

楞伽師資記について

篠原壽雄

本書は禪宗史最古の資料としてのみでなく、語録や史傳の古い體裁を示す貴重な資料をわれわれに提供して呉れる。しかも、いまも尙本書には幾多の未解決の問題を藏し、それ等を詳細に考究する事によつて、南北二宗に分裂する前後の禪宗の歴史、ならびにその背景を明白にする事が出来るのである。

この敦煌出土の楞伽師資記（以下、師資記と簡稱する）には、倫敦大英博物館藏の二本と、巴里國民圖書館藏本の三種が現存する。

倫敦本の二本 S. 2054 及び S. 4272 のうち、前者は矢吹慶輝博士の「鳴沙餘韻」に收められている。平均各行二十・三字位の達筆な行書で記されている卷子本である。首尾とも不完全であるが、序文は以下にいう巴里本に比べて百六十字許り多く、末尾は「第五唐朝蘄州雙峯山道信禪師」の後半の部で終つている（以下、この書を倫本と簡稱する）。

後者は鈴木大拙博士の紹介によれば、ダルマの二入四行論

の終りの部分「不倚不著但爲去垢」から、黎禪師の條「徒勞施設」までで終り、首部の闕文は破損の結果だが、終りは「徒勞施設」で、はつきり擱筆している。各行二十九字位の罫入で、寫本としては頗る好く保存されたものである。⁽¹⁾

しかし、鈴木氏にもこの寫本によると明記しての引用もないし、金氏も特にこの寫本に言及していなす。「鳴沙餘韻」の解説中にはこれの存在すら言つていない。従つて、此の寫本は寸貌も窺い得ないのが現状である。

次に、巴里本 P. 343 は、次に擧げる金氏が倫本との校定に用いた。此の校定本によつて原形を窺い得る。此の書の首部は闕けているが、末尾は「第八唐朝洛州嵩高山普寂禪師」の終りの條にいたつてゐるから、闕文はない。

鈴木氏は敦煌出土本三種の中、巴里の國民圖書館にあるという寫本に 343 の番號を附して、これは完本であるが、保存は倫敦本に比して劣つてゐる。各行二十三字位だといふ。⁽²⁾ この爲に P. 343 の外に別にもう一本あるように見える。

しかし、金氏は巴本に二種類あるともいわないし、校注の中からも全く此の事は窺えない。また、矢吹氏の解説にも巴里本としてはP. 343のみを挙げて他の異本があるとはいわない。しかも、鈴木氏自身、道信傳の校定に際しては、巴里ビブリオテーク・ナショナル本3436を「巴本」と略稱し、倫敦大英博物館本S. 2054を「倫本」としたといひ、又、S. 4272には道信傳がなすので参考するまでもないといふが、巴本の他の一本については、一言も述べていなす。P. 343の所在を忽せにして校定をなされるとは到底考えられないから、鈴木氏のいう巴里本3436の存在は首肯けない。恐らく、鈴木氏の云う3436はP. 343のミス・プリントであろう。

金氏の校本について述べよう。金氏は胡適氏が巴里及び倫敦の前記敦煌寫本を寫真にして將來したもの據つて、校訂して「校刊唐寫本楞伽師資記」を刊行した。民國二十年の事である。更に、彼は民國二十四年に、敦煌出土の他四種の禪宗關係の書と併せて「葢園叢書」に入れて公刊した。此の叢書本には胡氏の研究が序として載せられている(以下、金本と簡稱する)。

金本は現在の禪宗史關係の研究者に益するところ實に大で、大正大藏經(八十五卷)も、S. 2054と金本との校定をなしているのである。私の研究も金本に大いに啓發された。その勞に對して讚辭を惜しまないが、しかし改めて訂補すべ

きところも少くなかつた。

本書の解題については、矢吹氏と鈴木氏の解説がある。いま、ここでは中宗の皇后韋氏の庶弟淨覺の手に成り、大體、開元(713~741)時代に製作されたという先人の説を紹介するにとどめる。

師資記の編纂について。

本書が禪宗史の資料として如何なる價值を有するか、又如何なる特色・性格を有するかを理解する爲に先ずその編纂について考察しよう。そのためには先ず第一に著者淨覺が如何なる時代に生れたかを明らかにしなければならぬ。此の事を考究すれば彼が如何なる背景の下に、本書を編纂したかも、同時に明らかにされるであろう。

さて、禪宗が大きく二派に分れるのは、弘忍門下の神秀と慧能の二大師が出るにいたつてからである。此の二大師の時代から、如何なる變遷を経て淨覺に到つたかを考察して、前記の諸點を明白にしよう。

神秀は、玄曠の「楞伽人法志」(以下、「人法志」と簡稱する)に神龍二年(七〇六)に百有餘歳で寂滅したという。張説の碑銘(唐玉泉寺大通禪師碑。全唐文二三一卷)によれば「知天命之年」に蘄州に行き弘忍に師事した。此の年は五十歳であり、更に以後「服勤六年。不捨晝夜」というから、六年間弘忍の會下に於て修行したのである。従つて、彼は五十

六歳の年にその會下を辭するに到るのであるが、此の年こそ慧能が弘忍に傳衣された年なのである。法海は此の年が「龍朔元年」(六六一)である(六祖大師法寶壇經略序、全唐文九一五卷)というから、ここから逆算すると、神秀の生年は煬帝の大業二年(六〇六)であり、師弘忍より五年遅いことになる。弘忍によつて、「東山之法門。盡在秀焉」と評された此の神秀は、宋之問の奏請によつて、久視元年(七〇〇)に入内の詔が下され、翌七〇一年、彼は洛陽に入り、則天武后に謁した。その後、彼はまた長安に行き、三帝の師となり、天子の優遇は古來その類を見ないとまで言われた。

此の神秀の慧能に對する態度は如何であつたらうか。此の兩者の關係を端的に示す詔がある。即ち、

朕請安秀二師。宮中供養。萬機之暇。每究一乘。二師並推讓云。南方有禪師。密受忍大師衣法。可就彼問。令遣內侍薛簡。馳詔迎請。願師慈念。速赴上京。(召曹溪慧能入京御札、全唐文一七卷)

これは神龍元年(七〇五)上元の日(一月十五日)―明藏本「六祖壇經」による―に慧能に下つた詔である。此の詔によつて、神秀や老安(慧安―神秀と同門)に推讓された爲に召されたのである。此の事に就て「歷代法寶記」は次の様に言つてゐる。

長壽元年(六九二)。勅天下諸州。各置大雲寺。二月二

十日。勅使天冠郎中張昌期。往韶州漕溪。請能禪師。能禪師託病不去。則天後至萬歲通天元年(六九六)。使往再請能禪師。能禪師既不來。……………。

又、「佛祖統紀」(卷四十)は

中宗神龍元年。詔韶州慧能禪師入京。不就。……………。

勅遣使迎韶州慧能禪師。入京行道。師表辭以疾。因就賜袈裟瓶鉢。以諭主上嚮慕之意。

此の兩書の記述は出京の詔の下つた年こそ違(5)うが、慧能の詔勅に處する態度を明らかにしてゐる(6)。

さて、慧能が弘忍に傳衣された時には、神秀は弘忍の會下に居つたのであるから、充分傳衣の事は知つていたのである。これは玄曠・法如・慧明ら、及びその後弘忍に従つた法顯が生證文になるから、神秀は慧能への傳衣を知つていたと言(7)える。してみると、此の詔は單に先に召された神秀らが慧能を推讓したという事だけではなしに、五祖弘忍の信衣が慧能に傳えられていた事、つまり、慧能が弘忍に傳衣されて正系である事を知つていたと認められるのである。此の事は、兩者の關係を解明する上に於て極めて重要である。

史傳の傳えるところでは、慧能へ法が傳えられてから、神秀は涕辭して師弘忍の下を去り北地へ、慧能も亦南地に歸つて、共に悟後の修行に勵んだのである。

更に兩者の關係を考察すれば、神秀の碑銘を書いた彼の俗

弟子張説が、慧能の寂後、香十斤と、並びに「大師捐世去。空留法身在。願寄無礙香。隨心到南海」の一詩とを武平一に附して送つたといわれる⁽⁸⁾。これも恐らく、神秀が常に慧能を推賞していた結果であろうと考えられる⁽⁹⁾。ここで、先きの詔と合せ考えれば、神秀に慧能との對立的な意志の見られない事は勿論であるが、慧能も同門の先輩である老安や神秀に推讓されていたのであるから、彼自身これ等の先輩と教義や信念は異にするところがあつても、世間的な態度に於て對立する様な考を抱かなかつたであろうことは言うまでもない。

かくして、神秀・慧能はともに五祖弘忍の弟子として、それぞれ地に於て化を施し、たとえその勢力に消長はあつても、少くとも神秀の生存中、兩者の間には、所謂後世の南北二宗の争は全く看られないのである。以上によつて、神秀と慧能との關係は略々明らかにした。次には上記二大師の法系間に於ける相互の關係を考察しよう。

神秀の同門としては、淨覺が師と仰ぐ安州の玄曠が居るが、彼は僧傳に傳記がない。「師資記」中に引用された「楞伽人法志」の著者であるが、此の書が現存しない事と、「人法志」の記事はいま批判し考究の資と爲すべき性質のものであるから、此の「人法志」のみに據つて玄曠を論ずることは避ける。彼が「人法志」の撰者である事にのみ留意して論を進める。

これ等につづく時代には、神秀の嗣として義福(六五八—

七三六)や普寂(六五—七三九)がおり、慧能の嗣として神會(五八六或は六六八—七六〇)がおつた。さて、此の時代の思潮は如何であつたらうか。

先ず、義福については、俗弟子嚴挺之の「大智禪師碑并序」(全唐文二八〇卷)と、同じく俗弟子杜昱の「大智禪師碑銘」があり、宋高僧傳はこれによつて傳をなしている。師神秀との關係については、神龍二年、神秀が天宮寺で疾むと、その左右に親しく侍り、密かに傳布されたが、會下の人は知らなかつたといわれる。此の時義福は四十九歳であつた⁽¹⁰⁾。後に聖僧萬廻が義福に逢い、衆人に向つて、眞に正法を傳うるものは必ず此の人であるといつた程である。師の示寂後は崇山嶽寺に迎えられ、都に至り、終南山化感寺に棲み、開元十年(七二二)に長安の道俗に請われて、慈恩寺に住するに至つた。開元十一年駕に従つて東都に往き、開元十三年、帝が東河洛に巡狩すると、彼は都に赴いて福先寺に居らしめられ、十五年、天子の京師に還幸されるとき詔が下り、駕に従つて京師に還り、二十一年、恩旨により再び都に入り、南龍興寺に至つた。かくして、二十四年夏五月二十四日、七十九歳で示寂するまで帝の信任あつく、よく北地に於て化を弘め、その聲望は誠に大であつた⁽¹¹⁾。

又、同門普寂には、李邕の撰になる「大照禪師碑銘」(全唐文二六二卷)がある。彼は玉泉寺で神秀に師事して、師に

よつて特に思益經を看せしめられ、次で楞伽經を授けられたが、此の二經は禪學の宗要なるものとして、神秀が深くこれを貴重していたものといふ。⁽¹²⁾

彼の師の下での修行は六年續き、その後は師の印可を得て、その會下を辭し、のち開元十三年（七二五）七十五歳で詔によつて敬愛寺に住した。十五年、天子が京師に幸せられるや詔により都に留められ、興唐寺に安置された。⁽¹⁴⁾かくて、彼は興唐寺に在つて、化導をなし、北地に兩京を中心として行われた神秀一派の禪は愈々勢を得た。しかも、彼も亦、兩京の法主、三帝の師と稱せられ、その様は神秀の教化以上であつたといわれる。

かく上記二大師は何れも朝廷の信任を得、化導頗る盛となり、北地の禪風は彼の地に根を下し、上記三大師の間に神秀系の禪——北宗禪——は確立するのである。

普寂が臨終の時、

誨門人曰。吾受託先師。傳茲密印。遠自達摩菩薩導於可。可進於璨。璨鍾於信。信傳於忍。忍授於大通。大通

裸於吾。今七葉矣。（李邕・大照禪師碑銘）

とあり、又先きの嚴挺之の義福の碑銘にも義福が神秀を繼いで七代であるという世系をみる。即ち、

禪師法輪。始自天竺達摩。大教東派三百餘年。獨稱東山學門也。自可・璨・信・忍至大通。遞相印屬。大通之傳

付者。河東普寂與禪師二人。即東山繼德七代於茲矣。

これらによると、師神秀と異なり、その門下の二大師に至れば、既に慧能系を排して自己は共に正系の第七祖といふのである。従つて、彼等には慧能系に對する對立意識があつたと斷ずる事が出来るのである。

因みに、此の七祖說に對しての神會——神會については後に詳しく考察する——の態度は、「神會語錄」第三殘卷が次の様に示している。

………在韶州能禪師處。秀禪師在日。指第六代傳法袞袞在韶州。口不自稱爲第六代。今普寂禪師。自稱第七代。妄堅和尚爲第六代。所以不許。

ここに到つて、禪宗は所謂南北の二宗に分裂した。此の分裂の因を作つた神會及びその時代に眼を轉じてみよう。

彼の滑臺に於ける神秀系への排撃は開元二十二年（七三四）で、此の時普寂は八十四歳、義福は七十七歳である。兩人ともに、神會の排撃に對しては、恐らく彼の神秀系に對する態度を心外としたのであろうか、神會を相手にしていなかつた、⁽¹⁵⁾というよりは、彼等兩者とも數年ならずして歿している——普寂は七三九年に、義福は七三六年に——から、その間の記録及びこの僅々數ヶ年の間の兩者の行動に精彩を放つ如き事は寧ろ期待出来ない事である。又、神秀等三大師以降此の系統に見るべき人材なく、従つて、かかる神會の排撃を眞向うから

迎え得る様な行動も見られなかつた。加うるに、神會の排撃は北宗系を衰微させる機縁となり、次第に北宗系は跡を絶つに至つたのである。⁽¹⁶⁾

翻つて考えれば、排撃の當時は、北地に行われていた神秀系の禪風が如何に根強く、又廣汎に行われていたかが一連の神會の行動によつて窺えるのである。

ところで、神會が此の排撃を爲した時には既に慧能の心印を得、正統禪を弘布しようとしていた時であるから、

然能和尙滅度後。北宗漸行大行。因成頓門弘布之障。曹

溪傳授碑文。已被磨換故。二十年。宗教沈隱。（禪門師

資承襲圖）

という文は、誠に「師承是傍。法門是漸」（禪門師資承襲圖）という北宗排撃の意志を充分傳えているといえよう——碑文の磨換の問題については、詳しく史家の考證がなされている。⁽¹⁷⁾

さて、此の様に排撃された神秀禪の時代は普寂が神秀の弟子としては最も長く生存した。彼の寂年は開元二十七年（七三九）であり、此の年は神秀の寂後三十三年目にあたる。従つて、神秀寂後より此の間までが所謂神秀の弟子の時代である。かかる兩派の情勢と相前後して、淨覺は此の神秀系の人として出たのである。

淨覺の活動した時代は彼の撰になる「師資記」の製作年次から推定しよう。

此の書の製作年次は矢吹氏の考證では、略々玄宗の開元年間（七一三—七四一）⁽¹⁸⁾といひ、胡氏は本書の著作年次は「我們可以推想、此記作於開元時。」⁽¹⁹⁾といひ、

宇井氏は七〇八年頃といひ、鈴木氏は大抵西曆第八世紀の始期⁽²⁰⁾といひ、その考證は諸家何れも略々一致している。従つて、著者の時代も胡氏の

我們可以推想、淨覺死在開元天寶之間、約在西曆七四〇左右。

という推定に従つて以下論を進める。

斯く推定される時代に淨覺は楞伽經を所依の經典として、「師資記」という體裁をもつて、世に問うたのである。彼が楞伽經を所依の經典とした事よりして、先ず、楞伽經とは如何なる經典であるか究明しなければならぬ。

楞伽經は五法三性八識二無我を要領となすものである事は經自ら言うが、實際はその外に種々雑多な説が述べられていて、殆ど纏まつた組織がない程であるといわれる。⁽²¹⁾ところが、「師資記」よりも以前に此の經典がダルマによつて慧可に授けられたという記録がある。

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。可專附玄理。……………。（續高僧

傳卷十九、釋僧可傳）

此のダルマが慧可に楞伽經を付囑した一事より、ダルマの思想の中には同經の説と極めて密接な關係を有するものを含んでいる事が想像される。此の間の事を忽滑谷氏はダルマの思想の中核は、一切衆生の同一眞性が客塵煩惱の爲に障えられて顯了ならずとするにあり、これ亦楞伽經の反復力説するところ、

如來藏是清淨相。客塵煩惱垢染不淨。(入楞伽經卷第七佛性品第十一)

心法常清淨。悲是迷惑生。迷從煩惱起。(同右卷第九總品第十八之一)

如來藏自性清淨。具三十二相。在於一切衆生身中。爲貪瞋癡不實。垢染陰界。入衣之所纏裹。如無價寶垢衣所纏。

(同右卷第三集一切佛法品第三之二)

雖自性清淨。客塵所覆。故猶見不淨。(楞伽阿跋多羅寶經卷四)⁽²²⁾

と云つてゐる。

しかし、先きにも述べた様に、楞伽經は大乗の種々雑多な説が述べられていたのである。従つて、此の中からダルマの特に強調したと考えられる思想を求めめる事は可能なわけであるが、この楞伽經にダルマの中心思想として強調する據り所を示す語があることは、ダルマが此の經を重要視した結果であるとして見て差支えない。しかし、此の一事のみを以て、ダル

マが此の經を付囑した證據にするには躊躇せざるを得ない。

ところが、「師資記」をみれば、「釋楞伽要義。一卷十二三紙」という言葉が見える。此の書は恐らくダルマの親撰でなく、親説を何人かが筆記したのである⁽²³⁾。書名に既に要義を釋したとせられてゐるから、決して通常の註釋書の如くでなく、法冲傳に「忘言忘念無正觀得爲宗」とある意によつて、要義を述べたものであつたに相違ない。ダルマの語を傳えたものとして此の書の存した事は信ぜられるから、「續高僧傳」の慧可へ付囑する記事を并せ考えれば、ダルマ自身も此の經を重んじ、弟子にもこれを重んぜしめたことは推量に難くない。

師ダルマは先きの考證の示す様に楞伽經とは有縁であつたが、此の經を授けられた慧可に

問。有幾種佛說法。答。楞伽經有四種佛說。所謂法佛說是體虛通法。報化說妄想不實法。智慧佛說離覺法。應化佛說六波羅蜜法。(少室逸書・達摩大師二入四行論及略序九〇節)

と答えた語が見える。これは楞伽經の大意を取つて、自己のことばとして述べてゐるのである。

又經云。斷一切惡。脩一切善。得成佛。答。此是妄想自心現。(同右・八五節)

ともいう。「自心現」とはいうまでもなく、

不覺識自心所現。分齊不通。……………。自心所現幻境。

(楞伽阿跋多羅寶經卷一)

汝等諸菩薩摩訶薩。當思惟自心現妄想。……………。以自

心現方便而教授之。(同右)

の様に、楞伽經の好んで用いる語である。⁽²⁵⁾

又さらに、畫の譬—先きの少室逸書の八九節—の如きも亦楞伽經にあるから、そこから得たものであろう。

斯くの如く、彼が楞伽經を習用したところから見て、此の經を重視し、自己の所説の根據を此の經においていた事も推察出来る。

慧可はダルマの二入四行の根本趣意を徹悟し、楞伽經を依用して、その萬法唯心の一心に立つて、二見の對待を凡て自心現の妄想となす説き方をなすに至つたのであろう。しかも、彼は師の説き方より更に一步進めて、一見大膽率直とも感ぜられる程に思い切つた説き方をなしたといふ説も納得出來るのである。

さらに

故使那滿等師。賞賈四卷楞伽。以爲心要。隨説隨行。不爽遺委。(宗鏡錄九八卷)

を見れば、彼自身のみでなく弟子にも亦楞伽經を奉ぜしめたことを知るのである。

以上の考察によつて、ダルマ・慧可等が楞伽經を重視した

ことは理解出來た。かかる經典に對して淨覺をして第六祖と呼びしめた神秀は、如何なる態度を持したか考察しよう。

先きにも引用した張説撰の碑銘に次の一節がある。

其開法大略。則忘念以息想。極力以攝心。其入也品均凡聖。其到也行無前後。趣定之前。萬緣皆閉。發慧之後。

一切皆如。特奉楞伽。遞爲必要。過此以往。未之或知。これがいわば、彼の教説の大要である。

ここに「特奉楞伽。遞爲必要」と見える點について考えれば、彼は弟子普寂に思益經を與え、次いで楞伽經を授けてはいるが、彼の傳記中には特に此の經のみを重視した様子は見出せない。「師資記」の神秀傳にも、

大足元年(七〇一)。召入東都。隨駕往來二京教授。躬爲帝師。則天大聖皇后。問神秀禪師曰。所傳之法。諸家宗旨。答曰。稟蘄州東山法門。問。依何典誥。答曰。依文殊說般若經一行三昧。則天曰。若論修道。更不過東山法門。……………。

という則天武后との問答が示す様に、「文殊說般若經一行三昧に依る」と言つて、楞伽經とは言つていない。つまり、彼の經を重視こそすれ、その態度はダルマ以來の傳統的傾向を離れていないのである。ことを換えていえば、神秀の時代になつてから、楞伽經に一邊倒ではなかつたのである。

さらに「師資記」を見れば、弘忍の言として、

吾與神秀。論楞伽經。玄理通快。必多利益。

という。注目すべき語であるが、「人法志」の記事を引用した部分であるから詳しくは後に譲る。

さて、かかる考證を資として彼の編纂の態度について考察を進めよう。

彼は師玄曠の「人法志」に大きな影響を與えられたことは、勿論充分考慮しなければならないが、これが現存せず「師資記」の中に僅か引用されるのみであるから、果して彼がどの程度これに依つたか明らかにし難い。従つて、引用の記事と弟子の態度よりして、「人法志」はグナバダラから弘忍へと楞伽經を所依の經典とする宗の師資相承を述べたのであろうと想像されるのみである。しかし、いまは「師資記」に引用している「人法志」の記事に對しても批判しなければならぬ。

先ず、彼の「師資記」編纂に於て最も顯著なことは、神秀が正系と認めていた慧能を排したことであり、また始祖をダルマに代えるにグナバダラをもつてしたことである。

グナバダラは華嚴の達人でこそあれ、楞伽經を主としたことはその傳には表われていない。況んやダルマとの關係などは全く知られていない。恐らく、これはダルマが楞伽經を慧能に授けたという事から考えて、譯者であるグナバダラを第一祖となしたに過ぎぬであらうといわれるのも理のある事で

ある。

先きの論證に於ても、ダルマの思想の中核をなすのは楞伽經のそれであり、彼及び彼の弟子が如何に重視したからとも、それがグナバダラとダルマの橋渡しにはならないのである。⁽²⁸⁾

斯く考えてみれば、淨覺は誠に大膽な主張をなしている。これこそ神秀が「涕辭」して師弘忍の會下より去り、北地に悟後の修行を爲すに到つて以來、同系に漲る鬱勃たる情は年を追つて愈々強まり、やがては強固な自派意識となつてあらわれてきた結果である。してみると、此の淨覺の時は既に北宗の宗勢は南宗系に壓倒されていたと考えられるのである。北宗の宗勢が南宗のそれよりも盛行しておれば、敢えて自派意識を強くする必要は考えられないからである。従つて一言でいえば、彼の主張は彼一箇の創案でなくして、彼が自派こそ正統だと主張し、これによつて自派の劣勢を挽回し、自派の宗勢を伸展させようと企圖するのにふさわしい南宗系に對する對立意識が極度に強まつていたと言えるのである。斯く考察しても、淨覺が本書を編纂した年は、しかと斷定出来ないが、假りに此の年が神會の大無遮會より以降なら、北宗系の自派意識は極めて強くなり、神會の考え方に對して明確に一線を劃して、身構えの態度を持し、彼の説を擊破しようとして臨んだ淨覺の主張と認められる。

また假りに北宗が「師資是傍」と神會に評せられる以前に編纂されたとしても、先きの編纂當時の思潮を考えれば、彼が慧能系に對立的な意志をもつて編纂したことは明らかである。ただ傳を敍するに當つては、此の態度は殆んど見られず、各々の祖師の言を傳える點に於ては比較的信用し得べきものであつて、決して、全然杜撰なものとのみ考えられないと史家をして評せしめるのである。

しかし、先きにも言及したが、弘忍傳中に

我與神秀。論楞伽經。

又弘忍語玄曠曰。汝之兼行。普自保愛。吾涅槃後。汝與神秀。當以佛日再暉。心燈重照。

と、「人法志」の記事を引用するのは、假りに「人法志」に此の記載があつたとしても、楞伽經をいい、神秀をいい、又自己の師玄曠をいうのは、そこに撰者が自己の明白な意志をもつて、上記のものを稱揚しているといつて差支えなからう。

翻つて考えれば、前述の如く撰者自身のことばとしては、比較的淡々として述べておりながら、師のことばをかりて、自己の最も主張したいところを語つていると想像されるのは、「人法志」から引用したところを語つて、實は彼に創作されたものではないかと疑わしめるのである。即ち、淨覺の「師資記」編纂の態度は、此の「人法志」を引用して述べてるところに窺えるといつてもあえて過言ではない。

以下、更に内容を検討して、本書の性格及びその特色を考察してみよう。

本書の序文の劈頭の記事、即ち、

(首闕) 兩目中。各出一五色彩舍利。將知大師成道已久也。

大唐中宗孝和皇和皇二字漫漶。今從金本。補。帝景龍二年。勅召入西京。便於

東都廣開禪法。淨覺當衆歸依。一心承事。兩京來往參觀。

向有餘年。所呈心地。尋已決了。祖忍大師授記之安州有一

箇。即我大和上是也。乃形本誤刑。從金氏改。類凡僧。證同佛地。帝

師國寶。宇內歸依。淨覺宿世有緣。親蒙指授。始知方寸之

內。具足眞如。昔所未聞。今乃知耳。

先づこの文を讀むと、誰か明記されていないが、既に歿したと初めに述べられた「大師」が「大唐中宗孝和皇帝」から「……開禪法」の句まで文章の主格である如く考えられる。

ところで、文中に「景龍二年」という明瞭な日付があるから、この年を検討してみれば大師の姓名は明らかになる。そこで、この記載の事實に相應しい淨覺一派の人としては、最初に神秀が念頭にうかぶ。しかし、彼は神龍二年(七〇六)に歿していたから、ここに記載の景龍二年(七〇八)には在世していない。

次に、神秀以外にこの記載に當てはまる人としては、玄曠が考えられる。いまとり擧げた一章の次の文中に

淨覺當衆歸依。一心承事。……………。

といつてゐるからである。この記述によると、それは淨覺が大衆の一人として歸依した人でなければならぬが、淨覺の師は玄曠であつたから、この記載に合する。従つて、「大唐」以下の句の主格は玄曠であると決定される。

然らば、冒頭の「大師」は誰であろうか。もし、前述のように「大唐……」以下「……開禪法」までの主格である玄曠と考えれば、この記述の順序は、既に歿したという事實を挙げた後で、再び彼の生前の事績の説明に歸るかの如くである。しかし、この様に讀むためには、「將知大師成道已久也」から「大唐中宗〔孝和〕皇帝」へ轉ずるための語が必要である。それなしに上記の意味に讀むことは困難である。従つて、「大師」は玄曠のことではない。では、一體誰のことになるか。後文に「忍大師」が出てゐるが、これを當てることはもちろん不可能である。すると、次に考えられるのは、先にも問題になつた神秀である。神秀ならば淨覺に「大師」とよばれるのに相應しい人物であるから、恐らく彼であろうと推測される。ところで、神秀として讀むと、「大唐中宗〔孝和〕皇帝」からは主格が玄曠であることは上述の通りであるから、ここに文章の飛躍があることが分る。明らかに闕文があると考えるより外ない。

さらに讀み進んで、

祖忍大師授記之安州有一箇。即我大和上是也。

楞伽師資記について(篠原)

に至ると、語法的には「授記之」で當然句が入るべきなのに、大正藏經所收の本書でも、金本でも句讀を入れていない。それは何故であろうか。もし、ここで句を切つたならば、「之」は上文の玄曠を承けることになる。

彼は先きの論證の如く、景龍二年に都に入つたが、それに遡つて、久視元年に則天武后に請われて入内したという事實があるから、彼が兩京の間を往來し、禪筵を開いたことは想像に難くない。したがつて「授記之」で句を切ることは別に差支えは生じない。

しかるに、その直ぐあとに

安州有一箇。即我大和上是也

というのは、史傳の體としては、ここから端を改めた書き出ししかたであるのに、そこで述べられているのは依然として玄曠のことである。先きに一度玄曠のことについて述べ、またここに至つて新たにこの人を紹介するが如き書き出しは、極めて異様である。

従つて「授記之」と「安州……」の間に必ず闕文があると考えられる。

しかし、これらの疑問を解決するために、闕文や竄入のある部分を整理することは現在では不可能である。

いずれにしても、この様な亂れが本書の中に一再ならずあることは、本書が未整理のままであること、或はまた後人の

竄入を含むものであることを示している。

また、

略學安心。……略爲後世疑者。假爲一問。如來法身若此者。何故復有相好之身。現世說法。信曰。正以如來法性之身。……（道信傳）

をみると、「略學安心」より以下は、明らかに語録の體を爲していることに氣付く。つまり、ここでは前後の史傳の體と語録とが混じているのである。この史實に挿入されている語録は後世の語録の初期の體裁を示す貴重な資料である。

さらに、本書には

……擬作佛者。先學安心。心未安時。善尙非善。何況其惡。心得安靜時。善惡俱無依。（求那跋陀羅傳）

という一節がある。此の種の考え方はダルマの教法といわれるものの中にも見うる事は周知の事實である。これらの言葉を吟味すれば、ダルマの教法と極めて類似した思想を擧示する事によつて、グナバダラとダルマが無縁でなく、傳法上には明瞭な關係を有している事を示唆しようとしたのである⁽³¹⁾。また

我中國有正法。祕不傳簡。有緣根熟者。路逢良賢。途中授與。若不逢良賢。父子不傳。（求那跋陀羅傳）

をみれば、後世禪家の宗風と標榜する不立文字の意を強調して述べており、此の考え方はダルマより一層鋭いものを感じ

させるのに充分である。殊更にダルマの思想と類似のもの、否それのみでなく、ダルマを超える様な思想をえがいている。矢張り、此の間にもこれらの思想を媒介として、グナバダラをダルマに結びつける資にしたとみてよからう。

又、ダルマのいう「無心」を彼に先立つグナバダラに言わせているのも、やはり積極的にグナバダラをダルマに結びつけようとした意圖の現れと看する事が出來よう。

當時の宗門の思潮の流の底には、グナバダラをして、かく叫ばさなければならぬ歴史的必然性をもつていたのである。

南宗一門が禪の正系である事は、既に淨覺の當時の宗教界の一致した思想になつてきた⁽³²⁾。動かし難い事實の前に、自己を主張する爲には、ダルマを超えるもの、しかもダルマに極めて有縁と目されるものをもつて、それに當てなければならなかつたからである。

同様に、グナバダラを少しでもダルマに近付けようとした淨覺の意圖は、爲人の手段をグナバダラが用いたとしたところにも現れている。即ち

未嘗說法。就事而徵。指樹葉是何物。（求那跋陀羅傳）

此の手段はダルマには現れているが、それ以降の祖師には絶えて久しく見られず、慧能以降のシナの禪風が漸く確立した頃になつて、はじめてあらわれたものである。

これこそダルマの彼の「指事問義⁽³³⁾」と同様に考えられる。

二句の地の文につづいて、下句「指樹葉是何物」は、師の説法が終り、次に師が爲人の實踐的な手段をもつて、修業者の面前に樹葉を指しているのである。

かかる方法は後世の公案禪に到つては、祖師の爲人の活手段として習見するが、グナバダラの當時としては極めて珍らしい。殆んど信じられない事であるが、もしこれが事實ならば、史傳に斯くも早期に、しかも、明確な體系を持つた禪風の現れていることは正に注目に値する。

しかしこれも、他の史傳には全く見られないから、一面には新奇を街つたのではないかとも考えられるが、新奇さよりは、ダルマのなした事は、既に彼に先立つグナバダラがやつておるといふ事を恰かも動かし難い事實の如く記載し、それによつて自派の主張を確固たるものにしよとした意圖に重點が置かれている。

更に道信傳について考察すれば、愈々その性格も明白になるが、この事については既に鈴木氏がその著に「道信の禪について」の一章をもつて詳しく述べておられるから、⁽³⁴⁾いまはそれに譲る。

- 1 鈴木氏・禪思想史研究第二。二六六頁。
- 2 同右・同頁。
- 3 同右・二六八頁。

4 胡氏の荷澤大師神會傳「見敦煌寫本楞伽師資記。倫敦與巴本各有一本」という。

5 宇井氏はこの出京の詔の下つた年を考證して、神龍元年（七〇五）という。禪宗史研究・一六四頁。

6 先きの詔勅に對して、疾と稱して辭したといわれるが、此の時の表がある。

韶州曹溪山釋迦慧能辭疾表。

慧能生自偏方。幼而慕道。叨爲忍大師。囑付如來心印。傳西國傳衣鉢。授東土佛心。奉天恩遣中恩簡召能入內。慧能久處山林。年邁風疾。陛下德包物外。道貫萬民。育養蒼生。仁慈黎庶。旨弘大教。欽崇釋門。恕慧能居山養疾修持道業。上答皇恩。下及諸王太子。謹奉表。釋迦慧能頓首頓首。（曹溪大師別傳）

祖堂集にもあるが、これは別傳によつたのであろう。信用するに足るか否か不明である。勿論疑つてよいものである。

7 宇井氏前掲書・一六一頁。

8 右書・一九六頁。

9 宇井氏は神會語錄第三殘卷―胡氏神會遺集所收・一七六頁―の神會の言を以て神會と神秀との關係を示し、神會は神秀の會の弟子で三ヶ年その會下に居つたといわれるが（前掲書二〇〇頁）、實は神會が自派一門を宣揚する爲に、「彼の神秀ですらこのわしに能の會下へいけといつたではないか」といわんとする謂であるから、宇井氏の説はそのままには首肯けない。神會と神秀との關係を南宗側よりみて、その關係を南宗系に有利に傳える資料だからである。

- 10 宇井氏前掲書・二七六、二七七頁。
以上、碑銘に據る。
- 11 前記の碑銘に據る。
- 12 宋高僧傳(卷八)・佛祖歷代通載(卷十三)に據る。
碑銘に據る。
- 13 宇井氏前掲書・二二九頁。
- 14 宋高僧傳は此の消息を次の様に傳えている。
會之敷演。顯發能祖之宗風。使秀之門寂寬矣(卷八、神會傳)。
- 15 宇井氏前掲書、二一五頁。
解説。四八二頁。
- 16 金本師資記序。
- 17 鈴木氏前掲書・三〇四頁。
- 18 宇井氏前掲書・十三頁。
- 19 禪學思想史・上卷。三二二頁。
- 20 宇井氏前掲書・二九頁。
- 21 鈴木氏は「とにかく、曇林所傳の何かがあつた様である」と
いう。少室逸書解説一七一頁。
- 22 この條については、宇井氏前掲書五二頁參看。
- 23 大乘師試令採取經匣。即得大品華嚴。師嘉而歎曰。汝於大乘
有重緣矣。於是讀誦講宣莫能訓抗。……………。高僧傳卷第三。
- 24 井氏前掲書・三七一頁。
- 25 此の間の消息を、鈴木氏はダルマはグナバダラと傳法の上に
何等の系統を引いて居ないと考えたいのだが、「安心」といい、
「理心」といい、「理入」というところなどを見ると、兩者の間
に一縷の繋ぎがあるようにも感ぜられる(前掲書・四三頁)と
- 26 いう。しかし、これは「師資記」のグナバダラ傳とダルマの
「理入」の對照に於て見出した關係であるから、そのままには
從えない。それは後述するが、ダルマの思想に近づけ、これと
有縁にしようとした淨覺の態度であると推察されるからであ
る。
- 27 宇井氏前掲書・二七頁。
- 28 此の事については、既に述べた。
- 29 事上禪は既にダルマの以前にグナバダラが唱えている。この
事は「師資記」の報告によるのであるが、グナバダラは「就事
而徵」したと見える。此齋に於てダルマはグナバダラを祖述し
たというか。或は、そんな關係なくして、兩者偶然に一致した
ものか。とにかく、グナバダラは楞伽經の譯者というのみでな
く、禪宗の開拓者としても、可成りの關心を彼自身持ち合せて
いたものらしい。鈴木氏前掲書卷七二頁。
- 30 此の淨覺の時代より約五十年下つて、貞之十二年(七九六)
に禪門の宗旨を楷定する德宗の詔が下り、慧能系の正系は公認
された。
- 31 從來、如何なる書物にも見えなかつたところである。ダルマ
接得の手段の如何なるかは、此の「師資記」によりて始めて傳
えられた。一種の看話禪である。前掲書・六九頁及び七三頁參
看。
- 32 同右、二二七頁。
- 33 一九五四、八、三〇、記。
十一、二三、稿をあらたむ。