

## 第一節 禪宗灯史の思想史的意義

### 一、臨濟における仏陀觀

初期禪宗の歴史をその宗派の存在意義にからめて語るいわゆる灯史の書については既に秀れた先行研究がある〔柳田初期 p.114 柳田灯史 p.114〕。ここではそれらの所説を前提として、その上でいささか瑣末にわたるいくつかの議論を通じて灯史のもつ思想的意義を確認しておきたいと思う。

完成期の禪宗の立場を闡明するものはいわゆる禪の語録である。そしてその内でも唐代禪宗の極北に位置すると考えられる禪宗語録である『臨濟録』(一)によれば、そこには端的に絶対自由の思想が標榜される。

そこでは仏教の煩瑣な思想体系が究極に到って翻転し、日常具体の裡に展開すること、即ち日常瑣事そのもの、しかもそのみが仏法の実現する場であることがくり返し説かれているのである。例えば、

道流、仏法は用功の処無し。祇だ是れ平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困じ来れば即ち臥す。〔入矢臨濟 p.50〕(二)

と云い、そしてその当然の帰結として仏法の源泉であり絶対の權威、求道の涯しない対象であった旧来の仏のイメージを破壊し、それを奉ずる人々、所謂經論家を批判するに至る。

道流、仏を將つて究竟と為すこと莫れ。我れ見るに、猶お厠孔の如し。〔入矢臨濟 p.137〕(三)

今時の学者、総に法を識らず、猶お触鼻羊の物に逢著して、口裏に安住するが如し。〔入矢臨濟 p.51〕(四)

そして、それにかわつて人と祖仏との直截な邂逅を主張するのである。

汝、祖仏を識ることを得んと欲すや、祇だ汝面前聴法底是れなり。学人信不及にして、便ち外に向つて馳求す。設い求得するも皆な是れ文字の勝相にして、終に他の活祖意を得ず。〔入矢臨濟 p.33〕(五)

ここに見る仏と参学の道流つまり弟子達との徹底した一致の喚起は、それ故に求仏・作仏の行為を否定することに直結する。

若し人、仏を求むれば是の人、仏を失す。若し人、道を求むれば、是の人、道を失す。若し人、祖を求むれば、是の人祖を失す。〔入矢臨済 p.138〕<sup>69)</sup>

かくの如く、個々の現実存在そのものに仏法の顕現を見る臨済義玄の主張は、しかし一方で、

道流、出家児は且らく学道を要す。祇だ山僧が如きも、往日曾って毘尼の中に向かつて心を留め、亦た曾って経論に於て尋討す。後の方(まさ)に知んぬ、是れ濟世の薬にして表顕の説なるを。遂に乃ち一時に抛却し、即ち道を訪い禅に参ず。後に大善知識に遇い、方乃(はじめ)て道眼分明にして、云々〔入矢臨済 p.96〕<sup>70)</sup>

という、彼自身が他でもない経論家の時代をもっていたことが注目される。また、

山僧往日、未だ見処有らざりし時、黒漫漫地なりき。光陰空しく過すべからず、腹熱く心忙わしく、奔波して道を訪いぬ。〔入矢臨済 p.142〕<sup>80)</sup>

という切迫した状況を経ることを要したこともまた、見逃せぬであろう。

そして、その到達した仏法は、

道流、山僧が仏法は、的的相承して、麻谷和尚、丹霞和尚、道一和尚、廬山と石鞏和尚と従り、一路に行じて天下に遍ねし。人の信得する無く、尽く皆な謗を起す。〔入矢臨済 p.15〕<sup>69)</sup>

といい、祖師を介して仏心を的的相承したことを明かす。しかし一方でその伝灯相承の概念は荷沢神会を祖師と呼ぶことも含めて<sup>10)</sup>、現今我々が知るような一本の人脈に系列化され、また固定したのではなく、極めて融通性に富むものであることがわかる。また付随的なことがらであるが、こうして伝わったとされる禅宗の本旨も必ずしも広汎な支持を得たものではなかったことが伺い得るであろう。

以上の概観から、臨済における仏陀観には大別して二種の機能があること、即ち自らを仏であると確信し「仏への到達」をではな

く、却って「仏の超克」を直截に志向する立場と、仏心の継承を主張することによって自らの立脚点を正当化する働きがあることが知られる。これらの、むしろ矛盾した仏陀観はしかしながら臨済独自のものではなく、禅宗史を貫く大きなモチーフの一つであると考えられる。

本章では、このような臨済に於ける仏陀観の特異性を「仏の超克」と「仏の継承」という二つの問題に帰納させ、それを禅宗独自の灯史の内包する問題と係らせつつ、灯史の確定に到るまでのいくつかの教理的葛藤を史的にたどり禅宗成立の教理的側面の素描を試みたいと思う。

## 二、自灯明と法灯明——灯史の原型

禅宗はシナに於いて創始された秀れてシナの流派の一つである。しかしそれもまたシナ仏教史上の現象の一つであるからその思想的理解のためにはインド以来の仏教思想史の躍動的な展開という文脈の中で理解されなければならない事柄である。

何故なら、シナ仏教は様々な独自の宗派と思想を展開したが、それらがいずれもインドにその淵源をもち、またそのことを標榜するからである。そしてそれらがシナの独自の自性を有すれば有するだけ、却って一層深くインド仏教に関らざるを得ないという逆説的關係にあると考えられるからである。シナ仏教史に起こった新たな思想運動がほとんど必然的に復古運動の形をとってきたという事実を鑑みてもそれは首肯し得ることであろう。

それではインドに於いては、仏陀の継承という問題はどの様に展開したのであるうか。

すでに周知の如く、仏教の成立根拠は三宝、即ち帰依の対象である仏宝と、教法を明かす法宝、そしてその信者即ち僧宝が揃うことが要件であるが、仏陀の入滅とは現前の仏宝の消滅に他ならないから、それ以後は現前三宝としての仏宝は具体的には存在していない。

その点について例えば『瞿默目鍵連経』には「尊者阿難答えて曰く、雨勢よ、都て一比丘の世尊と等等なる無し。」といひまた、「我等

は人に依らず、而して法に依る。〔13〕という。これによって明らかなく、仏陀には後継者は存せず、そのことは所謂自灯明・法灯明の説によっても確認されるのである。『遊行経』に次のように云っている。

是の故に阿難よ、当に自ら熾燃たるべし、他に熾燃たること勿れ。当に自ら帰依し法に帰依すべし、他に帰依すること勿れ。〔14〕  
即ち、この自灯明・法灯明の説は、仏陀の入滅という仏宝の消滅を僧宝と法宝をもって補う意図をもつものであって「柳田仏伝〔124〕」別に、摩訶迦葉をもって仏陀の後継者の如く見做す經典も存在するが〔15〕、それも決して僧伽の統率者即ち仏宝として別立されるものではないことが証明されている〔平川原始 p.77-92〕。

しかしながら、この自灯明・法灯明の説は単に異なった二つの名題を並立したのではなく、「自らが法に依存し」、「法が自らによって実現される」関係をいい、この「自」と「法」との相即は具体的には自らの上における仏宝の実現を意味するに他ならず、そこには仏心の直截な達得、即ち伝灯思想の成立する理論根拠が構成されるのである。かくの如く、その内実においては仏宝は継承されつつも、明確な仏陀の後継者の存在は認められていなかった。『遊行経』に、

我が成仏來說きし所の経戒、即ち是れ汝が護し、是れ汝が持する所なり。〔14〕

とある様に、「法を師とする」立場がその初期には一般であったことが知られるのである。それが部派時代に至ると、例えば『阿育王伝』に見られる如く、仏法の付嘱伝説が成立し、仏法の護持が重視されるに至る。〔15〕

そしてこれらの主張は一方では部派における法の固定化と教条的理解を促すと共に、他方それぞれの部派の正統性の証しとしての法系思想をそれぞれに成立せしめたのであるが〔平川原始 p.85ff.〕、あるいはむしろ各地に割拠した教団が自らの正統性の主張のためにこうした付嘱伝説を生み出したと理解する方が正確であるかも知れない。

これらの法系思想はその本質においてシナ禅宗で成立した伝灯思想と軌を一にし、流派の正統性と独自性を保証するもの、即ち広義の教相判釈と称して過言ではないであろう。

かくの如く自らの上に仏心を実現し、自らが仏陀に他ならぬと自覚してしかもそれが脈々と相承されて来た主張する禅宗の伝

灯思想は、その淵源をインドに求めるものであった。その意図する所は所立の実践思想の正統性を唯一保証する教判としてインド以来の正系を主張するところにあつた。したがってこれは決してシナ独自の伝統重視の思惟傾向にのみ由来するものではないことが確認されるのである。

確かにシナでは多様な教判思想を展開した<sup>(6)</sup>。それはシナに於ける仏教受容の特殊性に起因し<sup>(7)</sup>、その雑多に受容した教学内容を仏陀の一代になぞらえて整備・体系化することからはじまり、のちにそれぞれのシナの宗派の独自性・優位性を主張する根拠となつたものである。

ところが初期の禅宗にはかくの如き意味に於ける教判は存在していないのである。むしろ、禅宗は初期には各宗で形成あるいは利用されたその同じ教理思想を盛んに利用するのだが、本来は各宗派の維持する膨大な教学体系に対する反定立を動機としているのである。しかも禅宗のこうした姿勢が独自の宗派として自覚されるに至るのは後の時代のことであり、それが正しく灯史の成立と重なり合うのである。

それ故、以下に初期禅宗の成立過程における教理思想の受容の過程と、それ以後に形成されて行く伝灯思想の意義を概括し、もつて禅宗史上の仏陀の意味についていささか吟味を加えて見たいと思う。

### 三、慧可懸記にみる灯史の変容

周知の如く禅宗の初祖は菩提達摩とされ灯史の出発点も始めはここに求められた。その達摩がインドから伝えたものは般若空観に基く大乘禅観であるといわれる。しかしながら、例えば八世紀末にチベットのサムエ大僧院を中心として行なわれたシナ禅宗とインドの瑜伽行中観派との対決に明らかになく、達摩が伝えたとされる禅観はインドの正統的大乗禅観とは全く異質なものであつた<sup>(8)</sup>。

この事実は、所謂達摩のもたらした禅の急速なシナの変容を知らしめるといふよりもむしろ達摩の実像そのものの再検討を促す

ものでもあった。

前章にも言及したように達摩伝の基礎資料としては『二入四行論』<sup>19</sup>、『洛陽伽藍記』<sup>20</sup>、『統高僧伝』および初期の禅宗史書等<sup>21</sup>が存するが、このうち『統高僧伝』がもっとも豊富な資料を提供する。

そしてそこでは三種の達摩に関する記述が見られる。

即ち、一つは『統高僧伝』の達摩像でありこれがスタンダードである。それは『二入四行論』および『洛陽伽藍記』に基づいて描かれた習禅者としての達摩伝であり<sup>22</sup>、他の一つは同じく『統高僧伝』法冲伝に記載される、道宣(S86-667)と同時代人である楞伽師法冲(S87-665?)の祖としての達摩であり[T.50,666b]、そして最後の一つは道宣自身による達摩禅の評価である<sup>23</sup>。

道宣の称讃した「大乘壁觀」[T.50,596c]が具体的に如何なる觀法であるかは判然としないが<sup>24</sup>、道宣の記事によれば達摩は『楞伽經』の新たな宣揚者でもあるから、その壁觀もそうした『楞伽經』の伝授と矛盾せぬものであったと考えるべきであろうか。あるいは伝説の混入と共に、達摩像には既に矛盾した要素も加わっているから、これらは単なる混在と看做すべきであるかも知れない。<sup>25</sup> また例えば『二入四行論』には

是の如くに安心し、是の如くに發行し、是の如くに物に順い、是の如くに方便する、此は是れ大乘安心の法なり、錯謬すること無から令めよ。<sup>26</sup>

とあり、如是安心が壁觀を、如是發行が四行を指すことはすぐ後ろに付せられた注記によつて明らかであるが、「如是順物、如是方便」もまた何らかの典拠にもとづくものである<sup>27</sup>。しかし現在ではそれらが何に対応するものであるかは不明である。

このことから、達摩には他にも著書もしくは教説の存したことが知られ<sup>28</sup>、また「三藏法師」の呼称の使用「柳田達摩p.68」も単なる敬称にとどまらぬ意味を持つはずであり、それらを含めて、教学家としての達摩の側面に注目する必要があるであろう<sup>29</sup>。

ともかく、当時第一級の学者であった道宣による達摩の評価が、以後の禅宗史を決定したことは確かであるが、達摩の実像は決して禅宗史の範疇のみではとらえ切れぬことは右の概括によつても明らかであり、また『二入四行論』に依る限り、達摩には即仏思想

も的々相承の意識も見られず、そのことは、所謂禅宗史とは達摩をもって初祖とはなし得ぬことを示唆し、そうした伝統的史観に立つことは自ら別の問題であることを意味するものである。

さて、その三藏法師・菩提達摩は秀れた実践思想をもたらした少なからざる影響を与えたが、それは禅宗史上の問題にとどまるものではなくむしろ後の禅宗史を方向付けたのは『続高僧伝』であり、それを決定したのが所謂灯史であった〔柳田灯史 p.115〕。

ところで、かつて禅宗史を支えたエネルギーは異端者としてのそれに他ならず、その異端は自らが正統派となることによって本来の活動を終熄させるのであるがその異端の系譜にも、二つの種類のあることが先のことから明らかである。

即ち、それは異端でありつつ異端の自覚すらともなわぬ先鋭な実践思想の具現に邁進した実践家達と、それに追従しつつ異端を自認しながらそこに却って正系が息づくことを確認し、その教学体系化に努めた学僧達とである。

一体、如何に卓越した宗教実践者であったにしても、それだけで多大の影響力を時代・社会に行使し得るとは考え難く、その後継者と認じるむしろ垂流の中に、教学体系の組織化に秀れた人々があつて、はじめてその思想が史的意義をもつのであり、それは禅宗においてもより例外ではなく、そしてその典型の一つが所謂灯史であると考えられるのである。

ここではこうした問題を、『続高僧伝』に見える慧可懸記を中心に考察を加えたい。

『続高僧伝』卷十六に云う、

毎に可は法を説き竟りて曰く、此の経は四世の後に變じて名相と成らん、一に何ぞ悲しむべし。〔T:50,552bc〕

この予言は勿論慧可の云ったことではなく、『楞伽經』の伝授者とされる慧可に託した後世の説である。道宣が『続高僧伝』完成後に増補した〔36〕、楞伽師・慧可および法冲の系統〔T:50,666ab〕を所謂楞伽宗と称するならば、この予言はそうした立場からの批判でなければならない。

そして、ここで重要なことは、一方でその批判の対象となつた説、即ち楞伽の系統をつぐという主張がすでに別に存したことである。しかもそれを道宣が知つていたことに着目しなければならない。そのことをくぐだいて云うならば、一方に慧可、さらには達摩

に發する楞伽師の系統を繼承すると主張するセクトが存し、他方にそれに対する批判を慧可に託していわしめた、自ら正系を自認するセクトがあり、そうした正系争いが道宣の晩年にあつたということである。

慧可の四世後といえは禅宗の伝承では第五祖・弘忍(601-674)にあたる。道信、弘忍のいわゆる東山法門が『楞伽經』の伝統に立たぬことは『統高僧伝』道信章からも明らかであるが<sup>(31)</sup>、とすれば、慧可懸記は正に弘忍およびその周辺、即ち東山法門に対する批判でなければならぬ。そして、そのことは東山法門に楞伽師即ち達摩の正系を任ずる主張があつたことを意味し、そこにすでに何らかの灯史が存していたことを知らしめるのである。

現存最古の灯史としては、その全容は知られぬが、玄願<sup>(32)</sup>による『楞伽(仏)人法志』のあることが『楞伽師資記』の引用から知られる。しかしながら『人法志』は神秀の没後に著されたものであり、それ故、道宣の時代に成立した灯史ではあり得ない。

ところで、これらの二著は『統高僧伝』の楞伽宗の系統をそのまま繼承してそれを東山法門に結びつけたものであるが、同じく『統高僧伝』をその成立根拠としながらも、意図的にそれに対決する姿勢をもつものに『伝法宝記』系統の灯史がある<sup>(33)</sup>。

そしてこれらはいずれも八世紀前半に成立し、しかも相互に相手の存在を知らなかつたといわれる。

一体、ほぼ時期を同じうして成立した史書が、相互にほぼ同じ法系を、しかもそれが先に見た如く牽強附会に基くものであるものを、互に無関係に説くとは考えられず、それ故、両者の共通のソースとなつた灯史を措定する必要がある。

そしてそれこそが慧可懸記にかかわる、道宣の晩年に成立したと考えられる灯史であり、従つて、禅宗に於ける祖統意識は従来考えられていた以上に早い時期に遡ることが明らかである。

#### 四、おわりに

仏心の単伝を主張する祖統説は、高度な実践思想を實現した祖師達の、確かに達得した内実を指すものであり、それこそ仏陀の精神的な意味における転生思想と称し得る。



しかし、インド以来の伝統をひく、教判としての祖統説はすでに道宣の存命中に成立し、しかもそれは道宣の評価を最大限に利用しつつ意図的に牽強附会したものであって、後に展開する如来禅あるいは祖師禅といわれるものとは自ら異質である。

一般に、自らの仏に他ならぬことを悟得して、むしろ仏たることの超克をさえ意図し、実現した人々の系譜をたどるものが灯史と考えられるが、先に見た如く、灯史の原型が成立した時点では、そうした思想は未だ生れてはいない。

このことはむしろ、偽妄の灯史が先行することによって、そこに主張された事柄の内実、即ち後の所謂禅宗の根本教理ともいえるべき如来禅、祖師禅などの範疇を生み出す動機となった史的経過を意味するのではあるまいか。そしてそこから生れた祖師達の絶対自由の高次な実践思想は、却ってそうした祖統説には無頓着である。このことはまた、祖統に即して禅宗史を見る見方が廃されねばならぬことをも示唆するであろう。

本論では初期禅宗史の内包する複雑多岐な問題のうち、その中心的課題の一つを構成する仏陀観をめぐって、いくつかの考察を試みた。元よりそれらは小論で覆い尽くせるものではなく、提起された広汎な問題については別の機会に譲らざるを得ないが、祖統説のもつ史的意義について、ある程度の見通しをたて得たと思う。

### 註

(一) ここでは「柳田臨濟」を用いる。本書は『続開古尊宿語要』所収本を底本としたもので、別に『四家語録』所収本に依る注解に、同『臨濟録』伝典講座 30、東京 1972 があり、その口語訳には「臨濟のことば―『臨濟録』口語訳の試み―」禅文化研究所紀要三号、京都 1971、pp.121-189 がある。

(二) 「柳田臨濟 p.59」道流。仏法無用功処。祇是平常無事。屙屎送尿著衣喫飯。困来即臥。愚人笑我。智乃知焉。[「47.498a」]  
他に、

「大徳、且要平常、莫作模樣。」[「柳田臨濟 p.52」]

「無事は貴人、但莫造作、祇是平常。」〔柳田臨濟 p.55〕

「約山僧見処、無如許多般、祇是平常。著衣喫飯、無事過時。」〔柳田臨濟 p.113〕  
等とある。

〔3〕〔柳田臨濟 p.154〕「道流。莫將仏為究竟。我見猶如廁孔。」〔T.47.502c〕

〔4〕〔柳田臨濟 p.60〕「今時學者総不識法。猶如觸鼻羊逢著物安在口裏。」〔T.47.498a〕

他に、

「拋經論家、取三種身、為極則。約山僧見処、不然。」〔柳田臨濟 p.42〕

「約經論家、取法身為根本、報化二身為用。山僧見処、法身即不解說法。」〔柳田臨濟 p.84〕

「道流、設解得百本經論、不如一箇無事底阿師。」〔柳田臨濟 p.156〕  
等という。

〔5〕〔柳田臨濟 p.40〕「爾欲得識祖仏麼。祇爾面前聽法底是。学人信不及。便向外馳求。設求得者皆是文字勝相。終不得他活祖意。」〔T.47.497b〕

他に、

「現今目前聽法無依道人、歴歴地分明、未曾欠少。汝若欲得与祖仏不別、但如是見、不用疑誤。汝心心不異、名之活祖。」〔柳田臨濟 p.93〕

「汝要与祖仏不別、但莫外求。汝一念心上清淨光、是汝屋裏法身仏。汝一念心上無分別光、是汝屋裏報身仏。汝一念心上無差別光、是汝屋裏化身仏。此三種身、是汝即今目前聽法底人。」〔柳田臨濟 p.42〕

「仏今何在。明知、与我生死不別。」〔柳田臨濟 p.96〕

「道流、是汝目前用底、与祖仏不別。」〔柳田臨濟 p.112〕

「山僧今日見処、与祖仏不別。」〔柳田臨濟 p.139〕  
「汝言下便自回光返照、更不別求、知身心与祖仏不別、当下無事、方名得法。」〔柳田臨濟 p.141〕

等の表現がある。『臨濟録』では仏の字は頻出し、重要な概念であったことが知られる。柳田聖山「臨濟義玄の人間観——『臨濟録』おぼえがき——」〔禅文化研究所紀要創刊号、京都、一九六九、八八頁、参照。〕

〔6〕「柳田臨濟 p.154」若人求仏。是人失仏。若人求道。是人失道。若人求祖。是人失祖。』〔T.47.502c〕  
他<sup>1)</sup>、

「汝諸方言道、有修有証。莫錯、設有修得者、皆是生死業。汝言、六度万行齊修。我見皆是造業。求仏求法、即是造地獄業。』〔柳田臨濟 p.86〕  
「汝若求仏、即被仏魔撰。汝若求祖、即被祖魔縛。汝若有求皆苦。不如無事。』〔柳田臨濟 p.94〕  
等とある。

〔7〕「柳田臨濟 p.108」道流。出家兒且要學道。祇如山僧。往日会向毘尼中留心。亦曾於經論尋討。後方知是濟世業表顯之說。遂乃一時抛却。即訪道參禪。後遇大善知識。方乃道眼分明。』〔T.47.500b〕

〔8〕「柳田臨濟 p.158」山僧往日未有見処時。黑漫漫地。光陰不可空過。腹熱心忙。奔波訪道。』〔T.47.502c〕

〔9〕「柳田臨濟 p.129」道流。山僧仏法的の相承。從麻谷和尚。丹霞和尚。道一和尚。廬山与石鞏和尚。一路行遍天下。無人信得。尽皆起誘。』〔T.47.501b〕他<sup>2)</sup>、

「自古先輩、到处人不信、被通出、始知是貴。』〔柳田臨濟 p.89〕  
等と云う。

〔10〕「柳田臨濟 p.86」。また、「祖師云、汝若住心看靜、拳心外照、撰心内澄、凝心入定、如是之流、皆是造作。」とあり、これらが神会の言葉であるについては「柳田臨濟 p.88」に明らかになされる。

〔11〕「中阿含經」36『瞿曇目犍連經』〔T.1.654ab〕。MN.108.Gopakamoggallāna-sutta vol.III.p.9. 同經には更に次の様にも云う。

「尊者阿難答曰、雨勢、都無一比丘為世尊所知見、如来無所著等正覺在時所立、此比丘我般涅槃後、為諸比丘所依、謂令我等今所依者。』〔T.1.654a〕  
〔12〕「長阿含經」1『遊行經』大正一卷、一五頁中。〔DN.16.Mahāparinibbānasutta vol.I.p.100.〕では次の様である。

evam kho, ānanda, bhikkhu attha-dīpo viharatī attha-saraṇo anañña-saraṇo, dhamma-dīpo dhamma-saraṇo anañña-saraṇo/  
〔13〕「雜阿含經」41.〔T.2.300bc〕〔SN.14.Kassapasamyutta 6-8.11. vol.II.pp.203-208. p.221.〕

〔14〕「遊行經」〔T.1.26a〕〔DN.vol.II.p.154.〕「遊行經」では「師」と訳出されていないが、異訳の『仏般泥洹經』には「当選者旧明於法律、為之作師。』〔T.1.172b〕

『大般涅槃經』には、

「我昔為諸比丘、制戒波羅提木叉、及余所說種種妙法、此即便是汝等大師。」[T.1,204bc]

「我所說諸法、則是汝等師、頂戴加守護、修習勿廢忘、汝等勤精進、汝我在無異。」[T.1,193a]

とある。

⑮『阿育王伝』には、

「我滅度後當擁護善法。」[T.50,112a]

「仏付囑我等法而般涅槃。從今已去當護持佛法。」[T.50,112b]

等とある。

⑯佐藤達玄「シナ初期仏教における教判思想」駒沢大学仏教学部研究紀要二十二号、東京、一九六四、二〇頁以下に詳しい。

⑰シナ仏教の特殊性については、「塚本通史 p.3ff.」

⑱論争における極論化の傾向は相互に避けられないとしても、蓮華戒による『修習次第』に両者の差異は鮮明である。[MBTH p.13ff.] 翻訳は「芳

村 p.43ff.」

⑲特に曇林による序が重要である。「柳田達摩 p.25ff.」。曇林については「林達磨 pp.62-76」。そこにはまた達摩の伝記資料の主なもの二十種が記されている。

⑳『洛陽伽藍記』巻一「永寧寺章」[T.51,1000b]

㉑『楞伽師資記』『伝法宝紀』はいずれも「柳田禪史」に収められる。

㉒「[T.50,550bff.]」。ここでは達摩の弟子として僧副、道育、慧可、曇林があげられ、特に慧可の章では楞伽師として認められている。

㉓「属有菩提達摩者、神化居宗闡導江洛、大乘壁觀功業最高、在世学流掃仰如市、云々。」[T.50,596c]

㉔『摩訶止観』上には、「止是壁定、八風悪覚所不能入」[T.46,58a]というから、「止静」と同じように考えられていたらしい。

㉕後世になるが、『馬祖語録』の示衆には、「達磨大師從南天竺国来至中華、伝上乘一心之法、令汝等開悟。又引楞伽經以印衆生心地、恐汝顛倒不信此一心之法各各有之。故楞伽經以仏語心為宗、無門為法門。」といい「馬祖語録 p.17」、達摩の人心を直截指示する立場と『楞伽經』伝持の立場の整

合性を計っている。cf.『馬祖録 p.218ff』

②6「如是安心、如是發行、如是順物、如是方便、此是大乘安心法、令無錯謬。」「二入四行論・序」、『柳田達摩 p.25』。

②7「如是安心者壁觀、如是發行者四行、如是順物者防護譏嫌、如是方便者遣其不著。」という。『柳田達摩 p.25』

②8『楞伽師資記』は達摩に『楞伽經』の注釈書のあつたこと、及びすでに偽書の存することを告げる。『柳田達摩 p.133』。またチベットの『デンカ  
ルマ目録』にはダルマタラ作『禪定書』を挙げる。M.Lalou, "Le Textes Bouddhiques au Temps du Roi Khri-sroñ-Idé-bcan" JA.CCXL1-3, Paris, 1953, p.  
334. これはあるいは『達摩多羅禪經』を指すかも知れない。さらに、チベット訳された禪録 "Gya lun chen po" (『大論』)は「二入四行論」が中心  
部分を構成し、おそらく達摩の著述が集められたものと考えられるが、それ以外に『絶観論』をも含み、複雑な問題を提起する。それらについ  
ては別稿にゆずる。

②9周知の如く、二入四行説即ち理入と行入は二諦説に基くものであつて、理入は勝義諦、行入は俗諦にあたり、相即する構造をもつ。また四行は  
四念処觀の大乗的理解であるとされているが必ずしも妥当ではない〔柳田止観 p.259〕。なお、これらのことは教学家としての達摩の面目の一  
端を伝えるものである。

③0『続高僧伝』慧可章が重層構造をもつことについては「胡適禅学 p.72」

③1「T.50.606b」精微な考察がすでになされている。『柳田初期 p.64ff』。また、全唐文三〇四、『大唐蘄州龍興寺故法現大禪師碑銘』に、

師預修已墓寺前南嶺地為吉祥、掘皆巨石不可開動、已經數日、師意弥專、忽有一人來詣掘所、作礼既畢出一編書、与師遂云為師穿墓觀其用狀、殆  
非人功信宿掘成、不知所在、開其留書、乃菩提達摩之論也。

とあり、楞伽宗と東山法門が系統を異にすることを傍証する。

③2生没年不明。『楞伽師資記』によれば、神秀没後、十余年以上存命している〔柳田禅史 p.57〕。それ故その没年は七二〇年前後と考えられる。

③3これら初期の灯史をめぐる諸問題については、『柳田初期』にほとんど論じ尽くされている。なお、『伝法宝紀』は『続高僧伝』に基いて慧可懸記  
を二度にわたって引用するが〔柳田初期 p.366, 420〕その意図は、『続高僧伝』にいう意味をことさらにすりかえる所にある。即ち、慧可懸記は  
本来東山法門批判であるが、それを自らにとりこむことによつて、その批判を換骨奪胎して、他に向いているかの如くに装わしめたのである。