

第一章 初期の習禪者たち

第一節 僧稠について

一、問題の所在

周知のごとく、『統高僧伝』は『高僧伝』の分類を継承して全体を十に分ける。そしてこの方式は更に『宋高僧伝』にも受け継がれるが、そこには既に指摘されているごとく明瞭な差異が見られる。例えば慧洪は既に時代に適合せぬこうした分類方法を批判して『林間録』に次のように言う。

賛寧、大宋高僧伝を作るに、十科を用つて品流を為し、義学を以つて之に冠す。已に笑う可し。又た巖頭の豁禪師を列して苦行と為し、智覚の寿禪師を行じて興福と為す。雲門大師は僧中の王にして、之と同時なり。竟に載せざるは何ぞや。(一)

『統高僧伝』以後の二百年間は禪宗の盛行の時代を迎え、分類そのものもはや意味を成さなくなっていたのである。一方、『統高僧伝』の習禪篇は、後に様々な宗派に分かれていく諸禪師を区別することなく羅列している。その点は契嵩(1007-1072)の批判するところであるが、そのことは却つて道宣(596-667)の公平な立場を明らかにするものであるといえよう。もともと時代そのものがなお流動的な、それ故にこそ創造的活発さが保証されたものであったと言えるのである。

即ちここには宗派的な立場は見られず、敢えて言えば宗派そのものも、その成立の前段階にあったといつてよいだろう。これに対して、荆溪湛然(711-782)は、

華嚴を講ずる者は唯だ我仏を尊び、唯識を読む者は他経を許さず。教外別伝に至つては但だ胸臆に任ずるのみ。(二)

彼にとつては華嚴宗、法相宗、そして禪宗の台頭と共に過小評価されがちであった天台智顛(538-597)の円頓の教えの継承と再評

価が最大の関心事であり、それに齟齬するものは全て論難の対象となったのもいわば当然のことであった。

しかし、こうした宗派的な立場が明瞭となるのはそれほど古いことからはないのである。智顛にさえ、我々は一宗派の大成就というよりは真摯な求道者の姿をみるのである。同じ様に、仏陀以下の全てのいわゆる教祖や宗祖にも、およそ宗祖であることの自覚を見いだすことは出来ないのである。

天台宗という呼称が用いられ始めたのは恐らく湛然の頃からであろうが「鎌田中国 p.191」例えば『摩訶止観』に、灌頂(561-632)が、

是れ天台師の著す所にして世に流伝す、行者は此れを宗とせよ。 [T.46.14a]

などというのがその名の起りであろう。

とすれば、智顛やそれ以前の時代に宗派的な視点、即ち対立や交渉という関係を持ち込み、その中でシナ仏教史を語ることは、必ずしも正しい方法と言えぬことになる。同じ事は華嚴宗と禪宗との関係についてもいえよう。即ち、既に鎌田茂雄先生の指摘の様に、華嚴宗なる言葉を最初に用いたのは清涼澄観(738-839)であり「鎌田華嚴 p.51」、事実上の宗祖である法蔵(635-712)ではないのである。

そして、禪宗という用語は『統高僧伝』が初出ではあるが、そこでは特定の宗派を指すものではない。今日のごとく宗派としての禪宗を指すものとして用いられる現存最古の文献は摩訶衍(794)の『頓悟大乘理訣』(794)であり、所謂南宗では馬祖(709-788)の塔銘および語録である「柳田初期 p.47ff.」「入矢馬祖 p.103,210」。

荷沢神会(670-762)は南頓北漸論争をしかけ、後の禪宗成立に決定的な役割を果たしたことで有名ではあるが、彼自身には「禪宗」の認識はない。彼が言う南天竺一乗宗における「宗」は究極的な真理の意味であって、いわゆる宗派をさすものではない。一方、南宗・北宗というのは明らかに一派の意味である。即ち、「宗」が思想的表現ではなく、具体的な一派の意味に転じていくのは恐らくこの頃からである。禪宗でいえば浄衆宗、保唐宗、荷沢宗、江州宗などという地名や寺名を用いた宗派識別の呼称が広く用いられるのは『禪門師資承襲図』によれば神会以降、宗密(780-841)にいたる時代である「鎌田禪門 p.267ff.」。しかも注意すべきはこれらは皆、

一派の意味ではあるけれども、決して自覚的なものではなく他からの呼称であることをその特徴としているのである。

以上のごとく、いずれの宗派にあってもその宗派的自覚は比較的新しいものであり、その宗派の自己認識自体がシナ仏教史の大きな転機の一つであるといえるのである。

我々は例えば禅宗史を語るとき、『景德伝灯録』や『祖堂集』を用い、それらが単に史実を伝える史書ではないことを知りつつ、結局それに大きく依存してしまうように、天台や華嚴を語る人も『仏祖統紀』や『釈門正統』などに依拠し、その相承説を前提にしてしまふ。しかし、そうした唐中期以降に始まり、時代とともに益々偏狭になっていく宗派の立場を離れて、それぞれの思想史を眺めることが必要な手続きであろう。

つまり、先にいったような理由でそこに現われる人々を特定の宗派に属する人としてよりも、真剣に道を求め時代を生きた一人の人としてとらえ、著された様々な論典も宗派の教理を鮮明するものとしてよりは、時代の思潮を反映する資料として扱い、それらの交流と葛藤の歴史の中から初期の禅宗史を捉え返す必要があるのである。

本章ではそうした立場からひとまず宗派の範疇を離れ、具体的な実践家たちの動向を新たな視点から再考を試みたい。もとより、教理的方面については十分な知識も持ち合わせていないので、ここでは従来の成果に依拠しつつ、今後のための俯瞰図を描いておきたいと思う。

一、達摩と僧稠

かつて柳田聖山教授によって紹介されたペリオ三五五九号「柳田法宝 p.45ff」には注目すべき多くの禅資料が含まれ、そこには従来の禅宗史では注目されなかつた多くのデータが含まれている。

本節では、北魏仏教の動向と隋の国内の統一がシナ仏教史全体に画期をもたらし、その一つの表現が禅宗成立へと展開する運動であると考えに至つたその経緯の一部を示したいと思う。もとより小論でその構想の全てを明らかに出来ないが、そのために

まず史的な構図を大まかに示せば次の通りである。

後漢の末期、南匈奴と鮮卑に挾撃されて、シナの歴史から姿を消した北匈奴は四世紀後半にフン族として西洋史の領域に姿をあらわした。ゲルマン民族大移動の発端として知られるこの事件は、爾後の歴史に重大な影響を与えたが、影響を受けたのはヨーロッパだけではない。中央アジアの国々も深刻な打撃を受けたであろうし、インドのグプタ王朝もその余波を受けて崩壊しているのである。

一方、シナでは三国時代を経て、流動化した塞外民族の蹂躪するところとなり、いわゆる東晋十六国時代を迎えるが、北地は鮮卑族挾拔氏による北魏王朝が統一することになる。かくして暫時の安定を得た南北朝時代は、シナ仏教史にとっても重要な転換点となるのである。

即ち、もともと五胡と総称される塞外民族がシナ文化に対抗して、定着王朝の指導原理として古くから仏教を積極的に採用したのであるが、それらが動乱によつて、また都市の要求にも合致して南地にも拡大し、經典研究と実践の隆盛をもたらす一方、北魏洛陽は空前の仏教都市として、祖国を追われた胡僧達の流入する所となったのである。

『洛陽伽藍記』卷四、永明寺章には、

異国の沙門はみな踵を接して来たり、錫を負い經を持してこの樂土におもむいた。世宗はそこでこの寺を立てて彼らを憩わせた。僧房の棟は連つて一千余間、庭には脩竹がならび、簷には高い松がかぶさり、階段の下には奇花異草が咲き乱れていた。百国沙門三千余人がここに居た。(4)

と、その威容の一端を伝えている。そして、同じく『洛陽伽藍記』卷一、永寧寺章には、

この頃、西域の沙門・菩提達摩なる者が居た。ペルシヤ生まれの外人で、荒れ果てた国を後にこの中国に來遊したのである。塔の金盤が日に輝き、その光が雲にまで照り輝いているのを見、宝鐸が風に響いて天外にまで届くのを見て、歌詠を唱えまことに神業だと讚嘆した。自ら言うに年は百五十才、諸国を渡り歩き行かぬ所とてないが、この寺の美しさはこの世の物とも思え

ず、浄土を極めても見当たらずであらうといひ、口に南無と唱えて連日合掌していた。(5)

と、シナ禪宗初祖とされる菩提達摩の姿を伝えている。この達摩についての伝記は『二入四行論』に付せられた、弟子曇林の序がもつとも信頼できる。即ち、

法師は西域の南インド人で、大バラモン国王の第三子である。秀れた知性をもち何を聞いてもたちまち理解した。大乘仏教にころを向け、やがて出家し、その秀れた系統を盛りたてた。心を虚寂にひそめ、世事を通覧して内外を全て見通し、徳は世表を超えた。辺境に仏法の衰えるのを悲しみ、かくて遙かに山海を越えてこの魏の国に來られたのである。(6)

というのがそれで、ここに「悲悔辺隅正教陵替」というのは、正に匈奴の侵攻による中央アジア仏教圏の衰退を指しているとみてよいだろう。

本稿はかくの如き大きな社会変動を奇貨として空前の発達を遂げ、以後のシナ仏教史を決定した北魏仏教の様々な動きの中にシナ禪宗の萌芽を見ようとする試みの一部であり、禪宗初祖とされる菩提達摩とその伝承される系譜の枠組みによつて禪宗史を構想する従来の方法を批判する作業の一部でもある。

よく知られている様に、道宣は『続高僧伝』卷二〇、習禪論の総論に、

菩提達摩に従う者がある。神化の虚宗は江洛を闡導し、大乘の壁観は功業最高である。世の学者たちは帰仰すること市の如くであつた。しかしその言葉は難解で、了解出来る者は少なかった。その慕則を見るに、遺蕩の志があり、その立言を見るに、罪福の源は兩つながら捨てるのである。その真俗の双翼を詳にするに、空有の二輪、帝網の拘わらぬ所、執着にとらわれることなく、静慮をはかり、そこで言を絶したのである。(7)

と菩提達摩の禅法を高く評価する。しかし、既にこの記事自体に道宣自身による比較的簡単な菩提達摩伝と矛盾する描写が見られ、この部分も貞観十九年(649)以後の増補に関わる可能性があるが(8)、その後につづけて、

しかるに彼の両宗を觀るに、即ち顯著な相違がある。稠は念処を中心とし、清範を崇んだ。達摩の法は虚宗であり、玄旨は幽蹟

である。ことを崇べば心情が顕われ易く、幽蹟であれば理性が通じ難い。(9)

と、菩提達摩と僧稠の禅法を並べ比較している。実は僧稠はこの前の部分で僧実(476-503)と並び称されているのである。すなわち、「高齊河北は独り僧稠が盛にして、周氏関中は僧実を尊登す。」というのがそれで(10)、この両者の禅を僧稠に代表させ、改めてそれに達摩を対比させる構成になっている。しかしこの記述は唐突な上に、達摩と僧稠は場所も時代も対比さるべきものとしてはしっくりしないのである。

このことは、道宣が増補にとりかかった頃、その周辺で達摩を継承することを標榜する多様な運動の急激な抬頭のあったことを示していると考えるべきであるが「禅史伝 pp.417-8」、禅宗の正統は常に僧稠の方に認められていたとあってよいだろう「習禅者二 p.53」。それ故、僧稠の禅法の位相の確認が初期禅宗史にとっても大きなポイントとなるのである。

そして、従来対立的にとらえられていたこの僧稠と達摩の禅が意外に近縁性をもち、これらに代表される様々な実践と教学の潮流が大きく北宗禅といわれる一派の成立に貢献したのではないか、という作業仮説の下に以下に僧稠の禅法をめぐる問題を整理しておくことにする。

三、従来の研究と資料について

管見する限り、僧稠に触れたものとも初期の研究の一つが水野弘元氏のそれであった「水野禅宗 p.15ff」。いわゆる達摩禅成立以前の様々な禅思想を巾広く概観したもので、氏によれば達摩禅の成立時期は唐初の東山法門とされる。しかしそうした視点は結局宗派的範疇を超えるものではなく、僧稠に関する記述内容も『続高僧伝』を出ない。

新たに発見された敦煌発見資料を駆使した僧稠の本格的な紹介とその位置づけの試みは柳田聖山氏の研究をもって嚆矢とする「柳田法王 p.45ff」。即ちそこでは、北宗禅関係の禅籍を連写する。ペリオ三五五九号をとりあげて、その各々に解説を付している。秀れた先駆的研究であるが、しかし今では既にいくつかの補訂を必要とする。

例えば僧稠に関するものでは、後述する『稠禪師藥方』『大乘心行論』を共に、僧稠の禪とは異なつて大乘的要素をもつとし、従つて僧稠の著作ではなく、後人、即ち北宗禅系の人々による仮託として「柳田法宝 p.62」。

これらの見解は先に示した道宣の記録により、僧稠を小乗禅觀の人ととらえることから導かれたものであるが、教授はその後、『初期禅宗史書の研究』に僧稠と北宗禅をつなぐいくつかの新資料を示し、さらに再論を試みている「柳田ダルマ p.150ff.」。しかしそれでも僧稠の禪はインド以来の伝統的な方法によるもので、『大乘心行論』も僧稠の説かどうか決し難いとする。ただ、これが僧稠の禪の基本と認められていたことは確かで、道宣の対立的なとらえ方も必ずしも正しくはない、と先の論文とは幾分論調に変化が見られるが、論述の性格上、踏み込んだ議論はなされていない。

その後、いくつかの論攷が公開されている。一つは篠原寿雄氏の「北宗禅と南宗禅」で「講座敦煌 8 p.172ff.」、『大乘心行論』についてこれを北宗禅の特色を示すものとする。しかし内容は柳田聖山氏の研究「柳田法宝 p.15ff.」に追隨するもので新たな知見は加えられていない。また同論文で『大乘安心入道法』について、これを僧稠のことだとしながら北宗系の者の撰とする。その意味する所が分らないが、これも大部分を柳田氏の所論に負うものである。

次に川崎ミチコ氏の「通俗詩類・雑詩文類」「講座敦煌 8 p.326ff.」に『稠禪師藥方療有漏』が簡単に紹介されている。著者については、僧稠の著作か否かは甚だ疑問であり、後人が仮託したものであろうとする。ただしその立論根拠は全く示されていない。続いて、『稠禪師解虎賛(讚)』が紹介されている「講座敦煌 8 p.327ff.」。稠禪師に解虎の話があることは既に『続高僧伝』に記されているからこのよく知られたエピソードを題材に讃を付したものである。勿論、僧稠その人のものではあり得ないが、僧稠関連資料の一部となるものである。(二)

また別に、中華民国の冉雲華氏によつて「稠禪師意」的研究(敦煌学第六輯、一九八三)が公にされた。先行する研究を検討して、主として篠原氏の所説を批判するものである。たとえば『大乘安心入道法』について考察を加え、これを北宗系のものとするべきではなく、僧稠の弟子・僧邕系統の禅師の著作とすべきであるとする。また題名も『稠禪師意』とすべきであるとし、末尾にペリ

才本の写真と活字化した全文を載せている。以上が筆者の知る範圍の研究小史である。

次に僧稠に関する諸資料を掲げておくことにする。ペリオ三五五九号のものは長文なので末尾に一括して付することにした。

釈僧稠伝〔続高僧伝〕[T.50.553b-555b]

省略。

釈慧遠伝(同[T.50.491c])

因一夏学定、甚得静樂、身心怡悦。即以己証、用問僧稠。稠云、此心住利根之境界也。若善調攝、堪為觀行。

仏陀伝(同[T.50.551b])

又令弟子道房、度沙門僧稠、教其定業。

釈曇詢伝(同[T.50.559a])

承僧詢抛干蒼谷、遂往問津。稠亦定山郢匠前伝所叙。詢以声光所被、遥相揖敬。

釈智舜伝(同[T.50.569c.570a])

事雲門稠公居于白鹿、始末十載、常樂幽隱。昔処儒宗、頗自矜伐。忽因旬飯、得不淨觀。腸腑流外、驚厭叵陳。所見余人、例皆不

淨内溢。乃就稠師、具蒙印旨。

釈曇遷伝(同[T.50.573c])

仍下勅日、自稠師滅後、禪門不開。雖戒慧乃弘、而行儀攸闕。今所立寺既名禪定云々。

釈僧邕伝(同[T.50.583c])

於鄴西雲門寺、依止僧稠、而出家焉。稠公禪慧通靈、戒行標異、即授禪法。数日便詣。稠撫邕謂諸門人曰、五停四念將尽此生矣。

習禪編総論(同[T.50.596c])

高齐河北独盛僧稠。周氏関中尊登僧実。宝重之冠方駕澄安神道所通制伏強禦。致令宣帝担負傾府蔵於雲門。冢宰降階展帰心

於福寺。誠有凶矣。故使中原定苑剖開綱領。惟此二賢。接踵伝灯流化靡歇。而復委辭林野歸宴天門。斯則挾大隱之前蹤。捨無緣之高志耳終復宅身龍岫。故是行藏有儀耶。(属有菩提達摩有。．．．)

釈智首伝(同[T.50,614a])

初投相州雲門寺智旻、而出家焉。旻亦禪府龍驤心学翹望、即稠公之神足也。

釈智顕伝(同[T.50,625b])

顕曰、向呪諸衣物飛举者、試卿術耳。命取稠禪師衣鉢咒之。皆無動揺。帝勅十人举之、不動如故。

護法論(同[T.50,604c])

雖稠公標於定道、賢上統於義門、一時之慶。

釈圓寂伝(『宋高僧伝』[T.50,770a])

就嵩山老安禪師、諸決心疑。一皆明煥寂化行相部、依附者多。久居天

釈自在伝(同[T.50,771c])

王屋山得稠禪師解虎斗処。此山飲甘泉、改為甘泉寺。

釈法常伝(同[T.50,776c])

昔僧稠不顧仙経、其卷自亡。吾以涅槃以樂、厥寿何止与天偕老耶。

僧道愆伝(同[T.50,787a])

見臨川曹山寂公、大有徵詰、若曇詢之問僧稠也。

『注釈若波羅蜜多心経』李知非略序([S.4556])

其禪師(浄覚)年二十三、起神龍元年、在懷州太行山、稠禪師以錫杖解虎斗処修道。(中略)其靈泉号名般若泉也。古今相伝、高歛之時、稠禪師於太行山靈泉、見兩虎斗一鹿、以錫杖分之。兩虎伏地、不敢争也。稠禪師涅槃已後數百年、無人住持、靈泉涸竭、栢樹

枯朽。自從大唐淨覺禪師、尋古賢之跡、再修葺禪宇、掃灑未經三日、涸泉為之湧出、朽栢為之再茂也。

『化度寺故僧邕禪師舍利塔銘』(歐陽詢(557 - 641)撰、[全唐文 143])

積僧邕伝に略同。

『念仏三昧宝王論』(飛錫撰[T.47,141a])

已上六門、尽是念現在阿弥陀仏。以通三世之意也。広如安樂集、天台十疑論、成法師積群疑論、往生伝。稠禪師法宝義論所解、亦如飛錫先撰液上深禪門伝集法宝一卷、広明也。

『少林寺碑』(裴灌撰、[全唐文 279])

時有三藏法師勒那、翻訳経論、遊集刹土。稠禪師探求正法、住持塔廟、虬箭不居、光塵易遠、虹梁所指、象設猶存。高僧跋陀、明三藏心禪諸門弟子、恵光、道房、稠禪師等、精勤梵行、克伝勝業。

『稠禪師解虎讚』(口懐幽、[P.3490])

禪師道高德邁、將天地而齊恒、即行貞堅、等青松而莫朽、問其姓字、不知若何、鉢持毒龍口城潜伏六賊、謹護根門、久処幽山、精修無倦、初坐……

『北山録』(神清撰[T.52,611a])

昔晋宋之間……僧稠説跋陀之道。錫杖解虎、袈裟護難。

『一切経音義』(慧琳、[T.54,930a-b])

宝法義論 稠禪師撰。瞽俗、深阱、僉日、遁為、黏外、之羈、殞矣、網輓

『宗鏡録』(延寿、[T.48,941bc])

稠禪師云、一切外縁名定相、是非生滅一由自心、若自心不心、誰嫌是非、能所俱無、即諸相恒寂。

『広弘明集』(道宣、[T.52,136a])

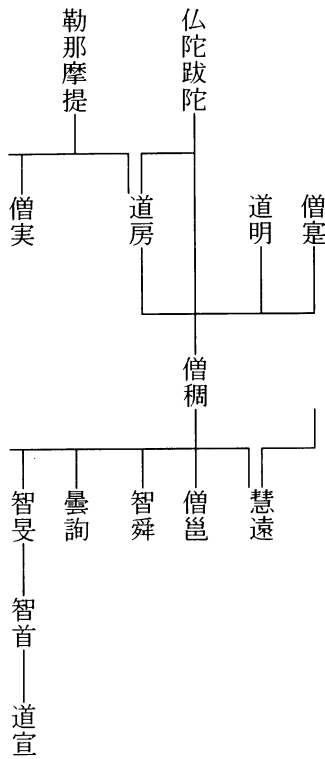
稠禪師黒衣天子也。將欲誅之。會稠遠識、悟而得免、備如別説。

以上が、現在筆者の知り得た資料の全てである。以下にこれらに基いて幾分かの考察を加えていくことにする。

四、僧稠について

一概に言えば道宣による『統高僧伝』の記述は、宗派的偏見に対してきわどい均衡を保っている。そのことが却って、後に成立した宗派からの不信につながるのであるが、そのことはここでは問題にはならない。

道宣が知り得た僧稠の周辺とは如何なるものであったのか。今それを先に示した資料によって系図にして示すならば次の如く錯綜したものになる。



道宣の記述をたどって行けばこれらは更に複雑な広がりを見せる。いったい一人の師匠から多数の弟子が輩出されるという一般の法系図よりも、多数の師匠から一人の弟子が育つという図式の方が一人の人間の軌跡としては自然であろう。実際に北魏仏教およびその後の隋唐仏教はこうした人脈の複合の中から新たなシナ仏教を産み出して行ったのである。

さて、僧稠の位相を確認するための基本資料は『統高僧伝』である。確かに先に見たごとく僧稠を小乗禪觀の人とのみとらえる表

現はあるが、時間的にもまたその網羅性においてもまずこれに指を屈するべきであろう。そこで以下に概観を試み、得られた結果を試金石として他の資料の価値を批判し、もつて僧稠の思想史的意義を見通す視座を構築したいと思う。

僧稠の伝記については既に先行する研究成果があるが「柳田ダルマ P. L. CHU」敢えて重複を恐れず再論してみたい。まず、『統高僧伝』卷一六には、

勤めて世典を学び、経史に通曉した。徴されて太学博士となり、先哲の古典を講解して、その名声は朝廷に高かった。(12)
とあり、高僧と称せられる人々のほとんどがそうであったように伝統的なシナ思想を完璧に身につけた一流の知識人であったことが知られる。そしてそれ故にその仏教理解も輸入仏教の単純な相承ではあり得なかつたであろうことが推測されるのである。出家は二十八才、景明寺僧寔について経論を学び、道房に従つて止観を實踐した。山居して斂念したというから伝統的な止観法であつたらしいが、証する所無く、『涅槃經』の研究に転じた。たまたま神異の靈場として知られた秦岳の僧に出会い、

禅を修するには慎んで邪念を排さねばならぬ。一切の生き物は皆な初地の味禅があるのだから、必ず繫縁することが必要である。求めて遂げられぬということはない。(13)

とさとされそれに従つて禅法を修したという。ここに繫縁とは、時代は下るが天台智顛の『摩訶止観』に、

意の止観とは、端坐して正しく念じ、悪乱想を悉く排除し、雑念をなからしめ、現象に拘泥せず、ひたすら法界に集中する。一念法界への繫縁が止である。一念が観である。そして一切法は皆な仏法であると信ずるのである。(14)

とある如く、止観の定義の一つで、外界の事物を広く観察し、それによつて心と境とが空寂であることを悟り、遂に繫縁そのものを止める方便行である。

またこれによつて撰心した所、定を得たという。この「撰心」という術語は『稠禪師意』にも見られ、それによつて『稠禪師意』を北宗系に擬する根拠とされる理由の一つとなつたのであるが、却つて『稠禪師意』と『統高僧伝』の記事の近似を示唆するものである。もともと撰心という語自体、北宗個有の表現ではないのである。

また、これらの禅法とは別に、常に「涅槃聖行四念処」を修したといひ、また障供山道明禪師に十六特勝法を受けたといふ。『涅槃經』聖行品には特に四念処法について説く部分は見られず、精々法数の一つに数えられるだけで、四念処の詳しい説明は梵行品に見られる。即ち、

無住とは四念処を修するを名づける。如来がもし四念処に留まれば、則ち無上の悟りを得ることができない。これを不住住という。また無住とは無辺衆生界と名づける。如来は悉く一切衆生の無辺界分に到り、しかもそこに留まらない。また無住は無屋宅と名づける。無屋空とは無有と名づける。無有とは衆生と名づける。無生は無死と名づける。無死は無相と名づける。無相は無繫と名づける。無繫は無著と名づける。無著は無漏と名づける。無漏は即ち善であり、善は即ち無為である。無為は即ち大涅槃で、大涅槃は即ち常、常は即ち我である。我は即ち淨く、我は即ち樂である。常樂我淨が即ち如来なのである。(15)とあるのがそれである。これはしかしながら伝統的の四念処法とは全く異なり、大乘の四念処法とでもいうべきもので、全てを常樂我淨と観ずる絶対肯定の觀法である。それ故、もしこれが僧稠の四念処法であるならば、一方で伝統的な小乘禪觀を修していたのは確かであるにしても、決してそれだけにとどまらぬことが知られるのである。

また十六特勝も四念処とは別のものではなく、『大乘義章』ではこれを四念処に配して説明している(16)。著者の淨影寺慧遠(523-592)は前掲資料に明らかな如く、僧稠に觀行の指導を受けているのであるから、それが『大乘義章』に反映している蓋然性は高いといえよう。従つてこの記述もまた、僧稠の禅法を知る手がかりの一つとなり得るであろう(17)。もっとも、ここにおける四念処は伝統的な傾向に属するもので、先にあげた『涅槃經』のそれとは異なるものである。

いずれが僧稠の四念処に近いのか、あるいは両者を含む振巾をもっていたのか、これ以上の資料を欠くので、決定的なことは言えない。ただ『大乘義章』には五停心が出てくるのには注意すべきであろう。というのも、『稠禪師意』にも、また弟子の僧邕伝にもそれが見えるからで(18)、そこに何等かの思想的な連続が予想されるからである。

つづいて障供山、また鵠山に攝心入定し、死想を修し、神異をあらわし、遂に証する所があり、それによつて仏陀跋陀に「自葱嶺已

東、禅学之最、汝其人矣」と称せられ、深要を授かったという。同時に数々の神異譚が記されているがそのうちの一つが解虎の話で、これは弟子の曇詢にも見られる。禽獣との交感に僧稠一派の特色の一つと云ってよく、それが『解虎讚』などに反映しているのである。

僧稠は山居修道を事とし、再三の勅召にも応じなかったが、北齊文宣帝の天保二年(571)ようやく鄴都に赴いたというから、その時は既に七十二才である。それ故、都市での活躍は十年にも充たないが帝の厚い帰依によって一挙に名声を高め、国内各地に禅寺が建設される機縁となった。「黒衣天子」と評されたのも、この頃のことであろう。ただし、法難については詳しいことは分からない。これらは北周の廢仏(574)によって烏有に帰すが、曇遷伝に明らかな如く仁寿の勅による大禅定寺の創建と禅宗の復興は、僧稠の禅の復興を意図したものであったのである。

その後、僧稠は帝に禅道を授け人々に齋戒を設けたという。その菩薩戒の具体的な資料はないが、先に見た『涅槃経』聖行品は実菩薩戒について記す部分であるから、あるいはこれらと関連があるかもしれない。

また、帝との問答がいくつか録されているが、このうち「願師安心道念」というのは『稠禅師意』に「問大乘安心入道之法如何」というに同じく、また帝が教宗の法師を除廃せんとしたのを諫めて、

諸法師はみな四依を紹繼し、弘く三蔵に通じています。衆生に対して邪正を知らしめ幽微に到達させています。もしこの人ではなければ、どうして開導することができましょう。みな禅業の初段階に位置する深遠な教えです。信仰に入る階梯であり、この人によって啓蒙されるのです。(19)

といったのは『稠禅師意』に「不習二乘法、何能学大乘。」などという漸修の立場と合致するものである。また、先に見た、摂心や五停などの用語の共通性は『稠禅師意』が稠禅師の思想を直接伝える一次資料である可能性を高めるであろう(20)。『統高僧伝』には稠禅師の著として『修善偈』『止観法両卷』しか挙げないが、少くともそれによって、それ以外の著述を認めないとするのは性急にすぎたであろう。

次に『統高僧伝』に記される弟子群像から、僧稠の禅法の一端を窺ってみることにしよう。

まず【慧遠】は僧稠の直接の弟子というより、光統律師慧光の弟子で『大乘義章』その他を記した当代随一の学僧であるが、慧遠は常に講義の席に臨んで、定宗の所に至ると、未だかつて禅那を讚美せずということがなかった。(21)

と評される如く、禅法にも深く傾倒していた。かつて講席と論戦に疲れて病におちいった時、

最後に数息観を学び、心を境に止め、意の拡散するのを克服した。半月を経て、ようやく癒えるのおぼえ、少し眠ることができた。そこで良い治療法であることを知ったのである。(22)

といい、資料に見る如く、それを僧稠に証されたのであるから、数息観や調心・摂心の観行は僧稠に共通していたのである。

次に【智舜】は資料に見る如く、山居の行者でその行は苛酷を極めた。曇詢とも道友で、不浄観に秀でていたが神異を示すこともしばしばであった。しかし単なる禅定の徒ではなく、大藏経を四遍読破したといい、弟子智賛は撰論涅槃を得意としている。禅慧に長けた当時の禅僧の姿をよく伝えているといえるであろう。

【僧邕】は儒学にいそしんだ後、僧稠によって出家したが、そこに描かれる僧稠は資料に見る如く、戒定慧の三学に長じた人であり、僧邕は特に五停四念に秀でていたらしい。同じく山居して禅定にいそしんだが、白鹿山における禽獣との交感や牛頭法融のエピソードを髣髴させるものがある(23)。

【曇詢】ははじめ曇准より心学を受けたが、後に僧稠に従い、山居修禅にとめた。ここに心学とは道宣の用例に依れば定学というに等しく禅法のことである[TS.596a]。枯泉を再び湧出させたり、虎や熊の争いを分けたりという神異は僧稠の一面を継承するものである。またその禅法は七日を期としたという。

これらが弟子群像である。先にあげた資料や僧稠伝をあわせて僧稠一派の禅法を要約するならば、

一、山居修道を専らとする山岳仏教であり、達摩一派の都市仏教とは顕著な対比をなす[習禅者一 p.35]。

二、その観法は四念処等の伝統的な方法によるものであるが、必ずしも小乗禅観の範疇に属するものではない。

三、撰心あるいは看心といわれる漸次門であり、三乗兼修の立場である。

四、経論研究にも長じていた。

五、菩薩戒を持し、大衆授戒(斎戒)も行なったが、地持系なのか梵網系なのか、あるいは涅槃經系の特異なものなのか、具体的内容は分らない。

六、神通力を有していた。

七、念仏も行じていた。ただしその具体的方法は不明である。

といった特色を指摘することが出来るであろう。具体的内容については不明な部分が多いが、その多方面にわたる実践は単なる修禪者の範疇を超えることは確かである。

五、僧稠の著作

次に僧稠の著作を検討してみよう。『統高僧伝』には『修善偈』と『止観法』二巻のあつたことを伝えるが、現在はいずれも知られていない。『一切経音義』『念仏三昧宝王論』は共に『法宝義論』を挙げるが、これも今に伝わらない。現存するのは敦煌資料であるが、このうち『稠禪師意』については既に言及した²⁴。題名の「意」は難解ではあるが、部分的に対応するチベット訳にも類似の表現が見られ「敦煌西蔵 4 p.917」、題名と解しても差しつかえないであろう²⁵。なおその際は「大意」というほどの意味にとらえてよく、あるいは僧稠の思想を抄録したものであるかも知れない。

その思想を要約するならば、まず大乘の肝要は安心にありとし、真の安心は安んずるべき心がないことを洞察するにあるとする。というのも、あらゆる外縁は固定的な実体はなく、全ては心の働き出したものであるから、無心であれば無縛無解でそのまま解脱に他ならないというのである。

これらは素朴唯心論とでもいう思想であるが、かくて自心不心の立場から絶対肯定に転じ、それは如理真照、無法非道と表現され

る。これらは実意を看じ、文字に依らず、自知するのみであるとするが、神志、道徳などの道教的表現も用いられている。そしてこれらの観行をなしたならば、諸三昧を成就するというのである。

次に禪とは定であり、身定が坐禪、心定が摂心であって、この摂心によって心境俱滅に至るのである。また安心とは自性清浄心を達見することで、その心は常に現前しているが決してとらえることは出来ないとする。そして言教に惑乱されず、常に六波羅蜜を行じ、漸悟することを説く。また言教を離れるといっても大乘經典を誦誦し、二乘法も学さねばならぬとする漸次門の立場を明す。そして、「具足諸善根、守護慈悲本、常樂摂利物」という独自の三種浄戒思想を示し、最後に『仏藏經』に基く三字観なる修道偈をあげておわる構成になっている。

以上が『稠禪師意』の概略である。さきあげた僧稠の禪法の特色とも合致し、これが僧稠に関する第一次資料であることは明らかである。

次に『大乘心行論』に移ろう。心外無法ではまるこの論が、用語用法の上で『稠禪師意』に共通することは一目瞭然で、そうである以上、これを僧稠に帰し得ることは自明である。本論の特色は経証を多く用いている点で、中でも『涅槃經』の影響が大きい。その概観は柳田教授によって行なわれているので今はそちらにゆずる〔柳田法宝 p.63-4〕。

本論には看心や守心、さらには意不起などの語が見え、その用語の共通性によって北宗による仮託とされたのであるが、本論が僧稠のものである以上、その関係は全く逆転されなければならない。即ち、先ず摂心、看心、守心などの術語を用いる素朴唯心論の立場が僧稠によって示され、それが北宗禅および東山法門に影響を与えたことになるのである。

そしてかくの如く見ることによって、圓寂や浄覚の僧稠への追慕の念もよりよく理解できるのであり、さらにはこうした思いが、北宗禅形成の一つの動機でさえあったかも知れないのである。

最後に『稠禪師薬方』について簡単に記しておこう。まず著者名が明記されている資料は、積極的な反証材料がない限り、それを信ずべきである。内容は、信受、精勤、空門、息縁、観空、無我、逆流、離慾という八つの徳目を薬品に見たててその効能を記し、療養に

ことよせて修行を説いたものである。

僧稠が晩年に大衆教化を行なったことは知られているし、北齊文宣帝が徐之才を遣して菓餌を給したというエピソードもあるから²⁶、あるいはこうしたことに事よせて作られたものであるかもしれない。少くとも無所得の立場で山居し、精進持戒する禅法は僧稠の他の諸論と共通するものである。

六、おわりに

上来、僧稠およびその周辺の諸問題について、伝記、著作、思想などを中心として検討した。本節では関連資料の提出を優先したため、十分な論考を加え得なかつた憾みはあるが、ひとまず見通しを立てることは出来た。

即ち僧稠は北魏仏教を代表する人物の一人で、北周廃仏以前のシナ禅宗の中心人物であった。シナ的な教養の上に経論の知識を身につけ、伝統的観法を山岳仏教というシナ特有の手法によって根付かせたのである。そこには当然、道教との習合もあったのであろうが、その点を掘り下げることが資料の制約があり果たせなかつた。

また、数々の神異をあらわし、一方で念仏や菩薩戒、また六波羅蜜行を実践する巾広い立場を示していた。この名声は時代に高く、その禅法と共に後代まで多くの人々に慕われた。曇遷による禅宗の復興もその具体的な表現の一つであり、北宗禅の人々や、資料に見る如く、伏牛自在、大梅法常などの馬祖下の人々もその道迹を慕ったのである。これらのことがらは、僧稠の禅法が山岳仏教のシンボルとして永く人々の記憶の中に生き続けたこと、そしてしかも、宗派の枠組を超越したものであったことを示している。

一方、道宣の時代、達摩を顕彰する動きは急で、その動機は新興思想グループが新たな系譜を求めた所にも見出し得る。そしてこれらの運動の一つの成果として、北宗禅が大成されるのであるが、しかし北宗は達摩のみを承けるものではない。むしろ、北宗は北魏仏教の一つの潮流をのちに総括したものと違ってよかろう。そこでは達摩は、むしろ顕彰運動の延長上のシンボルとしての役割を果たしているにすぎないのである。

というのも、達摩についての知られる行実は決して卓越したものではなく、思想的影響もさほど顕著なことではないのである。達摩の思想については本節では触れておらず、僧稠との類似についても資料を提示するのみで何ら論証を行なっていない。しかし、北宗との関係でいえば僧稠の方がより直接的なつながりのあることが予測される。この点については別の機会を待ちたいと思う。いうならば、僧稠を含めた初期の習禪者の思想と動向が、やがて北宗の立場の形成を促し、そこから改めて初期の習禪者達が見直され、総括されていくのではあるまいか。北宗とはそうした総合的な仏教の大系であり、そこには僧稠の影響が大きいのである。

七、本文校訂

(一)『稠禪師意』(附子ベツト訳)

稠禪師意 問大乘安心入道之法云何。

答曰、欲修大乘之道、先当安心。凡安心之法、一切不安、名真安心。言安者頓止諸緣、妄想永息、放捨身心。虛壑其懷、不緣而照。起作恒寂、種々動靜音声剌、莫嫌為妨。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、自体無縛、名為解脫無礙、稱之為道。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、万惑皆如。如理真照、無法非道。此法秘要、非近情所惻。行者若欲開讀、暫看実意、莫取文字。還自躡心、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、溫道育德、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。内視不己見、返聽不我聞。乃知一切諸法滅、非智緣滅。若能行此觀者、体同虚空、名無辺三昧。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、故名為禪。問曰、禪名定者、心定身定。答曰、結跏身定、攝心心定。問曰、心无形狀、云何著撰。答曰、如風无形、動物即知、心亦无形、緣物即知、攝心无緣、即名為定。問曰、五停十八境。見物乃名為定、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、既无心境同虚空、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、即真即正、非業非惱、非邪非惡、即斷三障、即成三學、即捨凡聖、即聖法。

夫安心者、要須常見本清淨、心亦不可見、如是不可見、心常須現前、雖常現前、即无一物可得、非但无一物可得、乃至少許相兒、亦不可得、雖少許相兒、亦不可得、如是行處、分明了了、不被一務言教惑亂、而不捨是心、從初發心、乃至成仏、不離此行、唯當漸々寬広、漸々易成、畢竟歸空、雖作事業、具六度行、一切業常不捨、是心不覺、漸々除疑惑、漸々悟解、即須誦大乘經典、与心相應者、雖誦誦經時、亦不須分別、雖作解釈、漸々自當洞達、一切諸法、上來雖言了々、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、无力飲河池、誰能吞大海水、不習二乘法、何能學大乘。信先二乘法、方能信大乘。无信誦大乘、妄言无所益、具足諸善根、守護慈悲本、常樂撰利物、是名為大乘。出仏藏經、三字觀、无心識、制六賊、知己作、自証息、本无有、是定力、一心生、成万億、絶諸縁、仏在即、莫曲他、身須直、誦意多、苦相逼。

[P.635.f.3bl] kyang gnod par myi gzung ngo// ji la zhe na phyi rol kyi rgyen (1) thams cad ni// so so nas nges par chad pa'i 'du shes dang// yin ba dang ma yin ba dang// skye ba dang' gag pa myed (2) de/ kun kyang sems kyi dbang kyis byaso (3)//

[1/2] ga la te sems myed par nus na// chos la bsgrigs shing thogs pa myed do// bcings pa (4) glol (5) pa myed de// rang bzhin kyis bcings pa myed pas// nam par grol pa zhe bya'o// bcings pa dang glal (6) ba thogs pa

[2/3] myed pas// lam zhes bya'o// yang yin pa dang ma yin par blta ba ni// bdaqi (7) myi bden pa'i 'du shes las 'byung ste// ga la te myi bden pa'i sems zhi na// yin pa dang ma yin pa zhes sus dphyas gdags

[3/4] ga la te gang zas gzung ba dang// jin (9) pa gnyis myed na// mtan (10) nyid rtag du zhi'o// chos thams cad mnyam pa'i phyir// som nyi thams cad kyang de bzhin nyid de// tshul bzhin yang dag par bltas na// lam ma yin

[4/5] pa'i chos gang yang myed do// chos 'di ni mdo' gsang ba ste// yid thu ngu (11) mams kyis dpag nus pa ma yin no// mal 'byuor (12) ba mams par glol (13) 'dod na// skad cig lros shig// bden pa ce su (14) jin na

[3al] yi ge'i 'brun ma len pa'i phyir yang sems brtul la rgyun ma chad par bya'o// dran (16) thor gyi phyir sems brang te// 'phro ba dang/

gyeng bar myi bya'o// lam chen po ni khyad du 'dor du myi rung ste// drang por myi smra bar sems kyi

[1/2].....yod par bya ste// gzeng bstod la lus dang sems gso zhing btrag ste// chos kyi sku bsgru (17) bo// stong ba gsum gyis bdag pa
dul te// shes rab kyiis tshor bar bya'o// myi 'dod pai gang zag ni// lung nod myi nus kyi// bsod nam che pa'i

[2/3] gang zag gis sgom nus par 'gyur ro// nang du blas kyang myi mthong// bzlag ste mnyam kyang bdagis (18) myi thos// de bas na
chos thams cad 'gog par shes ba dang// te je jin (19) ma yin te// 'byung jig myed

[3/4] pa'i sems ni// zhi ba chen po'i chos te nge jin (20) ces bya'o// bsam ba'i mams myi 'byung pa ni// bsam kyiis myi khyab pa'i ti nge
jin (21) zhes bya'o// rgyen (22) las gyurd (23) pa ni chos nyid gyi te nge jin (24) ces bya'o//

[4/5] bod skad du/ bsam gtan kyi mkhan po/ bdud 'dul kyi snying po'i sems// bde bar gzhang pa'i chos so// lus dang sems phyogs su
snyoms pas// gom pa 'dor pa dang// 'degs pa (尾次)

(1) rkyen. (2) 漢本な。 (3) byas so. (4) pa + (dang). (5) grol. (6) grol. (7) bdag gi. (8) 'phyas. (9) 'dzin. (10) mtshan. (11)
thung ngu. (12) 'byor. (13) grol. (14) ces su. (15) 'dzing. (16) 'dren (?) (17) brgrub. (18) bdag gis. (19) ting mge 'dzing. (20) ting
nge 'dzin. (21) ting nge 'dzin. (22) rkyen. (23) (ma) + rgyur. (24) ting nge 'dzin.

(一)『稠禪師藥方療有漏』

稠禪師藥方療有漏 病愈出三界逍遙散 信受二兩〔取渴仰樂聞佛法者〕精勤二兩〔取晝夜專習不墮者〕空門一兩〔取知內外見者〕
息緣二兩〔取知畢竟無所得者〕觀空一兩〔取知苦空無常者〕无我二兩〔取無自他分別者〕逆流二兩〔取不入色声香味触法者〕離慾二兩〔取
无依无処所者〕

右此八味、惠斧對之、於定白中細搏、以不二羅篩、勿令籠過、日服方寸匕、若消者不限多少、若悶旋塔道遙、穩即幽居靜坐、其慎藥之法、

逢人省出語、植物与心防貧、斷口味、特厄好行姪、茅菴最護樂、任意得湯風、宜寒便飢凍、弊服益功能、非但破宿結、亦復息殘傲、騰空林籟、火宅不相逢、金丹未足比、玉屑豈能勝、莫軟墮、勤自課、時可惜、莫空過。

(三)『大乘心行論』

大乘心行論 稠禪師

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、有直有妬、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、貧時心貧、嗔時心嗔、直時心直、妬時心妬、殺時心殺、盜時心盜、孝順時心中孝順、心出無量法。是故經云、三界虛妄、但一心作。自好看心、何者是心、心復大小、心是似何物。其形若為、覓取心得來、看心既無時、阿誰造善惡、若無善惡、即是菩提。

无想意、諸法無淨穢、明闇在心、心迷諸法、諸法縛、然諸法体、無縛無解、若衆生自識時、情動亦是涅槃、不動時、亦是菩提、不解時、動亦非菩提、不動亦非涅槃、若解時、動與不動都是、不解時、動與不動都非、未識時、於己自心、妄動靜、解時自心不曾有、誰能計動靜、不解故、說諸法可解時、無解、是故即惑、解亦惑、若解時、无惑可惑、无解可解、不見解惑者、故名大解。

一切行者、拳動施為、如何作心、作有二種、一從外入理門、二從理起用門、從外入理門者、身心共行、不念諸法、身口亦復然耳、聞善事意不起、自囑惡法、心不從、是非得失、不忤於己、但待惠眼自形相、惠從亂起、不從亂得、定者息妄止求、不緣諸法、是息妄不念、善法是止求、云何惠、心行處滅、此是實惠、亦名涅槃、亦名寂滅。

從理起用門者、身心別行、內心不分別、身口同世間、身口行善、意不起、身口行惡、意不緣、不除身口善惡法、但除心地攀緣心、經云、但除其病、不除其法、攀緣是病本、但除攀緣心、不除善惡法、心生境現、樂在諸見、心滅境去、与理相当、衆生煩惱、病常為諸見害、若能離諸見、行坐皆三昧、多語令人惑、少語得解難、欲覓法中意、無心最是安、心無動靜異、意無善惡殊、施為皆如此、何處非真如、迷心起行、除境不除心、解心起行、除心不除境。

云何除心不除境、本心不可名、妄心猶念有、若能不起會、即無妄心垢。經云、常求無念、實相智惠、道行万行、會作仏者、一心中具万行、覽万行在一心、非是行万行、心遂善事起。又復一心中具万行者、説心無心、守本常定、故言道具万行、解一相者、即解万法。不解一相者、一切都不解、一相法門者、一心是無量名、心一名施無量名、選是一名、解時一不異多、多不異一。

諸仏如来、出興於世、欲潤衆生、広濟衆生、雖復六道、心殊方俗、差別不等。聖者玄覽根性、即随利鈍、依病与藥、無不除愈、称機就法、無不利益。今与諸人等、往積微善生鐘象、未披尋經教、仏学聖儀、令欲宣通正法、遍化一切、但自恨愚迷、未識衆心。樂大樂小、樂法樂喻、樂広樂略、人異意別、情愛不同、今雖多説、不可而了。

要須真俗兩説、苦樂双揚、大小俱顯、法喻並彰、言煩語広、有時不当、好作心聽、聞己思量、善則行用、惡則捨藏。何者是善、何者是惡、無法無作無生、心性常淨、猶如虚空不可見。心無所慮、無所歸。不緩不急、如如、凡為修道、行住坐臥、飲食語默、常自覺悟、悟何事、謂之心境、心境有麤細、謂心之苦樂。心有違順、謂之憂喜。

行者覺之、誠知虚妄、則無苦樂之計、不生麤細煩惱。經云、菩薩無三受、尽漏意解、三受者、苦受樂受、不苦不樂受。菩薩修行六度、事理無取、是名檀波羅蜜、不染五欲、是名尸波羅蜜、我所性空、是名羸提羅蜜、自心不可得、是名毘梨耶波羅蜜、心境不二、是名禪波羅蜜、无边住処、是名般若波羅蜜。

此是菩薩六度、即是法身。經云、菩薩亦一闍提、名自体満、功德具足、無惡情淨、無求無願、無相無作、本性菩薩、是故般涅槃。不同凡夫一闍提、菩薩五無間、以般若智、殺無明父、貧愛名為母、滅結使、名殺羅漢、破集諦、名殺僧、出覺相識、名出仏身血。因是名五無間、不入三界地獄、不同凡夫五無間、菩薩十惡三業、畢竟淨故。

一断除生滅心行、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、通達仏道、是名菩薩邪婬、四為諸衆生、令得利益、是名菩薩妄語、五了知衆生、上中下根、望機訶語、互説不定、是名菩薩綺語、六僞言訶罵、折伏衆生、入第一義諦、是名惡口、七常為衆生、説二諦法、使入実諦、是名菩薩兩舌、八度衆生、無有厭倦、是名菩薩貧、九呵責衆生、得入仏道、是名菩薩嗔、十般若鈍故、無功之用、入深禪定、是名菩薩痴。

此是菩薩密行十惡、不同凡夫十惡、是名菩薩三處利益衆生、生死開心、凡欲學無生者、要必覺了諸法、不覺了者、即是煩惱藏、若覺了者、知從本己來、無貧無瞋、無愛無痴、無取無捨、無空無想、無六道差別、無法界、都無生死、亦無涅槃、為破貧瞋、故道涅槃實無涅槃、而可得者、但以衆生、妄想不別、若無不別、名為正見。

若無不別、心則無住、無住處、則無所依、心無所依、則無攀緣、心無攀緣、則心不動、故則名實想、實想故、則是真心、真心故、則是無生、若欲學無生者、先須識達、然後守心為本、心無攀緣、萬行為正。若心動取、偏行為邪、邪正之體、體無有異、猶此不別、則有一智虛妄、則了本性、本性無二、則開真心菩提。

菩提幽深、非識所知、非意所度、言語道斷、心行處滅。持心經云、心無所起、則是牽強精進、今時精進、都非牽強、其言修心、但著語言。語是動搖、語是妄想、語是執著、語是發起之法、不念於道。以此驗之、空言無益。

或有愚人、口說不生不滅、不取不著、行無所依、如彼所見、即是斷見外道、本非佛法。修道行者、若欲深入佛法、從方便智慧、心不動轉、若以示動、心即輪迴三界、生死不絕、法眼未明、有違順等、以心隨之、亦從流不息。

覺心之人、有此迷流之過、是故濟之方便、泛正智船、度生死河、入如如海、取菩提道。凡夫無慧、貧者涅槃。思益經云、不得涅槃、名為正觀。

觀有三種、一者簡偽存真觀、二者真如實智觀、三者真如本來不起正觀。妄想故起、若起是垢、不起是淨、學者終不得、捨亂求定、背垢取淨、若捨亂求定、得亂不得淨。維摩經云、取我是垢、不取我是淨。以此須知、要須萬行、行佛法、得作佛、行菩薩行、得作菩薩、行聲聞行、得作聲聞、行地獄行、得地獄、行畜生行、作畜生、行餓鬼行、作餓鬼。

諸行雖殊、皆同無生無滅、是故欲行萬行、要不生不別、心如車軸、心如大海、心如大地。心如車軸者、車行軸如不動、心亦如是、心常不動、遍行運載、不絕不終、動轉不分別是非、若生分別、即是動法、即是破戒、心性不動、喻如車軸。心如大海者、大海能會萬川、不逆細流、若入其中、皆同一味、心亦如是、見一切法、皆是涅槃、皆是禪定、皆是寂靜、聞苦不憂、得樂不歡讚、復不喜、打復不嗔、不問好惡、皆能如是、喻如大海。

心如大地者、大地能荷負衆生、不作勞倦、亦無高下、混同普載、心亦如是、心無分別、不起是非、不起垢淨、不起□撈、起心者、墮地獄三途、沈輪六道、正由貧着、名聞規求利養、邪命自活、專鬪諍。或有學大道者、要須打斷名聞、摧伏身心、脫無明皮、却恩愛糠、穀去皮、自然不生、不生故、則無分別、若能如是、喻如大地。又維摩經云、一切衆生畢竟寂滅、即涅槃相、不復更滅也。

註

①『林間錄』卷一、「贊寧作大宋高僧傳。用十科為品流。以義學冠之。已可笑。又列巖頭豁禪師為苦行。智覺壽禪師為興福。雲門大師僧中王也。与之同時。竟不載何也。」[zz.148.586a]

②『統高僧傳』(T.51,783b)。[柳田初期 p.13]

③『仏祖統紀』卷七、[T.49,189a]

④異国沙門咸來輻輳、負錫持經、適茲樂土、世宗故立此寺以憩之、房廡連亘一千余間、庭列脩竹、簷弘高松、奇花異草、駢闐堦砌、百国沙門三千余人。[T.51,1017bc]。入矢義高『洛陽伽藍記』中国古典文学大系二、東京、一九七四、八四頁。

⑤「時有西域沙門菩提達摩者、波斯国胡人也。起自荒裔來遊中土、見金盤炫日光照雲表、宝鐸含風響出天外、歌詠讚歎實是神功。自云年一百五十歲、歷涉諸国、靡不周遍、而此寺精麗閭浮所無也。極仏境界亦未有此。口唱南無合掌連日。[T.51,1000b]。なお達摩の名前は修梵寺章[1004a]にも見え、名前は出さぬが景明寺章[1010b]の「西域胡沙門」というのも達摩らしい。

⑥「法師者、西域南天竺国^二人、是大婆羅門国王第三之子也。神惠疎朗、聞皆曉悟。志存摩訶衍道、故捨素從緇、紹隆聖種。冥心虚寂、通鑒世事、内外俱明、德超世表。悲悔辺隅正教陵替、遂能遠涉山海、遊化漢魏。」[柳田達摩 p.25]

⑦「属有菩提達摩者、神化居宗、闡導江洛、大乘壁觀功業最高。在世学流、昂仰如市。然而誦語難窮、厲精盡少。審其慕則、遺蕩之志存焉。觀其立言、則罪福之宗兩捨。詳夫真俗双翼、空有二輪、帝網之所不拘。愛見莫之能引、静慮籌此、故絶言乎。」[T.50,596c]

⑧『統高僧傳』の増補の問題については、[柳田初期 p.15ff]参照。

9)「然而觀彼兩宗。即乘之二軌也。稠懷念処、清範可崇。摩法虛宗、玄旨幽蹟。可崇則情事易顯。幽蹟則理性難通。」[T.50,596c]
 10)「[T.50,596c]。また、論の末尾においても、「所以思遠振於清風。稠実標於華望。」[T.50,597b]と南岳慧思、廬山慧遠ともども僧稠と僧実が禪宗を代表するものとして扱われている。

11)しかしそこに記されているS四五九七は該当せず、ミスプリントであろうか、『解虎贊』を見出すことは出来なかった。氏の指摘のようにペリオ三四九〇も『解虎讚』であるが、ただし内容に関する記述がないのでそれとの異同については今は詳らかにできない。

12)「勤学世典、備通經史、徵為太学博士。講解墳素、声蓋朝廷。」[T.50,553b]

13)「修禪慎無他志。由一切含靈、皆有初地味禪。要必繫緣、無求不遂」[T.50,553c]

14)「意止觀者、端坐正念、錫除惡乱想、莫雜思惟、不取相貌、但專繫緣法界、一念法界。繫緣是止、一念是觀、信一切法皆是佛法。」[T.46,11b]

15)『涅槃經』卷三〇、「無住者名修四念処。如来若住四念処者、則不能得阿耨多羅三藐三菩提、是名不住住。又無住者名無辺衆生界。如来悉到一切衆生無辺界分而無所在。又無住者名無屋宅。無屋空者名為無有。無有者名為衆生。無生者名為無死。無死者名為無相。無相者名為無繫。無繫者名為無著。無著者名為無漏。無漏即善、善即無為。無為者即大涅槃。大涅槃即常、常者即我。我者即淨、我者即樂。常樂我淨即是如来。」[T.12,546b]

16)「次約四念以別十六、於中初四正念氣息、名身念觀。次觀四受念。次四心念。後四法念。問曰、此之十六特勝、乃是安那般那觀行。安那般那五停心攝。世尊何故說為四念。毘婆沙云、以此四念之方便故、名為四念。又復四念義通始終。故名四念、此亦名為四種身憶。」『大乘義章』卷一六、[T.44,772a]

17)冉雲華「稠禪師意的研究」p.71-2。氏は『稠禪師意論』を僧邕系の弟子による作とする論拠にこれを用いている。

18)『統高僧伝』[T.50,559b]

19)「諸法師、並紹繼四依、弘通三藏。使夫群有識邪正達幽微。若非此人、將何開導。皆禪業之初宗、趣理之弘教、帰信之漸、發蒙斯人。」[T.50,554b]

20)先に資料としてあげた『宗鏡録』の言葉は『稠禪師意』を抄録したものである。『宗鏡録』は時代は下るが『二入四行論長卷子』の引用の精度を見ても、その資料価値は高く、そこにあつては『稠禪師意』が僧稠に帰せられていたのは明らかである。

21)「遠每於講際、至於定宗、未嘗不讀美禪那。」『統高僧伝』[T.50,491c]

〔22〕『続高僧伝』卷八、「遂学数息、止心於境。刻意尋繹、經于半月。便覺漸差、少得眠息、方知对治之良驗也。」〔T.50.491c〕

〔23〕『続高僧伝』卷二六〔T.50.603c-604a〕、これ以外にも牛頭法融(594-657)と僧稠一派の禅法には共通項が多い。

〔24〕敦煌発見の西蔵文禅宗文献のうち、ペリオ六三五号が『大乘安心入道法』に一致することが判明している〔敦煌西蔵 4 p.919ff.〕。シナ禅宗文献研究にとつては補足資料に過ぎないが、併せて報告しておく。

〔25〕「意」の用例としては『中阿含経』に『意経』〔T.1.901b〕、『心経』〔T.1.709a〕等がある。心の起るのや煩惱の随起するのをとらえてそれを安心に導く説相を持っている。ただし、ことさらにそちらの方向に結びつける必要もないかもしれない。また当時は題名やテキストの構成自体に対してははなはだルーズであったことも知られている。

〔26〕『続高僧伝』卷一六、〔T.50.554c〕なお徐之才は『北齊書』(10576)によれば、「医術最高」と称された人物である。