理由を既にこの文書は物語るのである。

次に、大乘安心入道法の問答に移ろう。

問、大乘安心入道之法云何。

答曰、欲修大乘之道、先當安心。凡安心之法、一切不安、名眞安心。言安者頓止諸緣、妄想永息、放捨身心。虛罄其懷、不緣而照、起作恒寂。種種動靜音聲刺、莫

嫌爲妨。何以然者、一切外緣、各無定相、是非生滅、一由自心。若能無心、於法即無障礙、無縛無解、自體無縛、名爲解脫無礙、稱之爲道。又復是非之現、出自妄想。若自心不心、誰嫌是非。若能所俱亡、則諸相恒寂、以諸法等故、萬惑皆如如理、眞照無法非道、此法秘要非近情所側。行者若欲開讀、甄著實意、莫取文字、還自縮心、無令有間、不得調戲散心放逸。大道法不可輕示、正可默心自知、以養神志。溼道育德、資成法身、三空自調、以充惠命。非是不肖之人而能堪受、要福重人乃能修耳。內視不已見、返聽不我聞、乃知一切諸法滅、非智緣滅。若能行此觀者、體同虛空、名無邊三昧。無心入、名大寂三昧。諸量不起、是不思議三昧。不從緣變、名法住三昧。

問曰、云何名禪。答曰、禪者定也、由坐得定、故名爲禪。問曰、禪名定者、心定身定。答曰、結跏身定、攝心心定。問曰、心無形狀、云何著攝。答曰、如風無形、物動即知、心亦無形、緣物即知。攝心無緣、即名爲定。問曰、五停十八境、見物乃名爲定。眼須見色、心須見境。云何名定。答曰、見境即生心、物動即風起、風息即境安、心息即境滅。若心境俱滅、即自然寂定。問曰、既無心境同虛空、云何修行。答曰、心雖無形、而有大有、是即聖法。今稱心體、即定即聖、即眞即正、非業

非惱、非邪非惡、即斷三鄣、即成三學、即捨凡法卽爲聖法。

夫安心者、要須常見本清淨心、亦不可見。如是不可見（原本に此の五字更に重複す）、心常須現前。雖常現前、而無一物可得。非但無一物可得、乃至少許相貌、亦不可得。雖少許相貌、亦不可得、如是行處、分明了了、不被一切言教惑亂、而不捨是心。從初發心、乃至成佛、不離此行。唯當漸漸寬廣、漸漸易成、畢竟歸空。雖作事業、具六度行、一切業常不捨是心。不覺漸漸除疑惑、漸漸悟解、卽須讀誦大乘經典、與心相應者。雖讀誦經時、亦不須分別、強作解釋、漸漸自當洞達一切諸法。上來雖言了了分明見心、如是見心、非眼所見、亦非凡夫所見、如人飲水冷暖自知。

無力飲河池、誰能吞大海。不習二乘法、何能學大乘。先信二乘法、方能信大乘。無信誦大乘、空言無所益。具足諸善根、守護慈悲本。常樂攝利物、是名爲大乘。三字□出佛藏經。無心識。制六賊。知已作。自證息。本無有。是定力。一心生。成萬億。紹諸緣。佛在卽。莫曲他。身須直。諳意多。苦相逼。

此の文書は極めて雜然たるもので、末尾の三字句の如き意味の通じ難い所もあるが、この一段の中心とみられる安心の説は特に注目すべきで、「凡安心之法、一切不安、

名眞安心、言安者、頓止諸緣云云」と言ひ、「安心者、要須常見本清淨心」と主張するあたり、中々するどく大乘安心の極所をつけている様に思われる。

周知の様に、初祖の菩提達摩にすでに安心の説があり、彼のものとして尤も確實な文獻とされる「略辦大乘入道四行、弟子曇林序」は、彼の誨えた眞道として、

如是安心、如是發行、如是順物、如是方便、此是大乘安心之法……如是安心者、壁觀云云（大正五一 p. 482b）と言つて居り、道宣も亦た此の説を高く評價している。

楞伽師資記によると、道信にも「入道安心要方便法門」の作があつたと言ひ、永明延壽の心賦注四、及び宗鏡錄九十九にも、大乘入道安心法からの引用があるから、初期禪宗で、大乘安心説が極めて重要な教義の一つであつたことが判る。従つて、ここで此等の大乘安心法門の作者を決定することはもとより難事であるが、前記の先徳集於雙峯山塔各談玄理云云に、この問答と説法が内容的に連關するものと見るならば、この安心説は當然雙峯の遺響を傳えるものと見ねばならぬであらう。

ただ、此處で注意すべきは、此の説法の後で二乘法を習うことをすすめている點であつて、言わば典型的な頓悟漸修を説いていることである。就中、「種種動靜音聲刺、莫嫌爲妨」の一句は、外的な種々の動靜や音聲を、修

定の刺激とせよと教えたもので、小乗系統の説であり、例えば中阿含二十一、無刺經には、

入初禪者、以警爲刺。入第二禪者、以覺觀爲刺。入第三禪者、以喜爲刺、入第四禪者、以入息出息爲刺。入空處者、以色想爲刺。入識處者、以空處想爲刺。入無所有處者、以識處想爲刺。入無想處者、以無所有處想爲刺。(大正一・p. 56a)

と言っている。不習二乘法、何能學大乘、先信二乘法、方能信大乘の説は、勿論單なる二乗の立場ではないが、先の大乗安心に基づく入道方便門として、積極的に小乗系の禪法をとり入れたものの様であり、有名な指事問義や、卽事而徵の説と密接な関係をもつものの様に思われる。此の様な觀點から更めて前述の神秀所傳の導凡趣聖心決や、弘忍の修心要論、及び楞伽師資記に傳えらるる道信、弘忍の禪法を検討するならば、所謂北宗禪と總稱される初期達摩系禪法の内容がかなり明確になるのではなからうか。⁽³⁾

更に此處で、特に注意してよいことは、當時の初期禪宗關係の文獻で、大乘の語を冠するものの極めて多いことである。いうまでもなく、大乘と小乗の問題は中國佛教の當初以來のもので、特に六朝末から隋唐に及ぶ大乘諸教學の成立は、一應その結論であつたわけであり、禪

がそれらの大乘諸宗に伍して、自ら大乘と名乗ることに何の不思議もないのであるが、達摩系の禪者たちは特に自派の禪法を特色づけるために、言わば敢えて宗名として大乘の語を好んだのでないかと思われる。宗密の判釋によれば、大乘禪は如來清淨禪に劣るもの様であるが、宗密以前の所謂北宗禪、若しくは南宗禪をも含めて、初期禪宗の特色はむしろ大乘禪であつたと考えられる。宗密に於ける大乘禪と清淨禪の區別は、般若と華嚴、若しくは圓覺の關係に對比されるもので、般若の暗證的側面を警戒したためであつて、實は大乘卽如來清淨禪に外ならぬ。⁽⁴⁾

既に注意した様に、達摩の二入四行説の原名は、「略辦大乘入道四行」で、道宣は「大乘壁觀功業最高」と評しているし、龍谷大學所藏の敦煌文書に「西天竺國沙門菩提達摩禪師觀門法大乘法論」があり、大正藏八十五卷には、大乘無生方便門、大乘開心顯性頓悟眞宗論、大乘北宗論(大乘心)が收められ、鈴木先生の少室逸書には、惠達和上頓悟大乘秘密心契禪門法あり、ドウミエヴィル博士が発見された北宗系の禪籍に、頓悟大乘正理訣⁽⁵⁾があり、更に南宗系の六祖壇經も亦た、もと南宗頓教最上大乘云云と名乗つて居り、更に古くはペリオ三五五九號最後の僧稠の大乘心行論も、又一般に梁代の實誌作と云われる

大乘讃も、やはり大乘禪の意であつて、いわゆる一般的大乗のそれではない。

又、楞伽師資記は、達摩の前に初祖として宋朝求那跋陀羅三藏を据えるが、此は楞伽經の傳統に立つものであると共に、求那跋陀羅が、古來、出三藏記集十四、高僧傳三等の傳記で、「南天竺國人、大乘學、時號摩訶衍」と言われる點を承けたものであり、このことは此の書の第二祖魏朝三藏法師菩提達摩の章に、承求那跋陀羅三藏後、其達摩禪師、志剛大乘とあるに徴しても明かである。又、道信の章に著名な五種の方便法門を叙べた後、前所說五事並是大乘正理、皆依經文所陳、非是理外妄說云云とあるのも考え合せてよい。何れにしても此のような大乘の理解は、極めて一般の如くであつて、而も特殊なものである。少くとも楞伽師資記の編者に於ては、出三藏記集や、兩高僧傳の編者とは違つた意味が加えられていた様に思われる。

恰かも當時の中國佛教は、インド傳來の小乗系の戒律に對して、大乘系の中國系戒經が續々と生み出され、インド本土の大乗戒を乗り越えんとする菩薩佛教の運動が、諸宗の教學をあげしく揺ぶつていた時代である。⁽⁶⁾ 次々と紹介されて來る如來藏系の諸經典が主張する新しい大乘教學にふさわしい菩薩戒と大乘禪を、強く要望する

氣運はすでに充分に熟していた筈である。然らば、羅什や覺賢以來の會での西域傳來の禪法に對して、中國的新しい大乘禪が、何故に楞伽經や起信論、首楞嚴經、圓覺經と言つた中國的色彩の強い如來藏系の大乘經典と同じ系路で、南方から傳來されねばならなかつたかの理由が明かになるのでなからうか。

註

- (1) 楞伽師資記の弘忍傳の始めに云う。「忍傳法妙法人尊、時號爲東山淨門。又緣京洛道俗稱歎、斬州東山多有得果人、故東山法門也。」(大正藏八十五、1290 a-b)
- (2) 引用は、所謂二入四行論長卷子の雜錄第一からである。大乘安心法と、二入四行論長卷子との關係は複雜で、にわかに結論づけ難いが、略辨大乘入道四行の名稱は、すでに楞伽師資記が認めているから、二入四行以外の雜錄部分の何れかが大乘安心法と呼ばれていた筈である。ただ此を關口博士の如く、直ちに法聰のものと考へ得るかどうか、私は疑問をもつ。宗鏡錄の引用は、必ずしも釋法聰因聽慧敏法師說法以下の部分と連接したものではなからうし、同じ編者の別著である心賦注では、法聰と無關係に引用されているからである。なお、入道方便門二卷の書目が新唐書藝文志に見えるが、これもまた上記の大乘安心法に關聯したものの様に思われる。宗密の禪源諸詮集都序に、北宗の息妄看淨、時時拂拭、凝心住心、專注一境、及び跏趺調身調息等の種々の方便は、是れ
- (3)

(4) も五祖大師の教授せし處とし、廬山譯出の達摩多羅禪經兩卷に具に明す坐禪の門戸、漸次方便の意趣を高く評價し、四祖が數十年中脅席に至らざりし坐禪の先蹤を讀しては、
如來禪は、後になると更に祖師禪によつて超克されるが、歴史的には大乘禪の展開にすぎぬ。このことは、私の別の論文「祖師禪の源と流」(印度學佛教學研究第十九卷)で究明されてゐる。

(5) 第一節の註(6)を参照。

(6) 菩薩戒と達摩禪との交渉は、慧思と達摩との邂逅傳説を契機として、日本天台で鮮かな發展を遂げるが、その氣運はすでに中國の北宗禪で熟していたと思われる。後續の拙稿、杜拙の南嶽慧思禪師法門傳の條を参照されたい。

(7) 大乘とはは同義に用いられる一乗の語があり、達摩禪師論には頓入一乗と云い、修心要論の末尾には、「此の論は一乗を宗となすことを顯す」と云い、特に一本では「一乘顯自心論」の名があり、宗鏡錄九十七には、弘忍の「唯一乘者、一乘者一心是」の語があり、續高僧傳の慧可傳には從學六載精究一乗と云い、法冲傳には、南天竺一乘宗によつて楞伽を講じたと云うから、或る時期には一乘宗の稱があつたようであるが、後代次第に大乘の名に代つたように思われる。そして、この場合天台智顛の大乘禪への顧慮を缺くわけに行かぬが、彼の禪はどこまでも羅什以來の正統的な北方系大乘禪の傳統に立つものであつたと思われる。そしてこの文書が前述のように二乘的小乘的の次第禪法を綜合しようとしてゐることも、

純粹に南方系大乘禪に至るまでの過渡的なものであることを示すと共に、むしろこうした小乘的漸次的な方便説を離れて禪の實踐があり得ぬことを示すのであらう。指示問義から後代の看話禪への發展が、如實にこの道理を物語つてゐる。この課題もまた私の別の論文「看話禪に於ける信と疑の問題」(日本佛教學協會年報二十八號)で追及されてゐる。

五

次に、上記の安心法に續いてゐる稠禪師藥方と大乘心行論と題する文書について考えよう。此等の文書が共に僧稠その人のものかどうか史實的にはもとより問題であるが、先づ藥方は次の如きものである。

稠禪師藥方療有漏、病愈出三界逍遙散。

信受一兩取渴仰樂 精勤二兩取晝夜事

空門一兩取知內外 息緣二兩取知畢竟

觀空一兩取知苦空 无我二兩取無自他

逆流一兩取不入色聲香味觸法者 離慾二兩取無依無

右此八味、惠斧剉之、於定日中細擣、以不二羅篩、

勿令麤過。日服方寸匕。若消者不限多少、若悶旋塔

逍遙、穩即幽居靜坐。其慎藥之法、逢人省出語、值物與心(止力)防貪斷口末(未力)、特厄好行婬、等

最獲樂、任意得湯風宜、寒便處凍、弊服益功能、非但破宿結、亦復息殘微、騰空□林藪火宅、不相逢金丹、未足比玉屑、豈能勝(？)

莫軟墮 勤自課 時可昔(惜カ) 莫空過

此の文章も甚だ難解であるが、大體は諧謔の文を假り、藥品の調合に託して習禪の心得を述べたもので、全體としては大乘系禪法の傾向が強く、僧稠の禪とはかなり違つたものの様である。

僧稠(560—590)が達摩と時を同じうして河北地方で活動し、特異な禪風を宣揚したことは、續高僧傳の習禪篇の總論で、この二人を双べ稱していることによつて知られるが、彼の禪は「念處を懷いて清範崇ぶべし」と言われる如く、小乗系のものであつたと思われる。宗密は禪源詮註集都序で數度僧稠を引き合ひに出し、求那、臥輪と共に「彼の修練の功を以て證得に至れるに因り、即ち之を以て人に示すもの」と言つている。僧稠には、晩年に黃門侍郎李獎が諸大徳とともに請うて撰せしめた止觀法兩卷があつたと云う。慧琳の一切經音義卷一百には、稠禪師撰の實法義論の音釋を收めて居り、この書は圓仁の入唐新求聖教目錄にも錄されているから日本にも將來されたのであるが、或は此が前記の止觀法兩卷に當るのかも知れぬ。僧稠の禪が彼の神異な修練の功によつて後

代に大きい影響を與えたことは、宗密の記録によつても知られるが、また楞伽師資記の編者淨覺の如きは、神龍元年(705)二十三才のとき、僧稠の遺響を慕つて懷州太行山に入り、「稠禪師が錫杖を以て兩虎が一鹿を争うを解いた處に留つて修道し、ここで金剛般若理鏡一卷を著わしたが、曾て、稠禪師が汲んだ靈泉の、その後涸竭していたものが淨覺のとき再び涌出し、枯朽していた栢樹が再茂した」と言われる⁽¹⁾。従つて、僧稠の著作が當時に存し、廣く達摩系の人々にも喜び讀まれたことは、十分推し得られることである。が、今問題の藥方及び大乘心行論は、共に著しく大乘的であり、むしろ僧稠その人の著作というよりは、このような後人たちの僧稠觀の所産とみるべきであらう。

なお因みに、禪門諸祖師偈頌卷二、志公藥方と題する次のような作品で、全く同巧異曲のものがある。

梁武帝問志公和尚、如何修行得永劫不失人身。志公答、貧道有一藥方、往五蘊山中採取、

不嗔心一具 常歡喜二兩 慈悲行三寸

忍辱根四握 智慧性五升 精進意六合

除煩惱七顆 善知識八分

右件藥、用聰明力、向平等砵上細剉、去却人我根、入無礙白中、以金剛杵、擣一千下、用波羅蜜爲丸、毎日

取八功德水服一丸、即得永劫不失人身。

服藥忌口、

少語第一寶、忍辱無價珍。莫說他人過、終歸自損身。

罵他還自罵、嗔佗還自嗔。譬如木中火、鑽出自燒身。

武帝又問、如何得成佛。志公答、知無常、解大理、敬

三寶、存終始、好修行、惡事止、自取非、與他是、行

平等、無彼此、莫損人、莫利己、除貪嗔、常歡喜、若

竟佛、祇者是。

此の作品の年代も明かでないが、別にスタイン 317 號⁽²⁾に、梁武帝問志公と名づけられる首尾斷缺の文書があり、此の藥方の末尾に連なるものの如くである事實から考えると、稠禪師藥方をも含めて、恐らく北宗禪の盛期に相前後して、このようなスタイルの假托の書が生み出された時代背景を、興味深く推し得るであろう。⁽³⁾

次に大乘心行論は、すでに一言したように、大乘看心法とも名づくべきもので、大乘般若の立場から五戒・六度・十徳(善)等の傳統的な實踐徳目を新しく解明し、守心爲本を説き、心不起・心不動の一相法門、即ち無生法忍をすすめたものであり、大乘禪觀の傾向の最も強いものである。就中菩薩一闡提や、菩薩五無間の思想は、恐らく楞伽經を承けたものであり、後代の禪宗に於けるそれらの特異な展開と考え合わせるべきものがある。即ち、

心外無法、欲似下符索絹、符上有絹字、絹在機上。經上有煩惱字、煩惱在心中、有□有妬、有殺有盜、有妄語、有惡口、有兩舌、有五逆顛倒。心外無好惡、無是非、無貢高我慢、無增無減、無得無失、無違無順。一切是心、貪時心貪、嗔時心嗔、直時心直、妬時心妬、殺時心殺、盜時心盜、孝順時心中考順、心出無量法。と言つて、殺盜淫等の五逆顛倒がすべて心を離れて無きことを説き、一切心行の好惡が一心の解と不解に基づくことを主張した後、「但だ其の病を除いて其の法を除くべからざる」道理に及び、更に

菩薩五無間、以般若智、殺無明父。貪愛名爲母、滅結使名殺羅漢、破集諦名殺僧、出覺相識、名出佛身血。向是名五無間、不入三界地獄、不同凡夫五無間。菩薩十徳、三業畢竟淨故。一斷除生滅心行、悟無生法忍、是名菩薩殺生。二密行善道衆生不覺、是名菩薩盜。三善能方便通達佛道、是名菩薩邪淫。四爲衆生令得利益、是名菩薩妄語。五了知衆生上中下根、望機詞語互説不定、是名菩薩綺語。六麤言訶謔、折伏衆生令人第一義諦、是名惡口。七常爲衆生説二諦法、使人實諦、是名菩薩兩舌。八度衆生無有厭倦、是名菩薩貪。九呵責衆生得入佛道、是名菩薩嗔。十般若鈍故、無功之用入深禪定、是名菩薩癡。此是菩薩密行十惡、不同凡夫十惡、

是名菩薩云云

と云つて、五無間と十惡に好惡の相を存せざる菩薩の心行を宣揚しているが、此の十惡の説は極めて獨自なものである。⁽⁴⁾

一體、般若に基づく佛道、乃至菩薩道の主張はすでに維摩經に見えて居り、有名な楞伽經の五無間説も同傾向のものであること云うまでもないが、別に思益經所説の自性不起の一相法門の思想が初期禪宗に與えた教學的な影響の大きいことも看過できない。大乘心行論は「持心經」及び「思益經」の名を擧げてこの經を二回引用して居り、又大乘五方便北宗の第四門は、特にこの經に基づいて諸法の正性を明しているが、五方便門の中、特に注目すべきは、此の思益經の引文に對して、次の如き解説を添えていることである。

達摩解云、心不起是離自性、識不生是離欲際、心識俱不起是諸法正性。如水大流盡、波浪即不起。如是意識滅、種々識不生。(宇井博士・禪宗史研究 248)

達摩が楞伽經の註疏を作つたことは、すでに楞伽師資記も認めて居り、關口博士が大日本古文书卷九所收の正倉院文書・經疏檢定帳によつて立證されている如くであるが、彼に思益經の解なるものがあつたことは從來未だ他に聞かざる所である。勿論、史實的に之を確める他の

史料の出現し來らぬ限り、早急に結論を下すことはできないが、思想史的に見る時、達摩禪の形成に思益經の自性不起の説が大きく作用していることは疑い得ぬであらう。

處で、ペリオ三五五九號文書は、大乘心行論の後部に、次のような數偈を附録している。

寂和上偈、萬般求法、不如看心、千種多知、不如禁口、三界中梟、唯有穢言、一切名香、無過善語。忍辱無價實、慎口第一珍。若隨風火行、參差悟默人。去五義、常取□、行平等、均厚薄、信運命、莫前却、能如此、受快樂。吾比養汝、恰汝實深、汝今養子、應知吾心。若欲善爲人、審思和上語。生死既無恒、須託來因至。欲得能好、善惡莫道。姓相近、識相遠。文殊師利起商壘、觀音菩薩提犁耕、普賢菩薩當勸勞。五井山中怛然平、精進君佛擎接種、善惡樣碓碾熇熇、鋤却田中惡魔草、善惠根亂引苗行。

此の一連の偈もまた極めて雜然たるもので不可解の箇所もあるが、更にこの後部に前に註記しておいた姚和上金剛五禮の偈があつて、この文書は終つてゐる。従つて、此の數首の偈は恐らく早卒に書き附けられたもので、餘りまとまつたものではない様であるが、寂和上を普寂と見るなら、やはり此の文書全體に亘る北宗的な性格を、

この偈も自ら示すことになるであろう。特に、若欲善爲人、審思和上語の二句は、むしろ誰か此の偈を書き附けた寂和上の弟子の言葉の様であり、此の數種の偈すべてを寂和上のものと見ることは出来ぬかも知れぬ。寂和上の偈は、別に少室逸書の末尾に雜記的なものが見られるから、折にふれて弟子たちに與えたものが、諸方に記録せられたのであろう。これらの偈の説くところは、大體修道の心得のようなもので、性は相近く、識は相遠し、と言つた儒教的なものも見られるが、此處にも、大乘的な看心禪を中心として様々な教義や思想を綜合した北宗の特色が伺われよう。

註

- (1) スタイン四五五六號、淨覺撰、夾注「般若波羅蜜多心經」に附せられた荊州長史李知非の序による（昭和三十三年十月、佛教史學七の三號に竺沙雅章氏が紹介されたもの）。なお、淨覺の心經註は、中國の向達博士が一九四二—四年頃、敦煌で見出し、その一部を「西征小記」で發表された別本があり、此の本の内容は次のような不思議な因縁で我々に紹介された。即ち、一昨年、本誌が山田無文老師の頌壽記念號を計劃した際、目下インド在住の春日井眞也博士より老師の手許に寄せられたもので、曾て向達博士が敦煌で手寫して北京圖書館に保存されたものを、德國のリーベンタール博士が北京で入手され、リーベンタール博士が寫されたものを、春日井博士が

インドのデリーで見られて手寫されたものである。些々たる断片の文書が、このような國際的な協力で、學界に紹介されるに至つたことは全く謝すべき法縁という外はない。

- (2) この假題は矢吹慶輝博士による。鳴沙餘韻解説の60頁参照。薬方に托した禪法の書は、通俗的な教化法として各時代を通じて作られたようであるが、すべてに共通して作者を明かにし得ぬ点に特色がある。極めて近いところで、我が白隠作の

「見性成佛丸効能書」（禪門法語集中巻に收む）と題する俗語があるが、内容から見て白隠に托した後人の戯作である。周知のように、後に日本天台で獨自の完成をとげる圓頓戒の

- (3) 立場は、徹底した自性一心戒という主體的な立場を追及し、

持戒犯戒の分別を絶することを強調し、特色ある菩薩五無間の思想を展開して居り、安然の普通廣釋卷上の所説の如き、

その代表的なものであろうが、中國本土の禪宗でも、すでに百丈廣録や臨濟録に獨自な五無間説が存することは特に注意するまでもない。

- (4) 持心經は持心梵天所問經の略で、西晋の竺法護の訳經の名。

思益經は思益梵天所問經で、羅什譯の經名であり、共に同本異譯であるが、この經は更に勝思惟梵天所問經の名で、菩提流支譯も存する。今、大乘心行論の引用はすべて羅什譯である。

- (5) 關口博士、達摩大師の研究、p. 430、及び石田茂作博士、寫

經より見たる奈良朝佛教の研究、参照。

六

上來、ペリオ三五五九號文書のうち、傳法實紀以外の
大體について、考證し終つたから、最後にそれらの所見
を本として、傳法實紀及びその作者について研究して見
たいと思う。

先づ作者について、卷首に次のように記されている。

傳法實紀并序 京兆杜拙字方明撰

すでに神田博士が説かれるように、此の作者の名を、大
正藏が□拙とするのは、底本の不明に従つて慎重を期し
たのみで、ペリオ三五五九號は、明瞭に杜拙と讀まれる。⁽¹⁾
拙の字は、字書によると、月篇と肉篇との二ヶ所に見え
るが、字の方明から推すと、月篇の方で、音はヒ、うす
明り」の意であろう。

此の人について、穴山孝道、矢吹慶輝の兩博士は、北
宗の大智禪師義福(688—766)が出家の當初に師事した洛
陽大福先寺の拙法師に擬し、杜拙の二字を以て僧名と見
ていられる様であるが、神田博士は、杜氏を俗姓と見て、
逆に拙法師が後に還俗して、俗姓を名乗つたのであろう
とされている。恐らく妥當の説であろう。唐代の杜氏
は有名な詩聖杜甫に代表されるように、すべて京兆の
名門であるから、何らかの理由で還俗の必要があり、佛

教關係の書にまで譽ある此の俗姓を用いたと見ることは
充分すじの通る説である。特に私は、圓仁の日本國承和
五年入唐求法目錄に、

南岳思禪師法門傳二卷、衛尉丞杜拙撰

(大正五五 1075b)

とあるに注意したい。南岳思禪師法門傳なる書について
は後に考えるところとして、今この作者の肩書を、同じく圓仁
の慈覺大師在唐送進錄には、

清信弟子衛尉丞杜拙撰(同 1077c)

とも云つて居る。此によると彼は當時、菩薩戒弟子たる
ことを自認し、且つ衛尉丞の役にあつたのである。

衛尉丞は、宮門衛と屯兵を掌る衛尉寺の次官で、卿及
び小卿の下にあり、唐では従六品上二人を任じたと言わ
れる。衛尉寺は唐六典十六によると、邦國器械文物の政
令を掌し、武庫、藏器、守宮の三署の官屬を總べ、凡そ
天下兵器の京師に入るものは皆其の名數を籍して藏し、
又、大祭祀、大朝會には其の羽儀、節鉞金鼓帷帟茵席の
屬を供す、と云い、唐初以來、數度、司衛寺と改稱され
た後、神龍元年(705)再び舊名に復している。

處で、義福が拙法師に師事したというのは、嚴挺之撰、
「大唐故大智禪師碑銘并序」に見える説で、

禪師諱義福、上黨銅鞮人也、俗姓姜氏、系本於齊。…

年甫十五、遊于衛觀藝于鄴、雖在白衣、已奉持沙門清淨律行。始爲鄴衛之松栢矣。乃遠述尋詣、深極冥搜。至汝南中流山靈泉寺、讀法華維摩等經、勤力不倦、時月遍誦、略無所遺。後於夜分、端唱經偈、忽聞庭際若風雨聲、視之乃空中落舍利數百粒。又於都福先寺、師事拙法師、廣習大乘經論、區折理義、多所通括。以爲未臻玄極、深求典奧。時嵩嶽大師法如、演不思議要用、特生信重、夕惕不違。既至而如公遷謝。悵然悲憤、追踐經行者久之。載初歲、遂落髮具戒、律行貞苦。自爾分衛、一食而已。聞荊州玉泉道場大通禪師、以禪惠兼化、加刻意誓行、苦身勵節、將投勝緣、則席不暇暖、願依慈救云云⁽⁸⁾

とあるによるのであるが、義福の十五才は、感亨三年(672)頃に當るから、その後、衛鄴の地、及び汝南の中流山靈泉寺で戒律や法華維摩を學んだ期間を約十年とすれば、彼が(東)都の福先寺に拙法師を訪ねて、廣く大乘經論を學んだのは、中宗即位の嗣聖元年(662)頃のことであろう。拙法師を訪う前、すでに誦經唱偈の功によつて庭際に舍利數百粒を感得したという處をみると、彼はすでに相當年月の修行を経ていた筈である。又、則天武后は丁度この年帝都を洛陽に移して居り、後述のように帝室と關係の深い此の福先寺なる寺が、恐らくは大き

く義福の關心を呼んだであろうことも推せられる。

大體、この福先寺は有名な洛陽大福先寺で、もと則天武后が母榮國夫人のためにその故宅を改めて立てた東太原寺の後である。即ち、唐會要四十八の福先寺の條に、

「遊藝坊にあり、武太后の母楊氏の宅にして、上元二年(675)立てて太原寺と爲す。垂拱三年(685)二月改めて魏國寺と爲し、天授二年(691)改めて福先寺と爲す。」

と見え、宋高僧傳二、日照三藏の傳には「天后の垂拱末に至り、兩京東西太原寺、及び西京廣福寺に於て大乘顯識經、大乘五蘊論等凡そ一十八部を譯す」と云い、東西太原寺の下に注して、「西太原寺は後に西崇福寺と改め、東太原寺は後に大福先寺と改む」と言つてゐる(大正五二719 a)。又「唐兩京城坊考」卷五によると、楊氏の宅はもと教義坊より積德坊に移され、一坊を盡す廣大なものであつた様であり、三階教の法藏禪師の如きも、如意元年(691)この寺で武后の制を奉じて無盡藏を檢校して居り、宋高僧傳一、義淨傳によると、彼は長安癸卯(703)の年、福先寺及び雍京の西明寺に於て金光明最勝王經、能斷金剛般若等、凡そ二十部を譯し、神龍元年乙巳(705)、大福先寺に於て勝光天子香王菩薩呪、一切莊嚴王經の四部を出したと云い(同上710 b-c)、同じく卷二の善無畏傳には、開元十二年(724)、駕に隨つて入洛し、復た詔

を奉じて福先寺に大毘盧遮那經を譯す(同上 715b)、と言つてゐるから、則天武后を檀越とするこの寺が、唐代佛教史上に果した役割の極めて大きいことが知られるが、これらの事實は、此の寺に武后革命の始め頃、大乘經論を講じていた拙法師なる人を知る上に、大よその見當を與えるであらう。

更に又、大福先寺が著名なのは、むしろ我が大唐僧榮叔、普照の二人が、天平五年(733)この寺に逗留し、定賓、靈祐の兩律師に學び、又此の寺の住僧道璿律師(703-706)が二人の入唐僧の請に應じて親しく我が國に來化し、後には更に鑑眞(800-830)の來朝ともなつて、奈良朝はもとより、後の平安時代に及ぶ日本佛教發展の礎石となりし事で、特に周知のように道璿によつて、律、華嚴、天台の諸宗はもとより、神秀、普寂以來の北宗禪が始めて我が國に傳えられるに至つたのであるが、この事は北宗禪の時代的な背景を考える上に、やはり極めて重要な視點の一である。

處で、義福は前引の大智禪師碑銘に見られる様に、大福先寺の拙法師に大乘經論を學んだものの、未だ玄極に至らざるを思い、更に嵩嶽大師法如(683-689)の道名を慕つて嵩山に行くが、法如が問もなく遷化したので、追踐經行すること久しうしたる後、載初の歲(800)遂に落

髮具戒し、次で荊州玉泉寺の大通禪師(神秀)が禪惠兼ね化するを慕つて荊州に赴いたと言う。彼が荊州に赴く前、具戒の前に、訪ねた法如については曾て筆者は舊稿の「燈史の系譜」(日本佛教學協會年報第十九號、昭和二十九年)で詳論した如くであるが、「傳法實紀」に主張する七祖傳法の系譜の内容とともに、後論で更めて検討を加えたい。

碑銘は續いて義福の後半生について、

後大師(神秀)應召至東都、天宮寺現病、因廣明有身之患、唯禪師親在左右、密有傳付、人莫能知。後聖僧萬廻遇見禪師、謂衆人曰、弘通正法必此人也。神龍歲、自嵩山嶽寺、爲群公所請、邀至京師、遊於終南化感寺、棲置法堂、濱際林水、外示離俗、內得安神、宴居寥廓廿年……開元十年、長安道俗請禪師住京城慈恩寺。十三年、皇帝東巡河洛、特令赴都、居福先寺、十五年放還京師、廿一年、恩旨復令入都、至南龍興寺、曰此人境之靜也。遊留憩焉。

と言ひ、義福は後に神秀の臨終にその法を嗣ぎ、終南山の化感寺にあること廿年で、開元十年(722)には京城の慈恩寺に住し、十三年(725)には勅によつて洛陽の福先寺に留まつて居るのであつて、曾て青年時代に拙法師に事えた大福先寺に、四十年ぶりで歸つたわけである。

拙法師の生没年月は明かでないが、曾て義福が師事した時、假りに三十才乃至四十才であつたとすれば、義福が再び大福先寺に歸つた時、なお七十才、乃至八十才の壽を以て康存し得る筈である。尤も、拙法師が還俗して杜拙字方明と名乗り、京兆で衛尉丞の役に就いたとすれば、當時なお大福先寺に居たと考えられぬが、再び義福と親交を温め得る期會はあつた筈である。衛尉丞京兆杜拙が傳法實紀や南嶽思禪師法門傳を撰するには、必ずや北宗禪の人々との密接な結び付きを前提せずしては不可能であろうからである。従つて、傳法實紀の撰述が、曾ての弟子義福の請によるものであつたであらうように、その末尾の終南山歸寺大通禪師塔文なるものも、當時神秀の寂後、終南山化感寺にいた義福、若しくは神秀のバトロンたりし岐王範等の請によつて、杜拙その人が撰したものと見て差支えあるまい。少くとも傳法實紀の成立は、此の書の劈頭に、撰者自ら、

稽首善知識、能令護本心、猶如濁水中、珠力頓清現、
所以令修紀、明此遞傳法、願當盡未來、廣開佛知見。
と云い、又本書末尾の論を結んで、

夫吾亦素不此學、業非其流、敢爲摸揣、過亦甚矣。豈
疲叟云備欲除王屋一杯之土、將塞孟津乎。昔嘗有知音
者、令脩此傳記。今將草潤網筆、輒爲其後論矣。……

今大通門人法棟無撓。伏膺何遠、裹足宜行。勉哉學流、
光陰不弃也。

と言つてゐるように、善知識であり、曾ての知音である
大通門人の、何者かの請によること明かである。

然るに一方、後年開元廿年(732)に至つて、神會(700
—750)が滑臺の大雲寺に無遮の大會を設け、北宗攻撃の
戦端を切つた、有名な法論の記録である、「菩提達摩南
宗定是非論」によると、

今普寂禪師在嵩山、豎碑銘、立七祖堂、修法實紀、排
七代數、不見著能禪師。□能禪師是得傳授付囑人、爲
〔人〕天師、蓋國知聞、即不見著。如禪師是秀禪師同
學、又非是傳授付囑人、不爲人天師、天下不知聞。有
何承稟、充爲第六代。普寂禪師爲秀和上豎碑銘、立秀
和上爲第六代。今修法實紀、又立如禪師爲第六代。未
審此二大德各立爲第六代。誰是誰非。請普〔寂〕禪師
子細自思量看。(胡適、新校定的敦煌寫本神會和尚遺
著兩種、歷史語言研究所集刊第二十九本、慶祝趙元任
先生六十五歲論文集下冊、p. 267.)
とあつて、神會は、普寂が傳法實紀を編集したとして、
彼をはげしく非難している。

此處に、普寂が神秀のために嵩山に建てた碑銘と云う
のが如何なるものか、或は前に述べた嵩山の隱士盧鴻一

の撰したものがどうか、もとより明かでないが、その内容は、張説撰の碑銘と同じように、神秀を六祖とする傳燈説に立てるもので、傳法實紀の様に、弘忍と神秀の間に、嵩山少林寺法如を狭むものではなかつたらしい。

一體、嵩山少林寺法如を弘忍の的嗣とする説は、法如自身の塔銘と傳法實紀以外には見られぬものであるが、當時としては、雙峯弘忍の禪を始めて京洛の地に宣揚した人として恰ねく知聞せられていた様で、開元十六年(828)に建てられた「皇唐嵩嶽少林寺碑」にも、此の功業を高く賞讃している。

私が曾て「燈史の系譜」で主張したように、後代に禪宗の定説の如くみられるインド及び中國に亘る達摩禪の祖統説なるものが、恐らく此の人によつて始めて主張されたものとするなら、彼が創唱した禪の祖統説を承ける傳法實紀が、法如を弘忍の的嗣と認めることに何の不思議もない筈であり、更に、上來述べ來つた様に、義福が曾て神秀に嗣ぐ前に、すでに法如の禪法に深い關心を寄せていた事實に注目するならば、傳法實紀の祖統説は極めて自然な主張であつた筈である。

而も、更に普寂のために李邕が撰した大照禪師塔銘(全唐文二六二)によると、普寂も又曾て神秀に參ずる前に、少林寺の法如を訪ねて居るのであつて、後年神秀

の法を京洛に宣揚し、三帝國師兩京法主として、北宗禪の黄金時代を築いた二人の弟子が、共に曾て嵩嶽に法如の禪を慕つた事實が知られて、傳法實紀が生れ來る背景を極めて興味深く眺め得るであろう。従つて、傳法實紀の成立は、神會の攻撃する様に、必ずしも神秀六祖を主張する大通碑と矛盾するものではなくして、むしろ大通門人たる義福や普寂の、若き日の求道を追憶してなされた清信弟子杜拙私撰の記念の書であつたのでなからうか。

然らば、此の書の作者、杜拙とは一體何者であるか。次に稿を更めて此の課題を追求したい。

註

- (1) 大正藏八十五も、目錄にはすでに杜拙撰の文字を出している。
- (2) 全唐文 280、金石萃編 81、常盤大定「支那佛教史蹟」第一集、解説 p. 72。
- (3) 長安の西太原寺は、有名な東塔律の祖懷素(634—707)がいた處として名高く、宋高僧傳十四ではこれを上元三年(676)のこととして居り、彼の四分比丘戒本并序には、大唐西太原寺沙門懷素集と自署している(大正二十二 p. 1510 a)。
- (4) 矢吹慶輝・三階教の研究 p. 65、金石萃編七十一、淨域寺法藏禪師塔銘。又、全唐文二十八、蔡士女施錢佛寺詔に、「開化度寺及福先寺、三階僧創無盡藏、毎年正月四日天下士女施錢、名爲護法稱濟貧弱……」とある。

- (5) 傳燈錄四によると、洛京福先寺には、嵩嶽慧安の法嗣である仁俊禪師もここに住したことがあつたようである。此の人は騰勝和尚の名で知られ、了元歌（樂道歌）の作が現存する。天册萬歲（695）中、天后の勅によつて入内した北宗禪の代表者の一人であるが、福先寺の在住は恐らくは義福より前であらう。
- (6) 胡適博士が新たに発見されたペリオ 2045 號文書によつて、「神會和尚遺集」の第二殘簡及び第三殘簡に收められる菩提達摩南宗是非論を校訂し、考証を加えられたもの。
- (7) 唐中嶽沙門釋法如禪師行狀碑、金石續編卷六、菩提達摩嵩山史蹟大觀 p. 39。
- (8) 上記の菩提達摩嵩山史蹟大觀 p. 19、常盤大定、支那佛教史蹟第二集、解説 p. 136、全唐文 279、金石萃編 77。

附記

本稿を草し終つた後、入矢義高先生から、現存の張說撰・大通碑が発見された時の記録が、明代の詩人で、佛教に造詣深かつた袁中郎（1570—1623）の日記「遊居柿錄」に見えることを教示された。本稿第三章の註(1)の部分に關連するので、ここに附記しておきたい。即ち、「遊居柿錄」卷十二、萬曆四十五年（1617）の條に、

神秀國師碑、張丞相說撰、黃門侍郎盧藏用八分書・無迹法師于荊棘瓦礫間得之。（中國文學珍本叢書第一輯第一冊）と云つて居り、發見者の無迹法師（1545—1628）は、常盤博士の「支那佛教史蹟評釋」四によると、袁氏と同じく湖北の

當陽の人、青年のころ、「經門警訓」を読んで感激し、當時北宗人南宗法と言われた荊南普仰寺の天柱滿秀和尚に師事し、後年、北宗神秀の遺嚮を慕つて玉泉の度門寺を再興し住持となつたという。又、「玉泉志」卷三所收の、王維章撰「度門寺無迹禪師碑」によると、発見された大通碑の碑陰に、
弘神普一修無學、念持三昧不思議、湛然瑩徹佛子燈、耀見靈源同杲日、彌滿正乘法界廣、徧知性相圓覺妙、禪師權實淨光明、行願力深心自遠、
の北宗五十六字なるものあり、彼は生涯この五十六字を擧揚したというが、この説は「大通碑」そのものを疑わしめる一傍證となりそうである。