

拈華微笑相承說の歴史的開展

青

龍

虎

法

## 拈華微笑相承説の歴史的開展

青 龍 虎 法

### 一

佛教の教義には多分に不合理なる思想や超歴史的事實が織り込まれて居る爲めに、合理的科學的なる近代的知识の人々——それは教團内の人であらうと外の人であらうと——には佛教の教義に就ての一種の疑惑が解消し切れずに居る様である。この事は禪宗の教義に對しても同様である。蓋し禪の如き體驗的思想には論證ぬきの獨斷があつたり、直接的表現をさけた表徴的表現があつたりして、往々に不合理の如く假裝して居る場合もあるが、それはそれに對する參究を體驗的世界まで掘り下げてゆけば必ずしも全體が不合理ではない事に氣が付くであらうけれども、然し歴史的問題の如き、それが科學的に史實たる事の證明を爲し得ざる場合に於ては

何としても非歴史的事實と認容せなければならぬが、かゝる場合、それに對する宗學は如何なる態度を取るべきであらうか、はた復それを如何に理解すべきであらうか。これは確かに宗學者に課せられたる古くして新しき一つの課題である。

禪宗に於ける歴史的問題として先づ採り擧げられるものは傳燈相承の問題である。その中には既に過去久しく論議の種となつてゐる過去七佛の相承、拈華微笑の相承、西天廿八祖相承、下つては天皇道悟の嗣承、大陽投子の面授等の問題があり、又近くは歴史的に存否が疑問視せられ相承史上に話題を投じてゐる三祖僧璨、青原、南嶽等の問題も存する。特に宗門独自の思想である逆授の如きは、それ自體が既に超歴史的裝束を着けて現前して居る厄介な存在も横はつてゐる。それ等の諸問題の中には或は純粹歴史として或は純粹教義として解決せらるゝものもあるであらうが、今こゝで採り擧げて見たいと思ふものは一般に非歴史的事實とされてゐる拈華微笑の付法相承説である。

この問題の理解に就ては吾々は現に歴史性を持つて現はれてゐる拈華微笑の付法相承説を頭から非歴史的事實だとして否定し去るが如き純粹科學的態度や或は單に室内の口訣として信ずると言ふ如き純粹信仰的態度に立つ事を捨て、一往先づそれが如何なる事情、如何なる要請に依つて禪宗史上に現はれ、史實的型態へと構成せらるゝに至つたのであるか、更に復その構成以後如何に取り扱はれ、批判され理解されて來たのであるかと云ふ事を知るのが緊要の問題であらう。禪宗史上に拈華微笑相承説の史實としての構成並にその變遷の姿を

見る事に依つて、その中から自然にそれに對する宗學的理解が誘導せられて來るのではなからうかと思ふ。従つてこの相承説に對する宗學的理解は拈華微笑付法相承の構成史的研究並にその後の批判史的研究から出發せなければならぬと思はれる。これ敢てこの問題の歴史的開展を検討せんとする所以である。

## 二

茲に論の順序として支那禪宗史上に於ける傳燈思想の發生變遷より西天廿八祖相承説の成立に至る迄の概要を述べる事とする。西天廿八祖相承説の成立は禪宗の隆盛期に越いた第八世紀の後半に屬するのであるが、傳燈思想そのもの發生は第八世紀の初頭即ち六祖前後頃から考へられる。

達摩大師の著とせらるゝ血脉論に「自西天廿七祖、只是遞傳心印、吾今來此土、唯傳頓教大乘」とあり、また「前佛後佛、以心傳心、不立文字」の語も見え、如何にも達摩に西天廿八祖相承の思想や、以心傳心の傳燈思想があつた様に思はるゝが、血脉論は偽撰とせらるゝから、こゝでは採り擧げられぬ。

支那禪宗の傳燈思想は支那の傳燈相承を説く事から始まるのである。その注目すべきものは玄蹟の楞伽人法志（七〇六頃）並にその法嗣淨覺の楞伽師資記（七〇八——七二三頃）及び著者不明の傳法寶紀（七〇六以降、それより餘り多くは降るまい）等の傳燈の書である。此等に依つて達摩より神秀または普寂に至る六代乃至七代の北宗禪系統の傳燈相承が示されてゐる。普寂自らも達摩より七代の祖である事を自認して居り、この

相承思想は普寂の弟子道璿<sup>(二)</sup>に依つて早くも日本に傳へられて居る。斯く見來ると第八世紀の始めに當つて北宗禪系統に依り東土六代乃至七代の相承説が唱導せられた事を知るのである。然し未だ西天の相承には何等觸れて居ない。

北宗禪系統の傳燈思想に對して南宗禪系統で注目すべきものは惠能(七一三寂)の六祖壇經、永嘉(七一三寂)の證道歌、神會(七六〇寂)の顯宗記等の諸著である。これ等の諸著には期せずして西天廿八代、東土六代相承の傳燈思想を見ることが出来る。とすると西天廿八祖相承説は第八世紀の初頭に唱導せられてゐたとせなければならぬが、然し此等の諸著には皆な難色<sup>(三)</sup>があるので、今遽かに信ずることは出来ぬ。

神會の顯宗記に依る西天廿八祖相承説は否定せらるゝが、然し神會は世尊<sup>(四)</sup>より迦葉、阿難、末田地、舍那婆斯、優婆崛、須婆密、僧伽羅叉、菩提達摩への西天八祖相承説並に達摩<sup>(四)</sup>より惠能への東土六代相承説を説いてゐる。この西天八祖説は達摩多羅禪經に據つたもので、その史的價値は今更論ずるまでもないが、支那禪門内に初めて西天相承説を採り入れ釋尊の生命が達摩に相傳されてゐることを明かした事は神會の功績と言ふべきであらう。達摩より惠能への東土六代相承説も神會の初めて説く所で、これは北宗禪系の楞伽師資記に對抗して、南宗禪の金剛經相承を明かし且つ六祖惠能を以て達摩宗の正統となし「秀門下師承是傍」を示さんとしたものである。神會が荷澤寺に於て<sup>(五)</sup>西天東土の列祖を定め、六祖の眞堂を營むだ」と言はるゝ列祖は或はこの西天八祖東土六代であつたかも知れぬ。

神會の西天八祖説に繼いで西天相承を説くものは南宗禪系統に親しみを持つ寫眞の歴代法寶記(七七四頃)<sup>(六)</sup>の西天廿九祖説(達磨より惠能に至る東土六祖説もある)<sup>(八)</sup>である。この書は楞伽師資記に對抗して撰述されたもので、付法藏因縁傳と達磨多羅禪經とを併用して西天廿九祖説を立てゝゐる。その系譜は因縁傳の二十三祖説にそこでは傍系となつてゐる末田地を禪經の説に従つて第三祖として加へ廿四祖となし、それに先きに示す禪經の第四祖より第八祖菩提達磨多羅に至る五祖を列して廿九祖となして居るのである。これを後世に説く寶林傳の廿八祖の系譜——現代傳へられてゐる系譜——から言へばその第二阿難と第三祖商那和修との間に第三祖として末田地が加はり、第七祖婆須密が除かれ、更に第廿四祖師子尊者以降の婆舍斯多、不如密多、般若多羅の三祖に代つて舍那婆斯、優婆掘、須婆密多、僧伽羅叉の四祖が列せられてゐるのである。

この歴代法寶記の廿九祖説と關係を持つものは燉煌出土六祖壇經の西天廿八祖説(東土六祖説もある)である。その系譜は法寶記のそれより第七祖彌遮迦を除いたものであり、其他は第廿六祖と第廿七祖が前後して居るに過ぎず、兩者は大體同一系統に屬するものと言つていゝであらう。然し兩著の内何れが先きに唱へ出したのであるかその點は判然としないが、燉煌出土の壇經の成立は大久保教授の説に順へば西紀七四五より同七六一の間とされ、常盤博士の説に従へば同七六〇より七七五の間とされるから、或は法寶記よりは壇經の方が幾分先きに唱導したのか、ことに依ると略々同時代であつたのかも知れぬ。今はその何れとも斷定は出來ないが何れにしても第八世紀の後半に至つて因縁傳と禪經とを合揉せる西天廿八祖説或は廿九祖説が現はれたことに

相違はない。特にこの兩説も南宗禪系統より説かれた事も注目すべきであらう。

歴代法寶記につき西天廿八祖説を唱へたものは同じく南宗禪系統に屬すると思はるゝ金陵の沙門智炬(二二)の寶林(二三)傳(八〇一)である。その系譜は法寶記とは自ら異なるもので、現代定説となつてゐる西天廿八祖説の系譜と同一である。茲に第八世紀の後半略々五十年の間に西天相承説に壇經系統の廿八祖説(同系統の歴代法寶記の廿九祖説)と寶林傳系統の廿八祖説の兩説が傳へらるゝに至つた。この後の所説は大體この兩系統の説より出でないのであるが、就中、壇經系統の廿八祖説は第九世紀の傳教大師相承の内證佛法相承血脈譜(一四)(八〇四)や宗密の圓覺經大疏鈔(二五)(八二三)が襲踏して居る位で、其後は繼承者を斷つたが様であり、寶林傳系統の廿八祖説は第十世紀に入つて靜筠二の祖堂集(九五二)や延壽の宗鏡錄(九六一頃)が之を傳へ、更に第十一世紀の初頭に著はされたる景德傳燈錄に依つて繼承さるゝに至り、遂に禪林の定説となつたのである。従つて禪林に於ける西天廿八祖説の基本を定めそれを成立せしめたものは寶林傳であるとせなければならぬ。

### 三

禪宗に於ける傳燈思想の發生變遷より西天廿八祖説の成立を探ねて來た主なる目的は何時頃から禪門に釋尊迦葉の付法相承が具體的に説かれるに至つたかを見出さんが爲めであつた。今こゝにその結論を述べると禪宗の傳燈思想は禪宗が隆盛に向つた六祖前後から發生してゐるが、その當時即ち第八世紀の前半に於ては東土六

代乃至七代の系譜並に傳記が傳へられるのみで未だ西天相承には觸れて居ない。然るに第八世紀の後半に近い頃から神會の西天八祖相承説が現はれ、以後第九世紀の初頭迄に壇經廿八祖相承説、歷代法寶記の廿九祖説、寶林傳の廿八祖説が續出したのである。然るに壇經でも法寶記でも西天の相承は唯系譜のみを示すだけで、未だ列祖の傳記を掲げず、勿論そこから釋尊迦葉の付法相承の具體的光景を把握する由もなかつた。こゝに獨り寶林傳は苦心蒐集の成果を編輯し、列祖の傳記を載録して西天に於ける正法嫡傳の具體的樣子を明かにした、爲めにこゝに求めてゐる傳燈の根源をなす釋尊迦葉の付法相承の姿を初めて知る事が出来るに至つた。實に寶林傳は支那禪宗の傳燈思想發達史上劃期的な功績を残して居るので、之を過去に望めては從來未聞の廿八祖説並にその傳記を創作し之を未來に望めては後來の西天廿八祖相承説の基本を確立したのである。蓋し常盤博士が「智炬は信念のある僧で、有數な學者で無かつた」と語つて居る所から察せられる様に、この傳燈の書の歴史的價值に就ては多分批判の餘地が存するであらう。

寶林傳に説かるゝ釋尊迦葉付法相承の様子は、釋尊傳(二七)には

說法住世四十九年、開般若之妙門、灌覺道於群友、五天一化大備三明、得六神通及八解脫、每告弟子摩訶迦葉、吾以清淨法眼涅槃妙心、實相無相微妙正法、將付於汝、汝當護持、並勅阿難副二傳化、無令斷絕、佛爲迦葉重説偈言、法本法無法、無法法亦法、今付無法時、法法何曾法。

爾時、世尊説此偈已、復告迦葉、吾將金縷僧伽梨衣、轉付於汝、傳授補處、至五十七俱胝六十百千歲、慈



氏佛出世、勿令其朽壞、爾時、迦葉聞佛偈已、頭面禮足、頂出眞光、照二足尊、如金山聚、爾時、迦葉躬諾歎曰、善哉善哉、願爲勿慮、我當依勅敬順佛故。

とあり、更に迦葉傳には、

(迦葉) 便投世尊、發弘誓願、上法受戒、清貞守素、無愛無欲、常行頭陀、世尊在日、命坐付衣、常於衆中、稱歎第一、爾時、世尊未涅槃時、每告弟子摩訶迦葉、吾以清淨法眼涅槃妙心、實相無相微妙正法、將付於汝、汝可流布無令斷絕、迦葉敬諾、唯然受教、

とある。是に由つて觀ると「說法住世四十九年」又は「未涅槃時」とあるから、涅槃前に於て釋尊が迦葉に面々相對して付法傳衣した事が肯かれる。然しこゝでは付法の場所も拈華微笑と云ふが如き付法の形式も未だ知る事は出来ない。

寶林傳のこの釋尊迦葉の面授相承は何れの經證に依るかと言へば、それはこの書の引用する涅槃經に依るものと察せられる。この書は先きの迦葉傳の文章に續いて

涅槃經云、爾時世尊欲涅槃時、迦葉不在衆會、佛告諸大弟子、迦葉來時、可令宣暢正法眼藏、並勅阿難與共傳化。

と付け加へてある。この文を涅槃經に見出し得ないのであるが、恐らく大般涅槃經に

爾時、佛告諸比丘、汝等不應作如是語、我今所有無上正法、悉以付囑摩訶迦葉、是迦葉者、當爲汝等作大

依止。

とある主旨を述べたものかと思はれる。こゝでは勿論面授相承とはなつて居ない、唯佛が迦葉に付法した事を弟子等に語つて居るに過ぎない。然しこれを以て付法の事實は推定する事が出来る。従つて寶林傳は涅槃經を經證として付法の事實を推定し、その付法の事實を面授相承の形式に創作し表現したものと考へらるゝのである。

然し寶林傳が涅槃經を通して直にこの面授相承を創作したのであるか否かには少しく疑問が残る。それは寶林傳以前に既に面授相承を説く付法藏因緣傳が存するからである。因緣傳卷第一には次の様に出てゐる。

(世尊) 化緣將畢、垂<sub>レ</sub>當<sub>二</sub>滅度<sub>一</sub>、告<sub>二</sub>大弟子摩訶迦葉<sub>一</sub>、汝今當知、我於<sub>二</sub>無量阿僧祇劫<sub>一</sub>、爲<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>故勤修<sub>二</sub>苦行<sub>一</sub>、一心專求<sub>二</sub>無上勝法<sub>一</sub>、……如<sub>二</sub>我今<sub>一</sub>者將<sub>二</sub>般涅槃<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>此深法<sub>一</sub>、用囑<sub>二</sub>累汝<sub>一</sub>、汝當<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>後敬<sub>二</sub>順我意<sub>一</sub>、廣宣流布無<sub>レ</sub>令<sub>中</sub>斷絶<sub>一</sub>、迦葉白言、善哉受<sub>レ</sub>教、我當<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>是奉<sub>二</sub>持正法<sub>一</sub>、使<sub>レ</sub>未來世等蒙<sub>レ</sub>饒益<sub>一</sub>、唯願世尊不<sub>二</sub>以爲<sub>レ</sub>慮<sub>一</sub>。

これは明かに世尊涅槃前の面授相承を語るものである。智炬がこの書を披見したか否かを詳かにせないけれども、この書は當時に於ける付法藏の唯一の權威であると同時に、智炬はこの書の師子尊者以後に婆舍斯多等を系譜したと考へられるから、恐らく此書には通じて居た様に思はれる。従つて寶林傳は付法藏因緣傳(或は他の類似の傳燈書)の面授思想を通し、それを修飾して自らの面授相承の歴史を創作し付法の事實を明かにし

たと推定される。それでなしに涅槃經を通して直に創作されたとしては餘りに飛躍的であるからである。かく考へ來る時寶林傳は涅槃經を經證とし、付法藏傳（或は他の類似の傳燈書）の面授思想を所依として釋尊迦葉の付法相承の歴史を構成し、禪宗に於て最も重要性を持つ面授相承の根源を確立したものであると結論してもいいであらう。蓋しこの書の付法の偈や傳衣の如きは多少「事實の歴史」から行き過ぎて居るであらうが、それは「事實の歴史」を一層具體化せんとする要請からの修飾に外ならず、未だ經證に基づく「付法の事實」を歪曲する程ではない。兎も角寶林傳に依つて禪宗に於ける釋尊迦葉の面授相承の原始的型が成立したのであるが、それだけでは付法の場所の明瞭さを缺き、付法の形式も極めて單調であつて、實際の歴史から見ても或は以心傳心の宗義から見ても尙ほ抽象的であり宗義性を缺いてゐるのである。従つてこれは尙ほ臆がて一層具體化され宗義化さるべき要請のもとに發展せなければならぬ状態におかれて居る。

#### 四

寶林傳に於ける釋尊迦葉の面授相承の形式は、其後別に變遷(二〇)する事もなく、二百年の後第十一世紀の初頭に著はされた道原の景德傳燈錄（一〇〇四）に依つて大體そのまゝ襲踏せられたのである。煩を厭はず引用すれば、釋尊傳(三一)に

說法住世四十九年、後告弟子摩訶迦葉、吾以清淨法眼涅槃妙心實相無相微妙正法、將付於汝、汝當護

持、並敕阿難副貳傳化、無令斷絶、而說偈言

法本法無法、無法法亦法、今付無法時、法法何曾法、

爾時、世尊說此偈已復告迦葉、吾將金縷僧伽梨衣、傳付於汝轉授補處、至慈氏佛出世、勿令朽壞、迦葉聞偈頭面禮足曰、善哉善哉、我當依敕、恭順佛之故。

とあり、更に迦葉傳には

繇是志求出家、冀度諸有、佛言善來比丘、鬚髮自除袈裟著體、常於衆中稱歎第一、復言、吾以清淨法眼、將付於汝、汝可流布無令斷絶。

となつて居て、此文の方が稍々簡略されて居るけれども面授相承の形式に就ては全く相違する所はない。涅槃經や付法藏因緣傳に基いて創作された「事實の歴史」がそのまゝ繼承されて居るのである。唯然し茲で少しく問題となる事は付法の「時」に就て、今の釋尊傳では「說法住世四十九年、後告弟子摩訶迦葉」となつて居るから涅槃前の付法なる事を知り得るが、迦葉傳では「袈裟著體、常於衆中、稱歎第一、復言、吾以清淨法眼、將付於汝」とあつて、この「復言」の「時」が甚だ不明瞭であり、これを前文の常於衆中、稱歎第一の續きと見れば迦葉歸佛時に近い「時」の付法であつた様に推定せられ、茲に涅槃前の付法との間に矛盾を生じ、二回の付法があつたかの様に解される事である。寶林傳では迦葉傳の「常於衆中、稱歎第一」と「告弟子摩訶迦葉」との間に「世尊未涅槃時」の文が挿入されてあるから、涅槃前の付法なる事が明かであり、釋尊傳との

間に何等矛盾を生じない。景德傳燈錄の著者は「復言」の「復」を以て前文とは關係なき復の或時を示す考で居たのかも知れぬが、こゝではそれが左程強く響かず、歸佛時の文章と間近く接して居る爲め、歸佛時の付法の如く誤解され易く、そこに後世二度の付法が説かるゝに至つた混亂の根元を作つて居るのである。

景德傳燈錄は寶林傳の略々そのまゝの繼承であるから、寶林傳の構成した「事實の歴史」以上に出でず、付法の場所も付法の新しい形式も説かれてないが、傳燈錄に後るゝ約二十五年にして著はされた李遵勗の天聖廣燈錄(一〇二九)に至つて釋尊迦葉の付法相承に新しい付法の場所と新しい付法形式とが與へられる事となり、こゝに付法の「時」と「場所」と「形式」とが整備し、付法相承の極めて具體的姿が現はれて來たのである。禪宗傳燈の書として靈山會上に於ける拈華微笑の付法相承を説くものは實に(二三)天聖廣燈錄を最初とするが、然しこれは必ずしもこの書の獨創ではなく既に作らるべき地盤は築かれてゐたのである。

## 五

こゝに先づ關心を持たれるのが黃檗の傳心法要(八四二―八五〇)である。それには釋尊付法の偈や、迦葉への正法密付等が述べられて居るが、特に注目すべきは流布本の卷末に

達磨西來無風起浪、世尊拈葉一場敗缺。

とある句である。大法密付や付法の偈は寶林傳や其他に據るとしても、世尊拈華は寶林傳等に傳へざる所で

あるから、これは或は黄檗の創作とも見られ、第十一世紀初頭の景德傳燈錄の未だ説かざる世尊拈華が早くも既に第九世紀の中葉に現はれてゐたと考へらるゝのである。然し流布本の「世尊拈華」の語の現はれてゐる最後の一段である上堂示衆は後人の添加とせらるゝから、之を黄檗の語と見る譯にはゆかぬ。その添加の一理由は、今の示衆中に黄檗より約五十年後に示寂せる趙州無字の公案が提起せられて居る事を見ても明かである。恐らくは公案禪の流行するに至つた宋朝中期以後の添加であらう。思ふに印度相承の傳燈思想の現はれた神會頃より唐朝末期迄即ち第八世紀半より第九世紀末に至る禪宗内では釋尊迦葉の面授相承は信じられて居たが、未だ拈華付法や靈山付囑説等は傳へられて居なかつたと思はれる。然るに唐末に至つて靈山會上拈華微笑付法相承説の片鱗を現はし來たれる者に雪峰の法嗣玄沙師備（九〇八寂）を見出すことが出来る。景德傳燈錄卷十八の玄沙章に玄沙は大衆に對して、

四十九年是方便、只如靈山會有百萬衆、唯有迦葉一人親聞、餘盡不聞、汝道迦葉親聞底事作麼生、不可道如來無説説迦葉不聞聞便得當去、不可是汝修因成果福智莊嚴底事、知麼且如道吾有正法眼付囑大迦葉。

と説いて居る。これは靈山付囑を語るものである事は明かであるが、そこには拈華微笑の劇的光景は描かれてはゐないものゝ、「迦葉一人親聞」と云ひ「如來無説説、迦葉不聞聞」と言ふが如きは明かに以心傳心の相傳を示すもので、仄かにその光景が豫想せらるゝのである。蓋し玄沙のこの一段の示衆は靈山付囑を語つてゐるとは言へ、必ずしも「事實の歴史」を傳へて居るのではない。歴史に假托して以心傳心教外別傳の宗義を説

き以て弟子を提擧してゐるのである。従つて之を以て直に「事實の歴史」と見る事は妥當を缺くであらう。玄沙には尙ほ外に歴史に假托して宗義を表現したものに「達磨不<sub>レ</sub>來<sub>二</sub>東土<sub>一</sub>」「祖不<sub>レ</sub>往<sub>二</sub>西天<sub>一</sub>」の如きがあり、また「我與<sub>二</sub>釋迦老子<sub>一</sub>同參」の如きもある。此等を「事實の歴史」眼を以て看ては半文にも傳ひしないであらうが、宗義眼を以て看る時燦然たる光輝を放つであらう。それは「事實の歴史」を語つてゐるのでなく、歴史に假托して宗義を示すものに外ならぬからである。「世尊不<sub>レ</sub>說說、迦葉不<sub>レ</sub>聞聞」も此等と略々同轍にして「事實の歴史」を越へたる以心傳心の宗義を表現するものである。蓋し以心傳心の如き宗義は特に歴史的型態で表現した方が最も適切であり、如實の姿を現はし得るから、暫くそれを歴史に假托して示されたものに過ぎないのである。かゝる宗義を假托して説いた歴史は「事實の歴史」に對して「宗義假托の歴史」略して「宗義の歴史」と呼んでもいゝであらう。こゝに禪宗に寶林傳の如き「事實の歴史」を説くものの外に「宗義の歴史」を語るものが現はれたのである。この「宗義の歴史」の現はれたのは拈華微笑の付法を傳ふる傳燈書、天聖廣燈錄に先立つ事凡そ百三十年前、王荊公が大梵天王問佛決疑經を見たとき云ふ時代からは略々百七十年前に屬する事も一往注意しておくべきであらう。

玄沙に依つて示された「宗義の歴史」は後世に至つても尙ほ宗義として取扱はれてゐる。それは玄沙の示衆が主要なる二つの言葉に分割され、宗義を質す商量の型となつて流行したのを見て知らるのである。その主要なる二つの言葉とは(一)靈山一會、迦葉親聞と(二)世尊不<sub>レ</sub>說說、迦葉不<sub>レ</sub>聞聞とである。此等が商量の型

に於て次の様に表はれて居る。

(イ) 「問、靈山一會、迦葉親聞今日一會、何人得聞」。(二四) 或は「問、昔日靈山一會、迦葉親聞、未審今日誰

是聞者」

(ロ) 「問、昔日靈山付法、迦葉親傳、今日龍象咸臻、如何分付」(二六)

(ハ) 「僧問、靈山一會、何人得聞」(二七)

(ニ) 「如何是迦葉親聞底事」(二八)

(ホ) 「曰、昔日靈山多少士衆、只道迦葉親聞、今日叨奉思命俾揚宗教、不可異於靈山也」(二九)

(ヘ) 「師云、靈山會上百萬衆、唯有迦葉一人得親聞、今日一會不異靈山、且道還有親聞者也無」(三〇)

(ト) 「今日一會、何異靈山、或は「今日一會、何似靈山」(三一)

(チ) 「問、靈山一會何異今時、師曰、不異如今、曰、不異底事作麼生、師曰、如來密旨迦葉不傳」(三二)

(リ) 「問、世尊無說說、迦葉不聞聞」(三四)

(ヌ) 「僧問、世尊不說說、迦葉不聞聞、如何是親聞底事」(三五)

(ル) 「問、如何是世尊不說說、如何是迦葉不聞聞」(三六)

之を觀て大きな魅力をもつて叢林に流行した玄沙の示衆の言葉が、「宗義の歴史」として宗義の表現または把握に使用された事を知るのである。然しこゝで注目せなければならぬ事は、玄沙の創作せる宗義の歴史が一



面宗義として活用せられながら、他面既に宗義を越へて「事實の歴史」として考へられて居たと思はれる事である。即ち叢林の間では「宗義」としての靈山の以心傳心の付囑が歴史的批判を抜きにして直に「事實の歴史」と信ぜられ、それが既に傳統的思想となつて居たのではないかと考へられる。さすればこれは「宗義の歴史」から「信仰の歴史」へと轉化した事になるし、事實左様であつたに違ひない。

玄沙の示す靈山一會迦葉親聞、或は世尊不説説迦葉不聞聞に於て、以心傳心教外別傳の精神を把握する事に困難は感じないが、尙ほそこには以心傳心を如實に表現する具體的光景が缺けて居り、歴史性に乏しく眞の迫力がないのである。宗義の歴史としては、それでいゝとしても、「信仰の歴史」に轉化し「事實の歴史」と見らるゝに至つては今少しく具體化され事實化せられなければならぬ。その付法形式の具體化が風穴延沼（九七三寂）並にその法系に於て現はれた。風穴三七陞坐の言葉に

一日陞坐曰、世尊以青蓮目、顧迦葉、正當是時、且道箇什麼、若言不説而語、又是埋沒先聖。

とある。この「以青蓮目、顧迦葉」とは世尊が青蓮の如き美しい眼を以て迦葉を顧視したと云ふ事である。

こゝに付法形式はやゝ具體化されて居る。又風穴の法孫元璉の俗弟子楊億の言葉に三八

後來於靈山會上、目視迦葉謂大衆云、吾正法眼已付摩訶大迦葉。

とあるが、こゝに正法付囑が一層現實味を持つて來た様に見らるゝ。然るに同じく風穴の法孫たる善昭二九（一

〇二四寂）の法嗣楚圓（一〇四〇寂）の上堂示衆に

上堂云、青蓮視瞬以多繁、迦葉微笑自謔。

の語あり、迦葉の微笑が新しく登場して來た。以上の風穴、楊億、楚圓の言葉は第十世紀末より第十一世紀初頭に禪林で傳説されて居たものが表面化したものと思はれるが、これにて玄沙の説く付法情景に更に世尊の顧視と迦葉の微笑とが附加された事になり、付法は次第に具體化され、こゝに後來の付法形式の種はほゞ出揃つた形である。たゞ世尊拈華が明瞭を缺くが、さきの風穴の言葉「世尊以青蓮目顧迦葉」は讀み方に依つては「世尊、青蓮を以て迦葉を目顧す」とも讀まれない事もないので、その邊に何等かの關係があるのではないかと思はれる。

斯く見來る時、景德傳燈錄に先立つ一世紀前に玄沙に依つて説かれた靈山付囑の「宗義の歴史」は一面宗義性を持ちながら、他面歴史性が加はり「信仰の歴史」に轉化して傳統的思想となり、しかもその付法の情景は次第に具體化され現實味を加へ、かくて天聖廣燈錄が靈山會上の拈華微笑を説く以前に既にその素地は充分作られて居たのである。

## 六

靈山會上の正法密付が既に景德傳燈錄の撰述せらるゝに當つて禪林の傳統的思想と化して居たにも拘らず、この書が之を採用せず單に寶林傳の説を繼承したのは如何なる理由に基づくものであるか、今それを確かむる

資料を見出さないが、恐らくは靈山密付が「宗義の歴史」であつて史實性を備へて居なかつたが爲めであつたと思はれる。然るに傳燈錄に遅る、二十餘年にして撰述された天聖廣燈錄は眞面目に之を「事實の歴史」として採り擧ぐるに至つたのである。この書の釋尊傳には

如來經行至多子塔前、命摩訶迦葉、分座令座、遂告云、吾以微妙正法眼藏密付於汝、汝當保護傳付將來無令斷絕、……爾時如來復爲迦葉說是偈曰、……又曰吾今以僧伽梨衣、用付於汝、汝當護持、爲吾傳授慈氏如來、乃往拘尸那城婆羅雙林、示入涅槃。

とあり、迦葉傳には

(迦葉)聞如來出世、志求出家、冀度諸有、佛言善來比丘、鬚髮自落、袈裟著體、持頭陀行、佛常稱讚、如來、在靈山說法、諸天獻華、世尊持華示衆、迦葉微笑、世尊告衆曰、吾有正法眼藏涅槃妙心、付囑摩訶迦葉、流布將來勿令斷絕、仍以金縷僧伽梨衣付迦葉、以俟慈氏、世尊涅槃時、迦葉不在衆會。

とある。茲に釋尊迦葉の付法相承に釋尊涅槃前の多子塔前分座付法と迦葉歸佛後の或日の靈山會上拈華微笑の付法とが説かるゝに至つた。之を景德傳燈錄に比すると、この書では「如來經行至多子塔前、命摩訶迦葉、分座令座」(釋尊傳)と「如來在靈山說法、諸天獻華、世尊持華示衆、迦葉微笑」(迦葉傳)との新事實が附加せられ、付法の場所と形式とが明かとなり、付法の歴史が現實味を帯びて來たのである。然し二回の付法傳衣を説くが如きは「事實の歴史」性を減殺する事甚だしいが、この罪は一面景德傳燈錄の迦葉傳に於ける付法の

時の曖昧であつた事に歸ずると思はれる。

涅槃前の多子塔前分座付法と歸佛後の或日の靈山會上拈華付法とは諸種の經說並に禪林の傳統思想等を綜合して——その綜合は極めて混線錯雜してゐる——創作された付法說であつてその史實性の乏しき事は言ふ迄もないし、且つ統一なき二回の付法を傳ふる點から見てこの書の著者自らも之を事實の歴史とは考へて居なかつた様にも思はれるし、旁以て今はその史實性の追求は保留するが、然し既に歴史性を持つて現はれて來て居る拈華微笑の構成に於ては今少しく述べておきたい。先きに説いた様に靈山會上拈華微笑の付法劇を構成すべき素材は、既に廣燈錄以前に略々出揃つて居たのであるが、尙ほこの書で新しい説と思はれるものは「諸天獻華」と「世尊持華」とである。然しそれとて必ずしもこの書の独自の創作とは言はれない様である。景德傳燈錄の(四〇)慧廉章には「昔日梵王請佛、蓋爲奉法之心」とあり、また同錄の後白雲章には「問、昔日靈山一會、梵王爲主、未審白雲什麼人爲主」とあり、又天聖廣燈錄の楊億章には(四二)「釋迦老子、三七日中思惟、便欲入涅槃、被帝釋梵王慰勸三請、不得已而許之」等とあり、諸天と釋尊の説法との深い關係が示されてゐる。此等と帝釋梵天の世尊の説法の會座に侍せる經說とを結合して「諸天獻華」が構成されたものではないかと思はれる。次の「世尊持華」は勿論「諸天獻華」と關係を持つものであるが、それは既述の風穴の「世尊以青蓮目、顧迦葉」又は楚圓の「青蓮視隣」等から轉化して來たかの様に推定される。さればこの書以前に大體出盡して居た素材を綜合統一して創作したのがこの書の拈華微笑の劇的付法相承と言つていゝであらう。かくてこゝに初めて以心傳心

教外別傳の宗義を極めて巧妙に表現する付法相承の歴史が成立するに至つたのである。

玄沙に端を發した靈山會上の以心傳心の「宗義の歴史」は景德傳燈錄に至る一百年の間に一面「信仰の歴史」とも化して傳統的思想となり、それが何等の批判の爐鞴を透過する事なく「事實の歴史」の如くに信ぜられるに至つたのである。然るに傳燈錄はそれが「宗義の歴史」性を重視し、且つ「事實の歴史」性の根拠を見出さない所からその採用を保留し、寶林傳の「事實の歴史」をそのままに襲踏したのであるが、天聖廣燈錄は自ら歴史性を有する「傳燈の書」としての立場を考慮せざるが如く大膽に「宗義の歴史」を採用して「事實の歴史」の如く表現するに至つたのである。今その表現された記録を結果に於て見ると、

(一)、傳統的思想化して居る「宗義の歴史」又は「信仰の歴史」を景德傳燈錄の「事實の歴史」と結合してそれを史實化したのである。

(二)、景德傳燈錄の「事實の歴史」に、以心傳心の宗義を巧妙に表示する「宗義の歴史」を結合して、それを宗義化したのである。

と言ふ事に見らるゝのである。「宗義の歴史」から見ればその史實化であり、「事實の歴史」から見ればその宗義化であり、畢りは「宗義の歴史」と「事實の歴史」との結合に外ならぬ結果となつて居る。天聖廣燈錄がこの結合を企圖するに至つた動機を、右の結果や歴史の遷流や宗教的要請等を綜合して想像すると、

(イ)、前の(一)の場合の「宗義の歴史」又は「信仰の歴史」を史實化した事は、それに依つて信仰の歴史

に眞實の歴史的生命を與へんとする要請に基くものと考へる。廣燈錄の時代に至つては、宗義の歴史として始まつた靈山付密の情景が愈々具體化され、それを「事實の歴史」の如く信ずる傳統思想は益々強化された様に思はれる。この時この事象に直面して居た廣燈錄の著者遵勗は、これを單に「宗義の歴史」として歴史の外に置き去るより、反つて寧ろ一步を進めてこれを「事實の歴史」に轉化し、歴史的生命を與ふる事こそ傳統思想に忠實なる所以であると考へたに相違ないと思はれる、勿論遵勗は「宗義の歴史」を直ちに「事實の歴史」と考へて居るのではなく、唯「信仰の歴史」それは同時に傳統的思想に歴史的生命を與へて生命的に強化せんとする要請に基いて、それを「事實の歴史」に結合し史實化したものと考へらるゝのである。

(ロ)、前の(二)の場合の「事實の歴史」を宗義化した所以は、禪の傳燈の源泉である釋尊迦葉の付法相承に宗義的生命を與へんとする要請に基づくものである。景德傳燈錄に於ける「事實の歴史」としての釋尊迦葉の付法相承は、單に釋尊が迦葉に正法を付囑した事を語るのみで、そこには面授ではあるけれども兩者の人格と人格、生命と生命との充分な接觸も以心傳心の眞に迫まる光景も全く描き出されてなく、禪的生命の躍動を感ずる事は出來ぬ。それは禪の付法相承としては甚だ物足りないものである。そこに禪の傳燈の源泉たる釋尊迦葉の付法相承も以心傳心の宗義の躍動する生命的相承であらねばならない、あつたに違ひない、あらしめなければならぬと云ふ要請に基いて、從來の素材を使ひ以心傳心を巧妙に表現する拈

華微笑の劇的付法相承が創造されたと思はれるのである。この爲めに「事實の歴史」は宗義化され生命化されて居る。

以上説く様に靈山付法の「信仰の歴史」に歴史的生命を與へんが爲めにそれを史實化し、「事實の歴史」に宗義的生命を與へんが爲めにそれを宗義化し、茲に兩者を結合して拈華微笑付法相承の禪的生命を持つた具體的歴史が構成されたのである。これは蓋し歴史的宗義的生命化の要請を基調として構成されたる歴史であつて謂はゞ「要請の歴史」と名けてもいゝであらう。この「要請の歴史」に依つて後世日本禪宗の傳統思想となつた靈山會上の拈華微笑付法相承の基礎が作られたのである。

## 七

涅槃經を基本とする釋尊迦葉の付法相承の「事實の歴史」は付法藏因緣傳、寶林傳を経て次第に具體化し、景德傳燈錄に依つて襲踏されたが、それは禪的相承としては宗義的生命を持たぬものであつた。一方玄沙を發端とせる靈山密付の「宗義の歴史」は一面宗義性を保ちながら「信仰の歴史」として傳統的思想となり、付法情景も次第に具體化を辿りつゝ禪林の間を移り行つたのであるが、それは事實の歴史から見れば歴史的生命を持たぬものであつた。天聖廣燈錄はこの兩者を結合して、宗義的歴史的生命を持つ拈華微笑の付法相承を創作したのである、と云ふのが從來述べ來つた主旨である。

廣燈錄の「事實の歴史」と「宗義の歴史」との結合は實に先代未聞の偉大なる業績と言つていゝが、然しその偉大なる業績は靈山會上の拈華付法のみを見る時言はれる事で、これとこの書の説く今一つの多子塔前の分座付法とを相對して見た時、兩者は相殺自潰の運命を持ち甚だ將來性に乏しいと言はなければならぬ。「時」と「處」と「形式」とを異にした二回の付法傳衣は常識的には考へられない矛盾にして、それ自ら非歴史的たる事を物語るものであり、「事實の歴史」としての價值を空しくして居る。加之、天聖廣燈錄の「事實の歴史」に近い型態で表現されて居る多子塔前の分座付法と宗義假托の歴史を思はしむる靈山會上の拈華付法との對立は、全く宗義的生命なき「事實の歴史」と歴史内生命なき「宗義の歴史」との對立に外ならず、これが爲めに折角靈山付法に於て兩者を結合せる「要請の歴史」は破壊されて居ると言つてもいゝのである。従つてその「要請の歴史」は何等膠著力なき兩者の結び合せに過ぎず、その要請たるや不動の信念と生命的體驗の裏付けを持たぬ單なる要請に外ならなかつたと言つていゝであらう。兎も角、この書の傳へた二回の付法説のその矛盾は自らの付法説の史實性を破壊し、その對立は「事實の歴史」と「宗義の歴史」との融合を破壊し、この書は自ら破綻の運命を内藏して居るので、その折角、歴史的宗義的生命を付與した靈山の拈華微笑の付法説も簡單に將來の定説となる迄にはゆかなかつたのである。蓋しこの書の歴史に投じた付法の時と處と形式とを異にせる二回の付法説の一石は將來に大きな波紋を描き、少なからぬ混亂を來たす事となつたが、そこには歴史の流れに従つて自らそれに對する批判、分離、統一、等の諸工作が行はれ、其の後の傳燈書の付法説は恰かも廣



燈錄付法説の變遷史の觀がある。

天聖廣燈錄に次いで擧げらるべき禪の傳燈書は契嵩の傳法正宗記（一〇五八）であるが、この書は寶林傳並に景德傳燈錄の襲踏であるから、涅槃前の付法を説くのみで、付法の場所も形式も與へてない。がこの書で注目すべき事は涅槃前と云ふ付法の「時」に關して「正宗は聖人の密付であるから、必ずしもその處と時とを知る事は出來ないが、法華經と涅槃經とを説かれた中間であらう」と推定してゐる事である。勿論契嵩は靈山又は多子塔の密付を知らなかつた譯ではないが、之を採用せなかつた事に就ては、

或謂如來於靈山會中、捻華示之、而迦葉微笑、即是而付法、又曰如來以法付大迦葉於多子塔前、而世皆以是爲傳受之實、然此未始見其所出、吾雖稍取亦不果敢以爲審也、

と語つてゐるが、これは廣燈錄の二回の付法説を知りながら、其の歴史的根據が明かでないから、採用せぬとなすのである。茲に契嵩は廣燈錄の付法説に歴史的批判を與へて、之を禪の傳燈の書から排撃し、自らは景德傳燈錄の「事實の歴史」に立ち歸つたのである。

傳法正宗記開版頃活躍して居た王荊公（一〇八六寂）が靈山拈華密付の經證として大梵天王問佛決疑經を披見したと云ふ事が人天眼目（一一八八）や佛祖統紀（一二六九）等に説かれてゐるが、この經は禪の傳燈書では全く問題にされてゐないし、既に史家からは僞經とされてゐるから茲では採り上げないが、若しこの經がこの時代に存したと假定すれば恐らくは當時禪林に傳へられて居た靈山密付説や廣燈錄のそれに經證を與へんと

した偽作たるに相違ないであらう。

傳法正宗記より約半世紀後に撰せられたる惟白の建中靖國續燈錄(一一〇一)では極めて簡單に釋尊傳には

拈花普示、微笑初傳——(時は涅槃前)

とあり、迦葉傳には

分座傳衣、因花悟道——(時は歸佛後の或日)

とある。こゝでは付法の場所が全く略省されて居る點と付法の形式が拈華の一つにされて居る點から見ても、

廣燈錄の二回の付法を一回に統一せんとした傾向が窺はれるが、それには付法の時が一致せぬ憾みがある。然しこの説は「事實の歴史」よりは「宗義の歴史」たる拈華微笑を重視して居る點が注目し價する。當時の禪林としては以心傳心の宗義を表徴する拈華微笑の付法相承が多子塔前の分座付法より多く喧傳せられた傾向があるが、さりとて後者の付法が認められなかつた譯ではなく、圓悟(一一三五寂)の如きは兩説を信じて居た様である。圓悟眞覺禪師心要に

釋迦文、多子塔前分三半座、已密授此印、爾後拈華第二重公案、至於付金襴、雞足山中跋彌勒、是多少節

文也

とあるを見ても知らるゝ。

續燈錄に續づく傳燈の書は悟明の宗門聯燈會要(一一八三)である。本書は從上の景德傳燈錄、天聖廣燈錄

拈華微笑相承説の歴史的開展

等を開して蒐録したもので、廣燈錄とは深い關係を持つが、その所説の多子塔前並に靈山會上の密付の取扱は本書独自の立場を發揮してゐる。釋尊傳に於ける一般傳記の部では大體傳燈錄の説を繼承して涅槃前の付法傳衣を傳へ、迦葉傳では單に「分座傳衣、世尊示滅、結集法藏」と示し、付法の事は全然略省して居る。それは釋尊傳と迦葉傳との從來の付法の混亂を避けたものと思はれる。而して靈山拈華付法並に多子塔前分座付法は釋尊傳の機縁の問答の部に記録せられ、本傳の「事實の歴史」からは除かれてゐるのである。こゝに靈山並に多子塔の付囑が全く公案化され、「宗義の歴史」として取扱はれて居る事が知らるゝ。これは謂はゞ廣燈錄が「事實の歴史」と「宗義の歴史」とを結合して作つた「要請の歴史」を各々に分離して本來の立場においた事に外ならぬ。その斯くあらしめられた事は、廣燈錄自ら内藏して居た矛盾と對立の必然の結果に過ぎぬ。是に由つて觀るとこの書は一面釋尊傳と迦葉傳との付法の混亂を避けてゐると同時に他面「事實の歴史」と「宗義の歴史」との混同をも分離して最も矛盾のない自然の歴史を傳へんとした意圖の存した事を窺ふことが出来る。尙ほこの書で注目すべきは釋尊の靈山會上の付法の言葉に

吾有正法眼藏涅槃妙心、實相無相微妙法門、不立文字教外別傳、付囑摩訶迦葉。

とあり、不立文字教外別傳の言葉が附加されてゐる事である。この言葉の使はれてゐるのは傳燈の書としては之を最初とする様であるが、この言葉の附加された事に依つてこの付囑が以心傳心の宗義性を一層濃厚にして居るのを見る。これを純然たる公案として取扱ひ拈評頌讚した最初のもの(四七)は無門關(一一八八)であつて、

その本則の文章は殆んどこの書と一致して居る。

聯燈會要に遅るゝ約二十年、道元禪師御誕生の翌年に撰述せられたる正受の嘉泰普燈錄（一二〇一）は達磨大師以後を編述するのが主旨であるが、唯序文的に「紀佛祖<sup>四八</sup>」として傳燈錄に依つて涅槃前の付法説と、廣燈錄に依つて涅槃前の多子塔前付法説とを併記してゐる。然し靈山の拈華付法には全く觸れてないのが特色である。この書は右の兩説を擧げて後

原<sup>二</sup>是<sup>二</sup>二者、蓋體<sup>二</sup>涅槃及阿含等經、承<sup>三</sup>述之也。

と注意して居るが、これは傳燈錄の涅槃前の付法説は涅槃經に依り、廣燈錄の多子塔前の付法説は阿含經に依るとなすのであらう。多子塔前の付法説が阿含經の何れに説かれて居るか今明かにして居ないが、この書の付法説に對する態度は經説を根據とし、「事實の歴史」を重する立場をとり、經證なき靈山密付の如き「宗義の歴史」は採用せぬ主旨の様である。従つて此の書では涅槃前の多子塔前付法の一つに統一され、付法の時、處、形式の混亂は解消して居る。

これより直に道元禪師の付法説に移る可き順序であるが、序でに普濟の五燈會元（一一五二）日本建長四年）に觸れておかう。會元はその名の示すが如く、從上の五燈を折衷融會したものであるが、釋尊迦葉の付法問題に關する限りでは大體聯燈會要の態度を襲踏して居ると言つていい。唯異なる所は、景德傳燈錄の説を繼承して迦葉傳でも付法を傳へてゐる事だけである。こゝに付法の時に多少の混亂を來たすことゝなるが、「事實の

「歴史」と「宗義の歴史」とは分離してその混同を避け、「宗義の歴史」は之を機縁の部に屬せしめて居るのである。

こゝで以上述べ來つた天聖廣燈錄以降、五燈會元に至る迄即ち第十一世紀初期より第十三世紀初期に至る約二百年間の拈華微笑付法相承の歴史的開展を綜觀する。廣燈錄が禪の傳燈の書として初めて傳へた多子塔前分座付法と靈山會上の拈華付法との二回の付法説は、傳燈思想史上劃期的な業績と言つていゝであらう。併かも後世の史家の關心が皆なこゝに集まつて居る程であるが、然し惜む可き事にはそれ自ら持つ矛盾性と對立性と非歴史性との爲めに史實たる價值を減殺し、「事實の歴史」と「宗義の歴史」との結合の膠着力を纖弱ならしめ、偉大なる創作も影を薄くしてゐるのである。その事は、既に述べた通り後續の史家に依るこの説の批判、分離、統一等の諸工作に依つて窺はれる。この書以後の傳燈史は謂はゞ廣燈錄付法説の變遷史と言つていゝであらう。先づ傳法正宗記は之を歴史的根據なきものとして採用せず、續燈錄は無批判的に拈華微笑の一つに統一し、聯燈會要は事實と宗義との歴史を劃然區別し、二回の付法説を事實の歴史から分離して本來の宗義の歴史に歸らしめ、普燈錄は多子塔前付法説を「事實の歴史」として採用しその一つに統一したが、靈山密付は顧みず、五燈會元は大體聯燈會要の繼承であつて、廣燈錄の付法説は「宗義の歴史」として取扱つてゐるのである。此等を總觀すれば廣燈錄の所説は僅かに續燈錄から拈華微笑説が、普燈錄から多子塔前付法説が支持されて居る位で、其他の傳燈書からは或は非歴史的とされ或は「宗義の歴史」とされて「事實の歴史」から取り除

かれ、廣燈錄の本來の主旨は破壊されてゐるのである。更に靈山の拈華付法説のみに就て言ふもそれを採用するものは續燈錄のみで、其他は非歴史又は宗義的歴史として事實の歴史の外に置いて居る。茲に此等傳燈書の付法説に對する態度を察するにその大部分は傳燈の書の本來の使命に立脚して「事實の歴史」を重視する傾向を持つて居る事が窺はれる。この傾向に支配されて「事實の歴史」と「宗義の歴史」とを結合して創作せる廣燈錄の「要請の歴史」は全く解消され、靈山密付説は本來の姿である「歴史的生命なき宗義」又は「宗義を假托せる歴史」としてのみ取扱はるゝ事となつた。従つて勿論「事實の歴史」も宗義的生命なきものに化し去つた事は言ふ迄もない。支那に於ける拈華微笑の付法相承説は大體こんな姿で道元禪師へと移り行つたのである。

## 八

天聖廣燈錄に依つて傳へられた靈山又は多子塔前の付法相承説は、日本に於いては如何に繼承されたであらうか、之を榮西、道元、靈山三禪師に就て見る。榮西禪師の興禪護國論の宗派血脈第五には七佛二十八祖以下禪師への系譜を述べて居るが、特に「第七釋迦文佛」の下に

成道四十九年の後、靈山多子塔前の大集會中に於て、摩訶迦葉に半座を推して、告げて言はく、吾清淨の法眼、涅槃妙心、實相無相、微妙の正法を以て汝に付囑す、汝當に護持すべし。云々

と説いて居る。こゝでは多子塔前分座付法を採用して居る事を知るが、特に從來の説と異なる所は「靈山」

を「多子塔前」に附加して「靈山多子塔前」となし、付法の場所を一元化してゐる事である。「靈山多子塔」<sup>(四九)</sup>と言ふ事が何を根據としたものであるか、はた復それが地理的に成立するか否か不明であるが、そこに矛盾する二回の付法を一回に統一せんとする意圖は窺はれる。然しそれが爲めに拈華微笑の付法相承は否定された事になるのであるが、それは榮西禪師が「事實の歴史」を重視する趣旨に依つたが爲めであらう。

榮西禪師と同様に「事實の歴史」を重じ場所を統一して多子塔前の付囑説を傳へてゐるのは瑩山禪師である。禪師は傳光錄迦葉章に本則として靈山會上の拈華密付を掲げて居るが、提唱の段に至りて、

恁麼の公案、靈山會上の公案にあらず、多子塔前にして付囑せし時のことばなり、傳燈錄、普燈錄等にのするところは、これ靈山會上の説といふこと非なり、最初に佛法を付囑せしとき、如是の式あり、ゆへに佛心印を傳ふる祖師にあらざれば、かの拈華の時節をしらず、またかの拈華をあきらめず。

と説き、靈山の拈華にあらず多子塔前の拈華付法だとされて居る。禪師が景德傳燈錄、嘉泰普燈錄を根據とする限り最も自然の歸結と言つていゝであらう。その典據の立場から見ても「事實の歴史」を重んじて居る事が窺はるるが、然し多子塔前の付囑に拈華付法を結合せる所に榮西禪師と異なる所があるし、單に「事實の歴史」を重ざると云ふ立場でない事が察せられる。付法の場所を統一する爲めに榮西禪師は靈山を多子塔に加へて、拈華付法を捨てたが、瑩山禪師は靈山を捨て、拈華付法を多子塔に結びつけたのである。こゝに瑩山禪師が以心傳心教外別傳の宗義を持つ拈華付法に捨て難き味を感じられて居た事が思はるゝのである、それは傳光

録に於ける拈華付囑の得意の提唱に於て充分察せらるゝ所である。兎も角結果として禪師は普燈錄に於て「事實の歴史」と考へられてゐる多子塔前の付法と「宗義の歴史」たる拈華付法とを結合して統一的歴史を構成せられたのである。この統一的構成を支那以來を通じて觀察するに、廣燈錄に依つて立てられた二つの付法は、聯燈會要では「宗義の歴史」として「事實の歴史」から捨てられたのであるが、その中の多子塔前の付法は普燈錄を通じて「事實の歴史」に結びつき史實の如くに見られたのである、これが瑩山禪師に依つて取り擧げられ「宗義の歴史」の拈華付法と融合せられて、從來對立的なものが一元化せられたのである。

これに先立つて靈山會上の拈華付法の一本で「事實の歴史」と「宗義の歴史」とを融合して傳へられてゐるのが道元禪師の付法説である。禪師の正法眼藏並に永平廣錄等に説かるゝ釋尊迦葉の付法相承は悉く靈山會上の拈華微笑の付法説(五〇)のみで、多子塔前の付法説は全く採用せられてない。特に辨道話に於ては

如來むかし靈山會上にして、正法眼藏、涅槃妙心、無上の大法をもて、ひとり迦葉尊者にのみ付法せし儀式は現在して上界にある天衆、まのあたりみしもの存せり、うたがふべきにあらず。

と言ひ、全く事實の歴史なる事を力強く説かれて居る。併かもそれは神秘にも近い表現であるが、そこに不動の信念を看取せなければならぬ。

禪師の付法説は從來「宗義の歴史」とされてゐた拈華微笑付法相承を不動の信念に基づきそのまゝ「事實の歴史」とされてゐるのであるが、これは一見如何にも無謀であり、史實を冒瀆するものゝ様に考へられる。が



然しその信念は單に傳統的思想を盲信すると言ふが如き淺薄皮相のものではなく、深奥なる體驗的生命に深い根據を持つ不動の宗教的信念である。その信念に基き「事實の歴史」と「宗義の歴史」とを止揚して「生命の歴史」としての拈華微笑付法相承説を構成せられたのであると考へらる。

## 九

禪師は傳燈錄<sup>(五一)</sup>、廣燈錄、續燈錄、普燈錄等を披見せられて居るにも拘らず、「事實の歴史」としての釋尊涅槃前に於ける面授付法、又は「事實の歴史」に近い多子塔前の分座付法を採用せずして、専ら靈山の拈華微笑付法相承を依用せられたのは何故であらうか。それは言ふ迄もなく、そこに禪の生命相續を端的に表現する以心傳心の宗義が具體的に表徴せられて居るからである。景德傳燈錄の涅槃前の付法にしても普燈錄の採用した多子塔前の付囑にしても「面授」と云ふ事は言ひ得るが、そこには迦葉の生命の動きは何等見出し得ない。受者の生命の動きのない「面授」は面授としての價値が存しない。従つてそれは涅槃經に於て釋尊が第三者に向つて迦葉に付法したと語つたのと大同小異で、唯僅かに付法の歴史が具體化せられて居るに過ぎない。それでは假令「事實の歴史」ではあるにしても生命の相續としての價値は乏しいのである。此點に比すると靈山付囑の光景は如何にも生命相續として眞に迫まるべきものを感じしめる。さればそれが假令歴史の開展の上から見れば非史實的な「宗義の歴史」に外ならぬにしても、生命の要請としては生命相續の「事實の歴史」とせなけ

ればならぬのである。これ禪師が靈山の拈華付法を採用せられた所以であらう。又瑩山禪師が多子塔の付囑に拈華微笑を結合せられた主旨でもあらうと思はれる。

然らば靈山の拈華付囑説を生命相續の事實の歴史となす生命の要請とは如何なるものであらうか。それは廣燈録を論ずる場合説いたと同様に、一面から見れば史實の生命化、他面から見れば宗義の歴史化と云ふ要請に歸するのである。この要請から廣燈録は「事實の歴史」と「宗義の歴史」とを結合したのであつたが、それは單なる要請に過ぎず自ら内藏する矛盾と對立との爲めにその膠着力を纖弱ならしめ、爲めに後世の史家からは再び元の姿に引き離されて仕舞つたのである。然し要請は同じであるにしても禪師の立場は自ら異なり、それは體驗的生命に深い根を持ち、その體驗的生命の要請から「事實の歴史」と「宗義の歴史」とを止揚して、生命化せる歴史即ち「生命の歴史」を確立したのである。「生命の歴史」は「事實の歴史」が宗義化せられて生命を持ち、「宗義の歴史」が事實化せられて歴史性を持ち、兩者が渾然融合して一體の生命の歴史と化し最早分離する事の出来ないものとなつて居る。従つてこれは廣燈録の如き分離せらるべき單なる「要請の歴史」とは區別せられなければならぬ。

「事實の歴史」が宗義化せられ、「宗義の歴史」が歴史化せらる可き可能性、謂はゞ體驗的生命の要請の根據は何れにありや、と言へばそれは體驗的生命それ自らが荷つて居るのである。「而今」の生命は過去に規定されて居るが同時に過去をも規定して居る。過去の生命に生かされながら、過去の生命を生かして居るのが而

今の生命の姿である。これは言葉を換へて云へば、而今の歴史は過去の歴史に據つて創作されたものであるが同時に過去の歴史を歴史たらしめて居るのである。

諸佛諸祖の行持によりて、われらが行持見現し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて、諸佛の行持見成し、諸佛の大道通達するなり。

と云ふ行持の卷の言葉は左様に理解され得る。生命の流れは過去と而今とを分離する事は出来ない、それは未來に對しても同様である。分離すれば俱に死物となる。従つて過去を過去だけで見る事も、而今を而今だけで見る事も俱に生命の眞實の姿、生々躍動の姿を見る所以ではない。過去の生命、即ち而今の生命に依つて生かされて居る過去の生命の眞の姿を見んとするには而今の生命の中に見なければならぬ。而今の生命、即ち過去の生命に規定されて居る而今の生命の眞の姿を見んとするには過去の生命の中に見なければならない。然しその何れから見るとしても直接具體的に觀取され得るものは而今に統一せられたる今の生命のみである。過去の生命は過去に取り残されてゐるのではなく、而今の生命を規定しつゝ、その中に自己を自現して居る。未來の生命も未來にして始めて在るのではなく、而今の生命に規定されて在るのであつて、それは唯而今の生命の中にのみ觀取される。而今の生命は過去とも相違し、未來とも相違せなければならぬにも拘らず、相互規定に依つて過去とも未來とも同一性であり、不發展性のものである。この意味に於て過去の生命は而今の生命の中に見られるのであり、そこにこそその具體的な生命が把握されるのである。

生命は今の生命が次の瞬間の生命を規定しつゝ、また次の生命に生かされつゝ遷りゆくのである。この生命より生命への遷りゆきは同一人の場合でも、はた復箇と箇との場合でも同じである。この普遍を荷負ふ箇と箇の人格より人格、生命より生命への遷りゆきが以心傳心の姿である。従つて以心傳心は人格と人格との接觸を必須條件とする。然しそれだけでなく兩者の人格が俱に普遍を荷負ふものであつて相互に規定し得る事情になければならぬ。この意味に於て釋尊と迦葉との生命の相傳は相互に規定し得る條件のもとに於ける面々の接觸に於て成立して居るとせなければならぬ。この生命の相傳を如實に表徴せるものが、拈華微笑の付法相承である。釋尊の生命は迦葉の生命を規定し、迦葉の生命は釋尊の生命を規定して居る所に釋尊と迦葉との間に「絲毫を添へず一塵を破ることなし」の授受があつた譯であると見なければならぬのである。過現未相互に規定しつゝ、生命より生命へと遷りゆく姿が歴史的生命的の姿である。この歴史的生命的を通して過去の「事實の歴史」と現代の「宗義の歴史」との渾一態を把握せるものが前に言ふ「生命化せる歴史」である。従つて禪師の體驗せる歴史的生命的が、二つの歴史を止揚せる根據であり、そこに止揚の可能性を包藏して居ると言つていいのである。

過去の生命を而今の生命の中に見るのが「事實の歴史」の生命化であり、而今の生命を過去の生命の中に見るのが「宗義の歴史」の歴史化である。釋尊迦葉付法相承の「事實の歴史」は史實としての具體的力強さは持たせられども禪的生命的は現はれて居ない。加之、之を而今の歴史的生命的から切り離して眺めた時、それは二千五

百年前の出來事の單なる記録に過ぎない。現代生命を持つ禪の傳燈の源泉が無生命であるべきでなく、あつてはならぬのである。無生命であることこそ反つて「事實の歴史」を歪曲して居るとも言ひ得る。その歪曲は自ら規定し、自ら生かされて居る而今の生命から切斷し、客觀的に見てゐるからである。従つて「事實の歴史」を正しく見るにはその姿を自現してゐる而今の生命の中に把握せなければならぬ。而今の生命の中に見る時、生命の相傳を如實に示す拈華微笑の付法相承こそ「事實の歴史」でなければならぬ。道元禪師は自らの而今の生命の中に「事實の歴史」を見るものであると考へられる。

「宗義の歴史」としての拈華微笑の付法相承は、それが單に宗義である限り、歴史から抽象せられたる抽象的非歴史的な者に過ぎぬ。然しそれは現實の生命の遷りゆきの最もよき表徴に外ならぬから、これが「事實の歴史」に結びつく事になれば具體化され歴史化されたる生命となるのである。それには而今の生命を過去の生命の中に觀取し「事實の歴史」を把握して來なければならぬ。然るに而今の生命は過去の生命に規定され過去の生命の如くあらしめられて居るのである。さすれば而今の生命は過去の生命であり、過去の生命は而今の生命の如くであつたとせなければならぬ。即ち現實の以心傳心の生命の姿はそのまゝ、釋尊迦葉の付法相承に於ける姿であつたとせなければならぬ。茲に「宗義の歴史」は「而今の生命」を通じて「事實の歴史」となり來るのである。かくて「事實の歴史」も「宗義の歴史」も而今の生命に依つて止揚されて「生命の歴史」となり、靈山會上の拈華微笑の付法相承は歴史性を持った生命の歴史として肯定される事となるのである。それが道元

禪師の把握せる靈山の付法相承である。斯く把握するのが現今の宗教としての理解でなければならぬ。

## 十

釋尊迦葉の付法相承は先づ涅槃經に依つて釋尊自ら「迦葉に付法した」と云ふ事實が語られた。それが付法藏因緣傳を通して禪の傳燈の書、寶林傳（八〇一）に於て具體的に面授の形式に於て表現された。これは涅槃經の説を一步進めてはるるものゝ先づ「事實の歴史」を語るものと見ていゝのである。然しそこには禪的な以心傳心の生命の相承は觀取されない。尙ほより具體的に發展すべき素因を持つてゐる。寶林傳以後唐朝時代は大體その説で終始し、宋朝時代の初期に撰せられた景德傳燈錄（一〇〇四）も尙ほその説の繼承に外ならなかつた。然るに唐末に出世した玄沙（九〇八寂）が以心傳心の相承を表現する「靈山一會、迦葉親聞」又は「如來不説説、迦葉不聞聞」の「宗義の歴史」を唱へて以來、それが宗義として商量の形式となつたのみならず、事實の歴史の如く信じられて傳統的思想ともなり、更に付法の形式が次第に具體化せられ、遂に天聖廣燈錄（一〇二九）に至つて「事實の歴史」と結びついた靈山會上拈華微笑の付法相承が初めて傳へられ、禪的相承を端的に表現する付法形式が示さるゝ事となつた。これは然し「事實の歴史」の宗義化、「宗義の歴史」の歴史化の要請に基づく「要請の歴史」と言つていゝであらうが、それは實は強力な生命的根據を持たなかつたのと自ら内藏して居た矛盾と對立との爲めに結びは解けざるを得ない運命にあつた。其後種々な統一工作も行は

れたが、大勢は「事實の歴史」を重んじて景德傳燈錄の説を繼承し、拈華付法は「事實の歴史」から引き離されて公案化され、「事實の歴史」に對立した「宗義の歴史」として取扱はれたのである。然るに道元禪師に至つて體驗的生命を根據として「事實の歴史」と「宗義の歴史」とを止揚して、靈山會上の拈華微笑付法相承を歴史性を持つた生命の歴史となす事となつた。蓋しこれも「事實の歴史」を重視する人々に取つては飽き足らぬものがあるであらうが、禪師に於ては體驗的生命を盤石の根據とせる不動の信念に基くものである。

註一 傳教大師撰達磨大師付法相承師々血脈譜道臻の章。

註二 六祖壇經は六祖の撰ではなく神會一派の編輯とせられ、證道歌も偽作説があり、顯宗記の西天二十八祖を語る「自世尊滅後、西天二十八祖、共傳無住之心、同説如來知見」の文は神會遺集に収録せらる燉煌出土の顯宗記には缺けてゐる點から見て後人の増補とされてゐるから今は採らぬ。

註三 神會語錄第三殘卷には崇遠法師の「達磨は唐國の始祖であるが、西天では誰の法を承け誰が幾代になるか」の質疑に對して八祖相承説を説く。

註四 燉煌出土の神會語錄に同じく崇遠法師の質疑に對して達磨より惠能に至る支那六代相承説が説かれてある。

註五 宇井博士著禪宗史研究二一二頁。

註六 寫眞は(一)歴代法寶記に於て北宗系色彩のある淨覺の楞伽師資記の説を否定して居る事。(二)楞伽師資記が五祖弘忍の下に神秀、玄曠、老安を列して居るのに對し歴代法寶記は惠能、智詵、神會を列して居る。(三)無住が六祖の弟子明和上に諮問して居る關係から、南宗に好意を持つて居たと思はれ、それが寫眞にも影響して居たと思れる。此等の諸點から南宗禪系統に親しみがあつたと推定される。

- 註七 歴代法寶記の著者を寫眞となす事は岩波文庫本禪源諸詮集都序の承襲圖註記(二九九頁)宇井博士の説に依る。
- 註八 東土六祖説は達摩より惠能智説に至る六祖説である。
- 註九 校刊歴代法寶記五丁に「付法藏經云」として系譜を明かす。
- 註一〇 駒大佛教學會學報第八卷、大久保道舟教授「大乘寺本を中心とせる六祖壇經の研究」七七頁。
- 註一一 常盤大定博士「寶林傳の研究」——東方學報東京第四冊二三七頁。
- 註一二 佛祖通載卷十に依れば惠炬(惠は智の誤りか)は金陵の沙門とされ、曹溪に往つて著述せられて居るから、南宗禪系統だと推定さる。
- 註一三 寶林傳は西天二十八祖、東土六祖を説く、禪籍志は傳が七佛を説くと云ふも七佛は説かなかつたのが事實であらうと思はれる。
- 註一四 血脈譜の系譜は歴代法寶記の第三祖末田地を除かれ廿八祖説となる。尙ほ第廿四組以後が法寶記のそれと多少前後して居る。
- 註一五 大疏鈔の系譜は、第三祖末田地を除いた外は歴代法寶記と同一である。
- 註一六 常盤大定博士「寶林傳の研究」——東方學報東京第四冊二一一頁。
- 註一七 雙峰山曹侯溪寶林傳一、十七丁—十八丁。
- 註一八 前同、二十一丁。
- 註一九 大般涅槃經卷第二、哀歎品第三。
- 註二〇 宗鏡錄卷九十六、釋尊の條下に「復告<sub>ニ</sub>摩訶迦葉、吾有<sub>ニ</sub>清淨法眼涅槃妙心實相無相微妙正法、付<sub>ニ</sub>囑於汝、無<sub>レ</sub>令<sub>ニ</sub>斷絶、聽<sub>ニ</sub>吾偈<sub>一</sub>曰」として付法の偈を述べて居る。別に變遷はない。

拈華微笑相承説の歴史的開展



註二一 景德傳燈錄卷一。

註二二 忽滑谷博士が禪學思想史上卷二九三頁に續燈錄に初めて拈華付法が説かれたかの如く記されて居るが、これは誤りである。

註二三 岩波文庫本、傳心法要一二八頁宇井博士の説参照の事。

註二四 景德傳燈錄卷廿一、彦球章。彦球は長慶（九三二寂）の法嗣である。

註二五 同錄卷廿四、宗顯章。宗顯は法眼（九五八寂）と略同時代である。

註二六 天聖廣燈錄卷廿六、雪竇清の章、清は法眼の法孫である。

註二七 景德傳燈錄卷二十二、德海章。德海は保福（九二八寂）の法嗣である。

註二八 同錄卷廿四、智儼章。智儼は曹山本寂（九〇一寂）の曾孫に當る。

註二九 同錄卷二十一。智作章。智作は雪峰（九〇八寂）の法孫である。

註三〇 天聖廣燈錄卷廿八、海蟾章。海蟾は法眼の法孫である。

註三一 景德傳燈錄卷二十、石門獻章。獻は洞山（八六九寂）の法孫である。

註三二 同錄卷二十三、普通封章。封は雲門（九四九寂）の法嗣である。

註三三 同錄卷二十三、鹿門譚章。譚は曹山本寂の法孫である。

註三四 同錄卷二十、懷惲章。懷惲は雲居道膺（九〇二寂）の法嗣である。

註三五 天聖廣燈錄卷二十一、乾明普章。普は雲門の法孫である。

註三六 同錄卷十九、法球章。法球は雲門の法嗣である。

註三七 禪林口實混名集卷下に出づ。

註三八 天聖廣燈錄卷十八、楊億章。楊億は省念（九九三寂）の法孫である。尙ほ嘉泰普燈錄卷廿三、楊億章參照。

註三九 同錄卷十八、楚圓（一〇四〇寂）章。

註四〇 景德傳燈錄卷二十二、慧廉章。慧廉は保福（九二八寂）の法嗣である。

註四一 同錄卷二十四、後白雲章。後白雲は雲門（九四九寂）の法孫、白雲祥（九五八寂）の法嗣である。

註四二 天聖廣燈錄卷十八、楊億章。この説は賢愚經に出づ。

註四三 傳法正宗記卷一、釋尊傳の評に出づ。

註四四 傳法正宗記卷一、釋尊傳の評に出づ。また契嵩の傳法正宗論には「又近世李令公遵勗廣燈錄稱、大迦葉謂阿難曰、婆伽婆未圓寂時、多子塔前以正法眼藏密付於我、我今傳付於汝、而其本未何嘗異邪」とある。故に契嵩は廣燈錄の存在を熟知してゐた事を知る。

註四五 續藏第一輯第二編第九套第一冊に出づ。

註四六 續藏第一輯第二編第九套第三冊に出づ。

註四七 無門關第六則に出づ。

註四八 續藏第一輯第二編乙第十套第一冊。

註四九 多子塔の位置に就てはほゞ兩説あるが如し。一は毘舍離城の西（又は西北三里の所）に存すとされ、長阿含經に依れば釋尊は此塔の附近に在つて三月の後入滅すと豫言したと言はれる。二は王舍城の附近に在りとされ、佛本行集經に依れば迦葉の初めて歸佛せる所とされる。

註五〇 道元禪師の説く靈山會上の付法形式に就て特に異なる點は「拈優曇華瞬目」と云ふ事である。廣燈錄は「持華示衆」であり、續燈錄では「拈華普示」であり、聯燈會要は「拈華示衆」となつて居る。この出所は今明かでない。

拈華微笑相承説の歴史的開展

註五一 寶慶記には傳燈、廣燈、續燈、普燈を披見する事を説き、坐禪箴にも傳燈、普燈等を披閱せる事を示す。