

梁武帝撰「菩提達摩碑文」の再検討(二)

石井公成

一 はじめに

小島岱山氏が熊耳山の「菩提達摩碑文」に着目されたのをきっかけとして、筆者は『宝林伝』所載の同碑文や少林寺の同碑文その他に基づいて検討を開始した。その結果、梁武帝撰と称するこの碑文については、現存する種々のテキストのうち、金藏本の『宝林伝』のみが系統を異にしていること、『涅槃経』に基づく点が多く、「不識」に関する記述もそうであって、これが後世の不識問答に展開すること、法琳の『破邪論』の言葉をかなり用いていること、などが知られたため、簡単な報告を行った。^①ここでは、前稿の不備を補うとともに、前稿では詳しく扱うことができなかった北宗禅との親近性を中心にして、いくつかの語句の検討を試みたい。現存文献の中で達摩碑文と立場が最も近いのは、北宗文献、特に浄覚の著作であるように思われるためである。このことは、伝衣に

触れない達摩碑文の解明には、『楞伽師資記』などの北宗文献が役立つことを意味し、また逆に、達摩碑文を詳細に検討すれば、『楞伽師資記』に代表される系統の思想を解明するうえで役立つことを意味する。

熊耳山碑文については、現在は冒頭部の写真が公開されているのみだが、近く二祖寺元符寺の達摩碑文とともに翻刻が中国の学術誌上で公表される予定と聞いているため、^②達摩碑文の厳密な校訂本文の作成、および達摩碑文全体の構成の検討は、翻刻の公刊を待ってから行なうこととし、本稿ではテキストとしては、少林寺碑文・P二四六〇・『宝林伝』・光定『伝述一心戒文』によって仮に復元したものを暫定的に用い、問題がある場合はそのつど指摘することにする。

二 梁武帝と菩提達摩の関係

梁武帝と菩提達摩が関係づけられるのは、無功德の問答を

紹介した神会の『南宗定是非論』が最初とされてきた。これに対し、達磨碑文では、武帝と達磨の対話の場面は描かれていないものの、武帝は、せっかく達磨に会っていないながらその真価を見抜かず、「之に遇へども遇はず、之に見ゆれども見えず(遇之不遇、見之不見)」という状況であったことを後悔して嘆き、「敢えて以て之を師とす(敢以師之)」と明言しており、北地に去った達磨をこれまで尊崇してきたことを強調している。しかも、達磨碑文では、菩提達磨は本当は「法身」であり、達磨が亡くなって葬られたのは、「法身は示現することと無方(法身示現無方)」とあるように、自由自在であることを示したものにすぎないことが強調されているのである。

こうした武帝と達磨の関係のあり方を考えるうえで、参考になるのが、僧達(四七五―五五六)の伝記であろう。『高僧伝』によれば、北魏の孝文帝に重んじられた僧達は、論議に巧みで南北に知られ、特にその「禅法」は世に広く行われたが、かつて梁に趣いた際、宝誌と出会ったことがあり、宝誌が僧達を「大福德人」として絶賛したため、梁の武帝も深く敬い、「北方の(曇)鸞法師と(僧)達禪師は、肉身菩薩なり」と称して、常に北に向かつて遙拝していたほどであり、僧達が没すると、後梁の宣帝は声をあげて哭いたという。³⁾『宝林伝』では、達磨の活躍以前に没したはずの宝誌が登場し、武帝に達磨の意義を教えていることを考えると、この武帝およ

び宣帝と僧達との関係が、武帝と菩提達磨の対面に関する伝承を生む素材の一つとなったことは充分考えられる。⁴⁾

ここで重要なのは、僧達は、勒那摩提と慧光に師事した人物、つまり地論師と関わる人物だということである。後の禅宗では、『楞伽経』をめぐる姿勢の違いからか、地論師たちをライバル視し、菩提流支と慧光が菩提達磨を毒殺しようとしたとする伝説まで生み出しているが、実際には禅宗文献が描く菩提達磨のイメージは、北地の主流であった地論系の実践的な僧たちと重なる面を含んでいるのである。達磨碑文では、面壁九年、黙して語らない達磨の通常のイメージと違い、達磨の「聡弁」のことを「身子」、すなわち、シャーリプトラに比して礼讃しているが、少林寺で坐禅に励み、「身子」に比せられるほど弁舌巧みであったとされる僧に、地論師の系譜に属する道憑がいたことは、前稿で既に指摘した。また、道宣は菩提達磨とならぶ禅者として僧稠を賞揚したが、僧稠は仏陀禅師に印可されて少林寺で活動した経歴を持つ僧であって、僧稠もまた地論系と交流を持っていたことで知られる。いわゆる禅宗とそれ以外の禅法を考える際、北地の地論教学を無視することはできない。⁵⁾

三 「有驪竜珠白毫色」

達磨碑文の冒頭は、『宝林伝』以外の諸テキストでは、

我聞滄海之内、有驪龍珠白毫色、天莫見人不識。我大師得之矣。

となっている。このうち、珠について「天莫見人不識」と説く部分が、法身常住と仏性を説く『涅槃經』の經文に基づいていること、また、そうした珠をただ一人得たと説くのは、その人だけが真理を体得したの意であって、北宗では、伝法を受けたとの意で用いられていることは、前稿で述べた。ここでは、菩提達摩のみが体得したというそうした真理が、驪龍の「白毫色」の珠に譬えられる理由について考えたい。

この「白毫色」という語については、Paul Magnin氏から、人相学の用語としても用いられるむね、ご教示を受けた⁶⁾。海中で竜が守っている宝珠と人相学という取り合わせにとまどったが、達摩碑文がしきりに用いている『涅槃經』如来性品では、金剛力士の額に埋まってしまった珠を仏性に譬えていることに気づいた。

仏告迦葉。善男子。譬如王家有大力士。其人眉間有金剛珠。与余力士較力相撲而彼力士以頭抵触其額上。珠尋没膚中都不自知是珠所在。其处有瘡即命良医欲自療治。時有明医善知方藥。即知是瘡因珠入体是珠入皮即便停住。是時良医尋問力士。卿額上珠為何所在。力士驚答大師医王。我額上珠乃無去耶。是珠今者為何所在。将非幻化憂愁啼哭。是時良医慰喻力士。汝今不応生大愁苦。汝因闘時宝珠入体今在皮

裏影現於外。汝曹鬥時、瞋恚毒盛、珠陷入体、故不自知。是時力士不信医言。若在皮裏膿血不浄何縁不出。若在筋裏不応可見。汝今云何欺誑於我。時医執鏡以照其面。珠在鏡中明了顯現。力士見已、心懷驚怪生奇特想。善男子。一切衆生亦復如是。不能親近善知識故。雖有仏性皆不能見。

(曇無讖訳『涅槃經』卷七、大正十二・四〇八上)

この場合は、仏性の珠が力士の眉間にめりこんで外からは見えなくなり、自分でも気づかないのだが、張説「荊州玉泉寺大通禪師碑銘併序」では、銘の冒頭で、

額珠内隱、匪指莫効。心鏡外塵、匪磨莫照。

(柳田『初期禪宗史書の研究』、五〇一頁)

と述べている。すべての人は仏性を額にめりこんだ珠のような形で隠し持っているものの、誰かが指し示してやらねばそれに気づかず、心は本来清らかであるものの、塵を払って磨かなければ照る働き、つまり智恵の働きをしないとするのである。柳田聖山氏は、右の「額珠」の譬喩が上記の『涅槃經』如来性品に基づくことを指摘しておられる⁷⁾。

また、王維「大唐大安国寺故大徳浄覚師碑銘」では、「海澄みて、竜の額の珠明らかかなり(海澄而竜額珠明)⁸⁾」とあり、柳田氏は、この箇所が『大智度論』卷十二に見える釈尊の前身である能施太子の故事に基づくことを指摘しておられる⁹⁾。

碑銘では、珠は伝法の象徴とされているのだが、このように、

宝珠が額の珠と結びつけられ、しかも、竜の珠とされている用例が北宗文献に見られるのである。仏性にはかならない宝珠を、『大智度論』や『法華経』の竜女の献珠の譬喩などによって竜と結びつけ、中国風に「驪竜珠」と表現する場合、額の珠、ないし、額にめりこんでいる珠に関する経論の記述が念頭にあれば、達摩を仏と同一視する達磨碑文の作者が、その珠を「白毫の色」と表現するのは不自然ではない。

上の『涅槃経』如来性品の引文では、力士の額の珠が体内にめりこんでしまったのは、「瞋恚毒」によるとされているが、七世紀半ば以前の成立であって、初期禅宗文献に盛んに引用された『心王経¹⁰』では、

欲得現身即凡為聖、莫著文字邪見。……竜王心水、澄停清淨。貪瞋痴海、出仏性珠。……衆生心淨、前念出家、後念成道。……色身自在。

(方広鎔編『藏外仏教文献』第一輯、三三―三四頁)
と述べて竜に言及し、貪瞋痴の海にこそ仏性の珠が潜むことを強調している。水が澄むというのは、泥水を澄ますことのできる摩尼宝珠を意識しているためであろう。摩尼宝珠について、『続高僧伝』慧可条に引かれる慧可の書簡が、

本迷摩尼謂瓦礫。豁然自覺是真珠。

(大正四九・五五二中)

と述べており、また『楞伽師資記』慧可条にも、この箇所を

利用した記述が見られる。すなわち、自身の仏性を「摩尼」「真珠」に譬えるのは、慧可の段階からあったのであり、以後、「珠」という語は「摩尼」に関する『涅槃経』その他の大乘經典の記述や、中国の伝統的な発想をまじえつつ、禅宗文献中で、それもしばしば伝法に関わる文脈で用いられてきたのである。『伝法宝紀』冒頭の帰敬偈でも、

能令護本心 猶如濁水中 珠力頓清現 所以今修紀
明此通伝法 願当尽未来 広開仏知見

(柳田『初期の禅史I』、三二―九頁)
とあり、濁水を澄ます「珠」と「本心を護る」とことと「伝法」とを組み合わせて述べていることが注目される。

なお、先に見た「荊州玉泉寺大通禪師碑銘」では、「額珠内隠、匪指莫効」に続けて、「心鏡も外に塵つけば、磨かずんば照すこと莫し(心鏡外塵、匪磨莫照)」と説いており、塵を払うことによって智恵の輝きを増してゆく漸修の立場が示されているのに対し、達磨碑文の銘では、達磨の雪の如き心について、「磨さず瑩かざるも、恒に浄明なり。雲を被り霧に巻かるとも、心且に徹す(匪磨匪瑩恒浄明 被雲卷霧心且徹)」と述べているため、漸修を否定する立場が示されているように見える。しかし、「いずれの処にか塵埃有らん(何処有塵埃)」壇経の恵能の偈に見られるような徹底した否定の立場では

ない。心そのものは磨かずとも浄らかなのだ、という点を強調しているにすぎないのである。また、達摩碑文のうち、後半の「被雲卷霧心且徹」という句は、『楞伽師資記』達摩条が「空中の雲霧は、終に虚空を汚染するあたはず。然もよく虚空を翳らせ、明浄なるを得しめず（空中雲霧、終不能汚染虚空。然能翳虚空、不得明浄）」と説いている箇所を思わせるものがある。浄覚は、『注般若心経』でも「雲開いて月朗らかなり（雲開月朗）」¹¹と述べているが、この譬喩も、後述するように達摩碑文に見られるものなのである。

四 「我大師」

達摩碑文の「我大師得之矣」という部分のうち、「我大師」という言い方は、釈尊を指すのが通例であり、菩提達摩も法身扱いされているため「我大師」と呼ばれたのであろうことは、前稿で記した。しかし、普寂（六五——七三九）の忌日に読まれた齋文と考えられるS二五二一、「第七祖大照和尚寂滅日齋讀文」（擬）では、

然茲日者則我大師寂滅之晨也。

我大師所作已弁、何頼齋功。然以化導恩深、師資義重。況投智印、密授心珠。¹²

とあるように、普寂を「我大師」と呼んでいる。むろん、普寂の入寂を釈尊の入涅槃になぞらえてのことだが、こうした

ことは、亡き師を「大師、和尚、禪師」などの呼称で呼んできた従来にはなかつたことではなからうか。王維「大唐大回国寺故大德浄覚師碑銘并序」にしても、釈尊を「我大師」と呼ぶのに対し、浄覚については単に「大師」とするのみであって、区別をつけている。¹³普寂を「我大師」と呼ぶこの齋讀文は、「西天付属……東夏伝灯」の普寂を仏教の開祖たる釈尊と同一視しているのである。これは、三朝国師としての普寂の権勢をうかがわせるものであり、また、その普寂より「密かに心珠を授けられ」た後継者としてこの齋讀文を書き、読み上げた僧の自負を感じさせるものといえよう。すなわち、釈尊以来、写瓶の伝法が行われてきたことを前提とするからこそ、中国の禪師を釈尊と同一視できるようになったのである。この場合、東土の祖であって、法身である菩提達摩が「我大師」と呼ばれるのも当然と言えよう。あるいは、菩提達摩が「我大師」と呼ばれるようになっていたからこそ、その伝法の系譜を継ぐ普寂もまた「我大師」と呼ばれるようになったとも考えられる。梁武帝撰とされる達摩碑文と、普寂の没後に書かれたこの齋讀文のどちらが先かは不明だが、同じ流れに立っていることは間違いない。

なお、少林寺碑文には「震旦初祖菩提達磨大師之碑」とあるほか、『観心論』に続けて達摩碑文を書写しているP二四六〇も、「第一祖達摩禪師 梁武帝撰」という題名・撰者名を持つ

ち、ともに東土の「初祖」「第一祖」という位置づけをしてい
ることが注目される。また、P二四六〇と同様の形をとり、
達摩碑文の題号・撰者名を持つ敦煌出土の『観心論』写本に、
竜谷大蔵所蔵本があるが、西口芳男氏は、P二四六〇はこの
竜大本と「同系の写本」とされ、竜大本系の『観心論』は既
に達摩禅師作と見なされて書写されていたものと推測してお
られる¹⁴。これは、達摩碑文がどのような系統の人々の間で書
写されていたかを考えるうえで、重要なことである。

五 「説無説法、如閻室之揚炬、若朗月之開雲」

達摩碑文では、「無説の法を説くこと、閻室の炬を揚ぐるが
如く、朗月の雲を開くが若し(説無説法、如閻室之揚炬、若
朗月之開雲)」と述べ、達摩は「無説の法」を説いたとしてい
る。すぐ後に「無法の法を説く(説無法法)」とあるため、達
摩碑文の作者は「無説の法を説く」「無法の法を説く」ことを
重視していたことが知られる。銘の部分では、「多聞にして弁
才あるも、法説無し(多聞弁才無法説)」としており、「無法説」
という点が強調されているが、「多聞弁才」と言われており、
また本文でも「聡弁」ぶりをシャーリプトラに譬えているの
であるから、「無説」「無法説」と言ってもひたすら沈黙を守る
のではなく、言葉にとらわれてはならないということ、自
在に説いたとするのであろう。

このうち、「無説の法」については、王維「大唐大安国寺故大
徳浄覚師碑銘并序」が、先に見た「海澄而竜額珠明」の句を
示して浄覚の徳を讃えたすぐ後で、皇族や高位高官が浄覚に
対して「言を無説に乞ふ(乞言于無説)」たと述べている箇所
が想起されよう。また、その浄覚の『楞伽師資記』慧可条で
は、慧可の伝記を簡単に紹介し、『四卷楞伽』を引いて坐禅の
意義を強調したのち、五蘊・妄念の「雲霧」に隠されつつも
清浄さを失わない仏性の働きを力説し、以下のように続けて
いる。

若忘念不生、默然浄坐、大涅槃日、自然明浄。俗書云、氷
生於水而氷遏水、氷泮而水通。妄起於真而妄迷真。妄尽而
真現。即心海澄清、法身空浄也。故学人依文字語言為道者、
如風中灯不能破闇、焰焰謝滅。若浄坐無事、如密室中灯、
則解破闇、照物分明。(中略)

是故諸仏説説、或説於不説、諸法実相中、無説無不説。解
斯拳一千従。(柳田『初期の禅史I』、一四六―七頁)

このうち、「諸法実相中、無説無不説」とあるのは、『無量義
経』の取意であり、『楞伽師資記』道信条でもこの部分の取意
の文が引かれている¹⁶。

このほか、「夫れ説法とは、説無く、示す無し(夫説法者無
説無示)」(大正一四・五四〇上)と説く『維摩経』や、不説こ
そ仏説とする『楞伽経』を初め、無説・不説こそ真の説法と

する大乘文献は多いが、「無説の法を説く」という主張と室中の灯火の譬喩とが近い箇所にとまらなくて出てくる文献、それも仏性を前提とした坐禅を勧める文脈で出てくる文献が、『楞伽師資記』慧可条なのである。「無法の法」も、

法本無法、無法之法、始名為法。(同、二六〇頁)

とあるように、「無法の法」であってこそ真の法だとする主張が道信条に見えており、達摩碑文との共通性が目立つ。

ただ、右で見た慧可条の灯火の喩は、柳田氏が指摘されているように、『大智度論』の以下の箇所によっている。

此常樂涅槃。從實智慧生、實智慧從一心禪定生。譬如然灯。灯雖能照、在大風中、不能為用。若置之密宇、其用乃全。散心中智慧亦如是。若無禪定靜室。雖有智慧其用不全。得禪定則實智慧生。

(『大智度論』卷十七、大正二五・一八下)

この箇所は、慧可条のうち、文字に乱されずに坐禅するのではないと智慧は得られないという箇所の教証となっているが、慧可条の引文が強調する「破闇」の面については直接には言われていない。また、慧可条にしても、あげているのは「灯」の喩であって、「闇室」や「炬」の語は用いていない。

その点、この二つの語を用いた譬喩を出しているのが、『伝法宝紀』である。しかも、『伝法宝紀』杜拙の序では、ほかでもない菩提達摩の来朝について、「亦た暗室に大明炬を發する

如きか(亦如暗室發大明炬乎)¹⁸⁾と述べて礼讃しているのである。この譬喩は、『大集経』嬰珞品に基づくものであって、偽経の『法王経』にも見えており、浄覚『般若心経注』でも引かれることは、柳田氏の指摘されたことだが¹⁹⁾、『大集経』では「譬如一処百年闇室、一灯能破²⁰⁾」と説くのに対し、『法王経』では、「千年闇室燃一炬灯、諸闇皆尽²¹⁾」とあって、「炬」の語を用いているため、達摩碑文は『法王経』を利用して可能性が高い。

この『法王経』は、『涅槃経』と『維摩経』を基調とする偽経だが、沖本克己氏は、『大周刊定衆経目錄』(六九五五年)に「法王経一卷」(大正五五・四七三上)と録されていることから、六六四年から六九五五年の間に成立したものと見ておられる。そして、本経は南宗では『百丈広語』が引く程度であって、あまり用いられていないうえ、内容面では北宗の中心概念を共有しているため、北宗系と考えてよいとし、『法王経』と浄覚『般若心経注』との類似点を列挙されている²²⁾。『法王経』のうち、達摩碑文が引いたと思われる明炬の譬喩の箇所を北宗の『伝法宝紀』が引き、また浄覚がその箇所をも含めて、自らの著作で盛んに用いていることは興味深い。

六 「闇室」と「心灯」

「如闇室之揚炬、若朗月之開雲」の句から想起されるのは、

達摩碑文の作者とされている武帝の子、簡文帝の詩であろう。父と同様、悲劇的な死をとげた簡文帝は、「暗室を欺かず」という生き方、すなわち、他人には見えない場所でもうしろめたいことはしないよう自らを律していたようで、この句を二つの詩の中で用いているほか、「蒙華林園戒詩」では、

心灯朗暗室 牢舟出愛瀛

と詠じている。⁽²³⁾この句が注目されるのは、達摩碑文が「暗室」と「朗」の語を用いていることに加え、銘において、

驪竜珠内落心灯 白毫慧刃当鋒欠

と述べ、「心灯」の語を用いているためである。⁽²⁴⁾「驪竜の珠の内、心灯落ち」とは、珠の中の火が消えたこと、つまり、火が消えるように菩提達磨の命が消えて涅槃に入ったことを言うのであり、その火が既に次の火へと移されたこと、すなわち、伝法が無事に終わったことを示唆しているのだろう。おそらく、暗い背景に置かれた白くて半透明な珠のようなガラス製の燭台などを思い浮かべ、その中の火が弱くなって消えてゆく様子を描いているものと思われる。

心灯が消えてゆくという点は、達摩碑文の本文では、菩提達摩が慧可に伝法するに際し、

大師乃舒容而歎曰、我心将畢。大教已行、一真之法、尽有可矣。命之以執手、付之以伝灯。

と説いているうちの、「我が心、将に畢らんとす」に当る。こ

の表現が、法顯訳『大般涅槃經』の「為すべき所の事、皆な悉く已に畢りぬ。今、宜しく心に般涅槃に入るべし(所為之事皆悉已畢。今者宜応入般涅槃)」(大正一・一九一下)など、涅槃に入る直前の釈尊の言葉を踏まえていることは言うまでもない。

この「心灯」という語は、唐代以前の訳経や中国文献ではあまり用いられない語だが、『華嚴經』入法界品では、

譬如小火。随所焚燒其焰轉盛。菩提心火亦復如是。随所縁法慧火猛盛。譬如一灯。然百千灯無所損滅。菩提心灯亦復如是。悉然三世諸仏慧灯。無所損滅。譬如明灯入大闇室。

悉能照除一切闇冥。菩提心灯亦復如是。入心闇室。於無量劫積集痴闇。悉能除滅。具足菩薩明淨智慧。

(『華嚴經』卷五十九、大正九・七七八中)

と述べ、小さな火が次々に移って大きくなってゆくように、人から人へと働きかけていっても菩提心は減ることがなく、盛んになっていくばかりであることから、そうした心を「菩提心灯」と呼んでいる。しかも、この引文では、心灯を暗室の喩とからめて用い、「菩提心灯」である「明灯」が煩惱の闇を滅して「菩薩明淨智慧」を得させると論じていることが注意されよう。

入法界品では、さらに、

爾時(勝日光)如来。觀察彼王及諸眷属。白毫相中放大光

明。名曰一切衆生心灯。普照十方無量世界一切諸王。顯現如來不可思議自在神力。応受化者令彼心淨。具足不可思議功德。超出世間。其身清淨。

〔華嚴經〕卷五十六、大正九・七五九中

と説き、勝日光如來が「白毫相」から放った光明を「一切衆生心灯」と呼んでいる。達摩碑文が「心灯」と一体である「驪竜珠」を「白毫色」とし、銘でも「心灯」と「白毫」の語を続けて用いるのは、右の経文が背景となっている可能性もある。この光明は、如來の不可思議自在神力によって教化を受ける者の「心をして淨からしめ」と説かれている。淨覺は、『般若心經』の「大明呪」の「大明」を解釈するにあたり、行六波羅蜜、而無所行、心灯普照、故曰大明也⁽²⁵⁾と述べ、「心灯普照」こそがその意味だと説いており、明らかに『華嚴經』の上記の箇所を用いているが、それは「心を淨からしめ」という点が一因となつていよう。

淨覺は、『楞伽師資記』弘忍条でも「心灯」の語を用いている。それは、淨覺の師である玄蹟の『楞伽人法志』を引いて、弘忍から玄蹟への伝法を説いた部分である。そこでは、弘忍は、弟子たちの特徴を評するに当って真つ先に神秀をあげ、「我、神秀と『楞伽經』を論ずるに、玄理痛快たり。必ず利益多からん」と述べて神秀を称賛し、他の弟子たちを論評したのち、次のように述べている。

又語玄蹟曰、汝之兼行、善自保愛、吾涅槃後、汝与神秀、当以仏日再暉、心灯重照。其月十六日、問曰、汝今知我心不。玄蹟奉答、不知。大師乃将手搗十方、一一述所証心。已十六中、面南冥坐、閉目便終。春秋七十四。

〔柳田〕初期の禪史I、二七三頁

すなわち、弘忍は玄蹟を評価し、神秀とともに「仏日を再び暉かし、心灯を重ねて照らす」よう委嘱したと、『楞伽人法志』は主張するのである。これは、弘忍の心灯を継いで、菩提達摩以来の法を広めてゆくよう命じられた、と説くに等しい。ここでは、『楞伽人法志』という書名が示し、また神秀が『楞伽經』に通じていることが称賛されていることが示すように、菩提達摩が伝えた法とは『楞伽經』を中心とする法門とみなされていると考えられる。心灯を輝かすことは、『楞伽經』を心要とする教えを広めることと結びついているのである。

こうした『楞伽經』重視は、玄蹟の頃になって始まるものではない。『唐高僧伝』慧可条は、

可乃奮其奇弁、呈其心要。故得言滿天下、意非建立。玄籍遐覽未始經心。後以天平之初。北就新鄴盛開秘苑。滯文之徒是非紛拏。

〔大正五〇・五五二上〕

とあるように、慧可が「奇弁を奮つて其の必要を呈し」、その言葉が天下に広まったとするが、「意は建立せんとは非ら

ず」と説いているのは、慧可は「滞文の徒」が反発するような奇矯な言をしきりに発し、悟境をごく簡潔な形で示したものの、相手に応じた教化の方便として用いただけであって、そうした教示の言葉を「建立」しようとする意図、つまりは、普遍的な教法として確立し広めようとする意図はなかったのである。そのような教化法の支えとなる経典としては、諸法の建立の諸相を説きつつ「非建立」のあり方について随所で強調する『楞伽經』が代表的なものであろう。

慧可条がそのやや後で、慧可の弟子の満について、

故満每說法云。諸仏説心。令知心相是虚妄法。令乃重加心相。深遠仏意。又増論議殊乖大理。故便那満等師、常齋四卷楞伽以為心要。(同・五五二下)

と述べていることが示すように、慧可の弟子たちの中には、言葉にとらわれない立場を重視して『楞伽經』を盛んに用い、『四卷楞伽』を「心要」とする者たちまで輩出したのは、慧可の影響と考えてさしつかえない。張説の「荊州玉泉寺大通禪師碑銘」が、神秀について「特奉楞伽為心要」と述べているのは、こうした伝統を継ぐものである。柳田聖山氏は、楞伽宗の伝灯説は法沖によって確立されたとする説を随所で述べ、また玄蹟がその伝統を奪って東山法門を新たな楞伽宗として位置づけたとも言われるが、これは、禪宗における『金剛般若經』伝授の歴史が神会とその弟子たちの創作であった

ことを考慮し、その図式を変形させて楞伽宗にもあてはめようとするものであり、従いがたい。菩提達磨が実際に『楞伽經』についてどう見ていたかは不明であるうえ、慧可以下の伝法にあたって『楞伽經』の伝授が行われていたかどうかも確かでないが、『楞伽經』を実践の中心的立場とみなすことは、慧可以来のものであった可能性が高い。

七 「心灯」補説

銘のうちの「驪竜珠内落心灯」の句については、菩提達磨の命が消えていった様子を描くとともに、その心灯が慧可に受け継がれていったことを示唆していることは、先に述べた。ここでは、この「心灯」の語が単なる譬喩ではなく、実際に「心」に関わる何らかの動作・儀礼と関わっていたことを指摘したい。まず、先に触れた『楞伽人法志』の引文では、弘忍から玄蹟への伝法の様子を次のように描いている。

又語玄蹟曰、汝之兼行、善自保愛、吾涅槃後、汝与神秀、当以仏日再暉、心灯重照。其月十六日、問曰、汝今知我心不。玄蹟奉答、不知。大師乃将手搗十方、一一述所証心。

已十六中、面南宴坐、閉目便終。春秋七十四。

すなわち、弘忍は玄蹟に向かって、神秀とともに心灯を再び輝かすよう命じ、臨終の日にあたって、「汝、今、我が心を知るや」と尋ね、玄蹟が「知らず」と答えると、弘忍は「手

を將つて十方を攝し、一々に証する所の心を述「べたというのである。この場合の「十方」とは、十の方角を指すのではなく、「あちこちの方向」の意であろう。玄蹟は、手であちこちを指し、指したものと「証する所の心」、つまり、自らの悟境を説いたのである。『楞伽人法志』によれば、弘忍は玄蹟に、智恵の働きのとしての「心」そのものを示したのであり、「伝心」を行ったのである。あれこれの具体的な事物を指して本質を問うというのは、まさに『楞伽師資記』の言う「指事問義」にほかならない。『楞伽師資記』では、求那跋陀羅も、菩提達摩も、弘忍も、神秀もこれを行ったとしている。浄覚は、自らについても、序において玄蹟との出会いを述べ、

浄覚宿世有縁、親蒙指授、始知方寸之内、具足真如。

(柳田『初期の禅史I』、五七頁)

とあるように、玄蹟から「親しく指授を蒙」ったことを回顧し、おかげで「始めて、方寸(心)の内に真如を具足せることを知る」ことができたと感謝している。教授に関して「指授」の語を用いたのは、手や指に関わる動作・儀礼、それもそうした動作・儀礼によって心の本質に目覚めさせる動作・儀礼を考慮してのことであつた可能性が高い。

『楞伽師資記』の求那跋陀羅条では、

又云、従師而学、悟不由師。凡教人智慧、未嘗説法。就事而徴、指樹葉是何物。
(同・一二二頁)

梁武帝撰「菩提達磨碑文」の再検討(二)(石井)

とあり、また菩提達摩条においても、

大師又指事問義、但指一物、喚作何物。衆物皆問之、迴換物名、變易問之。又云、此身有不。身是何身。又云、空中雲霧、終不能染汚虚空。然能翳虚空、不得明淨。

(同・一四〇頁)

とあるように、具体的な事物を示して義を問うという形で指導する際には、「指」の語を用いているのである。『楞伽師資記』のうち、本人の著述を利用して書かれた道信条と違い、求那跋陀羅や菩提達摩のこうした記述については、浄覚が見聞した玄蹟や神秀の禅法の在り方が色濃く反映されているよう。

このほか、初期禅宗文献では、伝授の様子を描く際、「手」を用いた動作・儀礼を行い、「心」とからめて論じている例が多く、達摩碑文も例外でない。銘では、「之(慧可)に命じて手を執り(執らせ?)以て灯を伝ふ(命之執手以伝灯)」とある。達摩碑文をほとんどそのまま利用して最澄の事蹟に置き換えている光定『伝述一心戒文』の冒頭部分では、「命之以執手、述心以伝灯」に作っており、「伝灯」の前に「述心」の語が入る点で「述所証心」とする『楞伽人法志』に通ずる面がある。達摩碑文とのこの違いは光定の文飾によるのか、光定が目にしたテキストが既にそうになっていたのかは不明である。なお、『宝林伝』慧可碑文は、菩提達摩から慧可への伝法について、

大師、乃喜曰、我心將畢、大教已行。一真之法、尽可有矣。命之已執手、默付以心灯、特奉楞伽、將為決妙。

と述べている。慧可碑文は達磨碑文に基づいていると考えられるが、ここでも、心灯を伝えることが、張説の神秀碑文を思わせるような形で、『楞伽經』を奉ずることと結びつけられており、伝衣に触れないことが注目されよう。神会系統がこうした碑文を偽作するとは考えにくい。⁽²⁷⁾

八 「指一言以直説、即心是仏」

達磨碑文を『宝林伝』の著者の偽作とみなす説は、『宝林伝』が馬祖系の灯史であり、しかも達磨碑文が「一言を指して以て直説すらく、即心是仏と(指一言以直説、即心是仏)」と述べている箇所が馬祖の影響を思わせるためであろう。しかし、「一言」をもって修行者を導くことは、馬祖を待つまでもなく、八世紀前半の北宗段階で盛んだったようであり、このことは慈愍三蔵慧日(六八〇—七四八)の『浄土慈悲集』からも知られる。慧日は、「禪師」とそれに従う道俗たちのあり方をきびしく批判しているが、そうした者たちの主張が、当時の主流であった北宗禅の主張と一致することは、伊吹敦氏が指摘している通りである。慧日は、道俗の信者が実際には凡夫にすぎない禅師を尊崇し、その「一言」を得ようとして大騒ぎしていることを苦々しく思っていたようである。

然禅師者、即是凡夫。都無証解。令諸道俗奔波奉事、愛過父母。悲泣雨淚、捨命乞一言。何不令内求遣外求耶。設使得者、浮淺之言、不足可觀。

(大正八十五・一二三七下)

と激しく攻撃している。「命を捨てて一言を乞う」とは、人々が菩提達磨以来の法を伝える禅師を仏と同一視して必死で仕え、『涅槃經』その他に見られる、法を聞くための捨身を思わせるような熱心さで「一言」を得ようと乞う様子を描いたものであろう。この「一言」について、伊吹氏は、『楞伽師資記』に「指事問義」として掲げられているような謎めいた言葉や、『大乘無生方便門』などに見られる特異な経文解釈、或いは、ペリオ三六六四号に伝えられている神秀の言葉のような修行上の心得のようなものを指すと見てよいだろう。⁽²⁹⁾と述べておられる。慧可断臂の説話が生まれ、あるいは既にあつた話が歓迎されて広まったのは、こうした風潮の中でのことと思われるが、慧可の断臂の話は、七二二年あたりの作とされる『法宝紀』が既にとりあげていることに注意したい。当時は、神秀による指事問義が有名になっていたのであるから、「一言」尊重の風は既にかなり広まっていたであろう。というより、一言によって修行者を導くことは、道信の段階で既に見られる。『楞伽師資記』道信条では、傅大士の「守一不移」を解説し、ついで弓術の譬喩をあげ、常に集中して

修行に努めるよう説いたのち、次のように言う。

其状当如此。此法秘要、不得伝非其人。非是惜法不伝、但恐前人不信、陷其謗法之罪。必須招人、不得操次輒説。慎之慎之。法海雖無量、行之在一言。得意即亡言、一言亦不用。如此了了知、是為得仏意。

(柳田『初期の禅史I』、二四一頁)

法門は海のようであって無量であるものの、実践にあたっては「一言」のもとに努めるのであって、それによって悟ってしまえば、その貴重な「一言」すら不要であってとらわれてはならない、と説くのである。しかも、こうした教示法は、ふさわしい人でないと理解できず、譏って罪を増すばかりであるから、うかつに伝えてはいけなさと警告している。すなわち、道信の頃は、機根の熟した修行者にのみ与えられた「一言」が、慈愍三蔵の晩年までには、広く道俗の信者によって熱狂的に歓迎されるようになっていたのである。

道信が、『観無量寿経』によって「是心是仏、是心作仏」と述べ、『一入四行論』も「即心是道」としていることはよく知られている。指事問義の傾向が強まっていた神秀・玄蹟の時期やそれ以後であれば、「即心是仏」という「一言」が示されても不思議ではない。馬祖の場合は、伝統的な教理もかなり残っているものの、その「即心是仏」は「平常心是道」という日常性重視の立場に基づく「即心是仏」であり、『観無量寿

経』などの經典の影響の強い道信の「是心是仏、是心作仏」や、達摩碑文の「即心是仏」とは異なっているように見える。馬祖は「無心」を強調しないのに対し、達摩碑文では、「指一言以直説、即心是仏」の文に続けて、

絶万縁以泯相、身離衆生。実哉凡哉。空哉聖哉。心無也刹那而登妙覚、心有也曠劫而滯凡夫。

と明言しているように、「心無ければ、刹那に妙覚に登る」とを尊ぶのも大きな違いである。

なお、達摩碑文は「妙覚」などという階位説に引きずられている箇所が見られるが、瞬時に「妙覚に登る」という点では、『南陽和尚問答維徴義』(石井本)「五十六」の「大乘頓教頌并序」には、

其漸也、積僧祇之劫数、猶処輪廻、其頓也、如屈伸之臂頃、旋登妙覚。(楊曾文『神会和尚禪話録』、一一二頁)

とあり、また『景德伝灯録』巻二十八でも、

洛京荷沢神会大師示衆曰。夫学道者。須達自源。四果三賢皆名調伏。辟支羅漢未断其疑。等妙二覚了達分明。覚有浅深。教有頓漸。其漸也。歴僧祇劫猶処輪廻。其頓也。屈伸臂頃便登妙覚。

とあって、似たような表現が見られる。この「大乘頓教頌并序」は、神会を「達摩之再生」になぞらえているほか、達摩碑文と共通する言葉もあるため、達摩碑文ないしその素材と

なった文書の「心有」と「心無」を、神会の図式である「漸」と「頓」に置き換えたもののよ様に思われる。なお、「屈伸臂頃」の間に悟るという点では、既に「唐中岳沙門釈法如禪師行状」が、

今以唯一法、能令聖凡同入、……衆皆屈伸臂頃、便弃得本心。
(柳田『初期禅宗史書の研究』、四八九頁)

と説いている。

九 「当来之因」

碑本文の末尾では、武帝は菩提達磨の真価を見抜けなかったことを痛切に後悔しつつ、自分は以後は菩提達磨を師とみなして尊崇してきたことを強調している。

朕雖一介凡夫、敢以師之。於後未獲現生之得、冀亦有当来之因。⁽³¹⁾

このうち、「未だ現生の得を獲ず」とは、現身での得道が出來ずにいることを意味するのであろう。問題は、「当来之因有らんことを冀う」の部分である。「当来之因」は『修心要論』が強調しているほか、せめて「当来之因」を願うという点については、『伝法宝紀』が、達磨の教化について、
学徒有未了者、洒手伝数遍云、作未来之因也。

(柳田『初期の禅史I』、三五六頁)

と述べていることも注目されるが、達磨碑文の「当来之因」

については、『宝性論』第二が、涅槃を求めの心を論じ、

若無因縁生如是心者、一闍提無涅槃性。応発菩提心。偈言若無仏性者不起如是心故、以性未離一切客塵煩惱諸垢、於三乘中未曾修習一乘信心。又未親近善知識等。亦未修習親近善知識因縁。是故華嚴經性起中言。次有乃至邪見聚等。

衆生身中皆有如来日輪光照。作彼衆生利益。作未来因善根。增長諸白法故。向説一闍提常不入涅槃。

(大正三一・八三一中)

と説いている箇所を受けているのではないだろうか。つまり、達磨碑文によれば、武帝は菩提達磨という善知識に親近できなかった自分は一闍提ではないかとおびえつつ、そうした自分の身中にも日輪のような如来智が有り、「未来因」となって働いてくれることを必死で願ったということになる。

なお、『修心要論』その他の北宗文献がしばしば『十地論』ないし『十地経』として引く、身中の日輪の如き金剛仏性に關する文章は、実は、『宝性論』が性起品(大正九・六一六中)の文として引くこの部分⁽³³⁾に基づいて増広されたものではなからうか。柳田聖山氏は、最近、「出典は、今も確認不能だが、北魏地論宗に關係させたいのは、今も昔も変わらぬ試みの一つ。……後に大きな影をのこす引用である。その由来が判ると、後の歴史の理解が変わる」と述べられたが、『宝性論』が出发点だとすれば、柳田氏の推測は正確であったことになる。

実際、その可能性は高い。すなわち、禪宗が激しく批判した地論宗の祖師、それも菩提達摩を毒殺したとまで非難されるに至った慧光の師である勒那摩提の訳した『宝性論』を、初期禪宗は利用していたことになるのである。柳田氏が強調されたように、初期禪宗と北地地論宗の関係は、精査してゆかねばならない問題である。達摩碑文は、こうした面にも光をあてることとなった。

註

- (1) 末木文美士教授が呼びかけ、一九九九年十月十四日に東大インド哲学仏教学研究室演習室にて行われた達摩碑文をめぐる「研究懇談会」で発表し、その前半部分を「梁武帝撰『菩提達摩碑文』の再検討(一)」(『駒沢短期大学研究紀要』第二十八号、二〇〇〇年三月)として公刊した。
- (2) 小島岱山「達摩碑文石碑資料並参考資料」(中国北京社会科学院世界宗教研究所「世界宗教研究」二〇〇一年刊行予定)。
- (3) 『続高僧伝』巻十六、五五三中。
- (4) 武帝が尊敬していたのは僧達であったことは、水野弘元「禪宗成立以前のシナの禪定思想史序説」(『駒沢大学研究紀要』第十五巻、一九五七年三月)三九―四〇頁。
- (5) たとえば、柳田聖山「ダルマ禪とその背景」(横超慧日編『北魏仏教の研究』、平楽寺書店、一九七〇年。柳田『禪仏教の研究(柳田聖山集 第一巻)』、法蔵館、一九九九年に

再録)。

- (6) 一九九九年十二月、フランス極東学院にて「偽作・偽経の背景となった教学」と題して講演した際、達摩碑文に触れたところ、Frédéric Girard氏を介しての教示いただいた。両氏に感謝したい。
- (7) 柳田『初期禪宗史書の研究』、五一五頁。
- (8) 同、五一八頁。
- (9) 同、五二七頁。
- (10) 伊吹敦「再び『心王経』の成立を論ず」(『東洋学論叢』第二十二号(東洋大学文学部紀要 第五〇集)、一九九七年三月)。
- (11) 柳田『初期禪宗史書の研究』、五九九頁。
- (12) 田中良昭「敦煌禅文献の研究」、大東出版社、五五五頁。
- (13) 柳田、前掲書、五一八頁。
- (14) 西口芳男「敦煌写本七種対照『観心論』」(『禅学研究』第七十四号、一九九六年三月)。「観心論」については、伊藤晶「『観心論』神秀作説の再検討」(『集刊東洋学』第八十号、一九九八年九月)参照。
- (15) 少林寺碑文では「揚炬」に作るが、『宝林伝』と『伝述一心戒文』によって、「揚炬」を採る。
- (16) 「如是観已。而入衆生諸根性欲。性欲無量故。説法無量。説法無量義亦無量。無量義者。従一法生。其一法者。即無相也。如是無相。無相不相。不相無相。名為実相」(『無量義経』、大正九・三二八五下)。

- (17) 柳田『初期の禅史I』、一九九頁。
- (18) 同、三三七頁。
- (19) 同、三四四頁。
- (20) 大正十三卷、四頁下。
- (21) 『花園大学国際禅学研究所 研究報告(第五冊)』第三章第三節「法王経」、一九九八年、三一八頁。
- (22) 同、二九六―二九七頁。
- (23) この詩句ならびに暗室の用例については、宮川尚志「暗室を欺かず」の語について(『東方宗教』第五〇号、一九七七年十月)による。
- (24) 『宝林伝』では、本文において「説無説之心灯」と述べているが、少林寺碑文は「説無法法」に作っており、『宝林伝』のみが異なる例の一つと思われるため、とりあげない。
- (25) 柳田、『初期禅宗史書の研究』、六〇九頁。
- (26) 柳田「北宗禅の思想」(『禅文化研究所紀要』第六号、一九八四年三月。後に、『禅仏教の研究』に再録)
- (27) 伊吹敦「最澄が伝えた初期禅宗文献について」(『禅文化研究所紀要』第二三号、一九九七年六月)では、菩提達磨と慧可の碑文も神会の影響下において制作されたと考えられるとするが、従いがたい。
- (28) 関口真大『達磨の研究』、二二四頁。柳田聖山『初期禅宗史書の研究』では、『宝林伝』作者の創作としつつ、『宝林伝』の直前に成立した可能性にも触れている(三三二頁、三九四頁)が、以後の著書では、『宝林伝』の創作としている。
- (29) 伊吹敦「禅宗の登場と社会的反響——『浄土慈悲集』に見る北宗禅の活動とその反響——」、『東洋学論叢』第二十五号、二二二頁、二〇〇〇年三月)
- (30) 「身」を『宝林伝』は「即身」に作るが、少林寺碑文・『伝述一心戒文』に從う。
- (31) 『宝林伝』は「福」に作るが、少林寺碑文・『伝述一心戒文』によって「得」を採る。
- (32) 『宝林伝』は「有」は無いが、少林寺碑文・『伝述一心戒文』によって「有」を補う。
- (33) 宇井伯寿『宝性論研究』、三二六―三三二頁。
- (34) 柳田『禅仏教の研究』「著者解題」、七〇八頁。